

【有關交光大師《楞嚴經正脈疏》的評議】回應：

另外台大晨曦群組有人問及鄙人如何看：交光大師《正脈疏》沒有很認同用天台三觀去解楞嚴，「捨識用根」是否是最殊勝的解釋。也想了解為什麼蕩益大師會對交光大師做這麼重的破斥。今答之於後文：

承蒙 不棄，問及鄙見。此問題可說是：大哉問！善哉問！---同時，亦屬難哉答！---此一歷史公案，爭議頗久。各說各話，其中曲折、內容複雜，可說頗為費解，更費神思。---但是頗值得探究的一則「佛門公案」。且因而事涉幾位鼎鼎大名之數位大師，豈凡俗所能置喙者也。但經再三籌思，費兩日之思索此一「公案」，姑作一個拋磚引玉，或砥礪切磋之資也。

經綜合歸納個中環節、要點，化繁為簡，萃取其要點。尤其有關《楞嚴經》主旨精神與修行之配合之問題，而一探究之。於是，不辭愚拙固陋，略供淺見，借供參酌云爾：

首先當澄清者：大乘佛法固秉持「一實相印」，並以「四依法」為教：依法不依人，依智不依智，依義不依語，依了義不依不了義。茲就此「大前提」而言：二人之見解，俱符合「一實相印」，及「四依法」。無論交光與蕩益諸說，都是合乎佛法之法義的。據之「依教奉行」，均屬沒問題。問題在：如何判斷，交光與蕩益二大師，何人詮解者，較更合於《楞嚴經》之本義耶？此當是首要之主題所在也。

舉凡學術問題之探討，必宜注意二點：一、入乎其中，二、出乎其外，三、既入乎其中，又出乎其外。今採第三點方式，屬主客觀兼具之方式以探討問題之所在：

問題內之雙方：「立足點何在？」（即「自何觀點」言之）交光立足於「華嚴五教思維」之方式以評論「舊作」；而蕩益大師等，多立足於「天台五時八教」之判教方式，故產生不同之立場。明乎此不同之「思維方式」，乃得縱論之。換言之，即可逕言：蕩益大師是「天台思維」，以評論交光；反之，交光亦以「華嚴思維」以評論《楞嚴經》有關「舊註」。（舊註，多係以天台之觀點）其中端倪，自可由此得入乎其中了。

話說：交光《正脈》被評論者，以：「三如來藏」（空如來藏、不空如來藏及空不空如來藏之內容失次）以及有關妙奢摩他、三摩及禪那之說法不妥而質疑之。均有其見地在，不無有商量之餘地。本文所重視者不在此，而在：孰較符合《楞嚴經》主旨、精神與修行之配合也。尤其功夫論：如交光有「捨識用根」之修行。與蕩益、傳燈等以天台「三止三觀」之修行法門以評論之。孰為殊勝，較為合乎本經之原意？/

先明【華嚴五教思維】「華嚴五教」思維言之，層次分明：

一、小教（我空，法不空）：離開輪迴而有涅槃（偏真涅槃）；聲聞乘屬之。屬「業感緣起」。（以下屬：我法俱空，或偏重在法相，或法性而分之）

二、始教：性（空）、相（有）二分思維，或偏法相，或偏法性。「理法界」；「事法界」二分。其中，「相始教」屬「賴耶緣起」。

三、終教：性相不二，相中有性，真妄不二，妄中有真。「理事無礙」屬「如來藏緣起」。

四、頓教：不歷階次，當下見自本性，相即是性。（禪宗）非一非二，真妄同遣。不立兩邊之說。

四、圓教：一即一切，一切即一。（一物性空，萬法性空。故一即一切。）乃「事事無礙法界」。屬「法界緣起」//---華嚴經教共「四緣起說」。

交光《楞嚴經正脉疏懸示》前敘有言：「舊解。…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。」

茲先就交光以《楞嚴經》整篇『脈絡』而言：其判教屬：『正屬終實之教，兼屬頓圓二教。』

一、首先是問阿難當時出家的因緣所在？阿難以「見佛如來三十二相，勝妙殊絕」回答。其「出家修道」之這顆「初心」？乃不過是以佛陀「相好莊嚴」，乃以「著相」之「妄心」為『心』。故佛陀回應一段重要之話：「一切眾生從無始來，生死相續，皆由不知常住『真心』，性淨明體。用諸『妄想』，此想不真，故有輪轉。」---此語乃屬《楞嚴經》之要旨：蓋已為『真心』（不生滅心）與『妄心』（生滅心）二分，伏了一筆。

若是：「因地不真，果招紆曲。」就是：「蒸沙不成嘉饌」。故要以『真心』修道，始是：「因地覺心欲求常住，要與果位名目相續。」了。

---注意，此「常住真心」四字，即是「如來藏思想」（華嚴以為「終教」）。「常」與「真」都是指的是「無生不滅」心。但「真心」在何處？如何求得「真心」？是一大問題？

二、先就「七處徵心」（或七番破處）言：七處徵心（尋找證明心在哪）就常情言：「心」一定有一個處所？否則如何下手？而在七處（內、外、中、根裏等），俱無所在。---簡言之，「妄心」無處，自無所在。借此一段論證，剔除「凡情」之錯謬見。

復次，請問「真心」在何處尋？（在外太空嗎？那如何找？）是一大難題。在下文「十番顯見」之前，提出二點：「妄識非心」、「妄識無體。」作上文之歸結，並啓下文。有二要件：一、無始生死根本（妄心），二、無始菩提涅槃元清淨體（真心）

三、「十番顯見」（從「能見」者言）：乃從十番次來尋找此「見性（真心）」何在？妙的是：所謂的「真心」不在他處？實離不開此「妄心」。第一番中，首先提出「指見是心（不生滅心）」：原文為「如是見性，是心非眼。」此「見性」，指的是「真心之見」（見明，見暗，都是見）非屬「眼識」（因根、塵、識而有）之「見」也。其他九番，見此性屬不動、不滅、不知、無礙等，俱屬「見性」之特色也。---此謂「妄中有真」，即「理事無礙境

界」，屬「華嚴終教思想」。

四、「四科即性常住」：四科（從「所見」之境界言）者：五陰、六入、十二處、十八界中，都有如來藏性在。

「幻妄稱『相』，其『性』真為妙覺明體。」亦即此四科在『相』，屬「生滅法」，至其『性』則是「常住妙明，不動周圓妙真如性。（不生滅之『常』）」故曰：「云何五陰（六入、十二處、十八界---俱屬『相』），本如來藏妙真如『性』」---此中都敘明『相』（妄心：生滅法）中即有『性』（真心：不生滅）。---亦係即「理事無礙境界」，屬「華嚴終教思想」。

五、「彰七大即性周徧」（所見世界象之無礙緣起）：謂地、水、火、風、空、見、識所謂「七大」者，「一一皆周法界」，係「事事無礙境界」，則屬「華嚴圓頓教思想」矣。

六、（一）、再次就實修言之：從「見聞覺知不生滅性入手」：「捨識用根」之理。

其中，借擊鐘驗常，引夢驗常者：以「不生滅之聞性」為廿五圓通者，所謂「佛出娑婆界，此方真教體，清淨在音聞。欲取三摩提，實以聞中入。」（即是五蘊色等相中有性之理，屬「理事無礙」）故以「耳根圓通」為教。（相輔者，有〈大勢至菩薩念佛圓通章〉：「都攝六根，淨念相繼。」）乃係交光從「剋就根性，直指真心。」所謂：「破識心（妄心）而不用，取（六）根性而為因心。而後可圓成果地。此根性，剋體在眾生現前本具見色聞聲等處。其體量周法界為四科、七大之實體。所其體本來不動，本無生滅，本來周徧；皆與識心，大相違反。」

復次，《楞嚴經》所謂「初心二義」：

其第一義：即在「無生滅心為因地心」，第二義：「使汝輪轉生死結『根』，唯汝『六根』，…令汝速證安樂解脫寂靜妙常，亦汝『六根』更非他物。」二者「同是六根」。結合以上二要義：

「汝今欲令見聞覺知（即屬「六根」之性），遠契如來常、樂、我、淨，應當先擇生死根本，依『不生滅圓湛性成』。」接著「以湛旋其虛妄滅生，伏還元覺，得元明覺無生滅性為『因地心』，然後『圓成果地』修證。」而「根、塵同源，縛脫無二。」「若棄生滅，守於真常。常光現前，則汝根、塵、識心，應念銷落。」「諸根若圓拔已，內瑩發光，如是浮塵，及器識間，諸變化相，如湯銷冰，應念成無上知覺。」此即因地心與果地覺，直捷契入。總之，《楞嚴經》修行方法之巧妙及重點：即在「善用六根」，所謂「捨識用根」是也。可以：「入一無妄，彼六知根，一時清淨。」「六解一亡。」即可達至：「六根互為用。」即一根圓通，根根圓通也---乃屬「事事無礙」的「圓頓教教法」也。

今見會性法師《楞嚴經講錄》（中冊）¹（法師一生鑽究《楞嚴經》頗具心得，有《楞嚴經講錄上中下》三鉅冊）不贊成交光「捨識用根」之

¹會性法師《楞嚴經講錄》（中冊）頁 1333。

說，謂「灌頂承接《正脈》，但並不採用『捨識用根』」。並謂：「在凡夫境，離不開第六識，離開第六識，根本無從用功，因為前五識只能照境，只有現量境界，待第二剎那分別好壞等，已是意識起現行。...說來說去，依舊離不開第六意識。所以，蕩益大師說：能善用，第六意識即是良民，不善用則成盜賊。」會性法師所言，不無道理。但未必合乎《楞嚴經》本意。今交光大師據《楞嚴經》之修行法要：自屬「圓頓教」思維方式。所謂：臨濟禪師所謂：「無位真人在汝六根門頭放光動地」者也。

(二)、今再就蕩益、傳燈以天台「三止三觀」評之。

天台家「三觀而立三止」：1.體真止，諸法由因緣假和合之法體為性空，相應於「空觀」之理。2.方便隨緣止：菩薩知空不礙緣起，乃借化導利益眾生。相應以「假觀」之理。3.息二邊分別止：即息真、俗之二邊，而止於中諦者。相應於「中觀」之理。---將此三止、三觀搭配。有別教之次第三止、三觀。圓教之即空、即假、即中之「一心三觀」。---即任舉一法為所觀之境，便「即空即假即中」，此即「三諦圓融」。天台宗教法固有通、別、圓諸說。自有可取之意義在。而交光大師有一要語：「是三觀非不合圓頓教旨，但不合於《楞嚴》修門耳。」就客觀立場言：二者固各有當，配合不同根器，自可相輔相成，要在如何善巧運用而已。

最後，還是以會性法師《楞嚴經講錄》(上)頗為中肯：「中文典籍中，本經文字看來最深，最簡潔、最微妙，最不易了解。但根性不論利鈍，一樣可由此入門。就好像淨土法門，利鈍全收，三根普被，故流通甚廣。尤其明末...清朝；...註疏之多，可以說是百家爭鳴。這部經微妙的地方，是不論你站在哪個立場，哪個角度看，都有他的一套道理，春蘭秋菊，各擅其美。而各部註疏的說法都不容易推翻，各各有理；如同摩尼珠，用什麼顏色看，就顯現出什麼色彩。...蕩益大師《閱藏知津》說：『此經是宗（禪宗）、教（華嚴、天台等）司南，性相總要，一代法門之精髓，成佛作祖之正印也。』...太虛大師...認為本經義理最廣大通徹，含量最廣。...一部經兼具禪、淨、律、密、教，而又各各專重，各各極圓，無論站在哪一宗立場看，都覺得義理深廣圓滿，...都認為這是一部最殊勝究竟的教典。...故本經在中國佛教及各法門中佔有非常重要地位。」

(好了！就止於此。若要將有關問題盡行探討，我敢保證，足足可寫十部博士論文。一笑！)

附：【六根門頭修行之說】

《景德傳燈錄》卷3：「(異見)王怒而問曰：何者是佛？(波羅提)答曰：見性是佛。王曰：師見性否？答曰：我見佛性。王曰：性在何處？答曰：性在作用。王曰：是何作用？我今不見。答曰：今見作用，王自不見。王曰：於我有否？答曰：王若作用，無有不是。王若不用，體亦難見。王曰：若當用

時，幾處出現？答曰：若出現時，當有其八。王曰。其八出現，當為我說。波羅提即說偈曰：

在胎為身，處世名人；在眼曰見，在耳曰聞；在鼻辨香，在口談論；在手執捉，在足運奔。(即指六根門頭)遍現俱該(恆河)沙界，收攝在一微塵。識者知是佛性，不識喚作精魂。--王聞偈已，心即開悟。」固自見性之所在，近則不出「六根門頭」(正報所有)，廣則恆沙國土(依報所有)。此義與前《楞嚴經》義：「雖近具(六)根中，而實量周沙界。遍為萬法實體。」相同。

《壇經》：「自色身是城，眼耳鼻舌是門，外有五門(五根)，內有意門(意根)，心是地，性(自性、本性)是王(主)，王居心地上(主借國土，發號施令)，性在王在，性去王無、性在身存，性去身心壞；佛向性中作，莫向身外求。自性迷即眾生，自性覺即佛。」可知「六根門頭」乃即禪宗圓頓教之修行方法也。//

//

。即在著佛之相好「色相」，就是「用諸妄想」(妄心：心滅心)，而不知眾生本有個「常住真心」(真心：不生滅心)。開頭就以伏筆，點出阿難之錯用其心。也是點出眾生之心，不外如是了。

二、就「七處徵心」(或云「七番破處」)言之：七處尋找「心在哪」？何以徧覓不得？蓋以其「假設命題」就錯：總認「心」必有一個所在？故判定：「妄識無有處」故告以有「二種根本」：一、「無始生死根本」(指「妄心」)二、「無始菩提涅槃元清淨體」(指「真心」)。亦謂不知真心與妄心之別，永在「枉入諸趣」輪迴中。於是，說明「欲知奢摩他路」(修行)，必須了解「妄識非心」、「妄識無體」。所以告阿難，必要「獲妙微密性淨明心(真心)，得清淨眼。」--以上都是指明真心與妄心二分，若不明真心，無從下手修行。請問「真心」在那？如何下手？故接下來就有「十番顯見」之產生。--以上屬「華嚴始教」三、「十番顯見」：就是以十番次的「顯見是心(真心)」：「顯見不動」、「顯見不滅」、「顯見不失」、「顯見無還」、「顯見不雜」、「顯見無礙」、「顯見不分」、「顯見不離」、「顯見超情」、「顯見離見」--以上十番言謂此「見(性)」是心、不動、不滅、不失、無還、不雜、無礙(以上指「見性不即」，以下明「見性不離」)、不分、不離、超情、離見等，俱屬「帶妄顯真」。亦即「即妄心見真心」是矣。《正脈疏》所謂：「破識心而不用，取根性為因心。」

四、「四科即性常住」：五陰、六入、十二處、十八界所謂「四科」，「幻妄稱『相』，其『性』真為妙覺明體。」亦即此四科在『相』，屬「生滅法」，至其『性』則是「常住妙明，不動周圓妙真如性。(不生不滅之『常』)」故曰：「云何五陰(六入、十二處、十八界--俱屬『相』)，本如來藏妙真如『性』」

《靈峰蕩益大師宗論》卷1：「聞古德法師講唯識論，一聽了了，疑與佛頂宗旨

矛盾。請問，師云：『性相二宗，不許和會。』...竟往徑山坐禪。次年夏，遍拶功極，身心世界，忽皆消殞。因知此身，從無始來，當處出生，隨處滅盡，但是堅固妄想所現之影，剎那剎那，念念不住，的確非從父母生也。從此性、相二宗，一齊透徹，知其本無矛盾，但是交光邪說，大誤人耳。是時一切經論，一切公案無不現前，旋自覺悟，解發非為聖證，故絕不語一人。」²

《楞嚴經正脉疏懸示》：「成楞嚴通會四卷。寫本未刊，功多閱教。...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，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。」³

交光《楞嚴經正脉疏懸示》：「...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。心竅畫開。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。

...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。...而製斯懸判。因紀歲月。以見著疏之始終焉。」

(CBETA, X12, no. 274, pp. 162b19-163b10 // Z 1:18, pp. 130b16-131b7 // R18, pp. 259b16-261b7)

² (CBETA, J36, no. B348, p. 253b10-16)

³ (CBETA, X12, no. 274, p. 163a14-b7 // Z 1:18, p. 131a5-b4 // R18, p. 261a5-b4)

「傳燈除了《楞嚴玄義》以四科、七大即天台性具圓門，反詰真鑑『正屬終實之教，兼屬頓圓二教』看待《楞嚴經》」---竊謂交光科判「會通四科即性常住」，乃依據《楞嚴經》原文：「汝猶未明，一切浮塵諸幻化『相』，當處出生，隨處滅盡。幻為稱『相』，其性真為妙覺明『體』。如是乃至五陰、六入、從十二處至十八界。因緣和合，虛妄有生；因緣別離，虛妄名滅。殊不能知生滅去來，本如來藏常住妙明不動周圓妙真如性。性真常中，求於去來迷悟生死，了無所得。」自「云何五陰本如來藏妙真如性？」其後推論皆有「是故當知色陰虛妄，非因緣非自然性。（科解：結妄歸真）」至於科判「圓彰七大即性周遍」，依據經文（舉地大言）：「汝元不知如來藏中，性色真空，性空真色（互相融即），清淨本然，周遍法界（事事無礙）。隨眾生心，應所知量。循業發現，世間無知，惑為因緣及自然性，皆是識心分別計度，但有言說，都無實義。」其說自有其道理在，孰合經義？當可加以比較而研究之。//

三、有關傳燈闢交光楞嚴正脈疏

（見頁 81）傳燈《楞嚴經圓通疏前茅》卷 2 指瑕交光之錯謬，有五大項，頗關緊要，茲略引其中數條作例：「2.將見精作見性。是第二大差錯處。3.二根本。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。4.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。5.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。6.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。三卷中雙收差與無差。統以中道。正是空不空藏禪那。如此三種道理。俱要收拾到耳根圓通中用。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。」⁴

1.有關「將見精作見性」：

《正脈疏》：

「且汝見我見精明元者。言汝見我之時。即此能見之體。靈明之用。出自本元也。...雖非妙精明者。微露帶妄之意也。以此心既為六精之一。」「此見即是八識精明之體，元者本也；故出其名曰：見精明元。即二根本中真本，識精元明是也。體即第八識見分，映在六根門頭：在眼曰見精。在耳曰聞精；...而有二種顛倒，見妄未除，精明尚欠於妙，故曰：「雖非妙精明心」。雖非二字暫抑之。」

⁴ (CBETA, X14, no. 297, p. 700a3-19 // Z 1:89, p. 261a18-b16 // R89, p. 521a18-b16)

「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。」

「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。」

《正脈疏》：「見即『見精』，...正猶『第二月』。」⁵「汝如了知見精與身心萬物，元一真性，本惟一體。...度『見性』於萬物內，...正猶『第一月』。」⁵

2.有關：「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。」

於《楞嚴經》：「應當先『擇』生死根本，依不生滅，圓湛性成。」交光《正脈疏》：「『擇』者，揀去不用也。死生根本，即六處『識』心，而經初七番破處，顯發全非者也。凡外權小悉取之而錯亂修習，皆為因不同果。今決定擇去不用。此緣佛前列二種根本時，即以此心為生死根本。故知然也。不生滅圓湛性者，即『根』中所具。經初十番顯示，二見剖瑩，近具六根，遠周萬法者也。...今決取而依之。茲蓋緣佛自判此性具菩提涅槃元清淨體，故知然也。」

《楞嚴經》：「以湛旋其虛妄滅生伏還元覺。得元明覺無生滅性為因地心。」

交光《正脈疏》：「湛，即取上不生滅圓湛性也。約前，即如來所示之見性。約後，即觀音所用之聞性，其體本來湛然而不動。按前文屈指飛光，及後文擊鐘所驗，不動不搖無生無滅之本性也。虛妄滅生，即前五濁總一生滅之妄法，以湛旋之者。如後文云：『若棄生滅，守於真常，常光現前。根塵識心應時銷落。』是也。五濁不過根塵識而已，伏還元明覺為因地心者。正表因中即本真常，非同生滅為因。」其中，明白指出，兩種根本非一，乃真、妄之際，此與凡外權小，迥然不同者也。

3.《正脈疏》針對經文：「第一義者，...應當審觀因地發心，與果地覺為同為異。若於因地以生滅心為本修因，而求佛乘不生滅，無有是處。」

「應當先擇生死根本，依不生滅圓湛性成。以湛遊其虛妄滅生伏還元覺，得元明覺無生滅性為因地心；然後圓成果地修證。」

交光疏云⁶：「擇者，擇去不用也。死生根本，即六處識心，而經七番破處，...凡外權小悉取之而錯亂修習。皆為因不同果。今決定擇去而不用。此緣佛前判二種根本時，即以此為生死根本。...不生滅圓湛性者，即根中所具。...近具六根，遠周萬法者也。...今決取而依之。茲緣佛自判此性為菩提涅槃元清淨體，故知然也。」

交光疏云：「即前文所判常住真心，性淨明體；而加詳明也。...識精元明者，六

⁵ 頁 335

⁶ 《正脈疏》頁 602

根所具圓湛不生滅性。識精，乃其總明；本惟一體。...決指六根中見聞等精。所以破識後，首即顯見精為妙明本心也。舊註全不達此，故迷為破見耳。...緣所遺者，言前六能徧緣一切，而獨於本生識海自緣不及。（問：惟識何言七緣第八見分為我？答：偈云：隨緣執我量為非；既是非量，豈真能緣。）然謂之真本者，真修根本，以決定能成菩提涅槃故也。」

四、有關三藏問題：

有關《正脈疏》自七番破處（妄識無處至妄識非心），十番顯見、四科（五陰、六入、十二處、十八界）、七大即「空如來藏」---破相顯性。次「空不空如來藏」從性起相。再次，「空不空如來藏」相全即性。

頁 62，82 傳燈：「但以體無分別者為極則，但知一空藏，...正是不空藏，...正是空不空藏...，俱要收拾到耳根圓通中。...是五處，是極緊關節要，此而差錯，雖千是而莫掩一非矣。」

試觀：《楞嚴經正脈疏科》卷 4：「二說空不空藏以示圓融之故○

△一說不空藏以示生續之由竟 ○二說空不空藏以示圓融之故(二)」⁷

以示圓融之故。此答次問五大何得圓融之疑也。夫空藏中。破相顯性。相既不有。說誰無礙。不空藏中。從性起相。相既宛然。何得無礙。是以。前二藏中。略開圓融之端。而未竟無礙之說。豈免滿慈之疑。茲欲極彰無礙之由。以銷執相之間須談空不空藏也。蓋空即不空。則性全即相。而性固無礙。」⁸

五、頁 65，第一段第三行「七處徵心與之後的破顯，仍至四科、七大本如來藏的直顯。」試問，此處「破顯」所指為何？案：七處徵心後，宜屬「十番顯見」，當屬「顯」而非「破」。

六、頁 267 倒 14 行，「傳燈...並以『周遍含容』反詰真鑑以理事無礙看待楞嚴經。」但於《楞嚴經》：「於一毛端，遍能含受十方國土。」《正脈疏》解云：「毛端含十方。即小攝大。十方在毛端。即大入小。毛中看國。而國不小。即小中現大。國外觀毛。而毛不大。即大中現小。此即事事無礙法界。十玄門中廣狹自在無礙門也。舊註不達毛端國土二皆屬事。而以事理體用對釋。復不許用。其亦草率不察。理事法界中安有斯門乎。」其中，「事事無礙法界（澄觀）」、「廣狹自在無礙門（法藏）」即是「周遍含容（杜順）」之意也。

「又當知前之四科。方一一鎔歸於理。未言俱周法界。故惟是理事無礙之由致。今七大總攝上陰等諸事。而言其一俱周法界。所以為事事無礙之由致也。蓋彼觀取事如理融為十門總因。良以惟事。則彼此相礙。惟理。則無復可融。今由一一事皆如理融。悉無邊際。方有此事事無礙玄門是雖剋體而論。」

七、頁 79，第二段第 4 行，有關「天台取第六識而《楞嚴經》取耳根為『所觀

⁷ (CBETA, X12, no. 273, p. 123a10-16 // Z 1:18, p. 109a1 // R18, p. 217a1)

⁸ (CBETA, X12, no. 275, p. 288b6-12 // Z 1:18, pp. 255d17-256a5 // R18, pp. 510b17-511a5)

境』」---「耳根」當是能觀心，非所觀境。

八、頁 83，第二段 8 行，「不像餘廿四圓通，有的只具足常，而不具足圓、通...若依天台教理之法報化三身而言，法身法界遍一切處，是為圓；報身智境照發相應不可窮盡，是為通；應身自在無能遏絕，是為常。」---

《楞嚴經》中，於觀音固屬「耳根圓通」，而大勢至菩薩有「都攝六根，淨念相繼」句。又於廿五圓通，都有「佛問圓通，...斯為第一。」又有如「知如來藏妙覺明心，徧一方界，含育如來十方國土，清淨寶嚴妙覺王剎。」：「忽然超越世出世間，十方圓明，獲二殊勝。一者上合十方諸佛本妙覺心，與佛如來同一慈力；二者下合十方一切六道眾生，與諸眾生同一悲仰。」亦屬法身法界遍一切處，報身智境照發相應不可窮盡。有何相異？其觀音有三十二應身，入諸國土是也。《楞嚴經》：「各說最初成道方便，皆言修習真實圓通，彼等修行，實無優劣前後差別。」

九、頁 42，第二段倒 8 行，「除了天台思想外，智旭的眾生法的詮釋更引入了唯識學，...然在天台、唯識與楞嚴學的交涉下，變成爲七大之見、相兩分，自證分、證自證分，同屬一心，心意識彼此只是一心之異名。」此處蓋已將唯識與如來藏思想結合了，當是非常重要的關鍵，宜加重視之；不宜泛泛隨筆而過之。

頁 86，第二段第 3-4 行，「第八識見分、相分、自證分與證自證分之如來藏無不相契，即是不生不滅的菩提淨明體。」---此說乃結合唯識與如來藏思想，已非玄奘系統，恐係從華嚴宗三祖法藏法師將窺基「五重唯識」以如來藏思想轉化成「十重唯識」，下迄明末四大師之思潮矣。

十、頁 179 第五章、傳燈與智旭之台、賢、淨、唯識思想反思：

以攝論派的真諦阿賴耶同時俱足流轉之因及還滅之果，清除染污，而得清淨之第九識。--古唯識學。

但需注意及華嚴宗法藏法師之《華嚴經·十地品》有「三界唯心」之說而來，又依世親所作《十地經論》，以無著的《攝大乘論》、世親的《攝大乘論釋》為核心的攝論宗，也是華嚴思想的另一個成立的因素。而唐代華嚴宗的法藏，其「十重唯識觀」乃參考窺基在《大乘法苑義林章》、《般若心經幽贊》所立的「五重唯識觀」，窺基站在唯識學立場，以「阿賴耶識」為生滅，並未有真妄和合的如來藏思想。法藏則依如來藏觀點來詮釋「一心」，而是立於「別教一乘」理論的觀點來說「一心」。即以華嚴「唯心思想」的特色，以論述「十重唯識觀」時，蓋從窺基屬於圓教領域之第八「融事相入故說唯識」、第九「全事相即故說唯識」、第十「帝網無礙故說唯識」，此三重唯識觀即華嚴圓教之無礙法界，與前七重唯識觀之各依心識之實際作用而立名者有別。（法藏參與玄奘譯場，後因筆受證義、潤文見識不同而出譯場。）//

天台、華嚴之判教有異

「頗領萬法惟心之旨。然智見多局促於會解注文。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。心竅盡開。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。

茲今從

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[A1]己解由。二法古提綱。今初申[A2]己解由者。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[A3]己意。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。而競相講習。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[A4]已多。而會家[A5]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注文。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。心竅盡開。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[A6]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。禪寶可以靜居。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[A7]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[A8]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[A9]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。」(CBETA, X12, no. 274, pp. 162b6-163b5 // Z 1:18, pp. 130b3-131b2 // R18, pp. 259b3-261b2)

明·交光真鑑述 著

交光大師是明朝的講經法師，他認為，從唐朝到明朝各家《大佛頂首楞嚴經》的注解，大都是依據天台大師的《止觀》來解釋經上所講的奢摩他、三摩、禪那，交光大師認為這種解釋不妥當，不是佛在《楞嚴經》上的意思；佛在經上講的是『捨識用根』，而智者大師的《止觀》還是用心意識修，不是捨識用根。所以他重新注解《楞嚴經》，取名《正脈疏》，自己解釋說：「但惟曲順聖經本來語脈，而疏導之務，令前後照應、語脈貫通。」所以後來研究《楞嚴》的人，就把從前的稱為是古註，交光大師是今註、新註，這就有新舊古今兩派了。《正脈疏》確實是講得好，但是『捨識用根』凡夫真不容易做到。什麼人能

捨識用根？《華嚴經》上初住菩薩做到了，就是圓教初住以上，所以這個非常非常不容易，那是接引上上根的人，中下沒分，所以他說的不是沒有道理。/「自元末及今

「實相」者，「無相，無不相。」合乎「實相」即是佛法，不合「實相」即是魔說言之。

無相（性）：不生滅、無爲法、空性、無爲法；離見聞覺知者

無不相（相）：生滅、有爲法、緣起、有爲法；即見聞覺知

根不用識-----太虛大師

明交光法師之《楞嚴正脈疏》，在近代因種種原因，被認為是非常好的《楞嚴經》注解。然而，在明朝當世，就有兩位大師對《正脈疏》進行了嚴厲批駁，其一是明末四大高僧之一、淨土宗九祖蕩益大師，其《靈峰宗論》卷五“復錢牧齋”中嚴厲的呵斥曰：“**交光用根一語，毒流天下，遺禍無窮，非一言可罄。**”其二是明代著名天台宗祖師幽溪傳燈大師，在其《楞嚴經圓通疏前茅》中，提出了 108 個問題，一一駁斥《正脈疏》的見解。同時，從蕩益大師的《楞嚴文句》、幽溪傳燈大師的《圓通疏》中，也能看出對《正脈疏》所提倡觀念的明確反駁。用根不用識-----太虛大師

達照法師：從意根上下手

就目前我膚淺的一點點了解，交光大師所講捨識用根之根並非指的眼耳鼻舌身意之根，反而捨識的意思似乎是舍六根六塵六識，用根似乎是講的六識的根子，也就是人流亡所處，在此處下手，然後再如是漸增。此乃用功一入處，交光與蕩益兩位大師均慈悲心切也。

用根不用識-----太虛大師

《黃檗山斷際禪師傳心法要》：「此法即心。心外無法。此心即法。法外無心。心自無心。亦無無心者。將心無心。心却成有。默契而已。絕諸思議。故曰言語道斷心行處滅。此心是本源清淨佛。人皆有之。蠢動含靈與諸佛菩薩一體不異。祇為妄想分別造種種業果。本佛上實無一物。虛通寂靜。明妙安樂而已。深自悟入。直下便是。圓滿具足更無所欠。縱使三祇精進修行歷諸地位。及一念證時。祇證元來自佛。向上更不添得一物。却觀歷劫功用。總是夢中妄為。故如來云。我於阿耨菩提實無所得。若有所得。然燈佛則不與我授記。又云。是法平等。無有高下。是名菩提。即此本源清淨心。與眾生諸佛世界山河。有相無相遍十方界。一切平等無彼我相。此本源清淨心。常自圓明遍照。世人不悟。祇認見聞覺知為心。為見聞覺知所覆。所以不覩精明本體。但直下無心。本體自現。如大日輪昇於虛空遍照十方更無障礙。故學道人唯認見聞覺知施為動作。空却見聞覺知。即心路絕無入處。**但於見聞覺知處認本心。然本心不屬**

見聞覺知。亦不離見聞覺知。但莫於見聞覺者上起見解。亦莫於見聞覺知上動念。亦莫離見聞覺知覓心。亦莫捨見聞覺知取法。不即不離。不住不著。縱橫自在無非道場。世人聞道。諸佛皆傳心法。將謂心上別有一法可證可取。遂將心覓法。不知心即是法法即是心。不可將心更求於心。歷千萬劫終無得日。不如當下無心。便是本法。如力士迷額內珠向外求覓。周行十方終不能得。智者指之當時自見本珠如故。故學道人迷自本心不認為佛。遂向外求覓起功用行。依次第證。歷劫勤求永不成道。不如當下無心。決定知一切法。本無所有亦無所得。無依無住。無能無所。不動妄念便證菩提。及證道時祇證本心佛。歷劫功用並是虛修。如力士得珠時。祇得本額珠。不關向外求覓之力。故佛言。我於阿耨菩提實無所得。恐人不信故引五眼所見五語所言。真實不虛是第一義諦。」⁹

⁹ (CBETA, T48, no. 2012A, p. 380b11-c20)