CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

X14n0297

楞嚴經圓通疏前茅

明　傳燈述

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - 敘緣起
  - 敘承稟
  - 會異同
  - 明科判
  - 雪疑謗
  - 一百八問
- 卷目次
  - 1
  - 2
- 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. 297
楞嚴圓通疏前茅卷之上

天台山幽溪沙門　傳燈　述

敘緣起

余欲述此疏久矣，曾於萬曆辛丑赴虎林虞司勳德園居士勝果寺法華三昧之請，諸來法侶請余著述，先作一序，題為圓通疏，遷延至今，未果厥志。今秋，臨海王伯無居士詣余幽溪，同脩大悲，三□□□□□比丘復有此請，而十人同□□□□□□□□□□求大悲菩薩冥熏加被，□□□□□□□□□□七日一以耳根圓通為□□□□□□□□□□□不蒙顯應，然似冥冥中精心陰速，發我神識，□於此經海印三昧稍有悟入處。適蠶臺楊海翁居士訪余山中，又以海印發光之顏為贈，既有會余心，即欲以海印三昧更其疏名，而比丘、居士咸曰：先此十年已作此序，似有所待，況此經所宗者圓通，願弗更之，請以此名題楞嚴行法，不亦可乎？以余山中明秋有楞嚴壇法之舉，故然其言，仍題為圓通疏云。

敘承稟

余稟台教於百松大和尚，其於楞嚴旨趣猶多所發明。萬曆十年歲在壬午，師講是經於台之聖水。一日入室次，室中虛無人，余合十互跪，以大定之旨請。師但瞪目周視，寂無言說。余於當下大有省發，依而脩持者久之。至丁亥歲，始於台之幽溪道場著玄義四卷，寓此意於體宗章中，轉以利人，庶少酬法乳之恩，亦將謂古今諸師無有發其奧者。後閱寂音大師合論，兼去秋得正脉一書，皆於顯見性中多有所發揮，因知會心處不約而符，初不間於古今。惜合論約而不周，正脉繁而失據，處中之意尚有俟於來哲，豈余寡昧所能盡？然管中窺豹所見一班，又不能不與未窺者說。達人大觀，見全豹者幸無誚焉。

會異同

此經與餘經，有名同義同而意別者，首楞嚴三昧經是也。有名別而義意俱同者，圓覺經是也。有名別義同而意別者，法華經是也。有名別義意俱同不可連類者，涅槃經是也。又有文同義意不同相懸若霄壤者，莊子是也。蓋首楞嚴三昧經同以健相分別為義，彼但為深

位菩薩出假入中而說，故佛告堅意菩薩：首楞三昧非初地等菩薩之所能得，唯有十地乃能得之。乃具列百種三昧，惟初脩治心猶如虛空，二觀察現在眾生諸心初心可脩，若第三分別眾生諸根利鈍，第四決定了知眾生因果，去至第一百人大滅度而不永滅，皆初心絕分，非名同義同而意別乎？若圓覺之為經，名雖不同，而圓覺即圓通同詮一理，奢摩他等三名同詮一行，但所談名相出沒不同、廣略有異，蓋非熟楞嚴無以脩圓覺，非熟圓覺無以脩楞嚴，學者當以二經相參而看可也。法華與此經義同意別者，佛之知見也。蓋一代時教統為法華佛知見而設，獨楞嚴一經明佛知見最親，而謂之意別者，法華雖曰諸佛如來為大事因緣開示悟入佛之知見，經文初未嘗見一言道及此義，此在意而不□義故也。曷為意？佛之本懷也。曷為本懷？佛之知見也。蓋佛之出世本為此事，其柰眾生機器未堪，故不得已，於一實相，作十界隔歷說，於一佛乘，作五乘差別說。雖示九界，而意不在九，人不知此意，而各保證所見不同，縱令菩薩得見實報莊嚴之相，謂之不暢本懷可也。雖云五乘，而意不在五，人不知此意，而各各保證所入不同，縱令眾生成菩薩道，謂之不暢本懷可也。或大隔於小(華嚴)，或大所不用(阿含)，或聞大而證小(方等般若)，　　或聞小而證大(阿含)，或互相知(不定)，互不相知(秘密)，俱非佛意，謂之不暢本懷可也。假使餘經有文義富於法華，而不談佛意，亦謂之不暢本懷可也。蓋佛意要在同一座席，共一道味，以一味雨潤於人華，所謂無小無大，同歸法界，人人成佛而後已。分明暢言，欲令眾生開示悟入，佛之知見，不在茲乎？故楞嚴與法華，義同而意別，涅槃與此經，義意俱同，而不可連類者，此經所談常住真心，與四種律儀同，涅槃扶律談常，然有文通義通，收通歸別之例，具如下文教相章中說，謂之不可連類。此經與莊子名同者，如二卷出指非指，四卷何藉劬勞肯綮脩證？蓋房相筆授此經時，用此方文字潤色，其實文同而義意不同。蓋此經樹可指，而見不可指，指皆是見，而無樹者，指皆是樹，而無是見者，由其在迷，不能雙泯乎是非，故有可指非指之辨。若由是真精玅覺明性，則是非雙泯，指與非指俱忘，故能出指非指。彼齊物論言：世間是非，皆從彼此上生。聖人不由照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：莫若以明。然後發明所以因是之故，而曰：以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指。以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。莊子蓋以彼之是，即我之是也。人惟不肯以己度人，執於有我，決意是我非彼。物論之所以不齊，職由於是。故以指喻指之非

指，是以我指之是，而喻人指之非，不可也。不知彼之指亦指，安得以其不在我手，而遂謂之非指哉？不若就彼而反觀之。他若有言，亦將謂我指為非指矣。如此反覆相喻，彼我之間，同於自是，均相非。果且有是乎？果且非是乎？但見無有是者，無不是者，而是非於是乎泯矣。喻馬非馬，亦復如是。是則彼均是非於環中之天，謂之道樞。原其所宗，一氣而已。與今經菩提妙淨明體，見與見緣，并所想相，如虛空花，本無所有，云何有是非？是何啻霄壤之相，懸乎肯綮之語。彼明養生之主，故引庖丁解牛，以明始臣之解牛之時，所見無非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軱乎？庖丁之意，言臣之所好道也，非技也。技進而精，至於自然而然。不知其然，則不得以技名之，而名之曰道。當初學解牛之時，目中所見無非牛者。三年之後，則見牛之筋脉骨節，各有虛度，可以游刃，不見其為全牛云云。蓋喻初學道時，人間世務，看不破，覷不透，只見萬事叢挫，擺脫不開。功夫純熟之後，則見事各有理，理有固然。純而應之，大大小小，全不費力。道者何？養生之主也。養生之道，學至於此，可為至矣。若比夫此經，菩提之為道，至於精純，而能了達見與見緣，并所想相，如虛空花，本無所有。當其歷緣對境，一味道體。故曰：汝但不隨分別，世間三種相續。三緣斷故，三因不生，則汝心中演若達多，狂性自歇。歇即菩提，不從人得，何藉劬勞肯綮脩證？此正圓覺所謂居一切時，不起妄念，豈藉劬勞肯綮哉？古德所謂用其文，不取其意是也。近世弘經人，多不達此意，至有以楞嚴比莊子，金剛比老子。無怪乎口義副墨，言佛一大藏教，都從莊子中演出。既棄金以擔麻，復認麻以為金，可不哀哉！

明科判

佛經分科，自西晉道安法師始，謂不問大小乘經，悉可分為三分，謂序分、正宗分、流通分。序則敘一經之由致，正則正說當機得益，流通則命弟子弘傳、天龍呵護，使玅法之水從今以注，當聖教筌蹄不壅於來世。於三分中，隨其義之起止而節節分科，所謂如禾之有科，以容其苞本；水之有源，以派其支流。古人謂科含大義，信不誣矣。故諸師釋經，動必分科，如楞嚴一經，吳興、溫陵、長水、孤山諸師皆有科判，獨天如、會解無之。然無則獨利於上根，有則斯益於下士。又初學見科多而望洋，久習得科分而游刃，釋經分科亦要事也。若烟颺細科、塵飛雜辨，滔滔漫漫，杳莫可究，此天台之所不許、溫陵之所深刺。余雖不敏，敢不慎諸？今準孤山法

師大科而多加更治，依會解而節文，庶便乎熟習；隨經文而傍科，不失乎品節。故以母科書於上、子科列於傍，謂之傍科。老於講肆者，用則存之、舍則略之，區區蟲書，厥細如絲，諒無礙於法眼也。

雪疑謗

此經如來金口親宣，秘在印土。至大唐神龍間，始度支那。而天台智者大師，生于蕭梁朝，得道說法。于陳隋時，預聞西天有楞嚴經，□為圓融周正。由是西望一十八載，雖不及見，而所立止觀法門，多與懸合。如三止，與奢摩他等三法合。性具法門，與七大性色真空等合。明地位，與五十五位真菩提路合。十境三障四魔，與五十重陰境合。至於引央掘摩羅經，所謂彼眼根，於諸如來常，了了分明見，具足無減脩。六根皆如此說。以明圓脩大定，佛之知見，一照性本，匪假脩成。與屈指飛光等見性十義合。是以自古諸師，莫不稟台教以釋楞嚴。如孤山吳興栢庭桐江諸師，固是當家兒孫。至於長水本宗賢首，溫陵原是禪宗，亦未嘗不景行承用。以止觀法門，是先佛世尊所說契經要義故也。至於天如會解，所稟猶多。惟近代義學，澆漓特甚。既好新而尚奇，復排同而黨異。有謂阿難雖請三法，如來但答一心。由是排斥三止，悉所不用。良由不知機應相符，礎椎互發。問處則圓伸三止之名，答處惟密宣三止之義。苟能預習天台三止，又能傍通圓覺三觀。用彼讀此，則首楞三法，如指諸掌。此等諸師，如稻麻竹葦，豈能細數其過。惟近時一二師，既形於筆，復災於木。苟不破斥，妨道孔多。然亦不能一一脩究其非。但破陣首，餘當望風也。

楞嚴別眼云：若依三止脩□，便是釘椿搖櫓，只是一柄金剛王寶劍，觸有有壞，擬空空敗云云。

雪謗曰：行船固不可以釘椿，然亦不可以無櫓。櫓者，三止之謂也。要問搖者之何如爾？若論承平之世，即金剛王寶劍亦須束之高閣。今也國王為賊所侵，發兵討除五欲，持此以誅暴逆。試回問之：觸有有壞，擬空空敗，復是何物？余笑此師不善為盜，大似掩耳竊鈴。須知泯一切而冷然者，真空也；爍群昏而獨照者，奢摩也；建萬法而無朕者，妙有也；遺眾累而圓應者，三摩也；統有無而玅絕者，中道也；踞寂滅而周知者，禪那也。恒一而三，空可也，假可也，中可也。恒三而一，吾又不知孰為空？孰為假？孰為中矣？如是而脩，是名玅蓮華，金剛王寶覺，如幻三摩提，佛母真三昧。佛之知見，海印發光，如來說之于先，智者闡之于後，智者

揭之于今，二經印之于古，一佛一祖，以心傳心。能遵乎此，是為續佛慧命；毀謗乎此，是為斷人間佛種。可不慎哉！可不慎哉！
近日楞嚴正脉，大非天如禪師會解，因而波及天台。以諸師悉以天台三止配解楞嚴，而天如既會眾解以成一家言，不得不以己之所悟心宗而玄同乎天台。今既欲雪天台之謗，亦不得不為天如與諸師而一雪之。
正脉云：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。謂阿難最初問奢摩他、三摩、禪那，諸師偏以天台三止釋之。且如來鑑機，必問答相應。今阿難所問，果即天台三止，則如來下答辭義，須即與三止工夫相似，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，如隻輪單翼，不能遠到，豈佛會問答，反出天台之下耶？此更不通之甚也。
雪謗云：余初見正脉入經註釋發揮一二卷中十種見性，深讚其識邁十古，殊有大人作略。及讀懸解，大破天如與天台三止，方知其於此經亦不過管中窺豹，但見一班，而於諸家立宗命教、升堂入室之旨，何異黃口小兒強學大人高談闊論，使有識者傍觀，一何可哂！今分兩節破之。先破問答不相應，有二：先出次第三止，次明圓頓三止，方以經文分拍對當。次第三止者：一、體真止。諸法從緣生，因緣空無主，息心達本源，故號為沙門。知因緣假合，幻化性虛，故名為體；攀緣妄想，得空即息，空即是真，故言體真止。二、方便隨緣止。若二乘體真，不須方便；菩薩入假，正應行用。知空非空，故言方便；分別藥病，故言隨緣；心安俗諦，故名為止。經言動止心常一，亦得證此意也。三、息三邊分別止。生死流動，涅槃保證，皆是偏行，不會中道。今知俗非俗，俗邊寂然，亦不得非俗，空邊寂然，名息二邊圓頓止。觀相者，以止緣於諦，則一諦而三諦；以諦繫於止，則一止而三止。譬如三相在一念心，雖一念心而有三相(云云)。其相云何？體無明顛倒，即是實相之真，名體真止。如此實相遍一切處，隨緣歷境，安心不動，名隨緣方便止。生死涅槃，靜散休息，名息二邊分別止。略出止觀文竟。今分拍對當經文，如首卷七處徵心去，至二卷見見之時，見非是見，此如來答阿難所問奢摩他，即天台體真止也。齊此至三卷明陰入處界去，答三摩，即方便隨緣止也。齊此明七大本如來藏去，答禪那，即息二邊分別止也。蓋止不自止，由照諦以成止。脩不自脩，由解性以成脩。在如來所答，本約常住真心，性淨明體，以開阿難三諦

之解。在阿難隨聞入觀處，則即三諦之性，以成奢摩等三止之脩。以諦之與觀，猶形聲之與影響，必相須以進。諸師之於此經，及止觀法門，不墮於疑，則生乎謗。政由不達脩行，有境觀之分，相成之義，此學佛道者之大病。所以經中每言奢摩他路，及玅菩提路，玅莊嚴□。路者，性也，境也，諦也，譬康莊大道也。奢摩他□，即止觀能脩法門，譬行路之人也。即會解亦未嘗不云，如引孤山所釋云，阿難雖以大定為請，然如來下文所示，別無其方。始則決擇真妄，次則真妄和融，乃至第四卷中，皆是發明圓理而已。盖此圓理，乃大定之本也。如此亦可謂分明指示境觀相須之義。而交光讀會解時，惟以己是而弊乎他人。如此道理，略不餐采，亦獨何哉。今更分明釋配三諦，以明三止之義。經文初約七處，徵妄心無所。次約三處，徵妄心無體。此顯破妄心，密顯真心。次會見歸心，約十義明真見。此傍破妄見，正顯真見。以三諦言之，真諦也。盖湛然清淨者，謂之真。會萬物而歸己者，謂之真。直指不生滅性，而不涉萬殊者，謂之真。使阿難直下體會，不墮分別，不落言詮，謂之體。其心泊然超出，謂之止。非體真止而何哉。然如來非不言體之之義也。如云：吾不見時，又見見之時。又云：若能轉物。如是體意，不一而足。人欲疑謗，其如經文之親切著明乎。今復取圓覺三觀，而會釋之。彼云：若諸菩薩，悟靜圓覺，以淨覺心，取靜為行。靜即真也，取靜即體之之義也。經文明陰入□界，本如來藏。以諦言之，俗諦也。盖不隔萬類，一一審實者，謂之俗。使阿難歷緣對境，觸類而推，於此諸法，一一見如來藏，謂之方便隨緣。於是諸法，安心不動，謂之止。此有二義：一深位菩薩所脩，與瓔珞經假觀同。即知病識藥，應病與藥，令得服行是也。一初心所脩，與圓覺經三摩同。彼經云：若諸菩薩，悟淨圓覺，以靜覺心，知覺心性，及以根塵，皆因幻化，即起諸幻，以除幻者，變化諸幻，而開幻眾。心性根塵，即此經陰入處界也。皆因幻化，即五陰文中所喻空華義同。即起諸幻，即方便隨緣止也。以除幻者，即方便止所破之惑。變化諸幻，而開幻眾，即脩此止者，能變化染污陰界，以成清淨陰界也。初心先脩幻觀，開化自性眾生，然後乘此方便，以變化他界眾生也。經文明七大性色真空，性空真色，以三諦言之，中諦也。盖統萬法而稱王自在者，謂之中。不偏不倚，周遍法界者，謂之中。使阿難照了此性，不作空有解，中中直入者，謂之息二邊分別止。圓覺經云：若諸菩薩，悟淨圓覺，以靜覺心，不取幻化，及諸靜相，了知身心，皆為罣礙，無知覺明，不依諸礙，永得超過，礙無礙境，受用世界，及與身心，相在塵域，知器中鍠，聲出于外。不取幻化，及諸靜相，即息二邊分別也。永得超過，礙無礙境，即止於中道第一義諦也。而云如器中鍠，聲出于外，即此經

性色真空等，清淨本然，周遍法界也。今反問云：如此，約圓覺與天台三止對，當經文勉強乎，自然乎，干涉乎，不于涉乎，相應乎，不相應乎。

彼又云：又即便如來所答，全與三止相應，當亦墮於天台所檢過中。以彼明言止觀偏取隻輪單翼，不能遠到，豈佛會問答，反出於天台之下耶？此更不通之甚也。

雪謗云：作如此說，迷名失義之甚也。蓋世間法、出世間法，名之與義，多不相類。以名為賓為傍，義為主為實。不可以少分為賓之名，以傷多分為主之義。故祖師云：以名求義，萬無一得。以義定名，萬無一失。大師言：隻輪單翼，墮偏脩之失者，慮初學迷名失義而說也。若今以三止釋大定者，蓋先以名而定名，然後以義而釋名也。如孤山法師以三止而釋者，準涅槃經中，奢摩他此云止，毗婆舍那此云觀，優畢叉此云止觀等。今經三名，既與涅槃一同二異，乃於彼奢摩他中，開出三義，為奢摩他、三摩、禪那。雲間師評孤山所說之義，最當為引圓覺經證成云：且如圓覺三法，經中亦名為定。如云：爾時便有二十五種清淨定輪云云。又云：辨音汝當知，一切諸菩薩，無礙清淨慧，皆從禪定生，所謂奢摩他、三摩提、禪那是。知彼圓覺尚可直作三止而釋，況今經乎？蓋阿難既厭多聞小慧，宜以大定為請。今以三止而釋者，以止屬於定故也。此從以名定名，所說如此。若以義定名者，如孤山疏自會通云：此之三止即是三觀，以即照而寂，即寂而照。故奢摩他即空觀，三摩即假觀，禪那即中觀。故會解云：今復釋而明之：奢摩他，寂靜之義也；三摩，觀照之義也；禪那，寂、照不二之義也。此蓋復出孤山止、觀融通之義耳。而交光法師即欲大顯楞嚴而廣破諸師，宜於往古諸疏一一細讀，是者而存之，非者而斥之，方服人心。乃全然不顧，惟是己非人，迷名失義，一至于此！自坐不通之甚，而反說他不通之甚，可乎？不可乎？

二者、科釋不相應。迷此則不但迷於經文，即於自所釋，亦多自相矛盾。如舊解雖不分小科，亦略分於三大科：一曰、見道；二曰、脩道；三曰、證道。初科既云見道，即應未及說於脩道，而脩道須有待於下科。及至釋文，往往搜尋三觀，應當即是脩道。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，脩進功夫之事也。既說止觀即是脩道，何須判成見道分哉？又若此處早是脩道，即是如來但教眾生從三觀而修，至下耳根圓通，又何用哉？

雪謗云：余讀至此，不覺為之失笑，不謂此師鹵莽之見一至于是。此本不待辨，而有識者自別薰蕕，第今海內多有逐臭之夫，故為之一拂，以免蒼蠅白玉之玷。彼引會解三科，不知本是溫陵要解所判，元有五大科：一、見道分；二、脩道分；三、證果分；四、結經分；五、助道分。此乃千古不刊之判。盖溫陵雖禪宗老學，實教苑白眉，觀其所判所釋，大有手段，非學語小師談儱侗禪者比也。若孤山用三止消文，又自有科，而交光初未覩其籓籬，今先為出其所判大略，會同溫陵，然後正斥正脉之謬。彼云：正宗分大科為六：初、依常住真心以開圓解，此與溫陵見道分同；二、依常住真心以起圓行，與脩道分同；三、依正、助兩行以分圓位，與證果分同；四、承三法既備，問名受持，與結經分同；五、因釋餘疑，廣辨七趣，與助道分同；六、無問自說，預明禪境，與之小異。盖溫陵合禪境為助道，此開助道為禪境爾。二師所判既深得乎大旨，所釋豈迷於小節？但云始則決擇真妄，次則真妄和融，直至第四卷中，皆是發明圓理而已。盖此圓理乃大定之本也，何曾開大段以硬派三觀？設有一二乘義，便以空假中釋者，是明三諦，非說三觀。諸師不知諦觀名同，往往差錯理會，亦無怪乎交光以諦作觀也。惜孤山徒見經文說理圓融，有三諦之義，而無次第之文，故只作圓融而解，不敢定判何真何假何中道。不知理雖圓融，而文理宛有不次之次，如上文引圓覺三法之文，而消次第之義，如指諸掌。然前三卷答阿難者，約不次而明三諦之次第也。若四卷答富那之問，則又約次第以明不次第之三諦。前次第則阿難約自悟入者而結成之，故云玅湛總持不動尊。玅湛結真，總持結俗，不動結中。二、不次第則如來自結成之，故云而如來藏玅明元心，非心非空至常樂我淨，此結真諦也；而如來藏元明心玅，即心即空等，結俗諦也；而如來藏妙明心元，離即離非，是即非即，結中道也。明文了義，昭昭乎如白日之麗天，人可非之？佛可非乎？至於見道脩道混亂之說，自是正脉，自生穿鑿，吹毛求疵，一於此有所不明，以為葛藤之本，則蔓蔓不絕，將用斧柯。故又有客之一救、二救、三救，皆無足採拾，本欲置之不辨，然亦可以藉顯正義，故不避繁瑣，聊為辨之。正脉。設客救有三，一曰吳興有通請別請之判，前之三觀，恐是應其通請深心所脩，復之圓通，應其別請初心方便爾。答，審如是，即應通前俱科為脩分，而於脩分，復分為兩科，一應通請之脩，二應別請之脩，方成彼說，何為同是脩義，而乃一科為見道，一科為脩道乎。且既分乎淺深二脩，則初心者，必先脩圓通，後脩三觀，敢問脩圓通者，至何位次，始是深心，方可脩三觀乎。今據菩薩自敘，從初入流，乃至寂滅現前，了無接脩三觀之相，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，何亦不見接脩三觀之語，豈更在於後位方脩耶。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，尚非此等覺菩薩所能修乎。而今之習三觀者，皆初住以上之菩薩耶，是大不通也。

雪謗云：吳興元有通請別請之判，謂奢摩他三法，通於十方，如來因中共修者，故謂之通。耳根別在此方，當機發行之由，故謂之別。阿難所以通別兼請者，以通若無別，則通無所入之門，別若無通，則別為事相之行。如世人誰無六根，以知見立知，即無明本。諸佛豈無六根，以知見無見，斯即涅槃般若經云：如人有目，日光明照，見種種色，此之謂也。若以二門分文，則前之四卷見道分，酧其通請，請入華屋去，酧其別請，答通但令其見道，答別方令其修道。如溫陵師云：見道而後脩道，脩道而後證果，此常途之序也。若快馬見鞭影，即入正路，又何拘於常途？若阿難者，聞見道後，即不歷僧祇，而頓獲法身，豈常途之可拘乎？第為後人作眼，又不得不作此判，如此道理，亦極淺近，雖學語小師，便自通達，何必縷縷設問設答而破他乎？此政所謂以醯鷄而議大鵬者也。此已知之，則彼所謂初心必脩圓通，後脩三觀等，固不勞辨，然而因之發明三觀淺深脩相，諭彼知之，亦要事也。因諭之曰：有初心三觀，有深位三觀。初心三觀，即今之行人發足，便須念念照空假中是也。深位三觀，即瓔珞經明十地菩薩三觀，方得現前，首楞三昧經亦如此說者是也。若此經與圓覺所修三止觀，則通乎初後淺深，如乾慧地中，即以此心中中流入，至初住位，以真方便，發此十心去，直至等覺，此脩止觀。故瓔珞云：等覺照寂，玅覺寂照，皆止觀一體之異名也。若如此說，則初心脩圓通，即脩三觀。云何修？蓋當其入流之時，照了聞性，湛然清淨，即是空觀體真奢摩他也；照了聞性，體是法界，能總持萬法，即是假觀方便三摩也；照了聞性，常凝不動，即是中觀息二邊禪那也。前云玅湛總持，不動尊進，脩之方義，必臻此而後已。然觀音所敘工夫次第，文雖四節，理必頓彰。如曰：亡前塵，盡內根，空觀智，滅諦理，以至寂滅現前，要必一念圓具，斯與果位名目相應。其或強配地位，隨語作淺深解，便是釘椿搖櫓，何異以生滅之心為本，修因以求不生不滅之果者乎？至若經云：忽然超越世出世間，自有頓悟凡夫，如廣額屠兒，放下屠刀，便預當來千佛一數者在，又不可以凡情而限之也。至於文中客之二救三救，說理說行不分辨，教悟教脩不分辨，費許多唇舌，不過皆從見道修道，不明白上迷起，從迷積迷，叨怛不

止。前既諭明斬斷葛藤根，諒後學不隨其滋蔓也。若夫性定之說，此又天台之熟談，而輒謬斥迷性定為止觀，談何容易哉？今問交光，果曾熟習天台止觀否？果曾熟讀天台圓頓止觀，與法華玄義文句等諸書否？觀其全性起脩，全脩在性之義，全然不知，或誤以諦為觀，以觀為諦，則諦觀之義，亦有所不諳，宜其未嘗熟習與熟讀也。此本當與之確論者，以有下文在，姑且置之。

又曰：若復正當圓通中脩三觀，則聞性本取，其體無分別，但一返聞，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，則其謬當知前深淺位中所辨，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，惟指前文三觀令脩，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？

雪謗曰：余始讀正脉，觀其能發揮如來所談見性，極甚歎服。今觀此說，是亦但知其性，而不知其定。至於圓修耳門，大似捕風捉影，言見道可也。若曰脩道，吾未敢許。何者？蓋圓通法門，有性也，脩也。如文殊所選，多言性而少言修。觀音所陳，多言修而少言性。故偈云：十方俱擊鼓，十處一時聞，此則圓真實。隔垣聽音響，遐邇俱可聞，此則通真實。聲無亦非滅，聲有亦非生，生滅二圓離，此則常真實。此顯觀音之性，與眾生之性在耳，而莫不皆然。至云縱令在夢想，不為不思無，覺觀出思惟，身心不能及者，蓋言夢想中，如前惑舂杵為鐘鼓，猶恠其作木石聲。如此夢中覺觀，昭昭靈靈，不假思惟，出於思惟之表。是則但云聞性，不假思惟，何嘗言總無覺觀？若曰總無，何異木石？須知此言出者，是超出之出，非從思惟中出之出。若作此出，則錯會文意矣。要知此言性也，未言修也。若觀音所陳入流亡所四節工夫，多言脩而少言性。曷為性？流之一字，與寂滅二字是也。餘文皆屬於脩。若曰聞性本取，體無分別，首發六識是也。若曰一總不用覺觀，此又不通之甚也。何則？蓋觀音所敘工夫，未嘗不言覺觀。如云如是漸增，聞所聞盡，漸增工夫，總非覺觀乎？又曰盡聞不住，覺所覺空。上覺字，即第二節觀智盡之一字是也。下所覺字，即第一節亡所工夫亡之一字是也。下空字，方是第三節重空法門。如此明言其覺，非有覺有觀乎？又下偈揀餘門云：涯量不冥會，各非圓覺觀，云何獲圓通？顯言耳門三昧具圓覺圓觀，何總非之云不須覺觀？須知耳門三昧具圓通常，更須取圓覺二字足之，以為性境，以為觀智。復須取圓覺三觀，如前會通三文之義，為圓通三觀法門。一曰：若諸菩

薩悟淨圓覺，以淨覺心取靜為行，此則如所謂取其體無分別者為奢摩他，一二卷中所明之義是也。一曰：若諸菩薩悟淨圓覺，以淨覺心知覺心性及與根塵皆因幻化，即起諸幻以除幻者，變化諸幻而開幻眾，此則了達耳根及與聲塵皆如幻如化，了無真實。能如此知，則不隨聲塵以起分別，所謂知幻即離，不作方便，離幻即覺，亦無漸次，名為即起諸幻覺以除根塵。能幻之者，入流亡所等，不在茲乎？能變化眾生六受用根，成如來清淨六根，謂之化幻開幻，即三卷明陰界入空花如幻等為三摩也。一曰：若諸菩薩悟淨圓覺，以淨覺心不取幻化及諸靜相，了知身心皆為罣礙等至，相在塵域，如器中鍠，聲出于外，此則稱性。了達聞性體是法界，圓遍十方，如器中鍠，聲出于外，三卷明七大本如來藏清淨本然周遍法界為禪那也。此三法門，亦隨樂欲惑，單脩乎一與二，或圓脩乎三，應亦同圓覺有二十五種定輪之殊。然性本圓融，舉其一而具乎三，言乎三而體惟一，學一即三，言三即一，不在茲乎？又復應知圓通法門，以大圓覺性為體，不入則已，入則寂滅之性，觸處現前，所謂塵消覺圓淨，寂照含虛空，何三止觀而不在乎正脉？客又問曰：經既全談性具之理，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，非並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，而諸註竟以天台脩意會釋之，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脩成耶？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，但是依性所脩之定，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，而脩習全未涉也。今註家鹵莽，不加研究，而意以脩習止觀之意判之，則學者何由而知其為性定哉？客曰：承斯指示，研味經文，是誠說性而未說脩。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，則是依諦理所起脩習功夫，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，想像思脩，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，竪指伸拳，覿面指出，朗然湛然，無分別見性為心。又復屈指飛光，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。予笑曰，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。所以脩時，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，金體光明，熾然照耀。然終與初擦眼金，無有異色，亦無照體。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。故佛答請脩，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，此有兩意推廣。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？良以前人性脩，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，而不並列，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，並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，非由脩習而然。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？

雪謗曰：此師始既不肯此經作止觀釋，及乎談至極，則如老鼠進羊角一般，無可柰何處，也自認輸一半。却云：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。一者以脩障性。此已前文斥破，更不繁文。但其謬解天台三諦三觀三止，云是敵體相對而立。至於本具理體，全在三諦境中。而三止三觀，但是依性所脩之定，非即說性為定(云云)。此何異以管窺天，將螺酌海。宜其諦之與境，修之與性，皆不明也。一不明此，便將如來經文，錯亂解說，疑誤後學，罪過非小。蓋凡言境者，事境也。諦者，理性也。曷為事境？此固多種，且約今家所用六識言之，即眾生日用之間，根塵相對，起一念分別者是也。此謂之人心。大師欲直指此心，使人直下見性成佛，故於此約性，以明真俗中三諦。曷為真俗中？引華嚴釋成云：遊心法界如虛空，則知諸佛之境界。以遊此心圓具十法界者，謂之俗，即玅有也。如虛空者，謂之真，即真空也。知諸佛境界者，謂之中，即圓中也。良以此之識心，雖稱為六，而七識八識，與真常淨識，莫不畢具於中。若隨之而妄生分別，即墮在分別事識中。若能直下照了，即真俗中，則真常淨識，當體顯現。如曰：遊心法界，淨若虛空。且與此經所明十種見性，相去幾何哉？所以此經，首約七處，破妄心無所。次約三處，破妄心無體。古德云：使阿難介爾妄心，無逃避處。妄賊既除，真王自顯。無生之理，於此見矣。若非真能見道者，不能說此等語。誠哉言乎！妙哉言乎！所以二種根本中，首言生死根本，則汝今者用攀緣心為自性者，現今為之徵破者，即六識是也。一者菩提妙淨明體，則汝今者識精元明，能生諸緣。緣所遺者，識精元明，則八九皆在其中。真妄和合，能生六識，故曰能生諸緣。此緣字，的確指示緣塵分別之心。若說根身器界，皆從生起，此又失旨之甚。若能如此破去緣塵，則生死根本寂。生死寂，則菩提涅槃真體現。一去一留，不勞彈指間，豈如來別有實法與人哉？故下文云：汝但不隨分別世間三種相續，三緣斷故，三因不生，狂心自歇。歇即菩提，不從人得。是則首破妄心，皆奢摩他之前陣。破此妄心竟，然後與

之論真論俗論中。故繼此以明真見去，皆約菩提妙淨明體而論。故知所明見性，即八識也。在諸佛，方是真常淨識。在阿難，猶在八識。以其同凡夫，未曾脫出。若曰：吾不見時，與見見之時，方是脫出工夫，方是九識淨體。然此妙識，由首破妄心脫出而後明。同天台三諦，由照破六識而後現。故知楞嚴雖曰論見，其實論心。由先約盲人矚暗，是心而不是眼故也。今問破識而後之定，是性定耶？非性定耶？離識已，性顯耶？未顯耶？故知釋迦與智者，把臂而共行，異口而同律。懸受梵僧之讖，不在茲乎？又大師欲明開示眾生佛之知見，在止觀玄義中，每引殃掘摩羅對佛所說偈，以明眾生六根本有真常之性。所謂彼眼根，於諸如來常，了了分明見，具足無減脩。所謂彼耳根，於諸如來常，了了分明聞，具足無減脩。餘四根皆如此說。彼眼根，眾生根也。於諸如來常，言眾生終日常而不知常，惟如來乃能知之。謂此真常之性，在眼則了了分明見，在耳則了了分明聞，與佛無異，皆不假脩而後具，故曰具足無減脩。明文了義，與此經同乎異乎？天台知乎不知乎？而曰天台不知性，定謗何容易哉？又復應知，諸經與諸祖入道用境，各有不同。如達磨之直指人心，六識心也。二祖云：我心未安，乞師為我安心。祖云：將心來，吾為汝安。二祖曰：覓心了不可得。祖云：吾為汝(安心)竟。若曰別有心法，又何謂之直指人心乎？天台三觀所照之心亦然，惟與此經同而復異。如先破妄心同也，後照六根異也。盲人矚暗，是心非眼，則照眼仍是照心。要知三家，一以惟識為宗。達磨密用惟識者也，天台巧用惟識者也，楞嚴明用惟識者也。此義不知，妄生人我，強辨是非，迷頭逐影，此又滅裂之太甚也。又復應知，用識有破而不立者，楞嚴與禪宗是也。有即破即立，即立即破者，天台是也。如天台始既於一念心明空假中，此即立也。終以空假中破此識心，此即破也。直至果德菩提涅槃，未嘗異乎最初一念。故曰：三千未顯，同名無明；三千既顯，同名常樂。即一念而三千，即三千而一念，煩惱即菩提，生死即涅槃之旨，舍天台何從哉？而曰：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脩，久久方到不思議境，是其初門。若離六識覺觀思惟，莫可指心。不知天台十乘初觀不思議境，見道也。徹見六識諸法實相，悟佛知見，即初心在眼曰見，在耳曰聞。所謂彼眼根，於諸如來常，了了分明見，具足無減修。交光豈識此旨哉？又曰：經中三如來藏，全不同於三諦。三藏如父母現在活身，三諦如畫像，三止三觀如拜祭思敬。此又迷名失義之甚也。凡註釋家，於經文名異義同處，悉須與之會同，入不二法門。況今義同數同名略不同處，強欲立藩籬生是非乎？何謂數同？大師立三名，而經文亦列其三。何謂名略不同？大

師名三諦，而經文名三藏故也。今先會通其名，然後出其義理，懸契佛心之所在。夫言諦者，審實不虛之謂也。在纏而論，謂之三諦；出纏而論，謂之三寶及三身、三菩提、三涅槃等。言藏者，蘊積之謂也。亦在纏稱之為藏，以空如來藏離不解脫一切煩惱障故，出纏亦轉名為三寶、三身、三涅槃等。此皆名轉體不轉也。又名體俱不轉者，如汝以生滅之心合如來藏，此約在纏言之也；我以不滅不生合如來藏，此約出纏言之也。夫諦以審實，藏以蘊積，俱有在纏立名之義，何有彼此而強立譬喻以分真像乎？何謂義理懸契佛心？如大師所說三諦，蓋本於仁王瓔絡與中觀論。二經所說，其義則豎。如云：一者有諦，六凡所見虛假凡俗，審實不虛；二者無諦，二乘聖人所見真空寂莫，真實不虛；三者中諦，諸佛菩薩之所證見，審實不虛。以豎約十界以明故也。中論所說，其義則橫。論云：因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。十法界皆是因緣生法，以佛種從緣起故。故空則十界皆空，假則十界皆假，中則十界皆中。大師嘗約此二義，以明一念識心具不思議十界三諦之境，與此經所說三如來藏甚為懸契。如云：而如來藏本妙圓心，非心非空至非意識界。此所非者，即仁王瓔珞所說六凡所見之俗也。又云：非無明乃至非智非得。此所非者，即二經所說二乘所見之真也。又云：非檀那至非常樂我淨。此所非者，即二經所說諸佛菩薩所見之中也。約經言之，此當空如來藏真諦，而十界三諦俱非。此政大師明橫豎具足，舉真諦則一真一切真，無俗無中而不真總真諦。次而如來藏元明心玅，即心即空至即常樂我淨。即大師所謂舉俗諦則一俗一切俗，無真無中而不俗總俗諦。又云：而如來藏妙明心元，離即離非，是即非即。即大師所謂舉中諦則一中一切中，無真無俗而不中總中諦。以此會之，則不惟大師所立圓融三諦與三如來藏合，即所立性具十界始終無改之理，與此經三如來藏同，以如來藏十界俱即故也。而吾大師非聖人再來，孰能至此？則知彼梵僧而先識者，亦聖人也。如來之所遣，使支那眾生預敦其信也。而交光不於是平心氣，生信向，而乃反加疑謗，云西天東土，人智昏明，亦多彷彿，焉知梵僧不惑於似是而非耶？又曰：彼或但謂略同天台三諦，則其言非謬。豈必謂其全同三觀，特是後人承虛接響，以謬成三觀耳，非梵僧之過也。是何言歟！是何言歟！若使交光已死，則彼於九泉之下，方稽首懺悔之不暇。若或猶生，吾當以前義反覆詰之，彼必當斬首以謝我也。而交光又謂台宗天王三目之喻，謂三皆頓具而無前後，故非縱。此稍是也。三皆互攝而不並列，故非橫。今經處處兼齊，不明統攝，全墮於橫，此又大不識經旨也。不知前卷經文，明三諦三如來藏，此一性中之三也。雖有三法，以在纏理性言之，故但屬法身。四卷請入華屋去，明稱前性具

三法，以起脩中三法，即奢摩他等三。雖有三法，以約脩故，但屬般若。七八卷說他位，明因脩以證三法。雖有三法，以在果故，但屬解脫。總謂依性中三，起脩中三，由脩中三，證果上三。如此明之，正舉一即三，言三即一，不縱不橫，微妙寂絕。而謂之處處兼齊，不明統攝，全墮於橫，胡不通之甚耶？

客又問曰：的據佛心，約何義而立三名乎？答：麤據問處，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，約最後住持脩證性定為禪那。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，住持脩證此本有三如來藏。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通而脩證藏性乎？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？

雪謗曰：如此判釋，又不達脩性之甚也。蓋奢摩他三名，屬脩而不屬性。如圓覺經，奢摩他以取靜為相，三摩以取幻化為相，禪那以不取為相。取與不取，皆工夫邊事，說脩而不說性。今交光乃曰：約初中後，立此三名。約初開解本具性，定為奢摩他等。若然，不但違於圓覺，亦乃違於本經。如阿難首請三法，如來為說常心，以開圓解。阿難言下知歸，即解即行，故得豁然大悟，說偈讚佛。開口便云：玅湛總持不動尊。蓋深悟如來所說三如來藏審諦之理，是我本具玅性。如是玅湛，如是總持，如是不動，乃如來果上所證三德。我於因中，能如是照了玅湛，是為奢摩他。如是照了總持，是為三摩。如是照了不動，是為禪那。則如來答阿難所請三法已竟。後富那一番問答，不過因釋餘疑，以結圓融三諦，以明奢摩等三止之法。舉一即三，言三即一爾。至請入華屋，不過於答通請後，重具別請入屋之門。如人已識華屋，元是我家進屋，趨入之方，亦一一備諳，獨不得其門而入爾。故此譬喻，有屋有人，有進趨之方，又有所入之門，缺一不可。屋喻本性，人喻行人，進趨之方喻三止，門喻二十五法。蓋曰於此門頭，不知從何門而入，故有別請入屋之門，謂之最初方便。蓋此經所入之門，的在耳根。言圓通者，

不過重拈上顯性之義，以為揀取之辭爾。是則前文為性中三法，此去為脩中三法地位，明證此三法淺深之階差也。而交光乃曰：初奢摩，中三摩，後禪那。且問如此分判，道理從何處來？依經乎？依論乎？一憑臆臆，自是非人。古人錯答一字，尚五百年山中作野狐。今者統部文義，悉皆錯亂。若欲不招無間業，莫謗如來正法輪。交光其慎之哉！交光其慎之哉！雪多種不相應迷已竟。

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。所謂以生滅心為本脩因，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。雪謗曰，一大時教，權實攸分，全係於用識與不用識。誠哉言也。但交光此語，似是而非。獨不知有能破焉，所破焉，又有離焉即焉。姑無論他宗，即如天台所觀所破之境，全約六識。蓋自其人情近要者，觀之破之。若舍此而別觀八識九識，何異藕絲懸山，徒增分別，絕念無由。若能觀能破，即空假中，是全用佛智。如天王征討不服，必自近而之遠。要知能破能觀者，用識不用識，以分權實，政不在所觀所破也。又有離焉即焉者，維摩所謂生死即涅槃，煩惱即菩提也。此之六識，即生死煩惱之心。天台以之觀三諦焉，成三觀焉。三諦者，佛境也。三觀者，佛智也。即楞嚴一經之大旨也。若離是而別求玄妙，又何異撥波而求水乎。圓覺云，知是空花，即無輪轉。離幻即覺，亦無漸次。今經云，見與見緣，并所想相，如虛空花，本無所有。此見及緣，元是菩提妙淨明體。一佛一祖，立教立論，以心印心，懸契若此。交光於此，實有所不知。故不分能破所破，即之與離，妄生是非，乃有下文與諸師許多紛競。今預言之，庶為下雪謗張本。

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，便是破相，何又並取破相之註乎。是雖似知，而亦未的，故為是兩岐之不決，他豈非猶預而未成真信乎。

雪謗曰：識緣相起，破相便是破識。天如所會，正在乎此。但不應以阿難一人之非，而槩非佛之相好。如此破斥，方服人心，而乃責其轉為破相之宗，不惟二師於常寂光中大開笑口，能服將來之具眼者乎？

又曰：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。

雪謗曰：經文初二兩卷，有破有顯，有傍有正。自徵心去，破妄心為正，顯真心為傍，故破妄文多七處破所，三處破體是也。顯真文略，如首開常住真心，次言二種根本，末言諸法惟心所現。顯見性去，顯真為正，破妄為傍，故顯真文多十種見性是也。破妄文略，首言是心非眼，驗見不動，且蜜破動者為非；童耄無遷，則蜜破遷者為非；以不還破還，則蜜破可還者為非；乃至以大破小等，例有蜜破之意。諸師非不知所顯真見，但未分明指陳，示人以此為過。言七徵八辯，重重逐破者，此取二卷中傍義，如重簡能緣之心，而天如隨文筆之便而及之，胡吹毛求疵，一至是乎？

又曰：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，並無緣塵分別之用。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。

雪謗曰：若說所顯見性白淨無記，無緣塵分別之用可也，能保見聞之際，並無緣塵之用乎？如阿難云：□我承聽法音，現以緣心，兄所瞻仰，未敢認為本元心地。如來破云：如汝今者，尚以緣心聽法，此法亦緣，非得法性。此有二：一、色上緣心，非見根之緣塵分別乎？一、聲上緣心，非聞根之緣塵分別乎？如此緣心，當破乎？不當破乎？法相明乎？不明乎？而又前云見性中但顯無破，此文非破而何哉？要知如來之意，雖在顯而不在破，若迷情未除，又不得不然。故破顯二門，初無定體，如正在於破，而或乘可顯處，即便顯之；正在於顯，而或乘可破處，即便破之。故余判此經，以破妄知見、顯真知見為力用，一往就初二兩卷分文，以立傍正，蓋在乎此。然交光雖曰能悟見性真常，不免還作門外漢，以其引見精文，但如鏡中無別分析者為真見。古德云：無量劫來生死本，癡人認作本來人。又深蜜經云：阿陀那識甚微細，一切種子成暴流，我於凡愚不開演，恐彼彼分別執為我。其交光之謂乎？

楞嚴圓通疏前茅卷之上

楞嚴圓通疏前茅卷之下

天台山幽溪沙門　傳燈　述

又曰：舊註文云：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，內守幽閑，猶為法塵分別影事。又曰：諸脩學人，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□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，二者緣佛聲教心，三者聞法領悟心，四者止散入寂心，五者界外取證心。此等勝義識心，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哉？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。觀佛訶云：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德，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。其奈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，而性復狐疑、執恪、猶豫者紛紛皆是，其他不足為怪。

雪謗曰：此師往往以迷名失義之故，多搆是非，多廢唇舌。若原他說意，如云：若觀先詰妄緣，似知破識，而末言止散入寂，則知之

未的。正以妄緣與散心分為兩樣，又不知止散入寂文之來歷。蓋昏散二法，世人生死之大病也，直至等覺，猶稱以寂以照。故知微細昏散，金剛後心，猶須觀之破之，則散為妄緣，豈淺淺哉？若曰止散而入寂之語，此本為阿難厭多聞小慧，以大定為請，則多聞小慧之妄屬於散，而定又為□之對，故為對偶之辭。則下文所顯常心見性，為寂定之體，止散入寂，蓋入此寂而已。孤山云：蓋此圓理，乃大定之本。義為乎此。然有散因止而後得入寂定者，有入寂定而妄散自止者。如欲談是義，先詰妄緣，則破妄止散為之先。若照理入定，而妄散自除，則照理為之先。應病與藥，初無定謂，而交光乃曰：非徒入於寂定而已。若然者，則下文觀音所入既寂，與寂滅現前之寂，亦併可非之乎？此又不通之甚也。且又引經縱滅一切見聞覺知，內守幽閒，猶為法塵分別影事，并諸脩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？云云。此又不明如來破斥之所以也。蓋凡修行，要明真妄，識去取，知擇從於真妄二途，既已明之，方擇其真者而取之，其不真者而去之，如來立二種根本，正明乎去取也。其曰縱滅一切見聞覺知等，乃至執此妄想，誤為直實者，蓋一斥凡夫外道，一斥小乘外凡，此二種人，見道不真，取捨不諦，或以所不當取者而取之，所不當去者而去之，謂之錯亂脩習，豈依此經脩寂定者，比小乘九次第定，與外道內守幽閒乎？此已知之。下分五種勝善不待言，而魚目明珠之偽，了然可別矣。

又破會解中，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。今乃公抗出其全體，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？

雪謗曰：此又不通之甚也。蓋末世釋經，與佛在世法會中覿面宣敷時異。若佛在世，正當破識，而天如□突然出眾，為阿難作如此分辯云云，則天如真是□抗佛言，大違經旨。今末世弘經，必須覽經

始末，融通而說。如經前首之以懸譚，尚約法華開顯而判，豈亦公抗佛言乎？況佛之本意，正在顯真，至於破妄，皆不得已而然。且今之看佛經，必欲遍究始末，或生平疑執，因佛言而隨處消融有之；或因經前文起疑，又必讀後文，即便開悟有之。即如正脉先陳懸示，專以顯見性為指歸，豈亦使讀之便執眾生生死六受用根為菩提涅槃耶？盖六受用根雖即菩提涅槃，要必揀去分別之見，與夫見精之見，只取能見見性爾。且如來示此見性，亦不曾驀頭與說，直須先破妄心，然後示之。即子正脉先之以懸示，豈亦公抗佛言乎？天如繼此文後，又立以譬喻云：譬如因鏡觀像，則無像不是於鏡，而阿難大似不識鏡體，却認去來之像云云。此政天如默以寶鏡三昧示人處，而讀者不能直下承當，於此而反生毀謗，辜負婆心多矣。況云阿難大似不識鏡體，却認去來之像，即與人解粘去縛，此又婆心太切之甚也。若慮人聞此語，依然把住，不肯撒手，此則極鈍根眾生，雖佛亦無奈之何，天如其奈之何？

客又問曰：識心若果全妄，畢竟當破，後經四科□□，何又許其同是如來藏心？答：天如疑根，正在於此，□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，方便門決擇意也；經後許識亦真，而同稱藏性者，平等普融意也。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，蒸砂作飯，故破除所以為入圓方便；又識雖妄本，豈外惟心所現，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，則妄本堅而真脩永塞矣。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。後之普収，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□□決定破，則水火二大，亦是藏心，崇水事火者，即□□決定外道，豈可脩楞嚴者，亦許其崇水事火耶。是明水火雖藏心，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，而用之脩之，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，脩終不用後經身，子等何復依之成六種圓通乎。答，此亦諸家畜疑之一端也。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。

雪謗曰：子謂天如疑根，正在於此。良由方便平等二門，未通達也。作如此說，不惟子有譏侮先賢之過，抑且自立二門，理未盡善。子胡不稟先德之言曰：實際理地，不受一塵。佛事門頭，不捨一法乎。不受一塵，故須盡破。不捨一法，故須併立。所以天台釋經，必順佛意，以立二門。一蕩著門，一空一切空。不惟九法界生死煩惱，悉皆掃蕩。即佛法界，苟生着心，亦須淨盡。禪宗云：佛之一字，吾不喜聞。即此意也。二建立門，一立一切立。不惟建立佛法界菩提涅槃，即九法界生死煩惱，亦皆妙法。以淨名云：生死即涅槃，煩惱即菩提故。故曰：闡提有佛性，二乘亦成佛。墻壁瓦礫，與□□妙體，無二無別。蓋理體本真，迷情須破。迷情須破□，經初先破識心。法體本真，故根塵器界，皆如來藏□。其此理，交光未夢見也。以其有云：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，固決定當破也。亦猶六識雖藏心，而用之脩之，決滯於生死，而不成菩提，亦決定當破也。至無不明矣。蓋交光此語，似小是而大非。何謂小是，以其知妄情決定當破也。何謂大非，以其不知情可破，而法不可破也。曷為情，六道眾生，分別妄想，與外道計有計無，執斷執常，此總屬為有，實有也。二乘滅妄證真，有涅槃菩提之可得，此總屬為空，偏空也。菩薩有眾生之可度，有佛道之可求，此總屬為中，但中也。如此三種，見理不諦，總束為情。曷為法？十法界依正二報不出此經，五陰、六入、十二處、十八界及以七大，如此等法莫不清淨本然，周遍法界，當體真常，無一毫□加損於其間，總稱為法。又復應知情虛理實，情虛□照之即破，理實故體之即神。又復應知虛情無體，□以實法為體，實法其猶形聲，虛情其猶影響。故□□界世出世間所有情偽，悉從實法形聲中描寫□□，多影響來。所以影響雖虛，而亦當體即實。故維摩云：生死煩惱即菩提涅槃。又曰：六十二見為如來種，眼耳鼻舌身意皆為淨土。以此而言，六識果決定生□乎？不決定乎？崇事水火者，果決定墮於邪見乎？不決定乎？惟不決定，所以迦葉尊者先為事火外道，一聞佛言即證道果，非以情虛理實六十二見為如來種乎？若曰崇事水火決墮外道，此周然也，而水之與火獨不可觀之脩之以成佛道乎？如烏芻瑟摩因觀火以成道，月光童子因脩水以證聖，水火有何過哉？過在於情爾。以例六識有何過哉？亦過在於情爾。故執此妄想，誤為真實，則輪迴生死，不成聖果。照此妄想，如虛空花，本無所有，元是菩提妙淨明體，則為十方諸佛諸大菩薩妙三摩提。心經云：照見五蘊皆空，度一切苦厄。圓覺云：知是空花，即無輪轉法體。果何過哉？而獨許眼根可顯見性，

意根不許顯知性乎？又交光不知文殊揀選之所以，古德云：揀聖全在揀機。謂餘門非不可入道，以不合此方之機，故須揀之。又若依文殊所揀，獨取耳根，而那律眼根併非，則一二卷中，先顯見性，總不可脩之而入道耶？故凡為釋經□師，要具宗教二眼。宗眼通，方識一經之大體；教□□，方識一經之曲折。余嘗謂今人釋經有兩失：一失之太高，以高談濶論為自標榜，動以大冒蓋人，所謂籬笆樁戴平天冠是也。如此之人，與之談儱侗禪可也，入如來室不可也。一失之太卑，以分別名相為自拘忌，動以性相分庭，永嘉所謂分別名相不知休是也。如此之人，與之尋章摘句可也，入如來室不可也。釋經者，要如以六律，則一器宮商角徵羽，輕清重濁，各不失其調，一氣不離五音，五音不離一氣，如此吹出曲來，自然合雅。交光之論經，墮此二失，以不識經之大體，及以曲折故也。以予觀之，一經自有正脉，交光非知正脉者也，下當重示。今且截斷葛藤，雪破識不決定謗竟。

二者、顯見不決定。觀其大意，謂如來本為阿難但顯真見，而諸師判為破見，使此經受屈，故亦着實破斥。以余言之，亦不盡然。何者？蓋雖顯見，不無有破，如前略已言之。有真見，真見精，有緣塵之見。真見固是經文所顯者，重簡緣心，非破見乎？至於屈指飛光，驗見不動，觀河之見，童耄無遷，若清淨，若廣大等，雖顯□見，猶帶見精而辯。如是見精，還當破去，直須如□□尊所謂吾不見時，何不見吾不見之處。又□□□□時，見非是見，見猶離見，見不能及處，方是清淨實相，方是妙菩提路。此交光雖知其一，未知其二也。諸師所以為過者，但未曾著實提醒人於此見性悟奢摩他路爾，豈有總不知如來正顯真見如交光之破乎？余於此真見亦大有悟入處，豈不欲引交光以為己同者助？特惜交光破斥太過，將他盡底掀番，無君子之厚道，故亦聊為之洗不平爾。其餘所說種種，非不盡善，亦非盡善，與余天台家人既無交涉，姑不辯之。正脉中說過又說，繁辯至多。其後又有云：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，今不能一一錄其繁文，略舉其宜辨綱領而言之。

彼云：一者、決定不用識心，余則曰不決定不用識心。盖今經雖不用第六識心，不能不用第八。如第二根本，指菩提涅槃元清淨體，則汝今者識精元明，能生諸緣，緣所遺者。識精即八識元明，方是第九白淨識。下文辨見性，俱就見精上辨，使人循妄以歸真。見精即八識中能見緣相，若住此而不前，正是生死根本。下文阿難不知所結之元，此正是結元，即□□□□當於結心，亦指乎此。若破此名為菩提涅槃□□□為生死根本，故曰不決定不用識。能知乎此，餘文不必辨也。

又云：二者決定認取根性。余則曰：不必決定如交光，所認取根性。蓋如來就根而辨性者，意使人得性而忘根。如曰：一根既返源，六根成解脫。又曰：聞復翳根除，塵銷覺圓淨。蓋此根真妄，其辨有三：若能生諸緣，則全屬於妄。若見見非見，即復乎元明，則全屬於真。若但如鏡中無別分析，此即識精，則真妄相雜，所謂陀那微細識，種子成瀑流。如天親云：有分別及無分別，皆名為識。有分別名識識，無分別名似塵識。七大文云：識動見澄。文殊云：想澄成國土。皆指見精，即八識也。而交光乃認此以為真性，何異認魚目作明珠。不知如來所責不成阿羅漢果，皆由執此妄想，誤為真實。又云：非色非空，拘舍離等昧為冥諦。皆指此湛不搖處，八識見精也。故知眾生執緣塵分別為心，其猶百步而後止。交光執見精為真心，其猶五十步而後止。均一生死根本，直不百步耳，是亦走也。然走百步者，決能免死。五十步者，尚在生死之半。以喻眾生六識，破妄易明。交光同外道執八識為真□□□□，堅極為難破。況天台不過就眾生日用近□□□□六識，以為所觀之境。如即波以澄水，乃即妄以觀真。用三觀觀之破之，何嘗如交光執此為真乎。故曰：不必如交光，決定認此根性。

彼又云：三者、決定不用天台三觀。余則曰：不決定不用天台三觀。何者？蓋圓覺與楞嚴，同出而異名。圓覺三觀，如來自釋，既與天台合，豈不與楞嚴合乎？但所觀之境，用六識與用六根，似有不同，若原其識精，又大同而小異也。

彼又云：四者決定推重耳根。余則曰：不決定如交光所推重耳根，惟以耳精為極則。蓋其有云：但取體無分別，單刀直入。若收之，則三法中但得奢摩他一法。若揀其但如鏡中無別分拆為聞性，則見道不諦，但認識神為主人翁，而奢摩他真諦之理未夢見在，故曰不決定如交光所推耳根。其餘辨難，種種厭繁，不與之論，但取其膏肓之穴而鍼之灸之，則百病不藥而愈矣。更有結略指廣破會解數十餘處之非，此□暇與之論，俟入文正釋中，擇其是者而存之，其不是者而攻之。

或者又問曰：雖無暇細究其非，其大節□□□□□略示之。答曰：大節目錯處，如將奢摩他□□□□□卷經文後當明之，是第一大差錯處。將見精作見性，是第二大差錯處。不知二根本與二決定大不相同，一明生死根本即攀緣心是，一明煩惱根本即六根是，一明菩提涅槃元清淨體是性德，一明因果名目相應是脩德，而交光說為同，是第三大差錯處。阿難問所結之元正是識精，而交光指俱生煩惱，是第四大差錯處。耳根圓通交光，雖能引前三藏等備為能入所入境之與觀，然觀其所論工夫，但以體無分別者為極則，是則於三藏中但知一空藏，於空藏又但識得一見精，不知一二卷會差別歸無

差，正是空藏奢摩。二三卷擴充無差而出乎差別，正是不空藏三摩。三卷中雙収差與無差，統以中道，正是空不空藏禪那。如此三種道理，俱要収拾到耳根圓通中用，彼皆不然，是第五大差錯處。此五處是極緊關節，要此而差錯，雖千是而莫掩一非矣。

或又問曰：若如所說，而交光正脉盡非乎？亦有不可非者乎？答曰：余既雪謗矣，豈不為子一定其是否？試舉其厓略。盖得惟一，而失之有十也。何謂一？以顯□見釋蜜因是也。至於見性猶住焉，而不□□□□□精十科，迷主空之大旨，而濫漫不純，見□□□□□正本，而矯亂失據，雖曰一得，得猶失也。何謂十？一不知性德，二不知藥病，三不知脩性，四不熟本經，五不熟會解，六不曉科節，七不熟圓覺，八不熟台宗，九不知判教，十不識法華。第一不知性德，第二不知藥病者，性之為德，雖復無量，大而為語，惟二惟三。二者何？明與靜也。三者何？法身、般若、解脫也。夫生佛本有明靜之德，譬如明燈之朗於長夜也，蜜室為之護焉，膏油為之資焉，明炷朗然，光輝盈滿，能破暗而暗不敢與之共居。方是時，何其明而靜耶？設高或為之虧，油或因之濁，室或為之有隙，門或為之不謹，內照既微，境風復入，其先之燭物，昭昭不昧，廣大圓滿，不與暗俱者，為之弊矣。燈之明靜，喻吾性德明而靜也。光輝充滿，喻法身也。明炷朗然，喻般若也。破暗不與暗共，喻解脫也。此眾生本有之性德也。自無始來，乏膏油之圓助，失蜜室之妙嚴，向清淨本然中，俄生晦昧□，而有身焉、心焉、依報焉、正報焉。既迷其廣大，復虧其照明，寓諸物而為物蔽，惟以昏擾擾者而為心性。一迷為心決定，惑為色身之內，佩衣珠而不知，懷國寶而無用，既孤且露，已渴又饑。幸而有先覺□□□□無師而自悟，不脩而自成，自覺已竟，轉以□□□□覺。法王之垂範于後昆也，仰觀乎性德，俯察乎病源，如眾生從無始因明而為之昏，緣靜而為之動。故令全性體之靜而起乎止，止其動焉；全性體之明以為觀，觀其昏焉。又因昏動之為惑，有迷於法身者謂之無明，有迷於解脫者謂之塵沙，有迷於般若者謂之見思。故所設法藥也，又有空焉、假焉、中焉。寂動之三者謂之止，照昏之三者謂之觀。故脩圓頓止觀者，謂之全性起脩，全脩在性。若惑若智，曰性曰脩，悉法本真，皆稱無作。前有釋迦，中生龍樹，迨乎像季，南嶽、天台而繼興，言地位皆有證入，原授受自有師承。故所立法門，莫不以心印心，前佛後佛，理歸一揆，千賢萬聖，脩無二門。論逗機不無差別以分門，會旨歸終合殊途而歸海。梵僧西來而懸讖，大聖華頂而親宣，自行兼人，吾皆影響，豈虛讚哉！豈輕許哉！故後度支那之經，有圓覺焉、楞嚴焉。楞嚴既先為之印矣，圓覺又後為之釋焉。惜乎今之弘法，心多不古，每好新而厭常，復離

同而黨異，謂止觀不足脩，天台無足尚，家傳戶習，巷語路宣，然皆捕風捉影，口吻交談，又不若交光之為甚，乃著懸談，專事排斥，何恠乎□□□□□？罪五帝，而海內逐臭之夫，又有從而和之□□□□三皇五帝之功德，如杲日麗天，彼罵之罪之者，第浮雲之點太清爾。以其所垂範者，上法乎天，下法乎地，中法乎人心之所宜，故其為道，博也，大也，高也□□，悠久無疆也。吾天台止觀之道亦然，仰法乎□□□察乎人心，故所立止觀法門，隨人心便宜而設，使止之觀之，破之立之，一復其性德而已。交光既不知性德之本與藥病之原，必欲毀之，何異毀釋迦與楞嚴乎？非獨毀佛與法也。交光又自毀乎性德，不識自己通身是病，可不哀歟！可不哀歟！第三、不知脩性者。或曰：交光正病古人不知脩性，故以性作脩，硬配止觀，何反謂交光不知脩性乎？對曰：交光徒知前四卷明性，後來明脩，不知性中影脩，脩中影性，故答性正是答脩，答脩兼乎答性。交光既不達此意，是以銳意破人。盖解行證、聞思脩二種三法，莫不相須而進，但隨聞法者利鈍不同，有躐等不躐等之異。如阿難□□所請，雖曰請行，其實解行證三悉具於中，如曰十方如來得成菩提、玅奢摩他等，此舉證以請行，正請佛所脩法，豈不知楞嚴大定由照性以成脩乎？故請□正請如來為我開解，庶因解以成行也。□□□□□來，下文所示別無其方，始則決擇真妄，次□□□□融，乃至第四卷中皆是發明圓理而已，盖此圓理乃大定之本也。旨哉言乎，只此數言可以定楞嚴之大旨，明一經之脩性，矧其他乎？此謂正開解說性而又寓乎脩，如曰吾不見時，見見之時若能轉物，皆即性明脩之流例也。故阿難上根頓機人，即於言下心地開通覽解成行，故奢摩他等三法一念圓脩、一心圓證，說偈讚佛深明三法，則一期所請在阿難分上答之已竟，答滿慈之問不過釋餘疑，重明圓融三諦之性爾。繼此請入華屋，乃重伸別請最初方便也。對前顯性雖曰顯脩，盖為後人曲施方便，要必以前所顯之性用為此中之脩，是以雖曰顯脩，又必帶性而說，而正意在脩，故前四卷正答通請三法也，後三卷正答最初方便也。如此分判，性之與脩自不相濫，而交光不知脩性相須之所以，聞性便定之以性，聞脩則定之以脩，又性脩兩不能分，便以前四卷明性謂之性定，不知性自屬理而定屬於脩，豈可一法而受兩名，既稱為性又可稱為脩乎？不知脩性相須，往往謬說如此，總謂之不知脩性可也。

第四、不熟本經者，非謂其不洛誦如流也□□□□，也；亦非謂其不能箋釋章句也，謂其不識□□□□體也。經之大體，如前所說，要知性德，識藥病，知脩□，相須而不相倍，如此一一了得，謂之熟經。其不然□，何異蔡林蒙童初學？何異教黌學究小師？然學究蒙童，或初未解義，或隨人脚跟轉，自無決定見，猶不□罪。若如

交光者，錯亂大途，顛倒正脉，其罪過非小。□又敘已悟解，謂彌陀、觀音曾為之印可，其曰：聞佛琅然語云：楞嚴舊註，誠然雜亂。今以此語反質交光，是誰雜亂乎？吾因知交光之所見三聖，非病中夢境，必為魔所攝持。不然，胡敢肆狂言而詆呰古聖先賢若此大甚乎？

第五，不熟會解者。凡欲破人，須熟讀彼論，有大不是處，梗塞法門，方事攻破，苟小過焉，猶當委曲為之掩飾。今交光者，於會解最初一節，引孤山大判一經之旨趣云：阿難既以多聞小慧自咎，故以首楞大定為請。然如來下文所示，別無其方，始則決擇真妄，次則真妄和融，乃至第四卷中，皆是發明圓理而已。蓋此圓理，乃大定之本也。如此數語，深明脩性，脩達旨□，何者皆是發明圓理？要知四卷皆是明性，而不言脩，此與交光所判前四卷說性何異？而又釋□□□□此圓理乃大定之本，以脩大定，必然圓理□□□□謂全性以起脩，全脩而在性是也。故答圓理，是如來正答大定處。孤山以三止消文，雅合其宜，而交光□破之曰：問答不相應如此，不知豈是熟會解乎？至於下文所破，前已雪之，皆為不熟會解，故皆成曲破□。

第六、不曉科節者。凡為釋經，科節最要，故識科者謂之知大途，不知科而俱解文義者謂之通小節，所以講下有推車撞譬住之譏。然有大科焉、小科焉，寧失其小，弗失其大，苟失其大，則一經大旨俱成錯亂。如阿難所請奢摩他、三摩、禪那為一經之要領，下文所說十卷經文舉不外乎此，而交光乃見阿難既請三法如來，下文又不見明示孰奢摩、孰三摩、孰禪那，而會解雖約三止，而釋文不曾明判出誰為奢摩他等，既已破人三止不當，終不然問答兩不相應，便逞胸臆，謂經中明屈指飛光驗見不動觀河之見童耄□遷等近乎定，又見古人翻奢摩他為定，是則前四卷皆說性定，豈非奢摩他耶？又三摩翻觀照，便謂□□卷既請入華屋屬脩，觀照豈非脩耶？故判之為三□。又見下文頓悟禪那脩進聖位之語，便將後來脩證地位等皆判屬禪那，不知前四卷是約性□□□□三法已竟，次請入華屋是別請三止脩入之門□□伸別請爾，後明地位是說脩三法者淺深階級與□脩三法者破陰動魔所現境界爾。但經中三法既□圓融，隨舉一名而說，或謂之奢摩他路，或謂之□□觀照，或謂之禪那頓悟，舉一即三，初無定指，固不□以性為定，據名失義，錯亂科判，科判既謬，則凡有所說皆隨之而謬矣。一經血脉路悉皆倒置，豈足稱正脉哉？

第七、不孰圓覺者，蓋圓覺與楞嚴同出而異名，但彼此廣略有異爾。凡釋經與夫脩定者，要須二經參互而修，相望而說，其餘同處實多，固無暇論。即如奢摩他、三摩、禪那之名，既與之同矣，而

所詮之義獨不同乎？此經云：十方如來得成菩提玅奢摩他。彼經云：十方諸佛因中脩圓覺者。故知二經三法俱是佛法，□此參互極為允當。彼經三法既云奢摩他以取靜為行，三摩以幻化為行，禪那以不取為行，明屬於脩。□曰：若諸菩薩悟淨圓覺，正同此經，先與開解也。□□以淨覺心取靜為行，正令即解以成行，全性以成□脩，故方名奢摩他，方名為定。何言奢摩他但是□□，不屬於修，直待第四卷請入華屋，方名為脩，判□□摩乎？故知孤山、天如深得楞嚴大旨，而吾智者□□又深合釋迦之心。以若無楞嚴，無足以印摩訶止觀之妙；若無圓覺，又無足以印一佛一祖心心相契□妙。然則三師者，幸有圓覺為之證也，不則其柰□□乎？今既援圓覺以為證矣，而交光必欲非之，又□□圓覺乎？

第八、不熟台宗者。或問曰：立宗判教，各有宗途。彼□自有師承，何必定熟台宗？對曰：余豈敢以台宗望交光，亦豈敢以台宗責交光乎？第彼所破台宗，舉皆不當，故謂其不識台宗爾。今約其所破大途言之，盖不識台宗脩觀，有五重能所。曷為五？一、能起所起，二、能觀所觀，三、能用所用，四、能破所破，五、能證所證。第一、能起者，三德之性也。所起者，三觀之脩也。凡圓脩者，先識如來所說諸大乘經之名，次尋名下所詮之□。故曰：尋名意在忘名，忘名意在得體。得體者，悟眾生本有大覺圓明之體，即諸佛所證法身、般若、解脫□。體廓然，量周沙界者，法身也。當體照明，無幽不燭□，般若也。難染清淨，纖塵不立者，解脫也。即於此性□，諸觀照。照了法身周徧者，中觀也。照了般若大□□，空觀也。照了解脫清淨者，假觀也。此是圓脩第□□關要法門。若能悟此，與佛齊肩。若不悟此，謂之□□脩習。所以此經前四卷，令阿難先悟性體，能照了□，此便名為奢摩他三止之脩，無別脩也。第二、能觀者，三觀也。所觀者，三諦也。此以前所起而反為能觀，能起而反為所觀。盖諸佛法身、般若、解脫，全是我眾生本有三諦之境，故第一重謂之全性起脩，今第二重謂之全脩照性。然須了知離即，以分偏圓。何謂之離？偏教人要須離三惑染，顯三佛性，故三觀圓脩，初心絕分，要登十地，方得現前。何謂之即？圓頓教人知三惑染即三佛性，不須事外求理，離染觀淨，故初心□人即以第六識心為所觀境，照了此心即空假中，良以此心體即法界，既是凡夫近要之心，復是諸佛圓融之體，故謂之反以第一能起之性，而為此中所觀之境。此第二重能所，亦是脩行極喫緊處，若能悟□，則脩而無脩，謂之絕待玅觀，若不知此，謂之錯亂脩習，又不可不知也。如此經能觀者是奢摩他三止，所觀者是三如來藏三諦之理，此三諦理元我本有□聞中性德三止，既從此起而為能觀，復以此而為□觀，故曰我以不滅不生合如來藏，豈非無作妙觀

□？第三重能用者，亦三觀也，所用者，萬行法門也。□□舉要以六度言之，此之六度該乎四教，大小偏□□隨能用之觀，以分此中明禪。又且以禪度言之，禪□最多，有九次第禪、八背捨禪、六妙門、十二禪門、十一切處、八勝處、九不淨，以至那伽大定、首楞嚴定、百八三昧等，不能枚舉。一往言之，惟那伽等是大乘禪，餘皆小乘禪。再往言之，禪無大小，大小由人，觀其能□者果何如爾。若能用者大，則所用禪門亦大，能用□小，則所用禪門亦小。如四諦、十二因緣，法相本在□小，圓教以圓融三觀觀之，稱無作四諦。十二因緣、六度，名相本在于大，三藏菩薩以偏空觀慧脩之，稱為事六度。故所隨能轉，事逐理融，大小偏圓，初無定體。是以今家正脩，在于法華三昧、首楞嚴定，至于用對治法，未嘗不以小乘諸禪法門為用。正如韓信用兵，多多益善，勁卒以戰，弱卒以守，以正以奇，以衝以伏，在吾用智何如爾。人不知此，見天台屢用小乘禪，便指斥以為偏小，豈不謬哉。如此經題稱具足萬行，□乏諸禪，正以首楞嚴王體是法界，無法不具，亦無法不用，所隨能轉，悉成無作萬行。又如此經明戒，但□聲聞四種根本律儀，蓋為當機元是比丘，心雖圓□，相屬聲聞，因人明戒，且用小乘，豈以初級戒基□□，而類判此經定慧重樓，亦屬小乎。此第三重能□□是脩行極要緊法則，若能了此一切大小乘法門，□來無非是我妙用，其或不然，何異着弊絮荊棘中行，觸處掛礙乎？第四、能破者，三觀也。所破者，三惑也。三惑雖多，不出現前一念識心。故華嚴云：若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切惟心造。蓋迷之則此心能造六道、造九界，悟之則此心能造四聖、造諸佛，所以此心至近至要。以至近故，初心可觀，以至要故，無法不具。今立三觀，觀此識心即真、俗、中，即真故破見思，即俗故破塵沙，即中故破無明。又復應知心法本妙，情故成粗，今秖破情而不破法。情者何？一念識心所具，三惑是也。法者何？一念識心所具，即空、假、中是也。故曰：情可破而法不可破，執法成病亦須破。是則今家法門，約能破言之，用智而不用識，約所破言之，破情而不破法。如此經首請三止，正明用智而□用識也。七處徵心之後，約尋常見聞以顯真性，正□情而不破法也。一部經文，無非明此道理，故此第四重能所，最是緊關節要法門。若了乎此，知所擇從□之識二種根本，其若不然，總謂之錯亂脩習。第五□、能證三觀也。在因名觀，至果轉名三菩提，所證□□也。在因名諦，至果轉名三涅槃，故此經明菩提□□，指眾生識精元，明能生諸緣。緣所遺者，即下去□□，明三如來藏、三諦是也。阿難所請十方如來得成菩提，妙奢摩他、三摩、禪那，如此因果，悉是轉名不轉體。故此第五重能所，猶為切要法門。若了乎此，謂之□果，名目相應。

其若不然，何異以生滅之本為因，脩行以求不生不滅之果者乎？譬如國王為賊所侵，發兵討除，是兵要當知賊所在。國王，喻本有玅性也。為賊所侵，喻性為惑染也。發兵討除，喻第一重能所，全性以起脩也。兵中主帥，喻第二重能觀三觀。知賊所在，喻所觀之境。用正用奇，喻第三重能用所用。羣賊□風臣伏，喻第四重能破所破。奏凱還朝，功歸聖主，喻第五重能證所證。如此五重能所，為天台一家所傳秘旨，亦是楞嚴一經所詮法門，而交光悉所不知。由不知能起所起、能觀所觀兩重能所，故以己問答□相應者，反破古師問答相應之釋；以己科釋不相□者，反破古師科釋相應之釋。由不知能用所用、能破所破兩重能所，故毀天台家用識不用智。由不知能證所證一重能所，故但知六根玅，而不知六識□□。此何異田家兒見摩尼珠，作怖畏狀，謂是光怪□□，馳走，而反生嗔恨哉？

第九，不識判教者。盖凡判教，有程式，有大途，不可□意偏拘一文一義而判。故古德云：佛法不思議，唯教相難解。詳此楞嚴一經，說時非一，故致古今判教，諸說各異。若準天台一家判攝之式，凡為通別五時，□則顯其說時次第，通則彰其教法融通，勿以凡情□見，應知並是如來赴機之相。而於通中，有乎文通義通，如後分華嚴及方等陀羅尼之流，乃結集經家，收通歸別，皆文通也。若義通者，如般若明華嚴海空，與夫蓮華藏海通至涅槃之後，此於他部明華嚴義，不必結歸本部。今楞嚴前分有次，後分不次，收歸方□，似合其宜。如先達所謂一代教中，除華嚴、般若、法華、涅槃別部帙外，凡所說小乘，皆收歸鹿苑，凡所說大乘，皆收歸方等。栢[這-言+(序-予+手)]玄覽云：但非四時所攝，悉得□方等通收之。此經既不專餘四時部類，謂屬方等，□無餘論也。雖經有定性聲聞，皆獲一乘寂滅場地□，言但云令汝會中而已，固不與法華授記同日而語，政使出於方等，不妨以彈斥意密示與進，況時在□後，說亦無違。此則經之前分，正屬方等。是故云□□經有耶輸受記、持地證經等文，應是後分經及□□家收通歸別，結歸前分，此正通五時中文通之□□。金光明記云：以凡判教，有前後分，前分有次，後分□定，後雖不定，須攝歸前。故報恩經：優波離問佛曰：□云何一切說？為應時適會，隨宜說耶？為當部黨相從說耶？答：佛隨物適時，說一切法，後諸弟子結集法□，以類集之。此判教大途，明文了義，萬世不刊之定□。而交光初不知此，乃據一文一義，而定判此經屬□法華、涅槃之間。不知作如此說，令人生無窮疑，興無窮難。余曾有楞嚴百問答難破法華，今復引而詰之。一問：若在法華、涅槃之間，則味同醍醐，時同當午。□既同，云何容有未全道力之餘味耶？時既同，云何容有不知真際之側影乎？二

問：法華云：我今無復疑。此經云：若此發明不是心者，我乃無心，同諸土木，我實驚怖。兼此大眾無不疑惑。若謂法華之後，云何法華無疑，此又驚疑耶？三問：法華云：安住於佛道。此經□為彼所轉，溺於婬舍。若謂法華之後，云何法華安□而於此經轉溺耶？四問：法華化城之人既到寶所，彼經云：既知是息已，引入於佛慧。此經云：於是阿難及諸大眾觀佛菩提，猶如有人，明了其家所歸道路。此經菩提，豈非法華佛慧？菩提佛慧既同，寶所其家何別？云何法華已到，此方識路耶？五問：法華窮子□□寶藏，彼經云：我本無心，有所希求。今此寶藏自然而至，此經云：發心勤求無上菩提。若謂同味，云何法華早已領藏，此經方勤求而未得耶？六問：若謂阿難□權，不妨此語。如吳興岳師云：大權引物，惟變是宜。□法華既稱開權顯實，會權歸實，廢權立實，云何阿難之權而不開會廢乎？七問：阿難在法華已蒙授記作佛，并得法性覺自在三昧。世尊開權云：我與阿難空王佛所同時發心，阿難即時憶念過去無量千萬億諸佛法藏，通達無礙。如今所聞，來至此經，反云：不知身心本不相代，失我本心。身雖出家，心不入道，豈有開顯自覺之後又生迷哉？八問：若謂阿難在實後施權，玅玄云：華開蓮現，華落蓮成。華開喻開權，蓮現喻顯實，華落喻廢權，蓮成喻立實。由此觀之，則知華落之後而不再敷華，豈有開權之後而又施權者乎？九問：若謂阿難必欲施權，何不施在法華以前，而待法華開顯乎？十問：若謂法華之後見有楞嚴機興，故阿難權施方便，接引此一類機。且施權引物，貴生物□，故空拳楊葉能止兒啼。若阿難者，未得開權之□□，法華會機，莫不顒望。就得開權之後，而人天之□□不忺知。今又實後施權，示墮婬室，必將取信，於誰□哉？十一問：若謂楞嚴經前有法華機熟，故先開廢，則法華招開廢不了之咎。何則？教既開前，而不開後□也。彼經云：諸求三乘人，若有疑悔者，佛當為除斷，令盡無有餘。如此開前四味粗，令成一乘玅，云何獨□此經一人哉？十二問：法華云：若眾生住於二地，如來爾時即便為說，汝等所作未辦。乃至云：當觀察籌量所得涅槃，非真實也。若楞嚴經前先出此語，而收法華已前之機，法華之後未熟之者，又云何耶？豈再說法華而收之乎？不然，則法華有不了之咎；若然，則法華有重繁之過。兩楹無措，謂楞嚴同於法華，可乎？十三問：法華乃純一無雜，獨得妙名。如云：十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，正直捨方便，但說無上道，但為菩薩，不為二乘。此經阿難隨聞，獲證四果三果等，豈是惟有一乘法，無二亦無三，但為菩薩，不為小乘乎？七徵八辯，委曲搜揚，豈是正直捨方便，但說無上道乎？二十五聖，各陳圓通，大小有殊，偏圓成異，□是純一無雜，獨得妙名乎？十四問：法華歎教，

大如□，高如山，圓如月，照如日，自在如梵王，極如佛。若以此經在法華後，同醍醐味，何處齊其歎耶？如此種種□，破而交光，必欲判入法華之後，畢竟何居乎？

第十、不識法華者，以如來五時說教，莫不皆以法華而為宗源，一切大小偏圓頓漸諸經，悉從法華一大事因緣中流出，故法華明綱領而不言綱目，說意□不說義，凡為一代說玄說玅、說性說脩、明事明理、明因明果、頓漸偏圓，無非為法華作網目、作義趣。至如楞嚴一經，雖明佛之知見，是說義而不說意，說綱目而不說綱領，於前四時綱目義趣中至周足者，莫逾于楞嚴。若以楞嚴判同法華，則使法華不如楞嚴多矣。豈獨不如楞嚴，亦復不如華嚴、般若、寶積、楞伽、維摩等諸大乘經。以法華不專說脩性因果事理，種種玄玅悉所不論，直明佛之權實智慧，於前四時所說諸法微妙難思，權即是實，實即是權，直開前四時權，顯今一乘實，授九法界眾生成佛之記而後已。譬如筭者，先下後除，惟紀大數，不存斗斛。若以法華與諸經而鬪多鬪富，何異以堯舜之君，土堦三尺、茆茨不剪者，與諸候而鬪富哉？不知率天之下皆王土，率土之濱皆王民，諸侯之多富與多男，正堯舜統而御□之為貴也。

楞嚴與止觀特大同而小異，若殊途同歸，豈□□宗小異而不歸楞嚴之大同？即諸宗若性、若相、若禪、若教，莫不歸源於性海也。余既雪交先之疑□矣，復欲邀之而歸乎佛祖之大同，仍設一百八問以論之，庶令讀者知余心非關乎鬪爭也。

第一問：楞嚴本以佛之智見為宗，如曰：生死涅槃，同是六根，更非他物。又曰：知見立知，即無明本；知見無見，斯即涅槃。是則六根無非圓通，而佛勅文殊獨選耳根，其意何耶？

第二問：一二卷中，如來盛談見性，亦可謂至玄妙、極圓頓，況是交光極得意處？然為文殊揀却云：見性雖洞然，明前不明後，四維虧一半，云何獲圓通？其意何耶？

第三問：若如古師云：揀聖全在揀機。然文殊雖曰揀却那律，其實世尊前文金口誠言亦為所揀。又不但揀應，即文殊能揀亦成乎所揀。盖見性中文殊曾為阿難發一轉語，則無是非之文殊自亦成所非矣。此云何通？

第四問：或者為之通曰：既曰揀聖，全在揀機。如來□文殊，要成眾生一時之機，何妨己亦成乎？所揀□論見性之妙，於聖人何間乎？若如此者，見性在聖，既許其玅，而嗅性、嘗性、覺性、知性，皆諸聖悟門，亦可許其玅否？

第五、問：經文顯見性後，即會通萬法，十八界與七大，皆云本如來藏玅，真如性五根，在聖既許其玅，□法亦許其妙否？

第六問：六塵無情，固未暇論，即六識亦許其玅否？

第七問：六根之妙，為即眾生六受用根耶？為離六受用根耶？若離，則眾生無妙可顯。法華不應云：欲令眾生開佛知見。若即，云何眾生不喚作佛？不即不離，請明言之。

第八問：六識亦可同六根明不即不離否？若不即者，云何十八界中云本如來藏？若不離者，世尊云何首破六識？

第九、問：如來既首破六識，後文明如來藏，云何但顯六識之妙，全然不曾提起八識、九識？如識大文云：汝識於中，次第標指，此是文殊，此富樓那等。然後約四句推檢竟，而顯妙云：若此識心，本無所從，□知了別，見聞覺知，圓滿湛然，性非從所(云云)。既首□不宜即，後即首不宜破，其旨畢竟如何？

第十問顯意根功德中云：如意默容十方三世一切世間出世間法，惟聖與凡，無不包容，盡其涯際。當知意根圓滿一千二百功德。此意根與意識，同耶？異耶？如經云：同意即意，云何所生？異意不同，應無所識。若無所識，云何意生？若有所識，云何識意？□同與異，二性無成，界云何立？是則同之與異，俱所不可。至末結云：三處都無，則意與法及意界三，本非因緣，非自然性。若總三處都無，則後顯功德，惟聖與凡，無不包容之謂何？若曰：本非因緣，自然而常住，妙明不動，周圓妙真，如性因之而愈顯。此意又謂何耶？

第十一問：天台家明一念意識，具十法界，與此經意根，默容十方三世，一切世間出世間法，惟聖與凡，無不包容，同耶異耶？

第十二問：依此經脩耳根法門，於四種三昧為長坐耶？長行耶？半行半坐耶？非行非坐耶？

第十三問：若長行者，動而非靜，聞性難顯，所以文□云譬如人靜居，是則宜坐不宜行明矣。

第十四問：若長坐者，開眼耶？閉眼耶？若開眼者，與□見何異耶？若閉眼者，與觀心何異耶？

第十五問：若開眼者，亦許聞見否？亦許見聞否？□□眼者，亦許聞心否？亦許心聞否？

第十六問：經明見，見必不動，必無遷，以至必廣大□清淨，是皆開眼觀物，觸目洞然時顯。至於閉目□觀，或昏黑無燈，暗相現前時，云何見其見與夫□大等義耶？

第十七問：經顯見性之初，諭盲人矚暗，是心非眼，而開眼見明，見色見空等，亦是心非眼否？

第十八問：盲人矚暗，是心非眼之心，是常住真心耶？非耶？若其非者，下十義中，同是此見。若其是者，云何矚暗之時，十義不顯？

第十九問：陰境中言：外道先心，崇事水火。夫崇，尊也；事，奉也。尊乎道而事乎佛，莫非其事。同一水火，何故外道崇事而成邪？烏芻瑟摩、月光童子崇事而成道耶？

第二十問：夫識心亦一也，何故佛祖明之以成大覺，迦葉滅之以證四果，凡夫脩之以成外道耶？

第二十一問：經文破妄心無所。泐潭云：是破妄無□，令識本真。引證古德云：三際求心心不有，心不有處妄元無。妄心無處即菩提，生死涅槃本平等。孤山云：是知如來七處逐破，使介爾妄心，無逃避處。妄賊既除，真王得顯，無生之理，於茲見矣。此等解□，當乎不當乎？見道乎不見道乎？

第二十二問：圓覺普眼章明奢摩他之前陣，初令□四大以推身，了身無身相，次令約六塵以檢心，□心無心相，與此經破妄無所同乎？不同乎？

第二十三、問禪宗。二祖問初祖云：吾心未安，乞師為我安心。初祖云：將心來，吾為汝安。二祖云：覓心了不可得。祖云：吾與汝安心竟。與楞嚴、圓覺徵心推心，同乎？異乎？

第二十四問：天台法華三昧四句推心性云：為因心故心？為不因心故心？為亦因心亦不因心故心？為非因心非不因心故心？與禪宗二經同乎？不同乎？

第二十五問：圓覺與楞嚴孰為勝劣？

第二十六問：楞嚴明見性極親，圓覺明覺義取切。以見性言之，則圓覺應退舍；以覺義言之，楞嚴宜却步。可乎？不可乎？

第二十七問：楞嚴文長而義細，圓覺文短而理周，□楞嚴而弟圓覺，可乎不可乎？

第二十八問：圓覺為菩薩，機圓而頓；楞嚴為聲聞，機圓而漸。伯圓覺而仲楞嚴，可乎？不可乎？

第二十九問：圓覺脩長而性短，楞嚴脩短而性長，□其各相遜避，可乎？不可乎？

第三十問：圓覺明覺，離眾生六識覺心，而別有大□覺乎？即眾生覺知而便是乎？若即是者，建章不□云：十方如來有大陀羅尼，名為圓覺，流出一切清淨真如。若其離者，下不應云：知幻即離，不作方便；離幻即覺，亦無漸次。又云：如來因中脩圓覺者，知是空華，即無輪轉。即之與離，請從良擇。

第三十一問：法相雖多，以一心為本，行門無量，以覺義為宗，以圓覺、楞嚴迭為賓主，可乎？不可乎？

第三十二問：阿難本請妙奢摩他、三摩、禪那、耳根圓通，應取前義而脩。如圓覺奢摩取靜為行，三摩幻化為行，禪那不取為行。

如交光所云：耳根本取，體無分別，單刀直入，是全豹耶？一班耶？

第三十三問：若果體無分別，便足了事，下文如是漸增等工夫次第，又作如何理會耶？

第三十四問：天台止觀釋名中，有停止、止止、息止、□止止，有貫穿、觀觀、達觀、不觀觀，此皆常途分別，□關圓頓。若但體無分別，不偏於停止止之停心□理耶？

第三十五問：如子懸談，不許三止，體無分別，非三□之一偏而何哉？

第三十六問：若果不用止觀，文殊何故又談及之？□曰：淨極光通達，寂照含虛空。非天如所謂奢摩□靜之義，三摩觀照之義，禪那寂照不二之義乎？

第三十七問。如來問富那云：本覺妙明，性覺明妙，明非即寂之照乎？玅非即照之寂乎？性本寂照，非止觀能復之乎？

第三十八問：文殊偈云：覺海性澄圓，圓澄覺元玅，元明照生所。此分明指性本寂照，眾生因照忘寂，故有生死，非止觀可歸元乎？

第三十九問：如來明眾生病根云：昏擾擾相以為心性，一迷為心決定，惑為色身之內。昏迷般若，非觀而能破乎？擾迷解脫，非止而能破乎？惑色身，內迷法身，非止觀不二而能破乎？

第四十問：經明迷始，凡有四處。始云晦昧為空，非昏乎？次云妄為明覺，因明立所，非動乎？三云覺明晦昧，相待成搖，非昏動相兼，以致大動乎？四云元明照生，所非動乎？是則性之本也。本明靜迷之始□，本昏動而復之初也。非止觀而能致之乎？

第四十一問：二十五聖各陳圓通，門戶乎？堂奧乎？

第四十二問。若是門戶，一堂之門戶乎？各堂之門戶乎？

第四十三問所歸堂奧。一堂之奧乎？各堂之奧乎？

第四十四問：若各堂之奧，文殊不應云歸元性無二也。

第四十五問：若一堂之奧，入者有淺深乎？無淺深乎？

第四十六問：若有淺深，而吳興有全入、分入之判，當乎？不當乎？

第四十七問：若許全半所見奧空，同乎不同乎？

第四十八問：能見奧空之見，有賒切乎？無賒切乎？

第四十九問。所見堂奧，惟空乎？有物乎？貴賤乎？無貴賤乎？

第五十問：堂室之人，外能兼見內乎？內能兼見外乎？

第五十一問：若許聞見觀音易名那律，可乎？不可乎？

第五十二問：若許見聞，那律易名觀音，可乎？不可乎？

第五十三問：若許聞心觀音，易名普賢，可乎？不可乎？

第五十四問：若許心聞普賢，易名觀音，可乎？不可乎？
第五十五問：菩薩稱觀音，為是眼觀乎？心觀乎？
第五十六問：若如溫陵釋云：以觀智觀之，不以耳識聞之也。如其盡然，菩薩獨能心觀其音，不能□□其音耶？
第五十七問：菩薩既稱觀音，則不但聞，聞亦復聞□。音即聲也，憍陳那聞聲而入道，名觀音為陳那，□陳那為觀音，可乎？不可乎？
第五十八問：耳門三昧既圓通矣，即聞聞而嗅嗅、嘗嘗、覺覺、知知，可乎？不可乎？
第五十九問：聞性具圓、通、常三義，揀見性但云四維虧一半，是則惟缺圓之少分，令那律直預普賢菩薩之上流，可乎？不可乎？
第六十問：開眼見明，而觀其見性，雖虧少分；若閉眼見暗，而觀乎見性，則無有方所。令那律與觀音同儔，可乎？不可乎？
第六十一問：若鼻根不取聞香，但觀其能嗅之性，亦有圓通常義，令預觀音之流，可乎？不可乎？
第六十二問：舌根不取嘗味，但觀恬然覺性，其圓通常乎？不具乎？
第六十三問：身根但取能覺之覺，本無涯量，□□□常乎？不具乎？
第六十四問：意根不取，分別法塵，萬緣放下，□□□立具圓通，常乎不具乎？
第六十五問：色塵不對之結想，但觀性色真空，性空真色，清淨本然，周遍法界，圓通乎？不圓通乎？
第六十六問：聲塵不取說法語言，但取一切聲之□靜，以顯發吾之性靈，圓通乎？不圓通乎？
第六十七問：靈雲覩桃花而悟道，迦葉見優曇而破顏，色塵圓通乎？不圓通乎？
第六十八問：香嚴擊竹以明心，觀音聞聲而復性，聲塵圓通乎？不圓通乎？
第六十九問：二乘本以聞聲而入道，稱為聲聞，今稱香嚴為聲聞，可乎不可乎？
第七十問：觀音亦觀音，而悟道稱觀音為聲聞，可乎？不可乎？
第七十一問。動而求之香，誠以合中知也。靜而觀之嗅，性恒覺圓通乎？不圓通乎？
第七十二問：舌根甘苦不來，亦自有淡然滋味，其覺恒一，圓通乎？不圓通乎？
第七十三問：人之有身，未嘗離乎觸者，固不待合□而覺，恒然圓通乎？不圓通乎？

第七十四問：法塵為五塵落謝影子，五塵尚即空□法塵乎？體會法本無法，而所亦無所，圓通□□□通乎？

第七十五問：見根、見識相去幾何？當見色而體無□別，圓通乎？不圓通乎？

第七十六問：普賢心聞洞十方，至果大洞而因小洞，聞根尚曰漸增，不妨乎初心具體而微，圓通乎？不圓通乎？

第七十七問。鼻不取其想，而但取其覺，圓通乎？不圓通乎？

第七十八問：舌弄音文，除却能詮有方分者，而但取所詮，理無窮盡，亦具一千二百功德，圓通乎？不圓通乎？

第七十九問：身識不必定於持犯，而但取恒然覺者，圓通乎？不圓通乎？

第八十問：意識不取，依之發通，但觀一念識心，性體無邊，變造不盡，遠離依他，悟圓成實，圓通乎？不圓通乎？

第八十一問：地大固堅礙而不通達也至曰：微塵□性，不相觸摩，則性色真空，有何差別？以之入道，圓通乎？不圓通乎？

第八十二問：月光童子之水觀，固想念而後□□□亦有不加想念者乎？如曰性水真空，性空□□□，淨本然，周遍法界，圓通乎？不圓通乎？

第八十三問：身通冷熱諸觸，時時常得現前，性火真空，周遍法界，圓通乎？不圓通乎？

第八十四問：琉璃光法王子本以悟本覺玅明，要於動中見其不動，始也似有乎對，既得之矣，復有何對而揀之乎？

第八十五問：琉璃光所師之佛名無量聲，豈不以聲之動而為寂之對，此與觀音對聲塵而悟聞性何異乎？

第八十六問：文殊揀空性，但以昏鈍先非覺而難之。其若觀性覺真空，性空真覺，清淨本然，周遍法界，異菩提乎？不異乎？圓通乎？不圓通乎？

第八十七問：彌勒菩薩脩惟心識定，與觀音菩薩脩耳門三昧，同乎？異乎？若同者，文殊不應揀云：觀識非常住。若云異者，觀音耳門三昧，本觀識精元明，能生諸緣，緣所遺者。夫識精元明，與彌勒觀圓□實何異？而文殊固欲揀之，何耶？

第八十八問：彌勒菩薩惟心識定，觀何識耶？□□□成實白淨識，文殊不應揀云：觀識非常住□□□，虛妄觀。若生滅妄識，而彌勒不應云：我以□□□方惟識，識心圓明，入圓成實。此云何耶？通

第八十九問：圓頓教人皆曰：觀三界惟心，一切唯識。與彌勒脩惟識定同耶？異耶？

第九十問：據慈氏自敘，諦觀十方惟識，識心圓明，入圓成實，遠離依他及徧計執，得無生忍。諦觀十方唯識，即初觀依他起性，即圓成實。此猶地前加行，作影像惟識定也。入圓成實，遠離依他等，即初地見道，作真實唯識定也。以此例觀音耳門三昧，亦有影像真實二種定否？

第九十一問：以彌勒觀音二菩薩，例禪宗直指人心，見性成佛，台宗觀一念心，開示悟入佛之知見，亦有影像真實二種淺深否？

第九十二問：大勢菩薩本以念佛心入無生忍，今於此界攝念佛人歸於淨土。夫無生忍果也，念佛因也，若因果名目不相當，豈能即入無生法忍？若因果相當，與觀音何異？而文殊輒抑為諸行是無□，念性元生滅，因果今殊感，云何獲圓通乎？

第九十三問：夫念者始覺，佛者本覺，始本相□□□入無生忍，此與觀音菩薩返聞自性，有何□□？

第九十四問：夫念佛，有念他方應佛者，有念自□□佛者。但念他方應佛，如今之單念彌陀者，此失於自力也。但念自心果佛，如今之脩定參禪者，此失於他力也。失於自力，如區區補蔭而得官者。失於他力，如貧儒孜孜程式而科甲者。若自他俱念，如襲蔭而兼程式及第者。大勢菩薩以念佛心入無生忍，可謂自他俱念。永明所謂有禪有淨土，猶如戴角虎，豈劣於大悲，而文殊固欲揀之耶？

第九十五問：凡脩圓通，不過令各於一根脫粘內伏。如大悲尊，則單從耳門而脫粘；若大勢尊，則云我無選擇，都攝六根而脫粘。無論兼得耳門，且將超大悲而兼諸聖。文殊不選大勢，而獨選大悲，何耶？

第九十六問：或者說曰：此方眾生耳根最利，大悲因中既脩此法，故與娑婆眾生偏多因緣，而此方眾生獨尊事稱名觀音者，以此則今眾生亦偏於彌陀有緣，而尊事稱名者甚眾。大勢！念佛法門豈□不與大悲等埒，而文殊推乎一而抑乎一，何耶？

第九十七問：如交光所謂脩耳門者，惟取體無分□，單刀直入，固有利根，一入永入，即得寂滅現前□，亦有中下，未得即入，而染習偏多，尚假餘門□□，乎，不假乎？

第九十八問：楞嚴未度支那，此方往古高僧，亦□□餘門而入道否乎？

第九十九問：志公稱達磨為觀音，而達磨但直指人心見性成佛，不直指耳根見性成佛，何耶？

第九十九問：達磨獨指楞伽四卷可以印心，不指□嚴何耶？

第一百問：楞伽與楞嚴孰優劣乎？

第一百一問：楞伽相多而性少，楞嚴相少而性多，兄楞嚴而弟楞伽，可乎不可乎？

第一百二問：達磨獨指楞伽以為印心，判禪宗為□宗，可乎？不可乎？

第一百三問：說者謂達磨直指人心，密用惟識。然乎？非然乎？

第一百四問：若達磨不密用惟識，而永明作宗鏡□引惟識，何耶？

第一百五問：令今之宗瑜伽、惟識者，與禪宗爭□□並驅，可乎？不可乎？

第一百六問：若惟識與禪宗而抗駕，則達磨□□□來，然乎？不然乎？

第一百七問。說者曰：羅鳥者在一目，不□□□□□頓慶眾目。然乎？不然乎？

第一百八問。因歸元而立門，已歸元而慶門，足□□限而千殊，足方入閫而玄同。以諸融一，以一□□，然乎？非然乎？

二經義海，諸祖心宗，一滴之水，流通無盡，因而□難，億問不窮，為避文繁，且止一百八爾。然皆□□理之所在，即矢口而占，信手而錄，初不論起止□目，若於此義，一一答通。許交光法師入楞嚴和□

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