CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

X56n0936

金剛錍論義解

宋 善月述

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目 次
- 卷目 次
  - 1
- 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．936
金剛錍義解之中

四明沙門　善月　述

今搜求現未，建立圓融，不弊性無，但困理壅。故於性中點示體徧，傍遮偏指，清淨真如尚失，小真佛性安在？佗不見之空論，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？若不立唯心，一切大教全為無用；若不許心具，圓頓之理乃成徒施。信唯心具，復疑有無，則疑已心之有無也。故知一塵一心，即一切生佛之心性，何獨自心之有無耶？以共造故，以共變故，同化境故，同化事故。

自上今立正因體徧至此，總是申通涅槃經旨，未為一家建立之義，故復於此申以唯心體具之說，葢已示三千為之張本故也。此雖一家建義，然必依文立宗，故曰今搜求現未，建立圓融。現即法華正被當機，未即涅槃兼為末代，依此二經以立一念三千唯心體具，為今所明佛性之大宗也。若有一義之偏則非圓，若有一法之異則非融，故今言圓融二字，則所以佛性破立之旨盡之矣。而是佛性非以今示故有，亦非以不示故無，非以佗宗失旨故虧，亦非以今宗得意故圓，葢有佛無佛，性相常然之佛性也。所以明之者，不弊性無，言不以心性無是之理為患也，但困理壅言，所患在於體徧之說有所不通耳。故因其所已知，推其所未通，故曰故於性中點示體徧。若論佛性體徧一切，則諸法平等不二，互具互徧，互攝互生，無適不可，但近從心性點示則易，故於性中了體徧已，不妨頭頭物物無非法界，所以情具無情亦然，十界依正無非是者。而世人乃偏計之，且謂真如有情無情之異，於是引而斥之，則曰旁遮偏指，清淨真如。旁遮謂遮於無情非是佛性，偏指謂指於有情始是佛性，下文所謂真如之體，何專於彼我。又曰為同真如，分為兩派。豈非於一清淨真如，旁遮而偏指乎。故此偏指等言，不可以常途釋之，以非今文破立之意故也。如是計者，尚失小真，佛性安在。葢小教所詮之真，尚不容有異。豈圓頓佛性真如之理，乃反旁遮偏指邪。佗不見之者，以彼不見今約性示徧之意。故雖欲論無情有無佛性之義，而不曉一家立佛性之大旨，乃成徒論而已。所以大旨者，即文所謂唯心體具之說。夫唯心，則約心以論具。一切法趣心，心外無餘，名之曰唯。唯者，無外之義。即止觀一念三千，唯心觀體是也。體具，則約法法論具。故諸法雖異，一性本融。以其本融，則法法各具。即四念處，六塵皆唯是也。所以指要文中，先明體具，次示唯心。葢從

通向別，為成觀體故也。如彼文曰云云，先後之旨，於是可知。今則先言唯心，次云體具。蓋自別之通，約性示徧故也。故以唯心體具言之，則依正色心，情無情境，皆唯心所具。亦全體互融，未嘗不與心俱而性一者矣。故曰故達等。然同異之言，或約事自論，或事理對說。苟達唯心體具之妙，則此等同異，一切皆泯。尚不當同，豈得有異。而所以與同併遣之者，蓋有同則有異。同異待對，曾不足以造於非同非異之境。故雙遣之，則佛性大旨，於是彰矣。若不立唯心等者，此復以失顯得，言一家唯心體具之旨，不可失也。失之則教無所歸，理無所成。立言此，許言彼，蓋互見耳。既言唯心，又曰心具，按文恐誤，應作體具，方映上文。由是言之，唯心體具之說，不可不信也。而曰信唯心具者，蓋兼言之耳，具即體具故也。既信心具，則無適而非心，若猶疑其有無，是於自己心中，自成胡越，豈心具之謂也？故知一塵等者，則又推此唯心體具之理，即彼生佛心性，成三法互即也。亦應例云，既信心具，復疑有無，是亦徧疑一切生佛心性之有無也，故曰何獨等。苟知一塵一心，即一切生佛之心性，則不應復疑其有無也。何以故？以其心性三千，不容有異故。然言三千均一心性足矣，而又言共造等者，蓋以事造三千，顯夫理造心性，唯事與理，更相表發，則其旨愈明。以共造共變者，心也。化境化事者，生與佛也。既皆以共言，而同亦共也。是則雖有十界三千之異，以心則諸法皆心，言生言佛，莫不同趣。所以能造能變者，心性也。所造所變者，亦心性也。以全所造，是能造故。既無非心性，安有所謂情無情邪？造變等義，後當更明。

故世不知教之權實，以子不思佛性之名從何教立？無情之稱局在何文？已**如前說。余患世迷，恒思點示，是故竊言無情有性。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。若分大小，則隨緣不變之說出自大教，木石無心之語生于小宗。子欲執小道而抗大達者，其猶螳蜋乎？何殊井蛙乎？**

此不知教之權實等文，前以為結斥，今以為生下，意各有在，故重出之。所以余患下，指迷點示者，良由世人不知教之權實、佛性進否故也。即自以子不思下四句，所謂佛性進否也。亦應反云所以迷於佛性進否者，由不知教之權實，故並如前說。由是患之，常思指迷點示也。是亦本上不覺竊云之文，而重申於此。何謂等者，重徵上點示之言，不出二意，故曰：一者、示迷元從性變，此謂言無情也。若論所迷，何直無情，而云示迷從無情邪？蓋有情之性，世所共許，故偏迷者，無情而已。今從偏迷以示，則有情可知。性變之說亦爾，若論一性變為諸法，則無有間異。

有情性變既有佛性，無情性變那得非乎？故亦偏示之，即下文所謂不變隨緣義也。二者、示性令其改迷者，此謂言佛性也。以一佛性示之，不分情、無情之別，令其改迷從悟也。又此示性、示迷之言，雖分二意，義歸一揆，莫非為顯無情佛性，故以且言之。且者，一往指迷點示云爾。若教分大小，此又映上其言碩乖之文，以示無情有性，言各有歸，故不應執小以難大也。則曰隨緣不變之說等，大小之義已如上明。子欲執木石無心之小道，而抗隨緣不變之大逵者，亦見其不知量也。故曰其猶螳螂乎。井蛙、螳螂二事，竝出莊子云云，皆所以喻執小抗大耳。

故子應知，萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故。子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶？故萬法之稱，寧隔於纖塵？真如之體，何專於彼我？是則無有無波之水，未有不溼之波。在溼詎間於混澄，為波自分於清濁。雖有清有濁，而一性無殊。縱造正造，依理終無異轍。若許隨緣不變，復云無情有無，豈非自語相違耶？故知果地依正融通，竝依眾生理本故也。此乃事理相對以說。若唯從理，秖可云水本無波，必不得云波中無水。如迷東為西，祇可云東處無西，終不得云西處無東。若唯從迷，則波無水名，西失東稱。情性合譬，思之可知；無情有無，例之可見。

既斥小不足以抗大，故復寄彼隨緣不變之說，以申明今無情佛性之旨，使其理愈彰，其說益信，葢是彼宗所立義門故也。於中先立云云。彼明真如對無明而說，真如有不變隨緣之義，無明有體空成事之義，更各有種種義門，互相成攝，委如彼文(云云)。今竝置之。姑取真如中二義：一、不變義，即真如守於自性，未論緣起諸法時也。二、隨緣義，即真如不守自性，故隨染淨兩緣，起於十界諸法。約相分別，其義雖爾，約性相即，理乃不然。故曰：萬法是真如，由不變故，此謂於隨緣處，體即不變，故指萬法無非真如也。真如是萬法，由隨緣故，此謂全不變性而為隨緣，故指真如是於萬法也。今此借顯以明佛性之旨，則唯圓而已。四明兼彼宗途判之，則該於圓別。故指要云：故知若不談體具者，隨緣與不隨緣，皆屬別教。何者？如云黎耶生一切法，或云法性生一切法，豈非別教有二義邪？而自來說者，於四明別理隨緣有可否之論，今因略明之。然指要等文，所以立別理有隨緣義者，非謂別立有二義故：一、以教理當然。葢別與圓，同詮真如變造，但約即不即、具不具以分教別。若非隨緣，安能生法？是則生法乃隨緣之末，隨緣乃生法之本，理之所在，孰曰非邪？二者、判佗屬別。然而彼宗雖明不變即隨緣等，以不談具，則非全體而造，雖曰相即，還成離義，以非即具之即故也。故今判

之，但至別教而已。然約理實，亦得言即，而以教權，故不言具耳。彼既云即，而不云具，故知義屬別教，非圓詮也。是不唯隨緣義顯，抑亦教權理實，其旨甄明。而或者謂四明所據諸文，但是生法，而非隨緣者，此知其末，而不知其本也。殊不知若非隨緣，何以生法？豈別教生法，本於業惑所造邪？若亦真如，唯有二義而已，則別理未有不須隨緣而自生法者。然則四明亦據黎耶生法之文，有不隨緣者矣。今何槩言之？曰：今約教旨大體而說，無得以彼文相偏明為難也。此雖略明，大槩盡矣(云云)。子信無情等者，結斥正示也。信恐作言，然則無情言其偏，萬法舉其全，既即萬法性是真如，豈有無情無性者哉？故立理正示曰：萬法之稱等，萬乃諸法之總名，總故無所不攝，塵至於極微，亦不離其內，豈有無情在其外邪？故曰：寧隔於纖塵。真如體在萬法，不即不離，無遣無立，若專彼我，則真如之體有虧，故舉波水譬之，可謂玅盡圓旨也。波喻萬法，水喻真如，波分清濁，譬法有依正，濕無混澄，譬理無間異，清濁常途，本喻染淨，今從文旨及下合文，乃譬依正也。故曰：無有無波之水至依理終無異轍。文多一依字，釋義雖通，終成繁長，略之可也。細合可知，不俟詳釋。若許等者，此又因上法譬，以其理曉然而結斥也。無情有無者，正應云無情無性，有無之言從容言耳。然亦且示因心而已，未明果地之相，故復以果會因，彰因果不二，乃曰故知等。依正融通，如華嚴云云。所以然者，葢其說有二：一則以果上融通之相顯於因中，依正亦本具此理，則無情佛性自然可知；二則對斥佗宗，但談性起，不言性具。今則不然，果必由因，如曰談法界者未窮斯妙，致使惑果事而迷因理是也。此乃等者，結上文旨，總不出事理相對之義。雖云相對，即在其中，亦為生下從理等文故也。言唯從理者，然約圓論，固無一向從理之說，但一往言之，理尚可無事，事必須有理，故以波水譬於事理也。合法言之，秖可云佛性無情，無情必不得云無情無佛性也。如迷東為西者，此又為迷悟作譬也。語勢似同，其意則別，圓覺所謂四方易處是也。東本非西，迷而為西，故秖可云東處無西。雖迷為西，西元是東，故終不得云西處無東。若云波無水名，西失東稱，則迷而已矣，何關法理者耶？故曰若唯從迷等。情性等者，情兼無情，性即佛性，合上波水，其義可知。無情有無者，合上東西譬。若言無情有者，正同西處不可無東也。若言無情無者，是西失東稱，迷方者也。故曰例之可見。

於是野客恭退，吳跪而諮曰：波水之譬，其理實然。僕曾聞人引大智度論云：真如在無情中，但名法性；在有情內，方名佛性。仁何故立佛性之名？余曰：親曾委讀，細撿論文，都無此

說。或恐謬引章疏之言，世共傳之，泛為通之，此乃迷名而不知義。法名不覺，佛名為覺。眾生雖本有不覺之理，而未曾有覺不覺智，故且分之，令覺不覺。豈覺不覺，不覺猶不覺耶？反謂所覺離能覺耶？客曰：若爾，至佛方會，凡離何乖？余曰：子為學佛，為學凡耶？理本無殊，凡謂之離，故示眾生，令覺不覺，故覺不覺自會一如。故知覺無不覺，不名佛性；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。

野客既聞示喻，於是退伏咨詢，既領而復請也。恭退吳跪，異乎夢中初接之時也。恭則非麤獷矣，退則非不恒矣，吳跪則非逼前平立矣，即其退伏可知也。彼聞波水之譬，曉然無可疑者，而猶以其師承之說，故不能無惑而再咨之也，故曰僕曾聞人等。據此，豈非正斥清涼承之於師云爾。其文本出起信論疏釋歸敬三寶之文云云。然則文出於其師，又言本於今家所承之智論，其固執也宜矣。若以佛性、法性為一，則不應分情、無情異；若以為異，則無情果不可名佛性邪？故曰仁何故等。余曰：等者，述者示之，乃分二意：先折其無文，則曰親曾委讀等。然大論百卷之文既無此說，或恐謬引佗家章疏之言，世共以論文傳之耳。若直謂無文，亦未足折其異論，苟有其義，何必求文？況大經亦有法名不覺等之言，故次泛通其名義，以示無方之說，則曰汎為通之。然彼以在有情名佛性等者，葢見有大經之文，遂謂覺即有情，不覺即無情，因詫大論以行其說，所謂迷名而不知義也。殊不知彼文乃一往暫分之義，所以法名不覺者，以三義故：一者、從性，則理非能所，體絕覺知，故名不覺；二者、從迷，即文所謂眾生雖本有不覺之理是也；三者、形奪，葢法即真如之性，佛是覺智之修，以修奪性，故一往得不覺之名，不可二皆名覺，故佛名為覺。反上可知，故曰故且分之，意令眾生以能覺之智覺不覺之理。既覺不覺，則不覺全覺，豈此不覺猶守迷而不覺？抑謂所覺離能覺邪？苟不離者，不覺即覺矣。一往乍分，終歸一致，非謂以覺不覺分情無情也。更以一義表發之，如起信論有二覺：一、不覺之義；三者、次第相依。若以配今佛法義者，則本覺不覺以配法，始覺以配佛。既法兼本覺，則亦有覺義，但於眾生邊全為不覺。今以始覺之智照之，則全不覺復本覺性，始本一合，同一覺源矣。以彼例此，其義善成，能所等義亦悉皆成。客曰等者，則又躡上文以為難也。令覺不覺，凡離何乖？既覺不覺，至佛方會，何妨今從凡離言之？余曰下，亦先折之以理，曰子為學佛等。今號稱圓頓學者，豈反捨佛而學凡邪？苟為學佛，則必以上品寂光而為觀體，抑亦因中實慧宜符，全生是佛，故曰理本無

殊。凡謂之離者，蓋以情分別，無法而不離也，豈直情無情、覺不覺而已哉？故覺不覺自會一如，即全不覺復本覺之性。起信所謂心體離念，離念相者，等虛空界，無所不徧。法界一相，即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。既復本覺，尚泯覺不覺之異，何情無情之有乎？故曰一如。一如即佛性矣。故知覺無不覺等者，既會一如，豈復更施覺不覺之名邪？故復以本會末，約名偏義圓而結成之。然以一如之本，會覺不覺之末，則知覺不覺，名皆出乎一如，言偏也。其理相成而不可乎無者，義圓也。以其義圓言之，則覺乃非覺非不覺之覺，不覺亦非覺非不覺之不覺也。而言覺無不覺，不名佛性者，謂此覺若非法性之不覺，則不名能覺之佛性。不覺無覺，法性不成者，謂此不覺若非能覺之佛性，則無以成法性之不覺。據理四句足矣。而又言覺無不覺，佛性寧立者，義不異前，存亦無咎。然則覺與不覺，義必相有，不有不足以為今佛性法性也。假有此說，則小教名詮，非大教也。故曰是則等。以小教不詮佛性中道，故法性之名容非佛性。大教異是，故得相即。文如後見。

故今問子：諸經論中，法界、實際、實相、真性等，為同法性在無情中？為同真如分為兩派？若同真如，諸教不見無情法界及實際等；若在無情，但名法性非佛性者，何故華嚴？須彌山頂偈讚品云：了知一切法，自性無所有，若能如是解，則見盧舍那。豈非諸法本有舍那之性耶？又云：法性本空寂，無取亦無見，性空即是佛，不可得思量。又精進慧云：法性本清淨，如空無有相，此亦無所修，能見大牟尼。豈於無性又云無修能見牟尼？又真實慧云：一切法無相，是則真佛體。既真佛體在一切法，請子思之，當免迷教及迷佛性之進否也。

向雖汎通無非實義，猶恐野客未即為然，故復例諸圓頓名詮以難。先就彼計通別定之，為同法性在無情者，別定也；為同真如分為兩派者，通定也。若據初義，本自次義中出而別定之者，此義正當破立之本故也。次雙難之，先難通義云：若同真如等，亦應云分為兩派，但文略耳。而諸教中既無無情法界等言，安得獨分於真如耶？次偈引經委難別義，則有多文之妨，故曰：何故華嚴等一一皆引文結示？大約四處經文皆即法性而見佛性，何嘗但在無情而名法性邪？更隨文釋之，文云：了知一切法，自性無所有者，謂一切法以無所有為自性，以無所有故則能淨滿徧照，故從梵語曰盧舍那，即報身也。若能於一切境了達性無所有者，即見舍那，見修即見性，見相即達理，故曰：豈非諸法本有舍那之性邪？不聞在無情名法性而已。次偈與上大同，但加無取亦無見及不可得思量，亦其理然也。即是佛者，雖不顯指何身，而結示

寄於次文，是亦應佛而已。又精進慧云者，偈意與上亦不異，但云清淨如虛空，兼彰性德故。無所修能見大牟尼者，以名準身，即應身也。豈於等者，於字應作非字之誤，以此兩句雙結二文。無性即上性空，無修即無所修。而能見牟尼者，以了性空及無所修即是真覺，故云能見。又真實慧云無相者，非直無相，無相亦無，方名無相。故無相之相是名實相，實相即是佛體。如曰：凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。以身言之，既云真體，真則非應，體則非用，故知法身明矣。既三身一體，故見一即見三，見三即達一。文雖從別，體無增減。故結示云：既真佛體在一切法，豈有情無情之間耶？請子思之。總結上四文。若思法性即佛性之旨，則不迷於此等教文也，亦曉佛性之進否矣。進否云者，意與上異，在文當以向法性即不即為今佛性進否也。

故真如隨緣，即佛性隨緣。佛之一字，即法佛也。故法佛與真如，體一名異。故佛性論第一云：佛性者，即人法二空所顯真如。當知真如，即佛性異名。華嚴又云：眾生非眾生，二俱無真實。如是諸法性，實義俱非有。言眾生非眾生，豈非情與無情，二俱隨緣，竝皆不變，故俱非有。所以法界實際，一切皆然。故知法性之名，不專無情中之真如也。以由世人共迷法相，名異體一故也。

既示法性即佛性矣，則不當分情無情別，復以真如會同佛性，皆同出而異名，故真如隨緣即佛性隨緣也。佛之一字既即法佛性，即不變性矣，法佛與真如豈容異乎？苟為不異，則隨緣之處，情與無情皆佛性也。而特云法佛者，此約能隨不變性說。若報應二身，則緣起邊事，故偏從法佛以會真如，亦約理名便故也。道理雖然，非文不信，故復引論證之。論即天親所造，文凡四卷，題標佛性，而云即人法二空所顯真如，豈非即所顯真如是佛性異名乎？又引華嚴以證法性亦有隨緣之義，偏於情無情境，故云眾生非眾生等。經意一往以隨緣為妄，故二俱無實；法性不變為真，故實義俱非有。俱非有者，遮於隨緣妄中諸法也。故述者釋曰：二俱隨緣，即釋俱無實句；竝皆不變，結釋次句可知。所以法界等者，例上所列諸名，既名異體一，故隨緣不變亦悉然也。由是論之，既法性之名不專無情中之真如，則佛性之稱寧專有情之真如邪？故結斥云云。

然雖體同，不無小別。凡有性名者，多在凡在理，如云佛性、理性、真性、藏性、實性等。無性名者，多通凡聖、因果、事理，如云法界及實相等，如三昧、陀羅尼、波羅蜜等，則唯在於果。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，而諸教中諸名互立。

此又仍上以示體同而名別者，以其義異故也。然言小別則大同矣。所以異者，名則有性無性，義則有凡聖因果事理之別，故云凡有性名等。在理云者，一往約義是性理之理，非事理之理。六即通局即，思之可知。佛等五名通言性者，文自釋云眾生實未成佛等，以一實未之言，貫下得理證真開藏皆實未，故通得性名。謂其全乏解行證即，但具理性而已。文雖不言實性，亦可以煩惱生死是佛等性之文兼之，即實性義也。示性所以在修，故曰示令修習。餘名法界及實相等，即詮理之名，故通於凡聖因果事理。如三昧陀羅尼等，則彰其德用，故唯在於果。然此分別亦且一往，而諸文中諸名互立，亦不一向也。

涅槃經中多云佛性者，佛是果人，言一切眾生皆有果人之性，故偏言之。世人迷故，而不從果，云眾生有，故失體徧。又云徧者，以由煩惱心性體徧，云佛性徧。故知不識佛性徧者，良由不知煩惱性徧故。唯心之言，豈唯真心？子尚不知煩惱心徧，安能了知生死色徧？色何以徧？色即心故。

向以佛性之名在理，此言眾生有果人之性，皆偏言之也。若論佛性之體，不當因果，而名或從因，或從果者，蓋佛則極性，故寄果言之；性則本凡，故從因言之。偏言之意，如是而已。而惑者迷名，因失體徧，故今以名正其偏失。故云世人迷故而不從果者，不知佛是果人之稱謂，但在於因，則失果徧。云眾生有者，不知佛性徧於依正，而謂唯在眾生，則失依徧。此所以失於體徧也。又云徧者，重示體徧之所以也。然佛性本徧，豈必由於煩惱心徧邪？但就迷就近示之。故上文云以煩惱生死是佛等性是也。所以徧者，略如止觀三喻中明云云。意謂佛性之理，縱遠而難示，豈煩惱心徧近而不自得邪？故約煩惱以示體徧，良有以也。然亦不離煩惱起處即是心源，心源即是佛性，故佛性徧於是彰矣。然則不識佛性徧者，是不知煩惱性徧，亦不達唯心之旨，故復以唯心難之。凡言唯心，必即妄示具。若唯真心，真心已是法界，豈必更言唯耶？子尚不知等者，此復況斥野客及示色心俱徧即佛性徧之意。然以情言之，信煩惱心徧則易，了生死色徧則難。彼尚不知其易，況達其難乎？雖然，以一佛性言之，色徧即心徧，心徧即色徧，復何難易之有？而文特偏言色即心故者，良由承上徵釋，文勢當爾。圓意言之，何往不可？亦猶止觀大意云：色由心造，全體是心。是亦言偏而意圓也。所以意圓者，既均即一性，必色心相即，亦色心相造，豈即一性是同，而有可否之異？然則今言色即心者，乃即即性之心也，何妨心即色者，亦

即即性之色乎？而四明於此有所謂因易解難，以心例色之說，則又圓旨教意兩得之矣。

何者？依報共造，正報別造，豈信共徧，不信別徧耶？能造所造既是唯心，心體不可局方所故，所以十方佛土皆有眾生理性心種，以性論空，具如涅槃一十。復次，故知不曉大小教門名體同異，此是學釋教者之大患也。故身子云：我等同入法性，及亦得解脫等。

然既以色即心示色徧之義，因恐惑者徒信色徧而不信心徧，故反以共造別造而徵難之。意其文外潛有此義，是亦色心相顯之意也。不然，何得至此反云信共而不信別耶？依報共造者，世界國土則同也。正報各造者，有情軀命則異也。然依報非無異義，正報非無同義，且一往耳。既各由心造，豈一信一不信耶？苟共別俱徧，則佛性無徧，故曰能造所造等。然由向色何以徧？色即心故言之，則能造是心也。由今依報共造等言之，則所造是心也。既能所皆心，則心體皆徧，是故佛性非方所之可局也，非情無情所得異也。所以十方佛土等者，惟其所造無非心體，故雖十方佛土亦在所造之內，以其各各因心方感佛土故也。如楞嚴所謂外洎山河大地，咸是妙明真心中物，亦其理也。故指所造無非理性，即此理性是為正因，成佛種子，故曰理性心種。體徧一切，無所罣礙，故向以虛空譬之，而曰具如一十復次者，蓋舉其所遮即所顯之空可知也。文旨深流，既自上文明名體同異而來，故還以此義而結斥之。或名同體異，當以實而正名。或名異體同，無以名而惑法。若迷名失旨，則解行俱非，此所以為學者之大患也。上既引華嚴以見即佛性之法性，故此復出身子敘昔之文以證非佛性者，則小教法性而已。然已開顯知無別有及解脫等，亦同此意。

子初不達余之義旨，故聞之驚駭，為子申已，理合釋然。故知世人局我遮那唯陰質內，而直云諸法是無情者，則有二種不如外道，外道尚云我大色小我徧虛空，又外道猶計眾塵所成，亦不直云無情而已。又有二種不如小乘，小乘尚云由業力造造徧三界，又小乘猶知諸法無常，亦不直云無情而已。又有二種不知共乘，共乘尚知造心幻化幻徧三界，又知諸法體性即真，若次第乘故非所擬。子聞是已，亦合薄知教法權實佛性進否。

從初至此，反覆開喻，佛性體徧，理極於斯，故追述昔迷以顯今解，故曰子初不達，即不達於文初所謂無情有性之旨，所以聞之驚駭，遂至於執經為難也。為子申已者，既以佛性進否教部權實申之，又以一家唯心體具申之，又以示迷示性申之，又約不變隨緣申之，又為汎通大論申之，又以名體同異申之，又以煩惱心徧性徧申之，其諄諄誨示如此，自非頑冥無知，必合釋然而曉解

也。釋然語出莊子云云，亦猶所謂煥然冰釋，然野客縱得無疑，猶恐世人有此之見，故復約諸教相以斥不及，故曰故知世人等。然遮那法身體徧一切，世人乃以佛性唯在有情，則是局遮那於陰質之內，豈法身之謂哉？彼既直以諸法唯是無情，而不知有佗意者，則尚不如外道所計，況佛法大小教乎？故曰則有二種不如外道。外道有計神我之我，我大而色小者，及我徧一切無非我者，二計大同，故合為一。又有計此身微塵所成者，雖所計不同，皆於無情等色有我徧之義，不直無情而已。又有二種不如小乘者，小乘詮業力搆造，業出於心，故義當心攝一切。又云諸法無常，豈直無情邪？共乘，即通教也。通教所詮能造之心，如幻化相，幻徧三界，何所不該？及諸法體空，亦不止云無情而已。次第乘者，即別教也。別詮佛性中道，雖所造法非，而心生理徧，言非所擬，則圓固可知。今以教相比決，而不用藏通等名者，蓋對斥外宗云爾。此雖通斥世人，不妨兼示野客，故曰子今聞已。然權實等義，豈向未領，而猶言薄知耶？是亦逼令其必信故也。

客曰：仁善分別，實壞重疑。信一切法皆正因性，而云正中三因，種徧、修徧、果徧。又云一塵一心，即一切生佛之心性，情猶未次。余曰：良由自昔不善，徧攬因果，自佗依正，觀於已心。心佛眾生，亦由不閑諸教大旨，不曉佛說果德之意，不達佛現互融之由。余欲開導子之情懷，更以四十六問而問於子。子若能曉余之一問，則眾滯自消，法界融通，釋然大觀，洞見法界，生佛依正，一念具足，一塵不虧。

已聞比決，頗知諸法不直無情，故先美而稱之，而再咨決也，則曰仁善分別等。然信一切法皆正因性，而猶疑於三因種徧及一塵一心之說者，蓋信具正因則易，信具緣了則難；信法身性徧則易，信報應性徧則難；信果德互融則易，信因心本具則難；信一心即諸法則易，信一塵具諸法則難。故於其文情猶未決也。殊不知信一而不信諸者，一亦未通也；疑彼而不疑此者，雖此亦未也。何以故？以其理一故也。還即此理以示之曰：良由自昔不善等。究其所以疑者，其皆出於不善一家教觀大旨，故以是而斥之，乃所以而示之。然言總攬因果等者，即向所謂一念三千佛性大旨。覽彼諸法，趣入一心，即於此心，觀具三千，三千理一，生佛無殊。苟善斯旨，豈復更疑耶？不閑等三，皆斥彼之辭，變其文耳。所以諸教大旨者，即上文所謂若教一向權，則三因俱局，若圓頓實說，則本有三種，三理元徧，是則三法一法，種徧修徧之說，不足疑也。如一代教中，已多顯頓，佛說果德，意在因心，果現互融，由於理本，是則果徧之說，又不足疑也。故通則徧通，其理一致。雖然，猶恐野客執情未解，故更設四十六問

以開決之，使眾滯之情消，法界之理顯，則佛性之旨，於是乎得，故曰余欲開導等。所以若曉一問而能消於眾滯者，蓋今所問，本出一理，由一理未明，故四十六問得以設焉。苟能因是之問，反而思之，忽有得於眾問之外，則四十六問，皆渙然冰釋，復何疑情於其間哉？故曰法界融通，釋然大觀。亦猶不二門所謂法界洞朗，無所分別，而帝網依正，終自炳然，即其旨也。一念具足，一塵不虧者，到此方知一家唯心體具之妙，亦不疑向一塵一心，即一切生佛之心性矣。宜善思之，宜善照之。

問：佛性之名，從因從果，從因非佛，果不名性。問：佛性之名，常無常耶？無常非性，常應不變。問：佛性之名，共耶別耶？別不名性，共不可分。問：佛性之名，大小教耶？小無性名，大無無情。問：佛性之名，有權實耶？對體辨異，其相何耶？

此下凡四十六問，今節為九段：第一、五問，總問佛性之名。且初問從因從果者，意顯佛性之名，不可偏於因果，所以眾生具佛之性，佛徧眾生之心。果既依正互融，因必色心俱徧，無情有性，其理昭然，此問之所以得也。下去例爾。次約常無常問者，問雖雙覈，旨必常住，常即不變，不變之性，豈隔無情？故前文曰：萬法是真如，由不變故。即其意也。三、約共別問者，此共別義，應約生佛相對論之，雖亦雙覈，正約共難。蓋佛性是一，豈容生佛之別？故云別不名性。若唯共論，則眾生諸佛，性一而已，苟不可分，那獨信果而不信因徧邪？四、約大小教旨問者，此與上大小意別。上為申通涅槃經旨，故得大小兼明，今問意在野客，捨小從大。然則小無性名，固當捨小，如曰從大，豈得更存無情之見？五、約權實問者，意亦令其從實識體，故先覈其名有權實。果通權實，則名下之體，豈得不異？故曰對體辨異。亦可云對辨體異，文之倒耳。苟能辨異，終不以實濫權，若實者，豈更無情？

問：無情之名大小教邪？大教大部有權實耶？問：無情無者，無情為色？為非色耶？為二俱耶？問：無情色等，佛見爾耶？為生見耶？為共見耶？問：無情敗壞故無性者，陰亦敗壞，性亦然耶？問：無情是色法界處，色為亦無耶？為復有耶？

第二、五問總約無情為問。初問無情之名。上云大無無情，而此復約大小問者，蓋上對佛性，從別言之，今約名中自論，故復通大小。而於大教言無情者，權邪？實邪？權非所從，實則何有無情之名？次問無情無者，意問若以色為無情故無性者，有情亦色，那得無性？若以非色為無情者，非色即心，豈無性邪？若色非色俱無情者，則二法外尚無有情，安求性邪？三問無情色等

者，等即等上非色，亦可等於餘塵，如是色非色境，為佛見邪？為生見邪？佛見無二，二則生見，今為順迷？為順悟邪？若共見者，則二無二，元無自性，豈定有情無情、色非色之異邪？四問無情敗壞者，若以有敗壞故非佛性者，有情之陰亦歸敗壞，性豈然邪？五問無情是色者，如陰界八本皆有色，而特舉於法界處色者，蓋法界處色少分而已，舉少況多為難耳。如是之色，謂無性則同於無情，謂有性則彼此皆色，何得一有一無？故皆無所逃其非也。

問：唯心之言，子曾聞邪？唯秖是心，異不名唯。問：唯心之言，凡聖心邪？若聖若凡，二俱有過。問：唯心名心，造無心邪？唯造心耶？二俱有過。間：唯心唯心，亦唯色耶？若不唯色，色非心耶？問：唯心所造，唯依與正，依正能所，同邪異邪？

第三、五問，總問唯心。初問直約其名難之。先言子曾聞者，蓋佗宗亦有唯識之言，所謂唯遮外境，識表自心。況乎今家唯心之談，一切法趣，無非法界，又安得而不聞邪？果聞之也，則一心之外，更無餘法，豈容異邪？異不名唯矣。如彼之見，異乎不異，當自知之。次問：唯心之心，是凡是聖者，雖云二俱有過，意實正示凡心。故前文云：唯心之言，豈唯真心？苟於妄念達唯心者，何得更分情無情異？此則違於凡言唯心之過也。但凡心唯處，即是聖心，聖若異凡，非唯心也。(亦可云：聖心唯處，了無聖凡。)故知唯無凡聖，不妨凡聖皆唯。若此明之，何過之有？三問：唯心名造者，文誤作心字。然言唯心名造，即不二門所謂心之色心，即心名變，變名為造，但文略耳。既全唯心而造，則造處當體無非是心，謂無心得乎？既全造是心，豈復有二？謂無情得乎？故二皆有過。言唯造心邪者，是亦文略，應言唯造是心邪？四問：唯心唯色者，文疊言唯心，下唯心字，對色言之。然六塵法界，色等皆唯，故四念處有非但唯識，亦乃唯色之文。蓋圓論諸法，理之必然。若不許唯色，則色非心矣。色若非心，則色心相外，何但色非法界，抑亦唯心不成？若唯色者，其執自亡。五問：唯心所造者，不出依正，而此依正，有能有所。今問同耶？異耶？謂異則唯心所造，謂同則如依正何？依正若同，佛性何別？

問：眾生量異，性隨異邪？不爾非內，爾不名性。問：眾生惑心，性徧不徧？神我四句，為同異耶？問：眾生有性，唯應身性，亦法性耶？亦報性耶？問：眾生本迷，迷佛悟耶？佛既悟已，悟生迷耶？問：眾生一身，幾佛性耶？一佛身中，幾生性耶？

第四、五問，總就彼計眾生邊問也。若謂有情有佛性者，秖如眾生數量種種差別，是應佛性亦隨異邪？謂異則不可，不爾則非內矣。彼云身內，豈得非異乎？次問眾生惑心偏者，如前文曰：以由煩惱心性體偏，云佛性偏。然言不偏則不可，偏則與彼外計神我四句，我大色小等，為同為異？同亦不可，謂異則反不如外。然則何自而可？必曰唯心體偏，則自異乎外計也。三、問眾生佛性有通局者，然圓論三身佛性，未始暫離此難。眾生有情性邊，故自應身通乎法報，則不隔無情。若問無情性邊，當以法身達乎報應，則不止法身。言各有當，所顯則一。四、問生佛迷悟者，意顯生佛雖殊，迷悟無別。眾生迷處即諸佛悟處，諸佛悟處即眾生迷處。佛既顯悟，身土融徧，以悟顯迷，迷中佛性豈得不然？五、問佛性一多者，生佛之性固各互具，而以幾言者，此以非問為問，意必反之。生佛性一，豈有幾邪？則將亦曰佛性是一，豈有情非情之異邪？諸家浪釋，皆不知此，述者之意，得無隱乎？

問：佛國土身為始本邪？始本同耶？為復異耶？問：佛土佛身為一異耶？一無能所，異則同凡。問：佛土界分生亦居耶？為各所居佛無土耶？問：佛土所攝為遠近耶？何土與生一異共別？問：佛佛土體為同異耶？娑婆之處為共別耶？

第五、五問，總約佛土問也。初問佛國土身為始本者，言國土身即華嚴十身舍那之一也，而彼有十身牙現之相，即依正不二是也。今問此國土身為始有邪？為本有邪？為始本同邪？為復異邪？謂異而始有者固非，謂同而本有者則既因中已有不二之相矣，何謂無情無佛性邪？次問身土一異者，意以佛果身土之融，用顯眾生依正亦即，依正若即，豈有無情異於佛性邪？三問佛土界分共別者，雖設三端為問，正顯生佛共居，以生則身土雖殊，以佛則依正無別，惟其無別驗彼常融，以佛顯生執情自釋。四問佛土所攝遠近者，佛必四土俱攝，言其遠近次第論之亦應可見。今此問者但問何土與生一異共別，然與生之言通於三土別在同居，一異共別意顯如上(云云)。五問佛佛土體者，上與生對問，今約佛自問，若一往論佛佛土體為同異者必曰同，若論娑婆之處為共別者必曰別。雖然，未見所顯者何旨，故須更知所謂。若兼體同一切皆四，則同實未嘗同，仍知橫豎秖在一處，則異實未嘗異，是則法界終日常同、終日常異，何同何異？誰共誰別？究竟而言，求身土了不可得，尚何情無情之有邪？

問：佛成道時，土亦成邪？成廣狹邪？不成有過。問：佛成見性與生見處，為同異邪？離二不可。問：佛成土成，與彼彼成、彼彼不成，為一異耶？問：佛成三身，與彼彼果及彼彼

生，為一異耶？問：佛成身土，成何眼智？見自佗境，初後如何？

第六五問，總約佛成身土問也。初問佛土成否者，夫成道之說至難言也，今於不可言中試略言之。其必於一切法證夫大圓覺體，得法界之大用，始可謂之道成。所以一成一切成，依隨正轉，山河國土靡不皆成，是之謂毗盧身土，非分別情量所可擬議者也。故曰：一佛成道，法界無非此佛之依正。又曰：三千果成，咸稱常樂。皆理之固然，非一家之私言也。今述者乃問以土亦成邪？成廣狹邪？是亦非問之問。彼如曰不成則已，成則豈有廣狹邪？苟無廣狹，豈分情無情乎？不成有過者，有背身土俱成之過也。次問佛成見性與生見處同異者，謂異則處同，謂同則見別，以同考異，必一實一虛。亦可佛見性則同，生所見則異，抑若見異，異即同凡，如其見同，那分情等？如是二義，非異即同，不可更有非同非異，故曰離二不可。三問以一佛土成對彼彼生佛有成不成，而言一異者，謂異固不可，謂一不可分。四問意同上，但約三身對彼彼果，果即成也，及彼彼生，生即不成，言之異耳。五問總上身土所成眼智，即佛眼種智明矣。自佗境者，即上生佛等境也。然以佛眼種智觀之，則自佗一如，初後不二，豈容有身土差別見耶？

問：真如所造，互相攝邪？不相攝邪？二俱如何？問：真如之體，通於修性，修性身土，等不等耶？問：真如隨緣，變為無情，為永無耶？何當有耶？問：真如隨緣，隨已與真，為同異耶？為永隨耶？問：真如本有，為本無耶？與惑共住，同異如何？

第七五問，總約真如為問也。初問真如所造相攝不相攝者，此相攝等言，該於二向。若事理對論，則真如理也，所造事也。謂攝必事理俱融，謂不攝則豈應隔異。若約事以論，則十界依正，莫非真如。隨緣所造，攝不攝等，准上難之。二俱如何，義不兩立。次問真如等不等者，然真如無別自體，以一切法為體，故該於修性，徧於身土，蓋無適而非真如也。既修性身土莫非真如，豈有等不等於其間邪。等猶可爾，不等尤非。三問性變無情為有無者，若許無情元從性變，變豈永無。若亦當有，則將來果成，還顯此性。以其初後驗今佛性，知非永無也。何當作為字之誤。四問真如隨緣者，此該二問。一問為隨緣已，還為真邪，為永隨邪。一問能隨之真，與所隨之法，為同異邪。若知隨緣即不變，不變即隨緣，則此二問，自然可釋。問意乃顯萬法之真如矣。五問真如有無者，問雖雙亾，意歸本有。若本有者，則惑性元同。而言與惑共住，同異如何者，以彼不知圓即圓具之旨，故一往難

之，同異俱非。若知真妄同源，則可依正一本，復何情性之異耶。

問：波水同異，前後得失，真妄同異，法譬如何？問：病眼見華，華處空處，同異存沒，法譬如何？問：鏡像明體，本始同異，前後存沒，法譬如何？問：帝網之譬，唯譬果耶？亦譬因耶？果無因耶？問：如意珠身，身有土耶？唯在果邪？通因如何？

第八、五問，約諸譬喻為問也。初問波水同異者，即上文曰：在濕詎間於混澄，為波自分於清濁。此所謂波水同異也。又曰：秖可云水本無波，必不得云波中無水。此所謂前後得失也。若以合今真妄同異者，亦應云：秖可云真本無妄，必不得云妄中無真。然則今見有依正情無情異者，妄也。豈無佛性真同者邪？故曰：法譬如何？任其自答，得失可知。次問空華存沒者，意以空喻覺性，華喻依正。然空本無華，由眼病故有；覺無依正，由情見故有。是則空處即華處，華滅則空存。苟依正之見未妄，則覺性之空自隱。若言無情無佛性者，大類見華而不見空也。是得為解乎？為迷乎？三問鏡像者，然鏡像一喻，諸文或以譬三法，或以譬修性(云云)。今竝不爾，直取鏡中之像以喻依正，鏡之明體以喻佛性。然必依明而有像，故一往鏡明為本，現像為始。由象以顯明，故象前而明後。若約此以論同異者，謂異則離明無象，謂同則象心有明。然象有存沒，而鏡明常存。惟其常存，故有象則有明。以法言之，則依正等亦皆有性可也。使象而非明，則雖有情，亦無性矣。以喻合法，思之可知。四問帝網之譬者，帝網所以喻依正互融，舉一全收，彼彼無礙。若唯譬果，則無因。若亦譬因，因必攝果。故依正融通，豈唯果上身土耶？五問如意珠身者，此本譬果上隨類現形，有若雨寶。然而諸文或以對藥樹王身，示有善惡之異。今不取此意，正譬身必有土而已。因果通局，難意同上。已上四十重問，雖各據名相，所問不同。竝覽諸大教，約以圓旨，正顯無情佛性之義。苟得斯旨，不唯佛性義明，抑圓宗大體，觸類長之，亦莫不明矣。

問：行者觀心，心即境邪，能所得名，同異如何？問：行者觀心，一邪多耶？一多心境，同異如何？問：行者觀心，為唯觀心？亦觀身耶？亦觀土耶？問：行者觀心，在惑業苦，內耶外耶？同耶異耶？問：行者觀心，心內佛性，為本淨耶？為始淨耶？問：行者觀心，心佛眾生，因果身土，法相融攝，一切同耶？

第九六問，專約觀心問也。對上乃成教觀二門，亦所以示野客一家解行相濟之意，則佛性之道得以入也。初問心境同異者，意問

觀心，心即是境。既許以心為境，何妨境即是心？義例所謂以心為境，心亦能照，能所俱心，心體俱徧。但從不二而二，能所得名，豈可定分境觀之異？苟為不異，則依正自融，佛性顯矣。次問心境一多者，方謂之一，通於萬境；方謂之多，不出一心。既於萬境而觀一心，是則一心徧於萬境，萬境豈非情與無情？一心豈非佛性？非同即異，得失可知。三問觀心通局者，若唯觀心，小乘何嘗不觀心邪？若於觀心，亦觀身土，其理更明。況淨名云：觀身實相，觀佛亦然。既觀身然，觀土亦爾，無非實相，非佛性何？四問觀心三道同異者，凡論觀心，自非偏指清淨真如，必依三道，故曰在惑業苦內。同邪？異邪者。意問觀心若同三道，則全色心體是佛性，有何無情更在三道之外？若異三道，別顯佛性，殊非圓觀矣。五、問觀心佛性為始本淨者。意問性若本淨，則無染礙，無礙則融，豈待更觀方始淨邪？若始淨者，非由性發，又豈得因中已有依正不二之相？故以本始覈而難之，要必歸於因德本淨可也。六、問觀心三法融者。按下野客述答，乃知此問總前四十五問，悉入其中，故得以一徧答眾問也。所以問意者，一家論觀，雖揀難取易，唯觀於心，然必約無差之旨，故雖觀心而攝彼生佛，故曰心佛眾生等。因果身土，亦約上三法言之。如是法相皆悉融攝者，以理體經旨然也。若一切皆同，則因果不二，身土互融，無情有性，豈得不信？四十六問，旨在於斯。

如是設問，不可窮盡，為斷子疑，且至爾許。客曰：何以不多不少，唯四十六？余曰：攻惑、攻疑、攻行、攻理、通教、通義、通自、通佗，一問亦足，為對鈍根，故四十六。及對六，即分證離為四十一位，兼前及後，故四十六。應知一問亦皆能攻餘四十五，餘一一位仍須皆具四十六問，乃至無量亦復如是。

凡問出於疑，疑而不問，其為疑也，終莫能解。疑既無量，問亦無窮，但其例有二：或以自疑故問，或以佗疑故問。今從後例，此問所以能斷子之疑。然今所疑，直無情有性而已，而必至於四十六重，何也？故客曰云云。余曰等者，對下鈍根則利者得旨，一問即足，謂攻惑等雖有多義之異，一問一答可盡也。攻之，猶言破也。惑，謂惑於涅槃進否之旨。疑，則疑於無情有性之言。此二竝從教起，故繼之以攻行、攻理。然行、理本無可攻，亦攻行、理上疑惑耳。其惑既去，故能通涅槃之教；其疑既亡，故能通佛性之義。不唯通野客之自行，亦將展轉通於化佗。是則雖有八義，要之疑惑乃能迷之情，行理即起迷之所，教義是其所通，自佗乃其能通，所以通者，其唯行耳。作此區別，文旨煥然，亦

可約義別對上九重之問，思之可知。次為鈍根所以必備至於四十六者，則又為表六即及分證諸位，故一往以數對之，然亦不定以問對位也。所以一問能攻眾疑者，融上若問若位，皆悉互攝，故今四十六問雖所攻各異，而所顯則一，是故一問義當徧攻眾疑。一問既然，以問對位，則位位悉具於眾問，況約圓位，初後不二，舉一攝諸，以此妙位而表問者，則何問不具？何理不彰？故曰云云。然則義雖無量，要不出此，故今四十六問亦能總於無量法門也。

金剛錍義解之中

日東天台山沙門亮潤校閱

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