CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

X54n0870

注肇論疏

宋 遵式述

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - 注肇論疏目錄
  - 疏序
  - 懸談
  - 宗本義
  - 物不遷論第一
  - 不真空論第二
  - 般若無知論第三
    - 般若無知論
    - 劉公致問
    - 法師釋答
    - 上涅槃論表
  - 涅槃無名論第四
    - 九折十演
      - 開宗第一
      - 覈體第二
      - 位體第三
      - 徵出第四
      - 超境第五
      - 搜玄第六
      - 妙存第七
      - 難差第八
      - 辨差第九
      - 責異第十
      - 會異第十一
      - 詰漸第十二
      - 明漸第十三
      - 譏動第十四
      - 動寂第十五
      - 窮源第十六
      - 通古第十七
      - 攷得第十八
      - 玄得第十九

- 卷目次
  - 1
  - 2
  - 3
  - 4
  - 5
  - 6
- 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。

注肇論疏目錄

論序(慧達述曉月注)
卷第一
　疏序　懸談
　宗本義
卷第二
　物不遷論第一
　不真空論第二
卷第三
　般若無知論第三
卷第四
　劉公致問　法師釋答
　上涅槃論表
卷第五
　涅槃無名論第四
　九折十演者
　開宗第一　覆體第二
　位體第三　徵出第四
　超境第五　搜玄第六
卷第六
　玅存第七　難荃第八
　辨荃第九　責異第十
　會異第十一　詰漸第十二
　明漸第十三　譏動第十四
　動寂第十五　窮源第十六
　通古第十七　攷得第十八
　玄得第十九
注肇論疏目錄(終)
No. 870
注肇論疏卷第一(并序)

姑蘇堯峯蘭若沙門　遵式　述

夫森羅萬象，一法印之，所謂心也。心也者，寂然幽邃、廓爾沖融，無滅無生，三際莫之能易；非大非小，十方不測其形；圓明獨曜而無方、清淨真常而有在。雖靈靈絕待，隨緣之色相千荃；湛湛

亡言，普應之音聲萬籟。故色心萬物各得其宜，蓋得此也；聖賢萬行各有所至，蓋至此也。眾生迷此而輪轉不息，聖人證此而圓寂妙常。是知非一心而萬法不存，法非心也；非萬法而一心不顯，心非法也。故如來出現，憫物垂形，身雲順感，以無邊體離增減、圓音隨願而周普，理絕名言，無形而形，若澄潭之落月；無說而說，譬幽谷之傳聲。鹿苑、鶴林一大之因緣事畢，五天、震旦三時之像教流通，聖賢迭興、古今傳習。東晉之世有大法師諱僧肇，生當秦國，名振異方。少習外經，後悟釋教，決疑於龜茲羅什、久居於逍遙譯場，立義論之五章，佐如來之一化。觀夫宏才落落，妙解徹於教宗；玄旨昭昭，深智窮於理域。然因緣生滅，事有千荼；實相本無，理同一味。但以根後各照，二諦不融，寧知波水無荼、金鐶不別？所以列多名而標異、立一義以會通，建不共之深宗、顯大乘之極致。然則俗無異真之俗，即真之俗諦不遷；真無異俗之真，即俗之真空露現。真俗不二、事理雙融，非般若無以契真、非滪和無以涉俗。入俗而真源常顯，權心必具於實心；契真而俗事匪移，實智必資於權智。權實之心雙運，中觀圓融；真俗之境同時，一諦凝寂。情亡解泯、諦觀渾融，復本還源，強名證道。論之深旨，綸緒如斯。然古今解釋注疏頗多，取意求文各隨所見、推宗定教曾無一家，遂令學者迷文、宗途失旨。遵式幼從師授，虛己求宗。後因習學《華嚴》大經，常覩清涼判釋，盡開五教、取法古師，權實之旨有歸、行解之門可向。常恨此論人亡則難，致使深宗固多亂轍。今則精研覃思、三復竭愚，但愧流通之心，輒伸鄙作耳。熙寧甲寅仲春十有三日，南峯西庵序云。

稽首真應等正覺，　法性無邊智慧門，
如實修行諸聖賢，　願賜冥資釋玄義。

將釋此論，略啟四門：一教起因緣、二藏教所攝、三宗趣總別、四隨文釋義。

△今初。夫聖賢立論必有所由，今明起教因緣，略以二門分別：一通明諸論、二別顯斯文。通明諸論者，論有二種：一曰宗論、二曰釋論。釋論則隨文釋義，無別因緣，但由本義深玄則為發起。宗論者，佛法大海深廣難量，權實多門理非一致，圓音頓說異類各聞則不須論。但以世尊滅後，眾生宜樂不等(宜經宜論、樂實樂權)、受解緣殊(與佛有緣則宜經、與菩薩有緣則宜論)，雖有羣經而弗能領悟，是以諸宗立論各被機宜，為令隨論知宗、隨宗得趣，故有小乘論、三乘論、一乘論興。二別顯斯文，復二：初總明、二別顯。總明者，若原佛出現，本為一事因緣，但由根器荼殊、見聞有異。雖以三乘教化，究竟唯為一乘。不了斯旨，多滯化門。為令尋派討源得佛本意，故此論興。二別顯，復有二：一破、二

立。破謂破權，立謂立實。破立之意，四論即為四門：一俗諦，破常無常二倒，立動靜相即故。二真諦，破有無二見，立真俗理一故。三般若，破照用有無，立權實同體故。四涅槃，破迷真執應，立真應不二故。由斯破立，即顯真俗互融、權實交暎，理智冥合、心境泯亡。故立一義為宗，以盡究竟深旨，中間雖有多緣，不過大意。

△二藏教所攝者，三藏之中阿毗達磨藏攝，二藏之中菩薩藏攝，權實教中實教所攝。然權實之義，理亦多途，且依賢首大師以義判教，教類有五：一小乘教；二大乘始教，亦名分教；三大乘終教，亦名實教；四大乘頓教；五一乘圓教。此五相望，前前皆權、後後竝實。若據本教自宗，各許自實他權。今言權實，就始終分之，前二竝權，詮未究竟故；後三俱實，通詮一心故。就此權實之中，始教有法相、破相二宗；今以終實對之，略敘十義，即知此論文義終教所攝。一、法相立三乘定異，實教立一乘無三(下論云「誠真一之無差」，又云「第一大道無有兩正」)。二、法相說五性苦別(三乘并無性及不定性)，實教談一性齊平(下云「九流於是乎交歸，眾聖於是乎冥會」)。三、法相立二諦條然(俗有真無)，實教乃真俗互即(下云「言真未嘗有、言偽未嘗無，二言未始一、二理未始殊」)。四、法相說根後各照(根本智證真、後得智達俗)，實教談二照相須(下云「觀空而不證、處有而不染」)。五、法相說四相前後(生屬過去、住異屬現在、滅屬未來)，實教顯生滅同時(下云「一切眾生即寂滅相」)。六、法相說理智有異(以有為智、證無為理)，實教明能所混融(下云「此彼寂滅、物我冥一、怕爾無朕，乃曰涅槃」)。七、法相說真如凝然，實教顯隨緣妙用(下云「不動真際為諸法立處」，又云「法身無象，應物而形」)。八、破相說真智了空，實教明靈知本寂(下云「終日知而未嘗知」，又云「智有窮幽之鑒而無知焉」等)。九、破相說諸法無性(無性為真如)，實教說本性真常(下云「涅槃之為道也，量太虛而永久」，又云「寂滅永安，無始無終，湛若虛空」)。十、破相說佛德亦空(一切智智亦清淨)，實教明如來具德(下云「理無不契，故萬德斯弘」，又云「佛如虛空，無去無來；應緣而現，無有方所」)。以斯對辨，權實昭然。廣有義門，恐煩不敘。今此論義終實所收，於理無惑；其間或說權義，意在會歸(下云「般若虛玄者，蓋是三乘之宗極也，誠真一之無差」)，不接權門，豈名終實？又亦頓明法性(下云「言之者失其真」等，又云「釋迦掩室於摩竭、淨名杜口於毗耶」)，直顯真常，即兼頓攝。但不明法界性海緣起無礙、主伴無盡之義，非圓教收。若以深該淺、以本攝末，圓亦收此，故曰實教所攝。

△三宗趣總別者，能詮所尚曰宗，宗之所歸曰趣。亦有總別。總以唯心一義為宗，真俗不二、理智混融為趣。別有四門：一真俗

相即為宗，第一義諦為趣；二權實互具為宗，二用無知為趣；三以不二理智為宗，理智不二為趣；四教義詮顯為宗，絕解修證為趣。由斯宗趣，即知四論前淺後深，別不過總。

△第四隨文釋義。文三：初、總標題目。

肇論

肇即人名，論乃是法。以人統法、將法從人，肇之論故。論通諸論，肇揀當文，以別揀通故。凡立題有多種，謂單人、單法、單喻；此三複之，謂人法、法喻、人喻；或具足者。今即單人也。論者，賢首云：「建立決了可軌文言，判說甚深法相道理，依決判義名之為論。」又云：「論者，集法議論也。謂假立賓主、往復徵析，論量正理。」故造論者有二不同：一宗論、二釋論。今即宗論。宗論復有二：一宗經論文義，如《大乘百法明門論》。二以經論成立自宗，如《大乘起信論》。今論具斯二焉。宗本一章即自所成立，次下四論各以經論為宗，故斯文有所據、義有所宗，宗論攝也。然此總題，細詳所立，非論主也。且此方西域、儒釋二宗，未聞作者以名自立為目。又今觀下五章文勢，非如次而作。作之既備，綸緒不無。域內流通，人皆寶得，雖一一以法標目，總推論主之文，故以人名題之為總。

△二作者示名

後秦長安釋僧肇作

後秦，國號也。當姚帝第二主諱興，弘始年中行化，正屬東晉安帝義熙同時。論主生於秦。長安，城名，即古之雍州。僧傳曰：「釋僧肇，京兆人。」行業如本傳。據此示名，合在義題之次。古者既立總題，題下示名，此亦無違。

△三正釋本文五章。大分為二：初一立義標宗，後四依宗造論。初文分二：初、標義題。

○宗本義

教之所尚曰宗。言之所依曰本，其猶根為樹本、源為水本。今以義為所依之本，即為所尚之宗，宗即是本。義者宜也，以能依能宗之教，必與所依所宗義意符合，故義即宗本也。或問曰：未知以何為宗本耶？答曰：謂此章所顯一義，乃是所宗所依之本。下五名及四論，是能宗能依之教。故知名教宗本於義，義為名教之宗本矣。

△次、正立義。文二：一總立義本、二別開義門。然宗本一篇，文有總別。開總成別，則四論不同；攝別歸總，同顯一義。今初，分三：一列名、二立義、三推釋。今初列。名中五名，疏分五段釋之。今欲釋名，須論詮表。且五中前四詮理、緣會詮事，謂事有千荂，總於緣會；理有深淺，四名統之。今欲明理事不二

一義之宗，先釋理事不一五種名字。或曰：論主依何法體立此宗義？答：據斯宗義，必依一心法立，謂五名中上三詮心體、下二詮心用，由一心體用同時故，得五名義一。若然者，論文何以不示一心耶？不示之意有二：一謂心法唯證智可到，非言教所及故。今但以義顯，不以言示，此如釋迦掩室、淨名默然，教外別傳、亡詮得旨，皆斯意也。二謂理事體用，三乘教部不說相融，大乘極談方明不二。今此論意欲會權入實故，特散列五名；融成一義故，不先標一心法也。此如毗耶室中五千大士，各各先說二法，然後入不二門。由斯二意，即知此論大同《起信》，不無小異。良由會權歸實、從始入終，與直造心性者優劣機異，故立教不同也。

本無。

此名有二釋：一、本謂本來，無即是寂，謂一真心體三際湛然。下云「非推之使無，故曰本無」。二、本謂本源，無即泯絕，謂萬派歸源，名相斯泯。然上二釋，先則本自是無，次乃由無顯本。唯第四論詮至於此，彼明無為滅度二涅槃義，生佛平等理智相泯，方契本無。

實相。

實謂真實，相即相狀，真實即相乃無相也。此亦二釋：一真心本絕諸相，絕相之真故稱實相。下云「實相自無」。二萬法相寂即真實相。然此二釋，前直就法體論相，後委就諸法推實。實由體、相本真，故得諸法皆實。又由即法見實，方知法法全真。下物不遷、不真空、般若無知三論，通約所詮，皆齊此名；約境則雙融真俗顯實相、約智雙融權實顯實相，行人於此似有能所之迹未亡，故至涅槃方本無矣。若約四論為門不同，則唯般若可至於此，以權實二智同出於實相、法性之體體性常寂，故曰般若無知。

法性。

法謂軌則任持，性乃融通不改。真常法體寂寥沖深，三際不易，令物可解，故受法名；雖融通於萬物，而不失於無分，故受性名。《華嚴》偈云：「法性徧在一切處，亦無形相而可得。」下云「法性如是」。若賢首《起信疏》云：「法性者，明真體普徧之義。通與一切法為性，即顯真如徧於染淨、通情非情。此則法是隨緣萬法、性約真如不變。」斯亦順今所釋，但不以法之一字，直就真軌持義釋。若用隨緣以釋法性者，迷之太甚。

性空。

性是諸法從緣生滅之性，空謂假而無實。此亦二釋：一以四性推檢萬法，不自、不他、不共、不無因，都無一實。下論云「性常

自空故」。二諸法性相，於情似有、於理實無，如夜見繩懼是蛇，蛇性蛇相元不有。眾生若離徧計情、了法依他無實性。不真空論真諦為門，正齊此名。若約所顯第一義諦，即詮至實相。

緣會。

疎助者為緣，親起者為因。會謂合也聚也。統論佛教多宗因緣，窮盡諸法生起之由，直破外道無因邪因。故實教則指的一心為源，相宗皆明從種而有。今但就俗諦詮顯，故說眾緣合會，色心諸法宛然。下物不遷論，俗諦為門，唯齊此名。既俗諦門中不窮諸法生起之源，故但以緣會之名總該萬法。下云「一切諸法緣會而生」。《大論》云「諸法從緣生」等。或曰：此既不明諸法興由，寧為盡理之論？答曰：若約五名非一，緣會詮義實非盡理之名。今由一義故，緣會諸法以本無實相為因，妄攬真成、全真立妄，故下反推緣會直顯本無，故知一心真理是萬法親起之因。故經云：「如來藏是善不善因，能變興造一切趣生，乃至若生若滅。」《華嚴》云：「心如巧畫師，造種種五陰。」或說染法以無明為因，及法相說業種親生，竝是今之緣義。《清凉疏》云：「以不知三界由乎我心，從癡有愛，流轉無極。故今正順大乘，不違教理。」或曰：論中何以唯立此之五名，而無增減？答：若約名教實乃繁多，窮理盡性不過此五。今略以二諦性相束之，即所立無過減之失。緣會、性空，明俗諦性相；法性、實相，明真諦性相；本無一名，真俗性相俱泯。此有三重四句。先明俗諦四句：一俗相謂緣會；二俗性謂性空；三俗性俗相俱存，謂合上二名；四俗性俗相俱泯，謂本無。次明真諦四句：一真性謂法性；二真相謂實相；三真性真相俱存，謂合上二名；四真性真相俱泯，謂本無。後真俗對明四句：一俗性相謂緣會性空；二真性相謂法性實相；三真俗性相俱存，謂通下四名；四真俗性相俱泯，謂本無。具此三重四句，教理圓滿。又信解行證一一皆當具四，闕一則竝非真實，是故立名盡理不過於五矣。上釋列名竟。

△二、立義。

一義耳。

正立義也。上所列雖有五名，詮義是一。所言一義，亦有多釋。且就五名中釋者，上三詮心體、下二詮心用，已是一心體用，故義一也。又上四名詮理、第五名詮事，理外無事，全不變以隨緣；事外無理，雖隨緣而不變。理事不二，故義一也。若據下四論釋一義者，即有三門：一約境，即物不遷論是緣會俗諦境，不真空論是性空真諦境。真俗不二，以顯本無、實相、法性第一義諦境，故曰一義。二約智，即般若無知論權智涉有，緣會智實智觀空，性空智權實不二，則本無、實相法性中道智，故曰一義。

三約證，即涅槃無名論，應化之身不泯理事境智相故，緣會、性空也；真實之體不存能所理智故，法性、實相、本無矣。存泯無礙、真應不二，故曰一義。以斯教義被機，則令三乘同歸一佛乘、五性同會一佛性，行則悲智相導、因則空有雙修，心則寂照同時、觀則理事齊照，故曰十方世界中唯有一乘法，故立一義之宗，以究如來出世大事。所以《淨名》宗於不二、《法華》本於一乘、《楞嚴》究常住一心、《涅槃》明羣生一性，故知一義之旨足以統大乘終極之宗矣。然此亦由對五名故號一義。名既混融，義亦無一，能一能五、非一非五，方盡玄微。故經亦云：「一亦不為一，為破諸數故。」此上總義，通為四論宗本矣。

△三、推釋二。先推。

何則？

推也。既有五名，何成一義？

△二、釋成一義二。初、指事釋緣會二。一、指所詮事。

一切諸法。

俗諦事法也，謂該世間出世間，故云一切。各有色心依正，故云諸法，即緣會名下所詮事法也。然前列名，約從本以起末，則從無住本立一切法，法本如是。今此釋成，約推末以顯本，教理如斯。故下四論詮理，但依教道前前則淺、後後則深。不過今推釋之意，欲使行人自淺之深、即末契本，是故釋成特反前列中之次也。

△二、釋能詮名。

緣會而生。

釋緣會名詮事之意。染緣會則六凡依正興，淨緣會則四聖依正現，故十界依正必由染淨緣會而生。故欲詮俗諦事法，不過上緣會之名矣。

△二、顯理明一義四。一、顯性空理分二：一、推窮其性。又分三：一、推前際空。

緣會而生，則未生無有。

上句牒前，下句正推。生者起也，謂觀諸法前際，緣未起時，無有法之性相，故曰未生無有。足知現有，定屬緣生也。

△二、推後際空，文二。初、正推也。

緣離則滅。

滅謂滅盡。又觀諸法後際，緣若離散，性相皆滅。故將緣散之盡，以了緣會非真。

△二、縱推。

如其真有，有則無滅。

先縱後推。如其者，若彼也。若彼緣會之事真實有者，則後際無滅。今既有滅，定了非真也。

△三、正推現空。

以此而推，故知雖今現有，有而性常自空。

以，用也。用二際不有以推之，方了現今萬有自性依他故空。故《中論》云：「因緣所生法，我說即是空。」上句屬物不遷論，下句屬不真空論。言依他有二：一依真理之他；二依眾緣之他，如波依水又復依風。今取後義，顯緣會故，諸法自性空也。

△二、結顯性空。

性常自空，故謂之性空。

結成也，即事顯性空理故。然此性空，愚法教謂之生空，始教謂之二空，猶未能即事而顯。今即緣會而性空理現，故異權小也。

△二、顯法性理。

法性如是。

此即就緣會性空顯真法性也。如是者，指上緣會諸法，由性空故本性常寂，法性是如是矣。又如謂真常不改，是為離過絕非，法性有如是之義。意令達事本真，故云法性如是。然此觸事契理，約機有二：若由達事法性空方了法性，即是權機入實，屬漸來也；若於事直見法性，唯終教機，屬頓入也。《起信》云：「以一切法悉皆真故，皆同如故。」

△三、顯實相理。

故曰實相。

前則即事顯真性，此則即事顯真相。非唯緣會性空本即真性，亦了緣會無相本即實相，此乃即事見實相理也。下云「諸法實相謂之般若」。《法華》云：「治生產業皆與實相不相違背。」故今直於緣會性空立實相名，乃云故曰實相。然法性、實相二名同出，以真性無相故、實相性寂故。

△四、顯本無理。

實相自無，非推之使無，故名本無。

此即事顯本無理也。實相本無，說有前後，義亦同時。前但會事歸理以顯實相，今明實相之理非由推事見無，本來自無，故曰本無也。前則有理可歸，事必會理，義當終教；今顯理本自寂，事理雙亡，是頓教義。既從淺之深，至此之深深，故此本無特躡實相而釋。又法性顯真性，實相顯真相，本無顯真體本絕性相，此三顯理不無深淺。又上五名，達緣會則離徧計，推性空則了依他，顯法性實相本無則證圓成。圭山云：「從緣有故，依他無性，即圓成故，故一義也。」上辨推釋之文，已見論主但會事顯理以釋一義，餘一之義皆可意求，竝如前說。釋總義竟。

△二、別開義門三：一約境雙破有無顯一義、二約智雙融權實顯一義、三約證雙泯理事顯一義。此三節皆總中開出，乃全總以成別，即為下四論之所宗。謂物不遷、不真空二論，宗境一義；般若無知論，宗智一義；涅槃無名論，宗證一義。今初，文二：

一、假牒問。

言不有不無者。

牒彼所言也。或曰：若言緣會諸法性常自空以成一義，何以佛教皆說不有不無二義耶？故今牒之。此但躡前。釋成中云「一切諸法緣會而生，乃至性常自空故謂之性空」之文，假躡為問，以開真諦不有、俗諦不無，為下前二論所宗之門，顯真俗不二中道理，為二論所詮。故今不有，即上性空；不無，即上緣會。下顯中道，即上一義。問者但據前名異向，下論主約上一義而立，故雖開別而不失總。此義既不離前，故曰假問。

△二、辨諦理。文二：初、明二諦。文二：一、出教意以釋問。

不如有見常見之有、邪見斷見之無耳。

不如二字，兩句連用，即能破之詞，是上二不字也。見謂妄解，即所破之執，上有無也。所執雖多，不出於二：一常見滯有、二斷見滯無。且凡夫人未達緣生本空，見有諸法，計常住相，故佛教以真諦不有治之，故曰不如有見常見之有也。又小乘及外道未能即事契真，多尚虛無寂默厭患身智，故佛教以俗諦不無治之，故曰不如邪見斷見之無耳。是知佛教真諦說不有、俗諦談不無，為破斷常二執，以佛正見不似斷常二執，故曰不如等。故今先為出其教意，但為直非二見耳。

△二、立縱奪以會前。

若以有為有，則以無為無。

此縱前也。為，是也。前釋中若以緣會是有，亦以性空是無，成有無二見，乃違佛教也。

有既不有，則無無也。

此奪上縱意，會釋前義也。既，已也。前釋中已明緣會之有即性空，故不有，則知性空之無即緣會，故不無。則二名一義，方符佛教二諦不有不無之門。重言無者，不無也。此約能示二諦有無相即，故不有不無是一義也。下文方會歸所示一實之義為一義。《仁王》云：「於諦常自二，於解常自一。」

△二、會一義二：初、會二諦顯一義中二：一、正顯遮照。

夫不存無以觀法者，可謂識法實相矣。

上約二諦以不有不無為門，猶未顯門中實示何義。今此會前真俗同歸，顯中道第一義諦。即前緣會性空不二，則法性實相理顯。夫諦境不過以四句論之：一真故不有，離增益謗；二俗故不無，

離損減謗；三雙照故亦有亦無，離戲論謗；四雙遮故非有非無，離相違謗。一二兩句已如前文，今但會前明後二句雙遮雙照同時之義，以顯中道耳。言不存者，無所住著也。文中無字與下段有字，影略互取。由前不有不無，故不住著於有無，故云不存有無，即雙遮也。以觀法者雙照有無法也。可謂下，釋成也。既用即遮之照故，當正遮之時，而能了別中道實相法也。

是謂雖觀有，而無所取相。

此文下亦合云者，可謂契法實相矣。今影略也。是謂者，承上之詞。雖觀有無，雙照也；而無所取相，雙遮也。但反上文，令遮照互具，中道實相顯於此矣。故知緣會性空義一，顯法性實相也。

△二、述成遮照。

然則法相，為無相之相。

前則境觀合辨，今則各別述成。先、約境述成。言法相者，通牒三諦境為是也。無相者，雙遮真俗相也。之相者，雙照真俗相也。此則於境乃遮照同時，成第一義諦。

聖人之心，為住無所住矣。

次、約觀述成也。言聖人之心，通標一心三觀，得此觀者即聖人矣。為，亦是也。住者，雙照也；無所住者，雙遮也。無真俗可住故，此乃心觀照遮同時成中道觀。此中道境觀，即上強名之為實相法性也。是知諦非觀而不顯融通、觀非諦而不能迭耀，雖正辨融通之境，須約融通之心。次偪和般若由此而生。

△二、會三乘顯一乘三：初、總標人法。

三法等觀性空而得道也。

三乘者，菩薩、緣覺、聲聞也。此三機不等，分教定有、實教定無。等，謂齊也。觀者，鑒照也。性空者，指前即俗之真理也。得道者，證中道理也。然權教三人在本乘，但見真俗迢然、理事抗立。教理既權，人亦有異。既為大乘之始，始必有終，故三乘入實則必觀真俗互融一理無差，故說究竟涅槃常寂滅相，唯一乘法無二無三。今言等觀性空者，此明三乘人同觀即俗之真，故曰等觀性空，證真俗不二中道第一義諦理，故曰而得道也。《清涼疏》云：「始教乃真俗二諦迢然不同，終教則第一義諦該通真俗等。」良以權教三乘之人，若信解一義之教，則同用一心三觀、照一境三諦，入實則無異，故曰等觀。約本是稟權而來，猶帶三乘之稱，故賢首云：「或攝界外機，令得出出世益者，先以三乘令得益，後乃方便得一乘者，屬同教攝，亦名迴三人入一。」此如《法華》說。由此證知，正顯會權入實之義，故說三乘等觀也。若約直進之機，便觀三諦融通，不必須稟前教。今為特顯權

須入實、實外無權，故舉三乘而說等觀也。下涅槃論多引《法華》破三歸一，定知其旨如此。無性闡提尚許同歸一性，況三乘聖賢耶？

△二、釋成所觀二：初、正釋。

性空者，謂諸法實相也。

先牒上也。真不異俗，故云諸法也；即俗之真是第一義諦，故云實相。《法華》亦云：「諸法寂滅相，不可以言宣。」

△二、辨邪正。

見法實相，故云正觀；若其異者，便為邪觀。

此約當教辨邪正。若見真俗有異，便為邪觀。《淨名》云：「如自觀身實相，觀佛亦然。」乃至云：「同真際、等法性，乃名正觀。以他觀者，非見佛也。」今小改其文，正用彼義。

△三、重通妨難二：一、牒難縱破。

設二乘不見此理，則顛倒也。

妨云：若據三乘在權，大小殊隔，何謂於今等觀第一義諦之理耶？此將在權望入實為難也，故今先且縱破。設若二乘到實，不見三諦融通之理，則與在權滯寂無異，故云顛倒也。

△二、權實對辨。

是以三乘觀法無異，但心有大小為差耳。

三乘入實，同觀三諦融通之法無異，但約在權心慕大小，故分差別也。《法華》云：「若我等有樂大之心，佛則為我說大乘法」等。下論曰「般若虛玄者，蓋三乘之宗極也，誠真一之無差」，既曰真一無差，豈詮大小之心？今言但心有大小者，此乃實教引進三乘，呵彼昔日自抑己靈強分大小耳。正如《法華》、《淨名》所破也。昔人所解，皆云三乘等觀性空各得道果，又以悲智具不具說等觀之人大小心殊。遣文麤通，於宗甚失，遂令教理多合權宗，則五名一義之宗何在？古者云「以深為淺有謗法之愆」，得不慎乎!

△二、約智雙融權實顯一義三：一、牒問略釋。

漚和般若者，大慧之稱也。

先假外問云：若云一義為宗本者，則境智皆一，何以智有漚和般若權實之二耶？故今牒釋之也。言漚和，是梵音，准康師云「此翻方便，即權慧也。般若亦梵音，正翻曰智。」或約因翻慧，以揀擇為義；約果翻智，以決斷為義。今取因果合之，即因果人通具之實智也。或般若通翻智慧，以智實慧權分之；今亦不取，已有漚和目權慧故，下云「權慧具矣」。又此二智，亦名根本、後得，如理如量，或真或俗皆權實之異名。餘至本論釋題中辨。次釋云大慧之稱者，權實互具、悲智兩全、雙觀理事，方曰大慧。

大慧一義，具漚和般若，即中道觀。良以權實不二，故稱大慧。實則窮理、權則達事，所照既事理渾融、能照亦權實相即，故亦不過顯前之一義耳。又本無實相法性，理上起權實照用，實則還照於理、權則達緣會事，權實不二，乃契中道一義。故知不離前五名一義。今約智開為別義，立下第三般若無知論之宗本也。

△二、返覆廣釋有三：一、明互具釋大慧。

諸法實相，謂之般若；能不形證，漚和功也。

此下約所辨能。先明般若中具漚和，即俗照真。般若實智也，故云「謂之般若」。形者，現也。此智慧中具方便之功，不棄接化之心，故不現證於理。《淨名》云：「無方便慧縛，有方便慧解。」

適化眾生，謂之漚和；不染塵累，般若力也。

次明漚和中具般若也。適者，出也。塵，以坌污為義。聖人出假導物，即方便權用，故云「謂之漚和」。此漚和中具般若之力，常契真實，故不染能所感應之相。《淨名》云：「無慧方便縛，有慧方便解。」此上權實互資、悲智雙運，方曰大慧，即不二之稱。得之者，三觀常融耳。

△二、約二門別釋二名。

然則般若之門觀空、漚和之門涉有。

承上文勢，故云然則。若約二智為門不同，實智唯照理故觀性空，權智但入俗故曰涉有。而皆云門者，以開通為義。開則二門定異，通則二用相關，實由不二而二。故上辨其通，今明其開，故各曰門也。

△三、返覆釋成一義。

涉有未始迷虛，故常處有而不染。

先約權門釋一義。此句據義從便，合云不迷虛而涉有。今取文便也。又連上權門涉有也。今望下段且順義釋之，謂即實之權而權不異實，聖人得之，故能居處於有而未嘗有相可染。古所謂涉有而一道清淨也。

不厭有而觀空，故觀空而不證。

次約實門釋一義。謂即權之實而實不異權，聖人得之，故雖深觀空理，未始棄有而證空。古所謂觀空而萬行沸騰。此上明觀智權實二而不二、不二而二，成中道觀，還契本無實相法性之理，即光還自照也。故《起信》中「今依真如門修止、生滅門修觀。二門不二，止觀雙融。」即此義也。

△三、結成心觀。

是謂一念之力權慧具矣。一念之力權慧具矣。

一念者，實教行人一念觀心，權實互具，如車二輪、如鳥二翼，同一用而不可互闕，故今上下兩句結之。一念即般若，權慧即漚和也。

好思，歷然可解。

勸成心觀一義之旨。思之可解，由解發行，則般若現前矣。

△三、約證雙泯理事顯一義。前雖顯真俗理一、權實智融，但境智之迹未亡、能所之相尚在。今顯聖凡體一、境智皆如，一如無二如，方為至契也。是知前是解悟，今明證悟。於前五名中，即事契本無之理，至本無則事理雙絕、名義兩亡，乃曰證心源之究竟矣。一標華梵以牒問。

泥洹盡諦者。

假牒外問也。妨云：若三諦融通，則理事無二；權實智一，則真俗渾融。何以教中皆令行人斷妄證真、棄事歸理，滅盡業果方得泥洹耶？故今牒之。言泥洹，是梵語，涅槃之音小轉，至本論會釋。盡諦是秦音，即下論主翻為滅度之義。謂滅大患、度四流故，則妄因妄果盡也，亦即第三滅諦。故《法華》云：「滅盡諸苦名第三諦。」若會前一義者，於一切緣會法直顯本性虛無，因果相盡、境智雙亡，方契究竟一義。此為下第四涅槃無名論所宗矣。

△二、就盡諦以釋成。

直結盡而已，則生死永滅，故謂盡耳。

此先通明權實二教滅盡之義。直者，但也，意云豈但也。結者，繫縛義，即惑業也。生死即是苦也。三界輪轉，不過此三。謂一切眾生本具真常妙性，由不如實知真如法一，不覺心動，妄念紛然，強分能所，我法執生，名曰無明。既迷一實，故稱為惑。迷惑既甚，三業熾然，造善惡不動三因，名之為業。由此業故，不能出於三界生死，縱脫分段，未免變易。皆因惑業招此繫縛，故指惑業名之為結。下論云「結是重惑」，是知通以惑業為結也，四諦之中即集諦因。生死是苦諦果，今言結盡永滅者，若三乘人始因師教聞熏心所中慧，數於見修道中發根，後無漏智力斷三界煩惱，直至無學位中惑業都盡、生死永滅，證無餘涅槃方為究竟。故結盡永滅，乃曰泥洹盡諦。若實教行人，始因眾生本覺內熏、師教外熏，惑業心中乃有始覺智興，具前一心三觀大慧之力，能鑒一境三諦，乃悟惑業生死皆緣會假有，惑業無性名大菩提，生死性寂號大涅槃，此則於結乃斷而無斷故云結盡，生死則滅而無滅故云永滅。是知兩教通以盡惑業苦三，方名盡諦。故今文云「豈但結盡名盡」，更須生死亦盡，故謂之泥洹盡諦耳。

△三、顯一實異三乘。

無復別有一盡處耳。

前雖明權實行人皆以妄因苦果滅盡以為泥洹，猶未辨權實斷證，何以為異耶？故今云無復別有妄苦可盡之處以為泥洹也。謂實教行人但悟心性常寂，元無妄因苦果之相可得，以何為滅盡之處？斯則了妄名滅，實無可滅之相。既無妄可滅，亦無真可證，方為真滅。豈同三乘行人實斷實證，別有真如界以為妄盡之處？故《圓覺》云：「知妄即離，不作方便。」又云：「知是空華，即無輪轉。」《楞嚴》亦云：「殊不能知生滅去來本如來藏妙真如性，而於其中求其去來迷悟生死，了不可得。」是則大乘教部究竟所說竝不過此，故今明之，立下第四論之宗本義。上釋宗本義竟。

注肇論疏卷第一

音切

泐
(力得切)
璞
(普角切)
繭
(古典切)
甍
(眉耕切)
憩
(去例切)
机
(飢雉切)
叡
(以芮切)
繕
(善音)
龜茲
(上丘音，下慈音)
琰
(弋冉切)
覈
(胡革切)
搜

(所鳩切)
汰
(他蓋切)
臧
(則郎切)
否
(否音)
箘
(奇隕切)
蚌
(步項切)
畎
(犬音)
廩
(力荏切)
猥
(於隗切)
譣
(烏見切)
昉
(甫往切)
蠱
(公戶切)
繪
(胡檜切)
邕
(於龍切)
盱
(以俱切)
鐫
(子全切)
躕
(祖稽切)
馭
(魚據切)
牘
(徒木切)
詰

(溪吉切)
畔
(蒲半切)
攷
(考音)
森
(所今切)
遂
(雖遂切)
複
(方復切)
迢
(徒聊切)
抗
(可浪切)
愆
(去乾切)
坌
(蒲頓切)
沸
(方味切)
泥洹
(上奴雞切，下胡端切)

注肇論疏卷第二

姑蘇堯峯蘭若沙門　遵式　述

△大文第二，依宗造論。論有四章，古釋多分為四科，謂俗諦、真諦、明因、顯果。四論不同，順文可爾，於理則未然，遂令前二則真俗不即、後二則因果不融。又真俗二諦，非因人所知；權實二智，非果人所用，故知四論同時、說有前後。此宗不修則已，修則二智齊運、二境同觀。雖境智義殊，定無二體，從凡至聖一道如此，方曰一義。古者或謂前二論明二諦教真俗不二顯理，第三約行，第四明果。此釋甚當，更須知此四義通因及果。今且順宗本分為三節，初前二論明真俗不二顯境一，次第三論明體用不二顯智一，後第四論明理智不二顯證一。今初，分二：初、物不遷論立俗諦；二、不真空論顯即真。今初。所以先有此論者，明俗諦事法也。謂佛教顯理必須即事，若事外求理、俗外明真，縱離邊邪亦歸權小，故今先明事法，後不真空論顯理故。又凡人不達俗諦性相，見生滅有無乃謂變易不停。今竝非之，故先立此論，即正推前緣會名義也。大同《華嚴》開四法界，先明所依體事。此中文二：初、題目。

○物不遷論第一

物者，事法也。世間不離三科，出世不過二果。但有名相竝稱為物，縱說古今時分，時無別體；仗相立名，但了名相無所不收。言不遷者，遷者動也，即變易義。今俗諦門中略有三義，故萬物不能遷易。一明物性、二明物相、三明物時。火熱風動、水濕地堅等，即緣性不可易。天尊地卑、山高水澄、聖淨凡染等，即緣相不可易。古今朝暮、剎那前後，蓋時不可易。又此性相時有相，由義相成義，即《中論》云「因緣所生法」也，此則正屬始教。法相宗所陳百法名數各有體性，乃至真如涅槃亦理果淨物，故知俗諦一門攝法亦無不盡，故曰物不遷。正明動中有靜、靜不妨動，宜善得旨，勿濫真常。或曰：凡夫一念轉成聖時，何以曰不遷耶？答曰：秖由不遷，故能轉也。何也？染淨二相各存故、真妄二性各立故。妄染時非真淨時故，由性相時分各住本位故，能從凡入聖矣。論謂言議推詰，次在最先故曰第一。物即不遷，持業釋。物不遷之論，依主釋。

△二、論文二：初序意、二正論。初文四：初、標物示人情。

夫生死交謝。

生者起也，死者止也。此二亦云生滅，或於生後滅前開之曰生住異滅。蓋言物之性相，緣會則起、緣離則止，故知俗諦生死能總

萬物交互也。謝，往也。生必交互於死曰生，死必交互於生曰死，故當生時死在、當死時生存，方曰交互也。人情不曉此理，見生時曰死往、見死時曰生往也。

寒暑迭遷。

此以寒暑言物之時，以陰極曰寒、陽極曰暑。今寒暑者，蓋言陰陽之生極也。或分四時，則春生、夏長、秋衰、冬落。今不言四時而云寒暑者，蓋四時不出陰陽，陰陽之極曰寒暑，故以寒暑對上生死為句。故《易》云「一寒一暑」，是謂迭遷。又上生死既含四相，令寒暑亦含四時，故言萬物之時，不過寒暑為總，或約三世十世、或約心念剎那，延促不定耳。迭者，遞互。遷，謂動去也。以寒遞互於暑曰寒、以暑遞互於寒曰暑，既能遞互，即知各存。人不曉之，當暑時曰寒遷、當寒時謂暑去。

有物。

即上生死寒暑所總萬有之物。

流動。

水動曰流，即上交謝迭遷。

人之常情。

人情執動，常自如此。此上明所治之執，此下亦破斷見外道，撥無因果故。

△二、據理申己解三：一、據理推意。

余則謂之不然。

謂者，評論之詞。論主自所謂萬物性相道理，交而不謝、迭而不遷。

何者？

自徵。上下然之，意者何也？

△二、引經標牒。

《放光》云：

八部般若之一數。

法。

軌持為義。真妄染淨、色心依正，各具軌則住持，通得此名。即上物也。

無去來、無動轉。

即不遷也。謂生住生故無來，死住死故無去，中間寒暑、少壯各住，故無流動轉變矣。或去來約時、轉動約性相，緣生性相三世各住，故曰不遷。若般若宗多蕩相顯空，色心至乎種智皆曰清淨，今借文標為證信，不取彼意。下自推釋可見。

者。

牒經也。

△三、推釋正理。

尋夫不動之作。

推窮曰尋。夫，即語詞。不動者，經云「無去來動轉」。作者，推求也。尋究經中於諸法推求不動者也。

豈釋動以求靜？

先破錯解，釋捨也。

必求靜於諸動。

此顯正意。經中定當推靜向於羣動，故令動中達性相各住。

必求靜於諸動，故雖動而常靜。

上句牒前，下句釋成自意。經中既求靜於動，故我於生死交謝、寒暑迭遷而見常靜。所以謂之不然也。

不釋動以求靜，故雖靜而不離動。

亦先牒前，下句釋成經旨。雖靜者，法無去來動轉，不離遷謝而顯，故曰不離動。則所見即動而靜，與經即靜而動相符。

△三、明情解相違。文四：初、總標解惑。

然則。

承上連續之詞，因推經旨故。

動靜未始異。

以經證於自意。則同辨緣法生滅、性相常靜，故動靜不異。

而惑者不同。

惑者，生時不見死，乃執生靜而死動等，故動靜不同。

緣使真言滯於競辨。

真言者，稱實之言也。競辨者，諍言也。惑者執異與不異，稱實之言相違，故有諍言，使真言成滯礙也。

宗途。

途者，道也。動靜不異之道，為學者之所宗故。

屈於好異。

屈，抑也。惑者好異而強說，故使宗途為邪解之屈抑。

△二、示理難言。

所以靜躁之極，未易言也。

躁，動也。物之動靜，理極於不二。惑者執二而強諍，故不可率易而言。

△三、推釋其意。

何者？

推難言之意。

夫談真則逆俗，順俗則違真。

稱實言則逆世俗，順俗見則違實理，故未易言也。

違真故，迷性而莫返。

出違真過也。人情長迷於物理，順之則不能返悟也。

逆俗故，言淡而無味。

出逆俗過也。淡即無味。談真逆俗，俗見不曉，無義味可采，故云言淡。《道經》云：「樂與餌，過客止，道之出口，淡乎無味。」

△四、躡前起後。

緣使。

解人說動靜理同，惑者執動靜有異，乃為中人之惑緣也。

中人未分於存亡。

中根可語上亦可以語下，故未能分辨解惑邪正，為當存同亡異、為復存異亡同？下論正被此機，上士已知動靜不異故。

下士撫掌而弗顧。

即前惑者也。堅執不回，弗顧正理。撫掌者，大笑之貌也。《道經》曰：「不笑不足以為道矣。」此上二句語，出《道德經》，文小改耳。

近而不可知者。

物理近於人，而不可以執動靜者所知者。下云：

其唯物性乎？

唯，獨也。獨有萬物緣生之性，動中常靜、靜不妨動，此理最近而人不知。此即前三義中是約性一門。《華嚴大疏》談不遷有三義：一能依不遷，即今約性相義；二依所依不遷；三唯所依不遷，即涅槃論明真性隨緣常住不變義。

△四、顯立論之意。

然。

躡上生起之詞。理極難言，故當杜默。然為中人不知物性如此，故下云：

不能自已(已，止也)，聊復寄心於動靜之際。

聊，略也。際，邊畔也。動以靜為際，故即動以見靜；靜以動為際，故即靜以見動。略寄解心如此，故乃言之也。

豈曰必然。試論之曰：

必者，決定也。試，且也。豈謂決定如然，且以此解心評論之耳。

△二、正論。文三：初正顯不遷、次會釋教意、三因果結益。然萬物常與無常，理本不二，雖緣生緣滅、剎那代謝，而生滅各位、聚散異時，世之人情弗能諦審，覩暫有則執住、見忽滅則執遷，此二皆自縛於斷常耳。然而執住則易覺、滯遷則難回，由執遷故，不知俗諦門中生滅性相各得自位、善惡因果始終不差，故先顯不遷正理，次會釋常無常二教同致，後以因果結令知益。此

論之意不過此三，故今易古之六科，但分三段耳。今初，文三：初、引教定宗。文二：初、引經論。

《道行》云：

小品一數也。

諸法。

物也，即色受想行識曰五蘊，六根六境曰十二處，更加六識即十八界，世間法不過此之三科。又略而言，不出色心為總。又菩提涅槃是出世法，今竝該之，故云諸法。

本無所從來、去亦無所至。

不遷也。本者，來之所起處。至者，去之所到處。由諸法性相時分各住本位，未嘗有從本而來、去至彼所。所謂本不見從凡中而來，去至聖所。又亦不見本從生死煩惱中來，至菩提涅槃處故。何也？聖凡染淨各不相到故、世出世法各住本位故。餘可例知。《華嚴》亦云：「各各不相知，諸法亦如是。」若據《般若》本部，多明無相真宗，直顯萬法本空無來去相。今借文標宗，用意則別，下定宗中可見。

《中觀》。

即《中觀論》，今引之釋成經意。

云：觀方知彼去。

觀，則見也。方，通十方，且舉東方例之。彼者，汎指彼人也。我觀東方，知彼一人從此而去。

去者不至方。

者，即人也。去東之人，前步在前、後步在後，故不見從此至彼方之相，故曰去亦無所至。反知從東方來此方，亦步步各住，故曰本無所從來。東方既爾，餘九亦然。人既即動而靜，以例諸法遷而不遷，故引《中觀》釋成《道行》，以立不遷宗旨也。

△次、定宗旨。

斯皆即動而求靜，以知物不遷明矣。

斯，此也。皆，同也。此上經論同即動而推靜，用此證知緣生物理性相不遷，義已明矣。三量之申此約聖教量。

△二、破惑顯理。文二：初、解惑對辨。又二：初、境同見異。

夫人之所謂動者。

牒上有物流動人之常情。

以昔物不至今。

如以死交互於生，則生為昔物、死為今物，故生不至今也。

故曰動而非靜。

惑者見死時無生，謂生已謝，故執動而非靜。

我之所謂靜者。

牒上余則謂不然也。

亦以昔物不至今(同上也)，**故曰靜而非動。**

論主所解，生為昔物在昔、死為今物在今，故昔不至今，曰靜而非動也。以生交死及寒暑等，例上可知。

動而非靜，以其不來。

惑者執動，為見昔不來今故。

靜而非動，以其不去。

論主見靜，已知昔物住昔而不去。此即前序中解惑耳。

△二、逆順結責。

然則所造未嘗異。

造，詣也。同見昔物不至今，則所詣之境不異。

所見未嘗同。

解惑所見，靜動不同。

逆之所謂塞，順之所謂通。

逆理執動，所謂塞滯之人；順理見靜，所謂通解之者。古人多約論主說逆順通塞，量無此理。

苟得其道，復何滯哉？

苟，若也。道，物理也。若得物理無動而非靜，豈有動之可惑滯也。

△二、遣惑顯理五。初、嗟迷執。

傷夫人情之惑久矣。

人被情執所惑，從來不覺，故可傷之。

目對真而莫覺。

真者，即昔物不至今也。雖見而執動，故目對而莫覺也。

△二、陳迷情。

既知往物而不來。

牒前昔物不至今。往，昔也。

而謂今物而可往。

即前執動而非靜也。往，去也。既執昔物不至今為動，必當謂今物亦可遷往矣。此乃情惑也。

△三、顯正理。文四：一、標。

往(昔也)**物既不來，今物何所往？**

去也。惑者雖知昔物不來，而不知今物不去。若知今物在今而不去，亦了昔物在昔而不去，即不遷顯矣。則古住古而今住今，今古各不相往來。

△二、推。

何則？

徵上二句。

△三、釋。文二：初、釋上句。

求向物於向，於向未嘗無。

向，昔也。求昔物於昔時，昔時定有，故知昔住昔位。

責向物於今，於今未嘗有。

推責昔物於今時，今時不見昔。

於今未嘗有，以明物不來。

明知昔物不至今也。

於向未嘗無，故知物不去。

昔時見昔，故知不遷去，何以惑之而謂動而非靜耶？此上釋成古無來去義。

△次、釋下句。

覆而求今，今亦不往。

去也。反覆更推今物，即知今物在今而不去。非唯不去，於古昔亦知不向於未來，故非動矣。此上釋成今無來云義，但變上文以向曰今、今曰向，來曰去、去曰來，讀之可見。如人有老少，少住昔而老住今。人多惑之，當老年衰朽不見[月*(?/ 口/ 用)]盛，乃謂少事已遷去。殊不思當少之年膚腠潤澤，故知在昔矣。何於今而求之，已自迷倒；況求之不得，乃謂遷去，故知甚惑。達物理者，了今古各住，無毫髮可易。

△四、結成。

是謂昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。

可見。

△四、引儒文二：初、正引。

故仲尼曰：回也見新，交臂非故。

文出《莊子．外篇．田子方章》，云：「孔子謂顏回曰：『吾終身與汝交一臂而失之，可不哀歟。』」郭注云：「夫變化不可執而留也，故雖執臂相守而不能令停。」康師疏曰：「郭注不當。謂交臂之頃已失前人，非謂交臂執手不能令停。」今取康師釋交臂。此如兩臂相交，秖此少頃之時，已見新失於故。若以論中次文指此，以明新故各住之義，而未知仲尼本意若何。孔子若語不遷，何必哀傷其事？若謂吾汝終身同交臂之頃爾，則郭注所謂變化不能令停，亦甚得旨也。今論中文有小改，但取儒釋相符之義，非謂彼彼也。言見新者，即前今物自在今。非故者，即前昔物自在昔。秖少頃時，今昔尚各住一世，況日月年劫耶？

△二、結成。

如此，則物不相往來，明矣。

牒上仲尼所說，則新故各住，物無來往，義已明矣。

△五、責情。

既無往返之微朕，有何物而可動乎？

往返者，去來也。微朕者，小迹也。推諸法性相時分，求去來之迹，無毫末可得。未知惑者有何物而可曰動而非靜乎？自破題入序至此，破執動之見已訖。

△三、舉事結顯。

然則旋嵐偃嶽而常靜。

自開章已下盡顯萬物不遷，故今牒而結之。旋嵐者，亦云毗藍。《華嚴音義》云：「正梵語云吠藍婆，此云散所至，即風名。此風所至，無不散壞。又翻云不遲，義翻為迅猛風。」偃，息也。嶽，山也。偃息山嶽，即風之散壞也。康云「偃者仆倒」，亦取壞義。舉迅猛之風，偃息羣嶽無所不壞，而風畢竟非山、山畢竟非風，既不相是亦不相到，故曰常靜。故知風山性相各有所住，雖飄鼓迅猛而常靜矣。下三句例知。

江河競注而不流。

水雖奔競，前波後波各不相到故不流。又畢竟不能易於濕性，故不流動也。

野馬飄鼓而不動。

《莊子》云「野馬」也，郭注云「遊氣」，以三陽之月日氣鬱盛，則見遊氣飄鼓，歙歙然而前後各位，故無所動。

日月歷天而不周。

歷，涉也。天輪左轉、日月右旋，時分各住，故歷涉天輪不見有周帀之相。

復何怪哉？

怪者，異也。即動而靜，四皆不遷，何有動相可怪異也？

△次、會釋教意者，佛教俗諦有二門：一常門，安立義；二無常門，推破義。常門破斷，無常門破常，此二教同出而異陳。雖教不竝立，而執須竝除，理須同會前論主即動以說靜，使靜不異動，則令二教相即顯不二理。恐行者不曉斯旨，乃假外賓引佛無常教義質之，意令動靜不二之旨與佛教常無常不二之理無殊矣。

文二：初、引教詰難二：初、人法雙標二：一、約教理立難。

噫！

傷不平之聲，教理相違故。

聖人。

聖，通也。孔子對哀公曰：「聖人者，智通乎大道，應變而不窮也。」今此方釋宗，皆指佛為聖人。蓋就應迹人倫、窮達理事，無所不通，故曰聖人。佛德難思，且就正徧知義釋之耳。

有言曰：人命逝速，速於川流。

文引《涅槃經》云：「人命不停，過於山水。」今小易其語。言命者，不相應行中一法曰命根，即第八賴耶識體，是受生總報主，來為最先、去為最後。此識體上有連持計屬一報色心之功，曰命根。乍生乍滅不停，如川水疾流，此則說無常教、詮無常理也。

△二、約行果定難。

是以聲聞悟非常以成道。

難者恐雖有教理，未必可信，故以行果成立教理決定也。聲聞者，聞聲教證道之人也。成道者，證偏真性也。聖人說無常教，聲聞聞之，悟苦集滅道、現在無常，破煩惱障、滅我執心、證我空真理，故八輩聖人通號聲聞。

緣覺覺緣離(平)**以即真。**

梵語辟支迦羅，此云獨覺，亦云緣覺。獨覺人自悟，緣覺者稟教，今取緣覺也。緣是所覺境，即三世十二因緣。覺是能了智，即生空觀。由聞無常教故，覺三世萬法緣聚暫有、緣離本空，故云即真。雖根利勝於聲聞，破執障、證我空、偏真理不別。

△二、牒前正難。

苟萬動而非化(牒前也)**，豈尋化以階道？**

非化者，不遷也。階道者，次第證道故。且萬物不遷，無常教理則虛設，豈有二乘尋此變化教理次第得聖道耶？二乘既得道，方知無常教理非虛，將恐論主所說不遷教理未可取信。

△二、就理釋通二：初、歎無常教理幽深。

覆尋聖言。

三思曰覆尋。聖言，即前無常教也。

微隱難測。

歎俗諦不二理難測也。微，謂微妙事法，不可以常無常定相思議。隱，謂隱密不二之義。潛密在於教下，故難可以言教測度。

若動而靜、似去而留。

據上說教詮事，則似云動去在物；理則動而常靜、去而常留，乃聖人不二之本旨。上句明立教，下句明詮事，故有重句也。

可以神會，難以事求。

神解必可契會，事相固難推求。

△二、明常無常幽深教理文三：初、明教異意同二：一、就本教顯異同三：初、明執殊教異二：初、明異。

是以言去不必去，閑人之常想。

閑，防也。人心起常見，聖教說諸法無常以防禦之，非謂定無常。

稱住不必住，釋人之所謂往耳。

釋，解也。人執無常遷往，聖教說萬物常住因果決定以解之，令捨所執，非謂定常。

△二、責異。

豈曰去而可遣、住而可留耶？

可，定也。去住二教為破斷常二執，二執若除，教不定立，故知教雖異而意同歸也。

△二、證成教異意同。

故《成具》云：

成具光明定意經也。

菩薩。

梵語，具云菩提薩埵，此云覺有情。三義釋之，如《金剛疏》。

處計常之中，而演非常之教。

證上言去不必去，閑人之常想。

《摩訶衍論》云：諸法不動，無去來處。

證上稱住不必住，釋人之所謂往。此上證教異，下顯意同。

斯皆導達羣方。

群者，不一也。方，法也。經論法門不一，皆為導達執情故。

兩言。

常門說住、無常門說去。

一會。

常無常理，一以會之。何也？且萬法雖生滅不停，而生滅各位。雖不失本位，而起滅何常？既動靜不殊，則理本自一。蓋俗諦不二之旨，縱隨機各陳，理無殊致，即聖人之深旨微隱難測也。

豈曰文殊而乖其致哉？

不可以常無常教異，而謂不二之理有殊。故知物不遷之談，足以盡聖人俗諦教意也。

△三、述成不二。

是以言常而不住、稱去而不遷。

言常、稱去，是兩言為對二執。常即不住、去即不遷，是動靜理一也。

不遷故(牒上下句)**，雖往而常靜。**

即動以見靜也。如於生死中見生不到死，生死各住，例諸法亦然。

不住故(牒上上句)**，雖靜而常往。**

即靜以見動。雖死生各住，而生死不停。此下二句但翻覆文異，語意是同。

雖靜而常往故。

牒上即靜而動。

往而弗遷。

以顯動而常靜。

雖往而常靜故，靜而弗留矣。

但反上准之。前是以靜為首，靜即動、動即靜；今是以動為首，動即靜、靜即動。以顯兩言一會矣。

△二、寄外教顯異同。文二：初、舉此方儒道說動以顯靜。

然則。

牒上動靜不二宗也。

莊生之所以藏山。

《莊子・內篇・太宗師章》云：「夫藏舟於壑、藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。」郭注云：「無力之力莫大於變化。」今取彼意。山有鬱茂，欲其不凋，若藏之於陂澤者。變化暗易，豈能令停固？昧者不知耳。

仲尼之所以臨川。

《論語》云：「子在川上曰：『逝者如斯夫，不捨晝夜。』」今亦借意。仲尼以人事速變，勸進學立德。此二聖人，大同佛教說無常破常，而其教意必使捨一取一，豈令即當而達無常耶？

斯皆感往者之難留，豈曰排今而可往？

排，推也。可，定也。莊孔二教皆感歎遷往之事難以停留，乃一向見動。論主所見者，豈謂推排今物定有遷往耶？即動中見靜，已顯上往而弗遷之意也。

△二、舉西土隣人說常以顯無常。文四：一、標正意。

是以觀聖人心者，不同人之所見得也。

以前動靜不二之理而觀察佛聖人設教之心，必當如是者，則不可以人情所見而得其意。

△二、推常執。

何者？

推上人情所見。下釋。

人則謂少壯同體。

少則幼年，三十曰壯年。同體者，凡人謂少壯同是一身。

百齡一質。

齡，年也。百年處世，亦一軀質。

徒知年往，不覺形隨。

徒，虛也。虛知有少有壯年年遷往，而不覺形隨年變、衰盛體殊。由不覺故，而執同體一質。此是滯常之情。

△三、引彼文。

是以梵志出家。

梵者，具云梵摩，此云清潔寂靜，即淨也。西土事天婆羅門，此稱為淨志，亦云淨行。出家者，即彼事天修遷之法。十五入山，以艸果為衣食，至三十歸家納妻生子令種族繼世，至五十再入山永不歸，故曰出家。

白首而歸。

有一梵志，三十不歸，人皆曰死。白首之年而歸。

隣人見之曰：「昔人尚存乎？」

隣，近也。五家曰隣。隣居識者曰昔人。梵志三十不歸，謂死矣。今尚存，此乃隣人執常也。

梵志曰：「吾猶昔人，非昔人也。」

猶，尚也。上句牒隣人，指吾尚為昔人。下句語之曰少年昔人已謝，我今年老，故非昔人。此乃梵志滯無常也。

隣人皆愕然，非其言也。

愕，驚也。隣人堅執，聞說非昔人也，故驚愕不信其言，故曰非其言也。此上所引，雖梵志執無常、隣人執常，唯寄隣人常見以顯無常，故下結云。

△四、顯無常。

所謂有力者負之而趨，昧者不覺。

此借《莊子》文結斥也。隣人雖執昔人尚存，而不知莊子所謂無常有力者負之而走，新新不住、念念不停。蓋隣人昧者不覺此無常之理。然則隣人執常唯見昔、梵志執無常唯見今，若以今昔各住，常即無常，合此二見方為正理。今但寄隣人執常，結顯無常，即前云靜而弗留矣。

其斯之謂歟。

其，是也。斯，此也。謂則言也。《莊子》云昧者不知。今隣人不知常中有無常，正是此言也。歟，語助耳。

△二、顯教權意實。前雖明教異意同，恐未知其同異之旨，故今示之，令達權實也。文五：初、雙標教意。

是以如來。

是應身如來，說俗諦常無常教故。

因羣情。

群者不一，即斷常二執故。

之所滯。

滯有無二境，此上所治之病，以為起教之因。

則方言以辨惑。

聖人立常無常方便之言，辨析其惑情，即能治之藥。

乘莫二之真心。

照常無常理不二者曰真心，乘運此心而設教故。

吐不一之殊教。

吐，說也。對二執說二教也。

乖(教異)而不可異(理一)者(牒上同異)，其唯聖言乎？

唯獨佛教有此言異而意同。

△二、雙明權實。

故譚真。

動中說靜曰談真。

有不遷之稱。

破執無常者，撥喪因果之流也。

導俗。

俗見多保守生事，故靜中說動以導接之。

有流動之說。

無常剎那不停、古今代謝。上顯教權，下明意實。

雖復千途異唱，會歸同致矣。

千者，言其多數。途，道也。雖因執設教說有多途，若契會所歸之理，必須動中見靜、靜處見動，故曰同致，則知教權而意實也。

△三、責執教之情。

而徵文者。

徵，執也。前執文詰難之者。

聞不遷則謂昔物不至今。

前境同見異中以昔不至今，論主曰靜而非動。難者聞之，乃謂是靜也。

聆流動者而謂今物可至昔。

聆，聞也。聞上人命逝速之動，乃謂今物可去曰動。此亦不離前文動而非靜之情耳。難者既未達不二之旨，故於昔物不至今見靜，乃以今物可至昔為動，竝為情計，故前責曰往物既不來，今物何所往？情既未破，尚執動靜二教生難。下責執動之見云。

既曰古今，而欲遷之者何也？

既曰古則住古、今則住今，而執惑之者欲遷今為古者，意之何也？

△四、遣無常之見。謂前難者執無常教理行果詰難。上既顯二教理同，故今遣彼偏執也。

是以言往(牒無常教)不必往(遣執也)，古今常存，以其不動。

古今各存一世而不動故，豈聞無常便謂定往。或作往昔釋之，意欲遣執常教之者。但今正破執動設難之者，故不從也。

稱去(亦牒無常教也)不必去(遣執也)，謂不從今至古，以其不來。

前之遣執，令知古今各存；此之遣執，令達今不去古、古不來今，竝就無常教中說此常理，與前即動求靜教理相照故。

不來故，不馳騁於古今。

馳騁者，去來不息也。

不動故，各性住於一世。

古住古、今住今，故各一世也。

△五、結成不二。

然則。

牒上教權有異，意實為同。

羣籍殊文。

諸經說常無常。

百家異說。

諸論說去說住。

苟得其會，豈殊文之能惑哉？

若契會常無常不二之旨，則殊文豈能為惑也？

△三、重宗教意復顯不遷。文四：初、宗教顯意。

是以。

牒上佛教對機有異，理意是同。

人之所謂住，我則言其去。

今人執常，論主語之以無常，此宗無常立教。

人之所謂去，我則言其住。

人執無常，論主語之以常，此宗常立教。

然則去住雖殊(對機教殊)**，其致一也。**

前句即常中說無常，後句無常中說常，故知全動見靜、全靜見動，故同致也。非但後宗如此，前動中求靜本意如斯。

△二、引證幽深。

故經云：「正言似反，誰當信者？」

正理之言說常無常似有相反，未達不二之理者疑而不信。者字是牒經。古疏云：此文出《普曜經》。

斯言有由矣。

斯言者，不信之言也。因由理不二而言二，故不達者多不信矣。

△三、推釋動靜。

何者(微上致一之義)**？人則求古於今，謂其不住。**

凡人今時不見古物，執古物遷而不住。

吾則求今於古，知其不去。

論主古時不見今物，知今物在今而不去。

今若至古，古應有今；古若至今，今應有古。

反釋。

今而無古，以知不來。

古住古而不來。

古而無今，以知不去。

今住今而不去，此上順釋也。

若古不至今、今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？

事者，今時事在今、古時事在古。

△四、結示不遷。

然則。

牒上動靜不二。

四象風馳。

春夏秋冬曰四象，四時遷變馳疾如風。

璿璣電卷。

《尚書》云：「在璿璣玉衡以齊七政。」璿即玉名。璣衡皆王者正天文之器。衡則橫於上，璣則動於下，竝以玉為飾，故曰璿璣玉衡。七政，謂日月五星。璿璣下轉。王者端視於玉衡寸穴，則知其天文變動以審政事。今借彼意，唯取璿璣轉動若閃電之疾速，故曰電卷。古多謂璿璣是北斗之二名者，恐非其說。

得意毫微，雖速而不轉。

毫微者，毛端至小也。若於一毛端達性相時分各住本位，則萬物皆曰不遷。雖見四象璿璣速若風電之不停，而位位各住，即動而靜矣。上因外人不知論主動中說靜，故執無常教理行果致難。已明權實同異、會不二之旨，不殊於佛教，今即動顯靜結成令行人再照前不遷之旨，定為俗諦所宗。或曰：若然者，二乘道果孰是非耶？答：權則為是、實則為非，今此論廢權立實之教，二乘道果正當所破，謂彼偏滯無常教故。若達動靜不二之理，自然空有雙照，捨權歸實竝契中道。故知前引二乘行果為難，理不極成。上明會釋教意竟。

△大文第三因果結益者，聖人立教必有所益。既即動以顯靜，已知俗諦理實。如是今舉因果者，令悟由因住古、果亦住今，故佛教說因成果定萬劫難逃。豈謂萬法無常，能逃因果？不遷之益，其在茲焉。文二：初、就果推因。文六：初、正明。

是以如來。

就佛舉果也。然如來有二身，全智歸理曰真身、全理起智曰應身法。相宗說佛有二身，謂法報化，報中有自報、他報，今他報合化為應身，自報合法為真身。真身寂滅，本非因致。縱假了因所顯，定非生因所生。俗諦門中未明此義，今正就應身如來以果推

因也。應果身相，地前地上所見多種，廣如諸教所辨。又此特就如來果上推因不遷者，以顯此論宗在一乘，無二無三故。

功。

業也。明應果往因曰功，始自十信初心、中間四十一位，所修十波羅蜜萬行之因，俱名功業也。

流萬世。

水動曰流。言萬世者，萬舉多數，世者時分也。梵云劫波，此云時分。《起信論》明信心尚經十千劫，況入住已來歷三阿僧祇，其中所修功業。今言萬世者，蓋指遠因遷流至果，已經多劫故也。

而常存。

果上知昔因在昔，故曰常存。

道。

《說文》曰：「所行之謂道。」又道，路也。皆取可履踐義。行人以智詣理，所作皆真，曰修道。此則以修正行曰道。道即因也。

通百劫而彌固。

彌，久也。昔日行道，流通至果，雖經多劫，定知在昔，故曰彌固。

△二、引喻。

成山假就於始簣。

《論語》云：「譬如為山，雖覆一簣，進，吾往也。」假者，籍也。簣者，土籠，即取土之具。既籍始簣之土疊之成山，即簣土住初而不滅，以喻昔日功業常存也。

修途託至於初步。

《道經》曰：「千里之行，始於初步。」今云修途者，長路也。託，依也。欲行千里之途，始託於初步，至千里已，則知初步在初而不滅，以喻昔日道行彌固矣。此以成山、修途喻果顯，簣土、初步明因存，既果籍因招，則果成因在定矣。

△三、結成。

果以功業不可朽故也。

果，決定也。以喻況之，果然決知如來昔日功業在昔不朽，則因不遷矣。

功業不可朽，故雖在昔而不化。

不化者，不朽滅也。

不化故不遷。

不遷者，不來今之果時也。

不遷故，則湛然明矣。

水澄曰湛，今顯因位不動，故曰湛然。明矣者，義已現也。

△四、引證。

故經云：「三災彌綸，而行業湛然。」

三災者，水火風也。彌綸者，充徧也。劫壞時火至初禪、水至二禪、風至三禪，三禪已下無不壞散，唯行人道行功業湛然不動。

信其言也。

佛語可信故。

△五、徵釋。

何者？

徵也。果上不見因，何以知其不化不遷耶？下釋。

果不俱因。

俱，同也。果在今而因在昔，故不同時。

因因而果。

上因即因由，下因是因行。雖昔因今果，而果籍因成故。

因因而果，因不昔滅。

既籍因成果，果時定知因不可滅故。故上曰雖在昔而不化也。

果不俱因，因不來今。

因果既不同時，定知因住昔而不來今之果時故。上曰不化故不遷也。

不滅不來，則不遷之致明矣。

以果求因，已知因中功業道行不滅去、不遷來，則在昔之理明矣。

△六、結責。

復何惑於去留、踟躇於動靜之間者哉？

去留者，即動靜也。踟躇者，進退不前之言。物理在乎動靜不二之間，何以疑惑而不進趣耶？故今責之。

△二、舉事結顯。此結通二：一、結當文，二、結一論。

然則。

承上所推因果今昔之事動靜不二故。

乾坤倒覆無謂不靜。

《易》云：「天尊地卑，乾坤定矣。」天上覆而地下載，今言倒覆者，設若天載而地覆，則乾坤尊卑不失陰陽本位，故無不靜。

洪流滔天無謂其動。

洪流者，大水也。滔天者，瀰漫也。《尚書》云：「滔滔洪水方割。」以諸波各住自位，故無所動。

苟能契神於即物，斯不遠而可知矣。

若能心契神解、即物會理，則不二之理不遠，中根之人可於此而知存亡矣。

△第二不真空論顯即真者，前明俗諦，今辨即真顯真諦，故有此論來。然終實之教，談真必先立俗、言俗必藉於真說，則空有兩陳，理則真俗一貫，二諦三諦或合或開，教有多門理無殊致。前是即真之俗，今明即俗之真，真俗不二，顯第一義諦為般若所照所證之境。故此一論望前則真俗互融為對，望後則境智能所為對，故次來也。又凡人秖知萬物緣生、生而復滅，而不了生非真生、滅非定滅，生滅由緣、緣從真起，良由從緣萬物無一法而非真空。不知此者，強執有無。為破此執，故立此論。於前五名中，此真諦門以性空推緣會故，即事顯法性真理已至於本無。故知二論同時真俗不二，即第一義諦，故曰一義也。但境智猶存，未及涅槃圓寂之一義。釋此分二：初、題目。

○不真空論第二

不真者，非實也。緣生故，物性非實有；緣起故，物性非實無。以此而推，性非有無，故曰不真也。言空者，寂也。由事相不真，以顯性本虛寂故。此則不字是能破智，真字是所破執，乃即俗雙破有無也。空字是所顯中道第一義諦也。故《中論》云：「因緣所生法，我說即是空」，不實有也；「亦名為假名」，不定無也；「亦名中道義」，空寂也。又不了緣生者執有執無，或起異見迷於至理。今以不真雙破二執，令即事契理。理本自寂，故曰不真空。又前物不遷立俗，即緣法不定無；今明即真，顯諸法不實有。二論同時，顯中道理，理本寂滅真俗雙亡，故曰空。又物不遷論雙照有無，位各住故；不真二字雙遮有無，緣不定故；空之一字兩亦雙非，契中道故。不真之空能顯所顯故，不真空之論能詮所詮故，皆依主釋。

△二、論文，中二：初、敘立意，有三：初、明理深難悟，分四：初、標宗顯妙。

夫至虛。

至，極也。虛，寂也。理本虛寂，乃真極之虛，故曰至虛，即中道第一義諦理也。且虛之一言，汎通太虛及待實之虛，今真理絕待離斷滅，故曰至虛。又至者，到也。推窮物理極到於寂滅，故曰至虛。故諸教指此為真際，曰實際、曰本源等，皆以到於極故也。

無生。

不從前際生、不向後際滅、中間亦無住故。《淨名》云：「本自不生，今亦無滅，是寂滅義。」又不從有生、不從無生、不即有無生、不離有無生，離四句、絕百非，理本如此，故曰無生。

者。

牒上所宗之理也。

蓋是般若玄鑒之妙趣。

蓋是者，指拄之辭也。般若，此翻智慧也。鑒，照也。趣，向也。至虛無生是般若照鑒趣向之處。般若為能鑒能趣，至虛無生為所鑒所趣。般若能鑒，鑒而無鑒，故曰玄鑒；理為所趣，趣而無趣，故曰妙趣。此標不真空論與後論理智為對也。

有物之宗極者也。

萬有為能宗、至虛無生為所宗，宗之至極故。由真理隨緣有萬物，故此標即俗之真。真不離俗，顯此論與前論理事為對也。此上理、智、事三，智為能照，即事契理為所照，一論大意不過於此。

△二、約智歎深二：初、逆敘智能。

自非聖明特達，何能契神於有無之間哉？

自非、何能者，皆倒語也。聖明特達者，即般若是，聖人之靈明有挺特通達之照用故。神者，不測也。契不測之妙理，即於萬物有無之間，自非般若何有此能？此顯至虛唯智所證，非情所及，即事契理須假於智。

△二、順明智用。文二：初、明智體照用。

是以。

承上理，由智悟故。

至人。

證極曰至果滿，位極示迹人倫，唯佛稱之。今寄果人說智，故標至人。但能即事契真，皆得至人之智用，不可高推在聖、自負己靈。

通神心於無窮，窮所不能滯。

通者，無擁也。神心者，三解中即靈照心也。窮者，推照也，照而無照故曰無窮。下論云「智有窮幽之鑒而無知焉」。且至人不測靈照之心，通達在於無照，當照而不滯於照，故曰窮所不能滯。此上明智體、下顯照用。

極耳目於視聽，聲色所不能制者。

極耳在於聽聲、極目在於視色，而聲色無一可以制礙於耳目者，何也？下釋云。

豈不以其即萬物之自虛，故物不能累其神明者也。

累者，繫縛也。萬物本虛，故靈智照了，無一物可以累縛於智用，故聲色不能制礙也。此乃即體之用照即事之理，故曰不真空也。

△二、釋照用之能。

是以聖人。

牒上聖智即事契理也。

乘真心而理順，則無滯而不通。

乘真心者，運無照之真智，契無生之真理，理智相符故曰理順，理外無事故智無惑滯不通之處。此釋上通神心於無窮義。

審一氣以觀化，故所遇而順適。

審者，諦察也。一氣者，語出道書，以虛無之道曰一氣。今借語，指至虛中道為一氣也。觀化者，照萬物從緣而忽有也。適者，造詣也。聖智了至虛而觀事，則所遇之事皆順於理也。釋上極耳目於視聽，即萬物之自虛也。

無滯而不通，故能混雜致淳。

覆釋理智義。混雜、淳者，皆和同義。致。立也。理智相順，故智虛無照；理虛無生，故能混雜同虛，立不二淳和之理。此釋成上理智對，顯體同故也。

所遇而順適，故則觸物而一。

覆釋上理事義。觸，對也。事皆順理，則凡觸對物皆同一理。此釋成理事對，顯不二故。

△三、結事不真。

如此則。

牒上理事不二之義。

萬象雖殊而不能自異。

即事顯理也。事雖萬殊，皆由理異。離理之外事，不能自異也，如水外無波，波不能自異。

不能自異，故知象非真象。

萬象無真實，由全理隨緣而有故。

象非真象，故則雖象而非象。

事不真而理全現，故雖象而非象，觀云如波相虛，令水體露現。故題云「不真空」。理事不二，是當論之本義。

△四、述前主後。

然則物我同根。

物，理也。我，智也。理智體同，故曰同根。結上理智對。

是非一氣。

是非者，有無事法也。事皆歸理，故曰一氣。此上二句，述前也。顯至虛無生為般若之玄鑒，又為有物之宗極。下明生後。

潛微幽隱，殆非羣情之所盡。

理在事內曰潛，不可思議曰微，無形無相曰幽，情解不及曰隱。殆者，且也，即語詞。此明真理潛微，且非羣生情見可盡。

△二、敘異見迷宗。文二：初、標興由。

故頃爾談論。

由理非情盡故也。頃爾者，向來也。談論者，指諸宗立論之者也。

至於虛宗，每有不同。

於此虛宗，各有不同之論。

夫以不同而適同，有何物而可同哉？

此則總斥諸宗也。以不同之見而皆欲造適於同理，理本無異，將何可同？故但除異見，不必求同。下責云。

故眾論競作而性莫同焉。

由眾論競作，遂令性義多途，莫能同焉。所謂多歧則亡羊矣。

△二、伸破立。文二：初、推。

何則？

推上何謂眾論競作性莫同耶？

△二、釋。文三：初、破心無義。文二：初、敘計。

心無者。

《康疏》云：「破晉朝支慜度心無義。」欲敘而破，故先標也。

無心於萬物，萬物未嘗無。

彼謂但無心執於萬物，故名即事契理，非謂萬物是無。

△二、正破。

此得在於神靜，失在於物虛。

且得心神澄靜，未達萬物本虛。存境有心，心豈澄靜？此是一家異見。注云：破支慜度心無義也。

△二、破即色義三：初、敘計。

即色者。

下注云：破支道林即色義。《康疏》云：「晉朝支道林立即色遊玄義。」此先標也。

明色不自色，故雖色而非色也。

此語出《林法師集．妙觀章》云也。明者，指彼所明也。色不自色者，彼明色法須待緣成，不是自有之色。雖有緣成之色，色非實有故空，故云雖色而非色。彼欲明佛教說色即空，即事顯理也。

△二、明解異。

夫言色者。

牒彼言色也。

但當色即色。

緣色、果色皆是色也。

豈待色色而後為色哉？

豈待緣色合會成果色，然後方為色耶？

△三、正結破。

此直語色不自色，未領色之非色也。

直，但也。此師但說果色不自色，達果色空，未領解緣色亦空也。注云：破道林即色義也。

△三、破本無義四：初、敘情計。

本無者。

下注云：破竺法汰本無義，亦晉朝人。先標也。

情尚於無，多觸言以賓無。

尚，好也。賓，伏也。此師情見偏尚空無，多觸對佛教，談玄唯賓伏歸無，以無為當。此是論主敘彼情見也。下出所見云。

故非有，有即無；非無，無即無。

由彼見解偏錯，故聞教云非有，乃謂無於有，故所以云非有。聞教云非無，乃謂無於無，故所以云非無。此則一向歸無也。

△二、示正義。

尋夫立文之本旨者。

論主究諸教立非有非無之文本旨，所解不如此。者字，牒本旨也。下出意示之云。

直以非有非真有。

但以言非有者，萬物緣生，非實有故。

非無非真無耳。

言非無者，不壞緣相，非實無故。

△三、責異見。

何必非有無此有、非無無彼無？

何必者，責詞也。此彼者，但指拄之言，非謂分定彼此。何必聞非有，謂無於有；聞非無，謂無於無。

△四、斥謬計。

此直好無之譚，豈謂順通事實。

此師但是好尚歸無之譚論，豈是順通非有非無之言教，即事契於中道實理？下斥云。

即物之情哉。

捨有著無，皆羣物之情執耳。注云：破竺法汰本無我也。此上略明三家異見。各執一端故，使至宗無同異中熾然成異。今為正理惑異，故有論興。亦因異立同耳。理無同異，何在言也。故上云「有何物而可同哉」。

△三、述意謙陳三：初、敘名物不相到。

夫以物物於物，則所物而可物。

以，用也。物物者，物之名也。於物者，對物之相也。用名對相，所有之物必可名之也。

以物物非物，故雖物而非物。

以物之名向於無物，雖有物名，定無物體。如云兔角，有名無體。下明不相到。

是以物不即名而就實。

釋上所物而可物，顯體不到名。即者，是也。就實者，得實名也。物不是名，故物上不得名之實。詩云：見人空解笑，弄物不知名。蓋物上無名，如嬰兒得物而不能知名。此顯物不到名。

名不即物而履真。

履真者，到物實體也。名不是物，故名不能到物之真體。如人言火，不熱於口，蓋名上無體也。此顯名不到物。

△二、顯至理絕言思。

然則真諦獨靜於名教之外。

世之名物可言可見，尚不相到，況乎真諦非言思所及、獨出於名教之外，豈容言議？故下云。

豈曰文言之能辨哉？

此二段之為論主既排諸宗異說，未知正義理合如何，故今汎敘世間名相尚不相到，況出世深理無相無名非言可及。下寄之於言詮者，但欲令人解正知邪，非謂虛宗言解可到。

△三、謙陳擬述意。

然不能杜默。

然者，牒上理。雖不可言，而世多惑異，故不能杜默絕言論也。

聊復厝言以擬之。試論之曰：

復者，重前立論故。厝，致也。擬者，未決之詞。蓋謙云聊致其言擬議，試且論之。

△二、正立論。古科為六，今為三段：一通論諸法直顯即真、二別指色心因緣推釋、三推窮名實結責迷情。然夫真理隨緣成諸事法，凡夫不了執事迷真或生異見，故今先顯即真統論諸法，未知因何即理故。次約因緣別指色心，推釋色心既總萬法、萬法不過因緣，因緣故空、空故即實。若謂因緣本空，何以名能召體？體上立名故。後推窮名體，由執故生，情執本無，名體何有？故此三科，後則離偏計，中則了依他，初則證圓。成文雖從深之淺，義則以後釋前，良由不達名體因緣，焉了諸法真實。今初，三：初、引教標宗。

《摩訶衍論》。

摩訶云大，衍者云乘。

云：諸法。

俗諦事法不一，故云諸。

亦非有相，亦非無相。

亦者，重又之語。非唯至虛之理非有非無，俗諦諸法亦非有無故。又上云諸法即有無法也，有而非有故云亦非有，無而非無故云亦非無也。然真非有無者，有二義：一無狀無名故非有，體用真常故非無。二不可以常見而取故非有，亦不可以斷見而求故非無。今俗諦諸法亦不有無者，仗緣而生故非實有，不壞緣相故非實無。若了緣生非實有，即知真本無名狀，故不可以常見求；若達緣相非實無，即見真體具妙用，故不可以斷見取。今此正明俗諦有無不實。次引《中論》以顯即真。

《中論》（《中觀論》也）**云：諸法不有不無者。**

牒上俗諦諸法雙非有無，故即真諦者。

第一真諦也。

此明真俗不二，顯中道妙理絕諸對待不墮數量，故云第一。《法鼓經》云：「一亦不為一，為破諸數故。」然相宗多明俗諦是有為，則不過有無生滅；真諦屬無為，則非有無、不生滅。未了即俗是真絕待第一。今此論所宗，正為會權入實，所以先推俗諦，後顯真俗不二。又真故不有、俗故不無，第一義諦雙非有無。又俗諦諸法具三句，一有、二無、二亦有無，真諦當第四句非有無，真俗相即則四句同時，良以對俗之真豈越數量？若達不二永絕對待，故云第一。此論所詮不過於此，故標為義宗。

△次、推釋宗義二：初、明即俗之真。文三：初、反覆推釋。文三：初、牒前。

尋夫。

以上《衍論》言教為量，研窮諸法因緣道理，故云尋夫。

不有不無者。

正牒《衍論》也。

△二、反推。

豈謂滌除萬物。

豈謂者，反責之辭。滌除萬物者，泯染淨名相之境也。

杜塞視聽。

杜塞視聽者，絕耳目鑒照之心也。

寂寥虛豁，然後為真諦者乎？

寂兮無聲，寥兮無色，牒上泯境也。太虛豁爾，無知無用，牒上泯心也。豈謂泯絕染淨心境諸法後為不有不無？真諦之義非如此也。

△三、順釋。

誠以即物順通，故物莫之逆。

誠，實也。論之實意，即萬物順通不有不無因緣之理，物不能逆於理也。此推俗諦不有不無。

即偽即真，故性莫之易。

偽，假也。真，實也。俗諦因緣故假，真諦本性自實，了因緣不有不無，即真性不有無，故不待易俗為真。此推即俗之真，真諦不有不無也。

性莫之易，故雖無而有。

雖真空常寂，而幻有宛然。

物莫之逆，故雖有而無。

雖幻有森然，而真空不隱。

雖有而無，所謂非有。

幻有即真空，真性湛寂，故同一非有。

雖無而有，所謂非無。

真空不礙有，真性常住，故同一非無。此上明即俗之真，不有不無之義已顯。

△二，就俗結顯。

如此則(隨上所推)非無物也。

不壞緣相故。上云亦非無也。

物非真物。

緣生非真故。上云亦非有也。

物非真物，故於何而可物？

但由俗諦非真以觀萬物，物何可有？故前《衍論》即諸法不有不無以顯真諦之理也。

△三、引經證成。

故經云：「色之性空，非色敗空。」

秦譯《淨名》云：「喜見菩薩曰：『色、色空為二。色之性空，非色滅空，色性自空。』」今引以證成也。敗者，滅也。色性緣生故空，非有也；非待色滅見空，故非無也。下自釋經意云。

以明夫聖人之於物也。

以，用也。明，證信也。之，向也。用上經義，證知聖人向對萬物之智也。向之如何？下云。

即萬物之自虛。

了緣生本自虛，故亦非有也。釋上色之性空。

豈待宰割以求通哉？

宰者，治也、制也，皆取折伏為義。割，截也、斷也，皆去除義。他宗所說多用比觀伏惑、現觀斷惑，故宰伏斷割惑妄方曰證真。今實教即物顯理，豈待如此也？既非除物見真，故亦非無也。釋上非色敗空。

是以寢疾有不真之譚。

寢疾者，淨名示疾於毗耶離城，獨寢一牀。〈問疾品〉云：「眾生病非真非實有，菩薩病示非真非實有。」良以眾生緣空，病豈真實？大悲示現，豈真實哉？

《超日》有即虛之稱。

《超日明三昧經》云：「不保命，四大虛。」稱者，言也。亦有即四大而見虛之言。已上三經，同證俗諦非實有無。

然則三藏殊文，統之者一也。

結上引意也。經、律、論曰三藏。上雖略引二經三文，以明緣性非實有無，實則盡三藏之文，凡言緣性皆同此理，蓋以不有不無之理，統三藏之文為一故也。

△二、明真俗不二。文三：初、引經標異。

故《放光》云：第一真諦，無成無得。

此引《放光》釋上《中論》所明第一義諦，真俗絕待，以為第一。今引《放光經》以第一真諦對俗而論者，良由說則不過二諦為門，第一真諦非言所及故。前《中論》雖云第一真諦，但就即俗明真以顯第一真諦，故今重引經標，欲推不二之深旨。無成者，成菩提也。無得者，得涅槃也。理智二果，真諦不立故，此即真諦不有也。

世俗諦故，便有成有得。

成正覺、證真常，俗諦之中二果顯然，俗諦不無也。

△二、釋成不二。

夫有得即是無得之偽號。

有得，意兼有成。俗諦言有得，真諦談無得。俗無自體，全真立俗，故有得是真中之假號，如即水之波，波，假也。

無得即是有得之真名。

真諦言無得，是即俗之真，真理自實，故無得是即俗之真名，如即波之水，水，真。

真名故，雖真而非有；偽號故，雖偽而非無。

真定不有，俗定不無。

是以言真未嘗有，言偽未嘗無。

述上對俗之真。故前論云「諸法不有不無也」。

二言未始一。

在言說，為門不同，故本不一。

二理未始殊。

真俗不二，證之則木自不殊也。不二之理，即強名第一真諦也。所以即俗之真，絕諸對待，故名第一也。

△三、引證不二。

故經云(《大品般若經》)**：真諦俗諦謂有異耶？答曰：無異也。**

據門間異，約理答不異，此證上二理未始殊。

此經直辨真諦以明非有，俗諦以明非無。

此經之言，意可通二：一則指前《放光》，又可指上《大品》問異也。

豈以諦二而二於物哉？

物則理也，諦門雖二，理不可二也，故經答曰無異也。

△三、述成正理四：初、述成。

然則(承上之辭)萬物(俗諦事法)果有其所以不有。

果，決也。推萬法緣性，果決有不有之義。

有其所以不無。

緣性又亦果決有不無之理。

有其所以不有，故雖有而非有。

幻有非實有。

有其所以不無，故雖無而非無。

性空非實無。

雖無而非無，無者不絕虛。

性空之無，非斷絕太虛無也。

雖有而非有，有者非真有。

緣會之有，非謂真常有也。

若有不即真、無不夷跡。

夷者，平除也。跡，謂蹤迹。有不常有，故不有；無不除迹，故不無。

然則有無稱異，其致一也。

說緣性有，無則似異；有即不有故無，無即不無故有，有無不二之理不殊，不殊之理即第一義諦，故曰不真空。

△二、引證。

故童子歎曰：說法不有亦不無，以因緣故諸法生。

《淨名經》寶積童子歎佛善說諸法。由因緣生，故性非有無也。此則推緣會顯性空也。

《瓔珞經》云：轉法輪者，亦非有轉亦非無轉。

彼經云：「諸法如空故，亦無有轉亦無無轉。」車輪有用，轉之則運動摧輾；聖人法門有用，說之則破惑出塵，故曰轉法輪。

者，牒也。說者受者及中間名句文義，皆從如來大悲心及眾生善根緣上而起，緣性皆空，故非實有無也。

是謂轉無所轉。

結也。俗諦云轉，即俗之真則無所轉。

此乃眾經之微言也。

此即真之義，乃為眾經言之微妙也。微妙故，不可以有無得矣。

△三、推釋。

何者(推也)？謂物無耶，則邪見非惑。

此先逆說無也。邪見者，正理之外起見偏滯斷滅。物若定無，邪見執無則非為迷惑。

謂物有耶，則常見為得。

逆說有也。常見者，執諸法常住，起見偏滯實有。物若定有，常見執有乃得正理。下順顯非有無。

以物非無，故邪見為惑；以物非有，故常見不得。

由萬物緣性定非有無，非二見所了，故執有無者迷惑正道也。

△四、結成。

然則非有非無者，信真諦之談也。

既談真實諦理，故不可以有無所議，乃曰非有非無是謂言之微妙也。

△二、別開色心因緣推釋。然古之科文，多謂前約境、此約心，則令文義成局。豈前諸法之言而不該於心？此中物從因緣而不通於境。今以總別分之者，但開前諸法不過色心，故引《道行》標心、《中觀》標物，復以因緣所以釋成其理。前則文總義高，此則文別義細然，其大旨不殊前段耳。亦分三：初、引教重標。

故《道行》云：心。

俗諦緣生之心通凡聖，皆靈照故。

亦不有亦不無。

重又曰：亦非但第一義諦非有無，俗諦緣生之心亦不有無故。又有而不有、無而不無，故云亦也。然夫真心本非有無，不可以因緣推釋，非今所明。今正明俗諦，聖凡緣生之心耳。聖心者隨緣而有故不有，感而常應故不無。凡心者因境而有故不有，對境則起故不無。是知俗諦聖凡二心，皆由緣故非實有無，即顯真諦門中聖凡有無之心俱絕。又即俗而真，則聖凡不有；即真而俗，故聖凡不無。真俗不二，即顯第一義諦雙絕有無也。

《中觀》云：物從因緣故不有，緣起故不無。

引論推因緣，以標不有無之所以然。因緣之義，佛教咸宗，但隨事推求，離因緣而成，未之有也。但親起者曰因，助生者為緣，如穀子為因，水土人時為緣，故得禾苗成穗。聖人以大悲大願為因，眾生善根為緣，故有應化心生。眾生以無明為因，境界為緣，故有取著心生。若本覺為因，師教為緣，則有了悟心生。故俗諦中凡聖迷悟、若心若境，皆由緣有，故不真有，緣起故不定無。達此緣性，了然即真，真俗既融，一理斯顯。故今言物，通心及境也。

△二、再推宗義五：初、敘意牒前。

尋理即其然矣。

究尋諸法由因緣故不有不無，道理即當如此。

△二、推釋所以二：一、推釋不有。文中各先逆後順。今初也。

所以然者。

牒上尋理之所以也。

夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉？

心境若實決定常有，何待緣會而有？

譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無？

真無有二：一太虛斷滅實定常無、二真心虛寂究竟凝然。此二無雖藉緣顯，不假緣成。今引此實無，以喻緣有之不實有也。此上法喻逆說，下順明不有。

若有不能自有，待緣而後有者，故知有非真有。

假待於緣，定非實有，義甚可見。

有非真有，雖有不可謂之有矣。

結心境有而不有之義。故上曰「物從因緣故不有」。

△二、推釋不無。

不無者。

牒上緣起故不無。

夫無則湛然不動，可謂之無。

湛然者，水澄停貌也。動者，改轉義心境。若定無則澄湛凝然，更不改轉，其猶太虛永無移易，可以謂之無也。

萬物若無，則不應起。

萬物者，心境也。應，當也。若決定無者，不當從緣而起也。此上逆推，向下順顯。

起則非無。

心則違緣起瞋、順緣起貪、迷緣起癡，乃至善友緣則起善、惡友緣則起惡，非無心也。境則各各從緣和合而有，故非無境。又心境互為緣起故非無。

以明緣起故不無也。

結無而不無義。故上云「緣起故不無」也。

△三、引《大論》證。

故《摩訶衍論》云：

此下有四句，前二句明緣生故有、緣假故無。後二句即無顯不無、即有明不有。引證前文，大意如此。

一切諸法，一切因緣，故應有。

從緣而生、緣會應有，即假有也。

一切諸法，一切因緣，故不應有。

既由緣有，故不實有，即空無也。此上二句，推求因緣法幻有空無也。

一切無法，一切因緣，故應有。

緣假之無，不壞性相常有，故前云「以明緣起故不無」等。此即就次句言無，以明不無也。

一切有法，一切因緣，故不應有。

緣生之有，本非實有，故前云「雖有不可謂之有」等。此即就初句言有，以明不有。

△四、反覆釋成。

尋此有無之言，豈直反論而已哉？

恐謂《大論》但將有遣無、將無遣有，秖破二邊非別有理，故特釋之言。尋此有無之言者，前初句說有、末句說無，第二句說無，第三說有。今推尋之，非謂但欲反其議論有無互破而已。

若應有(法若定有)**，即是有。**

《大論》秖說第一句應有。

不應言無。

不當說第四句不應有也。

若應無(法若定無)**，即是無。**

《大論》秖說第二句不應有。

不應言有。

不當說第三句應有。此上逆說，下順明。

言有，是為(平呼作也)**假有以明非無。**

第三句言有是假作。此說欲以明第二句中無非斷無故。

借無以辨非有。

第四句借無之言以辨初句中有非實有。故知因緣心境有非實有、無非斷無。《大論》故立四句也。

△五、總結玄旨。

此事一。

一切事法以四句不二一義貫之，皆中道也。

稱二(有不有、無不無)**，其文有似不同。**

四句異而意不異，故云似不同。

苟領其所同，則無異而不同。

若知萬法皆同緣性，則無有殊異而不同歸一理也。《中論》云：「因緣所生法，我說即是空，亦謂是假名，亦名中道義。」則空、假、中三不離因緣為門，故無異而不同也。

△三、復述正理三、初、正述。

然則。

承上所推宗義道理。

萬法(心境下一)**果有其所以不有，不可得而有。**

果然由因緣有而不實有，欲謂之有，必無此理，定不可得。

有其所以不無，不可得而無。

但翻上也。緣起性相欲謂之無，理亦不可得。此中但明因緣故不有無，即真之義已在前段。比校前文，意多如此，故知前則意高、此則意細耳。

△二、推釋。

何則？

推上不可得而有無。

欲言其有，有非真生。

仗因緣故非真也。

欲言其無，事象既形。

既形者，已現也。緣起則心境事象已現也。

象形不即無。

無而不無。

非真非實有。

有而不有。

△三、結成。

然則不真空義顯於茲矣。

由上推之，則因緣性相不實有無，有無雙寂之義顯於此也，故題曰不真空。然緣法不有無，即顯性空義。若有無雙寂，即顯第一義諦，乃法性實相之義。但境智未亡，故未及本無之義。

△三、推窮名實，結責迷情者，此文望前，則後後釋於前前，為不了前因緣即真義故，執名著相，徧計情濃。故今推窮結責，欲使即名體以達緣空，方契真空。文雖從深至淺，欲令自淺之深，以後釋成前文也。文三：初、引經標義。

故《放光》云：諸法假號不真。

俗諦諸法由住情見故，有名有體，情本虛妄，故名號假。立體不真實，名之與體情有理無。下舉喻。

譬如幻化人。

幻者，不實而有。結巾艸以為兔馬，仗物假術於實起虛，蓋惑愚目耳。化者，無而忽有也。人者，所幻人也。幻術化成男女，則名相宛然，妄情執法見有名體，則以幻術喻妄情，化人名相喻諸法名體也。

非無幻化人。

在幻術中無而忽有，名相宛然。眾生在迷，諸法名體宛爾差殊。

幻化人非真人也。

若知人由幻術而有，則名相全空；若悟法因迷執而興，則知名體虛假。達因緣者，即假以會真；迷因緣者，執名而著相，引經立義，正責迷情。然此段經，古科連上以為引證，義亦可通。今謂正顯名體不實，理順後段故，今科歸下文，為下之標義，於理甚便。

△二、正推名體四：初、名體互求。

夫以名求物，物無當名之責。

以，用也。當，是也。用名推求於物，而體上定無是名之真實。若以物體是名者，則一切物體皆同音聲文字。此則用名求，見體不實矣。

以物求名，名無得物之功。

又用物推求於名，名上定無得物之功用。名中若得體，一切火名皆須炎熱，故知火名定不得火體。此用體求，見名號假也。

物無當名之實，非物也。

因求物不是名，則知物是妄執，非實物也。

名無得物之功，非名也。

又由名不是物，則知名亦虛妄，非實名也。故圭山云：「色是虛名虛相，無纖毫之體故，即真空也。」

△二、雙結同空。

是以名不當實、實不當名，名實無當，萬物安在？

安，何也。俗諦萬物不過名體，既不相是，即知同空，空故何在？以是義故，前明俗諦因緣即真，良由諸法名體但離妄緣即如如矣。

△三、推立名因三：初：引文陳惑。

故《中觀》云：物無彼此。

恐疑者云：一切物皆可名召，何謂名無得物之功耶？故今引文釋之，萬物體上本無虛名也。名有千差，且舉彼此一端為例釋之。

而人以此為此、以彼為彼。

如東方有惑人，以東為此、以西為彼。

彼亦以此為彼、以彼為此。

彼者，西方人也，却以東為彼、西為此。適此今曰彼，適彼今曰此也。

此彼莫定乎一名，而惑者懷必然之志。

由二人各執，故此彼之名不定也。在惑者所見而起必定之心，則知名由執有也。

△二、結指惑情。

然則彼此初非有，惑者初非無。

初者，本來義。彼此之名，物上本來不有；若以惑者所執，則本來不無。故知物上無名、名不是物，但由情惑假立虛名。惑本自空，名豈真實？故上曰「名無得物之功」也。

△三、舉名結例。

既悟彼此之非有。

由上已達名空，以為能例。

有何物而可有哉？

例知彼此之物體，離執亦何有也。故上云「物無當名之實，非物也。」以彼此名體轉例萬物云。

故知萬物非真(體假)，假號(名假)久矣。

從來迷惑故，執假名虛體久矣。此結歸上《放光》宗義也。

△四、引文證成。

是以《成具》立強名之文。

彼云：「是法無所有，強謂其名。」證上名假。

園林託指馬之況。

此借《莊子》意。《康疏》云：「莊子曾為漆園吏，故曰園林。指馬之況者，〈齊物篇〉云：『以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬。』」《音義》云：「指，百體之一體；馬，萬物之一物，則且各舉一以言之。」且夫是非彼此，百體萬物一一有之。《莊子》唯明齊物，是則皆是、非則皆非，此蓋自然之理，故天地一指、萬物一馬。今借之以況彼此是非之體，皆由人執，以證上體不真。

如此則深遠之言於何而不在？

結上所引經書，皆顯名體不實。此深遠言論何所不在？

△三、約證結顯三：初、舉人顯證。

是以聖人乘千化而不變、履萬惑而常通。

通達名體即事證真，故曰聖人也。乘，運也。悲願身土雖運化千端，即事之真而真常不變。履，踐也。惑者，癡昧之心。心事不一，故言萬惑。聖人雖居處履踐於塵事，而常通達於玄微。《淨名》云：「若菩薩行於非道，是謂通達佛道。」

者。

牒上二句，下釋所以。

以其即萬物之自虛。

即事而真，物本自虛，聖人證此故。

不假虛而虛物也。

破權小也。不能即事而真者，須假觀慧推析滅事證真。二乘則灰滅身智方曰無餘，權宗則斷盡實惑乃曰涅槃。今正簡異，故曰不假也。

△二引證即真。

故經云：甚奇世尊。

《大品經》空生歎佛也。

不動真際。

真理是萬法之源，窮事見理乃為際畔，故立強名曰真際。不動者，不離也。

為諸法立處。

真理為諸法建立之處。

非離真而立處，立處即真也。

建立萬法之處即是真理，故處千化而不變、履萬惑而常通也。上則即真而俗，此則即俗而真。聖人證此，豈為名體所惑耶？

△三、雙結玄旨。

然則(承上立處即真)**道遠乎哉？觸事而真。**

道者，可履可向，即所照之理。曰道遠乎哉，蓋言不遠也，凡觸物皆真。此結上理事不二。

聖遠乎哉？體之即神。

聖者，能證之人。體者，證也。神者，不測之智用也。聖智亦不遠，既即俗證真，即不測之聖智也。此結上人法不異。又此結文通結歸前由至虛無生，為有物之宗，故觸事而真；至虛無生，為般若玄鑒之妙趣，故體之即神。又觸事而真故結前二論，真俗不二故體之即神，生後般若無知。已上釋不真空論竟。

注肇論疏卷第二

音切

餌
(如至切)
膚
(府隔切)
腠
(倉奏切)
嵐
(力含切)
偃
(於蹇切)
鬱
(於屈切)
歙

(呼及切)
噫
(於其切)
愕
(五各切)
聆
(郎丁切)
騁
(丑領切)
璿
(似緣切)
璣
(居沂切)
閃
(式斂切)
簣
(其貴切)
壘
(力水切)
踟躇
(上直知切，下直於切)
瀰
(莫爾切)
漫
(莫半切)
厝
(千故切)
摧
(在回切)
輾
(猪輦切)
穗
(采音)

姑蘇堯峯蘭若沙門　遵式　述

△大科第二明體用不二顯智一。此論來意者，前顯不二之境，今明雙融之智，故次來也。然境非智無以顯融通，智非境無以發互照，良由智用和融方顯真俗理一，但文不頓書、理不頓顯，故先明境、此明智。然智一之義，意有兩途：一則權實互具、二乃二用同體。實由二用同體故、權實互通故，對境則真俗互通、在智則根後同體，以一心三觀照一境三諦，斯為般若無知焉。文二：初、論文，又二：初、題目。

○般若無知論第三

般若是梵語，此翻曰智，即用也，通權及實。或曰根本、後得，如理如量。真智、俗智，名異義同。或曰在因名慧，在果名智。或曰實則名智，權則名慧。今因果權實通得智名，謂下論中竝不名慧，故知但以一用分二，故今通翻曰智。又前宗本篇中有漚和之名，文云「權慧具矣」。今無漚和，則知智通權實，實智照理、權智照事，義分二照，用乃相融。此中實智照前不真空，權智照前物不遷，前既真俗相即，此亦權實互具。言無知者，即體也。體是本覺真心，心性寂滅，本無知覺。故《起信》云：「所言覺義者，謂心體離念，即是如來平等法身，說名本覺。」離念本覺，即今無知，為權實體故。六祖以無念為宗，神秀以離念為宗，雖分頓漸，皆明智體無知。所謂如珠發光，光還自照。本覺起照，還契本覺，即理智不二之義。《華嚴》云：「無有智外如為智所證，亦無如外智能證於如。」般若無知之旨，良在斯矣。若對上五名一義者，本無、實相、法性體上起智用，權則達緣會、實則照性空，權實不二還照本無等理，為一義也。般若即無知，持業釋。般若無知之論，依主釋。

△二、本文二：初、序意三：初、標宗陳惑。

夫般若(雙標權實)虛玄。

一心真理虛寂玄微，為權實體，不可以識識智知，故曰無知。

者。

牒上所標。

蓋是三乘之宗極也。

《法華》云：「於一佛乘，分別說三。」故一乘法是彼三乘所宗之至極也。彼一佛乘者，乃今即理之智，為此論所宗。故權實不異理乃曰般若虛玄，所謂佛之知見故也。故《涅槃》云：「佛性名第一義空，第一義空名為智慧。」

誠真一之無差。

誠，實也。智體真一，故無差別。經云：「唯有一乘法，無二亦無三」也。此上標宗，下陳惑。

然異端之論紛然久矣。

異端者，語出《論語》。今謂人隨情見，解別言差。正明權宗迷實，故異論各興紛然不一。自佛滅度，權多亂實，故曰久矣。蓋彼境智不談一心為源，故使異論紛紜迷之久矣。

△二、序聞悟之由三：初、明師教東來。文三：初、標名歎德。

有天竺沙門鳩摩羅什者。

法理無舛，解惑在人。既有異端，何以正之？故今先標其人。人能弘道，道在於人。故對彼惑者，有此正師，故標牒之也。天竺是梵音，正云印特迦，此云月邦。天竺有五，《僧傳》云：此師祖是南天竺之國相。什生於龜茲，出家後往天竺傳道，故稱天竺沙門。言鳩摩羅什，是梵名，具云鳩摩羅者婆，義翻云童壽。高行勝業，備載本傳。此即論主受法之師也。

少踐大方，研幾斯趣。

踐，履也。大方，語出《道經》，云「大方無隅」，今借語以目真理無際故。少年乃心詣至理也。研，覈也。幾，心也。研覈自心，以般若為趣故。此上歎其所得，下釋其深契。

獨拔於言象之表。

拔，出也。言象之表者，《易》所謂言生於象，象生於意，得象而忘言，得意而忘象。今美什師得智之深意，故出言象之表也。

妙契於希夷之境。

契，合也。雖以智合理，理外無智，故契而無契曰妙契。希夷者，《老子》云：「視之不見曰夷，聽之不聞曰希。」真理無聲色也。羅什師契理於聲色之外，故上曰少踐大方也。此上序得理智，下明利用。

齊異學於迦夷。

齊者，平也、伏也。異學者，外道也。迦夷者是梵音，具曰迦維羅衛，是天竺一國之名。《康疏》云：「此云赤澤。什師在彼，曾以智慧屈伏外道。又溫宿國中，亦曾摧伏外道。備在本傳。」今且舉迦夷之一國，以歎其能耳。

揚淳風以東扇。

淳風者，春風也。以其和而發物，而況聖法能隨根起智。言東扇者，彼望此為東，傳風曰扇。此歎什師傳法、東流智用之能事。

△二、美其來由。

將爰燭殊方，而匿耀涼土。

爰，欲也。燭，照也。殊方者，彼土來此，是異方故。匿耀者，掩智用也。涼土者，五涼，當後涼，都姑臧。什法師本因此土前秦符主諱堅，建元十三年，有德星現。至十八年，遣驍騎將軍呂光，率兵七萬，四伐龜茲。呂光果克龜茲，與什同回。至涼州，聞本主為姚萇所害，光乃竊號關外，遂稱後涼。父子承襲，三主一十八年，什師亦在後涼一十八載匿耀韜光，餘如傳述。

所以道不虛應，必有由矣。

聖道垂應，必待時至，根熟方可傳通。今十八年匿耀之所以，蓋欲待時候機故也。

△三、流通年數。

弘始三年歲次星紀。

姚萇崩，子諱興立位，歲號弘始。言星紀者，《爾雅》曰：「丑月曰星紀，丑年曰赤奮。」今避文拙，故以月名號年歲星次在丑位故也。

秦乘入國之謀，舉師以來之。

康引三十國春秋云：後涼呂隆懼南涼北涼所逼，表奏秦請迎羅什。至五月，秦遣隴西公石德伐呂隆。隆至，九月歸降，方得迎羅什師入關。謀，計也。舉，用也。師者眾，即兵也。秦王乘呂有入國之計，故用兵伐涼，迎什來之也。

意也！北天之運，數其然矣。

意也者，牒上索意也。前秦取什，後秦次主方來。而上云「道不虛應」，其意何也？今牒而釋之。《大品》云：「般若於佛滅後，先至南方、次西至北，北方大盛。」《智論》釋云：「北方，謂北天竺也，今謂北天。」般若運數，轉興東國，待時而至，使其然矣。此上序弘始三年為發教之時，下明秦王為待熟之機也。

△二、秦王垂護二：初、標號歎德。

大秦天王者。

天王者，法天而治，使民歸往故。

道契百王之端、德洽千載之下。

無為而治，不言而自信、不化而自行，蓋王者之道德。今歎秦王道德充實，故契合百王之端、洽潤千載之下。

遊刃萬機、弘道終日，信季俗蒼生之所天、釋迦遺法之所仗也。

王者遊智刃日應萬機，萬機之暇弘佛道於終日。季，末也。蒼生者，指萬民也。既日應萬機，下民仰之如天；由弘道終日，故使如來遺法倚仗流通也。

△二、明翻譯闡揚。

時乃集義學沙門五百餘人於逍遙觀，躬執秦文，與什公參定方等。

集，聚也。義學者，學習譯場義理之人。逍遙觀者，逍遙園中有觀也。躬，親也。秦文者，新舊譯出之經。方等者，大乘般若教也。羅什入關，既重譯諸經，故秦王親執新舊二文與什公參，竝詳定方等至教之深旨也。

其所開拓者，豈唯當時之益，乃累劫之津梁矣。

秦王與什師如是開拓於聖道，不獨一時之益，乃累劫為迷津之梁道也。故知般若真旨，自羅什東來、秦王參定，義方明正矣。

△三、明預座聞悟。

余以短乏，曾厠嘉會，以為上聞(句)異要，始於時也。

短乏者，謙也。厠，預也。嘉會者，譯場也。上聞者，聞般若上義也。昔因異端殊執、正理無憑，今預譯場，聞此上義一乘異要甚深之旨，始於時而領悟。

△三、讚深謙述。

然則。

牒上。雖因羅什、秦王護此聞悟。下云。

聖智幽微，深隱難測。

般若體用幽微、量超數表，故曰深隱。由此故難測度也。

無相無名，乃非言象之所得。

釋上體量難測。無相故不可以象思，無名故不可以言議。

為試惘象其懷，寄之狂言耳。

今論者欲剖聞悟以示未來，而口不能言、心不能測也。為試者，且用也。惘象者，語出《莊子》，但取無心之義。狂言者，蓋無定語也。且用無心之心、無言之言而議論之，以息異端耳。

豈曰聖心而可辨哉！試論之曰：

非謂般若言可詮辨，且論之耳。

△二、正論。文二：初、標宗正顯。文四：初、標具用之體。文三：初、引經標體。

《放光》云：「般若(標能觀智)無所有相、無生滅相。」

出體也。言所有相者，即現在所有差別相，始自色心、終乎種智，世出世間相。生滅相者，過未相。然般若體性，過去非新生、未來不滅壞、現在無住，異三際、常平等，等同虛寂，故曰無相。又中間不住異故非有，前後無生滅故非無，體超四相、量絕百非，故曰無相。譬如虛空，雖畢竟湛寂，而前際無生、後際無滅。般若實體，當知亦然。故《心經》云：「不生不滅、不垢不淨、不增不減。」

《道行》云：「般若無所知、無所見。」

成立上義。然相則就體而論，知見帶用而辨。辨用歸體，體本自寂，故無知無見也。言所知所見者，所有之知見耳。靈知正見，言用則有、言體則無，今既明體，故曰無知無見也。然由體無知見，故能知見，如鏡無像故能照物。又有知曰無明、有見曰妄想，智體無無明亦無於妄想，由離迷妄故無知見也。又體無相故非色、無知見故非受想行識，出世智體非蘊聚法故也。

△二、約體辨用二：初、牒經問用。

此辨智照之用，而曰無相無知者，何耶？

辨，明也。何耶，是疑辭。此論正明能照之智必有知用，而《放光》曰無相、《道行》曰無知見者，何所辨耶？

△二、即體顯用三：初、正答。

果有無相之知、不知之照，明矣。

言果有決定有此義也。無相之知者，據《放光》答用也。般若真體雖三際無相，即體之用了了常知。不知之照者，據《道行》答用也。不知者，牒上無知也。雖體無知見、湛然寂滅，而全體之用靈靈常照。圭山云：「正念者，無念而知。若總無知，何名正念？」明矣者，體必具用，義可見故也。此則據理而答，以實教言體則必具用、談用必全體，如水與波不相捨離。極成之理明矣。

△二、推釋。

何者？

推也。何以無相不知果有知照之義？

夫有所知，則有所不知。

反釋也。夫若有知之體而起於知用者，必有所不知矣。此則妄心逐事不能契真，二乘證真不能達事，皆有知故有所不知。下順釋。

以聖心無知，故無所不知。

全無知而起用，故用無不知也。然此義猶暗，若謂以無知為體而起於知用者，則尚惑矣；當了即無知而知，全體為用，方真達般若體用之旨。但言不頓說、理實同時，如全金成像。思之。

不知之知，乃曰一切知。

一切知者，理事雙照、真俗竝觀也。但全體之用，鑒照照用自然融通，即佛正徧知義也。所以知照之義在乎無相無知也。

△三、引證。

故經云：「聖心無所知、無所不知。」信矣。

信體用不二也。

△三、會用歸體。

是以聖人。

般若體用不二，得之者曰聖人。

虛其心而實其照。

虛寂心體必具權實照用。

終日知而未嘗知也。

終日照理達事，未嘗有知也。此述上體用同時，下會歸于體。

故能默耀韜光、虛心玄鑒。

無照而照曰默耀。韜，韞也、藏也。照而無照曰韜光，心而無心曰虛心，無鑒而鑒曰玄鑒。此則默韜虛玄皆體也，耀光心鑒皆用也。此四二而不二者，其唯聖人乎。

閉智塞聰而獨覺冥冥者矣。

閉塞者，泯絕也。聰者，聽之明也。冥冥者，寂之又寂。故雖體用常俱而體外無用，若全用歸體則閉泯智照、杜塞聰明，唯本來覺性冥冥寂寂者矣。故《起信》云：「遠離微細念，故得見心性。」心即常住，名究竟覺，即般若無知之義。

△二、明即體之用五：初、明權實同體。

然則(承上之辭)**，智有窮幽之鑒而無知焉。**

上明全體智用，今開用為二：一能窮理曰實、二能應物曰權。權用名神、實用名智，但由所照理事不二而二，故能照智用權實有殊。而其兩用未始抗行，故下論中多影略言一。學者必須互知。今此先明實智也。窮者，照之極也。幽者，理之深也。實智雖有窮理之鑒，能照之體寂而無知。

神有應會之用而無慮焉。

次明權用也。神者，不測之義也，應化之心不可知之故。應會者，感屬機、應屬聖，應與感合曰會，慮則思念也。無知無慮，文別理同。神有感應合機之用，能應智體本無念慮，是知照理應機二用雖殊，無知無慮體一，故曰般若無知也。

△二、顯一體同虛。

神無慮，故能獨王於世表；智無知，故能玄照於事外。

獨王者，唯一故自在也。世表者，處世不滯於世也。無慮而應，應無所滯故，自在不染也。玄照者，照而無照也。事外者，不滯事也，無知而照故。即事而真故，不滯事也。

△三、述成二用。

智雖事外，未始無事。

實智窮理，理不異事。

神雖世表，終日域中。

權雖無慮，終日化生。

△四、顯即體之所以。

所以俯仰順化，應接無窮。

俯，下也。仰，望也。俯就仰望，隨順應化，接之無窮。蓋權智之用也。

無幽不察。

實理幽深，智無不察，蓋實智之用也。

而無照功。

實體無照、權體無功，二用即體，體無照功也。

△五、結成二用。

斯則無知之所知(實也)，**聖神之所會也**(權也)。

△三、體用合明四：初、標指。

然其為物也。

此標牒之辭。上所論般若體用有無無定，未知照理照事是何物也，故今牒而指之。

實而不有、虛而不無。

用即體，故實而不有；體即用，故虛而不無。

存而不可論者，其唯聖智乎。

存，在也。般若體用常在乎不二，而不可以有無議者，其唯聖智如是也。

△二、推釋。

何者？

推之。何故不可以有無論耶？

欲言其有，無狀無名。

體無形狀，離心緣相；體絕言說，離名字相，故不可言其定有。此釋上實而不有。

欲言其無，聖以之靈。

聖人用此照理達事，未嘗間息，故不可言其定無。此釋上虛而不無。

聖以之靈，故虛不失照(全體具用)；**無狀無名，故照不失虛**(全用是體)。**照不失虛，故混而不渝。**

混，融也。渝，變也。用即體，則混融常虛、虛而不改。此明不變之體終古不忒也。

虛不失照，故動以接麤。

麤者，對細之假相也。對上理體細妙故，指今事用麤著也。體即用，則運動接照而無窮。此明隨緣之用不失也。

是以聖智之用未始暫廢，求之形相未暫可得。

言體則無知無慮，言用則照理照事，此二者言異而義同，故體用存而不可以有無論者，聖智之謂也。

△三、引經。

故寶積曰：「以無心意而現行。」

《淨名經》長者偈讚。集起曰：「心分別名意。唯第八賴耶集諸種子、起現行，故獨得心名。第七緣內、前六緣外，皆分別故，俱受意名。」八識竝妄，真智離妄，故無心意也。又無心即無知也，無意即無慮也，而現行者常行照鑒故。

《放光》云：「不動等覺而建立諸法。」

平等本覺之體，動則曰無明、不動曰究竟覺。覺體雖寂，而能建立境智諸法。此上二經竝證體用不二也。

△四、結不二。

所以聖迹萬端，其致一而已矣。

聖智之迹，雖有知無知、有應無應，言量萬端，不二之理本一。如言水則靜、言波則動，波水動靜，本乎一致。此則《起信》真如生滅二門不二，本乎一心也。又依真如門修止，即今實智；依生滅門修觀，即今權智。止觀依一心而起，即今無知無慮，為權實所依也。今會用歸體，故曰致一也。

△四、境智結會二：初、結境智權實。

是以般若可虛而照。

實智無知而知也。

真諦可亡而知。

真境無相，故實智亡相而知也。此結實智對不真空論也。

萬動可即而靜。

事用不一，故曰萬動。各不失緣，生此相故，即動而靜。

聖應可無而為。

權智無應而應也。此結權智，對上物不遷論。所以能照之體雖一，由對二境，發所有二。既真俗二境相即，故權實二智亦融。

△二、結權實同體。

斯則不知而自知、不為而自為矣。

先指上所結曰斯。則權實相本無知無為，全體具用。法爾曰靈，知妙應故，分權實耳。

復何知哉？復何為哉？

知照為作但由體具，非謂體有，故曰般若無知也。

△二、問答推析者，文有一十八段，皆展轉躡跡，假致疑難以導深旨。古者分為十八科，今合問答以為九重：一體用、二名實、三心境、四兩關、五是當、六取捨、七應會、八真妄、九寂用，各具問答。然此九中，據文則初一雙明、次五唯實、第七唯權、後二雙顯、據義則一一兼通、蓋由體用互融故權實相即。今初體用問答，文二：初、知會有無難，二、體用同時答。今初。此因上云智有窮幽之鑒而無知焉，神有應會之用而無慮焉，有無相違，故此興問也。文二：初、牒用難體。文二：初、敘難。

難曰：夫聖人(約人辨智)**真心獨朗，物物斯照。**

實智靈照、真心用常獨朗，不因境有，故觸事而真，故曰物物斯照。

應接無方，動與事會。

權智應感，無定動用，皆與俗諦事相合宜也。

物物斯照，故知無所遺；動與事會，故會不失機。

無遺者，順理也。實智能知，知必順理；權智能會，會必合機。

會不失機，故必有會於可會。

必有能會之智可以應會。

知無所遺，故必有知於可知。

定有能知之智可以鑒知。

必有知於可知，故聖不虛知；必有會於可會，故聖不虛會。

不虛者，定有也。

△二、正難。

既知既會，而曰無知無會者，何耶？

無會者，即前無慮。據上所釋，定有知會；而前所謂無知無會，其義何耶？

△二、縱奪重難。此難意與上同，但別有疑情，故重問也。

若夫忘知遺會者，

牒所解也。忘，捨也。遺，棄也。意謂實智有知、權智有會，但捨棄知會之心，故曰無知無會者。

則是聖人無私於知會。

私，己也。自取知會之巧曰私。聖人無此，故知而曰無知、會而曰無會。此上縱。下奪云。

以成其私耳。

若以無知無會為聖，智者雖不取知會之功歸己，返欲取無知會之功歸己也。下難。

斯可謂不自有其知，安得無知哉？

聖智若此，權實定有知會，但可謂之不自取知會耳，何得無知會耶？

△二、體用同時答三：初、正答前難。文二：初、答體用難。文二：初、正答。

答曰：夫聖人功高二儀(前曰神有應會之用)**而不仁。**

前曰而無慮焉。功者，業用也。高者，勝過也。不仁者，《老子》云：「天地不仁，以萬物為芻狗。」王弼云：「仁者必造立施化，有恩有為；天地任自然，無為無造，故不仁也。」今聖人權智化生，令獲出世之益，故其功勝過二儀。而能應之體本無思慮，故同天地之不仁。此答上權智即應而無慮也。

明逾日月(前云智有窮幽之鑒)而彌昏(前云而無知焉)。

逾，過也。彌，極也。日月唯明於世事，而聖人實智能契出世真理，故有過日月之明。而能照之體本自無知，極同於昏昧。此答上實智即知而無知也。此上竝答以全用之體。

△二、責非。

豈曰木石瞽其懷？其於無知而已哉。

此責執無之見。木石者，無靈覺之物。瞽者，盲也。前云無知無慮，豈同此之無知也？

誠以異於人者神明，故不可以事相求之耳。

此責執者之見。誠，實也。人者，心多妄計。前云有知有應，異於人之妄想也。者字，再牒上也。未詳般若有知之義如何？下云神明故，則不測靈明之智不可實以知、會事相而推求之也。此責前難者以有難無，乃謂般若有同人心、無同木石，豈知體用同時不二之旨也。

△二、答縱奪難四：初、敘計。

子意欲令聖人不自有其知，而聖人未嘗不有知。

子意者，彼難者之意解也。欲令者，解心使之故。未嘗不有知者，語反，順合云定有知也。般若本無此理。蓋難者意解，謂令聖人雖不自取知會之功，而謂聖心定有知應也。此即牒上問者邪解也。據此文倒，順合云子意謂聖人定有知而不自有其知也。

△二、斥非。

無乃乖於聖心、失於文旨者乎？

無乃者，斥辭。乖，迷也。一迷聖心量、二失聖教量，故責也。

△三、徵釋。

何者？

徵也。求上二量也。

經云：「真般若者，清淨如虛空，無知無見、無作無緣。」

此引《大品經》，出聖教為量也。真般若者，牒二智實體也。清淨者，體性寂滅也。如虛空者，舉喻也。智體猶如太虛，無生滅染淨故。無知等者，釋上清淨義。靈知真見，實用則有、體性則無。作為緣慮，權用則有、體性亦無。既明真體清淨，故知本無此四也。

斯則知自無知矣。

此顯理量也。據斯經義，則知權實知會之體本自無知，此理極成。論中多單明實智會而無會，文影略耳，下皆類此。

△四、結責。

豈待返照然後無知哉。

結非前解也。豈謂聖智實有知會返照，不欲取之，而說無知無慮耶？

△二、躡跡斷疑。此下論文非答前難，但前語意有迹，故論者躡而斷之。文四：前二破疑執，後二釋正理。前二中但有牒辭，即是疑意雖破、當時現行，即遮未來種子故。取金剛遮斷之意，以為此科。文二：初、斷有知性空疑。文二：初、牒疑。

若有知性空而稱淨者。

疑者因見上經云「真般若者清淨如虛空」等文，乃疑云：般若必有知，但為智性本空，故稱清淨無知等也。故今牒之。

△二、正斷二：初、比破。

則不辨於惑智。

無明心能知名義，曰惑智。此智定是有知，因境而有、離境則無，性本自空。聖智同此，何以辨別？

三毒(貪瞋癡)**四倒**(無常樂我淨而計有者也)**皆亦清淨。**

皆者，總也。三毒四倒七種顛倒，皆從妄想心生。既屬有知性空，亦可同般若清淨之義。

△二、奪破。

有何獨尊淨於般若？

尊，崇也。若惑倒同聖智者，何故經中唯推崇清淨無知在於真般若也？故知聖教獨崇之智，非同惑妄有知性空也。

△二、以境歎智疑。文亦二：初、牒疑。

若以所知美般若。

疑者又云：聖智雖非性空，而定屬有知，但由照真境時所知無相，故美歎智曰無知矣。故今先牒之。

△二、正斷二：初、敘定。

所知非般若。

此句定宗。所知曰境，般若曰智。境智定不同，故曰非也。

所知自常淨，故般若未嘗淨。

此據疑者定義也。疑者曰：智定有知，境屬無相。故今定云：據汝所說，則所知之境常清淨，無相般若之智常自有知，未可曰清淨無知也。

△二、奪破。

亦無緣致淨歎於般若。

緣，由也。致，立也。若如疑者所見，則經中秖合歡真境清淨，亦無緣由立清淨之言歎真般若也。今以經中唯歎般若之文為正量，驗知非因境無相而曰智無知也。

△二、釋正義二：切、釋前經義。

然。

領前之辭。所疑既非清淨無知之義。何也？故今領之。

經云般若清淨者，(此再牒前經也)**將無以般若體性真淨，本無惑取之知。**

將無以者，擬議經旨之語。本覺為智，所依曰體，體不可改曰性，體即性也。真淨者，非離染之淨，乃真實清淨也。本無惑取之知者，釋無知見等，為真淨義。非離惑取曰無知，乃本自無惑取，故曰無知。

本無惑取之知，不可以知名哉。

結成清淨無知之義，破前二疑也。

△二、重顯體用。

豈唯無知名無知？知自無知矣。

豈唯體無知故名清淨無知？有知之用常自清淨無知也。故體用不二旨清淨故，故曰真般若者清淨無知等也。

△三、結顯正義。因答難斷疑已，故結顯前權實體用不二之正義。文二：初、結顯前義。

是以聖人以無知之般若，照彼無相之真諦。

即體之實智，照真諦理也。然此但契自智之無知即照無相之真諦，非謂外有真諦以為所照決定之相。

真諦無兔馬之遺，般若無不窮之鑒。

兔馬之遺者，《婆沙論》以三獸渡河入水深淺，即象馬兔喻三乘造理有異。二乘滅妄求真，如兔馬之涉水，泛身而過；菩薩證唯心，故如大象之渡河，截流而過，故無兔馬遺餘，一乘智鑒無不窮極故。前曰智有窮幽之鑒而無知焉，此中更合云：聖人以無慮之般若、照彼不遷之俗諦，俗諦無兔馬之遺、般若無不應之用。既一體二用，約境義分，境既真俗相融，用亦權實不二，故論中或秖就一用顯體，已知二用不殊故。今影略出之，以顯前神有應會之用而無慮焉之正義也。

△二、明前所以。

所以會而不差、當而無是。

此明前權智所以能會之智不差機宜。言當是者，以取應對之義，至下文辨應而無慮，故曰當而無是。

寂怕無知而無不知者矣。

此明前實智所以虛寂淡怕故無知。無知之知，無不鑒知。

△二、名實問答二：初、兩名求實問。文二：初、汎陳名實。

難曰：

此躡上答中名異，故今立難。下自指前。

夫物無以自通，故立名以通物。

通者，運用不滯也。凡世立物名，蓋為物不能運用，故以名召令得通用。

物雖非名，果有可名之物當於此名矣。

雖體與名殊，定有對名之體而對於名。

是以即名求物，物不能隱。

△二、牒文正難。文三：初、牒前名異。

而論云聖心無知，又云無所不知。

此即牒上寂怕無知而無不知之文，以有無名異為難也。

△二、敘欲一之意。文二：初、自意。

意謂(難者之意所謂也)**無知未嘗知、知未嘗無知。**

嘗，曾也。聖心若定無，則未曾是有；定有，則未曾是無。乃可歸一也。

斯則名教之所通、立言之本意也。

若有所定，方是能詮名教、通運所詮智體，亦是立言召物之本意。理當如是。

△二、論意。

然論者(者即指作論之人也)**欲一於聖心、異於文旨，尋文求實，未見其當。**

論主欲明聖心體一，而立文有異。尋此異文而求一體者，未見有當名之定體。

△三、兩關正難。

何者？

徵也。何謂尋文求實未見其當？

若知得於聖心，無知無所辨。

辨，明也。有知得聖心，無知明何事？

若無知得於聖心，知亦無所辨。

無知得聖心，知名明何物？

若二都無得，無所復論(平呼)**哉。**

若二名都不得聖心，未審前云無知無所不知，復論何事耶？又解，二名既不得聖心，未審對何名論召聖心之體耶？

△二、雙拂顯玄答三：初、拂迹雙泯。

答曰：經云般若義者。

標也。般若體上合宜，道理曰義。

無名無說。

名詮自性，說謂言說。言由名起，既不可名召，故非言說所及也。

非有非無、非實非虛。

非有無者，轉釋上無名說義。智性不同妄心有知，又不同木石無知，故不可以有無名言詮召也。非虛實者，轉釋非有無義。非實故非有，非虛故非無也。

虛不失照。

故非虛無，體即用也，不變即隨緣義。

照不失虛。

故非實有，用即體也，隨緣即不變義也。

斯則無名之法，故非言所能言也。

斯則者，牒歸上也。由體用不二，故非實非虛；由非虛實，故非有無性。非有無，不可以名召，故曰無名之法。名既不立，如何言也？前難者以名求體，殊未達名所不能召也。經義如此，故當信之。

△二、釋妨述意。

言雖不能言，然非言無以傳。

妨云。既言般若義者無名無說等，何以云言所不能言也？故今上句領前也。然者，躊躇經旨也。理非詮表，無以傳達於後人，故當藉言也，故曰般若義者等文也。故知為物有說，理實無言。

是以聖人終日言而未嘗言也。

聖人言教，終日說般若非有非無等，但為破惑，畢竟於般若未嘗有言說可及。《涅槃》云：「始從鹿野苑，終至跋提河，如是二中間，未曾說一字。」何謂經有可言也？此上釋妨，下述意。

今試為子狂言辨之。

狂言者，不定之語也。且為難者以不定之語詮辨之，非謂般若可說也。

△三、正顯玄旨三：初、顯體用玄微。

夫聖心者。

標聖人所證一心具權實體用故。

微妙無相，不可為有。

妙者，不可思議也。妙之至妙，故曰微妙。妙體無相為是也，不是有故。此明心體也。

用之彌勤，不可為無。

彌勤之用，照理達事，不是無也。此明全心之用。

不可為無，故聖智存焉。

智用雙存，故非無。

不可為有，故名教絕焉。

不可思議，絕名教詮表，故非有也。前經所謂無名無說、非有非無，蓋體用同時，不在二邊也。

△二、釋知無知之意。

是以。

牒上體用二言，釋言下之意。

言知不為知，欲以通其鑒。

前言無所不知，非謂智是有知，蓋欲通般若有鑒照、異於木石，所以言知也。

不知非不知，欲以辨其相。

前云寂怕無知，非謂智屬無知，蓋欲辨般若之體相異於妄心，所以言無知也。

辨相不為無，通鑒不為有。

正破難者執前知無知之言也。辨體相故說無，不是定無；通鑒照故說有，不是定有。前何以將知無知定名取定聖心耶？

非有故，知而無知。

此下正示非有非無之義。非有故，牒上通鑒不為有也。謂靈知即無知，故所以有非有也。

非無故，無知而知。

非無故，牒上辨相不為無也。謂無知之體本自靈明，所以無非無也。良由體用、知無知雖有二言，定無二相。

△三、結不二深旨。

是以知即無知、無知即知。

全用是體、全體是用，如波即水、全水即波也。

無以言異而異於聖心也。

無以者，勸不可也。不可見前知無知言異，而謂聖心體用有異也。

△三、境智問答二：初、以境求知難。文三：初、汎敘難端。

難曰：夫真諦深玄，非智不測。

前云「以無知之般若，照彼無相之真諦」。躡前，先敘境智，反難無知也。真諦無相，唯般若實智能照，自餘不可測度，故曰深玄。

聖智之能，在茲而顯。

茲，此也。由見真諦，故名聖智。般若功能在此真諦而表顯之也。故前曰「真諦無兔馬之遺，般若無不窮之鑒」也。

△二、引經成立。

故經云：「不得般若，不見真諦。」真諦則般若之緣也。

經文語反，由般若故見真諦也。下成立經意云：真諦為發智之緣，故聖智之能在茲而顯也。

△三、結難有知。

以緣求智，智則知矣。

若以所知發智之緣推求於智，既有照理之能，智必有知，何謂無知般若耶？

△二、心境同無答三：初、以理正答。文三：初、正答。

答曰：以緣求智，智非知也。

此明境智體同用異。且夫真境無相，真智無知，今上句約用縱之，以真境求真智，義分能所。下句就體奪之，真智無知，即真境無相，理實無二。故清涼曰：「智體無自，即是證如。」

△二、推釋。

何者？

推也。以緣求智，何以智無知耶？下釋。

《放光》云：「不緣色生識，是名不見色。」

緣，慮也。識以了別為義。經是簡妄反顯也。般若不緣慮色境而生分別妄識，是名般若不見色。若妄心則緣境生分別，故有知見。則知難者以智為知，乃是認妄為真也。

又云：「五陰清淨故，般若清淨。」

此明真心真境。五陰者，色受想行識也。清淨者，本來寂滅也。色心既本自清淨，故般若體性清淨無知。故曰以緣求智，智非知也。

△三、結顯。

般若即能知也，五陰即所知也，所知即緣也。

此三也字，前二即結上經旨，後一生起後文。以前段就體推釋同虛，此中約用結顯義分能所境智。經云「般若清淨」，即靈智無知以為能覺也。「五陰清淨」，即真境無相以為所覺也。此乃以無知心覺心無知，義分能所耳。下句生後。此所知無相境，即發般若之緣。由了無相，方曰般若故。

△二、簡辨真妄。此下論文由前難者以緣求智，以智為知，執妄為真，故今簡辨令了真妄。文四：初、總標境智。

夫知與所知。

總標也。真妄二智俱曰能知，真妄二境同名所知。

△二、真妄對辨。

相與而有。

相者，當對也。與者，共同也。難者以妄智對境，有知有相故。

相與而無。

主家義分能所，以真智對境，無相無知故。

相與而無，故物莫之有。

物者，指心境也。莫之者，不能也。真心境則同虛寂，不能令有。

相與而有，故物莫之無。

妄境智則同幻有，故不能令無。

物莫之無，故為緣之所起。

妄境為緣，起妄智之分別。

物莫之有，故則緣所不能生。

生，起也。所緣之境本寂，不能起能緣之分別。

緣所不能生，故照緣而非知。

境寂心空，故智照所緣而無分別。故上答曰「以緣求智，智非知也」。此釋真境智義也。

為緣之所起，故知、緣相因而生。

境為緣而起智，是以能知所緣相因而生分別。故古者曰：「未有無心境，曾無無境心。」此即上難者云「以緣求智，智則知矣」。

△三、結示起由。文二：初、正示。

是以知(妄智)與無知(真智)生於所知矣。

迷自心則執境智起，起之則境生，故妄智曰有知。了自心則境寂智虛，虛而不二，故真智曰無知。故前問者答者俱曰以緣求智，而有知無知之異者，蓋迷悟之不同耳。

△二、徵釋。

何者？

真妄二智何故同生於所知？

夫智以知所知，取相故名知。

妄智迷真，心外取相，故知妄境也。

真諦自無相，真智何由知？

真境本無相，真智以無知而契之，故曰何由知。

△四、釋成所以二：初、牒所以。

所以然者。

有何所以故，妄境智則知緣相因而生，真境智則緣所不能生耶？故今牒之。

△二、釋成。文二：初、釋妄。文二：初、正釋。

夫所知非所知，所知生於知。

事本空無，妄智不達，執之為有，見有境起。

所知既生知，知亦生所知。

因有境故智有分別，故有知心起。

所知既相生，相生即緣法。

既境智相生，即智為境、緣境為智，緣緣會故，境智同有也。

緣法故非真，非真故非真諦也。

從緣境智，緣會則生、緣離則滅。既有生滅，故非真諦門中，乃稱為妄也。

△二、引證。

故《中觀》云：物從因緣有故不真。

證上可知。然《中觀》文有二句，上句證前、後句標下，故今取義便，隔彼後句以就次科也。

△二、釋真三：初、標。

不從因緣故即真。

不藉因緣生者方名真實。標也。

△二、釋。

今真諦曰真，真則非緣。

今真諦門中無相真境與無知真智是一心理智，假分能所，實無二相。既非緣有，故名曰真。

真非緣故，無物從緣而生也。

無物者，境智既不從緣，故無緣生境智之物，所以曰真境真智無相無知也。

△三、引經。

故經云：不見有法無緣而生。

真諦門中不見有境智之法，故無緣相生。上明所以竟。故知難者以妄問真也。簡辨已畢。

△三、結答前問三：初、述成無知。

是以真智觀真諦，未嘗取所知。智不取所知，此智何由知？

述成真境智，顯無知義。以真智不取，是觀真諦義也。

△二、釋妨除疑。

然。

領前也。智實無知，如何契理？下釋云。

智非無知，但真諦非所知，故真智亦非知。

智非木石之無知，但以照而常寂，故真境無外相，即真智無知爾。

△三、結難非真。

而子欲以緣求智、以智為知。

此牒彼執妄也。

緣自非緣，於何而求知哉？

責迷真也。緣自非緣者，真境非外緣，如何發智有所知耶？

△四、兩關問答二：初、不取違知難。文二：初、牒論敘難。

難曰：論云不取者。

牒上云智不取所知者。下敘難。

為無知故不取？為知然後不取耶？

開兩關也。

△二、兩關正難。

若無知故不取，聖人則冥若夜遊，不辨緇素之異。

夜遊者，暗中遊方也。緇素者，黑白也。智若無知故不取，則聖心冥昧，如人夜行，豈辨境之黑白？何以云真智觀真諦也？

若知然後不取，知則異於不取矣。

若先有知、後不取者，知即是取，與不取有異也。

△二、知即不取答二：初、雙非有無。

答曰：非無知故不取，又非知然後不取。

不同木石無知，不同妄想有知。木石絕靈照，妄想居攀緣，般若離二邊，故非此二而說不取也。

△二、正答不二。

知則不取，故能不取而知。

當靈鑒時本無取著，故能無取著而長鑒知。如摩尼珠現色，而本無色，無色而常現色，此乃全用即體、全體即用。知與不取，說雖前後，義實同時。

△五、是當問答二：初、無當違有難。文二：初、牒論敘難。

難曰：論云不取者。

牒上知即不取，故能不取而知，正難下句也。

誠以聖心不物於物，故無惑取也。

誠，實也。不物於物者，不執著於物也。既無惑取之心，故曰不取。

無取則無是，無是則無當。

是當之言，諸教少有，此論多說。凡兩物不別曰相是，敵對曰相當，亦猶彼此是非，蓋諸法相望之通名也。今明境智相當相是，故曰是當。今且以智曰是、境曰當釋之。真心真境同虛，故無惑取，則無心是於境亦無境當於心。此即難者解不取之義如是也。

△二、以無難有。

誰當聖心，而云聖心無所不知耶？

誰，何也。心無是、境無當，但可云無知，以何當對於聖心而云有知耶？無所不知者，有知也。此則難者但解其體、未達其用，故為此難也。

△二、有無雙融答三：初、領問。

答曰：然無是無當者。

前難者雖解境智同真，未了即真心境，故以無難有。今先領彼所解，後示體用雙融之正義也。

△二、正答。

夫無當則物無不當。

境則全理之事，無相即相。

無是則物無不是。

智亦全體之用，無知即知。

物無不是，故是而無是。

知即無知，照而常寂也。

物無不當，故當而無當。

相即無相，觸事而真也。若達此知無知不二、相無相無殊，則何疑前云知即不取？故能不取而知也。

△三、引證。

故經云：「盡見諸法(境智歷然)**而無所見」者也。**

智無知、境無相故也。

△六、取捨問答二：初、捨有滯無難。文三：初、呈解立難。

難曰：聖心非不能是，誠以無是可是。

此因上是而無是，故立此問，遣後人之餘疑。非不能是者，即上云是也，顯有照鑒故。誠以無是可是者，意謂由境無所是之相可是，故曰無是。此以有知之智對無相之境，故曰是而無是也。

雖無是可是。

境雖無相可是。

故當是於無是矣。

聖心必須對於無相境也。

△二、引經成立。

是以經云：「真諦無相故般若無知」者。

經是正義，真諦無有無相，般若無有無知也。今難者解意不同，意謂般若是有知，由真諦無相可得，故般若無知也。者之一字牒經。不自領經意云。

誠以般若無有有相之知。

信經所說，則知般若定無照有之知，以顯唯照無也。

△三、正難滯無。

若以無相為無相，有何累於真諦也？

為，是也。累，滯也。聖心若以無相真境是無相者，有何所以滯累此真諦而取於無相耶？雖不取有，少異於妄心；若取於無，何殊於斷見。故此疑問也。

△二、取捨俱離答二：初、直非所難。文二：初、正破。

答曰：聖人無無相也。

般若無此取無相之心也。

△二、推釋。

何者？

推上也。

若以無相為無相(牒問)**，無相即為相，捨有而之無。**

若以無相是無相，無相即是相。雖捨有相而著無相，豈為智照也。

譬猶逃峯而赴壑，俱不免於患矣。

逃，避也。峯者，山之高處也。壑者，溪也。逃避峯之危峻，而赴于溪壑，俱不免害身之患。捨有取無，俱不免乎取相。般若聖智故非如是也。

△二、顯示正義。文二：初、示正義。

是以至人(約人顯智也)處有不有、居無不無。

居處者，智之所詣故。即事造理，故處有不有；理不異事，故居無不無。又處有居無，照理事故，即前是當也。不有不無，泯理事故，則無是無當也。

雖不取於有無。

明不取也。非唯不取有，亦不取無也。又即前無當無是義也。

然亦不捨於有無。

明不捨也。正不取時，即不捨故，故云然亦。又非但不雙取，然亦不雙捨，即前物無不是、物無不當也。又初句不有離增益謗，次句不無離損減謗，次句雙非有無離相違謗，末句雙照有無離戲論謗。四謗既無，百非斯絕，是當之義髣髴聖心也。

△二、出所以。

所以和光塵勞，周旋五趣。

此顯已證之所以也。和者，謂渾雜也。光者，智用也。聖人光有二：一身光、二教智光，今明教智光。塵勞者，三界中五塵坌污勞擾之處，是羣生之所居。聖人渾和其間，以教智光而開導之也。周旋者，周徧返覆也。五趣者，天、人、獄、鬼、畜。鬼開修羅，即六趣也。四生不過五趣。聖人垂形於五趣，周徧返覆也。前明說教，此顯現身。蓋聖人從根後智，起大悲之化用也。

寂然而往、怕爾而來。

雖往來於三界，往無往相，故曰寂然而往。來無來相，故曰怕爾而來。前明處有，此顯不有。

恬淡(上呼)無為而無不為。

心靜曰恬，智純曰淡。雖無作為之心，而常照理達事，故無不為。此明上居無不無也。

△七應會問答。文二：初、無知生滅問。又二：初、牒前敘難。

難曰：聖心雖無知，然其應會之道不差。

即前云會而不差也。由無為而為，故應會眾生不差失於機宜也。

是以可應者應之、不可應者存之。

釋不差之義。根熟則應之令入道，未熟則存之令熟，則《金剛》所謂護念付囑之義。

△二、正難。

然則聖心有時而生、有時而滅，可得然乎？

根熟則能應心生，未熟則能應心滅。既曰當而無是，則無知無為何得有此生滅？

△二、用無生滅答四：初、真妄對明。

答曰：生滅者(牒所問也)**，生滅心也。**

妄心取相，故隨境生滅。

聖人無心，生滅焉起？

聖心無取，故曰無心。既不取境，何有生滅？

△二、釋妨正答。

然。

牒上領問也。問云既無心生滅，何有應而不差之義耶？故今領之。

非無心(非同木石之無心)**，但是無心**(無取著心)**心耳。**

靈明之心長在此為應。本經云：「菩薩清涼月，遊於畢竟空。」

又非不應(非同二乘之不應)**，但是不應**(不起分別之應)**應耳。**

機感應生，則悲應之心常存。所謂眾生心水淨，菩提影現中。

△三、舉喻結答。

是以聖人應會之道，則信若四時之質，直以虛無為體。

質，實也，應之不虛故。直，但也。權智無心之心，不應而應。其由春夏秋冬，雖應不失時。虛而無體，權智無心而應，類此可知。

△四、結非所問。

斯不可得而生、不可得而滅也。

△八、真妄問答二：初、惑智同真問。文二：初呈解。

難曰：(解中疑問)**聖智之無**(聖人無心生滅焉起)**、惑智之無。**

境有生滅，智乃隨之。離境智無，生滅何有？難者因前而解，故此呈之。

△二、疑問。

俱無生滅(同也)**，何以異之？**

如何分真妄之異耶？

△二、真妄同異答三：初、總標。

答曰：聖智之無者，無知。

體本無知故。

惑智之無者，知無。

了知無體故。此上標真妄。

其無雖同(同無生滅)**，所以無者異也。**

無之所以真妄有異。此標同異也。

△、二釋真妄中二：初、推釋。

何者(推上異之所以)？夫聖心虛靜，無知可無。

智體本無知見，故曰虛靜。三際常然，可無生滅也。

可曰無知，非謂知無。

此明真異於妄，不假知了。

惑智有知，故有知可無。

惑智取境，隨境生滅。智性空無，生滅不有也。

可謂知無，非曰無知也。

此顯妄異真也。前則本無故無，此則了空故無，所以異也。

△二、結會。

無知，即般若之無也。

智體本無生滅，故曰般若之無。

知無，則真諦之無也。

結會妄智為真境也。難者既了惑智性空，則惑智為所了境。由了始無，即事而真，故曰真諦之無也。故知無生滅則雖同，本無、今無有異也。

△三、釋同異三：初、正明。文二：初、顯體同用異。

是以般若之與真諦。

牒上同無之境智也。

言用即同而異。

即同無，而理智不泯，是用也。

言寂即異而同。

雖理智宛然，而同一虛無，是寂也。

同故無心於彼此，異故不失於照功。

體同故心境彼此無殊，用異故不失能所之功。

△二、述成不二。

是以辨同者同於異，辨異者異於同。

辨者，解了也。欲解同無，但觀理智。欲明理智，須了同無。此明互即，下顯雙亡。

斯則不可得而異、不可得而同也。

辨異於同，故不可得異；辨同於異，故不可得同。同異兩亡，此答前云俱無生滅何以異之也。

△二、推釋。文二：初、雙徵。

何者？

何故不可異而又不可同？

△二、各釋中二：初、釋不可同。

內有獨鑒之明、外有萬法之實。

約心為內，以境為外。蓋指拄如此，非有內外之相。獨鑒之明者，智也，即心之照。心外無法，故曰獨鑒。又以對下萬法故。

萬法之實者，理也，理為萬法之體故也。

萬法雖實，然非照不得。

事本即真，非智不顯。

內外相與以成其照功。

與，共也。由智顯理，理顯曰智，故共成鑒照之功也。

此則聖所不能同用也。

結異也。聖智與理所以不可得而同者，此明照用也。

△二、釋不可異。

內雖照而無知(照體本寂)**、外雖實而無相**(真理本空)**，內外寂然，相與俱無**(境智同寂)**。此則聖所不能異寂也。**

結同也。聖智與理所以不可得而異者，此明寂也。

△三、引證三：初、證辨同於異。

是以經云「諸法不異」者。

諸法者，心、境也。不異者，同虛寂也。者字是牒經。下釋之云。

豈曰續鳧截鶴、夷嶽盈壑，然後無異哉？

續鳧截鶴，語出真經。云：「鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲」等。夷，平也。嶽，山也。盈，滿也。壑，谿也。此則反釋經意，豈謂令鳧鶴長短、谿山高低等無差別，而謂諸法不異？非此說也。下順釋云。

誠以不異於異。

不異之義，於殊異中也。則高低長短性不可異，故曰不異也。

故雖異而不異也。

此證上辨同者同於異也。

△二、證辨異於同。

故經云：「甚奇世尊！於無異法中而說諸法異。」

《大品經》空生歎佛讚法，雖諸法同真無異，而境智宛爾差殊。

此證上辨異者異於同也。

△三、證同異不二。

又云：般若(智)**與諸法**(境)**亦不一相。**

能所各存，證上不可得而同也。

亦不異相。

同一真體，證上不可得而異也。

信矣。

佛語實不虛，故自信信他也。

△九、寂用問答二：初、寂用何異難。文二：初、牒論。

難曰：論云「言用則異，言寂則同」。

牒上云聖所不能同用也、聖所不能異寂也。

△二正問。

未詳般若之內，則有用寂之異乎？

此是請益。問般若真一無差，何以有一用一寂之異？未詳審也。

△二、用寂同時答二：初、正答同時。

答曰：用即寂。

不離境智之二，而同一寂滅也。故《勝鬘》云：「二而不二，難可了知。」如全波是水故。

寂即用。

同一虛寂，而能所歷然。《勝鬘》又云：「不二而二，難可了知。」如全水是波故。此中言寂即權實同體，言用即二用雙明，竝體用同時故也。

用寂體一，同出而異名。

言體者，非所依真體，此明相依之體。用依於寂，以寂為體；寂依於用，以用為體，相依故體一也。同出而異名者，寂出用、用出寂，故有寂用之異名，非謂別有一體為用寂之出處也。

更無無用之寂而主於用也。

又合云更無無寂之用而主於寂也。今文影略。更者，定義也。意云定無無用之單寂而為用之依主，又定無無寂之單用而為寂之依主。不有則已，有則用寂同時。既無二體，如何一有一無？

△二、結會。權實九重問答本因權實體用而起，今迹亡疑盡、理顯義圓，故今結會歸前，顯體用不二也。文三：初、結義歸前。

是以(承上用寂不二故)智彌昧、照逾明。

結實也。彌，極也。逾，過也。體本無知，故昧之彌極。即體之照，照徹理源，其明過逾於常照也。即前云智有窮幽之鑒而無知焉。

神彌靜、應逾動。

結權也。體本無慮，故靜之彌極。即體之應，常應有緣，故動之逾越也。即前云神有應會之用而無慮焉。下總責疑者。

豈曰明昧動靜之異哉？

明與昧、動與靜，豈當執異也？

△二、引文為證。

故《成具》云：「不為而過為。」

證上權智靜而常用。

寶積曰：「無心無識，無不覺知。」

證上寶智即昧而明也。《淨名》上卷實積偈讚云：「以無心意而現行。」今則小變其文也。

△三、總結文意。

斯則(總指標宗已上問答等文也)窮神(權也)盡智(實也)，極象外(有無曰象)之談也。

般若體用不二，故極有無之象外也。談者，指上所說也。

即之明文，聖心可知矣。

結也。明文者，如證而說，故曰明了之文。思之可解。又或近指上二經曰明文。問答終此。

第三般若論畢。

注肇論疏卷第三

音切

驍
(古公切)
萇
(除良切)
襲
(似力切)
韜
(他刀切)
洽
(胡夾切)
拓
(他各切)
韞
(於昆切)
渝
(弋朱朱)
忒
(他得切)
瞽
(公五切)
髣髴
(上芳往切，下芳勿切)
鳧
(扶音)
脛
(經郢切)

惘
(文兩切)
抗
(可浪切)

注肇論疏卷第四

姑蘇堯峯蘭若沙門　遵式　述

△二、答外問中二：初、問中二：初、上書致意。

劉公致問

致、立也。〈遠法師傳〉云：「劉程之，字仲思，彭城人，漢楚元王之裔。承積慶之沖粹，體方外之虛心，百家淵談靡不遊目，精研佛理以盡斯玅。晉文帝義熙中，曾宰江州柴桑縣，後棄宦林藪、高尚隱趣，即居廬阜朋親遠師十有二年。卒因生上人入關從學回，乃以般若無知論示之。劉公歎曰：『不意方袍復有平叔。』因呈之遠師。乃撫机歎曰：『未嘗有也。』」今致問者，下云「但暗者難以頓曉，猶有餘疑一兩」，此亦叩擊玄微，欲自他無昧於真旨耳，因先有書敘通問意。今此四字為題，乃後人節段於後，亦猶譯者品分於經段焉。

遺民。

未見傳文，疑其隱山自稱之名，必然矣。

和南(致敬之辭)**。頃餐徽聞。**

去呼。徽，美也。采于盛德，故曰徽聞。

有懷遙竚。

遙有佇望之懷。

歲末寒嚴(十二月書)**，體中如何？音寄雍隔**(秦晉不通故)**，增用抱蘊。**

用者，樊仰也。懷抱蘊積於思詠。

弟子沉痾艸澤，常有弊瘵耳。

痾瘵皆病。病時故也。

因慧明道人北遊。

廬阜望長安曰北。

裁通其情。

作書通意也。

古人不以形踈致淡，悟涉則親。

古人如此，今何不然。下云。

是以雖復江山悠邈不面當年，(形疎)**至於企懷風味。**

企，望也。君子之德如風，教有義故曰味。

鏡心象迹。

心向師之教迹，如鏡對於物象。

佇悅之勤，良以深矣。緬(遠也)**然無因。**

秦晉遠隔，無因相見。

瞻霞永歎。
　瞻嚮如在雲霞，永歎不息。
順時愛敬。冀因行李。
　履同，古時字少。
數有承問。
　人來望音，欲承其問。
伏願。
　此下伸意譯場高德。
彼大眾(逍遙園眾)康和，外國法師常休納。
　丘慈羅什、北竺跋陀等，尋常納休美。
上人(指論主)以悟發之器，而遘(遇也)茲淵對。
　對羅什深談。
想開究之功。
　開解研究於般若義也。
足以盡過半之思。
　〈繫詞〉云：「智者觀其彖詞，思過半矣。」解已過半也。
故以每惟乖闊，(隔遠也)憤愧(恨也)何深。
　深歎恨也。
此山僧(敘廬嶽勝事)清常，道戒彌厲。
　彌，多也。厲，策也。戒行多策勤。
禪隱之餘，則惟研(究至理)惟講(論教義)，恂恂穆穆。
　王肅注論語云：「恂恂，恭貌也。穆穆，和也。」行謹而同六和，故曰恂恂穆穆。
故可樂(落音)矣。
　悅服其事故。
弟子既以遂宿心。
　昔有林泉之心，今已遂遁。
而覩茲上軌(又見蓮社清節)，感寄之誠(寄託有感)日月銘至。
　銘，記也。至，極也。心誠不昧，以日月為銘故。
遠法師頃恒履宜，思業精詣，乾乾宵夕。
　《易》云：「九三，君子終日乾乾，夕惕若厲，無咎。」乾，健也，進趣不息。
自非道用潛流、理為神御(心神詣至理)，孰以過順之年。
　孰，何也。孔子云：「六十而耳順。」
湛氣若茲之勤。
　神氣不疲，蓋資道德。
所以憑慰(愛也)既深，仰謝逾絕(謝之不已)。去年夏末始見生上人，示無知論。才運清儁，旨中沈尤(深契至理)，推涉聖文婉而

有歸(援引諸經各有所詣)，披味殷勤不能釋(捨也)手。真可謂浴心方等之淵。

歎此教義是大乘方等真乘，如淵流可以浴滌心塵，使除染著。

而悟懷絕冥之肆者矣。

又如市肆，可以觀鑒虛實，破三乘冥昧、決乎權疑。

若令此辯遂通，則般若眾流。

般若有八部：大品、小品、放光、光讚、道行、文殊問、金剛、實相，故曰眾流。

殆(且也)不言而會。可不欣乎！可不欣乎！

且不待言議而可解會。重言者，欣之至也。

然夫理微者辭險。

高峻曰險。詮旨深故辭高。

唱獨者應希。

少也。事出《文選》「陽春白雪之詞，唱高而和寡。」

苟非絕言象之表者。

者，人也。自非得意之人，焉契言象之外？

將以存象而致乖乎？

存言象則乖意趣也。

意謂答以緣求智之章，婉轉(美而連環)窮盡，極為精巧。

義盡精詣，文竝巧美。

無所間然矣。但暗者。

敘問意也。自謙曰暗昧之者。

難以頓曉，猶有餘疑一兩。

一兩條疑，向下伸述。

今輒題之如別(別紙)。想從容之暇(閑也)，復能麤(略也)為釋之。

△二、正致疑問三：初、牒疑文。

論序云：

劉公指前標宗已下、問答之前為論序云也。

般若之體非有非無，虛不失照、照不失虛，故曰不動等覺而建立諸法。

前云「其為物也，實而不有」等文。

下章云(前十八章問答中云)「異乎人者神明，故不可以事相求之耳」。

答體用中文也。

又云(第十八章中文)「用即寂、寂即用(實也)，神彌靜、應逾動」，

權也。此上文義，如前已釋。劉公見文理相違，故牒此為問端也。

△二、陳疑問二：初、通致問，二、別致問者，然通別二問，即康法師科。或有云：前是從來疑，後是當論疑。文中云「常所彌昧」，故曰從來。書無明文。又似疑者之過越。劉公乃遠法師之座賓，豈不能開決所疑，不遠於千里而求悟也。蓋抑揚論旨、窮詰幽微，以曉於未來。此如先佛會中本高迹下諸大士也。今既先牒本論疑文，次開通別二問，文義連續，理必如此。常所彌昧，亦疑者自謙之通語。就通致問中二：初敘所疑。文二：初、總。

夫聖心冥寂，理極同無。

此下總問前般若體用。今敘述之文皆順正理，但後有所疑之辭，今先明體。言聖心者，標權實也。冥寂者，顯體也。冥，暗也。六合冥然千差都泯，權實歸體寂而虛焉，故曰冥寂。理者，道理也。同無者，似太虛也。虛空略有二義：一平等而住、二體無生滅，故智體道理窮極亦爾。此即敘前般若之體非有非無等也。

不疾而疾、不徐而徐。

此疑用也。疾，速也。徐，緩也。《南華》云：「不徐不疾，得之於手、應之於心，口不能言也。」今敘全體智用，言其體則不徐不疾，語其用乃而徐而疾。有感則應故疾，未感未應故徐。不可測故。

△二、別。

是以知不廢寂、寂不廢知，未始不寂、未始不知。

此敘實智體用。廢，險也。知即用也，寂即體也。上二句明體用不相失，下二句明相即。知時即寂，故未始不寂；寂時即知，故未始不知。此疑前用即寂、寂即用文也。

故其運物成功、化世之道，雖處有名之中，而遠與無名同。

此敘權智體用也。運物成功者，先明其用。聖人運悲願以拯物為功業，為成此業故，化世令進獲出世之益。此行利他之因，故名曰道。雖處有名之中者，牒上用也。佛具十號，百億垂形，現同類之名相、演同類之言音，種種差別一一不同，即處有名而能應之；體本寂故，與無名無相同也。此疑前應逾動。

△二、陳能疑。

斯理之玄，固常所彌昧者矣。

斯理者，指上所敘體用道理也。玄者，深也。理深難曉。固與故同，即所以也。彌，甚也。由寂用難同、有無不竝，此理難曉，所以常有昧心。若觀前敘疑之文，豈不知體用深旨？此乃假設疑詞以開未悟也。

△二、別致問中二：初、呈疑。

但今談者所疑，於高論之旨欲求聖心之異。

但，語詞也。談者，即劉公，指談論之人也。疑論中所說聖心權實體用有無有異，故致下三問。

△二、致問三：初、體用必有何無問三：初、敘述疑意二：初、敘體。

為謂窮靈極數、玅盡冥符耶？

此初問因前所說體非有無，用寂相即、動靜同時。理既幽玄，故今先敘定而問也。此先定體。言為謂者，審定之辭。先即極也，靈知即智數也。妙盡者，智體無知也。冥符者，智體無知，即與無相理冥合也。耶，疑詞也。疑意云為當窮極智數妙盡知照之相、冥符虛無之理，故曰體無知耶？

△二、敘用。

為將心體自然靈怕獨感耶？

次定用也。為將，亦審定之辭。心體、靈怕，竝智也。自然者，無所作為也。獨感者，常途說感屬生、應屬聖。今明聖心唯自感悟、無所應化，曰獨感。意謂為當心體無所作為、智用獨自感悟，乃曰用無應耶？據此所敘，般若無知為體、無作為用，甚得玄旨。但向下別有疑情耳。

△二、牒問體用。文二：初：難體屬定慧。

若窮靈極數玅盡冥符(牒上智體同無)**，則寂照之名故是定慧之體耳。**

劉公意謂冥符體上必有靈照不昧，故欲立寂照定慧之名而詮召之。由此故情解未亡，即乖法體，故論主向下不許也。

△二、難用當息應。

若心體自然靈怕獨感(牒上無為之用)**，則羣數之應固以幾乎息矣。**

羣數者，隨機不一之智為能應。幾者，將近也。息，止也。劉公雖知靈照無心，未達無心普應，故疑寂怕自然則應化之心近於止息矣。此乃錯謂無心為不應，故論主向下不許。

△三、牒上請答。

夫心數既玄而孤運其照。

此牒上敘體。雖心體虛玄而靈照孤運，故欲召之為寂照。

神淳(智用自然)**化表**(獨感不化曰化表)**，而慧明獨存。**

既無心應用、慧明自悟，故曰獨存。此牒上敘用也。然據劉公已達般若寂照為體、無作為用，深得玄旨。但不合立寂照之名為體，用中以無心為不應，此乃故問以為將來。下請答。

當有深證，可試為辨之。

請意云論主一向以無知為體、無應為用，必當深有證見，且為辨析之。

△二、照用空有不同問四：初、呈疑。

疑者當以撫會應機、覩變之知，不可謂之不有矣。

此因前云俯仰順化應接無窮而無照功。疑云既撫會應機必有知照，何謂而無照功？故曰不可謂之不有。不有，即無知也。

△二、引論。

而論旨云本無惑取之知，而未釋所以不取之理。

前第一問答中所說本無惑取之知之義，今劉公牒文為疑。若為本無惑取故曰無知者，而論主未釋不取之理有何所以。

△三、正難二：初、開兩關。

謂宜先定聖心所以應會之道。

欲定聖心知有知無，方可明應會之所以。

為當唯照無相耶？

一向照理，即知無也。

為當咸覩其變耶？

變即萬變事法。一向達事，故即照有也。

△二、明互違。

若覩其變，則異乎無相。

照事則事有相，與無相之理有異。

若唯照無相，則無會可撫。

照理則理空寂，故無應會撫接眾生。故下論主答云「豈復真偽殊心、空有異照耶」。

既無會可撫，而有撫會之功。

既無心接物，何以前明聖心有撫接應會之功？前所謂俯仰順化等，則必須有知，不可云無知。

△四、請答。

意有未悟，幸復誨之。

悟，曉也。未曉應而無知之旨，幸乞訓誨開示也。

△三、是當是非悟惑問四：初、牒前論。

論云「無當則物無不當、無是則物無不是。物無不是，故是而無是；物無不當，故當而無當」。

此文已釋。今先牒之。

△二、敘所解。

夫無當而物無不當，乃所以為至當。

劉公已知真境無相之相為至極當對也。

無是而物無不是，乃所以為真是。

又知真智無知之知。此為真實、是當之智。此上皆領悟也。但不曉拂迹，云是而無是、當而無當，故有疑也。今先敘所解，然後致疑。

△三、致疑問。文二：初、是非問。

豈有真是而非是、至當而非當，而云當而無當、是而無是耶？

疑云論主對至當說非當，故云當而無當；又對真是立非是，故云是而無是。耶之一字，即疑辭也。

△二、悟惑問。

若謂至當非常當、真是非常是，此蓋悟惑之言本異耳。

常是常當者，汎常境智也。本者，從來義。劉公又疑論中約悟達者說前至當真是，約迷惑者說今常是常當。既悟惑有異，乃云是而無是、當而無當。若然者，則一悟一惑從來自異，何必言之。

△四、求示誨。

固論旨所以不明也。

固者，承上之詞。雖以是非悟惑，疑其所說如此，尚未明決定之義，故曰不明。

願復重喻，以祛其惑矣。

喻，明也。祛，遣也。願論主再為明之，遣迷惑之心也。

△三、總結問二：初、敘宗乘結問。

論至日（至廬山日也），即與遠法師詳省之。

劉公在白蓮社，故與遠法師同見此論，詳而尋省。

法師亦好（句去呼）相領得意。

遠師亦好尚此文，兼領得意趣。此上明解同，下明疑異。

但標位似各有本。

標位者，標指師承之位也。各有本者，宗各有本。然般若論最為先作，劉公未見前五名一義之宗，故自云論主師羅什以一音為宗，劉公師遠法師以法性為宗，宗本各別，故有所疑也。

或當（平）不必理盡同矣。

連為一句讀。或當者，恐也，即疑辭。意謂師承各別，或恐見理不必盡同，故有所不曉，乃致前問也。

△二、敘同友結問。

頃兼以班諸有懷（句），屢有擊其節者，而恨不得與斯人同時也。

頃者，向也。非唯遠法師同問，兼諸友人疑意亦然也。班，分布也。有懷者，懷道同人也。擊節者，扣擊節要也。者，即人也。斯人者，彼指論主也。謂得此論日，又分布示諸同人，屢有扣擊節要之者，皆有所恨，不得與論主同處一時而決所疑也。

△二、釋答文二：初、回書敘答。

法師釋答

論主釋答前問，亦先有書敘答意。此亦後人題之耳。

不面在昔，佇想用勞。慧明道人至，得去年十二月疏。

疎也，疎通情意，即前書也。

并問。披尋返覆，欣若暫對（如暫面對）。涼風屆節，頃常如何？

《爾雅》云：「北風曰涼。秋風多北。」

貧道。

自謙也。乏道德曰貧道。

勞疾。

勤勞未息，患不知道故。

多不佳耳(佳，勝也)。信(書也)南返，不悉。

不備悉也。返復南方故。

八月十五日。釋僧肇疏答。

古者書有廣略，此上略陳，下廣云。

服像雖殊。

雖僧俗像異，服飾亦殊。

妙期不二。

微妙為期，彼此不二。

江山雖緬(遠也)，理契即鄰(近也)。所以望途致想，虛憟(心也，虛自心致想)有寄(如有所託)。君既遂嘉遁之志(遁，隱也)、標越俗之美，獨恬(心靜曰恬)事外、歡足方寸。

塵外之歡，足悅於心。心曰方寸。

每一言集(聚也)，何嘗不遠。

指彼聚集言論，何有不遠。

喻林下之雅詠，高致悠然。

喻，比也。悠然，遠也。晉有七賢，即劉靈、向秀等，俱隱山陽竹林，高遠雅詠。劉君比之亦然。

清散未期(未期相見)，厚自保愛。每因行李，數有承問，願彼山僧(祝頌廬山清眾)無恙(《爾雅》云：「恙，憂也。」安曰無恙)、道俗通佳。

遠師領徒七百，於時周續之、雷次宗等入蓮社，故曰道俗。佳者，勝也。

承遠法師之勝常，以為欣慰。(道行異常)雖未清承(清心承稟)，然服膺高軌，企佇之勤為日久矣(佇望日久)。公(遠公)以過順之年，湛氣彌厲(彌，多也。厲，勤也)，養徒幽巖、抱一沖谷。

抱一者，心契一乘玄門。沖，深也。

遐邇(遠近也)仰詠，何美如之。每亦翹想一隅。

方也。想遠師所居。

懸庇霄岸。

如在雲霄之下，承彼庇蔭故。

無由寫敬，致慨(歎也)良深。君清對終日，快有悟心之歡也。

劉君清對遠師，故有悟心之歡悅。

即此大眾尋常。

答前問逍遙園事。

什法師如宜(常也)。秦王(後秦第二主，諱興)道性自然。

道法自然，秦王得之。

天機邁俗，(邁超也)城壍三寶。

城下河曰壍，此護其城故，可比秦王護三寶也。

弘道是務(以弘道為務)。由使異典(下云新經二百餘部)勝僧(下文可見)方(始也)遠而至，靈鷲之風萃於茲土。

昔日世尊說上乘於靈鷲山，真風玄範今竝聚於秦國。

領公遠舉。

往也。支法領往西土取經。

乃千載之津梁。

橋梁可以渡流溺，比至教可以越塵勞，故曰津梁。

也於西域還，得方等新經二百餘部(古《華嚴》等經)，請大乘禪師一人。

即佛度跋陀羅，此云覺賢，善得大乘禪觀故。於時慧觀、慧嚴等於西域請一大德東歸，彼諸德曰：「非佛陀餘人不可。」遂共來之長安。後廬山遠法師迎接人山翻譯禪經，從其稟受。後於揚州謝司空寺譯古《華嚴經》。

三藏法師一人。

雖解通三藏而傳譯律乘，即弗若多羅。

毗婆沙法師二人。

論師譯《毗婆沙論》，即曇摩掘多與曇摩耶舍。

什法師於大石寺出新至諸經，法藏淵曠，日有異聞。

即《法華》、《金剛》等經。

禪師於瓦官寺教習禪道，門徒數百。

三四已上皆數。徒者，屬也。教習禪心道業。

夙夜匪懈。

《毛詩》。次句云「以事一人」，即策勤不捨朝夕也。

邕邕(和也)肅肅(整齊也)，致可欣樂(愛樂也)。三藏法師於中寺出律藏，本末精悉。

弗若多羅也。同羅今譯《十誦律》六十一卷。婬盜殺妄四戒為根本，僧伽已下枝末譯之無失，曰精悉。

若覩初制(如見佛之初制)。毗婆沙法師於石羊寺，出《舍利弗阿毗曇》(秦言無比法)胡本。

胡，是梵也。論有二十二卷或三十卷，道標法師序。

雖未及譯，時問中事，發言奇新。

弘始十年譯，十一年羅什亡，即知此書是九年中事。預問論中事理，言論奇新也。

貧道一生猥參嘉運，遇茲盛化。
猥，弊也，謙云弊迹。嘉運者，善時，見聞異典勝僧故。盛化，即遇秦王明化故。
自恨不覩釋迦祇桓之集。
但恨不在祇園親預佛會。
餘復何恨(餘無所恨)？而慨(歎)不得與清勝君子同斯法集耳。
不得與劉公同會逍遙法集，又有此恨也。
生上人頃(向也)在此同止數年(生公在秦三年)，至於言話之際，常相稱詠。(歎也)中途還南。
中途，指前路也。已歸廬阜，故曰還南。
君得與相見。未更近問，惘悒何言。
惘悒者，心之懸想無已，何以言也。
威道人至。
曇威亦廬山人。至長安也。
得君念佛三昧詠，并得遠法師三昧詠及序。
三昧，此云正受，此通事理。正念於佛，故云念佛三昧。遠法師序詠此事，劉君繼和。威道人示論主，故今美之。
此作興寄既高。
《毛詩・序》云：「詩有六義，曰風、曰賦、曰比、曰興、曰雅、曰頌。」念佛之詠乃寄興之義，美其高作也。
辭致清婉(美也，立文清美)。能文之士率稱其美。
率，伏也。作者皆率伏稱美。
可謂遊涉聖門，叩玄關之唱也。
詠念佛之旨，故遊涉聖門、叩擊玄關也。
君與法師當數有文集，因來何少(求見廣集)？什法師以午年(弘始八年屬丙午)出《維摩經》(譯出也)，貧道時預聽次，參承之暇輒復條記誠言以為註解。
什師隨譯而講，肇師隨聽而註，即今現行四註之一也。條記者，逐文記錄也。誠言者，講者諦實之辭也。
辭雖不文，然義承有本。
承講者所說為本據。
今因信持一本往南(南附呈劉公)，君閑詳，試可取看。
得閑詳審，且試取看。
來問婉切。
正敘。前問婉美切當也。
難為郢人。
《莊子》云：「郢人以污漫其鼻端若蠅翼，使匠石斲之。匠石運斤成風，聽而斲之，盡污而鼻不傷。郢人立，不失容。」今比劉

公切問如彼匠石，論主自謂難為對受故如郢人。

貧道思不關微，兼拙於筆語。

竝謙語也。心不涉玄，語多短拙。

且至趣無言，言必乖趣。

理本絕言，問答皆失。

云云不已，竟何所辨？

今問答不已，則乖旨失趣，何所辨耶？下云相期於文外耳。

聊以狂言示詶來旨耳。

無言彊言曰狂言，所為詶來旨也。

△二、正答所問三：初、總答疑意二：初、略牒所問。

疏云：

古多以書曰疏。疏，疎也，疎通情意。今指彼書云。

稱聖心冥寂、理極同無，雖處有名之中，而遠與無名同。斯理之玄，故常所彌昧者。

稱者，指彼所說也。者字是牒。

△二、勸令證悟。

以此為懷，自可忘言內得、取定方寸。

為前劉公述所疑，皆合正理。但能疑之心，自稱彌昧，故今更不別答，但勸令捨執除疑。苟不滯言，理當自顯。既以至論在懷，理圓言偏、言生理喪，故當內照而亡言得旨，取定在心不在言也。下責之云。

復何足以人情之所異，而求聖心之異乎？

前云「欲求聖心之異」。世人斷常情執則有異，聖心豈有異也？

△二、別答三問三：初、體用不二真常答。文四：初、正明體用答二：先、牒問。

疏曰：談者謂。

牒彼疏曰。指彼談論之者所謂也。

窮靈極數、玅盡冥符，則寂照之名故是定慧之體耳。若心體自然靈怕獨感，則羣數之應故以幾乎息矣。

△二、正答。文二：初、雙非顯不二。

意謂。

論主自意所謂也。

玅盡冥符，不可以定慧為名。

窮極智體以至於無知，妙盡冥符之義甚顯。寂照定慧但此體具，非即是體，以體絕思議，故云不可也。此則許劉公已知體性靈寂，但不合立定慧寂照之彊名，故知解不亡豈能證入。

靈怕獨感，不可稱羣數以息。

已知智用靈怕自感，此為應本有緣，則應何嘗止息？故云不可。此如明鏡無心，隨照現像之義。今許劉公已達無心之心，但不合以無心為不應，故今雙非之也。

兩言雖殊，玅用常一。

一體一用曰兩言，體不礙用故無知而知、用不礙體故應而無應，既全體全用，故曰玅用常一也。或體有知無知兩言、用有應無應兩言。總之則有無兩言在般若常一也。

迹我而乖，在聖不殊也。

迹，言也，言是心之迹。執我之言，則體用有無見異。在聖人得之，體未嘗殊用、用未嘗異體，所以虛不失照、照不失虛也。

△二、推釋明體用二：初、推。

何者？

何故體不可名定慧、用不可稱息應。

△二、釋中二：初、釋體。

夫聖人(舉人顯智)**玄心默照，理極同無。**

玄心者，心智虛玄，照無照相故曰默照。此則玄心猶屬智，默照即理也。智即理故極同虛無，此即前所謂窮靈極數玅盡冥符也。清涼云：「照體無目即是證如。」理智雖有二名而無二體，此正明一心理智也。

既曰為同，同無不極。

無不極者，蓋言於至極也。許劉公既推智即於理，此乃達之於至極。不奪云。

何有同無之極而有定慧之名？

定慧者，《華嚴》云：「禪定持心常一緣，智慧了境同三昧。」定者，心一境性也。即心冥境之一性曰定、了境之性一曰慧，此皆心境照用也。今既始覺合本、內證自心，豈容更立心境可定可慧之解心耶？故責云何有也。若有解心，即同分別。

定慧之名非同(句)**，外之稱也。**

定慧名義即所解之境，必有能解之心，故非同無之玅契，乃知是妙盡冥符外之名稱耳。下先釋非同云。

若稱生同內，有稱非同。

若有定慧之稱，須具心境能所，故非理智同無也。故觀云：「以生心動念，即乖法體、失正念。」故次釋外之稱云。

若稱生同外，稱非我也。

若知定慧之稱是內證外之名字，即知非我智體所有也，故上云不可以定慧為名。

△二、釋用。

又。

釋上所推，何故用不可言息應。

聖心虛微，妙絕常境。

能應之心本無思慮，故虛寂玄微也。即前所謂心體自然。常境者，常情有無境也。妄心因境而起，隨境有無；聖智靈明永悟，故玅絕常境，即靈怕獨感。此明虛無為體長存，以為應本也。

感無不應、會無不通。

感，屬生。應，屬聖。會即合也。《易》云：「感而遂通天下之故。」聖人無心而長應，應之于有感。眾生根感則聖應，無不會合，故能應之心無所不通也。

冥機潛運，其用不勤。

樞機乃運動之處，以喻於智。今由冥寂潛密，即無用之用，故用無勤勞也。前所謂神彌靜、應逾動，下責所問云。

羣數之應亦何為而息耶？

亦何為者，本自不為也，今何說息耶？故云不可稱羣數以息。然劉公所問已達心體虛無、用常無作，但欲體上立定慧之名、用中疑其不應。今但除其疑，不除其解。疑情果遣，體用不二之理自明，則寂而常用、用而常寂，何所惑也。

△二、揀異斷常答四：初、對妄顯真。

且夫心之有也。

前問意所謂體必有知、用必有應，蓋以斷常之心欲求聖智之異，故今揀破。且夫者，汎敘之辭。心之有者，心有知用也。

以其有有，有不自有。

有有者，有境故心有知用也，則知用之有不自常有。既由境有則心有，境無則心亦無，此體、此用不離斷常也。

故聖心不有有。

聖人之心體用真常，不因有境而暫有也。

不有有，故有無有。

有無有者，有體、有用全同虛無之有也。

有無有，故則無無。

既真心體用虛無長有，故無斷見之永無。

無無，故(牒上也)聖心不有不無。

不同常見之有，亦不同斷見之無。

不有不無，其神乃虛。

神者，不測也。智之體用不可以有無測者，乃同虛寂故也。此明般若一心體用不同，斷常之情惑也。

△二、推釋真妄二：初、總推。

何者？

何故妄心不離有無、真心不有不無也？

△二、別釋中二：初、釋妄心。

夫有也無也，心(真也)之影響也。

有無者，妄心也。影響者，喻不實也。影有光影及照物成影，今取後義。響有聲響及谷中答響，今亦取後義。因物有影、因呵有響，以喻全真心起妄心。由境有故心有、境無故心無，有無妄心乃即真之影響也。

言也、象也，影響之所攀緣也。

言象有無乃妄心攀緣之所。此明劉公以妄心取言象有無為般若也。《略例》云：「言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。」又云：「得象而忘言，得意而忘象。」所以達心境有無者，當即妄以會真也。

△二、釋真心二：初、明即妄之真。

有無既廢，則心(相也)無影響。

有無妄心由即真故廢而自盡，即真心本無影響之虛妄，如即波了水，波相自盡。

影響既淪，則言象莫測。

淪，沒也，泯絕之義。影響妄情既泯，則言教義象亦絕，故云莫測。

言象莫測，則道絕羣方。

道，謂教道也。羣方者，不一之法門。所謂寂照、定慧、體用、有無等，本為遣情故立義解。今情亡解泯，教道法門竝絕，故曰道絕羣方。即觀云：「不可亦不可也。」

道絕羣方，故能窮靈極數。

教道絕，故唯證相應，故能窮極智數以至於虛玄也。

窮靈極數乃曰玅盡。

妙盡者，智即無知也。

妙盡之道，本乎無寄。

智無知，故同真理之寂滅。理智不二，迥絕無可寄也。此則無分別智合無差別理。故清涼云：「照體無自即是證如。」前所謂玅盡冥符理當如此，豈於此存寂照定慧之虛名也。

△二、顯即體二用。謂問者體用各陳，故有無疑異。今由即妄顯真，真能境智，故次明即體之用。文二：初、正明體用。

夫無寄在乎冥寂，冥寂故虛以謂之。

述體也。冥寂者，智即理故冥同寂滅，謂之虛玄，是言體也。

玅盡存乎極數，極數故數以應之。

明用也。玅盡之義由窮極智數至於無知，故曰存乎極數。雖極數體寂而靈知不味，常照於理事，故曰數以應之。有本上句末多

「玅盡」，此句中少「極數」，近人以古本校之加削。今詳上下相躡於理頗當，故今從之也。

數以應之，故動與事會。

動，用也。即體照用常與事理會合。

虛以謂之，故道超名外。

言體則常談於虛寂，理超名相故。

道超名外，因謂之無。

知即無知、應即無應，既顯智體，故曰般若無知無慮。

動與事會，因謂之有。

無知即知、無應即應，言用故曰智有知、神有應。

△二、結用歸體。

因謂之有者，應夫真有。

語用則真有知應。

彊謂之然耳。彼何然哉？

體本具用，故立知應之彊名；用本自寂，何有知應可得之相。

△三、引經證成。

故經云：「聖智無知而無所不知，無為而無所不為。」

上句實智即體而用，下句權智即體而用。故聖人照理、達事之用，未嘗離體。

△四、結顯不二。

此無言無相寂滅之道。

此指智體也。離言說相、離心緣相，究竟寂滅之道，唯證可到。

豈曰有而為有、無而為無，動而乖靜、靜而廢用也。

為，是也。豈聞說有無動靜而以斷常之情測度也。又，有無約實，動靜約權。權實皆即體之用，故無有無動靜之異也。

△三、責問非真答四：初、汎敘迷真二：初、敘迷情。

而今談者。

者，即是人。雖汎敘今時談論，意在責於問者。

多即言以定旨。

多謂多分，未必全如此也。即言定旨，如以所標指為明月也。

尋大方而徵隅、懷前識以標玄。

大方，語出《道經》，云「大方無隅」。徵者，推也。隅，即角也。欲尋大方，必曉無隅；而推覓隅角者，豈曉大方也。懷，心也。前識者，亦《道經》，云：「前識者道之華。」則前識非玄道。標者，指也。認前識為玄道，豈謂達道也。此則借外書以斥學者執言教而迷至理，滯於有無。劉公所云欲求聖心之異是也。

存所存之必當。

去呼是也。存，執也。心為能存，道理為所存。心存異解，乃謂必是正理，故執有無疑於聖智也。

△二、明執教。

是以聞聖有知，謂之有心；聞聖無知，謂等太虛。有無之境，邊見所存，豈是處中莫二之道乎？

邊見者，有無二邊執見也。見為能存，二邊為所存。聞說聖心有，則執有，如於妄想。聞說聖心無，則執無，同於太虛。即以邊見而滯有無，豈於有無不二之間得般若之玄道？

△二、推釋玄旨二：初、推。

何者？

何以謂之處中莫二之道？

△二、釋三：初、標真境。

萬物雖殊(相也)**，然性本常一。**

性也。此則不壞假名而談實相，故曰處中玅道。

△二、示迷悟。

不可而物，然非不物。

上句不可執相為真，下句不可壞相見理。言非不物者，非無物也。

可物於物，則名相異陳。

執有則迷一性平等，故名相異陳。

不物於物，則物而即真。

不滯相而見性，故即物而契真，此曰處中莫二也。

△三、明智照。

是以聖人不物於物、不非物於物。

不非物者，不壞物相也。不滯物相為實，不壞物相求真。

不物於物，物非有也；不非物於物，物非無也。

緣相非實有，緣起非實無。

非有，所以不取；非無，所以不捨。

不取物相，相虛幻故。不捨物相，相顯然故。

不捨故，玅存即真。

不捨物相，即相而觀無相，曰玅存，故即事即真也。此顯即隨緣而觀不變，所以不捨。

不取故，名相靡因。

萬物雖眾，非名即相。靡，無也。因，由也。萬物皆真性攬緣而起，外無別因，故曰靡因，以離真理外無片事可得故。此明即不變而達隨緣，所以不取。

名相靡因，非有知也。

了真無俗，智無取相之有。

玅存即真，非無知也。

即事契真，智非木石之無。

△三、引經證成。

故經云：「般若於諸法(標境智)**，無取**(非有所以不取)**無捨**(非無所以不捨)**，無知**(非有知也)**無不知**(非無知也)**。」**

此證成上義。

△四、結責情執。

此攀緣之外、絕心之域。

攀緣，即妄想。絕心者，絕妄心。妄心即攀緣，攀緣即著有無。聖智出於外，故絕之也。此結上下責。

而欲以有無詰者，不亦遠乎。

詰，問也。欲求聖心有無而致問者，甚違遠也。然情不可及智，故遠之彌甚。

△四、返詰玄旨答。文二：初、推有無二：初、標意。

請詰夫陳有無者。

請，求也。詰，問也。夫，語助也。陳，說也。劉公前說般若體用有無之異，今推求詰問，必無此理也。者，是牒辭也。

△二、推詰三：初、求有不成。

夫智之生也，極於相內。

生，起也。妄智因境而起，故極於相內，乃曰有知。

法本無相，聖智何知？

聖智照真法，真法本無相，真智何有知？此求有不成。

△二、推無不是。

世稱無知者，謂等木石太虛無情之流。

無情者，無靈覺也。流者，類也。世人說木石太虛及諸無靈覺之類為無知。

靈鑒幽燭形於未兆，道無隱機，寧曰無知？

靈鑒者，智用也。幽，深也。燭，照也。初句明智徹理源也。形，現也。未兆者，朕跡未生。次句明照窮物始也。道者，不二理也。機即機關運動，喻智用也。不二之道在智則不能潛隱。後句明雙照理事也。反顯智用豈同木石之無知。未句結顯也。此推無不無也。

△三、顯非有無。

且無知生於無知，無無知也。

且者，牒上辭也。世有無知之名，起於木石無知之體。般若寂而常照，故無無知之名體可陳。

無有知也。

此文影上，合先云有知生於有知，世有有知之名，起於妄想有知之體。般若照而本寂，故無有知之名體可陳。

無有知也，謂之非有；無無知也，謂之非無。

謂者，評論也。般若既無有無之名可詰，必當以非有非無推詰評議之也。故前云般若之體非有非無等也。

所以虛不失照(非無也)**、照不失虛**(非有也)**，怕然永寂。**

心靜曰怕，怕即寂也。智體本寂，故云永寂。

靡執靡拘。

靡，無也。執拘，皆心有所著。智用無為，豈有拘執？

敦能動之令有、靜之使無耶？

不可執用為有、執體為無，而以有無陳之也。

△二、顯玄旨三：初、引經標玄。

故經云：「真般若者(真簡虛妄標也)**，非有**(體用虛寂)**非無，**(體用)**無起**(體用非新生)**無滅**(體用非後滅)**。」**

般若中有六不，今非有無即不增減，無起滅即不生滅，垢淨豈存？故兼之。又有無起滅各具四句，謂一非有、二非無、三非有無同時、四非有無俱泯，起滅亦然，所謂四面不可取也。

不可說示於人。

離上四句，將何言說以示於人？唯內證可得，非見聞所知也。

△二、推釋玄旨。

何則？

既云非有無等為真般若，何以又云不可說示耶？

言其非有者(牒經)**，言其非是有。**

出經意也。為明般若非是實有知照，故說非有。

非謂是非有。

遣執。不可聞說非有，便謂般若屬無。

言其非無者(牒經)**，言其非是無。**

出經意也。為般若非是頑瞽之無，故說非無。

非謂是非無。

亦遣執。不可聞說非無，便謂屬有。是知經說非有非無等，但遣執著，畢竟不能言於般若，故知般若不可說也。

非有，非非有；非無，非非無。

此又雙拂。上言迹，恐有云由般若離二邊故，經說非有非無。雖不可以有無說，則非有非無之言豈非說般若？故今拂之。竝上二字牒經，中間非字為能拂，下二字為所拂。良由二執情亡，般若本無非有非無之名字，此如病盡藥除之義，離四句、絕百非曰真般若也。

△三、結勸尋玄。

是以須菩提終曰說般若，而云無所說。此絕言之道，知何以傳？

《大品》意云諸天子聞須菩提說般若。諸天子云：「夜叉語尚可解，須菩提語不可解。」須菩提云：「諸天子不解不知，我無所說也。」良由真智絕言，言不可及，不知以何為傳授。古詩云：「枯桑知天風，海水知天寒。」今亦云知何以傳，蓋言不知也。

庶參玄君子有以會之耳。

庶，望也。參玄君子者，指劉公也。望契會言外之玄旨耳。

△二、照用空有同時答二：初、略牒前問。

又云宜先定聖心所以應會之道，為當唯照無相耶？為當咸覩其變也？

牒上可見。

△二、正答所疑二：初、直敘疑情答三：初、敘問乖真。

談者似謂無相與變其旨不一，覩變則異乎無相，照無相則失於撫會。

謂前所問照用空有不許雙行，甚違大乘實理。今不欲直破，故云似謂。其旨者，般若義趣也。不一者，空有不許同照故。

然則，即真之義，惑有滯也。

有無竝照、理事雙融，故曰即真，乃實教之義。趣問者未曉玄旨，惑而有滯也。

△二、示其正義四：初、引經立義。

經云(《大品・習應品》文)：「色不異空、空不異色，色即是空、空即是色。」

此約境明智用雙行，立上即真之義。然色空有無多就情揀，理事性相多約智論。今據劉公所問不許互照，滯於斷常，故初句簡實色，次簡斷空，後二句一念雙簡。得智用者則事不異理、理不異事，理事互融、空有竝照。雖《心經》亦有此四句，秦世未有，故引《大品》為定也。

△二、悟惑對釋二：初、敘迷情，二、示正義。今初。

若如來旨(如汝來問之旨，下同)，觀色空時(照色空時)應一心見色、一心見空。

空色殊照，故各一心。

若一心見色，則唯色非空；若一心見空，則唯空非色。

即上云覩變則異乎無相，照無相則失於撫會。

然則空色兩陳，莫定其本也。

此，實也。陳，說也。真空幻色本自不二，今既各說，故失不二之本也。

△二、示正義。

是以經云非色者。

牒上經中即色明空義。

誠以非色於色。

經說真空即幻色故。

不非色於非色。

上非色是真空，下非色是斷空。不說真空是離色滅色故。

若非色(空也)**於非色**(離色滅色)**，太虛則非色。**

釋上非理也。空若離色，唯太虛離色耳。

非色何所明？

出過也。斷滅之空，無知無用、非修非證，何必辨明？

若以非色(真也)**於色**(幻也)**，即非色不異色。非色不異色，色即為非色。**

色空不二，為經正義顯矣。

△三、結顯所以。

故知變即無相、無相即變。羣情不同，故教迹有異耳。

羣情者，執心不一也。為執色為實者說不異空，執空為斷者說不異色，故立教設迹有異也。

攷之玄籍、本之聖意，豈復真偽殊心、空有異照耶？

攷本者，推校也。玄籍者，《大品》也。偽者，虛也，俗諦幻有曰偽。謂推攷《大品》文意，豈謂心有真俗之殊、境有空有之異？此亦破前所執也。

△四、會通前義。

是以照無相，不失撫會之功；覩變動，不乖無相之旨。造有不異無(照色不異觀空)**、造無不異有**(觀空不異照色)**，未嘗不有、未嘗不無。**

嘗，曾也。理事雙照、空有同觀，故不照則已，照則未嘗有異。

故曰「不動等覺而建立諸法」。

此是《放光經》。前牒為問端，故今重引證，兼示之也。

△三、結責所問。

以此而推，寂用何妨？

以，用也。用經正義推尋，故知般若寂用同時，何妨礙也。

如之何謂覩變之知異無相之照乎？

責也。

△二、就解推破答三：初、敘錯解。

恐談者脫謂空有兩心、靜躁殊用。

恐者，不定之辭。脫，錯也。躁，動也。劉公所見未必如然，或恐有此錯脫，而謂聖心空有各照、動靜用殊。由此錯解，故下牒彼所云。

故言覩變之知，不可謂之不有耳。

△二、勸探玄。

若能捨己心於封內、尋玄機於事外。

然般若等智豈獨在於聖心？凡心既全真而起惑，但當即惑以求真，故今勸捨內封。般若故非外得。封，執也。內執有無，勸之令捨。玄機妙智，出有無之事外，勸之令尋。尋言而得意者，可以忘言。忘言得意，意無所得，則誰曰不證耶？

齊萬有於一虛、曉至虛之非無者。

此勸得已而用也。齊，平也。一虛者，至理也。玄機發照則觸事皆理，理不離事，故至虛之理非無也。者，即牒指在人。能如是者，下云。

當言至人終日應會，與物推移、乘運撫化，未始為有也。

此又勸其說化傳通。當此之時，可作此言也。上三句即前俯仰順化等，末句即而無照功。

△三、責所執。

聖心若此，何有可取而曰未釋不取之理？

劉君前曰「本無惑取之知，而未釋所以不取理」，故今責之。聖心本自無取，故言不取。不取之理何更待釋？

△三、雙非是當悟惑答四：初、牒前領問。

又云「無是乃所以為真是，無當乃所以為至當」，亦可如來言耳。

初牒前，次領問。如其來問，亦可如此。然劉公已知真智無知而知、真境無相即相，但未曉知即無知、相即無相，故前立至當非當、真是非是而問。故今先領其所悟，次破其所執，故云亦可耳。

△二、縱奪而答。文二：初、縱其所悟。

若能無心(若內無執異之心方為能善也)於為是(立真是)而是於無是。

以真是對立於非是也。雖知真智無知而知，立此以為真是，待之故有非是矣。真非之見惑在執心，若無執心方乃善了。下當義同此。

無心於為當(立至當)而當於無當。

以至當對立於非當。雖達真境無相而相，若至當非當，執心不亡則不可也。

者。

牒上也。能絕是非之執者。

則終日是，不乖於無是；終日當，不乖於無當。

既達無知而知，則了終日知而無知。又達無相而相，則知終日相而無相也。此則但除其執，前義自顯矣。

△二、奪其所執。文二：初、正明。

但恐有是於無是、有當於無當，所以為患耳。

有是者，有真是也。無是者，無知也。當義准此。但恐劉公於無知立有真是、於無相立有至當，則執心不除，惑患生也。

△二、徵釋。

何者(徵也。有何患耶)？若真是可是、至當可當。

可是當者，實有真智真境也。下出過云。

則名相以形、美惡(污音)是生，生生奔競，孰與止之？

形，現也。美，好也。至當真是名相現，則美好心生；非是非當名相現，則厭惡心生。欣厭不亡，則輪迴奔競，孰能止絕？此則正在無明深坑。般若智照豈在是非可得耶？又美惡心念紛紜奔競，何能止息？故非般若寂照如是。

△三、顯示正義。

是以聖人空洞其懷，無識無知。

內心曰懷。洞者，亦空也。心體寂滅，空之又空，故曰空洞也。分別名識、緣慮名知，心體本絕，故皆曰無。此顯智體寂滅、境智同如。

然居動用之域，而止無為之境；處可名之內，而宅絕言之鄉。

此二句各明即用之體。居動用處可名，皆見心境歷然。即心無心、即境無境，故止無為宅絕言也。此顯前是而無是、當而無當之義。又上句明心境相即無相，下句顯名即無名。無名無相則湛寂，有相有名則繁興，故上云言用即同而異、言寂即異而同。

寂寥虛曠，莫可以形名得。若斯而已矣。

若了全用之體，體絕心境形名。所解如此者，則可如其來問也。

△四、結責非問。

乃曰真是可是、至當可當。未喻雅旨也。

喻，曉也。此上結責。

恐是當之生，物謂之然。彼自不然，何足以然耳？

此非其所問也。恐者，不定之辭。生，起也。物者，俗諦萬物也。然者，如此也。彼者，真心絕相也。心境是當起是非形對，恐於俗諦萬物可說如此。彼真心本絕能所異相，何足彊以是非之情而求也？

△第三、結勸探玄。然前結問，蓋因執言滯迹、師承有殊，雖擬聖心，必成局執。故今結前所答，泯迹拂言而令直造玄微，即心即智者矣。文三：初、言迹迷悟。文二：初、明迷則生執。

夫言迹之興，異途之所由生也。

言迹者，教義也，即前所陳標位有本、宗旨不同。立教為言，設義為迹。且聖人立教詮義，為所不達者以指標月也。情見既多，

興言亦異。若各興教義者，則見解多途，故曰異途之所由生也。

△二、顯了則造玄。

而言有所不言、迹有所不迹。

言迹不能詮辨於至理，蓋心言罔及，故曰不思議也。

△二、舉善達之人。

是以善言言者，求言所不能言。

善達言而聽言者，方能求言在於無言。

善迹迹者，尋迹所不能迹。

善達義而觀義者，始能尋義在於無迹。言迹既亡，豈分宗異也？

△三、結顯玄微。

至理虛玄，擬心已差(非解所到)**，況乃有言？恐所示轉遠**(非言所及)**，庶通心君子有以相期於文外耳。**

庶，望也。通心君子者，望劉公內照，同契言迹之外，為所期也。

△三涅槃無名論。明理智不二顯證一。前論境則真俗互融，智則根，後體一。今由境智不二，一如無二如，唯此一法。本自無為、真常寂滅，離一切相而即一切法，斯為證之至極。為顯示此義，故次來也。約教理則前淺後深，一道豎窮至此。在行果則同時修證，起必全真。但心境不二而二為修，二而不二為證，故前論則能所未亡，此論則泯絕無寄。大凡實教從因至果，一道用心始終如此，故初住發心許有分真成佛之義，故知即因即果、即行即證矣。《華嚴》云：「初心、畢竟二無別，如是二心先心難。」彼約事頓、此約理頓，故知不俟三祇方為果滿。又此論來，雖則理由前論，發起亦在秦王。秦王既先唱此宗，論主乃迎述幽旨。由此論來乃有二意：一成立主宗故、二圓滿教理故。由斯二意，故先有表文，次方立論。依此分文：初、表文，二、論文。初中又二：初、表題。

上涅槃論表

古題云「并表」，今依近本。此題亦後人立。下奉於上曰上。表，外也，伸明本意已在表文。既因秦王作論，論成故表進之也。

△二、表文三：初、總歎王德。

僧肇言：肇聞「天得一以清，地得一以寧，君王得一以治天下。」

聞外書所說也，即《道德經》文，今文略。彼云「侯王得一以為天下政」。始皇諱正，故云治天下。

伏惟陛下(指階陛之下)**！睿哲欽明。**

此四者語出《尚書》堯舜二典。今以至德歎秦王也。

道與神會。

無為曰道，不測曰神，神解契於道性曰會。此明具王德。

玅契環中，理無不統。

環之中，蓋言於空也，中不空則非環矣。達空理故能統該羣物，此歎知佛理也。

遊刃萬機，弘道終日。

上句美王業，下句讚外護。

威被蒼生，垂文作則。

蒼生者，言天之生靈威德覆被。又垂訓以禮樂之文作則故。

所以域中有四大而王居一焉。

《老子》云：「道大、天大、地大，王亦大。」

△二、敘述宗由四：初、歎至理深玄。

涅槃之道(標一乘果法)**，蓋是三乘之所歸、方等之淵府。**

大乘了義曰方等。水深曰淵。府者，聚也。言一乘為三乘究竟所歸。又為了義教所聚之處。

渺漭希夷，絕視聽之域。

水無邊曰渺漭。《老子》曰：「聽之不聞曰希，視之不見曰夷。」皆語玅道深玄。

幽致虛玄(句)**，殆非羣情之所測。**

殆，且也。

△二、敘重恩謙感。文二：初、敘恩感遇。

肇以人微，猥蒙國恩，得閑居學肆。

微，劣也。猥，鄙也。皆謙詞。蒙恩故出俗閑居學肆也。

在什公門下十有餘載。

此即在學肆也。載，即年也。論主十九師羅什，三十一亡，則知論成不久示寂也。

雖眾經殊致、勝趣非一，然涅槃一義，常以聽習為先。

聽習涅槃義，是了義中最勝，故曰為先。

△二、謙力寡微。

肇才識暗昧，雖屢蒙誨諭，猶懷疑漠漠，為竭愚不已，亦如似有解。然未經高勝先唱，不敢自決。不幸什公去世，諮參無所，以為永慨。

屢蒙羅什誨諭，疑心尚暗，故曰漠漠。且竭愚不已似如有解，但未歷明師印受，故不敢自決。此乃奉主之言。又因羅什去世，師問無所，故慨歎長永。

△三、歎秦王明悟。

而陛下聖德不孤，獨與什公神契，目擊道存，快盡其中方寸。

《論語》云「德不孤必有鄰」也。神契者，神解相契也。目擊道存者，出《莊子》「仲尼曰：『若夫仁者，目擊而道存，亦不可以容聲。』」快盡其中方寸者，目之擊視，頓領涅槃玅心。

故能振彼玄風，以啟末俗。

振，舉也。玄風者，涅槃真軌也。玄風將墜，故奮迅舉振以開下流，故云末俗。《康疏》云：「什法師亡後，秦王通四科義：一通聖人不住法、住般若義；二通聖人放大光明義；三通三世義；四通一切法空義。」第四即涅槃義。秦王通云：「夫道者以無為為宗。若其無為，復何所有耶？」今歎此事故云也。

△四、序答旨幽深。文二：初、正明。

一日遇蒙答安城侯姚嵩書問無為宗極。

安城侯者，封受之爵也。姚嵩，即秦王庶叔。書問者，姚嵩有書問秦王三義，不問三世義。問一切法空義云「不審明道之無為，為當以何為體」等文。秦王答云「吾意以無為為道。道止無為，未詳所以宗也」等文。論主遇蒙答旨，即決疑心，故遂作此論也。下引秦王答文。

何者？(何謂無為之義)**夫眾生所以久流轉生死者，皆由著欲故也。**

欲者，悕望心也。未達萬法全真、外求理事，皆欲也。故見實有生死，流轉無窮。

若欲止於心，即無復生死。

即事而真，故理外無事可取、事外無理可求，即欲止也。生死即真，故無復生死。

既無生死，潛神玄默，與虛空合其德，是名涅槃矣。

心即真故曰潛神，境即真故曰玄默。不二之道豎貫三際、橫通十方，故德合太虛，即涅槃無為之義。

既曰涅槃，復何容有名於其間哉？

百川入海，各失本名；萬法歸真，竝無異稱，故曰涅槃無名。此責安城侯所問以何為體之異見。上竝秦王語。

△二、美歎。

斯乃窮微言之美、極象外之談者也。

下論主美歎也。《易》云：「得意而忘象，得象而忘言。」今美秦王窮極無為微玅之意，故出言象之外也。

自非道參文殊、德侔慈氏，孰能宣揚玄道、為法城墉？

參，廁也。侔，竝也。二皆同義。文殊是不足梵音，具云曼殊室哩，此云玅吉祥，亦云玅首、亦玅德，即法王之子。慈氏者，姓也，梵云彌勒，名阿逸多，此云無勝，勝德過人故，即一生補處菩薩。今反美秦主道德，非與此二大士參竝，何能宣揚玄道深旨、為佛法之城墉焉？

使夫大教卷而復舒、幽旨淪而更顯。

大教，即佛教也。幽旨，乃無為深旨。此二者去聖已遠，今之重興，故曰復舒、更顯。

尋翫殷勤，不能暫捨，欣悟交懷，手舞弗暇。豈直當時之勝軌，方乃累劫之津梁矣。

尋文翫義，不捨於心目；一欣一悟，交集於懷臆，故手之舞之不暇也。直，但也。當時者，當今之時也。津梁者，津濟可以通舟運，梁橋可以接道行。今秦王立無為之勝軌，使而今而後有出塵之正道故。

△三、奏聞作意二：初、明作意。文二：初、讚前義幽深。

然聖旨淵玄、理微言約，可以匠彼先進、拯拔高士。懼言題之流，或未盡上意。

先領前文義精當，故曰然也。聖旨淵玄者，秦王義意高深，無為理微，王言簡約。匠，師也。拯，助也。先進利根或有所疑，可以此為師訓拯助。進，趣也。懼言題之流者，言題既簡，不曉者懼之。即中下之流，恐未能盡於上意，故今作論以備之。

庶擬孔易十翼之作，豈貪豐文，圖以弘顯幽旨。

庶，望也。擬，比也。孔易十翼者，孔子作十翼以贊易道。十翼者：上經彖一、下經彖二、上繫三、下繫四、大象五、小象六、文言七、敘卦八、說卦九、雜卦十。今比擬仲尼所作，豈貪於文，圖欲顯易旨之幽深。今亦不求多文，但顯秦王之深旨耳。

輒作無名涅槃論，論有九折十演。

即標下所作之綱領，竝如下釋。

博採眾經，託證成喻，以仰述陛下無名之致。

廣博採摭佛經、依託聖言為證量，成立曉喻，以此讚述秦王無為之義也。

豈曰關詣神心、窮究遠當？

非謂關涉造詣秦王神解之心，又非窮究秦王遠當之旨。下云。

聊以擬議玄門，班喻學徒耳。

但欲擬度無為玄門，且班布開喻後學之徒耳。

△二、助末章高判。文二：初、敘判斥之義。

論末章云：

秦王通第四義，末章有此云。

諸家通第一義諦，皆云廓然空寂，無有聖人。

逍遙園諸家談一切法空之義，泯絕歸空，全同斷見。

吾常以為太甚逕庭，不近人情。

吾者，秦王自稱也。太甚逕庭，出《莊子》。李頤音云：「逕庭，激過也。」著空過甚，不近人之情解也。下難云。

若無聖人，知無者誰？

知者，證也。既無聖人，誰證無理？此斥不達之流，不能即有以契無。

實如明詔。實如明詔。

論主歎也。王言曰詔，詔旨明白故。

夫道恍惚窈冥，其中有精。若無聖人，誰與道遊？

《老子》云：「恍兮惚兮，其中有物」等。今借彼文。恍惚者，似有若無，不可見故。窈冥者，深窣不可測故。無為之道者，在乎杜絕思議之間，有而精微。游者，履也。雖平等味，同其道、合其微，其唯聖人乎。若無聖人，誰證道也？

頃諸學徒，莫不躊躇道門、怏怏此旨。懷疑終日，莫之能正。幸遭高判，宗徒[巾*畫]然，扣關之儔蔚登玄室。

頃，向也。躊躇者，猶豫不進也。怏怏者，疑恨也。此旨者，空廓之旨。高判者，秦王判斥也。[巾*畫]者，快也，心之決了曰[巾*畫]然。儔，倨也。蔚者，艸木盛貌，今取盛義。疑心既決，進道者盛也。

真可謂法輪再轉於閻浮、道光重暎於千載者矣。

此亦歎前。佛滅後聖賢已隱，法輪久不轉，道光長掩耀；今由秦王宣揚，故使再轉重照也。

△二、伸述作之懷。

今演論之作旨，曲辨涅槃無名之體。

秦王判釋已明，今乃委曲更辨。曲辨之意者，下云。

寂彼廓然，排方外之談。

寂，滅也，助秦王滅諸家廓然斷見。又《莊子》云：「六合之外，聖人存而不論。」則涅槃等義皆方外之教。今明即事即真，故非方外之談，乃推排之也。作論雅意其在此矣。

條牒如左，謹以仰呈。

條，錄也。左，後也。仰，上也。錄牒在後，謹而進上也。

△二、乞指授。

若少參聖旨，願敕存記。如其有差，伏承指授。

少參者，謙也。似合上意，願敕記而存之，差則乞從指授耳。

僧肇言(表畢)

注肇論疏卷第四

音切

竚

(除呂切)

痾
(於何切)
瘵
(側界切)
遘
(古候切)
豦
(羊吏切)
僞
(子竣切)
婉
(於遠切)
邕
(於龍切)
猥
(於隗切)
惘
(文兩切)
愔
(於急切)
釿
(牛引切)
潅
(莫朗切)
摭
(之石切)
頤
(以之切)
窈
(於鳥切)
怏
(於兩切)
[巾*晝]
(呼麥切)
蔚
(於胃切)

注肇論疏卷第五

姑蘇堯峯蘭若沙門　遵式　述

△第二、論文二：初、題目。

○涅槃無名論第四

泥曰、泥洹、涅槃，此三名前後異出，蓋是楚夏不同耳。云涅槃，音正也。疏曰：涅槃者，是中國梵音。西有五天竺，唯中國音正，如此方夏音正，楚音訛故。泥曰，泥洹，皆梵音之訛也。秦曰無為，亦云滅度。然萬法雖眾，不過心境，心境乃生住異滅有為之事也。事本無體，起必全真，真體湛然平等一相，是故即有為而無生無住無異無滅，心如境如，故曰無為。生死本無起滅、煩惱本無縛脫，故曰滅度。此則前三論但境智未亡，今境智不二，故知四論說則前淺後深、理則同時一致。良由境則虛而無相、智則寂而無知，境智一如，即今無為滅度之義。然涅槃有四種：一自性清淨涅槃，謂理性本淨，不待修也。二有餘依涅槃，謂煩惱永寂，微苦所依未滅故。三無餘依涅槃，謂煩惱既盡，餘依亦滅故。四無住處涅槃，謂真如出所知障，大悲般若常所輔翼，約修顯故。唯識云：一切有情皆有初一，二乘無學容有前三。此約定性，唯我世尊可言具四。然今一乘之教論此四者，中二約應化、前後約真實。但由應必全真、真不離應，事皆攬理、理外無事，故真應不二，通具四也。但真外執應，即為今之所破。若即應即真，竝今無為滅度之義。又於四中，後三約修、初不待修，若修即無修、證即無證，則三乘因果竝得一乘無為之果。下之破立，准此可知。言無名者，萬法歸本，各失自相、平等一味，不容異名，非唯即相無相，亦乃即名無名，故云以無所得故得阿耨菩提況涅槃也。又前則真俗同一，次則寂照同一，今則心境同一，不見二相豈容異名也。論如前釋。第四者，次前三也。涅槃無名之論，依主釋。於前五名中，緣會諸法本無理智之異，緣會即本無，故曰一義。

△二、本文中二：初、標章。

九折十演者

折者，屈也，即下九章有名之難辭。演者，水長流也，取連續不斷之義，即下十章無名之主義。雖以有名屈折，而無名之旨常通，故曰九折十演。者之一字，牒前標後故。

△二、正論一十九章，分三：初一章開宗定義。文二：初、章名。

開宗第一

開啟涅槃無名真常之義，為下十八篇所宗。亦猶仲尼談孝，先有開宗明義之章。

△二、本文中二：初、陳宗序意。文二：初、陳宗二：初、引經總標。

無名曰：

主者之宗尚，故標其所稱也。

經稱有餘涅槃、無餘涅槃者。

此二涅槃，諸經皆說。餘，殘也。煩惱雖盡，而身智未亡，曰有餘；至於灰身滅智，曰無餘。若定性二乘，從有入無，具此二種。迴心二乘及一切菩薩，不入無餘，異二乘故。佛應化身，示現具二。者，即牒經也。

△二、依經釋義三：初、翻名釋涅槃。

秦言無為，亦名滅度。

秦朝翻上涅槃，有此二譯。下自釋云。

無為者，取乎虛無寂莫，玅絕於有為。

虛無寂寞者，真理無聲色也。玅絕者，即有而無也。有為者，三世四相心境諸法也。夫全真之事，雖事相宛然，而即事之真，真常虛寂故。過現未來、生住異滅一切有為，本自不生，今亦無滅。無生無滅、無去無來、無色無聲，顯示此義故，翻曰無為也。故《楞伽》云：「初生即有滅，不為愚者說。」又《楞嚴》云：「生滅去來，本如來藏。」

滅度者，言其大患永滅，超度四流。

大患者，生死也。《老子》云：「吾有大患，為吾有身。」四流者，欲、有、見、無明也。《華嚴》亦說此四。既常漂溺有情，故曰流。生死是妄果，四流是妄因。若知生死本真、四流常寂，故能滅大患、度四流，不歷僧祇而登玅覺者矣。前是通翻，謂一切有為皆即無為。此約別翻，生死煩惱即滅度也。至於凡聖、染淨、依正等，一一皆可以即平等也，則涅槃義無處不顯。故大唐奘師翻為圓寂，謂德無不備、障無不盡也。

△二、就理釋無名。

斯蓋是鏡像之所歸、絕稱之幽宅也。

斯者，指涅槃也。鏡像者，鏡中現像似有實無。幽宅者，聖賢所住深理也。一切有為生死及四流，皆同鏡像之不實。推之不實，則同歸一性。性本平等，故絕差別之稱，乃曰涅槃無名。如百川歸海，各失本名。

△三、約應顯假名。

而曰有餘、無餘者，良是出處(上呼)之異號、應物之假名耳。

良，信也。處，居也。從真起化，居處人天，故出現曰有餘、息化曰無餘。信此不虛，皆即真之事也。

△二、序意。

余嘗試言之。

嘗，當也。試，且也。未敢決言其理，當且議之。

△二、立義推宗三：初、標宗敘義三：初、明體超數表。

夫涅槃之為道也。

此句標所宗，則知所議是無為之至道。又道者所行處也，眾生雖不失而常背此，聖人雖不取而常履此，今議聖者所行所證之處，故此句為總、下多句為別，以別釋總，則句句上皆有此句。

寂寥虛曠，不可以形名得。

深廣不可測也。寂兮無聲，寥兮無色。沖虛故深，曠大故廣，故不可以形名求也。

微玅無相，不可以有心知。

微玅不可知也。有心知者，解心妄智不能及。

超羣有以幽昇。

非有也。羣有者，三界二十五有，謂四洲、四惡趣、六欲并梵天、無想、五淨居、四禪、四空處，此二十五處皆屬有情所居。涅槃非有，故曰幽昇。

量太虛而永久。

非無也。量，比也。太虛常住，體無生滅。道亦如之，故曰永久。

隨之弗得其蹤、迎之罔眺其首。

弗，不也。罔，無也。眺，見也。隨順者無蹤迹可得，瞻迎者無端首可見。上句則得在於無得，下句見在於無見。無得者方能隨順，無見者乃曰瞻迎，玅在斯矣。

六趣不能攝其生。

即無生也。天、人、獄、鬼、脩羅、畜，此六是迷塗生趣，不能攝之，故無生曰道。

力負無以化其體。

無，滅也。力負者，變化之力趨新捨故。故力莫大於無常，不能化真常之玅體故。

潢漭惚恍，若存若往。

積水曰潢，水大曰漭，今但語其深廣。惚恍者，不定也。深廣之體，欲言其有，心色兩亡；欲言其無，幽靈常在，故若存若往，此顯不可思議也。

五目不覩其容、二聽不聞其響。

肉、天、慧、法、佛眼曰五目。左右二耳曰二聽。理絕見聞，故不可覩聽也。

冥冥(深也)**窈窈**(遠也)**，誰見誰曉？**

誰，何也。以何為見？以何曉了？

彌綸靡所不在，而獨曳於有無之表。

彌綸者，周徧義。靡，無也。曳，出也。徧無不在，而獨出有無之外。上句則即一切法，下句離一切相也。然上諸句皆談涅槃玅道體本如是，文雖似重，義各有理。且別中初句離名相故，第二句絕知解故，三離常情故，四超斷見故，五佛非新得故，六菩薩莫窺故，七、八生滅難求故，九、十存亡叵測故，十一、十二見聞不及故，十三、十四深遠難窮故，十五隨緣普周故，十六體常不變故，如是之義皆語涅槃。諸佛既以八萬四千塵勞一一為門，即知有塵沙玅義，今且略談十六句也。

△二、明比量難求。然法相宗說有三量：一心真見道曰現量，相見道曰比量，比度不真故曰非量。今比之既難，用比則失，失乃成非，是故一切深義竝曰言語道斷、心行處滅，唯現量者可證也。

然則(承上也)**，言之者失其真。**

語言非是道，用言則失真。

知之者反其愚。

愚者，昧也。道體常寂如愚，知解非是道，存知失寂滅。

有之者乖其性、無之者傷其軀。

有無非正道，存之滯二邊，故傷其軀而乖其性。蓋涅槃體離此四故，四皆乖失，豈知見之比度也？非謂別有玄道不可四求。

△三、示現量之所以。

所以(由比之不得故也)**釋迦掩室於摩竭。**

釋迦始成道，在摩竭提國阿蘭若法菩提場中七曰不說法，同掩室也，自受法樂故。或云思惟行因緣行故。今取前義，行滿證圓、現量親證，故無所說。七日之數，或云一七二七乃至七七、半年一年，但為見聞隨機，故諸經各異。《智論》云：「佛初成道五七日不說法。」《法華》亦云：「三七日中思惟如是事」等。

淨名杜口於毗耶。

梵云維摩詰，此曰淨名。杜，默也。梵云毗耶離，此曰廣嚴，即城名。昔維摩詰與五千菩薩，在毗耶城室內共談不二法門。維摩默然無言，文殊讚曰是真入不二法門。

須菩提唱無說以顯道，釋梵絕聽而雨華。

《大品經》須菩提於巖中晏坐，釋梵雨華為供。善吉曰：「空中何以雨華？」天曰：「我見尊者善說般若波羅蜜。」曰：「我於

般若未曾說一字。」天曰：「尊者無說，我乃無聞。無說無聞，是真說般若波羅蜜。」又復雨華。上所顯者，初則果佛無說、次則菩薩無說、三則二乘無說、四則天人無說。是知證之則聖凡皆爾，背之則比度皆非，故引四事以證，廣在諸經。

斯皆理為神御，故口以之而默。豈曰無辯？辯所不能言也。

神者，不測之智也。御著，控也。理當以智御，故口默也。豈為無辯？辯才不能及此矣。此結成唯現量可到，非比度可解。

△二、引教推窮二：初、引教明深。

經云真解脫者。

解脫是涅槃之一德，權教三乘皆具解脫離縛之義。今一乘三德簡異於彼，故云真。舉一即三故，但云解脫。

離於言數、寂滅永安。

言詮數量不及，故曰離言數。生滅滅已，故曰寂滅。真常不動，故曰永安。上總，下別釋。

無始無終。

釋上寂滅義，即樂德，寂滅為樂故。

不晦不明、不寒不暑。

體非晦明寒暑故、數量不能及故。釋上離數義，即我德，自在故。

湛若虛空。

水澄曰湛。故不動如虛空，溥徧常住。釋上永安義，即常德也。

無名無說。

體本無名故無說。釋上離言義，即淨德。離言偏過非故。未見涅槃經文，理必如此。

論曰(衍論)：「**涅槃非有**(有即乖性)**亦復非無**(無即傷軀)，**言語道斷**(言即失真)，**心行處滅**(知即反愚)。」

文竝可見。

△二、推窮顯玅二：初、總釋。

尋夫經論之作，豈虛構哉？

作，立也。構，成也。推究經論，皆以義立文，豈虛成立而無詮表耶？

果有其所以不有，不可得而有；有其所以不無，不可得而無。

果者，決定義。尋其涅槃玅體，定非有無，故不可以有無名數而得也。非有無之所以，下自推釋。

△二、推釋。

何者？

有何所以？下釋。

本之有境，則五陰永滅。

本者，推求義。五陰者，色受想行識也。此五覆法身真理，故曰五陰，即有為色心二事。既五陰即寂滅方曰涅槃，則不可以涅槃為有也。

推之無鄉，則幽靈不竭。

幽靈不竭者，寂寂惺惺之體無窮，故不可曰無。

幽靈不竭，則抱一湛然。五陰永滅，則萬累都捐。

抱一湛然者，兩手相合曰抱，合抱則同一。湛然者，不變也。此幽靈不竭之體，理智不二始終不改故。萬累都捐者，一切塵勞門總曰萬累。捐者，棄也。即事而真，故萬累當體都息矣。

萬累都捐，故與道通洞。

洞者，達也。事與理同，故曰與道通洞。

抱一湛然，故神而無功。

不測之體絕二相故，故無能所修證之功。以能修能證即所修所證，故修而無修、證而無證等也。

神而無功，故至功常存。

以無修無證、無因無果，同真際、等法性，故曰至功常存。

與道通洞，故沖而不改。

沖者，虛也。由沖虛常不改故，即塵勞而道體通達。故《淨名》曰：「菩薩行於非道，是為通達佛道。」

沖而不改，不可為有。

道體不改沖虛，焉可曰有也？

至功常存，不可為無。

平等至功，豎貫三際、橫及十方，豈曰無也？由上義故，經論皆謂涅槃玅體非心言有無可得者，故非虛構也。

△三、結示深玄。文三：初、結難測。

然則(總承前義)**，有無絕於內**(離性相也)**、稱**(去)**謂淪於外**(離名言也)**，視聽之所不暨。**

暨，及也。體超名相，非聲非色，故視聽不及。

四空之所昏昧。

外道所修四空定，謂空無邊、識無邊、無所有、非非想，妄計為究竟。於此玅道迷而不知，故曰昏昧。

△二、結平等。

恬焉而夷、怕焉而泰。

恬怕者，心之寂靜。夷，平也。泰，通也。涅槃玅心平等通達，無所不在故。

九流於是乎交歸。

九流者，欲界一地為一流、上二界八地為八流，九類雖殊，理唯一致，故曰交歸，故會色歸空。歸是即義。

眾聖於是乎冥會。

眾聖者，三乘人也。冥會者，契合也。三乘同歸一佛乘，一佛乘者無為滅度，故曰於是冥會也。以九流對眾聖，聖凡同體，故曰平等也。

△三、結超情。

斯乃希夷之境、太玄之鄉。

老子有希夷義，即無聲色也。楊子有太玄義，玄者黑也，黑故無異見，即不可測也，況玄之又玄曰太玄耶？今惜語，涅槃玅道既非思議所得，故曰太玄之鄉也。

而欲以有無題牓、標其方域而語其神道者，不亦邈哉。

題牓，謂書題牓示，皆詮名也。邈，遠也。此破三乘異見，既不能即事契真，乃謂實有有餘、無餘名之與相以為涅槃者，皆以書題牓示、標指生滅方域語論玅道，迷之甚遠也。論主既欲返權順實，理當如此也。

△後一十八章問答推窮，合為九重，開解行證之次第。大分為三：初三就真應明等解，次四對三乘顯等行，後二就人法示等證。初中三重：一、真應異同辯。文二：初、敘應疑真問。文二：初、章名。

覈體第二

覈，責也。前云有無絕於內、稱謂淪於外，故今執示現生滅之相，責覈推究涅槃真體何以絕有無名相也。此據人天二乘所見應化為實，故疑真身何以離名絕相？

△二、正問中二：初、序問。

有名曰：

難者所謂涅槃必有名相可得，故標有名為難者之辭。

夫名號不虛生。

名因相有。

稱(平聲)**謂不自起。**

稱說言謂必由名起，故不自然。此上是汎敘。

經稱有餘涅槃、無餘涅槃者(即前經)**，蓋是返本之真名、神道之玅稱者也。**

返者，歸也。由聖人歸本證神玅不測之道，是此有無二涅槃，故經文立此名稱也。然今有名者陳相致問，蓋以二乘所見應化為真，未達真身畢竟寂滅、報體相續長時，故執示現生滅之身已為返本真實。則知向下所說，但認化身示成正覺，以為大覺法身圓滿，故說因果行相正符小教。雖以法報標名釋義，多論化相，此意為欲破二乘及諸凡夫執化為真，令達真化不一不二之旨耳。

請試陳之。

此句是無名者問曰：試且陳之行相如何耶？

△二、立問中三：初、陳有餘相：文二。初、牒名述相中三：初、牒名。

有餘者。

△二、述相有五：初、果德已圓相。

謂如來。

應身如來也，謂從如實道來應眾生。

大覺。

自他覺滿故。

始興。

三十四心斷三界九地惑盡，於金剛座上、木菩提樹下初成正覺時。

法身初建。

即戒、定、慧、解脫、解脫知見五分法身初圓也。即八相成道丈六之身，具三十二相八十種好。二乘既認此以為真佛，故今標指之。

澡八解之清流、憩七覺之茂林。

八解者，八解脫。《大品》云：「一內有相外觀色、二內無色相外觀色、三淨解脫、四空處定、五識處定、六無所有處定、七非非想處定、八滅受想定。」此八有斷惑之能故，如清流有浣濯之用。佛已澡之，故得上法身初建也。憩，息也。七覺者，即七覺分：一擇法、二精進、三念、四定、五喜、六捨、七除，一一有覺分之言。或曰覺支，即菩提分法。共成覺道故，如園林秀茂。佛已憩其中也，故得上大覺始興也。此二義，多用《淨名》。彼云：「八解之浴池，定水湛然滿，布以七淨華，浴此無垢人。」

△二、因行已滿相。

積萬善於曠劫。

小乘亦說，菩薩成佛，定滿三僧祇修有漏四波羅蜜，及百劫修相好等。皆曠劫積善也。

蕩無始之遺塵。

直至菩提樹下，三千四心一時斷惑。遺，棄也。塵以坌污為義。即明見修煩惱，是無始可棄之塵垢盡，故今曰蕩也。即知小乘所說，前三僧祇但是伏惑，直至菩提樹下方有斷義。若約始教菩薩，則金剛心斷種義耳。

三明鏡於內、神光照於外。

天眼知現在、宿命知過去、漏盡知未來，曰三明。由內證根本、外發後得，故有三明神光外照也。此則智行滿。

結僧那於始心、終大悲以赴難。

僧那是梵語，此云四弘誓願，即煩惱願斷、法門願學、佛道願成、眾生願度，前三是智、後一是悲，悲智願三即菩提體。始結四心、雙行二行，自行已滿、利他無窮，故大悲終心長時赴難，填度生願故也。此則願行也。

仰攀玄根、俯提弱喪。

上句智窮深理，故曰玄根。下句悲濟羣生，故提弱喪。弱謂劣機，即樂小法者。喪謂喪失，即三界眾生。此釋上四心不過此二故也。

超邁三域、獨蹈大方。

超邁三域者，出三界也。獨蹈大方者，已成佛道，不共二乘，故云獨蹈。上句則報超三界，下句則果異二乘。

△三、利他益物相。

啟八正之平路、坦眾庶之夷途。

啟，開也。八正，則八正道。《大品》云正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。此是三乘出離正道，故曰平路。坦，平也。眾庶者，不一之稱。夷途者，斷常二邊邪見也。今以八正道為平等之正路，平眾生之異見，同歸正道故。

騁六通之神驥。

騁，奔也，即馳驟義。六通者，三明外更加二天耳、三他心、五如意後得。自有曰三明，赴他有六通，天耳察聲故、他心知他心行故、如意速疾而往故。神驥者，健行千里馬也。聖人六通赴機疾速，如神驥之奔騁。此明大悲願力，利他無處不周也。

乘五衍之安車。

乘，運也。衍者梵音，此云乘，即五乘為五衍也，三乘外加人天乘。安車者，安處車乘也。以六通神驥，運五乘安車，即皆令出離三塗及三界故。

至於出生入死、與物推移，道無不洽、德無不施。

洽，霑也。出入生死界中，隨順五道示現受身，無為道德悉施眾生，如春澤普滋。此結利他事也。

△四、二智常行相。

窮化母之始物、極玄樞之玅用。

此明後得智達俗。化母者，因緣也。一切事法，皆由因緣從無而有，故因與緣為物之始。玄樞者，俗智也。《爾雅》曰：「制扇以附門傍者曰樞。」有動運義，以喻智有照用。簡異邪智，故曰樞樞玅用，極智用以窮事也。

廓虛宇於無疆、耀薩雲於幽燭。

此明根本智達理。廓，徹也。虛宇者，真理虛寂，絕邊疆故。薩雲是梵語，具云薩雲若，此云一切智，即真智也。耀、燭皆照

義，以根本智燭幽深理也。

△五、將欲示寂相。

將絕眹於九止、永淪太虛。

欲絕未絕，故云將絕。眹者，化迹。九止，即前九類，是生靈止處。聖人示現欲息，息同太虛。

而有餘緣不盡、餘迹不泯，業報猶魂，聖智尚存。

緣不盡，即殘機未了。迹不泯，即化身未息。此是無漏業報所招，尚有神魂聖智，存此赴應故也。

△三、結名。

此有餘涅槃也。

結相就名也。

△二、引經證成。

經云：「陶冶塵滓如鍊真金。」萬累都盡而靈覺獨存。

先喻後法。鍊金之法，陶汰溶冶，滓鑛盡則真金現。修行證性理亦如之，定慧雙修，二障盡則靈覺顯，靈覺身智即有餘也。

△二、陳無餘相中二：初、牒名述相三：初、牒名。

無餘者。

△二、述相中二：初、總陳。

謂至人教緣都訖，靈照永滅、廓爾無眹，故曰無餘。

教，化也。訖，畢也。靈照，智也。廓，空也。化相隨緣已畢，智照亦滅，身智既泯故空廓無眹曰無餘，即八相中入涅槃相也。

△二、別陳中四：初、徵釋所因。

何則(何以至人滅身智耶)**？夫大患莫若於有身，故滅身以歸無。**

《老子》云：「吾有大患，為吾有身。」今借彼語。大患者，分段、變易二種生死，有身故有。故今滅身，則大患永離。

勞勤莫先於有智，故絕智以淪虛。

勞勤者，斷惑證理、棄妄求真，行一切淨行，皆策勤勞苦，由智故有。故今絕智則勞勤永息。二乘厭於人天起行，實有如此，故滅身智以求寂滅。

然則智以形倦、形以智勞，輪轉脩途，疲而弗已。

智因形故有生死之倦，形因智故有損益之勞。脩途者，長途，三界六道宛轉無始，皆由身智互牽轉而不息。

△二、引證因起。

經曰：「智為雜毒，形為桎梏。」

毒藥能損身，喻之如智，則形以智勞。桎梏者，《山海經》云：「桎其足、梏其手。」即械縛也。喻之如形，則智以形倦。

淵默以之而遼、患難以之而起。

淵默，即無餘涅槃。由有身智故遠於無餘，患難從生也。

△三、正明滅相。

所以至人灰身滅智、捐形絕慮。

二乘不了化相示現，執為真實，故說佛身實有生滅。為破此執，特有斯問。灰身者，化火焚灰故。捐形滅智者，真俗智滅故絕慮。

內無機照之勤。

機，智也。滅智故無勤勞。

外息大患之本。

捐形故大患無本。

超然與羣有永分、渾爾與太虛同體。

羣有，三界二十五有。身心滅故，超越羣有、同太虛空。此明色心滅。

寂焉無聞、怕爾無兆，冥冥長往，莫知所之。

無聲曰寂。《涅槃經》云：「寂然無聲便般涅槃也。」怕爾無兆者，滅聲色故但見冥寂，不可測其所往。

△四、引喻以況。

其猶燈盡火滅、膏明俱竭。

燈盡則火性滅。膏油竭，喻身滅。光明竭，喻智滅。

△三、結名。

此無餘涅槃也。

△二、引經證成。

經云：「五陰永盡，譬如燈滅。」

由此故立無餘之名也。

△三、雙結正難。文二：初、雙結有無。

然則有餘可以有稱(去)，無餘可以無名。

皆謂相上各可以立名也。

無名立則宗虛者欣尚於沖默，有稱生則懷德者彌仰於聖功。

顯立名之益。宗虛者，即趣寂之人，故欣尚沖默；懷德者，則大悲之人，故仰慕有餘功行。各從所尚，而有進修也。

斯乃典誥之所垂文、先聖之所軌轍。

名出《勝鬘》及諸經，故曰典誥。軌轍者，軌則途轍。皆證此二涅槃故也。

△二、牒前正難中四：初、牒前難。

而曰有無絕於內、稱謂淪於外，視聽之所不暨、四空之所昏昧。

牒前也。下難云。

使夫懷德者自絕、宗虛者靡託。

靡，無也。因聞涅槃絕有無故，懷有餘者絕趣向，宗虛寂者無歸託。

△二、舉喻難。

無異杜耳目於胎殼、掩玄象於霄外，而責宮商之異、辨玄素之殊者也。

杜耳目於胎殼，即前視聽不暨也。掩玄象於霄外，即前四空之所昏昧。玄象，即四空天。掩閉霄外，四空天即昏昧不顯也。責者，問也。宮商，則五音之二。玄，黑也；素，白也，則五色之二。責宮商者，要知五音清濁之異；辨玄素者，要別五色黑白有殊，此則必有見聞之處。即前所謂九流交歸、眾聖冥會，必有歸會之處。此喻意謂涅槃既絕視聽又非四空，如何令九流眾聖歸趣耶？似杜絕耳目而欲問五音清濁、辨五色殊異。豈有此理也？

△三、詰責難。

子徒知遠(句)推至人於有無之表、高韻絕唱於形名之外，而論旨竟莫知所歸，幽途故自蘊而未顯。

子者，男子之通稱，召無名者也。徒，虛也，知理不諦故為虛知。但以高絕才韻，推涅槃出有無，唱玅道、超形名，而不知旨無所歸矣。涅槃幽途自此蘊藏而不顯。

△四、結無益。

靜思幽尋，寄懷無所。

難者靜心幽尋前章也。寄懷者，解心無所寄託。

豈所謂朗大明於冥室、奏玄響於無聞者哉？

大明，即二相。玄響，即二名。冥室，是不見二相。無聞，是不聞二名。眾生既無見聞之益，故宜表示之，令其熏善種。既泯絕名相，豈能示之以真相、奏之以真名耶？

△二、真應異同答。文中二：初、章名。

位體第三

位，次也。則應化之相示生示滅，從有而無，位次如是。體，依也。涅槃玅性本無名相，為萬法所依曰體。然即體之位全真而起，故有出現入滅位次。即位之體全應而顯，本絕去來之形名。前難者執化相以為真佛，故以名相有無難前章絕名相之體。今先令達真應假實不同，然後示化位即體，故曰位體。

△二、正答三：初敘、難非真二：初、翻前疑二：初、破前疑。

無名曰：有餘、無餘者，蓋是涅槃之外稱、應物之假名耳。

前云返本真名神道玅稱，蓋不達示現耳。今直破之也。

△二、遣前執。

而存稱(去)謂者封名、志器象者耽形。

存，執也。志，慕也。封亦執也。耽，著也。此四雖言別意同。蓋不了聖人示現名相，而執名稱言謂以為真、慕形器色象以為實。此則不了依他故起徧計，而不知情有理無耳。

名也，極於題目；形也，盡於方圓。方圓有所不寫、題目有所不傳。

題目者，書題名目也。涅槃真體本絕名相，故方圓不能圖寫、題目不能傳說。下責云。

焉可以名於無名而形於無形者哉？

△二、示真應。文二：初、明應化非真。

難序云有餘無餘者，信是權寂致教之本意，亦是如來隱顯之誠迹也。

難者所陳二涅槃相者，是如來為執無者顯現有餘權相，為執有者隱現無餘寂相，致立教化之意、誠實之事迹耳。此明應化，下顯非真。

但未是玄寂絕言之幽致。

玄寂幽致者，是即事而真、有無雙寂，顯上權寂非此玄寂也。

又非至人環中之玅術耳。

環中者，空處也。術，法也。至人所證微妙至寂之道，雖離一切相，而即一切法。隱顯二相，非此玅術也。

△二、示正觀真體。

子獨不聞正觀之說歟？

召有名者曰子。經有正觀之說，何獨不聞？

維摩詰言：我觀如來。

〈見阿閦佛品〉世尊問曰：「汝以何等觀如來耶？」此即答文。彼有多句，今此略引維摩以中道觀，觀第一義諦真身如來也。如謂真如。來而無來，故曰如來。

無始無終。

彼云前際不來、後際不去，今亦不住。前際寂滅故無始，後際寂滅故無終，則中間寂滅故無住。即三際而無三相，故無始終也。

六入已過、三界已出。

彼云「六入無積，眼耳鼻舌身心已過。」謂真身寥廓，不可以根識塵六積聚處所攝也。又非欲色無色界地所收。

不在方、不離方，非有為、非無為。

方，所也。法性無住，故不在也。無處不全，故不離也。為者，造作義。體非新生，不由修得，故非有為；不似太虛色外別有空豁之體，故非無為。

不可以識識、不可以智知。

緣慮不到其體，故不可以識識。五眼不見其形，故不可以智知。

無言無說、心行處滅。

彼云「不可以一切言說分別顯示。」蓋為言說詮表、心識分別皆不及故。

以此觀者乃名正觀，以他觀者非見佛也。

彼云「名為邪觀。」此者，前諸義也。他者，即始終六入三界有無等相。本覺真體當以中道正觀而契，不可以有無邪觀。即知有名者，邪觀未正，但認應化虛相，豈見真常佛體？

△二、正明位體三：初、標宗顯義文二：初、標宗中三：初、引經。

《放光》云：佛。

此云覺。法相教說佛有三身，謂法、報、化。約理為法身，約智用為報身，約事用為化身。又報身有二：自受用、他受用。終教合之為二，以自受用報合法為真身，他受用合化為應身。雖說二身，而不一不二。以實教理智體用雖有二義而無二體，以始覺合本為真，全真起用為應。前難者但執丈六化身以為真佛，尚未知自報相續無窮，況法性真身湛然常住也。今但引經立實，以明不二之真佛，則權義自破、疑執自除矣。

如虛空。

喻也。虛空有三義：橫徧故、豎窮故、含容故。真身徧一切處、窮三際時，具河沙淨功德故。

無去無來。

離有餘無餘去來相故。此上明真體也，下辨位。

應緣而現，無有方所。

全真之應，隨緣而現，應以佛身得度者而現佛身，乃至三乘天人八部等品類，無有方所。良由大悲願力稱法性故，隨一一根緣現無方大用也。

△二、釋意。

然則(承上經意)**，聖人之在天下也。**

此句總牒也。既曰全真而應、觸事皆真，則聖人無處不周。此語亦用〈繫辭〉，彼云：「寂然不動，感而遂通天下之故。」

寂寞虛無，無執無競。

此釋真身也。上句約理。寂寞者，無聲色也，本自虛無故，若以色見聲求，不能見如來。下句約智。執競者無明妄動、我法潛興，則有執著諍競。今言無執競者始覺合本，無明麤細俱離，此則金剛位後一切種智圓滿之時。故《起信》云：「遠離微細念，故得見心性。」心即常住，名究竟覺，以為真身也。此智與理不一不二故，說自受用身土量周法界，故上經曰「佛如虛空，無去無來。」

導而弗先、感而後應。

此釋應身也。導者，接引也。機緣未熟，故無先導之事；機熟為能感之緣，聖人定有應現。此明應身定從緣起，既隨緣各感，故有十重身土，及千丈、丈六等別，故上經曰「應緣而現，無有方所。」據前有名者，但以丈六之身為問，猶未知勝應，況真身耶？

△二、喻釋。

譬猶幽谷之響、明鏡之象。

以喻上真應身不一不二之旨。山谷深遠曰幽，隨召則有響。明鏡當臺，隨照則有象。谷唯幽、鏡唯明，本無聲象，以喻真身唯具性淨功德，本無名相。召之則有響、照之則有象，以喻隨緣應身示現名相也。良由谷幽故能應響、鏡明故能現象，則以喻由智合理為真，方能起應。又由應響方知谷幽、現象始知鏡明，則以喻由應化無方，始達理智究竟。以喻求法，反覆可思。

對之弗知其所以來、隨之罔識其所以往，恍焉而有、惚焉而亡。

釋鏡像喻也。此明非唯真身本無來去，應身來去之相亦非實有，如鏡中像對之則現，來無所從。隨，順也。順而推求，求之既無，以何為往？但由外相對之則恍有，有非定有；不對則惚無，無非實無。應身示現之相，理亦如是，來無所從、去無所往，但由機緣感不感，故見生滅耳。

動而逾寂、隱而彌彰，出幽入冥，變化無常。

釋俗響喻也。亦顯應身去來之名非實有也。在召者見響曰動，谷本常寂。谷本無聲曰隱，處召之應彌彰。但由召者呵之則出幽，不呵則入冥，故曰谷響有無。變化無常示現之名，理亦如是，但由根有感不感，故說佛有去來名也。

△二、顯義三：初、約化體名相顯。又二：初、即名顯義。

其為稱也(牒二涅槃名)，因應而作(作者立也)，顯迹為生、息迹為滅，生名有餘、滅名無餘。然則有無之稱，本乎無名。

應本自真故。

無名之道，於何不名？

由無名故能順一切名，故曰於何不名。

△二、即相顯義。

是以至人(牒上真應佛也)居方而方、止圓而圓，在天而天、處人而人。

前云方圓不寫，今云隨方圓得方圓之相，在人天得人天之形，以方圓汎舉天人正論故。又方圓約土、人天約身，非唯全真起於應

身，亦乃全真起於應土，故祖教明以緣就性、身土體同，以性就緣能所差別。今明以性就緣，故在方圓為依、人天為正故也。

原夫能天能人者，豈天人之所能哉？

反明也。豈有天人之所能，能於天人之事耶？

果以非天非人，故能天能人耳。

順明不二也。由理絕天人，故能隨天人之緣也。

△二、約化用施為顯。

其為治也。

治上呼。即前有無二用。

故應而不為、因而不施。

前云因應而作而體絕施為之相。施謂施設。為謂作為。示現身土、出生入滅、住世說法，皆施為也。

因而不施，故施莫之廣。應而不為，故為莫之大。

雖絕施為之迹，而施為應化廣大莫加。其能廣大者，蓋出真起故。

為莫之大，故乃返於小成。施莫之廣，故乃歸乎無名。

返小成者，以大用無方，迴返丈六之身。一佛小成之劣用，以稱真廣大，會三乘有作之用，歸無名之化源。此約法性宗即真之應，收前二教也。

經曰：菩提之道。

菩提約智，涅槃約理，理智無二體，故今引經說菩提義，意證涅槃義也。

不可圖度。

此句為總離，下諸句圖度之相。

高而無上、廣不可極，淵而無下、深不可測，大包天地、細入無間。

無上相故高不能圖度等。極謂邊際相。水深曰淵，謂下盡相。此二句是一相，謂無高下是離豎窮相，無廣極是離橫徧相。此上遮相也，後二表相。言大則包藏天地，言細則入無中間，如隣虛塵更無中間之位，亦全具道體故入無間。

故謂之道。

結上所明，不可圖度是謂菩提也。

△三、結成。

然則涅槃之道，不可以有無得之，明矣。

以菩提絕圖度，例涅槃亦絕圖度，故不可以有無名相得之之義明矣。

△二、結責惑情。

而惑者(不了真應之人)**覩神變因謂之有，見滅度便謂之無。**

此責前云「有餘可以有稱、無餘可以無名」。神變者，示現出世不測之用也。

有無之境，妄想之域，豈足以標牓玄道而語聖心者哉？

妄想者，倒心也。牓者，示也。有名者，執有無名相為返本真實神道妙稱，故今責之，有無唯妄心所居，豈以此標示為涅槃而語論聖人心智耶？又有無不可標玄道，妄想豈足語聖心？心為能證、玄道是所證，此責以妄為真也。

△三、述意顯解三：初、述解意。

意(解心)**謂至人**(證極曰至人，寄人以顯法體)**寂怕無兆**(真體常寂本無聲色)、**隱**(無餘)**顯**(有餘)**同源**(應全真起)，**存不為有**(示現有餘故非有)、**亡不為無**(示現無餘故非無)。

△二、徵釋。

何則(雙徵上不有無義也)？**佛言：「吾無生不生，雖生不生；無形不形，雖形不形。」**

先單釋不有義。佛出現事，生必兼形、形不兼生。八相成道則有受生，若千丈及十重身土現形非生。凡可示現處無不受生。現形既曰示現，於生形則體常寂滅，故曰存不為有。

以知存不為有(結不有也)。**經云：「菩薩入無盡三昧，盡見過去滅度諸佛。」**

此下單釋不無義。智為能入，理為所入。三昧，此云正受，亦云等持。從理之智還契於理，理智不二，三際平等故不可盡。即諸佛之正體，示現之相雖滅，此不可滅，故盡見也。

又云：「入於涅槃而不般涅槃。」

般，入也。示相入滅，體本不生，何有入滅？故曰亡不為無。

以知亡不為無。

結不無也。下雙述成。

亡不為無，雖無而有。

示無而真體常住故。

存不為有，雖有而無。

示有而真體虛寂故。

雖有而無，故所謂非有；雖無而有，故所謂非無。

即應而真，以顯佛體本絕有無矣。

△三、結定。

然則涅槃之道，果出有無之域絕、言象之逕斷矣。

逕，路也，故有無是言象之路。既出有無，則言象路絕斷。定如是矣。

△三、結責乖旨。文三：初、牒前非理。

子乃云：聖人患於有身，故滅身以歸無。勞勤莫先於有智，故絕智以淪虛(此牒前文)。無乃乖乎神極、傷於玄旨者也。

神極、玄旨，皆語深理也。聖人證此，尚無能所之迹，況外有身智為患難而欲棄滅之事耶？然此下論文，古人多謂重破無餘涅槃，以執有易遣、滯無難除故。乍觀可爾，細尋則局，以下有頓赴殊對、象出心生等義，非一向破無。既迷上位體玄旨，執生執滅，竝為所破，故科曰結責乖旨。

△二、以理推破三：初、引經立理。

經曰：「法身無象，應物而形。般若無知，對緣而照。」

前說聖人以身智為患，故今引經立真應身智正義，以為能破。各有二句，皆上句明真，下句明應。又上約理，下約事。法者軌持義。身者體義。法性有真軌持義，為萬法所依之體。聖人證此，故曰法身。所謂湛然虛寂，本無色象故。《金光明》曰：「佛真法身，猶若虛空，而能隨緣應，現示種種形。」經又曰：「應物現形，如水中月。」般若智體，本自無知，而能對緣不失鑒照，既身智即真而應，應本自真，故即身無身、即智無智，何有患難而欲滅耶？

△二、釋成正理。

萬機頓赴而不撓其神。

釋上應物而形也。羣機不一故言萬，一時普應故頓赴，既無形而形，故無撓動。

千難殊對而不干其慮。

釋上對緣而照也。雖異問殊對，而無心普應，不干動其思慮故。

動若行雲、止猶谷神。

雲無心而出岫，以喻頓赴而不撓其神。谷無念而答聲，以喻殊對而不干其慮。

豈有心於彼此、情係於動靜者乎？

雙結上也。

既無心於動靜，亦無象於去來。

即應而真故。智本無心、形本無象，何有去來動靜，而有有無決定之名相耶？

去來不以象，故無器而不形；動靜不以心，故無感而不應。

即真而應，故智無方、形無礙。器者，皿也，可承受義。機熟受化，則無不示形故。

△三、結破有無二、初、破有。

然則心生於有心、象出於有象。

此先破前有餘之執。悲智心生相好，象出在根感，故見有心象也。

象非我出，故金石流而不焦。心非我生，故日用而不勤。紜紜自彼，於我何為？

我者，即法身真我也。金石流而不焦者，劫火壞時金石流散，此不可焦，蓋由真體無相故。又用無勤勞者，由真心無念故。紜紜自彼者，身智之事自屬受化之機，非法身如是。此破有畢。

△二、破無。

所以智周萬物而不勞、形充八極而無患。

次破前無餘之執。前說身智為患，今直非之。八極者，四方四維。身智尚無，況有患難耶？

益不可盈、損不可虧。

損必有所益，真體有必有所無。前既無有，此必無無。有非有故，益不可盈；無非無故，損不可虧。下責云。

寧復痾癘中逵、壽極雙樹，靈竭天棺、體盡焚燎者哉？

寧復者，責詞，何有此事也。《泥洹經》云：「佛將般涅槃，於中路患痢。」《爾雅》曰：「路有九達曰逵。」雙樹者，即娑羅樹，此云堅固。有四雙八隻，四榮、四枯，表四德、破四倒。如來於中，頭西面南右脇而臥，示現入滅。靈竭者，智滅也。體盡者，身滅也。天棺者，以千疊纏身，內金棺中，次銀、次銅、次以鐵棺，灌滿香油，依輪王棺法，化火焚之也。經中廣有異事，皆是隨機見聞，非謂如來體有生滅也。

△三、結責迷情。文三：初、責有。

而惑者居見聞之境、尋殊應之迹。

即前所陳有餘行相，皆是殊異應迹耳。

秉執規矩而擬大方。

秉亦執也。規矩者，方圓也。《老子》曰「大方無隅」，方圓豈能擬議？以顯真身湛寂，有相豈能指陳耶？

△二、青無。

欲以智勞至人、形患大聖，謂捨有入無，因以名之。

此責前所陳無餘行相。因以名之者，因捨有入無，名為返本真實，迷之甚也。

△三、結責。

豈謂採微言於聽表、拔玄根於虛壤者哉？

採、拔，皆取也。微言者，諸經之妙言也。即《維摩》、《放光》等經。玄根者，法性真源也。虛壤者，不實之土，以喻應相。為前難者執權名滯化相，故今責之，豈能採實教微言於聽表，又豈能取法性玄根於應化之間？上釋真應異同辨竟。

△二、有無即離辨二：初、有無難出問中二：初、章名。

徵出第四

徵者，推問也。因前章明涅槃出有無，故今雙牒有無而推問涅槃出有無之理也。

△正問二：初、汎敘難端中二：初、汎敘。

有名曰：夫渾(上呼)元剖判，萬有參分。

儒道窮五運之前，天地未分，三才渾為一氣，故曰混元，亦曰混沌。至於剖判清濁，則清昇曰天、濁墜曰地、和氣於中曰人，則三才啟運。萬物不過三而分之也。

有既有矣，不得不無；無不自無，必因於有。所以高下相傾、有無相生，此乃自然之數，數極於是。

三才是有，對有立無。於有無中，復暫有無，或高或下，相向相生，此則物理之數。自然如是，非彊使之。

以此而觀化母所育，理無幽顯。

《道經》云：「無名天地之始，有名萬物之母。」母者，母人，有生育義故。未有三才名字之前，此為變化之本。今觀此理，幽顯萬物無不統攝也。

恢憰怪，無非有也。

《莊子》云：「恢憰怪，道通為一。」此則言其變怪殊形好醜差別，無不屬有，亦不過有無所攝。

有化而無，無非無也。

有而後化，化復歸無，無不屬無。

然則有無之境，理無不統。

三才屬顯、變怪屬幽，竝不過有無，故理無不統。意謂真實涅槃亦不過無之所統。

△二、引證。

經云：「有無二法，攝一切法。」

此證前為量。

△二、正伸難意。文三：初、別經標指。

又稱三無為者。

小乘說無為有三，相宗說六，今約小乘人致問也。

虛空。

一也。太虛非生住異滅故，性離作為。

數緣盡。

二也。數即智也。以智為緣，揀擇諸惑，顯滅盡理，即擇滅無為也。

非數緣盡。

三也。即非擇滅無為。不假智數擇斷而得滅盡。如阿羅漢，永離三界苦果。果非擇斷，故云非擇滅。但斷集因，即擇滅也。

數緣盡者，即涅槃也。

標指擇滅所顯，以為真實無為之義。然前即雙執有無二相為真，今則已知有相非真，故疑無相必實。雖則捨有取無，意謂亦不過二相，故責無為何離有無也。

△二、推求出意。

而論云：有無之表，別有玅道。

前云果出有無之域。

玅於有無，謂之涅槃。

玅者，不可思議故。不可以有無思議，謂之玅道。

請覈玅道之本。

請無名者研覈其本，必不過於有無。

果若有也，雖玅非無。雖妙非無，即入有境。

此牒前云「雖無而有，所謂非無」，乃徵之也。道若是有，玅局非無，非無之玅即當入有，故知非無即是有也。

果若無也，無即無差。無而無差，即入無境。

又前云「雖有而無，所謂非有」，復徵之也。道若是無，玅在無差，無差之玅即當入無。

總而括之、即而究之，無有異有而非無，無有異無而非有者，明矣。

有名者總以非有非無之文，搜括推究玅道之本如是也。無有者，不可也。異者，非也。不可非有又非無，又不可非無又非有。玅在非無則定有，玅在非有則定無，則非有非無微玅之道不過有無義已明矣。

△三、結責非理。

而曰有無之外別有玅道，非有非無謂之涅槃。

牒前所言出有無也。

吾聞其語，未即於心也。

未解此語故。即者，契也。

△二、雙超不離答。文二：初、章名。

超境第五

超，出也。境謂色等六塵界。上難者先以有無名相求真，次徵出有無之所以。今顯真體超出色聲妄境，故不可以應化為真。故前云果出有無之域，乃曰超境。若了色性本寂有無元真，故下云豈曰有無之外別有一有而可稱哉。故科曰雙超不離也。

△二：正答。文二：初、破汎難三：初、縱奪破。

無名曰：有無之數，誠以法無不該、理無不統。

此縱也。誠，實也。法即萬法，理謂物理。前有名者所陳有無，實能該統諸法道理，生則有攝、滅則歸無故。

然其所統，俗諦而已。

奪破也。俗諦從緣，故有無可統。則知前章所明，但以俗難真耳。

△二、引經破。文三：初、引經。

經曰：「真諦何耶？涅槃道是。俗諦何耶？有無法是。」

皆上句問，下句答。雖真俗二諦不即不離，然而難者以俗混真為問，故今引經。且就不即門以示之。涅槃此曰無為，既無生住異滅為作之相，真諦豈有無可攝也？故知前說有無能統者，即俗諦且。

△二、推釋。

何則(何謂有無是俗諦耶)？有者有於無，無者無於有。

無而忽有故曰有於無，有而忽無故曰無於有。

有無所以稱有，無有所以稱無。

有其無故稱有，無其有故曰無。

然則有生於無(因無生有)、無生於有，離有無無、離無無有。有無相生，其猶高下相傾。

傾，奪也。似高下相形奪也。

有高必有下，有下必有高矣。

△三、結非。

然則有無雖殊，俱未免於有也。

有有故有無，乃不過有為對待所攝，故曰俗諦耳。

△三、結責。

此乃言象之所以形、是非之所以生。

此出過也。形，現也。因有無故，言象可現、是非可生。下責云。

豈足以統夫幽極而擬夫神道者乎？

幽極者，無為之理幽深以至於極。神道者，道不可思議故曰神，豈以言象是非之理而統之耶？

△二、答正難三：初、明前章意。

是以論稱出有無者。

前位體論云果出有無也。

良以有無之數止乎六境之內。

覈體中所陳有無二相，不過色等六境。

六境之內，非涅槃之宅(應化非真實故)，故借出以祛之。

祛，遣也。位體中言出，乃假借之以遣覈體中執應之惑。

△二、正顯超境。

庶悕道之流，髣髴幽途、託情絕域，得意忘言。

總勸離執也。庶，望也。悕，求也。髣髴者，近也。幽途者，正道也。託情者，寄心也。望求道之人，不可任情執而遠真旨，當

以非有非無正解，髣髴近於正道，寄解心於絕六塵之域，得意趣而亡出有無之言，固可求道矣。

體其非有非無。

此示正解也。體，解也。真常法體即應化，而不可以有無聲色推求，方為體解。

豈曰有無之外別有一有而可稱哉？

此明不離義。若即應而真、真不離應，故非有無相外別有真佛之體。

△三、示前經意。

經曰三無為者(前引之經也)**，蓋是羣生紛繞，生乎篤患。篤患之尤，莫先於有。**

此明經意。紛繞者，妄心紛飛、眾惑纏遶。篤，重也。患，害也，即善惡等業也。由妄動故，造業受報，故曰篤患。推其過尤，本因執有而興。

絕有之稱(平)**莫先於無。**

經說無為為真，欲絕有為惑業故。權教三乘皆說擇斷惑業，永離苦果而證無為，方為真實。

故借無以明其非有。

假借無為真實，以破有為顛倒。

明其非有，非謂無也。

經中明其虛妄非有，非謂無是真實。又三乘之人若明有為非有，更當了法性真常非謂斷滅之無，故不可執權經疑實旨也。

△三、兩亦雙非辨二：初、雙非即離問，二、即離同時答。初中二：初、章名，二、正問。今初。

搜玄第六

搜，求也。搜求前章玄旨，何以非即又非離耶？

△二、正問三：初、牒前敘疑。

有名曰：論旨云涅槃既不出有無。

前云「豈曰有無之外別有一有而可稱哉」。

又不在有無。

得意忘言，體其非有非無。

不在有無，則不可於有無得之矣。不出有無，則不可離有無求之矣。求之無所，便應都無。

即之不得、離之不可，恐應無道可求。

△二、重述疑意。

然復不無其道。

有名者又復疑之云：道不可曰無。

其道不無，則幽途可尋。

既疑有道，必可搜尋。

所以千聖同轍，未嘗虛返者也。

此釋不無所以。千者，大數也。轍，車轍，有運載義。眾聖同以涅槃出離，未有不得而却返三界者，乃知其道不無矣。

△三、搜求玄旨。

其道既存，而曰不出不在，必有異旨，可得聞乎？

雖知道存乎不出不在之間，未達不出不在之旨，故求於聞誨。此則解心已庶幾矣。

注肇論疏卷第五

音切

潢
(後光切)
滂
(莫朗切)
窅
(杳音)
溥
(怖古切)
撓
(女交切)
焦
(子姚切)
痾
(於何切)
癘
(力誓切)
逵
(奇歸切)
燎
(力弔切)
愴
(居毀切)
憍
(古穴切)

姑蘇堯峯蘭若沙門　遵式　述

△二、即離同時答。文二：初、章名。

妙存第七

妙謂微妙不可思議也，存謂在也。涅槃之道在乎不出不在之間，而不可以出有無、在有無思議，故曰微妙矣。何也？涅槃妙道非有無而不離有無。非有無故不變真常，即有無故隨緣起滅。雖隨緣而常不變，故不在有無；雖不變而常隨緣，故不出有無。不出有無故，應化即真；不在有無，生滅非實，故曰微妙之道存乎不即不離之間矣。

△二、正答。文四：初、顯超言念三：初、敘名相有無。

無名曰：夫言由名起、名以相生，相因可相。

此敘有也。可相者，執相也。徧計執之故，有有無相。生由相立名，因名致言，故可以言而求名相也。

無相無名，無名無說、無說無聞。

此敘無也。若離徧計則相滅名亡，無名可說，以何為聞？則有名者求聞於道，殊不知道無可說，以何為聞也？

△二、陳涅槃超絕。文二：初、引經。

經曰：涅槃非法。

非即有無法，故不在也。

非非法。

非離有無法，故不出。

無聞無說，非心所知。

合云無說無聞，取文□故。不可以是有無、非有無而說之，故無聲名句□可聞，亦非解心所知。所謂言語道斷、心行處滅也。

△二、陳意。

吾何敢言之。而子欲聞之耶？

理圓言偏，言生理喪。論主既不敢致言，難者欲何可聞？

△三、明假言顯旨。

雖然。

擬議之辭。雖然理絕言詮。

善吉有言：「眾人若能以無心而受、無聽而聽者，吾當以無言言之。」

此明假言詮示也。梵云須菩提，常途三譯，一云善吉。無心而受等者，受言無執心聽、言無聞惑。此二句似同而別，聞聽屬耳識、執受屬意識。此則耳識及同時意識聞教，受義無執滯於斷

常，故曰無心而受、無聽而聽也。受法之機無惑，說法之者可以寄言。既以無言之言而說、無受之受而聽，則說者聽者同符玄默。《淨名》亦云：「夫說法者無說無示，其聽法者無間無得。」斯之謂歟。

庶述其言，亦可以言。

庶，望也。汝既欲聞，吾於無言之中亦且寄言。

△二、正示妙存。文三：初、引經標宗。

淨名曰：不離煩惱而得涅槃。天女曰：不出魔界而入佛界。

此標妙存之義宗，竝引《維摩詰經》。前即阿舍利弗章全文。次則〈觀眾生品〉意。彼云：「天女曰：『佛說婬怒癡性即是解脫。』」煩惱者，根本有六，隨有二十。魔者，具云魔羅，此云殺者，即婬怒癡等，殺慧命故。界者，性義。佛，此云覺。然三乘教，皆須伏斷根隨煩惱，種習俱離方證無為真理，永斷婬怒癡性方入佛性。斯則離妄為真，未得一切解脫故。今欲令其人究竟滅度，則了煩惱實性本無生滅故曰無為。又邪魔、正覺體性無異，故不出婬怒癡邪性證入真覺正性，性無邪正故也。然淨名據事理不二，天女約真妄體同，故此二文語異而意同，觀其大旨正在妙存。謂煩惱魔界是有無所攝，今既得涅槃入佛果，故不在有無也。又涅槃不離煩惱、佛界不出魔界，即不出有無也。是則涅槃佛界猶是對妄之真，不出不在、真妄兩亡，方曰妙存玄道矣。

△二、釋經玄旨。

然則玄道在於妙悟。

玄道當以微妙而了悟，不可以情計而測度。

妙悟在於即真。

悟微妙則在於即事而真。

即真則有無齊觀。

齊觀者，有無即真，故不出與不在齊觀也。

齊觀則彼己莫二。

出有無曰彼聖也，在有無曰己凡也。即出而在、即在而出，故彼己不二。

所以天地與我同根、萬物與我一體。

天地萬物皆有無所攝。我者涅槃妙理，非有無也。玄道在於不出不在之間，故天地萬物與我涅槃同不二之根體。

同我則非復有無，異我則乖於會通。

萬物同真，則有無自盡。有無與非有非無有異，故乖於會通之道。

所以不出不在而道存乎其間矣。

釋成妙存。此則理事存泯同時，方為正解也。

△三、重徵再釋。

何則？

何謂不出不在道存乎其間？

夫至人(寄人顯法)虛心冥照，理無不統。

雖有能證之人，無別所證之體，故能照之心虛而冥寂，即所證理，不二之理無不統攝。

懷六合於胸中而靈鑒有餘，鏡萬有於方寸而其神常虛。

懷，藏也。胸中，內也。六合者，四方及上下也。靈鑒，心也。有餘者，莊生云：「恢恢焉猶有餘地者哉。」蓋美道之無際也。且六合已無邊表藏於靈鑒妙心，而靈鑒之心猶有遺餘。此則絕待之體無處不周，非謂大有一物都包六合而更有餘。鏡，喻也。方寸與神，皆心也。鏡現萬象而常淨，心現萬有而常虛。上句釋天地同根，此句釋萬物一體。

至能拔玄根於未始、即羣動以靜心，恬淡(上)淵默、妙契自然。

上標至人。此顯能德，能如是證也。拔，取也。涅槃玄根無始無終，唯聖人得之。羣動者，二死兩障是羣數擾動之物。即此契於寂靜妙心，故淡默之理本自如然，方曰妙契，故曰妙存。

所以處有不有、居無不無。

此則即不出而不在有無也。

居無不無，故不無於無；處有不有，故不有於有。

此則即不在而不出有無也。

故能不出有無(有無即真故)而不在有無(真非有無故)者也。

結成也。

△三、述成真旨。

然則法無有無之相，聖無有無之知。

理事平等為所了境，真俗不二為能了智，故智無有無知、境無有無相，境即前第一義諦，智即前般若無知耳。

聖無有無之知，則無心於內(智體本無妄想)；法無有無之相，則無數於外(第一義諦本無名相)。於外無數(名相即無如如)、於內無心(妄想即正智)，此彼寂滅，物我冥一。

正智如如，不二理智冥無二體，故無如外智能證於如，亦無智外如為智所證，故曰物我冥一。

怕爾無朕，乃曰涅槃。

怕謂寂怕。無理智之朕迹，平等無二，故曰無為。涅槃無名，正解圓於此矣。

涅槃若此，圖度絕矣。

圖量測度也。在有無、出有無俱不可量度，此則言語道斷、心行處滅。

△四、結責前非。

豈容可責之於有無之內。

前覈體中，以有無名相推責涅槃真體，故今責之。

又可徵之於有無之外耶？

又前徵出中，出有無求涅槃真體，今亦責之。又搜玄中，雙問不出不在之旨，故今雙遣之。是知妙道存不出不在之間，而不可以不出不在而求，故曰妙存。此上就真應明等解竟。

△次四，對三乘明等行。文二：初、通對三乘行，二、別對菩薩行。初中三：初、對三會一。文二：初、解一疑三問，又二：初、章名。

難差第八

難謂難問也。差謂差異，即三乘及菩薩有諸位差別。此因上說物我冥一，乃曰涅槃則平等一味更無高下，何故修證此法？人有三乘、位有高下，此則以解中法一難行中人差也。

△二、本文三：初、牒前法一。

有名曰：涅槃既絕圖度之域，則超六境之外，不出不在而玄道獨存(牒前也)**。斯則窮理盡性，究竟之道妙一無差。理其然矣。**

結成法一。《易》云：「窮理盡性，已至於命。」今於心境諸法，窮緣性理極於真性。真性平等、人法不二，方為究竟妙一之道。境智無差之理定當如是，故前曰物我冥一乃曰涅槃。

△二、別敘人三中二：初、通疑三乘。

而《放光》云：「三乘之道，皆因無為而有差別。」

此經亦同。《金剛》云：「一切賢聖，皆以無為法而有差別。」聲聞、緣覺、菩薩，因證無為而有淺深，故有三乘差別。

△二、別疑菩薩。

佛言：「我昔為菩薩時，名曰儒童，於然燈佛所已入涅槃。」儒童菩薩時於七住初獲無生忍，進修三位。

梵云摩衲婆，此曰儒童。經說釋迦因中實經三阿僧祇劫，初劫滿遇寶髻佛，時位在初地；次劫滿遇然燈佛，時位在七地；後劫滿遇勝觀佛，時位在十地。今據次劫滿時，故曰七住初在然燈佛所也。七住即七地，古多此譯。若以七住約下賢位第七，即合云進修三十三位。又初劫尚未滿，非值然燈時，故知即七地也。又《仁王》以五忍配位，無生忍在七地位中得故。言已入涅槃者，證無為理也。若約始教，初地已來分證無為；若約終教，初住證真。今約七地說證者，據獲無生忍深證悟說，非謂前地未證無為。以七地已前未得純無相觀，七地已後有相有為永不現前，故說七地已後入純無相觀。於無相觀進修八九十之三位，如順流舟，自然流入薩婆若海。據斯深證，故曰已入涅槃。言獲無生忍

者，《華嚴》七地云：菩薩住此地，善淨無量身語意業無相行故，得無生法忍光明。今引佛意，但欲明證法之人證一味法，何有諸位差別？

△三、以一難三。

若涅槃一也，則不應有三。

人得平等法，不應有三乘及三位高下故。

如其有三，則非究竟。

人既得法有三，則知法非究竟一味。

究竟之道而有昇降之殊。

昇降，即高下。若皆得究竟一味，何以有昇降殊異？

眾經異說，何以取中耶？

中，正也。若以眾經之說與論旨有異，取何為正義也？此下先答三乘，至第十四章再問三位。

△二、開一成三答。文二：初、章名。

辨差第九

以涅槃法一，辨別三乘人差別，皆即一而三、三皆即一，故曰辨差。然既一而三之義，正為開顯三乘即一佛乘，不礙存三乘斷證行相，故教義章云：一切三乘本末，悉是彼一乘法。何以故？以三乘望一乘有二門，謂不異、不一也。初不異有二：一、以三即一故不異，二、以一即二故不異。二不一者，此即一之三，與上即三之一非一也。今論正用彼不異門中二義。此章是一即三故辨差，□是三即一故會異。既一乘不待泯三乘，故後章明漸廣有句義，如該攝門明之。

△二、正答三：初、領前法一。

無名曰：然，究竟之道，理無差也。

以三乘歸一佛乘，方為究竟之道。十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，故理無差。然此一乘體，即一心法，本具智慧德相，為佛正因。故《起信》云：「摩訶衍者，總說有二種：一者法、二者義。」所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間出世間法。依於此心，顯示摩訶衍義。《賢首疏》云：「法者出大乘法體，義者辨大乘名義。」又云：「出其法體，謂如來藏心具三大義，故名為大也。有二運轉，故名乘也。是知究竟大乘法體名義，全依具德一心，故理無差也。」

△二、開顯三乘。文二：初、開一為三。文二：初、引經顯。

《法華經》云：第一大道，無有兩正。

古譯經文。最上無過，故云第一。無涯融通，故云大道。絕待無二，故無兩正。非獨超越諸乘故云第一，實由一乘體外無別諸乘方稱第一也。

吾以方便，為怠慢者於一乘道分別說三。

正辨差也。為對三乘之機，故說一乘以為三乘，即無差而差也。吾，我也，即佛自指。方便者，權方宜便故。怠慢者，慢有多種，心不能速進曰慢。怠謂懈怠。但機劣根鈍，不能直進一佛乘，皆曰怠慢之者。分別說三，三轉四諦為聲聞乘，十二因緣為緣覺乘，四心六度為菩薩乘。故《法華》云：「為求聲聞者，說應四諦法」等。然此三乘，能乘是智，智有單雙；所乘是理，理有偏圓。謂二乘但得生空智、見生空理，但除我執、斷煩惱障，自求滅度耳。於中根稍利者，能觀三世因果、十二因緣，名為緣覺。根鈍者唯觀現在因果，名曰聲聞。若菩薩者，得二空智、見二空理，雙除二執、雙斷二障、雙行二利，名曰大乘。故《法華》云：「內有智性，自求涅槃，是名聲聞乘。求自然慧，樂獨善寂，深知諸法因緣，是名辟支佛乘。求一切智，利益人天，是名大乘。」此則全一成三，皆方便教也。

△二、引喻指。

三車出火宅，即其事也。

秦譯《法華》有三車喻。長者於火宅中，告諸子言：「羊車、鹿車、牛車，今在門外。」而三車無實，故賢首云：「界內示三車為教、出為義，而教義無體。」故今指云即分別說三之事也。

△二、開三為一。

以俱出生死，同稱無為。

三乘人俱出三界生死，各得無為自果。《法華》云：「但盡生死，其實未得一切解脫。」如諸子得出火宅，到無畏處，而未得車。故《清涼大疏》以始教名三乘同教，謂同出生死、同坐解脫牀，即此中文意。

所乘不一，故有三名。

乘六波羅蜜、十二因緣、四諦理不一，故有三乘。如諸子雖同出火宅，而求車有異。

統其會歸，一而已矣。

統攝會歸也。三乘皆一乘之方便，究竟皆得一切種智故。此顯差即無差也。如宅內三車，皆為賜白牛大車之方便。到露地已，等與大車故。賢首云：「若先以三乘令其得益，後乃方便得一乘者，屬同教攝，亦名回三入一教，如法華說。」又《清涼疏》終頓教名一乘同教，謂同歸一乘，即今文意。

△三、答前所問四：初、牒前正答。

而難云：三乘之道皆因無為而有差別(牒前也)**，此以人三，三於無為。**

方便教中由人三故，說三乘各證無為有三也。

非無為有三也。

遣疑。非謂所證無為本性有三差別，是知宗本法體不失常恒一相也。

△二、引經證答。文二：初、引經。

故《放光》云：涅槃有差別耶？答曰：無差別。

一乘大道，理無二故。

但如來結習都盡，聲聞結習不盡耳。

結謂結使，有五利、五鈍。依無明起，即二障現行。習謂習氣，即二障種子。或種子之後開習氣。俱是微細，但開合有異。聲聞但斷煩惱結習，未斷所知，故結習不盡。唯佛如來金剛道中，二障種子方畢竟盡。或云：聲聞斷結不斷習，故云不盡。人以聲聞斷惑最淺，望佛斷惑最深，以例中間三乘賢聖皆由斷惑差別，故涉理有淺深，非謂無為理性有三。此則開三會一，皆大乘同教義矣。

△二、立喻。

請以近喻，以況遠旨(近取其事，以況深理)。如人(喻三乘人)斬(喻斷也。刀喻三乘智)木(喻二障惑)，去尺無尺。

去一尺木，得一尺無。喻如來以二空智，伏斷二障，雙得二空。

去寸無寸。

去一寸木，得一寸無。喻聲聞伏斷煩惱，單得我空。此上喻人有差別。

脩短在於尺寸，不在無也。

脩，長也。約斷木有尺寸，故說得無有尺寸差別。且所得尺寸之無即太虛空，不可言其短長也。故知三乘人斷惑不同，故說證有高下。若以三乘所證之理即真心之空，則無為本無差別。

△三、敘根行答。文二：初、正敘有差。

夫以羣生萬端。

萬是大數。端者，緒也。此句總言，下別明。

識根不一。

識心明則根利，暗則根純。於利鈍中，熏習有邪正。於正熏中，復有多種。故云不一也。

智鑒有淺深。

由熏習不一，故從聞思而發智鑒。答有深淺，照理亦異，所謂生空及二空故。

德行有厚薄。

德，得也，行之所招曰德。鑒生空者，多行自利；鑒二空者，兼四心六度，雙行二利。自利者行劣德薄，二利者行大德厚，此皆由利鈍熏習所致，故有三乘不同也。

△二、釋成無差。

所以俱之彼岸。

梵云波羅蜜，此云到彼岸。生死為此，無為為彼。三乘所證，理實無二，故曰俱之。

而昇降不同。

觀現在苦集空者，下乘也；了三世因緣空者，中乘也；達我法二空者，上乘也；故於空理有昇降也。

彼岸豈異，異自我耳。

真空理性則無異，但由三乘人見有差別。若會淺深之見，俱到無差理性，即三而一，故曰同歸。此則不待泯三而一乘現矣。故《演義》云：「若約三乘理行，即是一理佛因，則會取昔三為今之一。若約教果，即癈三立一，則會於昔三歸今之一。今明會取，廢立自顯故也。」

△四、結會眾經。

然則眾經殊辨，其致不乖。

前云何以取中？今中諸經所說三乘必歸一致，此理不乖，斯為正義。

△二、推三得一。文二：初、一異無三問。文二：初、章名。

責異第十

責，問也。異者，三乘人異，謂疑能證所證，一亦無三、異亦無三，責問三乘因何有異？然前難差但約人法一體，法一不合人三。今問一異俱無三乘，此欲令知會權歸實之教，不壞三而常一。特為此問。

△二、正問三：初、法喻定難。

有名曰：俱出火宅，則無患一也。

喻也。無患者，到門外也。

同出生死，則無為一也。

法也。三乘同出界內生死，證真理一也。

而云彼岸無異，異自我耳(牒前文)**。彼岸則無為岸也，我則體無為者也。**

定前名義。前說彼岸，是所證無為理。前云我，是體究能證之人也。

△二、正陳疑難。文二：初、開兩關。

請問(有名者請問無名家)**：我與無為，為一為異？**

前說法一人三，未審人法為同一體、為各有體？

△二、立二問中二：初、難同。

若我即無為，無為亦即我。

人即法，法即人，更無二體。

不得言無為無異，異自我也。

人法既一，如何說法一人三耶？此以妙存中物我冥一難辨差中法一人三也。

△二、難異。

若我異無為。

人法有異體者。

我則非無為。

則三乘人不以無為為體。

無為自無為。

法自是一無為理。

我自常有為。

三乘人異無為法，自屬有為也。

冥會之致，又滯而不通。

冥，契也。會，合也。則一切聖賢皆證真之義，滯而不通，何名物我冥一曰涅槃耶？此但翻前難也。

△三、結三乘無由。

然則我與無為一亦無三。

此中正責異也。人法體一，法定一則人無三矣。

異亦無三。

人與法異則非聖賢，何有三乘也？

三乘之名，何由而生也？

由，因也。未知三乘名字因何而有？

△二、人法一異答。文二：初、章名。

會異第十一

會謂會融。異則三乘殊異。前問人法一異俱無立三乘之由，今明一中有三，非異中有三也。此則一乘是立三乘之由，謂一無為法巧順三機。故今融會三乘，即一而異，故曰會異。如即水之波，波異。今會波歸水，曰會異。前教章以三即一故不異，即此章明之。

△二、正答五：初、正答問。

無名曰：夫止此而此、適彼而彼。

此立迷悟二門。止，住也。適，造也。此即生死。彼謂無為。迷真理則住生死而曰此岸，悟真理則造無為而曰彼岸。是知理無高下，人有悟迷。今明真理隨迷悟二緣，故有聖凡二相。下明隨緣之義云。

所以同於得者，得亦得之；同於失者，失亦失之。

真理隨悟緣，則同三乘之得者。則三乘得者，皆得於無為。真理隨迷緣，則同凡夫之失者。則凡夫失者，迷失於無為。此則迷悟

得失在人，人有多端。凡夫失者，尚不離真，況三乘聖賢豈離真而有異也。

我適無為，我即無為。

我者，三乘人也。三乘皆造無為法，則三乘皆即一乘，故曰物我冥一。

無為雖一，何乖不一耶？

法雖是一，證有淺深，故不妨三，故曰一切賢聖皆以無為法而有差別也。此同《法華》中開顯三乘即一乘而不待泯三之意，故云何乖不一。彼云：「汝等所行是菩薩道，漸漸具足悉當成佛」等文。

△二、舉喻答。

譬猶三鳥出網，同適無患之域。

三鳥在網喻凡，出網喻聖。既出網鳥，空空無患礙。

無患雖同，而鳥鳥各異。

三鳥在空，必有遠近之異。喻三乘證一理，有淺深不同。

不可以鳥鳥各異，謂無患亦異。

不可以鳥三而說空有三，喻所證一理無差。

又不可以無患既一而一於眾鳥。

又不可以空一而一於三鳥，喻能證三乘自異。

然則鳥即無患、無患即鳥，無患豈異？異自鳥耳。

此結喻也。由三鳥冥虛故說同。空有遠近，以喻三乘契理，一理有淺深也。

△三、法合答。

如是三乘眾生。

合上三鳥。

俱越妄想之樊。

樊謂樊籠，合上出網。

同適無為之境。

同得無為之法，合上同到太虛。

無為雖同，而乘乘各異。

法本自一，人根有三。

不可以乘乘各異，謂無為亦異。

不可執權教三乘而廢一實，以理無二故。

又不可以無為既一，而一於三乘也。

又開顯一實，不待泯三乘，以根有優劣故。

然則我即無為、無為即我。

三人同證一理，一理隨根有三，此則答前物我冥一也。

無為豈異？異自我耳。

法自一，人自三，此答前彼岸豈異，異自我耳。前則異中辨同，此則同中辨異。

△四、釋所以。

所以無患雖同，而昇虛有遠近。

釋喻也。

無為雖一，而幽鑒有淺深。

釋法也。理雖一味，二乘但以生空智鑒，曰證生空真如。菩薩以二空智鑒，曰證二空真如。則人有利鈍、鑒有淺深，而所證理等無高下。

△五、結成答意。

無為即乘也，乘即無為也。

結人法不異也。

此非我異無為，以未盡無為，故有三耳。

結一乘不待泯三。非謂人三異於法一，但於一法未能究盡，故有三乘。

△就一明三。文二：初、法同人異問中二：初、章名。

詰漸第十二

詰，難也。漸，階次也。因聞上法同而人異，故今詰難，既同證一法，何以人有三種之漸次耶？

△二、正問三：初、明斷證同。文二：初、汎陳迷悟。

有名曰：萬累滋彰，本於妄想。

迷也。惑障不一，故云萬。皆能纏縛有情，曰累。滋，多也。彰，顯也。妄想者，無明也。由迷至理，妄念忽動，萬惑俱興也。

妄想既祛，則萬累都息。

悟也。三乘同證無為，破妄出纏，只合等無高下。此以三乘俱破惑出離、同證一理，疑三乘人未盡無為之漸也。

△二、正敘所同三：初、智同。

二乘得盡智。

即生空智，我生已盡故。

菩薩得無生智。

即二空智。推檢我法，四俱無生，謂不自、不他、不共、不無因故。生之與法，無生故空。又清涼五地疏云：「盡無生智者，無生是滅，因亡曰盡，即盡智也。後果不起，名為無生，即無生智。此盡無生，是其滅體。無學之智，如是而知，意在取滅為滅諦道。」據斯所釋，則二乘但以因亡取滅曰盡智；菩薩兼果喪為滅，曰無生智。乃道諦中智有上下、取滅有淺深，故分二名也。

△二斷同。

是時妄想都盡(本除)、結縛永除。

末喪也。是時者，三乘到無學之時也。言妄想都盡者，惑除也。三乘無學俱無發業潤生，故曰結縛永除。

△三、證同。

結縛既除，則心無為。

三乘既無十使繫縛，則障盡智圓，同契無為真理。二乘以我空證，菩薩以二空證也。然三界繫縛，正在煩惱障能發業潤生故，所知障即無此能。但以菩薩入假利生，恐障法空理，故須雙伏雙斷。今就三乘出離證真，俱約煩惱障論，故云結縛永除，則心無為也。

心既無為，理無餘翳。

三乘心契無為，於理更無餘障。

△二、引證同義。

經曰：「是諸聖智不相違背，不出不在，其實俱空。」

此引證智同也。雖所了生空與二空不同，而能了智不相違背。大悲菩薩了三界故不出，一切二乘離三界故不在，其實俱證空理，故同也。

又曰：「無為大道，平等不二。」

此引證所證理同故也。

既曰無二，則不容異二。

再定理智同一之義。既曰所證理無二，則知能證心不可說異也。

△三、正詰漸次。

不體則已，體應窮微。而曰體而未盡，是所未悟也。

體者，解也。三乘起智斷證既同，同證空理，本合歸一。不解則止而不論，解則必臻微妙。何以前云未盡無為故有三耳？未曉此旨也。此一章為乍聞實教談一理無差之人，未曉權中差別之旨，便欲壞三立一。而不知實教接權，但就三會一，非獨即三而一，亦不妨即一而三。不知此者，未為得旨耳。

△二、就法顯人答。文二：初、章名。

明漸第十三

明，辨也。辨別同歸一乘之人，從權入實，本有三乘之漸次。既知全一成三，故明三乘之漸次也。

△二、正答三：初、領前法一。

無名曰：無為無二，則已然矣。

人雖於理有偏圓，理本無二，是故究竟真實同歸一乘無二之法。理當如是矣。

△二、責前人同。

結是重(平)惑，而可謂頓盡，亦所未喻。

此約方便教中三乘顯然，以機不等故。結者，二障，分別、俱生，即用也。惑是無明，即體也。無明體上重重之結，故云重惑。二乘但伏斷煩惱，菩薩伏斷二障，三乘五位位位漸除。而前曰妄想都盡、結縛永除，故亦未曉此旨。是知即實而權，則三乘顯然；即權而實，理同一味。但謂一理無差，便泯三乘修證漸次者，未為知悟也。

△三、正答漸次四：初、法喻正答。文二：初、引喻。

經曰：三箭中(去)的。

的謂紅心。三箭同中一的，喻三乘同證一理。

三獸渡河。

象、馬、兔三獸同渡一河，喻三乘同斷三界結惑。

中渡無異，而有淺深之殊。

同中一的、同渡一河則無異，喻同斷結惑，同證真理。而三箭到的有淺深、三獸入河有深淺，各別喻三乘斷惑有深淺、證真有漸次。

者，為力不同故也。

為者，由也。由為三箭、三獸力有大小，故入水中、的有淺深之三，非為河、的有異也。

△二、法合。

三乘眾生(合三箭三獸)俱濟緣起之津。

濟，渡也。津，河也。緣起則十二因緣。以法兼喻也，合上渡河。

同鑒四諦之的。

合上中的。然四諦、十二因緣，三乘別說互不相通。如前引《法華》云「為求聲聞者說應四諦」等。若約互通，自有二義：一通觀義。如經云：「上智觀苦，得菩薩菩提。中智觀苦，得緣覺菩提。下智觀苦，得聲聞菩提。上上智觀苦，得佛菩提。」則知二乘同觀四諦，通離十二因緣三世因果，但智用利鈍不同。二互觀義。說合十二因緣中過現五支因為集諦、現未七支果為苦諦，則聲聞觀苦集已了十二因緣，辟支觀十二因緣已了苦集證滅修道。二乘皆然，但不如菩薩大悲行願、長行六度爾。菩薩五六雙修、圓證二空，豈不達三世因果、具道滅耶？此則三乘行門互具，故緣起、四諦通三乘斷證。今論本意，正約斷證二門。以緣起是三世因果，不出惑業苦三，則三乘通斷，故云俱濟緣起之津。四諦是諦審世出世因果，如實真理不過二空，三乘通證，故云同鑒四諦之的。三乘既通名出世證真，故不約別分行相也。

絕偽即真(合上渡無異)，同昇無為(合上中無異)。

三乘人同離三界生死，同到無為彼岸也。

然其所乘不一者，亦以智力不同故也。

所乘不一者，指三乘智行不同也。聲聞乘我空四諦出，緣覺乘我空十二因緣出，菩薩乘二空六度出。何故如此？下云「謂智力有大小不同故也」。合上淺深之殊，為力不同也。故知諸佛本意，普欲令其如我無異；為彼智力未及，教有漸次也。

△二、校二乘智量。

夫羣有雖眾、然其量有涯。

羣者，不一之謂，萬有也。言其萬有則通一切有境。若在佛智，必盡無邊。

正使智猶身子、辯若滿願。

梵云舍利弗怛羅，此云身子，弟子中智慧第一。梵云富樓那，此云滿願，亦云滿慈，弟子中辯才第一。

窮才極慮，莫窺其畔。

窮極二聲聞辯才智慮，不能窺度羣有之邊畔。

況乎虛無之數、重玄之域，其道無涯，欲之頓盡也？

虛無重玄，即一佛乘。真常妙道，橫豎無涯，如何欲令二乘盡證？有邊事相尚未盡知，況無邊法體豈能盡證？則知二乘淺智力劣，故有階漸也。

△三、引外書明漸。

書不云乎！「為學者日益，為道者日損。」

書是《道經》，今借文用。為者，修義。學者，斅也。道者，履於性也。修學者日益於見聞知解；修道者履於自性也，則日損於知解惑結。吾教有學有修，止在於等覺。

為道者，為於無為者也。為於無為而日日損，此豈頓得之謂？

修無為者，解惑漸除而無為漸現，此非頓得之言謂。

要損之又損之，以至於無損耳。

此三句，位位皆有，即諸位中入、住、出之三心，即加行、正行、勝進行之三行。如斷初地惑，在地前要損，名加行入心。要者，欲義也。入初地時又損，即正損，名正行住心。至於無損，求進二地，名勝進行出心。則地地皆有此三行三心。至於無所損者方惑亡解喪、心境一如，故地地皆證一分真如。又要損在三賢，又損在地上，至於無損在妙覺也，此則約始教斷實惑說。若約終教，無斷而斷，雖惑本自真，而真隨惑緣，亦能隨斷緣亦不妨斷。故《楞嚴》云：「理雖頓悟，承悟併消。事非頓除，因次第盡。」若無惑可斷義，即歸頓矣。

△四、引經結智用。

經喻螢日，智用可知矣。

淨名謂富樓那云：「無以日光等彼螢火。」螢光喻二乘，日光喻菩薩。此據三乘對辯，則知智有優劣也。

△二、別對菩薩。文二：初、一乘諸位問。文二：初、章名。

譏動第十四

譏者，責也。動謂進修之心。此問再敘前難差中疑。此則通疑證真之人既心境冥合，何故更有進動？若據始教法相宗，初地已得證真。今約七地難者，就三乘教論。菩薩乘中至七地時，入純無相觀，得無生忍，深證真平等法。人既即法，亦無心境二相，所謂物我冥一、絕於圖度，何故更進後地三位別有所求？七地尚爾，況前地耶？此以人法同寂，譏責於進動。

△二、正問三：初、牒經動寂。

有名曰：經稱法身已上，入無為境。

此即前引儒童於然燈佛所已入涅槃。涅槃，此云無為。法身者，法謂法性，身者依也。以法性為依，則證真者之通稱。今約七地已上曰法身者，謂純無相觀，常依真理，以法為依，以真為體故。又純無漏功德法分積聚故。

心不可以智知。

無分別心，非分別智可知。

形不可以象測。

法身非質礙，故形象不測。

體絕陰入。

所得法體離五陰、六入。

心智寂滅。

能證心智純無漏觀，無功用道寂滅無相，如順流舟也。此即前所謂物我冥一也。

而復云進修三位，積德彌廣。

即前云於七住初獲無生忍，進修三位，更勝進後地，慕廣大功德也。

△二、以動難寂。

夫進修本於好尚、積德生於涉求。

生好尚心，動涉求念。

好尚則取捨情現，涉求則損益交陳。

取後位、捨前位，棄損無明、增益功德。

既以取捨為心、損益為體，而曰體絕陰入、心智寂滅。

以上動用疑寂滅義。

△三、結成相違。

此文乖致殊而會之一人，無異指南為北以曉迷夫。

既動寂文義殊乖，而會同七地一人，豈了動寂之異？有似以南為北，豈能指迷者令曉？南北，殊方也。

△二、位位寂滅答。文二：初、章名。

動寂第十五

動是用，寂是體，謂行人修因契果、斷惑證理，皆以前般若為能修也。謂以無知之般若，修即真之因，契如實之果，斷不異真之惑，證寂滅之理，是則能所斷證即寂滅相，動而常寂故曰動寂。故清涼云：「良以非真流之智無以契真，何有飾真之行不從真起？」此據實教入住已來，直至究竟，始終如此。非謂七地已後方得動寂不二。此論一乘正行，在此章顯示。

△二、正答四：初、顯所修之行。文三：初、引經總標。

無名曰：經稱聖人。

引經通標證真起實行之人。

無為而無所不為。

為者，作也。三慧中屬修慧。謂若稱真，則無惑可斷、無理可證、無行可修、無位可得，故曰無為。心雖明了。力不自由，見有幻相未除、空塵不說。當以如幻之智，斷幻惑、證幻理、修幻行、求幻位，故曰無所不為。直須斷至無斷、證至無證，方曰究竟。今就因門，從解起行，則無斷而斷、無證而證，故曰無為而無所不為。寂而常動，動不乖寂也。大意如是，故曰總標。

△二、釋成大意。

無為，故雖動而常寂。

釋上寂義。修即無修，是即動之寂。

無所不為，故雖寂而常動。

釋上動義。無修而修，是即寂之動。

雖寂而常動，故物莫能一。

無修中起修，能所修相不一。

雖動而常寂，故物莫能二。

修即無修，能所一相。

物莫能二，故逾動逾寂；物莫能一，故逾寂逾動。

逾，過極之義。言不二，則能所同寂，此乃即至動而見至寂。言不一，則二相宛然，即至寂而見至動。上則即隨緣同不變，次乃即不變而不壞隨緣，故動寂二名，言之似異，義實同時。

△三、結示所以。

所以為即無為（進修即寂滅）、**無為即為**（寂滅即進修）。**動寂雖殊，而莫之可異也**（事理二行名殊義一也）。

△二、明能修之心五：初、引經標義。

《道行》云：心。

能修之心，體是本覺、用即是智，位位各具入、住、出三心，通根本後得。

亦不有亦不無。

心體真實，本非有無，亦無能所修相，泯同平等故。《華嚴》亦云：「無有如外智，亦無智外如。」今正約照用不滯二邊空有之病，非唯所修之行為無為不二，能修之心照與無照亦乃同時，故云亦也。

△二、釋經大意。

不有者，不若有心之有；不無者，不若無心之無。

寂照同時，非有無二心，故經曰「不有不無」。

△三、逆順推釋。文二：初、問。

何者？

問上不若有無之義。

△二、釋。文二：初、反釋責非。

有心，則眾庶是也。

眾庶者，不一也，指三界眾生心皆有作攀緣。釋上有心也。

無心，則太虛是也。

釋上無心也。

眾庶止於妄想、太虛絕於靈照，豈可止於妄想、絕於靈照，標其神道而語聖心者乎。

進修所謂動，此是以妄想語聖心；又謂入無為是寂，此是以太虛標神道，焉可以邪而求正道？

△二、順釋正理。

是以聖心不有，不可謂之無。

聞說不有，寂而常照，不可執無。

聖心不無，不可謂之有也。

聞說不無，照而常寂，又不可執有。此遣隨言執也。

不有，故心想都滅。

想謂取像。能證之心既無取著，故經曰「不有」也。

不無，故理無不契。

無不契者，盡契真理。能契之心非無，故經曰「不無」也。

理無不契，故萬德斯弘。

弘，大也。萬德者，稱性之德不一。故《起信》云：「如來藏具足無量性功德故。」心能證理，則稱理之德一一廣大無涯，故曰斯弘。

心想都滅，故功成非我。

須菩提云：「我不作是念」等。況大乘菩薩能所一相、心想都亡，豈有我心成就功行？故曰非我。

△四、結成所以。

所以應化無方，未嘗有為。

達俗不妨證真，動而常寂。

寂然不動，未嘗不為。

證真而常達俗，寂而常動。

△五、引經證義。

經曰：「心，無所行(平)無所不行。」信矣。

行者，斷惑證理、修因契果，皆名曰行。行能行之心，動寂同時，斯可信矣。

△三、引前結示三：初、正引二：初、引前經。

儒童曰：

世尊因地為菩薩，名曰儒童。前難者但見文違，未見意順，故今亦就儒童所說引不二之義，令彼信悟故。

昔我於無數劫，以國財身命施人無數。

七地二僧祇劫滿，故說昔曾以國位財寶捨身分或盡命。以此內外財行施，不可知其數量。

以妄想心施，非為施也。

妄想不一，所謂求佛果、進上位、要行滿、欲因圓。但有能所修相，皆曰妄想，竝非稱實之行也。

今以無生心，五華施佛，始名施耳。

智虛無生，為能修心。五華施佛，體即無生。為所修行能所同真而不壞，以華施佛，始名稱實之施。豈動寂有異也？言五華施佛者，經說佛因中昔名摩衲婆，此云儒童，買五莖優鉢羅華即青蓮華，施然燈佛。此時心詣無生，三輪同寂。故然燈與記釋迦牟尼。《金剛》亦云：「以實無有法得菩提故，然燈受我記也。」

△二、引別經。

又空行(去呼)菩薩入空解脫門。

入者，證也。解脫門有三：一空、二無相、三無願，今舉初攝後故。言解脫，謂離繫縛。根本智為能入三解脫為門戶，由此故能於一切法證真如性，故曰入空解脫門。此則以智契理耳。

方言：今是行時，非為證時。

方者，始也。菩薩但行三解脫行，不求證三解脫相。此則正行行時不見行相也。非獨儒童，空行菩薩亦爾。

△二、結成。

然則心彌虛、行彌廣，終日行，不乖於無行者，心也。

結上也。彌，極也。既以至虛之心造行，則行亦寂滅。尚無二相，豈有行耶？

△三、廣示。

是以《賢劫》稱無捨之檀。

《賢劫經》也。梵云檀那，此云施，即六度之一也。三輪同寂，雖無捨而施行彌勤，故曰之檀。

《成具》美不為之為。

《成具經》也。此通一切竝皆無作而作。

禪典唱無緣之慈。

禪經也。能緣所緣，理同一味，故無二相。而大慈拔濟不息，即四無量之一也。

《思益》演不知之知。

《思益經》也。能修之智，無知而知，此即根、後二智。此四句經，古人多配六度，唯初後義現，二三兩句文引難對。今但隨文釋之，此皆即真之行，行行全真，菩薩造修必當如是。故《起信》發心，先信真如及三寶故。

△四、責非玄悟。文二：初、責其所執。

聖旨虛玄，殊文同辨。

聖教旨趣虛寂玄微，唯智可了，非情所測。動寂之文有殊，不二之義同辨。

豈可以有為便有為、無為便無為哉？

責前聞動執有為、聞寂執無為。

菩薩住盡不盡平等法門，不盡有為、不住無為，即其事也。

此引《淨名經》。香積諸來菩薩向佛求法，當還本土。佛告曰：「有盡不盡平等法門。汝等當學。何謂盡？謂有為法。何謂不盡？謂無為法。」則菩薩當住平等、不住二邊，不盡有為即有而無，不住無為即無而有，即菩薩動寂不二之行，故云即其事也。

△二、斥其非喻。

而以南北為喻，殊非領會之唱。

南北之方定異、寂動二行常一，將定異而喻常一，豈能領解也。已上顯等行畢。

△後二，就人法示等證。文二：初、明人法同異。文二：初、先後窮源問。文二：初、章名。

窮源第十六

窮謂推窮，源謂本源。前章已知一乘正行動寂同時，今則行成必證，未曉證法之人，人法誰先誰後？先者為源，二俱有過，故推窮之。

△二、正問二：初、先人後法過。

有名曰：非眾生無以御三乘。

御者，進也。先有人，方可進御三乘。因行理合云御一乘。今約從凡入漸，漸必歸實，據昔曰三乘也。又問者多約權難實故也。

非三乘無以成涅槃。

非三乘，行人無以成就一無為法。

然必先有眾生，後有涅槃。

此則人在先、法在後，以人為源也。下出過去。

是則涅槃有始，有始必有終。

有為有始終，無為無三世，豈容有始終耶？

△二、先法後人過。

而經曰：「涅槃無始無終，湛若虛空。」

豎窮三際，故無始終。橫徧十方，故湛若虛空。

則涅槃先有。

涅槃體常，故先有。下出過云。

非復學而後成者也。

無為既本有，何假學者解行成就此果耶？難者謂人在先則違經旨，法在先則壞前解行，故今窮之。

△二、平等同時答。文二：初、章名。

通古第十七

通謂融通，古即時分。上因以人證法，故窮先後之源。蓋未明法性甚深之旨，猶以三乘滅妄證真問之。今明法性真常融通今古，由此隨緣方成萬法。今行人了萬法以會真常，乃名證入，豈同三乘先人後法而有得證耶？又真理雖則本有，既能隨緣成事，何礙事能顯理之解行耶？以法性真常融通古今，諸法即事顯理而答之，故曰通古。

△二、正答三：初、明人法不異。文三：初、正明。

無名曰：夫至人。

寄極證人顯深玄法故。

空洞無象。

無為妙性，寂而空洞，體絕諸相，故曰無象。此約至人體性寂之又寂，即明不變義也。

而萬物無非我造。

造者，作也。聖凡依正心境萬物，皆由真理隨緣而有，即不變而以顯隨緣。全法成人、依理成事，義法本真常，故經曰「無始無終」也。

會萬物以成己者，其唯聖人乎？

會，契也。凡夫不能即事契真，故輪迴不息。三乘滅妄求真，故積行不息。今即諸法而契不變真常者，故曰一乘。聖凡一源，唯獨聖人能即事契理，不歷僧祇而成道，以顯全人即法；法雖本有，不廢解行。契會之相既非新得，故異三乘也。

△二、推釋。

何則？

推也。何以會萬物以成己者，其唯聖人耶？下釋。

非理不聖、非聖不理，理而為聖者，聖不異理。

釋上即事聖理方為聖人也。先反釋，後順明。然雖人法無二，要由即事契真，方證不二之道。故由前解行，成此證入也。

△三、引釋。又三：初、釋智由理起。

故天帝曰：「般若當於何求？」

《大品經》。釋提桓因，此云能天主，問須菩提也。般若聖智如何可求也。

善吉曰：「般若不可於色中求，亦不離色中求。」

色是法相之首，今舉例一切也。於一切法不即不離之間，而妙契真常，為般若故。此則契理方為明智，釋上理而為聖。

△二、釋理由智顯。

又曰：「見緣起為見法，見法為見佛。」

見，竝證見。為者，是也。緣起是事，由見事體空，是了法之真實，故云見法。真法即真覺體，故曰見佛。此則由智方即事契真，釋上聖不異理也。

△三、結理智不二。

斯則物我不異之効也。

結上也。物即理也，我者智也。以上二經證之，則理智相由不異之効可見。此結成即事會理唯在聖智，故須解行之人證人法融通之性也。

△二、顯妙契即真三：初、正顯。

所以至人。

躡上物我不異，今顯至人妙契之相。

戢玄機於未兆。

戢，斂也。玄機者，智也。未兆者，無朕迹也。此則收斂智用，即於覺體而無智照之迹。以智即理故，方為至人之妙契也。下諸句例此釋之。

藏冥運之即化。

藏，覆也。冥運者，寂然運用。即化者，即今萬化也。藏覆冥寂之體，運用於即今萬化之間。此即體不離用、理即於事，以為妙契。

總六合以鏡心。

以鏡喻心，心本澄淨故。四方上下皆不離心而有，故以心而總之也。此句收現在。

一去來以成體。

過去未來同歸一體。此句泯過未、融三際一體。

古今通、終始同。

古今終始，一法通之，更無異相。

窮本極末，莫之與二。

理曰本，事曰末。窮極理事，義一名異。

浩然大均，乃曰涅槃。

浩然者，無邊涯也。均，平也。以理融事，即理而大均，故平等無涯乃曰無為。

△二、引證。

經曰：「不離諸法而得涅槃。」

《淨名》云：「不離諸法而得涅槃，是為晏坐。」涅槃，以諸法性常寂，故不離相而證理。此即理事不二。

又云：「諸法無邊故菩提無邊。」

諸法體無邊涯，菩提覺體亦無邊涯。此即能證智與理不二。上二經以明理、事、智三，名異義一也。

△三、結成。

以知涅槃之道存於妙契。

雖理事常融，要由妙契即真，方曰證道。故人法不二，不廢解行證入也。

妙契之致本乎冥一。

契則萬法一致。

然則物不異我、我不異物，物我玄會，歸乎無極。

人法不異，契會玄微。同歸一道，更無過極。

△三、結非先後。文二：初、正結。

進之弗先、退之弗後，豈容終始於其間哉？

不二之道，進退求之，不見先後之相，豈容終始可得也。

△二、引證。

天女曰：「耆年解脫亦何如久。」

《淨名經》。舍利弗問天女曰：「止此室，其已久如。」天曰：「如耆年解脫。」舍利弗言：「止此久耶？」天曰：「耆年解脫亦何如久？」此蓋身子以久近問之，天女以無久近而答。身子再審其久近，天女以絕久近責之。耆年者，指舍利弗，曰耆宿也。意謂汝證解脫時，我止此室。今取責無久近之言，以證涅槃絕先後始終之相。

△一、明得法有無。文二：初、有無乖得問。又二：初、章名。

攷得第十八

攷謂推究，得者證也。以前章明物我不異之道，要由契會之人。未知能契之人，如何證此平等之法？此則將隣證位，餘疑未決。

△二、正問二：初、引經雙立問。

有名曰：經云：「眾生之性，極於五陰之內。」

此約界內眾生隨緣妄性，體是無明，色心依此而有，妄心又依色心而住，故曰極於五陰之內也。此明住有則失。

又云：「得涅槃者，五陰都盡。譬猶燈滅。」

燈滅者，膏明俱竭，喻色心滅。此約相宗定性二乘入無餘涅槃義也。此明同無曰得。

△二、得失俱非問。文二：初、住有不能證。

然則眾生之性頓盡於五陰之內，涅槃之道獨建於三有之外。

頓盡者，盡同其中，故眾生在三界。無為非三界，此即事理迢然也。

邈然殊域，非復眾生得涅槃也。

邈，遠也。人有法無，理事相隔，故知眾生與涅槃殊別，人無得法之分。

△二、離有無能證。

果若有得，則眾生之性不止於五陰。

果，決也。決定有人得法，則須性離五陰、絕妄契真矣。

必若止於五陰，則五陰不都盡。

五陰不盡，則與涅槃相隔。

五陰若都盡，誰復得涅槃者也？

若盡五陰，灰身滅智，則無眾生。既無能證之人，將何得所證之法？此明能證之人，有無俱不能證涅槃。未知一乘實教行人欲證涅槃，如何可得耶？

△二、即事玄證答。文二：初、章名。

玄得第十九

玄謂深玄，即本無義也。得謂證也。本無可得，故曰真得。有名之問，蓋疑別有所得。今無名之答，但能於心境一切本無所得，即真證涅槃平等妙體，豎無初後、橫無邊涯，故云玄得；非謂行人別有一理可得也。此章為十九章之深深、四論之至極。前之新生義解，何必存焉？情盡見除，本無所得，故曰玄得。

△二、正答二：初、揀辯真偽。

無名曰：夫真由離起、偽因著生。

起者，顯義。生者，現義。然法本無住、人有悟迷，故離名相則真實顯，著名相則虛偽現。故知真偽但由人有迷悟異耳。

著故有得、離故無名，是以則真者同真，法偽者同偽。

法則義同，皆造詣也。悟乃法則於真，真無名相、能證亦無，故曰同真。此則則真屬解、同真屬證。迷則法則於偽，偽有差殊，故事有萬種，故曰同偽。此則迷真曰法偽、順妄曰同偽。此上立迷悟二端。

子以有得為得，故求於有得耳。吾以無得為得，故得在於無得也。

有名子以有所得為得，故求有得之人以何而得涅槃？此乃法偽同偽也。無名者以無所得是得，故得涅槃在於無得，此乃則真同真矣。

△二、正明玄得。文三：初、定宗議本。

且談論之作，必先定其本。

且者，汎詞。大凡談論，語必有本。有本者，所詮也，則言有所起、語有所歸。如詮真性，則可以語之曰不改變、無生滅、豎窮橫徧。則語歸於性，性為本矣。

既論涅槃，不可離涅槃而語涅槃也。

今之問答既論涅槃，則所說以涅槃為本，不可離本而語也。

若即涅槃以興言，誰獨非涅槃？而欲得之耶？

誰，何也。若即本興言，但說一切無得，皆語涅槃。何獨有非語涅槃之言，而欲別有所得而談論耶？此責前攷得之情惑也。

△二、推求語本。

何者？

推也。何者之言是語涅槃耶？下釋。

夫涅槃之道。

此標下語本也。

妙盡常數。

總句語也。微妙出常情數量，數量無所得。故下別句語云。

融冶二儀。

鑪冶可以和融異器。天尊地卑，同涅槃體，即尊卑無所得。下例知也。

滌蕩萬有。

萬是多數，有為差別。蕩，無所得也。

均天人。

均，平也。天勝人劣，均無所得故。

同一異。

對異有一，一與異同，故一異無所得。

內視不己見、返聽不我聞。

無聲色可得故。

未嘗有得、未嘗無得。

嘗，曾也。涅槃無有得無得可得故。又五性之中，三分半人非無得，一分半人非有得。以緣就性，無邪正可得。斯為即本立言，言皆語本，則知一切無所得，方為真得涅槃常住妙體，故曰玄得。豈令眾生別有所得而證涅槃。

△三、引經廣釋二：初、明不二中二：初、釋理無得為涅槃果。

文三：初、明不即離。

經曰：「涅槃非眾生，亦不異眾生。」

不即五陰性相，性相無所有故。不異五陰性相，性相無所有即涅槃故。此則無即離可得為玄得。

△二、顯不生滅。

維摩詰言：若彌勒得滅度者，一切眾生亦當滅度。

涅槃，此云滅度。彌勒是聖，眾生是凡，由聖無所得故，彌勒得滅度。又由凡亦無所得故，眾生亦當得滅度。此則聖凡不待泯而自盡，故同玄得也。

所以者何？

有何所以眾生亦當得滅？

一切眾生本性常滅，不復更滅。

眾生本性，三際常寂滅故。以無眾生可得為真滅，不待滅眾生而別證滅理，故云不復更滅。故《楞伽》云：「初生即有滅，不為愚者說。」此明生即無生，故生無所得。

此名滅度在於無滅者也。

論譯成經意。此顯滅度之名，即在於無滅可得。故《涅槃》云：「生滅滅已，寂滅為樂。」此明滅即無滅，故滅無所得。以生滅無所得故，方為玄得。即凡聖真妄染淨依正皆為玄得，故曰誰獨非涅槃。此乃一切無得，方真達常住妙體平等寂滅，斯為玄證矣。

△三、結成理果。

然則眾生非眾生，誰為得之者？涅槃非涅槃，誰為可得者？

生即無生、滅即無滅，以誰為能得之人？復以何為可得之法？則生滅雙遣、人法兩亡，理事俱泯、平等一味，乃曰玄得。豈存能得之人，而謂別有所得耶？

△二、釋智無得為菩提果三：初、遣有無。

《放光》云：菩提。

此云覺，即始覺智果也。相教直至佛位，上品四智俱圓，方稱覺滿。果位智強識劣，故說轉八識成四智，但轉其名不轉其體。四智者，一轉賴耶為大圓鏡、二轉末那為平等性、三轉意為妙觀察、四轉前五為成所作。法性宗中，始覺滅相直至生相，通名始覺。生相若盡，方稱覺滿，皆菩提果。但理智二果，一異分之，故二宗說異。今此先約分教說，故前明理、此明智。

從有得耶。答曰不也。從無得耶。答曰不也。從有無得耶？答曰：不也。離有無得耶？答曰：不也。

此遣有求為得。初句有得為得，次句無得為得，三句亦有亦無得為得，四非有非無得為得。此既四處欲求有得，故皆答云不可也。經云：「般若如火聚，四面不可取，取則成謗。」

然則都無得耶？答曰：不也。

此遣不求為得，以菩提非都無所求而得故。又前四墮作病，此句墮任病。此上五句，竝為欲求可得之相，故非玄得，皆答不也。

△二、明玄得。

是義云何？

問得菩提之義。

答曰：無所得故為得也。

非謂別有所得名得菩提，但於一切處得無所得即菩提果滿。非但無法可得，亦復無智可得，方為得智。

△三、結智果。

是故得無所得也。

得於無所得，故曰玄得矣。此則始覺合本，斷生相盡、微細念離。

△二、顯不二。文四：初、結前不二。

無所得謂之得者，誰獨不然耶？

菩提涅槃竝以無所得為真得，則知理智不二，同無所得。何有不如此耶？故知以理融智，則理外無智；以智融理，智外無理。理智融融，泯絕無寄，方為玄得。

△二、述成真體。

然則玄道在於絕域，故不得以得之。

述上涅槃理果在於絕殊異之域，故以一切無得為玄得也。

妙智存乎物外，故不知以知之。

述上菩提智果在乎相外，故以無念而知是真知也。

大象隱於無形，故不見以見之。大音匿於希聲，故不聞以聞之。

述上理智不二為一乘果也。真身大象本無理智之形，真常大音本無理智之名，故無理智聞見方為見聞。此約證見證聞，非解見也。言隱匿者，皆無也。希聲者，《道經》曰「聽之不聞曰希」，則真果在無所得，故曰涅槃無名。

△三、結體顯用。

故能囊括終古。

此句結體。謂真體常徧，故能包囊該括，徧也；終古無忒，常也。故大涅槃以常徧為義。

導達羣方。

此下顯用，謂能隨緣起用也。導，化也。達，通也。羣方，萬法也。謂化用遂通於萬法，無所不周。

亭毒蒼生，疎而不漏。

亭毒，養育也。蒼生，人也。順俗曰蒼天所生故。十界眾生皆即真而起，真體雖寂寥虛曠，而萬化從興，故曰疎而不漏。《老子》曰：「天網恢恢，疎而不漏。」今借此語。

汪哉洋哉，何莫由之哉。

汪洋，水深廣也。《離騷》云：「臨淵號汪洋。」今明涅槃體深用廣，何不由斯建立矣。

△四、引證體用。

故梵志曰：「吾聞佛道厥義弘深、汪洋無涯，靡不成就、靡不度生。」

《八師經》。梵志者，淨行之人也。佛道者，佛所證道。弘者，廣大也。讚佛所證之道體深用廣，如水汪洋。靡者，無也。即真之應，則依正三業功德莊嚴，無不成就圓滿殊勝之事。一切眾生若見若聞，無不受度。上句讚化德滿，下句讚化用周。此如空淨月圓，潭清影落，真常果體大用無方，慈悲願力法爾如此。此則以真應不二結上大意也。

△總結大意。

然則三乘之路開、真偽之途辨，賢聖之道存、無名之致顯矣。

此一段文，古人節為流通分，或以此都結四論。蓋文義包博，取釋在人，理亦無爽。但今大部不以三分科文，前三既各有結文，此段亦合自結當論。文理甚順，不在煩釋。初句言開者，顯也。《法華》云「開佛知見」。故即開顯三乘所行悉當成佛，則一乘顯了矣。次句，云真偽者，虛實也。辨，別也，別權實故。此意多義，略釋有二：一約理，則理事不二為真，理事各別為偽；二約人，則一佛乘為實，三乘為權。辨此真偽、權實。途，路也。第三句，云賢聖者，十住下賢、十行中賢、十向上賢，此三十位，亞聖曰賢。十地曰聖。此皆同證真如、同修佛乘，存此以為正因也。末句，云無名之致者，理智相盡，異名無得。圓常妙體，果滿斯顯矣。又初二句義在十信，第三句在賢聖，末句義在妙覺。又前二信解一乘，故有開顯辨別之義。次句行一乘因，故有道存之說。末句圓證一乘，故曰致顯。此則結上一十九章有開辨存顯一乘之能，斯為甚深之教矣。

注肇論疏卷第六(終)

音切

焚
(扶袁切)
祛
(丘於切)
迢
(徒聊切)
邈
(莫角切)
匿
(女直切)
括
(古奪切)
汪
(烏光切)

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