CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

X12n0274

楞嚴經正脉疏懸示

明　真鑑述

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
- 卷目次
  - 1
- 贊助資訊

編輯說明

- 本電子書以「 CBETA 電子佛典集成 Version 2025.R3」為資料來源。
- 漢字呈現以 Unicode 3.0 為基礎，不在此範圍的字則採用組字式表達。
- 梵文悉曇字及蘭札字均採用羅馬轉寫字，如無轉寫字則提供字型圖檔。
- CBETA 對底本所做的修訂用字以紅色字元表示(黑白色系版本則無顏色差別) 。
- 若有發現任何問題，歡迎來函 service@cbeta.org 回報。
- 版權所有，歡迎自由流通，但禁止營利使用。

No. 274
大佛頂首楞嚴經正脉懸示

舊解徒知慕經圓妙，不能曲順經文，深研本有圓妙的旨，而乃傍引他家彷彿圓妙之義以會釋之，故不惟文義了不相合，且將本經元來脉絡悉成紊亂，而首尾不相通貫。故今新疏但惟奉順佛經，曲搜本意，令其脉絡貫通，則經中本有圓妙深意，豈他家所能比擬？故名正脉，意在此也。然解中判科釋意，大異舊說，恐聞者遽成驚怪，或起嗤笑，故於未解經前，懸遠出示其中要義，導人樂玩，不致廢擲也。章門有二：一、申已解由，二、法古提綱。

今初，申已解由者。斯經流通震旦，自唐及今，千有餘載。領其義理，形於文辭者，固不可勝紀。而部帙名家，幾滿十數。天如取九家著作，而會通去取，補以已意，目為十家會解。自謂具眾美，而斷猶豫，義無不盡。人亦服其該博，而復樂其簡要，切中時機。是以交口讚善，而兢相講習。自元末及今，二百餘年，海內慕楞嚴而講聽者，惟知有會解，而他非所尚。故尋經旨者，須從會解中通釋之。有不通者，則歸罪於經之玄奧難明，罕有敢疑註家通達之未盡也。間有略疑議者，則叢口交謗，如悖逆人。此緣尊習之久，恒物大情，無怪其然也。若是，則解家已多，而會家已定，從之者又紛然，宜無復解。而今乃復為是解者，必別有由。不首申之，何以導人進覽乎？又分為四：一曰制疏始終，二曰略遮疑慢，三曰較釋功過，四曰略剖是非。

今初制疏始終者，予初業儒，不知佛法為何物，時或加謗。自業師香林公警以永嘉著作，忽於如來若識久迷之父母，大加痛悔，即誓出家，然未有深解也。無何，入京庠，備員尋求竺典。值友人西野郭居士惠以是解，如不涉海而得摩尼，欣慶無量。於中恍惚有省解處，而實不盡通達。時詣青塔無紋師座下討論之，及徧歷暹公等諸師講肆，兼同參輩相與折衷，得味漸深，嗜好無厭，頗領萬法惟心

之旨。然智見多局促，於會解註文無敢逾越也。自是旁通於性相諸典，放曠於法華義句、華嚴疏鈔，飽飫台首之宗，樂其文義雙暢，無少留難。心光漸啟，迴視會解，遂覺其識見未備，臆說多恣，與二大老之家法頗不相似。自是儒業策之則意倦，釋典對之則神清。心專志定，夢出家而生淨土者，月常十餘番。忽遭骨肉凋敗，屢經喪葬，乃至丁內艱。時居士周姓者，請鎮國寺過夏，與諸上人講四書。時彰德古風上人出單傳門下，嗣法小山，諳練宗旨，未出世為人。遂強其交易，而講再四，乃可相與涵泳。四家頌古，三師評唱，頗覺胸次豁然，忘言絕思。當下即是虛懷，宴如山河，人物俱如影象。一日，詣城中一勳舊曹公家東軒書舍中，偶值無人攝念，靜坐移時，見架上會解一帙，隨取展玩，不知是何境界。忽然眼睛湛朗，心竅晝開，於如來所說周迴曲折，無不洞見。譬如平日在一大宅中，幽房暗室，曲巷迴廊，東西莫辨，前後難明。今乃忽如升一最高之臺，展目之間，於中纖悉委曲，無不備見。諸註有謬戾本經，如執繩墨較曲直，分寸難隱。於是悲欣交集，就經展拜，如親對如來，身毛皆豎。自誓畢竟出家，願祈壽年，註經遺世矣。數日間，值潞安庠生韓子希曾，酷好楞嚴，二十年徧歷講師，無悅其意者。遂至予前申數難，悉與通釋，韓已異之。及予反難，韓遂瞢然莫曉，一詞莫措，乃大驚服，拜請裹糧謀住，欲延歲月，以徧討精微。予知其大家有太行禪竇，可以靜居，以遂出家註經之事。即吐其意，令先迴俟之，韓不勝慶幸。予次年如約至，即下髮誓，閱教十年，以利其器。時萬曆四年丙子冬十月也。因韓子問答，成楞嚴通會四卷，寫本未刊，功多閱教。越四載，南遊不果，迴住北董鎮。又二載，為李通府荊山公請住法住寺，建華藏閣居之。復越四載，念十年之約已滿，猶未註疏。躊躇間，寺眾多病不安。予祝云：願我一身代之。隨即病。逾半月，垂危，眷屬圍視。予在昏沉中，覺有人提臂警云：佛來矣。予驚起，跪西仰視，提警者觀音也。見佛立於中，二大士夾於左右，皆黃金色，光明恍朗，各丈餘。予即知其接引往生，遽云：往生至願，奈楞嚴舊註雜亂，未註

疏耳。聞佛琅然語云：誠然雜亂。語畢，即見三聖皆迴身西去，猶瞻望後身金背及青螺後髮，渺然漸遠。隨開目，身汗如雨，咸問慰之。予備述所見，仍曰：予已給假註經，且得不死，汝等勿慮也。眾咸念佛，聲動屋宇。時萬曆丙戌夏六月也。尋漸平復，寺眾果自予寢病時頓安。予感斯瑞，大警。至冬十月，禮懺禱觀音加被，遂命筆科經，至歲終而科成。次年春，　安慶賢王招住城西南隅報恩堂，棲遲十載。其間人事及內外講期，一切不發，而註經朝夕亦無少輟。至萬曆丙申冬而疏成。次年丁酉仲春，　瀋藩國主命五臺蘆芽山飯僧，遂於蘆芽過夏，而製斯懸判。因紀歲月，以見著疏之始終焉。

二、略遮疑慢者，非敢要人之敬信也。良以三疑在念，七慢存心，極能礙人之虛懷，阻人之納善。於斯疏釋，必不能隨喜覽受，而或別生譏議，何以成結緣之益乎？故略遮之，以勸隨喜耳。予註疏時，經日既久，難盡隱密，風聞而交謗者，不可勝紀。亦有面斥之者，其略云：斯經古人已解，多學悟兼濟之大人。言從證據，理出自心。故曰：後有作者，未之或過也。子何人，而敢是非古人？譬始操斧者，輒笑公輸；纔調音者，遽凌師曠。豈免智者之笑？而末學弗從，將貽愧之無已。請依予言，速已之為愈也。予徐謂曰：古人解盡，後人但宜遵之，而不容復解。此誠至教，予當叩謝。但有一問，敢對長者申之乎？即今會解中，十家皆出一時耶？亦有先後耶？彼曰：世代相次，前後千年，安謂一時？予曰：既有先後，則最初第一家解者，應為古人，即應解盡。而第二家正當後解之時，全是今人笑古人解之未盡，即應智者譏之，末學悖之。何亦竝行而不悖乎？何況今十家之解皆竝行之乎？何又反謂會解最後者為獨善乎？昔清凉謂聖旨深遠，總遮斯難。子其未究彼文，良以法義無盡，佛語甚深。若一人解之即盡，何謂法無盡而語甚深乎？彼引身因各說，佛許無差。此據圓通異門，佛明不別。由此無礙義推，則雖百論竝陳，何妨隨見以共光法施乎？子但究其義之短長，稽其理

之當否，不應以古人已解而為拒也。彼復救之曰：諸家解雖疊出，異說多岐，是非未定，容許會通。今已經天如集諸說而辯別之，去取精當，至論已定。況今宗習已久，帖然不疑，何復為此惑亂人心乎？

答：長水作義海時，前已有數家之解，而長水命名義海，豈不自以為收眾流而集統要乎？且海之取象，尚表其諸義大備，無復遺餘矣，況入藏已久，誰不習定？何後世復有會解，方為定論乎？是義海未必收義之盡也。夫會解曾不以義海為足，而復敢更解，今何遽以會解為足，而不敢更解乎？且子謂人已習定，帖然不疑，自子言之耳。此前已有管見指謫數條，而非議之，已成傳誦。近聞南都有三槐師者，非之為甚，每講全不從於會解，惟說本文，人不盡非，從之者眾。又聞蘇州有人，未詳字號，廣辯諸註之非，已刊而未見大行。他如月川之別眼，澄印之懸鏡，皆各出己見，而非有局於會解，但皆少分自在之說，未據全文，而大翻舊案。近亦有士大夫奉內教而具眼目者，往往愛經之無上，而患註之未善，是足驗佛法深遠，寂義難窮，豈一會解所能發盡？特子之智，出會解之下，而無超拔之見，豈可強人人皆如子乎？彼更怫然不悅曰：古人著述者，皆有悟證，或原是聖流，故宜遵之。今子一介凡夫，別無異行，傳聞不滿人心者，未必全無，而顧為此不思議事，我終不之信也。予曰：雖佛至聖，亦不能令人盡信，同世興謗者無數，況異時而異地者乎？子如不信，一任不信，而謂我非聖無異行，且不盡滿人心，迹此數語，未足與議也。子豈謂古之聖智者，皆存聖凡之見，而亦必為顯異之行，以悚動於世乎？且佛以四聖真實之語，不但說人人皆當作佛，而更明眾生本來是佛。有不能信領者，則責之曰：薄德少福人，不自信作佛。故祖師門下，患人高推聖境，自輕退屈，極力以剷斯惡見，每每抑古揚今，信口道一句，子便謂超佛越祖之談，意在聖凡情盡，魔佛一如，甚至呵佛罵祖，豈得已哉？第緣人人為聖凡之見所覆，偎鄙陋弱，無丈夫氣，則何以負荷祖佛事業？

故為是越格之激揚也。是則丈夫兒尚當自信是佛作佛，而順佛語以發經本旨，吾何以非聖為歉哉？子又疑我無諸異行，豈知牛頭馬祖，未悟時各標異行，而悟後無不改轍，乃知不必異行中求。一帶祖門皆重平實，饑飧困睡悉謂玄微，運水搬柴咸推妙用。且九峯謂紙衣舍利無數，不如當時道得一句。黃蘗見羅漢神通，悔不打折脛骨。古人惟重智徹般若，而骸於異行神通者，庸夫之見也。且眾生善根悉不可測，祖師警人疑慢，亦云：吾早曾經多劫修，不比等閒相誑惑。子無宿命神通，祇是彷彿見聞，人之現生事迹，安知人億劫之修哉？如來金口親謂信般若者已於百千佛所種諸善根，況斯經醍醐至味能信解之，與眾發明，吾豈敢以自輕哉？子不能自信信人，終至於慢人自慢，是誠大可惜也。且人事是非難定，人言真偽無憑，祖師處世業緣飄鼓，是非莫逃，往往遭時貶罰，如妙喜、石門等事迹相類者無數，豈盡滿於當時之人心耶？由此評量，則子之言豈為允當？大抵娑婆弊惡常態如斯，今子獨推尊於古人，祇為其生不同時也。子若與彼同時，則無以異今日，安能免於子之疑且慢耶？

三曰較釋功過。其人聞說，顏色始定，愧謝予曰：承教非但不復疑慢，於子亦不自疑慢矣。但有一意，竊所未安，請更伸之。夫凡著述，因修者易，創始者難。諸師創始製疏，吾輩資之，以曉解經義，佩德不少。聞子亦十年涵泳於註文之下，而後方起別見，則亦被諸師之澤不淺。今一旦悖之，揚己之智，以掩諸師之美，子其忍為之乎？予撫掌笑曰：子知其小，未明其大。且所謂揚己之智，掩諸師之美，二說皆非也。子惟感諸師資發之德，而蒙昧遮護，曾不念如來無量僧祇之至恩，在所當報，不應以諸師為礙，而避過不敢也。故予凡有一隙之明，窺見佛經，或隱覆晦其妙旨，或支離失其本意，則日夕不安，愧負佛恩。凡以乖佛法旨，則捐道脉而誤眾生，豈忍坐視而不建白明正，其何以報佛至恩哉？念惟在此，非區區揚己之智也。且子謂掩諸師之美，此語尤非。予之作疏，諸師有

毫髮美處，在會解者，則顯標字號而直書之，未嘗暗攘以為己有也。有不當者，則略之而不復言。此非掩其美也，泯其是非，不復為智者所指謫也。間有似是而非，恐人不能決於取捨，或復大義所關，不得已而當辯者，但以舊註二字代其字號，不欲顯其人也。不如是，則終將掩佛旨而屈經義。子不忍掩諸師之美，寧忍晦如來之妙乎？當知違諸師之註，其過則淺；掩如來旨義，其過甚深。以即障眾生之智眼，塞學者之悟門，而辜盡佛恩故也。又護諸師之註，其功則小；闡如來本意，其功則大。以即開智眼，啟悟門，而真報佛恩也。且師之作養弟子，豈欲其智盡出於己之下乎？設有此心，即非明師，不足尊也。故宗門謂養子不及父，家門一世衰。又父聞子健，恨不殺身。凡以其心之公於為法，而不私於顯己也。縱予因初閱會解，於諸師亦有師資之分，而能增盛所傳，補全遺業。雖當仁不讓，略辯是非於一時；實幹蠱無愆，永泯瑕疵於百世。豈諸師本皆赤心為法之高賢，何至但私於顯己，而反不喜於光大其法乎？吾以是而自信，諸師必不深咎，於是疏矣。子將以為何如？

四曰略剖是非者，其人至是乃驚惕曰：如來本意妙旨，豈容一毫隱屈？眾生智眼悟門，安可一日不開？但以不敏，亦久聽習會解，殊不覺其有斯欠闕，而聞子作疏，實不信其能更增明。今承示此，實大驚惕，竊恐未必其然耶。子疏隨文長廣，恐一時難徧，敢請略示大端，別其一二得失，使我信及，然後進領於全疏爾。予承斯問，斂袂凝神者久之，喟然嘆曰：此其難言也哉！昔清涼申疏別意，亦表難言，其略曰：若是非混同，則掩明實而誤後學；若乖差指出，則黷心智而益是非。故撫心五頂，抑托三尊，不獲已而為也。吾不敢妄擬清涼，而籌慮難言，實類是矣。今亦仰憑三寶慈威，略申一二。夫舊解無乖，何勞改作？正緣未的，故此重煩。但願深諒予心萬不獲已，非敢逞是非之惡念也。能少加察，脫有相契合處，則將慶幸無以為喻矣。今略開三條，以見大意。

第一、多種不相應迷。此復有二：一者、問答不相應。阿難最初問妙奢摩他、三摩、禪那，譯人全存梵語，未翻華言，意令智者據經前後本文，兼較他文同異，量定其意爾。今據阿難明敘所恨多聞致誤，已彰捨解求定之情，又惟特請佛所修持，亦顯厭權就實之意，則知所請決是一乘圓融妙定也。諸師以平日所知圓定無有過於天台三止觀者，又復眩於經未來時梵僧懸記止觀同於楞嚴之語，主乎先入之見，輒謂所請決不出此，且以止順於定，而又偏取三止釋之，此即一大迷也。蓋凡問處隱略未彰，不可造次臆斷，須察下文如來答處，反推之而意可得也。以如來鑑機，必問答相應而不相悖也。今阿難所問果即天台三止，則如來下答辭義須即與三止功夫相似，而註家仍當指結何處是體真止，何處是方便隨緣止，何處是息二邊分別止。今細揀經文，了無如是義相，而註家亦不更銷歸前問。至於徵心顯見諸文，亦不明其與三止有何干涉，豈問處原是三止，而答處全不相應，則是如來錯答問端，何以為鑒機之教？又即使如來所答全與三止相應，當亦墮於天台所檢過中，以彼明言止觀偏取，如隻翼單輪不能遠到，豈佛會問答反出天台之下耶？此更不通之甚也。

二者、科釋不相應迷。此則不但迷於經文，即於自所科釋，亦多自相矛盾。如舊解雖不細分小科，亦略分於三大科：一曰見道，二曰修道，三曰證道。初科既云見道，即應未及說於修道，而修道須有待於下科。及至釋文，往往搜尋三觀，應當即是修道。其實經文元無如是語脉，只是文外強判而順文，豈有教人修三觀之語？縱取一二相似之文，附會說之，殊無情謂。近亦有不撥見道之科，而却開大段，以硬派為三觀者。不思見道者，開悟理性之謂也；三觀者，修進功夫之事也。既說止觀即是修道，何須判成見道分哉？又若此處早是修道，即是如來但教眾生從三觀而修，至下耳根圓通，又何用哉？

客曰：吳興有通請、別請之判。前之三觀，恐是應其通請深心所修；後之圓通，應其別請初心方便爾。

答，審如是，即應通前俱科為修分，而於修分，復分為兩科，一應通請之修，二應別請之修，方成彼說。何為同是修義，而乃一科為見道，一科為修道乎。且既分乎淺深二修，則初心者，必先修圓通，後修三觀。敢問修圓通者，至何位次，始是深心，方可修三觀乎。今據菩薩自敘，從初入流，乃至寂滅現前，了無接修三觀之相。而如來乃謂此根初解，先得人空，按位當至七信，齊小羅漢，而菩薩聞所聞盡，似當此位。又曰，空性圓明，成法解脫，按位當至八九信位，已超小乘無學，而菩薩空所空滅，似當此位。又云，解脫法已，俱空不生，按位當至十信滿心，後判無生忍位，按位即當初住，而菩薩寂滅現前，即此位也。是尚未至於深心乎。何亦不見接修三觀之語，豈更在於後位方修耶。然菩薩此位，已超世出世間，發三科無邊妙用，豈天台所說三觀，尚非此等菩薩所能修乎。而今之習三觀者，皆初住以上之菩薩耶。是大不通也。

客救曰：彼所謂通者，通十方可修也；所謂別者，別對此方之機也。

答曰：諸門通對十方之機，文殊皆了揀令人捨之。耳門別對此方之機，文殊獨選令人取之。今三觀若是十方通修之法，非是此方對機之門，即屬文殊所揀，應捨之而不必修。且如來何於最初即以詳說不對機宜之法乎？是又不通也。

又救曰：彼言通者，非通他世界也。或但通此娑婆，深淺位人，均可修之。而言別者，但局初心也。

答曰：若依此方論，通則仍是耳門。良以如來密指耳根，為十方薄伽梵一路涅槃門。文殊明選耳門，亦云：此是微塵佛一路涅槃門。

下復顯其三世如來通修之法。又揀諸門云：非是常修學，淺深同說法。反顯耳門乃是通常可修之法，淺深同用之門。誰謂圓通但局淺位，而非深位之所修耶？又三觀即通淺位可修，是亦初心方便，何必又指示於耳門？且耳門是深淺通修之法，經有明文。而三觀通於淺深，楞嚴中何文可證耶？當知迷性定為止觀，而輕圓通為淺修者，皆此等判辭以為迷根矣，痛宜刮洗之。然復有兩種不分辯：一者說理說行不分辨。蓋如來破妄心，指妙見，四科明性常住，七大顯性周圓。又十惑三續之本虛，四義四相之元妙，如是乃至圓彰三藏。是皆但以談吾心本具之妙理，而實未及開行門立觀法也。何諸註競判三止觀耶？然則理性與觀行尚無分辯，安望其發經幽指哉？二者教悟教修不分辯。蓋凡理性不明，解悟未發，則方與種種斷疑，重重啟悟，頗費巧辯，委曲誘引。而當機方且半疑半信，忽悟忽迷。又且轉辯轉深，愈窮愈妙。直至四卷半文，此理方便圓明，初成解悟。是則以上經文，方以教其解悟，而實未及張設觀門，教其進修，註家何敢擅專亂指觀門，令其修習乎？且佛意必待圓解既開，正信已定，當機自請修進之門，方以別指耳門為入此理之妙門，仍更推選叮囑，戒其不可雜修諸餘方便。今何於未指耳門之前，亂立三觀，以雜亂人心耶？若此而不謂之公抗佛言，謬傳佛旨，吾不信矣。譬如國王將有事於東征，遣一使臣宣傳敕命，召令諸將聚集闕下，聽候指示廟算神謀，以決東征之勝。使臣妄傳，諸將即時起行，速往西征。久之，王問使臣，諸將何以不至？使臣對以彼日傳命，即令速往西征久矣。王大震怒，深怪使臣錯傳所命。此亦如是，佛欲專令行人修耳根圓通，如王將有事於東征也，乃先開其妙解，令悟本理，以為圓通入處。如王先欲宣示廟算神謀，決東征之勝，註家於未說圓通之前，輒立三觀，令其修習，如使臣妄傳所命，令其速往西征也。由是觀之，其為錯誤妄傳也必矣。大抵既釋佛經，即宜確尊佛語，佛本不曾顯立觀門，令人修習，何緣妄為指授，更不闕疑耶？

客曰：諸師剖判三觀，亦惟據已見得此處可為空觀，即判為空觀等，亦如王索先陀，智臣了達，奉之不錯，何必如來顯言止觀而後為觀耶？

答：審如是，則是佛雖不曾顯立，而實意含諸師智臣能了達之。今請不必諍此意是否，但問此之三觀當在何時修耶？為復預於圓通前修耶？正當圓通中修耶？更於圓通後修耶？若於圓通前修，則前文即是修道，何判見道？又三觀應是初心方便，圓通當是深心，何圓通又名初心方便？若復正當圓通中修，則聞性本取，其體無分別，但一反聞，單刀直入，故首廢六識，不用覺觀思惟。偈云：覺觀出思惟，身心不能及。今若加以三觀，則依舊思惟覺觀，安能離於六識？然則如來首破六識，是不當也。若於圓通後修，則其謬當如前深淺位中所辯，是則三時既皆無有用處，何得誣佛意中有同天台之三觀耶？又彼智臣真解王意不差不謬，則王當更無改令，即應佛於後文請修之時，惟指前文三觀令修，何必別說反聞為修法耶？今既別說而不用三觀，足驗前但開示性具理體，非含三觀，而諸師豈真輪王之智臣哉？

客曰：既全談性具之理，而非談三觀，如來何故自呼為奢摩他，而又明其是微密觀照耶？

答：我非撥其畢竟不是止觀，以阿難原本問定，而如來原本答定，則夫止觀定慧，何違於經？但此中說定說觀，名似同於常途，而義實迥別。天台三觀，實非其類，故今反復但明其不是天台止觀而已，非竝其本定本觀而總非之也。良以奢摩他微密觀照，若以天台觀意會釋，則甚為障隔經之本旨，請申明之：一者、以修障性。蓋經初三卷半文，佛本發揮性定，而諸註竟以天台修意會釋之，則何能使人頓領性定，而識取本有家珍耶？

客曰：天台三觀，專明性具圓理，極斥權乘偏漸，何言其屬權宗而全墮修成耶？吾未之聞也。

答：我亦非是斥天台為權乘，而責其偏墮於修成。蓋此師於如來禪中，亦比他家殊勝。所說觀門，義亦圓妙，雅合性宗。但較之今經，旨趣迥別。良以台宗三諦三觀三止，敵體相對而立。至於本具理體，全在三諦境中。而三止三觀，但是依性所修之定，非即說性為定也。今經最初三卷半文，發揮自性本具圓融不動之體，即是奢摩他定。而領悟照見於此者，即是微密觀照。故此中語解語悟，則誠有之，而修習全未涉也。今註家鹵莽，不加研究，而竟以修習止觀之意判之，則學者何由而知其為性定哉？

客曰：承斯指示，研味經文，是誠說性而未說修。然則三如來藏作天台之三諦可乎？

答：諦者，理也，境也。若謂為三諦，則猶近之而不甚遠。以諦境原擬性具之理而立，如人為父母，畫像必相似焉。至於三止三觀，則是依諦理所起修習功夫，如對畫像祭祀，恭敬思想。今經所示三如來藏，乃如父母現在生活本身，尚非畫像可以全同。至於祭拜思敬，有何干涉耶？

客曰：三諦固說性具之理，三如來藏亦說性具之理，何得三諦但如畫像，而三如來藏便如本身耶？

答：子如不達此意，則孤負楞嚴多矣。夫三諦，但是大師為行人懸擬自心微妙圓融之相，立真立俗立中，而體會須用三觀三止，想像思修，久久方到不思議境，是其初門。若離六識覺觀思惟，莫可措心也。今三如來藏，全不同此。以其的實本體，即是眾生現前六根中，見色聞聲，無分別體。故佛最初開示，首先破除六識，不用一切思惟懸想之心。次乃即於現前眼根中，豎指伸拳，覿面指出，朗

然湛然，無分別見性為心。又復曲指飛光，顯其本不動等，皆是令其當面親見自心。故阿難初悟，自敘如失乳兒，復見慈母，豈不同於父母現在親身相見，何勞畫像思想哉？若捨父母現身，不行禮敬，反拜畫像，是大顛倒。是則以三如來藏為三諦，尚猶不可，何況迷為三止觀乎？

客曰，三如來藏，是展轉入於深妙圓融之極理，何得言最初所示見性，即是其體乎。

子笑曰：子之迷根，其在是乎？諸師正由高推後之藏心，而不達其即前初示見根等性，體無有二，直謂離根性而別有。所以修時更不用根性，却擬藏性，立三諦而起三觀，以為圓妙。不知依舊落於識心覺觀思惟之境，失盡經旨，孤盡佛心。今請以喻明之。譬如金獅子，被泥所塗，金體全隱。忽有智者，欲以金體顯示於人，將其眼睛擦透，露出金色，則人莫不喜躍，更求擦之。由是漸次大開，全體光明，熾然照耀。然終與初擦眼金，無有異色，亦無異體。由斯喻以詳經旨，炳然可見。則知三如來藏，雖極開顯圓融，全體大用，其與初顯根中見性，安有二體？特以言不頓彰，取次發揮，從微至著，亦如擦金然也。又當知見聞等性，但是藏心之偏名，而實無偏體。如祖師直指人心，亦曰在眼曰見，在耳曰聞，確然是斯旨也。故佛答請修，教其旋倒聞根。所聞根性，即是三如來藏性，豈有異體耶？

客曰：若是，則三諦尚非，三觀有何交涉？而梵僧何以預傳斯經，同於天台三觀？

答：此有兩意推度。一者西天東土，人智昏明，亦多彷彿，焉知梵僧不惑於似是而非耶？二者彼或但謂略同天台三諦，則其言非謬，豈必謂其全同三觀乎？特是後人承虛接響，而謬成三觀耳，非梵僧之過也。

客曰：阿難問成佛妙定，佛答必是圓定，則奢摩他、三摩、禪那，須是舉一即三，言三即一，方始為圓。今何三名各開，安得為圓定耶？

答：舊見溺人原本非淺，何怪子之深惑耶？良以前人性修既不能分，而堅謂決同天台三觀。又見斯定亦有三名，更不研審甄別其文其義為同與否，但見一名輒補為三，強謂舉一即三、言三即一，秖欲附會台宗圓妙之像而已。跡此而論，不但不知斯定所以為圓之本旨，而台宗應亦未通達也。蓋台宗三觀要如摩醯、天眼，不縱不橫方始為圓。蓋三皆頓具而無前後，故非縱；三皆互攝而不竝列，故非橫。今處處兼齊，不明統攝，全墮於橫，是則台宗尚未徹知，安望其明斯經旨耶？且台宗中三觀舉一即三、言三即一，乃大師親口自說，非假傍人註釋。今據如來親口，竝不曾說奢摩他等三名，有斯義焉。是皆後人不達斯定圓旨，全不係於三名互具，妄擬台定而立斯見也。

客曰：斯定取何意為圓極耶？

答，三如來藏，顯然明白。先由次第開顯，後乃統示圓彰。皆其性本具足，非由修習而然。若就此而明，其舉一即三，言三即一，非縱非橫，極為允當。而圓融極旨，亦未有過於此者。何得捨斯義，而謬取三名兼具為圓耶。

客曰：的據佛心，約何義而立三名乎？

答：靡據問處，三名似乎無異。眾典尅求答處，三義自見，宛爾迥殊。當知如來約取大定者，初、中、後三時而立此三名耳。謂約最初開解本具性定為奢摩他，約中間入此性定為三摩提，約最後住持修證性定為禪那。

客曰：定之圓旨，既惟在於三如來藏，今經奢摩他中獨有三藏，應惟奢摩他獨具圓意，後二名中無有三藏，後應不圓。

答，諸家之解前後不相通者，正同子之所惑。將謂後之所談，全非前之所示。不知奢摩中是教，悟此本有三如來藏。三摩提中是教，入此本有三如來藏。禪那中是教，住持修證此本有三如來藏。始終通一藏性，豈前有而後無耶。若後之所入所證，非前藏性，則入證之前，何勞廣陳藏性。而解悟之後，所入所證，更是何性乎。大抵舊之解家，於經後分，多不顧前。如談三藏，已早不達其即前初示之根性。及說圓通，何曾明其但入藏性。及陳諸位，又豈知其牒圓覺而修證藏性乎。不思阿難既以華屋喻前藏性，則圓通所以進華屋之門，而五十五位所以升華屋之堂，而入華屋之室也。豈離前華屋，而他有所適哉。是則始終既惟一藏性，則始終惟一圓融性定而已。何謂前圓而後不圓乎。辯不相應已竟。

二者多種不決定迷。此復有二：一者破識不決定。夫一大時教，權實攸分，全係於用識與不用識也。正以眾生背涅槃而永沉生死，全由身心二皆錯認。故圓覺云：妄認五蘊四大以為身相，緣塵分別以為心相。是雖二皆錯誤，然身之錯認人或易曉，心之錯認人所難知。故六識非心，豈惟界內人天所不覺知，雖出世二乘亦未了達。至於權教菩薩，雖知別有賴耶，而所取以為觀慧之體者，亦不能外此六識。所謂以生滅心為本修因，終不能取常住果。是以權教極果，但齊圓之二行。故斯楞嚴妙旨，豈惟深處難信難解，即此最初破識一節，即展轉猶豫不能成決定信，展轉迷混不能成分明解也。

客曰：習楞嚴者，誰不知其最初破識，何有難信難解之相？

答：子若深信朗解，何不覺舊註之非？曰：請示之。曰：如佛問阿難，最初緣何發心？而阿難答以緣佛相好發心。是佛但欲取其緣相之識，破其非心而已，非責其不當執相好為實有也。舊註輒斷之

曰：見相實有，生滅宛然，緣此發心，安趨常果？此若是佛本意，則佛向下即當破三十二相不是如來，仍戒不當執為實有，不當緣此發心。此註方為不謬。今向下了無此意，豈非大錯？又引後文以生滅心為因，不獲常果證之，不知彼文正惟斥乎用識之非，豈是責其執相之過？是其前後總迷，盡將破識之旨，轉為破相之宗，豈非迷混？何曾朗解破識非心之正意乎？會解列此註於前，而亦不言其非，後乃補曰：阿難見相，乃緣塵分別之見，其所發心，即妄想攀緣之心。後文七徵八辯，重重逐破者，此也。夫既知破心，便非破相，何又竝取破相之註乎？是雖似知，而亦未的，故為是兩岐之不決也，豈非猶豫而未成真信乎？且又不當將前在面之眼，誤濫後之見性，而謂八還辯見，亦同七徵逐破。且又將見性坐以緣塵分別之名，却不知緣塵分別，獨識有之，而佛所顯見性，乃白淨無記，竝無緣塵分別之用。如佛云：但如鏡中，無別分析是也。此皆法相不明，混濫之極，差錯非小，無暇竝明。今且明不知破識之故。舊註又曰：阿難厭多聞而欣妙定，如來欲談是義，先詰妄緣。故問發心見相之由，為止散入寂之本。若觀先詰妄緣，似知破識，而末言為止散入寂之本，則亦知之未的也。良以如來破識，非徒止其緣境散心，入於寂定而已。其曰：縱滅一切見聞覺知，內守幽閒，猶為法塵分別影事。又曰：諸修學人，現前雖成九次第定，不得漏盡成阿羅漢。皆由執此妄想，誤為真實。是豈但以止散入寂為是乎？當知佛意，要明此識，不論散亂寂定，全不是心，但是塵影，無自體性。欲修奢摩等，最初要須捨盡此心而不用。然佛所以必取發心出家之識而破之者，別有深故，自古未明。良以此識勝善劣惡之用最多，破劣惡則必留勝善，破勝善豈復存於劣惡哉？且此識勝善之用，略有五種：一者緣佛色相心，一者緣佛聲教心，三者聞法領悟心，四者止散入寂心，五者界外取證心。此等勝善識心，佛於斯經，總皆破盡。故此首破出家所發之心者，即破第一緣佛色相心也。下文云：如汝今者，承聽我法。此則因聲而有分別，即破第二緣佛聲教心也。又下文阿難不捨悟佛現說法音，佛告此法亦緣，乃

至緣聲之心離聲無性，即破第三聞法領悟心也。又下文云縱滅一切見聞，乃至猶為分別影事，即破第四止散入寂心也。又下文云現前雖成九次第定，乃至皆由執此誤為真實，即破第五界外取證心也。此五尚皆破除，而其他劣惡者安有遺餘？或然此更要知佛破意，不是為此五用有過差處而破之也。蓋五用仍是勝善功德，有何過差？但人認此發用之識為真實本心，方為大過，以無邊生死皆為錯認此識為心故也。觀佛呵云：咄！阿難！此非汝心，此是前塵虛妄相想，乃至認賊為子，故受輪轉。方是如來破之本意。但所以必帶五用而破之者，有二意：一者離用則識無相，從何施破？二者五用是此識勝善功能，恐人重此功能，遂執恪此識不能捨盡，故但從此五施破此而不恪，則妄識捨盡無餘矣。以是意甚深難識，故舊註不達見佛首從見相發心破之，便向發心處求覓過差，而云見相實有等。豈知破意不在執相為有，但在執識為心耳。是則佛本決定分明，全分破除此心，無毫髮姑息遲留之意。其柰眾生無始劫來執為己心，除此更不知其別有真心，極為難捨。雖以如來極力破奪，猶不能生決定信，成決定捨。而往復狐疑，執恪猶豫者，紛紛皆是，其他不足為怪。至於楞嚴解主，以著述之才，積禪講之習，發心會解，何止三二十年。到此見佛破得此心太甚，反乃救之曰，原夫妄無自性，全體即真。所謂破無所破，無明即明。乃至世尊前云，眾生不知真心，用諸妄想。今云執此妄想，誤為真實。然則妄想果非真心耶。當知法無得失，迷悟在人。若利根惑薄者，了達妄想之體，直下便是真心等。此一段言語，縱有理據，不應此處發之，置之此處，壞盡楞嚴旨趣。以眾生到此，正當執恪狐疑，方搖未穩之際，那堪復聞雪上加霜之語，引人多少猶豫，長人多少迷情。蓋如來從經初，費了許多氣力，七番破其無處，覿面呵為非心，極力表其無體。今乃公坑出其全體，又言便是真心，豈不令人依舊成決是真心之見乎。且阿難往復強騰疑辯，到此方纔得箇默然自失，將有撒手放捨消息。末世伶利眾生，聞經到此，亦同此意。若聞此語，寧不依然把住，不肯撒手。將謂如來破斥亦是假意，此識元來即是真

心。凡遇順經言破斥者，便以此言遮救，豈但不成決定捨，將復還成決定執矣。寧不壞盡如來之本意乎。

客曰：識心若果全妄，畢竟當破。後經四科七大，何又許其同是如來藏心？

答，天如疑根，正在於此。良由方便平等二門，未通達也。方便者，決擇意也。平等者，普融意也。經初破識全妄，而戒其勿用者，方便門抉擇意也。經後許識亦真，而同稱藏性者，平等門普融意也。順佛旨而不失其序，則二門可互相資。違佛旨而矯拂雜亂，則二門乃互相背。

客曰：何謂順旨則互相資？

答：識雖藏心，而為生死根本，不破除則錯亂修習，蒸沙作飯，故破除所以為入圓方便。又識雖妄本，豈外唯心所現？不融入則心外有法，聖性不通，故融入所以令方便不泥。斯則前後皆但順奉佛言，各成妙旨，豈不互相資乎？

客曰：何謂違旨則互相背？

答：如佛正當決擇之時，則取後平實之意以抗之曰：同為藏心，豈果是妄？何必破除？則妄本堅而真修永塞矣。准此，則至後如來融入之時，亦可取前方便之意以抗之曰：生死根本，豈真藏心？何必普收？則方便泥而圓旨永隔矣。是則撥佛前後妙旨，全成自語相違，豈不互相背乎？當知平等普融，收法須盡；方便決擇，取捨須嚴。後之普收，初不礙於前之破斥，豈可因後疑前，而不決定依佛破斥乎？若必執後藏心，而疑前非決定破，則水火二大，亦是藏心，崇水事火者，即應非決定外道，豈可修楞嚴者，亦許其崇水事火耶？是則水火雖藏心，而崇之事之，決墮於邪見，而不成正覺，

固決定當破斥也。亦猶六識雖藏心，而用之修之，決滯於生死，而不成菩提，亦決定當破斥也。子何惑乎？

客曰：識雖藏心，修終不用，後經身子等，何復依之成六種圓通乎？

答，此亦諸家蓄疑之一端也。既經文殊揀除，何勞更問。如其不了，可尋後偈文，及彼處疏文研之，無不明矣。

二者、顯見不決定。蓋破識之後，佛本顯見為心，而舊註皆云：前文已破妄心，此下乃破妄見，以顯為破。此非小迷，故須辯之。夫如來既破阿難素所堅執之識以為非心，則阿難却問如來：何者是寂常妙明之心？而如來此時要須有箇是心的還他，方纔了事。不然，即當索之無休，何緣又起破斥？且他將舊執一時放下，單單索要那箇是心，却破他箇甚麼？若說此時該破，則是連問答說話的次序也不知道，安能發揮佛意？且佛本於眼根中指與他一段見性，表其有眼無眼，或明或暗，其體恒存，即靈光獨耀，迥脫根塵，不同前心離塵便無自體。末後又申其正義而判定云：是心非眼。以眾生平日只知此見是眼，不知是心，所謂迷已為物。如來斬新指出，向他道：你問何者是心，此之見性即是汝心，你如何一向只作眼解，不解是心？你從今當知此見是心，非是眼也。夫前破彼識非心，今顯此見是心，一非一是，敵體相翻，一破一顯，詞旨灼異，極為分明順暢，亦是問答相應，自然語勢。何故千有餘年諸師齊言此處是破妄見？且凡有破，因有執也。如前識心，因人知之分明，執之堅固，故方種種破斥，奪其固執。今此見性，阿難示同聲聞，平日竝不知此見是心，誰生執著，却破他箇甚麼？甚無謂也。此方於根中指出見體，合下共有十大段文，極顯見性不動、不滅、不還等。如來真慈，只要當機者捨前所執妄識，取此新顯見性而執持之，認為真實本心，蓋惟恐其不肯執持，豈有破意哉？請觀下文，阿難尚猶重重不肯認取，一則曰：云何得知是我真性？一則曰：見必我真，

我今身心復是何物？一則曰：與先梵志冥諦真我有何差別？此等疑情翻復不定，如來方與重重決疑，重重顯妙，責其不領，勸其執認之不暇，尚敢少加破斥哉？如是展轉十番，俱是顯示見性之意，而諸註總皆迷為破見，而云下文七徵八辨，重重逐破者，此也。又且詳辯先破妄心，後破妄見之故，出其三義：其一、謂心是妄元，復是人執之本，須先破之，而不知人執之本在於第七，今破前六，與彼何干？其二、謂心屬王數，通乎三性，故在前破；見惟眼根，但屬無記，故在後破。此已似將如來所顯見精迷指浮塵色法，故反劣於六識心王，不知如來所顯根中妙性乃陀那細識，即如來藏心，豈反劣於六識哉？近見書冊本中復將眼根誤成眼識，若是識字過犯無邊，蒙昧者尚不知其為誤，亦可嘆哉！其三、謂今破妄見，則引盲人矚暗等以彰見性不滅，乃至舉手飛光皆顯性無搖動。此意似謂妄見與見性為二法，於妄見則破之，於見性則彰其不滅，顯其不動。細察如來於盲人矚暗章中，只是於眼根中指出見性，而明其於眼根及明暗了不相干，全體是心而已，更無二法，將指那一句是說妄見為當破，那一句是說見性別為勝法而當彰顯乎？既謂矚暗飛光皆是顯見，則盡其文而皆顯意矣，更取何處為破見乎？且不動既是顯見，則不滅不還等八大科文皆是顯見，而補註憑何又將八還辨見類同七徵逐破之文乎？將恐其意即以顯為破耶？然破如彈劾奸邪，顯如舉薦賢德，世間豈有舉薦即是彈劾者乎？通上三義觀之，則其法相不明，破顯混濫，謬亂顯然，有何難見？似此註文前後極多，不勝其辯，見解如此，安望其發明楞嚴之奧旨乎？然則斯經受屈久矣，故不得不略明也。詳其致惑之由，其略有四：一者、破識之初，因雙徵心目，遂謂佛意竝破心目。上既破心，次當破目，而謂目即見，故因佛舉拳類見，遂言從此皆是破見也。二者、佛引盲人矚暗發明，見不是眼，恰似破目，遂謂此是破見無疑。三者、佛將顯見無還，而先抑揚之云：此見雖非妙精明心，如第二月非是月影。夫初聞雖非妙心，便即不敢認見為心，又聞如第二月，遂疑此見全妄，將謂此見之外別有真心，借見顯之而已，因是遂有心見互

顯，正顯在心之說。四者、十番顯見之後，佛釋見見非見之迷悶，首言輪迴世間皆由二種妄見，遂謂此見全體皆妄，且竝將前十番顯見是心之文，皆總判為破妄見而言，同於七徵種種逐破矣。諸師因此四惑橫於胸中，遂皆齊於舉拳類見章中，總皆標為破斥妄見。標雖標定，及至逐文詳釋，又見分明皆是顯見妙處，却又順佛釋為顯見，遂令學者觀其標處全是破見，看其釋處却是顯見，而標釋全不相應，破顯兩無決定。又據註則心見宛有二法，考文則心見本不曾分。此四惑乃千載不決之疑根，今試與拔之。其一，破識而乃心目雙徵者，非欲心目竝破也，欲得其所執心處而破之，恐因心不可見而生逃遯，故帶目之可見有定在者，以例顯之，令決說出心之定在，如目在面而已。觀佛結問云：惟心與目，今何所在？阿難結答云：浮根四塵，祇在我面，如是識心，實居身內。由是如來既得心所在處，遂破心不在內等，更不提目可見，但是帶言例顯，本無竝破之意。如必執言目當與心相次而破，則前言識在身內，即破不在身內，前言目在面上，亦應破其不在面上。然文中固無此言，而亦豈有此理乎？是則本此而為破見之由者，決是差誤無疑也。其二，佛引盲人矚暗，但顯眼無而見不曾無，足知見不是眼，既不是眼，便乃是心，所以酌當機索要妙明心也，非以破眼為正意。譬如珠在囊中，光透於外，愚者謂囊之光棄而不取，智者為其倒囊顯珠，令取勿棄，是其正意惟在顯珠，豈在破囊無光哉？囊如眼，光如見，而珠如心，思之可見。是則但顯見性，非為破眼，而因之以成破見之惑者，是又一差誤矣。其三，佛言此見雖非妙精明心，如第二月，非是月影。此之語意，元非貶詞，乃小抑大揚，勸人認取勿棄之意也。其言雖非妙精明心，小抑之也。蓋上文既已呼為見精明元，則是精明二字，已自現具。良以體極微細，故曰精；用常湛靈，故曰明。但以體中尚帶二種顛倒見妄，不曾破除，精明未妙，故言雖非妙精明也。是惟表其已具精明，而但欠一妙，略以抑之，非深貶之也。然小抑之意，明其認取之後，尚當除妄，以使精明進極於妙而已，非舍此而別有妙精明也。下言如第二月，非是月影

者，隨即大揚之也。蓋第二月，非離月體，但惟被捏似影而已，非如第三水月，真是虛影，而非實體矣。此更仍表大勝前來識心，以彼正同水月，虛而非實爾。是則喻中月無異體，捏之則為第二月，放之則為第一月，非有一體一影之差。法中心無異體，帶妄則為見精明元，除妄則為妙精明心，亦無一實一虛之別。蓋極令認取而勿疑也。如此領會，方得如來真實語意，以今方欲阿難等認取此見為心故也。諸師不達此意，纔見雖非字面，便與種種明其是妄，似乎離此更別有真。所以舊註迷真為妄，迷顯為破。且又言因見顯心，雖心見互顯，而正顯在心，宛然迷一體為二體矣。其四，佛明二種見妄者，以根中見性，即黎耶體，而本經呼為陀那細識，楞伽言即如來藏心。以其真妄和合，一切淺智，或迷為非真，或迷為純真，故佛常不開演。今經以無遮大悲，引權入實，始而憫眾生迷此性之非真也，乃於破識之後，極力十番，顯其為真，令其認取領荷，勿孤負也。終而恐眾生迷此性為純真也，却於顯真之後，略出二妄，示其非真，令其覺悟破除，勿眠伏也。是則先顯其真，既不令其迷真為妄，後除其妄，又不令其執妄為真，斯可真與非真，二迷雙脫，而後之破除，初不礙於前之顯示。夫何舊註因其後之略破，遂以昧其前之極顯，而總以判為破妄見，是畢竟墮於非真之迷，而辜負己靈甚矣，豈非又一大錯哉。是則諸師千載於一見性，或標釋兩不相同，或心見析為二體，遂令破顯無定，而真妄難憑者，皆由此四惑以為根柢。今既各明其故，而疑根已拔，則顯見為心之旨，庶可以決定無疑哉。總上方知破識破盡，決定是妄，顯根顯極，決定是真，非有猶豫兩持不決之意。然猶未知此與奢摩他等，有何干涉乎。要須說出此意，方是破識顯根之故。然前於問答迷中，奢摩他內，已略出之，今復重申。正以妙奢摩等，惟明自性本有定體，而識無本定，爭柰當機堅執，故須破盡，令捨之也。根具本定，爭奈當機全迷，故須極顯，令取之也。仍更當知用識用根，乃權實之所由分。蓋迷識為心，更別無心，即是權教。覺識非心，別有真心，即是實教。

問：權實之分，有多因緣，豈獨係於用識、用根之別哉？

答：權實之分，縱有多緣，而心為其總。心是則無所不是，心非則無所不非。且眾生從無始來，將全法界性海，迷成識海，又轉識海而生七浪，即前七轉識也。於前七中，動身發語，惟是第六。故凡夫小乘，豈但迷性海識海，而兩皆不知。亦且於前七轉識中，上不知有第七，下不知辨前五，惟計第六為自心相。故佛出世間，豈不直欲人人皆悟前七非真，而直窮識海以還復性海耶？其柰眾生從迷積迷，以歷塵劫，則不可頓覺之也。故華嚴會上，直談緣起即是性起，正明識海即是性海。而二乘在座，如盲如聾，況凡夫乎？佛亦無可柰何，直得俯就機宜，從實施權，且不改其錯認之心，將錯就錯。於人天小乘教中，但立六識為心。故小乘七十五法中，心法惟一也。然此心之用，略分有五：一惡，二善，三不動，四小果，五大因。故佛於不能頓悟性海之人，但就此心差別之用，漸次轉之，從劣向勝。一者說人乘及欲界天乘，且轉此心之惡，令遷於善，俾其離三塗苦，得人天樂。二者說上二界天乘，且轉此心之散動，令歸不動，俾其離下界劣福報，得上界增上福報。三者說聲聞緣覺乘，且轉此心之著有，令悟入空理，俾其離三有障，證界外小果。四者立始教大乘，且轉此心愛念小乘，令回向大，俾其捨小果，成大因。以權教大乘定慧之體，仍用六識，所謂以生滅心為本修因，雖轉賴耶，終無實果也。故自阿含以後，般若以前，皆權用此識為心，乃總屬於權，而一切非實，所謂心非而無所不非也。直至法華會上，方總廢前權乘，而立一實教。然當改革之初，頗費斷疑生信之力，不暇細論權實二心，但且除其三乘之名，廢其權許之果而已。斯經在法華之後，大疑已銷，正信已定，却當改其權乘心行，而授以圓實心要。法華云，今所應作，惟佛智慧是也。故今經最初破識心者，改權乘心行也。顯見性者，授圓實心要也。舊註於破識處，公然救起，則永固權乘心行。於顯見處，迷為破見，則塞絕圓實心宗。破顯雙迷，而斯經妙旨，全成靄昧。然則眾生決定正信，

何由而成。分明道眼，何自而開耶。此新疏不得已而作也。此意更合後畢竟廢立科觀之，而義無不盡矣。然又當知所顯根性，即是識海。本不異於性海，而但帶無明。如二月被揑，眾生捨此，無由見性。故此顯示根性，非但只為經初要義。而全經始終，皆以此為要義。故開示時，從眼根而開。修入時，從耳根而入。諸佛異口同說，生死輪轉，解脫涅槃，同是六根，更非他物。偈中結云，陀那微細識，習氣成瀑流。真非真恐迷，我常不開演。夫陀那，即業識別名。然則根中妙性，豈麤淺之法哉。第以微細之真體，和合瀑流之妄習。若欲開演，既須顯其真，又須破其非真。而淺智聞之，必成狐疑錯亂，難悟易迷。故寧常不開演也。今經為引權入實，不得已而一開演之。其初十番，極顯其真。其次二見，略破其非真。果然諸註，不達全迷顯真，而總標破妄。破顯既以無定，真妄竟以難憑。於見於心，一異莫決。竟皆墮於非真之迷，而卒不敢領見為心矣。聖言懸記，豈有毫髮之虛設哉。

三者、結略指廣。夫經初略以舉上二迷，實經旨中最大關要，尚皆未明，其餘節節巨細等殊，豈能盡舉？疏中於是非易了者，默密改正，不復對辯，具眼者涇渭自分。亦有是非淆亂，不容隱默者，辯正現於疏中，略其大節，如垂手倒正之訛，五重結歸之謬，進退合明之錯，不歷僧祇之疑，忽生相續之無分，三細六麤之倒亂，四義三藏之無歸。二、決定義，未達不出前二根本，別索結元，豈知即是不領六根？知見二字，非惟不直釋為六根，而註文空有真妄之偏墮，偈文則直妄空有之俱非，豈有長行偈頌之照應哉？六解一亡，與舒結倫次，非惟分答不明，而佛言有次，註言無次，不達豎論非橫，豈有經文註文之一旨哉？二十四聖謬分大小，二十四門橫執淺深，耳根聞性，非惟不知即前三藏之心，而三空六結，悉未明也。三決定義，但了戒詳，而不知道場定慧，即耳根圓通也。眾生顛倒，不知由見思而結業為因也。世界顛倒，不知自遠塵而迫近成果也，亦是由離知而合著成苦也。三種漸次，不知但加戒而仍是圓

通。住前十心，妄撥孤山註而謬非初住，仍未了十心即五根五力。十住全生入佛家，十行不出六度，十向豈越三處。四加乃心佛之即非，十地但理性之顯發。凡此悉不與舊解雷同，皆其大段總意。其餘科斷之差殊，字句之別異，殆不可盡述。是在智者之疎觀，而必無遺照矣。當知重疏之作，端為惜佛旨之蓁蕪，愍後學之蔽塞，深有不忍祕吝所知，而竟負佛恩之加被，故不避譏誚，而重製斯疏焉。非敢沽名長慢，強倒是非，以自貽生死之長患也。所冀知音冥契，心一見同者，願相印證。而高智異見，不盡投合者，幸教示之勿吝爾。申己解由已竟。

二、法古提綱者，法古人之程式，提經中之大綱也。詳夫如來五時設教，藏乘所收，有無量差別法門，無量差別因緣，乃至理趣淺深，機宜利鈍等，種種不同。今釋斯經，若不解前懸判分明，則如上諸事，鮮不迷惑。是故解家於經前懸敘，乃一定法則也。然準古諸師，多於解前作十門分別，序次名目，亦多相似，而不無小異。故茲列數，雖遵於古，而序目實不盡同，亦各隨所見而已。一、確定說時，二、藏乘分攝，三、因緣所為，四、義理分劑，五、教所被機，六、能詮教體，七、宗趣通別，八、科判援引，九、通釋名題，十、別解文義。

今初，確定說時者，良由諸師因一二別典所傳事迹稍不投合，遂於斯經異說紛然，判時不定。既說時未定，則權實難分，而因緣所起及藏教收攝等悉不可定，故今首以定說時也。說時既定，則權實攸分，而諸門判屬皆無猶豫矣。夫凡時懸曠古、地隔遐方者，其事迹多不可以考定。如此方上古，今世殊邦，訛傳交互，不可考據之事何限？況西天佛世，時與地皆懸隔之甚，而欲於參差不備之梵文以求考據之真，不亦難哉？故事迹有不合者，擲之不必泥也。至於聖經本文，密籍威靈，外資賢哲，譯翻詳備，文義皎然。若但據此以甄分權實，量定說時，無不可以意得者，奚可以一匿王父子為難

哉？今據經中明文了義，阿難以二乘求成佛道，滿慈以羅漢歇即菩提，十二類生與六十聖位敵體相翻，初無五性分半之拘限，而顧有疑其在法華前，以至下淪於方等般若者，則是法華以前，小乘已無化城之滯，異生皆許成佛，及至說法華時，復有何權可開，何實可顯哉。況顯言耶輸陀羅已蒙授記，若非法華在前與之授記，復是何時與之授記耶。又出現惟為知見，惟佛究盡實相，法華已前，聲聞未蒙與說也。斯經實相三出，知見四稱，若在法華之前，則是前此已向聲聞屢說法華，何謂聞所未聞乎。凡此文義炳著，是可見其在法華之後無疑矣。而智圓諸師，判在法華涅槃之間，當必見同於此，安可以區區事迹而妄非之哉。

或曰：法華但為會融一類執權迷實之二乘而已，故全是二乘當機，非謂法華以前，絕無大乘實義之教。如淨名、勝鬘、般若等經，皆談佛性真常之理，俱在法華之前，安知楞嚴不是此類？故諸師判為方等、般若，亦非無見而然也。子何必非之，而定判為法華之後乎？

答，法華以前，雖不無實教，而實未面許聲聞修大作佛。故聲聞非但未敢公請修佛，而如來亦不與之顯說真要。以是菩薩屢騰敗種之譏，二乘每抱絕分之痛。是則方等般若，實雖具而權未開也。直至法華，方許進修，普成佛道。而身子等敘昔未聞之意，在文可考。今斯經同法華，全以聲聞當機。故慶喜滿慈所請者，皆圓實之妙門。而如來菩薩所演者，悉成佛之真要。方等般若中，安有如是問答。若強判於法華之前，則是先已開許聲聞，捨擲小乘，修習佛道至法華。而身子何言，但教菩薩，不為我等說斯真要。失於如來無量知見，甚自感傷。又自從事佛來，未聞如是說。是皆何所為而云然乎。縱令巧言曲救，終難銷會耶輸授記之時。然則斯經決定法華之後，始於上之諸義，為不乖背。學者幸勿多疑。但依智圓諸師所判，為正

問：匿王父子雖不足泥，但經初匿王現在，而經尾琉璃已墮，斯經一期，何太時長？宜其眾疑不決，幸勿擲之，一為剖析，以拔疑根焉。

答：古德已言經非一會，前後異時，結集收之，類為一聚，自足斷疑，何勞多問？況法華涅槃中間八年之久，何事不變？且匿王垂老，豈當佛之早年，須在法華之後？更後七八年間，琉璃逆事，何不可畢？但判經兩會，不曾的指其處，今疑當在結經之後。阿難請談七趣，如來自說五魔之處，全似後會別說，以前大定三名連答，經之五號結終，文勢連環，豈可中斷？至於七趣五魔，自是經外別義，若齊此另為一會，文固判然可見，而匿王父子之疑，亦渙然冰釋矣。

二藏乘分攝者，良以說時既在法華之後，則醍醐上味越彼二酥，而藏教所歸有何難辯？然古德謂三藏確論所詮，從正而不從兼，取多分而不取少分，則經詮定學、律詮戒學、論詮慧學，而斯經多談大定、正詮定學，雖有少分起行之戒、論議之慧，是但所兼而非正也。故知斯經三藏之中修多羅攝，至於二藏定屬菩薩而不屬聲聞，以當機所請純是菩薩行也。又雖兼說呪心名標灌頂，而啟悟修證顯文較密過數十倍，亦但以密助顯而已，非祕藏所收也。若此攝彼皆可傍兼，兼餘可知。而聲聞亦兼者，以不廢聲聞戒及小異名故。乘攝則正惟同教一乘，而兼屬別教一乘。若此攝彼則三五俱該，如四重三漸乃至七趣因果俱彰，尚不遺人天，何況餘乘？十二分中長水謂契經方廣二分所攝，攝彼如前。此中藏攝擬於起信，而乘分法於濬師。

三、因緣所為者，現見世間凡舉一事必有所為因緣，況佛大教豈無所為而然耶？古德謂須彌山王非小因緣之所能動，亦非少因緣之所能動，佛所說經亦復如是。準清涼解，華嚴因緣各有十科，詳其所開之緣大同六種成就等意，斯則入經自解，今不更開。長水所著本

經因緣有總有別，別中多遵賢首斯解，總雖同彼而別則多殊。今夫總者，謂佛諸教總為酬因酬請顯理度生，所顯之理即佛知見，眾生等有迷不自知故淪生死，佛於因中悟此發願成佛普示，故今五時諸教雖言有權實、顯有遲速，而意中所主惟為此一大事因緣，故此為諸教總因緣也。別亦有十：一者、畢竟廢立故；二者、的指知見故；三者、發揮實相故；四者、改無常見故；五者、引入佛慧故；六者、示真實定故；七者、直指人心故；八者、雙示二門故；九者、極勸實證故；十者、嚴護邪思故。應知此之十門迥不同於長水義海中舊所立因緣。

今初畢竟廢立者，以法華雖曰廢權，亦但廢其三乘之名，及所許之果相，明其無三無果而已。立實者，亦但明其惟有一乘，而普許修佛成佛，無復分半之拘限。其曰汝等皆是菩薩，亦惟授以大乘名字而已。是則三乘之心行未改，則非畢竟廢權。一乘之心要未授，則非畢竟立實也。正由四十年來已定之說，一旦更張，人心慌越，疑網重重，且與破裂。稍得信領，便且極力苦勸流通，以定其志。故彼經不暇細除心行，及別授心要也。直至斯經，方與畢竟終其廢立之實焉。良以權實雖有多種差別，而所用之心，以為本修因者，乃其差別之要也。故斯經初中後，重重與之判決權實二種行人所用之心，大有不同，令其決定捨權取實。如最初判云，一切眾生，生死相續，皆由不知常住真心，用諸妄想。是則一切眾生，竝該權小，生死相續，變易同倫。故知妄想者，權人所用之心也。常住真心者，實人所用之心也。此猶隱略，須待釋明。至後剖判二種根本，乃大分明，不勞補釋。文云，一切眾生，業種自然，諸修行人，不成無上菩提，乃至別成權小魔外，皆由不知二種根本，錯亂修習。猶如煮沙作飯，塵劫無成。一者生死根本，即汝今用攀緣心為自性者。二者菩提涅槃，元清淨體，則汝今識精元明，能生諸緣，緣所遺者。向下所破識心令其捨之者，斥妄根本也。指與根性令其用之者，授真根本也。惜舊註於真根本，全不達其即下所指與之見精。

以舊註齊指見處，皆誤判為破妄見故也。詳究如來剖判語意，則知一切權人之所以為權者，由其錯用識心為本修因也。若不斥之令捨，則令法華徒廢權之名字，而心行不改，依舊蒸沙作飯，豈畢竟廢之耶？實人之所以為實者，由其能用根性為本修因也。若不授之令用，則令法華徒立實之名字，而常心不用，依舊終無實果，豈畢竟立之耶？至三摩提中二決定義，依舊將前二本應擇去者決定去之，應取用者決定用之而已。但第一決定，即兼去妄用真二義。其所辯生滅心不可以為本修因者，即前攀緣識心。況下明言先擇生死根本，即去妄本也。而於前名字絲毫未改，舊註不能略照佛言，輒取近文釋為五濁業用。又其令依不生滅圓湛之性，即用真本也。而舊註又別釋為三止觀，全與前文無干。遂令悟修不成一貫，而後學永迷也。至於第二決定，但令決用真本而加詳爾。且下文引諸佛證明識性虛妄猶若空華，生死涅槃皆惟根性。及至選圓通時，畢竟惟用聞根而已。是皆所以改權人之心行，而授圓實之真本也。當知如來正為畢竟廢權，畢竟立實，故說斯經。

二、的指知見者，總因緣中，雖言諸教皆具，而權宗但是隱覆曲談，非顯了說。法華以後，方是顯談。其奈開顯之初，且但題破名字，未暇的實詳指。不暇之故，前文已說。因此解家，各隨己意釋之。如以三智五眼為知見，則偏就果德為言，而不詳佛開示悟入語意，雙含性具修成兩義。古德釋此，多惟取義，而不曲意尋文。苟皆依義而不依文，將使聖言但具義無礙，而不具辭無礙也。烏乎可哉？今據經本文云：欲令眾生開佛知見，使得清淨故；欲示眾生佛之知見故；欲令眾生悟佛知見故；欲令眾生入佛知見道故。字義多少，句句不同，豈可一槩取義自在，而更不顧義之所安乎？今有私解，來哲審之。知見二字，楞嚴中佛自指明，今且伸明諸句不齊之故。啟閉曰開，佛知見三字，應指眾生性具，本有知見，即佛知見，持業釋也。但為迷倒封閉，故開令顯現，復加使得清淨四字，足顯乃是在迷之體，不開未即清淨，揀異修成，不更使淨也。然一

開即永離迷倒之封閉，是謂清淨矣。出告曰示，謂出己所有，以昭告於人也。佛之知見，即釋尊與諸佛修證已成果德上之知見，依主釋也。蓋眾生惟有性具知見，而未逮修成知見，若但開其性具，而不示修成，則終無究竟，故就己修證，以示諸佛之知見焉。自惺曰悟，承上開顯本有，而自悟性具之知見也。親到曰入，知見道者，修證果上知見之門路也。例如道諦，承上告示修成，而親到修證境界矣。前二在教，後二在機，一三屬性具，而二四屬修成也。至於知見，惟楞嚴方以的指六根中性是也。如五卷諸佛同聲證云，生死涅槃，同汝六根，更非他物。及釋尊自解云，知見立知，即無明本，知見無見，斯即涅槃，云何是中更容他物。是顯然以根性為知見也。但近示初修，雖似但惟發端於根性，及至漸次開顯，到於究竟，即是如來藏性，非佛知見而何哉。若以開示悟入而考斯經，從初發明見性，至七大徧周，令其知真本有，即開啟性具之知見也。

自問：云何忽生？

答：至三種相續，令其達妄本空，即使得清淨也。

自辯五大相陵。

答：至三、如來藏，即告示如來自所修成之知見。中間文云：我以不滅不生合如來藏，乃至於中一為無量等。四、交徹意，即究竟知見之大用。又云：如來藏心非一切即一切，乃至離即離非。三、圓融意，即究竟知見之全體。此文明是如來出己果德以勵眾生，由性具而尅此成功，恰合法華欲示眾生佛之知見。觀其結云：如何三有眾生出世，二乘以所知心測度如來無上菩提？用世語言入佛知見，可驗上文皆是說佛知見也。若論語佛知見，單約於機，則後別無文，不離開示之下。前云各各自知，心徧十方等，後云疑惑銷除，心悟實相等皆是也。至於入佛知見，雖亦約機，若連欲令二字讀之，兼是教意。斯經三摩提之契入，禪那之修證，皆是欲令眾生入

佛知見也。蓋悟人守悟，不依方便，從修證門，則終不得入故也。此是約教論入。若約機入，則圓通偈終聽眾進證等三位，結經名後當機增位於二果是也。是則如來知見極於三藏圓融，四用交徹，究其性具實體，秖在眾生六根門頭，誠亦難信。無怪諸師於指見是心處，皆誤釋為破妄見也。佛為特指如來知見即是眾生根性，故說斯經。

三、發揮實相者。法華云：惟佛與佛，乃能究盡諸法實相，而亦未及顯彰。何為實相？雖歷舉相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本、末、究竟等，此亦但是盡舉諸法差別之相，渾以如是標之，其旨隱而未彰。天台變文，釋為三諦圓融，自是解家之意，非佛自所發明。今經三番明標實相，顯發無遺。一者、於二種顛倒見妄之先，首責聲聞不達實相，足知向下剖開妄見所出真見，乃至陰等四科所顯如來藏性，是即究諸法實相也。二者、七大之前，許令當來修大乘者通達實相，足知向下所明七大藏性，清淨本然，周徧法界，是即究諸法實相也。三者、於四卷中，正答滿慈，兼示阿難之後，乃結聽眾心悟實相，足知上所談者，生續本空，性相無礙，即究諸法實相矣。

問：此與知見何別？又據所引之文，既皆取其所顯之性，何不即云實性，而必曰實相乎？

答：知見實相，約心約法，為門各殊。當知尅就心性，名如來知見。約此性體，散為萬物，而仍不變。其本妙理體，亦無隱覆。如金雖作器，不變不隱。故欲見性者，當體即見，歷然性相雙顯，而曰實相，表不壞相而見性也。如欲觀器金者，不勞銷器，當體即見，而稱寶器，表不壞器而見金也。是則即相而惟見其有，即凡所有相，皆是虛妄也。若即相而直以見性，即凡所有相，皆是實相也。是則約此性未起為相，應曰實性。約此性已起為相，而不變不

隱，則曰實相。至後諸聖，七趣五魔，雖不明標實相類上，而知不出果報本末究竟等實相也。佛為彰此實相，故說此經。

四、改無常見者。法華以前，佛多示無常者。蓋緣凡夫於常住真心中，被無明所覆，盡皆迷成生滅。無常之法，身有生死，心有去來，界有成壞，於中受苦無量。又為諸苦逼極，就此無常法中，強覓常住之處，各隨所見，妄立涅槃，如五現之類。間有執斷滅者，亦以滅為常住，如七滅之類。遭其誤賺，升墜無端，猶如轉輪。佛為愍此顛倒，欲令捨離，故說盡三界內，悉是無常、無樂、無我、不淨。教出三界外，別有涅槃。乃一期應病之藥，作離苦之勝方便而已。由是小根者，競起厭離，爭出三界。是雖暫愈斷常之病，不免轉藥成病。永計三界實有生滅，非虛避如火坑，怖如牢獄。而萬法惟心，湛然常住之體，轉成隱沒沉晦矣。是又一顛倒也。故法華初轉前心，略為標云：是法住法位，世間相常住。近解兩句雷同，皆言萬法常住。天台舊解，是法指一心法，正合性空二宗，法異真俗也。住法位者，凝然住於正位理中，所謂本際不動，斯則心無去來輪轉之事也。世間相，即情器二世間相也。常住者，本無生死及成壞也。此雖略顯身心世界常住之旨，而言未廣陳，故義非明決。及至斯經名題首楞嚴，已見總詮一切事究竟堅固之理。文中首指見性為心，而備顯不動、不滅、不失、無還等義，則心住法位之旨已明。到後廣彰五陰、六入、十二處、十八界、七大，皆即常住，妙明不動周圓妙真如性，則世相常住之意亦顯。誠所謂徹法底源，不動不壞。及至指示修門決定義中，乃明不離眾生見聞覺知，遙契如來常樂我淨究竟真實大涅槃果。是惟斯經，始有以全彰真常、真樂、真我、真淨，而盡祛乎無常、無樂、無我、不淨之舊見。前之藥病雙除，而本來不動之真際，方以歸元而顯現焉。經雖顯了分明，而實此意甚深難解。若當說聽之時，說者隨文而說，聽者隨文而聽。尊佛語故，無不欽承。實則非已智分，最難得乎真實領解。今試離經間中語於人曰：人人有箇真心，常住不滅。其餘諸法，都

是無常。其人雖習過楞嚴，亦於斯言不生違拒信順而已。殊不知方是法相宗真妄各體之旨，正與楞嚴違反，胡為聽之而不覺耶？又若於間中語之曰：現前有情，肉身無情，房舍器皿，華柳風雲，乃至電光石火，一切幻夢暫現之物，皆即當體真常，不壞不滅。斯則豈惟教外人不信不解，雖其習過楞嚴者，亦多迷惑不解，遲疑不信矣。正以此之深旨，本難解領，小乘法相聖人，尚乃頭迷麤心，學人安能極領而徹解之乎。今略重與曉示，須以譬喻而得開悟。然所謂真心者，非世人迷執身中方寸之心，亦非千里萬里東想西想之心，亦非禪定強制之心，乃自性本具，湛然不動，體徧十方，量等虛空，明越日月，即經初所開顯之見性，此方是真實常住之心。此心譬如一箇極大鏡子，山河大地，及肉身房舍等，乃至流轉成壞，皆如鏡中之影。一往觀之，似乎鏡無動搖生滅，影有動搖生滅，此即同於法相真妄各體之見，祖師所謂半生滅半不生滅是也。若能就喻詳觀，影無自體，體即是鏡，鏡不動搖生滅，影豈動搖生滅乎。若一靜一動，須有二體，今既本無二體，而諸影復將何體以成動搖生滅乎。以是義故，而知萬法與真心，本無二體，何得真心常住，而萬法不常住乎。此法相所以為迷倒不了，而法華世相常住，斯經一切堅固，為真實了義也。佛為明此了義，而改萬法無常之見，故說此經。

五、引入佛慧者，華嚴全談佛慧，而五濁正熾，未堪普授。故法華云：我所得智慧，微妙最第一，眾生諸根鈍，著樂痴所盲，如斯之等類，云何而可度？緣是二時以來，一向施權。故法華又云：尋念過去佛，所行方便力，我今所得道，亦應說三乘。直至本經會上，方以顯實，而令歸佛慧。故又云：我即作是念，如來所以出，為說佛慧故，今正是其時。又云：今所應作，惟佛智慧。又云：既知是息已，引入於佛慧。雖重言疊舉，但是名字，實無列義出體明文。天台雖指在華嚴，亦但以三一圓融之義釋之，固無不是。而其言總略，未盡重玄，豈與華嚴相稱適哉？今當了簡，而後明斯經文義稱

適。了簡有二：一、對他，二、約自。對他者，普對五時諸教諸經，皆佛發明，莫非佛慧。此意太寬，非今確指。良以佛教有隨自意，有隨他意，諸餘權宗，皆隨他意。偏真偏俗，執邊執中，但可謂聲聞慧乃至菩薩慧而已，非佛慧也。約自者，不對聲聞等慧，正約佛慧，乃有名字、義相之分，而義相中更有總略、重玄之別。今法華經但有名字，而義相全未顯現。縱天台疏釋，但約總略，未盡重玄。總略者，即三一圓融之種智；重玄者，即六相十玄之妙門。若取諦心四法界觀理，則有三十玄門，方以盡法界無障礙智，而佛慧始以罄其全體大用。所謂微妙第一，盡思莫測，豈虛語哉？今既云引入佛慧，縱不全彰體相，亦應稍列義門。秖以法華不暇之故，明有待於斯經，是以斯經首請三一圓融之大定。而佛於次第藏性中，已具總略佛慧，而中間所謂於一毛端含受十方國土，即露重玄之端。及至圓彰藏性時，備明一為無量，無量為一，小中現大，大中現小，乃至於一毛端現寶王剎，坐微塵裏轉大法輪，而復極於三祕密藏。及後談聖位時，十行位內復言十方虛空滿足微塵，一一塵中現十方界，現塵現界不相留礙。凡此諸文，皆十玄中極智，而不具足十玄全義者，引入而已。仍知此固擇取重玄，彰勝況劣爾。若竝全收總略，則通部皆是佛慧，以斯經純用第一義諦故也。而所以偏擇重玄者，以理事無礙法界尚通一乘同教，而事事無礙法界獨屬一乘別教。華嚴所以迥別於一乘同教者，正惟在於事事無礙法界，以其具足一切玄門。而斯經毛端現剎塵中轉輪等文，正事事無礙之旨，而為華嚴之極智。法華雖標佛慧，了無此文，尚無總略之相，豈有重玄之門？此所以必待斯經而後詳究佛慧之義相也。是則原其始也，本從佛慧海中流出差別之慧，以成一切權宗；要其終也，還會諸流悉入佛慧海中，以抵一真實際。所謂無不從此法界流，無不還歸此法界。然法華與斯經雖皆攝末歸本之真詮，而法華但以開其端，而斯經方以竟其說矣。我故嘗敘斯經為法華堂奧、華嚴關楗，誠有見於是爾。

問：此與佛知見何別？

答：此有多種差別，知見屬如理，此屬如智；三大之中，知見屬體，此屬相用；三德之中，知見屬法身，此屬般若解脫；三因佛性，知見屬正因，此屬緣了，有如是等種種差別。

問：約知見、實相、佛慧三種，名義雖別，約子所取證之經，則皆無有別文。夫能證經文，既不別異，而所證之法，安有多種乎？

答：義相為門不同，理體安有多種？故不離一法而說多義門。大教以萬法一心為宗，分之則有萬法，會之則惟一心，故云如來能於一箇說百千萬箇，能於百千萬箇說唯一箇。以是義故，一字法門海墨書而不盡，豈以全部經文重證三法為多乎？請勿惑也。佛為普引眾生入佛慧故，故說斯經。通上五義，前四全為法華，後一乃為華嚴。夫諸佛出世，本只為說華嚴，而四十年後乃稱法華為一大事者，以法華於施權之後，復攝諸教歸華嚴爾。今斯經前五因緣，圓法華不了之公案，啟華嚴無上之要關，所謂莫大之因緣，豈小小哉？

六、示真實定者，有二：一、為教諸權乘捨不真實定而修真實大定。夫外道、凡夫、小乘及權教菩薩皆各有定，而止於凡外權小悉無究竟者，緣其所依定體皆非真實心也。即斯經首所破者，如佛云：縱滅一切見聞覺知，內守幽閒，猶為法塵分別影事。斯則一切初心樂修禪而未決擇者，無有出此境界者也。故諸凡夫天雖奮精研，所修八定寧能越此？又云：分別都無，非色非空，拘舍離等昧為冥諦。則知一切外道所修邪定同用此心。又云：世間一切諸修學人現前雖成九次第定，不得漏盡成阿羅漢，皆由執此生死妄想誤為真實。由是而知諸小乘人亦同此心，安有別定？但加深至爾。要之，通上凡外小乘皆但知此六識為心，離此別無。故約下界，但知此心惡則三塗、善則人天；約上二界，但知此心散則下淪、定則上

升；諸小乘人亦但知此心伏為界內、斷為界外，而伏斷望煩惱種現為言。如阿難云：若此發明不是心者，我乃無心，同諸土木。兼此大眾無不疑惑，大眾應即凡外權小相宗。果中雖八識齊轉，而因中修定，全取第六。是由所依之心，既皆生滅，而非真實。故其所修之定，有入住出。入之則有，出之即無。境靜則順，境動則違。在定縱經多劫，必以靜而礙動。出定略涉，須更必以動而礙靜。凡外定銷，必成墮落。小雖不墮，了無進益。權雖略進，亦不遠到。推其病本，皆由最初但順所迷生滅之心，強制令定，而曾不悟本有不動之心故也。是故斯經阿難首請如來大定，而佛即先以徵破識心。以不捨此生滅迷心，終不能修如來真實大定。然於徵破之初，即許之曰，有三摩提，名大佛頂，首楞嚴王等。此即真實大定之名。向下即徵破識心。可見欲修此真實大定，須先捨此生滅不實之心，而別取真實心也。其別取真實之心，即下破識之後，指與根中見聞等性。然此性屈指飛光，分明顯出本來不動之體，豈假強制而後定哉。觀河無老，分明驗出不滅之常，豈有墮落斷滅之憂哉。八還對辯，分明見得無還之妙，豈有出定喪失之理哉。人能灼見此本具之性，守之即為真實大定，何假多術。故四卷末擊鐘驗聞之後，乃曰，若棄生滅，守於真常，常光現前，則汝根塵識心，應念銷落，乃至云何不成無上知覺。五卷諸佛證明六根之後，偈中即許用根而修者，為如幻三摩提，彈指超無學也。直至耳根圓通，觀音自稱如幻聞熏金剛三昧，文殊亦言宣說金剛王，如幻不思議，佛母真三昧，此對凡外權小依識心所修之定，不成實果，而今經所依根性幻修之定，能成真實圓通，以登無上知覺，而必教其捨彼而取此也。二為教彼大心凡夫，能解大乘深旨，知真本有，達妄本空，自恃天真，躭著多懶，無休歇志，不勤定力，屈於欲魔，無力敵苦，終無受用，故勸其修首楞大定，以取實果。如經教阿難云：汝雖歷劫憶持如來祕密妙嚴，不如一日修無漏業。偈又云：汝聞微塵佛，一切祕密門，欲漏不先除，蓄聞成過誤，將心持佛佛，何不自聞聞。是則前之一義，勸彼自恃餘乘痴定，不知決擇真實，而枉費勤苦者，

山林下多有斯人。後之一義，勸彼自恃大乘狂慧，不知以定收功，而孤負利根者，宗教下多見是等，均為要義。舊註多明後義，少申前義，而不知前義不明，則非惟林下人固守偽定，不思改革，而宗教下決擇未審，承激勸而輒用識心之定者，亦有之矣。故知前義為尤要也，宜珍玩之。佛為勸此二種人修真實大定，故說斯經。

七、直指人心者，良以吾釋號萬法惟心之宗，雙開宗教二門，接引羣品，令悟一心而成道，意無不同。夫何直指人心，猶屬宗門？意顯教家為曲指也。夫曲指則必假言詮，廣列義相，備明理事，真妄詳開，次第圓融，令人尋言生解，轉悟於心。縱有無言放光等事，皆可詮表註釋，亦同有言也。如佛說華嚴等一切權實法門，而菩薩等各隨淺深悟解者是也。直指則多離言詮，玄示玄提，一錐一劄，石火電光，瞬目便過，終不與人說破。但令當機不涉言詞，自於身中親自見得，便是入手時節。縱有一言半語施設，要須言外知歸，非取名味，亦同無言也。如佛末後拈華，了無言說，而大迦葉破顏獨領者是也。是宗則一味離言，教則一味用言，故直指獨屬宗門，而不屬教也。今斯經雙兼直曲二指，非一於純用言詮，故有直指人心之處，不可屈抑之而不加表顯也。彼於徵破妄心之後，阿難求示妙明心時，此正索要真心之處，意同神光求達摩安心時節。此時佛若廣列言詮，表顯義門，或舉三大，或陳四德，表顯相狀，或說同於虛空，或說周於沙界，此即令人懸空想像，高推佛有，終不知我今現前身中，何者即是？斯則但是曲指，而非直指。今佛也不列義門，也不談相狀，就於阿難現前身中六根門頭，指出眼中見性，是心非眼，分明說與，此即真心，不可更迷為眼根也，然猶似口行人事。至於次科顯其不動，則屈指開合，飛光左右，審問阿難，令分動靜。阿難此時，分明於自身中，見得有本具不動之妙性，元與搖動之身境，了不相干，故隨即滿口承當動靜，二皆不屬，更無疑滯。夫如來屈指飛光，已離言詮而示，阿難親見不動，已離思惟而領。但如來多却分明審問，令分動靜，阿難多却分明說見，雙離動

靜，是皆兼於曲指曲領，故令人昧却同宗之妙用，直指之玄機。向使如來但屈指飛光，而不形審問，阿難即禮拜默領，而不更說破，管取人天百萬，不知下落，則何異於拈華微笑耶？

或曰：宗師所示，決是純真無妄之心，統攝無餘之體。今茲見性，佛自明言，雖非妙精明心，如第二月，豈即純真？而況偏局真根，不該萬相，豈成全體？若是，則非即宗門所示之心，顧謂直指人心，未敢聞命也。

答：如是見解，敢保老兄非惟不諳宗通，恐亦未知教意也。夫佛言雖非妙精明心者，但表眾生分上真妄和合，精明未妙，非謂離此別有妙精明也。觀其喻第二月，足顯非是二體，但多一揑影而已。理實惟佛具妙精明，自佛以下，皆同具此真妄和合之心，何況一切初心，離此憑何指示乎？且此性近具根中，而遠為四科七大之體，以至三如來藏，亦不外是。經既呼為菩提涅槃元清淨體，則何異於正法眼藏涅槃妙心？誰謂偏局眼根，而不該萬相乎？且聖性雖云通十八界，而塵為根影，識又塵影，獨六根之性，乃為實體。故宗家門庭雖別，而所示多不出於六根門頭。如二祖初悟，謂了了常知，從意根入也；竪指伸拳，密澄其見也；棒從忍痛，發覺身根也；喝至耳聾，令從聞入也。是雖變態無端，而究實令眾生自於身中親切見性，其得於見聞覺知之根者良多也。良由眾生從無始來，已將清淨純真之心，迷成十八界相，而實體宛在根中。如金在鑛，初不相離，何處更有純真之心？若捨根性而指心，猶捨鑛而尋金，非善示眾生之性者也。但宗家示而不說，務令自悟，斯則別為一類之機要，從此無言得入者也。教家說而不示，令依言解，斯則亦別為一類之機要，從有言得入者也。楞嚴兼示兼說，既令親見，而又令從言加解，是乃普為羣機，慈悲特然，所謂落草之談也。豈惟是指見處為然哉？前示妄心，亦舉拳引推，令其現前，而後覿面喝之。後示聞性，乃敕擊鐘，令其親驗，而後責之。此特雙取說示，而有似

宗門直指類爾。若併論言詮心性，則斯經始終純指人心，無別餘事。請試言之：阿難最初請妙奢摩他等，求定力也。佛不直談定力，而即破妄心以指真心，顯真心即大定之全體也。滿慈次問生續性相，辯萬法也。佛不但說萬法，而與談心生滅門及如來藏心，顯萬法即一心之大用也。及其說契入也，則選以聞根，助以心呪，示心之顯密相資也。說歷位也，則本以類生，轉成聖位，示心之染淨相翻也。敘七趣而表其根於心之內分外分，辯五魔則明其由於心之邪解邪悟。他如餘經談世界生起也，多言起於增上業力，則人謂感雖由己，而體終心外物爾。斯經則明風即心之生搖，地即心之立礙等，既離心了無一法，悟法豈不全空？餘經談地獄三塗也，多但歸於惡業招感，則人謂招雖在我，而設立有鬼神爾。斯經則言火即婬心之研磨，冰即貪心之吸縮等，唯心更非他造，轉心豈不即無？然則無麤無細，一切皆心，任聖任凡，更無別物，而直指人心，豈有過於斯經者哉？是知佛為直指人心，故說斯經。

八、雙示二門者，謂平等、方便二門。圓實教家，方能具足。何為平等？一心萬法，本元無差。平等一相，所謂真妄、虛實、邪正、是非等一切差別之相，悉不可得。良以一法界內，惟有一真是實，諸妄本空。乃至一塵、一毛、一念、一剎那，無非法界全體。而何法不是真性？何法不徧十方？若有一法非性，便是真性不徧，不徧即非真性。亦是妄體不空，不空即不成妄。若有一法不徧十方，便不即性。設許即性而不徧十方便，是理有分限，其過無窮。

或曰：若是，則無聖凡，無迷悟，併諸因果，一切都無，安得不犯撥無因果之邪見？

答，撥無者，斷見為主，永礙修證。斯蓋達理平等為主，大益圓頓修證，安可與撥無者同日而語也。何為方便，於諸法中，分真分妄，辯正辯邪，許破許顯，有修有證等。良以真雖本有，而迷之已久，不方便顯之，則終不能見。妄雖本空，而執之已深，不方便破

之，則終不能覺。又縱了見分明，若不作方便，捨妄從真，亦終不入。所以初心必從是入也。

或曰：此則真妄條然，虛實迥別，諸法差別，灼然非一，何以異於權宗？

答：若但執此方便，誤為真實，畢竟真妄不融，因果永異，是即權宗。此則不然，明知萬法惟是一心，一味平等，而巧從方便，捨妄從真，及至深心，普融一味，是為圓家善巧方便，非同權宗之誤住方便也。如經後初住文云：以真方便，發此十心。故知方便之語，非定屬權宗也。

問：斯經雙含二門，何文即是？請試明之。

答，阿難權聖請處施設，即以具足斯旨，故既陳三名以請大定，而復懇最初方便，是其所志固期於圓修大定，而起修方便，亦彼所尅意而最重者也。故佛酬此三名之請，具用乎方便平等二門。然或雙用，或各用，在文可見。彼奢摩他中，二門雙用也。謂先用方便門決擇真妄，文始於徵破識心，而終於非不和合。其中於識決定破其為妄心，而令其捨之。於見決定顯其為真心，而令其取之。了無平等之相，故屬方便門也。此則真妄既分，真體既露。若局此真體，獨在於根，不與萬法平等普融，則何以發明圓理，而成圓修耶。故後用平等門普融真妄，文始於會通四科，終於普責思議。其中四科七大，會之則同歸藏心。六塵尚然，六識何擇。所謂真則同真，無一法而不是於真也。十惑三續，起之則同成妄有。三細尚然，六精何擇。所謂妄則同妄，無一法而不是於妄也。至於相妄本無，凌滅不傾，奪則諸礙何成？性真先非水火能合，融則萬用齊妙。由此躡示藏心之於萬法，非則俱非，而何分染淨？即則俱即，豈揀聖凡？如是乃至雙即雙離，所謂融則同融，無一法而可分於真妄，故屬平等門也。無前門則真妄混淆，何以尅體見真？無後門則真妄永隔，

何以悟圓入妙？故示悟性定，必二門雙具也。至於三摩、禪那，則二門各專用焉。三摩提中專用方便，蓋指結處獨取六根，選門時更專一耳。既不平等，全屬方便，義顯然也。禪那中專用平等，十信之初，便言中中流入；十向以去，無非法法雙融。既不偏取，全歸平等，義尤著也。是則方便擇從入之妙門，平等趣圓融之極果，二門必相資以有成。通達此者，豈復有矛盾之疑哉？今佛為雙示此之二門，故說斯經。

九、極勸實證者，為三種人解怠：一者、務好多聞，不求實證，狂慧無歸，大似說食不飽，數貨常貧。佛以阿難當機，而種種激勸，多聞無力。如第四卷重問因緣，其文炳然，前已引明矣。二者、因聞諸聖深慈大力，必救眾生，遂恃他力，但求加被，怠於自修，不求親證。此亦用阿難表顯，雖以如來為兄，而身心亦不相代，豈能惠賜三昧？要當自勤修證，然後諸聖可加，如雨露但潤有根之木也。三者、圓頓機根，見理高妙，自恃天真，不假修證，玩留惡習，了不依佛方便證入之門。不揣道情未堅，力不敵苦，大事忽臨，手足何措？反貽權證者之笑矣。為斯等故，最初即以無力抗邪者，發起大教，便有激勸修證之旨。及破同分見妄之尾，極勸證取，方為遠離。發明性相之末，責不勤求，故無妙指。如是乃至曲開巧修之門，詳列歷證之位，皆導其進於深證，抵於實果而後已。且其所立二漸，即所謂別信，併圓五品位矣。三漸復是別之三賢，圓之十信，過於羅漢遠矣，所謂彈指超無學也。向下立乾慧以收前中十信，開十心以成後之一住，皆所以撮合淺位，促入深心，令速登分證也。以此中十信，即分證之初心耳，尚不令淹滯於相似，豈容前種人從聞無證哉。至於十住，似華嚴十地證同，是雖二經竝同圓極，決無優劣殊位，而聖意錯綜自在，善巧導物，恐是前後合開之意，闕疑在後解文中，俟來哲更酌量之。又於十住，既以促入真修，而後之諸位，或恐即以促入後心，其夾持速證，務臻極果之

意，於茲立位，可以觀其槩矣。是尚恐其暫息中途，寧許有當機者一無所證乎。是則佛為極勸實證，故說此經。

十、嚴護邪思者，良以娑婆世界，欲坑深廣，見網重繁，極難頴脫。是故眾生善根積集，雖亦不無，而習氣幽綿，卒難淨盡。往往利根聰慧之流，銳氣苦辛之輩，亦能醉心法喜，凝神禪悅。而中途墮廢者，不為貪愛淪溺，而即為邪妄支岐。甚哉，見思之為善深矣。釋迦慈重，偏愍斯流，故於是經，從初至末，自狹向寬，而所以塞絕愛坑，及破裂邪網者，意無不至矣。初欲談大定，而知婬愛為定門之冤賊，故起教以聖弟誤墮婬室為緣，發心以相好不由婬欲為念，即以警聰敏者，防欲箭而越婬坑也。及其圓發三藏，而定體已彰之後，遂以切責歷劫多聞，不如一日修無漏定，以離憎愛之苦。意明婬心固為亂定之冤賊，而大定亦為破欲之將軍。與其怖欲魔而沉湎於聞，孰若拜禪將以剿絕於欲哉。又於諸聖圓通之後，文殊偈選之中，深責阿難強記，不免邪思，欲漏不除，蓄聞成過。又於華屋得門之後，道場請式之前，四律縛其賊首，三學搗其巢穴，壇制峻其隄防，呪心絕其種類。是皆所以驅邪思使無所容，而護正覺令無所擾也。及其談證位也，漸階則首申戒品，以止絕諸非。入位則畢護定心，以住持正慧。遂令四十一心，心心斷惑。五十五位，位位證真。而始終無退屈也。如是乃至備明七趣，則示以三惡劇苦，令其慎惡因而勿犯也。示以四善終淪，令其捨樂果而勿貪也。詳辯五魔，則警覺外魔窺伺，戒其勿縱邪解以招致也。闡揚內魔伏藏，戒其勿起邪悟以引發也。最後重明五陰無非妄想，始終警戒邪思。故知如來為此嚴護邪思，故說斯經。

通上十義論之云：究廢立則超權入實，開知見則自心即佛，達實相則萬法即心，了相常則本無生滅，入佛慧則果終圓極，得真定則不勞把捉，直指心則親見本真，明二門則性修無礙，期實證則不止半途，護邪思則永無破壞。然前四與六、七極顯性具，五與後三曲遂

修成，而節節皆圓實宗殊勝了義，誠所謂莫大之因緣，豈同區區逐節無謂之語哉？具眼者味之。所為因緣竟。

四、義理分齊者，文之實曰義，事之主曰理。又義者，相也；理者，體也。由是聖人之設教也，理以統之，義以析之。理雖至一，而逐機遂有淺深；義雖成多，而歸理則無別體。是則諸經義理既有淺深，而明經者不辯別之，何以知其分齊之所詣乎？斯經義海所遵，即起信疏全文。夫賢首命世宗師，誠可尊尚，然彼文既具，何勞全錄？述略指廣可也。彼開有二：一、約教通局，二、約法生起。約教中，從淺向深有五重：一、約小教，單說人空，但依六識三毒。二、約大乘始教，謂空宗有，遮無表，亦名分教。分者，限也，謂相宗有，不成佛。三、約終教，以終收始，說如來藏隨緣成賴耶識，不但皆空，而一切皆如也。亦名實教，以實廢權，說一切眾生悉當作佛也。四、約頓教，惟性無相，亦無漸次，訶教離念，即心即佛也。五、約圓教，統一法界，性相圓融，身剎塵毛，重重即入也。此但略引，廣在彼文。若於五中顯此經之分齊，則經中所指根性近具，根中徧為四科七大體性，即如來藏真如隨緣所成陀那細識，乃賴耶別名。而異生翻染，小乘向大，皆當成佛，正屬終實之教。而歇即菩提，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，以不廢小教果法戒品，而兼存始教八識三空故也。二、約法生起中，從本起末，亦有五重淺深。然所約者，即起信論文，而分屬者，亦不離於五教，但從深至淺，別於前門耳。初、惟一心為本源，即一真法界，該四法界，此圓教分齊也。二、依一心開二門，即該二教一心真如門，即頓教分齊也。始教中空宗亦密說此門。二者、心生滅門，即終教分齊。三、依後門明二義：一、覺義；二、不覺義。四、依後義生三細：一、業相；二、轉相；三、現相。即始教相宗分齊。以彼宗不達此等與真如同依一心為源，故說真如不許隨緣生法，惟齊業識，縱轉成智，亦終有為，而不同真。五、依最後生六麤：一、別境；二、

生受；三、著受；四、計名；五、造業；六、受報。第三、小教分齊。第五、人天分齊。此亦略引，廣在彼文。若於此五中顯斯經深淺，則文既雜明真妄，而會妄歸真，從真起妄，與夫真妄和融等，參而詳之，大分實惟齊於心生滅門，不違前終教分齊。若更細研，會妄既皆歸於妙真如性，則亦兼齊於心真如門，亦不違前兼屬頓宗。從真既以起乎三細六麤，此正顯然齊於心生滅門，而為終實之意。然真妄會合，既以妙極於四法界心、三如來藏，則亦兼齊於一本源心，亦不違前兼合圓旨。是知斯經也，揆義取類，殆於法華、圓覺、華嚴同條共貫，其亦甚深無上之典，而表以佛頂，斯其至矣乎！義理分齊竟。

五教所被機者，應分通局，即收揀也。但尋常揀，去其非機，此謂揀擇乎當機也。通被者，以終實教，意明一切眾生，凡有心者，皆當作佛。斯經既說得成菩提之法，而何人不當被哉？如經云：一切眾生，從無始來，生死相續，皆由不知常住真心，用諸妄想。又云：一切眾生，業種自然，如惡叉聚。諸修行人，不成菩提，乃至別成聲聞、緣覺、諸天、外道、魔王，皆由不知二種根本，錯亂修習等。由此而推，佛心豈不普欲眾生，用真心，捨妄想，以盡明乎二種根本哉？

問：若此無所擇揀，而眾生有不信順者，豈亦當被乎？

答：有例亦當被也。如常不輕強，為不信順者授記，縱因謗墮獄，仍成法華遠劫因緣。如是則無一人而非此經之當機，通之至也。何為而復有局被乎？以通中攝生雖廣，論益則多，遠因緣而非近益。若惟取於隨聞而益，機理相契，如彼啐啄同時，則不得不局取之，而不容濫收也。然此中有二準知：一者據文考證，二者以意推度。今初據文考證者，斯經阿難當機，即以示在聲聞之位。而切詳如來節節敘其所為者，多為接引小乘，迴小入大。經云汝先厭離聲聞緣覺諸小乘法，發心勤求無上菩提等是也。於中自有四類：一為有學

聲聞，經云憐愍阿難及諸會中諸有學者，又云亦令將來諸有漏者獲菩提果是也。二為無學聲聞，經云告富樓那及諸會中漏盡無學諸阿羅漢是也。三竝為緣覺，經云哀愍會中緣覺聲聞於菩提心未自在者是也。四竝為定性，經云令汝會中定性聲聞及諸一切未得二空迴向上乘阿羅漢等是也。

問：定性必不信順，何收局擇之中？

答：現在會中，隨請隨聽，非畢竟退席者，故亦正當機也。良以此等小乘，歷劫遭苦，求出無要，展轉拙修，勤苦無量，最以動佛慈愍，況皆智勝遺塵，世世與佛俱生，多係親囿，豈惟慶喜？觀經題名，救護親因，其意可見。近被法華，始知信求，故斯等顯當正為之機也。其次以意推度者，經中雖未明言，直指以意度之。小乘初迴向大之心，佛尚諄諄為彼發揮入大之門，其有純淨大根，了無小乘種習，佛必更為之深也。但為急救小根，故逐節先言為小，而為大之意，俱含於一切之中。如經云：吾今為汝建大法幢，亦令十方一切眾生獲妙微密等。又云：及為當來佛滅度後，末法眾生發菩提心，開無上乘妙修行路等。又云：亦為未來一切眾生為出世因，作將來眼。夫既屢言一切眾生，而又言末世發菩提者，則知不止獨為小乘一類，而竝為大心凡夫及始教入位者也。此中則應具於六類，謂權乘二而圓實四也。權乘二者，謂大乘法相宗人，動執法相，而不能以性相融；大乘破相宗人，觸言賓無，而不達藏性妙者。此正欠明斯經十大因緣，安得不正以為之？圓實者，上根凡夫復無權乘種習，惟依最上乘發菩提心者也。此根更為純淨，佛正為之，不言可知。

問：彼既知權小非真，純發大心，不勞破顯，斯經何所益於彼乎？

答：既曰上根凡夫，明是立志雖大，發心雖普，而未得開悟之要訣，證入之妙門。斯經直指雙示等因緣，豈不正為之乎？此中自有

四類，謂帶過三而無過一也。帶過即前第九因緣中三人也：一、恃他加被；二、恃聞忽定；三、恃性忘修者也。無過一者，即無前三過者也。雖求加而務親證，雖多聞而恒在定，雖悟性而極精修，秖欠徹悟而證入，此最上第一妙根極為當機者也。若聞斯經，真如時雨化禾，春雷躍鯉，莫之能禦也。此雖至勝，通前五種皆是大乘當機。舊於前五皆揀非機，不知據明言二乘顯然正是當機，而大根何反非機？若曲揀其病，則斯經正是應病之藥，豈不機教相對？若避病而不敢治，安稱良藥？何況二乘深病尚起其危，而大乘微恙豈不一劑而愈哉？故經明敘二乘當機，而不顯標大乘者，正表難治者尚能治之，而易治者不待言也。是故通前共有十類，均是當機。且觀音自陳本行，文殊亦表同修，而偈云：過去諸如來，斯門已成就；現在諸菩薩，今各入圓明。未來修學人，當依如是人。是則三世大乘通依之正軌，而十類未足多也。教所被機竟。

六能詮教體者，賢首疏起信論略作四門，清涼疏華嚴承演十門，亦不過開四而已。長水著楞嚴義海，亦承用賢首略門。今亦從略，列彼四門。一隨相門，此依長水，復為二：一但取能詮體，謂聲名句文，假實相資，不可偏廢。以佛在聲多，佛滅紙墨之教，名句文多也。然亦附六塵，同為教體，不獨聲等。二合所所詮體，以徒文無義非教，故文義相從而不相離，方成教體。二唯識門，攝前之境以從於心，亦二：一本影相對，謂說者淨識所現文義，為本質教，聽者識上文義相現，是影相教也。二說聽全收，可知。清涼承演本影相對四句，分四教，謂小惟本始本影，終惟影頓雙非也。又承演說聽全收八句，分二教，以生佛相收屬同教，而生佛相在屬別教，意顯圓融不礙，方為甚深惟識。三歸性門，惟依賢首云：此識無體，惟是真如。故下文云：一切法從本以來，離言說相，乃至惟是一心，故名真如。清涼引唯識釋勝流，真如所流教法，最為殊勝故也。予謂淨名言無離文字而說解脫，亦此門意耳。四無礙門，賢首謂於前三門，心境理事，同一緣起，混融無礙，交徹相攝，以為教

體，以一心法有二門，皆各攝一切法故。予謂以生滅門收隨相惟識，以真如門先收歸性，却前門成心境無礙，而後門成理事無礙矣。清涼承演理事與事事二無礙門，末乃歸於海印三昧，亦極盡無礙之旨，以收屬當經耳。今斯經既正屬於終實，而兼涉圓頓，則於賢首、清涼所判全門教體，皆允協也。能詮教體竟。

七、宗趣通別者，賢首釋云：當部所崇曰宗，宗之所歸曰趣。清涼以宗為語之所尚，而趣同賢首。二師皆具通局兩門，通指一大時教，局謂專取本經。通中徧約諸教，開門頗多，不能繁引，今但自約總意取之。夫五時之教，權實可以略分。權乘多重修成，動張因果，則因即宗而果即趣也。圓實多重性具，首明悟入，則悟即宗而入即趣也。斯經若泛就圓實一類之教以取宗趣，則亦以悟明心地為宗，而證入果地為趣，斯亦略盡其槩矣。然二師局門，義亦浩繁。今局斯經，本載文義，而取安趣，亦略出其少分，須分總別。總謂以圓定為宗，極果為趨也。良以阿難所請妙奢摩他等，而如來所示三如來藏，心即性真，圓融大定，豈非一經之所宗乎？阿難所請十方如來得成菩提，而世尊結示入於如來妙莊嚴海，圓滿菩提，歸無所得，即十方佛究竟極果，豈非一經之所趣乎？

問：此與權乘因果何別？

答，所示大定，但取性具，全由悟門。而所取極果，亦但擇一妙門，一超直入。所謂是了因之所了，非生因之所生。較之權乘，天淵不同矣。

問：後歷證文位，何所用乎？

答：但顯圓融，不礙行部，實非三秖漸證。豈不聞利根一生事辦，兼之經終，五陰破後，初住方成。如來明許從互用中超諸位盡，深研此意，可自見矣。若更詳盡別意，應有六對，謂破顯、偏全、悟

入、體用、行位分滿也。皆先宗而後趣，又皆躡前對之趣，作後對之宗，而復起其趣也。一、破顯者，徵破識心為宗，顯發根性為趣。言委曲破盡識心，意在令其舍識心而發明六根中性也。二、偏全者，偏指根性為宗，全彰三藏為趣。此即攝前顯發根性中，先惟種種偏明見精圓妙者，意在從近至遠，全彰四科七大為空藏，十惑三續為不空藏，四義三藏為空不空藏也。三、悟入者，圓悟華屋為宗，得門深入為趣。此亦躡前全彰三藏，即是圓悟華屋。言所以必求圓悟華屋者，意在得圓根一門，從初入流，直至寂滅現前也。四、體用者，證圓通體為宗，發圓通用為趣。此亦躡前一門深入，即證得圓通之體。然必證此體者，意在發圓通三十二應等大自在用也。五、行位者，運圓定行為宗，歷圓因位為趣。此亦躡前圓通大用，正圓定作略。然此作略有二：一、能利眾生，二、能取佛果。前三十二應，但彰利生用，而影取果用。今言運圓定行者，躡其取果用也。言必運其圓定之行者，意在徧歷圓因五十五位也。六、分滿者，歷分證聖位為宗，取圓滿菩提為趣。此亦躡圓因之位，即分證位。言必歷分證之位者，意在圓滿無上菩提也。達此，由悟而入，由入而深，由深而極，一經趣進，了然在目，圓融次第，二無礙矣。宗趣通別竟。

八、科判，援引者詳。古人立科判以解經，極為成式。猶公輸之規矩準繩數萬言，經捨科判而逐文汗漫釋之，何異捨規矩準繩而取方圓平直，未之或中也。大約其用有四：一者本有科，說主於本文中自分者也。如五陰六入等，現具經文，解時須順分之。二者分文科，謂文句繁長，若不詳其文勢而分截之，則易成攙亂。故前後節斷，令其分劑分明，不相逾越，亦可名分劑科。譬一統分十三省，諸省又各分為若干府，諸府又各分為若干州縣等。從寬至狹，自少成多，各有統系。故舉州縣則知其屬於何府，舉府則知其屬於何省，而各有界限，不相混濫矣。然不同上之本有，此疏家因文分屬而立，如本疏所立十番顯見等科是也。三者約義科，謂文中所詮之

義，有相對待應合者，如身心包徧依正之類。文中不甚顯著，則約義分之，令其顯現，如身心蕩然等，文中所分之科是也。四者生起科，謂說主語脉次第，生起文義。譬如樹株，初以一本，或分二支，或三四支等，是為大支。諸大支復各出諸中支，而中支又各出諸小支等。雖至最小之支，仍可尋知自何大支而出。若非科文明其來處，安可尋究乎。此如天親判金剛二十七疑，本經如答五大圓融科中，舊解全失，語脉不相接續，新疏出其伏疑，加以脉絡之科，方知來意是也。然製科最不宜行輩錯亂。譬如人家宗派，一祖元所生者，或三子，或五子。其子各所生者，或多或少，皆是孫輩，不得僭子。而孫所生者，又是曾孫，不得僭孫。天台、賢首、清涼，能曲盡其妙。近世如要解等，全不諳此。於一輩間，動分十七八科，或二三十科。及細察其所分，則高祖與子孫，乃至曾玄，皆同列為一輩，全無尊卑統屬，何取於分也。今疏病懲此弊，所分之科，務令自大降小，從少增多。慮古科但以疏為次第，無字號以別之，而講者多迷。乃以十干十二支，置於圈內，題於科頭。如甲為父，則乙為子。丙為孫，則丁為曾孫。令其行輩炳然，不相僭亂。凡於大科盡處，則結云某大科已竟，則永無迷科尋覓之勞。後之刊者，務請屈從，無以為異常而不用也。援引有四：一經論，二本經，三祖語，四舊註。疏中為避繁文，所引經論及本經，多撮要略，而全文極少。祖語亦然。至於諸師舊註，倘於佛旨有未順者，則或默然不從，或顯然辯正，皆非作意，而樂於為此。蓋必不得已而後如是也。外此而一存一句，符文順義者，則必不敢遺，必不敢隱。至於道場表法，說呪利益，與夫十二類生，十習六交等文，既不勞於異說，多全取於諸師舊註。皆以顯題字號，全文不無。亦有於繁雜處，而少加裁省者，必不損其本意。於文盡處，若更加以本疏之文，則以一圈隔之，合其有所別也。科判援引竟。

九、通釋名題。十、別解文義。此之二門，不煩預贅。入疏方陳順古，十門但標虛目。

今更總束前文，直出斯經要義，以見其特異於諸經諸論，而獨為顯了親切也。其目有四：

一者決定不用識心，以其與大定為生冤家。眾生於斯少有執吝，則於真心大定終不可見，何況能成？以此識詐現心相而實非心，詐現定相而實無定，卒以障盡真心本定，令凡外權小如生盲也。他經他論雖亦說其為妄，而其言總略，實未至於善惡竝遣、動靜雙祛。故眾生雖賤乎劣惡思惟，而猶貴乎勝善思惟；雖捨夫散亂意識，而仍取夫寂定意識。既全執似必不識真，而真心本定何由見哉？惟斯經也，悟佛法音尚猶斥其非實，豈留勝善思惟？九次第定終不許其為真，豈存寂定意識？方於斯識破之，究竟無餘矣。是則佛之破意，不暇論於劣惡散亂，乃直偏取於勝善寂定者而破之，正恐其修大定者惑於似是之非，而終不進悟於真心本定也。嗟今之人取靜修行止念為定者，未有能出此識之圈圍者也。將謂斯定易成而生苟就之心，豈知修時百計難成，成之畢竟非實，譬如結冰以作琉璃，其難其偽類可知也。奉勸慕楞嚴者，順佛言而速疾捨之，方於大定可希冀矣。

二者，決定認取根性。以眾生根性即是真心，亦即自性本定。此由眾生將全分如來藏性迷成十八界，而其實體在六根中。六塵但是根影，而六識又是塵影。眾生反認至虛識心，而全昧至實根性，顛倒莫此為甚。且他經他論，泛泛發明真心體相名義，而不言眾生現前身中何者即是。故眾生縱能捨乎分別麤心，而亦多求乎玄妙義相，慕於高遠境界，遂擬真心為冥漠難知之境，恍惚不定之相。而或研思極精以體會之，則依舊墮於微細意識，而流於權小境界，不自覺知矣。惟斯經也，菩提涅槃，元清淨體，徑指六根，安樂解脫，寂靜妙常，更無他物。且其屈指飛光，而不動搖之見性，朗然現前；擊鐘引夢，而無生滅之聞根，湛然常住。此竝當風指出，非獨言句發揮。且其仰瞻日月，洞明四萬由旬；遙聽雷霆，周聞三百餘里。

何況十番顯妙，三指真實，極為奇特。若竝收乎暗中之見，靜裡之聞，則廓爾無邊，包含沙界，悉是眾生現量，非有待於六通。且其一切諸色，悉同燈上重輪；一切諸聲，皆類頭中虛響。故知根性是萬物之實身，萬物乃根性之幻影。而重玄極妙之真心，豈離見色聞聲之常性哉。然雖至近至明，可中難信難解，不是幽微叵測，但由日用不知。故諸祖不肯道破，如來常不開演，良有以也。

問：若此親切明白，佛祖何故不常開演，不肯道破？

答：恐非機聞之。真與非真，二俱成迷。故非真迷者，聞之而不信其為真也。謂有眾生冥搜玄妙，而輕謾目前者，聞說六根即是，將謂見色但是尋常，聞聲有何奇特？既不委信，必不認取。如阿難五卷，尚猶別請結元；會解十家，悉以顯見為破者是也。不知元妙元明，豈非正法眼藏？本常本寂，應即涅槃妙心。當知離此性外，尚無片事可得，豈復別有玄妙哉？真迷者，聞之而倚真，不復加修也。謂有眾生自恃天真，不求究竟者，聞談根性現成，或死守寂常本體，而修證全捐；或但住初解人空，而得少為足。不知根結未銷，豈能脫情界而出諸苦？生滅未滅，安得超器界而證圓通？大似守金鑛而甘貧，閉化城而迷寶，又豈可哉？以是真與非真，二俱成迷，故佛祖常不開演。而幸遭斯典者，速宜認取根性，而更求解結，方為得旨矣。

三者、決定不用天台止觀。以諸家判三觀處，元是如來開示眾生本有真心、性具妙定，始目眼根指出展轉通貫萬法，仍令圓悟萬有總一如來藏性，顯其未及加修而人人早先具此楞嚴妙體，但惟教其悟明此之性海，以為後文圓通入處而已，本不曾立觀門教修習也，而諸家瞢然強安三觀。若本元立三觀，則是前文全說修門，何阿難後又請修華屋之喻？豈亦但喻修門而非喻藏性乎？又豈所答一門深入，却又深入彼之修門而非入藏性乎？是皆大不通也。當知斯經所以大異於眾典者，正以其指心在根；斯定之所以大異於諸定者，由

說自性本定也。若謂前文是說修門全障性定，且又礙後耳門妙修無有用處，所以修楞嚴者決定不用三觀也。嗟今沿習既久，而業楞嚴者無一人不搜索三觀，似但借經為敲門瓦子，而正惟發明天台止觀而已，畢竟令觀意獨明而經意障盡矣，何迷痼支離亦至於是哉？痛刮洗之可也。

問：經傳此土千五百年，豈無一人見同於此？而子獨異說，太煞驚人，恐多信之不及，復有何說以安慰之乎？

答：智者大師，不及親見。使其親見，決不誤以說性為說觀，亦決定不以己觀自滿，而顧仰經同己。不然，何故虛心拜求一十八年乎？是則過全歸於後人之混淆，而大師無與也。清涼、圭峯，於華嚴、圓覺，各專其業，無暇詳釋於此。至於宗門悟心大士，非皆不知。但緣經文指心在根，太煞明白，恐成世諦流布，難以接人。是則十成之語，尤為傳宗者所忌，故多默而不言。縱有一二拈提，隨拈隨掃，終不令成詮釋。觀靈源之訶弘覺範，則其意可見。又或前古說楞嚴者，未必如今時盛宗三觀，以掩佛說性之文，故吾言未必盡異於古人。特緣近古，似量騰心，雷同錯誤，故獨顯吾言為特異耳。彌天之罪，安敢避哉！

問：子疏何不忌於世諦流布？

答：此有二意：一者教須說到不同，宗門何嫌流布？二者祖庭秋晚，現量證悟者無人可接，祕之何益？不如道破，令其經耳成因也。祖師末路評唱，令其傳習，亦此意也。

問：不成現量證悟，經傳何益？

答：能令多分中上根人，成真比量，發大解悟，與現量證悟，作勝因緣。然亦應有少分上上根人，成現量證悟，是不敢定也。此由叔季之世，故作是說。若古宗門，由聞經而悟入者，何限哉。

四者、決定推重耳根圓通。

問：業楞嚴者，誰不知此為最初方便，何勞又推重之？

答：是何言歟？自近世盛宗三觀，則人人惟知推重三觀，謂其為楞嚴正修，而解家拳拳插入，諄諄發明，至於耳門，視為啟蒙初進之法，隨文略釋而已，誰見其深研廣釋，而極勸專修者哉？且子謂人人皆知重此，子必深達斯旨，試指何處是圓通之文？

其人笑曰：觀音自陳初於聞中等文，以至文殊選擇之偈，經有明文，有何難見？

答：此下智隨言生解之知，敢曰不難見哉？若是中人之智，自知從四卷後半，第一決定義中，所推不生滅圓湛之性，即此聞根之性。及第二義中，指明根結，密揀圓通，乃至擊鐘引夢，諸佛證明，綰巾示結等文，皆是說根性法門。但未顯定何根為至圓，而當專修也。此猶中人所知，若更有上智徹通之見，當知破識之後，所示見性，即是首薦根性，為真修之本，而見聞無有異體。故十番顯見，亦是顯聞，而語中亦帶聞字。如阿難云：若此見聞，必不生滅等是也。但見精對境，朗照萬象，常住不動，楞易開悟，故前文偏顯之。聞性離相，周聞十方，越牖透垣，最益修攝，故後文偏用之。是知自指見是心，直至破非和合，即是開示圓通中聞性之體，豈有別體乎？又極而言之，此文之前，最初破識，即是徹去圓通之障。以識心若不捨盡，決不知別有根性。根性猶然不知，圓通何自而修哉。此文之後，四科七大，乃至三如來藏，十法界心，無非根性之極量，而非別有一性也。修圓通者，若不達此，豈知反聞之中，統該萬有，極盡一真乎。大抵開示本具藏性，正為後圓通作入處耳。不然，後門所入之華屋，更是何法乎。是則未說圓通之前，尚皆不出圓通之性。而況既說圓通之後，豈更有異法乎。是故道場定慧，是此無疑。三漸反流，離此何入。初住十心，明言一切圓通。而等

妙菩提，亦但圓通究竟而已。觀佛結云，此皆以三增進故，善能成就五十五位。其意可見。以三增進，但牒圓通而已。是斯經也，前半全談藏性，所以開發圓通。後半全說圓通，所以修證藏性。一經始終，皆為圓覺。豈惟觀音數語，文殊數偈而已哉。至於破五陰，辨五魔，而猶節節警云，違遠圓通，背涅槃城。如是全經宗要，而惟以一三觀，蔽盡無餘，烏忍於默而不言哉。

問：圓通既稱初心方便，過此必有別法，乃為深修。今何言其盡始終而更無別法乎？此猶甚可疑也。請明其故。

答：諸家正同此惑。而子之斯問，亦緣舊習所染，疑根未盡拔耳。今與拔之，其故皆由初心二字，未明其對何法而說初心，妄說三觀方為深法。而經之初心，必與三觀為初心也。却見佛前文所說奢摩等名數，偶合如來藏義，其相又似，遂謂其必是三觀。由是判前三藏為通，請三觀深位妙修；判後圓通為別，請一門初心始入。後學遵之，以為確論，誰敢動移？不知斯判，前則誣性為修，後則貶深作淺。而且初意未明，淺深失序，是大差誤，非確論也。茲當極伸正義，令後學永無惑焉。夫誣性為修，前已極明，義無不盡。而後之貶深為淺者，以前三如來藏，若據理性，則是徹法底源，譬如太空，豈有深淺可判？若約當機領悟於此者，不必論其宿根利純，但惟取其多分。而於天台六即位中，多但超於理即，正在名字即中，以其未涉觀行故也。至於圓通，則由觀行即，歷相似即，而後達於分證即之初位。據本經，即當三十二應等神用現前；據華嚴，即當百佛世界中分身成道。其視前位，何異天淵？今反謂其淺於前位，則貶深作淺之過，安可逃乎？

問：若此而佛何謂之初心方便乎？

答：我謂彼之初意不明者，正當此際明之。以此圓通功滿，方於五十五位中，初證一位，對後五十四位，此為初心。豈對前文謬判三

觀，而與其作初心乎？且此初心，遙應妙覺，乃為究竟。大經云：初心究竟二不別，如是二心先心難。又此初住，名發心住。故經又云：從初發心，即成正覺。若是，則此之初心，良非淺淺。我謂圓通徹究竟位，亦非無見而云然也。夫何謬謂三觀在前而反深，圓通在後而反淺，豈不大失其淺深之序耶？奉勸求大定者，博究精研耳門，修法而力行之，無使毫髮濫於三觀，則圓通方可希冀矣。

問：智者為一宗祖師，三觀為圓頓修法。今言依之則障盡全經，修之當莫濫絲髮。然則天台立觀，不合圓頓教旨耶？請言何教所收？

答：此更別有二意，人所難知，非謂三觀不合圓頓。一者佛談性具三藏，本不曾立乎三觀，而註家錯引三觀以會釋之，不辨明則以修障性，故不得不辨。二者反聞修法，不用覺觀思惟，而三觀豈能不用？濫之則須廢反聞，故不得不禁。是三觀非不合於圓頓教旨，但不合於楞嚴修門耳。當知每於一教攝多法門，所以法門無量，豈因門之不同，而遂謂教之亦異乎？

問：二門均是圓頓，深教亦有優劣否耶？

答：子謂天台何如二十五聖？曰：大師必不自欺，自言方在五品，安得遽齊諸大聖耶？曰：文殊獨選耳門，則二十四聖修門皆不能齊，豈一天台修門所能齊乎？且經旨觀旨，多種不同，而舊註混同，曾無皂白，無怪其以彼而濫此也。今與略分析之，有四不同：一者此經首破識心，令終不用。不識天台初談三觀，亦先破識而教其不用否耶？然藏中曾見天台家所傳心印，首先不計揀去六識，而別求真心，是與經旨大相反矣。此其一不同也。二者此經次示根中性體，即妙明真心。不識天台指示真心，亦言惟汝六根，更無他物否耶？縱其所立三諦，彷彿似於三藏，而其當風指出，初未薦乎六精。此其二不同也。三者此經起修了揀諸門，惟選耳根一門深入。不識天台三觀起修下手，亦專一門否耶？蓋彼泛立三諦，起三止

觀，而所示真心，初不指在根中，何有專門？此其三不同也。四者耳根之修，一反聞間，行起解絕，頓離分別，初無多事，最為簡易，豈有繁難？不識天台觀門，亦如耳門之簡易否耶？蓋彼立三諦，而起三止三觀以修之，已自先成九法，及說三觀，復各為三，所謂一空一切空，無假無中無不空等，亦成九法，合滿十八法數。是雖成熟，終歸一心，而本其造端以較之，惟一反聞者，其繁其簡，宛爾天殊。此其四不同也。

問：經前三藏，具含十界，豈不繁難？

答：彼是廣談性理，開其知解，雖博非繁。及至行起，便乃解絕。惟一反聞，具收眾妙。汝應以此行對彼行，而辨其繁簡，何乃取解而難行乎？此固舊註混濫之故習也。今更相對顯之。經以三藏開解，而從一門起修。天台以三諦開解，而從止觀起修。則經之三藏，正對天台三諦。經之耳門，正對天台止觀。何得仍前錯誤，而以三藏對三止觀乎？通前四義了揀，則台宗與經旨，元不多同。但惟所立三諦，略彷彿於三藏。而註家又復不知以諦對藏，同是明理性而開知解。固乃錯對止觀，而以性為修，謬謂意旨全同。安得不晦其本旨，而礙後之妙修乎？若必謂斯經全是三觀，則如來說法，當不及於天台。何以故？破識指根迂遠，而不如天台直切徑談故。四科、七大、十惑、三續，乃至三如來藏，皆但泛論性相，而不如天台分明判分止觀故。起修下手，偏局耳門，不如天台完全具十八法數故。修楞嚴者，不如捨經而但習天台止觀，乃為捷徑。何必於落落不合文中，搜索一二相似之處，以強明止觀乎？是則以經文而發明止觀，既不如止觀詳暢。以觀文而強合經文，豈能令經旨顯現哉？是必晦其本意無疑矣。我故謂止觀若不捨盡，則圓通決不發明。亦猶識心若不捨盡，而根性決不顯現耳。又二宗修法相乖，亦係根識之別。蓋經旨首破六識，正由反聞時，要須全離覺觀。台宗不簡識心，正由作觀時，不免起於思惟。故修圓通者，稍涉台觀，

即依舊墮於識而障乎根。則夫經前破識指根之文，豈不俱成無用乎？具金剛眼睛者，幸一辨之。近於宗鏡錄四十四卷中，見其極明六根中性，即本來心。且取前之見性，後之聞性，同一圓通，悉歸宗鏡。何曾說前破妄見，後但淺修哉？又何曾說中間有三觀為深法哉？斯可極證吾疏，而并可以驗古人不盡同於十家之見也。幸檢閱之。是則攝前多義，而但成四決定義，已極簡要。若更束之，則但成十字。前二攝盡經義，成捨識從根四字。捨識易知，從根者，前半從根悟入，後半從根修證而已。後二攝盡經義，成揀止觀，重圓通六字。蓋舊註全重台宗止觀，今疏揀明全非台宗止觀。舊註既重止觀，必輕忽於圓通，今疏既揀去止觀，全推重於圓通，極勸專修而已。然推重專修，非己私意，釋迦、文殊及十方如來明命特旨也。請反復研味，文殊之偈，當自見之。又復當知此中揀止觀者，但揀其非台宗止觀而已，非謂圓通全非止觀。當知圓通仍是不涉思惟最簡妙之止觀，大非台宗可比。疏中備明此意。今特為近習多濫台宗，故不如但順經文，呼為圓通，不必釋成止觀為得矣。

大佛頂首楞嚴經正脉疏懸示(終)

皈敬三寶請求加被偈

稽首本師說法主，　異口同音諸世尊。
佛頂顯密首楞嚴，　即非十界如來藏。
圓通本尊觀自在，　各入圓明眾聖賢。
三尊威力默加持，　祕旨微言令開發。
註釋不違於本意，　始終語脉得融通。
契機契理契佛心，　於佛智海同涓滴。
儻獲管窺符聖意，　流通緣具速傳持。
見聞現未結良因，　同證聞熏不思議

聯絡我們

財團法人
佛教電子佛典基金會（CBETA 基金會）
CBETA Comprehensive Buddhist Electronic Text Archive Foundation

service@cbeta.org
(02)2383-2182 轉分機 12
官網 https://cbeta.org/
CBETA Online https://cbetaonline.dila.edu.tw/
立即贊助 https://cbeta.org/quick-donate/

贊助資訊

CBETA 長年來陸續將歷代重要佛典數位化為「CBETA 電子佛典集成」，不僅收錄了大量的珍貴文獻，更致力於校勘考證用字及增添新式標點，提升佛典的文獻品質及易讀性。「CBETA 電子佛典集成」是大眾廣為運用的公共資源，此成果也獲得國際學界的重視及肯定。

對於一個從事佛法志業的非營利團隊來說，能夠長期埋首理想、踏實耕耘，實屬不易。為了提供更優質的服務，CBETA 基金會擬增聘專業人力，擴大組織規模，懇請大家慷慨解囊、熱情贊助，讓未來有更多更好的電子佛典。

贊助捐款

「水滴雖微，漸盈大器，凡福充滿，從纖纖積。」
—— CBETA 2024.R2, T04, no. 210, p. 565a5-6