CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

X56n0921

摩訶止觀義例纂要

宋 從義撰

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - 序
  - 初總題
  - 次釋七例
    - 初釋所傳部別例
    - 第二所依正教例
    - 第三依正消釋例
      - 初牒名
      - 次一者下隨科釋義
        - 初詳究文義
          - 初詳究文義
            - 初明引證通局者
            - 次明汎引流類者
            - 三明借名申義者
            - 四明借喻轉譬者
            - 五明傍引辨異
            - 六明開總出別
            - 七明引用宗要
            - 八明引用儒道者
            - 九明借名略義
            - 十明準例用義
          - 次詳究文相
            - 初明隨相開合
            - 次明結示處所
            - 三明事理傍正
            - 四明文偏意圓
            - 五明廣略有無
            - 六明文行不同
            - 七明待絕前後
            - 八明破會不同
            - 九明行解不同
            - 十明舉例從略
        - 次明消釋體勢

- 初明文體勢
  - 初明法喻廣略
  - 次明法等有無
  - 三明開合自他
  - 四明注文云云者
  - 五明破立存沒
  - 六明長短不同者
  - 七明法喻隱顯
  - 八明問答迷解
  - 九明舉例消文
  - 十明以教定法
- 次明義體勢
  - 初明部體本意
  - 次明觀教同異
  - 三明觀門準則
  - 四明會異考同
  - 五明以一例諸者
  - 六明名義通局
  - 七明開拓句法者
  - 八明束散前從
  - 九明行理交映
  - 十明教觀折攝
- 第三結略例廣
- 第四大章總別例
- 第五心境釋疑例
  - 初牒名
  - 次略為下標數
  - 三問下解釋為二十番料簡
    - 初料簡
    - 次料簡
    - 三料簡
    - 四料簡
    - 五料簡
    - 六料簡
    - 七料簡
    - 八料簡
    - 九料簡
    - 十料簡

        - 十一料簡
        - 十二料簡
        - 十三料簡
        - 十四料簡
        - 十五料簡
        - 十六料簡
        - 十七料簡
        - 十八料簡
        - 十九料簡
        - 二十料簡
- 第六行解相資例
- 第七喻疑顯正例
    - 初牒名
    - 次辨謬
        - 初辨謬
        - 次辨謬
        - 三辨謬
        - 四辨謬
            - 初破不識教名之妨
            - 次破不識漸開之妨
            - 三破不識教體之妨
            - 四破抑挫法華之妨
            - 五破不識頓名之妨
            - 六破違拒本宗之妨
            - 七破違文背義之妨
        - 五辨謬
        - 六辨謬
        - 七重辨謬
        - 八辨謬
        - 九重徵謬
        - 十辨謬
        - 十一辨謬
        - 十二辨謬
        - 十三辨謬
        - 十四辨謬
        - 十五辨謬
        - 十六辨謬
        - 十七辨謬

        - 十八辨謬
        - 十九辨謬
        - 二十重徵謬
        - 二十一辨謬
        - 二十二辨謬
        - 二十三辨謬
        - 二十四辨謬
        - 二十五以法華二妙重難謬
        - 二十六重徵謬
        - 二十七以觀例教重難謬
        - 二十八辨無教謬
        - 二十九辨謬
        - 三十重辨謬
        - 三十一辨謬
        - 三十二辨謬
        - 三十三辨謬
        - 三十四辨謬
        - 三十五辨謬
        - 三十六重辨謬
        - 三十七辨妄
        - 三十八辨數
        - 三十九辨謬
        - 四十辨謬
        - 四十一重辨謬
        - 四十二辨謬
        - 四十三辨謬
        - 四十四辨謬
        - 四十五辨謬
        - 四十六辨謬
    - 三總結
- 卷目次
    - 1
    - 2
    - 3
    - 4
    - 5
    - 6
- 贊助資訊

編輯說明

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

No. 921

止觀義例纂要卷第一(并序)

摩訶止觀者，法華之妙行也。止觀義例者，妙行之輪輗也。傳止觀之道而不明義例者，則妙行傾覆也。昔天台智者稟之於靈嶽，悟之於道場，說之於玉泉，付之於章安。自章安至荊谿，師資道契，德音莫違。後以清涼僻見，逆路論興，背我天台，朋他賢首，抑根本之純妙以為漸圓，揚枝末之兼麤名為頓頓，紊瀆化源，尤誤羣學，故法華之妙行或幾乎隱矣。噫！道之未喪，存乎哲匠，是以荊谿尊者嘅茲詭亂，乃作輔行傳弘決及義例等文，息蕩僻見，昭顯妙行，於是迷津識濟，佛乘載脂，故摩訶止觀由荊谿而大振於世也。人到于今，咸受其賜。然輔行則披其細目，義例乃結其大科，意令學者推此條例，討論輔行，研修止觀，會通妙乘，運眾寶之大車，遊於四方，直至道場耳。故知傳止觀之道而不明義例者，則妙行傾覆也。余以元豐三年歲次庚申，遷居安固寶積教院。明年休夏，將啟止觀，而門人請曰：夫金剛錍者，點示有情之性，徧不隔於艸木瓦石，明無情之有性也，而寓言記已解之。十不二門者，收攝法華之十妙，顯一部之經旨，令妙理以昭明也，而圓通記已釋之。止觀義例者，總括止觀之文粹，明所傳之心印，皎在於目前也，而未聞有記。況數百年以來，斯文存而不講，今雖欲學止觀，仍患關節靡通，敢希指授，用祛暗滯。余聞此請，遂無以辭，於是乃詳究文勢，出科一貼，尋以講閱事煩，未遑申剖。逮七年甲子歲莫春月上巳日，始暇纂集止觀輔行綱要之文，隨科對顯，至中秋下弦，乃得畢功。既而題曰纂要，又復均成六卷，因為訓於門人之請，乃廣建立一家之道，吾宗後學不可以輕視也。

永嘉沙門釋 (從義) 撰

釋止觀義例，文為二：初、總題，又為二：初、所述題目具存，應云摩訶止觀。今文雖則但舉止觀，亦兼摩訶，故輔行云：止觀二字無非摩訶，即是一心三止三觀之止觀也。故知總攬一部以為首題，故始自大意，終于旨歸，無非摩訶之止觀也。是則題名為總，十章為別矣。言義例者，義謂止觀之所以也，例謂比例、類例、條例也。是故欲明摩訶止觀佛乘所以，須知七例，如下所列七義是也。然此七義皆有其例，非循胸臆輒自構立，是則若迷七例之文，將何以明止觀之行？將何以祛邪僻之計？

次能撰人名。天台即所棲之處，沙門乃出家之號，湛然是述者之名。天台沙門，釋義如常。按梁肅撰荊谿碑云：公諱湛然，姓戚氏，世居晉陵之荊谿，人尊其教，因以為號。既居天台，故今乃云

天台沙門。輔行云：毗陵沙門者，此從本郡為名也。述者，著述也，亦循也。作者謂之聖，述者謂之明。今荊谿但述先聖之道，而不自作焉，亦猶仲尼述而不作也。
次別文為二：初列七例之名。第者，次也。一者，數之始也。第二至第七，皆是次第增前之數耳。
所傳部別者，天台傳南嶽三種止觀：一、漸次，二、不定，三、圓頓。今此摩訶止觀一部，於三種中別在圓頓也。又輔行云：一一部中非無傍正，如次第禪門正明次第，傍亦具二，文雖未終亦有其意。非漏非無漏即頓文也。修發不同一十六句，即不定也(一、有漏，即十善、四禪等；二、無漏，即九想、八念等；三、亦有漏亦無漏，即六妙門、十六特勝等；四、非有漏非無漏，即法華三昧等。修發十六者，一、約止門明四修，二、約觀門明四修：一、事，二、理，三、事理，四、非事理。一一修中各有四種發禪不定，是故合有一十六種發禪不定云云)。六妙門中正明不定，傍亦具二：圓頓即頓，相生即漸(六妙門中開為十門，第二謂之相生，第九謂之圓觀)。今圓頓文亦兼餘二，傍雖兼二，今從正明圓頓而說，是故謂之所傳部別耳。既云天台傳於南嶽三種止觀，故知人為能傳、法為所傳，所傳通三，今則別在圓頓止觀耳。又輔行釋別序中云：師資所承三部不同，頓對餘二故名為別。故知三中別在圓頓，名為所傳部別也。所依正教者，無教之行冥如夜遊，是故妙行必依正教，正教則簡邪教故也。故輔行題下註云：行何所弘？非眾教不立。所依既乃名為正教，當知能依則是妙行也。依正消釋者，下文牒名乃云文義，當知文義即是所依正教之文義也。消者盡也，釋者散也解也。春秋左傳序云：若江海之浸膏澤之潤，渙然氷釋怡然理順，然後為得也。大章總別者，止觀正說開為十章，始自大意終至旨歸，而輔行云：於十章中大意為總，餘八是別。總別亦是廣略之義，故止觀云：大意略，八章廣，旨歸非廣非略。故輔行第四云(現行印本)：前分別中名為廣略，亦云總別。總別二文互相映顯，故前文云：生起五略顯於十廣。故今下文解釋大章總別例中但云廣略，即此意也。心境釋疑者，心乃對色而立，境乃望觀得名，以心而為所觀之境，故云心境也。又心名則局、境名則通，以陰入界色心等法通名所觀之境故也。料簡問答祛滯達觀，故云釋疑也。解行相資者，下文牒名乃云行解相資，語雖翻轉意亦無他，但是文體前後互舉耳。故止觀云：前六重依修多羅以開妙解，今依妙解以立正行。膏明相賴目足更資，輔行云：膏堪續明以譬觀行，明能然膏以譬觀解，目能導足以譬止解，足能達目以譬止行。雙舉兩譬同喻二法，相之與更、賴之與資，綺文互異意必相通。賴者藉也，資者益也，故知若無六章妙解行不能成。喻疑顯正者，曉訓名喻，迷惑曰疑，昭示為顯，離邪為正。註云：有題云破迷者請改者，謂有艸籾之

本。第七例題目云破迷者請改之，云喻疑顯正也。故知此文乃是重修潤色之本也。
次釋七例之義。文為七：

初釋所傳部別例

文為二：初牒名，次總指下釋義。文為三：初總明所傳唯在圓頓，部謂部帙。言圓頓者，從本為名。若從第三改治題目，應云摩訶。又復第三改治題目，雖云摩訶，至於標列三止觀名，亦乃但云圓頓而已。今從此意，故云圓頓。言佛乘者，即是經云各賜諸子等一大車，其車高廣，眾寶莊校等也。言正行者，即此佛乘大白牛車，名為正行，簡異邪行壞驢之車也。言大體者，猶大綱也。傍雖兼二，正在圓頓，清涼何得斥為漸圓，輒於三外別立頓頓邪？
次大意下釋疑，正示圓頓之相。大綱體格雖是圓頓，而僻解者尚多昏迷，故須釋疑以示其相。於中為二：初釋疑又為二：初正釋疑，謂有疑云：若乃總指一部以為圓頓佛乘，何故大意文初有數處以三止觀結邪？故茲釋云：此但汎爾傍兼借名結義耳，非謂(今文誤作為字)即為三種行相也。是故當知正意但在圓頓而已。大意有五：一發大心，二修大行，三感大果，四裂大網，五歸大處。初發心中文自有三：初方言，次簡非，後顯是。簡非中云又聖說多端，或次說或不次說，或具說或不具說，乃至云如是等種種互相成顯，還以三止觀結之，可以意知。又以一止觀結之云發菩提心即是觀，邪僻心息即是止。下文既云故用三一收束結撮，故今乃引一止觀結之之文也。於顯是中文復有三：初約四諦中云上來所說既多，今以三種止觀結之。次約四弘中以一止觀結之云若解此心任運達於止觀，無發無礙即是觀，其性寂滅即是止。後約六即中亦有以一止觀結文(如下所辨)。次修大行中，明四種三昧。第四三昧中有四：一、約諸經，二、約諸善，三、約諸惡，四、約諸無記。於四科文後，乃用三種止觀結云：復次，但約最後善(通相善惡，展轉相望，唯圓為善。圓居最後，故云最後善也)明隨自意，此是次第意。若善惡俱明隨自意，即是頓意。若約攝牒之善(攝牒善者，非前兩收，不出前兩。起空屬空，起有屬有)明隨自意，此則不定意。大意有五，今云文初者，即指第一、發大心，第二、修大行文也。言數處者，即三處也。如向所引，仲尼云：加我數年學易，則可以無大過矣。數年即三年也。故知數處即三處也。輔行云：感應文多，須以三結。文義若狹，但以一結，如下四弘六即。或但以三結，具如下文，顯是四諦及四三昧(應云第四三昧文末也)。或時三一並略，如下三略。或時三一俱用，即如今文，一則是通，三則是別。通謂通三，別謂各一。不見此意，多生

異端。問：何故須以止觀結之？答：此之三法，通冠一切。今此五略，其文偏通，故處處文以三一結。又復此部通名止觀，凡諸文義莫非止觀，不可見此結止觀名，咸謂並是修行之法。如六即中，理及名字皆止觀結(應更加於觀行．相似，如下辨之)。及今文中但結感應，豈更別判三外之一？是知理教行果、發心感應，無非止觀故也。又復此部雖通名止觀，從釋名去，文相區分，不復更用三文結之(雖云不用三止觀結，亦有用於一止觀結，如第三卷偏圓五科，用一止觀以結權實。又復妙境文末亦云：歷一切法無非漸頓不定。輔行云：前大意中於一圓頓結示三種止觀之相，今妙境中收三止觀同一圓頓云云)。又云：故但結文成三止觀，何得即以修行釋之？又云：況復結文非修行相，不須更以圓漸為妨。言汎爾者，汎者，浮也；爾者，語辭也。浮汎通漫，未為指的故也。借者，假借暫用也。非謂即為三種行相者，且對兼二通言之耳。其實但非餘二行相，以圓頓行相正是此部故也。又復結文亦非便是圓頓行相。何則？以圓頓行相須具二十五方便及十境、十乘正修故也。豈但結文便以為足乎？故云非謂即為三種行相也。

以大意下，次明所以，準上可知。言文略者，即五略也。今正指前二略，即發心修行也。言意廣者，意該九廣也。故輔行云：撮下九廣以為五略，示九章旨故云大意。又九章皆大，略述彼意故云大意，故此五略皆以大為名。故止觀云：初釋大意，囊括始終冠戴初後。故輔行云：感應文多須以三結，文義若狹但以一結。撮者，手取也。

次應知下，正示圓頓之相。文為二：初總示。是故當知文雖兼二，借名結義，部中正意獨在圓頓。

故序中下，次引證。文為三：初、引序。文為二：初、正引文。言序中云者，誤也。此文元出正說止觀料簡中耳。故止觀正說料簡中問云：略指大意，同異云何？答：通則名異意同，別則略指三門，大意在一頓。又此料簡既是章安，將正說大意對序中辨差，略釋三種止觀之門而為料簡，是故亦可謂之序中云也。委引輔行，具如下文。以略冠廣下，次明廣略無異。大意是略，餘八是廣。大意五略既在一頓，以略冠廣豈可殊塗？冠者，首飾也，謂以大意冠十章首。故止觀云：初釋大意，囊括始終，冠戴初後。又云：生起五略，顯於十廣。是故大意五略與下十廣，皆是正明圓頓也。

次引示處文者，此示處文正是章安序中文也，故云次第禪門合三十卷。今之十軸是大莊嚴寺法慎私記。不定文者，如六妙門以不定意歷十二禪等(十二禪者，謂四禪、四空、四無量乃至六度等)，此是陳尚書令毛喜請智者出此文也。圓頓文者，如今所引。輔行云：次示三文部別處所，所傳之法不出此三，凡欲修行為依何部？是故應示部別處

所。圓頓文者，即是今文章安自說所記也。玉泉寺在荊州，泉色如玉，因以名焉。
三引下文為二：初總示下文皆為顯實。初序中文既在圓頓，自從下去正說諸文，莫不皆以三教次第思議相待，顯於絕待圓頓一實，是則序及正說皆正明圓頓也。次別舉大車文義證成。止觀明陰境十乘文畢，乃引法華大車以譬十法，故云大車文中也。以思議相待等而為僕從者，止觀云：對治助道廣攝諸法(攝法如下引之)，名又多僕從而侍衛之。文句云：譬方便波羅蜜能屈曲隨人給侍使令，眾魔外道二乘小行皆隨方便智用。故淨名云：皆吾侍也。實相妙理以為車體者，止觀云：觀念念心無非法性實相，是名等一大車。徹三諦源名之為高，收十法界名之為廣。無漏妙觀以為白牛者，止觀云：四念處慧破除八倒之黑，名駕以白牛。文句云：譬無漏般若能導諦緣度一切萬行到薩婆若。白是色本，即與本淨無漏相應。自餘諸法皆莊嚴具者，止觀云：無量道品名眾寶莊校。文句云：譬萬行修飾也，周帀欄楯等。今不具引，故文句中章安私謂云：諸法實相正是車體，一切眾寶莊校皆莊嚴具耳。又文句先分科云：敘車體中，先敘高廣，次明白牛，後明儐從。文句記云：準對三德，應車體中分正及緣，對牛為了。此則義當修二性一，一復具三，高廣不二。又輔行云：理性車體，具度資成，白牛觀照。又云：其車高廣，不思議境也。(車體)幰蓋慈悲，寶繩交絡，即發心也。安置丹枕，枕有內外。若車內枕，休息眾行，即安心也。若車外枕，或動或靜，動靜只是通塞義也。(具度)破塞存通，即塞而通，其疾如風，即破無明，是破徧義也。始自白牛，終至平正，道品義也。(白牛)又多僕從，即正助也。(僕從)遊於四方，即次位也。安忍離著，在次位之初。安忍只是忍於五品違順二境，令入六根。離愛只是離六根中相似法愛。又次位者，只是行之所階。恐行者生濫，故於次位中別出五品，六根清淨，勸勵行者，令離障離愛。故知前七正明車體及以具度(亦兼白牛)，後三只是乘之所涉。若無所涉，運義不成。是故十法通名大乘也。
三、故知下，結示部別，如上舉例。故知此部於三種止觀中，別在圓頓佛乘妙行，此外更無頓頓之他趣也。趣謂旨趣，更無別立頓頓旨趣故也。

○第二、所依正教例

文為二：初牒名，次釋義。文為二：初明所依正教通乎一代。散者，分也，布也，徧也。該者，備也，兼也。代者，年也，更也。雖義立三十年為一代，今但取代更之說，即釋迦五十年中說法自為

一代，異於過未諸佛故也。謂今止觀一部徧散分布，廣引諸文，備該釋迦五十年中一代五時之教法也。故輔行題下註云：行何所弘，非眾教不立。

次明文意唯在法華・涅槃。文為二：初總明。雖則散引該乎一代，然而文體綱格正意唯歸二經：一依法華本迹二門開顯實相，故釋籤云本迹二門皆歸實相(本地長壽且置未論)。二依涅槃重扶戒律助顯常住，以此法華・涅槃二經判味同時咸皆開顯，無非醍醐一味故也。故法華云大王之饍，涅槃云醍醐之味。法華開三教之權、顯一乘之實，名大王饍；涅槃點劣淺之三修是勝常樂我，名醍醐味。王饍醍醐味無差別，顯實勝修時無側影，所以二經時味元同。大綱雖爾，細辨不然。文句記云：判味同時而部有異，約理名別咸歸常住，約機彼稱捃拾，約法彼存三權，論意彼帶律儀，語證彼兼小果，受益彼無廣記，說時長短永殊，談常過未不同，論譬大陣殘黨，現瑞表彰各別，破執難易不同，領解近遠迹乖，述成被根不等，用治生死不同，付囑有下有此。得茲十六，餘略可知。失斯同異講授殊難，豈唯二經，餘亦不易。具如大部補注之中註解此之十六同異，學者知之。

次所以下別示，文為二：初明始末皆依法華而為正行，文為五：初舉名體偏圓依法華名體，文為二：初明依法喻之名。上文謂之一依法華本迹顯實，其義如何？故茲乃示其所以也。故止觀十章中第二釋止觀名，分為四科：一相待，二絕待，三會異，四通三德，故云釋名論待論絕也。此即止觀之行用，於法華別題之中待絕二妙之法也。輔行云：判今法華唯具二妙，所謂待絕。所言待者，唯有待麤成妙，更無待妙成麤。若以迹望本亦可互形，若以部望部一向唯妙。今約法華迹理復置互形，所以玄文待絕俱稱為妙，故以部教相望復有橫豎，望前四時名為豎待，圓望三教名為橫待。此文既依法華經意，而釋名等大槩準彼，相待是麤義當待麤論妙，絕待是妙義當開麤論妙，此二亦名廢麤開麤，故法華中唯論二妙，更無非待非絕之名。彼為判教故，待之與絕同稱為妙。今此相待則判為麤，唯明絕觀無部可待則無豎待，無教可望名無橫待，故唯一絕以為能詮。雖立相待以顯絕待，尚無於絕何待之有？為詮三德故假名絕，借相待名判為思議，故唯絕待方稱為妙。所以思議境後佛界雖妙，居九界末通名為麤，故並判云非今所用。次與不次意亦如是，故次第意但云衍門，用通用別但云似通似別。雖云不用，正約思議明不思議，開於所待以成能絕，即是今文妙觀意也。釋名下去諸意皆然，所以釋名論待論絕，體相唯論次與不次。攝法六義、偏圓五門亦復如是，雖無部會可以對論，還借教味以顯圓妙。境境十觀只應唯妙，尚寄橫豎顯非橫豎，故知一部之文共成圓乘開權妙觀，豈指

一句別謂高深？若其然者，何殊體踏(云云)？言乃至偏圓文中者，略於體相攝法也。偏圓一科自分為五：一、大小；二、半滿；三、偏圓；四、漸頓；五、權實。於權實中乃云權是權謀，暫用還廢；實是實錄，究竟旨歸。立權略為三意：一、為實施權；二、開權顯實；三、廢權顯實。如法華中蓮華三譬，諸佛即一大事出世，元為圓頓一實止觀而施三權止觀，權非本意，意亦不在權外，只開三權止觀而顯圓頓一實止觀，為實施權，實今已立。開權顯實，權即是實，無權可論，是故廢權顯實，權廢實存。暫用釋名，其義為允，故云具引蓮華三喻釋名也。輔行云：暫用法華釋名之文，來此以釋權實之名。問：蓮華三喻，喻於施、開、廢等三法，為是同體？為是異體？若云異體，何故不以麤華為喻，而言非同體方便，無以施、開邪？若云同體，何故乃云為蓮故華，華掩於實，及開麤顯妙邪？答：若乃不曉如來權巧及以機情，則於諸文任運壅滯，將何以顯一家大旨？今約如來權巧明之，則是蓮華喻於妙法，故施、開等無非同體。復約眾生機情辨之，則於如來為實施權，是華掩於實；華開蓮現，是開麤顯妙。是則異體乃約眾生機情強覆。若於如來方便本一，何曾異實？所以為蓮故華，是即實之權；華開蓮現，是即權之實。故昔施今開，於佛無非體內，由是乃云同體方便施、開等也。但昔機情覆，悕慕近果，判為體外，故說施權名為異體。然機熟須開，開彼能覆，祐彼近謂，名之為開。開何所開？即彼能覆，所以謂之開麤顯妙。麤既開顯，名之為妙，故說開顯亦名同體，施權乃是異體之義。約機雖爾，於佛不然，所以施開唯一同體。輪王解髻，喻意可識。故佛輪王見諸大士應破大惑，獲大智勳，乃於真寶法界之頂，開解同體善巧權髻，賜與實相明珠記莂。若得斯旨，諸文可知。他不見之，妄生建立，誠堪悲矣！

顯體下，次明用實相之體。此即止觀十章之中第三體相一章，故云顯體也。彼體相文自分四科：一、教相，二、眼、智，三、境界，四、得失。次明用章，意云：法華疏用四一明實，今以四科顯體，可以相類。輔行云：前釋名中既用玄文，待絕二妙，故今顯體，還用疏中四一顯實。實不異彼，是故用之。此四一名本出光宅。(法華文句云：舊云四一，謂果一、人一、教一、因一。)今家和舊亦作四一，數同名異，不全同舊。舊云果一，今云理一。若無理印，則同魔說。舊云因一，今云行一。同語則單，行通因、果。人、教二一與舊不殊。玄文復以十妙而為十一，今且依四以對四章。是故經云：為令眾生開佛知見，取所知見而為理一。但教菩薩，即是人一；常為一事，即是行一；為眾生說，即是教一。疏釋理一，約能知見，又為四釋，謂：四智、四門、四位、觀心。能、所相對，四章義足。智是眼智，門是教相，觀心只是稟教證智，次位只是眼、智所階，以

契於理(云云)。今云具用光宅四一者，此有二意：一者、為對上文蓮華三喻，故今乃云光宅四一；二者、四一之言本出光宅，今且從舊為語，故云光宅四一耳。其實今家所明四一與舊稍異也。須知人既稟教修行以契於理，是故理一即是實相。今云四一者，通舉能、所耳。其實但取所知見理為理一也。為行正體者，即前文云實相妙理以為車體也。此體高廣，眾寶莊校，則異邪空，故云正體耳。故與前文正行大體不可一槩也。

況諸境下，次舉正觀果報依法華大車。文為二：初明諸境十乘正觀以大車為喻。又為二：初正明陰等諸境皆明十乘，乘乘皆以大車為喻，廣如止觀，今不煩錄，略如上文引陰境中十乘大車。自下九境準例可識，何須具引邪？故生起下，次引證。生起文末者，止觀明觀陰境十乘，自分為二：初法，次喻(即大車也)。初法為六：初列十法，次生起，三舉喻，四稱歎，五廣解，六總結。今此即是第四稱歎，故是第二生起文末，以隔第三舉譬之文，故云末耳。言生起者，止觀云：既自達妙境，即起誓悲他。次作行填願，願行既巧破無不徧，徧破之中精識通塞，令道品進行。又用助開道，道中之位己他皆識，安忍內外榮辱，莫著中道法愛，故得疾入菩薩位。第三舉譬者，譬如毗首羯磨造得勝堂不疎不密(云云)。總稱歎者，通歎十乘也。輔行云：十法既是法華所乘，是故還用法華文歎。若約迹說，即指大通智勝佛時以為積劫，寂滅道場以為妙悟。若約本門，指我本行菩薩道時以為積劫，本成佛時以為妙悟。本迹二門只是永悟此之十法。身子等者，寂場欲說物機未宜，恐其墮苦更施方便，四十餘年種種調熟，至法華會初略開權，動執生疑殷勤三請，五千起去方無枝葉，點示四一演五佛章，被上根人名為法說，中根未解猶希譬喻，下根器劣復待因緣，佛意聯緜在茲十法，故十法文末皆譬大車。今文所憑意在於此，惑者未見尚指華嚴，唯知華嚴圓頓之名，而昧彼部兼帶之說，全失法華絕待之意，貶挫妙教獨顯之能。驗迹本二文，檢五時之說，圓極不謬何須致疑？是故結曰正在茲乎。

次是知下，結示行成，尅獲大果。言是知者，由是而知也。常坐等四行儀雖異，所依實相無有差別，良以實相乃是所緣安樂之法，四種三昧乃是能緣安樂之行。故止觀云：四行為緣，觀心籍緣調直，故名四種三昧。妙行若成，則證實相，證實相已，所獲依報名為大果。故文句釋安樂行品題云：夫安樂者，即大涅槃，從果立名也。行者，即涅槃道，從因得名也。絓七方便麤因麤果，皆非安樂行，獨此妙因妙果名安樂行也。所獲依報名為大果者，即是第八果報章也。夏終闕緣，雖即不說，準望五略，即感大果是也。輔行云：言果報者，在實報土，從報果為名，故實報無障礙土必出方便有餘之

外，即是初住已上法身所居。尚非初住生身得忍菩薩所居，豈是住前生身及七方便人所居邪？初住已上法身為正報，實報土為依報，故云所獲依報也。

三、舉起教不出令他開示悟入。大章起教，即是五略裂大網耳。輔行云：對揚利物，名為起教；令他除疑，名為裂網。起教本為除他疑網，是故同也。故止觀裂網文云：若欲外益眾生，逗機設教者，隨人堪任，稱彼而說。乃至成佛化物之時，或為法王說漸頓法，乃至或為十法界像，對揚發起(云云)。輔行釋化他不思議境云：然此為他，與後起教，其義不同。彼唯實報八相被物，發起權、實、施、開、廢等(云云)。既云外益眾生，發起權、實、施、開、廢等，當知只是為令眾生開、示、悟、入佛之知見。若約位說，則以十住・十行・十向・十地，次第對於開、示、悟、入。文句云：為令眾生開、示、悟、入佛之知見，不論佛果、自知、自見。若偏語佛果，即失眾生；若語眾生，則無佛知見，故不可偏取。前三教行人，雖是眾生，未有佛眼、佛智，故不能知見實相。圓教四位，亦是眾生，又分得佛眼、佛智，則眾生義成，知見義亦成(云云)。

四、舉旨歸不出三法秘藏大章。旨歸即是五略歸大處也。言旨歸者，文旨所趣也。旨者，自向三德也。歸者，引他同入三德也。又自入名歸，令他入名旨。言三軌者，真性・觀照・資成，此三只是一大乘法耳。經云：十方諦求，更無餘乘，唯一佛乘。一佛乘者，即具三軌。三一圓融，不可思議，名之為妙。妙即是法，法即是妙，故云妙法也。軌名軌範，還是三法可軌範耳。斯乃妙位所住之法也。故妙經方便品云：當知是妙法，諸佛之秘要。又神力品云：如來一切秘要之藏。故知妙法即是秘要之藏也。釋籤云：具含三千，通攝三德，故名為藏。爾前非器，不授斯要。又涅槃經哀歎品云：云何名為秘密之藏？猶如伊字，三點若並，則不成伊。縱亦不成，如摩醯首羅面上三目，乃得成伊；三點若別，亦不成伊。我亦如是，解脫之法亦非涅槃，如來之身亦非涅槃，摩訶般若亦非涅槃，三法各異亦非涅槃。我今安住如是三法，為眾生故，名入涅槃，如世伊字。章安釋云：若約昔教，隱故名秘，覆故名藏。謂無常等覆於常等，令常等隱，名秘密藏。今經開敞，如月處空，清淨顯露，不如昔教。但以正法微妙，不可思議，絕名離相，眾生不解，名為秘密。法界包含，攝一切法，用不可盡，名之為藏。今釋秘密藏，文為三：一、譬三點；二、譬三目；三、合以三德。此之三文，一往而言，是從事入理。三點是文字，此約言教；三目是天眼，此約修行；三德是佛師，此即約理。又是佛印，印於教行。凡有言說，與此相應，即秘密教；修習相應，是秘密行；證得相應，是秘密理。故約三釋，稱教行理。初三點中言伊字者，外國有新舊

兩伊，舊伊橫豎斷絕相離，借此況彼，橫如列火，豎如點水，各不相續。不橫不同列火，不豎不同點水，應如此方。草下字相，細畫相連，是新伊相。舊伊可譬昔教三德法身本有，般若修成，入無餘已，方是解脫，無復身智，如豎點水，縱而相離。又約身約智，分得有餘解脫，橫一時有，三法各異，如橫列火，各不相關。新伊字者，譬今教三德法身即照，亦即自在，名一為三。三無別體，故不是橫；非前非後，故是非縱。一即三，如大點；三即一，如細畫。而三而一，而一而三，不可一三說，不可一三思，故名不可思議。不可思議者，即非三非一，名秘密藏，如世伊字(云云)。次約三目釋者，摩醯首羅居色界頂，統領大千，一面三目，三目一面，不可單言。一三縱橫，若並若別，能嚴天顏，作世界主，徹照三千。若不縱橫，嚴主照世，一切皆成。三德亦爾，縱橫並別，祕藏不成；不縱不橫，祕藏乃成。次約三德釋祕密藏者，果地眾德但言三者，蓋舉略兼諸。法身之身，非色非無色。非色故，不可以形相見；非無色故，不可以心想知。雖非色而色，充滿十方；雖非非色，亦可尋求，即法身德。般若德者，非知非字，亦非不知非不字(云云)。解脫德者，非縛非脫，非縛而縛，非脫而脫(云云)。我今安住下，結成祕密藏也。安住三法，此結三德；入大涅槃，結祕密藏。如世伊字，是結三點，文略不結天．目。然佛常安住三法，而言我今者，蓋隨緣宜，故云為眾生故，名入涅槃也。輔行云：三軌妙故，故云妙法。華嚴法界，淨名解脫，不共般若，與夫涅槃，三德祕藏，一體無殊。若識此意，今文可了。十方佛法，在一剎那，
五所以下，總結。始謂釋名，末謂旨歸。九廣既爾，五略準知。行通因果，前七為因，第八為果，果滿教他，他機我應，自他同歸，滅理真性。濟行之教有宗，顯教之行符理，是故十章皆是法華之妙行也。
次明一部全用涅槃而為扶助。文為三：初明末代須用扶助。扶者持也，助者佐也。佛說涅槃自有二意：一為未熟者更說四教具談佛性，令具真常入大涅槃，故名捃拾教。二為末代鈍根於佛法中起斷滅見，夭傷慧命亡失法身，設三種權扶一圓實，故名扶律談常教。今此即是第二意也。故妙玄云：涅槃為末代凡夫見思病重，定執一實誹謗方便，雖服甘露不能即事而真，傷命早夭，故扶戒定慧顯大涅槃。釋籤云：事戒事定，前三教慧並為扶車之法，具如止觀對治助開中說。今時行者或一向尚理，則謂己均聖及執實謗權；或一向尚事，則推功高位及謗實許權。既處末代不思聖旨，其誰不墮斯之二失？如來滅後名為末代，不悟圓常名為根鈍。既於佛法起斷滅見，遂捨毗尼訶棄戒律，復謂如來定入涅槃，夭傷慧命亡失法身。若無三教之權，寧助一乘之實？故廣明持戒委示真常，正助相須乘

戒俱急，則法身嚴顯慧命昭然。故正行進趣而不傾覆者，良由助道又多僕從而侍衛之故也。是則正行及以助道相添資益，方能乘此大白牛車，遊於四方直至道場。乘名運載，斯之謂矣。以在穢土須說贖命，為捃拾故；扶律說常，令久住故；兼權明實，助發實故；帶實用權，顯權力故。言贖命者，準四念處，乃是贖於藏通之命，別圓自有常住之命，故非所論。故止觀明對治助開中云：根利無遮，根利有遮，根鈍無遮，皆不須助。若根鈍遮重，以根鈍故，不能即開三解脫門；以遮重故，牽破觀心。為是義故，應須治道，對破遮障，則得安隱，入解脫門。然助道無量，今約六度以治六蔽。修三昧時，慳貪忽起，當用檀捨；破戒心起，當用尸羅(云云)。所以須用助道治者，如二萬億佛所繫珠中，忘大乘即不以大化，更六百劫，以小起之，令怖畏生死，漸向父舍，故知應借小助大(六百劫如補註中示)。又佛初欲大化，諸佛不印，若思方便，即稱善哉！佛有本願，令眾如我，豈惜大乘？事不獲已，逗機對治，助道開門。且聲聞小行，尚自珍敬木叉，大士兼懷，寧不精持戒品？世以不持為大，則大小俱亡，信此土機緣，咸迷大小，具如止觀最初方便。持戒清淨中，事理雙美，方堪向道，豈入道者，令事虧邪？故五篇七聚，菩薩重輕，不可微犯，方稱涅槃顧命之意。何以故？出家菩薩，具足堅持毗尼篇聚，大乘教意，一切皆然。故涅槃中，五篇七聚，並是出家菩薩律儀。況受食・受藥，禁性重之由。持鉢・持衣，杜譏嫌之本。譏嫌性重，等護無偏。迹混聲聞，真菩薩也。但為元期出苦，判屬小宗。豈可背彼受持，稱為大道。世云大乘不須持戒者，斯言謬矣。涅槃經云：如人七寶，不出外用，名之為藏。其人所以藏積此寶，為未來故。所謂穀貴，賊來侵國，值遇惡王，為用贖命。財難得時，乃當出用。諸佛祕藏，亦復如是。為未來世，諸惡比丘，畜不淨物，為四眾說如來畢竟入於涅槃。讀誦外典，不教佛經。如是等惡，出現世時，為滅諸惡，為說是經。是經若滅，佛法則滅。若消此文，應有單複兩義。所言複者，諸乘及戒。若言不許畜八不淨，此是戒門事門。若說如來畢竟涅槃，及遮外典，此是乘門理門。以彼經[邱- 丘+言] ，前後諸文，並皆扶事，以談常理。若末代中，諸惡比丘，破戒說於如來無常，及讀誦外典，則並無乘戒，失常住命。賴由此經，扶律說常，則乘戒具足。故號此經，為贖常住命之重寶也。所言單者，唯約戒門。彼經扶律，律是贖常住命之重寶也。是則法華，雖已顯實。而涅槃中，復須施權。扶其戒律，以護圓常。是故涅槃，五支十戒，事理具足，乘戒無虧。正助相須，其若是也。

佛化下，次舉佛化為況。扶律談常慧命斯永，佛化尚爾今何不然？尚者庶幾也。

三、故扶下，總結同致。實相之理不遷不變名之為常，故涅槃中扶律談常，以用助顯今經實相，而推其功能在彼涅槃矣。傍助之功既在於彼，是故正用法華顯實妙行佛乘，原其意趣蓋顯圓實常住不變，二經齊致同一醍醐耳。

〇第三、依正消釋例

文為三：

初、牒名

分科。詳者，審也。究者，窮也。文之所以，故云文義。體謂體式，亦體格也。勢謂形勢，亦氣勢也。又勢，分也。分別異同，炳然可見，名之為相。

次一者下隨科釋義

文為二：

初、詳究文義

又為二：

初、詳究文義

為十。

初、明引證通局者

此即序中引證三種止觀之文也。法華開顯部雖一實，然而文中先敘昔教以為所開，故所開為權、能開為實。若乃局定引證圓頓，一實止觀則引實文。故引文云：正直捨方便，但說無上道。此證頓也。通者，通塗也。方便者，權也。如引法華證漸不定者，引經云：如是之人應以此法漸入佛慧。此證漸也。又引經云：若不信此法，於餘深法中示教利喜。此證不定也。輔行云：既非華嚴教人，又非諸教入頓，起自鹿苑中涉二味，故名為漸。不信等者，若不信頓且用餘深，圓教非餘而是深也，別教是餘亦復是深，藏通是餘而非深也。若未被會於餘於深，或信不信故名不定。漸與不定並從昔說，

來至法華無復二名。捨方便者，約廢權邊，故無上道即是立實也。所引四味文之與部者，部雖非妙文有權實，引證通局準向思之，其意可解，故云亦然。故引華嚴云：譬如日出先照高山。此證頓也。次照幽谷。此證漸也。次照平地。此證不定也。乃至引大經云：從牛出乳等。此證漸也。又引置毒乳中乳即殺人等。此證不定也。又引雪山有草名曰忍辱，牛若食者即得醍醐。此證頓也。

次、明汎引流類者

此亦序中引證之文，又是汎引流類也。即是通塗汎引漸頓不定教相之名，類同漸頓不定止觀之義耳。淨名云：始坐佛樹力降魔者，漸也。佛以一音演說法，眾生隨類各得解者，不定也。說法不有亦不無者，頓也。法華以異方便者，即應以此法漸入佛慧也。言借用者，即汎引也。輔行云：皆是借教以證於觀，義勢相似，豈可全同？若攬教成觀，復非碩異。又云：此三止觀名字雖似八教中三，其相永別。彼八教中指華嚴為頓，鹿苑已去為漸，不定寄在四味之中。下料簡中但是借名。又云：讀者至此，應知頓等三觀與八教中頓等三異，以彼八教但在乳等四時教故。今此三文俱緣頓理，故三止觀對三根性，事雖差殊，同緣頓理，離圓教外無別根性。當知此三並依圓理，分此三行名三根性，是故漸次不同於別。有人云：是別者，都不見文旨。須知頓人行解俱頓，漸人解頓行，漸不定解頓行。或漸頓行相雖別，何妨三同？雖曰三同，何妨行別？故知此三知圓理同而行相小別。當知南嶽唯授天台圓頓之理，約行須以漸．不定助

三、明借名申義者

止觀第六從假入空破法徧文末明開權云：若爾，何用前來種種分別？但凡情暗鈍不說不知，先誘開之後入正道。故法華云：雖說種種道，其實為一乘。若得此意，終日分別無所分別，涅槃名為復有一行是如來行，法華名為正直捨方便但說無上道，大品名為一切種智知一切法，淨名稱為入詹蔔林不嗅餘香，華嚴稱為法界，即是圓教四門意也。輔行云：若爾下，開權也。先徵起，次正開，三引證。若爾，只應引法華文以證顯實，何須復引大品．淨名？答：彼部中實不殊法華，所顯實同故得為證。既引法華開諸權已，淨名．大品何權不開？故開彼權還入彼實，即是法華權意本意也。今謂約教顯實雖則是同，約部乃成兼帶之異。既引彼為證，故知乃是借於權名申於實義，以此正是開會引證之文故也。引淨名文本是天女訶

身子文，故知乃是引於方等斥奪之名，申今開權絕待之義也。引餘三時類此可知者，淨名既是斥奪之名，當知大品即是融通之語，華嚴乃是隔小之談。文句記云：華嚴法界隔彼聲聞。斯之謂矣。約圓教雖實，約兼別仍權，既引彼為證，當知乃是借彼權名申今實義，是故於彼即是兼但對帶，於今即成開會廢等。文中不引第二鹿苑，而今言三時兼但等者，乃是文勢相帶來耳。又前序中引華嚴云：娑伽羅龍車軸雨海。引淨名云：入詹蔔林不嗅餘香。引大品云：以一切種智知一切法，當學般若以證圓頓止觀。且圓頓止觀豈非開權絕待之義邪？

四、明借喻轉譬者

止觀第四卷(現行印本)，正修之初云：以觀觀昏，即昏而朗；以止止散，即散而寂。如豬揩金山，眾流入海，薪熾於火，風益求羅耳。輔行云：如豬揩下，為依解起行立譬，譬向寂照之止觀也。上二譬止，下二譬觀。謂動散倍增，彌益止寂；昏暗彌盛，倍益觀明。豬揩譬止行。大論釋忍度中云：若人加惡，如豬揩金山，金體益真。今譬安忍，三障四魔，轉增其寂。又第二卷體相中，引盲人問乳等譬。輔行云：此中四譬，譬執者迷名。經文本譬外計邪常，諸文引用，並同經意。此文借用，其意稍異。雖異彼文，理亦無失。依義不依語，是故轉用。何者？貝聲雖虛，體是實故，可喻有門；米粖柔輭，可喻空門；雪有非有，是故可喻亦空亦有；鶴飛在空，而不住空，是故可喻非空非有。物類而以者，以字誤也，應作已字。已者，止也。火譬瞋者，如云瞋恚之火也；譬智者，如云智慧之火也。用照，則暗不生；用燒，則物不生。形謂形相紅、赤，性謂自性熾熱，體謂體質，用謂燒、照。火既轉用，為譬不定；地、水、風等，轉用亦然。故淨名疏云：但經、論隨緣，或時火譬貪欲，水譬瞋恚，風亦不定。今一往從多，故如前對之。通，則何所不譬(云云)？言如前對之者，疏前文云：因中四分者，一往分別三毒對三大疾，三處等起，故名等分生地大病。貪欲對水，經云：愛河洄澓沒眾生無明所盲不能出。愛能潤業，如水潤生。瞋恚對火，瞋心一起，燒滅善根。愚癡對風，以愚癡故，則有四倒，經云：四倒暴風能偃山夷岩。地具三分，如水、火、風俱集一身，故以對之。又由四分感成報身，即有生、老、病、死。故下文云：有生、死，即有病。此患亦由四分而生，如瑞應云：貪欲致老，瞋恚致病，愚癡致死。義推，應云等分致生(云云)。

五、明傍引辨異

中云若證漸初及偏小等，則名義兼借者，以此二論但是漸初、偏小三藏空有二門故也。如止觀第六破思假位中，引成論明十六心正是初果位，異部明十六心是修道位。輔行云：成論之外，並屬異部。諸阿毗曇並明見道在十五心，如信、法二行文初者，止觀第五安心文中，明凡師教他安心中，明他機有二種：一、信行；二、法行。引薩婆多明此二人位在見道，因聞入者，是為信行；因思入者，是為法行。曇無德云：位在方便，自見法少，憑聞力多，後時要須聞法得悟，名為信行；憑聞力少，自見法多，後時要須思惟得悟，名為法行。若見道中無相心利，一發即真，那得判於信、法之別？然數據行成，論據根性，各有所以，不得相非。今師遠討源由，久劫聽學，久劫坐禪，得為信法種子，世世熏習，則成根性，各於聞思而得開悟。輔行云：汎引二論以出同異，非用論意。彼在小宗，各依一門，未為通方徧被之道。如毗曇云：鈍名信行，利名法行(云云)。數人即是薩婆多師，是則止觀信法文初，但引數人及成論耳，而輔行中方引毗曇故也。五陰王數同時異時者，止觀第四(現行印本下去第數，準此思之)觀陰入界文初云：數人說五陰同時，識是心王，四陰是數，約有門明義，故王數相扶而起。論人說識，先了別，次受領納，想取相兒，行起違從，色由行感，約空門明義，故次第相生。輔行云：兼示二論不同之相(云云)。此亦但舉數人成論耳。但為辨異，非借名義者，即兼示二論不同之相，及汎引二論以出同異，非用論意也。

六、明開總出別

中言本文者，四悉本文出乎大論，五味本文出乎大經，三假本文通於大小。故止觀第五破見假中，引瓔珞經及釋論．成論等，明三假之義。二空本文出乎大品及大論等。言義含者，總含於別也。言開合者，即總別也。言義徧者，總既含別，故派總明別，則開合義徧也。四悉、五味、三假、二空所出本文，其義總含，意趣該攝。故止觀中派總明別，種種說之，義徧一切。如四悉檀，或約一法，或約諸法，或約有無，或約事理，或指世界為第一義，或指第一義為世界，或約一人，或約多人，信法安心，種種不同(云云)。或約相生明五味，或漸或頓及不定等(云云)。或約心明三假，或約色明三假及依正大小等(云云)。或約理觀明性相本自二空，或約事觀明性相推檢二空，於二空中復論生法二空及十八空等(云云)。一一皆有開合之義。言諸門者，即四門也。言諸教者，即四教也。教教四門，四四十六。門門之中，四悉、五味、三假、二空，一一皆有開

合之義。是故謂之莫不咸然。此乃但可總知綱格，不煩一一具舉止觀。下去準此，思之可知。

七、明引用宗要

中言如法華等者，迹門開權顯實，本本開迹顯本，此即法華一部宗主要義也。般若融通濤汰，加被空生身子說共不共般若等，即是般若宗主要義也。方等淨名會中彈斥聲聞菩薩，及以經云佛以一音演說法，眾生隨類各得解，皆謂世尊同其語，斯則神力不共法等，即是方等淨名宗主要義也。故今止觀隨便或引一句兩句，當知乃是得彼諸經一部文心，是以破古立念皆不失於經部之旨也。言文心者，如妙玄序王(去聲)中章安釋云：蓋序王者敘經玄意，玄意述於文心，文心莫過迹本，仰觀斯旨眾義泠然。釋籤云：一部始終不出二門(迹本)，是故二門以文心立號。如止觀發心初云：積聚精要名之為心，今之法聚以本迹為要，如釋妙字本迹各十，本迹二體其理不殊(云云)。故知經心不過本迹(云云)。法華文心既爾，方等般若準知，既得經文之心，故不失部中之旨也。

八、明引用儒道者

即儒流・道流也(漢書九流如補注中)。道流之言攝於此方老莊并西方外道也。若破若立等者，明出世故須破，順世俗故且立。又暫借其言故云立，不用其意故云破。如此則引用不違於釋氏之本宗也。故止觀第六明世間法藥中引周孔五常，又云我遣三聖化彼真丹，禮義前開大小乘經，然後可信。又止觀觀三攝法之中第六攝一切教中云：若觀心僻越順無明流，則有一切諸惡教起，所謂僧佉・衛世九十五種邪見教生，亦有諸善教起，五行六甲陰陽八卦五經子史世智無道名教皆從心起。輔行釋已，然後乃云：今為略知世法同異，不煩廣出，意在總知悉從心起。又如止觀安心文中輔行釋云：說法之相隨有相應，即便引用或儒或小。又釋止觀云：以一其意。引老子云：天得一以清，地得一以寧，侯王得一以為天下正。老子之意，但以陰陽之道以為天地得一，合君臣之道以為候王得一。今廢彼理，但借彼名以詮今理。苦集得一謂滅諦，因緣得一謂無明滅則行滅等，六蔽得一謂至彼岸。凡引俗典，例皆如此。不以名似將為義同者，豈可以彼天得一以清等名，似今苦集得一等言，便將以為其義是同乎？深不可矣。又止觀云：今時多有誇談莊老，以道可道，非常道，均齊佛法，不可說示。檢校道理，邪正懸絕。愚者所信，智者所嗤。又如止觀第十明諸見過失中云：周弘政釋三玄云：易判八卦

陰陽吉凶，此約有明玄。老子虛融，此約無明玄。莊子自然，約有無明玄。自外枝派，源祖出此。今且約此明得失。禮制仁義，衛身安國。若不行用，滅族亡家。但現世立德，不言招後世報(云云)。粗(徂古切)，麤毗也。存謂略辨異同，略謂不在委細。

九、明借名略義

中云借名者，借名示相也。略義者，不委釋義也。止觀第三明攝法中有六，謂理、惑、智、行、位、教。又止觀第六明從空入假破法徧中有三：一知病，二識藥，三授藥。識藥中略為三：一世間法藥，二出世間法藥，三出世間上上法藥。世間法藥即五戒十善，出世法藥始自一道增數至十乃至無量等，出世間上上法藥亦約增數從一至十乃至恒沙等，此則但是借名示相而已。若更委悉開釋如上法門義理，紙數千萬尚不可盡，是故謂之太成繁廣。略指上下準例可知者，如初攝一切理中云理是諦法，如上開合偏圓不同(指上體相四科中第三境界中諸境離合)。又攝一切智中云諸智離合，如前所說(亦指境界中諸離離合)。又攝一切行中明慧行・行行，乃至四弘十八不共及四無畏等。輔行云：十八不共法至下助道中說，三三昧三解脫至第七卷說，六度如隨自意及助道中說，故云略指上下準例可知也。

十、明準例用義

中云：如教證二道本在別教者，如妙玄明一諦境中引地持明，地相明義說相似法(約行教道)，地實明義說真實法(約行證道)。又教門方便即教道明義(約說教道)，說所證法即證道明義(約說證道)。釋籤云：地相，謂地前迴向位中道觀雙流地相現前，登地已去明真實法稱為地實，初地即是初住故也。又教門等者，依教道義以四悉檀說登地法名為教道，故知初地已上仍存教道，若說十地已證之法即證道也。凡釋別義多用此意，具如止觀第三記。輔行云：前之兩教教證俱權，圓教教證俱皆是實，此並易明。但別教中教權證實意稍難曉，人多迷之，使此別教其義壅隔，是故今家借用地論教證二道以消別門(云云)。今則通用等者，即準例用義也。故止觀第二(舊本在第三)明體相四科中，第四明得失中云：若圓望別，別教教道兩得(兩得即是自行化他)，俱是思議。何以故？教門方便(云云)。若證道者，即不思議也。若圓教，教證俱不思議。何故爾？至理無說。為緣四說，但有假名。假名之名，名即無生。是故教證俱不可思議也。輔行解釋，如向略引。又輔行釋第五偏圓中，明四教各有觀教行證中云：前之二教，四法俱權。別教則三權證實，圓教則四法俱實。又云：

教證之名，亦可通圓。未入初住，名為教道。若破無明，方云證道。若判權實，與別不同。借於地義，以釋圓義。故四念處云：別教唯斷，教道說故。圓具二意，教道云斷，證道不斷。是故當知，教證二道，雖則本在別教，今則通塗用之。正通於圓，傍通前二。又復皆有約證約說。證是行證，說是說教。行證必有行教，說教豈無說證？綺文互彰，是故謂之約證約說耳。
準望三觀立三止者，即準例用義也。止觀體相四科中，初明教相中明三止云：一、體真止，二、方便隨緣止，三、息二邊分別止。此三止名雖未見經論，映望三觀隨義立名。釋論云：菩薩依隨經教為作名字，名為法施，立名無咎。若能尋經得名，即懸合此義也。言三觀者，即瓔珞經次第三觀也。故體真止望從假入空觀而立，方便隨緣止望從空入假觀而立，息二邊分別止望中道第一義觀而立。所言等者，如第四三昧中歷精進善引。舊云精進無別體，但督眾行義而推之，應有別體例無明通入眾，使更別有無明。今且寄誦經勤策其心以擬精進，此即準例無明通別而用精進通別之義也。

次、詳究文相

文為二：初標科，次一者下解釋。文為十：

初、明隨相開合

言隨相者，如文所列隨事隨理等是也。言開合者，開則廣說，合則略示。一家立義文相皆然者，即三觀等皆如是也。初約三觀明事理等者，事謂小乘隨事而觀，理謂大乘隨理而觀，亦可謂之真如唯識事理二觀。法謂觀法，名謂觀名，行謂觀行，證謂親證，自謂自行，他謂化他，隨此開合故云通用。三觀既爾，四教四悉等例之可知。然須結撮勿使浮濫等者，謂雖開拓寬廣無窮皆悉通用，然而必須收束結撮，莫令三觀及四教等文相汎濫而無所歸。若不如此，是則徵召三觀等文無所憑託，建立妙行不能施設矣。若得今意者，即隨相開合之意也。本文淺深者，即三觀四教等本文有小大偏圓淺深也。則者，法也，即淺深是法則也。縱(即容切)廣(去聲)者，南北曰縱，東西曰廣。涯(五佳切)者，水際也，又魚羈切，水畔也。卷(居轉切)，合也，收束也。
示一心則卷權歸實者，開權顯實，則融萬法不出於剎那也。從被物則開實出權者，為實施權，則分一道而成於無量也。此如文句釋方便品，寄言歎中前實後權，乃是從實而舒權，絕言歎中前權後實，乃是卷權歸實耳。行謂十乘觀行，儀謂四種三昧，智謂一心三智，

導者引也，若無智導引，則不能前進，故駕以白牛，良由於此也。蕩謂遣蕩也，若作盪字，即滌盪也。相著之言，必兼三惑，纖者細也微也，毫者毛也[氂- 未+牛] 也，遺者失也，不遺即不失也。諸教因果者，圓教則有真似兩因，分滿二果，前之三教，思之可知。歷謂經歷次第也，然者語助也。言始終者，在因名始，至果為終，因果理同，故始終無二也。

次、明結示處所者

處即所也。一往分之，例餘陰入，在破徧文末，及豎破法。徧有六處，示妙即結示處所也。妙境中明說教大體等，即立本文意也。究而詳之，結示處所，亦名立本文意也。

例餘陰入在破徧文末者，止觀第七卷初(現行印本)破法徧文末云：前來所說，但觀識陰，作如此說，餘四陰亦如是，十二入・十八界亦如是，是名觀陰界入破法徧竟。輔行問云：應在第七卷末明十乘竟，例餘陰入皆修十乘，何故於此即例餘邪？答：以義便故。從初至此，單約識心，從此已去，乃至離愛，具約五陰，方成法相。故通塞中既檢校諦緣，諦緣必須具足五陰，道品念處不可獨明一識陰故。正助只是助於道品，下三只是明於觀陰次位耳。故須於此例餘陰入，將餘陰入共為觀境。又輔行第八云：欲融諸法，示觀境徧，是故下文例餘界入。

豎破法徧，有六處示妙者，止觀云：次明破法徧，為三：一、無生門，從始至終，盡其源底，豎破法徧；二、歷諸法門當門，從始至終，盡其源底，橫破法徧；三、橫豎不二，從始至終，盡其源底，非橫非豎，破法徧。豎則論高，橫則論廣，橫豎不二，則非橫非豎。輔行云：隨文見者，奈何迷深？故一家釋義，前總次別，後還結撮，歸於元意。故示讀者預於文前遙點六處，結撮要意：一、破見位後(止觀云：體假入空，結成止觀義者，諸見輪息，一受不退，永寂然，名為止；達見無性，性空相空，名為觀。乃至云：是為無生門通於止觀，亦是止觀成無生門。從假入空，破見惑徧竟。輔行云：體假下，次以止觀結之。見息入空名止，達見二空名觀，通結前來一切諸見悉達即空，此是第一節示妙旨也)。二、破思位後(止觀云：若就圓教破思假位者，初破見假，正是初信；從第二信至第七信，是破思假；八信至十信，斷習盡。華嚴云：初發心時，正習一時俱盡，無有餘。界外正習未盡，此乃界內正習盡耳。華嚴云：初發心已，過於牟尼。即此意也。云何過正習俱盡？八相作佛，此則齊矣。三觀圓修，此則過勝也。輔行云：此是第二番示文圓旨也。)三、四門料簡中。(止觀云：上無生門破假，若得其意者，乃是圓教之門，非方便門也。所以稱為破法徧。輔行云：上無生下，總結用門本意。此言依無生門者，即前大經圓無生門，豎破見思，即豎而非橫豎，皆攝一切。若只豎

破，未涉餘惑。若得元意，本在圓融。故於此中具列諸門破見思位，先簡後會。故圓四門皆達見思，即是法界，並具三諦。恐人迷旨，故於此中即示門意。若得意者，終日次第，意非次第，故云非方便門。此即第三示文旨歸也。)四、出假利益位。(止觀云：二、明入假利益者，菩薩本不貴空而修空，本為眾生而修空。不貴空故不住，為益眾生故須出。故有從真起應，法眼稱機。輔行云：欲明出假真實利益，必在別圓初地初住。此是第四示文妙旨。故知明益正示文意，故此法眼必非地前，以不思議假而為法眼耳。)五、結破法徧文後。(止觀云：前觀法重沓既多，恐人迷故，約二觀後結破法徧也。輔行云：前觀法下，示結徧意。結徧應在中道文後，如何於此預明破徧？但後文明徧，理數而然，只恐見前空、假二觀觀法重沓，迷於文旨。言文旨者，向之重沓不出一心，故於此中且先略示。見、思尚乃即是法性，豈有塵沙在見、思外？豈有無明在二觀後？三惑既即，三觀必融。此是第五示文旨也)。六、修中觀文初(止觀云：生不生即不生生，亦即不生不生；自即不自，亦非自非不自；不生生即生不生，亦是不生不生；他即非他，亦非他非不他；不生不生即生不生，亦是不生生。亦是不雙非，亦是不雙照。輔行云：生不生，更牒前從假入空。即不生生等，是述文意。自即不自等者，重述前文次第行意，意本在於不次第也。依文次第，空是自行，即此自行，即是化他，即非自他。不生生，更牒前出假。不生不生，引後八中。假、中二文比入空說，可以意得。故以三文展轉相即，使空成妙空，乃至假、中成妙假、中。此即第六示文旨也)。頻此六文，殷勤指的，顯露彰灼，讀者尚昏，儻沈密隱映，如何取解？此仍不論標章指意等，直指文內有此六重耳。

妙境中明說教大體者，不思議境中有三：若性德境，乃真如觀理，即本自二空也。若修德境，乃唯識歷事，即推檢八空也。(事理二觀，知之者寡。此且總示，淺識聞之，不須驚心。具如下文，廣明淵旨。)是故自他共離，性相俱不可得。若化他境，有因緣故，亦可得作自他共離，逗物而說。故止觀云：當知第一義中，一法不可得，況三千法。世諦中，一心尚具無量法，況三千邪。雖四句冥寂，慈悲憐愍，於無名相中，假名相說。佛旨盡淨，不在因緣共離，即世諦是第一義也。若得此意，俱不可說。俱可說，若隨便宜，應言無明法法性，生一切法。如眠法法心，則有一切夢事。心與緣合，則三種世間，三千相性，皆從心起。輔行云：若隨下教門大體，逗物雖用，適時之變。佛出世意，教門大體，皆是因緣和合，乃生諸法。故今復依大體而說，故云無明法法性。無明是暗，法來法於法性。如丹是藥，法來法於銅等。因緣和合，有成金用。是則無明為緣，法性為因。明暗和合，能生諸法。(云云。)故知說教大體，即化他不思議境，四性生法中，第三共生耳。以單真不立，獨妄難成。真妄和合，方有所為故也。

發心中則約圓斥偏者，止觀云：若但拔苦因，不拔苦果，此誓雜毒，故須觀空。若偏觀空，則不見眾生可度，是名著空者，諸佛所

不化。若偏見眾生可度，即墮愛見大悲，非解脫道。今則非毒非偽，故名為真；非空邊，非有邊，故名為正。故云真正發菩提心也。輔行云：重釋誓相，兼斥偏小。初斥三藏；次若偏下，斥於通教鈍根菩薩；次若偏見下，斥別教教道，亦兼通教出假菩薩。未得真應，猶同見、愛二觀，猶為無明所縛，名非解脫。今則下，正明中道，故雙非毒偽。

安心中義開三種者，於其圓頓一心止觀，復更義開三種止觀故也。故止觀云：若就三番止觀則三百八十四，又一心止觀復有六十四，合五百一十二。輔行云：若就下更歷三種止觀以結前數。言若就者別立之辭，文雖唯頓，若更別約次第三觀，則一一各有百二十八，故著若就之言，次第三合故立一心，依前重舉故云又耳。人見三番之後更云一心，便謂頓等三止觀外更立一心，謂此一心不關前頓。今安心者，依前妙境及前妙願，故前文云須行填願，則願行相稱，故向安心若總若別，並是圓頓填圓頓願，更開對於次第三觀，一一觀中皆具前來一百二十八，對本一心乃成四番一百二十八，合五百一十二，人不見之妄生穿鑿。

道品中不出念處者，四種道品中即相生道品也。故止觀云：道品有四：一、當分，二、相攝，三、約位，四、相生。第四相生正是調適，如修念處能生正勤，正勤發如意足，如意足生五根，五根生五正，生七力、七覺，七覺入八正，是為道品善巧調適。又云：深觀念處是坐道場，勤觀念處名四正勤(云云)。大論云：四念處中四種精進名四正勤，四種定心名四如意足，五善根生名為五根，五根增長名為五力，分別四念處道用名為七覺，四念處安隱道中行名為正道。故知初心行道用三十七品，調養止觀四種三昧入菩薩位。輔行云：大論下引證道品並在念處，是故道品初心並修。

通塞中元治能執者，止觀云：若不執觀空智慧，則能破不如所破，但破塞存通。若同外道愛著觀空智慧，宜以四句徧破，能破如所破，令眾塞得通。輔行云：雖不愛著能破之觀，而猶愛著所破之惑，故云若不愛著觀空智慧，則能破不如所破。是故但用破徧破惑，故前破徧但用能破。破於所破猶未悟者，必於能所心生塞著。於能生著，觀法雖正，著心同邪，是故須破，故云愛著觀空智慧。是故須以四句三假，破能著心使無立處，破能著智如所破惑，故云能破如所破也。次位中勸修五悔者，止觀云：圓教次位，於菩薩境中應廣分別，但彼證今修，故須略辨。若四種三昧修習方便，通如上說，唯法華別約六時五悔重作方便。今就五悔明其位相，先知逆順十心，而繫緣實相是第一懺，常懺悔無不懺時。但心理微密，觀用輕疎，黑惡覆障，卒難開曉，重運身口，助發意業，使疾相應，更加五悔耳。懺名陳露先惡，悔名改往修來。勸請者，名為祈求。

聲聞自度，直懺已罪。(淨名疏云：二乘為涅槃，但急斷結，不懺宿罪，身子罪故，不見淨土。菩薩達煩惱性，不忽忽斷結，急取涅槃，但以懺悔為先，淨諸功德，故螺髻見淨，即此意也。)菩薩愍眾行道，故須勸請。隨喜者，名為慶彼。佛既三轉法輪，利益眾生，我助彼喜。迴向者，迴眾善向菩提。發願者，誓也。若無誓願，如牛無御。若能勤行五悔方便，助開觀門，一心三諦，豁爾開明，正信堅固，無能移動，名隨喜心，即初品弟子位也(云云)。安忍無著，但在進功者，輔行云：安忍只是忍於五品違順二境，令入六根。(違即是惡，順即是善。故止觀云：那得薄證片禪，即以為喜；纔見少惡，便以為憂。輔行云：文舉片禪少惡，為違順之端。故知違順未堪，不應領眾。故名譽等外障是輭賊，當用外三術：一、莫受莫著，二、縮德露耻，三、一舉萬里。煩惱等內障是強賊，當用內三術，謂即空、假、中也。)離愛只是離六根中相似法愛。又次位者，只是行之所階。恐行者生濫，故於次位中別出五品，六根清淨，勸勵行者，令離障離愛。既云離障離愛，故知只是進功。故安忍違順進功，六根離相似法愛。進功初住，入住已去，今所不論。故諸經論初住已去，多明輔佛化他之相，不復委悉論於自行。搜者，求也，索也。宗者，本也。源者，水原也。宗源即是處所及立本文意也。識者，知也。大綱者，網上之大繩也。大綱即宗源，網目即諸文。整者，正也，齊也。存者，在也，立也。釋籤云：網中之要，莫若綱維。維者，繫也。白虎通云：大者為綱，小者為紀。綱者，張也。紀者，理也。張理上下，整齊一倫，若羅網之有綱紀，而萬目齊張也。

三、明事理傍正

中云：如四三昧，正為顯理，傍兼治重者，四種三昧能緣雖異，所緣無別，是故乃名正為顯理。故輔行云：四種三昧所歷事別，若能觀觀無非一心，所顯之理無非三諦，期心悟理名之為正，重障自除名之為傍。重障不出四重五逆，故常坐三昧觀於三道，觀業重者無出五逆。又半行半坐三昧中，方等懺云：犯沙彌戒乃至大比丘戒，若不還生，無有是處。即懺業道文也。法華懺云：七眾犯戒，欲一彈指頃除滅罪者，應當修習此法華經。隨自意三昧諸經行法，如請觀音及七佛神呪經・虛空藏經等，莫不皆為滅除重業。如十法界，正示理具，傍識淺深者，陰境十乘第一觀心，是不思議境中，先明思議十法界邐迤淺深，即傍識淺深也；次明不思議境於一念中理具三千，即正示理具也。如識次位，正為簡濫，傍為通經者，止觀中明三藏次位竟，乃云：此教初淺尚有次位，豈有凡夫造心即言上位？此非上慢，推與誰乎？(由是言之，暗證叨濫，非適今也。)輔行云：

此教下，斥濫也。此科(次位)正為簡濫故來，是故須斥。三藏既爾，通別圓三，豈不然乎？故云正為簡濫也。止觀又云：今有十意，融通佛法：一明道理寂絕亡離，不可思議；二明教門綱格頓漸，祕密不定，藏通別圓；三明經論矛盾，以四悉意，開結融滯；四明巧破執著，單複具足，無言盡淨；五明結正法門，對當行位，權實大小，賢聖不濫；六明於一法門，縱橫無礙，綸緒次第；七明開章科段，鉤鎖相承，生起可愛；八明帖釋經文，婉轉繡媚，總用如上方法，隨語消釋，義順而文當；九明翻譯華梵；十明一一句偈，如聞而修，入心成觀。今言傍為通經者，即十意中第八帖釋經文也。又十意中第六結正法門，權實大小，賢聖不濫，即正為簡濫也。破古為傍者，則顯立今為正也。文不可廢者，若不存於古師之謬，將何以顯今家之正？是以破古文不可廢，必須存之，蓋以非顯是也。

四、明文偏意圓

中，言如以三止觀結於諸文等者，如前備引。言文偏者，即漸次不定也。言意圓者，正意為明圓頓也。故前文云：以大意中文略意廣，故用三一收束結撮。應知部內意唯在頓也。及五略中所用三教諸境(陰等十境)、十乘、縱橫、偏小等者，亦如前引。故前文云：下文雖有四教、八教、思議、不思議、相待、絕待，皆為顯於圓頓一實也。三種止觀皆緣實相等者，漸次不定。既皆緣實相，當知漸等。其文雖偏，厥意乃圓也。又止觀第一發心中，約四弘顯，是引證三諦之後釋疑。文云：若爾，云何復言遊心法界如虛空？又言無明明者，即畢竟空。此舉空為言端，空即不空，亦即非空非不空(云云)。輔行云：若爾下，釋疑。疑云：若具三諦，華嚴云何但言如空？及大品中云畢竟空？此舉下，釋疑也。文偏意圓，不應偏難。空即具三，故云空即不空等。何但空爾，假、中亦然。具如下文喻疑顯正例中辨之(云云)。

五、明廣略有無

中云如發心中顯數則廣而文相略者，五略第一發大心中列於十種：一推種種理，二覩種種相，三覩種種神通，四聞種種法，五遊種種土，六覩種種眾，七見修種種行，八見種種法滅，九見種種過，十見他受種種苦。此乃即是顯數則廣也。於十科中但約四教粗釋前四，故云而文相略也。又於十科中但釋前四，後六略無指例而已，故云其淨土徒眾修行法滅受苦起過等發心，例前可解不復委記，故

云而文相略也。後十法中文相則廣而顯數略者，即後第七正修十乘，第二發心中委明依境發菩提心及以圓斥偏等，故云文相則廣也。不列十科，故云而顯數略也。修大行中事儀則廣而十法略等者，輔行云：所言常坐乃至非行非坐者，約身儀為名也。修大行中既委明此，故云事儀則廣也。然四種三昧若從法為名，常坐名一行，常行名佛立，半行半坐名方等法華，非行非坐名隨自意。輔行釋常坐三昧中云：此去乃至非行非坐，並粗準本經示觀門之語，縱有似於十觀之相，而文並約略，未可以辨觀法始終。初發大心及下三略亦復如是，故此五章但名大意。此文謹依兩經粗列(文殊問・文殊說兩般若經)，語簡意遠，不可謬判。若欲消釋，必善下文十乘觀法，方可離謬。若據下文，無四行相，則下文成略。今據觀法，十乘未周，則此中成略。是故五略從觀略邊，不從於事。後三大章大意中有等者，後三即是第八果報、第九起教、第十旨歸也。大意中有，即是第三感大果、第四裂大網、第五歸大處也。輔行問云：大章起教，五略裂網，云何得同？答：對揚利物，名為起教；令他除疑，名為裂網。起教本為除他疑網，是故同也。起教既與裂網是同，果報旨歸豈可異於感果歸處？故知後三大章大意中則有也。廣解中無者(五略、九廣)，止觀序云：雖樂說不窮，纔至見境，法輪停轉，後分弗宣。輔行云：時逼夏終，雖闕餘文，行門非要。略中已具足表期心，即大章第七開為十境，至第七境，餘不復宣。後三大章及餘三境，託緣不終。餘文雖略，準上可知。增上慢境，如禪境云：無所知人得此，謂為無生忍。四禪比丘謂為四果。後之兩境，只是兩教二乘、三教菩薩，具在體相、攝法、偏圓等文，及諸境中可思議內。後三大章亦準五略。後之三略，其文雖闕，於義已足，故託夏末以為闕緣。信、行、圓乘於茲罷唱，故云法輪停轉。被行略周，餘止不說，故云後分弗宣。十種境界正觀中有等者，大章第七正修止觀中，先列十境以為所觀：一、陰界入；二、煩惱；三、病患；四、業相；五、魔事；六、禪定；七、諸見；八、上慢；九、二乘；十、菩薩。雖互略無，義必通具者，輔行云：常坐觀三道，常行觀佛相好，方等觀尊容道具，法華觀六牙白象，隨自意歷善、惡、無記，並是所歷事別。且所歷之事豈非陰入？以凡夫無始未曾離陰，故陰入現前，餘九待發，故四三昧義必通具十種境界。又輔行釋常坐三昧云：於此文中，然以義推，十乘略足法界等名，即妙境也；為化眾生，即發心也；繫緣一念，即安心也；觀於三道，即破徧也；歷一切法，即通塞也；而修佛道，即道品也；觀於業苦，即助道也；識觀不濫，即次位也。次位之中兼於餘二。(安忍・離愛)下三三昧，意止觀文附事雖略，若以義說，準此可知。又發心中文相雖略，義必通具，故須委明依境發心及以圓斥偏等。又

十法中顯數雖略，義必通具，亦須委顯十種之數也。輔行問云：應先起誓，後觀妙境，何故境後方云發心？答：境前非不發心，具如五略中意。今發重為成觀，故須緣理益他也。

六、明文行不同

中云如十境十乘生起次第者，止觀云：陰境在初，具於二義：一者現前，二者依經。大品云：聲聞依四念處行道，菩薩初觀色乃至一切種智。因觀陰果，動煩惱因，大分俱觀，致有病患。因觀三境，則生諸業。惡業欲滅，魔懼出境，則生魔事。若過魔事，則有功德，故生禪定。禪有觀支，邪慧猛利，故生諸見。見心暫息，未得謂得，故生上慢。見慢既靜，小習忽起，故生二乘。若憶本願，雖不墮小，則生菩薩。輔行云：由觀陰入，生下九境，能所相扶，次第出生，而成十意。然此生起，且附文相。一家著述，凡立章門，無不生起。若依下文，十境互發，則無復次第。止觀云：既自達妙境，即起誓悲。他次作行填願，願行既巧，破無不徧。徧破之中，精識通塞，令道品進行。又用助開道，道中之位，己他皆識。安忍內外榮辱，莫著中道法愛，故得疾入菩薩位。輔行云：生起次第，今文可見。四念處中，以初四法，皆共成於上求下化。故彼文云：上求不思議境，觀於煩惱，即是菩提。於此煩惱，上求菩提，無別求也。生死涅槃，亦復如是。為欲下化，應須發心，即發弘誓：我以何法上求下化？應須安心莊嚴上求。以此定慧能度眾生，名為下化。若無上果，下化不成。故知果成由於破徧，若破不徧，須識通塞。下去生起與今文同。以此而觀，前之四法用無前後，通塞等三成就前四，次位等三以判前七，能善用者十如指掌。今文但列十境、十乘生起次第，而不說其無復次第異同之相，故今乃引輔行之文以顯今文耳。十禪淺深者，止觀禪境中列十種禪：一、根本四禪，二、十六特勝，三、通明，四、九想，五、八背捨，六、大不淨，七、慈心，八、因緣，九、念佛，十、神通。又云：次明深淺不同者，四禪是根本暗證。味禪凡聖通共，薄修即得。特勝少有觀慧，不味不暗證，橫對念處，豎對根本，故先味次淨。通明觀慧證相深細，細次於總。此三同是根本實觀，治惑力弱。九想正是假想初門，前鋒伏欲，故次列之。九想但厭患外境，未治其心，故次背捨。背捨雖破內外貪欲，總而未別，緣中不得自在，故次明大不淨，破依正貪也。雖總別治貪，未修大福德，故次慈心。雖內治重貪，外修福德，不入因緣，則非世間正見，故次因緣。三世輪轉，無主無我，成世正見。雖世正見，緣底下因人，福力微弱。次緣上果，福力廣大。雖前來諸定未有力用，轉變自在，故次神通。輔行

云：次明深淺者，即是十門生起次第。初明根本何故特勝，次根本來乃至神通，次念佛來。前淺後深，故云深淺，亦名十門，各有來意。豎破法徧，文雖次第，行必隨人者，謂豎破法徧之文，雖則先空、次假、後中，若論其行，必須隨人，以寄次第，顯不次第故也。故下即云：豎破元為顯於不二。然則雖為顯於不二，何妨約於文相次第？所以又云：或隨豎次入，何障於理？即不障於真、俗、中道三諦之理也。此則雖有橫豎，而非橫豎，雖非橫豎，而橫而豎，故雖次第，而不次第，雖不次第，而次第宛然也。十禪何必自淺階深者，重徵上文，十禪淺深未必全爾，亦是行必隨人，前後無在也。而止觀中乃云深淺者，且附文相生起次第耳。然雖前後無在，不妨生起次第，故下即云：自淺階深，妙觀斯在。斯者，此也。在者，存也。階者，級也，梯也，如梯之等差也。

七，明待絕前後

中云若約教相，必先待後絕者，先約相待判妙異麤，次約絕待開麤是妙，此二亦名廢麤開麤。判今法華唯具二妙，法華已前雖有圓實，都無待絕。問：待絕、俱絕方名為絕，何故謂之待絕二邪？答：若明絕待，故須俱絕；若明經意，故須雙明。經意雖雙，理無異趣，以此俱絕對前稱待，所待未會，會方名絕，是故法華得二妙名。由待知妙，妙體是絕，絕亦無寄，妙體無二。若論道理，待絕俱時者，待絕既是廢麤開麤，釋籤乃問：開廢何別？答：約法乃開時即廢，約喻必義須先開。若爾，法喻差違，何成喻法？答：據理似與喻有違，據事似先開後廢。如先示方便，即是真實，既識實已，永不用權。若約理者，開廢俱時，開時已廢故也。止觀既是法華妙行，所以釋名論待論絕。又輔行釋偏圓五科權實中云：問：玄文諸義，並先開後廢。如向所引，何故先廢後開？(止觀之中，先廢後開。)答：玄文約喻，如世蓮華，必先開後落。此從法便，故先廢後開。既廢權已，實則可見，義之如開。又此廢文，與彼稍異。彼約法華，廢前權部權教，復須開前權部權教。今約諸文，展轉相廢，猶似未開，故在開前。今具二義，故廢在前。又廢同於待，開同於絕。待前絕後，未失常規。故知若順蓮華三喻，則須先施，次開後廢。若唯論妙法，則先待次絕。故開廢次第，及待絕前後，義在於此。又釋籤云：若不論待，無以明絕。若明待已，即指所待，是於能絕。能絕亦絕，方名為絕。

八、明破會不同

中云若依化儀，必先破次會等者，此文可解。故今偏圓借彼釋名，次第則別者，即前所謂乃至偏圓文中具引蓮華三喻釋名也。止觀、輔行如前備引玄文判教，凡有釋義，破既居先，今文借用三喻釋名，破乃在後，是故謂之次第則別。何者？以由先施、次開、後廢，後廢即是破義故也。故此與前待前絕後，不可雷同矣。故文句引光宅釋開方便門示真實相云：昔鹿苑機雜，盛說三藏，未明一理，爾時以權隱實，一理為權教所閉。今王城赴大機，顯於真實，真實既顯，則廢除昔教，昔教被廢，故方便門開，一理既彰，則真實相顯。章安斥云：此解乃是破於方便，非開方便。以此證之，廢權即是破權義也。

九、明行解不同

中云如五略生起者，止觀云：云何發大心？眾生昏倒，不自覺知，勸令醒悟，上求下化。雖復發心，望路不動，永無達期。勸牢強精進，行四種三昧。雖不求梵天，梵天自應稱揚妙報，慰悅其心。種種經論，開人眼目，融通經論，解結出籠。若知法界無有始終，豁然大朗，無礙自在，生起五略，顯於十廣。良以五十不出自行因果、化他能所故也。分別十章者，止觀云：分別者，十章功德，如囊中有寶，不探示人，人無見者。今十章幾真、幾俗、幾非真非俗、幾聖說默、非說非默，乃至云幾橫豎、非橫豎，如是等自在作問。輔行云：始從真俗，終至橫豎，略以十門分別十章。引證破古問答料簡者，料簡即是分別十章文後料簡一科也。彼料簡中最初問云：略指大意，同異云何(云云)。引證破古，即是序中引證三種止觀及釋疑之文。故疑者云：諸法寂滅相，不可以言宣(云云)。破云：但引一邊，不見其二(云云)。又引證破古問答料簡，亦非一向局在序中，應須徧該一部始終，尋之可見，不煩委示。多為生解者，以止觀云：前六重依修多羅以開妙解故也。若爾，引證破古等，且須約於開解之文(云云)。若十法總別乃至專在於行者，以止觀云今依妙解以立正行故也。十法總別、十境互發、十境發相，至下大章總別例中具引示之。十禪離合者，離者，開也。止觀禪境中云：此十門(十門即是十禪)與五門、十五門，但有開合之異耳。開五為十者，開數息，出特勝・通明；開不淨，出背捨・大不淨・慈心・因緣・守本念佛門。毗曇名界方便，禪經名念佛。此亦守本神通，約九禪上發，不專據一法。輔行云：五門即是五停門也。十五門者，於五停門各開為三，故成十五。止觀云：合十五為十者，數息・不淨各有三，則不合；慈心有三，但合為一，即眾生慈也。沒其二名者，禪是門戶，詮次事法。法緣是二乘入理觀，無緣是大乘

入理觀。沒理去二，存事唯一。若開者，即屬二乘、菩薩兩境攝。因緣亦三門：三世輪轉麤，果報一念細。細故附理，麤故屬事。沒細存麤，但稱三世門也。念佛亦三，但取念應佛耳。神通但取五通。若但取五門，有所不收；若取十五，義濫於理。是故簡理開事，雖開合不同，各有其意。

十、明舉例從略

中云如道品攝法假中空例等者，以一例字通結道品攝法假中空也。又亦可云例破餘陰也。今且從於初意消文。止觀調道品中云諸道諦三十七品，今不具記(前三教道諦也)，但明無作道諦三十七品，成於一心三觀之義。又於無作三十七道品中，但釋一界四念處，餘九法界但云亦復如是。輔行云：先約一界，次以九例。此即舉例從略也。止觀攝法中，初攝一切理，指前諸諦開合；次攝一切智，亦指前文諸智開合；乃至攝一切教中，但略舉其名數而已。此即舉例從略也。止觀破法徧文末料簡云：問：入假中有因緣，入空何意無？答：入空亦有略，故不說耳。何者？謂為解脫故，為脫他故，為慧命故，為無漏故，為法位故。夫生死縛著，勞我精神，非空不解。自既有縛，能解他縛，無有是處。為脫他故，應須入空。賢聖以慧為命，慧命非空不立。諸神通中無漏通勝，為勝神通故，應須入空。又法位非慧不入空，慧能速入法位。入空因緣甚多，例後故說五耳。輔行云：自脫同大悲，脫他同本誓，慧命同利智，無漏同方便，法位同精進(同謂同於入假)。一一細會，令義相當。假在空後，故云例後。欲以前後一例五緣，故亦五耳。故今謂之假中空例(中字但是語助而已)。此即舉例從略也。破餘陰、餘使、餘品以例初品者，止觀破法徧文末云：前來所說，但觀識陰作如此說，餘四陰亦如是，十二入・十八界亦如是。所以不言例初陰者，以五陰之次，色陰在初故也。又為止觀以十二入・十八界例於五陰故也。餘使、餘品者，若通而言之，品亦無使，故法界次第中以見、思二惑名九十八使(使以驅役為義，以能驅役心神，流轉三界故也。品者，類也，眾庶也)。今從別說，故分使品以對見、思。是故止觀破見、假、中但名八十八使，破思、假、中乃云八十一品。若破見惑例餘使者，如破單四見中有見八十八使，既乃如上，次破其餘無見・亦有亦無見・非有非無見等八十八使，亦例前可知。今文不言以例初使者，以單四見等皆具八十八使故也。破思惑餘品言以例初品者，止觀明破貪欲云：初品既爾，後八品亦然。又云：破貪欲九品既爾，破瞋、癡、慢九品亦然。例自可解，不復委記。輔行云：初品下，明餘品亦有三假例：初品說破貪下，餘使亦例。若準此文，使亦是品，以例初品，

即是初使也。相續、相待以例因成者，此亦是破思、假、中之文也。初約因成假破竟，次破相續、相待文中但云例前可解。又云相續、相待亦如是，則細尋廣意以申餘文等者，總結舉例從略之意也。謂雖舉例從略，然則必須細尋上文廣意以申餘之略文，為避煩文是故舉例，不可專廣暗於略文，故須以廣而申於略，歷一一法須先思之，是故臨文方乃不昧觀行妙旨。若十法成觀者，輔行云：觀法非十對根有殊，雖復根殊但是一不思議觀，觀不思議境乃至離愛不離境故，故此十觀文十義十根三意二分遠近，故近期初住遠在極果。又次位下三雖非觀法，並由觀力相從名觀，故名十觀。又備此十令觀可成，故名成觀亦名成乘，思之可見。但於陰入委識根由者，觀陰入境明十乘妙觀，始從第四卷中終至第八卷(現行印本)，即是委悉識其根由也。識謂別識，根謂根本，由謂端由。餘九待發方可設觀者，止觀云：陰入一境常自現前，若發不發恒得為觀，餘九境發可為觀，不發何所觀？故九境中但分別境者，謂止觀中但是委悉分別煩惱病患等九境相狀也。境下十觀不細委分者，謂止觀中觀下九境十乘妙觀，若望觀陰十乘妙觀，則下九境十乘妙觀稍是簡略也。但隨境轉照非關廣說者，即是辨於九境十乘簡略之意也。所以九境十乘簡略者，意明但是隨下九境發時，便將上文陰境之中十乘妙觀轉用照了而已，故不委示之非關廣說也。舉例從略不其然乎？止觀義例纂要卷第一

止觀義例纂要卷第二

永嘉沙門釋　(從義)　撰

次、明消釋體勢

文為二：初分科，次一者下解釋。文為二：

初明文體勢

為十。

初明法喻廣略

中云若法略喻廣等者，如文句記釋譬說周初願為四眾說其因緣，文云：問：前法說中亦前三後一，聞既不悟，今還請於前三後一，與前何別？答：言因緣者，即是前三後一始末根由，故云因緣。四佛章略、釋迦稍廣，雖以五濁用釋於權，始末未明，故使中根於茲不曉。譬說委明輪迴之相，具列三車出宅之由，兼示索三與一之意，廣敘等賜等子等心，此乃方酬因緣之請，故此即是法說周略、譬說周廣，故須展於法說周文與譬說周文相相稱，是故不可專守略法而壅廣喻之文也。然以譬望法既分廣略，若以譬望合豈不然乎？故文句記又云：然譬與合互有廣略，若譬略合廣，先攝合文來對譬竟，至合更須委悉消之。若譬廣合略，世尊豈可徒施悠言，須委消譬合但略對？又法略喻廣既爾，法廣喻略準知何者是邪？如五佛章開權顯實豈非法廣？譬如優曇華豈非喻略？若止觀中法略喻廣，如第一卷發心文後舉十種喻，以譬滅惡生善德等，恐是喻廣，故云譬如金剛從金性生等(云云)。又如第二卷料簡第四三昧無勸修文後舉西施等喻，亦恐是喻廣之文也。然止觀中，法略喻廣，其文甚少，更請檢之(云云)。法廣喻略，其文稍多，今且舉一文以示之。如止觀約餘門破法徧中云：上約無生一門，豎修三觀，徹照三諦，破法徧無量諸門。望無生門，餘門是橫(法廣)。譬如徑直重門，此則名豎；齊並邐迤，故稱為橫(喻略)。攢字，準文選張衡南都賦注中作左官切，故彼文云：攢立叢駢。注云：言林木攢布也。若準玉篇、韻集中，從手是去聲，訓聚也；從木是平聲，謂木叢也。今依文選，故取平聲，亦取訓聚之義，謂攢聚上文之廣法，以對斯文之略喻也。或開喻對法，如如意珠等者，止觀陰境，十乘之初，觀不思議境，文末舉喻云：如如意珠，天上勝寶，狀如芥粟，有大功能，淨妙五

欲，七寶琳琅，非內畜，非外入，不謀前後，不擇多少，不作麤妙，稱意豐儉，降雨穰穰，不添不盡。蓋是色法尚能如此，況心神靈妙，寧不具一切法邪？輔行云：如意珠下，正譬妙境，即總譬於前來理性・自他・橫豎及結成等，故今謂之開喻對法也。即是開於如意珠喻，以對前來理性・自他・橫豎・結成等不思議境之法也。如意珠者，第一義天，天然理體，即勝寶也。性無雜染，名之為淨；無非佛法，故名為妙；在一剎那，故云芥粟；能滿自他菩提妙果，名大功能。生一切願，故名為欲。欲不出五，寶不出七，即譬無作道品總持。真寶名琳，似寶名琅。非自性故非內，非他性故非外。既非自他，即無共離。非縱故不謀前後，非橫故不擇多少。非權非實，故云不作麤妙。觸境斯現，故云稱意豐儉。益物不窮，故云降雨穰穰。非本無今有故不添，非本有今無故不盡。或法別喻總，如以大車喻於十法等者，止觀陰境十乘文後，舉經文大車喻之。輔行云：且順經文次第，不依十法次第。今以十法隨對整足。大車高廣，不思議境也。幰蓋慈悲，寶繩交絡，即發心也。安置丹枕，枕有內外。若車內枕，休息眾行，即安心也。若車外枕，或動或靜，動靜只是通塞義也。破塞存通，即塞而通。其疾如風，即破無明，是破徧義也。始自白牛，終至平正，道品義也。又多僕從，即正助也。遊於四方，即次位也。安忍離愛，在次位之初。安忍只是忍於五品違順，令入六根；離愛只是離六根中相似法愛。故知前七正明車體及以具度，後三只是乘之所涉。若無所涉，運義不成，是故十法通名大乘也。故今謂之開彼總喻，以對十法也。若以善畫勝堂為喻，不須開對，但略合而已者，止觀第四生起十乘文後舉喻云：譬如毗首羯磨造得勝堂，不疎不密，間隙容綖，巍巍昂昂，峙於上天，非拙匠所能揆則。又如善畫，圖其匡郭，寫像偪真，骨法精靈，生氣飛動，豈填彩人所能點綴？次合譬云：此十重觀法，橫豎收束，微妙精巧。初則簡境真偽，中則正助相添，後則安忍無著。意圓法巧，該括周備，規矩初心，將送行者到彼薩雲，非闇證禪師、誦文法師所能知也。輔行云：以此一合，通合兩譬，最後結中，同結二人。然此合說，文約意廣。初合勝堂者，橫豎等合不疎不密等，從初則下合巍巍等，意圓下合非拙匠等。次合後譬者，橫豎等合匡郭偪真，微妙等合圖寫等，從初則下合生氣等，非誦文者合填彩人。委消譬合之文，具在輔行，今不煩錄。若法喻俱總，如以虛空喻於法界者，止觀第一・輔行第二引華嚴云：遊心法界如虛空，是人則知佛境界。法界妙理，非相無形，故喻虛空也。若法喻俱別，則隨文對消等者，如止觀第一云：漸則初淺後深，如彼梯陞。不定前後更互，如金剛寶置之日中。圓頓初後不二，如通者騰

空，為三根性說三法門。引三譬喻，隨文對消，具如輔行，可以意得，故不煩引。

次、明法等有無

中云法喻合三互有互無者，若但有法而無譬合，其文甚多；若但有法譬而無合者，如向所引，漸則初淺後深，如彼梯隥等是也。是故須知但可有法無譬及有法譬無合，終不可云有合無法譬也。隨宜設用存沒適時者，意明法若易解則不須舉喻，法若難明必假喻而顯，有合無合準思可見，故文句記解舉譬文下注云云字者，以易解故不復合喻，即此意也。

三、明開合自他

中云有對自開合，如五略對十廣者，五略但是十大章中第一大意自開為五耳。而止觀云生起五略，顯於十廣者，即是對自而論開合也。輔行云生起五略，顯於十廣者，對顯也。生起五略，彰十次第，五十不出自行因果、化他能所。有對他開合，如以十廣對五重玄義者，輔行第四云：又此廣文亦與五重玄義意同。五重則玄談教旨，今此則依經起行，所以彼為釋經，此為成觀，是故次第稍異於彼。初釋名者，即標名也。次體相者，即顯體也。攝法只明體所攝法。方便下三，即是明宗。起教是用，偏圓判教。彼釋法華，理須分別一代教門，故教居後。分別前四，此為成觀。觀由解生，名體偏圓並屬於解。由解立行，故次解後方便正觀。行始為因、行終為果，故次正觀以明果報。宗是自行、用是益他，由自行滿故能起教，旨歸只是自他所契。故彼玄文引神力品約教次第，故名用體宗。若引序品約行次第，故名體宗用。今文正當約行次第，但以教相在於宗前，前後之意如向所說。有相攝開合，如開上合下者，止觀第一云：若心若道其非甚多，略言十耳。或開上合下、或開下合上，令十數方足而已。輔行云：舉略顯廣以要攝多，一道之內非相無邊，故云甚多。言數方者，方猶法也。如華嚴中凡諸法門以十為數。或開上合下等者，明開合也。上謂二乘、下謂修羅，文合二乘是故開下，謂開修羅從鬼畜出。開上合下準說可知。法華云六趣、淨名云五道，以由修羅開合故也。

有義立開合，如攝法等，開六開四等，不出自他因果，及文四義二，意唯在一者，開六即是攝一切理，攝一切惑，攝一切智，攝一切行，攝一切位，攝一切教。開四即是六中一一皆開為四，即是四教理惑等也。若就現六開四，即自他因果耳。不出自他因果者，止

觀云：事、理、解、行、因果、自他等，皆止觀攝盡也。輔行云：實體止觀以為能攝，事理等六以為所攝，所從於能，故云攝法。雖辨偏圓次不次等，但明實體所攝法偏，豈所攝差降，令體分張？(學四明者，請讀斯文，不須固執，理體差別，相相宛然。)從事理下，略示向列六章攝相，略以事等攝於六章，事即攝五，理但是理，解即是智，位通因果，因復攝於理惑智行，教他但教，餘並是自，自行化他，因果攝盡。此之六章，文六義二，各有次第及不次第，意唯在一，同是圓頓止觀攝故。而今文云文四義二者，四字恐誤，當為六字，或恐開四即是文四也。文相盈縮者，即是開合也。後數必使至十者，後字誤也，當為從字，十數如前十廣等也。言賒促者，即遠近也，遠近即是長短，長短即是開合故也。

四、明注文云云者

輔行云：注云云者，未盡之貟。云者，言也。說文云：象雲氣在天迴轉之形，言之在口，如雲潤物。廣雅云云者，有也。下文尚有如雲之言也。如生起五略顯於十廣，文下注云云者，即以生起五略顯於十廣次第，而五略、十廣生起次第上文已具，今若重展，則成文繁，是故文下但注云云耳。此即上文已具也。或餘部廣存者，如止觀第一以四種四諦橫豎對土，文下注云云者，即四土之義，廣如淨名疏及一家諸部。今但略對而已，餘如諸部具存，故但注云云也。或廣文非要者，如止觀中略列十種發心，廣說下注云云者，以今所列，始從推理，終至受苦發菩提心，大綱略足。若更廣說，於今非要，是故乃注云云字耳。若消釋者須委的處所者，謂上文雖則已具及餘部廣存，而消釋者必須委悉的辨上文餘部處所，豈可通漫不知向方邪？撮略指示者，謂雖重展成繁及廣文非要，亦須撮略指示大綱，故輔行釋對土橫豎文畢，乃云出淨名疏也。又釋發心中云：應知經論多少不同，如十住婆沙但有七種發心，無量壽觀．報恩等經亦有多發，優婆塞戒經有十種發心等。故法華文句凡注云云兩字，而文句記多委的處所，撮略指示，即此之例也。若傳寫有闕須填者，亦如法華文句約觀心解，一時文下闕注云云兩字，記中乃云觀心下應注云云，文無者闕也。

五，明破立存沒

中云如破古師及破邪僻等者，破古可解。破邪僻者，如陰境十乘大車文後云：今人只謂捨惡取空是大乘，此空尚不免六十二見單複之惡，何得動出為乘？設借為乘，只一禿乘，無法門具度。乃至云乘

邪見乘，入險惡道，是壞驢車耳。若破偏破小，破已必立等者，別教教道已還，並皆違於圓妙之理，故須破之。是故謂之為成一家不思議理，即是破於皆墮性計，迷於圓理也。性計若亡，妙理方顯。天台一宗，異於南北地攝等師，蓋由得於龍樹無生理趣故也。故絕待止觀及不思議境中，廣破教道，令成圓極，即此意也。為逗一代不思議化者，即是破已必立，如化他不思議境等是也。故妙玄云：如來初出，便欲說實為不堪者，先以無常遣倒，次用空淨蕩著，次用歷別起心，然後方明常樂我淨。龍樹作論，申佛此意，故以不可得空，洗蕩封著，習應一切法空，是名與般若相應。此空豈不空於無明？無明若空，種子安在？淨諸法已，點空說法，結四句相。此語虛玄，亦無住著。如病除已，乃可進食，食亦消化(云云)。

六、明長短不同者

文有長短耳，非義長短也。若義隨於文，斯亦可矣。故下文云：別釋義長也。研(五堅切)，磨也。覈(下革切)，考實事也。俟(狀史切)，待也。如不思議境等者，輔行云：文異義一，意非一異，以三諦法不出修性自他故也。故不思議境，文自有七：一、理性境，二、修德境，三、化他境，四、結自他以成三諦，五、舉喻，六、明功能，七、收攝諸法以成觀境。所言等者，如輔行釋前六重，依修多羅以開妙解之文是也。及破法徧者，始從第五卷，終至第七卷(現行印本)。故不思議境及破法徧，其文甚長，是以釋者必須觀歷初後，尋求中間也。或結長就短者，如輔行云不思議境文異義一，意非一異等是也。演短令長者，即是開向三諦修性自他之義也。破法徧中，結長就短，不出橫豎及以一心也。演短令長，亦是開向橫豎一心耳。或總別二釋等者，如破法徧文初云：今欲借別顯總，舉次而論不次，故先三義解釋(三義者，先空，次假，後中也)。輔行云：一家釋義，前總，次別，後還結撮，歸於元意。意雖若是，為顯不二，還依章門橫豎解釋，則於一中橫豎甄分，淺深不亂。

七、明法喻隱顯

中云：若法隱喻顯，則求喻意以消法者，如止觀云：初釋大意，囊括始終，冠戴初後。輔行云：囊有括結，收於一囊；章有大意，擊於始末。釋名為始，旨歸為末。故知大意如囊有括，盛持結束十章之法。又復大意冠十章音，冠初如冠冠於身，戴後如身戴於冠。大意有發心故冠初，大意有旨歸故戴後。若法顯喻隱，則求法意以消喻者，如止觀第一發心文末喻於結束顯示。文云：故知明月神珠在

九重淵內驪龍頷下，有志有德方乃致之。輔行云：言九重者，陽數之極，是故舉之以喻最深，亦不須以此文配九。九但顯深，不勞別對。如其對者，數則不便。又如止觀第四云：如豬揩金山，眾流入海，薪熾於火，風益求羅。輔行云：傳聞絕塵解云：豬揩譬止解，眾流譬止行，薪熾譬觀解，風益譬觀行。一往似得，仍乖文旨。前以膏明譬解行竟，此但譬行即昏而散、即照而寂。但依二譬各對止觀，此解為正。故豬揩等但譬止行，薪熾火等但譬觀行耳。此則求法意以消喻也。喻望於合，隱顯例然者，即喻顯而合隱，喻隱而合顯也。如止觀中善畫勝堂譬合之文，輔行既云：然此合語，文約意廣，當知即是喻顯合隱也(止觀、輔行具引如前)。如止觀第一舉父子路人瞋打之喻，而今下文第七例中既云：文中自合瞋以譬集，打以譬苦。當知乃是喻隱合顯也(云云)。

八，明問答迷解

中云若迷問而不迷答等者，如止觀第一問云：問：前簡非，併言非；今顯是，何故併言是？答：所言併是者，皆非縛非脫，故言併是，通皆上求。故輔行云：有人云：此中問答，問前判是屬非，文者不然。若準彼為問，應云：前既是非俱非，今那是非俱是？準今答意，意都不爾。答意但答取三菩薩，何曾復云是非俱是？是故問中通云併非，不云具非併非。答中但云菩薩俱是，不云九非俱是。若準他意，九非亦須俱是故也。此即迷問而不迷答，則求答意以設問也。又如止觀第五破見假明位文末云：問：何不直明別圓入空破假，而明三藏通教等入空位為？輔行云：此是止觀正文，讀者尚暗。或消文者，唯云次第；或修觀者，別求圓融。但觀答文，義理自顯。此亦求答意以設問也。若迷答而不迷問等者，如止觀序中問云：教境名同，相頓爾異。(此問可解，易為消釋，是故名為而不迷問。)次答云：然同而不同，不同而同，漸次中六，善惡各三，無漏總中三，凡十二不同。從多為言，故名不定。(此答難見，故名迷合。)委細消釋，具如輔行(云云)。則研問文以成答者，以由問中將同問異，是故答中乃答十二不同也(云云)。或問從答生者，亦如序中問云：此章同大乘、同實相、同名止觀，何故名為辨差？輔行云：由前答異，將異問同，是故結云何故名為辨差。故知此問從前答生也。或孤然釋妨者，如止觀第七破徧文末料簡云：問：瓔珞云第三觀初地現前，今云何說或在八地，或在初住？答：借義相成，或借高成下，故言八地；或借下成高，故言初住。瓔珞明別教，故言初地。輔行云：次問答者，重釋妨也。乃至云此一門答拾遺故，來文亦非。次或因答作並者，如不思議境文初章安約十六番私料簡中云：

若爾，煩惱亦是諸法之本，元為治惑，亦是觀初；病身四大亦是事本，元為治病，亦是觀初。何意不得亦通亦別？今謂文中雖無並字，此即因答作並名辭也。又如妙玄第一云：問：用是化他，亦不須自行權實？答：欲以自利利他故並。宗亦應然，欲以自行化他因果，是故應取他也。答：化他因果不能致佛菩提，是故不取並；用他權實亦不能令他至極，亦不應取答。他宜須此，是故取也。此則文中顯有並字也。或從答設難者，如止觀第一問：小乘亦是佛說，何意言非？若言非者，不應言漸。答：既分大小，小非所論。今言漸者，從微至著之漸耳。小乘初後俱不知實相，故非今漸也。輔行云：問：小乘亦是等者，重難前答。以前問云初後俱淺，是何觀相？答：小乘意非三止觀相也。故今乃重難前答，故云從答設難也。或答順於問，或答違於問者，如止觀第九魔事境後料簡云：問：魔動竟，好法後起，為是法爾寒過春來邪？答：未必併。然自有過難，好法亦不發。魔是惡緣所感，善是心力所致。釋論云：釋迦往昔在惡，世世無佛，求法精進，了不能得。魔作婆羅門，詭言有佛。偈(云云)。輔行次料簡中，初問如文。次答意者，先違問答，故云未必併。然善惡緣別，次引釋論，即順問答。雖順問答，此成不定，故不同於寒去春來。魔若去已，好法來者，不必全爾，是故不同。又如止觀第一問：集既有四，苦果何二？答：惑隨於解，集則有四；解隨於惑，但感二死。此亦順問而答也。又如止觀第二問云：過去已去，未來未至，現在不住。若離三世，則無別心，觀何等心？答：汝問非也。若過去永滅，未來未起，現在不住，云何諸聖人知三世心？鬼神尚知自他三世，云何佛法行人起斷滅見？此亦違問而答也。或答杜於問，或答開問端者，違即不順於問，杜則蔽塞於問，不通來難也。如止觀第二問：初觀破用合受名，第二觀亦破用，亦應言二諦邪？答：前觀已受二諦名，後雖破用，更從勝者受平等名也。(此答乃是開下問端也。)問：第三觀亦破用，何不更從勝受名？答：前兩觀有滯，故更破更用；第三觀無滯，但從用受名，不得一例。(此答乃是杜塞來〔向〕也。)

九、明舉例消文

中云如六度之文，或語勢兼含，應以教定之者，如止觀明隨自意三昧歷諸善中明六度，及對治助開中明六度為治，又明六度攝法等，其間或有語勢兼含，是故應以四教定之，使夫六度之文各成一教之類，即三藏一類乃至圓教一類也。故輔行云：圓教亡三，語似於通，須簡同異，使教相別。通教但以能所財物為三，別教約三亡於十界藥病授藥等三，圓教約三亡於空假中三。又若以能所財物之三

而為所亡，三教能亡觀行別者，義亦可然。通教即空而為能亡，別雖緣中，用空不別；圓教即用不思議空，即此正是亡於三諦，乃至無著(智慧)亦須料簡。六度既爾，諦緣亦然，故止觀第一約四諦顯是中明四教四諦。又云：總說名四諦，別說名十二因緣，亦開四種十二因緣。又止觀禪定境中亦明因緣發相(云云)。

十、明以教定法

中云隨其教體以立義宗者，體謂四教之體格也，亦體式也。又體相也，即當體之體耳。或名偏意圓，從體以定者，即所依體也。故止觀第二云：諸經赴緣，偏舉一法以示義端。如首楞嚴偏舉止邊，止具一切，法不減少，亦名秘密藏。智度・法華偏舉觀邊，觀具一切，法不減少。涅槃舉三法具足，法亦不多，亦名秘密藏。輔行釋云：名偏意圓(云云)。則是經論名雖偏舉於一，意乃圓具一切。體具融攝，斯之謂矣。輔行釋偏圓中大小俱名方便云：豈以方便名同，而令大小理一？況復大中仍須簡擇，乃至權實亦復如是。是故方便種種不同。如三藏教一向是小，全是方便。況三藏教復有初入名為方便，故有體外、體內等別。具如疏文釋方便品，不與淨名報恩方便品同。如華嚴經有壽量品，不與法華壽量品同。故此即是隨其教體以立義宗也。宗者，本也，要也。又輔行云：又婆沙中處處皆云法性、實相及法身等，如是等名與大乘同，是故應須以義判屬。所以四教俱空、假、中，而隨教門所詮各別(云云)。

次、明義體勢

文為二：初標科，次解釋。文為十：

初、明部體本意

中云如法華玄，雖諸義之下，皆立觀心等者，通則七番共解五章，第六謂之觀心，即聞即行，起精進心。釋籤云：隨聞一句，攝事成理，不待觀境，方名修觀。別則五重各釋之中，如初釋名迹門十妙。初境妙中，十如、十二因緣及四諦境，皆列四科：初正釋；次判麤妙；三、開顯；四、觀心。二諦、三諦、一諦、無諦，略而不說。境妙既爾，智妙已去，存沒可知。故釋籤云：觀心乃是教行樞機，仍且略點，寄在諸說，或存或沒，非部正意。故縱有施設，託事附法，或辨十觀，列名而已。又云：今此正意論於教門，是故觀法文相稍略。又云：意在教相，故觀法存略耳。是故今云：然文本

意明五重玄義出諸教上，則教正觀傍也。然今文云託事興觀，義立觀心，釋籤乃云託事附法，如何會通？應知託事名有通、別，通則或託事境之事，或託法相之事。今文從通，是故但云託事興觀；釋籤從別，故分事、法兩種之殊。若託感應、神通等事，即是託於事境之事；若託四諦、五行等事，即是託於法相之事。或辨十觀，乃是汎示約行之名耳。三種觀法，事理二觀，下文當辨。義立觀心者，妙玄云：隨諸事釋，一一向心為觀。觀慧彌成，於事無乖，如火益薪，事理無失。(法相差別，名之為事。觀心冥寂，名之為理。)即文字無文字，不捨文字，別有觀行。須知此皆於其教門事相之上酘酌，所以明其觀行，故云義立耳。以非從行，唯於萬境觀一心，故名為義立也。教中則以權實本迹為主等者，前十四品以權實為主，故以五味八教以簡於權。若不約於五味八教以簡，焉知四味七教為權為麤，醍醐圓頓為實為妙？故釋籤云：今文諸義，凡一一科，皆先約四教以判，則三教為麤，後一為妙。次約五味以判，則四味為麤，(化儀四教在四味攝。)醍醐為妙。又釋籤解種種道云：兩教因人，別教教道，五時八教，故云種種。又輔行云：五時八教，一期始終，今皆開顯，束入一乘。輔行又解種種道云：四時七教，盈縮不同。(云云)並以世界塵數以簡於迹者，前十四品為迹門，後十四品為本門。迹門化城喻品但舉一三千大千世界塵數為喻，本門壽量品乃舉五百千萬億那由他阿僧祇三千大千世界塵數為喻。故玄文中凡論久、近，並以此等世界塵數以簡。方知大通乃是近迹，壽量久成名為遠本。若本、迹交互參雜，不分權、實，疏(平聲呼)遠，遺失莫辨。是則無由以顯本、迹二門，待絕二妙。今經既然，昔教可解。約教、約部，兼但對帶。以此之類，尋求可知矣。若今止觀縱用諸教者，即前所謂散引諸文，該乎一代也。意在十法以成妙觀者，即前所謂雖有四教、八教，皆為顯於圓、頓一實也。為顯實理者，即觀正也。傍通諸教者，即教傍也。止觀約眼、智顯體文後云：如此解釋，本於觀心，實非讀經安置次比。為避人嫌疑，為增長信，幸與修多羅合，故引為證耳。故云復為生信，傍引諸經也。又如偏、圓文中云：觀心往推，法相應爾，而人多不信。今用涅槃五譬釋成此意(云云)。

次、明觀教同異

中云：既約法華，應須八教者，以無四時八教，不能顯於醍醐圓妙故也。文句記云：若消諸教(諸經)，其文稍通。若釋法華無頓等八，舉止失措。又云：今經於八，為屬何邪？若非超八之如是，安為此經之所聞？又云：比竊讀者，尚云天台唯藏等四，一何昧哉！

一何昧哉(清涼觀師華嚴疏中，以天台在古來約於四教例中之所攝屬)！頓等四教，是佛化儀者，化物之儀式也。藏等四教，是佛化法者，化物之法門也。文句記云：頓等是此宗判教之大綱，藏等是一家釋義之綱目。輔行云：又此八教，用各有意。藏等四教，是教門法式(法門體式)。頓等四教，是敷置引入(即是儀式)。如來權巧，善達物機，頒宣藏等，以為頓等(由說圓別等法門，乃成頓漸等儀式)。或開或合(開漸為四等，如第七例中)，宜盈宜縮(多少隨宜，故華嚴宜圓別，乃至般若宜通別圓。又盈縮者，如下文引妙玄，約於十二部九部明之)。名雖有八，用必不俱(結示開合盈縮等意)。依法起觀觀則有四者，止觀偏圓中云為一實施三權，權實相對則有四種止觀也。止觀正行既有四種，方便亦然，故方便文初云若依漸次即有四種方便(云云)，故二十五方便十乘觀行並通四種也。漸既異別更加不定故觀則有六者，輔行云頓人行解俱頓，漸人解頓行漸，不定解頓行或漸頓。有人云是別者，都不見文旨。又云復應思擇，漸初雖復知圓不同，但中及十行中時長行遠，略知此二已異別教，故知此三知圓理同而行相小別。開權顯實會藏等三者，止觀偏圓中云諸佛即一大事出世，元為圓頓一實止觀而施三權止觀。權非本意，意亦不在權外，只開三權止觀而顯圓頓一實止觀。故佛本意唯佛乘是者，佛乘即是圓頓止觀，事不獲已為實施權。今既開三權顯於一實，漸及不定元又知圓，故佛本意唯一妙乘今方通暢。吾祖既乃親承妙悟，故說摩訶止觀妙行，所以謂之今文隨教。雖復若八若四，本意唯為成一佛乘也。諸家迷此，將何以明一佛乘邪？

三、明觀門準則

準者，均也，平也。則者，體也，法也。隨機逗物，雖立四門，教、法、體、度(體謂體式，度謂法度)。無生為首者，輔行云：初依教門途轍，大體一切，且以無生為首。故止觀破法徧初云：然破法徧須依門，經論說門不同。或文字為門，如大品明四十二字是也。或觀行為門，如釋論明修三三昧，緣諸法實相是也。或智慧為門，如法華明其智慧門是也。或理為門，如大品明無生法無來無去是也。依教門通觀，依觀門通智，依智門通理。理若為門，復通何處？應知教等悉依於理。能依既乃是門，所依何得非門？雖無所通，徧通一切，乃是妙門也。餘三門置之。今但說教門，前三教四門破法不徧，則不須說。今說圓教四門皆能破徧，復置三門，且明空、無生門。無生門能通止觀，到因到果，又能顯無生，使門光揚。何者？止觀是行，無生門是教。依教修行，通至無生法忍，因位具足。淨名三十二菩薩各說入不二門，皆是菩薩從門入位，而無生為首。(維

摩經云：會中有菩薩名法自在，說言：諸仁者！生滅為二。法本不生，今則無滅。得此無生法忍，是為入不二法門。)大品明阿字門，所謂諸法初不生。此證無生門通止觀到因，其義可見。(無生門通果，今不具錄。)亦如文句記釋阿若憍陳如中云：所以釋陳如中教相約觀其義廣者，以最初故。若聞阿字解一切義，下去諸聖雖隨事別，論其觀行不出無生，如頭陀抖擻乃至密行，亦何出於智斷無生？故下去文準此可知。故止觀破徧中亦以無生為首，故今略示大綱。若於阿若權實始終不迷，欲以圓觀消今經中五佛三周本迹流通無非無生之大體也，則能兼識一代觀境，故於名下略示方隅。只如世人為子立號尚有所表，況諸聖者豈應徒然？若不爾者，則唐設無生之名，永無無生之旨，大小混濫、權實杳冥。此一既然，餘例準此。若消法相為成行解等者，意令學者臨文不可忘於圓頓佛乘正行之大體耳。思之可見。

四、明會異考同

會者，通也。考者，校也。若一切異名皆入一實，名為通會者，通謂通塗、通總，不分種種殊異故也。如止觀第二云：眾名皆圓，諸義亦圓。輔行云：既開前來一切名義，圓外無法，故云皆圓。文云：開前諸名，同一實相(云云)。此即通塗開會一切異名，別說皆入實相妙理，名為通會也。如會隨入悉者，止觀第一發心中云：然四隨、四悉，名異義同。今說之，四隨是大悲應益，四悉是憐愍徧施，蓋左右之異耳。隨樂欲偏語，修因所尚；世界偏語，受報間隔，蓋因果之異耳。便宜者，選法以擬人；為人者，觀人以逗法，蓋欣赴不同耳。輔行云：然四隨去，別會通也。此且重舉通名耳。今說之下，正會通名。以大悲故，隨順物機，得四隨名；以憐愍故，徧施法藥，得悉檀號。大悲、憐愍，一體異名。隨樂欲下，次會別名。樂欲是欣慕，故云從因；世界是陰入，故云從果。世界以間隔為義，樂欲即所好不同。因果雖殊，其義是一。便宜是辨能赴之法，宜被何人？為人是觀所被之人，人欣何法？觀人必擇所宜，選法必擬堪被，能欣、所赴，共成一義。餘二名同，不須別會。言異耳者，會義已同，文猶異耳。止觀異名等者，止觀第二釋名中有四科，第三會異中云：諸餘經論，或名遠離，或名不住、不著、無為、寂滅、不分別、禪定、棄、除、捨等，如是一切，皆是止之異名；或名知、見、明、識、眼、覺、智慧、照、了、鑒、達等，如是一切皆是觀之異名。所以者何？般若是一法，佛說種種名。解脫亦爾，多諸名字，亦如虛空無所有，不動無礙。又止觀自相會者，止亦名觀，亦名不止；觀亦名止，亦名不觀。輔行云：會諸經論，皆成止觀。故諸經論所有異名，並是寂照之異名耳。初般若下，是

觀異名，即般若德；解脫下，即止異名，是解脫德；如虛空下，是止觀不二異名，即法身德。故知諸經雖復多名，不出止觀及以不二，故知只是三德異名耳。名為別會者，別會諸名，皆是異號也。罄盡者，罄即盡也。準諸文中，應云罄無不盡。所謂罄盡無不盡者，乃至法門亦具通別二會之意者，即是三德、四德等一切法門也。如止觀釋名四科中第四通三德文後料簡云：問：三德、四德，其意云何？答：通論三德，一一皆常樂我淨。大經云：諸佛所師，所謂法也。以法常故，諸佛亦常。法即法身，佛即般若、解脫，故作通解也。大經云：因滅是色，獲得常色，受、想、行、識亦復如是。則法身皆常樂我淨，二德亦然。若依一種，轉色成法身，法身常樂；轉識、想成般若，般若即淨；轉受、行成解脫，解脫則我。文依念處，轉識成常，轉受成樂，轉想、行成我，轉色成淨。是則通別各有二解。輔行云：初問意者，三德、四德俱在涅槃，云何同異？次答意者，三、四似別，俱在涅槃；涅槃不殊，三、四不別。是故會通，令識不二。於中復有通別二會。初通會者，三德一一皆具四德，故名為通。通復二解。次若依下復轉五陰及四念處以成四德，別別相對故名為別。是則別對亦有二解。又如十乘名十法門亦有通別，如下第五以一例諸文中引之(云云)。又如止觀歸大處中云旨歸三德寂靜若此，有何名字而可說示？不知何以名之？強名中道實相法身非止非觀等，亦復強名一切種智平等大慧般若波羅蜜觀等，亦復強名首楞嚴定大涅槃不可思議解脫止等。當知種種相、種種說、種種神力，一一皆入秘密藏中。輔行云旨歸三德下，會異名也。三德既得徧收諸法，是故須會一切異名。當知下，結也。相即法身，說即般若，力即解脫。三德皆言種種者，一一德中具一切法，更互相收故云種種。雖云種種不出三德一祕密藏，何但法門三德攝盡，化儀所表亦不出三。如華嚴中遮那即法身，舍那即般若，釋迦即解脫，乃至涅槃雙樹四枯即般若，四榮即解脫，雙非即法身(云云)。文如輔行釋煩惱境。十乘文末會異名中云亦名等者，會前煩惱十乘觀法異名令同，前觀煩惱即是法界，亦名行於非道乃至不斷而入涅槃等，即是會前十觀異名。廣說異名總有三番三十六句(即是涅槃・般若・法身三番各有三十六句也)。

又如破偏度入名為通會者，偏字誤也，當為徧字。止觀云：以無生門如上等法度入餘門。輔行云：豎門三諦度入橫門，門門三諦，故使橫門無橫不豎。以豎望橫，無豎不橫，是故今文度入諸門。(要而言之，即是以無生門中觀陰界入十法成乘，度入餘門也。)當教當門名為別會者，止觀云：問：無生一門申一切佛法，復何用餘門？答：法相如此，二義相須，人人不同，各各自行，應須餘門。如華嚴云：我唯知此一門，即是各說入門，門則無量。此則諸門各各不同，名之為

別也。如大小經論凡所立名等者，亦如釋籤引中含云：諸比丘歎身子所說妙中之妙，然舍利弗但說事中行忍方便，不損他境，名妙中之妙耳。又云：佛告比丘：莫求欲樂極下賤法，為凡夫行；亦莫自苦，苦非聖行。離此二邊，則有中道，成於眼智。又云：歷一切法皆云不空，豈以如是妙中之妙、中道不空等名能定法體？是故須以名下之義而簡別之。今尚不取別教教道、通教含中，況三藏教離斷常中及阿含中離苦樂中等邪？又約部者，尚不取帶二對三兼一之中，況但空偏假而為妙邪？(釋籤云：況但空偏假，寧是經體？準此可知。故釋籤第五云：不同通教但空偏假。)衷(直一切)，正作帙，書帙也，亦謂之書衣也。槩(古代切)，平斗斛木也。甄(居延切)，察也，辨也，分也。尚不可以偏教小乘濫於圓妙，豈可以邪外世典齊於內教真常邪？如諸外人尚為大自在天立三身等者，輔行第四云：塗灰外道亦計大自在天具足三德，云法身充滿法界；報身居自在天，三目八臂，即摩醯首羅是也；化身隨形六道。豈可以此邪外妄計三身三德之名，體同內教真常宗極三身三德邪？西方既爾，此土準知。如老子所計玄中之玄、玅中之玅、我有三寶等，豈可便同佛理邪？莊生計於自然等，委如止觀、輔行辨之(云云)。故云不可尋通名等者，止觀第二明體相中有四科，初教相中云：夫止觀名教通於凡聖，不可尋通名求於別體，故用相簡之。輔行云：名即是教，故云教相。但前釋名，名通凡聖大小偏圓，不能尋之求於別體，別體不顯，欲捨偏從圓無由能致。今明此章分其相別，教家之相故云教相。言通別者，如大經云：佛言：須陀洹者名為逆流。迦葉難言：若如是者，阿羅漢乃至佛亦得名為須陀洹邪？佛乃至須陀洹亦名佛邪？迦葉正以通名難於別體，以逆流名通一切故。若言所斷三結名須陀洹，乃至三十四心名為佛者，則名體俱別。前止觀名其名既通，今以別體甄於通名，故不必須名體俱別。又如成論止觀異時，薩婆多宗止觀同時，雖有同時異時之言，豈可以彼同時為圓、異時為別？是故須以教相簡之。是以考同出異者，結考同也。會異令同者，結會異也。若異若同同入一極者，對異言同。今既會異同亦叵得，故得異同同入一極，一極尚無同異寧立？

五、明以一例諸者

止觀第十云：復次言不念不同世人取著一異定相，一念乃是非一非異而論一耳。輔行云：復次下定前一念以成觀境，又有二義：一者以禪為境不同世心，二者即此境心復須離著。乃至云此中一文(即今文云不同世人取著一念)，及第一卷佛法界屬可思議(一字恐誤，當為五字。現行印本在第四卷十乘之初，先明思議境，始從地獄終至佛界，云觀此法能度所度

皆是中道實相之法，畢竟清淨，誰善誰惡、誰有誰無、誰度誰不度，一切法悉如是，是佛法因果。乃至云猶是思議之境，非今止觀所觀。輔行云：已聞思議十界歷別，示此十界同在一心，則一心中十界可識，故可思議中此是地獄乃至佛界，無說而已，說必次第，十界歷歷麤細不違。人見注云非今所用，便棄思議別求不思議者遠矣。故下諸文釋思議境，或至九界而止，或時至佛法界，佛界實是不可思議，在九界後亦云思議。如此文中思議境後明佛界，云觀能度所度等究竟圓極，豈過於此？而言思議者，意如向說。此即今文云思議境立佛法界也)，第三卷初地即是初住(止觀云：別教因中有教行證人，若就果者但有其教無行證人。何以故？若破無明登初地時，即是圓家初住位，非復別家初地位也。初地尚爾，何況後地。輔行云：初地入住此為正文，於教道文不須疑也。此即今文云如教證二道也)。第四卷以思議釋不思議(止觀明二十五方便棄五蓋中，引大品云一切法趣欲事等，仍釋之曰：趣即是有，有能趣所趣故，即辨俗諦。欲事不可得，即是明空。空中無能趣所趣故，即辨真諦。云何當有趣非趣，即是辨中道。當知三諦只在一欲事耳。今更廣釋令義易解云云。輔行云：故大品下引經示相。次釋經意中上略次廣。初文略者只是三諦，三諦只是趣等三耳。略即不可思議，不可思議難見故。從今更下廣約思議以示不可思議相。下去諸文皆先明思議，次撮思議成不思議。上來諸文皆先次第，次明不次，唯此一文後以思議釋不思議，故知前後廣略相顯。但在通理，文相何恒？人不見之，隨文生想逐語迷文，便於此部而欲簡擇。此文可修彼非修者，未見今家始終大體。識大體已，簡與不簡旨在其中，故於略文善須曉意。然今文云前明可思議，後明不可思議者，恐誤。應云前明不可思議，後明可思議，即是以思議釋不思議也)。第五卷，不思議明一心任運具於三千(止觀問云：一念具十法界，為作念具？為任運具？答：法性自爾，非作所成。輔行云：一念具十，為復任運恒具十界？為待遇緣作意現起名具十邪？法性自爾者，凡聖法性皆悉自爾，自爾只是自然異名云云。乃至下文正釋不思議境中，仍指前文云故妙境。初文章安料簡云：法性自爾，非作所成。故知章安深領玄旨。言玄旨者，即了修具全是性具，乃違性具即空即中，一家觀門永異諸說。良由觀具，具即是假，假即空中。別教教道從初心來，但云次第生於十界，斷亦次第，故不觀具。或稟通教即空但理，或稟三藏寂滅真空，如此等人何須觀具？尚不識具，況識空中？是故輔行前文謂之故知具一切法即是於假，良由於此。又何但輔行，諸文皆然。人不見之，便將具法俗假之義，濫作空中理體而說，遂立三諦皆有十界三千世間，播在筆舌以誘愚叢。哀哉！傷哉！然今文云一心具法者，即輔行云一心任運具於三千也)。及下約十禪修觀中云行人觀法極至正助(止觀第十觀禪定境明十乘中第七對治助開文後作如是說，然彼但云極至於此，於此即是正助故也。彼文又云若不悟者是大鈍根，大遮障罪更造過失，故重明下三種意耳。輔行云始從觀境終至助治觀法已足，下之三番意如文說。又次位者正為防濫，餘之二法策淺令深，當知並非正觀之體，餘文準望陰入亦應可見)，及魔境後明陰入十乘度曲入別(入止觀云復次通用一意為觀者，行人根鈍先解通意度曲入別，中論品品別意而俱會無生，通別互舉得意相成也。輔行云復次通用下結觀通別，十乘觀法有通別二意，一以陰境十法冠下九境名

之為通，只是一法不思議觀，人根鈍故開對十法，先了通意節節入別，境境皆然觀法易了，故引中論通別為例。言度曲者，曲謂音曲，以通入別如世絃管，絃管不殊而曲各異)，如是七文(今文但列於五，即以等字等於第六第七也)，檢驗諸部唯一處出，若尋文者請以例諸，故今謂之部內唯有一文說之，以此一文而均上下，使處處文義通徹昭然，所謂一文既然他皆準此故也。

六、明名義通局

中云如置毒譬，經中唯譬五道不同等者，止觀第三偏圓文中引大經云：置毒乳中，徧於五味，皆能殺人。此譬豈不譬於不定？輔行云：經師子吼難云：眾生之身，六道差別，云何而言佛性是一？佛言：譬如有人置毒乳中，乃至醍醐皆悉有毒。乳不名酪，乃至醍醐名字雖變，毒味不失。若服醍醐，亦能殺人，實不置毒於醍醐中。佛性亦爾，雖徧五道，受別異身，而是佛性常一不變。問：經譬五道，今譬五味，云何得同？答：人必約法，大經約人，徧五道身，宿種不斷，於五道中，毒發不定。今以五道聞法歷味，義不相違。既約聞教，必歷五味，即諸經初八部等是。方等亦有地獄眾來，故經以一五以譬二五，於理無傷。五味唯喻一代五時濃淡，濃淡雖殊，皆從牛出者，恐誤也。應云：五味唯喻一代五時相生，相生雖殊，皆從牛出。故釋籤云：此五味教相生之文，在涅槃第十三聖行品末佛印無垢藏王菩薩竟，云：譬如從牛出乳乃至醍醐，譬從佛出十二部經乃至涅槃。又云：下文義立五味，譬從佛出。(妙玄第七云：若依涅槃，初後兩味從牛而出。若從牛出乳已，如向引。若從牛出醍醐者，輔行引涅槃第八云：雪山有草，名曰肥膩，牛若食者，純出醍醐。妙玄云：若以義推，中間三味亦應從牛而出。何者？凡犢噉凡草，但能出乳，不噉忍草，故不出四味。良犢調善，不高不濕，酒糟麥麩，五味圓滿，具足在牛，但聽飲噉，隨[穀- 禾+牛] 而出。若噉凡草，[穀- 禾+牛] 即出乳；噉下忍草，[穀- 禾+牛] 即出酪；噉中忍草，即出生酥；噉上忍草，即出熟酥；噉上上忍草，即[穀- 禾+牛] 出醍醐)。妙玄第十判教中云：初頓未必純教法身菩薩，亦有凡夫大根性者，即有兩義，當體圓頓得悟者，即是醍醐。初心之人，雖聞大教，始入十信，最是初味，初能生後，復是於乳。何者？雖言是頓，或乘戒俱急，或戒緩乘急，如此業生，無由自致，必須應生，引入七處八會。大機扣佛，譬忍辱草，圓應頓說，譬出醍醐。又頓教最初，始入內凡，仍呼為乳。呼為乳者，意不在淡，以初故本故(云云)。又約行者，大機稟頓，即破無明，得無生忍，行如醍醐。又雖稟此頓，未能悟入，始初立行，故其行如乳。若望小根性人，行又如乳。何者？大教擬小，如聾如痘，非己智分，行在凡地，全生如

乳。以此義故，頓教在初，亦名醍醐，亦名為乳(釋籤云：一從所證理極得醍醐名，二得乳名。復從二義：一大行之始，二小機未轉。先列二義，次何者下釋小未轉之相)。次開漸者，佛本以大乘擬度眾生，其不堪者，尋思方便，趣波羅柰，於一乘道，分別說三(云云)。故涅槃云：從佛出十二部經，從十二部出修多羅。正與此義相應。譬如從牛出乳，從乳出酪，其譬不違漸機，於頓未轉，全生如乳。三藏中轉，革凡成聖，喻變乳為酪，即是次第相生，為第二時教，不取濃淡優劣為喻(釋籤云：言不取濃淡者，只是小機，於華嚴如乳，非酪濃於乳。)次就益不益料簡云：若華嚴為乳，三藏為酪，此則方便味濃，大乘味薄。釋此為三：一、取用益為論，如貴藥非病治，賤藥是病宜，貴藥非宜，徒服無益。初說華嚴，於初心未深，益於漸機，亦未轉於二緣，如乳。若漸機稟三藏，能斷見思，三毒稍盡，即轉凡成聖，如變乳為酪。不可以用益謂賤勝，不用益謂貴劣。華嚴亦如是，於小如乳，於大如醍醐，少分譬喻，不可全求。(釋籤云：以華嚴為乳，但取機生，未堪入大，復在五味最初而說，是故華嚴分喻初味。)二、如良醫有一祕方，具十二藥，三種最貴，善占病相，盈縮所宜，終不乖候，謬有所治。佛亦如是，圓方妙治，具十二部，無問廣記，最為甚深。菩薩智利，具足全服，二乘病重，以九為劑，此若不縮，於病無益。於不縮為乳，於縮為酪，此取相生次第為譬，不取濃淡淺深。(釋籤云：不以味濃為乳，味淡為酪，故知自約次第相生為譬，全用在初故如乳，縮用居次故如酪。)三、約行人心者，說華嚴時，凡夫見思不轉，故言如乳。說三藏時，斷見思惑，故言如酪。至方等時，被挫耻伏，不言真極，故如生酥。至般若時，領教識法，如熟酥。至法華時，破無明，開佛知見，授記作佛，心已清淨，故如醍醐。(云云。)請詳玄籤之文，豈非但有五味喻於一代五時相生，而無五味喻於五時濃淡？高麗所錄四教儀云：問：將五味對五時教，其意如何？答：有二：一、取相生，所謂牛譬於佛，五味譬教，乳從牛出，酪從乳生。二、酥、醍醐次第不亂，故譬五時相生次第。二、取濃淡，所謂二乘根性在華嚴座，不信不解，不變凡情，故譬其乳。次至鹿苑，聞三藏教，二乘根性依教修行，轉凡成聖，故譬轉乳成酪。次至方等，聞彈斥聲聞，慕大耻小，得通教益，如轉酪成生酥。次至般若，奉勅轉教，心漸通泰，得別教益，如轉生酥成熟酥。次至法華，聞三周說法，得記作佛，如轉熟酥成醍醐(云云)。此則高麗誤以相生謂之濃淡也。余昔集於諸文，解釋高麗所錄四教之文，亦未曉此。今因消通義例之文，遂詳究玄籤，故辨之如上耳。今文從義，處處徧入，或定不定等者，止觀偏圓文中又引大經第六明五味證三藏教，引三十二明五味證通教，引第九明五味證別教，引二十七明醍醐證圓教，故引五味以證四教，即是定也。若證不定，即向所引置毒乳

中，偏於五味，皆能殺人。止觀又云：一切眾生心性正因，譬之於乳，聞了因法，名為置毒。正因不斷，如乳四微，五味雖變，四微恒在，是故毒隨四味，味味殺人。眾生心性亦復如是，正因不壞，了因之毒隨正奢促，處處得發，或理或教，或行或證，乃至具約華嚴時等圓及前三論理、教等四種發毒，皆名不定。輔行云：譬昔聞了因，隨味能發。言五味者，汎云味變，仍能殺人，非謂法華名第五味。法華名定，非不定故，此是法華已前約行五味。今此文中但約機緣，有不定相，故非全約法華前文。眾生下，合。言奢促者，理、教、行、證遞論奢促，約時、約行兩種五味，隨其近遠遞論奢促。乃至云：若佛未出，若聞華嚴，總名不定，總得名乳。何者？凡夫全生道理如乳，華嚴約時復名為乳。於華嚴中四法復判五味發者，聞教如乳發，觀行如酪發，相似如二酥，增道如醍醐。問：增道是定，何名不定？答：次第增道名之為定，若超證者名為不定，亦可聞教及觀俱名乳發。相似位中兼於三味，則七信已前名之為酪，八信已上名為二酥。又妙玄位妙中引大經五味證四教已，又引大經云：譬如有人置毒乳中則能殺人，乃至醍醐亦能殺人。此譬兩用：一、通約漸頓，明不定教處處皆得見佛性也；二、約行不定，行人心行譬之如乳，實相智慧譬之以毒，毒有殞命之能，智有破無明之力，久遠劫來說實相毒殞於凡夫心乳，毒慧開發不可為定，或於初味，或於後味，發不得次第往判，故言置毒乳中乃至醍醐，偏五味中悉有殺義。釋籤云：教、行兩意相須而釋，歷頓漸教義之如教，一一教中隨行淺深，毒發不定復名約行。故今文云：故用置毒，則有兩種醍醐殺人；若用五味，則有兩種乳不等。教之與行名置毒兩種，定與不定名五味兩種。又置毒兩種，或行或人等(云云)。然置毒兩種非無乳等，五味兩種非無醍醐，綺文互現，是故置毒但言醍醐，五味兩種但言乳耳。

七、明開拓句法者

拓字，手承物也。祐字，開也。或四，如四種三昧等。或六，如破偏中引大經不生生等六句。或三十六，如觀煩惱境中明三德各有三十句。乃至百千，如從空入假破法偏中明見思重數有百千萬品等。

八、明束散前從

文相非一，故曰凡諸結，亦是束散不異。開或前或後，乃逐意便耳。如止觀不思議境中，明三種世間十如是法，結歸一心，以成三千。輔行云：如前所釋，本在一心，圓融三諦(前結)。既已開釋(後

開)，恐人生迷，故重結之，令入一念(後束)。自餘文相，束散前後，準此思之，不煩具示。

九、明行理交映

交者互也，映者顯也。於中為四：初正明交映。理有權實者，藏通二教明界內真諦權理也，別圓二教明界外中道實理也。行有親疏者，巧拙不同也。權實二理之行，各有巧拙親疏故也。故三藏教生滅是界內疏拙之行，通教無生是界內親巧之行，別教無量是界外疏拙之行，圓教無作是界外親巧之行，而界內外巧拙親疏復名傍正，是故名為親正疏傍也。廢權入實者，上明理有權實，蓋約真中而辨，今明廢權入實，乃約偏圓而言，即捨偏歸圓，名廢權入實也。理無種種者，廢已更無前三偏真，但中種種不同也。故止觀第一明發大心約四諦顯，是中料簡云：問：法性是所迷，何故二？何故四？答：法性隨權實是故二，法性隨根緣是故四。輔行云：開權顯實唯一法性，為實施權故分權實，於權實中取解根別，故使權實各具利鈍。應知權實各具利鈍，故有親疏巧拙傍正。然輔行云開權顯實唯一法性，而今乃云廢權入實理無種種，對喻雖分開廢前後，約法開廢亦非異時，故得互舉以彰圓妙。行有淺深者，約圓理之行自論六即淺深也。又止觀序中明三種止觀：前淺後深，是漸次止觀；淺深前後更互，是不定止觀。若爾，初後俱深，豈非圓頓止觀？說理則泯彼階差者，理性寂滅，一法叵存，是故說理則亡，泯於淺深階差也。談行必積功方達者，住前之行，歷內外凡，名為積功；入於初住，到清涼池，名為方達。此約似因分果而說。若約真因滿果而言，則以初住已上，乃至等覺，名為積功；入於妙覺，名為方達。止觀妙行，近期初住，遠期妙覺，即此意也。故釋籤云：故久研此因，因顯名果。久研豈非是積功乎？故此久研積功，不可濫作別教次第，經歷塵劫而說也。然今止觀，正以住前為積功，初住為方達耳。以住上功德，自然流入，非今止觀所被故也。以理融行者，行若無理，未免差殊，故以理融通，方乃相攝。一行一切行，一切行一行，即此意也。以行綜理者，理若無行，不能顯明，故以行錯綜，方乃識理。易？繫辭云：錯綜其數。陸德明釋文云：綜(宗統切)。正義云：錯謂交錯，綜謂綜聚。今謂一行一切行，交錯綜聚，方能顯於妙理周徧也。諸位無濫，方可免失者，六即之位簡辨，方免叨濫之愆也。豈可尚深，偏求一句者，斥於清涼觀師，但乃庶幾頓頓之深，偏求止觀文中一句，而棄妙行始終大體也。故下斥云偏指文中一句兩句以為頓頓，義同頑境體心踏心。況以二十五法而為前導，十乘十境以為正修者，輔行云：用前諸解方堪進行，

復以此解導於方便，事理融即乃名妙解，依此妙解以立正行。如此解行取於妙理尚猶難當，況欲偏指部內一文，何由可階圓真妙位？當知未見融通之意，故須善曉前諸大章鉤鎖冠帶，收攝文旨擘入一心，仍須十法和合成乘，一一調試境境研覈，借使未悟可為妙因(云云)。故知行理相融方有所至者，結示交映也。故第五云(現行印本文在第四)。照潤導達等者，輔行云：照潤下續舉四譬以譬相資，解如日照、行如雨潤，照潤均等萬物可成，行解無偏眾德可備。解如商主導、行若商人達，有導有達寶所可期，行解具足實相非遙。解淨於行行則無瑕，義之如瑩；行嚴於解解則可喜，義之如飾。彼此互資故云交絡。一體下重以此譬譬前三譬，雖曰互嚴不二而二，恐疑行解如照潤等猶是異體，故約一實而論行解，互相匠導還顯於實，如體二手只是一體，不二而二還能淨體，二而不二

然義解下，次勸預了文旨必須出沒開合。先令妙境周圓者，妙境即是不思議境，理具十界十如三千世間也。出沒即是盈縮興廢也，開合即是與因緣等諸境開合也。先令即是預了文旨也，周圓即是具足無減也。然第四卷初明觀陰成不思議境文中，雖則但舉十界三種世間十如是法以成三千，而十如境必與因緣四諦境等而論出沒開合故也。若不爾者，豈十界十如妙境與十二因緣境等有異邪？此非消釋文相之時，欲出理具十界三千十如文旨，必須預了諸境有出有沒、有開有合，先令十界三千十如妙境周圓具足無減也。故妙玄明諸境開合中云：先用十如為首。何者？此經命章絕言稱歎十如，今更說五境云何同異邪？十二因緣與十如論開合者，名異故言開，義同故言合。如是相合行・有兩支，如是性合無明・愛・取三支，如是體合識・名色乃至老死七支，如是力還是無明等三支，如是作還是行・有二支為苦作業。如是因，還是行・有二支為苦作因。如是緣，還是無明等三支，能潤業取苦。如是果，還是行有之習果。如是報，還是行有之業，招名色等報(云云)。此用思議十二因緣，合六道十如耳。其次用不思議十二因緣，合四聖十如，及四種四諦・七種二諦・五種三諦・一諦・無諦等開合之相。廣如玄文，卒難筆錄。又此止觀禪定境中，用十二因緣。妙境文中，亦以十如對十二因緣。既許對於十二因緣，豈不得對四諦等邪？故知並是開合之義也。言出沒者，妙玄問云：諸境理既融會，何意紛葩，更相拘入邪？答：如來觀知十界性相，有成熟者，未成熟者。大機未熟，不令起謗。小機若熟，不令失時。隨其所宜，應單應複，偏圓相入而成熟之，聞即得益。華嚴雖具鑑十界，兩界熟故，別圓二種而成熟之。鹿苑亦鑑十界，二乘性相熟故，用生滅而成熟之。方等亦鑑十界，四界熟故，用四種相入而成熟之。般若亦鑑十界，亦四界熟故，用三種相入而成熟之。法華亦鑑十界，一性相熟，但用一圓諦

而成熟之。若無善巧方便出沒(即是盈縮)調熟，云何境智而得融妙邪？譬如畫師，尚能淡入五彩，作種種像，況佛法王於法自在，而不能種種間入調伏眾生邪？故此出沒開合，方乃顯於妙境周圓矣。又如大章第二體相四科之中，第三境界二諦，三諦有離合等，即今所謂出沒開合也。可以斥偏邪者，偏邪即是別教，教道已還也。故迦葉菩薩云：我等未聞涅槃四德之前，悉名邪見之人。即此意也。可以顯異意者，如下文云次明所立異於諸家是也。可以立宗徒者，徒字恐誤，應作途字。如金錍云：若不善余一家宗途，未可委究行門始末。宗者，旨也；途者，道也。宗旨途道，不出依解立行方便正修也。作此徒字，即金口祖承、今師祖承之人耳。是故不斥偏邪，無以進於圓行；不顯異於諸家，無由立於本宗途道也。

若消文下，三、示消文格式。言鉤鎖者，相連接續也。一道豎進者，即十乘文勢生起次第，鉤鎖相連，不料亂也。洮(土刀切，水名，又清汰也。字應作濤，徒刀切，濤汰也)、鍊(即甸切，治金也)前後以顯行相者，即是十乘始終互相映顯，以成眾寶之車也。文從以一觀境已去，即洮鍊前後之相也。輔行云：觀法非十，對根有殊。雖復根殊，但是一不思議觀，觀不思議境，乃至離愛不離境故。又云：妙境為九乘本，稱本修九，方堪入位。是故名為以一觀境冠於下九。冠(去聲)者，束也。依前妙境，發菩提心，起四弘誓。復依弘誓，安心破偏，乃至正助。故輔行釋安心文云：若不安心，無所剋獲。故次正願而明安心。初妙境中，一念具足無作四諦，故四弘中，依無作諦而發弘誓。今以能安安於所安，能所相稱，名為妙行。既安心已，廣能利物，填初誓也。欲利眾生，先須斷惑，填次誓也。欲利眾生，復須習法，填第三誓也。分分證實，填第四誓也。至究竟位，四誓方滿。若其然者，從此安心乃至正助，通名填願。是故今云以一弘誓通及諸行也。以一安心徧該始末者，良以依願而立安心。然而所安即初妙境，能安即是寂照止觀。止觀之言，通於破偏及通塞等，是故名為徧該始末也。止觀云：上善巧安心，則定慧開發，不俟更破。若未相應，應用有定之慧而盡淨之，故言破偏耳。輔行云：上善巧下，約上安心對辨破否。若已安於諦，定慧已發，彼即是破，何須至今更須論破？次若未下，正明破意，由未安故。若未破故，今更論破。又云：前以定慧處於法性，故名為安。今以準教四句推責不安之心，故名為破。止觀又云：今不思議，一境一切境，一心一切心。橫豎諸法悉趣於心，破心故，一切皆破，故言破偏。輔行云：一境一切境，指前不思議境；一心一切心，指前發心、安心。依此論破，故名破偏。故云破偏只是安心加行也。新譯經論乃以方便名為加行。今云加行，意則不然，但是於前正觀之上增加其行，名為加行耳。輔行云：所以立此通塞一門，檢彼破偏，

令塞得通，使彼破門於通無塞(云云)。既檢破徧，然而破徧復是第三安心加行，故檢破徧即兼安心。是故通塞只是上之二法細門，細必對麤。若唯用破徧，恐於通起塞，則於塞無通，故名為麤。今乃檢彼，令塞得通，故名為細。於茲入理，故名為門。以一道品調停陰入者，道品有四：一、當分，二、相攝，三、約位，四、相生。前三雖是道品，而非調停，第四一種乃名調適。故止觀云：上來雖破法，徧識通塞，若不調停道品，何能疾與真法相應？輔行云：於上破徧及以通塞，若不悟者，由無調停。止觀又云：今一念心起不思議，即一切種、十界、陰、入不相妨礙。若觀法性因緣生故，一種一切種，則一色一切色；若法性空故，一切色一色，則一空一切空；法性假故，一色一切色，一假一切假；法性中故，非一非一切雙照一切，亦名非空非假雙照空假，則一切非空非假雙照空假。觀受、觀心、觀法，以至八正，文廣不錄。輔行云：今一念去，正釋念處。先更牒前不思議境為念處境，既一一界各具十界，故不相妨。前總立陰名，觀既不悟，故離為四而調停之。法性因緣去，正示念處。觀四文皆以一念百界、千如、三千世間攝成三諦，方得名為無作念處。故知前來境等五法並依於陰，乃至覺、道亦復如是。說之則四法先後，觀之則不出一念，於一念中有總有別。又為約法相令具足故，及示識心以為境首，故先於破法徧，後例於餘陰，以為通塞道品之本。若欲顯於不可思議，還須約於一念心辨，則具觀於陰、界、入等，一切皆然。正助只是助開前四者，止觀引釋論云：三三昧為一切三昧作本。輔行云：先剋出所助之體，故云為一切三昧作本。故四種三昧必依圓教不思議三三昧為本，此即前六名為正行。正行不顯，良由有遮。今云前四者，且置妙境及以發心耳。若通而言之，應云助開前六也。次位通為上之七門，以除濫過者，輔行云：既用前七以為所修，二世善發，入位不定，或未入位，未得謂得，恐極下根生重罪故。故須明位，令行者識之，免於上慢之過。故知次位正為簡濫也。安忍離愛，上八功能者，輔行云：安忍只是忍於五品違、順二境，令入六根。離愛只是離六根中相似法愛。又次位者，只是行之所階。恐行者生濫，故於次位中別出五品，六根清淨，勸勵行者，令離障離愛耳。入初住時，轉名十大者，輔行云：今依菩薩戒，疏以十法成乘，豎對十信，復以十法橫入十信。言豎對者，今文初信以對於境，次修慈悲以對念心，善修寂照以對進心，善修破徧即入慧心，善修通塞即入定心，善修道品入不退心，善修正助入迴向心，善修諸位入護法心，善修不動即入戒心，善修安忍即入願心。言橫入者，一一信心各具十法。故瓔珞云：一信有十，十信有百。又四念處云：五品各有十法成觀。五品尚爾，十信可知。所以十信各具十法，故至初住，轉名十大。初

住尚爾，乃至妙覺，則可知矣。言十大者，謂理大、願大、莊嚴大、智斷大、徧知大、道大、用大、權實大、利益大、無住大。次第以對十法成乘，釋名對義，亦應可解。良者，文選注云：實也。四、若不下，斥失意之者，文皆可見。

十、明教觀折攝

文為三：初標，次釋。文為二：初釋教折攝。止觀第十明諸見境中云：夫佛法兩說：一攝，二折。如安樂行不稱長短是攝義，大經執持刀仗乃至斬首是折義。雖與奪殊塗俱令利益，若諸見流轉須斷令盡，若助練神明迴心入正皆可攝受。輔行云：攝謂養見研心，折謂破無遺芥，故引二經以證折攝(云云)。
一切經論不出此二，見心亦爾。如前進退二種解者，亦是折伏、攝受二義(止觀前文引淨名經斥聲聞人同諸外道，文中自云：進退解之，不可一向。輔行解云：進退解者，引證二乘不可一向名之為見。挫同諸見為進，依本二乘為退。二乘被斥同諸見者，取其不見中道理邊，外見尚以為侍，何況二乘？若撥若取，乃是抑揚之言，是故不可一向名見)。又一切聖教不出四悉，故四悉中世界．為人即攝受意，對治即是折伏意也。藥珠二身、破法立法二種方便，如是等例，即此二義(如是等例者，即今文中所列權實、理事、因果、四門、四悉、隨教、隨機、約人、約部等是也)。或攝權折實者，如止觀第七明助道中云：又佛初欲大化，諸佛不印，若思方便，即稱善哉。如富家子病，應用黃龍湯，父母豈惜好藥？宜強服之耳。服已病差，佛有本願，令眾如我，豈惜大乘？事不獲已，逗機對治。助道開門，義亦如是。此約未堪用大，名為折實；宜先施小，名為攝權耳。攝權折實既爾，歎實折權反此可知。即如淨名挫同外道豈非折權？褒美於大豈非歎實？方等既爾，般若準知。若法華中前文所引，且明攝受非無折伏，故云頭破作七分也。大經折伏非無攝受，故云住一子地也。委如法華文句中說。次釋觀折攝中言觀一境歷一心者，對色名心、望觀名境，心即是境，但綺文互舉耳。故下文云以心為境(云云)。或折為無常、或融為理性者，如輔行釋偏圓中云：先觀於色既皆無常，觀心亦爾。過去剎那感今剎那，況今剎那？復對外境因緣故有，是故念念皆悉無常。如是推時，何但識於色心無常？進推心念本來非有，乃見法性真如常住，如前所明不定教相。若觀無常，又觀無常即見佛性，即此意也。若觀幻化及以假等亦復如是。是故前文不定觀中若觀因緣，又觀因緣即是佛性。須知此文自有兩意：一者現在習圓成不定人，謂元知圓理，或時且觀因緣生法，次復重觀因緣生法，成即中觀即見佛性。如三止觀中云：或指世界為第一義，或事或理即其相也。二者發圓宿習，如於

現在但觀生滅，後復數數觀於緣生即見佛性。又如法華文句云：觀住於境，或住無常境，或住即空假中等境。又觀靈鷲無常，復觀靈鷲是三德(云云)。又淨名玄云：修中觀時以二觀為方便得入中道，是以權智折伏、以實智攝受。若觀中道而發二乘，是以實智折伏、權智攝受。若觀二諦還發二觀，即以權折伏、以權攝受。若觀中道還發中道，即以實折伏、以實舉受。又若善將四隨用心，如止觀中三十六番，即是觀心折攝意也。三故此下結以理觀之者，理謂道理也。使元意有在者，元者本也，在者存也，不失本意是故云也。如前教中逆化是折、順化是攝，又如觀中折為無常是折、融為理性是攝，宜即是攝、治即是折，樂即是攝、厭即是折，餘準思之可以意得。

此四十條下，第三、結略例。廣大槩者，猶大綱也，即粗略也。餘不盡者，如輔行解色香中道，乃約十義評無情有佛性，及第十卷明先用小，其意有十等，即其例也。

○第四大章總別例

文為三：初、牒名。大章總別，前已辨之。十章十境下，次、略列。謂十章之總別，十境之離合，十乘之立意也。同異，即是總別離合之同異也。然十境離合・十乘立意，只是大章之中第七正修耳。故牒名中，但言大章總別，任運收得十境離合・十乘立意也。初十立大章下，三、廣釋。文為三：初釋十章總別。文為二：初通指十門。準分別中十門不同者，止觀第一卷分別十章云：今十章幾真、幾俗、幾非真非俗(一門)？幾聖說、聖默、非說非默(二門)？乃至第九門云：幾廣略、非廣略？第十門云：幾橫豎、非橫豎？輔行云：始從真俗、終至橫豎，略以十門分別十章。若無十門分別十章，恐人不知十章豐富(云云)。具如大意。與九而弁(皮變切，周時冠名耳，此非今文之意也。應作辨字，皮免切，別也、判也)同異者，即指止觀解釋十章真俗等同異也。故初七章及第九章是即俗而真，第八果報是即真而俗，第十旨歸是非真非俗。乃至第九云：大意一章是略，餘八章是廣；旨歸一章是非廣非略(云云)。

次初釋下別明廣略，文為二：初正明。初釋大意，既云五略等者，即止觀中解釋十章之初文也。故止觀云：解釋者，釋十章也。初釋大意，囊括始終冠戴初後，意緩難見。今撮為五，謂發大心等，乃至云生起五略顯於十廣。輔行云：撮下九廣以為五略，示九章旨故云大意。又九章皆大，略述彼意故云大意。故此五略皆大為名(云云)。

次若爾下就廣更開，文為二：初總示，又為二：初明準例更開，又為二：初總示，若如上以大意五略對下九廣以為二門，準此為例，故今亦可從於第二釋名已去乃至第九起教等更開為十章也。次如法華下例同玄文，今既從於釋名已去更開十章，故得引於玄義十妙而為類例，以十妙之文亦是釋名一章開之為十故也。然此引例且從一往，以彼釋名十妙例今釋名已去更開十章耳。

今此為對下，次辨本文十章所以。文為二：初、正辨。以大意是略，餘八是廣，旨歸是非廣非略，故以大意共為十章也。禪門下，次例。禪門亦然者，以禪門中亦以大意共為十章故也。言禪門者，以禪為門，故云禪門，即禪波羅蜜次第禪門也。又止觀云：禪是門戶詮次(云云)。故次第禪門亦開為十章：一、大意，二、釋名，三、明門，四、詮次，五、法心，六、方便，七、修證，八、果報，九、起教，十、歸趣。故彼十章亦但至於修證，餘三略無，於修證中說亦未盡(云云)。

若欲下，次別明。文為二：初正明中間八章更開為十，即向所謂釋名已去更開十章也。止觀第三體相中云：粗寄四意顯體：一教相，二眼智，三境界，四得失。輔行云：體是所顯，眼智教相即是能顯(云云)。故開第三顯體文中出於眼智教相二章，則是中間八章自離為十也。如五重玄義下，次引合為例。文為二：初明合八為五。輔行云：又此廣文亦與五重玄義意同，五重則玄談教旨，今此則依經起行，所以彼為釋經、此為成觀，是故次第稍異於彼。初釋名者(廣中之初故云初耳)，即標名也。次體相者，即顯體也。攝法只明體所攝法(是故今云合攝法入體相中，義當顯體也)，方便下三即是明宗(是故今云合方便正觀果報共為一宗也)，起教是用偏圓判教(是則宗體二章有合耳，名用教三章無合也)。彼釋法華理須分別一代教門，故教居後分別前四，此為成觀。觀由解生，名體偏圓並屬於解，由解立行，故次解後方便正觀。行始為因、行終為果，故次正觀以明果報。宗是自行、用是益他，由自行滿故能起教。故彼玄文引神力品約教次第，是故謂之名用體宗；若引序品約行次第，是故乃云名體宗用。今文正當約行次第，但以教相在於宗前，前後之意如向所說。

次今存下，明存本十數。今存十數者，存於止觀本文十章之數也。故離五為八者，離於向來合八章為五，重玄義而仍本為八也。更加初後者，初謂大意，後謂旨歸也。則數整足者，十章之數無減也。

次釋十境離合，文為二：初標；次互發下，釋。文為二：初通示開合，又為二：初明十數正是離開互發，至九雙十數者，止觀云：互發有十，謂次、不次，雜、不雜，具、不具，作意、不作意，成、不成，益、不益，久、不久，難、不難，更、不更，三障、四魔，九雙、七隻(云云)。應知此是十境互發，九雙、七隻之十數耳。止

觀既云七隻，今文乃云三障、四魔、一雙者，輔行云：前九相對，故云九雙；後二不對，但云七隻。七隻只是三、四一雙，十中一一皆徧十境。又前之九隻正辨互發，後一但是收攝十境，判屬魔障耳。故此十境若非三障，即是四魔者，止觀云：陰入、病患是報障，煩惱、見、慢是煩惱障，業、魔、禪、二乘、菩薩是業障(云云)。陰入正是陰魔，業、禪、二乘、菩薩等是行陰，名為陰魔，煩惱、見、慢等是煩惱魔，病患是死因，名死魔，魔事是天子魔(云云)。又十境者，亦是為成十數故具示爾者，應知此是單論十境之數耳，與向互發十雙之數乃單複有異也。故下章安問云等者，今從大師正明十境互發之文，故得指後章安料簡謂之下也。然此但引章安問文，不引答詞，故彼答云：譬如大地一，能生種種芽，數方不廣略，令義易明了。是故言十耳。輔行云：私料簡中都有十六番問答，初一問答總問諸境何故但十？如陰入境諸陰不同，煩惱種別亦復無量，諸病諸業乃至兩教二乘方便正行，三教菩薩諸位不同，故云法若塵沙，境何定十？次答意者，實如所問，法性如地，種子如境，觀行如雨，發如抽芽，略以數法且至於十耳。

今於下次明展轉相合。二乘菩薩但合為一方便境則但有九者，止觀云：此十種境始自凡夫正報，終至聖人方便。輔行云：此十下判境位也。前八在凡可見，後二言在聖人方便者，既是圓教實道方便，故方便望實名實為聖，圓是聖法令成極聖，人得聖法故云聖人，故知十境位並在凡。又云：後二借使未觀已成方便(云云)。二乘菩薩既乃合為一方便境并前八境，則是但有九境也。若以煩惱入於六蔽習因相中則但有八者，業相境中明業相發，明善相發則約六度，明惡相發則約六蔽。然而所發若見諸相乃名報果，由昔因故亦名報因。若不見相但是起心名為習因，又能牽果亦名習果。六蔽習因既約心說，煩惱復是昏煩之法惱亂心神，故以煩惱境入於業相境中。六蔽習因則合煩惱境入業相境，故於前九境則但有八也。若以煩惱及業并陰入境為三道境則但有七者，於前九境若以煩惱及業并陰但合為一三道境者，而更兼於病患為二、魔事為三、禪定為四、諸見為五、上慢為六、方便為七，以二乘菩薩先已合為一方便故，則但有七境也。或依前八復以慢入煩惱境中亦但成七者，止觀云：慢為法界者，還是煩惱耳。觀慢、無慢、慢、大慢、非慢非不慢，成秘密藏入大涅槃。輔行云：還是煩惱者，略判同異，別說則慢有於八種，此屬增上。煩惱中利鈍不專增上，今從通說亦屬煩惱，是故云也。然則前八已合煩惱入於業相，今云或依前八復以慢入煩惱境中者，謂以慢入於已合之煩惱耳。故此煩惱已合在於業相境中六蔽習因，然雖已合且從本受名，故不妨云煩惱境也。亦如向七乃以煩惱及業并陰合為三道，亦是已合之煩惱耳。若以見慢入世禪攝則但有

六者，亦依前八又以見慢二境入於世禪攝之，是則但有六耳。然禪境中開為十門，今但語其根本世禪耳。以得根本世禪多起見慢，故以見慢入世禪攝。何者？禪有觀支因生邪慧，逸觀於法僻起諸倒，邪辯猛利則生諸見。又計四禪以為四果，未得謂得復生上慢，見慢既乃因禪而生，故以見慢入世禪攝也。又以病患入陰入攝則但有五者，良以有於陰入界身乃生病患，是故病患全是損害陰入界身，故以病患入陰入攝則但有五也。四魔三障者，如前已引之。若但以發不發相對則但成二者，止觀云：陰入境常自現前，若發不發恒得為觀。餘九境發可為觀，不發何所觀？若但以一所觀為言則但有一者，發與不發雖然有二，若乃望於能觀妙觀，是則但名一所觀耳。開合雖爾下，次明隨相必開。文為二：初、結前生後。開合雖爾者，結前也。開即為十，前文既云今於十內，豈非是開？又云若更合等，故今乃云開合雖爾也。又前乃是於開論合，故云開合也。今明發相等者，即生後也。今明發相氣類不同，是故為十者，將所發九境對陰入而論，故為十耳。此即於合論開也。言氣類者，借喻以顯境法也。氣謂氣候，類謂種類，如陰陽等六氣及二十四氣之不同，種類之差別也。次以陰下，正明開相。以陰對九，陰非發得，是故別立者，以陰對九，乃是存十，即前所謂今於十內也。非謂以陰對九，是前發不發之二也。文中雖云陰非發得，此但辨其陰境在於九境之初，是故別立為一耳。二乘菩薩雖同方便，發心異故者，此明於前所合二乘菩薩兩境為一方便，今則仍舊開之以為兩境也。二乘但期出苦，菩薩乃兼濟群生，是故名為發心異也。煩惱起重，習因輕微者，此乃約於輕重，開前所合煩惱，入於六蔽習因，仍舊為二也。煩惱起重者，止觀云：今觀發作隆盛，起重貪瞋。何者？生來雖瞋，諫曉則息；今所發者，咆勃可畏。生來倒想，乍起乍滅；今所發者，鬱然不去。生來欲色，抑制可停；今所發者，不簡死馬，況其匹類？此惑內發，強梁熾盛，若見外境，心狂眼暗。習因輕微者，止觀云：內心苦痛是殺習，內心沈重是盜習，內心煩躁是婬習。故知六蔽習因輕微也。展轉互通，故名為道。此諸發得，三皆現起者，此是開前所合煩惱及業并陰入境，為三道一境，今仍舊為三境也。展轉互通，故名為道者，如輔行解成論？十不善業道品云：業必以煩惱為能通，必以當苦為所通。文雖舉業，義已具三。今謂業道具三既爾，煩惱與苦具三準知。此諸發得，三皆現起者，現即發也。既三皆現起，故須開為三矣。慢與煩惱濫別者，此是開前所合慢入煩惱境中，仍舊為二也。前文合於慢入煩惱，既從通說，故今約開，須從別言。若但約合，則是濫別，故云慢與煩惱濫別，反顯今開則無所混也。禪中未必一向發見者，此即開前合於見慢入世禪攝，仍舊為三也。既云未必一向發見，慢則準知，故不

煩文。何者？止觀云：通論見發，或因禪發，或因聞發。見發既乃所因不定，是故今云禪中未必一向發見。發見既爾，發慢準知。何者？以上慢一境未必因禪故也。故止觀明十境生起次第云：若識見為非，息其妄著，貪瞋利鈍，二俱不起，無智之者，謂證涅槃。輔行云：若識下，明見後生慢。乃至云：此但通舉上慢之相。既從見後生慢，故知上慢未必因禪也。又止觀云：小乘亦有橫計四禪為四果，大乘亦有魔來與記，並是未得謂得增上慢人。輔行云：從小乘下，別出大小，各有其相。又輔行釋諸見境後云：增上慢者，如得未到，謂無生忍、四禪比丘等，乃至徧於大小諸位，未得謂得，並名增上。以此明之，上慢一境未必獨因世禪而生也。病雖是陰，陰不必病者，此是開前所合病患入陰入攝，仍舊為二也。何者？良以病必病於陰身，而其陰身不必有病故也。以自有人生來無病，是故前以病患合入陰境所攝，且從病必病於陰身而說耳。今從陰身不必有病，故開之為二也。病雖有業，非業相現，病雖有魔，已屬魔境者，此但因便辨於病患境中有業有魔之相耳，不涉開前所合之義也。又此亦是釋疑之文。何者？或有疑云：病有業病，莫是業相境邪？故茲釋之云耳。又有疑云：病有魔病，亦是魔境邪？故又釋之云耳。故病患境明病起因緣有六：一、四大不順；二、飲食不節；三、坐禪不調；四、鬼神得便；五、魔為；六、業起。言魔為者，止觀云：與鬼病亦不異。然鬼但病身殺身，魔則破觀心，破法身慧命，起邪念想，奪人功德，故與鬼為異。亦由行者於坐禪中邪念利養，魔現種種衣服、飲食、七珍雜物，即領受歡喜，入心成病。言業病者，止觀云：或是先世業，或今世破戒，動先世業，業力成病。若鬼、魔二病，此須深觀行力及大神呪力，乃得差耳。若業病者，當內用觀力，外加懺悔，乃得差耳。病雖有業，非業相現者，以業相境，因修止觀，能動諸業，是故善惡業相乃現。此與病中業病，或是先世業，或今世破戒，動先世業，業力成病，所由不同，發相復異，是故謂之病雖有業，非業相現也。病雖有魔，已屬魔境者，以魔境中云：若邪想坐禪，多著時媚。又云：復次，內射不入，當扇檀越、師僧、父母、同學弟子，放十八箭(十八箭如止觀、輔行明之)，不應受著，著則成病。又云：強輭等箭，初射五根，有三過患：一、令人病，二、失觀心，三、得邪法。病有種種相，從眼入者病肝，餘根可知。身遭病苦，心則迷荒，喪禪致死(云云)。此與病患境中第五魔病，大意是同，故今謂之病雖有魔，已屬魔境也。二及三、四，發相頗分者，頗者，偏也。此恐誤也，應作叵字，不可也。然今文意，但取訓不耳。何者？若但為二及以三、四，則成所發之相不分，煩惱、病患、業、魔、禪、見、上、慢、二乘、菩薩等別，是故不可但合為二及以三、四也。況但為一，最

為通漫者，況者，擬也。合之以為二及三、四，尚乃所發之相不分，況但合之為一，豈非混沌者乎？故云最為通漫也。是故隨相，必須開十者，總結上文，合必隨其相貌不同，開之為十矣。又前文云此諸發得，三皆現起者，煩惱及業，屬發可知。陰亦發得者，輔行云：下之九境，不發無修，何故十境皆云修發？答：此須分別，若觀陰發陰，是通修通發；觀陰發九，是通修別發；若觀煩惱發下八境，是別修別發；若觀煩惱而生陰解，是別修通發(云云)。

次明下，三、釋十乘立意。文為二：初、敘意分科。言下文云橫豎該羅，十觀具足者，今釋十境離合文畢，即明十乘立意之相。準文次第，合云上文，以由橫豎該羅，十觀具足之文，乃是二十五方便之初故也。輔行云：橫豎下，明觀境功能。十境橫豎，如第五卷初，十雙互發，由境發故，觀法縱橫，復名橫豎。至第五卷，當更委明觀橫豎相。今探文意者，探者，取也，遠取謂之探也。亦以從於十境離合文畢，即明十乘立意之相，故得謂之今探文意也。

次總別下，隨科釋義。文為二：初指記中具明前三總別，二釋橫豎四句。具如記中者，輔行云：言橫豎者，此之十法有通有別。別者，如不思議境窮實相底名豎，包十法界名橫；發心上求名豎，下化眾生名橫；又上求下化名豎，依境發誓名橫；安心徹理名豎，六十四番名橫；破徧惑窮名豎，諸門相望名橫；通至寶所名豎，檢校塞著名橫；道品至後名豎，品品相望為橫；無著入住為豎，離似三法為橫(此即今文第二別釋也)。此單約圓乘為解。若望偏乘名橫名豎，亦如橫豎顯非橫豎。若不思議非橫非豎，能作橫豎而云橫豎(此即今文第三橫豎四句釋也)。又總論者，在一一位十自相望為橫，一一至極當法漸深為豎。又亦可云前之七法名橫，次位去名豎(此即今文第一總釋也)。

附文下，次明今文委釋後二。文為二：初明附文來意法相。釋文為三：初總明來意，仍指本文十法生起，又名為豎。生起如文者，如止觀之文也，故云既自達妙境，即起誓悲他。次作行填願，願行既巧，破無不徧，徧破之中，精識通塞，令道品進行。又用助開道，道中之位，已他皆識，安忍內外榮辱，莫著中道法愛，故得疾入菩薩位。此即生起如文，又名為豎也。一一法中，各含多意，又名為橫，具如本文。隨義別釋者，如十乘本文。隨義別釋中，初釋不思議境有七：一、明性德境；二、明修德境；三、明化他境；四、結自他事理，以成三諦；五、舉如意珠等為喻；六、明功能；七、明收入一心，總為觀境。發心已去，乃至離愛，本文之中，各有多意，尋文可知，不煩具錄。

次今搜下，別釋附文，各為五例。文為二：初總明。搜者，索也，求也。言覽略者，即今文中所立十乘各為五例也。言知廣者，即知

止觀十乘之廣文也。言雖有小小多少不同者，反顯無於大大多少之異也。何者？文雖廣略，意實該收，是故云爾。

次別示。文為十：初明妙境五中，言一為示三千在一念故者，止觀云：夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界，一界具三千種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千。輔行云：夫一心下，結成理境。如前所釋，本在一心，圓融三諦。(即止觀前文約三義讀十法界，以成三諦之義。而輔行中消文畢已，乃云：心性不動，假立中名；亡泯三千，假立空稱；雖亡而存，假立假號。即此之謂也。)既已開釋，(即止觀約三義讀十法界文後，遂乃開釋十種五陰・十種眾生・十種國土、三十種世間，各具十如等。輔行云：次釋境中所攝法相，先明三種世間，次明一一世間皆具十如等。即此之謂也。)恐人生疑，故重結之，令入一念。(即輔行云：夫一心下，結成理境。即止觀云：夫一心具十法界等文也。)當知身土一念三千，故成道時，稱此本理一身一念徧於法界。乃至云：故至止觀，正明觀法，並以三千而為指南，乃是終窮究竟極說。故序中云：說己心中所行法門，良有以也。請尋讀者，心無異緣。(云云。)今謂妙境五中，一為示三千在一念故者，即釋籤云：俗則百界千如，真則同居一念也。何者？色心不二門云：攝別入總。一切諸法，無非心性。一性無性，三千宛然。且總在一念，別分色心。色心不出十界、百界、三千世間。既知色心別已，故攝別入總。則曉十界、三千之別，不出一念剎那之總。須知此總即是圓心，此別即是三千世間。圓心、三千總別，只是不思議假。妙假相攝，良由空中真性。真性是理，妙假是事。又此真性，亦名中道。妙假亦是複俗之義。故此事理、真俗兩意，收束諸文，罄無不盡。文句記云：若非圓心，不攝三千。若非三千，攝則不徧。記文自指，具如止觀第五文中。故三千總別，咸空假中。一文既然，他皆準此。是知一念與夫三千，相即融攝，良由空中真性。若非空中真性，而一念心及以三千，何能融攝？猶如帝網，重重無盡邪？故輔行云：能了妄念，無一異相。(空中真性也。)達此無相，具一切心。三千具足，方能照於一多相即。(不思議假也。)又如南岳止觀問云：體用無二，只可二諦相攝。何得世諦還攝世事？答曰：今云體用無二者，非如攬眾塵之別用，成泥團之一體。但以世諦之中，一一事相，即是真諦全體。以是義故，若真諦攝世諦中一切事相得盡，即世諦中一一事相，亦攝世諦中一切事相皆盡。又淨名疏問云：何得小室容諸大座？答：世諦有二：一者思議，則小不容大；二者不思議，小則容大。如尺面之鏡，大像亦現。當知此與色心不二門中，妙假總別，互相融攝，厥意元同。故釋籤云：俗則百界千如，真則同居一念。良由於此。是則百界千如之俗，若非同一真如之性，如何攝之同在一念？以由同一真性之故，方得千如之俗，同

居一念之中。一念不少，三千不多，一多相即，不其然哉！復須了知今之真俗，即是複俗單真之義。故釋籤云：但云相即，言濫於通，應從意說。意以一切趣中為真，與百界千如及千如本空為俗，而論相即。故知單真複俗之義，乃是約於中邊明之。以合二邊名為複俗，中道名為單真故也。故止觀中，釋於五陰假名世間，具明十界假實之異。國土世間，始自地獄，依赤鐵住；終至如來，依寂光住。若如釋籤，自他不二門云：自行唯在空中，利他三千赴物。此乃約於事理而明。故自行唯在空中，屬於寂光之理；化他三千赴物，乃是三土之事。今止觀中，與彼則異。何者？十界假實所依國土，既乃始自地獄赤鐵，終至如來依常寂光，當知三土假實依正，即釋籤云百界千如也。如來依於常寂光住，即釋籤云及千如本空也。故此乃是複俗之義。若乃雙非三土寂光，方是釋籤云一切趣中為真耳。故輔行釋十界假實、國土依正十如文畢，乃引淨名疏中四土相望、十種差別，以消天器、飯色不同。前九正當今文世間之義也。(即今止觀三種世間之文也。)一、同居自異，二、同居與方便不同，三、方便自異，四、方便與實報不同，五、實報自異，六、實報與下品寂光不同，七、與中品寂光不同，八、與上品寂光不同，九、諸土總對寂光不同，十、諸土非垢、寂光非淨。(第十即是雙非三土常寂光也。故中道之真諦，雙非四土如天器三土，寂光之複俗如飯色有異。若將寂光如天器、三土如飯色有異，即釋籤云自行唯在空中，利他三千赴物。故知三千義有單複，單則三土複兼寂光。而止觀妙境中三千世間既該四土，當知即是複俗三千也。)前九正明諸土不同，(不同即是複俗差別也。)第十但明諸土體耳。(土體即是中道、非三土、非寂光也。)土雖差別，不異寂光；寂光雖寂，不異諸土。(非三土外別有寂光，非寂光外別有三土。)今文不論諸土體者，(止觀文中不明中道、非三土、非寂光也。此指止觀開釋十種假實、國土三種、世間十如是等複俗之文耳，非謂指於止觀約三義讀十法界以成三諦之文也。何者？以約三義讀十法界成於三諦，而三諦中心性不動，假立中名之德，中道之真即能攝之體，與淨名疏第十明諸土非垢、寂光非淨是同故也。若前九種諸土差別，乃空假之複俗，是所攝之三法。即亡泯三千，假立空稱。雖亡而存，假立假號也。故亡泯三千，文具二義。二者寂光之理，亡泯三土之事，名亡泯三千。即亡泯三千，假立空稱也。二者中道之真，亡泯四土之複俗，名亡泯三千。即淨名疏中第十明諸土非垢，寂光非淨也。)為成世間差別義故。(為成百界千如之三土，及千如本空之寂光，複俗間差之義故也。故輔行云：凡言俗者，隔別為義。含於有無，義攝凡小。有此之異，故名為俗。若不爾者，如何解於止觀中明三種世間，該攝十界及以四土，是世俗間差之義邪？)況復輔行解釋三種世間，文初乃云：次明境中所攝法相。故知所攝即是複俗，能攝乃是中道之真也。是則今文妙境五中，一者為示三千世間在一念故，乃是為示三千世間複俗差別，同一中道之真故，方乃在於一念之總也。是知三千複俗差

別，若非同一中道之真，何能在於一念之總？輔行謂之夫一心下，結成理境，良由於此。又金錍中野客問云：如何能攝依正因果？(百界三千，依正只是因果之法耳。故輔行云：十如只是因果之法相至因緣，以屬於因，果報屬果。)荊谿答曰：一家所立不思議境，於一念中，理具三千。既云一念理具三千，豈非三千複俗，同一中道之真，故在於一念邪？故知一念理具三千，即今文云為示三千在一念也。由是明之，輔行中云：故至止觀，正明觀法，並以三千而為指南，乃是終窮究竟極說。故序中云：說己心中所行法門者，正是以三千複俗差別，同一中道之真，在於一念之總，而為指南極說耳。何者？以金錍云：一家所立不思議境，於一念中，理具三千，而能徧攝依正因果，全依法華實相之理，必具諸法，以成三千。結示經旨，正在於斯。是則法華諸法實相，於四句中，(言四句者，一權，二實，三亦權亦實，四非權非實。)乃是第三亦權亦實耳。諸法亦權也，實相亦實也。而方便品，但是第三亦權半句之所收耳。何者？良由非實無以立權，非權無以顯實。權既有於顯實之功，所以如來稱歎方便。故三種方便中，祕妙方便，乃是亦權諸法相性等耳。(亦權諸法相性等十，若約事理分之，則是三千三土之事。若約真俗分之，則是百界千如，及千如本空四土之複俗。今正取四土三千之複俗，以明止觀三千世間為指南耳。)故為實施權，意在於實。開權顯實，意在於權。(輔行問：於不思議中，但明四聖，何法不攝？何必須明六道法邪？答：為實施權，從實開出。今欲示實，何得不論？總約一化，有五意說：一者為示人天路故，二者為令厭輪邊故，三者為知菩薩自誓悲他境相故，四者為知不可思議境所攝法故，五者為欲令知性惡法門徧故。今文正在第四第五，兼用第二第三。今謂輔行且以四聖對於六道而為料簡，若約真俗明之，應以十界四土而為不可思議境所攝之諸法耳。)而秘妙方便既是即實之權，(輔行云：既云諸法，故實相即十；既云實相，故十即實相。今取實相即十為即實之權耳。)故不談三千，則攝法不徧。(輔行云：於一念心，不約十界，收事不徧；不約三諦，攝理不周；不語十如，因果不備；無三世間，依正不盡。今取十界四土三種世間複俗之義，以明所攝之法，顯於止觀，以三千為指南極說耳。)法華經旨既在於斯，是故吾祖靈鷲親承大蘇妙悟，還以此旨而為觀境。(故文句記釋方便品乃是第三，亦權半句即實之權，而為今經方便品竟。又復示云：若見此意，常默常說，言行無違，還以此旨而為觀境，使彼觀境昭然可觀。又云：境據假顯，且存其數，思之思之。)欲令妙境攝法周徧，照然可觀，故說止觀不思議境。十界四土三千世間複俗差別，同一中道，真諦雙非，故在剎那。所以名為於一念中理具三千，而能徧攝依正因果，故今謂之為示三千在一念也。而輔行云：並以三千而為指南，乃是終窮究竟極說者，斯蓋荊谿深達吾祖用於法華開顯之旨，以即實之權而為三千妙境耳。故引章安序中文云：說己心中所行法門，良有以也。是則吾祖最後終窮究竟極說(王泉寺說止觀乃是最後故也)。

一念三千而為指南，正約中道雙非之單真，具於四土之複俗耳。如來最後開顯，既明即實之權而為秘妙方便，吾祖終窮極說，亦談性具之俗而為妙境三千。章安既乃深領幽旨，於是序云：說己心中所行法門。荊谿又復洞曉玄關，所以記云：並以三千而為指南。驗知吾祖靈鷲親承，理無差惑，而章安、荊谿善順傳弘。自荊谿之後，失斯妙義者多矣。余昔嘗學四明之說，遭其惑亂，乃謂三諦皆有三千，名為指南究竟極說。今方始解即實之權，性具之俗，是妙境三千，為指南極說耳。四明自昔不閑吾祖用法華經旨，以即實之權，性具之俗，為不思議境一念三千，輒便破云：若謂止觀不思議境一念三千是俗諦者，豈可大師以俗諦為極說，荊谿以假法為指南邪？敬請四方青眼之人，觀此破辭，則知四明失於一家所傳之道矣。悲哉！悲哉！

止觀義例纂要卷第二

止觀義例纂要卷第三

永嘉沙門釋（從義） 撰

二、為示極理異後乘故者，即止觀中約三義讀十法界三字，以成三諦之文也。輔行云：初以十字獨呼法界，兩字合呼，此約真諦作所依釋。十數是假，所依是空，以能從所，十法皆空，故此十以空法為界，名十法界。次以十法兩字合呼，此約俗諦作隔異釋。十法差別，名之為界，是故十法各有界分，名十法界。後以十法界三字合呼，此約中道作法界釋。十法無非真如法界，名十法界。依此三番讀十法界，隨語思之，三諦義顯，於一念心不約三諦，攝理不周，斯之謂也。言極理者，三諦乃是極妙之理故也。異後乘者，妙境是理，簡異後之九乘屬修故也。故輔行云：稱本修九，方堪入位(云云)。應知初番讀十法界，約於真諦作所依釋，乃是下文三千即空，亡泯三千，假立空稱，了因佛性也。次番讀十法界，約於俗諦作隔異釋，即下文云三千即假，雖亡而存，假立假號，緣因佛性也。後番讀十法界，約中道作法界釋，即下文云三千即中，心性不動，假立中名，正因佛性也。此三皆言假立者，即非三而三，隨順世間假立三諦之名號耳。若乃三而不三，即三諦無形，俱不可見也。何以明之？然即假法可寄事辨(即假之法，可以寄於三千俗諦之事以辨故也)，即此假法即空即中(點事明於空中之理，故云假法即空即中。假法既乃即空即中，此即俗諦不可得也)。空中二體，二無二也(體即是理，空中二法即是理體，所以謂之空中二體。俗假既亡，空中亦泯，是故名為二無二也。三諦無形，俱不可見，其義如是)。

三、為欲開顯思議境故者，即止觀云：一觀心是不可思議境者，此境難說，先明思議境，令不思議境易顯也。輔行云：先明可思議者，意令不思議易解故也。言易解者，已聞思議十界歷別，示此十界同在一心，則一心中十界可識，人不見之，便棄思議，別求不思議者遠矣。如為實施權，權是實權，開權顯實，實是權實，相待絕待，次與不次，悉亦如是。若棄思議，當知是人二法俱失。

四、為利根者，開悟理故者，利根即上根也。輔行云：故此十觀文，十義、十根、三意、二分遠近，故近期初住，遠在極果。言根三者，不思議境正被上根，發心已去乃至正助被於中根，次位已去乃至離愛被於下根。故病患境明不思議境中，引金光明除病品云直聞是言病即除愈，即初觀意(初觀即是今文利根開悟理故也)。復有深重難除差者，至長者所為合眾藥病乃得差，即後九觀意(後九觀即下九乘觀法被於中下二種根性故也)。故今下文第六行解相資例中，具引彼文三根之說(云云)。

五、為下九法作所依故者，前明妙境三諦極理異於後乘，今明妙境三諦為下九法作於所依，此俱舉前異後，舉上為下，作於所依，故分兩別耳。即輔行云：又為知妙境為九乘本也。故知後乘不異下九，下九只是後乘故也。下者，後也。良由於此，故發心去，九乘觀法文中皆悉先舉妙境以為所依，尋文可見，不煩具引。

次明發心五中，言一、為解理者，仍須願故者，輔行釋止觀文中，明慈悲誓願與不可思議境智，非前非後，同時俱起。慈悲即智慧，智慧即慈悲，云智只是解，依境生解，依解起願，境為所緣，誓為能緣，故解理者仍須於願，蓋指此也。二、為明發心攝法徧故者，止觀云：一苦一切苦。輔行云：先總牒前妙境，故云一苦一切苦。苦、集二諦俱名為苦，義攝十界只在一念，故云一苦一切苦。不明妙境一念三千，如何可識一攝一切三千，不出一念無明？由知無明只是法性，是故起悲。又釋一樂一切樂云：道、滅二諦俱名為樂，義攝四一教只在一念，故云一樂一切樂。不說妙境一念三千，如何可識一攝一切三千，不出一念法性？由知法性只是無明，是故起慈。三、為欲弁(弁字誤也，當為辨字)異諸偏小故者，止觀云：非偽、非毒、非空、非見、愛，名為真正發心。輔行云：此中圓教真正發心，應約三教以簡毒偽，所謂非空及非愛、見。三教菩薩未證中道，通名為毒。兩教二乘及九非心(一地獄、二畜生、三餓鬼、四修羅、五人、六欲天、七魔羅、八尼犍、九色無色界，名為九非，并二乘即是十非，具如止觀第一發心簡非中說)，通名為偽。兩教二乘及以通別入空菩薩，俱名為空。三教出假，通名愛見。從初發心常觀中道，故永不同毒偽空假。四為明中根發方悟故者，中根已如前辨。發方悟故者，輔行云：今發重為成觀，即是悟也。故止觀云：眾生雖如虛空，誓度如空之眾生；雖知煩惱無所有，誓斷無所有之煩惱。即空觀也。雖知眾生數甚多，而度甚多之眾生；雖知煩惱無邊底，而斷無邊底之煩惱。即假觀也。雖知眾生如如佛如，而度如佛如之眾生；雖知煩惱如實相，而斷如實相之煩惱。即中觀也。五為下八法作行始故者，輔行云：從安心去乃至正助，通得填願。次位下三，雖非觀法，并由觀力相從名觀，觀即是行。故下八法皆以發心而為行始，不先發心如何立行？故下立行只是為填上之發願，是故發心乃是為於下之八法作行始也。

三明安心五中云一為明有願仍須行故者，止觀云：上深達不思議境淵奧微密，博運慈悲亘蓋若此，須行填願。行即止觀也。輔行云：正境是理，理深也。慈悲是事，事廣也。具如前說。故云若此雖有事理但是空願，從須行下即是生後，若不安心無所剋獲，故次正願而明安心。二為辨中根難安故者，止觀云：夫心地難安違苦順樂，今隨其所願逐而安之。輔行云：夫心地下結安心意，以總安中唯止

唯觀，今以四悉等故云逐願。三為示法同隨人異故者，輔行云：大文有二：先明總安，次明別安。總別俱是依於妙境，以隨人故總別不同，惑重觀微應須隨事，故使行相若信若法，四悉迴轉人不見之，便於別安而生異計，則失大師逐宜之能。今謂總別俱依妙境，即是法同也。以隨人故總別不同，即是隨人異也。四為示凡夫自他安故者，凡夫即是凡師也，自他即是自行教他也。止觀云：安心為兩：一教他，二自行(云云)。今不論聖師，正說凡師教他安心。他有二種：一信行，二法行。乃至下文總結數云：有三十二番安心(云云)。自行安心乃至結數中亦云：有三十二番安心。自行教他合為六十四番安心也。輔行云：菩薩運懷利他為本，故先他後自(聖師位在初住，凡師位在十信五品)。五為示開總出別安故者，止觀總安心文末、別安心文初云：若俱不安當復云何？輔行云：若俱不安下，欲明別安，先序別意。俱謂止觀俱不得安，則總非其宜。雖以法性自安，其心彌增暗散。既俱不安當復云何者，問生後別也。

四、明破法徧五中，言一為弁(弁字誤也，當為辨字)，此門偏用慧故者，止觀云：上善巧安心，則定慧開發，不俟更破。若未相應，應用有定之慧而盡淨之，故言破耳。輔行云：安心破徧，並是絕待，咸具定慧。今據初心，欲入未入，隨事調熟，用與不同。或宜有慧之定，如前安心；或宜有定之慧，如今破徧。故從行立名，名不虛設。又前安中，先推法性，以多從定，是故云安。今此破中，先準教門，義多從慧，是故云破。二、為隨用一門，橫豎徧故者，隨用一門者，即止觀云：圓教四門，皆能破徧，所謂有門・無門・亦有亦無門・非有非無門。橫豎皆徧者，豎即止觀云：豎攝因果(始從初住，終至妙覺)。言橫攝者，初阿字門攝四十一字，四十一字攝初阿字，中間亦然。橫豎備攝，文略如此。輔行云：此亦非橫非豎，而論橫豎耳。攝即徧攝也。三、為初心者，依教門故者，止觀云：然破法須依門，經說門不同(謂教門・行門・智門・理門)，三門置之，今但說教門(教門復通四教，今但說圓教之門耳)。輔行云：四門次第，教既居初，故今依教，復為令知教有功能，能通至於觀、智、理等。教中復簡藏等三教，正用圓門而論破徧(云云)。今謂第三初心依教，合在第二科位列之。何者？以第二科隨用一門橫豎徧故，乃是於其圓教四門之中，隨用一門橫豎皆徧故也。四、示初心者，依無生故者，止觀云：今置三門，且依空無生門。輔行云：今於圓門復論去取，理雖相即(理體同故，所以相即)，初心從易及隨便宜多用無生，故於圓門去三存一(事異故常分，所以去三存一也)。五、三諦圓融，破方徧故者，以三觀相即，顯三諦圓融，破三惑方徧故也。此中五意，後之三意別在今文者，今文即今破徧文也。前之二意通在初後者，初即始自觀於妙境，後即終至離於法愛，莫不皆用有定之慧一心三

觀，及隨用一門橫豎偏攝故也。若不爾者，豈有上根觀於妙境，及以下根離於法愛，而非一心三觀橫豎偏攝邪？

五、明通塞。五中言一、為示撿校非一節故者，即多番檢校之義也。輔行云：一、橫通塞(止觀橫約三法，謂苦集無明十二因緣生六蔽為塞，道滅無明十二因緣滅六度為通)，二、豎通塞(止觀云：見思塵沙無明為塞，空觀假觀中觀為通)，三、橫別通塞(止觀引小品云：有菩薩初發心與空相應。又云：有菩薩初發心遊戲神通。又云：有菩薩初發心坐道場。輔行云：同初發心故名為橫，分屬三人故名為別)，四、一心通塞(止觀云：若於一一法、一一能、一一所，皆即空假中，具諦緣度，是名無通無塞，雙照通塞。輔行云：心謂能緣之心，法謂所緣之法，若觀若境俱有心法，咸順檢校)。文四義二，前三為成一心故也，一一皆須四句檢校，若於四通而起塞著，皆須破塞以存於通，如是展轉以破為期，故舉喻云：將若為賊，此賊亦破，賊若為將，此將亦護，如是展轉將皆為賊，節節破之。即是此文之正意也。二、為示橫豎通仍塞故者，止觀云：若豎論三觀兩觀，當地為通，望上為塞；若後一觀，勝下為通，隔小為塞；若橫論三觀(即橫別三觀也)，當分為通，不相收為塞。法相淺深任有通塞，況復於中起苦集無明蔽等。輔行云：初斥橫豎中，先重列出通相通塞(所破為塞，能破為通，故名通相)。次法相下況出今文橫豎別相通中之塞。橫豎法相已有通塞，況復於通起著成塞(別相則以於能起著為塞，破塞無著為通)。三為示一心仍有塞故者，止觀云：若於無塞無通起苦集無明障蔽者，非但失於神通，亦失馬步(神通馬步即止觀引大論文也，具如第七喻疑顯正例中引之)。能破如所破(云云)。輔行云：一心不當橫豎通塞，於此一心復起塞著，而生苦集無明蔽等。此苦集等即是見思，見思既生即空尚失，豈復更有去邊求中？故云非但失於中道，亦失空假步馬。此是一心別相之塞，尚須檢校令塞得通(云云)。四為示寶渚是為所通故者，寶渚之言出彼大經，寶所之說在今法華，其名雖異況喻無別。故大經云：譬如商人欲至寶渚不知道路，有人示之隨語即至多獲諸珍。眾生亦然，欲求法寶不知其路，菩薩示之即得至於大涅槃處。此法華云：過五百由旬，至珍寶所。實相佛慧即是寶所，而此寶所在於五百由旬之外故也。爾雅云：水中可居曰洲，小洲曰陼。陼者，丘也，水中之高者也。渚者，沚也，遮也，遮水使旁迴也。今以陸極水際為陼也，大涅槃處即是寶陼也。五、兼消經文過五百故者，止觀明通塞來意中舉喻文，後合喻。文云：若爾，即大導師善知通塞，將導眾人能過五百由旬。乃至云：今明五百由旬有三義：一、約生死處，謂三界為三百，方便土為四百，實報土為五百；二、約煩惱，謂見惑為一百，五下分為二百，五上分為三百，塵沙為四百，無明為五百；三、約觀智，空觀智知三百，假觀智知四百，中觀智知五百。輔行云：若爾下，合譬。若能如是，方

能導人至於寶所。於中，先正合譬，次通五百由旬義，即通塞之正意也。破塞存通，至寶所故，是故路經五百由旬。經云：導師善知通塞。故用法華將導譬也。初、約生死者，五百皆是生死故也。是故不以寂光對於五百。乃至云：以此三釋，即是一念能所無著，方名善知也。

六、明道品五中，言一、為示須用道品調故者，止觀云：所以須此者，上來雖破法徧識通塞，若不調停道品，何能疾與真法相應？真法名無漏，道品是有漏，有漏能作無漏方便，方便失所，真理難會。又大論云：道品是行道法。涅槃城有三門，三門是近因，道品是遠因。為是義故，應須道品調停也。然當分相攝、約位、相生四種之中，調停但是相生道品耳。二、為示調停異偏小故者，止觀云：諸道諦三十七品，今不具記，但明無作道諦三十七品，成於一心三觀義也。三、為示念處是陰境故者，止觀云：今一念心起不思議，即一切種十界陰入不相妨礙。輔行云：今一念去，正釋念處。先更牒前不思議境為念處境，既一一界各具十界，故不相妨。前總立陰名，觀既不悟，故離為四而調停之。故知前來境等五法并依於陰，乃至覺道亦復如是。又云：為約法相令具足故，及示識心以為境首，故先於破法徧，後例於餘陰，以為通塞道品之本。若欲顯於不可思議，還須約於一念心辨，則具觀於陰入界等，一切皆然。

四、為示道品攝諸行故者，若通以三十七道品攝諸行者，即止觀引大經云：三十七品是涅槃因，非大涅槃因。無量阿僧祇助菩提法是大涅槃因者，道品之外無別有道品(云云)。直明一三十七品是涅槃因，復有無量三十七助道品名大涅槃因。云何無量？有四種道諦故，有十六門故。又引淨名示：道品善知識，由是成正覺，道品是道場，亦是摩訶衍(云云)。若別以念處為道品攝諸行者，即止觀云：念處是法界，攝一切法。乃至云：如是念處，力用廣博，義兼大小，俱破八倒，雙顯枯榮，雙非枯榮，即於中間入般涅槃，亦名坐道場，亦名摩訶衍(云云)。又若通以三十七道品互相兼攝為攝諸行者，即止觀明相攝道品云：如念處一法既攝餘品，當知餘品亦攝念處，但非調停之義耳。又止觀明五根中云：進者，以信攝於諸法，信諸法故倍策精進。念者，但念正助之道，不令邪妄得入。又此法者，為精進所修，是法不忘，故名念根。定者，一心寂定而行精進。又此法為念所攝，是法不忘不動，故名定根。輔行云：釋此五法，一一具二：一、釋根當體，二、攝後歸前(云云)。五、為示品後必有門故者，止觀明三十七道品後云：復次行三十七道品，將到無漏城，城有三門，若入此門即得發真，謂空・無相・無作門，亦名三解脫門，亦名三三昧。輔行云：次明三脫門者，明道品功能也。

七、明正助五中，言一、為示重蔽者，必須助故者，重謂遮重，蔽謂六蔽，遮重即是六蔽耳。止觀云：根利無遮，易入清涼池，不須對治。根利有遮，但專三脫門，遮不能障，亦不須助。根鈍無遮，但用道品調適，即能轉鈍為利，亦不須助。根鈍遮重者，以根鈍故，不能即開三解脫門。以遮重故，牽破觀心。為是義故，應須治道，對破遮障，則得安隱，入三脫門。二、為示事度，能冶蔽故者，止觀云：助道無量。前通塞意中，約六蔽明遮，宜用六度為治，以論助道。輔行云：助道無量，但用六者，為對六弊，故且立六，以示治相。此科正為治於重弊，是故且立事六為治。(重必對輕，輕重即是遮有厚薄。厚重若去，輕薄寧存？)三、為示助道，攝法徧故者，止觀云：今明六度助道，攝諸法盡。略明攝諸道品，調伏六根、十力・四無所畏・十八不共法・六通・三明・四攝・四辨・陀羅尼・三十二相・八十隨形好等，及一切法。輔行云：次明攝法者，正示合行，故能攝法。若不達於一切諸法，皆入此之對治門中，如何對治攝一切法？四、為示正助合行相故者，止觀云：若全無理觀，又無事懺，輒望佛印，希利規名。若佛印者，無有是處。若理觀無間，借事破蔽，真實心懺，印有是處。乃至明於道品六度相破、相修、相即六句。輔行云：若全無下，明合行之意。先斥失，次明得。言佛印者，印謂印可，可謂稱可。事理相稱，故可聖心。為聖冥印，障去理顯。既具眾失，又迷理觀，印無是處。次以六句料簡事理三對不同，且以事度對理道品，生滅道品對圓六度，以明相破、相修、相即(生滅是事，圓是理也)。五、為示三教俱是助故者，止觀明事六度中，一一皆列藏、通、別等，故知三教俱是助也。輔行云：若以四教展轉為治，以前助後者，還以前六轉望後教六蔽之相為對轉等。如通教人用三、藏六，別人則用藏、通兩六，圓人用三，並有轉等。又云：若以四教遞為助者，應以通教對事六度，別教對事、圓教對事，別教對通、圓教對通，圓教對別，總合六重度品不同。

八、明次位五中，言一、為示妙位使不濫故者，止觀之中借明四教次位不同。今文之中既云妙位，當知即是圓教次位，始自五品，終至妙覺。故止觀中明五品、十信初住位已，仍略示於後去諸位，云：如是次第四十二位，究竟妙覺，無有叨濫，是名知次位。即此意也。二、為示妙位德難思故者，德謂功德，如五品位初隨喜品經文自云：其有眾生聞佛壽長遠，乃至能生一念信解，所得功德不可限量，何況讀誦等。乃至第四品云：況復有人能持是經，兼行六度，其德最勝，無量無邊，譬如虛空。第五品云：當知是人已趣道場，近三菩提。止觀明十信位中云：十善菩薩發大心，長別三界苦輪海。又明初住位中云：初發心時便成正覺，真實之性不由他悟

等。初住既爾，乃至妙覺功德轉深。如此等位功德不可思議，故云德難思也。三、為示慕果令思齊故者，謂明圓教次位，蓋為示於眾生慕樂聖果，庶令思齊上位耳。思齊之言出乎論語，故論語云：見賢思齊焉。今且用於思齊之言，而不用於見賢之說。四為斥增上慢知非聖故者，謂明圓教次位有凡有聖、有因有果，蓋為增上慢者知自己非是聖人故也。故止觀明三藏次位畢，乃斥濫云：此教初淺尚有次位，豈有凡夫造心即言上位，此非增上慢推與誰乎？五為逗眾生宜樂者故者，止觀明別教次位中云：但別義多途赴機異說，橫則四門不同，豎則階降深淺，不可定執一經而相是非(上文一徃望攝論．華嚴所明地位即是別義)。又菩薩或造通論釋經，或造別論釋經，如龍樹作千部論，天親及諸菩薩論復何量？度此者少。那得若專一意非撥餘門，若苟且抑揚失佛方便自招毀損，欲望通途翻成哽塞。輔行云：那得等者，破執也。論申 當門為引偏好，晚人不達抑有揚無失有方便，毀無讚有失無通途，三四二門亦復如是，雖欲引進翻為哽塞。

九明安忍五中，言一為示內外障須安忍故者，輔行云：外障是輭賊，謂名譽等。(故止觀云：若被名譽罥等也。)內障是強賊，謂煩惱等。(故止觀云：若煩惱見慢等，從內來破者也。)二為斥鄙夫檀師位故者，止觀云：那得薄證片 禪，即以為喜。纔見少惡，即以為憂。輔行云：文舉片 禪少惡，為違順之端。故知違順未堪，不應領眾。止觀又云：始觀陰入至識，次位八法，障轉慧開。或未入品，或入初品，神智爽利(云云)。但錐不處囊，難覆易露。或見講者不稱理，或見行道者不當轍。慈悲示語，即被圍繞(云云)。初謂有益益他，蓋微廢損自行。非唯品秩不進，障道還興。毗婆沙云：破敗菩薩也。昔鄴洛禪師，名播河海。住則四方雲仰，去則千百成群。隱隱轟轟，亦有何利益。臨終皆悔(云云)。言鄙夫者，即鄙陋之夫也。如論語云：有鄙夫問於我，空空如也。我叩其兩端而竭焉。三為示行者內外術故者，內三術者，謂即空假中三觀，治於內障也。外三術者，初術謂莫受莫著，治於外障，名譽利養眷屬等也。次術謂縮德露玼，治於外障，名譽等黏繫也。三術謂一舉萬里，治於外障，名譽等遁迹不脫也。術者法也。四為示先賢安忍軌故者，止觀引南嶽云：武津歎曰：一生望入銅輪，領眾太早，所求不剋。著願文云：擇擇擇擇，高勝垂軌，可以鏡焉。輔行云：引四擇意者，用誡後學，善須決擇，勤勤不已，四度言之。故天台指南嶽為高勝之人，垂於深誡，以為後軌。後代學者，可以為鏡，鏡可以照不整之形。今言先賢，即南岳也。以南嶽是內凡十信，即賢位耳。(南嶽願文云四擇，大部補注中引之。)五、為令策進相似位故者，止觀云：修行至此，審自斟酌，智力強盛，須廣利益。若其不然，且當安忍，深修三昧，行

成力著，為他未晚。若至六根清淨，名初依人，有所說法，亦可信受，一音徧滿，聞者歡喜，是化他位。乃至云：為辨大事，彌須安忍，若得此意，不須九境。(云云。)輔行云：若能於此陰境安忍，必得入於六根清淨，尚離二乘、菩薩兩境，況煩惱等。七、故約此人，不須更明。下九、以不忍違順，故九境生。(智者遺書與晉王云：貧道初遇勝緣，發心之始，上期無生法忍，下求六根清淨，三業殷勤，一生望獲。不謂宿罪殃深，致諸留難，內無實德，外虛名譽，學徒強集，檀越自來。既不能絕域遠避，而復依違順彼，自招惱亂，道退行虧，應得不得，憂悔何補？上負三寶，下愧本心，此一恨也。云云。)

十、明離法愛五中，言一、為令離於頂墮位故者，止觀云：行上九事，過內外障，應得入真，而不入者，以法愛住著，而不得前。乃至云：譬如同帆，一去一停，停即住著。又雖不著沙，亦不著岸，風息故住。不著喻無內障，岸喻外障，而生法愛，無住風息，不進不退，名為頂墮。若破法愛，入三解脫，發真中道(云云)。二、為示大小乘頂墮別故者，止觀引毗曇云：煗法猶退，五根若立，上忍發真，則不論退。頂法若生愛心，應入不入，退為四重五逆，通別皆有頂墮之義。既不入位，又不墮二乘。大論云：三三昧是似道位，未發真時，喜有法愛，名為頂墮。輔行云：應歷四教，明頂墮義。初文且寄三教頂墮，次從既不入下，正明今文頂墮之義。初三藏文中，先簡非頂墮位，謂煗一向退，不名頂墮；忍位過頂，復不名墮；於二位間，住頂名墮。何者？五根忍位，不復出觀，上忍發真，是故不墮。於頂位中，多生愛心，則應入頂，而不得入。由退頂故，造於重逆，故名為墮。通教頂墮，例此可知。別教頂位，在十行中，故無墮義。於行向中，縱起著心，但未入地，名為頂墮，終無造過。次大論下，明圓似位有愛。今論圓教至十信時，若生愛心，不入初住，而六根淨位定不墮小，則以住頂名之為墮，非謂退墮，以六根中無退義故，況復更有造重逆邪？故此頂墮異前藏、通。故大論明頂墮有二：一者、頂退，名之為墮；二者、住頂，名之為墮。小乘教中雖具二義，住頂多退，故今圓位見思已落，但有住頂一墮義耳。故大論問云：頂不應墮，云何言墮？答：垂近應得而便失者，名之為墮。若得頂者，智慧安隱，則不畏墮。此約初義，以退為墮。若第二義，但以住頂不進不退，名之為墮。是則十信初心猶名為煗。(菩薩戒疏云：舊云法才王子六心中退，即云十住。第六心難云：十住云性地，性以不改為義，云何退作二乘？其猶一。答：性是不作闡提，不妨退大向小，終是難通。止觀師說：是十法信中六心退耳。北釋論師及金剛般若論師皆作此解，是信習十心中六心耳。七心已上，永離二乘。爾時設為利弘經，不無輕漏，而度物心不失，恒有菩薩之名也。法華文句明通教位不退云：若六心已前，輕毛菩薩信根未立，其位猶退。七心已上，從初地至六地不退，為凡夫、二乘，名

位不退。文句記云：次通教位引六心者，通教地前無位可論，借別位名以通其位，即指別教七信已上入乾慧也。故云初地至六地，方名位不退。或指地前假立七賢，即以忍位為第六心。依小乘位，雖云忍位，名位不退；望菩薩乘，猶名為退。請以此文詳菩薩戒疏，方曉身子六心猶退，是別教十信中六心退耳。七信已上，則不退也。又文句記云：六心退者，準瓔珞意，身子於十住中第六心退。恐是爾前見、思俱斷，至六心時，見猶未盡；六心時，見猶未盡，六心尚退。又輔行釋先世已斷通惑文云：或是斷見，或侵少思，若見、思都盡，亦不生。此既分斷見、思，當知起見不同凡下。又云：以用拙智分斷通惑盡處，分名不調。故輔行引瓔珞經云：第六住菩薩止觀現前，值佛、菩薩及善知識之所護故。入第七住，已得不退，人無我，畢竟不生。若不爾者，一劫乃至退菩提心。如我初會八萬人退，謂淨目天子．法才王子．舍利弗等，欲入七住，值惡知識，退入凡夫，乃至千劫作大邪見及五逆罪，無惡不造云云)。三、為示似愛非真愛故者，著於十信功德，則非著於初地也。故止觀禪境明十禪，第八因緣禪明十乘中，第十無法愛云：無順道法愛者，一似，二真。菩薩從初伏忍入柔順忍，發似解功德，不染三法，謂相似智慧、功德法性。以智慧有無明愛取故，以功德有行有業故，以法性有名色生死故，皆不應著。若於三法生愛，不入菩薩位，云何起愛？如入瞻蔔林不嗅餘香。菩薩唯愛諸佛功德，不念二乘及餘方便道，是名為愛。愛故不能變無明愛取為真明，不能變行有為妙行，不能顯識色為法身。若不著相似三法，無順道法愛，則無量眾罪除(云云)。入理般若名為住，即是初發心時便成正覺(云云)。從此已去心心寂滅(云云)。輔行云：無法愛中言真似者，初汎標二位，次釋似位。先列相似三法，次以智下誡勿於似法生愛妨入真位，次若於下示頂墮相，次云何下示起愛相，次若不下示無法愛得入真位。真尚不著，況著相似？次入理下正示真位離愛之相，次從此下明入位也。於真法起愛名為法愛，愛名雖同真似義別。四為示功用異偏小故者，今止觀中正明圓教離相似愛，故此功用異於偏小之離愛也。五為令策進入初住故者，既離十信相似法愛，即得入於初住之實也。

此一一下，第三、結示傍正。其文可見。然前破偏五中，前之二意既云通於初後，須知別在破偏，故偏用於慧，即破偏之正意也。

次明與他所立永異，釋文為二：初敘意分章。言所立者，即是所立十乘之意也。異於諸家者，即智者已前諸師也。故章安序云：止觀明靜，前代未聞也。若以荊谿時世言之，則指賢首．慈恩等為諸家也。及今學者讀文昧旨等者，此斥清涼澄觀師也。文句記云：比竊讀者，即此故也。具如下文第七例中辨之。不知所立唯順圓融，若不了之，修習無分等者，既讀文昧旨，故不知止觀所立唯順法華，待絕微妙，輒便斥為漸圓，謬立華嚴，是頓頓當知。若乃不曉今家

所立之旨，是則修習法華妙行，止觀明靜，於己無分，此即敘意也。於中又二：先總，次別者，即分章也。

次所言下依章解釋，文為二：初釋總義，略列十條。

一、須知乘體無發無到者，止觀引十二門論(十二門者：一、觀因緣；二、觀有果無果；三、觀緣；四、觀相；五、觀有相無相；六、觀一異；七、觀有無；八、觀性；九、觀因果；十、觀作；十一、觀三時；十二、觀生)：空名大乘，普賢・文殊大人所乘，故名大乘。大品云：是乘不動不出，若人欲使法性・實際出者，是乘亦不動不出。輔行云：法性・實際本不動出，設使能令法性動出，而此大乘亦不動出。法性即是大乘之理，還以其體而為設況，故今文中不動出義獨在於圓。若通論者，共菩薩中，動謂柔順忍，出謂無生忍；若共聲聞乘，動謂學人，出謂無學；若別菩薩，動謂出假，出謂登地。故今圓人不斷煩惱為不動，不破生死為不出，是故動出通於諸教，不動不出唯在於圓。故不動出即是今文無發無到，無發故不動，無到故不出。故妙玄明圓教以真性軌為乘體，乃引大論云：是乘不動不出。又云：若取真性不動不出，則非運非不運；若取觀照資成能動能出，則名為運。只動出即不動出，即不動出是動出。即用而論體，動出是不動出；即體而論用，不動出是動出。

二、須知乘體通因通果者，釋籤云：圓乘體者，皆須從初因以至於果，所取名為乘體。前之二教雖即同有真性觀照，能照所照但依權理。別教教道又以地前緣修方便而為乘體，故前三教所明乘體皆不至極，未極息教是故索車。圓教乘體從始至終(即今所謂通因通果)，而非始終(即向所謂無發無到)，是故達到乘義猶在，故以真性始終不動而為車體，故此車體非運而運(云云)。然此四教各具三軌，藏別兩教咸以智慧為體，通圓兩教咸以真性為體者，良以體為所乘未可暫廢，以藏別真性果滿方成，儻指體在當以何為運？若用觀照則從始至終，故通圓居因即事論性果位乃窮，是故兩教真為乘體。又前之兩教通雖稍優，并不知常置而不說；別雖同證，教道全權；圓雖理極，尚有始終。問：若謂乘體通因果者，而妙玄中亦引古人解於乘體通因通果，果以萬德為體，因以萬善為體，章安何以斥古為非邪？答：今文所明乘體通因通果者，乃是法性實相理體通於初因後果所乘耳。章安斥於古人明乘體通因果者，以古人將因果為乘體，不以法性實相為乘體，故須破之也。故今文云乘體通因果，與古人解乘體通因果，其語雖同其義永別也。

三、須知圓乘具於十法者，圓乘具於真性、觀照、資成三軌。若具三軌，即具十法。何者？真性既是車體，豈非妙境觀照、資成？既是具度白牛，豈非發心乃至道品等邪？文句記云：性種正行為了，助開為緣。又妙玄引方便品云：佛目住大乘。豈非真性乘體不思議

境邪？如其所得法，定慧力莊嚴，以度眾生。豈非觀照、資成、發心等邪？然法說周但談三軌妙法，上根開悟即具十法。若不爾者，將何以為譬說周中大車譬本邪？故止觀云：積劫勤求，道場證得，身子三請，法譬三說。正在茲乎！故法說周上根人聞妙智、妙境，即得開悟。故諸佛智慧，其智慧門即妙智也，諸法實相即妙境也。妙境、妙智豈異十法？故輔行云：被上根人，名為法說。中根未解，猶希譬喻；下根器劣，復待因緣。佛意聯緜，在茲十法。故十法文末皆譬大車。是故當知圓乘十法且須約於法說而明，未可便濫大車之譬。以大車譬喻於十法，即是次文方明故也。

四、須知大車唯喻十法者，以諸境十乘之後，皆引大車為喻故也。何者？其車高廣，喻妙境也。幰蓋慈悲，寶繩交絡，喻發心也。安置丹枕，枕有內外，若車內枕，休息眾行，即喻安心；若車外枕，或動或靜，動靜只是喻通塞也。破塞存通，即塞而通，其疾如風，即破無明，喻破徧也。大品云：法愛難斷，故處處說破無明三昧。始自白牛，終至平正，喻道品也。又多僕從，喻正助也。頌中云儐從，禮云導也，又云侍邊也。遊於四方，喻次位也。安忍離愛，在次位初。安忍只是忍於五品違順二境，令入六根；離愛只是離六根中相似法愛。又次位者，只是行之所階，恐行者生濫，故於次位中別出五品，六根清淨，勸勵行者，令離障離愛。故知前七正明車體及以具度，後三只是乘之所涉。若無所涉，運義不成，是故十法通名乘也。今習大乘者自量己心，如何得與大車文合？若一句即是，為是何句？一句即足，何須諸句？豈佛謬說強騁文詞，煩列車儀衒惑迦葉？此大羅漢久為僧首，四十餘年不受真化，纔聞方便通歎二智，略開顯已動執生疑，情方猶豫殷勤三請，廣聞五佛十番開權，又覩身子三業領解，八部引例四眾酬恩，如來述成分明與記，經斯重疊宿種未開，纔聞大車便堪記莂，故知此乘觀法具足，仍存翦略粗點十觀。若廣張行相何由可備？不別解釋即悟生生，望上稱中比下仍利。若此車譬一句徒設，則顯佛有綺語之辜，或舉集人添糅之咎，及責譯者混雜之愆。若屬對有由則行儀可軌，豈學大觀頓爾全棄？既失大檢小徑莫從，大小咸亡恐隨邪濟，乘壞驢車為向何方？

五、須知諸法皆具十乘者，文句記釋賜車中云：所賜不二，是故云等。但點所習，無非妙乘，只緣性同，賜義則等。既云車等，何以各賜？昔習不同，諸位不一，至此所說，無非一乘。若一人不徧，不名子等，且云子等應徧諸法。一物不與，不名賜等，所謂色心、逆順、依正、行理、因果、自他、解惑、小大、慧福。故知等賜只是開彼三乘六道無非一如，故一一如無不徧攝、徧具、徧入一切眾生。誰無四方道場之分？誰不理有大車具度？待時待緣，是故爾耳。故至今日方云各賜。故止觀中觀陰、入、界、歷、緣、對境及

煩惱等，皆明十乘，即是色心、依正、因果等一切諸法皆具十乘也。
六、須知諸教門門具十者，此如妙玄第八卷中，明實相門示入門觀，約於四教門門明於十乘之行。然雖辨於十乘，但是列名而已。若今止觀正明妙行，故置前之三教十乘也。
七、須知開顯唯妙十法者，前明諸教，門門具十，對偏說圓，乃是相待判麤妙耳。今明開顯唯妙十法，則是絕待開於四味。三教四門，門門十法，即是圓頓醍醐妙乘也。
八須知簡體與具度別者，文句中引世人明乘體不同，光宅以佛果究盡無生二智為車體(云云)，莊嚴取因總萬行為乘體(云云)，乃至云大乘以實慧方便為車體(云云)。章安私謂云：諸師釋佛乘之體而競指具度，何異眾盲觸象諍其尾牙？依天台智者明諸法實相正是車體，一切眾寶莊校皆莊嚴具耳。文句記云：牙等雖象通別不同，通則無非象身，別則身非耳等。準譬破義意亦可知，故亡體者通別俱迷，具如玄文顯體中辨。故妙玄中引於古人明乘體畢，章安斥云：悉非今經乘體，並是莊校儐從耳，那忽於皮毛枝葉而興諍論邪？喧怒如此孰能別之？今家簡出正體者，如三軌成乘，不縱不橫，不即不離，顯示義便須簡。觀照資成，唯指真性。三軌既然，餘法例爾。故云三德不縱不橫，名為大乘。於大乘中，別指真性以為經體。釋籤委簡，今不具錄。輔行又解攝法文云：實體止觀以為能攝，事理等六以為所攝。所從於能，故云攝法。雖辨偏圓次不次等，但明實體所攝法徧，豈所攝差降，令體分張？輔行又簡不思議境所明四聖六道之法，乃是為知不思議境所攝法耳。諸祖格言，如此明了。而四明云：不思議三諦皆是經體。又云：實相理體差別，相相宛然。豈非違祖背宗，傷教損理之甚乎？哀哉！哀哉！世人迷醉，望聲傳習，都不醒悟。具如光明玄義順正記及十六觀經疏、往生記中辨之。
九、須知觀心立十法義者，止觀云：觀心具十法門。輔行云：觀法非十，對根有殊(十乘對三根不同)。又次位下三雖非觀法，並由觀力相從名觀，故名十觀。又備此十令觀可成，故名成觀，亦名成乘。思之可見。又下文云：若無十法，名壞驢車。問：前第五條既云諸法皆具十乘，今文何故又云觀心立十法義？答：前文約通故諸法皆十，今文從別故云觀心立十耳。
十須知白牛異黑牛故者，黑牛即是三車之內第三牛車也。經文之中雖無黑字，而各賜諸子等。一大車中既云白牛，驗知三車之內第三牛車但是黑牛耳。所言白者，文句云：白是色本，即與本淨無漏相應故。故前文云：無漏妙觀以為白牛。若爾，黑牛反顯黑非色本，不與本淨相應，名為黑牛也。故偏小菩薩空假二智全是無明黑染，

不與佛智白色相應，故不可以大白牛車濫同三車中第三黑牛車也。慈恩云：大白牛車即三車內第三牛車。以慈恩宗明菩薩大乘不分小衍偏圓之異，遂說法華只開二乘不會菩薩，此與今家大意相反。廣如文句引古諸師明二乘索車、菩薩不索車，作十難難之。章安私以總別駁之(駮謂班駮不純之狀，亦雜也。破彼如駮，正釋如純)，觀其詭累三藏(詭者詐也，累者重疊也。古人十義多是詐累藏通也)，故設十難(古人十難具如文句)，管見一班都非大體。若爾，慈恩但是拾古之失以為已得耳，非是慈恩自立義宗也。古人既謬，慈恩寧是？所以今文乃云須知白牛異於黑牛故也。然此十條皆云須知者，囑後學輩意之所解、心之所行，當明了無濫，故云須知耳。近人學法混沌不明誠堪憐愍，是故若能知此十條，則聞眾怪說情慮坦然，法華妙行投心有地(云云)。

所言別下，次釋別義。十乘各四，文為二：初與前附文對辨，縱有一兩似前附文者，至下隨文具為點出。為欲辨異他所立者，即前所謂次明所立異於諸家，及今學者讀文昧旨，不知所立唯順圓融也。次妙境下正釋別義，文為十。初妙境中為三：初標，次一於下釋。文為四：初明無情有佛乘義者，即是無情有佛性義也。此意淵奧，卒難開悟。今先述大旨，次消今現文。初述大旨者，金剛錍云：曾於靜夜久而思之，思之未已，怳焉如睡，不覺窴云無情有性。(金剛[金*((白-日+田)/廾)]中下文又云：余患世迷，恒思點示，是故窴言無情有性。何謂點示？一者示迷元從性變，二者示性令其改迷，是故且云無情有性。若分文示，則大教談於佛性而不說於無情，小教言於無情則不說於有性。而今謂之無情有性者，斯蓋發揮涅槃大教圓伊金[金*((白-日+田)/廾)]，以決四時三教偏小四眼無明之膜，令見一切之處悉是圓頓毗盧遮那法身正報。眾生佛性猶如虛空，非內非外一切處有，不隔牆壁瓦石草木，則是無情有佛性也。豈非無情有佛性義，乃是開小成大、決麤令妙、示權即實、點事明理乎？是故當知從迷就事區而別之，心有緣想名為有情，色無覺知名為無情。若乃從悟就理而說，則有情性徧不隔瓦石，乃名無情有佛性耳。故止觀云：一色一香無非中道。輔行解云：山家教門所明中道唯有二義：一離斷常屬前二教，二者佛性屬後二教。於佛性中教分權實，故有即離。今從即義，故云色香無非中道。此色香等，世人咸謂以為無情，然亦共許色香中道、無情佛性惑耳驚心。由是約於十義辨之，十義具如下文引示。須知無情即是色香，佛性便是中道。他人迷於佛性中道體同名異，却許色香中道之教，不信無情有性之說。他人意謂佛性但在有情之內，法性中道通於色香故也。他人若知眾生佛性有情體徧，終不分張佛性中道、情無情別。以迷此故，遂分兩派。荊谿於是依經立義，點示眾生有情性徧，不隔瓦石，以明無情有佛性理，以申色香中道之教。且有情之性既徧無情，何得非性邪？如此豈非開麤即妙，點事明理？故云今從即義，色香無非中道。故釋籤云：故知今即，即彼別教次第三諦。次第即已，方成今即。何者？彼若未即，猶同小空及隨事假。今若即已，三俱圓妙，尚即於別，豈不即於通及三

藏？故知無情有性乃是開前三教有情性徧，不隔瓦石，即事明理耳。若不爾者，今文謂之無情有性，下文乃立有情性徧，如何會通邪？故知有情性徧，不隔瓦石，便是無情有佛性矣。故止觀明不思議境，約於中道，讀十法界，三字合呼。輔行謂之心性不動，假立中名。三千即中性正因者，乃是無情有於中道遮那佛性也。何哉？以止觀中去丈就尺，去尺就寸，觀於陰心，以成妙境。百界千如，複俗差別，同二真諦，中道雙非，故在剎那也。故前所明妙境五中，第三為欲聞顯思議境故，及以第一為示三千在一念故，即是無情有佛性義。若不爾者，今文謂之於無情境立佛乘故，法身體徧，如何領解邪？然即三而一，故云三千即中性正因耳。若即一而三，乃是三千即空性了因，三千即假性緣因也。亡泯三千，假立空稱，雖亡而存，假立假號，良由於此。故知三一九三，但是修性離合之異耳。所以金[金*((白- 日+田)/ 廾)] 下文謂之諸問，且令識十乘初妙境而已，餘乘諸境，不暇論之。以金[金*((白- 日+田)/ 廾)] 上文立四十六問，明於無情有佛性理，三一融妙，正是約於摩訶止觀，觀於陰心，以成妙境。一念三千，即空假中三諦之理，有情性徧，方得一念具足三千，不隔草木牆壁瓦石，以明無情有性故也。是故金[金*((白- 日+田)/ 廾)] 下文乃云：一家所立不思議境，於一念中，理具三千，故曰念中具有因果、凡聖、大小、依正、自他，故所變處，無非三千。而此三千，性是中理，不當有無，有無自爾。何以故？俱實相故。實相法爾，具足諸法，諸法法爾，性本無生。故雖三千，有而不有，共而不雜，離亦不分，雖一一徧，亦無所在。是故今文妙境四中，第一謂之於無情境立佛乘故。須知此明佛乘之體，法身周徧，是即三而一。若即一而三，則三佛之性，無不周徧。今且從於即三而一，所以謂之於無情境立佛乘故，即金[金*((白- 日+田)/ 廾)] 云無情有性也。若乃即一而三，自屬次文眾生性德具三因耳。三一雖則體同相即，今從存於三一之意，故茲區別，後學思之，不須驚怪也。)仍於睡夢，忽見一人云：僕野客也，容儀麤獷，進退不恒，逼前平立，謂余曰：向來忽聞無情有性，仁所述邪？余曰：然。客曰：僕忝尋釋教，薄究根源，盛演斯宗，豈過雙林？最後極唱究竟之談，而云佛性非謂無情，仁何獨言無情有邪？(荊溪假夢寄客，立以賓主耳。應知寄於野客，乃是斥於清涼觀師耳。故涅槃經云：為非涅槃名為涅槃？為非如來名為如來？為非佛性名為佛性？云何名為非涅槃邪？所謂一切煩惱有為之法，為破如是有為煩惱，是名涅槃。非如來者，謂一闡提至辟支佛，為破如是一闡提等至辟支佛，是名如來。非佛性者，所謂一切牆壁瓦石無情之物，離如是等無情之物，是名佛性。清涼觀師執此經云：離如是等無情之物，是名佛性。以難荊谿，所以謂之，而云佛性非謂無情，仁何獨言無情有邪？故清涼觀師華嚴疏云：如徧非情，則有少分非是覺悟，況復涅槃佛性除於瓦石？大論中云：在非情中名為法性，在有情中名為佛性。明知非情非有覺性。又賢首藏師起信論疏亦引大論云：真如在有情中名為佛性，在無情中名為法性。賢首．清涼既皆謂之在無情中但名法性，豈非共許色香中道無情佛性惑耳驚心？若謂不然，何故清涼專執涅槃經文佛性除於瓦石邪？是知金[金*((白- 日+田)/ 廾)] 之作，正為破於清涼觀師，傍兼斥於賢首藏師耳。金[金*((白- 日+田)/ 廾)] 既然，輔行十義意亦如是。今家學者解釋金[金*((白- 日+田)/

廾)] 及以輔行，都不知此，豈非探討之不廣，論議之畢淺乎？是故須知涅槃經云：離如是等無情之物，名為佛性。乃是權教帶方便說。所以謂之依迷示迷，云能造是；附權立性，云所造非。若不爾者，今問瓦石若乃一向永非佛性，二乘煩惱豈亦一向永非如來及涅槃邪？只此一問，眾滯自消，而欲苟執牆壁瓦石無情非性權教之文，其可得乎？故知經文寄方便教說三對治，暫說三有以斥三非，故云煩惱、二乘、瓦石非是涅槃、如來、佛性耳。若頓教實說，則本有三種，三理元偏，達性成修，修三亦偏。所以經中於三非文後，便即結云：一切世間無非虛空。對於虛空，故知經以眾生佛性正因結難，何所不攝，豈隔煩惱及二乘乎？虛空之言何所不該，安棄牆壁瓦石等邪？由是言之，清涼乃是執權難實，則權實俱亡；緣了難正，則三因咸失也。哀哉！傷哉！所引大論真如在無情中但名法性，在有情內方名佛性者，荊谿親曾委檢大論，都無此文。或恐謬引章疏之言，輒便分為兩派而說，諒是曾覩小乘無情之名，又見大乘佛性之語，亡其所引融通之談，而棄涅槃虛空之喻，不達修性三因離合，不思生佛無差之旨，謬效傳習無情之言，反難己宗唯心之教，專引涅槃瓦石非性，不測部時出沒之意。如福德子而無壽命，弱喪徒歸，猶迷本族；如受貴位，不識祖宗；亦如死人而著瓔珞，用是福為？用瓔珞為？法相徒施，全迷其本云云)。

余曰：古人尚云一闡提無，云無情無，未足可怪(一闡提輩乃是有情，古人尚乃言其無性，而清涼．賢首執涅槃．大論云無情無佛性，未足可以嫌而怪之也。秦時六卷泥洹經先至京師，涅槃大部未流華夏。于時竺道生法師剖析六泥洹經旨，洞入幽微，乃說闡提悉有佛性，皆當成佛。孤明先發，獨見忤眾，由是關中舊學以為邪說，譏憤滋甚，遂顯大眾擯而遣之。時生法師於大眾中正容誓曰：若我所說反於經義，請於現身即彰癘疾；若與實相不相違背，願捨壽時據師子座。發斯誓已，拂衣而去。初投虎丘，次往廬山，其後涅槃大部乃傳此方，經文果云一闡提人悉有佛性。生公既覩涅槃誠教，乃登法座論議數番，麈尾於是紛然而墜，遂隱几順化。是知生公昔日未死，有待故也；而今乃死，待竟故也。大唐三藏玄奘法師遊至西域，以華析請觀音像曰：若一切眾生實有佛性者，惟所散華桂菩薩頸。既散華已，乃如其願。有人評云：若使奘公有生公之知，則不應有祝也。儻祝之不吉，將不信乎？夫卜 者決猶豫、定嫌疑，不疑何卜 ？易曰：中心疑者其辭枝。奘公非其枝乎？向無生公落詮之知，則昭昭佛性隱於無知之輩矣。又奘公弟子大慈恩寺窺基法師解法華經，謂之玄贊，引楞伽經說五種性：一、聲聞性，二、辟支佛性，三、如來性，四、不定性，五、無性闡提。又引法華論四種聲聞：一、退大，二、應化，三、上慢，四、定性趣寂。前二佛與授記作佛，上慢一種不輕記之，皆當作佛，令其發心修大行故。定性趣寂元無大性，佛不與記。然而論中上慢、定性合一處說，所以謂之根未熟耳。定性趣寂元無大性，何得論其熟與未熟？正理應云：其定性者，根不熟故，佛不與記。若定性者，後亦作佛，違涅槃等處處文故。故瑜伽云：其趣寂者，雖蒙諸佛種種方便，終不能令成三菩提。又引深密．勝鬘．維摩諸經證之，今不具錄。西京崇福寺神楷法師維摩疏中廣破慈恩所立之義，具如大部補註中引。學者尋之，今家意者，五性之宗，三無二有，是法華前方便之說。故深密等維

摩諸經並是法華已前所說，瑜伽、唯識、攝大乘等諸論正申法華已前諸經意耳。若至法華，三乘五性咸皆開顯，但有在於此會及以餘國之不同耳。法華論中約於當座，是故乃云佛不與記；經文約於通塗開顯，所以乃云彼土得聞。此彼雖殊，悟理無別。故大佛頂首楞嚴云：如來今日宣說勝義，令汝會中定性二乘及餘一切，皆獲一乘寂滅場地。若爾，定性亦有在於此土開悟也。原夫五性之宗，三無二有，祖於彌勒，述於天親，折薪于玄奘，克荷於慈恩，立言垂範，自為極致。以今觀之，但是權說，非為究竟也。慈恩尚計定性二乘元無大性，不得成佛，何獨闡提無佛性邪？涅槃經云：一切聲聞及辟支佛，未來皆歸大般涅槃。如一闡提究竟不移，犯重禁者不成佛道，無有是處。何以故？是人若於佛正法中心得淨信，爾時即便滅一闡提，則得成佛。若復不移，不得成佛，無有是處。經中又云：迦葉菩薩白世尊言：眾生於佛滅後作如是說：如來畢竟入於涅槃，或不畢竟入於涅槃。乃至云：或有說言：須陀洹人至阿羅漢皆得佛道。或言：不得。如是問已，佛皆答云：不解我意。乃至結云：如是諍訟是佛境界，非諸聲聞、緣覺所知。所以皆云不解我意者，以對昔教責於迷者，二俱不解；若識化意，則二俱解。在昔須云不成，執者望今成過；在今須云必成，望後逗小成過。以大小教開與不開並通三世，慈恩不曉，唯引不成以證定性，輒便難云：若定性者，後亦作佛。違涅槃等處處文故。今問慈恩成與不成，既皆謂之不解我意，何得唯引不成以證定性？趣寂既俱有過，何得偏引？雙引各執，尚違教旨，何況偏引以證趣寂，何得責云違涅槃等處處文邪？餘如大部補註中示。以此觀之，古人所計，定性二乘，無性闡提，元無大性，不得成佛，皆是執權迷於真實也。賢首．清涼雖信闡提有於佛性，定性二乘皆當成佛，而不信於無情之物有佛性理，專執涅槃瓦石非性權教之文，不見眾生佛性體徧之說，謬引大論在無情中但名法性，見則還成執權迷實。雖信闡提有性之說，而迷眾生佛性之義，還成不了闡提有性。何者？若知闡提眾生性徧，不隔瓦石，何故忽聞無情有性，惑耳驚心？故知賢首．清涼未解闡提眾生性徧，遂執權教無情非性，以抗圓妙無情有性耳。若夫發揮無情有性，以申有情眾生性徧，其唯吾宗荊谿禪師矣。方今天下之人，競學慈恩．賢首．清涼，是則眾生性徧圓妙之說，而彼不遇，可不悲哉！可不悲哉！今若不作如此委說，將何以申次明所立異於諸家及今學者讀文昧旨邪？)然以教分大小，其言碩乖。若云無情，即不應云有性；若云有性，即不合云無情。

客曰：涅槃部大，云何並列？余曰：以子不閑佛性進否、教部權實，故使同於常人疑之。今且為子委引經文，使後代好引此文證佛性非無情者，善得經旨，不昧理性，知余所立善符經宗。今立眾生正因體徧，經文亦以虛空譬之。故三十一迦葉品云：眾生佛性猶如虛空，非內非外。若內外者，云何得名一切處有？請觀有之一字，虛空何所不收？故知經文不許唯內專外，故云非內外等，及云如空。既云眾生佛性，豈非理性正因？(此下具引經文，今不煩錄。)下文又云：今搜求現未，建立圓融，不獘性無，但困理壅，故於性中點示體徧。他不見之空，論無情性之有無，不曉一家立義大旨，故達

唯心、了體具者，焉有異同？乃至下文設四十六問竟。野客領解云：今亦粗知仁所立理，只是一一有情心徧性徧、心具性具，猶如虛空，彼彼無礙，彼彼各徧，身土因果無所增減。故法華云：世間相常住。世間之言，凡聖、因果、依正攝盡。故知無情有佛性理，乃是約於有情性徧，不隔牆壁、瓦石、草木，即是無情有佛性耳。若不爾者，何故初云無情有性，次云今立眾生正因佛性體徧？後領解云：只是有情心徧性徧。荊谿專憑涅槃經文圓實之教，眾生佛性猶如虛空，非內非外，一切處有，明有情性徧，不隔瓦石，以申無情有佛性理。而清涼觀師尚不信受，猶自固執涅槃經文偏權之教，離無情物，名為佛性。如其不依經文實教以立義宗，但準天台智者之說，是則清涼如何順伏？何以得知清涼不信？以清涼自撰演義鈔解華嚴疏云：然此段疏(彼華嚴疏，其辭如前註中引之)為遮妄執一切無情有佛性義。就計此義，自有淺深：一謂精神化為草木，情變非情；二謂無情同一性故。此釋太過，失情、無情壞於性相。若以涅槃第一義空該通心境者，涅槃何以揀去瓦石，言無情邪？準此驗知，清涼不信涅槃經文圓妙實教，眾生佛性，有情體徧，不隔草木，所以專執偏權之文，離無情物，名為佛性。今問清涼：若乃不許荊谿用於涅槃經中眾生佛性，有情體徧，該通心境，以申無情有佛性者，而汝華嚴疏中何故又云若二性互融，無非覺悟邪？彼疏又云：以性從緣，則情非情異，為性亦殊，如涅槃等之所說也。泯緣從性，則非覺非不覺，本絕百非，言亡四句。今問清涼：既云二性互融，無非覺悟，何故又執佛性除於瓦石邪？既執權而難實，故自語乖違。是則將何以為準的，而與荊谿抗論邪？嗚呼！清涼不得天台教部權實，故迷佛性進否之說，所以反背天台稟承賢首自立，以性從緣，泯緣從性，及二性互融，豈非空論無情性之有無？不曉天台立義大旨，此且略點關節大綱，委如金錍寓言記說。

又輔行中約於十義評無情有性：一者、約身。言佛性者，應具三身，不可獨云有應身性。若具三身，法身許徧，何隔無情？(既云約身，豈非正報即三而一，故云正因。遮那佛性即一而三，故云佛性應具三身。世人見於涅槃經云：一切眾生皆有佛性。乃謂但有應身之性。故今遮云：應具三身，不可獨云有應身性。若具三身，普賢觀經明許法身徧一切處，且一切處何曾隔於瓦石草木？請觀此文，豈非亦是眾生佛性正因體徧，不隔草木，即是無情有佛性理？一義既然，九義可解。若謂不然，金錍題下何故注云圓伊金錍，以決四眼無明之膜，令一切處悉見遮那佛性之指？豈可注文解釋題目異於下文立義符宗？眾生佛性、有情性徧，豈可異於今文中云法身許徧，何隔無情？學四明者不見斯旨，妄謂古師之立無情有於法身正因佛性，而無報、應、緣、了佛性。由是荊谿乃作金錍及以輔行，點示法身正因佛性必具報、應、緣、了佛性，即一而三，以明無情有佛性理，所以謂之不覺，竊云無情有性。今立眾生正因體徧，言佛性者，應具三身，不可獨

云有應身性。若具三身，法身許徧，何隔無情？今謂此說一往則可，畢竟不然。何者？若謂古師之立無情有於法身正因佛性，但無報、應、緣、了佛性，金[金*((白-日+田)/廾)] ・輔行乃就古師之許法身正因佛性體徧義中，點示法身正因佛性必具報、應、緣、了佛性，所以謂之無情有性，法身許徧者。是則輔行文中合云：言佛性者，應具三身，不可獨云有法身性。何故謂之不可獨云有應身性？若其然者，豈非古師不曾知於法身體徧，何得妄說古師之立法身佛性正因體徧？若復苟執古師之立無情有於法身佛性，金錍那云故知世人局我遮那，唯陰質內直云諸法是無情邪？由是而知學四明者，皆是無稽妄偽之說，所以乖文失旨之甚。不詳法義，唯順人情，謗法之罪，他豈受之？況金錍・輔行立無情有性，正寄野客而斥清涼，專執涅槃權教之文，離無情物，名為佛性。荊谿乃準涅槃實教之文，立眾生佛性正因體徧，不隔瓦石，明無情有性。野客方乃信一切法皆正因性，次方疑於正中三因種修果徧。荊谿乃立四十六問，野客方解即一而三，三德體徧。金錍之意既乃如此，輔行之義豈不然乎？何得謂之古師之立無情有於法身正性，而無報、應、緣、了佛性？何得謂之金錍・輔行首初乃令古師信於法身正因必具報、應、緣、了佛性？而彼首初尚自未信無情有於法身正性，那忽便令信於法身正性必具報、應、緣、了佛性？且金錍云今立眾生正因體徧，及輔行云法身許徧，何隔無情？正是今文於無情境立佛乘義。若無佛乘，佛法身體為徧不徧？何得謂之古師元立無情有於法身佛性？古師若乃已立無情有法身性，今文何煩首初示云於無情境立佛乘義？若無佛乘，佛法身體為徧不徧？若謂今文首初示云於無情境立佛乘義，即是法身正因必具報、應、緣、了，此與次文眾生性德具於三因，及金錍云正中三因，種、修、果徧，并輔行中第二義云二者從體，三身俱徧，如何區辨？嗚呼哀哉！不知何處濫習妄說，一至於此。金錍明說，故知世人局我遮那，唯陰質內直云諸法但是無情。驗知他云古師之立無情有於法身佛性，而無法身具報應性，灼然虛妄矣)。二者從體，三身相即，無暫離時。既許法身徧一切處，報應未嘗離於法身，況法身處二身常在。故知三身徧於諸法，何獨法身？法身若徧，尚具三身，何獨法身？(所言從體，三身相即，無暫離時者，體同故相即，用異故常分。一家諸文，莫不皆爾。人不見之，誠堪愍矣。文句記云：近代翻譯，法報不分，三二莫辨。自古經論許有三身。若言毗盧與舍那不別，則法身即是報身。若即是者，一切眾生無不圓滿。若法身有說，眾生亦然。若果滿方說，滿從報立。若言不離，三身俱然，何獨法、報？生、佛無二，豈唯三身？故存三身，法定不說；報通二義，應化定說。若其相即，俱說俱不說；若但從理，非說非不說。事理相對，無說即〔說〕無說。情通妙契，諍論咸失。由是而知，今文且從體同不離。所以謂之二者，從體三身相即，無暫離時，不可執此便乃不許用異常分。若不爾者，法、報不分，三、二莫辨。若存三身，法定不說；報通二義，應化定說。如何領解？豈可一向執於體同三身相即，而責用異三身宛然？是故當知，體同用異，二義兼舉，方乃無失。寄語後德，宜熟思之。既許法身徧一切處等者，普賢觀經既許法身徧一切處，然而報、應豈離法身？此約合為修二性一，故報、應修二，不雜法身性一也。況法身處，二身常在，此約法身一性，恒具報、應二修也。此與金[金

((白- 日+田)/ 廾)] 正中三因，及今次文眾生性德具於三因，宛如符契矣。故知三身徧於諸法，何獨法身者，結示上文法及報、應皆徧一切，是則經中何獨單許法身周徧？故知經意亦許報、應徧於一切。所以經云：釋迦名為毗盧遮那，徧一切處；舍那、釋迦亦徧一切。三佛具足，無有缺減，三佛相即，無有一、異也。良由若有一、異，即乖法體，體即實相，無有分別，故一異咸亡也。法身若徧，尚具三身，何獨法身者，結示上文。況法身處，二身常在，性具三身，亦皆周徧，是則經中何獨但許法身徧邪？然須了知法報周徧，境智一如，應用周徧，差降不同，以由帝綱依正，終日炳然故也。)三、約事理。從事則分情與無情，從理則無情非情別，是故情具，無情亦然。(從事則是偏權之教，分於有情無情不同，離理說事，斯之謂也。從理則是圓實之教，不分情與無情之異，即事明理，不其然乎？從理既乃不分兩殊，是故有情體徧既具，當知無情亦復如是。良以有情性徧體具，不隔草木，是故謂之情具，無情亦然也。若不爾者，金[金((白- 日+田)/ 廾)] 何故初云無情有性，次云有情體徧邪？體同故不分，所以恒徧具，故知不約理，依正曷融通？文句記云：塵剎重重，相入相有，重重事等，重重說等。為未了者，以事顯理耳。若不了此一旨，誰曉十方法界唯有一佛，亦許他佛，他亦身土重重互現、互入、互融？當知只是約於一理周徧，所以事用重重耳。)四者、約土。從迷情故，分於依正；從理智故，依即是正。如常寂光即法身土，身土相稱，何隔無情？(三土九界從於迷情，故分依正；寂光佛界從於理智，故融身土。此亦約於偏圓對辨。)五、約教證。教道說，有情與非情，證道說故，不可分二。(藏通二教，教證俱權。圓教，教證俱皆是實。但別教中，教權證實，意稍難曉，人多迷之。故今文中，教證之義，定是別教，不可謂之圓家教證。良以圓家教證俱實，別家教權證實故也。)六、約真俗。真故體一，俗分有無，二而不二，思之可知。(真故體一，亦約圓實。俗分有無，亦約偏權。二而不二，豈非點龘，即是於妙。故前文云：今從即義，色香中道，良由於此。)七、約攝屬。一切萬法，攝屬於心，心外無餘，豈復甄隔。但云有情，心體皆徧，豈隔草木，獨稱無情。(有情體徧，不隔瓦石，便是無情，有佛性理。此文最顯，可不信哉！可不信哉！清涼不達如斯妙義，輒便破云：若以外境而例於心，令有覺知，修行成佛，乃是邪見外道之法。嗚呼哀哉！清涼之言，馳不及矣。今問清涼：若如是者，何故自云二性互融，無非覺悟邪？矛盾之談，清涼有矣。)八者、約因果。從因從迷，執異成隔。從果從悟，佛性恒同。(準前約土，及以事理，思之可見。文句記釋相對種云：言相對者，即事理、因果、迷悟、縛脫等，當體敵相翻對也。故知今文迷情因事，并是偏權之教道耳。故偏權之有差，即圓實之無差。即事而理，全波是水，方之可知。清涼不曉，輒便斥云：非謂無情亦有覺性同情成佛。若許此成，則能修因無情變情。又自立云：無情成佛，是約性相相融而說。以情之性融無情相，以無情相隨性融同有情之相，故說無情有成佛義。若以無情不成佛義融情之相，亦得說言諸佛眾生不成佛也。以成不成情與無情無二性故，乃至云一成一切成也。以此觀之，故知清涼空論無情性之有無，不曉一家立義大旨，迷於法相一體異名，不閑佛性權實進否。須知

果地依正融通，并依眾生理性之本，此乃事理相對以說。若唯從理，只可謂之水本無波，必不可云波中無水。若唯從迷說，則波無水名。情性合譬，思之可知；無情有無，例之可見云云)。九者、隨宜四句分別。隨順悉檀，且分二別(金剛[金*((白- 日+田)/ 廾)] 云：又復經中闡提、善人四句辨性。子云：眾生有性，為何眾生有何等性？瓦石為復無四句邪？然經文云：或有佛性，一闡提有，善根人無；或有佛性，善根人有，一闡提無；或有佛性，二人俱有；或有佛性，二人俱無。我諸弟子若解如是四句義者，不應難言一闡提人定有佛性、定無佛性。章安云：或有佛性下，四句分別。先正約四句；次我諸下，勸分別。荊谿云：闡提、善人俱有性德，而闡提無修善，善根人有；闡提有修惡，善根人無。二人俱無，無不退性，以未入於似位故也。且分二別者，其實佛性、善人、闡提性本融徧，奚嘗隔於草木瓦石有情之性？性既徧不隔，當知瓦石不可謂之無四句矣。)十者、隨教。三教云無，圓說徧有。然此十義，第一、第二正明圓實，以斥權隔於無情；第三、第四先且對辨偏圓不同，次乃點示權即是實，仍斥計權隔於無情；第五教證；第六真俗，如前區別，其意可解；第七準前第一、第二，亦乃可知；第八準於三、四，思之；第九如前，豈非圓實？第十謂之三教云無，圓說徧有，驗知前九即是別判，第十隨教乃當總判。前之九義，不出三教云無情無，圓說有情體徧不隔，是故瓦石草木有性。以前三教教道，但云無情而已，不言有性故也。今點龘是妙，故云無情有佛性耳。是故無情有性，即是有情體徧，不隔牆壁瓦石草木焉。此蓋破於清涼觀師固執涅槃偏權之文，離無情物，名為佛性。是以荊谿乃點涅槃圓實之文，有情體徧，不隔瓦石，以明無情有佛性理，欲令清涼信順妙教，不生誹謗耳。然則對破清涼雖爾，而一家諸文，非必一向獨明有情體徧不隔，亦乃兼示無情性融。何者？四念處云：若圓說者，非但唯識，亦乃唯色、唯聲、唯香、唯味、唯觸。以至諸文，準此應知，不煩具引。

又輔行中引淨名云：眾生如故，一切法如；如無佛性，理小教權。教權理實，亦非今意。(彼經維摩彈訶彌勒，其文有五：初、總定，次、正彈，三、結過，四、為說，五、得益。次正彈中，文自有二：初約生門。次約無生門，又有二段：初約無生理。次約無生行，文自為四：初、雙定，次、雙破，三、雙并，四、雙結。雙并又二：初以四如為并端，云：一切眾生皆如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也，至於彌勒亦如也。疏釋此云：前三是順，并從初至後故；後一是逆，并從後至初故。釋此逆、順，皆約衍中通、別、圓三。疏中但約通教委釋，次以別、圓準通類之。初約通教釋者，眾生即假人，假人如與彌勒如，一如無二。若眾生如不得受記，彌勒亦然，何得獨記彌勒乎？次一切法如者，通情、無情。情謂五陰實法，無情即是外國土等。今但以無情替於眾生，句句悉同，須類說之。何者？無情之法，佛不授記，故大經云：若尼拘陀樹能修戒、定、慧，我亦授三菩提記。以其無心修道，故不與授記。故以為并，異有情也。三、眾聖賢者，即藏、通

二乘賢聖，皆悉是如。并亦例前，思之，可見。何者？自法華已前，二乘賢聖皆無受記，故以為并。四、約彌勒如，逆并前三，亦思之，可見。此逆、順并四段之文，既皆約於三教釋之，故通教如；如無佛性，理小教權。別教之如，如雖佛性，教權理實，亦非今明圓教教、理俱實之意。然疏中釋一切法如既通三教，故知文云無情之法，佛不授記，不可謂之但是通教，亦須約於別、圓說之。是故當知疏文中云無情之法，佛不授記，通於三教。雖通三教，須知此約破記義中，一法尚不可得，誰論情與無情得受記乎？世諦中尚有無量法，豈可不論受記者哉？故有情得記，而體徧不隔，故三千果成，咸稱常樂。一佛成道，法界無非佛之依、正。一佛既爾，諸佛咸然。故不可引淨名疏中約破記云無情之法，佛不授記，以難立記，三千果成。又不可謂淨名疏云無情之法，佛不授記，局在通教也)。又若論無情，何獨外色？內色亦然。故淨名云：是身無知，如草木、瓦礫。若論有情，何獨眾生一切唯心？是則一塵具足一切眾生佛性，亦具十方諸佛佛性。應知此文亦是約於有情性徧，不隔草木，所以謂之一切唯心，是則一塵具足一切生佛之性。此與金錍一念具足，一塵不虧，文意符合。良以有情心性體徧，具足一切，不隔草木，是故名為一念具足，一塵不虧。若不爾者，輔行中云一切唯心，是則一塵如何消釋？故知一切唯心，不隔草木，乃是一念具足及一塵不虧耳。故金錍云生佛亦同法身、力、無畏等，使一塵、一心無非三身、三德之性種，皆是此意也。

又止觀中，思益・淨名・普賢觀等，明遮那周徧。輔行釋云：煩惱體淨，眾德悉備，身土相稱，徧一切處。顯前兩經，眾生理徧，不了之者，尚隔無情。豈非無情有性，乃是有情體徧乎？

昔孤山撰顯性錄，解金剛專約有情體徧明無情有性，而四明直論外色有性，破於孤山約有情體徧。自昔至今七十餘載，天下學者皆宗四明之說，以黜孤山之義。余昔亦然，近方許究。金錍初云無情有性，次云今立眾生體徧，後云只是一一有情心徧性徧，乃知金錍正是約於有情體徧以明無情有佛性耳。自是歷觀輔行十義，莫不皆然。仍又博考他人章疏，則知金錍・輔行所斥野客執於離無情物名為佛性，乃是正破清涼觀師，傍破賢首藏法師耳。復慮近日末學膚受，罔測端由，但循偽妄，於是乃出寓言記四卷，以申 金錍建立之旨。今既解於妙境四中，第一意云於無情境立佛乘義，專約法身體徧而說，故與金錍・輔行相關。所以如向委敘綱格，幸希後德，試為詳之。是故當知，金錍・輔行依經明文立義，破於清涼・賢首。而孤山云：有情體徧，即是無情有佛性義。其意甚當。四明直論外色之性，不許有情體徧之義，良恐不然。又復孤山專執金錍・輔行依經立於有情體徧，不許外色無情性融，斯又違於四念處云：若圓說者，非但唯識，亦乃唯色唯香味等。四明雖得非但唯識，亦乃唯色唯香等意，而又失於金錍・輔行依經立於有情體徧，即是無情有

佛性義。是則孤山・四明所見既乃不同，撰述不無得失。況復孤山及以四明，並皆不知金錍・輔行立有情體徧，明無情有性，正為破於清涼，傍為斥於賢首，執涅槃權文，并謬引大論。又復孤山及以霅川，以天台四教，會賢首五教，失旨尤甚。具如金錍寓言記及大部補註中辨。今略不明，學者知之。已上略述大旨竟。

次消今現文者。所言一、於無情境立佛乘故者，標示所立也。若無佛乘，佛法身體為徧不徧者，正以今家所立妙義，反質他人之所執也。何者？他人若謂無情之境無佛乘者，今問他人：佛法身體為徧一切，為不徧邪？若云不徧，豈非對面違普賢觀毗盧遮那徧一切處？若云徧者，且一切處何隔草木，獨稱無情而非性邪？亦不應云佛法身體同於無情及以不同者，又遮他人之所執也。何者？他人見於經云法身徧一切處，乃曲解云：佛法身體同於無情及以不同。所言同者，佛法身體雖徧一切瓦石草木，此但徧同無情而已，非謂徧同便有覺性。言同者，能依之身與所依土各別不同，故佛法身正報不同依報無情。金錍斥云：故知世人局我遮那，唯陰質內直云諸法但是無情。又云：空論無情性之有無，不曉一家立義大旨。故達唯心、了體具者，焉有異同？即此之謂也。所言異者，即不同也。由是言之，輔行云：法身許徧。許之一字，正指經文，已如前說。(文句記云：自古經論許有三身。即斯例也。)又復許字，亦可謂之指斥於他。(輔行謂之：然亦共許色香中道。亦斯例也。)何者？汝許經文法身周徧，何故隔於瓦石而獨謂之無情邪？作此斥已，他必救云：經文所說法身徧者，誰不許之？須知但是法身徧同無情而已，非謂法身徧同無情，即令無情有覺性也。故清涼云：身土約相，則有差別，故唯眾生得有覺性。以由眾生有智慧故，牆壁瓦石無有智慧，故無佛性。若以相從，是則身土隨所依性，則無差別。以色性即智，故名智身；智性即色，故名法身徧一切處。以此驗知，清涼不達毗盧身土即是如如法界之理，離身無土，離土無身，便約事相差別而解。又以事相從性說之，豈非空論無情性之有無？且第一義空既名智慧，其性又徧，何得謂之牆壁瓦石無有智慧？豈非全同凡情所解、肉眼所見？何須評論佛眼佛智所知所見世相常住不變之理？故今文中為遮清涼如此之許，是故謂之，亦不應云佛法身體同於無情及以不同。(寓言記中消釋許字，仍闕今文第二義也。)學四明者不曉所以，乃謂古師元立無情有於正因法身佛性，而無正因法身具於緣了報應之佛性者，不亦謬乎？是故應云：法名不覺，佛名為覺，佛即是法，法即是眾。豈可條然者，正示三寶體同相即，以斥他人所計法身同於無情，與佛性異。又復清涼及以賢首并皆謬引大論中云：真如在於無情，但名法性；在於有情，方名佛性。遂執普賢觀經法身徧一切處，但是同於無情，名為法性，非是佛性。以由他人共迷法相名異

體一，便謂法身中道真如法性異於佛性，此是學釋教者之大患也。輔行斥云：然亦共許色香中道，無情佛性，惑耳驚心，良由於此。維摩經云：佛法與眾，不可猶如枝條之然，各各差別也。涅槃經中，迦葉難云：涅槃佛性，決定如來，是一義者，云何說言有三歸依，佛言有法，名一義異，名義俱異。佛常法常，比丘僧常，涅槃虛空，皆亦如是。是名名一義異，名義俱異者，佛名為覺，法名不覺，僧名和合，涅槃名解脫空，空名非善，亦名無礙。如來或時說三為一，說一為三，如是之義，是佛境界，非二乘所知。今文意者，若說一為三，則名義俱異，是會之彌分也。若說三為一，則名義體同，是派之彌合也。既名義體同，故三寶相即。若不爾者，如何消於佛即是法，法即是眾。故金錍中，亦乃謂之法名不覺，佛名為覺。又云：眾生雖本有不覺之理，而未曾有覺不覺智，故且分之。(且分無情名為法性，有情名為佛性也。)令覺不覺，豈覺不覺，不覺猶不覺邪，反謂所覺離能覺邪。法名不覺者，法是性德不動也。佛名為覺者，佛是修成智契也。然則法身徧一切處，即是遮那法佛性徧，何得謂之法身體徧，但同無情，而非佛性邪。何得謂之無情法性，非有情佛性邪。須知不覺無覺，法性不成。覺無不覺，佛性寧立。是則無佛性之法性，容在小宗。即法性之佛性，方曰大教。故佛之一字，即法佛也。故諸經中，謂之毗盧遮那佛，即此故也。

次明眾生性具三因者，上約即三而一，故云法身體徧；今約即一而三，故云性具三因。故金錍云：汝無始來，唯有煩惱、業、苦而已。即是全是理性三因，故此即是眾生性德具三因也。性指三障，是故具三，斯之謂矣。若無三因，則緣、了始有，始有無常。如何無常而立常果者，輔行釋妙境文中引普門玄義云：了是顯了智慧莊嚴，緣是資助福德莊嚴。由二為因，佛具二果，元此因果本是性德，性德緣、了本自有之。今三千即空性，了因也；三千即假性，緣因也；三千即中性，正因也。乃至云：能知此者，方可與論性德三因。故此即是金剛錍云：正中三因，種修果徧。及輔行中第二義云：二者從體，三身皆徧也。性德既乃本具緣、了，則非今日發心加行方始有之。若始有之，則是無常，如何以此無常之因而立常住智斷之果？大經破外用別教意，非此所論者，妙玄云：藏、通信法，真似橫豎諸行，以傍實相為體(傍謂偏真)，體行俱麤。別教信法，真似橫豎，諸行雖依別門，用正實相為體(中道為正)。因無常故，而果是常，行麤體妙(又妙玄明別教云：教融行證，未融亦麤。釋籤云：別教若準上下諸文，應云證融教行不融，以從初地證道同故。此之玄文，凡判別義，未開顯邊，多順教道。今此亦然，教談中理，是故名融；行證次第，故名不融。若作證道同，應如前說云云)。圓教信法，真似橫豎，依圓門正體，體行俱妙。又云：涅槃有十六門，十二門麤，四門為妙，所通俱

妙。何者？前來諸門(法華涅槃已前)麤妙各通，猶存權理。涅槃不爾，一切諸法中悉有安樂性，是諸眾生皆有佛性，無復權理，但一妙理，而更存麤門為妙理方便，皆明入實。如梵志問云：因無常故，果云何常？佛反質答(云云)。如百川總海，諸門會實，實理要急，是故須融，接引鈍根，存麤方便。法華折伏，破權門理，如金砂大河，無復迴曲。涅槃攝受，更許權門，各為因緣，存廢有異，然金沙百川，歸海不別。釋籤引涅槃三十五陳如品云：闍提一來至佛所，難佛云：因無常故，果亦無常。佛反質答：汝因是常而果無常，何妨我因無常而果是常？今引此文以證因門無常而得常果，故大經意通以三教而為因門，悉歸常果(委如涅槃經疏中說)。今文謂之別教意者，以別教中教權證實。以教權故，因則無常；以證實故，果則是常。故大經云：因滅是色，獲得常色。受、想、行、識亦復如是。別教教道因尚無常，豈前兩教非無常邪？故知經意通以三教而為因門，悉歸證道，同圓常果。用別教意雖則如此，單就圓教意則不然，是故今云始有無常。如何無常而立常果？以由圓教始終俱妙，是故因果皆名常住。然須了知圓頓大乘不當謂之常與無常，雙亦雙非，並皆不可。若有因緣，亦可作於四句而說。是故當知定性四句名為戲論，無異羣邪；假名四句乃得為門，方能見道。囑爾後學當以此意闡揚開化，普結妙因。若不然者，何異魔外六師之徒？余今豈可自誇矜伐？但患近世傳習吾宗率多迷此，故以好心點示學者，正修行路實相之門耳。

三、明依正二報唯在一念。此即前來附文初云：為示三千在一念故。何者？以三千中生陰二千名為正報，國土一千名為依報。三千既在一念，依正則居一心。故輔行云：當知身土一念三千，故成道時稱此本理一身一念徧於法界。他人咸知一切唯識者，即指古來諸師及慈恩・賢首・清涼等也。故賢首等雖宗起信，有時亦用唯識之說。言唯識者，唯遮外境，識表自心，故云唯識，則一切法唯是於識也。不知身土居乎一心者，一切不出身土，唯識即是一心。他人雖知一切唯識，不知身土居乎一心，斯乃迷於一切唯識。若夫身土居乎一心，辭異意同，亦如共許色香中道無情佛性，惑耳驚心。他人若知一切唯識即是身土居乎一心，慈恩何故許於闡提、定性二乘元無大性，永不成佛？賢首・清涼何故謬引大論之文分為兩派，謂之真如？在無情中名為法性，在有情中名為佛性。清涼何故專執涅槃佛性離於瓦石偏權之文，以難眾生正因體徧一切處有圓實之義？是故須知一切唯識即是身土居乎一心。心體既徧，何隔瓦石？既乃不隔，豈非無情有佛性乎？故天台明圓教四念處文畢，乃云：欲重說此義，更引天親唯識論唯是一識，復有有分別識・無分別識。分別識者，是識識也；無分別識者，即似塵識也。一切法界所有瓶、

衣、車、乘等，皆是無分別識，如彼具說。龍樹云：四念處即摩訶衍，即四念處。一切法趣身念處，即是一性色。(一性之色，即是空中之一性，具不思議假之色也。)得有分別色、無分別色。分別色者，如言光明，即是智慧。(出涅槃經，具如輔行第十卷引之。)無分別色者，即是法界四大所成，色心不二。彼既得作兩識之說，此亦得作兩色之說。若色心相對，離色無心，離心無色。(輔行第十二卷中引，乃云：色心相對，則有色有心。論其體性，則離色無心，離心無色。又復加於色心相即句云：若色心相即，二則俱二，一則俱一。良由既有相對，必有相即故也。)若不得作兩色，云何得作兩識邪？若圓說者，亦得唯色、唯聲、唯香、唯味、唯觸、唯識。若合論一，一法皆是法界。(云云。)眾生有兩種。(輔行云：若從末說者，末對本立名也。本則理性融攝，末則事用差分。)一者、多著外色，少著內識。少著外色，如上界多著內識，下界著外色多內識少。(欲、色為下二界。)乃至云：若色若識，皆是唯識；若色若識，皆是唯色。雖說色心兩名，其實只是一念無明法性。十法界即是不可思議。(云云。)故知心體即常寂光者，此乃結示身土居乎一心之所以也。所以者何？即是心體常寂光也。是則若無心體寂光融攝不二，何得身土依正報在於一念？須知此文乃以空中為常寂光，即自行唯在空中之義也。故自受用報冥於法身，即是空中為常寂光。故淨名疏云：前二是應，即應佛所居；第三亦應亦報，即報佛所居；後一但是真淨，非報非應，即法身所居。既以法身居常寂光，必須兼於自受用報。以自受用報常冥法身，乃是理體亡泯無相故也。第三亦應亦報，即報佛所居者，此即他受用報也。以他受用報亦名報身，亦名應身故也。然雖亦名應身，既是稱實感報，所以但名報身。故云第三亦應亦報，即報佛所居也。故不可以自報之無相，居實報之有相。以下三土，皆是有相事用故也。釋籤化他三千赴物，即此意也。故知今文明心體寂光，與止觀．輔行明土體雙非之義不同也。然雖不同，而中邊真俗、理事體用，但是離合之異耳。寂光諸土者，非一曰諸，即三土也。無二無別者，此明四土體同也。若非體同，何得寂光與夫三土無二無別？文句記問：無二無異，此兩何別？答：重以不異，複於不二；以無異故，方名不二。今亦例然，重以無別，複於無二，是故謂之無二無別。又無二者，寂光諸土，理事之二，其體是一也。體既是一，則非差異，故云無別也。遮那之身與土相稱，法與報應一體無差者，上句但明四土體同，無二無別，故今乃明身土相稱，即依正不二，能所無別也。淨名疏云：真如佛性，非身非土，而說身土，離身無土，離土無身。言身土者，一法二義耳。遮那法身既與寂光相冥相稱，而報應二身與實報等三土相冥相稱，準例可解，更不煩文。所以便云法與報應一體無差，以上句云寂光諸土無二無別，故今乃云法與報應一體無

差。驗知中間遮那之身與土相稱，亦須更云報應二身與三土相應，故知但是文之略耳。然須了知，體同故雖則無差，用異故豈可混濫。釋籤云：依正既居一心，一心豈分能所。雖無能所，依正宛然。法華文句云：體即實相，無有分別。用即立法，差降不同。諸文舉用明體，故說諸法互融。若乃舉體說用，須知差降炳然。故輔行云：一一界果各各具十，不相混濫。又釋籤云：理體無差，差約事用。請細研詳，方曉其旨。四、明不知空中理體本自無差，而具俗假事用有差，輒判理體及以事用二俱有差，誤之甚矣，失之大矣。原其誤失，良由錯解一家諸文理具之義故也。悲夫，悲夫。是故須知，若存三身四土，則法身自報寂光定無相(輔行云：常寂光土清淨法身，無能莊嚴所莊嚴。釋籤云：諸佛寂理，神無方所。所依寂境，號常寂光。文句記云：況常寂光，端醜斯亡。觀經疏云：法身無像，實不假地所居法界。次第云：法身虛寂，豈有形聲之可見聞。金光明云：佛真法身，猶若虛空。華嚴云：一切法無相，則是真佛體。若能如是觀諸法甚深義，則見一切佛法身真實相等，皆是此意也。故不可引法華法身具於應身相好，謬立法身寂光名為有相也)。他報應化三土定有相，若其相，即俱相俱無相。以法身自報寂光，即他報應化三土，故俱相；他報應化三土，即法身自報寂光，故俱無相。若但從理，非相非無相。以理性寂滅，有無叵得，故非他報應化三土之有相，非法身自報寂光之無相。若事理相對，無相即相，即相無相。以法身自報寂光空中理體之無相，對他報應化三土俗假事用之有相，故無相即相；他報應化三土俗假事用之有相，對法身自報寂光空中理體之無相，故即相無相。情通妙契，諍論咸失。四明不知，一向唯談三身四土皆是有相，以彼自立法身寂光實相理體，相相宛然故也。余嘗歷考諸祖格言，都無此意，斯蓋四明妄自建立耳。亦如報應尊特生身，體同故相即，用異故常分。四明不知，便自妄立界內分段劣應生身，不須現勝，即是界外法性尊特，遂將法華佛身卑小，及以彌陀生身高大，濫同尊特，相好無邊。余昔遭於四明所惑，嘗習斯義，近方省察，於是廢之。具如十不二門圓通記及十六觀經疏、往生記中所辨。嗟乎！近人率皆稱傳天台祖教，及究其旨趣，乃專依四明。若聞智者．章安．荊谿綱要之言，而耳不欲聞，口不欲談，心不欲思，以至皓首出語無稽，由是妄說文外之旨，以誘愚叢。嗚呼！正教陸遲，一至於此。哀哉！傷哉！

四、明諸佛不斷性惡。輔行釋不思議境中，問云：於不思議中，但明四聖，何法不攝？何必須明六道法邪？答：為實施權，從實開出。今欲示實，何得不論？總約一化，有五意說：一者、為示人天路故；二者、為令厭輪迴故；三者、為知菩薩自誓悲化境相故；四者、為知不可思議境所攝法故；五者、為欲令知性惡法門徧故。今文正在第四、第五，兼用第二、第三。此以六道而為性惡，若通而

言之，須該九界。言性惡者，謂性具諸惡也。性惡既有二義，性善反此，思之可知。應知性謂空中之理，惡謂妙假之事。於妙假中，或別以六道為惡，或通以九界為惡。通別雖異，莫不皆是性具諸惡，故云性惡。具即是假，不其然哉？又涅槃玄以四趣為惡，人天為善；三界是惡，二乘是善；二乘是惡，菩薩是善。又止觀以諸弊為惡，事度為善；事度為惡，二乘為善；二乘為惡，六度菩薩為善。乃至云：別教為惡，圓教為善。如此善惡，其義則通(云云)。性惡若斷，普現色身從何而立者，法華經云：皆得普現色身三昧。此有三義：一者、內現，如法華中身根清淨，十界依正於身中現，如淨明鏡諸色像。二者、外現，亦如法華普門示現，隨機不同，十界色異。三者、內外現，如大集中觀於己身、眾生身、諸佛身，悉於己身中現。又見己身、眾生身現佛身中，眾生身中亦如是現。釋籤云：真如鏡淨，任運能照。以能照外，現十界像，是故外像現於內也。有此二用，故分內外。論其實體，內外不二，是故謂之普現色身。普現色身既該十界，當知諸佛乃是三千理滿。垂應不二門云：眾生由理具三千故能感，諸佛由三千理滿故能應。應徧機徧，欣赴不差，良由於此。通論不斷十界善惡，普現色身，其義雖爾。別論不斷性惡，則普現色身，或約四趣，或約六凡，或約九界(云云)。但使分得常住法身，不動而動，徧應身土者，初住已去，是分證即。常住法身，體雖不動，徧應身土，用即而動也。初住已去，分果尚然，妙覺滿果，則可知矣。然初住位，雖證無生，必須界內分段身滅，生於界外實報土中，方能不動而動，徧應身土。於同居中，八相成道，五時施化，十界利生。故不可以分段生身，便作徧應身土而說也。具如觀音玄文及第五記者，輔行第八云(現行印本即止觀第四記，舊本即止觀第五記)：若見觀音玄文意者，則事理、凡聖、自他、始終、修性等意，一切可見。彼文料簡緣了中云：如來不斷性惡，闡提不斷性善。點此一意，眾滯自消。以不斷性善故，緣因本有。彼文云：了是顯了智慧莊嚴，緣是資助福德莊嚴。由二為因，佛具二果。元此因果，本是性德。性德緣了，本自有之。是故他解，唯知闡提不斷正因，不知不斷性德緣了。故知善惡，不出三千。彼又問云：既有性德善，亦有性德惡不？答：具有。問：闡提與佛，斷何等善惡？答：闡提斷修善，但有性善在。如來斷修惡，但有性惡在。問：性德善惡，何以不斷？答：性德但是善惡法門，故不可斷。一切世間，無能毀者。如魔燒經卷，豈能令於性法門盡？縱燒惡譜，亦不能令惡法門盡。問：闡提不斷性善故，後時還起善。如來不斷性惡故，應當後時還起惡。答：闡提不達性惡故，後時還起於修惡。不了於性善故，後時還為修善染。是故修善還得起。即以修善治修惡，則令修惡不得起。佛雖不斷於性惡，而能了

達於性惡。而於惡法得自在，不為修惡之所染。是故修惡不得起。故佛永無於修惡，自在用於惡法門。闡提若能達修惡，則與如來無差別。故知於善於惡，善達修性。於修照性，以性了修。能知此者，方可與論性德三因。生死、涅槃、煩惱、菩提，十二因緣，即是三德。如是無量，理無不通。彼文又問：闡提斷善盡，為梨邪所持。一切諸種子，為內外所熏。更能起善者，此識既無記，與真如何別？又此種子住在何處，而不早熏？故知權說，非為了義。若有說言：佛起神通，現惡化物。此作意通，同彼外道及二乘通，不同明鏡任運現像。若大經云：或有佛性，闡提人有，善根人無。古師謂是惡境界性。或有佛性，善根人有，闡提人無。古師謂為緣因性也。或有佛性，二人俱有。古師謂為正因性也。或有佛性，二人俱無。古師謂為了因性也。如此釋者，亦別教意，不了義說。若了義者(如前明無情境立佛乘義中具引之)，四明但知性具之惡，普現色身，相相宛然。不曉具惡之性，普現之本，空中理體，亡泯寂滅。致使所談一念三千，即空假中，三身四土，理事體用，皆是有相。請詳諸祖法言，方驗四明之失。問：文句記云：忽都未聞性惡之名，安能信有性德之行？人多異說，今意如何？答：若解今文，不斷性惡，則知性德之行，由聞性惡之名。何者？方便藥草，法喻雖分，亦權之義，則無殊軌。記中為消差與無差，故明性德之行，須聞性惡之名。豈非無差即差，亦權之義乎？又上句云：對此終窮，安得昧實？豈非差即無差，亦實之義乎？所以亦權是性德之行，由聞性惡者，以諸經地前尚自違理，未開權故。今經彈指，無非佛因，以顯實故。誰知法華佛以惡行，亦得名為善權方便。故邪見嚴王及惡逆調達等，內祕外現，莫不皆是亦權善巧。并由理具，不斷性惡，是故有茲性德之行。所以性德與夫理具及以性惡，蓋同出而異名耳。具如金錍體德中說。然須了知實相空中無差之理，其實本具諸法妙假三千世間差別之事。但別教中既無性德，本具九界，自他皆斷。故今乃明圓頓之理，性具九界，不斷性惡。有性德行，自行不斷，乃是理具；化他不斷，乃是普現。并名亦權，顯於亦實。若不爾者，則徒開浪會，虛說漫行，空列一乘之名，終無一乘之旨。自昔人師既不曉此，乃以三觀十乘消性德之行，為能治之藥；三障四魔消性惡之名，為所治之病。由是乃說破同體之惑，亦是斷於性惡之義。斯乃過德雷同，望聲謬說耳。何由能解方便藥草，無差即差，亦權之意乎？文句及記，明同體惑終須永破，究竟清淨。如燈生暗滅，雖無前後，暗定是障。既定是障，亦須定斷。豈得濫同不斷性惡，妙假亦權乎？故不可以理惑而混於性惡矣。

止觀義例纂要卷第三

止觀義例纂要卷第四

永嘉沙門釋　(從義)　撰

次明發心，為二：初標，次釋。為四：初明所託之境。心不孤發必託境生，故云先思所託之境。如十種發心等者，此指第一卷明五略中第一發大心之文也。言十種者：一推理，二覩佛相，三見神通，四聞法，五遊土，六見眾，七見修行，八見法滅，九見過，十見他苦。各四解不同者，即十種發心一一皆生，四教之解不同也。以發心僻越萬行徒施，是故須以四解定之，使大小甄分偏圓不濫。故輔行云：託境發心隨推隨發，若論修行初門不同。故章安云：聲聞以苦諦為首，緣覺以集諦為首，菩薩以道諦為首。此約三藏教而說。通教菩薩以界內滅諦為首，別教菩薩以界外道諦為首，圓教菩薩以界外滅諦為首。乃至當分跨節不同者，如上所明四解不同，即當分也。前三發心意在圓頓，一實發心即跨節也。故前文中觀教例云：隨教雖復若四若八，本意唯為顯一佛乘。又前所傳部別例云：下文雖有四教八教相待絕待，皆為顯於圓頓一實。即此意也。釋籤云：當分乃成今經相待義邊，跨節乃成今經開權義邊。又云：兩義即與待絕二妙不殊，若依施權即當分義(以施權竟權實相對，故有四教當分不同)，若據佛意即跨節義(跨越節次不說四教之殊，但明圓頓一實耳)。當分通於一代，於今便成相待，跨節唯在今經，佛意非適今也(雖則施權，意本在實，實即今經開麤顯妙。施權之時，其意既乃便在今經，是故佛意非適今也)。問：今此既是十乘之中第二發心，何得指前五略之中第一發心十種不同？答：前依正消釋例，詳究文相，例中第五廣略有無云：如發心中，顯數則廣，而文相略；後十法中，文相則廣，而顯數略。乃至云：雖互略無，義心通具。今從通具而說，故得指前十種。況輔行云：又此四弘更互相資，一念具足，無前無後，具如第一及下諸文。故今第一指前十種，第二指下總別行願也。次明具足四弘。言念念具足四弘誓者，顯於剎那相續無間，不離四弘故也。故下句云偏於多念也。以總冠別，一一行願從茲而立者，止觀第八知次位中云：二乘生盡，故不須願；菩薩生生化物，須總願、別願。四弘是總願，法藏、華嚴所說一一善行陀羅尼皆有別願。輔行云：一切諸願，四弘攝盡，故名為總。法藏、華嚴等者，觀經．悲、華並云：彌陀因名法藏，發四十八願。新華嚴經第十四明歷事別願等。故知一切菩薩凡見諸佛，無不發於總願、別願。今十乘中第二發心既明四弘誓願之總，故須以總而冠於別，故得指下知次位文，於義無妨也。無作四諦只一念心者，輔行云：苦、集二諦俱名為苦，義攝十界只在一念，故云一苦、一切苦。不明妙境一念三

千，如何可識？一攝一切三千，不出一念無明，是故唯有苦因苦果。由知無明只是法性，是故起悲。道滅二諦，俱名為樂。義攝四教，只在一念，故云一樂一切樂。不說妙境一念三千，如何可識？一攝一切三千，不出一念法性，是故唯有樂因樂果。由知法性只是無明，是故起慈。為依此境者，即妙境也。故止觀序中，明無作四諦云：陰入皆如，無苦可捨。無明塵勞，即是菩提，無集可斷。邊邪皆中正，無道可修。生死即涅槃，無滅可證。無苦無集，故無世間。無道無滅，故無出世間。純一實相。輔行引四念處云：一念心具十界苦，名為苦諦。(三土二死。)具十界惑，名為集諦。(五住三惑。)苦即涅槃，名為滅諦。惑即菩提，名為道諦。妙玄云：無作者，迷中輕故，從理得名。以迷理故，菩提是煩惱，名集諦。涅槃是生死，名苦諦。以能解故，煩惱即菩提，名道諦。生死即涅槃，名滅諦。即事而中，無思無念，無誰(誰者我也，即無我也。)造作，故名無作。大經云：世諦即第一義諦。有善方便，隨順眾生，說有二諦。出世人知，即第一義諦。釋籤云：世諦即苦集，第一義諦即道滅。欲令眾生於苦集中而見道滅，故云即耳。其實無有二法相即。故總結□中，四諦只是一實，一實只是三德四德。是故雖有四名，四實無四。一尚無一，豈有四邪？法華文句云：一切解脫即無作滅諦，無上道即無作道諦，用三諦破無作苦集。(四、明學者皆謂無作苦集不破者，灼然違於祖訓也。)昔欲說此，而眾生不堪。障既已除，故還說此也。然無作之名，從理而立；四諦之言，從事而論。故妙玄云：解惑因緣而成於四，豈非約事？道滅即苦集，苦集即道滅，四則非四，豈非約理？釋籤云：迷解在人，體恒相即。相即是理，迷解是事。又無作四諦，亦理亦事。亦事即是淨名疏云：說無作四諦，即果報土也。亦理即是止觀中以無作四諦對寂光也。淨名記云：有果報邊，須云苦集；以有苦集，須具四諦。於果報中，分論寂光須從理說。故唯一實義，亦當於寂光說法。(疏云：說一實諦，即常寂光也。)輔行問云：寂光既極，何須用教？橫豎二對，皆用無作。(以止觀中用教對土，有橫有豎，故橫豎中皆以寂光對於無作。)答：教被中下，不被究竟。初住已上，名下寂光；等覺為中，妙覺名上。出淨名疏。故淨名疏約果報明常寂光者，即分論寂光也。於分論中復□□種，即無作四諦屬果報土，一實諦是寂光土也。故知從於果報事說，必以道滅破於苦集。豈得專執苦集性具，便謂無作苦集不破？況輔行云：但觀理具，俱破俱立，俱是法界，即於百界生死之身達常住理。心慳若破，則是偏捨一念十界、百界依正(云云)。三、明一心能所。妙境為所，弘誓為能，思惟彼我，鯁痛自他，是故名為能所己他。四弘不出上求下化，自己一心具足能所。既乃如此，而他一心上求下化亦復如然，所以謂之他一念心生佛理等。言理等者，其理與我

無別故也。是故菩薩依斯起誓者，總結示也。斯者，此也。此謂已他能所生佛也。四、明徧立徧破。止觀第一引文殊問：經云：破一切發，名發菩提心。常隨菩提相，而發菩提心。又無發而發，無隨而隨。又過一切破，過一切隨，雙照破隨，名發菩提心。如此三種，不一不異，如理如事，如非理非事，故名為是。輔行云：經云：佛告文殊：菩提相者，出過三界，過諸名字，言語道斷，過一切發，滅諸發故，是名發菩提心住。是故菩薩過一切發，是發菩提心住。無障礙發，如法性發，無發是發，不著一切，不破實際，不移不益，不異不一，如鏡中像。一一句下，皆云是發菩提心住。住是所依，初句是即破而立，從法性下，是非破非立而論破立，如是皆名依境發心，故云發菩提心住。立即是隨，法性即是雙非雙照。今文但是附彼經意，文兼義釋，故小不同。如淨名云：言菩提者，不可以身得，不可以心得。先廣破竟，次即立云寂滅是菩提等。又隨即是假，破即是空，雙非雙照，即是中道。此約法界無緣大慈而發心也。又約事理以對破隨，空假等義，並應可解。故知今文圓發，仍須徧破徧立等，即是法界無緣發心耳。

三明安心，為二：初標，次釋。為四：初明行相。多番六十四者，信法二行各有八番，即一十六。言八番者，止觀各有四悉故也。又信行轉為法行，及法行轉為信行，亦各有八番，成一十六，并前乃有三十二番。化他既爾，自行亦然，是故乃有六十四番。況此但是一向根性六十四番，更有信法相資根性六十四番，乃成一百二十八番。又就三番止觀(三番則是次第，三觀即是以次顯不次也)說之，則有三百八十四番。又有一心止觀六十四番，乃成五百一十二番，是故不立。如此多番逗會根性，法門則闕。次明能所總別。定慧止觀名之為能，無作諦境名之為所，能所相稱方成安心。故安心中有總有別，總則但以寂照止觀而為能安，法性妙境以為所安，別則開為□法等異。應知總是別家之總，別是總家之別，是故名為離總出別。別皆有總，雖異而同，雖同而異。故輔行云：故知此中(此中即總)別而不別，下文別中不別而別，總別俱是依於妙境，以隨人故總別不同。惑重觀微應須隨事，故使行相若信若法四悉迴轉，人不見之，便於別安而生異計，則失大師逐宜之能。三明寂照相即，如文可見。故止觀序中明圓頓止觀云：初後不二，如通者騰空。輔行云：近地之空與萬仞同體，故云不二。通譬行人，騰譬修行觀理，空譬頓理不二。又涅槃云：發心畢竟二不別等，即初後不二之教也。

四、明凡師為他止觀云：已說前人根性利鈍竟，云何安心？師應問言：汝於定慧為志何等？故云仍須問彼也。不審根性有於信法相資，迴轉止觀四悉安心之相，但以一法徧逗眾機，他無所利，故云同設一位，未見益方也。故止觀云：譬如養生，或飲或食，適身立

命。養法身亦爾，以止為飲，以觀為食。藥法亦兩，或丸或散，以除冷熱，治無明病。以止為丸，以觀為散。如陰陽法，陽則風日，陰則雲雨，雨多則爛，日多則焦。陰如定，陽如慧，慧定偏者，皆不見佛性。乃至云：若一向作解者，佛何故種種說邪？天不常晴，醫不專散，食不恒飯，世間尚不爾，況出世邪？縱轉弄好異等者，皆斥他之辭耳。所以同宗枝派乖各等者，如輔行釋常坐三昧中云：故信禪師元用此經(此經即文殊問及文殊說兩般若經也)，以為心要。□人承用，情見不同，致使江表京河禪宗乖互。亦如賢首命家判教，及乎修行禪觀之相，全指天台止觀明之。又如清涼教宗，賢首觀用天台。至於圭峯，又自謂之禪遇南宗，教逢圓覺，仍斥天台所談止觀。師資如此，矛盾相反，可不悲哉！言矛盾者，輔行云：楚有賣矛及賣盾者。有來買矛者，語買者言：此矛壞千盾。有來買盾者，語買者言：此盾壞千矛。買矛者猶在，買盾者復至。買矛者語賣者言：還與汝矛而壞汝盾，為得幾盾？賣者無答，自相違故。矛者，戈矛也。說文云：酋(疾流切)矛也，建於兵車，長二丈，象形。盾者，干櫓(郎古切，說文云：大盾也)之屬。說文云：戣(扶發切)也，所以扞(音輪，衛也)身蔽目也，象形。滋者，多也。今家弁(弁字誤也，當為辨字)師，先分凡、聖等者，止觀云：教他為二：一、聖師，二、凡師。輔行云：若通論者，六根、五品皆屬凡師，未破無明，通皆具縛。若別論者，五品位也，六根清淨，離二縛故(見、思、塵沙)。相似聖師(普賢觀經既以五品在十信內，故知智者亦得名為相似聖師，具如大部補法中辨)，準第一卷料簡文中，通取六根以為凡師。前指聖師在初住故，六根尚稱為病導師，況三藏菩薩一切未斷？問他設教，依病□方，即是總舉法、喻之相。四悉隨其便(去聲)，宜用之信、法二行，互相資益，何須固執？終朝守株者，如止觀中斥他人云：一種禪師不許作觀，唯專用止。引偈云：思思徒自思，思思徒自苦，息思即是道，有思終不覩。又一禪師不許作止，專在於觀。引偈云：止止徒自止，昏闇無所以，止止即是道，觀觀得會理。此兩師各從一門而入，以己益教他學者，則不見意。一向服乳，漿猶難得，況復醍醐？言守株者，輔行云：宋有耕者，於野有兔，觸株而死。後遂廢耕，恒守此株，冀復有兔。傍人喻之，而不肯止。故俗相傳，以執迷者，名為守株。

四、明破偏，為二：初標，次釋，為四：初明無生門意。初無生心橫豎雖偏者，無生心即無生門也。故止觀云：一、無生門從始至終，盡其源底，豎破法偏。輔行云：盡源故橫周，盡底故豎窮。標中探說章中之意，故云盡其源底也。即三惑各偏，名為橫周；通至實相，名為深窮也。又橫攝一切，名為橫周；一一至極，名為豎深也。復須後位六即豎窮者，以初無生橫豎破偏，位在初住無生法

忍，是故謂之無生忍心。初住既爾，二住已去，乃至妙覺，後位可知，是故謂之復須後位。更兼住前相似等四，故云六即。而此六位從始至終，名為豎窮。此約事異，故分六位。若約理同，是則不然，所以謂之若橫若豎，無不即理，即理乃是非橫非豎，橫豎不二。此約無生一門豎論，自具於橫及非橫豎，故作是說。若論橫門，亦乃如然，所以謂之橫門一一無不具豎及非橫豎，故知豎中具足有橫及以不二，餘二類之，餘二即是橫及一心。故止觀云：二、歷諸法門，當門從始至終，盡其源底，橫破法徧。三、橫豎不二，從始至終，盡其源底，非橫非豎破法徧。今且明橫豎一心，在下明之，故下文云又以一念心該冠兩門等也。止觀又云：無生一門是豎，無量諸門望無生門，餘門是橫。橫門者，如中論云：不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不去。次明他門理等。無生一門望於餘門，則無生為自，餘門名他。自他雖異，其趣無別，是故謂之他門理等。三、明度入他門。即是將於無生門中十境、十乘轉度徧入無滅，及以不常不斷、不一不異、不來不去無量諸門，使彼諸門皆有十境、十乘，故云度入他門，諸法無差也。若用一門，諸門融入者，即是隨用一門而諸門會通也。以由門門無不即理，故得融攝，等無差降。故輔行云：又今豎門三諦義足，度入橫門，門門三諦，故使橫門無橫不豎。以豎望橫，無豎不橫，從始至終，並有橫故。如一無生，一切無生，乃至不出(即不去也)亦復如是。攝此橫豎，皆入一心，具如後說。此八既爾，諸門例然。是故今文度入諸門，具如中論初二入六。是故今文先以諸法悉入無生，餘七展轉更互相入，乃至一切，其意亦然。是故且明無生度入。況涅槃釋義等者，止觀云：無生教門豎攝因果。其義已彰，橫攝之意今當說。大品云：若聞無生門，則解一切義。初阿字攝四十一字，四十一字攝初阿字，中間亦然。此意難見，更引佛藏示其相，次引涅槃釋其義，後說無生門破法徧。佛藏云：劫火起時，菩薩一唾，火即滅；一吹，世界即成。非是先滅後成，只一唾中即滅即成。彼經明外用內合，無生門即破徧，即立徧，破立不須二念。若內無是德，則外無大用，寄外顯內，其相如是。涅槃釋義者，不聞聞一句，有種種義。初云：不生生，不生不生生，不生生生。按此四句，說無生門，攝自行、因果、化他、能所等法皆徧(云云)。又楞伽云：我從得道夜至涅槃夜，不說一字。佛因二法，作如此說，謂緣自法及本住法。自法，即是證聖真諦實性也；本住法，謂古先聖道，法界常住。此義與大經四不可說意同(云云)。地持有四種成熟，謂聲聞種性、緣覺種性、佛種性、菩薩種性。無此四性，以善趣熟之。佛種性，即此圓機；菩薩種性，即此別機；聲聞種性，有別異善根，即三藏機；退大取小種性，即通機。彼四成熟，即此四種機緣，故今

謂之地持對教。咸隨法相，度入諸門者，若在無生門中，如此諸義，皆順無生；若度入諸門，如此等義，亦稱無滅。不常不斷，不一不異，不來不去等也。又以一念心，該冠兩門者，即是第三，橫豎不二。一心止觀，非橫非豎，而又具攝橫之與豎，故云該冠兩門也。止觀之文，已如向引。輔行云：不二門中，具攝諸橫，名為橫周；無不圓極，名為豎深。即此意也。高廣大車，不動而運者，止觀引經云：其車高廣，橫豎不二，則非橫非豎。故云是法平等，無有高下也。即體之用，故云不動而運(云云)。

四、明約位簡辨。止觀中明從空入假破法徧，後云：二、明入假利益者，菩薩本不貴空而修空，本為眾生故修空，不貴空故不住，為益眾生故須出。故有從真起應，法眼稱機，應以佛身得度，即現佛身說法，乃至天龍八部等。輔行云：欲明出假真實利益，必在別圓初地初住。此是第四示文妙旨。(六處示妙，前已具引。)故知明益正示文意。文云真應，復云法眼，故此法眼必非地前，乃是不思議假而為法眼耳。驗知此益定在法身。(止觀又明十信六根清淨，即徧見聞十法界事。若是入空，尚無一物。既言六根互用，即是入假位也。此與不二門云照分十界，各具灼然，其意一揆。近代傳習四明學者，請詳止觀之文，休更謬說空中自有三千也。若不信者，止觀那云入空無一物，入假六根互用邪？莫是大師不解圓妙，但事分別乎？以此而言，三千世間定是妙假。若即空中，一法叵存，更何所惑？)是故名為入住應徧，方名假徧也。不二門云：分真垂迹，十界亦然，良由於此。及以真徧者，即第三中觀破法徧文也。故止觀明修中觀有五意。第四意云：四學大方便者，即是如來無謀善權，無方大用，住首楞嚴，種種示現不可思議巧方便力。乃至云：初住破一分無明。此是語略，亦得謂之無量品。此位能徧法界，作佛事，不可限量，如首楞嚴中廣說。故此假徧及以真徧，辭異意同。良由內證中道真實，方能外應徧於法界。如此真徧，即是顯於性具假徧初住之前，故云爾前觀行相似。約位仍在若俗若真者，止觀云：如相似位人，六根淨時，猶未發真，見於中道。雖觀三諦，約位往明，但破四住及塵沙惑。既證方便，但束為二諦。若入初住，破無明，見佛性，雙照二諦，方稱為智，亦具三諦，但束為中道第一義諦。情智合論，即是隨自他意語也。輔行云：如相似下，約位以判，故分真俗。以屬於情，位在六根；讓於中道，以屬於智，位在初住。則七信已前，為真所攝(即止觀云：入空尚無一物也)；八信已去，為俗所攝(即止觀云：六根互用，是入假位也)。是則初住已上，亦有同體真俗；六根清淨，亦有相似中道。故下章安作與奪釋，即是六根奪其相似中道，與其相似真俗也。住後尚須節節離愛等者，此非離於相似法愛，乃是離於真位法愛也。法愛既離，無明即淨，三德乃明，方登上位，以至究竟也。

五明通塞，為二：初標，次釋。為四：初明節節撿校。此即一心通塞之文也。止觀之中既用法華，有一導師善知通塞，是故仍須了於開權。諸法無外，唯在一心，節節檢之，亦無能檢之觀，亦無能著之心，能所寂然，乃名通耳。次明無非法界。止觀云：良以一心即空假中，觸處諸塞皆通無礙，能過五百由旬到於寶所，是名為通。通本對塞，既觸處如空，則無復有塞，無塞則無通。若於無塞無通起苦集無明障蔽者，皆即空假中具諦緣度，是名無通無塞雙照通塞。輔行云：一心不當橫豎通塞，於此一心復起塞著，而生苦集無明蔽等，應須檢此一心通塞。須知苦集無明蔽等即是一心之塞，無非法界成於無作諦緣度等，即是一心之通也。三明六即甄分。故止觀中明一心通塞已，乃結判云：是為初心過五百由旬，應明六即義。輔行云：是為下結判也。如此釋者，一切眾生理性五百，乃至諸佛究竟五百，不同舊義，令凡望崖，故得毫善。皆成佛因者，如金錍云：法華會中，一切不隔，草木與地，四微何殊？舉足脩途，皆趣寶渚，彈指合掌，咸成佛因。與一許三，無乖先志。寓言記中具解此義，學者尋之。四、明能轉為所。止觀云：若同外道愛著觀空智慧，宜以四句徧破，能破如所破，令眾塞得通。若不執觀空智慧，則能破不如所破，但破塞存通，如除膜養珠，破賊護將。輔行云：於能生著，同彼外道，宜用通塞四句徧破。故知前破徧中，但用能破破於所破，猶未悟者，必於能所心生塞著。於能生著，觀法雖正，著心同邪，是故須破，故云愛著觀空智慧。是故須以三假四句破能著心，使無立處，破能著智如所破惑，故云能破如所破也。雖不愛著能破之觀，而猶愛著所破之惑，故云若不愛若觀空智慧，則能破不如所破，是故但用破徧破惑。次舉譬中，先譬除膜養珠，但成分喻；若破賊護將，便成徧喻(分喻、徧喻，即是大經八喻之中兩種喻也，具如釋籤中引)。何者？除膜養珠，不可珠復為膜，是故更喻破賊護將。將若為賊，此賊亦破；賊若為將，此將亦護。如是展轉，將皆為賊，節節破之。是故今云：須了能破，轉為所破，謂賊為將。此喻可知也。乃成菩薩旃陀羅者，止觀禪境，約因緣禪，明十乘觀法。至知次位中云：若人不知如上諸位，謬生取著，成增上慢，即菩薩旃陀羅。輔行云：若人下，結斥。菩薩旃陀羅者，旃陀羅，此翻殺者。自濫上位，殺常住命；若為他說，害他慧命。以此而推，斯困者眾。淨名疏云：不得聞觀心即是，而便混濫，生增上慢，作菩薩旃陀羅。若不受此語，即是不信諸大乘經了義之說。(疏中上文具明六即，故有此云。)今文既明善知通塞，是故亦用此意結斥。不見說觀者，自不見於通塞諸意，妄生取著，謬說觀行，而教於他也。然成或過者，然者，是也。然成，即謂是成觀也；或過，即是生增上慢也。自行教他，並皆傷害法身慧命，是故乃成菩薩旃陀羅也。

六、明道品，為二：初、標；次、釋。為四：初、明大小俱用。言聞觀者，聞謂聞教，觀謂修觀也。大小俱須者，止觀中明四種道品：一、當分；二、相攝；三、約位；四、相生。輔行云：此四通論，俱通大小。別而言之，第三唯小，餘三在大。雖有四文，亦但二義，前三為成第四故也。講者唯約小位辨之者，斥也。但約小乘次位對於道品，此則只是約位道品耳。是故斥云：尚失小乘相生相攝，況復得於衍門餘之三教道品邪？大乘等者，濫學大乘之觀，便謂四念處等是小乘之行，非大乘之法，是則大小俱皆棄之，將何以為所行之軌？如來遺囑，令依念處行道，他既不遵，則無所行之軌範矣。次、明諸品調停。此即第四、相生道品調適也。故止觀云：如修念處，能生正勤，正勤發四如意足，如意足生五根，五根生五力，五力生七覺，七覺入八正道。是為相生，亦是調適也。諸家縱修者，與而言之也。唯云念處者，偏用七科中一也。且後六科三十三品，有何妨礙而不用之邪？三、明品後之門。圓道品後明三空門者，止觀中明無作道諦三十七品成於一心，三觀之後乃云：復次，行三十七道品，將到無漏城，城有三門，若入此門，即得發真，謂空・無相・無作門，亦名三解脫門，亦名三三昧。他既不明等者，斥他也。道品尚闕，能通豈存？如世行道至無門可入，以喻斥失，其意昭然。四、明名異體同。具如攝法文中廣明者，此指第七、對治助開中攝法之文耳。以彼明六度攝法中，最初乃是攝諸道品故也。故止觀云：今明六度助道攝諸法盡，略明攝諸道品，調伏諸根、十力・四無所畏，乃至三十二相・八十種好等。況復標中雖云六度攝於諸法，至下釋中乃約道品攝於十力・四無所畏・十八不共・四無礙智・六神通・四攝・陀羅尼・三十二相・八十種好等，皆是道品所攝。故知道品與一切行名異體同，以體同故，所以相攝也。

七、明正助，為二：初標，次釋，為四：初明助開三脫。止觀中明根利無遮，根利有遮，根鈍無遮，不須助道，根鈍遮重，乃用於助。以根鈍故，不能即開三解脫門；以遮重故，牽破觀心。為是義故，應須治道，對破遮障，入三脫門。近代修者得語為證者，即一家諸文所斥暗證之流也，南山所謂學大乘語者也。但是聞得大乘空寂之語，便乃以為與佛無殊。然則約理雖無高下，約事乃有迷悟不同，何容下凡妄齊極聖？既非上慢，定結夷愆，故釋籤云：謂證真如，大妄居首。如此之人，豈論助治邪？次明助有事理，即止觀中以三雙六句料簡六度道品之文也。輔行云：次以六句料簡事理者，先問意者，事度屬三藏，道品是無作，本以無作正行道品通至無作三三昧門。今此乃云不修事度，無作三昧不成就者，事度應勝無作道品。次答意者，度之與品俱有事理，況復度品更互相攝，是故勝

劣亦互受名。乃至云釋中先別次通。所言別者，三對不同，且以事度對理道品，生滅道品對圓六度，以明相破、相修、相即，是故須知相破、相修約判權實而成助道，相即約於開權顯實而成合行。若且一往為無作故，修事為治，則如向所說。若以四教遞為助者，應以通教對事六度，別教對事，圓教對事，別教對通，圓教對通，圓教對別，總合六重度品不同。助道之說既通四教，是故用於別教為助，仍名為事，乃至用圓猶名理助也。此約偏圓而說，若約大小分之，用三藏助則為小，用通別圓助則為大也。桉位勝進者，此有二義：一者既用三教為助，是故助成圓理，發時乃有桉位勝進兩益。二者既用圓教為助，則於圓教自論桉位勝進之義，但據當位及以增進二義自顯。故輔行云：財施助法，法施融財，正助合行。斯之謂也。乃至云：作此觀時名為觀行，六根若淨名相似位，具如法華六根清淨；若入銅輪，具如華嚴十種六根。又復桉位則在住前，勝進則至初住。三明須用對等，止觀云：若用對治得去，是病所宜；若對治不除，當依四隨迴轉助道。如治一慳，或樂修檀或不樂修，或善心生或不生，或修檀慳破或不破，或修檀助開或不開，或對或轉或兼或第一義。輔行云：所言轉者，或轉用尸乃至般若；所言兼者，藥一兩乃至三四至五名具，是故但四。今文無具者，但是文略耳。第八卷有之(云云)。於一病中轉用藏教五及以三教六，成二十三度六蔽，合有一百三十八治兼具等相，思之可知。若見其意方了此文，是故今文斥他人云：他無一番，況復諸句。四明事理合行六度攝於一切諸法，文中自列一十二條，初攝道品，乃至第十二攝八十種好，如前具引。又云成道等者，此文出止觀第十，約因緣禪明十乘觀正助中文也。事理之言通於大小偏圓之義，即以小助大、用偏助圓，偏小為事、大圓為理也。

八、明次位，為二：初、標；次、釋。為四：初、明須用六即。始終不二等者，謂圓教位約理融攝，始終雖則無二無別，然而約事仍須用於六即甄分，故弘傳教法及以修觀，皆須委知六即之義，方免濫同他人。將於華嚴初住、初發心時，便成正覺分證之果，稱為究竟妙覺之果。故止觀中明初住位，破無明，見佛性，引華嚴云：初發心時，便成正覺真實之性，不由他悟。即此意也。如是次第四十二位究竟妙覺，無有叨濫，是名知次位也。又禪境十乘知次位中備明六即，即其意也。次、斥他宗之失。五品、六根，唯天台宗依法華經，約於住前立之，以為內凡、外凡。故止觀中明知次位，乃約法華明於五品、六根、十信。故今斥於他人不立，是則法華經中之文便成無用矣。三、明約境辨位。止觀云：復次，今此一章是觀陰界入境，須約陰入而判次位，所謂黑陰入界即三惡道位，白陰入界即三善道位，善方便陰入界即小乘似位，無漏陰入界即二乘真位，

變易陰入界即五種人位，法性常色、受、想、行、識陰入界即佛位。輔行云：復次下，約陰入界以明次位。前雖約教以明圓位，今復約凡聖明五陰位。言五種人者，果地二乘及後三教斷惑菩薩生界外者，此位之後既對四德以為佛位，故知降佛皆是二種菩薩所攝，是故次品而明其位。四、明入位方便。止觀云：若四種三昧修習方便，通如上說，唯法華別約六時、五悔重作方便。乃至云：今於道場日夜六時勤行五悔，助開觀門，一心三諦豁爾開明，圓解成就，正信堅固。此即初隨喜品位也，乃至第五品及六根、十信等。輔行云：先明五悔為入位之方，他人圓修都無此意，將何以為造行之始？但云一念即是如來，空談舉心無非法界，委檢心行全無毫微。九明安忍，為二：初標，次釋。為四：初明即位未深。止觀云：始觀陰界入至識，次位八法障轉慧開，或未入品或入初品。因生違順者，輔行云：違即是惡，順即是善。文舉片禪少惡為違順之端，故止觀云：那得薄證片禪即以為喜，纔見少惡即以憂為？又名譽利養眷屬是輭賊，即順也；煩惱見慢等是強賊，即違也。今既辨此違順之相，則今行人策於五品而進六根，他不明之，為此牽引遂破觀心，或未入品或入初品不至第五，又障不入六根清淨。次明煩惱全在。非但無明煩惱未除，亦乃見思煩惱全在，麤心暫息，此非初品，但是薄得斥禪即以為喜耳。故下句云：初品檢量他已無分。是以止觀禪境中明未到定已，乃斥他云：無所知人若得此定謂是無生忍，性障猶在未入初禪，豈得謬稱無生忍邪？極果最高喻之如頭，故云果頭。若乃讚歎以為果頭，則自懷慚，無於光明相好莊嚴，復無四眾八部圍遶，是故不敢受此讚歎。若乃毀黜降同凡下，仍復鄙恥不與為儔，凡聖中間復無所召，是故謂之兩楹(以成切)，中間無所名也。楹者，柱也。禮記檀弓(檀，姓也。弓，名也)篇云：孔子曰：夏后氏殯於東階之上，殷人殯於兩楹之間。而丘也，殷人也。予疇昔之夜，夢坐奠於兩楹之間，予殆將死也。輔行云：曾聞有人自謂成佛，待天不曉，謂為魔障，曉已不見。梵王請說，自知非佛，仍又謂之是阿羅漢。他人罵之，心生異念，自知非是阿羅漢果，又乃謂是第三那含。見女起欲，知非聖人。故知習教薄知次位，縱生逾濫，亦易開解。與夫暗證之流，霄壤不同矣。輔行又云：比見無慙者，或稱無礙，或說理融。乃至云：若謂此身即是佛者，釋迦已滅，慈氏未降，又復非是他方佛來。若非魔賊，謂是誰乎？汝若不信有十方佛，自稱為佛，逆之甚矣。自滅道心，破他善種。若大權逆化，復不自稱我行無礙(云云)。三、明內外俱安。內即煩惱等是，違是所忍，空假中三觀是能忍。外即名譽利養眷屬等是，順是所忍，莫受莫著，縮德露玷，一舉萬里是能忍。四、明進入後位。

三術之言，有內有外，已如向說。既安忍已，即令自入，進於後位，即是內凡六根淨也。
十、明離愛，為二：初、標；次、釋。三界愛斷即見思已亡也，仍受愛名是滯相似之法也。頂墮等者，輔行云：今論圓教至十信時，若生愛心不入初住，而六根淨位定不墮小，但以住頂名之為墮，非謂退墮，以六根中無退義故，況復更有造重逆邪？故此頂墮異前藏通。受此等者，且約外用妙假而說，其實須該智慧功德法性等三，此即著於相似三德之法也。此位等者，離愛有二：一、似；二、真。真位法愛尚不應著，況復著於相似法愛？今明離於相似入真，真位法愛復更須離，方乃入於二住以至妙覺位也。

○第五、心境釋疑例

為三。

初牒名

次略為下標數

三問下解釋為二十番料簡

初料簡

起對法界為二：初問。止觀第一卷明發大心約四諦四弘六即，顯是今即四弘中文也。故止觀明無作弘誓四諦之體只是一心三諦，文畢乃云若得此解，根塵一念心起，根即八萬四千法藏，塵亦爾，一念心起亦八萬四千法藏，佛法界對法界起，法界無非佛法，生死即涅槃，是名苦諦(云云)。輔行云：若得此下明四諦，八萬四千不出一心，八萬四千其數不殊，但以所治及以能治所治滅等得四諦名。初云佛法界等者，佛法界根也，對法界塵也，起法界識也，仍本迷說，故云根等同名法界更無差別，故知八萬無非生死咸即涅槃，集道亦然故皆法界。前之二教巧拙雖殊，皆為滅心以為極果，別人乃為迷解之本，圓人即知心是法界，緣此發心宛然可見，世人何事固執一途？今文所引仍略佛法界三字，輔行既云仍本迷說，故云根等同名法界更無差別，故知今問如何法界有起有對，乃是以理而難迷事也。法界者本理也，起對者迷事也，既是法界之理，如何有於起對之事邪？次答為二：初指前已明。此指前文發心四中，第二意云無作四諦只一念心，第三意云於一念心以辨能所，以此能所悲已悲

他，他一念心生佛理等，是故謂之如前分別，其義已顯。次若欲下更論所以，文又為二：初約三義明所以。初義中言心佛等者，即輔行云八萬四千不出一心佛。法界者根也。心佛之事雖則有界，法界之性則無差別，故雖起對奚嘗非理？奚者何也，嘗者曾也。次義中言夫念起等者，初義約理心佛無殊則是性德，今約修德達事即理，故云念起依理體達等也。第三義云稱理等者，向論修德故云念起依理體達，今約證悟故云稱理無非法界。何者？由前修德體達之功，故今證悟起對稱理。稱者相應也。若非證悟曷稱於理？智與體冥良由此也。次今此下約六即結成。義通三種者，有性、有修、有證故也。意在前二者，以發心顯是正約全性起修，以修照性故也。故以六即結成三義，炳然可解。

次料簡

十界四運已未，如何觀察？文為二：初問。止觀明第四三昧中有四科：一約諸經，二約諸善，三約諸惡，四約諸無記。約諸善中文自有二：先分別四運，次歷諸善(約諸惡中亦明四運，約諸無記中但以無記對於善惡。四句推之，無記對記，記即善惡，故以無記對記而推)。初明四運者，夫心識無形不可見，約四相分別，謂未念、欲念、念念已。未念名心未起，欲念名心欲起，念名正緣境住，念已名緣境謝。若能了達此四，即入一相無相。輔行云：運者，動也。從未至欲，從欲至正，從正至已，故云動也。攝九四運入佛四運，觀佛四運不出九運。九界四相皆不可得，名為一相。一相自無，名為無相。今云已起未起者，未起即未念，已起即念已也。如何觀察者，然止觀中亦自料簡，故止觀云：問：未念未起，已念已謝，此二皆無心，無心則無相，云何可觀？答：未念雖未起，非畢竟無。因未念故，得有欲念。若無未念，何有欲念？是故未念雖則未有，非畢竟無。念已雖滅，亦非永滅。若永滅者，則是斷是。是故念已雖滅，亦可得觀。輔行云：問意者，正斥他人但觀正起，故先問云：此二無心云何可觀？次答意者，但是未起名之為無，既非永無是故須觀，望事為已心不可無。又云：如人防火一切俱防，若但防發不防未發，必為未發之火所燒。觀已未心實為防於欲生正生，無生觀人但知觀於正起之心令心不起，不知觀於未起之心心體本無，無既本無起亦非起。今文所問準於止觀，意亦可解。次答中言雖即不專的在一境者，此明已未之境通於十界故也。然須形於正起之心等者，此明已未之心望於正起之念，則別在一界所收也。何者？凡起一念必須別屬一界所攝。形者猶舉也，即相形待對之義也。欲知已起須舉正起，故今但舉正起之心，則知已起為屬何界也。望前為已者，望前

正起故今為已也。望後為未者，望後欲起故此為未也。是故已未望於欲正而得修觀者，總結示也。輔行云：此前貪欲雖復暫息名貪欲已，對餘境時復名為未。已未雖即同是不起，對境時別相待成異，初息名已、息已名未，故此未心通對十界(輔行又云：若知隨起十中一心一必通十)。後若別起此未屬別，恐屬別故故亦須對起已觀之。修觀辭句具在止觀，今不煩引。

三料簡

未起望後，似濫欲起。文為二：初問，可解。次答，為二：初正明未起與欲起不同，文亦可解。

次觀此下，仍示能觀觀法。文又為二：初別明未起一運之觀。觀此一運者，未起一運也。何以知之？以初問中將於欲起問於未起，故今一運則是未起也。望後欲起一界之心，則知未起必屬一界。若屬一界，觀此一界必具十界、百界、千如、三千世間不思議假。不二門云：照故三千恒具。即此意也。然必約假以立空中，是故又云即空即中。不二門云：遮故法爾空中。良由於此。故此應云能了妄念(九界四運通名妄念，今且別論未起一運)，無一異相(故止觀云：若能了達此四，即入一相無相)。達此無相具一切心，三千具足方能照於一多相即(理具三千即是妙假)，仍達理具即空即中(具既是假，故達理具即空即中，方成一心三觀之義也)。

次故知下通示四運之觀，文為三：初正示亡界亡運者，即是能了妄念無一異相也。唯觀三千者，即是達此無相具一切心三千具足也。即空即中者，即是乃達理具即空即中也。無三名字者，上明三千妙假即空即中，乃是非三而三假立之耳。今云無三名字，乃是三而不三，三無形相俱不可見也。能所溷(荒內切，青黑貌，非今文意，字應作膇，武盡切，合也)合者，能謂能觀三觀，所謂所觀三諦，能觀三觀既乃三而不三，所觀三諦亦乃三而不三，故大意云：三諦三觀三非三，三一一三無所寄，諦觀名別體復同，是故能所二非二。二既非二，即是膇合也。

問：諸文皆云三千世間即空、假、中，此文何故但云三千即空、即中？

答：此文單明三觀之義，是故但云三千空中。何者？理具三千全是妙假，是故謂之即具十界百界千如。然必約假以立空中，是故謂之即空即中。不二門云：照故三千恒具，遮故法爾空中。即此意也。(應知今文唯觀三千，及以上文觀此一運即具十界百界千如，不可但約變造三千以明事觀，良以並由理具三千方有變造三千故也。)諸文兼明所觀之境，故於三觀之上復云一念三千耳。不二門云：一期縱橫不出一念，三千世間

即空假中。良由於此。所以然者，能觀既是即空假中，所觀亦是一心三諦。故普門玄義云：百界千如皆是因緣所生之法，是諸生法即是三諦。故此即是大事因緣，非餘感應。若無因緣，何殊外計？故不可聞一念三千是因緣生法，便乃驚疑自貽伊慼。

問：輔行云：三千即空性，了因也；三千即假性，緣因也；三千即中性，正因也。四明據此，乃謂三諦皆有三千，今何故云理具三千，但是妙假？

答：只為四明不曉一家所談理具三千妙假，致使訛說三諦、三觀皆有三千，以至諸文所談三身、四土等義，悉皆謬作有相而說，不許空中亡泯寂滅。如解實相云：三千皆實，相相宛然，及理體有差別等。其徒乃遞相推尊，自立為祖，繼祖為宗，反經非聖，昧者不覺。悲哉！悲哉！余為此懼，閑先聖之道，乃力排斯謬，使邪說不行，正塗昭顯。具如金錍．寓言記及不二門圓通記中委辨。今既臨文，不能默已，更略言之。何者？輔行第八云(此下凡指卷數，並據現行印本)：

問：一心既具，但觀於心，何須觀具？

答：一家觀門，永異諸說，該攝一切十方佛法。良由觀具(他宗雖談理體寂滅，不說本具事用宛然)，具即是假(本具事用，即是妙假。故今文云：即具十界百界千如)，假即空中(豈非今文即空即中)。

問：若不觀具，為屬何教？

答：中乃約藏、通、別三不觀於具，尚不識具，況識空中？(理具三千，若不屬假，何故謂之尚不識具，況識空中？故知不可將理具立法，濫於空中蕩相也。思之。)又云：又此理具變為修具，一一修具無非理具。(金[金*((白- 日+田)/ 廾)] 云：一家所立不思議境，於一念中理具三千，故曰念中具有因果、凡聖、依正等。故所變處無非三千，即今理具、修具之義也。)所以將理對修料簡，令識修具全是理具，乃達理具即空即中。(若謂理具便是空中，非妙假者，何故謂之乃達理具即空即中？)故妙境初章安料簡云：法性自爾，非作所成。(空中之性本具妙假，其猶明鏡元具萬象。)故知章安深領玄旨。又輔行第三釋大品一切法趣一法云：大論兩文共釋此句。初云：云何菩薩為世間趣故發菩提心？菩薩為眾生說色趣空乃至種智，為眾生故說色非趣非不趣乃至種智。次文云：為眾生故說一切法趣空無相願，是趣不過。何以故？是空無相中，趣不趣不可得故。初文以能趣為假，具歷色心乃至種智，故知具一切法即是假也。(明文若此，可不信乎？何得將理具妙假立法之義，濫同空中蕩相之義邪？)所趣為空，非趣非不趣為中。次文以能從所為空，是趣不過為假，趣不趣不可得為中。此下諸文用語稍異者，中假二意全依論文，次但況出，故云一切法趣色。色尚不可得，云何當有趣非趣等？何以故？一切法趣色，能所皆假。(一切法為能趣，色為所趣，既皆是假，而理

具三千，如天珠網，互相涉入，何得謂之是空中邪？)色不可得，一切法亦不可得，能所皆空。(何得云三千即空，是真諦有三千邪？止觀云：若是入空，尚無一物，可不信乎？)趣不趣不可得，即不住二邊，正顯中道。(非空非假，名為中道。且入空尚無一物，豈可中道第一義諦，相相宛然邪？若定執此，則成誹謗矣。若中道雙照，則照假故三千宛然，照空故一法叵得。而中道之體，豈當有無者哉？思之。)又若不信輔行之文者，且釋籤云：若以心性觀彼界如，(豈非百界千如是因緣所生法邪？)界如皆空，(豈非三千即空性了因，是亡泯三千邪？)常具諸法，(豈非三千即假性緣因，是雖亡而存邪？)非空非具，(豈非三千即中性正因，是心性不動邪？)而空而具，(豈非中道雙照二邊邪？然上句云：非空非具，即是中道雙遮空有也。)非遮非照。(不二門云：照故三千恒具，遮故法爾空中。故今非遮空中叵得，非照即妙假不存。即大意云：三諦三觀，三非三也。)又若不信釋籤之文者，且文句記云：境據假邊，且存其數。(妙境若約二邊辨之，則屬假邊，是故乃存百界千如之數也。)空中尚無，其數安有？(三觀圓融，非前非後。文〔何〕之中，空中亡絕，尚自無文。其如妙境假觀之數，安得有之，而云百界千如邪？)然必約假以立空中。(文句之中，既有百界千如之假，然必約此千如妙假以立空中。妙境妙假既名為數，當知約假以立空中，乃是數即非數也。)又若不信文句記中之文者，且金錍云：若不許心具圓頓之理，乃成徒施。(他若不許一家所立不思議境，於一念中，理具百界三千妙假，是則圓頓空中妙理，乃成虛設。其猶明境不能現像，翻成偏小斷無之空矣。)又云：汝無始來，唯有煩惱業苦而已。即此全是理性三因。由未發心，未曾加行，故性緣了，同名正因。故云眾生皆有正性。既信已心有此性已，次示此性非內外，徧虛空，同諸佛等法界。既信徧已，次示徧具。既同諸佛等法界，故此徧性具諸佛之身，一身一切身。如諸佛之感土，一土一切土。身土相即，身說土說，大小一多，亦復如是。今此示有，是示種性。示徧，是示體量。示具，是示體德。若謂心具便是空中者，何故次文示體德中，方談性具邪？以由性具體德是假，性量體徧是空，種性正因是中故也。若不爾者，如何消文？故知金錍云：若不許心具圓頓之理，乃成徒施者，圓頓之理，理謂空中。空中乃是實相寂滅，心具乃是諸法宛然。是故空中，理本無相。無相而相，理必具事。文句記云：十界為事，實相為理。理謂空中，事即是假。良由此也。故知他人若乃不許心具三千不思議假，是則圓頓空中之理乃成徒施，卻同偏空不具諸法，猶如頗黎不能雨寶也。若許心具三千妙假，方顯圓頓空中之理具於妙假不思議事，猶如明鏡，萬像炳然也。鏡像喻假也，鏡明喻空也，鏡體喻中也。是則心具及以性具，但是妙假耳，何得濫作空中說之？若謂不然，如上所引輔行・釋籤・文句記等，皆判心具屬於妙假，豈可金錍卻將心具屬於空中邪？又若不信荊谿之文者，何故章安觀心論疏云：心空而常假，故有百界千如。(此與

輔行云雖亡而存，假立假號，不亦同邪？)假而常空，雖百界千如，寂而無相。(此與輔行云亡泯三千，假立空稱，不亦同邪？)空假常中，無空假相。(豈非心性不動，假立中名，雙遮二邊邪？)雖無二相，不失雙照。(豈非中道照空故一相叵得，照假故三千宛然邪？)又若不信章安之文者，且智者云：若知地具桃李，即識中實有權，解無差別，即是差別。(實謂實相如是，權謂諸法相、性、體、力等十。既云地具桃李，是實中有權，解無差即差，豈非三千是性具妙假，實相即諸法邪？故金[金*((白-日+田)/廾)]明三千云：實相必諸法，諸法必十如，十如必十界，十界必身土。又依大經及以大論，立三世界，故有三千也。若謂性具三千，不是即實之權者，何故云實相必諸法等，故有三千，而不云諸法即實相，故有三千邪？且諸法即實相，乃是相即無相，假即空中，亡泯寂滅。一法尚不可得，三千之數寧存？故知性具三千，定是即實之權，空中具假，無差即差耳。不可濫作即權之實，假即空中，差即無差而說之也)。若知桃李堅相，即識權中有實，解差別即是無差別(權中有實，差即無差，乃是諸法即實相，亡泯寂滅，假即空中，一法叵得。何故輒云三千皆實，相相宛然邪？何得謂之假即空中，三千宛然邪？文句云：諸法實相，標權實章也。諸法，權也；實相，實也。所謂諸法如是相等，即是解釋權實章也。金[金*((白-日+田)/廾)]云：以諸法故，故有相等；以實相故，相等皆是；實相無相，相等皆如。如者，空也；是者，中也。他人不許空中之理具諸法事，為性具三千，豈非對面違戾祖宗乎)。又若不信智者之文者，且南嶽止觀及馬鳴起信論，皆立二種如來藏：一者空如來藏，亦云如實空也；二者不空如來藏，亦云如實不空也。空如來藏，則諸相咸亡，無有差別；不空如來藏，則具諸色像，世出世間？河沙功德。若謂性具百界千如，三千世間便是空中者，何故空如來藏，則諸相咸亡，無有差別；不空如來藏，方具色像？河沙功德邪？以此驗知，空如來藏是遮，故法爾空中；不空如來藏是照，故三千恒具耳。事理、權實、體用、真俗等，例之可知。又若不信南嶽・馬鳴之文者，且龍樹大論云：世諦有相，第一義諦無相。可不信乎？(若引金光明玄義云：第一義諦有名有實義者，何故不引妙玄釋籤云：第一義中名實俱無，世諦乃有名實邪？又何不引止觀云：第一義中一法尚不可得，何況三千邪？世諦中尚有無量法，何但三千邪？又莫是止觀・玄籤諦斷無之理，頑空之性乎？哀哉！世人但見其一，不知其二。須知玄籤・止觀所談第一義諦無名無相，一法叵得，乃是空如來藏義，亦是中道之雙遮也。光明玄義所談第一義諦有名有實義，乃是不空如來藏義，亦是中道之雙照也。地具桃李，斯言有徵。寄言學者，勿負自心，抑挫聖旨。文句記云：性本無名，即玄籤云：真諦無名也。具足諸名，即光明玄義云：第一義諦有名也。故無說而說，說即成教。無名相中，假名相說。不其然哉！宜熟思之。)又若不信龍樹之文者，且法華經云：深達罪福相，徧照於十方。(文句云：持經得解。妙玄云：報身。辭異意同。以由持經得解，解即是智，故屬報身也。)微妙淨法身，(若準文句，乃是真身，亦是法身，而妙玄中乃云法身也。)具相三十二，(若準文句，乃是應身，

亦是生身，而妙玄中乃云應身也。)以八十種好，(應身、生身也。)用莊嚴法身。(真身、法身也。)既以具相名為應身、生身，豈非具相乃是妙假不思議俗諦乎？若不爾者，三身、三觀，如何類通邪？若不約於二身、三身，如何消於妙玄・文句邪？嗟乎！世人不讀妙玄・文句，若聞具相三十二是生身、應身，便乃驚怖而不信受。豈非正法難解，訛說易傳？且摩訶止觀引法華云：微妙淨法身，具相三十二。乃釋之曰：若證中道，(豈非法身？)中道即具此相。(豈非中道照假，故具三十二相邪？)如法華中，二乘開示悟入妙會，中道即與八相佛記。(豈非生身、應身？)譬如得鏡，(喻中道也。)萬像必形。(喻生身、應身也。)大乘得中，靡所不不現。(合法也。)法身相者，名為真相。(此語簡略。應云：微妙淨法身，具相三十二者，名為真相也。法身具於應身之相，乃名真相者，例如光明玄義云：第一義諦，有名有實義也。是故法身具應身相，名為真相，乃是對破世間輪王、魔羅虛妄之相故也。若不爾者，如何消於下文？)淨名云：已捨世間所有相好。輪王、魔羅、世相、嚴身，皆是虛妄，故言已捨。(淨名疏文，準此可知。)中道明鏡，本無諸相。(微妙淨法身也。)無相而相者，(具相三十二也。)妍醜由彼，多少任緣。普現色身，即真相也。(普現色身，既是妙用，復異世間輪王虛妄，乃名真相也。)嗚呼！列聖彝範，溢藏未淪。安可順於一期之情見，自貽永劫之重報邪？幸冀後德，一為思之。儻有所長，願無壅蔽也。

問：金剛藏四句，初空有句，即是真諦妙玄。釋云：空非斷無，故言空有。若謂空中無三千者，莫不違金剛藏之旨，而背妙玄之義乎？

答：人不曉此，其亦多矣。夫空中寂滅者，談其本體也。空中具有者，語其體德也。空中之理體，雖本來寂滅，而恒具於事用之森羅。何得認於所具森羅，(玄籤中以三千為森羅也。)而棄能具之寂滅邪？(法華云：諸法寂滅相，即諸法實相也。以實相無相，乃是寂滅故也。)且離有而談空，容在小典。即空而具有，攝屬大乘。所以空號真空，有名妙有。譬如明鑑，普現殊形。喻似摩尼，具彰眾色。欲顯真空而具有，故曰空非斷無焉。然則真空雖具妙有，而具有是假，可不信乎？若謂不然，且妙有既有，而真空復有，是則有上復有，空何不空邪？若謂空有俱皆有者，何故空有俱不空邪？如斯建立，誠可悲哉。且始終心要云：中諦者，統一切法也。真諦者，泯一切法也。俗諦者，立一切法也。舉一即三，非前後也。又荊谿臨終喻眾以道云：夫一念無相謂之空，無法不備謂之假，不一不異謂之中。若謂空中自有三千者，豈非但是無法不備謂之假，俗諦立法之義，何關空中亡泯無相邪？應知即空真諦泯法，若不亡泯三千世間，則蕩相不盡，真空之外，猶有諸法間差也。即假俗諦立一切法，若不立於三千世間，則立法不備，俗假之外，更有一切諸法森羅也。即中雙

遮，若不統二邊，則統法不偏，中道之外，猶有二邊待對不亡也。是以談乎三千世間，即空無相，即假建立，即中雙遮，復能雙照。文理明白，人自不思耳。

問：舉一即三，非前非後，何故空中一向寂滅，亡泯無相，而不存立三千世間？

答：言舉一者，趣舉其一也。或舉真諦空觀之一，而真空亡泯，三千叵得，便點真空雖亡而存，百界宛然，即是俗假。又點真空之亡泯，俗假之立法，二俱不可得，即是中道。第一義諦非有非無，舉其真空之一即三既爾，舉其俗假及以中道即三亦然。世人迷名而不思義，但聞舉一即三之言，便謂空中之體自有三千。世間不許空中之體本自寂滅，而恒具於俗假百界。如他人云：三千不離實相，實相不離三千。遂立三諦皆有三千。故解實相云：三千皆實，相相宛然。嗚呼哀哉！謬之甚矣。且三諦相即，理事融通，凡習天台教者，其誰曰不然邪？雖三諦相即，而中邊不混；雖真俗不離，而理事彌分。故二邊之有無，中道之絕待，理體之無相，事用之森羅，皆祖宗之格言，豈今之好異邪？教文談於空中寂滅，何得翻作森羅說之空中？若乃十界宛然，未審俗假如何說邪？是故須知，若存三諦，空中定無相，俗假定有相。若其相即，俱相俱無相；若但從理，非相非無相。事理相對，無相即相，即相無相，情通妙契，諍論咸失。人不見之，乃云：若約分別，空中乃是亡泯寂滅，俗假則是森羅宛然。若約圓融，空中不妨自有三千。今問：等是圓融，何不無相，而但有相圓融空中？若是有相圓融，俗假如何說之？莫是圓融三諦，皆是有相乎？嗚呼！此義非圓非別，兩楹中間，既無所名，乃是率爾虛妄之說耳。請有識者，試與詳之。且輔行云：點空論界，豈非空不定空，空必具假乎？又云：界無界相，豈非假不定假，假必即空乎？是則性空中，恒具十界假。十界三千假，常即性空中。理事之融通，中邊之相即，豈可不然哉？又釋籤明有不定有，故云：言有則一念都無，況有十界質像邪？(請詳此文，何得云三千即空，是真諦有三千邪？)又明無不定無，故云：言無復起三千慮想，況一界念慮邪？(豈非雖亡而存，是假立假號乎？)不可以此有無思故，則一念心中道，冷然可見矣。(尚非是空，何況是有？何得云三千即中，是中道有三千邪？)又文句記云：鏡明性十界，像生修十界。鏡明之性，豈非空中之寂滅乎？若不爾者，止觀那云中道明鏡，本無諸相邪？十界豈非俗假之森羅乎？若不爾者，止觀那云無相而相邪？故知鏡明性十界，即是境據假邊，且存其數耳。由鏡明性本具十界，方有像生修十界矣，豈鏡明之性自有妍醜邪？若不爾者，止觀那云妍醜由彼邪？又止觀中復舉喻云：明喻即空，像喻即假，鏡喻即中，徧明是體，像徧像是明，體徧體是像，明於一見三，於三了一。輔行

云：夫以事喻法，皆是分喻，於中鏡喻，其意最親，異乎伊字三點，首羅三目故也。既以鏡像喻於即假，豈非三千森羅是不思議俗諦乎？若不爾者，豈可鏡體鏡明喻於空中，是萬象森羅邪？顛之倒之，誠可悲矣。又妙玄中引仁王經法性五陰，及涅槃經因滅是色，獲得常色，受想行識亦復如是，即俗諦也。引淨名云眾生如，彌勒如，一如無二如，及大品云五陰空等，是真諦也。引涅槃云佛性中道，是中諦也。請觀妙玄引諸經明三諦之義，何得輒引仁王經中法性五陰以證中道，法身寂光是有相邪？文句記云：況常寂光，端醜斯亡，寂光所對，咸有淨穢，何不思之，輒生異見？

問：淨名經云：但除其病，不除其法。況荊谿云：理性三千，一向不除。他人準此，乃謂三千即空，其三千之法不泯。而輔行云：亡泯三千。及心要云：真諦泯法者，但是亡其情病，泯其計著而已，非謂亡泯三千之法也。以三千是不思議之法故也。人皆信受，今何不然？

答：不二門云：亡淨穢故，以空以中(淨穢不出六凡四聖)，仍由空中轉染為淨(染體即是通別二惑，淨體即是真中二理)。故知只一空中之觀，非但轉於無明染體以為真中法性淨體，亦乃亡於十界淨穢三千妙假俗諦之事。何得偏執轉染為淨，而棄亡泯淨穢三千？且淨名經云：但除其病，豈非但除迷情之病乎？而不除法，豈非不除十界之法乎？此但約於藥病過德，以明除病不除法耳。今云空中寂滅，妙假森羅，自是圓融之三諦耳，且非迷情之病也。何得引彼但除其病而不除法，以立三千即空，是不亡泯邪？若謂輔行亡泯三千，及心要云真諦泯法，但是亡情而不泯法者，灼然對面負心違戾。何者？心要既云真諦泯法，驗知輔行乃是亡於三千之法，何得謂之不泯法邪？法若不泯，情何由亡？法尚應捨，何況非法？又復真諦若但泯情而不泯法，是則俗諦應須立情而不立法。若其然者，何但乖於真諦泯法，亦乃違於俗諦立法。嗚呼！膠手易著，窴夢難醒，一至於此，可不悲哉！妙玄云：學妙有者，自稱至極，聞畢竟空而生誹謗，不受其法，不耐其人。學畢竟空者，自類朋聚，引正向己，推邪與他，此皆不識天主千名，聞帝釋則喜，聞舍夫則瞋，將恐其福，不補其失。實相亦爾，同是一法，豈可謗一而信一邪？輔行云：實相之體，三諦具足。實相既爾，諸法亦然。若具三諦，三諦必須真空，亡泯三千世間俗假，存立百界依正，中道雙非，空有叵得。斯皆舉一即三之義，故云實相之體，三諦具足。非謂實相之體，三諦具足，便是空中自有三千森羅差別也。

問：淨名經云：但除其病而不除法。未審此法於三觀中攝屬何邪？

答：善哉問也。能破羣疑，應知經中正明假觀俗諦立法，故但除病而不除法。若乃除法，則乖俗假立法之義。是故疏云：一切眾生具

十界法。(具即是假，不其然乎？若點具假，即空即中，乃是界無界相耳，別非俗假立法之義也。)無明不了，觸處病生。若有智慧，即無礙自在，悉為佛事。人不見之，輒將經文假觀俗諦立法之義，以難空中寂滅之旨。是可忍也，孰不可忍也？故此應知理性三千，一向不除，乃是不思議之假耳。與夫鏡明性十界等，厥意元同也。委如前說，宜審思之。

次是故下簡偽者，輔行云：一家教門藏通即約六道論假，用觀乃有即不即異，其法即是藏通八門。別圓假觀必約十界，但以次第不次第別，一心異心明境麤妙。比(必至切近也)者，頻聞觀柱緣生(即今文云賴緣之假也。言賴緣者，輔行云：四教之中俱有賴緣，施權二假其相各別，空中亦然。今此虛假賴眾緣成，非從空出設權利物。然今文云是故不同賴緣之假者，由上文云觀此一運即具十界百界千如，唯觀三千不思議假，是故此假不同他人觀柱緣生賴緣之假。以圓頓教不思議假乃是化他，三千赴物不動，此念徧應無方故也)，緣生即空(即今文云無自性空。今圓頓教三千妙假即空亡泯，不同觀柱緣生無自性空名為即空也)，空假不二名為三觀(即今文云空假不二名之為中。而輔行中言三觀者，仍前空假名為三耳。其實應如今文中云空假不二名之為中。今圓頓教三千即中，心性不動雙遮雙照，不同空假不二名之為中也)。作此說者尚未成通，通須四句成性相空。若有中名異通教者，通教何曾無中道名？況復通教仍須四門，門門十乘，方名通觀。人不見此，何殊暗空？(釋籤破藏法師說法界無自性，云：何故但云無自性邪？而不云無他性，乃至無無因性邪？)三故借下，舉喻。借(子夜切)者，假借也。諸色心現時者，色心即是前文十界百界三千也。故色心不二門云：總在一念，別分色心。現者，顯也。以由能了四運妄念，無一異相。(空中之理，非一異也。)達此無相，具一切心。三千具足，方能照於一多相即。(不思議假，帝網重重也。)乃是全於理體變現，而成事用故也。故舉喻云：如金銀(喻空中之理也)隱起。(喻空中之理，具不思議假故，而起三千事用也。)起者，生也。謂隱金銀之體，而生瓶盆之號。如隱空中之理，而生三千之事。猶全水作波，隱於水名，而稱為波耳。金處異名生者，合法乃是空中理處，而三千事用異名生也。與金無前後者，金法乃是三千事用異名生時，與空中之理，無前無後也。斯乃理事無前後，體用不異時耳。況復又達理具十界三千色心，即空即中，是則非但全理成事，無前無後，亦乃達事即理，無有異時也。亦如官路土者，理體虛通而無私局，是故喻之如官路土也。私人掘(衢物切)為像者，事用隨緣而有分限(以由事用差降不同故也)，故喻私人掘土作為萬物形像也。智者知路土者，知此形像元是路土而作，合法乃是曉於事用本是理體而成故也。故金錍云：果地依正融通，並依眾生理本。此乃事理相對而說耳。凡愚謂像生者，凡常愚迷，不知私人掘官路土以作形像，乃謂實有此形像生；合法乃是迷者不知全理成

事，但謂實有諸法形生。故金錍云：若唯從迷說，則波無水名，西失東稱也(以由迷東為西，故西失東稱也)。後時官欲行，還將像填路者，合法乃是乃達理具十界百界三千事用，即是空中之理寂然故也。像本不生滅者，以喻事用無起沒也。路亦無新故者，以喻理體非今古也。是則三諦及以三觀，乃是天然之性德耳。含生本具，非造作之所得也。

第四料簡

外色異心，如何具於三德？文為二：初問。外無情色者，依報國土也。此約依正分於內外耳。不與心俱者，從迷情故，分於依正，故謂依報外色不與正報心俱也。如何復能具足三德者，此以迷情分於依正，色心永隔，而難理智身土體同，心外無境也。而云三德徧一切處者，止觀諸文皆作是說，而迷情分別者，聞之惑耳驚心，故今寄彼而興問也。次答。文為三：初以內色無情反斥。若如汝難，是則何但外無情色，無有覺知，不與心俱，而其內身亦與心異，是故猶如草木瓦礫。他既執迷而難，故今亦且以此反斥耳。故輔行云：若論有情，何獨眾生一切唯心？若論無情，何獨外色？內色亦然。故淨名云：是身無知，如草木瓦礫。疏引百論云：外曰：若身中無我者，焉知四時？內曰：如草木瓦礫，亦由陰陽逐時轉變，似有所知，而非神知。今身雖有知，知無自性，如草木瓦礫。外曰：身內有神，神使知知。內曰：若神使知，誰復使神？遂無使神，何須神使？若無神使，即無知者。若無知者，如草木瓦礫。此約識種破我，作如是說。若約內觀識種者，三事成身：命、煖、無知，知即是識。若謂識知，過去識滅，滅故不知；現識不住，亦復不知；未來未有，斯亦不知。三世求知而不可得。若離三世，無別有知。故云是身無知，如草木瓦礫也。次若論下，明色心咸具。若論具德，不獨內心者，意明外色亦具三德也。然須了知外色具德含於二義：一者、眾生內心體徧，不隔草木，則是外色具有佛性；二者、內外色心依正同一真如。是故趣舉一色一心，若依若正，咸皆具德。但為世人卒難開曉，故須依經點示眾生心性體徧，不隔草木，以明外色具足，有於佛性三德耳。由心變故，謂內心外色者，心隨物變，遂分內外。即輔行云：迷謂內外也。心非內外故(句)。色無內外者，即輔行云：悟唯一心也。心外無境，是故唯心則無內外之殊。唯心既爾，唯色亦然。故云色無內外也。輔行云：苟順凡情生內外見，應照理體本無四性。(無內故無自性，無外故無他性，無內外兩中間故無共性，無常自有故無無內性。)心、佛、眾生，三無差別。能知此者，依俙識心。今此亦然，從迷情心隨物變故，則分內外；從理智故，四

性叵得，故非內外。雖非內外，而亦內外雙遮雙照，任運常然，是故名為而內而外也。而內故心具三德，而外故色是法界。故涅槃第三十一云：眾生佛性非內非外，猶如虛空非內非外。如其虛空有內外者，虛空不名為一為常，亦不得言一切處有。虛空雖復非內非外，而諸眾生悉皆有之。眾生佛性亦復如是。(金[金*((白- 日+田)/ 廾)]云：請觀有之一字，虛空何所不收？故知經文不許唯內專外，故云非內外等，及云如空。)至第三十二，迦葉問云：若言五陰是佛性者，云何說言眾生佛性非內非外？佛答迦葉：我先不說眾生佛性是中道邪？乃至云：我為眾生得開解故，說言佛性非內非外。何以故？凡夫眾生或言佛性住五陰中，如器有果；或言離陰而有，猶如虛空。是故如來說於中道。眾生佛性非內六入、非外六入，內外合故，名為中道。是故如來宣說佛性即是中道，非內非外，故名中道。乃至云：遮此二邊，說言佛性非內非外，亦名內外，是名中道。(荊谿治定涅槃疏文乃私謂云：言雙非者，不唯雙非，復應雙是。故下文云亦內亦外。若無雙是，云何言偏？故文斥云：凡夫眾生或言佛性在五陰中，如器中果，及如虛空。世言佛性唯在有情，如器果耳。尚未能計猶如虛空，安能曉了非內非外？況經自釋根塵合故，乃名中道。根塵合者，豈非體一？豈非相即？豈非性偏？豈同器果？今問牆壁，為是根邪？為是塵邪？為二合邪？為雙非邪？若雙非者，亦非五陰，何但牆壁？哀哉世人！苦哉講者！經文如此分明顯說，而清涼觀師尚不信受，輒便難云：若以涅槃第一義空談通心境，失情無情，壞於性相。儻無文憑據，而清涼豈信邪？)故知今文而內而外，即涅槃云亦名內外也。隨其心淨，則佛土淨等者，文出維摩經中。今所引者，意明心具不隔草木，以明外色不異於心耳。若不爾者，下文那謂何得獨云外色非心？故知外色不異於心，乃是唯心，心外無境。所以得引隨其心淨，則佛土淨等，以明其義也。三、是故下，指文證成。破法徧中，以識例色者，即破徧文末云：前來所說，但觀識陰，作如此說。餘四陰亦如是，十二入、十八界亦如是。輔行云：欲融諸法，示觀境徧，是故更例餘陰、入、界。若示境體，觀心即足，以心徧故，攝餘法故。(心徧不隔草木，外色不異於心。)又非但心攝一切，亦乃一切攝心。(心徧不隔既爾，色徧不隔亦然。)故四念處云：非但唯識，亦乃唯色、唯聲、唯香、唯味、唯觸。第七卷末。(現行印本，文在第八。)若心若色，無非大車者，即端坐觀陰、入、界明十乘竟，歷緣對境中明十乘之文也。緣謂六作，即行、住等。境謂六塵，即色、聲等。塵必對根，然而根、塵不出色、心。既於根、塵皆修十乘，十乘必以大車為喻，是故謂之若心若色，無非大車。若心若色既是大車，豈可外色不具三德？故輔行云：當知根、塵無非法界，法界乃是三德異名。引四念處唯識唯色，具如向云。

青黃赤白，如何即是真如法界？文為二：初問。若解上文色不異心，若心若色無非大車，何須此問？但為惑者觸途生滯，故今更作如此問之，以生下文情理等答也。次答。文為二：初約分別答。文為三：初約情理剖判。輔行云：然此真性徧於法界，迷謂內外，悟唯一心，是故四眼二智萬象森然，佛眼種智真空冥寂。今雖初觀(即是初觀不思議境)，豈令順迷？制心從理，無非心性。又金錍云：教分大小，其言碩乖。若云無情，即不應云有性；若云有性，即不合云無情。故小教中明於凡常執情所見，乃云青黃赤白等色，何得將此以難大乘圓融法界真如之理邪？故金錍云：若唯從理，只可云水本無波，必不得云波中無水。又云：眾生以我執取之，即無佛唯生。初心能信教仰理，則唯佛無生也。又青等下，次約二諦三諦區分。青黃赤白世俗間差，法界圓常真空湛寂，世諦之言具含萬象，是故青等但屬少分。法界之理中邊無缺，是故名為三諦全分。故輔行云：言法界者，法謂諸法，界謂界分，相不同故，一切諸法皆以三諦而為界分(他謂三諦皆有三千，不許分於空有雙非等別，豈非彰灼違於)別(行法界相分不同之義，莫是荊谿合作此分別解釋，迷於圓妙邪？)言法性者，亦是諸法具三諦性，性亦性分，不可改故。三諦性冥，始終無變。亦可界法性法，即是實相。實相之體，三諦具足。(中道實相，雙照二邊。)是故當知，法界法性，名義雖異，其體無殊。言真如者，無偽曰真，不異名如。此與法界，名異體同。故金錍云：法佛與真如，體一名異。又云：然雖體同，不無小別。凡有性名，多在凡在理，如云佛性・理性・真性等。無性名者，多通凡聖、因果、事理，如云法界・實相等。如三昧・波羅蜜等，則唯在於果。三、約肉・天・佛眼簡示。肉眼見麤色，天眼見細色。麤細之色，形顯不同，若干差異。故青黃等，但是肉・天二眼所見，顯色少分耳。慧眼觀空，空則無相。法眼觀俗，俗是出假。故此二眼，不須明之。故四眼為用，佛眼為體。故法界是佛眼所見。言全分者，佛眼種智，中道法界，任運雙遮雙照故也。一眼具五眼下，次約圓具答。文為二：初、正明圓具。前約用異分別而言，故分情理真俗等異。今約體同圓具而說，故舉一眼，即具五眼。及以青等，皆具諸法。一諦三諦，圓具亦然。既體同圓具，故不可以青等難於法界也。次、引棄蓋文證。言棄蓋中云者，誤也。應云呵欲中云也。故止觀觀心呵欲中云：又呵色二邊，如大品云：色中無味相，凡夫不應著。(即今文云凡夫自味也。)色中無離相，二乘不應離。(即今文云：二乘自離也。)破色無明有無等見，是呵其味。破其沈空，是呵其離。若定有味，不應有離。若定有離，不應有味。味不定故非味，離不定故非離。不

著二邊，即是非味非離，顯色中道實相。(即今文云：色非味非離，色體本來法界常住也。)應知此中料簡青等，如何即是真如法界，乃至色體本來常住？準例妙經云：世間相常住。亦應作此料簡問答。何者？亦須問云：現見世間，人有生死，物有彫變，如何經云世間相常住？亦應答云：世間之相生死彫變者，乃是肉・天二眼迷情所見之世諦耳。常住者，佛眼所見真如法界之理也。故一眼具五眼，世間相常住。一諦三諦，亦復如是。故不得以世間之相生死彫變，以難真如之常住也。是故當知，生死之體，彫變之性，本來常住，不曾還流。故文句釋是法住法位世間相常住云：眾生正覺，一如無一如，皆如法為位也。出世正覺，以如為位，亦以如為相，位相常住。世間眾生，亦以如為位，亦以如為相，豈不常住？世間之相，既乃常住，豈非理一？又世間者，陰界入也。常住者，正因也。正因常故，緣了亦常。故云世間相常住也。文句記云：眾生止覺，是能住法。染淨一如，是所住位。眾生理是，佛已證是，故名為住。如位一故，故名為位。眾生正覺，相位無二，顯迷即理，理即常住。佛已契常眾生理，是故正覺眾生相位常住。染淨相位既同一如，是故相位其理須等。佛依世間修成極理，驗知世間本有斯理，故云常住。乃至云：今且從悟顯迷，以淨顯染，則淨悟得於常事，迷染但名常理。次重釋者，向釋雖然事理通總，未的示其理境所在，故以陰入對正因說，九界陰入位本常住，當知陰入只是常住。又妙玄釋若聞是經不老不死云：於老死中識於實相，以老死是果報之法，識實相故則不老死，既不老死則是常住，常住實相則是無相。無於生死俗諦之相，無於涅槃真諦之相，唯有中道如實之相，尚非涅槃真諦之無，何況生死俗諦之有？何得乃以世間虛妄人之生死、物之彫變、執情所見果報之法，以難實相常住之理不遷不變邪？嗟乎！近代習四明者，不思祖教，唯尚胸襟，兢說萬物生死彫變便是世間相常住義，詰其所以，乃云實相相相宛然，是故世間生死彫變無妨常住。嗚呼哀哉！斯乃錯將執情所見生死遷流，濫同真如實相無相不變之理。他既不達陰入之事即是實相常住之理，將何以顯世間之相青黃赤白、生死彫變即是法界實相無相、真如常住、不遷不變邪？余昔亦遭四明所惑，今乃省察，故於此中特述其意也。

六料簡

佛菩提心從大悲起。文為二：初問。依四諦境發四弘誓，此四不出上求下化。下化是悲，即初二誓；上求是慈，即後二誓。若從名便，應先慈次悲；今從行便，故先悲次慈。心先離苦，方與樂故，

理無先後，文且附事，故四弘誓名菩提心。而今問云發菩提心求於極果，果地自然能應一切，何須必假大悲居先者，此即但以後二慈誓上求之義，而難初二悲誓下化也。而云佛菩提心從大悲起者，止觀第一約四弘明發心顯是中云：譬如金剛從金性生，佛菩提心從大悲起。是諸行先，如服阿娑羅藥，先用清水，諸行中最。如諸根中，命根為最；佛正法中，此心為最。輔行云：一切金剛皆金剛輪而為自性，故金剛座從金剛際自性而起。故佛菩提，大悲為性，從大悲起。欲發菩提心，必先運大悲也。次答。文為二：初正答，意明必假初二下化。大悲拔苦，方有後二。上求佛果，大慈與樂。輔行云：依境生解，依解起願，境為所緣，誓為能緣。以無緣慈悲緣不思議境，境名無緣，誓名無念。運此慈悲徧覆法界，故能任運拔苦，自然與樂。故四弘願皆熏法性，法性即是不思議境，一苦一切苦，一樂一切樂。今既正答佛菩提心從大悲起，是故但云：若無大悲熏於法性，理藏性法無由得開。藏若不開，尚無初住隨分之果，何況得於妙覺極果？是故據行因中，不以初二弘誓大悲居先，後時至果，則無能利拔苦之法。大悲既爾，大慈準知。法性名義，如前已解。理藏性法無由得開者，即是理性、藏性之法也。故理性、藏性亦與法性名異體同。故金錍云：有性名者，多在凡在理。如云佛性、理性、真性、藏性。所以因名佛性等者，眾生實未成佛得理，證真開藏，以煩惱生死是佛等性，示令修習，名佛等性。故今同中發菩提心，先以大悲熏於法性、理藏性等，修行填願，至於初住理藏等性，方乃分開，以至極果，究竟開明。大悲既爾，大慈準知。問：理藏與性同異云何？答：此三雖體一，亦可暫分之。理惑合名藏，不論惑名理，不可改名性。又包含名藏，具含三千及四德故。此則不同諸論含藏種子之義，但是圓頓諸法具足，含攝一切，義同於藏耳。地人解云：惑覆於理，故名為藏。論師解云：佛果在當，即時未有，故名為藏。如此說者，非不一邊，但是不與大經意合。他謂惑與理異，故惑能覆理。今謂一切諸法中悉有安樂性，何得無性之惑覆於無惑之性？應知非但惑性相即，一切何法不收？涅槃何法不在？一切眾生即涅槃相，一切國土即涅槃相。又如來藏性亦秘密藏性。若約昔教，隱故名秘，覆故名藏，所謂無常而覆於常。若約今教，開敞顯露，微妙難思，眾生不解，故名秘密。法界包含，用不可盡，故名為藏。是故秘密須有二義：一者、昔所不說名秘，唯佛自知名密；二者、舉一即三名秘，舉三即一名密。若讀文句秘妙方便，須知今文三一相即秘密之義，密即是妙，故云秘妙也。次並難，文為二：初並。並者，比也。以十法成乘中妙境居初，比並五略中發心大悲為首，是故云並。若爾，等也。次答意者，十乘生起，通塗次第，是故理境乃居其初。以由十乘初觀心是不思議境，

是真如觀理，故唯達法性，名為理境耳。又初乘妙境雖義開為三(理境・修境・化他境)，若望下九乘，此三但名一理境耳，故云理境居初也，非謂理境是理即也。若發心中大悲為首，如上已明。

第七料簡

安心初云本來寂滅，文為二：初問。然安心初文亦不云本來寂滅，文初但云無明癡惑本是法性，法界俱寂本來皆空，今但撮乎文意為問，是故乃云本來寂滅耳。次答中言約理約修等者，準前料簡起對法界通具三種，今從別說，是故但在前二種耳。亦是修性合說者，據性恒開對修方合，即是合為修二性一也。良以能安一心止觀名為修二，所安法性名為性一。故止觀云：無明癡惑本是法性，以癡迷故法性變作無明顛倒，今當體諸顛倒即是法性。乃至云：法界俱寂是名為止，本來皆空名之為觀。輔行云：初總安中只是止觀法體妙境以為所安，能安止觀安於法性。又修性合說亦可約於初住已去，具如文句記中(云云)。

第八料簡

安心總別如何相冠？文為二：初問。總安心中止觀圓修者，即向所引體諸顛倒，即是法性法界俱寂，名之為止。觀察無明本來皆空，名之為觀。不偏修一，故名為圓。若別安中則與此異，故名為偏。何者？以別安中分於信・法根性不同，或用於止，或用於觀，止觀各有四悉之異，故名為偏耳。是則偏圓既異，如何得云以總冠別邪？次答意者，暫適根性，或止或觀，且云偏耳。其實此偏亦非永異。何者？蓋言此止是觀家之止，此止豈隔於觀？觀是止家之觀，此觀豈礙於止？以由止觀其體是同，雖云偏修，亦非永別。以隨機有殊，其用則異，且云偏修故也。暫適行宜，雅合如此。故知即總俱時而異者，以是故知下文別安乃是即前總安俱時，而為信、法、止、觀四悉之別異耳。故知此別乃是即總之別也。總總於別，別別於總，良由於此。隨用故分，順理故合者，此明別安乃是隨機暫用故分止觀之殊。若論體同，則非永異，是故名為順理故合也。若其離成三諦次第之別，此則止觀不可俱時，具如諸教分別相狀者，此簡次第三止三觀前後定別不得俱時，異今別安隨用暫分，順理故合也。故次第三諦具如諸大乘教分別相狀，前後不同隔歷差異也。故輔行云：別安乃是望總名別，不得以為次第之別。若望下文結會數中，別仍成總，總即是圓，下之一心即指此圓也。以於法性分於信・法及四悉檀，迴轉相資，故別還用總中一止一觀，對法對信自

他並然。故止觀下文結會數云：若就三番止觀則三百八十四，又一心止觀復有六十四，合五百一十二(止觀各有四悉成八，信法各有八乃成一十六，更加信轉為法、法轉為信一十六成三十二，又自行化他各有三十二成六十四，此約一向根性論六十四，更加相資根性六十四成一百二十八，故三番止觀則有三百八十四。一心止觀六十四者，此含兩番六十四也，故一心止觀一百二十八，并三番止觀三百八十四，合成五百一十二也)。輔行云：言若就者，別立之辭(即今所謂若其離成等也)，文雖唯頓，若更別約次第三觀，則一一各有百二十八，故著若就之言(即今所謂離成三諦次第之別，此則止觀不可俱時也)。次第三合故立一心，依前重舉故云又耳。人見三番之後更云一心，便謂頓等三止觀外更立一心，謂此一心不關前頓。今安心者，依前妙境及前妙願，故前文云須行填願則願行相稱，故向安心若總若別，並是圓頓填圓頓願(故前別安隨機暫用並是圓妙，異於次第止觀永殊也)。應知三番及一心者，乃是以次顯不次耳。若圓安者，如總安初云不動止只是不動智等者，彼止觀中上文先云止只是智、智只是止，下文又云不動智照於法性即是觀智，得安亦是止安，不動於法性相應即是止安亦是觀安，無二無別。輔行云：止觀體一，不二而二寂照無殊，故云止只是智。為令下文別安可識，故今預辨止觀別相，故知此中別而不別，下文別中不別而別，並由法性故無二無別。輔行又問：圓人那得三觀別論有此信法相資等別？答：如後第六云多入空少入假中等，既許偏入亦可偏觀，故知偏觀即是偏修，而此偏修不得濫同次第三觀之偏修也。

第九料簡

安心初云：但信法性，不信其諸。文為二：初、問。安心初云：但信法性，不信其諸者，止觀中云：體諸顛倒，即是法性，不一不異。雖顛倒起滅，不信顛倒起滅，唯信此心但是法性起，是法性起滅，是法性滅體，其實不起滅。妄謂起滅，只指妄想悉是法性。輔行云：但指無明即是法性，但觀法性不觀無明。又云：觀前無明只是法性，如融氷成水，覺無明眠。又止觀第一約六即顯是中，於名字即中云：若未聞時，處處馳求；既得聞已，攀緣心息，名之為止。但信法性，不信其諸，名之為觀。故知不信其諸，即是不信無明也。今所問者，為復獨唯信於法性，無復其諸？若謂都無者，現今所見青、黃、赤、白等一切諸法，何得謂之無復其諸？然此所問，還是將於肉天二眼、世諦情見，以難真如法性之理本自寂然，諸法叵得耳。是故唯信法性，不信其諸，與今現見一切諸法，情理既分，何須興問？但為世人深迷此義，是故重更料簡點示耳。復云：法性具一切法者，此舉妙境中云理具三千也。此以法性具一切

法，難於法性無復其諸也。應知法性具一切法，乃是理具三千妙假，與夫法性無復其諸，不可同日而語也。以但信法性，無復其諸，乃是理體本自寂滅(非但轉染為淨，亦泯淨穢之法)，異於性具事用故也。故知若乃曉此問意，則下答文如觀掌果，人不見之，誠可悲哉。次答中言眾生久劫但著諸法不信法性者，此先明於從無始來背覺合塵，但著色聲唯貪香味，不知諸法本性空寂，即向所謂現見諸法乃全法性而作無明也。故止觀云：無明癡惑本是法性，以癡迷故法性變作無明，起諸顛倒善不善等，如寒來結水變作堅冰，又如眠來變心有種種夢也。破昔計故約對治說，令於諸法純見法性者，此乃申於但信法性不信其諸也。何者？止觀既云今當體諸顛倒即是法性，故知乃是破於昔日久劫計著，故以止觀為能治藥，以顛倒為所治之病，達諸顛倒即是法性，其猶融冰以成於水，是則冰外無別有水，所以謂之令於諸法純見法性。既信法性，豈復更信昔日顛倒？是故名為但信法性不信其諸。故前文云：今所觀者違情觀理，不可更令違理順情。其若然者，何得難云若都無者現見諸法？以情難理深不可也。若見法性即見法性純是諸法者，此乃申於復云法性具一切法，即無相而相也。何者？上句謂之令於諸法純見法性，乃是能了妄念無一異相也。(理非一異，故云無相。)今文謂之若見法性，即見法性純是諸法，乃是達此無相具一切心，三千具足也。偏於鏡明，皆是形像，不其然乎？言純是者，全理是事也。亦名即實而權，即真而俗，即中而邊。不二門云：二與一性，如水為波。良由於此。今恐惑者執愚未信，復更引文證成斯義。輔行云：既云諸法，故實相即十；既云實相，故十即實相。且實相即十，名為諸法，豈非今文即見法性純是諸法邪？(然今文云令於諸法純見法性，乃是於其迷妄諸法而見法性。空中之理，即是自行，唯在空中轉染為淨也。若輔行云十即實相，乃是約於理具三千不思議假以立空中耳。故迷妄諸法與妙假諸法，亦不可同日而語也。思之思之。)人不見之，便準今文即見法性純是諸法，以救實相，相相宛然，豈非大錯？何者？空中實相理體，若乃相相宛然，將何以明性具妙假，事用森羅邪？若依四明所立之義，是則三諦皆有形容，真俗理事並存質像。不知何事偏嫌寂滅，一相叵存，獨愛建立，諸法宛爾？此非一家圓妙之道，亦非偏小體析之門，但是久劫著相之徒。而今忽聞蕩相祛滯，便乃驚怖，如刀傷心。嗚呼哀哉！楞嚴所謂如來說為可憐愍者，是知他人非但不識空中亡泯淨穢之法，亦乃不知空中轉染為淨。若言知者，何故談於空中實相，相相宛然邪？須知實相空中之理，非但亡於迷染(轉染為淨也)，亦乃泯於淨穢(三千叵得也)。能知此者，方可與論心性佛理。自行唯在空中，化他三千赴物。良以一心三觀三諦，不出自行化他故也。是諸法性本無名字等者，例如佛本無身無壽無量之義也。性既空矣，相亦亡焉。是故

當知，法性名字本不可得。若乃隨緣，亦可於其無名相中假名相說，所以謂之約破立說名性名法。是則為破眾生久劫但著諸法，乃立法性無相之名。有相若亡，無相亦泯。故下文云：對華說空，空無名字。以此細推，諸法皆爾。故輔行云：三諦無形，俱不可見。若乃不見而見，無得而得，乃是隨緣假立三諦之名耳。是故向云：令於諸法純見法性，即是假立空中之法性也。即見法性純是諸法，即是假立俗諦之法性也。總此三諦，法性不出理事法性。理法性者，空中也。事法性者，俗諦也。故輔行云：心性不動，假立中名。亡泯三千，假立空稱。雖亡而存，假立假號。

第十料簡

色心不二如何觀察，文為二：初問，諸文中云色心不二者，約理融通也；觀內觀外者，約事立行也。今此乃是以理難事，故云色心不二如何立觀，即是問於色心既乃無二無別，如何立觀觀於色心？為是約理故色心不二俱皆觀之，為是約事故獨觀於色單觀於心邪？然諸文中明所觀境有內有外，乃是約事而分別耳。今此亦是恐人不曉，是故乃引色心不二約理融通，以難如何立於觀行也。次答，文為二：初明從理故色心體一，心色一體者，內外理同也。理體既同故無前後，以由心色皆是法界故也。修觀下，次明從事故觀心則易，文為二：初明事理二觀，又為二：初先明妙觀，又為二：初總示事理二觀，先觀內心，此如止觀去丈就尺、去尺就寸之義也。輔行云：從廣之狹正示境體，陰界入三並可為境，寬漫難示故促指的。略二就陰如去丈就尺，略四從識如去尺就寸，即唯觀心王也。是故當知，約理雖則色心不二，約事須分內外有殊，內外雖殊皆可用觀，雖皆用觀不無難易。何者？色既在外觀之且難，心既在內照之甚易，是故修觀於色心境，置難從易必先內心，此明從易故先內心，非謂外色不得觀察。何者？心色相對一往分別雖有難易，若隨宜樂則不可局，故涅槃云：能觀心性名為上定。淨名經有觀眾生品，以至下文觀身實相，觀佛亦然。十六觀經，觀於西方依正三輩，豈非心佛眾生三法，內外依正，皆可觀之乎？然今文中，但云修觀次第(先內次外，第數合然)，必先內心。何以得知？此是總示事理二觀，先觀內心。下文云：夫觀心法，有事有理。驗知今文修觀次第，必先內心，乃是總示事理二觀，先觀內心也。然內外之義，具如內外不二門說，但近故諸師所解不同。或云：佛界為內，九界為外。引經己事他事為證。或云：己心名內，生佛名外。或云：總在一念為內，別分色心為外。乃引止觀妙境文中，法性為內，無明為外。及文句記，釋佛入定，履歷法緣。履歷即是歷事對境，法緣即

是內緣真理。遂立內境，是占察經真如觀理，外境乃是唯識歷事。又謂止觀，初觀陰入，是真如觀理，下去九境，是唯識歷事。或云：生佛及以依報，名之為外，自己心法，名之為內。引觀音玄云：他謂眾生諸佛，自者即心而具(云云)。今謂諸文，所觀內外，雖復多塗，不出三種：一約色心，二約依正，三約三法。初約色心分內外者，識心為內，正報之色，及依報色，皆名為外。此如今文，及四念處，約有情心，并有情色，及外依報三處，明於色心內外也。二約依正分內外者，正報五陰，色心名內，即以依報，名之為外。此如前文，第四料簡中，云外無情色，內身內心是也。外無情色者，依報也；內身、內心者，正報也。三、約三法分內外者，己心三千名之為內，彼彼三千名之為外。當知三千不出十界，十界不出眾生、諸佛，是則己心三千即己心生佛，彼彼三千即他生他佛。故知心法若未對於彼彼三千，則但約於色心依正而分內外；若乃對於彼彼三千，是則自己色心依正皆名為內，他生他佛、彼彼依正皆名為外。故輔行云：縱知內心具三千法，不知我心徧彼三千，彼彼三千互徧亦爾，苟順凡情生內外見。故觀音玄云：他謂眾生、諸佛，自者即心而具。故約三法分於內外，具含色心、依正、內外也。然內外不二門既乃標云凡所觀境不出內外，其實從前色心門中心、佛、眾生、己他而立。但色心門約於即理，故三法無差；而內外門約於事用，故分己他耳。故三法相望不出己他，己他即是內外故也。所以內外各含色心、依正之法，是故謂之外謂說彼依正色心及一念無念，唯內體三千也。且色心門云他生他佛、彼彼境法，而內外門云外謂託彼依正色心。外既託彼依正色心，內豈不具依正能所？故彼內外不二門名，不可約於自己生佛心之色心以分內外也。況復所觀內外之境，望於能觀、不思議觀，全是無明陰入所收，何得引於法性為內、無明為外而證之邪？斯乃偶見內外之語，便將類例所觀內外。不知止觀自約四性破內外見，而欲引例，其可得乎。且如內境圓修三觀，豈可單破法性自生內見之計。外境三觀，豈可單破無明他生外見之計。引此以證，內外既非所據，諸文亦皆訛錯，不能具破(云云)。今此下文，既云觀心有事有理，何得謂之內境乃是占察經中真如觀理。內心既乃有事有理，外境例之，豈不然乎。何得謂之外境乃是占察經中唯識歷事。若謂止觀初觀陰入是真如觀，下之九境是唯識觀者，常坐三昧陰境十乘，那破四性。既歷四性，推檢方悟，豈非事觀。下之九境，若乃從理唯達法性，豈非理觀。他謂理觀觀理造三千，事觀觀事造三千。且常坐十乘初觀陰入，顯於本性三千三諦，遂引華嚴心造文證。輔行乃云，心造有二，一者約理，造即是具(乃達理具即空即中，方成三諦)。二者約事，則論三世(云云)。並由理具，方有事用。那忽分割理具妙假，變造事

用，以為真如唯識二觀。是故須知，理事二觀，皆顯理造及以事用即空即中。良由二觀發軫投足，雖於諸法有檢不檢(理觀不推檢，事觀則推檢)，至於悟理，無非三諦。故事理二造，與事理二觀，又不可同日而語也。以此而知，正名解義，其實難矣。具如十不二門圓通記中委辨。

止觀義例纂要卷第四

止觀義例纂要卷第五

永嘉沙門釋　(從義)　撰

內心若淨下，次明內心觀成。歷法脗合者，修觀次第既先內心，是故內心妙觀若成方乃清淨。故用內觀清淨之心，歷於行想受等心數及以色等依正諸法，任運脗合皆同清淨。以由初心發觀之時，去丈就尺、去尺就寸，唯觀心王。故今心王觀成，乃歷心數及以色等依正諸法，無不清淨也。既是內心觀成歷法，豈非從於五品已去？故止觀明初隨喜品，一心三諦豁爾開明，如臨淨鏡徧了諸色，於一念心圓解成就，不加功力任運分明。初品既爾，後品已去節節勝前。是故當知，以此淨心歷一切法，不得濫同唯識歷事，又亦不可濫作外觀觀色而說。往人未曉，誠可悲哉！

次又亦下，次示妙解。修觀之人必先妙解，次方用觀。今先明觀，次示解者，但為問中問於立觀，是故先答。修觀次第必先內心，故今方乃示其妙解。既云又亦先了萬法唯心，方可觀心，豈非據義必須先解，次方立行乎？了者，解也。不二門云：所言內者，先了外色，心一念無念，唯內體三千，即空、假、中。即此意也。能了諸法，則見諸法唯心唯色者，上句既云又亦先了萬法唯心，故今應云則見諸法唯是心耳。言唯色者，蓋是文勢相帶來耳。又恐文意以內例外，四念處云：非但唯識，亦乃唯色。即其義也。言唯心者，唯者，獨也。心外無境，故曰唯心。唯心既爾，唯色準知。當知一切由心分別，諸法何曾自謂同異者，即前所謂由心變故，謂內心外色也。而其諸法何曾自謂有同於心及異於心邪？是知心若無所分別，深造(七到切)根源，則心非內外，故色無內外矣。金剛錍云：故達唯心，了體具者，焉有異同？即此意也。

次引占察經證，文為二：初正引文。言占察者，彼經中說，滅後四眾於世出世因果之法，未得決定信，不能修學，於三乘中皆無定向。若有種種諸障礙事，當用木輪占察善惡宿世之業，現在苦樂吉凶等事。善惡業報木輪相者，先當剋木如小指許，使長短減於一寸，正中令其四面方平，自餘向兩頭邪漸去之，仰手傍擲，令使易轉。其輪有三，差別不同，如經廣說。開皇三寶錄云：占察經二卷，檢羣錄無目，而經首題云菩提登，在外國譯，似近代出，今諸藏中並寫流傳。大唐天后朝萬歲元年，勑佛授記寺沙門明佺等刊定，編入正經。又今家所引乳光經・像法決疑經・初教經・九十六道經・淨度三昧經・妙勝定經・清淨法行經・提謂經等，羣錄或謂是偽。至天后朝，勑明佺以淨度三昧經等入藏。故知諸師撰集目錄，去取真偽，一切依情。觀有二種者，標也。一者唯識，二者實

相者，列也。實相觀理，唯識歷事者，釋也。下文云：從理則唯達法性，更不餘塗，即此所謂實相觀理也。從事則專照起心，四性叵得(以問顯答，須兼四運)，即此所謂唯識歷事也。既引占察二觀為證，故知前文修觀次第，必先內心，乃是總示事理二觀。先觀內心，故使下文料簡問答，乃云觀心有事有理，故不可云內觀屬理，外觀屬事也。

次事理下，點示不二。達前二觀，二而不二，是故名為事理不二。故下文云：亦名本末。本末相映，事理不二也。稍者，說文云：出物有漸也。開者，明也。從初品已去，漸漸開明，故云稍開也。是故若能了達此意，方可與之論議觀道也。然雖如是，解者亦稀，故須點示，方堪進行。言唯識歷事者，占察經云：唯心識觀，於一切時及一切處，隨身、口、意所有作業，悉當觀察，知唯是心，勿令於心無記攀緣。既言唯識，何故經云：從是當得色寂三昧？須知觀察，知唯是心，則於色界及諸外境不起分別。所以經云：色寂三昧，非謂事觀，但觀外色，不得觀心也。唯心識觀，既乃歷於一切時、處三業所作一切之事，觀察推檢，方乃開悟，是故唯識名為歷事。須知歷事，其名稍通。今此乃是歷於四運、四性之事，故名歷事耳。與夫託事觀等，歷事稍異也。何者？輔行云：然歷事觀法，經、論皆爾，非獨今文。如大經云：頭為殿堂等。法華云：忍辱衣等。淨名云：法喜妻等。大論中：師子吼等。槃特、掃帚、支佛、華飛，並是託事見理之明文也。此豈非是託事觀之歷事邪？況託事觀，歷於王舍、耆山等事，最為顯著，宜熟思之。輔行又云：常坐觀於三道，常行觀佛三十二相，方等觀於摩訶袒持、尊容道具，法華觀於六牙白象，隨自意觀於善、惡、無記等，並是約於所歷事說。此豈非是從行觀之歷事，亦兼託事觀之歷事乎？(兼於託事觀之歷事，如向所引大經云頭為殿堂等是也。)況附法觀乃是歷於法相之事。若不爾者，釋籤那云隨聞一句攝事成理邪？故知歷事其名稍通，通於從行、託事、附法三種觀相，亦通真如、唯識二觀，以四三昧皆歷事故。四種三昧既皆歷事，而輔行云：又觀四運者，是隨自意中，(隨自意三昧有四科：一約諸經，二約諸善，三約諸惡，四約諸無記。從第二約諸善去，乃以四運四性推檢，故云隨自意中也。)從末從事而修觀法，(唯識歷事，名末名事也。)如常坐等，或唯觀理，謂一切法無非法性。(真如觀理，名本名理也。)豈非歷事通於四種三昧及真如、唯識二觀邪？歷事既通真如、唯識，今文那云實相觀理、唯識歷事？然須了知常坐三昧等於所歷之事，直達真如實相之理，便能開悟，不巡四運四性推尋，是故名為真如觀理。既是歷事直達真理，則非偏指清淨真如。若乃於其所歷之事，具以四運四性撿察，然後開悟，方乃名為唯識歷事。故知唯識名為歷事，與託事等名為歷事，義必區分，不應參濫

也。言實相觀理者，占察經云：真如實觀，思惟心性不生不滅，以能超過無色四空，心及心所二俱寂滅。是故經云心寂三昧，非謂理觀，但觀內心，不得觀色也。真如實觀既乃先知唯心所作，不待檢後方始開悟，所以真如名為觀理，故利根人修真如觀，鈍根之人習唯識觀。以鈍根人不知心性不生不滅，故染著情厚，數起蓋纏，若非一一推究研窮，何由開悟？利根反是，心性寂然，萬緣頓息，便能通達。由是而知事理二觀發軫雖異，及其悟理則無差降也。此約利鈍兩根各從一門而入，作如是說。若論本末相映、事理不二，須知止觀十法成乘。問：或云事觀定約第四三昧觀於四運，理觀定約上三三昧不推四運，此義云何？答：荊谿但將四種三昧約義斟酌，會同占察經中真如、唯識二觀耳，不曾定判也。故輔行云：今文觀於十界四運，義當占察一切唯心。既云義當，奚嘗局判？以占察經中元無四運之名，但云一切時處三業所作，悉當觀察知唯是心。今止觀中既約四運一一推窮方乃開悟，豈非義當占察經中一切時處三業所作，悉當觀察知唯是心？故第四三昧觀於四運也。輔行既云如常坐等或唯觀理，或之一字豈非不定？且常坐等或云諸法即是法性，豈非占察經中思惟心性不生不滅？故常坐等或唯觀理，偏得理觀之名，非謂理觀定判在於常坐等三三昧也。問：事觀若乃不局在於第四三昧中觀於四運，莫是事觀亦通上三三昧乎？又復理觀若乃不定屬常坐等，莫是理觀亦通隨自意中乎？答：事、理二觀，其實通於四種三昧。何者？以今下文料簡。問中既云諸法即是法性，又云四運、四性檢，以問顯答，不應差殊。是故答中謂之從理則唯達法性，更不餘塗，即是問中云或云諸法即是法性也；從事則專照起心，四性叵得，即是問中云或云四運、四性推檢也。是知事觀四性必須兼於四運，俱是答中文體窄故，略云四性耳。事觀既兼四運、四性，豈非四種三昧皆通事、理二觀乎？美哉！以常坐十乘中或云諸法即是法性，或云四性推檢叵得，故十乘中初觀心是不思議境。此境有三：第一、理境，一念三千非一、異等，豈可不是實相觀理？次、修德境，四性推檢，豈可不是唯識歷事？三、化他境，但是化他三千赴物耳。初乘既爾，餘九準知。文句記云：若本自二空即是性德，豈非從理則唯達法性，更不餘塗，是性德境邪？若推檢入空即是修德，豈非從事則專照起心，四性叵得，是修德境邪？又云：知者，照也，具如止觀不思議境一念三千非自、他等。須知理觀乃是直照陰心即理，頓忘自、他(即止觀云：非一、非異，非縱、非橫，以縱、橫等不出自、他四性故也。人不見之，乃云理、境不亡自、他。良由未思真如觀理本自二空，頓亡四性，不待一一推檢四性，然後方悟者也。)性相俱泯，是故名為本自二空，即是性德不思議境。事觀乃是巡檢四性，一一照察，方破自他性相等執，所以名為推檢入空，即是修德不思議

境。是則文句記云：知者，照也。具如止觀不思議境。一念三千非自他等，其實通於理事二觀。性修兩境，人不見之，乃云專指修德境者，謬之甚矣。(一念三千非自他者，理觀則直了一念三千妙假，非一非異，即空即中，是故名為非自他等。事觀則歷於自他四性，一一推檢一念三千妙假，然後方悟即空即中，是故名為非自他等。)況文句記云：今家依於智論・中論，準理準義，緣於心性，立此二空。準理豈非實相觀理，本自二空，即是性德？準義豈非唯識歷事，推檢入空，即是修德？若不爾者，輔行那云：今文準經，以義開拓，委作觀法，故於四大各以四性推令如空。故知準義委作觀法，即是唯識歷事推檢；準理乃是唯達法性，實相觀理，更不餘塗。人不見之，誠可悲矣。況發心中云：一苦一切苦，一樂一切樂。安心中云：但信法性，不信其諸。豈非皆是實相觀理，唯達法性，更不餘塗？若破徧中既委作觀法，具推四性，豈非唯識歷事，專照起心，四性叵得？(破徧中云：如是四句，即是觀門。若離此四，無修觀處。此約事觀作如是說，人不見之，一向永執。悲哉！悲哉！)通塞已去，隨文思之，準例可解。故止觀中明十乘畢，乃云端坐觀陰，入如上說。輔行云：所言端坐，豈隔餘儀？四三昧中，常坐居首，是故先明常行等三，亦可通用常行等三。既皆通用常坐十乘，而十乘中或云諸法即是法性，或云四性推檢叵得，豈非四種三昧只一十乘妙觀，而理事兼通乎？且十乘妙觀既兼通理事，則亦名本末。故本末相映，而理事不二，其在於此矣。然須了知約四性推檢，則通四種三昧；約四運窮研，則但在於隨自意中耳。雖分四運、四性之殊，莫不皆是唯識歷事也。故止觀明第四三昧歷善惡中，不獨檢於四運，亦乃推於四性。(四性推檢通四三昧，其義更明。)故止觀中云：有無雙亦，及以雙非，內外中間，常自有等，即是自・他・共・無因等四性故也。況輔行云：若其具出轉計之相，至第五卷三假四句具足推之。若爾，豈非破法徧中推於三假四句叵得，方悟二空乃是唯識歷事之觀？若謂第四三昧但約四運為事觀者，文中何故亦破自他、內外、性相？輔行何故指破徧中三假四句？以此觀之，修德境中推檢四句性相叵得，乃是唯識歷事明矣。性德境中直達陰心無一異相，乃是實相觀理明矣。若不爾者，止觀明於修德境中，何故問云心起必託緣等邪？輔行何故云今此正推一念起心邪？此與下文專照起心名為事觀，不亦同邪？人不見之，妄授他法，此時人情雖則和合，長劫受苦，他孰代之？又輔行釋歷諸善中云：心無前思等者，念念稱理，無橫計思，後方覺了。故起信云：覺知前念起惡，能止後念，令其不起。雖復名覺，即是不覺。思即法界，能覺者誰？雖是不覺，即名為覺。此非理觀，唯達法性，更指何邪？輔行又釋歷諸惡中云：欲心纔破，妙境宛然。事助尚須正助合行，況此推窮，寧不即理？即理之時，方見四運心性真

如。又推無記與記同異，即見無記法性之理。又云：但觀貪欲即是法性。又觀九界四運即是佛界四運，仍觀佛界四運不出九界四運，方乃名為不思議境。仍須發心，乃至離愛，方成一家入道之相。必須十法和合成乘，故十乘妙觀不獨歷事推檢，亦須唯達法性，以四種三昧只一十乘故也。是故十乘但於常坐陰境廣明，而下之九境及常行等三亦皆通用，是則但以十法成乘，隨發隨義轉照而已，非關委示也。如是方見十乘妙觀本末相映，理事兼通。若不爾者，何異驢車？且夫圓觀不明，尚以三教為助，豈可實相觀理不假唯識相資？安有唯識推尋不藉實相而顯？是故但用十乘，則無所不攝矣。本末相映，理事不二，斯之謂與？此義稍細，不可麤心，淺學未知，勿生疑謗，自杜觀門，塞他正路，斷佛種性，為旃陀羅。

十一料簡

安心中云：體其實不起，滅妄謂起滅。文為二：初問。體者，達也。故止觀云：體達既成也。此約止而說也。其者，語辭也，亦指召之辭也。次答中云：若單論理，非起非性者，理本寂滅，一法叵存，誰起誰滅？何性何修？若謂有性，還成有待。故前文云：是諸法性，本無名字。即此意也。理尚假立，事豈存乎？若約果德，則性不妨起者，果德即是果上之德，全體起用，普現色身，依正融通也。若約眾生，唯起迷性者，即是眾生以我執取故，唯生無佛也。若聖鑒凡(聖字之上，合有約字)，即起只是性者，鑒者，照也。照於眾生所起迷性(迷性乃是性分之性。金光明云：心識二性。即此意也)，即是真如妙性也。今從反迷歸悟以說，令離起歸性，見非起性等者，正明於止總安心意，體諸顛倒，即是法性。雖顛倒起滅，不信顛倒起滅，唯信此心但是法性，即是反迷歸悟，離起歸性也。對所離之起，說所歸之性(能離能歸，皆由止觀)，則有起有性。今既離起，性亦自亡，是故名為見非起性。故止觀云：體達既成，不得妄想，亦不得法性。亦如下文對華說空，空無名字。又復仍恐迷教之者，離妄起外，別求其性，是故乃令體達妄起，其實不起，全是法性，更無別性。斯猶達冰，其實無冰，全是於水，更無別水。起既不起，全是法性，滅亦無滅。全是法性，不待滅後，別有法性。是故名為起既不起，滅亦無滅也。

十二料簡

安心行相六十四番，文為二：初問意者，即是問於止觀中云又一心止觀復有六十四番也，如前具引。次答中云約根約行者，根謂信·

法根性，故止觀云：今師遠討根源，久劫聽學、久劫坐禪，得為信法種子，世世熏習則成根性，各於聞思開悟耳(能生名根，不改為性)。行謂信・法二行，從他聞法開悟即是信行，內自觀法開悟即是法行，故此兩種根性之行各有止觀，四悉安心，二八乃成一十六番。言迴轉者，即迴法行轉為信行，又迴信行轉為法行，一十六番成三十二。化他既爾，自行亦然，成六十四。言相資者，以聞資法、以坐資信，其間亦有轉不轉等三十二番，亦有化他及以自行，三十二番成六十四，并前乃成一百二十八番之心。今文但言六十四者，義兼兩番六十四也。行者何必盡具諸數者，止觀云：若心安於諦，一句即足。如其不安，巧用方便，令心得安，一目之羅不能得鳥。得鳥者，羅之一目耳。又論其體性，只是約於法性寂照，自在堪用，故爾許耳者，總安、別安皆依前文法性妙境，故開總出別。隨事雖則不同，論其體性，依境安心，只是約於止觀，同依妙境之體。法性圓具寂照定慧，隨人根性，自在堪任，約四悉檀用於止觀，故有爾許六十四番安心行相耳。豈徒然哉？良有以也。是則不可專執一句而得心安，便謂不須六十四也。何哉？止觀云：眾生心行各各不同，或多人同一心行，或一人多種心行。如為一人，眾多亦然；如為多人，一人亦然。故須廣施法網之目，捕於心行之鳥耳。故大經云：是諸眾生非唯一性、一行、一根、一種國土、一善知識，是故如來為彼種種宣說法要。以是因緣，十方三世諸佛如來為眾生故，開示演說十二部經。今人不知，乃以自行一句入道，斥於廣學多聞法要，開示一切，豈不誤哉？

十三料簡

理觀唯達法性，事觀應須推檢。文為二：初問。即此文中或云諸法即是法性者，如前文云：破昔計故，約對治說，令於諸法純見法性。又云：體妄即是法性。或云四運四性推檢者，即前第二番料簡十界四運，及第四番料簡中云：心非內外，故色無內外。既無內外，亦無中間及常自有，豈非四性叵得之文邪？又前文中但簡四運，而自他等四性檢檢已在其中。若不爾者，何故止觀推四運中亦言自他內外等邪？何者為要者，恐人不知，妄生去取，故問此二何者以為的要之門。次答意者，此二皆是入道之門，不可於中妄生去取。故輔行云：修三昧者，於此二塗一不可廢，但隨根性所尚不同。或宜思惟心性之理不生不滅，謂一切法無非法性，而得開悟；或宜觀察一切時處、三業所作、未欲等運、自他等性並皆叵存，而得開悟；或思惟心性不生不滅，未能通達而滯諸法，必假四性推檢而明；或觀四運不知心性本自寂然，必籍唯達法性而顯。如安心中

信法迴轉相資之例，可以意得。是則但舉十法成乘，而理事二塗無所不攝矣。本末相映，不其然哉？委如向說，宜熟詳之。問：若云理事更互相映，文中那云更不餘塗？答：此簡理觀異於事觀，是故謂之更不餘塗。故知理觀但觀心性本無生滅，降斯已外，則非實相觀理之觀，是故謂之更不餘塗。若更餘塗，便同四運四性推檢，人不見之，往往異論。

十四料簡

法華玄文境能照智，文為二：初問法華玄文境能照智，雖引誠證理亦難明者，玄文第三(現行印本)明智妙中，初總明諸智有六，第四明智照境云：若由智照境，由境發智，四句皆墮性中，如別記。(釋籤云：如止觀第三及淨名玄等說，若離性過皆不可說，故云如別記也。今謂此約第一義中一法不可得，是故若云由智照境是他性境，由境發智是他性智，境不由智是自性境，智不由境是自性智，境智因緣故智，境智因緣故境，則是共性。若謂不爾，自然境智名無因性，故此四句皆墮性計，並有過失。何者？第一義中一法不可得，何故乃作由智照境四句而得？以有得心解於大乘圓頓法門，無有是處。宜熟思之，不可謗法。)若四悉檀因緣立境智，但有名字。(釋籤云：次明為他隨機徧立四悉因緣，可作四說，如止觀第五記。今謂此世間俗諦故，無名相中假名相說，無妨約於自他四句方便適時。故下文中明不思議境智相照等，皆是約於世諦而說，即是隨順世間而論境智相照成不思議耳。例如佛本無身無壽亦無數量，但是隨順世間而論三身三壽三量耳。此語虛玄亦無住著，如病除已即可進食，食則消化。若不爾者，根本見慢既乃未除，更加新封，豈不猶如長冰添水，愈增凝結，何由融散邪？)問：智能照境，境亦能照智不？(釋籤云：先問中云：智能照境，如常所論。境亦能照智不者，為顯不可思議，故有此問也。)答：若作不思議釋，更互相照，義亦無妨。仁王般若云：說智及智處，皆名為般若。譬鏡面互相照，亦大地一。能生種種芽，亦能生地一。且置斯義。(釋籤云：答中有三：先正答，次引證，三舉譬。初正答者，還依不思議答，故能相照。何者？智既是心，境亦是心。既俱是心，俱是法界。心心相照，有何不可？次引仁王證成相照，智處是境，當知境智俱名般若。故得說境及境照，俱名為實相。三舉譬者，鏡面如文，地生芽如境生智，芽生地如智照境。此譬猶分，未是境智體一，而展轉相照相發，故說不可盡。恐妨後義，是故且置。)今所問者，問於玄文境能照智，雖引仁王般若經云：說智及智處，皆名為般若。以為誠實明證，顯於更互相照。且智能照境，義稍易解。而境能照智，意甚難曉。是故謂之雖引誠證，理亦難明也。問：今此釋疑，何故料簡法華玄文？答：以彼玄文境能照智，與今止觀境即是觀，其致一揆。是故料簡法華玄文，意實顯今摩訶止觀境即是觀也。

次答。文為二：初約方便圓極對辨。別教教道，名為方便。既智境體別，故理不可會。不可會者，不可融會也。圓頓無上，名為極說。即境是智，所以易融。言易融者，由體一也。次以心下，正約圓極解釋。文為二：初明境智體同故相照。此如向引釋籤中云：智既是心，境亦是心。既俱是心，俱是法界。心心相照，有何不可？是則若非境智體同，安能相照以成融妙？故不可下，次引止觀之文證成。文為二：初正引文。此即章安一十六番私料簡中第十一番料簡之文也。彼文問云：問：五陰俱是境，色心外別有觀邪？(輔行云：問五陰下，六番問答，為成不思議意。如前所明，必先觀陰。陰具色心，為即四陰以為能觀？為四陰外別有能觀？若色心外別有能觀，則所觀境攝法不盡。若只四陰以為能觀，如何以陰〔而為能觀〕？)答：不思議境智，即陰是觀。(輔行云：次答中，約不思議相即而說。無始色心，本是理性妙境妙智，而隨妄轉，不覺不知。今既聞名，知陰即是，即四陰心而能成觀。乃至云：故不思議即陰是觀，而境智宛然。)言不可思議境初云者，即指智者大師正說十乘不思議境之初，章安私云也。故輔行釋修德境中亦有此語，故輔行云：故妙境初文，章安料簡云：法性自爾，非作所成。故知章安深領玄旨。此指章安第十六番料簡尚得謂之初云，豈今指於第十一番而不得謂之初云邪？章安料簡既為成於不思議意，何異大師正說十乘不思議境？況輔行釋十乘初觀不思議境文中亦云：是故今文妙觀觀之，令成妙境，境方稱理。復以所觀顯於能觀，妙境義成，妙觀斯立。為是義故，復明於境。以是下，約四句分別。文為四：初標。以此觀之既乃是於不可思議，故得乃為四句分別，不相妨礙也。次境照下，列。然此四句，第一句云境照於境者，即玄文中七科諦境展轉相照，相照即是諸境開合，名異故開，義同故合。義同既合，豈非相照？故十如中初如是性合因緣境初無明支，以無明支轉即為明，明即了因，是故乃成如是性也。此則豈非初十如中如是性境照因緣中初無明境？此一既爾，餘可準知，故此乃是境照於境。若不爾者，前文那云？然義解者，非消文時，欲出文意，必須出沒開合，先令妙境周圓。又如止觀十二因緣妙境文中，亦以因緣之境對法華中十如，又對陰、入等境，並在一念之中，皆名不可思議，豈非境照於境邪？第二句云境照於智者，即以佛界十如等境照於圓教五品等智(二十智中，圓教有四：一、五品智；二、六根智；三、分證智；四、究竟智)。境照於智既乃如此，其第三句智照於境，翻此可知。但第二句境照於智，即以妙境而為能照，妙智為所；其第三句即以妙智而為能照，妙境為所。能所雖分，心體無別。第四句云智照於智者，即是圓教五品等智展轉相照，初後不二，因果無殊。又復應知約相待妙作如是說，約絕待妙還開三教麤境麤智以為圓教妙境妙智，是則六道十如等境、世間等智咸皆微妙，並須圓論境智相照四句之義，

思之可知。但今文中既以圓極簡於方便，是故如前約相待妙而論境智相照四句耳。三、照者下，明圓極說照非方便教之所窮了。照者、說者，並是人也。方者，正也。應者，當也。此中一一皆以圓極簡於方便，思之可解。若不爾者，前文那云順方便教，理不可會？若從極說，於理易融，下文那云又亦不同偏小妄心以為所照邪？四、是故下，簡異邪妄及偏小等偽。上文既以圓極簡於方便，所以今文乃云是故不同等也。世謂頑境者，下文喻疑顯正，例云：偏指文中一句兩句以為頑頓，義同頑境，體心踏心。(踏字，他合切，著地也。恐非文意，應作麤字。)止觀云：又一種禪人，不達他根性，純教乳藥，體心踏心，和融覺覓，若泯若了。斯一轍之意，障難萬途，紛然不識。輔行云：又一種下，明化他失。密引慧文已前諸失，顯得一往斥其不達。障難尚失於小，況復大邪？於中先明人非，以不能用化他安心六十四番，是故成失，況復九乘等邪？(輔行第一云：若準九師相承所用，第一諱明，多用七方便故。第二諱最，多用融心，性融相融，諸法無礙。第三諱嵩，多用本心，三世無來去，真性不動。第四諱就，多用寂心。第五諱監，多用了心，能觀一如。第六諱慧，多用踏心，內外中間，心不可得，泯然清淨，五處止心。第七文師，多用覺心，重觀三昧、滅盡三昧、無間三昧，於一切法，心無分別。第八諱思，多用隨自意安樂行。第九諱顗，用次第觀，如次第禪門；用不定觀，如六妙門；用圓頓觀，如大止觀。以此觀之，雖云相承法門，改轉文師已來。既依大論，則知爾前非所承也。)體心等者，明化他法非。雖體達如空，非體法實智。(此空既非體法實智，則是頑境，亦名頑空。頑謂癡頑，無有覺知。以由此空不是中道第一義空，佛性覺照，是故斥之為頑境耳)。雖推(他回切)踏不受，非無作捨覺。雖調和融通，非混同法界。雖覺察求覓，非反照心源。雖泯然亡離，非契理寂滅。雖了本無生，非智鑑妙境。如此等用，非不一途，故云一轍。轍者，車行迹也。故知此等，永迷十觀及所觀境。又亦不同偏小妄心者，偏謂偏僻，即別教教道已還也。小謂小乘三藏也。妄心之言，即是陰等十境也。釋籤云：陰等十境，唯在三教。輔行云：前之八境，但在凡夫，後二名為聖人方便。若前三教，差降不同。別教乃於菩薩之境但觀二，通教但觀一。三藏全無，但觀九境。通二乘人，觀八境半。三藏二乘，觀八境全。又云：前八在凡可見。後二既是圓實方便，故知十境，位並在凡。又亦不同假立真如者，他宗之中，有假立真如之說，故今斥之耳。又假立者，猶別立也。故輔行云：今家用此十法為境，不同常途別立清淨真如，無生無漏。如是觀者，如離此空，別更求空。問：既云用此十法為境，何故簡於偏小妄心？答：此約圓極妙境而說，是故須簡偏小妄心。故止觀云：此十重觀法，橫豎收束，微妙精巧。初則簡境真偽(云云)。輔行云：攝諸法盡，故云收束。理幽為微，絕待為妙。不濫偏小名精，安布次比名

巧。初則簡圓，極境名真，以偏小為偽。文句記云：簡境及心者，境既簡於真偽，心亦須辨偏圓。以若非圓心，不具三千；若非三千，攝法不偏。故須簡於思議心生，取不思議心具者也。若通而言之，心即是境。故文句記云：心境俱心也。若別而言之，心謂剎那不思議心，境謂百界三千妙境。文句記中從別而說，是故謂之簡境及心也。以圓妙境簡於麤境，雖則不同偏小妄心，然而圓妙不思議境，其實觀前思議陰心，以成圓妙不思議境。故止觀云：一觀心是不思議境。又釋籤云：今是圓人所觀境界，觀已俱成不思議故。即此意也。又輔行云：已聞思議十界歷別，示此十界同在一心，則一心中十界可識。乃至云：人見註云非今所用(舊本止觀非今所用四字註於文下，現行印本則改注文)，便棄思議，別求不思議者，遠矣。如為實施權，權是實權；開權顯實，實是權實。相待絕待，次與不次，悉亦如是。若棄思議，當知是人二法俱失。又下文云：若無十境，乘則無體。所照既爾，能照亦然者，亦應簡云不同偏小世智等也。率爾者，輕率聊爾也。論語云：子路率爾而對(云云)。

十五料簡

破法徧中智斷之說，文為二：初問。破法徧中云須先用無生為首者，止觀云：今且置三門，且依空無生門。輔行云：淨名・大品並以無生為首，故今亦然。文列雖以有門居初，依前諸意，且用無生也。問：後料簡云何復云無生是智，無滅是斷者，即止觀中引佛藏示相、涅槃釋義、地持對教。文後料簡云：問：若無生門攝一切法者，則無復諸門。答：無生門亦攝諸門，諸門亦攝無生門。若依智德義，便故言無生門。此應四句，生門、無生門雙亦雙非。若依斷德義，便應有滅門、不滅門雙亦雙非。大經舉十五日月光增，正喻智德；十六日月光減，正喻斷德。輔行云：既從智、斷二德以立門名，三十二門未嘗別異。隨舉一門攝三十一，智則是觀，斷則是止、觀異名，如釋名中會異科說。若其然者，依無生門說破法徧，則但有觀而無止邪？次答中言破徧門意從事偏說者，約理而論，止觀同體；約事而辨，止觀隨宜。故無生門屬於智德，智德是觀。既是隨宜，是故從事偏說無妨，則不可以止觀同體而為難也。故文中云有定之慧而盡淨之者，破徧文初云若未相應，應用有定之慧而盡淨之，故言破耳。具如記中廣分別說者，安心、破徧並是絕待，咸具定慧。今據初心欲入未入，隨事調熟，用與不同。或宜有慧之定，如前安心；或宜有定之慧，如今破徧。故從行立名，名不虛設。又前安心中先推法性，義多從定，是故云安；今此破徧中先準教門，義多從慧，是故云破。二文兼具，法體無偏。故前信・法莫

非法性止觀故也，今此無生亦由同體止觀故也。故會異中云止中有觀，觀中有止(云云)。

十六料簡

禪境。初因緣妙境中云不同取著一念能具三千，文為二：初問止觀所觀開為十境，第六即是禪定境也。而禪定境自開為十：初根本四禪、十神通禪，前七種禪但直明所發禪定之相，至第八因緣禪中乃明發於十二因緣禪境。約此十二因緣禪境以明十乘妙觀，而初妙境中乃云不同世人取著一念能具三千，故云禪境句初十二因緣觀不思議境初云不同等也。然止觀中但云復次言一念不同世人取著一異定相一念，乃是非一非異而論一耳。止觀此文雖則不言百界三千，而前文中乃云復次十二因緣十如十境在一念心中，乃至云一人一念悉皆具足十界十如，而又簡於不同世人取著一異定相一念文一念具足十界十如，乃是非一非異而論一念之一、十界十如之異，故此乃簡不同世人取著一念能具三千也。輔行解此，具引如前，以一例諸，文中引之，此不煩錄。為唯此中諸境皆然者，今問取著一念不具三千，為獨在此禪境之中因緣妙境，為復通於陰入煩惱乃至菩薩諸妙境中皆如是邪？次答中言一切皆爾者，意云：文雖在此，義通上下，故知始自觀陰入界成於妙境，乃至觀於二乘菩薩以成妙境，一念具於百界三千，皆同於取著一念能具三千，並是約於非一而論一念，非異而論三千耳，是故謂之一切皆爾。故輔行云：故知三千非三千，具足三佛性。三千既爾，一念亦然。故前文云：以一例諸部內，唯有一文說之。以此一文而均上下，使處處文義通徹照然。若爾，何但止觀如此，以至妙玄文句亦然。近來學者都迷此旨，將何以明一念三千乃是終窮究竟極說？章安云：若定謂一念具含萬法是如來藏，即同迦毗羅外道因中先有果計；若定謂心無萬法，修之方有，即同優樓僧佉外道因中無果之計；若定謂亦具亦不具，即同勒娑婆外道因中亦有果亦無果之計。以至六師各有計著，並屬外道之所計耳。所以若聞心具萬法是如來藏，即謂如囊盛沙；若聞心無萬法，即謂猶如兔角。斯並永執邪見之人，何可論道？故涅槃經喻以癡王求於斷弦之聲，蓋由此也。以此明之，近代所傳止觀之道，率爾發頭，便謂一念具足三千，豈不同彼迦毗羅哉？若不爾者，何故聞於一念三千泯絕叵得，輒便難云打疊向於何方而去？嗚呼哀哉！此等師徒從無始來，不知一念諸法寂然，故使於今不解妄念無一異相，達此無相空中之理，方能具足三千妙假。一多相即，帝網重重。且執權迷實，則權實俱亡，況執邪迷正，其道何在？尚非小乘

入道之門，豈能通於大乘妙性邪？故知若迷此旨，不請濫傳吾教，自誤誤他，非同小事。幸希後德，試為思之。

十七料簡

以據理不隔，難取著不具。文為二：初問。言若爾者，若者如也，爾者詞之必然也。謂若如上所說者，應當取著之心，凡情妄念不具三千之妙法邪？此中所問，既言應當取著心中不具三千，則是據理不隔取著亦具三千，以難修觀觀於妙境，簡異妄念之不具耳。故輔行云：若據理論，無非法界，亦何隔於取著妄情？須知據理不隔妄念亦具三千，與輔行云故至止觀正明觀法，並以三千而為指南，不可雷同。若不爾者，前文那云又亦不同偏小妄念以為所照？由是明之，十乘初觀不思議境，一念具於三千之法，不可濫於取著妄情，據理不隔亦具三千也。若其然者，近人競說三境之中，初性德境一念三千，於六即中是理即收，於文句記四句立法乃是理，則性德緣了殊乖文意，甚失旨歸。雖輔行云性德緣了本自有之，斯乃約於真如觀理，照於性德本自二空耳。人不見之，誠可悲哉！次答中，文為四：初明取著不具異於據理不隔意。言止觀中云一念不同世人取著一念能具三千者，此乃準的用於妙觀，觀於妙境，而說一念具三千耳。不可同於據埋而論，不隔妄情，任運本具也。故輔行云：此據初心習觀之人，恐濫託於妄情觀境(妄情觀境即向所謂頑境及偏小妄心也)，是故應須簡示入門。簡示入門，即止觀云：不同世人取著一念能具三千，乃是非一非異而論一念具三千耳。故輔行云：為是何等一心能具？故簡示言：不得同於妄計一念，能了妄念無一異相，達此無相具一切心。三千具足，方能照於一多相即，辨別真偽，故名簡示。從茲入道，故名為門。次取著下，明能了取著妄念成三諦之境。取著之心本是諸法者，據理雖則不隔，望觀乃屬於事。是故取著之心本是陰等諸法，亦如前文云：眾生久劫但著諸法也。照此著心緣生虛假假中(中字但是語助而已)三千者，即能了妄念陰入從賴緣生，虛假無實，非一異相，方能具足三千之法，故得名為假中三千也。自體性空者，達於性具三千俗假，但有名字(諸文所明圓教三諦，而其俗諦乃是幻有。幻有無實，但存俗假名字而已)，名字叵得，是故名為自體性空，即真諦也。即是心性者，空假俱蕩，二邊雙亡，即是中道第一義諦。故輔行云：心性不動，假立中名也。不可思議圓妙三諦者，總結上文也。故三千妙假即空即中，乃是不可思議圓妙之三諦矣。三、舉空華為喻者，法華文句云：比況名譬，曉訓名喻。即託此比彼，寄淺訓深也。空喻真如三諦妙理，華喻諸法取著妄情。華與空體，無二無別，喻於真妄，其理本同。此空不當華之與空，喻

於本性常自寂滅，妄元叵得，真亦無名。對華說空，喻於對治取著妄情，乃說三諦真實之理。空無名字，喻於真理對妄立。而今既照，妄情叵得，是故真理名字亦無。故金剛錍四十六問中，有空華一問。故彼問云：病眼見華，華處空處，同異存沒，法譬如何？今此與彼，辭異意同。何者？太虛空中，本自無華。由病眼者，徧空見華，是故名存。而虛空中，華實不生。病眼若除，見空無華，是故名沒。而實無華，於空中滅。以病眼故，於空見華，空華處異。若能體病，知華即空，空華處同。無明本惑，佛眼不明，於法性空，見於諸法，故名為存。而法性空，妄情諸法，實不曾生。本惑若除，佛眼圓照，見法性空，諸法叵得，故名為沒。然而諸法，實不從於法性空滅。以本惑故，於法性空，見於諸法。是故諸法與法性空，其處則異。若達本惑，則知諸法即是性空。是故諸法與法性空，其體本同。是故當知空華處同，即是今文華與空體，無二無別。此空不當華之與空，及以下句空無名字也。空華處異，即是今文對華說空也。四、以此下，例推諸法。以此空華之喻，委悉推尋真妄事理，迷悟縛脫，一切諸法，莫不皆如空華之喻也。

十八料簡

因緣妙境文中以三道對三德，文為二：初問束為三道者，即是收束十二因緣不出三道也。故無明・愛・取即煩惱道，行・有即業道，識等五支及以生死即苦道。以對三德者，無明・愛・取轉變為明，即般若德了因佛性也；行・有業縛變成解脫德，即緣因佛性也；苦道是生死變成法身德，即正因佛性也。此從別對而說，故輔行云：若別對者，翻對義便。若通論者，觀十二因緣真如實理，名正因佛性法身德；觀十二因緣智慧，是了因佛性般若德；觀十二因緣心具足諸行，是緣因佛性解脫德也。故輔行云：若通對者，據理通故。雖有通別，皆是圓義也。苦身質礙那對法身者，即是問於別對三德，以苦道對法身也。識等七支苦道之身，既是分段質礙之軀，何得對於中道正因法身無相邪？次答中言此約理說等者，約於性德之理而說，是故的相翻對。以苦道之身對遮那之身，是故作此翻對說耳。故文句記釋三道即三德，是相對論種云：言相對者，且從當體敵對相翻，即事理、因果、迷悟、縛脫等。始終理一，故名為性。有生性故，故名為種。生時此種純變為修，且從當體敵對相翻。雖則如此，其如三道三德之性，本無二體。故前文云：華與空體，無二無別。故今謂之實論三德體，更無前後。若約迷悟當體敵對相翻而說，則三道在前，無始本迷故也。三德在後，今日方悟故也。前後雖分，體非隔異。是故得云始終理一，且論無始。苦輪(止觀明十

二因緣，亦名十二輪。束縛不窮，故名為輪。輔行云：展轉不窮，猶如車輪。今文且明苦道，故云苦輪耳)、無際(既是無窮，故無際畔)與業煩惱不並(不一也)、不別(不異也)者，未言今文不思議境，是故且論無始三道。且論無始三道尚然，況今妙觀觀於妙境邪？是故謂之況今文中等也。故大經三十六云：一切眾生身及煩惱，俱無先後，一時而有。雖一時有，要因煩惱而得有身，終不因身而有煩惱。荊谿私謂：諸大乘經云無始者，不獨云身，不獨煩惱。若一在先，一則有始。今經從於對治機說，故云要因煩惱而得有身。實而言之，非但過去言無先後，只於現在煩惱為身而作因時，亦無先後。何者？因果無二，色心體一。三道三德，一念無乖。五陰五脫，剎那理等，貴在破執。破執了已，性同虛空。空無先後，內外誰施？三十六軸，唯從涅槃；五十二眾，咸成佛性。故今謂之約於一念，十界百界，以論因緣。(止觀云：十二因緣，十如十境，在一念心中。)約此因緣，以論三道。(束十二因緣為三道。)約此三道，以論三德。(即以三道別對三德。)既在一念，是故三道及以三德，並無前後。故性德三因，無時不具。(止觀云：性德因中，不縱不橫，名三佛性。修德果，不縱不橫，名為三德含生。〇具足故云爾。)理體既同，相亦無相，豈得更問苦身質礙，那對法身邪？

十九料簡

一家所傳理事三觀，文為二：初問中引有人問云此土真詮稟承有緒者，有人即是濫禪之人也。彼濫禪人見今天台說於止觀修證之法，乃設問云：此土真詮稟承有緒(緒者，由也，耑也)，西域始自迦葉傳燈，此土初則達磨持法，而所傳之法是佛心印，故曰真詮。遞相分付，是故名為稟承有緒。雖教科開廣者，科者，條也，品也，謂教門科目條品為緣開之廣博，即一代修多羅藏也。而本味仍存者，即真詮心印有在也。但尋求此真詮宗源，自然可得會於根本，何須天台復更立於實相觀理一心之三觀、唯識歷事四運等，推檢溷(胡困切)濁，於我心水清流邪？所以濫禪之者，亦有謂之若未頓超方便，且於教法留心等，以彼自謂所傳之法頓超方便，乃是教外別傳故也。遂斥依經立行之人，乃是偏小漸次方便。此蓋濫禪之者，迷於圓頓修行方法，偏計理性無說無示，而廢修德解行二門端拱無為，乃言我是頓機直入。若諸經論，乃被中下漸次之流。一家所斥暗證之徒，良由於此。亦如圭峯禪源詮云：達磨未到，古來諸家所解皆是四禪八定，南嶽天台依三諦理修三止觀，教義雖圓，終成次第。唯達磨所傳最上乘禪，亦名如來禪，頓同佛體，迥異諸門。又云：講者偏談漸義，禪徒多示頓門。又自謂之禪遇南宗，教逢圓覺。嗚呼！圭峯濫附他禪，謬斥衡嶽，孔子所謂道聽塗說，德之棄也。具

如大部補註中辨。又清涼云：賢首所立頓教，訶教泯相，即順禪宗。悲哉！清凉一至於此。吾佛所說大小乘法，教化眾生，奚嘗少於訶泯遣蕩邪？又有人謂崇法禪師昔日聽律，乃歎云：解脫之道，天壤相隔。遂棄之學經論，洞明智者一宗，偏說法華十妙。後又歎云：余以不退心，慕常樂果，當自初地至於十地，豈為名相所縛邪？乃捨之，直造韶禪師道場。韶公接之云：自性清淨，無一法可得者，佛之理也。百福莊嚴，無一善可棄者，佛之事也。雖分二途，皆強名耳。吾是崇壽之子，玄沙之孫，建大法幢，以金剛體全付於汝。今問若爾，將何以為教外別傳乎？戒律是三學之初章，入道之前陣，何乖解脫之路邪？況維摩云：其知此者，是名奉律。若其然者，何法非律乎？佛所說經，菩薩造論，豈以名相束縛於人邪？苟如韶公所說，將何以高南嶽、天台邪？而崇法禪師云：為名相所縛者，自是汝學天台不得其門耳。而十妙之法，奚嘗束縛於汝哉？諒是徒聞十妙之名，不達一心三觀之旨，妄生取捨，真可哀哉！孟子云：吾聞出於幽谷，遷于喬木者，未聞下喬木而入於幽谷者。斯言信矣。

次答，文為二：初責來問。濬(私閏切，深也)流本清撓(玉篇云乃飽乃教二切，訓亂也)之未濁者，先責所問，云四運推撿溷我清流也。是知深流本自清潔，設使撓之亦未溷濁，何得聞於唯識歷事推撿四運四性，叵得自疑謂之亂於清淨之心邪？次真源下責其所問，云一心三觀未會宗源也。是知真源其體本淨，如或混(胡本切)也，詎(其呂切，豈也，亦去聲呼)有妨(去聲通乎)礙乎？何得聞於實相觀理更不餘塗，便謂不能尋源會本邪？此中既舉源流枝本，若不約於實相觀理，唯識歷事如何消之？

次設使下，正明所傳。文為二：初斥天竺來儀，未若兜率垂降。言印度者，此云日月。良以彼方聖賢相繼，開悟眾生，猶如日月，故以名焉。舊云天竺身毒(音篤)賢豆也。設者，猶縱也，亦猶假也。謂縱使西域、印度有於一聖來儀戾止，傳佛心印，未若(若者，如也)兜率(此云喜足，亦云妙足)、補處、慈尊二生垂降，化身開導也。言一聖者，或謂此是假立耳，其實無人也。今尋文意，恐指達磨耳。謂縱使達磨乃是西域一聖來儀，亦乃未如兜率、慈氏二生垂降也。良以補處其位，超過一切菩薩之聖故也。豈可以達磨西來，便是傳佛心印，而貶補處、垂降，名為教家偏漸邪？言二生者，淨名廣疏解世尊授彌勒菩薩一生記云：言一生者，但取未來更來閻浮提中生也。大論云：三生，謂此生一也，兜率天生二也，未來更來閻浮提生三也。今云二生垂降者，即第二生也。又慈恩基師上生疏云：一者、一生所繫，二者、最後之身，三者、坐道場身。上生即一生所繫，下生局後二身。此非今文二生垂降之義也。

故東陽下，次、正明天台祖承心要。文為三：初、明近承補處心要。文為二：初、總敘祖承人法。東陽大士者，人也；三觀四運而為心要者，法也。言東陽者，古稱東陽郡，今為東陽縣，縣有東陽山，屬婺州。言大士者，大論以菩薩為大士。大者，簡小也；士者，事也。按大士實錄及李華員外撰左谿行狀，皆云東陽大士姓傅名翕，時謂彌勒化身，而左谿即大士六代之孫也。位居等覺者，一生補處也，亦名無垢地。過十地解，入百千三昧，照一相無相，寂滅無為。若望妙覺，猶有一等，故名等覺。雖有一品微細無明，亦乃如無，故名無垢。且一生補處，彌勒大士尚以理事三觀四運而為心要，豈有印度一聖來儀，便廢此邪？高僧傳云：達磨禪師初到宋境，北度至魏，隨其所在，誨以禪寂。于時國中盛弘講授，乍聞禪法，多生譏謗。乃有道育・慧可二人，年雖在後，銳志高遠，初逢法將，弘道有歸，感其精誠，誨以定法。如是安心，謂壁觀也；如是發行，謂四法也；如是順物，教護譏嫌；如是方便，教令不著。入道多塗，要唯二種，謂理・行也。藉教悟宗，深信含生同一真性，以客塵故，捨偽歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不隨他教，與道冥符，寂然無為，名理入也。行入四行，萬行同攝：初、報怨行，當念往劫捨本逐末，多起愛憎，今雖無犯，是我宿怨，甘心受之。二隨緣行，眾生無我，苦樂隨緣。三無所求行，世人長迷，處處貪著，名之為求道士(古之釋子皆稱道士，後為黃巾濫竊呼之)。悟真理與俗反，四名稱法行，即是性淨之理故也。濫禪之人，請讀斯文，何得斥今立於理事三觀四運，自疑謂之溷我清流，不能復本邪？況達磨以四卷楞伽授於慧可，乃云：吾觀漢地，唯有此經，仁者依行，自可度世。可附玄理，如前所陳，遭賊斫臂，以法御心，不覺痛苦，火燒斫處，血斷帛裹，乞食如故。況復又云：藉教悟宗，深信含生，同一真性。後人何得棄此法言，自謂達磨西來，乃是教外別傳心印邪？何得輒云宗門之旨，非教家所知邪？嗚呼！若苟執此見，其猶捨五經而談堯舜之道耳。異哉！高僧傳云：南嶽禪師，定慧凝遠，性戒自然，威德尊嚴，道風遐扇。幼感梵僧，勸令出俗，長蒙徧吉，現形摩頂，諷誦法華，智通宿命，翹勤方等，靈相鬱蒸，九旬策修，一時圓證法華三昧，大乘法門，朗然開發。自是之後，寂照幽深，辯才無滯，於是內求之士，重繭雲集，以所證法，傳授學人，並託靜山林，宴居巖藪，練微入寂，弘益巨多。昔江左佛法，盛弘義門，自思南度，定慧雙舉矣。天台智者，幼冥禎感，夙稟玄風，薀道天台，尋師衡嶺，雙弘定慧，圓照一乘。受四教於神僧，稟三觀于上德，入法華三昧，證陀羅尼門。照了法華，若高輝之臨幽谷；說摩訶衍，似長風之遊太虛。假令文字之師，千羣萬眾，尋其妙辯，莫能窮也。自發軫南嶽，弘道金

陵，託業玉泉，遁迹台嶺，三十餘載，盛演一乘。止觀禪門，利益唯遠，義同指月，不滯筌罤。或於一法中，演無量義，攝無量義，還入一心，實觀玄微，清辯無盡。由是四方法侶，請益如林，若定若慧，傳燈逾廣。為大機感，著述其文，並理會無生，宗歸一極。禪門止觀，及法華玄，但約觀心，為眾敷演。灌頂・法慎，隨聽筆錄，顗自印可，天下盛傳。可謂行人之心鏡，巨夜之明燈，自古觀門，未之加矣。豈達磨西來，別傳心印，而勝於此邪？是知圭峯云：南嶽・天台，依三諦理，修三止觀，教義雖圓，終成次第者，斯言謬矣。況復圭峯稟受清涼，而清涼云：撮台衡三觀之趣，使教合忘言之旨，心同諸佛之心，不假更看他面，謂別有忘機之門。昔人不參善友，但尚尋文，年事稍衰，便欲廢教求禪，豈唯抑乎佛心，亦乃翻誤後學。況復清涼亦稟賢首，而賢首起信論疏及心經疏，凡明修行方法，並指天台止觀。圭峯何得背祖違師，妄生形斥？豈不懼於後之明哲，考其虛實邪？

故獨自下，次別引理事心要之詩。此詩具在大士實錄。初引獨自精詩者，證於今家一心三觀，實相觀理，謂一切法無非法性，更不餘塗也。言荊棘者，唐章懷太子注後漢書云：荊棘者，榛(仕銀切，木叢生也)梗之謂也，亦名楚，亦云荊也。次引獨自作詩者，證於今家四運四性，唯識歷事，推檢叵得也。併(早政切)者，並也，皆也。此中既引獨自作詩，以證唯識歷事推檢，而輔行中前文所引獨自作詩，以證唯識四運推檢，與今文同。後文所引獨自精詩，以證作受修唯識觀，恐是誤也。況復於其作受修觀，合當引於獨自作詩，故不可引獨自精詩也。又復若以本末相映，理事不二而消之者，故雖唯識四運推檢，亦可引於獨自精詩，實相觀理，以顯唯識歷事悟理也。況復下，次明遠稟佛瓔珞經。今家所明三觀妙行，非但近承東陽大士，亦乃遠稟佛瓔珞經。輔行云：本業瓔珞經有兩處文，明此三觀。上卷明十迴向中，一一迴向各各有十所緣境界。第十迴向中，第十觀者，名為無相第一義觀，得入初地。初地已上，三觀一心。言三觀者，從假入空，名二諦觀；從空入假，名平等觀。二觀為方便，因是二空觀，得入中道第一義觀。雙照二諦，心心寂滅，自然進入初地法流水中，名摩訶薩。此即別教次第三觀耳。下卷云：敬首菩薩白佛言：如上所說，若因若果，若賢若聖，一切功德。今此會中十四億那由他人，誰能不起此座，受學修習，從始至終，入菩薩位？時佛頂髮放一切光，復集十方百億佛土諸菩薩眾，即於眾中告文殊・普賢・法慧・功德林・金剛幢・金剛藏・善財童子等：汝見是眾中敬首菩薩問三觀法界諸佛自性清淨道一切菩薩所修三觀法門不？汝等各領百萬大眾，皆應修學如是法門。此即圓教一心三觀也。今文所指正在於圓，是故謂之本宗瓔珞。輔行問云：若爾，唯

應上地修此三觀，何關凡下？答：經文既云各領百萬大眾皆應修學，何獨上地？又大瓔珞經云：攝意入定分別三觀，亦不見人入定意者，游心十方無量世界，承事供養觀一切法，是則名為具足禪度。是故當知，三觀未圓，禪度未滿。三智具如大品三智品中(止觀大意中註云：三觀名義在大瓔珞等經，三諦名義在仁王等經。今謂此指舊仁王經耳。而慈恩宗人不達於此，却準新仁王經但明二諦，以斥天台所明三諦，況復又迷二諦三諦，但是開合之不同耳)。故三觀智文理有憑，非徒胸臆虛張無據也。

補處下，三、結遠近同歸一轍。文為四：初、明大士金口親承一生補處。彌勒大士、釋迦如來，紫磨金身口業所說瓔珞等經三觀妙行，親於佛前稟承遵奉流通永永。所以兜率二生垂降，乃以三觀四運撿尋，豈唯自照兼以利他。故知下，次、明天台稟承符契。以是故知一家教門所明三觀，遠則承稟佛所說經，近則復與大士符契。東陽大士道王梁朝，滅於陳代大建年中。天台智者生於梁末，法化陳隋。故東陽大士與天台智者往往相遇矣。邊下中高、邊高中下名之為宛，顯了可見名為宛然。言符契者，符亦契也。漢書封功臣以竹長六寸，分而合之為符，故字從竹也。契者約也，即契券也。釋名云：券，綣也，相約束繾(去善切)綣(口阮切，玉篇云不離散也，韻集云謹慎也)為限也。況所用下，三、明一家通宗諸教。摩訶止觀正明觀法，並以法華諸法實相即實之權，百界三千而為妙境，乃至離愛不離境故。故諸境十乘皆以法華大車為喻，是故名為所用義旨，以法華為宗骨。良以靈嶽親承、道場契悟，正在於此故也。故智者臨終聽唱法華竟，乃云法門父母慧解由生，本迹曠大微妙難測。止觀序云智者事南嶽，南嶽事文師，文師用心，一依釋論(諸文亦云智度論。論云：智度大道佛善來，智度深海佛窮底，智度相義佛無礙，稽首智度無等佛。亦云摩訶衍論，亦云大論。以摩訶衍翻為大故，般若翻為智故，故云大智度論，亦云釋論。叡公序云：憲章智典，作茲釋論)。論是龍樹所說，付法藏中第十三師。智者觀心論云：歸命龍樹師。驗知龍樹是高祖也。論云：因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。今止觀中既用智論，因緣生法即空假中，是故謂之以智論為指南也。言指南者，文選吳都賦云：指南司方。註云：指南，車也。車上有木，人常指其南，故云司方也。又古今註云：指南車起於黃帝，與蚩尤戰于涿鹿之野。蚩尤作大霧以迷四方，於是乃作指南車以示四方，遂擒蚩尤而即帝位。問：若以智論為指南者，輔行那云以三千為指南邪？答：此亦無別，但是隨文趣舉為況耳。散引諸文，該乎一代，文體正意，唯歸二經：一、依法華本迹顯實(即向所謂以法華為宗骨也)，二、依涅槃扶律談常。良以法華雖則顯實，末代根鈍，若無扶助，則正行傾覆。故正助相添，方能乘於大車遠運，故云以大經為扶疏

也。扶字應從木從手，乃是扶持字耳。疏字平聲呼，應從草。文選讀山海經詩云：孟夏草木長，繞屋樹扶疏。註云：枝葉四布貌也。今文之意，乃取扶助之義，以解扶蔬之名。何以知之？文句記釋藥草喻品文句中云：言扶蔬者，扶謂扶助。爾雅云：林有草木曰蔬。記作此解，扶蔬之名，恐是誤也。若爾，今文應云以大經為扶助，方乃允合扶律談常之義，不須謂之以大經為扶蔬也。妙玄中明別教斷伏高下，依大品三觀，引大品云：菩薩欲具道慧，當學般若，即是十住習從假入空觀，伏愛見。論欲入十住位，若得十住，即斷界內見思也。欲以道慧具足道種慧，當學般若，此即修從空入假觀，入十行也。欲以道種慧具足一切智，當學般若，此即修中道正觀，入十迴向也。欲以一切智具足一切種智，當學般若，此即是證中道觀，入十地也。欲以一切種智斷煩惱習，當學般若，此即等覺也。無明煩惱習盡，此即妙覺也。釋籤問云：今此文中，將此四義以對三觀，與大論中釋因中總別、果上總別何異？答：言異意同。何者？空假為因，中道為果。從假入空，為因中總相；從空入假，為因中別相。別人修中，初但總相，為果上總；若入初地，雙照二諦，為果上別。當四義與三不殊，若以別顯圓，則其義可見。故止觀中明四智云：四智者，如大品明道慧・道種慧・一切智、一・切種智。釋論解此有多種：或言因中但有理體，名道慧・道種慧；果上事理皆滿，名一切智・一切種智。或言因中權實，故言道慧・道種慧；入空為實慧，入假為權慧。或言果上權實，故言一切智・一切種智；直緣中道，名一切智；雙照二諦，名一切種智。或言因中總別，果上總別。或言道慧・道種慧是單明權實，一切智・一切種智是複明權實。如是等種種釋四智，四智只是照三諦耳。輔行云：四智亦是權實二智，對因果等，是故成四。開合觀諦，不出於三，具如向說。止觀又引大品云：王三昧攝一切三昧，首楞嚴定攝一切定。大品云：欲得道慧・道種慧・一切智・一切種智，當學般若。問：釋論云：三智在一心中，云何言欲得道慧等，當學般若？答：實爾。三智在一心中，為向人說，令易解故，作如此說耳。輔行云：大品下，引證。佛智具三智，故皆云學。初問中，言欲得者，或是一人前後欲得，或是多人各各欲得，但云當學，豈名一心？次答意者，法在一心，說必次第，豈說次第，令法縱橫？此則名為以大品為觀法也。如引華嚴等經，以證圓頓止觀竟，然後結云：如是引證，寧不信乎？故此即是引諸經以增信也。如引地論・中論及十住婆娑論等，即是引諸論以助成也。觀心下。四、明所傳與他永異。止觀序云：止觀明靜，前代未聞。又云：此之止觀，天台智者說己心中所行法門。又止觀體相中云：如此解釋本於觀心，實非讀經安置次比，為避人嫌疑，為增長信幸，與修多羅合，故引為證

耳。妙玄云：經者緯義，如世絹經，以緯織之，龍鳳文章成(緯者橫織絲也，經者豎絲也)。佛以世界悉檀說，菩薩以世界緯織，經緯合故賢聖文章成。又約行論經緯者，慧行為經，行行為緯，經緯合故八正文章成。又約理論經緯者，詮真為經，詮俗為緯，經緯合故二諦文章成。乃至云：觀境為經，觀智為緯，觀察迴轉織成一切文章。今此止觀乃是天台智者觀心為經，諸法(即一代聖教中之諸法也)為緯，織成部袟(正作褋，亦作帙，直一切書帙也，亦云書衣也)，不與他宗行法同類。故僧傳云：自古觀門未之加矣。自古觀門尚無以加，而圭峯輒斥之，其猶可濆之人捧土以塞孟津(孟是地名，在洛北，都道所湊，古今以為津，今河陽津是也)，蓋不知其量也。

二十料簡

大師禪門口訣(現行印本文有六紙)。治病心要。文為二：初問，可解；次答。文為二：初明諸皆治病。彼文初明安般守意，次文方明病相不同。今文謂之諸皆治病者，且從次文而答之耳。彼文明病乃有多種：一、身作病；二、鬼作病；三、魔作病；四、不調息成病；五、業障病。治此諸病如彼具說。如治第一身作病云：坐時或倚壁或衣襟，大眾未出而臥，此心懈怠，魔得其便入身成病，使人身體背脊骨欲疼痛，名為注病難治，行者慎之。治法者，用息從頭流氣向背脊歷骨節邊注下，須好用心方得差耳。唯有下，次明一偈心要。文為二：初引偈文。此偈即是次文明病之初文耳。故彼文云：坐禪人問種種病，師誡言：但繫心在境不令他緣，病自差耳。用之者，遠至三日無有不差。問：心亂橫見。答：攝念可愈。問：四大增損那得復差？答：心之動轉猶扇之有風，住止理數。然師教誡常言具引偈文，即如今也。實心者，圓心也。實境者，妙境也。繫者，如止觀云：繫緣法界，一念法界也。繫緣是止，一念是觀。輔行云：雖繫雖念不出法界，雖止雖觀寂照同時。迭(徒納切)，遞也，更也。注者，記也，專也，亦猶水之灌注也。釋曰下，次釋所以。心注於境、境注於心等，應以前文四句分別來此用之。又復應以諸文大旨開拓此中，使夫心境相注之義泠然可解。細思細思，今不委示。

○第六、行解相資例

文為二：初牒名，次釋義。文為二：初判解行。文為二：初約前七正判解行。如分別中等者，十義亦名十門也。故止觀第一約十義分別十章，始自真俗終至橫豎，其第六義即是自他，而前八章名為自

行，起教一章名為化他，旨歸乃是非自非他，故云於中且約自行化他等也。果報為果非今正意者，以行解相資正在於因，因成方乃剋獲大果，所以果報非今正意也。前五生解後二為行者，次文顯矣。

次分別下釋疑，文為二：初釋疑，明自行之解唯前五章。言釋疑者，止觀十義分別十章，而第七義即是目足，大意至起教是目，方便至果報是足，旨歸非目非足。輔行云大意至起教是目者，亦隨語便，準理應云初五章及起教是目。目譬於解，前之五章即自行目，起教一章令他生目。方便至果報是足者，足譬於行，方便正觀有功用行，果報位在初住已上，無功用行自然作意，雖小不同同屬於行。若準第五卷(現行印本文在第四)，初云前六重是解(輔行云方便望五稍似行始，若望正觀全未論行，是故前六並屬於解)，是則方便亦屬解收。今以方便得為行始，且判屬行。今文中云越次取文兼化他故者，以初五章及後起教同譬於目，乃是越於中間方便正觀果報三章次第故也。起教既是化他之解，故自行之解唯前五章是也。故恐人疑目既譬解，是則始從大意終至起教莫非是解，何故向來但判七中前五屬解？故茲釋云分別文中雖以等也。是故須知解有自他，今既論於自行之解，故不須以化他之解而為妨也。

次大意下釋疑，明五略行果非正修之相。文為二：初正明。言釋疑者，以輔行云：問：前五略中有行有解、有因有果，何故但云六重是解？答：言大意者，冠於行解自他因果，意既難顯，還作行解因果等釋，非謂已有行果等也。故大意是總，餘八是別，別是別釋行解因果。若復有人依前五略修行證果能利他等，自是一途。(輔行釋常坐三昧意，止觀中云：此去乃至非行非坐，並粗準本輕示觀門之語，縱有似於十觀之相，而文並約略，未可以辨觀法始終。初發大心及下三略亦復如是，故此五略但名大意。若欲消釋，必善下文十乘觀法方可離謬云云。)若論文意但屬於解，於屬解中恐解不周，故須委明名體及以攝法等相，方堪成下十境十乘。如大意中雖云發心十種不同，及四三昧明行差別，但列頭數辨相未足，是故都未涉於十境十乘，故今謂之大意雖有行及果報等，乃至云非謂即是修行相也。

次何者下，舉方便正修以驗之。文為二：初正舉。何以得知？前五略中未是正修之相，以由修行之相俱須用於二十五法以為方便，十境、十乘以為正修，而五略中既未明此，驗知但是解於始末而已，未即便為修行之相也。次所以下，釋意。然此但釋正修所以，故云若無十境等也。仍闕釋於方便所以，是故應云：若無方便，正行難立；若無十境，乘則無體。體者，即當體之體也。若所依之體，即諸法實相耳。故輔行云：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，故體唯一；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。是知若無所觀十境，則無能觀十乘之體，以由理無所存，偏在於事，故須即事以顯於理，方有十乘大車之體也。不二門云故撮十妙為觀法大體者，即所依之體也。若望能觀，是則十妙還成陰、入等境當體之體，以第一義雖理圓頓，雖實本，雖久遠，望觀屬事，事即當體之體故也。故知今云若無十境，乘則無體者，即當體之體也。而前文云諸法實相以為車體者，即所依之體也。雖分二塗，理無異轍，故全所依而為當體，仍了當體即是所依，即理而事，即事而理，不其然哉？問：若以十境為十乘體，十境不出火宅煩惱，而釋籤云：以火宅為寶渚，必為所焚；以煩惱為能乘，義須傾覆。與今相反，如何會之？答：今以十境為十乘體，但是車體，而此車體若無眾寶莊校，白牛引駕，僕從侍衛，十乘之行，緣了顯發，但是禿乘，灼然傾覆，必為所焚矣。故次句云：若無十法，名壞驢車。良由此也。若無十法，名壞驢車者，大經？梵行品云：乘壞驢車，正南而游。章安解云：乘壞驢車，譬惡法自運也。正南而游，自有三解：一云、南是離地，北是坎地，去坎就離，譬失善起惡；二云、就諸方而說，北是上方，譬斷善人從上墜下；三云、天子南面，殺活自在，此人邪見，判無因果，其心自在，亦復如是。故止觀明觀陰十乘文畢，乃云：今人只謂捨惡取空是大乘，此空尚不免六十二見單複之惡，何得動出為乘？設借為乘，只一禿乘，無法門具度，正法大城，金剛寶藏，具足無缺，何所而無？豈容禿空而已？若但爾者，乘邪見乘，入險惡道，是壞驢車耳。輔行云：今人下，斥邪也。正法下，顯正也。如此妙乘，豈同惡空？與而言之，但有車體，既無具度，故名為禿；奪而言之，體用俱非，故名為禿。故引大經乘壞驢車，非但闕於白牛般若，為驢所乘，任運非正，故非高廣。又復言壞，全無莊嚴，況復起見入三惡道？

次故知下明相資，文為三：初明妙解導於方便行始，文為二：初明解有廣略，如上所論，是故當知必定須以前之五章以生自行不思議解，於生解中大意則略。解始終自他因果者，輔行云：大意為總，餘八是別，總別皆有自行因果、化他能所。何者？於總釋中發心修行，自行因也；次感大果，自行果也；次裂大綱，化他能也。既有能化必有所被，文略舉能以攝於所，能所事畢同入旨歸。又云：行始為因，行終為果。豈非自行之始終邪？次別釋中始從釋名終至正觀，自行因也；次果報章，自行果也；起教一章，化他能也；所被義當，化他所也。後三大章其文雖闕，義同大意。後之三略言始終者，即是自他各有始終也。自行之始者，因也。自行之終者，果也。化他之始者，能也。化他之終者，所也。例如十妙始終之意(云云)。文略意寬者，即前所謂以大意文略意廣也。次四專在名體者，

四者，總舉四章也。名體者，別舉初二章也。雖別舉初二，亦兼後兩。故輔行云：如釋名中，先待次絕。絕只是開，通德會異，共成絕義。顯體四段，並先偏後圓，以為待絕。體為所詮，名既開顯，體亦隨名。用所開體，偏攝諸法。法相難明，仍分六義，偏於事理、因果、自他。還以六義，展轉相收。復以五門，判所攝法。方曉體內，所攝互融。復了融中，實權不濫。更以權實，四章互顯。是故但舉名體二章，則攝法偏圓，從可知矣。文理但廣者，既開四章，豈非文為能詮，理為所詮，故理亦廣也。

故以下，次明導於行始。但言廣解者，文體承便耳。其實須云五章妙解導於行始，故輔行云：圓解稍利，復以此解導於方便。又云：亦歷二十五法，約事生解，方乃堪為正修方便。方便之言通於偏圓，故云使二十五法隨教甄分也。施開廢會，方可得名妙行之首，思之可見。

是故下，次明妙解資於正修之行。文為二：初正明。言名宗者，方便、正觀、果報三章，於五重玄義既乃是宗，故今正修十法名之為宗也。言次第者，生起不亂也。於理自足者，以前妙解之中備明已竟故也。而今文中相猶廣者等者，即正修文中觀法之相廣博，乃是為於鈍根者耳。若利根者得前妙解之旨，於今正修文中則但釋十法名宗次第，於其理趣自然具足矣。今仍恐於鈍根之者不曉十乘觀法次第，故特引於前文妙解入正觀中，委論其相。何者？且如正修十法之中一心止觀，豈非前文釋名之中絕待止觀乎？法性妙理，豈非前文止觀體相乎？能破止觀所破之惑等，豈非前文所攝之法乎？大小、權實、麤妙炳然，豈非前文偏圓之相乎？是知正修十法之相，乃是引前妙解入觀委論耳。若不爾者，解非行家之解，行非解家之行，安能相資而契於理邪？然正修中陰等十境皆須委論十法妙行，但恐繁文，是故乃於陰境具明十乘觀法。下之九境但將陰境十乘觀法比例可知。故前文云：十法成觀，但於陰入委識根由，餘九待發，方可設觀。故九境中但分別境，境下十觀不細委論，但隨境轉照，非關廣說。是故諸文不無傍正者，此有二義：一者、約於解行而說，則前五章妙解為正，妙行為傍，故五略中雖有行果，非謂便是修行之相。正修之中雖引前解入觀委論，不可謂之但明妙解，故正修中妙行為正，妙解為傍。二者、陰境傍明境相，正示十乘，故陰境中十乘最委。下之九境正示境相，傍辨十乘，故九境中但分別境，境下十觀不細委論，文雖傍正，義必圓備。

且如下，次明正修之行，成道樹、法身。文為二：初、明道樹。文為三：初、先明地種。故止觀中章安私謂云：譬如大地一，能生種種芽。輔行云：法性如地，種子如境。又止觀云：然界內外一切陰、入皆由心起，是惑本心攝一切。輔行云：若示境體，觀心即

足，以心徧故，攝餘法故。故今謂之且如十境，只一念心行之地也。以由心體徧攝一切，故得喻之猶如地也。故輔行云：法性如地。此心既是觀家之境，所以名為行之地也。一一顯示境相不同者，即陰、入等十境差別，不相混濫也。行之種也者，即輔行云：種子如境也。種者，生義。此種生時，純變為修。此修既乃全於法性大地而起，故得修性皆是一如，更無別體從外而來也。若無十境，乘則無體，義在於斯。問：若爾，種之與性如何分別？答：能生為種，不變名性。請以喻顯：從穀生穀，故名為種；穀、種不變，故名為性。從一念心法性地生，是故如種；無始至今，其種不變，是故名性。種、性雖別，體元不二，從用而辨，二義宛然。具如淨名疏(云云)。

一一起於下，次正明道樹。文為二：初正明輔行。但云觀行如雨，發如抽芽，仍略不言幹藥華果。於法性地起十乘觀，潤於境種令其發生，故喻如雨也。牙字誤也，應作芽字，即萌芽也。陰等十境因觀行雨，資潤發生轉成妙境，猶如種子萌芽抽發也。幹(古案切)者，莖幹也。發心上求，是故喻如莖幹上聳。安心既有六十四番，是故喻如枝葉眾多。破徧乃至對治既是正助兩行，而行始為因，故喻之如華也。又行終為果，故云次位以至離愛行之果也。既離法愛即入初住，名為分果，此約離於似愛而說。若離真愛，乃至須論究竟滿果，等賜大車游方至極，即此義也。

次若無下，總結。若無第一觀行之雨，乃至第六離愛之果，是則道樹不能端嚴，故須六事道樹方成。以樹喻於因果之道，故云道樹耳。若輔行中乃云婆娑・大論，並以樹譬道品，故名道樹(云云)。

三次第下明三根不同。次第雖爾者，指上六事至離愛已方乃成果，此即約於十法觀行次第而明。若從人說意則不然。何者？人有三根，上根即於心地境種用微妙觀而生於果，不必次第至於第十離法愛已方入初住以至妙覺。故文云者，故病患境十乘初觀妙境中文云也。故止觀中明觀病患是妙境已，引金光明除病品云：直聞是言病即除愈。即初觀意也。輔行云：直聞是言所患即除，譬聞妙境得入初住。言初觀者，即是初觀不思議境也。為中下根等者，止觀又云：復有深重難除差者，至長者所為合眾藥病乃得差。即後九觀意也。輔行云：譬觀妙境無明未除，如是發心乃至離愛，故云眾藥。如是用觀亦得入於初住位也。縱未入位得入五品，名小除差。是故當知至離愛已方乃名果，則是約於中下根說。若上根人即觀境種成不思議，便登初住以至妙覺。故輔行云：十乘文十義十根三意二分遠近，故近期初住遠在妙覺。又大意云：上根唯一法，中根二或七，下根方具十(高麗四教以發心至第六道品名為中根，從對治至離法愛名為下根)。

次又於下明法身，文為二：初別明，又為二：初正約妙行明法身。且約初乘觀於妙境明四事者，一觀心是不思議境，觀之一字豈非寂照之止觀邪？又云既自達妙境即起慈悲，豈非生起邪？如引華嚴心如畫師造五陰等，豈非引事邪？又斥世人判前五如是屬權在凡，後五如是屬實在聖，豈非破古邪？又問心起必託緣等，豈非問答釋疑邪？初乘既爾，餘九準知。

次又釋下兼約妙解明法身，且從廣解而說，故云釋名等四也。文是能顯故屬於膚，義是所顯故屬於肉，志在正修故意是骨，正修本期滅理真性，故意所詣名為髓也。次若無下總詰，即是總結行解各四以成法身也。須知法身有全有碎，諸方便教名之為碎，法華一實名之為全，故法華論明此法華有十七名，其第十二名一切佛堅固舍利。今此止觀既是法華妙解妙行，當知乃是法身全也。故妙經云：若經卷所住處，皆應起七寶塔，不須復安舍利(生身舍利耳)。所以者何？此中已有如來全身，即此意也。

三是故下斥非顯是。文為二：初斥當時學者讀文昧旨。此文全是結斥清涼，謬指偏僻一句兩句以立頓頓，令今止觀十乘妙行而不周足，委如上下文中所辨(云云)。次修行下正顯所傳妙盡淵底。文為二：初明解行圓成同歸妙理。言集解者，集字恐誤，當作習字。今之下次結十章攝法周備。意唯若是者，指上修行之來等文也。故前習解方便等文，即是止觀十大章也。故知十章無所不攝矣。如此立例發揮輔行，尚恐未明止觀之旨，豈以搜要簡略之說能通行門？斯蓋往代愚昧之者，假託荊谿之名，妄生率爾之見，輒懷去取傷害尤多，略如大部補註中辨(云云)。

○第七、喻疑顯正例

文為二：

初牒名

此即曉喻清涼觀師之迷惑，顯明所傳止觀之正行也。問：何以得知此是曉喻清涼觀師？答：大宋高僧傳云：清涼觀師大曆十年依荊谿湛然法師，習天台止觀及法華・維摩經疏等(云云)。余亦嘗覽清涼觀師華嚴疏鈔，見其固執涅槃權文，瓦石非性，又復謬立漸頓・頓頓。由是而知金錍之作，義例之興，皆為曉喻清涼觀師。以至釋籤・輔行記等諸文所斥，莫不皆然。故輔行述緣起十意第二意云：曾師承者，而棄根本，隨末見故。良由於此。而近代諸師不深本宗，未廣看習，往往亦有背本宗之義，附僻者之見。悲哉！悲哉！

此如金錍寓言記中委彈其謬，學者尋之。次此所下，釋義。文為三：初明因由。此所學宗等者，今此一家，自章安以來，至于荊谿，所學之宗，皆共遵稟。天台智者，一師而已。故金錍云：天台大師靈山親承大蘇妙悟，是余師也。摩訶止觀，所承法也。故止觀之法，文理相承，代代傳授，以為心要，同歸一轍，終無異解。但由忽遇清凉觀師僻執之者，因而問之，乃生異答。故事不得已，而微召於止觀之法，曉喻清凉觀師之迷惑耳。然清凉觀師本學天台，嘗講止觀(裴休作於清凉行狀，有此說也)，既生僻解，遂被荊谿辭而關之。乃背天台，附於賢首，依賢首五教，造華嚴疏鈔(言五教：一者、愚法小乘教，二、大乘始教，三、大乘終教，四、大乘頓教，五、大乘圓教。)又於疏鈔之中，全用止觀之法。雖用止觀之法，又立兩頓之教。嗚呼哀哉！教宗賢首，行稟天台，教行殊塗，師資無準。既迷止觀，濫用何疑？故今曉喻，其致照然。或問曰：義例・輔行明所傳之法，須有師承。故荊谿述輔行緣起，凡有十意：第一、為知有於師承，非任胸臆。而近代學者，傳天台之道，皆宗於四明。今觀吾子所述，凡至法門淵奧之處，多排四明。而眾人聞之，咸生驚怪，亦有笑於吾子學無師承。僕雖無似，彌積欽慕，幸垂開示，用息羣疑。余對曰：輔行・義例明師承者，乃是以智者為師，止觀為所承之法。蓋破清凉觀師，違背於天台，乖僻於止觀耳。余今秉筆，既祖述於智者，又憲章於止觀，而眾人笑余無師承者，是為妄笑耳，何傷於余哉？謂排於四明是無師承者，且四明稟受寶雲通師，而通師亦頗有撰述，何故四明不遵所稟之見，而別自建立邪？(通師撰記，解光明玄，而四明反云：寶雲講次第，學徒隨錄，義或闕如。通師又解十六觀經疏，而四明斥云：多談事相，少示觀門。)又孤山稟受奉先清師，亦多有改作。(清師解不二門曰示珠指，孤山解不二門曰正義；清師解十六觀疏曰顯要，孤山解觀經疏曰刊正。)嗚呼！世人只知笑余學無師承，而不能笑孤山・四明道無所稟。悲哉！悲哉！

問：頓教下，次正曉喻，文為四十六段。然金錍中開導野客情懷，亦立四十六問，既為斷於鈍根疑惑及對六即，而今四十六段喻疑顯正，豈不然乎？

初辨謬

立二種頓教之失。文為三：初問，次答，三喻疑顯正。應知初問即是荊谿問於清凉，次答乃是清凉答於荊谿，三喻乃是荊谿喻於清凉，餘四十五段準此可知。又下文中或無問辭，但直引於清凉謬立便乃喻之。然此喻疑四十六段，文皆顯了不煩碎釋，其間或有關涉之處則為示之。言講貫者，講者和解也，貫者貫華也。法華文句

云：天竺有散華貫華之說，如此間序後之銘也。故長行之說如散華，偈頌之說如貫華。又修多羅有翻之中第四翻線，線能貫持如貫華也。此乃通指諸經皆名貫華耳。四分律云：如種華散置案上，風吹則散。何以故？無線貫穿故也。是則別而言之，除長行散說，凡是偈頌皆名貫華。通而言之，長行偈頌皆名貫華。故修多羅五種翻中第四翻線也。若名體俱無修行何託者，以不憑教修行，皆是無依虛妄故也。若以頓頓是圓，如圓圓等，此義可爾者，縱而許之也。故妙玄明宗中約四句料簡云：自有漸圓(此約七種方便同開佛知見，始見圓理。見圓理者，良由理外七種方便漸入圓因，故言漸圓也)，自有圓漸(謂初住已上也)，自有漸漸(謂七方便各自有因也)，自有圓圓(謂唯妙覺也)。此約偏圓相對論四句也。又單約圓論四句，今不煩錄。又止觀第三明偏圓中亦四句，文中仍指如法華玄。然此圓圓即是四教最後之圓，而清涼以天台四教最後之圓判為漸圓，亦云漸頓，於漸頓外又更別立頓頓之教。故今斥云：既分二頓，漸頓為圓，更加頓頓，為何所擬？又涅槃玄明經用中亦云頓頓，仍指如前明經宗中復有一行是如來行及以常住大般涅槃。故下文云：正是四教最後之圓。而清涼指不次第行十信斷惑名為漸頓，不斷惑者謂之頓頓，是故下文復更斥之(云云)。

次辨謬

立二位斷惑之失。文為三：初問，次答，三喻。言四住者，見為一住，思分三住，更加無明，即五住也。圓教四念處者，大師自有別行四卷四念處文，即以四教四種念處各為一卷也。冶(羊者切，銷也)鐵作器等者，彼文圓教四念處云：五品名外凡，十信名內凡，皆圓伏無明，而界內見思自然而盡。如火燒鐵，鐵雖未融，垢在前去；正慧觀無明，無明未除，見思前盡。非關漸次者，若據麤惑任運斷處，亦與次第次位相齊，而從初來三觀圓修，與次第義永不相關。故妙玄云：三藏佛位斷見思盡，望圓六根有齊有劣。同除四住，此處為齊；若伏無明，三藏則劣。佛尚為劣，二乘可知。永嘉宿覺集中既用天台此文，驗知永嘉本學天台，而云認得曹谿路者，豈非矛盾？苟順永嘉宿覺集中明於修證，將何超於天台止觀邪？

止觀義例纂要卷第五

止觀義例纂要卷第六

永嘉沙門釋　(從義)　撰

三辨謬

立二頓修成有異之失。文為三：初問，次答，三喻。又復不識見思先落似位之意等者，釋伏疑也。既破清涼空觀先成，復恐清涼執於見思先落之說。何者？彼應救云：空觀若乃不先成者，冶鐵作器，見思前去如何消之？故今斥云不識見思先落意也。若先成者，何名似即？既云似即，豈非三觀、圓觀、三諦相似發現？故知若云空觀先成，但是證於真諦而已，則無三諦相似發現，與四念處正慧觀於無明之說敵體相反。方成邪說者，方猶乃也。

四辨謬

據玄文八教立二頓之失，文為三：初問，次答。清涼雖背天台承於賢首，而華嚴疏鈔猶尚執云大師判教(指天台大師判教義也)，本意如是，故知清涼執見仍存也。三喻又為三：初總斥，次一者下別破。文為七：

初、破不識教名之妨

即是破其不識化儀四教中頓教之名也。別立一頓者，此舉清涼所答之辭也。乃是華嚴等者，即是荊谿曉喻之語也。言頓部者，約化儀四教判華嚴，即是第一頓教。從部、時、味等，立頓教之名也。從部在初，則佛先說天；從時在初，則日出先照；從味在初，則牛先出乳。部是約法，時、味從喻。今既明於從部約法，則時、味等約喻可知。部仍兼別者，約化法四教釋華嚴，即是別、圓兩教也。圓為能兼，別為所兼，據義應云部中之圓仍兼於別。圓既兼於別教一麤，是故圓教獨顯不成，不得妙名，良由於此。華嚴既爾，方等．般若準而思之。然清涼以賢首五教和會天台四教，云：初、愚法小乘教，即三藏教；次、大乘始教，即通教；三、大乘終教，即別教(孤山、霅川明附賢首及以清涼，具如金錍寓言記中委彈斯謬)；五、大乘圓教，即天台圓教。天台所以不立頓教者(以賢首五教中第四乃是大乘頓教故也)，以四教中皆有絕言故也。今乃開者，頓顯絕言，別為一類，即順禪宗也(清涼亦是濫禪之流類耳)。又云：五教大同天台，但加頓教耳。今問清涼：既以賢首圓教會同天台圓教，是則四教中圓教之外

更無於圓矣，何故又却別立頓頓邪？既背天台，復違賢首，師資無歸，稟承何在？清涼又斥：天台判於華嚴兼別，圓融、行布各得一邊，失華嚴意。今問清涼：天台判於華嚴兼別，其意非失，汝自不解，推過於師耳。圓融、行布二義元分，經文炳然，于何不見？輒云：善財參諸知識，唯解一法，未知諸行，謂之謙己而推他勝。若其然者，普賢・彌勒何不謙己而推他勝邪？清涼又謂：行布差別，乃是圓融之行布耳。今問清涼：行布、圓融，一邪？異邪？一則圓融之外無復行布矣，異則何謂圓融之行布邪？既乃圓融，何有行布？夫圓融者，融於何法而存行布邪？若存行布，豈成圓融邪？所言天台四教之中皆有絕言，故不立頓教者，此又大錯。何者？四教之中絕言之理，義該大小、真中、權實，而賢首頓教自是大乘，何得會同四教各有純言之理，該於大小、真中、權實邪？此且略辨，餘如大部補注中明。

次、破不識漸開之妨

即是破其不識從化儀中之漸，開出化法之四也。準法華玄華嚴頓後等者，即妙玄第一卷明顯露不定教中云：雖高山頓說，不動寂場而游化鹿苑。釋籤云：此指頓後漸初，不動於頓而施漸化。今云不動者，約依報而說也，故云不動寂場而游鹿苑也。不降者，約正報而言也，即不降天宮而往樹王之下也。身土並是即頓而漸，故云不動不降也。此約顯露不定之教作如是辨。若約顯露定教而說，亦可謂之動彼寂場游於鹿苑。若不爾者，何故謂之脫舍那之服、著弊垢之衣？故知若約顯露不定，亦可謂之不脫舍那之服而著弊垢之衣。綺文互彰，是例非一。漸教之初者，漸有於三，謂初、中、後。鹿苑名漸初，方等名漸中，般若名漸終。方等彈月具用四者，即彈偏、折小、歎大、褒圓也。折小如維摩經弟子品，彈偏如菩薩品，歎大如觀眾生品，褒圓如稱歎文殊及維摩等。又弟子品用折不同，有用三教，如訶目連即歎大也；有用圓教，如訶身子即褒圓也。般若洮汰(洮，土刀切。汰，他蓋切。此二字體恐非文意，其字正體應作濤汰。說文云：浙瀝也。亦云：澄洗也)，亦具用四者，然般若中正說大乘通別圓耳。若兼助道亦用三藏，如仁王經四無常偈，輔行十二具引(云云)。故玄文中自鹿苑來等者，妙玄第一卷明日照幽谷中云：約法被緣名漸教相。次照平地中云：約法被緣猶是漸教相。次明般若中云：約法被緣猶是漸教相。故知三時皆名為漸也。又玄文第十漸頓判教等者，玄文云：一頓、二漸、三不定。此三與舊名同義異。今釋此三復有二解：一約教、二約觀。初約教者，華嚴七處八會之說，譬如日出先照高山，淨名之中唯嗅詹蔔，大品中明不共般若，法華中云

但說無上道，涅槃云雪山有草名為忍辱，牛若食者即得醍醐。諸大乘經如此流類，皆名頓教非頓部也(釋籤云：始自華嚴終至法華皆有頓義，故顯露中唯除鹿苑，以餘部中皆有頓故，名為頓教而非頓部。七處八會委如釋籤，然此處會所明位行不出別圓，經意兼含義難分判)。次漸教者，如涅槃云：從佛出十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若，從般若出涅槃，如此等意即漸教相。又始自人天・二乘・菩薩・佛道亦是漸義，文中間次第入亦是於漸。(釋籤云：漸教又三：初約始終共名為漸，次約人在教判之為漸，三從方等之初至法華前皆名為漸。前文多處及止觀等用中間之漸，今用舊名通判一代，且置藏等是故爾耳。今先引大經通明一代漸教之相，次約人在教以判為漸。始自人天終至佛乘亦名為漸，此是約人，人雖在於諸味漸稟而得益深淺，始自人天次第入實，此如止觀初破三途後達常住，此人不經華嚴，但從鹿苑之前初稟人天後漸深入。言中間者，或復初從方等・般若後漸漸深入，皆如前說並名為漸，以鹿苑後皆有人天乃至實相故也。此等漸人初不在華嚴後不至法華，教雖經漸或得頓益，其未入者來至法華被開會竟又名漸頓，自是別途非全名漸。)今文存略，是故但云自華嚴來至般若會皆有漸頓，其實應云始自華嚴終至涅槃皆有漸頓，但須簡於法華乃是開漸之頓，非全名漸耳。清涼不曉輒生異論，悲哉悲哉！

三、破不識教體之妨

前破不識漸開之妨，即是破其不識漸開之名，故今乃破其不識教體也。若漸開出四，如開拳為指等者，拳喻漸也，指喻四也。法喻開合，如文可解。若存漸教，乃沒藏、通、別、圓之四，更加頓及秘密、不定，是則教唯有化儀四，故云存漸則教唯有四也。若沒漸教，乃存藏、通、別、圓之四，更加頓及秘密・不定，是則教唯有化儀三及化法四，故云沒漸則教唯有七也。若乃存漸，又更存於藏、通、別、圓，是則俱存必定一邊而無體矣。舉拳指喻，思之可知，故云俱存必一邊無體也。若立化儀之四，又立化法之四，是則體陿局在化法，名寬通於化儀・化法，故云立八則體陿名寬也。以化儀四教教下義理，只是藏、通、別、圓，是故名寬乃立於八，體陿但局在四也。故輔行云：藏等四教徧收一切大小乘經，因果顯了，各立教主，各被機緣，始終備足，不過此四。頓等四教但是如來不思議力布措藏等，盈縮調停，成熟物機，破邪立正，引小歸大，廢偏顯圓，會權入實，故有諸部五味相生，利物無方，適時出沒。

四、破抑挫法華之妨

(抑者，沒也。挫者，摧也)
即是破其用於華嚴兼別之麤，抑挫法華純一之妙也。近代判教等者，隋末唐初，嘉祥寺吉藏法師依法華經涌出品，立三種法輪教：一、始見我身，聞我所說，即皆信入如來之慧，為根本法輪教，指華嚴經也；二、除先修習學小乘者，為枝末法輪教，即三乘等於後所說也；三、我今亦令得聞是經，入如來慧，為攝未歸本法輪教，即法華經四十年後迴三入一也。嘉祥舊立此三法輪，後歸天台，是故須廢舊日所立。若不然者，何須歸命天台智者？故嘉祥吉藏上天台書云：常願伏膺甘露，頂戴法橋，自顧庸訥，不堪指授。餘如大部補注中引文句記云：故知嘉祥身霑妙化，義已灌神。舊章先行，理須委破。識此大旨，師資可成。準此一條，餘亦可了。如其無失，何以歸心？其失乃是歸心之前，破之則是光其後也。(文句之中破於嘉祥，是故記中有此云爾。)亦如三種法輪，殊乖承稟。大師稱為頓乳，其以根本為名；大師以三味為枝條，其亦以醍醐為歸本。今問：凡言根本，即曰能生。能生始成，後攝歸本，本却非始。二言相乖，枝末不立，攝亦無當。況根本兩分，攝歸方一。一為根本，二則名枝。是則根本本來是枝，應須會初而從於後。故開華嚴枝別，以入法華本圓。況華嚴別圓，俱成近迹，根義復壞，法華本成。又言三味是枝末者，鹿苑可爾，(且約顯露定教故也。)二酥如何？若二酥圓別是枝，華嚴豈可成本？若爾，乃成會本歸本，或即會枝歸枝。若法華不關華嚴，則令二本永異，何得名為會末歸本？況法華部內無入華嚴之文，但有入佛知見之說。況涅槃終極五味明文，本師所師舊章須改，若依舊立師資不成，伏膺之說靡施，頂戴之言奚寄？清涼觀師朋附嘉祥舊立三輪，乃釋法華於一佛乘分別說三。云一佛乘者，即華嚴經也。會三歸一，即攝末歸本也。始見我身聞我所說，即皆信受入如來慧，即指華嚴為根本也。除先修習學小乘者，我今亦令得聞是經入如來慧，即攝末歸本也。是經即法華也，法華攝於餘經歸華嚴也。故天台指為乳教，乳是酪等諸味之本故也。請以文句記中斥嘉祥之文破清涼之謬。今問清涼．嘉祥舊立若乃無失，何以歸心？悲夫！清涼拾失為得謬有阿附，譬之皮尚不存毛將安立？亦如攀枯求力以至人杭俱倒者也。況天台但判教部在初喻之乳味，何曾指初為根本邪？是經之言既指法華，何得歸本却指華嚴？自言矛盾所立如何？況將最後醍醐上味還歸最初，華嚴之乳一何可笑？哀哉！清涼何其如是？唯天台大師等者，南岳思大禪師居光州大蘇山，天台智者大師初詣頂拜，思曰：昔共靈山同聽法華，宿緣所追今復來矣。即示普賢道場，為說四安樂行。於是昏曉苦到，如教研心，以至誦經。至藥王品，諸佛同讚，是真精進，是名真法。身心豁然，寂而入定，持因靜發。照了法華，若高輝之臨

幽谷；達諸法相，似長風之游太虛。自著章疏者，自是天台山門一家，所立章疏，不偏宗於南北諸師也。以十義比之等者，嘉祥不曉法華經中地涌品文，輒立三種法輪之教，故天台著立法華文句(文句與疏，如觀經疏、往生記中，委詳所以)，乃以十義比之也。故文句云：今略舉十意釋之：一、始見今見(初成道，名始見；法華座席，久後真實，名今見)，二、開合不開合(日照高山，即說於頓；不開不合，為不入者。開頓說漸，五味調伏，令漸歸頓)，三、豎廣橫略(頓直豎入，入於法界，故言豎廣；不歷方便，故言橫略。今歷五味，即橫廣；得入佛慧，亦是豎廣)，四、本一迹多，迹共本獨(一臺故本一，千葉故迹多。迹與眾經同，故言共；本與眾經異，故言獨)，五、加說不加說(加四菩薩，說四十位，自說開示悟入，不加於他)，六、變土不變土(華王世界，故言不變；三變土田，故言變土)，七、多處不多處(七處八會，是為多處；耆闍崛山，遠處虛空，故不多處)，八、斥奪不斥奪(滅化城改客作，故言斥奪；無如此事，故言不斥奪)，九、直顯實，開權顯實(行大直道，名直顯實；決了聲聞法，是諸經之王，名開權顯實)。十、利根先熟，鈍根後熟(根利緣熟，始入佛慧；根鈍後熟，今入佛慧)。緣宜不同，略為十異，種智法界，等無差別。是故文云：始見我身，聞我所說，即皆信受，入如來慧。除先修習學小乘者，如是之人，我今亦令得聞是經，入於佛慧。明文在茲，不須疑惑。諸師見其緣異，逐緣異解，迷不知反，去道轉遠。若識理同，十車共轍，佛慧則無殊也。舊云：華嚴了義，滿字常住；法華不了義，非滿非常。今以此文並之。若始入是了義，今入不了義者，始入是佛慧，今入非佛慧。若佛慧既齊，了義亦等，滿字常住，皆亦如是。地人呼華嚴為圓宗，法華為不真宗，今亦用此文並之。文句記中，委釋十義，今不具引。迹門尚殊，本門永異者，釋籤第一引玄義下文云：今經迹門與諸經有同有異(異謂兼帶，同邊不殊)，本門與諸經一向異(所謂遠壽，諸經永無)。今文且置同邊不殊(同邊不殊者，法華已前圓教與法華迹門圓妙無二無別，即顯實是同也)，但舉兼帶異邊而說，是故謂之迹門尚殊。以法華前雖有圓教，以兼帶故，獨顯不成，是故不得稱之為妙。今經迹門純一無雜，捨諸方便，獨得妙名，是則迹門與法華前顯實雖同，純雜則異。迹門尚自與前有殊，本門安可與前參濫？是故謂之本門永異也。

五、破不識頓名之妨

問：此與初破不識教名如何區辨？答：初但破於不識化儀四教之中頓教之名，今此所破不識頓名，則兼教行及以化儀・化法等別，故云若將判味兼帶之頓以斥獨顯等也。法華雖超八教之表，然亦屬於四教最後之圓所攝故也。是故舊題圓頓止觀者，輔行云：此之一部

前後三本，其第一本二十卷成，并第二本十卷成者，首並題為圓頓者，是為異偏小及不定故。其第三本題為摩訶，即今所承。若從味立稱，則頓異於圓者，即化儀初頓異於化法最後之圓也。且化儀之頓尚不可濫諸部之中化法之圓，而輒斥於法華獨顯純妙之圓，豈不誤哉？

六、破違拒本宗之妨

贊(贊有佐也，助也)字恐誤，應作讚字。讚者，稱美也。抑實等者，抑於法華純妙之實，揚於華嚴兼麤之權，毀抑招愆，有何利益？

七、破違文背義之妨

經云已說等者，文句云：初歎法者，已、今、當說，此經為最。有師解：已是般若，當是涅槃。法華之前小大相隔，法華之後已得會同。此經正是會三之始、歸一之初，故言第一。經歎法華在已、今、當外，此師闕一節。今初，言已者，大品已上漸、頓諸說也。今者，同一座席，謂無量義經也。當者，謂涅槃也。大品等漸、頓皆帶方便，取信為易。今無量義一生無量，無量未還一，是亦易信。今法華論法，則一切差別融通歸一；法論人，則師弟本迹俱皆久遠。二門悉與昔反，難信、難解，當鋒難事。法華已說，涅槃在後，則易可信也。且已說既是漸、頓，而清涼將已說易信華嚴之頓名為頓頓，超勝法華純妙第一難信、難解。是則已說易信却成第一難解，何關法華最為第一難信、解邪？豈非固欲貶挫妙教乎？荊谿今文作此斥已。清涼又於華嚴疏鈔救云：若依難信、難解，說將已設該於華嚴；若比法華，亦為易信，始成正覺。(清涼於此既云始成，後又說於華嚴久成，豈非矛盾？委如下文具引破之。)便說一極上根所受，不對昔權，故比法華成易信耳。今問：若爾，易信非第一，却得為頓頓；難信最第一，何得名漸圓？對面違佛經，是可大哀也。
三、如此下，反質清涼自衒。頓頓之說，唯我獨知。今破獨知，略有七妨。是故識者聞於清涼，獨知頓頓，咸皆塞耳。

五辨謬

解從漸開四之失。文為三：初問，次答，三喻。言喻四者，四字誤也，應作曰字。餘文可見。

六辨謬

判法華為漸頓之失。文為三：初問，次答，三喻。文為四：初總斥不曉，次玄文下正申玄文。又為二：初總敘玄文，此中存略。彼妙玄中明秘密後，具云但可智知不可言辨，雖復甚多亦不出漸・頓・不定・秘密。今法華是顯露非秘密，是漸頓非漸漸(妙玄前文明第五時云日光普照高下悉均，小音微善皆成佛道，具如今經。若約法被緣名漸圓教，若約說次第名醍醐味相，乃至下文云會小歸大是漸頓泯合等。釋籤云漸圓教者，此文語略具足，應云鹿苑漸後會漸歸圓，故云漸圓。人不見之，便謂法華為漸圓、華嚴為頓圓，不知華嚴部中有別，乃至般若中方便二教皆從法華一乘開出，故云於一佛乘分別說三。又上結云華嚴兼等，此經無復兼但對帶，此非難見，如何固迷？全不推求上下文意，直指一語便謂法華劣於華嚴，幾許誤哉！幾許誤哉！)，是合非不合，是醍醐非四味，是定非不定(釋籤云今法華是顯露等者，對非祕密故云顯露，於顯露七中通奪而言之並非七也，別與而言之但非前六。何者？七中雖有圓教，以兼帶故是故不同，此約部說也。彼七中圓與法華圓其體不別，故但簡六，此約教說也。次言是漸頓非漸漸者，具如前判。今法華經是漸後之頓，謂開漸顯頓，故云漸頓，非法華前漸中之漸。何者？前判二酥同名為漸，此二經中亦有圓頓。今法華圓與彼二經圓頓不殊，但不同後生酥中三、熟酥中二，故此三二名漸中漸。法華異彼，是故謂之非漸漸耳。人不見之，便謂法華為漸頓、華嚴為頓頓，深不可也)。故知若得玄籤之旨，則今文可解。是故漸頓之言自含三義：一者、法華與前二酥漸中之頓顯實是同，故云漸頓；二者、法華開漸顯頓，故云漸頓；三者、法華獨顯妙頓對前之漸，故云漸頓。故下文云：頓居漸後，對漸明頓，故云漸頓。即此意也。言漸頓下，次解釋。文為二：初、正釋。文為三：初、釋漸頓。言漸中有頓者，即二漸(漸中・漸終)之中皆有圓頓也。言頓中有漸者，即華嚴頓部之中有別漸也。故釋籤云：若以別教當教之漸相對說者，應云頓中兼漸，漸不妨頓也。今法華經迹門圓說，與漸頓中其義不殊等者，此文恐倒。準釋籤中，今文應云與漸中頓其義不殊也。言漸漸下，次釋漸漸，其文可知。頓中之漸下，三、釋頓中漸頓，不簡所以。頓中之漸既是別教，頓中之頓豈非圓教？頓中之漸與漸中漸其義不殊者，以華嚴中別教與二酥中別教無異故也。頓中之頓同漸中之頓亦同法華者，以華嚴及二酥中圓與法華圓，約教顯實是同故也。問：今文既云頓中之頓，那破清涼立頓頓邪？答：今言頓中之頓是頓部中圓頓之頓，既與二酥法華圓同，豈與清涼所立一槩邪？故玄後文下，次引證。文為二：初、正引玄文。言後文者，第一卷後第九卷中明經宗云眾經因果同異者，迹因果或同或異，本因果永異，乃至云般若通對三教傍真因果，此義則異。別對菩薩復有利鈍，為鈍明因此義亦異，利人因者此義則同。淨名佛國義兼，若三種佛國因果此義則異，一種佛國因果者則同。華嚴亦對兩緣，鈍異利同如前分別，是為眾經因果與迹門同異也。本門因果永異眾經(云云)。次、

同者下，且釋迹門同異，準向可解。若欲解釋本門因果永異眾經者，謂今經本門談久遠因果，而迹門及法華已前一向永無故也。三、不見下，結斥謬判。四、文中下，案文反難。

七重辨謬

判法華為漸頓，華嚴為頓頓之失。文為三：初、問。文中既云復何得知，故知乃是重辨謬判也。次、答。三、喻。文為三：初、單約法判。今經為圓極頓足，故法華云：我法妙難思，當知是妙法，諸佛之秘要。故知法華圓妙約法，不從數千聲聞而判。又輔行云：漸與不定並從昔說來，至法華無復二名。若以人從漸教中來，即以法華名漸頓者，此人亦從不定中來，法華何不名不定頓？人自多途，法華常頓，各賜等一，思之可知。清涼又云：華嚴是菩薩請說，法華是聲聞請說，佛為聲聞說法華耳。嗚呼！清涼謬之甚矣。神力品云：今為諸菩薩摩訶薩說大乘經，名妙法蓮華。而清涼不見，悲哉！悲哉！所言法華是聲聞請者，此見一邊耳，豈法華中無菩薩請邪？具如大部補注中辨，學者尋之。次、況復下，約人聞法判。今經為頓頓。文為二：初、正約佛世別判。又為二：初、舉聲聞開顯不多，以斥謬立。若謂聲聞從於小來，至法華會方始開顯，即判法華名漸頓者，且聲聞人不過五百、千二百等，是故今云況復等也。又有菩薩下，次、舉本迹兩門。菩薩得益無數，正判今經。文為五：初、舉迹門。亦有菩薩開顯，以斥偏計。聲聞、菩薩聞是法等，即方便品偈中之文也。又慈恩云：疑通會別，疑通三乘，會但別在聲聞、緣覺，遂說法華但開會於二乘作佛。此與天台大義相反，廣破斯謬，具在諸文，亦如補注(云云)。又下文下，次、舉本門菩薩得益甚多，此即分別功德品中之文也。況下方下，三、舉下方菩薩并妙音等眾。言營從者，營者，衛也，部也；從者，隨行也。又亦應引普賢從東來，與大菩薩眾并諸天、龍等無邊不可數。四、如是下，明前諸眾不從漸來。五、應當下，結示頓頓。又輔行云：若復有人謂此法華偏被下根，判為漸教。若其然者，法華玄文釋用中云：迹門正為生身未入者入，傍為生、法兩身已入者進；本門正為生、法兩身已入者進，傍為生身未入者入。又本門中僧道損生，文後復有八界塵數，初始發心，既未游漸，此即頓人，豈從數千二乘之人及鈍根菩薩而判妙教？況兩門得益，數倍餘經，何不推尋經之本文，正直捨方便，但說無上道，無二亦無三，除佛方便說，已、今、當說最為第一，不聞此經，不名善行菩薩之道，開方便門，示真實相，各賜諸子等一大車，草木皆依一地一雨，如是等文，不可具述，何不凭茲判為頓教邪？次況復下，約現在、滅後總

判。由是而知，不可但約五百、二千二乘之人判茲純妙之經，名為漸頓者矣。

華嚴經眾下。三、判華嚴不及法華。新華嚴經第八十卷普賢以偈頌佛德云：佛智度大同虛空，普徧一切眾生心，隨眾生心種種行，令其所見各不同。或見釋迦成佛道，已經不可思議劫，或見今始為菩薩，或見始生或見滅。清涼準此，遂救華嚴亦具二義，云：經云：成道不思議劫。舉此以遮天台之謬。謂彼學者多云：華嚴雖則玄妙，而有二事不如法華：一、兼別義，是故不說聲聞作佛；二、說如來始成正覺，不說本師壽量久成。故今疏中指此經文，即是華嚴說久成處。若以此後不該於前，則法華壽量不能廢於我始坐道場，於三七日中思惟如是事等迹也。不說聲聞作佛者，約不共義。既無厭捨，曾何棄之？況一成一切成，無一眾生不具佛智。(已上清涼華嚴鈔文。)今謂清涼雖學天台，深不見於天台之道，所以違背，妄生譏毀，以惑未學天台宗者，誠可悲哉！且如善財未見彌勒、普賢之時，是諸知識皆云：我唯知此一法。豈非歷別？行布宛然。況復經云：二乘不聞，何況受持？故雖在座，如聾如瞽，何曾授記令其作佛？若謂作佛，今問作佛，劫國等事如何指陳？且法華前諸部中圓，顯實是同，何曾不明二乘作佛？但未彰灼，對於二乘而說之耳。又復何曾不說一切眾生皆具佛智？何得約此而立華嚴授記二乘邪？且顯實是同，開權局此，何得引於諸佛菩薩不厭不捨二乘之人，便謂此是授記二乘作佛之說？佛雖不厭捨，而二乘未悟，故至法華中，方授作佛記。是則法華前，佛意無所隔，但說時未至，故有兼帶耳。一成一切成，自約極果說，準此為授記，立二乘作佛，無乃不可乎？極果一切成，若便是授記，二乘作佛者，是則諸眾生，於佛成道時，已皆得作佛，何須更見佛，聞法而修行？清涼不達此，妄破天台師，是若可忍也，孰不可忍哉？普賢偈頌或見釋迦成於佛道已經不可思議劫者，但是今日初成正覺，有機自見經於多劫耳，非謂便見久遠本成，是故但言成道已經不思議劫，亦無本行菩薩道言。又無久遠實成之語，安可便同法華本門久成長壽？故知但是一機。或見初成佛道即短而長，是故已經不思議劫，亦無拂迹之語，仍存始成故也。若不爾者，至法華中何所云邪？故法華中彌勒等四請、如來四誡已，方乃談於久遠因果，豈華嚴中不請不誡，而普賢因人輒便拂於如來近迹，而顯本師久遠因果邪？以此例斥，清涼謬立華嚴，輒記二乘作佛亦復如是。又復經中皆言或見斯是如來不思議力，令諸眾生各見不同耳。且各見不同，豈非密覩邪？故法華前密論得見如來成道，或已經於不思議劫，有何不可？但未彰灼顯露說耳。法華已前密記二乘，義亦準此。故知顯露授記二乘，拂迹顯本唯在法華，是知密見自是一邊，不可便濫通塗大體。故天

台解壽量品云：下方菩薩本日所化皆不執迹。若乃他方舊住菩薩俱有二種：一從法身應生者，往世先得無生，或已發迹顯本，設未得聞報盡受法性身，於法身他自應得聞長遠之說。故知應生菩薩不執近也。二者今生始得無生及未得者，咸有執近。文句記云：不同界內經歷五味跨涉本迹，七請五誡方乃得聞，以見一分法身理合得聞長遠。由是而知，今普賢云：或見成道不思議劫有何不可？況復華嚴後分奚嘗隔於法華？設使或見成道久遠亦何乖爽？故天台解金光明空品云：若指般若，則此經非方等攝；若不指般若，諸經不廣明空義。此復云何？答：諸經前分結集人應作次第，而其後分皆攝入前例，且舉一以類諸。如方等陀羅尼經次第在法華前，而經中云：先於靈山已為聲聞授記，豈非方等至於涅槃？以此推之，言次第者是前分也，互相指者是後分也。結集者以後分明義，氣類若同向前集之，惑者不知言乖次第實不乖也。此經是方等後分，故指般若為已廣說空，於義無妨矣。又大佛頂首楞嚴經云：波斯匿王年六十二。又云：是名妙蓮華。又云：定性二乘及諸一切，皆獲一乘寂滅場地。豈非亦是方等後分之所攝乎？諸家競解首楞嚴經，既迷此旨餘不足觀(云云)。清涼不曉天台法門，便乃違背輒生譏毀，良用悲哉。

八辨謬

據聲聞為多，以判法華之失。文為三：初問，次答，三喻。又為三：初斥讀文未熟，不辨多少。言玄理者，廣雅云：玄，黑色。謂幽寂也。所謂玄妙幽寂之理趣也。又玄者，通也。次應知下，正申法華開漸顯頓是知玄義。謂此法華是漸頓者，乃有三義，前文已明。今法華經迹門圓說，與前二酥漸中之頓其義不殊，名為漸頓。故今乃明來至法華開漸顯頓，名為漸頓。漸頓二義如此炳然，清涼不見，便謂法華劣於華嚴。既謂法華劣於華嚴，又將賢首所立圓教會今圓教。賢首既指華嚴為圓，是則華嚴之圓何曾異於法華之圓？況復賢首所立圓教不明圓理本具諸法，是則賢首所立圓教尚自不可濫今圓妙，況將法華判為終教，豈非虐妄？何得背於天台，朋附賢首，貶挫妙教，傷如之何！人不見下，三、結斥謬判。

九重徵謬

判漸圓四住先落之失，以前答中乃云漸頓，初住已前四住先除，故今又更重徵前謬。於中為三：初問，次答，三喻。言前後者，此約大師說法時節次第有前後耳，非謂單指止觀上下之文為前後也。故

妙玄・文句・止觀三部之中，皆引仁王十善菩薩發大心，長別三界苦輪海，以證法華六根清淨，是圓教內凡十信之位也。故釋籤云：次引仁王云十善菩薩發大心者，亦有人云：六根清淨是頓義，十善菩薩是漸義。今文所引十善菩薩以證六根，豈應引漸而證於頓？故知二文俱頓明矣。但仁王經語其初後(發心為初，別苦為後)，法華經意論其中間(發心之後，別苦之前，六根清淨，名為中間)，人不見之，徒生異論。又輔行云：次明十信位者，五品已能圓伏五住，豈至此位別斷見思？但是圓修麤惑先斷，猶如冶鐵麤垢先除。人不見之，便謂法華六根為圓，仁王長別三界為漸。既云法華部是漸頓，云何釋位即是頓頓？況所引仁王本證法華，如何離開分屬兩種？又除圓位已，一切諸位無有十信破見思者。文句記云：既云長別三界苦輪，諸經信位有云長別三界苦海者，不可將判住・行・向位，當知須是斷惑十信。自非今家準法華文，判以法師功德六根互用(準止觀輔行之意，即八信已上入假位也。何哉？七信已前入空之位尚無一物，豈有見聞十界之事乎？既言六根互用，知是入假之位照分十界也。人不見之，輒云空中本體自有三千者，灼然誤矣)，為十信位而為內凡，於十信前以分別功德末如來滅後已下文立五品位為外凡，寧判十信斷三界苦？仁王經意何由可消？若不然者，如何可判華嚴初住為聖位邪？若判華嚴十梵行文，以十信心功齊極位復成太過，初住屬聖，十信如何非內凡邪？此與地前伏惑、初地見道永不相關，是故今以圓意消文，各更引經而為證據，故六即判位理不可亡。法華云無漏意根，乃至云且於界內得無漏名者，此文恐誤也。何者？法華云雖未得無漏智慧者，十信未得初住聖位無漏智慧也。而其意根清淨如此者，內凡意根通達義趣不違實相也。意根既爾，餘五亦然。無漏既在登圓初住，當知即是念不退位，無於二邊之漏失耳。故此無漏不從界內而得名也。有漏業除故云長別者，業能潤生，集因既除則無苦果，是故謂之長別苦海耳。擗(博厄切)字正作擘，謂分擘也。

十辨謬

判圓頓止觀為漸頓之失。文為三：初、問摩訶止觀。章安序云：天台傳南岳三種止觀：一、漸次；二、不定；三、圓頓。皆是大乘俱緣實相，同名止觀，故今問云三種止觀等也。次、答三喻。文為二：初、與奪總斥；次、何者下，別破。文為四：初、破僻解兩處神通，及依經更明圓頓之文。自為二段：初、總斥謬將大師正說之文，預破章安未生之序。如破神通者，且牒清涼云中，即三觀破於神通，神通被破耳。其實須云如通者騰空，及依經更明，文在序中也。又三觀下，次、別破不解文意。又為二：初、斥不解兩處神通

之文。此自為三：初、約弟子破。師斥三觀本傳南岳者，此文語略具足，須云三種止觀本傳南岳也。如何弟子反破師宗(師即南岳，宗即所傳)者，謂如何郤以智者說於十乘之中識通塞文中，即三觀破於南岳所傳三種止觀之中圓頓止觀邪？況復止觀前後三本，圓頓之名乃是初二，如何郤將第三摩訶破於初二邪？豈圓頓止觀十乘非摩訶止觀十乘邪？乃成逆路伽邪論者，法華？安樂行品云：路伽邪陀，逆路伽邪陀。文句云：路伽邪陀，此翻惡論，亦云破論也。逆路伽邪陀者，逆君父之論也。又路伽邪陀名善論，亦名師破弟子；逆路伽邪陀名惡論，亦名弟子破師。又南岳稟承慧文．龍樹者，此語亦略，具云南岳稟承慧文，慧文師於龍樹。故章安止觀序云：文師用心，一依釋論。論是龍樹所說，付法藏中第十三師。智者觀心論云：歸命龍樹師。驗知龍樹是高祖師也。故知天台稟於南岳三種止觀，即是遵於文師及龍樹也。故輔行云：由是而知台衡慧文宗于龍樹，二十三聖繼踵堅林，實有由也，良可信也。又云：致使龍樹之後，妙觀斯在。良由於此。

況兩處下，次正明兩處神通，其義各別。言兩處者，即是序中及識通塞中也。序中云：漸則初淺後深，如彼梯陞不定；前後更互，如金剛寶置之日中。圓頓初後不二，如通者騰空，為三根性說三法門，引三譬喻。輔行云：圓頓者，序中語略，具如下文。二十五法為前方便，十法成觀而為正修，如通者騰空者，近地之空與萬仞同體，故云不二。通者譬頓行人，騰譬修觀觀理，空譬頓理不二。今云履者，履即騰也。行雖階差仍名圓漸者，圓中之漸故云圓漸，即是圓頓止觀之行，自論圓漸之義故也。故止觀云：圓中當體，理極稱圓。亦有初心乃至四十一地，豈不是漸？故釋籤云：不異而異，假立淺深，設位簡濫。又云：圓頓雖俱實相，因果灼然，若有因果即有淺深。如止觀中及此下文圓漸漸圓四句料簡，則圓家之漸冷然可知矣。理無深淺者，即無階差之殊也。不當偏圓者，即不當圓漸之異也，偏即漸也。第七卷識通塞中，約橫別論通塞，引大品云：有菩薩從初發心即與薩婆若相應者，與空相應也；有菩薩從初發心即能游戲神通淨佛國土者，即出假也；有菩薩從初發心即坐道場成佛者，即是中也。(輔行云：同初發心故名為橫，分屬三人故名為別。)大論引三喻：一則步涉，(大論但云或乘羊去。輔行云：今此文中以步替羊，以羊遲故不異於步。)二則乘馬，三則神通。初觀喻步，次觀喻馬，後觀喻神通。三義分張非今所用，是故今云以步．馬．神通喻橫別三觀也。若一心三觀法相即破豎中之通塞，三觀一心破橫中之通塞。空即三觀故破步涉，假即三觀故破乘馬，中即三觀故破神通。是故今云神通即是別相之中，故以中即三觀破橫別之中也。輔行云：豎通漸入雖屬一人，前後次第三時各異，以各異故故非一三。今一心具

三，破次第之三，故云一心三觀破豎通塞也。三觀一心破橫者，彼橫三觀雖屬三人，並在初心故三不合一。今以三只是一，破彼分張之三，故云三觀一心破橫通塞也。應知一心三觀與三觀一心言互理同，但為破於橫豎，是故翻對而說耳。故圓三觀觀觀具三以破橫別，一一所破各別不同，故云空即三觀乃至中即三觀也。

如何不見下，三、結斥謬解之失。輔行云：有人云：破神通者，破第一卷圓頓止觀；通者，騰空。騰空被破，知前非頓。如此說者，殊乖文義。論文神通近在目前，何須遠求序中之說？又若破彼頓，更何所傳？師資不成，付法安在？祖乎龍樹，其言徒施。又彼頓譬，文在序中，說止觀時未有此序，豈得將已正說預破弟子序邪？又序中所述，師資所傳，若破所傳，便成自壞矣。

次斥不解依經更明圓頓之文，又為二：初正申 文意。輔行云：前已廣略二重解釋，今復引證，故曰更明。第二本中從此乃至佛法之恩並屬商略，今並迴為引證文也。舊商略名沒而不彰，良由此也。是故今云再治定文，意在於此。

次如何下，結斥謬解之失。輔行云：此引華嚴證三中頓，如何卻謂為漸圓邪？玄第十卷亦引華嚴．方等．般若圓證於頓者，即前所引以明一代始終頓教非是頓部也。華嚴既其非是漸圓者，以清涼謂是頓頓故也。若其然者，方等．般若寧非頓頓邪？輔行云：寧者，豈也。說文云：願辭也。

次破僻解別，則略指三門，大意在一頓之文，又為二：初正申 文意。止觀云料簡者，問：略指大意，同異云何？答：通則名異意同，別則略指三門，大意在一頓。輔行云：若以此文是大師料簡，不應將商略為略指。以此商略屬章安序，以對大師章初大意為料簡者，義甚不便，況商略中文無不定，故彼文云：略引佛經，粗彰圓意。次引無量義以明漸次，明漸次竟，即云今置漸論頓，與下答文云別則略指三門，義復不便。今謂文中雖無私謂之言，此是章安私料簡也，即指辨差略釋三門以為此問。雖在序中，義兼於正，故第一本未有序文，亦於文初列三止觀，及大意中諸文多以三止觀結第二本。初所以列者，即是先序師資所傳，章安著序，合著序中，故料簡中相對為問，故問三略與此大意同異云何。次答意者，有通有別，通則略名與大意一，如分別中云：大意略，餘八廣。別則不爾，略則三種止觀不同，大意唯明圓頓止觀三中之一，故云一頓，勿謂三外別立一也。若別立者，則有多妨：一者、成天台不稟南岳；二者、大意與八章成別，大意與八但有廣略，不應別故；三者、當文自相違妨，四諦、四弘、十種發心但約四教，如何三外別立一邪？若大意一頓於餘章，何故釋名得有絕待？圓伊三德顯體之中，不次第教眼智境界不思議得，偏圓五章章章立頓，二十五法法

法圓解，正觀十境俱不思議，無緣慈悲安心法性，不次第破一心通塞，無作道品正助合行，離愛無著位登初住，如此等文悉皆明頓，如何卻謂以為漸邪？若云大意唯一頓者，如何文內復明四教？具如四弘文後料簡(云云)。今文謂之彼料簡文。問：略明三種止觀者，即輔行云即指辨差略釋三門，以此為問也。故文云漸與不定置而不論者，引此文證恐是誤也。何者？以此文是舊商略故，引證大意恐不便也。又恐引於舊本商略、今本引證簡二之文，既簡二已乃引證於圓頓止觀。今引此文以證大意在一頓者，以序中證圓頓止觀，即是正中大意一頓，故得引之也。故序中云漸與不定置而不論，今依經更明圓頓，即是舊本商略之文，今並迴為引證文也。故輔行云從漸與不定去廣引證圓，先且簡二、次正引證。今但引於簡二之文，反顯正引證於圓頓，以證大意唯在一頓，即是序中圓頓止觀故也。人不見下，次結斥謬解之失。

三、破僻解安心。文末三：一、結數之。文為二：初、正申 文意。止觀云：若就三番止觀，則有三百八十四。又一心上觀，復有六十四，合五百一十二。輔行解釋，具如前引。次、不見下，結斥謬解之失。

四、破僻解發心文末三一結成之文，為二：初、正申 文意，又為二：初、明三一結文有無不定。如六即文，六文皆一者，輔行又云：如六即中，理及名字皆止觀結。然止觀中，理及名字觀行相似，則有結文，分真究竟，但有會於異名之文，而無結文。由是而知，今云六即，六文皆一，及輔行云理及名字皆止觀結，俱恐誤也。如前所引者，即前所傳部別例中云故用三一收束結撮也。又恐指於上文所引安心文末三一之文，是故謂之如前所引也。故輔行云：空、假、中三，不異頓、漸、不定之三。又云：只約不可思議一中之三以為三番，三中之一以為一心，三一共論亦有五百一十二也。如常行等者，應云如常坐等也。又恐常坐意止觀中繫緣是止，一念是觀，亦是結文，所以且云如常行等，其實須云常坐等也。次又若下，明三一結文，不出通別。通別之義，亦如所傳部別例中具足引之。

始從三藏，終至圓頓，皆悉有於漸・頓・不定。具如第三偏圓文中者，偏圓文中自有五科：第四漸頓文中，先明四種止觀入圓不定，即是四教各論理、教、行、證四種發毒之義；次乃明於四種止觀，當分圓・漸；又引大經四種五味證於四教，當分圓・漸；復引大經置毒乳中，偏於五味，皆能殺人，以證不定。然後結云：今約漸頓作如此料簡。輔行云：四教各以因位為漸，各以極果名之為圓。及玄文第十等者，藏等不同，名之為別；頓等偏該，名之為通，即是頓・漸・不定三種通於一化始終故也。既通一代，豈隔四教？是故

四教皆有頓等。故釋籤云：此三種義，若教若觀，該通一化語頓，則始終俱有語漸。又三種不同不定，復寄諸門涉於四教。此第一文不歷四教，一一三結等者，即此止觀第一發心文中不歷四教之別，一一通用三種結之，但總以四教共為三結。以三對一，三復為別，一則是通，故止觀云：如是等種種，還以三止觀結之。又以一止觀結，發菩提心是觀，邪僻心息是止，故上文云：又若俱用三一結者，只是通別不同。所以知於總以四教共為三結者，以上文所明感應、四悉、四隨等皆通四教，是故用於三止觀結，乃是總以四教共為三結，不分教教各有頓・漸・不定之殊，是故與下偏圓文異也。以三對一，三既名別，故知一種則是於通。通謂通三，別謂各別，通別即是總別故也。
入不見下，次結斥謬解之失。

十一辨謬

立兩頓次位同異之失。文為三：初問，次答，三喻。名別義通者，妙玄云：次簡名別義通，又為二：初就三乘共位中，菩薩別立忍名而義通，通義如前說(即三乘共十地位也)。別立者，別為菩薩立伏忍・順忍・無生忍之名也。何者？乾慧地三人同伏見惑，而菩薩更加伏忍之名，以菩薩信因緣即空，而於無生四諦降伏其心，乃至無生忍(云云)，是為通教共位，別為菩薩立此忍名也。次用別教名名別義通，即是取別教之名，準望通教菩薩位也。別名者，十住・十行・十向・十地也。何者？別教十信位於通義，即乾慧地伏忍乃至十地(云云)，是為用別教名名別義通，猶屬通教位也。別人動經塵劫名賒，地前未斷名伏，圓人一生成辦名促(極遲不出三生)，初住能破名斷。如前破者，即前破於漸頓住前，四住先除，頓頓登住，五住俱斷，

十二辨謬

分利鈍以立二頓之失。文為三：初問，次答，三喻。言一圓家教法者，恐多一个圓字。或一一教中而分三根者，即上中下三根也。或信法二行分利鈍者，法行內自觀法故利，信行藉他聞故鈍。又信行一聞即悟故利，法行歷法觀察故鈍。或俱利俱鈍，信行聞慧利修慧鈍，法行修慧利聞慧鈍。言覆權者，存行布故仍未開權。言隱迹者，存始成故尚未發迹。此之二義，文意之綱骨、教法之心髓，而華嚴不開不拂，何得立為頓頓而欲勝於法華邪？

十三辨謬

判兩四中圓皆是漸圓之失。文為三：初問，次答，三喻。方等只是漸中之一者，漸教有三，方等但是漸中故也。言開權者，絕待妙也。言獨顯者，相待妙也。故絕待約開，相待約廢，具如下文(云云)。

十四辨謬

判涅槃中圓亦是漸圓之失。文為三：初問，次答，三喻。光宅以法華已前為狹下短，法華為廣高長，今家於其一句設四句難，四六乃成二十四難，故云苦破也。引昔通謾(應作漫字)者，以光宅不知法華已前諸部中圓與法華圓妙無別，遂乃一向輒判法華已前為狹下短，故遭今家苦破之也。涅槃雖四前三知圓者，輔行云：彼經四教皆知常住本意在圓，權用三教以為蘇息，實不保權以為究竟，亢意知圓是故相即，麤心若息還依頓觀。方等雖四三不入實者，別教須簡初中後心教證之異，故金錍云：即具唯圓及別後位。漸中開四不殊方等者，漸教既有三，故方等中四但是漸中之所收耳。涅槃圓伊者，圓妙三德秘密之藏，猶如伊字三點故也。復有一行者，即如來之行也。三點一行諸文盛說，此不煩示。既謂涅槃亦是漸圓，故三點等無用徒設矣。

十五辨謬

判涅槃四教有不入圓常之失。文為三：初問，次答，三喻。捃(居運切)者，拾也。拾者，收斂也。法華似秋成大穫，涅槃如捃拾餘殘。十仙者，十仙外道也：一闍提首那，二婆私吒，三先尼，四迦葉，五富那，六淨梵志，七犢子梵志，八納衣梵志，九弘廣，十須跋陀羅。三修者，有邪三修，即外道所計常樂我也。有劣三修，即小乘所證無常苦無我也。有勝三修，即大涅槃常樂我也。今即大涅槃常樂我勝三修耳。勝劣但言於三，不言淨不淨者，釋籤云：勝劣相對成於六味，故略不說淨不淨耳。言初後者，涅槃初明常樂及我勝三修義，後明十仙得入真實。若後十仙不入，而初三修豈聞？是則初後俱無入實，中間寧得入真實邪？世尊何故為其說常等者，闍提首那以因果是無常為難。佛即問云：汝性常邪？是無常乎？首那答云：我性是常。佛問：是性能作一切內外法之因邪？答言：如是。佛問：云何作因？答言：從性生大，從大生慢，乃至二十五法。佛問：是大等法常邪？無常邪？答言：我法性常，大等諸法悉是無

常。佛問：如汝法中因常果無常，然我法中因雖無常而果是常，有何等過邪？乃至陳如色常等者，此陳如品對告陳如，先明色是無常，因滅是色，獲得解脫常住之色，受想行識亦復如是。次明破於十仙外道。今既先明破於十仙得入於常，是故次文方明陳如色常等也。故知乃至之言，即是以後牒初之辭耳。餘諸外道大意皆爾者，如破第二婆私吒中，彼乃問云：如來為我說常無常，云何為常？云何無常？佛言：善男子！色是無常，解脫色常，乃至識是無常，解脫識常。彼答佛言：世尊！我今已知常無常法。十仙外道初二既爾，乃至第十準例可知。是故世尊為須跋說真實之想，名為法界，名畢竟智、第一義諦、第一義空。且法界、第一義諦等豈異圓常邪？豈華嚴中所談法門超異於此邪？若據清涼之意，猶故謂之不及華嚴。何以知之？以清涼云淨名但顯作用不思議解脫，蓋是一分之義，未顯法界融通不思議，故不同於華嚴也。清涼既謂淨名解脫與華嚴異，豈可不執涅槃法界與華嚴異？嗚呼！清凉作此苟且優劣諸經，則令無智之人於諸經起慢矣。此義不可信也。仲尼尚云：詩三百，一言以蔽之。學佛之人何得以一分多分抑揚諸教乎？天子一言可非敕邪？

十六辨謬

判止觀多種譬文為漸圓之失。文為三：初問，次答。鷇，苦角切，鳥卵也。或作寇音，恐非。何者？爾雅云：生哺，鷇(苦候切。注云：鳥子須母食之。)生噣(音啄)雛(任俱切。注云：能自食。)三喻。文為二：初總斥二失，次別破兩非。文為二：初破不曉喻旨。但約少分等者，涅槃第五云：面皃端正如盛滿月，白象鮮潔猶如雪山。滿月不可即同於面，雪山不可即是白象。不可以喻喻真解脫，為眾生故作如是喻。又下文明順喻・逆喻・現喻・非喻・先喻・後喻・先後喻・徧喻八種喻。後乃云：凡所引喻不必盡取，或取少分，或取多分，或復全取。如言如來面如滿月，是名少分。今言舉扇者，扇字恐誤，須作面字。或恐隨義轉用，乃作扇字耳。挂字誤也，字應從木。世云月中有桂樹，恐是此意也。具是諸法者，是字應作足字。未入海諸水不具等者，此中存略。止觀具云：華嚴云：娑伽羅龍車軸雨海，餘地不堪為上根人說圓滿修多羅。二乘如聾如瘂。淨名云：入占蔔林不嗅餘香，入此室者但聞諸佛功德之香。首楞嚴云：擣萬種香為丸，若燒一塵具足眾氣。大品云：以一切種智知一切法，當學般若。法華云：合掌以敬心，欲聞具足道。大經云：譬如有人在大海浴，當知是人已用諸河之水。乃至下文云：如迦陵頻伽鳥，鷇中鳴聲已勝諸鳥。輔行云：如來龍王圓頓教雨，不雨三教下類之地，

二乘不聞亦不能說。淨名空室表常寂光，十方諸佛常集其中，是故入者唯嗅佛乘。楞嚴意者，理理性如丸，觀行如燒，諸法頓發名具眾氣。大品、法華(云云)。大經意者，理具諸法如海水也，修觀行者如在浴也，行攝一切名為已用。有人云：餘地不及徧雨，唯嗅而隔餘香，擣和不如本具，一切不如即是海具不如河具。當知此人不曉喻旨。夫立喻者皆約現事，故引於事喻最上法，法必頓足何須難喻？雪山喻象意亦如之。迦陵頻伽者，大論云：此鳥穀中聲未出時已勝諸鳥。菩薩亦爾，未出無明穀，法音過二乘。今文又云餘藥雖合治病不徧者，止觀又云：譬如良醫有一祕方總攝諸方，阿伽陀藥功兼諸藥。以為頓喻者，以為圓頓止觀之譬喻也。肖者，說文云：骨法相似也。不肖則骨法不相似也。今清涼元稟天台，後生異見乃是師資，骨法不相似也，故云養子不肖過也。而難他喻者，以喻望法喻則屬他，以清涼難於海具不如河具等故也。即其事者，而難他喻即其不肖之事也。次破違於自言者，破其自言矛盾也。此等喻文皆在大意者，擣萬種為丸在大海中，浴文在序中，迦陵頻伽、阿伽陀藥文在大意。初發心中約四弘誓顯是文後，清涼既自立於大意以為頓頓，而今又謂迦陵喻等並是漸頓，故今且從清涼違於自立大意以為頓頓，所以乃云此等喻文皆在大意耳。

十七辨謬

判實非父子，兩謂路人，以喻四教之失。文為三：初問，次答，三喻。具如止觀記中釋者，止觀云：法性是所迷，苦集是能迷。能迷有輕重，所迷有即離。約界內外分別，即有四種苦集；約根性取理，即有一二三四不同(輔行云：界內界外，權實二理，各二根性，故四不同)。若界內鈍人迷真重，故苦集亦重；利人迷真輕，故苦集亦輕。界外利鈍輕重亦如是。法性是所解，道滅是能解。所解有即離，能解有巧拙。界內鈍人所解離，能解則拙；利人所解即，能解亦巧。界外利鈍即離，巧拙亦如是。所以者何？事理既殊，昏惑亦甚。譬如父子，兩謂路人，瞋打俱重。瞋以譬集，打以譬苦。若謂煩惱即法性，事理相即，苦集則輕。實非骨肉，兩謂父子，瞋打則薄。輔行云：通為界內界外作譬，以路人為父子名即，以父子為路人名離。何者？苦集之體，本是法性，猶如父子。若謂法性異苦集者，名為路人。故謂苦集永異法性，可譬藏別兩教人也。體性雖同，於事永異，名非骨肉。於異強親，生父子想，則謂苦集即是法性，故譬通圓兩教人也。

十八辨謬

判漸則開四、別不開四之失。文為三：初問，次答，三喻。文為三：初總破謬判無益，次今言下正明漸別皆應開四，具如別教四弘之中。約四諦境皆歷四教等者，止觀第一卷云：只觀根塵一念心起，心起即假，假名之心為迷解本，謂四諦有無量相。乃至云：分別十六門道滅不同，及一切恒沙佛法。輔行云：照知一心起無量心，心無量故迷解無量。迷即十界苦集，解即四種道滅，故云四諦有無量相。然別四諦攝四四諦，自他始終須徧學故，所學既多故云無量。言十六門道滅者，四教四門門門四諦，是故得有十六道滅。及一切者，及十方界一切佛法也。又何但止觀明別教開四，而妙玄明別教次第五行，於慧聖行中亦開四種四諦。釋籤云：今此四四諦雖並在別教，既約生滅等四豎判一教，別教菩薩即此自行而用化他，故十行中橫辨此四全為利物，所以四相各附彼教而為相狀。又妙玄第十料簡云：問：涅槃追說四，方等正開四，別教復有四，若為分別？答：涅槃當四通入佛性，別教次第後見佛性，方等保證二不見性。釋籤云：別教復有四者，別教十住修生無生，十行修無量，十向修無作，登地證無作，故云有四。又十行中習諸佛法，具足習於一十六門，亦名為四。問：住已習八，何故行中更習十六？答：前是自行隨用一門，後為化他，是故行中更習前八。是故十六俱須廣習。問：別人豎行及以橫學四種四諦，各附彼教而為相狀。其如無作四諦，為是但中之無作？為是圓融之無作？若謂但中之無作者，玄籤那云道滅即苦集，苦集即道滅？四則非四，實知真斷，妙修理證。故知豎行，住行猶迷；迴向薄知，登地少證。迷解在人，體恒相即。體既相即，雖復名四，體實非四。是故名為四則非四，圓融四諦只是一實。若謂圓融之無作者，豈可別人豎行橫學圓融無作，而又稱為別教之人？如何消於輔行中云：於中亦具四教滅位，雖有無作滅位之名，但是別人初地位耳？答：此應須知教證之意。何者？若約教道言之，則豎行橫學無作四諦，乃是初地但中之無作。若約證道明之，則此無作乃是圓融。何者？良由別人以無作在果，果不通因。居教道時，但云地上。若入初地，自行親證，方乃與圓無作不異。由是玄籤附證道而言，乃云四諦相即，實知真斷，妙修理證。輔行約教道而言，乃云雖有無作滅位之名，但是別人初地位耳。又復須知四諦相即，若在迴向，則是別向圓修之義。迴向薄知，即此意也。故別向圓修，即約行證道之實因。而約行證道，是別向圓修之妙果也。讀文下。三、結斥謬判之失。輕謂輕率、輕易。疏字平聲，正作踈字，即踈薄、踈濫也。

十九辨謬

判商略是挹流尋源等文之失。文為三：初問，次答，三喻。文為二：初總斥二失。所言亦者，前破謬判迦陵等喻既有二失，故今乃云此亦二失也。次別破不曉文意。所以總斥二失，別破但破不曉文意，不破商略謬判祖承者，以商略之文居祖承之後，在文炳然不須別破，是故但破不曉文意，則知商略謬判祖承也。又復次文重徵謬判祖承之文以為商略，即是別破商略謬判祖承也。輔行云：舊第二本將序及正合為十章，故文初云竊念述聞共為十意。言竊念者，謂私竊興念。序有五意：一商略，二祖承，三辨差，四引證，五示處。言述聞者，謂記其所受。正說亦五意：一開章，二生起，三分別，四料簡，五解釋(今止觀中既存正說、開章、生起、分別、料簡、解釋五名，而今謂之述聞五章，次第雖在亦沒章名，恐是誤也。)以將已序及所聽聞合為十段，意似未穩，故再治定沒斯次第但成序正。又於序中唯發起等無歸敬者，推功於師述記而已。於初序中加於所聞時處等事以為通序，用舊祖承人法等事以為別序，即再治定之正意也。不得復用商略等五以為次第，而分再治時處等文，故再治定迴舊商略以為圓證。故下用此商略文云：今依經更明圓頓。言依經者正當引證，證圓頓竟請證餘二，即設問云：餘三三昧願聞誠證。第二本中闕此問也。故第二本商略文云：略引佛經粗彰圓意。故知商略不異引證，故再治定沒商略名迴為引證。若將前本商略等名次第屬對治定本文，則使止觀明靜等文便為徒設，況將商略以對祖承深為未可，是故須廢舊章次第。今再治定加通序者，欲類結集傳述所聞法體等五，故不同舊商略居初。

二十重徵謬

判祖承以為商略之失，文為三：初問，次答，三喻。儻更等者，既將祖承以為商略，或問祖承為是何文，儻或更答指後辨差，是則從始至終重重皆是妄說耳。

二十一辨謬

立二頓具法不同之失。文為三：初問，次答。金錍破云：子尚不知煩惱心徧，安能了知生死色徧？色何以徧？色即心故。何者？依報共造，正報別造，豈信共徧，不信別徧邪？問：清涼若信三處具法，莫是清涼元立無情有正因佛性邪？又復清涼既信心具，荊谿何得又將心具而立無情有佛性理，復斥清涼不知有情心性徧具邪？答：只為清涼不知心具便是無情有佛性理，是故荊谿還將有情心性徧具以斥之耳。所以謂之故達唯心了體具者，焉有異同？信唯心

具，復疑有無，則疑己心之有無也。謬效傳習無情之言，反難己宗唯心之教。且如心具一切諸法，不隔草木，何得信於唯心具法而執瓦石草木非性？豈瓦石草木不是唯心具邪？故知清涼不閑佛性進否、教部權實，致令自語矛盾相違。所以荊谿因其所執，仍以破之，使邪說氷融，正塗不壅耳。吾宗後學宜熟詳之，不可失於荊谿破立之元意也。三喻。文為二：初破謬立頓頓三處具法。文為二：初破謬用漸圓為頓頓。又為二：初總定；次何者下，釋出。文為三：初明四教中圓三處具法。奚者，何也。嘗者，曾也。清涼以四教中圓為漸圓，而四教中圓既明三處具法，豈非却用漸圓為頓頓邪？漸圓既成頓頓，而輒分於兩頓具法之殊，豈非大謬乎？次引念處圓文證成唯識，證於心具唯色，證於有情色具及依報色具。既云非但唯識，亦乃唯色，豈非三處具法乎？孤山但約心具釋之，此與清涼所立漸頓心具何異？嗚呼！清涼尚知三處具法，而孤山但論心具一處，可不悲哉！淨名疏云：一切法趣色，即是色中具十界法，如如意珠具一切寶。宜熟思之，無謂心具色不具也。三、結示三處具法，正是四教中圓。今謬判下，次結斥謬判之失。胸者，膺也。襟者，領也。胸襟之義出乎自己，師心謬立，無教可以準憑故也。又漸圓下，次破謬立。漸頓心具，餘二則無。文為二：初正破，又為二：初破心具，又為二：初以心具不隔於色破。色攝入心下，次以色心相即破。若別教下，次破色不具。以清涼云餘二則無，即是計於色不具也。故今破云：何獨色邪？以別人初心色心皆不具，何得獨執云餘二色不具？別人初心者，以別人後心即具與圓同，故但舉初心耳。漸頓迴互下，次結斥謬判之失。前既破於謬用漸頓以成頓頓，今又破於心具隔於色具，是則清涼所立頓頓三處具法，漸頓心具，餘二則無，乃成漸頓迴惑差互，無有定準矣。冥者，暗也。

二十二辨謬

立二頓初心用觀同異之失，文為三：初問，次答，三喻。言三處五處者，一指玄文八教，二指玄文第一結教相，三指法華中諸聲聞從小來等，此即三處也。一指止觀第七破神通，二指大意在一頓，三指今依經更明圓頓，四指安心文末，五指第一結發心文，此即五處也。

二十三辨謬

判一心三觀與三觀一心以為空假，更加雙非以對中觀之失。文為三：初問，次答，三喻。文為二：初通示觀法大旨，又為二：心、

敘意、總標。格者，定也，量也。次隨釋三意。文為三：初明對境成觀，次明覆(芳福切，反覆也。輔行中作複踈字)疏(平聲，通也)收束。止觀云：非三而三，三而不三，非合非散，而合而散，非非合非非散，不可一異而一異。輔行云：非三而三下，複踈三諦，還成三諦。非三而三，假也；三而不三，空也。亦應更云：非三非不三，中也。文無者，略耳。非合非散，中道雙非也。而合即空也，而散即假也。非非合非非散，非上雙非，即雙照也。先明雙非，復明雙照。二文中間論二諦者，以此圓文無前無後故也。不可一異即中也，而一空也，而異假也。如此三諦在於根塵，如來藏者即當假也，豈如來藏而無佛性？聞此圓頓不宗重者，良由近代習大乘者雜濫故也。況像末情澆，信心寡薄，圓頓教法溢藏盈函，不暫思惟，便至冥目，徒生浪死，一何痛哉！三、明寄名義立。止觀第一料簡中云：即於文達文・非文・非文非不文，文是其門，於門得實相，故文是其門，門具一切法，即門即非門，即非門非不門。輔行云：文即俗諦，非文即真諦，雙非即中道第一義諦。觀門為三，例之可見。如是觀時，文門豈別？俱名能通，並是所至。寄此門名，義立三觀，是故謂之寄名義立。又第三偏圓權實之中，明權明實，非權非實，例之可見。此三觀一心下，次別釋三觀一心等，文又為二：初正釋，又為二：初對前辨異。都非此之三觀意者，非今上文所明對境成觀等三種三觀意也。次只是下，正釋，準前可見，不煩再引止觀。輔行人不見下，次斥謬，文為二：初斥擅加以對三觀。又文自云下，次斥謬解步馬神通，文為二：初引止觀正文；次彼師下，敘彼謬解，文為二：初正敘；次步馬元是下，斥非，又為二：初斥謬將空假更破空假。元者，本也。單空單假者，以橫別空假各屬一人初心，故得單名耳。破於橫別下，次斥別立頓頓一中具三，文為二：初敘止觀破於橫別，正用圓具。言一中具三者，即是空一具三，假一具三，中一具三也。故止觀云：空即三觀，假即三觀，中即三觀也。次何故下，斥別立頓頓之非。

二十四辨謬

分相待、絕待以為二頓之失。文為三：初問；次答；三、喻。文為二：初反質謬判待絕俱非頓頓。文為三：初正反質；次何者下，釋所以；三、若爾下，斥非。汝判華嚴為頓頓，法華為漸頓。又云：頓頓是絕待，漸頓是相待。玄文既判唯法華經具有二義，是則何處別有頓頓之絕在於華嚴邪？次又依下，正斥謬分之失。又為三：初總斥；次何者下，別破。非漸者，非法華已前之漸也。唯頓者，唯法華獨顯開會之頓也。判為相待，又判為漸者，斥清涼謬判也。凡

言相待者，諸文非一，故云凡也。彼此互形曰相，以他望己為待，是則若無麤漸，何有妙頓？故妙頓之名待麤漸而立也。待前諸教等者，正申 相待之妙也。頓居漸後，兼所破說等者，即廢權明實之義也。三、又亦下，重斥不識絕待之意。相待約破權明實，故如上說。絕待約開權顯實，故今謂之絕於所待。名絕待者，方是妙頓也。若不爾者，妙外有麤，何成妙頓邪？清涼離於法華，獨顯圓頓相待之外，別立絕待之名以對華嚴，故云彼乃離頓待，別立絕名也。且絕待之義既在法華，是則華嚴將何以為頓頓絕待乎？

二十五以法華二妙重難謬

分之失。文為三：初問判屬二塗者，分對華嚴．法華也。次答三喻。文為三：初斥不達開會之意。會入華嚴句下，恐脫華嚴兩字，餘文可見。次今家下，正判待絕並非華嚴。絕彼華嚴者，開彼華嚴兼別行布之麤也。況彼二乘在座聾瘂，至今法華皆得作佛，是則絕彼，又更照然。又何但未絕，亦乃無待等者，華嚴雖有圓教一妙，以兼別故，獨顯不成，所以不得獨稱為妙。其猶君子帶於小人，則令君子不得獨顯。法華不爾，正直捨方便，但說無上道，既不兼麤，獨顯乃彰，所以經題稱之為妙。此乃待於已前諸麤，顯今法華純一之妙，是故今經名相待妙。華嚴既然，二酥可解。尚非相待，絕何所寄者，寄謂寄附、寄託也。彼將法華開權絕待，寄託、寄附在於華嚴，故今破之。華巖尚非相待，絕待何所寄乎？既無所寄，當知華嚴未絕明矣。若不者爾，何故存於歷別行布，二乘在座，如聾如瞽？三、會竟下，反斥相違。會竟即是法華開顯，是故謂之還歸法華。若其然者，絕待頓頓却屬法華，何故判之云非頓頓邪？

二十六重徵謬

判法華唯有相待之失。文為三：初問。彼判法華但是漸頓，名為相待，故今問云：豈有不會而無絕待邪？次答三喻。但得待前之言者，以彼但云對前稱待故也，斯乃但得待前諸麤之言耳。此且與而言之，故云但得待前之言。若奪而言之，還是未得待前之意。若其已得，何故謬判華嚴為頓頓絕待邪？故云終成不曉所待之名，乃至云還負己宗等也。負者，忘也，背也。

二十七以觀例教重難謬

分相待、絕待之失。文為三：初問。準所詮之義，用能詮之文，故云準義用文也。因何對昔而分二塗者，徵前謬判法華為漸頓，華嚴為頓頓也。又以法華為不會，乃將華嚴為絕待者，徵前謬判法華為不會也。次答三喻。其虛立二觀者，虛者，偽也，妄也。教既但一，觀何得二？故知其乃虛立二觀，謬以絕待為華嚴也。一觀無文者，無教文可準也。據下破於無教立觀以消今文，亦應可解。何者？若以華嚴為頓頓之觀，則漸頓一觀無文；若以法華為漸頓之觀，則頓頓一觀無文。故但總云一觀無文也。

二十八辨無教謬

立觀行之失，文為三：初問，以清涼云觀二教一，則是一觀無教可憑，故今乃問無教如何立於觀行。次答三喻，文皆可解。

二十九辨謬

立頓頓觀相之失。文為三：初問，次答，三喻。文亦可解。

三十重辨謬

立二頓自語相違之失。文為二：初引清涼。不知法華六根清淨乃是見思先落，遂乃謬說，但云清淨，不云先斷。次喻應云法華意根清淨。言無漏者，如前所辨。言因果者，釋籤但云初後中間，是則發心習因為初，習果為中。長別苦海既是報果，是則初中習因習果皆是報因，是故兩經因果有殊。因果雖殊，其義無別。所以仁王發心・別苦非無中間六根清淨，法華六根清淨非無發心・長別清涼。不見義理是同，便乃從於兩經之文而分漸頓・頓頓二別，深不可也。

三十一辨謬

判一部止觀為兩頓之失。文為二：初引，次喻。文為四：初以廣略相違斥；又第五下，次以解行相違斥。如何以解為頓？頓者且約大意一章而斥之耳。目能導足以譬止解，足能達目以譬止行。膏者脂也，膏堪續明以譬觀行，明能然膏以譬觀解。今目視東而足履西，脂膏於南而明於北，乃是斥其違於止觀解行也。三、又若下，汎舉諸文不同，斥清涼不知止觀。下文雖有四教八教、思議不思議、相

待絕待等，皆為顯於圓頓一實，故今汎舉諸文不同以斥之耳。文既下，四、結斥。

三十二辨謬

立兩頓修觀難分之失。文為二：初引，次喻。文為二：初正明今意。初入無生既須依教，教必顯示理事始終，何得謂之大難分別？況復前五大章生解，以導方便五科行始，何得謂之大難分別？若不分別，如何生解？若不生解，如何進行？次既云下斥彼謬說。文為二：初牒計正斥。既無教目區判淺深，則同暗證生增上慢，不達無生真證之法，謬說即名，何異怪鼠作唧唧聲？唧聲無旨，濫擬生死即是涅槃，亦如怪鳥作空空聲，豈得濫同重空三昧(謂空空三昧無相，無相三昧無作，無作三昧空是聖法，復修於空擊前聖法，故名為重)？而宣入證之言等者，自說已入聖位證於妙道，乃令他人生於聖想而歸敬也。忽令領納說實(句)，墜於過人者，墜者墜也落也。妄對人趣稱過人法，前人知解犯重，人不知者犯蘭若。云天龍等來供養我，欲向此說乃向彼說等，皆重。自言是佛．天人師等，犯蘭若。對不能變形畜生說過人法者，犯吉。不犯者，增上慢及業報得，或笑說、疾說、屏說、欲說此、錯說彼等是也。前人知解者，即是令其領納說實也。犯重者，即是墜於過人也。實得記尚招愆者，愆者，過也。實得道而向白衣說過人法，言我見是、我知是等。犯提違想，故當重劓者，劓者，罪也，瑕劓也，即對人趣稱過人法。前人知解，犯重也。實得聖道，向白衣說，尚招提愆，違於情想，妄稱過人，故當重劓。謂證真如，大妄居首，即此故也。次又若下，縱破實得。他實未得，今且縱之，故云又若也。於中為二：初約假名五品定之。言假名者，即名字位也。名字虛解，未有實得，故名為假。故止觀云：假名位中也。與他何異者，孰非名字所收？是故與他不異也。若五品位便同大師者，天台大師靈山親承大蘇妙悟，入定降魔，位居圓教，外凡五品。而汝若乃謂得五品，是則便同天台大師。然汝實未同於天台智者大師，若云同者，何錯解止觀之法？以此言實不同也。次予實下，謙己誡他。予實不裁者，謙己也。願不欺聖，無違自心者，誡他也。予者，我也，荊谿自謂也。予實不裁者，謂我實不能裁斷度量。汝之所說，入觀得知證者，自了也。言自入觀，得知證了，乃是欺聖，違於自心。願不欺聖，無違自心，即是誡他勿妄說於。須自入觀，方乃得知證者，自了也。

三十三辨謬

用章安十二部經觀心之文，為頓頓之失。文為二：初、引頂法師十二部經觀心之文者，玅玄說法妙中，欠觀心一科。釋籤云：應用觀心十二部經，別有小卷流行者是也。此即指於章安十二部經觀心之文耳。故章安云：經者，由也，心亦由也，諸法由心造也。直就觀心即空、假、中，名修多羅；復重觀之，名祇夜。觀心空、假、中，能發心即空、假、中，名修多羅；復重觀之，名祇夜。觀心空、假、中，能發三智，名授記。觀心即假，空亦空，名不重頌。觀心空、假、中，非前思後覺，名無問自說。觀心緣生，如物生滅，即空、假、中，名譬喻。觀心始末，即空、假、中，名本事。觀心十界地獄，乃至諸佛本生，即空、假、中，名本生。觀心空、假、中，防非止惡，名因緣。觀心空、假、中，橫豎無不周徧，名方廣。觀心空、假、中，非世所有，名未曾有。觀心何故空？從緣生故。何故假？但名字故。何故中？非二邊故名論義。已上略撮文之大綱耳。次喻。文為二：初通示今家觀法。又為二：初總示，次別釋。文為三：初明從行觀。唯於萬境觀一心者，此如前文。又亦先了萬法唯心，方可觀心也。萬境雖殊，玅觀理等者，所觀萬境雖則有異，若能觀觀無非一心，所顯之理無非三諦也。如觀陰等即其意也者，證於萬境雖殊，妙觀理等也。此觀正是從行而立，不因法相事相而明，是故謂之從行觀也。故此正指摩訶止觀十境十乘。次明約法相觀。四諦五行本是教門法相名數，但恐行人數他珍寶於己無益，是故約之入一念心以為圓觀(文句記云：凡附文作觀，多分在圓。即此意也)。不捨法相別有觀行，是故名為約法相觀。約者，束也，[攬-見+手]也，亦名附法相觀也。故此正指玄義之中境妙四諦、行妙五行也。應知玄義非無託事，故釋籤云：託事附法(云云)。

三、明託事相觀。如王舍耆闍名從事立者，從於事境之相而立，非法相之事也。借事為觀以導執情者，以恐學者滯於事境不能開悟，是故借之而為妙觀，以開導於學者滯情也。故此正指法華文句。託者，寄也。故文句云：王即心王，舍即五陰。心王造此舍，若析五陰舍，空為涅槃城。此觀既淺，如見土木(如像法決疑云：或見此處山林地土沙石也)。若體五陰舍即空，空為涅槃城，即通教也。若觀五陰舍，因滅是色獲得常色，受想行識亦復如是(云云)。若觀五陰即法性，法性無受想行識，一切眾生即是涅槃(云云)。觀心山者，若觀色陰無知如山，識陰如靈，三陰如鷲。觀此靈鷲無常，即析觀也，即空體觀也。觀靈即智性了因，智慧莊嚴也。鷲即聚集緣因，福德莊嚴也。山即法性正因，不動三法名祕密藏。文句記云：先解王舍中，初立觀境。言心王造舍者，識陰為王造業，諸心必有心所。今欲消王，且以善惡心王以對無記之舍，故云王造。此示觀解異於他經，應知止觀十乘十境，下去皆爾，具如止觀。不可即具約山作

觀，亦先立觀境，正當觀陰，具如止觀第五去文。別圓觀中既云山即法性正因，餘之二德準諸文說，故知此觀不同他見。所以又約山為觀者，山城雖殊，同是依報，是故約之以觀正報。又諸觀境不出五陰，今此山等約陰便故，以諸文中直云境智，亦應於此以辨二觀同異之相。方便正修簡境及心，并對前二以辨權實等，乃至四觀亦須開顯等。託事既爾，附法彌然，是則託事、附法二觀皆須得於摩訶止觀方便正修十境、十乘，方可隨聞一句攝事以成理觀，此即不待觀境方名修觀者也。(言不待者，現開玄義，正談法相，但須懸敘止觀方便正修之義來此示之，決通觀道，即令行人修附法觀，不須更待講彼止觀從行觀境，是故謂之不待觀境方名修觀。若不爾者，文句託事山城之觀，記中何故令依止觀方便正修十境？孤山不解，乃云附法、託事二觀，無十境、十乘不許人修之所以，乃所四明破之。余固無黨，敢謂四明破之甚當，具如金錍寓言記中委詳斯義)。即如方等、普賢，其例可識者，即如止觀半行半坐三昧中，約方等、普賢歷事修觀，即是其例，故託事觀則可識也。方等者，止觀云：以此空慧歷一切事，無不成觀。方等者，或言廣平。今言方者，法也。般若有四種方法，謂四門：入清涼池，即方也；所契之理平等大慧，即等也；令求夢王，即二觀前方便也；道場者，即清淨境界也；治五住糖，顯實相米，亦是定慧用莊嚴法身也(云云)。普賢者，止觀云：今歷文修觀。六牙白象者，菩薩無漏六神通也。牙有利用，如通之捷疾；象有大力，表法身荷負。無漏無染，稱之為白(云云)。是則止觀非但明於從行之觀，亦乃示於託事之觀。況四三昧唯除常坐，不許誦經，故常行等非無附法。且如修於法華三昧，誦經之時，於法相事而得開悟，豈非修於附法觀邪？

故十二部下，次別斥謬用之愆，又為二：初、明章安十二部經觀法簡略未備。言寄事立名者，如前所謂託事興觀義立觀心也。雖有三觀之名者，以十二部觀心之文但言即空假中故也。十境十乘不列者，且如玅玄亦明十乘，釋籤尚云或辨十觀列名而已，況十二部觀都不列之乎？一部名下唯施一者，以十二部觀心之文，每一部經名目之下，唯施即空假中一句故也。然則清涼若以止觀方便正修十境十乘，決通開拓十二部觀以明修相，有何不可？可但為清涼自在胸臆，謬判止觀十境十乘以為漸頓，別用章安十二部觀以為頓頓，是荊谿作此斥之耳。故不可執此便謂妙玄文句託事附法之觀不通人修，以記主令用止觀方便正修決開故也。豈此一句下，次明大師境觀周足以斥謬用之非，文為二：初、斥謬用一句而棄十境十乘。煩字正作繁字。苭者，草不翦也，謂繁多繁長也。次、故知下，結斥謬用一句兩句之失。一句兩句者，略牒清涼用十二部觀也，餘如前辨。

三十四辨謬

立漸圓觀但中非即實相之失。文為三：初問，次答，三喻。文為二：初明今家正意。一家諸文皆說別教名為但中，圓教乃是不但中耳。言但中者，教權故但不具諸法，理實故中體是覺性。而今文云實相但中，實即俱實，約教釋文但中在別，良由於此權即但權，恐指通教但有中名名為但中，故此但中及以實相俱名為權。修觀次第仍居後心，此約教道十向後心觀但中耳，不得濫於別向圓修融攝不二。以由別教迴向位中含於多義，或在於假、或約但中、或約受接、或約圓修，是故應須細分四義(云云)。他謂漸圓觀於但中，乃是錯將四教中圓作別教說，故今破云：約教釋文但中在別，四教中圓一切諸文並皆初心圓三觀，奚嘗謂之觀於但中邪？彼將此觀下，次斥謬分二頓無文之失。又為二：初正斥謬分。彼將此觀屬頓頓者，斥彼濫用四教中圓並皆初心圓修三觀以為頓頓也。故前喻云據此答文却用漸圓以為頓頓，即此故也。別為圓人立但中者，斥彼錯將別教迴向後心觀於但中，別為圓人立但中觀也。圓別迴互顛倒之甚，況復無憑豈非胸臆乎？唯煩惱下，次、斥拾失為得。不住調伏等者，止觀云：復有行人聞不住調伏、不住不調伏，怖畏二邊深自兢持，欲修中智斷破二邊，是人不能即貪欲是道，斷貪欲已方云是道，此乃住調伏心非不住也。輔行云：復有行人下，重辨第四句人同第二句失。不住調與不調望求中道，雖求中道此但住於第二句故，是故名失也。(言四句者，淨名經云：有疾菩薩應如是調伏其心、不住其中，亦復不住不調伏心。所以者何？若住不調伏心是愚人法，若住調伏心是聲聞法，是故菩薩不當住於調伏不調伏心，離此二法是菩薩行。止觀引此句法次第與經大同。)

三十五辨謬

立但中非即實相，乃是但中之失。文為三：初問，次答，三喻。文為四：初示名通大小，次初心下正斥謬立。即是從初常觀涅槃者，即是釋論云菩薩從初發心常觀涅槃行道也。妙玄文句並引此文證安樂行。三若從下正約教門分判。言小涅槃通別菩薩，偏是一往通塗說者，以別初心十住入空，與通真諦涅槃無異故也。若別論者則不然矣。何者？通教七地即已辦地，恐墮涅槃即是真諦，偏空涅槃如三惡道，即淨名經訶須菩提，其施汝者不名福田，供養汝者墮三惡道。如者似也同也，菩薩同於二乘滯空故也。(此借淨名折挫之言，彼經挫其同於悲境，是故聲聞應供義偏。故止觀輔行引大品經說，若入七地已墮二乘，故為諸佛菩薩所訶。是故今云通教菩薩至第七地恐墮涅槃如三惡道，既至七地恐墮

涅槃沈空滯寂，故知出假不必在於七地下根，故在凡位出假名上根也，斷見惑已出假名中根也。)別教初心但名真諦，仍不得立涅槃之名者，此約因果別而論之，十住入空真諦在因，故不得立果上斷德涅槃之號。四故知下結斥無憑。

三十六重辨謬

立有觀但中涅槃之失，文為三：初問，次答，三喻。不見少判等者，不見少判初心觀於但中名為涅槃，而清涼云有者，灼然妄指也。

三十七辨妄

指諸文立二頓之失。文為三：初問，次答。或字應作惑字。三、喻。文為二：初斥謬用，大意等文如前已破。次斥妄指，章安涅槃疏文自為四段：初對檢無文；次應是下，斥妄指之由；三、又大師下，舉大師諸文不載，以斥別引章安之文。豈可大師諸文判教都無其文，而章安輒立兩頓，有斷、不斷之異邪？故知大師判教無文，不須更指章安之說也。四、況復下，結斥妄指立義不成。章安若乃有文則可，既乃無文，何得妄指？然涅槃玄明經用中具列四句，第四雖即謂之頓頓，仍指前文明經宗中復有一行是如來行、大般涅槃及常住等。清涼不知，妄立頓頓異於圓頓，故今斥云況不次第。五行正是四教中圓，何得謬判斷與不斷而為兩頓乎？

三十八辨數

據八教以立二頓之失，文為二：初引，次喻。彼準八教立於二頓，前文已斥，今但破其數數常云耳。彼既數數常云，今亦頻頻而斥耳。

三十九辨謬

立二頓同異混和之失。文為二：初引，次喻。竅(苦吊切)者，穴也，空也。此非文意，應作[(白/万)*(夕/手)]字，謂旁擊也。故不可將此雖異而同，雖同而異，質難旁擊，他人不許漸圓，即是頓頓也。

四十辨謬

判色香中道為漸頓之失。文為三：初問，次答，三喻。止觀引華嚴云：游心法界如虛空。又云：無明明者，即畢竟空。是舉空為言端。空即不空，亦即非空非不空。又云：一微塵中有大千經卷，心中具一切佛法。是舉有為言端。(四明學者請思此文。)有即不有，亦即非有非不有。又云：一色一香，無非中道。是舉中為言端。即中而邊，即非邊非不邊，具足無減。勿守語害圓，誣罔聖意。(如此說者，方見舉一即三，非前非後也。而四明謂空假中三諦，皆有十界三千世間依正之法，還合大師之意否？悲哉！不可救濟矣。)輔行云：文偏意圓，不應偏難。勿守語等者，誡勸也。勿守偏語，以害圓融。玉篇云：加言曰誣，亦掩也，欺也。網義大同。言或具者，如涅槃明三德祕藏或偏，即是言偏意圓也。自語相違者，止觀序中明圓頓。止觀及大意中，既乃皆云一色一香無非中道，而清涼前判大意為頓頓，今又判於色香中道為漸頓，豈非予盾乎？

四十一重辨謬

立初心觀但中之失，文為三：初問，次默，三喻。不言勝說者，既乖聖道說則過彰，所以默然乃勝於說。凡修觀下乃至無言，重破於默，其文可見。

四十二辨謬

立二頓，有分不分之失。文為二：初引，次喻。言文二者，斥其據文須分也。言觀一者，斥其實難分別也。謗法之苦罪流長劫，故云曠累多生。曠者遠也。心既邪僻，故使未來不逢善友開通正義。由是而知，依師學法不可人情，人情雖則一期相於，誣網之愆長劫誰受？敬請後德思之慎之。

四十三辨謬

判雙亡雙照方便之失，文為三：初問，次答，三喻。失緒者，失其端由也。參差者，迴互不齊也。具如止觀等者，止觀云：中道第一義觀者，前觀假空是空生死，後觀空空是空涅槃，雙遮二邊是名二空觀，為方便道得會中道，故言心心寂滅入薩婆若海。又初觀用空、後觀用假，是為雙存方便，入中道時能雙照二諦，故經云心若在定能知世間生滅法相。前之兩觀為二種方便，意在此也。輔行云：瓔珞經中釋前二觀竟，即云因是二空觀為方便道，得入中道雙照二諦，心心寂滅自然進入初地。今初釋方便者有二種：一者雙

亡，二者雙照。初言二空者，空假、空空，空即是遮、遮即是亡，由前異時雙亡方便，今入中道任運雙亡，亡即是中，故云心心寂滅。又初觀下次釋雙照，初二觀時用空用假，由前異時雙用方便，用即是照、照即是中，故引經云心在定等，生即是俗、滅即是真，故住中道能知生滅，知即是照意在於此。以皆中故故得任運，此之任運由前作意，更互亡照而為方便，故入中時乃能爾也。

四十四辨謬

敗通修別修之失。文為三：初問。止觀第一云：四三昧是通修，念佛是別修，蓋通別之異耳。次答。清涼意云：章安結集有失，故云頂法師誤耳。三喻。輔行云：以四三昧收諸行盡，故名為通。念佛三昧諸行中一，故名為別。通別雖殊，莫非妙行。又四三昧通皆念佛，故名為通。但語念佛，偏舉一行，故名為別。故四念處云：四皆念佛，但隨教別，所念不同，故名為別。前之三教各念一身，謂生、應、報，圓念法身，諸身具足。又四三昧通於四教，故復名通。有人改云：四三昧別念佛通者，未失大意，何假違文？(以章安結集止觀云：四三昧是通修，念佛是別修。未曾失於大師之意，亦是未失通別大意，又是未失十章之初止觀大意也。何假者，假者至也。何假違文者，斥於清涼，何假至此違止觀文，而輒改云四三昧是別修，念佛是通修邪？)

四十五辨謬

判三賢十聖之失，文為二：初引，次喻。圓教四位者，開示悟入四十位也。此師但見下，敘彼謬分二教也。賢聖之稱乃借別名圓等者，明今家正意也。故今家判仁王經云：三賢十聖住果報，乃是借於別教三賢十聖之名以名於圓，開示悟入四十位住於實報無障礙土耳。即借別名圓，正明圓位也。清涼不曉，輒分賢聖，對於兩教一何可笑。若言別教賢聖位不合生彼者，別教三賢伏而未斷，何得生彼實報之土？十地聖位破無明生實報土者，證道同圓則非屬別，況約說教道實無別人生，故別教賢聖不合生彼也。而判十地屬別者，牒清涼謬判十聖是別也。圓四十位俱破無明等者，既四十位俱破無明，因何乃將三賢是圓，而分十地之聖屬於別教人邪？又約證道同圓，初地即是初住，住何須分於十地？屬別縱存，約說教道，則十地已(今文作以字，誤也)含兩教。何者？證道同圓，教道是別，是故亦無分開十地屬於別義。故止觀第十云：若別圓能破無明，直開苦道如實之法，從實法得實報，直於行有具足諸行，感得依正無有罣礙，根利福深不同中下。若三賢十聖住於果報，悉成就十二因緣等

覺，餘有一生因緣在。輔行云：若別圓下更明別圓福勝前教，此即聖位不與前同，證道同圓是故合說，仍隨教道立本別名。若三賢下證聖因位始終皆勝，是故前文明別教位，但在行向初地已上，攝在此中三賢位內。以約證道同圓，初地即是初住，所以攝在三賢住果報位內。是故約證不分別圓之異，但語三賢十聖之位耳。

四十六辨謬

判法華自語相違之失，文為二：初問，又為二：初騰彼問，次舉彼答，次喻。文皆易見。
三自此下總結，文為二：初正結，前文雖則亦論教失，但是因於觀失兼而言之耳。故今結云略明觀失，教失不論也。次歸命下明破立之意，故今立喻為曉彼疑，他非若遣此是亦亡，其猶對華說空空無名字，故歸命諸賢聖，願捨是非之心也。然前但為建立所傳止觀妙行，以為無上涅槃之因，非順我心，固欲貶量抑挫他得以為失也。願諸後德體此意焉。
止觀義例纂要卷第六(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