从边缘到核心：天台宗《楞严经》接受考论

孙皓佳

提要：《楞严经》在宋后广为流传，成为诸宗义学交流的重要平台。天台宗于此并未缺席。天台宗僧人对《楞严经》的注疏始于唐，兴于宋，大盛于晚明而延续于清。天台宗“智者盼经”“梵僧悬记”的“楞严传说”，成为《楞严经》传译的固定叙事，并以此为助力，台僧所确立的《楞严经》诠释范式受到了僧俗两界的广泛接受，成为《楞严经》诠释史上影响最深远的诠释方式。《楞严经》在天台宗中的地位逐渐提升，晚明之前该经主要受到被视为杂传之山外僧人的关注，到了晚明，遥宗山家教观的台僧重塑了由山外僧人确立的诠释范式，使《楞严经》正式融入台宗正统的教观体系，成为仅次于《法华经》的核心经典。

关键词：天台宗　楞严经　法华经　山家山外　幽溪传灯

《法华经》是天台宗最重要的经典，智顗以此为基础，建构起一套精微的教观体系与判教理论，其中以《法华经》为佛陀最末时之教说，会渐入顿、开显圆教，是如来化导之极致。中唐湛然更是以“法华超乎一期教表”①，提出“法华超八”论。而在宋朝山家山外争论时，一批天台宗僧人通过解经的方式将一部新的经典纳入了天台教观体系之中，此即为《楞严经》。自此《楞严经》在天台宗中的地位逐渐上升。“以天台释楞严”范式，逐渐受到僧俗两界的广泛接受，成为最流行的诠释范式。②

天台宗僧人对于《楞严经》的重视到晚明达到了顶峰，被誉为晚明中兴天台之祖的幽溪传灯（1554—1628）赞叹说：“大矣哉，首楞严之为经也，无法不具，无教不收”③，并指出

*　孙皓佳，山西大学哲学学院。
本文系国家社会科学基金重大项目“汉语系佛教解经古文献编目整理和诠释研究”（22&ZD256）的阶段性成果。

① 《法华文句记》卷一，T34（T=《大正新修大藏经》，下同），no. 1719，第 159 页下。

② 正如钱谦益所说，“天如则公传天目之心宗刊定会解，独取孤山吴兴两家奉为标准，长水以下皆左次莫与抗行。讲席流传二百余载，识者谓今日之楞严非如来之楞严，而山家之楞严抑亦山外之楞严。”（钱谦益《牧斋有学集》卷二十，上海：商务印书馆四部丛刊本，1918 年，第 370 页）

③ 《楞严经圆通疏》卷一，X12（X=《卍新纂大日本续藏经》，东京：国书刊行会，1980—1989 年，下同），no. 281，第 690 页中。

《楞严经》印证了《摩诃止观》所述教理，“以若无楞严无足以印摩诃止观之妙”。[①] 明末进士袁世振（？—1632）更是以传灯撰写的“楞严四书”作为“台教开辟启钥之书”[②]。《楞严经》作为一部未被天台宗创宗祖师关注到的经典，其与天台宗存在何种联结？在天台宗又占据何种地位？此为本文要说明的问题。

一、天台“楞严传说”：天台宗与《楞严经》的传译叙事

《楞严经》，全称《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，现收录于《大正藏》第十九册。该经出现于唐代，但因最初记载其传译过程的两则文献即存在相互矛盾之处，故而其出世后不久真伪性就遭到了质疑。[③] 但是关于《楞严经》真伪的讨论在宋后便鲜见于僧俗两界，取而代之的是大量注疏文献的出现，唐时即有惟悫之《首楞严经玄赞》、慧振之《首楞严经科判》、资中弘沇之《首楞严经疏》与长庆道巘之《首楞严经说文》四家四种注疏。宋后《楞严经》流传度更广，据崔昌植统计，宋时出现了 29 家 40 种《楞严经》注释书，元时有四家五种，到晚明之时楞严疏井喷式地涌现，出现了 43 家 60 种楞严疏，一般将这些注疏分为华严系、天台系、禅系与其他四类。[④]

天台宗与《楞严经》的特殊因缘，与宋后开始流传的“智者盼经”与“梵僧悬记”两则天台“楞严传说”有关，它们将《楞严经》的传译过程与智者联结在一起。首先，“智者盼经”最初见于禅僧觉范惠洪（1071—1128）之《林间录》（成书于 1107 年），其间记到曾听“天台宗讲徒”言说智者晚年听闻有《楞严经》出世，便日夜向西礼拜，盼望此经早日传到东土，无奈并未得见。[⑤]《释门正统》（成书于 1237 年）中的《智圆传》亦记载了此段传说，并称该处记载出自《莹公清话》[⑥]，添补了智者忍死以俟经，预言未来会有宰官菩萨翻译《楞严经》，将有台僧约天台教观诠释《楞严经》。[⑦] 其次，“梵僧印可”说的完整记载，见于晚明士人闻龙（1551—1631）为传灯《楞严经玄义》撰写的序言中，亦以该段传说载于《莹公清话》，还添加了一梵僧在听智者讲《摩诃止观》时指出其说与《楞严经》相类的故事，这也成了智者盼望《楞严经》的原因。[⑧] 由此可见，天台“楞严传说”在传播过程中经历了一个逐步

① 《楞严经圆通疏前茅》卷二，X14，no. 297，第 702 页上。

② 袁世振《袁疏理与台州陆郡伯为幽溪护法书》，载于释无尽（传灯）《幽溪别志》卷九，《四库全书存目丛书・史部》第 233 册，济南：齐鲁书社，1996 年，第 233 页。

③ 最早记录《楞严经》传译过程的文献为智升的《开元录》与《续图纪》，前者以该经为沙门怀迪与一梵僧共同翻译，后者以该经为印度沙门般剌密帝于 705 年在广州制止道场诵出，乌苌国沙门弥迦释迦译语，菩萨宰官清河房融笔受。分别见于《开元释教录》卷九，T55，no. 2154，第 571 页下；《续古今译经图纪》卷一，T55，no. 2152，第 371 页下。《楞严经》唐时传入日本，随即产生关于其真伪的争论，亀宝年间（770—781）日本派遣唐使入唐求证，其时大唐法祥居士明确指出《楞严》为房融伪撰。参见［日］玄睿《大乘三论大义钞》，T70，no. 2296，第 151 页下。

④ ［韩］崔昌植《敦煌本〈楞嚴經〉の研究》，东京：山喜房佛书林，2005 年，第 221 页。

⑤ 《林间录》卷二，X87，no. 1624，第 264 页上。

⑥ 钱谦益指出《莹公清话》为北宋僧人文莹所撰，如其在《蒙钞》中所说：“僧文莹清话曰：楞严本在西域，智者闻之，忍死以俟。”文莹撰写过一部题名为《玉壶清话》的笔记体著作，其中记载大多来自文莹本人之见闻，故推测《莹公清话》即为本书。但《玉壶清话》中并未见到此则“楞严传说”，不排除天台僧为提高其可信度而假托为文莹所记之可能。

⑦ 《释门正统》卷五，X75，no. 1513，第 317 页下。

⑧ 闻龙《楞严玄义序》，载于幽溪沙门（传灯）《天台山方外志》卷十九，杜洁祥主编《中国佛寺史志汇勘》第 88 册，台北：文明书局，1980 年，第 713 页。

完整并且愈发神秘化的过程。即从最初的智者遥盼《楞严经》，发展到不仅盼望且为了一阅《楞严经》而忍死数年，进而悬记《楞严经》之翻译以及天台僧之注疏，再到增补梵僧以《止观》悬合于《楞严》作为智者忍死盼经之因缘。

关于天台“楞严传说”，除了有文献资料传世，在天台山最高峰华顶之上还留有名为智者拜经石（亦称拜经台）遗迹。如《天台山方外志》所载，“拜经石，在华顶，相传谓智者大师向西天竺拜《楞严》处。然准莹公清话，但云西望一十八载未尝言拜也”。① 拜经石是为僧俗参访之圣地，晚明士人薛应旗（1500—1575）即专门参访智者拜经台，“即竟力克华顶，访智师拜经台”②。《新续高僧传》记载，清僧释福住即游览天台拜经台之经历，“乃历东阳而南越蒿，渡关岭涉楮溪，步石梁得寒山、拾得隐居岩穴，与智者大师拜经台故址，遂悠然神往”。③ 这一遗迹之存在，无疑加强了天台“楞严传说”的可信度。

天台“楞严传说”受到了普遍的接受。晚明时猛烈批判“以天台释楞严”的交光真鉴指出，过往诸师大多认可“楞严大定”的内涵即是天台“三止”，其原因之一在于崇信天台“楞严传说”④。《幽溪别志》有多则士人撰写的认可这一传说的段落。比如虞淳熙在《楞严经海印三昧仪碑》中指出，“首楞严经者，梵僧悬谶，智者西瞻，轮王金誊，秘严于印土，密帝剖膊，潜来于广州，不啻经王之尊矣”。⑤ 蒋鸣玉在为传灯撰写《塔铭》时，将传灯视为智者所悬记的天台宗注经比丘，“梵僧谓《摩诃止观》大类《首楞严》，智者悬记：后有肉身比丘以台教判释，归于中道。师以玄义释题，圆通释文，海印修观，前茅辟妄……一切名言靡不殚契，智者悬记，舍师而谁？”⑥

综上所述，天台宗“楞严传说”成为《楞严经》传译的固定叙事，并被广泛接受：一方面保证了该经的“印度身份”，解决了因传译记载不定而带来的真伪问题；另一方面，将这部未被台宗祖师关注到的经典与天台教观紧密联结到一起，为天台宗《楞严经》注疏提供了合法性保证，成为“以天台释楞严”范式流行的助力。那么，台僧对《楞严经》的注疏情况如何？

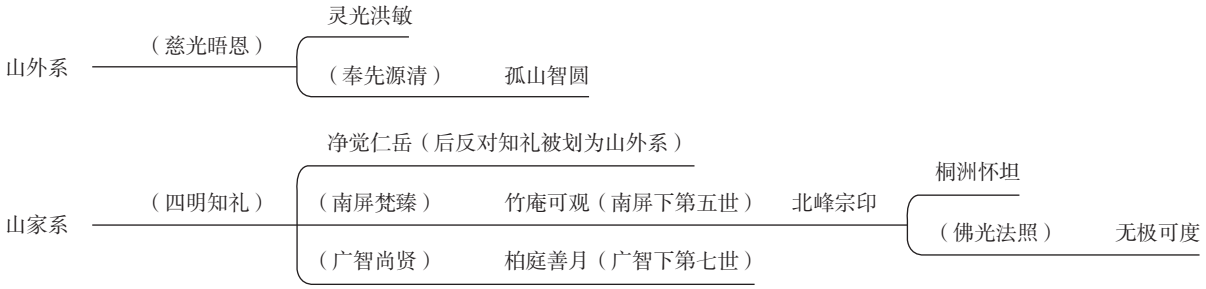
二、由山外而山家：天台宗的《楞严经》注疏谱系

天台宗对《楞严经》的注疏，始于唐代资中弘沇。他首次以“一心三观”诠释《楞严经》中“妙奢摩他、三摩、禅那”，为“用台观解经之祖”。⑦ 宋时《楞严经》得到了天台宗的广泛关注⑧，

① 传灯《古迹考第十七·古迹类》，载于《天台山方外志》卷十三，杜洁祥主编《中国佛寺史志汇勘》第 88 册，第 514 页。
② 薛应旗《天台山记》，载于（清）张联元辑《天台山全志》，上海：上海古籍出版社，2016 年，第 367 页。
③ 《新续高僧传》卷三十一，B27（B=《大藏经补编》，台北：华宇出版社，1985 年，下同），no. 151，第 253 页中。
④ 《楞严经正脉疏悬示》卷一，X12，no. 274，第 165 页上。
⑤ 虞淳熙《楞严经海印三昧仪碑》，载于《幽溪别志》卷五，《四库全书存目丛书·史部》第 233 册，第 196 页。
⑥ 蒋鸣玉《有门大师塔铭》，载于《幽溪别志》卷十二，《四库全书存目丛书·史部》第 233 册，第 432 页。
⑦ 《楞严经疏解蒙钞》卷一，X13，no. 287，第 503 页下。
⑧ 《佛祖统纪》记载，有十二位宋时天台宗僧人关注《楞严经》，除了文中提到的为《楞严》作疏的僧人，还有慈云遵式等天台名僧。遵式的传记记载，有士人注释《楞严》而求其认可，遵式提出三个问题，若其能回答即帮助其注疏流通。此三问，后被称为“楞严三关”而广为流传。《佛祖统纪》卷十，T49，no. 2035，第 208 页下。

首先对其进行注疏的是山外一系僧人。最早有灵光洪敏[①]撰写的《证真钞》，其后孤山智圆撰《经疏》十卷、《谷响钞》十卷，再之后仁岳撰《集解》十卷、《熏闻记》五卷、《楞严经文句》三卷、《楞严经说题》与《楞严经忏仪》，其中“力扶孤山，张皇其说”[②]，现有仁岳之《熏闻记》传世。此后以天台“三止观”诠释“楞严大定”，成为楞严疏之通用范式，如钱谦益所说，“自时厥后，讲席师承，咸以台观部属楞严，无余说矣”。[③]

山家系对《楞严经》的关注则在南宋以后，有知礼下五世的竹庵可观撰《楞严经补注》、可观之徒北峰宗印撰《释题》[④]、宗印之法嗣桐洲怀坦撰《楞严经集注》[⑤]、无极可度撰《楞严经笺》[⑥] 和柏庭善月撰《楞严玄览》[⑦]。此外，《集注》与《释题》引用了云间师之《补遗》。钱谦益以《集注》中“收集神智补注，竹庵补遗”，《楞严经指掌疏悬示》依《蒙钞》而以云间师为云间竹庵，推测云间师即为竹庵可观，《补遗》与《补注》或为同一本书。他说：“云间竹庵补遗 (此二本，灌顶疏别开。按蒙钞云：南渡已后禀学台宗者竹庵可观得法于车溪。大慧称为教海老龙。据此则竹庵可观似是一人，而补注补遗或亦一书)。”[⑧] 不过，宗印之《释题》与怀坦之《集注》皆分别引用了《补遗》与《补注》，如《释题》诠释“大佛顶”时即同时引用了二书，“法界庵主补注云：经文不云犹如佛顶。云间补遗云：经文不曾用佛顶为喻”。[⑨] 故而此二书应为两部，云间师与竹庵可观应为两人。《集注》有两处对《补遗》的引用，其中有“山家教门”[⑩] 之语，故云间师应为山家一系僧人。宋时天台楞严疏撰述者系谱如下[⑪]：



图一　宋时天台《楞严》注家系谱

① 据《佛祖统纪》《释氏稽古略》记载，灵光洪敏为山外系鼻祖慈光悟恩之法嗣。“志因传晤恩，恩名著僧史。恩传洪敏、源清。清传智圆 (孤山法师)、庆昭。昭传继齐咸润。境观解行各师其说。四明知礼辞而辟之，衡岳家世斥之为山外宗 (天台教部)。”《释氏稽古略》卷四，T49，no. 2037，第 861 页下。

② 《楞严经疏解蒙钞》卷一，第 504 页上。

③ 《楞严经疏解蒙钞》卷一，第 504 页上。

④ 据《释氏稽古略》记载，竹庵可观为车溪择卿之法嗣，为南屏下第五世，北峰宗印为可观之徒。《释氏稽古略》卷四，第 896 页中。

⑤ 《集注》所属作者名为“赵宋桐洲沙门思坦”，钱谦益以此为今本之讹误（《楞严经疏解蒙钞》卷一，第 504 页中）；《佛祖统纪》亦仅见“桐洲怀坦”之名，故而准钱谦益之判断，以《集注》之作者即怀坦。

⑥ 据《佛祖统纪》记载，无极可度为佛光法照之法嗣，佛光法照为宗印之法嗣。《佛祖统纪》卷十八，T49，no. 2035，第 238 页上。

⑦ 据《佛祖统纪》记载，善月为月塘慧询之法嗣，为广智尚贤下第七世法孙。《佛祖统纪》卷十八，第 238 页中。

⑧ 《楞严经指掌疏悬示》卷一，X16，no. 307，第 9 页下。

⑨ 《楞严经集注》卷一，X11，no. 268，第 167 页上。

⑩ 《楞严经集注》卷一，第 167 页上。

⑪ 小括号（）中的僧人未注疏楞严，为显示楞严疏作者之师承关系而加入表格中。

其中仅有北峰宗印之《释题》与桐洲怀坦之《集注》传世，此二书汇集了唐宋旧疏，其中《释题》中约“五重玄义”诠释经题，完全沿用孤山之解；《集注》则是对旧注之整合而未加怀坦自己之评议，其中引用孤山释 59 处，仁岳 6 处，而引用山家僧云间之《补遗》仅 25 处。村中佑生指出，山外派僧人孤山与仁岳的楞严疏是被后来注疏者承认的、最能立足于天台教观思想来诠释《楞严经》的注疏。与之相对，作为山家系之宗印在诠释《楞严经》时，并没有仅仅因孤山、仁岳为山外僧人即排斥其说，而是采取了容忍的态度。① 大松博典亦接受这一说法，指出曾经进行了激烈论争的山家山外派在《楞严经》注疏的层面反而相互靠近了。②

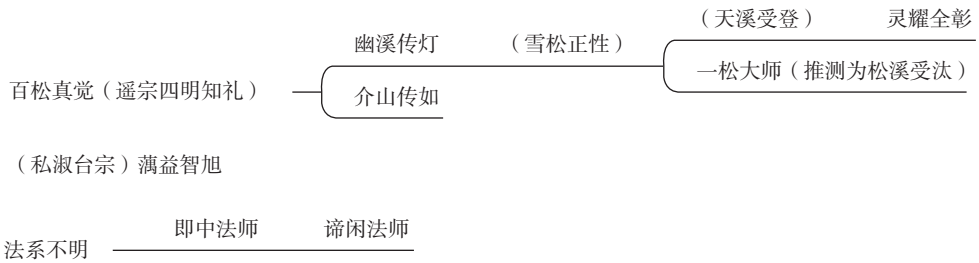
元皇庆元年（1312）山家僧我庵本无③重新整理刊刻宗印之《释题》与怀坦之《集注》，并于《释题》后附以“私议”。其中引用了后山家僧人柏庭善月对于《楞严经》的“方等时”判释，及其强调《法华经》《涅槃经》不可同日而语的说辞，暗示了他对《释题》中引用的孤山释将《楞严经》判归到法华涅槃时的否定，这是传世文献中山家系僧人对于山外楞严疏的第一次反思。后至正二年（1342）禅师天如惟则编撰《会解》，其中广引唐宋九家注解，附以惟则自己之“补注”。惟则编写《会解》之目的本身，并不带有宗派属性而仅在于融通诸家之注解，使诸家楞严疏“合殊流同归于海”。④ 但据笔者统计，其中引用教宗贤首的长水注仅 59 处，引教宗天台的孤山注 205 处，仁岳注 288 处。钱谦益即以“教眼专属天台”评价《会解》。⑤

明时天台宗对于《楞严经》之注疏，集中在晚明。台宗门人对于《楞严经》给予重点关注的有百松真觉、幽溪传灯、介山传如、一松大师与溥益智旭。其中最早的为百松真觉撰写的《楞严百问》一卷，其后为幽溪传灯撰写的《楞严经玄义》四卷。再后传灯之同门师兄介山传如撰《截流》二。其后传灯为回应真鉴《悬示》与《正脉疏》中对“以天台释楞严”之批判，撰写《圆通疏前茅》两卷、《圆通疏》十卷。再后溥益智旭撰有《楞严经玄义》二卷与《楞严经文句》十卷。撰述时间不明的有一松大师撰《楞严经秘录》十卷，其中署名为“天台一松大师说，语溪门人灵述记”。⑥ 至于一松大师其人，并未见有明确记载。清时台僧晓柔在为新刻之《法华演义》撰写的序中指出：“法华演义者，乃一松大师之讲录也。师不知何许人，亦未明其时代，姑置弗考。”⑦《秘录》中多引《圆通疏》为证，故而其撰述时间在《圆通疏》之后。笔者考察《圆通疏》撰成（1619）以后的天台僧人，有两人名字中带有“松”字，分别为传灯之法孙雪松正性与其弟子松溪受汰（？—1652），此二人之名字正是按照由百松真觉确定的天台派辈诗⑧而定，分别为其中之正字辈与受字辈。《楞严经秘录》为一松大师的门人灵述记录，灵述作为一松大师的弟子，其名字恰为派辈诗受字辈之后的灵字辈。由此笔

① ［日］村中祐生《〈楞严经〉の解释に見る天台教义》，《天台学报》1984 年第 26 号，第 62—70 页。
② ［日］大松博典《首楞严经の研究》，《印度学佛教学研究》1991 年第 78 号，第 130—133 页。
③ 据《佛祖统纪》记载，我庵本无为北峰宗印之第四世法孙。《佛祖统纪》卷二十四，T49，no. 2035，第 256 页下。
④ 《大佛顶万行首楞严经会解》卷一，P185（P=《永乐北藏》，北京：线装书局，2000 年，下同），no. 1618，第 166 页上。
⑤ 《楞严经疏解蒙钞》卷一，第 504 页下。
⑥ 《楞严经秘录》卷一，X13，no. 283，第 44 页上。
⑦ 《法华经演义科》卷一，X33，no. 624，第 1 页上。
⑧ “真传正受，灵岳心宗……实相永芳。”《宗教律诸宗演派》卷一，X88，no. 1667，第 565 页中。

者推测，一松大师正是传灯一系的僧人松溪受汰。此外明确表示对天台教观之认同的有：凌宏宪撰《楞严经证疏广解》十卷，其中引十五家楞严疏，而以传如之《截流》为“总论”。曾凤仪撰《楞严经宗通》十卷，其中肯定智者盼经之传说，同时以智者之教合乎《楞严经》。①

清时有天溪受登（1606—1675）之弟子灵耀全彰于 1681 年撰《楞严经观心定解》十卷、《楞严经观心定解大纲》一卷、《楞严经观心定解科》一卷，灵耀于《大纲》自序中写道：“进否仰遵幽祖、即中，而间亦杂采长水、桐洲诸说。其销文细节坐收即中已成科句居多。”② 可见其以传灯与即中为宗。灵耀在《观心定解》中亦引《圆通疏》与即中法师之楞严疏为证。关于即中法师的资料甚少，张有誉在为《内绍种禅师语录》撰写的序言中指出：“月掌禅师绍兄，初参即中法师，透尽台宗玄奥。”③ 可见即中法师于清时弘扬天台教观。另有清末谛闲法师撰《楞严经序指味疏》一卷，是对《会解》之“序言”旨趣的开演。明清时天台楞严疏撰述者系谱如下：



图二　明清时天台《楞严》注家系谱

综上所述，从唐至清台宗僧人皆对《楞严经》给予了关注，其中唐时资中弘沇首次以“一心三观”诠释“楞严大定”，但是其对于《楞严经》的关注尚为一孤起之现象，未对其时天台宗产生影响。宋时《楞严经》首先受到了山外系僧人智圆与仁岳的关注。直到南宋后山家一系的僧人方注意到《楞严经》，其中南屏梵臻一系僧人对之给予了最大的关注，广智尚贤一系亦有柏庭善月为之作疏。唐宋天台楞严疏仅有仁岳之《熏闻记》、宗印之《释题》与怀坦之《集注》传世，此二书由元时我庵本无集为一书而重刊。宋时虽然山家山外系的僧人皆关注到了《楞严经》，但是此时《楞严经》并未成为二系论理交锋的平台。从传世注疏来看，此时山家一系的楞严疏对于孤山与仁岳疏采取了接受与融会的态度。

与之相对，晚明幽溪传灯在其《圆通疏》中明确指出：“天台指吴兴为山外，以此而言非过斥也。”④ 其试图以“山家正统”为标杆，完成对“以天台释楞严”诠释范式的重塑。其后一松大师与灵彰全耀对于《楞严经》之注释皆多以传灯之《圆通疏》为证。传灯对于山家正统之强调，亦受到了当时与其交游之士人的接受，比如在虞淳熙撰写的《楞严经圆通疏序》中即指出：“而释经比丘若圆若岳，似副天台之望，又斥山外杂传……山家无尽灯师证其能集

① 《楞严经宗通》卷一，X16，no. 318，第 749 页上。
② 《楞严经观心定解大纲》卷一，X15，no. 305，第 587 页中。
③ 《内绍种禅师语录》卷一，J34（J=《嘉兴大藏经》，台北：新文丰出版公司，1987 年），no. B306，第 409 页上。
④ 《楞严经圆通疏》卷七，第 872 页下。

大成，行焉名《圆通疏》。”[①]可以看出以幽溪传灯为转折点，天台宗的《楞严经》诠释史发生了由“山外的楞严”到“山家的楞严”之转化。钱谦益即指出晚明时面对华严僧空印镇澄对《楞严》天台释的批判，出现了“山家诸师，奋笔弹驳，要其是非”的情形。[②]

三、胜劣之辩：天台宗内《楞严》与《法华》关系的演化

从上节可见，天台宗对于《楞严经》的注疏始于唐、兴于宋、大盛于晚明而延续于清，随着越来越多的台僧关注到《楞严经》，该经和《法华经》的关系也日益成为一个重要的问题。台宗内部对此二经关系的说明并不统一。宋元时天台楞严疏中并未直接对《法华》与《楞严》之间的胜劣做出说明，此时之侧重点在于确认《楞严经》在天台五时判教中之说时，其中判定《楞严》与《法华》说时之先后是为核心。宋元时天台楞严疏中对《楞严经》说时判定有两种：法华涅槃时与方等时，前者以智圆、仁岳和宗印为代表，后者以从义、善月和本无为代表，二者之间前者是为主流。

其一，智圆指出佛陀说法五十年的最后八年是在说《法华经》《楞严经》与《涅槃经》。而此经是在佛陀说法之第四十九年而说，是说在《法华》后《涅槃》前。[③] 对于孤山将《楞严》判在法华后涅槃前的具体原因，未见后世注疏的直接引用。不过，北峰宗印撰写的《释题》指出，孤山与仁岳对于《楞严》说时之判定原因和宋时华严僧长水子璇相同。即因经中第四卷有上座部比丘耶输蒙受记、第五卷中有持地菩萨“回小向大”之赞叹，此二事定在《法华》开权显实之后。并且经中并未提到佛入灭，故而说在《涅槃》之前。[④] 这种对于《楞严经》说时的判定，使得《楞严经》成为了高于《法华经》之经典。

其二，对《楞严经》“方等时”之教判做出具体说明的是我庵本无。北峰宗印之《释题》为我庵本无所录，其在文后附以一段“私议”引柏庭善月之《玄览》为证，并站在天台特有的判教方式上，展示了与北峰宗印之“法华涅槃时”不同的“方等时”判释。本无以天台“通别五时”观为基础，进一步在“通五时”中区分出“文通”与“义通”两种，从而对《楞严经》中“经文互指”[⑤] 之处做出融通。即五时教判有通、别两种：“别五时”是惯常所说的由华严时到法华涅槃时之五时次第，“通五时”则以佛讲说经典并非严格按照“五时”之次序展开，而是针对众生的根基而说。“通五时”中又有“文通”与“义通”两种，“文通”

① 《楞严经圆通疏》卷一，第 688 页中。

② 《楞严经疏解蒙钞》卷一，第 505 页下。

③ “如来三十成道，八十示灭，凡五十年说法，于十二年中说阿含，八年说方等，二十二年说般若，八年说法华。最初华严与鹿苑同时。此经最后垂范，涅槃临终乃说，俱在八年之内，即是第四十九年说此经，第五十年说涅槃也。”《楞严经集注》卷一，第 167 页下。

④ 《首楞严义疏注经》卷一，T39，no. 1799，第 825 页中。

⑤ 关于《楞严经》之“经文互指”问题，宋时华严僧长水子璇指出，《楞严经》前后分存在不一致之处故而说时不一。比如经中第一卷以波斯匿王恭迎佛陀到宫中应供，在第二卷中佛陀对于波斯匿王以涅槃为断灭之疑作出解答。而在第八卷中阿难以琉璃王诛释种姓为例问为何真心常遍而仍有七趣。琉璃王为波斯匿王之子而此处以“王”相称，故而波斯匿王应已去世，由此判定《楞严经》非一时所说。长水将《楞严》判在法华涅槃时是约经义而论。

即一部经中前后分说时不一，此时应以前分为准确定一经说时，即“收通归别，结归前分”①。《楞严经》正是前后分说时不一，前分说在方等而后分通于法华涅槃时，故应将其说时定为“方等时”。“私议”中本无引用柏庭善月之文作为旁证，即“柏庭玄览云：但非四时所摄，悉得以方等通收之。此经既不专余四时部类，谓属方等则无余论也”②。神智从义在其撰写的《摩诃止观义例纂要》，亦按照同样的判释方法将《楞严经》判归方等时。③

从义为山外系僧人，善月与本无则为山家系僧人，虽然此二家皆持“方等时”教判其间亦有所不同。本无与善月强调《楞严经》之后分虽通于法华涅槃时，但是其说法之圆融程度不如《法华》，体现出明显的贬《楞严》而扬《法华》的倾向。④ 如本无所引善月之文：“虽经有定性声闻皆获一乘寂灭场地之言，但曰：令汝会中而已，固不与法华授记同日而语。”⑤而从义并未对《楞严》中声闻得证一乘与《法华》中声闻受记之胜劣做出区分。此外，志磐在《佛祖统纪》中指出，智圆将《楞严》判在法华涅槃时，违背了天台以《法华》方为“纯一无杂”的要旨，而亦将《楞严》判归方等。⑥ 这也是山家山外楞严释产生分歧的端倪。

综上可见，宋元之时山家僧人与山外僧人对于《楞严经》与《法华经》之胜劣看法存在差异，在山外僧人处《楞严经》之教理已有超过《法华经》之势。对此，一些山家僧人通过将《楞严》判归方等而维护《法华》之殊胜圆满。不过这一声音是微弱的，直到晚明的幽溪传灯方明确地比较了《楞严》与《法华》之胜劣而凸显《法华经》之至高地位。

首先，传灯承继了山家对于《楞严经》“方等时”之判释，并以善月之“方等时”判是为《楞严》的“判教指南”。⑦ 并且传灯在明确《楞严经》为方等时经典时仅引善月而不提从义，亦从侧面体现了其护宗意识。⑧ 其次，传灯首次约天台八教对《楞严经》之内容做出判定，以《楞严经》所说教理为“圆顿教”，即虽然《楞严经》说时不一，但是其前后分所说教法皆为“圆顿”，这亦是首次对于《楞严经》在天台八教中定位的具体说明。他说：“部类既不专乎四时，法门复兼通乎渐顿，收通归别，以别摄通，诚方等实相之真诠，圆顿生酥之教相也。”⑨

---

① 《楞严经集注》卷一，第 169 页上。
② 《楞严经集注》卷一，第 169 页上。
③ 《摩诃止观义例纂要》卷六，X56，no. 921，第 91 页中。
④ 久保田正宏即指出本无对于善月之文的引用，正在于强调《楞严经》仅仅是一部说在“方等时”的经典，其中虽然有与《法华经》相通的内容，但是整体上与《法华经》不可同日而语。［日］久保田正宏《宋代天台における『大仏頂首楞厳経』の教判的位置付け——方等時判属説について》，《印度学佛教学研究》第 71 卷第 1 号，2022 年，第 38—43 页。
⑤ 《楞严经集注》卷一，第 169 页上。
⑥ “而孤山乃欲以楞严同法华醍醐之味，是不思方等收经，而有失法华淳一无杂之旨也。”《佛祖统纪》卷三，T49，no. 2035，第 158 页上。
⑦ “有宋柏庭法师者，法智之云孙，台宗之哲匠也，善秉天台判教通轨，而以此经大归之于方等。……此论诚为释经隐括，判教指南。惜乎其言不广，不能尽破学人封执。矧复近代义学，急于疏经，时味之要皆置而弗论。间有一二举其大节，则又莫不习于孤山、吴兴味同醍醐之说，故使柏庭一定之旨翻为时隐，天台通别之判举世蔑闻。此无异乎佛法已灭，深可慨已。”《楞严经玄义》卷四，X13，no. 282，第 32 页下。
⑧ 马炳涛的博士论文对传灯的方等时判教做出了详细说明，故而此处仅简要概括之。参见马炳涛《晚明浙江天台宗研究》，香港中文大学 2015 年博士学位论文，第 66—67 页。
⑨ 《楞严经圆通疏》卷一，第 690 页中。

在对《楞严经》“圆顿生酥”的判释基础上，传灯进一步说明了《楞严》与《法华》在内容上的关联。首先，传灯指出《楞严》所说教法虽为“圆顿教”，但是在圆顿指程度上不如《法华》。《法华经·药王菩萨本事品》分别取六种同类事物中最殊胜的一者为譬喻，赞叹《法华经》之殊胜①，智者在《法华玄义》与《法华文句》中以此六者是分别从“佛所证得，万善同归，同乘佛乘”、“四味教之顶，离四诽谤”、“同体权实故，会渐入顿故”、“破化城、除方便”、“三谛圆融”、“果第一”六个方面赞叹《法华经》。传灯便从这六个方面说明《楞严》稍不如《法华》之处。②

第一，《楞严》中有呵斥声闻狭劣之语，故而不如《法华》以众生所行皆菩萨道而会三乘归一乘，令众生同入佛道，如是《楞严》只是小海而非大海。第二，《楞严》中有摩登伽女得阿那含果等言，并非如《法华》“纯一根缘，同一道味，纯是菩萨，无声闻弟子及在四味教相之顶”，故而《楞严》是在半山腰而非山顶。第三，《楞严》中以“不生不灭合如来藏”与《法华》讲十界同体权实相同，但是《楞严》中并未全废二乘道果，不如《法华》“会渐归顿”。如此《楞严》是为弦月而非满月。第四，《楞严》仅是让在座听楞严法会之声闻获一乘寂灭这不可与《法华》“执教滞情，一切俱破，直指声闻是我亲子”同日而语。故而《楞严》为日蚀逐渐退去刚露出一些光芒的太阳而非如《法华》如皜日当天。第五，《楞严》所说之理亦是三谛圆融之实相理，但是其仅是说佛于三谛得自在而不能开显令一切人皆得自在，故而仅为“经之王摩酰首罗王也，虽得报胜居无色界顶为王，终不如梵王居大千之中以统御上下为王也”。第六，《楞严》第一卷中佛说：“汝我同气情均天伦”，由此可知《楞严》中之佛果是“近得之果”，而非如《法华》说无量劫前久远之果，故而《楞严》之佛仅为分真佛。③ 综上，传灯指出《楞严》就所说教法而言与《法华》相同皆为圆教，但在说教之纯一无杂上不如《法华》。

传灯进而对二经之间的联系做出说明，指出《楞严》与《法华》是“义同而意别”④，“义”指教义，“意”指佛之说意。传灯以《法华经》为诸经之宗源，是诸经之纲领，其余经典皆是对于《法华经》中佛出世的“一大事因缘”即“令众生入佛知见”的展开，其中又以《楞严经》对于《法华经》的开显最为周足，故而以《楞严》为《法华》之要纲，此即为二经之“义同”处。⑤ 而二经“意别”之处则在于《法华经》之说意在于直抒佛之出世之本怀，不在于对之做出展开说明，而《楞严经》之说意则是对“佛之知见”内容展开说明。⑥《楞严玄义》中传灯即将《楞严经》之“经宗”确定为“佛之知见”而不用旧解以“定”为经宗。⑦他说：“其正意者乃佛之知见也，以此为宗，不唯摄法周备，文义亦复显然。……言摄法周备

① 分别为海、须弥山、月、日、梵王、佛。《妙法莲华经》卷六，T09，no. 262，第 54 页上。
② 传灯以此六赞之譬喻亦能譬喻《楞严》，但是在一些细微的地方，《楞严》依然不如《法华》。
③ 《楞严经玄义》卷四，第 35 页下。
④ 《楞严经圆通疏前茅》卷一，X14，no. 297，第 685 页上。
⑤ “置解寻经，兼读台宗乃有余地，非唯悟楞严为法华之要纲，抑以见智者惬如来之本心。”《楞严经玄义》卷一，第 1 页下。
⑥ “以如来五时说教莫不皆以法华而为宗源。一切大小偏圆顿渐诸经，悉从法华一大事因缘中流出。故法华明纲领，而不言纲目，说意而不说义。……至如楞严一经，虽明佛之知见，是说义而不说意，说纲目而不说纲领。于前四时纲目义趣中，至周足者，莫逾于楞严。”《楞严经圆通疏前茅》卷二，第 704 页下。
⑦ 孤山以“圆通妙定”为宗，云间师以“楞严妙定”为宗。

者，如知见既备六根，则耳根在其中矣。既曰：知见无见斯即涅槃，此则六根通须首楞大定为本，谓之佛之知见也。”① 在传灯的诠释下，《法华》和《楞严》之间呈现出一种开合的关系：《法华》开则为《楞严》，《楞严》合则为《法华》。

综上所述，自宋后《楞严经》得到天台僧的重视以来，《楞严经》与《法华经》之胜劣呈现出由宋时《楞严》高于《法华》至晚明《法华》高于《楞严》的变化。与之相对，《楞严经》之于天台宗之重要性，尤其是对于天台山家一系之重要性，由宋至晚明则不断增强。晚明之时幽溪传灯借《楞严》流行之态势，一方面将《楞严经》之教相确定为“圆顿生酥”故而劣于《法华经》而重树了《法华经》之殊胜性，亦借此强调天台之圆教地位；另一方面传灯以《楞严经》是对《法华经》中“佛之知见”的展开说明，二经之间是为开合互补的关系，使得《楞严》成为《法华》之最佳注脚。《楞严经》由此彻底地融入了天台的教观体系，并一跃为仅次于《法华经》的核心经典。传灯选取出八部经典作为台宗之“宗乘”，《楞严经》即位列其中。② 传灯之后的天台疏大体延续了传灯对于《楞严》在台宗中定位之说明。比如钱谦益记到即中法师以传灯的《圆通疏》相赠，指出此为“后时阅首楞严标准也”③。灵彰全耀指出《楞严》与《法华》同为醍醐味，是对《法华》开显之旨的展开，同时亦强调不能将《楞严》判在《法华》之后④；一松大师设料简为《法华》说在方等做出辩护；⑤ 智旭虽在其楞严疏中对传灯疏多有指摘，但是在对《楞严》在天台宗中之定位亦沿袭了传灯之说。⑥

结　语

《楞严经》在宋后通过天台僧人的大量注疏，以及天台“楞严传说”之流传，最终与天台宗紧密交织在一起，其重要性在天台宗日益提高。由台僧确立的《楞严经》诠释范式被广泛接受，即便在晚明之时遭受了华严僧的批判，其地位亦未动摇。随着传灯“楞严四书”的撰成，该经被奉为《法华经》中“佛之知见”的最佳注脚，从而跃升为仅次于《法华》的天台宗核心经典。当时许多士人正是因为传灯的楞严疏而对天台教观产生兴趣与认同。晚明名士屠隆（1543—1605）记载了传灯在四明海会寺开演《楞严》之盛况，“当时大众云集，以千百计，莫能枚举”⑦。可见确如本文开篇所引袁世振之说，在晚明之时《楞严经》已经彻底融入天台的教观体系之中而成为了进入天台教观之“启钥”。

① 《楞严经玄义》卷三，X13，no. 282，第 28 页中。
② “论如来五时施化，四十九年所说诸经，无非为一大事因缘。而独标此八经为宗乘者，明今家传佛心印之所自也。……楞严则如来以之明楞严大定，智者则以之悬契佛乘。……举此八经以为纲领，则如来一代施化皆在是矣。”传灯《幽溪道场宗乘考・事实》，载于《幽溪别志》卷六，《四库全书存目丛书・史部》第 233 册，第 233 页。
③ 《楞严经疏解蒙钞》卷一，第 502 页中。
④ 《楞严经观心定解》卷一，第 604 页中。
⑤ 《楞严经秘录》卷四，第 110 页中。
⑥ 《楞严经玄义》卷二，第 219 页中。
⑦ 屠隆《四明海会寺讲〈楞严经〉记》，载于《幽溪别志》卷九，《四库全书存目丛书・史部》第 233 册，第 300 页。