CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

X12n0276

楞嚴經摸象記

明 袾宏述

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - No. 276-A 楞嚴摸象記引
  - 楞嚴經
    - 前文
    - 第一卷
    - 第二卷
    - 第三卷
    - 第四卷
    - 第五卷
    - 第六卷
    - 第七卷
    - 第八卷
    - 第九卷
    - 第十卷
  - 附諸經
    - 般若心經
    - 圓覺經
    - 法華經
    - 佛遺教經
    - 金剛般若經
    - 維摩經
    - 觀無量壽佛經
    - 大彌陀經
    - 盂蘭盆經
    - 摩訶般若波羅蜜經
    - 大寶積經
    - 般舟三昧經
    - 楞伽經
    - 彌陀經
    - 華嚴經
    - 永嘉集
- 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．276-A 楞嚴摸象記引

如經所言：有諸盲人，群手摸象。其摸鼻者，云象如箕。其摸股者，云象如柱。其摸尾者，云象如箒。其摸腹者，云象如石。乃至摸眼，則云如鼓風橐。摸耳，則云如倒垂葉。摸蹄，則云如覆地杯。人執所摸，互相是非，觀者捧腹。今日譚經，何以異是？佛已涅槃，咨詢無繇。出情識手，為想像摸。彼此角立，如盲譏盲，予實慨焉。知己亦盲，救弊為急。因入盲侶，與眾同摸。唯首楞嚴，於諸經中，更多疑義。由是諸盲，競共鼓噪，交臂[打-丁+(兟/曰)]指，莫可誰何。爰取是經，百有餘則，略為剖析，以例全帙。而於餘經，間附(一)二，不復繁舉。昔佛弟子，各陳己見。佛謂眾言：汝等所說，皆非我意。然各當理，足以利物。則彼群摸，除悖理者。以理而摸，雖不得象，未嘗非象。故不患摸，唯執是患。若虛其中，不主先入。會文切理，理協文順，厥旨自彰。象之為象，躍如卓如。不於摸外，別得一象。如執所摸，堅壁自持。摸之彌勤，失之彌遠。秖增戲論，成謗法咎，則何益矣？此特教事，其譚禪者，為摸尤甚。或有摸馬，謂是象者。或有摸空，謂是象者。或有俱摸，謂一切處，咸是象者。或於一切，摸之不得，謂無象者。種種異見，未易更僕。願諸仁者，反摸其眼。得具眼已，象不須摸。

萬曆三十年歲次壬寅千佛澡浴日後學雲棲寺沙門袾宏書於翠竹山房

No．276

楞嚴摸象記

明古杭雲棲寺沙門袾宏述

△楞嚴經

凡看後解，先置經文於案上，使前後貫穿，庶可尋討。又此本為偶論楞嚴而作，故楞嚴稍詳。然亦止是於大義未明處，眾說不同處，或一段一句一字發其未發，而不復為全部銷釋。至於餘經，僅舉數部，數部之中，僅舉一二條以見大意，庶幾就正於有道。非曰：是己而非人也，有罪我者乎？我知明道而已，不知其他也

○第一卷

譯經

此經般刺密帝稱譯，彌伽釋迦稱譯語，丞相房融稱筆授，而古本此後有羅浮沙門懷迪稱證譯，不知今本何以不載。竊惟譯者，最初易梵為華也；譯語者，成其章句也；筆授者，潤其辭致也；而證譯者，總為參詳校正也。夫參校之功，胡可少也？後刻經者，宜增入之。

科經

此經序、正、流通三分，溫陵、長水所定略同。而正宗中開為見、修、證、結、助五科，亦甚當理。初、見道分，從阿難啟請，以至宣勝義中真勝義性，使行人最初明見自己常住真心，以為修行準的也。二、修道分，從初心二決定義，以至宣說神呪，使行人依真見而起真修，不於心外別有造作也。三、證道分，從云何名為乾慧之地，以至方盡妙覺，成無上道，使行人知因真果正，因地不真，果招迂曲也。四、結經分，從何名此經，至汝當奉持，使行人知五種名義，攝今題二十字中也。五、助道分，從地獄七趣，以至微細魔事，使行人正助交資，乘戒雙急，則能速到薩婆若海也。中間細科，或小不同，亦無大礙。後學只須遵古，不必別立新科，增益繁碎。

大佛頂。

大者法，佛頂者喻。法即常住真心，佛頂者頂。於人為至尊無上，佛頂則尤為至尊之至尊，無上之無上。如悉達太子抱持之人，欲見其頂，彌仰彌高，終莫能得是也。此心竪窮三際，不可量其短長；橫亘十方，不可測其近遠。離諸相見，亦復如是。若悟此心，則如來因地，菩薩行門，一言盡之矣。有謂此經由佛頂放光宣呪，故名佛頂。此可乘帶旁顯，而非正意。又三字分釋，即是三德。大屬法身，真如平等故；佛屬般若，智慧圓滿故；頂屬解脫，即相離相故。亦即三大，如次而分體、相、用故。

將毀戒體。

愚意此摩登伽將毀阿難之戒體也。及觀合論補義，先得我心，此說甚為當理。又令無賴僧不得藉口，其益大矣。故下云心清淨故，尚未淪溺也。然則何必神呪往護？蓋阿難心雖清淨，道力尚微，而摩登志既堅強，魔力偏熾，相持既久，無救無依，則事或不測，故須護也。聖既示凡，法應如是。

佛敕文殊，將呪往護。

佛呪威神，無遠弗屆，何俟文殊將之？蓋是一往，且順法門儀式，如天子詔，亦假使臣賫告諸郡邑耳。實則梵音纔舉，聲徧十方，不疾而速，不行而至。又文殊大智，表擇魔歸佛，返邪從正，惟智為先導故也。

得成菩提，妙奢摩他，三摩禪那，最初方便。

初菩提是果，次三是因，末最初方便是因中先務緊要工夫也。大意謂啟請諸佛得成道果之奢摩他、三摩、禪那，其中最初方便門也。方便斷屬耳根，詳辨在後。又此奢摩、三摩、禪那，或有於經文中割截段落而作配合，云某處至某處為奢摩，某處至某處為三摩，某處至某處為禪那。意以從徵心至同別二見，破妄顯真，奢摩也；從浮塵諸幻至十八界，即妄明真，三摩也；從請問中道至七大文畢，即妄即真，禪那也。又一說，從徵心直至七大文畢，總屬奢摩，其三摩、禪那復在向後。雖各不同，要之闡析三觀所歸，發揮一經大旨，美則美也，但恐初學聞此，或便死執如是字眼名目，謂一部經妙專在是，則不可也。且三觀之義，隨文皆具，故稱曰妙。假如以徵心等文屬奢摩，似矣矣，細玩之，七處求心，心不可得，奢摩也；其後復言色身外洎山河虛空大地咸是妙，明真心，三摩也；真心無處而含大地，山河大地有形而曰妙心中物，禪那也，豈不三觀具足？以一切浮塵諸幻化相屬三摩，似矣，細玩之，諸相滅盡，奢摩也；諸相出生，三摩也；當處生，隨處滅，即生即滅，禪那也，豈不三觀具足？以阿難請求中道了義屬禪那，似矣，細玩之，佛言故我今時為汝開示第一義諦，如何復將世間戲論云云，則上文所示無非中道明矣。況既曰禪那，必從空假融會具足三觀，又不待論也。若據初文，如來將欲敷演三摩，而言汝於奢摩微密觀照心猶未明，因引此以證先說空次說假之意，而判初文為奢摩，次為三摩，空假而中乃至為禪那等。不知向後文中頗多單說三摩者，如此下便云有三摩提名大佛頂首楞嚴王，又云諸三摩提妙修行路，又云從聞思修入三摩地，又云因入流相得三摩提，又云若諸菩薩入三摩地，又云欲攝其心入三摩地，又云汝教世人修三摩地，又云縱得心開似三摩地，又云若大妄語則三摩地不得清淨，又云令其身心入三摩地，又云一切真實入三摩地，又云入三摩地修學法門，又云修三摩地求大乘者，又云是清淨人修三摩地，又云復有從人不依正覺修三摩地，又云汝輩修禪飾三摩地，又云若得妙發三摩提者，又云當住此處入三摩地，又云圓定發明三摩地中，又云斯則如來真三摩地，又云又三摩中諸善男子，如是單舉三摩提處，皆直以三摩為大定，豈拘局三觀必對奢摩而名假觀耶？亦有一二處單舉奢摩他者，例亦如是，故知不必強割經文硬配三觀。

我見如來三十二相勝妙殊絕，形體映徹猶如琉璃，常自思惟：此相非是欲愛所生。

阿難以妙相非從欲生，以此發心，未為不是，而不知即此亦復正是病根。蓋內取己見，外取佛相，相見對待，能所宛然，豈非是妄？夫如來之相，摩登之相，雖聖凡迥異，而其為相一也。執幻妄不真

之相，昧常住不遷之心，是生滅為因，而欲求不生滅之果也。然般若云：若以三十二相觀如來者，轉輪聖王即是如來。今佛不以是直斥阿難之非，顧詰其見與好樂生於心目，方乃漸次破其妄心，除其妄見者，何也？蓋善現解空，阿難著相，故且就窠打劫，鋤其本根，使彼之心逼至於無處安放，彼之見追至於無可奈何，智竭計空，情窮理極，而忽然自得其本心也。化導之妙，一至於是。

有三摩提，名大佛頂，首楞嚴王。

最初徵心，阿難擬心在內，佛未竟其答，即曰有三摩提等語者，何也？蓋阿難本意，為求三摩提最初方便，佛就其擬心在內處，特為詰難。當時若是皮底有血漢，纔聞先見堂內，便知須見身內；不見身內，便知心不在內；心不在內，便知亦不在外，亦不在中間，亦不在一切處，又何待逐節推尋，乃二乃三而至七耶？故答語未竟，而先舉此指阿難一箇入處，此處得入三摩提最初方便，一了百當矣。而阿難大權示現，若不喻其旨，然重重問答，不厭頻煩者，為後人作則也。

爪生髮長，筋轉脉搖。

舊解謂心胃內藏，縱不能見，爪脉外浮，云何不知？其意良是。但外浮二字，不順經文，蓋此正破心不在內，不宜說外。良由爪髮雖全體彰乎外，實從內而生長，筋脉雖影現形乎外，實於內而動搖，則均之內物耳。特其有生有長，有動有搖，比心胃等稍異，故心胃誠為難見，爪脉應可了知，然終不能知心不在內明矣。

是諸比丘適來從我室羅筏城循乞摶食，歸祇陀林，我已宿齋。

佛已應匿王之請，何又言諸比丘從我乞食？解者曰：提獎阿難在赴請日，為彼演法，事應隔宵。然經文齋畢旋歸，提獎阿難至於佛所，阿難見佛悲泣請法，大眾俱時承受聖旨，明是當日一會，如何云是隔宵？今謂佛具千百億化身，一身受供王宮，一身領眾循乞，亦奚不可？故宿齋古謂預齋，於理無礙。有說此據平日乞食常儀，其義亦通。但適來二字，不似平日。

若見眼者，眼即同境，不得成隨。

琉璃籠眼，眼見琉璃。眼根籠心，心不見眼。設許見眼，眼乃成境。但可根見境，不可境見境。汝前言彼根隨見，隨即分別。今眼屬境，不能隨見分別，則隨義不成，故曰不得成隨。如不見眼，安得云心在根裏乎？又溫陵云：事理俱違者，事即是喻，喻不當法，於事不順，是事違也。理即是法，法中心無潛根之理，於理不順，是理違也。

外不相知。

長水云：不字當是又字。此說甚正。而合論補義，謂為不然，則上下文義，如何安頓此不字？若是，則下身心相知，須作身心不知矣，有是理乎？然止辨明其義，而不敢更易其文者，古人慎重之意，儒、釋皆然也。

兼二不兼二。

溫陵初以根塵為物，心為體，末又以塵為物，根為體，前後相背，似失檢點，不必論矣。一說首尾皆以塵為物，根為體，似乎有理。然天如謂佛明言此之心體，則體應專屬心故。一說首尾皆以根塵為物，心為體，雖較穩順，而兼義不明。又為後人駁云：經亦明言眼有分別，有分別則非物故。今融通以上諸說，別解如左：兼二者，謂雙挾根塵而處其中也。不兼二者，謂兩離根塵而孤然中立也。今言兼與不兼二，俱不可以破心不在中也。云何兼二不可？心體有知非無知，汝既言眼有分別，色塵無知，是眼同心體之有知，而惟色乃無知之物也，則心止應兼眼，而曰雙兼眼色，豈不物體雜亂？夫物非體之有知，體非物之無知，心體正以有知敵對無知，安得半有知半無知，雙挾根塵而處其中耶？云何不兼二亦不可？汝既言眼有分別，色塵無知，識生其中，是心體依根塵而有也。今兼二不成，不兼根則非知，不兼塵則非不知，非知非不知，心尚無有，將何所指而曰此為在中之相耶？故云心在中間，無有是處。

當由不知真際所詣。

舊解云：因前徵發，乃知迷妄，求詣真際。或謂阿難此時尚未識妄，今說真際，亦屬妄心。以下文猶認能推為心，乍聞此不是，心生驚怖。故愚見謂阿難尚未識妄，此說誠然。但謂真際亦妄，則不可。蓋七徵之後，阿難計窮，求佛開示心之真實際分，此有何過？或又謂七徵文中，並無妄字真字。然最初文中，獨不曰皆由不知常住真心性淨明體用諸妄想乎？則真妄二字，在七徵以前，顯露多時了也。設阿難云：我今已知真際所詣，則真際誠妄。今云不知，亦復何礙？若拘執太過，則阿難前問菩提奢摩他，亦應是妄。

識精元明，能生諸緣。緣所遺者。

言此陀那識精雖名曰識，而是識精實即本覺妙明之體，一切諸緣無不從此出生，但眾生隨逐妄緣，遺此元明耳。夫眾生從無始來，終日在此本元明中而不自知，乃成遺失，如魚在水而不識水，是則名為可憐憫者。或謂不然，以本有之明，焉得遺失？寧知迷其本有，即名為失，如力士珠，非失成失。不見向下經文，佛言遺失真性，顛倒行事。

縱滅一切見聞覺知，內守幽閒，猶為法塵分別影事。

見聞覺知都已滅却，斯則外不隨於流逸，內獨守乎幽閒。此幽閒處，莫便道得自本心，蓋依然是法塵分別影事也。本心似鏡，法塵

似物，內之所守，猶為明鏡中所現之影而已。先德云：學道之人不識真，秖為從前認識神，無量劫來生死本，癡人喚作本來人。世人觀此，已知見聞覺知為識神，而既滅見聞覺知，將謂不落識神矣。寧知質以今經，亦復是識神窠窟、生死根本也？雖然，千百人中且無一二至此，即至此，十箇有五雙坐定，擺不脫、放不下。嗟乎！此幽間處，埋沒古今幾許豪傑，參禪祕要盡洩於是，學人勉之哉！

汝觀阿難頭自動搖，見無所動。又汝觀我手自開合，見無舒卷。云何汝今以動為身，以動為境，從始洎終，念念生滅，遺失真性，顛倒行事？

此處文義，甚難銷會。舊解雙斥凡小，言凡夫不知身境有動，見性無動，無足論矣。然身亦不動，汝今云何以動為身？境亦不動，汝今云何以動為境？故曰於常計無常也。雖亦有理，但如來此處，方許其悟客塵二字，正應以動為身，以動為境。故兩印以如是，奈何忽爾反斥其非？況前後文了無照應，似乎自語矯亂。今別為一解，只順經文，略加點掇。佛意謂今此大眾，以搖動者名為塵，以不住者名為客。故觀阿難，頭自動搖。動搖者，塵也，客也，見無動也。又觀如來，手自開合。開合者，塵也，客也，見無動也。云何如是？明知以動為身，以動為境矣。却乃自始洎終，念念生滅。既順生滅，則迷性真，而以己隨物。既失性真，復迷境空，而認物為己，甘受輪轉，豈不哀哉！為順經文，作如是解，未知是否？

○第二卷

垂手正倒。

舊解：竪手為倒，垂手為正。一說：垂手是倒，以後文如我垂手等無有異為據。然經文雖止是如我垂手四字，意則通該前文。若云如我上來垂手示眾一段因緣，非專指垂手也。請以喻明。頭以下垂為倒，故時時上竪。手既亦以下垂為倒，何不亦時時上竪乎？又一說：手無正倒，一時首尾相換。世人妄見，生正倒想，以後文名字何處號為顛倒為據。此說亦佳，但非經正意。良由下文棄海取漚，認漚為海，本末翻覆，故名顛倒。則知海者喻真，漚者喻妄。妄身在於心內，如一漚至微；真心徧乎身外，如海水至廣。棄真取妄，認妄為真，身心顛倒所在，正在此耳。與觀手者正倒錯亂，何以異哉？或謂：合論亦云垂手是倒。曰：合論何可盡從也？如前七徵中，文外不相知。古人謂不字當是又字，其理甚正。合論云當是不字，而文義畢竟不通。下文辨見展轉五重，合論非之，亦不當理。

晦昧為空(云云)**，趁外奔逸。**

長水以晦昧為空，至結暗為色，配三細。次聚緣內搖，配前二粗。次趁外奔逸，配後二粗。為煩惱道畢，有非之者。然此配合三細，多說不同。今長水所配，下文因明立所等處，陰入界大等處，迷妄有虛空等處，皆如是說。前後經文，語意符合。蓋渠從清淨本然，忽生山河大地中悟入，故認取如是。而孤山以文殊覺海性澄圓偈文，與此相對，而釋意頗合。亦顯長水非無據而云然。前後文義，互為照應，未可非也。又愚意三細六粗，本出起信。而將論合經，不必拘拘逐句逐字的配，但取大意可也。良由佛為法王，於法自在。或隨時增減開合，辭不必同，而理實無二。太拘則反成齟齬。況本論中，三細六粗，共成九相。既而明血脉，則又成八。既而原染起，則又成六。開合增減，彼論自不拘死法。引之者，獨可拘死法乎？

一迷為心。

一迷為心者，明此不是心，迷惑無知，錯認此虛妄以為我心也，則知我自有真心也。何者？上文晦昧為空，空結暗而為色，色雜想而為身，內搖外趁，昏昏擾擾，即於此時認為己心。自此一迷為心，便生執著，決定惑為心，在此身方寸之中，牢不可破，寧復知此心廣大圓滿，含裹虛空，周徧法界乎？顛倒如是，故名為可憐憫者。有人謂此處是一迷為心，下文某處文是二迷為心，又至某處文是三迷為心，其說甚謬。

此見雖非，妙精明心，如第二月。

第二月者，非真月也，何故不還？蓋第二雖非真月，然真月外更無二月，此第二月即從真起，明眼人固直下見真月矣。見精雖非真，見全體即真，亦復如是。

若不見吾不見之地，自然非物，云何非汝？

長水展轉五重，合論直說本意。要其歸結，總是見既非物，云何非汝真性耳？二說一意，何必相非？

若實我心令我今見，見性實我而身非我，何殊如來先所難言物能見我？

此即重躡上文而斷之也。溫陵所解極明，言既此在前之見實是我心而能見物，則彼見乃我而此身非我，見在物而不在我，是物來見我而非我去見物矣，有是理乎？

指非指。

或謂指非指是莊子語，非也。何不看文中連有十處指字，一云非無指示，二云舉手指陳，三云確實指陳，四云指陳示我，五云舉手所指，六云指皆是物，七云則汝所指，八云受汝所指，九云應有所指，然後十云出指非指。蓋佛令阿難指點何者是見，何者非見，故曰出指非指。可指者是物非見，不可指者是見非物，出者是非雙泯

也。問：莊子不可用乎肯綮，亦莊子語也。答：用固無害，但此指不是莊子一馬一指之意，何可扭擫強合？其肯綮等自非此例，故用無害。蓋經本梵語，譯為華言，不用此間文字，則終成梵語矣，何名為譯？有闡提人言佛經剽獵老莊，果爾，則譯佛以覺伊尹，早已曰予天民之先覺矣，譯修多羅以經易詩書等，早已名經矣，則覺字經字亦是剽獵儒典乎？其說不通，無俟多辨。

諸外道種，說有真我，徧滿十方，有何差別？

此疑佛說見性周徧十方，外道亦說我徧十方，差別安在？下文惟廣說因緣自然，不剖此疑者，何也？蓋外道所計，不出斷常二見，今說緣因自然兩非，則斷見常見雙破，而又非和合生，非不和合，則情窮理極，諸計消亡，真我自顯，故云圓滿菩提，不生滅性，清淨本心，本覺常住，是佛之所謂周徧也。豈外道妄見，執有實我徧十方者，可同日而語哉？

見見之時，見非是見，見猶離見，見不能及。

見見古有正解，言能見即今見物之見也，則下之見字成所見矣。見見之時是見也，非尋常見物之見也，故曰見非是見。一說謂豈有真見復見妄見之理？二見字平看，一真見，一妄見，此說似是而非。二見平看，則之時二字無所著落。又下文云：此實見見，云何復名？覺聞知見，如何銷會？試以本經語例之。經云：將聞持佛，佛何不自聞聞？今例云：將見見如來，何不自見見？又經云：不自觀音，以觀觀者。今例云：不自見物，以見見者。如是則其義不辨而自明矣。

別業妄見。同分妄見。

舊解：別者，一人妄見也；同者，多人妄見也。混而不明，隱而不暢，未有發揮者。然溫陵有說云：別業者，起惑之異；同分者，感妄之同。會解失錄，故講者忽焉。但溫陵略出其意而止，今更為詳言之。譬如世人造種種罪，人各殊科，喻之如別；後罹王法，共入一獄，喻之如同。今曰起惑者，隨心而造妄業也，造業別其因由，故名別業；曰感妄者，隨業而受妄報也，受報同其劑限，故名同分。近又一說：別者見根，同者見境。亦異舊說，覽者詳焉。

進退合明。

經云吾今以此二事進退合明，而舊解從此處過經文一百餘字，直至如彼眾生處，方曰進同例別；一病目人處，方曰退別例同。進退雖顯，而隔前大遠，似為不妥。溫陵以法、喻互舉為進退合明，頗覺穩當。但合明則得，進退未協。近索隱謂且置同分而舉別喻，次以法合；復置別業而舉同喻，次以法合。舉者，進也；置者，退也。兼此二說，其義甚備。

譬如有人(云云)，其人無故，瞪以發勞。

有謂上有人，人字屬菩薩；下其人，人字屬眾生。此說非是，上下即是一人。

取頻伽瓶塞其兩孔，滿中擎空，千里遠行，用餉他國。

溫陵、孤山皆以瓶喻妄身，空喻識陰。淨覺乃添出譬如有人之人喻業，合論非之是也。合論又云：空喻識者，無分別為真空，有分別為識陰也。瓶內之空局，故有分別與外空異也。塞其兩孔，溫陵謂妄分同異，不知何名同異。今謂塞孔者，恐物出瓶外也。而瓶有兩孔，兩孔俱塞者，保護之極其至也。空非出入之物，而慎塞之，喻識本虛幻，而保持虛幻命根，惟恐其失也。千里用餉者，喻多劫飄零，死此生彼也。

○第三卷

前矚塵象，歸當見根。

此破見不從空生也。若從空生，則空必前矚塵象，乃名為見。蓋空為能見，塵象為所見。今此眼根，實在我面，則我乃塵象矣，空應反歸而見我之眼根。如其不能見眼，則前矚塵象之義不成矣，安得見從空生？

見聞逆流，流不及地。

依孤山，解穩當。見聞逆流者，五根順流，惟意能旋。其見聞逆流而緣五塵，以其逆流，故攬塵而為憶也。流不及地者，如是逆流所不及之分際，則閒然懵然而無所緣，以流不及，故失憶而為忘也。

聲來耳邊。

耳之有聽，經明言非聲來耳邊矣。今以事證之，有可疑者。假如鐘鼓樓介乎城南北之中央，南風作則北城聞之而南不聞，北風作則南城聞之而北不聞，風送聲而人得聞，如何道不是聲來耳邊？人多於此草草看過，無發難者。愚意佛言：寧有錯乎？聲定不來耳邊，心定偏周法界。但諸眾生粘湛發聽，失本妙圓，局而礙之，束而小之，是以風順則聞，風逆則否，反為境使而不得自在。耳之過也，非聲之故也。以是推之，隔垣聽音響，遐邇皆可聞，亦復可難。既垣不礙音，何為城內一人面城而語，城外一人附城而聽，乃杳爾無聞乎？此亦同前。蓋耳之過也，非垣與城之故也。是以耳通者徹聽，或聽一世界乃至恒沙世界而無盡也。

此摩所知，誰為能觸？

凡物須一能一所，彼此相感，然後成觸。則一有知，一無知也。今以手摩頭，手與頭各各有知，將以誰為能觸乎？若手為能觸，頭則木石也。今頭亦有知，何得名觸？若頭為能觸，手則木石也。今手亦有知，何得名觸？此明身之覺觸，皆虛妄也。問：手摩頭，固不

成觸矣。若手摩外物，豈不成觸？答：是亦妄分能所也。然此意人所難明，故借頭手引起。畢竟身觸虛妄，皆如頭手耳。

從變則變，界相自無；不變則恒，既從色生，應不識知虛空所在。

上文言此識若從色生，色滅應與俱滅，識既俱滅，則空獨存，誰識空者？若色滅時，識不俱滅，則識獨存，無色為侶，誰界空者？今又重申上意，言不但識存無界，假使隨色變滅，則識已變滅，亦誰與空為界者？不但識滅不應識空，假使識不變滅，則恒常與色一體，與空無干，誰識空者？反覆較量，眼識不生於色明矣。

合則中離，離則兩合。

承上文，眼識不從眼生，不從色生矣。既不分二處而各生，得無兼二處而合生乎？然汝欲合之，彼則中離矣。蓋眼自屬有知，色自屬無知，有知無知，兩相敵對，如之何其可合也？若汝欲離之，彼則兩合矣。蓋眼根必合色，色塵必合眼，而後識生其中，兩相和會，如之何其可離也？合之則離，離之則合，此之體性，渾然雜亂，將於何處立共生之界乎？前明眼色虛妄，今言識亦虛妄，故曰三處俱無。

又汝識心與諸思量兼了別性，為同為異？

舊解初句識心是意，次二句是識，但初句明標識心，何得作意？今謂仍以初句為識，下二句為意，以意屬思量，亦能了別也。蓋云今此識心，與彼意之思量義，乃了別義，同乎？異乎？若識同意，則識即意，何得云意之所生？若識異意，則識乃無知，與意判隔，何得云意之所生？若識異意，而又能思量了別，則意無知而識有知，應當反識乎意而為識意，又何得云意之所生？同之不可，異之不可，識非意生，何疑焉？而謂以意為界者，非也。一說識心與思量之意，俱能了別，既俱能了別，則同矣，何得又問為同為異？既俱能了別，則有識矣，何得又問無識有識？或謂意思量，識了別，今說意兼了別，何也？蓋心意識三古稱，義可通用，如金光明言意根分別一切諸法，則意兼了別，有何不可？

了然自知，獲本妙心，常住不滅。（此節當在空則同無後。）

如上微妙開示，自決擇心見，以至發明五陰、六根、六塵、六識、七大，皆即如來藏心，因此了知自心常住不滅，此是一經大旨趣、大眼目。誠得此心，則我常為主，萬法為客，長安雖鬧，我國晏然。彼摩登伽猶如妖狐，忽遇明鏡，竄伏無地，尚安所施其魔力耶？

自汝整衣，云何倒拂？

此文因自汝整衣四字，故解者不一。今只依文順釋，其意自顯。蓋此是明風不生彼面也。言風若生於彼面，則當從彼至此拂汝阿難。

然今此風自汝整衣現拂於彼，既風生彼面，何為不順拂汝而倒拂彼耶？故知風決不生彼面也。若以倒拂屬阿難，則非明風不生於彼面，乃明風不生於阿難袈裟矣。

見覺無知，因色空有。

或謂此言見覺無知，下文舉見覺空頑作對，則覺乃有知，上下矛盾。宜以上覺字屬身根，下覺字屬知覺，雖似有理，然不應一覺兩解。今謂無知者，非實無知也，以此引起因色空有一句。蓋色空不現時，見覺寂然，宛似無知；因色空現，而後見覺有知也。孔子曰：吾有知乎哉？無知也。有問我者，我叩其兩端而竭焉。孔子實無知，誰答問者？兩無知相比，意極痛快。

性見覺明，覺精明見。

時解七大，作一例看。初地大云：性色真空，性空真色。言真妄本同一性，全性之色即空，全性之空即色，猶言全濕之波即水，全濕之水即波也。今此見大云：性見覺明，覺精明見。照上一例，文小異而意實同也。言全性之見即明，全性之明即見也。乃至識大云：性識明知，覺明真識。亦言全性之識即知，全性之知即識也。真俗交互，七大一例。溫陵後二大與前五不同，時解為是。又地等四大用空字，麤細之謂也。空大用覺字，無情有情之謂也。見大用明字，見乃妄明，明者真明也。識大用知字，識乃妄知，知者真知也。

空則同無，有非同物，縱發汝識，欲何分別？

此明識必不生於空也。若生於空，則非相非見。夫識應在相見之中，今乃處此相見兩非之地，將頑然一空歟？空則畢竟同無，既無矣，識何由發？將實然有是識歟？有則同於何物，既非物矣，識何由發？縱許發識，而空本自無分別，則其所發之識，應與空同，豈有分別乎？識不生於空，審矣。

不歷僧祇獲法身。

獲法身，吳興謂是實證，其說甚詳。長水、溫陵、孤山諸師，皆同此說。蓋是分證法身，不言五分究竟也。即不通指大眾言，阿難證亦復何礙。其以阿難後卷文中僅證二果為礙，而曰是解非證，又是佛神力故，暫俾得見。今皆不必作如是解，只依前來諸師言證法身，後卷僅證二果，至文自有詳辨。

舜若多性可銷亡，爍迦羅心無動轉。

舜若多空也，此有二義：其一，空決不可銷亡。今欲極言心無動轉，取以相形言，空尚可銷，心必不動。如虛空可量，風可繫，無能盡說佛功德之類也。其二，一人發真歸元，虛空消殞。則實說空可消殞，心不可消殞。如海水可竭，須彌可傾之類也。劫壞之時，海涸山崩，非喻說也。

○第四卷

善為眾生，敷演如來，第一義諦。

即上四科七大，皆如來藏心，不空不有，即性即相，超三界，過二乘，至妙至玄，最尊最上，名第一義諦。彼四加亦有第一之名，而多世字，故通小乘。

猶如聾人逾百步外聆於蚊蚋，本所不見，何況得聞？

文有三轉：世間洪音，人所易聞，蚊蚋之音，音之至微，一也；至微之音，自近聽之，則猶可聞，今遠百步，二也；遠聽蚊蚋，聰耳之人猶或難之，今復聾者，三也。如是，則蚊蚋之形且不能見，蚊蚋之音又何能聞乎？以法合之，微妙諦理，旨趣幽玄，如蚊蚋音，一也；地位遼隔，如越百步，二也；根性狹劣，猶如聾人，三也。如是，則此妙諦尚不能知其所在，況能與之默契乎？只順理順文，其意自明。有人謂蚊蚋身表真諦，蚊蚋音表中道第一義諦。夫聲聞見真諦成果，何云本所不見？又音從身出，亦何得分屬二諦？於理不通。

性覺妙明，本覺明妙。

舊解以妙明明妙為寂照照寂，其意雖正，但明可云照，而妙字云寂覺，未穩。蓋妙者，通有無，兼體用，而圓融不測之謂也。何專以屬寂？今助一解。性覺妙明者，言此性覺是極妙之明，蓋寂而常照之明，故稱妙明也。本覺明妙者，言此本覺是明之極妙者，蓋明雖照而未嘗不寂，故稱明妙也。則妙明二字，既不敵訓寂照，而寂照之意，自在其中矣。又性覺本覺，小異大同。性者，性分所具，不可遷改故。本者，本來自有，不煩造作故。或作真妄對說者，非。

汝稱覺明(云云)，性覺必明，妄為明覺。

此文大意，為欲發明本清淨心，所以出生山河大地諸有為法者，皆由妄起明覺而致然也。故先舉平日所說性覺妙明，本覺明妙之語，而問富樓那言：此明覺義，汝作麼生會？為是性本自明，不須再覺，而稱為明覺耶？為是性體有所不明，必待覺之，而後為明覺耶？富樓那意，以覺不明者，為是因言不明須覺，方有所明。若便以不明為覺，則無所明矣。佛乃順其辭而示之曰：汝謂不明為覺，則無所明矣。無所明，則無明覺矣。汝言似是。然汝但知明不可無，猶未知無明之與有明，兩俱非也。良由若有所明，則非真覺矣，不可也。若無所明，則正屬無明矣，亦不可也。蓋無明又非覺湛明性故也。有明亦非，無明亦非，必如何而可？因斷之曰：性覺本自必明，特因起妄而為明覺，故不可耳。如不起妄，則覺明正妙湛明性也，亦有何過？一說性覺之體，以其必明，因此成妄，則病

在必字，於義亦得，於文不通。或又引下文覺明為咎，以證其妄。不知覺明本無咎，因起妄故，非咎成咎。則兩說異而不異。

覺非所明(云云)，**無同無異。**

此處配三細，亦復多說不同。會解載吳興評斷，謂資中、長水等以熾然成異至無同無異配三細，其說非是。而以因明為業，立所為現，妄能為轉。然起信所言業相，能所未分，而今有能所二說，俱有未安。況由明而所而能，則不應所先能後，不曰業轉現，而曰業現轉，其說亦有所礙。若云業相中不妨說有同異，則資中、長水等說亦是。若云能所同時不妨說有先後，則吳興所說亦是。今依溫陵以妄為明覺為業相，而後不盡用之，乃融諸說為一，說曰性覺，必明此一法界真心也。妄為明覺已屬業相，而下曰所、曰能、曰異、曰同、曰無同無異，俱是表顯業相一動以後，有如是種種差別，却不必板定編排次第等級，則三細之意隱然在中，而又不犯如上兩說礙處。愚見如是，更俟高明裁之。

交妄發生，遞相為種。

溫陵謂妄覺感於五行，故交妄發生，遞相為種，如土水生木而曰相待成搖，木土生金而曰堅明立礙等，雖甚有理，但經止言四大，恐不必入以五行。又言我尅為妻，必夫劣妻勝而後生子，雖日者家有據之論，然此等語經中罕言及之，不如只用四大為正。蓋四大所該者廣，舉四大而五行在其中矣。更有略說，載竹窓隨筆中。

彼太虛空，日照則明，雲屯則暗。

富那疑諸大勢不俱徧，故佛即虛空為喻。知虛空不拒諸相，則知識性不礙諸大矣。諸相泛論一切。有人謂日照則明下七句，的指前文七大，而云日照是火大，雲屯是空大，霽澄是見大，氣凝是識大等，湊合而成七大。夫日配火大猶可，其空、見、識三者配合，甚為無理。太虛空一句已是空大，如何又有空大則成二空？況雲屯與日照相對，蓋言此空中日照則明，此空中雲屯則暗，此空中霽澄則清，此空中氣凝則濁。雲也、霽也、氣也，皆空中物，與日風一例，何得雲配空、霽配見、氣配識也？若言晦昧為空，故以雲屯則暗屬空，此甚不通。既是雲屯則暗，必然雲散則明，是虛空本不暗矣，何得云晦昧為空？又引經言識動見澄，故以澄屬見，則佛何不直說是見，而以霽喻見？凡此七大，何不都取一喻乎？又言識動則氣凝。夫凝者，定也。定則不動，如何以氣凝喻識動？此斷斷乎不可者也。又引吳興註云：譬前藏性，本非七大，而不拒彼七大。以此為據，故配七大。不知吳興明說是喻，汝今云何作實法會？經意蓋言即彼空中不礙諸相，如我性中不礙七大也。是舉一空大中所有之物而作喻也。便泥此文，硬作配合，圭峯所謂豈識喻焉者也。不唯不達經意，亦不達註意矣。又以下文中宵雲霧，表佛涅槃不見。

明曜，表入涅槃時，火大不現。夫雲霧為涅槃，則涅槃乃昏暗不明之相矣。涅槃而火大不現，則藏性乃拒彼火大發揮矣。有是理乎？況向後佛自合法云，真覺妙明，亦復如是(云云)。其說甚顯，何須此處穿鑿扭捏？

而如來藏本妙圓心(云云)，是即非即。

溫陵帶上文滅塵合覺，故發真妙，妙覺明性，接下而如來藏本妙圓心，最得經旨。言雖滅塵合覺，一多小大，相攝相入，起大神用，而實如來藏中纖塵不立，非一切也。雖非一切，又萬法悉備，即一切也。雖即一切，又互泯互存，不可思議也。尚何疑七大之周徧法界，而不相陵奪也哉？其本妙圓心、元明心妙、妙明心元三句，舊解初真、次俗、次中，其說相承已久。唯合論補註以本妙圓心為總，次非一切，則如來藏元明心妙也；次即一切，則如來藏妙明心元也。一是空如來藏，一是不空如來藏，而云不必定配三諦，其說甚當。蓋元明心妙、妙明心元，不差一字，而文略轉換，空假之意，便隱然可見。言此本妙圓心中一切俱非者，則元明心妙本如是照而常寂也。此本妙圓心中一切俱即者，則妙明心元本如是寂而常照也。故二句皆結屬上文，但離即離非、是即非即八字，似上下無交，覺孤別耳。今云即一切也，妙明心元，又雙離雙是者也。

非明無明，明無明盡。

諸經十二緣生滅，止曰無無明，無無明盡。今每句多一明字，遂眾說紛然。溫陵謂明無明者，緣覺欲翻無明而為明也。一說二明字屬觀智，觀此無明生，觀此無明盡也。一說上明字屬真，從真出生無明也。下明字屬智，以智還滅無明也。今融會而折衷之，二明字俱作真明之明。明無明者，由真明而起之無明也。而言非者，如來藏中本無如是由真明而起之無明也。明無明盡者，由真明而起之無明盡也。而言非者，如來藏中本無如是由真明而起之無明盡也。雖多二明字，原只是無明無無明之意耳。

汝但不隨分別世間、業果、眾生三種相續，三緣斷故，三因不生。

諸說不同。今直據經文，其義自顯。經明言：以是因緣，世界相續；以是因緣，眾生相續；以是因緣，業果相續。而鞠其因緣，則覺明空昧，相待成搖等，為世界因緣；明妄非他，覺明為咎等，為眾生因緣；欲貪、殺貪、盜貪等，為業果因緣。因親緣疎，一如常說。又總結云：皆是覺明明了知性，因了發相，從妄見生。則均之無明妄見而已。或疑文中云：殺、盜、婬業三緣斷故，三因不生。似因緣正屬三業。然殺、盜、婬三，乃業果一因緣耳。文雖止此一句，而意該世界眾生，若曰如殺、盜、婬等也。

菩提涅槃尚在遙遠，非汝歷劫辛勤修證。

舊解，菩提涅槃，果位尚遠，苟非歷劫辛勤，何以能得。今解不爾，謂承上文，極談生滅因緣，自然和合，皆為戲論。直饒做盡伎倆，不出戲論二字。必至情亡惑罄，見謝執空，死盡倫心，方堪湊泊。由是而知，菩提涅槃，尚遙遠在。非恃汝歷劫辛勤，所可修證。雖有多聞廣學，將安用之。徒增戲論而已。狂心歇處，戲論亡時。無意求之，妙果自獲。故前云，何藉劬勞，肯緊修證也。庶與上文，融貫照應。

流變三疊

此中合數，諸說不一。有以三世積累，重加根本為說者。有以五根五塵為說者。有以十善十惡為說者。而溫陵吳興，直以一十百千增倍合之。較於諸說，似為明白簡便。蓋界四世三，彼此相涉。以三乘四，以四乘三，俱成十二，是一疊也。即此十二，一各變十，則成一百二十，是二疊也。即此一百二十，十各變百，則成一千二百，是三疊也。而人在世界之中，身所居止，前後左右，其數亦四。身所經歷，已歷今歷當歷，其數亦三。三四四三，亦兩相涉，而成千二百也。世界虛幻，互互發生，故云織妄世界。世界曰器世界，我身所有世界曰眾生世界。咸以妄成，而自然有此千二百功德，六根各具。然六根性中本同，而以對六塵，用分全闕。良由時方選擇圓通，似有優劣耳。若夫豪傑之士，根根功德，無不具足。

前方全明，後方全暗，左右旁觀三分之二。

三分之二，謂三分中止得二分也。蓋前二百後二百共成四百，左二百右二百共成四百，四方之隅共成四百，是三分也。後方不見少其二百，後二隅不見少其二百，千二百中共少四百，故曰三分之二。

雖得六銷，猶未亡一，如太虛空(云云)，說空為一。

溫陵謂須陀洹人不入色聲香味觸法，是名六銷。其未亡一，謂是法執。孤山謂是未亡涅槃。資中謂是尚迷六根而為一體。今謂只消用本色語。經云：元依一精明，分成六和合。茲乃已銷六和合，却守一精明也。然下言除器觀空，寧欲除空耶？蓋不病其空，病執有一空也。執有一精明，亦猶是也。併一俱亡，方證心體。

不由前塵所起知見，明不循根，寄根明發，由是六根互相為用。

向也粘妄發光，是由前塵所起知見也，則其覺明。明覺必循乎根，由是六根各成違礙。今也脫粘內伏，伏歸元真，是不由前塵所起知見也，則其本明。耀性不循彼根，特寄根以發其明性而已，由是六根互相為用。是則向之於根，乃是實依；今之於根，不過權寄。實依則賴根，而根為王，故非眼不見，非耳不聞，無眼無耳，便成聾瞽。權寄則無賴於根，而心為主，故眼能作耳，耳能作眼，無眼無耳，視聽宛然。

○第五卷

真性有為空，緣生故如幻，無為無起滅，不實如空華。

凡重頌多體貼長行。長行云：根塵同源，縛脫無二。識性虛妄，猶如空華。吳興即真即俗之解，欲影射下文真妄，而稍涉牽強。掌珍論前二句破有為，後二句破無為，意亦影下。然味經文上下語意，總是發明有為本空，其妄真同妄之語。蓋以真尚不立，何況於妄，極言妄之必空耳。解此當以溫陵為正，而會解失錄，今略記於此。溫陵曰：真性之中，有為之法皆空，則根塵亦空，此頌根塵同源也。緣生之法皆幻，則縛脫亦幻，此頌縛脫無二也。起滅無，則妄識亦無，此頌識性虛妄，猶如空華也。今更為貫串其義，真性之中，有為悉空。所以然者，以有為皆因緣所生，故如幻也。如幻故無為，無為故無起滅，無起滅故如空華也。

言妄顯諸真(云云)**。是故若交蘆。**

此承上文言有為皆幻，將無為則真乎？然言妄秖為顯真，言真姑以對妄，妄真同妄耳。而別真別妄，所謂辨空華之濃淡，爭兔角之短長者也。故真與非真兩非，則能見所見安在？能見根也，所見塵也，中間識也。若相若見，俱無實性，豈不若交蘆之互為依倚，而其中實空者哉？一說即交為空，非蘆中空，今兼用之。又顯諸真。有人解曰：顯眾真，以真有多種故。不知諸者，猶乎也，於也，其也。文理不通，自不必論，況止可眾妄歸一真，安有一妄對眾真乎？其不通尤甚。

當於結心。

諸說多指中道為結心，蓋以文中左右牽掣為斷常二邊故也。然前後文都無此意，唯溫陵謂是狂心，其說似勝。今更為闡之：左右者，解於結之末也，故勞而無功。結心者，解於結之本也，故逸而有成。良由虛妄狂心，迷而取境，因此成結，此結心也。若不於此結心中解，其餘解法，左之右之，捨一取一，終莫能得。則所謂斷常空有等種種諸法，又盡攝於其中矣。

結不同時，則結解時，云何同除？佛言：六根解除，亦復如是(此屬上文)**。此根初解，先得人空**(此屬下文)**。**

結解次第，非眼結解已，次解耳結，次解鼻結之謂也。良由六結不能一時齊解，必須一根先解，次五根者，任運而解也。又有以人法為結解次第者，其意雖佳，但與上文意不相協。文中佛言六根解除，亦復如是，此一句當屬上文，是允可阿難之辭，原在根上而分次第。此根初解二句，當屬下文，應別是一意。蓋上明結解次第已竟，下明結解所得之功能也。或又難云：結之解也，縱許次第，結之成也，寧有次第？而經稱巾以一綰得一結名，二綰得二結名，則

今日成眼，明日成耳乎？成結不喻六根，何疑於解？不知喻非死法，有尅實喻者，有彷佛喻者，六結不同時，彷佛喻六根不同位也。結不能一時並解，彷佛喻根不能一時盡消也。試玩經中，一則曰斯第六名終非第一，二則曰如何令此六結亂名，三則曰六結不同，四則曰此結非彼，彼結非此，根之異位，意可見矣。若據母腹受胎，則六根生起亦有次第可言，而非今正意也。若據發通者，或既得天眼，乃得天耳，或既得神足，乃得他心，則六根神用亦有次第可言，而與此略同也。是故譬喻不應膠泥死法，若泥死法，則經云六解一亡，而六結解已，一巾儼然，安得亡一？況佛明言隨汝心中選擇六根，曰隨曰擇，非泛舉也。正一根在先，次及其餘，而以是知六結定配六根，何緣更立他說？其人空、法空自是六根上之人、法也。根根有人、法二執，亦根根有人、法二空也。前輩釋此，其旨皆然，但不點破上下文段落，後人將佛言如是一句聯串讀下，致斯難耳。愚故以此根初解二句為起下文，別是一意也。先得人空等，雖有先後，而法爾如然，非其本意，故欲先此後彼也。註引濁水沙土，其意自明，蓋菩薩本意在斷無明，自然麤垢先落，無先後中之先後也。

若復因此際會道成，所得密言還同本悟，則與未聞無有差別。惟垂大悲，惠我祕嚴。

承上賜與華屋，請乞入門。佛已指陳二決定義。今於決定義中，又復蒙佛開示慧覺圓通。雖已悟知一六亡義，猶未的曉圓通本根。乃思多刼飄零，何意今得值佛。如失乳兒，忽逢慈母。可謂奇際良會，實大幸矣。若復因此際會之道，終成不虛。而使所得密言，但只同於向所悟之一六亡義。則圓通本根，依然不知。與未聞開示，有何差別。故願佛大悲，更惠祕嚴，以成就最後開示也。上云悟知，下云本悟。上云蒙佛開示，下云最後開示。前後照應明白。

最初發心悟十八界，誰為圓通？從何方便入三摩地？

方便斷屬耳根。蓋此經自阿難幾陷婬室，如來神呪攝還中間，始則曰：得成菩提最初方便。次曰：最初方便誰為圓通？次曰：汝今各說最初方便。次曰：從何方便入三摩地？次曰：何方便門得易成就？次曰：方便有多門。次曰：詢我諸方便。次曰：自餘諸方便。次曰：方便易成就。如是重重所說方便，其文義皆與耳根圓通，照應體貼，無可疑者。又華屋之喻，阿難言：要因門入。門者，方便也。隨後便說二決定義：其一則審因心，謂不生滅心也，即聞性也。其二則審業本，謂六根中誰為圓通也，即耳根也。意甚明顯。

既不洗塵，亦不洗體。

塵字，一說不洗垢塵，一說不洗水塵。體字，一說勝義根，一說浮塵根。浮塵可洗，勝義不可洗。一說初塵，次根，次識，三皆空

寂，為悟水因。今謂言塵是垢亦不妨，言體是浮塵根亦不妨，不配根塵識亦不妨，只重在悟水因耳。因者，由也，本也。此水洗塵乎，塵自無體，隨洗隨失，何塵被洗？此水洗體乎，體屬四大，彼自洗地及水火風，何體被洗？外塵內體，內外既無，安有中間為水洗者？夫觸之為義，本為水之與我兩相交涉而得觸名，今皆無之，觸果安在？無觸而觸，觸實無觸，非因非緣，及與自然，本如來藏妙真如性，故曰妙觸宣明也。雖然，此亦義解，將此當悟，尚未尚未。

樂見照明，金剛三昧。

樂見者，深切好樂而願見乎照明之相也，略似修淨土之作日觀也。夫瞽人目雖不自照明，而今以心目樂見，樂見之極，忽得照明，此之照明，體無時昏，物莫能蔽，不失不壞，故云金剛也。

我念有知，知此深痛(云云)。寧有雙覺？

方足痛時，心作是念：木石無知，則刀割香塗，了無所知矣。我今有知，知此深痛。蓋痛者吾足，而吾更有知此深痛者在也。如是雖有覺知之心，以覺此深痛，而求吾本原清淨覺心，不見有痛者，不見有覺痛者。雖然，我又重思惟之，現今有痛者，有覺痛者。夫痛者，一覺也；覺痛者，又一覺也。則我一身，寧有雙覺？真疑既起，攝念反觀，理極情亡，忽然之間，身心空寂也。緊要在寧有雙覺上，正禪宗參究工夫。身心忽空，則是悟處。身空故無痛者，心空故無覺痛者。純覺遺身，身心俱遺，不言心者，省文也。

說多婬人成猛火聚。

大三災，水從貪致，火因嗔生。今以多婬為猛火者，何也？良以法無定相，請以喻明。彼多婬者，自其婬心漸潰，潤生死根，則喻如水；自其婬心昌熾，枯清淨種，則喻如火，無不可也。例嗔亦爾，自其嗔心猛烈，炎炎不可滅，則喻如火；自其嗔心洶湧，滔滔不可禦，則喻如水，亦無不可也。又不必將冷、煖、氣三事配水、火、風，以重在火大故。蓋人身氣有冷、煖，以多婬心醞釀薰蒸，諸冷、煖氣悉皆成煖。今以正念周徧審察，氣從何來？因何成火？觀力所注，此諸氣者化為神光，神光內凝，向之欲火，今成智火；向之火者，爇功德藏；今之火者，燒煩惱薪，故曰火光三昧。

窺窓觀室，惟見清水(云云)。我後出定，身質如初。

月光正入水觀，童子以瓦礫投之，遂致心痛。難者曰：幸是瓦礫，止令心痛，脫其時投以刀劒，寧不破肢體、碎腸胃乎？是不知經言初成此觀，未得亡身，以身存故，因有小苦，以觀成故，雖有小苦，終無大害，縱投刀劒，亦止心痛，不能傷也。又身未亡者，身水猶二，有我之身，同彼水也。身已亡者，身水為一，求於我身，不可得也。既無身矣，復誰能苦之？經義分明，無俟多難。

心重世名，好遊族姓。

只消說求世名利，遊世族炷，不必配以名相等。蓋人唯不悟唯識，故背心逐境。若了唯識，則攝境歸心，視世間名聞利養，一切萬法，如夢如幻，尚何惑著者哉。而名相等在其中矣，故不必配。

○第六卷

入流亡所。

入流二字，諸說不同。一說流者法性流，一說流者生死欲流，一說流者三心中等流，一說眾人隨流而出。今此反流而入，反流而入，似合反聞自性。但前偈中入流成正覺，彼意應是入法性流。以法性對聲塵，不入聲塵而入法性，即反流意，故從第一說。

下合十方一切六道眾生，與諸眾生同一悲仰。

一說：菩薩觀眾生苦惱故悲，觀眾生即佛故仰。一說：悲屬菩薩下憫，仰屬眾生上慕。二說俱未穩。只依古解，悲仰皆屬眾生。悲者，悲己沉淪；仰者，仰他救度。眾生悲，菩薩與同悲；眾生仰，菩薩與同仰。所謂以萬物為一體。又云：痌瘝切身。又云：象憂亦憂，象喜亦喜。意正相似。

如幻聞薰聞修。

萬法虛妄，唯是一心。聲塵本空，聞性常住。於常住心中，一切聲塵及與萬法，悉皆如幻。以此如幻法門，始於聞中薰習，終於聞中修證。無作而作，作實無作。隨緣應用，本體如如。不動不搖，不失不壞。此三昧者，名如幻聞薰聞修金剛三昧也。

若諸菩薩入三摩地(云云)，是名妙淨三十二應入國土身。

此三十二應，與法華大同小異。彼俱稱得度，平等無二，此則種種差別。初菩薩、獨覺、緣覺、聲聞、梵天，則云解脫。解脫者，即彼經得度也。次帝釋、諸天等，則云成就。成就者，各滿其本所欲也。梵亦天類，而例居解脫者，以離欲也。又天等以下，云出倫、脫倫者，厭本倫而欲超之也。又眾生樂人、修人者，承上天龍八部中，有樂生人道者也。上言欲出，未委出此樂生何所，故今曰樂人也。所以樂人者，經云：諸天嘗自思：我何時當得人身，生釋迦如來法中，受比丘戒？裴相國亦云：可以整心慮趣菩提者，唯人道耳。人之為貴明矣，故樂生也。或疑均之三十二應，何得兩經不同？不知菩薩利生，有百千萬億種種方便，況此小不同乎？

一者、由我不自觀音，以觀觀者，令彼十方苦惱眾生觀其音聲，即得解脫。

自，猶獨也。凡人聽音，只觀其音。今不獨觀音，而復觀其能觀音者。如是旋倒聞機，反觀自性，則了無諸妄，惟是一真。覓樂尚不

可得，有何苦惱。所謂照見五陰皆空，度一切苦厄者是也。以此神力，加被眾生。故眾生聞菩薩聖號之音，而一心觀之，專注不捨，皆於苦惱而得解脫。觀者，即持念之謂也。而有二義。但以事觀，專持名號，解脫世間苦惱，而獲安隱。兼以理觀，反聞自性，解脫三界苦惱，而得涅槃。此與法華不同。彼屬菩薩觀，此屬眾生觀也。一說菩薩以反觀自性之力，能令眾生脫苦。則觀其音聲一句，似無著落。

猶如割水，亦如吹光，性無搖動。

上言刀斷斷壞，次言割水吹光。夫割水不能壞刀，似與上意不合，何也？蓋此各為一義，上明能斫之刀反招自損，此明所斫之體曾無所損。云何無損？如割水而水不痕，吹光而光不動是也。故與上文語若相悖，而意實相成也。

我從耳門圓照三昧，緣心自在，因入流相，得三摩提。

由從耳根圓照三昧，緣心自在，因此入法性流，得三摩地也。圓照者，一照一切照，即圓通也。以從觀音故，不曰圓聞，而曰圓照。緣心自在者，凡夫心為緣礙，而不自在，今緣隨乎心，心任乎緣，無不如意，觸處自在，所謂他人被十二時使，老僧使得十二時也。因此三昧自在力故，入法性流，得三摩地。

覺海性澄圓(云云)**。知覺乃眾生。**

覺海者，以覺性澄湛圓融，喻之如海。元妙者，以圓澄性絕諸對待，不可思議，故曰元妙。合而言之，是名圓澄元妙大覺海也。此覺本自常明，無照無不照，是真照也，所謂本來無有世界眾生者也。無端於真照體上，忽生一念，妄起照用，局為所照，此照立而真照隱矣。真照既隱，遂成妄想。妄想未起，空覺不分。今因妄想，乃有虛空。即此空中，妄想之澄凝不動也，則成國土；妄想之靈明有知也，則成眾生。圓澄元妙之覺海，於是乎失其初矣。故必假方便門，入歸元路，而復其初也。

明前不明後，四維虧一半。

以四正方言之，全不見後，是明前不明後也。依天如正方各具二百功德，則三方止具六百矣。以四隅方言之，見前二隅，不見後二隅，是四維虧一半也。依天如隅方各具一百功德，則二隅止具二百矣，故成八百。維者，方隅之總名，對方則維者隅也。

神通本宿因，何關法分別？

目連神通從旋湛生，今揀之，謂神通本於宿因，非關依法分別修習而成，彼其旋意識而復妙湛，亦法分別也。況始聞迦葉談說因緣深義，由之發心，既屬因緣則不離物，不離物則有所著，而安得為圓通也？

諸行是無常，念性元生滅。因果今殊感，云何獲圓通。

佛明言不知常住真心，是以流轉。又明言生滅為因，無由得不生滅果。則念佛乃無常生滅法也。薄淨土而不修者，不亦宜乎？此勢至念佛因緣，彌陀疏鈔中已發大意，而專銷彼經，無暇及此。此義若不辨明，初學必成疑阻，有不容終嘿者。昔吳興謂勢至都攝六根，則所念之佛必通三身。然其子母相憶，多就應身，故指同無常生滅也。意謂法身念佛者，自證真常不生滅法，今是應身念耳。此意固善，而尚未盡。如來法王於法自在，時當耳根，則一切法趁耳，而眼等諸根皆在所揀；時當眼根，則一切法趁眼，而耳等諸根復在所揀。四科七大，萬法皆然。神而明之，存乎其人而已。彼耳根所以為常為不生滅者，以聲有聲無，聞性不隨之而有無也。獨不曰念起念滅，念性不隨之而起滅乎？惡得謂念佛為無常生滅法也？且據此方教體，則云然耳。故世人徒知今經獨貴耳根，不知他經云此五根者，意為之主，則耳根不圓通歟？世人徒知此經獨尚觀音，不知他經云正法眼藏，惟付迦葉，則觀音不得正法歟？持百千萬億觀音名號，不如一稱地藏，則觀音不足稱念歟？喻如夫子云：吾與點也，未聞顏閔之見棄也。又云：君哉舜也，未聞堯禹之不君也。敬母而慢父，譽日而毀月，拘人曲士之僻見耳，尚何足以語圓通哉？

毗奈耶中宣說修行三決定義，所謂攝心為戒，因戒生定，因定發慧。

三、決定，指戒、定、慧。莫見下文殺、盜、婬、妄，各云決定明誨，便謂是殺、盜、婬。況妄語亦曰決定明誨，則四決定矣。又決定字，亦不必泥。前文云有二決定義，豈亦指殺、盜、婬耶？然必曰毗奈耶中者何？蓋言律中所明三決定義者，決定戒為最先，決定定依戒生，決定慧依定生也。所謂二字，緊緊接下，良由以戒為本，故曰毗奈耶中。

求佛菩提，如噬臍人，欲誰成就？

噬臍，一說用莊子如麝噬臍，喻悔之無及也。一說經云如噬臍人，不曰獸而曰人，則指人不能自噬其臍，喻趣之莫及也。而上云求佛菩提，下云欲誰成就，則第二說較切。

○第七卷

要先持此四種律儀，皎如氷霜，自不能生一切枝葉，心三口四，生必無因。

身口意三，意乃其主，今心與口同名枝葉者，何也？蓋為門不同故也。語生起而原其內外，則意為根本，內起意業，外發身口故。語罪垢而斷其重輕，則四重為根本，重乃最急，輕可稍緩故。一是生

起次第門，一是罪垢較量門也。又四種律儀已有妄語，何以又曰口四？上四種中是大妄語故，下口四中是小妄語故。

建立道場云何結界？合佛世尊清淨軌則。

當以清淨軌則四字為主，而分四段。第一壇場清淨軌則，從大力白牛，至純燒沉水，無令見火止。第二享獻清淨軌則，從取白牛乳，至燒令烟盡，享佛菩薩止。第三像設清淨軌則，從四外懸幡，至使其形影重重涉入止。第四禮誦清淨軌則，從七日頂禮，至汝問道場建立如是止。皆取其潔淨精微，整齊嚴肅而已。所有表法，且依自古諸師。其中或一二牽強者，亦不必盡依也。有人更以己意，別立表法，牽扯附會，硬配天台十乘觀法，理極不通。況無旨趣，著甚來由，費此心力。只如第五知通塞中，以蓮華表塞，以香爐表通。夫蓮華出污泥而不染，自古取其清淨解脫，自在虛通，乃以為塞，理云何通。其一如是，餘可知矣。何況此之壇儀次第，又恰恰與彼之十乘同一次第乎。智者時楞嚴未至，十乘之說，非為楞嚴設也，何扭捏如是。

取白牛乳。

前文乳酪皆禁，今取乳供養者何也？此有二意：一者心異；二者物異。心異者，前是奉己今乃奉佛，如絹帛等比丘禁服，然亦奉佛故。物異者，前是常牛今乃白牛，白牛之乳最潔淨故。又此牛雖出雪山，雪山亦不恒有，蓋瑞物也，故其糞可用塗地。

一百八徧。

經云：一時常行一百八徧，是行道旋繞數，非誦呪數也。有謂跢姪他唵下九句方是呪，故一時可誦此數。然經說常行，不說常誦，又不曾明言呪止此九句故。

十方如來因此呪心(云云)，悉得清淨。

悉怛多般怛囉，華言白傘，蓋是全呪之名題。謂之呪心者，以此是無為心，佛所說心呪，故經中或曰心呪，或曰呪心，其義一也。又此呪密藏中之精要，如人身百體之統乎心也。有說此六字在一呪之正中，而謂之呪心，然以前後文約之，又非正中，謬可知矣。因此執此乘此以下十段，所重在呪，言呪有廣大神異功德，故十方如來無不因此執此乘此，乃至傳此以成種種妙用。佛且然，況凡夫乎？今略為十喻：因此呪心者，此呪諸佛之母，是出生如來之真種子也，故佛必因之以得菩提。執此呪心者，此呪具大威神，是斷邪惑之金剛王寶劒也，故佛必執之以制魔外。乘此呪心者，此呪運載眾生脫離生死，是出火宅之大白牛車也，故佛必乘之以應塵國。含此呪心者，此呪包羅萬德，是具足法財之真寶藏也，故佛必含之以轉法輪。持此呪心者，此呪總持一切善惡諸法，是無上覺皇之正印也，故佛必持之以受記記人。依此呪心者，此呪為安隱功德之所住

處，是離怖畏之尊勝幢也，故佛必依之以救苦濟厄。隨此呪心者，此呪隨順覺性，是從心滿願之如意珠王也，故佛必隨之以徧供恒沙聖賢。行此呪心者，此呪通達無礙，是千聖萬賢所共適之通衢也，故佛必行之以攝親因而開祕藏。誦此呪心者，此呪究竟圓滿，是法王詔告萬國之嚴敕也，故佛必誦之以成正覺而入涅槃。傳此呪心者，此呪永存不滅，是普照世出世間無盡之大明燈也，故佛必傳之以垂化萬世。以上十種，如華嚴十十法門。十者，數之成，故舉十以表無盡也。有人將此十呪心輳合法數，如因此則云是正、緣、了三佛性，執此則云是實相、觀照、方便三般若，乘此則云是理、隨、得三乘。以下共配十箇三法，恐初學信受，遞相傳流，不得不辨。何者？佛本教人持呪，今都派作別法，本所持呪，反成無用，以客為主，其過一也。呪是密教，今成顯教，教體違反，其過二也。試以呪文從頭點檢，何處是正因？何處是緣因？何處是了因？如不能派，則成虧論。其過三也。經言書寫此呪，貯於香囊，或於宅中，或帶身上，明是祕章，如王密語，不得宣泄。若果三佛性等，何不直說，使人解義？其過四也。因此乘此，屬三因三乘，猶有兩字相同，其他執此之為三般若，持此之為三菩提等，殊無意況。其過五也。依此呪心，謂是苦、惑、業三道，然此三是惡法，却牽扯三善法以除滅之，迥異餘九，於理不通。其過六也。若云有文字呪，有實相呪，此指實相。既指實相，只宜以楞嚴、大定當之，不宜妄立為十。蓋呪本是一，持誦之功有十，而呪未嘗十也。其過七也。既云十箇三法，則其梵語應一一別，豈得一種梵語而成十類華言？其過八也。若言經有七常住果，夫經文止云七果，何得扭而為十？每果渾成一語，何必劈而為三？經自經，呪自呪，何乃割經附呪？其過九也。此之十法，分屬出何經論？何佛所說？及何菩薩之所闡析？若其無據，安得杜撰？匹夫矯詔，罪在不原，如何法王容可僭擬？其過十也。慎之哉！

二十八大惡，星而為上首。

大集經：佛明二十八宿，攝護國土，養育眾生。如何舊解以今所說二十八大惡星當之？假如第二亢宿云：主出家求聖道者，則是吉祥福德之大善星矣。又八大惡星中，如羅孛誠為凶曜，彼五行未必皆凶。故知今二十八等，或別有所指，佛未明言，不敢強為之說。

云何名為乾慧之地？

上文讚嘆神呪功德如是廣大，阿難聞已，不云我當一心持呪，乃問乾慧四十四心而至等覺者，何也？蓋經言：或有宿習不能滅除，應持此呪。則知呪為修道之助，乾慧而至等覺，是正修成佛之大綱大要也。

云何名為眾生顛倒？

或見此文結處云：由此建立世界眾生。謂此統論二種顛倒。其云何名為眾生顛倒之文，當在後段，今不須爾。蓋世界眾生，兩不相離，眾生必依世界而居，世界後因眾生而起。言眾生，不妨先說世界，喻如言草木，亦不妨先說大地也。況下文世界顛倒，亦帶說十二類生，兩相交互，其義明甚。又見下文世界中有十二類生，復疑此世界是眾生分中世界，亦非也。由性明心者，言眾生何所由？由性明心也。性明心者，一法界真心也。此性明心，本非凝然之物，其體圓融，而能隨緣，是以因明故發性，性妄故見生，而從無成有矣。此能有所有，實非因所因，言能有無能因，所有無所因也。既無因所因，自無住所住，即此無住，建立世界眾生。此處未有世界眾生，由此為建立之根本也。故曰：從無住本，立一切法。

將欲復真，欲真已非真，真如性非真，求復宛成非相、非生、非住、非心、非法(云云)**，故有眾生顛倒。**

承上文性明圓故而言。迷自本性圓明，乃生虛妄。雖云生妄，妄實無體。妄既無體，妄即是真，更將誰復？汝欲復真，欲已成妄，故曰非真。真如既知非真，猶自求復。如知是幻，猶自求幻。終竟無有，故曰非相。何名非相？凡所有相，不過生住異滅，身受心法而已。非生非住，異滅可知。非心非法，身受可知。於本無中，虛妄成有，展轉發生。此之生力，起惑造業，造業感果，生滅相因，無有窮已。是則名為眾生顛倒。有配三細者，不如只取大意，如前所說，不須逐句逐字相配。又有以非真求，復配七識八識者，尤為不通。

是故世界因動有聲，因聲有色(云云)**，為一旋復。**

因動而聲、而色、而香、而觸、而味、而法，次第歷然，而諸解不出其由。有謂六中隨舉其一，餘五從之，則經中次第似為浪說，何不曰色聲香味觸法乎？惟長水引前文覺明空昧等釋之，頗於次第相協，惜前文止有從聲至觸，而味與法無文可引耳，然差勝諸說也。窮十二變為一旋復者，上言因味知法，換一知字便接意根，次接六亂妄想，則六境六情共成十二，十二週已，更動有聲而至味法，名一旋復，則循環無已也。

枯槁亂想。

枯槁則無想。曰：枯槁亂想者，何也？又次云：精神化為土木金石。既化土石，為有輪迴？為無輪迴？若有輪迴，世間土石皆當受身六趣。若無輪迴，何云無想羯南流轉國土？蓋枯槁云者，特其妄想暫遏不行，如草乍枯，根本未絕，時至復生。則知彼之妄想潛伏於中，未嘗無也。精神之為土石，亦是以頑定力而成頑物。頑定力過，緣觸情生，依舊流轉。

是人即獲無生法忍。

此方漸次，便曰無生。如何乾慧之前，已齊八地之位？蓋所稱圓頓行人者，正謂此也。前云顛倒妙圓，真淨明心，具足亂想。次云於是本因元所亂想，立三漸次。則知最初便於本原心體，以為因地。從真如而出亂想，從即真如之亂想而入真如。念念已在真如，雖無生法忍，今未即獲，而勢在必獲，無足疑者。故違現業文中，不但曰禁制使不流逸，而曰旋元自歸。旋元自歸者，一旋轉力，何藉劬勞？旋何所歸？還歸自己。圓頓法門，四字之中，攝盡無餘矣。孤山之言曰：漸次者，事漸理圓，不同偏漸。於六即中，乃名字中修。能成觀行，乃發真似也。從名至真，一以貫之。妙哉言乎！

名信心住。

十信位多結住字，孤山謂是初住分開，則信即是住，吳興非之，是矣。然不必泥此住字，蓋此經四字成文，故信心、念心、慧心、定心皆有住字，中間精進心、不退心、獲法心、迴向心皆無住字，至第九戒心、第十願心復有住字，隨句長短加減住字，其理明甚。不然，既初住分開，句句應有住字，何或有而或無也？蓋此住即是位分之意，非信住行向地之住也。又瑜伽師地論以地前諸位共為一位，十地等覺為十一住，如來為一住，共十三住，均結住名，足可為證。

是覺始獲，金剛心中，初乾慧地。

不必苦，苦與前之乾慧，究同究異，蓋同而異，異而同者也。但順經文看去，其義自顯，今逐字釋之。是覺者，等覺也。始獲者，言前之乾慧，但發其端倪，而未獲其全體，今始獲也。金剛心者，言是大乘心中之慧也。乾慧者，言未與如來妙莊嚴海接也。乾慧而必曰初者，正明最初之慧，歷信住行向地，至此而始獲其全體也。因該果海，果徹因源，則異而同。而因非是果，果非是因，則同而異也。

如是重重，單複十二。

諸說不一。溫陵以乾信至等金為十二天，如謂其既以金為能歷，又以金為所歷，於義不順。吳興以信住行及地為單十，迴向為複十，加乾慧等覺為十二天，如取之，然其湊合未甚安妥，而單複義亦不快。唯長水以乾慧暖頂忍世等妙各各獨一為單，信住行向地各各有十為複，合之十二，而乾慧之單，次以信住行向之複，此複後又次以四加行之單，此單後又次以十地之複，此複後又次以等覺之單，乃至妙覺，故曰重重，其說甚妙。

五十五位真菩提路。

此五十五亦有多說，惟吳興謂除前乾慧不敘，但由信位至等覺為五十五。又自辨云：經言真菩提路，則顯乾慧非真，妙覺非路。此說最當。

是經名大佛頂悉怛多般怛囉無上寶印十方如來清淨海眼(云云)**，亦名灌頂章句諸菩薩萬行首楞嚴。**

此五名者，隨取其一，皆可名經。譯人撮略捃摭，會其大意，而立今名，庶幾該括五義矣。有人謂此一部經，從一至十，挨次配合，經題某卷至某處為大佛頂，某卷至某處為如來密因，乃至某處為修證了義，某處為菩薩萬行，是不知五名皆可名經也。使譯人昔取第一為題，則將曰：某卷至某處為悉怛多乎？某處為無上寶印？某處為如來清淨海眼乎？或取第二、三等，亦復如是。而向來挨次配合，皆失之矣，豈理也哉？

斷除三界，修心六品，微細煩惱。

合論謂阿難及諸大眾得第二果，故言斷除修心六品煩惱。其言雖合教相，但楞嚴一經至此五十五位而入妙覺，上文已結經名，自後皆名助行，則亦至矣盡矣，而所證方止於此，何名此經大乘了義教耶？惟溫陵謂是增上頓斷，不同小乘，其九品之中所餘三品佛地方斷，似得其旨。蓋三界九地，地地各有九品煩惱，今經文不曰欲界六品而曰三界，不但曰煩惱而曰微細煩惱，蓋盡三界而言之，乃最後一地之六品矣。若曰世尊滅後阿難為迦葉呵責方得無漏，今此應在二果，是則是矣，亦有二義可辨：一者阿難下有大眾二字，不宜以一人之故例抑群聖；二者阿難大權示現，前後出沒無定，亦不可一途而取也。

想明斯聰，情幽斯鈍。

情想均，則為人類矣。而人有聰鈍之不同者，蓋想屬明，情屬幽，明主聰，幽主鈍。想雖等於情，而想之明有力，則明勝而為聰；情雖等於想，而情之幽有力，則幽勝而為鈍。又聰鈍且舉其一，推而廣之，想正斯善，情偏斯惡，想平斯慈，情陂斯刻，想高斯剛，情卑斯柔，例皆然也。有說想與情各得五分，是為均等。其五分以上為聰，其五分以下為鈍，則不均等矣。

從地涌出。

六報俱云入於地獄，獨此從地涌出而入地獄，則似先在地獄，又涌出而復入矣。蓋六根惟鼻具出入息，吸則下入，呼則上出，故其神識覺得從地涌而上，又從上墜而下，方入地獄也。從地之地，非地獄也。

惡業同造，入阿鼻獄，受無量苦，經無量劫(云云)**。見見一根，單犯一業，是人則入一百八地獄。**

此分五等：其一同造者，六根十習具足，兼造而造，又同時也。其二各造者，雖具足而先後不同時也。其三身口意三業，造殺盜婬三惡也。其四三業中二，犯三惡中二也。其五三業中一，犯三惡中一也。故地獄從重而漸輕也。曰造曰作，二事何別？造者始於六根，發起惡業也。作者次於六境，成就惡業也。見見一根，稍難銷會。且依吳興，謂能見之眼，及眼所見，專在一根也。一說上見字作現，現見一根也，其意亦通。但現字見字俱無，謂

參合柔類。

或疑以恨為因，從地獄畢，而蠱鬼，而毒類，而至人中為狼類，則因果相似矣。何傲因者，從地獄出，展轉至人，乃為柔類？傲與柔反，今為柔類者何？蓋報有多種，有宿習報，有反對報。則兇狠者化為虎狼，貪婪者化為羊犬，是名宿習報。奢侈太過者化為貧窮，狡猾罔人者化為愚蠢，是名反對報。今屬反對，蓋傲者昔藐視乎人，柔者今為人所藐也。柔非溫和善順之謂，乃怯弱委靡，人人得而易之者也。

堅固服餌(云云)**。堅固草木。**

服餌草木二事，似同而異。服餌曰食道，胡麻蓮芡之類也，食所常用。故草木曰藥道，黃精松栢之類也，藥所常用。故食道止可延年，藥道乃能輕舉。溫陵不應以藥餌代服餌，藥是第二種中事。

堅固交遘，而不休息。

十種仙，始於服餌，終於變化，蓋後後深於前前者也。其第九交遘，不可如古解，以內坎離，外男女為說。此交遘純是內事，彼書所謂取坎填離，抽鉛添汞，乃至龍虎烏兔，嬰姹黃婆等，皆喻也。尚不許以心腎為離坎，何況男女房術，乃下品之下。清菴所謂貪婬男女嗜利者為之，是大亂之道也。安得已當第九超前思念，隣後變化，而反作鄙陋猥褻之邪功耶。經云：此等亦於人中鍊心，但不修正覺三昧，故不離妄想，不出輪迴耳。使其得遇如來正法，一點化之，當必有了悟者，如呂巖真人之於黃龍是也。

壽千萬歲。

南嶽大師發願文，其中一則曰：作長壽仙見彌勒。二則曰：得長命力求佛道。三則曰：為求大乘入深山，願速成就大仙人。南嶽應化聖賢何所求？乃楞嚴所不取。良由彼之本願，為見彌勒，為求佛道，為學大乘，非為長年。故又言：不貪身命，發此願也。豈世人寶惜幻軀，希冀長生之比哉？然其中又有外丹內丹之說，愚人見之，或起邪見，初學但宜篤信。今經佛語，南嶽所云，姑置之可也。

於邪婬中，心不流逸。

非謂不斷邪婬，但弗流逸而已。蓋謂於邪婬法中，能制其心不邪婬也。不得錯會經文，助發邪見。

上升精微(云云)。**三災不及。**

兜率欲界四天，曰上升精微，曰不接下界，曰三災不及，說者謂俱指內院，似矣。然本天無竟不言及之理，今細味之，當是意在言外，言正當本天分位者，不待論矣。其有超越倫類，上升精微，乃至三災不及者，雖云內院，總之皆號兜率陀天也。

○第九卷

加以明悟。

經言清淨禁戒，加以明悟，雖云明悟，非明心悟道之謂也，特悟欲之不足貪好而已。下文若於捨心發明智慧，成阿羅漢，入菩薩乘，此之發明，方是正悟。

無量淨天(云云)，**名徧淨天。**

無量則徧，今分前後淺深者，何也？蓋前言身心輕安，則外之形骸，內之思想，二處皆淨，故云無量乃徧。身心之無量，身心之外未淨也。後言世界身心，身心正報，世界依報，依正咸淨，方名徧淨。

其中惟留阿賴耶識，全於末那半分微細。

合論及長水疏謂半分微細屬六識，而上二句接下稍難。溫陵諸師皆以半分微細屬末那，而溫陵判此處無復六識，則下文識心都滅，須通八識。不然，既六識已無，當滅何識？予向據溫陵謂都滅識心，未亡識性，故通八識無礙。今思終是未妥，乃取前論疏意，更為貫穿其說，言此中六識麤分已滅，唯留根本賴耶全體，末那與六識不緣色空，但內緣之微細半分而已，至下識心都滅，方滅此半分也。雖然，半分微細上須得與彼六識四字方好，或者有脫文乎？一說六識流注亦未盡滅，且據大分而云滅，實似滅而非滅也。

彼之天王即是菩薩遊三摩地。

非彼天王決定盡是菩薩也。華嚴經云：初地菩薩多作閻浮提王，二地輪王乃至六欲天王及大梵天王等。多之一字，言多分如是，則亦有時乎不然矣。

一人發真歸元。

真對妄言，元對末言。真雖本具，隱而不發，逐妄流逸，迷不還元。今則發起真心，復歸元本也。真元之地，纖塵不立，如何虛空不成消殞？

此十方空，皆悉消殞。

前言終不聞爛壞虛空矣，今云虛空消殞，前後語似矛盾。何也？此有二義：一是虛實相對門。世間實法，有生必有滅。虛空無形，不生則不滅。故虛空未聞爛壞也。二是真妄相對門。以萬物對虛空，則萬物皆妄。以虛空對真如，則虛空亦妄。迷妄有虛空，復真無虛空矣。故虛空亦可消殞也。是知虛空本無存泯，存泯由乎自心。迷心成境者，虛空歷然。即境惟心者，虛空安在？故一人之虛空消殞，多人之虛空不消殞，兩無礙也。長安雖鬧，我國晏然。則一人之國土晏然，多人之長安自鬧，亦兩無礙也。

見其宮殿無故崩裂，大地振折，水陸飛騰，無不驚慴。凡夫昏暗，不覺遷訛。

行人入禪之際，諸魔自然見其宮殿崩裂，大地振折，本陸飛騰，群物驚慴，而凡夫昏暗，不覺遷訛。然此境界，惟魔見而人不覺者，固以其昏暗矣。人雖昏暗，比物為靈，物既各驚，人反不覺，豈以人而不如物乎？今謂不覺者，非全不覺如木石也，特不覺是行人三昧神力之遷訛耳。彼世間山崩地震等，人亦與物同怖懼故。又遷者動轉，訛者怪異，以三昧時乃凡聖變易之秋，正邪交戰之候，故轉動不寧，怪異不測也。

如摩登伽殊為眇劣，彼惟呪汝破佛律儀，八萬行中秖毀一戒，心清淨故尚未淪溺，此乃隳汝寶覺全身。

律儀者，戒也，八萬行中之一行也。此逐句與下文相對。摩登眇劣，對諸魔熾盛。只毀貪欲一戒，對墮汝寶覺。全身未盡有漏之小果，對發真歸元之大心。小果而失其本有，如民庶之家凋敗，猶未足言。大心而喪其成功，如閥閱之門籍沒，良可嘆也。

當在此中，精研妙明。

色陰中曰精研妙明，曰內外精研，曰究竟澄徹，曰研究深遠，曰研究精極。如是數語，直揭參禪緊要真實工夫，不厭重疊，學人所當凝神殫思，猛著精彩處也。色陰若盡，雖四陰宛然，於佛菩提全未全未，而實破竹之勢已張，倒峽之機莫禦，斬關奪門，進入有路，秖恐得少為足，自畫不前耳。然破此色陰，大不容易，非是說了便休，行人須努力死戰一番始得。

其時魂魄意志精神，除執受身，餘皆涉入，互為賓主。

醫經以魂屬肝，魄屬肺，意屬脾，精屬腎，神屬心。今曰互為賓主，與道家所云三華聚，五氣朝，水火交，金木併，如是等語何別？此有二義：一者，彼由作如是因，得如是果；今經則惟是精研自性，無心求之而自得之者也。二者，彼方以為玄妙，躭著不捨；今經則不作聖解，雖有之而漠然若無者也。此其所以異也。

觀察不停，抑按降伏，制止超越。

不須以抑按等對四分煩惱，只就文順說，義自明顯。初觀察者，審究妄心之起處也。次抑按者，於其起處而遏捺之也。然我固抑之，彼未必伏。次降伏者，隨其所抑，皆從順也。又恐暫時降伏，後復跳梁。次制止者，更為防範，使不動也。今為一喻。觀察者，如訪賊也。抑按，如己捉獲。降伏，如己服辜。制止，如又加約束也。如是重重處分，超越過甚，故妙明逼極，煥散發見，致虛空成寶色也。虛空寶色，即自己心光也。

其心離身，反觀其面，去住自由，無復留礙。

神，仙家出神，與今所說，意略相似，而實不同。彼有心求之，此無心得之，彼自謂妙用，此不作聖心，與前同也。初色陰中，少選之間，身能出礙者，欲出也。次色陰中，遙見遠方，逼極飛出者，漸出也。今受陰中，去住自由，無復留礙者，妙於出也。復想陰中，其心離形，如鳥出籠者，妙之又妙，而能上歷聖位，得意生身也。彼書有陰神陽神之說，色中二處，未別陰陽，受陰所說，彷彿陽神，想陰所說，則非彼陽神所及矣。雖彼屬妄想精魂，此修正覺三昧，根源自殊，然總之止是破得色受二陰，想行識三，居然未破，亦何足奇？而生奇想，便言證聖，鼓發魔事，不亦宜乎？

前無新證，歸失故居。

此言前無新證，歸失故居，憶魔生焉。下言新證未獲，故心已亡，憂魔生焉。此二何別？蓋境同而所以當之者異也。一是見其前後雙脫，不欲守前，不欲向後，從中別求一路，是以晝夜攝心，懸思掛念，而憶魔入也。一是見其前後雙脫，又欲守前，又欲退後，二念交發，不知何從，是以計無所定，徬徨愁悶，而憂魔入也。

於精明中，圓悟精理。

此言於精明中圓悟精理，次下於明悟中得虛明性。此二悟字，乃是破色陰而見受陰，受陰將空，覺得胸中精一虛朗，是受陰中之悟耳。餘後三陰尚爾迷昧，而行人有至此，便謂得悟，大事了畢。蓋不知此

從是凡身，上歷菩薩六十聖位，得意生身。

六十聖位，依孤山三漸次乾慧，十信、十住、十行、十向、四加、十地等妙，共六十位。此於諸說，似為穩當。又孤山泥經言，雖未盡漏四字，遂以七信、八信、十信判意生身。然經言：從此凡身，上歷聖位，得意生身。正明圓頓行人，即凡身而歷聖果耳。況歷者，聖位之階級途路，言從此定然證聖，不曰今即是聖也，亦何礙焉？准楞伽三種意生身，初在三地、四地、五地，次在八地，終在九地以往，何必疑其太高，而判以信位耶？例如無生法忍，八地方名正得，而不妨初住即曰悟無生忍，亦猶是也。

貪求契合。

此想陰中求善巧，求經歷，求辨析，求冥感，求靜謐，求宿命，求神力，求深空，求永歲，此九或非急務。至於求契合者，乃欲融會妙理，何故亦起魔事？要之病在求之一字，及貪之一字耳。善乎先德之解曰：忘機寂照，理自玄會，希求契合，擬心即差，從是天魔得其便故。至哉言也。雖然，若忘機失照，則沉死水，又宜辨之。

讚嘆行婬，不毀麤行。

想陰文云：讚嘆行婬，不毀麤行。此頗難解。有謂讚彼行婬，不毀壞麤行，何況細行？則以麤行屬善邊事，文義不通。蓋毀字二用：一是毀譽之毀，譏謗也；一是成毀之毀，廢滅也。古訓毀為隳。隳者，廢也，滅也。如仲尼隳三都是也。此二句是二事：一者、於婬欲法反加讚嘆；二者、於諸麤行安意為之，不復隳滅。麤行者，麤陋鄙褻之事，稍次於婬欲，即僧殘之類，皆惡邊事也。

○第十卷

夢想消滅。

般若心經，五陰皆空，方曰遠離顛倒夢想。今此僅空想陰，亦曰夢想消滅者，何也？蓋語同而義之淺深異也。今此且據想之一陰而言。經云：晝則想心，寐為諸夢。故想滅則夢滅，夢想滅故，寤寐恒一也。而所滅者，本陰之融通妄想耳。行陰之幽隱想，識陰之微細想，未滅也。彼經五陰皆空，其云顛倒夢想，則不止融通，而幽隱微細畢盡矣。故此經識陰中，獨曰顛倒微細。精想顛倒字，正與彼經顛倒胎合，是可為證。又彼經究極而言，凡夫於無常計常，此夢想顛倒也。二乘於常計無常，此夢想顛倒也。菩薩多劫修六度萬行，而不入華嚴大威德法門，此夢想顛倒也。乃至一念之無明，流注一念之夢想顛倒也。豈獨夢寐云乎哉？此經則夢乃實夢。何以故？以正較量五陰，則五重次第有劑限故。

如波瀾滅，化為澄水。

此澄水為對波瀾而言。瀾，大波也。波瀾雖息，水未停流，流似不流，暫名澄水。如後文識陰妄想中，言此湛非真，如急流水，望如恬靜，流急不見，非是無流，其明證也。然不妨亦可喚作澄水，但貴知之，莫起上慢。未得謂得。

死後俱非起顛倒論(云云)**。死後俱非心顛倒論。**

此下二節，吳興謂前節雙亦，後節雙非，雙亦則俱是矣。經始終言俱非，何得添入俱是？又自救云：文義且寄雙亦。夫文義雙非甚明，何必為且寄之說？蓋前節以三陰對行陰，明言三陰有而非有，行陰無而非無。結尾云：死後有相無相者，省文也。有相則非無，無相則非有也。是第一箇俱非也。次節推廣，從色受想以及世間一

切萬法，皆悉遷訛，有而非有，無而非無者也。於此盡能曉了，故曰通悟。非無則虛失其虛，非有則實失其實。是第二箇俱非也。如是望於後際，冥冥沉沉，渺渺漠漠，道有不得，道無不得，莫知所之，故曰後際。昏瞢無可道，故

內外湛明(云云)。**內外明徹。**

前文識陰區宇中，諸本云內外湛明，一本云內內湛明。長水謂內之又內，猶深而又深也。且向內言，至識陰盡，方曰內外明徹，此亦有理。而前後都云內外，亦自無礙。蓋識陰未盡，故止曰湛明，是雖明而未徹，至識陰盡，方曰明徹也。湛明僅如止水澄清，明徹方似琉璃含寶月也。宜從諸本。內外。

合開成就。

古解根合而不分，界開而不隔，義猶未快。今謂合開是敵對語，如總別闔闢之例也。向也行陰雖盡，識陰未盡，則六門具在，特制伏而不馳逸耳。今識盡則源竭水乾，炭灰火滅，始得消磨六根，如氷已消，渾化而無質礙也。如鏡已磨，瑩淨而無垢類也。六門消磨，故合開成就。合者，此之根門雖行布成六，六處未嘗不一，返流歸源，則精明獨存，更無餘物，喻如鉼鐶釵釧為一金也，是之謂合。開者，此六根門雖圓融成一，一處未嘗不六，從體起用，則門門相通，無有隔礙，喻如一金而為鉼鐶釵釧也，是之謂開。合開自在，名成就也。然下節方在識中，何亦曰能令己身根隔合開乎？蓋止曰合開，不曰成就，猶屬乍合乍分，乍開乍隔，如何便得互用？故第五節亦但是六根互用中已得隨順而已。隨順者，向而不逆，將得而未得之稱也。

廣化七珍，多增寶媛，恣縱其心，生勝解者。

七珍曰廣，寶媛曰多，是窮奢極欲也。又中雖云自己所化，然亦不應恣縱其心，如何四陰已盡之人，更作如是去就？蓋求菩薩乘，利他心切，亦有留惑潤生者。但留惑潤生，非是小事，乃深智弘願，過量大人，方優為之。其或智慧稍疎，願力稍弱，則其端一開，其勢莫禦，始猶有主，終遂沉酣，尚自不知，執為勝解，謂己恒與欲俱，不受欲染，喻似久沉廁溷，穢惡浸淫，過者掩鼻，却道身在旃檀樓閣，如李赤然，豈非魔哉？

聲聞、緣覺不成增進。

五十種魔，終之以聲聞、緣覺。夫羅漢、辟支，聖果也，何為亦與魔列耶？吳興謂是二乘違中道理，起界外邪見。夫違中則皆墮於偏，界外之邪，是亦邪也，故等之以魔，而實與前之魔異。經云：外道邪魔所感業，終墮阿鼻獄。其在聲聞、緣覺，則但曰不成增進而已，蓋得少為足，不復求進而安於小果者也。梵網不受菩薩戒

者，皆名為惡；習學二乘者，皆名為邪。其意亦猶是也，所謂同條而異致者也。

識陰若盡(云云)，**入於如來妙莊嚴海。**

經謂識陰若盡，則汝現前諸根互用。從互用中，能入菩薩金剛乾慧。如是乃超信住行向，以至等覺，入於如來妙莊嚴海，圓滿菩提，歸無所得。此極則語也。孤山泥能入二字，乃以七信配位。愚謂經意，蓋言金剛乾慧也。從何處入？從此六根中入也。即此便入，非循次漸入也。此數語，禪宗直指，闡露已竟。如云：但盡凡心，別無聖解。又云：一超直入如來地。正此意耳。與前受陰若盡，上歷六十聖位，其意各別。彼言歷，此言入。從下望上之謂歷，和身已到之謂入也。

圓滿菩提，歸無所得。

圓滿菩提，則似有所得，故即繼以歸無所得也。菩提原未曾失，今云何得？菩提原未曾殘缺，今云何圓滿？菩提原無處，今欲何歸？歸無所得而已。是之謂真得、真歸、真圓滿也。

知妄所起，說妄因緣(云云)，**元無所有。**

上言彼虛空性猶實妄生，因緣自然豈得非妄？所以然者，由其知萬法皆從妄起，故於妄中說妄因緣。而此妄者，若其本有，則因緣亦有；若妄元無，彼因緣者元無所有，因緣亦是假立。何況不知諸法從因緣生，求其生而不得，推而委之自然，是益增其妄計矣。

汝心非想，則不能來。想中傳命。

合論。補註云：儒曰知命，道曰復命，佛曰傳命。其意蓋謂三者義同，然此三實異，不可不察也。夫子曰：不知命，無以為君子。又曰：死生有命。孟子曰：知命者，不立乎巖墻之下。則窮通夭壽之謂命，非今所謂命也。若曰窮理盡性以至於命，則理性之原，於穆不已之天命，亦非今所謂命也。道家或以臍輪為命蒂，或以丹田為命宮，或對性而言，則元神為性，元氣為命，亦非今所謂命也。今所謂命，識暖息三事相依而成命也。息依暖，暖依識，息絕然後暖滅，暖滅然後識去。識也者，暖之元，息之本，而命之所由立也。全舉則三，約言則一，識盡之矣。故此經言：縱汝形銷，命光遷謝。命而曰光，正識之謂也。識之動為想，因我心屬想，故受生之際，隨彼當生父母之想，而以我之想合彼之想，兩想相投，由是入胎，則前陰之命轉而為後陰之命，如嗣續然，不至斷絕，故名傳命。若心非想，則為類既殊，氣味各別，寧有水傳火，火傳水，牛傳馬，馬傳牛之理乎？是以妄想盡則生死盡。

湛入合，湛歸識邊際。

上湛字是行不流逸，下湛字則湛了之體。如前文言以湛旋其虛妄，又曰反流全一，又曰伏歸元真，意正如此。而此湛非真，如急流

水，望如恬靜，正八識之邊涯分際也。又前行陰中，如波瀾滅，化為澄水。此水非真，即此湛爾。此湛合湛，乃識境界。而行人乍獲輕安，尚謂得道，何況至此。四陰已滅，惟識獨存，豈不暢然自謂已證涅槃。寧知此湛，正生死微細根本。此之不盡，暗長潛滋，由微而著，由細而巨，依舊再為螻蟻，從頭復作蚊虻。直須澄之又澄，淨之又淨，如萬丈清潭，水天一色，方是到家消息耳。得少為足，烏可哉。

理則頓悟，乘悟併消。事非頓除，因次第盡。

此在禪宗，所謂頓悟而漸修者也。四句二義，皆上一句指示，下一句重明。言此五陰之滅，有可頓者，有不可頓者。可頓者，理也。蓋理無二致，人自迷源，故乘此一悟，合併消盡，更無遺餘。如持火炬，入於暗室，一明盡明，寧有次第乎？不可頓者，事也。蓋事有萬殊，勢難兼舉，故從淺至深，次第而盡。如治垢衣，重重浣練，漸漸瑩潔，寧可頓盡乎？然頓悟之理，是即事之理，非二乘斷空之理也。漸除之事，是即理之事，非凡夫著有之事也。頓悟即氷之水，漸除即水之氷，豈判然二物哉？故善財已發無上菩提之心，而必徧參五十三善知識。溈山謂行人雖從緣得，一念頓悟自理，猶有無始習氣，未能頓淨。皆理悟事除，頓漸之說也。此十六字，乃千佛相傳之的訓，萬世不易之宏規也。參學者，宜盡心焉。

知有涅槃，不戀三界。

知有二義：其一知者，聞見之知也。聞說涅槃為歸依處，念念趨之，何戀三界？喻如窮子知有故鄉，自不貪戀異鄉，而欲久居之也。其二知者，了悟之知也。已悟涅槃，真樂在我，何戀三界？喻如窮子既返故鄉，豈復追戀異鄉，而欲更居之也。今人口誦三界火宅之文，而心實孳孳焉躭著不捨者，不知有涅槃故也。不患不出三界，唯患不知涅槃，知之時大矣哉！

能以一念，將此法門，於末劫中，開示未學。

經言：將此法門開示未學，能使垂入阿鼻地獄者，即成極樂淨邦。供養恒沙如來者，不及少分功德。知解狂流，一見此文，生大我慢，不復精進。寧知佛之一言，自利利他，義實雙具。今但知將此法門開示人之未學，曾不知將此法門開示己之未學。何其不明，一至於是。

附諸經

△般若心經

般若心

賢首疏云：般若是法，心是喻。一說非喻，云是般若智心，二各有旨。今依賢首，良以心為百體之主，而此經以少文攝般若之全義，有心象故。

觀自在菩薩。

據施護譯，是大士所說。若然，菩薩下應有言字。今謂佛說為是，什師、奘師二譯皆可證。

是諸法空相。

空本無相，欲人識空，故於無相中特出其相。言無有生滅、垢淨、增減者，是空相也。空相如是，而無相之意益顯矣。

揭諦

疏：先云神呪祕密不翻，次言亦可強翻，因云梵語揭諦，華言去也，度也。蓋揭諦二字，合成梵語，而其義則為去為度，非以去訓揭，而謂揭去惑障也。夫既曰強翻，強之為言，不得已而然，非出乎自然也。曷若已之？

△圓覺經

知是空華即無輪轉，亦無身心受彼生死(云云)。彼知覺者猶如虛空，知虛空者即空華相，亦不可說無知覺性。

疏中知是二句，無生死之法；亦無二句，無免輪迴之人。彼知二句，拂觀智；知虛二句，泯拂心；亦不二句，遮斷滅。其說甚精，萬世不可易者。一說知是空華，便脫輪迴，有何人法？彼知覺者，是我真性，猶如虛空。起心知空，乃是空華。如是任意而說，亦似省便。但以經文照應體貼，上云知是空華，次云彼知覺者，次云知虛空者，次云亦不可說無知覺性，末復結云如來藏中無知見故。以五知字，前後融貫讀之，方知疏之不苟。

種種取捨，皆是輪迴。

圭峯以忻彼極樂為取，厭此娑婆為捨。蓋為上根遣著，而執之者遂生疑障，不願往生。然今人止據圭峯略疏，未見諸家詮釋。苕水云：經言始終等相，舉世間法皆然。只如一人之身，始終生滅，或前有後無，或前無後有，四大之聚散，心識之起止，煩惑相續，苦報循環，種種境界，或取或捨，非指取極樂捨娑婆也。鄆南云：取捨約道業言，圭峯何意以捨穢取淨銷經耶？愚按：此言種種取捨，下文彌勒章中即問輪迴有幾種性，而佛答以種種貪欲，故有輪迴。其種種字，前後相應，則取捨乃重有貪欲。欲順則取，欲違則捨，取捨不休，所謂煩惑相續也。豈以往生淨土為貪欲乎？或疑慕羨彼土而願往生，寧非貪欲？不知求仁求其在我，尚謂欲而不貪；淨土淨其自心，何得名為貪欲？故下文所開貪欲，初云貪者謂樂五欲，

次云貪者謂樂十善，次云貪者謂樂四禪八定，曾不言樂淨土為貪欲也。如必盡理而言，樂求圓覺亦貪欲也，豈獨淨土乎？須玩疏云：又於根身器界，厭此忻彼。又之一字，是正解經文已竟，而發其餘意耳，非專指淨土也。故特會苕、鄴二師之說而詳辨之。

但諸聲聞所圓境界，身心語言皆悉斷滅，終不能至彼之親證所現涅槃，何況能以有思惟心，測度如來圓覺境界。

但諸聲聞者，言無論如來大道，但諸聲聞修習所圓滿之境界，其身心語言縱皆斷滅，終不能至彼親證所顯現之涅槃。夫無心尚不能至小乘之涅槃，況有心乃能入如來之圓覺乎？以理反覆較量，而知其必不然矣。或疑身心等既已斷滅，正謂涅槃，何云不至？又既曰聲聞，則聲聞涅槃乃其本分中事，何云不至？此之文義，稍難銷會。今詳彼之身心雖云已滅，若作是念：我今能滅身心，已證涅槃。即不名證。故金剛經云：實無有法名阿羅漢。若作是念：我得阿羅漢道。即著我、人、眾生、壽者。彼經無得，此經不至，意正同也。言親證者，謂身親證之也。自心取自心，非幻成幻法，豈有自身至自身所證之涅槃乎？且涅槃何物，其住何所，而欲至之？譬如虛空，有人於中竭力馳走，欲至空之極處而為親證，窮歷十方，備經多劫，終不能至，亦猶是耳。一說聲聞不能至佛之涅槃。如果指佛，不合云彼。彼之親證，是聲聞所親證也，妄得云佛。一說金剛藏不能至聲聞之涅槃。如果指剛藏，則所圓境界下，當云汝今身心語言皆悉斷滅方可。不然，是何人身心斷滅？又須於終不能至處，文便畢方可。不然，後語重前，不成文理。請從但諸聲聞一氣，讀至所現涅槃自知。上下語意，血脈貫穿，明指聲聞，何得扭捏而云剛藏？且初心菩薩，猶可謂心雖廣大，趨寂證果，未至聲聞，而剛藏何如人哉？是十地位，或等覺流，文殊、普賢之等侶也，不應劣之，反讚小乘為大菩薩所不能至。故宜專就聲聞，於理極當。疏中以百官、宰相、庶民、天子，巧為比喻，精確明快，無勞異說矣。

一切眾生，皆證圓覺。

圭峯謂此譯人之訛，當云證諸眾生皆有圓覺。真淨罵斥，謂眾生若止有圓覺而不證者，畜生常為畜生，人亦不須求解脫矣。古今相承，咸病圭峯，然圭峯亦自有見。蓋經文若云一切眾生能證圓覺，而圭峯以為訛，則其說誠謬。今經文語局意圓，其意實謂一切眾生皆有證圓覺分，非謂眾生見前悉已證圓覺也。圭峯恐狂人據此便擬安坐成佛，則上文所云勒斷二障，二障永滅，即入如來微妙圓覺者，果何為哉？其真淨罵斥，亦自有見，亦恐狂人由此擅以己意竄易經文也。然則真淨不罵圭峯，圭峯不改圓覺，兩得之矣。不然，自知心是佛，心定當作佛，圭峯何以有是語？

非性性有。

圓覺本非諸性，而諸性必有圓覺。喻如金體本非釵釧鈅鐶，而釵釧鈅鐶必有金體也。不必更為異說。

諸戒定慧，及婬怒癡，俱是梵行。

三毒本空，即是法性。如堅氷本空，即是澄水。故婬怒癡與戒定慧，同名梵行。非謂見前婬怒癡便是梵行，可安意為之也。任運三毒之場，逍遙成佛，是謂腰纏騎鶴，豈不美哉。而寧有是理乎。故此文唯如來隨順覺性中有之。上文凡夫隨順，未入地菩薩隨順，已入地菩薩隨順，曾有此文否。又凡夫文中，但教永斷勞慮。又後文云，但當精勤降伏煩惱。婬怒癡既是梵行，則勞慮煩惱，自應任之。何須更要永斷，更要降伏。

云何人相？謂諸眾生心悟證者。善男子！悟有我者，不復認我所悟非我。悟亦如是，悟已起過，一切證者悉為人相。

心悟證者一句，總標。言證是我，悟此證者是人也。下乃申明其義。言何故悟證者名人？悟證是我，自不認我。所悟之證既非我，則能悟者亦非我矣。如是則悟已超過一切證者，非人相而何？一切證恐泛說為是，以證有能所及淺深也。疏云：絕能悟之累。夫人相正屬悟處，今非絕悟，絕其為悟之累者，我相是也。

無令求悟，惟益多聞。

圭峯謂：無人教其求悟，惟崇尚多聞而已。慈室云：無令者，禁止辭也，戒以心待悟也。二說俱通。今細翫之，據上文心存少悟，皆是我相，則禁止之義長。據問中開悟法性，頌中若能歸悟剎，則無人教令之義勝。以前後悟字，不妨文同而意異故，故從圭峯。

△法華經

迦樓羅王！

梵語迦樓，此云金翅。文句言世書以金翅為大鵬，大鵬一名鳳凰。鳳凰唯食竹實，不食生物。金翅噉龍，故知非鵬。金翅非鵬，文句之論明矣，未辨鵬之非鳳也。鵬亦曰朋，即古鳳字。字雖同，而鵬實非麒麟、鳳凰之鳳也。舜典所載，文紀所稱，有若所舉，以及諸書凡言鳳者，並非是鵬。鵬、鳳自二鳥耳。且鳳身高不過仞，故能儀虞廷，鳴岐山，棲梧桐。若大鵬，則莊生謂翼如垂天之雲，齊諧謂于扶搖而上九萬里，豈虞之廷、岐之山、梧桐之樹所能容乎？鵬既非鳳，則以比金翅，不必噉龍，與不食生物為別。但較形之大小，其義自顯。經云金翅，兩翼相去三百六十萬里，則何止垂天之雲，奮翼而飛，百千萬億無數由旬，尚不足恣其翱翔，又何止九萬里而已哉？

若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。

初云散心，次云一稱。散則不專，一則不久，不專不久，胡遽成佛？有說：雖止一稱，由其懇切，故少勝多，如張善和臨終十念之類是也。其說亦是，然非經旨。況既云懇切，何名散心？當知此處全重悟解一乘自性，故散心尚爾，況至心者？一稱尚爾，況久稱者？圓機入道，與不圓人，日劫相倍，正此意也。又此乃正作，何言已成？蓋有二義：就事，則往昔劫中，如是稱佛之人，皆已成佛；就理，則纔舉口時，成佛已竟，何待三祇熏鍊？抑豈有佛新成者哉？

若草木及菙。

此菙字，人多作筆硯之筆，訛也。筆從竹，菙從草，彼音畢，此音委。菙者，草木華始生也。故曰：若草木及菙，文義極明，無可疑者。經中種種譬喻，皆從勝至劣，極劣之善，皆成佛道，況其勝者乎？故上自金銀，下至草木，又下而至草木始生之華也。諸刻本有作筆者，有作菙者，然讀筆者少，讀菙者多，凡為五種。法師當正其是非，毋令初學展轉訛悞。

其祖輪轉聖王(云云)，頭面禮足。

大通智勝如來既成佛已，父率臣民頭面禮足。有人引此以破予正訛集中父母反拜之辨，因再辨於竹窓隨筆。猶恐誦法華經者，但見彼說，不見辨辭，倘為所惑，為害不淺。何者？佛言必依於忠孝，而執其僻見，作此逆理敗倫之語，又引經以證，何怪乎世儒謗佛氏為無父無君也。茲不憚煩，再為剖析。大通已成佛道，佛者，大千世界三聖六凡之慈父也。其父雖貴極輪王，亦只是四天下之父而已。此何等境界，而蠢爾凡夫，纔墮僧數，便擬如佛，有是理乎？故云：待汝成佛，受父母拜未晚。若言三寶一體者，佛具三十二相，汝今幾相？佛見父王頂禮，涌身高七多羅樹，汝今涌身幾樹？以是較之，云何一體？況涌身虛空者，正示不受父禮，而汝猶未悟也。哀哉！

還著於本人。

東坡謂呪咀毒藥，還著本人，則失佛慈悲，當云兩家總沒事。吾不意東坡之高明，而作此鄙俗語也，或記錄者訛也。此還著一言，有事有理。事則邪不勝正，慈能制凶。今以正念觀音，大悲神力，自然還著。譬如含血噴天，還污己身；將頭觸火，反焦己額。不期然而然，非觀音加罰於彼，而行人亦不宜起心，願彼還著也。理則三毒十惡，皆出當人菩提妙心。今以正念觀音，智照神力，旋流返聞，復歸元真。彼毒惡等，應念化成無上知覺，不還著本人，而誰著耶？

△佛遺教經

諂曲之心與道相違，是故汝等宜應質直其心。

疏云：離邊觀中，捨事求理，皆名諂曲。夫尋常言質直者，乃質實無偽，正直無邪而已。今所明即起信直心，正念真如之謂也。何謂離邊觀中？蓋執有執無，固邊非中，離有無之二邊，而處乎其中者，亦非也。故有但中不但中。但者，獨也。獨中之為中，而邊非中也。不但，則無邊而非中矣。先德云：拈來無不是。又云：大福德人，執石成寶。又云：一色一香，無非中道。又云：咳唾掉臂，無不是祖師西來意。是之謂即邊觀中也。彼事與理，例此可知。如是則何等明白簡易，真率徑捷，法爾如然，無假造作，名之質直，不亦宜乎？回視拘拘然，離邊而後中，捨事而後理者，秖見其牽合遷就，迂回委宛，出乎造作，而非自然矣。名之諂曲，不亦宜乎？大哉斯經，佛所遺囑，言近旨遠，不可忽也。

△金剛般若經

應無所住而生其心。

應，當也。應當無住而生心，不當有住而生心也。無住而生者，清淨心也。若疑心本不生，不得言生。但看下文云：應生無所住心。又云：不應住色生心。前言應，後言不應，正反覆明之也。無所住而生者，生即無生也。

四句偈等。

四句諸說不一，唯中峯謂經中凡言四句偈，必上有乃至字，下有等字，言於此經中受持一句二句，乃至四句，以及十百千句等，此說最為穩當。況下文云隨說是經，乃至四句偈等，隨之一字，義更明顯。

若菩薩作是言：我當莊嚴佛土。即不名菩薩。

菩薩不莊嚴佛土，奈何法藏比丘四十八願莊嚴極樂？此有二義：一者、為門不同故。般若是實際理地，不受一塵；法藏是佛事門中，不捨一法也。二者、空有不二故。經云：雖知諸佛國，及與眾生空，而常修淨土，教化諸眾生。是故發阿耨菩提心者，於法不說斷滅相。假使云：菩薩作是言：我不莊嚴佛土。即不名菩薩亦可也。如是滅度無邊眾生，實無眾生得滅度者，則終日莊嚴而未嘗莊嚴也。

如是，如是，以三十二相觀如來(云云)，於法不說斷滅相。

佛身非相，不可以三十二相得見如來。善現既已了悟，今問不異上，而答反似迷，顧云可以相觀如來者，何也？古有二說，天台以此答為邪答，下答為領。會意云：時情謂然，我解不爾。則此答時情所擬為邪，下答善現自解為領也。但於問同答異，義尚未明。賢

首據大雲，謂前言不以相見，是悟色身，今言可以相見，是猶迷法身。蓋善現已知色身從法身流出，則即色身可觀法身，如苗從根出，即苗可以觀根也。故言如是如是，以三十二相觀如來。而佛詰以輪王相不異佛，寧可即是如來？善現便會佛意，謂佛相起於法身，而輪王相雖同佛，起於福德，云何可以三十二相觀如來乎？佛既允之，而復恐其淪於無相，不知即色即空，故又云：莫作是念，如來不以相得菩提。乃至云：發菩提心者，於法不說斷滅相。是則恐彼著相，佛即遣相，恐彼著空，佛即遣空，直至色空雙泯，亦復雙存，存泯兩忘，遣無可遣，而後為般若真空也。

△維摩經

隨其心淨，則佛土淨。

莫見此心淨土淨之說，便欲撥無淨土。蓋據理則即心即土，心淨是名土淨，何須更願往生。據事則上之隨字，下之則字，因果相應。隨心淨則土由以淨，隨心穢則土由以穢也。下文舍利弗心作是念，世尊為菩薩時，意豈不淨，而是佛土不淨。若此則知心淨為因，土淨為果，必有淨土明矣。

不起滅定，現諸威儀，是名宴坐。

不是身入滅定，而又外有一身以現威儀也。依然一念不生，自爾萬行具足。蓋不以心應物，而以形應物。故肇法師云：心智永滅，而形克八極也。是外彌現而內彌寂也。

唯，舍利弗！

唯字不可圈上聲，圈則音當作委，應諾聲也。不圈則音如本字，助語辭也。彼人有語，此方應諾。今舍利弗無語，維摩詰何所聞而諾之也？

△觀無量壽佛經

九品往生

有言經列九品，教令作觀，正為普度利鈍諸根，俱得往生，蓋易行道也。而知禮法師之鈔此經也，全重一心三觀，其旨深玄，則反成難行之道。予初亦以為然，今知彼鈔，原以妙宗為名，是欲往生者，皆發最上之心，以副如來是心是佛，是心作佛之本意。其不能者，任彼但修事觀而已，亦利鈍俱收也。

欲生彼國，當修三福：一曰、孝養父母(云云)。如是三事，名為淨業。

經以十六觀為往生正因，而此乃言當修三福，謂孝養父母等。下文上上品中又說三種心，謂至誠心等。又說三種眾生，謂慈心、不殺等。不言修觀，其故何也？蓋往生多門，不必盡修十六觀而生也。六度萬行皆可回向西方，而此十六觀為因特切，故佛苦口開示，以普度有情耳。末又會事歸理，則三福等俱入實相，即是妙觀。

△大彌陀經

觀音補佛。

經云：彌陀般泥洹時，觀音次補佛處。夫既有泥洹，安得為壽命無量？此有二義：一者、彌陀原是有量之無量，以壽雖有量，然無能知其量處，則有量而無量也。二者、經云：觀音補佛及勢至，則永無泥洹。豈勢至獨勝觀音，兼勝彌陀耶？明是觀音、勢至即彌陀一身，勢至永存即彌陀永存也。妙宗云：菩薩機忘，如來應息，名補佛處。非前佛實滅，後佛定生，為補處也。又云：觀音補處，無量之無量。則觀音亦永無泥洹，況彼佛乎？

其上輩者，捨家離俗，而作沙門。

或疑論道不論迹，何為以僧俗別上下輩？此有事有理。事則僧者與三寶，流號眾中尊，先僧而後俗，亦自然之分也。理則豈必越門閫而後為捨家，棄眷屬而後為離俗哉？超出於煩惱之外，而何家不捨？解脫於結縛之表，而何俗不離？俗名而僧行，是真捨家而離俗者也。但能如是捨離，豈不即為上輩？

△盂蘭盆經

欲度父母，報乳哺之恩。

疏中引父母恩重經，而間以己意，觀者宜善分別，使經疏了然。又所云凡夫年長，唯貪妻愛，頓忘母恩，曲盡人情，懇切苦到，孝子讀之，當哽咽不能為情，其忤逆輩，亦惻然激發其久蔽之良心矣。講者須力為開導，毋謂此經文淺而忽之也。

皆同一心受鉢和羅飯。

同者，聖凡同會也。則知設蘭盆者，不是專供過去聖僧，當普供現在凡僧也。一心。疏開五種心，今不若以定心釋一心為妙。若非定心受食，何能遽拔餓鬼經劫之苦？下文願七世父母，當屬上文；行禪定意，當屬下文。蓋先呪願彼父母，而後行禪定意，以受彼食也。若願彼父母行禪定，恐理不通二願字。若省一字，文更穩順。鉢和羅。圭峯云：當是鉢多羅，和字訛也。遇榮鈔云：鉢和羅，此

云自恣食。二說俱通。自恣食載翻譯名義，未據出何經律。如有所出，後義為正。

△摩訶般若波羅蜜經

直過入菩薩位中。

經意，須菩提問，學般若菩薩，諸善功德，無事不得，亦得聲聞辟支佛功德否。佛答，皆得，但不於中住，以智觀已，直過入菩薩位中。莫錯會直過二字，便謂菩薩輕藐三乘，跳越而過。夫二乘聖人，斷三界見思惑盡，所作已辦，不受後有，是人天福田，安可忽也。菩薩雖志在斷無明，成佛道，然理勢自然，必先斷見思，故二乘功德，皆悉得之，但不住著而直過耳。直過之義，今以喻明，譬如三人，同欲涉遠，計其所至，路經千里，一人步行，一人乘馬，一人乘千里馬，三人雖殊，必皆從近而遠，一里二里，十里百里，乃至千里，特步行最遲，馬行稍速，千里馬者，為尤速耳。菩薩直過，亦復如是，於彼二乘之位，蓋徑直速，過而不留，非脫然不過也。留故止宿草菴，卒限於二乘位中，不留故前達寶所，徑入於菩薩位中也。永嘉之言曰，二乘何過，而欲不為者哉，有明訓矣。

△大寶積經

不聽聞菩薩，藏微妙法門。

佛言：有樂定菩薩，不曾聽聞菩薩藏微妙法門，於三摩中生知足相，是人起增上慢，不能解脫生老病死。或見此文，謂定不當習，不知佛意為彼住定自足，無復求進，徒守偏空，而大法不明，祖關不透，定力過時，還沉生死耳。故極言菩薩微妙法門須聽聞也，非謂習定為不可也。

雖觀如來相好，而不生愛著之心。

念佛求生淨土，正謂篤好深願。而寶積十心，其最後云：雖念如來相好，而又不生愛著者，何也？蓋此事理二念中，理念佛也。知佛相好，從因緣生，因緣即空，因緣既空，即我自心，心本不生，何所愛著？不生愛著，是真善觀如來相好者也。故下文云：於無念中，常念彼佛。無念之念，是真念佛者也。若事念者，於佛相好，必須深生好樂，念茲在茲，觀始成就。泥不可愛著之文，悠悠揚揚，似念不念，觀何由成？今經蓋為執事迷理者言，恐其發起魔事故也。

△般舟三昧經

慈心比丘終不中毒、中兵(云云)，亦復如是。

佛言：慈心比丘，終不中毒，終不中兵，火不能燒，入水不死，帝王不能得其便。行般舟三昧者，亦復如是。此須善會經意。所以者何？以如是善人，萬一中毒，如孔雀經，有比丘為蛇所螫；萬一中兵，如善友太子，為弟刺其雙目；萬一中王難，如歌利割截，乃至三武，滅僧安在？帝王不能得其便也。凡夫邪見人，便謗佛經為妄語矣。應知此中，有事有理。事則慈能制兇，實有是事。如佛言：我以無量劫來，修慈忍力，於五指端，出金師子，而伏醉象，是慈力也。如持金剛經者，逢遇強寇，刃三下而體不傷，是三昧力也。佛何妄語之有？理則其心普慈，惡心永所不興，是毒不能施也；其心大悲，殺心永所不起，是兵不能刃也；其心恬寂，嗔心永所不生，是火不能燒也；其心淨潔，貪心永所不染，是水不能溺也；其心堅固，猶如金剛，最劇諸緣，強力妄想，無間得入，是帝王不能得其便也。佛何妄語之有？

△楞伽經

佛在南海濱楞伽山中。

楞伽，此云不可往。山在海中，非神通莫能至，故異域僧謂有寶八楞，故云楞伽。其說無考，從古為正。

彼名及相，是妄想自性(云云)，名成自性。

此明三性入五法也。五法：名、相、妄想、正智、如如也。三性：徧計、依他、圓成也。名、相對妄想，妄想即徧計也。妄想對分別，分別即依他也。正智、如如對成，成即圓成也。此宋譯也。魏、唐二譯，文小不同，而義一也。有人謂不然，以名、相應對依他，妄想應對徧計，而無奈三譯經文，炳如杲日，則遁而歸之唯識。然唯識云：五法三性，諸聖教說，相攝不一，故有三說。其一，依他攝名、相、分別、正智四法，圓成攝真如一法，徧計不攝，是第一說，無彼人所說也。其二，依他攝相及分別二法，徧計攝名一法，圓成攝正智、真如二法，是第二說，無彼人所說也。其三，依他攝分別一法，徧計攝名、相二法，圓成攝正智、真如二法，正今經義，是第三說，無彼人所說，不待言也。三說皆無，何引唯識為證？即唯識誠有之，亦無是論非經之理。何以故？論必宗經，違經立論，成邪外故。

△彌陀經

彼佛壽命及其人民，無量無邊阿僧祇劫，故名阿彌陀。

經意蓋云：彼佛及其人民所有之壽命，悉無量無邊阿僧祇劫也。亦可云：佛之壽命及其人民之壽命，悉無量無邊阿僧祇劫也。置人民於壽命之下，是倒語法；補壽命於人民之下，是含語法。隨用二法銷文，無不可者。有人謂不然，言彼佛則誠壽命久遠，佛之人民則其數眾多而無量無邊也，非其壽久遠而無量無邊也。審爾，則劫之一字如何解釋？既取數多，何不曰阿僧祇數，而曰阿僧祇劫也？為此說者，文理不通故耳。不達二種語法，文不通也。不思法藏本願云：我作佛時，我剎中人皆壽命無量，無有能計其數者。而欲將極樂壽命同於娑婆，理不通也。恐悞初學，疑沮往生，不得不辨。

△華嚴經

世主妙嚴品。

或疑：世尊成道，諸菩薩、諸天、諸神皆來集會，如一人御極而百辟咸輔也，何為適合信、住、行等法門？諸位！此恐寓言，非為實事，今請以喻明之。既知一人百辟之交相成也，則一人御極，百辟之中法爾職文、職武、職禮樂、職刑罰、職財用等，共佐一人以成一代之治功也。一佛出世而諸聖賢之同時下生者，亦法爾為信、為住、為行、為向、為地、為等，共佐一佛以成一代之時教也。又如一心為主，亦法爾內之五臟六腑、外之四肢百骸，相與共為一心之佐，孰主張是？孰造作是？孰施行是？例而觀之，彼諸聖凡幽顯佐佛揚化，適與法門胎合者，皆不期然而然，所謂不可思議者也。但當信受，無容致疑。

華藏世界品。

或疑世界焉得浮處虛空，重重無盡？此恐寓言，非為實事。然塵沙剎海，渺漠難明；日月晨辰，顯明易見。試觀日月等，上無繩繫，下無根生，豈不浮處虛空？而又前無所引，後無所催，誰為之運行者？凡此亦皆不可思議，又何疑於華藏世界乎？

淨行品。

先德有以此品令蓮社中人各各持誦，蓋是即塵勞而為佛事，不離穢土而已成淨邦者也。人各持誦，不亦宜乎？

十住品。

四教儀註云：華嚴十住前無十信位，或以十梵行當之，以梵行在十住前故也。然經中十住第十五，梵行第十六，而晉經亦十住第十一，梵行第十二，何名梵行在前？又問：明品不出十信之名，已具十信之事，註者蓋未察耳。

隨好光明功德品。

阿僧祇品，明出世間廣大筭數，菩薩尚不能知，必佛自說，固矣。隨好光明，菩薩亦不能知者，何也？蓋佛有無量相，今姑就足言；相有無量好，今姑就一好言；好有無量光，今姑就一光言。即此一光，不特菩薩、聲聞、天、人等，蒙其利益，而下被地獄眾生；又不特脫離地獄，生於人世，而徑生於天；又不特生天，而直登十地。如是至神至妙，至廣至大，超情越量，不思議事，非佛金口，儔能言之？

普賢行願品。

華嚴所說十方法界，如是廣大不可思議；圓頓法門，如是廣大不可思議；普賢菩薩為華嚴長子，如是廣大不可思議；所發十願，如是廣大不可思議。而要其歸宿，乃曰：願我臨欲命終時，盡除一切諸障礙，面見彼佛阿彌陀，即得往生安樂剎。夫不曰見遮那，不曰生華藏，而所願在見彌陀、生安樂，果何為而然哉？又繼之以願於勝蓮華生，又繼之以願於佛前授記，又繼之以普願沉溺眾生悉得往生彼剎。噫！誦是經可以深長思矣。

願我臨欲命終時。

十願、長行俱曰：善男子！則知是普賢勸發眾生。今頌中曰：願我臨欲命終。故清涼大師謂應以願我二字作是人讀之，則文義明顯矣。人有因此疑普賢勸人非其自願，遂以往生專為凡夫。不知菩薩自利利人，曾無二心。勸人如是，則自願亦如是，又何疑乎？經云：佛告彌勒：此世界有七百二十億菩薩，如彌勒者，皆生彼國，乃至無量佛剎。菩薩往生，普賢何獨不願？

△永嘉集

恰恰用心時，恰恰無心用。無心恰恰用，常用恰恰無。

此四句先出心體，為下文惺寂張本。言心體本來如是，故惺寂工夫不可偏廢也。恰恰兩解。一云：恰恰者，用心也。依此解亦得。但恰恰即是用心，何須句句入此二字？一云：恰恰者，適當也。今用此解，則常言所謂恰好也。恰好正用心時，恰好正無心用。不是用心已過，方乃無心。即時用心，即時無心，適當一時之頃也。下二句反覆申明而已。先言無心恰恰用者，上明恰恰用心時，恰恰無心用。今明恰恰無心時，恰恰有心用也。末句又重申之，言此不獨一念為然。如是恰恰常用而常無，即影射如是恰恰常無而常用也。故知心體本自有無不二。下文惺惺寂寂，不過復其本體，而豈有所加損哉？然此非永嘉語，融禪師偈也。偈有八句，永嘉截取其四耳。偈云：恰恰用心時，恰恰無心用。曲談名相勞，直說無繁重。無心

恰恰用，常用恰恰無。今說無心處，不與有心殊。至哉言也！非真了了，何能及此？

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