

中華佛學研究 第二期 頁 207 ~ 229 (民國八十七年) ,

臺北：中華佛學研究所

Chung-Hwa Buddhist Studies, No.2,pp.207 ~ 229 (1998)

Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

《楞嚴經》與中國宗派

李治華

輔仁大學哲學研究所

提要

本文論述《楞嚴經》與中國宗派的關涉，包括佛教的禪、天台、華嚴、淨土、密、律、三論等宗及教外的儒、道兩家，而此經得為中國佛教諸宗統一的絕佳理論與代表性經典。

關鍵詞： 1.楞嚴經 2.佛教宗派 3.儒家 4.道家 5.諸宗統一

一、前言

《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)是中國傳統佛教極為推崇的經典，但於印度不見流通，且其

於中國的出現時地及傳譯過程也較不明確，以致從古至今皆有人懷疑此經的真偽，不過都沒能動搖此經在中國佛教裏的地位，明末四大師的袿宏基於「依法不依人」的法義角度表示：「縱使他人能說此經，吾亦尊之如佛祖也。」¹充份說明不應以考據上的辨難，而忽略了此經的價值。歷來多讚美此經為統攝佛教經論的教海指南與禪宗正眼，是絕佳的佛學指導書，這是此經不可磨滅的價值。

此經自中唐迄清末，已具有百家註疏，尤以明代高達六十種最盛。歷來中國佛教諸大宗派常從各自的宗派理路詮釋此經，其間也引發不少爭論，且此經在華嚴宗、天台宗的中興上，似皆有相當的影響力，又密切關涉到明末的諸宗融會、三教同源等事理，而這些都是值得探究的課題。

本文便在論述此經與中國佛教宗派及儒道兩家的關涉，論述次序，略據中國佛教史上各宗派與此經交涉的深廣次第作為依據，分別是禪、天台、華嚴、淨土、密、律、三論等宗與儒、道兩家。

二、《楞嚴經》與禪宗

中唐至清末間，禪宗系統註疏《楞嚴經》者不下二十五家，共佔此經註家的四分之一強，冠於諸宗。²

禪系註解此經者不乏著名的禪師，如：長慶、延壽、覺範、明本、真可、德清、觀衡、圓澄、元賢、天然等人。現存重要註疏有：覺範《楞嚴經尊頂》、戒環《楞嚴經要解》、惟則《楞嚴經會解》、袞宏《楞嚴經摸》、德清《楞嚴經懸鏡》及《楞嚴經通議》、天然《楞嚴經直指》、曾鳳儀《楞嚴經宗通》等。³

(一) 本經在禪宗的地位

《楞嚴經》的前半部意旨在於使當機眾開悟，其後則在修證，這正同於禪宗悟後起修的路數，所以太虛說：「若以（楞嚴經）全部脈絡義理觀察，明理、修行、證果，仍以屬禪宗為確切。」⁴

進而，禪師們對於此經極為推崇，如明本說：「《楞嚴》一經，禪者多取以為準的」⁵。智旭甚且主張，禪者「雖不能通三藏眾典，《楞嚴》一部，不可不精熟也」⁶，當代禪德虛雲也說：「看藏經... 若要有真實受用，就要讀到爛熟，讀到過背。以我的愚見，最好能專讀一部《楞嚴經》。」⁷ 可見，此經已有禪學第一書之譽。

(二) 本經與禪宗理行

禪系註疏常強調《楞嚴經》所具的禪宗理行的特色有：悟理方面的祖師頓禪及悟後起修上的稱性觀行：

1·頓悟教風：此經的教風是頓漸並重的頓悟漸修，「理則頓悟，乘悟並銷；事非頓除，因次第盡」（卷十），如若僅看頓悟的一面，此經同於南禪的頓悟教風⁸，而若強調漸修，此經則較契合於北禪風格。總之，此經的頓悟漸修是統攝南北禪宗的高妙平穩之說。在強調頓教方面，覺範言：「知此經事頂法，故亦名頓教也」，⁹「佛頂」（卷一）是「離見」（卷二）的，所謂「無見頂相」（卷七），是超絕於一般的經驗認識，因此不能藉由累積經驗而逐漸明了，唯有頓超能及，所以說此經是頓教。既是離見，所以經典也只是「以手指月」（卷二）的功能，如戒環說：「學者慎勿執筌為魚，然後首楞嚴真經可得矣」¹⁰。

2·祖師禪機：禪宗祖師在契機運用方面，極力發揮使人破執的「機鋒」¹¹。經中也處處顯露機鋒，如「徵心」（卷一）時，佛的擎拳咄喝，實足作為禪家棒喝的機鋒始祖，以禪公案為例：

有僧問百丈：「如何是佛？」丈曰：「汝是阿誰？」曰：「

某甲。」曰：「識某甲否？」曰：「分明箇。」丈乃舉起拂子

，曰：「汝還見否？」曰：「見。」丈乃不語。¹²

曾鳳儀評曰：「僧所問者佛，丈竟不語之佛，只就他見處提撕，即此一則，渾然托得楞嚴樣子。」又說：「諸宗師出詞吐氣，接引初機，語意多似《楞嚴》，所以他著《楞嚴經宗通》「遍採宗語配合經文之後」，徵驗出《楞嚴》全經都與祖師禪機交涉。¹³又濟時依據禪門「四句綱宗」（奪人之法、奪境之法、人境俱奪、人境俱不奪）的次序貼合全經脈絡，闡明此經皆同於禪家使人不斷破除人境執著的妙用活法，而顯示出此經原是将禪機系統化的著作，無怪乎經中處處有禪。¹⁴

但是，佛經與禪師的言說方式仍有所差別，如宗密說：「佛教萬代依，理須委示；師訓在即時度脫，意使玄通。」¹⁵因為契機不同，佛經理須「委婉指示」，禪師則必「直指玄通」。所以，「《楞嚴經》與中國傳統的禪，有其相當的不同。明末以後的禪宗，是以公案為中心的祖師禪；而《楞嚴》的禪，是佛說的經典，即所謂如來禪」¹⁶。不過，如來禪與祖師禪在方法上的區分不外於宗密所說的「委示」與「玄通」的差別，例如經中阿難云：我雖識此見性無還，云何得知是我真性？」（卷二）這段經文，圓澄評道：世尊慈悲，故有落草之談；若是祖師門下，待他問如何得知是我真性？便與他一百二十棒」¹⁷，所以此經委示的如來禪不同於玄通的祖師禪。

總之，此經是禪教合一的總攝如來禪與祖師禪。

3·稱性觀行：在此經觀行方面，覺範言：

成佛顯決，唯了知自心。入道要門，但隨順心體。何謂隨順

？曰：「稱性觀照」。

覺範說「首楞嚴」（卷一）便是心體，所以「止觀體於首楞嚴。故經言：

『首楞嚴王具足萬行者』，謂是故也。」18 經中的修行方式便是隨順真心而觀照一切，而修行理當先開顯成佛的絕對道理，才不致走冤枉路，唯有開悟真心，才能具有真知灼見，依照真知而行，便是入道要門，這便稱為隨順心體、稱性觀照，也就是禪宗悟後起修的入路。

總之，《楞嚴經》從悟後起修的路數，到全經所說的義理，皆與禪宗理行相應¹⁹，所以禪系註經發揮經中的禪義，自是左右逢源。

三、《楞嚴經》與天台宗

中唐至清末間，天台宗系註疏《楞嚴經》者不下十九家，共佔此經註家的五分之一。若以註本言，則近四分之一強。

台系註解此經者不乏具有台宗傳承之人，如：洪敏、智圓、竹庵、宗印、懷坦、善月、本無等人。現存重要註疏有：惟則《楞嚴經會解》、傳燈《楞嚴經前茅》、智旭《楞嚴經玄義》及《楞嚴經文句》等。

(一) 本經在天台宗的地位

1·印證智顛自創《摩訶止觀》：《摩訶止觀》是智顛享譽最隆之作，其中的「三止」之說是參照佛經而自立的，據說西來梵僧曾說《摩訶止觀》懸合《楞嚴經》，而智顛欲求經以證論卻未能如願。20 智顛入滅，留有遺記：「又數百年，當有肉身比丘，以吾教判此經歸中道。」因此，天台後人紛紛以《楞嚴經》印證《摩訶止觀》。21

但是，錢謙益站在《摩訶止觀》的立場卻說：

故知大師閣筆，梵僧合符，正為六根功德，不為止觀也。若言止觀，則《楞嚴經》中未嘗有止觀明文。智者大師所立止觀，原本於

《瓔珞》，契悟於龍樹，取宗於《華嚴》，亦無待乎此經之證成也。22

以止觀之理而言，《摩訶止觀》不須《楞嚴經》印證，且《楞嚴經》與它經一樣未有止觀明文，所以不須以《楞嚴經》印證《摩訶止觀》。而智顛的遺記，錢氏則認為「非實錄也」（同前）。不過，天台門人不以它經印證《摩訶止觀》，紛以《楞嚴》印證，若非果真極其懸合，豈能如此？當然，錢氏是不同意天台止觀懸合《楞嚴經》，這其中孰是孰非，後文分解。

2·闡《法華經》開佛知見之義：台宗的立宗經典《法華經》，在說佛意（意旨），以明一代時教皆為令眾生開示悟入佛知見而說，但《法華經》對佛知見之義（內容）卻略，而「獨《楞嚴》一經，明佛知見最親」²³。所以，天台門人不遺餘力的弘揚《楞嚴經》，無異便是闡明《法華經》的開佛知見之義。

3·有中興天台宗之功：傳燈為明代中興天台的始祖，無論在解行方面，他都極為宏揚、力行著《楞嚴經》的教法²⁴，所以此經在中興天台方，應是一劑強心針。台宗之徒並盛讚傳燈「可以稱《楞嚴》之中興，可以滿大師之久望」²⁵，所謂「滿大師之久望」，是認為傳燈就是智顛所預記弘揚此經的肉身比丘；但與其說，傳燈批駁交光《楞嚴經正脈》的掃蕩台觀，而中興（天台派的）《楞嚴經》的正理，似不如說，傳燈藉此經而又中興台宗的聲勢。

（二）本經與天台教觀

天台教觀與《楞嚴經》交涉極多：

1·以教判經：基於印證《摩訶止觀》及闡發佛知見，在天台「五時八教」的判教上，《楞嚴經》自屬最勝的「圓頓教」，而此經之義貫通五時，依天台定規，當判屬「通方等時」。²⁶ 圭

2·成義合經：台系註疏《楞嚴經》常以台宗固有的成義分配經文，並動用極多天台圓教的教觀，如：性具性惡、理具事造、總別觀心、一念三、三諦圓融、三止三觀、三德密藏、五重能所、六即位次、教理八法、果德十大、十境障魔、十界互具、十乘觀法... 等等。而傳燈舉要：天台三止」與「奢摩他」（卷一）等三法合。天台「性具」法門與七大「性色真」（卷一）等合。天台「明地位」與「五十五位真菩提路」（卷八）合。天台「十境三障四魔」與「五十重陰境」（見卷九～卷十）合。天台引《央掘摩羅經》中的根無減修，以明圓修大定匪假修成，與屈指飛光等「見性」（卷一）十義合。27 總之，《楞嚴經》從符合《摩訶止觀》，到全經與天台教觀幾為相應，無怪乎台宗門人堅決以此經印證自家止觀。

但是，台系疏解《楞嚴經》的方式常遭批評，因其在方法上以台家既有的體系割截、分配經文，並將此經用來證明百年前智顛所創的止觀系統懸合佛說。如傳燈以「五重能所」配合全經的修道歷程 28；靈耀以《摩訶止觀》的大綱「總別觀心」，指為此經總結經名之前與其後的關係 29。這種套招的方式時被評為：是以此經註天台，而非註經，不切經旨等。30 這就好比一位科學家與一位文學家同樣描述一朵蓮花，基於同樣的一朵蓮，當然兩說可以會通，但兩說的特性是截然不同的。所以，如不先把握住兩者的差異便率然會通，必將扭曲原說的精神所在。

總之，從圓頓契理而言，此經與天台止觀是不二的，若與台宗教觀互參，對於發揮經義確實極有助益；從多門契機而言，此經的耳根圓通不同於台宗的意識圓通，簡去天台止觀可也。31

三

四、《楞嚴經》與華嚴宗

中唐至清末間，華嚴宗系註疏《楞嚴經》者不下十七家，共佔此經註家近五分之一。

嚴系注解此經之人列於華嚴宗傳承者有：六祖子璿、七祖淨源、祿宏、懷恩、通潤、通理等人。嚴系疏解此經，以子璿《楞嚴經義疏》為代表，諸註多依從之。

(一) 本經在華嚴宗的地位

1·引入《華嚴經》的關鍵：《華嚴經》是嚴宗的立宗經典，對於事事無礙的十玄佛境，最擅勝場。而交光認為《楞嚴經》雖不具足十玄全義，然已顯出事事無礙的端緒與極智，如「於一毛端遍能含受十方國土」（卷二）、「小中現大」（卷四）、「現塵、現界不相留礙」（卷八）等文，正是引入華嚴境界的關鍵。32

三

2·有中興華嚴宗之功：宋初復興華嚴宗的六祖子璿，極力發揚《楞嚴經》，開講此經逾三十遍，賜號「楞嚴大師」。³³ 其後，宋代的華嚴門人又紛紛對此經註疏研究³⁴。可窺，此經在復興華嚴宗上，當具推波助瀾之功。

(二) 本經與華嚴教觀

在以華嚴教觀契合《楞嚴經》方面，不如台宗來得熱絡，這可從台、嚴兩宗對於此經的判教差別得以理解：

1·以教判經：華嚴宗判教的小、始、終、頓、圓五教中，子璿判此經為「正唯終教，兼於頓圓」³⁵。因為嚴宗的圓教是指華嚴境界，而此經在這方面只是兼帶；頓教不依地位漸次，而此經主張「頓悟漸修」。至於天台宗判此經為最勝的圓頓教，是依經中性具、圓融、頓悟、頓超的內容而詮釋全經。而交光說《楞嚴》為入「《華嚴》關鍵」³⁶的階梯，這對判《楞嚴經》正唯終教、兼於頓圓，可說是作出了積極性的新詮。交光雖非華嚴宗人，但此見解確為子璿判教下所應有的引申。

2·成義合經：要之者如：《大乘起信論》是嚴宗立宗的根本論典

，在華嚴的判教中，《起信論》與《楞嚴經》的地位是相應的，子璿即以《起信論》的真如緣起中的染法生起次第的本末五重，參合此經的開解脈絡（前四卷半）³⁷。又華嚴三觀是嚴宗的修行方法，錢謙益以真空絕相觀、理事無礙觀、周遍含容觀的圓彰配合此經的心見真空、四科妙有、七大圓融的脈絡（前三卷）；同樣的經脈，若在台宗，即配合不次之次的空、假、中三止觀³⁸。矣。

雖然，子璿以《起信論》合於此經，卓然成立，但卻也難逃比附的問題，以致或成為以《楞嚴經》補註《起信論》，而忽略了此經本身所該自具特色的體性。如濟時說：

但諸家所釋，或依三細六麤配之，此意較之於彼或親，較之

於此反疏。³⁹

以《起信論》的三細六麤配合《楞嚴經》中的宇宙發生論，是愈加熟悉論中之說，但對經文意旨反隔一層。⁴⁰

通觀而言，華嚴宗弘揚《楞嚴經》有其相應性：《楞嚴經》「正唯終教」相應於《起信論》；《楞嚴經》的真如緣起（理事無礙觀）又「

兼於頓圓」，則在於引入《華嚴經》的事事無礙（周遍含容觀）；所以，華嚴宗人亦喜兼以義理精湛的《楞嚴經》宏揚華嚴教說。

五、《楞嚴經》與淨土宗

中唐至清末間，淨土宗系註疏《楞嚴經》者不多，但延壽、株宏、智旭等都是著名的淨土祖師。而正相《楞嚴經科解》、續法《楞嚴經疏鈔》及行策《楞嚴經章解》等疏則皆專註此經的（大勢至菩薩念佛圓通章）。

（一）本經（勢至章）為念佛最妙開示

淨土宗在解行方面以唯心淨土、念佛禪觀為理念，《楞嚴經》除有「唯心所現」（卷二）的義理，在行門方面，卷五第二十四圓通為教人念佛的（勢至念佛章）。而經中提及的二十五種圓通法門，原是依據六塵、六根、六識、七大的順序論述，但經文刻意安排根大的念佛法門居於第二十四位，而第二十五圓通是經中所倡導的觀音菩薩的耳根返聞法門，這透露出，若依於自力修持耳通法門卻未能契入圓通境界的人，則應依於他力性強的念佛而了脫生死，這是經中對於自力他力、禪淨理事面面俱到的圓融觀。

民初淨宗祖師印光，在淨土宗原有的四經之後⁴¹，增列《楞嚴經·大勢至菩薩念佛圓通章》為淨土第五經。印光認為：

諸大乘經帶說淨土者，多難勝數。而《楞嚴經·大勢至念佛

圓通章》，實為念佛最妙開示，眾生果能都攝六根，淨念相繼以

念，豈有不現前當來，必定見佛，近證圓通，遠成佛道乎哉！42

《楞嚴經》帶說的短短兩百四十四字的（勢至念佛章），竟能超越多難勝數的淨土教說，而為「念佛最妙開示」，足見此經對於淨宗的專重圓極。

（二）禪淨融貫的念佛法門

印光又結合此經中「觀音返聞」與「勢至念佛」的方法：

三 《楞嚴》大勢至云：「都攝六根，淨念相繼，得三摩地，斯

為第一」，文殊選圓通偈謂：「反聞聞自性，性成無上道」，今

例之曰：「反念念自性，性成無上道」。43

觀音返聞的聞自性與勢至淨念的念阿彌陀佛，原為禪、淨入路不同的法門，返聞利用不生滅性起修，而念性卻是生滅無常的，「念性元生滅」（卷六），但是印光透過對於種種念佛方法的抉擇與禪淨的融通而結合兩者，成為融貫禪淨與西方三聖（彌陀、觀音、勢至）的妙法，這對當代淨宗的修持影響深遠。三

六、《楞嚴經》與密宗

《楞嚴經》本自密宗灌頂部錄出，「亦名灌頂章句」（卷八），經中「道場建立」的壇儀與「佛頂神咒」（卷七），皆為密法。但密宗在中國，僅於唐代曇花一現，所以在註疏此經方面，未有其人。而密咒向來是翻音不翻義的，此經諸註中唯有懷迪《楞嚴經證譯》中有釋楞嚴咒大義，以及續法《楞嚴經灌頂》將經中咒語，「通為譯釋。此經自流傳震旦已來，解釋咒語者，惟師為第一人也」⁴⁴。此外，日僧空海是得唐密傳承者，著有《楞嚴經開題》一卷。

在密義方面，「顯密本無二體，亦無二宗」，*《楞嚴經》*的顯說無異便在詮釋密法，但觀此經的結集者由經中卷八佛說此經的全名八十字（全名中包含顯密，例如此經亦名「大方廣，妙蓮華王，十方佛母，陀羅尼咒」）中略取十九字（見本文之首）為別題即表現出了「以顯攝密」的意旨。⁴⁵而經中卷三的「七大性具」之論與密宗宇宙觀的「六大法身」之說有極密切的關係，經中七大是在六大中，依於本經的修證理路又增添「根大」一項，遂形成獨一無二的七大之說，顯然是繼承密宗之說而來的。非但如此，「六大法身」是說宇宙萬有都是六大法身的顯現，這種說法在*《楞嚴經》*的七大中是完全承襲的，反過來說，「雖密教之六大無礙，亦無過於此」⁴⁶。

七、《楞嚴經》與律宗

中國佛教史上，律宗遠不及台、嚴、禪、淨等宗興盛。註疏《楞嚴經》方面，也未見律師；但戒律是佛家的基礎學，此經註家中如智旭，便是精嚴戒律之人。

《楞嚴經》扶律，諄諄於四禁十善，以「嚴淨毗尼，宏範三界」(卷一)

卷一)。其所闡明的戒學義理，在以心戒為基礎，「攝心為戒」(卷六)

)，以戒淫、戒殺、戒盜、戒妄四種「清淨明誨」(卷六)為中樞而超脫塵勞 - 「必使淫機，身心俱斷，斷性亦無，於佛菩提，斯可希冀」(卷六) - 尤以戒淫居首以警禪修，乃至開展出持犯律儀而遭致七趣升墮的廣大精微的因果網。

八、《楞嚴經》與三論宗

三論宗從魏晉發展到唐初，於《楞嚴經》傳來之前，幾乎已成為絕學了，因此在註疏此經方面，也不見有人以三論玄義發揮此經的教說，但是經中有一部份卻與三論玄義若合符節，下予闡發。

三論宗繼承般若離「四句」(有、空、亦有亦空、非有非空)的方法，
進而開展出四重二諦的架構，簡示如下：

四重二諦：俗諦 - - > 真諦

第一重：有 - - > 空 丿四

第二重：「有空」為二 - - > 「非有非空」為不二 丿句

第三重：「有空」與「非有非空」為二 - - >

「有空」與「非有非空」為不二

第四重：前三重二諦 - - > 言亡慮絕

四重二諦並非僅是語言上不斷遮止的四重歷程，否則盡可以無限多重。四重二諦是以抽象性的空有遮詮辯證歷程，來判別種種具體教說的高低層級，或說在具體的種種教說中，抽象出它們所具的四重空有辯證歷程的架構，所以四重二諦是極其邏輯的判教設準，具有象徵真理邏輯化的重大意義。其中，第四重的俗諦包含已往所有的真俗諦，代表著此刻的真諦是與「整體相對界」相立的，突顯出此刻的真諦是「絕對的真理」。

《楞嚴經》中「離一切相」(卷二)的一段文字具足四重二諦的辯證

歷程：

當知如是精覺妙明，非因非緣，亦非自然。非不自然，無非

不非，無是非是。離一切相，即一切法。(卷二)

其中，具備四重遮詮歷程，簡示如下：

第一重：非-因緣自然

第二重：非不-因緣自然

第三重：無「非-因緣自然」，無「非不-因緣自然」

第四重：無是無非，離一切相

經中四重遮詮可以重新安排而轉化為三論宗的四重二諦：

第一重：自然 - - > 因緣

第二重：- - > 非-因緣自然

第三重：- - > 非不-因緣自然

第四重：- - > 無「非-因緣自然」，無「非不-因緣自然」

，無是無非，離一切相

轉化之理如下：第一重「自然 - 因緣」是第二重「非-因緣自然」所隱含的，經文明證：「必此妙見，性非自然，我今發明，是因緣生」，這是「離一切相」一段經文發生的前序。依此，故可重新安排四重次序如上。也因「非-因緣自然」已隱含第一重，所以第四重的俗諦，實也代表整個的前三重二諦，其真諦則歸於超越性、離一切相的言亡慮絕。所以說，此段文字具足四重二諦。

不過，三論玄義之所以成為絕學，有其嚴重的美中不足之處：(1)三論宗側重於理性批判的哲學，但至於要依據什麼東西來支持這個理性？在三論宗裏卻無法找到。(2)三論宗是「直線進程的哲學」，四重之間等級分明，缺乏曲線性的「一即一切，一切即一」的機體圓融觀。⁴⁷ 而此經的這一小段中，顯然超越三論宗的兩項嚴重缺失：(1)經文以「精覺妙明」(真心)作為理性的超越依據。(2)經文雙彰「離一切相，即一切法」，強調出心體與萬法的相即，而透顯出圓融精神。

《楞嚴經》原是極具判教理路的經典，而其中的一小段經文竟能達到足以提攝三論宗的深廣度，絕非偶然，不得不令人感到此經微言大義的深邃。

九、《楞嚴經》與儒家

《楞嚴經》與儒家系統的交涉可依儒學變遷分為兩期：

1·宋儒的批判：儒家受到佛教的佛性與無明、理與事等義理範疇的影響之下，激發出宋代理學。然而理學家以天理規範人心，天理與此經的唯心論為異質之說，宋儒不免對此經採取批判的態度。如胡致堂以《易經》批判《楞嚴經》的世界觀⁴⁸，朱熹以「性命之理」批評此經「六用不行」(卷八)的實踐法⁴⁹。而宋儒關佛多是站在意識型態的立場，實則未能深入佛理，所以關佛之處多未中肯。

2·明儒的融通：明儒盛行心學而與佛家交流融洽，「明末以楊慈湖為範的心易思想卻盛行了……至此，《易經》與《楞嚴經》的對立關係終於消滅。」⁵⁰而焦竑《楞嚴經評林》即引儒門宗師王龍溪所說：「佛氏所謂虛寂，本吾儒之故物」⁵¹，陸西星《楞嚴經說約》也說：「儒門宗旨，何異西來」、「三教聖人，曾二語哉」⁵²，可見於明代對此經的詮釋中也適量地反應出了儒釋道三教同源的傾向。

當然，若以佛家判教而論，始終視他家為不了義之說，如智旭《楞嚴經玄義》以印度外道的冥諦、無因論等說而類比儒、道境界，足為佛家正統的發言代表：

(繫辭傳)云：「寂然不動，感而遂通天下之故」....而止

是言易，非是言心。又僅推太極為天地萬物之生因，大與西竺冥

諦相類....又老聃云：「常無欲以觀其妙..」..僅以虛無自然

為宗，大與西竺本無因論相類，是亦未知正因緣境，況不思議如來藏

耶。53

智旭不認為儒家《易經》是心易，縱使是心易，也非佛家所談的真心本體之理，因為本體是在超越現象界而開顯的，而佛家主張現象界是「緣起性空」的無生幻相，而儒家卻說太極是萬物的生因，尚且不明無生之理，所以與印度外道的冥諦相類；道家則以虛無自然為宗，也非佛理，而與印度的本無因論相類。

總之，站在儒、道的道體立場，也不接受佛家的緣起性空之義，儒、道不認為萬法是不真實的幻相，而緣起性空也正是佛家與他家形上義理不可混濫的基本分際所在。

十、《楞嚴經》與道教

道教系統包括道家、陰陽五行、神仙等思想。《楞嚴經》與道系的關涉，可分為道家的《老子》、《莊子》及五行神仙三點：

1·會通《老子》境界：蘇轍首先將道家《老子》「視之不見... 故混而為一」（十四章），與《楞嚴經》中「反流全一，六用不行...一切如來密圓淨妙皆現其中，是人即獲無生法忍」（卷八）會通，認為佛、道兩家相。⁵⁴ 但通觀《楞嚴經》，老子實似經中「罔象虛無，巔倒妄想」的「識陰區宇」（卷十），「空色既亡，識心都滅，十方寂然，迴無攸往，如是一類，名無有處；識性不動，以滅窮研，於無盡中，發宣盡性，如存不存，若盡非盡，如是一類，名為非想非非想處。」（卷九）即似於《老子》的「湛兮似或存，吾不知誰之子」（章四）、「道之為物，惟恍惟惚；惚兮恍兮，其中有象」（章二一）的道體，而德清即於《夢遊全集》中將《老子》與《楞嚴經》對照論述，認為老子尚差臨門一腳，「老子的境界如果得到了釋尊的印可，必將晉入無生智的悟境」⁵⁵。

2·運用《莊子》文詞：房融在筆受《楞嚴經》時，「文同義意（內容、意旨）不同」地運用了一些《莊子》中的特殊字詞，如「出指非指」（卷二）出自「以指喻指之非指」（齊物論）；「何藉劬勞肯繫修證」（卷四）來自「技經肯綮之未嘗」（養生主）；「猶如野馬褶褶清擾」（卷十）出處「野馬也，塵埃也」（逍遙遊）。⁵⁶ 這些類似的字詞，曾引起正負的評價及考據上的臆測。⁵⁷

3·鋪陳五行十仙：《楞嚴經》中的「世界相續」（卷四）及「十種仙」（卷八）與五行神仙思想顯然相關。如德清言：「予昔遇梵僧謂：『《楞嚴經》盛談五行之妙。』大慧禪師亦云：『《楞嚴》世界相續，說五行極詳』」。58 不過，此經是以緣起性空的觀點，鋪陳五行神仙的思想。

十一、結論

—《楞嚴經》得為中國佛教諸宗統一的代表經典

諸宗統一可有主觀及客觀的兩種意義：主觀統一是指透過義理的詮釋而將原義不同的諸宗統一，這種統一是主觀相對的，它宗並不同意而可打散，主觀統一的功用是在以自家的觀點提攝諸宗，《楞嚴經》中的統攝大藏，以及註疏中對外教的同源合一之說，便是如此。

丁 客觀統一是指將原義相同而開展不同的諸宗統一，如以真常系一統中國的台、嚴、禪、淨等諸宗，這種統一是客觀的，諸宗理當同意，而客觀統一的功用則在於顯現超越各宗派的基本理論。

聖嚴在論述智旭時，曾提及「諸宗統一論」：

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看來，當不難看出，這是一部統括禪、教、律、密諸宗，而且包含禪與淨土念佛，同時也是性相共通之所示。59

詳言之，經中七大性具（卷三）、小大無礙（卷四）、念佛圓通（卷五）、壇儀神咒（卷七）及心戒律儀（卷八），顯然分別涉及了台、嚴、淨、密及律等宗的思想。而亦如太虛說：

..然一部中兼該禪、淨、律、密、教五，而又各各專重，各各圓極，觀之諸流通部既未概見，尋之一大藏教蓋亦希有；故唯本經最得通量。雖謂震旦佛教，皆信解本經、證入本經可也。60

本經理論確實對於中國佛教的各宗派皆有所專重圓極，且於佛教史中，「《楞嚴經》於中唐以後，是調和華嚴、天台、密教、禪宗的骨幹」61，賢家據以解緣起，台家引以說止觀，禪者援以證頓超，密宗又取以通顯教」62，足見此經的大通量，確實蘊含中國真常佛教諸宗派之義，進而得為諸宗統一的絕佳經據，且隱然成為了諸宗統一的代表性經典。而中國佛教的諸宗統一，三教同源之說與此經的流通，於明末同時達到高峰，也適當地反映出了此經與諸宗統一的密切關係。

總之，《楞嚴經》極可能是晚期印度佛教為了統攝、消化大藏的集錄之作，意在以真心之教指歸大藏義海。⁶³但真常佛教直到中國才發揚大盛，愈形複雜。相應於真常佛教複雜化的發展，早期中國佛教也並未充份注意此經，而中國佛教在消化中國諸宗本身沉澱的深廣度之時，愈到晚期，才愈發現此經蘊藏深厚的消化力，極善於回應中國佛教所澱積的課題，因而此經也才愈得揚眉吐氣。足見，經中的義理蘊藏是極為豐富的，所以於中國明代之時才能再次消化、指導千年後所澱積的種種深廣理論。

1 轉自水天論文，見張曼濤主編《大乘起信論與楞嚴經考》，頁 389，（大乘文化出版社，民國 67 年初版）。

2 本文所謂的「宗派系統」，是因為註家不一定直屬於某宗派，卻以該宗觀點或教風註疏，所以本文統稱之為系統。本經的註疏簡史，可參考錢謙益《楞嚴經蒙鈔》，古今疏解品目，《卍續藏》卷 13，頁 503~506。

3 本文中的《楞嚴經》註疏的疏名，皆採較為簡略的統一格式，即《楞嚴經 0 0》，而實際上有的疏名中冠上本經的二十字的經題，有的則冠以「大佛頂首楞嚴經」等。

4 太虛講，李子寬記，（續述佛頂首楞嚴），《海潮音》42.7 期，頁 22。

5 轉自錢謙益《楞嚴經蒙鈔》，同註 2，頁 858 中。

6 智旭《宗論》4.3 卷。轉自聖嚴著，關世謙譯，《明末中國佛教之研究》，頁 409，（臺灣學生書局，民國 77 年）。

7 岑學呂編，《虛雲和尚年譜》，頁 234。

8 詳則又如太虛言：「證悟又二：一是悟便成行，或本悟法門、念念相應，或圓自在慧、塵塵入道，不須重起爐灶修鍊，洞上謂之內生王子。二是雖親悟得，未能念念相應，塵塵入道；則須選則勝方便門，苦下工夫，專修深入，洞上謂之未生王子。大約前者若曹溪等，不可多得。後者若牧牛圖等皆是。今阿難（本文按，阿難即《楞嚴經》中最主要的當機及請益之人）亦屬後者，為此方眾生選勝方便門，大權深心，誠可依也。（《楞嚴經研究》，文殊公司，民國 76 初版，頁 67~68）

9 轉自正受，《楞嚴經合論》，《卍續藏》卷 12，頁 3 中。

10 戒環，《楞嚴經要解》，《卍續藏》卷 11，頁 776 下。

11 機鋒是唐、宋時代禪宗最新穎的教授法；佛教、佛學原來對於教授的原則，就有所謂「契機」的術語，佛學的機，有包括學者的資質、學力，與臨時所採用機會等教授法的幾個意義；到了禪宗的禪師們手裏，加以活潑運用，無論說法開示，與啟發學人慧思的方法和語句，都是如

珠之走盤，不可方物了，包括教授法的運用，快利如鋒。（參考南懷瑾《禪與道概論》，頁 50~51，老古文化公司，民國 80 年 12 版）

12 曾鳳儀《楞嚴經宗通》，《卍續藏》卷 16，頁 755 下。

13 同註 10，頁 749 中。

14 濟時將「四句綱宗」配合經文如下(《楞嚴經正見》，《卍續藏》卷 16，頁 638 中下)：

(1)奪人之法：奪人之法是破除執著自我的方法，濟時認為經中前三卷半便是奪人之法的運用：「佛見阿難誤墮處，即知眾生著妄處，不得不下手鏤其心骨，拔其見刺，於五蘊、十二處、十八界、七大之性，一一搗其巢穴，勦其命根，使其自解翻身，方見本來面目。」阿難著相妄起欣厭，不知道能欣厭的自我是虛妄的，佛遂先用奪人之法，將身心之性分析拆解，自我只是由五蘊諸法所緣起組成的，沒有常恆的實性，是緣起性空的，而諸法也是緣起性空的，如此掃盡自我之執，才能見到本來面目。

(2)奪境之法：奪境之法是破除執著外境的方法，濟時認為經中前三卷半至五卷半便是奪境之法的運用：「阿難既悟，但悟得體，未悟得用；但明得自己，未明得目前... 是故世尊將目前山河大地、明暗色空等法，

一一指歸腳下，說道世界眾生，不過是病眼之花，所執之自然因緣皆為戲論。譬之一巾，六結若除，是非頓掃，方盡法源。」阿難開悟諸法的本來面目，只是懂得將諸法還原為本體，至於如何從本體建立諸法，則又是另一層次之事。在此，佛用奪境之法，指出諸法的來源，不過是如病眼所見的空花，不須執著。

(3) 人境俱奪：人境俱奪是雙破人境執著的方法，濟時認為經中前五卷半至六卷半便是人境俱奪之法的運用：「雖然如是，猶是指蹤之極則，未為究盡，須再進一步，故借觀音一門... 重重轉入，入無所入，方是的矣。」阿難解悟自我及諸法的虛幻性，但仍佇留於紙上談兵的蹤跡，所以佛用人境俱奪之法，說明須再進一步，藉著修行而重重轉入，才能達到目的。

(4) 人境俱不奪：人境俱不奪是已經超越人境的執著，故不須再奪了。雖說不奪，但對於執奪（執空）之人，無異也是奪奪。濟時認為經中六卷半之後，便是人境俱不奪的呈顯：「雖然此三句，乃是把手上高山，既到頂矣，須放卻柱杖子，重新下來，一步一步行過，立機立境，說顯說密，開方便之權門，接三乘之根性。」

若已達到目的，自然不須再奪，所以經文最後呈現人境俱不奪的境界，有人、也有境，以曲成萬法，普渡眾生。

總之，禪家對於修道前、中、後的辯證歷程，有謂「修道前見山是山，修道時見山不是山，修道後見山又是山」，便同於四句綱宗的旨趣，不過角度略異。

15 宗密《禪源諸詮集都序》，卷 1，頁 9，（新文豐出版公司，民國 76 年）。

16 聖嚴《明末中國佛教之研究》，同註 5，頁 408。

17 圓澄《楞嚴經臆說》，《卍續藏》卷 12，頁 671 下。

18 轉自正受《楞嚴經合論》，《卍續藏》卷 12，頁 2。

19 禪宗以開悟為宗旨，藉著直指人心，使人易於覺悟，所以常站在本然天真、第一義的立場說話，而《楞嚴經》有些文句與禪宗十分契合，於此應用四句綱宗的架構一併提出：

（ 1 ）奪人之法：「知見立知，即無明本；知見無見，斯即涅槃」（卷五），同於智常開悟之偈：「無端起知見，著相求菩提，情存一念悟，寧越昔時迷。自性覺源體，隨照枉遷流，不入祖師室，茫然趨兩頭。」

（六祖壇經宗寶本·機緣品第七）再如，「將欲復真，欲真已非。真真如性，非真求復，宛成非相。」（卷七）惠能之偈，幾與之同出一轍：「若見於真者，是見盡非真。若能自有真，離假即心真，自心不離假，無真

何處真。」(付囑品第十)這是從放下非本然狀的主體之知見，到挺立本然的主體之進路。是奪人之法。

(2)奪境之法：「汝但不隨分別...則汝心中，演若達多，狂性自歇，歇即菩提」(卷四)，同於惠能所說：「外離相為禪(不隨分別)，內不亂為定。外若著相，內心即亂(狂)。外若離相，心即不亂，本性自淨自定(歇即菩提)。」(坐禪品第五)這是從放下對客體的攀緣，不隨分別、離相，到挺立主體的進路，所以說歇即菩提，本性自定。是奪境之法。

(3)人境俱奪：「何藉劬勞肯絮修證」(卷四)、「勝淨明心，本周法界，不從人得」(卷四)、「圓滿菩提，歸無所得」(卷十)，與行昌大悟之偈異曲同工：「我今不施功，佛性而現前，非師相授與，我亦無所得。」(機緣品第七)佛性本具，所以：不必施功，何藉修證；非師授與，不從人得；既然本具，所以也未有所得。是人(何藉修證、不從人得)境(無所得)俱奪之法。

20 如雲間云：「孤山以大師三止，消今經文，則知天台三止有懸合矣。故《止觀》云：『此三止名雖未見經論，映望三觀隨義立名』云云，今果得之《楞嚴》矣。」(轉自傳燈《楞嚴經玄義》，《卍續藏》卷13，

頁 6；或可參考智旭《宗論》4.3 卷，16 頁。轉自聖嚴《明末中國佛教之研究》，同註 5，頁 434 之考證)

21 轉自錢謙益《楞嚴經蒙鈔》，同註 2，頁 856 上。

22 錢謙益《楞嚴經蒙鈔》，同註 2，頁 856 上。

23 傳燈《楞嚴經前茅》，《卍續藏》卷 14，頁 685 中。

24 參見傳燈《楞嚴經前茅》，同註 21，頁 684 下。

25 袁世振，轉自傳燈《楞嚴經圓通》，《卍續藏》卷 12，頁 689 中。

26 可見智旭《楞嚴經玄義》；或傳燈《楞嚴經玄義》。

27 傳燈《楞嚴經前茅》，同註 21，頁 686 中下。

28 五重能所是修道歷程中的五重主客關係，傳燈以《楞嚴經》中「發兵討除」(卷一)之義申論五重能所而貫通全經(《楞嚴經前茅》，同註 21，頁 702~703)：「譬如國王，為賊所侵，發兵討除，是兵要當知賊所在。」(卷一)「國王」喻本有妙性，為賊所侵」喻性為感染，由此而有五重的修道層次：

(1) 能起所起：「發兵討除，喻第一重能所，全性以起修。」台宗以「三」表示圓融，在佛性方面講三德之性，開悟三德之性以起相應的三觀之修。此經前四卷便在使人先悟性體，以起「奢摩它」三止觀之修。

(2) 能觀所觀：「兵中主帥，喻第二重能觀三觀；知賊所在，喻所觀之境。」以性起三觀觀照相應的性具三諦之理，符於此經的三如來藏理。

(3) 能用所用：「用奇用正，喻第三重能用所用。」以三觀起萬行之用，符應此經「首楞嚴王，具足萬行」（卷一）之說。

(4) 能破所破：「群賊望風臣伏，喻第四重能破所破。」以三觀破除相應的三惑，「破情而不破法」，此經「七大性具」正顯此意。

(5) 能證所證：「奏凱還朝，功歸聖主，喻第五重能證所證。」以三觀破除惑業，自我提升，「在因名觀，至果轉名三菩提」。符順此經「因地覺心，欲求常住，要與果位，名目相應」（卷四）之說。

「如此五重能所為天台一家所傳秘旨，亦是《楞嚴》一經所傳法門。」要之，五重能所的關鍵在於因果相應，悟後起修，由此而有三德、三觀、三諦、三菩提等層次。

29 總別觀心是智顛《摩訶止觀》的大綱，靈耀舉經證論（《楞嚴經定解》，《卍續藏》卷 15，頁 590 上），指明《楞嚴》結經名之前與其

後七趣五陰的關係，正是總觀無明心與別觀招報心的區分。並強調說：

「先賢註釋非無才辯，顧於七趣五陰兩章俱無定指，後二俱無著落，轉覺前俱射覆，箕白各是而莫肯相下，《楞嚴》一經迄為千秋不決之疑案矣。」標榜若不能洞悉總別的前後關係，則不能把握全經的主旨所在。

30 如乘時言：「若尋常將此一經，配合三觀，恐非本經要旨，世尊說法唯在直指人心，見性成佛。」（《楞嚴經講錄》，《卍續藏》卷 15，頁 4 中）。再如錢謙益說：自孤山圓師稟天台三觀三止貼釋《楞嚴》... 雖則印合《楞嚴》，實為開顯台觀，非以楞嚴註《楞嚴》也。」（同註 2，頁 507 中。）

31 如太虛說：「若就如來之所說義，本經固唯圓頓... 大佛頂首楞嚴王三昧者，境智、性修不二，總名圓頓止觀也。... 本經選聞根為修圓通之要境，天台以意識為修止觀之要境... 為尊本經所重圓通，令聞者於聞時專修一門... 則雖以文殊簡去意識圓通者，簡去天台止觀可也。」

（同註 8，頁 23）

32 交光《楞嚴經正脈》，《卍續藏》卷 12，頁 176 下。

33 見懷遠《楞嚴經要鈔》，《卍續藏》卷 10，頁 79 下。

34 華嚴六祖子璿，從禪出教，以華嚴宗旨參合天台義理的《楞嚴經義疏》盛行於世。其後稟承《義疏》又有，七祖淨源《楞嚴經修儀》、懷遠《楞嚴經要鈔》、元約《楞嚴經玄鈔》、道歡《楞嚴經釋要》、咸輝《楞嚴經義海》等疏。

35 子璿《楞嚴經義疏》，《卍續藏》卷 10，頁 817 上。

36 同註 30，頁 177 上。

37 子璿將《起信論》的本末五重，參合此經的開解脈絡（《楞嚴經義疏》，同註 33，頁 817 中）：

（ 1 ）唯一心為本源：「即此經常住真心，性淨明體。經標此心為宗本，故一切因果、世界微塵，因心成故。」標定真心是宇宙的本體，一切「唯心所現」（卷二）

（ 2 ）依一心開二門：「約見約心，或破或會，至於備歷三科七大，咸言妙真如性等，即心真如門。經喻瞪目合手，生見燈光，性明圓故。因明發性，識精元明，性一切心等王，即生滅門。」既說真心，相對也有妄心，且真心之為本體，是妄心的憑依因，所以從一真心必定開出本體清淨（真如）與妄心染污（生滅）二門。既有染淨二門，從修證的立

場，便當破妄顯體。顯體之後，如何從體起用？清淨之體起淨用不成問題，如何可能生起染污之用？這是心生滅門的源頭，因於妄明——「因明發性」明發性」—之故。

(3) 依黎耶識明覺、不覺義：「本覺明妙，性覺必明，妄為明覺，覺非所明，因明立所等，即本覺不覺也。了然自知，發真歸原，覺迷迷滅，即始覺也。」心生滅門的本質如何？它的本質是真體與妄明和合的「黎耶識」，所以同時具有「覺」與「不覺」的性質。而修證的歷程中，從不覺而覺便稱「始覺」。

(4) 依不覺生三細：「三相四輪，晦昧為空，空晦暗中，結暗為色等，即三細。」反於始覺，從不覺愈來愈迷，而產生對諸法的三細執著。

(5) 依三細生六麤：「引起塵勞煩惱，聚緣內搖，趣外奔逸，業果眾生二種相續等，即後六麤。」從三細愈滾愈迷，而產生對自我的執著，導致生死相續。

「由是，此經具詮本末。」

38 錢謙益說：「今經從金拳舉示，拂跡入玄，離相即法，見見離見，即真空絕相觀也。常性周圓，妙真如性，即理事無礙觀也。性空真覺，含吐十虛，即周遍含容觀也。」(《楞嚴經蒙鈔》，同註 2，頁 510 中)

39 同註 12，頁 670 上。

40 《楞嚴經》論述宇宙發生論的其中一段經文如下：「覺非所明，因明立所，所既妄立，生汝妄能。無同異中，熾然成異；亦彼所異，因異立同；同異發明，因此復立，無同無異。如是擾亂，相待生勞。勞久發塵，自相混濁，由是引起，塵勞煩惱。起為世界，靜成虛空，虛空為同，世界為異，彼無同異，真有為法。」(卷四)一般將此段經文配合《起信論》的宇宙發生論中的「三細六麤」的種種具體過程，但經文似乎更重視其中的抽象性原理，經文提及執取意識在能、所、同、異間的辯證關係是宇宙發生的原理：動因是意識欲攀緣對象，以攀緣之力，致使境界召感現行；又基於行、想、受等虛妄分別的作用，內在對立不斷分化；而不同階段的意識的開展，映現為世界、虛空、自我等萬法。

41 佛經中，《無量壽經》、《觀無量壽經》、《阿彌陀經》三經專論西方淨土，被淨宗稱為「淨土三經」。清末魏源補入《華嚴經·普賢行願品》為淨土第四經。(《淨土五經讀本·淨空序》，佛陀教育基金會，民國 78 年初版)

42 《淨土五經讀本·印光重刊序》，同註 39，頁 6。

43 印光大師文鈔(上)，頁 86，(青蓮出版社，民國 76 年)。

44 通理《楞嚴經指掌》，《卍續藏》卷 16，頁 10 下。

45 智旭《楞嚴經玄義》，《卍續藏》卷 13，頁 197 中。

46 丁福保《佛學大辭典》卷上，「七大」條，頁 375，（新文豐公司，民國 74 年 4 版）。

47 參考方東美《中國大乘佛學》，頁 439~444，（黎明文化公司，民國 77 年 3 版）。

48 胡氏道：「天地萬物本末始終皆一道，所以生生化化而無終窮。若曰佛所言天地初造之法，非據已有世界而為言也。彼八卦五行摩盪生剋者，蓋已有世界之事也。敢問天地初造之法，誰實起之？已有世界之事，誰實主之？於初造已有二者之間，誰實分之？今春夏秋冬之序，雷霆風雨慘舒之變，是皆萬物所以生成，而造化所以不息者，自古至今未嘗差舛。是可信乎，為不可信乎？若其可信，則佛說為誕，而中國聖人所言，八卦五行之理，乃實理也。若其不可信，則此世界乃偽妄不真，但可為有父子君臣者所居，而非學佛談空者之所宜往矣。」（《崇正辯·卷三》，轉自荒木見悟著，楊白衣譯，（易經與楞嚴經），《佛光學報·三》，頁 361）胡氏的批判頗見哲理意味，提出三問質疑，如何是宇宙的起源？宰制宇宙的動力？本體與現象間的關係？不過，這三問早在《楞嚴經》中富樓那便已問及：「世尊！若復世間一切陰處界等，皆如來藏，清淨

本然，云何忽生山河大地諸有為相？次第遷流，終而復始？又如來說，地水火風本性圓融，周遍法界，湛然常住。世尊！若地性遍，云何容水？」。但胡氏不就《楞嚴經》的內容探討，卻四兩撥千金地以眼前所見到的造化之理是否可信作為重點，進而再強調出學佛破壞人倫的基礎，可說表明出胡氏自家信念的立場，但對佛學並不能相應地理解。佛學雖具有真妄的世界觀，但在真妄的辯證發展中，包含了許多層次的相對真理，這須透過嚴密的判教加以消化，不能單純地將佛裡視為只有真妄二層。胡氏將《楞嚴經》的虛妄世界觀與造化之理對立，便是罔顧佛學教義的多層真理性。

49 朱熹道：「所云釋氏見處只是要得六用不行則本性自見，只此便是差處。六用豈不是性？若待其不行，則是性在六用之外，別為一物矣。譬如磨鏡垢盡明見，但謂私欲盡而天理存耳，非六用不行之謂也。」（《朱子文集·卷五十九答陳衛道》，轉自荒木見悟(易經與楞嚴經)，同註 46，頁 361）朱熹以體用一原的觀點，批判體用有隔的實踐方法。但是，體用問題的根源在於真妄的層級差別上，所以朱熹雖點出體用問題，卻也未能入理深談。

50 荒木見悟(易經與楞嚴經)，同註 46，頁 368。

51 焦竑《楞嚴經評林》，《叢書集成》卷 15，頁 218 上。

52 陸氏將佛義與儒理的類似性加以比附：「晚討竺墳（印度經典），剛心健相（楞嚴經），質成魯誥（儒書），自信同源。竊以虞傳精一（尚書），孔絕四勿（論語），子思指實相於未發（中庸），曾子以定慮（大學）易止觀，與彼軻書知性知天萬物備我之說（孟子），儒門宗旨，何異西來... 三教聖人，曾二語哉！」（《楞嚴經說約》，《卍續藏》卷 14，頁 614 上。

53 同註 48，頁 210 中下。

54 轉自錢謙益《楞嚴經蒙鈔》，同註 2，頁 862~863。

55 同註 5，頁 35。

56 同註 21，頁 685 下。

57 可見：傳燈《楞嚴經前茅》，同註 21，頁 686 上；錢謙益《楞嚴經蒙鈔》，同註 2，頁 851 上。

58 轉自錢謙益《楞嚴經蒙鈔》，同註 2，頁 874 中。

59 同註 5，頁 441。

60 同註 8，頁 3。

61 常盤大定，轉自聖嚴《明末中國佛教之研究》，同註 5，頁 434。

62 呂澄，轉自愍生，（楞嚴百偽辨），《香港佛教．80.11》，頁 8。

63 如德清依據經中「統攝大藏、徹心之源」的內容，反溯此經的產生原由：「故結集者，慮恐末世修行之士智識狹劣，而教海汪洋，難究指歸，故推報化二佛所說，從本垂末，攝末歸本，二種法輪，總於一代時教中拈出一心，特顯眾生從悟至迷...使修行之士一覽無餘。」（《楞嚴經通議》，《卍續藏》卷 12，頁 533 下）且經中每卷題下記有「一名中印度那爛陀大道場經，於灌頂部錄出別行」的小字註，似說明此經便是在那爛陀寺所編定的經典。又依經中密教壇儀看來，此經的編集年代應在六世紀中葉。