CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

X29n0598

法華經文句格言

宋 善月述

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - 文句第一
  - 文句第二
  - 文句第三
  - 文句第四
  - 文句第五
  - 文句第六
  - 文句第七
  - 文句第八
  - 文句第九
  - 文句第十
- 卷目次
  - 1
  - 2
  - 3
- 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．598
文句格言卷上

四明沙門栢庭　善月　述

第一帙

序王者，所以敘述題旨，發起一部之始也。按僧傳，凡古德開釋經題，必製序王，故知其名有自來矣。據籤釋指為別行經序，謂別時講經之序也。記者集於玄首，從序類也。今用釋於經，初亦類也，故於中便釋序品第一，則其次也。明以其私序，王又次之，故以知冠首焉。讀者毋罪其專輒也。
序曰：妙名不可思議。記釋曰：但舉一不思議等，則妙外無餘法。旨哉是言也！所以絕待言語，道斷一部之妙，一言蔽之矣！尚何解釋之足云乎？雖然，教不可以若是，非言無以知其妙，必舉要者示之。於是有本迹焉，有權實焉，有施開廢焉，有法譬焉。故一題之旨，所以述也。然則久成者謂之本，近成者謂之迹，則如來設化之門也。非本無以垂迹，非迹無以顯本，本迹雖殊，不思議一，其皆妙之謂也。妙者何也？謂同體權實之法妙也。妙故得以設施，則權實之用也。夫權實二法也，而所以用之者三，曰施開廢也。故若本若迹，各復開三，所謂為實施權等是也。然非權無以顯實，非實無以用權，故為實施權者，即實之權也；開權顯實者，即權之實也。是權與實，相與為用，權實既即，則權實兩宜。宜故一，一故妙，妙故本迹之化成，如來之教立。以迹例本，以譬擬法，皆如是也。是謂妙法蓮華，無上醍醐之至教也。
題下六難，以示值佛聞法等皆為不易，發起後世信敬思修之心，使知記集者所自，而志在佛乘，則蘄向之意有在矣。記釋佛慧之言，因簡示曰：須開三教果頭之權實等。夫三教果頭者，佛也。權實二智者，慧也。自非開顯其所以果證之權實，發四味偏圓之大小，何足以明今佛慧乎？發亦開也，是四味之圓亦須開邪？故問云云。答中意者，謂圓實不異，則今昔圓同，約教義也。但未開顯者，謂昔之圓則未開顯，約部義也。初心之人下，列人有四，謂四教也。以類則三，而有初心者、入實者、前三教人者，所以初心謂圓隔偏。以今文言之，既對入實，則十信已還皆是也。以其未聞開顯，則未達化源，偏圓所以相隔。故在昔圓者，不無偏謂之情，止須聞爾，非關教法也。若夫圓人，亦見四種俱皆秘妙，除諸菩薩眾信力堅固者，則不在此限。唯今文為然，進否更詳。至於開三教果頭，昔圓開否，舊皆以為部教之難，如別論(云云)。

一家通經釋義，莫不有規矩焉。故先以五義釋題旨，次以三分四釋解經文，故於文初先示委釋之相。本迹二門三一總別者，此下一段文旨，總舉彼玄略無不在，言其大者莫過本迹，所謂本地總別超過諸說者，如久已成佛長遠壽量本也。不唯昔所未聞，抑亦迹經尚秘，所以超過諸說也。又曰迹中三一功高一期者，謂迹門三周開顯，亦一化所未有，故功高一期也。然三祇是別、一祇是總，異其名耳。不特三一體融，而亦永殊前教，出自一家故不同他說，良由依據得本故也。即迹而本等者，此據開顯部旨，不思議一故迹本，本迹所以相即也。今先明迹，則曰且如迹中等體，謂一實相理，此理非迷悟非修得，性一切法極一切義故非因果，雖非因果而不外因果，故依之而辨者宗也。顯體而後有用者用也。若論三法經經有之，今以開顯故名得為妙名，餘亦皆妙。能開之妙者，同體權實也。若不知同，何以為異？若不識妙，何以明麤？故曰若不先了等。名猶辨也。辨夫麤妙者，教相而已。故此二句，謂教相爾。此猶迹妙，本妙未彰，故對迹辨本，方顯究極，故曰云云。先此示者，意在後世講學，懸將此意，徧入一部，文文點示，俾無失於妙旨也。所以但標文句者，政由釋題義委故也。四明曰：若觀釋經，大義非少，則不止於以句分文而已。言文句者，蓋謙辭爾。此釋乃所以揚之也。或輒非之，豈知言也？若但分文句下，示各述所以，兼顯指廣之意，故曰並指玄文等。不出指彼五章，寄行則四章屬行，約教即教相也。或者不達，遂多曲說，不足道也。仍誡弘經者，言當以理觀為先，而事相次之，以大悲居懷，毋以名利壅已，如是傳通，庶曰可矣。

斯經要義有通有別，通言則文文品品無適非妙，所謂咸具體等是也。別則四品為宗，故曰方便安樂等云云。謂方便壽量則本迹根源，安藥普門乃斯經樞鍵，亦可四句通言之。或者疑曰：餘三可爾，普門為要。未知其旨。曰：囑累流通文有八品，普門居中貫攝上下，是亦流通之要也，如文云云。又大師以十雙釋普門，別行一品非要而何？不然，其指普賢勸發乎(云云)。

古師節釋經文煩簡之病，過猶不及，於是見之矣。始者經教草創，但敷弘義理，不分章段，於是有不識起盡之譏。而節目起於後來，然猶有經論可憑，未至甚失。爰至末代尤煩，光宅轉細，故始有過不及之患。嚮使不敝其煩，則不應有煙颺塵飛之斥。今家則曰：人情分節，不應諍競，使失三益而喪一道。而又荊溪作與奪縱許義評之，謂：佛赴機說等，與也；若固執成諍，進退俱非，奪也。又曰：縱有同異，彼彼蘭菊，仍許得意者為言，縱之也；縱不全違聖心，終是人之情見，又奪之也。後則若何而可？故卒曰：若粗得通用，不須若諍。其言盡之矣。後之評是非者，請以此為鑒。

餘經三分但作一番分文，唯法華天台作兩番分判者，其本出乎正宗，有本迹二門化用之別，故不得而一也。既不得而一，而又須總分何也？是又歸乎序分流通本唯一經故也。分文可以並列，釋經義不兩存，惟其義不兩存，是故用有傍正。所以釋序分時，正用總分、傍兼別分，惟其正用總分，故曰今記從前消文是也。以四釋言之，則全用四釋通貫本門也。至釋正宗，則正用別分、傍兼總分，惟其正用別分，故曰今且逐近就迹分為二等是也。以四釋言之，本迹各三，縱用本迹，亦只借體用本迹而已。本門則不須約教，即以遠本兼之，餘則當門別分而已。及末釋流通，却須總分也，故問云云。記釋則曰問意既存兩釋等，謂文既承上從前三段而來，而且復問別分二序，是意存乎兩釋也，何妨問文從後為問。然則既存兩釋，而或從前或從後者，皆一往從義爾，故曰(云云)，亦意如上說。若欲委知，具如餘論(云云)。

解括，經囊古今，唯以天台獨擅其美，良由大括包富，從容中道故也。只如因緣一釋，該四悉檀，何法不攝？況加之三釋，則窮源極本，有教有觀，何理而不彰也？抑以此經言之，凡諸一切事相法門，莫越乎因緣。迹門開權顯實，則約教是已；本門開近顯遠，則久本是已；覽一一句入心成觀，則觀心是已。故知今約四釋解經，非謂文外雖生節目，皆無出乎一部經旨，故曰方知止觀一部，是法華三昧之筌罤。豈非凡今觀心，全覽經旨，而為觀法，故得還顯法華三昧？此其所以為筌罤也。如是而已。聲為教體，義不一途，入則在人，得失懸隔。夫音聲一也，而有詮理、不詮理者。詮理，則今言教是也；不詮理，即有聲者是也。苟因之入道，雖不詮理，亦猶教也；如其不入，雖教猶非，況不詮理乎？故其於聲教，有得為體教者，如觀音耳根入道；有不得者，如陳如所聞聲教，揀非圓通是也。故知今明教體，正以入不入論，而不以詮否為說，以其入者在此，而不在彼故也。若夫十方世界六塵皆得為體，則不稟於聲教。又今文曰：雖有滅後色經、淨名眷、飯法行、思惟悟等，雖亦通六塵，而並推本聲教，益從此土出於言詮故也。得此區別，得失明矣。

今之學者，所謂尋他本迹之高廣，徒自疲勞，曾不觀已心之高廣，成自利之行，幾何而不墮數寶之責邪？雖然，若專此斥，將恐怠於觀行者，與教俱發。故記則又曰：若以信行為乘等云云，故知根性不可一途。今因酌其宜，為之說曰：兩者不可得兼，與其徒解也，寧觀使怠忽而俱廢，孰若偏尚之為愈？此猶庶幾之論也。

證觀心一釋，所以特引信汝所說文者，蓋所說之言該於一部，既即法見佛，亦見於汝，汝即僧寶，是一體三寶，於一念心當處識得。記文所謂即於己心識一體三寶，其理宛足，非觀行而何？則亦義當

徧立一部觀心文也。亦猶金剛般若云若是經典所在之處，則為有佛等，亦其類也。推而明之，何法而非一體三寶所在之處？又豈直徧立觀心而已？引此文者，不亦宜乎？窮無窮之論，有事有理。論理貴於無窮，無窮則理之所在；論事不當無窮，窮之則何有窮而已？故凡經教必置無窮之答者，從事為言也。若窮其理至於無窮，其誰曰非乎？如淨名六番窮妄源至於無住為本，即其理也。抑事之極必際於理，際於理者則窮乃無窮也，無窮乃窮也，是窮與無窮均於無窮而已矣。如今此文欲論諸佛展轉稟教，終有一佛在初，是果有窮邪？無窮邪？有窮則墮無因，無窮則理復不可據。答則曰：拂迹求本等，還復宗以求益為說，求初何益乎？此所謂置答也。其次問者，躡上有初無教為問，復致無教之答，則終於內熏自悟而已矣。夫內熏自悟者，際於理之謂也。雖然，必待內熏而自悟者，則又任之而已，殊有乖乎教道也。故復設百盲之譬，所以責其守愚以自棄者，於是可謂盡矣。且誡之以稟教益多，可當事夫無益之論，則又縱以餘方佛化六塵皆可入道，豈必定以求初而自狡邪？嗚呼！諄諄告誡若此，而後學謾不加省衷哉！

觀心為一經之要，亦為兼識餘經文同觀異之妙要。所謂觀心一文，人謂最寬，於理甚切。以位雖通，觀等三即。今且為成初心學者，此其一文之旨也。往往昔人於此，但知問觀心文者，除安樂行修攝其心，餘皆義立。何以上文又以譬喻品為觀行明文，其所以為要者，却不理會。雖然，今亦略答之。所謂安樂行者，乃約行觀心，獨得不以為正文乎？餘皆義立者，言事法觀心，望約行觀，無非義立。故義例有謂事法二觀，義立觀心是也。然自今引證事法言之，觸得不謂之托事見理之明文乎？文各有當，安得一槩耶？又前文示觀心相者，總有二重等，亦一家教行綱格之說，學者不可不知。今略指出，以示行用之方爾。古今釋如是者多矣，且道還炳然也未？若猶未在，大可疑著。只如所謂一部經旨，皎在目前，畢竟皎在炳然者是何物？直饒見得親切，若作目前會，又還非也。若據文體，只合道箇炳然便休，却有啟發之津，只不合道。不然，豈有送客之序等，却成風吹別調也？信乎難矣。

教門文義，有可疑者，記主皆斷奠之矣。自來說者，不知出此，乃復云云其說，故終莫能近。如秘密教，傳不傳義，於是可謂明矣。然有餘疑者，此教未用，固莫得而知，亦既已用，阿難集之，何謂非阿難能受耶？今謂阿難所受，還只受得顯者，故曰秘密所用，全是顯露是也。若乃密意，則龍猛以彼此文旨，推而知之。方其集時，阿難正自莫測，不深於其意者，亦難曉也。此意已於玄籤中示（云云）。

立教判釋之難，非佛會親承，深契聖意，與夫如來懸鑒，寄付有在者，他莫能及也。蓋天台其人乎？尚猶謙喻後世，有未能盡機教之責，況泛泛者哉？故曰云云。又前文曰：不應以諸師一匙，開於八教眾戶。亦猶是也。而荊溪曰：頓等是此宗判教之大綱等。然非法華，無以知化意之所在；非教旨，無以知判釋之大猷。於是言之，良有以也。

明教體者，不可不知。一大藏教皆先有聲而後有色，因色聲故，名句文三得以攝持，此實假和合，所以能成一切教體也。若其不許滅後色經，則佛世亦不應以聲為經邪？故曰云云。此以滅後例佛世為難，故以色例聲，云須改聞，因以理正之，曰當知皆先眼耳所得等。所謂和合之言不可欺者，即論有曰牟尼說法蘊，數有八十千，彼體語或名，皆色行蘊攝是也。

阿難登高座，眾起三疑者，舊或於是致難云云。又有所謂權疑、實疑者，以結集時所集法眾本皆無疑，羅漢不應復有三疑之事故也。餘嘗論之矣。夫所謂無疑者，其言有小大。今此云者，直於小教當分及韋陀典籍等得無疑爾，非謂一切悉無疑也。抑所以疑者，政由所疑者三，皆乖本所知故疑，或猶豫不決故疑。若苟知之，則直謂是實，復何疑哉？由是論之，皆無足致難者。及一唱我聞之言，眾疑釋然，尚何論權實於其間邪？大略如是爾。

余嘗疑天竺論時有二種，謂迦羅是實時，以淺易故；三摩耶是假時，以重難故。又曰以實時示內教弟子，假時破外道是者，然時一爾，而言有難易，用有假實，何也？是皆未易曉，今竊有意云云。論何則？夫時有二別者，意謂實者，示內教弟子時會之時及護明相時，晷刻無差，其相易；是假者，剎那無常，初無定相，以破外道執常計故，理不易見，豈非難乎？由是言之，雖則一時，而用有假實，非直言之難易也。

據論釋時，又有長短之義，而言有進否者。或以長短皆假時，如論文云者，謂長短則皆假名，出於凡心所計。例此亦可長短皆實，即內教弟子時食等是也。或以長短分對二名者，則四明所謂依佛制時，則生死時短等。其實三說並通，不當局論。或問：長短皆假皆實之說。曰：以長短互刑則不定，豈非假乎？以日月相望則有常，豈非實乎？或問：時長時短之說如何？曰：佛弟子因時悟道，則出生死，豈非短乎？外道執常溺愛，久淪苦海，豈非長乎？約一時以明觀心，則觀與境合，其理尤親。故曰：時與道合，亦深有其旨。所謂時節若至，其理自彰。古人悟道明心，莫不有時，猶啐啄然，亦難言耳。然猶通途之論，未足以別其淺深。應云：觀心先空、次假、後中，此次第之一時，則各當其時也。若觀心即空、假、中，此圓妙一時，其旨方的。故曰：觀與境合，名為一時。

夫佛一而已，豈有四乎？惟其說四教法，故從法辨應，此四佛應相所以明也。今雖不言何教佛相，然以說驗身，則知是圓佛應相也。況教論開顯，又不止唯圓佛相而已。必也開小即大，即偏而圓，彰絕待至妙之圓佛相也。故曰：隱前三相，從勝而說，非謂太虛名為圓佛。則知今經教主，非隔彼三佛而為圓佛，亦非離報應而有法身。則又曰：法華已前，三佛離明，隔偏小故，來至今經。即劣辨勝，即三而一，不離丈六垢衣，無非瓔珞報體，方是今經之教主也。既知此已，亦知前諸應相，無非一佛所為。故又曰：若得實意，方知四佛體同用殊。開權之妙，有如此者。奈何不以機教大體論之，而區區以良相勝劣為說，豈不謬邪？由是辨之，其不足與語也明矣。

凡約教釋，但判四教，不明開顯，未足以顯今部旨，故曰今經是圓，復須開顯，方見此經部旨之妙。此應知部教二意，但其文隱略，今得以節釋之。應曰今經是圓者，約教義也；復須開顯者，約部義也。發例在此，實通初後，人不見之，乃疑今圓猶須開顯，豈不誤邪？如下文曰：於前四教，即圓教也。復應知是開顯之圓，與今詳略異耳。不約部教，孰能明之？

觀王舍城下一段之文，頗似簡嚴有體。使文皆如此，盡可為法。土體之實，本無有四，而四見不同，則法無自相明矣。又曰：諸佛寂理，神無方所，砂石七珍，隨生所惑。則感召在心，又可知也。惟其本無自相，則法未始不妙；惟其感召在心，則麤妙自人，非由法也。然必由法得以隨感，則又未始偏也。故前二見隨事而觀，則見有勝劣也。又曰：佛之境界。則後二觀從理而觀，有於即離爾。然則既曰本妙，而又曰在心，或云從事從理，其孰當於理邪？曰：通言無不當也。從本以說，一言蔽之，妙而已矣。

義例明觀法有三：託事觀者，即如今文云云。而特舉此為例者，有多義故：一者境觀足故，二者境近要故，三者觀明白故，四者託事見理兼所顯故云云。記曰：識陰為王造業，諸心必有心所者，此文法相雖近，人多昧之，是亦學者不自見之蔽也。夫言識陰直心王爾，心王未必造業，造業必由心所，謂受想行隨起善惡，即造舍義也。輔行亦謂之能招報心，而言心王造舍者，蓋帖釋王舍文，便以王言之，其實造者必心所也，故曰今欲消王等。若論心王本是無記，今為消名，便故合善惡於心王，故曰善惡王，其實善惡本心所也。據論五陰通於三性，若以所造言之，則無記而已，未分善惡也。嘗見學者鹵莽其說，荊溪奧旨晦而不明，此唯四明深知之耳。又曰：異於他經應如止觀者，蓋止觀乘境全撮十妙，為觀法大體故也。苟不如是，何足以異他經乎？後諸觀解皆備此旨，故云下去皆爾。

凡諸事法觀相，皆隨文作義，故名相開合，義有詳略同異之別，其為觀行一也。故今明山城雖同約陰，而開合有異，上以對合故合明，今約靈鷲故開說。又云今此山城約陰便故，故以陰言之，指如止觀與彼同也。在諸文則或云境智等皆同出異名，或以圓頓教直達理性不許立陰者，如今文何？如止觀何？又事法觀門雖是略觀，亦可修入，所謂不待觀境是也。今此指廣意令如彼文者，為修而有壅者，云以廣決略爾，非專待彼也。由是言之，其理本通，人何固執，吾弗知也。

大哉中乎！凡聖之所共由也。故佛常居中道，未始而不中。若論此理，何適非中？統一法界，唯中而已矣。何必升中天，降中國，中日生，中夜滅，然後以為中乎？然則今此云者，特以事中表夫理中。苟得理中，何事非中？亦無失也。所謂皆表中道是也。若夫聖人，任運常然，非擇而處之也，亦一往軌物云爾。至於凡夫，雖終日由之而弗知覺，所謂日用不知而反中庸者也。又曰：中道有體無體者，其義出此。謂大教言中，有體中也；阿含離斷常中，無體中也。抑有體中，分但不但。離邊之中，但中也；即邊而中，不但中也。其絕待妙中之謂也。或者於法法必取中者，此知但中而已，夫豈識所謂絕待者乎？又曰：即空即中，具二中者，即前有體無體之二中也。

舊論聲聞元小攝屬，謂以元小屬不定性，攝從定性中出，故記有第二一半獨屬今經者，今謂非也。據論明列眾所以先聲聞者八義，其第二義云：攝不定性，回心入大。夫言攝者，有二義，今謂引攝之攝。所以列眾先於聲聞者，即攝引彼不定，回心入大，歸於法華，何嘗謂攝不定反歸定性邪？然則文曰仍少一半，彼土得故者，豈非政以聲聞有定、不定，今攝不定之半非定性也？故對揀云爾。大欒曲說，例皆如此，良可憫笑。

約教釋聲聞，引論列釋文似不貫，既引論文合先釋論，今乃便云開住果者為兩列，似前缺列釋後無生起，致使說者亦難措辭，應照後文合先引論。列四種者，謂決定、上慢、退大、應化，今合決定、退大以為住果，上慢既未入位置而不論，更加佛道及彼應化，則三種爾。若對教引釋復各開二，則曰令開住果為兩，謂折法即決定，體法即退大，記文所謂回與未回以分二意，其回者至方等受彈轉藏成通，乃所謂變異、體法、住果是也。餘二開二了無異途，如此合釋不唯疏文宛然可見，亦使記文怡然理順，隨文對釋若迎刃然。而曰聲聞義浩然者，結上名數名開種種，如記所謂藏通八門門門四種，從通為言亦論之四種。又曰門門各有佛道應化，迹在前教等，則約迹言也。據本復應地住等，則從本說也。既曰上慢所濫，謂濫彼實行，數亦如前，歷而數之不勝其數，故曰浩然。彼無約教本迹

開合等釋，但知住果而已，故曰云何。以住涅槃者言之，縱用教者云大乘聲聞，亦未為通曉，故責爾云。
至大莫若空，至多莫若假，至勝莫若中。故曰：大、多、勝者，其惟空、假、中乎。亦應云：三皆名空等。又三觀俱大等，故言一心一切心者，皆假之謂也。一切心一心者，空也；非一非一切者，中也。是三觀三義，宛轉叵明，如珠走盤，無不可者。然則今曰一心一切心者，趣舉一心，則心境俱心，故三千法莫非心也。輔行所謂：若知我心，徧彼三千，彼彼三千，互徧亦爾。此則止觀圓具之旨也。究而言之，其皆出於圓心乎。然則圓心者，何心也？舉然好箇真消息，問著何心即不圓。
觀心釋僧者，其文云云。夫名實之賓，又曰必也正名。信如其言，則出家非難非易。苟如所云，為之則是，不亦易乎？若異此者，如後所云，不亦難乎？要當書紳以為銘誡，非知之艱，行之為艱，敢言勸學，亦自警耳。
凡明觀心，必該三法，然後為備，謂能觀、觀所觀境及所顯法。夫境無則已，境必有觀；觀無則已，必所顯法。故文雖或略，理必具足，故記云云。觀今此文，雖正從所顯結成妙境，義實具三。又曰將數入理等，則觀門義足，領略可知。又曰境據假邊等，此心有意，讀者多不盡心。然既曰不思議，喚作空中，尚已不當，況以數言，安得為妙境乎？故示之曰：境據假邊，且存其數，非必以數而為境。要當達數非數，非數非非數，了一異非一異相，庶幾其為罔象也。了翁所作三千有門頌，益知之矣。極論空中，尚無空中名相可得，何數之有？即然非數無以見空中，非空中無以亡其數，則又曰然必約假以立空中等。豈特境然，觀亦如是，輔行所謂假立中名等是也。夫三諦皆假者，照也；三諦皆遣者，亡也。即亡而照，即照而亡，非亡非照，妙會可知。論夫無生，以鏡為譬，正當行門。今釋阿若，初約三藏，亦通言之。舊或以為難云云，今直據文以申厥理，則不見所難也。文云：三藏觀陰、界、入，若計為淨等，是即為生，非不生也。不生者，了苦、空、無常、無我是也。故譬之如盲者執鏡，不見形像，則因與果皆不生盲，譬無生智等。由是言此，則此教言不生者，但不取著於境，是即陰、入等為無生境體，非別有所謂境體也。而言曰陰不即因，要由執心緣陰、界、入，爾乃成因，方得於界，故曰方助於因等。又曰頭等、六分等，並為因果作譬也。即陰、入體上和合成業，業託父母，未來報起，猶有因必有果，故譬之如形對象生等。既其不取，則因果皆不生，文旨如是而已。然則記曰業託父母，如形對等，又曰鏡如助因者，是皆帖釋因果之文。若正從法說，乃陰、入因果爾，何關鏡體者邪？或者

不達，遂多鑿說。今直申之，其理明矣。若從圓極說鏡體者，只向他道：但觀團圓，不觀背面。斯言得之矣。

無生鏡體，藏教本無難，唯別圓為難爾。自非記主，教眼高明，孰能點示？文曰鏡譬法界，眼譬觀智者，謂由別人以觀智眼，依於法界圓鏡，分別十界色像，一一無謬。是則別人雖知十界依真如起，而不能了真即十界，乃謂真如由無明覆，故起九界。則九界因者，全指無明。所以九界為非，佛界為正。正故須顯，顯即生義。非故須破，破即不生義。故曰若欲自正等。記文所謂自行化他，皆須斷九等，正指此文。即九界因果不生，佛界因果生者是也。所以專緣理性本淨，破於無明九界因者，正由不能同於圓人全性而起，故須別修。不同圓人即性而顯，故成別顯。次第破於九界方顯，佛界反顯。未足盡時，終為所覆，皆由不了即性迷悟故。若修若顯，無非別義。故曰以別教中無性德九等。又曰依境起行，亦指但理等，皆其旨也。不得向說此等文義，皆成浪語，知者益寡耳。

若不知別，何以明圓？若不知圓，何以格別？故知二教若相表發，則淺深於是見矣。今此文曰觀團圓等，又一一皆曰不觀不取等。然則言觀者，謂以無緣智，觀於理境，唯一法界，本如如體。言不觀者，即不取於十界形像差別之相，非曰不觀。謂無分別智，於其境智，無所取著爾。記家所謂離於三教分別情想，依理通泯心境明暗等是也。是則觀乃無觀也，無觀乃觀也。觀與無觀，一而已矣，未始而不相符也。故曰鏡十界因等，合釋也。又曰鏡明性十界等，約修性帖釋，顯其不二也。或者不達，以謂鏡明性十界，但可言性，不可言相者。曾不知結文曰見明形象，修性本如，鏡內外一，故顯不二。劫作二解，是何異於三教情想？本令離相，人何固著？應知凡論圓理，但可背情而從理，豈可違理而順情？祖有格言，而不能用，嗟哉！抑記有曰：若泯若照，無非法性。則泯照者，修也。修不可以言性，故性離泯照。而修德之極，體即是性，故全泯照是。凡諸修性，莫不皆然。又曰本觀理是，不觀染除等者，此以性奪修也。謂唯一理是，而達無染除。若全不觀，何為知其染體本虛，本虛名滅邪？或又據此但觀團圓等文，以謂圓不立陰，但觀不思議境者。苟得今意，皆不足論。要之，圓宗竟觀之說，若不親體會一番，終難以口舌論也。

前以陳如居萬二千之首，無生乃諸觀之宗。又此示其廣解，所以總彰無生關諸教觀大體，言之不易。觀今所示，凡略五意：一、居初通淺深故，即陳如於諸弟子中初證無生，淺也；乃至聞阿字門，即登圓住，了一切法皆無生者，深也。二、攝諸事行故，即下諸聖等文是也。三、為觀行宗要故，即云云已下文是。四、欲通示一部觀體故，即若於阿若已下文是。五、為表諸聖者內心所得，理不徒然

故，即秖如世人下文是。亦如前云聞名識行，知人例心，即其旨也。
有待之形，必假衣食；正必託依，須論住處。是三者，人所不免，而聖以之。抖擻諸過行。十二頭陀行，為其多事生惱，勞慮費心，妨道喪時，起諸貪著，言其過患，固非一端。故開抖擻之風者，使人與起羨慕，有不可及之歎。縱未能仰晞一二，道果克成，苟知而思省，然亦足以清心省事，為全身遠害之地也歟。記主尚曰：忝預道流，聞此勝法，而不自省心行邪？況後世乎？況吾儕乎？今又因其乞食，結成四諦，有過有德，有世出世，則其為利，又不止於小乘抖擻而已，況大教乎？況圓乎？豈不益勝邪？
或問：那律發半頭天眼，約何而分全半耶？或據文有所謂從頭上半如琉璃筒，約橫言半者，此恐未必然。今謂既因定而發，還只是於所壞眼根發得清淨，四大造色徹見無礙爾。而全半云者，當是以因果相望得全半之名，未必約橫竪以言半也。設有其文，置之可也。然則楞嚴揀辨那律圓通，何以云明前不明後邪？曰：彼自寄聖揀凡，非必定就那律揀也。或問：那律所得天眼，修發耶？報得邪？曰：因修而發，故亦修亦發。或由慧而發者，亦發也。若據箭排燈緣，是亦報也，豈可專局乎？
比有執專坐者曰未契大道等。夫行坐外儀，固未足以定是非，顧其內心如何耳。第以斥辭觀之，既曰豈有居暗室乃四儀同凡者，知其為偽者也，楊子所謂有人則作之，無人則輟之之謂偽是也，豈真所謂果能宴坐乎？苟於坐無他，豈不猶賢於浪行者乎？若乃經曰常在於其中，經行及坐臥，又今文所謂佛猶四儀，動止示同人法等，則固無可論者，又何譏斥於其間邪？而說曰道在心不在事，法由己非由人，此亦一時有為言爾。誠如其說，將恐有自任而流敝者，信乎立論之難也。又曰縱不能縮德露玷，且須顯晦均等，益知其斥妄者矣。
斷常之論，經教所出多矣，而有通有局。如外道所計六十二見，以斷常為本者，局也。此見正為三藏所破。若後三教迭論，所破淺深者，通也。如文云云。此則不專一途而已。亦猶教門有言，所破雖近，能破實遠是也。然則若何說行而得不墮斷常乎？當如淨名曰：無我無造無受者，善惡之業亦不亡可也。文又以謂境觀相研為往復，斯可矣。以觀智為數往數復，恐或不免，數則致散，非所以示觀也。宜善用之。
文曰：分別十法界根塵房舍悉得見佛，是別教意。或者問曰：別教破九顯一，何謂悉得見佛？曰：是無足疑者。既曰分別根塵，正當能造心是所造法，非是為分別，亦何間於九界乎？至於曰分別十法界皆非已有是別意，此却可疑。既謂皆非已有，畢竟誰當有者？九

界可爾，佛何以云亦非已有？記者之釋自是一意。今謂不分圓別不妨皆非已有，亦是一說，學者知之。

文句第二帙

觀憍梵波提一緣，因為之言曰：觀形不觀德，其蔽也外；知德不笑形，其智也內。此天人之所以異歟？又憍梵波提聞佛滅度，隨亦入滅，說偈云：佛出我出，佛住我住，佛滅我滅，四道流注。好箇話頭，但恐人不會，今為下注脚云：只是起信所謂四相俱時而有，皆無自立，本來平等，同一覺故之意。四道恐只是四相爾，亦應云好箇話頭，不合注破。不然，今應更各添一不字，不妨盡理。
二鬼爭屍，頗關教意，第小人拈掇耳。今因為之頌曰：投宿空亭事可悲，遇逢二鬼共爭屍。可憐隨拔還隨補，却問他人是阿誰？
此於別教立三佛界者，其與圓教六即異矣。然亦是教門一節目之論，固無害也。而言若指果頭，應云九界非己有者，意以佛界為已故也，在別可爾。若約圓論，應云十界皆已有是圓意。然則文本明非已有，何得對別却作皆已有示耶？若如所云，却成定說，於理未圓，常患教門多有此見。今謂亡之則無生無佛，謂之皆非已有可也；一佛成道，法界無非佛之依正，謂之皆已有可也，又何嘗定論乎？此理可與知者道，難與俗人言，姑置之。
阿育王禮諸羅漢塔，至簿拘羅塔供二十貝子，而貝子從塔飛出等，非少欲之力熏習所成，其能至是哉？所謂死而不亡者，見於是矣，與夫至死猶貪者亦異矣。然貪與少欲，其機一也，奈何世人不知務哉？
佛之說與外道之說果有以異乎？果無以異乎？如不得一法入心，與佛說我坐道場時不得一法實以何異？又曰一切法不忍，與佛說不受亦不受亦何以異？故知異處不在語言，畢竟在甚麼處？學者試定當者。滿慈子欲還本國利人至是為行忍。滿觀此言，忍可謂忍之至者。然則何以致其忍？不過曰忍者安義，又從其極處能譬之，故或遭毀辱則安，於毀辱、於舉毆、於本杖、於刀刃等能皆安之。然則何以能安？曰無我而已。又何以無我？曰相應而已。若夫相應，非久習積行則不能也。故曰能行忍者，乃可名為有力大人。凡諸聖賢無有不自忍辱中來，奈何今人而小不忍乎？佛法身不動而迹示人間，懸知世人著相者多，故託空生石室觀空悟道一事以發赴之，所以引進世人即色觀空，深達法身之妙爾。若要見佛當如是見，是真見佛之如是見，徒以色聲求佛是行邪道，豈見佛之謂哉？雖然，在佛言之則可，若在機緣，於泥龕塑像尚當致敬，況真見佛，色聲又焉得不致敬乎？故知理無一向，不可槩論。

為學日益，學也；為道日損，無學也。此持世間之學無學爾。以出世學無學者，則又有淺深焉。故小教之言學無學，謂學未必盡理，無學未必臻極，姑一往耳。大教言者，理則反是，不唯無學之極，而學亦盡理。故令以五句區別之，謂其大小相望，淺深對明，抑凡聖之異故也。然則學無學者，位之定者也。與其學而無學，不若無學而學。故無學學者，上也；學無學者，次也；非學非無學者，又其次也。若都不攝，則凡下而已矣。揆斯五句，得不警省哉！

圓論界如，一心具十，十界具百，界各十如，以成一千。約色心言之，則二千備矣。而今文又曰約界論如，約如論界，以成二千者，則又一例也。然此猶單數而已，若縱言之，亦應云百界中之千如、如如、十如等，何但界如各一千邪？則成萬二千等，兼前則三例也。若論三千，止應單數，今何異常途邪？抑別有謂乎？曰：非無所以益，各隨其文旨，數有開合多少故也。如四明亦嘗用之，云百界千如，百如千界，即其例也。故知法門圓融，重重無盡，既曰不思議，無不可者，則變例之數也。若所謂三千，則常數之不可增減也。揀如類論。

前雖已明師徒攝化，主伴擊揚，其聞有權有實，有生有熟，或內或外，若親若疎，雖示迹萬殊，施設不一，然皆散而無統，未明所以本一理而歸一道者，故於是示首楞嚴大定以本之，約法華五時以申之，述大經半滿以攝之，依本門實道以發之，夫然後知向所設化，若師弟子方便善權，皆依首楞嚴三昧之所建立，無他法也，無異道也，如是而已矣。

釋：諸大弟子，雖各依當文名義，以示觀解，然猶未盡觀行精微，故於諸心數中，通取善十心數，以表十大弟子所住法門，各據一德，共輔心王之意，以示初心，則觀慧易發，有能改惡從善，革凡成聖，於一念心，深入實際者，即今王數之力也。又以通十心數，表對行相，以示觀心，王數相扶，共攻惡數，化諸塵勞，同入實境，非王非數者，即總明觀心之旨也。以此作觀，觀有成否淺深之異，如歷五味，至於醍醐，王數皆畢，心想不行，是行般若波羅蜜者，則觀成之極至也。

心數，可以因之成觀，而不可以入道。若欲入道，必須化轉至於畢盡，而後道可入也。故引普賢觀文為證。有曰：心數塵勞，若不盡者，觀則不等。故知若要入道證理，必須能所心盡。益能所者，起妄之始。此心未亡，則妄源未盡，雖欲入理，得乎？故四明曰：於境觀雙絕之處，融妙三千，一時顯現者，即其理也。凡今舉心動念，趣便落在能所情想中。縱曰唯心絕待觀境，亦只言之而已。求相應者，未見其人，況發悟乎？又曰：所言盡者，因心所盡，果心亦盡等，則因果皆不住，尚何心所而不盡也？又若以盡不盡相對而

起定見者，則亦能所而已，又安得而亡乎？所謂才有一絲頭，便有一絲頭是也。

論釋歎菩薩德文，列上支下支門，有總相別相之釋，如文云云。言有上下支者，即初總句能總於下，謂之上支；下句仍派於上，謂之下支。又有攝取事門義云云。天台依之作橫豎二釋，非臆說也，其理自長。但約位橫豎之釋，頗似難曉。謂豎約十地義釋，橫約初住義釋，既位次前後一貫，而橫豎異義者，今謂此亦未失，輒稱意出之。所以十地豎釋，則分證之終也；初住橫釋，則分證之始也。若初後相成，上下互顯，不過以初之橫冠下皆橫，以下之豎成上皆豎，其義善成，亦不違大體也。但謂人情好異，作是釋者，恐非正論。使天台之後，復有好異者，為之奈何？適所以啟異說之端也。有如舊說，既以眉目與之，又以宗體奪之，與奪不定，不若勿與為善也。書曰：公生明，不公則闇矣。又曰：當仁不讓，讓則公理何由出哉？余為是直之云爾。陰陽災變之數，頗不易明，況世典經教，議論不一，交亂於其間，宜其說之不齊也。今疏釋羅睺一緣有障持日月之事，記文因斥世言日月薄蝕，以為險怪邪說，又從而折衷之云云。然以曆數可預知，謂全無是理則不可，故曰以器世間法，爾與陰陽合等是也。而天台之斥，姑以大體正之，非謂全棄。若曰如日月所照等，應知此說全同楞嚴，所謂如一國人同感惡緣，覩諸一切不祥境界，而彼此國土見不見者，其義頗懸符。所謂一分與陰陽合，則不違世諦也；一分依眾生業力，則不失正理也。雖然，如必一一遍為之說，則或有時而窮，姑存而勿論可也。

人理教行，四法皆一，乃一經之大旨。序中表此正宗，示此流通，弘此無非此者。又圓論三觀，所觀三德，德必兼人，亦四一也。以是歷位，六即始終，位位皆四。至於念念之心，色香之塵，何法而非四一？即法華三昧，徧一切處，攝一切法。究竟言之，一而已矣。一不徒一，一必有四。四不定四，只是一理。識此一理，妙在其中。苟為不然，法居心外。觀心之要，政在於斯。照者方知，非說可了。文出為義，則文光而義後。義出為文，則義先而文後。既互為先後，而二者何先？必曰義先，益義者實也，文者虛也。若本無實，文何所施？苟知此意，則今四句思過半矣。彼以有義無文為不可依者，使無義則已，苟為有義，雖無文可也，又安知有義而無文乎？宜為記者所難。然以四句為四人用之，可謂妙盡其理。又引經四依以證之，亦當矣。但無文義一句，不可全謂迷者。以理言之，亦是文義所不到處，不妨好箇消息。亦可云迷者悟之津，非迷何以得悟？亦相去不遠也。思之。

凡言序者，必與正宗義有同異，或非同異。何者？若一向同，序正何別？若一向異，序義不成。要必處乎兩者之間，始得為序。如無

量義經所以為法華序者：一者、體同名異，故得為序。以體同故，本一實相；以名異故，或名妙蓮華，或名無量義。名蓮華者，正從能出，亦兼所出，故為正宗。名無量義者，正從所生，義兼能生，故成序分。故曰：佛直說此名等是也。二者、從一出多，故得為序。此經云：從一清淨道，施出二三四。但言從一出多，而不言收多歸一，所以為序。更言收多歸一，則正宗矣。故曰：從一義處，出無量法等是也。於其二義，後義最親。得此，則為序之旨，顯然可觀。往驗諸文，無不合者。若論所施之權，為同異體者，備諸別章(云云)。

光宅以無量義，然萬善同歸，有成佛義，異於正宗，無二無三，故為序者。據此，則無量不及法華明矣。至於判教，却以正宗為不明常住，何顛倒邪？今故以無量義明法身百非洞遣，及普賢觀四德皆常，例而斥之，則初後常住，何謂中間而不明邪？故知光宅不善圓詮，同出異名，於一極理，翻成異見，一何悖哉？餘如疏斥(云云)。

以一法異名言之，則法華無量義互得為名，無不可者。然以能所定之，謂所生為無量則可，以能生為無量則不可。而嘉祥以能生所生俱名無量，故記有可否之論，故曰云云，以其能所義定也。然則以已定之義，正異名之釋，則法華不得名無量義。以異名之稱，召未定之義，則無量義可得名法華。如實相具橫廣之義，是即無量也。名義雖爾，序意不然，以所生非能生故也。

定慧之法，有體有用，用則相成，體則相即。相成故，非禪不智，必先定動而後智拔，故先於入定；非智不禪，必先智導而後行禪，故或先於說法。若以體即言之，則智不可無定，定不可無智，定為即智之定，智為即定之智。以其體用不二，故雖有出入而無出入，雖無前後而不妨前後，故曰無有隔礙，即首楞嚴之大定，般若之大智是也。其在此經，則曰入於無量義處三昧，其先定後慧之旨也。旨哉言乎！其身之本源湛若虛空，心之理性畢竟常寂等，可謂觀道明白之文也。而自來講學，曾不知初心行者無有是理，今故得以示之。只如今日學者，有能入是之定，所謂身之本源、心之理性，一一具足，一一見成，何嘗欠少一法？即此便是初心境觀，無別竟觀也。若果相應，亦應可使身若金剛不可動轉，心若虛空無有分別，是亦得為無量義三昧，所時亦得寂而常照，能知世出世，聞一切諸法，從此一法出無量法也。何必大通智勝，身心寂然，然後以為證乎？好箇道理，用心示處，奈何不作此示，致使學者推功上人，遇此妙定，却與自己了無交涉，可不惜哉！斯言也，使諸祖復起，亦將不易矣。

舊傳光宅講法華，感天華紛然而雨。又此言狀如雲母，一時徵應而已者，其言有與奪云云。今謂此亦難言，謂之徵應可也。必其然否，則未可也。是豈無自而然哉？要當求其主之者果誰乎？但作此問，便可釋然。只如牛頭知尚，百鳥啣華事，亦可謂奇矣。因甚見四祖却不然？推此而言，如慈恩擲筆之事，例皆可知。苟未可為定說，亦存而不論可也。

凡諸佛會，一問一答，為眾發起，擊揚道妙，固已難矣。況於法華，開顯座席，大事因緣，尤為不易。故曰：具二莊嚴故能問，具二莊嚴故能答。非德位相亞，莫當其任，即文殊、彌勒其人也。但機有在無，故宜問則問，宜答則答，於聖人分上，初無彼此。苟知此理，則不復起淺深優劣之見。然有所謂權實久近，隨名便易者，亦一往言爾。遂謂實然之論，則不可言機有在無者，謂機緣於其人，有在不在爾。故引文殊，推堪問疾，於無垢施，則為所呵，是殆不可為定論也。要之，佛菩薩示化，但在共熟機緣，初不問迹之高下，亦是諸佛鏡界，豈凡情下地所測量哉？

經有偈頌，譬之有散華、貫華也。勝論凡約十義申之，令見其五，從要引也。西竺龍樹以下諸聖師，深達法相，知辨無窮，故凡釋經論，動輒數十義，非徒誇名相而已，益法爾而然，殆不可加抬，其不可及也如此。爰至此土，通經莫若天台，其凡所申義，巒多承用，以其宗途有在故也。

文句第三帙

夫法施有三：有法施而非財者，有即財而言法者，有攝三以為施者。初例如淨名呵善德云云，後如金剛般若明無相施云云。今則即身命財而為法施，亦如無盡意之施瓔珞也。而言與生死後際等者，惟其即財之法，故其施與法等。何則？失身命財者，施之末者也。生死後際者，捨之極者也。苟能觀身命財如生死後際，則一捨一切捨，無一法而不捨，是亦一切法趣捨。一捨之外，更無餘法。捨之極，施之本也。觀身命財，直一芥耳，又何足以累吾情哉？以不堅法而得究竟堅固法身，所以即真法施，更無二無別。記特不釋者，意如向說。

般若之道，政自難言，寄說與觀言之可也。而所以說觀者，則說所不到。故經曰：說寂滅法等。夫寂滅無二，猶如虛空，尚何以觀說云乎？雖然，不可說而說，是說般若；不可觀而觀，是觀般若，則真般若有在於此。惟其不可說而說，則言語道斷；不可觀而觀，則心行處滅。言語道斷，心行處滅，則泯前說觀，心無所著，卒歸於無說無觀而已。無說無觀者，豈妙慧之謂哉？則又曰：說其所不可

說，觀其所不可觀，以此為因，求無上道，則般若大智之果也。故今以此三行為般若之問者，盡之矣。般若既通三教，則此三義亦該諸教。所以疏文凡約五義，從容釋之，政由通於諸教釋義故也。雖通諸教，極則唯圓，總不出乎言語道斷，心行處滅，是為一家之極致，亦為諸宗之極政。至哉斯言！人所不到，夫豈遠乎？人自不到耳。其第四釋云：見人不見座席者，既見人矣，何為不見座席？只如天台見靈山座席，豈不見人邪？曰：不類。彼為成疑念，止曰或見而已，未必純皆是圓，故猶有人座之間。天台頓悟，以虛顯法，以法例人，見則俱見，是故不類。然亦有見座席而不見人者，如普賢云云。此後別有意(云云)。

古師以起塔為佛事，不言佛般涅槃，以畏妨壽量故也。今家則不然，政以究竟涅槃為歸源復性之地，用表真常不滅之理，奈何畏妨而不言邪？有以見其雖曰釋經，全同情見，曾不知大教所明，則化化無窮，相相八相，常無常用，未始不俱，故有所謂法華壽量不久滅度，大經垂終而言常住，是豈可以人情度量也哉？況今以所表義釋，妙極其致，較彼天懸痛哉之歎，宜矣伏疑伏難之釋。經論固常有之，但有難意而不發於言者皆是。雖不發於言，而意常見於拒之之言，非當機問答，雨鏡相照，察於言意之外者，終莫能知。後世披文之流，不有知微違識，文外巧思者，亦孰能明之？所以為難也。伏或云潛，難亦曰疑，雖亦互出，其實一也。今此文者，若各據當文直釋而已，本亦無他，但釋籤總上下兩文，合而斷之，頗似交加，自昔所以論也。彼既合釋，今各析之，則不見所難也。文曰：彌勒初以伏疑潛難，難曰云云，謂彌勒以文殊伏疑，今文所謂伏難是也。而顯釋之，今文所謂彰灼釋難是也。而潛必對顯，難必對釋，互形彰略爾。然則今文云釋，而彼云難者，既云顯釋，則知其為潛難，意請決答是也。亦一舉兩得之義，但如此釋，又何難哉？待至後文，當復取次句帖釋之(云云)。

以六十小劫為長，以如一食頃為短，斯皆情謂之見，故於此事，不能無疑。曾不知今法華時會，既曰開顯諸法皆妙，夫妙者即不思議，亦不決定之義，豈有時節而不妙耶？只如經曰一念普觀無量劫等，即一念為無量劫，則非長非短，故知時無長短，長短自情，奈何以情而疑時乎？抑又諸佛菩薩，證得不思議解脫，故有所謂延促劫智，豈徒然哉？必也諸佛境界，若時若法，皆不思議，奈何以凡情而疑聖境乎？又置是事，只如黃粱之夢，爛柯之局，桃源之迹，彼皆神仙幻事，尚猶若爾，況真不思議境界乎？由是論之，凡今所謂與奪之論，要皆以分別情想，未為稱理之談，縱未能親切體會，亦當信教仰理，毋滯情見可也。

古師以妙光為所因付託之人，非對告之人，意顯身子為對告而非付託者，天台以謂不然云云。今謂古師以妙光例今文殊為所付託則可，以身子但是對告而非付託則不可。況經言因者，直所因之因，謂因妙光而為正說，豈便作因託？傳通而解，近於太鑿，此古之失也。

法華所以異於餘教者，謂其記二乘，談遠壽也。故明授記二乘，獨出今經。雖楞伽、方等有授記之說，而別有所以，此外無有也。雖然，其如二乘之人，於法華得記之時，純成圓機，已非二乘矣。至於調熟，功由昔教，安得獨彰法華邪？曰：今未必以專記二乘為功，而以獨顯一乘為妙。惟其一乘極唱，故無間於大小，凡外皆悉會歸佛道，所以稱妙也。而特言二乘者，取其難爾。亦是以昔之無，顯今之有，則知昔所無者，機教未純也；今所獨者，機教歸一也。較其優降，孰與為至哉？雖調熟之事，出於在昔，而功歸法華，益昔之所用，全由法華同體權實施開之妙，故推功有在也。世徒知記二乘之末，而不知其本，故於是表發之。若二經所記，文固言之，但要知所以密對斥奪果何如，其義如別釋。

經頌此土六瑞，於中獨長出天鼓自鳴，表無問自說者，記者申之云云。謂無問自說者，言其事大理妙，無能問者，即方便品初從定而起，告舍利弗等，即其文也。所以於六瑞中長出而獨表，何也？以是一經之要本故也。若言其要，亦有方廣及未曾有等，則六瑞既表之矣，何獨表此乎？曰：此固有由也。以其此當廣歎略歎之始，略開三顯一之初，該於一化有權有實等一一妙法，而無能發問者，故佛無問自說，表之以天鼓自鳴，即一經之根本有在故也。所謂方廣及未曾有等，總在其中，無勞別表也。

夫如來成道，有修有性。以修則積功累德，以性則稱本自然。然非修無以證其本性，非性無以合乎自然，此成道之大體也。故今言方便道，則積功之謂也。言發真道，則自然之謂也。合而言之，則理一而已。以一家教門，則通乎四教。若三身之釋，則約別圓料揀，例顯可知。此大有說在，姑略釋耳。

前既已釋彌勒伏疑之文，此當更釋文殊斷疑之句。謂文殊因以彌勒伏疑，潛而釋之。若論發之於言，正當顯釋，何云潛耶？謂以今文正當顯答上問，而潛釋當文伏疑爾。故復曰釋云等，正謂顯釋，非潛釋也。但如此分而析之，其難釋然。奈何昔人自生曲見，非盡心探[泳-永+賾]，亦不能至也。學者其詳之。

方便之名，名通今昔；品題之旨，唯在於今。惟其名通今昔，故以三種方便釋其名。前二屬昔，非今品意；後一唯今，乃當題旨。抑為彰開顯故，兼出前二，以為所開；若至今經，無非秘妙也。又方便之義，雖有三種，並約三教；雖俱三教，今明開顯。故秘妙方

便，非體外權；既非體外，權即是實。但如是釋，了然可知。云何昔人乃以昔方便之名，難今經之實，以為名實相乖，題文不稱耶？論者於是云云。曾不知既以方便在今，旨歸秘妙，何得却以昔權為難？一不可也。又政使義兼前二，今經開之，無非秘妙。奈何以異體之權，對同體之實，為相乖異？二不可也。又方便名權，權義名含，真實一義，未稱斯題，安得以彼易此？三不可也。且以三義，格彼舊非，如其題旨，具諸義章(云云)。

由開顯而知秘妙可也。如在昔圓人，既不由開顯，而曰亦見四種無秘妙者，其何自而知之邪？抑所謂四俱秘妙者，其相若何？今謂四教所詮，不出十界。圓人既了十界百界，三諦圓融，雖未開顯，則四俱秘妙，可以類推知之。但於昔教未開顯，故不得顯說相即之言。此初心之人，所以未免有謂圓隔偏之情者，良在此也。然則既曰四俱秘妙，而又曰謂圓隔偏，何也？此但通言耳，亦未定其位也。要以初心文驗之，則其淺深有歸矣。若在昔密聞開顯，與夫得意圓人，則又不在兩者之限。故知根性不可一途。

一切法一也，而並得作四句言之，則其理本自圓融。開顯之旨，正本於斯。奈何古今諸師，於法界體上開顯之後，而竊竊然守一偏之見，各以為實，互相是非。曾不知法體圓妙，未始膠於一端，豈其理哉。正如摩尼映於五色，雖隨變現，而實珠體不當五色。今此亦爾，雖諸師偏取，亦何嘗當道理邪。然則天台達此理，故常得其全。諸師失此，故各守其偏。是否於是別矣。舊以如來嘗依二諦說法，約此二諦以為三門(云云)。其說雖不足以釋今方便，然以通途大體，示漸入之義，亦不無是理。苟能依之修入，是亦一轍也。何往而不可哉。故今存之，以見通論。但不可以入天台規矩門戶耳。

嘉祥以身與乘，各作四句云云。記者以一家規矩准繩，評而斥之，故一無所當。又立三種法輪，以華嚴為根本，乃至法華為會末歸本，亦大有所妨。評之亦略如今文(云云)。若論嘉祥，雖別有建立，必是未歸心之前，故有今所評。後既歸心天台，故有頂戴法橋，伏膺甘露之語。往往章疏已行，不復改轉爾。今所斥者，令知同異得失而已，非實斥其違背也。亦既歸心正，不必須改舊章，正其名分，殆似區區。然如此等文，宜置是可也。而必云本師所師者，恐誤。正使欲正其稟承，亦何必乃爾。況此前後言大師處不一，豈必一一改邪。文以四句偏於諸法，則諸法未始異。復以諸法通於四句，則四句未始同。未始同故非一，未始異故非異。非一非異，義頗難明。故以三智照三諦境等攝，令可攝識。故曰：一空一切空，故一切皆實等。非遙觀玄覽，曠蕩高明者，其孰能與於此。

又曰：須曉四句只一法性者，謂一法性者，理也。四句者，體上之義也。以法性之體，不違諸法，不受不住不入，則其體無自性。故

權則皆權，實則皆實。以四句觀法性，則法性未始一。以法性統四句，則四句未始異。既不可以一異求之，則不合不散。不合散故，徧於諸法。所謂一一名字，一一句偈等，皆無非法界。法界故一如，一如故無礙。此所以如十不二門說。故以十門言之，則皆可說。以不二言之，皆不可說。說而不說，亡照一時，妙而已矣。

以一經皆方便，其為方便也大矣。良以方便者，果上之化用，化用莫大乎同體，權實施，開廢三，是為今經之方便也。故曰序中證信，發起方便等云云。然則方便之名，雖題於一品，方便之旨，實通乎一部，而特不言今品者，方便之首，故不待言之也。其體既即真實，則非體外之權，又安得以方便對難哉。而曰法華一部，方寸可知者，如向旨趣，莫越乎一心，若了一念，則一部經旨，皆須於自心識得也。所謂誰肯以三界有漏識心，為今經所歎方便者，正由不離剎那陰心，而能顯於實相妙理故也。然則十方三世，無懷異求，求乎此者也。至於十乘觀法，法華三昧，無上佛果，皆一於此理而已矣。

萬法起於理本，十雙始於無住，故曰從無住本，立一切法。夫理本者，真如也。真如不守自性，故心意識等，由之而起。此淨不淨業，所以轉變無窮，能成事中一切諸法，故名事為權要。其所以非理無以立事，非事無以顯理，但一言於事有二：一者迷染之事，事猶理出，出則非理，雖非是理，亦依事以見理。二者修顯之事，如後教行等，此正能顯理，故曰事有顯理之功，所以稱歎方便者是也。又曰：理實何在？心意識三，無非理所徧處。今法華稱性開顯，即世間相，無非常住，故有漏等染淨緣起，同屬於事，罔不即理，具如事理不二門明者。言事理，則總彼十門，無非不二而二，二而不二之事理也。亦猶今事理一雙，通為十雙之本是也。誰肯云者，謂捨是法華開顯談妙，其孰詮此迷染識心，為今即性顯理之教。肯猶肯可之義，謂於他教，則莫可也。

行有進趣，故淺深所以隨位。位雖淺深，而其法始終常定，故問云云。答意有二者，謂詮理之教則無二，詮行之教則有殊，亦一往爾。如教詮真中，豈應無二？若詮圓行，豈應有殊？又曰：能詮之教，亦無進趣者，謂凡進趣，皆自行言，非必由教也。若教詮之行，則淺深常定，豈得無殊乎？故普門子亦云：行有岐路，則始終天隔；解無方隅，亦淺深隨類。斯言殆見不特行之有異，抑亦解通淺深。故知同異之說，不可槩論，惟義所適。彌爾者不達，多滯名相。

行固有善惡，而理無違順。然則順於理者智也，違於理者情也。苟順於理，雖惡而非惡。苟違於理，雖善而不善。即今所謂行有違順是也。故不二門曰：逆謂背性成迷，順謂了性為行。令記則曰：諸

經地前，尚自違理，未開權故等。所以必待開權者，亦以其稱理爾。故知稱理以開，不稱理則非實。要之開顯之說，如是而已。又亦可謂約法通收，雖人天小善，無非圓因。據情的揀，自別地前，猶為逆修。故知迷悟縛脫，初無定法，惟其情智而已矣。

體用之說，有即有離，離言其義，即言其實。若約離明義，則體不可以為用，用不可以為體，用有差別，體無差別，此猶常情之論，偏教所詮者也。若約即明實，則體外無用，用外無體，體不唯無差，亦具差別，用乃反是，則圓詮妙解之謂也。故有所謂體用俱鰵，體用俱用，差即無差，無差而差。但相對為言，則有同有異；若融即而說，則無可不可。只如文云：譬如大地一，能生種種芽。是芽有種種，地唯一生，性本無異也。雖然，而芽本是地，故地亦種種；全地為芽，則芽亦無異，故曰非地無以生等。是能譬一異，亦未始有定也。奈何自昔宗途，各自為說，是非淺深，紛然殽亂。若夫四明，則統一而兼得者也，故不與諸說類。

前立四句各通一切，則句句遍攝，一一徧破。今之品題，正屬第三一句。若今各對以分權實，則向遍攝一切之言，皆不成也。故問云云。答中初意者，謂對論，則第三句但是隨自他意，未即為今品題。其第二三意，則若取開竟，亦不妨圓融徧攝之旨，但一往借彼結成爾。既得四句各通諸教，何妨別束三語以對四句，無不可者云云。

法用者，謂凡所用之法，必有能用之智也。能通者，即教為能通之門，通於所通之理也。秘妙無別法，即所通之理妙極諸法，所以為秘也。是三者，不特施於方便品目而已，凡是一化設教，大體莫不該通偏圓、能所、理教等相，皆可以令二義蔽之，略無不在也，故其旨不可不明。又昔部中凡明圓教，必曰部主在圓，又曰部中論主雖是圓教等，然必推主於圓者，以其佛化元意本在於圓故也。其偏前三教，皆不得已方便之說，但為助顯而已，故曰更以異方便，助顯第一義是也。

名必有體，法之常也。況今方便為用之大者，豈得無體哉？於是引或人之問曰：設方便以何為體？答曰：以後得智為體。夫言後得，對根本智言也。其法相本出唯識，彼約十度言之，則般若一度是為本智，餘四法世俗說，故屬後得智攝。若唯六度，則不開二也。據補注引慈恩玄贊有此之說，彼以果後利他說法，能起方便妙用，故以後得智為體。信如其說，則一切教皆爾，何獨令方便為體之義？是未可為定論也。以今記言之，即體有二義，謂當體、所依。即實而權為當體，即權而實為所依體。謂即實而權，則方便為當體，指言教也。即權而實，則實理為所依，權必依實也。而此二義奚嘗暫分一往？約親依反覆以分二體，斯得其當也。若借彼以為說，則合

云唯一久成為根本，餘皆後得，其為二智莫大乎是，彼又惡知之哉？

一經所說，雖多不同，一言蔽之，二智而已。今正宗之初，將欲開顯說是二智，必先殷勤稱歎，所以發起眾會欽渴之意，即實相妙體，混然天然，有在乎是。稱歎之後，早已泄機也。文先寄歎而後絕歎者，疏言之矣。若不措言，無能知者。雖復稱揚，言不能盡。取意言之，亦應先絕而後寄。言各有在，理無二也。所以寄絕者，謂寄則寄佛以言，絕則非言所譏。雖二歎不同，皆所以彰不思議極致之妙，出乎言意之表。寒山子所謂吾心似秋月，無物堪比倫者，二言近之矣。

如來內證常住大寂定中，未始出入，政使有為有說，亦寂而常照。世教尚云寂然不動，感而遂通，況吾佛出世大覺，詎有出入之迹也哉？然則云入無量義處三昧，今又云從三昧而起者，得非三世諸佛軌佛常儀，寄迹表示，言入言起爾。所謂即入出而未始入出，無礙自在，彰解脫無方大用，故曰此有所示等是也。若也兀然頑如木石而不能應者，又惡得為寂用無礙之大定乎？苟知此理，亦不必論。夫事定理定，有入有出，有入出而未始入出者，縱如光明入游法性定中，不妨無說而說，說已方出者。又如三藏如來一日三時入定，求可度機者，是皆大小教迹各有所表，豈可以定迹見如來乎？今故知其不必論也。文約四悉，皆言哀從定起者，記作哀愍義釋，曾不若作表字釋之為近。又曰安詳者，謂安心實相而詳審不謬云也。文釋對告舍利弗，而便言因其破小智、顯大智、廢會、開覆凡十義，指如玄文中說者，何也？曰：是固有由也。蓋舍利弗於諸聲聞弟子智慧第一，就其開顯，則從智開智為易；方其未開，則小智而已。因其小而惑其大，則又從根為便，故不告其他，特告夫舍利弗者，良有在也。故曰因其小智開成大智等。然則不言開則已，開必始於對告，中於授記等，原始要終，理無異轍。故大師酌其意，以開顯大體言之，於一開言下，遍具眾議，故曰云云。所以只一開權，而預指開破廢會等十義，為下正開張本。故知凡明開顯大體，必該人理教行開破廢會之旨，雖則身子一人，亦必兼乎眾義也。舉一例諸，則三周開顯，莫不只一開權之妙，而教廢行會，情破理顯，有同有異，總在其中。自非天台深窮佛意，善達化源，安知對告之時，便有如是大旨哉？宜深究之，宜善會之。

經無結跏等文，前文雖有，而非次第。今此牒云者，當是引論因言之爾。如繫念在前等，亦是論有其文。以見文言之，殆無來自，而記家失點，致讀者遲迴，故因示之。

方便為迹門之首，法說乃三周之初末。上便歎佛之二智者，夫極理之境不可知，故寄極智言之。極智若明，則其理得矣。所謂極智

者，佛智也。佛智無相，有權有實，實則自行照理之智。此智極實際之底，窮法界之邊，橫廣豎深，故曰甚深無量。權智即自行道前方便，有趣入道中實智之能，故名為門。此唯四十位真因之智所能悟入，自餘七方便人不能測度，故曰難解難入。而特舉聲聞緣覺不能知者，從執重者言也。故以時言之，歷前四時皆所不知，法華開顯方乃知之。自餘釋結之文，如文可知，不復煩引。

經云吾從成佛已來，此成佛語一往與本門同，而近遠則異，故知是釋迦自歎文也。後文又以成佛歎實智者，若實顯本，應指塵點劫前則曰甚大久遠；今歎成佛實智，故自寂場以來即便言種種因緣等，則敘四時施化也。故今從隱本，亦且言迹而已。若下文曰從真如實際中來而成佛道者，則通於本迹，以若本若迹莫非此道故也。又曰如來知見謂能知見也，廣大深遠言所知見也。若論實智本非橫豎、照無限極，義言橫豎如函大蓋大也。今論迹門，正約能知見佛眼種智言之，故曰所謂開示悟入佛之知見等是也。若兼所知見，則言有詳略、意有傍正爾，非謂能所全不相關。若不然者，豈有佛之知見全不即三諦理耶？又曰若論實智本非橫豎者，此對揀思議之橫豎，故云本非；今約三諦圓融而言橫豎，故曰照無限極，義若橫豎如函大蓋大等。又復舊以此文對上料揀前後，凡有三意：一諸佛二智合歎者，明體同故；釋迦開歎者，明用異故。二明垂迹之本，故諸佛先歎實；今明顯本之能，故先歎權。三諸佛顯自行先須得實，釋迦明化他宜先權引。而互現出沒者，將明體圓不偏存也。然觀其所簡，似亦巧而有理，但釋佛經有恐過於巧見，故不取爾。又此及上文雖極歎二智有釋有結，然未見所以妙也。至絕言歎中方見所以，指的妙境結成觀體等意，委如後文云云。

引攝論言：了義經依文判義，不了義經依義判文。如今說二乘等是了義教，故但依文判，其義自了。若其餘文，雖記二乘，猶未決了，當以義判。然而經又有曰：依義不依文，依了義不依不了義。是文為不足依，而又何耶？抑教有言以文定義，萬無一得等，則與論全違。今謂後之二文無非是者，論自一說，不須和會。又古師以平等意趣釋諸佛成道，以別時意趣釋記聲聞等，則顯此經成不了義，猶須以義判定。故知其說尤非盡理。

將欲絕言以歎道妙，不先由漸殆於嶄絕，故先述其由。由前歎權實二智而來，故或作寄言說，令知此法極證在佛；或作絕言說，令知此法終不可以言盡。故寄言絕言，或可或否，皆不失其宜，故曰云云。又須知絕歎之本，本於何法，故須明其境。則知所以絕歎者，不出上權實之法而已。則又曰：取要言之者實也，餘句權也。又舉要者，結指之辭也，餘句亦權實也。佛悉成就，則修道之極亦不容言矣。各隨義便，如是而已。所以歎中前實後權，謂從實而舒權

也。今欲絕言，必卷權歸實，故先權後實。止止者，正絕言也。謂此法深寂，言語道斷，體不可說，故止止以歎之。縱慈悲為說，聞亦不解，所以止之也。然皆以極，故不可說也。
絕言之妙，便合直下休去。只如淨名居士最後一點，猶有示在，及為文殊所稱歎，則已周遮不少，況更於此廣陳諸法實相十如是法，示其所以甚深境界，言其所以不可思議，豈不言愈多而去道愈遠，安在其為絕言邪？此唯懸解者可以默契，非滯迹者所得泯絕。雖然，經既有言，祖復有釋，誰道不言絕言之妙？
諸法，事也。實相，理也。合而言之者，妙境也。證而極之，亦曰甚深境界。是道也，凡諸圓旨，莫不推本於是。故記家以十義總括其旨，謂法華之理本者，一乘之妙也。諸教之端首者，圓詮之旨也。釋義之開鍵者，四釋之要也。眾生之依止者，法性之異名也。發心之凭杖者，無作四諦之境也。迷悟之根源者，一真如性也，亦無住本也。權謀之用體者，同體權實也。果德之理本者，法界之性也。一化之周窮者，種熟脫之始終也。五時之終卒者，三德之旨歸也。是皆與今實相同出而異名，但得一意，則十義皆明。故曰以消諸異，坦然明白是也。心具諸法，一中無量，無量中一，有情有理。以理則一往平等，無心則已，本無增減。以情則取著之心，不具三千。是情與理，義不並立，雖各言之可也。今何不然，而曰凡夫雖具絕理成迷，二乘雖具舍離求脫等，則又情理並陳，何耶？
曰：一往似異，理實無違。常言情理，雖復各陳，言其理性，體不可異。惟其不異，故須並明。所以今明十界，一一皆言具者，情不異理也。惟其並明，故義有相奪。若情奪於理，則唯圓能具，凡九界心，則不具也。若理奪於情，則無間高下，莫不咸具。而有情迷等言者，理不妨情也。各當其義，無往不可。奈何後人強生穿鑿，豈其理哉？
法莫尚乎理，理莫近乎心。苟得其理，則凡諸佛法，皆可會通。苟達乎心，則一切理性，皆可照了。故曰云云。謂今所明諸法實相，乃一經之理本。故法說所顯，譬說所譬，宿世所到，久成所成。至於流通弘之，諸教會之，莫不旨歸此理。覺而可識，則實相而已矣。實相無相，近莫若心。苟達諸心實相不遠，則心外無別法，法外無別心。所謂廣演於八年等，舉不外是。亦達十方佛事，不離目前。法界根機，如指諸掌。若心若法，無非理藏。所謂恒沙佛法，便須向一毫端上識得也。可不快哉。
諸法實相，餘經固嘗言之。十如是法，直因果法耳。奈何今獨指之為甚深境界，又為絕歎之境，其旨何在邪？曰：法無定法，顧其證得者何如耳。言無定言，觀其言之者何如乎。此經既曰佛所成就，又曰唯佛與佛乃能究盡，又曰我法妙難思等，是焉得不為甚深境

界、絕歎之境乎？自非天台深契經旨，亦莫能用也。若餘經所言，通途之理耳。故不可並今經為難。所以具約四釋申之，以引證文，則可知也。故約十界釋者，明此法之體徧也。約佛界釋者，示此法之證極也。約離合釋者，彰法體之難思也。約位釋者，顯唯佛之究盡也。抑又指的妙境，莫不本諸此者，則又得乎本末究竟等之旨也。故知今附經文，特約經旨推而明之。若失玄及止觀，各自為說，則又從彼部旨言也。如今記文，望彼止觀，明玄有寬狹之義(云云)。委如文釋，此不暇詳也。

十如是一也。而前約十界釋，則十如是通於十界。次約佛界釋，則十皆佛界，謂非相不相等，意顯中道唯佛法界故也。又次約離合釋，而有自行墮他等異，故約自行，則十如唯佛，皆名無上相等。若對隨他等，則通於九界，以隨自故合，隨他故開，合則為一，開則無量。約此論三諦者，則不合不散，正顯不思議意，妙在於此。而次約位釋，則以相性體三，當於理性，雖屬理性，而實通十界，故曰若研此三德等，以後七知次第對於十信等，是則十界為橫，十如成竪。若約理性，則義復成橫。所以理性言之，既通十界，始終不二，故有雖在惡而不沉等言，亦所以彰不思議絕歎之旨也。故知只一十如，兼於諸釋，一一契經合旨，可謂曲盡其妙也。較彼諸說，固不可同日矣。

至哉究竟等之言，所謂了義之極說也。奈何舊不知此，但於十如本末處求，故終不近，致於指的妙境之說，皆言之不通，可不惜哉。今謂只此三字，正是究竟開顯之妙，所以開三顯一者，莫不由此理也。故令約解惑人教等釋，無不皆事者，正以此也。若極論此旨，又豈直三一而已，又何一法而不等，何一理而不然。但使有說無不皆等，又何直有說，至於說與不說，亦悉歸於究竟等也。然則還有出得是究竟等者麼，有則試為道看。

大凡論疏之作，雖各法相規矩，體製不同，然以所造深微，不容異趣，故會釋之宜也。亦不必一一泯齊，使牽強遷就，則又不可，姑亦會其大體爾。如彼論五句，意皆一一問起之辭。謂何等法者，直問十如是何等法也。云何法者，問其所以也。何似法者，詰其比類也。何相何體法者，徵其體相也。但如是徵釋，則今十如可得而明矣。復各一一約四重明之，有以見其法義大括包富也。如記家一一會釋，可謂明矣。如必一一求其所以，條理宗有歸源之說，終恐泯而不通，謂各當其理，各自一說可也。

不思議未必絕言，絕言未必不思議，惟兩者併明，如今所謂者，始可謂至矣。然亦何間於言說文字哉？據論以不決定為不思議，是亦不往示相爾。若論不思議，又豈直不決定而已哉？要之，決定不決定，是猶思議，非不思議也。又以出過心心數法，一切語言所不能

到者，是亦思議，非不思議。若論遮箇道理，直須到與不到，行與不行，一切坐斷，心領默契，或恐相應有分，不然亦難矣。
論以譬喻示不思議者，其文頗難曉，今為疏之。初以色空示平等相，則曰云云，謂不以壞色趣空為平等道，唯觀色即空乃為平等。文言不異者，亦應云不一，不一不異即平等大乘也。故譬之如明與暗共，猶色空體即也。彼不知者，謂明暗異，曾不知猶如月光與暗共合，亦何嘗異乎？而月光非暗，又何嘗一乎？如是不一不異，而言共合。又如日出明生，不與暗共，而暗未嘗去，明未嘗來，暗時全明而為暗，明時即暗而為明，如是亦不來不去，不一不異，而言不與暗共合也。亦猶生死與道合，而不一不異，道即生死，亦不一不異，如來以是斷煩惱，出生死，亦不一不異。故曰佛之所盡已盡，所度已度，所謂明暗不相除，顯出佛菩提，亦其理也。如是明之，非不思議乎？記釋全與今異，得失未詳。
不思議者，理之極致也。理之極致者，無問世出世法，皆不可以言意到。試以世間果報事法以明之，如阿含明四不思議云云，又經明五道各一不思議等，雖非理之極，法之深者，求其極致，又豈得而思議耶？只如世間根塵日用，極其理本，亦有聖智所不能知者，如眼何為而見？耳何為而聞等？如楞嚴所謂本非因緣及自然性，如是推求，其皆出於本如來藏。不思議一中無量，無量中一，是固圓詮法果融通之
果上勝妙之用，豈無自而然哉？要必有理本於性具，性具之妙，不離因心，謂之性德，謂之理本，謂之因理等，皆其旨也。但由凡迷不能顯發，雖即未顯，不可去無，若也本無，顯何所顯？此則一家談性具之宗旨也。彼不達者，徒張果用之圓融，法界之無礙，賸談重重無盡，一一融攝，究其理趣，曾無旨歸。與而言之，只如性起，不說性具，逐為今宗所指斥也，故曰云云。又曰：諸佛果上，依正融通，並由眾生理本益，彼此得失，互見其意耳。
文句格言卷上

大取小等，不與退大者利通上二周者同，退大者利通上二周者，不與各具三根者同，以至待時不待時等，皆須一一辨其同異。故知三周根性實煩且難，非麤淺者所能分別，委如化源論辨聲聞傍正中明(云云)。以本性德言之，一切眾生尚皆是佛，安有所謂定小根性始終不變者乎？但眾生迷真習小，未開以來自取下劣則或有之，故文云云。於是引論明聲聞有四要，不出二實、一權、一非權實云云。天台準經望論列以為五，四種同論名相小殊。五者、大乘聲聞亦曰佛道，據開已新入者說，若判有無則復不定，謂有者仍昔以說，云無者為熟為言。又曰：在昔則無佛道應化之稱，於今則無決定退大之名。論合今昔言之，故列以四種爾。但此區分冷然可見，何必曲說於其間邪？三周聲聞其本一也，而入有先後者，由其惑有厚薄故根有利鈍，迷有輕重故智有明昧，故曰云云。而有回轉者，謂其根性已定於昔，利鈍未成於今，而中間遇緣有善有惡，故利鈍可使之回轉，上下可使之易位。如退大本鈍，以遇善緣轉下為上；元小本利，以遇惡緣轉上為下。故有所謂退大者利通上二周，元小者鈍應在第三是也，非關三周元定正被者也。知此則三周傍正之說判然可明，不費疏理也。更須論其文旨，來自疏記同異耳云云。

無明為障不為障。破惑聞法，或先或後之問，雖是他人立義，要亦其難莫通。何者？如今三周得入之機，為先破無明？為後破無明？若無明先破，則顯聞法無功；若後破，則無明非障。今謂菩薩之機，惑破先後，無可不可。如舍利弗等，必因聞法始破無明，驗開顯之功，而或不為障者，以圓機已熟，無明先伏，故不為障耳。而大師所通知譬，不出二義，所謂燈生暗滅，不可定其前後者，以聞法破惑，如啐啄然，故不容前後，而暗定為障。此約惑障大體言也，亦一往從譬而說。若論聞法，未必一向須待惑除，如博地具縛者，皆是悉應不得聞法耶？然則聞法未必惑除，除惑未必聞法，此為直說。若如記釋，乃取三論師意，直以自他等責障有無云云，謂自一說可也。

三乘在昔有能知者，因狹二經以難今經不知之文，但其文相前後進退重複反覆頗難疏理，今應作兩節釋之。初問，如上可知。其答意者，先引此經亦有能知之文，一往以齊二經之難，如文云云。而義猶未顯，故通約三意以示知不知之義，使各有所歸，則曰前明知，次明不知，後會歸知非永不知，則知不知之說豈不綽綽然哉？但恐執者猶未遽伏故。又身子下重引今二處不知之文為難，於是復申之為二：先引教折非，則曰若執二文等云云，謂知不知皆佛境界者，彼經中意大率皆然，已如向示云云。次立義融會，則曰初葉有二等，得此二意則申釋不難云云。文又以權實申之，因引舊人四句為

說，今亦不取，但直判之而已云云。知其大略如此，却不妨取記釋之文詳之可知，不然幾紛如也。

一家之論，華嚴其唯四焉：曰寂場，曰時長，曰盡未來際，曰法界。或六種：曰海空，曰母胎。言其說時長短，名相所出，並如文云云。名雖有六，其實則四，如華嚴。海空則或屬時長，或屬法界，如玄文云云。其母胎則盡未來際所攝。然以所說教，則寂場兼別時長，同其部類，結歸後分爾。盡未來際既同此經，常在靈山等則唯是圓頓，法界則圓理而已。但時長一種言時，通局不定。或謂齊般若，據今文云云。或云通涅槃，據像法決疑經云云。今謂後說是也。祖不云乎：如日初出，先照高山；日若垂沒，亦應餘輝峻嶺。據此，則譬類本同，何容異指？但說時通，後云時長爾。其如今文曰結集後教至般若來者，此約發十大心，義當般若，從文別指云爾，非通論也。而或以隔絕法華為妨，今謂此亦不害，但宜聞即說，何必偏通？通處即是，何論隔絕？斯皆舊論之局也。要知如是而已。

時人只知以施開廢等釋法華，曾不知其意果何在。然不知祖意，則不知佛意。今故曰為實施權等。夫為實施權，本為顯實。開權顯實，所以明權益。權不明，則實為所蔽。實不顯，則理無由彰。故權名隱實者，潛也。實得以彰者，顯也。是潛之與顯，其在乎物情而已。所謂常住本源，則一乘實相同體。權實未始增減，故今所以示也。又曰未開之前等者，追示法華已前，實意未彰。故都無施開之語，但說宜權之言。是亦取意云爾，未嘗實道也。故曰法華之宗，致極於此者也。實教之源，由本於此者也。釋義之旨，歸會於此者也。眾行之府，藏聚於此者也。此者何也？一乘實道而已矣。苟能依而體之，則教不徒施，行不徒運。其可不務而知之乎？佛法固無彼此。於無彼此，而說有彼此者，有真此者在。於無勝劣，而言有勝劣者，有至勝有在。真此者何？心法是已。至勝者何？佛乘是以。今經所明者心法，所顯者佛乘。故記以十雙，辨其異相云云。則其所說，皆佛之境界，不離一心益理之當然。然在他經，固亦嘗引物希響，不無偏贊之文。較之此經，終成不逮。非徒黨情之論，亦法爾然耳。

法華開顯之妙所以超絕一代者，姑就迹門法說言之，不出有三：一者、法體，即十界權、實法也。在佛，則權、實二智；在法，則諸法實相。是為出世之根源，設化之大本，率由此道而依之起用也。故有如上略開三顯一，寄言、絕言、稱歎二智，所謂諸法實相等是也。二者、化意，即如來一化之大意也。故以時，則五十年之施化；以教，則權、實，而有施、開、廢三之用。故有今文正開三方便，示一真實，諸佛隨宜說法，意趣難解等是也。疏於文前以人、

理、教、行四義稱之者，益開顯大體不出此故。所以隨宜所說為開方便者，正指昔所施之權，是開權義也。是法非思量分別者，或作結權，或作顯實，即後章所謂是法皆為一佛乘故是也。顯實，則唯佛能了；結權，則佛意難知。故稟教者謂三，在佛則知一，故曰今開三為一。弄引如欲取之，必固與之，即其義也。三者、理、智，即來至今經，化道既成，佛懷斯暢，得以開顯一乘之妙。故有所謂諸佛唯以大事因緣出現於世，所謂開示悟入佛之知見等是也。但其文旨浩漫，隔絕難曉。今撮其大節，作三意示之，遮幾學者知經旨之源流，佛化之大槩也。

佛之知見，即今經所顯理一也。夫理不自彰，必約諦以明理；諦不獨顯，必約眼智以能顯。故以一切種智之為知，則以佛眼圓照而為見。知見雖異，其為中道之理一也。此理何在？在夫四眼二智所知見處，當體全是，而未始暫虧。故曰：眾生若無佛之知見，何所論開？由是言之，即彼四眼二智，於理無非佛眼種智。點萬像森羅，當處即是真空冥寂。當知二境只是一境，一境而有二見。一境二見，故非二而二；二見一境，故二而不二。此所以二乘見空之處，今開即見中道之理；六凡見俗之處，今開即見第一義諦；菩薩建立俗處，無非即是不思議理。開顯之妙，旨在於斯。故曰：為令眾生開佛知見。既曰為令眾生，則所開者九界也。又曰佛之知見，則所顯者佛智也。故知佛智不離九界，即九界顯於佛智。迷悟同源，開顯一致，寧得非妙耶？

即智為鄣，即鄣顯德。不獨此文為然，凡約圓明惑，莫不皆爾。此明佛之知見，本是性德，而必云開者，良由二惑當體為障，故須即破而開，即開而顯，性德之理，當處全復，故記明惑體如是也。何則？所謂惑者，只一念是，一念迷則為惑，一念開則為智，本無二法也。所以念體即是者，是性德而已。三千未顯，驗體仍迷，則是體而非理也。非理者，未可使為修德顯出之理，是猶迷染之事而已，非所謂理性之是也。雖有是非，而無定是定非之異；雖是一體，而分能迷所迷之障。不唯二惑區分，抑亦德障莫辨，故曰難可了知。須知此數句，凡一家所謂事理修性，一體相翻之旨，盡在是矣，不可不深味也。如箋難家騰古引文之說，非無其理，要之止是隨文消釋而已，未足以見大體也，詳之可知。

此明三世，因引華嚴九世十世等，料揀十數之旨，不出二義，謂數圓理滿故。至於九世只三世，三世只一念，剎那剎那皆晝過未，則長短相攝，顯不思議云云。記又明三世十方剎塵皆說，則曰：讀者但云剎說眾生說，不知所被者誰。今謂此亦難明，據理只合作此云，使疑者便了。若有箇入處，自當得之。今既有言，不可無說。據記者意，一往以斥佗家，雖云塵說剎說，彰不思議圓融之意，曾

不知所以圓融不思議者，果何謂乎？且以能說所被近事而反質之，意不在是也。不得已而示之，則曰：良由不思眾生剎性等，是以性同顯其理同，理同則事同，事同則說等。故曰：若得此意，彼此互明是也。雖然好箇塵說剎說，却向言下死却何如？當時只道箇所被者誰，不妨疑殺天下人。今作此說，也須救得一半。開顯之言有二：一者施開之開，二者開顯之開。今文即初義是也，故曰云云。謂以施為開，所以為顯實之所等，雖分二義，其實一意爾。又曰：況權是實權等，即今次義也。謂昔不言三是方便，故方便門閉。今指權為權，則方便門開，知非究竟，即須顯實也。實何所顯？亦示其權而已。所謂示，謂指示，示其見實之處是也。又下文曰：凡云昔者，皆具二意等，謂初義同上，約已開說，故亦同也云云。然則何以見權全是實？曰：仁者自生分別爾。分別若忘，實尚叵得，權何疑哉？此須自會可也。

諸佛化迹種種，與夫誓願不同，固不可一槩論。如今此文，以其理則無不可者。所謂一佛成道，一成一切成法界，無非此佛之依正等。又曰：一切眾生即涅槃相，則同日成佛，即日滅度，不無是理也。至於曰：我前所言，謂得人身者耳，不謂五道也。若三惡趣，要必先化令得人天，然後乃可如願等。故知其事，則有可有否。雖然，政使同人天身，又豈盡能同日成佛邪？如龍女等，亦有即身成佛者，豈全不得邪？是知經教，凡此所說，言各有謂，豈可作定論邪？只如諸菩薩因中發願，必曰：若有一眾生不成佛，我誓不取正覺。然則眾生未成佛者何限？是應不當有佛取正覺邪？如須扇多佛，當日成佛，當日入滅，又豈當以餘類言邪？至於此經，則曰：若我遇眾生，盡教以佛道等，則固未嘗異也。由是論之，則佛佛道同者，平等意趣也。化迹不同者，別時意趣也。故曰：言各有謂，不其然乎？是亦諸佛境界，固不當以情量分別。

此經以低頭舉手等人天小善，尚皆成佛者，今疏明之云云。言其旨大略有三：一者、善體本融，謂凡善出於事，事出於心，心出於理，理必融泯，體是佛性，故有所謂。此應明三佛性義等。而記曰：水流趣海，法爾無停；火焰向空，理數咸滅。則極於理之謂也。二者、願智所熏，則曰為山始簣，合抱初毫等，謂初發心必期大道，如志在為山，始於覆簣，苟遂初心，安有佛道而不成邪？其要終之謂也。三者、功由開顯，謂凡法之大小，無問微著，苟極其理，稱其性，則莫不皆妙者，其惟開顯而已。要亦不過前之二義，惟其無法不妙，故妙莫大焉。凡可類知，無勞別釋也。

通言開顯，法無不妙。論其心行，不無收揀，豈以妙法一槩言邪？故論明童子戲？沙，雖世間微善，若心無分別，則何行不成？此則通收。若以麤心凡夫及小智二乘對執心行，此則須揀，故曰云云。

是亦論中兼彰斥奪之意。但揀常情，善無不妙，政不必論夫開與未開，酬與未酬。若一一細較，恐失大方。記又曰：縱有宿善，如？河沙等，則似太徑？庭。但如後說，善體本妙，隨執者心等，則無不可者。今斷之曰：經中說底，童子不知；童子為？底，經中言之。惟其言之，所以名妙；惟其不知，所以合道。太分明生，各從所好。

心境之辨，頗不易明，麤妙之言，若為定論？然心境甚通，今且舉一端明之。如以十界為境，必以三智為心，約此以論麤妙、開不開等云云。要之，雖有四句，但開心麤，境無不轉；若境麤心妙，境則隨轉，其理可知。亦可義配奪人、不奪境等四句，如境麤心妙，則奪境、不奪人，餘句準知。又人境互論相奪者，如為物所轉，則境奪於人；若能轉物，則人奪於境。義配如此，未必盡然。若夫開底、轉底、奪底，要在當人始得，初不干陀事。一乘之教，何其該深也！若此莫不本乎性，始乎種，起乎緣，成乎教，其於是偈盡之矣，故曰云云。夫性者，無性之性也。以性本亡泯言之，則性離之性；以絕待一性言之，則中道之性；兼而言之，則理性之本也。照此理者，是為佛種，則能生佛果之種也。生不自生，生必由緣，故以教行為緣，則出世正覺由之而起，亦是由緣了二因，故正因佛種得起。正因既顯，則佛果斯成，還由果成而能演此一乘之教，此所以為未來果佛顯實之一也。理性種等，餘莫不然，文特出此耳。

佛世滅後，根有利鈍，故經教文義，言有詳略。如今此文，以佛世根利，直言無性而已，機緣領悟，當下無性，是無一切性，無性亦無，便能於一實理悟入本性，二空更無別有也。滅後根鈍，既不能爾，必待四依推明此理，然乃修入，於是廣以觀門焉。如曰一無性言具二無性等，如是二空，言有前後，用在一時，一空一切空，靡不皆空，是空亦空，故曰不思議之二空也。又曰若不了等者，是知一家立此二空，推本有，自彰觀法之功也。又曰故於實道，須閑修性等者，益圓實觀門，必須修性兼明，方彰性德修顯，故曰云云。推而不入等，則又據最鈍者說，故須兼推三假，加修萬行，正助合行，必入而後已，方得名開。不然，豈從示浪說得名開邪？

問答意者，謂令四句本推緣起，理性本淨何亦用之？答以性本無生，何問緣起？若起計謂無問理性，於事於理但計謂實，悉須推破。及其離性事理俱亡，何獨推修而不推性邪？若得此意，則止觀三境之旨從而可明。故推緣生者尚兼續待，又豈直因成而已？故知此義舊所未明，自非兼本中智二論，安知性相三假之說？其次揀顯為利根者，開謂開顯也，故不須此。所謂中論四句觀法，但被末代鈍根是也。

疏釋佛種緣起之文，今隨要提之。文云於正緣中須識性、種者，謂種分性、類，緣通染、淨，而理非染、淨云云。次釋中道無性已下，文云立本無性為本性德，而曰今種即性家之種者，為明性家緣起，故以種言之。然則雖曰緣起，而不即緣起；雖曰性德，而有種義。從容言之，當是性、類之間也。故有如前十界理性、俱性、並種之說。此下明染、淨緣起者，染中由無明故，為法性緣，而起九界，即前性種起於眾生，亦是真如隨染緣義。次明淨緣，即由聞一乘教，起一乘行，而成正覺。其義可知。又無性下，約三因釋。以緣資了，對於正因，是約功能相成說也。若論行體，則三因各三，即修德三因也。種、果既成，則一起，一切起。凡果成相，依、正、主、伴等，無不皆起，起即成也。果乘既極，則修性一合，無復分張，全是理性。三因開發，始、終不改，故通名性。是則修性因、果，具在斯文，大體可識也。若具明修相，委在止觀云云。次復追釋修性，俱推自、他之義，委如性、相三境章。其率結成緣起、佛種等義，歸於始、終一如而已(云云)。

言有理同而義異者，如言諸法實相則不疑，言世間相常住則疑。得非狎於常見，必以生滅遷變者為世相，故忽聞常住之言，所以疑也。豈知二五而不知十之蔽邪？因即經中二句，反而言之曰：世間相常住，是法住法位。或遮幾顯然，抑將問之曰：若實以世相是無常，生滅蔽於常住者，斯謂情見，何關經旨？則開顯理一之妙，應反非邪？昔人不云乎：至論妙解，乃反常情。從理而觀，斯得之矣。但如是會，疏記之文，當迎刃矣。苟為不然，從教疑過一生。經特先言法住法位者，示其本也。世相常住者，會其極也。若論法位，本自有之。眾生正覺，全理為事，悉不出如。此如所以無二也。世間相常住者，即出世正覺。眾生世間，皆世間也。既皆以如為位，則位外無別相。以如為相，則相外無別位。故若生若佛，皆會一如之極，此所以為理一也。但如是會，不妨混成，而記有理淨已淨之斷，理是證是之辯。又曰：染淨迷悟，分定局限，相殊性一，以悟顯迷，以修驗性，借喻證理等說，反覆諄悉，曾未聞直指之言，殆似心疑辭枝。今以楞伽一文會釋之，如彼釋一切法常云：相起無生，性無常常故。豈非相即緣起？於緣起處，了本無生，即常住相，更無別旨也。方得謂之相位一如，生佛無二，世相常住，事理皆通，豈不妙乎？然而說主非不知之，如曰：相約隨緣，緣有染淨，緣雖染淨，同名緣起。至此疑缺文未盡，今應取餘文足之，如曰：剎那性常，緣起理一也。緣起法亦本無生，方與楞伽文會也。亦見相一體常之妙，而言之不盡者，意在學者思而自得，亦既此意發之於彼，故得以略云。今既欲圓顯其說，則不得不以彼釋此也。究宗學者，以謂如何？

記問意者，還只是以位可同，而相不可同，故復揀之云云。其答意亦初且順問，而曰緣雖染淨，同名緣起，即此一句，深有旨哉。由向言之，但於緣起處，了本無生，則自然常住，其理等矣，故舉波濕喻云云。既全濕為波，則全理為事，事相無生，則體即常住，故曰相與常住。其名雖同，謂眾生、正覺兩處之名同也。而染淨既分，則例如位，亦應有迷悟之別，何獨相耶？故知波濕同異，必俱四明，所謂以水清後，還是濁時動用是也。例染淨等，則世間之名亦別，但今取同義，以悟顯迷，以淨顯染，常事與常理，其致一也，故云理一。然乃以開顯質之，又以信教改迷而覈問之，若亦改迷，豈得不信？意令學者忘言領旨也。

前以眾生相位皆如為常，今以陰入對三因即離為常，雖假實不同，皆世間也。雖相因之異，其理亦一也。但言陰界入，則理境稍親；言不即不離，則義復融顯。抑三因兼順修門，復符上種性義，故約此重釋也。而言六法者，文出大經，助釋於此也。只是五陰加神我爾，應言三因不即六法，不離六法。今記釋偏言者，文玄見其意。如正因於六法，理當即是，故但言不互，則不離可知。緣了與六法，修不即性，故但言不離，則不即可知。若知六法不即不離，則顯陰界入三元無自性，無自性故體即無生，無生故如，如故常住，故知五陰相常，其旨愈明，亦顯前釋皆煥然也。

文句第五

佛身應相，說法前後，固不易明；而經論異出，宗途破立，抑復難曉。如疏引小雲師說，以三七日為已說法華，據今經宿王華文為證。以今言之，謂於華嚴或說佛慧可也，非必三七即法華也。記準彼疏，以法華即華嚴論，又以二七日表應佛說等，是則進退皆非。若以為華嚴不應，表應佛說；若以為法華應同華嚴，何謂法華應佛說邪？斯皆有失圓意，故引雲疏並而斥之，意彰法華亦報佛說。但今即劣辨勝，非直華嚴、瓔珞身耳，故引本論為證。又以古德云者，則顯二處皆非，乃成法華法佛說矣，故卒以理斷之曰云云。由是言之，則今所判，視彼區區妄有破立者，相去遠矣。

索車一譬，教門論之舊矣。其難不過謂索大索小之異。以發言索，則慇懇三請，文有請大者。以譬本，則曰志求佛道者。以正譬文，則曰願賜我等三種寶車者。此其所以持疑兩端，而莫之能決。余以謂此文言之審矣，而說者莫能用耳。夫文既明索義有三，則機情大也，口索小也。然機情時未必口索，口索以具機情故。機情通昔，口索唯今。口索既兼機情，則有大有小。故今問曰昔出宅索三等，謂口索時必兼機情，故牒云爾。然乃據文為難曰：如先所許，此乃

求三，何關求一？是挾口索以問機情也。答則曰出外不見等，則以機情酬乎口索之問也。謂方其門內許車之時，本許三車。及乘因車而出門外，則不見所許之車，是必知有異途。異途者，則已知其將賜大車也。則此機情已有大意。但口索不可便請於大，只得就昔所許，以要其異意耳。然則口索雖小，而實機情在大。故曰亦得是索一也。故曰三索咸扣於至聖，赴亦自分於顯密等。又曰情實口假等，皆其意也。但依此文，直申昔難，自可了然，何必他求？若欲委知，則有索車義章(云云)。

生死者，輪回之境也。涅槃者，安樂之法也。又生死即有邊，涅槃即空邊。今以生死為夜，涅槃為日。為生死中有涅槃邪，為生死外有邪。苟未親證，則若中若外皆非。若得悟時，則若即若離皆是。惟其皆非，故未免疑情。除非得悟，此疑方遣。所謂得悟者，契證之謂也。又以生死涅槃異，故俱為夜。以生死涅槃一，故是為日。是一是異，亦未免疑情。除非得悟，出此一異。如日之出，此疑方遣。所謂得悟者，良未易言。要必履踐，然後乃契耳。而記家乃以教相云云為說，學者亦只作教相會去，所以終不知其妙處。失之甚矣，可不知哉。世人學佛法者，有二種。雖隨其根性，各有所尚。較其優劣，與其草創習大者，不若漸入者為勝。蓋草創入者，於其法門，容有未了。若自小入大，從微至著者，則大小法門，靡不究習。故一一備至也。以類聲聞入大，與菩薩入大者別。然若較其利鈍迂直淺深，則又不可。既論此其大體，餘如別釋云云。

一無上道之言，誰不言而知之？非經論廣明其旨，祖師引而申之，孰之法門廣大該攝邪？聞其如是，只合便受用將去，却有箇相應得力底時節。到得其時，要揀偏圓、論淺深却不難，苦於初心輒便論之，似太早計。只如揀偏從圓，不知偏圓俱失，此亦學者之病。餘如記釋，要知者任揀，此不暇詳(云云)。

如來十號，是彰佛佛具十德也。因為之詞曰：如來十號，佛佛皆然。名不徒彰，所以名德。十德既備，萬德則圓。因名慕德，可弗思乎？豈徒知之，非苟慕之。佛何人哉？在我而已。但反諸己，絲毫不虧。要在當人晞之，即是觀心樣子，何以加於苟為？不然，自生退屈。

嗚呼，斯皆祖師急於為人解惑生信也如此，惟恐世人於經教中有是多端疑蔽之說，苟不誡勸，或致生謗，為害非輕，故不惜辭費，聊復出之，毋誚其若語諄諄也。

經言：唯有一門。又曰：以佛教門。則是理為教所詮，教望理為門也。故知不許唯理單教為門。若各則之，則門義不成。文明車宅二門者，謂於門處得車，故宅亦名車門。但出入有異，大小不同。如疏先明二門之別云云，而後徵二門同異。故云若宅門異車門等，亦

不言其同別。是知不可以同異定其實也。然則其意若何？記文固言之矣。曰：大小異途故別，開小即大故同。斥則車宅永殊，開則二門不異等。委如彼釋(云云)。本無今有之說，義不易明，亦無定論。記約大小乘，則言之各異。以大經四句，則釋之或殊。其引古評難，並見於今記云云。如曰：本無之言，人之常說，斯為至難。又曰：釋不當理，涅槃室傾。是故不可以容易言也。文先引章安之說，則本無今有者，乃常即無常。以謂文義雅合今記。正說則曰：應言煩惱無始等。謂煩惱菩提，其體相即，則俱無終始。用有相翻，則本無今有等，各通二義。是則菩提亦得云無始之始，煩惱亦得云無終之終。全體起用，雖無始終，而有始終。若全用歸體，則雖有始終，而無始終。約圓通論，其義雖爾。若涅槃四出之文，復自一途，非今可盡。至於無明無始之說，義如別論(云云)。

宅以喻三界，言燒可也。門以喻教，謂由之得出，何以亦云於所燒之門邪？文因以料揀，引舊斥難云云。今釋曰：門有楗有空云云，謂楗可燒而空不可燒，以喻合法，則教從能詮，有可廢之義，故非是常。理本無相，則不可壞，非復無常。今從門空處而出，故言從所燒之門，此猶約小教云爾。若約大乘文字解脫，教即常住，則達燒無燒，始可曰安隱得出也。而記曰大小色教並皆是常者，意以大小雖異，色本一也。從一言之，亦得是常。但約即不即義，云燒不燒，其實佛法本不可壞，如魔豈能燒佛譖邪？

身本是陰，兼於色心，今對心說，故唯是色。而文以五識釋身者，此下並為帖釋經中火逼身譬，故與諸文不無同異。何者？約逼身義，亦兼於識也。又此識兼五意識，並得名為同時意識。而曰俱受苦境，非初剎那者，蓋其識本通初後，此約俱受苦境以說，則非初剎那未分別時也。唯能分別成於三受者，覆釋上俱受苦境之義，則次剎那是而已。而不能以此意識成觀，亦取其心不厭患義也。苦起厭患，必能修觀，後文所謂創心修觀，以第六王數為法觀之始，此能不能所以異也。四明則曰以由此心能起忻厭，作善惡因是也。故知此等文相，實不易明，奈何欲以固迷之說，而釋此旨緊之文哉？多見其曲說也。

門一而已。由此而出此，曰宅門，門固小也；自此而入彼，名車門，其門本大，以無機故，名為狹小。此約大以言小，非實小也。開小即大，理不異焉。所以疏約通、別釋者，通謂一門該於教、行、理三，別約教、行、理三，各明一門。雖有通、別，並約大言小。而有知、不知者，謂凡夫人不但不知入彼，亦不知出此。不知出此，是不知權；不知入彼，是不知實。豈非只於一門約出、入以分大、小？門喻空、理一也。自二乘出三界邊，謂之極；自菩薩入實邊，謂之權。若開小即大，即此無非體內之權；此權即實，更無

異也。故二乘知出而不知入；菩薩鈍，同二乘者，亦不知入；利者雖知，若帶教道，奪猶不知。由是論之，不唯一門狹小之義明，抑亦車、宅二門甄分大、小，其義皆顯云云。

六、心退義出於別教，其難釋具如日本答問中，已有成說，自足依用。但知見思俱斷，非是常徨，則無可疑者。縱有餘說，亦不必強生穿鑿，徒增名相耳。

三權一實，權實之大數也。通而言之，權亦可為一，如化城之但一；亦可為二為三，如使但有二，車則有三是也。餘例之，亦三亦二等，如文云云。但不可云實通二三。若以二諦三諦等，亦何往不可？雖然，若言三權一實者，常也；俱通三一者，變也。變固恒通，不可為常。故知名相隨宜開合，初何定論？執者固迷耳。

圓詮，境觀不二，及所斷惑，本是無明。從本言之，合是第八識心。今此猶云第六王數者，以發觀之初，其位尚淺，觀不勝惑，猶是見思麤惑常情，故以惑驗位。乃至未淨六根已來，且屬第六識見思家之王數，故曰云云。然第六王數一也，而與前文發觀有能不能者，蓋各有所以。前以釋心不厭患云云，今約互相推排以明觀心，則以發觀言之，各當其義也。然則發觀合論揀境，今何兼數言邪？曰：始發觀心，興所觀境，心一往小別，故不應混難。已如揀境中辨，此不暇詳(云云)。

得前料揀意，此不足釋，恐惑者不了，兼助顯前義，復略明之。若論鹿苑出宅，不見所許之車，理應別索，那得隔越二味，至今法華方發言索邪？使在昔有索，既未斥失，義復不可，故因其口索推至機情，則知索義非始唯今，在昔機情已應有索，但未可彰言耳。所謂譬短含長，義至法華之始是也。故今以機情通前二味，兼於口索，復有通局、顯密、假實等義云云。所謂假實者，若在昔機情方且猶豫，兩楹容有索大之義，未論假實也。來至今經既以機情加於口索，故口索之下必具機情次第為論，故有機實而情假，情實而口假之義。次第雖爾，理非異時，前文所謂將昔許三，豈非口假乎？以求異意，豈非機情乎？亦得是索一，正言機情在大故也。由此而知索車之義其本自明，味者擾耳。餘如緒餘云云。

大車所以喻一乘也。惟其一切眾生悉有佛性，故以一乘示之，令其無得而得，得顯本有佛性而已。此性開發，即顯實也。故今此文先明子等，次明車等。車等即法等，所謂等賜大車是也。大車體具，必明三法，謂車體則實相之理，本性正因。此性本來具三，所謂三諦也，故有高廣之相。此體兼備，萬行莊嚴，則眾寶莊校也。駕以白牛，則般若前導也。又多僕從者，則方便波羅蜜等外用也。如是諸法具足，謂之眾寶之車，故曰三軌和合為一大乘，以其能運也。止觀約之以配十乘，正本是文也。運之而至，登圓初住，極於妙

覺，所謂乘是寶乘，游於四方，直至道場也。故義例曰：大車文中以思議相待而為僕從，實相妙理以為車體等，即其義也。
大凡文相，當先大體，次論節目名相，雖略之可也。如今此文，凡涉二紙許，若一一徧釋，不勝其煩，今從要略提耳。文曰：以車等故者，謂子等故心等，心等故車等，以法等故，賜與亦等。而言各賜者，隨其本習，開示真實，非謂習異，令法亦殊。要其所賜，無非一乘。若一人不徧，不名子等；一法不與，不名等賜。故知等賜，祇是開彼三乘六道，無非一如。一如既徧，則一切眾生，誰無四方道場之分？誰不理具大車等法？然法雖本爾，必待時緣，故至今日，方云等賜。僕從等者，唯對三德，應於車體，分正及緣，對牛為了。此則義當，修二性一，一復具三，高廣不二。今問：習大乘者，當量已心，與此經文，同異如何？若即一句，為是何句？若一句即足，何須諸句？豈強騁文詞，徒列車儀，而無其實邪？若屬對有由，則行儀可軌；使頓爾全棄，則大小不咸。失乘壞驢，車必墮邪？濟誰之過歟？
人各有心，物各有理。心雖不同，理性常一。故父果車是子，理車本無增減。但由惑情所蔽，故生佛懸殊。今法華稱性，開其情蔽，示以一理。佛以不與而與，眾生以無得而得。故曰假名等賜，其實何有也。惟其人各有心，故一心一切心。心無有盡，故眾生無盡。有心則有理，故一理一切理。理無盡故，車亦無窮。夫理不徒理，理必具德。所謂河沙性淨，功德法門，皆惟理具，故曰不窮。不窮故不匱，不匱故無偏，無偏則等一之謂也。若論此理，從本以來，未始隱覆，尚不當開，何閉之有。但以無迷而迷，為對迷故，強名為開，開實無開。亦知開悟之後，理未嘗迷，故曰悟本非閉。到此亦無是子非子之別，結緣未結緣之殊，與夫度不度之異。然則云爾者，是皆約佛化門一期說耳。
佛為一切世間之父，則下三土國邑聚落皆所統之處，亦上文所謂其家廣大，如來應化統而家之是也。但上從同居兼界外以言，今約寂光統三土為說，雖所從不同，皆如來化境也。文言自體者，本指實報，恐濫下果報，故借緣集從因言之。文曰皆證道色心報處者，非常途所謂證道，乃如來極證妙色妙心之證道也。故此報處亦如寂光事理之異，既其處一，故報處徧即寂光徧。下三身土亦與寂光體用一致，故云諸身與法身量同等，故以鏡像飯器喻之。言其體不妨用，而有像飯之殊；用不妨體，而鏡與器本同一理。二而不二，不二而二，其理如之。又曰一切眾生等者，復以生對佛，言其一體但有迷悟局徧之殊，其實遮那一性之體則未始異也。故不二門曰諸佛法體非徧而徧等。不然，何由生佛一體，感應不二邪？

事有自然，法有自爾者，三世因果之理也。雖佛亦不能造作，況餘人乎？故曰有一道人問佛云云。謂十二因緣，苦、惑、業三，出於無始相續，循環往復，未始間斷。雖有佛無佛，性相常然，亦不得而加損。故四種答，判為決定答者，以其理決定故，非佛、人、天之所造作。使可造作，則非自有。以知佛凡所說法，自有因佛言之而有者，自有理本自然，而佛本之以為說者。又如獨覺出無佛世，自悟無生者，其皆出於自然故也。

三門之義，其說可謂詳矣。於中出入二者，正當門義，所謂誰能出不由戶，何莫由斯道也，亦可由即入出義也。而記云者，恐誤。應云別者，義立可也，謂其門能別邪正是非也。若約教言，別即大教人由教入理之謂，別說似頗迂。又曰：從一色心入一色心者，謂凡夫之人從陰入陰，六道傳入云爾，非出已還入之入，記文所謂是也。若約發心出界，亦容有是義。佛以度生而入三界，則不在此限。故知文義未易研詳，學者其審之。

大車以實相為體，以智慧為前導，以眾德為莊嚴。故今合釋大車，無非三德，故曰一相等。謂無相之相，無一切相，名為一相。所謂離念相者，等虛空界，無所不徧等是也。一種者，謂般若種智之種。種無別種，依理而有種，亦是契此理者，即中道之種。此二合故，能生解脫常樂之樂。若論三德，事理修性，當體即是，靡不該攝，非收羅而為言也。今云爾者，順攝法義故，非別有法為所攝也。亦是帖釋車義言爾。

文句第六

眾生無始常居三界，本未曾出，而曰來入者，釋意不出有二：初謂約事則以發心退還名入，如人舉足出門是也；約理則以本淨為出，因惑而有生死故入，其理明矣。若論三界本唯一心，初無內外，因有迷悟，義云出入，以義言之可也。文約理惑對論，其義足矣。而記又併約大通發心之後明之，抑何以異耶？曰：通別之異，義不相違。初既約別明義，不妨從近兼通此說，如曰我當見苦斷集等。此以小望大，故小為戲論。極而言之，除實相外，餘皆戲論。以此例之，雖同在一時，不妨事理二解(云云)。

佛種之說，旨不易明。豈特諸文言之不一，而此中亦難定論。如文以淨名煩惱為種，謂之境界性。常途則以煩惱即菩提，為了因種。此特異，一也。抑境界性的屬何種，二也。又此中通明三因佛種，而記家謂是正破緣、了，三也。又復此三因者，有可破、不可破義，與夫進否之說，如何分別？今釋初意者，須知淨名之文，有通、有別。通言三德皆為性種，可也。而此云境界性，亦言其性種

爾。故經列多種，謂有身為種，無明、有愛為種，乃至十不善、六十二見等為種，則該於三道。三道是所依境界。復云境界性，非更別指也。別則取煩惱為種，敵相翻對，即是菩提。故知是了因，明矣。至於今文，亦有通、有別。通言三因皆為所破，如經所謂則斷一切世間佛種，一切之言，何所不該？緣、了既為所破，安有正因而不破邪？別如疏云：若不信小善成佛，即斷佛種。不信之言，豈非了因破？不行小善，豈非緣因破？謂之正破緣、了是也。若夫正因，則非破、非不破，可也。而又曰：此經偏開六道佛種，若謗此經，是亦義當斷正因種。故知三因通、別，不足疑也。若論破有可否者，理而言之，孰為可破？孰不可破？如以一家圓宗，三因無非性德，性德豈當破耶？使如向說，既謗此經，則斷一切世間佛種，何往不破？若修性相奪，則緣、了得有破義，正因則不當破與不破。此說得其從容。餘如類論云云。

凡言謗經而得報者，旨在勸信，非資誘憍。聞者但當生信足矣，得報有無不足計也。如其果實而不敢謗者，是應不實而必謗邪？應知罪報乃在心謗之地，非關經為其緣。記雖云云，理終未暢。今說如此，未知如何？論者更審之。

按大師釋此品，首騰諸說，略而不破。記者私謂雖不承用，亦可助釋今品中意。但諸說義有得失，於中去其失，取其得者用之。如彼以人天二乘等為一往，以背大後，至於轉教為隨逐，以法華為畢竟，無非是者。於中細考，則或有違，所謂玉屑非寶是也。若例而斥之，頗似迂闊，況全不言，不破所以。若曰一往非本懷，畢竟是宗極，亦應言隨逐，則不舍之意，斯亦可矣。

諸佛化道，體一用殊，以體一故，無可不可，此經論所以有平等意趣之旨。佛佛道同之說，以用殊故，彼此不同，今文所謂化緣別異是也。如舊以無量壽佛而合長者，大似絕無交涉，故記委斥(云云)。

雖復煩辭，要不過向說耳。而云彌陀著敝，諸教無文。惑者難曰：彌陀亦有丈六之質，非著敝而何？此所謂癡人不可說夢，其不足與悟也。記又曰：縱他為我身，還成我化；我立他象，乃助他化。斯可謂無妨之說也。夫結大緣之始，其為發心至矣。以其所聞莫大乎圓乘，故以法例土，以土例機，皆無過上者也，故曰云云。及其一失此心，流轉五道，與夫本志相去遠矣。雖欲追復，不亦難哉？其可不為初心之誡乎？

佛與眾生，天性一也，猶父子然。父子之相攝也，猶機應然。吾見子背於父者矣，未聞父背於子也。故以捨壽而背子，而心未嘗背也。以喻眾生背佛者有矣，未聞佛舍眾生也。類今機應，亦復如之。故曰：眾生不感佛故去世，還是子背於父，非父背子也。而國

有已他者，自佛言之，雖他國猶己國；自生言之，雖自猶他也。故曰：涅槃法界是佛自國，得非自他俱自乎？生死五欲是為他國，得非自他俱他乎？故知國無自他，惟其人而已矣。

夫三觀者，即一之名。寂照者，體用之義。體用既立，則又有出入焉，有反對焉，是不可一揆論也。如今文約出入息利以明觀心，有曰二而不二為入等，是直約體用明出入也。次二句約體用相即，故反而言之。惟其即體而用，寂而常照，則二亦名入，從所入言也。即用而體，照而常寂，則不二亦名出，從能出言也。亦是無量還一為入等，又約二諦言之，無可不可也。今謂雖有多意，總只是體用義。但初後義正約體用以論出入，中間一義既約相即，則相帶以論能所。故知四對初不相違，要在條理耳。

一往據今文，似以法華攀附諸教，其實非也。正由古師以法華不明常住法界，謂不如華嚴、涅槃，故一往引同，以格舊說爾。故記曰云云。以理言之，圓理雖同，論其部旨，則法華永異，義如常判(云云)。

又法華結會始終諸經，但是取與法相而已，其實根本施化，出於今經，故記曰：今經意在結會始終等。又曰：算數孔目，藏在此典，行頭取與，散在諸經是也。餘諸文相，記文詳矣。

凡昔教門法相名義，至今經者，莫不具乎同異二義，然後為得。如釋吏民童僕，有同異二門云云。記曰：跨節為同，當分為異等。謂所以同異者，凡三義：一者當分跨節，已如向玄籤中示云云。二者同體異體，亦曰體內體外，言夫權實二法而已。由今昔異，故同異所以別也。若論其體，尚不當同，況得言異今云云。體者亦一，往約今昔，開未開異，假名二體爾。三者施權開權，以施權在昔，故為異；開顯約今，故為同。所以異無別異，施其所同；同無別同，開其所異。開其所異，異未嘗異也；施其所同，同未嘗同也。究而言之，本非同異，隨其施開，或同或異，尚何同異之足云乎？亦一性言爾。故曰：只一吏民，義當兩屬。得今三說，可以貫諸。自昔異議，於是可平。苟得其要，無煩詞費也。

中周譬說四大聲聞，迦葉為首。開顯既竟，於是迷窮。子一喻具領。一化五時，有齊有深。齊領領今日化身事，亦齊已分領。探領領法身地上鑒今日事，亦名取意領是也。以見如來於我設化，非始今日，其恩深矣。但前未彰言，至於鹿苑，方詳開二領。即自鹿苑誘引為齊領，亦可通前華嚴也。又以他日下為探領，亦通於後也。推而言之，並通五時，大小以異。故曰：又以他日下，取意領法身地久照方便。此雖局小通言，不專於小。故下復有合兩始終為一始終之釋。所以合者，意在各明五時，是則探領亦通於大也。由是言之，齊探之文，不出約於又以他日前後分之。齊探之意，該通上

下，則各論二領。若兼文示意，則探領必兼於齊，齊領亦兼於探，理必相有也。但經文從略，且自鹿苑而分，疏釋必佯。故該前後進退，得今大節。則自昔紛擾之論，遂可疏通。一化二領，亦思過半矣。委如別論(云云)。

舊論探領所以難者，以文言久照方便，則所領唯小。叉曰久知大小之機，一三施化，則所領通於大小，故自昔所以論也。今謂此亦不難，直斷以二言。曰探領唯小者，據鹿苑當文言也。亦通大小者，約標章以為說也。故文示取意，領法身久照，則不得不通大小言之。義之所在，更何說乎？但釋他日之文，頗以交鎖難見，細詳可知。

一、往觀釋他日之文，有所謂二自三他等者，言似迂闊，細尋其旨，一皆有歸，非虛言也。昔人有謂支離簡易者是矣。文言他者，謂以二乘方便為自，則非二乘法為他，他即擬於法身也。日者譬智，謂依法身時，用智照機，即所謂實智照實為自，權智照方便為他。然並約法身邊說，故以實為自，以權為他，非對二乘之自為他也。次約法釋他日者，文日齊領，領化身用事等，不過約二領配自他等三雙權實。此本明探領而兼齊言者，然必約齊論探，對自明他故也。若就文以對三雙者，即初對自行，次即自他，又次即化他，如文科釋云云。要之所以必對三雙言者，政由探領該於一化，故以化他之權，屬於鹿苑。自及自他，當後諸味方見，義有所歸，不徒設也。雖記亦不作此點釋，讀者知之。

大論斥權之文本無難者，昔人惑以為難爾，今為直之。阿含亦明不斷結菩薩者，是言有也。而大論斥之，譬如毒器等，則似言無也。記主會之，則曰：論以斥權云無，非全無也。如迦旃延所造論及自昔計者，皆云是權，無此菩薩。故記斥云：豈以法華止會二乘，而使菩薩還同阿含？又曰：若準舊說，使法華會三，却在十二年前。此皆一往縱奪云爾，豈謂實然乎？

前所判齊探，止以他日前後分之，則成齊領有始有終，探領有終無始，及論二領始終，則又兩終，皆不涉於後味，是皆齊探所難明者。所以前明齊探各一始終，但合為一始，例後四味，亦復開二，俱通始終，各有探齊，故曰今領亦二等，謂始終之二也。探領二字，則彰略言之，其實五味俱探並齊也。由是言之，其合者乃所以為開後齊探也，其開者乃所以貫後四味以言之也。故記曰：出宅與思盡，兩終義同等。又曰：釋出共為一，始終相即五味也。良在於此，人不見之，徒論開合，終莫知其旨也。今既申之，亦已明矣。然論諸經同異，不可一途。今以四意申之曰：以體言之，諸經未嘗不同；以法言之，諸經未嘗不異；以所設意，則或異或同；以其悉檀，則赴緣各別。此其大凡也。若夫部類相從，圓常理極，則法華

與涅槃為近。此所以同一部味，為一化之終極者也。然言其異相，尚有十六義之別云云，況餘經之同異乎？故知判釋經教，誠為不易。故曰：失斯同異，講援殊難。良有旨哉！

正付家業之譬，領上等賜，以法言之，即顯實也。如是法譬，未易明言。然以當文而言，既曰正付家業，要必知其所以。若以自父子相失已來，至於今日，中間委曲調護，可謂難矣。來至法華，遂本所懷，得以定天性，會父子，分付家業，至此極矣。畢竟所付者，果何事耶？若以今文所言，一切大乘、廣略般若、共不共法，以所領業為所付者，此自般若，何關法華？抑又此諸法門，積劫勤求，道場證得之法，必無如來惠我三昧之理。使以佛之知見為所付者，此自一切眾生性德本有，何待付而後有邪？況今既付家業，即得授記，授記得佛，豈不如般若所謂實無一法得阿耨菩提？今何反是耶？此涉旨趣，未可遽言，遽言則得之淺矣，姑置可也。只如下文云：今但依文點意，不復子派合釋，貴在得意，不竢辭費，亦無非存遮著在。奈何講學之家，多不知此，惜夫！

私釋大恩難報，共為十意。諸自宿世稟大已後，中間退失，以慈悲與拔，處處調停，至於此界成佛，始乘漸化，次及三味，以至法華，方獲妙益。授記利物，始終之恩，可謂難報矣。總不出衣、座、室三。所謂室者，大慈悲也；座者，諸法空也；衣者，柔和忍辱也。各具若干，共列十種。記中復出互相成顯之義云云。迦葉所領，荷恩既大，故非餘方便之業所能報也。其必曰：若非說法度眾生，畢竟無能報恩者也。猶通途之說。夫極，今經所以報也。注家以物不答施於天地，子不謝生於父母釋之。記謂正論難報，何得以亡報解之？今謂註家之論，非謂無報，其報亡也。是亦以恩之極故，非言議所及，故借彼云爾。意以無報之報，乃報之極也。不然，其有一說，或庶幾焉。夫恩莫大於衣、室、座三，今還以三軌弘經，流通末世，不亦可乎？舍此，吾未知其有也。

文句第七

一切之言，何所不該？今以權言之，即後文所譬三草二木，對一實地，則七方便也。而必以智方便能說之，惟得其實，然後能照其權，惟其能照，所以能說其法。照實謂之智，照權者謂之方便波羅蜜，其實本一體也。於此言之，所以述其領開三也。其所說法，本由同體權實之照，此所以說能稱機，亦稱其理也。稱其機者，以從權故，言七方便。稱其理者，以一切法皆本一實理地之所建立，究竟言之，亦悉到此一實理地，所謂從無住本，立一切法是也。智地之言，亦從譬得，委如記釋云云。從說故並名約教，此則約教述其

顯實也。其文灼然如日，餘徒竊解耳。前以說知是教，此以觀知其為智，故舉智所以釋教也。若以一切諸法之所歸趣，及深心所行等，本皆深極，如本末究竟等，非所歸趣乎？所謂清淨等，非深心所行事乎？今對後實，約權明義，故知文旨不可槩論，但以藥病釋之，故俱在於權。權故有近有遠，近則人天三乘各有所趣，謂戒善等；遠則低頭舉手等皆成佛道，則遠趣菩提。深心所行亦有二義：一者、著於依正起深重障；二者、著所執法起於法障，謂四倒等。然皆能障果報，故知深心即病相也，皆如來權智所能通達。又於諸法究竟明了者，故知其為實智所照也。實智稱性，故一切法無不入實，如百川之趣海也。若一藥病不知，則不得為究竟明了。在權智照容或有之，實智則必照窮源底，能示眾生如是智慧也。故大品云：如實智知貪欲心等，名知深心如理通達。然於權智言通達無礙者，約權論實也；於實智而言諸法者，約實論權也。二文互見爾。由是推之，則究竟非權非實、非差別非不差別，亦應得言亦差別亦無差別，如地無差別而草木若干等。又約法論心、約心論法，則心不離法、法不離心，數而非數、非數而數耳。餘如記釋云云。

一地一雨，譬無差別，然亦各互具前，非無無差。如曰各有所受，一雲所雨，則差即無差也。今明無差，亦有差別，故首以雖言之，則彰無差之差也。此文之旨也。而曰此有三者，其文稍略，應各著一譬字。如曰一者一地所生，譬道前心地等，文則顯矣。言道前心地所生者，譬凡夫地以至五種眾生，皆依一佛性而得生長。然心地雖同，而生成之功，實由果後智地而發。此初義也。二者一雲所雨，譬一音所宣演一乘法，其所開發，雖隨其根性生長差別，從應邊說，終是一音平等之教。三者三草二木，譬稟益不同，莫不皆資一地之生，一雨之潤，而卒歸乎平等也。而一一皆言不自覺者，亦取乎草木之地，約譬云爾。亦猶所謂眾生自用而不知之意。自五種善根下，一一反帖，顯上義少不次爾。言五乘教皆是大乘者，亦約跨節於一佛乘，分別說三之義，故皆是大乘，同歸佛慧，而不自知也。唯有如來乃能知之者，亦平等大慧，無知之知爾。餘如記釋。

前舉一地一雨以立譬，今以一相一味以合法。則地以譬理，雨以譬教，三草二木以譬機。機有差別，故有種種異相。理之與教，則無差別，故唯一相一味。一相者，一切眾生同一真如相也。所謂解脫相、離相、滅相，皆不失其為真如之相。說是相者，謂一乘教，亦一味而已。一不獨一，故從機從權，則有五乘七方便之異。莫不皆依一乘之所分別，故會其極也。一切智，地而已矣。然則性者，理也。說之者，教也。緣而修之者，行也。行必有果，故率至乎果，智也。離而言之，是亦性三、行三、智三也。若修性相對，則又有離合三一等義。非深於一家法相者，莫能明也。餘如記釋(云云)。

一相一味之文一也。今凡兩釋，各盡其理，故併記之。一相一味，合上教理，皆無差別，但釋義加詳焉。解脫相等，約實相義以帖釋也。一相即無性，本立一切法故。無住無相者，無差別義，立一切法差別義也。例如一地無差，而能生卉木；桃李雖異，而同一堅相。若知地具桃李，則識實中有權；若知桃李堅相，則識權中有實。解差別、無差別義，其理如之。又一味即實教，純一無雜，例一相可知。解脫相等，並約中道對二邊義釋云云。究竟至於一切種智者，亦約滅二邊惑相，顯中道種智言之。如是入佛知見，即發心；心明究竟，則佛之智慧也。次明差別義者，即其有眾生已下文是。凡是三草二木之眾生，聞如來一乘法雨，受行蒙潤，即增長差別義也。雖各稟益，而不自知其所以然者，故曰皆不能知也。觀今此釋，則一家無住本法之妙，事理修性性具之旨，同體權實不二之相等，皆於此文得之矣。宗途之說，不辨而明，學者得不以為至論乎？

文釋一相而三相者，本是性德三法，即三道是三德，所謂性種是也。但取法法即性，當體全真，尚何生死等為所非邪？而曰無生死等相者，寄修以釋，約離情云爾，所謂除病而不除法也。又約無住本法以轉釋一相者，於是立四句申之，舊人於是必原其所本。今謂本亦無他，據四明曰然。若具論無住本法等，則具之一字，深有旨哉！不出通會諸文，具為之說。凡有此理事迷悟義者，故撮要作四句示之。所以通指諸文，如釋籤等云云，豈非會釋其義善成？若論法相離合類通等義，委如別章(云云)。

文曰忽都未聞性惡之名等者，正言今一乘之行，必由性德而起，性德本乎性惡而彰。苟能了知法法稱性，離相寂滅，求脫尚不可得，況業縛乎？惡法尚是，況善法乎？如是體了，則性德之行，有在乎此；無作之修，不從外得。此難得旨，契悟方知。

此不知之言，義有進否？若自昔說此五種人，固自不知：一者，不知如來元以一味之教之所化被；二者，隨其所稟，各執為實，而不知其各各作解，有如草木，不自知其上中下性，是權與實皆不知也。以今言之，既聞一相一味之說，豈全不知？但以如來究竟明了，奪言不知，是亦言其妙處非心行所及，自不容知耳。

對不知以言知，則如來為能知。約知而忘其所知，則如來為不知。使有所知，非如來知。如來知者，不可得而言也。初約四法以言之，謂種、相、體、性。種謂佛種，有性有類。性言其本，一切眾生本於三道。三道者，煩惱之儔也。由煩惱故，即有般若。由結業故，即有解脫。由若道故，即有法身。譬氷為水種，離氷無別水也。全三障是三德，離障無別德也。此約敵對相翻言之。類言其因，則三因與果上之德類也。若無三因，果不能顯故也。如是種

性，差即無差，無差即差，如來悉能知之，則極其源底也。相、性、體三，約十法界，各論不同，此即差別也。會十界性相，同一佛法界，則差即無差，無差即差，罔不照了也。雖然，有種、相、體、性，從其知之。使無種、相、體、性，則無一切法，於何而知？抑若全種、相、體、性是知體者，又何能知之有？然則舉不能知，則知不知之極，當何所云？吾又惡乎知之哉？置是可也。

種相等十攝諸法盡，故今約之以示所知，則四法者三慧之所取，一實相者因果之所依，所以此十無非佛慧所知之境。言種則該於性類，不出若性若修皆得為種，生於佛果，故曰有生性故，故名為種。雖乍分二，其實一體，故以相等言之，凡諸對法始終理一。然今以波水為喻，向那云氷為水種，豈不違邪？若論體一，氷水即波水，固無異也。但言波水猶兼一分，清波似濫類種，若取敵相翻對，當以冰水為喻。若更取意言之，應之冰炭為種，方顯其妙。嘗有言曰：波為水種渾閑事，火裏生氷也大奇。此可與知者道耳。

文曰：眾生無始恒居三道，是即理性三因，於中誰無一毫善種，豈直法身而已。今云法身種者，蓋其修性相對離合之義故也。故曰合彼性三為一法身等，應辨離合方知云云。若非離合，非此三從別，一一各異。然則類種法身與性種何別？故揀云云。答：謂理一義異。理一可知，義異者所對不同。故取本淨與事淨為類者，是為類種。若約染淨迷悟敵相翻對者，為對種。此唯如來能知其極，凡雖不知，當體即是圓人了知，稱性顯發，它所莫及也。餘如義章中辨。

化城寶所者，權實之稱也。言化言實者，左右之名也。故知化則知其實也。記釋之文，彌更顯甚，故曰說化即是開權等。若望上法譬，則開權顯實，文稍異矣。又曰故前約教中，是圓教等者，須知此四句，即該部教二意，可釋前文。今經是圓，復須開顯，詳略異爾，學者不可不知也。

經云：十劫坐道場，佛法不現前。準今疏釋，只是化緣賒切爾。記家則曰：故今成道不可全同此土三藏等。是皆經教從正釋義，理當如此，固無疑者。若禪宗拈提，或借事明理，或斷章取義，則復異是。如作是思惟時，十方佛皆現，常在於其中，經行及坐臥，我常於日夜，思惟如是事等，及今文云云。今若要如他家發明，則合曰：為甚十劫坐道場，佛法不現前？只向他道：為有佛法在。又文曰：成佛前事有二云云。亦可問道：成佛後即不問，如何是成佛已前事？學者試答看。

經云：是中云何忽生眾生？正與楞嚴清淨本然云何忽生山河大地同好箇話頭，却被天台道破了。雖然，大師何曾道著？只遮話頭還在。試代學者下一轉語，只向道：適從何處來？

要知如來迹門施教長遠之化，機緣始終種熟脫三之相，莫若此文為詳。所謂今世三周得度一類聲間，莫不始於當日結緣下一乘種，自爾以來有退不退，退者中間更相逢值，或熟以大或接以小，至於四時方便調停，得至法華方成一化始終熟脫之緣，乃知一乘之道不易可入。如來久遠慈悲之化，本迹源流於是可謂至矣。余嘗約之作化源論，蓋出此。以學者不欲知化源則已，可不於此盡心乎？教門所謂聲聞之論，得此不難矣。

佛道一也，機緣亦一也。而經教言得成佛道，何其經劫長短，歷時遲速之不同耶？據今疏文，直言四悉赴機，或長或短，有權有實等，如文云云。記文則曰雖四悉赴機，隨好長短，論其自行，終無端拱等。諸四悉赴機，有設化邊事也。終無端拱者，據寶以論也。起信所謂一切菩薩，無有不經三阿僧祇劫是也。若約教門判，則曰應知權教教行，一向說長，定不可短。如實教中，有長有短，或頓成佛，如體女等。又曰圓實教中，六根五品，一世可期者。雖自餘文，舉不出此。而又曰長短在人，理豈爾邪者，謂以理言之，不應以長而怠，以短而忽。但求道者，不篤而勤，又何論時之長短邪？此可謂盡理之論矣。然更須知所以偏小必長，而圓頓獨短者，此又當論乘種生熟可也。如今之為圓頓行者，豈徒然哉？必其宿種已深，故其入道也易。偏小凡夫，宿種既淺，則其為時也長。此又不易之論也。知此可以無感矣。

約土對約而有橫豎二義，會彼止觀及淨名疏，如今記云云。如止觀文則顯矣，其淨名疏元無顯文，唯記有曰：然約橫論，同居具四，餘三漸減等。其橫豎之例，政自與今不同，而此特會之者，此為教門四土橫豎之難也舊矣。余嘗以二義斷之曰：以土對教之橫豎，正如今文；以土對土之橫豎，義則反是云云。今以之會淨名者，會其用教，不會其對土。但淨名用教之文隱，對土之文顯，差為難見爾。然彼所謂同居具四者，此自以土對土之義，惡得為難邪？昔人不善別兩處義例之異，徒以橫豎之文矢石相違為難，故莫能通也。今既區別之，可無惑矣。

自昔日共結緣來，中間逢值，隨逐調停，備歷四時，非不委曲多少節目。來至于今，正說法華，將謂說何等法，只道得箇世間無有二乘而得滅度，唯一佛乘得滅度耳。是果何妙如此，而說之何艱邪？曾不知此一乘妙道，本生佛同源，迷悟不二，未始有聞也。而眾生迷背，不自覺知，所謂天真覺藏，泊沒於無明長夜生死苦海，不唯迷而弗覺，而又耽著，流以忘返，志意狹劣，雖欲強追復之而不可得。惟其化之匪易，所以說之尤難；惟其說之既難，所以稱之愈至。此法華所以獨妙乎五時，超越乎過未者，正由一乘之道直授惟難故也。今得授之，則出世之本暢矣。所以道：十方佛土中，唯有

一乘法，餘二則非真。言其極也，則曰：皆以如來滅度而滅度之，無一眾生不成佛，究竟大事畢於是矣。是猶仙丹九轉，點銕成金，一言之妙，果不在多，孰得而易耶？
舊揀車城有無一三動靜之義，其問與答，一往觀之，亦巧矣。如以一端論之，亦不無是義。故記曰約法寄喻等云云，是亦與其車隔城迴之說。但以今體望之，則彼有所偏，如記評之是也。
本明車城有無，而曰化城正意為退大等者，此以上約佛智明之為亦有亦無，以權智所明為有如城，實智所明為無如車，因以化城對上二周所為之機更論同異，故有此文之來云云。亦如記云更須翻倒說之是也。若據三周一往正為，則上二周未須指昔，謂元小可也。指昔出於第三，謂是退大可也。故記曰此且一往亦可退大者，利通上二周等，則本是退大以根轉鈍為利，於上周得入元小者，鈍應在第三，準說可知。則知三周同異翻倒之說其理明矣。奈何而言車城定有無邪？常文之旨雖已略明，聲聞傍正義猶未委，詳如化源論辨云云。文又凡約多義以明車城有無，一三動靜之旨未嘗局於一端，以此往望舊說固霄壤矣。餘如記釋(云云)。
默念一事，本非所知。今以經中有而作是念之言，又曰唯佛世尊等，則知其以默念而領解也。故曰默念領解，是大領解。如淨名默然引為例者，意以淨名之默，既示入不二門之至，則已有謂矣。故得例今默然，是領解之大者。又曰權實不可思議，非言非念等，則以上非言之言，口陳領解。驗今非念之念，得非默領乎？亦猶孔門一唯，略可例通(云云)。
夫所謂護持助宣者，豈必以說法人中最為第一，然後為能耶。今又迹中半滿之法，以至今日五時施化，無非助宣者。推是而言，但能於一切處了知實相，妙達經宗，則人皆可以在在處處行住坐臥，一切時中莫非助宣佛法道理。則是在處入慈悲室，被寂忍衣，尚何古今之間哉。所謂風柯月渚，咸明自性之宗。烟嶋雲林，盡契無生之旨者，不其然乎。
若無女人必無惡道，是女人為致惡道之本也。或有女人而無惡道，為無其事也。故引阿閦佛國化事為證，何如二者俱無之為淨也。然則有女而無事者，表其有慈心爾。淨名所謂慈悲心為女，大經多以女譬慈心，良有以也。
文句格言卷中

有在於此。要之，實相當如是示。如自昔之說，雖無非是者，但專於名相上論，故終不見理，北學者所以蔽也。今如此示，則於法法上見得妙在其中。且道不即不離，又如何是真實相？此須妙會始得。
古師以一三等權實，約為三章。雖今家不用，縱言亦非無其義。得在統攝文義，法相有歸。失則義頗煩碎，理不簡直，故取舍在人。言但不得互為權實者，於當門中互為權實則不可。若相望而說，次第言之，雖今家亦容有此義。然以今昔開未開，及體外體內等考之，或恐未明爾。故今進退存之，以見去取不苟也。餘如私謂及記釋(云云)。
今明三一之旨，既破見執，不乖法體。至於修性相顯，可謂妙盡根源，其去舊章遠矣。今得以推明之。夫三一之體一也，但隨施開有異。故昔之三一，從所施用故不即，不即故不足以相顯。若苟執之，則成見病。今之三一，約本論開，以開故體即，故有於一佛乘分別說三之證。此三一所以相成，亦是以昔一外之三，成今一家之三。故得以三顯三，以一顯一，例之可見云云。又曰：以因緣三一，顯自性三一者。謂因緣則化儀之事，自性則性德之名。此二相成，亦曰修性合辨。所謂潛之與顯，利在物情，即今因緣之謂也。常住本源，未嘗增減，即今自性之謂也。然以其名相雖有一三之異，體元不二故也。所謂妙盡根源者，以一代施化，莫不由茲自性而顯，他文所未嘗言也。故曰：若迷斯旨，徒費心神。斯言豈誣也哉。
釋經固難，明宗亦不易。如古釋見寶塔品，意用中論四句觀法，明其見相，故曰大眾見塔，為根為識等。謂為根則自見，為塔則他見，為識則共見。廣約譬類，以破自、他等計。今家斥之，以謂見塔之時，非復常情，豈容根、識頓同凡見，而須破自、他邪？況彼觀法，本被末代，佛世機利，殊不相當。然則前疏亦用之者，消經觀行，理合然爾。彼既不知，何得浪用？故凡釋經，須知可否。所謂通見，不其然哉？
舊或以此文定法華教主既有入塔之事，驗非尊特者，曾不知此為破地師不知所表，直作法身等釋，故一往破之，所謂巍巍不應塔內云云。且一期汎難爾，如南嶽所述三身勝相，又何嘗定劣乎？況今所明既曰即劣辨勝、即三而一，何妨入塔亦即狹而廣，豈若凡夫定量境界邪？抑嘗有云廣狹勝劣難思議，而於應相却作思議會邪？故知舊明一家壽量應相等義，卒皆情見隨文作解而已，豈知所謂諸佛境界乎？學者得一可以例諸。

若論真實，本非廣略名言所到，所謂離四性、絕百非，僅得之矣。然非名言無以見真實，非廣略無以示真實，故於是言真實有三。略言真實，一言可以蔽之，所謂實相無相，言思路絕，但可相應，不容擬議。古德有云：但可作此會，不可作此示等，其殆庶幾乎？廣則百非洞遣，性計咸亡，凡所有相，皆是虛妄，雖千萬非，亦不足以見真實之旨。處中言之，中論所謂八不之義，聊可形容其大體爾。然記有言：所非雖多，能非唯一。且道唯一者，又是箇甚麼？要識法華經藏，其於深固幽遠四字見之矣。若論此理，未開顯時，深固幽遠；開了，亦深固幽遠。無人能到，故深固幽遠；到了，亦深固幽遠。然亦不可以深固幽遠故，便作難見難到會。但佛為教化成就機緣，無名相中，作此顯示爾。須知此理，徧在諸法，堂堂顯露，全身在裏許，終日不能知。惟其當體不知，故莫遠於此；惟其體之即是，亦莫近於此。又何難見難到之有？貴在當人忘言領會耳。

依經修觀，其說有二：一者經中正明觀行，如今安樂行修攝其心，勸發中若行若坐等，是一經之觀行。必欲修習，須摩訶止觀專為行者示其修法，然後為備，所謂約行觀者是也。二者隨文作觀，故大師於諸文下，明托事附法二種觀門，攝事成理而修觀法。此則不待觀境，隨時隨處隨有聞見皆可修之是也。而章疏之家都不涉言，是獨後於觀行也。而反斥天台，以謂名同顯別之文，虛張援引，可謂不知務也。記主於是慇懃囑歎，勉其不逮，則曰忽暗斯旨，恨己所未沾，徒有經懷加敬無窮之歎，況餘人乎？況後代乎？

諸佛化事，固未易一揆論，然亦有斟酌而得之者，有以無可奈何而歸之隨緣者。如釋論明多寶佛不說法華而取滅度，故有發願隨喜之說。南岳師曰：彼佛既有告諸比丘之言，豈都不說？以意斟酌之，當是多寶亦得開三而不得顯實云爾。然聖師所判，敢不信乎？今輒論之曰：開三顯一，必至之理也。彼得開三而不得顯實者，示法無定相，或以滅度即顯實之至者，故不說也。雖不說實，而諸佛常道豈容有違？故復發願證經以存之也。記又凡約數端揀之云云，而卒以隨緣為答，如是設迹不同，亦是鑑機而作等，皆無可奈何之論，而不敢輒斷者也。意其如此，毋謂實然。

龍女以非器之身，而能來至靈山，蒙佛授記，須臾成佛，此其可疑者。故智積於是執別為難，而身子挾藏為疑云云。因有明圓釋疑之文，以實除疑之釋。其言曰云云，謂佛之所以成佛者，在乎深達罪福，本出一心，一心性空，了無罪福，如是體達，入一實相，由是發得般若智光，即能洞照十方，即十法界依正之境，境智斯契，故性德法身，一念顯發，此修性所以互顯也。故曰微妙淨法身，具相三十二等云云，亦深證法身相好，稱性顯發也。故率曰天人所戴仰

等，則宗歸於佛者，如是而已。抑我之所以成佛者，豈不由於此乎？故龍女所以寄果明因，成佛速疾，意釋智積之疑，皆煥然矣。又以圓珠献佛者，謂心珠也。心珠本圓，而又因教得解，表其修德也。以之奉佛，表將因以克果，佛即受之，一念無間，表獲果速也。此皆龍女釋疑之機，妙在於此，非天台亦莫能釋也。

觀今問答，有以見妙盡諸佛化用，及土體變易往來之相。此因文殊自海而至靈山，故有此問答云云。初義可知。次義謂龍宮不動，而所居已變者，則變與不變，元只一處，而未始幸異。故從變而不變處來，則來未始來。亦應云不變而變，則不來而來也。三者約如來神力不思議說，故雖有被徒來從之迹，而山海宛然，令眾有見有不見，而土體未嘗改也。故知此理非凡情所到。至文殊不起而往等，還約向意申之爾。又問不起而往者，則又復宗經力知有所自也。且以彼此反覆發明，以示不來不去之妙有。如淨名足指按地等，皆其理也。凡諸圓旨，罔不皆然。如此則可以得彼矣。本明龍女成佛，而以胎經為難者，意在出異釋妨，而卒歸乎取證則一也。所以出異者，今有轉變，彼無捨受，此一往異也。而曰法性如大海等，則取證之速，彼此無二也。其釋妨則義見此文，故曰南方緣熟等，謂彼方緣熟，宜以佛八相化故，有轉變之迹，此土以龍女化故，亦無捨受之事，此皆權巧之力也。記釋料揀云：為不捨身等，挾胎經為問也。若不即身等，挾今文為問也。故結難云云。答以權實雙判二文，則曰今龍女從權，胎經從實，皆一往之義也。二往言之，今文非無有實，則曰若實行不實等，彼胎經非無有權，則曰若實得者等。既曰容起神變，豈非亦有轉變如龍女邪？又曰及證圓經，豈非龍女亦知本無捨受如胎經邪？故曰凡如此例，必須權實不二，以釋疑妨。又曰言權巧等，意以今龍女文，非必本迹之為權巧，亦兼體用權巧故也。故知得其旨者，文相本直，失其意者，穿鑿求異，反以為難，何哉？

嘗見學吾教者，於此等文相，但平讀其文，了不注意。曾不知此等說話，却是要緊操履，受用邊事。不唯自進已道，至於處世接物，全身遠害，捫心忖德，慕聖思賢，凡諸事業，皆佛祖之所勸囑。而後世忽為常談，可不謂之倒置邪？如此品疏文，多引經論，誡末世不應式比丘，令其行道。以至被忍辱鎧，用五法觀惡人等，皆功於學者。須者撿之，足為明鑑，因得以發之耳。

比見內眾有受具戒訖，續受大乘戒，謂之增戒者。在小教固有所謂樓閣戒，取其次第增受云爾。輔行有曰：若先小後大，無作戒體，皆悉轉為無盡戒藏。是亦增戒之明文。於彼宗則有曰圓戒者，意取圓宗體戒云爾，曾未聞有增戒之明證者。以今言之，記有所謂云云，此正可證增戒之說。謂於小乘戒上，增受三聚淨戒，即今所謂

具增三學，方名增戒，則名義兩得也。不然，守一而不知有其他者，是亦戒減而已矣，安在其能由定慧而至五分法身也哉？故今取以為證，不亦可乎？

世教有言：人能弘道，非道弘人。又曰：苟非其人，道不虛行。夫妙法固妙矣，而法不自弘，弘之者在人；人不必信，而信之者由行。故曰：若己自行不長物，信則不足以傳弘。病而貨藥，斯言有徵。夫行也者，以今方軌言之，則衣、坐、室三之行也。良由經旨本於三德，能弘之行，亦必符焉。故曰：三周開顯等，謂三德不出修性。故以性德言之，則隱顯齊致，不當開與不開。以修德則稱謂隨時，轉名赴物，雖有同異，體唯一乘。一乘則又此經之宗會也。不以一乘而言衣、座、室三，則非此經弘道之軌也。

今有安樂而不能進行，有進行而不能安而行之者，皆非今所謂安樂行也。夫今所謂云者，必也心安實相之謂安，體必無為之謂樂，由之而行，乃無作無行之行也，故曰住忍辱地而不卒暴等。今凡約三義釋品，謂依事者，如遠離十種惱亂等，一往則得事中安樂行也。附文者，明約行理等安樂行，示有所憑也。法門者，凡今解釋，以其得之有本，故左右逢原，一切法門無不合也。雖有三釋，要不過事理安藥行而已。既以自行，復以弘經，所謂圓頓妙行，何以加於斯言，可謂至矣。

人徒見其列四安樂行，曾不知其以三行為本，以慈悲誓願而導成之，則其行門方為備至。故慈悲誓願必由三業而行，三業之行非慈悲誓願亦莫能至。故曰：身業有止，故離身麤；身業有觀，故不得身相。以於身相無所得，故不墮凡夫地；有慈悲，故不墮二乘地。是則於身業而修慈悲，以慈悲故廣利眾生，皆至於極。由三業故成乎三行，有三行而後有三軌，有三軌則而後成三德。三德相生，通乎智斷，不離三業而顯法身，法身顯則能事濟矣。此其所以上下相成，始終一致也。

經言行處、近處，疏釋不過以無所行而釋行，以不親近而釋近，則其義得矣。何者？以無所行釋行，則本於住忍辱地，而觀諸法如寶相，即無所行，是為行處具足。應如下文不行行、行不行、非行非不行，如是三行，同依一實相理是也。以不親近釋近者，但知遠離十種惱亂，則其所近可知。亦下文所謂所離雖近，能離實遠。若知能離之遠，則達所近之近矣。了是二者，體而行之，則其為安樂之行盡之矣。夫復何事哉？

經文一也，而增數約三法釋者，是固佛意多含，吾祖智說無礙，抑又有旨焉。答：經言地，宜作一法釋；經言忍辱，宜作二法釋；經有觀實相之言，宜作三諦釋。故知義各有當，非苟然也。約一法釋者，謂直緣一諦等，則一切所歸，一切法作本，而無分別，皆地義

也。以理即中道，故為諸法所歸，亦眾行之所休息，名忍辱地，即行不行之行也。又中為理本，猶萬物得地而生，所以在剛能柔，在逆能順，在暴能治，處驚能安者，皆得理之効也。故曰：無量功德，從中道生。無生而生，即不行行之行也。其體遍而無所分別者，中實之理也。是不特為行本，亦為無行本，猶地之不分別行與不行，故曰：亦不行不分別，即非行非不行之行也。圓覺所謂於無了知，不辨真實，亦其義也。次約二三法釋者，在文可見(云云)。
人法二空，本通偏小。今就圓論，故約真俗以明二空，即不思議之真俗。以真諦即法空，俗諦即生空，約俗假真實義便故也。又玄文以所破論之，義則反是。故世諦破性，性則實也。真諦破假，假則虛也。又曰假破即相空等，則又以所顯言之。故一往相即生空，性即法空，雖各隨義便，所對不同，其並顯不二之旨一也。故曰為對所破等，委如別釋(云云)。
法有乖於常情，極其心量，為至難信受。如今所云者，非宿有道種，焉能聞而安之？鮮有不為轉換而驚怖者。在佛世時，尚有憚教不受，聞而生謗者。以是知其圓頓大法，不易承當。然今末法，往往有聞而不以為異者，非謂其能信受也，直藐之而已耳。此又不可不辯。雖然，當今叔世，有能以博地凡心，獲聞至教而不驚疑者，亦足以資熏種之益，已不可多得。更能就進一步，豈易量哉？可不勉乎！
一切眾生即菩提相，五無間業皆解脫相。又曰：行於非道，通達佛道等。則孰為近？孰為遠？故知法無遠近，而道有向背。惟其背之，故非遠而遠，名為非道。向之，故非近而近，名之為道。此其所以有即遠而論近，即近而論近，即非遠非近而論近。夫即遠而論近者，如遠十種惱亂，此附戒門以助觀，觀即安樂行也。即近論近者，如修攝其心等，則附定門以為助也。非遠非近以論近者，如觀一切法空等，則附慧門以扶之也。不唯助成觀行，亦所以助發弘通爾。又約觀心以明十種遠離者，記則曰：無非法界，何所可離？乃至云：初心雖了一切本無，而須數數近於遠離等。此皆反釋所以違順之意。究而言之，一一皆以所離為境，以三觀為近，以三惑為遠。近遠之義，於是得矣。

文句第九

此言非遠非近者，對前遠離等言之，故此當雙非。謂觀一切法者，具十法界境，不亦遠乎？而唯一心，不亦近乎？雖非遠近，而觀莫近乎中，故以中道為近處也。本於中道觀，謂而曰一切法空者，此空即中，謂畢竟空也。故以如實相言之，則非偏空矣。不顛倒等，

皆彰中道。體相德用等義，莫委於此。苟欲知中道之旨，第於此求之可也。但以因緣有者，亦對上總標言空，故以因緣之有結之，所謂因緣所生法是也。以顯中間所釋，無非中道，其理明矣。又曰：上直明中道觀慧體世，今明雙照二邊用也。理性畢竟清淨等，覆釋體義，指如上說。而從解惑因緣生等，覆釋用義，即如次文也。故曰常樂觀如是法等，謂今以安樂行弘是經者，當常樂觀如是三諦之法也。又但有下，重約境教觀三，結釋其文。謂從因緣有及顛倒生者，不出指十界法，即三諦妙境，無別有也。如是說，即妙教也。如是觀，即妙觀也。直如是釋，文已顯矣。今謂亦可初文直約體性觀，正顯性德之至。次但以下，覆約解惑釋，彌彰修顯之功。緒言如此，思之可知。至如以十八句配十八空等，不妨一時對當之說。若得意者，便以一句攝十八空，以一一空具十八句，有何不可？更試詳之。

四行實弘經之要，十乘為觀行之宗，廣略雖殊，實相表裏。故今以此會彼，大旨懸合，俾修安樂行者，緣心有在，由此通彼，益莫大焉。故此前文勤勤點示，政恐學者失所宗故，立大本故，勉思修故，可不念乎？於中言十八道品者，謂文對十八空，亦道品之流類也。亦不分別通塞者，謂分別塞也，不分別通也。於不分別而起塞者，此塞亦須破。餘可知者，不煩文也。

余嘗示一家圓斷，有惑體常，即偏強受名之說，正合今文。以一切障自十信已去，則知言三毒者，且是欲界之麤惑耳，故曰以十信具除三界惑故，方得名一切障。又曰下去，猶有見思等三，則知真位所破無明亦兼三惑，但從強言無明耳，故得為證也。

夢固事中之不思議，如止觀以夢喻一念三千，今文以表妙法一中無量。況今以安樂行弘經功力所致之夢，是安得不為克果之前相邪？故記曰：化功歸已，果相先彰。謂能以剎那之夢，逾億劫之久，以表一生弘教，功超累劫。第弘經功行，或未至耳。佛祖誠言，豈欺我哉？昔論夢者有二，謂因與想。又列子有六夢云云。今曰唯佛不夢，無疑無習氣故，亦唯二事，故無夢也。又曰：從五事或七事故有夢。雖有多小開合，要不過因想爾。又曰：現在意識不見色者，不見現量色耳。夢中意地能見者，比量色也。又夢中能見未來事者，亦比知想見爾，非願智力也。佛雖無夢，而亦有臥者，示同人法，為調身故，亦得有眠也。此本餘事，因文略知進否耳。此當本門之初，將以啟時眾竦然觀聽，故於是作而言曰云云。想當時聞者與起之意，宜何如哉？嗚呼！使吾祖著述文采，必有可觀者，惜乎不為耳。於此聊可見其一班。如曰：如來一命，四方奔踊。此可見其師嚴道尊也。又曰：一月萬影，孰能思量？則如來應迹之盛，何以加於？又曰：虛空湛然，無早無晚。此又非言議所能到者。至於

曰：道場少父，寂光老兒。蓋亦前所未有之說。傳不云乎：有德者必有言。斯可謂有德而言者也。

寂光者，身上之本也。雖即身土，而迥出身土之表。其為體也，非方所，非數量，非形質，非可見聞。理不可以迹示，故以空表之，而空亦非也。然則何以言其至？請以其名議之。謂體常寂而彌光，用彌光而常寂，此其所以為身土之妙也，亦一切身土之所自出也，故曰常即常德等。記日本有四德等，是皆無以指示，無以號召，故一往以名言示之，無謂止於是也。又曰在下不屬此等，謂非此非彼，不上不下，則卒歸於中道而已。中則實，實則常，常則圓，圓則妙，妙則極，極則至矣。而曰出此不在上，不在此下者，恐誤。縱記家曲釋，終非文體，應云非彼不在下，其義方顯。記又以事顯理，約一論偏之說，可謂通論也。此中文義幽賾，學者毋以麤心讀之。

嘗試論圓頓教中，明六度必度度具六，明十善則善善各具，此固約互具互嚴言之，而其相可知。至如今文，以一度具十界等，遂至於萬，還歷六度，成六萬法門，而記曰度實無萬者，頗似難曉。今謂還只約界，如十善等，趣六度言之，云六萬爾，非六度有萬法也。以其實言，無別有也。但各據假名，宛轉結成，故曰一一度行，無非法界，法界即妙境觀也。

於六十小劫謂如食頃者，前明聽法忘疲則多在於機，今明如來不思議力則正在於應。雖然，非機何以為見？譬鏡豈借妍，猶在應之謂也；由形故爾，亦在機之謂也。有人云者，兼舉前說以見同異之相，記評以謂得感失應，有抑如來神力之過。究言本由時節不可思議，故佛眼觀之長短不二，其於四眼不無異緣，故隨其解惑，或即短見長、或即長見短，亦如萬象森羅、凡夫見異等，又如盲者在明而無見、蝙蝠於夜而能視，故知有漏報法尚猶若此，以事顯法其義明矣，即長而短於是可知。

觀諸師之釋，文辭盡佳，然以諸解相望，不無優劣，大師縱而不斥，唯與光宅對論常無常耳。若據光宅，雖云獨擅其美，及釋今壽量以為無常，則反不及諸師，此尤可闢者也。故今約三身四句而破立焉。以今一家望彼諸師，可謂集大成，得大體者也。故記有與奪之斥，與之則諸師非無斥意，奪言則諸無可存，故曰消當文非無一意等，斯言亦可謂當矣。

按諸文釋壽量，莫不以三身為本，而或作六能二用說，或約名實四句說，蓋各隨其義也。文雖或偏，而義必相有。如今文因上出異解，要不過量無量二義，於是乘斥古之弊，約名實對辨，作四句而解。句雖有四，身實歸三，即初二句應身也，所謂應佛皆為兩量是也。第二句報身也，第三句法身也。若觀無量壽經，雖是報身，以

題稱無量，故屬第三句攝，然亦得是真法身故也。若配六能，即初後二句下三能也，第二句上三能也。但不約名實對論，故闕第三句。然第三句既是法身，即六能能應之體，故知一往名相雖異，體元不別。昔人不了，遂致多端，得其旨者，千車合轍。記釋可知。凡答問有四，此見其二。於是可以知法華之與眾經，有同有異。異則廣略之殊，亦開會不開會之別。同則不異，故一乘只是常住，常住即是佛性。萬法歸宗，一而已矣，更復何異？強生分別，故知昔人妄生疣贅。

祖有明誡，奈何學者自耳愚暗，而守其文哉。何謂尋詮會宗，是教之正意，此可謂示本之論也。今人不知教宗，徒尋文字，是猶噉糟糠而不識真味，問橋梁而罔知所歸，可不為之衰耶。又曰：教本為緣，緣殊故說異，因有悉檀四隨之說，極而言之，悟理而已矣。苟不悟理，而滯隨機之說，亦猶遲迴道路，而未始到家，所謂多歧忘羊者也。終日門外，豈識所以泥洹真法寶也哉。

通經立教，貴乎知宗。苟為知宗，則文固不在多少。如涅槃以常住為宗，法華以久成為宗，故其文多。餘非所宗，故其文少。雖然，一句宗也，多句亦宗也。如一滴乳乳也，一器之乳亦乳也，何取多少於其間。使多句之宗如加水之乳，一句之宗猶如真乳，吾必知其舍多而從少也，奈何隨多而棄少乎。宜其謂之魔說，非佛說也。亦猶天子之一言勅也，多言亦勅也，豈以一言之少而可違乎。況此經言未來常宗與涅槃同者，文復不少。如曰世間相常住，及處處名法身等皆是也。奈何不以此經明常住邪。苟以法身為無常者，其可懼也已。

如來之言，未易云也。尚不當一，況二三乎？況無量乎？如來者不來，來者非如。然則果何以言如來邪？無名相中，假名相說。名既彰矣，二三何妨？故論曰：乘如實道，來成正覺。又曰：來者無所從來。是來者果有來乎？果無來乎？惟其不來而來，故曰如來。大師約之，以明二三如來。只論中二句，便含境智因果四義。謂如智也，實境也，道因也，覺果也。若單言如，如無所如。若單言實，實無能如。境智既合，故能如如於所如，所如如於能如。乘者法也，乘之者人也。以其人乘其法，從因至果，覺道斯成。此所以乘如實道來，乘成正覺者，真身如來也。亦乘此道，來生三界，示乘正覺者，應身如來也。從開言之，則法如如境，不動而至者，法如來也。法如如智，稱理而來者，報如來也。合而能應，以八相成道者，應如來也。大論所謂如法相解，如法相說。今文以之開對三身，妙得其旨也。此其大略而已。餘如記釋(云云)。

今諸經以明三身不可一異之旨也。如此文云是三如來不可單取，亦應云不可複取，縱橫並別皆不可取，故大經曰法身亦非等。夫何

故？以其理一而義融故。雖有三名而實一體，雖是一體而有三相三用等別，故不可以一求之，不可以異求之，唯彰圓覽三法假名如來。又如華嚴別為一緣，明華臺華葉遞論本迹不得相離，不相離則即也。又曰但可相關不論相即者，亦法報應身不可一異之明證也。然於佛常即，在機則或同或異也。又像法決疑經結涅槃末會云或見等，既以或言，則知佛本無三，為緣見異。又普賢觀結法華云是異名而非別體，此等名文並顯三身不可一異，卒歸乎微妙玄秘不可思議也。

近代指新譯華嚴，不合以舍那即遮那。此所以為法報不分，二三莫辨也。然以古譯經論言之，法體常通，名不可濫。以其名不可濫，故須分法報之別。以其法體常通，故無可不可。雖無不可，仍須分別迷悟修性，不可一混。若即是者，生佛尚同，何獨法報？故曰：生佛無二，豈唯三身？故存三身下，正約說不說，明令分別之義。凡為四意：一者對分說不說，二者相即，三者從理，四者事理相對云云。得令四義，方盡其旨。所謂情通妙契，淨計咸失，豈虛語哉？度沃焦之說，理則至矣，言事或未之盡也。但知水不增長，曾不言潮不失時，其故何也？故知此理，雖佛亦秘存而不論可也。

今明三身，正示經中所有之義，不可不知也。如佛見三界，非如非異，即是中道，中道即法身也。又如實知見三界者，就能知見，即如如之智，豈非報身？又曰或示已身他身等，即應身義也。如是三身，約圓分別，則不同前後縱橫並別之三身，故曰若但性德三如來等。又揀迹以顯本，引論以會同，如文云云，其義可見也。獨於別有所謂修性縱橫之說，頗涉教門，故記曰修性縱橫非圓妙者，謂別雖有性德之語，三皆在性，而不互融。何者？以約理實故，一必具三，而以教權奪之，故不說全性起修，故使性三橫皆在性，有如三王各據，而非一君二臣有相攝之義，故曰而不互融，所以成別也。言修德三如來是縱等者，即前性中三法，既不達全性起修，則性三但名法身而已，故須別修緣了，以為能顯，顯於所顯，即所顯者，依能顯說，名為報身，報必有應，三身竪論，故成縱義。然則緣了所顯，有本唯法身，而言果頭橫顯三身者，亦約教權理實與奪言之，以不能達即三而一，即一之三故也。此義至難，非深於縱橫者，莫能曉了，委如別論(云云)。

佛本無身，無壽，無量，其於何所詮量哉？雖不言壽量，可也。然既隨順世諦，無身而身，無壽而壽，雖作種種詮量分別，可也。於諸身中，且約三身明義，謂：壽者，受義。於法身，則真如不隔萬法，詮量如理為命。有佛、無佛，性、相常然，不論相應與不相續，非有量，非無量，所謂非如，非異等。如是詮量，即法身量也。於報身，則境、智相應，是為受義。詮量以智慧為命，境既無

量無邊，常住不滅，如如智契如如境，亦復稱是，所謂久修業所得慧光照無量等是也。於應身，則一期報得不斷，是為受義。以同緣理為命，故緣長同長，緣促同促云云。自彼於我何為？所謂數數唱生、唱滅等也。疏以諸義各說，令約三身類明。既簡且顯，雖無科節，可也，亦不費辭矣。

大經以日喻，喻見佛壽有長有短，令引之以證三身。自其見者言之，雖各隨時，見有不同。克論所見之日，則夏日日也，冬日亦日也，初無二體之異。以譬如來三身，應日一也。但隨其智識，見有長短，而日未嘗異。若約日以論見，則非短(約見以而見短)；論日，則日長而非長非短，非長而短而長。機應之相，未始定一也。奈何昔人不知論此，而唯身相勝劣之求，文義疑難之辨，不亦淺乎？亦嘗論之如別(云云)。

文約三身釋品，而有通有別，雖有通別，俱攝三身。別攝三身者，以文會義便故，乃今釋品之正意也。所以文會可知。義便者，謂報身智慧，有上冥下契之義，亦三身宛足，從報標品，其義便也。舊論上冥下契，謂自報上冥，他報下契者，非令謂冥契之道非他，唯一真智而已，故以之上冥，則自報之智，以之下契，亦自報之智，故曰報身智慧，上冥下契是也。豈有他報勝身，能下契劣機乎？故知不然，亦不見諸文正釋報身之旨云云。此為自昔沿襲之謬，故特正之爾。

本門之初，始於下方踊出彌勒疑問，以至正說誡許，動執生疑，重重節目，殷勤鄭重，至此只說得箇我實成佛已來，甚大久遠，所謂永異一代，超迹顯本者，如是而已。是豈容易言邪？信知三世諸佛，凡所施化，莫不皆然。方其機緣未熟，執迹謂實，雖一言不可露，及其時節既至，故得稱其實本，而曰云云。方知自中間迹門之後，所有施設，皆方便也。若非法華開顯之極，何以至此？所謂慇懇稱歎方便，其為本迹之絕偈也。雖然，忽若有人於此始成正覺，還有久本可顯也無？如無，安稱佛？佛道同若有，如始成何？今謂以理言之，何往不可？若論今日始成，便是成其本來是佛，何直久成而已？但不若令事理俱稱爾。然則何以知今非約理言邪？以後譬說塵點劫事，知非但約理明矣。此皆昔所未論，惟高明者訂之。

毗盧身土一也，一故俱徧而無方。三世古今亦一也，一故互入而無礙。惟其無礙，故本迹雖殊，不思議一，亦理之然也。如本門明益物之處，即此娑婆是本應身所居之土，則不動本土示此迹居。雖今昔時異，見有不同，所謂見燒者謂近，照本者達遠，本無二也。惟其謂近，即寂光是同居，故見所燒之三界，非近而何？惟其照本者達遠，即伽耶是寂光，故見此土之不毀，非遠而何？常在靈山，儼然一席，皆其理也。故曰：豈離伽耶別求常寂，非寂光外別有娑

婆。得非其證乎？若夫即事而理，全本為迹，則同居與寂光無二，本門與今日何殊？本不思議一而已矣。

二種生身，約機見而言，於佛則生尚無生，況言二種乎？二種法身，約教相而說，於佛尚不當大，況言於小乎？然則苟無有生，何從有佛耶？曰：不然。惟無有生，始名佛耳。抑所謂無生者，亦不礙於生，則生而無生，無生而生。故得無生意者，生而無生，非一向不生，如龜毛兔角之謂也。又所謂法身生者，至大極矣，而言尚不當大者，更何過於此？在今文則曰：今經正破勝應法身等。如文云云，此固一說也。取意為言，其必曰：乎等真法界，無佛與眾生。又曰：亡之則無生無佛等。尚何大小法身之足云乎？然亦不可槩論。苟得其意，大小俱當；苟失其意，有無皆非。信乎箇中法門，非隨語生解，執著文字者所能議也。宜審思之。

約四悉檀論虛實者，義有多途。據今文，專約小衍教相釋之。又直約悉檀為說，但文相隱略，小難見耳。言四悉檀並實者，夫悉檀所以各赴機宜，稟益淺深，而無差惑，故皆實。故曰：世界故實，為人故實。前三尚實，況第一義乎？不然，差謬可意知也。又曰：克實為論，則前三是世間實，第一義是出世間實。若相望，則前實為虛，後實為實。赴緣不定，則或反是。更約本迹漸頓等分別，如文云云。

聞教有異，得悟無殊，此理之常也。然亦有教異而得悟不同者，此文所以問也云云。謂昔教所明實相，則獨彰圓頓，今教唯約開顯以說。然則今昔得悟，亦應不同耶？答中但言入有漸頓，曾不言入者同異。今謂亦小不同，當是頓入不如漸入，漸入又不如開顯入者。雖所入中道則一，而能入者不無小間，故亦用有優降爾。特不彰言者，益不欲經庭故也。例如入真諦者，觀有體析，則淺深可知矣。是亦應以別圓二門例之。而不爾者，以漸頓俱從圓入，故復異耳。餘如籤釋，同異詳之(云云)。

如來如實知見下一段文旨，其為本地之實證，此品之根源，是不可不究明之。如疏記已固詳盡，今恐後學於此不易曉了，姑直示其文義而已。然言如實知見等者，謂如實則稱性之謂也。以性言之，三界本無所有，唯一真源而已。故以佛眼種知觀之，不見有生死涅槃可得。惟其無有生死，故無若退若出。退言其入，出言其離。非無退出，直無生死可退出爾。惟其無有涅槃，故無在世及滅度者。在世則違於涅槃，滅度則反於生死。非無在世及得滅者，直無涅槃可向背故。非實則非於涅槃之真，非虛則非於生死之妄。以其生死涅槃皆求實性不可得故，則一如而已矣。如尚不可得，況異於此者，寧可得乎？故曰非如非異亦可。非如即非空，非異即非有。則中道一性，唯如來之所知見也。然則不如三界見於三界者，謂不同三界

人之所見也。此下文義，則玄文詳之矣。彼文所謂佛見三界者，即今文所謂非如非異也。夫非如非異者，實智也。得實智者，必得其權。此如來所以隨他意語，則與三界人之所見者併得之也。故曰如斯之事，如來明見等是也。如是消釋，了無滯礙。往往得此，亦可通其難見者矣。

理無不通者，義也；法無不圓者，智也。惟其理應於智，智合於義，此天台所以說法圓融而無可不可也。如三身論生滅之義，若各當其義，則法身非生非滅，報身合法亦非生滅而能無生滅，應身則有生有滅。夫非生唱生、非滅唱滅者，本應身事也。今通三身明之，乃推類通變之說也。然法身本無生滅，而云是寂滅義，仍是為未了者言爾。故知凡有言詞，智為未了，已了則無復云也。又以照寂、寂照言之，是亦唱生滅義。又約迷、解二心，從惑智相傾言之，亦得有生滅義。此並約於法性體上而說，若無迷、解二緣，則本無此生滅也。報身屬智，尚無有生，其誰論滅？此即明暗不相除義。而言智能破惑，故亦得有相翻之說。但智慧破時，為到故破？為不到故破？為共、為獨故破？以此推之，既無能破之功，即智慧不滅義。今從相翻滅惑義邊，即報身唱滅也。又以應身言之，正當唱滅，為眾生若常見佛，則生憍恣故也。然亦得有不滅義者，必約法、報言之，體既無滅，用豈有窮？是不滅義約大教說，所謂化化無窮是也。

即者同義，離者異義，即所以反於離也。今云即顯於離，無乃乖於常論邪？抑別有說乎？曰：本末始異，但言者或不得其旨，此文所以示也。祖亦嘗云：廣雅訓合，其義猶疎。今以義求，體不二故，名之為即，是以一體名為即義。又云：即者，是也。故使云即云是，已非一體。若實一體，又何假云爾？故知言即者，必先異而後同，或先同而後合，始得言即。故云：如水不離水，理須融氷。謂氷雖只是水，其體本一，而既結為氷，不可便云是水，必須融釋而後會水，其體不二也。約須融義，亦得云離。由是言之，即處常離，離處常即，斯為圓爾。抑又有說焉，蓋為學大乘語不得意者，才聞理性即是，便廢修為，遂墮斷見，故特救其偏敝云也。不如此，則非所謂圓旨矣。

疏：明佛子有三：一、以一切眾生皆有性德，三種佛性是為佛子；二者、就昔結緣為佛子；三者、今日法華開顯，從佛口生，得佛法分，為佛子。通，則各具正、緣、了三；別，則束三從一，偏強受名。故有此文而來。所謂束三從一，俱為正因者，謂合修二為性一也。又曰故知諸文約修以說，則離為修性各三是也。指如修性不二門說，正謂離、合法相，文旨所出也。且曰九門共成，方了此旨。若謂彼一一門各具九門，九門復共成一門，方了一門具該始、終、

因、果修性之相。所以四明釋彼之文，具引十種三法離、合申之，正由得今文旨也。不然，彼無三道等名相，而却指如彼文者，驗其義備故也。故曰皮、膚、毛、彩散在眾典者，即所謂十種三法散在經、論，不易條汙是也。又曰故知此經等，即所謂筭數孔目，咸歸斯典是也。苟得此意，則彼此通貫，凡諸大旨，皆可迎刃而解也(云云)。

文句第十

報有自他者，謂自報即智慧，所謂久修業所得，慧光照無量是也。他報即勝應之身，從機所見故曰他，實因所克故曰報，如以報土屬他受用是也。然以常在之言屬於自報者，蓋靈山多表寂光，故或從理，或從極智所照，則義當自報。又如此經常在靈山，何殊一方？更玄主伴亦是他受用土者，不妨以事土言之，故靈山亦得屬於報土，即如來所居土也，所謂大火所燒時，我此土安穩是也。若夫寶莊嚴土及華嚴所明依正，則固屬他報，然以如來而言，自即他故，他即自故，又何嘗有定論乎？

準今經意，以判諸經，不過同異二義。謂異則教設多門，謂同則理歸一極。又異則一往而同，乃究竟所謂同異，如是而已。如曰爾前諸味權文等，則知此經前後，始有方便，終有捃拾實宗，歸乎一乘而已。以至大經明扶律談常，此經則一乘開顯，事理相濟，曾無異途。故此經一毫之善，一句之法，皆成佛道。即涅槃所扶律行，亦無非法界。以是推之，則十方佛法，卒皆平等。此所謂理歸一極也。如是知已，不妨分別諸佛化儀，偏圓小大，施開一異，毫釐不差。此所謂教設多門，一往則異也。雖然，孰知同外無異，異外無同。究極而言，本非同異。所謂十方佛土中，唯有一乘，如是而已。依而弘宣，了無異致，宜善思之。

經明聞遠壽功德，以勸流通，而有佛世滅後淺深之異。如佛世聞經而信解者，其位在十信，故有四信弟子功德之大。若滅後聞經而隨喜者，其位在觀行，故有五品弟子功德之多。然以位次雖不同，較其佛世滅後功行淺深則近之。故曰：當知已為深信解相。則五品之初，猶十信之初，所以進之，非謂其位同也。然而經義多含，則又曰：或有初隨喜，是入信心位。分一品為兩心，以對十則者。又云：大師有時依普賢觀判五品位在六根者。是則佛世四信，即滅後五品亦得是同也。進退各有其義，無不可者。文曰：信一切法皆是佛法者，事理之謂也。約十界則通別之異，亦可約多義分別之云云。而言佛法不隔一切法，又以得見言之者，謂不隔則未嘗異也。不異則偏，偏則是假。不得則尚不見有佛法可得，況一切法乎？則

空而已。不見而見者，雖不可以空假見，而亦得以中道見也。亦可謂一切法者假也，佛法者空也，佛法即一切法，一切法即佛法者中也。即一而三，下皆覆疎，以極三觀之妙，可以意得，不可以言盡也。故譬之如大路然，則無適而不通也。如禪家問：如何是道？曰：門外底云云。故知此理初無彼此之異，但或者自小耳。若夫大方之家，所謂千車合轍也。文謂：一念信解。有云：無疑曰信，明了曰解。位在鐵輪者，豈聊爾人乎？非南嶽其孰能當之？殆未易言也。

非念不足以成想，非想不足以成觀。故曰：理具此相，依理起想。此想若成，便見此相，則亦見其觀想前後矣。若非理具，便成妄想，非今所謂想也。問：文疑倒一句，正之則顯矣。答云：二教初心等者，舉偏顯圓，正同止觀不思議境用觀之旨。所以一家唯心觀體必先觀具者，為顯觀成德備故也。不然，何由觀成即能一心偏見一切心邪？亦何由歷一切法任運泯合邪？觀具之妙，良在於此。他家縱論觀境，曾不及此。故曰：若唯觀他遮那之土等，則反覈顯妙而言自即他故。他即自故者，謂若生若佛，若自若他，唯心而已矣。又曰：觀土既爾，身佛心然。復例餘觀，無不皆爾。由此而言，必具千。如約衣、室、坐三有，自行化他，共成六千。如是五法師六根等，通具此諸功德也。又約一心具十界百，如歷六根取塵，則成六百。兼各具定、慧二嚴，共成一千二百。根根悉爾。若論清淨，則不言有多少。言其莊嚴，則以盈縮等顯其根用自在，皆不可思議也云云。既經聖師論，定不容異議。所謂曾經聖人乎，議論安敢到？不然，其何所取折中哉？今無得而論也。

根、用一也，而塵有變、不變者，此問所以設也。舊釋以謂損者須變，不損則不變，故不應以眼、色為例。今解不爾。若以一切色同佛色等，則亦有變義。若徧知一切色、聲等法，例應有分別義，根、用自在，不應作限礙而解。是應知舊釋雖似答所問，而失大體。今家得具大體，而未答所問。今為通其說。然於味獨言變者，以其根、塵有假到而知者，如舌、身二根；其不假到而知者，如眼等三根。以故到者須變，不到則不須變也故。故記云云，亦如舊說損、益是也。然未識所以大體，當如向言，皆有得轉、變、分別之用。如今文云云，但變者見於一文爾。亦猶互用之義雖通，而獨見於鼻根之文。以一例諸，餘皆轉現，則不應局一根而已。疏雖不答，意則可知。然於根、境又有所謂雖分別而未嘗分別，雖變而未嘗變者，此不可不知。如圓覺云：譬如眼光，曉了前境，其光圓滿，得無增受。此則不問到與不到，變與不變，分別與不分別。其所謂眼光圓滿，得無憎、愛者，常自若也。此尤是根、境中一妙理，學者當體會之。

論據所知，故曰佛性有五種等；經約能見，則曰若如實見眾生，於其即是佛等。夫以其所知生其能知，以其能見鑒其所見，則能所一爾，安有所謂五種之異耶？然則如實見一切眾生是佛而無欠少者，以其所見從能見言之；而有果、有因、有性、有修、有五種之名者，以能知從所知言之，非謂其實有異不異也。如常不輕者，可謂達其本末，照窮正性，明見其理，安得而輕視哉？故記者私類其語，謂若不如實見，但見眾生，則不免有輕蔑想。雖然，而所謂佛性，未始增減。故舉如初學射的，則有中不中；習之既久，乃見大地無非的者。故不發則已，發無不中也。以譬如實觀者，如以地為的，所見無非佛者；不如實觀者，則有分別，孰能無輕重哉？

不得此經之宗，無以為流通之本；不與眾生之記，無以顯弘經之益。故以其人一為能弘之人，即不輕之為人也；以其理一為所弘之本，則一實相之理也；以其行一為弘通之行，則但行禮拜是也；以其教一為宣不輕之言，則援皆當作佛之記是也。故記曰：本迹、二文、四一、三性等，正示此經之宗極也。依是弘通，則不輕之能事畢矣。或曰：不輕得於弘通，失於禮俗，如常儀何？曰：在不輕則可，彼既深知其本，但知禮佛而不知禮凡，於迹雖違，於本則順，他所莫知也。抑道不禮俗，經也；務存大益，權也。唯聖人為能行權，非是不可也。雖記家云云，未知孰是。

經示流通方軌，種種不同，或三業安樂行，或衣座室三，或初心，或後位，或佛世四信，滅後五品，莫不有法焉。然則有能行之者，常不輕其人乎？傳曰：託之空言，不如載之行事。如今文者，所謂載之行事者也。

佛本無說，法亦何言。然不得已而有言教者，無非以四悉因緣，對治著情，解粘去縛而已。奈何為其說者，於離相之教，反生取著，是猶比轅而適楚，吾知其去道遠矣。此文言著法者，不達教門有無之意，而遂成法執諍論，豈所以言教者哉。故聞佛藏刀輪之誡，大論皮繩之責，與夫圓覺螢火之譏者，不唯無益，而又有□悉焉。弘教其難哉。

佛法至廣，今將付囑，豈無要者以授之乎？故結指其法，不出有四：一曰所有之法，即如來本有性德妙名，亦是無量劫來修習所得之法。今總言之，謂一切所有之法，強名之為妙法是也。二曰自在神力，用也。惟其有是妙用，故能三輪設化，具八自在，稱物施為，無所不可，以其次合在證體之後。今取約教施設之用，故先以神力放光動地，駭動物情，將說此法，故居名後也。三曰秘要之藏，體也。此體徧一切處，而唯如來之所獨得，無相之相，是為實相，非餘所知，具一切法，故曰秘要之藏。今說此法，亦令眾生同得此證，故居其用後。四曰甚深之事，宗也。宗本因果之法，是如

來之所修契，亦令眾生知體起修，故居體之後。是即教約五章之次，與夫約行者異矣。故此四法，是一經之大旨，亦是十方佛法之大旨，皆於此經宣示顯說。今復撮其樞要而付授之，故謂之結要付囑也。後復約諸異名轉釋，則曰：菩提者，法身之要；法輪者，般若之要；涅槃者，解脫之要。總此三者而為秘藏，即此經之要，舉在是矣，學者宜深領之。然則領之如何？但向己求，莫從他覓。

靈山座席，諸佛境界。亘古亘今，無滅無壞。多寶未來，分身何在。本迹事畢，又還隱晦。去不因遣，集亦非會。多寶佛塔，孰開孰閉。若以事觀，殆落世諦。不以事觀，豈第一義。第一義中，坐斷三際。無後無前，非向非背。普現色身，法華三昧。來無所從，去何所至。如影如響，匪中匪外。如是而來，如是而退。本非神通，亦非思議。多寶不滅，法住法位。更問如何，速禮三拜。

志莫大於弘法，願莫大於利生，捨莫大於身命，三者既備，而志猶未已，此大菩薩所以為眾生之無盡，世界之無盡，煩惱之無盡故也。又曰宗法如師，亦應曰尊師重道，是師與法更相助發也。我傳爾法，爾復傳明，其淨名所謂無盡燈之意乎。故曰譬如一燈然百千燈，使冥者皆明，而明終不盡，其亦明明無盡之謂也。

此經一部二十八品，要而言之，曰乘乘而已。乘有當體，有所依。即一實相，乘之所依也。本迹因果，乘之當體也。以法法皆所乘也。乘其所乘者，人也。故曰文殊普賢，大人之所乘也。言其所乘，則曰開三顯一，乘之因也。壽量，乘之果也。安樂行明三業等，乘乘之法也。藥王等諸品，乘乘之人也。所以乘之者，各隨物偏好，故有苦行等所乘之緣也。如藥王以苦行為乘乘，乃至普賢以神通為乘乘，皆據其盛者言之，非謂餘之不兼也。餘釋如記。

捨身命財，皆財也。又財有內外，亦財施也。而此燒身以供養佛，而曰真法者，據夫疏釋，則是以觀智導達，故若身若火，能供所供，然與然者，皆不可得，無非實相，斯謂之法歟？是亦近矣。雖然，方其燒身之時，若有一法可得，必待觀智蕩導而後安者，吾恐亦難矣。必其平時觀照之，熏習之，習之既久，而又熟之，不唯熟之，而又忘之。觀此身如木石，如土偶，與虛空等，與幻化等，故能示以如幻之火，焚如幻之軀。尚不見有身，孰為燒者？尚不見有火，孰為畏難之者？以故燒乃無燒也，無燒乃燒也，燒與無燒，一而已矣。不然，則何以既熱兩臂，而還伏如故耶？嘗聞式懺主，當年有僧某，欲焚軀以自効者，至夜分，詣師述其事。師曰：有火種也未？曰：未有。師遂探爐中，得熾炭與之。其僧捧之，略無難色，師方肯其請云云。即此便是燒身底樣子也。夫是則以無生之供，施無生之境，真法之供，庶幾有在焉。所以吾祖大師誦經至

此，豁然發悟，見靈山座席，儼然未散者，誠有見於此爾。雖然，守株待兔，又記可得乎？

文，先依文釋義，約教用心，無非是者。但此一事，身凡論之，誠為不易。若不得之有自，忘之有素，安而行之，終難勉強。使以一旦強忍之心，運乍習之觀，正猶臨敵而始按兵書，吾知其不濟矣，又安能遊戲有餘裕哉？每見講流，常操斯論，及其當機，終成畫餅。吾因得以勉其所以急先務者，非敢規人，聊自規爾。次所以下，通論古先聖賢垂範之方，及大小乘開遮殊軌。觀其立論，以燒不燒則從小為易，開不開則從大終難。若以不特為大，則大小俱失。應知存則大小各當其制，或不兩立，則大奪於小，從理為長。雖復云云，大率如此。其復宗斯義，則曰今藥王久證，謂今聖流則不在開制之限，特以重法忘懷，依願垂軌耳。

凡諸所說，有是理者，必有是事。未有理而無事者，使其說通於理，不通於事，是未得為善說也。如此經云：疏曰：此須觀解，則以理言之而已，非所以為事也。今謂人之壽夭死生，是固常理，豈以聞經而能易乎？然亦不無其事者，謂以聞經思修之力，故雖老而能不老，雖死而未必即死，是亦此經延生之效也。安樂行所謂身無憂惱，顏色鮮白是也。又若取意言之，苟能深解此經常樂之旨，故雖老死而無老死之畏，是亦不老不死之明驗。如疏所謂坦然在懷，而無憂畏是也。孰謂於事不通乎？

淨土之行，初無彼此。如淨名明淨土因，具該橫豎等行。今經如說修行，解第一義，以至諸餘事善等，莫非淨土因者，但隨其志願，趣向何國。故不求則已，求則必隨所願焉。然經教中多的指西方者，如令六義盡之矣。或有所生兜率者，亦隨其機感宜樂而已。至於天台一生所願，兜率臨終，乃感觀音、勢至來迎。此又聖師隨時軌物，所以兩存之意。安知內院而二大士不在邪？又安知極樂世界而無兜率邪？故知諸佛境界平等，意趣無適不可。但在存誠，毋疑彼此。

身與理稱，智與體冥者，本也。示有卑劣者，迹也。法身大士，達其本而了其迹，雖見卑劣，不忽也。凡位初心，執其迹而迷其本，故忘尊嚴，所以忽也。故妙音東來，彼佛誡其勿生劣想，非謂妙音當機，誡其未達者耳，故曰云云。夫身與理稱者，理非大非小，以隨機故，示有大小。小機不達，見小而忘大。若了諸法空者，亦不見小之為小，故知是約座而誡也。智與體冥者，體既高深，故智亦稱是。但示入忍界，一往隱其寂忍尊勝，而守於拙度，故佛及弟子，身俱是劣。且據隱實施權一端言之，豈通化大體之謂哉？若住忍辱地，安於實相者，則亦忘劣之為劣，故知以衣為誡也。又依必兼正者，亦稱其理也。理無高下，隨機而有高下，豈應睹依劣而忽

正報邪？若達如來住無緣慈者，曠若虛空，豈當以穢土為礙乎？故知以室為誡也。若知今佛以三為誡，乃知彼佛亦順三軌，佛佛道同，豈虛語哉？記釋之文，毋勞別釋也。

聖位高下，固未易論，據今問答，則可知也。答意凡二義：一、以同是等覺而分三品，謂始、中、終。然以文殊不知一事，知其一往居始明矣。豈以一事不知，便降辱其高位乎？故曰：止此一事不知，無忝高位。記曰：同位居始，未謝不知。即其意也。次義者，非謂不知，但欲為眾發起，示為不知爾，固同位也。故記曰：二義並顯，文殊位高。謂並顯文殊居等覺位，對非下位云爾，非謂高於妙音也。此本易見，學者不知文理，便成贅論，良可笑也。餘如記文。

菩薩以圓聖之位，始於初心，已有十種普義，所謂慈悲普等。於中修行普者，例佛未值定光佛前等，謂凡所修行，未得記時，不與理會，不得名合。以例菩薩所謂普等，應至佛地，方名為普邪？今謂菩薩既居圓聖，始於初心，造境即中，則已名普，所謂觸事即理，一行一切行，如圓五行等是也。今例云者，但例合義，不例位次有得不得。雖然，只如佛未值定光時，若未與理合，何由得記？使由合故記，其如文何？應知合者，謂修行之極，一法叵得，合其所以無也。記者何也？即其所以合也。是合與記，間不容髮，一而已矣，安有前後於其間邪？故曰我於然燈佛所等云云。故知授記之妙，理乃如斯，成佛之時，何莫由此？畢竟是何道理？唯證乃知，言所莫及。

如來鑒機，不虛說法，說必有益，但有淺深小大等異，此經之所以結益不同。或聞經益，如此經分別功德品所結是也。或聞品益，如藥王已下，隨物偏好，乘乘不同，故品後各結爾。餘不結者，以無聞品之益故也。無聞品益，其說如此。不知昔人何事持論益？不善讀文，起盡故爾。但其名有通別，教有同異，頗不易條理。故記於是約顯密共別等，發諸例以申之。故曰教若唯小等，謂益若未定，當以教而定益。如方等般若，以部共故，其益亦通，當以顯密不定等判之。故有所謂或品似大，益有小大等諸例也。又曰但觀諸經，會未得道，即識所說共別之意。諸教若未定，當以益而驗教云云。惟教與益，更相顯明，則教無不定之益，益無不定之教，其兩得之矣。若夫今經則唯大，大中唯圓，無密偏小，其益常定。雖或淺深，必無致異，以其教定故也。

普賢勸發，當此經末席，雖隣真際極，不以聖自居，以退讓故，住眾伏之頂，示不自滿之意，觀名耳，以知德也。將以此經弘通末世，勸發是行，俾一切眾生必得是經。如來知其意，乃告以四法，其文云云，乃知此經其實不遠。何謂也？夫法莫大於理，故得理

者，佛所護念，此經所謂聞佛知見是也。明於理者，莫尚乎智，此經所以植眾德本是也。發於慧者，莫切於正定，此經所謂入正定聚是也。三者既備，則自行足矣。而發救一切眾生之心，則化他足矣。自他既足，則此經真在焉，故曰必得是經。夫得之者，豈手得之謂哉？得在我者也。得在我者，四法而已。然亦不即四法，不離四法，則此經之妙，一念頓顯，奈何世人求知遠乎？

經以一四答其雙請，是答之巧也。疏以二解釋此一文，則義之盡也。後義既約流通以釋，故對三軌四行言之。既曰唯三唯四，又曰即四而三，故知三四亦一而已。一理對異，從義便爾。故曰一答酬其兩請，舉四以冠一經，則斯文之重演，勸發之宏綱，其要若此。而曰必得是經者，蓋四法是此經之正體，從解為言，故曰必得。若能運此解行，傳以示人，則四依之一，不在斯人乎？

文句格言卷下(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