



國立臺灣大學文學院中國文學系

碩士論文

Department of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

錢謙益《楞嚴經疏解蒙鈔》的注經理念與思想要義

Qian Qian-Yi's *Commentary on the Surangama Sutra*:

Views on Annotation and Main Ideas

林芸安（釋香率）

Lin, Yun-An

指導教授：曹淑娟教授

Advisor: Professor Tsao, Shu-Chuan

中華民國 一〇七年 七月

July, 2018





國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

錢謙益《楞嚴經疏解蒙鈔》的注經理念
與思想要義

Qian Qian-Yi's Views on Annotation and Main Ideas
In His *Commentary on the Surangama Sutra*

本論文係林芸安君（學號：R03121015）在國立臺灣大學中國文學系完成之碩士學位論文，於民國 107 年 7 月 2 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明。

口試委員：

曹淑娟

（指導教授）

徐中平

李治中





謝辭

「大圓鏡中，我輩自日夕相見，初不以會面為疎數也。」

——錢牧齋〈答張靜涵司農第一札〉

專注研讀《楞嚴蒙鈔》雖然只是碩士班最後階段的功課，但從題目的選擇到論文的完成，其實都是眾緣和合的結果，也有許多想要感謝的人與事。記得幼時因為父親一句「開悟的《楞嚴》，成佛的《法華》」引起興趣，似懂非懂地開啟多年每日讀誦一卷《楞嚴》的求學生活；大學時期，雖然生活一度離佛教甚遠，但仍然幸運地受惠於身邊的善知識，獲贈憨山大師的《楞嚴通議》，也認識了台北華嚴蓮社與《華嚴經》。在碩士學業完成之際，終於能夠藉著皈依《華嚴》的牧齋，好好地研讀《楞嚴》一回，深感因緣不可思議的同時，也覺得總算能夠暫時放下「積年未了公案」（牧齋語），稍稍回饋身邊的善緣於萬一。

謝謝曹淑娟老師的指導，從大學時的詩選課、研究所的學習再到撰寫論文，總是受到老師的身教和言教啟發良多。對於讀書，有很長的時間是不太自信的，謝謝老師一直耐心地等我度過碩班生活的種種變動，鼓勵我繼續學術的路。因為有您的理解、信任和指引，這本論文才有可能完成，我也才能在書寫的過程中慢慢相信自己。感謝口試委員廖肇亨老師和李治華老師，細心指出論文的疏漏與不足，也提點了許多尚待探究的方向，都讓我獲益良多。

在學期間曾有幸擔任謝佩芬老師、鄭毓瑜老師的助理，兩位老師都在工作中教導、分享許多研究的經驗，給予初入研究所的我極大的幫助。謝謝佩芬老師從大學至今，一直關心著我的學業和生活；毓瑜老師和讀書會的認識學長姊們，也讓我在進入碩士班時，便有許多前輩可以請教疑難。撰寫論文的過程中，也謝謝張蓓蓓老師、張惠娟老師和許多師長的鼓勵；謝謝研究所的同學好友們，尤其時常相互交流的同門雅芬，和熱心分享經驗的叡宸學長。

感謝我的父母和姊姊芸竹，從生活、學習乃至修行，您們都是最初的啟蒙老師，也是一路上關心、支持的重要力量。研所二年級時，我在台北華嚴蓮社剃度



出家，知道許多的改變也許對您們來說並不容易，謝謝您們願意理解和祝福，願意以另一種方式，一起在生命的途中繼續前進。

出家以後，有幸在蓮社的萬行雜誌編輯部學習一年餘，寫稿、校稿過程中充實的華嚴知識，成為了解牧齋佛教思想的重要基礎；行政和人事方面的訓練，也讓我收獲良多。感謝總編闞正宗教授的指導、天悅師父的幫助，以及先後參與編務的同仁。在蓮社的學習與生活中，感謝天演師父、天聞師父、天行師父、天起師父等師長的教導和關心，也謝謝華嚴專宗研究所的同學們，作為學業上的同伴與修行路上的前輩，總是給初出家的我許多勉勵和支持。

論文的完成也受惠於蓮社豐富的學術資源，謝謝堅融法師、陳英善老師、陳一標老師、徐銘謙老師、陳琪瑛老師的鼓勵與教導，以及李佳勳居士和陳法娟居士在資料蒐集方面的協助。此外，也特別感謝大乘基金會吳彥隆執行長和居士菩薩們，將珍藏的光緒本《蒙鈔》提供閱覽，使得本文對版本的討論更為完整。

口試通過之後，論文的修改因事延遲了一段時間，謝謝師長們的包容，以及天為法師、惟耀法師、惟憫法師、通踵法師、果選法師和好友馨惠的種種幫助。謝謝生命中所遇的一切人、事因緣，成就了今天的我。

最後，感謝天蓮師父，在世間與出世間的學習中，非常幸運能有您的教導，我才有可能緩慢通過內外在此的種種險阻。謝謝賢度師公，讓我在蓮社支持學術、鼓勵進修的環境中完成論文，您的典範也讓我相信，只要繼續努力，學術與修行最終能夠兼顧。願我能早日具足和您們一樣的悲智與願心，去真正實踐那句耳熟能詳的《楞嚴》名句：

將此深心奉塵刹，是則名為報佛恩。

香率（林芸安）
於台北華嚴蓮社



摘要

晚明時期，《楞嚴經》於僧俗之間皆相當流行，注解層見疊出。其時天台宗的《楞嚴經會解》盛行已久，後有交光真鑑《正脈疏》力駁其說，風行一時，復引起幽溪傳燈（1554-1628）等天台後人的強力批評。至清朝初年，著名文人錢謙益（字受之，號牧齋，1582-1664）又累積多年之功，於晚年著成《楞嚴經疏解蒙鈔》。其中原因，除了有感前代注疏諍論不休，而欲合會諸說以外，也是其提倡經教等佛教理念的實踐。因此，《楞嚴蒙鈔》對於了解《楞嚴經》的疏解歷史及錢氏的佛學思想，皆是相當重要的材料，但現有研究尚未有較為深入的探討。

本文首先釐清《楞嚴蒙鈔》的著作緣起、撰寫過程與流通版本，其次討論本書的注經理念。《楞嚴蒙鈔》之所以能總會多家注疏，乃是源於錢氏對歷代疏解的了解，書中的〈古今疏解品目〉不僅考察各家源流、給予評價，也透露出牧齋尊奉長水古釋、反對天台宗解經方式的立場。牧齋也整體評價了古今注家的差異，選擇優先採用古師的說法。對於諸家判教迥異的爭議，他將說經時間與教義歸屬分開討論，成為不以歸入特定宗派的教義為目的，僅以本經為主的特殊「判教」。

在思想要義方面，本文以〈諮決疑義十科〉為核心展開探討。對於天台宗與交光《正脈》的回應，主要展現在「法門總別」之說當中。牧齋藉由證明全經的「總相法門」是「首楞嚴三昧」、「最初方便」是「奢摩他」一法，提出了不同於天台與交光皆重視「奢摩他、三摩、禪那」的解經方式。牧齋自身的佛教理念，則於「耳根圓通」及其相關討論中有較多的呈現。他提出耳根圓通當中的「聽聞聲教」是一切法門的入門之處，以此強調音聲、語言及文字的重要，並認為此圓通非凡夫所能證得，故又提倡由「三漸次行」開始的漸修之法，顯示出牧齋重視教典與漸修、反對自創觀門的主張。

關鍵詞：錢謙益、楞嚴經、疏解蒙鈔、古今疏解品目、諮決疑義十科

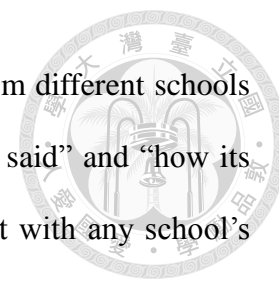


Abstract

In the late Ming Dynasty, the *Surangama Sutra* was very popular. Many monks and lay Buddhists wrote commentaries on the Sutra. At that time, the best known annotation was the *Combined Commentaries* (*huijie* 會解), which promotes the thought of the Tiantai school. Then, Jiaoguang Zhenjian (交光真鑑) disagreed with it, and wrote the *Text-based Commentary* (*zhengmai shu* 正脈疏), which was both famous and controversial. Youxi Chuandeng (幽溪傳燈), a monk of the Tiantai school, wrote the *Enlightenment-based Commentary* (*yuantong shu* 圓通疏) to oppose to Jiaoguang's opinion.

Afterwards, in the beginning of the Qing Dynasty, one of the leading literati, Qian Qian-yi (錢謙益, 1582-1664), spent many years to complete his *Inquiring Commentary* (*shujie mengchao* 疏解蒙鈔) on the sutra. The reason for doing so was that he hoped to reconcile the dispute over the interpretation of the sutra, and to practice his idea of advocating the reading of Buddhist texts. Thus, this Commentary was important for understanding both the history of the sutra's annotations and Qian's ideas on Buddhism. However, it hasn't been thoroughly looked into in previous studies.

This paper first investigate why Qian wrote this commentary, how he did this, and how many editions have been published. Then, Qian's views on annotation will be discussed. The "Commentaries of the Past and Present" (*gujin shujie pinmu* 古今疏解品目) chapter shows Qian's knowledge of a large number of commentaries on the sutra. He analyzes how the commentaries relate to each other, and gives evaluation to each one. He disagrees with how Tiantai disciples interpreted the sutra, and decides to compose his work based on the commentary by Changshui (長水), which he considers to be the best among all. He goes on to conclude that, overall, Commentaries of the past are better than those of the present, and should be adopted first.



On the issue of classifying the teaching of this sutra, people from different schools contradict each other. Qian chooses to discuss “when the sutra was said” and “how its teaching should be classified” separately. His conclusion doesn’t fit with any school’s division, but is based completely on the sutra itself.

As for the main ideas of Qian’s *Commentary*, this paper focuses mainly on the chapter of “Counseling to Resolve Ten Doubts” (*Zijue Yiyi Shike* 語決疑義十科). Qian’s response to Tiantai and Jiaoguang’s commentaries is mainly expressed in the idea of “General and particular doctrines” (*famen zongbie* 法門總別). He argues that in this sutra, the “general doctrine” is the “Supreme Surangama Samadhi”, while the “elementary steps that lead to attainment” is “Samatha.” His view differs from Tiantai disciples and Jiaoguang—they both emphasize the explanation of “samatha, samapatti and dhyana.”

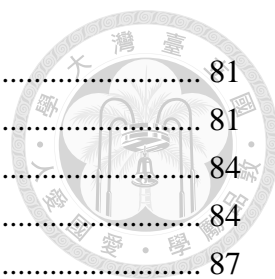
Qian’s view on Buddhism is shown in his discussion of the “Meditation on the organ of hearing.” He explains that, because the organ of hearing can accept vocal teaching, it’s the basis of all other ways of meditation. Thus, the vocal teaching and written texts should be valued. He also claims that this way of meditation is not for everyman, who should start with the “Three Gradual Steps.” This shows Qian’s emphasis on Buddhist texts and gradual practice, and opposition to those who imagines methods of meditation which aren’t said in the sutra.

Keywords: Qian Qian-yi, *Surangama Sutra*, *Inquiring Commentary*, Commentaries of the Past and Present, Counseling to Resolve Ten Doubts



目次

口試委員會審定書.....	i
謝辭.....	iii
摘要.....	v
Abstract.....	vii
目次.....	ix
表目次.....	xi
第一章 緒論.....	1
第一節 研究背景與動機.....	1
第二節 《楞嚴經疏解蒙鈔》的名稱與內容概要.....	5
第三節 前行研究成果回顧.....	10
(一) 晚明佛教與《楞嚴經》的注疏.....	10
(二) 錢謙益的佛教信仰與《楞嚴蒙鈔》.....	14
第四節 研究方法說明.....	17
(一) 研究材料.....	17
(二) 章節安排與研究策略.....	17
第二章 錢謙益與《楞嚴蒙鈔》.....	21
第一節 錢謙益的佛教信仰.....	21
(一) 奉佛背景及理念.....	21
(二) 佛教著作的編撰.....	24
第二節 《蒙鈔》的撰作動機.....	27
(一) 自身經歷.....	27
(二) 時代背景.....	29
第三節 撰作過程.....	32
(一) 〈後記〉所載重要年月.....	32
(二) 注經過程.....	33
(三) 與法門師友之交流.....	36
(四) 由完稿至刊刻.....	55
第四節 流通版本與人藏情形.....	58
(一) 順治本(《嘉興藏》本).....	58
(二) 和刻本及《卍續藏》本.....	64
(三) 《清藏》本.....	66
(四) 光緒重刊本.....	71
(五) 現存手稿本.....	74
第五節 後人評價概述.....	77



第三章 《蒙鈔》的注經理念	81
第一節 注解方式與特色	81
第二節 古今得失的衡定	84
(一) 〈古今疏解品目〉的體例與價值	84
(二) 〈古今疏解品目〉對歷代疏解的整理	87
(三) 對古今注家的評論	99
第三節 宗派思想的影響	104
(一) 以華嚴祖師為注經典範	104
(二) 以華嚴義理為究竟之教	107
第四節 判教問題的釐清	109
(一) 判定說時	110
(二) 判定教義	113
第四章 《蒙鈔》的思想要義	119
第一節 「法門總別」與「最初方便」	119
(一) 台家注解與交光《正脈》的過失	120
(二) 以「三摩提」為總相法門	128
(三) 以「奢摩他」為最初方便	139
第二節 「耳根圓通」與「修行漸次」	147
(一) 觀音圓通之殊勝在於「音聲教體」	147
(二) 凡夫須藉「三漸次行」起始修習	157
第三節 「當機權實」與「人天行位」	166
(一) 阿難墮淫的解讀：「當機權實」	166
(二) 人天二界之修持：「人天行位」	168
第五章 結論	173
參考文獻	181
附錄 1 《楞嚴蒙鈔》三種版本分卷對照表	193
附錄 2 《楞嚴蒙鈔》現存版本概況	197

表目次

表格 1：《楞嚴蒙鈔》的撰作歷程	32
表格 2：順治本《楞嚴蒙鈔》各卷牌記所載資訊表	61
表格 3：唐五代注家關係表	88
表格 4：宋代注家關係表	90
表格 5：元代注家關係表	94
表格 6：明代注家一覽表	96
表格 7：《蒙鈔》判經分次及相關史事表	112
表格 8：《楞嚴》教觀八義表	136
表格 9：《楞嚴》三重教觀表	139
表格 10：第三漸次與觀音圓通對應表	160







第一章 緒論

第一節 研究背景與動機

《楞嚴經》全名《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，或稱《大佛頂首楞嚴經》、《大佛頂經》、《首楞嚴經》等，自中唐在中國譯出以後，圭峰宗密（780-841）釋《圓覺經》、永明延壽（904-975）作《宗鏡錄》時皆常引用，使得此經逐漸受到注目，¹宋代以後，不僅佛教許多宗派的學者都有《楞嚴經》的注疏，儒者亦多有研讀。²明代《楞嚴經》更為流行，明末清初錢謙益（1582-1664）所見由唐至明的 54 家《楞嚴》注解當中，即有半數（27 家）作於明代；³現代學者則統計明代曾出現的注疏有 43 家 60 種，是歷代之冠。⁴當時佛教界對此經的評價相當高，如蓮池大師（雲棲株宏，1535-1615）認為，看教典時若是「無暇遍覽，只看《楞嚴》一經亦可」；⁵藕益智旭（1599-1655）也曾說：「雖不能通三藏眾典，《楞嚴》一部，不可不精熟也」，⁶都以本經為佛教經典的代表。

此經之所以備受推崇、注解眾多，重要原因之一是其內容豐富廣博，可說是

¹ 荒木見悟著，高正哲整理，釋慧嚴口譯：〈明代《楞嚴經》的流行〉（中），《人生》第 124 期（1993 年），頁 39-40。

² 釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》（臺北：法鼓文化，2009 年），頁 522，引用常盤大定：《支那に於ける仏教と儒教道教》的說法。

³ 〔清〕錢謙益：《楞嚴經疏解蒙鈔》，《明版嘉興大藏經》（臺北：新文豐，1987 年）冊 18，第 24 號，頁 117，b1-頁 119，b20。以下引用《楞嚴經疏解蒙鈔》時，簡稱書名為《楞嚴蒙鈔》，《明版嘉興大藏經》及冊別、經號不再特別註明，僅標註頁碼、欄數（以 a、b、c 表上、中、下欄）、行數。關於牧齋對歷代注解的討論，詳本文第三章第二節。

⁴ 崔昌植（法慧）：《敦煌本『楞嚴經』の研究》（東京：山喜房佛書林，2005 年），頁 221。

⁵ 〔明〕株宏：〈答錢養淳州守廣霑〉，《蓮池大師全集》（上海：上海古籍出版社，2011 年）冊 3，頁 1739。又有言株宏曾針對《楞嚴》疑偽的問題，表示這並不影響此經教義的奧妙：「縱使他人能說此經，吾亦尊之如佛祖也。」（水天：〈楞嚴問題之研討〉，收入張曼濤主編：《大乘起信論與楞嚴經考辨》（臺北：大乘文化，1978 年））筆者尚未能於大師集中找到原文，然《竹窗隨筆》中有類似之意。在〈楞嚴房融所作〉中，先辨析房融只是參與譯經工作的眾人之一，負責潤文而非撰作，接著假設：「設融自出己意，創為是經，則融固天中天、聖中聖矣。而考諸唐史，融之才智尚非柳、韓、元、白之比，何其作《楞嚴》也？」（《蓮池大師全集》冊 3，頁 1410）雖意在否定房氏作《楞嚴》，但也透露出，若真的有人能自作《楞嚴》，師亦將肯定其為聖人。引文粗體為筆者所加，以下未特別註明者皆同。

⁶ 〔明〕智旭：《靈峰蕩益大師宗論》卷 4，CBETA, J36, no. B348, p. 330, a19-29。此為大師言「唯三種人可參話頭」，其一是「夙具靈根」，其二是得遇明師，若無此二條件，則「必洞徹教理，方死心參究」，而學教理的必讀之書即是《楞嚴》。



在一經之中包含了如來一代時教，如憨山德清（1546-1623）所言：

《楞嚴經》者，諸佛如來大總持門，祕密心印，統攝一大藏教，五時三乘，聖凡真妄，迷悟因果，攝法無遺。修證邪正之階差，輪迴顛倒之情狀，了然目前，如觀掌果，可謂澈一心之源，該萬法之致，無尚此經之廣大悉備者。⁷

聖嚴法師也指出：

吾人考察《楞嚴經》的整體，是由七處徵心的觀心法門說到各種禪境，以及應予注意的事項等，當不難看出這是一部統括禪、教、律、密諸宗的經典，尤其包含禪與淨土念佛，同時也是性相共通之所示。⁸

因此，幾乎每個宗派都能從此經當中，找到與本宗教義的相應之處。

據學者統計，中國佛教宗派中，特別重視《楞嚴經》並撰作較多注疏的是天台、華嚴與禪宗，⁹又以前二宗由於詮釋迥異，歷代持續有門人以注《楞嚴》來弘揚己宗、回應對方，特別受到學者注意。¹⁰元代以降，天台宗天如惟則（1286-1354）的《楞嚴經會解》盛行於世，「講席流傳二百餘載」，¹¹但因台家注解向有「雖則印合《楞嚴》，實為開顯台觀」的傾向，明代有不少注解提出反駁的意見，如魯山普泰「力排《會解》」、空印鎮澄「破斥天台借別名圓之說」¹²等等。其中，影響最深遠的，當屬萬曆年間交光真鑑的《楞嚴經正脈疏》。《正脈》提出對於《楞嚴》的

⁷ [明] 德清：《楞嚴經通議》卷 1，CBETA, X12, no. 279, p. 532, a5-9 // Z 1:19, p. 43, c2-6 // R19, p. 86, a2-6。

⁸ 釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 529。

⁹ 李治華：〈《楞嚴經》與中國宗派〉，《中華佛學研究》第 2 期（1998 年），頁 208-220。

¹⁰ 龔雋：〈宋明楞嚴學與中國佛教的正統性——以華嚴、天臺《楞嚴經》疏為中心〉，《中國哲學史》2008 年第 3 期，頁 33-43。

¹¹ [清] 錢謙益：〈楞嚴志略序〉，《有學集》（上海：上海古籍，1996 年）卷 21，頁 866。

¹² 分見《楞嚴蒙鈔》，頁 120，b17；頁 118，b24；頁 119，a4。



新解，「拂掃台觀，排抵《會解》，¹³同意其說者極力推崇，反對者卻斥為邪說，兩極的評價使得《正脈》一書的「正邪問題」成為《楞嚴》論誦的新焦點，¹⁴「晚明時期的注家對此多有自己的回應」。¹⁵

在此時期，佛教居士中也有不少精研《楞嚴》者投入疏解，參與了當時針對經典義理而發的討論。本經的流傳向來不限於叢林之內，對於佛教居士乃至一般文人，《楞嚴》可能也是最為熟悉的佛典之一。宋代已有王安石（1021-1086）、張商英（1044-1122）的注解，¹⁶反映出對本經義理的興趣；另一方面，此經相傳由房融筆授，文詞優美，也為文人所喜，蘇軾（1037-1101）即曾言：「釋迦以文教，其譯於中國，必托於儒之能言者，然後傳遠。故大乘諸經至《楞嚴》，則委曲精盡，勝妙獨出者，以房融筆授故也。」¹⁷

時至晚明，《楞嚴經》與《金剛經》並列為佛教居士最常用且重視的兩部經典，¹⁸此時的居士有許多屬於士大夫階級，出入於三教之間，¹⁹不過《楞嚴》的流行並不限於教界之內，而是遍及文苑，錢謙益曾聽聞：「嘉靖中，內江趙大洲教習庶吉士課讀《楞嚴》，謂『諸君年長四十，少亦三十，不以此時讀此經，待何時耶？』」²⁰可見即使是沒有佛教信仰的文士，也可能由宗教活動以外的管道接觸此經。究其原因，學者認為在思想背景方面，當時風行的陽明心學，與本經思想有不少相通之處；加上晚明文人學佛者多由禪家而入，而此經正與禪理多有呼應。此外還有經典本身的特質，包括義理獨特、詮釋空間廣闊，兼之譯筆華美，不僅是宗教經典，也可帶著閑雅之趣「當做文學作品來讀」，種種因素使得《楞嚴》的流行「成

¹³ [清]西懷了憲編：《賢首宗乘》，收入簡凱廷點校，廖肇亨校訂：《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2017年），頁233。下文引用此書時，將略稱書名為《明清華嚴傳承史料兩種》。

¹⁴ 徐聖心：〈晚明《楞嚴經》註釋經旨之爭〉，見〈晚明佛教法誦研究成果報告（精簡版）〉（行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告，2012年），頁2-3。

¹⁵ 夏志前：〈《楞嚴》之誦與晚明佛教——以《楞嚴經》的詮釋為中心〉，《中國哲學史》2007年第3期，頁32。

¹⁶ 《楞嚴蒙鈔》，頁118，a11-16。

¹⁷ [宋]蘇軾：〈書柳子厚大鑿禪師碑後〉，《蘇軾全集》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁2109。

¹⁸ 釋聖嚴：《明末佛教研究》（臺北：法鼓文化，1999年），頁287。

¹⁹ 釋聖嚴：《明末佛教研究》，頁263。

²⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁116，a9-11。



為晚明思想文化界一道獨特的景觀。」²¹

自萬曆年間，交光著成《正脈疏》以後，最直接針對其說進行回應者為幽溪傳燈（1554-1628），於其《楞嚴圓通疏前茅》特立「雪疑謗」一部分，主要針對交光之說一一反駁，重申天台宗惟則的《會解》合於經旨。²²同一時期，還有不少新的疏解問世，包括湛然圓澄（1561-1627）、藕益智旭（1599-1655）等法師，王墨池、汪靜峰（1559-1620）、鍾惺（1574-1624）與賀中男等居士都有撰作。²³至清朝初年，「四海宗盟五十年」²⁴的文壇領袖錢謙益（字受之，號牧齋）又著成《楞嚴經疏解蒙鈔》，於順治十七年（1660）完稿付梓。錢氏始作此書時已是七旬高齡，²⁵累積十年之功方成，《楞嚴》的注解工作可說是其晚年生活的重心之一。為何在當代疏解已是「層見疊出」的情況下，仍要自作一書，對於晚明的《楞嚴》之誦是否有所回應？居士文人的學養背景，對其注經方式是否有所影響？又，牧齋一生奉佛頗為虔誠，也對當時的佛教界十分關心，屢次針對時弊發表批評與建議。這部作於晚年的《楞嚴》疏解與其佛學思想的關係為何？本文擬以《楞嚴經疏解蒙鈔》為中心，探討此書與錢氏佛學思想及與晚明《楞嚴》論誦的關係。

²¹ 周群：〈晚明文士與《楞嚴經》〉，《江海學刊》2013年第6期，頁178-187。

²² 〔明〕傳燈：《楞嚴圓通疏前茅》，CBETA, X14, no. 297。

²³ 《楞嚴蒙鈔》，頁119，a23-b6。

²⁴ 〔清〕黃宗羲：〈八哀詩·錢宗伯牧齋〉，《南雷詩曆》，卷2，《黃梨洲詩集》（北京：中華書局，1959年），頁49。

²⁵ 此書始作於順治八年（1651），時錢氏年七十。參見〈佛頂蒙鈔目錄後記〉，《楞嚴蒙鈔》，頁117，a18；頁116，b29。



第二節 《楞嚴經疏解蒙鈔》的名稱與內容概要

錢謙益的《楞嚴經疏解蒙鈔》（以下或簡稱《楞嚴蒙鈔》或《蒙鈔》）除了開頭的目錄與概述著作緣起的〈佛頂蒙鈔目錄後記〉之外，內容可大致分為卷首、正釋經文、卷末三個部分。

卷首又有〈古今疏解品目〉及〈諮決疑義十科〉二篇，是《蒙鈔》當中，牧齋自行撰作的主要部分。〈古今疏解品目〉（以下或簡稱〈古今品目〉或〈品目〉）是對《蒙鈔》以前各家注疏的介紹，文中詳列由唐至明的注家與書名，並附以評述，可見牧齋對歷代注解的理解與評價。在〈品目〉當中，牧齋也交代了《蒙鈔》在釋經時奉為準則的前代注解，是華嚴六祖長水子璿的《首楞嚴義疏注經》。²⁶

〈諮決疑義十科〉（以下或簡稱〈諮決十科〉、〈諮決〉）與其後「正釋經文」開頭的「十門懸敘」在形式上有些類似，都是分十個主題分別敘述，惟此處牧齋是直書己意，「懸敘」中則先引用祖師釋經之文，再加以闡發。雖然牧齋謙稱〈諮決〉僅是個人問題的討論，不如「懸敘」是決定無疑的義理，²⁷但亦曾言〈諮決〉是「製疏十意」，²⁸可知此部分實表達了《楞嚴蒙鈔》撰作的主要目的。再看〈諮決十科〉的條目為：

- 一、法門總別故。二、三觀破立故。三、顯示教觀故。四、尅示方便故。
- 五、當機權實故。六、義科刊定故。七、聞修增進故。八、人天行位故。
- 九、古今得失故。十、鈔略義例故。²⁹

²⁶ 「長水疏主楞嚴大師子璿撰《義疏注經》十卷……今茲鈔略，奉為準繩。」《楞嚴蒙鈔》，頁 117，b30-c4。筆者按：一般研究中，提及僧眾時多稱其名，但由於〈品目〉乃至整部《蒙鈔》當中，論及的前代注家相當多，為避免稱呼的分歧，本文內文中，對於歷代的《楞嚴》注疏作者，將主要沿用牧齋在《蒙鈔》中所稱之字號或地號。

²⁷ 「懸敘者，敘一經之旨；諮決者，決一己之疑。懸敘者，決定之談也；諮決者，咨諏之義也。」《楞嚴蒙鈔》，頁 119，a3-4。又，「諮決」一語亦見於本經卷 1：「十方菩薩諮決心疑，欽奉慈嚴將求密義。」見〔唐〕般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（以下簡稱《楞嚴經》）卷 1，CBETA, T19, no. 945, p. 106, b20-21。

²⁸ 「竊放清涼，略述製疏十意。」《楞嚴蒙鈔》，頁 119，a15-16。「清涼」指華嚴四祖清涼澄觀，澄觀於《華嚴疏鈔》當中，亦列舉十點撰作注解的原因，總名「著述所為」。

²⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 119，c16-19。



究其內容，除了第九、第十分別是對古今注家的評論、鈔解方法的分析，前八項實皆是針對《楞嚴》本經義理的討論。若言這些主題是「製疏十意」，則可推測即是《蒙鈔》在釋經方面，主要想對前代注解提出回應的議題。因此，若欲了解《蒙鈔》的思想，〈諮決十科〉實有關鍵地位。

正釋經文部分，於第一卷的開端先有「十門懸敘」，其後即按十卷的《楞嚴》原文依序疏解。「懸敘」為長水疏本有的部分，³⁰亦是華嚴宗注經常用的方式，《蒙鈔》稟承長水，亦沿用其十門：

- 一、教起因緣。二、藏乘分別。三、教義分齊。四、所被機宜。
- 五、能詮體性。六、所詮宗趣。七、教迹前後。八、傳譯時年。
- 九、通釋名題。十、別解文義。³¹

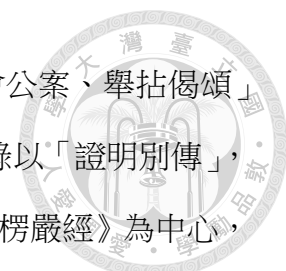
簡而言之，是對全經宗旨、教義歸屬等議題，在解經前先「總啟十種義門，列於經前，懸談一經大意，使知教法興起，有所自來。」³²懸敘之後，即正式進入《楞嚴》經文的解釋。由懸敘到正釋，牧齋採用的疏解方法十分相似，都是先錄出經文或長水疏文，再加上各家說法與自己的補充。

《蒙鈔》的卷末還有〈佛頂五錄〉，由圖錄、序錄、枝錄、通錄、宗錄五個部分組成，各部分前皆有小序，簡介輯錄緣由。「圖錄」包含《楞嚴》經中言及的「五十七聖位」、「十二顛倒」等主題之圖，還有雪浪洪恩《楞嚴》科判圖等；「序錄」則收錄了歷代《楞嚴》注疏的序文；「枝錄」又分「傳譯、證本、藏教、弘法、義解、悟解、隨喜」七個主題，彙集與《楞嚴經》相關的人物和史料；「通錄」選錄

³⁰ 長水《疏》似未明確稱呼此部分為「懸敘」，僅言「將釋此經，十門分別」。《蒙鈔》當中，牧齋則有「懸敘」之稱，見於十門之末，正釋經文之前：「經前十門懸敘竟，次下正釋經文。」見《楞嚴蒙鈔》，頁127，c3；頁133，b28。

³¹ 《楞嚴蒙鈔》，頁127，c3-6。

³² 〔明〕一如等集註，丁福保重校：《三藏法數》（台北：菩恩印刷，1991年），「十門釋經」條，頁417。



歷代通論《楞嚴》要旨的篇章；「宗錄」則有「垂示宗旨、參會公案、舉拈偈頌」三個部分，序中言道，由於「魔民亂宗，蛇鬼橫從」，故輯此宗錄以「證明別傳」，³³顯示《楞嚴》與禪宗的密切關係。整體而言，〈佛頂五錄〉以《楞嚴經》為中心，收錄多種史料，「可視為《楞嚴經》之傳譯、疏解、流傳、授受之史的概述」。³⁴

牧齋此書名為「大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔」，除了承襲自長水子璿之《首楞嚴義疏注經》之外，題名「蒙鈔」之「蒙」字，首先讓人聯想到的可能是牧齋晚年的自號「蒙叟」。此一稱號源出《易經》，牧齋〈題易箋〉云：「余再蒙大難，思文明柔順之義，自名為蒙叟。」³⁵在《楞嚴蒙鈔》中，牧齋大多也以「蒙叟錢謙益」自稱。³⁶而「鈔」字之義，若參照長水以前的華嚴祖師著作，四祖清涼澄觀為其《大方廣佛華嚴經疏》作《隨疏演義鈔》，五祖宗密亦有《大方廣圓覺經疏》與《大疏釋義鈔》，兩部「鈔」都是為了更詳釋原有的「疏」而作，³⁷則牧齋之「疏解蒙鈔」，或可釋為「蒙叟」為長水《疏》所作之《鈔》。

然而，牧齋另有為賢首法藏《般若波羅蜜多心經略疏》而作之《鈔》，書中同樣自稱「蒙叟」，³⁸但此書全名《般若波羅蜜多心經略疏小鈔》，³⁹未以「蒙」為題

³³ 《楞嚴蒙鈔》，頁 380，c4-6。

³⁴ 王彥明：〈《楞嚴經疏解蒙鈔》的文獻學價值〉，頁 70。

³⁵ 〔清〕錢謙益：〈題易箋〉，《有學集》卷 50，頁 1634。王紅蕾即以此語，解釋《蒙鈔》之「蒙」，見氏著：〈錢謙益《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》考論〉，頁 70。「文明柔順之義」出自《周易》明夷卦《象》曰：「內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之。」參見〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達等正義，黃侃經文句讀：《周易正義》（上海：上海古籍出版社，1990 年），頁 90。

³⁶ 偶爾亦有其他自稱，如第三篇〈目錄後記〉署名「敬他老人謙益」，但仍以自稱「蒙叟」為多，每卷開頭，亦皆書「海印弟子蒙叟錢謙益」。

³⁷ 澄觀於《演義鈔》序文中自言，著作原因是許多人希望他能再詳釋《疏》中之意：「講者盈百，咸叩余曰：『大教趣深，《疏》文致遠，親承旨訓，髣髴近宗。垂範千古，慮惑高悟。希垂重剖，得覩光輝。』順斯雅懷，再此條理，名為《隨疏演義》。」華嚴編藏會：《新修華嚴經疏鈔》（臺北：財團法人台北市華嚴蓮社，2001 年），冊 1，卷 1，頁 1-2。宗密之《鈔》前有序（似為後人所作）言圭峰之著作因緣，亦是為了三卷的《大方廣圓覺經疏》（即《圓覺經大疏》）作更詳盡的解釋：「但恐闕百遍之功，須憑轉釋；乏三乘之學，要引明文。大悲不倦於曲成，採集又修於義鈔，成一十八軸。」見《圓覺經大疏釋義鈔》卷 1，CBETA, X09, no. 245, p. 460, a4-6 // Z 1:14, p. 204, d13-15 // R14, p. 408, b13-15。

³⁸ 《般若心經略疏小鈔》〈緣起論〉署名「海印弟子虞山蒙叟錢謙益」，〈緣起後記〉（按：《牧齋雜著》題為〈緣起後記〉）云：「蒙讀賢首心經略疏」，皆以「蒙叟」、「蒙」為自稱。見〔清〕錢謙益：《般若心經略疏小鈔》，CBETA, X26, no. 532, p. 766, a3-7 // Z 1:41, p. 360, c12-16 // R41, p. 720, a12-16。又，牧齋於《金剛會抄》中亦以「蒙叟」自稱，然此書總會各部疏解，似未以一家為尊，故此處討論以《心經小鈔》為主。見〈金剛經頌論疏記會鈔緣起論〉，《牧齋雜著》，頁 625。

³⁹ 牧齋於書中自述題名原因，是因為主要兼採了二家對法藏《略疏》的注解：「玉峰華嚴法師師會，撰《心經略疏連珠記》，萬曆中，續收入藏。元真覺大師文才，集《心經略疏會要》，亦名《慧



名。則《楞嚴蒙鈔》之名，或許另有深意。

在《蒙鈔》卷首〈詔決十科〉的第十「鈔略義例」當中，即有對於「蒙鈔」名義的解釋。首先釋「鈔」字云：「古人疏鈔之作，疏釋經，鈔釋疏，猶外典之有註有疏也。鈔者，鈔略補缺之義，明不敢與疏解齒也。」⁴⁰此言「鈔」義僅為補「疏」之略缺，非敢與之並列。「蒙」字則約有二義，一是注解之時以「童蒙之道」為之，二是「蒙求」的蒙昧之意。〈詔決〉云：「蒙者，蒙也。蒙之鈔也，割剝句文，薈叢箋解，有童蒙之道焉，故曰蒙鈔也。」⁴¹顯示以「蒙」為名的主要意涵，是鈔解時詳解字句、總會各書的方法。隨後，在解釋鈔文的「私謂」時，牧齋又云：「蒙鈔者，蒙之所鈔也；私謂者，蒙之能鈔者也。非蒙求我，而我之自求也。」⁴²言「蒙之所鈔」、「能鈔」，似又以自己身為「蒙叟」，作為「蒙鈔」的命名由來之一，但「非蒙求我」二句，應是反用《周易·蒙卦》「匪我求童蒙，童蒙求我」⁴³一語，表示「私謂」討論的問題，是自己有疑而欲求解，並非受人之請，則蒙叟之「蒙」又有了蒙昧的意涵。⁴⁴

綜合「蒙」字的兩種意涵，《楞嚴蒙鈔》或可說是牧齋欲解自己蒙昧未明之疑惑，而以「童蒙之道」撰作之書。在牧齋將刊成的《蒙鈔》寄予天然函是(1608-1685)時，亦有十分相似之語：

《楞嚴蒙鈔》是蒙童訓解之書，非沒量大人所可着眼。以近代《會解》圈繪，抹殺長水心宗，交光、幽溪輩，函矢交攻，耳目瞽亂。雖復苦心勘辨，畢竟矮人觀場，漫說長短。⁴⁵

燈記》。會師廣引清涼諸文，才師委釋賢首本疏。二家義趣不同，要皆《略疏》之鈔也。蒙條治斯文，兼採二記，故竊自命曰小鈔。」〔清〕錢謙益：《般若心經略疏小鈔》卷1，CBETA, X26, no. 532, p. 767, c3-7 // Z 1:41, p. 362, b6-10 // R41, p. 723, b6-10。

⁴⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁126，b12-14。

⁴¹ 《楞嚴蒙鈔》，頁126，b16-17。

⁴² 《楞嚴蒙鈔》，頁126，b14-15。

⁴³ 參見《周易正義》，頁26。

⁴⁴ 「正義曰：蒙者，微昧闇弱之名。……『匪我求童蒙，童蒙求我』者，物既闇弱而意願亨通……闇者求明，明者不諂於暗。故云『童蒙求我』也。」〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達等正義，黃侃經文句讀：《周易正義》，頁26。

⁴⁵ 《有學集》卷40，頁1392。



態度十分的謙遜，可見所謂「蒙童訓解之書」，以及前引之「我之自求」，除了指著作方法，應也是一種謙稱，正如牧齋自云〈諮決〉只是「決一己之疑」。不過，牧齋於「割剝句文，薈蕞箋解」的同時，實亦有其宏大的理想：希望《蒙鈔》之作能令「長水心宗」重光，平息其時《楞嚴》注疏「函矢交攻」之爭論。



第三節 前行研究成果回顧

《楞嚴蒙鈔》雖然完成於清初，但主要回應的實為明末以來的教界弊病以及《楞嚴》注疏之缺失。⁴⁶因此，以下先略舉晚明佛教與《楞嚴》注疏的相關研究，作為了解此書著作背景的基礎；再討論關於牧齋佛教信仰的研究，並著重於著作當中論及《蒙鈔》的情形。

(一) 晚明佛教與《楞嚴經》的注疏

關於中國佛教在晚明的發展，已有許多研究專著，如聖嚴法師的《明末中國佛教之研究》及《明末佛教研究》，⁴⁷前者雖以藕益智旭為中心，亦於第一章簡要論及明末時代的各個面向，包括政治及社會概況、佛教與他教的互動、佛教內部的問題等等。《明末佛教研究》則深入考察了當時禪宗、淨土宗、唯識學及居士佛教的發展情形。陳永革的《晚明佛教思想研究》⁴⁸亦相當全面地探討了禪、淨、律等宗之發展，以及佛教與儒、道、天主教之的關係。

荒木見悟的研究涵蓋晚明佛教思想與儒佛交涉等諸多面向，《佛教與儒教》⁴⁹以「本來性」與「現實性」的角度，分析由唐宋佛教的華嚴學至禪學，再到宋明儒家的朱子學與陽明學的思想發展；《明末清初的思想與佛教》⁵⁰收入八篇研究，論及明末清初的儒學發展、趙大洲等人的三教思想，以及明代李通玄《華嚴論》的流行、禪淨融合的情形、覺浪道盛的思想等。荒木先生也曾從儒學發展的角度，在〈《易經》與《楞嚴經》〉、〈明代《楞嚴經》的流行〉等文章中，探討《楞嚴經》流行的契機。⁵¹

⁴⁶ 詳見本文第二章第二節。

⁴⁷ 釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》（臺北：法鼓文化，2009年）；《明末佛教研究》（臺北：法鼓文化，1999年）。

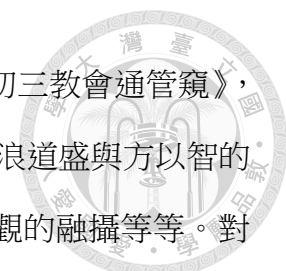
⁴⁸ 陳永革：《晚明佛教思想研究》（北京：宗教文化，2007年）。

⁴⁹ 荒木見悟著，廖肇亨譯：《佛教與儒教》（臺北：聯經，2008年）。

⁵⁰ 荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教》（日文原名《中國心學の鼓動と佛教》）（臺北：聯經，2006年）。

⁵¹ 荒木見悟著，楊白衣譯：〈易經與楞嚴經〉，《佛光學報》第3期（1978年），頁133-140。

荒木見悟著，高正哲整理，釋慧嚴口譯：〈明代《楞嚴經》的流行〉（上、中、下），《人生》第123-125期（1993-1994年）。



在三教會通方面，如徐聖心《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺》，⁵²就三教之間的相關議題，探討思想家會通他教的方法，包括覺浪道盛與方以智的統攝哲學、儒者對佛學所論「無明」的回應、佛家對儒學孝道觀的融攝等等。對此時期佛教與文學、文化的研究，則如廖肇亨《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述與開展》探究明清禪林的詩學與詩作，以及禪門對戲曲、小說的看法，呈現當時詩學與禪學的互動；其《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》⁵³則探究明清之際逃禪遺民複雜而多樣的型態，研究對象包括華嚴、臨濟、曹洞宗人，並由文學、思想等不同角度展開論述。對於《楞嚴經》在文人之間的流行，則有周群從思想背景及《楞嚴》義理、文詞的特徵，分析此經於晚明廣受歡迎的原因。⁵⁴

除此之外，也有不少針對明末四高僧的研究，除了荒木見悟的《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》，還有見暉法師《明末佛教發展之研究——以晚明四大師為中心》、王紅蕾《憨山德清與晚明士林》，以及范佳玲的《紫柏大師生平及其思想研究》等，⁵⁵對各人所處的時代背景、生平事蹟及佛教理念有所探討。由於牧齋對萬曆三師皆相當推崇，與時代稍後的藕益則是亦師亦友的關係，⁵⁶這些研究也有助了解牧齋佛教思想的形成。

在《楞嚴經》的注解方面，李治華《〈楞嚴經〉哲學之研究》⁵⁷及〈《楞嚴經》與中國宗派〉⁵⁸已對《楞嚴經》與中國佛教諸宗、儒道兩家的交涉，有簡明扼要的論述。對於注解《楞嚴》較多的禪、天台、華嚴三宗，著重分析《楞嚴》在宗中

荒木見悟：〈明代における楞嚴經の流行〉《陽明学の開展と仏教》（東京：研文，1984年），頁245-274。

⁵² 徐聖心：《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺》（臺北：臺大出版中心，2010年）。

⁵³ 廖肇亨：《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述與開展》（臺北：允晨文化，2008年）；《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年）。

⁵⁴ 周群：〈晚明文士與《楞嚴經》〉，《江海學刊》2013年第6期，頁178-187。

⁵⁵ 荒木見悟著，周賢博譯：《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》（臺北：慧明文化，2001年）；

釋見暉：《明末佛教發展之研究——以晚明四大師為中心》（臺北：法鼓文化，2007年）；

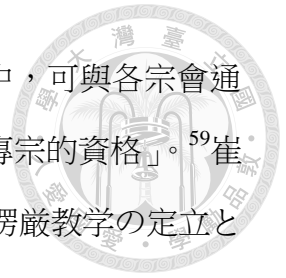
王紅蕾：《憨山德清與晚明士林》（北京：中國社會科學，2010年）；

范佳玲：《紫柏大師生平及其思想研究》（臺北：法鼓文化，2001年）。

⁵⁶ 參見連瑞枝：〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，《中華佛學學報》第7期（1994年），頁319-327。

⁵⁷ 李治華：《〈楞嚴經〉哲學之研究》（新北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，李志夫先生指導，1994年）。

⁵⁸ 李治華：〈《楞嚴經》與中國宗派〉，《中華佛學研究》第2期（1998年），頁207-229。



的地位，及經義與宗義相應之處；其餘宗派則簡介此經義理當中，可與各宗會通的地方。李氏進一步指出，《楞嚴》本身具備的義理「實有自成專宗的資格」。⁵⁹ 崔昌植（法慧法師）在《敦煌本『楞嚴經』の研究》⁶⁰的第四篇〈楞嚴教学の定立と発展〉中，則統整歷代《楞嚴》注疏的存佚情形、各書概況，歸納出各宗派的注疏系譜。

龔雋的〈宋明楞嚴學與中國佛教的正統性——以華嚴、天臺《楞嚴經》疏為中心〉⁶¹則聚焦於天台、華嚴二家的《楞嚴》注解，首先疏理由宋至明的疏解歷史，分析解經中的「兩宗對抗」，並指出二宗藉著《楞嚴》與《起信》、《圓覺》等經闡揚宗義的另一影響：這些最初屬於「疑偽」的經論，在經常被用以支持二宗思想的過程中，確立了在中國佛教思想中的正統性。

對於晚明的《楞嚴》疏解，夏志前的研究介紹了諍論的背景及值得探討之處。⁶² 夏氏指出，晚明《楞嚴》流行的同時，多個佛教宗派中興，由各家注解引起的諍論，可見佛教思想的發展情形，而此時期的《楞嚴》之諍是以義理為中心，又以天台宗的詮釋及交光真鑒的批駁最引人注目。現今針對個別宗派或注家的研究，亦以天台系的注疏及交光《正脈疏》與其引發的諍論受到較多注意，與夏氏的論點相應。

對天台宗注疏的研究，如日人岩城英規的〈『首楞嚴經』注釈書考〉、〈智旭と智円——『首楞嚴經』注釈の比較に焦点を当てて〉等，以及馬炳濤討論判教問題的〈判釋《楞嚴》與「山家」正統——試析幽溪傳燈「圓頓生酥」的判釋理論〉。

⁶³對於交光《正脈》及其相關爭議，則有徐聖心〈晚明《楞嚴經》註釋經旨之爭〉、

⁵⁹ 李治華：《《楞嚴經》哲學之研究》，頁 53-61。

⁶⁰ 〔韓〕崔昌植（法慧）：《敦煌本『楞嚴經』の研究》（東京：山喜房佛書林，2005 年），頁 195-283。

⁶¹ 龔雋：〈宋明楞嚴學與中國佛教的正統性——以華嚴、天臺《楞嚴經》疏為中心〉，《中國哲學史》2008 年第 3 期，頁 33-47。

⁶² 夏志前：〈《楞嚴》之諍與晚明佛教——以《楞嚴經》的詮釋為中心〉，《中國哲學史》2007 年第 3 期，頁 26-33；《《楞嚴經》與晚明佛教——以經典詮釋為中心的佛教思想史研究》（廣州：中山大學博士學位論文，龔雋先生指導，2009 年）。

⁶³ 〔日〕岩城英規：〈『首楞嚴經』注釈書考〉，《印度學佛教學研究》第 52 卷第 2 號（2004 年）；〈智旭と智円——『首楞嚴經』注釈の比較に焦点を当てて〉，《印度學佛教學研究》第 54 卷第 2 號（2006 年）。

馬炳濤：〈判釋《楞嚴》與「山家」正統——試析幽溪傳燈「圓頓生酥」的判釋理論〉，《中國佛學》



黃琛傑《《楞嚴經正脉疏》「十番顯見」之研究——兼論與《楞嚴經會解》的比較》、雷承平《《楞嚴經正脉疏》與《楞嚴經圓通疏》誦論之研究——以「四決定義」與「四不決定義」為主》、趙鐸《如何使頓悟漸修成為可能：《楞嚴經正脉疏》中的三種禪定、根性與釋經策略》等研究。⁶⁴此外，大澤邦由則根據《蒙鈔》留存的資料，討論殷邁與管志道的《楞嚴經》修證論。⁶⁵

綜合而論，《楞嚴》相關的研究中，龔雋與夏志前等學者在敘述歷代疏解的發展情形時，都引用《蒙鈔》當中的歸納；崔昌植雖然認為《蒙鈔》對各家注解的評價不全客觀，但於注家介紹部分亦引用不少。黃琛傑與黃馨儀在研究明代的《楞嚴》注解時，也都論及《蒙鈔》對其的回應與評價。⁶⁶此外，由於《蒙鈔》也在引用中保留了部分已佚的著作，故論者亦能據書中之資料，討論部分注家之思想。可見《楞嚴蒙鈔》對歷代注解的歸納與保存，已頗受學界注意與肯定。至於書中討論《楞嚴》義理的部分，則較少有專門的論述，大多是在個別專著的探討中，旁及牧齋對其的回應。不過，李治華在提出「楞嚴專宗」的論點時，特別讚許憨山、交光與牧齋的注解，皆是依《楞嚴》本身而建立教觀，「足為《楞嚴》宗義的代表」，⁶⁷為《楞嚴蒙鈔》的思想研究提出一種值得探討的切入點。

第 30 期 (2011 年)，頁 188-198；

黃馨儀：《智旭《楞嚴經》詮釋之研究——以《楞嚴經玄義》、《楞嚴經文句》為主》（臺北：臺灣師範大學國文學系博士論文，王開府先生指導，2015 年）。

⁶⁴ 相關研究有：

徐聖心：〈晚明《楞嚴經》註釋經旨之爭〉，見〈晚明佛教法誦研究成果報告（精簡版）〉（行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告，2012 年）；

黃琛傑：《《楞嚴經正脉疏》「十番顯見」之研究——兼論與《楞嚴經會解》的比較》（臺北：政治大學宗教研究所博士論文，熊琬先生指導，2012 年）；

雷承平：《《楞嚴經正脉疏》與《楞嚴經圓通疏》誦論之研究——以「四決定義」與「四不決定義」為主》（臺北：政治大學宗教研究所碩士論文，熊琬先生指導，2014 年）；

趙鐸：《如何使頓悟漸修成為可能：《楞嚴經正脉疏》中的三種禪定、根性與釋經策略》（臺北：臺灣大學中國文學系碩士論文，徐聖心先生指導，2017 年）。

⁶⁵ 大澤邦由：〈殷邁と管志道の『楞嚴經』修証論解釈：錢謙益『楞嚴經疏解蒙鈔』の引用を中心に〉，《駒沢大学大学院仏教学研究會年報》第 49 號（2016 年 5 月），頁 91-114。

⁶⁶ 黃琛傑《《楞嚴經正脉疏》「十番顯見」之研究——兼論與《楞嚴經會解》的比較》，頁 249-253；黃馨儀〈智旭《楞嚴經》詮釋之研究——以《楞嚴經玄義》、《楞嚴經文句》為主〉，頁 106-107。

⁶⁷ 李治華：《《楞嚴經》哲學之研究》，頁 60-61。



(二) 錢謙益的佛教信仰與《楞嚴蒙鈔》

作為明清之際的重要文士，牧齋亦是一位奉佛虔誠，並於佛教界頗有影響力的居士。對於牧齋佛教信仰的研究，雖然比起其文學創作、文學理念而言，相對較少受到注意，但亦已累積了豐富的成果。吉川幸次郎〈居士としての錢謙益〉⁶⁸已指出牧齋與當時佛教界的互動中，有諸多值得探討的面向，如牧齋對於明代僧史的看法、對時弊的關心與批判、與萬曆三高僧及其後人的往來等。連瑞枝的碩士論文《錢謙益與明末清初的佛教》及單篇〈錢謙益的佛教生涯與理念〉⁶⁹則較為全面地考察了牧齋的奉佛背景、佛教交遊及佛教理念，並特別討論牧齋晚年經歷的「密雲第二碑之諍」背後牽涉的義理思想、政治因素等複雜議題。

針對牧齋的佛教思想，有孫之梅、王琳合著的〈錢謙益的佛學思想〉，⁷⁰著重梳理牧齋對當時佛教界多有批評的主要原因及對象，及其提出振興佛教的具體主張，並指出牧齋為矯正時弊而提倡的治經方式雖然影響有限，但已預示了佛學研究的新方向。孫氏另有《錢謙益與明末清初文學》的專著，亦論及牧齋之佛教交遊與佛學思想。⁷¹至於牧齋佛教信仰的背景及與政治的關連，謝正光〈錢謙益奉佛之前後因緣及其意義〉⁷²討論甚詳，除了探究牧齋佛教信仰的複雜成因，包括錢氏先祖、常熟宗族、牧齋知交之奉佛等，亦指出牧齋之奉佛尚有「藉護佛法以論時政」等現實政治意義。交遊方面，則有陳洪與王紅蕾〈錢謙益與憨山德清的一段思想因緣〉、⁷³張金杰〈錢謙益與佛道僧人交遊簡考〉⁷⁴等相關研究。

近年論及牧齋之佛教生涯與思想者，尚有張凌林《忠孝與佛性——錢謙益儒

⁶⁸ [日]吉川幸次郎：〈居士としての錢謙益〉，《吉川幸次郎全集》第16卷（東京：筑摩書房，1970年7月初版，1999年1月第4刷），頁36-54。

⁶⁹ 連瑞枝：《錢謙益與明末清初的佛教》（新竹：清華大學歷史學系碩士論文，黃敏枝先生指導，1993年）；〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，《中華佛學學報》第7期（1994年），頁311-368。

⁷⁰ 孫之梅、王琳：〈錢謙益的佛學思想〉，《佛學研究》（1996年），頁165-170。

⁷¹ 孫之梅：《錢謙益與明末清初文學》（濟南：齊魯書社，1996年），頁203-257。

⁷² 謝正光：〈錢謙益奉佛之前後因緣及其意義〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》2006年第3期，第21卷，頁13-30。

⁷³ 陳洪、王紅蕾：〈錢謙益與憨山德清的一段思想因緣〉，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》第40卷第6期（2007年），頁113-115。

⁷⁴ 張金杰：〈錢謙益與佛道僧人交遊簡考〉，《宜春學院學報》第36卷第4期（2014年），頁79-82、89。



佛思想研究》⁷⁵及王禎堂《錢謙益及其佛教思想要義之研究》。⁷⁶王彥明《牧齋與佛教》⁷⁷則兼及牧齋之佛學與文學，除了統整牧齋之佛教行實、典籍整理及佛教思想，亦討論其詩歌、古文、詩論與佛教信仰的關連。⁷⁸

由於《楞嚴蒙鈔》是牧齋晚年在佛學方面的重要著作，大多數討論牧齋佛教行實、思想的研究皆會論及，如連瑞枝認為《蒙鈔》之作是牧齋「針對當時禪宗流弊所致力的工作」之一；⁷⁹孫之梅與王琳亦視為此書為牧齋「返經明教」、提倡教典的實踐⁸⁰等等。對於《蒙鈔》著墨較多者，則似僅有王紅蕾及王彥明的研究。王紅蕾〈錢謙益《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》考論〉⁸¹於此書產生的時代背景、撰作過程及與牧齋個人理念的關係，已有簡要的介紹，並指出《蒙鈔》內容的若干特色，包括如來藏系的思想、華嚴宗的立場、對歷代注解的歸納等。

王彥明〈《楞嚴經疏解蒙鈔》的文獻學價值〉⁸²則討論《蒙鈔》在佛教文獻學上的成就。文中注意到〈古今疏解品目〉考鏡源流、〈佛頂五錄〉保存史料的價值，以及牧齋注經時忠於原典、廣泛取材的特色。王氏在《牧齋與佛教》中，亦以專章討論《蒙鈔》的撰作因緣、撰作過程、疏解思想及刊刻流通。在撰作過程部分，對牧齋與法門師友的交流已略有論述；疏解思想方面，除了與王紅蕾一樣論及其華嚴系的立場，亦指出對歷代注解的「崇古傾向」；探討刊刻流通情形時，則注意到《嘉興藏》本所載牌記資訊及乾隆禁書的影響，⁸³皆為此前論《蒙鈔》者較少言

⁷⁵ 張凌林：《忠孝與佛性——錢謙益儒佛思想研究》（南京：南京大學宗教學碩士論文，楊維中先生指導，2011年）。

⁷⁶ 王禎堂：《錢謙益及其佛教思想要義之研究》（高雄：高雄師範大學經學研究所碩士論文，鄭卜五先生指導，2012年）。

⁷⁷ 王彥明：《牧齋與佛教》（福州：福建師範大學古典文獻學博士論文，李小榮先生指導，2013年）。

⁷⁸ 對於牧齋之佛教思想在文學中的表現，乃至對其文學批評的影響，尚有許多研究，如師雅惠：〈佛境文心——試論佛學對錢謙益文學思想的影響〉，《中國社會科學院研究生院學報》第2期（總170期，2009年），頁118-123；嚴志雄：《錢謙益〈病榻消寒雜詠〉論釋》（臺北：中央研究院，2012年），第三章討論詩中之佛教意象（頁97-154）等。本文因以牧齋之佛教思想為主，故不一一列出。

⁷⁹ 連瑞枝：〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，頁354-358。

⁸⁰ 孫之梅、王琳：〈錢謙益的佛學思想〉，頁170。

⁸¹ 王紅蕾：〈錢謙益《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》考論〉，《世界宗教研究》2010年第1期，頁69-76。

⁸² 王彥明：〈《楞嚴經疏解蒙鈔》的文獻學價值〉，《江蘇廣播電視大學學報》23期，2012年1月，頁67-71。

⁸³ 王彥明：《牧齋與佛教》，頁54-67。



及的，成為本文討論的重要基礎。王氏另有〈《楞嚴經疏解蒙鈔》考論〉⁸⁴一文，亦以疏解緣由、撰作及刊刻過程、思想理論體系、文獻學價值四部分介紹《楞嚴蒙鈔》。

綜合上述，對於《蒙鈔》的現有研究，在著作過程方面，大多較為簡要，尚有詳細探究的空間；思想方面則著重於兩個面向，其一是《蒙鈔》與牧齋佛學主張的相應，如注經活動與其「返經明教」倡議；《楞嚴經》對魔外的解說，呼應其闢魔的思想；以長水疏為準繩的選擇，與牧齋晚年歸宗華嚴的傾向等等。但由於這些討論多半以牧齋的佛教生涯、思想為主要的探究對象，故較少探討上述主張在《蒙鈔》當中實際的呈現情形。其二是則是〈古今疏解品目〉對歷代注書的整理與評價。由於《蒙鈔》可說是《楞嚴》注解中，首先將前代疏解分別詳釋、考訂源流者，因此不僅在目錄學上的成就頗受肯定，對《楞嚴》疏解歷史的總結、對各部注書的評價，也常為相關討論所引用。對於〈佛頂五錄〉，有少數研究已注意到其價值；而〈諮決疑義十科〉及正釋經文部分對《楞嚴》義理的探討，則似尚未有專門的討論。

⁸⁴ 王彥明：〈《楞嚴經疏解蒙鈔》考論〉，《新國學》第十三卷（2016年6月），頁117-139。



第四節 研究方法說明

(一) 研究材料

本文討論以《楞嚴經疏解蒙鈔》為主，牧齋的其他著作及《蒙鈔》以前的諸家《楞嚴》注疏為輔。對牧齋著作之引用，依據上海古籍出版社的《初學集》、《有學集》與《牧齋雜著》；⁸⁵牧齋所見之各家《楞嚴》注疏，主要採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典集成光碟(2016年版)。

《楞嚴蒙鈔》雖於電子佛典集成中，亦有據《卍續藏》本數位化之版本；現今學者討論《蒙鈔》時，亦多引用《卍續藏》本，偶有引用《嘉興藏》本，⁸⁶然本文經評估後，考量《嘉興藏》本為最初刊刻的版本，以之為底本的《卍續藏》本雖有更正部分錯誤，卻又出現新的訛誤，可能影響文義的解讀；⁸⁷而《嘉興藏》本一方面是《蒙鈔》最原始的樣貌，另一方面，現今已有《卍續藏》本及《清藏》本對此版之校勘，⁸⁸若遇原文有誤之處，亦可參照修正。因此，筆者於討論時同時參考「CBETA 電子佛典」及《嘉興藏》本，引用標註則選擇以《嘉興藏》本為主。

(二) 章節安排與研究策略

研究方法方面，吳汝鈞《佛學研究方法論》歸納出文獻學、考據學、思想史、哲學、白描等佛學研究法，⁸⁹考量《蒙鈔》的成書背景及鈔中所論，俱以回應從古至今的《楞嚴》注解為主要的出發點，與本經疏解的發展歷史有著密切的關連，因此，本文主要採用結合思想與歷史的「思想史方法」進行探討，並隨各部分的

⁸⁵ [清]錢謙益著、錢曾箋注，錢仲聯標校：《牧齋初學集》(上海：上海古籍，1985年)、《牧齋有學集》(上海：上海古籍，1996年)、《牧齋雜著》(上海：上海古籍，2007年)。

⁸⁶ 王紅蕾：〈錢謙益《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》考論〉、王彥明：〈《楞嚴經疏解蒙鈔》的文獻學價值〉及其碩士論文《牧齋與佛教》，皆是引用《卍續藏》本為主，惟《牧齋與佛教》討論刊刻情形部分(頁63-65)，引用《嘉興藏》本。

⁸⁷ 詳見本文第二章第四節。

⁸⁸ 《清藏》本原無校記，然《中華大藏經》(北京：中華書局，1996年)第102-103冊收錄之《楞嚴蒙鈔》，有以《清藏》本為底本校對《嘉興藏》本的記錄。

⁸⁹ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》(臺北：學生書局，1983年)上冊，頁91-180。



研究主題，綜合運用其他研究方法。在探討成書背景、梳理《楞嚴》注解的發展史時，輔以「考據學方法」，「以可靠的客觀的歷史資料為基礎，來確定事態的真相」；⁹⁰於探討《蒙鈔》對經義的詮釋時，亦須以正確理解材料的「文獻學方法」，作為論述思想發展的基礎。

本文共分五章。第一章「緒論」共分四節，第一節為「研究背景與動機」，由明代《楞嚴》疏解之爭及此經於文人之間的流行，說明《楞嚴蒙鈔》的產生背景。第二節概述《蒙鈔》的名稱與各部分的內容，以為後續討論的基礎。第三節「前行研究成果回顧」，先略述晚明佛教及《楞嚴經》注疏之研究概況，再詳論牧齋佛教信仰與《楞嚴蒙鈔》的現有研究成果。第四節「研究方法說明」，敘述本文主要使用的研究材料、章節安排與研究策略。

第二章「錢謙益與《楞嚴蒙鈔》」，介紹牧齋撰作《蒙鈔》的成書過程與流通情形，分為五個小節。第一節為「錢謙益的佛教信仰」，概述其奉佛背景、佛教理念及佛學著作；第二至三節探討《蒙鈔》的撰作動機與撰作過程，以牧齋自作之〈佛頂蒙鈔目錄後記〉為基礎，綜合其詩文、書信中言及《蒙鈔》的材料，並參考牧齋及相關僧俗的年譜、傳記等，期能完整呈現《蒙鈔》的著作背景及成書經過。第四節為「流通版本與人藏情形」，由於乾隆朝令禁牧齋著作，《蒙鈔》亦受波及，使得此書之刊刻流傳頗為波折，本文由清代記載、今人研究及現存諸本中的線索，考察《蒙鈔》的各本異同、被查禁的始末，以及收入藏經的情形。第五節「後人評價概述」由清人及近現代學者的評論，歸納《蒙鈔》較為後世學人所注意的特色。

第三章「《蒙鈔》的注經理念」，由四個面向切入討論。第一節「注解方式與特色」，以〈諮決疑義十科〉第十「鈔略義例」為主，初步分析牧齋總會編排各家注解的方法。第二節「古今得失的衡定」，綜合〈古今疏解品目〉與〈諮決〉第九「古今得失」的主張，介紹牧齋對《楞嚴》疏解歷史的歸納、在評價中反映的疏解理念，及其理念對注經方式的影響。第三節為「宗派思想的背景」，結合《蒙鈔》

⁹⁰ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》上冊，頁 115。



與牧齋其他著作所論，探討其晚年對華嚴宗的歸依，及此宗派思想適用於《蒙鈔》之處，分為華嚴祖師的注經方式、華嚴義理的運用二個部分。第四節「判教問題的釐清」，由「經前十門」當中諸家說法碩異的判教問題，初步討論牧齋面對爭議問題的立場與解決方法。

第四章「《蒙鈔》的思想要義」，以〈諮決十科〉尚未論及的前八個主題為中心，配合「正釋經文」的相關段落，釐清牧齋的主要論點、立論由來與方式，分為三個小節。第一節「『法門總別』與『最初方便』」，探討〈諮決〉的一至四科：「法門總別、三觀破立、顯示教觀、剋示方便」，為牧齋對天台宗與交光《正脈》諍論的主要回應。第二節「『耳根圓通』與『修行漸次』」，以〈諮決〉第七「聞修增進」、第六「義科刊定」的第二段「判位之誤」⁹¹為主，是與耳根圓通相關的詮釋，顯示出牧齋的佛教理念，如重視文字之教、反對臆斷等。第三節則簡要探討餘下兩科：第五「當機權實」與第八「人天行位」。

第五章為「結論」，總結本文的研究成果，並討論本文的研究侷限、未及處理之議題，及對未來研究的展望。

⁹¹ 「義科刊定」共有三段，分別為判經之誤、判教之誤、判位之誤。除了「判位之誤」在此節討論外，「判經之誤」與「法門總別」關係較為密切，於第四章第一節討論；「判教之誤」則合併於第三章第四節對判教問題的探討中。



第二章 錢謙益與《楞嚴蒙鈔》



第一節 錢謙益的佛教信仰

關於牧齋的佛教信仰，現有研究已有許多論述。以下先概述牧齋之信仰淵源、對當時佛教的看法，再討論其佛教相關著作。

(一) 奉佛背景及理念

雖然錢鍾書認為，牧齋於入清以後「昌言佞佛，亦隱愧喪節耳」，¹但由陳垣和吉川幸次郎對牧齋與明末清初僧俗交遊的敘述，已可知「牧齋於明清兩朝，奉佛始終如一」，²並非自入清以後方始信仰佛教。而此佛教信仰萌芽甚早，與牧齋家族及常熟一地的奉佛風氣有關。家族方面，「謙益的先祖，可以追溯到五代時期極為崇佛的吳越王錢鏐（849-929）。即使是到了明末，錢謙益的父母仍抱持著相當濃厚的佛教信仰」，³在此影響之下，牧齋早自十多歲時，即有持〈準提咒〉、讀《楞嚴經》的經驗。⁴此外，與牧齋多有往來的常熟顧氏、瞿氏、嚴氏家族，皆有崇信佛教者；牧齋所交遊之其他江南士人中，「皈依佛門者，為數尤眾。」⁵至牧齋晚年，奉佛更為虔誠，如其自言「老歸空門，棲心法藏」。⁶吉川幸次郎亦指出，牧齋於明亡以前所作的《初學集》中，已有不少佛教相關的塔銘、像贊、募疏等文章，在其他題材的文章中，亦常加入佛教元素；此一傾向延續至入清後的作品《有學集》

¹ 錢鍾書：《管錐編》（北京：中華書局，1979年）冊4，頁1266。

² 謝正光：〈錢謙益奉佛之前後因緣及其意義〉，頁14。

³ 連瑞枝：〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，頁318。王彥明亦對錢氏家族之奉佛，分吳越錢氏、常熟錢氏及牧齋父祖三部分，介紹甚詳。見氏著：《牧齋與佛教》，頁9-18。

⁴ 牧齋之持〈準提咒〉，見〔清〕葛萬里：《清錢牧齋先生謙益年譜》（與胡文楷：《清錢夫人柳如是年譜》合刊，收於王雲五主編：《新編中國名人年譜集成》第十三輯，臺北：臺灣商務印書館，1981年）引其〈送幻空上人序〉云：「余年十五六，奉持準提神咒，六十餘年不輟。」此序似不見於牧齋《全集》中。關於牧齋與《楞嚴經》的因緣，見本章第二節。

⁵ 謝正光對此三家族之崇佛事蹟及與牧齋有交誼的成員，考證甚詳，並列出眾多與牧齋有往來的崇佛士人，「皆為明亡以前已下世者」，以顯示其奉佛絕非自入清方始。見氏著：〈錢謙益奉佛之前後因緣及其意義〉，頁18-20。謝氏所論確為實情，然其文所列諸人當中，蕭士瑋（1585-1651）及黃翼聖（1596-1659）實卒於清初。

⁶ 〔清〕錢謙益：〈普德寺修禪堂募疏〉，《有學集》卷41，頁1405。



中，則更為明顯。⁷

牧齋身處之時代（1582-1664）與明末四大師雲棲株宏、憨山德清、紫柏真可（1544-1604）⁸及藕益智旭相近。此時期被視為「佛教的復興」，⁹牧齋與四大師俱有因緣，¹⁰雖然其名不見於彭際清（1740-1796）的《居士傳》，但學者們一致同意，牧齋實是當時佛教界的關鍵人物。¹¹他有感於當時佛教界積累已久的諸多亂象，提出了許多批判及因應的主張。

根據論者的歸納，他對當時佛教的批評，主要集中在禪宗（尤其臨濟一系）的兩個弊端，一是「禪宗之盲、瞽、狂」，禪者不通教典，宗強教弱；二是傳承印可太過隨便，「宗師如林，付拂如葦」。¹²牧齋集中，一再出現類似「棒喝如劇戲，付拂如酒籌」¹³等對於禪門末流的不滿。除此之外，「後五百年」一詞也頻繁出現：

後五百年，鬪爭牢固，機緣錯迕，妨難弘多。¹⁴

後五百年，佛法之行世者，少林、天台、賢首三宗而已。¹⁵

交光鑑師奮筆孤起，掃除台觀，刊訂會解，欲使後五百年，重見《首楞真面目》。¹⁶

可知牧齋對於末法時期的「鬪諍堅固」¹⁷感觸頗深，所指不僅是論者已多有著墨的

⁷ 吉川幸次郎：〈居士として錢謙益〉（《吉川幸次郎全集》卷 16（東京：筑摩書房，1999 年），頁 38-39。

⁸ 紫柏之生卒年，多作 1543-1603，然其卒於「萬曆癸卯十二月十七日」（〔清〕錢謙益纂閱：《紫柏尊者別集》卷 4，CBETA, X73, no. 1453, p. 430, c2 // Z 2:32, p. 74, c1 // R127, p. 148, a1），對應西曆應為 1604 年 1 月 17 日。

⁹ 釋見暉：《明末佛教發展之研究——以晚明四大師為中心》（臺北：法鼓文化，2007 年），頁 7-8。

¹⁰ 連瑞枝：〈錢謙益的佛教生涯與理念〉有專門論述「錢謙益與明末尊宿」，見頁 319-327。

¹¹ 如吉川幸次郎認為牧齋是明末清初佛教界的第一人（見〈居士として錢謙益〉，頁 53；釋聖嚴亦云：「江蘇籍的錢牧齋謙益居士，竟未被《居士傳》的作者列入，他與明末四位大師的關係也很接近，可能是由於在他歿後百年，乾隆皇帝將錢謙益的著作，列為禁書，他的名字也被從清代所著的史書中抹除。」見氏著：《明末佛教研究》（臺北：法鼓文化，1999 年）頁 274。

¹² 孫之梅、王琳：〈錢謙益的佛學思想〉，《佛學研究》（1996 年），頁 165-166。

¹³ 〔清〕錢謙益：〈書華山募田供僧冊子〉，《有學集》卷 45，頁 1503。

¹⁴ 〔清〕錢謙益：〈天童密雲禪師悟公塔銘〉，《有學集》卷 36，頁 1259。

¹⁵ 〔清〕錢謙益：〈書華山募田供僧冊子〉，《有學集》卷 45，頁 1503。

¹⁶ 〔清〕錢謙益：〈楞嚴解敘〉，《牧齋雜著》，頁 423。

¹⁷ 佛教有「五五百年」的說法，如《華嚴經隨疏演義鈔》引《大集·月藏分》（按：應指《大方等



禪宗末流，當時對《楞嚴經》諸家解釋的「諍論弘多，聚訟莫決」，¹⁸或許也是牧齋認為的末法亂象之一。

相應於教界的積弊，牧齋提出振興佛教的主張亦有二，首先是「反經明教」，提倡《宗鏡》、《楞嚴》、《金剛》等經典；其次是「重教抑禪，禪教合一」。¹⁹二者皆與牧齋對經典的重視有關，亦當影響了其晚年之注《楞嚴》。此一主張在明亡以前已有明言，²⁰至入清後亦是如此：

竊惟斯世，正眼希微，法幢摧倒。今欲折伏魔外，必先昌明正法。孟子曰：「君子反經而已矣。經正則庶民興，庶民興，斯無邪慝矣。」……今之為法者，不先昌明正法，徒欲以岐口沓舌，支柱盲禪，伐治之不克，又善塗味熏灼，借言和會，倒戈而從之，則亦末矣。²¹

可見牧齋認為，提倡經教以「昌明正法」，是掃除魔外的根本。

值得注意的是，雖然晚明被視為佛教的復興期，牧齋亦偶有「今者狂焰少息，病根未除」²²等認為亂象稍見好轉之語，但是從《初學集》、《有學集》乃至晚年的《楞嚴蒙鈔》，更常見的仍是「末法倒瀾，時教凌夷，魔外鋒起」²³一類的描述，似是他由明至清對教界的一貫印象。他十分推崇晚明大師的振興之功，但似乎認為其影響未能持續至身後：

大集月藏經》云：「第一五百年解脫牢固，第二五百年禪定牢固，第三五百年多聞牢固，第四五百年塔寺牢固，第五五百年鬪諍牢固。」參見華嚴編藏會：《新修華嚴經疏鈔》冊 1，卷 1，頁 126。

¹⁸ [清] 錢謙益：〈楞嚴志略序〉，《有學集》卷 21，頁 865-866。

¹⁹ 孫之梅、王琳：〈錢謙益的佛學思想〉，頁 167-170。

²⁰ 如〈北禪寺興造募緣疏〉：「居今之世，而欲樹末法之津梁，救眾生之狂易，非反經明教，遵古德之遺規，其道無繇也。」見 [清] 錢謙益：《初學集》卷 81，頁 1729。連瑞枝指出，這與牧齋對當時儒者不應「師心自用」，而當「依經求道」的主張是一致的。見氏著：〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，頁 348。

²¹ [清] 錢謙益：〈復即中乾老〉，《有學集》卷 40，頁 1374。

²² [清] 錢謙益：〈書金陵舊刻法寶三書後〉，《初學集》卷 86，頁 1798。

²³ 《楞嚴蒙鈔》，頁 116，b21。



萬曆年中，諸方有三大和尚，各樹法幢：紫柏以宗，雲棲以律，憨山以教。三家門庭稍別，而指歸未嘗不一。……三老既沒，魔外煩興。上堂下座，戲比俳優。瞎棒盲拳，病同狂易。²⁴

牧齋直到晚年仍勉力投入佛典注疏，一部分的原因，可能即是法門衰相未見改善，令其繼諸大師之後，以復興佛教為己任。

牧齋對經典的提倡，是為回應以禪宗為主不重典籍的教界弊病，亦呼應了梁啟超所言的清代學術特色：「厭倦主觀的冥想，而傾向於客觀的考察」。²⁵梁氏指出：

這種反動，不獨儒學方面為然，即佛教徒方面也甚明顯。……他們既感覺掉弄機鋒之靠不住，自然回過頭來研究學理。……總之一返禪宗束書不觀之習，回到隋、唐人做佛學的途徑，是顯而易見了。²⁶

除此之外，「錢牧齋（謙益）著了一大部《楞嚴蒙鈔》，也是受這個潮流的影響。」²⁷孫之梅等亦認為，牧齋的佛教思想與治經方法，「預示了以文獻考證和邏輯分析並重的學院式的佛教研究即將產生。」雖然其主張最終未能發展成風，但是「佛教在窮極之後，有識之士如智旭、錢謙益等在尋求佛教的出路時，也向近代化邁出了可喜的一步。」²⁸

（二）佛教著作的編撰

1. 典籍整編

相較於佛經注疏，佛教典籍之整理、出版，為牧齋較早開始從事的工作。首

²⁴ [清]錢謙益：〈天台山天封寺修造募緣疏〉，《初學集》卷 81，頁 1724。

²⁵ 梁啟超著，徐少知、李鳳珠、黃昱凌、鄭慧卿點校：《中國近三百年學術史（《清代學術概論》合刊）》（臺北：里仁書局，1995 年），頁 1。

²⁶ 梁啟超：《中國近三百年學術史（《清代學術概論》合刊）》，頁 13。

²⁷ 梁啟超：《中國近三百年學術史（《清代學術概論》合刊）》，頁 13。

²⁸ 孫之梅、王琳：〈錢謙益的佛學思想〉，頁 165-170。

先是搜集整編宋濂（1310-1381）原作、雲棲輯之《護法錄》，自天啟元年（1621）至三年（1623）刻成。其次是訪求紫柏、憨山二大師的遺作，編為《紫柏尊者別集》與《憨山老人夢游集》，俱於順治十七年（1660）前後完成。整編原因，皆是二師之作有振興佛法之作用，但流行於世的版本並非全璧。²⁹除此之外，據《江蘇藝文志》，牧齋還曾作《宗鏡小鈔》一卷、《宗鏡提綱》一卷及《內典文藏》一百卷。³⁰

牧齋著力整編宋濂、紫柏、憨山的著作，自是源於對其人、其行的肯定。後二者為晚明尊宿，本為牧齋所讚揚，尤其憨山為牧齋生平最尊敬的僧侶，³¹於作文時常以「海印弟子」自稱。³²而宋濂身為明朝開國文臣，以佛道輔佐政事，亦是牧齋心中理想的典範：「牧齋四十以前，嘗夢想得一如早年之明太祖尊奉我佛之君主，而牧齋當日所自許者，則為今世之宋濂。一君一臣，共揚佛法，以致太平。」³³

2. 佛經注疏

牧齋自順治七年（1650）絳雲樓失火後，更專力於內典，翌年開始《楞嚴蒙鈔》之作，自此之後，又先後疏解了《金剛經》、《心經》及《華嚴經》，誠如葛萬里《年譜》所云：「先生晚歲，註經工夫居多」。³⁴《楞嚴蒙鈔》之作將在下節詳述，而《華嚴經注》相關資料不多，僅知至康熙二年（1663）接近完成。³⁵近年雖有論者言及〈錢謙益手批《華嚴經》殘稿的下落〉，然僅略及此稿藏中國某省圖，「經文為明刊本，批語似猶有錢夫人柳氏手筆」，後於裝裱時，天頭錢氏批語為人截去，

²⁹ 以上詳見王彥明：《牧齋與佛教》，頁 81-91。

³⁰ 前二見錢曾《也是園書目》，後一見《重修常昭合志》卷二十。參見南京師範大學古文獻整理研究所編：《江蘇藝文志·蘇州卷》（南京：江蘇人民出版社，1996年）第四冊，頁 2847。又，錢氏《內典文藏》之目錄，曾分三篇刊載於《世界佛教居士林林刊》（33期，頁 1-11；34期，頁 1-10；35期，頁 1-7）（1933年），收入《民國佛教期刊文獻集成》（北京：全國圖書館文獻縮微復制中心，2006年），冊 143。

³¹ 吉川幸次郎：〈居士として錢謙益〉，頁 45。

³² 連瑞枝：〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，頁 321-324。

³³ 謝正光：〈錢謙益奉佛之前後因緣及其意義〉，頁 22-23。

³⁴ 〔清〕葛萬里：《清錢牧齋先生謙益年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1981年），頁 8。

³⁵ 〔清〕葛萬里：《清錢牧齋先生謙益年譜》，頁 8，「二年癸卯」條：「是夏《華嚴經注》將成」。



丟棄部分。文中未明言館藏之處，亦無從得知是否與《華嚴經注》有關。³⁶故以下僅就《金剛》與《心經》之注略作介紹。

《金剛》之注解，全名為《金剛般若波羅蜜多經頌論疏記會鈔》，約始作於順治十二年（1655），³⁷至隔年（1656）六月二十八日，作〈緣起論〉。其後至十五年（1658）「開歲重為整理」。³⁸此書有順治十三年毛氏汲古閣刻本、清初（未詳年代）毛氏刻本，³⁹二者子目略有不同，十三年本為《金剛般若波羅蜜經》「疏記懸判」一卷、「疏記會鈔」三卷、「論釋懸判」一卷；清初本為「論釋懸判」一卷、「偈論會鈔」三卷、「疏記懸判」一卷。另有卷上之手稿本留存，⁴⁰子目與清初本同。對照牧齋之寫作歷程，清初本應是在十三年本之後，經過順治十五年的重新整理。

《心經》疏解，全名《般若波羅蜜多心經略疏小鈔》，收於《巳續藏》當中，另有鈔本藏常熟市圖書館。⁴¹此書作於順治十三年（1656）三至十二月，十五年（1658）臘月付梓前另有記。⁴²據書前之〈緣起論〉，為牧齋為詮解華嚴三祖賢首法藏（643-712）的《般若波羅蜜多心經略疏》，開顯賢首寓於其中的「法界觀」而作，⁴³與《楞嚴蒙鈔》尊長水《疏》一樣，是以華嚴祖師的注疏為本。《心經小鈔》與《金剛會鈔》的刊刻，似俱由毛晉（1599-1659，原名鳳苞，字子晉）及其後人負責，在牧齋〈與毛子晉〉、〈與毛奏叔〉各書中多有言及，如「《心經》脫稿，……新歲當奉致，以商流通」、「《金剛疏解》，亦即日刊正奉覽也」⁴⁴等等。

³⁶ 袁津琥：〈錢謙益手批《華嚴經》殘稿的下落〉，《讀書》2005年11期，頁20。

³⁷ 〔清〕錢謙益：〈與含光師〉其二言「去冬發願會鈔《金剛》論疏，已具草本。是中章門，正待商榷。」此書信應與其一俱作於順治十三年（1656）蒼雪讀徹卒後，故可推知牧齋自十二年起作《會鈔》。見《牧齋雜著》，頁338。

³⁸ 〔清〕錢謙益：〈與含光師〉其八，《牧齋雜著》，頁341。此書中言及蒼雪法師塔銘、長干塔光詩，二者皆是牧齋順治十四年（1657）之作，故應作於順治十五年。

³⁹ 分別為上海圖書館、南京圖書館藏，見南京師範大學古文獻整理研究所編：《江蘇藝文志》，頁2847。

⁴⁰ 〔清〕錢謙益：《金剛般若經偈論會鈔》卷上，現藏中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館。

⁴¹ 南京師範大學古文獻整理研究所編：《江蘇藝文志》，頁2847。

⁴² 「鈔始於丙申之窮月，畢於是歲之涂月。……歲在戊戌臘月二十五日，虞山蒙與錢謙益焚香再拜謹記。」見〔清〕錢謙益：《般若心經略疏小鈔》卷1，CBETA, X26, no. 532, p. 766, b17-c1 // Z 1:41, p. 361, a14-b4 // R41, p. 721, a14-b4。

⁴³ 〔清〕錢謙益：《般若心經略疏小鈔》卷1，CBETA, X26, no. 532, p. 762, b6-16 // Z 1:41, p. 357, a3-13 // R41, p. 713, a3-13。

⁴⁴ 〔清〕錢謙益：〈與毛子晉〉、〈與毛奏叔〉，分見《牧齋雜著》頁307、319。



第二節 《蒙鈔》的撰作動機

關於牧齋撰作《蒙鈔》的緣起，最直接的材料是此書卷首的〈佛頂蒙鈔目錄後記〉。此文實由三篇不同時間所作之記組成，相當完整地呈現出《蒙鈔》成書的背景和過程。首篇作於順治十一年（1654），⁴⁵主要敘述自身與《楞嚴》的因緣和著作本書之緣起。第二篇為順治十四年丁酉（1657）再記，⁴⁶著重回顧撰作過程之艱辛，並列舉曾經給予協助的法門師友。第三篇作於順治十七年（1660），實為第二篇後附的一段夾注小字，敘述書成之後到準備流通的過程，文末題「上章困敦歲，三月三日，敬他老人謙益焚香再拜重記歲月」，應是在決定刊刻之後所補上的記錄。⁴⁷《蒙鈔》的撰作因緣，主要見於第一篇後記，略有自身經歷與時代背景兩個面向。

（一）自身經歷

牧齋首先回顧從早年初讀《楞嚴》，到絳雲樓劫火後決意注經，為「佛頂蒙鈔一大緣起」。第一次接觸本經，是十八歲時奉父命閱讀：「帖括之暇，先宮保命閱《首楞嚴經》。」⁴⁸特別的是，不僅自己讀來頗有感觸，更有世尊至其夢中，告知此經殊勝的感通經驗：

中秋之夕，讀眾生業果一章，忽發深省，……夜夢至一空堂，世尊南面凝立，眉間白毫相光，昱昱面門，佛身衣袂，皆涌現白光中。旁有人傳呼禮佛。蒙趨進禮拜已，手捧經函，中貯《金剛》、《楞嚴》二經，《大學》一書。

⁴⁵ 文末署有「歲在闕逢敦牂九月三日」，「闕逢敦牂」為甲午，即順治十一年。見《楞嚴蒙鈔》，頁116，b26-28。

⁴⁶ 「歲在強圉作噩，中秋十有一日，輟簡再記於碧梧紅豆莊，是歲長至日書於長干大報恩寺之修藏社。」《楞嚴蒙鈔》，頁117，a6-8。

⁴⁷ 三篇後記亦見皆於《牧齋有學集文鈔補遺》，收入《牧齋雜著》，頁472-479。第一篇題為〈大佛頂首楞嚴經疏蒙鈔緣起論〉，次篇題為〈後記〉，第三篇為〈重記〉，校記云「此（重記）與前二篇銜接，不應分割」，或許是二篇有明顯連續性的關係。此處為方便討論，仍分為三篇。

⁴⁸ 《楞嚴蒙鈔》，頁115，c30-頁116，a1。先宮保，指牧齋之父錢世揚（1554-1610），追贈太子太保：「謙益服官皇朝，先考妣凡四受命。先君……弘光元年贈光祿大夫、太子太保、禮部尚書兼翰林院學士。」見〔清〕錢謙益：〈族譜後錄上篇〉，《牧齋雜著》，頁165。



世尊手取《楞嚴》，壓《金剛》上，仍面命曰：世人知持誦《金剛》福德，不知持誦《楞嚴》，福德尤大。⁴⁹

牧齋由是「染神浹骨，諦信不疑」，對《楞嚴》產生堅固的信心。此後數十年間，先是在為官之時，聽聞「嘉靖中，內江趙大洲教習庶吉士課讀《楞嚴》」；國變之後，「噩夢乍歇，藏識孤明。《楞嚴》積因，影現心目。」⁵⁰牧齋雖未專門研讀，但此經仍不時出現在其生命經驗中。

如前所述，牧齋早年雖已信仰佛教，但並未撰作經典注疏來研討佛理。造成這一轉變的主要原因，也是著作《蒙鈔》的「最直接因緣」，即是庚寅之火。⁵¹庚寅為順治七年（1650），時牧齋 69 歲。當年十月，⁵²錢氏藏書的絳雲樓失火，「五車萬卷，蕩為劫灰。」⁵³在經歷仕途顛躓、失節陰影等風波之後，藏書是牧齋晚年相當重要的心靈慰藉，此次火災帶來的打擊可想而知。⁵⁴令人意外的是，此次劫火之後，唯有佛像及佛典絲毫未損：「佛像經厨，火熈輒返；金容梵夾，如有神護。」牧齋認為，這是如來的警示：

⁴⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 116，a1-7。

⁵⁰ 引文俱見《楞嚴蒙鈔》，頁 116，a9-15。荒木見悟認為，「趙大洲的佛教體驗……是意識到迷亂自心的十八陰及其他煩惱的爭持，嘗試明瞭障蔽內心深處的實態。……因此，這樣的人流傳他推薦別人閱讀《楞嚴經》的軼事，不是沒有理由的。」見氏著：〈趙大洲的思想〉，《明末清初的思想與佛教》，頁 94。

⁵¹ 王紅蕾：〈錢謙益《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》考論〉，頁 71。

⁵² 金鶴沖《錢牧齋先生年譜》庚寅年云：「十月，絳雲樓不戒於火，延及半野堂。」見《牧齋雜著》，頁 943。曹溶亦云：「（牧齋）居紅豆山莊，出所藏書重加繕治，區分類聚，栖絳雲樓上。……甫十餘日，其幼女中夜與乳媪嬉樓上，剪燭地，落紙堆中，遂燧。宗伯樓下驚起，焰已漲天，不及救，倉皇出走，俄頃樓與書俱盡。」見《絳雲樓書目·題詞》（北京：中華書局，1985 年），頁 1。方良《錢謙益年譜》（北京：中國書籍出版社，2013 年）則明確指出日期：「十月初二，絳雲樓失火，當時雷雨交加」（頁 156），並標明所據為牧齋〈跋宋史四百九十六卷〉：「十月初二日，夜，半野堂火。時方雷電交作，大雨傾盆，後樓前堂，片刻煨盡，乃異災也。」（《牧齋雜著》，頁 923-924）。然據此條，則最初起火地點為半野堂，與金氏《年譜》所述不同。

⁵³ 《楞嚴蒙鈔》，頁 116，a16-17。

⁵⁴ 參見王紅蕾〈錢謙益《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》考論〉，頁 72。王氏指出，「內憂外患讓錢謙益堅定地走上了修道成佛之路，他將晚年生活的重心放置在佛經注疏與佛典整理上。」嚴志雄亦認為：「雖然牧齋在明季已為居士佛徒領袖，深通教義，廣結高僧，但導致牧齋晚年於佛法義學之勇猛專攻，仍有待順治七年庚寅，絳雲樓之燬於一炬。」見氏著：《錢謙益〈病榻消寒雜詠〉論釋》，頁 99。



是誠我佛世尊，深慈大悲，愍我多生曠劫，遊盤世間文字海中，沒命洄淵，不克自出。故遣火頭金剛，猛利告報，相拔救耳。尅念瘡疣，痛求對治。剗心發願，誓盡餘年，將世間文字因緣，迴向般若。⁵⁵

自此發願以其文筆、才學，投入佛教義理的發揚。「將世間文字因緣，迴向般若」的精神，也常見於牧齋此後的作品中。⁵⁶

在決意「老歸空門，揆棄世間文字」⁵⁷之際，早年接觸《楞嚴》而種下的諸多遠因，至此機緣成熟，「憶識誦習，緣熟是經，覽塵未忘，披文如故」，⁵⁸《楞嚴經》成為牧齋首先投入注解的經典。隔年（順治八年，1651）正月，即開始《蒙鈔》之撰作。⁵⁹

（二）時代背景

然而，除了自己「憶識誦習，緣熟是經」，選擇為《楞嚴》作注，還有時代背景的考量。前已概述牧齋對於當時佛教界的批評，在此「末法陵夷，魔外交作」、「狐禪昌披」⁶⁰的時代中，牧齋提倡經典教義，並認為能夠不同流俗之狂禪、盲禪，投入經典注疏，即是護持正法之一途。他曾引用佛典故事，稱讚著作《楞嚴解》的沈居士，是以行動闢魔者：

昔南天竺國有法師高座說五戒義，國王舉當今世人狂多正少為難，高座以指指諸外道，而更說餘事。王語外道：「法師指答迄矣。舉指指汝，言汝等是狂。將護汝等，故指而不說。」……君高座繙經，諦觀狂惑，清淨心海，

⁵⁵ 《楞嚴蒙鈔》，頁 116，a18-22。

⁵⁶ 如〈丙申元日〉云「誓以丹鉛迴法海」；〈答覺浪和尚〉：「自分多生願力，現世根器，惟有掃除戲論、綺語習氣，將世間語言文字宣揚正法，庶可俯除宿業，上報佛恩」；〈寄內衡法師書〉：「多生結習，在聲名文句中。只好藉此一路，回向真乘」。見〔清〕錢謙益：《有學集》卷 6，頁 264；卷 40，頁 1376、1379。

⁵⁷ 〔清〕錢謙益：〈隱湖毛君墓誌銘〉，《有學集》卷 31，頁 1141。

⁵⁸ 《楞嚴蒙鈔》，頁 116，a22-23。

⁵⁹ 「蒙之鈔是經也，創始於辛卯歲（順治八年，1651）之孟陬月。」見《楞嚴蒙鈔》，頁 116，b29。

⁶⁰ 〔清〕錢謙益：〈楞嚴解敘〉，《牧齋雜著》，頁 424。



湛然不動。亦猶法師之手指外道，指答已訖，非利智人不能解也。⁶¹

此一典故，實亦見於《蒙鈔》當中。在自述「製疏十義」的〈諮決疑義十科〉最後，牧齋也以此段故事作結，並自言：「不辭狂瞽，謹代樗椎；知我罪我，復何惜焉。」⁶²則其於〈楞嚴解敘〉中讚揚沈氏之「手指外道，指答已訖」，當也是自身注《楞嚴》的深意。

同時，選擇《楞嚴》而注，更是因為此經特別能救末法之弊：

居今之世，末法倒瀾，時教凌夷，魔外鋒起。誠欲兼綜性相，和會台賢，抉擿生盲，枝柱惡覺，故當弘闡此經，導其先路。斯則照萬法之智燈，燭群邪之心鏡，撈籠末劫，津筏異生者也。⁶³

可惜的是，此部能為「照萬法之智燈」的佛典，在本身已是「章門廣博」的情況下，又加上當時各家注解的意見分歧，使得經文要義不明：「舊解既表中未定，新章亦逐北同走」，⁶⁴這是牧齋十分期望能夠解決的問題。晚明注解《楞嚴》者眾，牧齋於作《鈔》之前，早已得到不同注本：「上黨舊游，曾遺《正脉》；吳門法侶，先贈《圓通》。」⁶⁵牧齋視為導師的管東溟與憨山德清，亦皆有注《楞嚴》之作。⁶⁶

在〈楞嚴志略序〉中，牧齋已略論《楞嚴》歷代注解的不足之處。首先是宋代以來，孤山智圓（976-1022）等天台宗人「以台家三觀，映望《楞嚴》」的解法蔚為主流，模糊了此經的本來面目；明代交光真鑑奮起而「掃除三觀」，卻又引起

⁶¹ [清]錢謙益：〈楞嚴解敘〉，《牧齋雜著》，頁424。。

⁶² 《楞嚴蒙鈔》，頁127，a24-b1。

⁶³ 《楞嚴蒙鈔》，頁116，b20-24。

⁶⁴ 《楞嚴蒙鈔》，頁116，b7-8。

⁶⁵ 《楞嚴蒙鈔》，頁116，a29-30。「正脉」下，牧齋自注「交光正脉，友人程孟陽游澤潞得本」，指交光真鑑之《大佛頂首楞嚴經正脉疏》；「圓通」下，自注「幽溪《圓通疏》初出，即中兄贈我，曰：此後時閱首楞標準也」，指幽溪傳燈（1554-1628）之《楞嚴圓通疏前茅》。

⁶⁶ 〈後記〉云：「東海徵心，少依講席。（自注：指東溟管夫子）牢山懸鏡，長侍巾瓶。（自注：指海印憨山大師）……入室敢同真子，泛海終藉導師。」見《楞嚴蒙鈔》，頁116，b2-3。二人對《楞嚴》的詮解，於《蒙鈔》中皆有引用，詳見第三章第二節。王彥明亦指出：「在明代《楞嚴經》盛行的大環境下，牧齋師友中，多有對《楞嚴經》有深究者。」見《牧齋與佛教》，頁54。



「諍論弘多，聚訟莫決」之狀。⁶⁷誠如夏志前所言：

晚明的《楞嚴》之諍，最引人矚目的當是天臺家與其反對者之間進行的論戰。……他（交光）與天臺學者的論諍，也成為牽涉最廣的公案，晚明時期的注家對此多有自己的回應。⁶⁸

《蒙鈔》當中，對於天台家與交光兩方的得失，都有相當的著墨。⁶⁹由此可知，此書之撰作，實帶有平息爭論、開顯正法之期望：

竊欲甄明總別，參詳異同，搜剔本根，薙剷稂莠。務俾鈐鍵開滌，教觀分明，入三摩地門。照涅槃日，示明了還家之路；修三無漏學，濯奢摩水，斷輪迴生死之根。⁷⁰

由「甄明總別」等義理的辨析，判斷出各家說法是否可採之後，方能使學人依循正確的方向，修學經中所說之法門，「入三摩地門」、「斷輪迴生死之根」。牧齋於晚歲決心投入佛典注疏之際，由自身對《楞嚴》的熟悉與深信，復有感於當時佛教界的種種亂象、詮解此經的眾說紛紜，為使《楞嚴》大意明了，發揮「津筏異生」之功，因此將《蒙鈔》作為「返經明教佛學思想的一個標本」，⁷¹投注了大量的時間與心力於此書之撰作。

⁶⁷ [清]錢謙益：〈楞嚴志略序〉，《有學集》卷 21，頁 865-866。此文乃牧齋受白法性琮（1576-1659）囑託，於楞嚴寺復建完成時所作，據 [明]智旭：《靈峰蕩益大師宗論》卷 8，〈白法老尊宿八袂壽序〉：「王戊（天啟二年，1622）冬，禾城眾護法，敦請白翁，主禪堂（指長水楞嚴古剎）事。俾山門廊廡，煥然一新，流通大藏，永成規畫。」（CBETA, J36, no. B348, p. 394, c19-24）。藍吉富則指出：「順治十四年（丁酉，1657）……此時白法已主持楞嚴寺的大藏流通業務『三十餘載』。」則牧齋〈楞嚴志略序〉之作或早於《蒙鈔》，亦可能與《蒙鈔》同時。見氏著：〈《嘉興藏》研究〉，收入《中國佛教泛論》（臺北：新文豐，1993 年），頁 142。

⁶⁸ 夏志前：〈《楞嚴》之諍與晚明佛教——以《楞嚴經》的詮釋為中心〉，《中國哲學史》2007 年第 3 期，頁 31-32。

⁶⁹ 詳見本文第四章第一節。

⁷⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁 116，b8-11。

⁷¹ 孫之梅、王琳：〈錢謙益的佛學思想〉，頁 168。



第三節 撰作過程

牧齋由始作《楞嚴蒙鈔》至完稿刊行，前後歷時長達十年。由〈佛頂蒙鈔目錄後記〉各篇的敘述與題名時間，已可窺知大略的成書經過；加上牧齋集中，各篇書信、序跋頗有論及《蒙鈔》者，這些記錄更呈現出牧齋撰作的歷程與用心。

(一)〈後記〉所載重要年月

茲先據〈佛頂蒙鈔目錄後記〉，將重要年月表列如下：

表格 1：《楞嚴蒙鈔》的撰作歷程

年 代	西元	記 要	所據原文 ⁷²
順治八年 辛卯	1651	正月，始作蒙鈔。	蒙之鈔是經也，創始於辛卯歲之孟陬月，至今年中秋而始具草。(2)
順治十一年 甲午	1654	九月三日，作第一篇後記。	歲在闕逢敦牂，九月三日，海印弟子虞山蒙叟錢謙益焚香肅拜，敬書於絳雲餘燼處之右廂。(1)
順治十四年 丁酉	1657	中秋，蒙鈔草成，作第二篇後記。	蒙之鈔是經也，創始於辛卯歲之孟陬月，至今年中秋而始具草。(2) 歲在強圉作噩，中秋十有一日，輟簡再記於碧梧紅豆莊。是歲長至日書於長干大報恩寺之修藏社。(2)
順治十六年 己亥	1659	發現錯誤之處，重新刊定校正。	踰三年己亥，江邨歲晚，覆視舊稿，良多駮駁。抖擻筋力，刊定繕寫……五閱月始輟簡。(3)
順治十七年 庚子	1660	將刊刻，作緣起重記。	上章因敦歲三月三日，敬他老人謙益焚香再拜重記歲月。(3)

雖然牧齋自云此書至順治十四年（1657）「始具草」，然在順治十一年（1654）已作第一篇〈目錄後記〉，中有「披尋三載，鈔略十卷」⁷³等語，可見其時應已將

⁷² 各段文字之末，以（1）至（3）標示〈後記〉出處所屬篇數。

⁷³ 《楞嚴蒙鈔》，頁116，b12-13。



十卷經文疏解過一遍。⁷⁴再視第二篇云：「歲凡七改，藁則五易」，⁷⁵則十一年至十四年間，應是在完成初稿的基礎上，持續進行修訂的工作。

(二) 注經過程

對於著作《蒙鈔》的過程，牧齋有如下的描述：

細雨孤舟，朔風短檠，曉牕鷄語，秋戶蟲吟。暗燭彙筆，殘膏漬紙，細書飲格，夾註荖行，每至目輪火爆，肩髀石壓，氣息交綴，僅而就寢。蓋殘年老眼，著述之艱難若此。⁷⁶

絳雲之火隔年，牧齋開始撰寫《蒙鈔》時，已是七十高齡。《楞嚴》經典本身與古師的注疏，皆非易解之書，欲融會貫通、彰明正法，實屬不易：

解經之實難，而古人之未易以幾及也。蒙初繙此經疏解，上遡資中，下循長水，文質理精，詞簡義富。有讀之三四過，猶未了者；有繹之三四年，始得解者。少言多義，自古皆然，無不契真，無不成觀。⁷⁷

為了究明古注之義，往往必須「尋行數墨，非夜分不就枕」。⁷⁸這對於老病纏身的牧齋，更是格外艱辛。學者已指出，牧齋當時「患有耳聾、氣喘、痔瘡、足疾」，同時，外務亦頗繁忙：

這七年（順治八至十五年）中，也正是他投身抗清復明運動中最繁忙的時期……松江、嘉興、金華、吳門、震澤、金陵、淮陰等地都留下了他奔走的

⁷⁴ 《蒙鈔》是依照《楞嚴》原經文之分卷，再按內容多寡分一卷為二至四部分，如第一卷有「卷一之一」至「卷一之三」，故言「十卷」應即指全部的經文。

⁷⁵ 《楞嚴蒙鈔》，頁 116，b30。

⁷⁶ 《楞嚴蒙鈔》，頁 116，c2-5。

⁷⁷ 《楞嚴蒙鈔》，頁 116，c6-10。

⁷⁸ [清]錢謙益：〈與繼起和尚〉其一，《牧齋雜著》，頁 334。



足跡和客居的身影。⁷⁹

牧齋亦自言：「七年之中，疾病侵尋，禍患煎逼，僦居促數，行旅喧呶，無一日不奉經與俱。」⁸⁰無論居家或行旅之間，均未忘《蒙鈔》之作。誠如論者所言，「沒有一點人生的信念，沒有枝柱佛教頹敗的使命感，著成此書談何容易。」⁸¹

支持牧齋完成此書的動力，除了以「世間文字，迴向般若」的心願、弘揚正法的期望之外，或許也因憨山等師曾經寄予厚望，使得牧齋頗以護持正法的居士自任：「(憨山)師之東遊也，得余而喜曰：『法門刹竿，不憂倒卻矣。』」⁸²因此，對於《楞嚴》之疏釋，即使耗時、耗力甚鉅，遠超過《心經小鈔》及《金剛會鈔》，牧齋仍帶著強烈的責任感，常言必將「了此宿債」、「了此因緣」。⁸³以「業債」言之，雖然有些無可奈何的意味，但亦是視之為必經的功課，雖然困難卻不能逃避：「庶幾使諸聖玄旨，如日中天，古師微言，不墜於地。……心誠知其非任，然終不能以但已也。」⁸⁴

《楞嚴蒙鈔》卷帙浩繁，典故旁徵博引，確為投注大量心力之作。而牧齋晚年，自絳雲之火決意注經後，似乎便以研讀經論為日常的功課，並不時透露欲減少文字創作，甚至避免人事往來的心願：「看經課程嚴，自朝至夕，無晷刻之暇。即如兄命作洞庭一友詩序，便費我繙經兩日工夫，殊為懊惱。」⁸⁵「今年中秋，棲虎丘石佛院，僧窗隱几，日抄《首楞嚴》數紙」，⁸⁶「頃來謝絕人事，一意繙經。寒燈殘燭，鷄鳴月落，矻矻不休。」⁸⁷雖然未能確知是否均為注《楞嚴》之過程所作，然可見其皈依法門之誠，注經、繙經的確為晚歲生活的重要部分。

⁷⁹ 孫之梅、王琳：〈錢謙益的佛學思想〉，頁 168。又，王紅蕾：〈錢謙益《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》考論〉頁 73，亦有類似論述。

⁸⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁 116，b30-c2。

⁸¹ 孫之梅、王琳：〈錢謙益的佛學思想〉，頁 168。

⁸² 〔清〕錢謙益：《列朝詩集小傳》（上海：上海古籍出版社，1983 年），頁 700。

⁸³ 分見〔清〕錢謙益：〈與繼起和尚〉其一、〈與徐元歎〉，《牧齋雜著》頁 334、251。

⁸⁴ 〔清〕錢謙益：〈寄內衡法師書〉，《有學集》卷 40，頁 1379。

⁸⁵ 〔清〕錢謙益：〈復林茂之〉，《牧齋雜著》，頁 253。

⁸⁶ 〔清〕錢謙益：〈贈別施偉長序〉，《有學集》卷 22，頁 896。「今年」指順治十二年（乙未，1655）。

⁸⁷ 〔清〕錢謙益：〈致何二如〉其二，《牧齋雜著》，頁 249。



雖然牧齋「欲以世間綺語戲論，消歸佛乘」⁸⁸的心願，於其詩文創作的實踐並不明顯：

牧齋其實並沒有終止在「世間文字海」的「游盤」。……他存世詩什中足以讓他在文學史上占一席地位的作品卻多半成於晚年，尤其是入清以後，他生命的最後二十年。⁸⁹

對於文學佳作，牧齋亦保有吟詠、欣賞之興趣，⁹⁰不過，由其收到友人「扇頭佳詠，金春玉應，讀之如見枚生七發，氣浸滃滿大宅」之時，接著言道：「所幸者，禪心已作沾泥絮，不復生見獵喜心也。」⁹¹可知長時的研讀佛典，似乎仍讓心境有了一些改變。

與此類似，「徘徊於出世入世間，留戀人世煙雲」的牧齋，最終的慰藉雖然可能仍是親友之情，⁹²但佛法教理亦確實是牧齋晚年波折的生活中，重要的歸宿之一。他曾自敘讀到精妙注疏的歡喜之情：

去冬借黃子羽般若二解，齋心繙閱，真如餓兒得粟，窮子識路。……正當老病幽憂，亡孫悲悼之候，每為豁然涕破，劃然心開。雖復日侍函丈，親承餅拂，度無以加於此。故知大圓鏡中，我輩自日夕相見，初不以會面為疎數也。⁹³

對於教理的悟解，不僅能夠開解煩惱，幫助他從悲苦中暫時超脫，似乎更能跨越

⁸⁸ [清] 錢謙益：〈再答張靜涵書〉，《有學集》卷 40，頁 1387。

⁸⁹ 嚴志雄：《〈錢謙益〈病榻消寒雜詠〉論釋》，頁 139。

⁹⁰ 如其曾自言，雖然「懶結文字因緣」，仍會因讀到好作品而欣喜不已：「弟老耽枯寂，懶結文字因緣，偶於扇頭行卷，得見一二佳什，金春玉應，每為吟咀，不能去口。今得讀元氣集，如入珠樹之林，闕羣玉之府，賞心奪目，應接不暇。」見 [清] 錢謙益：〈復申維志〉，《牧齋雜著》，頁 257。

⁹¹ [清] 錢謙益：〈復張綏子〉其二，《牧齋雜著》，頁 248。

⁹² 嚴志雄：《〈錢謙益〈病榻消寒雜詠〉論釋》，頁 139。

⁹³ [清] 錢謙益：〈答張靜涵司農第一札〉，《有學集》卷 40，頁 1385。



時空的隔閡，為老病孤獨的牧齋帶來一些安慰。

(三) 與法門師友之交流

在注解《楞嚴》的過程中，除了自行參酌古釋，牧齋的書信中，也可見其多次針對《楞嚴》義理，向法師、居士提出討論。在第二篇〈佛頂蒙鈔目錄後記〉之末，列舉了多位助成此書之僧俗二眾，顯示不少教界人士均曾參與《蒙鈔》之作。原文如下：

是鈔也，激贊諮決，親加標目，愆愆卒業，發願流通者，**蒼雪徹師也**。指決三摩，冥符古義，相期揚權，未覩厥成者，**蕩益旭師也**。與聞草創，共事藍縷，採掇清涼，攸助旁論者，**含光渠師也**。指瑜伽之教相，考匿王之生年，搜剔小宗，旁資引證者，**楚松影省師也**。明鏡清流，不辭披拂，霜天雪夜，共許參求者，長干社中**勗伊閒師、介立旦師、雪藏韶師、介丘殘師也**。耳目濡染，晨夕扣擊，歡喜贊嘆，異口同音者，里中**石林源師**，及亡友**陸銑孟亮也**。⁹⁴

在牧齋現存的著作中，保存了與以上諸人交流的部份文字，即使未必皆有與《蒙鈔》相關之言，亦可見牧齋與其的互動情形，茲分別略述如下。

1. 蒼雪讀徹 (1588-1656)：「激贊諮決，親加標目，愆愆卒業，發願流通」

蒼雪法師為雪浪洪恩 (1545-1608) 法孫，甚受當時文人推崇，「諸名碩輩皆謂師為山林經濟、佛法司南」，⁹⁵並有詩名，吳梅村讚其「當為詩中第一，不徒僧中第一」。⁹⁶師與牧齋交誼頗深，王彥明考證二人或於崇禎年間已然相識，庚寅之火後，蒼雪亦寄詩慰問；牧齋集中，則有〈中峰蒼雪法師塔銘〉及為蒼雪《南來堂

⁹⁴ 《楞嚴蒙鈔》，頁 116，c27-頁 117，a5。

⁹⁵ [清]西懷了惠編：《賢首宗乘》，《明清華嚴傳承史料兩種》，頁 249。

⁹⁶ 王培孫注、陳乃乾編：〈蒼雪大師行年考略〉，收於《蒼雪大師南來堂詩集》（《清代詩文集彙編》（上海：上海古籍出版社，2010 年）冊 5），頁 21。



拾稿》所作之〈題詞〉。⁹⁷現存傳記及二人往來之詩文中，雖無特別言及《蒙鈔》之語，但由牧齋之〈塔銘〉，可知蒼雪雖專門講演華嚴宗義，也嘗講《楞嚴》：

師于賢首、清涼諸書，專門講演，……自《大鈔》外，講《楞伽》一，講《楞嚴》、《惟識》二，講《法華》及《中》、《百》、《門》三論一，千燈一鏡，交互映徹。……丙申夏，應見月律師請，講《楞嚴》於寶華山。⁹⁸

從牧齋自敘與蒼雪之相處，亦可見師視其為重要的佛教護法：「余老歸空門，與師結契尤篤。……（師）嘗告其徒：『風雪當門，孤立不懼者，虞山一人而已。』」⁹⁹蒼雪既視牧齋為末法之法門支柱，則當牧齋發願注疏《楞嚴》，使法義明了，蒼雪當是樂見其成的。雖然師圓寂於順治十三年（1656），未及見《蒙鈔》之刊刻流通，然從「親加標目」等語，已可見其支持、鼓勵的態度。

2. 藕益智旭（1599-1655）：「指決三摩，冥符古義，相期揚榘，未覩厥成」

智旭法師字藕益，又字素華，¹⁰⁰著有《教觀綱宗》，是「中國天台學派的最後一部名著」，雖其自身並非台家子孫，但十分重視天台教觀。¹⁰¹旭師著有《楞嚴經玄義》及《楞嚴經文句》，¹⁰²其《靈峰宗論》當中，討論《楞嚴》之處亦不少，¹⁰³牧齋亦記錄其嘗講《楞嚴》，¹⁰⁴可見師於本經相當精熟。牧齋年紀稍長於藕益，自

⁹⁷ 蒼雪與牧齋之交游考，參見王彥明《牧齋與佛教》，頁 36。

⁹⁸ 〔清〕錢謙益：〈中峰蒼雪法師塔銘〉，《有學集》卷 36，頁 1265。

⁹⁹ 〔清〕錢謙益：〈中峰蒼雪法師塔銘〉，《有學集》卷 36，頁 1265。

¹⁰⁰ 「大師字藕益，又字素華。當時諸縉素撰述中，多稱素華也。」弘一：〈藕益大師年譜〉，收於《靈峰宗論》（選錄〈藕益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻闢邪集序〉）卷 1，CBETA, B23, no. 130, p. 426, a22。

¹⁰¹ 參見釋聖嚴：《天台心鑰——《教觀綱宗》貫註》（臺北：法鼓文化，2002 年），頁 21-22。

¹⁰² 〔明〕智旭：《楞嚴經玄義》、《楞嚴經文句》，CBETA, X13, no. 284、no. 285。

¹⁰³ 如卷三〈荅大佛頂經二十二問〉、卷九〈大佛頂首楞嚴經二十五圓通頌三十一首〉等，見〔明〕智旭：《靈峰藕益大師宗論》（CBETA, J36, no. B348）。

¹⁰⁴ 〔清〕錢謙益：〈古慧明寺重修禪堂記〉：「王辰（順治九年，1652）仲夏，余遊長水，聞藕益旭師演法苕溪之晟舍，扁舟造焉。」文中又敘述迎請藕益之因緣：「禪堂告成，藕大師金陵解制，敦請駐錫，日講《楞嚴》，夕疏《楞伽》。」見《有學集》卷 27，頁 1019。〈藕益大師年譜〉亦云：「王辰，五十四歲。結夏晟谿。草楞伽義疏。」見《靈峰宗論》（選錄〈藕益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻闢邪集序〉），CBETA, B23, no. 130, p. 430, b13-15。



云「辱道人有支、許之契。」¹⁰⁵《蒙鈔》雖以華嚴宗的長水《疏》為準繩，但十分推崇藕益在義理方面的指引，言其「指決三摩，冥符古義」。特別於〈後記〉提出旭師之名，亦隱約可見牧齋欲「合會台賢」之用心。

《有學集》中〈與素華禪師〉一書，即有牧齋請問《楞嚴》要義的記錄：

《首楞蒙鈔》，三易其稿，今秋輟筆，少有端緒。更加數年研究，補闕正訛，然後就正有道，為流通之計。向有緒言未竟者，則愍大師性相、達大師八識未了之義，及闢交光師邪說本末，此三段公案，略荷指授，誦帚鈍根，未能記憶。敢乞信筆疏通，伸寫疑義，俾學人得破輦導瞽，因指見月，幸甚幸甚。¹⁰⁶

書中言及《蒙鈔》已「三易其稿」，究竟作於何時？參照藕益大師的著作中，亦有予牧齋之書信兩封，第一封〈寄錢牧齋〉云：「今夏兩番大病垂死。季秋閱藏方竟，仲冬一病更甚」，應作於順治十一年（甲午，1654）仲冬大病之後。¹⁰⁷隔年（乙未，1655）正月，旭師復示疾，於當月二十一日圓寂。此書相當簡短，僅及病中感悟，難以看出與牧齋的去書有無關係。另一書〈復錢牧齋〉雖列於後，然論者據此書與牧齋〈與素華師書〉的相承關係，認為時間上應早於〈寄錢牧齋〉。由於順治十年（1653）七月，旭師有〈校定《宗鏡錄》跋〉四則，可知此時校定《宗鏡》完成；而牧齋〈與素華師書〉中言道：「孟夏奉手書……《宗鏡》刪訂，非鵝王擇乳，不能具此心眼」，可見旭師在隔年（1654）夏，寄新校之《宗鏡》予牧齋，其後牧齋作〈與素華師書〉復之，旭師復作〈復錢牧齋〉回應。¹⁰⁸此書與

¹⁰⁵ 〔清〕錢謙益：〈書藕益道人自傳後〉，《有學集》卷50，頁1268。

¹⁰⁶ 〔清〕錢謙益：〈與素華禪師〉，《有學集》，頁1373。

¹⁰⁷ 〔明〕智旭：〈寄錢牧齋〉，《靈峰蕩益大師宗論》卷5，CBETA, J36, no. B348, p. 343, b27-28。著作年代參見弘一：〈蕩益大師年譜〉，《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻闢邪集序〉）》卷1，CBETA, B23, no. 130, p. 431, a25-29。又，《靈峰宗論》有〈閱藏畢願文〉，作於「甲午九月初一日」，可為旁證。CBETA, J36, no. B348, p. 274, a5。

¹⁰⁸ 王彥明：《牧齋與佛教》，頁40-41。又，順治十一年（1654）冬，旭師病中於「十一月十八日……口授遺囑」，或已知未必有好轉機會，〈寄錢牧齋〉云「唯痛哭稱佛菩薩名字，求生淨土而已」，頗能見此時狀況。而〈復錢牧齋〉書中，旭師回覆牧齋請其續作燈錄之事，仍自云：「未填溝



牧齋去書之相承關係十分清楚，對牧齋所言之續燈事、《蒙鈔》三段公案等，皆有直接的回應。在此之後，旭師於當年仲冬大病，另作〈寄錢牧齋〉一書。

既然〈與素華師書〉應作於順治十一年（1654），書中自言《蒙鈔》「今秋輟筆」，應作於本年秋冬，而旭師〈年譜〉載其「九月一日，撰閱藏畢願文」，「冬十月」復病，¹⁰⁹此二書之往來，或以九月間較有可能。是年九月三日，牧齋有第一篇〈目錄後記〉之作。從〈與素華師書〉中，可更清楚得知此時《蒙鈔》的狀況，已是「三易其稿」，雖「少有端緒」，仍待「就正有道」，方能「為流通之計」。然書成時旭師已不及見，故云「未睹厥成」。

書信中所詢之義理主題，為「憨大師性相、達大師八識未了之義，及闢交光師邪說本末」等，此「三段公案」為牧齋曾經請教藕益，然未能清楚記憶者，故特請旭師再將其主張行於文字。藕益回書云：

憨大師《性相通說》，久為教家嗤笑，無能為害。達大師以能所八法所成釋性境二字，不過承魯菴之訛，習而不察，白璧微瑕耳。交光用根一語，毒流天下，遺禍無窮，非一言可罄。¹¹⁰

雖未詳加申述，然可看出旭師對此三說皆不甚認同，而之所以對交光的批判特別嚴厲，著眼點在其影響最廣，「毒流天下」，亦可見交光著作當時流行的盛況。牧齋於《蒙鈔》中，也常從宣揚正法、糾正邪說的立場，對交光之說提出批駁。¹¹¹

罄，當以三四年為期也」，確以作於仲冬一病之前較為合理。

¹⁰⁹ 弘一：〈蕩益大師年譜〉，《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻闢邪集序〉）》卷1，CBETA, B23, no. 130, p. 431, a11-19。

¹¹⁰ 〔明〕智旭：〈復錢牧齋〉，《靈峰蕩益大師宗論》卷第五之二，CBETA, J36, no. B348, p. 343, b27-c15。

¹¹¹ 關於牧齋對交光的批評，詳見本文第四章。有些論者視藕益此段回書為「對牧齋的批評或不認同」，如連瑞枝的解讀：「蕩益對謙益所詢問之三公案，也給予相當嚴厲的批判，謙益不以為意，仍相當地重視智旭。」（見氏著：《錢謙益與明末清初的佛教》，頁39。）王紅蕾也認為：「當他（牧齋）就《蒙鈔》未竟義，向高僧智旭請教時，並沒有得到智旭的印可。……藕益智旭以天臺教觀與唯識宗見長，究其根源還是宗派思想的差異。」（見氏著：〈錢謙益《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》考論〉，頁74）。然而，牧齋在去書中，已使用「交光師邪說」一詞，可見二人對交光之說皆不認同，旭師之「嚴厲批判」並非針對牧齋本人，而是書中所詢之各主張。二人的宗派立場固然稍異，然僅從此處，實無法看出思想的分歧。



此外，〈復錢牧齋〉書中亦對佛教著述工作提出看法，很可能是針對牧齋《蒙鈔》之建議：

著述須實從自己胸中流出，方可光前絕後。設非居安資深，左右逢源，縱博極群書，遍採眾長，終是義襲而取，不可謂集大成也。大菩薩乘願力闡正法，須如馬鳴、龍樹、智者、清涼，立極千古。若圭峰、長水輩，雖各有所得，猶未免為明眼簡點，況其餘哉。乞丈室裁之。¹¹²

藕益認為，不可僅以「遍採眾長」為滿足，應以「居安資深，左右逢源」、「從自己胸中流出」的境界為目標，又稱牧齋為「大菩薩乘願力闡正法」，當學「立極千古」之古來大德，期望相當的高。¹¹³然於牧齋〈後記〉所言之「指決三摩」，此處未有著墨，須細究《蒙鈔》釋經之文，方能具體看出旭師之影響。

3. 含光炤渠（1599-1666）：「與聞草創，共事藍縷，採掇清涼，仗助旁論」

牧齋現存書信當中，與言《蒙鈔》最多者，非含光法師莫屬。從牧齋〈書汰如法師塔銘後〉、〈書華山募田供僧冊子〉，可知含光師為汰如明河（1588-1640）弟子，繼蒼雪讀徹（1588-1656）後宣揚華嚴宗者，¹¹⁴牧齋十分肯定其義解方面之成就，讚其「網羅三藏，鉤貫三昧，精心慧辯，超然義解之表。」¹¹⁵師之名較少見於僧傳，似惟《賢首宗乘》中有較為詳細的介紹。¹¹⁶牧齋〈與含光師〉共十四封，

¹¹² [明]智旭：〈復錢牧齋〉、〈復錢牧齋〉，《靈峰蕩益大師宗論》，CBETA, J36, no. B348, p. 343, c5-10。

¹¹³ 王彥明視「若圭峰、長水輩」一句，為藕益「對牧齋疏解《楞嚴》，專以長水為宗提出微勸，」（《牧齋與佛教》，頁 41）。然此處所論為著述的一般原則，所列舉者大多未有《楞嚴》相關著作，因此似無法明確看出，藕益認為牧齋於《楞嚴》諸注家中，選擇專宗長水是否恰當。

¹¹⁴ [清]錢謙益：〈書華山募田供僧冊子〉、〈書汰如法師塔銘後〉，《有學集》卷 45，頁 1504、卷 50，頁 1621。

¹¹⁵ [清]錢謙益：〈書華山募田供僧冊子〉，《有學集》卷 45，頁 1504。王彥明由牧齋文字考證二人往來事蹟，還包括：「含光照渠在華山募田供僧，牧齋為文募緣宣導；含光新建華山寺講堂，牧齋為文作記；含光開華嚴法會，接繼蒼、汰，弘演大法，牧齋亦為之舉揚讚歎，凡此種種，均顯示出二人間良好的關係。」見氏著：《牧齋與佛教》，頁 37。

¹¹⁶ 含光師之名，連瑞枝及王紅蕾皆作「含光照渠」。王培孫注《蒼雪大師南來堂詩集》，前附「傳法系統」圖亦作「照渠」，然書中引《賢首宗乘》含光師傳則作「炤渠」（《南來堂詩集》補編卷三下，頁 12），與《賢首宗乘》相同，故本文改作「含光炤渠」。參見[清]西懷了惠編：《賢



多數都與《蒙鈔》相關，以下先略論明確言及此書之作的段落：

諮決一編，乞批削見示，勿以示人。(其一)¹¹⁷

弟以長夏屏居荒村，思卒業《楞嚴蒙鈔》，以了夙願。草本畧具，疑義弘多。非得面聆慈誨，手授筆削，故未可以會通諸家，折衷近德也。……秋風已至，倘得飛錫村莊，盤桓數日，俾得從容扣擊，諮決積疑。(其二)

第一書首言「蒼老龕到」，當在順治十三年丙申（1656）蒼雪讀徹圓寂後。蒼雪於其年夏，應見月律師之請，至寶華山講《楞嚴》，閏五月廿二日示化於茲，後由「見律師護龕歸葬，塔在中峰寺後二百步」，¹¹⁸故有「龕到」之語。第二書中，牧齋自敘「長夏屏居」之事，復言「秋風已至」，邀請含光師「飛錫村莊，盤桓數日」，則此二書應作於丙申年夏末秋初之際，在前述〈目錄後記〉第一篇及〈與素華師書〉之後。信中對《蒙鈔》之情形，亦云「草本畧具，疑義弘多」，在初稿已完的基礎上，持續祈請各方指正。

第二書中又云：「此鈔若得流通，似於法門有少分利益。如其義門不精，疑誤未削，則弘法之過，在龍象未免分任一二也。」可見牧齋對於義理非常謹慎，期望作品能帶來正面的影響，並視含光為重要的把關之人，期許能令此作避免「義門不精」的過失。觀書中「非得面聆慈誨，手授筆削」等語，亦可知二人此時的往來不僅透過書信，應亦有當面之討論之機會。本年（丙申）牧齋有詩〈七月朔日，含光法師駐錫紅豆村，談玄累日，石師、潘老賦聽法詩，拈「華嚴玄談」四字為韻，依次奉和〉，¹¹⁹可能即為應牧齋之請而來。

首宗乘》，《明清華嚴傳承史料兩種》，頁 259-262。

¹¹⁷ 以下〈與含光師〉各書，若無特別標註，均見〔清〕錢謙益：《牧齋雜著》，頁 337-342。《雜著》中僅以「又」分隔各書，「其一」等數字為筆者為方便討論所加。

¹¹⁸ 見〔清〕西懷了惠編：《賢首宗乘》，《明清華嚴傳承史料兩種》，頁 250；〔清〕錢謙益：〈中峯蒼雪法師塔銘〉，《有學集》，頁 1265。

¹¹⁹ 〔清〕錢謙益：〈七月朔日，含光法師駐錫紅豆村，談玄累日，石師、潘老賦聽法詩，拈「華嚴玄談」四字為韻，依次奉和〉，《有學集》，頁 302-306。此組詩以「華嚴玄談」為韻，內容自然多用華嚴典故，如「十玄門具一蓮華」言華嚴宗所立之十玄緣起；「身在普光明殿裏」為《華嚴經》中集會說法處之一；「煙水行時古廟南」、「彈指即看樓閣啟」，俱為經中善財童子參訪善



牧齋除於第一書中，請含光師批閱〈諮決〉一編（當指《蒙鈔》卷首之〈諮決疑義十科〉），在其他各書中，也常有請師過目《蒙鈔》、諮詢修改之處的記錄：

首楞四錄及經鈔首冊，知已經繩削，幸即檢付。其餘幾冊，日下到郡城，親携請教也。**諮決十義及十門懸敘**，如命點竄一過，亦俟晤時，更求指示耳。所云**推檢法出《起信論》**者，徧檢論中，並無此文，……又〈**七徵**〉一偈，未知何人所作？並出何典？亦求見教也。（其三）

昨從袁生附一函，索**首楞四錄及蒙鈔首帙**，今復託鄭莊置郵，幸即賜省發。……**推檢法及七徵偈**，並求詳示。（其四）

頃接得**諮決**、旁論，不任喜躍。¹²⁰（其六，340）

繼其一呈「諮決一編」之後，其三即言諮決與「十門懸敘」已「如命點竄一過」，應是已按師指示修改完成。此書首言「入春多病，更苦瘡痕」，可能作於隔年（十四年丁酉，1657）年初。信中又提及「首楞四錄及經鈔首冊」¹²¹，或為先前曾呈請修改者，此處請師寄回。書中細詢推檢法、七徵偈之出處，亦見牧齋對注經工作的嚴謹態度。其四明言「昨從……今復……」，應是在送出前書的隔天，緊接著又致函請師回覆。其六復言及〈諮決〉，似乎二人於此部分討論頗多。

此後尚有數書，寫作時間與前後關係似乎較不明確：

端此來領蒙鈔，以便接寫。**即未能三卷全付，且先付第四一冊**。（其九）

知識之經歷等。不過，亦有數語很可能來自《楞嚴》，如「世界蓮華咸法爾，手中葉物總茫然」，應化用自經中阿難及大眾聽聞世尊開示之後，「各自自知心遍十方，見十方空，如觀掌中所持葉物」。含光渠為華嚴宗法師，而牧齋此時以注《楞嚴》為主要功課，故此段時間與渠師「談玄累日」之內容，亦可能兼及二經之要義。

¹²⁰ 「旁論」當為含光釋《楞嚴》之作，除〈後記〉中言師「攸助旁論」外，正文中也有引用「含光旁論」之記錄，見《楞嚴蒙鈔》，頁364，a27-28。

¹²¹ 「首楞四錄」或指《蒙鈔》最後的〈佛頂五錄〉其中之四。按：此書手稿本（《楞嚴蒙鈔》卷首及卷一之一，中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏）之末，有牧齋草擬的全書目次，首先是「序錄、枝錄、通錄、宗錄」，接著是「懸敘、諮決」，後為十卷經文。此手稿應成於丁酉（1657）至戊戌（1658）年間，（詳見本章第四節），可能表示在《蒙鈔》較早期的規劃中，「佛頂圖錄」和其餘四錄是分開的。



今特遣一介奉復，齋蒙鈔二、三卷，專求治定，並乞即付首冊，以便繕寫。

(其十)

四卷將竣，得六、七兩卷接手，欣慰無量。後手望撥忙料理，佇俟法乳之惠也。(其十一)

此三書作於何年，內文並無明顯線索，然前一書（其八）言及「蒼師塔銘，已經法眼鑒定」、「《長干塔光詩》，附上請政」，二者皆是牧齋順治十四年（丁酉，1657）之作，¹²²故此書或作於十四年以後。¹²³若各書確按時間先後排列，則其九以下，應皆作於本年或其後。然書信中何以先請付「第四一冊」，再乞「即付首冊」，各書言及卷數亦不連貫？是否為先後次序有誤，或者前幾卷經過不只一次修改方定稿？目前無其他資料可為佐證，僅能存疑。不過，從各封書信當中，仍可知兩人合作的大略情形，為牧齋分次將其作呈請含光師修改，待師指正後，方「繕寫」定稿，所言「全依尊批，奉為指南」，可以看出牧齋對師之信任與尊崇。

與含光書信的其九、其十明確言及「繕寫」、「接寫」等事宜，對照現存《蒙鈔》手稿本卷首之末，題有「戊戌（順治十五年，1658）端午重訂」，或許即是含光師過目校正後所繕寫。¹²⁴在前一年（1657）冬，牧齋有第二篇〈佛頂蒙鈔目錄後記〉之作，言已「鈔略一周」，列舉出曾給予協助的師友（即本節開頭所引之文），並於長干請雪藏韶等師過目《蒙鈔》，頗受肯定，師亦鼓勵流通（詳見下文 5.長干社中諸師）。但是牧齋似乎仍感《蒙鈔》尚需修訂，自言欲續理《楞嚴》：「《金剛會箋》，開歲重為整理，方有頭緒，了此即再理《楞嚴》，完積年未了公案。」可見本年之重訂、繕寫，最初或許有完成定稿的預期。縱觀各書，與含光師之交流，

¹²² [清]錢謙益：《有學集》中，《長干塔光詩集》題下注：「起丙申年，盡丁酉年。」《蒼雪大師南來堂詩集》收錄牧齋所作之〈蒼雪法師塔銘〉（附錄卷 2，頁 3），尾署「丁酉陽月二十四日，虞山蒙叟錢謙益謹製。」可知作於順治十四年（1657）十月。方良《錢謙益年譜》（頁 205）引收入《叢書集成續編》之《南來堂詩集》，云「丁酉歸月」，未知是否為版本差異。

¹²³ 此書首言：「疏鈔講至第九會……蒼、汰二師，誓願可了畢矣。」含光師傳記中，言其乙未年始講《華嚴大鈔》（即《華嚴疏鈔》），「迄申、酉、戌三年，九會皆竟。是秋八月，續演《行願品疏鈔》。」故「講至第九會」且將竟（誓願可了畢）之時，或為丁酉、戊戌年間事。參見[清]西懷了惠編：《賢首宗乘》，《明清華嚴傳承史料兩種》，頁 260。

¹²⁴ 《楞嚴蒙鈔》卷首及卷一之一手稿本，現藏中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館。



乃是自順治十三年（1656）「草本畧具」之時，持續數年的討論往來，由是更可見牧齋對於教理之謹慎。¹²⁵

此處尚須說明的是，牧齋與含光渠師之書信往來雖多論《蒙鈔》，但二人志同道合，時相研討佛理，並不限於《楞嚴》之義。由《賢首宗乘》所載渠師傳記，可知二人法誼，廣為當世所知：

吳中宰官姚文毅公、文文肅公之後，其能究心佛學，力行檀度者，獨虞山大宗伯錢公謙益，以文章宗匠兼綜教乘，與公析微闡奧，有針芥之合，津津討論，每移日而不倦也。……契同支、許，聞於四方。¹²⁶

牧齋信中，亦常及其他經教之理，如其一言閱讀賢首《心經略疏》之文：「別後繙閱《心經疏畧》，忽有省悟，始知為賢首寄釋法界之文。」¹²⁷此一體悟，亦見於牧齋《般若心經略疏小鈔》之〈緣起論〉中：「讀《心經略疏》，披尋往復久之，乃喟然歎曰：賢首未嘗不釋法界觀也。」¹²⁸是為牧齋作《小鈔》之主要動機。在〈緣起論〉的最後，更可見牧齋嘗與渠師討論此義：「循文下筆，勒成小鈔二卷，持示含光渠師。師出《玄鏡私記》相質，推求義門，彼此符順，乃驚喜而相告也。」

129

論者已注意到，在〈與含光師〉其五、十二及十四中，二人明顯意見不同，尤以其十二措詞激烈，乃至有「此後無煩往復」之語。然則此一爭論來源為何，是否肇因於對《楞嚴蒙鈔》的討論？必須細究內容方可確知。先看其五當中，牧齋提出之疑問有二（數字為筆者所加）：

¹²⁵ 王彥明由各篇〈與含光師書〉，推測「《蒙鈔》每成一卷，即寄與含光渠師閱示勘校，然後牧齋再行修改。」（見氏著：《牧齋與佛教》，頁 57）然若綜合〈目錄後記〉所載之著作年月，牧齋與渠師最初通信之時，初稿已成，只是並未一次呈上全部，而是分段請師過目。

¹²⁶ 〔清〕西懷了憲編：《賢首宗乘》，《明清華嚴傳承史料兩種》，頁 260。

¹²⁷ 〔清〕錢謙益：〈與含光師〉，《牧齋雜著》，頁 337。

¹²⁸ 〔清〕錢謙益：〈緣起論〉，《般若心經略疏小鈔》，CBETA, X26, no. 532, p. 762, b13-14 // Z 1:41, p. 357, a10-11 // R41, p. 713, a10-11。

¹²⁹ 〔清〕錢謙益：〈緣起論〉，《般若心經略疏小鈔》，CBETA, X26, no. 532, p. 766, a11-13 // Z 1:41, p. 360, d2-4 // R41, p. 720, b2-4。



- 1) 此中淨師謂諸論不同中觀者，確指師子月諸人，非等取無著、世親也。來教云爾，恐未覈《讚述》元文耳。
- 2) 清涼疏文「減損佛性」，乃是正斥三藏，非旁指學人之語，亦非《玄談》所謂「如有破斥，須存禮樂」者，此所以成疑也。¹³⁰

第一點當是針對唐代義淨的《略明般若末後一頌讚述》，牧齋不同意渠師的解讀，¹³¹認為是渠師可能「未覈原文」。然《讚述》所釋為《金剛經》義理，¹³²此書似未被《蒙鈔》引用，或與牧齋的《金剛會鈔》更為相關。¹³³第二點則是對於清涼《華嚴疏鈔》言及三藏（玄奘）立五性之說，實為「減損佛性」，¹³⁴此意雖於《蒙鈔》有引用，但並未針對三藏之說特別著墨，僅在其後補充孤山智圓之說，表示玄奘等人的說法僅是「權說」。¹³⁵而此書之上下文，實無明確提及《蒙鈔》者，僅云：「學徒箋啟，尺幅爛熳，讚嘆之餘，漫題數言。……疑義指示，信可謂清流不憚惠風也。」究竟牧齋所讚歎者，是含光對《蒙鈔》的批改，或其他論佛理之文，

¹³⁰ [清]錢謙益：〈答含光法師〉，《有學集》，頁1381。

¹³¹ 義淨原文云：「義淨因譯**無著菩薩**《般若頌釋》訖，詳夫大士判其九喻，可謂文致幽深，理義玄簡……**世親菩薩**復為般若七門義釋，而那爛陀寺盛傳其論，義府幽冲，尋者莫測。有**師子月**法師造此論釋，復有東印度多聞俗士其名**月官**，遍檢諸家，亦為義釋。**斯等莫不意符三性，不同中觀矣**。更有別釋，而但順龍猛，不會瑜伽。」見〔唐〕義淨：《略明般若末後一頌讚述》卷1，CBETA, T40, no. 1817, p. 783, a14-29。

¹³² 義淨先譯出《能斷金剛般若波羅蜜多經論頌》及《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》，皆為印度所造之《金剛經》註釋，後有感《論釋》當中有未明之義，因而作《略明般若末後一頌讚述》：「末後一頌云：『一切有為法，如星譬燈幻，露泡夢電雲，應作如是觀』者。而釋文既隱，恐尋者尚昧，輒因二九事喻，聊題十八之作。」（CBETA, T40, no. 1817, p. 783, b4-6）。另參考楊白衣：〈金剛經之研究〉，《華崗佛學學報》第5期（1981年），頁70-71。

¹³³ [清]錢謙益：《金剛般若波羅蜜多經頌論疏記會鈔》，目前僅見傅斯年圖書館所藏卷上手稿本，然已可見〈金剛般若波羅蜜經論釋懸判〉當中，有收錄義淨譯之《能斷金剛論釋》（詳見前註）。

¹³⁴ 清涼原文云：「唐三藏創自西迴，薦福寺有一人大德，不肯修敬。後因見，曰：『三藏遠涉流沙，廣取經論，誠曰劬勞。然**減損佛性**，增足煩惱，未知與聖意相應不？』」「**減損佛性**」者，指玄奘等法相宗人對眾生佛性之有無，主張「五性各別」，定性聲聞、定性緣覺、無性三種為「三無」，不可成佛；定性菩薩、不定性之一分為「二有」，可以成佛。（參見丁福保編著：《佛學大辭典》（臺北：新文豐，1978年1月再版）「五性」條，頁528-529。）清涼引《法華經》言「一切眾生有如來知見，更無餘性」，故曰五性之說「**減損佛性**，恐毀謗一乘。」見華嚴編藏會：《新修華嚴經疏鈔》，冊16，卷62，頁476-482。

¹³⁵ 「〔孤山云〕……五性者，三無二有，祖於彌勒，宗於天親，**析薪於玄奘**，克荷於慈恩。立言垂範，自為極唱。今准此經，乃知權說。〔清涼鈔云〕疏引法華二文，以證定性二乘，皆成佛義。……而其立義定有五性，却以一乘而為方便，此豈不是謗一乘耶？」《楞嚴蒙鈔》，頁201，b12-18。



似難斷言。

在措詞頗為激烈的第十二書當中，也是類似的狀況。書云：「法門情誼關切，救失長善，不惜一片婆心，效此忠告。不謂公貢高自是，復諫遂非，一至於此也。」由此敘述，僅能推知牧齋嘗以「救失長善」之初衷，對含光提出建言，而不為師所接受。書末復云：「寒窗逼歲，晨夕料理大經。……聊此裁答，此後無煩往復。」則二人所爭，與牧齋之「料理大經」究竟為一事或二事？觀此書論及義理之處，僅有一句「來教但展首行『耳報圓通』四字，不但笑破人口，正恐大妄語成，業報凜然。」「耳報圓通」未詳為何，或為與《楞嚴經》中觀音菩薩「耳根圓通」相關之說，而不為牧齋所認同。牧齋此書用語頗為激昂，於點出問題後，並未再詳論己意。然觀音等諸聖所說之「二十五圓通」，為《楞嚴經》相當著名的段落，牧齋自身便曾在其他文章中提及，¹³⁶故雖能確知二人爭議中心乃《楞嚴》要義，但仍未足論定是針對《蒙鈔》而發。

〈與含光師〉其十四為牧齋與師最長的一封信。若各書之順序即為寫作時序，則牧齋在說出「無煩往復」等語後，於此書中又回復謙遜的口吻，其間或曾經過友人的調停。¹³⁷由開頭言：「介壽之文，鋪敘教典，爛然盈篇。蓋欲於世諦文字中，宣說勝義，使世間窮兒得乳，黑眼見光，其用意良厚。」可知此書應是牧齋得見含光的文章之後，敘述讀後的感想。首先讚歎其「於世諦文字中，宣說勝義」之用心，與牧齋之「將世間文字因緣，迴向般若」，頗為志同道合。但接著即提出看法不同之處：

此中以《華嚴》序文「成益頓超」十義，配合《楞嚴》觀音圓通，揆諸教

¹³⁶ 如〈楞嚴志略序〉：「勅選圓通，成就聖位，破趣辨魔，皆為此三昧也。」〈書憨山大師十六觀頌後〉：「楞嚴二十五聖齊說圓通，如月光童子自敘水觀，……敘致詳委，歷歷如畫。自家屋裡人說家常話，故應爾爾。」見〔清〕錢謙益：《有學集》卷21，頁867；卷50，頁1615。

¹³⁷ 王彥明指出，牧齋初為汰如法師作〈塔銘〉時，其弟子不滿曰：「寥寥數言，不足以稱道德業」。後於順治十七年（1660），牧齋作〈又書汰如塔銘後〉言：「戊戌（1658）冬，毛子晉過村莊，備道其親聞于講席者。」所言「親聞」者，為汰如師說法時「石鼓有聲、白鶴飛舞」等神異之事。牧齋此段補充，當能令汰師弟子較為滿意，故王彥明視毛子晉為居中調停之人，並認為牧齋與含光既於書信中交惡，子晉的「調停」，可能也不只針對塔銘事。〈與含光師書〉其十二雖無法確知年代，但前幾書約作於戊戌年間，此一推測亦屬可能。見氏著：《牧齋與佛教》，頁37。



理，似有未必然者。既已灼知之矣，而有過不說，是非混同，則非公所以枉教之本意也，是以敢直布之。

所謂「成益頓超十義」，乃是清涼《華嚴鈔》當中，解釋其〈疏序〉各段意旨，第七段即為「成益頓超」，此段共有十句，每句一義，故「文有十義」，¹³⁸而含光師取「觀音圓通」的十個段落，來比配於此十義。牧齋認為，如此比配有「彼此文義，絕不相蒙」的問題，且為了符合「《華嚴疏鈔》十義」之順序，取觀音圓通章不相連貫的部分來比配，實不恰當，¹³⁹故云：「將倒《楞嚴》以就《圓》文，則主賓易位；將舉《圓》文以釋《楞嚴》，則函蓋失宜。」¹⁴⁰既言「顛倒《楞嚴》以配《華嚴》」為「主賓易位」，則含光師所釋應為《楞嚴》，而取《華嚴》配合解釋。

141

由此可知，〈與含光師書〉中所見之爭論，固然可能源於《蒙鈔》修訂過程所論之《楞嚴》要義，但也不必然緣於此。¹⁴²雖然二人嘗有意見不合之處，然含光師「與聞草創，共事藍縷」，逐卷批閱、改訂《蒙鈔》，並以其對《華嚴疏鈔》的深厚理解，來「採掇清涼，攸助旁論」，對牧齋此書之貢獻，仍是無庸置疑的。

4. 松影省：「指瑜伽之教相，考匿王之生年，搜剔小宗，旁資引證」

〈後記〉中稱「楚松影省」者，參照牧齋他處提及此師之文，楚當指楚地。以牧齋之文為主，其餘藏經資料為輔，可略知師協助《蒙鈔》撰作之情形。在〈松影和尚報恩詩草序〉中，牧齋回憶與師之相遇云：「往遊長干，與松影麟和尚邂逅

¹³⁸ 華嚴編藏會：《新修華嚴經疏鈔》，冊1，卷1，頁100。

¹³⁹ 牧齋云：「今指第一無畏觀音解脫，當第一見聞為種益；却超閑取文殊『元依一精明，分成六合和』偈文，當第二解行益；『初於聞中，人流亡所』一段，却當第三頓證義。」而《楞嚴》經原文之次第，實為先「初於聞中」，次「無畏解脫」，後文殊說偈。

¹⁴⁰ 「圓」，外集作「玄」，應指《華嚴玄談》，又名《華嚴懸談》，此書為「合清涼華嚴大疏中之懸談於演義鈔，為別行者。」見《佛學大辭典》，頁2106。

¹⁴¹ 牧齋此封書信對觀音圓通之理解、注經之理想方式皆頗有發明，將於下文相關段落一併討論。

¹⁴² 王彥明認為：「在第五封信中，二人就經疏中個別問題，已有不同意見。觀第十二以後，前此積累之矛盾，一併噴發出來。」其十四中，牧齋交待了爭論的原因等（《牧齋與佛教》，頁57）然就三書之文，雖能知二人意見確有矛盾，但未必能斷言是針對經疏之問題，且十二僅言「耳報圓通」，十四探討「耳根圓通」不應配「成益頓超十義」，二書似亦未必有相承關係。



寒風朔雪中。余方箋注《首楞》，松師料理修藏，交相勸發，有法乳之契。」¹⁴³此文稱「松影麟」，與〈後記〉之「松影省」不同，然前者於文中明言師為楚人，¹⁴⁴後者稱「楚松影省」，又皆參與牧齋之注《楞嚴》，應可推測為同一人。牧齋《秋槐詩別集》中，另有〈長干送松影上人楚遊，兼柬楚中郭尹諸公〉詩二首，作於乙未（順治十二年，1655）年底。¹⁴⁵

關於松影師之「料理修藏」，另有數條相關記載，可知其為覺浪道盛（1593-1659）法嗣，奉師命負責此事。覺浪〈密藏開禪師遺編序〉自言：「予方在長干，命門人松影麟子，與諸護法共修大藏梵冊板」；¹⁴⁶劉餘謨為覺浪所作之〈塔銘〉中，亦云「師因報恩大藏板朽，命松影麟公募修，囑石溪杲公較刻。」¹⁴⁷松影之性格，則是「性嚴圭璧，戒凜冰淵。」¹⁴⁸覺浪之嗣法門人當中有「報恩大麟」，¹⁴⁹當即為松影麟師，稱「報恩」蓋為住報恩寺之故。又《金陵大報恩寺塔志》云：「禪堂前有修藏社，藏《南藏》板，僧松影修藏十年。藏成，康熙五年，太守陳開虞為之碑記。」¹⁵⁰則松影於報恩寺之修藏，至遲完成於康熙五年（1666），若「修藏十年」為確指，則最晚於順治十三年（1656）已然開始。松影師既從事修藏，應有機會遍覽群經，是故能為牧齋提供「匿王之生年」等考證相關的資料。¹⁵¹

¹⁴³ [清] 錢謙益：〈松影和尚報恩詩草序〉，《有學集》，頁 884。

¹⁴⁴ 「久而與之（指松影）處，雄駿闡朗，舌有鋒而頂有焰。余心好之，謂曰：『公楚人也，豈嘗遊於龍湖，熏染禿翁之流風而為其後身與？』」見 [清] 錢謙益：〈松影和尚報恩詩草序〉，《有學集》，頁 884。

¹⁴⁵ 《秋槐詩別集》題下注「起乙未冬，盡丙申春」。本詩前有〈乙未小至日宿白塔寺……感而有作〉二首，後有〈乙未除夕寄內〉、〈丙申元日〉等詩，故此詩應作於乙未年底。

¹⁴⁶ [明] 道盛：〈密藏開禪師遺編序〉，《密藏開禪師遺稿》卷 1，CBETA, J23, no. B118, p. 1, b17-18。

¹⁴⁷ [明] 劉餘謨：〈傳河上正宗三十三世攝山棲霞覺浪大禪師塔銘并序〉，收於《天界覺浪盛禪師語錄》卷 12，CBETA, J25, no. B174, p. 751, b16-17。

¹⁴⁸ 周天成：〈金陵印藏序〉，收於 [清] 湛祐撰、然叢輯：《弘慈廣濟寺新志》卷 2，杜潔祥主編：《中國佛寺史志彙刊》（臺北：明文書局、丹青圖書公司，1980-1985 年），第 1 輯，第 44 冊，頁 181。取自「中國佛教寺廟志數位典藏」：<http://buddhisticinformatics.ddbc.edu.tw/fosizhi/>。

¹⁴⁹ 見〈塔銘〉後附之「諸山嗣法門人併記菑居士」，《天界覺浪盛禪師語錄》卷 12，CBETA, J25, no. B174, p. 752, a21。

¹⁵⁰ [民國] 張惠衣：《金陵大報恩寺塔志》卷 1，見《中國佛寺史志彙刊》，第 2 輯，第 13 冊，頁 27。

¹⁵¹ 又據 [清] 源諒著，劉霞彩編：《律宗燈譜》卷 2，三昧寂光律師（1580-1645）之「久近常隨弟子輩」除以見月讀體（1601-1679）為首外，當中亦有「松影省」（CBETA, B22, no. 118, p. 714, a12-16）；[明] 張有譽：〈三昧大律師塔銘〉，則謂松影為三昧之法孫（見 [清] 劉名芳：《寶華山志》卷七，《中國佛寺史志彙刊》，第 1 輯，第 41 冊，頁 285），說法稍異。三昧嘗「傳戒於金陵大報恩寺」，復於崇禎十六年（癸未，1643）主修報恩大殿。雖然松影麟住寺修藏之時間



5. 長干社中諸師：「明鏡清流，不辭披拂，霜天雪夜，共許參求」

牧齋此篇〈目錄後記〉之末，自記書時云：「是歲（順治十四年丁酉，1657）長至日，書於長干大報恩寺之修藏社。」大報恩寺位於古長干里，歷史悠久，曾多次易名，明永樂間勅建九級塔，名為大報恩寺。¹⁵²所言「長干社」者，應為報恩寺修藏社之略稱，為寺中收藏藏經之地，亦為前述松影省修藏之處。¹⁵³其後的第三篇〈後記〉，正以此時在長干的情景為開端，記錄《蒙鈔》於是年中秋「始具草」之後的發展，描述了長干社中法師「霜天雪夜，共許參求」的實際情形：

丁酉長至，遇雪藏韶師於長干，出斯鈔就正。韶師偕介丘殘師，呵凍開卷，廢寢食五晝夜。讀罷，說八偈以唱嘆。介丘告我曰：雪老教乘宿學，不妄許可一字。謂此鈔得楞嚴大全，古聖師面目各在，亟宜流布，勿復疑滯。¹⁵⁴

牧齋敘述二師「廢寢食五晝夜」讀畢《蒙鈔》後，雪藏十分推崇此書，鼓勵流通。不過，在此之前，牧齋已有與長干諸師論學問法的記錄，在撰作《蒙鈔》期間，至少曾二度過訪長干。首先是在順治十二年（乙未，1655）年底至十三年（丙申，1656）春，在長干寺中度過除夕與元日，¹⁵⁵其後似又在附近停留一段時間，臨行前有組詩〈丙申春，就醫秦淮，寓丁家水閣，浹兩月，臨行作絕句三十首留別，留題不復論次〉。詩中涉及之人事頗多，其七亦言及《蒙鈔》之作：「後夜繙經燭穗低，《首楞》第十重開題」。¹⁵⁶

較晚，但亦不無可能曾與三昧律師有交集，故此傳律宗法脈之「松影省」，也可能即是松影麟師。若為同一人，則稱呼之異，應源於「省」和「麟」一為律派法名，一為禪宗法名之故。

¹⁵² 〔民國〕張惠衣：《金陵大報恩寺塔志》卷1，引用吳祥翰：《金陵勝蹟志》卷7記載。見《中國佛寺史志彙刊》，第2輯，第13冊，頁31。

¹⁵³ 〔民國〕張惠衣：《金陵大報恩寺塔志》卷1：「禪堂前有修藏社，藏南藏板，僧松影修藏十年」。見《中國佛寺史志彙刊》，第2輯，第13冊，頁27。

¹⁵⁴ 《楞嚴蒙鈔》，頁117，a9-11。

¹⁵⁵ 〔清〕錢謙益：《秋槐別集》中，〈乙未除夕寄內〉言：「長干禪榻伴僧眠」，同日又有〈長干偕介丘道人守歲〉詩。隔日，則有〈丙申元日〉詩云：「肅穆花宮禮梵王」。見《有學集》卷6，頁263-264。

¹⁵⁶ 〔清〕錢謙益：〈丙申春，就醫秦淮，寓丁家水閣，浹兩月，臨行作絕句三十首留別，留題不復論次〉，《有學集》卷6，頁280-291。



第二次即是前引文中所敘之時，為丙申隔年（順治十四年丁酉，1657）冬，牧齋再度前往長干，此時《蒙鈔》已初步修改完成，於冬至日¹⁵⁷在報恩寺修藏社中，書第二篇〈目錄後記〉，並將全書請雪藏韶等法師過目指正。此次於長干亦停留月餘，除了《蒙鈔》中之記錄外，另有相關詩文顯示，至臘月十九日方東還。¹⁵⁸然而，牧齋詩文雖略及停留長干之事，及與諸師交游之概況，但除了前引「《首楞》第十重開題」外，甚少涉及《蒙鈔》之撰作，故僅能略考諸師之背景，作為了解牧齋注經過程之基礎。

就第二篇〈目錄後記〉所言，長干社中共相討論，助成《蒙鈔》者，有勗伊閒、介立旦、雪藏韶、介丘殘四位法師。勗伊閒師，當指賢首宗勗伊佛閒法師（1602-1663），《賢首宗乘》有傳，言師自順治乙未（十二年，1655）「受普德之請」，此後另其寺「檀度空集，樓閣莊嚴，彈指成就，為城南之最勝法幢」，至庚子（十七年，1660）年起講《華嚴疏鈔》三年，¹⁵⁹其間似皆住於普德寺。¹⁶⁰普德與報恩寺同在金陵，¹⁶¹牧齋亦曾自言在長干時往聽師講法，¹⁶²師之傳中亦有牧齋向其問法之事：「虞山錢宗伯牧齋馳書問法，師判斷折衷，文無剩義，由是品望彌著，道聲遐布。」¹⁶³可見師之精於教理，頗受牧齋信任，於《蒙鈔》之疑義，自然可能向其請教。此外，由此段記載，亦可知牧齋於當時教界的影響力。

¹⁵⁷ 由牧齋詩〈丁酉仲冬十有七日長至，禮佛大報恩寺，偕石溪諸道人然燈繞塔乙夜放光應願，歡喜敬賦二十韻紀其事〉，可知當年冬至為十一月十七日。見〔清〕錢謙益：《有學集》卷 8，頁 391。

¹⁵⁸ 《長干塔光集》中，有〈丁酉長至宿長干禪榻〉等詩，〈至日作家書題二絕句〉亦云：「金陵無物堪將寄，分與長干寶塔光。」臘月八日，牧齋有詩題為：〈臘月八日，長干薰塔，同介道人、孫魯山、薛更生、黃舜力、盛伯含眾居士〉，可知至此時仍停留長干。東還日期出自〈薛更生墓誌銘〉：「丁酉臘月八日，長干薰塔，薄暮冒雨追余，持薛公自傳拜而屬銘。十九日，送余東還。」以上分見〔清〕錢謙益：《有學集》，頁 389-392、409、1144。

¹⁵⁹ 〔清〕西懷了惠編：《賢首宗乘》，《明清華嚴傳承史料兩種》，頁 254。

¹⁶⁰ 牧齋於順治十四年（1657）作〈普德寺募修禪堂疏〉，言師「駐金陵城南普德寺，儀範霜肅，辨才雲湧。……將開演《華嚴》宗旨」，可見師講演《華嚴》亦是在此。見《有學集》，頁 1405-1407。本文中稱「西蜀勗伊法師問公」，「問」應為「閒」之誤。

¹⁶¹ 普德寺「在都門外南城地，東去所統報恩寺一里。」〔明〕葛寅亮：《金陵梵剎志》卷 38，收入《中國佛寺史志彙刊》，第 1 輯，第 5 冊，頁 1297。

¹⁶² 順治十三年（1656）的〈丙申春，就醫秦淮……〉三十首絕句中，「旭日城南法鼓鳴」一詩下自注「旭伊法師演妙華於普德，余頗為卷荷葉所困，而薛老（薛更生）特甚。」可知牧齋應嘗往聽師講法。見〔清〕錢謙益：《有學集》卷 6，頁 290。

¹⁶³ 〔清〕西懷了惠編：《賢首宗乘》，《明清華嚴傳承史料兩種》，頁 254。



介立旦師，未詳何人，牧齋稱其為「華嚴法界師」，¹⁶⁴當為賢首宗人。能為詩，牧齋曾評價其〈江上〉詩「孤高清切，不失蔬筍氣味，庶幾道人本色。」¹⁶⁵師嘗住持石塔寺，應亦曾住高座寺，¹⁶⁶於明末清初似頗為文人所知，除牧齋有詩文言及外，邢昉（1590-1653）、方文（1612-1669）等人均有相關詩作，可見各人與師之交游。¹⁶⁷牧齋有詩題為：〈乙未小至日宿白塔寺，與介立師兄夜話。辛卯秋，憩友蒼石門院，扣問八識規矩，屈指又五年矣，感而有作二首〉¹⁶⁸可知二人曾於順治八年辛卯（1651）共論佛理，至十二年復聯榻夜話。白塔寺與高座寺俱在金陵，¹⁶⁹是故牧齋當有機會於游長干時向其請教。

雪藏韶師，亦未詳何人，《蒙鈔》中記其「住匡山，為蕭伯玉所諮請」。¹⁷⁰前引文中，牧齋與雪藏師相遇時，即出示《蒙鈔》請師指正，師閱後由介丘師告知牧齋「雪老教乘宿學，不妄許可一字」及其對《蒙鈔》之肯定，可知雪藏應是頗負盛名，而可能與牧齋較不熟識者。又，有「廬山僧道韶雪藏」，亦為報恩寺中料理修藏者，與牧齋、介丘均為同時交遊，或為覺浪道盛同輩，¹⁷¹很可能即為此師。

介丘殘師，指石溪髡殘（1612-1673），字介邱，一作介丘，善繪畫，為清初四僧之一，明崇禎年間出家，¹⁷²參學江南，遙禮雲棲遺像為師。後返回家鄉湖南，順治十一年（1654）再至南京，十五年（1658）往謁覺浪道盛：「皋亭一見，（髡

¹⁶⁴ [清] 錢謙益：〈後香觀說書介立旦公詩卷〉，見《有學集》，頁 1570。

¹⁶⁵ [清] 錢謙益：〈後香觀說書介立旦公詩卷〉，見《有學集》，頁 1569。

¹⁶⁶ 牧齋〈揚州石塔寺復雷塘田記〉：「高座法師介立旦公，住持是刹」，見《有學集》，頁 1014。又，由邢昉詩〈六月雨涼，憶去年避暑高座寺介立上人院，因以寄懷〉，可知「高座」為寺名。見 [明] 邢昉：《石臼集》（收入《清代詩文集彙編》，冊 5）後集卷 1，頁 17。

¹⁶⁷ 邢氏與方氏集中，皆有數首與介立相關之作，如方文有〈揚州石塔寺宿介立禪師房〉、〈石塔寺懷僧介立〉等，見氏著：《叢山集》（收入《清代詩文集彙編》冊 38）卷 10 頁 5、續集卷 3 頁 4；邢昉有〈介立上人山房〉、〈別介立上人〉、〈高座寺尋介立上人作〉等，見《石臼集》後集卷 1，頁 11、13、31。

¹⁶⁸ [清] 錢謙益：〈乙未小至日宿白塔寺，與介立師兄夜話。辛卯秋，憩友蒼石門院，扣問八識規矩，屈指又五年矣，感而有作二首〉，《有學集》卷 6，頁 251。

¹⁶⁹ 見 [明] 葛寅亮：《金陵梵刹志》卷 20「永慶寺」（又名白塔寺）、卷 34「雨花臺高座寺」。

¹⁷⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁 117，a17。

¹⁷¹ 朱萬章：〈髡殘交遊研究補證〉，收入氏著：《書畫鑒考與美術史研究》（北京：文物出版社，2011 年），頁 294-297。原文言「道韶應與髡殘之師雪浪道盛同輩」，「雪浪」應作「覺浪」。

¹⁷² 見朱萬章：〈髡殘行迹新考〉，《湖南省博物館館刊》第十二輯（2016 年 8 月），頁 442-450。朱氏指出，髡殘出家之年有二十歲（程正揆）與二十七歲（錢澄之）二說，記錄者皆為髡殘好友，難定是非；鄭錫珍稱其入清後（1651）出家，應有誤。



殘)皈依易名大杲」,¹⁷³覺浪命其與松影一同修藏,即前引「命松影麟公募修,囑石溪杲公較刻。」¹⁷⁴石溪更曾代松影主持修藏事:「社主松影去楚,有石溪代領其事。」¹⁷⁵牧齋與師之關係似乎頗為親近,自言「乙未除夕、丙申元日元夜,皆投宿長干,與介丘師兄同榻」、「丁酉仲冬十有七日長至,禮佛大報恩寺,偕石溪諸道人然燈繞塔」¹⁷⁶等等。石溪雖以畫知名,然既能參與修藏,對於經教應當有一定的認識。¹⁷⁷

以上雖分別介紹諸師之背景,然牧齋以「長干社中」一齊列舉,似視之為共論法義之群體。從《有學集》的詩文看來,除了和諸師各別의 交游之外,的確也有部分描繪了同聚的場景,如順治十四年(1657)〈示藏社介丘道人兼識乩神降語〉詩前四句:「長干藏社結長期,雪柱冰棱扣擊時。橫掃葛藤談滿字,細尋行墨問三伊。」第三句下注「匡山雪藏韶師」,第四句下注「普德島伊問(按:應為閒)師」,¹⁷⁸可知此時島伊、雪藏、介丘等師皆在,共同討論法義。或許可說,諸師與牧齋似乎主要係因長干之地緣而交會。而大報恩寺於鼎革之後,復有其特殊性:「作為朱明王朝皇家廟宇,大報恩寺與明孝陵一樣,成為漢族士大夫和知識份子追思故國的傷心之場。」¹⁷⁹牧齋列舉之諸師當中,石溪即是表現出「強烈的遺民情緒」者,¹⁸⁰是故論者亦將牧齋兩度前往金陵,視為復明運動的一部分。¹⁸¹不過,從上

¹⁷³ 以上行跡俱見〔清〕錢澄之:〈髡殘石溪小傳〉,《田間文集》(收入《清代詩文集彙編》,冊40)卷21,頁22。

¹⁷⁴ 〔明〕劉餘謨:〈傳洞上正宗三十三世攝山棲霞覺浪大禪師塔銘并序〉,收於《天界覺浪盛禪師語錄》卷12, CBETA, J25, no. B174, p. 751, b16-17。

¹⁷⁵ 〔清〕錢澄之:〈髡殘石溪小傳〉,《田間文集》卷21,頁20。松影去楚或為順治十二年(1655),即牧齋作〈長干送松影上人楚遊,兼柬楚中郭尹諸公〉之時,然在錢澄之〈小傳〉中,此年石溪尚未往詣覺浪。朱萬章認為石溪於順治十一年來南京時,應已結識覺浪,至十五年「正式拜於道盛門下」。見〈髡殘行迹新考〉,頁445。

¹⁷⁶ 分見〔清〕錢謙益:《有學集》,頁288、頁391。

¹⁷⁷ 陳開虞:〈重修修藏社經殿碑記〉,言修藏之實際工作,為將「歲久浸蝕,幾于漫滅」的刊刻經板「補其殘缺,易其漶漫。工費浩繁,乃別立修藏一社,經營其事。」見《金陵大報恩寺塔志》卷5,《中國佛寺史志彙刊》第2輯,第13冊,頁51。則從事修藏者,應需對經典文字有所認識,方能訂正修復。

¹⁷⁸ 〔清〕錢謙益:〈示藏社介丘道人兼識乩神降語〉,《有學集》卷8,頁408。

¹⁷⁹ 許婷婷:〈明遺民畫家與南京大報恩寺——以石濤、戴本孝、髡殘在金陵報恩寺的活動為中心〉,《藝術百家》2012年第5期,頁235。

¹⁸⁰ 朱萬章:〈髡殘行迹新考〉,頁445。

¹⁸¹ 陳寅恪:《柳如是別傳》(上海:上海古籍出版社,1980年),頁1070-1073。



列詩文可以看出，諸師與牧齋也確實共同從事了禮佛、繞塔等宗教活動，並助成了《蒙鈔》之作。

6. 石林道源、陸銑：「耳目濡染，晨夕扣擊，歡喜贊嘆，異口同音」

石林長老名道源（1586-1657），嘗聽講於巢松慧浸（1566-1621），「四十喪母，出居吳之北禪、虞山之破山東塔。」¹⁸²與牧齋俱在常熟，故言「里中石林源師」。牧齋讚譽其「不慕貴遊，不招徒眾」，¹⁸³為不同流俗之「真清淨僧，好學多聞，習禪明律」。¹⁸⁴此外，有詩文之才，「以文字三昧迴向般若」，「常箋解李義山詩集類纂……垂成輒置之，曰：『此非衲衣下事也。』」¹⁸⁵與其並舉之居士為陸銑，字孟鳧（1581-1654），牧齋稱其為「外修儒行，內鋌宗風者」。¹⁸⁶關於二人之參與疏經，〈石林長老塔銘〉敘述甚詳：

余長時繙經，烏鐻竹閣，浹辰，有客欵門，則惟長老石林與陸兄孟鳧，童子聞扣鐻聲，輒能辨之。入座，問箋注《楞嚴》某卷某行，所獲新異幾何，歡喜贊歎，移時乃去。¹⁸⁷

相較於前敘之長干諸師，為牧齋往遊金陵時「共許參求」者，此處所言之里中師友，則更頻繁地參與了牧齋注《楞嚴》的過程，由「童子聞扣鐻聲，輒能辨之」，可見二人的過訪、共論注經進展，已是常見而自然之事，故言「耳目濡染，晨夕扣擊」。

以上為牧齋於〈目錄後記〉中明確指出之師友。除此之外，尚有其他牧齋嘗去信請教，而未於此特別提出者，如嘗請惟新和尚¹⁸⁸過目〈語決疑義十科〉：「妄

¹⁸² 〔清〕錢謙益：〈石林長老塔銘〉，《有學集》卷36，頁1267。

¹⁸³ 〔清〕錢謙益：〈石林長老小傳〉，《有學集》卷37，頁1289。

¹⁸⁴ 〔清〕錢謙益：〈石林長老七十序〉，《有學集》卷25，頁968。

¹⁸⁵ 〔清〕錢謙益：〈石林長老小傳〉，《有學集》卷37，頁1289。

¹⁸⁶ 〔清〕錢謙益：〈陸孟鳧墓誌銘〉，《有學集》卷31，頁1132。

¹⁸⁷ 〔清〕錢謙益：〈石林長老塔銘〉，《有學集》卷36，頁1266。

¹⁸⁸ 生平不詳，由牧齋與其書云：「三宗之中，急宜提唱者，尤莫先於賢首。……蒙雖不敏，志切皈



製〈語決〉十篇，敬因友人張子石奉獻法座。伏惟大德閱其狂愚，賜之筆削，俾得正其繆誤，知所適從。」¹⁸⁹並曾與姚宗典（字文初，明末清初吳縣人）討論《楞嚴》當中「三世四方一段」，各家注解之得失：

所詢三世四方一段，以長水注用算法，無人能曉，黃太沖解為即今算法，非古周髀算也，故列其言以質智者。大抵則長水為正。而今師皆宗吳興，尤多曲折。愚意則如憨大師之解，以為但取合數經義，關緊正不在此。¹⁹⁰

綜上所述，參與《蒙鈔》過程的法門師友，宗派可考者，以華嚴宗最多，共有蒼雪讀徹、勗伊佛閒、含光炤渠、介立旦等師，前三者皆有講演《華嚴》的記錄，且均名重一方，頗受推崇：蒼雪徹與汰如河「訂分講《華嚴疏鈔》之約」，不久汰師順世，蒼師獨力荷擔，諸名碩輩咸來問法；勗伊閒「《華嚴疏鈔》長講三年」、「四方仰止，如高山焉」；含光渠應學眾請「闡《華嚴大鈔》」，「行解相應，允諸方領袖」。¹⁹¹連瑞枝已指出，牧齋與許多華嚴宗人頗為契合，蓋因明末華嚴法師帶動的講學活動，使得經典重新受到重視，補充了「禪宗太過於浮濫、空洞與形式化的缺失」，與牧齋對當時佛教所抱持的態度一致，¹⁹²這些法師也成為牧齋在注經過程中，主要的諮請對象。

除了華嚴法師之外，明末尊宿藕益智旭「選擇克己的律師生活型態，厭棄名利而過出世離俗的生活，以閱藏、著述為業」，¹⁹³自也與牧齋重視經教之理念相契；松影省、石溪杲雖為禪宗法嗣，然從事修藏工作，顯非牧齋所批判之「盲禪」者；雪藏韶「教乘宿學」，石林源「好學多聞，習禪明律」，都對經典有一定的重視。

依，所以願隨大眾而頂戴，敢效諸天之啟請者也。」則其人或為華嚴法師。〔清〕錢謙益：〈與惟新和尚書〉，《有學集》卷 40，頁 1370。

¹⁸⁹ 〔清〕錢謙益：〈與惟新和尚書〉，《有學集》卷 40，頁 1371。

¹⁹⁰ 〔清〕錢謙益：〈寄姚文初〉，《牧齋雜著》，頁 243。

¹⁹¹ 〔清〕西懷了惠編：《賢首宗乘》，《明清華嚴傳承史料兩種》，頁 249-250、254、260。

¹⁹² 連瑞枝：〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，頁 329-330。

¹⁹³ 釋見擘：〈以藕益智旭為例探究晚明佛教之「復興」內涵〉，《中華佛學研究》第 3 期（1999 年），頁 249。



簡而言之，注經過程中與法門師友之往來，亦呈現出牧齋對於佛教的理念，及各宗派弘法行為的認同之處。

而〈佛頂蒙鈔目錄後記〉當中，之所以列舉諸師之名，不僅表達感謝之意，可能亦有作為證明之功用。作為佛教徒，牧齋「深知文字因緣，動關果報」，¹⁹⁴是故必須「就正有道」，確保義理之正確，以免自誤誤人。同時，牧齋於己身以白衣（居士）身分注疏佛經，有相當的自覺，觀其《心經略疏小鈔》之緣起論云：「吾為此鈔，如老生兔園冊，資讀誦、訓童蒙耳。白衣說法，則吾豈敢。」¹⁹⁵於書信中言及所作之《金剛》、《楞嚴》疏解，亦云：「蒙於二經疏解，僭有鈔略」，¹⁹⁶態度都十分的謙遜。然而，對於投注多年心血完成的《楞嚴蒙鈔》，牧齋實希冀此書能成為後世準則，對當時紛爭不休的《楞嚴》詮釋有所助益：「竊謂自今已往，一切大乘契經，與夫諸聖造論，宗趣深遠，義疏繁蕪者，胥當依佛頂之例。」¹⁹⁷因此，牧齋不僅於過程中遍參多師，反覆諮問、修改，並於卷首明示其名，表示並非一己之臆斷，以期此書更能為人信受，發揮弘法之作用。

（四）由完稿至刊刻

如前所述，牧齋之作《蒙鈔》經過多次易稿，至順治十四年（丁酉，1657）輟簡，呈請雪藏韶等師過目，受到韶師肯定並鼓勵流布後，仍持續修改，可能約於隔年（順治十五年，1658）有一版本的完稿。然而，此次重訂告一段落後未即付梓，是自覺尚須修訂或有其他顧慮，尚未可知，亦可能與戊戌年間投入重理《金剛會鈔》、《心經小鈔》有關。直到下一年（順治十六年己亥，1659）歲末時，牧齋又發現若干錯誤，因而有再次修訂之舉，並於完成之後寫作第三篇〈後記〉，記錄此一過程：「踰三年己亥，江邨歲晚，覆視舊稿，良多駘駘。抖擻筋力，刊定繕

¹⁹⁴ 〔清〕錢謙益：〈答張靜涵司農第一札〉，《有學集》卷40，頁1385。

¹⁹⁵ 〔清〕錢謙益：《般若心經略疏小鈔》卷1，CBETA, X26, no. 532, p. 766, b20-21 // Z 1:41, p. 361, a17-18 // R41, p. 721, a17-18。

¹⁹⁶ 〔清〕錢謙益：〈寄內衡法師書〉，《有學集》卷40，頁1380。

¹⁹⁷ 《楞嚴蒙鈔》，頁116，c18-19。



寫。寒燈黯淡，老眼昏華，五閱月始輟簡。」¹⁹⁸篇末所題的時間為順治十七年（庚子，1660）三月三日，¹⁹⁹可知此次修改的時間，可能跨越己亥年底至庚子年初。

在修訂完成之際，復有諸方因緣，終於令牧齋決意流通：

卷帙粗了，韶師順世之音旋至。……明歲，餘年八十。室人勸請流通法寶，以報佛恩，遂勉徇其意。然此鈔不敢終闕者，以韶師及諸方敦趣之故。而韶師囑累一念，逾於肉燈身座，尤不忍其抑沒也。²⁰⁰

由「終不敢」之詞，似乎牧齋原本未必有要令《蒙鈔》流通之意，最終決定刊刻的原因，則是雪藏師圓寂的訊息，加上家人以牧齋將年屆八十的因緣勸請，故言「以韶師及諸方敦趣之故。」而此處「諸方」所指，除了明確言及的雪藏韶及家人，應也包括第二篇〈後記〉中所述諸人，尤其「愆患卒業，發願流通」的蒼雪徹師、「指決三摩」、「相期揚榘」的藕益旭師，都是曾經給予支持，然至是年已「未覩厥成」者。²⁰¹

牧齋本篇後記以雪藏韶師為中心，敘述師從閱讀《蒙鈔》、敦促流布至其圓寂，皆是促成本書流通的原因，最後更將其「說八偈以唱嘆」的內容抄錄於文中，並言道：「讀斯鈔者，知韶師為法深心，八偈在卷端，一一皆發妙高頂[捷]榘聲矣。」²⁰²以雪藏為《蒙鈔》足資流通之證明，亦可見師於當世之地位。值得注意的是，對照前述諸位曾助成《蒙鈔》的師友，牧齋現存作品中，與雪藏相關的作品相對較少，²⁰³除了〈後記〉之外，似僅在〈示藏社介丘道人兼識乩神降語〉詩中，可見與勗伊、介丘同在長干，²⁰⁴以及在給友人的書信中，言及韶師是可為住持者。²⁰⁵

¹⁹⁸ 《楞嚴蒙鈔》，頁 117，a11-12。

¹⁹⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 117，a18。

²⁰⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁 117，a12-15。

²⁰¹ 旭師之「未覩厥成」為牧齋所明言者，蒼師示化於順治十三年（丙申，1656）。

²⁰² 《楞嚴蒙鈔》，頁 117，a15-17。捷榘，原誤作「榘榘」，據《卍續藏》校訂改。

²⁰³ 如前所述，藕益、含光等師嘗有書信往來；蒼雪嘗請牧齋作雪浪、一雨、汰如諸師塔銘（見王彥明《牧齋與佛教》，頁 36）；勗伊、介立、介丘、松影等師，皆數見於詩文之中；石林、陸銑居處相近，往來之作更多。

²⁰⁴ [清]錢謙益：〈示藏社介丘道人兼識乩神降語〉，《有學集》卷 8，頁 408。

在此敘述流通緣起之際，特別提出雪藏之認可，亦是用「介丘告我曰：雪老教乘宿學，不妄許可一字」這樣有些距離感的轉述，而非直接的對話，或亦強調了師之肯定，確實出於客觀的「為法深心」。牧齋完成第三篇〈後記〉之後，可能隨後即付與刊刻，是為「順治本」。

²⁰⁵ 〔清〕錢謙益：〈與徐元歎〉其二，《牧齋雜著》，頁 252。



第四節 流通版本與入藏情形

《蒙鈔》刊刻流通之後，經歷乾隆帝禁燬牧齋著作，其佛典注疏亦受波及，然此書亦如其文集等，「潛行於世間，莫能禁也」，²⁰⁶至清末復有《蒙鈔》重刊本出現。沈津已指出，此書前後有順治本、日本貞享刻本、光緒六年（1880）蘧園重刊汲古閣本、光緒十五年（1889）瑪瑙經房刻本等，牧齋手稿亦有數冊流傳至今。²⁰⁷此外，此書曾被收入三種佛教藏經之中，分別是《嘉興藏》續藏 29 至 30 函、《清藏》色至勉函、日本《卍字續藏》第二十一套。²⁰⁸以下按時間順序，討論各版本的概況。

（一）順治本（《嘉興藏》本）

牧齋撰寫第三篇〈後記〉之後，可能即付與刊刻，是為順治十七年（1660）泰和蕭孟昉刊本。此次刊刻的主要出資者為蕭伯升（字孟昉），為牧齋故友蕭士瑋（字伯玉，1585-1651）之姪，〈後記〉云：「韶師住匡山，為蕭伯玉所諮請。今茲刻經，伯玉猶子孟昉，首先唱導，亦緣因也。」²⁰⁹原本與牧齋作品之刊刻關係最近者，當屬毛晉，²¹⁰牧齋曾多次於信中與其商量《心經小鈔》之刊刻，²¹¹亦曾言及《楞嚴蒙鈔》：「《心經》格紙，便中乞付數張，欲作寫《楞嚴》樣耳。」²¹²然而，包括子晉在內的多位友人，皆在己亥歲《蒙鈔》重訂之際相繼逝去：「及門之士，欣加鉛槧，若毛晉、黃翼、何雲者，一歲中相繼捐館。」²¹³使得《蒙鈔》之刊刻

²⁰⁶ 丁福保編著：《佛學大辭典》，頁 2406，「楞嚴經疏解蒙鈔」條。

²⁰⁷ 沈津：《書林物語》（上海：上海辭書出版社，2011 年），頁 67-79。

²⁰⁸ 蔡運辰：《二十五種藏經目錄對照考釋》（臺北：中華佛教文化館，1983 年），頁 290。

²⁰⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 117，a17-18。

²¹⁰ 參考〔清〕錢謙益：〈與毛子晉〉四十六首，《牧齋雜著》，頁 299-316。論者亦指出，錢謙益與毛晉既是同鄉，生平又都有大半時間在家鄉度過，「兩人關係密切，圍繞詩文創作、藏書刻書，往來甚密。」見三浦理一郎：《毛晉交遊研究》（上海：華東師範大學，2012 年），頁 16。

²¹¹ 如〈與毛子晉〉其二十二：「心經脫稿，頗為含老許可，尚有一番較對工夫，新歲當奉致，以商流通。」其二十七：「心經刻本已領到」等。見〔清〕錢謙益：《牧齋雜著》，頁 307、309。

²¹² 〔清〕錢謙益：〈與毛子晉〉其二十三，《牧齋雜著》，頁 307。

²¹³ 《楞嚴蒙鈔》，頁 117，a12。毛晉卒於己亥歲（順治十六年，1659）之七月二十七日；黃翼，或指黃子羽，字翼聖，卒於己亥十月八日。分見〔清〕錢謙益：〈隱湖毛君墓誌銘〉、〈黃子羽墓誌銘〉，《有學集》卷三十一，頁 1142、1134。何雲字士龍，生卒年不詳，由順治本卷首之一牌記，可知其嘗協助校對《蒙鈔》（詳後）。



頗費周折。

毛晉去世後，雖然牧齋亦與其子毛表有書信往來，多論《金剛》及憨山大師著作之刊刻事，亦略及《楞嚴》，²¹⁴另一子毛辰亦為《蒙鈔》之助刻者之一，²¹⁵但雙方關係似不若牧齋與子晉之親近，如〈與嚴伯玉〉其一委婉言及：「毛氏昆仲，以子晉遺命，許刻《金剛箋註》。間一會面，自刻經之外，不復闌及他語，近亦久不聞問矣。」²¹⁶加上《蒙鈔》又是「博取眾經，卷帙頗大，遠非一二人財力所能完成。」²¹⁷因此，牧齋需另找人資助以刊刻《蒙鈔》：「因毛子晉去歲捐館，家計倥傯，刻資未能相繼，不得不為勸募之計，而又不能強干不相知者。」²¹⁸

在探討捐資者的概況之前，需先說明的是，《嘉興藏》續藏所收之《楞嚴蒙鈔》，即是此次出版的順治本，²¹⁹故論者得以根據《嘉興藏》，考查《蒙鈔》初次刊刻之情形。²²⁰在《蒙鈔》出版的同時，《嘉興藏》續藏的刊刻也持續進行中，牧齋亦撰有〈募刻大藏方冊圓滿疏〉。²²¹而《蒙鈔》很可能是在刊刻之時，即預計以「附藏流通」的方式隨藏經流通。這是因為《嘉興藏》的工程經歷漫長歲月，「刻場分散多處……資金完全仰賴各地檀越隨心隨力贊助」，²²²且對於刊刻之書目、版式並無嚴格的管理：

《嘉興藏》的刊刻，並未全面嚴格地由主辦單位主持刊刻工作。只要有人願意「同式就梓」——亦即用同一板式刊刻，則可由出資者在各處自行刻製。……對於最受重視的正藏，其板式的控制尚且如此，則在原先刻藏計

²¹⁴ [清]錢謙益：〈與毛奏叔〉四首，見《牧齋雜著》，頁318-319。其三言及「《楞嚴》首冊，乞付潘老。」或許是第一冊先刻成，故有此語。

²¹⁵ 《楞嚴蒙鈔》卷四之一末有牌記云：「歸泓、毛辰助緣」，見頁215，b29。

²¹⁶ [清]錢謙益：〈與嚴伯玉〉，《牧齋雜著》，頁284。

²¹⁷ 王彥明：《牧齋與佛教》，頁63。

²¹⁸ [清]錢謙益：〈與侯月鷺〉其一，《牧齋雜著》，頁231。

²¹⁹ 《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》十卷，附卷首二卷、佛頂五錄八卷，清順治十七年（1660）泰和蕭孟昉刊本，收於《嘉興楞嚴寺方冊藏經·續藏經》，臺北國家圖書館有藏。

²²⁰ 王彥明：《牧齋與佛教》，頁63-65。

²²¹ [清]錢謙益：〈募刻大藏方冊圓滿疏〉，《有學集》卷41，頁1398-1399。

²²² 陳玉女：《明代佛門內外僧俗交涉的場域》（臺北：稻香，2010年），頁239。



劃核心之外的續藏，其板式控制之不如正藏嚴格，當更可推想而知。²²³

在此情況下，有些書籍便是由「信徒出資雕刻隨大藏流行」，²²⁴此類著作常有「板存嘉興府楞嚴寺經坊流通」等字樣，²²⁵表示欲附藏流通。加上《嘉興藏》可以分冊銷售，不須一次購買全藏，藍吉富認為今本《嘉興藏》可視為「明末清初嘉興楞嚴寺所流通佛典的總稱。」²²⁶而《蒙鈔》的牌記雖未明言板藏何處，但考察牧齋曾在給毛晉的書信中說道：「《心經》既欲流通，似須照藏版為妙」，²²⁷為使自己的佛學著作廣為流傳，弘揚正法，故按照藏經之版式印刷並附藏流通，是十分可能的。

此次出版之《楞嚴蒙鈔》有正文十卷，加上首一卷、末一卷。依照嘉興藏所用的方冊（線裝）形式，²²⁸共分十四冊，每冊以一字為名，如「將字壹冊」、「此字貳冊」等，合十四字為《楞嚴經》偈「將此深心奉塵刹，是則名為報佛恩」。²²⁹內頁左右雙邊，白口，雙魚尾，半頁十行，每行二十字，²³⁰版心刻有「佛頂蒙鈔」卷次、頁數，正釋經文時，科文除隨文標示，亦在上方邊欄外標出。「卷首」在目錄之前有圖四幅，主題依序為天龍八部、傳譯注釋、楞嚴法會、二十五聖，²³¹接

²²³ 藍吉富：〈《嘉興藏》研究〉，《中國佛教泛論》，頁 159。

²²⁴ 王蕾、韓錫鐸：〈關於《嘉興藏》的幾個問題〉，《圖書館學刊》2011 年第 5 期，頁 122。

²²⁵ 王蕾、韓錫鐸：〈關於《嘉興藏》的幾個問題〉，頁 122；另參考王靜：《〈嘉興藏〉雕版刻工研究》（保定：河北大學文學碩士學位論文，李國慶先生指導，2016 年），頁 56-58。

²²⁶ 藍吉富：《中國佛教泛論》，頁 164。

²²⁷ 〔清〕錢謙益：〈與毛子晉〉，《牧齋雜著》，頁 314。

²²⁸ 藍吉富指出：「關於《嘉興藏》的特色，最膾炙人口的，是它的裝訂方式之『易梵策為方冊』。亦即將早期流行的梵策本改為今人所謂的『線裝書』形式。」見氏著：《中國佛教泛論》，頁 167。

²²⁹ 牧齋於〈楞嚴志略序〉亦曾引用此句，似乎頗為重視：「『將此深心奉塵刹，是則名為報佛恩』，是固首楞希有之宗旨，而住持斯寺與護法者所當共勉也。」見《有學集》卷 21，頁 867。

²³⁰ 《嘉興藏》「一般以四周雙邊，白口，無魚尾，半頁十行每行二十字居多」，但本無嚴格統一，各部書之「板框、行款也不完全相同」。見王靜：《〈嘉興藏〉雕版刻工研究》，頁 14。

²³¹ 各圖主題為筆者所訂，四圖皆以世尊為中心，旁邊環繞不同人物。首幅因圖中有榜題曰「天龍八部」，故名。第二圖「傳譯注釋」分三部分，上為世尊及楞嚴法會參加者（阿難、文殊等）；中為四人兩兩對坐，各人前標名：彌伽、懷迪、極量、房相，為參與《楞嚴》翻譯工作者；下為五人站立，手捧書紙，紙上標名：館陶、長水、崇福、資中、蒙□（疑為「鈔」），除了最末一位為居士，應是牧齋自身外，餘四人皆為僧相，是牧齋推崇的各家古注作者。第三圖「楞嚴法會」，摩登伽女及阿難長跪世尊前，旁有經首所言之十方菩薩、諸大比丘，下有「羅睺擊鐘」、登伽證果等法會情節。第四圖「二十五聖」，由榜題所標各人之名，知為卷五至六中各說圓通的二十五人。

著是目錄及三篇〈目錄後記〉、古今疏解品目、語決疑義十科；中為十卷經文的注釋；末為佛頂五錄。每卷又分為若干部分，如卷首分二，「之一」為〈古今疏解品目〉，「之二」為〈語決疑義十科〉；卷一分為「一之一」至「一之三」等，²³²故又可細分為「卷首二卷、經文二十六卷、卷末八卷」，各部分的最後都可能刻有牌記，似乎出資者亦以此分卷為單位資助。以下先按各卷牌記，將參與助緣者表列如下：

表格 2：順治本《楞嚴蒙鈔》各卷牌記所載資訊表²³³

卷次	類型	參與者
卷首	圖	刻寫 第二幅有「吳門袁雪敬寫」 第三幅有「旌邑劉啓明刻」
	之一	校勘 虞山何雲（戊戌夏於武林報恩院）
	之二	發願 流通 虞山毛鳳苞
卷一	之一	開板 泰和蕭伯升
	之二	開板 靈巖和尚弘儲、□藻、翠堂、僧鑒、物英、聖初、大圓、月函
	之三	助緣 張燮、程邑
卷二	之一	助緣 張有譽、王時敏、吳偉業、陳珮* ²³⁴ 、徐波、沈明掄、鄭敷教、王廷璧、王挺、王揆、周雲驥、顧湄、徐開任、錢嘏、葉國華、黃侃、李遜之、鄭欽諭、陸獻陸
	之二	助緣 孫朝讓、王夢□（疑為鼎）、趙士春、邵燈、趙延先、陳式、陳溯濱、桑沃、薛維嚴、王入玄
	之三	助緣 周敏、沈汝蘭、毛詩雅、席啓圖
卷三	之一	助緣 蔣棻、歸起先、嚴羔、瞿玄錫、陳煌圖、許琪、戴泌、（戴）浚、（戴）洵

²³² 長水《首楞嚴義疏注經》亦是用此「一之一」、「一之二」的方式分卷，但總卷數較少。

²³³ 王彥明於《牧齋與佛教》（頁 63-65）中已將各卷牌記（文中稱「題記」）一一錄出，然有少數人名未能辨識或辨認有誤，今核對臺北國家圖書館所藏之《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》（《嘉興楞嚴寺方冊藏經》，微縮資料），與王文相異處以灰底標示之。

²³⁴ 原板字跡不清，近「丑胡」，參考約同時人有「陳珮」，與其他助緣者有交誼，推測可能為此人。

	之二	助緣	嚴 栻、陸廷保、陸廷福、王泰來、徐文蔚、陸文煥、 陸 輅、曾肇甲
卷四	之一	助緣	歸 泓、毛 辰
	之二	助緣	錢祖壽、錢朝鼎、錢祖授、錢祖行、錢龍惕、錢國輔、 錢陸燦、錢朝鼎、錢讚先、錢謙光、錢臣績、錢孫燕、 錢裔嘉、錢萬選、錢宗龍、錢敏忠、錢思山、錢謙亨、 錢謙吉、錢謙孝、錢王桓、錢孫保
卷五	之一	助緣	孫永祚、陸胎典、王俊臣、王清臣、嚴 熊、吳培昌、 吳龍錫、陳鶴徵、許德璠、許德珍
	之二	開板	泰和蕭孟昉
卷六	之一	開板	泰和蕭孟昉
	之二	助緣	王曰俞、王澧、李臨
	之三	助緣	孫茂叔、周安仁、周長生、顧茂倫、戚左千、朱鶴齡、 文 秉、黃廷表、胡八水、管應律、蘇鳴臯
卷七至十			七之一至十之二無牌記（卷七分二，卷八分四，卷九分二，卷十分三），卷十之三有「泰和蕭孟昉開板」。
卷末五錄 （共八卷）			卷一、三無牌記，卷二、四、五、六、七、八有「泰和蕭孟昉開板」。

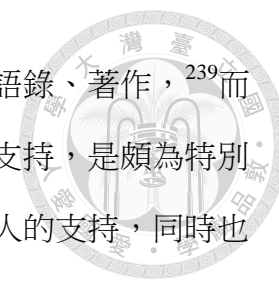
牌記顯示助成刊刻者的概況為：「參與助緣者 110 人，其中蕭伯升出資尤多，累計助刻八卷，²³⁵卷四之二為錢氏族人助刻，計 22 人。」²³⁶除了蕭伯升與錢氏族人的資助，卷一之二的開板者，包含臨濟禪師靈巖弘儲（1605-1672）及其弟子僧鑒、月函，加上助刻卷二之一的張有譽亦為弘儲弟子，呼應了連瑞枝所言，牧齋晚年與弘儲一門往來頗多。²³⁷此外，參與助緣者至少包括常熟、太倉、吳縣、吳江等地的文士，有人清後隱居不仕者，也有在清朝為官者。²³⁸在《嘉興藏》當中，

²³⁵ 實應為十卷：一之一、五之二、六之一、十之三，及末五錄的二、四、五、六、七、八。或因卷七開始皆無牌記，直到卷十之末才有「泰和蕭孟昉開板」，若以七至十、卷末五錄皆為蕭氏出資，加上其參與部分的卷一、五、六，以「首一卷、末一卷、經文十卷」的方式計算，亦可計為八卷。

²³⁶ 王彥明：《牧齋與佛教》，頁 65。

²³⁷ 連瑞枝指出，牧齋由原本批判漢月法藏（1573-1635），到順治十五年（1658）「密雲第二碑」事件後，轉而與漢月弟子弘儲及其門下親近，除了牧齋佛法觀念的轉變外，反清復明的立場「也很可能是連繫彼此的主要共識。」見氏著：〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，頁 335-338。

²³⁸ 參考南京師範大學古文獻整理研究所編：《江蘇藝文志·蘇州卷》（以下於人名後註明頁數），如



自行出資而附藏流通的例子，多為弟子或信徒發起刊刻師父的語錄、著作，²³⁹而牧齋以居士身分注解經典，於出版時仍能得到僧俗二眾的多方支持，是頗為特別的情況，誠如論者所言：「《疏解蒙鈔》在募刻中得到了眾多士人的支持，同時也說明，入清後的牧齋，仍具一定影響力。」²⁴⁰

《蒙鈔》各卷牌記大多僅列出助緣者姓名，惟卷首之一云：「戊戌夏，佛弟子何雲校勘於武林報恩院」，之二云：「佛弟子虞山毛鳳苞發願流通」，與其後各卷明顯不同。卷首與〈目錄後記〉屬同一冊，而〈後記〉作於順治十七年庚子（1660），已是戊戌後兩年，且由前引〈後記〉之文，可知何雲與毛晉於出版之前皆已「相繼捐館」。或許是牧齋欲紀念這些曾經「攸加鉛槧」的友人，故仍於牌記中保留其名。而何雲於戊戌年的校勘記錄，也呼應了《蒙鈔》手稿本「戊戌端午重訂」之記載，可知當時或曾有刊刻的準備。

在刊刻完成之後，牧齋也主動將《蒙鈔》寄示他人，在與曹洞宗天然菴是（1608-1685）及其弟子今釋澹歸（1615-1680）的書信中，可見相關訊息：「《楞嚴蒙鈔》是蒙童訓解之書，非沒量大人所可著眼。……幸俯賜證明，重為勘定。」²⁴¹《楞嚴蒙鈔》附上座腰包呈覽。」²⁴¹二書俱作於天然之師宗寶道獨（1600-1661）圓寂，天然致書請牧齋為撰塔銘之後，²⁴²故牧齋所呈者，應即是刊刻完成之版本。天然一系在明末清初於嶺南發展甚盛，²⁴³牧齋於書信往來當中，特附寄《蒙鈔》，自云：「聞嶺外讀《楞嚴》，專宗交光正脈，不復知長水悟後注經，為百世心宗之祖。所

王時敏（1594）、王挺與王揆（1626）為太倉人，徐波（562）、席啓圖（720）為吳縣人，朱鶴齡（2323）為吳江人；常熟人則為數更多，包括錢氏族人錢龍惕（2899）、錢陸燦（2907）等，以及孫朝讓（2867）、趙士春（2870）、邵燈（2930）等人。其中，王時敏、徐波、朱鶴齡等為人清不仕者，邵燈為清初（順治九年，1652）進士，按察司僉事。

²³⁹ 王蕾、韓錫鐸：〈關於《嘉興藏》的幾個問題〉，頁 122。

²⁴⁰ 王彥明：《牧齋與佛教》，頁 65。

²⁴¹ 〔清〕錢謙益：〈復天然昱和尚書〉、〈復澹歸釋公〉，《有學集》卷 40，頁 1392、1393。集中天然之名作「天然昱」。

²⁴² 〔清〕錢謙益：〈復天然昱和尚書〉云：「承聞華首（即宗寶）之訃……塔上之銘，按狀申寫，全是依樣葫蘆。」〈復澹歸釋公〉亦云：「今復承天然和上偕老兄鄭重付託，銘何敢辭。」見《有學集》卷 40，頁 1391、1393。關於牧齋與宗寶道獨一系的往來，可參考連瑞枝：〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，頁 338-340。

²⁴³ 參見陶迺韓：〈大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展——以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例〉，《中華佛學研究》第 5 期（2001 年），頁 377-410。

望法眼重為證明，勿令讀此經者，但作徐六擔板，亦區區一片老婆心也。」²⁴⁴可見欲令其作流通嶺南之意，冀能改變當時讀《楞嚴》而不重長水《疏》的風氣。

乾隆三十四年（1769），高宗下令禁毀牧齋著作（詳見第三小節），時浙江省所收之書，即有「《楞嚴經蒙鈔》一部，計十四本。……又據委員于餘杭縣化城寺內，起出《楞嚴經蒙鈔》全板一副，共六百九十三塊。」²⁴⁵十四本之《楞嚴蒙鈔》，當即為順治本，而化城寺乃《嘉興藏》藏板處之一，²⁴⁶亦是此書「附藏流通」的旁證。

（二）和刻本及《卍續藏》本

《楞嚴蒙鈔》於順治年間出版後，經過約二十年已有日本刻本，沈津據哈佛燕京圖書館所藏，描述此本概況為：

《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》十卷首一卷末一卷，為日本貞享二年（1685）刻本，三十冊。書題「海印弟子蒙叟錢謙益鈔」。有圖四幅，繪佛與諸天、菩薩，有「旌邑劉啓明刻」、「吳門袁雪敬寫」。²⁴⁷

文中列出古今品目、諮決十科等內容次第，以及卷首至卷一之三的牌記內容，²⁴⁸俱與順治本全同，似僅有分成「三十冊」為不同之處。

在全書結尾，卷末五錄的最後，則記載了翻刻者與開板時間：

卷末五錄第八末刻：「天和癸亥臘朔以降，洎貞享甲子十月廿五日，加倭訓、改魚魯畢，乞上報佛祖恩、下豁眾生眼而已。洛下大谷後學寓光隆沙彌知空。」並有牌記，上刻「貞享二乙丑初春吉旦開板」。天和癸亥，當康熙二

²⁴⁴ [清] 錢謙益：〈復澹歸釋公〉，《有學集》卷 40，頁 1393。

²⁴⁵ 軍機處檔第 010289 號，轉引自徐美文：《錢謙益著述與藏書之研究》（台北：台北大學人文學院古典文獻研究所碩士論文，莊吉發先生指導，2009 年），頁 82。

²⁴⁶ 楞嚴寺、化城寺、寂照庵皆有藏板。見王蕾、韓錫鐸：〈關於《嘉興藏》的幾個問題〉，頁 121。

²⁴⁷ 沈津：《書林物語》，頁 67。

²⁴⁸ 沈津：《書林物語》，頁 79。



十二年（1683）。「貞享二乙丑」，當清康熙二十四年（1685）。²⁴⁹

知空（1634-1718）為日本淨土真宗本願寺派第二代能化，住京都光隆寺，²⁵⁰題記之「光隆」應是指其所住之處。知空亦曾將明武林沙門大文（生平不詳）的《般若心經正眼》加倭訓流通，²⁵¹似對中國著述有些留意。由上引文可知，知空於天和三年（1683）起為《楞嚴蒙鈔》「加倭訓、改魚魯」，至貞享元年（1684）完成後，隔年（1685）付梓開板。據沈氏所錄書影，版式亦同於順治本，唯無句讀而有訓讀符號。²⁵²「蒙叟名重三島，原書刊行不及二十餘年，即已流傳海外為之翻版，」²⁵³可見牧齋著作於當時流布之速。

明治三十八年（1905）四月，藏經書院接續《卍藏經》之出版，開始編纂《卍續藏經》，至大正元年（1912）完成，²⁵⁴當中收錄了《楞嚴蒙鈔》。²⁵⁵由此版本最後的題記，可知所據底本為貞享刻本：

天和癸亥臘朔以降，洎貞享甲子十月二十五日翻刻時改魯魯畢，乞上報佛祖恩，下豁眾生眼而已。

雒下大谷後學寓光隆沙彌知空²⁵⁶

²⁴⁹ 沈津：《書林物語》，頁 78。「洛下」，下引《卍續藏》本作「雒下」，沈氏「書叢老蠹魚」部落格原文中亦作「雒下」（http://blog.sina.com.cn/s/blog_4e4a788a0100bsb4.html，2018.2.19 連結）。

²⁵⁰ 井上哲雄編：《真宗僧名辭典》（京都：竜谷大學出版部，1926 年，取自日本國立國會圖書館：<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1019740>，2018.2.19 連結），頁 97。

²⁵¹ 〔明〕大文：《般若波羅蜜多心經正眼》一卷，卷末跋：「我故篋中有《心經正眼》一卷，點倭訓，流通于世。若看閱者，因文字發觀炤、契實相矣，于茲書於所願于餘紙而已。雒下知空拜。」CBETA, X26, no. 549, p. 854, a8-14 // Z 1:41, p. 446, d17-p. 447, a4 // R41, p. 892, b17-p. 893, a4。

²⁵² 見沈津：《書林物語》，頁 75-76。

²⁵³ 沈津：《書林物語》，頁 78。

²⁵⁴ 河村孝照著，釋慧慕譯、釋惠敏譯註：〈（新卍字續藏）編後語〉，取自 CBETA 文獻資料：http://www.cbeta.org/data/budadata/xuzangjing_bhu.htm，2018.2.19 連結。

²⁵⁵ 參見《卍大日本續藏經》（京都：藏經書院，1905-1912 年）第一編第 21 套；《卍續藏經·新文豐影印本》（臺北：新文豐，1975 年）第 21 冊；《卍新纂大日本續藏經》（東京：國書刊行會，1975-1989 年）第 13 冊。三種《卍續藏》版本之對照，參考 CBETA「卍續藏三種版本及其對照說明」：<http://www.cbeta.org/data-format/zrx.htm>，2018.2.19 連結。

²⁵⁶ 《楞嚴蒙鈔》，《卍續藏》冊 21，頁 449，c15。



與貞享本所錄大致相同，惟無「加倭訓」之語，或因此本加上句讀，而刪去知空所加訓讀之故。原貞享本保有順治本各卷牌記，亦於《卍續藏》本中刪去。現今中華電子佛典協會（CBETA）所收錄之《楞嚴蒙鈔》，即是此版本之電子化。²⁵⁷

《卍續藏》本以活字排印，頗為方便閱讀，每頁分上下兩欄，邊欄外除保留科文，並有校記，指出若干順治本有誤之處，如卷一之一「清清本然」，²⁵⁸應為「清淨本然」之誤，《卍續藏》本標出第二個「清」，註「清疑淨」。²⁵⁹然而，亦有一些新的誤字，前引文中誤將「魚魯」作「魯魯」，即是一例；又如卷一之一引清涼疏「聞法獲益，當機領悟」，順治本「聞」誤作「開」，²⁶⁰《卍續藏》本標出「開，異作聞」，但下句之「當」卻誤為「常」；²⁶¹長水疏文「非禪不慧」，誤作「正禪不慧」，²⁶²於文義影響不小。

（三）《清藏》本

1. 收入《清藏》

《楞嚴蒙鈔》在清初出版後，亦被收入清初官修的《清藏》（或稱《龍藏》、《乾隆大藏經》）之中。《清藏》於雍正十一年（1733）開始籌劃，至乾隆三年（1738）十二月竣工，²⁶³採折帖裝，「循舊例以千字文編號，一字一函，每函 10 卷」，「每行十七字、每面二十五行，兩面刻字。捨棄過去每六行一折的形式，成為每五行一折的大字本。」²⁶⁴此版本的《蒙鈔》改為六十卷（與順治本分卷之對照，參見附錄 1），收於「色至勉」六函，或為配合板式，未如順治本另於正文之上標示科

²⁵⁷ 《楞嚴蒙鈔》，CBETA, X13, no. 287 // Z 1:21 // R21。

²⁵⁸ 《楞嚴蒙鈔》，《明版嘉興大藏經》冊 18，頁 128，中 7。

²⁵⁹ 《楞嚴蒙鈔》，《卍續藏》冊 21，頁 54，d16。由於未能得見貞享刻本，未知此為知空翻刻時或續藏編纂者之校訂。

²⁶⁰ 《楞嚴蒙鈔》，《明版嘉興大藏經》冊 18，頁 134，下 25。

²⁶¹ 《楞嚴蒙鈔》，《卍續藏》冊 21，頁 63，d5。

²⁶² 《楞嚴蒙鈔》，《卍續藏》冊 21，頁 66，b9。原文參見〔宋〕子璿：《首楞嚴義疏注經》卷 1：「非禪不慧，故先入定為後軌也。」CBETA, T39, no. 1799, p. 829, b8-9。

²⁶³ 〈新編縮本《乾隆大藏經》刊印緣起〉，新編縮本《乾隆大藏經》（臺北：新文豐，1991 年）冊 1，頁 1-2。

²⁶⁴ 安修：《〈清藏〉研究》（中國社會科學院研究生院碩士學位論文，紀華傳先生指導，2012 年），頁 22-23。



文，經首四幅圖亦刪去。為避清諱，「玄、燁、胤、弘」等字缺筆，然不避「曆」字，或為乾隆初年避諱不嚴之故；²⁶⁵部分字詞亦有更改，²⁶⁶應是經過重新校刊。

據雍正〈御製重刊藏經序〉，發起修《清藏》的原因之一，是前代藏經收書標準不夠嚴格：「歷代名僧所著義疏及機緣語錄，各就其時所崇信者陸續入藏，未經明眼辨別淄澠，今亦不無刪汰，俾歸嚴淨。」²⁶⁷所指很可能是《嘉興藏》續藏出版標準未統一的情形。²⁶⁸在《嘉興藏》首度入藏的 512 部佛典中，《清藏》僅擇 36 部選入，²⁶⁹且《楞嚴蒙鈔》為乾隆初年奉旨入藏的經論之一：

奉旨欽定入藏：《法華元義釋籤》四十卷、……《首楞嚴經疏解蒙鈔》六十卷……已上共五十四種，計一千一百二十七卷，於乾隆二年三月二十一日，奉旨照歷朝年代次第，一體編入字號。²⁷⁰

可見《蒙鈔》之佛理內容應是受到肯定的。

2. 乾隆禁書及撤出藏函

然而，在《清藏》竣工後不久，乾隆即下旨禁毀牧齋著作，並將《蒙鈔》撤出藏函。讓乾隆下令禁毀的導火線，為乾隆二十六年（1761）沈德潛「選《國朝詩別裁集》竣，上清高宗求序」，帝見「集首列謙益諸人，以千秋忠孝名教為由，因人廢言，不允其詩冠清朝」。²⁷¹後至三十四年（1769），乾隆閱牧齋《初學》、《有學》二集，「見其中多有『荒誕背謬』、『詆毀本朝』之語，『悖禮犯義』，乃明諭查

²⁶⁵ 趙增越：〈清代皇帝的起名與避諱〉，《中國檔案》2015 年第 5 期，頁 74-75。

²⁶⁶ 《中華大藏經》（北京：中華書局，1996 年）所收之《楞嚴蒙鈔》，以《清藏》本為底本校對《嘉興藏》本，每卷皆有少許不同之處。

²⁶⁷ 〈御製重刊藏經序〉，《新編縮本乾隆大藏經分冊目錄、經名索引、作者索引》（臺北：新文豐，1992 年），頁 15-16。

²⁶⁸ 安修：《〈清藏〉研究》，頁 10-14。安氏亦指出，《清藏》之刊刻，背後亦有政治動機，因漢月法藏及其門下「在清朝初期的弟子們中，有不少是反對清朝統治的明朝遺民，」他們已經入藏的語錄會危及朝廷統治，因此「想出了重刻大藏，剔除這些書的辦法，藉以依政治的力量和影響蓋過《嘉興藏》的《續藏》、《又續藏》的影響。」見《〈清藏〉研究》，頁 15-21。

²⁶⁹ 藍吉富：《佛教史料學》（臺北：東大，2001 年），頁 30。

²⁷⁰ 《大清三藏聖教目錄》，見《新編縮本乾隆大藏經分冊目錄、經名索引、作者索引》。

²⁷¹ 簡秀娟：《錢謙益藏書研究》（台北：漢美圖書，1991 年），頁 97。



禁」，並令毀其書板。²⁷²據徐美文整理軍機處檔案，此次搜查呈繳之書與書板，雖以《初學》、《有學》二集為重點，亦間有牧齋《尺牘》、《詩鈔》，乃至在各地流通的《楞嚴蒙鈔》。²⁷³

至於從《清藏》當中撤出《蒙鈔》的時間，有乾隆三十年（1765）與三十四年（1769）二說。持三十年之說者為範成法師，其於民初印刷《清藏》前負責整理經板，撰文指出「乾隆三十年，奉旨撤出錢謙益撰《大佛頂首楞嚴經蒙鈔》一種。分色、胎、厥、嘉、猷、勉字六函，計六十卷，板六百六十塊。」²⁷⁴安修同意此說，並引乾隆三十三年（1768）《軍機處上諭檔》：「臣等於乾隆三十年內曾經奉旨，令將大藏經內續藏一種分別去取。」認為三十年內奉旨去取者，即是《楞嚴蒙鈔》。²⁷⁵然而，高宗於乾隆二十六年沈德潛求序時，雖頗不滿牧齋為人，但僅禁止將其詩列於當朝之冠，直至三十四年，見牧齋集中詆毀清廷之語，才下令查禁。若言高宗於三十年時，卻下旨撤去牧齋作品中無關政治的佛教著作，似頗令人疑惑。

何梅則認為，三十年之說有誤，《蒙鈔》之禁毀，應在乾隆三十四年之後。何氏所據，除了《清實錄》三十四年六月之禁書令，還有《宮中檔案·朱批奏折》當中，〈江西巡撫海明奏為遵旨續繳江西錢謙益各書板片折〉在引用高宗禁書令後，復有「又續經大學士尹繼善等奏，錢謙益所著《楞嚴蒙抄》一種，請旨。知道了，欽此。」一段文字，故此書被禁，應在《初學》、《有學》二集之後：

乾隆三十四年（1769）六月初六日，高宗皇帝在對錢謙益做出定論後，即令各督撫等，將錢謙益所著《初學集》、《有學集》繳出，送京銷毀。而《楞嚴蒙抄》一書，是續經大學士尹繼善等奏報皇上知道的，理當在下令銷毀

²⁷² 簡秀娟：《錢謙益藏書研究》，頁 98。

²⁷³ 徐美文：《錢謙益著述與藏書之研究》，頁 118-121。

²⁷⁴ 範成：〈修整清藏經庫版架記〉，《微妙聲》第五期（1937 年），收於《民國佛教期刊文獻集成》（北京：全國圖書館文獻縮微復制中心，2006 年）第 84 卷，頁 464。關於範成之整理藏板，見安修：《〈清藏〉研究》，頁 1-2。

²⁷⁵ 安修：《〈清藏〉研究》，頁 28。



兩部詩集之後，而不是在此前的乾隆三十年（1765）。²⁷⁶

《清實錄》當中，對於高宗查禁《蒙鈔》的時間似無明確記載，惟於乾隆三十四年十二月，有針對《續藏》中牧齋所撰塔銘、跋文等是否亦須撤出，給予指示：「軍機大臣等奏：查續藏經內，有錢謙益塔銘、跋二種，擬請刪去。得旨：錢謙益銘跋二種，所言皆釋家之事，語意俱無關礙，亦不必徹去。」²⁷⁷今據乾隆三十五年（1770），直隸總督楊廷璋致軍機處的咨文中所引數篇奏文，可知此「銘跋二種」，實是臣子在撤出《蒙鈔》之後，另外找出的牧齋著作，且時間皆在乾隆三十四年，令禁《初學》、《有學》二集以後。

首先是三十四年九月間，大學士尹（繼善）等查出藏經內有牧齋所著《楞嚴蒙鈔》，建議收集毀去：

大學士尹等謹奏，查續藏內有錢謙益所著《楞嚴蒙抄》一種，相應請旨撤去，從前已經頒發京城及外省各寺藏經內，此項經冊，臣等即交該管處，令其轉行通傳，彙繳軍機處銷毀，所有板片，令該處查明交武英殿留為別項之用。謹奏。乾隆三十四年九月二十五日奉旨：知道了。欽此。²⁷⁸

隨後，又發現藏經之中尚有其他牧齋著作：

臣求瑫謹奏，查續藏內有錢謙益所著《楞嚴蒙抄》一種……，在案查藏經板向在柏林寺收存，今經內務府奏准移僧錄司掌管。……查得續藏經內有前明僧人圓悟之塔銘序文，及僧人祿宏等傳贊之跋，二項亦係錢謙益所撰等因，相應請旨一併交軍機處銷毀。……至外省各寺藏經內，凡此二項文

²⁷⁶ 李富華、何梅：《漢文佛教大藏經研究》（北京：宗教文化出版社，2003年），頁533。

²⁷⁷ 《大清高宗純（乾隆）皇帝實錄》（台北：華文書局，1964年）冊17，卷848，頁14，總頁12129。

²⁷⁸ 軍機處檔案摺件編號 012049，取自國立故宮博物院：「清代宮中檔及軍機處檔摺件資料庫」（<http://npmhost.npm.gov.tw/tts/npmmeta/GC/indexcg.html>）。以下所引咨文俱出自此。



冊，各該管處亦照大學士尹原奏一體辦理。謹奏。乾隆三十四年十月十一日奉旨：知道了。欽此。

由此部藏經曾由朝廷「頒發京城及外省各寺」，且板藏柏林寺等特點，可知所指確為官修的《清藏》，²⁷⁹時間在三十四年九、十月間。牧齋的「銘跋二種」似於其時已由各地收集呈繳，故至十二月間，乾隆下旨「不必撤去」後，楊氏於咨文中有言「繳送前項經冊，似可發還收貯」。

由上可知，《清藏》內撤出《楞嚴蒙鈔》的時間，實應在三十四年。高宗日後回顧對《清藏》內容的刪訂時，對《蒙鈔》之毀板，亦云「據奏請燬徹」：

昔我皇考，曾命朕於刊刻全藏時，將續藏中所載叢雜者，量為刪訂。嗣朕即位後，又令大臣等覆加校覈，……其錢謙益所著《楞嚴蒙鈔》一種，亦據奏請燬徹。²⁸⁰

可知《蒙鈔》確為高宗令禁《初》、《有》二集後，臣下發現而建請毀去的牧齋其他著作之一。至於前述乾隆三十年間，亦有撤出之經函，據湖南圖書館所藏《清藏》目錄，應為《開元釋教錄》及《永樂序文》。²⁸¹

不過，從《清藏》中徹出《蒙鈔》之令似未嚴格執行，如北京白塔寺仍保存了未經乾隆年間各次毀板的原始《清藏》；1993年印行《清藏》時，亦從北京廣化寺取得《蒙鈔》六函六十卷的底本；²⁸²對於民間流通的《楞嚴蒙鈔》，除了各地主

²⁷⁹ 「清制欽賜《龍藏》，為表揚僧寺之不世榮典，故經板儲於武英殿，由內務府保管，不輕印刷。後達天寺以印刷不便，奏請移藏柏林寺，由僧錄司及柏林寺住持，共負保管之責。」見常惺：〈北平柏林寺《龍藏》經板紀要〉，《佛教評論》（收於《民國佛教期刊文獻集成》冊46）第一卷第二號（1931年），頁110。

²⁸⁰ 《大清高宗純（乾隆）皇帝實錄》冊19，卷920，頁34，總頁13419。

²⁸¹ 趙小琴：〈館藏《清乾隆版大藏經》述要〉，《圖書館》2000年第5期，頁72-73。林純瑜據趙氏之說，再與《大清三藏聖教目錄》等相關文獻比較，指出於書名及函號有數處異同。見氏著：〈《龍藏·維摩詰所說經》之重修—核心人物及其他〉，《佛光學報》新3卷第2期（2017年7月），頁123-124。範成〈修整清藏經庫版架記〉言此二種俱於乾隆三十四年撤出，或有誤。

²⁸² 安修：《《清藏》研究》，頁34-36。



動收集之外，可能亦未明令查禁，故王昶（1724-1806）集中仍有論及《蒙鈔》，並云：「乾隆己丑（三十四年，1769）勅禁牧齋文字，是書以佛經故得不燬。」²⁸³後至光緒年間，亦有單行之重刊本出現。

（四）光緒重刊本

《楞嚴蒙鈔》於清初遭禁毀後，至光緒年間，復有至少兩種重刊本出現，分別是光緒六年（庚辰，1880）、²⁸⁴光緒十五年（己丑，1889）重刻本。前者首頁有書名「楞嚴蒙鈔」，旁刻「光緒庚辰蘧園重刊汲古閣本」，²⁸⁵然不知是否因牧齋著作曾經遭禁之故，似未有助刻者之牌記，首頁的「蘧園重刊」成為僅有的線索。²⁸⁶各卷開頭原有作者「海印弟子蒙叟錢謙益」之名，²⁸⁷也在重刊時略去「錢謙益」，僅餘「海印弟子蒙叟」，但內文當中提及牧齋名之處仍保留，如〈目錄後記〉中之「謙益焚香再拜」等。

此本每半頁八行，行二十字，注文小字雙行，字數相同。與順治本、《清藏》本相較，行距稍寬，字體較為扁方。共分二十冊，六十卷，然與《清藏》本之分卷略有異同（詳見附錄1）。避清諱，包括《清藏》本未改的「曆」字。整體而言，重刊本似與《清藏》本關係似乎較為密切，如釋經文時，標示「清涼云」、「論云」等出處，順治本用【】，《清藏》本及光緒本則多用四周細線框，惟光緒本較《清藏》本多了句讀。此外，光緒本版心白口，無魚尾，僅在上下各畫一橫線，中間

²⁸³ [清]王昶：《春融堂集》卷45，收入《清代詩文集彙編》，冊358，頁465。

²⁸⁴ 《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》六十卷，現藏國立故宮博物院圖書文獻處。

²⁸⁵ 汲古閣是否曾刻《蒙鈔》，目前尚未見相關資料。三浦理一郎《孔毅〈汲古閣刻書目錄〉補正》（《嘉興藏》部分）當中，亦無《楞嚴蒙鈔》。見氏著：《毛晉交遊研究》（上海：華東師範大學，2012年），頁214-238。

²⁸⁶ 蘧園，未知是否指網師園，乾隆末年由瞿遠村購得，人稱「瞿園」，亦稱「蘧園」。光緒年間為李鴻裔（字眉生，號香巖，晚號蘇鄰，1831-1885）所有，參見江蘇文物綜錄編輯委員會編：《江蘇文物綜錄》（南京：南京博物院，1988年），頁116。李氏嘗入胡林翼、曾國藩幕，年四十後，杜門謝客，以讀書為事，晚年好佛。然虞萬里〈上海圖書館藏稿本解題四篇〉（《傳統中國研究集刊》，2009年6月）據其日記指出，李氏晚年實更傾注精力於道家，加上其《靠蒼閣日記》曾引用高宗批評牧齋之語：「欽定《勝朝殉節諸臣錄》：錢謙益、金堡、屈大均，或颯言降附，或詭託緇流，不能死，均屬喪心無恥。此乾隆四十年諭旨。」（《上海圖書館未刊古籍稿本》（上海：復旦大學出版社，2008年），冊18，頁128。）似乎不太可能重刻牧齋著作。

²⁸⁷ 從順治本看來，牧齋對各部分所用之詞有所區隔，卷首自己撰作的古今品目、謔決十科，用「海印弟子蒙叟錢謙益『述』」，十卷經文用「鈔」，末五錄用「集」；然光緒本的卷首及十卷經文皆用「述」，末五錄仍用「集」，與牧齋本意似稍有不同。



有「佛頂蒙鈔」及卷次、頁數，唯在卷四每頁下方橫線之下，另刻有「色四」字樣，很可能是《清藏》本的影響，因《清藏》本卷四即屬色字函，折帖處刻有「色四」。²⁸⁸

與此前各版本相較，光緒本的特殊之處，是經、疏字體的區別。在順治本及《清藏》本中，《楞嚴》經文及長水《疏》俱用大字，如牧齋自言：「此鈔稟承長水，次用大字，排列經文之下。」²⁸⁹其餘各家注解及牧齋之補充，則用雙行小字（詳見本文第三章）。光緒本延續此一分別，並在此基礎之上，進一步區隔經文與長水疏文，長水疏雖亦用大字，但較經文稍小，使讀者更容易辨別經文與長水之釋經文字，同時也保留了長水《疏》較其他注疏為高的地位，或可視為光緒本後出轉精之處。

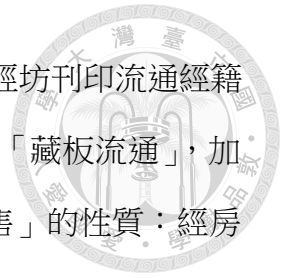
不過，此本亦有些不盡理想之處，首先是目錄過於簡略，僅沿用順治本，對新版之各卷起止未有說明。亦有些明顯的誤字，如卷四十五至四十七，應為經文卷「十之一」至「十之三」，誤作「十之三」至「十之五」。此外，改動分卷時或未經審慎考量。在順治本當中，對於《楞嚴》經文的各本異文及其優劣，例附於每卷之末；《清藏》本雖改分六十卷，但大多僅是將順治本的一卷分二，有校記之處仍是各卷之末；光緒本分卷之處則不固定，導致有些校記出現在卷中，查閱時較為不易。²⁹⁰

至於光緒十五年（1889）重刻本，首頁有書名「大佛頂楞嚴蒙鈔」，以及「光緒十有五年孟春重刻」、「蘇城瑪瑙經房藏板流通」。內容亦分二十冊，似與光緒六年本為同版，不僅板式異，前述「色四」字樣、誤刊之卷次等亦皆相同，惟卷一末有「蘇城郡廟前西謝文翰齋刻印」。蘇州瑪瑙經房約在清末出現，至民國亦有運作，與歷史更為悠久的杭州瑪瑙經房「同樣刊印了數量不菲的佛教文獻和民間寶

²⁸⁸ 不過，《清藏》本與光緒本的第四卷，實為不同內容，前者始於「經前十門懸敘竟，次下正釋經文」，後者始於「第二正宗分」。

²⁸⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 119，b13。

²⁹⁰ 如順治本卷二之一末有校記，對應到光緒本，則在第十卷中間。



卷」，故論者認為，應是受到杭州瑪瑙經房影響而產生的。²⁹¹「經坊刊印流通經籍的方式，主要有雕印流通和代印寄售兩種」，由《蒙鈔》卷首的「藏板流通」，加上此板與光緒庚辰本內容全同，可見此次重刻，應屬「代印寄售」的性質：經房「不負責經籍的雕版，只負責印刷銷售，或者由對方直接雕印完成，寄放在經房，代為銷售。」²⁹²

至於助刻者謝文翰，光緒間有多種書籍均由「謝文翰齋刻印」，惟其所署地點各有不同，除了前引「郡廟前西」，還有「胥門內」、「郡廟東」等，²⁹³雖俱在蘇州城內，仍未能肯定為同一人。不過，亦有同為「姑蘇郡廟前西謝文翰」刻印的《大智度論》，²⁹⁴且此書亦屬佛教論典。郡廟前，即今景德路東口，²⁹⁵與學者考證蘇州瑪瑙經房於光緒間設立時的位置「觀前街口」²⁹⁶亦相去不遠。

此二重刻本似於清末稍有流通，《清代禁書知見錄》言及《蒙鈔》時云：「無刻書朝代，約康熙庚子刊。有光緒十五年蘇城瑪瑙經房刻本。」²⁹⁷近人丁福保（1874-1952）於《佛學大辭典》中，釋「楞嚴經疏解蒙鈔」亦云：

六十卷，略稱曰佛頂蒙鈔。海印弟子蒙叟述。蒙叟，錢謙益別號也。自第四十八卷以下總曰佛頂五錄。所謂五錄者，佛頂圖錄一卷，佛頂序錄一卷，佛頂枝錄二卷，佛頂通錄二卷，佛頂宗錄六卷也。²⁹⁸

²⁹¹ 劉正平：〈經坊與宗教文獻的流刊——兼論瑪瑙經房、慧空經房〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》第5期（2017年9月），頁63。

²⁹² 劉正平：〈經坊與宗教文獻的流刊——兼論瑪瑙經房、慧空經房〉，頁62。

²⁹³ 前者如光緒二年（1876）《說文外編》：「古吳胥門內謝文翰齋刻」，四年（1878）《金山縣志》：「蘇城胥門內道前街西謝文翰刻印」；後者如光緒十二年（1886）《津門徵獻詩》：「蘇城郡廟東首謝文翰齋刻印」，十九年（1893）《余註傷寒論翼》有「蘇城郡廟東首謝文翰齋刊印」，二十年（1894）《中俄界約釐注》有蘇城郡廟東謝文翰齋刻本等。雖然上引各書可依時間區別前後，然而《蒙鈔》重刊的光緒十五年前後，皆有「郡廟東」之牌記，與《蒙鈔》之「郡廟前西」不同，未能確知是否為同一人。以上除《金山縣志》取自「中國方志庫」外，據來自臺北國家圖書館之「中文古籍聯合目錄」。

²⁹⁴ 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，姑蘇郡廟前西謝文翰齋刊本影印，藏政治大學圖書館。

²⁹⁵ 高泳源：〈從《姑蘇城圖》看清末蘇州的城市景觀〉，《自然科學史研究》第15卷第2期（1996年），頁165。

²⁹⁶ 劉正平：〈經坊與宗教文獻的流刊——兼論瑪瑙經房、慧空經房〉，頁63。

²⁹⁷ 轉引自沈津：《書林物語》，頁79。沈氏亦指出，「康熙庚子為五十九年（1720），云康熙庚子刊，當誤。」筆者按：康熙庚子，或為順治庚子（1660）之誤。

²⁹⁸ 丁福保編著：《佛學大辭典》，頁2406。



由總卷數及末五錄之分卷，可知丁氏所見，亦為光緒刻本之一。

(五) 現存手稿本

牧齋手稿本至今尚存者共六冊，除了中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏有卷首及卷一之一外，其他各冊概況如沈津所言：

目錄後記一冊，現存北京中國國家圖書館，有清鄭文焯題記並跋。……卷四存美國加州大學柏克萊分校圖書館，卷五、卷八之四、卷九（二冊）存上海圖書館，卷十於 2004 年春在中國嘉德拍賣公司舉行的拍賣中，為楊氏楓江書屋所得。²⁹⁹

不過，卷首及卷一之一為順治十五年（戊戌，1658）前後之作，並非完稿；目錄後記尚未得見；其餘四卷似皆是完稿本。³⁰⁰

前已述及，傅斯年圖書館所藏手稿本中，諡決十科之末有「戊戌端午重訂 三十一紙」，書末有牧齋自訂之目錄，與今日所見有些不同，今本之「卷末五錄」似在全書之前，且僅有「序錄、枝錄、通錄、宗錄」四部分。除此之外，首頁有未署名題記云：「錢牧翁一生精力，盡萃於楞嚴蒙鈔一書。身丁國變，寧可忍辱偷生，不使簡編中斷，其志誠可悲矣。此為晚年手稿，異代以後，猶見心光。」雖言牧齋國變前已作《蒙鈔》，並不符合實情，但由稿本中反覆修訂的痕跡，確實可見其對此書傾注精力甚多。若再比對今本，文句亦有不少差異，如〈古今品目〉中言及交光《正脈》之失，稿本言：「剋示三昧，罕遇宗塗；攝受法門，尚迷教相。三名之分配何憑，全經之割剝滋甚。」今本改為：「本祈袪除三觀，以顯深經；顧乃

²⁹⁹ 沈津：《書林物語》，頁 79。沈氏以傅斯年圖書館所藏為第一卷，可能是傳圖善本書目錄著錄為「第一卷」之故，實應為「卷首」及「卷一之一」。

³⁰⁰ 《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》（存卷四），收於周欣平、魯德修主編：《柏克萊加州大學東亞圖書館藏鈔校本叢刊》（上海：上海古籍，2013 年），冊 13。手稿本前之簡介言：「錢氏此完稿本，舊藏常熟丁祖蔭塾照堂，後散出而不獲全，今僅存四冊」，即前引卷四、五、八之四及卷九，可知此四卷應皆為完稿本。

割剝全經，以配三法。三摩錯解，仍沿舊聞；佛頂寄居，豈成實義。」³⁰¹介紹幽溪、藕益等人之著作，亦與今本略有不同，可見牧齋對於《蒙鈔》文句之斟酌。

此外，今本〈古今品目〉最後有「蒙鈔引用疏解略例」，為手稿本所無，文言：

此鈔稟承長水，次用大字，排列經文之下。懸敘已後，引用全文，單標一「疏」字。泐潭《要義》，則標「標指」二字。他如攜李之《證真鈔》、孤山之《谷響》、吳興之《熏聞》、寂音之《尊頂論》，或稱其名字，或指其地號，或列其書帙，隨文錯舉，初無定例。近代諸解聞見錯互，多列名號以防抑沒。³⁰²

可見牧齋最終定稿時，特別將引用體例單獨說明，更顯示出「長水疏用大字」為戊戌以後的想法。在此稿本中，卷一以下，長水疏雖排列於眾注疏之前，但與其他注疏俱為夾注小字，其後或因牧齋欲更加突顯長水疏之不同地位，而有此修改。

其餘稿本雖尚未得見，但柏克萊加州大學東亞圖書館有將館藏之《蒙鈔》第四卷影印出版，³⁰³可從中得知完稿本概況。書中簡介此手稿本之來歷：「此殘稿一冊，原為烏程蔣氏傳書堂中物。主人名汝藻，號孟蘋，光緒二十九年（1903）舉人。」蔣氏性喜藏書，其子祖貽「字穀孫，亦好書，能鑑別。二十世紀四十年代末，攜家藏遺書赴臺灣，此冊亦在其中」，後由蔣氏後人贈予柏克萊東亞圖書館。

304

此本封面除有標題「首楞嚴經疏解蒙鈔」之外，亦標「心字號第四冊」，並用小字註明各卷起止，半頁十行，行二十字，俱與順治本近似。形式及內容亦大致同於順治本，包括長水疏用大字，「經」字以大圓圈起、「疏」字靠右以方框標示等，字體工整，僅有卷末校記較為潦草，墨色亦不同，或為後來所加。此外，仍

³⁰¹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 119，a26-27。

³⁰² 《楞嚴蒙鈔》，頁 119，b13-15。

³⁰³ 周欣平、魯德修主編：《柏克萊加州大學東亞圖書館藏鈔校本叢刊》冊 13，頁 83-344。

³⁰⁴ 周欣平、魯德修主編：《柏克萊加州大學東亞圖書館藏鈔校本叢刊》冊 13，頁 82。

可見少許增刪的歷程，³⁰⁵卷四之二末，以小字標示日期及紙數：「十一月初二，一百十二紙」。³⁰⁶參照牧齋自言最後一次修訂的時間，始於順治十六年（己亥，1659）「江村歲晚，覆視舊稿，良多驕駁」，至隔年三月作刊刻前的〈緣起重記〉，此卷應即是當年十一月寫定。

現今台灣出版的《楞嚴蒙鈔》（詳見附錄 2），除了收於藏經中的各版本外，似乎甚少有單行流通的版本，目前僅見大乘精舍印經會修復重印光緒十五年本，分為上下二冊出版。³⁰⁷

³⁰⁵ 如卷四之一，頁 185、204 各添入一段「王舜鼎曰」，頁 182 畫去數格空白，似經塗改。

³⁰⁶ 頁 344。卷四之一末亦題有日期（頁 240），疑為「陽月」（十月）某日，因影本不完整，難以判讀。

³⁰⁷ 《大佛頂楞嚴蒙鈔》上下冊（臺北：大乘精舍印經會，2012 年）。



第五節 後人評價概述

牧齋在〈目錄後記〉當中，敘述《楞嚴蒙鈔》初成時，雪藏韶師讚許「此鈔得楞嚴大全，古聖師面目各在」。³⁰⁸在《蒙鈔》流通之後，後人也大多針對此書會集多家的性質，給予好評，例如清初達天通理（1702-1782）《楞嚴經指掌疏懸示》當中，「第八傳譯註釋」一節對牧齋〈古今疏解品目〉引用不少，³⁰⁹亦將《蒙鈔》列於歷代注家當中，並評價其人其書云：

先生自稱蒙叟，蓋謂取諸家疏解，而以蒙義鈔之。上取崇福已下諸師，以長水為司南，仍復網羅多家，衷其得失，其搜剔之心良苦。但以其筆墨不慎，奉旨撤出藏函。甚哉筆墨一事，不可以不慎也。³¹⁰

肯定其「網羅多家，衷其得失」的用心。又如王昶（1724—1806）的〈書佛頂蒙鈔後〉，言《蒙鈔》「和合教宗，包涵性相，文繁理富，非有得于華嚴性海者不能。」³¹¹王文治（1730-1802）在詩中言及牧齋，亦云「《蒙鈔》有意匹清涼」，³¹²將此書的著作立意，與清涼澄觀之作（蓋指《華嚴疏鈔》）相提並論。清涼《疏鈔》在華嚴宗中評價甚高，如為霖道霈（1615-1702）所言：「窮源極委，章分句析，不唯是此經標準，實乃如來世尊一代時教之標準也。」³¹³雖然《疏鈔》亦因其「廣大精微」的特質，使得此書雖為講者所喜，禪者則更偏好李通玄的《新華嚴經論》，³¹⁴

³⁰⁸ 《楞嚴蒙鈔》，頁 117，a10。

³⁰⁹ [清]通理：《楞嚴經指掌疏懸示》，CBETA, X16, no. 307, p. 9, b2-p. 10, c11 // Z 1:24, p. 82, b5-p. 83, d2 // R24, p. 163, b5-p. 166, b2。

³¹⁰ [清]通理：《楞嚴經指掌疏懸示》，CBETA, X16, no. 307, p. 10, b23-c1 // Z 1:24, p. 83, c8-10 // R24, p. 166, a8-10。

³¹¹ [清]王昶：《春融堂集》，卷 45。

³¹² [清]王文治：〈題河東君小像二首〉其二，《夢樓詩集》卷 20，收入《清代詩文集彙編》冊 370，頁 802。

³¹³ [清]道霈：《華嚴經疏論纂要》卷 1，CBETA, B03, no. 2, p. 1, a10-11。

³¹⁴ 「禪者喜讀《論》，而不知《疏鈔》之廣大精微；講者喜讀《疏鈔》，而不知《論》之直捷痛快，兩者皆失之也。」[清]道霈：《華嚴經疏論纂要》卷 1，CBETA, B03, no. 2, p. 1, a11-12。關於《華嚴疏鈔》的特色與評價，參見林益丞：《清涼澄觀《華嚴經疏》與《隨疏演義鈔》之研究》（臺北：臺灣大學文學院中國文學研究所碩士論文，蕭麗華先生、涂艷秋先生指導，2017 年），



但這樣的評價，正好反映出《蒙鈔》是牧齋「重教抑禪」理念的實踐。牧齋自身也對清涼極為推崇，稱其「學無常師」、「群機盡攝，萬理俱融」。³¹⁵

近現代學者當中，無論對牧齋其人評價為何，談及《蒙鈔》時大致皆是相當肯定，如梁啟超雖厭惡牧齋為人，指其入清以後「首先迎降……做官做得不得意，又冒充遺老」，但亦肯定其「晚年學佛，著《楞嚴蒙鈔》，總算是佛典注釋裏頭一部好書。」³¹⁶丁福保言《蒙鈔》「雖流通者希，然詳細博雅，固讀首楞嚴經者不可少之書也。」³¹⁷聖嚴法師也指出，牧齋「晚年的作品《楞嚴經疏解蒙鈔》是一部非常有學術價值的佳作。」³¹⁸太虛大師則針對《蒙鈔》的「傳譯時年」及〈佛頂枝錄〉，認為此部分「稽考頗詳，堪資研究。」³¹⁹陳士濱於《《楞嚴經》聖賢錄》中，更直言牧齋可說是歷代注家中「最詳贍之第一人。對經文的釋義方式，廣覽百家之註，博引經論之證，再家自己之究，可謂集《楞嚴經》著疏之一大集成。」

320

綜合以上的各家評論，對於《蒙鈔》的肯定，首先是其「網羅多家」、「詳細博雅」，可說是總會各家說法的集大成之書；其次是能夠以較為客觀的立場「和合教宗」、「衷其得失」，使得讀者不僅能從中讀到各家說法，也有作者力求持平的論斷可供參考。可見在文獻的搜集與保留，以及思想義理的探討方面，《楞嚴蒙鈔》確實都有可取之處。

頁 6-8。

³¹⁵ 〈佛頂蒙鈔目錄後記〉，《楞嚴蒙鈔》，頁 116，b5-9。牧齋對於清涼注疏的看法，詳見本文第三章第三節。

³¹⁶ 梁啟超：《中國近三百年學術史》，頁 243。

³¹⁷ 丁福保編著：《佛學大辭典》，頁 2406。

³¹⁸ 釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 121。

³¹⁹ 釋太虛：《大佛頂首楞嚴經研究》，頁 22，收入《楞嚴經攝論、研究合刊》（臺北：太虛大師八十壽辰紀念會，1969 年）。

³²⁰ 陳士濱：《《楞嚴經》聖賢錄》（臺北：萬卷樓圖書，2007 年）上冊，頁 319。



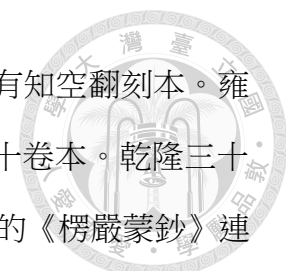
小結

牧齋之佛教信仰，受到家人、常熟附近家族、往來文友俱多崇佛的影響，開始甚早，至晚年則奉佛更為虔誠。身為晚明佛教界的重要居士，他針對以禪宗為主的流弊多有批判，提出反經明教、重教抑禪的主張，重視教典的研究。牧齋曾整理出版宋濂《護法錄》，以及紫柏、憨山二大師之集；晚年更投入佛典注疏，疏解《楞嚴》、《金剛》、《心經》及《華嚴經》。

《楞嚴蒙鈔》的撰作動機，有自身背景與時代因素的影響。自身的因素方面，早年與《楞嚴》的多次接觸，成為選擇此經的遠因，絳雲樓之火則是牧齋投入佛典注疏的關鍵。時代背景方面，注解經典本為牧齋反經明教理念的實踐，加上《楞嚴》內容切合末法之需要，但各家注解聚訟莫決，更顯示出為此經平息諍論、闡明義理的重要性。

由《蒙鈔》中的材料與牧齋集中與法門師友的文字往來，可知此書大略之撰作過程。《蒙鈔》始作於順治八年（1651）正月，至十一年（1654）初步完成，有〈佛頂蒙鈔目錄後記〉之作。此後牧齋仍持續修訂，致書與藕益智旭、含光炤渠等師請教，十四年（1657）再次定稿，作第二篇〈後記〉，於長干呈請雪藏韶等師過目，頗受肯定。此後至順治十五年（1658），牧齋繼續請含光過目《蒙鈔》，並於師改定以後繕寫，或於當年夏寫定另一版本。十六年（1659）歲暮，復發現需修改之處，開始再次修訂，至十七年（1660）終於完稿付梓。在撰作過程中，牧齋諮請的師友以華嚴宗人最多，其他各宗法師，也是重視經典而與牧齋理念相應者。注經過程中的多方請教、反覆修改，顯示牧齋務求法義正確的用心；在〈目錄後記〉中遍舉諸師之名，除了表達感謝之意，應亦有作為證明之功用，期望《蒙鈔》能為人信受，弘宣正法。

自順治年間付梓之後，《蒙鈔》先後有順治本、日本貞享本、《清藏》本、光緒本及《卍續藏》本等版本。順治本共分十卷及首、末各一卷，依《嘉興藏》版式刊刻，附於藏經中流通，受到蕭士瑋及僧俗二眾共百餘人的資助，於順治十七



年（1660）出版。此書不久即傳至日本，於貞享二年（1685）有知空翻刻本。雍乾之間編纂《龍藏》，《蒙鈔》亦被欽定入藏，重新分卷成為六十卷本。乾隆三十四年（1769），高宗查禁牧齋《初學》、《有學》二集，各地流通的《楞嚴蒙鈔》連帶被查獲毀板，此書亦從《清藏》中撤出，自此流通者罕。至光緒六年（1880），復有六十卷重刊本出現，十五年（1889）另有一重刊本，似與六年本為同版，由蘇州瑪瑙經房流通。二十世紀初（1905-1912），日本藏經書院編纂《卍續藏》，以貞享本為底本收入《楞嚴蒙鈔》，是為《卍續藏》本。

綜觀《楞嚴蒙鈔》由清代至現代學者的評價，皆正面肯定其廣泛蒐集、詳加考證、客觀評價等特點，認為《蒙鈔》頗具學術價值，可為閱讀與研究《楞嚴經》者之參考資料。



第三章 《蒙鈔》的注經理念

第一節 注解方式與特色

如前所述，歷來對《楞嚴蒙鈔》的評價，多著眼於此書「薈萃箋解」的特點，而這確實是牧齋在正釋經文部分主要採用的注解方式。在經典原文與長水疏文（俱用大字）的基礎之上，除了以小字補充各家《楞嚴》注疏的說法，更隨釋義所需，廣引多種經論乃至外典的參考資料。例如卷一之一敘述阿難乞食的經文云：「即時阿難，執持應器，於所遊城，次第循乞。」長水疏有言「鉢多羅，此云應量器，色與體量，皆應法度也。」又言「乞食十利，如寶雨經說。」¹《蒙鈔》即引《翻譯名義集》，解釋具體的「色與體量」之法度為何，並錄出《寶雨經》的「乞食成就十法」，²此即牧齋自言，《蒙鈔》之「鈔」意謂「鈔略補缺」³的實例。

不過，《蒙鈔》對長水疏雖以「大字直接引用」為原則，但亦非全無修改，有時會在保留大意的情況下，稍有簡略、增補，也會改部分疏文為小字。例如經首言及「大智舍利弗、摩訶目犍連」等上首弟子，牧齋在長水疏對各人的簡介之外，更引《大智度論》、《法華文句記》等處之記載，補充詳細的事蹟。在此段落中，長水疏與其他經論俱用小字。基本資料引錄完畢後，長水接續解釋經文「等」字及「上首」的意涵：「更有餘人，經不具載，故云『等』也，即三迦葉輩。此皆頭角，為眾知識，綱領佛法，各有弟子，故云『上首』也。」⁴此段則恢復用大字。其後解釋經文「波斯匿王，為其父王諱日營齋」時，長水原疏云：「諱，忌也。以忌舉吉事，諱避其名。宮掖，內庭也。后妃居所，在天子左右，如肘腋耳。……」⁵《蒙鈔》當中，保留「諱，忌也」及「宮掖，內庭也」為大字，其餘疏文改用小字，後附《釋迦譜》、《仁王經》、《諫王經》及《涅槃疏》的引文，補充佛陀與波

¹ [宋]子璿：《首楞嚴義疏注經》卷1，CBETA, T39, no. 1799, p. 829, c27-p. 830, a1。

² 《楞嚴蒙鈔》，頁137，c16-21。此處對《寶雨經》並非直接引用，而是摘錄出十種利益的結論。原文見〔唐〕達摩流支譯：《佛說寶雨經》卷8，CBETA, T16, no. 660, p. 316, b18-25。

³ 《楞嚴蒙鈔》，頁126，b13。

⁴ 《楞嚴蒙鈔》，頁136，a3-5。

⁵ [宋]子璿：《首楞嚴義疏注經》卷1，CBETA, T39, no. 1799, p. 829, c6-8。



斯匿王的因緣，以及國王對佛陀的禮敬。⁶由此可見，牧齋在引錄長水疏、各部《楞嚴》注解以及其他典籍時，實有自己的編排標準，且可能認為長水疏文亦有主要、次要之分，並視次要的部分與其他注家同等。除此之外，在長水以前的各部古注，有時亦用大字錄出。⁷

唐代以來，《楞嚴》注家眾多，各部疏解自然會有不同的意見及著重之處，欲「網羅多家，衷其得失」，⁸並非易事。牧齋在〈語決疑義十科〉的第十「鈔略義例」當中，即解說了《蒙鈔》所用的各種鈔解方法，包含三個層次：首先，對於現有的各家注解，以「合釋」、「離釋」、「通釋」、「或可」等科編排錄入鈔中；其次，在諸解尚有未盡之處，立「釋文」、「引證」以補充之；最後是牧齋自身的評論或新解，則表達在「私謂」、「刪修」等科當中。

首先，在總會編排各家注疏時，以「合釋」、「離釋」二法為基礎。此二法源於龍樹釋經時，先解「如是、我、聞、一、時」各字別義，再釋「如是我聞總義」的方法，牧齋「竊倣龍樹二釋，立為通例」。⁹所謂「離釋」，指的是「或逐句貼文，或依字訓故，或條分注解，或和會勘同」，¹⁰總之是針對單一字句或段落的解釋；與此相對，「合釋」即是「或合釋一分之文，或合釋數章之義；……不可以一段標目、一節分配也。」¹¹另有「通釋」一科，似可視為廣義的合釋，¹²指的是「或一句而諸師各解，或一義而諸解相參；或竝舉不病雷同，或互載不妨各異」，¹³顯然是為了呈現各家的不同說法而設。在通釋之後，也連帶解釋了類似的「或可」科，為長水疏本有的用法，表示在「正釋」之外，可以並存的另一種說法。牧齋認為，雖然理論上「理無兩存」，但也不妨「轉益多師」，藉此更能辨明疑惑不清之處。¹⁴

⁶ [宋]子璿：頁 137, b4-9。

⁷ 牧齋對於古注的重視，詳見本章第二節。

⁸ 〈佛頂蒙鈔目錄後記〉，《楞嚴蒙鈔》，頁 116, c21。

⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 126, b19-21，龍樹釋經之法，參見〔後秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》卷一、二（CBETA, T25, no. 1509）。

¹⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁 126, c1-2。

¹¹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 126, b22-24。

¹² 原文云：「合釋之中，復分合釋、通釋者，何也？」見《楞嚴蒙鈔》，頁 126, b21-22。

¹³ 《楞嚴蒙鈔》，頁 126, b24-26。

¹⁴ 《楞嚴蒙鈔》，頁 126, b26-30。



通釋、或可皆用以呈現不同說法，區別之處可能在於「通釋」多為不同注家之說並陳，而「或可」則可以是同一人提出的數種解法。

若遇諸家解釋分歧或尚有不足之處，則以「釋文」及「引證」補充資料。「釋文」是為解釋翻譯語詞而設，牧齋指出近人在此方面的缺失，認為應學古人注解之法：「古人箋註，各有源流。名號方域，唐梵譯翻，一皆內繙藏函，外摭典籍。末學凡猥，聞見單疎，……略為釐正。」¹⁵而「引證」顧名思義，即是引用其他典籍作為旁證。如卷一之一當中，阿難遭遇摩登伽女之難，佛陀宣說神咒，由文殊師利「將咒往護」，並領二人「歸來佛所」。牧齋引用《淨業障經》中，無垢光比丘在逢遇淫女而破戒後，因有人告言文殊菩薩「善能滅除破戒之罪」，故往詣之而得覺悟，以證明「如來救度阿難，必勅文殊，良有以也」。¹⁶學者認為，此科「於三藏十二部經廣徵博引，疏通證明」，為「最見錢氏搜集用功之處」。¹⁷

除了沿襲舊說、引據經典，牧齋亦有自己的評論和詮解，主要表現在「私謂」和「刪修」當中。「私謂」一科於前述《蒙鈔》名義時已略有說明，是為了討論牧齋認為尚有疑義之處：「非蒙求我，而我之自求」，故「標己說為私謂」，¹⁸大多是在諸解意見不同之時，討論各家得失；或者牧齋在現有注疏以外，另有發明之處。「刪修」列於「章段之末」，主要針對張商英（無盡居士，1044-1122）對《楞嚴經》的刪改提出批判，亦及部分注家對經文字詞的改動。

「鈔略義例」雖然只是鈔解方法的介紹，亦能稍見牧齋注解時所持的理念，例如總會各家以明經義、效法古師多方搜索的精神，以及對經典原文的尊重。而《蒙鈔》之所以能為諸家注解「衷其得失」，實源於牧齋對歷代注解的全盤了解，不僅呈現於正釋經文的旁徵博引，在卷首的〈古今疏解品目〉當中，對《楞嚴》疏解的歷史以及各家得失，還有更為完整的評述。

¹⁵ 《楞嚴蒙鈔》，頁 126，c23-26。

¹⁶ 《楞嚴蒙鈔》，頁 139，a7-17。

¹⁷ 王彥明：〈《楞嚴經疏解蒙鈔》的文獻學價值〉，頁 70。

¹⁸ 《楞嚴蒙鈔》，頁 126，b17-18。



第二節 古今得失的衡定

《楞嚴經》「自唐、宋以來，義疏煩多」，¹⁹牧齋於《蒙鈔》當中，除了解釋經文時廣引諸家說法，也特別彙整此前的各部《楞嚴》注解，分別介紹、評論，著成卷首的〈古今疏解品目〉，是牧齋總結《楞嚴》疏解歷史的主要論述。此外，在〈諮決疑義十科〉的「第九古今得失」，亦闡述了古今疏解的優劣之處；卷末〈佛頂五錄〉收集《楞嚴》相關的史料，也有不少能與〈古今品目〉對應的內容。由於〈品目〉的體例特殊，對歷代注解的整理亦頗具價值，故本節首先說明此二特點，接著探討〈品目〉當中對於歷代注家的歸納。最後再由〈品目〉與〈諮決〉之文，試論牧齋對古今注家的看法。〈佛頂五錄〉當中的相關資料，則隨文引用以輔助說明。

（一）〈古今疏解品目〉的體例與價值

在〈佛頂蒙鈔目錄後記〉之後，《蒙鈔》的第一部分即是〈古今疏解品目〉。特別獨立一卷（卷首之一）以介紹歷代注解情形，是《蒙鈔》相當特別之處。略舉數家明代《楞嚴》注解為例，憨山德清的《首楞嚴經懸鏡》及《通議》俱未特別著墨於歷代注解，²⁰交光真鑑《大佛頂首楞嚴經正脈疏》前有《懸示》一卷，內容包括「申己解由、法古提綱」二點，²¹雖然「申己解由」的第三項為「較釋功過」，略及前人注解之得失，但僅表達了交光的態度為：

諸師有毫髮美處，在《會解》者，則顯標字號而直書之，未嘗暗攘以為己有也。有不當者則略之，……不得已而當辯者，但以舊註二字，代其字號，不欲顯其人也。²²

¹⁹ [清] 錢謙益：〈楞嚴解敘〉，《牧齋雜著》，頁 423。

²⁰ [明] 德清：《首楞嚴經懸鏡》、《首楞嚴經通議》，CBETA, X12, no. 277、no.279。

²¹ [明] 真鑑：《楞嚴經正脈疏懸示》卷 1，CBETA, X12, no. 274, p. 162, b13-14 // Z 1:18, p. 130, b10-11 // R18, p. 259, b10-11。

²² [明] 真鑑：《楞嚴經正脈疏懸示》卷 1，CBETA, X12, no. 274, p. 164, c4-9 // Z 1:18, p. 132, c7-12 // R18, p. 264, a7-12。



並表示其重點不在評定各家優劣，而是顯現出如來說經本義，不欲諸解之謬誤「晦如來之妙」。²³《正脈疏》之後，有幽溪傳燈的《楞嚴經圓通疏》，雖在序文之後有「《圓通疏》引用并曾所經目古今書疏」一段，²⁴但僅分別列舉各部著作的撰者與書名，沒有對於內容的探討。

在牧齋以後，清代灌頂續法（1641-1728）的《首楞嚴經灌頂疏》及達天通理《楞嚴經指掌疏懸示》雖然均引用〈古今品目〉之歸納，但皆未如《蒙鈔》獨立一部分，而是列在華嚴宗疏解慣用的「經前十門」之中。灌頂續法將此部分附於其〈圓譚十門〉的第十「覈偏圓」之下：「先單屬圓，次兼四教，後出解師，有六十餘家」，²⁵且僅列書名及作者。達天通理雖保留了部分評論，但也視之為「十門懸示」的其中一科，即第八「傳譯註釋」。²⁶相較之下，牧齋確實對此部分特別重視。

〈古今疏解品目〉中，首先依時代區分，列出自唐、五代吳越、宋、勝國蒙古（元）至皇朝（明）的各家《楞嚴》注疏，並附有牧齋的介紹及評論。在各朝代之下，有明顯相承關係者，則接續列出，不完全按照時間順序。例如敘及宋代孤山智圓（976-1022）、淨覺仁岳（992-1064）以天台三止三觀解經之後，接著評述「南渡已後，稟學台宗」的桐洲懷坦（生卒年未詳，北峰宗印（1149-1214）弟子）等師之作，其後才介紹宋代以禪家解經的惠洪覺範（1071-1128）等。²⁷各部注疏有「正書」、「附引」之別，以歷代注解中較重要者為正書，用大字書作者及

²³ [明]真鑑：《楞嚴經正脈疏懸示》卷 1，CBETA, X12, no. 274, p. 164, c10-11 // Z 1:18, p. 132, c13-14 // R18, p. 264, a13-14。

²⁴ [明]傳燈：《楞嚴經圓通疏》卷 1，CBETA, X12, no. 281, p. 691, a1-b3 // Z 1:19, p. 202, c1-d9 // R19, p. 404, a1-b9。

²⁵ [清]續法：《首楞嚴經灌頂疏》（臺北：財團法人佛陀教育基金會，2015 年編排版），頁 217。

²⁶ 王彥明已指出：「清初通理所作《楞嚴經指掌疏懸示》，則是在錢謙益《古今疏解品目》基礎上擴充而成。」（見氏著：《楞嚴經疏解蒙鈔》的文獻學價值，頁 69）然而由《蒙鈔》到《指掌疏》，並非直接相承的關係，通理於「傳譯註釋」段落中，言其直接參考者為牧齋以後的《灌頂疏》：「依《灌頂疏》所載，由唐迄今，耳目可考稽者，略有六十餘家。」但灌頂僅錄書名、作者，通理則加入評論，評論部分亦多引《蒙鈔》。引文見[清]通理：《楞嚴經指掌疏懸示》卷 1，CBETA, X16, no. 307, p. 9, b8-9 // Z 1:24, p. 82, b11-12 // R24, p. 163, b11-12。

²⁷ 《楞嚴蒙鈔》，頁 117，c12-頁 118，a10。



注疏之名，下以小字介紹、評述；受其影響而屬同一體系者，則將書名、作者、介紹俱以小字附於其後，是為附引。²⁸如長水《義疏註經》為正書，後以附引舉出相承之作：「稟長水之學者，有蘇臺元約《疏鈔》……又有道歡法師《手鑑》及《釋要》等，皆鈔類也。」²⁹

這些編排上的特色，使得各部注疏之間的關係更為明顯，這也是牧齋為各書所作簡介（解題）的一大重點：

在書目的解題中，若為疏解之祖者則標其源，並略述後世疏解之傳承情況；若為後世之疏，則標其所本，以明其源，如後世有本之而作疏者，則簡而述之，以見其流。³⁰

部分注疏與前人注解無明顯相承關係，牧齋亦指出其思想傾向，如言中川界澄「鈎深索隱，釋通此經，殆亦所謂多說法相，少說法性者」；³¹殷邁（1512-1581）「徧閱諸解，謂直吐心得，以經解經，無出溫陵之右者。夷考其宗趣，殆亦所謂以禪判教者也。」³²可見〈古今品目〉之作，不僅是歷代著作的列舉，更欲顯示各宗派注《楞嚴》的源流與發展，並評定各部著作在《楞嚴》注解歷史中的地位。王彥明即以目錄學之「辨章學術，考鏡源流」，肯定此部分的文獻學成就。³³

探究源流之餘，牧齋亦時評論各書的得失，雖然難免受到自身學術、宗派立場的影響，³⁴但達天通理仍認為「或抑或揚，亦自有據。」³⁵綜觀〈古今品目〉對

²⁸ 參見王彥明：〈《楞嚴經疏解蒙鈔》的文獻學價值〉，頁 68。「正書」、「附引」二詞，或源於達天通理，王氏指出，通理「言及《疏解蒙鈔》體例時云：『按《蒙鈔》有正書，有附引（謂正書下雙行附引）。今依《灌頂疏》，皆作正書。』」並認為通理改為「皆作正書」，是未見牧齋之用心，十分可惜。不過，王氏認為「『附引』則分兩種情況：一為正書經題下的解題，二為受正書疏解著作影響而作的屬於同一疏解體系的疏解之作。」似乎將正書之下的小字注解亦視作「附引」，但通理所謂「正書」、「附引」，應是專指各部注疏的不同呈現方式。

²⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 117，b30-c6。

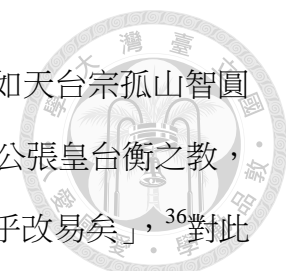
³⁰ 王彥明：〈《楞嚴經疏解蒙鈔》的文獻學價值〉，頁 67-68。

³¹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 119，a2-3。

³² 《楞嚴蒙鈔》，頁 119，a10-11。

³³ 王彥明：〈《楞嚴經疏解蒙鈔》的文獻學價值〉，頁 67-68。

³⁴ 崔昌植（法慧）：《敦煌本『楞嚴經』の研究》，頁 193。崔氏指出牧齋的評論由自身宗派的立場出發，確為實情，但文中言達天通理亦就此一疏失指責牧齋，在其所據的《指掌疏懸示》中，



諸家的議論，多數的解題即使有所批評，亦通常是得失並陳，如天台宗孤山智圓（976-1022）的著作，牧齋雖曾在他處言及「自孤山圓公、吳興岳公張皇台衡之教，以台家三觀，映望《楞嚴》，……而《楞嚴》全經之眼目，或幾乎改易矣」，³⁶對此頗不認可，但在〈品目〉中，仍先點出其可取之處：「孤山教義分明，文詞富有，十部疏主，宜其擅名」，再指出義解上的過失。³⁷又如對於交光之作《正脈疏》，在評論前先考慮其「埽拂台觀，排抵《會解》」的著作目的，指出在《會解》長期被「南北講席，師承墨守」³⁸的情況下，「其奮乎百世之下，披剝陳言，發揮己見，不可謂非北方豪傑之士。第以擇法未端，立宗太勇」，而有論述未周之處。³⁹簡言之，考量注疏產生的背景，並探討著者立論的來由，是〈品目〉採用的主要方式。

（二）〈古今疏解品目〉對歷代疏解的整理

由〈品目〉對各部注疏的介紹，可以歸納出歷代疏解《楞嚴》的情形，亦能看出牧齋對各宗派注解的看法。對於《楞嚴》注解的發展歷史，牧齋另於〈諒決〉第九「古今得失」開頭，有簡要的歸納：

崇福弘贊《雜華》，館陶創始科段，資中廣演義門。命古作家，唯茲三匠。
有宋詮釋，約有三科：孤山以衡台立觀，長水以賢首弘宗，溫陵以禪解豎義。自茲以降，枝派繁荂，壇墀錯互。⁴⁰

此段將《楞嚴》的注解情形約分為三個時期，首先是宋代以前的古注，即〈古今品目〉中唐、五代吳越各家；其次是宋代注解，約可分為天台、華嚴、禪解三派；

似無明文言及，或許是誤將通理對牧齋著作被禁毀的評論：「以其筆墨不慎，奉旨撤出藏函。甚哉筆墨一事，不可以不慎也」，誤以為是對〈古今品目〉的批評。引文見〔清〕通理：《楞嚴經指掌疏懸示》卷1，CBETA, X16, no. 307, p. 10, b24-c1 // Z 1:24, p. 83, c9-10 // R24, p. 166, a9-10。

³⁵ 〔清〕通理：《楞嚴經指掌疏懸示》卷1，CBETA, X16, no. 307, p. 10, c9 // Z 1:24, p. 83, c18 // R24, p. 166, a18。

³⁶ 〔清〕錢謙益：〈楞嚴志略序〉，《有學集》卷21，頁865-866。

³⁷ 《楞嚴蒙鈔》，頁117，c16-17。

³⁸ 《楞嚴蒙鈔》，頁119，a24；頁118，b9。

³⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁119，a25-26。

⁴⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁125，b27-30。



宋以後的元、明二朝，注《楞嚴》者眾多。以下即依時間順序，略述《蒙鈔》所介紹的各部注疏及傳承情形，先以表格列出注家及著作之名，⁴¹再略述牧齋之議論。表格中，作者姓名加粗者為正書，一般字體表示附引，大致按時間先後由左至右排列。若為〈品目〉明確言及師徒或相承關係者，則以「→」標示之。

1. 唐、五代：正書 5 家⁴²

表格 3：唐五代注家關係表

崇福寺惟愨 《玄贊》	永明延壽 (905-976) 《宗鏡錄》
館陶慧振 《科判》	
資中弘洸 《疏》	
長慶道巘 《說文》	

如前所述，《楞嚴》注疏以崇福、館陶、資中三家「導其前路」，⁴³其中又以崇福為首，是「此經疏解之祖」，牧齋指出其疏契於華嚴宗旨，並為長水疏所本。館陶則是「科判之祖」，由唐至宋諸家皆遵用之。資中繼崇福而作疏，並取館陶義例。此外，資中認為經中奢摩他等三法「大意與一心三觀相應」，為「台觀解經之祖」。⁴⁴其後有永明《宗鏡錄》，雖非詮解《楞嚴》的專著，但「折衷法門，會歸心要，多取證於《楞嚴》」，且與三家古注關係密切：「所引古釋，即愨、振、洸三家之說也。」⁴⁵除此之外，唐代尚有長慶道巘禪師，是以禪宗解經的「溫陵諸師之祖」。⁴⁶

⁴¹ 書名部分仿〈古今品目〉，省略各書共有的「首楞嚴經」等字。

⁴² 〈品目〉原分為「唐」與「五代吳越」兩部分，因五代僅永明延壽一家，且與唐代注家關係密切，故本文合併討論。

⁴³ 《楞嚴蒙鈔》，頁 117，b15-16。

⁴⁴ 以上三家，見《楞嚴蒙鈔》，頁 117，b5-17。

⁴⁵ 《楞嚴蒙鈔》，頁 117，b3。

⁴⁶ 《楞嚴蒙鈔》，頁 117，b19-20。



2. 宋代：正書 13 家，附引 7 家⁴⁷

據前引文，宋代注家有天台、華嚴、禪宗三派，〈品目〉中則首言長水一系，共有正書五家、附引二家；其次是天台孤山一系，有正書三家、附引五家；最後介紹以禪解經者五家，俱為正書。下表中，因〈品目〉將天台宗靈光洪敏⁴⁸列為與長水相關者，對長水的定位似亦不僅是華嚴注家，故以「長水」、「孤山」等關鍵注家之名，取代「華嚴」、「天台」的宗派區別。

⁴⁷ 本文於孤山系中列「無極可度」一家，是與灌頂疏及達天《指掌疏》稍異之處。據〈品目〉言：「(北峰)印之後，為桐洲坦、無極度，各有詮釋。」(《楞嚴蒙鈔》，頁 117, c21)，雖未見無極度的著作之名，但亦應為注家之一。查無極並非桐州法嗣，但為北峰法孫(其師法照為北峰弟子)，故與我庵本無並列。

灌頂續法及達天通理雖未列無極度，但據〈品目〉「桐洲集註，收集神智補註、竹庵補遺、北峰解題諸家」(頁 117, c22)，將「竹庵可觀《補遺》」分列為「神智可觀補註」、「雲間竹庵補遺」二家，故注家總數仍相同。達天考辨云：「此二本，灌頂疏別開。按《蒙鈔》云：『南渡已後，稟學台宗者，竹庵可觀得法於車溪，大慧稱為教海老龍。據此，則竹庵可觀，似是一人，而補註、補遺，或亦一書。』」見〔清〕通理：《楞嚴經指掌疏懸示》卷 1，CBETA, X16, no. 307, p. 9, c7-9 // Z 1:24, p. 82, c16-18 // R24, p. 164, a16-18。

⁴⁸ 〈楞嚴志略序〉云：「靈光，天台之人也。」(見〔清〕錢謙益：《有學集》卷 21，頁 866)。然長水依師所學為賢首教觀，故《寶通賢首傳燈錄》則認為靈光是「兼通台、賢，而並傳台、賢者」。見《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》，頁 327。

表格 4：宋代注家關係表

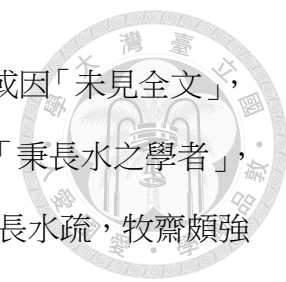


長水系			
實際崇節 《刪補疏》	靈光洪敏 《證真鈔》	→長水子璿 (965-1038) 《義疏註經》	→蘇臺元約 《疏鈔》 ⁴⁹ →道歡 《手鑑》《釋要》
		↳泐潭曉月 《標指要義》 ⁵⁰	→咸輝 《義海》
孤山系			
孤山智圓 (976-1022) 《經疏》 《谷響鈔》	→淨覺仁岳 (992-1064) 《集解》 《熏聞記》		
竹庵可觀 (1092-1182) 《補遺》	→北峰宗印 (1149-1214) 《解題》	→柯洲懷坦 《集註》	無極可度 我庵本無 (1286-1343) 重修集註附私議
栢庭善月 (1149-1241) 《玄覽》			
以禪解經			
惠洪覺範 (1071-1128) 《尊頂法論》	→雷庵正受 (1147-1209) ⁵¹ 《楞嚴合論》		
王介甫 (1021-1086) 《經解》	張無盡 (1044-1122) 《補註》		
溫陵戒環 《要解》			

⁴⁹ 李治華〈《楞嚴經》與中國宗派〉作《楞嚴經玄鈔》，見頁 217。

⁵⁰ 泐潭《標指》「本依長水」，故〈品目〉亦視為「長水之流派」，然又言其「與長水同參瑯琊得悟」，似為同輩，故另以↳標示與長水之關係。

⁵¹ 雷庵卒於嘉定元年（1208）11月28日，為西元1209年1月。參見〔宋〕黃汝霖〈雷庵受禪師行業〉：「嘉定改元，歲在戊辰，示微疾，索筆書偈，奄忽而逝。時十一月二十八日也。」（收於〔宋〕正受編：《嘉泰普燈錄總目錄》卷1，CBETA, X79, no. 1558, p. 269, b11-12 // Z 2B:10, p. 1, b14-15 // R137, p. 1, b14-15。）



第一部分以長水為中心，實際、靈光二家為長水所引用者，或因「未見全文」，僅於長水之前列舉其名，而無內容提要。蘇臺元約與道歡則是「秉長水之學者」，泐潭、咸輝亦為「長水之流派」。⁵²對於《蒙鈔》「奉為準繩」的長水疏，牧齋頗強調其「集大成」的性質：⁵³

長水初依靈光敏師，學賢首教觀，尤精於《楞嚴》。已而得悟於琅琊，受扶宗之付囑，乃依賢首五教、馬鳴五重，詳定館陶科判，採集愨、沈、敏、節諸家之解，釋通此經，勒定一家。是中修治止觀，參合天台，揀辨心識，圓收《宗鏡》。理該教觀，文通經論。性相審諦，悟解詳明。⁵⁴

可見長水疏雖然依據「賢首五教」，欲藉此振興華嚴宗，⁵⁵但亦廣收此前的各家疏解，包括「台觀之祖」的資中弘沆，長水所從學的靈光亦是天台宗人，似僅有長慶《說文》未見引用。牧齋也引用紫柏之語，強調長水疏並非僅代表一宗一派之說，而是「百代心宗之祖。」⁵⁶在〈品目〉當中，牧齋評價長水以後的其他著作時，也常著墨於各書與長水的關係，⁵⁷可見其對此疏確實格外重視。

〈品目〉接著介紹以孤山智圓為中心的天台注家，北宋有孤山與承其說的淨覺仁岳（或稱其地號吳興）；南宋之後，以桐州《集註》為中心，附見五家，其中的我庵本無為元代人，因與桐州關係密切而附於此。解題當中首先敘述孤山的疏解動機與宗旨：「自智者大師，遙禮《楞嚴》入滅遺記，於是孤山圓師，首先奮筆，思應肉身比丘之識，用三止三觀貼釋此經。」⁵⁸淨覺以下諸家，大致皆為「開張本

⁵² 《楞嚴蒙鈔》，頁 117，b28-c8。

⁵³ 參見王彥明：《牧齋與佛教》，頁 62。

⁵⁴ 《楞嚴蒙鈔》，頁 117，b30-c3。

⁵⁵ 牧齋於〈佛頂五錄〉枝錄第三的義解篇中，亦盛稱長水之轉益多師，同時稱許靈光、琅琊（瑯）二師之教導，不受宗派之侷限：「琅琊曰：『汝宗不振久矣，宜勵志扶持，勿以殊宗為介。』言『汝宗』者，正指賢首本宗。……靈光，台師也，通賢宗以輔教；慧覺，禪師也，昂長水以扶宗。」《楞嚴蒙鈔》，頁 361，a5-8。

⁵⁶ 《楞嚴蒙鈔》，頁 117，c4。

⁵⁷ 如言宋代溫陵闍用長水義門；稱許明代融室「歸宗長水」；藕益與「長水、吳江（指融室）宗指印合」等。分見《楞嚴蒙鈔》，頁 118，a27；頁 118，b17-18；頁 119，b1。

⁵⁸ 《楞嚴蒙鈔》，頁 117，c14-15。「智者大師遙禮《楞嚴》」的傳說有數個版本，在《蒙鈔》卷末



宗，顯揚父祖」之作。「南渡已後」的台宗學者雖只有桐州《集註》作正書，但亦簡要敘述由竹庵傳北峰，再傳桐州與無極之系譜，並有「竹庵常命分講」的栢庭善月，以及北峰法孫我庵本無。最後附帶考證了「經肆流傳，更有侗洲《集註》」一書，認為是明初撰集，或為後人託名之作。⁵⁹孤山一系的疏解對後世影響頗大，吳興以後，「講席師承，咸以台觀部屬楞嚴，無餘說矣。」但對此派的詮解方式，〈品目〉指出若干值得商榷之處：「分配三止，則觀網未圓；錯解三摩，則義門未確；春前夏滿尅定說經，則時教未審。」因此評為「山外一家之言，非此經通義也。」⁶⁰

至於以禪解《楞嚴》的五家當中，僅有惠洪覺範與雷庵正受為相承關係。惠洪之《尊頂法論》當中多有妙義，但亦有未足之處，⁶¹而牧齋推崇惠洪的主要原因，可能還是在其反對「諸方以撥去文字為禪」的「扶宗衛法之苦心」。⁶²雷庵正受《合

〈佛頂五錄〉的枝錄第三·弘法第四，即載多種說法。首先是宋代惠洪《林間錄》，僅謂《楞嚴》有諸經未聞妙義：智者大師聞「西竺異比丘」言有《楞嚴經》，「皆諸經所未聞之義，唯心法之大旨」，因此「日夜西向禮拜，願早至此土。」惠洪《尊頂法論》則曰《楞嚴》能證智者大師釋《法華》的六根功德義：「天台智者釋《法華經》，不悉六根功德之義，停筆思之。有梵僧謂曰：唯《首楞嚴》著明此義，可以證成，不必釋也。智者於是日夕西拜，求見此經。」宋僧文瑩《玉壺清話》則指智者預言，未來將有比丘以天台之教判《楞嚴》歸中道：「(智者)既而入滅，遺記之曰：此經入漢，吾不得見之矣。當有宰官身菩薩，以文章翻譯此經；又數百年，當有肉身比丘，以吾教判此經歸中道。」是為智圓等「思應肉身比丘之識」的由來。《蒙鈔》指《清話》所載「非實錄……大師閣筆，梵僧合符，正為六根功德，不為止觀也。若言止觀，則《楞嚴》中未嘗有止觀明文。」(以上俱見《楞嚴蒙鈔》，頁 359, b18-c9。)此一判斷當與牧齋反對天台以「三止三觀」貼釋《楞嚴》的立場有關。《蒙鈔》指文瑩為南宋人，或有誤。文瑩應為北宋人，與鄭獬(1022-1072)約同時，見鄭獬：〈文瑩師詩集序〉，《鄭溪集》卷 14，頁 12-14，收於王雲五主編：《四庫全書珍本三集》(臺北：臺灣商務印書館，1972 年)，v.902。另有明人聞龍《楞嚴玄義序》，直指《楞嚴》之義與天台止觀相似：「天台智者大師，……說《摩訶止觀》，申明《法華》圓行。梵僧聞而歎曰：『此說大類吾國《首楞嚴經》。』」見〔明〕傳燈：《天台山方外志》卷 19, CBETA, GA090, no. 89, p. 713, a3-5。

⁵⁹ 以上俱見《楞嚴蒙鈔》，頁 117, c14-25。

⁶⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁 117, c15-17。

⁶¹ 原文云：「論中妙義，玲瓏逗漏，……而援據經論，斷章豎義，未能盡厭人心者，亦間有之。如謂佛頂三摩提，為請法中之一也；謂菩薩具足萬行，非首楞嚴具足萬行也……」《楞嚴蒙鈔》，頁 118, a1-3。

⁶² 「其扶宗衛法之苦心」出自〈品目〉對《尊頂法論》的介紹(《楞嚴蒙鈔》，頁 118, a1)，牧齋另於卷末佛頂枝錄的「義解第五」，詳論惠洪「造論著書之宗旨」：「寂音之深心誓願，則謂元豐以來，師法大壞，諸方以撥去文字為禪，以口耳傳授為妙。是以搜剔五家綱宗，和會馬龍性相教網，防閑魔外於像季之秋，使佛祖微言、宗師軌範，不致掃地而盡。」隨後感歎：「嗚呼！今日宗門，視元豐已後何如？」(《楞嚴蒙鈔》，頁 361, c21-24)。可見惠洪對其時禪門弊病之觀察，實亦與牧齋對當時「盲禪」的看法遙相呼應。關於惠洪的主張，另參黃啟江：〈僧史家惠洪與其「禪教合一」觀〉(上、下)，《大陸雜誌》第 4 期，頁 145-153、第 5 期，頁 221-229 (1991 年)。



論》雖然稟承惠洪，但其〈統論〉卻以不立文字的「直指之道」為最高境界，⁶³受到牧齋的批評，認為「學人承誤，莽蕩撥無，恐有空魔，入其心腑」，⁶⁴措詞頗為嚴厲。另有溫陵戒環《要解》，前引文中以之為宋代「禪解豎義」的代表，〈品目〉中除了稱許此書於義解方面的創新：「於台家觀諦膠纏封執之後，解黏釋縛，迢然自遠，其識見有大過人者」，⁶⁵更著重於辨析《要解》與長水疏的關係：

蒙竊謂溫陵之解，以長水為椎輪，間用其義門，而巧遮其面目，初非能絕出於長水也。長水由禪綜教，能用文字解脫，故其宗趣深；溫陵用禪判教，主於解脫文字，故其宗趣捷。在華嚴宗中，長水遠紹清涼，溫陵別承棗栢，斯其所以別與。⁶⁶

雖言一深一捷，似是各擅勝場，但由牧齋重視經教的立場，應當還是以長水為更值得推崇者。

有宋一代，尚有以「宰執大臣，深契佛學」而注《楞嚴》的王安石（字介甫）、張商英（號無盡居士）二家，雖未明確言及禪宗傳承，但前者受到惠洪的稱許，認為「其文簡而肆，略諸師之詳，而詳諸師之略」；後者以刪改經文受到「禪人習氣，高擡宗眼」的指責，故亦暫歸於禪解之家。⁶⁷

⁶³ 〈統論〉認為，阿難墮淫之後，為文殊提獎歸來佛所，悲泣向佛啟請，如來最初沒有直接回答，而問其「當初發心，見何勝相」，乃至七處徵心等問，都是為了「提攝慶喜，至如來自到境界……此則直指之道，非觀照可及」；但是阿難未能領會，故如來「不得已示以入三摩提之路，破五陰魔之惑，是為最後垂範。」見〔宋〕德洪造，正受釐論入經：《楞嚴經合論》卷 10，CBETA, X12, no. 272, p. 93, b22-c8 // Z 1:18, p. 93, b4-14 // R18, p. 185, b4-14。

⁶⁴ 《楞嚴蒙鈔》，頁 118，a6-9。

⁶⁵ 《楞嚴蒙鈔》，頁 118，a25。

⁶⁶ 《楞嚴蒙鈔》，頁 118，a27-29。清涼，指華嚴四祖清涼澄觀，著有《華嚴經疏鈔》；棗栢，指唐代李通玄長者（635~730），又稱棗柏大士，著有《新華嚴經論》。荒木見悟分析明代李通玄《華嚴論》的流行及時人的反省，或可作為牧齋推重清涼與長水的背景：「《華嚴經合論》的簡易圓通性與禪門結合，遂形成了放蕩不拘風潮的根源，如果要抑制這種不良風氣的話，則重新體認《疏鈔》則為必然之勢。」見氏著，廖肇亨譯：〈李通玄在明代〉，《明末清初的思想與佛教》，頁 134。

⁶⁷ 以上俱見《楞嚴蒙鈔》，頁 119，a11-21。崔昌植亦將兩位文臣之解歸於禪宗，見氏著：《敦煌本『楞嚴經』の研究》，頁 265。



3. 元代：正書 2 家，附引 3 家

表格 5：元代注家關係表

中峰明本 (1253-1323) 《徵心辨見或問》	→天如惟則 (1286-1354) 《會解》	→槃陰洪濶 《冥樞會解》
		→幻居真界 《纂註》
		→燕中如相 《古今合解》

元代注解在〈品目〉中僅列中峰、天如二家為正書，⁶⁸中峰為禪師，作《徵心辨見或問》一卷，傳付弟子天如惟則，囑其「發明全經」。天如集合「唐宋諸家疏解」而作《會解》，卻未收入其師中峰之作，牧齋認為此一抉擇實有深意：

《會解》列唐宋九師，附已為十，而不錄幻住（指中峰）之解，以為禪有禪解，經有經義，不欲混為一門，以長後人之狂慧也。九師之中，刊落長慶《說文》，亦復如是。此則師集解之深意，殆非今人所知，蒙故表而出之。

69

不收中峰、長慶之作，乃因二書俱屬禪解，牧齋於此似頗為認可，特為解說。至於《會解》之思想歸屬，則是「宗印雖本原天目，而教眼則專屬天台。」⁷⁰此書與宋代天台宗淨覺仁岳《集解》一樣影響深遠，成書以後「南北講席，師承墨守，垂二百年乃有異議」，⁷¹幾乎成為了解釋《楞嚴》的定本。然而，牧齋對於此書的看法與前述對吳興的評價相似，並不認為是《楞嚴》之通義：

⁶⁸ 達天通理《指掌疏懸示》因不分正書附引，將前述附於宋·桐州懷坦後的「我庵本無」亦按實際生卒年列於元代。《指掌疏》又將柏庭善月列於我庵本無之後，然《蒙鈔》謂柏庭「嗣法月堂，竹庵常命分講」，而竹庵為南宋人，未知改列於元之所據為何。見〔清〕通理：《楞嚴經指掌疏懸示》卷 1，CBETA, X16, no. 307, p. 9, c23-p. 10, a1 // Z 1:24, p. 82, d14-16 // R24, p. 164, b14-16。

⁶⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 118，b4-6。

⁷⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁 118，1-10。

⁷¹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 118，b9。



孤山、吳興，主伯亞旅。收溫陵為眷屬，置長水為附庸。宗趣一成，取捨碩異，宜其傳久而敝也。此師……於時通人稱其隨機說法，如月印水。《會解》其最經意之書，自謂若合殊流，同歸于海；而數傳之後，遂有延津刻舟之嘆。信乎，舉揚宗說易，詮註佛語難。⁷²

顯示出牧齋認為，《楞嚴》之詮解仍應以長水為正宗，故天如雖能隨機說法，見解卓越，但疏經時以天台諸解為正，溫陵、長水為附，便注定了「傳久而敝」的後果，此書也僅能是「舉揚宗說」之作，一如淨覺《集解》被定位為「山外一家之言」。

稟承《會解》而作的三家，實皆為明代注解：槃陰洪闊為洪武間人，幻居真界、燕中如相乃萬曆時人，然〈品目〉以其「皆是會解支流，故不別開」，⁷³僅附載於天如之後。

4. 明代：正書 15 家、附引 9 家⁷⁴

如前所述，〈諮決〉當中以「枝派繁苒，壇墀錯互」描述宋代以降各家注解《楞嚴》的情形，雖然元代疏解仍能以《會解》為中心展開介紹，對於明朝的各家注解，〈品目〉似已不再刻意歸納各宗派的傳承系譜，僅辨析各家的疏解思想、著作背景等，並將個別有師承關係者以附引形式列出。值得注意的是，在此時期，有部分著作雖然相繼介紹，⁷⁵但並非師承關係，可能反映了當時部分注家的交流情形。如殷邁與管志道的注書，實為往返討論之作：「殷公有《榮木軒贅言》一卷，論《楞

⁷² 《楞嚴蒙鈔》，頁 118，b10-12。

⁷³ 《楞嚴蒙鈔》，頁 118，b13-14。

⁷⁴ 以上合計正書 35 家，附引 19 家，共 54 家。《指掌疏懸示》列舉由唐至明的注家時，謂「共六十二家，前崇福下五十五家，俱係《蒙鈔》所載。……至乳峯等七家，乃依灌頂續錄。」〔清〕通理：《楞嚴經指掌疏懸示》，CBETA, X16, no. 307, p. 10, c7-10 // Z 1:24, p. 83, c16-d1 // R24, p. 166, a16-b1) 但除了「乳峯德水大師《摘脈》」以下七家以外，宋代尚有「福唐沙門可度箋釋」一家不見於《蒙鈔》，達天亦注云：「此釋未見，名依灌頂疏錄。」故《蒙鈔》所載，實為 54 家。⁷⁵ 相繼列出的方式有二，一是以大字連續列出兩個以上的注家、書名，接著才開始小字解題；二是在第一部著作的解題之後，第二部著作的書名不另起一行，而是以△分隔後接續書寫。兩種方法在宋代雖然亦有使用，但僅見於同一思想體系的著作，如孤山智圓與淨覺仁岳、桐州懷坦；惠洪覺範與雷庵正受等。



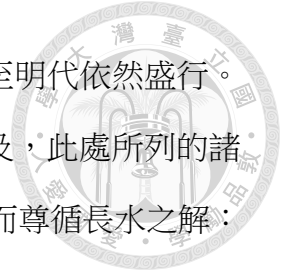
嚴》要義，管公復以《質言》五則」；⁷⁶又如交光真鑑反對《會解》，幽溪傳燈繼起而批判交光，更是晚明《楞嚴》論誦的重點之一。下表僅按〈品目〉所示次第依序列出各家，相承而作者附於其右，相繼介紹者列於同一格中。

表格 6：明代注家一覽表

1	融室淨行《廣註》	
2	魯山普泰《管見》	
3	憨山德清（1546-1623）《懸鏡》、《通議》	→ 顯愚觀衡（1579-1646）《四依解》
4	紫柏真可（1544-1604）《楞嚴解》	
5	雪浪洪恩（1545-1608）《經解科判》	→ 一雨通潤（1565-1624）《合轍》
6	雲棲株宏（1535-1615）《摸象記》	→ 柴紫乘時《講錄》 → 雲棲廣莫《直解》 → 鶴林大寂《文義》
7	中川界澄《新疏》 空印鎮澄（1547-1617）《正觀疏》	
8	殷邁（1512-1581）《榮木軒贅言》等 管志道（1536-1608）《質言》等	
9	曾鳳儀《宗通》	
10	交光真鑑《正脈》 幽溪傳燈（1554-1628）《玄義》、《圓通疏》 蕩益智旭（1599-1655）《玄義》、《文句》 近代疏解 天台：傳如（1562-1624）《截流》 禪家：湛然圓澄（1561-1627）《臆見》 ⁷⁷ 宰官：王墨池《指月》 汪靜峰（1559-1620）《依釋》 鍾惺（1574-1624）、賀中男《如說》	

⁷⁶ 《楞嚴蒙鈔》，頁 119, a7。〈品目〉尚有中川界澄《新疏》、空印鎮澄《正觀疏》亦是相繼列出，但由二書解題，僅能得知中川多言法相，空印為賢首宗師，所屬宗派不同，未知二者之關係為何，尚待考證。

⁷⁷ 今日見於藏經的書名為《楞嚴經臆說》，見 CBETA, X12, no. 280、《嘉興藏》冊 31，no. 270。



自元代天如惟則著成《會解》，「南北講席」奉為準則，直至明代依然盛行。不過，由於稟承天如的「《會解》支流」，已在天如之後附帶提及，此處所列的諸家，立論大多異於《會解》。例如本朝首標融室淨行，學華嚴教觀而尊循長水之解：「自台家諦觀，詮旨紛如，長水心宗，等閒抹撇久矣。行師獨歸宗長水，一燈再燄」；萬曆名僧雪浪洪恩，於「會解郵傳，糾纏熟爛」的背景中「疏通灑落，稱性而談」，令聽者「耳目更移，知見開滌」。更有些注家明言欲反駁《會解》，如魯山普泰，嘗習華嚴、唯識，「著《楞嚴管見》，力排《會解》」；「儒門法將」殷邁亦認為「孤山、吳興，廣博引釋，未必與本經符合，不若只以《楞嚴》釋《楞嚴》也。」⁷⁸各家或推尊長水，或歸本經文，皆提出了不同於《會解》的詮釋。

亦有數家注解，在解題之中並不強調其宗派歸屬，如憨山德清的《懸鏡》、《通議》，牧齋雖言其嘗從學於無極法師，⁷⁹「深探《楞嚴》教觀」，但更著重描述其詮解源於「堅凝參究」、「枯坐三年」，直至「一夕發悟，全經觀境，了然心目」的實修經驗，由此下筆著述，不同於一般講師只是解釋文字：

芻中一部《楞嚴》，自海印發光，不思議心中流出。一心三觀，融會發揮。自他師訓解，則為口頭三觀，數他家之珍；自大師演說，則為當體三觀，觀掌中之果。⁸⁰

又如紫柏真可之解《楞嚴》，則因能夠不執一家之說而受到推崇：「不以性破相，不以宗略教，不以賢壓台。近代宗匠，未有公虛博大若此者。」⁸¹

明代雖有多家注解之立論異於天如《會解》，但影響力足以與之比擬者，應屬交光真鑑的《正脈疏》，〈品目〉謂其「埽拂台觀，排抵《會解》，流傳幽朔，驚動

⁷⁸ 分見《楞嚴蒙鈔》，頁 118，b17-18、c25、b23-24；頁 119，a9-10。

⁷⁹ 過去學者多誤以為憨山與雪浪所從學者為無極明信禪師（1512-1574），實際上應為賢首宗師無極守愚（1500-1584）。參見廖肇亨：〈導論〉，《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》，頁 53-55。

⁸⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁 118，b26-c1。

⁸¹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 118，c8-9。



江左。咸謂經入支那，未有此解。」⁸²交光對《會解》的批判，引起了天台學者的反駁，⁸³〈品目〉當中，便將此書與天台幽溪傳燈之作接續列出，又接著介紹藕益智旭的《玄義》、《文句》，以及鍾惺、賀中男的《如說》，中間附引各家注解數種，以見「近代疏解，層見疊出」的情形。交光《正脈》之後，幽溪「力扶台宗，專依《會解》」，但兩人之作都受到《蒙鈔》的批評，認為前者「擇法未端，立宗太勇」，後者「識見每涉於支離，義解罕據其精要」，都不是理想的注解。⁸⁴在二家各執一詞的背景下，〈品目〉較認可的，可能是其後的藕益智旭，於著作中「標釋三摩，正明三昧」，與「長水、吳江，宗指印合」；⁸⁵以及鍾、賀二居士「于諸家舊解，通其違隔」，為交光、幽溪之「函矢交攻」提出折衷之法，正與《蒙鈔》「網羅多家，衷其得失」之期望相應，牧齋推許為先得其心者。⁸⁶

值得注意的是，對有明一代影響深遠的天如《會解》，〈品目〉將承其說者大多附見於《會解》之下，使得明代的正書當中，只有與交光、藕益並列的幽溪傳燈稟承其說，可見牧齋更措意於能在《會解》盛行的背景中不同於潮流者。是故〈古今品目〉區分正附的呈現方式，不僅梳理源流、發展，也反映了《蒙鈔》對各家注解的重視程度。⁸⁷

⁸² 《楞嚴蒙鈔》，頁 119，a14-15。

⁸³ 夏志前指出：交光與天台學者的論爭「成為牽涉最廣的公案，晚明時期的注家對此多有自己的回應。」見氏著：〈《楞嚴》之諍與晚明佛教——以《楞嚴經》的詮釋為中心〉，頁 32。〈品目〉未明言交光所屬宗派，崔昌植則歸於華嚴宗，見氏著：《敦煌本『楞嚴經』の研究》，頁 263。

⁸⁴ 《楞嚴蒙鈔》，頁 119，a26-30。交光與幽溪之注，是牧齋在注解《楞嚴》之前已經得到的注本，〈目錄後記〉言：「上黨舊游，曾遺《正脈》；吳門法侶，先贈《圓通》，可見二書之盛行。「先贈《圓通》」下，自注云：「幽溪《圓通疏》初出，即中兄贈我，曰：此後時閱《首楞標》準也。」「即中」為管東溟之子士瓏，天台宗人，牧齋言其「唱演台教，白衣說法，緇素歸仰，號為即中大師。」（〔清〕錢謙益：〈湖廣提刑按察司僉事晉階朝列大夫管公行狀〉，《初學集》卷 49，頁 1266。）由其語可見天台宗對《圓通疏》之推重。然而對此二家注解，牧齋認為皆非「覺海之全珠」。見頁 116，a29-30。

⁸⁵ 崔昌植引論者研究反駁牧齋此說，將藕益歸於天台系。見《敦煌本『楞嚴經』の研究》，頁 260。

⁸⁶ 《楞嚴蒙鈔》，頁 119，b1-11。

⁸⁷ 由此而言，灌頂、達天引用〈品目〉時改為「俱作正書」的決定，固然隱藏了牧齋考訂源流的成果，亦可視作一種更為客觀的呈現。雖然各部注疏的排列次序仍受〈品目〉影響，但減弱了原有的正附、詳略之別，交由讀者評定各家得失。



(三) 對古今注家的評論

綜觀〈品目〉對歷代注解之評價，的確對於各家之思想要義、著述背景等力求客觀的簡述，對於各部著作之間的相承及相互關係，亦有頗為清楚的呈現。不過，行文當中仍隱然透露出作者的立場，反映了牧齋對經典注疏的部分觀念。除此之外，牧齋更在〈諮決疑義十科〉的「第九古今得失」當中指出，注解《楞嚴》的古師與今師，總體而言亦有不少差異。

1. 〈品目〉反映的疏解觀念

〈古今品目〉的解題雖然力求持平有據、得失並陳，但亦有少數疏解受到較為嚴厲的批判。首先是宋代文臣張無盡「刪修《楞嚴》，改名《楞嚴海眼經》，兼採集諸家之解及己說為《補註》」。前已敘及《蒙鈔》有「刪修」一科，牧齋認為「契經金口親宣，理當信受」，反對後人擅改經文，特立此科「以懲妄作」。⁸⁸而牧齋自身於注經時，即使遇到改動之後能令文意更清楚的段落，亦未自行更改，如卷九之二的五十陰魔章，似有二段可互換者：「有人云：此文標章應與下章倒換，以此文『靜謐』移下，以下文『宿命』移上，恰相應也。此言亦有理在，然翻度久遠，誰敢自命譯主耶？」⁸⁹立場甚為明確，故對張無盡的「刪修」，提出相當嚴厲的批評，指其改易經文，將「全經面目，抹撥殆盡」，又言其本病有兩端：「禪人習氣，高擡宗眼」、「有宋儒者，學龐心大」。⁹⁰

其次是對部分禪者認為「直指之道」勝過《楞嚴》的主張、⁹¹雪浪洪恩之徒一雨通潤（1565-1624）「雜拈公案，多引機緣」⁹²的解經之法，亦較不以為然。此當

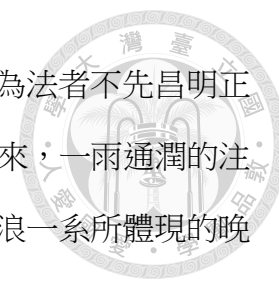
⁸⁸ 《楞嚴蒙鈔》，頁 126，c21-27。

⁸⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 325，c15-16。

⁹⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁 118，a15-22。

⁹¹ 如前所述的雷庵正受（1147-1209）秉承惠洪禪師，進一步認為「直指之道，非觀照所及。如來不能提攝慶喜，令其自見自悟……不得已而示以入三摩提之路」；明代曾鳳儀（號金簡）「謂阿難飛光印可，尚是從門而入；不如明眼宗師，回頭磕腦，撒手徹悟。」（分見《楞嚴蒙鈔》，頁 118，a6-7；頁 119，a17-18。）雖然曾氏曾「禮智者大師拜經臺」，崔昌植可能據此將其歸入天台系（《敦煌本『楞嚴經』の研究》，頁 259-260），但觀〈品目〉藉著曾氏之例而發出的批判：「今則假借門庭，鋪陳公案」；「禪販指月，柝洗傳燈」，可知牧齋認為《宗通》的弊端更近於禪門末流之病。

⁹² 《楞嚴蒙鈔》，頁 118，c21。



源自牧齋對其時禪門亂象多有不滿，提倡「重教抑禪」，指責「為法者不先昌明正法，徒欲以歧口沓舌，撐柱盲禪」⁹³的立場有關。在今之學者看來，一兩通潤的注疏「雖然禪味深長，但畢竟以文字的註疏為主」，已然反映了雪浪一系所體現的晚明學術「從師心自古回歸到經典的學術驅勢。」⁹⁴

2. 〈諮決〉判定的古今得失

《蒙鈔》於歷代注解確實是「咸資採集，非敢憚遺」，⁹⁵即使對於宗趣不同的天台宗吳興淨覺等，甚至張無盡的刪修，除了引用不認同的部分以駁斥之，⁹⁶對釋義可取之處，依然採取其說，⁹⁷不因理念不同而廢其書。不過，在眾多注家當中，選擇以長水《疏》為準繩，將之以「大字排列經文之下」，⁹⁸其他以夾注小字列於後，仍顯示出對各家注解的重視程度有所不同。尊奉長水的原因，除了此疏是超越宗派的「百代心宗之祖」，也源於牧齋對當時注解風氣的不認同。在〈諮決疑義十科〉的「第九古今得失」，對古今注解之差別有更完整的論述。此科雖名為「古今得失」，然各段論述最後實都歸結於「古人之得」與「今人之失」，如同〈目錄後記〉所言：

少言多義，自古皆然。無不契真，無不成觀。今師箋釋，波瀾滿紙。少時涉眼，亦自爛然；旋目觀之，氣味索薄，如翳眼亂華，都無生處。其或披

⁹³ [清]錢謙益：〈復即中乾老〉，《有學集》卷40，頁1374。

⁹⁴ 廖肇亨：《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁220-221。簡凱廷〈晚明義學僧一兩通潤及其稀見著作考述〉亦指出，一兩在幾部經典注疏中皆「喜引禪宗語錄印證經文」，可能受其師雪浪以及惠洪《智證傳》的影響，加上自身的學術興趣使然，而「錢謙益對通潤的批評自有其學術立場」。見《臺大佛學研究》第28期，2014年12月，頁175-176。

⁹⁵ 《楞嚴蒙鈔》，頁119，b4。

⁹⁶ 如卷一之一標出張無盡修改刪補經文之處，並言「改竄經文，其過易見，標以示戒」；卷一之二，阿難啟請「十方如來得成菩提，妙奢摩他、三摩、禪那，最初方便」一段，先引吳興「阿難所請，有通有別」之說，再引憨山的不同說法，指出「此正揀吳興問有通別之文」。分見《楞嚴蒙鈔》，頁138，a19-20；頁139，c29-頁140，a2。

⁹⁷ 如卷一之一「十門懸敘」中，第一教起因緣有十，其九「為廣示諸魔境故」即引張無盡之說以補充長水原文。卷一之二，佛問阿難「當初發心，於我法中，見何勝相，頓捨世間，深重恩愛？」經文下，除了長水疏以外，引用吳興之說：「〔吳興云〕阿難厭多聞而忻妙定，如來欲談實相，先詰妄緣，故問發心、見相之由，為止散入寂之本。」分見《楞嚴蒙鈔》，頁128，b5-8；頁140，b14-15。

⁹⁸ 「此鈔稟承長水，次用大字，排列經文之下。」《楞嚴蒙鈔》，頁119，b23-24。



新獵異，自數珍寶，不知互互料簡，胥為芻狗之已陳；又或立義開章，別安眉目，不知彼彼具含，元是籬落之長物。⁹⁹

可見牧齋認為，當時之人看似提出多種新說，事實上並未超越古釋。

「古今得失」所論「古人之得，而今人之失」略有數端，認為今人無論疏解方式、本身學養以及面對異說的態度，都不如古師遠甚。在疏解方法上，古人能轉益多師，參考各家的不同詮釋，如永明之「集慈恩、台、賢三宗之義」，並有「述而不作，多聞闕疑」的謹慎態度；今人卻不再參考前人說法，「靡不改作新章，拂略古義」，又以標新立異為佳：「箋疏一出，互相題目，咸曰：唐宋已來，無此解矣。」其次是疏解者學養背景的差異，古師廣學多聞，能夠「通詮三藏」；今之學者卻是「智闇通方」，見識有限，加上「筆格支離」，不能達意：「或架屋安牀，重言而指彌晦；或瓜鈔藤蔓，累書而義不周。」最後，對於和自己不同的見解，古師「不以所長病人」，即使有所批評，也以委婉的態度為之；今人則「競比干戈，讐作冤家」，引起諸多諍論。¹⁰⁰隨後，又針對《楞嚴》的詮釋，批評今師「開章立義，廣伸互析，似是而非」的三個主張：徵心顯見、破識用根、立三如來藏。¹⁰¹此三說主要針對交光《正脈》而發，然而論者指出，《蒙鈔》的批評或未正確理解交光之本意。¹⁰²或許可說，牧齋對古釋的尊崇雖然有其依據，但這樣的立場，可能也使其未必能客觀地評價今師之說。

至於所謂的「古、今」，在《蒙鈔》中似未有明確定義，但可推知約以宋代及其前者為古師。牧齋於「古今得失」當中指出：「有宋詮釋，約有三科……自茲以降，枝派繁芴」，所舉「古師」之例，除了〈品目〉推崇的永明、長水之外，宋代的淨覺與咸輝，也以面對異說的包容態度受到肯定：「《集解》、《義海》，攬採多師。

⁹⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 116，c9-14。

¹⁰⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁 125，c3-20。

¹⁰¹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 125，c21-頁 126，b11。

¹⁰² 黃琛傑指出，牧齋在批評「捨識用根」時，將交光的「捨識」釋為捨第八識，但事實上，第八識正是交光「極力彰顯的根性」，並總結認為：牧齋「恐怕指只是就真鑑『從根』二字自行發揮」，而未曾深入了解其說。見氏著：《《楞嚴經正脈疏》「十番顯見」之研究——兼論與《楞嚴經會解》的比較》，頁 249-253。



略有礎椎，都無函矢。」¹⁰³此外，〈品目〉在介紹慧振《科判》時，也說道：

振公初立義例，即此經科判之祖也。資中已下，皆所遵用。……北峰七科、溫陵五分，標指有別，義門不殊。後人各樹門牆，競標科段。清涼訶為已雜塵飛，徒盈紙墨，今並裁而削之。¹⁰⁴

可見至宋代的北峰宗印及溫陵戒環，雖然分屬天台及禪解之流，但仍與古師無違，可說是「異見同歸，隨人淺深，咸趣智海」，¹⁰⁵尚無後人「各樹門牆」之弊。

與古釋相對，「今人之失」或指明代諸解，可能又以晚明交光、幽溪等人之作為中心。除了前引「似是而非」的三類新解俱與交光《正脈》有關，牧齋又評論近代疏解「不曰《會解》云爾，則曰《正脈》云何」的風氣為「汨流失源，得解歧枝，歸宗目睫」，¹⁰⁶則「專依《會解》」的幽溪《圓通疏》，亦難免於今人之弊。此外，〈品目〉言交光《正脈》一出，「咸謂經入支那，未有此解」；幽溪「識見每涉於支離，義解罕據其精要」；又以「交光、幽溪，函矢交攻之說」概括二人之異見，¹⁰⁷皆隱然呼應「古今得失」言今師喜標新解、智闇通方、競比干戈等病。¹⁰⁸

在〈古今品目〉當中，已可見牧齋重視本源與流派之歸納，若再加上「古今得失」的評定，可知《蒙鈔》認為，相較於今師之說，作為「本源」的古師注解更為可取，但今人卻不宗古釋，僅依個人之見「各樹門牆」，造成「昔義未扶，新

¹⁰³ 分見《楞嚴蒙鈔》，頁 125，b28-30、c2-3、c17-18。「古今得失」另有舉清涼、草堂（圭峰）等華嚴祖師，及天台宗師（「天台評河西、光宅六師之文」），此處因以討論《楞嚴》注家為主，故不另外提出。

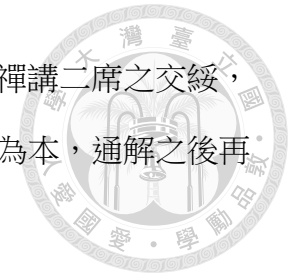
¹⁰⁴ 《楞嚴蒙鈔》，頁 117，b11-14。「清涼訶為已雜塵飛」二句，出自澄觀《華嚴經疏鈔》：「科文過碎，已雜塵飛；重疊經句，但盈紙墨。……今並翦而削之，若長風捲霧。」參見華嚴編藏會：《新修華嚴經疏鈔》冊 1，卷 1，頁 156。

¹⁰⁵ 此為〈語決〉「第九古今得失」之文，見《楞嚴蒙鈔》，頁 125，c1-2。

¹⁰⁶ 《楞嚴蒙鈔》，頁 127，a3-5。

¹⁰⁷ 《楞嚴蒙鈔》，頁 119，a15、a19-20、b11。

¹⁰⁸ 本文此處的結論，與夏志前稍有不同。夏氏認為，按照牧齋對《楞嚴》疏解的論述，唐代疏解「已有『門庭施設』之嫌」；「遭到晚明注家詬病的注解」及「就注解而發生的爭論」，則約自宋代開始。（見氏著：《〈楞嚴〉之爭與晚明佛教》，頁 31）但細究牧齋之解題，對於唐代諸家只是客觀指出思想歸屬，應無評判之意；宋代疏解雖有宗派之別，也有各別注家遭到較嚴厲的指責，但整體而言，各家注解大多仍各有所得，似尚未有牧齋訶責最厲的標新立異而實無所益、函矢相攻等弊病。故本文認為，牧齋所指的「今人之失」主要應指晚明注家而言。



章益汨」¹⁰⁹的混亂現象。在此繁雜眾多的注疏之中，牧齋欲「解禪講二席之交綏，息台賢兩宗之接刃」，¹¹⁰提出的方法，即是先以經文與古師之說為本，通解之後再廣收各家：

竊謂自今已往，一切大乘契經，與夫諸聖造論，宗趣深遠，義疏繁苒者，胥當依佛頂之例。權閣今文，先宗古釋。務俾先佛心宗，與古師教眼，分齊脗合，血脉疏通，大義炳然，微言不墜。然後網羅多家，衷其得失。¹¹¹

面對諸家的不同解釋，首要的判斷依據自然是經典的原文，故牧齋有言「以佛語尅定可也」；¹¹²其次則是古師之說，又以融會唐五代諸家而集大成的長水疏為代表。¹¹³在《蒙鈔》當中，除了長水疏文可用大字之外，在重視本源的觀念下，長水所取的各家古注，自然也受到尊崇，除了於〈品目〉指出崇福、資中、永明等各家為長水所取，¹¹⁴正釋經文部分，長水引用資中之處，皆在疏文之下標出「資中文」，以見其本；¹¹⁵釋義之時，有時也將此三家之說以大字錄出。¹¹⁶以經文或古師見解為據而提出詮解，以期作為「章門廣博，標指參差」¹¹⁷的《楞嚴》諸說之定論，成為《蒙鈔》主要使用的立論途徑。

¹⁰⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 127，a8-9。

¹¹⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁 127，a9-12。

¹¹¹ 〈佛頂蒙鈔目錄後記〉，《楞嚴蒙鈔》，頁 116，c18-22。

¹¹² 《楞嚴蒙鈔》，頁 122，a4。

¹¹³ 王彥明指出，這是為了「使（牧齋）自己的宗派立場模糊化」，「消弭《蒙鈔》的宗派界限，達到調解宗派矛盾的目的。」見《牧齋與佛教》，頁 62。

¹¹⁴ 如惟愨《玄贊》解題云：「人知長水釋《楞嚴》用華嚴宗旨，而不知其原本於愨公也。」介紹資中《疏》則云：「長水疏經，多引沈師舊文，而不舉其名。」永明《宗鏡》之說明中亦曰：「長水疏經，裁決要義，用《宗鏡》為詮準。」《楞嚴蒙鈔》，頁 117，b8、16、23-24。

¹¹⁵ 如《楞嚴蒙鈔》，頁 136，a19；頁 137，b30 等。

¹¹⁶ 如《楞嚴蒙鈔》卷一之一「勅文殊師利，將咒往護」一段，先引「愨公疏」，再引長水疏文（頁 139，a8-13）；卷一之二，阿難言「如是愛樂，用我心目」等語，長水疏文之前先錄「資中疏」（頁 141，c3-9）；「皆由不知常住真心」一段，長水疏後以大字錄永明《宗鏡錄》之文（頁 140，c30-頁 141，a1-13）。又如卷四之一，富樓那問「清淨本然，云何忽生山河大地」一段，特別引用永明《心賦注》全文，並說明選擇的原因，是此作較《宗鏡》更進一步，而為長水所本：「按《宗鏡》第七十七，問答三界初因，已詳解此章訖。厥後永明自注《心賦》，又將此解重立科段，訂正貼釋，較前義門，尤為精密。長水疏稟承於此，惟『無所非明』科稍異。今鈔引據《心賦》全文，仍依經文，定其倫次，而以《宗鏡》餘義及長水經疏，參合夾注，勿厭繁文。」頁 201，c16-18。

¹¹⁷ 《楞嚴蒙鈔》，頁 116，b7。



第三節 宗派思想的影響

《楞嚴蒙鈔》雖然在諸解意見分歧的背景中「自命調人」，期以「不主張一法，不偏讚一門」¹¹⁸的公正態度合會各家之說，但以長水疏為宗的作法，還是讓多數學者將《蒙鈔》定位為華嚴系統的注疏。¹¹⁹若再觀察牧齋在《蒙鈔》及其他詩文中對於佛教宗派的看法，確實對華嚴宗師及華嚴教義有相較他宗更多的肯定。牧齋對華嚴祖師的推崇，主要表現在對其注經方式的評論中；而華嚴義理的圓融特色，則足以作為總會諸宗的依歸。

(一) 以華嚴祖師為注經典範

在《蒙鈔》卷一「經前十門懸敘」的開頭，牧齋引用長水疏「十門分別」的名目以後，有一段自己的補充，顯示他不僅遵循長水疏的注解，也參考了長水以前的華嚴祖師之作：

將釋經文，先標懸敘。天台五重，賢首六門，皆倣龍樹《釋論》立〈緣起論〉之例而作也。清涼《華嚴疏》稟承賢首，總啟十門。前八義門，後二正釋。圭峰疏《圓覺》，長水注《楞嚴》，先後開章，竝循斯軌。今茲鈔略，一以長水為宗，第十則仍倣《華嚴》，第九則兼依《圓覺》，咸扶昔義。¹²⁰

首先介紹在解釋經典的開端之所以有「懸敘」，最早出自龍樹，¹²¹後為台、賢各家所倣效；而華嚴宗分為「十門」的傳統源於三祖賢首法藏，清涼、圭峰及長水都

¹¹⁸ 《楞嚴蒙鈔》，頁 127，a9-11。

¹¹⁹ 如連瑞枝認為，牧齋之作《蒙鈔》及注《華嚴經》，「皆可以看作是他一生對賢首宗之鍾心與其倡導返經明教過程中最具體，工程最為浩大佛教事業。」見氏著：〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，頁 354；王紅蕾也指出，《蒙鈔》是「站在華嚴一系的立場上，依據華嚴宗旨對楞嚴學史進行的評判與總結。」見氏著：〈錢謙益《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》考論〉，頁 74。

¹²⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁 127，c6-9。

¹²¹ 龍樹《釋論》，或指《大智度論》，又稱《摩訶般若波羅蜜經釋論》，第一部分是「大智度初序品中緣起義釋論第一」，以問答的形式，解說「佛以何因緣故說《摩訶般若波羅蜜經》」。見〔後秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》卷 1，CBETA, T25, no. 1509, p. 57, c23-24。



依循其例。最後說明《蒙鈔》的十門在「以長水為宗」的同時，也兼採長水之前的祖師所用方法，可見清涼、圭峰的著作雖非《楞嚴》的詮釋，但亦為牧齋所參照引用。

除了「十門」等形式的相承，華嚴祖師注解的方式與特色，更是後人應當學習的對象。牧齋〈與含光師書〉其十四中，即在論及經典詮解、感慨教界弊病時，將清涼至長水的傳承以「家法」稱之：「方今末法凌夷，賢首一宗，未絕如綫。良以為之徒者，不能確守清涼、圭峰、長水家法，少有一知半解，便思自露聲影，為名聞利養之地耳。」¹²²而這些祖師注作的具體特色，則與前引〈品目〉所論長水疏的優點相似，即是能轉益多師，兼取各家所長。如〈佛頂蒙鈔目錄後記〉極力推崇清涼的廣參博學：

昔者宋學士景濂，嘗言清涼大士，一遵如來遺教，學無常師。問律於澧公，受南山行事於曇一，傳《涅槃》、《起信》、法界觀、還源記於瓦官，咨《雜華》於大詵，習天台止觀、《法華》、《維摩》等疏於荊溪，參決南宗禪學於牛頭忠、徑山欽。群機盡攝，萬理俱融，卓然為一代之師。¹²³

隨後，牧齋感歎「去聖日遠，末學支分。欲總萃諸家，折衷融貫，恨鮮有可言斯事者」，¹²⁴顯然與〈語決〉第九「古今得失」一樣，認為今人之學養難以與古師相比。對於清涼之後的圭峰宗密，牧齋也曾將其疏解《金剛經》「科文則依天親，釋義兼採無著」的抉擇，與長水「遠溯玄贊，近師宗鏡，旁魄搜羅」的特色並列，認為俱是理想的疏解途徑，¹²⁵並稱許其廣闊包容的胸襟：「河東稱草堂曰：不以所長病人，故無排斥之說；不以未至蓋人，故無胸臆之論。」¹²⁶可見由清涼到圭峰、

¹²² [清]錢謙益：〈與含光師書〉，《牧齋雜著》，頁345。

¹²³ 《楞嚴蒙鈔》，頁116，b14-19。牧齋於〈楞嚴志略序〉中也有類似的描述：「清涼大士咨《雜華》於大詵，習止觀、《法華》等疏於荊溪，參決南宗於牛頭、徑山。古人學無常師，群機盡攝，類如此也。」見《有學集》卷21，頁866。

¹²⁴ 《楞嚴蒙鈔》，頁116，b9-20。

¹²⁵ [清]錢謙益：〈寄內衡法師書〉，《有學集》卷40，頁1379-1380。

¹²⁶ 《楞嚴蒙鈔》，頁125，c6-17。「草堂」指圭峰宗密，其於著作中常署名「唐終南山草堂寺沙門



長水，皆以博學融會、不執一門的特色受到牧齋的肯定。

在華嚴祖師之中，似又以清涼對牧齋的影響更為深遠，除了《蒙鈔》多處引用《華嚴疏鈔》，在書信中也屢次提及清涼之語，足見牧齋對其著述的熟悉與重視：

時師之明教者，又往往崇今薄古，沿流失源，如清涼所謂「勝負氣高，是非情厚，上古妙義，用而不言；先賢小疵，廣申破斥」者。

末學無知，轉相師述，移頭換面，長此安窮？徒使戲論弘多，魔外口實。

清涼所謂「烟鬱於火，雲翳長空，裁而削之，如長風卷霧」者此也。

清涼疏文「減損佛性」，乃是正斥三藏，非旁指學人之語，亦非《玄談》所謂「如有破斥，須存禮樂」者，此所以成疑也。¹²⁷

以上幾處引用當中，第三則前半之「減損佛性」為佛理方面的討論，已在第二章敘述與含光師書信時論及；其他幾段引用清涼之語，俱出自《華嚴疏鈔》第一卷，論及《疏鈔》之「著述所為」（注經目的與理念）的段落當中。¹²⁸這些理念既為牧齋所引用以強調其觀點，可見二人對於疏解經典的理念相當契合。或許可說，對於牧齋而言，若論《楞嚴》之注家，應以長水為宗；若擴大而論佛典注疏的撰作，則在長水之外更應推崇清涼、圭峰。¹²⁹

宗密」（如《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，CBETA, T39, no. 1795, p. 524, a15）；河東指唐代名相裴休（797-870），人稱河東大士。裴氏為圭峰《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》所作之序云：「（圭峰）其文也，扶於教而已，不苟飾。不以其所長病人，故無排斥之說；不以其未至蓋人，故無胸臆之論。」見 CBETA, T39, no. 1795, p. 523, c15-17。

¹²⁷ 分別出自〔清〕錢謙益：〈寄內衡法師書〉、〈答含光法師〉、〈與含光師書〉其十四，見《有學集》卷40，頁1379、1381；《牧齋雜著》頁345。

¹²⁸ 華嚴編藏會：《新修華嚴經疏鈔》冊1，卷1，頁164、156、166。

¹²⁹ 相較於華嚴祖師，牧齋對天台宗人的注疏則評價不一，雖然曾肯定其教義，如「荆溪、四明，中興已邈。法華宗旨具在，三觀四教，固瑩如帝珠也。」（《書華山募田供僧冊子》，《有學集》頁1503）並在《蒙鈔》「古今得失」當中，將「天台評河西、光宅六師之文」與永明、長水並列，作為博採多家的典範（《楞嚴蒙鈔》，頁125，c2-3），但亦在給即中大師的信中說道：「《法華》一經，《玄義》奧妙，苦於過詳；《文句》點定，苦於過略」（《復即中乾老》，《有學集》，頁1374），似乎認為天台開宗祖師智顛（538-598）解說《法華經》的《玄義》、《文句》二部著作都有不足之處。

連瑞枝將與《復即中乾老》的此段引文解釋為牧齋對《法華經》「有些許之意見」（《錢謙益的佛教生涯與理念》，頁353），或非牧齋之意。此書不僅提及「玄義」、「文句」之名，後文也敘及《法華》的注疏情形，可見應是針對此經之注解而言。



(二) 以華嚴義理為究竟之教

《蒙鈔》雖然力求合會各宗，但於諸家意見不同之處，似仍以華嚴教義為最終的判斷依據。此一抉擇一方面源於牧齋本身對《華嚴》經教的認同，一方面也因《華嚴》及《楞嚴》經旨確有相通之處。

在《初學集》中，已可見牧齋對華嚴法門的了解。他不僅為《華嚴懺法》作序，¹³⁰並在〈讀蘇長公文〉中推斷蘇軾〈司馬溫公行狀〉等文之體源於《華嚴經》，文中讚許此經「稱性而談，浩如煙海，無所不有，無所不盡」。¹³¹至牧齋晚年，更明言以華嚴宗為最終的依歸：

余老歸空門，棲心法藏。始篤信《華嚴》一經，經中之王；賢首一宗，教中之海。南之天台，北之慈恩，少林之心法，南山之律部，無不從此法界流，無不還歸此法界。¹³²

雖然牧齋在「重教抑禪」的理念之下，亦曾提倡天台教法，¹³³但最終選擇歸向賢首，論者認為轉變的原因，有天台內部的發展問題，以及注經理念的分歧二種可能。連瑞枝由牧齋集中所論，歸納其批評主要針對天台宗在宋代以後「只以講學自居」，未能發揚本宗的止觀法門，復有山家、山外的內部爭論；¹³⁴王彥明則

¹³⁰ 〔清〕錢謙益：〈華嚴懺法序〉，《初學集》卷 28，頁 863-865。此版未言著作時間，另參《華嚴經海印道場九會請佛儀》中，亦有牧齋此篇序文，文末言及作於崇禎十四年（1641）。見〔元〕慧覺：《華嚴經海印道場九會請佛儀》，CBETA, X74, no. 1469, p. 133, b19-20 // Z 2B:1, p. 133, a4-5 // R128, p. 265, a4-5。關於此《請佛儀》的作者一行慧覺，可參見索羅寧：〈一行慧覺及其《大方廣佛華嚴經海印道場十重行願常徧禮懺儀》〉，《臺大佛學研究》第 23 期（2012 年 6 月），頁 1-76。

¹³¹ 〔清〕錢謙益：〈讀蘇長公文〉，《初學集》卷 83，頁 1756。

¹³² 〔清〕錢謙益：〈普德寺募修禪堂疏〉，《有學集》卷 41，頁 1405。「無不從此法界流」二句，應是出自《華嚴疏鈔》論述此經為根本法輪的段落。清涼鈔中引用此二句之後，又進一步說明何以《華嚴》為諸經之根本：「故《法華》云：『於一佛乘，分別說三。』一乘即三乘之本，一佛乘者，即《華嚴》也。會三歸一，即攝末歸本。……《法華》攝於餘經，歸《華嚴》矣。是則《法華》亦指《華嚴》為根本矣。」《新修華嚴經疏鈔》冊 1，卷 1，頁 62-64。

¹³³ 如〈天台山天封寺修造募緣疏〉云：「攻台教以治狂禪，庶幾廢疾可興，膏肓可砭。立方療病，其莫先於此乎？」見〔清〕錢謙益：《初學集》卷 81，頁 1724-1725。

¹³⁴ 連瑞枝：〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，頁 352-353。連氏認為，還有一個原因是牧齋對《法華經》的不認同，但筆者認為此或非牧齋之本意，詳見本章註 129。



由牧齋對天台宗注《楞嚴》的諸多批判，認為「由天台宗到華嚴宗的轉向，當與他疏解《楞嚴經》相關。」¹³⁵在種種的因素之下，牧齋最終得出教門之中「急宜提唱者，尤莫先於賢首」¹³⁶的結論，以《華嚴經》為救末法之弊的關鍵：「如使華嚴法界豁然中天，高山之旭日大明，帝網之寶珠偏照，善見得而眾疾俱消，末尼出而群生咸給，又何患狂猷之不除，慧燈之不續哉？」¹³⁷

《華嚴經》既足以統攝諸經，自也能攝《楞嚴》，加上《楞嚴》與《華嚴》又有宗旨上的相應：「昔人以為《華嚴》、《圓覺》、《楞嚴》、《起信》，一真法界，常住真心，一以貫之者也。」¹³⁸是故牧齋在〈諮決十科〉的「第二三觀破立」中，辨析以天台三觀貼釋《楞嚴》不符合經旨之後，接著指出：

以華嚴法界收之，罄無不盡。此經廣辨真空，交融理事，真三摩地門，即是華嚴圓融法界。萬法具足，何觀不立？一法不容，何觀不埽？故曰：無不從此法界流，無不還歸此法界。¹³⁹

顯示牧齋認為，相較於天台教義，華嚴義理更適合用以詮釋此經。不過，牧齋在詮解經文時，更主要的精神仍是長水之「以《楞嚴》還《楞嚴》」，¹⁴⁰以經典本身為主體，並不同意將《楞嚴》與《華嚴》隨意比附會通。¹⁴¹

¹³⁵ 王彥明：《牧齋與佛教》，頁 136。此一詮釋確屬可能，然文中將交光視為「明代天台諸師」，又將牧齋論藕益的「若其自立壇墀」一段，解讀為「對《楞嚴經》疏解的不同認識，是牧齋與智旭遠非如憨山般親切的原因之一」（頁 137），似於〈品目〉之敘述有所誤解。交光與幽溪、智旭等為相互對話而非相承關係，已如前述；藕益著作之解題云：「藕益標釋三摩，正明三昧，……長水、吳江，宗指印合。〈諮決〉初首，仗此證明」，已明言對其釋義十分認同。隨後雖委婉評論：「此師律儀清肅，心眼孤明，著作專勤，未見其止。若其自立壇墀，凌躡古今，破立自由，是非不少。當俟諸方哲匠，公虛楷定，非蒙所敢置喙也。」但顯然是針對藕益其人的若干爭議，而非其《楞嚴》注疏而發。（引文見頁 119, b1-3）

¹³⁶ 〔清〕錢謙益：〈與惟新和尚書〉，《有學集》卷 40，頁 1370。

¹³⁷ 〔清〕錢謙益：〈與惟新和尚書〉，《有學集》卷 40，頁 1370-1371。

¹³⁸ 〔清〕錢謙益：〈楞嚴志略序〉，《有學集》卷 21，頁 866。

¹³⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 121，a2-5。

¹⁴⁰ 牧齋曾云：「長水于台、衡之宗，豈不了然，其注經則以楞嚴還楞嚴，未嘗執泥三觀，私為家珍。」見〔清〕錢謙益：〈楞嚴志略序〉，《有學集》卷 21，頁 866。

¹⁴¹ 如牧齋與含光師的書信中，對含光以《華嚴玄談》「成益頓超十義」，配合《楞嚴》觀音圓通，便頗不認同（詳見本文第二章），指出若未能以「文句符順」為基礎進行比配，便不值得鼓勵。見《牧齋雜著》，頁 344。又如卷八之一，經文介紹菩薩修行位階當中的「十行位」，雖然《華



第四節 判教問題的釐清

在「經前十門懸敘」的開端，《蒙鈔》除了表示同時參考長水及清涼、圭峰等祖師之作，亦指出在部分論題當中，對長水之說有所修正：「但為當經，判教、傳譯二門，長水考求，尚有疑互，僭為是正，不避異同。謹以俟後之達者，詳而定之。」¹⁴²所謂「判教、傳譯」，即指「七、教迹前後」與「八、傳譯時年」二門，前者是對於此經的說法時間、教理歸屬的認定，各宗說法大異；後者是傳譯過程的描述，不同文獻的記載頗有出入，牧齋皆嘗試統合諸說，提出己見。由於「傳譯時年」主要是對於《楞嚴》的翻譯年代、相關人物及流通過程進行考證，較不涉及經中義理，加上現有研究已將典籍記載與牧齋之說討論甚詳，¹⁴³故以下僅針對「教迹前後」，討論牧齋對各家判教說法的總結與取捨。

對於《楞嚴》集會說法的時間，各家注解皆以天台五時（華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時）¹⁴⁴為基礎，然而「判時碩異」。根據牧齋的統整，較多注家同意「《法華》後，《涅槃》前」之說，包括長慶、真際、長水、泐潭等；孤山智圓亦持此說，且特別定於佛說《涅槃經》的前一年。溫陵戒環則持不同主張，判於「般若後，《法華》前」。¹⁴⁵另有我庵本無、柏庭善月等天台宗師歸於方等經中。¹⁴⁶究其原因，一是《楞嚴經》明文言及的史事，已分屬不同時期，如長水所言：

佛說此經，非謂一時頓說，說必前後。集者約類，總為一部。謂佛初說，
匿王在座，敘外致疑，破彼斷見。後至阿難疑問七趣，舉**琉璃王誅釋種姓**、

嚴》當中亦有相應的位階，但牧齋於第一「歡喜行」下指出：「《華嚴》標此菩薩為大施主，疏約三施說，施悅自他，故名歡喜，亦與此經『隨順歡喜』相應。然**正不須配屬彼經，判此行為施度也**。餘行倣此。」（《楞嚴蒙鈔》，頁 283，a13-15。）認為雖然《華嚴》將「歡喜行」之名與施度配合，但《楞嚴》經中既不如《華嚴》載有布施之明文，則不必採用彼經之說。

¹⁴² 《楞嚴蒙鈔》，頁 127，c8-9。

¹⁴³ 崔昌植（法慧）：《敦煌本『楞嚴經』の研究》，頁 19-42。

¹⁴⁴ 參見〔高麗〕諦觀錄：《天台四教儀》卷 1，CBETA, T46, no. 1931, p. 774, c14-17。

¹⁴⁵ 《楞嚴蒙鈔》，頁 129，c21-26。

¹⁴⁶ 《楞嚴蒙鈔》，頁 130，b9-12。



善星比丘妄說法空，二俱生身陷入地獄。琉璃豈非匿王之子，王死為嗣，方誅瞿曇族姓。豈有事之未形，而預致問耶？故知此經非一時說。¹⁴⁷

因此，各家說法多能引據部分的經典或教義作為證明。加上各宗對《楞嚴》在諸經中的定位亦不相同：「賢首之宗，多齊《法華》；台衡之家，定歸方等」，¹⁴⁸使得眾說紛云，難以調和。

面對此一爭議，牧齋首先將「說時」與「判教」分成兩個議題：「判教迹者有二，一判此經說於何時，二判此經結屬何教。」¹⁴⁹不同於前引諸家俱將時、教合併而論，使得一旦判定說時，即等於判定所屬之教，故僅選取符合自宗說法的判時，牧齋選擇分別論述，試圖提出能夠符合經文敘述，又盡收經中教義的判別方式。

（一） 判定說時

在「判時」方面，牧齋先列舉各家說法，分別指出可能有誤之處，如判《法華》後者，與經文前段波斯匿王請法之年相違；¹⁵⁰判《法華》前者，又難以解釋何以經中言及耶輸受記等《法華》會上之事。¹⁵¹可見牧齋認為說時的判斷必須合於經文，不可「漫不稽考」。¹⁵²但是，若因相關史事跨越不同年代，便選擇忽略說時的問題，亦非解決之道，如柏庭善月認為：「時之前後，非判攝之本，置而勿論可也」，便遭到牧齋的批評：「天台五時，論通、論別，非別無以見說法次第，非通無以見教法融通。如月師之云，則應但有通五時，無別五時也。」牧齋又引《華

¹⁴⁷ [宋]子璿：《首楞嚴義疏注經》卷1，CBETA, T39, no. 1799, p. 825, b14-20。

¹⁴⁸ 《楞嚴蒙鈔》，頁130，b16-17。此處所言之「台衡之家」是指天台山家派，山外派如孤山智圓等的判教則與長水相似。馬炳濤指出，判於方等的主要用意，是為維護《法華經》的至高地位：「山家派則旨在維護《法華經》的地位，不可能允許將《楞嚴經》抬高到與之相等甚至更高的地位。」見氏著：〈判釋《楞嚴》與「山家」正統——試析幽溪傳燈「圓頓生酥」的判釋理論〉，《中國佛學》第30期（2011年），頁193。

¹⁴⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁129，c13-14。

¹⁵⁰ 波斯匿王與佛陀同歲，請法時自言年六十二，故知「佛年亦爾，在成道後三十二年……佛言『我成道後四十二年，說《法華經》。』以諸文證，二經先後迢然。」《楞嚴蒙鈔》，頁129，c12-15。

¹⁵¹ 《楞嚴蒙鈔》，頁129，c29-頁130，a3。

¹⁵² 《楞嚴蒙鈔》，頁129，c28。



嚴疏鈔》，指出雖然諸佛說法是「圓音頓演」，然而「既人中設教，即有人中之時」，¹⁵³說時的判定仍有其必要。

各家異說既然多有《楞嚴》經文為據，若想合會不同說法，則必須將「說時」的判定標準放寬，在經中所言不必「同在一時」的基礎上展開討論。因此，牧齋在闡述己意時，選擇引用長水科判的「前後二會」之說¹⁵⁴加以引申：

長水大科判為前後二會，敢竊取其義而折其衷曰：此經有前分，有後分。

前分在《法華》前，而後分在《法華》後。前雖在《法華》之前，而前分實非局指一會；後雖在《法華》之後，而後分亦難剋定一時。¹⁵⁵

接著，又進一步將長水的前、後會，再分為「前分、次分之一、次分之二、後分」四個部分。茲將牧齋所區分的各段起止及關連的史事表列如下：

¹⁵³ 《楞嚴蒙鈔》，頁 130，a22-24、a27。

¹⁵⁴ 長水於「教迹前後」雖然指出《楞嚴》非說於一時，但仍「以文義往定」，由會中聲聞眾皆已歸向大乘，歸納出「《法華》後，《涅槃》前」的結論。明確言及前後二會，是在卷八說本經名稱結尾的「以是名字，汝當奉持」之後：「從此已下，即第二會再說經也，以阿難問所見現事時別異故。」參見〔宋〕子瑮：《首楞嚴義疏注經》卷 8，CBETA, T39, no. 1799, p. 933, b4-5。

¹⁵⁵ 《楞嚴蒙鈔》，頁 130，a9-11。

表格 7：《蒙鈔》判經分次及相關史事表

分 次	相關史事	所據經文 ¹⁵⁶
前 分 卷一至三	波斯匿王 年六十二	王言：「世尊！變化密移我誠不覺，……于今六十又過于二，觀五十時宛然強壯。」(卷二)
前分、次分之間，說《法華經》。		
次分之一 卷四至六中 文殊說偈完	耶輸受記	「如摩登伽宿為婬女，由神呪力銷其愛欲，法中今名性比丘尼，與羅睺羅母耶輸陀羅同悟宿因，知歷世因貪愛為苦，一念薰修無漏善故，或得出纏、或蒙授記。」(卷四) ¹⁵⁷
	持地聞經	「毘舍浮佛現在世時……我於法性悟無生忍成阿羅漢。迴心今入菩薩位中，聞諸如來宣《妙蓮華》，佛知見地，我先證明而為上首。」(卷五) ¹⁵⁸
次分之二 卷六中至八 中總結經名	最後垂範	佛說四種清淨明晦時，都有「我滅度後，末法之中，多此魔民熾盛世間」等語。(卷六)
後 分 卷八中至十	瑠璃、 善星之事	「瑠璃大王、善星比丘，瑠璃為誅瞿曇族姓，善星妄說一切法空，生身陷入阿鼻地獄。」(卷八)

此處區分會次的方式，是以文意上的連貫為依據，如言「前分」的起止云：「以是經發起，盡第三卷，為前分。徵辨弘深，讚歎希有，《首楞》法會，於焉一周。」其次則是「以富樓那問義，盡六卷中文殊說偈，為次分之一。……二卷半之文，一席生起，無分段故。」¹⁵⁹由各段說法的重點略有不同，可以推測約有四分，至於各分的確切時間，則不必「局指一會」、「剋定一時」，只要依經中言及的相關史事約略繫年即可：「法會一期，時分未定。《法華》既閱八載，《首楞》豈限判年。」

¹⁵⁶ 經文參見〔唐〕般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945。下文引用本經經文時，省略譯人並簡稱經名為《楞嚴經》。

¹⁵⁷ 耶輸受記事見《法華經》卷 4，〈勸持品〉第 13。見〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 262, p. 36, a26-b2。

¹⁵⁸ 持地菩薩見於《法華經》卷 7，〈觀世音菩薩普門品〉第 25。見〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 262, p. 58, b3-5。

¹⁵⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 130，a11-14。



¹⁶⁰如此一來，各家對於《楞嚴》說時的看法，便有了折衷合會的空間：只要確實符合經典所述，例如長水的《法華》以後、孤山的「最後垂範」之說等，對於相應的分次而言俱可成立，只是並非全經說時的判準而已。

（二） 判定教義

前已述及大多注家皆視判時與判教為同一問題，判時既定，所說之法即為當時之教。如長水判《楞嚴》為《法華》、《涅槃》之間所說，其中義理與二經「俱醞醐味，無所疑也」；¹⁶¹溫陵判於般若後；台家諸師判屬方等，¹⁶²俱與其判定說時的持論一致。但牧齋既已將說時分為前、後數個不同階段，便須重新考慮判教的問題。在「判此經結屬何教」時，列出諸家說法後，牧齋所取者，為憨山大師判歸密教灌頂部的說法：

〔海印憨大師云〕經結名云：亦名灌頂章句；別題云：於灌頂部錄出別行。此經該五時、貫五教，結集者推報、化二佛所說，從本垂末，攝末歸本二種法門，於一代時教，拈出灌頂一部。今判歸灌頂，不定收何時何教也。¹⁶³

憨山此說，亦是源於諸師判教各異，加上本經確實包含世尊從阿含時到最終歸於華嚴法界的所有教法，¹⁶⁴是故特別強調《楞嚴》或出自於「灌頂部」：

予嘗見有本別題「亦名灌頂部中錄出別行」，因諦觀此經非一時頓說，向無的據。既見長水《注疏經》本，別題「一名中印度那蘭陀大道場經，於灌

¹⁶⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁 130，a15。

¹⁶¹ 〔宋〕子璿：《首楞嚴義疏注經》卷 1，CBETA, T39, no. 1799, p. 825, b26-28。

¹⁶² 根據牧齋的引用，神智以前分的「波斯匿王年六十二」為據，判於方等；我庵則說明，雖然經中尚及後分之事，但應以前分為主：「耶輸、持地，應是後分；結集家收通歸別，結歸前分。」柏庭善月雖言不必判時，但判教則云：「一家判攝規矩，但非四時所攝，悉得以方等收取」，故結論亦同。《楞嚴蒙鈔》，頁 130，b9-12。

¹⁶³ 《楞嚴蒙鈔》，頁 130，b12-14。

¹⁶⁴ 〔明〕德清：《楞嚴經通議》卷 1，CBETA, X12, no. 279, p. 533, b8-17 // Z 1:19, p. 44, d11-p. 45, a2 // R19, p. 88, b11-p. 89, a2。



頂部中錄出別行」，璿師判云：佛說此經，非一時頓說，說必前後。是知集者約類纂為一部，以此為準，的信不疑。¹⁶⁵

灌頂部為密教五部的中央一部，以毘盧遮那佛為教主，¹⁶⁶判歸於此，似乎更能說明《楞嚴》教理超越一時、一教的特性，正如長水在經前十門第三「教義分齊」中，亦云《楞嚴》在華嚴五教中雖屬「正唯終教，兼於頓、圓」，但也能總攝五教：「若將此經與五教互相攝者，五唯後三攝此，此總攝彼諸教。」¹⁶⁷這樣的教判，也使得《楞嚴》與《華嚴》的關係更為密切：

用灌頂部而判是經，是別、是圓、是漸、是頓，亦祕密，亦不定。談般若，不抱法身慧命之疑；談方等，不揀焦穀敗種之類。開顯即同《法華》，摺摭即比《涅槃》。圓融法界，會歸根本，即盧遮那是釋迦故，¹⁶⁸即《首楞嚴》是《雜華》故。¹⁶⁹

不過，憨山提出「灌頂部」的目的，主要還是為了說明此經教義的深廣，不

¹⁶⁵ [明]德清：《楞嚴經通議》卷1，CBETA, X12, no. 279, p. 533, a14-19 // Z 1:19, p. 44, c11-16 // R19, p. 88, a11-16。

¹⁶⁶ 續法在《首楞嚴經灌頂疏》中，對「灌頂部」有二種解釋，第一種是指中央以毘盧遮那佛為教主之部，而且「又灌顯密諸部經頂，非比常用餘部典故。」另一說為南方之部：「南方寶生佛，名灌頂部；……中方毘盧佛，名如來部。」（分見[清]續法：《首楞嚴經灌頂疏》，頁358、2113。）而在憨山與牧齋論及灌頂部時，都有明確言及「中央毘盧遮那佛」；長水於釋「於灌頂部錄出別行」的別題時，亦云：「灌頂部者，彼有五部，此當其一，毘盧為主。」（[宋]子璿：《首楞嚴義疏注經》卷1，CBETA, T39, no. 1799, p. 827, a1）故此處應以第一種說法為準。

¹⁶⁷ [宋]子璿：《首楞嚴義疏注經》卷1，CBETA, T39, no. 1799, p. 824, c8-10。《蒙鈔》中補充，除了終、頓、圓三教之外，亦能攝小、始二教的原因，是此經「以不廢小教果法戒品，兼存始教八識三空故。」見《楞嚴蒙鈔》，頁128，c10。

¹⁶⁸ 毘盧遮那佛為《華嚴》教主，牧齋此語應出自《華嚴經疏》：「即盧遮那是釋迦故」，《鈔》中詳釋在《華嚴》經中，毘盧遮那與釋迦如來是相融的：「謂餘教遮那是真，釋迦是應。故經云：『清淨法身毗盧遮那佛，千百億化身釋迦牟尼佛。』今既相即，明是真、應相融。故《名號品》云：『或名毗盧遮那，』『或名釋迦牟尼』，但名異耳。又《華藏品》中明『第十三重有世界，名娑婆，其佛即是毗盧遮那』，故知相融也。」華嚴編藏會：《新修華嚴經疏鈔》冊1，卷2，頁281-282。

¹⁶⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁130，b24-26。《雜華》為《華嚴經》之異名，如《華嚴經疏》云：「今經受稱，亦多種不同：……從喻受名，如《涅槃》及《觀佛三昧經》，名此經為「《雜華經》，以萬行交雜，緣起集成故」。見華嚴編藏會：《新修華嚴經疏鈔》，冊2，卷8，頁527-528。

適用於五時之教判：「此經無教不收，無機不攝，豈可局定一時哉？」¹⁷⁰而牧齋既將判時、判教區隔，在說時的判定上，仍不妨考訂相關史事；憨山的「灌頂部」之說，則作為判教方面的結論，使得《楞嚴》成為一部在時間上能符合佛陀說法的歷程，教理上則是超越宗派的圓融經典。雖然若從「判教」的原始目的而言，這個結論未能將一經之法歸於一時，以便解釋教法之間的差異，或許沒有「真正解決問題」，¹⁷¹但也顯示出牧齋並未以特定宗派的觀點來看待本經。在〈諮決〉第六「義科刊定」中，便對於「台家判教，綱領《法華》，部類群經，收為眷屬」，刻意判定《楞嚴》不如《法華》的論述多有不滿。¹⁷²牧齋亦自言，《蒙鈔》對於說時的判定「頗異多師，期於義通，非敢執諍」，¹⁷³可說是著重於經文的辨析，而提出了以經典本身為主的特殊「判教」。

¹⁷⁰ [明]德清：《楞嚴經通議》卷1，CBETA, X12, no. 279, p. 533, b19 // Z 1:19, p. 45, a4 // R19, p. 89, a4。

¹⁷¹ 夏志前指出：「說經前後的判定，關乎該經的性質、地位乃至與該經相關的教判的成立。」就此而言，「錢牧齋的折衷只能是對其進行了調和，並沒有真正解決問題。」見氏著：《《楞嚴經》與晚明佛教——以經典詮釋為中心的佛教思想史研究》，頁114-115。

¹⁷² 此科又有三個主題：判經之誤、判教之誤、判位之誤，此處所述為「判教之誤」的段落。牧齋引用台家之說，如「（《楞嚴》）咄非汝心，驚怖疑惑；不同《法華》，我今無復疑故」等語，接著質疑：「信斯言也，智者大師已悟知靈山一會，儼然未散，不應又西向遙禮，祈見楞嚴也。」而部分台家注解在區分《法華》與《楞嚴》的高下時，更判二經之佛不同：「又以《法華》、《首楞》，重重差別」、「既判教已，因而判佛，揀《楞嚴》十向分真之佛，不同《法華》等妙究竟之佛」，牧齋都認為是錯誤的判教。見《楞嚴蒙鈔》，頁123，c28-頁124，a21。

¹⁷³ 《楞嚴蒙鈔》，頁130，a22。



小結

對於《蒙鈔》的注經理念，本章由四個面向進行討論：首先概述《蒙鈔》的注解方式，其次歸納牧齋對歷代《楞嚴》注疏的整理與回應，再探討其歸宗華嚴的思想背景，以及對於本經判教眾說紛紜的處理方式。

《蒙鈔》會集多家《楞嚴》注疏，也引用其他佛教經論乃至外典，成為一部「詳細博雅」的注釋之書。由「鈔略義例」的分析，可知牧齋於鈔解時採用多種方式，不僅總會各家說法，也會引證新的資料補充，或是提出自己的想法。

對於歷代的《楞嚴》注解，《蒙鈔》特別獨立〈古今疏解品目〉以介紹，藉由區分正書、附引的特殊體例，突顯出重要的著作，並表現各派疏解《楞嚴》的源流與發展。〈品目〉將歷代注解分為三個時期：唐代僅有數家古注「導其先路」；宋代以長水、孤山、溫陵為代表，約可分為三系；元明以來，在天台宗《會解》盛行的背景下，陸續出現多部新作，各自提出不同的意見，也引起了不少爭論。

由對古今注家的考查與評論，牧齋認為古之注家有廣學多聞、包容異說的特質，堪為學習的典範；相較之下，今人大多見識有限而各執己見，較不足取。因此，《蒙鈔》採用的疏解方式，是先會通經典與古師之意，再引錄餘家以為輔助。推崇古注的精神也表現在形式上，長水及其前的古師之論可用大字，其餘注家則俱用小字。

牧齋晚年歸宗《華嚴》，與賢首宗師的注經理念亦頗契合，《華嚴》思想亦表現在《蒙鈔》之中。不過，牧齋的詮解仍是以《楞嚴》經文為主，並不刻意追求二經的比配或會通。

在《楞嚴》的判教問題上，面對諸宗殊異的結論，牧齋將說時與教義分開而論。在說時的認定上，以長水的前、後會之說為基礎，再根據經文文意區別分次，並由各段的相關史事大致繫年，不剋定於一時；在教義的歸屬上，則按憨山的說法判歸密教「灌頂部」，突顯出《楞嚴》涵蓋各時之教的特色。

由本章的探討，可以初步歸納出牧齋注解經典的基本立場。一是尊重經典，

因此反對刪修，也反對將宗派思想置於經典之上的解經方式；此外也推崇古注，面對爭議問題，往往試圖自經文或古師說法中，尋找評定是非的線索，再加以發揮。在提出己見時，亦盡量尋求合會融通的方式，期能給予諸說不妨並存的空間，達成平息爭論的目標。







第四章 《蒙鈔》的思想要義

第一節 「法門總別」與「最初方便」

在〈語決疑義十科〉當中，第一「法門總別」至第四「剋示方便」，可說是牧齋在回應天台注解及交光《正脈》時，提出了另一種解讀《楞嚴》經文的方式。在第一科「法門總別」概述主張後，接著便於第二「三觀破立」指出台家及交光的說法各有缺失，再於第三「顯示教觀」、第四「剋示方便」當中，分別詳述如來所示的「總相法門」，以及阿難所請之「妙奢摩他、三摩、禪那，最初方便」的意涵。

「法門總別」開宗明義的提出：「經初阿難啟請，十方如來得成菩提，妙奢摩他、三摩、禪那，此別相法門也。如來告許，有三摩提，名大佛頂首楞嚴王，此總相法門也。」¹此處所指的二段經文，一是阿難遭遇摩登伽女之後，歸來向佛陀啟請修行之法，牧齋以阿難所請的內容為「別相法門」：

阿難見佛，頂禮悲泣，恨無始來，一向多聞，未全道力。殷勤啟請十方如來得成菩提，妙奢摩他、三摩、禪那，最初方便。²

佛陀隨後詢問阿難心、目所在，由是展開「七處徵心」。第二段經文則在七處徵心的第一部分，阿難「執心在內」的問答中，佛陀開示首楞嚴三昧之名，即為牧齋所說的「總相法門」：

爾時，世尊在大眾中舒金色臂，摩阿難頂，告示阿難及諸大眾：「有三摩提名大佛頂首楞嚴王，具足萬行，十方如來一門超出妙莊嚴路。汝今諦聽！」

¹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 119，c20-22。

² 《楞嚴經》卷 1，CBETA, T19, no. 945, p. 106, c16-18。



阿難頂禮，伏受慈旨。³

阿難所言「妙奢摩他」等三名，與如來告許的「三摩提」之間的關係，其實亦是天台系注解與交光《正脈》諍論的重點之一，而牧齋又在雙方之外提出己見。

《蒙鈔》對於「法門總別」的重視，在〈目錄後記〉中亦有言及：

此經章門廣博，標指參差。三觀橫分，三摩錯互。舊解既表中未定，新章亦逐北同走。竊欲甄明總別，參詳異同，搜剔本根，薙剝稂莠。務俾鈐鍵開滌，教觀分明。入三摩地門，照涅槃日，示明了還家之路；修三無漏學，濯奢摩水，斷輪迴生死之根。⁴

可見「甄明總別」實為《蒙鈔》重要的撰作動機之一。以下先由〈詔決〉第二科「三觀破立」，試論牧齋對於舊解新章「三觀橫分，三摩錯互」的檢討；再探討牧齋的立論依據，及其所欲闡明之《楞嚴》教觀的具體內容。

（一） 台家注解與交光《正脈》的過失

在「三觀破立」一科當中，牧齋一方面批評台家的「建立三觀」，也對新說的「掃蕩三觀」提出反省：

建立三觀者，謂天台所立三觀，即如來所說之三觀。立之誠是也，而其所以立者則非也。掃蕩三觀者，謂山家所立三觀，非如來所說之《楞嚴》。破之誠是也，而其所以破者則非也。⁵

牧齋認為，雖然三觀破、立的出發點皆有可取之處，但立論的根據則俱有缺失。

³ 《楞嚴經》卷1，CBETA, T19, no. 945, p. 107, a22-25。

⁴ 《楞嚴蒙鈔》，頁116，b7-11。

⁵ 《楞嚴蒙鈔》，頁120，b20-23。



文中對於「建立三觀」的注解，提出了六點反駁；「掃蕩三觀」者雖未於此明言，但由牧齋反對的三點論述，可知主要回應的對象，確為交光的《正脈疏》。

1. 天台注解之過失：「三觀不應立」之六義

如前論〈品目〉所述，對於以天如《會解》為代表的天台系注解，牧齋認為多屬「一家之言，非此經通義」，⁶如其〈楞嚴解敘〉所言：

自台宗據梵僧之懸記映望三觀，而《楞嚴》遂為山家之《楞嚴》。自吳興倚孤山扶宗，克定三止，而《楞嚴》遂為山外之《楞嚴》。自天如推中峰之微心，附台宗立觀，旁收溫陵，力簡長水，而《楞嚴》又為天如之《楞嚴》。⁷

所謂「映望三觀」、「克定三止」，主要即指對於阿難所請之「妙奢摩他、三摩、禪那」，取天台宗的三止三觀配合解釋，並認為下文如來告許的「三摩提名大佛頂首楞嚴」，雖僅舉出「三摩」之名，其意則涵蓋阿難所請三者，⁸是故如來開示的內容亦可用三止觀來分判。

奠定此一釋經趨向的，牧齋認為是資中疏認為奢摩他等「大意與一心三觀相應」。⁹孤山首先將阿難所請明確解釋為天台三止，即以奢摩他為「體真止」、三摩為「方便隨緣止」、禪那為「息二邊分別止」，再會通於空、假、中三觀，頗受後來的天台注家認同；¹⁰其後吳興將前四卷半的經文，視為如來回答阿難啟請的「奢摩他」等三法，並以五、六卷的「二十五圓通」，為針對「最初方便」的解答。¹¹但

⁶ 此為牧齋對孤山著作的評價，見〈古今品目〉，《楞嚴蒙鈔》，頁 117，c7。

⁷ 〔清〕錢謙益：〈楞嚴解敘〉，《牧齋雜著》，頁 423。本文作於「玄默執徐（壬辰）之歲」（順治九年，1652），為始作《蒙鈔》的第二年。

⁸ 「孤山曰：阿難向以三名為請，今如來但舉『三摩提』者，圓融三止，舉一即三故。下文『奢摩他路』，其意亦爾。」〔元〕惟則：《大佛頂萬行首楞嚴經會解》卷 2，CBETA, P185, no. 1618, p. 184, a6-9。

⁹ 資中疏云：「准《圓覺經》，奢摩他以寂靜為相，三摩以幻化為相，禪那俱離靜幻二相，此大義與一心三觀相應。」牧齋指出其「解奢摩他三法云：大意與一心三觀相應，此則原本止觀，即孤山諸師，用台觀解經之祖也。」見《楞嚴蒙鈔》，頁 139，b23-24；頁 117，b16-17。

¹⁰ 參見岩城英規：〈『首楞嚴經』注釋書考〉，頁 144-148。

¹¹ 「吳興曰：最初方便者，阿難所請，有通有別。通謂奢摩他等，是諸佛成道之法也；別謂最初



牧齋認為，孤山以下諸家的注經方式，實是以天台為主，《楞嚴》為輔，未必能闡明此經真義：「非以《楞嚴》註《楞嚴》也，乃以三觀註《楞嚴》也；非以三觀註《楞嚴》也，乃以《楞嚴》註三觀也」，自然會造成「枝岐日久，矛盾漸興」¹²的結果。

何以天台止觀不宜用以詮解《楞嚴》？「三觀破立」科提出六個理由，當中不僅探討本經的奢摩他等三法與天台止觀的關係，也旁及另外兩部經典當中類似的教法：《圓覺經》的「奢摩他、三摩鉢提、禪那」（靜、幻、寂）三觀，及《涅槃經》的「奢摩他、毘婆舍那、憂畢叉」（定、慧、捨）三相。以下先依序簡述牧齋所論「三觀不應立」之六義：¹³

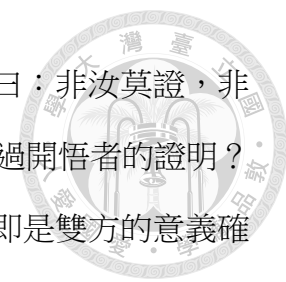
- 一、**消文未順**：「《涅槃》之定、慧、捨，《圓覺》之靜、幻、寂，此但可消阿難啟請之文，未可以消『有三摩提名大佛頂』之文也。」意指其他經典中的三法，即使能用以解釋阿難所問的「妙奢摩他、三摩、禪那」，但如來所許者唯有一「三摩提」，則不適用。
- 二、**收教未該**：在古師的解釋中，《楞嚴》、《圓覺》、《涅槃》中的三法及天台三觀雖然皆有三名，但四者之間各有異同：「古人言《圓覺》之三，於《涅槃》大同小異，於天台理同趣異（自注：圭山）；又言《楞嚴》之三，與《涅槃》名異義同，與《圓覺》名同義異（自注：神照）」。¹⁴因此，牧齋指出，若欲以單一的解釋通釋諸經，「披文或通，尋義則局」，反成侷限。
- 三、**悟法未真**：天台宗的開宗祖師各有真實證悟，或經師長證明，如「北齊悟中

方便，即當機發行之由也。應知下文從破心見以去，**酬其通請**，如佛告阿難，有三摩提名大佛頂首楞嚴王，具足萬行，十方如來一門超出妙莊嚴路，汝今諦聽等。至辨諸聖圓通本根，**酬其別請**，如佛告大眾，吾今問汝最初發心，悟十八界，誰為圓通，從何方便，入三摩地等，舉要言之，惟觀音所觀耳根圓通，是此經最初方便。」〔元〕惟則：《大佛頂萬行首楞嚴經會解》卷 1，CBETA, P185, no. 1618, p. 178, a10-b9。

¹² 《楞嚴蒙鈔》，頁 120，b17-19。

¹³ 以下六義之引文，俱出自《楞嚴蒙鈔》，頁 120，b23-c18。

¹⁴ 此處所舉的主要是華嚴宗的古師，「圭山」即華嚴五祖圭峰宗密，「神照」則為咸輝《義海》的校證者，而〈品目〉謂《義海》屬「長水之流派」。關於神照與《義海》的關係，咸輝自敘云：「恭請姑蘇神照講師，校證其文，於中諸師提撕未到處，神照亦著語彰明之，凡數段焉，謂『姑蘇曰』者是也。」見〔宋〕咸輝：《首楞嚴經義海》卷 30，CBETA, P168, no. 1581, p. 920, a8-10。



觀以授南岳，南岳悟法華以授天台。天台獲旋陀羅尼，岳曰：非汝莫證，非我莫識。」牧齋以此質疑，三觀與《楞嚴》的相應是否也經過開悟者的證明？

四、**懸合未確**：若要將天台三止「取印《楞嚴》，必云懸合」，即是雙方的意義確實相當，方能成立。牧齋認為，天台止觀與本經意涵並不相應。

五、**本宗未契**：以天台宗章安灌頂（561-632）的《涅槃經疏》「未嘗執《涅槃》三相，定配三止」為例，指出若必用三止解釋經典，則與本宗祖師亦不契合。

六、**教相未融**：注家太過注重三觀與經文的比配，「次第歷別，影略鑽研」，反而無助於經文的理解。¹⁵

六義之中，「收教未該」與「本宗未契」分別以其他宗派和天台自宗的古釋為例，指出解經時未必要取相近的三法配釋，而應視經文的實際意涵而決定，對以天台三觀詮釋《楞嚴》的必要性提出相當有力的質疑。「悟法未真」也以天台祖師為例，但似是較可能引起爭議的一點。雖然文中所述確為實情：相較於開宗諸祖師的證悟與傳承，智者大師預言將有「肉身比丘」以台教釋《楞嚴》之事，的確存在一些爭議，¹⁶但在牧齋以「從何開悟？仗誰證明？」¹⁷作為「三觀不應立」的論據之一時，後人自也可能以相同的標準檢視《蒙鈔》所提出的論點，是否也要經過「證明」才可成立？

「消文未順」、「懸合未確」、「教相未融」三者，則回到天台三觀與《楞嚴》

¹⁵ 原文云：「遂使誦文法師，如尋條而屈步；闇證禪伯，譬吹網而貯空。」「尋條屈步」似表示僅知仿效末節，而未能掌握大要。此語亦見於牧齋論詩之文中：「學古而贗者，影掠滄溟、弁山之贖語，尺寸比擬，此屈步之蟲，尋條失枝者也。」（〈王貽上詩序〉，《有學集》卷 17，頁 765。）「吹網、貯空」應皆指徒勞無功之事，「吹網」可參《宗鏡錄》卷 98：「若取諸法，猶如分別虛空；如人取聲，安置篋中；亦如吹網，欲令氣滿。」（CBETA, T48, no. 2016, p. 942, c21-23）「貯空」見於《楞嚴經》卷 2：「譬如有人取頻伽瓶，塞其兩孔，滿中擎空，千里遠行，用餉他國。阿難！如是虛空，非彼方來，非此方入。…若彼方來，則本瓶中既貯空去，於本瓶地應少虛空。」（CBETA, T19, no. 945, p. 114, c7-11）

¹⁶ 關於智者大師與《楞嚴》的相關傳說，參見本文第三章第二節，註 58。另外，天台宗人對於何人能應智者之識，似也未有定論，如幽溪《圓通疏》袁世振序云：「釋者謂：當有菩薩宰官，以文章翻譯；復有肉身比丘，以吾教判此經歸於中道。余遍觀諸疏，皆無足以應聖識，惟今大師之《圓通疏》獨可當之，非應識之難乎？」（〔明〕傳燈：《楞嚴經圓通疏》卷 1，CBETA, X12, no. 281, p. 689, b2-5 // Z 1:19, p. 201, a5-8 // R19, p. 401, a5-8）可見雖然孤山「思應肉身比丘之識」而注經，但後人未必認同其地位。

¹⁷ 《楞嚴蒙鈔》，頁 120，c5-6。



經典本身，表示二者實際上未能完全配合。這三點所呈現的，實是《蒙鈔》在解經時，與台家觀點的諸多不同，又以第一項「消文未順」為雙方差異的根源：運用他經之三法，「但可消阿難啟請之文，未可以消(如來)有三摩提名大佛頂之文」，可見牧齋認為，阿難所請之詞與如來之答不可等同，這個說法也是第一「法門總別」的論述重點。但是在孤山的詮釋中，如來所言雖僅一「三摩提」，然依「圓融三止，舉一即三」的道理，並不異於阿難所請的「妙奢摩他、三摩(提)、禪那」。¹⁸這樣的差異，使得《蒙鈔》反對以「奢摩他」等三法為綱領來理解如來說法的內容，自然認為天台宗的詮釋是「懸合未確」、「教相未融」。

不過，天台注家對全經的架構、與三觀之連繫等，實亦有自成系統的解釋，《蒙鈔》此處直接的回應或許略嫌簡略。綜觀全書，在他處尚有不少篇幅更詳細的闡明牧齋的主張（如稍後將論述的〈語決〉各科及正釋經文的詮釋），此處僅是提綱挈領的先提出「三觀不應立」的結論。

2. 交光新說的問題：「今師掃三觀」之三過

近師以交光為代表，對台家注解提出了反駁，但牧齋認為「見法未端，過亦非小」，¹⁹並提出三個過失之處。在探討牧齋說法之前，以下先對交光著作之主旨，及其「掃蕩三觀」的說法稍加考察。《正脈疏》之得名，是因交光認為經文本身便有前後貫通的脈絡，應當依此語脈而釋經：

聖言辭義雙妙，首尾照應，脈絡貫通，無有不相照應、不相通貫之處。……今疏非敢意外穿鑿，但惟曲順聖經本來語脈而疏導之，務令前後照應，語脈貫通而已。²⁰

而以《會解》為代表的「舊解」，便有未能辨明經文語脈的問題：「舊解多惟就文

¹⁸ 參見本章註 8。

¹⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 120，c18-19。

²⁰ [明]真鑑：《楞嚴經正脈疏》卷 1，CBETA, X12, no. 275, p. 188, b8-13 // Z 1:18, p. 155, c5-10 // R18, p. 310, a5-10。



輒解，更不首尾顧盼；或未見本意，冒昧推原，以致前後不相照應，語脉互成乖反。」²¹交光並在《正脈疏懸示》中，指出舊解的過失之處，首先便是「問答不相應」：阿難請問的「奢摩他、三摩、禪那」，必須細究本經的前後文才能確知其意，舊注直接以之為天台止觀並不恰當，²²因為如來回答時所示的教法明顯並非天台止觀，故此處的奢摩他等「名似同於常途，而義實迥別，天台三觀，實非其類。」²³

反駁舊說之後，交光提出在《楞嚴經》中，奢摩他等三者的意涵不僅異於天台止觀，也與其他經論不同，是如來所許之楞嚴大定的三個階段：

羸據問處，三名似乎無異眾典；尅求答處，三義自見，宛爾迥殊。當知如來約取大定者初、中、後三時，而立此三名耳。謂約最初開解本具性定，為奢摩他；約中間入此性定，為三摩提；約最後住持修證性定，為禪那。²⁴

此三法又能分別對應《楞嚴經》的全名以及正說經文的三大部分：奢摩他即「如來密因」，相當經文「首從請定，至四卷前半」；三摩提為「修證了義」，對應「四卷後半請華屋之門，直至七卷前半百靈護呪」；禪那則是「諸菩薩萬行」，相應於「七卷後半阿難請位，至未結經名以前。」因此，交光認為「阿難所請三名，該盡正說全經，歷收大定別目」，²⁵包含了本經教法的所有內容。

對於交光之「埽蕩三觀」，牧齋雖然認同「山家所立三觀，非如來所說之《楞

²¹ [明]真鑑：《楞嚴經正脈疏》卷1，CBETA, X12, no. 275, p. 188, b9-11 // Z 1:18, p. 155, c6-8 // R18, p. 310, a6-8。

²² 「阿難最初問妙奢摩他、三摩、禪那，譯人全存梵語，未翻華言，意令智者據經前後本文，兼較他文同異，量定其意爾。……諸師以平日所知圓定，無有過於天台三止觀者，又復眩於經未來時，梵僧懸記止觀同於《楞嚴》之語，主乎先入之見，輒謂所請決不出此。且以止順於定，而又偏取三止釋之，此即一大迷也。」見[明]真鑑：《楞嚴經正脈疏懸示》卷1，CBETA, X12, no. 274, p. 165, a15-24 // Z 1:18, p. 133, a6-15 // R18, p. 265, a6-15。

²³ [明]真鑑：《楞嚴經正脈疏懸示》卷1，CBETA, X12, no. 274, p. 166, c11-12 // Z 1:18, p. 134, c14-15 // R18, p. 268, a14-15。

²⁴ [明]真鑑：《楞嚴經正脈疏懸示》卷1，CBETA, X12, no. 274, p. 167, c21-p. 168, a1 // Z 1:18, p. 135, d6-10 // R18, p. 270, b6-10。

²⁵ [明]真鑑：《楞嚴經正脈疏》卷1，CBETA, X12, no. 275, p. 189, a10-p. 190, a9 // Z 1:18, p. 156, b1-p. 157, a18 // R18, p. 311, b1-p. 313, a18。



嚴》」，但認為交光論證三觀不適用於《楞嚴》的方式，有三個缺失：²⁶

- 一、**埽孤山，兼埽天台過**：交光不僅指出經文並無開示天台止觀的明文，也認為三止觀與楞嚴大定有著根本的不同，如「畫像生面」之差別：「三止三觀，則是依諦理所起修習功夫，如對畫像祭祀，恭敬思想。今經所示三如來藏，乃如父母現在生活本身」。²⁷牧齋認為，這樣的說法意謂著「天台止觀，不同佛旨」，²⁸並不可取。
- 二、**揀台觀，兼揀《圓覺》過**：為了解釋何以本經的「奢摩他、三摩、禪那」意義與他經迥異，交光提出兩點，一是翻譯原則中的「尊重不翻」，²⁹另一個更重要的原因，則是《楞嚴》所說為「殊勝之定，難以常途之義，律而齊之」，於此再次申明「詳佛答處，以定其義」的重要性。而與本經相對的「常途之義」，則是其他經典翻為「止、正定、靜慮」等的意譯。³⁰但牧齋指出，《圓覺經》的「奢摩他、三摩鉢提、禪那」同樣是僅存梵語，則應也屬「尊重不翻」之例，但交光卻將《圓覺》三觀歸於常途之義，³¹不僅標準不一致，更隱然有《圓覺》之教不如《楞嚴》之意：「此經三觀則為妙定，彼經三觀則曰常塗。有常塗之三觀，何容有常塗之圓覺也。」³²

²⁶ 除了在「三觀破立」中，針對交光「掃蕩三觀」的方法提出反駁，在《蒙鈔》其他部分，牧齋實亦對《正脈》提出的新說也有不少批評。如〈古今品目〉指其有「割剝全經」、「三摩錯解」、別立「最初方便」等問題；〈諮決〉第六「義科刊定」的「判經之誤」，指的也是交光分判奢摩他、三摩、禪那於全經的說法；第九「古今得失」言今師「似是而非」的三個主張：徵心顯見、破識用根、立三如來藏，主要也都是針對《正脈》而發。（以上分見《楞嚴蒙鈔》，頁 119，a26-28；頁 125，c21-頁 126，b11。）

²⁷ 〔明〕真鑑：《楞嚴經正脈疏懸示》卷 1，CBETA, X12, no. 274, p. 167, a8-10 // Z 1:18, p. 134, d17-p. 135, a1 // R18, p. 268, b17-p. 269, a1。

²⁸ 《楞嚴蒙鈔》，頁 120，c21-22。

²⁹ 「唐奘法師論五種不翻，……五、生善故，如『般若』尊重，『智慧』輕淺。」參見〔宋〕法雲：《翻譯名義集》卷 1，CBETA, T54, no. 2131, p. 1055, a13-18。

³⁰ 〔明〕真鑑：《楞嚴經正脈疏》卷 1，CBETA, X12, no. 275, p. 196, b10-16 // Z 1:18, p. 163, c7-13 // R18, p. 326, a7-13。

³¹ 交光云：「三摩，略一提字……《圓覺疏》翻為等至，……禪那，此云靜慮，即定慧雙融，而《圓覺》以寂滅為義。此等諸義，多皆取於修定功夫，性定義少，尚可通於諸乘。今此大定，義既殊常，故應不必泥此常途之義也。」見〔明〕真鑑：《楞嚴經正脈疏》卷 1，CBETA, X12, no. 275, p. 196, b11-15 // Z 1:18, p. 163, c8-12 // R18, p. 326, a8-12。

³² 《楞嚴蒙鈔》，頁 120，c24-26。



三、訶台教，并訶《起信》過：對於天台止觀與楞嚴大定的差異，交光提出前者仍用「想像思修」，與本經「破除六識，不用一切思惟懸想之心」的作法不同，³³以是而有「畫像生面」之分。雖然交光原文僅就台觀而言，但牧齋認為，《大乘起信論》的止觀法門也是覺觀思維：「起信雙現二門，即天台圓修三觀，雙照雙遮，不相捨離。……既訶天台三觀，全乖妙定；將揀馬鳴二門，有礙圓修。」³⁴質疑交光如此判定，豈非暗指《起信》的止觀法門也不如《楞嚴》？

簡而言之，《正脈》認為《楞嚴》經中有自成系統的教法，和天台止觀不同。³⁵交光在立論之時雖未明言台教之缺失，由其言論仍可看出，他認為三止觀不僅不符合經文語脈，實也「不如楞嚴大定究竟」。³⁶交光又將本經的奢摩他等三法標為「殊勝之定」，不同於天台止觀，也不與其他經論中同樣名義的教法相通。牧齋的批評即在於，《正脈》在為《楞嚴》提供前後貫通的解釋的同時，卻隱含了其他經論（尤其天台教觀）不如本經的判斷。這可能即是牧齋認為交光「擇法未端，立宗太勇」³⁷的原因：太過強調《楞嚴》的獨特性，而未能與其他經典、宗派的教法融通，如此不僅將引起天台宗人的強烈反對，也與長水以下的華嚴宗人以《圓覺》、《楞嚴》、《起信》同為「一真法界，常住真心，一以貫之」³⁸的理念不同。

不過，相較於前兩點「兼掃天台」、「兼揀《圓覺》」俱有交光疏文為據，第三點的「并訶《起信》」，在《正脈》中似無明文，而是牧齋根據交光言天台止觀用識、《楞嚴》破識用根的論點，加上自身「起信雙現二門，即天台圓修三觀」的認定推論而來。牧齋在天台、《圓覺》之外特別提出《起信論》，或許是因為本論在

³³ [明]真鑑：《楞嚴經正脈疏懸示》卷 1，CBETA, X12, no. 274, p. 167, a14-20 // Z 1:18, p. 135, a5-11 // R18, p. 269, a5-11。

³⁴ 《楞嚴蒙鈔》，頁 120, c26-29。

³⁵ 李治華即以交光為依《楞嚴經》本身建立教觀的代表注家之一，見氏著：《《楞嚴經》哲學之研究》，頁 60。

³⁶ 參見趙鐸：《如何使頓悟漸修成為可能：《楞嚴經正脈疏》中的三種禪定、根性與釋經策略》，頁 46。

³⁷ 〈古今品目〉，《楞嚴蒙鈔》，頁 119，a6。

³⁸ 「長水於言下大悟，遂依賢首國師玉〔按：應為五〕教、馬鳴起信五重而釋通之，教徹終頓圓融，法窮一心玄極。而《華嚴》、《圓覺》、《楞嚴》、《起信》，一真法界，常住真心，一以貫之者也。」見〔宋〕咸輝：《首楞嚴經義海》卷 30，CBETA, P168, no. 1581, p. 921, b7-p. 922, a1。



大乘佛教各宗派中皆有重要地位，³⁹若言交光在掃除三觀時也否定本論，似亦暗指《正脈》與各宗教義無法相容，或能使《蒙鈔》對交光之說的檢討更具說服力。但是，交光是否確有此意，是仍待探討的問題。

牧齋於「三觀破立」的最後，以清涼澄觀在《華嚴疏鈔》中融會般若與天台之例，指出華嚴教義最適合用以會通諸說：

清涼謂：龍樹《中論》，全取《華嚴》宗旨；天台亦依〈賢首品〉，立圓頓止觀。其疏《華嚴》，以三觀會《智論》，以三止攝台宗，三一圓融。以華嚴法界收之，罄無不盡。⁴⁰

顯示相對於天台與交光的爭論，牧齋更認同「華嚴圓融法界」包涵萬法的特性。

(二) 以「三摩提」為總相法門

《蒙鈔》的「法門總別」之說與天台宗及《正脈》最主要的差異，在於將阿難啟請的「妙奢摩他、三摩、禪那」視為「別相法門」，如來告許之「有三摩提，名大佛頂首楞嚴王」（以下簡稱「首楞嚴三摩提」或「首楞嚴三昧」）則為「總相法門」。由此總別之分，在解釋全經要義時，牧齋著重說明各部分經文在「總相法門」中的位置，而不探討經文與「奢摩他、三摩、禪那」有無對應關係。

牧齋認為，天台注家與交光由於未能正確分辨禪定的名稱，以如來所言之「三摩提」同於「奢摩他、三摩、禪那」當中的「三摩」，是一重大的誤解。⁴¹諸家以

³⁹ 「本論為歷來各宗所依用重要經論之一，大乘佛教之主要宗派如華嚴、天台、禪、淨土、密宗等皆深受其影響，……唐代時，元曉、法藏、澄觀、宗密等華嚴家爭相為本論作註疏；至湛然作《金錍論》，本論漸成為天台家造章疏時所必依用之經論；此外，宋代延壽之宗鏡錄、四明知禮之十不二門指要鈔、教行錄等亦每每依準本論之旨意。密宗所奉為重要論書之《釋摩訶衍論》，相傳即龍樹菩薩為闡釋本論而作者。」參見釋慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988年），「大乘起信論」條，頁822。

⁴⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁120，c30-頁121，a2。

⁴¹ 牧齋云：「說經之家，不考總別法門，謂三摩具云三摩提，濫為一法，自孤山圓師始。」（《楞嚴蒙鈔》，頁120，a23-25）除了以孤山為首的天台注家，交光也認為二者相同，《正脈》言：「三摩，略一提字，或是地字。或更加波字，或云波底，或但云三昧，皆梵音楚夏耳。」可見其認為三摩、三摩提、三摩地、三摩波底、三昧等名所指皆相同。見〔明〕真鑑：《楞嚴經正脈疏》



此為基礎，進一步假設如來的開示也包含奢摩他與禪那，並將經文與此三法分段配合，以致無法正確解讀全經的意涵：「唯其誤解三摩地總相，為三摩之一法，一期之問答不清，全經之科斷俱錯。」因此，由分辨語詞而辨明總別法門，是注釋當中「初門鈐鍵，應首先釐正者。」⁴²在〈詔決〉中，牧齋釐清本經中「三摩提」與「三摩」的所指不同，再說明以三摩提、奢摩他分別代表總、別法門的依據及其意涵。

1. 以阿難所請之「三摩」為「三摩鉢底」

「三摩」在佛典中並非固定的語詞，歷代的《楞嚴》注解多以之為「三摩提」的略稱，但牧齋認為，應是「三摩鉢底」的略稱。禪觀語詞的翻譯本為漢譯佛典的難題之一，早自隋、唐時期的《大乘義章》、《瑜伽論記》中已有討論。⁴³在《蒙鈔》當中，牧齋引用諸經論，分辨「三摩提」與「三摩鉢底」二詞各有意涵，不可相混；並依古師注解，指出阿難所請的「三摩」應為「三摩鉢提」。

在語詞的異譯方面，「三摩提」(samādhi)即「三摩地」，或翻為「三昧、等持」；「三摩鉢底」(samāpatti)即「三摩鉢提」，或翻為「等至」。⁴⁴牧齋引用《瑜伽師地論》與《華嚴經》中並舉二者的例子，如前者云：

卷 1，CBETA, X12, no. 275, p. 196, b11-12 // Z 1:18, p. 163, c8-9 // R18, p. 326, a8-9。

⁴² 《楞嚴蒙鈔》，頁 120，b3-7。事實上，交光已經注意到首楞嚴三摩提應是「全定總號」，重要性與三法不同，但因其亦以「奢摩他、三摩提、禪那」分指經文的前、中、後段，故僅能以「隨便寄居」解釋何以在佛說「奢摩他」的段落中，卻提出了三摩提的總名：「三摩提者，此云等持，既是諸定共名，復是全定總號。不比阿難所請三名中三摩提。……一經所說，全為此定，隨便寄居於此耳。……義既該於全經，理合在於阿難哀求之下，如來委說之初安之。則首冠三名之外，方是總目正居之地。今佛隨便，此處標許，乃偏安奢摩破妄科中，故言寄居也。」（〔明〕真鑑：《楞嚴經正脈疏》卷 1，CBETA, X12, no. 275, p. 199, b20-c11 // Z 1:18, p. 166, c17-d14 // R18, p. 332, a17-b14。）這樣的說法，牧齋批評為：「三摩錯解，仍沿舊聞；佛頂寄居，豈成實義」（《楞嚴蒙鈔》，頁 119，a26-27）。

⁴³ 王晴薇：〈漢譯佛典禪修詞語英譯問題——「總持」與「陀羅尼」詞義辨析與羅什本《維摩詰所說經》相關翻譯考察〉，《佛光學報》新 2 卷第 1 期（2016 年），頁 119-121。由此文可知《瑜伽論記》中亦以三摩地與三摩鉢底為二名，原文參見〔唐〕遁倫集撰：《瑜伽論記》卷 4，CBETA, T42, no. 1828, p. 378, a10-11。

⁴⁴ 「准諸經論，三昧，具言三摩地，地亦音提，梵音楚夏故。」「明三摩地與三昧，名異義一者，《智論》釋三三昧云：一切禪定攝心，皆名為三摩提，秦言正心行處。……應法師云：此云等持。」「等持者，三摩地；等至者，三摩鉢底也。……三摩鉢底，即圓覺之三摩鉢提。」見《楞嚴蒙鈔》，頁 120，a4-5、a17-19。



略說三摩呬多地者，謂此地中，略有四種：一者靜慮，二者解脫，三者等持，四者等至。等持者，謂三三摩地，乃至金剛喻三摩地。等至者，謂五現見三摩鉢底等。⁴⁵

可見「等持者，三摩地；等至者，三摩鉢底也」，⁴⁶二者各有所指，不應相混。

那麼，如何確定阿難所言的「三摩」是「三摩鉢底」（而非「三摩提」）的簡稱呢？《蒙鈔》綜合長水、吳江及藕益的說法，來證明此一論點。長水疏中，解釋阿難啟請的「妙奢摩他、三摩、禪那」時，雖然沒有分別詳釋，但指出此三者與《圓覺經》的聯繫：「釋其相者，如《圓覺經》。」⁴⁷而《圓覺》三法是以「奢摩他、三摩鉢提、禪那」的名義而說，是故對應「三摩」的應是「三摩鉢提」。⁴⁸明初注家吳江融室，則明確點出「三摩」不是如來所言的「三摩提」：「三摩提，即非阿難所請三觀之一，乃是一經總相法門。」⁴⁹其後，藕益更明言「三摩」即是「三摩鉢提」：「阿難所問，即圓覺中所謂三摩鉢提，乃是略去鉢提二字。今文所云（按：指『三摩提』），即是三昧，梵音楚夏耳。」⁵⁰簡言之，牧齋以長水言三法通於《圓覺》為判定的基礎，再以吳江和藕益的說法為證，主張「三摩」即指「三摩鉢底」，而非如來所示的「三摩提」。

不過，牧齋也注意到，諸經論中確實有些「三摩提」與「三摩鉢底」混同的例子，但他認為這僅是部分「古譯」的情形，並非「正譯」。⁵¹因此，他以「泥於

⁴⁵ 《楞嚴蒙鈔》，頁 120，a4-7。此段為牧齋的簡要重述，原文參〔唐〕玄奘譯：《瑜伽師地論》卷 11，CBETA, T30, no. 1579, p. 328, c11-p. 329, a3。

⁴⁶ 《楞嚴蒙鈔》，頁 120，a17-18。

⁴⁷ 〔宋〕子瑑：《首楞嚴義疏注經》卷 1，CBETA, T39, no. 1799, p. 830, c25-27。惟長水原文實為：「奢摩他云止，三摩提云觀，禪那云靜慮。釋其相者，如《圓覺經》。」而牧齋引其文入《蒙鈔》時，「三摩提云觀」一句作「三摩云觀」，顯然較長水更措意於「三摩提」與「三摩」的區別。見《楞嚴蒙鈔》，頁 139，b22。

⁴⁸ 「三摩鉢提，亦云鉢底，即此經之三摩也。」《楞嚴蒙鈔》，頁 139，b28。

⁴⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 142，b20-21。牧齋在引用此說時，使用與長水疏同樣的大字，是極少數以大字錄出的明代注家。

⁵⁰ 見〔明〕智旭：《楞嚴經文句》卷 1，CBETA, X13, no. 285, p. 231, c14-16 // Z 1:20, p. 230, d14-16 // R20, p. 460, b14-16。《蒙鈔》引用時文字略有出入，但意思相同，見頁 142，c5-6。

⁵¹ 「清涼又云：論三摩提，即三摩鉢底之古譯也，略一跋字，具云三摩跋提。此則梵音古譯，三摩鉢底，亦可譯三摩提也。然三摩地自有正譯，無容以此相濫耳。」《楞嚴蒙鈔》，頁 142，c23-25。舊譯確有混同三摩地、三摩鉢底及三摩呬多（samāhita）的情形（參見釋慈怡主編：《佛光大辭



古譯」來批評孤山以「三摩」為「三摩提」（按：依牧齋之見，即是以「三摩鉢底」為「三摩提」）的說法，認為既然二者涵意有別，便不應該「以阿難所問三摩，釋佛告之有三摩提。」⁵²換言之，由於阿難所問實為「奢摩他、三摩鉢底、禪那」，即使此三法能配合一心三觀，也和如來所說的「三摩提」完全不同；而交光也是由於「不知三摩地是法相總門」，造成「判經之誤」。⁵³

值得注意的是，牧齋在〈目錄後記〉強調藕益「指決三摩，冥符古義」，並於〈古今品目〉讚許其「標釋三摩，正明三昧。辨梵音之楚夏，訂法相之總別。長水、吳江，宗指印合。〈語決〉初首，仗此證明，是以度眾而取之」，⁵⁴蓋即源於此處以「三摩」為「三摩鉢底」的論述。但考察藕益《文句》的完整說法，實與牧齋的觀點仍有差異。《文句》解「有三摩提，名大佛頂首楞嚴王」一句云：

從今文去，直至第三卷末、第四卷初，節節圓彰大定所依理體，斷不可以三名割裂分配也。三摩提，亦云三摩地，亦云三昧，此翻正定。……阿難所問，即圓覺中所謂三摩鉢提，乃是略去鉢提二字。……須知真諦三昧，即奢摩他所成；俗諦三昧，即三摩鉢提所成；中諦三昧，即禪那所成。⁵⁵

藕益雖然反對將經文「割裂分配」於「奢摩他」等三名、主張三摩提不同於三摩，但他仍然重視三名各自的意涵，並以天台三諦配合解釋，而牧齋於此僅選取了能夠證明「三摩」名義的部分。藕益的說法是否確與「長水、吳江，宗指印合」，實是仍待商榷的問題。

典》「三昧」條，頁 581），不過《蒙鈔》此處所舉之例，似乎可能源於版本差異。在《華嚴疏鈔》中，多數版本實作「論三摩跋提，即三摩鉢底之古譯耳」，僅有《南藏》本無「跋」字，作「三摩提」。參見華嚴編藏會：《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 51，頁 482 之校記。

⁵² 《楞嚴蒙鈔》，卷 1-2，頁 139，28。

⁵³ 〈語決〉第六「義科刊定」中，批評交光對全經的分判云：「不知奢摩他是觀照一門，以前三卷判屬奢摩，初門錯，則後門亦舛也。不知三摩地是法相總門，以次四卷去判屬三摩，一門錯，則二門俱墮也。不知禪那是修三摩提、奢摩他中現境，以後七卷去判屬禪那，後之一門孤起，即前之兩門失照也。」見《楞嚴蒙鈔》，頁 123，c2-6。

⁵⁴ 《楞嚴蒙鈔》，頁 116，c28；頁 119，b1-2。

⁵⁵ [明]智旭：《楞嚴經文句》卷 1，CBETA, X13, no. 285, p. 231, c7-18 // Z 1:20, p. 230, d7-18 // R20, p. 460, b7-18。



2. 總別法門的確立

在分辨「三摩提」與「三摩」之後，牧齋強調，前者為本經的「總相法門」，對應的是阿難「無上菩提」之請，而非「奢摩他、三摩、禪那」之問。⁵⁶其根據與用意，可以由〈古今品目〉中對吳江融室《廣註》的解題略知大要。牧齋讚許吳江在「台家諦觀」盛行的背景下「歸宗長水」，接著說道：

長水十門首義，「一為尅示真三昧故」。吳江曰：「三摩地門，是《楞嚴》一經所詮總相也。」……由孤山錯解三摩，致多師紛爭三觀，經中三摩地大總相法門，譬如摩尼寶珠，沈埋塵垢。長水遺文，猶含藏於額內；吳江新解，乃豁露于衣中。⁵⁷

由此可見，牧齋認為長水疏本有強調「總相法門」的傾向，吳江之說，是將長水尚未明言的意旨顯現出來。而吳江的論點之所以重要，是因為諸師在「錯解三摩」的情況下，解經者多把重點放在三觀之上，而忽略了「三摩地大總相法門」的關鍵地位。換言之，「總相法門」可說是牧齋有鑑於「多師紛爭三觀」的背景，認為不應以三觀為綱領來理解《楞嚴》的同時，提出的另一種解讀全經的方式。

文中所言的「尅示真三昧」，指的是長水疏在「經前十門」的第一部分「教起因緣」，敘述本經的說法因緣有十項，第一即是「為尅示真三昧故」：

謂阿難遭難，蓋無真定，故請諸佛得成菩提，妙奢摩他、三摩、禪那，最初方便。及佛告許云：有三摩提，名大佛頂首楞嚴王，具足萬行，十方如來，一門超出妙莊嚴路。至於再請責己，將謂惠我，偈讚希有等；乃至如來諷歎，名金剛王如幻三昧；勅說圓通，文殊揀顯，指三世佛同此一門；

⁵⁶ 「此經自阿難當機發起，啟請無上菩提，如來告示，有三摩提，名大佛頂首楞嚴王，諸佛修行妙路。一經總相法門，提綱挈領，具足於斯。」《楞嚴蒙鈔》，頁 199，c27-28。

⁵⁷ 《楞嚴蒙鈔》，頁 118，b18-21。「沈埋塵垢」疑應作「沈埋塵垢」。



道場加行，成就聖位，立此經名，破滅七趣，辨識諸魔，皆為此也。⁵⁸

長水認為，阿難既因「無真定」而遭難，故其啟請以及佛陀告許之法，俱是以定為重點。而所謂「克示真三昧」者，指的自然是如來為阿難開示的「三摩提名大佛頂首楞嚴王」。「再請責己」以下，簡要的概括了全經的內容，如三卷末之「偈讚希有」、五至六卷之「勅說圓通」、九至十卷的「辨識諸魔」等，總結經中的種種說法，皆是為了顯示此「真三昧」。由於此段之中，確實以佛陀告許之「三摩提」為涵蓋全經前後開示的教法重點，故牧齋認為，長水已有以三摩提為總相法門之意：「一經中修行方便，總別法門，挈領提綱，無復餘蘊矣。」⁵⁹

然而長水疏中尚未確立「總相」之名，也未明言「三摩提」與阿難啟請之法的關係，故《蒙鈔》之立論，尚須借重吳江融室的說法。吳江不僅辨明「三摩」非「三摩提」，更明確指出三摩提「乃是一經總相法門」，牧齋讚許其論「證明長水克示真三昧之義。」⁶⁰而吳江之所以標三摩提為總相，是參照《圓覺》與《大般若經》而得的結論。吳江認為本經「與《圓覺》經宗，大體是同」，但兩經使用的名稱有異：「彼經云：有大陀羅尼門，名曰圓覺；此云：有三摩地，名大佛頂首楞嚴王。」⁶¹為了解釋陀羅尼與三摩提的涵意，並證明二者俱足以為「總相法門」，吳江援引《大般若經》「徧攝持者，陀羅尼門相；徧攝受者，三摩地門相」，⁶²並解釋道：

謂攝持一切諸法，持令不失，則是陀羅尼門。故知《圓覺》一經，所詮總相陀羅尼門，名為圓覺。徧攝受一切諸法，受而不拒，則是三摩地門。故

⁵⁸ [宋]子璿：《首楞嚴義疏注經》卷1，CBETA, T39, no. 1799, p. 823, c12-20。

⁵⁹ [清]錢謙益：〈楞嚴志略序〉，《有學集》卷21，頁867。在《蒙鈔》卷1-1引用長水「克示真三昧」的說法後，亦云：「細研此文，一經總相問答，章門歷然。吳興通別請酬之誤，不辨而自明矣。」（《楞嚴蒙鈔》，頁127，c21。）所謂「通別請酬」，參見本章註11。

⁶⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁142，b20-c9。

⁶¹ 《楞嚴蒙鈔》，頁142，b22-23。

⁶² 《楞嚴蒙鈔》，頁142，b23-24。此為吳江之略引，原文或出自《大般若波羅蜜多經》卷510，〈現世間品15〉：「徧攝持是一切陀羅尼門相，徧攝受是一切三摩地門相，如來如實覺為無相。」CBETA, T07, no. 220, p. 605, b16-18。



知《楞嚴》一經，所詮總相三摩地門，名大佛頂首楞嚴也。⁶³

吳江認為，陀羅尼的「總持」、三摩地的「遍攝」，都是對於一切諸法而言，故皆足以為一經之總相法門，亦俱為菩薩修行之正路。⁶⁴

在長水、吳江的基礎之上，牧齋解釋「三摩提為總相法門」時，分為「諸經總相」及「此經總相」二部分說明。「諸經總相」意指「三摩地門」在諸多經論當中俱為總相法門，首先承襲吳江引用《大般若經》解釋陀羅尼、三摩地一段，再補充《大智度論》與《顯揚聖教論》所言及之「三摩地門」，⁶⁵以示「三摩提」確實可為菩薩修學而成就菩提的法門之總稱。「此經總相」則指《楞嚴經》中，以「首楞嚴三摩提」為總相法門，此部分以長水「克示真三昧」的說法為主，加上其他經典對「首楞嚴三昧」的解說，顯示此三昧具有「一切三昧，皆悉隨從」⁶⁶的總攝地位。牧齋綜合長水對本經開示的「真三昧」之重視，以及吳江詳釋「三摩提」名義、標舉「總相法門」之說，再加上其他經論為輔助，確立了《蒙鈔》以「首楞嚴三摩提」為一經總相法門的觀點。

相對於「總相法門」，「奢摩他」等三者之所以為「別相」，應是因其經典中的意涵較為固定而單一：

准《瑜伽師地論》，若略說三摩呬多地者，「謂此地中，略有四種：一者靜慮，二者解脫，三者等持，四者等至。」……此中等持者，三摩地；等至者，三摩鉢底也；禪那者，靜慮也。……

《華嚴》七地亦云：「諸禪、三昧、三摩鉢底、神通解脫，皆得現前。」清

⁶³ 《楞嚴蒙鈔》，頁 142，b24-28。

⁶⁴ 「大陀羅尼則總持，諸三摩提則徧攝，俱為總相法門。菩薩修行，斯為正路。」《楞嚴蒙鈔》，頁 172，b29。

⁶⁵ 「《智論》云：有無量阿僧祇三昧門、陀羅尼門，菩薩摩訶薩學是三昧門、陀羅尼門，疾得阿耨多羅三藐三菩提。又云：陀羅尼門，三摩地門，廣說則無量。……《顯揚論》云：菩薩摩訶薩，依此一一三摩地門，出生無量三摩地。諸聲聞緣覺，不達其名。」《楞嚴蒙鈔》頁 119，c28-頁 120，a3。

⁶⁶ 「《首楞嚴三昧經》說，菩薩行首楞嚴三昧，一切三昧，皆悉隨從；如轉輪王，七寶皆從。……故曰：首楞嚴三昧，名為王三昧，正指此真三摩地也。」《楞嚴蒙鈔》頁 120，a8-12。



涼疏曰：諸禪即四禪，三昧即三三昧。三摩鉢底，有其五種。⁶⁷

兩段經文當中，皆是列出數種禪定之名而各有所指，「是四、是三，教相歷然」，例如「諸禪」即指「四禪」，意義十分明確，而無遍攝諸法的意涵，故牧齋以之為「別相法門」。⁶⁸

不過，上引段落中，與三摩、禪那並列的，還有作為「總相法門」的「三摩提」，應作何解釋呢？牧齋指出，三摩提可為總相，亦可為別相。雖然在這些段落中，三摩地是與三摩鉢底並列的別相法門；但在《般若》等經中，它指的則是「徧攝受」的「總相法門」，⁶⁹在《楞嚴》中亦是有別於「三摩鉢底」的總相法門。

3. 總相法門的意涵

在分辨總別法門以後，牧齋在〈諍決〉第三「顯示教觀」當中，即依總相法門詮釋一經之教觀，至於「別相法門」，則似未有針對三者的各別探討。⁷⁰或許可說，標舉總別法門的用意，在於將重點由「奢摩他」等三觀，轉移到涵括全經的「首楞嚴三摩提」之上，故牧齋言：「此中所以不立三觀者，以一經十軸之文，皆具教觀故。」⁷¹

《蒙鈔》將全經教觀先分成八義來介紹，最後再約為三重，並總結以「觀文雖廣，觀智則一」，皆不出於首楞嚴三昧的總相法門，最後引用經文：「作是觀者，名為正觀」，指出這即是如來在本經中「自立教觀之明文」。⁷²李治華已注意到，牧齋提出的八義是依《楞嚴經》本身而建立教觀，而非以特定宗派的「成義合經」，

⁶⁷ 《楞嚴蒙鈔》，頁 120，a14-23。

⁶⁸ 《楞嚴蒙鈔》，頁 120，a23。然此二段引文俱未言及「奢摩他」，是可能引起疑問之處。

⁶⁹ 「明三摩地為徧攝受總相法門者，《大般若經》及瑜伽《顯揚》諸論也。明三摩地、三摩鉢底為別相法門者，《瑜伽》三摩呬多地中，標列四種，及《華嚴》七地品云：諸禪三昧，三摩鉢底，皆得現前也。」《楞嚴蒙鈔》，頁 142，c10-12。

⁷⁰ 牧齋並未細究「奢摩他、三摩、禪那」三名與本經的關係，而是提出了以奢摩他為代表的「最初方便」法門。詳見本節第三小節。

⁷¹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 121，a7-8。

⁷² 《楞嚴蒙鈔》，頁 121，b28-29。「作是觀者」二句，出自《楞嚴經》卷 8：「是種種地，皆以金剛觀察如幻十種深喻，奢摩他中，用諸如來毘婆舍那，清淨修證漸次深入。阿難！如是皆以三增進故，善能成就五十五位真菩提路，作是觀者，名為正觀；若他觀者，名為邪觀。」見 CBETA, T19, no. 945, p. 142, c23-28。

足以為「楞嚴專宗」宗義的代表之一，並於研究中將八義分別以現代語言稍加詮釋。⁷³細究「顯示教觀」之文，牧齋在解說時雖然本於《楞嚴》，但仍有多處言及與他經、他宗的相通，或可藉此觀察牧齋對於合會各宗的理念。茲先將八義表列如下，各項之下先以李治華的詮釋為「提要」，再將牧齋原文分為「本經」與「會通」兩部分列出，並於「本經」原文後加註所屬卷次：

表格 8：《楞嚴》教觀八義表⁷⁴

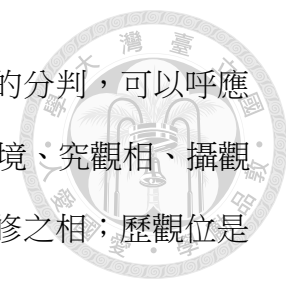
1	標觀體	提要	以真心為觀行所依之體。
		本經	經初顯示常住真心，性淨明體。 次言有三摩提，名大佛頂首楞嚴王等（卷一）。
		會通	一真法界如來藏心，《涅槃》所謂首楞嚴佛性也。 《起信》云：心真如者，即是一法界大總相法門。 《止觀》言：菩薩聞圓法，起圓信，立圓行，住圓位。正依一心法界，建立圓觀也。
2	立觀境	提要	以萬法為觀境。
		本經	最初徵詰，先立心目二門（卷一）；向下推窮，尅示奢摩一路。乃至三科勘辨，皆云：本如來藏妙真如性（卷三）。
		會通	華嚴明事法界，即根識塵大，世出世間，一切法數。 天台止觀十境，第一觀陰界入，立陰等為境，以揀入理之門，起觀之處。 龍樹破五陰一異，同時前後，喻如炎幻響化，皆是法也。
3	究觀相	提要	深究萬法實相。
		本經	金拳曜日，屈指飛光（卷一），阿難從心眼悟入，如來以對境印可。由是童耄觀河，正倒垂臂，上取日輪月體，下及林苑河沙。離見非見，出指非指（卷二）。皆是用推簡法，顯觀察智。阿難大眾，獲本常住真心（卷三）。
		會通	無。

⁷³ 李治華：《《楞嚴經》哲學之研究》，頁 54-76。李氏認為可代表楞嚴宗義者，為憨山、交光與牧齋三家。

⁷⁴ 「提要」出自李治華：《《楞嚴經》哲學之研究》，頁 75-76，其餘部分出自《楞嚴蒙鈔》頁 121，a8-b14。

4	攝觀義	提要	開悟本體，攝收分別觀察的萬法。
		本經	阿難大眾，各各自知心精徧圓，包裹十方，正入此法界也（卷三）。
		會通	賢首論六重觀門，隨入一門，全收法界。此觀一成，《圓覺》之二十五輪，《仁王》之三觀，中觀之三諦，觀網交羅，徧圓泯絕。
5	定觀法	提要	決定悟理之後的事上修行方法，進至理與事的無礙境地。
		本經	發覺初心，二決定義，依前歷顯藏心，圓修止觀（卷四）。持清淨明誨（卷六），合道場軌則，乃至十方如來，一時出現，鏡光剎海，交光涉入（卷七）。
		會通	無
6	提觀網	提要	提出各種觀法的入門方便，抉擇一門深入。
		本經	二十五聖，各依方便（卷五）。 觀音大士，圓通超餘（卷六）。
		會通	交絡綺互觀、如意圓修觀。 一觀即三觀，一聖觀即二十四聖觀。空假中觀，師網交羅。
7	歷觀位	提要	開悟圓融理體之後，須經歷事上的漸次磨練；直至事上無礙，則完全融攝一切差別境界。
		本經	五十五位，漸次安立（卷八）。 金剛心中，圓明發化（卷十）。
		會通	圓融行布觀、行布圓融觀。
8	治觀魔	提要	在修行歷程中暫現的幻境，不執取、不誤認便是對治的良方。
		本經	五重陰魔……經言：彼塵勞內，汝妙覺中，如風吹光，如刀割水（卷九、十）。
		會通	五重陰魔，即《止觀》四障四魔也。 ⁷⁵ 故曰：破觀名奪命，破止名奪身。又曰：磨觀訛令黑闇，磨止訛令散逸。

⁷⁵ 疑為「三障四魔」。「隋」智顗：《摩訶止觀》卷5，言及「三障四魔」，即報障、煩惱障、業障；陰魔、煩惱魔、死魔、天子魔，隨後曰：「魔名奪者，破觀名奪命，破止名奪身。又魔名磨訛，磨觀訛令黑闇，磨止訛令散逸，故名為魔。」見 CBETA, T46, no. 1911, p. 50, b23-c3。



以上八義，確實涵蓋了全經十卷的內容，李治華認為這樣的分判，可以呼應憨山德清釋《楞嚴》時使用的體、相、用之說：「標觀體、立觀境、究觀相、攝觀意，是從標體至開悟理體的過程；定觀法、提觀網，是悟後起修之相；歷觀位是證真之用；治觀魔則是經中餘意。」⁷⁶

在會通他經方面，雖然牧齋反對以天台止觀配釋《楞嚴》，但在「顯示教觀」當中，仍有對於其他經論，包括天台止觀的引用。對諸經教法的通別，他曾說道：

如來說法，有通有別。言通則教觀互通，此經三門，即《圓覺》之靜幻寂，即《涅槃》之定慧捨，在馬鳴為止觀，在龍樹為空假中，本自圓成，何煩和會？言別則義門各別，《圓覺》〈威德章〉差別此方便者，名奢摩他等；〈辨音章〉廣明單複修奢摩他等；〈普眼章〉則云先依如來奢摩他行。⁷⁷

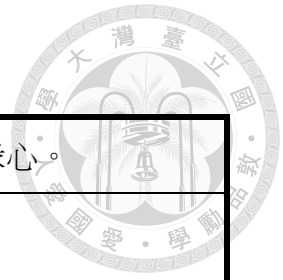
考察八義之中，標觀體、立觀境、攝觀義三項，對其他教法引用最多，究觀相、定觀法二項則僅就本經而言。或許因為常住真心之「觀體」、五陰六入等萬法之「觀境」，本為諸經共通之義；而「攝觀義」的會通，則是由成就觀行、悟入法界的角度而言，悟後之境界本來並無二致。但在修行的途徑方面，諸經之觀相、觀法各有不同，正如《圓覺》各章也分別開示了不同的修法，則無合會的必要。

在分述八義之後，牧齋又將全經約為三重，各以如來悲愍眾生的迷惑之相發起，而有種種開示：

⁷⁶ 李治華：《《楞嚴經》哲學之研究》，頁 61。

⁷⁷ 《楞嚴蒙鈔》，頁 140，a2-5。

表格 9：《楞嚴》三重教觀表⁷⁸



1	眾生迷惑	諸眾生無始生死相續，由不了第七轉識，是攀緣心。
	如來開示	重疊徵辨，作照了四科，會通七大之觀。 立一頂楞嚴王，為大總持。
2	眾生迷惑	世界眾生業果相續，由不了第八藏識，是世界山河發生緣起。
	如來開示	反覆破顯，作六根解黏，六結解除之觀。 立一金剛寶覺，為王三昧。
3	眾生迷惑	六道眾生隨其生死相續，由不了五陰心中，成就破亂。
	如來開示	究竟修證，作鏡佛交光，虛空流殞之觀。 立一淨瑠璃心，為真道場。

雖然分別而言，三重各有側重，但牧齋更注重的，可能還是三者共成一總相法門的特色，故在卷五中，解釋第二重「金剛王寶覺，如幻三摩提」之名時，即言其義實同「首楞嚴王三昧」：「首楞嚴究竟堅固，即金剛不壞。用金剛觀察一切三昧，名王三昧，即金剛王三昧也。」⁷⁹又如卷十經文言：「圓明精心，於中發化，如淨琉璃，內含寶月……入於如來妙莊嚴海，圓滿菩提，歸無所得」，看似是總結第三重的「淨瑠璃心，為真道場」，但牧齋更以之為經初所示總相法門的歸結之答：「前文云：有三摩提，名大佛頂首楞嚴王，一門超出妙莊嚴路。今云：如是乃超十信等位，又云：入於如來妙莊嚴海，一經大總相法門，結成於此。」⁸⁰故言八義三重，「總一觀體，總一觀門。」⁸¹

（三） 以「奢摩他」為最初方便

對屬於「別相法門」的「奢摩他、三摩、禪那」，牧齋結合經文當中，緊接在三名以後的「最初方便」一語，將此三者詮釋為以「奢摩他」為代表的「最初方

⁷⁸ 引文俱出自《楞嚴蒙鈔》，頁 121, b16-27。

⁷⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 229, c4-5。

⁸⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁 339, b21-22。「總相」原作「總門」，《卍續藏》本校記云：「門，一本作相」。

⁸¹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 121, b15。



便」，此為進入「總相法門」（首楞嚴三昧）的入手之處。在〈詔決〉第四「剋示方便」的開頭，牧齋對諸家解「最初方便」的說法有一簡要的檢討：

此經最初方便，一誤於孤山總酬三止之門，再誤於吳興通請別請之說，長水疏文解行成就之正義，學者遂抑置弗省，一經眼目，燻亂久矣。……近師遂橫判三名，各立方便，多言亂聽，莫知適從。⁸²

由於孤山與吳興等天台宗人都未能正確地解釋「最初方便」，近師（指交光）⁸³的「橫判三名，各立方便」也令人無所適從，而牧齋所遵循的，也和前述「總相法門」一樣，是長水疏中本有之正義。

牧齋在訂定最初方便時，除了統整長水疏中的諸種解釋，實亦就阿難啟請的整體內容——「十方如來得成菩提，妙奢摩他、三摩、禪那，最初方便」，提出與天台宗和交光皆不相同的解讀。⁸⁴以下先論牧齋對阿難啟請和「最初方便」的意涵，再探討其將長水說法歸於「奢摩他」一法的過程。

1. 辨析阿難啟請之文

牧齋於前引文中指出，在解釋「最初方便」時，未能發揮「長水正義」的舊註有三，分別是孤山、吳興與交光。孤山之「總酬三止」，可能指其以阿難所問與如來所答，俱不出於三止觀之說，故最初方便亦是三止三觀；吳興的「通請別請」，則是以阿難所說的三法為通請、最初方便為別請，故如來開示中，破心見以下為通請之答，圓通章為別請之答，則最初方便即是圓通章當中，文殊菩薩所選取的「觀音耳根圓通」法門。⁸⁵交光則將全經以「奢摩他、三摩、禪那」三名分為三段，

⁸² 《楞嚴蒙鈔》，頁 121，b30-c8。

⁸³ 「莫知適從」下，牧齋自注：「交光以奢摩三法，分判一經，各立初方便。」《楞嚴蒙鈔》，頁 121，c8-9。可知「近師」所指為交光。

⁸⁴ 在長水疏中，雖對「最初方便」有所討論，但就其與「奢摩他、三摩、禪那」的關係，似未多作說明。

⁸⁵ 孤山云：「成菩提之方便者，豈踰於三止三觀耶？是知一經始末，不出斯旨也。阿難始以三法為請，……（如來）言偏意圓，悉具三法，蓋酬阿難三止之請也。」參見〔宋〕思坦：《楞嚴經集

並認為三名之下各有最初方便，且又各有「初方便」及「最初方便」兩重。⁸⁶

以上三師雖然解說各異，但在探討「最初方便」時，都同時對奢摩他等三法有所詮釋。而牧齋於「法門總別」中，除了將奢摩他等判為「別相法門」，也在正釋經文時引用憨山的說法，指出阿難所問，其實僅是「三法之中的最初方便」：

妙奢摩他、三摩、禪那，乃十方如來得成菩提之妙門，阿難從佛以來，一向聞之熟矣。但以非己智分，故一向徒益多聞，不肯依之造修，所以未全道力。今因魔力所攝，乃知多聞無功，……必仗三觀之力，庶可消其欲漏。今將發憤造修，但不知最初下手工夫，從何而入，故問最初方便。⁸⁷

若據此說，則奢摩他等三者，實為阿難本來已知之法，唯其「多聞無功」，未曾實際修習，故於將「發憤造修」之際，請問如來應當從何下手。換言之，啟請的重點實非「奢摩他」等三者的各別涵義，而在「最初方便」一語。

這樣的解讀，也呼應了牧齋標舉「總相法門」時所強調的，不應以三法分判如來開示的內容：「彼問既非通指三法，如來何從一一而答之乎？一期法會，啐啄同時。阿難但啟請最初方便，如來但答示最初方便。」⁸⁸若再綜合前述「法門總別」之論，對於阿難啟請的全文：「十方如來得成菩提，妙奢摩他、三摩、禪那，最初方便」，可說牧齋是以首句為「總相法門」之問，「妙奢摩他」以下，雖然舉出三個「別相法門」，實則是「最初方便」之問。因此，如來亦專就此二者示答：

註》卷 1 所引，CBETA, X11, no. 268, p. 192, a18-p. 193, a9 // Z 1:17, p. 17, a18-c9 // R17, p. 33, a18-p. 34, a9。吳興之說參見本章註 11。

⁸⁶ 「三名下開解處、契入處、修證處，應皆各有最初方便，但前後隱而中間獨顯著耳。然更知仍有兩重，謂初方便與最初方便也。」〔明〕真鑑：《楞嚴經正脈疏》卷 1，CBETA, X12, no. 275, p. 196, c21-24 // Z 1:18, p. 164, a6-9 // R18, p. 327, a6-9。

⁸⁷ 〔明〕德清：《楞嚴經通議》卷 1，CBETA, X12, no. 279, p. 536, c2-9 // Z 1:19, p. 48, a11-18 // R19, p. 95, a11-18。牧齋於引用時稍有簡略（見《楞嚴蒙鈔》，頁 139，c30-頁 140，a2），大意相同。不過，憨山對於「最初方便」的結論為，未必需要限定何者方是，然亦可視「耳根圓通」為此土之最初方便：「但初心入處，只觀解結當心，便是下手之處，不必別指何者為最初方便。即觀音耳根，正應此方之機耳。」此則和牧齋頗有落差。引文參見〔明〕德清：《楞嚴經通議》卷 1，CBETA, X12, no. 279, p. 536, c10-12 // Z 1:19, p. 48, b1-3 // R19, p. 95, b1-3。

⁸⁸ 《楞嚴蒙鈔》，頁 140, a9-12。



今經阿難啟請，如來兩門示答。初言：有三摩提名大佛頂等，此大總相法門，第一決定答也。次言：欲知奢摩他路，願出生死，此成佛道妙行，第二決定答也。⁸⁹

如此一來，在探討「最初方便」的涵意時，便不須細究此一方便如何與「奢摩他、三摩、禪那」三法配合，只要從如來的開示當中，辨析最初方便所指為何即可。

2. 統合長水疏中之意

牧齋雖言長水疏中本有「解行成就之正義」，但長水似尚未將「最初方便」明確定於一法，僅隨文解讀曰：「方便多種，今問成佛妙行，復云最初者，意請成妙行之方便也。」⁹⁰疏中明確指為最初方便之處有二，一是卷一至卷四前半，是「總明信解真正，為最初方便」；二是卷四後半至卷六，如來開示止觀二種修行方便，復以耳根圓通為入止觀之方便。⁹¹前者對應正說分的第一大科「顯如來藏心」，⁹²是以正確真實的悟解，作為其後修行的最初方便；後者對應第二大科，此科即以「明修行方便」為名，長水言其意旨為：「既能信解如來藏體周遍十方，……我等云何修諸方便，與此相應？故此第二，明修行方便。」⁹³此則是在「信解真正」的基礎上，視修行的入手之處為最初方便。

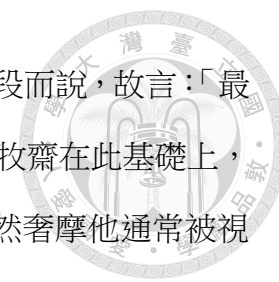
⁸⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 140, a14-15。

⁹⁰ [宋]子璿：《首楞嚴義疏注經》卷 1，CBETA, T39, no. 1799, p. 831, a1-3。

⁹¹ 「徵詰發心，推逐妄執，破群疑，顯藏性，令信解不謬。……從初至第四卷半已來，則**總明信解真正**，為最初方便也。信解雖正，明識藏心，多聞無功，不逮修習，如得大宅，罔知入門。故請修行從何攝伏。佛即具辨止觀，為正修法，止觀成處，名真三昧。入此行時，須有方便。……故問二十五聖，復勅文殊令揀，此即以**根門順機**，為最初方便。如下文云：我今欲令阿難開悟，二十五聖誰當其根，何方便門得易成就。此則的取**從聞思修**，為初方便。」此段以耳根圓通為入止觀之方便，但長水亦以止觀二法，為入首楞三昧的最初方便：「妙三摩提首楞嚴定，即真如觀。欲修此觀，先須方便；方便若成，真修可冀。故以**止觀二門**，名為發覺初心，即最初方便也。」引文分見[宋]子璿：《首楞嚴義疏注經》卷 1，CBETA, T39, no. 1799, p. 831, a8-23、卷 4，CBETA, T39, no. 1799, p. 884, a7-10。

⁹² 長水分判正宗分的内容，在最初「阿難請修三昧、如來乘機廣演」以下，有七大段：一顯如來藏心、二明修行方便、三辨離魔業行、四示地位階差、五出聖教名殊、六辨趣生因異、七陳禪那境界。原疏中僅隨文標出，牧齋將七段之名合列於正宗分之首。見《楞嚴蒙鈔》，頁 139, b5-7。

⁹³ [宋]子璿：《首楞嚴義疏注經》卷 4，CBETA, T39, no. 1799, p. 883, b17-19。



由此可知，長水在解釋最初方便時，實是分為解、行二個階段而說，故言：「最初之義，先解後行」，⁹⁴建立正信與起始修行，俱為最初方便。而牧齋在此基礎上，提出兩個原因，再將最初方便定於「奢摩他」一法。首先，雖然奢摩他通常被視為相對於「觀」（毘婆舍那）的「止」，⁹⁵但其本身實也包含觀照之義；其次，本經所開示的「解」與「行」，皆是以奢摩他為基礎。

a. 由「止觀二門」到最初方便

在「剋示方便」科中，牧齋指出所謂「最初方便」，即是在本經的總相法門之下，能令行者依之起修而出離生死的方法，此法雖有不同的描述方式，但實皆能以「奢摩他」為代表：

如來哀愍有情，沈淪生死，以大悲真智，從真三摩地中，開設敵對生死、枝柱輪迴之法。曰定、慧、平等，則妙奢摩他、三摩、禪那三；曰止、觀雙運，則奢摩他、毘婆舍那二。而即止之觀，寂靜觀照，只一奢摩他可了。

96

由此可見，牧齋單舉「奢摩他」並非是要強調此法與「三摩、禪那」或「毘婆舍那」的分別，而是由奢摩他能包含、代表其餘諸法的角度而說。

在討論「奢摩他」與「毘婆舍那」的關係時，牧齋所舉的例子，是經中佛陀告示阿難之語：「汝雖強記，但益多聞，於奢摩他，微密觀照，心猶未了」，⁹⁷不僅將「奢摩他」與「觀照」並舉，且隨後的開示內容，亦皆具有觀照之義，⁹⁸如「七大徵審」中每言「諦審諦觀」等。由此可證，奢摩他一法並不侷限於「止」：「奢

⁹⁴ [宋]子璿：《楞嚴義疏注經》卷 1，CBETA, T39, no. 1799, p. 831, a23-24。

⁹⁵ 長水言：「以止觀二門，名為發覺初心，即最初方便也。……一者審觀因地及與果心，起隨順行，即依真如門修止也。真如無相，向即心絕，故起信云：所言止者，謂止一切境界相，隨順奢摩他觀義故。」[宋]子璿：《楞嚴義疏注經》卷 4，CBETA, T39, no. 1799, p. 884, a8-16。

⁹⁶ 《楞嚴蒙鈔》，頁 121，c11-15。

⁹⁷ 《楞嚴經》卷 2，CBETA, T19, no. 945, p. 113, a28-b1。

⁹⁸ 「自今已去，合明同別二業、重破和合妄想、會通三科七大顯如來藏，重重分別開示，皆是示汝奢摩他路，微密觀照之廣文也。」見《楞嚴蒙鈔》，頁 172，c21-23。



摩他中微密觀照，即具含毘婆舍那，正慧決擇之義。」⁹⁹牧齋更將此段經文，對照後面幾卷的類似說法：「奢摩他中，用諸如來毘婆舍那，清淨修證，漸次深入」、「奢摩他中，毘婆舍那，覺明分析」，¹⁰⁰可見無論是單舉「奢摩他」或雙舉「奢摩他、毘婆舍那」，都能表示觀照、分析之意，¹⁰¹故言「寂靜觀照，只一奢摩他可了。」此外，二法之中以奢摩他（止）為代表，亦非隨意的抉擇，因為本經的當機眾阿難，即是「智慧多，定力少」，故以此法接引，也是特別契機的。¹⁰²

除了《楞嚴》經文，牧齋還引用他經中對奢摩他的描述，包括《解深密經》、《大般若經》、《寶雨經》等，以證其確具觀照之義。¹⁰³不過，諸經中最受重視者，當屬《起信論》，可能由於長水以止觀之「止」解釋「第一決定義」時，即引用了此論「所言止者，謂止一切境界相，隨順奢摩他觀義故」的說法，顯示奢摩他實亦不離觀照之義。¹⁰⁴牧齋認為，長水之引《起信》，實與自己引用經中「奢摩他微密觀照」的大旨相同。既然長水也認同「止」亦具「觀」義，則《蒙鈔》將「最初方便」由「止觀二門」歸於奢摩他一法，實也不違背長水原意。¹⁰⁵

b. 由「先解後行」到最初方便

長水疏中，確指止觀二法為最初方便之處，是在經文卷四當中，阿難自言「我

⁹⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 195，b16-18。

¹⁰⁰ 《楞嚴經》卷 8：「是種種地，皆以金剛觀察如幻十種深喻，奢摩他中，用諸如來毘婆舍那，清淨修證，漸次深入。」CBETA, T19, no. 945, p. 142, c23-25；卷 10：「此是過去先佛世尊，奢摩他中，毘婆舍那，覺明分析微細魔事。」CBETA, T19, no. 945, p. 154, b14-16。

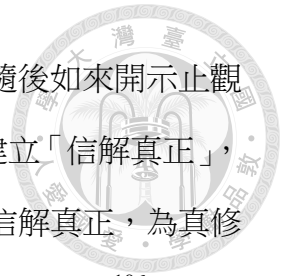
¹⁰¹ 「證知此經，於奢摩他，微密觀照，是即觀之止，含攝毘婆舍那，正所謂覺明分析也。」《楞嚴蒙鈔》，頁 172，c23-24。

¹⁰² 「《智論》言：阿難智慧多，定力少。末後後夜推枕，廓然入金剛定，破一切煩惱山。豈非夙昔奢摩他路，微密觀照之力。此中接引當機，尤為契會也。」《楞嚴蒙鈔》，頁 122，c6-9。

¹⁰³ 「准《解深密經》云：十地斷惑分別，此奢摩他、毗鉢舍那，於如來地，對治極微細，最極微煩惱及所知障。依此經，二法皆具觀照義。《大般若經》云：奢摩他無分別心，觀察妙慧。《寶雨經》云：此菩薩心善巧已，觀察諸法，如幻如夢，思惟諸法，皆依於心，便能修習奢摩他法。依二經，奢摩他正具觀照義。」《楞嚴蒙鈔》，頁 172，c25-27。

¹⁰⁴ [梁]真諦譯：《大乘起信論》卷 1，CBETA, T32, no. 1666, p. 582, a12-13。長水之引用參見《首楞嚴義疏注經》卷 4，CBETA, T39, no. 1799, p. 884, a15-16。另參[清]續法會編：《起信論疏記會閱》卷 9：「問：此行既亦是止，云何復言觀耶？答：正修之時，止觀雙運。止若無觀，不名真止。是故正修，止亦名觀，奢摩他觀，名義以此。故《圓覺》中，名為靜觀。」CBETA, X45, no. 768, p. 711, a23-b1 // Z 1:72, p. 296, a7-9 // R72, p. 591, a7-9。

¹⁰⁵ 「蒙立真止一門為最初方便，故單取奢摩他。然蒙所引據者，經文奢摩他中，毘鉢舍那，微密觀照之文，與長水引《起信》『隨順奢摩他觀義』之旨，則未嘗不同也。」《楞嚴蒙鈔》，頁 218，a22-23。



今猶如旅泊之人，忽蒙天王賜與華屋，雖獲大宅，要因門入」，隨後如來開示止觀二法，為「發覺初心，二決定義」一段。長水將此前的經文判為建立「信解真正」，本段則是「依解修行」的開端：「上來破執破疑，顯如來藏，約信解真正，為真修之本，答最初方便竟。次下約依解修行，成就止觀，為入理之方便。」¹⁰⁶由此而言，奢摩他（止）似乎是起始修行的方便之一。

不過，牧齋由考察《楞嚴》經文，指出在前四卷半的建立信解，實也是以此法為本。在四卷半以前，除了阿難啟請之文，還有兩段言及奢摩他之處：

阿難七徵了畢，未知實際所詣，即曰：「唯願世尊大慈哀愍，開示我等奢摩他路。」世尊開示二種根本，即曰：「汝今欲知奢摩他路，願出生死。」一問一答，啐啄相應。……

經云：「我今如是開示方便，分別告汝。」次云：「將欲敷演大陀羅尼，諸三摩提，妙修行路」，「但汝於奢摩他，微密觀照，心猶未了。」¹⁰⁷

可見阿難與如來在此段落中，實都以「奢摩他」為問答的重點。其中原因，由世尊將演「妙修行路」以前，欲令阿難先明了「奢摩他微密觀照」，可見「由知奢摩他路，悟明常住真心，為入三摩地之方便。」¹⁰⁸再將上文的「願出生死」，對照卷八當中敘述眾生相食相誅之報：「猶如轉輪，互為高下，無有休息；**除奢摩他**，及佛出世，不可停寢」，也可證知「奢摩他之力，能停寢業報生死，積劫苦輪」，¹⁰⁹確實是出離生死的根本之道。故牧齋認為，只要以「佛語剋定」，即可知在建立信解之處，亦須奢摩他之力：「行人發心修行，欲成無上菩提，先自識常住真心始；欲悟明常住真心，願出生死，先自識奢摩他路始。」¹¹⁰

¹⁰⁶ [宋]子璿：《首楞嚴義疏注經》卷4，CBETA, T39, no. 1799, p. 883, b14-17。

¹⁰⁷ 《楞嚴蒙鈔》，頁121，c18-25。原文見《楞嚴經》卷1、卷2。

¹⁰⁸ 《楞嚴蒙鈔》，頁121，c25-26。

¹⁰⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁122，a1-4。

¹¹⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁122，a4；頁121，c15-17。



3. 以《圓覺》為旁證

在「剋示方便」中，除了經典原文和長水疏，還有不少引用《圓覺》之處。牧齋既將阿難啟請的重點放在「最初方便」，對於「奢摩他、三摩、禪那」三法，他援引《圓覺經》中，有分言三法之文，也有單言「奢摩他」之例：

《圓覺》〈普眼章〉，但說依奢摩他行；二十五輪，乃說單複先後。標記結取，末云：修於禪那，先取數門。三種淨觀，隨學一事，舉一即三。……先依奢摩他行，歸於圓覺普照，寂照不二，未嘗不妙也，未嘗不圓攝他、那也。¹¹¹

顯示雖然分開而言，「曰定、慧、平等，則妙奢摩他、三摩、禪那三」，但是「舉一即三」，也無損於義理的圓妙。

除此之外，牧齋還提出本經與《圓覺》〈普眼章〉「觀門同佛，可互證也」，並且詳細列舉二經文義相近之處，如「四種律儀皎如冰霜，即彼經堅持禁戒也。安立道場，端坐定居，即彼經安處徒眾，宴坐靜室也。」¹¹²其中，針對「起行方便」，《圓覺》一樣說奢摩他行：「普眼智輔如來，悲接群品，請問起行方便。如來教以遠離諸幻，先依如來奢摩他行。」故由二經明文，可知「上根修證，同是依如來奢摩他行。」¹¹³在本科的最後，牧齋也藉由圭峰宗密對〈普眼章〉與華嚴法界觀的會通，再次將《楞嚴》與華嚴教觀連繫起來：「《圓覺》依奢摩他行，空覺顯發，即圓彰華嚴三重法界。此經開奢摩他路，微密觀照，圓照法界，亦復如是。」¹¹⁴

¹¹¹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 122，b6-11。

¹¹² 《楞嚴蒙鈔》，頁 121，c7-8；頁 122，a9-22。

¹¹³ 《楞嚴蒙鈔》，頁 122，a4-6、22-24。

¹¹⁴ 《楞嚴蒙鈔》，c14-16。146



第二節 「耳根圓通」與「修行漸次」

本節將討論《蒙鈔》對於「耳根圓通」及相關修行法門的解讀。在《楞嚴經》的第五、六卷中，世尊請與會大眾各說「最初發心，悟十八界，誰為圓通？從何方便，入三摩地？」在憍陳那、優波尼沙陀乃至觀音等二十五聖各說其證悟的圓通法門之後，世尊請文殊由二十五種法門中選擇一法：「我今欲令阿難開悟，二十五行誰當其根？兼我滅後，此界眾生入菩薩乘求無上道，何方便門得易成就？」¹¹⁵文殊答道，觀音菩薩的「耳根圓通」最為適宜。

對此耳根圓通法門，牧齋的討論主要見於〈語決〉第七「聞修增進」、第六「義科刊定」的第二段「判位之誤」、「經前十門」的第五「能詮體性」，以及正釋經文的隨文解釋。其中，牧齋在解釋第六卷經文時，探討文殊選擇圓通的一段文字，亦見於《有學集》中，題為〈首楞二十五圓通揀法解〉，可能曾經單行流通。¹¹⁶綜合而論，牧齋對耳根圓通的主要論點有二：第一，文殊選擇此一圓通的主因，在於娑婆世界「以音聲為教體」；第二，對凡夫而言，若欲證得觀音圓通的境界，須由後幾卷所述的漸次修行入手。以下將分別探討此二論點，並隨文解說牧齋對於歷來注家的檢討與評價。

（一） 觀音圓通之殊勝在於「音聲教體」

雖然佛陀令文殊揀選圓通，但在雙方的問答中，亦皆言及各門圓通「實無優劣前後差別」。那麼，何以文殊最終仍然指出「成就涅槃心，觀世音為最」？¹¹⁷歷

¹¹⁵ 分見《楞嚴經》卷 5，CBETA, T19, no. 945, p. 125, c9-10、卷 6，p. 130, a12-14。

¹¹⁶ 見《楞嚴蒙鈔》，頁 254，b24-頁 255，a12；《有學集》卷 44，頁 1472-1476。《有學集》本與《蒙鈔》一樣以「通曰：楞嚴會上，文殊親奉佛勅」開頭，但「通曰」二字可能源於「通釋」的體例，並非單篇文章所必須，故本文可能是從《蒙鈔》中節選而出。正文部分差異不大，僅有個字不同，唯結尾處《蒙鈔》言：「次下讚嘆觀音，指陳修證揀收之法，次第委釋。世之君子，勿厭繁文。」（《楞嚴蒙鈔》，頁 255，a11-12）《有學集》本因為並無次下之文，故改作：「後之君子，勿以破厥罪焉。」此文闡述了牧齋的重要論點，以下言及本文之處，將以〈揀法解〉簡稱之，但出處仍以《蒙鈔》版本標示。

¹¹⁷ 「實無優劣、前後差別」出自佛陀請文殊揀選之語，文殊答偈中亦有云：「歸元性無二，方便有多門。」分見《楞嚴經》卷 6，CBETA, T19, no. 945, p. 130, a9-12、a24-25。「成就涅槃心」句，見《楞嚴經》卷 6，p. 131, b14-15。

來注家提出了種種解釋，「既云實無優劣，文殊何得獨取觀音？」也是「《楞嚴》三關」公案中，古德考驗《楞嚴》註解者的最後一個問題。¹¹⁸對此議題，牧齋特別注重耳根不僅能聽見「聲塵」，更能聽聞「聲教」的功能，如「聞修增進」中云：

古人言：佛在世時用聲為經，如來以金口演說，弟子以聲音詮辨。……今人解經，拂略聲教，而單指聲塵，已失其宗矣。頌云：此方真教體，清淨在音聞。圓通真實，聞復塵銷。觀音入門，文殊簡出。所謂此方真教體者，即用塵為經也，亦聲是其經也。¹¹⁹

在《蒙鈔》當中，除了根據經文，論述耳根「能聞聲教」的特性是文殊選擇的主要原因，牧齋更擴展經中對於音聲語言的肯定，成為對於「文字之教」的強調。

1. 以「聲教」作為選擇圓通的關鍵

牧齋對於「用（聲）塵為經」的重視，在《蒙鈔》卷六屢有提及。本卷最初，由觀音菩薩自敘其因地修行，依長水疏可分為二段：第一段「遇佛稟教」述其逢遇觀音古佛，教其「從聞思修，入三摩地」；第二段「如教修觀」，則是正敘觀音從「初於聞中，入流亡所」到「生滅既滅，寂滅現前」的修行歷程。¹²⁰在第二段開頭的「入流亡所」句下，牧齋特別強調長水與孤山「聞教得慧」的說法：

觀音因地，元以聞慧起修。聞慧者，從聞聖教得慧。長水云：「無有一機，不從耳根聞教解悟。」非汎指一切聲塵也。孤山云：「聞中，謂始聞言教；

¹¹⁸ [宋]志磐：《佛祖統紀》卷 10，慈雲遵式（964-1032）傳中記載：「有貴官注《楞嚴》，求師印可，師烹烈焰謂之曰：閣下留心佛法，誠為希有。今先申三問，若答之契理，當為流通；若其不合，當付此火。官許之。師曰：真精妙元，性淨明心，不知如何注釋？三四四三，宛轉十二，流變三疊，一十百千，為是何義？二十五聖所證圓通，既云實無優劣，文殊何得獨取觀音？其人罔措，師即舉付火中。於是《楞嚴》三關，自茲而出。」見 CBETA, T49, no. 2035, p. 208, c7-17。此事亦載於〈佛頂枝錄〉義解第五，《楞嚴蒙鈔》，頁 361，c27-頁 362，a4。

¹¹⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 124，b20-26。

¹²⁰ 「遇佛稟教」、「如教修觀」之分科亦為《蒙鈔》所沿用。參見 [宋]子璿：《首楞嚴義疏注經》卷 6-1 及《楞嚴蒙鈔》卷 6-1。



入流，謂體言入理。」於此中正明聞慧，又符順偈中「此方真教體，清淨在音聞」宗旨。今人依岳師通指聲塵，不知古釋，故表而明之。¹²¹

事實上，長水的說法是出自第一段「遇佛稟教」中，對於「從聞思修，入三摩地」的解釋。在解說第二段「入流亡所」句時，長水亦言：「初觀聞性，返照離緣，不隨前塵流轉起滅」；¹²²《蒙鈔》在此另外引用了《宗鏡錄》的說法：「初從聞性入時，先亡動靜聲塵之境」，¹²³可見在「如教修觀」的部分，長水與永明實亦認為，觀音所修之法是由不隨聲塵流轉開始。那麼，牧齋判定長水、孤山優於吳興之解的關鍵，應為是否有在解釋「從聞思修，入三摩地」乃至「初於聞中」的起始階段時，提出「聽聞聲教」的重要性。

在〈揀法解〉中，牧齋進一步說明，眾生能依耳根聽聞教法，又能依之證入三昧，才是文殊獨取觀音的原因。在闡述己意之前，他先舉出以吳興為主的說法作為對照：

吳興岳師……謂諸聖所得圓通本根，非此土當根，乃為所揀。山家竹庵觀師扶其義曰：實無優劣，會同諸聖，彰通義也；誰當其根，從土順機，彰別義也。¹²⁴

¹²¹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 243，a14-16。「岳師通指聲塵」指吳興仁岳之說：「聞即耳根者，此從能聞邊說，若約所聞，有通有局。局取彼佛音教，通取一切聲塵之境。」〔宋〕仁岳：《楞嚴經熏聞記》卷 4，CBETA, X11, no. 269, p. 746, b15-16 // Z 1:17, p. 313, b9-10 // R17, p. 625, b9-10。〕長水、孤山之說，俱同原文，參見〔宋〕子璿：《首楞嚴義疏注經》卷 6，CBETA, T39, no. 1799, p. 903, a18-19；〔宋〕思坦：《楞嚴經集註》卷 6，CBETA, X11, no. 268, p. 452, a12-13 // Z 1:17, p. 147, a12-13 // R17, p. 293, a12-13。

¹²² 〔宋〕子璿：《首楞嚴義疏注經》卷 6，CBETA, T39, no. 1799, p. 903, a19-23。

¹²³ 《楞嚴蒙鈔》，頁 242，c30-P.243, a1。原文見〔宋〕延壽：《宗鏡錄》卷 44，CBETA, T48, no. 2016, p. 675, a13-14。

¹²⁴ 《楞嚴蒙鈔》，頁 254，b26-28。



吳興等師認為，文殊選擇耳根圓通的關鍵在於「此土當根」，即是最適合如來說法的「此土」（即娑婆世界）眾生的根機，因此選擇圓通並非評定諸聖優劣，而是因應眾生的情況，選取最適合他們修行的法門：「須知簡聖，全是簡機。」¹²⁵

牧齋稱吳興、竹庵等師的看法為「順土」之說，並指出這樣的說法實有許多缺失，因為諸聖之中，除了觀音之外，也有其他明言是在娑婆世界學法者：「此方諸聖，有言嘗『娑婆世界草木金石』者，有言『於此界中有佛出世』者，此委屬何方之土？」既然同樣在此世界中修行成道，何以他們證入的法門卻不「順土」？此外，還有些法門是由過去在娑婆出世之佛所教授：「諸聖所承事威音王、日月燈等佛，是往昔娑婆之教主」，相較之下，觀音反而是「他方來游之菩薩」。何以觀音所教之圓通方是「順土」，而「此方諸聖偏違教體」？¹²⁶因此，「從土順機」只是一種籠統的解釋，若是仔細考察，便會和經文產生矛盾。¹²⁷

吳興等師將重點放在諸根的「修行法門」是否適合此土根機，但牧齋則認為，在依教修行以前的「聞教」之法——「此方真教體，清淨在音聞」，才是文殊揀選的關鍵。因為「音聲語言」是釋迦如來在娑婆世界教化眾生的方法，¹²⁸是故不僅觀音從「聞慧起修」，其他諸聖之所以能證入各自相應的法門，也都是先「聽聞」了如來的教法，例如依塵起修、「滅塵合覺」而證入的六人，在各敘圓通時，亦皆說到了聽聞如來教法之事：

陳如「於佛音聲，悟明四諦」，此以音聲為教體也。……若**優波尼沙陀**，若**香嚴童子**，若**藥王藥上**，皆言「如來教我」，亦言「如來印我」，此亦聞中

¹²⁵ 見〔元〕惟則：《大佛頂萬行首楞嚴經會解》卷 12 之引用，CBETA, P185, no. 1618, p. 457, a6-b1。

¹²⁶ 引文俱見《楞嚴蒙鈔》，頁 254，b30-c3。「嘗娑婆世界草木金石」，指藥王、藥上；「此界中有佛出世」，指摩訶迦葉。威音王、日月燈，分見跋陀婆羅、摩訶迦葉各敘圓通之文。觀音之「他方來游」於此未有詳述，或出於《大智度論》：「觀世音菩薩等，從他方佛土來。」此句亦為《蒙鈔》解釋經文「恒沙菩薩，來聚道場」一句時所引用，參見〔後秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》卷 7，〈序品 1〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 111, a10；《楞嚴蒙鈔》，頁 137，a12-13。

¹²⁷ 「是則順土一解，牒而責之，有無窮過也。誦文之師，依語生解，顛頂籠統，義居兩楹。」《楞嚴蒙鈔》，頁 254，c4。

¹²⁸ 「偈云：佛出娑婆界，此方真教體，清淨在音聞。以一娑婆世界，是釋迦一佛國土，住此說法度生故。……佛用柔軟、剛強、雜說三語，以清淨音聞而調伏故。」《楞嚴蒙鈔》，頁 254，c11-13。



入也。跋陀婆羅於威音佛「聞法出家」，大迦葉於日月燈佛「聞法修學」，此亦聞中入也。¹²⁹

牧齋接著逐一引用經文，說明依（耳根之外的）五根、六識、七大證入的諸聖，最初也都是「聞法」入道，故言：「正在觀音，傍參餘聖，凡取三摩提，未有不以聞中入者。」¹³⁰既然二十五聖「無一門不宣聲論，無一法不歸教體」，則觀音與餘者的差異，是觀音由耳根聞教，也依耳根修行，所謂「獨以一根，圓證耳門」；諸聖則以耳根聞教，再依其他根、塵、識等修行，是「各以多根，分證耳門」。文殊選擇的主因，便是觀音「正以耳根入道」，足以作為「總門」，並能開顯其他圓通：「十八界各啟一門，而觀音為一總門。總門一啟，則門門通達，不以一門閉多門也。」¹³¹

若將〈揀法解〉的主張，對應前述觀音因地的「稟教」與「修觀」兩個階段，則文殊選擇觀音圓通的關鍵之處，在吳興等師的「順土」之解，可說是就「修觀」而言，依於耳根的修習，比其他法門更適合此土眾生；但牧齋的說法，則將重點放在耳根的「稟教」，足為其他圓通的根本。牧齋也以此觀點，解釋「成就涅槃心，觀世音為最。自餘諸方便，皆是佛威神，即事捨勤勞」一段經文。在「自餘諸方便」以下三句，長水疏發揮不多，是頗為簡潔的隨文解釋：「二十四聖，各隨所因事相而成觀行，皆是佛之威神，方便令其得道」，¹³²其中「皆是佛威神」一句幾與原文相同。牧齋於此有一段「私謂」，雖未直言長水之名，卻明指其說難以成立：「一則曰：除耳根圓通外，餘根入圓通者，皆是佛威神方便，令其得道。獨不曰：『將謂如來惠我三昧』乎？」¹³³意即如果認為世尊能直接令人得道，豈不就是卷一當中，阿難自省曾經期望世尊施予修行成就，而不努力自修的錯誤心態嗎？¹³⁴因

¹²⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 254，c17-19。「滅塵合覺」語出長水科判，見〔宋〕子璿：《首楞嚴義疏注經》卷 5，CBETA, T39, no. 1799, p. 895, c10-11。

¹³⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁 254，c16-頁 255，a3。

¹³¹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 254，b15；頁 255，a4-8。

¹³² 〔宋〕子璿：《首楞嚴義疏注經》卷 6，CBETA, T39, no. 1799, p. 911, c2-4。

¹³³ 《楞嚴蒙鈔》，頁 258，b11-12。

¹³⁴ 「阿難聞已，重復悲淚，五體投地，長跪合掌而白佛言：『自我從佛，發心出家，恃佛威神，常



此，牧齋認為此句應解作：「諸聖各成方便，各入圓通，皆是佛威神說法，令從聞中入三摩地故。」¹³⁵將「佛威神」的功用明確的限定在「說法」——針對諸聖各自不同的情況，開示最適合的修行法門，令其依教修行而證悟。如此一來，此句經文也可視為對於「聲教」的肯定，因為諸聖皆須「從聞中入」，經歷耳根的「稟教」過程。

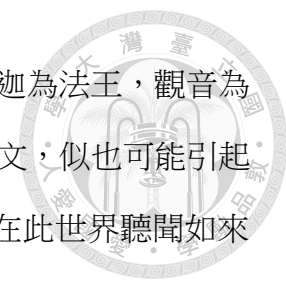
在〈揀法解〉對文殊選擇圓通的解釋中，牧齋並未如前述的「法門總別」一樣強調其立論所本的古釋，僅能從釋經文時所引用的各家注解，略知其說與前代疏解的異同。在經文「此方真教體，清淨在音聞。欲取三摩提，實以聞中入」之下，《蒙鈔》引用了長水、溫陵、泐潭、吳興與荊溪的說法。前四位注家雖然皆有言及「聲教」，如長水云：「娑婆世界，耳根最利，故用音聲以為佛事」，¹³⁶但都未探討「音聲佛事」與其他圓通的關係。唯荊溪湛然云：「此土入者，不假餘塵，雖有滅後色經、淨名香飯，及以法行思惟悟等，並以金口聲教為本。」¹³⁷指出「聲教」是各種悟道途徑的共同基礎，與牧齋所論的諸聖皆自聞中而入，似乎更為接近。不過，荊溪之說實出於《法華文句記》，並非針對《楞嚴》而發，故牧齋主要仍是由二十四聖各說圓通的經文，來證明諸聖俱曾「聞教」的論點。

自思惟：無勞我修，將謂如來惠我三昧，不知身心本不相代。」《楞嚴經》卷 1，CBETA, T19, no. 945, p. 109, a19-22。

¹³⁵ 《楞嚴蒙鈔》，頁 258，b6-7。

¹³⁶ 〔宋〕子璿：《首楞嚴義疏注經》卷 6，CBETA, T39, no. 1799, p. 910, b3-4。溫陵等師亦就「音聲教體」加以發揮。溫陵云：「聖人設教，隨方不同。……而此方教體，必藉音聞。」《標指》（泐潭曉月《標指要義》）云：「此界以音聲為佛事，真教相也。詮顯一真清淨，即真教體也。」吳興云：「教體應具聲名句文，今言音聞者，以聲是實法，餘三是假。攝假從實，故但云音。」見《楞嚴蒙鈔》，頁 254，b7-13。

¹³⁷ 《楞嚴蒙鈔》，頁 254，b13。引文為牧齋之簡略重述，原文見「此土入者，不假餘塵，……言『依教』者，應云聲教，但是言略，雖有滅後色經，乃至名句行蘊所攝，淨名香飯及以法行思惟悟等，並以金口聲教為本。」〔唐〕湛然：《法華文句記》卷 1，〈釋序品〉，CBETA, T34, no. 1719, p. 155, b6-10。）此說亦為桐州懷坦的《集註》所引用，作為「順土」以外的另一種解釋，但牧齋於此並未提出桐州之名。懷坦云：「《補遺》云：……就餘根塵之事，亦能捨塵勞，但非久遠永則也。蓋非正逗此土機宜，故曰『非是長修學』也。……又亦可：凡此土於餘根塵得入者，必先同聞說法，以聲教為本，方能入道。故曰皆是佛威神，及經淺深同說也。所以荊溪云：此土入者，不假餘塵。雖有滅後色經、淨名香飯，及以法行思惟悟等，並以金口聲教為本。」見〔宋〕思坦：《楞嚴經集註》卷 6，CBETA, X11, no. 268, p. 489, a10-18 // Z 1:17, p. 165, c10-18 // R17, p. 330, a10-18。



不過，〈揀法解〉標舉釋迦如來的聲教，言娑婆國土中「釋迦為法王，觀音為淨聖，二十四聖為眷屬。同居忍土，並領金言」，¹³⁸若是細究經文，似也可能引起疑問。雖然憍陳那、優波尼沙陀、阿那律等佛陀弟子，確實是在此世界聽聞如來之教而證悟，但是其他諸聖的證悟經歷卻未必皆在娑婆，也未必都是由釋迦如來之教悟道。如牧齋在反駁吳興時，提出的日月燈佛、威音王佛，即是過去之佛；又言觀音為「他方來遊」之菩薩，則亦未必是於此土聞法證悟。因此，〈揀法解〉詳論二十五聖俱以聞中入道，雖然確實能證明「聲教」的重要性，但是諸聖之經歷實已超出了「釋迦一佛國土，住此說法度生」¹³⁹的範圍，而更近於長水所言的「無有一佛，不以音聲而化群品。」¹⁴⁰換言之，若欲以證悟時處、久近各不相同的諸聖經歷，作為音聲是「此方真教體」的證明，實也會與經文有若干矛盾之處。

2. 由「音聲教體」到「文字三昧」

牧齋提出「聲教」作為「此方真教體」的重要性，並以此為文殊選擇耳根圓通的關鍵。在「經前十門」的第五「能詮體性」當中，牧齋也特別指出，對於音聲教體的重視，是本經的獨特之義，並加上紫柏真可的說法進一步強調，根源於「音聞」的「文字」也是同樣重要。

「經前十門」主要以長水疏文為底本，而長水之釋「能詮體性」，乃是承襲華嚴三祖賢首法藏《起信論疏》中，經前十門的第五「能詮教體」的架構，¹⁴¹分為隨相、唯識、歸性、無礙四門，以說明如來的教法之體。¹⁴²長水於此論述不多，各門皆僅以數句簡要說明：

¹³⁸ 《楞嚴蒙鈔》，頁 254，c14-15。

¹³⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 254，c12。

¹⁴⁰ 〔宋〕子瑋：《首楞嚴義疏注經》卷 6，CBETA, T39, no. 1799, p. 903, a18-19。

¹⁴¹ 〔宋〕子瑋：《首楞嚴義疏注經》卷 1，CBETA, T39, no. 1799, p. 825, a19-25。長水並未指出其說的由來，但牧齋的註解指出：「清涼名教體淺深，從淺至深，略明十種。今依賢首。」（《楞嚴蒙鈔》，頁 129，上 22-23）。賢首之說參見《大乘起信論疏》卷 1，CBETA, L141, no. 1600, p. 87, a14-b12。按：賢首之作原題《大乘起信論義記》（CBETA, T44, no. 1846），後由宗密摘錄兼加己說為《大乘起信論疏》，長水亦據《起信論疏》作《筆削記》。（參見《佛光大辭典》「大乘起信論疏」條，頁 823。）《蒙鈔》引用賢首時，標為「《起信疏》云」（頁 129, a24），所引之文亦同《起信論疏》，而與《義記》有些差異，故知牧齋所見應為《疏》而非《義記》。

¹⁴² 此處所論的「教體」，不僅是「能詮」的聲名句文，也包括「所詮」的義理，可參照郭朝順對法



一、**隨相門**，復二。一、聲名句文體，體用假實，二相資故；二、**通攝所詮體**，若不詮義，文非教故。二、**唯識門**，前二不離識所變故，然有本質、影像之異。三、**歸性門**，此識無體，唯真如故。四、**無礙門**，心境理事，交徹相攝，以一心法有二門故。¹⁴³

然而牧齋指出，針對隨相門的「聲名句文體」，實可就《楞嚴》本經的義理多加發揮。事實上，長水亦曾據賢首的《起信論疏》作《筆削記》，當中解說「能詮教體」時，便曾提及《楞嚴》二十五圓通。不過，長水是以圓通為例，說明法藏所言的「一切所知境界，總有生解之義，悉為教體」，¹⁴⁴故將重點放在諸聖所依的各個不同法門：「如《楞嚴經》二十五聖，於十八界、七大性，各從一門而得圓通。」¹⁴⁵在《蒙鈔》中，牧齋引錄長水此言，並於「能詮體性」的最後附加己說，對於長水論及圓通章的觀點，似乎不無遺憾：

上來四門，古師通釋，唯第一隨相門，以聲名句文為教體，則此經與諸經迥別。蓋《楞嚴》會上，揀別圓通，獨取觀音耳門，故曰：「今此娑婆國，聲論獨宣明。」……賢首《起信疏》謂一切六塵境界，但能生解，悉為教體；長水遂以《楞嚴》圓通，塵塵悟入為解，而於此中却未拈出。¹⁴⁶

藏《華嚴經探玄記》中「能詮教體」的分析：「法藏論『教體』之時，其主要關注的角度在於，華嚴所教導的『佛法界』之事，如要依次地被引導出來以令聞教者得能領悟，便不只包含了教導的形式，也包含了所要教導的內涵，……前者即是能詮的形式或者方法，後者則是所詮之內容」。見氏著：〈論澄觀《大方廣佛華嚴經疏》的釋經方法〉，《2013 華嚴專宗國際學術研討會論文集》，頁 186。雖然《探玄記》的「能詮教體」共有十門，但部分內容亦與《起信疏》的四門有所對應：「一言詮辯體門、二通攝所詮門」（隨相）、「四緣起唯心門」（唯識）、「五會緣入實門」（歸性）、「六理事無礙門」（無礙），二書解說「教體」的層次確有相近之處。

¹⁴³ 〔宋〕子璿：《首楞嚴義疏注經》卷 1，CBETA, T39, no. 1799, p. 825, a20-25。

¹⁴⁴ 〔唐〕法藏：《大乘起信論疏》卷 1，CBETA, L141, no. 1600, p. 87, b3。

¹⁴⁵ 〔宋〕子璿：《起信論疏筆削記》卷 3，CBETA, T44, no. 1848, p. 311, b6-8。

¹⁴⁶ 《楞嚴蒙鈔》，頁 129，b12-15。



可見牧齋不僅將「選擇圓通」視為對「聲教」的強調，更以之為「他契經未有」的獨特教義，故認為長水實可在論及「聲名句文體」之時多加論述。由此段落亦可看出，長水在詮釋圓通章時，著重之處確實與牧齋稍有不同。

牧齋還在此處闡述了「文字三昧」的重要。在卷六解釋文殊之偈時，雖然有時亦順帶言及文字，如將「聲論獨宣明」釋為「以聲音、語言、文字，而作佛事」，¹⁴⁷但經文的重點畢竟在於「音聞」。在「能詮體性」中，牧齋引用紫柏之說，才明確指出「文字三昧」即是本經要義。其引紫柏云：

釋迦文佛以文設教，文殊尸利以文字三昧輔釋迦文，而用揀擇之權，於楞嚴會上，進退二十五聖，獨揀觀世音當機。觀音雖彌陀輔佐，亦以聞思修入，近乎文字三昧，豈非「此方真教體，清淨在音聞」與？¹⁴⁸

此段出自《紫柏尊者全集·法語》，¹⁴⁹旨在說明「文字」正是聖人接引眾生入道的方式：「佛意欲一切眾生，因有分別心，入文字三昧；因文字三昧，入音聞之機；因音聞之機，入無覺無觀。」所謂「音聞之機」，蓋指觀音圓通中「入流亡所」等功夫，直至「無覺無觀」，則為「寂滅現前」的境界。¹⁵⁰

紫柏又將從「文字三昧」到「無覺無觀」的三個階段，配合「三因佛性」與「三種般若」：

無覺無觀者，所謂正因佛性也。……緣因，即文字三昧之異名也；了因，即音聞之機之異名也。……凡佛弟子，不通文字般若，即不得觀照般若；

¹⁴⁷ 《楞嚴蒙鈔》，頁 254，c13-14。

¹⁴⁸ 《楞嚴蒙鈔》，頁 129，b6-8。

¹⁴⁹ 牧齋引用時有稍微簡略，但大意相同。原文參見〔明〕德清閱：《紫柏尊者全集》卷 1，CBETA, X73, no. 1452, p. 148, a8-13 // Z 2:31, p. 322, d4-9 // R126, p. 644, b4-9。

¹⁵⁰ 紫柏言：「聖人出無量義定，放眉間白毫相光，而為文字之海。使一切眾生，得沾海點，皆得入流亡所，以至空覺極圓，寂滅現前而後已。」以上俱見《紫柏尊者全集》卷 1，CBETA, X73, no. 1452, p. 148, a15-b13 // Z 2:31, p. 322, d11-p. 323, a15 // R126, p. 644, b11-p. 645, a15。本節引用紫柏之語俱出自此段，以下不另標註。



不通觀照般若，必不能契會實相般若。**實相般若**，即正因佛性也；**觀照般若**，即了因佛性也；**文字般若**，即緣因佛性也。¹⁵¹

是故「文字三昧」即為「文字般若」，¹⁵²亦即「緣因佛性」，是薰發「了因佛性」（照了真如之理之智慧）以契入「正因佛性」（中正真如）的關鍵。¹⁵³因此，紫柏反對當時「天下學佛者，必欲排去文字，一超直入如來地」的風氣，肯定經教對禪悟體驗的功用。¹⁵⁴《蒙鈔》在紫柏的說法之後總結說道：「紫柏大師以清淨音聞，發揮文殊、觀音文字三昧，恰是此經要義，故特表而出之。」¹⁵⁵除了呈現牧齋對《楞嚴》圓通章的理解，也與其對當時「盲禪」的不滿、對經教的提倡互相呼應。

由以上的討論，可見紫柏重視文字之教，與牧齋的佛教理念十分接近，且二人對於《楞嚴》會上何以「觀音當機」的解釋，也都是從「音聞教體」的角度而說。不過，雙方的說法仍有一些差異。紫柏主要著眼於「觀音雖彌陀輔佐，亦以聞思修入」，此一觀點和牧齋相似，都認為「從聞思修，入三摩地」是對聲教的肯定。但紫柏似乎認為，二十五聖各自代表不同的圓通法門，故言「進退二十五聖，獨揀觀世音當機」，與牧齋歸納諸聖都曾「分證耳門」的說法不同。這也呼應了前文的討論：歷代注家之中，雖然有些已從文殊之偈強調「此方教體」在於聲教，但是在牧齋之前，甚少有注者將聲教作為統攝諸聖圓通的總門。

¹⁵¹ 此段所述的對應關係，可整理為：

文字三昧—緣因佛性—文字般若
音聞之機—了因佛性—觀照般若
無覺無觀—正因佛性—實相般若

¹⁵² 「文字般若」，指文字能詮解、生起般若智慧，故以「般若」為名。參見〔隋〕慧遠：《大乘義章》卷 10：「（文字）能詮般若，故名般若。……又此文字能生般若，亦名般若。」CBETA, T44, no. 1851, p. 669, a23-26。

紫柏在本段中，將「文字三昧」、「文字般若」都等同於「緣因佛性」，也曾書信中直言「文字三昧」即是「文字般若」：「此方真教體，清淨在音聞。音聞，即文字三昧也。**此三昧，又名文字般若，又名緣因佛性。**」《紫柏尊者全集》卷 24〈與吳臨川始光居士〉，CBETA, X73, no. 1452, p. 355, c21-22 // Z 2:31, p. 530, a18-b1 // R126, p. 1059, a18-b1。

¹⁵³ 三因佛性之解釋，參見〔隋〕智顓說，灌頂錄：《金光明經玄義》卷 1，CBETA, T39, no. 1783, p. 4, a2-9。

¹⁵⁴ 參見范佳玲：《紫柏大師生平及其思想研究》，頁 200-204。

¹⁵⁵ 《楞嚴蒙鈔》，頁 129，b15-16。



(二) 凡夫須藉「三漸次行」起始修習

耳根圓通雖為文殊選為二十五圓通當中最為「方便易成就」之門，但在經文當中，對此圓通的修行過程敘述相當簡略，因此，對於從何入手實修的問題，各家便有不同的意見。在《蒙鈔》當中，牧齋將圓通章的修行境界與第八卷的「三種漸次」比並而論，認為前者屬於頓超之觀，後者才是為凡夫所設的漸修之法。以下先論牧齋對此頓漸修行的說法，再論牧齋依據「觀音圓通非屬漸修」的觀點，對其他注家的檢討：一是反對交光將圓通之文詳釋為觀修方法，二是批評天台諸師對於觀音修證位次的臆測。

1. 圓通與漸次的頓漸之別

在「聞修增進」的開頭，牧齋自設兩個問題，一是觀音圓通章與〈心經〉的異同，二是此圓通究竟如何修行，並指出這是「《楞嚴》修行方便，第一齧鏃關節」的重要問題：

觀世音菩薩自敘圓通法門，「從聞思修，入三摩地」，與〈多心經〉「行深般若」，是一是二？文殊結勸偈曰：「未來修學人，當依如是法」，此中如何修習，如何修行，經無明文，若為取證？¹⁵⁶

針對第一個問題，牧齋認為：「觀音三慧，受記古佛，照空五蘊，發妙耳門。照空五蘊，即耳門圓通矣。」意即〈心經〉當中，觀音之「照見五蘊皆空」，實與《楞嚴》的耳根圓通是同樣的修行法門，並指出二經所言境界的對應之處：「『入流亡所』，即『色即是空』；『所入既寂』，即『諸法空相』。『如是漸增』去，則十八界至四諦俱盡，『無智亦無得』之行相也。」¹⁵⁷牧齋接著提出，耳根圓通與〈心

¹⁵⁶ 《楞嚴蒙鈔》，頁 124，a21-25。

¹⁵⁷ 《楞嚴蒙鈔》，頁 124，a25-29。



經〉都是「無圓頓可言，況有漸次」，¹⁵⁸因此，對於第二個「如何修行」的問題，圓通章中並無一般凡夫可以依循修行的方法，後幾卷經文所說的建立道場、三種漸次等，才是應當留心的人手之處：

凡夫異生，心如輕毛，……行人浮慕圓通，不思真實修習，如欲於空中種樹，無有是處。如來悲愍是人，乃為開示行門，施設梯陞，建立三種漸次，修行增進法門；尅示**安立道場**，清淨修證，聞熏聞修，趣向圓通之真路。¹⁵⁹

關於此處「開示行門，施設梯陞」的具體所指，或可參照「經前十門」當中，牧齋於「別解文義」開設「問答相屬科」，分判全經為數番問答，其中有言：「六卷末，阿難問安立道場，遠諸魔事。至十卷末，禪那現境，心見二魔，答盡。」¹⁶⁰此番問答之「問」，指的是文殊說偈、選擇圓通之後，阿難自身雖已了悟，而為末世眾生請問世尊修行之法：

我今已悟成佛法門，是中修行得無疑惑……世尊！此諸眾生，去佛漸遠，邪師說法如恒河沙，欲攝其心入三摩地，云何令其**安立道場**遠諸魔事，於菩提心得無退屈？¹⁶¹

而「答」的部分，在牧齋的判定中，包括由此以下直至經末的種種內容，如四種清淨明誨（卷六）、建立壇場及宣說神咒（卷七）、五十五位修行漸次（卷八）乃至五十陰魔（卷九至十）等等。綜合「聞修增進」中，牧齋認為「凡夫異生」無法直接修證圓通的觀點，則卷六之末至卷十的此番問答，才是一般凡夫修行時，應當依循起修的重點所在。

¹⁵⁸ 《楞嚴蒙鈔》，頁 124，a25-29。

¹⁵⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 124，a30-b5。

¹⁶⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁 133，b27。

¹⁶¹ 《楞嚴經》卷 6，CBETA, T19, no. 945, p. 131, c3-9。



其中，「聞修增進」特別強調的，是卷八當中，作為「五十五位」之基礎的「三種漸次」：「一者修習，除其助因；二者真修，剝其正性；三者增進，違其現業。」在三漸次修行圓滿後，即可入「乾慧地」，再向上經歷十信、十住等位階，乃至等覺、妙覺而成就菩提。此一成道之路，是以三種漸次為最起始的修習，故經言：「如是皆以三增進故，善能成就，五十五位真菩提路。」¹⁶²

或許因為從三漸次到五十五位，是本經敘述修行位次最為明確之處，¹⁶³故牧齋將之定位為「修行發真之法」，與觀音圓通「一門超出之觀」相對：

（觀音）獲二殊勝，上合諸佛，等覺圓明，入於如來妙莊嚴海，此圓家之圓，所謂**理則頓悟也**。五十五位，清淨修證，修習畢功，善能成就真菩提路，此圓家之漸，所謂**事非頓除也**。¹⁶⁴

牧齋又將圓通與第三漸次的經文比並而論，說明由三漸次的修行，確實可達到近於觀音圓通的境界，其說可以表列如下：

¹⁶² 《楞嚴經》卷 8，CBETA, T19, no. 945, p. 141, b27-p. 142, c27。對於「五十五位」，諸家說法不一，牧齋依長水之說，取乾慧、十信、十住、十行、十迴向、四加行心（煖、頂、忍、世第一）、十地，為五十五位：「信、住、行、向、地為五十，乾慧、煖、頂、忍、世第一為五。菩提是果，即等、妙二覺也。五十五心，名之曰路，由此能到菩提果故，即菩提之路也。」（《楞嚴蒙鈔》，頁 291，b29-c1）

¹⁶³ 牧齋言：「經中安立位次，明文有二：三漸次中，安立五十五位；受陰盡中，上歷六十聖位。」雖言有二，但後者僅簡略言及「上歷菩薩六十聖位」（卷九），牧齋認為「六十」即是前述的五十五位，加上三漸次及等、妙覺：「三漸次、乾慧、十信、十住、十行、十向、四加、十地、等妙，通六十位。」（《楞嚴蒙鈔》，頁 323，a16。「漸」疑為「漸」之誤。）故仍以卷八所言最為詳細明確。

¹⁶⁴ 《楞嚴蒙鈔》，頁 124，b12-16。

表格 10：第三漸次與觀音圓通對應表

第三漸次	觀音圓通
如是清淨持禁戒人，心無貪婬，於外六塵不多流逸。因不流逸，旋元自歸，塵既不緣，根無所偶。	初於聞中，入流亡所。所入既寂，動靜二相了然不生。
反流全一，六用不行，十方國土，皎然清淨，譬如琉璃內懸明月。	如是漸增，聞所聞盡。盡聞不住，覺所覺空。空覺極圓，空所空滅。
身心快然，妙圓平等，獲大安隱，一切如來密圓淨妙，皆現其中，是人即獲無生法忍。	生滅既滅，寂滅現前。忽然超越，世出世間，十方圓明，獲二殊勝。

此處將二段經文分為三個相似的階段：最初都由「根不隨塵」開始，故言「於外六塵不多流逸」、「入流亡所」；其次是持續修行增進的過程；最終則都可達到「無生法忍」的境界。¹⁶⁵相較於對卷六圓通章本文的注解，諸家多半還會於第二階段的「聞所聞盡」至「空所空滅」有較仔細的分別，¹⁶⁶此處的分段是較為簡略的。此外，牧齋在比較時所用之詞亦值得注意。在前二階段，皆是先引漸次之文，再言此「所以修證」觀音圓通之某境界；¹⁶⁷最後則在「無生法忍」之經文後，指出「修習至是，庶幾乎觀音之『生滅既滅，寂滅現前，忽然超越世出世間』也。」¹⁶⁸所用之詞皆非完全等同之意。由此處分段及用詞的特徵，可以推測牧齋的重點或許不在詳細的比配，而僅欲指出兩段經文於起修方式、最終結果的確約略相似，並明確將「三漸次行」標示為凡夫「所以修證」圓通境界的方法。

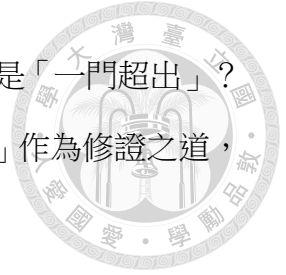
然而，牧齋在此將圓通與漸次比並而論，對照其他部分的經文，似乎尚有些未能解決的問題。首先，若言「第三漸次」與觀音圓通修成的境界「庶幾」相似，

¹⁶⁵ 觀音圓通章雖無「得無生忍」之明文，但長水疏在解釋卷五「解脫法已，俱空不生。是名菩薩，從三摩地，得無生忍」之處，有言「生滅既滅，寂滅現前，即得無生忍也」，亦為牧齋所引用。參見〔宋〕子璿：《首楞嚴義疏注經》卷 5，CBETA, T39, no. 1799, p. 895, a21-22。

¹⁶⁶ 如在長水的解釋中，「聞所聞盡」、「覺所覺空」、「空所空滅」還能分別對應於遣盡聞、思、修三慧，參見〔宋〕子璿：《首楞嚴義疏注經》卷 6，CBETA, T39, no. 1799, p. 903, a21-b15。

¹⁶⁷ 如「『於外六塵不多流逸。因不流逸，旋元自歸，塵既不緣，根無所偶』，所以修證觀音之『入流亡所，動靜二相，了然不生』也。」《楞嚴蒙鈔》，頁 124，b5-7。

¹⁶⁸ 《楞嚴蒙鈔》，頁 124，b11-13。



何以三漸次行只是「五十五位真菩提路」的基礎，而觀音圓通已是「一門超出」？其次，這樣的比較隱然意味著「三漸次行」可以取代「耳根圓通」作為修證之道，這樣的說法是否可以成立？

諸家註解中，雖然賀中男也論及漸次與圓通的關係：「欲修觀音耳根圓通，當立此三漸次，方得證入。」¹⁶⁹但此說有些模糊，也可解釋為：三漸次是修習觀音圓通的基礎。若再根據佛陀請文殊揀選之語，耳根圓通也是佛滅度後的「此界眾生」適宜修習之法；文殊說偈中，除了論及「此方真教體」，實亦有依於耳根而修行之文，如「眾生迷本聞，循聲故流轉」、「反聞聞自性，性成無上道」等，¹⁷⁰顯然都已超越了《蒙鈔》所強調的「聞教」階段。牧齋雖然也曾隨經文所述，而言「正揀耳根一門，明旋機反聞之妙」，最終仍會歸於「娑婆國中，聲論教體，清淨宣明，無餘法矣」¹⁷¹的結論，似乎是有意地標舉「聲教」，而不注重耳根「返聞」的修法。然而耳根在修行過程的重要性，是否僅止於聽聞教法？似是牧齋說明未盡之處。

2. 近師對圓通修證的誤解

牧齋之所以強調圓通與漸次的關係，亦是源於對前人注解的不認同。在〈詔決〉當中，他指出的前解之誤主要有二，其一是「聞修增進」所言，近師不重三漸次行，而將耳根圓通作為觀修方法的詮釋；其二見於第六「義科刊定」，指出天台宗注家未能認清觀音圓通是頓超之法，因而產生了種種「判位之誤」。

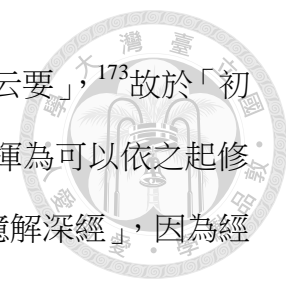
a. 批評交光依圓通之文創立觀法

在辨明凡夫修行應由三漸次行入手之後，牧齋提出對於前人注解的批評：「近師不了漸次增進，是圓通修證吃緊功夫，修地不清，觀網滋誤」。由文中提及此師「謂『聞中』非肉耳之中，又非耳識之中」等論點，可知此處所論的「近師」蓋

¹⁶⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 276，c12。

¹⁷⁰ 《楞嚴經》卷 6，CBETA, T19, no. 945, p. 131, a10-b7。

¹⁷¹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 256，b4-12。



指交光。¹⁷²交光十分重視耳根圓通，認為「此科方是正行，一經云要」，¹⁷³故於「初於聞中，入流亡所」以下一段解說極為詳細，將簡略的經文發揮為可以依之起修的指引。然而，牧齋認為這樣的詮釋是「杜撰觀法」、「以淺智臆解深經」，因為經中既然本無明確的觀法，便不應以己意「創立觀門」。¹⁷⁴

針對交光解圓通章的具體內容，牧齋由兩個面向提出質疑：

- 1) 謂「聞中」非肉耳之中，又非耳識之中。則先於聞中立所，吹光鏤影，境界歷然。謂「亡所」之聞，先亡屈曲之聲，次亡徑直之聲。則又於所中立所，擊木敲空，緣塵宛爾。
- 2) 謂聞性湛然，靜夜寂歷，街談市語，遠近不隔。設爾，則逼心飛出，安知不墮色陰第九魔中？謂聞機虛妙，觸境交融，根身器界，了無踪跡。設爾，則精魂涉入，安知不墮色陰第三魔中？¹⁷⁵

第一部分是針對經文「初於聞中，入流亡所」的解釋，相較於永明、長水等簡單釋為「從聞性入，而亡聲塵之境」，¹⁷⁶交光則詳細辨別所謂「聞中」必須是前幾卷所論的「聞性」之中，「乃一念不生，圓照法界之中，亦即一乘寂滅場地，真阿練若正修行處」，不可落入「肉耳」或「耳識」之中的差誤；「亡所」的時候，則應先斷「有意味」的言語、歌曲等「屈曲聲」，再斷「無意味」的風水鐘鼓等「徑直聲」，這是因為「屈曲聲」更易令人攀緣：「最有力能牽心流轉者，屈曲聲也，先須斷此。」¹⁷⁷但牧齋認為，如此一來對能聞之性、所聞之聲都要詳細分別，是

¹⁷² 引文見《楞嚴蒙鈔》，頁 124，b17-18、b27-28。「『聞中』非肉耳之中」等語，為交光對「初於聞中，入流亡所」的解釋，參見〔明〕真鑑：《楞嚴經正脈疏》卷 6，CBETA, X12, no. 275, p. 348, b16-c15 // Z 1:18, p. 316, b13-c18 // R18, p. 631, b13-p. 632, a18。

¹⁷³ 〔明〕真鑑：《楞嚴經正脈疏》卷 6，CBETA, X12, no. 275, p. 348, b3-4 // Z 1:18, p. 316, a18-b1 // R18, p. 631, a18-b1。「云」，疑為「宗」。

¹⁷⁴ 《楞嚴蒙鈔》，頁 124，b19-c9。

¹⁷⁵ 《楞嚴蒙鈔》，頁 124，b27-c4，編號為筆者所加。

¹⁷⁶ 「〔宗鏡合釋〕初於聞中，乃至寂滅現前者，初從聞性入時，先亡動靜聲塵之境……〔疏〕入流，猶返流也。初觀聞性，返照離緣，不隨前塵流轉起滅，故云入流亡所。」《楞嚴蒙鈔》，頁 242，c30-頁 243，a6。

¹⁷⁷ 以下引用交光說法，未特別標註者，俱出自〔明〕真鑑：《楞嚴經正脈疏》卷 6，CBETA, X12, no.



「境界歷然」、「緣塵宛爾」，和「入流亡所」的目的似乎背道而馳。在《蒙鈔》之後，達天通理於《指掌疏》中，也認為「先亡屈曲聲，次亡徑直聲」之分並無必要，¹⁷⁸可見交光此處的辨析對於修證是否有益，確有值得討論之處。

第二部分則是引用交光所言，應當由靜坐中體認聞性，達到「大小遠近，音聲鑑徹無遺」、「內而所執定實身心，外而所執定實器界，了無踪跡可得」的境界。牧齋指出，這些描述豈非正與五十陰魔章中，「忽於中夜，遙見遠方市井街巷，親族眷屬，或聞其語」、「其時魂魄、意志、精神，除執受身餘皆涉入，互為賓主」等容易著魔的境界相似？¹⁷⁹因此，他在「聞修增進」的最後，相當嚴厲地指責：「汝何賢聖，創立觀門，懼引後人，同趨鬼窟」，¹⁸⁰認為這樣的詮釋，可能會引導後學誤入歧途。

如果僅就交光此段的敘述，的確與色陰境界的經文相近，牧齋的疑問亦有其理。但交光在解說觀法之後，實也有論及防犯魔境的問題，更明言修行者須了解本經的五十陰魔章：

當依後道場所說，默驗魔佛，愈加專切。或發善境，如後陰魔中，最初十種者，勿作聖解，但當加功反聞而已。……依後聖教，悟則無咎，切不可中途成狂也。

可見牧齋為了強調「自撰觀法」的過失，對交光的引用有時並不完整。

275, p. 348, b16-p. 350, c11 // Z 1:18, p. 316, b13-p. 318, c14 // R18, p. 631, b13-p. 636, a14。

¹⁷⁸ 「修習觀行，貴在致心一處。且經中既云入流亡所，而行人但只一味入流，反照無間，自然一切諸聲一時俱亡。若必於中揀典何者先斷，何者後斷，則是妄識紛糾，生滅不停，尚望其聞性現前，而成三昧之益乎？」〔清〕通理：《楞嚴經指掌疏》卷 6，CBETA, X16, no. 308, p. 183, a14-16 // Z 1:24, p. 255, a8-10 // R24, p. 509, a8-10。〕胡健財則試圖調和《正脈》與《指掌疏》的說法，認為可以從另一角度看待交光之說：「行人容易迷於道理屈曲，故特標示，使存警惕。」見氏著：《大佛頂首楞嚴經》「耳根圓修」之研究（臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，羅宗濤先生指導，1996 年），頁 233-234。

¹⁷⁹ 《楞嚴經》卷 9，CBETA, T19, no. 945, p. 147, c16-p. 148, a21。經文在此二境界的敘述之後，皆言：「非為聖證，不作聖心，名善境界；若作聖解，即受群邪。」

¹⁸⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁 124，c8-9。



b. 反對台家據圓通之文判定位階

在「義科刊定」科的「判位之誤」一段，牧齋指出，天台宗在解經時「每先依本宗六即等位，判斷了畢，才去理會文字」的過失，所舉之例，即是對於觀音圓通的判定。此章不應判位的理由，一是如同「聞修增進」所論，圓通本是頓超的觀門，與三漸次行、五十五位不同：「經中安立位次，明文有二：三漸次中，安立五十五位；受陰盡中，上歷六十聖位，而此中無有也。」二是永明、長水等古師於此亦不曾判位：「依文銷釋，不列行位者，永明也；依觀行相似略判，隨言遣拂者，長水也。」¹⁸¹因此，牧齋認為，不須執意將觀音圓通的境界與漸次修行的階位配合。

台家對觀音圓通之「誤判」約有二類。一是直接將圓通章「配合多心，妄立行位」，〈諮決〉中的論述頗為簡略，但在經文「生滅既滅，寂滅現前」句下，則較具體的指出：「台家諸師，執本宗六即判位，但許初住分證。」牧齋在解釋此段時，雖也認為「寂滅現前」和三十二應的境界，與《華嚴經》的八地菩薩相類，但更指出「觀音古佛，現八地菩薩，已屬影響。」¹⁸²意即觀音所證之境既然早已與佛齊等，八地之判也只是就其「現身示應」的形象約略言之，而天台宗人僅判於初住，¹⁸³更是低估了圓通章的證悟境界。

第二種誤判，則是將陰盡之文對應於圓通修證，同時與漸修的位次進行比配：「有師言：『汝坐道場，銷落諸念』，『入流亡所』也。『動靜不移，憶忘如一』，『所入既寂』也。若爾，則大士爾時，不猶坐色陰區宇中乎？」¹⁸⁴文中雖未指出說者，但可看出是針對藕益《文句》的論點而發。藕益以五十陰魔章中對「色陰區宇」的敘述：「汝坐道場，銷落諸念，其念若盡，則諸離念一切精明，動靜不移，憶忘

¹⁸¹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 123，c11-16。關於「受陰盡中，上歷六十聖位」，詳見本章註 163。

¹⁸² 參見《楞嚴蒙鈔》，頁 243，c3-7。

¹⁸³ 不過，天台宗認為藏、通、別、圓四教各有修行位階（參見〔高麗〕諦觀錄：〈四教頌〉，《天台四教儀》卷 1CBETA, T46, no. 1931, p. 773, c19-28），此處之判可能也與天台對《楞嚴》的定位有關，但牧齋並未論及此點。

¹⁸⁴ 《楞嚴蒙鈔》，頁 123，c23-25。

如一」，¹⁸⁵來詮釋修習觀音圓通「入流亡所，所入既寂」的過程，並依前者的敘述，將此句判屬天台宗的「觀行即」位：「『銷落諸念』，即『入流亡所』正修功夫……『其念若盡』，通則從觀行盡至究竟盡，別則且約觀行名盡，所謂初登五品，圓伏五住煩惱也。」¹⁸⁶但牧齋認為，無論是圓通或陰盡的經文，都沒有顯示位次的明文，這些判位都是如同「葛藤滋蔓」一樣多餘，¹⁸⁷故在「義科刊定」中明辨其非。

¹⁸⁵ 《楞嚴經》卷9，CBETA, T19, no. 945, p. 147, c1-2。

¹⁸⁶ [明]智旭：《楞嚴經文句》卷9，CBETA, X13, no. 285, p. 363, a3-8 // Z 1:20, p. 361, b15-c2 // R20, p. 721, b15-p. 722, a2。「觀行即」，指「五品弟子位」，參見〔高麗〕諦觀錄：《天台四教儀》卷1，CBETA, T46, no. 1931, p. 780, a16。

¹⁸⁷ 「圓通中不顯位次，而臆判之；漸次中未歷位次，而懸判之；陰盡中元無位次，而曲判之。葛藤滋蔓，繁言亂心，故當一往刊削也。」《楞嚴蒙鈔》，頁123，c25-28。其中，「漸次中未歷位次，而懸判之」，尚未詳所指何說。



第三節 「當機權實」與「人天行位」

由第三章至此的討論，已涵蓋了〈諮決十科〉大部分的內容，唯「第五當機權實」及「第八人天行位」尚未論及。此二科所涉及的問題俱較為單一，「當機權實」是針對《楞嚴》法會的當機者阿難，討論其「墮淫」應視為真正犯過或權巧示現；「人天行位」則探討七趣之中，人、天二趣與修行解脫的關係。

(一) 阿難墮淫的解讀：「當機權實」

「當機權實」所回應的，是部分注家認為阿難墮淫只是方便示現的說法：

釋者謂：阿難證初果人，得道俱戒，豈容被邪魔遣攝，姪欲糾纏？如來知法會緣深，故冥遣阿難，曲加啗引。阿難知登伽根熟，故巧墮淫室，妙設鈎牽。¹⁸⁸

但牧齋指出，如果說阿難遭難是「示墮」，是否其後阿難的啟請、如來的開示，亦僅是方便示現？如此一來，似乎便與經文中的「直心訓問」相違背：「阿難涕淚悲泣，豈容假面笑啼？如來咄叱拳喝，寧是排場嬉罵？」¹⁸⁹

因此，牧齋認為阿難「固不妨於真墮」，並提出摩登伽女之難展現的六種涵義：現前殘漏未盡、多生習氣難忘、宿世緣業相逐、歷劫多聞無功、淨力畢竟冥持、大願究竟弘攝，¹⁹⁰這些都是在阿難的墮淫「是實非權」的情況下，才能更加彰顯。例如第三「宿世緣業相逐」，討論阿難與摩登伽女的關係最詳細：

佛告阿難：「且汝宿世，與摩登伽歷劫因緣，恩愛習氣，非是一生，及與一劫。」小乘摩鄧女等經，具云：「是摩鄧女，先五百世為阿難作婦，夫妻相

¹⁸⁸ 《楞嚴蒙鈔》，頁 122，c22-25。

¹⁸⁹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 123，b14-16。

¹⁹⁰ 《楞嚴蒙鈔》，頁 122，c8-P.123, b13。



見，如兄如弟。」……空王發願，善友相成，此淨因也。五百世婚姻追逐，此染因也。仗積劫之善根，現剎那之魔事，愛結永離，邪淫得度。¹⁹¹

文中指出，阿難本有與摩登伽「婚姻追逐」的染因，同時亦有積劫之善根，故僅有極短的時間墮於魔障，隨後便能「愛結永離，邪淫得度」。若必要解為「示墮」，反而否定了經中明言的「宿世緣業」。

簡而言之，阿難的墮淫有其往昔的多重因緣，亦有令其了悟「多聞無功」、顯示「淨力冥持」等正面意義：

一期法會，冥感非常。阿難總持三藏，翻以誤墮而得益；登伽彈指四果，即用淫舍為大超。……當知如來不以小因緣、小願力故而說是經，不應以凡情曲見，比量回互，遮大緣起法門也。¹⁹²

牧齋並指出，「示墮」之說可能出迴護阿難的心態，但這樣的說法反而有礙解經，故不可取；應當依於經中所敘，將此由迷而悟的過程視為實情。

在現代學者的研究中，也有注意到《蒙鈔》的「當機權實」之說。蘇美文比較歷代《楞嚴》注解對摩登伽女的解說，指出多數注家面對阿難在經中僅證初果，登伽卻證得四果的問題，選擇以「登伽機小，阿難悟大」來詮釋，傾向忽略或壓抑摩登伽女證得較高果位的記載。¹⁹³但錢謙益則正面明示登伽之證果，更以墮淫一事實為阿難之助道因緣的角度，指出「淫女即般若之導師」，蘇氏認為「詮釋相當漂亮，與事實亦有所相應，是其在一番生活歷練後省視的結果，更與明清文化對情欲的看法有關。」¹⁹⁴

¹⁹¹ 《楞嚴蒙鈔》，頁 123，a13-20。

¹⁹² 《楞嚴蒙鈔》，頁 123，b9-13。

¹⁹³ 蘇美文：〈情欲魔女、羅漢聖者——摩登伽女的形象探論〉，《漢學研究》第 28 卷第 1 期（2010 年），頁 239-241。

¹⁹⁴ 蘇美文：〈情欲魔女、羅漢聖者——摩登伽女的形象探論〉，頁 241-243。



(二) 人天二界之修持：「人天行位」

《楞嚴經》於卷八、九中，介紹了地獄、餓鬼、畜生、人、仙、天、修羅等「七趣」。在〈詔決〉第八「人天行位」中，特別針對人天二趣詳細論述，太虛大師認為，本科闡發的是《楞嚴》「獨說七趣業果，兼助增人天之善行」¹⁹⁵的特色。筆者歸納其中所論，大約可分為三點說明。¹⁹⁶

首先，天趣為世尊善巧接引眾生之法。由於人道眾生「欲泥沈沒，愛結堅牢」，不易直接斷除五欲，因此如來鋪陳諸天樂果，一方面令行者心生嚮往，依法修行而免於惡道，所謂「未斷五欲，先脫三塗」；另一方面，由「不離五欲」開始，接引行者入門，再令其逐步修行至離欲之境：

始於欲愛微薄，已乃嚼蠟橫陳，於流逸染著之中，發澄瑩虛明之相。不捨房室，而身度須彌；未修禪定，而心光日月。此則深慈善巧，拔濟有情，依欲漏之身根，誘凡夫於天界也。

「欲愛微薄」及「嚼蠟橫陳」俱出自本經對欲界天的介紹，經文確有明言，此等諸天不必斷欲即能達致，¹⁹⁷故對凡夫眾生而言，可能是較容易的入門之法。

其次，在諸經論中，多有言及人、天二界易於得道。牧齋舉出了四種說法，一是「人天二處」比其餘諸趣更易得道，因為「人中結使薄，厭心易得；天中智慧利」。¹⁹⁸二是「欲色二天」比其餘諸天易得道，原因是「十地菩薩，感報寄生，多作欲色天王」。三是「欲界天」較其他天更易得道，這是由於欲界天宮常是善知識說法之處：「世尊說《華嚴》七處，四在天宮故。釋提桓因住首楞嚴定，居善法

¹⁹⁵ 太虛：《大佛頂首楞嚴經研究》，頁 17，收入《楞嚴經攝論、研究合刊》。

¹⁹⁶ 以下引文若未特別標註，俱出自《楞嚴蒙鈔》，頁 124，c11-頁 125，b26。

¹⁹⁷ 《楞嚴經》卷 8：「於已妻房，姪愛微薄，於淨居時不得全味，命終之後超日月明，居人間頂，如是一類名切利天；……我無欲心，應汝行事，於橫陳時味如嚼蠟，命終之後生越化地，如是一類名樂變化天；……如是六天，形雖出動，心跡尚交，自此已還名為欲界。」CBETA, T19, no. 945, p. 145, c18-p. 146, a3。

¹⁹⁸ 原文參見〔後秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》卷 2，〈序品 1〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 72, c12-13。

堂，常為三十三天說微妙法故。」除此之外，菩薩也「多生欲界」以教化眾生。四是「欲界第四天」易得道，第四天即兜率天，「此天上常有補處菩薩，居內院說法」。在依次介紹之後，牧齋並未對任何一說提出批評，而四種說法提出的原因都相當具體，且各由不同面向而論，彼此之間似亦不妨並存。此四說的範圍由大到小，似乎顯示在「人天二界皆能得道」的背景之下，若要更詳細的區分，則又以兜率天為最理想的修行之處。¹⁹⁹

其三，人天正是修道之處，應當予以重視。牧齋強調「介在人天，正須修習」，「行人在人天界內，發心起信，如那羅延箭，一往必中。」都明確地肯定人天二界正可修行，只要發起信心，即能有所成就。又，針對天道的修行，則引用本經「是諸天上各各天人，則是凡夫，業果酬答，答盡入輪。彼之天王即是菩薩，遊三摩提，漸次增進，迴向聖倫所修行路」，²⁰⁰指出前半的「酬答入輪」是警醒天中眾生不可耽於逸樂；後半的「增進迴向」則表示天中亦有菩薩寄位，故「天道」亦可為菩薩修行增進之處。

以上各點皆表示人天二界適合修行，處此二界者應當修行。如此強調的原因，或可由本科所批評的觀點來推測。在言及人天眾生亦能發心起信、勸勉修行時，牧齋指出：「不應聊爾淨生，槩言沈溺」、「如今盲禪闇證之徒、狂慧撥空之者，業重三塗，而位輕五果；身棲三毒，而口拂四禪。」似是認為人天二界的修行，在當時並未受到應有的重視，故牧齋呼籲，在人天中便應「修真實行，捨戲論法」。

¹⁹⁹ 牧齋在隨諸天經文而解釋時，亦僅特別標出兜率天，為人天界中的「上生之津筏」：「兜率天宮，慈氏居處，現在說法度生，當來下生作佛。……玄奘法師謂：同居欲界，其行易成。大小乘師，皆許此法，斷斷不誣也。今經精研天趣，廣明業果，獨於此天，則特表精微，不參福感。蓋所以借徑人天，假途欲定，設補處之階梯，示上生之津筏也。」《楞嚴蒙鈔》，頁 306，b5-8。

²⁰⁰ 《楞嚴經》卷 9，CBETA, T19, no. 945, p. 146, c19-21。




小結

本章主要依據〈詔決〉前八科的內容，探討《蒙鈔》的思想要義，主要分為「法門總別」與「耳根圓通」兩個主題。第一個主題當中，探討「法門總別」、「三觀破立」、「顯示教觀」、「剋示方便」四科，是牧齋回應天台宗與交光《正脈》的主要論點。在《蒙鈔》之前，天台宗人與交光真鑑對《楞嚴》經中，阿難啟請的「奢摩他、三摩、禪那」三觀的詮解迥異，引起雙方爭論。牧齋指出，雙方的論點皆有缺失，天台注家以本宗的三止觀解釋《楞嚴》三觀，與經文無法配合；交光依據《楞嚴》本經重新詮釋三觀，卻與其他經論無法融通。

接著，牧齋提出自己的看法。首先，由翻譯語詞的辨析，他認為阿難啟請的三摩為「三摩鉢底」，與如來所開示的「首楞嚴三摩提」完全不同。接著，綜合長水、吳江與藕益的說法，確立「首楞嚴三摩提」為涵括全經要義的「總相法門」，並將十卷的內容分為八義、三重而論，皆屬於此總相法門之中。至於阿難所問的「奢摩他」等三觀，依據憨山的說法，在本經中實僅代表對於「最初方便」的疑問。「最初方便」在長水疏中有止觀二法、信解真正等意涵，牧齋進一步依據經文，提出「奢摩他」即已包含止觀，亦是解與行之基礎，故足為最初方便的代表。如此一來，無論是在「總相法門」或「最初方便」之中，都沒有細究「奢摩他、三摩、禪那」的必要。

第二部分討論「聞修增進」以及「義科刊定」中的「判位之誤」，是牧齋對於觀音「耳根圓通」的解讀，又可分為兩個小節。首先，針對觀音圓通被文殊選出的原因，牧齋由文殊偈中的「此方真教體，清淨在音聞」，以及諸聖自敘圓通時，俱言由聽聞教法而起修，提出關鍵在於諸聖皆須依賴「音聞教體」。由於觀音依耳根聞教，也依耳根修行，足為諸聖之總門，故被揀選而出。牧齋並引用紫柏的說法，指出此教體除了音聲之外，亦包涵文字之教。

其次，觀音圓通為頓超之法門，一般凡夫在修行時，應當依循經中另外開設的漸修之法，以「三漸次行」為入手之處。牧齋並由經文的比對，證明凡夫藉由



修習三漸次行，確可達到近於觀音圓通的境界。據此，他反對交光將耳根圓通解為觀修法門，認為這是自撰觀門，於經無據；他也批評天台宗師判觀音圓通為初住、觀行等位，是未能認清圓通法門不歷位次的特點。綜合而論，牧齋將圓通章的重點，定於宣揚「聲教」乃至文字之教，而凡夫的修證法門，則須由「三漸次行」開始。

本章的最後，較簡短地略論了〈語決〉餘下兩個主題——「當機權實」與「人天行位」。「當機權實」是針對阿難墮淫一事，指出不妨依經中所言視為實情，不必為了維護阿難，而將其行解釋為權巧示現。「人天行位」則敘述人、天二界都是適宜修行、容易得道之處，可能為了回應時人對此二處的輕視而發。



第五章 結論

為理解《楞嚴蒙鈔》的撰作背景、著疏理念及思想要義，本文考察了《蒙鈔》之論與錢謙益的詩文、書信等相關著作，並參考前代的其他《楞嚴》注疏，以比較其思想之異同，探討牧齋立論的由來與深意。總結本文的研究成果如下：

1. 結合牧齋的佛教理念及與法門師友的互動，探討《蒙鈔》的成書背景。

本文根據《蒙鈔》當中所述，以及牧齋其他著作中對當時佛教、《楞嚴》注解的討論，加上現有研究對其佛教生涯的考察，歸納《蒙鈔》的撰作的背景，在牧齋個人而言，是自早年即留心佛法、關心教界時弊，至晚年投入佛典注疏的代表之作；在《楞嚴》的注解歷史而言，則是於晚明交光《正脈》、幽溪《圓通》等注家的諍論以後，試圖折衷諸家，並總會唐宋以來歷代注解的集成之作。

綜合《蒙鈔》的〈目錄後記〉及《有學集》的書信、詩文，可對牧齋的撰作過程有更清楚的認識。自順治八年（1651）牧齋始作《蒙鈔》，至十一年（1654）初成，並作第一篇〈目錄後記〉。此後，牧齋曾以書信向藕益智旭、含光炤渠等師請教，十四年（1657）修訂完稿，書第二篇〈後記〉，並請雪藏韶等師過目。其後繼續請含光分次過目《蒙鈔》各卷，並於師改定以後繕寫，或於順治十五年（1658）夏寫定另一版本，然未立即流通。隔年（1659）年底復重新修改，至十七年（1660）方完稿出版。

在撰作過程中，牧齋曾積極向多位法門師友請益，並於〈目錄後記〉中列舉助成此書的僧俗二眾。本文即以〈目錄後記〉的敘述為線索，分別考察各人的背景及與牧齋的互動，顯示牧齋所請教的對象雖以華嚴宗人為主，但亦有屬於其他宗派者，呼應了牧齋對本書的定位並不限於一家之言。雖然各人的思想背景有所差異，但大多皆曾投入講經、著述、修藏等工作，對於佛教經典都有一定的重視，與牧齋的理念相契。牧齋向諸人請教的具體內容，則涵蓋教理詮釋、史事考證等面向，可見其嚴謹而詳盡的態度。



2. 釐清《蒙鈔》的刊刻過程及撤出藏函的始末，考察現存版本的異同。

在流通版本方面，本文首先依據《蒙鈔》於順治十七年（1660）付梓的各卷牌記，以及對於當時《嘉興藏》刊刻情形之研究，指出此出版是大致依照《嘉興藏》的版式，集眾人之力捐資刊刻並「附藏流通」，參與者達百餘位，顯示牧齋於清初仍有相當的影響力。後於刊刻《清藏》時，《蒙鈔》曾被收入其中，但不久後又自《清藏》中撤出。藉由相關史料的考察，可以確定撤出藏函一事，乃是受到乾隆查禁《初學集》、《有學集》等牧齋著作的影響，但相較於牧齋之詩文作品，《蒙鈔》的查禁並未嚴格執行。

本文亦分別考察了《蒙鈔》現存的各個版本。在中國先後有四個版本，分別是清初附《嘉興藏》流通的順治本、收入《清藏》的版本，以及光緒六年與十五年的重刊本。順治本亦曾傳至日本，先由知空於貞享年間翻刻，再為藏經書院收入《卍續藏》中，後由臺灣「中華電子佛典協會」完成電子化。各版的分卷則有三種，順治本及日本各版為正文十卷，首一卷、末一卷；《清藏》本為六十卷；光緒刊本亦為六十卷，然分卷與《清藏》本略有不同。

3. 梳理《蒙鈔》所呈現的《楞嚴》注解歷史，分析牧齋對各家說法的取捨標準。

在〈古今疏解品目〉中，牧齋列舉所見的歷代《楞嚴》注家，分別考訂其思想源流與疏解特色。本文根據〈品目〉所呈現的諸家關係，統整各時代的《楞嚴》注解情形，包括唐五代的五家古釋；宋代的長水、孤山、禪家三系；元代以《會解》為中心的天台諸家；明代在《會解》盛行的背景之下，眾多新疏的著作理念，以及各家之間的相承或互動關係。

藉由對〈品目〉的詳細探討，綜合「古今得失」等處所述，亦能看出牧齋對於各家注解的評價。《蒙鈔》選擇尊奉宋代長水子璿的《義疏注經》，肯定其為超越宗派的「百代心宗之祖」；對於天台系以本宗止觀注解《楞嚴》，以及部分注家以己意刪改經文，或認為禪法更勝經教的主張，則較不認同。在古今得失的衡定上，牧齋認為古注者學問廣博、轉益多師，亦有包容的胸襟；今師見解不及，卻



好標新立異，攻擊不同意見者，以致引起諸多爭議。因此，牧齋欲藉《蒙鈔》樹立的疏解原則，即是以經典原文和古釋為宗：「務俾先佛心宗，與古師教眼，分齊脗合」，再「網羅多家，衷其得失」。在宗派方面，雖然《蒙鈔》強調不偏於一宗的合會立場，但仍可在部分議題中，看出牧齋晚年對華嚴思想的歸依。

本文亦藉由「經前十門」的判教部分，分析牧齋面對各家說法不一的爭議時，所選擇的立場及其特色。《蒙鈔》於諸師說法碩異的判教問題，將「說時」與「教義」分開而論，「說時」根據經中史事依次繫年，「教義」則歸為統攝諸教的「灌頂部」。不同於多數注者為了判定《楞嚴》義理在自宗教法的地位，故須定於一時一教，牧齋的判斷僅由經文本身出發，並以涵蓋本經的內容與要旨為目的。既然不必為了判定教義而執定一時，故在「說時」的認定上，能夠分為前後的不同會次，對於諸家所採用的史事皆不排斥。同時也將「判教」的目的由彰顯特定宗派的教義，轉為對經典本身的詮釋。

4. 探究牧齋的「蒼萃箋解」，可能亦有證明特定論點的意圖。

《蒙鈔》的注解方式，大致是先列經文，次以大字列長水疏或資中、永明等古釋，後以小字廣陳諸家說法，並時以闡述己見的「私謂」、補充相似資料的「引證」附於最後。因此，一段經文下時常可見不同的說法，以及牧齋的辨析，讀者不僅可見牧齋的論點，亦可見其立論所據。全書於蒐羅各家、辨析是非時又極為仔細，對各類注解問題皆嚴謹處理，大者如〈諮決〉所論義理，小者如諸聖生平乃至名詞解釋俱無遺漏，因此獲得後人「古聖師面目各在」、「搜剔之心良苦」等正面評價。

然而，牧齋所見的《楞嚴》注家數量眾多，在選擇編排之間，本已難免會有編者的主觀取捨。何況牧齋的目的不僅止於「網羅多家」，還有欲在鈔中闡揚的解經之法乃至佛教理念；同時，為了證明自己並非如近師之「改作新章，拂略古義」，他又極為強調自己的立論所本。本文在探討牧齋的論點時，亦盡量比對其所引用的諸家原文，發現《蒙鈔》的引錄大多相當完整，即使是較為簡略的重述，亦與



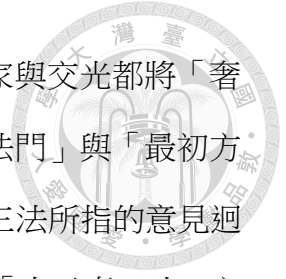
原意相符。然而，仍有少數幾處的引用，如憨山之釋「最初方便」、藕益之釋三摩提總相，與原文實有一些落差，似乎是牧齋有意地只選取部分意思以證成其說。是故在研讀《蒙鈔》時，也應留意其中的「薈萃箋解」，有時可能是為了發明〈諮決〉之論或牧齋的其他理念，不應僅以兼採多家的「集註」視之。

5. 辨析「法門總別」的立論依據及用意：發揮長水古釋，期能合會諸說。

「法門總別」可說是〈諮決十科〉首要闡明的論點，源於牧齋反對天台系注解以「三止三觀」解釋《楞嚴》，但亦不認同交光《正脈》在批判台家時提出的新解。考察〈古今品目〉與牧齋的書信、詩文，屢有言及由孤山至《會解》的天台注家以本宗止觀配釋《楞嚴》，盛行於世，使得本經的本來面目不能彰顯。牧齋亦明白交光《正脈》的致力「掃除台觀」，及其盛傳一時的影響力，但認為其「擇法未端，立宗太勇」，反而引起更大的爭端。因此，藉由釐清阿難啟請的「妙奢摩他、三摩、禪那，最初方便」，與如來所言「有三摩提，名大佛頂首楞嚴王」二句的意涵，牧齋將全經的要義，歸於名為「首楞嚴三昧」的「總相法門」，並將阿難的啟請，解為以「奢摩他」為代表的「最初方便」。

或許由於「法門總別」的論點與當時通行的解說相差甚大，又是牧齋亟欲強調者，故《蒙鈔》對此部分的立論依據解說最詳，往往強調其說有佛語或長水為本。本文以〈諮決十科〉配合〈古今品目〉、「經前十門」與正釋經文的相關段落，歸納牧齋「總相法門」說的由來，主要依據長水的「克示真三昧」，輔以吳江、藕益的說法，確立此「真三昧」是如來所說的「三摩提」，且為一經總相，而與阿難所請的「三摩」不同。至於「最初方便」，長水疏中隨文解說，以「信解」為起修之方便，亦以「止觀」為修行入門的方便；牧齋進一步引據經文，將長水疏中諸義以「奢摩他」一法統攝。對於助成其論的吳江與藕益，牧齋亦於〈品目〉的題解當中特別表彰，讚許吳江之發揮長水疏義；藕益「正明三昧」，與「長水、吳江宗旨印合」，以證明《蒙鈔》之論確有所本，並非只是一己之意。

此處還可進一步探討，牧齋之說如何實踐其「自命調人」的理想。若將牧齋



的論點與天台、交光諸師比較，最明顯的不同之處，可能是台家與交光都將「奢摩他、三摩、禪那」三法與經文進行比配，但在牧齋的「總相法門」與「最初方便」中，都沒有細究三法意涵的必要。或許正是有見於諸師對三法所指的意見迥異，導致「函矢交攻」，使得牧齋在詮解之時，選擇發揮長水的「克示真三昧」之義，對於長水等師亦曾言及的「一心三觀」，則僅簡單帶過。不過，無論是作為總相的「首楞嚴三昧」或最初方便的「奢摩他」，雖然表面上似是定於一法，實則都具有包含多義的特點。總相法門不僅涵蓋十卷經文，在觀體、觀境等方面更能會通於諸宗及諸經論；最初方便雖然以「止」為名，意則具足止觀，甚至可為一心三觀的代表。¹可見牧齋雖然反對以三觀配合經文，仍然保留本經義理與三觀會通的空間。

6. 探討「耳根圓通」的詮釋與牧齋佛教理念的呼應：肯定經教，反對臆斷。

由《蒙鈔》對於「耳根圓通」的解說，則可見牧齋重視文字經教、反對臆測的立場。在解釋耳根圓通章時，他特別強調「聞慧」的重要；至文殊揀選圓通之偈，亦以「音聞教體」作為選擇的關鍵，判定耳根由於能夠聽聞聲教，故為諸聖入道之總門，並將對聲教的肯定擴展至「文字三昧」，由此標舉《楞嚴》為特別重視語言、文字等「能詮教體」的經典。在實修方面，牧齋認為觀音所述為頓超之法，並非凡夫所能企及，是故一般人的修行，應由經中的漸修法門——「三漸次行」開始。因此，他反對天台宗人將「不歷位次」的觀音圓通判別位階，也批評交光詳釋觀音圓通為修行法門，是沒有根據的自創觀法。

在以耳根圓通闡揚聲教的論點中，牧齋引用了長水、孤山對於觀音以聞慧起修的說法，以及紫柏對「文字三昧」的強調，並依經文的敘述，證明「聲教」在二十五聖的悟道過程都有關鍵地位。牧齋的依據相當明確，亦有古釋以為旁證，但在解釋觀音圓通時特重聲教，幾乎沒有言及「耳根」由聽聞聲塵、「入流亡所」

¹ 「先依奢摩他行，歸於圓覺普照，寂照不二，未嘗不妙也，未嘗不圓攝他、那也。」《楞嚴蒙鈔》，頁 122，b9-11。



乃至「寂滅現前」的修習法門，在諸注解中仍是相當少見的。對於音聲乃至文字的強調，蓋與牧齋當時所見的「盲禪」之弊有關，呼應其提倡經教的理念。另一方面，也顯示出牧齋個人注疏佛典的特色。正如其自敘的「將世間文字因緣，迴向般若」，在從「世間文字海」歸向內典之際，他十分清楚自己對於語言文字的掌握，實遠勝於修證上的體悟：「以西垂之歲，歸心法門，既不能勤修六度，又不能了悟一心，多生結習，在聲名文句中。只好藉此一路，回向真乘。」²因此，牧齋或許也是藉著對圓通章的解釋，來肯定自己專依文字而親近佛法的路徑，如其〈目錄後記〉所言：「名言習氣，書生筆格……拾圓通之剩文，發揮耳順」，³雖是自謙之詞，但很可能也意味著，他亦自覺對於圓通章的「發揮」，確有受到個人背景的影響。

至於耳根圓通何以不適合一般眾生修行，而必須藉由「三種漸次」入門，牧齋似乎未有詳細論述。不過，對於交光的創立觀門、台家的判觀音於初住，其反對的理由則相當明確：這些都是「經無明文」的臆斷。類似的立場，還可見於「當機權實」中，指注家刻意解釋阿難墮淫並非實事，是「凡情曲見，比量回互」；另外，對於張無盡以己意刪修經典、交光「開章立義」建立諸多新說，牧齋也都持負面的態度。其中的原因，正如牧齋對「古今得失」的衡定，是今人之智不及古人，因此，在佛語和古釋皆未言及之處，便不應自認有能力發前人所未發，正如牧齋對「三如來藏」說的批評：「為復佛言未了，仗汝疏通？又復經論未周，待汝補綴？」⁴

尚須注意的是，考察牧齋反對「今師」諸說的理由，在對方的完整說法中，有些似乎未必能夠成立；而〈諮決〉於本經義理的闡發，也仍有些尚待商榷之處，如長水、憨山俱曾言及的「一心三觀」，是否真的有完全破除的必要？又，「耳根圓通」若僅是對聲教的強調，應如何解釋經中對於耳根特性的發明？或許由於牧

² [清] 錢謙益：〈寄內衡法師書〉，《有學集》卷 40，頁 1379。

³ 《楞嚴蒙鈔》，頁 116，a15-16。文中言受其「名言習氣」影響的論點，還有「剽觀河之玄義，模寫逝川」，然尚未能確知所指為何。

⁴ 《楞嚴蒙鈔》，頁 126，b7-8。



齋亟欲矯正當世之弊，無論是注經時的「三觀橫分」，或是教界普遍的「撥去文字」、「不思真實修習」等等，因此刻意強調了經文與古注當中，與這些風尚相反的面向，卻未必能圓滿解釋全經。不過，牧齋在發揮自己的觀點之前，畢竟皆已為各段經文網羅諸家注解、內外典籍，足為理解經義的踏實基礎，是故在了解牧齋的理念對注解的可能影響之後，《蒙鈔》於釋義時的「詳細博雅」，仍是值得肯定與參考的。

本文雖然盡力考察了《楞嚴蒙鈔》的重要思想，但《蒙鈔》的內容十分廣博，牽涉議題廣泛，受限於筆者的學養、能力與時間，仍有一些未及詳論之處。首先，對於「正釋經文」與〈佛頂五錄〉，本文皆僅隨〈諮決〉的討論引用相關材料，其中尚有豐富的內容仍待考察，如「正釋經文」的「經前十門」除了以長水疏為基礎，更對華嚴諸祖的著作均有引用，各門或取法藏，或取清涼、圭峰、長水，頗令人深思；各卷之中，牧齋也隨文辨析〈諮決〉之外的諸多問題，如二十五聖的圓通章中，對於彌勒、彌陀法門俱有發明。⁵而〈佛頂五錄〉主題式的彙集諸多《楞嚴》史料，尤其「宗錄」形式頗似禪宗燈錄，與牧齋佛教理念的關係，亦十分值得注意。⁶

除了《蒙鈔》本身的內容，此書及其前後的《楞嚴》注解，亦是延伸探討的方向。對於《蒙鈔》以前的注解，本文雖已隨〈諮決〉論及之處，略考諸家之相應觀點，但皆以《蒙鈔》為主，餘書為輔，尚未能就整體的釋經架構進行比較。此外，在《蒙鈔》之後，仍不斷有新的《楞嚴》注疏出現，前文述及清初灌

⁵ 牧齋對於勢至圓通後，特別指出本經對彌勒、彌陀法門亦有重視：「是佛頂經，於圓修辦事中，密開修行方便，別有二門……以觀自在為一車，以慈氏、勢至為兩輪，運載無量有情。」他更將文殊揀選勢至之文，釋為「非揀念佛法門，正揀念佛不了之人」，對淨土法門的看法頗值得探究。引文參見《楞嚴蒙鈔》，頁 242，a25；頁 254，a13。

⁶ 對於牧齋曾否撰寫「燈錄」以正時弊，諸家看法不一，連瑞枝認為：「基本上，錢謙益並沒有完成任何一部僧史或是燈錄的撰寫」（見氏著：〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，頁 350），但王紅蕾卻說：「《蒙鈔》正是他承紫柏真可遺願撰寫的《明朝傳燈錄》」（見氏著：〈錢謙益《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》考論〉，頁 71）。就《蒙鈔》的主體仍是「釋經文」而論，王氏之說自然難以成立，但「佛頂宗錄」是否可視為牧齋的燈錄撰作，則有討論空間。

頂續法與達天通理之作，都曾引用《蒙鈔》的〈古今品目〉，蓋皆曾見牧齋之作。然就筆者的初步考察，至少通理的《指掌疏》便仍相當推崇《正脈》，僅對交光的「駁古太甚」有一些修正。⁷牧齋的理念是否對後世注家有所影響，亦是尚待探究的議題。

⁷ 李志夫《楞嚴校釋》（臺北：大乘精舍印經會，1984年）云：「通理和尚《指掌疏》：計十卷，多從《正脈》，旁引儒、道以會通經文。」（頁19）通理《楞嚴經指掌疏》卷1：「《正脈》立義雖精，駁古太甚，致令後學一味在是非裏卜度，不知向關節處跟尋。迷本味源，其失非細。故今疏惟竊取其義，而執戈欲鬪之詞，槩不敢用。」（CBETA, X16, no. 308, p. 13, a23-b2 // Z 1:24, p. 85, c18-d3 // R24, p. 170, a18-b3）



參考文獻

佛教藏經（依 CBETA 經號排序）

- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 262。
- 〔唐〕達摩流支譯：《佛說寶雨經》，CBETA, T16, no. 660。
- 〔唐〕般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509。
- 〔唐〕玄奘譯：《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579。
- 〔梁〕真諦譯：《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666。
- 〔唐〕湛然：《法華文句記》，CBETA, T34, no. 1719。
- 〔隋〕智顛說，灌頂錄：《金光明經玄義》卷 1，CBETA, T39, no. 1783。
- 〔唐〕宗密：《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，CBETA, T39, no. 1795。
- 〔宋〕子璿：《首楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799。
- 〔唐〕義淨：《略明般若末後一頌讚述》，CBETA, T40, no. 1817。
- 〔唐〕遁倫集撰：《瑜伽論記》，CBETA, T42, no. 1828。
- 〔宋〕子璿：《起信論疏筆削記》，CBETA, T44, no. 1848。
- 〔隋〕慧遠：《大乘義章》，CBETA, T44, no. 1851。
- 〔隋〕智顛：《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911。
- 〔高麗〕諦觀錄：《天台四教儀》，CBETA, T46, no. 1931。
- 〔宋〕延壽：《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016。
- 〔宋〕志磐：《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035。
- 〔宋〕法雲：《翻譯名義集》，CBETA, T54, no. 2131。
- 〔唐〕宗密：《圓覺經大疏釋義鈔》，CBETA, X09, no. 245 // Z 1:14 // R14。
- 〔宋〕思坦：《楞嚴經集註》，CBETA, X11, no. 268 // Z 1:17 // R17。
- 〔宋〕仁岳：《楞嚴經熏聞記》，CBETA, X11, no. 269 // Z 1:17 // R17。



- 〔宋〕德洪造，正受釐論入經：《楞嚴經合論》，CBETA, X12, no. 272 // Z 1:18 // R18。
- 〔明〕真鑑：《楞嚴經正脈疏懸示》，CBETA, X12, no. 274 // Z 1:18 // R18。
- 〔明〕真鑑：《楞嚴經正脈疏》，CBETA, X12, no. 275 // Z 1:18 // R18。
- 〔明〕德清：《楞嚴經懸鏡》，CBETA, X12, no. 277 // Z 1:19 // R19。
- 〔明〕德清：《楞嚴經通議》，CBETA, X12, no. 279 // Z 1:19 // R19。
- 〔明〕傳燈：《楞嚴經圓通疏》，CBETA, X12, no. 281 // Z 1:19 // R19。
- 〔明〕智旭：《楞嚴經文句》，CBETA, X13, no. 285 // Z 1:20 // R20。
- 〔清〕通理：《楞嚴經指掌疏懸示》，CBETA, X16, no. 307 // Z 1:24 // R24。
- 〔清〕錢謙益：《般若心經略疏小鈔》，CBETA, X26, no. 532 // Z 1:41 // R41。
- 〔明〕大文：《般若波羅蜜多心經正眼》，CBETA, X26, no. 549 // Z 1:41 // R41。
- 〔清〕續法會編：《起信論疏記會閱》，CBETA, X45, no. 768 // Z 1:72 // R72。
- 〔明〕德清閱：《紫柏尊者全集》，CBETA, X73, no. 1452 // Z 2:31 // R126。
- 〔清〕錢謙益纂閱：《紫柏尊者別集》，CBETA, X73, no. 1453 // Z 2:32 // R127。
- 〔元〕慧覺：《華嚴經海印道場九會請佛儀》，CBETA, X74, no. 1469 // Z 2B:1 // R128。
- 〔宋〕正受編：《嘉泰普燈錄總目錄》，CBETA, X79, no. 1558 // Z 2B:10 // R137。
- 〔明〕道開：《密藏開禪師遺稿》，CBETA, J23, no. B118。
- 〔明〕道盛說，大成、大奇等編：《天界覺浪盛禪師語錄》，CBETA, J25, no. B174。
- 〔明〕智旭：《靈峰蕩益大師宗論》，CBETA, J36, no. B348。
- 〔宋〕咸輝：《首楞嚴經義海》，CBETA, P168, no. 1581。
- 〔元〕惟則：《大佛頂萬行首楞嚴經會解》，CBETA, P185, no. 1618。
- 〔唐〕法藏：《大乘起信論疏》，CBETA, L141, no. 1600。
- 〔清〕道霈：《華嚴經疏論纂要》，CBETA, B03, no. 2。
- 〔清〕源諒著，劉霞彩編：《律宗燈譜》，CBETA, B22, no. 118。
- 〔明〕智旭：《靈峰宗論》（（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻闢邪集序〉）），CBETA, B23, no. 130。



〔明〕傳燈：《天台山方外志》，CBETA, GA090, no. 89。

〔明〕株宏：《蓮池大師全集》，上海：上海古籍出版社，2011年。

〔清〕續法：《首楞嚴經灌頂疏》（臺北：財團法人佛陀教育基金會，2015年編排版），頁217。

〔清〕錢謙益：《金剛般若經偈論會鈔》卷上（手稿本），中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏。

華嚴編藏會：《新修華嚴經疏鈔》，臺北：財團法人台北市華嚴蓮社，2001年。

新編縮本《乾隆大藏經》，臺北：新文豐，1991年。

〔清〕錢謙益：《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》各版本

手稿本（卷首及卷一之一），中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏。

手稿本（卷四），收於周欣平、魯德修主編：《柏克萊加州大學東亞圖書館藏鈔校本叢刊》，上海：上海古籍，2013年，冊13。

《卍續藏》本（第五冊），國立臺灣圖書館藏。

順治十七年刊本，《嘉興楞嚴寺方冊藏經》微縮資料，臺北國家圖書館藏。

光緒六年蘧園重刊汲古閣本，國立故宮博物院圖書文獻處藏。

《明版嘉興大藏經》冊18，第24號，臺北：新文豐，1987年。

《中華大藏經》冊102-103，北京：中華書局，1996年。

原典文獻

〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達等正義，黃侃經文句讀：《周易正義》，上海：上海古籍出版社，1990年。


〔宋〕蘇軾：《蘇軾全集》，上海：上海古籍出版社，2000年。

〔明〕方文：《蠡山集》，《清代詩文集彙編》冊38，上海：上海古籍出版社，2010年。

〔明〕邢昉：《石臼集》，《清代詩文集彙編》冊5，上海：上海古籍出版社，2010年。



- 〔明〕葛寅亮：《金陵梵剎志》，《中國佛寺史志彙刊》第1輯，冊5。
- 〔明〕釋讀徹：《蒼雪大師南來堂詩集》，《清代詩文集彙編》冊5，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 〔清〕王昶：《春融堂集》，《清代詩文集彙編》冊358，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 〔清〕王文治：《夢樓詩集》，《清代詩文集彙編》冊370，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 〔清〕西懷了惠、興宗祖旺、景林心露等著，簡凱廷點校，廖肇亨校訂：《明清華嚴傳承史料兩種——《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2017年。
- 〔清〕李鴻裔：《靠蒼閣日記》，收入《上海圖書館未刊古籍稿本》冊18，上海：復旦大學出版社，2008年。
- 〔清〕黃宗羲：《黃梨洲詩集》，北京：中華書局，1959年。
- 〔清〕葛萬里：《清錢牧齋先生謙益年譜》，臺北：臺灣商務印書館，1981年。
- 〔清〕慶桂等修：《大清高宗純（乾隆）皇帝實錄》，台北：華文書局，1964年。
- 〔清〕錢澄之：《田間文集》，《清代詩文集彙編》冊40，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 〔清〕錢謙益：《列朝詩集小傳》，上海：上海古籍出版社，1983年。
- 〔清〕錢謙益：《有學集》，上海：上海古籍，1996年。
- 〔清〕錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯標校：《牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社，1985年。
- 〔清〕錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯標校：《牧齋有學集》，上海：上海古籍出版社，1996年。
- 〔清〕錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯標校：《牧齋雜著》，上海：上海古籍出版社，2007年。
- 〔清〕錢謙益撰，陳景雲注：《絳雲樓書目》，北京：中華書局，1985年。

- 
- 〔清〕湛祐撰、然叢輯：《弘慈廣濟寺新志》，收入杜潔祥主編：《中國佛寺史志彙刊》第1輯，第44冊，臺北：明文書局、丹青圖書公司，1980-1985年。
- 〔清〕劉名芳：《寶華山志》，收入《中國佛寺史志彙刊》，第1輯，第41冊。
- 〔民國〕張惠衣：《金陵大報恩寺塔志》，收入《中國佛寺史志彙刊》第2輯，第13冊。

專書著作

- 〔日〕三浦理一郎：《毛晉交遊研究》（上海：華東師範大學，2012年）。
- 〔日〕荒木見悟：《陽明学の開展と仏教》，東京：研文，1984年。
- 〔日〕荒木見悟著，周賢博譯：《近世中國佛教的曙光：雲棲祿宏之研究》，臺北：慧明文化，2001年。
- 〔日〕荒木見悟著，廖肇亨譯：《佛教與儒教》，臺北：聯經，2008年。
- 〔日〕荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教》，臺北：聯經，2006年。
- 〔韓〕崔昌植（法慧）：《敦煌本『楞嚴經』の研究》，東京：山喜房佛書林，2005年。
- 方 良：《錢謙益年譜》，北京：中國書籍出版社，2013年。
- 王紅蕾：《憨山德清與晚明士林》，北京：中國社會科學，2010年。
- 朱萬章：《書畫鑒考與美術史研究》，北京：文物出版社，2011年。
- 江蘇文物綜錄編輯委員會編：《江蘇文物綜錄》，南京：南京博物院，1988年。
- 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，臺北：學生書局，1983年。
- 李志夫：《楞嚴校釋》，臺北：大乘精舍印經會，1984年。
- 李富華、何梅：《漢文佛教大藏經研究》，北京：宗教文化出版社，2003年。
- 沈 津：《書林物語》，上海：上海辭書出版社，2011年。
- 南京師範大學古文獻整理研究所編：《江蘇藝文志·蘇州卷》南京：江蘇人民出版社，1996年。
- 范佳玲：《紫柏大師生平及其思想研究》，臺北：法鼓文化，2001年。



- 孫之梅：《錢謙益與明末清初文學》，濟南：齊魯書社，1996年。
- 徐聖心：《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺》，臺北：臺大出版中心，2010年。
- 崔昌植（法慧）：《敦煌本『楞嚴經』の研究》，東京：山喜房佛書林，2005年。
- 梁啟超著，徐少知、李鳳珠、黃昱凌、鄭慧卿點校：《中國近三百年學術史（《清代學術概論》合刊）》，臺北：里仁書局，1995年。
- 陳士濱：《《楞嚴經》聖賢錄》，臺北：萬卷樓圖書，2007年。
- 陳永革：《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化，2007年。
- 陳玉女：《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，臺北：稻香，2010年。
- 陳寅恪：《柳如是別傳》，上海：上海古籍出版社，1980年。
- 廖肇亨：《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述與開展》，臺北：允晨文化，2008年。
- _____：《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年。
- 錢鍾書：《管錘編》，北京：中華書局，1979年。
- 簡秀娟：《錢謙益藏書研究》，台北：漢美圖書，1991年。
- 藍吉富：《中國佛教泛論》，臺北：新文豐，1993年。
- _____：《佛教史料學》，臺北：東大，2001年。
- 嚴志雄：《錢謙益〈病榻消寒雜詠〉論釋》，臺北：中央研究院，2012年。
- 釋太虛：《楞嚴經攝論、研究合刊》，臺北：太虛大師八十壽辰紀念會，1969年。
- 釋見曄：《明末佛教發展之研究——以晚明四大師為中心》，臺北：法鼓文化，2007年)。
- 釋聖嚴：《天台心鑰——《教觀綱宗》貫註》，臺北：法鼓文化，2002年。
- _____：《明末佛教研究》，臺北：法鼓文化，1999年。
- 釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，臺北：法鼓文化，2009年。



期刊、專書與會議論文

〔日〕大澤邦由：〈殷邁と管志道の『楞嚴經』修証論解釈：錢謙益『楞嚴經疏解蒙鈔』の引用を中心〉《駒沢大学大学院仏教学研究會年報》第 49 號(2016 年 5 月)，頁 91-114。

〔日〕吉川幸次郎：〈居士としての錢謙益〉，《吉川幸次郎全集》第 16 卷（東京：筑摩書房，1970 年 7 月初版，1999 年 1 月第 4 刷），頁 36-54。

〔日〕岩城英規：〈『首楞嚴經』注釈書考〉，《印度學佛教學研究》第 52 卷第 2 號（2004 年）。

_____：〈智旭と智円——『首楞嚴經』注釈の比較に焦点を当てて〉，《印度學佛教學研究》第 54 卷第 2 號（2006 年）。

〔日〕荒木見悟著，高正哲整理，釋慧嚴口譯：〈明代《楞嚴經》の流行〉（上、中、下），《人生》第 123-125 期（1993-1994 年）。

〔日〕荒木見悟著，楊白衣譯：〈易經與楞嚴經〉，《佛光學報》第 3 期（1978 年），頁 133-140。

水 天：〈楞嚴問題之研討〉，收入張曼濤主編：《大乘起信論與楞嚴經考辨》，臺北：大乘文化，1978 年，頁 381-389。

王彥明：〈《楞嚴經疏解蒙鈔》考論〉，《新國學》第十三卷(2016 年 6 月)，頁 117-139。

_____：〈《楞嚴經疏解蒙鈔》的文獻學價值〉，《江蘇廣播電視大學學報》23 期，2012 年 1 月，頁 67-71。

王紅蕾：〈錢謙益《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》考論〉，《世界宗教研究》2010 年第 1 期，頁 69-76。

王晴薇：〈漢譯佛典禪修詞語英譯問題——「總持」與「陀羅尼」詞義辨析與羅什本《維摩詰所說經》相關翻譯考察〉，《佛光學報》新 2 卷第 1 期（2016 年），頁 111-168。

王蕾、韓錫鐸：〈關於《嘉興藏》的幾個問題〉，《圖書館學刊》2011 年第 5 期，頁 120-126。



- 朱萬章：〈髡殘行迹新考〉，《湖南省博物館館刊》第十二輯（2016年8月），頁442-450。
- 李治華：〈《楞嚴經》與中國宗派〉，《中華佛學研究》第2期（1998年），頁207-229。
- 周群：〈晚明文士與《楞嚴經》〉，《江海學刊》2013年第6期，頁178-187。
- 林純瑜：〈《龍藏·維摩詰所說經》之重修——核心人物及其他〉，《佛光學報》新3卷第2期（2017年7月），頁109-152。
- 夏志前：〈《楞嚴》之諍與晚明佛教——以《楞嚴經》的詮釋為中心〉，《中國哲學史》2007年第3期，頁26-33。
- 孫之梅、王琳：〈錢謙益的佛學思想〉，《佛學研究》（1996年），頁165-170。
- 師雅惠：〈佛境文心——試論佛學對錢謙益文學思想的影響〉，《中國社會科學院研究生院學報》第2期（總170期，2009年），頁118-123。
- 徐聖心：〈晚明《楞嚴經》註釋經旨之爭〉，見〈晚明佛教法諍研究成果報告（精簡版）〉（行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告，2012年）。
- 索羅寧：〈一行慧覺及其《大方廣佛華嚴經海印道場十重行願常徧禮懺儀》〉，《臺大佛學研究》第23期（2012年6月），頁1-76。
- 袁津琥：〈錢謙益手批《華嚴經》殘稿的下落〉，《讀書》2005年11期，頁20。
- 馬炳濤：〈判釋《楞嚴》與「山家」正統——試析幽溪傳燈「圓頓生酥」的判釋理論〉，《中國佛學》第30期（2011年），頁188-198。
- 高泳源：〈從《姑蘇城圖》看清末蘇州的城市景觀〉，《自然科學史研究》第15卷第2期（1996年），頁161-169。
- 張金杰：〈錢謙益與佛道僧人交遊簡考〉，《宜春學院學報》第36卷第4期（2014年），頁79-82、89。
- 張愛萍：〈無極明信、無極守愚二僧之考辨〉，《五臺山研究》總第120期（2014年3月），頁36-41。
- 許婷婷：〈明遺民畫家與南京大報恩寺——以石濤、戴本孝、髡殘在金陵報恩寺的活動為中心〉，《藝術百家》2012年第5期，頁235-236。



- 連瑞枝：〈錢謙益的佛教生涯與理念〉，《中華佛學學報》第 7 期（1994 年），頁 311-368。
- 郭朝順：〈論澄觀《大方廣佛華嚴經疏》的釋經方法〉，《2013 華嚴專宗國際學術研討會論文集》，頁 179-194。
- 陳 洪、王紅蕾：〈錢謙益與憨山德清的一段思想因緣〉，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》第 40 卷第 6 期（2007 年），頁 113-115。
- 陶迺韓：〈大乘菩薩道精神在明末清初的落實與發展——以天然一系在嶺南（廣東）的發展為例〉，《中華佛學研究》第 5 期（2001 年），頁 377-410。
- 黃啟江：〈僧史家惠洪與其「禪教合一」觀〉（上、下），《大陸雜誌》第 4 期，頁 145-153、第 5 期，頁 221-229（1991 年）。
- 楊白衣：〈金剛經之研究〉，《華崗佛學學報》第 5 期（1981 年），頁 57-111。
- 虞萬里：〈上海圖書館藏稿本解題四篇〉，《傳統中國研究集刊》，2009 年 6 月。
- 趙小琴：〈館藏《清乾隆版大藏經》述要〉，《圖書館》2000 年第 5 期，頁 72-73。
- 趙增越：〈清代皇帝的起名與避諱〉，《中國檔案》2015 年第 5 期，頁 74-75。
- 劉正平：〈經坊與宗教文獻的流刊——兼論瑪瑙經房、慧空經房〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》第 5 期（2017 年 9 月），頁 60-64。
- 謝正光：〈錢謙益奉佛之前後因緣及其意義〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》2006 年第 3 期，第 21 卷，頁 13-30。
- 簡凱廷：〈晚明義學僧一雨通潤及其稀見著作考述〉，《臺大佛學研究》第 28 期（2014 年 12 月），頁 143-190。
- 蘇美文：〈情欲魔女、羅漢聖者——摩登伽女的形象探論〉，《漢學研究》第 28 卷第 1 期（2010 年），頁 225-262。
- 釋見曄：〈以滿益智旭為例探究晚明佛教之「復興」內涵〉，《中華佛學研究》第 3 期（1999 年），頁 207-250。
- 釋常惺：〈北平柏林寺《龍藏》經板紀要〉，《佛教評論》第一卷第二號（1931 年），頁 110，收於《民國佛教期刊文獻集成》，冊 46。



釋範成：〈修整清藏經庫版架記〉，《微妙聲》第五期（1937年），收於《民國佛教期刊文獻集成》卷84，頁464，北京：全國圖書館文獻縮微復制中心，2006年。

龔 雋：〈宋明楞嚴學與中國佛教的正統性——以華嚴、天臺《楞嚴經》疏為中心〉，頁33-47。

學位論文

王 靜：《《嘉興藏》雕版刻工研究》，保定：河北大學文學碩士學位論文，李國慶先生指導，2016年。

王彥明：《牧齋與佛教》，福州：福建師範大學古典文獻學博士論文，李小榮先生指導，2013年。

王禎堂：《錢謙益及其佛教思想要義之研究》，高雄：高雄師範大學經學研究所碩士論文，鄭卜五先生指導，2012年。

安 修：《《清藏》研究》，中國社會科學院研究生院碩士學位論文，紀華傳先生指導，2012年。

李治華：《《楞嚴經》哲學之研究》，新北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，李志夫先生指導，1994年。

林益丞：《清涼澄觀《華嚴經疏》與《隨疏演義鈔》之研究》，臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，蕭麗華先生、涂艷秋先生指導，2017年。

胡健財：《《大佛頂首楞嚴經》「耳根圓修」之研究》，臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，羅宗濤先生指導，1996年。

夏志前：《《楞嚴經》與晚明佛教——以經典詮釋為中心的佛教思想史研究》，廣州：中山大學博士學位論文，龔雋先生指導，2009年。

徐美文：《錢謙益著述與藏書之研究》，台北：台北大學人文學院古典文獻研究所碩士論文，莊吉發先生指導，2009年。

張凌林：《忠孝與佛性——錢謙益儒佛思想研究》，南京：南京大學宗教學碩士論文，



楊維中先生指導，2011年。

連瑞枝：《錢謙益與明末清初的佛教》，新竹：清華大學歷史學系碩士論文，黃敏枝先生指導，1993年。

黃琛傑：《《楞嚴經正脈疏》「十番顯見」之研究——兼論與《楞嚴經會解》的比較》，臺北：政治大學宗教研究所博士論文，熊琬先生指導，2012年。

黃馨儀：《智旭《楞嚴經》詮釋之研究—以《楞嚴經玄義》、《楞嚴經文句》為主》，臺北：臺灣師範大學國文學系博士論文，王開府先生指導，2015年。

雷承平：《《楞嚴經正脈疏》與《楞嚴經圓通疏》諍論之研究——以「四決定義」與「四不決定義」為主》，臺北：政治大學宗教研究所碩士論文，熊琬先生指導，2014年。

趙鐸：《如何使頓悟漸修成為可能：《楞嚴經正脈疏》中的三種禪定、根性與釋經策略》，臺北：臺灣大學中國文學系碩士論文，徐聖心先生指導，2017年。

工具書與網路資源

〔日〕井上哲雄編：《真宗僧名辭典》，京都：竜谷大學出版部，1926年。

〔明〕一如等集註，丁福保重校：《三藏法數》，台北：菩恩，1991年。

《新編縮本乾隆大藏經分冊目錄、經名索引、作者索引》，臺北：新文豐，1992年。

丁福保編著：《佛學大辭典》，臺北：新文豐，1978年。

蔡運辰：《二十五種藏經目錄對照考釋》，臺北：中華佛教文化館，1983年。

釋慈怡主編：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988年。

沈津：〈錢謙益與《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》〉，「書叢老蠹魚」部落格：

http://blog.sina.com.cn/s/blog_4e4a788a0100bsb4.html。

河村孝照著，釋慧慕譯、釋惠敏譯註：〈(新卍字續藏)編後語〉，CBETA文獻資

料：http://www.cbeta.org/data/budadata/xuzangjing_bhu.htm。

國立故宮博物院：「清代宮中檔及軍機處檔摺件資料庫」，

<http://npmhost.npm.gov.tw/tts/npmmeta/GC/indexcg.html>。



附錄 1

《楞嚴蒙鈔》三種版本分卷對照表

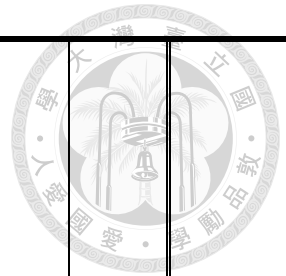
說明：

1. 各卷名稱，順治本稱「首之一」、「一之一」等，末五錄標「五錄卷某」（僅第一卷稱「五錄之一」）；清藏本亦用「一之一」等名，但能由千字文函號、卷數看出總卷數；光緒本僅標總卷數，正釋經文部分，總卷數下以小字刻「經文卷某之某」。
2. 為求簡潔，卷次皆以阿拉伯數字表示，並以「-」代替「之」，「一」分隔各卷起止，省略原目錄中「起」、「盡」二字。
3. 各卷起止處或標經文，或標科段，順治本、清藏本均依原目錄所標，惟原版有誤之處，據經文、科文改正，並以*標示，詳述於表格最後。光緒本言「科文悉依原本」，僅有原順治本之目錄，故此版之各卷起止為筆者所標。
4. 清藏本之「同前」，表示與同一列中，順治本之對應卷次起止相同；光緒本之「同前」，表示同清藏本。惟光緒本卷 8-7，起止與順治本 8-4 同，而異於清藏本，以粗體標示。
5. 清藏本與順治本相異之處，多為將順治本的一卷分為兩卷，惟 8-3、8-4 二卷例外，以粗體標示。

順治本		清藏本		光緒庚辰本	
卷首	首-1	1	首-1	卷首	同前
	首-2	2	首-2	卷 1	同前
第一卷	1-1	3	1-1	卷 2	同前
	1-2	4	1-2	3	1-1
		5	1-3	4	1-2
		6	1-4	5	1-3
		7	1-5	6	1-4
1-3	8	1-6	7	1-5	
天龍八部圖		無圖		楞嚴法會圖	
傳譯注釋圖		目錄（依清藏本）		二十五聖圖	
楞嚴法會圖		目錄後記		天龍八部圖	
二十五聖圖				傳譯注釋圖	
目錄				目錄（依順治本）	
目錄後記				目錄後記	
古今疏解品目		同前		同前	
諮決疑義十科		同前		同前	
經前十門懸敘		經前十門懸敘		同前	
經起如是我聞一序分		經起如是我聞一序分		同前	
阿難見佛		阿難見佛一破在外竟		同前	
一七處徵心竟		阿難白佛一七處徵心竟		同前	
爾時阿難		爾時阿難一雖得多聞不成聖果		同前	
一卷末		阿難聞已一卷末		同前	

第二卷	2-1	爾時阿難 一含受十方國土	9	2-1	爾時阿難一結指倒相	8	2-1	同前
	2-2	阿難白佛言 一及諸群塞亦復如是	10	2-2	阿難承佛一含受十方國土	9	2-2	阿難承佛一性汝不真取我求實
			11	2-3	阿難白佛言一妙菩提路	10	2-3	阿難白佛一出指非指
	2-3	阿難汝猶未明 一五陰非自然性	12	2-4	酬請廣釋一及諸群塞亦復如是	11	2-4	阿難白佛二者眾生同分妄見
			13	2-5	同前	12	2-5	云何名為別業妄見一及諸群塞亦復如是
第三卷	3-1	復次阿難 一十八界非自然性	14	3-1	復次阿難云何六入一舌味處非自然性	14	3-1	復次阿難云何六入一意法處非自然性
	3-2	阿難白佛 一七大文說偈讚佛	15	3-2	阿難汝常晨朝一十八界非自然性	15	3-2	復次阿難云何十八界一十八界非自然性
			16	3-3	阿難白佛一空大都無實義	16	3-3	同前
	4-1	富樓那問生起	17	3-4	阿難見覺無知一七大說偈讚佛	17	3-4	同前
			18	4-1	富樓那問生起一彼無同異真有為法	18	4-1	同前
19			4-2	覺明空昧一宛轉虛妄無可憑據	19	4-2	覺明空昧一菩提涅槃亦復如是	
第四卷	4-1	一如何自欺尚留觀聽	20	4-3	富樓那汝以色空一如何自欺尚留觀聽	20	4-3	富樓那又汝問言一如何自欺尚留觀聽
	4-2	阿難及諸大眾 一云何不成無上知覺	21	4-4	阿難及諸大眾一彼六知根一時清淨	21	4-4	同前
			22	4-5	阿難白佛言一云何不成無上知覺	22	4-5	同前
第五卷	5-1	阿難白佛 一從三摩地得無生忍	23	5-1	同前	23	5-1	同前
	5-2	阿難請問圓通 一二十四聖說竟	24	5-2	阿難請問圓通一明圓滅漏斯為第一	24	5-2	阿難請問圓通一久成清瑩斯為第一
			25	5-3	富樓那白佛一二十四聖說竟	25	5-3	烏芻瑟摩說圓通一二十四聖說竟
	6-1	觀音說圓通 一觀音名徧十方界	26	6-1	觀音說圓通一無作妙力自在成就	26	6-1	同前
	第六卷	6-2	世尊放光現瑞 一文殊說偈獲益	27	6-2	標舉無畏一觀音名徧十方界	27	6-2
28				6-3	世尊放光現瑞一出世獲長住	28	6-3	於是如來一因果今殊感云何獲圓通
6-3	阿難請問修行 一四種清淨明誨*	29	6-4	我今啟如來*一文殊說偈獲益	29	6-4	我今白世尊一文殊說偈獲益	
		30	6-5	同前	30	6-5	同前	

第七卷	7-1	阿難汝問攝心 一如來宣說神咒	31	7-1	同前	31	7-1	阿難汝問攝心一道場建立如是
	7-2	阿難問漸次修行 一眾生十二種類	32	7-2	同前	32	7-2	阿難頂禮佛足一如來宣說神咒
第八卷	8-1	阿難如是眾生 一四加行位	33	8-1	阿難如是眾生一十位究竟	34	8-1	同前
	8-2	十地位 一結經汝當奉持	34	8-2	阿難是善男子一四加行位	35	8-2	同前
			35	8-3	同前	36	8-3	同前
	8-3	阿難請問六道 一十種仙趣	36	8-4	阿難請問六道 一十訟習竟	37	8-4	阿難請問六道一眾同分中兼有元地
	8-4	阿難諸世間 一自此以還名為欲界	37	8-5	云何六報 一自此以還名為欲界	40	8-7	同順治本
第九卷	9-1	色界一十八天 一總結精研七趣	38	9-1	色界一十八天一自此以還名為色界	41	9-1	同前
	9-2	如來將罷法座 一想陰十種魔事	39	9-2	復次阿難一總結精研七趣	42	9-2	同前
			40	9-3	如來將罷法座一色陰十魔竟	43	9-3	同前
			41	9-4	阿難彼善男子一想陰十種魔事	44	9-4	同前
第十卷	10-1	阿難彼善男子* 一行陰十種心魔	42	10-1	阿難彼善男子一第三外道一分常論	45	10-1	同前
	10-2	識陰十種見魔 一修進最後垂範	43	10-2	又三摩中*一行陰十種心魔	46	10-2	同前
卷末	10-3	阿難重復白佛 一流通作禮而去	44	10-3	同前	47	10-3	同前
	1	佛頂五錄總目 佛頂圖錄目錄 佛頂圖錄	46	末-1	佛頂五錄總目 佛頂圖錄目錄 佛頂圖錄	49		佛頂五錄總目 佛頂圖錄目錄 佛頂圖錄



2	佛頂序錄	47	未-2	佛頂序錄	50	佛頂序錄
3	佛頂枝錄	48 -50	未-3 未-5	佛頂枝錄 (分二)	51 -52	佛頂枝錄 (分二)
4 -5	佛頂通錄 (分二)	51 -53	未-6 未-8	佛頂通錄 (分三)	53 -54	佛頂通錄 (分二)
6 -8	佛頂宗錄 (分三)	54 -60	未-9 未-15	佛頂宗錄 (分七)	55 -60	佛頂宗錄 (分六)

校訂說明：

1. 順治本卷 6-3：四種清淨明誨，原誤作「六種」，清藏本亦誤。
2. 清藏本卷 6-4：我今啟如來，原漏「今」字。
3. 順治本卷 10-1：彼善男子，原誤作「諸善男子」，清藏本改正。
4. 清藏本卷 10-2：又三摩中，原誤作「又三摩地」。
5. 清藏本卷 10-4：阿難重復白佛，原作「阿難復白佛」。不過此句本為略語，原經文為：「阿難即從座起，聞佛示誨，頂禮欽奉，憶持無失。於大眾中，重復白佛：……」



《楞嚴蒙鈔》現存版本概況



古籍典藏			
版本名稱	館藏地	備註	
手稿本	中央研究院歷史語言研究所 傅斯年圖書館	僅卷首及卷一之一	
順治本	臺北國家圖書館 ¹	《嘉興藏》叢書	
光緒庚辰本	臺北故宮博物院圖書文獻處		
《卍續藏》本	國立臺灣圖書館	僅第五冊（卷末五錄）	
藏經 ² 與佛教叢書			
藏經／叢書名稱	所用版本	出版資訊	所在冊數
《明版嘉興大藏經》	嘉興藏本	臺北：新文豐（1987年）	第18冊
新編縮本 《乾隆大藏經》	嘉興藏本 ³	臺北：新文豐（1991年）	第158-159冊
《乾隆大藏經》 （《龍藏》景印重編）	清藏本	臺北：華藏淨宗學會（2003年）	第116-117冊
《卍續藏經》	卍續藏本	臺北：中國佛教會影印卍續藏經會（1968年）	第壹輯 第21冊
《中華大藏經》	清藏本 ⁴	北京：中華書局（1996年）	第102-103冊
CBETA 電子佛典集成	卍新續藏本 ⁵	中華電子佛典協會（2016年）	密教部類 X0287
《中國宗教歷史文獻集成》	光緒十五年本	合肥：黃山書社（2005年）	藏外佛經 第12冊
單行流通			
書名	底本	出版資訊	
《大佛頂楞嚴蒙鈔》上下冊	光緒十五年本	臺北：大乘精舍印經會（2012年）	

¹ 據沈津《書林物語》，上海圖書館、天津圖書館亦有藏本。

² 參考「佛教藏經目錄數位資料庫」，<http://jinglu.cbeta.org/index.htm>。

³ 因《蒙鈔》於乾隆禁書時已撤出藏函，此版以《嘉興藏》本補之。

⁴ 各卷末附與《嘉興藏》（《徑山藏》）本校對之校記。

⁵ 據《卍新纂大日本續藏經》之版本電子化，此部藏經為《卍大日本續藏經》之重新編印。