

幽溪傳燈之觀音耳根圓通見解*

佛光大學佛教學系博士候選人(玉竹山雲棲寺方丈住持) 釋自孝

摘 要

楞嚴會上，二十五位圓通大士，各自陳述所修圓通法門，最後，文殊菩薩獨選觀音耳根圓通，做為後世眾生的修行依據。其中法義衍申，疏解之作，代不乏人。逮至乾隆 41 年（1776），《楞嚴經》之注釋作品，已多達六十八種。其中天台各家的疏作，為數也是頗為可觀。

除了幽溪傳燈所撰述，現仍存世的三部《楞嚴經》注釋作品外，幽溪傳燈於其著述中，所稱「古師」之天台家疏解之作，有的早已散佚，並無單行刊本行世，留存下來的注釋作品，亦存有各宗之作。而天台宗雖曾有山家、山外之爭，但在幽溪傳燈所收諸師作品中，則摒除藩籬，一併收之。對於觀音耳根圓通法門，頗為著墨的著作，除了淨覺仁岳所撰《楞嚴經熏聞記》仍收於大藏外，其餘如孤山智圓、雲間法師的作品，則皆只收錄於桐州懷坦所撰述的《楞嚴經集註》中。

* 2021/11/18 收稿，2022/11/16 通過審稿。

而從天台諸師及幽溪傳燈，對於觀音耳根圓通的疏解中，誠可看出其發自個人內修的法義體證，亦皆表達其對觀音耳根圓通化度末劫的淑世用意。就此而言，其疏解之內容，自然也無高下優劣之分。況且，幽溪傳燈除了疏解《楞嚴經》外，亦曾領眾修行耳根圓通，其親修親證的解悟，實足以承先而啟後。本文即於上述諸師的《楞嚴經》注釋作品中，針對觀音耳根圓通法門，進行法義考查，期於諸師及幽溪傳燈的疏作教解上，得到適切的反省與啟發。

【關鍵詞】：圓通大士、耳根圓通、《楞嚴經》、古師、天台家

目次

- 一、前言
- 二、幽溪傳燈的生平
- 三、幽溪傳燈之觀音耳根圓通見解
- 四、幽溪傳燈之前天台宗三家之觀音耳根圓通見解
- 五、結論

一、前言

楞嚴會上，二十五位菩薩及阿羅漢，歷述各自所修證的圓通法門，其中第二十五位的觀世音菩薩陳述自己修行的果證，獲致二種殊勝，所謂：「一者，上合十方諸佛本妙覺心，與佛如來同一慈力；二者，下合十方一切六道眾生，與諸眾生同一悲仰。」¹這也正是後世眾生所尊仰的「大慈大悲觀世音菩薩」的修證緣起。

在觀世音菩薩說完自己所修證的圓通法門之後，釋迦牟尼佛便要求文殊師利菩薩，在這二十五種圓通法門當中，選擇眾生最方便成就的法門，²最後文殊師利菩薩選擇了觀世音菩薩的「耳根圓通」法門，並說：「我今白世尊，佛出娑婆界，此方真教體，清淨在音聞，欲取三摩提，實以聞中入。」³並且也告誡會中大眾及阿難尊者要「反聞聞自性」，方能成就無上佛道。同時也強調，過去諸佛及現在諸菩薩，包括文殊本身，也都是

¹ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，CBETA, T19, no. 945, p. 128, b22-25。

² 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，CBETA, T19, no. 945, p. 130, a8-14。

於是，如來告文殊師利法王子：「汝今觀此二十五無學，諸大菩薩及阿羅漢，各說最初成道方便，皆言修習真實圓通，彼等修行，實無優劣、前後差別。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？」

³ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，CBETA, T19, no. 945, p. 130, c17-19。

修此「耳根圓通」法門而得到成就的。⁴

關於《楞嚴經》的注釋作品，歷代不乏其人，部分作品且已亡佚。幽溪傳燈（1554-1628）於《楞嚴經圓通疏》，將所引用並曾看過的各種書疏列舉出來，分為古師與今師，⁵表列如下：

古師	著作	今師	著作
唐·資中弘洸 (不詳)	《楞嚴經疏》	明·魯山普泰 (不詳)	《楞嚴管見》
宋·孤山智圓 (976-1022)	《楞嚴經疏》、 《楞嚴經疏谷響鈔》	明·百松真覺 (1537-1589)	《楞嚴百問》
宋·淨覺仁岳 (992-1064)	《楞嚴說題》、 《楞嚴集解》、 《楞嚴經熏	明·幻居真界 (不詳)	《楞嚴經纂註》

⁴ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6，CBETA, T19, no. 945, p. 131, b5-12。大眾及阿難，旋汝倒聞機，反聞聞自性，性成無上道，圓通實如是。此是微塵佛，一路涅槃門，過去諸如來，斯門已成就，現在諸菩薩，今各入圓明，未來修學人，當依如是法。我亦從中證，非唯觀世音。

⁵ 案：「古師」，指明朝以前的注釋諸師；「今師」，指明朝當代的注釋諸師。

	聞記》		
宋·竹菴可觀 (1092-1182)	《楞嚴補注》	明·月川鎮澄 (1547-1617)	《楞嚴別 眼》、 《楞嚴經 正觀疏》
宋·雲間法師 ⁶	《楞嚴補遺》	明·曾鳳儀	《楞嚴經

⁶ 此處「雲間法師」，疑其即為竹菴可觀（1092-1182）。錢謙益亦認為《楞嚴經補遺》為竹菴可觀之作。錢氏所著《楞嚴經疏解蒙鈔》中，有「竹庵，《補遺》」之記。見《楞嚴經疏解蒙鈔》卷1，CBETA, X13, no. 287, p. 504, a22。

案：《山家義苑》，署有「雲間沙門可觀述」。故此，質疑雲間法師與竹菴可觀，恐為同一人。見《山家義苑》卷1，CBETA, X57, no. 956, p. 69, b6-8。

另案：《四明尊者教行錄》中，題有：「言，心聲也；字，心畫也。此來延慶，因得拜觀法智尊者真蹟，如水無風，自成波紋。偶有晉人，古帖老手，風韻可佳。雲間異世嗣學可觀，敬題卷末。淳熙庚子仲夏改旦。」文中，「淳熙庚子」即「淳熙七年」（1180）。據《佛祖統紀》所載，竹菴可觀於淳熙七年，時年八十九歲，入主延慶寺，竹菴可觀又自署名「雲間」。據考，上海松江古稱華亭，別稱雲間，唐置華亭縣。延慶寺所在地，即為上海松江，亦即華亭或雲間。見《四明尊者教行錄》卷5，CBETA, T46, no. 1937, p. 906, b19-22。

另參《佛祖統紀》卷15，CBETA, T49, no. 2035, p. 227, c18-20。

淳熙七年，皇子魏王牧四明（諱愷，諡惠憲王，孝宗次子），用月堂遺書之薦，請主延慶，時已八十九歲。

又案：清·達天通理（1701-1782）所著《楞嚴經指掌疏懸示》，亦疑雲間法師即為竹菴可觀，而《楞嚴補註》與《楞嚴補遺》亦疑為同一本書。

(不詳)		(不詳)	宗通》
宋・長水子璿 (965-1038)	《首楞嚴經 義疏注經》、 《首楞嚴經 義疏注經科》	明・憨山德清 (1546-1623)	《楞嚴經 鏡懸》、 《楞嚴經 通議》
宋・栢庭善月 (1149-1241)	《楞嚴玄覽》	明・中川界澄 (不詳)	《楞嚴經 新疏》
宋・桐洲懷坦 ⁷ (不詳)	《楞嚴經集 註》	明・交光真鑑 (不詳)	《楞嚴經 正脉疏》
宋・携李洪敏 (不詳)	《楞嚴經疏 證真鈔》	明・雲棲株宏 (1535-1615)	《楞嚴經 摸象記》
宋・真際崇節 (不詳)	《楞嚴經刪 補疏》		
宋・道欽法師 ⁸	《楞嚴手鑑》		

見《楞嚴經指掌疏懸示》卷1，CBETA, X16, no. 307, p. 9, c8-9。雲間竹庵《補遺》(此二本，《灌頂疏》別開。案《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。)

⁷ 此處「桐洲懷坦」，幽溪傳燈撰為「桐洲法師(諱思坦)」，恐係訛誤。案：《佛祖統紀》載為「桐洲懷坦法師」。見《佛祖統紀》卷24，CBETA, T49, no. 2035, p. 256, b1。另外，錢謙益亦認為，「懷坦」被訛為「思坦」。見《楞嚴經疏解蒙鈔》卷1，CBETA, X13, no. 287, p. 504, a19-b1。「桐洲法師懷坦，《集註》十卷。(中略)桐洲《集註》，收集神智《補註》、竹庵《補遺》。(中略)懷坦，今本譌為思坦。」

⁸ 《楞嚴經集註》作「道歡」，有旁註：「《手鑑》，(法師諱道歡，稟長水璿

(不詳)			
宋·王安石 (1022-1086)	《楞嚴經解》、《楞嚴補遺》、《楞嚴纂註》、《楞嚴釋要》		
宋·覺範德洪 (1071-1128)	《楞嚴經合論》		
宋·福唐咸輝 (不詳)	《首楞嚴義海》		
元·天如惟則 (1286-1354)	《楞嚴經會解》		

上表中所列說明⁹。

若再加上錢謙益(1582-1665)所列舉的各家疏解,¹⁰及幽溪傳

公之學，而著是書。」見《楞嚴經集註》卷1，CBETA, X11, no. 268, p. 169, b20-21。

另：幽溪傳燈於《楞嚴經圓通疏》中有疏文：「道歡法師引《樓炭經》云：『欲界諸天，具有十法。』」故此處，疑「道欽法師」恐為「道歡法師」之訛植。見《楞嚴經圓通疏》卷8，CBETA, X12, no. 281, p. 913, c9-10。

⁹ 表中所列各師著作，均依《楞嚴經圓通疏》。另據錢謙益所著《楞嚴經疏解蒙鈔》，中有〈古今疏解品目〉，更列有《楞嚴經圓通疏》中所闕如的其它注釋文本，因非本文探求重點，故此暫略。

¹⁰ 參見明·錢謙益著，《楞嚴經疏解蒙鈔》卷1，CBETA, X13, no. 287, p. 503, b21-p. 506, a20。

燈本身的著作，《楞嚴經》的相關注釋，迄至幽溪傳燈的晚明，應已超過四十種以上。另據達天通理（1701-1782）所述，其所著《楞嚴經指掌疏》刊刻工竣於乾隆 41 年（1776），¹¹其中，注解《楞嚴經》的相關著述，已多達六十八種，¹²可見歷代以來，《楞嚴經》所受到的重視程度。

至於天台宗的法脈傳承，東湖志磐（不詳）歷時十一年所完成的《佛祖統紀》，¹³首先將天台一宗的祖脈正史化，上承西土，自摩訶迦葉為始祖，之後將龍樹菩薩納為東土始祖，下接二祖·北齊慧文（不詳）、三祖·南嶽慧思（515-577）、四祖·天台智顛（539-598），直至十七祖·四明知禮（960-1028），確立了天台宗在中國佛教史上的地位。

然而東湖志磐在《佛祖統紀》中，也將天台宗山家、山外兩派之爭，浮上檯面，而且明顯貶抑山外派，而以山家派為正宗，其援引鏡菴景遷（不詳）所述：

惜哉，夫稱宗師者，須具三眼：一曰，教眼，明識權、實、大、小之法也；二曰，道眼，親踐諸行修證之門也；三曰，

¹¹ 《楞嚴經指掌疏》卷 1，CBETA, X16, no. 308, p. 12, b14-15。

「訖今乾隆四十一年丙申，刊刻工竣。」

¹² 《楞嚴經指掌疏懸示》卷 1，CBETA, X16, no. 307, p. 11, a8-9。

「合前唐、宋、元、明，總括六十八家。」

¹³ 《佛祖統紀》卷 1，CBETA, T49, no. 2035, p. 129, c24-29。

「自寶祐戊午（1258），首事筆削，十閱流年，五膳成藁，夜以繼晷，功實倍之。仰報佛恩，上酬帝力，不負所學，其志在茲。宋咸淳五年（1269），歲在己巳八月上日。」

宗眼，深窮圓、頓、即、具之旨也。往往山外諸師¹⁴宗眼未明，以故所見未臻圓極耳。¹⁵

由此可見，在東湖志磐的眼中，山外諸師縱使具備教眼與道眼，但卻是缺了宗眼，故也稱不上是宗師。

即便如此，幽溪傳燈所引諸師疏解之作，似乎摒除山家、山外的藩籬。如上表列，隸屬山家派的有竹菴可觀(1092-1182)、柏庭善月(1149-1241)、桐州懷坦(不詳)；隸屬山外派的有攜李洪敏(不詳)、孤山智圓(976-1022)、淨覺仁岳(992-1064)，足見幽溪傳燈仍重視山外派諸師作品。

幽溪傳燈承襲了自四明知禮而下的天台宗山家派，¹⁶在其所撰述的《天台山方外志·祖師考》中，也歷述了自初祖·西天龍樹尊者，至十七祖·法智尊者¹⁷等祖師略傳，¹⁸並在《幽溪

¹⁴ 志磐將山外諸師列於《佛祖統紀·諸師雜傳》中，並說：「雜傳之作，將以錄諸師之未醇正者。故淨覺以背宗錄、神智以破祖錄、草菴以失緒錄。或曰，法智之世，先後為異說者有之矣，豈當盡以雜傳處之乎？然昭(慶昭)、圓(孤山智圓)之於四明，無師資世系之相攝，後人概以山外指之，亦足懲之矣！至若法智子孫，時為逆路之說者，未若淨覺、神智之為甚也，彼祝之而不類，我且指二人為首云。」參見《佛祖統紀》卷21，CBETA, T49, no. 2035, p. 241, a12-29。

¹⁵ 《佛祖統紀》卷10，CBETA, T49, no. 2035, p. 205, c9-13。

¹⁶ 虞淳熙(1583-1621?)於《楞嚴經圓通疏》序文中，稱幽溪傳燈為「山家無盡燈師」。參見《楞嚴經圓通疏》卷1，CBETA, X12, no. 281, p. 688, b15-16。

¹⁷ 法智尊者即四明知禮。事見《天台山方外志》卷6，CBETA, GA088, no. 89,

別志》中，將其師百松真覺(1537-1589)列為天台宗第十八祖，所書〈十八祖·百松尊者〉之略傳，大意为，百松真覺一開始受學於月亭明得(1531-1588)門下，但月亭明得不擅講經，於是百松真覺乃獨自摸索，在閱讀大藏經時，看到四明知禮所撰述的《妙宗鈔》，當時內心的感受，如幽溪傳燈所述：「冥日之間，宛如夙契」，也就是，百松真覺頗能契入四明知禮所傳的天台教法，並且感嘆：「此義未嘗聞，此旨未易了」。為了解悟天台義旨，百松真覺乃潛心研究天台教觀，不久之後，便深悟天台一心三觀之旨。從此遙宗四明知禮的天台教法，以天台性具之說，貫義開講，當時學者乃知有天台專宗。¹⁹這也意味著，從四明知禮歿後，將近五、六百年間，天台教觀是逐漸沒落的。一直到晚明，百松真覺潛心鑽研天台教觀，並且深悟天台義旨，進而遙嗣四明知禮，弘傳天台，當時的學者也才知曉有天台一宗。不過，若非幽溪傳燈的鼎力繼承，時至晚明的天台宗，恐怕只有沒落一途，故而後世便將中興天台教觀，歸功於幽溪傳

p. 233, a1-2。

翰林學士楊億、駙馬都尉李遵勗，嘗薦師號，遐仰道風，白丞相寇準，奏紫服及「法智大師」號。

¹⁸ 《天台山方外志》卷6，CBETA, GA088, no. 89, p. 211, a3。

¹⁹ 《幽溪別志》卷6，頁18-19。

「師初受學千松法師之門，松講不專門，多有出入，師後因閱大藏，得四明尊者《妙宗鈔》，冥日之間，宛如夙契，因歎曰：『此義未嘗聞，此旨未易了。』乃潛心天台一家教觀，深悟心觀之旨，而遙宗四明，嗣是講貫，一依性具宗乘，學者始知有專宗云。」

燈。²⁰

至於幽溪傳燈的三部《楞嚴經》注釋作品，按時間序，依次是《楞嚴經玄義》、《楞嚴經圓通疏前茅》、《楞嚴經圓通疏》。最早的《楞嚴經玄義》，作於萬曆 15 年（1587），而其緣起是萬曆 10 年（1582），其師百松真覺於天台山聖水寺，講授《楞嚴經》，某日，幽溪傳燈入到室內，向百松真覺請示楞嚴大定之旨，其師只是瞪了瞪眼，環顧四周，卻也寂無言說，幽溪傳燈當下便大有省發。²¹若按照蔣鳴玉（不詳）²²於《有門大師塔銘》中的說法，幽溪傳燈當下便已契悟眼根圓通。²³繼《楞嚴經玄義》之後，根據推算，幽溪傳燈應是於萬曆 38 年（1610）完成《楞嚴經圓通疏前茅》的撰述。²⁴最後，於萬曆 47 年（1619），

²⁰ 《淨土生無生論會集》卷 1，CBETA, X61, no. 1169, p. 896, a22。《淨土生無生論親聞記》卷 2，CBETA, X61, no. 1168, p. 871, a5。皆有「幽溪大師，中興天台教觀」之語。

²¹ 《楞嚴經圓通疏前茅》卷 1，CBETA, X14, no. 297, p. 685, a1-6。

余稟台教於百松大和尚，其於楞嚴旨趣，猶多所發明。萬曆十年，歲在壬午，師講是經於台之聖水。一日入室次，室中虛無人，余合十互跪，以大定之旨請，師但瞪目周視，寂無言說，余於當下，大有省發，依而脩持者久之。至丁亥歲，始於台之幽溪道場，著《玄義》四卷。

²² 《康熙台州府志》卷 7，頁 12。蔣鳴玉，號楚珍，金壇人。崇禎丁丑（1637）會魁，任司理，精明嚴肅，無情者望之銷阻。

²³ 《幽溪別志》卷 12，頁 10。松瞪目周視，師即契眼根圓通。

²⁴ 《楞嚴經圓通疏前茅》卷 1，CBETA, X14, no. 297, p. 684, c9-23。

余欲述此疏久矣，曾於萬曆辛丑（1601），赴虎林虞司勳德園居士勝果寺法華三昧之請，諸來法侶，請余著述，先作一序，題為《圓通疏》。（中

在幽溪道場的「東方不瞬堂」，完成了《楞嚴經圓通疏》的撰述。²⁵

而幽溪傳燈修習耳根圓通的事實，頗可見於《幽溪別志》中啟建「楞嚴壇」的緣起事蹟：

楞嚴壇載之於經，西天東土未聞有建，即使有之，如燕京鷲峯，至今猶有遺蹟，莫非師心杜撰，不本諸經。本山建壇因緣，始於萬曆庚戌，建大禪堂，因隨眾坐禪，習耳根圓通於蒲團上，發弘誓願，若我於此一生，能與法門相應，則戮力募化，建楞嚴壇，集眾熏修，果於此時，有少分得處。²⁶

從此處載文，不難窺見，幽溪道場於萬曆庚戌年（1610）啟建「楞嚴壇」，當時也修建了大禪堂，而藉由坐禪，幽溪傳燈與大眾起修耳根圓通，最後，如其所述：「有少分得處」，或也是客謙之辭。

略)而比丘居士咸曰：「先此十年，已作此序，似有所待。」(後略)。案此，可以推算《楞嚴經圓通疏前茅》應是完成於萬曆 38 年（1610）。

²⁵ 《楞嚴經圓通疏》卷 1，CBETA, X12, no. 281, p. 690, c2-3。

皇明萬曆纔四十有七年，歲次己未，中安居日，天台山幽溪沙門傳燈述，于楞嚴壇之東方不瞬堂。另案：《幽溪別志》卷 5，頁 11。

不瞬堂，此堂供西方三聖，以修淨土者也，像係脫沙佛像三尊，一依唐製。推而想之，《楞嚴經圓通疏》乃幽溪傳燈晚年之作，完成此作的地點是在楞嚴壇的東方不瞬堂，此亦表明了幽溪傳燈教宗天台，行歸淨土的修行本質。

²⁶ 《幽溪別志》卷 5，頁 4。

關於幽溪傳燈修習耳根圓通之事，蔣鳴玉曾於《有門大師塔銘》記述：「師習耳根圓通，誓獲三昧」²⁷。虞淳熙（不詳）亦指出：「人見其從觀音而來，乃未見觀音而證耳根之圓通，猶勤西望哉。」²⁸此處暗指幽溪傳燈之修習觀音耳根圓通，且有所體證之事。另外，對於幽溪傳燈啟建「楞嚴壇」，修習耳根圓通之事，袁世振（不詳）亦有所記述：

夫經之流通，貴在得旨，得旨又貴在建壇修進。此經自入支那海內，未聞有建壇之者，惟今大師于幽溪蘭若，依經建立，莫不中規中矩，非建壇之難乎？然而建壇方是事相莊嚴，進修又貴在見道修道，師自乙卯始，歲歲引眾修持，莫不解行相資，目足雙運。²⁹

袁世振認為幽溪傳燈之建壇，雖是事相，但隨後領眾修行，才是可貴之處，所謂「見道、修道」，最後又能證道。誠如袁世振所作結論：「解行相資」、「目足雙運」，乃肯認幽溪傳燈修證觀音耳根圓通之功。

而對於幽溪傳燈而言，啟建「楞嚴壇」，領眾修習耳根圓通，是為了證成楞嚴大定，最後得成佛道。如幽溪傳燈所言：

入道之要而獨選乎耳門，破障之功而兼誦乎神呪，可謂顯與密而兼修、正與助而雙運，遂得菩提之路，親到涅槃之

²⁷ 《幽溪別志》卷 12，頁 11。

²⁸ 《楞嚴經圓通疏》卷 1，CBETA, X12, no. 281, p. 688, b24-c2。

²⁹ 《楞嚴經圓通疏》卷 1，CBETA, X12, no. 281, p. 689, b5-10。

家。舉要言之，教理智斷而無不皆圓，行位因果而無不皆妙，其惟首楞嚴經歟！³⁰

可見，幽溪傳燈認為，依著《楞嚴經》修行，最後便能得臻菩提涅槃之境。但要入此道，就必須選擇耳根圓通法門，再輔以誦持神咒，所謂「顯密兼修」、「正助雙運」，則佛道可成。

本文正是就幽溪傳燈所傳承的天台教觀，加上幽溪傳燈對於耳根圓通法門的親修親證，藉以探研天台教下對於觀音耳根圓通的思想教解，期於當中，得到適切的反省與啟發。以下將從幽溪傳燈的生平談起，藉由他的三部《楞嚴經》注釋作品，³¹逐步討論幽溪傳燈對於觀音耳根圓通的天台見解，並且也將探研歷來天台各家，在觀音耳根圓通的議題上，是否存在或同或異的教解？

二、幽溪傳燈的生平

有關幽溪傳燈的生平資料，如佛教學者黃繹勳提到的：「傳燈之生平資料主要存於〈有門大師塔銘〉、《法華經持驗記》和《淨土聖賢錄》中。」³²黃國清於其《明代《法華經》注疏的整體研究》亦持相同的看法³³。

³⁰ 《楞嚴經圓通疏》卷 1，CBETA, X12, no. 281, p. 690, a7-11。

³¹ 依注釋的時間序分別為《楞嚴經玄義》、《楞嚴經圓通疏前茅》、《楞嚴經圓通疏》。

³² 黃繹勳，〈《維摩詰經》論疏考辨——以宋明清時期相關著作為中心〉，宜蘭：佛光學報，2015年，頁435。

³³ 黃國清，〈明代《法華經》注疏的整體研究（II-I）〉，嘉義：南華大學宗

〈有門大師塔銘〉首出於《幽溪別志》³⁴，其後收在《四庫全書存目叢書》史部³⁵，是有關幽溪傳燈極其重要的生平史料，林一鑾的碩士論文將之附錄於後³⁶。而幽溪傳燈之法孫文心受教（不詳）於《淨土生無生論親聞記》，也略述了幽溪傳燈的生平。³⁷另外除了《法華經持驗記》³⁸及《淨土聖賢錄》³⁹外，清道光 29 年（1849）紅螺山資福寺的達默法師有《淨土生無生論會集》、民國 12 年（1923）喻謙有《新續高僧傳》，皆亦分別收錄了幽溪傳燈的生平事蹟及傳記。⁴⁰近些年，學者的相關著作及碩、博士論文，大抵都是以《幽溪別志》及《天台山方外志》的史料為基礎，來進行幽溪傳燈生平的論述。碩、博士論文在林一鑾之後分別有謝伯洲⁴¹、Yungfen Ma⁴²、周子翔⁴³等。

教學研究所，2012 年，頁 10。

³⁴ 《幽溪別志》卷 12，頁 9-13

³⁵ 《四庫全書存目叢書》史部，冊 233，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996 年，頁 276-278。

³⁶ 林一鑾，〈明幽溪傳燈（1554-1628）大師之研究〉，台北：華梵大學東方人文思想研究所，碩士學位論文，2005 年，頁 223-228。

³⁷ 《淨土生無生論親聞記》卷 1，CBETA, X61, no. 1168, p. 850, c7-13。

³⁸ 《法華經持驗記》，CBETA, X78, no. 1541, p. 87c2-19。

³⁹ 《淨土聖賢錄》，CBETA, X78, no. 1549, pp. 271b2-272b10。

⁴⁰ 《淨土生無生論會集》，CBETA, X61, no. 1169, p. 876b10-23；《新續高僧傳》卷 44，CBETA, B27, no. 151, p. 332a19-b9。

⁴¹ 謝伯洲，《〈幽溪傳燈淨土生無生論〉研究》，屏東：國立屏東教育大學語文系碩士論文，2006 年。

⁴² MA, Yungfen. 2011. "The Revival of Tiantai Buddhism in the Late Ming: On

而朱封鰲等學者所編著的《高明寺志》⁴⁴及《天台山高明講寺志》⁴⁵也大約是在《幽溪別志》的基礎上，進行幽溪傳燈生平事蹟的史料導讀。

據〈有門大師塔銘〉所載，幽溪傳燈得旨於百松真覺（1537-1589）。⁴⁶而從〈妙峯覺法師塔銘〉⁴⁷不難推算出，百松真覺於嘉靖 36 年（1557）薙髮出家，同時也受了比丘具足戒，並於同年在崇明壽安寺掩關研讀《楞嚴經》，時年二十一歲。⁴⁸而除了天台教法之外，百松真覺也弘揚淨土法門，如〈塔銘〉中所載：「台之道俗，初習邪教，師奮妙辯，一掃空之，皆知念佛，求生西方，其臨終往生有明驗者甚眾。」⁴⁹對於百松真覺與幽溪傳燈的師資相承，蕩益智旭（1599-1655）亦有記述：「台宗絕響已久，百松覺公稱為鳴陽孤鳳，僅出《三千有門頌

the Thought of Youxi Chuandeng (1554-1628).”, Columbia University, pp.19-46.

⁴³ 周子翔，《幽溪傳燈《維摩經無我疏》研究——論「心淨則佛土淨」及「無我」觀》，宜蘭：佛光大學佛教學系碩士論文，2018 年，頁 11。

⁴⁴ 朱封鰲等著，《高明寺志》，北京：當代中國出版社，1995 年，頁 124-147。

⁴⁵ 朱封鰲等著，《天台山高明講寺志》，上海：上海書店出版社，2017 年，頁 98-112。

⁴⁶ 《幽溪別志》卷 12，頁 10。

⁴⁷ 《天台山方外志》卷 24，CBETA, GA90, no.89, pp.847a9-850a2。

⁴⁸ 《天台山方外志》卷 24，CBETA, GA090, no. 89, p. 848, a7-8。

「師少不樂俗，已畜妻矣！偶隨方僧遊杭州，遂投鍋子山僧某，薙髮受沙彌戒，時年二十一。居月餘，往蘇州依竹堂寺虛白禪師，受具戒。是年，掩關讀《楞嚴》於崇明壽安寺。」

⁴⁹ 《天台山方外志》卷 24，CBETA, GA090, no. 89, p. 849, a4-5。

略解》，及《楞嚴百問》⁵⁰耳！幽溪繼之，一時稱盛。」⁵¹

幽溪傳燈既承旨於百松真覺，修行思想自然是深受其影響的，如其所著述的《楞嚴玄義》，乃是將百松真覺的《楞嚴百問》一一作答，並加以注釋。如幽溪傳燈所述：「每問下，敢申之以答詞，庶使時味易於發明，判攝有所祖述云。」⁵²因而除了天台與淨土的融合修行外，致力於《楞嚴經》的義理解，似乎也成了幽溪傳燈的畢生職志。

幽溪傳燈俗姓葉，浙江衢縣人，二十歲前的某一天，讀到《龍舒淨土文》而深受感動。不久，父親歿於番禺（即今廣州），幽溪傳燈乃從浙江前赴廣州，迎回父親遺體。其後便發誓出家修行，發心朝禮普陀山。但因顧及母恩未報，而未能割捨世情，又過了六年。二十六歲那年，生了一場重病，母親擔心他病情不會好轉，因而命令他出家修行，爾後，幽溪傳燈便投入進賢映庵（不詳）門下，薙度出家。⁵³有一次，得到《永嘉集》一書，幽溪傳燈讀後，便於該書末頁寫著：「苟能一門深入，則門門具足。」亦即若能專精一門，則易於探得精髓，而門門通曉。⁵⁴《永嘉集》乃永嘉玄覺（665-713）所撰，幽溪傳燈認為

⁵⁰ 《楞嚴百問》乃百松真覺有關於《楞嚴經》的唯一著述。如幽溪傳燈言：「百松先師，覩斯滅裂，忍俊不禁，因取栢庭之意，擴充其說，裁為百問，以詰諸方。」參見《楞嚴經玄義》卷4，CBETA, X13, no. 282, p. 32, c22-23。

⁵¹ 《靈峰蕩益大師宗論》卷5，CBETA, J36, no. B348, p. 347, c8-10。

⁵² 《楞嚴經玄義》卷4，CBETA, X13, no. 282, p. 33, a3-4。

⁵³ 《幽溪別志》卷12，頁9。

⁵⁴ 《幽溪別志》卷12，頁9。

永嘉玄覺的修行既是從天台教悟入，最後印證於六祖慧能（638-713），於是，幽溪傳燈便開始修習天台止觀。⁵⁵

有一天，幽溪傳燈打坐時入定，定中見到一位老和尚教示，如果能於行、住、坐、臥四威儀中，無有違犯，才有資格聽講《楞嚴》及《楞伽》諸經。⁵⁶得到這樣的啟發後，幽溪傳燈便開始參禮天台山，所參禮的善知識有徧融（1506-1584）、古清（不詳）、大千（不詳）、宣（不詳）、理（不詳）、祇園（1511-1610）及月亭（1531-1588）諸師，最後得旨於百松真覺。在其座下，幽溪傳燈聽受《法華經》後即能代講，而後更獲受《摩訶止觀》，最後又蒙百松真覺傳付僧伽梨，授與天台法嗣。⁵⁷

另外，如馮夢禎（1548-1595）於萬曆辛卯年（1591）作〈妙峯覺法師塔銘〉所載：「余之信台宗也，妙峯師實啟之。時盛夏掩關拙園，從淨侶課西資之業。師扁舟見訪，深談一心三觀之旨，灑然契合，不自知其膝之前矣！」⁵⁸若如馮夢禎所言，其對天台宗的信仰，乃是來自百松真覺的啟發。而就在馮氏隨從法侶，修行西方淨土資課的同時，百松真覺泛舟來訪，與之深談天台一心三觀之旨。可見馮氏天台與淨土的融合修行，是受許於百松真覺。〈妙峯覺法師塔銘〉也提到：「台之道俗，初習邪教。⁵⁹師奮妙辯，一掃空之。皆知念佛，求生西方，其臨

⁵⁵ 《幽溪別志》卷 12，頁 9。

⁵⁶ 《幽溪別志》卷 12，頁 9。「定中見一老僧曰：於四儀中不違，則達聽講《楞嚴》、《楞伽》。」

⁵⁷ 《幽溪別志》卷 12，頁 10。

⁵⁸ 《天台山方外志》卷 24，CBETA, GA90, no.89, pp.847a9-848a1。

⁵⁹ 這裡所指的「邪教」，大概是指佛教以外的其它宗教，因為語焉不詳，

終往生有明驗者甚眾。」⁶⁰也就是在嘉靖甲子歲（1564），天台山的道俗，一開始是學習邪教，而經過百松真覺的妙辯演說，道俗最後都轉而念佛，求生西方，其中有明顯徵驗的為數不少。可見百松真覺非常提倡天台、淨土的融合修行，幽溪傳燈也就承襲著這樣的教法。

而幽溪傳燈除了幾部《楞嚴經》的注釋作品外，⁶¹在淨土方面的著述，則有《淨土生無生論》、《觀無量壽佛經圖頌》及《阿彌陀經略解圓中鈔》等。其對淨土法門的修行，如〈有門大師塔銘〉所載：「戊辰春，告弟子，以期七日前，命書《觀經》、《起信論》要語，以示西歸。又云：『法身自己親悟，此法身即是諸佛法身，時時現前，無勞動念。』令眾念佛云。⁶²」幽溪傳燈於崇禎元年（1628）陰曆五月二十一前七日，示眾將返歸西方，更令大眾齊聲念佛。〈有門大師塔銘〉亦載：「師之往生，發起于《龍舒》，悟入于《妙宗》，事理兼修，顯密並運。臨去時或問生處，師厲聲曰『豈不我知耶？何用問為？』示寂次夜，侍者夢師坐青蓮花，冉冉西去。」⁶³表示幽溪傳燈的往生西方，其發起的因緣便是在閱讀了《龍舒淨土文》，而其悟入法要，乃在其探究《妙宗鈔》的要旨。最後，侍者夢到大師坐在青蓮花之上，冉冉西去。凡此，皆誠足表明，幽溪傳燈「悟

故此暫不探究。

⁶⁰ 《天台山方外志》卷 24，CBETA, GA90, no.89, p.849a4-5。

⁶¹ 《楞嚴經玄義》、《楞嚴經圓通疏前茅》、《楞嚴經圓通疏》。

⁶² 《幽溪別志》卷 12，頁 11。

⁶³ 《幽溪別志》卷 12，頁 12。

在天台」而「行歸淨土」的修行旨趣。

三、幽溪傳燈之觀音耳根圓通見解

幽溪傳燈於《楞嚴經圓通疏前茅》中，行文至〈雪疑謗〉之後，特又擬出一百零八道問題，以提醒讀者思維《楞嚴經》法義與天台止觀之教義的相關問題，並強調所提出的那些問題，非關乎鬭爭。⁶⁴而有關觀音耳根圓通的見解，幽溪傳燈於其三部《楞嚴經》注釋中，分別各有論述。就時間序，依次分別為《楞嚴經玄義》、《楞嚴經圓通疏前茅》、《楞嚴經圓通疏》。而今為了方便分析，便利閱讀，茲依文義，以《楞嚴經圓通疏前茅》之提問為前提，續接以《楞嚴經玄義》及《楞嚴經圓通疏》的論述為應答，藉以突顯並掌握幽溪傳燈對於觀音耳根圓通，以其天台傳統所抱持的見解。茲分四題，敘述如下：

(一) 獨選耳根

⁶⁴ 《楞嚴經圓通疏前茅》卷 2，CBETA, X14, no. 297, p. 705, a15-19。

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

案：文中有兩組空白方格，依上下文推之，第一組有兩個空白方格，似應補入「止觀」二字。其上文既在對比「楞嚴與止觀」，則此處下文「而不歸楞嚴之大同」，那上文似應為「豈止觀宗小異」方佳。第二組僅一空白方格，此段文既行於〈雪疑謗〉之後，則此句應為「余既雪交先之疑謗矣」方佳。讀者諒識之！

《楞嚴經圓通疏前茅》中之「第一問」：「楞嚴本以佛之知見為宗，⁶⁵如曰：『生死涅槃，同是六根，更非他物。』又曰：『知見立知，即無明本；知見無見，斯即涅槃。』是則六根，無非圓通。而佛勅文殊獨選耳根，其意何耶？」⁶⁶此問，重點在強調，既然眼、耳、鼻、舌、身、意，這六根率皆圓通，那何以佛要敕令文殊菩薩，獨獨選擇耳根圓通？有趣的是，若以時間序反觀，萬曆 38 年（1610）於《楞嚴經圓通疏前茅》中提出這一問題，幽溪傳燈早在二十三年前的萬曆 15 年（1587），於《楞嚴經玄義》採自問自答的方式，已做出了回答：

問：若以佛之知見為宗者，則佛勅文殊，選擇耳根，又何所謂？答：佛所以命文殊，惟選耳根者，蓋入道雖有多門，初心豈能遍入？故令但於一門深入，入一無妄，彼六知根，一時清淨。然於所入一門，又必有要，苟得其要，則與不圓根，日劫相倍。此方眾生，餘根識鈍，惟耳根最利。⁶⁷故文殊順機選之，以此耳根圓通，為入佛知見之要門，非謂

⁶⁵ 此處依「《卍新續藏》，冊 14，No. 0297。」中內容，原為「智見為宗」。今據幽溪傳燈於《楞嚴經玄義》中之相類行文，「若以佛之知見為宗」，疑為《卍新續藏》之誤植，故今改為「知見為宗」。並參《楞嚴經玄義》卷 3，CBETA, X13, no. 282, p. 29, a7。「若以佛之知見為宗者」；《楞嚴經圓通疏前茅》卷 2，CBETA, X14, no. 297, p. 705, a20。「楞嚴本以佛之智見為宗」。

⁶⁶ 《楞嚴經圓通疏前茅》卷 2，CBETA, X14, no. 297, p. 705, a20-23。

⁶⁷ 如長水子璿（965-1038）所言：「娑婆世界，耳根最利。」參見《首楞嚴義疏注經》卷 6，CBETA, T39, no. 1799, p. 910, b3。

圓通但只耳根而已。⁶⁸

《楞嚴經玄義》問題部分與《楞嚴經圓通疏前茅》所問大抵相仿，只是內容更為簡要，重點還是何以文殊獨選耳根？而幽溪傳燈的自答便是強調，入道雖有多門，吾人之眼、耳、鼻、舌、身、意六根，固然皆可臻至圓通，但以方便接引初發心者，務必獨選一門，令其深入，待至功夫下足，便能「入一無妄」，最後六根具得清淨。然而，此娑婆世界眾生，耳根最利，故而文殊隨順眾生之機，選擇耳根圓通，入佛知見，並非圓通法門僅侷限於耳根一門。此與《楞嚴經》所闡述的內容是一致的：「我今白世尊，佛出娑婆界，此方真教體，清淨在音聞，欲取三摩提，實以聞中入。」⁶⁹、「大眾及阿難，旋汝倒聞機，反聞聞自性，性成無上道，圓通實如是。」⁷⁰、「誠如佛世尊，詢我諸方便，以救諸末劫，求出世間人，成就涅槃心，觀世音為最。」⁷¹而這也正是如幽溪傳燈初序《楞嚴玄義》時所言：「今輒秉斯義海，仰疏經王，以佛心印佛心，不亦培膏助明，即楞嚴釋楞嚴。」⁷²的最佳寫照。故而何以獨選耳根？因為此方眾生耳根

⁶⁸ 《楞嚴經玄義》卷3，CBETA, X13, no. 282, p. 29, a7-13。

⁶⁹ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6，CBETA, T19, no. 945, p. 130, c17-19。

⁷⁰ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6，CBETA, T19, no. 945, p. 131, b5-7。

⁷¹ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6，CBETA, T19, no. 945, p. 131, b12-15。

⁷² 《楞嚴經玄義》卷1，CBETA, X13, no. 282, p. 1, c12-13。

最利，為順應眾生之機，觀音耳根圓通法門，即成為文殊菩薩的最佳首選。

（二）真實圓通

順著「第一問」的文路，幽溪傳燈於《楞嚴經圓通疏前茅》中之「第九十六問」接著問：「或者說曰，此方眾生，耳根最利。大悲因中，既脩此法，故與娑婆眾生偏多因緣。而此方眾生，獨尊事稱名觀音者。以此，則今眾生，亦偏於彌陀有緣，而尊事稱名者甚眾。大勢念佛法門。豈不與大悲等埒？而文殊推乎一，而抑乎一，何耶？」⁷³

此問大意是說，此方眾生耳根最利，大悲觀世音菩薩因地之中，乃是修行耳根圓通法門，故與娑婆世界眾生特別有緣，而娑婆眾生也特別敬念觀世音菩薩名號，又現今眾生普遍與阿彌陀佛有緣，稱念阿彌陀佛名號者，亦為數甚夥。這樣說來，大勢至菩薩的念佛法門，豈不是與大悲觀世音菩薩的耳根圓通法門齊等？而文殊獨選耳根圓通，顯然是推觀音而抑勢至，道理上似有前後矛盾之處。

針對以上的質疑，幽溪傳燈於《楞嚴經圓通疏》中，亦有所解釋：

又復應知，二十五聖各陳圓通，有兩重通、別。初重，若收之，則門門皆通，以無非圓通故也；若揀之，則別在耳根，方是此方真實圓通。次重，則門門皆通，門門皆別，

⁷³ 《楞嚴經圓通疏前茅》卷 2，CBETA, X14, no. 297, p. 709, a1-5。

以諸聖所修觀門，通諸聖故；所依境法，人人不同故。故此，兩重通、別，門門皆具。如觀音耳門，此方收之，則別；他土揀之，則通。香嚴法門，他土所取，則別；此方揀之，則通。知初重，則了揀聖全在揀機，於諸聖不生慢心。知次重，則了二十五門，門門皆須理觀以為之本，不墮徒修苦行之譏；觀觀皆須一門為之境，不墮偏觀清淨真如之失。修行大途，厥奧若此，又不可不知也！⁷⁴

引文大意為，《楞嚴經》的二十五位賢聖，各自陳述自身所修習之圓通法門，而這存有兩重的通、別義理。第一重義理是，二十五位賢聖所修法門，若全收攝，則門門皆通，因為都屬圓通法門；若特別揀選，則獨推耳根，方為此娑婆世界之真實圓通。第二重義理是，各種法門都是相通的，也都是各別的。因為各賢聖所修的各個觀門，最後都能臻至圓通，但所依的各種緣境，卻是各個不同。因此，各個圓通法門，都同時兼具這兩重義理。即如觀音耳根圓通法門，與香嚴童子鼻根圓通法門，在此方、他土都是兼具這兩重通、別義理。如此，了知第一重義理，則也應該了知，所揀擇而出的圓通聖行，其真正所揀擇的是度生的機緣，對於各種圓通聖行，絲毫沒有輕慢之心；了知第二重義理，則便也了知，二十五位圓通法門，門門都必須以理觀為本，不至墮入盲目苦行，而為人所譏嫌。至於所觀之境，也都必須一門深入，不至墮入偏觀清淨真如的缺失，由此可知修行當中的奧妙。

如上所述，可見，幽溪傳燈對於文殊獨選觀音耳根圓通的

⁷⁴ 《楞嚴經圓通疏》卷 5，CBETA, X12, no. 281, p. 808, a7-18。

意見，還是本於《楞嚴經》的經旨，所謂「此方真教體，清淨在音聞。」的度生機緣，而對於其他不同的圓通法門，則強調「苟能一門深入，則門門具足。」的道理，而且，雖然揀擇了觀音耳根圓通法門，在兩重的通、別義理之下，對於其他各個圓通法門，也絲毫不生輕慢之想，自然也不存在所謂「推觀音而抑勢至」的矛盾及疑慮。

（三）見性成佛

幽溪傳燈於《楞嚴經圓通疏前茅》中「第九十九問」：「志公稱達磨為觀音，⁷⁵而達磨但直指人心，見性成佛，不直指耳根，見性成佛，何耶？」⁷⁶此處，幽溪傳燈所引「志公稱達磨為觀音」典故，見之於《宗鏡錄》與《佛祖統紀》。而上文所強調的，主要在於達磨既為觀音，而觀音所修乃耳根圓通法門，為何達磨來到中土之教化主張「直指人心，見性成佛。」，而不是「直指耳根，見性成佛」教化於人？對此，幽溪傳燈於《楞嚴經圓通疏》中有合理的敘答：

⁷⁵ 「志公稱達磨為觀音」，載於《宗鏡錄》及《佛祖統紀》，參見如下：

《宗鏡錄》卷 97，CBETA, T48, no. 2016, p. 939, b10-29。

此土初祖，菩提達磨多羅，(中略)，寶誌識是傳佛心印，觀音聖人，(後略)。

《佛祖統紀》卷 29，CBETA, T49, no. 2035, p. 291, a12-24。

初祖菩提達磨，(中略)，師遂渡江。上後以問誌公，公曰：「陛下還識此人不？」上曰：「不識」。公曰：「此是觀音大士，傳佛心印。」(後略)。

⁷⁶ 《楞嚴經圓通疏前茅》卷 2，CBETA, X14, no. 297, p. 709, a12-13。

如達磨之直指人心，天台之專觀六識，未必皆依耳根也。須知人心，六識為之總，餘根、餘塵為之別。或以總而觀別，或觀別而得總，圓會同歸，初無二道。此可與入門者說，難與競路者道也。雖然，今為初機，未得圓滿自在智慧者，是不可不選。其於選之之方，以情、無情言之，則六塵無情為劣，根識有情為勝。以根識言之，則識墮分別為劣，根無分別為勝。以六根言之，則餘五圓通，常不全者，為劣；耳根全者，為勝。教門亦有云，初心入道，豈能遍觀？故於三科，揀却界入。復於五陰，又除前四，的取識陰，為所觀境。如去丈就尺，去尺就寸。如伐樹得根，灸病得穴，千枝百病，自然銷殞。此又佛祖應病與藥，大機會處，不求合而自無不合也。⁷⁷

如上引文，所強調的仍在於方便接引初機。達磨是頓悟的「直指人心，見性成佛」，而天台止觀是專觀六識，其中有人心、六識的總，有眼、耳、鼻、舌、身、意的別。直指人心或專觀六識，功夫久成，則眼、耳、鼻、舌、身、意自得圓通。而各別專觀，或眼、或耳、或鼻、或舌、或身、或意，如《楞嚴經》中二十五位大士，最後也都得臻圓通境界，可見總、別是不二的，如能圓滿修行，則皆殊途同歸。

但對於初機之人，就不得不有所揀選，因為智慧尚未達到圓滿自在之故。幽溪傳燈以根、塵、識的勝、劣分別，逐一節剔，最後是「根無分別為勝」。接著，幽溪傳燈以六根之中，以圓通功德的全與不全，續判勝、劣：「以六根言之，則餘五

⁷⁷ 《楞嚴經圓通疏》卷 4，CBETA, X12, no. 281, p. 793, b4-16。

圓通，常不全者，為劣；耳根全者，為勝。」認為耳根功德為全，故而為勝。而由於初心入道之故，無法遍觀，且此娑婆眾生，耳根最利，為順應此方眾生之機，文殊特意揀選耳根圓通法門，以教化當來。此又如佛之應病與藥，隨緣化度之大機會處。最後，如幽溪傳燈所言：「不求合，而自無不合也。」即如《楞嚴經》所示：「十方如來，於十八界，一一修行，皆得圓滿無上菩提，於其中間，亦無優劣；但汝下劣，未能於中，圓自在慧。故我宣揚，令汝但於一門深入，入一無妄，彼六知根，一時清淨。」⁷⁸而這應機的「一門深入」，也正是觀音耳根圓通法門的最佳註腳。

（四）天台見解

幽溪傳燈更進一步在《楞嚴經玄義》中，以天台五重玄義，⁷⁹及三德、三觀來分釋耳根圓通：

復次，耳根圓通具圓、通、常三義。圓，體禮也；通，體達也；常，體底也。體禮是法身德；體底是般若德；體達是解脫德。若以三德分對五章，名章，總三德；教相，說三德；體章，別在法身；宗章，別在般若；用章，別在解

⁷⁸ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 4，CBETA, T19, no. 945, p. 123, a11-14。

⁷⁹ 《仁王護國般若經疏》卷 1，CBETA, T33, no. 1705, p. 253, b15-16。

大師於諸經，前例作五重玄義，一釋名、二辨體、三明宗、四論用、五判教。

脫。今體章別在法身，而明體底、體達者，妙宗所謂空即中故，故般若德是法身底；假即中故，故解脫德是一切法自在之體。⁸⁰

如上引文，幽溪傳燈似亦據《楞嚴經》所闡之耳根「圓真實」、「通真實」、「常真實」之內容，⁸¹而認為耳根圓通具有圓、通、常三義，若以三德配之，圓是法身德、常是般若德、通是解脫德。而若以此三德，再分對五重玄義的各章，則釋名一章為總對三德，判教相一章為總說三德，辨體一章則對以法身德，明宗一章則對以般若德，論用一章則對以解脫德。綜而述之，辨體一章所對的法身德，即是耳根圓通所具的體禮圓義；明宗一章所對的般若德，即是耳根圓通所具的體底常義；論用一章所對的解脫德，即是耳根圓通所具的體達通義。

誠如四明知禮（960-1028）於《妙宗鈔》所述：「約底義，明般若德，空即中故。故般若德是諸法底，亦名本源，淵府實際，若得中體，則能窮暢也。」⁸²幽溪傳燈則根據此文，而有另一層詮釋：「妙宗所謂空即中故，故般若德是法身底；假即

⁸⁰ 《楞嚴經玄義》卷3，CBETA, X13, no. 282, p. 28, a7-13。

⁸¹ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6，CBETA, T19, no. 945, p. 130, c25-p. 131, a6。

「我今啟如來，如觀音所說，譬如人靜居，十方俱擊鼓，十處一時聞，此則圓真實；目非觀障外，口鼻亦復然，身以合方知，心念紛無緒，隔垣聽音響，遐邇俱可聞，五根所不齊，是則通真實；音聲性動靜，聞中為有無，無聲號無聞，非實聞無性，聲無既無滅，聲有亦非生，生滅二圓離，是則常真實。」

⁸² 《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》卷3，CBETA, T37, no. 1751, p. 209, c12-14。

中故，故解脫德是一切法自在之體。」這似可看成是天台空、假、中三觀，配以般若、解脫、法身三德結論性的敘述。也就是，空觀所對的般若德，與假觀所對的解脫德，皆即中觀所對的法身德。這三觀、三德便也與耳根圓通的常（般若）、通（解脫）、圓（法身）義相映相成。袁世振稱幽溪傳燈之中興楞嚴，⁸³適卒有理。

四、幽溪傳燈之前天台宗三家之觀音耳根圓通見解

幽溪傳燈於《楞嚴經圓通疏》所引用各家有關《楞嚴經》的注釋作品，共計二十四家，⁸⁴但其中，針對觀音耳根圓通法門，頗見著墨之傳法著述者，並非各家都有，文獻中對此議題多有討論之作品，分別為孤山智圓、淨覺仁岳、雲間法師（不詳）。藉此三家注釋作品，略以窺探幽溪傳燈前，天台家對於觀音耳根圓通法門的疏解意涵。目前，藏中僅收有淨覺仁岳之《楞嚴經熏聞記》，所幸桐州懷坦所撰《楞嚴經集註》，於正經疏解中，多所引用前人疏作，其中，除了淨覺仁岳之《楞嚴經熏聞記》外，便含孤山智圓之《楞嚴經疏》、《楞嚴經谷響鈔》，及雲間

⁸³ 《楞嚴經圓通疏》卷 1，CBETA, X12, no. 281, p. 689, b15-18。

若師者，可謂應大師之聖識，傳古佛之心宗。即肉身而悟法身，即肉眼而具天眼。剖微塵而出經卷，朗金錚而刮翳膜。發古今之所未發，決釋迦之所祕密，可以稱楞嚴之中興，可以滿大師之久望。

⁸⁴ 即如前言表列之古師、今師注釋作品。

法師之《楞嚴經補遺》。⁸⁵今就《楞嚴經集註》中，對於觀音耳根圓通部分，所曾引用如上三師之疏解內容，逐步探討。

(一) 孤山智圓

對於觀音耳根圓通法門，孤山智圓僅就經文內容，疏解其義，如《楞嚴經集註》所載：

十四者，此三千大千世界，百億日月，現住世間，諸法王子，有六十二恒河沙數，修法垂範，教化眾生，隨順眾生，方便智慧，各各不同。由我所得，圓通本根，發妙耳門，然後身心，微妙含容，周徧法界，⁸⁶能令眾生，持我名號，與彼共持六十二恒河沙諸法王子，二人福德，正等無異。世尊，我一名號，⁸⁷與彼眾多名號無異，由我修習，得真

⁸⁵ 《楞嚴經集註》卷1，CBETA, X11, no. 268, p. 169, b12-24。

正經集註，桐洲坦法師引用文目：興福(法師諱惟愨)《玄贊》、資中(法師諱弘沅)《經疏》、攜李(法師諱洪敏)《證真鈔》、真際(法師諱崇節)《刪補疏》、孤山《谷響》、苕溪(即吳興)《熏聞》、長水《手鑑》(法師諱道歡，稟長水璿公之學，而著是書。)、荊公(王丞相諱安石)《經解》、《補遺》、《纂註》、《釋要》。

⁸⁶ 《大正藏》、《高麗大藏經·初雕本》、《高麗大藏經·再雕本》皆作「遍周法界」。參見《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6，CBETA, T19, no. 945, p. 129, b28。《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6，K13n0426.006.06.11。

⁸⁷ 《大正藏》作「號名」。參見《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6，CBETA, T19, no. 945, p. 129, c1。《高麗大藏經·初雕本》、《高麗大藏經·再雕本》皆作「号名」。參見《高麗大藏經·初雕本》/《高麗

圓通，是名十四施無畏力，福備眾生。⁸⁸

《楞嚴經》中對於觀世音菩薩獲致耳根圓通之後，所生持名等諸功德之十四施無畏力，孤山智圓援引《法華文句》認為，持觀世音菩薩名號，與持六十二恆河沙法王子名號，其福德正等無異。這是因為「圓人唯一，偏人則多，格六十二億偏菩薩也。」⁸⁹而「圓人」指的是觀世音菩薩；「偏人」指的是六十二恆河沙法王子。上之「格」字便即說明，觀音所得耳根圓通功德，勝於諸法王子之修行功德。

而法義上，孤山智圓則引《觀音義疏》，認為「畢竟決定知法故，法即法性，真如法身，是故六十二億與觀音無別。」⁹⁰這在說明「一」與「多」的法義，就如《觀音義疏》所述：「今

大藏經·再雕本》，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，K13n0426.006.06.14。

另：【宋】本《思溪藏》、【元】本《普寧藏》、【明】本《嘉興藏》，皆作「名號」。

若以藏經地域系統而言，北方藏作「号名」；南方藏作「名號」。

⁸⁸ 《楞嚴經集註》卷 6，CBETA, X11, no. 268, p. 467, a11-15。

⁸⁹ 《楞嚴經集註》卷 6，CBETA, X11, no. 268, p. 467, a16。

孤山云：「法華疏云：『圓人唯一，偏人則多，格六十二億偏菩薩也。』」
《妙法蓮華經文句》卷 10，CBETA, T34, no. 1718, p. 146, b9-11。

智者云：「圓人唯一，偏人則多，格六十二億偏菩薩，等一圓菩薩也。」

⁹⁰ 《楞嚴經集註》卷 6，CBETA, X11, no. 268, p. 467, a17-18。

《法華論》云：「畢竟決定知法故，法即法性，真如法身，是故六十二億與觀音無別。」

明一、多，性不可得，無有二相。一則非一，多則非多，同人如實際，實際正等無異。」⁹¹所以一與多並無二相，因為性不可得故。故而，持一觀世音菩薩名號，與持六十二恆河沙法王子名號，功德自然是無有差別的。

另外，孤山智圓認為，《楞嚴經》中二十五位圓通大士，各自陳述自身所得圓通法門，最後文殊揀選觀音耳根圓通，作為後世眾生修行依據，即已顯出各種圓通法門的勝劣。如其所述：「今經為對諸聖，說圓通本根，校量勝劣。」⁹²不言而喻，觀音耳根圓通法門，超勝其餘二十四聖。此處並未見到孤山智圓進一步闡述，娑婆眾生，耳根最利，乃有觀音應機，文殊獨選耳根圓通之事。

（二）淨覺仁岳

淨覺仁岳對於觀音應機，文殊獨選耳根圓通之事，則是從「當機」的角度切入，如《楞嚴經集註》中所述：

苕溪⁹³云：「已上二十四聖，皆由所得圓通本根，非此土當

《觀音義疏》卷 2，CBETA, T34, no. 1728, p. 932, a20-22。

《法華論》云：「畢竟決定知法故，法即法性，真如法身，是故六十二億佛名，與觀音名，功德無差別也。」

⁹¹ 《觀音義疏》卷 2，CBETA, T34, no. 1728, p. 932, a14-15。

⁹² 《楞嚴經集註》卷 6，CBETA, X11, no. 268, p. 468, a2-3。

⁹³ 如《楞嚴經集註》所記：「苕溪（即吳興），《熏聞》。」見《楞嚴經集註》卷 1，CBETA, X11, no. 268, p. 169, b18。又如幽溪傳燈所記：「吳興法師（諱仁岳）《說題》、《集解》、《熏聞記》」。見《楞嚴經圓通疏》卷 1，CBETA, X12, no. 281, p. 691, a4。故知，「苕溪」即「吳興法師」，「吳興法師」即

根，乃為所簡。豈文殊之有慢心，諸聖之有慚德？文殊所簡去者，既而下交所取耳根，當此土機。須約十八界，在迷陰境而說。但其中揀六識，有約高位、有約宿習，為非初心能入。此外為所揀去，文殊必先立以耳根，當此土機故也。不然，一十八界，皆可以起眾生根，諸聖本初，隨緣撞著，雖在文殊，諒不可揀。今此自循六塵、六根、六識、七大諸法相而揀，何曾干涉諸聖邊事？若云須知，揀聖全是揀機，未為盡理。須知，揀法全是揀機。⁹⁴

淨覺仁岳認為，耳根圓通乃當此土眾生之機，文殊所以揀去其餘二十四聖圓通法門，其重點就在當機與否，並非文殊別有慢心，或其餘二十四聖之圓通法門有虧。如淨覺仁岳所言：「文殊必先立以耳根，當此土機，故也。」否則，所謂「十八界」的六根、六塵、六識，以及「七大」的地、水、火、風、空、見、識，皆有其餘二十四聖的圓通本緣，若只「隨緣撞著」，不務應機，即便有百千文殊，亦無從揀選，更遑論當機與否。

故而，所揀選或揀去的，是就法相而說，而非就聖位高低而論，如淨覺仁岳所言：「何曾干涉諸聖邊事？」最後，淨覺仁岳下了結論，與其說「揀聖全是揀機」，不如說「揀法全是揀機」，因為是就法相而言，而非就聖位而說。以此回觀經文，文殊菩薩對佛陳白：「我今白世尊，佛出娑婆界，此方真教體，

淨覺仁岳。

⁹⁴ 《楞嚴經集註》卷 6，CBETA, X11, no. 268, p. 484, a4-10。

清淨在音聞。」⁹⁵此所以文殊獨選觀音耳根圓通之因由。

(三) 雲間法師

針對以上孤山智圓與淨覺仁岳所疏解的內容，雲間法師或有類同、或有別於於前面二師的解釋。首先就孤山智圓疏解的部分，《楞嚴經集註》記述了雲間法師所撰《楞嚴經補遺》中的見解：

補遺云：「此中以一敵多意者，乃是偏、圓之義。觀音用圓，六十二恒河沙用偏，偏教益物，豈能敵圓？此皆從用偏、用圓益物以為比技，欲彰觀音圓實為勝。若六十二恒河沙用實，無以為優劣。故經云：『修法垂範，教化眾生，隨順眾生，方便智慧，各各不同。』⁹⁶豈非指其用偏耶？由我所得圓通本根，乃至能令眾生等，⁹⁷豈非用實益物耶？文中雖有發妙耳門之言，非直指耳根對諸根簡優劣義，此中因明耳根圓通，故言發妙耳門為圓通，對彼用偏為揀耳，

⁹⁵ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，CBETA, T19, no. 945, p. 130, c17-18。

⁹⁶ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，CBETA, T19, no. 945, p. 129, b25-27。

現住世間，諸法王子，有六十二恒河沙數，修法垂範，教化眾生，隨順眾生，方便智慧，各各不同。

⁹⁷ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，CBETA, T19, no. 945, p. 129, b27-c1。由我所得，圓通本根，發妙耳門，然後身心，微妙含容，遍周法界，能令眾生，持我名號，與彼共持六十二恒河沙諸法王子，二人福德，正等無異。

修法垂範之言，方便智慧之語，豈指餘根鈍劣耶？」⁹⁸

雲間法師從「用偏、用圓」的概念切入，進而兩相比較，以明觀音的圓教益物，與六十二恆河沙法王子偏教益物的優劣，類同於孤山智圓之認觀音為「圓人」，六十二恆河沙法王子為「偏人」的概念。如雲間法師所述：「偏教益物，豈能敵圓？」在此，便可分出觀音圓教益物，實優於諸法王子的偏教益物，但若在實相法中，實無優劣可分。雲間法師以「六十二恆河沙用實，無以為優劣。」；孤山智圓則以「法即法性，真如法身，是故六十二億與觀音無別。」二者對法義的解釋，略有差別。

而諸法王子「偏教益物」的證據，來自於《楞嚴經》：「現住世間，諸法王子，有六十二恆河沙數，修法垂範，教化眾生，隨順眾生，方便智慧，各各不同。」⁹⁹這「方便智慧，各各不同」，即是「偏教」的證據。而觀音菩薩「圓教益物」的證據，同樣來自《楞嚴經》：「由我所得，圓通本根，發妙耳門，然後身心，微妙含容，遍周法界，能令眾生，持我名號，與彼共持六十二恆河沙諸法王子，二人福德，正等無異。」¹⁰⁰這「微妙含容，遍周法界」，便是「圓教」的證據。

對於經文中有「圓通本根，發妙耳門」之語，雲間法師認

⁹⁸ 《楞嚴經集註》卷 6，CBETA, X11, no. 268, p. 468, a6-12。

⁹⁹ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，CBETA, T19, no. 945, p. 129, b25-27。

¹⁰⁰ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，CBETA, T19, no. 945, p. 129, b27-c1。

為，這並不存在優、劣的概念，只是單純就「耳根圓通」而說「發妙耳門」之語，並無指陳其餘諸根鈍劣之意。至於諸聖圓通本根的優劣問題，孤山智圓並未進一步論述，但淨覺仁岳卻對於文殊獨選觀音耳根圓通頗見著墨。對此，雲間法師別有見解，如《楞嚴經集註》中所載：

補遺云：「此中實無優劣，會同諸聖圓通理齊也。誰當其根，從土順機，彰別義也。須知十八界門，根根通、根根別，入道皆通，順土皆別。下文，以耳根當此土機為別，乃別義之規模耳！須知佛意，欲顯根根皆別，方是盡理。如香積土，必以味塵別為圓通門，使文殊在彼，則觀音耳根，固為所揀。今仰窺佛意，先列二十五聖，並云入圓通門。佛印定云，實無優劣，顯十八界，皆圓通門，此通意也。又令揀選當機，易得成就，取耳根者，顯十八界，根根皆別，順土義也。則知取耳根圓通，欲彰十八界，根根順土，皆別之義。非特只為顯觀音之勝耳！須知，通處常別，別處常通也。」¹⁰¹

雲間法師認為，就圓通法門而言，二十五聖都齊證圓通，當中實無優劣之分，重點在於「誰當其根，從土順機」。最後，文殊選擇了觀音耳根圓通法門，以順應此土之機。如前所述，此土眾生，耳根最利，故而觀音耳根圓通，最當其機。在不考慮「順機」的條件下，門門圓通，優劣無從取捨，雲間法師認為，這是所謂「通意」，亦即十八界門，門門圓通，實無高下之別。

¹⁰¹ 《楞嚴經集註》卷 6，CBETA, X11, no. 268, p. 475, a14-p. 476, a3。

就如《楞嚴經》所示：「於是如來告文殊師利法王子：『汝今觀此二十五無學，諸大菩薩及阿羅漢，各說最初成道方便，皆言修習，真實圓通，彼等修行，實無優劣，前後差別。』」¹⁰²這「實無優劣」便是雲間法師所述「通意」的註腳。

另一方面，因為順土應機，文殊獨選觀音耳根圓通，以為末劫修行依據。即如《楞嚴經》所示：「誠如佛世尊，詢我諸方便，以救諸末劫，求出世間人，成就涅槃心，觀世音為最，自餘諸方便，皆是佛威神，即事捨塵勞，非是長修學。」¹⁰³而雲間法師認為，因為順土應機，故而根根皆別，只因此土眾生之機，方使文殊獨選觀音耳根圓通，若在他土，則又有他土應機之緣。顯見經文所示，並非只是獨顯觀音耳根圓通之勝，雲間法師將之解釋為「皆別」之義。

不只如此，雲間法師更進一步認為，結合上述的「通意」與「皆別」之義，這當中隱含的法義便是「通處常別，別處常通」，也就是二十五聖所修行的法門，最後都成圓通，但其所入根門，卻各個不同，這便是所謂「通處常別」；而因為順土應機，方有獨選圓通法門之事，當中實無優劣高下之分，這便是所謂「別處常通」，此與淨覺仁岳「揀法全是揀機」的說法，似有所別。

¹⁰² 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，CBETA, T19, no. 945, p. 130, a8-12。

¹⁰³ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，CBETA, T19, no. 945, p. 131, b12-17。

五、結論

整部《楞嚴經》的修行精髓，就在文殊選擇了觀音耳根圓通法門時，立下了註腳，所謂：「我今白世尊，佛出娑婆界，此方真教體，清淨在音聞，欲取三摩提，實以聞中入。」而歷代注釋此經的著作，截至清·乾隆 41 年（1776），已多達六十八種。

這些歷代的注釋作品，存有各宗之作，其中天台宗雖曾有山家、山外之爭，但在幽溪傳燈所收諸師作品中，則摒除藩籬，一併收之。屬山家派者，有竹菴可觀、柏庭善月、桐州懷坦；屬山外派者，有攜李洪敏、孤山智圓、淨覺仁岳。

另外，值得注意的是，幽溪傳燈所列雲間法師的《楞嚴經補遺》，此雲間法師疑似即為竹菴可觀。竊此，暫置雲間法師身份之疑，以桐州懷坦所作《楞嚴經集註》而言，所引《楞嚴經補遺》部分，是頗具篇幅的。而在幽溪傳燈所列各家疏作中，對於觀音耳根圓通法門，頗見著墨者，除雲間法師之《楞嚴經補遺》外，孤山智圓及淨覺仁岳的作品，亦誠然可觀。

而對於觀音耳根圓通法門，幽溪傳燈在其所撰三部《楞嚴經》的注釋作品中，分別各有論述。若以法義而論，則以《楞嚴經圓通疏前茅》之提問為前導，接著分別續以《楞嚴經玄義》及《楞嚴經圓通疏》所陳內容以為應答。在獨選耳根的問題上，幽溪傳燈認為，此方眾生耳根最利，為順應眾生之機，觀音耳根圓通法門，成為文殊首選；在真實圓通的問題上，幽溪傳燈更強調的是「苟能一門深入，則門門具足」的腳下功夫。雖然選取觀音耳根圓通，但在兩重通、別義理下，對於其他圓通法門，也絲毫無有輕慢之想；在見性成佛，直指人心或獨選耳根

的頓、漸修行問題上，幽溪傳燈以總、別不二之義，強調頓修為已入道之人，無論是總是別，同歸圓會。但以初心入道，無法遍觀，且此娑婆眾生，耳根最利，為順應此方之機，文殊獨選耳根圓通，以教化當來；在耳根圓通的天台見解上，幽溪傳燈以耳根圓通具有圓、常、通三義，分別配以三德的所謂法身德、般若德、解脫德。再以此三德，分對五重玄義。最後再以天台空、假、中三觀，配以般若、解脫、法身三德，也就是空觀對般若德，假觀對解脫德，中觀對法身德，這三觀、三德便於耳根圓通所具之常、通、圓義相映相成。

至於幽溪傳燈前，天台三家對於觀音耳根圓通的見解，孤山智圓認為，觀音菩薩獲致耳根圓通，所生十四施無畏力，其名號功德，與六十二恆河沙法王子名號功德，正等無異，在於「真如法身」、「一多無二」。而在選擇耳根方面，孤山智圓認為，最後文殊揀選觀音耳根圓通時，即已顯出各種圓通法門的勝劣，但孤山智圓並未進一步論述應機此方的問題；淨覺仁岳認為文殊獨選耳根圓通之事，是就法相而說的，所以與其說「揀聖全是揀機」，不如說是「揀法全是揀機」；雲間法師在觀音名號功德的議題上，以圓教與偏教相比，所謂「偏教益物，豈能敵圓？」從而顯出觀音圓實之勝，但若在實相法中，偏、圓之教，實無優劣可分。對於文殊獨選觀音耳根圓通的議題，雲間法師認為，重點在於「誰當其根，從土順機」，再加上通、別無二的概念，所謂「通處常別、別處常通」，而結論為，二十五位大士所修法門，都成圓通，但其所入根門，卻各個不同，但因順土應機，方有獨選耳根圓通之事，當中實無優劣之分。

從上諸師及幽溪傳燈，對於觀音耳根圓通的疏解當中，可以看出諸師發自個人內修的法義體證，亦皆表達自身對於觀音耳根圓通法門，化度末劫的淑世用意。就此而言，其疏解的內容，自然也無高下優劣之分，更毋須眇及所謂山家、山外之爭。況且幽溪傳燈之啟建楞嚴壇，並領眾修行耳根圓通，其於解門，通達無礙；其於行門，一門深入，誠所謂「解行相資」、「具足雙運」。對於《楞嚴經》教義，其於三部注釋作品中，以其親修親證的解悟，實足以承先而啟後；對於天台教觀而言，於疏解過程，字裡行間，皆也承續先人玄義之旨。故而，其於《楞嚴經》及《天台教觀》皆獲「中興」之美譽，誠然當之無愧。

參考資料

佛教典籍和古籍

《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945。

《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，K13n0426。

《山家義苑》，CBETA, X57, no. 956。

《天台山方外志》，CBETA, GA088, no. 89。

《仁王護國般若經疏》，CBETA, T33, no. 1705。

《四明尊者教行錄》，CBETA, T46, no. 1937。

《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035。

《妙法蓮華經文句》，CBETA, T34, no. 1718。

- 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016。
《法華經持驗記》，CBETA, X78, no. 1541。
《首楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799。
《淨土生無生論會集》，CBETA, X61, no. 1169。
《淨土生無生論親聞記》，CBETA, X61, no. 1168。
《淨土聖賢錄》，CBETA, X78, no. 1549。
《新續高僧傳》，CBETA, B27, no. 151。
《楞嚴經集註》，CBETA, X11, no. 268。
《楞嚴經玄義》，CBETA, X13, no. 282。
《楞嚴經圓通疏前茅》，CBETA, X14, no. 297。
《楞嚴經圓通疏》，CBETA, X12, no. 281。
《楞嚴經疏解蒙鈔》，CBETA, X13, no. 287。
《楞嚴經指掌疏》，CBETA, X16, no. 308。
《楞嚴經指掌疏懸示》，CBETA, X16, no. 307。
《靈峰蕩益大師宗論》，CBETA, J36, no. B348。
《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，CBETA, T37, no. 1751。
《觀音義疏》，CBETA, T34, no. 1728
釋無盡（明崇禎刻本），《幽溪別志》。
尊經閣藏板《台州府誌》。

中西文專書和論文

- 《四庫全書存目叢書》史部，冊 233，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996 年。
朱封鰲等著，《天台山高明講寺志》，上海：上海書店出版社，

2017年。

- 朱封鰲等著，《高明寺志》，北京：當代中國出版社，1995年。
- 黃繹勳，〈《維摩詰經》論疏考辨——以宋明清時期相關著作為中心〉，宜蘭：佛光學報，2015年。
- 黃國清，〈明代《法華經》注疏的整體研究（II-I）〉，嘉義：南華大學宗教學研究所，2012年。
- 林一鑾，〈明幽溪傳燈（1554-1628）大師之研究〉，台北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2005年。
- 謝伯洲，《《幽溪傳燈淨土生無生論》研究》，屏東：國立屏東教育大學語文系碩士論文，2006年。
- 周子翔，《幽溪傳燈《維摩經無我疏》研究——論「心淨則佛土淨」及「無我」觀》，宜蘭：佛光大學佛教學系碩士論文，2018年。
- MA, Yungfen. 2011. “*The Revival of Tiantai Buddhism in the Late Ming: On the Thought of Youxi Chuandeng (1554–1628)*.”, Columbia University.

Annotating upon the Organ of Ear of Avalokiteśvara's Perfect Enlightenment by Yōuxī Chuándēng

Ph.D. Candidate of the Department of Buddhist Studies of Fo Guang
University & the Abbot of the Yù-zhú-shān Yún-qī-sì

Shih Tzu Hsiao

Abstract

In the assembly of Śūraṅgama, the twenty-five great practitioners called “Yuántōng Dàshì”, who had achieved perfect enlightenments related their own gateways towards the perfect enlightenments. Eventually, Bodhisattva Mañjuśrī uniquely chose the practice upon the organ of ear of Avalokiteśvara named “ěrgēn yuántōng” as the basic practice for the later sentient beings. In according to the correlative works of annotating or interpreting of the *Śūraṅgama Śūtra*, there were never lacking through the past generations. The amount of annotating works of the *Śūraṅgama Śūtra* was calculated as sixty-eight publications as of 1776. And the number of Tiāntāi annotators' works seems to be considerable amongst them.

In addition to the extant three annotating works of the *Śūraṅgama Śūtra* which were authored by Yōuxī Chuándēng,

some of the other concerning works finished by Tiāntāi annotators who were called “ancient masters”(gǔshī) in the writing of Yōuxī Chuándēng had been scattered and lost without any publication. Still, some annotated works which were produced by the other Buddhist sects were preserved. Though controversies happened between “Shānjiā” and “Shānwài” of Tiāntāi Sect then, yet Yōuxī Chuándēng got rid of the fence to collect their works together. Furthermore, some works discussed the practice upon the organ of ear of Avalokiteśvara to certain degrees including Jìngjiào Rényuè’s “*Lèngyánjīng Xūnwénjì*”, which was preserved in the Tripiṭaka, and both the works of Gūshān Zhiyuán and Yúnjiān Fāshī which were merely collected in “*Lèngyánjīng Jìzhù*” authored by Tóngzhōu Huáitǎn.

In the annotating works with regard to the organ of ear of Avalokiteśvara which were produced by the Tiāntāi masters and Yōuxī Chuándēng, we can find that the works came from their individual insight practices and they all performed the salvaging spirit of the organ of ear of Avalokiteśvara to rescue the sentient beings of final kalpa. On this point, the contents of their annotations ought to certainly be viewed as equivalence without high and low, superior and inferior. Moreover, apart from his annotating the *Śūraṅgama Śūtra*, Yōuxī Chuándēng also guided his followers to practice the perfect enlightenment of the organ of ear. His personal practicing and achieving the perfect enlightenment showed that he can inherit the ancestors and

instruct the descendants. It will be proceeded a series of meaning research towards the practice upon the organ of ear of Avalokiteśvara in the works of the above-mentioned masters respecting the *Śūraṅgama Śūtra*. And hoping to obtain an appropriate reflection and inspiration through the annotations and interpretations out of those masters and Yōuxī Chuándēng.

Keywords: Yuantōng Dàshì, ǐrgēn yuántōng, *Śūraṅgama Śūtra*, gǔshī, Tiāntāi annotators