CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

T38n1780

淨名玄論

隋 吉藏造

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - 1 釋名題
    - 1 總釋名
      - 1 前總釋名
      - 2 釋立名本
        - 1 教廣為三門
          - 1 維摩詰不思議解脫
          - 2 約人釋三門
          - 3 約三慧釋三門
          - 4 就三位釋三門
          - 5 就三忍釋三門
          - 6 約治病辨三門
          - 7 就三法釋三門
          - 8 約三句明三門
          - 9 約三絕釋三門
          - 10 約攝法以釋三門
        - 2 二會二為二論不二門
        - 3 三次會二歸一門
        - 4 四次泯一以歸絕門
        - 5 五同異門
          - 1 前明單四句
          - 2 佛滅度後
          - 3 明即世所行塵識四句
          - 4 複論四句
          - 5 明重複四句
          - 6 明鑒深四句
          - 7 明絕四句
          - 8 明四句絕
          - 9 明一句絕
          - 10 明絕一假有
        - 6 迷悟門
        - 7 七釋入門義
        - 8 攝法門

- 9 體用門
- 10 共釋門
- 3 後釋本名門
  - 1 總論眾教
    - 1 立名不同門
    - 2 論立名轉不轉門
    - 3 論標題意門
    - 4 論立名具義
    - 5 論人法不同門
  - 2 別敘此經
    - 1 總釋人法門
    - 2 別釋人門
      - 1 釋名門
      - 2 因無因門
      - 3 論德位門
      - 4 論現生門
    - 3 別釋法門
      - 1 釋不思議門
        - 1 來意
        - 2 釋不思議名
        - 3 辨不思議體
        - 4 釋不思議名多少
      - 2 釋解脫門
        - 1 名體門
        - 2 論因果門
        - 3 考得失門
        - 4 會教門
        - 5 同異門
      - 3 後釋法門
- 2 眾經同異(缺)
- 3 別論此經(缺)

2 論宗旨

- 1 總定宗旨
- 2 別釋二智
  - 1 翻名門
  - 2 釋名門
    - 1 釋權實
    - 2 解大義

        - 3 正二道門
    - 3 論境智門
    - 4 同異門
    - 5 短長門
    - 6 六智門
    - 7 開合門
    - 8 斷伏門
    - 9 攝智門
    - 10 常無常門
    - 11 得失門
        - 1 性假門
        - 2 有無門明得失
        - 3 有本無門明得失
        - 4 顯道不顯道門明得失
        - 5 理教門分得失
        - 6 說不說門明得失
        - 7 淺深門明得失
        - 8 理內外門明得失
        - 9 約有無定性門明得失
        - 10 約相待門明得失
- 3 論會處
    - 1 釋會處
        - 1 一文總徵二釋
        - 2 別釋會處
        - 3 釋化主
        - 4 釋所化徒眾
        - 5 辨為菩薩眾
        - 6 釋第五教門
        - 7 別明四會法門
        - 8 明四會同辨一現疾法
        - 9 四會同明二智法門
        - 10 辨四會同明因果法
        - 11 四會明二種法門
        - 12 明四會明三法門
        - 13 明雖有四會而文有三
        - 14 明雖有四會但有三時
    - 2 淨土門
        - 敘菩薩佛土二章

        - 次論二是
        - 別論初章
        - 後明別為物
        - 論報應
        - 論土有無
        - 論二行
        - 論二慧
        - 論一質異見
        - 明報土一質異見
        - 論同實異
- 卷目次
    - 1
    - 2
    - 3
    - 4
    - 5
    - 6
    - 7
    - 8
- 贊助資訊

編輯說明

- 本電子書以「CBETA 電子佛典集成 Version 2025.R3」為資料來源。
- 漢字呈現以 Unicode 3.0 為基礎，不在此範圍的字則採用組字式表達。
- 梵文悉曇字及蘭札字均採用羅馬轉寫字，如無轉寫字則提供字型圖檔。
- CBETA 對底本所做的修訂用字以紅色字元表示（黑白色系版本則無顏色差別）。
- 若有發現任何問題，歡迎來函 service@cbeta.org 回報。
- 版權所有，歡迎自由流通，但禁止營利使用。

No. 1780 [cf. Nos. 475, 1781]
淨名玄論卷第一

吉藏法師造

金陵沙門釋吉藏，陪從大尉公晉王至長安懸芙蓉曲水日嚴精舍，養器乖方，仍抱脚疾，恐旋南尚遠而朝露非奢，每省慰喻之言：遊心調伏之旨，但藏青裳之歲，頂戴斯經，白首之年翫味彌篤，願使經胎不失、歷劫逾明。因撰所聞，著茲玄論。昔僧叡、僧肇悟發天真，道融、道生神機秀拔，並加妙思，具析幽微，而意極清玄、辭窮麗藻。但斯經文約義富、意遠義深，略闡未彰、廣敷似現，故博採南北、捃拾古今，復撿經論，微加檀思，實有過半之功，庶免徒勞之弊。
敘其論意，略為三別，第一名題、第二宗旨、第三敘會處。
第一釋名題，有三：一總釋名、二眾經同異、三別論此經。
一總釋名，有三：前總序名、次釋立名本門、後釋本名門。

前總釋名

說曰：夫法身元像、物感即形，至趣無言而玄藉彌布，故知無像而無不像、無言而無不言。以無像而無不像故，住如幻智、遊戲五道；無言而無不言故，即張大教網、亘生死流。是知斯經，人法雙舉。言其人者，所謂淨名。以淨德內充、嘉聲外滿，天下藉甚，故曰淨名。豈止降伏魔怨、制諸外道，五百聲聞自稱不敏、八千菩薩失對當時矣。所言法者，謂不思議解脫。統其大歸，凡有三種：一不思議境、二不思議智、三不思議教。由不思議境發不思議智，以不思議智吐不思議教。欲令受化之徒，藉教通理、因理發智，故此三門理無不攝。但門雖有三，義兼本跡。境之興智謂不思議本也，教謂不思議跡也。要由境發智，然後應物施教，謂以本垂跡；藉教通理，謂以跡顯本。所言不思議者，謂內無功用、不假思量，外化幽微、物莫能測，故曰不思議也。解脫者，略有二：一登法身之位，捨結業之形，謂果解脫。二者道貫雙流，二慧常竝，縱任自在、塵累不拘，謂因解脫也。

次釋立名本

略開十門：一教廣為三門、二合三為二論不二門、三會二為一門、四泯一歸絕門、五同異門、六迷悟門、七釋入門、八攝法門、九體

用門、十共說門。

一、教廣為三門

凡有十句

一、維摩詰不思議解脫本者，謂不二法門。所以然者，由體不二之道，故有無二之智；由無二之智，故能適化無方。是以經云「文殊法常爾，法王唯一法，一切無礙人，一道出生死。」故知不二為眾聖之原。夫欲敘其末，要先尋其本，是以建篇論乎不二。問曰：不二法門既為其本，請聞其要。答曰：一道清淨，故名不二。真極可軌，所以云法。至妙虛通，故稱為門。蓋是總眾教之旨歸、統群聖之靈府，淨名現病之本意、文殊問疾之所由。子欲聞之，今當略說。大論不二，凡有三品：一眾人言於不二，未明不二無言，所謂下也。二文殊雖明不二無言，而猶言於無言，所謂中也。三淨名吐默鑒不二無言，而能無言於無言，所謂上也。良以道超四句，故至聖以之沖默。不二為極，意在於斯。問：三階之說，實妙會誠文。但以後觀前，似如相害。既云至趣無言、玄藉彌布，即是言於無言，乃見文殊之言深、淨名之默淺。三階之論，意所未詳。答：三階之說為明理淺深，未辨應物垂教。以末難本，豈詣玄宗？今當為子當陳其意。夫不二理者，謂不思議本也；應物垂教，謂不思議跡也。非本無以垂跡，故因理以說教；非跡無以顯本，故藉教以通理。若然者，要須體理無言，然後乃得應物有言耳。眾人雖言於理，未明至理之無言，即未詣理也。文殊雖唱理無言，而猶言於至理，亦未稱理。淨名鑒理無言，而能無言於理，始詣理也。以如理無言，故能無言而言；稱理無像，故能無像而像。眾人未能如理無言，安能無言而言？未能如理無像，安能無像而像？故文殊之言淺，淨名之默深。三階之論，意彰於此。難曰：三階之說若成，不二之言即壞。何者？既稱不二，寧有三耶？如其有三，何名不二？即事相違，義如鉾楯。答：蓋是以教惑理，故謂相違。若識理一教三，則有如符契。何者？眾人以言泯法，未息泯法之言，則為淺也。文殊欲息泯法之言，故借言以止言。借言以止，言猶未免於言，則為次也。淨名欲息文殊之借言，故默顯於無言，乃為極也。故教有三階，而理無二轍。問：至理無言，而文殊言於無言，可得以言為教。淨名鑒理無言，而能無言於無言，此則是理，云何亦稱為教？答：子未細尋其旨：故有斯疑。若審察之：則前言已顯。何者：淨名寄默然之相以顯無言之理。所詮無言，即為是理能表之相，故稱之為教。是以教有三門，而理無二矣。問：至理無言，而文殊言於無言猶未極者，亦至理無相。而淨名相於無相，豈詣理

耶？答：文殊既言於無言，亦相於無相。淨名既體理無言，故能無言於無言，亦體理無相，故能無相於無相。故名相斯寂，乃窮不二。問：淨名既體理無相，何故相於無相？答：若不相於無相，何由得止於言？為欲止於言，故相於無相耳。問：若然者，在言雖止而相復存，其猶逃峯赴壑，但不免患。答曰：言猶名也，故名則為妙；相猶形也，在形則麁。既淨名悟理無名，則領道非形相，故峯壑俱逃、患難都免。問：若然者，則眾人之言未極，淨名之默始詣。何不直顯無言，而迂迴三轍？答：仲尼之遇伯雪，可目擊而道存。妙德之對淨名亦爾，默而相領，但玄悟之賓既真，級引之教須明，故開此三門，以通入不二。問：玄悟之賓既真，級引之教塵沙，何故唯敞三門而不廣開階位？答：初門以言泯法，次則借言止言，後假默除借言，斯乃理無不備、教無不周，故但明三矣。

二約人釋三門

問：夫適化無方、陶誘非一，若但明三教，將非限局聖心？答：悕玄之士唯有三根，通理之門無勞廣說。問：教三已顯，根義未報，請陳其相。答：淨名既為一經之主，不二復是眾教之宗，而不自談，命眾共說者，必有其深致，蓋是欲寄人優劣以彰教有淺深耳。眾人止為翼從樂，道根尚劣，但能以言泯法，未能息泯法之言。文殊既銜高命，而親對擊揚，則神機為次，既能借言泯法，復假言止言。淨名當今教主，即悟入最深，故寄默然，顯理都絕。問：唯就教主，亦約悟緣？答：所以託迹三根，本為引物。下根悟淺，但詣初門；中人小深，漸階第二；上根徹理，蔚登玄室。又上根聞初則領，中人待二始悟，下根至三方曉。

三約三慧釋三門

初雖悟不二，未離名言，如始習浮必須依岸，謂聞慧也。次悟既漸深，不須文字，但猶未會理，復假名言，如習浮稍久漸能深入，學猶未善，或時憑岸，則思慧也。已能契理，不假名言，如妙習浮不須依岸，謂修慧也。問：為就一人明三慧、為約三人辨三慧？答：就彼三人，明於三慧。約其悟緣，斯則不定，自有所化三根還同能化說。初門則得聞慧，乃至後二方具思修。自有上根一聞即具三慧，中人待二始得圓滿，下根至三慧門乃備。

四就三位釋三門

此三門，可得擬於三位：一者十信以上、迴向以還，雖學無生，而未免名相，如雖明不二，尚未息言。次從初地以上、七地以還，雖悟無生，猶有功用，如雖唱理絕，猶有絕理之言。三者始自八地、終乎佛果，既悟無生，復無功用，如不二無言，復能無言於不二矣。

五就三忍釋三門

此之三門，可配三忍。信忍尚淺，如未離名言。無生忍已深，名相都寂。順忍形前則勝，故云無言；望後猶劣，所以有言。此皆就登地以上、佛果以還真聖位中開三忍也。問：文無此言，云何輒配？答：此章建首，則云得無生法忍，名入不二門。以此觀之，可得相擬也。

六約治病辨三門

問，考聖心以息患為主，統教意以開道為宗。不二之興，為治何病？答：總而言之，為泯生心動念，令悟無得無依，故生死以取相為原、涅槃以無著為本。約人不同，總為三類：一凡夫之惑、二小乘勞累、三菩薩煩惱。凡夫惑者，所謂愛見。九十六術諸見紛紜，在家之流嘉生貪愛，故此門云我所為二。知此二不二，名入不二門，謂破見也。眼色為二，知眼本空，不生貪染，則破愛也。如此等門，謂破凡夫惑矣。小乘之流，無漏解生，滅斯愛見。此生滅觀，謂二乘煩惱。故今門云，生滅為二。惑本不生，今亦無滅，名入不二法門。三者菩薩之人，謂聲聞為小心，菩薩行大道。小乘則唯破二輪，大士則具傾五住。捨小取大，名菩薩煩惱。故今門云，聲聞心菩薩心為二，達此二無二，名入不二門。問：此門俱通泯諸二，何以則別破三人？答：斯經垣平等之大道、敞不二之洪門，無累不夷、無人不化，故〈方便品〉破彼凡夫，〈弟子品〉行於小道，〈菩薩章〉呵於大見。然後攝此三人，同歸一道。今悟不凡不聖、非大非小，然後從緣大小、適化聖凡。原夫凡聖，豈凡聖之所能？良以非凡非聖，故能凡能聖耳。問：破此三人，何門所攝？答：三病雖殊，同皆是二，故並屬初門。是以初門歷泯諸法，然後從初門轉入第二，從第二迴入第三，便等淨名之默然、同釋迦之掩室，僧那乙願豈不滿哉！

七就三法釋三門

問：此門破顛倒二明於不二、為破不顛倒二以明不二？答：歷覽眾門，略為三例：一就顛倒二明不二。如云我我所為二，達此二不二，名入不二門。次約不顛倒二明於不二，如云三寶為二，知二不二，名入不二門。三合明顛倒不顛倒二不二，如云生死涅槃為二，知此二不二，名入不二門。問：為破三種二明於不二、為耶三種二明不二耶？答：若倒心所見三種二者，並須破之。若因緣之二即是不二，不壞假名而說實相，無可破也。又倒情謂二，實無二可破，故但除其病而不除其法。又病本性空亦無可除，但約謂情故言除耳。所以此門明不二之道，異於小乘析法辨空。破三種二，則屬初門。次遣三法之名，屬於後二。

八約三句明三門

初門寄言明不二，後門假無言明不二，中間亦言亦無言明不二。問：經論之中多備四門，一無言門、二有言門、三亦言亦無言門、四非言非無言門。今何故但有三門而無第四門？答：餘經四句，各有所由。今此三門，義無不攝，如前說也。

九約三絕釋三門

問：上云道超四句，至聖以之仲默。今此三門但明不二，唯絕有無二句，非四絕也，則明理未圓，何名滿教？答：蓋是未體無二之言，故興未圓之難耳。何者？今辨三門同皆絕四，故理無不圓、教無不滿。問：既同絕四，寧有三階？答：雖同絕四，四絕不同。初門寄言明理絕，未辨理絕言亦絕。次門明理絕言亦絕，但猶借言明二絕。後門辨理絕言亦絕，借言亦復絕。故眾人得一絕，文殊得二絕，淨名得三絕，故有三門不同。蓋是契玄之妙術、寂累之要門，雖為一篇之經，而實網羅眾教。

十約攝法以釋三門

問：三門雖明絕四，而俱明不二，則是唯絕於二，未泯亦二亦不二、非二非不二、非非二非非不二，何謂教無不周、理無不足？答：子亦未體其旨，故猶生向疑。今重敘之，便煥然可領。總取諸二，凡有五階：初以兩法為二，如空有等。二者以空有為二，非空有為不二，此二不二相對，還復成二。三者二與不二皆名為二，非二非不二方名不二，此二不二相對，還復成二。四者上來六句皆名為二，非非二非非不二名為不二，此二不二相對，還復是成二。五

者不泯生心動念故名為二，若泯生心動念方名不二，即此泯不泯，還復成二。故自二之外無更有法，但唱不二，則教無不周、理無不足，緣無不盡、觀無不淨。問：絕此五階，何門所攝？答：絕此五階，通是釋不二義。若欲分三門所絕異者，若絕五階法體，則屬初門。若絕五階之言，歸於第二。絕五階之借言，則第三門。此則釋前三門，同絕四句而絕四不同。問：上三絕釋三門，與攝法明三門，此有何異？答：三絕門但明絕有無四句，絕義猶淺。今攝法門，明絕一切句，故此門則深。問：雖有四句，上已絕之，何得復云後深前淺？答：雖同四句，四句不同。上三絕門但絕有無單四句耳，今明二不二四句者則是重複四句。問：何者為單？云何為複？答：一有、二無、三亦有亦無、四非有非無，此為單四句也。二不二四句則是複論四句。此二不二相對，此之兩句已攝前四句。三者此二不二相對上三句為二，非非二非非不二以為不二，此二不二相對，還復成二。後之兩句，超上四句。故以初門四句為單，後門四句為複。絕前四句則淺，絕複四句則深。問：但絕四句，明義已周。何用第五復泯生心動念耶？答：四句絕緣，第五盡觀，故復說也。問：經中明絕百非超四句，屬何門耶？答：亦備三門。若有非非法體，則屬初門。若有非非於言，則屬第二。若絕於借言，則是後門故也。問：若歷泯諸二，屬初門者中論明八不、泯於八法，但屬初門。則不二之門深，中觀之旨淺。答：不二之門則中實之理，以一道清淨故云不二。遠離二邊，目之為中。中對偏以受稱，不二待二以得名，約義不同，體無有異。不二之門既有三階，中實理亦則三實。以言泯八法，則屬初門。次息言不足言，便入第二。若絕借言，即歸第三。問：不二既竪究五句，不生亦可然乎？答：此猶一類義耳。如生既生，是不生亦是生，亦生亦不生、非生非不生、非非生非非不生，乃至生心動念，並皆是生。今唱不生，五生皆絕。故《釋論》云：不生不滅、不不生不不滅、不共非不共，名無生忍。問：五皆辨生，皆屬二攝。五種之二，可得皆是生耶？答：此亦一類義耳。若有五種之二，皆是生心動念，悉是生矣。所唱一不生，無教不周、無理不足，無緣不盡、觀無不絕。所以八不是方等之旨歸、環中之妙術矣。問：大小經論攝法多門，或以一門攝法二三四門，乃至眾多。今以何義但明二耶？答：二是別法之始、乖道之初、失於一道則便成二，今泯於二令歸一道，故但云不二。又二是異義、九十六術、五道三乘皆名為二，今泯斯異故云不二。又此異道，對於一道則復成二，為息此二故云不二。所以但約二門明攝法也。

二會二為二論不二門

又有三雙：初、明語默二攝於三門。佛勅弟子常行二事，一聖說法、二聖默然。說實相法，名聖說法；觀實相理，名聖默然。從實相觀，還說實相法；說實相法，還入實相觀。故動靜四儀皆合實相，若語若默並應般若。今此三門，還依聖旨。眾人以言泯法，文殊借言以止言，同就言明不二，謂聖說法。淨名無言明不二，謂聖默然。若然者，要由眾人之說，故顯淨名之默；因淨名之默，以顯眾人之說。命眾共談，意在於此。問：何故理說即廣、聖默便略？答：說則易悟，故須廣明；默然難曉，所以略示。又說法明教，教有多門；默然觀理，理則無二。又能仁國土多用音聲，無言世界廣明寂漠。

次、就絕名體二以攝三門。總收萬化，凡有二種：一者物體、二者物名。此二是生累之所由、起患之根本。故善吉問言：眾生在何處行？如來答曰：一切眾生皆在名相中行。名謂名言，相則法體。眾人以言歷泯諸二，明無物體。文殊借言以止言，□□□淨名默然，以息借言，同辨無名無相，無名無相則紛累斯寂。故門雖有三，攝唯此二。問：何故泯法則廣、息言便略？答：廣略不竝，可二門互現。又法體為本，本則難傾；名為其末，末則易泯。以本難傾，故須廣破；末則易除，二人略遣。

後、就假名相二以攝三門。經云：無名相中，強名相說。欲令因此名相悟無名相，蓋是垂教之大宗、群聖之本意。若然者，眾人之與文殊，寄名以辨不二；維摩默然，假相以明道。故雖有三門不同，唯有名相跡。以因名相之迹，顯無名相之本也。問：前二是名，其義易了。後門為相，事猶未彰。答：眾人既假言說之名，維摩杜口寄默然之相，故以名相二門，同顯重玄之道。命眾共說，意在於斯。問：何故借名則廣、假相便略？答：廣略互現，已漏前通。難易之言，亦如上說。言說則易悟，眾人並知；寂然則難明，唯文殊可獨領。又名是音聲，起緣多用；相為色法，則教門少明。

三次會二歸一門

問：初建三門，後明二轍。觀其文殊，似如婉麗。考其大旨，則不二未成。何者？明不二之理無言，應物之教有言。即無言之理，不可有言。有言之教，不可無言。則理教天乖，何名不二？答：子乃曉不二無言，而未悟言即不二。故教滿大千而不言，形究八極而無像。故無言而言，雖言不言；無像而像，雖像不像。乃為一致，何謂天乖？難曰：若言即不二，則文殊之言常默；若不二即言，則淨名之默常言。三階之論渾然，二轍之言便喪。答：三階之論說，寄

迹淺深；二轍之言，提引未悟。如其窮達，則不二常言、言常不二，未始不二、未始不言，故莫二之道始成、得一之宗便建。

四次泯一以歸絕門

論曰：夫有無相生、高下相傾，有有故有無，無有故無無，因二故不二，若無二則亦無不二。故經云：不著不二法，以無一二故。斯則非語非默、不俗不真，絕觀絕緣，何二不二？

五同異門

問：義宗乃廣陳不二，未詳不二定何等法？答：有人言不二法門則真諦理也。有人言不二法門謂實相般若。有人言不二法門則性淨涅槃阿梨耶識。有人言不二法門謂阿摩羅識自性清淨心。四宗之中，初二約境，後兩據心。雖識境義殊，而同超四句。故釋迦掩室於摩竭、淨名杜口於毘耶，斯皆理為神御，故口以之默。豈曰無辨？辨所不能言也。今總問眾師，且明其正。次開十門四句，別詳得失。眾師既云理不可言者，為有不可言之理、為無此理耶？答有此不可言理，即名有句，何名絕四？若無此不可言理，則皆無所會，凡不可革，聖何由成？撫臆論情，二關之中雖複絕言，終有絕言之理。既終有此理，終是有見。了何由得道，又終有此理，而不可說其有無者，與犢子部我有何異耶？犢子執我在第五不可說藏，今計真諦理法不可說在第五藏，彼執有我不可說名為我見，今計有真諦理不可說名為法見。若然者，乃具人法二見，不得兩空，何道之有耶？又終有此理以為宗極者，則此經以有為宗極矣。願明識君子可詳而覽焉。又真理不可說，俗理則可說。又真理不可說，無有可說義；世諦是可說，無有不可說義。世諦若不可說則入於真諦，真諦若可說便入於俗諦中。以此詳之，還成二見，何名不二法門？《大品》云「諸有二者，無道無果」，《涅槃》云「明與無明，愚者謂二，智者了達其性無二」。明與無明既爾，真俗亦然，愚者謂二，智者了達其性不二也。問：蓋是未悉義宗，故興是問耳。今明俗雖可說則真不可說，真雖不可說則俗可說，以二諦一體故名不二，即是不二法門，乃是智人所了，豈是愚者謂二耶？答：子亦未領今之難意，故有斯通耳。既言真即俗者，俗既可說，真可說不耶？若俗可說、真亦可說者，便成二負，一違宗負、二失諦負。違宗負者，本立俗諦有三假，三假可說。真理即四忘，四忘不可說，故淨名杜言、釋迦掩室。今真則俗，俗既可說，俗真亦可說。既三假，真亦三假，何有四忘之宗？故名失宗負。二失諦負者，真既即俗，俗可

說、真亦可說，即皆是俗，何有真諦？本有真諦，可有俗諦；既無真諦，寧有俗耶？故二諦俱失。真即俗既有二失，俗即真亦招兩過。俗既即真，真不可說，俗亦不可說。真既四忘，則俗非三假，謂失宗負也。二者俗即真，真不可說、俗亦不可說，皆是真諦，有何俗耶？既失俗諦，亦無真諦，故二諦共失。若真即俗，俗自可說、真不可說者，亦有二負：一違教負、二違理負。違教負者，經云「色即是空，空即是色」，若俗自可說、真不可說者，何名即是？違理負者，若俗即真，俗可說、真不可說者，請問可說之法與不可說為一耶、為異耶？既言其一，則互相類。說類不說，相與皆說；不說類說，相與不說。若言可說異不可說，則應色異於空、空異於色，故進退二關俱不可也。問：真俗體一，故俗恒即真、真常即俗，而真義恒非俗義、俗義常非真義，故真不可說而俗則可說。答：俗體既則真體者，俗義為則真體、為不即真體？若俗義即真體，真體不可說，俗義亦不可說。若俗義不即真體者，俗義應非三假。俗義既則是三假，豈不即真耶？又經云既無有一法出於法性，寧言俗義不即真耶？以此推之，則無相即。無相即故，便無不二。若有不二，可有於二；竟無不二，何得有二？故有所得宗，皆是戲論義。今更開十門四句，以詳得失。何以約四句明得失？眾師皆言道超四句，故至聖以之沖默。故宜就四句詳其是非。

一、前明單四句，天竺外道九十六術，略而言之不出人法四句。言人四句者，僧佉計神與陰一，世師執神與陰異，勒娑婆明亦一亦異，若提子云非一非異。法四句者，如破長爪經云：一切法忍，即是有見。一切不忍，名為無執。亦忍亦不忍，謂亦有亦無。非忍不忍，名非有非無。但明四句之義，無絕四句之宗。無絕四句之宗，故無不二之道也。

二、佛滅度後，五百論師、諸部異宗，亦不出四句之義。如龍樹所引，犢子計有我有法，名為有見。方廣執無我無法，名為空見。薩婆多謂無我有法，即是亦有亦無。訶梨云世諦有我有法故非無、真諦無我無法故非有，即二諦合明中道非有非無也。問：犢子計我，與外道何異？答：犢子明假我，外道執實我，是故為異。廣如《俱舍論》辨犢子三假之宗。又如《釋論》所引云：犢子計五陰和合故有人法，四大和合故有眼法。既稱和合，即是假也，故知是假我。問：既是假我，與訶梨所辨，有何異耶？答：犢子計別有假人體，與陰體不一不異，在第五不可說藏中。故《俱舍論》出彼義云：如因薪有火，別有火體。雖因陰有人，別有人體。問：不然。今明假有體者，世諦故有，即真故無。而犢子計我，不可令空，故非類也。答：蓋是未悉犢子之宗，故作此說耳。如《俱舍論》云：犢子未入空無我觀，是故有我；入觀之日，則知我空。是故當知全同彼

說。如此諸部所立義宗，皆墮四句，無絕四句言。無絕四句言故，無不二之道。本有不二，故有於二；既無不二，亦無有二，故理教不成，皆是戲論，障不二法門也。

三、明即世所行塵識四句。一薩婆多部，不得法空，計有塵有識。二方廣道人，學毘佛略，執邪無之義，明無識無塵。三藏什未至之前，有心無之說，明有塵無識。如肇公《不真空論》云「無心者，無心於萬物，萬物未嘗無」，肇公評之云「此得在於神靜，而失在物空也」。四計無塵有識，如執唯識無有境界。如此等說，皆墮四門，亦無絕四，故無不二之道。如上斥之。問：有塵有識，是毘曇執有之見；無塵無識，方廣邪無之宗；無識有塵，人師自心。此三可得非之。唯識之旨，蓋是方等之宏宗、菩薩之大論，何以排斥？答：考天親唯識之意者，蓋是借心以忘境、忘境不存心，肅然無寄，理自玄會；非謂塵為橫計、心是實有。未學不體其旨，故宜須斥之。故咎在門人，非和脩之過。至淨土中，具詳得失也。

四、複論四句。上來所列眾師，皆墮單四句內。今次複明四句：一者有有有無，名之為有；二者無有無無，目之為無；三者亦有有有無亦無有無無，為亦有亦無；四非有有有無非無有無無，名非有非無。如《釋論》就生滅無生滅複論四句也。次明不二法門絕此四句者，非有有有無、非無有無無、非亦有有有無非亦無有無無、非非有有有無非非無有無無，即不二法門，淨名沖默之旨也。問：何故明絕複四句也？答：諸部立宗尚不得預複四句，況有絕複四句耶？今欲釋淨名默然之旨深、顯異執之宗淺，故須明絕複四句。

五、明重複四句。總上來四句，皆名為有。所以然者，有有、有無、有亦有無、有非有非無，故皆名為有。如龍樹云：無法中有心生，即名為有。次絕此四句，名之為無。亦有四句亦絕四句，為亦有亦無。非有四句非無四句，為非有非無。次明絕此四句，非有四句、非無四句、非亦有四句亦無四句、非非有四句非非無四句，故名絕四句也。問：何故明此四句義也？答：異部眾師立大乘之宗者，但在複四句中有無二句之義耳，尚不得預四句之宗，安有絕四之旨。何以知然？南方真諦之境、北方摩羅之心，皆明絕於有無四句，故墮第二句中。世諦之與八識，皆在四句之中，即為有門所攝，故知皆墮二句之內，無絕四句之言也。又重複四句者，所上單複四句之有為有句，上單複四句之無為無句，乃至亦有亦無、非有非無，如此絕四，其致淵遠。眾師之宗都不預斯四句內義，況有絕四之言耶？

六、明鑒深四句。初階絕單四句，次階絕複四句，第三絕複重四句。雖復次第漸深，而或者終謂窈[穴/俱]之內有妙理存焉，即名為有。若無此妙理，則名為無。亦有此理亦無此理，名為亦有亦

無。非有此理非無此理，為非有非無。若然者，終墮四句之內，何有絕四之宗？是故今明生心動念則便是魔，若能懷無所寄方為法印。問：何故明絕此四句？答：經云「是法不可示，言辭相寂滅」，淨名所以杜言、釋迦所以掩室者，在斯一轍之內，方言始得為極。是故明此絕四句也。

七、明絕四句。絕四句者，非謂絕於四句名絕四句，乃明雖復洞絕而宛然四句，故名絕四句也。問：何故明此義耶？答：稟教之徒聞上來絕諸四句，便謂窈[穴/俱]洞絕，同啞法外道。是故今明，至道雖復妙絕，而四句宛然。是以經云「不動真際而建立諸法」，豈聞妙絕而謂妙絕之內不能言哉？又雖復妙絕而四句宛然者，明聖人於無名相中假名相說。而大小乘經論諸佛菩薩明有無等一切四句者，皆此一節之內說之。故《文殊問經》明諸部義云：十八及本二，皆從大乘出。無是亦無非，我說未來起。如此諸部異義不同，皆是無異相中而明異相、無分別中善巧分別，以不體斯意，異執紛論，成戲論也。

八、明四句絕。前明雖絕而宛然四句，今明雖絕四句而都絕。如天女之詰身子，汝乃知解脫無言，而未悟言則解脫。故教滿十方即是四句常絕，故明四句絕也。問：何故辨此義耶？答：據緣而言，上拔其況情，今息其動念。善吉曰：我無所論，乃至不說一字。《般若》云「若言如來有所說法，即為謗佛」，如此皆是不壞假名而說實相，故明四句絕也。

九、明一句絕。如一假有，則絕四句。所以然者，假有不可定有、假有不可定無、假有不可定亦有亦無、假有不可定非有非無，故此假有絕於四句。問：假有何故不可定有？答：既言假有，豈可定有？若是定有，便是定性，何名假有？或者云：假有若不可言有，假有便是無。是故今明，既稱假有，寧是定無，但言假有？云何得亦有亦無，唯稱假有，寧言非有非無？故此假有絕乎四句。問：何故明此義耶？答：或者云：真諦無言，可絕四句。不知則假有一句便具四絕，故明一句四絕也。

十、明絕一假有。上雖明假有絕四句，未辨絕於假有，是故今明絕於假有。論云「因緣所生法，我說即是空」，故知假有無所有。次云「假有若非有，假有便是無」，故今明，假有若是有，假有可言無。假有竟非有，故假有亦非無。次云。「若爾，世諦有假有，真諦無假有」，即假有亦有亦無。是故今明，若有有有無，可有亦有亦無。竟無有無無，即何有亦有亦無？次云「若假有不得亦有亦無，便是非有非無」，故今明，有無成者可有非有非無，竟無亦有亦無，云何有非有非無？次云「若爾者，即非四句之內，應有四句之外」，故今明，若在四句之內，可在四句之外。既非四句之內，

豈在四句外耶？次云「若非四句內外，便應有此假有」，故今明雖不在四句內外，而假有宛然。雖假有宛然，而不在四句內外。問：此句與上一句四絕何異？答：前明假有絕性有四句，今辨絕假四句；前就世諦門絕，今就真諦門絕。是故異也。此之十門，乃是眾經之祕奧、群聖之良術、入道之內路、洗累之要門，坐禪之規模、敷講之弘範也。

六迷悟門

問：若道超四句，至聖以之沖默，則非俗非真、無二不二。今以何因而辨不二？答：無名相中假名相說，不知何以字之，故強名不二。問：既非二不二，何不強名為二，而名不二？答：失道之流多滯二見，為泯斯二，故強名不二，不強名二。問：息何二見，強名不二？答：欲明一切眾生本來是佛。顯斯不二，泯於二見，故明不二。所以經云「心佛及眾生，是三無差別」、「觀身實相，觀佛亦然」。《涅槃論》云「眾生即是佛，故名為蜜」。《正觀論》云「生死涅槃，本無二際」。蓋是方等之良津、還源之要術。大士興于世者，在斯一門。

難曰：眾生是法身，何由有六道？答：斯處幽微，難以言辨，必須觀悟，乃契玄宗。今髣髴言之，子宜空心領會。於道未始二，於緣未始一。於道未始二，故眾生即是佛；於緣未始一，故六道異法身。六道異法身，故六道覆法身，名為如來藏。如來藏者，謂如來胎。以失於不二，故起二見。由斯二見纏裹不二，不二道不得現前，故此二見為不二之胎。又不二之道隱於二見，名如來藏。《涅槃》又稱為無明縠。胎與藏，義殊體一。難曰：斯乃由來舊轍，何謂則曰靈宗？答：隱顯之說，親經聖口。斯言不可異，其意不可同。問：既同唱斯言，意云何異？答：非別有一物以覆法身，亦非別有法身隱乎胎內。若別有法身在於胎內，其猶辟內有柱、我在色中，蓋是身見之流，何名中道佛性？問：若非別有一物以覆法身，又非如來隱於胎內，能覆所覆義云何成？答：道本無二，眾生虛妄失於不二，橫謂二。不悟橫二本無二，故二覆於無二。二覆於無二，故無二隱橫二。無二隱橫二，故名如來藏。若悟橫二本無二，無二顯現，名法身。隱顯大宗，其意若此。問：經云「佛性遍覆，猶如虛空」。眾生可覆佛性，性云何覆眾生？答：就佛性通之，小成難見；今約法界以釋此文。經云「廣大如法界，究竟如虛空」，以法界廣大，六道常在法界。於倒謂眾生常出法界，以常在法界故。法界覆眾生，於眾生常出法界，故眾生覆法界。佛性遍覆，義同於此。法界是佛性之異名、法身之別目，是故經曰「無盡平等妙

法界，皆悉充滿如來身」。法界既滿如來身如來身，亦滿於法界，故如來身即法界、法界即如來身矣。

問：既得互覆，應得互藏。如來為所藏故，名如來藏者；亦如來是能藏、眾生為所藏，應名眾生藏。答：亦有斯義。以眾生無二橫謂二，故二覆於無二、無二隱橫二，故眾生是能藏、如來為所藏，名為如來藏。雖復橫謂二，不出於無二，二常在無二、無二恒覆二，故如來為能藏、眾生為所藏，故名眾生藏。問：二覆於不二，不二既不現。不二覆於二，二亦應不現。答：二覆於不二，隱覆故名覆，故不二不現。不二覆於二，廣大故名覆，於緣二常現。問：於緣二常現，二可覆不二。於道未嘗二，應不覆於二。答：二常在不二，故不二恒抱二，如虛空含萬像、法性外無法。

問：於迷恒見二、於悟恒不二。於迷恒見二，六道異法身；於悟恒不二，即眾生恒是佛。答：子妙語，誠如所言。難曰：於迷恒見二，不見悟不二。於悟恒見不二，應不見迷二。答：既了悟不二，即不見迷二，是以經云「我有五眼，不見菩提」。凡夫無目，豈有所覩。問：迷不見不二，凡不覩於聖。悟不見迷二，即無聖應不接凡。將非凡聖絕交、感應便隔。答：蓋是未領不見之宗，故興絕交之難耳。上云了悟不二，則無復迷二，故不見二。若猶見二，即猶有迷二，何名為悟？雖了悟不二，見於迷恒是二，故凡聖道交、感應不絕。難曰：若不見迷二，可得異於迷。若見於迷恒是二，即應與迷同是惑。答：雖復見於迷，不如迷所見，是故不同迷。故《法華》云「不如三界，見於三界」，《華嚴》云「隨順眾生故，普入諸世間，智慧常寂然，不同世所見」。問：悟人見不二，復見於迷恒是二，此之二照，是何智耶？答：即波若與方便。般若恒照不二，見六道常是法身；方便即照於迷恒二，故眾生異佛。問：於迷恒見二，不見恒不二，可無有般若。既見恒是二，應有於方便。答：迷人不見迷，亦不見不迷，故無有二慧。見迷見不迷，皆是悟人見，是故有權實。問：悟人入不二，可得見不二。不入於二門，云何得見二？答：由悟二不二，名為悟不二。既悟二不二，名為悟不二。既悟二不二，則了不二二，是以悟人具有二慧。迷緣既不悟二不二，亦不了不二二，故無二慧，即稱為無明。如《大品》云「諸法無所有如是有，如是有無所有。是事不知，名為無明」，即其事也。問：經云「若無明轉，即變為明」，寧言眾生即是佛耶？如其是佛，復何所轉？二文相害，請為會通。答：無二橫謂二，故稱為無明。若悟橫二本無二，所以名為轉。橫二本無二，雖轉無所轉，故名為即是。義實冥符，不相害也。問：佛名為覺，若眾生即是佛，應眾生即是覺。答：覺名為悟，了悟橫二本無二，是故名為覺。橫二本無二故，眾生即是覺。又緣觀俱寂，乃為妙覺。眾生緣

觀本來寂滅，故即是覺。是以經云「一切眾生即菩提相，本來寂滅，不復更滅」。《法華》云「諸法從本來，常自寂滅相」。故知眾生本來寂滅，即是佛也。又如即是佛也。一切眾生本來是如，亦本來是佛，故此經云「夫如者不二不異」，不異者，三世豎論。故《大品》云「如名為實，不虛如教，中後亦爾」。以三世雖殊，如體無改變，故云不異。不二者，此則橫論。雖有凡聖，同皆一如，名為不二，故云「彌勒亦如也，眾生亦如也」。以無二故，眾生是佛。問：既凡聖同一如，一人得見如，一切亦應見。答：雖復同一如，有悟有未悟，是故有見有不見。問：迷悟異於如，可有見有未見。迷悟既同如，亦應得同見。答：如常不異迷，迷常與如異，故迷不見如。問：雖引眾經明眾生是佛，但即是之言猶未可領。為眾生與佛俱空故，眾生是佛？為有佛有眾生，以眾生即佛故，名為即是？若無佛無眾生，寧言眾生即是佛？若有眾生有佛，復何猶即是？答：察子之情，有無二門俱非即是。所以然者，有佛有眾生，斯則有見，何猶是佛？無眾生無佛，復為無執，豈是佛耶？若能息此二見，故眾生即是佛。是以經云「寂滅是菩提相，滅諸相故」。難曰：若非有非無，亦非佛非不佛，非眾生非不眾生，何得云眾生是佛？答：良由悟非佛非不佛，所以名為佛。若見佛見，非佛乃是佛；見非佛見，何名為佛耶？問：若息佛見非佛見，即了非眾生非不眾生方是佛者，斯乃佛是佛耳。未息諸見，即名眾生。若爾，眾生非佛，何得眾生即是佛？答：不言息見方名無見。以無見名為佛，良由諸見本來無故，眾生本是佛。問：若諸見本來無故，眾生本是佛。何得復云一切眾生皆有佛性未是佛耶？答：若悟諸見本無見，即眾生本是佛，不名為佛性。但無見而起見，不見本無見故，無見隱於見，故稱為佛性，未得名性佛。問：佛性與如，為同為異？若言一者，經云「凡聖皆一如」，不言凡聖一佛性。若言異者，復何得云如即是佛？答：此義紛綸，由來久矣。今略敘之，會通異說。若不二二義，開如佛二門，如是二不二義，佛性名不二二義。以如是二不二義故，凡聖皆一如。佛性是不二二義故，不得凡聖同一佛性。問：何故爾耶？答：佛名為覺，覺是智照之名。眾生有佛性，即有於覺性，故照用不同，不可全一。《釋論》云「如無所知，是所照空境」。空無有異，故得凡聖一如。此是不二二義，故開境智不同、空有為異。若二不二義，如即佛性、佛性即如，故論云「亦名如、法性、涅槃」。涅槃豈是無知？亦非空境。若了斯二門，則異說同歸，義無違背矣。問：十方諸如來，同共一法身。為就如門、為約智用？答：北土以如為法身佛，凡聖一如故，同一法身。南方云：如是頑境，佛即是靈智，以眾德均等，故云同共一法身。詳其得失，餘科已明，今略陳之。《大品》云「如無去來，

如即是佛」，此則以如為法身，凡聖同一如，故同共一法身。若云如無所知，佛名為覺，則眾德均等，故同共一法身。故各舉一門，亦無相背。問：在經何故有二說耶？答：由體如故名為如來，故用如為法身。若言佛名為覺，覺是智照，即智可軌名法，故用智為法身。是以二文各舉一義，此皆不二二義，故開二門。若二不二義，智即是如、如即是智。但照義名智、如實名如，更無二也。故《般若》云「如無去來，如即是佛。離是之外，更無有佛」。豈可以如為境、佛自是心也？問：不二二義，不得凡聖同一佛性，故無一人見佛性即一切皆見。唯凡聖同一如，若一人見如一切應並見。答：以迷悟不同，故有見有不見。問：迷悟異於如，可有見有不見。迷悟既同如，亦應得同見。答：如常不異迷，迷常與如異，故迷不見如。問：迷悟同一如，悟人既得於悟如，亦證於迷如。答：既是一如則更無二證。故證如之時，凡聖並皆如，如外無凡聖異也。問：如即是佛。了自是如，既其自佛。了他亦是如，應用他法身。答：若二不二義，以如為法身，既同共一如，亦同一法身，故無自他異。若以不二二義，眾德均等，名同一法身。即悟緣眾德，顯即用悟法身，迷緣隱未現，故未有法身，即悟緣不得用。

問：此經正明不二法門，云何乃釋法身佛性？答：上引經論，明眾生是佛，稱為不二。將就此義以辨佛性法身，以眾生是佛，故六道即法身。於迷者恒非，故隱名為佛性。問：〈不二法門品〉明眾生與佛俱空，故云不二。《中論》明生死涅槃皆不可得。是知生死即涅槃，斯乃明真諦空義。云何辨佛性法身？答：若見生死涅槃二，是故名生死。若了悟此二本無二，所以名涅槃。生死涅槃二法既爾，眾生與佛兩人亦然。見有眾生有佛二，即名為眾生。若了無佛無眾生，此乃為佛。是以不二法門得辨法身佛性。問：涅槃門可說佛性隱顯，法身是常義。淨名經宗，何得已明斷義？答：下云「我觀身實相，觀佛亦然」，乃明法身絕百非、體含於萬德，豈是明空？空可絕百非，真諦云何含於萬德？以此詳之，明不二義即是佛性法身義。又若言此經未明法身常者，何得復言佛身無漏諸漏已盡，佛身無為不墮諸數。漏盡無復諸漏，無為即不生不滅，豈非常耶？又云「但以名字故有三世，非謂菩提有去來今」，即前文辨法身無為，此句明菩提常住。以二文徵之，則五時之教土崩、四宗之說瓦解，宜改舊迷同栖不二矣。

七釋入門義

今次釋入門不二之理。稱門凡有五義：一者至妙虛通常體為門；二欲簡別餘法門戶各異，今是不二法門，非餘門也；三欲引物悟入故

稱為門；四通生觀智所以為門；五因理通教故名為門。此四皆從他受稱也。

問：理既是門，因何得入？答：藉不二教，通不二理，即是以迹顯本、教為理門。問：正應以教為門，云何乃以理為門耶？答：文云入不二法門，可言但入教耶？良以入理，故稱為入，所以因理為門。問：常云二諦為教門，為通不二理。何故不用二不為不二門耶？答：自有二通不二，以二為不二門。今此中云入不二法門，不云從二入不二，故不以二為門。問：二諦為門，遂入不二理者，亦應不二為門，應入非二非不二。若不二虛通，當體名門。二諦無垂，亦當二名門。答：通即義例。但二諦未極，可得更從二入不二。今此不二既為究竟，不得云從不二入非二非不二矣。

問：不二當體是門，以何為證？答：其例甚多。如法界法門，不可從非法界入於法界，亦不可從法界更入非法界非不法界，故法界當體為門。問：法界何故不得更入非法界非不法界？答：經云「廣大如法界」，歎法界圓滿究竟，故不得更有所入。問：法界與不二何異耶？答：同是一道，但名字不同。何以知之？經云「無盡平等妙法界，皆悉充滿如來身」。法界平等，即是不二。不二廣大無法不含，即是法界也。

問：今但稱不二，即唯攝不二，不攝於二。云何同法界耶？答：若爾者，法界即但攝於法，不攝非法，云何名廣大耶？今明無一法而非法界，亦無一法非是不二。但失不二，強謂為二，竟不曾二。如迷法界而成非法界，所以言出法界，竟無所出。問：誰入此門？答：無人入也。所以然者，有能入之人、所入之法，即是人法二見，云何入不二門？問：既不見人法，無能入所入，云何稱入不二門？答：良以不見能入所入，方入此門。如《般若》開宗，身子問：「云何菩薩行般若？」如來答云：「若不見菩薩、不見波若，不見行、不見不行，如是菩薩行於波若。」見能行所行，即是諸見，豈行波若耶？問：若了無入不入方入門者，二乘亦悟無入不入，何故不入此門？答：此門明二即不二，名入不二門。二乘在有不見空、在空則捨有，恒是二見中行，何猶得入不二？問：何文明二乘不入不二？答：《釋論》云「唯摩訶衍中明生死即是涅槃，三藏中無有此說」，何猶入耶？問？經云「三乘同入法性」，法性即是不二，何故言不入耶？答：二乘析法明空，得小分氣，是故云入。以理言之，實不入也。此義後當具明。

問：何位菩薩得入此門？答：五十二位皆入此門。所以然者，十信則信不二，故名信入。十解解不二，名為解入。十行從解起行，名為行入。十迴向解行純熟，名為順入。登地以上，名為證入。佛則究竟入也。問：外凡十信云何已入？答：發心畢竟二不別。故從始

發心、終乎後念，皆習中道、恒觀不二，是故能入。問：外凡尚入，二乘云何不入？答：二乘法中無有此說，何猶入耶？又十信一阿僧祇劫修行者，良為不二之觀難成。小乘極多雖至百劫者，取捨之心易習故也。

問：佛入空觀，猶見如外有佛、佛外有如不？答：若如佛為二，猶為二觀，何名不二？既不見二，亦不見一，如是不見五句，而如佛宛然。斯處幽微，唯佛境界。問：既不見五句，何名不二？答：良以見五，明為二見。以不見五，故稱不二。問：如佛不異，可名不二。而境智宛然，何名不二？答：二常不二，故名不二。

八攝法門

問：入不二法門，與三波若、三觀、中觀論、五佛性等諸法門何異？答：題云入不二法門，含有三義：一不二教、次不二理、三不二觀。據能化為言，由不二理，發不二觀。由不二智，說不二教。就所化辨者，藉不二教，悟不二理，生不二智也。不二理謂實相般若，不二觀則觀照般若，不二教則是文字波若。此三眼目異名，更無別體也。不二理則義相觀，不二觀謂心行觀，不二教謂名字觀。不二理即中道，不二觀謂正觀，不二教則名為論。但為佛印定，故名不二經，菩薩所造名不二論，更無別體也。不二理即因佛性，不二觀謂因因性。由不二境發不二智，故是因因。但觀智圓滿即是菩提，菩提無累即是涅槃。以此因果顯非因果，即是正性。故五性、不二理及不二觀，既不立文字性，故不二教不攝之也。問：不二法門云何攝此耶？答：經云「從癡有愛，則我病生」，此之二句，總攝十方三世諸佛菩薩能化所化，事無不周。所以然者，由失不二道，故名為癡。如《成論》云「不見空者，常有無明」。小論既然，大乘亦爾。由癡故所以起愛，如《涅槃》云「狂故生貪，以貪愛故受身，受身則有死生」。以失不二，故有六道四生，是以不二為生死本也。諸佛菩薩體悟不二，故有波若。見眾生失於不二，無二謂二，而起大悲。此則空悲二道。以空觀故，則體其二不曾二；以大悲門，傷眾生無二橫謂二。既大悲內充，故散身六道，方便誘引，令歸不二。是故不二為眾聖之根，豈但斯一教。

問：經云「波若為母，方便為父」，故生眾聖悟不二。但有波若，無有方便，云何眾聖皆由不二？答：余昔亦疑此言，今已悟矣。夫論悟不二者，必由識二宛然而是不二，方名悟不二耳。既識二即不二，便具二慧。何者？二既宛然不二，即不二宛然而二。既識二即不二，名為波若。即解不二而二，名為方便。波若與方便，猶是一觀；如二不二，猶是二法。由悟二即是不二故，波若即是方便。

問：既其即是，云何分於二慧？答：一觀兩照，故開權實。照二不二，名為波若。照不二二，故稱方便也。問：波若照何法不二、方便照何法二耶？答：波若照六道顛倒二是不二，亦照佛菩薩不顛倒二是不二。方便照六道無二謂二，亦照佛菩薩隨緣故二。問：不顛倒二，應是不二二。顛倒二云何亦是不二二耶？答：顛倒無二橫謂二，故亦是不二二，但於顛自成二故二耳。故了不二則具二慧，二慧生一切賢聖。淨名由二慧而生，二慧由不二故有。所以不二是淨名之本，故云立道本也。

九體用門

問：不二既為本，應最初則說；不爾，最後方陳。何故非初非後，中間說耶？答：欲收用歸體、從體起用，故處中說也。收用歸體者，謂攝經初二用歸於不二也。又淨名說二，本意令悟不二，欲示從二入不二，故初明二、後方明不二。次從不二更起二用，即是〈香積品〉等諸奇特之事。非但一經如此，眾教皆然。但此經文約意含，故偏說耳。若最初即說，但得從體起用；最後說者，唯得收用歸體。以處中明之，故義得兩兼也。又眾教所起各自有原，此經之興事由於疾，統六道以癡愛為原、總群聖以大悲樹本，拔癡愛故託疾毘耶，有緣之徒皆來問疾，即說生死過患、法身四德，令厭己體求於佛身，即初集意也。佛在菴薗為其集眾，遣使慰之，至〈問疾品〉還論二疾，一菩薩大悲之疾、二眾生癡愛之病。說此二病，名說法門。〈不可思議品〉現神通門，〈觀眾生品〉明所化非有，故興無緣大悲。〈佛道品〉辨能化菩薩無方妙用，反常會道。此四品兩雙，並未得論於不二，今始收此二歸乎不二。次從不二方更興二矣。

十共釋門

問：不二既攝前生後，何不自說，乃與眾共談？答：凡有十義。欲示不二，眾教同歸、千聖共轍，故命異人令同說不二。在人雖異、所悟是同，即是顯不二義。二、託人優劣，顯入有三根。三者、示惑病非一，教門不同。四、顯不二義廣，非止一法。五、示階級次第，令從淺入深。六、顯淨名入深，令尊人重法。七、將欲散席，各陳妙悟。八、上已歎淨名文殊德，今次彰大眾之德。九、明一切菩薩能說能入，小乘之流闕此二用。十、明諸菩薩與物各有因緣，顯非由一人所能化也。

淨名玄論卷第一(名題上)

淨名玄論卷第二(名題中)

後釋本名門

論曰：由體不二之理故有無二智，由無二之智故適化無方，適化無方則施教不一，施教不一故稱詔不同。是知不二之門為名本也。上已顯其名本，今次敘其本名。敘其本名，略有二種：第一總論眾教、第二別敘此經。

第一、總論眾教，凡有五門：一立名不同門、二轉不轉門、三釋首題門、四具義多少門、五人法不同門。

一立名不同門

眾聖敷經，凡有二種：一者直說不別立名，如《大品》等，九十章內無有侍者問名、如來答題。良以一部明波若事顯，即知是波若經，不煩別立；二者說經亦立名字，如云「此經名為大般涅槃」，良由名義未彰故須別立。此立名不立名一雙也。就自立名之中，復有二種：一佛自立，如云「為諸聲聞說是大乘經名妙法蓮華」；二待問方立，如《金剛波若》待善吉問名，如來始答。此謂自他一雙。就自立名中，復有二種：一序品已立，如《金光明》之流；二就正說方立，眾經多爾。此序正一雙也。待問立名中，復有二種：一說經未竟，隨一義說，即立名字，亦如小波若等；二就說經究竟方始立名，此經是矣。謂前後一雙也。就說經竟立名，復有二種：一者但立一名，眾經多爾；二者立於多名，即《淨名》等是也，故云一名維摩詰經，二名不可思議解脫法門。此一多一雙也。眾經雖多，立名所由，略明十義。問：華嚴一部，何故文無立名？答：此經凡有十萬偈，傳譯未盡，立名當在後也。至長安，見僧曇法師從于闐還，於彼處見《龍樹傳》云：華嚴凡有三本，大本有三千大千世界微塵偈一四天下微塵品，中本有四十九萬八千八百偈一千二百品，此二本並在龍宮，龍樹不誦出也。唯誦下本，十萬偈三十六品。此土唯有三萬六千偈三十四品，故知華嚴名數在數分矣。菩提流支云：佛滅度後六百年，龍樹從海宮持出也。

二論立名轉不轉門

三世佛經，立名有二：一名字不轉、二隨佛世異。如過去二萬日月燈明佛說大乘經，名妙法蓮華；現在釋迦，同有斯號，此經名字不轉。二者隨佛出世，名字不同。如十二部中伊帝目多伽經，拘留秦

佛出世之轉名甘露穀，拘那含佛為法鏡，迦葉佛時名分別空，釋迦興世稱為契經。蓋是適緣不同，故名隨世異也。

三論標題意門

天竺經題在後，而初皆云悉曇。悉曇云成就，亦云吉法。而迴後置初，道安名之也。問：眾經何故首題名字？答：欲令因名知法、因法起行，得解脫果。又根欲不同、說教非一，若不別立名題，則諸部不分；為令眾部各分，故別立名題。又諸佛說法有略有廣，廣謂一部之文，略即一經之題。攝廣為略，為受持故；開略為廣，為解義故。又攝廣為略，為利根人若聞經名即解其義，如龍樹等入於海宮，但看經題具鑒文理。開略為廣，為鈍根人皆聞名未悟、尋文乃解。是以眾經首題名字。

四、論立名具義多少門

自有一義立名，或但從人、或但因法、或單就譬。次二義立名，或人法雙舉、或法譬兩題、或因果合說。次三義立名，如勝鬘為人、師子為譬、一乘大方便為法。華嚴亦然，大方廣為法，佛即是人，華嚴為譬。次四義立名，亦如華嚴，大方廣即眾經之通稱，諸大乘經皆云方等亦名方廣，如云大方廣大集經，涅槃亦云方等為甘露，即十二部中名毘佛略，故方廣之名通稱也。方廣既為通稱，佛華嚴即是別名，謂通別兩義也。就別之中，佛為其人、華嚴為譬，合前通別為四義也。次五義立名，大方廣名含二義，一者對別，即是通義；二者對人，復是法名。足前四義，故成五也。次六義立名，即方廣為法，對華嚴為辟，復為法辟一雙也，合上為六也。次七義立名，加以經字。上六為理，經即是文，謂文理一雙也。如《涅槃》七善中云知法知義，知法即是十二部經，故以經文對上義也。若以大方廣佛華嚴經，即以此七字亦得為七義立名，以具上七義也。如華嚴題目作此釋之，自餘眾部，可隨義多少也。問：眾經皆是佛說，何故華嚴獨標佛耶？答：欲顯華嚴教圓理滿，故偏題佛也。問：餘大乘亦皆教圓理滿，何故偏歎華嚴？答：餘經從半入滿，華嚴之滿不因於半，故偏歎也。問：既不因半，何由得滿？答：因有多門，不可一例。因於滿理，故有滿教。亦因滿人，故有滿法，不必待半。有人言七處八會是一佛華嚴三昧現此法門，故須標佛也。又華嚴偏題佛者，此是佛初成道說之，故題於佛。自爾之前未有佛說，從此以後不須標佛，是故斯經獨標佛也。又華嚴七處八會加菩薩說，客謂是菩薩經非是佛說，是故釋云諸菩薩等承佛神力在佛前

說，即是佛說，故題佛也。問：既是佛經，何故不題佛說但標佛耶？答：非佛自言，但加菩薩說，故不題佛說也。問：佛為教主，應在題初。何故方廣居首耶？答：欲示諸佛所師所謂法也，故先標於法。又如前明佛華嚴三昧，故稱佛華嚴經，則佛與華嚴合為一句。若發趾標佛，則義隔華嚴，故不可也。問：大方廣既是眾經通稱，何故華嚴獨標？答：例如題佛以釋之也。良由教圓理滿，純化大人，又是初成道說，故獨標之。

五論人法不同門

眾經從人立名，凡有四種：一從能說人立名，如《維摩》等。二從所為人受稱，如《提謂經》等也。三從能問人立名，如《文殊師利所問經》等。四從所說人受稱，如《無量壽佛經》等，以說無量壽佛事，故以標名。就能說人，復有五種：一者佛口自說、二者弟子說、三者諸天說、四仙人說、五化人說，此經即是弟子說也。問：弟子所說既得單從人受名，如來所說亦得爾不？答：通義得齊，別則不類。弟子所說，多從人受稱；如來所說，多從法得名。所以然者，佛說經無量，若皆云佛經，則諸部無別。今欲分諸部各別，故從法為名。弟子若從法立名，則師資相濫。如直云不思議解脫經、不題淨名者，容謂此經即是佛說。今簡師資不同，故從人受稱。故佛經不從人，為欲別師；弟子不從法，為欲簡人。問：人法雙題，凡有幾義？答：略有二種，一者人法雙題合為一名，如《仁王波若》等；二者人法兩舉開為二名，謂人為一名，即維摩詰所說經，法為一名，謂不思議解脫法門。

第二別敘此經

復有三門：一總釋是人法門、二別釋人門、三別釋法門。

一總釋人法門

問：此經何故人法雙題？答：略有十義。一者道不孤運，弘之由人。題淨名，標說教之主；辨不思議，明所弘之法。二者欲明通別兩義。題淨名，則為明人別；標不思議，辨其法通。所以然者，此經凡二化主，一者佛說、二者維摩說。若但題淨名之人、不題不思議法者，但得維摩之說，便不得佛說。今舉不思議，則具含二說，故人法雙題。三者欲互相顯釋，故人法雙題。所以稱為淨名者，以有不思議解脫德，處穢不染，故稱淨名，即此則以法釋人。次標不

思議，舉經之大體，題淨名，辨法起之所由，故舉人釋法也。四者題淨名，尊其人也。標不思議，重其法也。以淨德內充、嘉聲外滿，聞其名者莫不尊仰。下云「一切見敬，為供養中最」。重其法者，既聞不可思議解脫法門，誰不重哉？五者明此經題具足三業不可思議，故人法雙題。維摩詰者，舉人辨其意業；次云所說，明其口業；次云不可思議解脫，敘其身業。問：何故身業獨云不思議？答：以後貫初。身業既不思議，口意亦爾，故最後說之。又以身業現神通，明不思議事顯，故偏說之。此之三業，即是次第，先明意業察緣、次口說法、後即身現神通。六者人法雙題，即是三事示現。顯淨名，謂他心輪；標所說，明說法輪；辨不可思議，即神通輪。三輪之義，《法華玄》廣明。今此所用者他心輪，謂知病識藥，說法現神通，應病授藥。又說法輪，明聞事不思議。神通輪，謂見事不思議。六塵境皆為佛事，但見聞既要，故聖人偏示形色。又說法輪但明音聲為教門，神通具以六塵為佛事。又神通輪多現不可思議迹，說法輪多明不思議本。如借座請飯，皆是神通現之，故是迹也。如說六度、四等及不二法門，即是本也。又他心輪知根鑒藥，神通輪則拔苦與樂，說法輪則滅惑生解。滅惑生解名為利益，拔苦與樂即是安樂，是故眾經皆云利益安樂一切眾生，則義無不備。六者題維摩，則明託疾方丈，標所說因病演教。舉不思議，明現神通。一部始終，蘊在於題。七者題維摩，為欲簡異於佛，示師資不同。次云所說者，上雖標弟子，客謂是對揚之人。今明所說，則知是弘教之主。雖知是弘教之主，或恐說淺近法門，故次明不思議解脫也。八者題淨名，欲簡異邪師，邪師內無淨德、外闕嘉名。標不思議，簡異耶法。耶法淺劣近末，非不思議；正法甚深，莫能測度。九者標淨名，明是菩薩，簡非二乘。二乘結習不除，不得稱淨。如後品云「觀諸菩薩華不著者，結習已免」，即其事也。舉不思議，簡小乘，明大教甚深不可測度。小乘淺近，易可思議。十者題淨名，歎高行大士，異下位菩薩。舉不思議，顯究竟之宗，簡未了之說。五時之流，謂此經是大乘，義猶未了。今明既稱不思議，則是窮微盡化妙絕之稱。

二別釋人門

復有四門：一釋名、二因無因門、三德位門、四現生門。

一釋名門

外國稱毘摩羅詰，羅什、僧肇番為淨名，道生曇詵云無垢稱，真諦三藏云：具存梵本，應言毘摩羅詰利帝，毘為滅，摩羅云垢，吉利帝為鳴，合而言之，謂滅垢鳴。初從所得為名，次從所離為目，滅猶是所離。以聲聞天下，故稱為鳴，鳴猶名義耳。言雖廣略，而意無異也。

二因無因門

總論立名，凡有二種：一有因緣、二無因緣。有因緣者，在名既多，則因緣非一。今略明四種：一從生所立名，如六道等，以生天趣故名為天。二從相貌立名，如有黑白長短等相，即以為稱。三從過失立名，如賊盜之流。四從功德為目，如三乘賢聖。無因緣立名者，《涅槃》云「低羅婆夷，名為食油，實不食油。」《釋論》云「草名末末利，此云賊草，不劫盜而受賊名。」皆無因緣，強立名字。維摩立名，可具二義：一無因緣強立名字。所以然者，既稱諸佛菩薩有解脫名不思議，即是絕名。以心行既斷，名意不思、言語亦滅，故口不議。入法身之位，形不以像測，心不可以智知，豈有名經？但為出處眾生強立名字，故是無因緣也。問：法身既無形名，由佛所感便有形名，謂即是因緣，何名強立？答：須識強立之義。以法身不可名，而為法身立名，故云無因緣，強之名耳。若就物感立名，名因感立，則是有於因緣。故一名中具含二義。問：為法身立名，此名為屬法身、為屬應迹？答：宜兩望之。若為法身立名，則屬法身。此名應物，則名屬迹也。若以無名為本、用名為迹，非是法身為本、應身為迹，故本迹多門，不可一例。問：但法身無名，假為立名。亦生死無名，假立名耶？答：法身體絕百非、名相不及，可得無名假為立名。生死是名相之法，不可言生死無名強為立名。二者、非但法身無名強為立名，亦生死無名強為立名。是故經云「生死非雜亂，涅槃非寂靜」。涅槃非寂靜，既強號涅槃；生死非雜亂，亦假名生死。問：此據何門，二名強立？答：此望於正道，未曾生死亦非涅槃，故生死、涅槃皆是強立。問：得云生死無名強立為名，涅槃有名非強立耶？答：亦有斯義。生死虛妄，實無所有，故強名生死。對生死虛妄，歎涅槃真實故，涅槃有實德，依德立名，故涅槃之名非強立也。問：此據何門，明生死無名、涅槃有名？答：此明生死無本，故生死可空，所以無名。涅槃有本，涅槃不空，是故有名。如此經云「身孰為本？貪欲為本。貪欲孰為本？乃至以顛倒為本」。既稱倒相，是故無本。以其無本則無生死，故生死可空。所以無名，強為立名。對生死無本，明涅槃有本。涅槃有本，即是佛性，故隱名如來藏、顯名為法身，是以佛

性為佛之本。涅槃有根本，便有涅槃，故涅槃有名，非是強立也。問：有生死涅槃俱非強立？答：復有斯義。於生死人有生死，故之生死名，非是強立。於涅槃者有於涅槃，故涅槃之名亦非強立。此之四門各據一義，可隨文用之。雖有四句，合而言之，唯成生死涅槃名無名二句。合此二句以歸一句，蓋是無名無名名，因緣一句義耳。無名名，豈是名耶？名無名，豈是無名耶？故非名亦非無名，非生死亦非涅槃。是以經云「生死及涅槃，二俱不可得」，故泯一句入於無句。無句而句，故非名非無名，而能名能無名。雖能名能無名，而不動非名非無名，以縱任自在、塵累不拘，即是淨德。有斯淨德，故稱淨名。即此淨德無累，名為解脫。物莫能測，稱不思議。故人法不二，不二而二，故統御名人、可軌稱法耳。自上以來，明無因緣故強立名字，今次辨有因緣故立名。無因緣立名，即就法身為論；有因緣立名，據迹而言。維摩既託迹毘耶，現從父母，必有名字。父母見此兒生時，有其淨德，依德立字，故號淨名。次即如來印歎，兼世人嗟美。以有三義，故立淨名。問：一切菩薩皆有淨德，何維摩獨受其名？答：如諸菩薩雖皆有慈，彌勒即以慈德為稱，今亦然矣。又此是在家菩薩，居五塵而不染、處眾穢而常淨，故偏受斯名。問：淨名父母姓字云何？答：汎論凡聖，有二種父母：無明為父、貪愛為母，以有癡愛，是故受生，謂凡夫因父母也。雖有癡愛，要假男女為緣，方得受生，名緣父母。諸佛菩薩亦有二種父母：一權實、二熏，謂法身父母。實慧虛凝，與陰同靜，故配之如母。權義流動，與彼陽齊，故喻之如父。由斯二慧，法身得生，故名法身父母。生身父母者，如《佛喻經》說，淨名姓碩，名大仙，王氏。別傳云：姓雷氏，父名那提，此云智基。母姓釋氏，名喜，年十九嫁。父年二十三婚，至二十七，於提婆羅城內生維摩。維摩有子，字曰善思，甚有父風。佛授其記，未來作佛。別有《維摩子經》一卷，可尋之也。

三論德位門

問：維摩是何位人，能真俗並觀？答：〈方便品〉云「淨名得無生忍」，不判其淺深，釋但無生並觀。凡有三說。靈味法師云：初地得無生忍，即能真俗並觀。次關中舊說：七地得無生，真俗始並。如肇公云「七地施極於施而未嘗施，戒極於戒而未嘗戒，故七地並也。」江南舊云：七地雖能並觀，未能常並；至於八地，始得令並。淨名即是八地以上人也。復有人釋云：淨名、文殊皆往古如來現為菩薩，如《首楞嚴》云「文殊為龍種尊佛」，《發迹經》云「淨名即金粟如來」。今明聖迹無方，難可測度。但無生並觀，經

有四文：一對地前凡位，但名順忍，故未有無生，亦未能並觀。初地稱為聖位，始得無生，二觀方並。《仁王》、《瓔珞經》、《攝大乘論》並有此文。二者初地以上、六地以還，無生尚淺，並義未彰，與順忍之名。至於七地，名等定慧地，故始是無生，名為並觀。問：七地何故名等定慧？答：《釋論》云「前三地慧多定小，後三地定多慧少，故定慧不等。今定慧平等，故云等定慧。」又一義，此說二慧為定慧耳，六地波若靜鑒為定，以方便動照為慧。六地妙於靜鑒、拙於動涉，故定慧未等。至於七地，名為方便，則二慧具足，名定慧等也。問：定慧既等，何故名無生耶？答：《釋論》云「七地具了眾生及法皆悉無生，名無生忍」。不偏著有，有心不生；不偏滯於空，空心不起。故慧常方便、方便常慧，空有雙遊，無所偏著，故云無生。三者七地雖得無生已能並觀，但猶有功用心。八地於功用心永不復生，名為無生，而復任運恒並。四者八地雖無功用，猶未究竟，究竟無生在於佛地。〈方便品〉云「久於佛道心已純淑」者，當知是佛地無生。金粟如來，則斯文已顯。以無生具在四處，眾師各偏執一塗，故失其旨也。又取相之流隨言起著，聞深位則謂定深深，不得為淺深；聞淺位則謂定淺淺，不得為深淺。若定淺，豈可從淺以至深深？若定深深，云何得作淺？今明因緣淺深無有定相，故淺具淺深，深可得為深淺，淺可得為淺深。故經中凡有四句：一淺為深用，初發心菩薩八相成佛。二深為淺用，往古如來為能仁弟子。三深為深用，即佛為佛化。四淺為淺用，其義易知。問：深為淺用、淺為深用，可是方便。深為深用、淺為淺用，亦是方便耶？答：舊云深為淺用是方便，深為深用則非方便。今明非但深為淺用是方便，深為深用亦是方便。良以道門未曾淺淺深深，皆為化物，故並稱方便也。又有所得人皆云後心是淨名，初心非淨名。今明發心畢竟二不別，非但後心是淨名，初心亦是淨名。所以然者，後心淨諸見既稱淨名，諸見亦是淨名。問：此經三品破於三見，〈方便品〉破凡夫見。〈弟子品〉破二乘見，〈菩薩品〉破菩薩見。後心淨名可破三見。初心既是淨名，亦應破三見也。答：若後心破三見、初心未破三見，今說破三見可為後心人耳，初心復何所益耶？又佛在世時，有諸羅漢，〈弟子品〉可破之。有彌勒等，則〈菩薩品〉可破之。末世無此大小之人，經流像教何所益耶，故知初後心皆破三見。問：初心後心皆破三見，則初後何異？答：是故經云「發心、畢竟二不別」。初心稱為佛心，是三世佛之種子，則與佛無異，故始名初心佛、終稱後心佛。初心佛亦淨三見、後心佛亦淨三見，但初淨三見則晦、後淨三見則明，故開初後有異耳。又有所得人，皆言凡夫處四生之內、淨名昇六道之外，但凡夫感於淨名、淨名應入生死，故託疾毗耶，興以斯教。今

明一往非無此義，但恐成凡聖道隔成高下二見耳。復須識一心之內即是眾生亦即是佛藏，於此心中起三種見，便是煩惱；淨此三見，即是淨名。問：云何一心內具起三見？答：若於此心起凡夫見，名凡夫也；起二乘見，名二乘也；起菩薩見，名菩薩也。未與波若相應以來，於念念中多墮三見，便見三惑。若先念起此三見，後念能淨此三見，則前念名為煩惱、後念即是淨名。故經云「眾生身內，既有毒草，即有藥王」。迷悟不離，其猶反掌，豈可定謂凡夫局在四生之內、諸佛昇乎六道外耶？故行道坐禪、講說懺悔宜依此門，不爾，於事無益也。問：既勸修觀行，今請問研心。若前心起三見稱為垢、後念破三見為淨名者，非但三見名為見，則淨名亦是見。所以然者，前心起三見為有，後念破三見為無。既是有無，名為垢染，何名為淨名？答：不言前起三見為有、後淨三見為無，但了前三見本自不有、今亦不無，故名淨三見耳。問：若了三見本自不有、今亦不無，名淨三見者，此乃息於有無，還染非有非無，何名為淨？又有有有無名之為有，無有無無此即是無，還隨有無，何名離染？答：《釋論》云「破二不著一，乃名為法忍」，今若能進忘兩是、退泯二非，蕭然無寄，乃名為淨。問：若遣是忘非乃名淨者，夫有是有非則名為有，無是無非始是大無，何名為淨？答：本進彈兩是、退息二非，冀玄悟之賓蕭然無寄。今遂循環名數、隨逐想心，則取悟無由。若內息情想、無心於內，外夷名相、無數於外，無數於外則緣盡於觀、無心於內則觀盡於緣，緣盡於觀故無緣、觀盡於緣則無觀，無觀無緣則紛累都寂，乃名為淨，豈復染無？問：若緣觀都寂，何異滅智灰身？灰身故無緣，滅智則無觀。欲行大道，乃爾小乘？答：緣是生心動念，即是難家。觀謂無生妙悟，名為答者。以無緣則子無所問，以絕觀余無所通，不應更復修環反覆。問：若緣觀俱寂、問答並遣，則任運成啞。答：天親、龍樹盛許啞言，故云「汝證我法時，汝爾時自啞」。但子猶未達其旨，今略陳之。夫論啞者，言而常啞；辨其言者，啞而常言。言而不啞，所謂凡夫。啞而不言，名二乘觀。故至之緣觀俱寂，而境智宛然，應愈動、神愈靜，智愈寂、照愈明，寧以啞法目聖心、灰斷榜玄道。

四論現生門

經云「開閇一切諸惡趣門，而生六道以現其身」。夫法身無生，而無處不生。以無生故，諸趣門閇；無處不生故，而生五道。生五道則有五生：一息苦生、二隨類生、三者勝生、四增上生、五最後生。息苦生者，菩薩以自在力及與願力受生三界，隨所生處為息物

苦，名息苦生。言隨類生者，菩薩願力、自在力與物同生，教令離惡、化之住善，名隨類生。言勝生者，菩薩自以功德善業，於人天中受諸勝報，謂壽、命、色、力並皆殊勝，故云勝生。增上生者，初地已上、十地王果報，名增上生。最後生者，菩薩學位已窮，受生剎利婆羅門家，得無上道，作一切佛事，名最後生。問：淨名五生之中何生攝耶？答：據本而言，久成種覺，位在法身，故非五生攝。就迹論者，適化無方，淺深隨物，則具五生。就位而言，此之五生通遍諸地，約其階級，則前之三生在地前，後之二生則歡喜以上。淨名既得無生忍，則屬後二生。但後之二生，受十王果報，名增上生；最後身作佛，稱後邊生。淨名迹居長者報，非十王果報；非作佛身，異最後生。就事言之，謂勝生也。五生之說，《地持》廣明也。

淨名玄論卷第二(名題中)

淨名玄論卷第三(名題下)

三別釋法門

有三門：先釋不思議門、次釋解脫門、後釋法門。
先、釋不思議，有四：一來意、二釋不思議名、三辨不思議體、四釋不思議名多少。
第一、來意者，問：諸方等教皆是不思議，何故此經獨受其名？答：一切諸經雖皆是不思議，但此經即以不思議為名。例如一切佛皆有法寶，而寶積佛即以為名。又不思議凡有二種：一者通不思議，謂諸佛菩薩境界，並非二乘凡夫之有所能測度；二者別不思議，謂神通奇特，如巨細相容。眾經多明通不思議，此經多辨別不思議，故偏受斯稱。問：此經凡有二名，一維摩詰、二不思議，何故別有〈不思議品〉而無別維摩品耶？又此經名不思議經，別有〈不思議品〉，眾經何故不爾？如般若等經，何故無般若品耶？答：此經雖有人法二名，而維摩事彰，通為一經之主，不須別立品。不思議雖通貫一經，但不思議事未顯，須別立品。般若等經明般若事顯，故不須別立般若品也。問：此經何故辨不思議耶？答：略有五義。一者欲稱歎諸佛菩薩解脫法門不可思議，令稟教之徒虛心頂受、慕仰信行。二者淨名道德已遠，得無功用心、現通說法，有所施為任運即不假思量議度。既得此悟，還欲示人，故說不思議。三者欲顯一切諸法無定性相，故說不思議。如長若定長，不可促長令短；短若定短，不可延短令長。以可延促，故無定相性。以無定性，諸法即空，因此即悟入實相，故說不思議。四者此經正明不思議法，故立不思議名。如不二法門，心行處滅、言語道斷，淨名默即是其事。以正說此法，故辨不思議。五者此經欲示二種人法，故明不思議。一者理外，謂凡夫二乘及有所得大乘人法，若所行之境、能行之智、所說教門，皆是有所得顛倒，故非不思議；二者明理內諸佛菩薩，所行之境、能行之智、所說教門，並絕凡夫二乘有所得境界，故方是不可思議。問：何以知然？答：此經呵凡斥聖、破大彈小者，良由凡聖大小皆是有所得顛倒，理外行心，所以非不思議。廣說菩薩無方妙用、無礙法門，有得之徒莫能測度，故名不思議。是故當知欲開二種義，故明不思議。此是對可思議，故歎不思議，令捨可思議、悟不思議。既無可思議亦無不思議，故諸佛菩薩所行之道，非思議非不思議。問：理外義宗，亦明絕四句、離百非，言語道斷、心行處滅，何故非不思議、無所得？若四句、若絕四句，一切諸法皆不思議？答：有所得，絕定絕，不可令不絕；不絕定不絕，不可令其絕。如此絕不絕，皆有蹤迹處所可得思

議。無所得，絕不絕並是因緣無礙不思議。又有所得，絕不絕悉皆不成、竟無此法，論何物不思議耶？無所得，絕不絕義始成，故方得有不思議。至二智中當具說也。

第二、釋不思議名

略有三義：
一者約本釋不思議名。由本是不思議故，方有不思議用耳。不思議本即不二法門，不二法門謂諸法實相，諸法實相心行斷故，心不能思；言語滅故，口不能議。十四章經正為開不二，故前序云「淨名現病之本意、文殊問病之所由，當知為明本不思議，故名不思議也。」
二者約淨名二智。由體不二之道，故有不二之智。不二之智能適化無方、善巧妙用，並任運成就無功用心，不假思量議度，故名不思議。
三者外示不思議跡。若形若聲及說不思議本，若境若智，並非下位菩薩及與二乘凡夫所能測度，故名不思議。不思議體，但有於三不思議名，亦唯此三義。問：此與關中舊釋何異？答：肇公云「深遠幽微，二乘不能測」，謂不思議三義之中但是後意耳。生公云「不思議者凡有二種：一者空理，非惑情所測；二者神奇，非淺識能知」，三意之中具說初二義。什公云「法身菩薩有所施為，欲能則能，不須作意」，三種之中亦得其一。今且敘三門，復辨本末次第及內外不同，則抱前諸意。
三、辨不思議體。問：今就何法明不思議？答：法雖無量，略有三種：一境、二智、三教門。境即真俗二境不思議，智即權實兩智不思議，教謂二諦教門。此之三門，有二種次第。若據能化，由真俗二境發權實兩智，由權實兩智故外說二諦教門。合此二義，即為二雙。由境發智，由智照境，謂發照一雙。內照二境為行，外彰神口為說，說行一雙。次約所化三門次第者，稟二諦教發生二智，二智則照於二諦。合此三義，亦成二雙。初則說行，次則發然，聖人如行而說，眾生稟二諦教，則如說而行，故名說行一雙也。以如說而行，識教悟理，發生二智，故二境為能發、二智為所發，二智為能照、二境為所照，名發照一雙也。問：真俗二諦，為是教名、為是境稱？答：約能化所化互望不同。就能化為言，內照真俗，故真俗名境；外為眾生，依二諦說法，故真俗名教。就所化為言，稟於真俗，別真俗名教；因真俗發生二智，真俗名境。然此真俗，未曾境教。問：若爾，何故垣言二諦為教，非是境理。答：此約依二諦說法，故二諦名教；若據發生二智，則真俗名境。又真俗表不二理，

則真俗名教；若對二智，則稱為境。不可偏執。問：但應言聖人內照兩境、外為眾生依二諦說法，眾生稟二諦教發生二智，二智還照二諦。何得復言二諦教表不二理耶？答：此義有開有合。若開理教不同，約能化為論，所悟之理則非真非俗，能悟之智亦非實非權。理雖非真俗，為出處眾生，無名相中假名相說，故開真俗門、說二諦法，故以非真俗為理、真俗為教。二諦門既爾，智亦例然。悟理之智非權非實，為欲化物，故開二智。以權實二智，照真俗兩境，外為眾生說真俗二諦。此約能化開理教境智義也。次約所化明理教境智者，所化眾生稟真俗二教，即悟非真非俗不二之理。既悟不二之理，即發生不二之觀，所悟境既非真俗、能悟之智亦非權實。既悟理非有無，即識教有真俗。悟理發生，非權實智，即識教有真俗，故生權實二智。此約能化所化各開理教境智也。

次、合論理教境智者，非真非俗之理名為真諦，若真若俗之教並名俗諦，故唯有二諦。非權非實名為實智，權之與實並名權智，故唯有二智。既唯有二境，故聖人內照二境，外為眾生還說二諦。眾生因二諦教，還發生二智也。問：初何故開、後何故合？答：欲顯至理甚深未曾真俗，聖心微妙亦非實非權。而今言俗言真、說權說實者，蓋是出處眾生，故強名相說。為此義故，所以須開。復欲就二諦攝法無義不收，權實該羅無智不攝，故但明二諦唯有權實，所以合也。又經中具有開合，以釋經故具明之。又對斥舊宗執二諦不知不二，所以須開。尋教之徒復言二諦之外別有不二之理，所以須合。故開合不同，皆有其義。上來總釋三門。

今次、別釋三門即為三意。初釋二智，復為三門：一明權智不思議、二明實智不思議、三合釋二智不思議。問：何等名為權智不思議耶？答：內照外用皆絕二乘，故並不思議。二乘不能遍知一切病、不能遍識一切藥，故不能測菩薩智，名內照不思議。又菩薩內照，即無照而照。照不動無照，亦非二乘所知。又菩薩雖照，不假功用，二乘作意方乃得知，亦不能思議菩薩無功用智也。次、明外動用不思議。此事萬端，不可具舉，今就大小容入以示其相。但釋大小容入，凡有三師：一云大實不入小、小亦不容大，但以神力令應度之人見其容入耳。二釋云大實入小、小亦實容大。若不容入者，則諸菩薩無此功能；若明容入，還不容入，則一切諸轉變神通並無用也。

第三釋云具有二義：一者實不容入，能令見其容入；二實能容入，復令見容入。今明第三釋宜可用之。但此經正明容入，非不容入也，故高廣之座來入方丈小室、方丈小室容高廣之座，大小無有增減而容入宛然，故是不思議也。問：若無增減名不思不議，寧得文云「其室廣博」？答：講誦之人多不細觀，故不見此文意。若以下

徵之，未見好釋。若於此一條昧者，則不思議事皆不成矣。今明〈不思議品〉凡有二文：一云「其室廣博」，二云「本相如故」。即此二文，自相違背。既云其室廣博，寧得本相如故？若云本相如故，何名廣博？今明室有內外，自內而觀故其室廣博，自外而觀則本相如故，是以二文不相違也。問：若爾者，何名不思議耶？答：唯是一室，內觀則廣、外觀如故，即是不思議。問：外觀如故，可無增減，名不思議。內觀既廣，即是增減，云何名不思議？答：內廣遂令外增，可非不思議。而內廣不令外增，故內廣是不思議。問：不令外廣，可外無增，名外不思議。遂令內廣，便是增內，即內非不思議。答：淨名既能令外不增，亦能令內不廣。何以知之？世小術遂能令尺鏡入於寸瓶，瓶不增、鏡不減，而容入究然，況諸佛菩薩。今遂令室內廣者，凡有二義：一者此經始終敘淨名待賓，凡具四事：一有廣博之室、二設端嚴之座、三有甘露味飯、四有微妙法。言室若不廣，則四中闕一。今欲待賓事圓，故令室廣博也。在室雖廣，遂令外增，則非奇特。而外本相如故所，此復是不思議。是以內大外小，各有深致也。二者若內外皆不廣，而令大座入小室者，但得將室對座辨大小不思議耳。今欲示二種不思議：一大入小不思議、二內外不思議。大小不思議者，大座入小室內，室內雖廣而外不大，故是大小不思議。二內外不思議者，唯是一室，內觀則廣、外看不大。欲言室大，外相宛然；欲言室小，能容大座。是故此室不可思議。問：有人言：觀至容座，故言室廣。若置座觀室，則本相如故。此釋自能，何勞分內外？今問：室唯方丈、座高八萬，為見室大於座、為室見小於座耶？若見室大於座，云何復言本相如故？若本相如故，即見室猶方丈，云何復見容於大座？此則事相不成，於巧義不足。今詳經文意者，三萬諸座並來入室，舉眾皆見其室廣博，非復猶見方丈；但觀外形，本相如故。可用前通，廢於後釋。

次、明實智不思議者，若以照空為實、照有為權者，此之實智即是般若。般若所鑒實相，百非斯絕、四句皆忘。能鑒般若亦如實而照。故《釋論》云「般若波羅蜜，實法不顛倒。念想觀已除，言語法亦滅。」故是實智不思議。又波若照實相，不見智為能照、境為所照。故經云「菩薩與波若相應，不見相應、不見不相應。」《釋論》云「緣是一邊、觀是一邊，離是二邊，名為波若。」境智不二，豈其不可思議耶。又不見境智二，亦不見不二，如是五句畢竟盡，而能照所照宛然不失，故名實相不思議也。

後、合明二智不思議者，正見此經之宗。何以知之？文云「諸佛菩薩有解脫，為不思議」。〈問疾品〉正就二智辨於解脫，故言「無方便慧縛，無慧方便縛」。此就二慧明縛，無有解脫，故非不思

議。「有方便慧解，有慧方便解」，故二慧解脫，名不思議。問：云何名二智縛解？答：文已具詳，今且就山門敘其得失。先示二慧俱縛明非不思議、次辨二慧俱解名不思議。

二慧俱縛非不思議者，若有權可權，則有實可實。有權可權，不由實故權；有實可實，不由權故實。不由權故實，此實非權實；不由實故權，此權非實權。權非實權，權是自權；實非權實，實是自實。權是自權，權不得為實；實是自實，實不得為權。如此權實，各住自性，不得縱任自在無礙無方，故名為縛。以是縛故，非不思議，乃是凡夫二乘有所得斷常二見，何名為諸佛菩薩之妙觀哉？

次、對失明得辨是解脫不思議者，今明無權可權，則無實可實。無權可權，由實故權，無實可實，由權故實。由實故權，權名實權；由權故實，實名權實。權名實權，權不自權，實名權實，實不自實。權不自權，則非權；實不自實，則非實。非權非實，始成權實。權實則實得為權，實權則權得為實，縱任自在無礙無方，故名解脫。解脫即不思議也。問：經無此言，云何以義約耶？答：文實有之，但子未見耳。今略示其一，則萬義例然。如〈問疾品〉云「以嚴土化人二行為方便，三空自調，名之為慧」。不能即三空而起二行，名無方便慧縛；若能即三空而起二行，名有方便慧解。不能即二行而入三空，名無慧方便縛；若能即二行而入三空，名有慧方便解。故空有無礙、權實自在，名為解脫，解脫故是不思議。

次、明境不思議，亦有三：一者俗境、二真境、三合明二境。所以明境不思議者，以智不自智，由境發智。良由境不思議，故智不思議耳。若智自不思議、境非不思議，豈得以可思議境發不可思議智、以不思議智照可思議境耶？

初、明俗境不思議者，《成實論》云「乃至小草，思惟觀察尚不可知，況一切法。身子子不知一鳥始末，況一切眾生。」故知俗境不思議，今且據大小容入一義作之。問：巨細殊形，復無增減，云何得相容入？答：南方舊云：既稱不可思議，唯聖境界，二乘不測，凡夫豈有解耶？故置而不釋。今請問之，巨細容入者，蓋是不思議之跡耳。六度四等、權實兩智、不二法門，謂不思議之本。本跡雖殊，不思議一。而既能解本不思議，云何不達其跡耶？又跡為近事、本為遠理，尚通理本，何不解於事迹耶？北土地論師云：大無大相，故大得入少；少無少相，故少得容大。今請問之，既大無大相，是則無大，誰入小耶？小無小相，是即無小，誰容大耶？若云有無相之大、無相之小故得容入者，今重考之。無相之大，為猶有大、為無大耶？若有大，即猶有相；如其無相，則無有大。若言大無相而有大者，亦應無大而有相耶？雖有此言，未見其理，故並不用之。今先開得失以示其相。所言失者，若有大可大，則有小可

小。有大可大，不由小故大；有小可小，不由大故小。不由小故大，大是自大；不由大故小，小是自小。大是自大，大非小大；小是自小，小非大小。大非小大，大決定住大；小非大小，小決定住小。大小既爾，容不容亦然。小既本不容大，不容決定不容，不可令容，大本不入於小，不入決定不入，不可令入。故如此大小，無容入義。又無如此自性大小，論何物容入耶？又無自性容入，論何物大小？問：何處云決定大小無容入義？又何處云無自性大小耶？答：龍樹云「若先來不見，於今云何見？」以其性定故，集先來不斷，不斷定不斷，不斷云何斷？四諦既爾，萬義例之。故知不容定不容，不得容也。又云「執有自性，則無世間出世間法。」故知無有自性大小，何所容入耶？次、對失辨得者，今明無小可小，則無大可大，由小故大、由大故小。小不自小、大不自大，大名小大、小名大小，大小則非小、小大則非大，非大非小假名大小，故大小義始成。以大小得成，方有容入。以小是大小故，小得容大；大是小大故，得大入小。大小既爾，容入亦然。容是不容故容、不容是容不容，以不容是容不容，故小不容是容不容而得容矣、大不入是入不入而得入矣。問：何故就大小明定不定，復約容入明定不定耶？答：有所得義，有二種決定，一大小體定、二容入用定，故無大小之體及容入之用。對此二定，還明因緣體用。一者大小體是因緣故，大小始成。二容入之用是因緣容入故，大小之用即立。故須兩明。問：但大小是俗境，容入之用則應是權智用，云何言大小之體及容入之用皆是俗境？答：俗諦之中具有體用，但要須權智運之方能容入，故具有境智也。問：今辨俗諦境不思議，云何乃明權智用耶？答：此中具境智兩義。若明大小之體及容入之用，此是俗境。若以權智運令容入，即是權智用也。

次、明真境不思議。俗境則一無量不可思議，真境則無量一不思議。故《中論》云「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」問：二乘亦會實相，云何言實相不可思議耶？答：以此責由來，舊宗亦成難解。既三乘同會真境、皆絕四句，二乘與菩薩所行是同，云何菩薩不思議耶？今明二乘與菩薩不同，略有六義，故有思議不思議。一者二乘但得生空、不得法空，故可思議。菩薩具得二空，故不思議。二者二乘亦不具得生空。所以然者，於我無我不二，是無我義。二乘見我無我二，云何得無我耶？三者利根二乘設得法空，蓋是折法明空。菩薩法空，自性空、自相空，即空為有、即有為空。故二乘法空可思議，菩薩法空不思議。四者《釋論》云「二乘得但空，故可思議。菩薩得不可得空，故不思議。」五者二乘得小空，如毛孔空。菩薩得空廣遍，如十方空。問：空何有大小耶？答：二乘不能別相一一知諸法空，但總相知十二入空，

故名為小。菩薩能別相知一切法，謂麁細大小淺深，然後知其是空，故空廣大。又二乘但得三界內人法空，故約有明空，空義即短。菩薩知三界內人外人法皆空，故約有明空，空義即長。故二乘得小分空，猶如兔馬。菩薩具得多空，猶如香象。故空有多小也。六者明二乘但得生死空，不見大涅槃妙有體絕萬相故空，何況知涅槃妙有即空，故二乘空可思議。菩薩空不可思議。問：若爾，二乘與菩薩不同觀實相，何得《法華》云同入法性、《涅槃》云同觀中道耶？答：古舊辨三乘同觀，或云三乘異觀，二說紛綸。今略陳之，三乘有同觀、有異觀。以其同見於空，故言同觀；有得二空、不得二空，如上六義，則不同觀。同與不同，各有其義，不應偏執。問：真境唯一不思議，亦得有多不思議？答：實相無二，但約教有淺深，如上入不二法門三階之說。

次、合明真俗不思議，亦前示失明非不思議，後明得方是不思議。若有所得，真俗各住自性，故真不得是俗、俗不得是真。如此真俗，是斷常二見根本。如《法華》云「若有若無等，依止此諸見，具足六十二」，乃是不思議家彰發生二見之有無耳，何名不思議耶？今明空有是因緣，有非空則不有、空非有即不空，空宛然而有、有宛然而空。故肇公云「譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。」人宛然而非人、非人宛然而人，寶積歎云「能善分別諸法相，於第一義亦不動」。此是不動第一義而分別諸法、分別諸法不動第一義，如此空有因緣無礙，唯是佛菩薩所行，故名不可思議。上來明三境三智不思議竟。

次、泯境智不思議。上開境智二者，此是不二二義耳。而境智是因緣義，非境無以明智、非智無以辨境，故境名智境、智名境智，境智則非智、智境則非境，非境非智，蹤跡區尋。故《釋論》云「緣是一邊，觀是一邊。雖是二邊，名為中道。」影公云「夫萬化非無宗，而宗之者無相。虛宗非無契，而契之者無心。故聖人以無心之妙慧，契彼無相之虛宗，則內外並冥、緣智俱寂。雖緣智俱寂，而境智宛然，故名不可思議也。」

四、明不思議多少。問：不思議凡有幾門？答：數甚多，非可具舉。今略陳五種，示其樞要。一聞不聞不思議、二大小不思議、三通別不思議、四本跡不思議、五內外不思議。此五門略攝眾數，義無不收。

第一、聞不聞不思議者，《大品》云「諸聲聞等，聞與不聞皆欲得聞，當學波若。」《釋論》云「佛說不可思議解脫經，聲聞在座並皆不聞，即佛初成道說《華嚴經》是也。」有人謂：《釋論》所引之《不可思議解脫經》，是《淨名經》。其人不讀華嚴，亦不尋釋

論，故有斯謬耳。此不思議，唯菩薩得聞，二乘不聞。若淨名經辨不思議，則大小俱聞，故云聞不聞不思議也。
第二、大小不思議者，《釋論》云「小乘法中有五不思議：一眾生業行不思議、二世間不思議、三龍力、四坐禪人力、五佛力。」大乘法中明六十劫說《法華經》，時眾謂如食頃。小乘法中，無有此事。謂大小不思議。
第三、通別不思議者，然大乘經通皆是不思議，如肇公云「始自淨國終于法供養，其文雖殊，不思議一也。」故若境若智、若權若實，因之與果、依之與正，皆是諸佛菩薩法門，絕二乘境界。所以然者，理內無依無得、無有彰礙，不出不動、如幻如化。凡夫二乘有所得學大乘人，皆是理外，聞有作有解、聞無起作無心，故不能思量佛菩薩舉足動出之事，況染妙道耶？故通皆是不思議也。別不思議者，雖通唱不思議，恐凡夫二乘有所得人不肯信受，謂諸佛菩薩有言無事，故別示其不思議迹。如高廣之座入於小室，小室宛然廣博，就事而觀，淵不可測。假令二乘究劫思惟而不能解，況復能作目見斯事。便信諸佛菩薩有深妙道，非二乘所知，故稍鄙小心、漸欣大道。亦令未發心者發菩提心、受持頂載，已發心者增進深入，故明別不思議。問：何以知有通別不思議耶？答：題稱不思議經，則一部皆是不思議，謂通不思議也。別有〈不思議品〉示不思議事，謂別不思議也。
第四、明本迹不思議。肇公正用本迹釋不思議，故以四句明本、以四句辨迹。四句明本者，統萬行則以權智為主，樹德本則以六度為根，濟矇惑則以慈悲為悲首，語宗極則以不二為言，此不思議本也。至如借座燈王、請飯香土、室苞乾像、手接大千，不思議之迹也。問：此就何義辨本迹耶？答：講者多誦此言，並謂以法身為本、應物為迹，故云非本無以垂迹、非迹無以顯本，本迹雖殊，不思議一也。今謂非無法身為本、應物為迹，但肇公意不然，正以理本為本、事迹為迹。若次第論之，不出三法：一理、二智、三教。理能發智，則理為智本。智能說教，則智為教本。今以理智對教，故理智皆是其本，則以教為迹。理智為本者，不二即是理，權實及六度四等，皆是悟理故成。所以肇公云「語宗極則以不二為言」。理智雖皆是本，但理是本中之本，故名宗極。故束此四句，開其二本：一句為理本，三句為行本。迹中四句，應有二迹：一以形為迹、二以言為迹。以形為迹，就形明不思議。以言為迹，就言示不思議。但今四句，皆就形迹示不思議，不就言迹辨不思議者，良以形迹示不思議顯，故如借座請飯等。言迹示不思議不顯，口雖說本不思議，不現其事者則取信莫由，故不就言明不思議迹也。問：何故云非本無以垂迹？答：要由根本有不思議理及不思議智，方得為

眾生示不思議。以上化下，故名為垂也。由此不思議事，得顯不思議理，故言非迹無以顯本也。問：但以法身為本、應身為迹，有何失耶？答：但得以智為本，不得以理為本；但得本中之末，不得本中之本。斯意則局。今辨迹者，若形若教、若內身若外報、此土他方，隨有不思議事，皆得因此顯不思議本，非但應身也。問：云何名本迹雖殊，不思議一？答：有人言：明本迹二身相即，故云一，如云吾今此身即是法身。有人言：本迹雖殊，明不二二義；不思議一，明二不二義。今謂未解讀他文章，故有異說。原肇公論本迹意者，正欲解不思議。此經既名不思議，約何物法辨不思議？是故不思議中有本有迹，故開本迹二門。雖有本有迹，而同是不思議，故明不思議一耳。何勞云云作諸異釋？若言明本迹不思議一，便作前二解者，肇公又云「始自淨國、終訖法供養，其文雖殊，不思議一也。」可復有餘釋耶？而一師云：本迹雖殊，故開於二身。不思議一，明本迹是因緣義，非本無以垂迹、非迹無以顯本。故本是迹本、迹為本迹，本迹則不迹、迹本則不本，不本不迹，名為正法，故稱為一。蓋寄此文明二不二義耳。聽者不聽其旨，妄咎大師。
問：既明本迹不同，云何不思議是一耶？答：既是不思議經，一切不思議，故云不思議一。所以然者，此之本迹皆是佛菩薩無依無礙法門，凡夫二乘所不能測，故云不思議一。又此本迹，同是無功用心，不假思量議度，故云不思議一。前據所化不思議一，後約能化不思議一。問：既有本跡不思議，亦有本迹解脫不？答：法身為本、應身為迹，亦得有二解脫。又內德為本、外事為迹，即此迹縱任自在，又是諸佛菩薩依果，亦是解脫。
第五、明內外不思議者，此但就無功用位明之。大士積因已久、道行純熟，有所施為任運即成，不假思量、無復議度，故不思議。亦得分此為二，不思而現一切形、不議而說一切教，故名不思議也。又不思而內知、不議而外應，故名不思議。此但稱不思議，不得加之以「可」。若云不可思議，則此釋非便也。問：既不思，云何能示一切形？不議，云何能說一切教？答：譬如摩尼珠，無心思量而能雨一切物。亦如天鼓，無心議度而應諸天意，出種種聲。法身菩薩亦復如是，此是內不思議。外不思議者，菩薩無方任運施用，而二乘下位窮劫思之不知、議之不解，故云不可思議須安「可」字也。問：內無功用與外不測度明不思議，云何廣狹耶？答：內無功用，但約智門，又是高位以上，此則局也。若云物不能測名不思議者，若境若智、若形若聲，二乘下位皆不能測，義門則廣。所以文中但據外不能測名不思議也。
次、釋解脫門。略有五門：一名體門、二因果門、三考得失門、四會教門、五同異門。

一名體門

問：題稱「不思議解脫法門」，文云「有解脫名不思議」，何故前後不同？答：各有其義。文云「解脫名不思議」者，以解脫為體、不思議為名，必由有體故方立名，故云有解脫名不思議也。題云不思議解脫者，題既欲立其名，先云不思議。由不思議名，題不思議體，故先名而後體也。文中則以本垂迹，題則以迹顯本，欲二義相成，故文題互舉。問，何故以解脫為體、不思議為名耶？答：夫論縱任自在無方妙用，必由體無累結，故就解脫辨不思議。又為對二乘人。二乘人云：解脫但是無累之名，無為不能無所不為。故今明諸佛菩薩解脫雖是無為，而能無所不為，故偏就解脫名不思議。又為對凡夫。凡夫亦有不思議，如五不思議中龍力不思議，而無解脫，是故云有解脫名不思議。又凡夫住有、不能觀空，二乘入空、不能觀有，空有俱縛，故無解脫。以無解脫，故非不思議。今雙斥二見，明非凡夫行、非賢聖行，是菩薩行，雖有而常行空、雖空而常涉有，空有無礙，故名解脫也。以有解脫，故名不思議。又對有功用位，以不能空有任運無礙，故名為縛，非不思議。以無功用心空有無礙，故稱解脫，名不思議也。問：何故復言不思議解脫？答：解脫多門，如二乘之人亦有解脫，蓋是思議解脫。今明諸佛菩薩解脫，是不思議解脫。為簡小乘，故作此說也。又大乘中有無量解脫，今是不思議解脫也。

二論因果門

此經云「諸佛菩薩有解脫名不思議」，故知解脫通因果也。就佛而明因果解脫者，脫五住煩惱，名因解脫。離二生死，名果解脫。就菩薩明者，得無生忍、破諸煩惱，名因解脫。得法身、捨於肉身，名果解脫。此二並從所離立名，以報身為果累、煩惱為因累，脫因果二累，名因果解脫也。若以佛所得解脫為果解脫、菩薩所得為因解脫者，此當體以立名也。問：《釋論》云「得無生忍故破煩惱魔，得法身故破陰魔」，無生法忍與法身何異？答：煩惱魔與陰魔，此是因果兩累。無生忍與法身，即因果二解脫。是知異也。問：云何名法性生身？答：此悟法性，是故受身，謂法性生身。問：佛亦悟法性，而受身與菩薩何異？答：佛窮法性之原，以法性常故，佛身亦常，故云諸佛所師所謂法也。以法常故，諸佛亦常。菩薩未窮法性，法性雖常而身未常，是故異也。若以所悟法性為身名法性身者，則佛與菩薩法身不二，同皆常也。但論云受法性生身，法性生身者，從法性而生，故不指法性為身也。問：菩薩捨三

界分段肉身則受於變易，分段、變易俱名生死，何故以變易為法身耶？答：此開十地及二生死，今略述之。初地至佛地，有三十三障，十一為煩惱，即生死之緣也；十一為業，即生死之因；十一為報，即生死之果。問：界外煩惱與業何異？答：有所得分別之心，即名煩惱。作意取捨，故名為業。是故異也。此業煩惱，名為集諦。生死之果，即是苦諦。地地有其無生智，滅此苦集，即滅道二諦，故界外具四諦也。今言捨肉身受法性生身者，此約變易生死身以為法性生身。以法性為緣、煩惱為因，故云法性生身。就變易生死中，復有二身：無生智由悟法性有，故為法身；變易生死果，即是生死報身。此約苦道二諦分二身也。問：《勝鬘》云「四住為緣、有漏為因，得界內分段身。無明為緣、無漏業為因，受變易身」。云何言界外並是業煩惱為因緣得生死身耶？答？南北異論、紛綸不同，今不具述。《相續解脫經》及《攝大乘》等既辨二十二愚，即知十一為業、十一為煩惱，此是有漏，不云無漏也。而《勝鬘》云「無漏業為因」，此據二乘人為論耳。二乘以三界繫法為有漏，出三界不繫法為無漏。是故今明以無漏業，生三界外耳，而實定有漏也。問：若據二乘，界內為有漏、界外為無漏、亦應界內為無明、界外非無明。何故云以無明為緣生界外耶？答：此實例也。但今欲隱顯互明，故作此說耳。問：佛斷五住，即因解脫，名有餘；捨二生死，謂果解脫，即無餘。菩薩可得類耶？答：菩薩得無生，破煩惱，名因解脫，即有餘。得法性生身，捨肉身，謂果解脫，即無餘。故隨分亦具此二也。

三考得失門

問：作此釋者，與舊何異？答：此義出經，彼此同用者，言不可異、意不可同，如上釋也。又舊但知界外無漏業生，有諸異釋，不達融會之旨，故通經為謬矣。問：若斷煩惱為因解脫、捨生死為果解脫，何得此經云「佛為增上慢，說斷煩惱名解脫。若無增上慢，煩惱即解脫」，又云「不壞於身，而隨一相」。豈得捨生死身名果解脫耶？答：如舊所明者，皆為淨名所呵，非解脫之義也。問：何故被呵？答：作此釋者，乃是縛義，未名解脫，豈不被呵。所以然者，雖有煩惱，治道斷，斯謂無煩惱。於煩惱中起有無見，始成縛義，何有解脫耶？又此乃於煩惱中更起煩惱，就其縛中重起纏縛。所以然者，本有舊煩惱，名為舊縛。尋經讀論、近友從師，便謂煩惱是有，而斷之令無。故於舊煩惱中新起有無二見，豈非縛中更復縛耶？又謂凡夫有煩惱，故起有見；謂聖無煩惱，故起無見。故於若聖若凡令起有無二見，故凡聖皆為縛，何有解脫耶？問？世諦之

中有於迷悟，真觀惑虛，實虛妄，有何縛解？答：觀子之問，則重起於縛。所以然者，聞世諦之中有縛解，豈不生於有心？聞真諦中無縛解，豈不起於無念？故於真俗還成煩惱，生心動念終不離魔。俱撫臆論心，不用虛言往復。又言煩惱是縛、智慧為解，諸凡夫為縛人、真聖為解人，故捨凡取聖、滅惑生解。以滅惑故，不為惑所縛；而遂有解，則為解所縛。捨生死，不為生死所縛；得涅槃，則為涅槃所縛。如是常與無常、真之與妄，亦復如是。又我師興皇和上，每登高坐，常作是言：「行道之人，欲棄非道求於正道，則為道所縛。坐禪之者，息亂求靜，為禪所縛。學問之徒，謂有智慧，為慧所縛。」復云：「習無生觀，欲破洗有所得心，則為無生所縛。並是就縛之中欲捨縛耳，而實不知皆是繫縛。故《法華》云『不覺不知、不驚不怖，正擬斯人。』以若欲捨苦，更非求道也。」問：若上來所說皆是縛者，名何為解脫耶？答：觀問者之心，則離上縛外別欲求解，便謂縛解為二。經云「明與無明，愚者謂二，則名為縛」，何猶解脫耶？問：今不言其一二，但請陳解脫之旨。答：考詳問意，終有所求，則終有所縛，何猶解脫耶？此之一訓，足曉玄悟。如其未了，今略示教門。前云有煩惱而斷之令無，故於煩惱上起有無新縛。若能了煩惱本不有、今不無，則故惑自消、新病不起，畢故不造新，名得解脫也。上云捨煩惱不為煩惱所縛，欲求智慧，為慧所縛。今若能愚智雙棄、凡聖兩捨，即是蕭然無寄，名為解脫。又若由來明欲捨縛，前進求解。今但觀煩惱，煩惱體性則是解脫，云何乃欲捨縛而求解耶？是故經云「三毒即佛道，煩惱名解脫」。所以然者，煩惱體性本不生滅，豈非即是解脫也。問：若爾者：此乃是會真諦境，煩惱即空，以悟空為解脫耳。云何言煩惱即是解脫耶？答：即煩惱體性本空，不言煩惱是有，會真諦境然後方空。如眼病見空華，只華即是空，不可言先有此華，觀真諦境方知華空。《大品》云「諸法無所有如是有，如是有無所有」，此經云「從無住本故起妄相分別」。是故有身皆空華義耳。眾生迷故，以空為華；若得了悟，知華本空。問：迷故以空為華、若悟知華本空，與未得菩提時以菩提為煩惱、得菩提時以煩惱為菩提，何異？答：即是此義。經云「寂滅是菩提」，眾生未悟寂滅，則寂滅於眾生成煩惱。了悟之日，知煩惱本寂滅，故煩惱是菩提。問：為是迷菩提謂菩提是有，故菩提名煩惱耶？答：故自有此一塗，蓋是末中倒耳。然眾生本是寂滅亦本是菩提，以空倒故，寂滅於眾生成不寂滅、菩提於眾生成不菩提。如前云「諸法無所有」，眾生以無所有為有，此是根本倒也。眾生既以無所有為有，聖人為欲息其妄謂之有，故為說菩提。而眾生不知其旨，便謂菩提為有，故菩提復成煩惱。故有本末二重倒也。若是本倒，則眾生自起；末

中論倒，則藉教而生。問：末中論倒，此事不疑。眾生既本是無所有，今以無所有為有，亦應本是菩提，今變成不菩提。若爾者，今得佛竟，亦應變成眾生。如是循環，則無窮也。答：不言眾生本無所有今方是有，但論即此眾生本是無所有，如華本是空，不言變空成華、亦非變華為空。於病人空恒是華，於無病人華恒是空。於眾生菩提成煩惱，於了悟之人煩惱常是菩提。故先云「於緣未始一，於道未始二」，即其事也。問：若爾者，蓋是夢虛空華義耳。昔已被彈，今云何用？答：什公云「十喻以悟空，空必待是喻。借言以會意，意盡無會處。既得出長羅，住此無所住。若更執熟空，華還成縛也。」

四會教門

問：若不斷煩惱如不除空華者，經有四句：一斷煩惱，如《大品》云「一念相應慧，斷煩惱及習」。二不斷煩惱，如此經云「不斷煩惱而入涅槃」。三亦斷亦不斷，如《涅槃經》云「一切眾生，不破煩惱亦不與俱」。既有四文，云何偏用。又四句相害，請為會通。答：為緣故異，而大意猶同。佛為增上慢，未斷煩惱自謂得聖，故說斷煩惱也。為二乘人言，有煩惱可斷，故言不斷耳。欲明中道義，故說亦斷亦不斷。如佛告梵王：「今說中道，一切眾生不能破結」，明離其有邊，非不能破。辨離其無邊，欲雙斥凡聖二見，明非斷非俱，非俱故不同凡、非斷故不同聖，故來意異也。所言大意同者，雖有四句，只是一句耳。知煩惱本自不生、今亦無滅，故無所斷。以能如此了悟，故煩惱不復現前，則名為斷。故不斷即是斷，實無所斷，云何破之？而惑不現前，云何不破？以無所破。是故不斷而無惑現前，云何與俱？是以四句猶一句耳。又此經所興明解脫者，正明釋迦一期出世，大小凡聖有所得人諸縛悉令得解脫。原如來出世，赴緣施教，本令悟不凡不聖、不大不小不二法門。而有凡聖大小者，皆是非凡非聖、非大非小，故能凡能聖能大能小耳。雖有凡聖，不動無凡聖，大小亦然。但稟教之徒，聞凡作凡解、聞聖作聖解、大小亦然、故並成有所得、悉繫屬於魔、非佛弟子。是知如來命文殊於異方、召維摩於他土，爰集毘耶共弘斯教。先以三品破凡夫二乘菩薩三病，令悟不凡不聖、不大不小，以解脫此三病，故云解脫。次論能化解脫者，上已辨一義，今更說異門。淨名於染不染，不為染縛；處淨非淨，不為淨縛；雙遊染淨，不為非染淨縛。實無所行，不為染淨所縛，是故名為解脫。染淨既爾，萬義類然。

五同異門

問：心慧二解脫，與此經解脫何異？答：今正約二慧明解脫，如上說之。但小乘明心慧二解脫，諸論異釋不同。龍樹云「斷樂愛煩惱，名心解脫。斷樂見煩惱，名慧解脫。」又餘論云「斷於定障為心解脫，斷於慧障為慧解脫。」又云「得盡智為心解脫，得無生智為慧解脫。」此皆小乘義也。亦得心解脫就體、慧解脫據用，直明於心，是故就體。心有萬用，慧為其主，故慧解脫約用。所以《涅槃》中開慧解脫為五通，故知約用也。亦得心解脫就定、慧解脫約慧，慧從定發，故有五通。問：有為解脫、無為解脫，與此經解脫何異？答：小乘人五分法身，解脫身謂有為解脫，數滅涅槃是無為解脫。大乘法中明二智以為解脫，不二而二，開因果不同，因中二智名為有為解脫，果門權實謂無為解脫。

後、釋法門，即不思議可軌名法，法有虛通故名為門。又法有無量門，今是不思議門也。又正道未曾思議與不思議，今云不思議者，是通道之門耳也。

淨名玄論卷第三(名題下)

淨名玄論卷第四(宗旨上)

第二論宗旨

凡有二：一總定宗旨、二別釋二智。

一總定宗旨者

論曰：已知名字，宜識旨歸。旨歸不同，凡有四說。有人言：此經名不思議，即以不思議為宗。標淨名，敘能說之人；題不思議，辨經宗致。故肇公以四句明不思議本、四句明不思議迹，本跡雖殊，不思議一也。有人言：此經雖明不思議解脫，正以因果為宗。如佛國初會，明淨土因果；方便品至不二法門，明法身因果；香積以去竟經，重明淨土行及法身因果。宜以因果為宗。有人言：此經以二行為宗，一淨佛國土行、二成就眾生行。初會明淨土行，次會明成就眾生行，方丈重會雙明二行，問疾至不二法門重明成就眾生行，香積重明淨土行，菴薗後會且雙明二行，菩薩行品明成就眾生行，見阿閦佛品明淨佛國土行，故以二行為宗。菩薩得無生忍以後更無餘事，但欲淨佛國土、成就眾生，故一部始終明此二要行為此經宗。今所明者，非無前義，但師資所習正以二智為宗。問：以何文義用二智為宗？答：〈法供養品〉天主曰「以我雖從佛及文殊聞百千經，而未曾聞是不可思議自在神通決定實相經典。」夫實相是入道本，不思議神通為化物之宗，法中要極莫過斯二。現自在神通即實慧方便，決定實相即方便實慧，雖實相而神通、雖神通而實相，動寂不二而權實宛然。一部之經盛談斯法，故以二智為宗。又智度菩薩母、方便以為父，是淨名父母，即為淨名經宗。又此經所興正起於疾，疾是方便，方便由實，故以二智為宗。又此經名維摩詰經，以菩薩為教主，正以二智名為菩薩，方便實慧不同凡夫、實慧方便簡非小道。又方便實慧名為菩薩、實慧方便名摩訶薩，故以成菩薩法為菩薩經宗。問：二智由二境生，何故不境智合為經宗？答：爾炎雖是智母而三乘共觀，二智獨菩薩法，故般若不屬二乘佛，但屬菩薩。般若之巧名為漚和，般若尚不屬二乘，漚和即聲聞絕分，故以智為宗，不取境也。問：此經始自淨土終訖法養，其文雖殊，不思議一。何故不用不思議為宗？答：一部之教雖皆是難思，別而言正以解脫為不思議，故云諸佛菩薩有解脫名不思議，住此解脫，能現一切形、能說一切教，而物不能測，故通名不思議解脫，則是二智，故以二智為宗。問：解脫云何即是二智？答：二智無累，故稱解脫。則此解脫，心行處斷故意不能思，言語又滅故則

口不能議，故知二智則解脫也。問：解脫是二智，既以二智即解脫，何故不以二智解脫為體？答：正以二智為解脫體，不以解脫為二智體。何以知之？經云「慧有方便解，方便有慧解」，不言解脫有方便、解脫有於慧，故知二智為解脫體，不以解脫為二智體。問：若以二智為解脫體，何故不稱二智不思議，而名解脫不思議？答：一切法門凡有二種，一者立名、二者辨體。不思議解脫即經之名，而此解脫以二智為體，故名體兩舉、義則多含。若以不思議為名，復以不思議為體，則名體相監、義無多兼。問：無為法身為果解脫、無漏智為因解脫，若以解脫為宗則因果皆備。今以二智為體，但得因門。答：無為法身、無漏智、不思議解脫，名雖有三而體無二也。無累不盡，稱為解脫。無境不照，名為智慧。真極可軌，故目為法。即以法為身，故名法身。非但義含因果，而亦體備三德。

二、別釋二智，有十一門：一翻名門、二釋名門、三境智門、四同異門、五長短門、六六智門、七開合門、八斷伏門、九攝智門、十常無常門、十一得失門。

一翻名門

昔在江南著《法華玄論》已略明二智，但此義既為眾聖觀心、法身父母，必須精究，故重論之。此義若通，則方等眾經不待言而自顯。具存梵本，應云般若波羅蜜、漚和波羅蜜，故此經云「智度菩薩母，方便以為父」，智即波若，度謂波羅蜜也。但翻波若不同，或云智慧，如叡法師云「秦言智慧」。或翻為遠離，出《放光經》，即釋道安用。或翻明度，出《六度集經》。或翻清淨，此出《大品》，叡法師用之。但般若具含智慧、明淨、遠離等義，譯經之人唯取其一以用翻之。般若能斷眾惑，遠離生死名相之法，故云遠離；明了無暗，故稱為明；體絕穢染，名為清淨；達照解知，名為智慧。雖有諸義，多用智慧。智慧單複又各不同。或單名為智，如《釋論》及此經稱為智度。或但名為慧，如《釋論》云「波若秦言慧」。或是具翻智慧，經論多爾。今詳會此意，義各有由，通而言之即智為慧。指慧為智，廣略不同，體無異也。

翻為慧者，凡有四義：一欲分十度不同、二開空有義異、三明因果差別、四就凡聖為異。十度不同者，第六名般若，此翻為慧；第十云闍那，此名為智。問：闍那為智，術闍翻為何物？答：此云明，猶是智見之流耳。空有義異者，照空名慧、鑒有為智，故此經云「入一相門，起於慧業。知一切眾生心念，起於智業。」因果差別者，論云「因名波若，果變名薩波若」，薩波若名一切智，則知波

若名之為慧。慧名既劣，宜在因中；智則決了，故居果地。又佛照空有皆盡，加以一切菩薩未究，但名慧也。不得云因中名智、果名一切智，亦不得云因名智慧、果名一切智，但應言因名為慧、果名為智，則於因果優劣義彰。凡聖異者，如《涅槃》云「般若者，一切眾生名此為慧。」慧名既通，則凡聖並有。如十大地中定慧之數，毘婆舍那目之為見，謂一切聖人明見理也。闍那為智，通達決了也。

次翻為智，凡有三義：一者慧名既劣、智則為勝。今欲稱歎波若，故名為智。二者欲顯其名語便，云智度；若言慧度，言不便也。三者欲明智即是慧，名異體同，故隨舉其一。

次合稱智慧，亦具三義：一明波若具鑒有無，故含智慧；慧則照空，智便鑒有。二顯波若通果及因，因中般若為慧、果地波若為智，故三德中有般若德。三者欲明六度義含於十，經中但明六度不明十者，以般若之名既含智慧，第十智度蘊在其中。問：既具三名，以何翻為正？答：慧為正翻，餘皆義立。所以知然，從多論也。此經云「慧與方便」，《釋論》云「般若道、方便道」，《涅槃》云「般若者，一切眾生」。闍那為智，則配諸佛菩薩，故智非波若。又第六名慧、第十為智，皆有彼此二名，故知以慧為正。又論云「波若不屬佛，亦不屬二乘，但屬菩薩。菩薩則道慧、道種慧，佛具一切智、一切種智。」又云「波若名諸法實相慧。」如是等諸文非一，故以慧為正翻矣。問：若以慧為正翻，何故經中多云智慧？答：經中多說六度，故多云智慧、小說十度，故小明慧也。又六度中皆有複翻，如布施等，不單名施，般若亦爾。雖複是慧，欲對上五亦存複名，故言智慧。

次、翻無翻義。有人言：般若名含五義，不可正翻，宜以慧當其名。如《釋論》七十一卷云「般若定實相，甚深極重。智慧輕薄，故不能稱於般若。」此格提用之。今謂不然，《釋論》乃明不可稱義，非不可翻也。問：稱與翻何異？答：稱則天竺已明，翻則成於振旦。反彼為此，前後不同，義門各異。又論云「般若定實相，故不可稱，不言多含故、不可稱故。」此釋為謬矣。復有人言：般若不可稱者，此明觀照智慧不能稱實相般若。實相般若性相常住，觀照智慧會境始生。故實相為深重，觀照智為輕薄。北人釋也。是亦不然，經以五歎歎於般若，不歎實相，云何言實相深重耶？又言：般若定實相，則實相為所定、般若為能定。若言實相為深重者，可以實相還定實相耶？復有人言：智慧輕薄，不能稱般若者，此是世間智慧、離生智慧、二乘智慧不能稱量菩薩大智慧耳。何者、大智慧照實相理、導成眾行，餘淺智慧豈能稱那？此南方人釋也。今謂不然，唯云智慧不能稱於般若，則不言淺慧、不稱深慧。又淺深俱

名為慧，則俱是輕薄，並不能稱般若也。今依論釋之。論云「般若定實相故深重，智慧不能稱也」，所言定者，定是契會之名。夫萬化非無宗，而宗之者無相虛宗；非無契，而契之者無心。故聖人以無心之妙慧，契彼無相之虛宗，則內外並冥、緣智俱寂。智慧是知照之名，豈能稱絕觀般若？問：般若云何能契會實相？答：由實相生般若，故般若能契會實相也。問：依此釋者猶是淺智，不能稱於深智。答：深則愚智皆絕，淺則猶有知照，故非淺智不稱深智也。問：定實相既是契會之名，與舊辨冥會義何異耶？答：語同而意異。但釋冥會，自有二師：一云即會是冥，以符合故冥。冥契不乖，故會無優劣也。此莊嚴龍光之義。二云會是符合之名，冥是混一之義，則冥勝而會劣也。何者？因中有四義故未冥：一或未盡、二體有生滅、三智未周圓、四體依方所，故但稱會。佛果離此四義，故所以談冥。冥與無生為一，則境智不分、無應照異，而無生不乖俗、冥亦不妨會。佛果舉體冥、舉體會，會故應照滿十方、冥故一切皆絕。今總問之，冥既與境混一者，智為成境、為不作境耶？若不作境，云何言一？若智作境者，境既無知，智亦無知。智既有知，則境亦應爾，以其一故也。若言與法性同絕故言冥會，猶與法性異者，即於會冥之日猶見境智為二。何得經云「菩薩般若相應，不見應與不應、合與不合」耶？又具四義故方成冥者，般若教，佛智猶有生滅則不得稱冥。照無等法性義，故無冥實相之義也。問：云何名甚深極重？答：夫論可稱，則不名極重。良由極重，故不可稱。論主欲釋經不可稱義，故云深也。問：但應言重，何故復云甚深？答：為欲簡擇重義，非如重物重，乃是甚深，故云重耳。問：但言深重，何故復云極耶？答：三乘同觀，並契實相。但二乘猶如兔馬，未盡其原，故不得般若之名、不名甚深極重。今欲簡二乘，明菩薩照盡其原，得名般若，故云甚深極重也。問：智慧何故云輕薄耶？答：般若體絕緣觀，智慧名定於觀。般若體絕愚智，智慧名主知照。般若體絕名字，智慧則猶涉名言。故對般若之重，明智慧之輕；對般若之深，辨智慧之淺。淺猶薄也。問：般若體絕愚智，何故立智慧名耶？答：不知何以目之，強名智慧。雖立智慧之名，實不稱般若之體。問：但應言般若體深重、般若名輕薄，智慧體深重、智慧名輕薄，云何乃言波若深重、智慧輕薄？答：今依梵本，則云般若體深重、般若名輕薄。但用此音，則應云智慧體深重、智慧名輕薄。恐此義難顯，故譯經之人借此方智慧，不能稱梵文般若也。問：不可稱與不可量何異？答：經有五歎，謂大事故起、不可稱事起、不可量事起、無等等事起、不可思議事起。既別有無量事起，則稱非量也。不可量，則取無有邊際。不可稱，明甚深至重。例如〈法稱品〉明舍利不能稱般若經卷，今智慧

名義不能稱絕觀般若也。問：論云「智慧小、般若多，故不能稱。」云何為多小耶？答：有人言：實相則無法不自在故多，智慧局之於心故小。今謂不然，前就定實相故，明不可稱。今約多含義，明不可稱。般若體非愚智，能愚能智；智慧唯主於智。故般若多，智慧小。又般若定實相，實相既遍，般若亦多；智慧不爾，故云小也。問：已知般若翻不翻義。方便復云何？答：常啼云「漚和俱舍羅，大師方便力」。漚和為方便，俱舍羅名為勝智。般若之巧，名為漚和。其用既勝，名勝智也。《淨名》以方便為父，取其生成之能。《大品》以漚和為師，明有訓誨之德。善巧化物，不證二乘，皆大師之力也。

二釋名門

復有三門：一釋權實、二解大義、三正二道。

一釋權實

通而言之，二智皆如實而照，並名為實；皆有善巧，悉稱方便。就別言之，則般若名實、漚和稱方便者，略有八義：一者般若照實相境，從所照為名，故稱實。二者般若從實相生，從能生受名，故稱為實。三者如實而照，故當體名實。論云「般若波羅蜜，實法不顛倒」。體離虛妄，非顛倒慧，故名為實。四者對凡夫顛倒不實之慧，故歎波若為實。五者對二乘未實謂實，故明波若為實。六者對方便之用，以波若為體，故名為實。七者對虛故明實，未是好實，非虛非實乃名妙實。八者虛義為二，非虛實為不二。二與不二皆名不實，非二不二乃名為實。是故論云「念相觀已除，言語法亦滅」也。方便者，是善巧之名。此義多門，今略論十對：一者直照空有，名為般若；行空不證、涉有無著、故名方便。此之照巧，更無二體，以巧而照，故名為實；以照而巧，故名方便。問能照之智，共名實智；所照之境，同稱實境。實智之中有空智有智，實境之中有真境俗境，此為例也。問：既有真俗，云何皆名實境？答：是如實智境，故名實境，從智受名。又實是真俗，非妄稱之，當體名實。二者照空為實、涉有為方便。如《釋論》云「般若將入畢竟空，方便將出畢竟空」。是實相名為實。般若照空，故名為實。雖復照空，即能涉有，此用既巧，名為方便。問：若爾，雖復照有，即能鑒空，此用亦巧，應是方便。答：此照雖巧，但實智為體，故隱其巧名，與其實稱也。三者以內靜鑒為實、外變動為權。問：此義與前何異？答：此明若照若巧靜鑒之義，皆名為實；以外變動，

故名為權。四者般若為實、五度為方便。所以然者，般若為空解，空解故名實；五度為有行，有行故名權。問：此與上照空為實、涉有為權何異？答：前明照空照有皆是智慧，故以二解分權實。今約解行以開二門，空解為實、有行為權，與上異也。問：有行何故為權？答：雖復照空，即能起行。此義既巧，故名為權。五者照空為實，知空亦空即能不證空，故名為權。所以然者，二乘不知空亦復空，以空為妙極，故名但空，所以證空。菩薩知空亦空，名不可得空，故不證空，即能涉有，故名為權。此明重空義，明空義為實，實義即劣。知空亦空，即能涉有，此用既勝，故名為權。就此二慧，更無異體。初觀心未妙，故但能照空。既轉精巧，即知空亦空。既知空亦空，而不壞假名，即能涉有。始終論之，猶是一慧，約巧未巧，故分權實。六者知身苦空無常，故名為實；而不取滅，名為方便。以生死身實是苦空無常過患之法，如實照其，故名為實。二乘知此即滅之，故無方便。菩薩雖知，而安身所疾，自行化人，故方便。七者直知身病，非故非新，故為實；而不厭離，稱為方便。此但就有行分權實。八者淨名託迹毘耶，不疾之身為實，現病之跡為權。此據虛實之義以明權實也。九者以上照空有二為方便，照非空有不二為實。非空非有，即一實諦，照一實諦，故名為實。雖非空有，而空有宛然，不動不二，善巧能二，故名方便。十者空有為二，非空有為不二，照二與不二，皆名方便。照非二非不二，淨名杜言、釋迦掩室，乃名為實。權實多門，略開十對。此之十對，即一塗次第，並有經論，可隨文用之。

二解大義

問：何故般若名摩訶，漚和不名摩訶？答：通皆得稱大。如上云「漚和拘舍羅，大師方便力」也。別而言之，般若稱大，略明十義。一者實相曠而無邊、深而無底，彼無有一法出法性外。般若照於實相，故名大慧；漚和雖巧，不照實相，故不名大。問：二乘亦照實相，何不名大？答：二乘未盡其邊；菩薩照究原底，故名為大。二者三乘實智皆從般若中生，所以然者，所實相既一，則能照般若無三。但根性不堪，故於一般若開為三乘智慧。三乘智慧皆攝入般若觀中，故名為大。問：云何於般若出生三乘慧？答：由實相故生般若，由般若故有菩薩，由菩薩故有佛，由佛故有三乘。則般若為本，故出生三乘，所以名為大。問：三乘同觀實相，乃以實相為本，云何以般若為本？答：要由諸佛菩薩體悟般若，然後說三乘教，始得同觀實相，故般若為本。問：般若為本，出生三乘，應是三乘通教。答：《勝鬘》「攝受正法出生五乘，猶如大地出四寶

藏」，《涅槃》云「即是聲聞藏出生聲聞，即因緣藏出生緣覺，即大乘藏出生菩薩」，可是三乘通教耶？又如《法華》明長者宅內非但具七珍，亦有瓮器等物，而名長者大宅，不名通宅。般若亦爾，雖具有三乘之慧，而名菩薩法，不名三乘通教。問：若非三乘通教，何故勸三乘同學？答：勸三乘人同觀實相，不勸三乘人同學摩訶般若。問：摩訶般若何故非三乘通學？答：論云「般若不屬二乘，但屬菩薩」。所以然者，既稱摩訶般若，即是大慧，簡非二乘，故知般若獨菩薩法。又此般若名波羅蜜，波羅蜜者到佛道彼岸。二乘不到佛道彼岸，非波羅蜜。故摩訶般若波羅蜜，獨菩薩法，不屬二乘。問：經但云「欲得聲聞果，當學般若」，云何乃言當學實相般若？答：《釋論》作此判之，尋文自易見也。以理推之，必非勸二乘人學摩訶波若。摩訶波若既是菩薩觀智，豈令二乘學耶？如《涅槃》云「下智觀故得聲聞菩提，上智觀故得菩薩菩提」，此乃明二乘同觀中道，豈可勸中下二智學上智耶？問：摩訶般若乃是獨菩薩法，而般若教中說三乘人同觀實相，則是三乘通教。答：若爾，般涅經中說三乘人同觀中道，應是三乘通教耶？問：若非三乘通教，何故令二乘人說耶？答：長者付財，凡有二意：一欲顯教菩薩、二密教二乘。此乃是息於二乘同成菩薩，云何乃言三乘通教耶？三者由實相生般若，實相既無所依則般若亦無所著。以般若無所著，能導成眾行亦無所著，故不住三界中，不息二乘、直趣佛道，以有引導之能，故名為大。問：五度本非度，般若引導故名為度。亦應五度本非眼，般若引導故得有眼耶？答：通義亦類，別則不齊。如五盲雖隨有眼者趣道入城而得度名，而盲體性，終自無眼。五度雖隨般若趣八正路至佛道城，而五度體性終非般若，故開福慧二嚴，意顯於斯。問：《金剛般若》云「菩薩不住相布施，如日光明照見種種色」，何所云般若導五不成眼耶？答：本以般若為眼、五度非眼，但般若導之令成無所得，不住三界、不墮二乘，直趣佛道，故名有眼耳。非是成般若之眼也。問：若眾行中以無所得為眼，亦應以無所得為慧。云何開福慧二嚴？答：無所得則通，福慧則別。以無得為慧亦有此義，但非般若之慧。所以然者，般若有無所得，復有鑒照；五度但有無所得，無有鑒照，故不名慧也。四者五十二種大賢聖位皆在般若藏中，故名為大。所以然者，合則唯一般若，但明昧不同，故開成五十二位。五者三大阿僧祇劫修此大慧，故名為大。六者能斷大惑，所謂無明，是故經云「無明住地，其力最大」，二乘雖傾四住，未能斷之；菩薩照究實相，方除此大惑，故名為大。七者能拔三界內外一切大苦，故名為大。八者諸大菩薩之所行法，故名為大。九者於眾行中最勝無過，故名為大。十者信之而得大福、毀之而招大罪，故名為大。此之十

義，自有遍約緣、自有具通二慧，可隨義配之。問：般若待小名大、不待小名大？答：具有二義。一者待二乘小慧，故名為大。問：二乘為小慧，菩薩為大慧。二乘小般若，菩薩大般若。何故言般若不屬二乘？二乘心中名道品耶？答：講者不體其旨，嘻滯此言。論云「般若不屬二乘」，此是摩訶般若菩薩大慧，故不屬二乘，非二乘之人無有空慧也。二者不待小名大者，般若體性是大，故言不待小。不如二乘智慧，形凡則大、望菩薩則小。問：菩薩形二乘則大、望佛則般若為小，故在佛心中變名薩雲若。寧言體性大耶？答：般若是因中之極，功在十地，故名為大，不望佛也。又般若通因果，果地般若則最上無過，故體性是大。如什公云「薩般若即老般若也」。又言絕待大者，待小名大雖復絕小，猶未不絕大，為名言可及，故非好大；大小雙絕，方是好大。問：何文證之？答：題云摩訶般若，般若深重，智慧不能稱；亦摩訶深重，大不能稱。即是證也。又〈照明品〉云「不作大小，名為摩訶」，復是良證也。問：雙絕大小，可名絕大。今非大非小，歎美為大，還復待小，何名絕待？答：此大絕小絕大，故名絕待。今問：絕大絕小名之為大，則待大待小皆名為小，乃是大小相待，何有絕待大耶？答：望前則絕、觀後便待，義不相違。問：般若之大與涅槃大，有何異？答：通而為言即無有異。是故論云「若如法觀佛、般若及涅槃，是三則一相」。涅槃之照即是般若，般若之滅即是涅槃，涅槃無累不盡名解脫、無境不照名般若、真極可軌稱法身，故具於三德名為涅槃。般若即是涅槃，故亦具三德。般若但是智慧，既名為別；涅槃亦但是果，果亦是別。問：般若是涅槃三德中一德，亦應涅槃是般若三德中一德耳。答：亦得為例。以般若之別成涅槃，亦取涅槃之別成般若。般若之別即是智慧，涅槃之別名為滅度，故果德涅槃、佛地般若皆具總別也。問：解脫三德成涅槃，何故不言三德成般若？答：隨舉一德皆攝一切德，何故無耶？但教起各自有由，涅槃所興，正為斥小乘灰斷不具三德、歎大涅槃具於三德。般若教興。正明因行，斥二乘無二慧、辨菩薩具權實也。問：涅槃何故據果、般若何故約因？答：涅槃名滅度。滅度者，大患永滅，超度四流。此名必是究竟，故就果門。般若名為慧，慧猶未決了，宜約因也。

三正二道門

問：《釋論》云「菩薩有二道，一般若道、二方便道。」云何為二道耶？答：有人言：般若道即實相般若，方便道謂方便般若。是事不然。大判二道，以為三例：一今依梵本，應言般若道、漚和道。

二具開此言，應云慧道、方便道。三彼此合目，如論所明，般若舉彼之稱，方便有此之名。今若言實相般若、方便般若皆稱般若，則二道不分。又實相般若是境、方便般若是智，豈可以境智為二道耶？設言實相般若是實慧、方便般若是方便慧，以為二道，是亦不然。論云「般若、方便以為二道」，何得皆稱般若？若爾，二道應俱名方便。又立三般若，皆就般若道中開之：一實相般若、二觀照般若、三文字般若。實相能生般若，故名般若。文字能詮般若，以所詮為稱，亦名般若。三觀照當體，名為般若。

問：何故但立此，不多不小？答：凡有三義，實相為能生之境、觀照為所生之智、文字為能詮之文，要具此三，不得增減。又合此三，以為三雙。實相為境、觀照為智，謂境智一雙。境智為所詮、文字為能顯，能所一雙。境智即自行、為眾生說故有文字，自行化他一雙。二者實相即無為般若、觀照即有為般若。所以然者，論云「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」實相既無生滅，故是無為般若。實相能生觀智，觀智始生，故名有為般若。一切般若唯有此二。詮此有為無為，名文字般若。文字從所詮為名，通為無為；當體明之，有為所攝。三者實相常無為般若，文字是有為般若，觀照亦通為無為。菩薩累猶未盡，則未免生滅，故名有為。佛則無惑不淨，無復生滅，故是無為般若。問：何故有煩惱即有生滅耶？答：以有煩惱，不得了悟本自無生，故有生滅。若無煩惱，即悟觀心本自無生，即是無為。不言轉有為般若故成無為也。故此三門，總攝境智為無為理教因果，故立三也。

問：亦得實相為實慧、觀照為方便以不？答：若以佛性為實相，本自有之，名為實慧。觀照修習始生，名為方便也。此非照有為方便、照空名為實。若權若實，始有之義，皆名方便。本有佛性覺照之義，名為實也。地論人：真修般若則本自有之，緣修波若則修習始起；性淨涅槃、方便淨涅槃亦爾。此猶是舊本始之義。問：與今何異？答：本性清淨，名為本有。約緣始悟本淨，故名始有耳。然正道未曾本始，亦非垢淨。又舊宗明為無為決為是二。今明未得菩提則無為成有為，若得菩提則有為成無為，豈離有為別有無為？如前釋也。又為無為例然，諸法本性清淨故名無為，未悟本無生滅故名有為，然般若未曾為無為也。

問：般若道既開三，方便道亦有三不？答：亦有三，謂境、智、文字。但實慧從境立名，故必須辨境；方便從巧受稱，故不須辨境；而文字即通二道也。然方便雖不從境立名，實照世諦之境，則亦具三也。觀照既有為無為，方便亦爾。如來二智即是無為，菩薩二道猶是有為。問：實相所表唯是境，亦得是智？答：有人言：實相般若但是境名，引《釋論》四十三卷。

問：前辨智慧名般若，今何故說空為般若？答：果中說因，如云食布。此義應是因中說果，而言果中說因者是逆罰，不應是順討明義。智慧正是般若，實相能生智慧，智慧是實相之子。而於智生，說實相為般若，故言果中說因，南北同此釋也。有人言：佛有三種，一法身佛、二者報身佛、三者化身佛。實相即法身佛。實相可軌名之為法，此法有體故名為身。而實相非佛，能生佛故，所以名佛。二者報身，即修行會實相理。實相既常，報佛亦常。以法常故，諸佛亦常。三化佛，即應物之用。此北土論師釋也。有人言：修空無相於會理圓通，心意識煩惱清淨，此無為般若即是實相。若有心行境，未免生死，即菩薩六度，得十地差別，名有為般若。此南方尚禪師義也。復有人言：實相即真諦理，會此理、煩惱盡，故離生滅、同真如、等法性，無為而無不為，則實於是境也。此亦南方成論義也。今詳釋論意，可得有五句文：一者因中說果，如名實相為般若。二果中說因，如說般若為實相。三當因說因，實相非般若。四當果說果，般若非實相。五非因非果、非境非智。故論釋實相文云「因是一邊、果是一邊，離此二邊，名為中道。緣是一邊、觀是一邊，離此二邊，名為中道。」故知實相未曾因果、亦非境智，而隨緣逐義有上四句不同，眾師不應汎引集文以通圓旨也。
問：舊云實慧、方便慧。方便並皆稱慧，何故二道不得俱名般若？答：外國名般若，此方翻為慧；梵本名漚和，此土云方便。譯經之人欲定彼此方言，故分於二道。若並云般若，則兩名相濫。故叡公述羅什譯經之體云「胡音失者，正之以天竺。秦言謬者，定之以字義。不可翻者，即而書之。」故知二道不得但稱般若。問：若爾，舊何得云實慧、方便慧？答？欲明實與方便俱有鑒照之功，故悉稱慧耳。此是義釋，非立二道之名。立二道之名，但云慧與方便也。
問：何故般若名慧、方便不名慧耶？答：通而言之，般若既照，得名為慧；方便亦照，亦得稱慧。方便既巧，般若亦巧，但立此二名，欲相開避、隱顯互說。般若顯其照名、隱其巧稱，方便顯其巧稱、隱其照名。所以然者，般若從實相境立名，又當其體，故顯照隱巧。方便不從照俗境立名，但取功用，故顯巧沒照。又慧名照空，波若既是空慧，所以名慧。方便涉有，不得名慧。問：般若照空名慧，方便涉有應為智。答：如前釋之，方便非不照有，正取功能，故不云智也。問：何以知般若為體、方便為用？答：《釋論》第百卷云「問曰：上已付囑竟，今何故復囑累？答：上說般若體，今說方便用。」故知般若為體、方便為用。論又云「般若與方便，本體是一，而隨義有異。譬如金，為種種物。」此則明權實一體，約義分二。金喻般若之體，金上之巧譬於方便，方便為用。

問：般若何故為體？方便何故為用？答：實相為本，般若照實相，故般若亦為本，所以為體。諸法為末，方便照諸法，故方便為用。問：以何知實相為本？答：論初卷云「三悉檀可破，第一義悉檀不可破，壞滅一切言語、過一切戲論。」第一義悉檀即是實相。論又云「除實相以外，一切皆名為魔。」故知實相為本。又迷實相故有六道，悟實相即有三乘，故實相為迷悟之原，所以稱本也。此是對虛妄名之為實，若無虛妄則亦無實。如前云：非境非智、非果非因。不同舊宗有天然實相境也。問：若般若為本，則般若勝、方便劣。何故六地名般若、七地稱方便？答：金雖是體，未作巧物，則金為劣也。制金為巧，則巧勝於金。六地雖得般若之體，未得妙用，故言般若則劣；至七地時，得般若妙用，稱為方便，故方便勝也。是以論云「般若清淨，變名方便」，此言變者，照空之慧未能涉有，復空慧未巧，但名般若；照空之慧即能涉有，故轉名方便。問：既變名方便，應失般若之名，便無二慧。所以然者，般若時未有方便，得方便則無復般若。答：二慧更無兩體，巧之空慧，即名方便般若；空慧之巧，稱般若方便。譬如金巧巧金，巧不失金，金未有巧也。

問：空慧有二巧，一照空不著、二即能涉有無滯，二巧之中以何為方便？答：般若略有四力，一者照實相、二者無所著、三者斷諸惑、四者導方便。為之四用，即是次第。由不見一切相而見實相，實相既無所依則般若亦無所著，以無所著則眾累寂然，以無累無著故能導方便令涉有無染著。所以然者，照空於空無著，是般若之力，故屬實慧；即空慧而能涉有，此屬方便，故兩巧不同也。

問：方便涉有，具幾力耶？答：一有照境之巧、二有不證空力、三窮有行之用。問：涉有無著是方便之功、般若力耶？答：涉有即屬方便之功，無著由般若之力。以般若無著，於般若觀中即有巧方便用，故此方便即能無著。問：方便云何能不證空？答：般若照諸法實相，方便即能照實相諸法，故不洗空觀，名為不證。如釋論云「般若將入畢竟空，無諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化人。」此即證上諸力之義。將入畢竟空，即是照實相。無諸戲論，即謂無著斷惑之功也。方便將出畢竟空，即是為般若所導，又是方便不證、照境起行之力。問：般若照諸法實相，云何方便即能照實相諸法？答：名為諸法實相、實相諸法，諸法宛然而實相，實相宛然而諸法。諸法與實相，不二而二、二常不二。二境既爾，二慧得然。般若照諸法實相，而方便則能照實相諸法也。問：雖復實相，而宛然諸法。漚和照此，既名□者，亦雖復諸法而宛然實相。波若照之，何以不巧？答：通義例爾，如上隱顯釋之。又波若照實相而能不

著，二乘亦有其分，則巧義不彰，故不名方便。即空而能起有，此用既妙，故聲聞絕分、菩薩獨有，故與方便之名。
問：若即空而起有既是妙，亦即有而照空亦是妙也。答：既能即有而照空，復能即空而照有。此即空而照有，此是慧有方便解、方便有慧解。如此二慧，無有優劣。但對二乘照空不能涉有，故明即空而起有為妙，稱為方便。又對六地但得般若空觀，未能即空涉有；今明即空涉有，是方便也。
問：於有不著、於空不證，俱是善巧。何故不著之巧名般若，般若則劣，在於六地？不證之巧名方便，方便則勝，在七地耶？答：如上釋之。又有是俗諦，離有則易，故般若巧劣。空是真諦，免無則難，故方便則勝。又入實相觀，不著於有，即免凡夫地。即實相觀而照謂法，故不滯空，離二乘地。免凡則易，故般若劣；超聖則難，故方便勝。所以有六七地簡勝劣義也。問：若爾，六地二慧未均，何得上云初地已竝？答：初地望地前則竝，形七地則未竝。所以然者，初地以來則得無生，動寂無礙，但寂義小強、動用微弱，故云未竝。至於七地，動寂無礙，二慧雙遊，故稱竝耳。問：何故知然？答：若六地以來未竝，入空不見有、出有不見空，二乘亦爾，與菩薩何異？故知初地以來便能已竝，但微有強弱，故說未均耳。問：於空不著、於空不證，有何異耶？答：二乘入空，不存四句，但是不著，而不能不證。菩薩入空，既無可存，又即空能涉有，故名不證。
問：二乘菩薩入空同無所依，何故聲聞住空、菩薩不證耶？答：二乘以空為好極，依此無依，是故住空。菩薩不以空為好極，知空亦空，名不可得空。不依此無依，故能不證。如大品云「行亦不受、不行亦不受，亦行不行、非行非不行，乃至不受亦不受，是名菩薩無受三昧廣大之用，不與聲聞辟支佛共。」是故能不證空。又二乘無願行資空，故入空便證；菩薩大願大行資空，故入空不證。
問：論云「因名般若，至佛則反名薩婆若」，何得復云六地名般若，至七地般若清淨變名方便？答？如前釋之。六地之時，般若體強，方便用弱。以體強故，妙於靜觀，故觀空不著；以用弱故，未能即空涉有於有無滯。至於七地，即體用俱等，既能觀空不染、即能涉有無著，故名等定慧地。等定慧地，則般若用巧，故云反耳。從八地以上，二慧俱巧。若至佛地，則兩慧同變，實慧則變名薩般若，謂一切智，方便慧變名一切種智也。
問：若至果變名二智，則因中同名二慧。何故前云般若稱慧，方便不名慧耶？答：因果立名，各有其義。果門照一切空境，名一切智；照一切有境，名一切種智。但從境立名，故宜並稱智。因門實慧從境、方便約用，故不得並名慧也。問：若爾，何故菩薩道慧、

道種慧皆名慧耶？答：因中之慧，自有多門，立名各異。道慧、道種慧亦是從境立名，故宜並稱慧也。問：若爾，但應言道慧、道種慧、至果變名一切智、一切種智。云何言般若、方便變名二智？答：論云「因中名般若，既反名薩婆若」。因中方便理巧，變名一切種智。二慧變名二智，故不待言。

問：論云「波若變為薩波若」，何處云方便變名一切種智？答：般若名慧，是照境之名。果地一切智，亦從照境為稱。二名相主，故云因名般若、果名一切智。方便就用為目、一切種智從境立名，兩義不同，故經論不云方便變為一切種智。然方便雖不從境立名，而體實照有，故得變為種智。雖復文理，權應爾。又因中名權實二慧，果名權實兩智，亦得即是其文。

淨名玄論卷第四(宗旨上)

淨名玄論卷第五(宗旨中)

慧日道場沙門胡吉藏撰

三論境智門

智非孤生，必由境發，故境為智本；境非獨立，因智受名，故之智為境本。非境無以發智，非智無以照境。非境無以發智，故境為能發、智為所發；非智無以照境，故智為能照、境為所照。以境為能發，為智所照，即境能為智所；智為能照，為境所發，即智能為境所。境之所照，能發於智，故境所為智能；智之所發，能照於境，故智所為境能。不得言境前智後，亦非智前境後，亦非一時，唯得名因緣境智也。

問：以何為境而能發智？答：如來常依二諦說法，故二諦名教。能生二智，故二諦名境。關中曇影法師注中論，親承什公音旨。什師云「傳吾業者，寄在道融、曇影、僧叡乎！」影公序二諦云「以真諦故無有，以俗諦故無無。真故無有，雖無而有；俗故無無，雖有而無。雖無而有，不滯於無；雖有而無，不累於有。不滯於無，故斷無見滅；不累於有，故常著氷消。寂此諸邊，故名為中。」詳此意者，真故無有，雖無而有，即是不動真際而建立諸法。俗故無無，雖有而無，即是不壞假名而說實相。以不壞假名而說實相，雖曰假名，宛然實相；不動真際建立諸法，雖曰真際，宛然諸法。以真際宛然諸法，故不滯於無；諸法宛然實相，則不累於有。不累於有故不常，不滯於無故非斷，即中道也。由斯二諦，發生二智，以了諸法實相，故生漚和波若；以悟實相諸法，故生般若漚和。漚和般若而宛然漚和，般若漚和而宛然般若。以漚和宛然般若，故不著於有；般若宛然漚和，故不滯於無。不累於有，故常著氷消；不滯於無，故斷無見滅。寂此諸邊，故名中觀。是以二諦中道，還發生二智中觀。觀二智中觀，還照二諦中道，故境稱於智、智稱於境，境名智境，故智名境智也。二境既正，則二智義明，故須幻境以明智也。二乘不得二智，良由不見此二諦，不得正觀，亦由不見二諦即是中道故也。

問：般若照諸法實相、漚和照實相諸法，則般若不照諸法、漚和不照實相，將非限局聖心失無礙妙用？答：般若為漚和之體、漚和是般若之用，體鑒實相、用照諸法，故開此二門，智無不圓、照無不盡。若同照實相、並鑒諸法，則二境不分、兩慧無別。問：舊說亦然，與今何異？答：般若體非不能照諸法，但用既照，不煩般若照耳。若用既照諸法，而體復照者，則一境二照。既一境二照，亦應

二境一智生，是故但明般若照實相、漚和照諸法。舊義般若不能照諸法、漚和不能知實相，雖復並觀，智用恒別，則是格局聖心、封執二見也。

問：前云般若不著有、方便不證空，何故復云漚和涉有不著、般若照空無滯？答：不著空者，凡有二義：一者般若照實相，實相既無所依，則般若亦無所著，此是般若之力。二者不證空名為不著，此方便力也。不著有者，亦具二義：一者般若入空，故言不著有。二者方便為般若所道，故能涉有不著，是般若力。是故經中或言般若不著空、方便不著有，或言般若不著有、方便不證空。各舉一門，義無二也。

問：若般若照空、漚和鑒有，則二智俱照，云何言般若無知，答：般若雖知而無所知、雖無所知而無所不知。問：般若知實相故言無知，亦則知般若故言無知？答：既約二境分於二智，般若但知實相，故言無知。不得云知般若故無知，若知般若則是方便知。問：般若契實相，則內外並[穴/俱]、緣觀俱寂。方便照俗，何能知此般若？答：般若無知而知，為方便所知；知而無知，則方便不知。問：般若無知而知、知而無知，方便亦得爾不？答：指實為權、指權為實，權實不二，亦得爾也。不二而二，則無知而知，名為方便。二而不二，則知而無知，名為般若。問；般若照空，具知無知。方便鑒有，何故不具知無知耶？答：二而不二，皆具二也。不二而二，般若所知之境是空、能知之慧為有，故具知無知。而亦便能知所知境智皆有，故波若有知有無知；而方便但有知也。問：云何般若具知無知？答般若知實相，是故名知。既契實相，則內外並[穴/俱]、緣觀俱寂，故名無知。雖緣觀俱寂，而境智宛然，故知無所知、無知而知。

問：此與開善至忌彌存義何異耶？答：彼彌存之義，終非至忌；至忌之義，終非彌存。今以彌存為至忌、至忌為彌存，是故為異。

問：舊亦如是，與今何異？答：彼至忌之義，知終不作境、境終不成智，則是境智二見，何名至忌？若智則是境，境既無智，無智亦無知。若境則是智，智既無所不知，則境亦無所不知。而實不爾，故終是二見。今對此一門，略敘大乘樞要觀行淵府。經云「貪欲則是道，恚癡亦復然。如是三法中，具無量諸佛道。」貪欲則是道者，求貪欲四句內外畢竟無從，貪欲本來自性清淨，則是實相。如此了悟，便名般若。豈有實相之境異般若觀耶？故境智不二，雖四句內外求貪不得。而則見於眾生宛然有貪欲，便是方便。傷眾生無貪謂貪而欲拔之，故則此方便復名大悲。欲令悟貪無貪，與無貪之樂，則此大悲復名大慈。無故一句觀行，具足境智及慈悲等萬行。初信此法為十信，解此法為十解，乃至證悟此法為十地，究竟了達

為佛果，豈非一貪中具無量諸佛道耶？故無不同。舊宗別有真境，會之而生慈悲，起境智至忌就。就一貪作既爾，歷一切法例然。
問：《大品》明實相不生不滅能生般若。《涅槃》云「十二因緣不生不滅，乃至非因非果，能發觀智」。此二同明境智，有何異耶？
答：開合不同，略有四句：一開因果開境智、二合因果合境智、三合因果開境智、四開因果合境智也。開因果開境智者，則般若所明，因有道慧、道種慧，果則一切智、一切種智，謂開因果也。實相能生般若則實智之境，世諦能生方便為權智之境，謂開境智也。次合因果合境智者，如涅槃五性之義：一者因性、二者因因性、三者果性、四者果果性、五者非因非果性。此之五性，更無二體。十二因緣能生之義，則名為境；所發之義，便名觀智。觀明了，故稱菩提。菩提無累，即是果果。然十二因緣本性清淨，未曾因果、亦非境智，故名非因非果。然此五性既無二體，但轉境為智，變因為果。如此因果，未曾因果，故五性一體，名合因果合境智也。三合因果開境智者，亦如《大品》以般若為因、薩婆若為果，因果更無有二，般若之因變名薩婆若果。如什公云「薩婆若則老般若」，此名合因果也。開境智者，實相雖能生般若，而不轉實相之境為般若，世諦雖生方便，不轉世諦之境為方便之智，故名開境智也。開因果合境智者，亦如《涅槃》以轉境為智，故言合境智。而有因與因因、果與果果，故言開因果。
問：《涅槃》既轉境為智言合境智者，亦轉因為果，何故非合因果耶，答：文開因與因因、果與果果，故言開因果。而取境智並作因因之名，沒境智之稱，故言合境智也。問：《涅槃》、《般若》何故開合？答：《涅槃》就十二因緣辨境智義，欲明一切眾生皆有佛性。眾生則是十二因緣，十二因緣能生則境、所生則智，更無二體，故明合境智也。《大品》辨實相能生般若，所生即菩薩觀智，是有為般若，能生實相即無為般若，故不轉無為般若成有為般若，故開境智。故《般若》明不二二、《涅槃》辨二不二，故二經同明境智，境智不同。

四同異門

問曰：凡有五時二智，一照事中之法為權、鑒四諦之理為實，謂三藏教二智也。二照真空為實、鑒俗有為權，大品教二智也。三知病識藥為實、應病授藥為權，淨名教二智也。四照一無乘為實、鑒三乘為權，法華教二智也。五照常住為實、鑒生死無常為權，涅槃教二智也。如上所明者，乃是釋大品教意，云何乃以解淨名經宗？
答：五時之說、四宗之論，人師自心乖文傷義，昔已具詳，今當略

說。尋一經之內具有五文，不待始終，方備諸智。如《大品》明廣說三乘之教，則菩薩遍學諸道，即識照四諦之理為實、鑒事中之法為權、故大品教中有三藏二智也。般若鑒空、漚和涉有，九十章經盛談此法，則空有二智釋〈畢定品〉引《法華》之意，即三一二智也。〈法尚品〉說諸佛色身有去來、法身無去來，即常無常二智也。知病識藥，眾經皆具，不待言之。故《大品》一經具五二智，何得言但約空有權實？淨名經中具諸智者？〈問疾品〉云「三空自調為慧，嚴土化人為方便」，則空有二智。〈弟子品〉明佛身無為不墮諸數，謂本常住。但為出五濁，方便示疾，即迹無常。照此本跡，則常無常二智也。不二法門明聲聞心菩薩心不二，則是一乘；明大小為二，名為三乘，謂三一二智也。

問：不二法門云何則一乘耶？答：不二之理則是一乘本，由體不二之理故生不二之觀，依不二觀能導引眾行出於生死、到彼薩雲。故《十二門論》云「大分深義，所謂定空」也。以通達是義，則通達大乘，具六波羅蜜，無所障礙。問：不二之理通為三乘之本，豈但一乘本耶？答：理既無二，乘豈三哉？但唱此言，則知歸一。又尚明常住，豈未顯一乘？故知《淨名經》亦具五二智。《法華》具五者，〈方便品〉云「我雖說涅槃，是亦非真滅。諸法從本來，常自寂滅相。」昔涅槃非真滅，今涅槃為真滅，則昔無涅槃非真常，今涅槃為真常。天親之論釋〈壽量品〉，具明三身，化身有始有終、報身有始無終、法身無始無終，故知具有常無常義。又若一乘之果猶是無常，則果同灰斷，云何得因異聲聞？故有常無常二智。〈安樂行品〉明知一切法空如實相則是實慧，知因緣生謂方便慧，亦具空有二慧。歎聲聞德，猶依小乘，故知亦有三藏二智。《涅槃》具五，不復待言。

問：若一教之中具含諸智，即但是一經，何有諸部？答：諸大乘經通為顯道，道既無二，教豈異哉？故亦得名為一部。所以諸大乘經通稱方廣，但顯道多門，故有眾經之異。又雖一經之內具明五種，但一義有傍正，故諸部不同。三藏教則但明事理權實，未辨餘門。故《大品》以空有為正，餘義為傍。《法華》三一為端，餘皆汎辨。《涅槃》以常無常為旨，餘悉並明。問：眾經何故有此傍正？答：有二種菩薩，一直往菩薩、二迴小入大之人。般若為直往菩薩，說方便實慧，令不著三界；實慧方便，令不墮二乘。有兩健人，各扶一腋，直至佛道，不須明三乘為方便、一乘為真實。故《法華》云「有佛子心淨，柔軟亦利根。我記如是人，來世得作佛。是等聞得佛，大喜充遍身。」則般若時事也。而迴小入大之人，大品之時根猶未熟，故不正明三一之義。而〈畢定品〉引《法華經》明退不退者，蓋是般若後分傍及之耳。三明無常之執，至大

品時其根未傾，故不廣說常住。但般若謳和既是因行，復須識果法，是故《大品》後分略明法身常住、迹有去來。又常啼本求般若，故以二慧為正，中路疑佛去來，故傍明本跡。

問：《大品》明有為般若、無為般若，豈不正辨常無常耶？答：無為般若，凡有二種：一者以實相境名無為般若，所生觀智名有為般若。二者以佛果法身名無為般若，菩薩因慧名有為般若。《大品》中正明境智為無為義，傍明因果為無為義，是以論云「欲得有為般若，當學無為」，此明欲得觀智當觀實相境。若言欲得於因當學果者，於義不便也。又實相能生般若，正是以境生智。若言以果生因，義非便也。若以實相則是法身、以如為佛者，則此境智便是因果。上五句中，已詳此意。《法華經》正為迴小入大之人，故明三乘為方便，令其捨小乘，一乘為真實，勸其取大，故正明三一二慧也。既捨小求大，則發菩提心、修菩薩行。復學空有權實，不著三界，不墮二乘，直至佛道。但《大品》既已廣明，故《法華》但略說也。三根聲聞當法華之席，不執無常、未明常樂，但既說一乘之因，須辨法身之果，是故後分略辨常與無常。又說常住成其一乘，若是無常應同灰斷，既異昔三則知常住。皆是傍明，非正宗也。

問：《大品》明境智為無為，云何傍正？答：實相境雖是般若本，而《大品》始終正明二慧。二慧則所生，是有為般若，故以有為是正也，故不得以境為宗。

問：《大品》若正明有為般若者，不住法、住般若，具足六度萬行，為是有為、為是無為？答：不住法者，謂不住一切有所得法，以不住一切法故住般若，此則實相般若，以下具足六度。六波羅蜜中第六般若，則是有為般若，由不住一切法故，住實相般若，故生觀智，便具足有為波若。由有為波若故，導成萬行。故明三法：一者實相般若、二觀智般若、三導成因果諸行。問：何以知此是實相般若？答：二義論之。一者前六家解中，第五名無為，第六非有為非無為則是實相。又若言不住法住般若非實相般若，下六度中第六復是何般若耶？以第六是觀智有為般若，故知初是實相無為波若。

問：《大品》何故以境智為無為是正、涅槃以因果為無為是正耶？答：《大品》說菩薩行，實相生於般若，般若故有區和，是故以境智無正。涅槃正明果得，故生死因位以來皆是無常，如來法身始是常住。《涅槃》正辨果法，故以因果為無為是正宗也。涅槃教起，正為無常之執，故開常住、三一空有，前教已明，故但略說。

問：般若等經，為直往菩薩；法華之教，為迴小入大之人。則攝緣已周，涅槃教興復何取為哉？答：設教多意，不可一途。《大品》十九因緣，《涅槃》所為非一。依《法華》意釋此同者，諸子有二：一者失心則鈍根之人、二不失心謂利根人也。雖有直往之與迴

小，聞《般若》、《法華》並皆領悟，謂不失心子利根人也。餘失心鈍根猶未服藥，故入雙林唱滅為說《涅槃》，方乃取信。若然者，始蓮華藏、終跋提河，但有利鈍二種緣也。又般若、法華之座，皆已得道，今聞涅槃更復進悟，故云「為人中象王迦葉菩薩說是經」也。又有二緣：一歷教已得悟緣、二直聞涅槃則便受道。故《波若》、《法華》雖為二人，更說涅槃二智也，別論二經。

問：《大品》二智與《淨名》二智何異？答。凡有三說，辨五時義，如上所明。《大品》鑒空有為二慧，《淨名》知病識藥、應病授藥。無為權實用四時義，云《大品》、《淨名》同為第二教。但《大品》通說淺深，《淨名》偏明八地以上，然同辨照空為實、鑒有為權也。此二，南土人釋也。有人言：維摩是圓教，非染非淨、染淨雙遊。此北土論師釋也。今謂不然，「智度菩薩母，方便以為父，一切眾導師，無不由是生。」豈得局在《波若》、不通《淨名》？又鑒空照有，故名般若、漚和，此多明菩薩自行。知病識藥、應病授藥，蓋明大士化他之法。夫為菩薩，皆具斯二，何得以化他而呈《淨名》、自行以局《大品》？故前釋為非也。《釋論》列《法華》等十種大經，而《般若》最大，豈言《大品》通說淺深、《淨名》獨明妙道？若言《淨名》是八地以上之人故法深者，如來為究竟果地，於般若應為宗妙，又身子善吉小人說之便非大法。若云《淨名》辨不思議、巨細容入復為深者，《般若》明指障風力、毛舉大千，豈不明耶？又般若、漚和，不思議之本也；借座、請飯，不思議之迹也。《大品》盛明二慧，則辨不思議本。《淨名》現通，乃顯不思議迹，何得本通淺深而跡謂為妙？若三乘通學般若，故復般若通淺深；淨名釋於智度菩薩母，則是般若。豈不通？又云是圓頓教者，是亦不然。般若等亦廣歎菩薩權道方便，何故獨以淨名為圓頓教耶？今明《大品》、《淨名》明二惠有同異。所言同者，智度菩薩母、方便以為父，則知二經皆照空為實、涉有為權也。所言異者，《大品》先明實慧、後明方便，九十章經開為二道，六十六品明般若道，餘二十四品辨方便道。所以先明實慧、後辨方便者，實相為本、諸法為末。般若照實相，故波若為本；方便照諸法，故方便為末。此示二本二末，從本至末、從體起用，故先明實慧、後辨方便也。又一切諸見凡有二種：一者有見、二者無見。般若破其有見、方便破其無見，則顯中道、遠離二邊，故先明實慧、後明方便，則破見次第也。又菩薩退有二事：一貪三界、二取小乘。方便實慧故不著三界、實慧方便故不墮二乘，故入菩薩位，得至佛道。要須先離三界、後離二乘，故先明實慧、後辨方便。此如《法華》五百由旬嶮難惡道，三界為三百、二乘為二百，先離三百、後離二百，故先明實慧、後辨權慧。故《大品》中

以二乘合為一百，但明四百，開合為異，與《法華》大同，如彼廣說。又叡公《釋論‧序》云「正覺知邪思之自起，故阿含為之作；鑒滯有之由惑，故般若為之內照。」若然者，波若則明破小乘之有，故先明實慧。雖破著有，復恐證空，故方便破空。此約教之先後為次第也。次就位明者，前明般若道，謂六地以還法門；次明方便，則七地以上無生忍。此皆大判為言。龍樹云「般若中非無方便，方便中非無般若」，但前多明般若，後多明方便。次《淨名經》辨二慧者，先明方便、後辨於實。所以然者，此教所興正起於疾，故云「其以方便現身有疾」。以有疾故，便有方丈二集菴薗兩會，故前明方便、後辨實也。又成就眾生、淨佛國土，此是菩薩方便之用。故〈佛國〉一品明淨佛國土，〈方便〉以去辨成就眾生，是以此經多明方便也。又《大品》多明自行二慧，《淨名》多辨外化權實。何以知然，《大品》明般若不著有、漚和不證空，此多是菩薩自行二慧。《淨名經》內靜鑒根藥、外則廣現神通，故多明化他二慧。又《大品》多明實慧方便慧，《淨名經》多明權實二慧。問：權與方便有何異耶？答：通則無別，皆是善巧之義也。別而為言之，方便則長、權義則短。今總明三意：一者明實相為實、鑒萬法為權。二靜鑒萬法為實、外變動為權。三就動用，以不疾之身為實、託疾方丈為權。初照實相名為實慧，自餘三門皆屬方便，故方便長也。權義短者，但取靜鑒根藥為實，外示變動以去皆屬於權，故權智是方便中之別用，所以言短。問：權與方便既有短長，兩實亦得爾不？答：方便之實，此實則長。以方便既無所不為，實慧亦無所不為；照無不為，而實無所為，是故長也。權智但是有智中外變動用，則實智但是有智中靜鑒之功，故權實俱短也。問：外示變動為權則迹，動無所動為實。但立此二，成權實義不？答：外示變動為權，此是應病授藥。必須內靜鑒根藥為實，方成二慧。空慧不知根藥，知故不成二慧也。

五短長門

總攝眾經，具有四句：一實智長權智短、二權智長實智短、三者俱長、四者俱短。實智長權智短者，此約動靜分二智。靜鑒空有為實，實則通照空有，所以為長。外變動之用為權，權但是有用，所以為短。問：內靜鑒空有實智既長，外變動用雙說空有，如說二諦。又雙現空有，如文殊為世王現虛空之身，是為現空；示丈六千尺，是為示有。若爾，動用亦通空有，則二智俱應是長。答：外雖說空有及示空有，但從鑒有智起。以內鑒知病識藥，故外示空有，所以為短。所言權長實短者，此約鑒空為實、照有為權，分於二

智。照空為實，實智唯是靜鑒而非變動，故名為短。照有為權，權備動靜，先照根藥為靜、外應病授藥為動，權通動靜，所以長也。此二句，皆取動靜分其長短。三者二智俱長者，但就空有為判。實智照空、權智鑒有，鑒有之中明動靜二有、實智照空明動靜皆空，是則二智無有短長也。第四句二智俱短者，俱就有智中分二智，故二智俱短。如以知病識藥為實、應病授藥為權，此二智皆有門所攝，是故俱短。要淨名不病之身為實、示病之義為權也。問：但約有智開權實明其俱短，亦就空智具於權實有短長耶？答：實智明二不二義，又當其體，故不開權實。權智是不二二義，又為其用，是故所開。若欲開之，義亦為類。照生空之淺為權、照法空之深為實。又照二乘之空名之為權。所以然者，實無二乘所見之空，昭此權空，故名為權。照菩薩之空，名之為實，以菩薩所智之空是實空。以照實空，故名為實也。

六六智門

興皇和上講此經，明六種二智為三雙，謂方便實權實、實方便權方便、方便權實權，故有兩實、兩權、兩方便。方便實者，對方便以辨於實，以明知諸法實相，故名為實也。權實者，凡有二義：一就菩薩辨之，如照有為權，就此權中更復明實。如內靜鑒根藥為實、外變動為權，故名權實。又如不病之身，為權中之實，亦名權實也。二約聲聞明權實者，二乘照事之智為權、照苦空之理為實。今以大望小，明一乘之實者，蓋是權名實耳，非究竟實也。次雙云實方便權方便者，實方便謂照實相諸法之智，故云名實方便權方便。權方便者，則對上二乘之實明二乘方便，此是權方便耳。三雙云實權方便權。實權者，從實起權，故名實權。則照空照有此皆是實，但取外用名之為權。又實權者，二乘之權是虛權、菩薩權是實權也。方便權者，此以照空為實、照有為方便。就方便中更復起權，如內照有知於根藥，及外現淨名長者之身，皆名方便。於此方便中更起權用，如示病等。此六門成上長短之義。

七開合門

二智具有開合四句：一者開於二慧。如前所明，照諸法實相故名般若，照實相諸法稱為謳和。如來內照此二，故有二慧。佛從此二生，故有父有母，外為眾生直說此二。如《釋論》云「初說波若道，次明方便道。初明佛母，次明佛父。經所以般若為十方三世諸佛父母尊經，信之而得大福、毀之而招大罪。」問：既以二慧為父

母，何者為祖父母耶？答：約境智分之。初實相及諸法二境，能發生二慧，則祖父母義，是故爾炎名為智母。若據眾行為論，由大悲故方有般若，則大悲為波若母。亦由大悲故有方便，是方便之母則是父義，但合說之耳。此則是開二慧也。問：若以般若為母、方便為父，何故云般若為母、般舟三昧為父？又云般若為母、五度為父？答：般若舟翻為現前，現前者現前見佛，此是有行，故屬方便，名之為父。五度有行，亦屬方便也。次第二句合二慧者，明般若與諰和皆是般若。所以然者，波若為體、諰和為用，體則般若之體、用是般若之用，故皆名般若。故如來雖說大品九十章開於二道，皆稱摩訶般若經，不以復為方便經，故知二慧皆名般若。又如論云「以金為種種物，而物則是金，更無別體。」又如云「六度中合方便與實慧皆名般若。」問：何以知然？答：餘五度但明五種有行，不辨照知空有。今照空義屬般若，知有義亦屬般若，故知二慧皆名波若，則是合權實皆名實義也。第三合權實皆名權者，照有巧用既名為方便，照空之巧亦是方便，故二照同巧，則兩皆方便。又如七地中名方便波羅蜜者，《釋論》云「是時般若清淨，變名方便。以至於六地時般若用猶未妙，故不名方便。至七地則波若用妙，故名方便。」如七地文「從方便慧起十妙行，始知三界空，而莊嚴三界」等，故知二慧皆名方便。對此義，亦得六地有方便與波若，皆名波若。又如《勝鬘經》云「一乘大方便。一乘之中，若照空照有、說空說有，皆名方便。以悉是諸佛大善巧故。」亦是合二慧為方便也。四者二智不開不合，則泯上三句，明諸佛正觀未曾有實亦未曾是權，亦未曾開亦未曾合。故云「是法不可示，言辭相寂滅」。佛不能行、佛不能倒，而今有開合實權者，皆是無名相中為出處眾生明開合不同。

八斷伏門

問：二智云何斷煩惱耶？答：此經云「佛為增上慢人說斷煩惱」，實不斷也。問：大小經論皆明斷惑，云何不斷？答：若言斷者，今請問之，為有惑可斷、為無惑可斷耶？如其實有，則不可斷。又經云「若法先有後無，諸佛菩薩則有過罪」，云何言斷？如其無惑，云何所斷？又有惑則是有見、無惑名為無見，亦有亦無、非有非無並是煩惱，云何煩惱斷煩惱耶？又縱有煩惱為所斷、慧為能斷，為見惑故斷、不見惑斷耶？如其見者，則明暗竝立，云何斷耶？若不相見，復何所斷？經若言解惑相違而懸斷者，則天竺燃燈破振旦暗、一品之解除一切惑。又慧獨能斷、借伴共斷？若獨能斷者，菩薩何故修八聖道？獨慧不斷，雖復假伴亦不能斷，如一盲不見，眾

盲亦然。又為一念斷、相續斷耶？若一念者，惑亦一念則相與，俱與俱謝，何能斷耶？若相續斷者，為滅故續、不滅續耶？滅則取無所續、不滅無復能續，云何續耶？以是推之則無所斷，是故不應言智斷惑。問：若爾，則應無斷。何故經云「一念相應慧斷煩惱」耶？答：如上推之，則畢竟無斷。如此了悟，則是斷也。所以然者，於一切處求解惑從，則知心無所依。心無所依，則眾累清淨，故名為斷。與爾斷義無相違。

問：以所依名為斷者，為般若斷、為方便斷？答：舊云般若是空慧故斷、方便照有義不斷。今明有得空有二慧俱不能斷、無所得空有俱能斷也。但不二而二，開二慧不同，方便實慧則不斷而斷、實慧方便斷而不斷。問：何故爾耶？答：有所依著是諸煩惱根，實法實相是無著之本。由實相無所依故生般若，般若則無所著，故眾惑清淨，故名斷也。

問：若會境生智然後斷惑，與舊何異？答：不言惑外別有實相，但了煩惱本自不生、今亦無滅則是實相，故名會實相斷。問：為但般若斷、薩婆若亦斷？答？此義舊有二師，或言金剛心斷，則是般若也斷；或言佛智所斷，則薩婆若斷。今明《大品》云「菩薩無礙道中行，佛在解脫道中行，無一切暗弊」。詳此文意，無礙、解脫俱有斷不斷義。若一念正觀，惑不現前，則無礙正斷。解脫出居累外，故解脫不斷，故云「佛在解脫道中行，無一切暗弊」也。若言解脫續於無礙，鎮前無惑之處、遮未來惑令不得續生，則有遮斷，故名斷。無礙正斷，故得言金剛惑盡；未有解脫，遮未來惑，得言不盡。故盡與不盡，二說不違。

問：般若為無礙、薩婆若為解脫者，得言地前為無礙、初地為解脫不？答：有人言：亦得如此。小乘則苦忍之前習行未久，但伏非斷。大乘地前明行積時，是故能斷也。今謂不然，大小乘義乃優劣懸殊。如來制立，大格相似。小乘則七方便伏，苦忍斷之，大乘三十心伏，初地斷也。初地中自開無礙正斷、解脫遮斷，如上釋。

問：為封無礙為解脫、為無礙謝解脫生耶？答：《毘曇》則謝，《成論》則轉斥此二說，餘處已明。今略陳之。金剛若謝有佛果，云何般若變名薩雲若？轉金剛而成佛者，云何轉無常之法而作常耶？今所明者，具有轉謝不轉謝。了悟金剛本不生滅，故金剛是佛，故不轉不謝。是故經云「一切眾生本來寂滅，不復更滅」也。於妄謂之心，息生滅之見，故名為謝。約了悟之者，前謂生滅、今悟無生滅，是故名轉三文一會，義無所違。

問：若地前伏、初地斷者，何故《釋論》云「初地時未捨結，七地方斷」？答：眾師不同。生公用大頓悟義，唯佛斷惑，爾前未斷。故佛名為覺，爾前未覺。瑤師用小頓悟義，七地方斷，引向文證

之。今明皆無所妨。《大經》云「唯佛名眼見佛性，十地以還皆稱聞見」，則唯佛斷惑，爾前不斷也。初地以來，但斷麁累、未除細惑，故言不斷。七地除細，故言斷耳。故各有得義，不應偏執也。
問：為中伏假斷、為假中斷？答：適緣取悟，無有定也。自有中伏假斷，如求性有無不可得，故名非有非無，目之為中。此但伏性有無，猶未斷也。次明假有假無，則性有無始斷。所以然者，既識假有假無，則知畢竟無有定性有無。故定性有無，故名假名斷也。次言假伏中斷者，對性有無說假有無，以伏性有無，故言假伏。次明悟假有不有、假無不無，非有非無名為中道。前性有無始得永斷，故云假伏中斷也。問：亦得假伏假斷、中伏中斷次不？答：亦有此義。如識假有無，則性有無永斷，名為假斷也。自有識假有無，但伏性有無，猶未斷也。自有悟非有無，伏但性於。自有悟非有無，性惑永斷，不須說假也。
問：云何名假名惑、實法惑耶？答：成論師云：緣假迷假，稱假名惑，則迷假人法等。緣實迷實，名實法惑，如迷五塵等。今明此是三藏一部之義耳。大乘假實惑者，則向所明之假名為假惑，則前之實名為實惑。所以者，諸法未曾假實。今既有此假實，寧非惑耶？
問：大乘亦有假名實法義不？答：二諦是假名；不二為中道，則是實相，故名實法。迷因緣假名二諦，稱為假惑；迷不二實相，目為實惑也。問：云何迷耶？答：不二二，名為二諦。二不為中道，謂二諦定二，故名迷假。不二定不二，稱為迷實。又二不二，法名為假；非二不二，方名為實。迷此假實，名惑也。

九攝智門

問：權實二智，攝智盡不？答：攝智皆盡。經有一智、二智、三智、五智乃至七十七智，皆二智攝。言一智者，則如實智。如實則是佛眼，佛眼無法不見，名權智；而無所見，名為實智。問：如實智但是照實相智，唯應是實智，云何有權智能？答：此明佛眼如實而知，名如實。故是二智也。
次攝二智者，則一切智、一切種智。但此二智，凡有六門：一以空有分二，一切智為空智、一切種智為有智，此則權實攝也。次總別分二，總相知為一切智、別相知為一切種智。但總別有三門：一以苦無常為總相、陰界入為別相。二以無生滅為總相、知諸法差別為別相。三以菩諦為總相、分別苦有無量相為別相。三義中，初義第二義猶是空有，第三義屬後廣略也。三者略說為一切智、廣說為一切種智，猶是向苦諦總別義耳。四者因為一切智、果為一切種智。
問：二智俱是果門，云何分因果耶？答：例如菩提、涅槃為果及果

果。涅槃既是果果，則菩提亦得為因。此義論因果，今亦然矣。五者小乘名一切智、大乘名一切種智。此明小乘總相智十二入苦空無常，名一切智。大乘別智一切法，名一切種智。六者一切種智為空智、一切智為有智。以種種性則實相理為諸法根本相，名為一切智。知一切法，為有智也。雖有六門，不離空有，攝入二智中也。次攝三智門者，三智義門，《涅槃》云「一者般若，一切眾生之慧，所謂下智也。二毘婆舍那，謂二乘智，則中智也。三闍那，佛菩薩智，謂上智也。」又云「般若別相智，別知諸法。毘婆舍那總相智，總知諸法。闍那為破相，破相者，般若知有、毘婆舍那照空。闍那捨於空有，則中道智也。」又如《般若‧三慧品》說「二乘為一切智，菩薩道種智，佛一切種智」。二乘名為一切智者，十二入攝一切法，二乘知十二苦空無常，名一切智。論云「此但有一切智名，而無一切智用。猶如盡燈，但有燈名，而無燈用。」問：云何無？答：佛具知一切法別相，然後能知一切總相。二乘但總相知，不能二別相知。如《涅槃》云「二乘但知於苦，不能分別是苦有無量相。我於彼經竟不說之，故二乘不能別知。」故但有一切智名，而無一切智用也。菩薩名道種慧者，菩薩知四種道，人天乘為福樂道，及三乘道。知佛道自度度他，餘三但度他也。佛名一切種智者，此一切種智，異前一切種智，前一切種智，但知有法。今合空有，名一切種智。經云「知一切相故，一切種智」。又云「知一切法行類相自，名一切種智」也。此三智中，二皆具照空有，皆有權實二智也。次《地持論》有三智：一清淨智，斷五住惑盡，故云清淨，則第一義空智也。二一切智，則有智也。三無礙智，無功用智，知一切法無復功用，故名無礙。初是實智，後二為權智。次《攝大乘論》有三智：一加行智，則進求上地心。二正體智，證如之智，謂實智也。三後得智，則寂而動，謂權智也。此三智則為次第，前有進求之智，次正得實觀，後從實起用。

四智攝入二智者，《攝大乘論》云「一切智、一切種智、無相智、無功用智，前二空有，次一不從師得，後一無功用」，則《法華經》佛智、一切智、自然智、無師智也，前二別分空有，後二通空有也。次四無礙智，此有多門，今略舉一義。知世諦為知法、知第一義為知義，此則二智。樂說及辭，皆世諦智也。次明四知。我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。釋此不同，《婆娑》云「我生已盡者，斷集智。集因能生未來苦果，名之為生。無學斷竟，名我生已盡。梵行已立，是段道智，梵名為淨。無漏聖道，能除恬染、離障清淨，名為梵。無學聖人道行成滿，名為已立。所作已辦，是證滅智。斷惑證滅，名為所作。無學證果功成，名為已辦。不受後有，則斷苦智。後世在報，名以後有。無學道，於此後

有不復更受，名不受後有。」問：經說四諦，先明苦集、後明滅道。今何故前斷集修道、後證滅斷苦？答：四諦示欣厭門，先苦集、後滅道。於欣厭門逆觀次第，故先果後因。四智是順觀門，故先因後果，故先集道、後明滅苦。又要除障，然後善成，故先斷集、後明道。後果中先滅現過，然後不受未來苦報，故先滅後苦。《勝鬘》、《涅槃》釋四智又異，今不述之。四智皆入大乘權智，是小乘之實智。

次五智攝入二智者：一法住智、二泥洹智、三無淨智、四願智、五邊際智。依小乘法，法住智者，知苦集相生、諸法存立，名法住智。知道及滅，名泥洹智。又云：知苦集道，名法住智。知於滅諦，名泥洹智。令物不起諍，名為無諍智。願智未來一切事則便得知，名為願智。邊際智者，報身最後名邊際。聖人縱得自在智，故於報身延促自在，名邊際智。小乘前二智通利能，羅漢皆有；後三但利根羅漢有之。又前二通一切定皆能起，後三但第四禪起。前二通漏無漏，後三但有漏。前二三界身得起，後三但欲界三天下身起。前二以三界法為所緣境，無諍智但以欲界體心為境。大乘五智，一切處、一切方五十二位皆得起，通漏無漏也。小乘五智，皆為大乘權智攝。大乘五智，泥洹則實相正法，屬實智；餘四屬權智也。

十一智攝入二智者，十智照四諦，是差別智，屬權智攝。如實智照一實諦，則是實相，謂無差別智，故屬實智也。又論云「十智在四眼，如實智為佛眼」。若爾，四眼中具二智，佛眼中亦具二智。問：菩提與薩婆若，十智何智攝？答云：并是十智，則是有智。薩婆若為如實智，謂空智也。三十四智者，約十二因緣作之。如老死苦、老死集、老死滅、老死滅道，具四諦觀。七十七智者，生緣老死、不離生緣老死，初是正觀智，次審法智。又正觀智簡無因，審法智簡邪因，三世各二為六。此六是法住智，次一智是泥洹智。法住為明生死因果故多，泥洹滅之故三世合一。此皆小乘之義，皆屬大乘權智攝之。若大乘泥洹智，則是實知，如上也。如此皆是無分別中善巧分別；雖分別，不動無分別。不同數論有所得報，此是名教不得不知。問：四十四及七十七，同從老死起，有何異耶？答：四十四，觀果由因，其觀易成，故為鈍根人。觀果由因者，初觀老死是果。次明老死集者，觀果由因也。七十七智則觀因生果，如云生緣老死。生是因，為老死之緣；不離生緣老死亦爾。觀因生果者，事既難知，為利根人。四十四，《成論》文云在方便中；七十七，文不判位。眾師云：在四現忍中也。問：何故不從無明起耶？答：尋末至本，此觀易成。又四十四，但得從果起，以具四諦故。若從無明起，無因緣，復因云何得具四諦耶？七十七，應得從無明

起，但從老死起，觀易成故，不從無明起也。問：菩薩觀十二，何阿智耶？答：菩薩無方妙用，不可定判。《釋論》云「菩薩為示眾生故，從果觀十二因緣」。
淨名玄論卷第五(宗旨中)

十常無常門

略明四句：一境智俱常。唯大乘有之，小乘無也。以小乘凡聖之智皆無常故。但大乘境智俱常，可有三義：一常智照實相境，如果法觀照般若照實相般若。二常智照虛空常境，如《大經》云「一切常中，虛空第一」。今常智照此常境也。若以實相即是虛空，如《釋論》中說虛空論非有非無，言語道斷、心行處滅，即是實相。今且據事辨，以虛空為常。此二句分境智二義也。三者常智還自照智，即反照智義也。次常照無常，凡有二義：一照眾生無常、二照應迹無常也。次無常照常，凡有三句：一照虛空之常、二照實相境常、三照法身佛性常義。但是照境，非照智常，以因中未有常智故也。次無常照無常，有二句：一照無常境、二者無常智自照無常智。問：無常智還照智，與常智知常智何異？答？常智知常，唯有一義。無常智知無常，有二義：一者後念智知前念智、二者一念智即自然知。能得竝觀者，具有二義；未能竝者，但有前後相知也。常知於常，但有一念自知，無前後知也。問：北地論師云：初地以上即有常住法身，亦即有常智。是事云何？答：須詳此說意，為以證真如之智為法身耶、為取所證真如佛性為法身耶？若以能證之智為法身常者，是事不然。《釋論》云「在菩薩心名為般若，在佛心變名薩般若」。是常者則無明昧，不應有改變也。又《涅槃經》云「此常法稱要是如來」。〈長壽品〉凡簡三法常義，一者外道、二者小乘、三者菩薩，並無常住，故知常義唯在佛果，因中未有現顯之常。若以所證真如佛性為常者，則一切眾生皆有此事，何止初地以上耶？若言初地以上即見佛性，故以佛性常為法身者，此猶是江南舊宗，非北異說此。問，有講攝大乘論師云：初地見真如，與佛地不異。是事云何？答：若示論，何得云「在菩薩心名般若，在佛心變名薩婆若」？既其改變，則知有明昧不同。又論云「般若清淨，變名才便」，則知六地般若未淨。又本以見真故斷惑，初地見真與佛不異，則一切惑斷。若不以見真斷惑，即便應是有智斷惑。故此說不然。如此皆是無分別中善巧分別。不示者淺識者。學失於眉眼。名無巧方便。今既欲釋二智，即廣解方便。方便者無差別。差別智故，前須善巧分別諸門，然後無方無礙之用。後當廣解得失，未可驚同舊宗。今寄此門，可有四句：一者語同意異。語同者，如上來所釋，乃至常無常也。問：何故語同耶？答：語出經論，經論共用，何得不同？而意異者，《中論》云「言語雖同，其心則異」。今明此是無分別中善巧分別不二二義，故開常無常境智

二義耳。既云不二二，即知雖二不二。如《大經》云「我無我無有二相，常無常亦示」。經云「愚者謂二，智者了達，知其無二」。復有愚者但謂不二，智人了知不二而二。何者？愚人不識常無常、不知境智，故是無明，無明故名為愚。智人了知常無常，名為智者。是故名為語同意異也。二者語異意異。有所得人不善分別，無所得人善能分別，故名語異。一是無所得心善分別、二者有所得心不善分別，故名意異也。三者語同意同者，語與諸佛菩薩方等經論則同，意與諸佛菩薩無依正觀亦同，故名語同意同。又語與有所得人同，有所得人復有小分得處，今意亦與彼同，故云語同意同。四者語異意同。語異經論而意扶合者，亦得用之。又語異舊宗而意同會佛旨，亦得用之。宜以斯四句總貫諸門，不應一向偏有去取。問：何故明此四句？答：有二種人，一始學大乘，謂必須一向與舊宗為異，則成謗法。所以然者，語出經論，宜共用之。但得與無得，其心各別，不應以意異故今語亦異。二者學小乘人，云小與大異，強謂義同是亦謗法。所以然者，小乘語意與大乘語意其實不同，而強謂同，如學《成實論》者，無相滅諦與方等理均，亦名謗法也。為此大小學人，宜開同異四句。

十一得失門

權實是至人之觀心，真俗為眾聖之妙境。上已略明二慧，今須論真俗。真俗之本若成，權實之末自正，故開十二門詳其得失。一性假門、二有無門、三有本無本門、四顯不顯門、五理教門、六說不說門、七淺深門、八理內外門、九無定性門、十相待門、十一泯得失門、十二體用門。

第一性假門

問：學佛二諦，云何得失？請為陳之。答：定性二諦為失，因緣假名二諦為得。所言定性二諦者，若有有可有，則有無可無。有有可有，不由無故有；有無可無，不由有故無。不由無故有，有非無有；不由有故無，無非有無。有非無有，有是自性有；無非有無，無是自性無。有是自性有，有成有見；無是自性無，無成無見。有無二見若成，則六十二見便立，以有無為諸見本。如《法華》「若及若無等，依心此諸見，具足六十二」。既有其見，則便起愛以自見生愛、他見起瞋。見是癡使，復有愛恚，則煩惱具足。既有煩惱，則便有業。業惑若成，不得離生老病死憂悲苦惱，名為失也。次對失明得者，今無有可有，則無無可無。無有可有，由無故有；

無無可無，由有故無。由無故有，有是無有；由有故無，無是有無。無則不自無，無有則不自有。不自有故非有、不自無故非無，非有非無，假名有無。

問：何故云非有非無假說有無？答：此欲明有無義耳。既是因緣有無，因緣有無則有無宛然而非有無、非有無宛然而有無，故言有不自有故非有、無不自無故非無，非有非無、假有假無。可熟思此言。譬如幻人非人，幻人非人故人；鏡像非像，非像故像像。如是有無非是定性，故不起見愛、不招苦果，故名為得也。問：此言何所出耶？答：此關中舊義。如肇公《不真空論》明有非真有，故雖有而空；空非真空，雖空而有。猶如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人。作論竟，以示羅什，羅什歎曰：「秦人解空第一者，僧肇其人也。」光秦法師撰《搜玄論》，十四宗二諦，用肇公為本。故是舊宗，不名新義，宜可信之。

次、考性義。問：誰義明有有可有、有無可無，故成自性耶？答：今通明一切內外大小有所得義，必有有可有得有、無可無得無，名有所得，故墮自性也。

問：今且舉《成論》明三假義，不墮失門。何者？彼明三假有為世諦，三假空為真諦。即三假而常四忘、即四忘而常三假。即三假而常四忘，故有不自有；即四忘而常三假，故空不自空。故非性義。答：三假為世諦、四忘為真諦者，世諦之有，為待真空、為不待耶？即此一責，便墮二負門。若言世諦待真諦者，則世諦為能待、真諦為所待，二諦便是相待假，何得定三假是世諦、四忘為真諦耶？若言世諦之有不待真空者，既不相待，便成自性。故不可答也。問：世諦之有，不得待真諦之體，以真體絕故不可相待。答：今世諦之有待世諦。真若之名故。有待於無。無上過也。

問：真諦之名，為是世諦攝、為真諦攝？為真諦攝邪。若是世諦攝者，則世諦如長還待長、短還因短。若真諦之名為真諦攝無名者，真諦無名，何得攝名？真遂攝名者，則真非絕名。若言真理無名、為真立名遂屬真者，既生屬真，真則有名。若真不可名，亦不可屬矣。故二諦空有無相待義，便是性矣。又真絕不可待，俗是待不可絕，豈非性耶，次別問世諦。世諦中長短相待者，待者為長短成竟而待、為相待竟長短始成，二俱不可。若成竟而待者，凡有二過：一者失待過。既生已成，何須復待？凡論待者，本為令成。今既已成，不應更待。二者若成竟而復待，則成一未待時，已本成二相待竟。復成唯一長拒，即何有二成？若有二成，須有二長拒。

問：先有體成，後待竟復得長短名成。以先有體成、未有名成，故須相待，免不待之過。以相待但有名始成，而體不更成，無重成之咎。答：若相待但有名成而體不成者，則相待一假，唯名待耳。體

明非相待假耶？然名與體還復相待，即一切皆待一切皆成也。問：先長短成而後待，有此過。先待而後成，有何咎耶？答：本將長成待短耳，先未待短。既生無長，將何待短耶？若將長待短者，還墮先成後待，亦非先後成。今有長短即有待，有待即有長短，一時故，無上二過。問：若爾者，長物不待短時，為有此物以不？若有此物，則是不待而有，同先成之失。若不待時，無有此物，同先待之過。若言雖有此物，未待短時不可名其長短。若爾，則還同未待時有物體，體待得名。雖欲一時，不免三失責山門。問：汝先云無有可有，由無故有；無無可無，由有故無。他有有可有、有無可無，此是先成而後待。今無有可有，由無故有，豈非先待而後成耶？答：今對上有有可有，故明無有可耳。非是未待之時未成，待竟方成。亦非先有成竟，然後待也。故是因緣相待，不可以有無二門責其定性。問：雖有此言，未具共相。請為述之。答：且據長短。短不自短，持長故短，非是先成後待故。短既不自短，短亦非他短，故非先待而後成。若有短體復因長，即是自他共短，此短便有兩過。若有短體，則墮先成後待過。若由他短，則墮先待後成過。是故非自他共短。短不自短，復不由他，則非無因有短。今明短名長短，豈可無因。問：既不得四句，亦不得相待。答：《大經》破自他共無因四句竟，答迦葉云：唯得名為從因得成。今亦爾，唯得名因緣待如幻化物。寧可定責其所由耶？

二有無門明得失

所言有無者，無前性義故，求性有不可得、性無亦不可得。若有有無，可有亦有亦無、非無非非無耳。竟無前二，何有後三？故五句皆不可得也，則五眼不見。昔聽講之日，聞興皇和上述攝嶺大師之言：五眼不見理外眾生及一切法。猶未則信解，久方悟之。如此有所得人法，本無所有，五眼何所見耶？《大品經》每舉我人為喻。又十六知見畢竟無所有，故五眼不見。今有所得性有人法，五眼不見，亦復如是。問：考察此五句不可得，為是真諦之無以不？答：此無是二諦，二部外無，二諦不攝故。一師有二種無，一者有所無故稱無、二者無所有故稱無。有所無故稱無，即是有所得。五句皆畢竟空，是諸佛菩薩所離，故云無也。無所有義明無，此是二諦中實諦無。所以然者，二諦宛然有而無，故名無所有，故稱為無也。二者對無明有。既無如此有得所義，即有諸佛菩薩假名因緣無所得二諦，非有故有、不無故無，如此有無是佛菩薩有無智所行處，故名為境。問：何故明此有無？答：前有無不成，今有無如立，對彼不成故辨成義，所以明此有無。又是接斷見故來。或者本執定性有

無，忽聞五句皆不可得，便生斷見，謂無二諦因果等法。為此人故，云乃是無汝所見有無耳，非無因緣有無。如《中論‧作者品》云「是業從眾緣，生無有決定」。如汝所說有、如汝所說無，因緣有無也。又對數論等論，謂彼義有因果二諦。聞三論破一切法，便是起斷見，無有因果二諦等法。今明舊義無有因果及二諦耳，今始得有因果及二諦。所以然者，有所得作緣無因果，二諦不成，故成無因果義。今立因果始成，故有因果義也。又先破定性有無，故破其有見。今明因緣有無，故破無見。欲示中道，明有無門。

三有本無門明得失

以無本故失、有本故得。所言無本故失者，有所得有無，無有根本。云何為本，謂不二正道是有無有之本。《華嚴》云「正法性遠離，一切言語道。」一切趣非趣，悉皆寂滅相，故非有非無、非亦有亦無、非非有非非無，故云遠離一切趣。即此一切諸法之本。諸佛菩薩得正法根本，故名聖人。以失正法根本故，流浪六道。正法既非有無，而諸佛菩薩欲出處眾生，於無名相中假名相說，故說有說無。如此有無，則有根本。有根本故，在未得成，故有無義立。有所得有無，定住有無，言二諦有二理，既非非有非無非非有無，故無根本。根本既無，則末亦不立，故有無不成。所以為失也。考宗。問：何故明此義？答：為成上得失義。諸佛菩薩所以有得有有無者，以有無有根本故也。性有無既不成，以無根本故也。問：第二有無門中云「五句求有所得諸法不可得，然後辨今因緣有無」，與今明由非有非無故起有無何異？答：此是山門舊義，末學者不識之，好相渾也。前明五句不可得，此是有所無義耳。今明五句不可得者，此是無所有義，故不相關也。問：同明五句不可得，云何一是有所無、一是無所有？答：可細心觀之。前明五句不可得，無有理外法。今明五句不可得者，此目於正道，故先最有所無。今是無所有無，是故異也。問：此二有次第不？答：要先破洗理外諸法，明五句不可得，然後始得辨因緣二諦，由二諦始得表不二正道。約悟入者，有如此次第也。若就佛菩薩，明正道本非有無，為眾生故說有無，始得有二諦。而此二諦，絕性有無五句，故次明無性有無。此據出用次第，故須識山門辨得失之精要，亦是經論之心骨也。

四者顯道不顯道門明得失

有所得有無定住有無，故有不須表於非有，無定住無，故無不得表於非無。如此有無，既不顯非有非無不二正道，故名為失。因緣假名有無，則有不住有、有表不有，無不住無故無表不無。如此有無能表不二正道，故名為得。

考宗。問：何故明表道耶？答：諸佛菩薩既體道本非有無，欲令物悟，是故知非有無、假說有無，假說有無還表非有無。前是從道起用，今是以用開道；前是能化方便，今是令物悟入。有所得有無，則無從道起用、以用開道，亦無能化方，及別□物還原，故是失得之大宗也。

五者理教門分得失

有所得有無是理，無所得有無是教。舊云二諦是二理，四絕為真諦理、三假為俗諦理。二理則有佛無佛性相常然，迷之而成六道、悟之而有三乘。今明既是二理則不可改轉，則有無根深、事如盡石。因此決定有無，故起二見。所以然者，既其道理實有有無，而有無二見寧得不生耶？又設有二理生。一異則不成。若二理是一，則俗假真亦假、真絕俗亦絕。若有假有不假，有絕有不絕，則非二理為一也。若二理不一，則色不是空、空亦不是色，相即之言則壞。既立二理名，須受一異之問。又僧佉謂：大有是常、萬法無常，常與無常一體。衛世師謂：大有是常、萬法無常，是故常無常二體。論主直破常無常，一體而異體，而有與萬法自壞。命詳此義，與二諦常無常，豈一體二體，令同為失也。如開善云：真諦是常、萬法無常，常無常一體。龍光云：真諦常、萬法無常，常無常二體。令同二外道義，對失明得。二諦是教，所言教者，以理本不二，而為物說二，故名為教。

考宗。問：何故以二諦為教？答：以有無為教，略有五義：一對理明二諦是教。以至理無二，故非有非無；今說有說無，故有無為教。二者聖緣。聖人體道未曾有無；今說有無，此為教物，故有無為教。三為技見。舊義執有無是理，由來既久，則二見其根深，難可傾拔。攝嶺大師對緣斥病，欲拔二見之根，令捨有無兩執，故說有無能通不二理，非是究竟，不應住有無中，故有無為教。四者以有無是諸見根本。一切經論，盛呵二見、斥於有無，如「凡夫著有、二乘著無」，又「愛多者著有、見多者著無」，又「四見多者有、邪見多者執無」，又「佛法中五百論師執有，聞畢竟空，如刀傷心；方廣執無，不信因果」，又「九十六種外道所執，不出有無」。諸佛出世，復云有無是二理者，便增諸見心，何由可祓？故今明有無是教門能，能通不二之理，不應住有無中，以欲息諸見。

故經論明有無是教門也。五者稟教之徒，聞有無是教之能，能通正道，虛心不染有無教癈，發意即起乎凡聖。故有無為教，生意得矣。

問：以何文證二諦是教？答：文處甚多，且各舉一經一論。論云「諸佛依二諦說法」，故二諦為教。《大品》云「菩薩住二諦中，為眾生說法。為著有者說空、為著空者說有。」故知二諦是教。論舉佛說經明菩薩說，故經論佛菩薩皆明二諦是教也。問：若以五義二文證二諦為教者，今亦以五難二文明二諦非教。一者若聞說二諦是教者，佛說教門則有二諦，不說則應無二諦。若爾，本以二諦生於二智，佛不說二諦則無二諦，既無二諦，佛何所照有耶？二者若二諦是教，六度等行皆是世諦。佛不說世諦則無世諦，便無六度等行。若爾，但有詮教法寶，便無善業法寶。三者二諦為境發生二智，二諦名境界法寶。二諦是教，但有詮教法寶，亦無境界法寶。若言教生智故轉名境者，佛不說教則無教可轉，便無有境也。四者若二諦是教，色等萬法皆是世諦。世諦既是教者，色等萬法亦應是教。若爾，佛不說世諦，即無色等萬法。五者世諦是教者，世諦唯有教火，應無實火用。若火唯是教，口中說火則應燒口。次引二文證二諦非教。若言真諦是教者，經云「有佛無佛性相常住」，而教則有佛方有、無佛則無，何得常住？經云「十二因緣，有佛無佛常自有之」，故知世諦非教。答：諦有二種，一於諦、二教諦。於諦者，色未曾有無，而於凡是有，名俗諦；於聖是空，名真諦。以於凡是有名俗諦故，萬法不失；於聖是空名真諦故，有佛無佛性相常住。教諦者，諸佛菩薩了色未曾有無，為化眾生故，說有無為二諦，欲令因此有無悟不有無是教。而舊義明二諦是理者，此是二於諦耳。於諦望教諦，非但失不二理，亦失能表之教耳。

問：於凡是有既失者，於聖是無亦是失不？答：一對凡夫明聖為得，若望教諦皆是失也。以色未曾有無，而作有無作解，豈非失也？問：經云「一切世諦，若於如來即是第一義諦」，亦是失？答：一往對凡之有為失，歎聖之空為得。若望教諦者，於諦非但不得表不二理，亦不得能表之教，但是謂情所見耳。然如來了色實未曾空有也。若識兩種二諦，則五難自[方*立]。問：難有此通，猶未可見。今說色有無是教諦者，不說色有無教諦。答：以說為教者，佛不說則無教諦也。問：若爾者，唯恒有二於諦，則無因緣有無。答：一切法常是二於有無，亦恒是因緣有無。若於二緣，即是二於諦有無。諸佛菩薩了此色即是因緣有無，然於與教，未曾二於二緣則教成，於了悟即於成教。問：若於二緣即是二於有無，望佛菩薩即是因緣有無。此因緣有無，此因緣即是因緣境，云何言是教？答：因緣有無未曾有無，故雖是有無而不有不無。如此有無能

開不二，即是教義。問：佛若不說，恒有因緣有無。因緣有無豈是教耶？答：非但取說義為教，經中明六塵皆是教。問：若爾，境教何異？答：此因緣有無，可兩望論之。發智即境，能開不有不無不二理，即是教也。此據佛不說，自有境教也。就說義明境教者，佛照有無，有無名境；佛說有無，有無是教。問：他亦云照有無，有無是境；說有無，有無亦是教。與今何異？答：他但得二於定性有無，此有無不得開不有不無，故非教也。又因緣有無是境耳，定性有無非境也。何者？有不自有，由無故有；無不自無，由有故無。由有故無，無是有無；由無故有，有是無有。了此因緣有無，能生二慧：識有是無有，生實方便慧；了無是有無，生方便實慧。既是定性有無，則生斷常二見，故不得名境也。

六說不說門明得失

他但明世諦說、真諦不說。世諦是三假，三假故可說；真諦是四忘，四忘不可說。眾師同此一解，更無異判。今問：世諦唯可說，不可令不可說；真諦不可說，不可令說。豈非定性義耶？彼云：世諦雖可說，即是真不可說。真不可說即俗可說，故非是定性。問：俗即是真，故不可說。此為是俗不可說、為是真不可說？答：還是真不可說耳。問：若爾，俗終二，無不可說義。豈非定性耶？對失明得者，令總觀真俗，具有四句：一世諦說真不說、二真說世不說、三但說、四但不說。此四句有多門，今具敘之。一者世諦說生滅、真諦不說生滅，故云世諦說真諦不說也。二者真諦說不生滅、世諦不說不生滅，故真諦說世諦不說也。三者世諦說生滅、真諦說不生滅，故二諦但說也。四者世諦不說無生滅、真諦不說生滅，故云二諦但不說也。問：此四句出何處？答：釋論初卷云「人等，世諦故有……第一義故有、世諦故無」，即是斯義也。二者明生滅此是世諦說、不生滅是世諦不說，不生不滅是真諦說、非不生非不滅是真諦不說，此是二諦但說、但不說也。三者世諦說、真諦不說，明說生滅、說不生滅，皆是世諦故說，真諦不說生滅亦不說不生不滅，故云世諦說真諦不說也。四者真諦說世諦不說者，世諦雖說生滅不生不滅，實無所說；真諦雖無所說，而無所不說。問：世諦雖說而無所說，無所說即入真諦；真諦雖無所說而無所不說，還是世諦。何處有世諦不說真諦說耶？答。有所得定性義如此耳。世諦自是說，若無所說則屬真諦。真諦自無所說，若有說還屬世諦。如此真俗，皆是障礙法門。今明諸佛菩薩無所得空有因緣無礙故，空是有空、有是空有。是空是有空，雖空而有；有是空有，雖有而空。

說是不說說，是說不說。說是不說說故，雖說而不說；不說是說不說故，雖不說而常說。故得世諦不說而真諦說也。
次明二諦但說但不說者，以空有為世諦、有空為真諦。世諦說有、真諦則說空，故二諦但說。以空有為世諦，空有即是假有，假有不可說有、假有不可說無、假有不可說亦有亦無、假有不可說非有非無，故世諦假有絕四句，故世諦不可說。真諦假無亦絕四句，故真諦不可說。不可說而說，世諦名假有、真諦名假無。故二諦但說，一說一不說者。世諦假有，假有故有說；真諦是假無，假無則無說。故世諦說真諦不說。假有雖有而無、假無雖無而有，故俗不說而真說。次二諦但說但不說者，二諦俱無生，故但不說。問：但無生，何有二諦？答：世諦無實生，故但不生；真諦無假生，故云不生。問：此猶是舊義耳。世諦中無性實生、真諦無有假生也，如世諦中無實我、真諦中無假我。答：今言世諦無實者，有所得一切假實皆是性實，故因緣世諦絕此實也。無所得方是假，乃為真諦所絕也。二諦但不絕，即二諦但說，世諦不絕假生滅、真諦不絕假不生滅，故二諦但不絕。即但說世諦絕真諦不絕者，還如上世諦雖不絕，不絕而恒絕；真諦雖絕而不絕。次就單複論絕不絕義。一往空有為世諦、有空為真諦，則世諦不絕真諦絕。次空有皆是世諦、非空有為真諦，即絕不絕皆世諦、非絕不絕方是真諦。次空有二、非空有不二，二不二皆俗、非二不二為真。則絕不絕為二、非絕不絕為不二，二不二皆不絕、非二非不二方是絕。又此三重皆是二諦，二諦皆是教，皆是不絕。則以不二為理，理名為絕。問：何故明此四重絕不絕義？答：欲簡異舊絕。舊絕但有初重絕，無後三絕，故明之也。問：絕與如不如何異？答：此有多門。若世諦絕實生滅，名為世諦不如；真諦絕假生滅為如，不絕假不生滅為不如。問：云何絕實生滅為如耶？答：此取空義為如，以世諦無實生滅，故實生滅所空以為如。真諦亦爾。二者就前說不說明如不如。世諦說生滅為不生不滅為諦世不說，名世諦不說。此明假生滅是有，故名不如。不生不滅此是絕假生滅，亦是空義，所以為如。前如則淺，後如則深；前如空性，後如空假。真諦亦具此二如、二不如也。
次如前明世諦假有絕四句即是如，真諦假空絕四句亦是如。此明二諦同絕實四句。假有為世諦絕實有四句，假空為真諦絕實空四句，以名之為如。如假有無，即是不絕，故名不如也。問：二諦絕、絕二諦，云何異？答：二諦絕者，如前所明也。絕二諦者，明真俗俗真。真非真、俗非俗，故名絕二諦也。又雖絕而常二諦，故云絕二諦；雖二諦而常絕，故云二諦絕也。問：《釋論》明如不如，與今明如，何異？答：《釋論》明三如，地堅等為下如、地無常生滅為中如、地不生不滅為上如。前二如即是今世諦如，上如即真諦如

也。又此三如，皆是世諦如。何以知之？前云生滅是世諦不如、不生不滅為世諦如，故上如是世諦如也。若非不生非不滅，為真諦如。問：《釋論》既明三如，何者為三不如？答：異此三如，即三不如也。又《釋論》就得失深淺明如不如。地堅為如；不知地堅，謂地不堅，名為不如。上中亦爾。又深淺明者，不生滅為上如、生滅為不如、無常生滅為中如。事中地堅為不如、地堅為如；若外道及世間，不識地堅，謂為常有，名為不如。問：前云生滅是世諦說、不生滅是世諦說。不生滅是世諦不說、不生滅是真說、非不生滅是真諦不說者，世諦不諦說何異。答？若漸捨二而論，則不異也。若世諦說假生滅、不說實生滅，與真諦不生滅則異。世諦不實生滅、真諦不假生滅，故異也。問：既有三重二諦，亦有三重如不如不？答：得以空有皆世諦、非空有為真諦，則如不如皆不如，非不如名為如也。

七淺深門明得失

他但以空為真、有為俗，更無異說也。今有三轉：一以空有為俗、以有空為真。二以空有皆俗、非空有為真。三以空有為二、不空有為不二，二不二並俗、非二非不二為真。如此三轉二諦，皆是教門耳。至道竟不曾三，故云是法不可示。立此三重，凡有五義，《法華玄》中已說。

七、說不說門考宗。問：子乃欲抑舊拔新，終不能超乎城外。請問：三轉之教名為可說，不二之理不可說以不？答：一往如此。問：他重明世諦可說、真諦不可說，則世諦攝前三門；真諦即是一理，即理教猶是二諦義耳。答：子不領前意也。今明三轉者，所三假之俗為有、四絕之理為無，以此有無為初節意也。第二第三非子意所知。假令真諦一切絕、世辨絕是三段，今明如是三假即是有、一切絕即是無。如斯有無，為初節義也。又師作三節意者，為欲拔由來有無二諦之心，必能改之則不住非二非不二，則二諦之見不生、正觀之懷便發。問：他意本立真諦一切皆絕，與今非二非不二復何異耶？答：他言真諦一切皆絕，而世諦一切皆絕。而世諦終一切皆有，還是有無，不免二見。又無所往，終是真內，可得定出真外耶？今則不爾，非真非不真、非二非不二。問：他明真諦亦非真非不真、非二非不二。答：子乃明真諦之理非真非不真，而非真非不真終歸真諦。今明諸法非不真，不云真諦非真非不真，一不同也。又非真非不真，子乃終歸非真非不真，不能歸真諦，二不同也。

八理內外門明得失

興皇大師云：今自有二轍義，一者理外義、二理內義。若心行理外，故云理外；心行理內，復云理內。理內具真俗等一切法，理外亦具真俗等一切法。

考宗。問：同具一切法，云何有內外異？答：理內一切法皆是因緣義，理外一切法非假名義，是故為異。問：若理內外具一切法者，理內既有因緣假名，理外亦應有因緣假名。何得將因緣假名簡理內外耶？答：如所問也。理外亦有假，但假是假故段，有假可得，名有所得假。理內假不自假，名為不假假。而假無所假，故無假可得，名理內假。問：理內外既具一切法，亦應理內外自有無所得。何以故將得無得分內外？答：亦如所問。理外無所得者，如真諦洞遣，四句不及、百非皆忘，此是無所得故無所有。屯無所得故，故是有所得之無所得。理內六不得無所得，故名無所得。問：理外既具一切法，亦應有不得無所得。答：理外不能以得為無得、無得不得，說為無說、無說為說，故有定隔礙。今總判欲斷此問。更來者，明理外具一切法者，具理外一切法耳，不見理內一切法。理內亦爾，但具理內一切法耳，不具理外一切法也。又理外雖具生死涅槃一切法，若生死若涅槃皆是生死，若得無得皆是有得也。問：若爾，理外真俗皆俗耶？答：亦得如屯，故理外真俗皆是凡情，所謂世俗法耳。理內因緣二諦是聖人境界，故二皆名真諦。問：經論中何處云理內外二具一切法耶？答：《中論》云「外人具二，立一切法」，論主明因緣故有一切法，即其事也。問：開二轍義，欲何所明耶？答：欲顯得失，明由來立義墮理外義中，屬今理外二諦所攝。

九約有無定性門明得失

《涅槃經》云「一切諸法，無有定相。若有定相，是生死相、是魔王相，非佛法相。」以無定相，故名為得。有定相，所以為失。

問：云何無定相耶？答：如一色未曾是性，亦非是假，於性緣成性、於假緣成假。若必定性義，為非假義，為是還成假見假執耳。理內外得亦爾，色何曾是得是無得耶。又如一色未曾真俗。於凡為俗。於聖為真耳？又即就俗中亦無定性，貪人見色淨、不淨觀人見色不淨、無適漠人非淨。又不淨之物，於人為不淨，畜見為淨。淨物於人為淨，於餘為不淨。如蠅謂香為不淨，故不耐聞之。又一色亦不定，於無神通人則質礙，於得神通人則非質礙；於人見為白色

而為水，於鬼赤色為火。又溺水不矇毛而矇鐵。如金對破餘一切物，為羊角所壞。故知一切法無定性也。

十約相待門明得失

本對性故明無空性耳。若不作定性解，復執無定性，捨理外而存理內義者，皆是取捨行心，故並名為失。既知不性亦復不假，故論云「無性法亦無，一切法空故」。知非假非性，畢竟清淨，始名為得。問：此對何所為耶？答：凡有二義。一為學《攝大乘》及《唯識論》人，不取三性為三無性理，三無性理即是阿摩羅識，亦是二無我理。三性，謂依他性、分別性、真實性。分別性者，即是六塵以為識所分別，名分別性。依他性者，心識依六塵及梨耶本識為起依他性。真實性者，即是涅槃。故為名三性、三無性。得失必言進捨，上來若得若失皆不可得，迥悟[宋-木+到][穴/但]絕句之門為得。去此大逕[這-言+(序-予+手)]，不近人情。今明從初以來一切得失，即皆是道，即是正觀。如肇公云「道遠乎哉，解事而真；聖遠乎哉，體之即神。」如有無分別二諦，亦有無分二智，如二諦有本無本二智二。次中觀為本，如二諦違不二，二智歸中觀。如三節明二諦，即三節明二智。如二諦但說但不說，二智亦爾。但能說但不能說、但照空但照有、但動但動俱斷，或如理內外二諦，則二智亦爾。身色無定性明二智，是心上無定性，乃至第十二愚即是智，何處分色智耶？屯十二門，遍通諸診、總貫眾經，語乃不文而義家有本。問：何故不重散說之，而開屯階級？答：有二種人，一者學無所得觀意，乃虛玄方言不足；二者但分別法相，失顯道正宗。今欲令文義兩明、玄事但得，故關屯階級也。

淨名玄論卷第六(宗旨下)

淨名玄論卷第七(會處上)

第三論會處

凡有二門：一釋會處、二明淨土。
論云「欲遍通眾教，宜具三門：一知名題、二鑒旨歸、三識分齊。」上已敘其二，今次論第三。

第一釋會處

江南舊釋，以室內外分經為三。初有四品，在室外說，名為序分；中間六品，室內說之，名為正經；後之四品，還歸室外，名為流通。所以然者，淨名託病方丈，念待激揚。前之四品，但敘如來說法述德命人，為問疾由致，故稱為序。中間六品，在於室內始談妙法，目之為正說。後之四品，利物已周，還來佛所印定成經，故稱流通。
北土相承云：此經凡有三會，始自佛國、終菩薩品，謂菴園會也。問疾以去，至乎香積，方丈會也。菩薩行品竟乎一經，菴園重會。今以一文，總徵二釋。說方便品，在何處耶？若在室外，即事違文。若室內說者，復乖上釋。若謂此品集經者意，非淨名自談，既無時事，何所集耶？又方便親序現疾，說法何得非淨名之言？又室內說法，凡有二時：方便一品是其初集，略說法門。問疾以後，方丈重會，廣宣妙法。何得以前說為序、後談為正？若謂此經但有三會，是亦不然。既重集菴園為二會者，亦再聚方丈，寧非兩集？若初集方丈以略非會者，菴園但有一品，寧復廣耶？又菴園說淨土因果為一集者，方丈明法身因果，寧非會耶？今所釋者，《華嚴》七處八會，斯經二處四集。言二處者，一菴園處、二方丈處。菴園為佛處，方丈為菩薩處。菴園為出家處，方丈為在家處。菴園他業所起處，方丈自業所起處。他業所起處者，菴羅女園為佛起精舍，明未曾有室是居士淨業所起也。菴園在城外，方丈在城內。顯公傳云：相去三里。所言四會者，一菴園會、二方丈會、三重集菴園、四再會方丈。以此分經，實為允當也。
問：《華嚴》不起寂滅道場，現身七處。此經四會，可得然乎？答：《華嚴》明不起、此經明起，起與不起皆不思議，故《華嚴》稱不思議解脫，此經亦稱不思議解脫也。問：《華嚴》不起道場現身七處，可不思議。此經既四處往反，何名莫測？答：此經四會雖有去來，實無往反，故文殊去而不往、淨名來而不至。來而不至，故無所從來；去而不往，實無所去。故「善來文殊！不來相來」。

來既不來相來、去亦不去相去，故來去宛然而實無往反，故名不思議也。問：此經既有二處四會，為有序、正、流通以不？答：准例《華嚴》具含二意，如是六事可兩望之。以初攝初，則屬初會；望於一部，屬序分經。流通亦然。從阿閦佛品歎法美人，以後攝後，屬於後會；若望大段，則屬流通。問：如是六事，蓋是序菴園時應事，但屬初會，云何為序分耶？答：如是六事雖序菴園時處，而為成一經，復得屬大序；流通亦然。

次別釋會處

要具五事，嘉集方名為會，一有處所、二有時節、三有化主、四有徒眾、五說教門。五事和集，眾生悟道，故名為會。如《四百觀論》云「真法及說者，聽者難得故，如是則生死，非有邊無邊。」論中略明三種：一有真法、二有說者、三有聽人。具此三緣，故有輪不得無際；闕斯一事，則生死非是有邊。今廣明五事則為五階。化處不同，前已略說，淨土義中當廣明之。言化時者，此經凡有通別二時者。言通時者，舊云：淨名是佛成道第三十年所說。又云：二十六年說也。所言別時者，就此四會，有二種不同：一時事先後、二集法次第。時事先後者，第一方丈初會、第二菴園次會、第三方丈再集、第四菴園重會。問：何以知然？答：五百長者與淨名為法城等侶，問道參無時不集。而寶積已至，淨名近而不來者，當知有疾。以其疾故，國內近眾皆來問之，因以身疾略為說法，故無數千人皆發道心，即〈方便品〉。故知先有毘耶初會也。但初集之時，人天眾小、利益未多，猶未足暢其神慧、稱現疾之懷。但佛與淨名既同為化物，故兩心相鑒。居士既託疾毘耶，如來菴園說法，為之集眾，故遣使問疾。聲聞菩薩皆敘不堪，方有菴園會耳。次命文殊令往激揚，廣宣妙法，故有方丈再集。但化事既周，還來佛所，如來印讚，使談妙法，故有菴園重集。以時事推之，必如此也。二集法次第者，夫欲結集成經，必須先明如是我聞一時佛所住處與大眾俱。若發軫即序淨名時事，便不得成經。《勝鬘》之例，事亦如是。故先明菴園會也。菴園集既竟，將發遣使問疾之端，故進序方丈初會，歎淨名之德，生時眾尊仰之誠，敘其有疾，發如來慰問由致，故次有方便一品毘耶會也。餘之二集，同上釋之。

次釋化主

此經四會，凡五人共說。方丈初集，淨名自說。菴園次會，如來所說。毘耶重集，凡四人說：一淨名說、二文殊說、三天女說、四諸

菩薩說。菴園再集，佛與淨名二人共說。問：五百聲聞、八千菩薩，皆述淨名之言，何故不名說耶？答：皆是述淨名昔日之言，非彼自說。若明今昔二說者，二品經明淨名昔說、十二品經敘維摩今說。問：〈弟子〉、〈菩薩〉二品，為屬初會、為屬後會？為是正經、為是序說？答：宜兩望之。既是菴園述之，則屬前會；為問疾由致，便屬後集。述淨名昔說，故是正經；為發問疾之端，亦得為序。問，佛何故不直遣文殊激揚，而復命聲聞菩薩？答：略明五義。一顯如來大悲平等，故並命之。二欲歎淨名之德，令時眾尊人重法。三顯文殊道高，令一切隨從。四顯不思議解脫甚深，聲聞菩薩不能測度，眾各述淨名昔說，以利今日之緣。五明修行次第，〈方便品〉破凡夫、〈弟子品〉破聲聞、〈菩薩品〉破菩薩，從淺至深以為次第，然後同入無礙法門，共證不思議解脫也。問：淨名、彌勒位同受職，何故彌勒受屈、淨名能呵？答：可具三義。一云：十地菩薩，智無不通、應無不普，豈有夫會人天受屈無垢？唯相與化物、故得失適緣耳。二者雖同是十地，而十地之中自有三位，謂入住滿、或可彌勒十地大士、淨名金剛心人。三者彌勒位居等覺，當來之尊；淨名為妙覺地，是已成之佛。問：既五人共說，何故獨稱淨名經耶？答：餘人說少、淨名說多，以少從多，稱淨名經也。又如來菴園說法，為之集眾，遣使問疾，廣說法門，則成其說也。又初會合蓋現土、按地變淨，略開不思議之端。菴園重會，印定歎述，方得成經，使後代信受。故初會皆開其宗，後集印其說，始終皆成為淨名經，故獨標維摩說也。問：初會既為開其宗、後集印其說，何故非序及流通耶？答：初以正說開正說，故初非序；後集印成而復命廣說妙，故非流通。又兩望之義，前意已明也。

次釋所化徒眾

方丈初會，但有毘耶近眾、無他方遠眾，但有人眾、無有天眾，但在家眾、無出家眾，但聽法眾、無激揚眾，故略說法門，利益猶少，不暢大士現疾之懷也。菴園初會，具凡聖近遠、在家出家、幽顯大小一切眾也。方丈重會、菴園再集，眾並同然，故得廣說法門，多有利益，暢現疾之意也。問：此經是菩薩法藏所攝。又辨不可思議解脫法門，絕二乘境界，則應但教菩薩，云何復有聲聞眾耶？又《釋論》云「佛為大菩薩說不可思議解脫經十萬偈」，即是華嚴經。小乘在華嚴坐，不得見聞，以不種聞是大乘因緣故。此經稱亦不可思議解脫，何故聲聞在座得見聞耶？答：《法華玄論》已具說之。餘未盡者，今當更說。依《釋論》意，明《華嚴》為大菩

薩說，小乘不聞。《淨名》等通為大小淺深人說，故二乘得聞。則《華嚴》明不思議事深，淨名辨不思議事淺，雖同是不思議而有淺深，故有聞與不聞。例如雖同是般若，有與三乘共說；獨為大菩薩說，九地尚不聞，況復二乘耶。問：論云「一切經中，《般若》最大」，何故三乘得聞《般若》、不聞《華嚴》？答：《般若》雖大，多說方便實慧甚深理法，二乘之人則有小分，故得聞之。《華嚴》多辨實慧方便，就事辨不思議，則二乘絕分，故不得聞也。又大判聲聞，凡有二種，一者實行、二者權行。實行之中復有二種：一退大學小、二本學小乘之人。退大學小，約一化始終，凡有四時：一大機未熟、二小根已成、三小執當移大機遠動、四小執正傾大機正熟。一化始終，唯有此四。大機未熟者，佛初成道為諸菩薩說《華嚴經》，即欲以大法化之。但小機未堪，是故息化。如《法華》云「長者居師子座，眷屬圍繞，羅列寶物，即遣傍人追捉窮子。窮子驚懼，父遂放之。」則指華嚴時事也。以大機未熟，雖復在華嚴座，不得見聞。

次小根已成者，道場之日既未堪大化，鹿園之時方受小法，故密遣二人誘乃得之。三小執當移大機遠動者，即以波若淨名諸方等教正教菩薩、密化二乘，令陶練小心、欣慕大道。以小執當移大機遠動，在般若淨名之座故得見聞，但未領解。四小執正傾大機正熟者，即《法華》開方便門、示真實義。以小執既傾，方便之門宜開；大機已成，真實之義便顯。故在法華座亦得見聞，復信解也。問：大機未熟，故華嚴之會未有小眾。何故第八會中列五百聲聞？答：前七會多是佛初成道菩提樹下說之，此時未有小眾，故七會不列。第八會後時說之，後已立祇洹精舍，此時得有聲聞，所以列也。講者謂七處八會皆初成道說，則失斯意也。問：《華嚴》純化菩薩、不教聲聞，又大機未成，何故列之在座？答：華嚴是顯菩薩法與二乘法異，故就祇洹明二緣不同，菩薩則見淨土中說大法、聲聞自見穢處聽受小乘，如人見水、餓鬼見火。非是欲化二乘，故列之在席也。又二乘見穢、菩薩覩淨，令菩薩深鄙小乘、增進大行，乃是化菩薩耳。問：聲聞何故不得見聞菩薩法耶？答：《釋論》云「如人有五根故得見聞，若無五根不得見聞。」有菩薩五根，故得見聞菩薩境界。二乘無菩薩五根，故不得見聞菩薩境界故也。問：若爾，何故〈入法界品〉明身子與六千眷屬得見文殊耶？答：就事而言，承佛力故見，任力則不見。又前明始迷故不見，後表終悟故得見。如《法華》窮子凡有三時，初遙見父、次避父去、後還其父所。初表當悟一乘，次背大取小，後還悟一乘同入法界。問：七處八會，何故就〈法界品〉明二乘始不見聞、終見聞耶？答。據事而言，七會初成道時說，二乘大機未成，故未有聲聞。〈法界〉既後

時說，則小執漸移、大機遠動，是故在座，復得見聞。又舉二乘出法界、顯菩薩入法界。又欲明法界非大非小、大小具足，非見聞不見聞而見聞不見聞具足也。問：《般若》、《淨名》二經，同是小執當移、大機遠動，顯教菩薩、密化二乘，有何異耶？答：《般若》佛自顯教密化、《淨名》菩薩顯教密化，教大化小不出佛菩薩也。又《般若》令小人說大，顯教菩薩，密化二乘；《淨名》大人說大，顯教菩薩、密化二乘。是故為異。上來就實行聲聞，作此釋之。

今次就權行聲聞釋者，內祕菩薩、外現聲聞，有二種義：一是讚揚大道、二引諸小行。《華嚴》本是教菩薩法，而二乘在座，有若盲聾，則具前二意：一欲顯菩薩道高、二乘行劣，令菩薩進求大道、不退求小乘。二令小乘人深自鄙劣、捨小求大。故身子與六千眷屬，承佛神力，得見文殊，諮受大法，即是其事。次至淨名般若之座，親自貶斥小乘、讚揚大道，令菩薩之人不退大求小、小乘之流使捨小求大。爾前與物同迷，至於《法華》將機共悟，此皆大士利物之方便也。問：不思議解脫即是二智，二智猶是般若。何故二乘聞不思議解脫如盲者之前說眾色像，聞般若而得領悟？答：《大品》明實慧，則二乘少分知之，方便則便絕分；此經明二智亦然。但《大品》多明實慧、少現神通；此經多現神通、少明實慧，故開二經，有迷有解。上來明二乘眾竟。

今次辨為菩薩眾

問：《華嚴》已為菩薩說大法竟，此經復化何人？答：菩薩道根熟有前後，《華嚴》為其卑成，《般若》、《淨名》化其次熟。又《釋論》云「《華嚴》有智菩薩說」，則知《般若》、《淨名》通化小大。又《華嚴》之座雖已得解，於《般若》、《淨名》更復進悟。

次就菩薩、聲聞，開二種四句：一顯教菩薩、非密化二乘，即華嚴教是也。初成道時，大機已熟，故顯教之會無二乘眾。又大機未成，故不密化二乘。二顯教二乘、不密化菩薩，即三乘教。小機已成，故顯教之；菩薩大器，不須小化。三顯教菩薩、密化二乘，即《般若》、《淨名》等經。菩薩大機已成，故顯教之；二乘小執當移、大機遠動，是故密化，命說付財即其事也。四顯教菩薩、顯教二乘，即法華教。菩薩聞是法，疑網皆已除，謂顯教菩薩；千二百羅漢悉已當作佛，即顯教二乘也。

次約開覆四句：一正顯真實、傍開方便，即《華嚴》為諸菩薩說大法門，謂正顯真實。亦令菩薩傍識小教，故傍開方便。故〈賢首

品〉云「或示聲聞小乘門、或現緣覺中乘門、或說無上大乘門。」〈性起品〉又廣明先化菩薩次及二乘，譬如日出前照高山、後及平地，及平地皆是傍開小方便也。二者正隱真實、正閉方便，即鹿苑教門。說三乘教，故隱一乘真實二不二，云是方便，故閉方便門。三正顯真實、傍閉方便，即般若、淨名教也。說菩薩行，故正顯真實；未明三乘是方便，故傍閉方便。開覆四句者，可見第四句。
問：既未開方便門，云何已得顯真實耶？答：顯真實，有二種：一者對開三乘方便門，顯一乘為真實；二者以大小相對，顯於真實。大開乘是究竟真實、小乘為小分真實，對小分真實，明究竟真實。
問：何文證《般若》未開方便，已顯真實。答。《法華‧信解品》云「一切諸佛所有祕藏，但為菩薩演其實事，而不為我說斯真要」，即指大品時事也。問：若爾，三藏中亦對中下二乘歎佛最上，何故不名顯真實耶？答：三藏教中廣明二乘法、小明菩薩法，以從多故，不名顯真實義。又三藏中雖明佛乘，猶是隱覆說，王宮實生、從凡得佛。《般若》已去，正說大法傍及小乘，又明佛乘皆已具足，故是正顯真實、傍閉方便。問：《大品》中辨真實、《法華》一乘真實，何異？答：舊云：大乘則劣，一乘則勝。今謂不然。《大品》對小明大，《法華》除小顯大，大無二也。如長者付財及委屬家業，二時乃異，而火宅七珍猶是一耳。《大品》中菩薩作佛、二乘未作佛，《法華》之中菩薩二乘並皆成佛，而佛乘不二也。問：若爾，何得《攝大乘論》云「乘有三種：一者小乘、二者大乘、三者一乘，一乘最勝」？答：《法華》正明能乘之人一切作佛，以此為勝，不言所乘之法有優劣也。

次釋第五教門

上來已略明教，但為顯成緣義，故今更須辨之。南北判經四宗五時之說，《法華玄論》其以詳之。今依此經〈法供養品〉以明二藏義云「菩薩法藏所攝陀羅尼印之」，則知小乘為聲聞藏攝。今先通明二藏教，次別明四會所說二藏義。
有三雙：一聲聞藏、二菩薩藏，此從人立名。二大乘藏、小乘藏，從法為稱。三半字、滿字，就義為目。此三猶一義耳。不得云半滿但是涅槃、前二通於終始，故《大經》云「我為聲聞說是半字」，猶是聲聞藏也。問：說何法門，名聲聞藏？答：說二乘法，皆名聲聞藏。問：既說二乘法，應名二乘藏，云何名聲聞藏？答：以立二藏意，但取大小相對，以小義為聲聞藏、以大義為菩薩藏，緣覺亦是小乘，故云聲聞藏。又從多為論，聲聞因果二時皆稟聲聞教，緣覺因人藉教、果人自然悟道，是以但名聲聞藏，不名緣覺藏也。故

《地持》云「說聲聞緣覺法，名聲聞藏」。問：聲聞藏非但說二乘法，亦說菩薩法，何屬聲聞藏？答：小乘法說於菩薩，屬聲聞藏。若以大乘說菩薩法，則屬菩薩藏。小乘法中明菩薩從凡得聖，教則未圓、理不具足，故名聲聞藏。大乘法中，明菩薩教圓理滿，名菩薩藏也。又小乘法中，多明二乘法、小說菩薩法。如《釋論》云「三藏中廣為聲聞說種種法，不說菩薩行，唯聞《中阿含· 本末經》為彌勒授記，亦不說菩薩行。」故知明菩薩法少。以少從多，名聲聞藏，不名菩薩藏。問：為小乘人但應說二乘法，何須說菩薩法？答：佛為二乘開三乘教。如《法華》云「一乘化二人不得，故於一佛乘分別說三」，故於小乘中明有三乘也。問：既為二乘人說三乘法者，何故不說菩薩行耶？答：二乘不欲行菩薩道，故不須說行。但知道理有三究竟，故略明佛乘耳。問：既不說菩薩因，何須授彌勒記明得佛果？答？聲聞必憑師悟道，須明有三世佛，故授彌勒記也。問：聲聞緣覺有幾人耶？答：始終凡有六人。一本乘聲聞，始則發聲聞心，終證聲聞果。二非本乘聲聞，開為二人：本是緣覺，發緣覺心、行緣覺行，中間值佛，因教得道，轉名聲聞，即迦葉是也。三本是菩薩，退取聲聞，即身子之流也。緣覺亦三：一本乘緣覺，因則稟教，果則自然。二非本乘緣覺，有二人：一者本是聲聞，值無佛世，故成緣覺。二本是菩薩，無值佛世，退取小乘，亦名緣覺。故《釋論》云「菩薩證於四諦，成辟支佛」也。明菩薩藏亦有三人：一直往菩薩，發菩提心、行菩薩行。二迴小入大，凡有二人：一本是聲聞，改小成大，故名菩薩；二本緣覺，其義亦然。但此二人，復有二種：一本是二乘，改小求大，如前所釋。二本是菩薩，退大作小，今還捨小求大，如身子等。聲聞中亦有此人，本是小乘，捨小求大，後還退大取小也。問：有本是小乘，捨小求大，復退大取小，後還捨小求大。有如此人不？答：身子即其人也。雖云本是小乘，已得煖頂；次捨小求大，六十劫行菩薩道，後值乞眼，故還捨大取小；今聞《法華》，還捨小求大，聲聞法中亦應有之。問：何故不立佛藏？答：凡有二義。一者立菩薩藏，大小相對，菩薩藏中其有佛法，即是佛藏。二者示菩薩稟教，故遍立菩薩藏。聲聞藏中亦有緣覺，示聲聞稟教，故遍名聲聞藏也。問：若爾，菩薩進趣可得立乘；佛已息求，何故立佛乘耶？答：據稟教立名，故遍據二人。亦辨三品優劣，故立三乘。問：通是聲聞藏，有深淺不？菩薩亦然。答：以理言之，應有深淺。如《大品》云「為新發意菩薩說生滅如化、不生滅不如化。為久學人說一切如化。」則知有深淺也。聲聞藏亦然，但說生空則淺，具說二空則深。問：若爾，二藏具有深淺，皆有了不了義。何故昔小乘不了、大乘了耶？答：大小相對，以小為不了、大乘為了。問：為

新學說生滅如化，是不了。則一經之內明菩薩法有不了，何得言皆了？答：於一經內具分別了不了，即是了義經也。問：《大經》云「有所得者名二乘，無所得者名菩薩。」若菩薩若菩薩若爾，有所得大乘亦屬聲聞藏。答：亦得。如此有所得，若大若小，皆名大乘藏。有所得、無所得，據稟教有得失。今立二藏，正敘佛說無所得教為大乘說，有所教為小乘說也。問：大小二藏明義已周，何故復立雜藏耶？答：經論不同，或以小乘為三藏、大乘為雜藏。小乘明三行三部不同，故名三藏；大乘不別開三行為三部，則名為雜藏。如《雜阿含》序云「方等大乘為雜藏也」。或明五藏，三藏、雜藏、菩薩藏。《釋論》云「出摩訶衍三藏外更有經，則是雜藏也」。若爾，別明三行為三藏，雜明三行為雜藏。雜藏猶小乘義耳。有人言：亦有大乘雜藏，以大乘亦有三行為三藏，如《攝大乘論》初說。則知雜明三行為大乘雜藏。如《釋論》集法藏中具說之。

次別明四會法門

問：此經雖是菩薩藏攝，菩薩法藏有無量法門，今四會正明何法？答：今先示法門之相，後辨四會所明。大判法門，凡有三種：一能表之教、二所表之理、三藉教悟理因果行成。此三攝三行藏，義無不盡。非唯大乘經辨此三，大乘論亦明三，如「中觀論」三字即是三義。叡法師序云「其實既宣、其言既明，於菩薩之行、道場之照，無不朗然豁解矣。」其實既宣，謂中實，謂中實之理也。其言既明，謂教門顯明，即是論也。菩薩之行、道場之照，謂因果行成，即觀義也。《攝大乘論》勝相理十，亦但明於三，謂無等境、無等行、無等果。此三但是二門所攝，明此二門，即是辨教亦具二。是故知菩薩法藏唯辨三法。今四會所明，亦辨三法。如不思議境、不思議智、不思議教也。總雖有三，但就別而言，隨義說十，先從一門次第釋之。會雖有四，同明一不可思議解脫法門。此一法門，攝一切法。如《華嚴》諸善知識各說一門，而實攝一切門；淨名即一善知識說不思議解脫法門也。問：四會同明不可思議，有何異耶？肇公云「其文雖殊，不思議一」，但寄跡不同，故門戶各異。若就人為言，初會佛明不思議；次兩會淨名辨不思議；後菴園會，佛與淨名共辨不思議，佛初略開其宗、次淨名廣辨其致、後則如來印成重復令說。次就法不同者，初會示二不思議：一合蓋現土，蓋不廣而彌八極、土不狹而現蓋中，其猶小鏡照現天下。次則案地變淨，應土則麁妙適緣、報土隨業所感，皆不思議。此二明不思議迹。其中淨土願行，不思議本也。次會亦明二不思議：一通明

一切方便，現一切形、說一切教，二乘下位莫能測度，謂神通不思議。次別明現疾方便，說生死過患、歎法身功德，以別示一身、別說一教，謂別不思議也。第三會亦明二不思議：一明權實二智六度四等不二法門，謂本不思議。借座請飯、謂迹不思議。不二法門以為理本、權實二智六度四等以為行本。迹中亦明二迹：室容於座，謂大入小；請飯香土，以小充大。又借座則默感、請飯則遣化，皆不思議。掌驚大眾、手接妙喜，謂不思議迹。其中辨菩薩行本跡二身不思議本，合前有三句。借座則大入小、請飯則小充大；手移妙喜來入娑婆，以大入大、以小入小不足明之，故闕斯一句。

次明四會同辨一現疾法，亦攝一切法門

疾有二種：一者眾生以癡愛為疾本、二菩薩以大悲為病原。此則總攝能化所化，事無不盡。問：方丈二會可明現病，菴園兩集云何亦明疾耶？答：初會發其宗、後集成其說，皆是現病法門攝之。又四會雖殊，同是大悲所興，共拔癡愛之病，故皆為此門所攝。問：淨名何故現病耶？答：此有多門。取方便品意者，凡欲令物悟無常者，當因三衰，老病死也。老須年至，不可卒來；死則意滅，無以悟人；病可卒加而意不滅。故於三中現此身疾，因廣說法門。又淨名將還妙喜，故託疾毘耶，因廣說法門，則是最後利物。又癡愛是生死之根、大悲為群聖之本，今欲辨根本法門，故現疾也。又淨名位居菩薩，猶不離病；凡夫二乘，寧得免疾？欲離大患，宜求佛身。以欲說斯法，是故現病。

次四會同明二智法門

明凡夫二乘大患之質、有累之心，歎諸佛菩薩無為法身、無礙智慧，不動而應十方、無心而照法界，形雖累表、終日域中，智雖事外、未始無事。是以四會同辨此法。

次辨四會同明因果法

《華嚴》七處，不離因果；此經四會，義亦同然。但因果有二：一依報因果，謂淨穢國土；二正報因果，即本迹兩身。一部始終，明斯二法。菴園初會明淨土因果，六度四等為淨土之因、報應二國為淨土之果。方丈初會明法身因果，佛身者謂法身也，明法身之果；從無量功德生，即法身之因。此之二會法門，義來次第要先有國土，然後方有佛身。又先明淨土因果，勸捨穢取淨；次辨法身因

果，即厭患生死、欣求佛身。義之要極，莫過此二。次集重明三種因果。始從弟子、訖不二法門，破大小二迷，明菩薩妙行，即法身之因。行法身因，即得如來之果。香積以去，示眾香土，明淨土之果。循行八法，為淨土之因。菴園重會，合明二種因果。菩薩之行，無行不攝，即淨土法身之因。〈阿閦佛品〉明法身體絕百非、形備萬德，謂法身果現於妙喜，即淨土果。是以四會同辨因果法門。問：四會同明淨土因果，有何異耶？答：初化主不同者，初會佛說淨土、次維摩辨淨土、後會佛菩薩共明淨土。良由受悟不同，化主為異。二就三眾，初為初會之眾，乃至後說為後集之緣，一聞則三眾不同、重聽則三根為異。次約義差別者，凡有七門：一者菴園明釋迦佛土、方丈辨香積佛土、後會明無動佛土。二者初明下方佛土、次辨上方佛土、後辨餘方佛土。佛土雖多，舉三略攝。三者初後明音聲佛土、香積辨無言世界。舉此二門，亦無國不收。四者初會明一質異見，譬如諸天共寶器食，隨其福德，飯色有異。次明異質異見，香積娑婆淨穢二質，以此二眾所見不同。後明移淨入穢，淨穢同處、異質一處。土義雖多，此三略攝。五者初會明通別淨土，初則通明一切淨土之因、一切淨土之果，謂通明土也。身子生疑，如來變淨，別明釋迦佛土。次兩會但明香積、無動，謂別土也。淨土雖多，不離通別。六者初會明報應二土，應以何國起菩薩根，入佛智慧，謂應土也。修直心之因、感淨土之果，謂報土也。後之兩會，通含報、應。七者初會具明淨土體用。報應因果，即是土體。按地變淨，現土利物，為土用也。後二會唯明土用、不辨體。欲談淨土，委具七門。

問：三會明土果不同，辨因何異？答：初廣明因、次略辨八法、後總勸修無動佛行，從廣至略。又初會明能化之因，故云菩薩成佛時而得淨土。後二明所化之因，欲生淨土當修八法也。淨土因不出廣略及能化所化。問：三會明法身因果，有何異耶？答：化主不同、三根之眾，並如上釋。但約義，凡有三略：一者方丈初會，對生死過患因果，以歎法身因果。方丈重會，多破大小二迷，辨菩薩妙行。即法身之因，成上果德也。而亦有明果之義，如經云「佛身無漏，諸漏已盡。佛身無為，不墮諸數。」無漏則五住因傾，無為已免二死，此本身之果。現處五濁，謂跡身之果。菴園重會，明法身體絕百非、形備萬德。欲識法身，必具三義：一者因果、二者本跡、三者本身體絕百非眾德圓備。是故三會，明此三門。二者三會所為不同、明義各異。初對凡夫，辨於法身。何以知之？如〈方便品〉辨國王長者無數千人皆來問疾，故說生死過患，歎法身眾德。次〈弟子品〉對二乘。二乘謂佛雖復外具相好、內有種智，而生滅之道與聲聞無異，故辨佛身無漏無為非二乘所測。前明異凡，次辨

超聖，此皆是為凡夫二乘故開此二也。時眾聞上所明，皆生異執，故命淨名令泯斯兩見。觀身實相、觀佛亦然，故心佛及眾生、是三無差別。道遠乎哉？觸事而真。聖遠乎哉？體之即神。是故不應生二見也。三者初之二會正辨法身，後集則明佛性。何以知之？觀身實相，觀佛亦然。法身既即是身中實相，故知實相佛性也。問：實相乃是法性，云何是佛性耶？答：若實相即是法性，則應云觀法亦然，云何言觀佛亦然？又應明法性絕百非、真諦含萬德，何得辨法身耶？故知前之二會辨於法身，後之一集乃明佛性。具此三門，義乃圓足，是以一經之內隱顯說之。問：三會但明二身，亦得具於三佛？答：亦有三佛。初會明佛身相好，寶積歎八相成道，謂化佛也；次會明從無量功德生，即是報佛；後辨百非皆絕、萬德斯圓，即法佛也。問：從無量功德生，云何是報佛耶？答：《金剛般若經》云「如來從此經生、從此經出」，論云「法身本有為出，報佛修習所得為生」。問：三佛是北方所辨，何得由之？蓋是管見之疑，非通方論也。一佛二佛、三身十身，經論盛說，豈得聞二信受、聽三驚疑？問：生、肇、融、叡並注《淨名》，何故不作此釋？答：其人非無斯意，但于時經論未備，故義不分明。問：云何未備？答：《涅槃》、《華嚴》、《勝鬘》、《大集》等經，《地論》、《金剛般若》、《攝大乘》、《法華》、《唯識》實性之流，皆晚傳此土。如叡公《喻疑論》云「什師不見六卷《泥洹》，其人若見此經，當如白日朗其胸襟、甘露流其四體也。」

次四會明二種法門

方丈二會，明現疾法門；菴園二集，示不疾方便。現疾即權智，不疾謂實智，然此經明疾不疾，即權實二智為宗。所以二會明疾、二會辨不疾者，夫物感故現生、機謝故應息，淨名將還妙喜，隱化娑婆，將終利益，是故二會明現疾也。佛在菴園，集眾說法，為問疾之由，故初會不明現疾也。方丈利物既周，掌擎大眾來至菴園，手接妙喜入應忍界。如其臥疾，則此事不成，是後會明不病也。

次明四會明三法門

《大品》云「諸佛住三事，示現說十二部經。一他心輪、二神通輪、三說法輪。」他心輪，靜鑒根藥，即是實智。說法現通、應病授藥，明其動用，即權智也。初會合蓋現土、按地變淨，即是神通；明淨土因果，名為說法；他心通貫斯二。次會不疾現疾，即是神通；明法身因果，名為說法。第三空室待賓，借座請飯，名為神

通；自爾之外，皆是說法。後會掌擎大眾，手移妙喜，名為神通；自爾之外，皆是說法。是故斯經，唯釋三輪。

次明雖有四會而文有三。從初品至〈佛道品〉，明二法門。次〈不二法門品〉明不二法門。三〈香積〉竟經，還明二行。初明淨土及法身因果，為欲開非因非果，故收因果歸乎不二。次從不二還起二用。如此二不二、不二二，並是因緣義。由不二故二、由二故不二，此是二不二，名為不二二。由二不二故非不二、不二二故非二，故非二非不二，蹤跡莫尋，故名不思議。佛菩薩住此不思議，故非二非不二而能二能不二。雖能二能不二，未曾二不二，故二不二無礙，名為解脫也。就因果明收入出用既爾，疾不疾權實思議不思議亦然。明思議不思議者，為欲顯非思議非不思議不二義耳。至道既非思議，豈是不思議耶？故《華嚴》云「勇猛懃精進正念，思發於思，亦不思思，法寂滅故。」以非思議非不思議，能思議能不思議，故明出用義也。

次明雖有四會但有三時。從經初至〈不二法門〉，明食前說法利物。次〈香積品〉初，食時益物。三從食香積飯竟經，食後益物。

次明會雖有四，合為三門。從初會至〈菩薩品〉，破三種病門。二從〈問疾〉竟〈香積〉，示修行門。三從菴園重會，辨行成德立門。此三門即次第三病，妨菩薩道，故須先破。三病既息，始得修菩薩行，故有第二修行門。三病既息，二慧又成，則菩薩因圓、法身果滿，故有第三門。此三門，無教不收、無病不破，無行不立、無果不圓。就此三門，又各開三。初門三者，第一〈佛國〉及〈方便〉二品，破凡夫病。次〈弟子品〉，破二乘病。第三〈菩薩品〉，破菩薩病。三人具三病，亦得一人始終具有三病也。第二修行門有三者，初從〈問疾〉至〈佛道品〉，明二慧門。方便實慧則離凡夫行，實慧方便則離二乘行。第二〈不二法門〉，明此二慧由不二而成，即辨二慧之本。第三從〈香積品〉既了不二之本，便有不二觀而二，明二慧之用。後門三者，〈菩薩行品〉，明十方佛土無礙，即無礙行。二從不盡不住，明善巧行。三〈見阿閦佛品〉，明本跡二身果，初破凡夫病。二會不同，初會說淨土因果，令凡夫捨於穢因、修淨土之業。次會說法身因果，令凡夫捨生死之因、修法身之因。故二會破凡夫依正兩因，令求如來依正兩果。問：此二會並化二乘菩薩，云何獨為凡夫？答：通而為論，具為三人。望三品次第，後既破聲聞及菩薩，故前破凡夫也。問：經但有四會，無三章之文，何故橫生穿鑿？答：《華嚴》七處八會，不依會處科文，而別束會處自為章段。今亦然矣。義有條例，幸勿疑之。問：《華嚴》從地昇天，表五十二位階級不同，可得分淺深為異。今無此事，何故例同？答：《華嚴》從地昇天、從天還地，既得約處以

表法門。今從菴園以至方丈、方丈還至菴園，何故不得辨其階級？問：《華嚴》前地處會，明依正二果；次昇天，明三十心十地因行；從天還地，重明果門。今可得爾不？答：亦有此意。初二會明佛依正二果，〈弟子品〉去始明修因。後還菴園，還須明果。又問：《華嚴》辨性起，正明收前因果歸正法，從正法更起因果。此經亦有不？答：亦有此義。如不二法門，收前二歸不二，從不二更起二用。問：《華嚴》明二乘不見聞，此經亦有不？答：亦爾。聞是不可思議，如盲人見色，亦有此意。問：《華嚴》辨因，有三十心、十地果、有法身淨土。此經具不？答：《華嚴》別論階級，故諸位不同。此經但明二慧，不判淺深。若就文辨之，亦總相明位。如破凡夫二乘令入十信，破菩薩令從內凡以登初地，初地進行乃至進佛果。問：何故二經相似？答：二經同名不可思議解脫，又同佛菩薩說之。如肇公云「命文殊於異方、召維摩於他土，爰集毘耶，共弘斯道。」即遠加之義，故大格相似。舊經師既無此釋，希熟思之，勿驚疑也。初七科正釋所說法門，後總束四會科為三章。經意多含，一塗不盡，希鑽味之徒勿咎其煩而不要耶。

淨名玄論卷第七(會處上)

第二淨土門

此經始末盛談淨土，二處四會義勢相關，《法華玄論》雖已委釋，餘未盡者今當略陳。依梵本初猶是序品，譯經之人改為佛國。為佛國中有三章經，初云「眾生之類是菩薩佛土」，次章云「直心是菩薩佛土」。此之二章雖是一品之文，乃大明淨土之洪軌也。眾師多別搆玄，不以文為意，故喜失經旨也。

今敘此二章來意，有七：一者為答寶積因果二問。初章答淨土果問，次章答淨土因，問淨土義，往酬日廣。因果二門則理無不攝。所言淨土果者，謂報應二土，報則隨業精麁、應則適緣所現。初章廣明此法，謂淨土果也。淨土因者，始自直心、終乎意淨，總該萬行化他及自行。次章廣明斯法，謂淨土淨因也。問：應先明土因、後履得果，何故先果後因？答：此據答問次第，即辨履說門；若就修行，則先因後果也。又二章不同者，初明修淨土意，次正明修於淨土。修淨土意者，凡夫但為安自身、求生好國；二乘本期威患，意在無餘，於遊戲神通、淨佛國土不生喜樂，故並不修淨土。菩薩普化眾生，故取於佛土，故云「眾生之類是菩薩佛土，隨所化眾生而取佛土。」以普欲化物，故不同凡夫；而取佛土，簡非小行。故一言之中簡異聖凡，明菩薩修淨土意也。又法身無像，安用國土為？而今修淨土者，意在為物。是故初章明修淨土意，次章正修淨土，如上釋之。又二章不同者，初章直明為物取土，次章釋成為物之義。菩薩修土因時，因淨其心，亦令眾生心淨。即修土因時，利物因中既雙修自行化他；菩薩成佛得淨土果，所化眾生隨來受生、得教化之，故是果時為物。以因果二時並皆利物，故知為物取土，即釋前章也。又二章不同者，初章正明菩薩起願，願為眾生取於佛土。是以文云「能取佛土，非於空也」。次章明行，始自直心、終履意淨，以能行相成，故要須二章經也。又初章明為物取土，即是發菩提心，心即淨土根本。所以然者，既欲取佛土，宜發佛心，故菩提心為淨土本。次章明淨土因，即修菩薩行。修菩薩行，方得佛土、趣佛之門。唯此二意，是故《華嚴》善財童子遍遊法界諸善知識，皆云先已發菩提心，但未知云何修菩薩行。今此二章，還明兩法也。又二章不同者，前明為物取土，則大慈內充，以見物受苦，起大悲心欲拔其苦，故取佛土。後明為物起淨土門。夫欲為菩薩，要先有大悲，後廣興眾行，此二是化物要門、佛土之根本，故二章明之也。又二章不同者，淨土有因有緣。緣有二種：一者外有眾生、二者菩薩內有悲佛。初章明眾生之類是菩薩佛土，即緣中之

二。次章明修淨土因，亦有二種：一自修眾行、二令眾生亦修眾行。要緣中具二因門有多，佛土方成。此之七意，文具含之，不可闕也。

次論二是

問：前云眾生之類是菩薩佛土，後云直心是菩薩佛土，未詳二是之言意何所在？請為釋之。答：《華嚴經》云「佛子！有世界微塵數等因緣所成」。今明此經要略但明取土，有其二義：一者取土之緣、二取土之因。前明取土之緣。由有眾生故菩薩取土，以緣中說果，故云眾生之類是菩薩佛土。後明取土因。雖由眾生，而菩薩起須取土之因，以因中說果，故云直心是菩薩佛土。故兩是有因緣不同。

別論初章

問：初章經文凡有四句，一云「隨所化眾生而取佛土」，次云「隨所調伏眾生而取佛土」，次云「隨以何國起菩薩根而取佛土」，次「隨以何國而入佛智慧而取佛土」。四文何異？請為論之。答：此四句文並明取土之意，但前二句總明為物取土，後二句別明為物取土。何以知之？初直云「隨所化眾生隨所調伏」，故知是總。後文別明起菩薩根入佛智慧，故知是別為物也。問：云何總別？答：總為物者，通為五乘眾生，令其生善滅惡。「隨所化眾生而取佛土」，謂化令生善。「隨所調伏眾生而取佛土」，調令滅惡。所以諸佛淨土中徒眾不同，或具五乘眾、或但人天眾、或唯有聲聞眾、或但求緣覺眾、或但菩薩眾，具如經說。

後明別為物

起菩薩根、入佛智慧，根義不定，若對人天及二乘明菩薩根者，即十信是也。何以知之？菩薩根本以信等五法為根，如《釋論》「履之十信」既明菩薩信，故知菩薩根也。又欲迴前四乘令入菩薩道，故取佛土。則前四乘始入十信，故明十信為菩薩根也。入佛智慧者，即是佛果。十信是所為之始、佛慧是所為之終，該始括終則所為事盡。又前始自四乘令入十信，乃至佛慧，網羅所為始終，無一眾生而不化之。問：何故先明為四乘取佛土、後別為菩薩？答：已如前說，次第法爾。先與小益，後與大利也。又諸佛之法，先雖說三，後要歸一。此經雖未彰意略，已成密化。又此二章經文來者，

初章為淺行之人取於佛土，故謂地前四十心令其生善滅惡、發菩提心、修菩薩行。後章偏為登地以上名菩薩根，登地既始得無生，道根初立。次明佛慧，從七地入佛眼地，至于佛果，皆名佛慧。所為雖廣，不出五十二位，亦統始括終，故有第二文也。
又來意者，初二句明為物取報土，次兩句明為物取應土。問：何以知然？答：後二句云「隨諸眾生應以何國」，此明適緣示淨土不同。《華嚴》百萬阿僧祇品淨土，隨根淺深故示土優劣，故知是應。又隨以何淨穢雜等五種之土，則知是應土也。前文但明教化調伏而取佛土，不云隨機示土，故知明報土也。為物雖多，不出報、應。問：前後二義，將不相違耶？答：初義攝緣，明所為緣普；後義攝土，明土義曠。文含二旨，故兩義相成。問：前云五種土，請示其相。答：一淨土；二穢土；三雜土；四本不淨後變而成淨，如彌勒來也；五本淨後變成不淨，如彌勒去後土還不淨。此五土攝一切土。又報，應各五，故成十土也。

論報應

問：云何報土？云何應土？答：若以寶玉之淨、沙礫之穢，以此二土為佛土者，皆是應土，非是報土。何以知然？夫淨穢諸土不出三界內外，而佛既無三界內外惑業，故無復土。今有土者，皆是應物，名為應土。故《仁王》云「三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土。」此明三賢十聖有三界內外報土，佛則無也。問：即此應土，亦是報不？答：亦得是報。凡有二義：一者據佛、二餘眾生。據佛者，如來昔日起於佛行，以土應物；今成佛果，遂能以土應物，當知此土即是報土。二餘眾生者，佛雖應物示土，眾生無業感之，尚不得見，何由得生淨土？以眾生修行淨因，感斯應土，即此應土，復得名報。如《華嚴》云「非一因緣淨土得起」也。
次明報土者，為據因位三賢十聖實行為論，即是報土。以未免三界內外果報，必有栖宅。栖宅之處，是菩薩實報，故名報土。即菩薩報土而復化物，與菩薩同生其中。據眾生感，菩薩土亦名報土。即此報土，眾生宜見之者，菩薩為之示現，故報土亦名為應也。據菩薩為報，約眾生為應。問：若然，即報應何異？答：正可具前諸義，不可迢然歷別。家師常云：報應土、應報土，眾生佛土、佛眾生土，佛菩薩土、菩薩佛土，下士聞之則便致笑。今恐不逮者多，故不陳此說。斯言正會經旨也。問：今頗有報應異義以不？答：一往欲示異相者，應土則暫有、報土則長久。如此經按地所現，小時便息；報土據眾生果報共招，久期受用。以此為異也。又如穢土，是眾生惡業所感，故名為報；非是佛示現，所以非應。但佛入穢土

化物，託居眾生報土之中，故名此報以為佛土。問：即眾生惡業穢土是佛應土不？答：佛應居其內，故稱佛土，亦得名為佛應土也。故下文云「為欲度斯下劣人故，示是眾穢惡不淨土耳」。考斯言旨，本是身子之流不依佛慧，故曰見不淨。此是惡業感土，如餓鬼惡業故感鐵丸，非是佛應，但佛應居其中，故說為示現耳。

論土有無

有人言：佛一向無土，土皆是三界內外果報，佛斷惑因已盡，不感土報，是故無土。有人言：佛具足法土，以法界法門無不圓滿，豈無土耶？今明有無各有其義。若如四住為緣、有漏業為因，感三界內報淨穢法土。無明為緣、無漏業為因，感三界外。當知佛則斷因已竟，無復此報，故言無土。所以經云「普賢色身命猶如虛空」，依於如如、不依佛國，何有土矣。而昔行菩薩道，大悲能行，能為眾生起三界內外法土以益物，今遂能應物起土，即此身果酬於昔因，佛則有土。二匠不達會通，故各偏執耳。問：《仁王》云「唯佛一人居淨土」，是何土耶？答：此中道第一義諦，名之為土。菩薩爾時登第一義山頂，與無明父母永別，故獨居淨土。下位之流，未栖其中。此中道種種義說，對下三賢十聖果報之土，故名中道以為淨土，為法身所栖。形二邊名為中道、望世諦為第一，隨義說之，不應生疑。《瓔珞》、《法華》皆有此說。問：中道土亦是報不？答：酬因亦是報也。但中道實相非因所生，故不作報名耳。

論二行

問：成就眾生與淨佛國土，常有此文，未見其異，請為分之。又如前云：為物取土，乃見淨佛國土，即是成就眾生。云何有二行異？答：二行相成，不可[這- 言+苕]然使異。今欲分其相者，《釋論》云「成就眾生，履其利物之行。淨佛國土，明為物興所行。」所行不同，故分二也。又無量壽佛為因之時，廣發四十餘願，願令土淨，故後得淨土。《大品· 夢行品》末，明菩薩見眾生飢寒凍餓，起諸大行，行得淨土。又即此經云「行取佛土」，故知是行。問：若爾，何故復修淨土因耶？答：前興大願、後廣起眾行，行行具足，及得淨土。但起淨土，凡有二門：一者下見眾生種種苦惱，故興大行，行取淨土。二者上見諸佛國土安樂清淨，菩薩發心求之，欲以給物。行亦二門，例此可見。問：行自感土，何用願為？答：行如車運行，為御者以願標心有在，故御行趣之。又心為初門、行為後起，如先發大願、後方起行。又心一時頓發，行則次第修之。

問：《釋論》何因緣故言「菩薩得悟無生忍已，復唯明就眾生淨佛國」耶？答：得無生法忍，即是自行已立，今所應作唯欲化他，化他之中不出大行，大行故偏明此二也。問：此大行，大行應通自行化他，何故遍言化他？答：至人空洞無緣，何用土為？今既取土，必是為物。故此行行皆是化他。問：文云「欲得淨土當淨其心，隨其心淨則佛土淨」，豈非自行？答：若為令土淨故淨其心，亦是為物故自淨其心耳。若直言菩薩自淨其心不期土淨者，此之淨心容通自行也。又菩薩若自行若化他，皆是化他。所以然者，為欲化他故修自行，自行不成不能化物。今欲化物要須自行，故一切行皆為化他，況淨土行耶？

又明淨佛土與成就眾生二義者，淨佛土，多據果門；成就眾生，多據因門。所以然者，必成佛之時，方得佛土。如經云「菩薩成佛時，不諂眾生來生其國」，故知因中起淨土之行，據果時益物。成就眾生多據因門者，菩薩成就眾生故，眾生已生淨土耳。問：何以知然？答：經論自標二行各異，云「淨佛土行」，此行標果立行。若成就眾生，但約利他，不標於果，故知據因。又二行異者，淨佛土行，是上求之行；成就眾生，隨所利益，故是下化之行。菩薩要行，不出斯二。又淨佛土行是別行，成就眾生此是通行。何以知之？但云淨佛土，不明穢土，故是別行。成就眾生，隨有淨穢之處皆明利物，故是通行也。問：前就行，行門分二。今何故並云行耶？答：論主明此是二種要行，故當知皆是行也。據位明二行，從初發意乃至等覺，皆具修二行。約《十地經》，八地正明淨佛土，九地四無礙履成就眾生也。

論二慧

問：前文云「譬如空地造室，隨意無礙；若於虛空，終不能成。」此文欲明何義？答：欲明取於淨土，要具二慧。但有所行為物取於淨土，則有方便、無實慧，墮凡夫地，以凡夫人天求亦淨妙處故。若但有修空觀，則不得為物取土，墮二乘地。今具實慧方便取土義，故以實慧方便為物取土。方便實慧土亦本空眾生，非有凡夫，故無所染著。無所染著，不同凡夫；為物取土，異二乘行。故須二慧，所以云「世界非一因緣所能得起」。宮室者，佛土也。空者，實慧也。地者，眾生也。故以菩薩空心，依眾生地，然後起淨土因、得淨土果，故名造室也。

論一質異見

《法華玄論》已略陳之，但此義人喜迷人，宜須決了。問：定以何物為一質而云異見？答：今既明一質異見，宜就土辨之。土雖無量，不出三種：一法身本土、二迹中明報應二土。法身本土，即中道實相，此土非垢非淨、不生不滅，超百非、絕四句，不知何之目之，強歎美云淨土。言一質者，即中道實相一淨質也。異見者，於佛如來常見中道實相，眾生恒見斷常生滅。生滅之土自燒，無生之土不毀，故名一質異見。二者就迹中報應二土明一質二見者，以應土為一質，若應淨土即一淨質；穢土亦然。但二緣所見各自不同，心依佛慧則還是淨質；若不依佛慧，則放一淨質，遂見其穢。故名一質異見。問：穢緣自見穢土，何須應以淨耶？答：有二義。一顯菩薩之德，令增進願行；二彰小乘之失，令欣慕大道。譬如欲誡初生諸天福之厚薄，故共寶器食也。

次明報土一質異見

如諸菩薩報得淨土，惡業眾生於淨見穢。問：菩薩淨報，自見淨土；眾生不淨業，自見眾生不淨土。云何於菩薩報見不淨耶？答：若論二報不同，眾生不見者，今不論之，但據眾生見菩薩淨土而成穢土。如經云「我此土淨，而汝不見」。譬如於人報水，餓鬼則見火。問：鬼惡業故於水見火不見水，人則見水不見火。可得云諸佛菩薩見淨土不見穢、凡夫二乘見穢土不見淨以不？答：以理言之，則應爾也。但勝能兼劣，故佛菩薩見淨，隨眾生復見穢。如《華嚴‧ 法界品》云「天得見人，復得見天。人但見人，不得見天。」菩薩自見境界不可思議，復見二乘所行顛倒。問：若爾，鬼但見鬼家之火，不見人水；人應見人水，復見鬼火耶？答：見水成火，此是辨惡業。於水橫見火，人無此業，故不見之。問：若爾，二乘惡業故，於菩薩境界橫見不淨，菩薩應不見其不淨。答：諸佛菩薩有隨顛倒智天眼他心故，能知能見。故《華嚴》云「隨順眾生故，普入諸世間。智慧常寂然，不同世所見。」人無此事，故但見人水，不見鬼於水上作火。上來皆是寄事明之耳。

論同實異

習《成實論》者云「土是世諦，非無一質。但即真空，故無質耳。」晚習《唯識》、《攝大乘論》者云「如虛空，天見之為寶宮、鬼見之為猛火、鳥見之為好路、人見之為虛空。並無四質，悉是心變異故見此四耳。」犢子部云「人成、結成、事成。事成者，即六塵等事，此明實有一質。」薩婆多云「人不成、結成、事成，

亦有一質。」譬喻部云「人不成、事不成，但有結成耳。如一色，貪人見之為淨、不淨觀人謂不淨、餘人見之為非淨不淨，故無有定質，但有結使之心。」尋譬喻之計，似唯識之宗。今先問唯識宗，若無境有心者，夫論因必有果、有果必酬因，心是方化之因，故云三界皆一心造。既計能造之心因，豈無所造之境果？若無境有心，則是無果有因。問：心變異故，見有外境。但外境猶是心，心外無有境，故有因亦有果。答：如外種子為因，生外物之果。而有因有果者，今以心為因，變異生三界五道，何故言無別果耶？若言心橫謂故見萬物，實無萬物，如眼病見空華，實無空華。若爾，實無萬物，亦無妄謂之心。而於妄謂之者有妄謂之心，亦於妄謂之人有妄謂之境。若言心境俱是妄謂，終因心故有境者，此乃是妄謂之心為本、妄謂之境為末，不得言本有而末無。又眾生心變異故見眾生土，諸佛菩薩應土誰所作耶？若言亦是眾生心變異故見應土者，佛則無應土。若爾，但有法報兩身，應無化佛。又但有他心，無天眼耳。問：佛有權實二智，實智則見真如，不見識不識、塵不塵；權智則知世諦等境。就世諦智中，復有權實二智。唯有心，此是實智；若知有色，此是權智。故佛以權智隨順眾生，亦有化身應土。答：佛隨順眾生故者，為見眾生色故順、為不見故隨？如其不見，何得隨？若其見者，既其無色，何所見耶？又佛若見色，則是倒見。次問有定質義。答：若有定質者，如一水兩見，鬼見成火，則有色觸；人見為水，便是三塵。定是何質？色於不得通者為礙，於得通者不礙，寧言色定是質礙？於有見人為有、於觀空人為空，色豈定是空有耶？以此推之，不得定言有一質，亦不得定言無一質。問：何故經論之中說有一質、說無一質耶？答：天親論主為眾生於五塵中起煩惱業、招生死報，是故論云實無外境，皆是心之所作。本有外境可起貪瞋，既無外境，於何處起煩惱耶？外境既無，則心亦不有，則不心不境，便悟入實相。是故說無境有心，此是對治悉檀，非第一義。學人不體其旨，便謂無境有心。問：何故復明有心有境？答：於顛倒眾生，既有倒心，即是倒境。但要因倒心，故有倒境。倒心為本，倒境為末。是故經中說有心境。諸部不知隨順眾生說有此事，便謂心境二俱實有。問：若有心境，何故於空中見火，復於水見火？答：經云「五不思議中，眾生業行不思議。」自有空中無火，以惡業故見空成火；自有於人中報水變而成火。問：若爾，即是無境，云何言非？答：於眾生有心，即見有境，云何言無？問？若爾，即成有境，云何言非？答：於鬼見火，人實不見，云何言有也？

正法

淨名玄論卷第八(終)

聯絡我們

財團法人
佛教電子佛典基金會（CBETA 基金會）
CBETA Comprehensive Buddhist Electronic Text Archive Foundation

service@cbeta.org
(02)2383-2182 轉分機 12
官網 https://cbeta.org/
CBETA Online https://cbetaonline.dila.edu.tw/
立即贊助 https://cbeta.org/quick-donate/

贊助資訊

CBETA 長年來陸續將歷代重要佛典數位化為「CBETA 電子佛典集成」，不僅收錄了大量的珍貴文獻，更致力於校勘考證用字及增添新式標點，提升佛典的文獻品質及易讀性。「CBETA 電子佛典集成」是大眾廣為運用的公共資源，此成果也獲得國際學界的重視及肯定。

對於一個從事佛法志業的非營利團隊來說，能夠長期埋首理想、踏實耕耘，實屬不易。為了提供更優質的服務，CBETA 基金會擬增聘專業人力，擴大組織規模，懇請大家慷慨解囊、熱情贊助，讓未來有更多更好的電子佛典。

贊助捐款

「水滴雖微，漸盈大器，凡福充滿，從纖纖積。」
—— CBETA 2024.R2, T04, no. 210, p. 565a5-6