CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

X55n0904

大乘止觀法門宗圓記

宋　了然述

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - No. 904-A 大乘止觀法門宗圓記條箇
  - 大乘止觀法門宗圓記
- 卷目次
  - 1
  - 2
  - 3
  - 4
  - 5
- 贊助資訊

編輯說明

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

No. 904-A 大乘止觀法門宗圓記條箇

卷第一

大乘
止體觀用
般若解脫二德體用
法門南嶽思大師
三性不生滅
三性論止觀之體
別圓性淨之異
隨名辨無明之體
克實辨無明之體
問法性無體乎
無明法性無體之異
無明無所依體別圓之異
一心真如同異耶
約惑諦性有五種體用
三智之始本二覺
修性俱用
心體平等二義
平等差別二性之義
事性之差別
性具之差別
差別性之異解
枝本二種不覺
因中緣中之癡
子時果時無明
住地無明
無明名住地二義
無明名住地亦稱無住
界內見思當分名住地
種子之說且附權而說
從真起妄之三義
滅妄歸真之三義
枝本二惑同斷之二義
枝本惑同異斷
解與位之差融

迷事迷理之惑得名
覺於淨心淨心自覺
似塵識(并)識識
無塵之二義
無塵金剛二智同異
習氣之二義
用證真如體證真如
雖然
性具不覺之異解
法身名義法字三義身字二義
性論染淨之諸義
勿染淨非染淨之義
唯染淨之義
眾生法身或名染性或名淨心
包含具也
具性具相之異說
篤論理具之至當
能生能藏二義之異
釋法界
釋法性
卷第二
淨心法性體用之意
止觀所觀有所離所顯
成三千編體
三千之趣無不極
三千唯在俗諦
第一義諦
所依當體二諦
真如心
圓融之二義
自覺聖智
情量思議
淨心之體約佛智思議不思議
言語道斷心行所滅
止觀三境約文相辨生起修門通不
立章本意三境皆通修
反相離相滅相
理性所離相

不思議名亦非淨心
諸法情生理生之異
無明非有之二義
性相二空
離言說妄相文字二趣
心知不言說
口說不心思
不思議則約麤心口
反轉合譬
即離約事理得名更互
修德性德意識分能所
理三不可分別約修性之二義
解即是觀解而非觀
解三與觀約位而分
諸性淨名為破著沒染名
沒修名立性名為起修故
說性不空則亡空計故
性用能起之事法
無相之相之二義
性即是相之三義
約有空立雙非名二義
薰成有二所謂各共也
各薰有互別之二意
無明之體有隨名克實二義
妄念未間斷約一人通體之二義
無明薰成無明之最初
性染事染說則前後旨則一時
佛則有未悟之日生則無未迷之時
根本無明與業識不異三義
同不一之二義
成論三因四緣大論六因四緣
相應因共因之異
因緣之義為要
性具之法差別之二義
謂空不空皆是執
聞融謂融亦為著
鬪影
事用之相漸現頓現耶

厭沙作油
五隱實法為生眾生假名為作
以生顯具二義
性義通本有不改
本有清淨故轉凡淨性
約不改義論轉凡義
染淨並有約事約理二義
染淨改轉約事用不改約性體
性染淨無成壞
染淨二性通常無常
約生佛而真如為內外用
修性染淨相除之眾義
染違淨順故淨除染
修染淨違順性染淨二義
修染性染體同義異
性染名義之二義
性染不斷二義
修染可斷二義
修性染淨名相有無
約同異約法體論權實
以施為開
南岳證圓融無量義引華嚴不引法華二義
南岳十如讀文
平等一性
單理獨事不成三千
南岳以如為句所以
天台假諦轉意成三千
理具事造三千
三千三諦
南岳讀文天台三轉同異
空中二體二無說三千有趣極舉用之說
三諦分體用論中邊亡照
無明故有三諦
佛性我性法同人別
藏性理之三種同異
如來藏為有門之義
染淨無始本有從能具性故
闡提佛性不斷善斷

各具互具四承
籤文理體無差二句各具分對
不二門三千互理四句各具互具
理同事異二義皆具三千
圓中棟濫具三千
事異能具各互具不一向
染淨約十界有通別
法身涅槃之同異
十如之法有性有事
談三千之所以
法界全體
事眾生頓受十界
以迷顯悟
卷第三
塵成泥團喻之立處
圓中事理相攝二意
圓教相攝事理不虧
約性相攝約事相攝
台岳所談互具迭有祥略
事十界法融攝之故
三法無差異解正義
無差融妙之異名
妙與無差其義不同
不定差別
事理三千各通差無差
中空偏空鏡火明淨
一性在佛在生未暫別
大鑑之磨明本明之異
鏡喻顯三諦
鏡喻之六義三義
理性十界之名義
業果性薰感隨各不知二義
鏡喻所用不同
一性圓融之異解
問三與一何者實體邪
一性能具三諦具德
性想相名為一
一性之異解

一性為體三諦為用
一家明三諦有的從隨點二意
一性亡照故三諦亡照
約事辨性之名義
一性分二法身二義
理差別事無差
生無可度佛無可成
以現顯具
約性事論具現二配
具現約性事偏互
性得現名從事故
事得具名從性故
頓現同具漸具同現
問三千現耶具耶
約事理論造能所不一
約事理論具能所不一
依用四明
四明分能所為造亡之為具所以
染淨二性唯一法身體用
現義不顯圓
一性二修圓別不同二義
別教緣了得性名二義
問染淨二性可廢耶
於性中染淨亡不亡即順情性
百界千如為不思議故
不可思議之異解正義
佛能知不可思議
言說屬言
無名假立一心平等法身之名
真諦有名有實無諦有名無實
真性妄性
三諦之性名
習性性分之二性
不改實性之名通事理
評具性家非具相之說
破或計理不思議定相具
事常義由即性
理具於事事具理泛有六義

事理互為能具所具約就法功歸之二義
存有為具頓足為具
佛性具生眾生具佛即離之二義
即與具體同義異
理具事故事具理
不可事具故云理具事
眾生本具染淨以名召體亦說佛性之意
生佛不虧染淨二性
語性為淨為佛之意
一家談修性都有七種之義
三明在障出障之理之下
辨事法體有隨名克實之二義
性染淨隨名之體歸于性
隨名克實二種辨體之依文
在障法有五種
約五法能所三義
染性或能障或所障
出障法有五能所有四
染性亦為所顯
淨用亦是所破
染性名性障障性二義
平等之差別
圓融之能障所障
在障出障之名通染淨
四明事用相攝之相之下
少分二位
事法之至攝不融攝
事法之融礙非融礙
事相所得之由
事法之二根本
眾生不知二根本
事相之當是妨礙
事法之當體所依之體
波所依當體之體
波之當體之異
事體非礙請謂成礙之異解
他解
今義

更示義
詰前異解
定差
無差之差
迷謂內外悟唯一心
眾生但理諸佛得事
眾生色心皆具諸佛
眾生之具但是理性文義
修性十界各相論具
今文弘決生具佛性事不同之故
不對法
心體既融
破事體自融之義
攝色歸心方具之異義
就法功歸論具隨說不同
就法論具以易通難之文
相攝相等相即
事法聖人能融凡夫不融
理無相之異解
事相定相不定相
定不定相論存亡二義
一家三諦融妙復說三千所以
事事互融由全體是理
問現見色相豈即蘭香耶
理事相即事事自融示相不同
外道計我通四種
外計我遍與佛法理通二不同
大小二相互容受不增減
淨名不思議之用異解
他人芥子須彌相入與今不同
或解芥須相入寄事顯理
今師之難
事中大小相容
圓聖應云無謀者從性言之
云隨情等從用言之
凡夫就事妄執為實二義
五明治惑受報之下
但除病不除法一家師資名二義

能執情一所執法二
能執所執事情與理對辨病法
能執所執約當體所依成病法
約事以能所執分情法三義
一能起心情所起心法
二能執心為情所執事為法
三能不知心為情所不知境為法
但除病不除法之文二義
一情除法自除之義
二情離法即之義
論情與法有三種
一情法俱離
二情法俱即
三情離法即
圓之情法俱離與別斷九異
相體俱即之義
約即論離之義
約即論離之異解
今詰難
四明以情為所顯之法
而破而顯
唯破唯顯
非破非顯
法離情即之義
破顯之道成佛要門
凡說理性皆歸空中
凡說理性皆歸俗事
破亡情為空之義
破性自有空之義
今師破顯二義
論諦理辨破顯立義根本諸家之異
約非破非顯而論破顯二義
一自行顯體二義
一事理法體破顯
二情智同異破顯
二化他顯用二義
一約情智
二約法體

化他顯用中情智同異破顯
亡照破顯
以三千會合破顯
卷第四
因具次第積集之義
眾生諸佛頓諸相能不之由
徧人實由性現諸報
菩薩起用示現有二根本
一憑故業
二依理具
二本諸教通否
不妨眾生眾多身有無之義
法爾
法界法爾名言之所從
別心一心為體之計破異
大經佛性共有各有之文
自成佛他不成以自成資他修
六明共不共相識之下
阿梨耶唯妄或通真妄
梨耶名和合識二義
性體事相分總別二意
性具業薰之相由
或解業薰本識種子
或解業薰性
國土由生由佛
人生餘土此土常存故
自下本文下卷
二明依止之下
破淨覺所立總別
一性妄念為總義異
三諦為總為別
一性寂用相對體用二義
無相五義
體用五義
自他止觀體用二義
佛現生死法非染非相
三明以何依止
初明止

依正之知不知
五蘊之知不知
行證不離解二義
行證亦名解
修性對論方便
解行對論方便
約位論方便
薰習四法
爾時之二時
意識通二惑之二義
心意識之別
智證證智
本覺始覺
始本不之三覺一異
無明亦名覺
三覺之覺字意
天台之去取自在
本識
阿梨耶識
無沒識
和合識
種子識
果報識
起信今文三大不同
水流波相由
生滅有二種
生死之本二種
會諸經異由談性具
水本無波等
二明觀
六度分世出二意
和光不同塵
初心未堪涉事
二釋破小人執之下
小乘不依真行二義
直菓
三釋破大人執之下
大乘初心憑意識聞教起觀

性德修德
滅自心境界二義
無明緣起法性緣起
淨心不知境名義二義
淨心知境之義
無塵智與體具智性為同為異
性智發時何有無明耶
能薰所薰智一法而論
心證三句料簡
智斷二德一法二義
自證他證證他之大旨
真證之人
初料簡心自證
功用無功用修性對辨
約修云無作由即性
淨心自知本寂
淨心可見之義
如來可見不見四義
意識能知之智還是識
七識屬現行
二簡由他證
習氣有三不同
由他證之正義
三簡由證他
見思根本見先除
小乘先破見思之本種
他證證他之異
無明名義
約權實之情智
約妄真之情智
證道不斷之義
生起識
名字粗覺博地夢中夢
意識法塵之六通徐根塵
識名之生由識緣境
對而不見見而不念之異
心境俱闇
釋大文第二明止觀境界之下

今文明境通真妄
三性分真妄
摩訶止觀明境通真妄
真妄所離所顯
分別依他二性之異
分別性分別識同異
釋真實性之下
染淨相即故不妨染淨
修德非增
智性本明
生佛更互不妨明暗
釋依他性下
一性三名
真實依他二性之異
依他之義有二不同
三身四土自利利他二義
果上染用起不起二義
果上示有三毒為性為事
生佛染事之同異
佛示染事亦名染
果上用為解脫亦為縛
染分依他能薰所現二法
佛同體力常護眾生二義
佛果大力不扳重垢眾生
依薰成法
或假功成法或不功成法等異說
佛捨眾生眾生捨佛
釋分別性之下
一切種智之異義
分別依他更互相生
分別依他異體同體
見思迷事無明迷理
若望中道智還成障
大小宗計五識不同
小乘計五識起三心
大乘不別立五識分別
大乘五識意識之異
小乘五識五意識第六意識之異

大小計五識五識意第六識二異
輔行五識五意未屬煩惱等文
五識五意識第六識體全同
止觀揀境不簡諸識
大文第三明止觀體狀之下
界內外之事
三惑三諦能所迷
三性分對三諦二義
依他分別二性止觀
真實性止觀
台岳用與名異義同
三諦者天然性德
解行一途
一生說三諦名
一性說空中名
一性說中道名
心佛眾生內外
依正內外
卷第五
初約分別性止觀
從假入空分對止觀
觀見思假是假觀
空假二觀不分前後
空假二觀分於前後
入空前假觀是出假方便
南岳天台止觀異相
流轉生死之因由
以虛相為理大小之異
小乘無明虛相為空
圓教虛相為空
圓談之幻
一性之言亦通餘教
唯圓教之一性
導達迷圓理之學者
性相二空
釋約依他性止觀
界外塵沙無明之異
妄業二義

釋約真實性止觀
今三性止觀與中道破徧會同
真實性二無為體二義
空中二體二無二也
空中還成虛假
無無性
無真性
心外無法之兩向
止觀二門意歸雙行
三無性過德之三義
分別無相性
依他無生性
真實無性性二義
妄立非妄立諦
大乘止觀屬圓頓
以依他名分別二義
除實性有二意
除情不除法異解正義
釋二約喻明體狀之下
修性空中體同義異
二明清淨三性止觀之下
如是二字為實十法為權
三諦為權一諦為實
三諦一諦二而不二
三一而分不分不分而分
三一相即之二義
釋明分別止觀之下
表彰
佛現虛相生執為實
自心所作之二義
釋依他性觀之下
三身四土對自他
釋真實性止觀之下
佛現情事非凡迷
眾生得用失體
料簡差無差
無障礙別性
諸佛離情何名異事之異解

情之所起全由性具
破具性之說
生佛體同何佛成生不成
不知生佛同無由成佛
料簡有非有
應化之異
智諦身能顯所顯所成
唯識今家識轉成智等之異
法身為塵相
法身有色無色
法身有相無相異解正義
法身得名
凡有名字用義
順逆二修
一法身為修為性
法身之稱得由之異
性性無名非受啞法乎
於體假名非強名
俗有三名
不思議俗三義
三祇通大小
別教無隨緣
圓取波水即別取波水本
幻術與神通不同

大乘止觀法門宗圓記條箇(終)
No．904
大乘止觀法門宗圓記卷第一并序

東掖白蓮釋　了然　述

思議匪及者謂之性，形數可辨者謂之情。性則覺之真源，情則迷之妄本。以覺覺迷，故至於非覺非不覺；以迷迷覺，故致于有迷有不迷。將使返其情而寂於性者謂之止，則非覺非不覺，有迷有不迷，皆不得而名。及夫據其性而照於情者謂之觀，則有迷有不迷，非覺非不覺，悉可以而狀。寂焉照焉，體焉用焉，止焉觀焉，本焉末焉，皆不可而思議焉。吾佛釋迦持此道而莊嚴之，謂之定慧；依此道而開示之，謂之知見；吾祖南嶽括此道而驚其所

悟，謂之分別・依他・真實之三性；吾祖天台據此道而要其所入，謂之真空・俗有・中道之三諦。或二也，或三也，或總也，或別也，無非一性，常異常同，天然之妙法也。所以息則纖塵絕朕，動則萬象揄揚，來不知其自誰，去不究其何適，取則便散，捨則便昏。其欲即達涼池，高安秘藏，是真心要，是曰大乘，無過南嶽所示法門者矣。是以假設賓主內外，別其正邪；精示靜明廣略，因其利鈍。名雖通衍，旨必在圓。今有因緣，惟宗圓旨，直記義理云爾。時大宋宣和三年歲次辛丑十二月初一日敘。

問：序中云今有因緣直記義理者，未審有何因緣？答：凡有十意：一、欲會天台所說止觀與師不殊故；二、欲知天然妙體惟一性故；三、欲使解了本覺之法尚屬用故；四、欲令曉性德善惡體屬修故；五、為了知修惡當體法是情故；六、為明佛所起惡用不異修故；七、為證今立理由事差、權因實妙，顯非師心有承稟故；八、為自備忽忘，易尋討故；九、為呈露所解，恐有迷錯，求刪削故；十、為利同學，直入觀道故。

其題稱大乘止觀法門者，大是無外之名，乘以運載為義。大有待絕，乘有修性。相待說大，始自世間，終藏・通・別，皆名為小，惟圓為大。若絕待者，即彼偏小，全是圓大。此二乃是法界法爾常待常絕，不可思議，非大非小，目之為大。亦得云大名不可思議，即法界全體也。全此之大，起而為修，運載行人，證體證用。此修即性，此性即修。法界法爾常脩常性，不可思議，非運非載，目之為乘。又大即是人，乘即是法。如十二門論云：諸佛最大，是乘能至，故名大乘。觀音・得大勢・文殊・彌勒菩薩等大士所乘，故名大乘。又大乘者，由一性之法，天然具三，謂體・相・用。此三即性，故名為大。以此三大而為所乘，故名大乘。如起信中，約此三大，釋大乘義。此之三大，即南嶽所用分別・依他・真實三性。故下文云：真心是體，本識是相，六七等識是用。此三即天台理隨得三。且體大者，乘其止以自利；用大者，乘其觀以利人；相大者，該乘自他，或惟在自。故此大乘，即止觀也。

所云止體觀用者，如下文云：心體平等，離一切相，即是寂義；體具違順二用，即是用義。是故修習止行，即能除滅虛妄紛動，令此心體寂靜離相，即為自利；修智觀行，令此心用顯現繁興，即為利他。

問：止對解脫，義屬化他；觀對般若，理當自行。今何不同？答：解脫有三：若取方便，乃是於用，今取真性。般若亦三：若取實相，乃是於體，今取文字。又般若照事則為用，般若照性則為體，今取照事。解脫據性則為體，解脫於事則為用，今取據性。由一性是理體，十界是事用。般若、解脫是理體中所具之德，此德從性則

為體，從事則為用。今取解脫之德解縛得脫，寂然從性則為體；般若之德照暗得明，觀達於事則為用。如輔行云：止體寂故，即是法身；觀體用故，即是般若。即此止觀功能可以入道，故稱法門。法者，或訓軌則，今訓功能。據下文釋法身云：法者，功能也。

以止觀功能即門者，門有多義：一者能通，非但通入，亦乃通出。入則見王，出則為民，故入止出觀。又門者能禁，非但禁內，亦乃禁外。禁外是觀，故文云不入涅槃。禁內是止，故文云不住生死。又能通是開門，能禁是閉門。開門是觀，閉門是止。或閉門是觀，開門是止。上皆從德。若過德對論止觀家，門者出入，乃以入止觀為門，出則屬於昏散。內外開閉，例出入說。

南嶽者，衡山荊州也。思大禪師者，諱慧思，姓李氏，項城武津人。因讀妙勝定經，歎禪功德，便爾發心，遂依文師稟受禪法。初化嵩陽，學徒日盛，知齊祚將滅，空聲告云：可往武當南嶽入道。遂至光州，值梁孝元傾覆，權止大緣。蘇數年後，徑往南嶽，即陳癈帝光大二年歲次戊子六月二十二日也。棲隱南嶽凡十年，至宣帝大建九年歲次丁酉六月二十二日終于南嶽。德行備如本傳。

曲授者，委悉逗於前機也。心要者，一念總於眾德也。南嶽著述止觀法門，不宰筆削之功，故不出名。以後人傳習，恐失無由，故存此目。

注辭凡有三節：初示修處，乃指下文第三大章止觀體狀也。雖依止中兩處亦有體狀之語，非今所指。次示開解，即通指一部，例如摩訶止觀皆云信行圓乘。第三令人尊文重教。釋正文中，準釋經論，皆分三分。今以初問至為汝說之為序分，從所言止者至止觀作用訖文為正宗，從凡禮佛至終卷為流通。若自就正宗，義分三分者，以略示止觀為序分，從止觀依止至斷得為正宗。由止觀依止至體狀是自行之因，斷得乃自行之果，故皆屬正宗。止觀作用乃是利他，故屬流通。又略示至止觀境界皆是序分，由開解故。止觀體狀與斷得乃屬正宗，由正立行故。今依初序分，對於諸文但有別序由起，而無通序。於今別序由起中，自有通別。初通由起，有問有答。問二：初敘意，有法有喻。

稟性斯質者，言其所賦。託修異焉者，言其所習。匠有殊雕者，喻託修之異。器成不一者，喻稟性斯質。性隨習變，猶器遂工成。荊溪云：匠者，成物也，器之工師也。二、吾聞下，正問。先敘所稟。大德洞理敘解，鑒宗敘行。究竟元廓者，乃頓極幽通之理行也。故以策修者，問於元廓之宗。冀聞正法者，問於究竟之理。答中云幼染緇風者，南嶽為兒童時，因夢梵僧勸令入道，又數夢僧訓以齊戒，逐出家焉。少餐道味者，時見朋類誦法華經，情深樂重，因而習誦，并發於心，求稟禪法。但下愚等，乃示謙德。既以行理

為謙，則知前問宗即是行。莫知何說者，以問意猶通，未聞指的大乘行法故也。
成別。由序的欲聞修大乘行法，故成別也。於中為四：初、再請。奉持不遺者，下迷承於上覺曰奉，妄念秉於真修曰持，是此奉持不敢遺忘，須約名等五即辨之。究竟即中亦奉持者，如御車達到，猶名為車。此之五即，乃是外人未聞修前天然性體，本自奉持，非適今也。但日用不知，故有斯請。二、沙門許說二：初、述贊。發心樂聞尚過二乘者，以二乘人於菩薩法全無一念好樂之心，況行為耶？然此大心實為難發，以諸眾生莫不皆因為於自己起貪嗔癡，背大道心，縱脫六趣而沉空寂，今發此心，是故超勝。又復須知稱性發心，方異偏教諸菩薩爾。二、許說行法，為三：先示其行。有威德之功，故云雖發勝心，要藉行成其德。成即是證，發心是解，依解立行，由行證德，解行證三，闕一不可。今欲談行，故示成德。二、但行法下，通指行門。大率言之，乃有萬行，故云非一。三、今且下，別示止觀。由經論中多明止觀二法，為子略說者，一、行有萬差，今略惟談止觀二法。二、止觀二門，經論廣備，今乃略說。依此修習，不離當念，於即生中可以成德。三、外人下，受旨。目利兼人，得法報恩，正是菩提之心行也。四、沙門下，誡聽。諦聽善攝者，思念不亂，持此一心入語義中，如此之人，故可為說。
二、正宗中，初、略說二：初、止。謂知一切諸法者，即染淨緣起諸法也。從本以來至不生不滅者，即真實性。但以虛妄至非有而有者，即分別性。然彼有法至體無分別者，即依他性。又不生不滅等，是總示三性。從但以虛妄至而有，是分別性。從然彼有法，有即非有，是依他性。惟是一心，體無分別，是真實性。然此二向者，初義由依他性中所論止者，正是有即非有，非有之法即是一心，不生不滅乃名為止。故下文中依他性止，乃云惟是一心所現，有即非有，本自無生，今即無滅。如是緣心遣相，知相本無，與今惟是一心，體無分別，其意大同。次義由下文於真實性中論止，乃云淨心之體常無分別，又云知彼一心之體不可分別，即與今云體無分別，其義亦同。問：如何以不生不滅為總？答：三性通說，皆有此理。如清凉云：求偏計相不可得故不生，能顯無相性故不滅；推緣起故不生，能顯無生性故不滅；圓成性非妄心境故不生，聖智所證故不滅。廣如彼文。又將三性對論不生不滅等作是觀者，今文說止而云觀(平聲)者，當知觀(法聲)義有通有別。今取止觀，通皆名觀，如奢摩他觀．毗鉢舍那觀。能令妄念不流者，分別性中執實妄念，依他性中虛相妄念，真實性中執無妄念，此三妄念各以不流，故名為止。由今略示，則總下文三性義理。

次明觀中知本不生今不滅者，即真實性。從而以心性至世用者，即依他性。猶如幻夢非有而有，即分別性。亦可猶如幻夢等，乃喻依他性。其分別性攝在依他有之一字。若以此有為虛有，即依他性。若執此有為實有，即分別性。故略說觀中亦該三性。應知三性論觀，分別以實有為體，依他以幻有為體，真實以無前二性為體。三性論止，分別息實有為體，依他息幻有為體，真實息無性為體。大位若此，委如下文。

二、外人下，廣說二：初、請解。由識發解昧必因識微，故聞要略不能開悟，再求方便委曲開示。

沙門下，再許廣說二：初、標章。作五番建立者，不無生起。先明依止者，即指平等一性為一切法之所依止。以諸眾生迷此一性而起妄想，故有分別依他境界。對此迷妄而示真性，故有真實境界。境界既興，指為所觀。就此所觀，當辯能觀止觀體狀。既修止觀，因圓果成，故有斷德。既然證果，合當利物，故有作用。若以此五會同摩訶止觀十章者，作用同起教，斷德同果報，體狀同止觀，境界・依止同前六章。

二、就第一下，解釋。文自為五：初、止觀依止三：初、標列。復作三門者：初、乃定體，體謂一性。二、乃論功，由此一性是諸法本，況復能具寂、用二德，故須依止。三、乃辨修，欲修止觀，還以何法依止一性而修習之？如下文云：以意識依止此心，修行止觀。意識者，乃發觀之始心也。又何所依止者，正示所觀不思議境也。何故依止者，顯能觀觀，即境為觀，故依止此心也。何者？以此淨心是諸法本，心外無法，即境為觀，不同近物有能所也。以何依止者，起觀之心即第六識，境觀雖融，麤或尚在，故指意識為能依止。圓詮識是無分別智，斯亦可云能觀觀智，即無明是。

二：初、明下，正釋。文自為三：初、何所依止二：初、標；二、謂依下，釋。有總有別。總中云謂依止一心者，即平等一性也。然此一性即三千性，此三千性不可遠求，乃是行者現前一念。指此一念即是一性，故為依止而修止觀。次、別釋二：初、標科。一、出眾名等者，由此一性具含體德，故使經論有諸異名。依名釋義，約義辨體，遂有三章。二、初、出下，正釋。文自為三：初、出眾名。二、次辯下，釋名義三：初、釋二：初、標；二、問下，正釋。文自為七：

初、釋自性清淨心二：初、問。自性非無明，他性清淨殊，無明染濁心，異無明不覺。當知此心本來無名，因有無明，故此名起。

二、答二：初、釋二：初、釋淨，又二：初、總示此心至故名為淨者。染法覆性，其性常淨。問：或謂別教性體常淨，不即染故；圓教性體以即染故，不云常淨。應顯今文是別非圓耶？答：須知圓中

有即有離。約無明以言，心性不得不離；約心性以言，無明不得不即。但以圓教約即論離，異別定離始終常淨。二、何以下，釋其所以。謂以無明體是無法者，所言體者，有隨名辨體、克實論體。若隨名辨體者，既有無明之名，名下必有無明當體，乃以虛妄而為其體。若克實論體者，無明但有所依性體，自無實體，惟有名相，曰無明爾。何者？由無明全以法性為體，故無自體。如流以水為體，但有其相，謂之流耳。故下文云：二種無明，本自無體，惟以淨心為體。輔行云：故昏散之名，名無實體，還以寂照而為其性。問云：法性無體，可乎？答：義不一途。若以平等性體，非法性、非無明，故無明、法性但有二名，二俱無體。如輔行云：二法無體，但有假名。良由無明、法性本無名字，為對緣故，假立二名，實無自體。若以平等一性為真，全真而為妄體，故無明無體。此如今文。若以理無所存，全是於事者，故法性無體。如輔行云：見依無明，無明依法性，法性無所依。何者？法性無體，全是無明。然復須曉，若以究竟克實論之，法性無體者，非無當體，但法性外無所依爾。故下文云：非謂空無心體。無明無體者，非無所依，但以虛妄無當體爾。或曰：無明無所依者，別以惑窮圓，約性即

二、釋真如二：初、問；二、答三：初、正釋二：初、約離義各明二字。初真，次如。真中有二：一者、對偽名真。由一切法而無自體，乃以淨心而為其體。既無自體，皆悉虛偽。以此顯心，即名為真。二、又復下，自就淨心克體名真。由此淨心既非生滅，乃無增減，故名為真。又云諸法以虛妄因緣而有生滅之相者，故知無明只有其相，而實無體。二、三世諸佛下，約離釋如。由離凡聖差別異相。無異稱如，如即同也。體一故同，非竝為同。無相稱如，如即空也。元妙故空，非斷為空。二、又真下，約即義合示真如二字，為二：初、顯是。指一切法當處真如惟是一心。次、若心下，揀非。乃揀偏邪。以心外故，異而不同；以有法故，相而不空。由失真實，遂生異相，故非真如。

二、是故下，引證。別證離義，故離言說、名字、心緣。若證即義，應引論云：此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故；亦無可立，以一切法皆同如故。亦可今文通證即義，由一切法即是一心，心外無法，故不可以言・字・心三之所思議。言說、心緣別對心口，名字乃通，或心思名字，或口說名字。又言說是實法，名字屬假名，故智者云：離言說妄想者，不可思議也；離文字者，雖假名也。畢竟平等至不可破壞者，藏師以此三句展轉相釋。惟是一心者，結歸法體。今且畢竟平等者，空也；無有變異者，假也；不可破壞者，中也。此三即一，故云惟是一心，名真如也。亦可以此四句對於四德。問：一心與真如為同為異？若云同者，起信約一心分

二門，於二門中乃有真如并於生滅，一心是總，真如是別。若云異者，今文何云惟是一心，故名真如？答：體同義異，真如只一，故云體同；而有差別真如、平等真如，故言義異。且平等真如即同一心，差別真如既對生滅，故一心是總，真如是別。何者？天然一性，非真非妄，不得而名，此則平等也。以眾生迷故，見有生滅，因對生滅，即指一性而謂真如，此則差別也。差別真如既指一性為名，故此平等亦名真如，斯乃名從差別而得，體自平等而彰。以差別而名平等，故平等亦名真如，故使今文以一心為真如也。以平等而即差別，故差別亦名總一，故使起信釋二門中真如門云：心真如者，即是一法界大總相法門體也。然起信辨真如正在別相二門中明，今文辨真如正就止觀依止平等總相中說，此是義異也。由體一故，今文引起信之別而證依止之總。

三、釋佛性。初問，次答二：初正釋二：初約體釋，次約用釋。然體用之義凡五：一者、過德三惑為用，三諦為體；二者、自就三諦各有體用，則三諦俱體，三諦俱用；三、約事理，則俗諦為用，空中為體；四、約中邊，則空假為用，中道為體；五、約亡照，則三諦為用，一性為體。智者云：只約一眼而有五用。一眼豈非一圓常平等性體耶？五用豈非三諦俱照為用耶？今文該二：一者、中邊，以法身佛性為體，以緣了佛性為用；二者、亡照，以平等一性為體，以三種佛性為用。故下文云：若就心體法界用義以明覺者，此心體具三種大智，況三種智性即三佛性。又云：本覺之義是用。故顯前體惟是總相一平等性。

約體釋中三：初、總答。以由心體非覺不覺，欲辨佛義，故因不覺，遂名為覺。二、研究二：初、究性非不覺二：初、問。次、答二：初、約淨不同染釋。淨若同染，滅染之時，淨亦須滅。既染滅淨存，故知其淨不同於染，以顯淨心非是不覺。今文云既是無明自滅，淨心自存者，且智者云：無明破，則無無明。對誰復論法性？若爾，無明滅合無淨心，今文何故無明自滅，淨心自存耶？答：智者一向約即，今文即不妨離淨心。雖即無明，不妨無明自滅，淨心自存。二、又復下，約染不同淨釋。染若同淨，在染之時，已證淨心。今就染滅，方證淨心。故知其染不同於淨，乃見淨心非是不覺。二、究得名所從二：初、問。意者何以不就淨心自體名之為覺，却對不覺名為覺耶？答二：初、正答。平等性體，本不可名。由對不覺，強號為覺。名從對得，體自性彰。以體從名，體亦名覺。以名從體，名亦何名？二、是故下，引證，即楞伽經也。一切無涅槃者，單約法示。無有涅槃佛者，乃無因法而有覺也。無有佛涅槃者，乃無因覺而有法也。既無於覺，則無不覺。何者？由謂覺者覺於不覺。今既無覺，故無不覺。故即結云：遠離覺所覺。所覺

者，即不覺也。若有若無有者，若有是有覺，若無有是無有覺，即屬不覺。是二悉俱離，則覺與不覺，悉皆非故。又遠離覺所覺者，即能覺人所覺法。人法有無，皆不可得。所覺法者，亦名不覺。但不同初釋以無明為不覺。

二、此即下，約用釋二：初、結前生後。二、此心下，正釋二：初、約了因般若佛性四：初、總示。此心體具三種大智者，華嚴經云：無一眾生而不具有如來智慧，但以妄執著而不得證。若離妄想，一切智．無師智．自然智．無礙智即得現前。經文云：一切智者，乃是總示。其無師等，即是三智。由心體即一性，以一性為能具，三種大智為所具。此三大智，若次第敵對，無師智即一切智，自然智即道種智，無礙智即一切種智。若準法華文句，既以自然智為一切智，今無師智同佛之智慧，是一切智；無礙智同如來智慧，是道種智。中道一性，自天而然。佛果既極，即以無師，亦是畢竟空寂，何有可師？由無礙故。故如可來雖有三智，不出自他。道種化他，餘二自行，本謂一性具足自他，斯之謂也。故以此心為覺性者，有體有用，以覺之一性為體，以三種之覺為用。此之三覺，亦名三諦，亦名三性。由此三審實，故稱諦；此三照明，故稱覺；此三不改，故稱性，乃一法異名也。

二、是故下，對前平等一性以辨同異二：初、標；次、云何下，辨二：初、辨同。謂心體平等等者，三智一性，體一義異。今取體一，故云同爾。何者？蓋此一性非迷非悟，如如無名，亦可強名，號之為覺。眾生迷故，而有三惑，對惑說覺，故此一覺而成三智。從義異故，一性是體，三智是用。由對惑說覺，故智成用；從體一故，此之三智即是一性而成其三，故言同也。二、復云何下，辨異。本覺者，即一切種智，故云在凡名佛性也。出障名智慧佛者，即始覺也，乃該道種并一切智。又本覺者，性德三智也，故云亦名三種智性。出障名智慧佛者，始覺三智也。本即性德，始即修德，雖修性不同，故皆在用。此則愈見三法俱用一性為體。又云心體平等者，一者、三法即一，故平等；二者、修性德一，故平等。

三、廣釋。先須了知平等、差別二性之義，然後通達南嶽始終所說之意：一者、定體。言差別者，體是情事；言平等者，體是理性。二者、相即。以事即性，事亦平等；以性即事，性亦差別。故有平等性、差別性、平等事、差別事。初、約體用論。差別性者，復有事性之性為差別性，如火熱、水冷、嗔惡、喜善等事法性也。故大師引地持云：事法性者，性差別故，空中理性即屬平等。此以空中體一為性。若以事即性，向來差別亦乃平等，如諸眾生在差別故，入火必燒，入水必溺。佛見差別當處即性，故火不能燒，水不能溺，乃至嗔、喜常見一性，故令此事亦名平等。若以性即事，當知

此性亦名差別，乃是火性、水性、嗔性、喜性，此性不同前來事性。故性德之中有俗諦性者，亦名差別性也。或以差別性，性字為所具。今曰差別是所具，性是能具，以所即能，故云差別性也。或以性具差別之法，云此法非情。今曰差別之名本曰情事，從能具故，故云性德差別，非謂性德有差別法、無差別情。上乃體、用論。二、中邊論者，以緣、了是差別性，以正因為平等性。三者、緣、了、正三皆為差別。此中正因得差別名者，出對緣、了說於正因，故使正因與緣、了異，三法不同，乃名差別。若以正因而即緣、了，故此緣、了與正因同。正因之體為是平等，一性無差，是故三法一體無殊，悉皆平等。問：何故偏云若以正因而即緣、了，還可通云緣、了而即正因不？答：克從法體。正因屬理，乃即之體也；緣、了屬事，乃離之體也。以正因即故，故緣、了亦即；緣、了離故，故正因亦離。如荊溪云：正本不離，今加不即。本不離者，由正因體本屬即故，則顯緣、了體本不即，今加不離。或謂不然，今復更引常與無常，類而顯之。淨名疏云：問：種以能生為義，義符無常；性以不改為義，義符於常。此二義別，何得言符？答：緣、了符種，不足致疑。但正因符種，義似有乖。此文正是克從法體。上來乃就理、事對論，差別平等。況此平等尚猶差別，應了事、理若即、不即，悉皆平等，不可分別。又復且就平等差別而為句法，若雙、亦雙，非、非此盡具。

就文為二：初、問。智慧佛等者，智慧之法，若對不覺而有覺者，此則屬修。然此之修，既指平等心體為修，故又屬性。是以約修為問，乃云能覺淨心；約性為問，乃云淨心自覺。即下答文通此二問，是故修性皆得名覺。答三：初、標示。雖言二義，體無別者，覺於淨心者，觀智也；淨心自覺者，諦理也。諦觀義別，其體乃同。二、此義下，正釋二：初、迷真起妄二：初、正示二：初、約根本，即界外三細也。心依熏變者，九識真心，無明熏變。不覺自動者，若起信中，一、業；二、轉；三、現。今文，一、無明；二、妄想；三、境界。由取義進，不開合不同。起信取動，以動為業。今取不覺，是無明也；動是妄想，即同起信業也。顯現者，即起信中能見相之轉也。虛狀者，即起信中現也。此二合為今文境界。然起信下文，亦合轉、現俱為境界，故云一切染因，名為無明妄心，名為業識妄境界。所謂六塵

二、虛狀下，約枝末三：初、承前起後。由境界緣，起後界內。然虛狀境界，若次第分別，即是界外因根本不覺所起境界。依此境界，起於枝末不覺，即有界內無明境界。此則二種境界不同。若克實為言，祇一境界，從虛實辨，故分枝本。若以此境是虛，即屬界外；纔執此境為實，即是界內。境界既然，無明妄想亦復如是。祇

一無明，以不了真實性故，則曰根本；以不了依他性故，則曰枝末。祇一妄想，以於真實性而起妄想，執有虛相，名曰根本；以依依他性而起妄想，執有實相，名曰枝末。然此枝本，一體而異。復有二義：一者、就事自辨。祇可云至本無末，不可云在末無本。如麤惑落後，至細惑時，是則亡；麤惑在時，不可離細，以由麤惑迷心，別無體故。二者、以理融事。由此枝本同一淨心而為其體，故麤細因果徹至妙覺，方為究盡，由五住、二死不相離故。問：理融可然。前事自論，末不離本，為獨末惑？為通末果？答：亦通於果。如前所謂祇一境界，從虛實辨。若以境界為虛，則屬界外，豈非末不離本，亦通於果？問：應了六道果報虛處，即是界外。若爾，却使界外有六道虛報耶？答：體同事別，界外無六道之事。今取六道體虛，義同界外虛果。二、似識下，示義二：初、示三相：一、無明；二、妄想；三、妄境。問：若以似識、似色、似塵之三，會此之三，如何分對？答：似識者，該於無明．妄想之二。以似識不了為無明，以似識妄執為妄想，其似色、似塵合為境界。問：色、塵何殊？答：今文以正報為色，依報為塵。若以起信六麤會之，似識成無明，即智相至計名字相四麤也。由此四麤是惑染故，非業非報。無明成妄想，即第五麤起業相也。妄想成妄境，即第六麤業繫苦相也。彼開為六，今合為三。然起信中亦復自有存、沒、開、合。先示九相，即三細、六麤。次辯五意，即沒六麤中四，但存三細，智相相續。後辨六染，於六麤中即沒五、六，合其三、四。初、由似識起無明。文云似識即六、七識者，問：似識、似塵之名，界內、外耶？若云界內，則屬實有，豈名為似？若云界外，應指八識，何云六識？答：若從當分妄執，界內乃是實有。若從克實而論，諸境悉是虛相。今從克實以言，故召六、七為似。文云不了知等者，今文正取能不了邊為無明也。二、以不了下，由無明成妄想，正取能執為妄想也。三、以為下，由妄想成妄境。以為實事者，即所執之妄境也。

二、妄執下，示熏心。所熏平等，能熏自殊，此所熏心與前根本淨心不異。

次然似下，約名相釋義。前但示義，惟云不了妄執實事。今指不了名曰無明，妄執名曰妄想，實事名曰境界。約此名相而申釋之，為二：初釋三相。初無明。云迷境者，即迷事也，對於迷理而得此名。云緣中癡者，對因中癡而得此名。以述本覺無明為因而生三細，即因中癡也。以迷境界為緣而生六麤，即緣中癡也。由於虛境妄執為實，即是不了，成緣中癡。妄想、妄境，在文可見。二、以果下，種熏心。熏之為義，起信論云：如世間衣服，實無於香，若人以香而熏習故，則有香氣。然其論文且附事辨，本若實無，熏何

得有？論明四種熏習，乃與今文至有詳略，不復對會，尋者可了。今則直就當文以釋，為二：初各熏。凡有四法：一、無明；二、妄想；三、妄境；四、似識。問：向但有三，今何却四？答：向從合說，乃以似識合在無明并妄想中，故云似識。不了之義，即是果時無明、似識；妄執之義，即是妄想。今從開說，是故別明。又虛狀之果有二不同：一者、正報；二者、依報。合而言之，俱屬妄境；開而言之，依為境界，正為似識。文為三：初無明云果時、子時者，果子、無明，本末而論，有各有對。若各論者，根本、枝末各有獨顯為子，相應為果，并各以無明妄想之因為子，境界為果。若對論者，根本為子為始，迷未現境故；枝末為果，由從境界起妄執故。今取對論以分子果。以果等者，若依小乘義立熏種，但熏六識，復成枝末；今從圓旨，熏於真心，即成根本。此以枝果而生本子，亦名住地。無明者，住地之言，惟指根本，正從喻立。淨名疏云：此之四住，非根本惑，如枝葉依樹而不依地。故界內身見有種種不同，不名一處，亦非住地。又引勝鬘：無明住地，其力最大，佛菩提智之所能斷。由以見思喻於枝葉，依無明幹，但住於樹而不住地。乃指無明而為住地，復有二義：一約界外四住，以見為能住如樹，無明為所住如他，總而名之曰住地也。如荊溪云：見為能住，無明是地。二以無明如樹，法性如地，故云住地。然得地名，實從法性。例如無住雖通真妄，究實無住俱是於真。但以圓詮真法，即是妄源，源既匪殊，妄亦無住。故荊溪云：法性即無住，無住即無明，無明亦無住。豈非的指無住乃是法性？由即無明，所以云亦。問：住地之名，既取本感六番窮原，前之四住何亦名之？答：此有二意：一者、別教界內非名，界外可目；二者、圓教六番窮原。從前推究，雖次第由起，約後總答，即當處同原，是以四住皆得地名。問：若以根本無明為住地，何稱無住？答：約即論離，與法性殊，故名住地；約離論即，與法性一，故名無住。此從法性為地。若就無明為地者，無明之地無住，為他所住，故名住地。問：界內見思不從圓旨，亦得稱為住地，可乎？答：義亦通之。摩訶止觀云：愛即四住地也，亦能障智。然是異心之感，解感不俱。此文恐約當分，通住迷地以名。二、妄想小乘，熏成事識，今成業識。三、妄境似識，小乘熏心，依得得住，今成種子。依八識住，文無似識者，合名似塵也。

二、然此下，共熏二：初、總示。前四法各熏者，言自分之功；今四法共熏者，論同藉之義。二、何以下，別示二：初、枝末自論共。似識是報陰，無明是不了，妄想是能執，妄境是所執。此四和合，熏於淨心，現虛狀果。二、又復下，根本論共二：初、示義二：初、因共成果。由前根本中云：心依熏變，不覺自動，顯現虛

狀。文中但語無明與業二法之因，兼似各熏，現虛狀果。今於二法復加種子三法為因，共熏淨心，現虛狀果。文為三：初、示。種子與無明共，乃有二義：一者、種子依無明住故；二者、種子若無，無明不能獨現果故。二、若無下，無明與業識共。三、若無業識下，種子與業識共，亦有二義：一者、種子不能獨現果故；二者、種子依業識住故。故云亦即自體不立。問：向枝末共熏，何有似識妄境而無種子？今根本共熏，何有種子而無似識妄境？答：此由附於枝本不同以辨義理。由種子無明始迷之時，依淨心起，不依似識。根本業識雖能現境，而不妄執虛境為實，是故根本不論此二為能熏也。枝末能熏不詮種子，是故不論。問：四法共熏既是枝末，何故成果稱虛狀耶？答：能熏附小辨義，成果克實為言。二、是故下果中具因文云：似識似塵。虛妄者，果中具因之種子也。無明者，果中具因之無明也。妄執者，果中具因之業識也。以還具二字通冠下文。由向以無明、業識、種子三因共成於果，故今果中還具三因，此則一向從根本說。亦可此文同上，承前起後，以境界緣起於界內。似識至妄執等

二、由此下，對前結意。云略說者：一者、略說不覺動故二法為因，而不詳說種子為因；二者、略說顯現虛狀，而不詳說和合方現；三者、略說由因成果，而不詳說果還具因。問：前何默略種子？答：且約初迷，未論種子。然種子之說，且附權談，究實而言，悉從性現。故經云：眾苦行業，不可思議。

二、如是下，結。如是果子相生者，一、約枝本對論子果。初文承前界外虛狀，起後界內無明，即子生於果也。次釋枝末熏心中云以果特無明熏心故，令心不覺等，即果生於子也。釋根本中云是故虛狀中，還具似識等，即復子生於果也。二、約枝末各以因果而論子果。根本中，果即虛狀之果，子即無明、業、識、種子三法之因。由因成果，果還具因，即子能生果，果能生子也。枝末既以四法和合為因，現虛狀果，即子生果也。若例根本，復於此果而具枝末四法之因，即果生於子，故通結云果子相生。

二、後遇下，滅妄歸真二：初、滅界內妄惑；二、滅界外妄惑，釋成二覺。問：何故滅界外惑中方釋二覺？答：由從真起妄，義凡有三：一者、雖有真、妄二名，謂從真起妄，當處乃無能起、所起，由真、妄名殊，其體一故。二者、從法性真，起無明妄，於所起之妄，不論枝本界外、內異，由見、思、無明乃同體故。三者、從中道實性性真，起界外無明之妄，成依他性；復從無明之妄，執虛為實，起界內見、思之妄，成分別性。故滅妄歸真，義亦有三：若依初義，無妄可滅，無真可歸；若依次義，滅界內惑，即滅界外；若依第三義，約圓竪入初滅界內，位在住前，未見實性，至滅界外，

方辨二覺。初、滅界內妄惑二：初、單就界內以論滅妄四：初、遇友開解。皆一等者，圓滅果惑，義殊前教，由知妄原，流自息滅，是故得云皆一心作。二、聞此下，依聞修觀。下分別性修觀中云：但能知境是虛。三、若此下，解成除障。無明，惑也；妄想，業也；妄境，苦也。似解既成除此三障，下分別性中止門除障云：實執止故。即是能除果時迷事無明并妄想等。四、爾時下，約智得益。下分別性得益中云：無塵智用，隨心行故。即是得益。
二、雖然下，對界外辨二惑同滅。一者、以理融惑，二惑一體，若滅枝末，根本亦除。二者、圓除末時，必由先了本從性起，本相體虛，末妄為實，今亡執實，云枝末除。除實執者，由知本虛，即此之知是滅根本，故滅末時，根本亦除。文為二：初、直辨同滅二：初、正示三：初、無明，二、妄想，三、境界。於此三義，各先論同，次則複疎。無明中，初論同者，意顯枝末妄惑滅時，根本亦除。何者？由迷虛相從一性起，有即非有，名存無明。今除末時，乃能先了虛相即性，豈非亦除根本無明？文云雖然知境虛，故說果時無明滅者，枝末除也。猶見虛相之有者，根本在也。有即非有至唯是一心者。若依此知，能了無明，即是法性無明除也。以不知此理故，亦名子時無明等者。今以不知而顯於知，若不知者，是無明存。且今初心滅枝末，既知此理，豈非滅果亦除於子？次但細下，複疎。若云同滅，何故向云果無明滅？故複疎云：但細於前迷事無明，故說果時無明滅耳。當知約解橫言，二惑同滅；約位竪論，先滅枝末。然雖解知無明有即非有，其如未證非有，尚見於有。問：解與位殊耶？答：解則如法圓融，位則隨情厚薄。若解隨情辨，則解亦差殊；若位約法明，則位亦頓等。今且奇情辨位，就法論解，故對明之。云迷事無明者，對於迷理。然於惑法得事理名，其義非一。若以枝本各論，枝末中見為理惑，思為事惑。由見則邪計妄法之理，障於真理；思則貪癡散塵之事，障於定事。根本既名別見別思，則事理義例同枝末。若枝本對論，則知今文以見思為事，無明為理。且見思為事者，由迷無明虛狀而起，虛狀是事，故稱迷事。惑稱迷境，以由小乘云：此見思迷於真諦。大乘詮云：真俗二邊，體是無明，故稱迷事。則顯根本迷於中實理性而起，故稱迷理。已上乃約二惑以辨。若通取三惑對論之義，則塵沙為事，二惑為理。淨名記云：以塵沙惑不障於理，四住障真，無明鄣中。又無明為理，二惑為事。淨名疏云：理惑者，迷於中道；事惑者，迷於二諦。法界惑也。又若三惑各論，皆通事理。且如見思，不知當體是生死俗，故稱迷事；不了真諦，故稱迷理。無明若迷空假，當體非智是障，則名迷事；若迷中道，故稱迷理。如大師云：二俱是迷，理為智障。又云：俱是迷，事為智障。塵沙若迷神通化道，即名迷

事；若迷俗諦三昧，故名迷理。又若從教以說，則藏別教惑為事，通圓教惑為理。由界內外即離不同，
二、又不下，妄想。初論同。又不執虛狀為實，故說妄想滅者，乃滅枝末事識妄想也。猶見有虛相，謂有異心者，業識能執，謂此虛相與淨心異也。此執亦是妄想者，對於枝末，故云亦是。亦名虛相者，枝末執實為相，今是虛相，對於不獨，名為妄想，故云亦名。若依此義，猶有虛相妄執異心，則根本業識妄想不除。但今滅末妄想時，能解本識妄想、虛相皆是一性，不異淨心，故二惑同除也。次複疎者，亦約位竪論，如向文意。
三又此下境界，初論同不知境即淨心，故使根相不一，斯則根本妄境不除。今除枝末妄境之時，亦同解了根本妄境咸即淨心，既然相相即性，是以萬境皆一，豈非根本妄境同除？今云似與心異，與向謂有異心者，向約能執，今從所執。次複疎，如文。
二、以此下，結意二：初、結論。同以此等者，則顯向文必有子果二惑同除。若向無文，何云以此論之亦少分除耶？若不分分漸除者，約解橫辯，以子顯果也。二、但相下，結複。疎但相微等者，約位竪論，麤垢先落也。
二、今且下，約由果惑滅後，子惑得滅，以顯初心二惑同滅。何者？由向雖示斷枝末時，約其解心二惑同滅，為相難見，故今復就約位義辨。由枝惑滅後，根本得滅，顯於約解二惑同滅。文為二：初、標示。二、此義下，釋二：初、釋果惑滅後，子惑得滅三：初、標立。二、二義下，正釋二：初、約能除智。同畢竟空智而為能除，異偏空故，故除末智亦能除根。二、二者下，約由麤惑亡故，細惑微薄。亡麤惑後，子時無明雖即念念熏於淨心，復起住地既照亡麤，故所起惑亦乃輕微，曰無麤惑為能熏故。當知此意約入初住自然斷惑，故云輕微。若非麤惑先亡，如何得有自然斷滅？
三、以此下，結。二、如迷下，顯二惑同滅二：初、舉顯。舉後位之竪，顯初解之橫。二、以其下，釋同滅義。由子無明既分分滅，則無塵智亦轉轉增，遂使果時無明滅矣。以子解滅成果證滅。二、自迷下，滅界外妄惑，釋成二覺，為三：初、法二：初、約分證明覺於淨心；二、約究竟明淨心自覺。然覺於淨心者，從修為功；淨心自覺者，從性為功，故分證位齊至等覺。文中祇云無塵之智即能知彼虛狀體性惟是一心等，是故義屬覺於淨心。及辨究竟，先示等覺分證智成，故云此智即是金剛，乃至云此智成已等。然後用此之智即復熏心成妙覺果，故云習氣亦即隨壞，乃至虛狀永泯等。既成究竟，極證淨心，所以此位乃亡修入，故以淨心而為自覺。荊溪云：除真如外，凡有修入悉屬於權，以果位真如究滿為清涼池。同此意矣。初又二：初、約住上，二、約等覺。初又二：初、示所滅

妄。由業惑薄故，內識利故，外色細故，故實執不起。所云俱者，內外共說。似色似識者，今屬當分，名似非同。前文指於六、七、四念處并。輔行引唯識云：唯是一識，復分二種：一者、分別，二、無分別。分別識者，名為識識；無分別者，名似塵識，一切世間為似塵識之所成。三、無性等，當知云識識者，即迷妄之上復論迷妄，乃同下文分別性也。無分別識者，即第八識，名似塵識也，正同今文。前以六、七為似識者，乃從克實，不從當分。若無此義，二文難通。二、無塵下，示能滅智，即能覺淨心之智也。還復熏心者，以智熏心也。二、如是下，等覺無明。住地幽盡者，幽盡也。即能等者，用無塵智能覺淨心，心外法虛境復性惟是一心。

二、此智下，約究竟明淨心自覺，又二：初、示果證。此智等者，乃指等覺後心無塵為金剛智。無塵之義有二：一、無實塵，顯塵惟識；二、無像塵，顯塵惟真。今從後義也。無塵約法，從離過立；金剛約喻，從智體名。又無塵智通，通真似故；金剛智局，局等覺故。亦可俱通。此智成已者，等覺智成也。即復熏心者，用此之智復熏究竟淨心也。一念無明習氣者，一者，即指正使名為習氣，以最後一念無明微細名習氣故；二者，一念無明并於家習，以其最後無明盡故，習氣隨壞成妙覺果。若以此文證知，淨名云習氣者，乃是最後一品無明并於家習，同名習氣，則為使矣。何者？若云最後一品無明正使已盡，惟有無明之家習者，且最淨無明既盡，則習氣合當隨壞，如何正盡復存家習種子？習氣壞者，變易之因究盡也。虛狀永泯者，變易之果極亡也。

二、虛狀下，淨心自覺三：初、示。心體寂照者，心即淨心，照即是覺。以由淨心寂體自覺，故云寂照。體證真如者，由覺於淨心，名用證真如，以用證體故。今淨心自覺，名體證真如，由即體自證故。二、何以下，釋二：初、約能所不二釋；二、何以下，約智外無真釋。若智外有真，可云覺於淨心。既能覺智外別無於真，乃即真為智，故淨心自覺。三、此即下，結。約體用不二，結於前義。體是淨心，用是覺智。體用若二，可云以用覺體，是覺於淨心。今既用即是體，故自性自覺，自體自證，即淨心自覺。智者，亦云內性自照，不從他知。

二、如似下，喻。水靜是潤，內照是照，潤體照用，體用義殊，故云照潤義殊。而常湛一者，由照潤皆水，故照潤是覺於淨心，潤照是淨心自覺。

三、心亦下，合潤體照用，即寂照義分；而常湛一，即體融無二。照潤潤照，即照寂寂照故。照即潤故，即照寂順體；潤即照故，即寂照順用。照於潤即照自體，名為覺於淨心；潤自照即體自照，名為淨心自覺。

三故言下，結。故言二義一體者，由前答文初標示云：雖言二義，體無別也。以無分別智為覺者，結覺於淨心也。淨心具智性者，結淨心自覺也。
四、此就下。總結大科般若佛性也。
二、又此下，約緣因解脫佛性。又此淨心至巧用之性者。此指能具福巧之性也。為淨業至報應二佛者。全能具福之性而為報佛，乃藏塵相好之報也；全能具巧之性而為應佛，乃隨物示現之應也。此二全解脫性為解脫事也。故以此心為佛性者，乃以平等清淨之心為報應二佛之性也。
二、又復下，重釋。初、釋體二：初、約修德對治不覺，顯體為覺四：初、約修對治。又復不覺滅故，說心為覺者，滅無明也。動義息故，說心不動者，滅妄想也。虛相泯故，言心無相者，滅境界也。因無明妄想境界，故此心體為覺，為息，為無相也。二、然此下，克體自論。然此心體非覺，乃至非無相。若爾，則不可以心體為覺，如何却稱為佛性耶？故第三、雖然下，釋出所以。正用對名以召平等。雖然者，領上生下，縱奪之辭也。其體雖然，非不覺與覺。若對不覺滅，說此心體為覺，亦無所妨。四、此就下，結其得名。此就對治出障心體以論於覺者，正是非覺非不覺名為覺，不同智用而覺覺覺為覺。二、又復下，性德本無不覺，顯心為覺二：初、正釋四：初、約本無不覺。不約修德對治不覺，真約性德本無不覺說心為覺。本寂乃不動之異名，平等是無相之別稱。業動寂然，轉現平等，亦同不覺。其性本亡，豈因修滅？二、然其下，克體自論。則性德無名也。三、雖然下，釋出所以。亦以對名而召平等，以本無不覺說心為覺也。問：與向對名以召平等何殊？答：意一義異。意一者，由性德之體，凡有名字，皆從對立，以召平等。言義異者，向約性德對滅修中不覺，以召心體為覺；今約性德本無修中不覺，以召心體為覺。故滅修與本無為義異也。四、此就下，結其得名。凡聖不二心體者，乃取平等法身佛性，不取差別緣了佛性。問：本無不覺者，且不覺即無明，應本無無明耶？若本無無明，如何本具九界？答：不可一向本有今有，亦可得云本無今有。如智者解，歎然火起，乃云本無今有。本無此苦，無明故有。又淨名疏云：眾生本性清淨，無有癡愛。即同今文本無不覺。楞嚴阿難問佛六道云：世尊！此道為復本求自有？為是眾生妄習生起？佛答云：妄想發生，非本來有。以此諸文而求其旨，由順悉檀。就於本今談此有無，非一向爾。或云：本有性德不覺，而無修中不覺。今曰：性德本具，具法不周，以修不覺非本有故。或曰：本有不覺之法體，但無不覺之妄情。今曰：亦顯性德本具不周，以不覺之情非本具故。今立義者，一性之體為能具，萬法之用為所具。論所具之

用，則本有不覺；明能具之體，則本無不覺。今論性體，故曰本無。若論性用，法法本具，豈外修情？復了體用一如，本今有無，皆非思議。

二、料揀凡夫即佛二：初、問；二、答三：初、偏據性體平等。云擬對說為覺者，然此之名雖從對得，今取名下所召之體，體是平等，故無修、不修。二、又復下，以體融事。心、佛、眾生有三屬事，故高下差別。今以理融，故無差別。既然無差，則何用修為？三、然復下，正約常同、常異為答。以常同故，不用修；以常異故，故須修。常同是體，常異是用。體則平等，用則殊分。問：差別緣起是無常，何云法爾不壞？答：以不壞此無常故。若壞此無常，則法界、法門祇有於常而無無常，況法界全具？所以常常．常無常也，故云不壞。莫謂非是無常，云不壞也。

二、料揀本無不覺二：初、問，二、答二：初、正答。即同前文二義。何者？若心體至應更不覺者，乃淨不同染也，故證者無有不覺。凡夫至應為覺者，乃染不同淨也，故未證者不名為覺。二、再難二：初、問，二、答三：初、體無用有。心性緣起者，即是用有。或以心性緣起修惡法體為不除者，今文既云心性緣起，復云有滅，豈非亦除？二、又復下，實無虛有。不覺體虛，乃非實有。以實言之，非但本無，況今示無？然非不有者，以虛相言之，則有不覺，亦是即無離有。以無明即法性，故有即非有。若從離說，然非不有。三、但證下，順無違有。順則淨用如體，故無不覺；違則逆體為染，故有不覺。

二、問下，釋用二：初、正釋佛性二：初、問；二、答。乃示別有因緣。何者？然其心性，理恒平等，遇熏緣異，遂成悟迷。今從淨熏，乃得成智，故指福、智二種淨業，對所熏性為因緣也。智體是性，雖有照能，若無淨業所熏，此用不能顯現。然能熏淨業，非心外有，亦全性為。問：既云能熏，亦全性為，如何復云別有因緣？答：克從法體，有染有淨，體是緣生；非染非淨，體是理性。祇由性體能具緣生，是故緣生非生，即名性具。從當體故，能熏淨業，名曰緣生，以即性故。故此淨業非心外有，從當體故，性非緣生，以隨修故。故云即能顯彼二性，令成事用。若得此旨，在情、在智，或根、或塵，法法緣生，法法性具，分別融會，理無不通。

二、例示無明性二：初、問；二、答。引楞伽云實性者，驗知性惡、性善之二性者，祇一性也。

四、釋法身二：初、問；二、答二：初、總示名義。法以功能為義者，或云軌則為義。若一往分之，軌則言其體，如方圓長短，皆與模範不違，故言法也。功能言其用，由有軌則之功能，故使合其模範。身以依止為義者，或云以聚為義。一往分之，聚義者，乃從當

體，如聚五陰必成身。依止義者，乃以此身為彼所依，如所依事皆依於身。又聚五陰以成身，依五陰以成身，不離五陰，當體為依，當體為聚。故法身者，聚理法為身，依理法為身，聚與依止皆從理性當體而名。今此法身，離而言之，乃依中道一性之法為身；即而言之，乃依萬法為身。

二、以此下，解釋二：初、約隨染二：初、明隨染二：初、釋二：初、約功能釋法二：初、通示。以此心體等者，即平等一性能隨於染，祇由有此隨染功能，故為一切染法熏習。性若無能，縱諸法熏，則不能攝持，并不能顯現。從總說者，有隨染之功能；從別說者，有攝持之功能，有顯現之功能。今從總說，故乃通示隨染功能。二、即以下，別釋二：初、有攝持功能。即以此心隨染者，應以此句冠下，顯現正是一性。由有能隨修染之功，故能攝持熏習之氣。一性為能攝持，修染之氣為所攝持，由此一性有攝持之功能，故名為法。二、復能下，有顯現功能。以一性為能現，染法為所現，由此一性有能現之功能，故名為法。二、即此下，約依止釋身。即此心性等者，以此平等一性乃為能持、能現差別之性，并所持、所現因果染事為此能、所共所依止，故名為身。與心不一不異者，能持、能現差別之性與此一性體同義異，以義異故不一，體同故不異。所持、所現因果染事與此一性有即有離，離故不一，即故不異。二、故名下，結。

二、此能下，成藏識三：初、示二識二：初、示二：初、能持與所持和合成子識。八識三細業，即因也；轉現，果也。故上文以不覺自動是因，顯現虛狀是果。今能持之性與所持之業和合為因，故云子時。二、依熏下，能現之性與所現、轉現和合為果，故云果時。二、此二下，辨同異。云體一用異者，以第八識祇一真妄和合為體，但從妄三細因果不同，遂為二識。二、然此下，明染淨二分二：初、示二分；二、以其下，示性一，乃釋伏疑也。由示中染分一向惟從事染以說，故云即是業與果報之相，乃指向來子時業識與果時轉現為染分也。淨分乃以事理共論，故云心性及能熏淨法。若據其義，於染分中亦可云一者，染分即是心性及能熏染法；於淨分中亦可云二者，淨分即是業與果報之相。蓋淨分中有淨業之因并淨報之果，今於染分一向從事，却開能熏之業與所現之果；於淨分一向語能熏之因，不言所現之果，復開心性之理。既於染分不言心性，恐人疑云：何故染中而無心性？為釋此疑，故云以其染性即是淨性，更無別法，遂祇於淨示心性也。問：若依此義，諸文祇合惟云淨性，何故有文又云染性？答：性論染淨，義不一向，或非染淨，或而染淨，或惟染淨。而染淨者，約事辨性，以情約體也。由事染淨既依性現，故約此事以辨於性，知性本具染性、淨性。如下

文云：以此真心能現淨德，即知真心本具淨性；復以真心能現染事，即知真心本具染性。非染淨者，克從性體也。以染淨性體本非染淨得名染淨者，由此性德能具染淨。故下文云：若癡二性之能以論心體者，即非染非淨。惟染淨者，乃約差別以示圓融也。以差別故，有染有淨；以圓融故，染即是淨，故惟淨；淨即是染，故惟染。如下文云：據違性而說，無一淨性而非染；就淨性而論，無一染性而非淨。且今文者，正約差別以示圓融，染即是淨，故惟淨也。亦可得云名偏體圓，以名偏故，祇云淨性；以體圓故，外無染性。三、由此下，結歸隨染以釋法身。

二、又此下，約隨淨二：初、釋二：初、約功能釋法二：初、通示。二、此等下，別示二：初、有攝持功能；二、復能下，有顯現功能；二、即此下，約依止釋身；二、故名下，結。

釋如來藏，為二：初、問；二、答二：初、列；二、所言下，釋。文自為三：初、能藏三：初、釋藏。如來語修，乃是果德，所顯淨心，名為法身。眾生語性，乃是性德，在迷法身，號為淨心。法身淨心，即平等一性。若依下文，以諸佛法身為淨性，以眾生法身為染性者，約以事召性。今據性體本一，故眾生法身，亦名淨心。並能包含染淨二性，及染淨二事者，包含者，具也。由此心體，具其二性，及以二事，故名為藏。應知染淨二性，同鏡明性十；染淨二事，同像生修十。若據今文論具，則性十修十，約能約所，皆得具名。但人師所見不同，遂有異說。或云具性者，其奈今文染淨二事；或云具相者，其奈今文染淨二性；或云性相俱具者，性既無相，如何得名此性為染為淨？所以諸說，似未盡理。今曰先定法體，則一性為能具，染淨之事為所具。二、約事辯性，則能具之性，亦名染淨。故此平等一性，具有能具染淨之性，并所具染淨之事，故云心體包含染淨二性，及染淨二事也。然此能所一性，分之乃有二重：一者、平等一性為能具，染淨二性與染淨二事為所具。二者、就所具中，自分能所，染淨二性為能具，染淨二事為所具。及究論其旨，則歸一性為能具，染淨二事為所具。何者？且染淨二性得為能具者，由是性故；復為所具者，由染淨故。故染淨二字體屬修事，二性性字體屬一性，所以約事辨能具之性，故云染淨二性。或曰：具性不了染淨，體於屬事。或曰：具相不了染淨。雖然，有相纔云染性淨性，正談能具之性，未可論相。又若以染為相，須同修中所離之情相，如何却云別是性具所顯之法相？然二家所見，莫不皆以性具之法為所顯故，故顯性家而不具相，故顯相家而曰離情。如此談具，相出性外。情出性外，乃令一性具法不周。今所說者，而此一性無所不具，若生若滅、若破若顯、若常若無常，悉皆頓足，故相與情不出性外，以皆具故。從相須破，則性亦

泯寂；從性須顯，則情相宛然。此破此顯皆為性具，亦不分於能具所具，強而為言，名之曰具。如此了者，依稀識具。問：所具之相，為本來有？為現方有？若本來有，下文何云若本無解等之性者，設復熏之德用終不顯現，豈非本但有性，現方有相？若本來無，今文何云並能包含染淨二性及染淨二事？答：一性是能具，諸相是所具，若無緣熏時，其相乃未現，非謂本不具。又雖云具相，其未熏現時，非謂心性中，已有於相貟。故今所立義，與昔二家殊。問：且未現時，豈非具性？答：未現之時，云具性者，乃是能具之性，非是所具。其所具者，還是於相，故與具性家殊。問：既云未現，非謂不具，是則性中有具相耶？答：雖然具相，其如未現，故不可云性已有相，故與具相家異。問：篤論其旨，至當如何？答：以非思議，不可定有，不可定無。今引祖文而證此旨。摩訶止觀喻惑心具法云：若言先有，那忽待緣？(此取未現為無，不可於心先自有惑。若先自有，何故持緣，其惑方成？)若言本無，對緣即應。(此取本具為有，不可云心本不具惑。若本不具惑，對緣之時，惑從何來？)不有不無，(始欲云有，惑且未現。始欲云無，心且本上。故不可有，復不可無。)定有即邪，(認未現時，謂心有惑。)定無即妄。(認本具時，謂心無惑。)當知有而不有，(上有定約具故有，下有字約未現故不有。)不有而有。(上有字約未現為不有，下有字約具故而有。)惑心尚爾，況不思議一心耶？(止觀以惑心喻不思議心。今若例於具相，但於向喻文，各以心字例為性字，各以惑字例為相字。學者詳之。)輔行釋云：定有謂已具，定無謂永闕。若謂已有，如倉中盛物；若謂永無，如沙中無油。然此等文，二家所見各有消釋，皆謂此文符合己義。如具性家以已有為相，以永無為性；具相家以已有謂破計，以永無為具相。今曰二家之見消文似偏，乃以二句各有法體。且具性家以破有是破相，破無是破性，乃以相性成此二句。具相之家以破有是破計有思議之相，以破無是破計無不思議相，乃以所計情相法相成此二句。今謂二釋恐非文體，然此文體祇約一法以論二句。且如三毒之喻祇一惑法，若謂此心已有三毒，如倉中盛物；若謂此心永無三毒，如沙中無油。豈可得云有約三毒相，無約三毒性；有約三毒情，無約三毒法？作此釋者，似有穿鑿。但究文中已永二字，故知祇約一種法體為二句爾。復有具相之家乃以二句祇一法體，此釋甚善。但就破計，其釋乃偏。何者？若云已有是破計，計破則不妨有相；且永無亦破計，計破應須不妨無相。若云無計破則有相，應須有計破則無相，何故有無計破皆不妨是有相耶？今所釋者，祇為此相本不思議，不可定有，不可定無。若定有者，如倉盛物；若定無者，如沙無油。非但文相白直，亦乃心地圓融。然止觀文約大經意以成其說，若欲博知，尋經自曉。問：未現之相，為性本具相？但由眾生情隔不見，謂之未現，而其本性實常具

相耶？為由未現故，故其本性則不具相耶？答：不可思議，亦不得云常自具相，亦不得云性不具相。四句咸亡，群情頓遣。若隨順悉檀，亦可得云性有性無，須善法理方能通達。且相之當體，體本是事，事則無常，遇緣方有，但得名現，則不曰具。以相離性，故未現時，於性但有能具之性，而無有相。斯亦可云性不具相，作無句說。此如下文，但云本具行果之性。涅槃經云：是故我說一切眾生悉有佛性，真實未有三十二相、八十種好。性之當體，體本是理，理則常住，天然本有，故乃名具，則不曰現。以性即相，故本具時，諸相頓足。斯亦可云性常具相，作有句說。如下文云：果德之法，雖有相別，而體是一心，心體具此德也。涅槃經云：大慈大悲、十力、四無所畏、三十二相，眾生悉有。兼存則雙，亦互舉則雙。非欲於四句以通不四，不可專以有無為定。問：性不曰現者，如何得云顯現佛性等？相曰具者，既然由性而名；性曰現者，必乃由相而得。祇由情相迷於佛性，對迷說語，故曰顯現。

二、藏體下，釋如來。如即平等性體，來即差別事用。如名不異，故屬平等；來必有迹，遂屬差別。下之二釋，意悉如此。

三、此即下，總結。

二釋所藏者，若對能藏而揀判者，似前能藏為今所藏。若極求其旨，蓋盡法界祇為一藏，此藏之外別更無法。前釋能藏，於此藏中舉其平等性為能藏，染淨二事而為所藏。如佛性論第二如來藏下云：一切眾生悉在如來智內，故名為藏，以如如智稱如如境故。一切眾生決定無有出如如境者，並為如來之所攝持，故名所藏眾生為如來藏。故前能藏非無所藏。今約所藏者，於此藏中舉其迷染無明之法而為能藏，却將一性而為所藏。亦如論云：一切眾生為如來藏，能藏如來不得顯現。故今所藏非無能藏，但為取於心性為藏，故能藏所藏皆從真理而得其名。問：今所藏中有染淨二用，名之為來，何云所藏亦取真理？答：文雖該用，意則在體。故文明云：即此真心而為無明翳藏所覆藏。故真心之言豈非以理為所藏乎？亦可從文。前釋能藏乃真藏真妄，由淨心包含染淨二性并染淨二事，性非真乎？事非妄乎？亦可染妄淨真。今釋所藏乃妄藏真妄，由無明所覆藏體藏用，體非真乎？用非妄乎？亦可性用為真、事用為妄，亦可染用屬妄、淨用為真。文亦有三：一釋藏，二藏體下釋如來，三故言下總結。皆如文。

三能生名藏。問：與前能藏何異？答：能藏言體，以用從體故曰能藏；能生言用，以體從用故曰能生。又能藏名藏者，能藏則別，別在一性為能藏故；所藏則通，通以二性二事為所藏故。能生名藏者，能生則通，通以心體并染淨二性為能生故；所生則別，別以染淨二事為所生故。文云：體具染淨二性之用，依染淨二熏能生世間

出世間法。豈非心體并二性而為能生，世與出世染淨二事而為所生？初釋藏為四：初標二喻。女生子者，且子之身質即母之血氣，所以得生，故取用之亦見同體。若准方等如來藏經并尼揵經，各有十喻明如來藏，於中乃有如貧女人而懷貴子，文通圓別。若從圓旨即具為生，與今喻同。三此心下合，四是故下證。初引楞伽通證能生染淨，次引華嚴別證生染，後引觀經別證生淨。次釋如來與結，悉如文。

六、釋法界二：初、問；二、答。以法爾釋法，性別釋界同。輔行中以諸法釋法，三諦釋界，法字屬事，界字屬理。然法爾之言，即天然之謂也，體合屬理。今云事者，由此之理，天然具事，乃以能具從於所具，故今法爾屬諸法事，故下即云法爾具足一切諸法。界云性別者，別之為言，體合屬事。今云理者，由此之事，召性能具，性則差別，乃以所具從於能具，故今界別屬性德理。又可今文不同。輔行以今所釋法界二字，皆約性故。法即性體，故云法爾；界即性用，故云性別。遂即釋云：以此心體，法爾具足(以性體釋法字為法爾)一切諸法(以諸法釋界字為性別)。輔行以諸法釋法者，乃緣生事為諸法也；今以諸法釋界者，乃性具用為諸法也，是故不同。問：輔行云：十法差別，名之為界，是故十法各有界分。又云：界者，界分相不同故，與今界者性別，同異如何？答：文有同異。若十法各有界分，則別在俗，今通三諦；若界者，界分相不同故，則彼此是同，皆約三諦以釋界故。問：既指三諦而為界分，界則差別，合當屬事，何故輔行會同實字，而文乃云亦可界法性，法即是實相？且持倒法界為界法者，意以界字為實，法字同相，且實即是理，應屬無差，豈同界字為差別耶？答：事理之義，亦如前明。體用之說，須約過德諸義而分。輔行此文，應通過德．亡照二義。若約過德，三諦為理，緣生諸法為事。若約亡照，亡三為理，照三為事。前約過德，故云法即諸法，界謂界分，相不同故，一切諸法皆以三諦而為界分。後結其意，乃約亡照，故云三諦無形，俱不可見。然即假法，可奇事辨。問：雖云約德，奈三是差，如何同實？答：以對緣生法是定差，故此三諦即屬無差。雖云差別，不妨同實。問：此三既是無差之差，如何俱照却名為事？答：對於定差，雖云屬理，若望俱亡，三還屬事。今引輔行略籤釋之，文云：三諦無形，俱不可見(以性亡故)。然即假法，可奇事辨(以假立故。上二句標也。〇次釋此亡照。先釋亡云)：即此假法，即空即中(乃假亡也)。空中二體，二無二也(空中亡也。已上釋三諦無形，俱不可見一句。〇次釋照云)：心性不動，假立中名(照中)。亡泯三千，假立空稱(照空)。雖亡而存，假立假號(照假。已上釋然即假法，可奇事辨一句)。然輔行前約過德，後約亡照者，意辨德中三諦俱得為理，功由一性之亡也。問：照既是假，

正屬於事，何云奇辨？答：天然妙性，非亡非照，非事非理。今欲辨假，故奇事論。有人或云：理中三諦難見，故奇事以辨之。今問：理空假中云難見者，還有名不？若云有名，何須奇事而辨其名？何云假立中名，假立空稱，假立假號耶？若云理中三諦本來無名，以無名故，所以難見，故奇事辯名者，今問：既本無名，如何却云是空、假、中？以此而知，云空、假、中便成奇事。但請細究此旨，必見心源。況復文云三諦無形，俱不可見者，由無三體，故云無形。然即假法可奇事辨者，由附事說，故有三名。體既是一，故一性是理；附事名三，故三名是事。然亡照之義，名亦通漫，恐濫其說，復更委陳。若克從法，體有二：一、假單照空，單亡中道，雙亡雙照；二、平等性俱亡，亡前之三；平等性俱照，照前之三。此乃是今立亡照義。若隨義召法，假雖單照，以此之假即是平等一性之假，故三俱照；空雖單亡，以此之空即是平等一性之空，故三俱亡；中雖雙亡雙照，以此之中即是平等一性之中，故亡與照俱是法界。此乃以假召三故俱照，以空召三故俱亡，以中召三故俱是法界。若立句分別，空之亡乃當亡之一句，假之照乃當照之一句，中之亡者乃非亡(非空之亡)。非照(非假之照)謂之雙亡，而亡(照空)而照(照假)謂之雙照。又若以空為蕩，以中為絕，故合空中乃為亡句，假為照句。其平等性謂之亡者，乃亡前空之單亡、中之雙亡并空中之亡，又亡假之單照、中之雙照，亡此亡照謂之亡也。故三諦俱亡之言，其旨深絕。亡既如是，照亦復然。以此義故，一者、以空召法亦云三諦俱亡，二者、平等性體亦云三諦俱亡。其以空召法云三諦俱亡者，復有功歸・就法二義。若就法言之，以就空名便故，故空能亡三。若功歸言之，由此之空，是平等一性為空，是故此空方能亡三。又三諦俱亡之言，有能有所。若以三諦空於三惑，此三諦俱亡為能亡也。今以平等一性為能亡，則三諦為所亡矣。若論意旨，平等妙性既非思議，實不可名。但為緣故，或名為中，或名為一，或名非三非一。今退不取中名謂之俱亡者，乃為中名對空假故。進不取非三非一謂之俱亡者，以非三非一別無體故。由是處中而取，故以一名為俱亡也。如大師云：雖有三名而無三體(即亡義也)，雖是一體而三名(即然義也)。不二門云：惟一實性，無空假中。復了此一乃是圓融不可思議，實非是一，強名為一。貴在得意，不可執名。若達此一非一，是故性名亦無。此下記文，凡云一性者，應以今意實達諸說。又復須了亡處則二諦宛然，照處則一法不立。此亡此照，皆非思議。故大師云：是三即一相，其實無有異。釋法性二：初、問，二、答。初、約即義以辨性用。法乃事法，事則差別。指此差別，即性而具。性亦體別，故云以此淨心有差別之性，故能與諸法作體。二、又性下，直辨性體。約即論離，離於事相。

故云性者，體實不改。以一切法皆以此心為體者，約體論即也。諸法之法自有生滅者，約即論離也。
大乘止觀法門宗圓記卷第一

大乘止觀法門宗圓記卷第二

東掖白蓮釋　了然　述

二、辨體狀二：初、分科示意。約離相明淨心，不一不異論法性，二藏辨真如者，然淨心・法性・真如，實一體而異名。今以此三分對三章者，從名別故，淨之為名，離染義便，故約離相明淨心也。故前文釋淨心云：無明染法本來與心相離，法性之名乃於諸法而辨其性。如向釋法性中有即有離，即故不異，離故不一，故不一不異法性也。真如辯二藏者，依起信乃約真如明二藏故。又二藏既云如來，故順如字辯真如也。須知三章不出體用，淨心是體，法性是用。然淨心中應乃有用，文云：自性圓融，體備大用。然法性中應乃有體，文云：淨心之體，常無生滅。今但從文正途以說，淨心為離一切法故，獨明其體；法性約即一切法故，意明其用。如文云：上來雖明淨心離一切分別心及境界之相，然此諸相復不異淨心。何以故？以此心體雖復平等，而即本具染淨二用。乃至云：此等虛相無體，惟是淨心，故言不異。又復離相淨心中雖云有用，乃是性染性淨之用，故皆屬體。不異法性中既辨事染事淨之用，遂偏屬用。故此二章不出體用。其第三二藏者，釋成前義也。空藏釋離相淨心，不空釋不異法性。雖此三文不出體用，意則惟在辨於體狀。斯亦可云文三義二，意則惟一。所論用者，約用者辯體。何者？由不異之意，意論此體不異用故，乃見此用是即體之用，故於用中亦云辨體。若以今文會摩訶止觀者，今文同體相中眼智所知見之境界也。彼以三諦為境界，今以三諦為體狀，文雖在於開解，義必貫於正修。摩訶止觀正明觀法中先示十境，輔行乃云：又此十境即是前文所顯之體，前約所顯能攝故立體名，今對能觀所發故立境名。又前從理說故體惟一，今從事邊故境有十。事即理故，故一一境皆不思議；理即事故，故一一境相別不同。然此文意以止觀所觀有所離所顯，陰等十境乃所離也，不思議境乃所顯也。前來體相正是所顯，點今所離即是所顯，故云即是前文所顯之體。且前文所顯之體即是下文正觀不思議境，故云一一境皆不思議。以此而知開解中體相即是正觀不思議境，類今開解明體狀者，豈非預示正觀所觀不思議境？下文止觀體狀乃依此境明於能入止觀體狀，能不離所即是今文所依體狀，如此了者方可與云能所不二。又今文中該於三境。何者？且離相明淨心即性德修德二境，不異辨法性即化他境。南嶽以體用分自他，如云：為自利利他，故止為自，以觀為他。心體平等為止，具違順二用為觀。輔行亦以三境分自他，乃云：以三諦法不出修性自他故也。既以修性二境為自、化他為他，今淨心是體屬

自，法性是用屬他，故此二章義該修性二境者，可進退取之。一者、直示心體是性德境，離於四句是修德境。下文有問答云得入者，前離四句為修德體，後問答者約能入之人辨意識解入也。二者、以問答之前為性境，正以問答為修境。且前為性者，初直示性德之體，次以四句顯性德體本來離計，故皆屬性境。若會同三千者，今立四句顯發祖文：一、該攝無不徧，乃成三千之通體也；二、歸趣無不極，乃法法三千也；三、所成無不俗，則三千惟在俗諦也；四、能詮無不圓，由前三教法屬三千，而不能詮且成三千者，以淨心是體，法性是用，以體融用遂成三千，故三境具足方是三千，所以該攝而無不遍也。趣無不極者，乃在體為體三千，在用為用三千也。所成無不俗者，則在體非三千，在用是三千也。今先示摩訶止觀中三義。輔行云：以三諦法不出修性自他故也。且三千即三諦中性空自俗他，是故三境具成三千，此同攝無不遍也。又於性德為理具三千，於修為修具三千，於化化為化用三千，此乃趣無不極也。智者云：第一義一法不可得，況三千法。輔行云：結前自行乃性德修德，非三千也。又云：世諦尚具無量法，況三千法。輔行云：生後化他乃化他境，則有三千。此乃所成無不俗也。若今文中據下釋不空如來藏，乃云：若徧就分別妄執之事，即一向不融；若據心性緣起依持之用，即可得相攝。此是以理融事攝，無不遍也。又淨心中有體備大用，此乃趣無不極也。又淨心惟未明三千法性之用，方論三千，此乃成無不俗也。問：南嶽不云三千，何以會同？答：祇此體狀章中，藏體一異，以釋實有，而明圓融無礙。法界法門，并事用相用相攝，豈有三千義理顯過於此？何必名同，方云義等？俟至下文，當略點之。二、解釋為三：初、舉離相以明體狀三：初、標。二、此心下，釋二：初、法體三：初、直示心體不可思議四：初、云此心即是第一義諦。真如心者，示此心體也。自性圓融，體備大用者，示心體之具德也。但是自覺聖智所知，非情量之能測者，示心體不可思議也。文云第一義諦者，揀俗非勝，故稱第一；深極所以，故稱為義；審實不虛，故稱曰諦。然真俗二諦，其名則通，其義別。四教三接，共有七種。今所云者，即是圓教平等理性中實真諦也。古人釋諦，或以於境，或以智教。今以理釋，收攝不遺。如章安云：今用理釋諦，理當即境正，境正即智教皆正。故荊溪云：諦即是理。又諦之為名，有從當體審實不虛，如審實是空、是假、是中；有從所依實審一體，如空、假、中皆即一性，所以稱諦。諦乃非三，三名非諦，以三即性，故曰三諦。此約所依，不從當體(云云)。言真如心者，揀偽異念，稱真如心。雖非偽異，不離當念，即真如也。圓融者，圓滿融通。融而不圓，通教也。圓而不融，別教也。能圓能融，圓教也。又圓謂圓妙，妙即融

通。故此圓融，不通通別。以此心體，當體包含，無有障礙，故云自性圓融。而此之體，以圓融故，不隔諸法，能備大用。又自性者法身，圓融者般若，大用者解脫。三德一體，即是淨心之體狀也。但是自覺聖智所知者，自覺聖之言，出自楞伽，即一切種智也。由此心體，真空冥寂。若非此智，無由能知。非情量之能測者，揀非四眼二智之能知也。故圓心體，非前三教心口思議。問：非情量能測者，不可思耶？不可議耶？答：情即是思，量即是議。如云：量謂詮量，詮即議也。故情量之言，對於思議。又不別分對，如涅槃云：不可稱量，不可思議。問：今云心體，是自覺聖智所知。章安釋大經云：涅槃非名非相，云何而言可得見聞？不可見故無相，不可聞故無名。佛以佛眼佛耳，尚不見聞，況復下地，及與凡夫，而能見聞？與今相違，其義如何？答：克從法體，不可見聞，故非思議。約教詮辨，偏邪不詮，故此法體，非彼見聞。圓教詮之，故此法體，惟佛能知。言能知者，乃知其不可思議也。涅槃從體，今文從教。又涅槃中，以圓為能絕，偏為所絕。不獨所絕之偏，不得見聞。能絕之圓亦絕，故非見聞。今以圓為能絕、偏為所絕，但取非所絕之偏而得思議，故能絕之圓不妨能知。同章安云：當知絕名與無名為異。又云：論無無一切方便(情量同非)，論絕絕能終所。又云：別教已下四門為所絕，圓教為能絕。今既絕能，故圓亦絕，乃同佛眼佛耳尚不見聞。二故云下引證。言語道斷故不可以名名，心行處滅故不可以相相。言語心行者，言是一實(亦通二假，今對語字且屬一實)，語屬三假。心是心王，行是心所。道斷所滅者，道謂道路而能通故，今路既斷言說何通？所謂處所為所依故，今處既滅心行無依。心行無依乃非心所相，言說不通乃非言所名。非心所相是不可思，非言所名是不可議，祇因所無致其能泯。故不可思議之言該能思能議，所思所議皆不可也。若以心行行字作平聲讀者，亦無害前釋。三何以下釋成心體。離名相者，德王云：涅槃非名非相。起信云：離言說相、離名字相、離心緣相。與今相字通局不同。起信以言說名字心緣皆號為相，此相則通。涅槃以見者為相、聞者為名，故章安以佛眼佛耳釋於見聞，此相乃別。今文相者，別取心緣法塵為相，屬不可思。體既離名、心既絕相者，文之互顯，亦可心既離名、體既絕相。四是以下結意。此法既然不可思議，如何可論其體狀耶？故云實亦難哉。

二、惟可下，約離相以顯不可思議。上則直示心體，乃屬性德。若據性德之體，不論顯與不顯，無得而狀，天然妙絕契悟之求，是不可為。但約眾生日用不知，今欲示知令契此體，纔云示知令契，此乃便屬修門。是故約於所離四句，以過顯德，令契悟之。故此離相顯不思議，正同修德不思議境。問：性德一境不通修耶？答：法理

圓轉，義不一途。然彼止觀，若從文相以辯生起，則性德一境，體非迷悟而為迷悟。而以迷故，故非順修；以而悟故，了之為修。纔了為修，即名修境。修既離執，為他四說，即名化他。此從記約文相生起立名而說，惟是修德論修者也。若約立章本意為言，第七大竟正明觀法，是故初來無非通修。復從文相生起，而有進不。修性二境不通單修，由以修照性，全性為修，是故二境共方為修。化他一境不通初心，約觀為修，由離執竟，為他四說，是故初心不通觀修，離執後心以說為修(初後心義，或約名觀，或約真似。今取有執、無執而分切後)。上乃以性境為三諦，修德為三觀，化他為三語。又此三境各通修相。性德境者，約破前後縱橫而為修相；修德境者，約破自他共離而為修相；化他境者，約於初心觀達四說而為修相。故荊溪云：前文雖以八相為喻，別為破於心法前後。故知性境約破縱橫而為修也。又云：雖有夢譬，別為破於四句計性。故知修境約破自他而為修也。又云：然雖破計，說必隨宜。從云：何但說爾，觀亦隨宜？此文意含自他二義，今且證他，故知他境乃通說修，并於觀修。此約隨文，各別修相。若約總旨，於此初乘，荊溪科之，凡有其至。第七、收攝諸法以入觀境。故大師云：說時如上次第及論修時，皆居一心。由此三境不出三諦、三觀、三智、三語。是諸三法，即是行人一念心體，妙具三千，即空、假、中。能如是修，名曰正觀。今文進不，亦復如之。問：行者措心，依何為的？答：解則遍達無殊，行則隨宜不一。

文為二：初標示。惟可說所離之相至自契焉者，標也。所謂此心至平等寂滅者，示也。標中云所離者，其離一切四句相也。反相者，由四句之相既離，反顯此體非相也。滅相者，祇由此體非相，是故諸相皆滅也。須了離相而無所捨，反相而無所背，滅相而無所寂，方是圓中離反滅相。示中云平等寂滅者，祇由從本離一切相，是故此心平等寂滅。何者？良以今日相興在情，情既分別故相高下，以高下故不能平等，既不平等何由寂滅？又此標文令同法華，乃以三相轉釋一相。由彼經文先舉一相，以一相圓妙，故以三相而轉釋之。然其三相即就平等中道一相立此三名，約其所離以顯一相，全同今文。今約大師釋彼義以申解之。反相者，反生死相。離相者，無涅槃相。滅相者，無相亦無相。又反分段變易一切葉縛，故名反相。能遠離迷惑無所著，故名為離相。滅於一切虛狀因果，名為滅相。示文中云離一切相者，即同離相。平等者，同反相。寂滅者，同滅相。反二邊著，故云平等。

二、非有下，正示離相。以向標示離一切相平等寂滅，不知所離為何等相。今正示之，為二：初、別示相。無相約色心，去來今約時世，上中下約根性，彼此約方所或約己他，靜亂、深淨、明暗約過

德。靜亂是結業解脫，明暗是煩惱菩提，深淨是生死涅槃，斷常、一異約執見。今此心體乃非色心、時世、根性、方所、過德并執見等一切相也。又可附前三相釋之，是故諸句悉皆不出空有二邊。以雙亦為第四句者，別句次第全同起信。彼云：非有相、非無相、非非有相、非非無相、非有無俱相。所云非有無俱相者，即同今文非亦有亦無也。有相者，即生死相也。今非有相，乃非生死，即前反相也。無相者，即涅槃相也。今非無相，非亦無相，乃非涅槃，即前離相也。非非有相，非非無相者，非即無也。既非此非，乃無相亦無，即前滅相也。乃至非一非異，例於有無。一無異有，明無暗有，斷無常有，淨無染有，靜無亂有，此無彼有，皆作四句。如云：非彼非此，非非彼非非此，非亦彼非亦此。或約彼此各成四句，如以彼字成四句者，應云：非有彼非無彼，非非彼非非無彼，非亦有彼非亦無彼。此字亦然。其一異等，例彼此作，故云一切四句法也。若於三世三根立四句者，義應有三：一者、三字共論，約有無立。如云：非有去來今，非無去來今等。二者、三字對論，就去來今而為句法。如云：非去非來，非非去非非來，非亦去非亦來。或以來今對成四句，如云：非來非今等。或以去今對成四句，或以去來為一句，以今為一句，或以去為一句，以來今為一句。三者、三字各論，還約有無而為句法。如於去字為四句者，應云：非有去非無去等。三世既然，三根亦爾。

二、總說下，總示。對前別示，乃有二義，論於總、別：一、前別約相，與三世靜、亂、一、異諸名目故；今於其名而不別出，但云非一切可說、可念，故名為總。二者、前來但離可說、可念，故名為別；今乃亦離不可說、念，故名為總。文為二：初、示所離。

二、何以下，釋二：初、正釋。不可思議亦非淨心不可說念不思議，今既非之，故不思議亦為所離。文云非自體法者，以淨心自體無得名狀，寂絕平等，乃非偏、圓。以非偏故，故非思議；以非圓故，非不可思議。以不思議名從對得，是故須離；體自性彰，是故須顯。其所離者，執名對偏，失意故離，非離法體。

二、是故下，揲示說念但屬虛相二：初、揲。二、但是下，示二：初、虛相二：初、示。然此虛相，若約當體，從情想生；若約所依，從淨心現。由情迷於淨心，是故發現虛相。二、然此下，釋無明之體。其體本空，但有於相。相既無體，此相之有即是非有，故非實相，乃是虛相。文云有即非有者，非有之言，有過有德。非無明是有，法性非有，無明即性，有即非有，此約所顯為非有也。若取無明，當體既空，無無明體，故曰非有，此約所離為非有也。

二、非有下，示非有二：初、示非有之相。亦無可取者，聞謂無明乃是非有，即於非有單止其心。今亦遣之，故云亦無。非有之義既

有二向，今無可取，亦通此二：一者、不取法性真空；二者、不取無明體空。分別雖二，意趣乃一。體空之處即是法性不分，且作此說。二、何以下，釋。無明之有，本是不有。本既不有，今則無滅。既然無滅，何有非有？言非有者，祇因其有。以非其有，故云非有。若了本來不有，更將何有可非？既然無有可非，任運則無非有。有亡即性空，非有亡即相空(云云)。

三、是故下，結釋心體不可思議。由前顯示心體離相非思議法，今結釋之二：初、法二：初、結。二、何以下，釋二：初、約即義釋不可思議。由此淨心即是諸法，諸法之外無別淨心，豈有能緣能說此心者耶？故此淨心屬不思議。今以此文為即義者，據下文結真實性中四番，止觀第二番云：即復念言，心外無法。結云：次一顯即偽是真，息異執以辨寂。既云即偽是真，知屬即義明矣。二、是以下，約離義釋不可思議。淨心是實，離於虛妄，思議之法從虛妄生。淨心既離，是以體屬不可思議。文為三：初、單約能緣能說。能緣之心、能說之言是妄有，考實無體。二、能緣下，以能例所。恐其但謂能緣能說心口非實，若其所緣法體必真，今亦非之。且其能緣既乃不實，以能願所何是真？良由所緣因能緣生，若無能緣，何有所緣？問：能緣是虛，所緣自實，可乎？若云不可，荊溪何云心麤境妙，如有相心持法華經，故但開其心耶？答：所緣中實，克從法體，是妙非麤。但如開其心，由能累所，故所緣雖妙，同名不實，如心境俱開。今取由能累所，故所緣亦虛。三、能緣下，結。能緣、所緣皆悉虛妄，即思議也。淨心既離虛妄，故不思議法。然今文中不獨離其能緣、能說，亦離所緣、所說者，正同摩訶止觀引楞伽云：無增無減，離言說、妄想、文字二趣。智者釋云：離言說、妄想者，不可思議也；離文字者，離假名也；離二趣者，離說、所說・想、所想・名、所名也。記云：離言說者，不可議也；離妄相者，不可思也；離文字者，離假名、文字也。凡能詮教，無非假名；約自證法，有何文字？言二趣者，複疎釋前言說、假名。恐情妄計，但離能說、能名、能思，即以所說、所思、所名謂之真體，故複疎云二趣俱離。何者？於自證中不見能、所，名離二趣。問：文既結釋不可思議，何故祇云不以緣慮所知？答：向文既存，今但略爾。言由心發，若亡於心，其言亦無，是故略云非緣慮所知。若以有言必有心，但亡於言，其心亦泯，亦可但云非言說所及。又不思議惟可心知，但非言說。故大師云：此不思議，非青、黃、赤、白、方、圓、長、短，無名無相，究竟寂滅，惟當心知，口不能說。今問：既不可思，云何心知？答：以無妙心作不思知。亦可例云：以無妙辯作不言說，惟當口說，不可心知。

二、譬如下，喻二：初、喻即二：初、出喻。若據眼不自見，可喻淨心而無分別；今約自眼之外有他人眼能見自眼，乃有自他二眼不同，故不可喻淨心一如。二、心不下，反合。反前眼喻，由眼有二，心祇是一，故心不如是。二、又復下，喻離三：初、約法承前起後。又復淨心至取此心耶者，承前即義，如外無法也。而諸凡惑分別淨心者，起後離義，而於心外建立諸法也。即乃屬理悟之法體，離乃屬事迷之法體。由離無別離，乃離於理，故理亦名離；即無別即，乃即於事，故事亦名即。二、即如下，喻。合文而略，今預約法以合釋之。即如癡人大張己眼者，癡人即迷中眾生也，己眼即迷中眾生，亦有淨心也。大張者，若知己有己眼，則不大張求覓；為不知己眼故，乃大張更覓己眼；由不知淨心故，以淨心更求淨心。纔用淨心求心，此之淨心因不覺故，即動為業也。還覓己眼者，雖然終日有於淨心，乃不識之而却遍求，故云還覓。復謂種種相貝為己家眼者，因不識於本有淨心，向外求之，求之不已，得偏邪理，認為淨心，如以種種相貝為己家眼，種種相貝即轉現也。竟不知自家眼處者，中實之心即是第九真常淨識，既認八識染相為淨，是故不知己家眼處。三、是故下，合是故應知有能緣所緣者，合大張己眼為能緣，還覓己眼種種相貝為所緣也。但是己家淨心為無始妄想所薰，故不能自知己性者，合癡人不知己眼，故大張己眼覓也。即妄生分別至淨心之相者，合所見種種相貌也。還以妄相者，合復謂也。取之以為淨心者，合迷所見種種相貝，能見己家眼也。考實至非淨心也者，合竟不知自家眼處也。

二、問下，解入。上來委示淨心法體有性有修，皆是所知、所行、所證法。今論解入者，乃是能知、能行、能證之心，即同下文依於意識修止觀也。然此法理義有三種：一者、性德；二者、修德；三者、意識。若就此三分能所者：一者、性德、修德乃是能治，意識一種乃是所治；二者、意識乃是能知、能行、能證，性德、修德乃是所知、所行、所證；三者、修為能觀，性為所觀。故此能所望於意識，俱得為能，俱得為所。今取意識為能解入。然此問答，借起信文以明今義。就文為二：初、問乃有三義，即解、行、證。初、問淨心之體既不可分別者，即不思議也。一者、性德不可分別，乃約即義，由一切法即是此心，心外無法，將誰分別？二者、修德不可分別，乃約離義，由離一切緣念，故不可以緣念分別。今問者：初、問此二義既不可分別，云何能知解耶？既不可知解，第二即問云何能隨順而修耶？既不可修，第三即問云何能證入耶？應以如諸眾生貫通上下，貫上既不可分別，貫下云何隨順而能得入？二、答者，問既三義，答亦有三：初、答知解。上問不可分別，乃含二種不可分別。今答若知分別體是淨心者，即此分別是無分別。此答約

即義，了知上法體中性德法體而無分別也。但以分別不息說為背理者，乃由分別異無分別，是故分別背淨心理。此答約離義，了知上法體中修德法體離於一切四句分別也。若知二字，通冠下文。若知一切妄念分別體是淨心者，知性境也；若知但以分別不息說為背理者，知修境也。作此知已一句，結上生下，則總答上文既不可分別也。上文雖無知解之言以答顯之，故知上問不可分別問知解也。
二、答隨順。當觀一切諸法至故名隨順者，上問隨順，正問於修；今答依解起行，即是隨順而修，故云當觀。久久修習一句，結上生下。結上隨順，生下得入；因修習故，是以得入。三、答得入。若離分別名得入者，離分別者，斷無明也。約即論斷，是故云離，即是離相。體證真如者，結得入為證也。若以問答為修境者，上文有從本之言離於四句，即性德也；今文問答有若知之言離於分別，即修德也。問：知之一字屬修觀耶？答：或知即是觀，如荊溪云：知者，照也。今文知字且在解知，由下文云作此知已，方云當觀。若以今文意求於起信，則彼文似略。問：藏師以知一切法是名隨順為方便觀，今何以知與觀為殊？答：今釋論文不同彼疏，不可執彼而難今也。然復須了解即是觀，但約位次分解行爾。問：今云隨順乃在行修，還可隨順屬解知不？答：或可隨順即是解知，如下文云：作此解者，名為隨順真如。故隨順之名通解、通修，亦可通證，良由解順、修順、證順故也。　三、此明下，結。
二、明不一不異以辨體狀三：初、標。二、上來下，釋二：初、釋不異二：初、揲示。上來至之相者，揲前文也。然此諸相復不異淨心者，示不異也。二、何以下，正釋二：初、性用。欲明事用與心不異，是故先出性具染淨，令知事用即本而為。既即本為，故其事用與體不異。二、復以下，正約事用以辨不異。復以無始無明妄想薰習力故者，明能重也。心體染用依熏顯現者，明其所薰現為事用也。由所薰性本具於染，故薰可現。此等虛相無體者，無明無體也。惟是淨心者，既依淨心作無明，故無明以淨心為體也。既以淨心為體，故一切虛相與淨心不異。問：向來據下文，用為化他義，是故指今文，同於化他境。下文是淨用，斯可屬化他；今文是染用，正乃屬迷生。豈同於離執，然後起四說？答：一者、約能所。迷染是所化，淨用是能化，今以所顯能，故乃義無別。二者、約法體。由染用當體，自行雖曰離，化他復取用。且如四句法，意識攀緣生，雖自行已離，為他故復說。自他雖有殊，法體乃無異。問：向論於性用，雙具于染淨，及論現事用，何故祇說染？答：一由今文中，為辯不異義，若其淨用起，即順於心性。不異義易知，恐謂染用起，與性乃不一，是故將辯之。二以事染淨，二用俱染攝，因

染有淨故，所以俱名染。又以佛望生，依無明染心，為修淨之本，故乃並名染。如文句事權起淨不淨業記中，獨指為立一切染法
二、又復下，釋不一二：初、標示。二、何以下，正釋二：初、性用。然性用之說，或說平等，或說差別。向文性用意示差別，故先舉平等，後云二用；今文性用意示平等，故先舉二用，後云平等。意示差別者，欲成與事不異義故；意示平等者，欲成與事不一義故。　三、此明下，結。第三、明二種如來藏者，起信云：一者、如實空義，以能究竟顯實故；二、如實不空義，以有自體具足無漏性功德故。南嶽依此二文而說今旨。然此二藏，自昔說者皆約情法以分二義，所謂情空、法不空也。但於情法所見不同，其說有二：一家云：情是事相，法是理性。空如來藏，一相不存；不空藏者，具足性德。據起信云：淨法滿足，則名不空，亦無有相。一家云：夫言相者，有情、有法。其所空者，乃空情相；其不空者，不空法相。起信云：無有相者，無情相也。今評初家不空性德。況南嶽云：藏體平等，實無差別，即是如來空、如來藏。此文豈非性德染淨泯處為空？然何以知？由物不空可顯此義故。不空藏云：然體復有不可思議用故，具足一切法性，有其差別，即是不空如來藏。此蓋無差別之差別也。以此而知存性德為不空，亡性德為空明矣。今評次家空於情相。況南嶽云：二眾生始終乃具染淨二事。何以故？以一眾生受地獄身時無餘趣報，受天報時亦無餘趣報。此文豈非情相不空？然何以知？由約彼談法相顯之。彼謂法體世間相常，於一念中頓足十界。今相生滅，豈非情乎？南嶽既指始終方具名為不空，故知不空藏者亦不空於情相明矣。今所立者，應知心體非空不空。論空不空，乃約染淨二用以說。若以心體立此染淨，故召心體名之為空。若亡於染淨，亡之與立，故此心體非空不空。故今文辨空如來藏云：心體平等，以泯染淨二用。心性既寂，是故心體空淨。以是因緣，名此心體為空如來藏，非謂空無心體。此文意謂心體非空，以空染淨，故召心體而名為空。辨不空藏云：心體具此德，故名為不空，不就有心體義明不空。此文意謂心體非不空，以具染淨，故召心體而為不空。然後結云：以心體平等，非空非不空。今謂既知此已，方可示於約染淨用辯空不空。染淨二用，有性有事。若辨二藏，義應有三：一者能執情空，所執二用，法體不空(義同次家)。二者性用不空，事用乃空(義同初家)。三者情之與法，性用事用，有則俱有，名為不空；亡則俱亡，號之為空(此加今義)。問：今文與起信殊耶？答：隨順悉檀，義雖有異；篤論法體，意實無別。以起信中為對治故，空過存德。如論明云：聞修多羅說世間諸法畢竟體空，涅槃真如之法亦畢竟空。以不知此語為破著故，即謂真如涅槃之性惟是其空。云何對治？明真如法身自體不空，具足

無漏性功德故。又云：聞脩多羅說一切世間生死染法，依如來藏而有。以不解故，謂如來藏自體具有一切世間生死等法。云何對治？以如來藏從本以來惟有過恒沙等功德，以過恒沙等煩惱染法未曾 與如來藏相應。今出其意：一者性德本具染淨，為對治故，不立染名，惟彰淨號。此由眾生聞性有染，即謂性體實是於染，畏不羨故。二者性德本具修淨，為對治故，不立修名，惟彰性號。此由眾生未曾 起修，示彼所有，特立性名，意使全性而為修故。三者性體亦非淨，為對治故，不云本淨空。此由眾生聞性本空，不知此語，乃謂性體，執此說空於性用，是故惟明性德不空，破彼著故。論因對治，故此偏名。今約本然，遂成全說。良以法界全體全用，空則凡有名字皆亡，立則凡有情貌悉備，即亡即立，即立即亡，不可思議。此則隨順悉檀所說有異。若篤論法體，意實無別者，論亦有不空染法之說。故因重習鏡云：謂如實不空，一切世間境界悉於中現，亦有空於性德之義。故論問云：上說真如，其體平等，離一切相，云何復說體有如是種種功德？答曰：雖實有此諸功德義，而無差別之相，等同一味，惟一真如。此義云何？以無分別、離分別相，是故無二。復以何義得說差別？以依業識生滅相示。諸究此文，性功德者，因無明有。若無無明，何云性德？苟謂不然，如何解會性本無名？應知纔云具足眾名，即是性用對眾生有，故知性體德名亦泯。或曰：但泯差別，何泯性德？答：既泯差別，如何召云是常、是樂、是我、是淨？荊溪云：佛性是一，而有常等四德差別。今謂若泯差別，四德之名其亦何有？

釋文為二：初、標；二、釋二：初、空如來藏三：初、標；二、何故下，釋二：初、心體妙絕無相空，即性用空也。由性染淨，約用即存，從體即泯，故此心體非染非淨。既非染淨，性用乃空。文云建立生死涅槃違順等法者，能起是性用，所起是事用。今文意者，在能起空，故云而復心體平等妙絕染淨之相。心體者，一平等性也。絕染淨相者，無能起性用之相也。問：起者，即全體而起。今無能起，應空無心體耶？答：心體纔起，即屬於用。今文乃就能起邊論，由能起用，故名能起為性用也。今所空者，空其起用，非空心體。問：恐今文云空染淨相者，是空修相，非空性用。答：若以今文空於修相，又與下文所起染淨等法，性自非有，空義何殊？下文既云所起，驗知上文乃語能起。問：性是無相，云何謂相？答：斯則正是無相之相。何者？起信論中以性功德謂之相大，豈非指於性用為相？然無相之相乃有二義：一者、全無相為可見之相；二者、祇指無相為相。起信云則有過恒沙等諸淨功德相義示現者，指無相為相也。今文云染淨相者，相之一字正是性用。由空性用，故云妙絕染淨之相。亦可用之法體，體本是相，故指性用亦名為相。

二、非直下，正示緣起非有空，即事用空也。文為四：初、法非直心體自性平等者，良以體既空，能起染淨用相，故云平等。若論能起染淨二用，即是平等之高下。今既空用，高下遂平。此結上也。所起染淨等法亦復性自非有者，正示所起事用空義。若據事用，應云相亦非有。今云性者，性即是相。然性即是相，義應有三：一者、理性即是事相；二者、理性是無相之相；三者、習性望於理性，故習性即相。今是習性，故云性自非有。亦可非有法體，體本是性，若非理性，何得非有？故指事用空處，云性自非有。
二、如以下，喻二：初、喻；二、心亦下，合。心亦如是，總合也。但以染淨二業者，舉法也。幻力者，帶喻也。所熏者，乃染淨業熏，合幻之力也。似染似淨二法現者，合免現也。若以心望至法即非有者，合所現之免；以巾望之，有即非有也。
三、是故下，引證三：初、引三經。生死，染也；涅槃，淨也。二俱不可得，乃證染淨二用俱空。覺即淨也，所覺染也。二、此等下，釋經旨。三、以是下，結。恐人謂空，空無心體。且真如體既叵名狀，如何可有？如何可空？問：既云非謂空無心體，豈非心體是不空耶？答：雙非之言，須了二義：一者、非空是有，非不空是空；二者、非空不是有，非不空不是空。今此心體非空、不空，正當次義。故今文云非謂空無心體者，即心體非空也。下文云不就有心體義明不空者，即心體非不空也。篤論其藏，謂空、不空者，乃從心體具用說爾。
四、問下，料揀，乃料揀事用也。文為二：初、料揀有即非有三：初、重問，答約諸佛與眾生釋有即非有疑。初問：諸佛等者，諸佛證體，體乃平等，空於染淨，故染淨用，其用常寂。眾生未證，但在於事，事既不空，如何非有？二、答：真智等者，以佛顯生也。今問：真智、真照合當常寂，何云尚有耶？眾生迷闇，合見六道是有，何云何得耶？若據其義，應云：眾生妄見合當是有，尚乃有即非有，況諸佛真智、真照，何得不用而常寂？斯為便耳。答：若取隨心所知有無，則凡夫謂有不可非有，諸佛知無故可常寂，此則正同今文問意。今取隨人所見明暗，諸佛見尚乃非有，眾生暗見豈不非有？又佛真智體是常住，此智照用合當常住，而用不住尚乃當寂，豈況眾生皆昏闇妄見，體見無常，所見之用合當非有，故云何得不有有即非有？第二、問，答約有迷妄釋有即非有疑。初問：既言其有者，其字恐誤，應云：既言非有，由向妄見，有即非有。既是非有，何故得有此迷妄耶？問其意者，有即非有，是所見法；其迷妄者，是能見情。所見之法若是於有，可得有於能見之迷；所見之法既然非有，如何得有能見之迷？亦可有之一字，即是有其非有。二、答二：初、正答，乃以所見例答。能迷既得非有，而妄見

有者，此是所見，何為不得無迷？而橫起迷者，乃是能迷。二、空華下，指喻。眼翳喻能迷妄心，空華喻所見妄有。所見之有即是非有，華即無也。能迷之妄亦即無妄，翳即無也。眼之與空皆喻淨心，翳病喻依淨心非迷而迷也，華相喻依淨心非有而有也。華相既得非有而有，而翳病何為不得非迷而迷？云宜陳者，直作此陳也。第三、問答。約餘染法與無明染因釋有即非有疑二：初、問。諸餘染法與染因者，起信六染別以根本無明為因，故云一切染因名為無明。今文通以杖本無明皆為染因，故中中云子果無明意。問：染法因無明起，何云非有？無明是因，何得非有？二、答二：初、正答前問三：初、法子果至以淨心為體者，此約二惑同體以說。但由熏習因緣故有迷用者，熏有各共。各熏又二：一者、子果互熏，復成子果無明迷用；二者、子果別熏，以子熏子，以果熏果，皆以前念熏起後念。若共熏者，即以似識無明妄想妄境和合共熏，或成妄想，或成境界，或成無明。前釋佛性中約成妄境，今成迷用。二、如似下，喻。粟麥本無自體者，喻無明本無自體也。惟以微塵為體者，微塵喻淨心。但以種子因緣者，喻熏習也。有粟麥之用者，喻故有迷用也。以塵往收者，喻以心往攝也。用即非有者，喻無明迷用非有也。惟是微塵者，喻惟是一心也。三、無明下，合，但總合耳。二、問下，再難淨心二：初、問。此問意者，由上答云無明本無自體，惟以淨心為體，又云但由熏習因緣故有迷用。且無明既因熏習而起，應指熏習之法作無明體，何得前云淨心為體？當知隨名辨體，後念無明以前念能熏無明為體。克實論體，故無明無體，全以淨心而為其體，今以隨名而難克實。答文四：初、法。然前念雖滅，後念已生，如是生滅未曾 間斷。此未間斷有二不同：一、約一人；二、約通體。約一人者，在迷則生滅不斷，在悟則終有斷時。約通體者，生滅法體於法界中常生常滅，無有斷絕。以無斷絕故，故常有眾生。問：若以無明熏起無明，最初念起有無明，約何為熏而起不覺？答：例同佛界初無師教，乃初真如內熏而起，今約性染內熏而起。問：若依此義，則先有性染，後有事染，二染殊耶？答：約染未現號為性染，及性現時即為事染。說雖前後，旨在一時。又復須知，乍可云悟，佛有未悟之時；不可云迷，生有未迷之日。二、如似下，喻。三、過去下，合二：初、正合。過去無明至明如是者，總合也。但能熏起後念無明者，合麥子生果也。不得自體不滅者，合體自爛壞也。即作後念無明者，合豈得春麥為秋果也。若得爾至非念念滅，合劫初麥，今仍應在也。二、既非下，借喻恬合，乃借燈喻帖合麥喻。既非常故，再舉前義也。即如燈焰前後相因而起，合前麥子為後菓。麥前子爛，故無常也；後果得起，

即相因也。喻如燈焰隨炷起滅。體惟淨心者，結合歸法。四、是故下，指歸。
二、料揀無明與妄識一異二：初、問。無明即染因，妄想即染法，染法雖通，今以惑業法理相類，故別問之為一為異。
二、答二：初、總答；二、何以下，別答二：初、正答二：初、子時，無明與業識論一異二：初、答二：初、答不異。文有三義：一者、由起故不異。乃一向而論，但取業識由無明，不取無明由業識，此由不覺而有動也。二者、有無故不異。乃更互而論，若有無明，則有業識；若無無明，則無業識；若有業識，則有無明；若無業識，則無無明。前約獨頭，今約相應。三者、同時故不異。以業與無明同時而起。問：何不以由起與有無共作一義？答：據文有又復之言，故知義別。次又不下，辯不一。文有二義：一者、相異。無明是迷相，業是變相，故云不覺自是迷闇，動者自是變異。二、因異。無明自因無明而起，妄想自因識想而起，故云以彼果時無明為因，以彼妄想為因，即自種因也。然此同異，義亦難見，今以一喻明之。如蠟燭光焰，若論同者，由蠟燭故有光燄，若無燭即無光燄。又復光焰與蠟燭和合俱起，此喻不異也。蠟燭色黃，光燄色紅，燭因蠟成，燄因火起，此喻不一也。二、此是下，結。
二、果時下，果時無明與妄想論一異，例上子時可解。然有無論同中，前云更互者，正據今文。若無無明，即無妄想；若無妄想，亦無無明。
二、以是下，結判。初、約體用。無明是體，識想是用者：一、由識想，依無明起故；二、由識想，是動義故。
二、二種下，約因果二：初、正示因果，但約能所分因果也。如子無明，生果無明，即以子為因，以果為果。若果生子，即以果為因，以子為果。妄想業識，例無明說。二、若子下，就因法辨二緣：初、因緣，二、增上緣。然因緣之義，經論異出，今略明之。成論：三因、四緣。三因者：一、生因，若法生時，能為其因，如業為報因。二、習因，如習貪欲，貪欲增長為因。三、依因，如心・心數法，依色・香等為因。四緣者：因緣・次第緣・緣緣・增上緣。大論：六因、四緣。一、所作因，不礙於他，名所作因。由之是能作，彼是所作。若礙於他，則無所作。於所作成因，曰所作因。二、相應因，心・心數法，同相同緣，必共相應，故名相應因。如親友知識，和合成事。三、共因，一切有為，各共生因。以共生故，各相佐助。如兄弟同生，互相成濟。前相應者，是能造心，以心心所相應為因。今因者，於所造法，各共為因。如以斧鑿，共成於柱。四、自種因，過去善法，與現在善為因；現在善法，與未來為因。惡・無記法，亦復如是。以由各各有自種故。

五、遍因，若集諦下，十一遍使，名為遍因。由苦諦下，五見及疑，并一無明，共七種使。集下有四，謂邪見、見取、無明及疑，共為十一。此十一使，遍為一切染法作因(於十使中，不語貪、瞋、慢者，由取七使是親迷惑，貪等三使是重迷惑)。六、報因。行於善惡，得善惡報。俱舍六因，頌曰：能作(同所作)及俱有(同共)，同類(同自種)與相應(同相應)，遍行(同遍)并異熟(報同)，許因惟六種。大論四緣者：一、因緣。於六因中，除相應因為次第緣，其餘五因名因緣。今文以惑、業各自更互為因，名因緣者，於五因中，取自種因為因緣也。成論謂具三因為因緣。二、次第緣。亦名無間緣。以心・心數法，次第、無間相續而起，以因言之，即相應因也。成論同此三者。緣緣。心・心數法，託緣生故，名為緣緣。由心・心數，已是於緣，復託緣生，故名緣緣。成論云：識生眼識為緣緣。四、增上緣。諸法生時，不生障礙。成論云：離前三緣，所生諸法，名增上緣。今文以無明起識想為增上緣者，正同。除三緣外，所生諸法，名增上緣，亦是大論諸法生時，不生障礙。以無明不礙業識，故無明令業識得起，是以無明乃為業識增上緣也。輔行云：夫因緣之義，佛法根本，背邪向正之始，入道修觀之原。習佛說者，不可全迷。

二、次明下，不空如來藏二：初、標章二：初、明下，解釋。文自為二：初、明具染淨二法明不空二：初、釋二：初、淨法二：初、分科。以具性功德與出障淨德辨不空者，則知辨空空性功德與出障淨德也。

二、第一下，正釋。文自為二：初、具性功德法三：初、標；二、即此下，釋三：初、示。平等一味，體無差別者，舉性體也。而復具有過恒沙數無漏功德法者，舉性用也。由性體非淨，故無差；性用而淨，故差別。性用差別，乃有二義：一者、對他，以淨對染，故淨成差；二者、自法，淨法不一，故淨成差。今文乃是自法差別，故云沙數。以沙比數，言甚多也。若非差別，如何有數？或云：此是無數之數。今問：無數之數，為是數耶？是無數耶？若云是數，豈非差別？若云無數，何不祇云無數？又何須云之數？應知今文與上空藏，文相有旨。何者？上空藏中，為空性用，先舉差別，後舉無差。文云：雖復緣起、建立、生死、涅槃、違順等法。此則先舉性用差別，然復空之，故後舉無差。乃云：而復心體平等，妙絕染淨之相。今文先舉無差，後舉差別，意在立之而成不空。以此而知，約亡性淨為空，立性淨為不空，明矣。二、所謂下，釋。由上示云性具功德，不知性具為何德耶？是故釋云：所謂自性者，舉性體也。有大智光明等者，舉性用也。當知此德，對過而得。故起信云：乃至具有過恒沙等妄染之義。對此義故，心性無

動，則有過恒沙等諸淨功德相義示現。既然對過而得，故乃可立可空。有過則德生，無過則德泯。德泯之處，故淨心之體，乃是非淨。問云：有過則德泯，無過則德生，可乎？答：可。此正約對眾生而言，乃用中之語也。向云無過則德泯者，乃順體而言也，皆方便爾。問：如來無過，應泯此德。答：自雖無過，為他在迷。若不語，德何能轉？凡以法界中常亡常照，莫聞泯寂，便謂斷無。問：既非斷無，信知常在。答：莫聞常在，便謂不空。一性本圓，何容定執？問：但亡情執，德何可亡？答：德不亡者，即其執也。問：德若亡者，乃非執耶？答：但云德亡，亦其執也。問：何者非執？答：亡即不亡，不亡即亡，不可言思，圓融微妙。若聞此說，即謂圓融者，亦是鬪影。大師敘南嶽偈云：狗見影便鬪，鬪之不肯罷，遂至渴而死。況起信云：復次，究竟離妄執者，當知染法、淨法皆悉相待，無有自相可說。是故一切法從本已來，非色、非心、非智、非識、非有、非無，畢竟不可說相。以此而知心體妙絕，不可說云染性、淨性。纔作此說，便是妄生分別，皆屬差別法門。若能竅究心源，真謂不可思議。或曰：豈非不解論意同於他宗，惟談淳淨一真如耶？答：既云不可言說，豈容擬議一多及非一多？然如此論者，乃論心體及論其用，故此之體無所不有。非但是一，亦乃為多；非但有相，亦乃具情。又復無所不空，可謂卷之線毫不存，舒之充滿法界，皆即心體，來去叵思。指論并結，如文。
二、第二下，明具足出障淨法二：初、標。二、即此下，釋二：初、正釋二：初、約義解釋二：初、示義。若非淨心本有能具淨德之性，則不能攝修中淨業熏習之力，復何能依熏力現德？二、此義下，釋相二：初、般若淨德。以因地修習般若，熏起具智之性，故使智相發現，成自報如來果德三智。二、復以下，解脫淨德。以因地修習五度，熏起具福之性，故使福相發現，即成報應果德相好。二、然此下，約名結釋二：初、結心體非有。由具德相，乃名為有，故云不就心體明不空也。二、何以下，釋心體非空不空。
二、問下，料揀二：初、問者。由前示於出障淨德，凡有三義：一者、淨性是所熏；二者、淨業是能熏；三者、淨德是所現。其所現者，從淨性現。若爾，淨德可是從性而起，且能熏淨業還從何起？二、答二：初、正答。能熏皆是一心三：初、標示。由一切法皆從性起，良由性德本具故起。二、此義下，釋相。約於教、解、行、果四法以釋其義。教之一種是能化之人說，教、解、行、果三是所熏之人修證。若能若所皆是能熏淨業之法，而此之法不離一性，天然本具，生佛雖殊，性恒平等，故師所說教亦我自心之所發現。解、行、果三從自心起，在文可見。三、以此下，結。

二、以是下，示所熏本來能具因果淨德之性三：初、法三：初、本具無虧。云本具解行果德之性者，以所召能，故云解行果德之性。其所具者，即是修中解行果法為性所具。以此所具召能具性，故能具一性。從所具故，云是解性、行性、果性。其所具解行果三相既未現，故從能具之性為名，是以乃云本具解行果德之性。二、但未下，未熏不現。三、若本下，約無返示。欲示本有，乃約於無返顯示之。二、如似下，喻三：初、喻本具無虧。器朴喻解，成器喻果。行始為因，行終為果。設此二喻，又行別在因，惟喻器朴。二、但未下，喻未熏不現。問：所現之相為次第現？為復頓現？答：從情則漸，從性則頓。又總約生佛以辨十界，故一時俱現；別約一人以辨十界，故次第漸現。三、若金下，喻約無反示二：初、喻二：初、正約喻；二、如似下，復引他喻例顯實無。然在喻從物，則各各有殊；約法從性，則物物無別。亦可壓沙作油，鑽水覓火，蓋由性融，是以物等。二、是故下，引證。今問：法華以前二乘修道不得成佛，應無佛性？答：若其本具佛性，可如來難。既然本具，具十性。以具二乘因果性故，故法華前熏發而證；以具佛界因果性故，故法華中熏發而證。問：二乘在昔全性為修耶？答：實全性起，但彼不知，謂從外證。問：由具二乘性，方成二乘果，彼修說知性，而不妨證果。由具佛界性，方成佛界果，亦通不知性，而成佛界不？答：二乘不名佛，性是不學體，以順性不覺，是以不知性，故得成二乘。佛既名為覺，性是覺知體，以順性覺故，是以須了性，方得成佛道。三、以是下，結。初、正結所熏；二、依此下，結得名不空。

二、次明下，染法二：初、分科；二、初明下，解釋。文自為二：初、具染性三：初、標；二、此心下，釋三：初、正釋。云能生、能作者，生是自然，作是稱造，故以五陰實法為生，眾生假名為作。由實法稟於報果，不可改故。假名出自前人，義當造作。自然者不改，稱造者可更。皆謂生死者，如阿含是老死，誰老死？問：若據生、法二境假名者，生，空境也，今何以生謂之實法？答：今取所詮實法為生，不同能詮之名為生。又生可同造，今取不同。二、是故下，引證。果報是實法，眾生是假名，知生、作對此二義。然此文意本談性具一切染法，釋義、引證皆云能生，斯乃正是以生顯具。性若不具，其何有生？然以生顯具，先賢所見，釋亦有殊。今所伸者，不出二義：一、顯所具，乃以心生，即是性具足，故得云以生顯具。斯非此顯，乃是即顯。二、顯能具，復有二義：一、以能生以顯能具，斯亦即顯，而非此顯；二、以所生以顯能具。如何得知性能具十？乃以所生顯性能具，斯乃此顯，而非即顯。若了修是性，亦成即顯。今文正當乃以能生而顯能具。

三、問答，凡八重。初、重二：初、問。然性之為義，通本有、不改。觀其問意，乃問本有。本有染者，染即是凡。既然本有，如何轉凡？以下答求，知約本有義為問也。二、答心體等者。意謂本有若惟有染，故無淨可成，是故不可論於轉凡。且其本有既有二性，不單有染，亦乃有淨。由有淨故，是以得論轉凡成聖。問：若約性是不改之義，可論轉凡不？若云可者，則與義違。縱使復有淨性，但可各各不改。答：性雖不改，其染可轉。祇由染體本屬於修，約染即性，故染不改。以性從染，性亦須轉。良由本具可轉之性，是故得有以聖轉凡。若謂不然，此轉凡義，性不具耶？祇此妙旨，自昔牢窮。

第二、重問答二：初、問者，以事中一人別造，問於性中通具二答三：初、正答二：初、示二：初、各示二：初、示染淨二性。若就事中舉一眾生，自無始來修染修染，約於種子亦可得云染淨並有，則體異為並。今取能具之性，性既是一約體具用，以用從體故乃並具。所謂並者，非如二事祇一體中，全體是染、全體是淨，染淨名殊其體常一，故云雙有。是以答云：一味平等古今不壞。二、但以下，示凡聖二用。性雖並有熏則差殊，起凡惟凡、起聖惟聖，故有前後。二、然此下，共示。一者、向約惟事各說，今約性事共明。二者、向二用中生惟染性、佛惟淨性，今欲示於生亦有淨、佛亦有染，方見生佛二性共有。今於凡聖各舉一邊，性實並有，因對事用故各舉一。依熏作生死者，無修善也；能有淨性者，有性善也。依熏作涅槃者，無修惡也；能有染性者，有性惡也。觀音玄文宗此之說。二、結釋二：初、結二性並有兩用不俱二：初、以是下，二性並有；二、但下，兩用不依俱。二、是以下，釋用有改轉性無成壞。既明二用不俱，是以有其改轉，義當追釋轉凡成聖。用雖改轉性則不壞，義當釋向古今不壞。文為二：初、用有改轉。乃約事用，故有改轉，由事法體是無常故。事中染業雖息，而性染常在不滅；事中淨業雖起，而性淨本有不動。故染淨二事而有改轉，其染淨二性則無成壞。故次科云：然其二性實無成壞。無成者，性淨也；無壞者，性染也。問：染淨二性節節皆云而無成壞，何故空藏亦空二性？答：文各有義，不可一途，由染淨二性通常無常。例如染淨二事，或一時具有，或前後方足。若執一文，亦可為難。今文皆云先後不俱，何故下文一時頓具？以此而知，各從文義，不可執一以礙通方。問：二事可云約一人論，故先後方具；約凡聖總說，故一時頓足。未審二性約何義故通常無常？答：染淨從性，故性染淨，其乃是常；從染淨、染淨二性，故亦無常。二、是故下，結。問：染淨並具，然染淨之性何得雙有凡聖不俱？答：凡聖之用不得並起。三、是以下，引證二：初、證二性。經語：淨法煩惱不見增

滅。今釋之曰：即是本具而無生滅。二、然依下，證二用。經語：清淨般若轉勝現前，煩惱妄想盡在於此。今文釋曰：即是淨熏染息，轉凡成聖。

第三重二：初、問。以染業本有、淨業為本無者，久迷為本，約事云爾。二、答。諸佛真如用義者，真如是諸佛之境，眾生內心本自有之，以能內熏故名為用。又諸佛既證真如，即能起用乃為外熏。又諸佛師教外用，眾生真如內用，以此內外熏故淨業得起，故云諸佛真如用義。

第四重二：初、問。以性難修、意難修二，皆從性起。性既是同，修亦無別，如何修淨却除修染？今應預知修性染淨相除之義，亦不一途。一者、修中自辨有二：一、背真為妄，乃以修染而除修淨。此取不起淨行之處，名之為除。如云：闡提斷，修善盡。二、反妄歸真，乃以修淨而除修染。雖皆是修，染逆淨順。正如今文，違有滅離，順有相資。二者、修性對辨。修中染淨皆除，性德染淨不泯。修雖曰淨，對染而為，病去藥亡，故二修俱泯。三者、就性自辨。性中染淨亦除。染淨二名，本從修得，體非思議，名亦何存？故云：若廢二性之能，惟論心體，是非染非淨。四者、修性相顯。性之染淨，名從修得，既亦可除；修之染淨，體即性為，故亦不泯。即同今文，以事染淨，號藏不空。若非如實，豈有存理？得上四義，諸文破顯，亦粗可明。二、答三：初、定體。染之法體是違，淨之法體是順。二、違有下，約義正答。心性之理，是常是即。染法之體，與此性違，違則背性成迷。迷不知性，使常住之理斷滅；背不向性，使常即之理遠離。義不合理，故為淨除。又違染當體，無常故滅，不即故離。體若常即，如何可除？性之當體，是常是即。修淨順性，能以常即，除彼滅離。三、法界下，結法理。違順相除，非修者作。天然妙體，具如此事，不足為疑。

第五、重二：初、問。問文甚廣，今先辨違、順之義，然後出其問意。今文專以修之染、淨為能違、能順，染、淨二性為所違、所順。然此違、順，有約生起論，有約法體辨。若約生起者，修染能順染性而起，既乃不從淨性而起，故與淨性為違，乃與染性為順，修淨例說。若約法體者，修染之體是違，雖從染性而起，而常違於染性，不獨違於染性，亦乃違於淨性，修淨例說。今問意者，乃約生起以難法體。文為二：初、約違、順定義三：初、通示染、淨二業相順；二、乃可下，約染業違淨性，正約生起為違；三、染業下，明染業順染性，正約生起為順。二、若相下，約違、正難五：初、難。云若相順者，即不可滅者，問家不解法體違、順，祇就生起違、順而解。蓋殊不知生起雖相順，奈法體是違，今可滅者，乃取體違。二、若染下，揲，釋難。恐作此釋難，故乃揲之，為例難

之本。三、亦應下，例難。四、若二下，再揲釋難。恐再釋云：染之與淨各有違義，由淨違於染、染違於淨。既各有違，是故各有滅離之義，良由違即滅離故也。雖然各有違滅之義，而不妨存淨除染者，然既各有滅離，如何存淨除染？作此釋難，似無其理。今恐欲盡通方例釋，乃令義盡意窮，使乎再難不可通故，故有此說爾。
五、亦應下，再例難。既二皆滅離，得存淨除染，例須二皆相資，得存染癈淨。或云：既二相資，如何存染癈淨？復可例難：既二滅離，如何存淨除染？二、答二：初、總行不解法體違順也。二、我言下，示今正義三：初、示二本，由違順二法以二性為本。二、若偏下，示心體，由染淨二性性體祇一。三、但順下，示違順，正約法體而辨違順，以答前難。
第六、重問答，為二：初、問者，以末難本也。染事既可除，染性何不除？染性若不除，則本末不同。二、答者，約染即性也。由性祇是一，淨性既不除，染性豈應滅？是故云理用，故與順一味。
問：畢竟事染與性染何殊？答：體同義異。以體同故，祇一染事；以義異故，修染已現乃是定有，從於當體屬可思議。其性染者，不可定有、不可定無，從於所依屬不思議，故與修染其義則異，遂名性染，謂之法門；以義異故，修染可斷、性染不斷。欲明此說，復須曉了性染之義不出二種：一者、以所具染召能具性，名為性染；二者、以能具性召所具染，亦名性染。云不斷者，亦通此二：一者、性雖具染，染事未現，是故惟論能具之性。以由此性能具於染，故名性染。指此性染是不可斷，此約不可定有，故不可斷。二者、雖云未現，染事實具。蓋由此性即是事，是故事為性所具。事既即性，性所具染乃不可斷。此約不可定無，故不可斷。修染異此，是故可斷。初義異者，以由修染是已現事，事故可斷。次義異者，以由修染不即性故，是故可斷。若取體同，性染亦斷，修染不斷。問：前空藏中空性染淨，為約與事體同故空？義異故空？若云義異，今既不斷，彼合不空。若云體同，空性染淨即是空事，何故再說事染淨空？答：由體同故，故性染淨，是以可空。但體同之義，應細分別。由染淨之義，有能詮之名目，有所詮之相質。能詮名者，即染淨二名也。所詮相者，即六道四聖之相也。能起性用，但有染淨二名。所起事用，非但有名，亦乃有於染淨二相。空性用者，亡其名也。空事用者，非但亡名，亦乃泯相。能詮之名雖同於事，以所詮之相未論空故。是故空性用後，再空事用。
第七重二：初、問。猶執生起違順之義，故成仍不解也。意謂染用既順染性而起，如何謂之違心？二、答。復約知不知義以論違順而曉答之。不知名違，知即名順。文為三：初、法二：初、示染法。一、不知修，從性而起。不知自己者，不知自己修染也。及諸境界

者，不知生佛染淨諸法也。二、不知性，性體是一，故云亦不知淨心等。二、智慧下，示淨心。反染可見。問：法體違順與知不知，違順何別？答：體同義異。不知者，即無明染之體也；知，即智明淨之體也。但由知不知者，約能迷能知之心；其法體者，直約染淨法體以辨，故成義異。何者？法體違順，直指染法體是於違，淨法體是於順。若以法體從於能迷能知，在不知心染淨，皆名為違；在於知心染淨，皆名為順，故與法體義殊。然此義理深遠幽隱，若不精別，則於文有礙。予掌辨於開權顯實，有約法體，有約同異，義類於此。何者？約法體者，權之法體是異是麤，實之法體是同是妙。權體異者，一、約當體，是差別故；二、約所依，不即實故。實體同者，一、約當體，是無差故；二、約所依，能即權故。若直從法體，則開權顯實；若以法體從能迷能知之心，權實法體在於迷心，皆名為異，故有異體權實；在於知心，皆名為同，故有同體權實。若取體同，不知之心，體即是權；了知之心，體即是實。但以義異，故有法體論開，乃曰開權顯實；有同異論開，乃曰開異體權實，顯同體權實。此之二開，皆是開麤，無非約即。法體論麤，則權麤實妙；同異論麤，則異體權實為麤，同體權實為妙；法體論即，即異是同。問：開同體髻與實相明珠，於二開中為屬何耶？答：乃通二開。由廣開中先敘權者，乃重敘所施。科雖謂之開權，此則以施為開，非同開權是實之開權也。開權是實之開權者，皆在顯實一科中明。其解髻示珠，荊溪指云顯實，即此意也。所云通二開者，祇一點權即實，便該二義。從權實說，乃是約於法體論開，以由開權即是實故；從即是說，乃當約於同異論開，權既即實，任運開於權不即實故。解髻示珠，文通二義。同體之言，即同異義也；權實二字，即法體義也，可以意求。乃至蓮華之喻亦復如是。蓮華二字，法體義也；華即是，蓮即是，故同異義也。蓮華俱妙者，同異義也；華麤蓮妙者，法體義也。故大師云：昔權隱實，如華含蓮；開權顯實，如華開蓮現。離此華已，無別更蓮；離此麤已，無別更妙。故又云：為十妙故，開出十麤，如為蓮故華。又華開蓮現，譬開十麤以顯十妙。若無法體一義，以蓮華為麤，其文何通？問：立此二開何據？答：文句化城喻文(云云)。然此大義，就今叵窮，偏因與類，略談綱骨，讀者無誚，孤起開涉。二、如似下，父生喻。從心而起，文意喻二性一味。三、眾生下，合
第八、重二：初、問。熏習之義必須性同，既然相違，如何熏起？二、答二：初、法。今宗圓旨，即具論熏。是故無明無別有體，全是淨心。由全是故，故得相熏。由恐相違之義未明，是故約喻再辨。二、如木下，喻二：初、正喻；二、後復下，遮難。恐謂火不燒爐，故遮此難云耳。　三、此明下，結。

二、次明下，明具足染事二：初、標。二、即彼下，釋二：初、正示染事。然此文意，染法、染情俱名染事，是生此實造，為性所具。二、然此下，明亦得為如來藏。恐人謂此情、染事是生死法，如何得稱為不空藏？遂乃釋之。由此染事悉依真如性體發現，是故亦得名不空藏。文為四：初、示染事無體。心性為體，是以性體全為染事。既有染事，故名此性為不空藏。二、譬如下，喻。三、是以下，引證。論明四鏡，分別第二、因熏習鏡。然論復云：又一切染法所不能染，智體不動，具足無漏，熏眾生故。今不引者，以因熏習鏡中辨不空有二：一者、染事不空；二者、淨德不空。先說染事，次明淨德，故云又也。今祇欲證染事不空，故不引之。四、以此下，結。以此驗之等者，今明不空，不遮於染事，恐謂起信惟指淨德，故特引之，釋出其義，乃有驗之，并亦是之言也。問：論中正明二藏，於不空藏惟云具足無漏功德，與下四鏡文何不同？答：前約對治正明淨德，後約通體具取染淨。二、明藏體一異以釋實有者，約不空藏開出此科。所謂實有者，即不空也。由此不空既有性用、事用，故今辨釋與其義體為一為異。文為三：初分科有六者，初圓融無礙法界法門通辯事理，下之五科複明初義，由初科中明法身有本有諸佛之別、在障出障之殊故。第二、第三復辯此義，有初科中以理融事，故事用中亦得無差，複明此義故有第四。又初科中明本頓具一切法性，若隨事熏以淨除染與後方具，為複明此義故有第五。又初科中明一切凡聖同是一藏，為複明此義既同一藏，何有相見及不見者？遂有第六。二、三別辨性用，第四別辯事用，五、六性事雙辨，亦可別辨事用，由報與見皆在事故。

二、第一下，解釋。文自為六：初、謂圓融無礙法界法門者，即一念三千之異名。智者依於法華十如因果，以明十界互融互攝。良由稟受南嶽深旨，遂開廣之，乃以四義消釋經文及正立行，加三世間，委示一念即具三千。南嶽今文引於華嚴：譬如明淨鏡，隨對面像現。又云：心性是一，云何能生種種果報？而此文意即同法華十如是也。故摩訶止觀引華嚴云：譬如大地一，能生種種等。復引法華云：一切種相體性，皆是一種相體性。記云：次引法華結華嚴意。云何種種？謂相性等。正用十如以為觀境。以此求之，故知南嶽引華嚴文證今科中圓融無礙者，豈異法華十如是也。其所不引法華十如者，斯有二意：一者、天台之前雖有消釋法華妙典，而未明法華超勝華嚴，是故盛以華嚴大教而為圓融根本之經。斯恐南嶽隨時悉檀，獨引華嚴以證融攝。二者、十如是文融攝之旨，意顯文隱，故前代消經但以十如分於凡聖，直對權實十界融攝，殊不涉言權。華嚴之文以一為多，多即是一，融攝之義文相顯然。斯恐南嶽從顯而引。然文雖引於雜華，意實出於妙法，良由全用法華十如深

極妙旨，說此圓融無礙法門。何者？以由南嶽讀十如文，乃不以文而容其旨，是故讀云：相是如，性是如，乃至本末是如也。作此讀文以見圓融無礙之旨。何者？所謂如者，即非染非淨，非聖非凡，非一非異，圓融平等，不得而名。但以絕高下故，稱為平等；無異相故，稱之為一；以不改故，稱之為性。故此如者，即平等一性也。相性本末，十法不同，即是十界各各因果。因果當體，體是於事，事即差別。以差別故，地獄相者，表其苦楚；佛界相者，表其莊嚴。地獄報者，銅柱鐵牀；佛果報者，涅槃上定。常情見者，善惡殊形，苦樂異勢。今反常情以合於性，即指地獄全是佛界，即指佛界全是地獄。乃至十界互融互攝，圓無障礙，無其所從，自何而得？良由地獄相性本末全體是如，佛界相性本末亦全體是如，一如無二如。故地獄界若因若果，即是佛果若因若果；故佛果若因若果，即是地獄若因若果。界界互具，十十無窮，如此圓融，功歸如也。此如之體，無名無相，寂絕平等，不可思議。以相性等一切諸法即此如故，是故法法皆不思議。南嶽禪師得此妙旨，於是讀云相是如，乃至本末是如也。又若非此如，本末如何云究竟等？予嘗謂三千者，單理不是，獨事不成。事理融攝，方曰三千。而於前意亦可見之。如即理也，相性本末即是事也。以理融事，遂成三千。苟謂事權自得，名曰事三千者，必眾相性不用如理，自能融攝。若其爾者，何必讀云相是如耶？問：若祇讀云如是相者，非三千耶？答：若共經旨，直以如是為指法之辭者，此相何得是三千耶？由此南嶽恐人但作指法而解，故特以如而為句末。依此讀文，方見經旨。若依天台三轉讀文，一轉依經讀云如是相者，應以如是為相，方是三千相。若離於如是，終不能於互融。故今文云：若就妄執之事，即一向不融；若據心性緣起依持之用，即可得相攝。問：單理獨事，若非三千，如何得有理具三千・事造三千？答：此約歸趣，無不極義。以三千趣理，故曰理具三千；以三千趣事，故曰事造三千。若其成三千之體者，必事理圓具，方成三千也。山家諸文，有云三千為緣生，有云三千為非道，有云三千性是中理，亦云三千皆空泯亡，悉是事理融攝。成三千後，隨義舉用。趣極之說，若趣於空，則三千皆無；若趣於中，則三千皆妙；若趣於假，則三千皆有。荊溪云：凡權四句之法，皆權諸法，已和合性。今亦例云：凡言三千，惟俗惟理。皆約三千，已成後說。問：若云南嶽讀十如，云是相如・是性如，可乎？答：若以是字而為句初，於理亦得義，但不同天台三轉。良由天台以是為中，以如為空。如南嶽之讀，是之一字，指法之辭；如之一字，乃平等性。故與天台三轉不等。問：若不等者，何云天台稟承南嶽？答：就字辨義不同，意旨所歸無別。若一向同天台，何必作三轉耶？其意無別者，悉是以理融

事，圓妙無礙。心・佛・生三，互融互攝。問：南嶽、天台所談事理意同之旨，若為見之？答：皆是三諦，故云意同。然事理之義有在，今就三諦，且約體用・中邊・亡照三義，以明其意。南嶽指具足染淨因果為不空藏，不空是有無非相性等十，屬其假也。以空此有，稱為空藏。其能空者，豈非指於平等一如為能空耶？故此之如，即屬空也。篤論其如，非空非有，故云心體非空不空，豈非指於平等一如體為中耶？斯則乃見如之一字，讀於空中。所謂空中二體，二無二者，由皆如故。其相性等十，乃是事用。(此約體用)又既論心體非空不空，同對不空，說心為空。故此之空，名從對得，還屬於事。是故惟指非空不空中道之理，名之為如。(此約中邊)又此非空不空，由對於空及與不空，而乃名為非空不空。況此之名，亦從對得。然其如，體亦於中。是故此如，無以可目，而強目為平等一性。(此約亡照)問：中道如何得名為事？答：篤論其事，事乃是有，體屬相性染淨因果。由對此有，說為空・中。空・中二名，因從有生。亡名為理，者名為事。是故空中，皆在事收。故荊溪云：假立空稱，假立中名，假非事乎？又云：圓教即用不思議空，即此正是亡於三諦。常亡常照，論亡論照，如是名為事理合行。豈非亡三為理，照三為事？又大師云：無明故有者，點出事觀也。若其空而復空，那得此事？既有事，即有空。既有空，即有非事非理。此之三種，悉由無明故有。以諦例觀，諦豈不然？天台既以如是二字，而為空中相性為假。三諦之法既同，事理之義，去就無別。但南嶽以此之一字，體屬空・中。天台以如為空，以是為中。祇此字義，少不同耳。

釋，又為三：初、標。二、問下，示二：初、藏體惟一，有問有答。然如來藏，法同人別。以法同故，祇共一藏；以人別故，亦可各各具如來藏。是以下文乃有因、果、法身之異。法同人別，如涅槃疏：問：隱名如來藏，我是佛性者，一切眾生有我性耶？答：一切眾生悉有性，未即是佛。是故有我，未是我德。何者？人別法通。通故，有性有我；人別故，非佛非德。以人別故，因中法身未有莊嚴；以法同故，雖未莊嚴，與佛性等。此乃獨約藏體為言。若約藏用，別十界事，皆德論於法同人別。二、問下，示具法漸、頓二：初、問。二、答二：初、示法體有性有事。涅槃疏云：問：藏性、理三，云何同、異？答：祇是一義。若欲分別，理、惑合論，名之為藏；全不論惑，稱之為理；不可改變，稱之為性。今文正以染事是惑，理具此惑，理、惑合辨為如來藏。又諸文中辨四門義，以如來藏為有門者，正取此藏具足諸法。故荊溪云：具即是假。

二、如上下，指上。二、若據下，正示具法有漸有頓二：初、標性。染、淨無始俱有者，正取染、淨能具性。性既常住，則無始本

有；性既頓足，則一時俱具。章安云：佛性中道，不同善根。何者？一闡名信，提名不具。佛性非信，亦復非具，云何可斷？佛性非善非惡，闡提但能斷善，云何斷性？以此類之，乃以染、淨從能具性，故云無始俱時具有。二、此義下，釋二：初、釋約性惟頓二：初、示相二：初、約十界通示。以一性為能具，十界為所具。一性是無差，十界是差別，故云無差別之差別。此則未論一界復具十界，乃且總示一性具十。文云一切眾生者，通指十界皆名眾生。二、然此下，界界各明。先須曉了各具互具，義凡有四：一者、一界具當界因果為各，具十界因果為互。如大師云：問：當界有十，性相可然，云何交互相有？二者、一界具十界為各，具百界為互。如大師又云：一法界復有十法，所謂如是相、性、究竟等。十界即有百法，十界相互則有千法。三者、一界具自己百界為各，具他百界為互。輔行云：一一界界各各具十，不相混濫。又復學者縱知內心具三千法，不知我心遍彼三千，彼彼三千互遍亦爾。四者、以具己百界，他百界并具。從能具人別為各，從所具法同為互。如金錍云：眾生有迷中事理，諸佛有悟中事理。迷悟雖殊(從人則各)，事理體一(從法則互)。問：釋籤云理體無差，差約事用，如何分對各互二具？答：理體無差為互具，差約事用為各具。問：金錍以事理體一為互具，何不獨以理為互具？答：籤云理體無差者，乃是能融也。三法高下者，乃是所融也。由以理體融故，故三法無差。三法既然無差，則所具事理任運體一，乃成互具也。斯同金錍事理體一，亦同大意理同故。即以此事理從迷悟高下乃成各具，故釋籤云差約事用，斯同金錍迷悟雖殊，復同大意事異故。六、今以三千事理若從各具，皆在事異；若從互具，俱在理同。不二門云：三千在理，同名無明；三千果成，咸稱常樂。豈非三千俱在事異成各具耶？三千無改，無明即明；三千並常，俱體俱用。豈非三千俱在理同成互具耶？由無明當體，體屬於生；智明當體，體屬於佛。今點生同佛，故云無明即明，斯乃生亦具佛也。由理體，體屬於佛；事用當體，體屬於生。今點佛同生，故云俱體俱用，斯乃佛亦具生也。祇由理同，是故互具。問：理同事異各是三千耶？答：此問不然。向約理同事異為能具說，乃以所具三千從於能具事理不同，故有各具、互具之別。若欲就於理同事異辨三千法體者，應知單理不成，獨事不是，須以理同融於事異。是故事異理同，法體圓具，方為三千。及趣無不極，則趣事為事，趣理為理。問：事異揀濫，云何三千？答：偏教揀濫而無理融，故非三千。圓中事異，約即論六；圓中理同，約六論即。既得云無高下之高下，豈不得云非揀濫之揀濫？故圓揀濫定是三千。若謂不然，豈可得云圓人之位？然此且約能詮無不圓說，況復若取三千攝無不遍，則偏教揀濫亦是三千。問：既指

一性為能具，今何復云事異為能具？答：由此一性遍一切處，是故法法皆為能具。功歸言之，性曰能具；就法言之，事亦能具。問：事為能具，一向屬於各具義耶？答：不可一向。若以所具從於能具，事既差別，故為各具。若不以所具從於能具，故事中所具有各有互。具自己者，名之為各；具他人者，名之為互。以理能具為互具者，亦乃以所從能而說。若不從能，故理中所具有各有互。今文中云然此一一眾生性中至具無量無邊之性者，其有二意：一者、一界復具十界，十界成百，自百至千，自千至萬，乃至無量無邊不可算數之性。此則界界各能具自己無量無邊之性，復能具他人無量無邊之性，故各能各具，各能互具，斯乃謂之界界各明也。此則約於十界而辨。二者、於一界中自他不同。且如人界，以十界言之，祇云人界。若界界各明者，此之人界復有苦者、樂者、愚者、智者種種不同，亦有無量無邊之性，斯乃亦是界界各明。由其文意，通此二向。天台談一界具十，十界具百者，意出南嶽，即今文是也。
二所謂下示二：初六道云苦樂好醜等者，若約初義應以六界迭論苦樂好醜并愚智等，若約次義則一界中自有苦樂好醜愚智。二及三下四聖三乘因果等者，若約初義則三乘竪論，約次義則三乘橫辨。文語三乘不言佛者，應以菩薩之果即是佛也，故該四聖與前六道共是十界。　三如是下結。
二、以是下，結二：初、約頓具結，故云以是義故，俱時具有。
二、以具下，約二名結二：初、在障法身即染性，二、出障法身即淨性。上來染、淨既約六凡、四聖以分，今在障、出障亦應無別。以由染、淨有通、有別，別則六凡、四聖，通則十通染、淨。今取別義。問：文云出障法身亦名性淨涅槃，涅槃豈法身耶？答：今云涅槃，即法身也。如章安云：四依品明三德者：一、法身，二、解脫，三、般若。四相品中不爾：一者、涅槃，二者、解脫，三者、般若。即取涅槃以代法身。今此性、德俱時具有無量無邊差別之性，不出十界相、性、本、末、因、果十法為差別也。然此十法有性、有事。若云性者，乃具相性・性性・體性・力性乃至本、末十法之性；若云事者，則具相事・性事・體事・力事乃至本、末十法之事。今語具性，下言具事。然其相、性、因、果等十，體祇是一。以隨義異，名性、名事；以約體同，故云事、理共成三千。或有覽者宜究其意，祇是一性，云三千性。
二、然諸下，釋約事，有二，為二：初、一時俱具，又二：初、辨熏用。性則無始皆全，事則在人不等。人不等者，業為能熏，種子用別。二、種子下，辨俱具三：初、標。言一時者，即二剎那時俱有十界，此乃總約一切凡聖而成頓具性。云受報者，以向造業即是其因，今偏從果言者，由因易曉。二、所謂下，釋二：初、約十界

通辨。文缺脩羅，有開合故；文無菩薩，以能成佛者。二、復於下，界界各辯。即一一界中復有無量差別不同，此則惟可各於一界自辯不同，如前性中第二義也。不可復於一界又具十界，謂之無量差別不同。何者？且如人界，如何一時自有九界之事報耶？云頓具者，乃約多人從事而說。

三、以此下，結二：初、約藏體；二、如一下，約時節。

二、然此下，始終方漸具。乃約一人從事而說，故始終方具三：初、結前示後二：初、結前。前則具約十界，於一時中受報各別。二、但因下，示後。此後乃約一人歷從迷悟，故具十界。前是多人一時，今是一人多時。文為三：初、六道世間；二、後遇下，三乘出世；三、以此下，結示始終。

二、何以下，正辨始終具相二：初、自就六道；二、又受下，世、出世對辨。天然理性，因果頓足，從事造業，或有或無，或強或弱，或熟或生。從業受報，必不兩果；今從事報，故無餘身。

三、以是下，結三：初、約一人結；二、一切下，例結；三、是故下，總結。問：染淨二事雖有頓具，但是十界而非百界，并於漸具報果前後，此之二義為是三千？為非三千？若非三千，如何却是如來藏中所具之事？若是三千，且非百界，十界一時頓足？答：予嘗謂談三千者，欲令行者於一塵一念見法界之全體也，故成道時稱此全體遍應無方。且法界之全體者，有麁有妙、有漸有頓、有情有法、有破有顯，一塵一念圓具無虧，苟缺纖毫即非全體。故荊溪云：於一念心，不約十界收事不遍，不約三諦攝理不周。且約十界收事遍者，若但祇収一界一時受報之事，而乃不收十界前後受報之事，斯乃正是収事不遍。荊溪又云：但明四聖，何法不攝？何必須明六道法耶？文有五意：四者、為知不可思議境所攝法故。良由攝於思議成不思議，若棄思議求不思議，其道則遠。予辨三千立義有四：一、攝無不遍。以此一義通達自心，無有一法出于當念。今文內受報前後情事差殊，皆是如來藏中所具。若非三千所収，又是何處法門？問：若爾，單事亦可曰三千耶？答：言三千有，必攝其事。言單事者，不成三千。問：若云三千有麁有妙，如何得云指的妙境出自法華？答：三千攝法有麁有妙，是此麁妙皆即一如，故云妙境出自法華。說雖前後，旨不異時。問：受報前後或多人一時，其理灼然。如何事中自己一時頓受十界百界諸報果耶？答：從事當體，其理實難。由以理融，故非思議。若欲見之，今以諸佛而顯眾生。且佛得理，故能一時任運頓現十界百界一切報果不可思議。故知眾生亦復如是，但在當體，未證理故，故云實造。受報前後本其事體不曾 離理，故此實造常於一時頓具十界百界一切果報不可思議。故知非但以生顯具，而亦得云以悟顯迷。

大乘止觀法門宗圓記卷第二

大乘止觀法門宗圓記卷第三

東掖白蓮釋　了然　述

三、問下，示差無差二：初、問意者，若無差別，何稱無量？若有差別，何稱為性？由此問云：為有差別？為無差別？答四：初、示藏體具斯二義。畢竟空藏，體是無差；此藏具用，用則而差。然此性用即體而為，故云蓋是無差之差。

二、此義下，釋二：初、約藏體全一釋二：初、喻二：初、標；

二、何以下，釋。塵成泥團，喻出楞伽。彼經云：大惠！譬如泥團．微塵非異非不異，金莊嚴具亦復如是。大慧！若泥團、微塵異者，非彼所成，而實彼成，是故不異。若不異者，則泥團、微塵應無分別。如是，大慧！轉識、藏識真相若異者，藏識非因；若不異者，轉識滅，藏識亦應滅，而自真如實不滅。經文取喻真識、妄識不一不異，今以此喻不可喻於如來藏者，由取用有異。經文通辨真妄，今文一向喻真。又經文但取塵與泥團對論為喻，離塵無團故不異，塵與團分故不一。如離金無像、離水無波故不異，金與像分、波與水分故不一。今就塵中橫辨為喻，若以水為彼、以金為像，此可一體無差而為差別，故差別處皆全一體。若以眾塵為團，故不可喻一體無差為差別也。由眾微塵有異體故，不同眾波、眾像祇一水、金。

二、如來下，約法正示二：初、示非同喻。由假實不同，故微塵差別是實，泥團之一是假。今如來藏藏體之一是實，其名差別是權，故云如來之藏即不如是。二、何以下，釋三：初、直示藏體。是真實法者，實即圓融，權乃隔歷。圓融故無差，隔歷故差別。體既真實，故圓融無二也。二、是故下，歷法顯示，為三，乃從狹至廣。初約一毛孔性，終約一切毛孔性。又初約毛孔性，終約一切法性。又初約一眾生法性，終約一切生佛法性。總而言之，三千世間一切法性皆是如來藏之全體，故先取於身。身物最細，無逾毛竅，此藏全體為一毛竅，復乃全體為一切毛竅。法法雖殊，此體全一，故此一性即三千性，圓融無二，無差之差，不可思議，故總結云是如來藏全體也。二、是故下，明性事相攝釋。然性既無二，更何所攝？良點事即性，故論相攝。從性為言，是法是攝，非謂攝他；從事為言，性為能攝，事為所攝。故攝之一字，於能所中了無能所，性事不虧，名為相攝。問：若性事不虧為相攝者，何故文中先就性明，次就事辨？是則單性、單事皆可相攝，何云不虧為相攝耶？答：事相攝者，而不虧性，是故下文謂由事以性為體故，故事得相攝。又云：心體既融，相亦無礙。以事顯性，性相攝者，而不虧事。若非

事差，如何得有諸法之性？性豈諸乎？初、示性相攝者，即以所具從能具性而論相攝，如理具三千也。二、示事相攝者，即以能具從所具事而論相攝，如事造三千也。理豈虧事？事豈無理？但以趣極受名別爾。

釋文為二：初、示性相攝二：初、舉一人一毛孔性能攝十界諸法之性，乃是一界具十界也。初、即攝一切世間法性具六道也。二、及攝下，即攝一切諸佛出世法性具四聖也。二、如舉下，例一切法性，一一法性各攝一切法性，乃是十界各各具十成百界也。初、以毛孔性例餘世間法性，亦能即攝，乃示六道各各即攝十界也。二、如舉世下，以世間法性例出世法性，亦能即攝，乃示四聖能攝十界也。良由藏體無二，所以法法互攝。問：何不以九一對論世與出世？答：前染、淨義既約四六，今世、出世豈應有別？問：文云一切諸佛所有出世間法性，既云諸佛，豈非對前成九一耶？答：既云諸佛所有，佛所有者，權實法也。三權一實是佛所有，故該四聖。然今文中十界互具，與天台所談互有詳略。今文世間總略而舉，而不詳云：具三世間。天台十如總略而舉，而不詳云：以一眾生一如是相，即具十界十如。但總略云：自具當界十如，復具九界十如。二、又復下，示事相攝二：初、示二：初、舉一毛孔事能攝世、出世間一切事；二、如舉下，以毛孔事例餘世、出世間事，亦即能攝。此二相攝，例性可見。二、何以下，約事用相攝歸性融以釋義旨。事相差別，性體圓融。若不推功歸於性融，事相差別無由相攝，故云以一切世間、出世間事，即以彼世間、出世間性為體故。問：為由性十融通，故事十無礙？為由一性融通，故事十無礙？答：從義異說，功由性十；從體同說，功由一性。

三是故下證三無差別者，昔人或謂惟理無差，其如今文證向事理皆悉融攝。或謂緣起之事當體無差，其如今文由得性融方曰無礙。以今觀之義恐未盡，今曰功歸在理、就法在事，是故事理或差無差心境了然。問：就法在事者，豈非以理無所存遍在於事，篤論還是理曰無差？答：理在事者非物在倉，良由事即是理，故事當體便曰無差。問：事即是理必名為理，如何得云事體無差？答：名離體即可如來難，名體俱即則無所妨。然復有人却許事曰無差，良由即理權名為妙，不因即實。今且問之，十雙權實，理事一雙而為根本，其事權當體惟差無差。若是無差，如何復云事體是差？由即理故名曰無差。若謂因即理故事權無差，如何不許事權非妙？由即理實權名為妙。若云妙與無差義不同者，且權體既然自妙，妙即圓融無礙，如何權體自不無差？無差者即融妙之異名，豈應權體自得為妙，而不自得為無差耶？或曰：權體自得名為無差，今日大師何云立一切法差降不同？無以此文謂立淨法，淨法尚乃名為差別，豈況事權立

諸染乎？或曰：妙與無差義實不同，由定差者名之為麁，不定差者名之為妙，事權却名為差。但由此差是不定差，故差且名妙。今復問曰：得名妙者，為從差別、為從無差？若云差別亦得名妙者，荊溪何云三無差別方名為妙？若從無差方得名妙者，故知權差不可名妙。或曰：無以定差難不定差。今曰：此義幽隱，當委辨之。所云不定差者，不定之體，體屬無差。若云差別體是不定者，既然差別，如何不定？所謂不定者，指生即佛，指佛即生，方名不定。若也差別，如何相即？故知即之功、妙之功、無差之功，皆由理也。纔云此差是不定者，便是於事點理，於麤點妙，於差別中點無差別。此旨深隱，人穿知之。或曰：得妙名者，却從無差。但圓中事理望偏定差，但名無差，是故圓權亦名為妙。就圓自論，不妨事權是差，理實無差。今曰：然此對當本於義門，而今觀之，義門似礙。何者？既然望偏，故圓教中差與無差但名無差，得稱為妙。就圓自論，不妨有差與於無差，如何不於就圓自論以差為麁、無差為妙？以由自昔祇許圓教事之與理、即之與離、權之與實、差與無差，偏圓對論俱名為理、為即、為實、為無差？就圓自辨，亦得有事、有離、有權、有實、有差、無差。若於麁妙一義但有，偏圓對論乃無。就圓自辨，是故不許圓教事權權體是麁，由失法體，故礙義門。不獨義之有妨，亦恐未通祖教。何者？良由荊溪明許就圓自論麤妙，故云：若約不思議中，亦得論妙與不妙。如三德中，若前三悉檀說，義當於麁，謂三德為世界・解脫・生善、般若破惡，是故為麁；若見法身，方始名妙。三德既爾，餘九亦然。今例此云：十種三法既爾，一切法門亦然。故圓事權當體是麁，即實是妙。權得妙名，類前功歸，就法二義，可以意了。然曾 有先達，聞余立於不揀同異，其權當體，體乃是麁，即實故妙，始則確然不許圓權當體是麁，遂與余釋其義似屈，而轉計云：此乃就圓自辨妙中之麁，不可同於偏教之麁。余曰：因遭今難，不覺許於圓權是麁。然祇一三教，豈可偏麁・圓麤？二、麁體別(云云)。或曰：由情執故麁。今曰：若由情執，何但權麁，實亦應麤(云云)。問：今文引於三無差別，通證事理，則事理三千皆無差耶？答：今文雖然，不可守一，妨於眾義。以三千法無所不攝，或差、無差、非差非無差、惟差惟無差，一塵一念無不具足，故三千法通攝眾義。若趣極於理，從理辨義，故三千法名曰無差；趣極於事，從事辨義，故三千法名為差別。以此事理皆以藏體之無差，融俗用之差別，若理若事，皆得名為無差之差、差之無差。從此辨義，則事理三千各通於差，辨以無差。或於事理各從藏體之無差，故事理三千皆名無差；各從俗用之而差，故事理三千皆名為差。又此事理在眾生心，名之為迷；在諸佛心，名之為悟。故事理三千從於迷悟，俱在事異，皆名為

差。若指迷即悟，指悟即迷，故事理三千俱在理同，皆名無差。祇由一念圓融，是故義無不可。
四、譬如下，舉喻二：初、正約喻二：初、正喻法。文既分三，今喻亦爾。初、喻示藏體具差、無差。前法惟性，今喻通二：初、像性二：初、正喻。鏡體者，即空藏也。具一切像性者，即不空藏也。鏡體即像性，空藏即不空，無差別差別。二、若此下，釋喻二：初、無性不現者，如良由理具，方有事用。下約像知性者，如其實無別，以生顯具。二、如彼下，帖喻。無性不現，雖復明淨者，中空如鏡明淨，偏空如火明淨，同號明淨，如同名為空。照物現像，鏡、火有殊，如中、偏不等。三、既現下，約像知性喻。
二、以是下，像相二：初、依具發現；二、而復下，淨穢無礙。十界之相，相不同，同在一心，而無相礙。無相礙者，即是無差。雖然無差，生佛用別，即是而差。此差與無差，不離藏體，如鏡眾像，可喻斯法。
二、雖然下，喻釋中藏體全一。泥團之喻不類藏體，藏體全一惟鏡可比。文為三：初、總示。雖有像性、像相之別至是一鏡者，若以喻求，義似有妨。何者？像性無形，可云惟是一鏡，圓融不異。若其像相雖依於鏡而不同鏡，由鏡惟明，像有異色；鏡或惟圓，像有長短，如何可云圓融不異？應知在相論離，在性惟即。相無別離，乃離於性，故以像對明，遂使鏡圓像色；性無別即，乃即於相，故指明是像，遂使像圓鏡同。今正約性論即，乃云像相亦圓融不異，惟是一鏡。二、何以下，正喻。文有三：初、喻一切眾生毛孔性；二、如毛下，喻例一切法性；三、一淨下，喻例一切生佛法性。
淨、穢二性者，約世、出世以分淨、穢，故知前性別在四、六，莫云淨、穢不同染、淨。
二、是故下，喻釋中性事相攝二：初、喻性二：初、喻一毛孔性能攝一切法性；二、如舉下，喻例一切法性各攝一切法性。前法文中各開為二，有世、出世。今文總云即攝其餘一切像性，并云舉其餘一一像性。其餘者，即總該淨、穢二像世、出世性。二、又若下，喻事二：初、喻示相二：初、喻舉一毛孔事能攝一切事；二、如舉下，喻以一毛孔事例餘事，且為能攝。今喻亦總，不同法中開世、出世。二、何以下，喻釋義。文云以一切像相即，以彼像性為體等者，意明像相相攝，功由於性。若不推性，無有攝理。有人直云相自相即者，豈有此理？或云朱紫之色不即蘭蕙之香，但得像性相攝之義，則違像相相攝之文。若云此相是性，故相攝者，今難曰：相既是性，相何不攝？相若不攝，相非性耶？故知此見但有即名，全失即義。

二、以是下，約法結。生之與佛，同一淨心，圓融無礙，觀喻可信。然復須知，一大寶鑑，在生在佛，未曾暫別。若云在生為塵所昏，在佛磨而能照，非今喻意。今喻意者，此鑑唯一，無礙常明，淨穢之像，同在其中，而無障礙。淨穢之像雖殊，猶生佛迷悟有異；明淨之鏡祇一，若如來藏體無雙。故此鑑明，乃天然性德之明，非塵昏磨明之明。然磨之明，與本之明，其明雖同，其所以明者殊爾。磨明，覺始也；本明，本覺也。纔言此鑑為本明者，已失其明體矣。所以本覺，亦在用收。

二、是故下，引經證喻二：初、正引經證喻二：初、引經，即華嚴經也。章安解般若一德具三，以明淨之鏡為喻，乃云：此鏡一照一切照，照中故是鏡，照真故是淨，照俗故是明。明故則像亮，假顯淨故瑕盡，真顯鏡故體圓。中顯三智，一心中得，故言明淨鏡攝一切法。二、此義下，釋義。喻有六義：一者、鏡，二者、淨，三者、明，四者、隨對，五者、面，六者、像。若以克體言之，其實有三：一、鏡，二、面，三、像。謂淨・明・隨對者，而無自體。淨・明者，即鏡也。隨對者，即攬前三法為此隨對也。鏡是能隨面，像是所隨。面是能對，鏡是所對。因此隨對，其像即現。以喻喻法，其旨最明。鏡者，喻淨心體也。隨對者，喻淨心體具諸法之性也。面者，喻染、淨二業也。像者，喻染、淨二報也。若克實而喻，惟有其三：一者、淨心，二者、業，三者、報。所謂諸法之性者，諸法如能對所隨之業、報也。性者，如能隨所對之淨心也。因此淨心、業、報之三，故云諸法之性也。性之一字，體歸淨心；諸法二字，體歸業、報。故知云性十者，而無別體。十體是事，性體是理。由此理不但故具十，遂云理性十界。今以淨心之體能具諸法，故云即喻淨心體具一切法性。問：今以隨對喻具諸法之性，若依章安應以其明喻具法性，義何不同？答：能隨所對即是鏡明，名雖有殊義實無別。文云各各不相知即喻淨心等者，不相知言不思議也。故經結云：一切皆無性，法眼不思議。今曰業與果報皆法界故性本無生，業熏淨心業自不得而知，如何而熏淨心？隨熏淨心亦不自得而知，如何而隨？因此感報亦自不得而知，如何而感？故云各不相知也。若作思議釋者，事理不同、因果有異，故云各不相知。業者下。釋經合文也。但合面鏡而不合像者，既有業有性則報在其間，故不別說，況復經文正為談於業性故也。然鏡明面像之喻，有喻如來權造，如十不二門；有喻十界實造，如於今文。其妙經文句釋無生境智，約鏡喻中亦喻實造，與今文同。記云：鏡十界因同今鏡，喻法性親生於諸法也；形十界緣同今面，喻染淨二業也；像十界果同今像，喻染淨二報也。又復記云：鏡明性十界，像生修十界，故形像修性皆具十界，並不出於法性理鏡。見明形像修性本如

鏡，內外一同。今上文雖然有此像性像相之別，而復圓融不異，惟是一鏡也。又復記云：一切並泯故皆云無，不復分別若性若修同。今下文若癈二性之能以論心體者，即非染非淨圓融平等不可名目也。

二、又復下，復引諸文以證藏體。文為二：據其所引，雖欲皆明藏體惟一，然其用義，文意少殊。初則意明世、出世法皆依一體而得成立；次則意明世、出世法雖然不同，其所依體，其體惟一。初又二：初、引經別明世法依心體生。此據法性體融說為一者，出其問者不了此旨，作專一之一而解。然問者是文殊，豈不解耶？但以俯為迷生，故作此問，起于後答，顯示的旨。如經所謂：仁今問此義，為曉悟群蒙。所以問云：云何能生種種果報？今從的旨以示，故云法性體融說為一也。若了此一體融，即不應疑種種果報。或曰：今此體融之一，祇可作於總相明一以說義義。何者？由此之性，百界千如無不具足，以圓融故，總名為一，故號一性。故知此一即是三諦圓融，遂說為一。此義然乎？若謂不然，其如義何？若謂然者，前何亡照以三為事，以一為理，則顯一性而非三耶？答：此旨甚難。今祇問云：究竟而論，三之與一，何者有實體耶？若云俱無實體者，祖師何云非謂空無心體耶？若云三一皆有實體者，應有四體，若圓融時，如塵成團耶？若云其實是三，但此之三圓融無礙，故名為一者，若爾，一是虛名，三是實體，祖師何云雖有三名而是一體耶？若如向說，必須遍云雖有一名而是三體，又復若圓融時，如聚三塵為一泥團耶？若云不思議體，不定三一，三體即一體，一體即三體者，祖師何云雖有三名而無三體，雖是一體而立三名，三祇曰名，一乃曰體耶？請以此義，經懷自如，今說為正。祇由此性而不當一，無以名之，強號為一。而此之一不可思議，具一切德，是故此一具空、假、中。既能具德，故知此一是圓融性，說之為一，乃非定一。問：還許一性乃是總相，名為一不？答：正是總相，名之為一。故今立總別，乃以一性而為總也。又復今立一性，一性者，一即三，三即一，非三非一，而三而一，是此之一名為一性，豈非總乎？問：與彼何殊？答：彼此皆云以圓融故，總名為一。其言雖同，其意不等。何者？彼以三諦圓融，總名為一；今以性體圓融，強名總一。彼以由三諦圓融故，即三是一，即一是三；今以由性體圓融故，即三是一，即一是三。問：今云性體圓融，且性體者，即三諦也。豈非同彼三諦圓融耶？答：深極論體用者，三者，用也；性體者，體也。由體圓融，故用絕妙。若分而言之，性體圓融，三屬差別。所云三是用者，如涅槃疏云：言一則失用，言三則傷體。所云性體圓融，三屬差別者，亦如疏云：三諦即一諦，一諦即三諦，差別、無差別、無差別、差別、非差別、非不

差別、而差別、而不差別。諸佛境界具足如是不可思議。問：文中既有雙、非雙，亦今何惟取前之二句證差、無差？答：一家明三諦者，不出的從法體與隨處點示。且的從法體者，即全一性，具足其三，故一性無差。其三而差，即一而三，如伊如目，故名三諦不可思議。且隨處點示者，於一切處，法法三諦。祇如就於即一而三，復點三諦者，一即空也，三即假也。非三一者，即中雙遮也；而三一者，即中雙照也。的從法體與隨處點示，義雖不同，莫不須指一為無差，三為差別。故今引證從法體。今問：一性是亡，云何能具？答：由此一性能亡、能照。以能亡故，三諦皆亡；以能照故，三諦皆具。然此一性本非亡照，論亡論照，不可思議。

二、今即下，通明世、出世法依心體生二：初、示義；二、是故下，引論證。

二、又復下，證世、出世法同依一心體二：初、引文。二、此即下，釋義二：初、依文釋義，顯諸佛同體。二、以一下，約義伸明，顯生佛同體二：初、示義。二、何以下，證。但云五道與佛，不言三乘者，以三乘望五道，亦名返流，但不同盡源；望圓極佛，尚在流轉，但不同五道。通此二向，是以不言。

二、明因果法身名別之義三：初、標章；二、解釋；三、結釋。又二：初、問。上言等者，指初圓融法門中曾 云：以具染性故，能現一切眾生等染事，故以此藏為在障本住法身；復具淨性故，能現一切諸佛等淨德，故以此藏為出障法身。若據上文有在障、出障之語，今不指者，為在第三科中方明，故今但辨眾生、諸佛二種法身。然眾生非不在障，諸佛非不出障，今正約能辨所，第三約所辨能，故今文中未明障義。

二、答二：初、標。有二義者，初義約修染淨召一法身，遂有生、佛二法身異，故云以事約體說此二名。次義約性染淨召一法身，遂有生、佛二法身異，故云以性約體說此二名。而復云約事辨性者，由已現之事染淨灼然，能具之性冥而無相，故以所現而顯性具，遂乃復云約事辨性。然其初義克從法體，由染淨體體是修故，法性之體體惟一故，全此之一現而為修，即似其修召此之一，遂有染、淨二種法身。次之一義隨具詮辨，既然性體能具染淨，故此染淨即名為性，乃約二性以辨一體，遂有生、佛二種法身。

二、所言下，釋二：初、以事約體三：初、標。二、然法下，示四：初、法二：初、因事體殊；二、若復下，由體事一。正所謂理之差別，因事而殊；事之無差，由理而一。文相坦然，不復消釋。二、譬下，喻二：初、譬因事體殊；二、若復下，喻由體事一。今此喻文既喻克從法體之義，故不復論鏡有人像體性、馬像體性，是故但云人像體鏡、馬像體鏡。三、淨心下，合。四、以是下，辨意

二：初、正辨；二、以常下，引證。文云常別者，正指修事不同下文性別之別。法體雖同，從義異故。文云：不度生者，佛既無生可度，而其佛者亦自無佛可成。於度生中無生可度，非謂不度，成佛亦然。三、此明下，結。

二、所言下，約事辨性。以性約體說二法身四：初、標。二、所謂下，示三：初、示。約事辨性，有染有淨。以現顯具者，性若不具，即不能現，是故約現以顯性具。然具、現之義，性、事論之，亦不一途。若約真無俗有，性不名具，事則曰具。第一義中一法叵得，世諦之中具足諸法，具即是假，亦此意也。若約性頓事變，性則曰具，事則曰現。故今文中論二性時，皆受具名；語二事時，悉從現目。若約具無別具，全具於現，是故事現亦名為具；現無別現，全現於具，是故性具亦名為現。然去就之義雖爾，究竟之意如何？應了具之名者，體本從性，體若非性，如何萬法一時頓足？現之名者，體本從事，體若非事，如何萬法次第漸現？良由此事為性所具，以能召所，故事亦名具；良由此性能現於事，以所召能，故性亦名現。正如今文以此真心能現淨事，乃以真性名之為現。然此真性，體非是現，以所現事召能現性，故性亦名現。問：何謂真性，體非是現？答：以喻曉之，如鏡現像，是像現耶？是鏡現耶？若謂鏡現者，有像之時亦是一明，無像之時亦是一明，何謂鏡現？故知現之當體，體是於像，但以鏡明能現此像，故云鏡現。然事得名具，義實難曉，請以現義反而顯之。若得此義，性、事對名具、現者，各從自分之功；性、事通名具、現者，乃約相從為目。問：向云萬法次第漸現，豈無頓現？答：纔云頓現，此現同具，良由頓故，例如於具；纔云漸具，此具同現，良由漸故。問：云三千者，為從具說？為從現說？答：若各取自分之功，理則為具，事則為現。具無別具，乃具於現；現無別現，乃現於具。是以具、現不虧，方成三千。故纔云三千者，必蘊具、現，此則攝無不徧也。若約相從之義，以現從具，故俱名具，則成理具三千也；以具從現，故俱名現，則成事現三千也。是以具、現各是三千，此則趣無不極也。問：以性為能現，事為所現。現既同造，應性是能造，事是所造，何故曾 云事是能造，理是所造？答：造之為義，且不一途。就事自論，心是能造，法是所造。事、理對論，乃有二向：從理立事，則理能、事所；造是遷變，則事能、理所。例如談具理、頓諸法，則理能、事所；體為相隱，則事能、理所。問：四明以分能、所者為造，泯能、所者為具，其說如何？答：其說甚善，得法體故。以具體是性，性則融一；造體是事，事則殊分。問：義若甚善，今何頻言能具、所具？答：以具旨難明，固先以能、所之義照其說，使見其旨。若見其旨，能、所之義任運不分。

二、以本下，示以性。約體有二，法身應知性本惟一。以此一性具修染故，名為染性；以此染性約於一性，是故名為眾生法身。以此一性具修淨故，名為淨性；以此淨性約於一性，是故為諸佛法身。問：染淨二性，性之一字與法身何殊？答：體同義異。以體同故，皆是一性；以義異故，法身是體，二性是用。問：若云性本惟一，由具修中染淨，故云二性者。若爾，祇須談現，何須說具？答：若但說現，惟見染淨，本無今有，不見一性圓頓之功。問：前以事約體，但語其現，非圓頓耶？答：文意實圓。以由文云彼事亦即平等一味，又云常同常別法界、法門。此二科意，例如圓教修性離合。若合性三，俱名正因；全此正因，起為修二。如以事約體，但語法身能現凡聖。若離性緣了，全此緣了起為二修。如約事辨性，乃語二性能現染淨。問：前云初科是克從法體，若約三因言之，例且應云祇是一性二修，此義與別何殊？答：一者別教不即正因為二修故，二者別教一性不能具緣了故。今雖克從法體名曰一性，而此法體是具德之法體，即緣了之正因，故與別殊。問：別談性三，義復如何？答：一者修德種子無始有故，對於今有且名為性。二者緣了依性而住且名為性，由非即具故與圓殊。問：克從法體，性德緣了體是於修者，若論合時，性之緣了歸修緣了耶？答：離合之義且非一途。若約法體論離合者，實如所問。若約具德論離合者，性德緣了歸性正因，由此方彰是性具德。

三、若廢下，示直從心體惟一法身。若廢二性之能者，能之一字指於二性，以此二性能現二事。今廢能現，即是廢於染淨一性。若云但廢二事者，文須應廢二性之所。或曰：且置於二性能現之義，故云廢一性之能。其實二性不廢。今曰二性若不廢者，何云心體非染淨非淨？又染淨二性正是性用，若不廢者，何云以論心體？又上文若不廢者，下文何云依此平等法身有染淨性？問：性可廢耶？答：克從法體，性不可廢，染淨可廢。性可廢者，由染淨故，故云廢二性之能。染淨不可廢者，功由性故，故云佛有性惡，生有性善。若得此旨，諸文了然。文云圓融平等不可名目者，然作此說，名目已彰。此乃如來究極之處，而南嶽．智者修證之本。然於此性，豈得以染淨諸法決不可亡乎？亦豈得謂染淨諸法而決可亡乎？由其可亡者情也，染淨諸法即情矣。其不可亡者性也，染淨諸法復可即性矣。所謂染淨諸法即情者，由情可思議矣。若其不得而思，豈得謂之染淨耶？而諸文指百界千如為不可思議者，由百界千如即此故，故得名為不可思議矣。或曰：不可思議者，以偏言之，但非三教之可思議，豈復非圓？以因言之，但非等覺之可思議，豈復非佛？今謂不然，所以名圓名佛者，由於此性不得而思議故。故不思議之言，佛亦不能思議爾。故淨名疏云：諸佛菩薩亦不思議下地及一切

眾生因緣三道。此即絕待不思議也。問：前何故云不可思議者，惟佛能知？答：佛能知者，由知此法是不可思議故。問：能知麤耶？答：能即是所，知乃非知，何麤之有？宜以旨了。問：向云由百界千如即此故，故得名不可思議者，豈非意欲顯不思議體，體是一性，由此性體圓融無礙，遂使諸法即是此性。以即是此性故，所以諸法法法圓融，名不思議。作此建意，還有何據？答：淨名玄文彼云：問：何等是不思議？答曰：不思議法性，猶如虛空，無念無思，湛然常寂，入一切諸法，悉通達顯現，即是不思議也。入之一字，是今建義，明者詳之。復了此入，全體是入，非謂入他，方為的當。據此一性，既不可思議，何故復名為一、為性、為平等、為法身耶？由為眾生作此建名，此名非實。故云：凡有言說，悉屬於權，但為眾生附世假立。以世間無異相故，稱之為一。今亦復然，乃無性相一異之異相故。以世間色心，心為諸法之實，故名為心。今亦復然，乃是一切緣生諸心諸法之實故。以世間能為物所依止故，名為平等，名為法身。今復然，能為百界千如所依止故。祇由附世假立，是故名目生焉。篤論性體心原，其實不可擬議。若了此名即性，性體既實而真，翻見世間名所召實，實却成虛；召性之名，假却有實。故曰：真諦有名有實，世諦有名無實。然此有無，亦為眾生作此說爾。文云：依此平等法身，有染淨性等者，即法身一性，為染淨二性。以此二性故，有凡聖法身之異。

三、是故下，辨意。

四、科簡，凡有三重：初、問；二、答。習成為妄性，不改為真性。然性之為義，或不動，或不改，或實性，或性分，或習成。若以事、理而區分者，實性，中性也；不改、不動，空性也；性分，俗性也。又不別、不對，故其四名皆通三諦。雖有通、別，然此四名莫不皆屬理性者也。惟習成屬事，由習成從緣生當體，性分約緣生所依。若性分之性亦從當體，故與習成同皆屬事。又習已成，亦云不改，亦云實性，故此諸名通皆屬事。今文且約天然不改，故為理性。今以此義評昔具性，而非具相之說可問。彼云具染性者，既即是理性，理是染耶？夫言染者，即垢穢之名，理豈垢穢？若云是垢穢性者，今問性之一字，性是垢穢耶？猶恐未能曉此問意，今復以四大之性而問之。夫事性者，如火熱、水濕、風動、地堅，各各性分相同故。理性者，非差別故。今問性具水、火，彼必謂之但具水、火之性也。今復問之，為具水、火性分之性，理性之性耶？若云具性分之性者，是則談具，非具理性矣。若云具理性之性者，且夫所謂火者必熱，水者必濕，理性非熱非濕，如何得謂火性水性？未審水火之名，為從理性而得？為從事體而彰？若云從事，則具事矣，不應云具事之性也。若云從理，理非熱濕，何得二名？名必因

實，理非熱濕，豈得謂之火水者耶？此旨幽隱，自昔窄窮，無同彼宗，且以其性而為所具。或曰：理性之道不可思議，豈應如此以情卜 度？今日每見學者，為令窮究三一名體，圓具性相，義不可通，即便說云不可思議。然此推託，自昔有之。如涅槃玄敘他人解芥納須彌云：不知入與不入。既是不可思議，那可定判入與不入？章安破云：此亦不可。佛果上地皆是不可思議，盡應不可解。餘者盡言可解，至此一義獨言不知耶？今亦例云：遭人問云：如何性具而不具相？即便辨云：性具頓常，相是變造。且性頓常者亦是不可思議，何可辨之？及遭今問：理性如何謂熱謂濕？此乃且是不可思議，如何至此云不可辯？若一向以不思議故，故不可辯，如何乃云性不具相？如何復難彼云：相是變造？性中如何得有此相？彼人通云：既是不可思議之相，如何以情卜 度？即便笑從義窮理失，乃以不可思議推之。及遭今問：性何濕熱？還以不可思議推之，豈非亦是義窮理失？故此推託。余患學者談具不明，隨心信乎不覺，觀縷其談，三一圓融者亦復如是。遭今問云：既然是三，如何即一？既然是一，如何即三？即便答云：不可思議。然若還直作此會不可思議者，心境不明，趣但仰信。今曰不可思議者，直須的的明白，絲毫不迷，徹究根源，方可粗云不可思議。二、故云下，引證。三、佛性下，例釋。經以佛性而非造作，今例染性亦非習成，且從迷覺以分，其實染性是佛。或直以事造三千，謂之常住，不可破壞者。且夫變造之名，如何謂常？荊溪豈不謂常應不變，無常非性耶？或曰：不可執名。然若不正名，荊溪何不以理為造，以事為常？故知事常必由即性。或直以事為無常者，事既即常，事豈非常？世間相常，如何消解？若相不常，必應改云世間性常。

第二、重二：初、問；二、答。然此文云佛性之中有眾生者，是明法性能具諸法。眾生身中有佛性者，此明佛性之體乃為眾生事相所隱。佛性，理也；眾生，事也。斯乃理具於事、事具於理。若泛而論之，應有六句：一者、理具事；二者、事具理。此二如當文。三、理具理，文云：真體具足染、淨二性。四、事具事，文云：十方世界內，纖塵而不迮；三世時劫入，促念而能融。五、理具理事，如不空藏具染、淨二性，辨染、淨二事。六、事具事理，以理具事理顯之。何者？且事具事者，功由理具事故。今理既能具事理，故事亦具事理。如下文云：若真諦攝世諦中一切事相得盡，即世諦中一一事相且攝世諦中一切事相皆盡。然此六義克從法體，惟理具事。就法辯義，有六不同。何者？且理復具理者，由理因事別，故有染、淨二性，所以理復具理。且事復具事者，由事即理，故此之事復能具事，須約功歸、就法二義。事為能具者，功歸在理，由就事即理，故事能具。若從功歸，理為能具；若從就法，事

為能具。理為所具，例此說之。若從功歸，事為所具；若從就法，理為所具。答文為三：初、正答即理具事、事具理二句也。文云法性能生諸法，并云體為相隱者，須當分別。良以具之為言，或指存有為具，或指頓足為具。且存有為具，乃同圓中離義；頓足為具，乃同圓中即義。今文通二：若以佛性具眾生，但云此明法性能生諸法義，乃同存有曰具。由法性生諸法，故諸法是法性所有。眾生具佛性，但云體為相隱。由諸法能隱於法性，既隱法性，故諸法中而有佛性，皆從離義。若從即義者，以法性即諸法故，故法性當處頓足諸法；以諸法即法性故，故眾生當處頓具佛性。問：所云頓足之具是約即者，即義必應同具義耶？答：或因即而具，或因具而即，或即即是具，或具即是即。有此不同者，不出體之與義。從體乃即即是具，具即是即，平等妙性能即能具，此之即具不出一性，豈有體殊？但由此性當處便是諸法，故名為即；當處頓足諸法，故名為具。因即是故頓足，因頓足故即是。故可云：若不談具，即義不成。亦可云：若不談即，具義不成。此二名之別者，乃由義殊。
二、如說下，引喻。然此喻文可證今義。今立義者，惟理具事。由理具事故，故事具理。祇可色從空起，色乃具空，終不可云空由色起；空乃具色，如水成波，終不可云如波成水。問：空無別空，即色是空；水無別水，即波為水。豈不得云空由色起，水因波成耶？答：此旨亦難，今當精究。若據天然妙性不得而思議者，亦不論諸法、法性二名，如不說空之與色、水之與波也。因眾生不了，迷此妙性而見諸法，則曰法性生於諸法，如空為色，如水為波。此之諸法既從法性而生，故於諸法而有法性，如色有空，如波有水。此約諸法對法性說，故云生云有也。若約法性望諸法說，故法性即諸法如，即諸水空而為色波；諸法即法性如，即色波而成空水。雖有此二，莫不先由法性為諸法，空水為色波，故方可云諸法是法性，色波是空水，終不可云先由諸法是法性，色波是空水，然後法性是諸法，空水是色波。此則正從迷悟相對立教以說。若以天然妙性之體，體本不二，而收法性、諸法者，則法性與諸法無前無後，不即不離，如空、色、水、波，不可前後，亦不異同。但以上義會之，自見諸說有歸。三、以是下，結
第三、重二：初、問。此問因向云眾生身中有佛性而起真如之體，雖一迷悟得名必殊。且上文以諸佛之悟召此真如亦名性淨涅槃，今何不以眾生之迷召此真如名為性染生死，如何却召為佛性耶？答二：初、正答。以本具染性故能生生死，而此染性即是淨性，故復能具於淨性涅槃。既然復具淨性，必有出障之能。今取眾生由染性故已曾 建立生死染法，故不復云有於性染生死，是以但指有於性淨涅槃，意令眾生修出障淨德，故云而有佛性也。文云在纏之實者，

實即真如，亦可作其實之實釋之。二、若據下，辯二：初、通立二性。在生在佛，二性無[虛*予] 。二、但名下，偏名佛性二：初、示二：初、恐濫事染；二、又復下，為起淨行。經論語性，偏名為淨。為佛者，意為起於淨行故也。文為二：初、興廢。熱惱，過也；清凉，德也。今論二性，特言二事者，意顯事從性成，去過就德，必在於淨。二、若孤下，欣厭。文云愚惑者，性本無名，具足眾名；雖具眾名，名無實體。體全是性，性既圓妙，豈定染淨？并非染淨，豁然無奇。能了此者，依稀識性；不能了此，乃聞性染，便謂實染，遂不羨之；聞有性淨，而謂實淨，便乃欣之。此畏此欣，非惑非愚，其謂何耶？問：聞染為惑，故不可以染名；若聞淨為愚，則何復以淨目？答：名是方便，遂有入實之功；愚是初心，乃有見性之幕。故偏言淨性而誘進之。因幕而求，求必從師，師必授以性非但淨，性且具染，即染是淨，見非染淨，方為究極。
三、是故下，結。諸經論中，於佛於生談本性者，皆云佛性淨性。然於師祖教門，隨順悉檀，舉不同名者，乃非其一。一者、以性對修，約無示有。諸佛無修惡，有性惡；眾生無修善，有性善。如觀音玄文也。二、以性對修，約有示有。諸佛有淨，眾生有染。如今立難之文也。三、以修對性。修則存沒，性則常住；修則偏一，性則雙存。修偏一者，約一人終始，方具染淨二事。性雙存者，如今文云：莫問在障出障，得稱為性淨涅槃，並合名性染生死。四、以修對性。據法界全體，修亦染淨，性亦染淨。如下文云：若總據一切凡聖，以論出障在障之義，即真如法身，於一時中，並具在鄣出障二用。修既全具，性故可知。五、以修對性。欲令愚者欣習，故修存染淨，性則惟淨。如今結文。六、以修對性。欲令行者了修即性，見性全具，方極圓行，故性談染淨。如荊溪云：忽都未聞性惡之名(點迷則三道流轉也)，安能信有性德之行(點事則修德三因也)？七、以修對性。克從法體，修則有染有淨，性則非染非淨。如云：癈二性之能，惟論心體，即非染淨。
三、明真體在障、出障之理三：初、標章。二、解釋二：初、問。前科問意，約能辨所，法身既一，何故有因染法身、果淨法身？今科問意，約所辯能，法身既一，何故得有在障、出障？由法身是所障、所出，染、淨是能障、能出。二、答二：初、正答前難三：初、定名。障與出障，有事有性，今惟從事，故云心體平等，無障、不障并。若就二性，亦復體融。文云但就染性者，染字恐悞，應云二性，方應釋義。所云有障垢之名者，意謂有其障與出障、垢與不垢之名。文體從略，乃云障垢，恐人見下障垢之言，因而改二為染。問：何故今文論障、出，惟就事辨，不從性耶？答：性之染、淨與事染、淨，體同義異。今從義異，不就性辨。何者？由性

之染、淨既是性故，故體融一味。雖有二名，其實一體，不同事中炮然二體。問：曾 云事、法無體，但有其名，今何復云事有二體？答：前豈不云：夫言體者，有隨名辯體，有克實論體？若隨名辯體，事染以生死為體，事淨以涅槃為體，故二體不同。若克實論體，其生死、涅槃但是名相；克實而論，體是一性，故事、法無體。問：既有隨名辨體，且性染、性淨二名，豈無隨名之體？何故但云事中有體？答：性之染、淨名隨名辨體者，染、淨二名，名從事得；隨名辨體，體還是事。但約義異，以性染淨義異於事故。性染淨二名，名下之體，體是於性。既是於性，性則真實，故非二體。所以得云體融一味。如此還成克實論體。問：隨名辨體、克實論體，有所自乎？答：理義既正，何必求文？恐不信者，今為證之。荊溪云：立名之法，各主所詮，故云對體(此同隨名)。今開顯竟，名無別趣，體無別理(此同克實)。然復今文與前因果用義不同。前有二科：一、以二事辨法身，以法身起二事。若依此義，今文應云法身起障、出障。今文乃云真心違性起事染，真心順性起事淨。乃與前文所起雖同，能起有異。二、約二性辨法身，約二性起二事。與今文能起、所起雖同，其取染淨有異。由前不取所起，乃取能起辨二法身；今文不取能起，乃取所起辨障、出障。問：有此同異者何？答：前約染淨辨二法身，故通取性事染淨以辯法身。今約法身明障、出障，故別取事染、事淨以論在障、出障。良以性染、性淨，體融一味，不可斷故，豈得論於在障、出障？修惡可用，修淨斷之？故就事辯障與出障。以體約體中不取所起者，由以事約體已曾 辯故，能起有異。以事約體者，由染淨二性同法身故，
二、此義下，釋相二：初、正釋在障、出障二：初、在障。此文法有五種，能所三重。五法者：一、染業；二、染用；三、真如；四、染性；五、淨性。前二是事，後三是理。事體雖一，由約因果，或約過現，故分業用。理體雖一，由約體德，故分如性。其能所者：一、染業為能熏，真如、染性為所熏；二、真如、染性為能起，染用為所起；三、染用為能違、能障，真如、淨性為所違、所障。由此淨性與真如一體故，故以所障稱為法身。但以此義消釋，文相坦然自明。問：淨性為所障，染用為能障？且染性者，是所障耶？是能隋耶？答：若以性從染，染體同事，即屬能障。若以染從性，性體同理，即是所障。今祇云染性為能起，而不云為所障、能障者，由取名異、義異故。由性染不同性淨故，但說順用、照性為所障，此取性染、性淨二名異故。由染性不同染事故，但說染用為能障，此取性染、事染二義異故。若非以體同、義異而辨者，於上下文消釋之際恐難的當。二若以下出障。法亦有五、能所有四。法五者，一淨業、二染用、三淨用、四真如、五淨性。能所四者，一

淨業為能熏，真如淨性為所熏；二真如淨性為能起，淨用為所起；三淨用為能除，染用為所除；四淨用為能顯，真如淨性為所顯。若與在障對辨者，在障中無淨用，今無染性，在障中無能除所除故。能所祇三有此不同者，由在障時未有事淨之用故，由出障中染性非顯故，由事淨之用非所破故，應知皆是隨時辯義用與不同。且染性者何非所顯？若非所顯，豈得謂之佛有性惡？且淨用者何非所破？若非所破，豈得謂之闡提斷善？今不以染性為所顯者，且順淨照之名欣羨便故。今不以淨用為所破者，且順正論破顯，必就反妄歸真辨故。文云圓覺大智并波羅蜜者，即智斷二德但名淨用。文二照字性事不同，尋者可了。二以是下辯頓具漸具，初頓、次漸。三然此下結示。

二料揀餘義，有二重問答。初問者，向論垢障名偏約事，今問違性亦可名為障垢者不？若可名障，障即破矣。何故前云染性與淨體融一味不相妨礙？文云應說為礙染者，染即垢矣，變文體耳。若據性名為染，前數言之。今意問障礙染，其云染垢者，相帶來耳。二答俱是等者，因上問意性應名障，故今答之性得名障，乃是障性亦名性障。云俱是者，顯不獨事，又顯不獨名違，亦乃俱得名障，名垢障性。性障二名翻倒者，但稱呼異爾。又對事障顯今性障，障即是性、性即是障，故有二名。云平等之差別者，差別之言：一者以過對德，或名無礙、或名為障；二者就過自說，或名為染、或名為垢；三者乃從稱呼，或名障性、或名性障。雖諸不同，體實平等。云圓融之能所者，障是能障、性是所障，今即性名障，性既圓融能所豈別？又今論性障乃是能障，既以性為能障，乃是圓融之能障也。文言所者相帶而來，結答但云勿謂相礙不融者，故知正以障礙為難。

第二、問答二：初、問。亦應有自體在障出障者，在障即染性，出障即淨性。上文雖有能障所障，但通以真如之性為染所障，名為染性圓融能所，而未顯說染性即是淨性。今問意者，既云平等差別圓融能所，且染性是在障，淨性是出障，亦應染性自體是在障出障耶？據此問意，為明染性。下答文中既答染性圓融同淨，故乃復出淨性圓融同染。答二：初、正答。初、示染性圓融。文云：據違性而說，無一淨性而非染者，染性之外無別淨性也。即是自體為能障者，染性也。自體為所障者，淨性也。染性之外既無別淨性，故云自體為所障也。自體者，即染性當體也。二、淨性中云：無一染性而非淨者，淨外無染也。自體為能除者，淨性也。自體為所除者，染性也。淨性之外既無別染性，故云自體為所除也。自體者，即淨性當體也。染性中見圓融故者，由自體是所障故。所障者，即出障之淨性也。染既即淨，是以圓融。淨性中見圓融者，由自體是所除

故。所除者，即在障之染性也。淨既即染，是以圓融。又復在障出障之言，皆通染淨，但能所不同。且如以真為能在於障，以妄為所在之障。今取所在，故為染也。若取能在，自屬於淨。且真為能出於障，妄為所出之障。今取能出，故為淨也。若取所出，自屬於染。然以染性為所除者，恐人疑之，性惡不斷，何云所除？今復問之，此文云自體為所除者，為修為性？若云修者，今文自云無一染性而非淨。既然是性，故知染性為所除也。更且問之，文云自體為能障者，是性染不？且性染既得為能障，豈不得為所除耶？故知性之染淨，而無別體。體是於修，故得乃有能障所除之名。今了一性，能具染淨，故此之性，名能障性，名所除性。雖有二名，實無二體。故能障非障，所除非除，但有名耳，無非一性。如此了者，方見性無不具，具無不性，不可思議，天然妙體。二辨意者，由染淨二名，而無二體。既無二體，故染淨相即。既然相即，故一味平等。雖一味平等，而不礙二名。故識常同常異之法門，平等差別之道理。以此辯意究之，故知第二問答者，是辨性染性淨者也。

四、事用相攝之相三：初、標；二、問下，釋二：初、問。體性至可解少分者。由向所明染淨自體，在障出障，染外無淨，淨外無染，故云圓融。義理已明，故云可解。初心乍聞，故云少分。又但解理而未解事，故云少分。但上言事法至其相云何者。上明圓融無礙法界法門中云：故世間、出世間事，亦即圓融相攝無礙。世間即染，出世即淨。今指上文，故云事法染淨亦得無礙相攝。然上已辨事之相攝，功由即理，其旨已明。今云其相云何者，一者、雖聞因理故事融，今疑何者其事有不融者；二者、雖聞因理事融，而於事融之相未曾 廣示。故作此問，生後委釋。

二、答三：初、正答前難二：初、總立。若偏就分別等者，須知分而言之，法理有三：一者、能執妄情；二者、所執事相；三者、所依真理。以所執之事從能執之情，其事一向不融；以所執之事從所依之理，其事可得相攝。云就分別妄執之事者，正以事相從情；云據心性緣起依持之用者，正以事相從理，故其事相通融不融。問：若依此說，理融情礙，事非融礙而亦融礙，何故曾 云事是融礙？答：若了事即平等體性，非事非理，故此之事非融非礙。若事從當體，故乃是礙；若事從所依，故乃是融。共而言之，事亦融礙。曾云事體是礙者，正從當體也。今文云妄執之事不融者，正是事之當體，故乃不融；心性緣起之用相攝者，正是事由所依，故乃相攝。問：上來何不直從事當體以說，而復云事從情為礙？答：以事相所得之由乃有二義：若從當體，則依妄情而有，因不覺故，則境界生；若從所依，則依真性而有，由即不變而為隨緣。故此事相有二根本：當體從情，所依從性。如楞嚴云：一切眾生不知二種根本：

一者無始生死根本，則汝今者與諸眾生用攀緣心為自性者；二者無始菩提涅槃為清淨體，即汝今者識精無明能生諸緣之所遣者。由此義故，故云事相從情為礙，從性為融。問：但可云體相從情為礙，何故云事相當體是礙耶？答：由事相之體有所依，體有當體。體性為所依，情為當體，此義難見。今以波而喻之，波之所由有二根本：一由於水，二由於風。若論波體者，以動為當體，以水為所依。曰：波之動者，動必由風，故知即風為波當體，即水為波所依。以喻觀法，其理可知。既然當體同情，故知當體是礙。問：可云即水為波當體不？答：亦有此義。問：與動為當體何殊？答：若隨名辯體，故波以動而為當體。若克實論體，故波動無體，但是相爾。克實而論，以水為體。問：祇可以水為所依體，何云以水為波當體？答：其實以水為波所依。當體之名從初而得，初以動為當體，今以克實奪之。此之當體全即是水，意顯別無當體，全是所依為當體耳。若依此義，斯亦可云下之當體即融即妙。或曰：如前之說，其理不然。夫事相當體，常即常融，實非隔異。但由情執，為離為礙。礙之在情，實不在事。却取波水之喻，而明其理。波如事也，水如性也。波常即水，性常即性。波未有離水之日，事未有不即性之時。但由癡人，謂波非水，如事非性。癡如情礙，非于事隔。故不可云事體是礙。今曰事當體者，虛妄也。性當體者，真實也。從妄而知者，為迷為情。從實而知者，為悟為智。迷其實而從妄，乃妄謂事之不融。故事不融者，是迷實而從妄，迷性而為事，此皆妄也。悟其妄而從實，乃實知事之能融。故能融者，是了妄而從實，指事而即性，此皆實也。妄謂不融，事體是妄，故事不融。實知能融，實體是性，故性能融。融之功者在性，礙之功者在事，故事體是礙也。所云波常即水者，由全水為波，故波常即水，此水之功也。波不即水者，水體靜，波體動。動隱於靜，而但見其動，不見其靜，此波之功也。實而言之，本既是水，何曾 不即，此取知者為言。妄而言之，但見其動，不見其靜，謂波非水，此取迷者為言。迷者正從今日但見動處為言，故波是不即。知者正從元本見水為言，故波乃即。不即者，妄也。常即者，實也。妄從事得，實從性得。故事礙性融，其理照然。今為昧者，復更言之。法界法體，不出事理。事是情迷虛妄之體，理是智悟真實之體。智實乃融，迷妄為礙。所以融之功者，在理在智。礙之功者，在事在情。若言礙之功者，在情不在事。必須融之功者，在智不在理。若云由智稱理故能融，必須由情順事故能礙。或謂礙之功者在情，融之功者在事。必須差之功者在情，無差之功者在事。若爾，事體不得為差別矣。若云事是無差之差，不同情之定差者，此乃迷名而不求義也。由以情迷故，從事之當體而失於理，故曰定差。以智了故，從事之

所依而得於理，故曰無差之差。其實二差體同，但由於理得失，致有二名，豈可情差而非事差。然情智者，能迷能悟也。事理者，所迷所悟。迷雖事理俱迷，但迷之體者在事，故云迷謂內外。悟雖事理俱悟，但悟之體者在理，故云悟惟一心。眾生但理者，正從事上論功。諸佛得事者，正從理上說義。此旨幽隱，人而罕明。若也不達，其如之何。

二、所謂下，釋相三：初、正釋二：初、凡聖多小相攝。輔行引佛藏云：佛見一切眾生心中皆有如來結跏趺坐。今云毛孔者，故知若色、若心皆具諸佛。輔行復指眾生雖具，但是理性者，由十一界從未發現，故名性十；從已發現，故名修十。若性、若修雖有二名，篤論其體，無非一性，全體為十，故修性、十界各相論具。以性佛界具性眾生，以性眾生具性佛界，以修眾生具修佛界，以修佛界具修眾生。輔行乃從性之眾生具性佛界，從性辨具，故云但是理性。今文由明事之相攝，故以修中眾生具修佛果。又輔行中正明各具，故迷眾生自具十界，所具佛界既未熏習、未曾 發現，所以但有理性而已。今論互具，故迷中眾生而具十方現成正覺一切諸佛，故具修事。又輔行中以悟對迷而論與奪，由佛既悟，悟無別悟，悟事即理，理既能融，故事亦具，是以說佛而能事具，故云佛果已滿，從事而說。眾生既迷，迷無別迷，迷事非理，事既非理，事不能融，故事非具，乃奪其事而與其理，故云但是理性，所以致有果隔之言。又云乃至凡夫但是理具，今文不論其奪，乃從法理皆與之，故就事論具。二、若十下，長短大小相收。三世促念即長短，十方纖塵為大小。二、是故下，引證。文相惟證大小長短，又於長中自論相攝。三、其餘下，例顯辯意。初、例顯。今論事相相攝，不出十界正之與依，於正報中大而括之，無出生佛；於依報中大而捨之，無出十方。今於依正中碎舉諸法，略而例顯，無不相收以辨其意，故云其餘淨穢，乃至云及不對法悉得相攝。云不對法者，不定對故，名為不對，非無有對。且如舉筆而對於硯，不必對硯，亦可對墨，亦可對紙，故此之筆名不對法，不同淨必對穢，有必對無等。二、蓋下，辨意。云相無自實者，實猶體也。由相無自體，體是真心，故云起必依心。心體既融，心必有體，體即真實，由實故融。亦可云起必依心者，即妄心也。心體融者，此妄心體，體是真性，性即融矣。若此說者，則雖次第由顯，由相從妄念而起，妄念從真性而起。真性既融，故妄念融；妄念既融，故事相融。就法論融，乃妄念事相也；功歸論融，由真性爾。或報事之當體自融，但由情故不融者，請以今文而就思之。若事當體自融者，何必須說心體既融，相亦無礙耶？復了說雖次第由顯，旨實同在一時。雖然，同在一時，不可混迷法理。問：與昔人云攝色歸心，方具何別？答：一

者、言同意別；二者、言意俱別。且言同意別者，若取妄之色心俱名為色，真之色心俱名為心，亦得謂之攝色歸心，其色方具。若言意俱別者，須知天然一性不名為色，不名為心，附世假立，曰色曰心。若以天然一性名心，則攝妄色，妄心歸心，其色心方具，是故不獨攝色歸心，亦乃攝心歸心。若以天然一性名色，則攝妄色，妄心歸色，其色心方具，是故不獨攝色歸色，亦乃攝心歸色。此約攝事歸理，其事方具。功歸在理，就法在事。若直從就法而辨，則妄心亦具，妄色亦具，不必云攝色心歸心，攝色心歸色。此之二義，隨說不同，旨在一時。隨說不同者，如大師因料揀一念心具十二因緣，恐人不得其所以具，遂云不同。世人取著一異定相，一念乃是非一非異而論一爾，此則從於功歸以說。大師又云：芥爾有心，即具三千。并云：惟香、惟味、觸等。此則直從就法而說。又若直從就法，以易通難，必云色何以具？色即心故。

二、料揀餘義六：初、重示二：初、問。問從不解攝字而生，今先以答文而辯其意：一者、相攝；二者、相等；三者、相即。若善了者，攝、等、即三，名雖有異，趣實無別。為不了故，隨名解義，遂成不同。謂相攝者，大乃入小，小乃入大。謂相等者，大雖不入於小，大乃等同於小；小雖不入於大，小乃等同於大。謂相即者，不獨大同於小，亦乃大即是小；不獨小同於大，亦乃小即是大。因此義故，遂有淺深。由即是故，所以相等；由相等故，所以相攝。故今問意：既能相攝，必須相等耶？下答云：非但相等，亦乃相即。答二：初、正答；云何以下，辨意。常同常異者，此文之來明事相攝，故此常同常異乃約事用為言。

第二重問答者，以凡難聖。答云聖人稱理施作所以皆成者，故知事融功由於理，由聖證理所以能融。凡夫迷理但見於事，事體同情故云情執乖旨，是故不得。或曰聖人稱理施作者，由對偏情故，若事若理俱名為理，然其圓融體非不事。今曰對於偏情故圓事理俱名為理者，為取了事即理而得理名？為取事之當體自得理名？請有智者細究此意，必然自許今說為正。問：可云理之一字乃是道理而非理性，由不思議事道理本融，聖人稱此道理故事而融答。次文問云聖人得理便應不見別相，豈非因今文云聖人稱理故有此問？以此顯之，理非道理。故淨名疏云：真性乃與眾生共有，以諸佛菩薩能得此理故有大用。豈非大師稟南嶽說乎？又復縱作道理之理，亦無害於今所立義。何者？且事是相別，有何道理而得相攝？

第三、重問答。問之意者，克從法體，理體無差無相，事用差別有相。今之學者多云理無相者，乃無定一之相，非謂全無有相。請究今文，聖人得理不見別相者，為定一相？為不定相？若云不見定一相者，何云以彼小事而納大法？故知若從理體，不定之相亦乃可

亡。良以相體祇是一種差別法門，不得理故，故成定相；以得理故，成不定相。其論亡者，不出二意：一、約法體，定不定相，亡則俱亡，存則俱存，由此二相，體祇一故；二、約同異，亡於定相，存不定相，由即不即故。答之意者，如來不獨證，亦乃得用，故相無者，皆悉證得。

第四重二：初、問約體用分途為問。平等之體本既亡相，約誰論於攝與不攝？事用之體既然差別，雖云如來不壞此用，如何大小而能相收？二、答約體用相即而答。

第五、重二：初、問。由向答中但云即體是用，體理用事，祇有事理無礙，如何見其事事無礙？故有此問。或謂三諦既已圓妙，大師何須復說三千？今曰三諦，顯言惟有事理相即。蓋由不云一假一切假，無假而不假，是以三千有事事相即。從言雖爾，意則無殊。

二、答。不出功歸在理，就法在事。所云就法在事者，一則事能即理，二則事能即事。但了理融，故無法不即。蓋由一切諸法全體是理，所以諸法更互相即，尚乃凡身即是金軀，豈況丈六不即藏塵？問：所云凡身即金軀者，何故輔行云一一界果各各具十，不相混濫？答：正各具，故作此說。下文復云彼彼三千互遍亦爾，豈非凡身即是金軀？又復於各具中，且如佛具十界，豈可不得指佛界、地獄界即是佛界之佛界耶？問：此理難信，且如現見色相，豈可即是蘭香？答：學凡則難信，學佛則易明。問：前云從事當體，乃有差別。若爾，事之體者，即同眾塵。今文從事，何以非之？答：今取克實論體，所謂事者，但名相爾。問：事即事者，功由於理，還成事理相即，未見事事自融。答：功雖在理，示相不同。由事理相即者，乃體用對論；事事相即者，乃就用自辨。若指此用在果，而全即眾生因理者，未極佛旨。

第六重二：初、問。外計我遍，亦不一途。或計我大物小，物在我中；或計我小物大，我在物中；或計我與物異；或計我與物同。今通途敘計，問與真心遍物何別？答二：初、出外執見二：初、我與物異。微妙廣大者，正是所計我大物小。二、設使下，計我與物同。彼此不融者，我體無相，以我對物，即與物即。物體既實，以物對物，彼此不融，正隨世間所見而執。何者？世間眾物，物皆即虛空而成，故執神我如空，與物相即。及就眾物，物物各殊，不可此物即於彼物，故執事實，彼此不融。

二、示內顯非二：初、標；二、知一下，釋二：初、示內；二、非謂下，顯非。不出二意，不同外道事相本虛，迷者謂實，佛法知虛，一不同也，故云非謂心外有其實事也。即，猶是也。事相全體，即是真心，外雖謂即，乃是神我，與物相合，即義不成，二不同也，故云非謂心偏在中名為至也。

三、此事下，方便重示三：初、內師問起，二、外人欣受。三、沙門下，方便顯示二：初、約想物大小二：初、令想物大小。二、沙門曰：毛孔下，覈究心事五：初、覈事異；二、沙門下，究是心體；三、沙門曰：汝下，覈心無大小；四、沙門曰：汝想下，究心無增減；五、沙門曰：汝想作大下，究非共他心。
三、沙門曰：然則下，揲示義旨二：初、揲示二：初、示心體惟一。從心體言，故無大小；從心用說，大小宛然。今從心體，故云心既是一，無大小故。二、毛孔下，示心為物體。指此一心而為物體，故於大小二物融同。
二、以是下，義旨二：初、緣起相攝二：初、示相收二：初、大小相攝。文云以是義故者，由向明心體惟一，能為物體。以此體一義故，舉小物之相，收大物之相；無大物之相，而非小物之相也。舉大攝小亦然。功由大小體一，故大小二相相融。二、無小下，大小之相宛然二：初、示。無小相而非大相，大相入小相，而大相不減；無大相而非小相，故小相容大相，而小相不增。功由二體惟一，而無大小，是故就法二相相收，大小宛然。二、是以下，引證。大小相入，二相宛然，文出淨名。然此經文談不思議，吾宗人師各見不同。或曰：不可思議用者，乃事用當體，自不思議，故能相入。或曰：不思議用者，乃是性德大小，故能相入，乃非事用。今曰克從法體，不思議者，性體也；用者，事相也。即性為事，了事即性，故號不思議用。事不能融，功由得性而融(初家失此)；性非大小，功由因事大小(次家失此)。且得性而融者，南嶽云：毛孔與城，但全用一心為體。當知毛孔與城，體融平等。以是故，舉小收大。文雖託於妄心，意欲曉於真性。大師云：若得芥子真性之小，能容須彌之大；得須彌真性之大，不礙芥子之小。荊溪云：問：真性自與實慧和合，何關外境？而云大小相入，由契於理。答：然此真性遍於法界，迷謂內外，悟惟一心。且大小由事者，南嶽云：若據心體平等之義望彼，即大小之相，本來非有，不生不滅，惟一真心。止觀云：今解無心無念，無能行，無能到，不思議理，理則勝事。(理既無念無到，無大無小明矣。)荊溪云：迷謂內外，悟惟一心。(迷謂既外，亦乃謂大謂小。內心具性，故非大小。)問：昔人亦云：譬如芥子，能容須彌，良由真性。若離真性，無於容理。與今何別？答：與今不同。他以大小體是理性，故乃相容。大小之事，事終不融。是故生身尊，特事炳然。問：或云：性德具大小性，而此二性，當處一體，不可思議。故大能容小，小能容大。但以性德宜寂，難可了知。故乃寄於事中大小相容之相，以顯性德大小相容。篤論相容，是性非事。故荊溪云：若以理奇事，如華嚴經：譬如一塵中，有大千經卷。一念如微塵，諸法如經卷。芥子須彌，取譬亦爾。此說如

何？答：與而言之，得於義異，失於體同。奪而言之，二義俱失。由失法體，義異不成。今以體同，而難其說。且大師以三解脫釋經，所住解脫是真性，能住之智是實慧，所起之用是方便。若如他立者，事中大小相入，由於性中大小相容。性中大小相容者，正是性德方便解脫。何故荊溪問云：真性自與實慧和合，何關外境，而云大小相入，由契於理？答：然此真性，遍於法界，迷謂內外，悟惟一心。且事中大小相容者，自由三解脫中真性解脫。若如他說，應由性中方便解脫，又復不應問云何關外境。以此而知大小之體，體本是事，由得真性，故大小相容，無謂大小是理性也。問：雖然此文大小非性，柰何文云以理寄事？若云事融，何云奇事？答：應知一念諸法微塵經卷，若望真性，悉皆是事。但由彼指塵經為喻，故一念諸法乃當於法。然一妄念能具諸法者，由得真性，所以能具。是故念法望於塵經，乃名為理。故寄喻事以辨法理，況約即論奇，方極圓旨也。問：若不許於大小相容是理性者，止觀何云理則勝事？荊溪何云制心從理，無非心性？答：此由古師但約事相釋不思議，今家乃約由證理故，起此事用為不思議，欲異古人惟事故今，特以理言，非謂無事云約證理。又從理起用，故云理則勝事。所言制心從理，無非心性者，事相大小無非真性，以無非故，故大小相容。眾生迷之，但見內外大小相殊。今既悟之，見此大小內外皆是一心，約對迷說，故云心性。其實心性即是內外，若不即是，何云無非？又復若如他說無非心性之言，須誘三種解脫，方見性德有大小相容。且此文者，乃別指真性解脫為無非心性，故知方便體是內外。二、此即下，結成緣起。二、若以下，心體無相。

二、我今下，夢覺長短二：初、論夢覺時節長短。二、沙門曰：奇哉下，牒示義旨二：初、牒示。二、以是下，義旨二：初、正約凡夫夢覺辨喻義旨三：初、長短非實。二、若覺下，情理有殊三：初、一向據惟不融；二、若覺下，約心融事融；三、若以下，一向據心無相。

三、正以下，正約心體示旨二：初、功歸一心為體，故相攝二：初、正釋；二、若此下，返顯；二、又雖下，功歸心無增減，故相攝。

二、是故下，通約凡聖辨法義旨二：初、諸佛證悟二：初、長短相攝；二、又復下，演短令長。然長短相攝與演短令長二義不同者，由相攝之義雙存長短，然後相攝相演之義，或祇有短演之令長，或祇有長促之令短。又相攝者，是相體俱即；演短令長者，乃相離體即。七日為劫等，文出淨名。今文云緣起之法惟虛無實，乃至云一劫之相隨心即成，七日之相隨心即謝。有謂緣起法體是常住者，今何以云隨心即謝？或曰：如淨名云眾生謂之一劫，今約眾生謂之為

謝，法體豈然？今曰：若謂約眾生為謝者，今文云聖人善知緣起之法惟虛無實，悉是心作，隨心即謝，豈非隨於聖人心謝？然聖人無心，以眾生為心，而此之心既然在用，故有成謝。或不然者，今問：緣起之法惟是真實，惟是虛妄？若云真實，何云惟虛？何云依想以現虛相？問：圓聖起用，不謀而應，何云相耶？答：用之法體本屬乎事，體之法體本屬乎性，以即性而為用。從性而言，故曰不謀，故曰無緣，故曰不動；從用而言，故曰隨情，故曰為物，故曰分別。今云相者、成者、謝者，以聖人從用而言也。淨名云眾生謂之一劫，眾生謂之七日者，以聖人從性而言也。二、若凡下，凡夫在迷緣起法上妄執為實者，須通二義：一者、見思惑性執像虛為形，實故不融；二者、無明惑情執明虛為像，實故不融。若無後義，則使等覺已還無染礙之情可斷。

五、明治惑受報不同之義三：初、標章；二、問下，辨釋；三、此明下，結。辨釋二：初、治惑與受報各辯三：初、辯治惑；二、重問答。初問者，以性難事；次問者，以事難性。初答者，直從事答，以法界法爾事染之法為事淨之法所滅。次答為四：初、總答；二、如上下，指上；三、是故下，正答二：初、所治；二、若修下，能治。二文各二：初、據性雙有；二、但下，依熏用徧。二文用字，正從所起事用之用，故此之用一有一無。若其能起之性，在修未修，悉皆並具。四、是故下，引證，即淨名經也。文二：初、引經；二、法者下，釋義。今文申釋，乃約破事顯理，故以病為事，以法為性。及下卷云病在執情，非在大用，乃是破情顯事，故以病為情，以法為用。不獨南嶽通此二向，祇如大師．荊溪亦有二說，如下當明。然其病法有此不同者，須善其意。由能執之情雖一，所執之法有二：一者、事法；二者、理法。事法之體是麤，理法之體是妙，故荊溪言：有心麤境麤，心麤境妙。從法體言，事權之境為麤，理實之境為妙。且所執之事既麤，能執之心亦麤。既彼此是麤，故知事法因情而得，與情同體，故俱名病。遂指妙理，號之為法。此則法與能執情，雖能所有異，而妄體是同，不可一存一亡。從當體故，俱名為病，俱為所破。即所依故，俱名為法，俱為所顯。故義例。問：安心中云：體其實不起滅，妄謂起滅為當。祇除妄謂猶存起滅為體，妄謂令無起滅？答：此亦無別(云無別者，能執之情與所執事法，皆是妄體。存則俱存，無則俱無，故云無別。此文事中情法不分，人窄知之)，須善其意。若單論理，非起非性(平等一性，非事非理)。若約果德，則性不妨起(理不妨事)。若約眾生，惟起迷性(在事迷理)。若聖鑒凡，即起祇是性(事即是理)。今從反迷歸悟以說，令離起歸性(離事歸理，正同今文除病不除法，以理法不除，事法除也)，見非起性(若見於理，理之名者，名從對得。理之體者，體自性彰。而此理性是平等性，故非性非

起，非事非理）。上文乃於所執事法與能執之情不分，俱名為起，正同今文俱名為病。二者以所執事法與能孰情分途而說，有三不同：一者能起之心為情，所起貪瞋并其果報為法。二者謬執之心為情，所執之事為法。如貪瞋之法本是過患，謬執為德。又如事法本是於權，謬執為實。三者以能不知之心為情，以所不知之境為法。如事本即理，以不知即故名為情，以所執事境為法。然能起、謬執、不知三情之名，名實互通，但欲分別令相顯故，各取一名以示其義。然此三義，以情為病，以事為法。但除其病，不除其法者，所不除法有二不同：一者非謂事法不除，由祇除情，事法必泯。如治病目，空華自亡。此則不用除法，其法自離。二者就情說離，就法說即，故祇除情，不除其法。如荊溪云：所言但除其病者，病謂執權為實，法謂一切權法。執權之病若除，即此權法是實，是故除病不除法也。同今下文，病在執情，不在大用。智者云：譬如火是燒，若觸燒痛，謹慎不觸，即是除病，不可除火。并荊溪云：但破執病，法何所除？三道之法本三德故。已上諸文，悉是情離法即。若惟論即，情亦不離。如荊溪云：若聖鑒凡，即起祇是性

問：據上所論，事之情法，有情法俱離、情法俱即、情離法即。且情法既一，何有此三？答：隨順悉檀，各有義理。情法俱離者，為對治破計也。由今不起九界之情，乃離九界因果事法，故云離起歸性，并云約對治說破。昔計情法俱即者，約稱理實見也。且一佛成道，法界無非此佛之依正，祇如地獄因果，情執造業，全是如來所證境界。良以稱理實見，此情此法無不即性，故云即起祇是性，并云若見法性，即見法性，淳是諸法。苟非此意，如何得云證道不斷？情離法即者，從近要轉迷也。當知一切由心分別，今但離情，事法自即，故云但開其心，境無不轉。

問：情法俱離，必破九界，與別何殊？答：約即論離，而非定離，故與別殊。但約即論離之義，義實難揀，今祇以氷水顯之。如指氷是水，不須融氷，此是即義，乃相體俱即也。指氷是水，而融於氷，此是約即論離之義。故氷相須離，水體則即，乃相離體即也。

問：或謂約即論離，義不如是。如氷是水，有不知者，謂氷非水。今指氷是水，此約即也；不知心亡，此論離也。故知法體纔即，偏情自離。此說如何？今問：不知之情成定離耶？若非定離者，且以喻明。但氷即是水而為約即，不知之心既然自離，豈非定離？若云定離者，今問：不知之情既是所離，須指圓智乃為能離。且圓中論離，豈有定離？應知圓中心無定離。如淨名疏云：善斷者，名不斷斷；不善斷者，名為定斷。又復問之：事法即者，由全性起，是故法即。且如其情，為全性起？性外起耶？若性外起，則性體不遍，性具不周；若全性起，何故法即情定離耶？或云：雖全性起，由彼

不知。今問：祇此不知，還是性不？宜諍求之。又問：性既是麤，若定離而不即者，則不應云麤即妙也。若云麤之法體即者，法體屬妙，此則返成妙即妙也。如此談即，却可思議。何者？由俱但見於指白是白，而實未見指黑是白。淨名疏云：如蜂作蜜，雖採眾華，不以便利，蜜終不成。故知便利皆是蜜種。而此喻文同今黑白，智者詳之。然謂情須離者，乃宗於四明學者之說也。今復以四明自敘平生所得而曉之。四明曰：不盪情慮，妙復性本。惟智者之圓唱也。吾日夕任用，為机為杖；日夕舉揚，為襟為規。四十餘年，其志一矣。豈非四明以情亦即為所得乎？故今說者，天然妙性，或非破非顯，或而破而顯，或惟破惟顯。其而破而顯者，以事之情法俱即性故，故而顯；以事之情法從當體故，故而破。以此破外，更無於性，故惟破；以此顯外，更無於情，故惟顯。如此而破而顯，惟破惟顯，皆不決定者，功由悉是平等一性，本來非破非顯。祇此非破非顯，亦乃名從對得。若體自性彰者，破之與顯，惟破惟顯，非破非顯，皆不得而思議也。

問：向辨約即論離，義理雖明，柰何以喻有所不順？且氷可即水，其不知心合當須離，如何見此不知之心而亦即耶？答：氷即水者，氷與水體，體同故即。其不知氷即水之心，與今知氷即水之心，心體既同，故不知心而即知心，是以亦即。從所知邊，乃氷即水；從能知邊，不知即知。此喻最須人自牢窮。問：上有三義，而無法離情即者何？答：亦有此義。由點能執之情即性，其所執之法自亡。然破顯之道，是成佛之要門。自南嶽授智者而來至荊溪，後人師所見不同者，由會諦理有殊故也。今略評之：一家雖談三諦，以性德之俗，絕無形相。今評之曰：凡說理性，皆歸空中。何者？若言有俗，柰無於相。無形相處，豈非空乎？故知雖有俗名，而無俗體。一家雖談三諦，以性德有相，相不可亡。今評之曰：凡說理性，皆歸俗事。何者？若言有空中者，如何性得相不可亡？相不亡處，豈非俗乎？故知雖有空名，而無空體。若以亡情為空者，祇如俗諦亦乃亡情，返顯性德祇有於空，却成無俗。若云就性自論，性亦有空者，且就性自論，性亦有空，為空何法耶？若空性俗，是則俗相可空；若不可空，是則但有空名，而無空體。然此一見，却使法界、法體畢竟無空。祇由二家會理不同，致說破顯亦乃有異。初家破相歸空，即是破事顯理；次家破情歸法，即是破情顯相。從名說時，謂事理俱顯，篤論所歸，既以法體事相不空，乃成破情顯事。然此二家豈不知山家談諦理者，即一而三，即三而一，及持此道建立義門，多從於三而為根本？論破顯者，豈不知法界體性非破非顯，而破而顯，及持此道建立義門，多從而破而顯以為根本？彼二家者，自得之道，非余所知。余所知者，天台所談三一圓融，功由在一，

忝為訓徒，凡立義門，皆從此一而為根本。然此之一，非事非理，而事而理，惟事惟理。以此一而空中故，法界無相；以此一而俗事故，法界有相；以此一而惟事故，法界惟有相；以此一而唯空中故，法界惟無相。是以非有相非無相為自相，為無相，為惟有相，為惟無相，皆不可得而思議也。論破顯者，以非破非顯而為根本，故有非破非顯，而破而顯，惟破惟顯。以此非破非顯而為破顯者，不出二義：一者、自行顯體；二者、化他顯用。且自行中以此非破非顯，從能迷能悟，則曰同異情智論破顯；從所迷所悟，則曰事理法體論破顯。且法體破顯者，二或二死事法是所破，空中二理是所顯。然此破顯，約即論離，約即則不破，論離則為破。如指非道即是佛道，若論即時，則非道之事不破；若論離時，則非道之事乃破。既以一性非破非顯，全體為此之事，故破處即非破；既以一性非破非顯，全體為此之理，故顯處即非顯。於是還歸非破非顯，故使而破而顯，皆得名為不可思議以論破顯。且同異破顯者，異情是所破，同智是所顯。此之破顯亦約即論離，約即則不破，論離則為破。如不知事即是理之迷情與能知事即是理之悟智，若論即是情，即是智，則迷情不破；若論離時，則迷情乃破。既以一性非破非顯全體為此之迷情，故破處即非破；以一性非破非顯全體為此之悟智，故顯處即非顯。於是還歸非破非顯，故使而破而顯，皆得名為不可思議以論破顯。二者、化他顯用亦二：一、約情智，以著空不能知病識藥之迷心而為所破，以不著空能知病識藥之悟智而為所顯；二、約法體，以所執空寂之法為所破，以界內外俗事為所顯。而此破顯亦約即論離，即乃不破，離乃論破，并非破非顯等，例前可解。然為易曉，故先說自行顯體，次說化他顯用。其實體用破顯，一心中具。如是解者，斯人難得。如此破顯，方得名為圓中破顯。而今始解即事是理，即情是智，直至妙覺，即方究竟。以即究竟，離乃盡原。此即此離，本惟一性，是故終歸不即不離。然此非破非顯，直於而破而顯中會，故使而破而顯，惟破惟顯，皆不思議。例如一性，直於空、假、中三會此之一，故此三諦皆悉圓妙。復顯此一乃非定一，此一方圓

問：法體、情智，兩番為破顯耶？答：祇點法體，事即是理。不知之心，任運即知。問：化他顯用情智，何無同異？答：且示一端，可以此顯。故前自行，但語不知之情，不說能起謬執。今此化他，但說能起謬執，不說不知。若例作者，不知空即俗之情為所破，知空即俗之智為所顯；事理上能起謬執之情為所破，事理上能起解了之智為所顯。

問：前論破顯，惟有破三惑、顯三諦，而無亡照破顯者何？答：既云終歸非破非顯，豈非而破而顯悉為所亡？且而顯亡者，即亡空、

假、中之三也。良由三惑無明、三諦法性本無名字，是故三惑破即非破，三諦顯即非顯。所以非破非顯者，祇由惑諦其名本無。故荊溪云：猶如濕性本無二名，假立二名以示迷者。且無名之處不獨三惑之名亡也，故三諦之名亦亡，亡非破乎？故今所立義，凡圓、頓、中云亡者、破者，即體達也。無聞亡破，驚凝斷滅，斯正所謂惟一實性，無空、假、中。

問：若以三千會此破顯，其義如何？答：攝無不遍故，而破而顯，非破非顯，惟破惟顯，皆三千也。如云：若非三千，攝則不遍。趣無不極故，趣於智理之三諦，則三千為所顯。如云：三千果成，咸稱常樂。趣於情事之三惑，則三千為所破。如云：三千在理，同名無為。成無不俗，乃通二向：一、自行證體，則為所破。如云：亡淨穢故，以空以中。二、化他證用，則為所顯。如云：化他三千赴物。約一性全體，為此三千故，破處非破，顯處非顯。是故三千終歸是非破非顯之妙法也。如指的妙境，出自法華。

大乘止觀法門宗圓記卷第三

大乘止觀法門宗圓記卷第四

東掖白蓮釋　了然　述

二、辨受報，有二重問答。初、問意者，既事與性六道之因一心中有，何不此因同於一時俱感報耶？答二：初、凡夫不得三：初、總答不得；二、何以下，釋意；三、但可下，正答。但可因具，不可果並。然因果之義，其實不差。今曰因具者，從事為言，次第積集，故云具爾。若論造因，實亦前後，以前後故，故報不俱；若以性融，故可頓具。眾生但理，從事則親，所以受報不能頓現；諸佛得事，從理則親，所以一時色身普現。問：偏教菩薩能一時中亦現六道，應理親耶？答：實由得於理性少分，但彼不知，云神通爾。例荊溪云：外道之法，聽死骨聲，能達遠事者，良由色中本具諸法，故使外道得其少分，冥依其本，日用不知。

二復若下菩薩可然用彼等者，應知起用有二根本：一事、二性。事則未得道前，在生死中受無量身有無量業，今既得果從悲願力，乃憑昔業為化用本。大師引南嶽云：待破煩惱入無生忍，於法身地還入生死以償眾生。斯則正是以悲願力用彼故業。性則本具性惡普現色身，淺不該深偏故起用，但知悲願扶成先業，深能該淺圓實依性，不妨憑業亦了此業無非是性。次問意者，約一人別報難十界總報，亦應一切凡聖次第先後受報者，且如一人先受人身次受佛身，何不亦令一切眾生皆同先受人身次受佛身，何故同時有受人身者、有受佛身者？故云不應一時之中有眾多凡聖。又何不令一人先受凡聖報已，次令一人受凡聖報，如是一切凡聖次第受報，故云不應一時之中有眾多凡聖。

答三：初、破計。問者，正計由一心為體故，不得受眾多身。今先破云不由一心，復恐轉計由一心為體故，得受眾多身，故亦破云不由一心。文若不作破計，而申妨下文云：世間、出世間事得成立者，皆由心性。有此道理。今報由心，即自性計一。若破計已，何妨而云由此一心為體，故有受報不同？又從性體，故云不由。良以平等性體非多非一，非聖非凡，所有凡聖受報不同，皆非心體。從性用故，故云皆由。以此性體具足諸法，乃有一多受報不同，皆由性用有此道理。二、但法下，示以法爾。但法界法爾有多人之總，有一人之別。以有總故，雖同一心為體，不妨一時有眾多身；以有別故，雖亦一心為體，不妨一時無眾多身。云法爾者，爾，此也。謂不搆造，其法自如，此猶云自然也。若復執於法界法爾即自然計，屬無因性，須同前破。又今從性用，故云法界法爾。總而言之，從性體故，法界法爾不由一心為體，有一多受報不同；從性用

故，法界法爾有總有別，故得一多受報不同。若由、不由，皆法界法爾。三、若如下，顯性圓具。以先後受報之法正屬生滅情相，亦是性具

三、再辨治惑二：初、問者。執由一心為體，故乃染淨相除。生佛既同一心，佛淨必除生染，是則生不用修，理合自然得道耶？答三：初、破計。計由一心為體，染淨相除，破云不由。復恐轉計由一心為體，眾生之染、諸佛之淨二不相除，亦破不由。又恐轉計既然不由一心，必由生佛各心，故不相除。今亦破云不由別心。然計由別心為體者，能計所計皆是虛妄；計由一心為體者，執情為妄，但破執計，非謂破於凡聖心體。二、但法下，示以法爾。乃約染淨法同、己他人別以示法爾。所謂染淨法同者，在己修道以淨除染，在他修道亦淨除染，是故己他染淨二法，法體是同，皆染淨故，皆相除故。但以己他人別，是故不可以己之淨除他染。三、如來下，顯性圓具。有人纔說性具，便是所顯，故說三千唯顯無破。豈知此性無所不具，具顯具破，故如來藏有相除法、不相除法。或以事三千為所破，唯云屬思議具，非是性具，豈知此文？以不知此文故，事唯定破，不通所顯。若知所破即是性具，或破或顯，皆吾心體，悉不思議。

二、通辨，有二重問答。初重二：初、問二：初、總疑。二、如我下，別問三：初、立宗。二、何以下，說義二：初、受報。二、又復下，治惑。三、何為下，結難。其謂各各心性為體，而性不可一者，涅槃師子吼問佛言：世尊！眾生佛性為悉共有？為各各有？若共有者，一人得阿耨多羅三藐三菩提時，一切眾生亦應同得。世尊！如二十人同有一怨，若一人能除，餘十九人皆亦同除。佛性若爾，一人得時，餘亦應得。若各各有，則是無常。何以故？可筭數故。然佛所說眾生佛性不一不二，若各各有，不應說言諸佛平等，亦不應說佛性如空。佛言：善男子！眾生佛性不一不二，諸佛平等猶如虛空，一切眾生同共有之。若有能修八聖道者，當知是人則得明見。章安釋云：言不一不二者，不一故非共，不二故非各。雖爾，終是一切眾生同共有之。地人云：一切眾生同阿梨耶識法界體性。若爾，一人得時，應多人得。論師云：眾生各有佛性，但成佛時，權智齊等，同一法身。力、無畏等亦復如是。若爾，佛性可數，即是無常。正當此難。然佛性平等，非一非二，非共非各，如今之持戒修行之人，不可一，不可異，人人各修，豈得是一？我解彼解，彼解我解，是故不異。乃至云佛性是一，隨多人修，各各得之，不相妨礙。今曰法界法體有同有異，以有同故，同必在理，故乃性等；以有異故，異必在事，故乃修殊。事無別殊，乃殊於理，以理從事，故此修道見性成佛，彼不見曰在迷；理無別同，乃同於

事，以事從理，故此見性所修淨法亦資於彼，名曰隨喜。前文答云而不相滅者，且從己他事異而論。今此問中各一心體者，全共法界有同之義。答三：初、總行立宗；二、汝言下，別答惑報；三、以是下，總結。別答又二：初、答受報二：初、牒計。二、如法下，正難五：初、約佛分身難；二、約生返源難；三、善賊遍身難；四、夢中見眾難；五、菩薩受身難。二、又復下，答治惑三：初、牒計；二、一人下，正難；三、何為下，結斥。正難又二：初、邪計三：初、約惑染盡滅難，一心不容二法；二、若此下，約染淨雙有難，一人須有二心；三、若使下，約一心而有染淨結難，一心不容二法；二、是故下，示正義。

第二重初問一時有多等者，若據上文以答此竟，今再問者，發下答文通途指示無出法爾。又上文以一難多令多同一，故云亦應一切凡聖次第先後受報。今文以多難一令一同多，故云何為一眾生不俱受六道報耶？答二：初通示法爾。凡有六重：初是上文示凡聖皆同一心為體，故一心中有一切凡聖。次是上文別據一眾生不得一時受六道報。三是上文不得以他之淨滅己之染，一切凡聖雖同一心為體而不相滅。四是上文別據一眾生雖亦一心為體，即染淨二事相除。五是上文問有何道理得以智斷惑，并計一一心中不容染淨二法，故能斷惑。六是上文問一心中俱有解惑種子，外人意云由別有心，今則破云不由別有。二是故下別示功能三：初有理可成。故知諸法皆由心性，有此理故方得成就。心性者，即法界法爾也。二若無下無理不成。三法界下結示法爾。成與不成皆法爾也。不成者逆性成迷，成者順性為行，此逆此順無非性具，悉是法爾。文雖在於邪見，正義必該於偏圓。

六、明共相不共相識三：初、標章。二、問下，解釋二：初、問。二、答下，釋二：初、通示體相。正報相見，依報受用，各有共不共者，就相而辨。然此形相，起必有體。今欲明相，故順辨體，是以先示體之與相。體是平等真如，相是虛妄形質。阿梨耶識，或唯在妄，或通真妄。今取唯妄，故名為相。若了此相，必不離體，復通真妄。文云共相法身者，共相之言，不同下文共相識也。今是無相真相之相，下是有相妄相之相；今是平等總共之共，下是於今總共之中論共不共。

二、就此下，就相別示二：初、淨分。染分二：初、示二分。和合識者，一、由此識具含染、淨，名和合識。今云清淨和合者，以今淨分有下染分；下云染、濁和合者，以下染分有今淨分。二、由此識具含事、理，名和合識。以染、淨二分乃是逆、順二事之相，相必依理、波必有水，是故淨分亦與理和，故名清淨和合；染分亦與理和，故云染、濁和合。如清、濁波各與水合，如下文云：阿梨

耶！識有二分：一者、覺，二者、不覺。覺即淨心，不覺即無明。此二和合，說為本識。此二和合者，文通二義：若以覺分為始覺，即同今文染、淨和合；若以覺分為本覺，即同今文事、理和合。却以不覺攝今染、淨，皆名不覺。淨分雖是覺體，今取返迷之心、無明為本，皆染攝故。文云：體者，染、淨二事即是當體，相不離性即是所依。二、此二下，示體。一體融一味者，前後之文多說性、用，今是事、用，

二、以此下，示共相不共二：初、標立。平等真體是總，染淨二相是別，由於真體分染淨故。染淨二相是總，共不共相是別，由於染淨二相各有共不共故。若窮原究本，當知染淨共與不共，一切諸法皆依真體，故真體唯總，諸法唯別。前從義門，且作此對。

二、何故下，釋義二：初、二相所從。良由性具，方可業薰。若非業薰，性無由現。若非性現，則依正共別，來有所從，去有所過。今科云：相所從者，非從而從，從而非從，皆不思議，名為二相。從性而具共相、不共相識者，識即八識。或指八識本有共、不共種子，為今業薰，故本有識，而現今曰共、不共相。作此說者，所薰唯識，而不薰性。或云：以業薰性，性隨薰緣，故有今曰共、不共相。作此說者，所薰雖性，不薰性具。唯我南嶽談性本具。所具者何？共、不共相。相即是性，是義方圓；全具為相，即義方是。

二、何者下，正示二相二：初、對辨二：初、共相二：初、總示。乃指依報，名為共相。二、如一下，辨釋三：初、約眾成土二：初、指事二：初、約淨土。然土由生業，或由佛應，若共若非，執成性過。今已執說，且從生感。二、如淨下，例餘土。二、然此下，釋。名云同用之土唯是心相者，故知不獨唯心淨土，亦乃本性穢那。或聞唯心之說，即謂在此非他；纔論本性之言，便曰唯顯不破。豈吾心體之全具乎？

二、又此下，獨已亦感二：初、立義。能感之人或共、不共，所感之土單非共也。故今能感，或可一身須分人、法，方揀能感有共、不共。若約法體，能感之業無非共也。如生淨土，必憑淨業，縱千萬人殊，其法門一等。以人從法，能感之業無非是共。若約人者，或約同會、不同會，或約同時、不同時，或約同見、不同見，遂有共、不共別。今從人說，故有凡、聖共業，并一身獨感。亦可云諸聖共業者，通示所起之有由；一身獨感者，別未能致之無礙。二、是故下，指事。若使一切眾生皆同時而感生，亦同時而致死者，土既由人，人無土癈，故使此土不存、有闕。且如此土有無量人而生、安養，不妨此土常存、不闕。所以常存者，蓋由眾生或獨、或共，前後而感；人既相續不闕，故乃其土常存。

三、又雖下，土相唯一二：初、立義不以人殊而使土別。二、是故下，指事二：初、指事；二、唯除下，釋伏疑。疑者云：所言舊土之相更無改增者，且如無量壽土，觀音成佛時，其土變淨復倍于前，豈非有轉？故今釋曰：除同業轉。

二、不共相二：初、總示，乃指正報為不共相。二、以一下，辨釋二：初、釋義；二、然此下，釋名。初文云自他兩別者，要而言之，天覆地載，即是共也；我爾相殊，即不共也。二、就共下，各辨二：初、共中不共二：初、標。二、謂如下，釋二：初、指事二：初、約異類；二、復據下，約同類；二、若如下，例顯。二、就不共下，不共中共。須了正報尅從法體，己他相望，一向不共。今約時處、見語、知解、聞識而論於共，既得論其，復須於此以論不共。此共不共，若從法體，己他皆是不共，以此顯上共中不共。亦有尅從法體，一向是共，如水共為人鬼依報。由約業異，所見不同，名為不共。既人與鬼所見不同，名為不共，復須於此以論人與人見，彼此是水，名之為共。此共不共，若從法體，皆是於共。然謂其法體是水者，且從人見為言。若以鬼見為言，亦可云法體是火，人見謂水。而此一物不可思議平等妙性，隨人隨鬼，業相發現為水為火，亦何定謂本是水耶？本是火耶？一切諸法皆無定本，

文為二：初、標。二、謂眷下，釋二：初、約己他二：初、己他皆共二：初、指事；二、皆由下，釋義；二、或有下，共、不共；

二、又如下，約一身。三、以有下，結答二：初、正結答；二、是故下，指事警策。性無不具，事由薰發。事既即性，故染淨之土、生佛之身而無定體；性既隨薰，故於金軀有見灰色，或於丘墟而見華剎。今文唯舉於勝見芬者，將使知迷而令改業。

第二何故下依止三：初標章，二問下解釋，三此明下結釋。又二：初問，二答釋二：初正答。文有三：一根本，二又若下成法，三又此下具德。應知此三蘊空假中，須約二義文意方顯。一約法體尅論三諦，以三文中皆云此心者即平等一性也，由此一性是一切法之根本故，由若不依此之一性修行止觀不得成故，由此一性具足三諦寂用義故，故具德中所具之德乃是三諦。二隨處點示通論三諦，心體具德三諦俱假，成法即空，根本即中。文云本性具足寂用二義者，具寂是具體，具用是具相。若祇以中道之體為能具，染淨二性為所具，恐違此文。何者？今文指寂為體，既云本性具足寂用二義，故本性是能具，中體亦所具。同荊溪云：本謂一性具足自他，故自行之體亦為所具。彼宗因以中道為能具，故指空中為理總，俗諦為事別。豈知荊溪云：總謂涅槃，別謂三德。并云：攝別入總，無非心性(平等一性)。一性(中)無性(空)，三千宛然(假)。此文以心性是總，即平等一性，同下文云：本謂一性。一性無性，三千宛然者，同下

文云：具足自他。前從就法故，總在妄念；復從功歸故，總是心性。故今所立，就法論總，則法法是總，功歸論總。平等一性為總，三諦乃是一性所具。而此三諦，亦得為總，亦得為別。三即一故為總，一即三故為別。今文乃以心體一性，總具寂用。然此所具，得名不同。若以平等一性為非體非用，則其所具，是體是用。如今文云：寂用二義，寂即體也。若以平等一性非體非用，名之為體，則所具而體而用，俱名為用。如今文云：顯何所用？謂自利他。故此自他，皆名為用。為欲薰彼二義令顯現者，止行薰心，令此心體所具寂義，離相顯現；觀行薰心，令此心體所具用義，相貟顯現。故下文云：熾然六道，并相好圓備。此之用相，若非所具，現從何得？

二、料揀，有二：初、重二：初、問；二、答。離一切相是寂義者，平等性體非相非無相，以對用故，故名無相。然無相之言對於有相，無相屬理，有相屬事，須約五義而分別之，使諸文不濫。若約過德，三諦乃無三道之相；若約修性，性德三諦乃無修德三諦之相；若約體用，空中乃無俗用之相；若約中邊，中道乃無二邊之相；若約亡照，一性乃無三諦之相。今文離一切相正約體用，以空中體離事用相；若約亡照，故此空中還成有相，亦為所離體具違順。二、用即是用義者，體用亦五，今體是空中，用是俗事；若約亡照，故其空中還在用攝。修習止行至即為自行。修習觀行至即為化他者，義有各對：一、約自他，今從對論，體自用他。若各論者，此之體用在己修證，無非自行；以此體用令他悟入，無非利他。故下文云：王身攝化，普門示現。故真體應用皆屬利他。二、約止觀，今從對論，體止用觀。若各論者，體用二法各有止觀。

第二重二：初問修止觀為除生死者，今正問觀。所云止者相從而來轉增流浪者，乃約法體而難隨具，凡所有相體是生死，祇如實報藏塵，若離業識則無所見，今約法體故有此疑。若隨具詮辨者，此相既是佛之所有，佛所有者無不即性，染體即淨、相體即己，以淨為染終日染而非染，以亡即相終日相而非相，故此之相是佛大用，何以法體生死為疑？故下答文意不出此。答中云但除其病而不除法等者，同智者云火能燒人，得法術者出入無礙不須除火，故八萬四千煩惱凡夫為之疲勞，諸佛菩薩以為佛事。

三、明以何依止三：初、標章二：初、明下，解釋。文自為三：初、明以何依止體狀二：初、標。二、釋二：初、問。二、答二：初、總答。二、此義下，正釋二：初、止三：初、釋四：初、聞教。以意識能知名義者，總語意識有起觀之功也。一圓覺性，具知不知，即此為業，復薰覺性。全性不知，現為依報；全性之知，現為正報。此知不知，徹復性源，無非覺也。但從事故，依報不知，

正報為知。於正報中，一蘊之色，四蘊之心，心則有知，色則無知。於四蘊心，迷為不知，悟則為知。此知不知，對於塵色，單非知也。由是知故，知隨無明，知見立知，稱之為迷；知隨師教，非知之知，稱之為悟。功由意識，蘊此之知，可隨師教，問修證入，意識聞教，起無塵解，名字位也。

二、聞此下，修習。對前聞解，修習是行。然此之行，行不離解，至於極證，亦此解爾。約位分別，亦可得云行家之解、證家之解，約體無殊，故初心解與果地解無二無別。今修習云增益解性，後證得云解性圓明，故知行、證亦名為解。言方便者，修性對論，凡有修入，皆名方便；解行對論，具緣識境，名為方便。然此方便，義通諸行。若五悔、夢王，別為法華、方等、方便；真似對論，居內外凡位曰方便。今文通諸，別在修性，并於約位。薰於本識者，薰習之法，義該四種：一、意識；二、無塵智；三、本識；四、真心。事理分之真心是理，餘三是事；真妄分之意識、本識是妄，餘二是真；能所分之意識與智是能，餘二是所。總攝言之，祇云意識薰於本識。意識能知，知之為義，攝無塵智；藏識為本，本之為義，攝於真心。克體言之，是無塵智薰於真心。問：何不直云無塵之智薰於真心？答：創心發智，必依六識，真無所存，遍在八識。問：大乘詮之六識、八識，而何不云依其本識？真無所存，遍在一切，而何不云薰其六識？答：意識附小，說現行故；八識附大，是含藏故。

三、久久下，證得。久久薰心者，始從觀行，至於相似，解性圓明。自照己體者，全性起智，了智是性。智既能明，即性自照。意識即息者，四住亡也。若取塵沙，亦通二惑。爾時本識轉成無分別智者，然明明也。始在初住，極至妙覺，圓位破惑，義通橫豎。據今爾時之言，必蘊斯二。若前事之末、後事之始為爾時者，即豎義也。若即於此時為爾時者，即橫義也。問：意識如何通於二惑？答：意識之義，有通有別。故通義復二：一、通無明、塵沙二惑。起信論云：此意復有五種名，即以二麤并於三細，共為五意。二、通塵沙、見、思二惑。以意識緣外，必依內根。緣外即六，依內即七。如藏師云：意識緣外境時，必依內末那染污根，方得生起。

二、別義亦二：一者、意名別在第七。如攝論云：八識名心，七識名意，六識名識。二、別在六。如起信云：隨事攀緣，分別六塵，名為意識。今文當六，義亦該七。故下相用及以六七，共名為用。又應四句：意非識，識非意(依止曰意，分別曰識。故五名意，第六名識)，意即識，識即意(五意亦名五識，識亦名為意)，皆約大乘三識竪判。若依小乘，於第六識橫辨三名，此不具記。亦名證智者，證真之智，

名為證智。又對以智證於真如，名為智證。故以真如自證於智，名為證智。此二證智，皆得名為無分別智。
四、以是下，結示。下文修止既約三性，今文總說故亦該之。聞教中云虛妄因緣者，聞分別性止。然虛妄法有即非有，惟一真如者，聞依他性止。亦無別真相可取者，聞真實性止。既聞三止，依聞修證豈應別途？意識即息證分別性止，本識轉智證依他性止，亦名證智證真實性止。亦可聞教中略分別性止，修證中略真實性止。
二、是故下，引證。其有二意：一、證意識有能知名義之功。若會同三性者，本覺即淨心真實性，不覺即本識依他性，妄心即意識分別性。二、證自照己體，亦名證智。由無塵智即始覺，真心即本覺。始本既然不異，故無塵智即是真心自照己體，斯得名為真自證智。文云能知名義，為說本覺者，意證有能知之功，師教為說一切諸法自性寂靜，即是為說本覺。聞此之說，能知此覺，即名始覺。子昔嘗謂祇一圓覺，約本不始，遂有三覺。由性迷之，名為不覺。今日示之，名為始覺。天然有之，名為本覺。何但始覺與本覺不殊，亦乃不覺與本始全一。此乃以三從覺，覺祇唯一。此一非一，覺名亦無。若以覺從三，覺乃有異。不覺覺字，即屬無明。無明亦得名為覺者，於彼當分知見立知，知非覺乎？但以此覺望於真知，遂成不覺。始覺覺字，即屬修智。以此之智，能覺本覺，故名始覺。本覺覺字，方是天然性覺之覺。問：論以根本妄心能知名義，今云六識者何？答：論從極論，故指根本。今從創習，必在見思。本末體同，異而不異。
三、料揀。然天台之道，得佛本原，枝流自在。破則性相俱非，行之以自他二計；取則性相俱是，收之以隨機四說。此之去取，出有師承。故今文中，或說真心，或談本識。且本識者，豈唯薰妄，亦薰真如。良以平等一性，功歸無別；真心本識，就法有殊。就法如水與波，功歸必在濕性。性相諍論，若得此意，自然息滅。
文有二重：問、答。前云薰於真心，今云薰於本識。由此為問，先問二名，次問二薰。初、重二：初、問，二、答二：初、出本識異名。云本識者，下文云：以與生死作本故。顯識論云：阿賴耶識亦名本識，一切有為法種子所依故。阿梨耶識者，或云阿賴耶，梵音楚夏爾。真諦三藏就名翻為無沒識，以無始來不共沒故。奘師就義翻為藏識，所攝名藏，為諸眾生取為內我，我見所攝，故名為藏。又能藏自體於諸法中，又能藏諸法於自體內。攝論云：能藏、所藏，我愛執藏。依此義故，名為藏識。和合識者，真妄不相離故。種子識者，攝持能生故。攝論云：有能生彼功能差別，名一切種子識。果報識者，有似塵似識故。等者，或名所知無覆無記無垢并宅識等。二、正答二：初、指上由。上文云：一者、真如平等心，此

是體也；二者、阿梨耶識，即是相也。相不離體，故為同；體乃非相，故為異。祇語體、相，同、異已明。二、今更下，重說四：初、法體、相、用者，名出起信。於生滅門明此三大，今辨本識，故說此三。但彼相大在淨、在性，用大非惡、在善。故立義中云：一者、體大，謂一切真如平等不增減故；二者、相大，謂如來藏具足性功德故；三者、用大，謂能生一切世間、出世間善因果故。今文不局，相通性事染淨，用通善惡果因，其不同意，如辨不空藏中已明。二如似下喻，義應有三：一者相由，由水為流，由流為波，如由真心為八識，由八識為六七。二者究原，即水為流，即水為波，如六七八識皆即真心。三者成體，以水與波共成於流，如六七與九共成八識。三是故下引證三：初證法體。生滅之言，義有二種：一者相應生滅，即六識也。境界為緣，執似為實，成生滅相。二者不相應生滅，即八識也。獨頭不覺，起於三細生滅流注。今文生滅，通則該二，別不相應。二以與下證得名。以與生死作本者，就法以無明為本，功歸以法性為本，祇由此識含此二義，故名本識。若合上喻者，波以何為本？就法以流為本，功歸以水為本。文云種子者，就無明當體即是修事，推功所歸乃是理性，故種子之言亦該其二。三又復下再證法體二：初引經，二此明下釋。應知今宗能深究經論起異諸說者，由談性具。且經明云自性清淨，而但復云心為惱染，今指此性由具染性，故為惱染。且論祇云具性功德，今指此性不獨是淨是性，亦乃是染是相，是故上文具足染事。四以是下結。今就事相說者，本識雖該真性，但是妄不離真，故本之為名。就法在事

第二、問答二：初、問。若於前答同異已明，不復此問。為其不能類通，雖知本識與真心同異，而未知薰本識時即薰真心以不？答三：初、示義。上文既云薰於本識，增茲解性，故知薰本識時即薰真心。二、是故下，引證。三、覺即下，釋相。在本識中明於淨心，如在流中以辨於水，故水不離流，流不離水。若不就流辨水者，故說水時未必是流，而此淨心非阿梨耶。如金錍云：祇可云水本無波，必不得云波中無水。又復須知，若云波者未必有水，若云水者必須有波，斯亦可云祇可云波不是水，必不得云水本無波。語於性體，不語性用，故云水本無波。若語於用，則不可云水本無波，故云是則無有無波之水。從悟實說，用即是體，故云不可波中無水。若從迷妄，而亦可云波中無水，故云若唯從迷說，則波無水。今亦例爾，若從迷說，則流無水。

二、觀為三：初、問起；二、答釋三：初、聞教。性依薰起，顯現世間、出世間法者，須知修止觀者，罄盡法界全體，無有一法出此止、此觀、此聞、此修，斯是南岳開示佛智。若有絲毫法而不全正

者，即成偏邪。是以止寂觀照，照若不盡，寂亦有虧。且夫寂者，真常性體，而此之體豈可虧殘？故今語觀，即是依體發現世、出世間一切諸法。然此諸法皆吾心體中所有者，此有雖即非有，非有不妨而有。從此達之，是名真觀。由此止觀，是以果證法界全體，若事若理，若自若他，無不具足。故章安云：若事若理，智斷自他，於初證中，具足無闕。如此之證，不與小共，不可思議，聞則驚怪，盡涅槃海。此一妙證，釋二人疑。二、以聞下，修習二：初、悲誓境；二、是故下，起行。問：聞教既聞世、出世法，今修觀中何以但云六度等行？答：若就六度分別，前五世間，後一出世。由得後一，六皆出世，故以六蔽而為世間。既云四攝，其同事者，必該六蔽諸染法也。問：今修觀者，若修同事，行六蔽耶？答：和光而不同塵。以和光故，亦行六蔽；不同塵故，彼實我權。雖法理當然，但以初心易實難權，唯內照之，未堪涉事。證法性已，行則無礙。三、以久下，證得。近在初住，遠至妙覺。究竟之言，但對聞修，或的指妙覺。　三、以是下，結。

二、明破小乘人執二：初、標章。二、問下，解釋二：初、問。何故要須依止淨心者，據理，小乘亦非不依淨心為行，由宗必有體。今云何須依止淨心者，一則由彼肯空，無覺無知，義非佛性，以大奪之，不名淨心。因以大奪，故就執云不須依止。二則學小乘者，宗計不同，或計修習，但依意識，何須依真？

答釋二：初、意識無體。二、又復下，意識生滅無轉勝義二：初、正答前問二：初、示義。二、何以下，釋相三：初、略釋。攝論云：若言前念薰於後念，成薰習者，此義不然，以其二念不俱有故。二、如前下，引類二：初、引聞法，二、引學字。皆先引次類。聞法約二人同世，學字約二人異世。三、若以下，正示三：初、示。二、若不下，況直菓者，無歸著之貞也。三、以是下，結。

二料揀餘義，二重問答。初問，二答。以凡畜況二乘者，凡夫之言，或以位次深淺相況。居賢位者為凡夫，入果證者為二乘。或以修人天乘者，況修聲聞緣覺乘者。第二重，初問。以染難淨，二答。淨心之言，有總有別。總該染淨二性，別唯淨性。今文從別，故云不聞教者，却有淨心。但以無修淨業，故不得有用。然復須了依止之義，有約性平等，有從修異途。若約性平等，不論逆修順修，凡有修習，莫不皆依平等淨心而得成就。但以從修異途，其逆修者，是九界法，合當逆性，故所修習，不以平等淨心為依。其順修者，是佛界法，合當順性，故所修習，乃以平等淨心為依。

三、明破大乘人執二：初、標章。二、解釋二：初、正釋二：初、問；二、答。此由問者不了大乘，縱使境觀圓融不二，其如麤惑尚

未先除，是故創心修大乘者，必憑意識聞教起修，豈應問云但用淨心？

二、料揀，有四：初、問者以性難修。然止觀法體雖一，隨義詮之必殊。以天然本具未曾 發現者，是曰性德；以今日意識聞教起智薰發而現者，是曰修德。問者直據性德不許由智，是以難云何論意識等也。云滅自心境界者，自心之言乃指意識，以境界所起既由意識，今復以意識而滅境界，故云滅自心境界。又自心者，自性清淨心也，依此自心而現似境。今以意識尋知名義，滅此自性所現境界。二、答：先示性德本然，次示眾生迷動，三示必假方便。文云不覺自動者，自之一字若指無明，性體常住不變，無明自發搖動；若指法性，無明迷故，淨心自性隨緣而動。文云方便者，方便之義有三種：一者師教為說，二者意識能知，三者起無塵智。前一屬具緣，後二屬修入，因此方便始可得證性德靜明。

第二、重問者，雖許由知，知非意識，即是淨心自知本寂。然據所論，必具止觀。今問與答但云本寂者，且從止示。既然知寂，寂必而照。答：約二義顯於淨心不可自知：一、約能所。夫言知者，必有能知、所知。若無所知，何得云知？淨心體一，如何淨心復知淨心？故云淨心無二。二、約修性。淨心性德雖具能知，本寂之性柰何在迷？若不假於今日智薰，無由念息。又淨心無二者，乃答問中自知二字。復為無明下，乃答問中念息二字。問：初云淨心無二，不可自知，次何復許淨心自知，而但云無明覆故，不得自知？答：從淨心體不可自知。從淨心用既具能知，故可淨心有自知義。問：若云從用有知，何故前云若就心體而論，實自知如此？如此者，心體有靜有照，照非知乎？知若是用，何云心體？答：心體能具於用，故云心體而論。其所論者，即性用耳。第三、重問者，念由無明，無明若存，念何由息？息念既由無明亡，無明亡必由無塵智，以不了此故。問：何故要須智薰？答中之意，滅無明者須無塵智。今問：此無塵智與性體照明為同為異？若云異者，無塵之智不同性體本具照明耶？若云同者，此無塵智能破無明而使念息，豈非性體自照自知本寂者耶？答：體同義異。以體同故，性具照明即無塵智；以義異故，未現者號性照明，已現者曰無塵智。問：已現者即現性德，性德不現，由無明覆。性德既現，何故有無塵智時復有無明？既有無明，如何復稱是現性德？答：行有淺深，現有分極，等覺已還皆是分現，故雜無明。問：無塵之智乃是能薰，性之照明乃是所薰，能所不同，如何能薰即是所現？答：前為能薰，後為所現，後所現者復為能薰，故一法體前後論之為能為所，無以能所不同乃謂能薰，而非性現。

第四重問者，前三問意，莫不存智與滅境界，但不許以意識與無塵智能知能滅，祇可淨心自知自滅。今之問意，不論境界滅與不滅，并能滅心知與不知。證字亦可為澄答二：初標定三義。然此三義，正途辨之，須約體德，方能[迄-乙+品] 分。體稱自證，德有智斷。今文智斷，一無塵智，而得二名。以此之智，去惑照理，名為智德。以此之智，用理斷惑，名為斷德。從於智德，稱為他證。從於斷德，稱為證他。此義難見，以喻顯之。鏡體自明，如稱自證。因去塵故，方乃有明，如由他證。以此之明，去彼之塵，如由證他。他之一字，一向是塵，故惟屬過。證之一字，一向是明，故惟屬德。去塵得明，以明去塵必有其人，人如智也。此人去塵得明，非不去塵，且從得明，故稱此人為得明人，如無塵智，號為智德，名曰他證。此人以明去塵，非不有明，且從去塵，故稱此人為去塵人，如無塵智，號為斷德，名曰證他。然法本離執，非由自證，非由他證，非由證他，如是證者，名為真證。若亡執已，為緣各說，從其本性而得三昧，名為自證；從其智了而得三昧，名曰他證；從由去惑而得三昧，名曰證他。得三昧者，於此之三，一體圓妙，以體與智斷，非縱非橫，不並不別，雖一而三，雖三而一，非三非一，而三而一，不可思議。但以問者不了斯旨，觸途成礙，其不了者，功由不了，須無塵智。文云為由他證於他者，此他證言，不同智德，乃約斷德，令他得證，故名他證。既令他得證，即是證於他也，亦恐誤多由他二字。

二、若心下，隨義各難三：初、難心自證四：初、約自然難心自證二：初、立。不由功用而得寂靜者，非無此理。如下文云：不作功用，自然成辨。起用尚然，何況證體？故知從性論功，不作功用；從修辨義，須論功用。修曰無作，良由即性。今語返迷，且從修說。二、若爾下，難。既不由功，是從性體，眾生有性，應自然成。二、若言下，約作意難心自證二：初、立轉計作意。二、作意下，難。真如體性，性不名作，故知作意即是意識。意識即能證，性即所證，斯由他證，何名自證？三、若非下，約心自心難心自證二：初、立轉計。非由意識起智而證，亦非真如自心作意，但真如自心，故名證。二、若不下，難二：初、約不作意難。今問：或彼執云：何必須其能所要有，能使心證，但心自心，即名為證？答：若云不須能使心證，必自然證。例前難云：一切眾生皆有此心，何不自心？二、若當下，約作意難。文以意識為他證者，然意識者但能起智，他證之功必須別在無塵智慧。四、若言下，約知心本證，難心自證二：初、立。若據立宗，有能知言，似合正途。今復破者，雖云能知，而不許立無塵之智。既無此智，故此能知還是妄識。縱立無塵為能知者，若計此智而為能知，尚亦須破，豈況直云

能知者耶？二、為是下，難二：初、標定二義。祇由不立無塵之智，故為今破，所以標定無無塵名。二、若是下，隨義各難二：初、難。淨心自知二：初、牒計。淨心自知亦有其理，了無塵智即是本性，豈非淨心自知本寂？但由計者尚乃不許立無塵智，豈能曉了了智即即性？二、一切下，正難。

二、若言下，難意識能知二：初、立。二、意識下，難二：初、正難三：初、標定二義。二、若言下，隨義各難二：初、難。不見淨心，不見佛心，應知佛證者，顯見佛心，方知佛證。見佛心者，須約六位，今從修入，乃以五即，難彼全迷。二、若見下，難見淨心。淨心可見，非無其理。下文引經：是人行邪道，不能見如來。釋云：所言如來者，即是真如淨心，依薰緣起，故名如來。彼謂心外而來，故不能見。以此而知，即心而來，故可得見。若云叵見，是但見來，不見如耶？荊溪亦云：見性修心。豈非如性亦可見耶？可與不可，須善其意：一者、可以智見，不可以識見。今難識見。二者、可以不見相而見，不可以見相而見。今難見相。三者、可以無能見、所見而見，不可以能見、所見而見。今難能、所。四者、可行非心外而見，不可以心外而見。今難心外。三、以見下，結示義旨。設使心體本證者，由問者云能知淨心本證，今乃許彼而有心體本證之義，故云設使。但不合廢無塵之智，故云妄心不可息也。

二、若言下，轉計二：初、轉計依經二：初、立。向立意識能知，因遭約見，難破能知；今乃轉計，非約見知，由聞教知。問：聞教能知，能知之智成正途耶？答：雖名為智，智無別體，由計不立，無塵智故，故智之體還是意識。但由意識聞教能知，召此能知，稱之為智，非別有智，故殊正途。及復雖云能知之智薰於淨心，及論知證，乃非此智，還指淨心自知本證，此由計於，不通他證。二、汝依下，難二：初、標定。二、義寂相者，寂即是相。二、若作下，隨義各難二：初、難作相。一、由作故，作即作意，乃成妄相；二、由相故，既有寂相，還成妄相。二、若不下，難不作相三：初、難；二、若言下，轉計；三、即有下，再難。即有所緣者，疑住之處即所緣也。

二、若言下，轉計七識二：初、牒計。以此文顯上計六識。問：何不計八？答：約現行故。問：七識如何屬於現行？答：以由七識不一向故。或類六識，義同現行。如攝論云：於定、不定、善等位中皆不相違，恒現行故。二、是亦下，難二：初、難二：初、七識。非知七識是我執識者，以似為實，執為內我。亦如論云：能執受一切眼等有色諸根，妄危共同，盡壽隨轉，是故說名阿陀那識。又云：若色等根未已生起，若無色界自體生起，名為相續。攝受彼

故，名正結生。而有執受一期自體，謂善心時亦執我故。二、又復下，所緣非實。二、以是下，結示。
二、若言下，難由他證三：初、牒斥。二、何以下，正難二：初、約義總難。前云正途，通三義也。故今文云：心體自寂靜，故通自證也。又云：乃可證他，通證他也。又至下，難。證他中云：若欲成就出世之道，必藉無塵之智，通他證也。文云但以有六、七識等，名之為他者，他之一字，前云從過，正出此文。文云由有此他故，說他心不證，是故乃可證他者，既指妄識名之為他，正屬昏散，不證明靜，故云不證。今以明靜斷彼昏散，令他得證，名為證他。二、若言下，隨計別難四：初、牒計妄念。習氣者，習氣之言，有家有即，須知即習有三不同：一者、權說，即別正使為通家習；若實說者，指權家習即別正使。具足應云正使即習，習即正使。二者、不因權實正習相即，但以經論立名不同，乃指正使亦名習氣。斯就通別，各可得云習氣即正使，正使即習氣，良由正使亦是染習成其氣味。今南岳所指，似從立名不同為言，但不可云餘殘氣分。三者、約最極正使，無明微細，同名習氣。文云是故心體亦不證寂，故須他證者，意云：由除習氣之他而能證寂，故名他證。二、何等下，難。何等方便等者，若立無塵智為方便，能除習氣，豈非亦通由他而證？三、若言下，轉計。由不立智，是以但云不起新念。四、彼未下，再難。文云有何所以，并云若無別法者，皆約無塵智為此難。　三、以是下，結。
三、若言下，難由證他三：初、難直約淨心二：初、牒計。計者，意謂不由他除而證淨心，故云不須用他證心。應約淨心而除於他，令他得證，故云但證於他。即是淨心能證於他，他因淨心既而得證，故習氣自滅。二、是亦下，難二：初、約妄惑。文云根本，又云先除者，一者、無始見思種子為能起本，今曰妄心為所起念。今修止觀，要須先以無塵之智達於今日所起之念，皆是無始妄惑種子以為根本，隨念發現，了其種子有即非有，作此了達，名為先除，故所起念任運自滅。其惑又無無塵之智，直以淨心除於今日所起妄念，令念證寂者，無有是處。以其不能先除本種，後若遇緣，念還發現，是則妄念何由永息？正如蘼草，若不絕根，遇春還茂。故上文云：若無無塵智薰，心裏無明終不可滅。無明不滅，念即叵息。問：小乘之人既不先知八識含藏能起本種，如何亦能息所起念？答：其實小乘先除能起見思種子，方可除於所起妄念。由彼除惑實是薰除，以空寂智薰於藏識，遂使種子因薰而已，方得所起妄念斷滅。但彼不知，是以不說先去本種。二者、斷末見思分別性時，以無塵智先了根本無明依他有即非有分別妄念，是以方除云習氣恨。本者，依他性也。妄念者，分別性也。釋佛性中滅妄歸真，曾 明此

旨。二、又復下，約淨心。前他證者，就法言之，由妄惑滅而能證寂。功歸言之，惑何自滅而證於寂？須無塵智令此惑滅而得證寂。今證他者，就法言之，由於真心滅彼之惑而為證他。功歸言之，真何自能滅彼之惑？須無塵智用於真心滅彼之惑。祇由問者不立此智，既無功歸，就法不成，是以淨心不能滅惑。
二、若言下，難轉計妄念二：初、牒計。由約惑斷，謂之證他，故得轉計，但從妄念自相抑止。二、為前下，難二：初、標定二義。二、若言下，隨義各難二：初、正難。文分為二：初、難前念止後念；二、若言下，難後念止前念。
二、若前下，轉計二：初、前念自嫌二：初、牒計；二、心不下，難。由其計者，計一念起，起即自嫌，是故今難。一念起心，心無並慮，如何一一念自見自嫌？又一念起心，心體是妄，妄心義一，如何自見？復何自嫌？能嫌心者，必無塵智，此義如次。二、若後下，後念嫌前二：初、牒計。因遭向破，心慮不並，是故轉計，後念嫌前。二、能嫌下，難二：初、標定二義。二、若知下，隨義各難二：初、難知空二：初、知即是智。妄念是逆，背空成迷，不但迷不知空，亦乃自迷非妄。纔知是妄，妄必知空，故知妄知即無塵智。二、又若下，知即不嫌。順妄而知，其妄可嫌；順空而知，妄體既空，復何有妄？妄既非有，知復嫌誰？
二、若不下，難不知二：初、覈定二：初、無明。無者，不也。明者，知也。不知念空，即無明耳。二、又復下，妄想。今問：能嫌之心為情？為智？若是情者，應屬所嫌；若是智者，何名妄想？
答：情智之義不可一途，今以權實例曉其說。聲聞於權而為情者：一、不知權，情執為實；二、不知即，情執為異。然此二情若自相望，以後為智，以初為情。後之智者若望不即，故還是情。何者？聲聞在昔非但不知權即是實，亦乃不知權本是權。以不知權，故執為實。來至今經，佛敘為權，故云種種隨宜說法。聞此之說，執實情亡，知權智現。雖知是權，未知即實。若外此權而求實者，知權之智，智還是情。佛至顯實，指權即實，故云是法皆為一乘。聞此之說，外權情亡，即權智現。如此之智，方為究極。今以此義例曉今文：一者、不知妄是於妄，名之為情；二者、不知妄即是空，亦是於情。若此二情自相比望，以初為情，以後為智，由知妄故，故妄可嫌，故能嫌心乃屬智也。但此之智而乃尚迷，妄體即空，無妄可嫌，謂為有妄，故知妄智，智還屬情，是故今文判為妄想。以此一義貫達諸說，凡云有情可亡，猶未脫於情見。證道不斷，理現于斯；非破非顯，旨在於此。伏冀諸同台衡學者，以般若心深研極究，開佛知見，不負稟承。問：證道不斷，其義如何？答：一者、教道有惑，證道無惑，惑既已斷，更無可斷，故云不斷；二者、教

道約離，證道約即，以約即故，情惑全是，而無可斷，故云不斷。今從後義。二、此能下，約法喻正難。無明能起於妄想，是故論云：不覺即動。妄想能成於生死，是故今云：生起之識於是雲興。名字分真，若望究竟，尚猶在迷。博地凡夫望於名等，復在迷中，是故喻云：夢中之夢。名字粗覺，是故喻云：髣髴不睡。
三、又復下，難不作心念故，妄念不起，而為證他二：初、牒計。前自證中亦云不觀境界，不念名義，與今不同。前云不念，自證真如；今云不念，妄念斷滅。二、為淨下，難二：初、標定二義。
二、若是下，隨義各難二：初、難淨心不作心念。淨心本有，應須自昔不作心念，如何昔作，今方不作？二、若是下，難意識不作心念二：初、直約心體難，祇由意識是念之體。二、若言下，約根對塵難二：初、再牒計。二、為對下，正難二：初、標定四義。為對見法等者，今云意識，即不分於五根，意識并於第六，是故通總祇云意識。法塵之言通於六塵，見對之言亦通六根，類如禪門。問曰：如經中說六觸因緣生受，何得覺觸但屬於身耶？答：此對通說。若通時，見中亦說聞，餘義類爾。今就別義論覺支者，正對身也。文云：為不對見法塵而不念。又云：為全不對塵，名為不念。前約意識現行以說，雖然現行，而不對塵；後約意識不行以說，如寂睡時，意識不行，為不對塵。
二、若不下，隨義各難三：初、難第四、第二不對法塵。識名之生，由識塵故。若不識塵，何名為識？二、若對下，難第三、對而不見。頑故非識，瞽故非見。三、若見下，難第一、見而不念。由向三句皆非識義，不足廣破。今此一句既能見塵，正是識義，而云不念者，未知此見何由不念，於是廣破。文為二：初、直難不念三：初、總難；二、為知下，標定二義。三、若知下，隨義各難二：初、難知空。文云對而不見者，雖對於塵，了此之塵非有而有，有即非有，不見塵相。此對不見，非頑瞽法。問：對而不見與見而不念何殊？答：見約五識，念約意識。二、若謂下，難謂有三：初、法三：初、不能無念。不能無其後念，念前謂有。二、又復下，謂有即念。三、又復下，有即妄想。文云而復不念者，即是無明妄想，何謂而復不念？亦可此句生下，喻文。二、譬如下，喻三、此亦下，合。心境俱暗者，不作不念，但有妄念念於前塵。今於妄念而生嫌心，乃不念念。前來以念念境，祇有境中一重無明。今以不念念念，乃於心上又加一重無明之暗，故云心境俱暗。問：云不念者，不念前塵，如何稱為不念於念？答：念前塵者，乃有於念。今不念塵，即是亡向念前塵念。從亡所念，不念前塵；從亡能念，不念於念。但以此亡，非無塵智，還屬忘念。雖云不念，乃是

不念之念，故為今破。又念前塵時，惟有能迷前境之心，心上一重無明之暗。今復不念前塵，增加境上一重無明，故云心境俱暗。二、又復下，約作意以難不念二：初、難二：初、難不作意；二、若作下，難作意。二、但以下，出他迷三：初、出始習自珍二：初、因繫得止；二、是故下，由迷妄寶。二、是以下，斥習熟謂證二：初、習熟謂證。二、但不下，約義斥迷三：初、迷流動；二、復不下，迷在惑；三、又不下，迷居位；三、雖然下，許為方便。大章第二明止觀境界者，無名數中假名數說，或廣或略，皆是隨機。以經論中多明三法，此三性者攝一切法，罄無不盡。故三無性論云：一切諸法不出三性。今乃約此示其止觀所觀境界。此所觀境不出二義：一者所觀所離妄境，二者所觀所顯真境。分別性者，亦名徧計，即屬見思，是為妄境。真實性者，亦名圓成，即屬空中，是為真境。依他性者，即屬無明，亦妄境也。是故論云：分別性者，謂名言所顯諸法自性，即似塵識。依他性者，依因依緣顯法自體，即亂識分，因內根緣內塵起故。真實性者，謂法如如。又依他性既屬八識，含藏染淨，故通真妄。然真妄境望後體狀既當正修，故此境界義同開解，即可示同摩訶止觀眼智所知之境界也。問：彼是真境，今何通妄？答：彼三諦者，實於緣生三道妄境說示三諦，意與今同。亦可今科與下體狀，同與摩訶止觀正修義意為類。以彼正修，先明所觀同今境界，次明能觀同今體狀。問：彼文所觀何通真妄？答：彼引華嚴心造之文通造十界，豈不得以佛真九妄？若離妄是真，是故真妄俱屬思議，皆為所離；若即妄是真，是故真妄俱不思議，皆為所顯。然分別、依他二性之名，文相非一，不易條流。今先約情法有體、無體以辨二性。分別性者，是能執情而無自體；依他性者，是所執法有妄染體。如論云：依他性有體，異於分別性無體。又云：依他性性體，即是煩惱及業分別性能熏起執。上約六八對論辨性。若各論者，各約因果以辨二性。六識之中，枝末惑業能熏染因為分別性，約於所熏六道境界為依他性。由此境界依能熏起，故以分別却為所依，如下染濁依他中明。例應八識不覺即動，能熏染因屬分別性，轉現境界為依他性。故四念處云：梨耶依業生，故云依他。上來但約妄識以說。若通約於真妄相望，義應有三：一者約果竪說為依他性，約因橫說為分別性。故六道境依於八識，名依他性；轉現境界依於真體，名依他性；各取能熏無明染因為能執情，名分別性。二者不分因果，但約妄染，名分別性；同依真體，名依他性。如下文云：一者淨分，謂在染之真，即名真實性；二者不淨分，謂染法習氣種子及虛相果報，即是分別性；二性和合無二，即是依他性。三者依他之名，不獨在妄而亦通真，分別之名却惟從果。如下文云：心體平等，名真實性；心體為染淨所

繫，依隨染淨二法，名依他性；所現虛相果，名分別性。又依染淨，或唯八識得依他名，以本識無體，依他而有。如四念處云：依染如土，依淨如金，故言依他。又以此望彼，名曰依他；若以彼望此，名曰他依。即同三性論云：能為分別、真實二性依止。然上所辨分別依他，乃約染法。若淨法者，具如下釋。

釋文為三：初、標科。文云：三自性者，或名三無性，或云三有性，或祇云三性。云自性者，即自分性，從安立諦以得此名，亦名有性，略名三性。云無性者，已自分性，此名從非安立諦說。四念處云：三無性名非安立諦。論云：三無性即是非安立諦。若是三性並是安立，前兩性是安立世諦，體實是無，安立為有，故真實性即是安立真諦。對遣二有，安立二無，名為真實。還尋此性離有離無，故非安立三無性皆非安立也。

二、所言下，解釋。文自為二：初、總明三性，為三：初、標；二、謂出下，示。文云六識、七識者，以七合六，共名分別。如大師指經起以遊行，以求衣食，為世間往惑分別之識，名阿陀那。據分別識，應是第六毗婆加識，而却名為第七識者，全同今文以六、七識共為分別。問：分別識與分別性何殊？答：有分別性即分別識，六識是也；有分別性非分別識，八識是也。三、此是下，結義。既不一向之說者，且約大位。

二、所言下，別明三性二：初、標。二、初、辨下，釋。文自為三：初、真實性二：初、示義三：初、標。二、所言下，隨釋。文自為二：初、有垢淨心三：初、標。二、即是下，釋。云淨心者，名從對得，體自性彰。名對得者，對染名淨。體性彰者，淨心之體即平等性，非染非淨而能染淨。由以此之非染淨一性之體，名染淨性，是故染淨二性相即。以淨即染，故此本性具足違用；以染即淨，故復體包淨用無染。眾生雖有能熏之垢，而此淨性熏垢本空；眾生雖有所現染相，而此淨性染相當寂。若依淨性，即是染性；既現染事，不得名淨。由此染性即是淨性，乃與染事事不相應，復稱為淨。三、故言下，結。

二、所言下，無垢淨心，亦標、釋、結。釋中云染熏息者，修惡情已也。事染泯者，修惡法破也。智者，總云斷修惡盡。淨熏滿者，修善智足也。淨德顯者，修善法圓也。雖從熏顯，性淨之用非增者，智顯之法，顯無別顯，全顯性故，豈是修增？假遣昏雲照體之功本具者，顯法之智，性本天然，實非昏去，方謂智明，故云假遣。如此推窮，莫非性德，故復稱淨。前文復字，對於事染；今文復字，對於修淨。

三、然依下，總結。故有有垢、無垢之殊者，依熏約用，有事染淨。本無無染、有染之異者，平等性體，本非染淨。二、問下，料

揀。初、問；二、答。然眾生於無明中，不妨即有諸佛法性之明性；故諸佛於性明中，不妨即有眾生無明之暗性。但以對治轉迷，故言諸佛無無明爾。

二、依他性二：初、標列；二、清淨下，隨釋二：初、淨分依他性三：初、標；二、即彼下，解釋。應知一性，其名有三：一曰、非染、淨性，二曰、染性、淨性，三曰、出障真如・在障真如。若通論者，從其當體，皆名實性；從為虛相之所依故，皆屬依他。若別論者，有二不同：一者、獨取雙非為真實性，染、淨二性屬依他性，正如今文染、淨二分依他性也；二者、出障真如為真實性，在障真如為依他性。問：今文淨分、依他分別，與於前文及佛淨德，為同為異？答：體同義異。前約生、佛對論三性，佛所有法皆真實性，眾生所有名餘二性。今則生、佛各論三性，生、佛所依皆有實性，逆、順二修各有餘二。文云即復依彼淨業所熏至故名依他者。依他之義有二不同：一者、身、土依性而現，是故順指淨性為依；二者、身、土依於淨業能熏而現，是故順指淨業為他。文云三身至自利、利他等者。對論法、報、寂光自土，即自利也；他報應化、他受用土、方便同居，即利他也。通而為論，三身、四土己所證得，皆自利也；即此益物，皆利他也。

三、料揀，有四：初、問者，因向文云事染功盡，答有二意：一、約自他，自行不起，化他亦起，故云為可化機亦得顯現；二、約權實，實造不起，權造亦起，故云示有三毒，權受苦報。問：示有三毒，為性？為事？答：就佛自論，亦得為事；對眾生說，故受性名。問：大師祇云性惡不斷，豈非權造是性非事？答：智者所論，諸佛起用是全性惡，起為修惡？為對闡提？佛雖起修，此修即性，不為惡染，故受住名。故智者云：終日用之，終日不染。又云：今明闡提不斷性德之善，遇緣善發；佛亦不斷性惡，機緣所激，善力所熏，入阿鼻，同一切惡事化眾生。請觀事字，并以闡提對說之義。又云：闡提亦爾，性善不斷，還生善根；如來性惡不斷，還能起惡。雖起於惡，而是解心無染，通達惡際，即是實際。乃至云闡提不達，以此為異。請觀起字，并云雖起，及云達惡。以此而知，但由佛能了修即性，故異闡提，非謂不起修惡事染。問：佛起修惡，與生何殊？答：體同義異。以體同故，皆謂事也；以義異故，即不即殊。故輔行云：闡提若能達修惡，則與如來無差別。第二問答中意，不出隨人詮辨，故言清淨。尅從法體，實名為染。例如起用屬解脫德，亦名為縛。故荊溪云：若現六界為縛，現二乘界為脫，佛菩薩界為變照縛脫。自非證得法華三昧不思議身自在之業，安能現此三十三身非縛非脫而現縛脫？其謂現者，現非事乎？故知尅體亦現縛事，但以此事即性而為，俱名性脫。第三問者，以由向

云即是清淨分別性法，答中乃約當體所依以分二性。第四問者，無垢、清淨二名相類，真實、依他二義似同，故有此問。由依他者必有所依，若指真性，似同實性。答中約於體、相、用者，於依他中置所依真，但取能依，故名為相。又此依他亦該能所，淨業所依、身土能依，若能若所皆是修相，用光對緣稱分別性。前云三身四土皆通自他，即此意也。

二、染分依他性三：初、標；二、即彼下，釋；三、料揀。釋中云但為分別性中所有無明染法所熏者，依他性者，即所現境。能熏之法有二不同：一者、始初獨頭不覺以為能熏，有轉現境；二者、今日六識無明以為能熏，有虛狀境。然二熏境若從異說，轉現界外、虛狀界內。又界內境若從迷執，即自謂實；今從大教，詮此界內是虛狀也。所現境界既二不同，是故能熏有本末異。今從末說，故六道境依於見思，此依他性故屬六識，界外依他方屬八識。若不異者，能熏無明本末體同，所現境界皆是八識。三、料揀有四：初、問者，眾生既具淨性之用，未熏現時豈全無能？答意者，自雖未熏，為佛所護，因護漸修，豈非有用？若無淨性，佛何護焉？云同體者：一、由生佛性淨體同，佛若以智能護淨性，究絕染惑，是則亦護眾生淨性；二、由諸佛同體權智，常護眾生。有力不蒙者，佛力常有，以機罪重而不蒙拔。問：輕者蒙拔，重者不蒙，豈顯於佛而有大力？佛果力大，何不拔乎？答：佛力實大，去就殊爾，非謂力微不能舉重。如世之科可舉萬斤，以萬斤物而不就科；若也就之，何謂不舉？眾生罪重，不就佛力；若也就之，何不能拔？第三問答中乃以自熏為答，是故且云更不有能。若耶佛護為言此淨亦有力用，故涅槃中佛於重罪眾生偏加愍念，斯由眾生本有性淨。第四問答，答中意者，法不自現，必假熏成。若眾生在染，全無熏淨之能；諸佛在淨，而有熏染之德。言熏染者，即是悲願現入六道，示有三毒，即此悲願熏染性也。問：用假熏起，何須復云不斷性惡？答：若無性惡，熏乃不成。問：若依熏起，何云不假功用，如鑑現像？答：法界法爾，或從事辨理，必假悲願，熏性方現；或從理辨事，不藉外緣，皆從性起；或事理不二、或事理雙亡，隨緣異說，悉非思量。文云故大聖捨之以表知機者，乃知機之未可發也。就法論捨，雖曰佛捨於機；功歸論捨，實是機捨於佛。例如事理即離之名，

三、明分別性四：初、標列；二、所言下，隨釋。文自為二：初、清淨分別性二：初、標；二、即彼下，釋二：初、出法體。自證之體平等真常，名相泯然，不可分別為他起用。若說自證平等性體，說即分別，何況示為六道四生，一切名相豈非分別？文云一切種智能知世諦至六道四生者，此以世間法為用也。依於內證至示於未聞

者，此以出世法為用也。一切種智者，若以道種與一切即，故屬中道。今文別在一切俗事種種差別。又三智俱用，名一切種，亦可據體即中道智，如云佛眼觀六道生。二、此義下，釋名義二：初、難起；二、謂雖下，正釋二：初、就應。不為世染，不作功用者，悉從性德，故名清淨。即此清淨平等覺性，隨於事境起分別用，故此勝用從實相立。二、又復下，就機。令他清淨者，令於眾生亦得此性。為他分別者，為字平聲，以佛德用為生分別。二、染濁分別性三：初、標；二、即彼下，釋。所執虛相為依他性，執虛為實為分別性。文云互相生者，以由執實分別性生虛狀依他性，須由虛狀依他性生執實分別性。如今凡夫於根塵上起執實情，作極惡業，熏於本識，命終之後現地獄境，所現地獄其體無實，即是虛相，此由實情生虛相也。雖是虛相，以妄情故，見此地獄而為實事，此復由虛生實情也。三、問下，料揀。答中云雖無異體相生，而虛實有殊者，無異之言：一者、以妄對真，分別、依他同是妄法，故無異體。自就妄說，六識分別、八識依他豈無異體？二者、自就二性尅實論體，分別無體，執虛為實，故無異體。若隨名辨體，分別乃以事實為體，依他乃以虛相為體，豈無異體？三者、見思能執屬分別性，六道虛相為依他性，此之虛實同是界內六識妄法，故無異體。無明執實屬分別性，二土虛相為依他性，此之虛實同是界外八識因果，故無異體。若取能執、所執不同，豈無異體？問：但可六識執於八識虛相為實，如何界內、界外各云虛實？答：義有對各，無以對論而難各辨。問：且分別者執虛為實，如何分其界內、外別？答：今以鑑明形像喻之。若執明虛而為像實，此如界外；若執像虛而為形實，此如界內。良由界內迷於八識之像，是虛執為形實；界外迷於中道，明虛執為像實。故枝末者，但迷於像，屬迷事惑；其根本者，由迷於明，屬迷理惑。枝末惑破，但亡執實，坐在像虛，於彼當分曰知真空；若望中道，空還成障。根本惑破，能亡像實，遂見明虛，於此破惑始窮源極。非此區揀，法理不明。其實圓宗三性一體，

三、更有下，再約二義以示三性。初義者，真實性義不異於前，但依他性與前不同。前以染淨二種虛相依於染淨二種能熏，即事依事；或以虛相依染淨性，即事依理；今以性體依於染淨二種能熏，即理依事。文云所現虛相果報名分別性者，亦不同前。前分別者，執虛為實；今分別者，直從虛相。即前依他為今分別，由今以理為依他故，事惟分別。第二義者，文云就依他中分別為三性者，由真實性有通有別，通則該於性體、性用，障出障真；別取性體，并出障真。今由上文別取出障真為實性，故在障真屬依他性，因而得云更有一義即取在障真為實性。分別性者，亦不同前。前以染淨能熏

之因為依他中之所依故，是以染淨能熏之因俱屬依他，但以染淨所熏果報為分別性。今文若以染淨言之，今別在染，向即是通；若以能熏、所熏言之，今通因果皆為分別，向却成別。二性和合，無二即是。依他性者，以事依理，事是依他；以理依事，理是依他。是故今文一依他言該此事理，不同前文或別在事，或別在理。

四、料揀有二：初約意識與五識辨，此則未辨五根意識并六意識，次則方辨。是故料揀乃有二重：初問答者，良由大小宗計不同，以小乘中有許五識亦起三心，故知五識各各自能分別一塵，生受、想、行。大乘不爾，故五識者但能得塵，未起分別，纔起分別，即屬意識。今問：識是識別，若不分別，何名五識？答：祇由大乘五識與意起非前後，是故五識分別之處即是意識。問：雖無前後，必須五識與於意識有不同相，方可得云五識得塵，不生分別。答：若辨異者，亦可得云始眼得色，與餘塵別。識別義通，各得塵處亦是識別，但不同於自就色塵分別物像，乃至青黃、長短、好惡，故異意識。次問答者，亦由小乘有計意識五六殊分，今且約於眼根見煙以示其義。何者？由勝義根引生眼識，見於前塵，分別是煙，屬現量境。既見於煙，比知有火，即眼意識識比量境。煙境雖謝，緣念即存，斯乃屬於第六意識緣法塵中落謝色塵。故此宗計乃有二義，與大乘殊：一者、眼識分別是煙，亦能引起受等三心，異於大乘。眼識但能得於前塵，纔起分別，此是於煙即屬意識。此如初重答文已明。二者、小宗計五意識識比量境，第六意識緣落謝塵，是故分於二意識異。不同大乘緣現五塵及落謝塵，總名意識，不分五六。此如今答。問：輔行何故不約大乘却分五六，而文乃云五識、五意識未屬煩惱，在無記故？答：若從體說，祇一意識，以體從根，故分五六。得此義旨，大小無妨，所以荊溪通明大小。是故亦云：若依經部，大乘法相同時，意識緣現五塵及落謝塵。又復須知，不獨五意體同第六，祇如五識，體亦全同。揀境及心，惟觀識念，從體通取，即是觀於五識、五意并第六識，是故諸識皆非所揀。故輔行云：今初且觀諸識為境，從根別取，故惟第六在初得觀，其餘五識歷緣方明。人多昧彼，因便云耳。　三、上來下，結。

大章第三、止觀體狀者，前來示解，今正立行。體即體質，狀即狀貌，乃明止觀當體狀貌，即無塵智，約於三性而示其相。然三性名義，性相二宗通皆取用，各有建立，即離殊分。今附山家先陳大旨：法界究極不得而名，但為眾生無以曉於法界之極，故強目為平等一性。故荊溪云：本謂一性。然此一性尚非數辨，豈可形求？圓妙難思，無法不具。以具迷故，從性雖一，從迷且殊。迷性無相而為虛相，斯由無明即是八識，名依他性；迷性虛相而為實相，斯由見思即是六識，名分別性。八識因果依他性者，界外事也；六識因

果分別性者，界內事也。復迷其事，不能知曉，名塵沙惑。以識言之，實該六八，一期對惑在七識也。於一迷念，惑既有三，其所迷也，豈可云一？類荊溪云：性指三障，是故具三。見思之惑，迷虛為實，失於真空，由是故以所迷一性名曰真空；以迷塵沙，失俗能諦，由是故以所迷一性名曰俗諦；無明迷性而為虛相，失其實相，由是故以所迷一性名曰中道性體。非三體三，對迷說三。其能迷者，三惑妄境，即屬分別、依他二性；其所迷者，三諦真境，即真實性。若指三惑即是三諦，斯亦可云性指三惑，是故具三。又能迷二性，體是俗事；所迷真實，體是空中。又前之二性，既是無明，故屬空假；後之真實，即當中道。既以三惑迷三諦性，達迷見性，當修止觀無分別智。此智即性而雖一，一性既因迷而有三，此智亦因性而不一。類荊溪云：修從性成，成三法爾。以此之智，止於分別妄執之實，而見真空，故此之智乃無實塵，即空觀也；以此之智，照了妄實，識彼妄執，故此之智即屬界內之假觀也；以此之智，照了依他非有而有，識彼虛相，故此之智即屬界外之假觀也；以此之智，止於依他虛相之相，有即非有，而見中實，故此之智乃能無於無明塵相，即中觀也。以此三觀，觀二性三惑，達真實三諦，故為分別、依他二性修止觀也。其真實性修止觀者，以俱亡智，見於當念天然性體，三諦即一諦，名之為止；以俱照智，達於當念天然性用，一諦即三諦，名之為觀。類智者云：自行三諦即一諦，名之為實；化他一諦即三諦，名之為權。良由入實為止，出權為觀，取用法門，名目雖異，所用之道，實無有殊。為此意故，故今記焉。問：三諦既是天然性德，何云因於三惑有三？答：智者云：理實無名，對無明稱。法性中論云：但為引導眾生，故以假名說。離有無二邊，故名為中道。祇由天然本性具此，因惑有三，并具引生，立三假名。是故得云：夫三諦者，天然之性德。問：實性止觀方辨三諦，三一相即，應前二性非即一耶？答：說雖次第，意無前後。問：若欲修習，如何指心？答：既於前章已開聞解，今修止觀，豈可殊途？是以解惑同源，皆全藏體；真妄不二，無非淨心。能所一如，三性齊致。能觀之觀尚即惑焉，豈於所觀諦理殊隔？是故一塵一念無不三一，當處難思，即一而三，即三而一，不前不後，非縱非橫。此之圓解，迷生理是，名字知是，觀行行是，乃至妙覺究竟究是。但以隨冥，修習有別。若依前二，進成第三。故分別性惟修空假，其依他性惟修假中。至真實性，空假中三，三一圓備。故前二性似修勝別，其真實性全同一心。若念念中三番並學，祇如分別，觀即是假，止即是空，當處不二，即是於中。三雖不同，祇是一念。即一而三，名之為觀；即三而一，名之為止。分別既然，依他亦爾。亦見三性，一中具三，三全是一，非三非一，

而三而一，不可思議。若不爾者，何殊地・攝？不得圓宗從權而執。問：前以真實性為三諦，又為空中，又為中道者何？答：諦祇是理，理尚無一，云何有三？但以對緣說為三爾。故智者云：實是一諦，方便說三。說為三者，進退不同，故有三向。一者、此之一性為眾生迷，迷即是有，有名為俗。有無別有，全性為有，故以一性名為俗諦。若以眾生但見其有，不知此有全性而為，祇可名俗，不得稱諦。今詮此俗即是性故，故稱俗諦。復對迷有說其一性，性體本空，故名真諦。復對空有說此一性，性體空有，當處不二，故名中諦。然茲三諦，即一性上立此三名。故祖師云：雖是一體，而立三名，以體會名，以名即體。是故得云：是三即一相，其實無有異。今宗此旨，故稱實性為三諦也。二者、前以迷有從所依性稱為俗諦。若從迷有當體而論，復有二義：一者、此實是俗，名為俗諦；二者、於俗知俗法門，名為俗諦。是故一性惟名空中。俗既是事，屬前二性；空中是理，屬真實性。三者、前以一性名為空者，即畢竟空，亦從於空所依而說。若從當體，故此之空而非一性，體即是於無明虛相，還屬於前依他性収。是故一性惟名為中，是以實性屬於中道。

釋文為三：初、標科二：初、就下，釋；三、第下，結。釋自為二：初、就染濁；二、就清淨。前明境界順於迷真起妄為次，故實性居先；今明修觀順於返妄歸真為敘，故實性居後。又此三性該染淨境，今通約之以為所觀。由凡所觀境不出三法，染濁三性即眾生法并於心法，清淨三性即是佛法。此三法者不出內外，生佛屬外，心法屬內。又自己依正二種之色，若望生佛，亦屬於內；若以自己依報望正，故依外正內；就自正報，色外心內。然今觀境通諸內外。

大乘止觀法門宗圓記卷第四

大乘止觀法門宗圓記卷第五

東掖白蓮釋　了然　述

初、就染濁三性以明止觀體狀二：初、分科。二、對分下，隨釋三：初、法四：初、正明三：初、依分別性以明止觀體狀二：初、標。二、先從下，釋三：初、從觀入止三：初、總標。二、所言下，隨釋二：初、觀三：初、標。二、當觀下，示二：初、示觀境。文云五陰六塵者，即該己佗色心諸心法。智者示境有修有發，各別示之，今則通示。又四三昧雖有觀及明正修，別依常坐揀境及心，於前四乘唯觀識陰，復成別示，今仍屬通，以由不揀四陰等也。示境雖通，修觀必別，但此之別，不同智者揀四觀識，隨其根塵，別取一法而為觀境，故云隨二法。

二、悉作下，示用觀三：初、總觀謂實。二、但是下，別觀三法三：初、觀無明；二、以不下，觀妄想，妄想即業；三、是故下，觀境界即報。

三、復當下，觀因果。總觀前三，不獨今日。自無始來，由此三故，復起惑業，感報不出。問：前謂修觀為假觀者，今觀正是觀於見思。惑業與報，義當空觀，如何謂假？答：以諦真者，必須諦俗。然若以今文從假入空，從假為觀，入空為止觀，皆空觀收，干何不可？但為今文與於山家諸文用義有不同故。以諸文中從假入空，若不名觀，即乃名止，而不可分觀為從假，止為入空。今文既分，故知義別。觀見思假，必屬假觀，非空觀也。故下以立三性緣起，名為世諦，又補為用。問：修假觀者，竪論必在空觀之後，今何先假而後修空？又假觀者，乃是菩薩歷學法門，今何觀之？答：今文從圓，不可分於空假前後。或分前後者，不出尅從法體，隨義詮辨。若尅法體，今觀見思，執虛為實，照於三假，即與假觀法體無別。若隨義辨，由在空前，故名此假為生死假；若在空後，故召此假為建立假。隨義前後，雖然不同，其如法體，更無少別。若隨義言，今先從觀修假觀者，是修出假方便觀也。由先修故，正出假時，觀智易發。故智者云：入空之前，遍觀見思，總知病相，為出假方便。後用一門，斷惑入空。若出假時，分別見思，照了則易；薄修止觀，法眼則明。以由智者則立入假，故指空前而為方便。今文不別立入假觀，即三性中修觀是假。亦可從觀入止修假觀者，假方便也；從止起觀修假觀者，正修假也。三、修假觀。觀是學法者，學法不出知病、識藥、授藥方法。今文正是知病一義，藥與授法即是自行所修之止，持以化人，故名授藥。問：智者止觀通空假中，南岳何故以觀為假，空中為止？答：法理一同，結名別爾。如

依真空修止觀者，必由先知六道體虛，妄執為實，實執亡處，即見真空。智者惟就實執亡處結名止觀，故曰止觀，故曰止息，故曰貫(穿破實執)，故曰體真，故曰空觀。南岳通約二處結名：約其知於妄執為實，故名為觀；約能於實執亡處，故名為止。修中亦然。又南岳止觀體用對各，智者止觀體用各說。所以智者辨真中中，若止若觀，皆在南岳三性之中，止義所收；辨俗假中，若止若觀，皆在南岳三性之中，觀義所收。況復智者亦曾 以止對法身體，而將於觀屬般若用。又復今文觀中有止，以知執為實故也，知虛即止；止中有觀，以由知實是虛故也，知實即觀。下去例爾。　三、作此下，結。

二、作此下，修止二：初、止所觀三：初、法二：初、追念前觀。流轉生死者，因謂實故，起惑造業，故致流轉。二、今復下，正修止法二：初、止息，亦名貫穿。云癡妄者，癡即無明妄想，違之之言即止息。二、強觀下，停止，亦名觀達。虛相無實者，亡真實境。前乃違息妄實之心，今乃停止虛相之理。此理不當止與不止，故今修止該三止也。又此三止，皆名體真，亦名實觀。以虛相為理者，若從小乘，不知八識無明虛想實執亡處，正認無明虛相為空。今從圓旨，由全一性為無明相，是故相虛。相虛云空，即畢竟空。不知此空，此空奚亡實執？是故上文破枝時，根本分滅。二、猶如下，喻。愛即無明，謂即妄想，實人即境。然此喻文，正就大乘以喻幻假。又大乘語通，今則從圓，幻由一性。問：一性之語亦通，此記前後，何以一性惟為圓耶？答：此記前後之一性者，乃是三千即一之性，所以惟圓為患。學山家者，凡談圓性，惟執三諦三千，而不本於師祖之意，故以一性而導達之。後人其或惟執一性，必須後以三諦三千而導達之。然三千一性，殊名而同體，無惟執名以失圓旨。三、我今下，合。迷即愛心，妄即能謂。實人意亦無明，確亦妄想，由妄想故，靳固為實。

二、復當下，止能觀三：初、正示。以由意識能知，名義用無塵。今所止者，通於二義：一、止能用。此智之心，前為性空，今為相空，良由空於能觀心相，亦名相空。二者、直指。能觀之觀，觀亦非實，名為相空。二、如是下，進行。即以後念而為能觀，復破前念能觀非實。如是次第以修止念寂之處，止方頓極。三、作此下，觀成。　三、即名下，結。

二、復有下，從止起觀。意乃為顯真俗不二，寂照同時，或從觀入止，或從止起觀，行大乘者於此體用不並不別，圓妙難思。下去例爾。三、若從下，從止入觀。前約一性自分，從分別止起分別觀；今約二性相望，從分別止入依佗觀。又前止寂、觀照二法不同，今於此為止，於彼為觀，一法二名。

二、次明下，約依佗性以顯止觀體狀。此中止觀，觀達根本無明，停止中道真性。文為二：初、標；二、亦先下，釋三：初、從觀入止三：初、標；二、所言下，釋；三、即名下，結。釋又三：初、觀悟入之後，觀無明假立，同破於界外塵沙。問：既云觀於無明，復何言破塵沙？答：依佗性者，祇一法體，乃是界外生死因果虛相之事。於此之事不了，名曰塵沙；不了此事即中，名曰無明。今修觀者，了達虛相，名為假觀，破塵沙惑；今修止者，止息虛相，即是一心，名為中觀，破無明惑。文謂因前分別性中止行等者。然而雖云以分別性為依佗觀，法理是同，細究其意，非不殊別。一者、在分別性修止之時，雖破實執，了心虛相，有其止息、停止二義。若望依佗，故前分別且破實執，未究虛相。由解虛相者，必究一性，相方是虛。以前分別雖有此解，解未深明，是故望今且為破實。二者、前推迷妄，但推枝末執實之迷，未推虛相所起之迷。故前修止，推止執實，枝末癡妄；今修觀者，能知虛相，乃因根本癡妄而成。

二、作此下，止二：初、追念前觀。云妄業者，或妄想即業，或因妄成業，皆行蘊収無明妄想，與前分別仗柰乃殊。前不知虛執實，今不知性執相。故上文云：見有虛相，謂有異心。又云：妄想所執，似與心異，相相不一，不即是妄境。良由不知相即是性，謂有虛相。若知即性，故推一心即無妄境。二、猶如下，正修止法三：初、喻二：初、喻止息。前分別性，鏡像喻取，執像為實；今空華喻，無執華實。但論華相，有即非有。病喻無明，病乃病眼。眼喻妄想，空喻一性，華喻虛相。有即非有，喻虛相息。二、不生下，喻停止。華本不生，今亦無滅，喻停中道不生滅理。既達此理，此理不當止與不止。如此三止，故皆名息。二、偏分別，亦名中觀。

二、我今下，合二：初、總合。二、惟一下，別合二：初、止息；二、本自下，停止；三、如是下，結觀成。

二、既知下，從止起觀，并從止入觀，例前可了。

三、次明下，對真實性以示止觀體狀。問：依佗性中既假中觀而破無明，今明實性為破何惑？答：亦破無明。良由破無明者，真證性體不可思議，豈得執滯？中道者，即中尚不存，豈況空假？是故三諦，三即非三，亦即非一。此等執除，如是方為真證性體。是以上文云：談其心體非有非無，覺與不覺皆不可名。今依佗性雖修中實，止甚虛相，相執雖亡而存中道，法愛不亡，是故移觀於中道法而修止觀，令中亦止，三諦即亡，證平等性。所以復於真實性中以修止觀，此義大同。智者說於中道破偏，約以三法以修中觀：一、觀無明，義同今文觀依佗性。彼觀無明未真證者，由聞無明即是法性，便決定計無明即是，故須移觀就法性中，故有第二觀於法性，

義同今文觀真實性。三、觀真緣，亦可會於今觀真實性中有二：一、無無性，二、無真性者。同觀真緣，良由起執不入，故依佗後復觀真實。故下位次以十迴向為依佗性，以別格圓迴向同信，故知依佗未及真證。又依佗中非不真證，由約初住直至等覺，望於妙覺尚在於因，推佛果位法愛盡已一性究顯，故位次中復以依佗判屬地上真實為果。又除鄣中以依佗性除迷理惑及以虛相，又復但云無明住地漸已頓薄，實性方云念動息滅。穿云能滅無明住地及妄想習氣，不云虛相者，由三細中轉理乃在依佗中除，業與無明在真實除，故依佗中除無明者但除相應，真實性中能除始迷獨頭不覺。然雖皆是破於無明，不無淺深，此諸義別。

文為二：初、標。二、亦先下，釋五：初、從觀入止二：初、標。二、所言下，釋二：初、觀二：初、觀因前止。雖云前止為今之觀，非無殊別。前知有即非有，而以破有為宗，而未窮非有；今知有即非有，而以非有為旨，故云此中知一切法本來唯心外無法。二、復作下，復觀心相二：初、牒境。牒真性為所觀境。二、為無下，用觀為無。前二性者，若從次第，可云無一由依佗性，約分別中無性為體。今真實性祇可約於依佗性中無性為體。今云二者：一、以深該淺，兼前總說；二、尅從圓旨，約法橫論，由分別中無。就法雖在分別，功德歸乃由實性。若非此性，其云何無？是以實性二無為體。若指此二無為真實性，故真實性即是空中，乃因修有；若異此二無為真實性，故真實性即是一性，不從修得。作此推窮，名為觀也。

二、即復下，止下，示實性四番止觀。今當初番示妄空非實，除妄空以明止。文為二：初、示修；二、作此下，結成。初文又二：初、約對有顯妄無論止。無是無法對有而成生者，由名從對得。其若執名不達體性，此名須亡。何者？天然一性，體本非名，具足眾名，是以對彼分別實有，故以此性假立空名；無彼依佗流動塵相，故以此性假立中名。若取此名，體從性彰，故空中體二無二也。既然無二，所以順體即一性矣。今取於名，從對而得，故此空中還成虛相，假是以可亡，故云何有無法？即是下文無性性也。上之性字，即二性也。今真實性是無二性，之性之性名無性性。二、又復下，約四句顯妄無論止。上明心體非有非無，乃至不可說、不可念者，即此性體也。今至於實性修止，即是顯於前之心體非空假中，離名言念，是以指為窮深之處而修止也。同荊溪云：至果乃由契本一理(約止證體也)，非權非實而權而實(約觀證用也)。

二、又從下，從止入觀。前番約離，以性止修，故以照修為觀；今番約即，以同止異，故以照異為觀。文為二：初、標。二、作如下，釋二：初、觀二性異執。淨心既異，二性之無，更有何法為淨

心即？二、又復下，觀見念。又復此無空中之性，為可見念、不可見念？
三、即復下，復從觀入止。正當次番，顯即偽是真，息異執以辨寂，即是下文無真性也。由離二性，與見、念外別無真性，故名無真。文為四：初、法，二、喻，三、合。此之三科，各有三意：初、心體本寂。文云心外無法者，此之一句，義含二向：一者、此一性外無空中法，即此空中全是一性，是故止於二性無外別無淨心，斯亦名為即偽是真，息異執以辨寂。二者、以心外無法故，何有能見、能念？良由性體本來寂滅，此性既徧，無有一法而非性者。性既本寂，故云何有能見、能念？二、若便下，偽執成異。若異二性，緣念淨心。緣念即偽，能、所即異。由此偏異，故不得名為真如也。三、又復下，即偽息異二：初、即偽息異以辨止。覓心之心是偽，既覓心之心體是淨心，故即偽是真。云何有異法者？既無異法，故息入寂也。但以妄想，是偽也；自生分別，是異也。二、又復下，從止起觀以辨止。又復設使起觀，分別能緣、所緣，故此分別亦即寂矣。良由寂為分別故，故荊溪云：雖曰能、所念本無。二、喻亦三：初、喻心體寂。眼即心體，眼本無華，心體本寂。二、反更下，喻偽執成異。性如己眼，性外無法；如己眼外，別更無眼。由不知故，以緣念心而求真性，如不知己眼而覓於眼。然能覓之眼即是己眼，能緣之心即所緣性。今從不知，偽執成異。三、若能下，喻即偽息異法。文別有從止起觀以辨止，今喻則總。三、行者下，合二：初、合心體本寂；二、但以下，合偽執成異。三、是故下，合即偽息異二：初、合即偽息異以辯止。能觀者，偏異也。即是淨心者，偽即異息也。二、設使下，合從止起觀以辨寂。四、作此下，結二：初、結修。所云解者，此解即修，修即於隨中亦得。名為止門者，不同初止，故名亦得。二、結證。念動即寂，如息波入水。
四、復以下，從止起觀，即第三重根本三昧。文云真如用義者，用即神用，由三昧力。然此起徧起一切，分別、依佗皆為所起，深該淺故，全具現故。此神用即是一性具足三千，咸空、假、中，眾生理是，諸佛顯是。
五、又復下，止觀雙行，即第四重雙現前也。說雖或有次第，意歸止觀雙行，是故一性三諦不前不後，寂照同修體用俱證。
二、上來下，結示二：初、通結三性。以立三性為緣起有門，即三諦俱照；以滅三性為止寂空門，即三諦俱亡。文云入三無性者，性之一字，通過、通德。若以性為執性之性，此性屬過，即是所無。故分別者，以相為性；其依佗者，以性為性；然真實者，以性為性。無此等性，故云無性。若以性、若以性為理性之性，屬能，即

是能無。由分別止，是真空性，此性無相，名無相性；由依佗止，是中道性，此性無生性；由真實止，是平等性，此性無於空二性(此性字却屬執)，名無性性。文云除分別性者，此性是過；入無相性，此性是德。下二亦然。若以性為執性之性，此三無性，實一無性，具二無性：一、無性性，二、無相性。今但總云無性而已。文以無相、無性對二性者，若准前文，分別為用，依佗為相，由約起信三大為名。今依無性，論作此名。故論文云：約分別者，由相無性，說名無性。何以故？如所顯現，是相實無，是故分別性，以無相為性。約依佗者，由生無性，說名無性。何以故？此生由緣力成，不由自成。緣力即是分別，性體既無，以無緣力故，生不得立，是故依佗性，以無生為性。然上論文，約二互說：由分別性，別無執實，乃執依佗虛相為實，亡執實相，名無相性；由依佗性，自不得生，乃依分別迷妄所生，亡此所生，名無生性。真實性為無性性者，二不同：一者、取前二無之性為真實性，名無性性，即不得云無性。已如論云：此一性真實是無，真實是有。真實無此分別、依佗二有(無相有、無生有)，真實有此分別、依佗二無(有無相、有無生)。上之論文雖說無，其體不出，即前兩性為真實生。故論復云：此真實性更無別法，還即前兩性之無是真實性，真實是無相、無性。故意云：此是無相性、無生性之性，故名無性性。二者、無前二無之性為真實性，故云無性性，亦得云無無性也。初釋無字，乃是無相、無生之無，即無見思．無無明之無也。次釋無字，乃是無無相、無無生之無，即同無空、無中之無也。今屬次義，由真實性當體即以無相、無生而為其性。今既除之，即是無無相性、無無生性也。論文之中亦有此義，故論說妄立、非妄立諦，乃云對遣二有，妄立二無，名為真實(正同上文真實是有，真實是無)。還尋此性，離有離無，故非妄立。三無性皆非妄立也。既云離有離無，即是離遣二有，離立二無，正同次義，無無相性，無無生性。故今文云：除真實性，入無性性。然論云還尋此性者，還之一字甚有其由，旨名從對，得云遣二有，立二無，屬妄立諦，即世諦也。體自性彰，乃非空，屬非妄立諦，即第一義諦也。不離此性，有其亡照，故云還尋。若讀智者四念處中妄立、非妄立諦，須知今說

二、就真下，別結真實。文云窮深之處，微妙難知者，真俗立處，三諦即亡，故立與亡，皆非思議。文云是故無性性，或名無無性，或云無真性者，祇一法體，因遣情殊，遂有三名。故皆言或遣無性，云無無性；復由遣執於無性，云無真性。此二名者，祇是論中一無性性之法體也。

三、又復下，約根三：初、約中根；次、若不能下，下根；三、又復雖是初行下，上根。若以三根約此三文，對三止觀，義何不可？

細究文意，乃是圓頓自分此三。良由約證竪論於修，是故分別成在七信、依佗十信、真實初住，或依佗性初住已去真實妙覺，故云不得越前二性經修第三。若也約解橫辨於修，故諸位中皆是三番一時而修，是故初心約此並學，皆成竪論第三番耳。雖有橫竪，莫不皆是圓頓法門，故下結位乃有橫竪二義之別。人若問云：今此南岳大乘止觀於三種中屬於何種？故應答云：正屬圓頓。問：若由約位竪論之故，不可越二，何以越一？答：雖云越於分別一性，以依佗中有分別故，還成不越，是故無有不歷七信便至後位之疑妨也。問：既然不越，何以文云不從第一？答：依說次第，故云不從；依義實具足，是故不越。問：既是約位竪論次第，法理合然，何故分根有能、不能？答：其分根者，自約位說，次與不次，非由位得。問：三番並學為上根者，其義云何？答：此通二義：一者、不可定為上根，但可於前分二根性有利、鈍，若利、若鈍。約證竪論，三番不並；約解橫辨，何不並學？二者、亦可以前二根如於修別，故屬中、下；以後根性即修一心，故屬最上。文云以依佗性亦得名分別性者，一者、由執依佗為分別故；二者、不以二性分對二惑。是故二惑名以當體，名為分別，各取所依，合為佗依。問：前依佗性亦具三性，今何具二？答：今從竪論，并非上根，如修別故。依佗外更須修實，故略不說。問：應顯前文是橫、不別耶？答：不可一向前但示於依佗一性具三性義。若以此三一心而觀，故成橫、成一；若以此三次第而觀，故成竪、成別。

四、料揀有此問者，由上文云：除真實性。答文意者，但是除執，非謂除性，不出就法、功歸二義。就法論除，云除實性，由就實性而起執故；功歸論除，乃除無明，功由無明執實性故。問：人據荊溪云：世緣起法亦本無生，但由情計，謂之為生。理性亦爾，故謂事、理、法體不除，但除情執。且今三性，前之二性正屬緣起，亦但除情耶？答：昔說誤矣。今問緣起是生、無生？若云無生，何云緣起？若云是生，生必須除；若謂不然，何云情計，謂之為生？良由不知理、體不除者，自心功也；事、理不除者，由即理也。是故今文於前二性而無此難。

二、復更下，喻二：初、約巾兔喻四：初、總示。二、譬如下，正示二：初、喻三性觀門二：初、示。二、此喻下，結。初三：初、喻真實性二：初、喻。二、真實下，合。文云唯一淨心自性離相者，若約止門，總離二相：一者、名相，二者、形相。形相又二：一者、虛相，二者、實相。離名相者，即離性相；離虛相者，即離生相；離實相者，即離相相。故三無性亦名三無相也。且名相者，由性本無名，因對分別，名之為空；因對依佗，名之為中。二名本無，故離名相。如巾本不名無兔巾，因對兔故，號無兔巾。無兔巾

名，其名亦亡。無兔如空中巾，則如性無。無兔巾如為空中性，其實但亡無兔之名而不亡巾，如實但亡空中之名而不亡性。今文且在實性觀中，未離名相，故離相言且離虛相，并離實相。淨心自性既離二相，正屬空中。餘二各有喻、合，在文可了。

二、若了下，喻。三、無性止門二：初、示；二、即此下，結。示中各有喻、合。問：無性性智中云：能知淨心本性自有，不以二性之無為真實性。據此之說，其義但離修入空中，有性空中為真實性。若其然者，性得謂之真實性止，亡於於中歸一性耶？答：修性空中，體同義異。若從義亡，修空中存。性空中，教門有之。但今文意，真實性中窮深修止，止體寂也，而非其用。以約體同，故性空中還是於用，而非性體。今修止者既證性體，故亡空中。問：文中何云本性自有？若性體本有，不因無相無生方有實性。

三、是故下，結法喻二：初結法。文有三節：初二約離，後一約即。離中，初明宜亦，故云若欲；次明修習，故云若不。二、以是下，結喻。

四、如幻下，例顯三：初、喻通辨三性。文云依實起虛執為實，此之實字亦可是同，由依佗性或指分別為所依故。今文則異，依實之實乃是實之實。據次科云但虛體是實，即喻真實性，是以不同執虛之實。二、若但直下，喻別就依佗辨三性。三、是故下，結。

二、又更下，約夢事喻。喻三：初、標；二、譬如下，示；三、是以下，結。示中又二：初、喻依佗；二、彼夢下，喻分別，各有喻、合。

二、是以下，證。三、此即下，結。云三性者，喻中既有作夢之心，心即實性。

二、然此下，喻止門二：初、喻；二、此即下，結喻；三、無性各有喻、合。依佗中云有即非有，惟是本識者，流即是水，故屬非有。真實性中，為論覺心、夢心，故以本識真心說，即是息異以辨寂也。

二、就清淨三性以明止觀體狀者。然此三性法理，進不與染獨中稍有不同。染中依佗，體是無明虛相，惟在俗諦。淨中依佗，云虛相者，體是三身四土，義通三諦。染中真實，體是空中；淨真實，體是一性。其不同者，深有其旨。由虛相者，乃是世諦；其無相者，方為真諦。此世俗諦，在生佛進不不同，如法華十如相性等。十如是二字，乃屬理實。玄辨六道相性體三，即指苦報色心為體，表苦為相，生惡為性。然既此等義屬事權，如是理實，故當空中。其佛畎釋正因為體，事因為性，緣因為相，并約位釋，以相性體指為三德、三因、三德。荊溪指因即是三諦。既以三諦為之事權，故如是理實，須當一性盡由，至佛境中，究極歸深。空假中三，還是諸

法。苟無此義，大師何云一諦為實，三諦為實，三諦為權？今亦復然。因此義故，即見南岳所說有旨。何者？前明染中實性修止，乃以滅於二無為止。今明淨中實性修止，但以佛心、生心無二為止。其不云滅二無為止者，祇由二無體是空中、淨中，空中屬依佗故。問：若以三諦屬依佗性，其一性者屬真實性，是則一性出三諦外，三諦復在一性之傍，豈是圓頓法門者耶？答：此問非也。其云一者，即三之一，故一即是三。其云三者，即一之三，故三即是一。豈惟三一不二，況復三性元同，不分而分，作前說耳。問：若而分時，三出一外，一在三傍耶？答：三是即一之三，且從三說。如波是即水之波，且名為波。一是即三之一，且從一名。如水是即波之水，且名為水。波水相別，故云不分而分。波水體一，是故分而不分。問：曾問人云即三是一，即一是三者，乃就三中趣舉於一，一相即爾。答：此一說者，但得就法圓融，而失本源法體。故智者云：如摩醯首羅面上三目，雖是三目，而是一面。觀境亦如是，觀三即一，發一即三，不可思議。

釋。文為三：初、標科；二、第一下，隨釋；三、此約下，結。隨釋三：初、隨章別釋三：初、明分別性中止觀體狀三：初、所觀境三：初、法體。謂知一切諸佛至大悲大願者，斯示在世淨用化物，正執三輪悲願即意。依報眾具者，此通在世并於滅後，及以染淨殊形六道。變化施設者，此語染用。點三乘者，攝淨用中。滅後中云表彰處所者，即指舍利塑泥刻木與圖畫像，表彰是佛化用之處，亦可塔廟為表彰也。文云經教即經藏，威儀住持即律藏，不語論藏，故云等法。二、當知下，示虛相。惟是真性緣起之能者，能即用也。既真性能，相即非相，任運無實。三、但諸下，明妄執。佛現虛相，生執為實，正約見思為曲見也。二、行者下，能觀。觀二、以知下，止二：初、追念前觀。二、強作下，正修止法二：初、示修二：初、止息；二、唯是下，停止。自心所作者，一者妄心，佛相本虛，眾生自心妄執為實；二者真心，是佛自性清淨心作，亦即眾生自性心作，由生、佛心本不二故。斯從文旨，可作此說。二、如是下，結。成云實執止息者，既然息實，必住真空。若例染中，今文略於起觀。二、明依佗性中止觀體狀三：初、標章。二、謂因前止下，釋二：初、觀二：初、示；二、作此下，結。初文二：初、因止成今觀；二、以不下，正示觀門，以止文顯。今此觀中必有自、佗二種虛相，酬因即自，對緣即佗。既因前止為今文觀，今此觀中既有自、佗二種虛相，顯前分別必該自、佗。前不語者，乃文略爾。又雖因前止為今之觀，不無少殊。前分別性非但無，化他亦殊。前唯界內設化，今通內外利佗。二、依此下，止二：初、示。自利、利他之德者，即是所止平等一性而為能止，故

云有即非有。何者？由下，料揀。自利、利他是三身四土，且法身寂光與諦理體同名別。荊溪得指自行空中化他俗諦，豈非三諦俱屬依他，同為所止？二、如止下，結。三、此下，結示前後。行之亦得者，隨根不同。雖云前後，實是圓乘，例如勝別。

三、次明下，明真實性中止識體狀三：初、標；二、謂因下，釋；三、此名下，結。釋又二：初、觀惟是一心者，知惟一法，名為觀門。二、復知下，止三：初、出法體。正示一心真實法體，乃是能止之體性也。由此體性非迷非悟，平等一如。二、以無下，示相二：初、止息。以迷悟無別為能止，有迷有悟為所止，故云分別自滅前染實性。次番論止，止於能所，但約自己心體而論。今止迷悟，乃約生佛相望而說。二、妄心下，停止。妄心既息者，結前也。本來一如者，停止非迷非悟之理。三、故名下，結名。

二、上來下，約義通結三：初、結自行入修。窮深至極，平等一如。若以我心、佛心皆有體用，亦得名為平等一如。今但在體為一如爾，然須了知。既見體如，任運用等。二、復以下，結化他出修。既云無事不作，豈不權作於情事？既云無相不為，豈不權為於染相？問：情屬凡迷，若言佛起情事之用，必再迷再凡耶？答：實非凡迷，為眾生故，權現凡迷。故章安云：方便道中，如來不定；法身本地，定、不定為凡。故荊溪云：若當分者，尚非教主所知。問：起於染用，此論有文，未審智者有其言乎？答：光明疏云：起淨、不淨用。三、用時下，結止觀雙顯二：初、結染位；二、乃至下，例凡夫。祇一體用，更無異法，佛亦此法，己亦此法。但無始來雖居其體，不得其體，故於體用得用失體。以失體故，此用無益。又雖曰得用，但得少分，不得其全；但得其礙，不得其融。皆由失體，故有斯過。若得體者，非但於用有，亦乃任運得全、得融。但以此意求之，實無別有諸佛之法。又眾生得一而不得二，所以却二，體用異故；佛二其，所以却一，體用如故，故為佛法。

三、料揀釋疑二：初、四重。料揀差無差四：初、重。問者，由前實性修止而生答文者，乃約尅從法體為答，理體同也，事體異也。知同者智，執異者情。前從知同之智而修止，故云我心佛心本來一如。今從執異之情而為答，故乃云佛生。二、名之異。文云心體有無障礙別性者，即能具情之性也。既云名無礙，復稱別者，無礙從性，別則從情，此無礙性能具於情，故云無障礙別性。

第二、重初問；二、答。文三：初、示義。余始聞道，常疑於此。何者？一切事相各別不同者，莫非是情。佛既離情，合無差別，如何經教說佛起用，種種事用歷然不同？其同學輩或謂余云：佛之事用不同眾生，非由情致，自是如來不思議事。或答余云：佛無事用，從眾生邊之事用爾。其實佛用全是性德，故事相者，非佛所

證。余乃研究此二說者，非余所知者，尅從法體。事相是情，隨具詮辨，佛亦有之，良由佛亦具眾生故。從佛性體，即云其用，乃是性德從用當體，故其事用須由執情。余雖知之，求諸無所，一日得今南岳之文，其言既顯，足為良證。有求余者，方最說授。文云：若離我執，即無十方三世之異。豈非事異由情？文云：但本在因，未離執時，各別發願。豈非果證情盡？差別元從在因執存，不因可致。問：前文起用云但除其情，今文起用云未離我執者何？答：用從所依，如鑑現像，不曰假形，故云但除其情。用從當體，如形現像，不曰鑑，故云未難我執。其實鑑明形像一致而圓。二、是故下，引證二：初、引；二、此即下，釋。一切是別，一道是同。三、以是下，結答二：初、法。推情所起，良由性具。性不具情，情無由起；情若不起，事無由生；事若不生，豈有差別相從？雖爾，其實情事差別，性本頓具，全具發現，故文總云具差別性。若云此性不具情者，情無由即；情若不即，大師何云？問：七識是執見之心，何得言是實慧解脫？答：若離迷執，何處別有實慧之解？二、若解下，喻。云具像性者，或曰現具者，但具情之性，而不具於情。今問曰：具情之性者，此性名情不？性若得名情，何云不具情？若云具情性，其性不名情，亦須具權性，其性不名權。故知此說者，祇因失能所，

第三、重問答者，此義前後凡三辨之，文相生起雖各有由，而其意旨，或答意大同而問意少別，或問意大同而答意少別。疑文可見。文為二：初、問；二、答二：初、違問。答雖舉異，意在惟同，故云他修我得道。今答違之。若從體一，是故不論修與不修、成與不成，復何得云他修我得？此約性體雙非義，拒云平等耳。二、雖然下，順問答二：初、示義；二、是故下，引證。若解此體同之義亦有益己者，惟從性體，己他平等，非修不修；但從於用，己他既殊，修不修別。今以即體論用，他既即體而修，其體既同於己，是示己同他修，故云他修亦有益己。

第四、重初問。二、答二：初、同異各論二：初、同二：初、了他即己同。全性為修，以性同故，了他即己。二、又亦下，自他無相同，亦釋伏疑。疑云：既然了佗即己，藉佗得道，今何佛自成道，我却在迷？是以釋云：了他即己，己佗性同，故無佗身、己身之別，如何尚存佛、我之二？疑佛成道，我何在迷？二、真如下，異。二、復知下，同異對論二：初、不可全同。雖知佗修即己，亦須自進其修。二、又復下，不可全異。雖然自進其修，復須了佗益己。文為三：初、釋；二、即如下，引證。不知性同，但在事異。三、是故下，結示。藉因託緣者，同異二義互為因緣。然若不知

同，無由成佛。同之功者，是實性故。在異者不能知同，知同者必須得異。
第二、三重料揀有非有。初之一重覈定法體，餘二正辨有非有義。初重若文。自利之中云淨土者，身既證於法報，土必是於寂光與無上報利佗順化。不云佗報者，在勝應攝。摩菟摩者，此云化身，始終為應，歘有為化。云淨土與雜染者，即三土也。淨染之言，於三土中該於橫豎。
第二重初問。法報二身，圓覺大智顯理而成者，一心三智能顯能成，一境三諦而為所顯，一體三身乃為所成，不別而別。今別自行圓覺大智，即空中智以為能顯，真中二理以為所顯，法報二身以為所成，故云顯理而成。又圓覺大智即報身，屬能顯也；顯理而成即法身，屬所顯也。若約唯識轉於八識以成四智，又束四智以成三身者，則轉第八為大圓境智，轉第七為平等性智，轉第六為妙觀察智，轉五識為成所作智。大圓鏡智成法身，平等性智成報身，成所作智成化身，妙觀察智遍於三身。既然不約真常淨識，乃是教道一途，屬對不與今同。何者？今以圓覺大智顯平等一性，此之一性有法身性故成於法身，有報身性故成於法報，皆即性而成，能顯之智亦全性具。豈惟法報即性而成，祇如應身亦即性具足，故三身一念因心無不具足，融妙難思至佛果顯。又指法身為塵相者，佛本無身，順世立身，故法身者亦世相收。但此之相而非報應身色之相，以詮實理假名為相，既有名相故為所非。問：法身無色相耶？答：尅法體無色相，隨處辨即，是有色相。問：昔人亦云：若論相，即俱相、俱無相。與今何殊？答：即名雖同，良由昔人用祖文故，即義有殊。以假立宗，應身即法，相不存故。智者明於三智，稱曰本無；說於四土，曰非垢染；示其開顯，號非權實。或談之於初，或結之於後，意從此立，意從此歸，予因得之。三身者，即平等一身；四土者，即平等一土。是故今文法身、寂光，俱為虛相。二、答三：初、示體用二：初、用即體；二、復正下，體即用。由法身之名，從世間得；名下之理，從性體彰。即用而體，既是一心，所以不遷；即體而用，既是虛相，所以可非。問：若云今文指修法身謂之虛相，以性法身而亡此修，可乎？答：今文之意，不擇修性，凡有名字，皆屬用義。是以前文乃指本覺，亦屬用收。又復須知，性本無名，以生迷性。既有苦身，欲以假名引彼入理，遂以此性強名法身，故法身名乃從對得。生既迷此，乃云此是逆修所迷法身。勉令反迷，以智照此，乃云此是順修所顯法身。以體自性彰，故云乃是本來性德法身。故知祇一法身，名修名性。問：學今宗者，執人不知祇一法身，在性為性？在修為修？答：雖皆知之同焉，其所以知者殊爾。何者？由彼乃謂性體本來名為法身。今謂性體本來不

名法身，由對眾生，故有此名。以此對得之名，召本妙性之體，故體自體彰，亦名法身。篤論性體，本無此號。若云性本名法身者，何云佛本無身？何云性本無名？若云但無修中之名，而不妨有性德，非不思議。何者？既然有名，豈不可思議？或曰：如此辨不識，即是習啞法。答曰：若謂習啞法，即以啞法識。縱使不習法思，惑者若達此，於啞法妙訓。問：前云強名，梁公何云非強名耶？答：了名即性，何強之有？問：名既非強，前後何云？答：前從離說。當知若從即說，何獨此名非強？亦乃言滿法界，未曾 擬識絲毫。雖然即離分途，究竟同歸一轍。　二、然用下，示融妙。三、寂即下，示止觀四：初、法本一體；二、但為下，隨機先後；三、非謂下，正答前難。即亡即照，照即是常。四、又復下，引事例顯二：初、引事；二、世法下，例顯。世法尚爾者，色即是空，通、別、圓三悉有是說。今云世法者，以世虛空與真空殊，今色即空，屬世間耳。若望真空，故世間空還是色攝。

第三、重初問者，以佛難生意云：若眾生之有亦常住者，且如身之是有，何得死滅？答二：初、立義；二、常住下，相理。體是無常，即理為用，故用亦常。在佛在生，據其法體皆是有，即有非有，非有而有。但佛順理，所以常住；眾生迷理，所以生滅。

第四、止觀除障得益者，止觀體狀即自行因，除障得益屬自行果。前非無果，今非不因，文相生起，相對說爾。文為三：初、標，分二：初、明下，隨釋；三、斯辨下，總結。隨釋又二：初、別明二：初、釋義。文自為三：初、約分別性以明除障得益二：初、標；二、謂能下，釋二：初、觀行三：初、法二：初、除障二：初、爾所除障。二、何謂下，釋所除障二：初、釋迷妄。見思迷虛，妄執為實(初一重也)。復迷見思是於迷妄，妄執非迷(第二重也)，故云迷妄之。上迷妄文云何謂至迷妄，標也。謂不知至即是迷也，釋迷字也。以此迷故至妄想，釋妄字也。此一重迷妄至迷妄也，結釋也。二、是故下，釋除障者，正除見思屬於止中，是故今觀但除見思迷上之迷。問：前云觀門是修假觀，破於塵沙。今除見思迷上之迷，是塵沙耶？答：正是此惑。見思迷真，塵沙迷俗。見思之體，體是俗事。今於見思而起迷者，是迷俗事。既知是過，乃解俗事。迷則為惑，解則為諦，是以得云除塵沙惑而悟俗諦。問：俗諦是所顯，見思是所破，何指見思為俗諦耶？答：見思望真，屬於生死，故為所破。若望不知是見思者，今既識知，義當建立，故是所顯。荊谿曾 云：界內外俗俱所破者，斯由望於真中為言。若破塵沙證俗諦者，斯由望於不知之心建立為言教。故章安云：俗亦非諦。若望解了，則得名諦。應知俗諦其體祇一，乃界內界外因果色心。其名有三：一者、對於空中，名生死俗；二者、望於能不知心，名

建立俗。亦是自行入道，名生死俗；化他起用，名建立俗；三者、即是一性，名不思議俗。然不思議俗復有三義：一、約所具，由其一性具彼俗故，故俗即性，稱不思議。此如向說。二、約能具，由能一性能具於俗，故能具性，名為俗性，或稱俗諦。三、約附世假立為俗，如佛附世假立五陰，云常住陰・平等陰・法性陰等。故荊谿云：五陰即是俗諦。陰既至心，當知俗諦亦通至佛。又如中道實相之理，附世假立，名為妙有，有即是俗。故大師云：又此實相，諸佛得法，故稱妙有。例應空中稱不思議，亦通此三。二、以除下，得益。三性除障，皆從自分；望後進行，稱為得益。

二、又此下，喻三：初、總標。二、如人下，正喻二：初、喻所除障二：初、喻迷妄。執東為西，執虛為實。二、此人下，喻過失。二、若此下，喻能除觀二：初、喻除障。未醒悟者，未破見思也。信知自是迷者，知即是於照假之智。二、此人喻得益。三、雖未下，合二：初、合能除障二：初、合除障；二、堪能下，合得益。二、若都下，合所除障二：初、合迷妄；二、即當下，合過失。

三、此明下，結。

二、所言下，止行三：初、標；二、謂依下，釋；三、此明下，結。釋為二：初、除障。文云作方便者，若初望止，從假入空，是故假觀乃為入空之方便也。若觀自辨，既是於假，乃為出假之方便也。以大乘中入空方便，即是出假方便故爾。文云除果時迷事無明及妄相者，正除見思。復於貪嗔漸已微薄者，於三毒中自論難易。無明，癡也。以迷虛相，起妄執實。今既知虛，不復執實，是故迷妄二皆易除。其有貪嗔而難除故，雖不迷境執實，愛惡之心尚存，是故但云漸已微薄。雖曰微薄，終須斷。又無明妄相屬見，貪嗔屬思，亦可橫論除見思時，根本貪嗔漸已微薄。雖有罪垢，不為業繫者，祇一昔債理，設受苦痛，解苦無苦者，子縛雖已，果縛猶在，苦受苦痛皆即空也。問：既是大乘，何云抵債？答：今順入空，法理如此，苦就出假，何抵之有？亦可既云在苦無苦，亦顯在業非業，是以得云不為業繫。二、復依下，得益。二、次明下，依他性除障得益二：初、明下，釋二：初、觀三：初、標；二、此觀下，釋；三、此是下，結。釋又二：初、除障二：初、標同異；二、此云下，正釋二：初、約法體辨同；二、但彼下，約破立辨異。二、以是下，得益二：初、結前生後。二、別者下，釋得益二：初、堪入止；二、又復下，成三昧。文云幻化等者，幻事喻法，或云夢像辨水目等，於一切相能亡實執，即得如是一切三昧。

二、所言下，止四：初、標。二、謂依下，釋相二：初、除障。果時迷理者，對論獨頭。子時迷理及虛相者，對前見思迷事實相。又復無明住地漸薄者，前破見思，則根本相應貪嗔漸薄；今破根本，

則獨頭微細無明漸薄。由依佗性，即是初住至於等覺所破相應之無明也。若其獨頭，破在妙覺，屬真實性。今文住地但指獨頭，不同前文通指根本。二、又得下，得益。依佗止觀辨得益者，不獨望修進行，亦獨約自成三昧。三、料揀。初問，次答。云觀中分得等者，位在相似，非真出假，故云分得；位在住上，屬真建立，故云成就。又復等者，觀未證中，但知於假；今證中理，而知於假。
四、此明下，結三：初、真實性除障得益二：初、標。二、初明下，釋二：初、觀四：初、標。二、此觀釋二：初、除二：初、標同異。二、此云下，釋相二：初、約法體辨同；二、然彼下，約破立辨異。二、是故下，得益二：初、結前生後；二、別義下，釋得益。三、料揀。今問：唯心與唯是一心，為事？為理？答：事則俱事，理則俱理。何者？就法言之，以一切法即唯妄心，妄心屬事，所以唯事。功歸言之，如何諸法皆唯心是理？問：其如不別，何分二義？答：但約起、入，故成義殊。又復須知，若立言云當知一一切法唯是一心作，必應指於唯是一心為起相證；若云能知諸法皆唯心體，應指唯心為入實證。然今文明有起、入二證，故知證用是證相，證體是證性。是以如來性、相俱證，從名曰俱，法、體無二。波水之喻，於此宜陳。問：起相、滅相可以情、法分二相不？答：二相不別，祇一非有而有。有即非有，兩處非有。既同二處，有字豈別？必不可云非有而有乃是法有，有即非有乃是情有。能了圓宗破顯難思，必於今文心、境無礙。何者？為順入體，故云滅相，相實不滅；為順起用，故云起相，相實不起。若謂圓宗情滅已不復有者，豈得為妙？二、所言下，止三：初、標；二、謂依下，釋；三、此明下，結。釋又二：初、除障。知彼一心之體不可分別者：一、不可以空中分別，是一性故；二、不可能、所分別，淨心之外別無法故。
三、不可以迷悟分別，眾生諸佛同心體故。於後二義，亦須不可以一分別，由非一故。真或不然，何云寂靜？若離分別，有不分別，亦非寂靜。念動息滅者，念即子時獨頭無明，動即子時根本之業。不言虛相者，由在依他性止中已滅，能滅無明。住地者，結上念滅。及妄想者，結上動滅。習氣者，結通惑業家習。
二、大覺下，得益。大覺等者，三覺圓明故稱大覺，法法是覺故稱現前，十力究成故具足佛力。
二、料揀有三：初、重二：初、問；二、答。意在解用漸漸薰除。今問：若謂此論旨在圓者，於今除惑，其疑可三：一、但論除，不說不除；二、但論離，不說於即；三、但論漸，不說於頓。答：須知圓除無非約即，但就性惑說義不同。即惑是性，從性說義，故云不除。如荊谿云：本觀理是，不觀染除。染體自虛，本虛名滅，故

妙體滅，不立除名。然此文意，非謂離染直觀心性，亦乃非謂不除於染。良由了染即性，從性說義，故云理是，不立除名。或了惑即性，從惑說義，正如今文論於薰除。然今文意，非謂離性而除於惑，祇由了惑即性，從惑說義，故但云除惑，了惑即性。復從惑從性而說義者，則云約即論除，融氷是水；約即從性，論除從惑。其謂漸頓，義亦斯類。理性常頓，情惑常漸。了惑即性，從性為言，故云頓除；了惑即性，從惑為言，故云漸除。然情惑即性，漸除之處即頓除；性隨情事，頓除之處不妨漸除。據其性，非頓非漸，亦乃非除。不如此了者，方是圓宗法界全體，一色一念無不具足此全體也。今於一念如是除惑，若除惑，若除不除，若即若離，若頓若漸，義無不可。問：何知理頓情漸？答：佛頂經云：理即頓悟，乘悟併銷。事非頓除，同次第畫。

答文為二：初、總答。二、所以下，示相四：初、示不得敵對相除。由敵對者，先須二法並存，然後除一存一。余既解時無惑，惑時無解，豈名敵對？二、如是下，釋伏疑。由聞二法前後不俱，不名敵對，故潛疑云：未必二法共在一時名為敵對，但以解起惑除名為敵對。今釋此凝解起惑除，故當然也。但不得云解起惑除名為敵對。夫敵對者，必解起後更無於惑，方成敵對。若解起後有惑者，何名解起敵對解惑？今既解起，惑種未滅，故知乃非敵對，非敵對相除。文云如是雖由至惑用不起者，斯是顯可疑者之辭。然其本識至還起用者，正釋其疑。三、如是下，正示薰除三：初、法。文云解用漸漸薰心者，稱理之解常頓，從行之解自殊。若尅諦法體，理性則頓，情事則漸。其解從行漸者，祇由行從情漸，行若從理，則曰頓行。問：今以解除情，何云以解從情名而漸耶？答：解若稱理，其解即頓，但由情隔，故解淺深，指此名為以解從情。二、如似下，喻。三、惑種下，合。四、非如下，辨異權小。祇由小乘不談本識，故無熏除，豈同不知便非其理？有本云：亦迷熏除，迷應為還。

第二重，初問。為見淨心者，見即解也。答三：初、法意云別無所由。由解淨心為熏，淨心則為解；由惑淨心為熏，淨心則為惑。故云解惑之用皆依一心，并云即自熏心更無所由，此則淨心之外無別有法。雖悟假師教即心，迷由外緣，外緣即心，即是自熏自悟、自熏自迷。二、如何下，喻。此喻不全。波動因風，不但是水；若取因風，則別有由。今若以喻順法，應須了風即水，由波動處即是風故。波既不離於水，故風亦不離水也。清風如師教之緣，動於淨波；毒風如無明之緣，動於濁波。三、解惑下，合。法理易曉，但總合爾。

第三、重問者，由佛隨機，或談有位，或說無位，故得今約有無為問。及下答文，乃從有位，須善其旨。何者？談無位者，可非有位；說有位者，不離無位。如世坐位，必依於地，地無彼此，位自先後。從地為言，可云無位；從位為言，不可無地。若得此旨，一位一切位，一切位一位，一位非一非一切，而一而一切，理無不通。又應四句，分別位地：一、地非位；二、位非地。此二句者，地是平等一理，復是漸次修證。修依理立，修不分而分，地位殊爾。三、地即是位，如十地也。四、理即是地，如法位也。荊谿乃云：位可一如。應知此位，即經一地。二、答云不定者：一、有無不定，今就有位一相而言；二、橫豎不定，今且就豎一相而言。由下論位，凡有四番：前二約豎，後二約橫。於前豎義，初豎者，分別中止既言十解屬別住行，依他中止未入中道，但在似證屬別迴向，此之二位即是圓信真實性止說。既云佛滿，其未滿者即別地上同圓住上，終至等覺。第二豎義者，依他修止已入中實，故屬地上同圓住上，是故分別即屬地前同圓住前。由圓住前豎屬空假，此空假者，或以七信為空，八至十為假，或通以十信為空，或通以十信為假，不談空空不談假，融皆通十還成豎義，復望登住為中故亦豎。大師云：界內習氣至八九十信盡者，斯乃通以十信為空，其實性既破子時無明妄想，故惟妙覺。後二橫論者，初約十信似證為橫，次約名觀解行論橫。此二橫義文談五即，若非理性三止一時，五無由橫，是故六位位具三

二又復下總明。離凡夫等者，約人為言，凡夫聲聞俱為所離，菩薩能離，況菩薩人通於四教，今文在圓。

大章第五。止觀作用從前生起離在果後，約文求意實被初心。又作用之言止寂觀照，亦可俱通名為作用，今文意別正取化他為作用也。釋文為三：初、標章；二、謂止下，隨釋；三、此明下，結釋。又二：初、長行三：初、別示二：初、止。體證淨心者，就佛自辨。與諸眾生者，約生對說。理融無二之性者，若從性用染淨不同，今從體故云無二。圓同一相之身者，以一為相故名一相，一非筭數、相非色心，即法身也。況法身處二身常在，是故三身一相而圓。今文在體同名法身，三身一相離佛果顯生因，故佛果身與生理等，雖非色心即色心即色心。是三寶無三者，體證淨心既融無二，故三寶無二寶，由證淨心見一體故。二諦不二者，與諸眾生既圓同一相，故二諦不二，故指生死即涅槃故。怕兮者，總歎無二一相之德。凝湛者，如理融無二。淵淳者，若一相圓同。恬然者，總無三不二之德。澄明者，如混爾無三。內寂者，如莽然不二。澄靜之處自然發明，文意在澄；內明之處自然恬寂，文意在寂。用無用相者，染淨三皆是性用。動無動相者，眾生俗事即是真常。本來平等

者，示其本來一性法體。心性法爾者，示其法體不可思議。此則甚深法性之體者，以德歎體，當知體德不獨甚深亦乃無量，以由一性竪窮橫遍當處絕侍。二謂觀下，觀敘述經論示起用相，由證性故得難思用。今所記者直記義理，凡前後經論并事相等不復委引。

二、又止下，通辨。文有三對，各成四句：初、約生死、涅槃，住與不住，不入與不，互成四句；次、約寂、用、即、離，以成四句；三、約生死、涅槃，單複以成四句。又初二句約即，第三句約己，第四句約照。

三、料揀。初、問，二、答二：初、總答。別在依佗者，以依他性非有而有，有即是假。又分別性既然證空，證空之後即當假也。即橫論竪，故作此對。以餘性助者，二性皆有觀行故也。二、此義下，別釋二：初、依依佗。由依他性體是虛相，非有而有，故能成立緣起化用。二、然復下，以餘性助二：初、明餘性助。具說三性者，能助、所助共而辨也。又以三性止觀皆在化用者，於化用中明甚止寂，故俱屬用。今文應以分別為空，依佗為假，真實為中。圭峯亦以中論三觀對此三性。問：前真實性乃以自他體同為止，今何為觀？答：此義幽隱，難以會通，苦得前，此義易了。前體同者即是一性，故名為止；今體同者乃是中道，故獨屬觀。何者？由前淨中依佗性觀以該中道寂光法身，依佗修止乃止中道寂光法身，故至實觀惟觀一性，及修止時乃止自他一性之殊，令了體同。今依他觀乃是於假，故依佗止止虛相假，乃見中道，故至實觀乃了自他中道體同，修止自佗中道亦泯，見平等性，故云本來常住大般涅槃。

二、又若下，發願助三：初、始行二：初、標示；二、何故下，釋相。應知南岳所明止觀不出十乘。今文云先須發願者，豈非發菩提心？得修止觀者，豈非巧安止觀？除障得益者，豈非破法遍？亦有位次者，豈非知次位？知流轉即生死，不轉是涅槃者，豈非識通塞？兼以餘性助成者，豈非對治助開？既助化他自行，比除真性上橫執之真者，豈非離法愛？捨世諦者，豈非能安忍？既有其外，內術可知。用無塵智者，豈非調道品？既有其慧，戒定必存。但此窮染之處微妙難知者，豈非不思議境？文雖前後，意實貫通；名雖不窮，趣實無別；義雖不等，自實可同。又復今且取一二句顯者，示知無其源流，應遍一部，覽入當念，方名大車。但以智者分別廣說，故於正修別示其相，名義顯著，然其道理亦遍十章。又復智者通示十乘，雖皆正觀，若別說者，故前七乘而為行，此如記辨。又復須知自就前七，依於妙境發菩提心，依菩提心修於止觀，惟此三乘是行正相。況破遍者，即是止觀所破昏散，修止觀時豈存昏散？破徧既爾，通塞等義自可比知。是故今文惟明願行必依境，故具三乘，此且一期生起而說。若論入道，必須遍達一部文義，即心而

明，然後於境於願乃至離愛，隨一處入皆具十乘，是故不須大車之譬，自利利人法不出此。今先修止後起觀者，自行成已然後化物。前文先觀後修止者，從事入理，是以前觀亦可但為起用方便。隨念即通者，有即非有不為礙，所以即通。隨念即成者，非有即有不為非滯，所以即成。即通即成者，皆妙性之功也。二若久下久行。前始行者位在名觀，今久行者位在相似，故云發意欲作隨念即成。欲作次言比前名觀，須前入止然後起觀方隨念成。今相似位欲作即成故深於前，比後真證任運而成，既云欲作未逃作意故淺於後。又所成相淺深不同，相似成者，以一妙音滿三千界，名字觀行所成豈然？三諸佛下真證四：初法對前作意。初住已上皆在佛收，住前但得名為菩薩。又復若以分極而分作不作意，則等覺已還皆名作意，惟佛非作。今文亦可通作此說。二譬如下喻。三如來下合。即體為用、從體論功，故云不作。四此蓋下結。三僧祇者，通大通小，無執三祇一向在小。云淳熟者，永絕無明相雜故淳，常與妙理相應故熟。更無異法者，熏熟故爾，此外無法。又復意顯初心之解與果地解無二無別，初心本熟，用為事礙？為生為凡？若淳熟者，即是此解而名為佛。

二、偈頌總有十一行一句，大分為二：初、三行明心體，二、八行一句明心用。初心體中雖云作二辨具種種，皆能具性，望於熏起，故咸屬體。文又二：初、二行單約法示，二、一行帶喻示法。初文者，初半行總示，次半行明人即心體，第三半行明法即心體，最後半行通結入法，皆無二相。然此文意該三無差，由約一心對於生、佛、人之與法，故於人、法各以二結，二無二相即是心，故三無差。帶喻示法中云具種種者，既具生、佛，即該十界，界十如及三世間，是故一心具三千性，對後熏起，故此三千俱體。斯亦可云不解天台如何消偈？二、心用中示如藏及違順性，意在明於所起之用。文為四：初、三行一句約法，次、二行約喻，三、一行總合，四、二行結勸。初法又二：初、二行一句明染，次、一行明淨。二喻亦二：初、一行喻染，次、一行喻淨。然今文中以金隨匠成虵、佛像，虵形金匠如無明緣，佛像金匠如師教緣，此則真如隨染、淨緣成生、成佛。然此喻文意惟在圓，不可通、別，由別教中不該即故，故別望圓無隨緣理，就別自說義亦有之。圓隨緣者，乃同體隨，全金為像，像不離金，更無異物為其像相，故其像相，相全是金。此金隨緣，乃名同體。別教道乃無此義，故非隨緣。若自金畫像，丹青九金，無所依處，入無丹青；像無有相，入隨就別。以義說者，如匠依金，外用丹青，就於匠，[書- 曰+皿] 成其像，此亦名為真如隨緣。但此隨緣是異體隨，故不可即。以不即故，故荊溪云：變義惟二，即具惟圓。所謂變者，金體或為丹青所變，金體或

為形相所變，故通於二。所謂即者，形相即，丹青非金，故即惟圓。復云具者，良由於金能具像性，故可即金作於像形。別教不知金具像性，謂金不可即作於像，但可依之丹青為像。由不知具，所以不即。問：別教隨緣既非即義，藏師有起信論疏，其云不變即隨緣者，以今收會，為屬何教？答：進不成圓，退不成別，以不談具而即故。不具非圓，即故非別。問：或云：別教亦有即義，但是體即，其相不即。圓教則乃相體俱即，故彼即義正是體即，與今別同。答：義例之中，宮路土喻，妙示之中，氷水之喻，豈非乃是相離體即？何云圓惟相體俱即？或云：別教相離體即，不同氷水，正如丹青相離，金體乃即。然作此說者，但金即金，豈是隨緣即不變耶？或曰：取能隨邊，云隨緣即然。作此說者，乃非彼宗之所立之義。彼宗疏云：自性清淨心，動作生滅，不相捨離，故云和合，非謂別有生滅與真和合。彼疏又云：生滅之心，心之生滅無二相故，而無二體，不相捨離。既云而無二體，豈是金上丹青之相為相離耶？故知彼宗會相歸心，正如息波是水，而無波相為相離體。即但不談具，故非今圓。若以彼宗因不談具，以今奪之，雖有即名，而無即義，故屬別教，有何不可？而但不可直將即義全同今別。問：別教隨緣若是異體，池水清濁，其喻如何？答：若取波水，本是即義，惟可喻圓。若喻別者，不取即義，但取水為清濁之本。故荊溪云：別人乃為迷解之本，圓人即知心是法界。圓取即義，別取本義，於文明矣。例如幻夢八喻，本是幻空，屬摩訶衍。或時亦取證於三藏，但取鋪滅空義，不取當體幻有。問：前後皆云平等一性，若隨緣者，應是此性，與彼何殊？答：今談一者，乃是三千三諦即一之一。故此之一即是具足染淨之一，非不具一，故與彼殊。結勸中云莫輕御自身者，御訓使也。當使自身而成佛道，自得作用也。亦勿賊於他者，化他作用也。此二作用由止觀故。

第二、流通分者，廣說文立大章為五，故此禮佛不顯其教，意屬流通。然流通即日用中流通大乘止觀法門，後了今文不獨流通，謂隨日用一部大體，四三昧中似隨自意，但由南岳別名一卷，曰隨自意。既有彼別，故今成通，例如十乘通四三昧。問：彼隨自意，山家諸文亦曾 指用，今此止觀殊不涉言者。何者？冥用義旨，但無顯言。問：既無顯言，恐非真有。答：南岳曾 說無諍行門亦為二卷，并禪要等，山家諸文殊不涉言。既不涉言，亦非真有耶？問：南岳僧傳何不載之？答：智者說法成頗多，南岳僧傳豈盡載耶？復恐今即無諍行門(云云)。

釋文為三：初、禮佛；二、飲食；三、便利。為善之最，無出恭佛；資己之要，無出飲食；穢物之極，無出便利。而於此三示止觀者，是日用故，無有一法非止觀故，皆治惡故，皆得道故。

禮佛為三：初、凡禮下，標。二、所言下，釋二：初、止觀各論二：初、觀二：初、標；二、當知下，釋。三、此觀下，結。釋又三：初、生佛同異二：初、體同；二、但以下，用異二：初、身；二、然一下，心。由佛與生，理體雖同，事用有異。生不證體，但為業用，不得自在，一身不能現無量身，一心不能遍知一切。佛證體故，稱體為用。其自在身為無量身，滿十方三世，必一切種智，遍知無量法。

二、是故下，行者修供。若以體同，何彼何此？祇由用異，有沈、昇沈故，遂修供養。文為二：初、事；二、理。以約事故，能供、所供未辨全性；以約理故，皆全性現。然此二義，今皆在圓。初心莫不了知生佛能、所一切諸法皆即自心，全具發現。但以理無種種，行有殊塗，或就事而修，或從理而習。故有雖知佛身心普遍，而未觀即心而為融知；或修供五塵，而未現無非性起，故名為事。若也觀佛、觀供皆即心性，故名為理。此之事、理，亦同荊溪引用占察，明於今家事、理二觀。約事專照起心，未現此心即是心性；從理惟達法性，於一切境皆觀即如(云云)。初事又四：初、法；猶如下，喻；三、行者下，合；四、如是下，結德。初法中，若供法當作是念下，示修事觀。然供法中，若供養時一句之文，乃用依報五塵之法；若禮拜下，即是正報三業修法。依、正雖殊，莫非皆是因緣生法，生法而為供養。今文別以五塵名供養，禮拜等為修法。結德云：勸見佛心者，如有慈悲，受我供養。禮

二、又若下，理觀二：初、想心作佛二：初、示義。又若能想作一佛等者，今問：所想作者，為作自己佛？為是作他佛？若是佗佛者，其如己心作；若是己佛者，其如供他佛？答：須曉各互具，則己佗自明。若論各具者，心即作自佛；若論互具者，心乃作佗佛。雖己他佛殊，莫不皆心作，良由己心具，故乃作可成。今文是互具，觀想於己心，即乃作他佛，亦見於己佛，即是於佗佛。既然了他佛，不離於己心，亦是於佗佛，即是於己佛。問：今文修觀義，想心作佛時，於三性之中，為屬何性攝？答：即就依他性，具有三性義，故下文修止，云有即非有。良由想此心，而能作諸佛，心屬實中觀，心作佛虛想。屬依他空觀，從虛當體屬分別假，亦可於虛相，若也見為實，屬分別假觀。又心屬空中，虛相即假觀，心是真實性，虛相該於二。問：前分別為空，以依他為假，與今初對者，其義何不同？答：前取分別性，己實則為空，故依他為假。今取分別性，照實則為假，是故依他性，虛相則為空。文云亦是現前供養者，雖云供養，由未顯說從心想作，乃下方云從心出生，所以料在想心作佛。文云是心作佛，是心是佛者，引經證今想心作佛。作即緣起，是即本具。心若不是，作則不成。問：想心作佛，為觀心

耶？為觀佛耶？答：從迷定境，則曰觀佛。從悟為觀，則曰觀心。祇一觀境，受此二名。例荊溪云：迷謂內外，悟惟一心。又復須知，此且從於唯心以說。若唯色、唯香、唯味、唯觸，則曰從悟觀色、觀香味等。問：若觀心者，當如何云？答：從迷定境，則曰觀心。從悟為觀，亦曰觀心。問：二心何殊？答：前之心者，乃是生佛。若依若正，等於自己五根五塵，離比當念之名心也。後之心者，即是生佛。若依若正，自己根塵，不離當念之名心也。若於此義能曉了者，不可但云若觀佛者，必須照心。亦應須云若觀心者，必須照佛。若離佛觀心，豈是圓觀？故祖師以三千一念而為圓觀。問：既佛照心，亦名觀心。必觀心照佛，亦名觀佛。若爾，則大師止觀，常坐觀心，是觀佛耶？答：今意不爾。今曰從悟觀心者，乃約若心若佛一如之處，如名為心。是以或觀佛，或觀心，皆曰觀心。若約一如之處，如名為佛，是亦可云從悟觀佛。但為順今凡下，於妄心中，以示唯心。若示唯佛，有何不可？復了心佛皆假名，自生疑惑(云云)。

二、料揀，有二：初、重問意。是前非後，意謂不合於無實中起假想故。然得旨者皆當，失旨者是非，今誠辨之。天然性體不當，事理宛然，故不妨他佛非我，我非他佛，佛能知我，我不知佛，故修供養，如有獻施於大眾中。非理宛然，故不妨無佛無己，無供無事，無想無念。以理即事，故不妨即己心是佛，即己心想。若因想故佛現前，問者昧此，故有是非。問：心想作佛，的從正意，為真？為妄？若為真者，經曰：心有想即癡。若為妄者，今遭惟耶？答：一者、約於所想之法以分真妄，義有多途：若以世間善惡而分，心想惡事為妄，心想善境為真；若以世出世而分，心想世間為妄，心想出世為真；若自於出世以巧掘而論，心想實有為妄，心想幻有為真；若以偏空對中而論，心想偏空為妄，心想中道為真；若以次第對圓融論，心想次第三諦為妄，心想圓融三諦為真；若自就圓融中邊而論，心想二邊為妄，心想中道為真。體用已照，例此說之。經云心有想即癡者，正約體用中邊亦談亡照而說，乃以中道奪於假觀，從假當體，乃斥云癡。若即妙性，想假何疑？談亡照者，如荊溪云：不食於有，不著於空，不求於中，無三想故。二者、約於能想之心，情想則妄，想則真。然觀之為言亦復不同，以理觀照，此觀方真；以情觀照，此觀還妄。今且對情，以觀為真。問：文何不云觀作一佛身等，而云想取？答：初心習觀，且立想名，觀行未深，仍順想故。況復此想順理而為，故非妄想，實是真觀。又順理起想，豈局初心？是教文菩薩為別。荊溪亦云：等覺尚通名想，應知進不義不一端。從極為言，唯佛一人，三千相應方不想。若爾，想還是妄。然想體雖妄，既順理起，妄即是真。答三：初、

約佛世凡夫為例。二、又復下，超勝二乘曲見為德二：初、出非。曲見乃劣，不曲見勝。然此勝劣，義非一途。若惟從事人天之相為劣，佛三十二相為勝；復以三十二相為芬，八萬四千為勝；八萬四千為劣，藏塵相好為勝。是以就出世論，故藏惟劣，通含勝劣；別、圓是勝，藏惟曲見；別、圓非曲，通則兩兼。若對即理為事而言，故但從事辨三品之相，皆名為劣；以即理故，三品之相方名為勝。故云來至今經，從劣辨勝，即三而一。良由即前三教之劣為圓一勝，故藏、通、別皆名為劣，盡號曲見；唯圓非曲，方乃名勝。今文曲見雖語二乘，以意求之，必談三教。由此三教不談心性，即具緣起。然此四教，南岳深知，為讓化緣在天台故，遂隱其名，不廣顯示。二、我今下，顯德。不壞真寂者，真實性也。不壞緣起者，分別性也。此之緣起既依真寂，依他性也。故此三觀皆在依，具修此三。三、又若下，引華嚴，并為類二：初、類見佛。然華嚴談別，今取證同。若存教道，但約異體相依緣起，亦得名為不定外來。二、又復下，類淨業。我今想心作佛之時，即此想心，是名淨業能熏真心；因想成佛，即是真心從熏緣起。豈惟真心觀佛義同，亦乃淨業熏心相類。

第二、重初問意者，既以己心想作佛，無佗實佛耶？二、答三：初、總示。由一心體中，雖然非自他，他自不相礙，自他復相即。二、何以下，釋相二：初、約一切生佛無不體同。二、是故下，偏據一人以論心體二：初、心體同。一切生佛既一心體，是以趣舉一生為言，即是生作生、生作佛；趣舉一佛為言，即是佛作佛、佛作生。此則但由趣舉不同，其實生作生即是佛作生，佛作佛即是生作佛，故云：由此義故，一切諸佛惟是我心所作。如華嚴云：應知自心念念常有佛成正覺。二、但由下，明熏異。心體雖同，以由熏異，必假想佛而為熏業，方得見佛。文為三：初、總示。二、以是下，別示二：初、因熏得見；二、若無下，示不熏不見。三、是故下，總結前義，為二：初、結諸佛。前雖但眾生因熏故得見佛，今乃示佛亦自熏力故得見生。大論云：若諸佛現在前，諸佛可爾，今乃不見，云何可請？答：佛雖必說，而不待請，請者得福，何得不請？猶如大王雖多美膳，若有請者，必得恩福。又眾生雖不面見諸佛，諸佛何嘗不見其心，聞其所請？假令諸佛不見不聞，請亦得福，何況聞見而無益耶？是故諸佛常見眾生。二、若偏據下，結眾生。三、若不下，斥結。以圓斥偏，皆不識佛。

二、又復下，想心作供二：初、示。二、想身心出現五陰二：初、標。亦從定心出生者，初心必詫十大善地定之心數，即見本性首楞嚴定，故能出生一切諸法。二、以是下，示。

二、或復下，想身。十方親侍禮足身數等諸佛者，佛若無量身，我身亦無量。猶如大梵王者，想所變身如此瑞妙。又諸佛興世，皆有梵王請轉法故。　二、知身下，結不生妄想執。謂心外有者，以即性故，則事妄想。

三、復知下，己他互益二：初、以他益己；二、以己下，以己益。

二、止門下，修止三：初、標；二、當知下，釋；三、如是下，釋。

三、如是下，結。釋中云有即非有者，若指實有非有，即分別中止；若指虛有非有，即依他中止。唯是一心者，在依他屬止，於實性屬觀。亦不得取一心之相者，真實中止。荊溪云：能禮所禮性空寂者，若以能禮所禮為實有，實有性空，同分別止；若以能禮所禮為虛有，虛有性空，同依佗止。故空寂言，即是空中，屬真實觀。感應者，若以實有為感應，同分別觀；若以虛有為感應緣，同依佗觀。故感應言，即是假觀，云道交。由此感應，即是三千妙假道交。眾生理具，諸佛果滿，因果雖殊，三千道合。惟思議者，或別語感應，屬前二性；或道結兩處，屬真實止。故空假中，當處即一，亦不得取一心之相。故雖思議，或真以空寂為空，感應為假，惟思為中。對今三性止觀禮佛者，前曾 三性，經對三觀，約彼會之，義無不合。

二、復不下，止觀雙行三：初、標；二、所謂下，釋；三、此是下，結。釋又二：初、示；二、是故下，證。供養下，是觀；諸佛下，是止。說雖前後，行在一時。

二、飯食二：初、總標。二、所言下，隨釋二：初、觀三：初、標。二、初得下，釋三：初、反劣為勝三：初、示義；二、是故下，引證；三、問下，料揀。初又二：初、先修供養；二、作此下，供已可食。初又二：初、總示。由佗是勝田，故標章居首。

二、即當下，別示三：初、能供二：初、心體能變；二、作是下，所變器食；二、作此下，所供；三、當念下，結能所。二、又復下，變一為多二：初、先修供養二：初、能供；二、作此下，所供；二、作此下，供已可食。南岳別有隨自意云：凡所得食，應云此食色香味，上供十方佛，中奉諸賢聖，下及六道品，等施無差別，隨感皆飽滿，令諸施主得，無量波羅蜜。又云：念食色香如旃檀風，一時普熏十方世界，凡聖有感，各得上味，六道聞香，發菩提心，於食能生六波羅蜜及以三行。智者亦云：譬如熏藥，藥隨火勢入人身中，患除方復。菩薩觀食亦復如是，以食施時，食為法界，具一切法，凡諸受者，法隨食入，乃為冥益，或近或遠，終破無明。應知豈惟施於前人有此之德，己身戶蟲何不然耶？三、若為下，變勝為劣二：初、示相；二、何故下，釋義。二、止門有標、

釋、結三，皆在文易見，惟恐不行。然此止觀理深事諸，晨已現前，若能明記不忘，乃獲無量功德。
三、利使便三：初、標，二、隨釋，三、料揀。重問答：瓔珞云：神名天心，通名慧性。天心者，天然之心也。慧性者，通達無礙也。毗曇立云：障通無知，若去即發慧性。地持力品云：神謂難測知，通謂無壅礙。若以神通與幻術辨，如釋論云：幻術事是虛法，法於草木誑惑人眼，物實不變。神通不爾，實得變法，使物實變。今於神通，約圓菩薩對二乘辨，故二乘人依背捨、勝處、一切處等，修十四變化，通從外來，不全性用。若圓菩薩，了中道真真。
大乘止觀法門宗圓記卷第五(終)

聯絡我們

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

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

贊助資訊

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

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

贊助捐款

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