CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

X57n0956

山家義苑

宋 可觀述　智增證

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - 雙游
  - 金錍義十篇
  - 總別
  - 辨岳師三千書
  - 部教
  - 定散
  - 受戒普說
  - 議蘭盆五章
  - 初燄正義
  - 料揀借別名通
- 卷目次
  - 1
  - 2
- 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．956
山家義菀卷上

雲間沙門　可觀　述

山陰法孫　智增　證

雙游
金錍義十篇
總別
辯岳師三千書

雙游(此篇因講次說，講下隨聽記之。)

雙游本出大經鳥喻品中，疏解難會，諸文徧用，以示圓即。從來講家少有說者，相傳唯永嘉諸前輩多示說之，但少有義章。予嘗苦心斯文，今輒考論，聊分為二：初辨兩家各據，次明二用元意。初科又開為二：初敘兩家所說，次評兩家所見。
初敘者，先敘淨覺於十諫中，因四明妙宗云□：家所判丈六尊特，不定約相多少分之，尅就真中感應而辯。四明既約此辨生身尊特，不須現起高大，只就丈六生身示現尊特，如常所說。淨覺諫云：應有權實，相有優降，應同居正用生身，應方便實報正用尊特。圓人了知，只一法體，起二應用。用即體故，一相叵得；體即用故，諸相宛然。大師尚說蛣蜣名相，至於究竟，何緣定以生身名相，須是尊特名相耶？常無常二用，二鳥雙游，如何分別？淨覺意謂，同居無常生身，對方便實報常身尊特，如此相對，方可分別二用。若生身即是尊特，則不可分別二用也。此是淨覺所說。其次四明於解謗中，引本疏所解云：事理中邊，非二中而二中。此之三番，收二用盡，若身若土，若人若法，一一無不具足二用，互徧互收。乃至云：學者應知，但得無常，則失常用；得常用者，二用雙融。若也不依時教明之，但逐現起身相辨者，則圓妙二用，義永沉矣。四明此意，徧示一切諸法，無不具二用之義，生身即尊特也。此是四明所說。次評者，只一大經二鳥雙游，常無常二用，兩家雖建立，如矢石相違，然無不引而用之者。良由兩家所見不同，淨覺但取分別而說，全失二用相即。今問：大經二用，以二鳥雙游喻之，為取分別？為取相即？本為明二用相即，而返取分別者，故知淨覺失意尤甚。縱而言之，分別可以；若其相即，正違自所建立。奪而言之，分別亦失。何也？雖分別二用，二用當處一體，相即不同偏教。四

明生身即尊特，正得二用元意，雙游正喻相即。須更議論者，如四明生身即尊特，此是無常即常，若常即無常，還可說尊特即生身否？若云可以，不聞此說，況復方便實報所現之身，如何倒即同居生身？若云不可，相即論之，合作此說。何也？生身即尊特，是無常即常，自合常即無常，尊特即生身。又復四明兩種尊特，示現尊特，可以說無常即常；現起尊特，如何可以作相即之說？此似難會。未審如何可以四明之說，婉順雙游相即之義？此義俟下明之。次明二用元意，又開為二：初出二用之文，次明二用之義。初出文者，先出經，疏：後定法、喻。經文正如釋籤所引。大經鳥喻品云：善男子！鳥有二種：一名迦隣提，二名鴛鴦。遊止共俱，不相捨離。經中設此喻者，蓋為答前迦葉所問云何共聖行故。又如經云：隨有眾生應受化處，如來於中示現受生。雖現受生，而實無生。是故如來明常住法，如迦隣提、鴛鴦。此乃略出經文。其次疏文者，亦正如釋籤所引。今言雙游者，生死、涅槃中俱有常、無常。在下、在高，雙游並息，事、理相即。二即中，中即二，非二中而二中，事、理、雌、雄義並成。若據本疏，應云：生死俱常、無常，涅槃亦爾。在下、在高，雙游並息，即事而理，即理而事。二諦即中，中即二諦，非二中而二中。是則雙游義成，雌、雄亦成。事、理雙游，其義既成，名字、觀行乃至究竟，雙游皆成，橫豎具足，無有缺減。已上略出疏文。定法、喻者，經中能喻是二鳥雙游之事，所喻之法是共聖行。若喻共聖行者，是菩薩所修。此則稍局，局所修行。如四明所說，若身，若土，若人，若法，一一無不具足二用，互徧互收。此則甚通，通一切法。當知經文雖局喻共聖行，然而雙游之義，其義復通，徧攝一切。以非常、非無常之體，其體徧攝故，故一切法能常、能無常也。

其次明二用之義，又開為二：初評舊，二明今。評舊者，如昔人義章有二義：一者生死涅槃相對，二者雙游並息相對。初義者，以涅槃是事即理，生死是理即事，涅槃理中具乎二用，此是約事理相對，其餘中邊亡照，二義亦然。次雙游並息相對者，以雙游對事，與上二邊及而二中並息，是二用歸體對理，二即中及非二中。昔人作此說者，略有二失：一者濫古師所解，二者失雙游元意。如古師解章安破云：一鳥窮下之生死，一鳥窮高之涅槃，昇沉永乖，雙游何在？既指涅槃是理、生死是事，正當一鳥窮高、一鳥窮下，雙游不成，正為章安所破。既窮高下，遂失雙游元意。雙游本喻一體相即，如何以生死涅槃相對以為雙游？又復章安三番並云二用，却以二諦即中及非二中為并息歸體，此當析二用一半歸體，則二用不成。

其次明今者，又開為二：初正明，二釋疑。正明又開五義：初高下，二事理，三遊息，四橫豎，五凡聖。初義者，如疏云：生死俱有常無常，涅槃亦爾，在下在高，雙游並息。此之生死涅槃如何分之？不出迷悟。如來在悟，所得涅槃為高；眾生在迷，所有生死為下。以由經正談三德，涅槃乃是如來所得之果。此之所得所證之果，三德妙理本非別法，全指眾生生死三道當體即是。然則生死涅槃既迷悟不同，如何見當體相即？當知所以體即者，良由各具常無常二用，故以高下明之，乃成各具。若約事用之義，雖則各具二用體同，強分迷悟本無差別，此則三法理體無差。如此明其高下，始見雙游最初本體。第二事理者，如疏云：即事而理，即理而事，二諦即中，中即二諦，非二中而二中。是則雙游義成，雌雄亦成。然此事理如何分之？當知事即事造三千，理即理造三千，既便是事理二造，如淨名記所示事暗非暗，理明非明，雖即事理位殊，亦曰事理不相妨礙，由因雙游成果雙游故也。行於非道，理亦如之，故得證向雙游句已，則三千世間皆名非道。所示癡愛不離空中，明暗理同，方名佛道。以此文言之，豈非荊谿以二造便是雙游事理之義？是故當知只一三千，在高在下，雙游並息，即四明所謂互徧互收，乃成互具二用，即事理二造。三千二造即是三諦，故有次番二諦即中，中即二諦。生死、涅槃一切諸法，一一無非即三諦故。一一具故，故有事理二造。三千中邊既即一體不二，一亦不立，是故第三一番有亡照也。三諦俱亡，故非二中；雖亡而照，三諦俱照，故而二中。事理後有此二番者，不出中邊亡照。雖有三番，只是事理三諦。三千中邊亡照，只是釋成事理法體。如此三諦俱亡俱照，便同輔行云：三諦無形，俱不可見。此即俱亡，然後俱照。云：然即假法可寄事辨，即此假法即空即中，空中二體，二無二也。心性不動，假立中名；亡泯三千，假立空稱；雖亡而存，假立假號。此文便同雙游中非二中，而二中一番如此，二用方見，即一切法徧一切處，無法不然，無法不可。何以故？不出三千三諦故。第三、游息者，游即雙游，息即並息。如疏云：在下在高，雙游並息。然此事理常無常法，如何論於游息？當知若約事理相對以論相即，於能常能無常點示相即，謂之雙游，以雙游只是相即故。淨名記云：理性相即，故曰雙游。又云：事理相即，義不相妨。又云：雙游之言，必相即故。故知雙游只是相即，在喻謂之雙游，在法謂之相即。若乃並息者，雙游既約相即，並息便可知之。此約一體而論二鳥，並息以喻事理一體。大底約一法論之，故喻之以並息；約二法論之，故喻之以雙游。雖有二鳥，而游息未嘗不俱，巧喻事理一體相即，其妙如此。此如章安云：第一義者，非常無常，故無差別。若二鳥雙游，明其二用；二鳥俱息，明其雙寂。即用而寂，寂滅為樂，是

大涅槃。文中既以第一義大涅槃以論雙息，豈非一法而論並息？若得此意，中道之理同名為用，便自可會。第四、橫豎者，如疏云：橫豎具足，無有缺減。如何辨於橫豎？當知橫則約法也，豎則約人也。以由三番一體相即，生死涅槃更無差別，如何揀之？所以須約橫豎。今家凡論諸大乘經，生死即涅槃處，一言即者，不可不揀，便有六即，故須約人。若以六即揀之，如荊谿所謂：豈可障智無明猶存不破，而得名為明暗相即？故修觀者理亦相即，豈可一向推功上人？當知約橫論豎，一一具足；約豎論橫，無有缺減。如此則約法橫論，雖乃雙游並息；約人豎辨，不妨在下在高。又復橫者，只是理同故即；豎者，只是事異故六。橫豎義不相妨，事理未嘗暫異。故荊谿云：深符圓旨，永離眾過。良由於此。第五、凡聖者，如疏云：此中備有凡凡共行、凡聖共行、非凡非聖共行，約人法分別俱成。然則上約豎明，已屬約位之義，今來何得又約凡聖？當知經中鳥喻正答云何共聖行之問。既約雙游並息以明共行，所以須論凡聖共等。須如此之非凡非聖者，即上所謂理同；若乃凡聖，即上所謂事異。凡聖約迷悟別揀，橫豎約因果通揀。通揀者，今家通揀諸大乘經。即義別揀者，為依經中辨法。別揀辨法者，以經中意雖凡聖、迷悟、高下不同，其法體未嘗不同。即雙游並息元意，即大經談常之大綱。五義不同，總是准大經本疏一文，開演涅槃大義如此。

釋疑者，略有五重：初、釋唯在大經之疑，二、釋事造無常之疑，三、釋理造為用之疑，四、釋部通餘教之疑，五、釋應身二用之疑。初重者，今問：一代諸大乘經無不談即，何故二用唯在大經？當知此乃只是文別。所以文別此經者，良由此經正談常故。如荊谿云：涅槃扶律顯常。又如妙玄謂之談常辨性。若乃常破無常，即對治法，非第一義。如疏云：二鳥雙游，譬喻如來無二二用。釋論云：常與無常是對治法，非第一義。然今此明如來無二二用者，非常非無常、能常能無常，與法華部同。若在法華，作權實說；若在大經，作常無常說。雖隨緣不同，所說有異。論其法義，殊途同歸。權之與實，常與無常，蓋同出而異名爾。若常破無常，便同法華判羲無常異於常故。若第一義非常非無常、能常能無常，便同法華開義。如疏云：開昔無常，即是今常。如此明之，二用之文，文別大經，不通昔教。何以故？昔教未開顯故。若不約開顯明常，直約一體相即圓常言之，此義稍通諸大乘經。　釋第二重疑者，今問：事造若是無常，正如淨覺所破之見，以淨覺正用此文。何以得知？如義編中引淨名記，以三千為非道，空中為佛道，乃云：寄語後學，熟思此文。淨名記中正以佛道、非道是雙游羲。若如此，則事是無常，正合淨覺以三千為所破。當知不然。今此二用正顯四明

事理一體相即，豈有無常為可破法？今此二用既一體相即，無常全是於常不動一法，方見二用雙游並息。若乃破事顯理，正違二用，是則雙游一切不成。如妙玄破古，謂之單輪隻翼不能飛運，正遭此責。須了常與無常，事理三諦一體相即，在下在高，法法宛然。若不親見此意，幾遭淨覺僻解所惑，何能盡見他人之非？何能深明圓即之義？　釋第三、重疑者。今問：荊谿云：理體無差，差約事用。如何今來所明理造並屬於用？若事若理，俱名為用。此之一問，由來久矣。亦可開作二問：一、問理造屬用；二、問二用無體。今試為伸釋之。此有二意：一、約法體示；二、約果用示。約法體者，今此二用非約事理相對，從理體起事用之義。今此謂之用者，只是造之異名。言二用者，猶言二造也。在華嚴謂之造，在大經謂之用。若信事理俱造，何疑事理不俱名用？若事理相對，不妨理體無差。差約事用，此義自在。約果用者，良由如來果上得非常非無常一體故，能順眾生，或作無常說，或作常說。又開無常即常，乃如來果上所用，並屬施設，故名為用。如疏云：昔用無常，今教徧一切法，悉開為常。當知皆是佛之勝用。得此二意，方見二用所歸，不迷元意。是故疏中不曾言體，只云二用，良由於此。有人乃謂並息為體。又如舊師所說，還指理為並息，二用歸體。此皆失雙游元意，事、理、體一，如向所說。　釋第四、重疑者，如金錍云：若約部通論，一切兼帶。又如鈔玄云：涅槃猶帶三乘得道。若如此，則大經既通，餘教偏小，如何亦得明此雙游之義？當知如上所明，此約同法華開權而說，即是經初所開常宗。偏小若開，即知此是圓常之法，終以此為究竟所歸。雖稟餘教，乃暫爾耳。如荊谿云：權用三教以為蘇息，實不保權以為究竟。即是此意。又復當知大經用權自有二意：一、為後段，二、為滅後。為後段者，此是追施，為調熟故。為滅後者，如妙玄云：涅槃臨滅，更扶三教，誡約將來，使末代鈍根不於佛法起斷滅見。所謂扶律顯常，不出此之二意。　釋第五、重疑者，今問：如上所明，二鳥雙游所喻之法，如本疏所明，三番自是事、理、中、邊亡照。若淨覺、四明各據以明應身二用，莫與本疏所解殊不相干，如何兩家可以引之？不但淨覺，如四明生身即尊特，此自是應身解脫隨機之用。若爾，三番言之，義當事、理中屬事，三諦中屬假，如何可以直將雙游證之，成應身二用？當知若依淨覺，但將二用直欲屬對生身、尊特，斥四明云：常、無常二用，二鳥雙游，如何分別？此則不可。何也？雙游之喻本非明應身二用，雙游二用自是約法橫義，應身二用自是約人豎義，以由應身二用正是能顯究竟果人、佛界二身，此正如荊谿破古，謂之望聲釋義。今若依四明所說，正得雙游元意。生身所以即尊特者，雙游徧一切法，無非事、理三諦一體相即，一一互具，一

一互收故，故能證成佛界二身。生身、尊特一體相即，所以不同淨覺，自如胡越，若丈六，若高大，一一相好，當處無不即具事、理三諦，豈有一法而有缺減？如向辨兩家各據議論，四明所說有尊特即生身，如何方便實報所現之身，倒即同居之身？若曉今意，不妨相即，不動一法即具事、理三諦，故豈可將兩身相合以為相即？如四明云：應知但得無常，則失常用。得常用者，二用雙融，故云無不即具事、理三諦，所以若丈六，若高大，一一無有分齊。四明之宗，妙盡於此。五、重釋疑。兼前兩意，總是大經二鳥雙游。

金錍義十篇

金題從喻以顯功能，通指始末。能扶覺大乘者，佛眼之膜，故云也。他宗於此佛眼，其膜有三重焉：不了果地諸法無非因心本具，謂因心但有其性，至果方有其事者，一也；由此一重，遂不了佛性徧情無情一切處者，二也；由此二重，故不了大經權實之文，執權迷實者，三也。此之三重相由而有，扶此三重之膜，佛眼可謂明矣。良以不了諸大乘經所說果地諸法未嘗離我因心，因果既隔因心，佛性不徧無性，於大經則執彼權文而迷實教，荊谿禪師豈好辨哉！上為大教假夢而作觀。夫特假夢者，恐意亦有三焉：一者、顯觀心常在佛性故，如云未嘗不以佛性義經懷是也；二者、達問答都無所得故，如文末云忽然夢覺，問者答者，所問所答，都無所得是也。三者護時情不敢正斥故。如題下云假夢寄客，立以賓主，觀者恕之是也。禪師不敢自謂注題之下，止見一意而已。既假夢而作，故不可考。以造論之體，乃一章爾。當知題從法則，全指一念三千。若非一念三千，無以扶其膜也。如對野客云：良由自昔不善徧覽因果自他依正，觀於己心，心佛眾生是也。此是禪師為指三重之本。何也？不觀一念三千，何由能了大教唯心？既不了之，又何能了果地諸法？無非眾生因心本具。若了因果，不離一念。一念佛性，豈局有性？故我禪師即於觀心中云：凡聖一如，色香泯淨。然特設以野客之名者，為其不達唯心，心外無境，而心無所歸故也。孤山顯性，嘗作五章釋題，未敢聞命。何也？考論五章所以立者，為通經中所詮自他因果之法，分別與餘經不同故也。今此為明大經權實之文、佛性之義，固非如來一時赴機所說，如何強開五章？斯乃直欲點示野客佛性之義而已。他引下文摩訶止觀所承法也者，此自指歸止觀，非關金錍。若准輔行，雖云泛例諸經，亦以止觀分為三分。當知三分蓋為分文，可以泛例尚自不可，直用止云泛例，何況五章？是不可也。孤山本不考論五章大體，故強開之。然止觀十章，正依法華開權，統立諸大乘經五章三分所詮自他因果之行也。

若使後世人師作記，亦應文前強開五章。苟知此意，凡曰五章，不可任臆妄立之也。若曉五章大體，貫通一切教部十方三世諸佛之法，如觀掌果者矣。

凡聖一如，色香泯淨，此之二句，約依正各示。阿鼻依正，全處極聖之自心，毗盧身土，不逾凡下之一念，此之二句，約因果互融。初句意該九界，且舉極下苦趣，九界即佛界也。嘗試論之，只此一句，足以掃蕩邪途，廓清正道。何也？阿鼻依正，極下苦趣，蜎蜣一類，豈不然之？全處極聖之自心，究竟即也。究竟既爾，分證等即，豈不然之？若云今文只是顯性，不顯相者，何故特云阿鼻依正？圓見事理，一念具足，阿鼻依正，豈非事造？若信荊谿，如何不信四明，至於果成，十皆究竟者耶？

其次句者，佛果即九界也。如華嚴偈云：心佛及眾生，是三無差別。十界依正因果既乃互融，此即三千妙法也。故知只此四句，足以示觀心所觀三千妙境。妙境既立，佛性自徧。佛性不徧，他宗徒立情與無情共一體也。如義例中，示不思議境異他所立。初云於無情境立佛乘故，即此義也。金錍大旨總在於此，下去敷宣不離於此。一念三千妙境若立，則金錍一卷之文，法尚應捨，何況非法？今立眾生正因體徧，經文亦以虛空譬之，此順大經帶權之文。若約實教，應云今立眾生三因體徧。他宗但信眾生心有正因佛性，不信徧於無情，故謂無情無佛性也。如今所明別教初心云：如別初心，聞正亦局，局能造心。又如文云：若頓教實說，三理元徧。又云：欲示眾生本有正性，且言正徧。不了此文，如何能了別圓修性？當知別圓，荊谿親的而分但即不即異。是故諸大乘經，或說眾生本有正因，或說眾生本有三因，別圓但即不即異也。大經且云正徧，猶是帶權談實。直約權者，雖正亦局。當知別教地前地上相對，破九顯一，所以或說但有一性，不說性有三因。若約圓者，未曾發心加行，以修奪性，是故亦云一性。其實別圓、因果、修性，一一三法，但即不即異，教旨不同。別教既而不即，一切三法並屬佛界，所以荊谿須立三種佛界。圓即不然，無非佛界。寄語學者，別圓、因界、修性三法，切須留意。先聖有言：學而不思，則罔前賢。又云：思義患不明，宜熟思而明之。今此所明別教三法，譬之得權衡尺寸，可以盡知天下長短重輕者矣。

教分大小者，或云藏圓，或云偏圓，皆不了此中破立之意與輔行不同。今此自野客問聞仁所宗四教釋義以前，荊谿通約大小部帙、大經權實不同以對野客，未專今家教義辨之。當知前文凡言大小，但約部帙而分，不可直約藏圓等義。雖諸大乘經詮無情佛性，義歸於圓，然對他宗不可便將今家教義辯之，止可通約諸大乘經以對聲聞小宗之經而辯之也。若大教部帙，如大經中緣了不遍者，此是帶權

說實故也。故知他宗不了教之大小，復於大教之中不了權實之文。每見學者未知此部帙大小之義，請搜撿諸家所說，方驗有所歸。若輔行十義，此就今家教義評之，欲使今家學者於理無惑。荊谿雖作金錍點示，猶恐學者未了，復以十義因色香之文而評之也。如教證一義，對他宗豈可得以用之？當知金錍則通約大小權實以辨之，為對他宗人師；輔行則別約今家教義以評之，俯為今家學者各有所歸，不可雷同。

應知萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故。此乃以他宗所用名義，而示佛性全真如，隨緣為萬法。萬法之言，何所不收？寧隔色心，佛性真如，異名一體。所以便斥云：子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶？波水之喻，喻法可知。當知今家荊谿盛談隨緣，不過此中意以隨緣立無情佛性。若不詮具，不可立之，或通別教。如何此中專約隨緣以示佛性具徧者耶？借使各順本教釋義，不妨別教亦立隨緣者。其如祖師未見誠證，所引諸文，莫非生法。竊謂四明指要所立，雖苕溪獨扶成之，熟視金錍，未敢聞命。若圓詮諸法即字之義，山家絕唱，非此所論。苕溪非是是非，良可笑也。又復以引大論分真如文驗之，今此所斥，知是賢首明矣。但破賢首，餘者望風。相傳他宗學者以今家四十二字對位為例，意救起信疏所引分真如文，謂大論百卷中雖無此文，九倍略去不無此文。若謂九倍略去必無之者，何故天台四十二字對位，九倍略去必有之耶？今謂有縱有奪，縱有之，則如荊溪泛為通之，此乃迷名而不知義。若乃奪而言之，雖九倍略去，不同四十二字對位，理必無之。何也？四十二字雖大論百卷中無文，以諸大乘經位義勘證其說，驗知九位理必有之，奈何分真如文？既而分真如為兩派，法性、佛性體別名殊，以華嚴諸經勘證必無此義，是故驗知九倍理必無之，決無疑矣。此雖已是他宗隨扇之差，後來學者竊讀今家教部引例文救起信疏，文不可不辨。如譯經證義必勘同諸經，若信彼疏所引文者，應當華嚴諸大乘經佛性、法性並分兩派。

佛性之言，分有二義：一者諸佛之性遍眾生之心，二者眾生之心徧諸佛之性。雖因果殊塗，而同歸佛性，未嘗差別。如文云：佛是果人，一切眾生皆有果性。此乃諸佛性遍眾生心也。文云：以由煩惱心遍，云佛性徧。此乃眾生心遍諸佛性也。心性之體既遍，豈局有情？若局有情，諸佛成道，如何一切成耶？以野客不知心徧之義，故不了色遍。若知心遍，色遍何疑？何以故？心色佛性只一體故。然諸文與此中多言心造，特云色何以徧？色即心故。孤山專執此中及以大意色由心造，全體是心兩句，謂外色不具三千，須攝色入心者。殊不知荊溪為欲點示諸大乘經心造唯心之義故也。蓋順大乘多言心造唯心，色既即心，色心俱徧。若不信色遍，心色乃隔，心亦

不偏。如荊谿云：局我遮那，唯陰質內。當知諸大乘經曰造、曰具、曰徧、曰唯等義，不可更分心色，何待攝色入心，色方能具耶？但諸大乘經多言心者，此就眾生能迷之本、造法之源而點示故也。四明云：以易通難，以心例色。恐未能除學者之惑，恐未能關孤山之說。四明至於建立心色造具之義，固已妙盡，何可加之？但消諸文，心造云從易者，當須詳審，在學者不可不明白也。依報共造，正報別造，豈信共遍，不信別徧耶？能造、所造既是唯心，心體不可局方所，故他宗明依報共造一切唯識，故云信共遍也。不知煩惱心遍，故云不信別遍也。此乃不知心徧，故一切唯識也，故云豈信共遍，不信別徧。然後總示能造、所造唯心是煩惱心，豈可離陰境別求不思議境，圓詮唯心？唯心之言，豈唯真心？如何不見荊谿明文云：別見前後生滅，圓見事理一念具足。學者不知煩惱心是何面目，便成僻解，尚謂直須觀不思議境，未審棄煩惱於何處？又向何處討不思議？當知言不思議，乃空拳爾。每勸學者莫生戲論，莫取片文，切須得意。若得意者，文又何難？又所以難者，良由意不通也。我觀自古返為名言所使，只如自古以無情佛性疑為難事者，只為名目之上安却佛字，應知所以偏言之者，令眾生改迷故。如文云：以煩惱生死是佛等性，示令修習名佛等性。若改迷己，誰云佛性？又所以云具性者，意亦如是，宜善思之。

應知眾生但理，諸佛得事。眾生但事，諸佛證理。是則眾生唯有迷中之事理，諸佛具有悟中之事理。迷悟雖殊，事理體一。亦如妙玄云：眾生得事，聖人得理。又聖人得事，凡夫有理。釋籤解云：眾生得即理之事，聖人得即事之理。聖人知即，眾生不知。聖人得於因果化他感應等事，眾生但得非因非果迷中之理。然諸佛眾生所以如此事理互論之者，以事有迷悟，理有修性故。雖有迷悟修性，不出百界千如，一心一塵，無不當處即具三千。眾生非但未悟，亦不知迷，故云唯有迷中之事理。諸佛非但已悟，亦復顯迷，故云具有悟中之事理。學者應知畢竟諸法未嘗迷悟，不知以何為迷為悟。又復眾生性具有迷，全未起修，便自揀異。後之五即，一言理即，足顯事異。今家立一理即之言，圓詮諸法，妙盡於此。何也？以全指三道，即三德故。雖未起修，為修德本。以全未起修，故四明云貶之極也。蓋欲學者知起修故，眾生無始未嘗離念。初心起修，不可偏指真如。然便只隨順四明，亦不可強信，直須深得今家教部之意。斯乃十方諸佛出生死路，幸願捐棄鬪諍□，期出離可也。

總別

釋籤十不二門。色心不二門云：總在一念，別分色心。色心二法收盡三千，法法三千即不二門，良由色心一一具故。一家具義，雖荊谿在諸教部中非不點示，四明祖述非不明白，其如僻解首唱於前，沿襲于茲，有乖謬者追和於後，恐疑誤後生，使謗法起見。子欲無辭，恐不可也。應知荊谿於色心不二門云總在一念，別分色心者，時欲點示境妙色心諸法具故，摩訶止觀全此以為一念三千不思議境。但在今文，為明十妙詮內之法，所以作總別說，趣舉一法具一切法。一法既能具一切法，其能具一法名之為總，其所具諸法名之為別。總即能具，別即所具。一言總者，乃具之別名也，不可迷名以失大體。謹案：山家一宗教部，圓詮之法一一具故，事理同體。雖舉一法，此一法外無有餘法。若有餘法，事理體異，非圓詮也。舉事即理，舉理即事，豈可強分理無事有？分事理者，自是別教。故知圓教所以分諸法者，為圓偏故，令改迷故。若唯圓詮，只一法爾，豈有二哉？然則圓詮諸法，法法為總，法法為別。何以故？諸法具故。今文唯指一念者，如四明云：若論諸法互攝，隨舉一法，皆得為總，即三無差別也。今為易成觀故，故指一念心法為總。然此總別不可分對理事，應知理具三千，事用三千，各有總別，此兩相即，方稱妙境，斯乃四明傑出。山家得教部之意，以摩訶止觀既全此色心為不思議境，即彼所謂一念三千。是則若在今文，謂之總在一念；若在止觀，謂之一念三千。此之一念，即是陰境，揀示境體，一念識陰，豈可別求？又如大意云：隨緣不變故名性，不變隨緣故名心。若不屬事，為屬何法？若屬事者，何故不信四明事總別耶？若信事總別者，事理同體，法法總別，何疑之有？荊谿明文，明如日月，何故尚問出自何文？例如三千妙境，出自法華經文，豈有三千之言？況總在一念，一念屬事，甚為易曉。今文一念，既而即是止觀一念，引心造文。荊谿點示心造有二：一者約理，二者約事。圓見事理，一念具足，一念之事，當體即理，所以下文攝別入總。一切諸法，無非心性，一性無性，三千宛然。言無非心性，一性無性者，一念離過即理也；三千宛然者，事理同體而具也。何以自云理總事別？指要所立，事總別者，即總在一念，別分色心也；理總別者，即理造三千也。事理相即，不可分對。若云理總事別，却須問云出自何文？此若非僻，解為是何？通見此說，自南屏以來，前輩諸師，辭而闢之，學者無不信受四明之道。前輩既往乖謬，復作以為獨步。東坡有言：斯文化為異端，學者至於用夷，君子以之無與為善，小人沛然自以為得時。譬如深山大澤，龍亡虎逝，變性百出，舞鰍鱔而號狐狸，斯言盡之矣，盡之矣。於戲！

辨岳師三千書

岳師三千書斥四明云：大師一生所悟法門，不出三千世間之謂也。故指要二卷，凡四十二紙，有一百五十餘處言乎三千。熟觀岳師如此品藻，蓋欲貶抑，不意褒揚。何也？四明以三千為所悟法門，正祖承摩訶止觀不思議境，一念三千，全是天台己心所行。以十界十如三種世間因果諸法，無非三諦，互具互融，即百界千如成三千世間，一世間即三千世間，何妨三千名為世間？三千世間，差即無差，無差即差，一體相即。何以故？法法無非三諦故。豈可聞世間之名，便乃怖畏？今試問之：若執世間是差別法，既而差別，只應成十界百如，何得成百界千如耶？必須十界因果差別，當處全體無非三諦，一一互具互融，故成三千，名不思議境。山家教門圓三諦者，不一不異，只一體故，故差與無差，不可定分對也。此義易解，但學者不得其門而入之，遂疑之為難解。指要所解十不二明，所明十妙，所詮因果自他之法，指歸摩訶止觀一念三千，故云：一期縱橫，不出一念。三千世間，即空、假、中。荊谿明文點示十門，法法三千，何恠指要四十二紙，有一百五十餘處言乎三千？正是四明深領荊溪之意，故能作此鈔也。四明處處點示三千，如處琁璣以觀大運，據會要以觀方來也。

書曰：以見輔行云：止觀正明觀法，並以三千而為指南，便認實相須存三千，而不知是心性所具俗諦之法。良由法華開權顯實，意在於權。故不談三千，開權不周；不觀三千，照境不徧。必須徧覽因果、自他、依正，觀於己心。指南之意，正在此耳。

辨曰：今謂指南者，言其要也。三千同一性故唯一法，唯一法故具一念三千妙境。又出法華摩訶止觀正宗、法華權實正體，正明觀法，乃以此為終窮究竟至極之說。若云為欲徧攬因果、自他、依正，觀於己心為指南者，斯乃迷方，指南何在？每歡岳師孤負宗教，欺囚後賢，一至於此。又執三千是心性所具俗諦之法者，俗諦是事造三千，事造三千即理造三千，事理一體即義方成，具在一心，誰分事理？大都岳師於即字之義不明，故作此僻解，本無他也。予又嘗與學者語：嶽師聰明傑出之士，自非顯教，豈應作此僻解？夫何斷送三千是心性所具俗諦一邊？人到于今有乖謬者，尚或傳為口實，以謂天台宗教三千三諦須作此說，理無事有，全同別教。又如義編消亡泯三千云：亡者，無也；泯者，滅也。此約字訓，何足言也？請執卷者研詳圓頓教旨，凡言無者，無於何法？滅者，豈斷？滅之滅乃寂，滅之滅亦寂，二邊偏見而見中道，何得滅三千法使空無一物而始謂之空耶？一念三千離諸見已，任運三諦事理一體，豈應僻解理無事有？四明觀心雖已明矣，而必須符契祖文，三千即空，三千即假，三千即中。又三千並常，俱體俱用，修性體用，法法三千，斯乃圓詮諸法，其妙如

此。是故四明除無明有差別，顯六即蜣蛆，示四土金寶，中興天台，今古絕唱。

書曰：殊不了三千是所立之法，將所立之法作無住之本。璿師所破除無明有差別，但有具義而無即義，以不說差別法即一真故。誠哉是言也！

辨曰：原夫四明建立無住之本，有三千法者，以無住之本，具所立之法，所立之法，即無住之本故。豈不聞良由理具方有事用，所以事用一一即理。凡言即者，全體而是，不可作二法相合而說。此義已如指要據文，明白點示，不勞繁引。然岳師取璿師所破四明，但有具義，而無即義者。噫！岳師登四明之門一紀，殊不知即具不可異途。當知一法對諸法，示本有體德，故談具也。二法相對，示本妙體同，故談即也。除無明有差別，即具之義，已兩全矣。圓教點諸法是差別者，義如法華開權，此權任運，已自與實同體而妙也。如淨名云：但除其病，而不除法。豈可不信？

書曰：妙樂云：鏡明性十界，像生修十界。應知此有兩重無住本立法之義：一則約性自辨，鏡喻實相，即無住本也；明喻十界，即所立法也。一則修性對辨，鏡明合為無住本，像生十界，即所立之法。故十界之法，在修在性，皆是末事。今有稟指要鈔者，謂三千皆實，相相宛然；修性本末，二俱有相。仍謂鏡喻未親，一何妄想？

辨曰：今謂全指實相以為鏡明，不妨云鏡明本無十界，以對像故，故有十界。性本無相，以即脩故，故性有相。性雖云無，乃無染礙，以即脩故，相相宛然。四、明所以本末俱有相者，修性一體，體相即故，以此之法取鏡為喻，其喻泯齊。何也？脩性二俱有相，既約一體相即而說，當知鏡喻須取同時，明像同時。脩性一體，雖像非明而不現，明非像而無相，此屬異時。圓頓教旨不取異時，若取異時，非今所用。然此喻非獨岳師不曉，只四明宗下多云難會。

書曰：須解自行，唯在空中化他，三千赴物。智者云：第一義中一法不可得，況三千法？世諦中一心尚具無量法，況三千耶？荊谿云：三千世間皆名共道，不離空中方名佛道。如是明文甚好研詳。

辨曰：四明嶽師，各據數文，後學不決，恣情取舍，越百餘年，尚勞分辨。嶽師專守如上二文，可以盡見。胸中不明諸一乘經，凡言不可得者，為何等語？學者應知是遣著語，豈同灰斷滅色入空？荊谿以經非道是三千者，乃點化法，九界三道，即佛界三德，一一互具互融，成三千法，三千世間，皆名非道，點即具也。不知岳師欲以三千置之何地？豈有空中之外，自成三千，猶

待即空中耶？諸文凡言三千即空即中者，點事理一體相即也。三千即空假中者，點境觀一體相即也。詳夫岳師見解，拆圓三諦，分對有無，初學一往易曉，便於四明之學，或歎為歎，或謗為非，縱專守如上二文，且三千即空，三千即假，三千即中，又三千並常，俱體俱用之文，直如何消？予於山家，一念三千，苦心四明之學，二十餘年矣。茲因山居，讀岳師與廣智書，又見廣智答書，迂而且踈，輒為略辯大體而已。岳師更有所涉文義，若得大體，不勞餘刀，與我同志者，幸詳覽焉。

山家義菀卷上

山家義苑卷下

雲間沙門　可觀　述

部教
定散
受戒普說
議蘭盆五章
初燄正義
料揀借別名通

部教

山家學者以部教為難，其有二焉：一者、部教有帶不帶；二者、部教有開不開。初意者，法華已前既未開權，應一向帶，何故十六觀正宗但說一圓？又復無量義既同醍醐，此經不帶，何故所說猶通偏小？舊人從此即立四句而收束之：一者、部帶教不帶，如十六觀；二者、教帶部不帶，如無量義；三者、部教俱帶，如華嚴、方等、般若諸經；四者、部教俱不帶，如法華開權。從來相傳以為口實，便謂是乎今家祖師規矩之說，使他宗聞之，豈不謂今家有無可奈何之誚？觀夫天台善能判釋群經，可以獨步於千古之上者，以其深得化意，具部教之眼故也。雖十方三世諸佛之法，如珠走盤，不出於此。予嘗考論部教決無四句，自是舊人妄立，沿襲于茲，學者無擇。須知部教在昔四時不可言之，凡言有部有教，即是開權化意，義歸法華，以今對昔，有帶不帶。法華已前，圓未開偏，部教俱帶；若到法華，圓既開偏，一切不帶。今問：十六觀正宗一圓為開未開？若未開偏，如何得云此教不帶方等化意？以圓對偏，自通二義：一者、彈斥義；二者、逗會義。豈可以在昔方等部帙所說隨緣不同，混部類化意有帶不帶？殊不知自有部類化意，自有部帙所說隨緣不同，如方等中或唯一圓，或該別圓，或在衍門，或通四教，或有彈斥之事，或無彈斥之事。以法華化意判之，既未開偏，一切俱帶，以圓對偏，彈斥逗會，華嚴兼一，鹿苑施三，般若帶二，不勞繁說。若無量義猶通偏小者，此為法華作序所生，未即能生故。若欲判之，須從正說，屬醍醐味，良由於此。故知此經全不可以諸經雷同而說。若作舊人所說，大經約部，一切並帶，且如何入句法收束？況長出鹿苑，尤為可笑。既有所漏，句法不成。其次，部教有開不開者。初心多見問云：昔圓既同今圓，若到法華，為開不開尋常？答曰：約教不開，約部須開。人又詰云：既是一圓，如何約

部須開之耶？答曰：圓教雖同，以今對昔，昔圓未開偏，故從過邊說，故須開之。人又詰云：畢竟開圓之相如何？予頃嘗答曰：以其能開偏，開其所不能開偏也。是故法華一番開權，部教兩意同時而得。此答猶未也。若了約教開權之相，此疑自除。須知只有約部開權，無約部開圓也。又復學者多疑法華文句記云：圓實不異，但未開顯。圓人初心謂圓隔偏，須聞開顯諸法實相。若已入實，但論增進之文。此何故只開初心，不開後心？為是部義？為是教義？說者云：此是部義，自有約法通論，自有約人別簡，此文乃是約人別簡也。此說然未深知部教，須知一番開權，有部有教，所對之機，通偏通圓。此文荊谿為約所被圓機而簡初後。若乃通論約部開權，如上文云：圓實不異，但未開顯。此之二句，宜善思之。予退居山林間，無事靜坐，因思部教之說，上為宗教，聊寄學者云爾。

定散

天台十六觀疏至明觀往生三觀之前，會釋經、論之後。釋經云：問：大本五逆謗法不得生，此經逆罪得生。釋有兩義：約人造罪，有上，有下。上根者，如世王造逆，必有重悔，令罪消薄，容使得生；下根人造逆，多無重悔，故不得生。二者、約行，行有定、散。觀佛三昧名定，諸餘善業說以為散。散善力微，不得滅除五逆，不得往生。大本就此，故言不生。此經明觀，故說得生。今先解初義。然悔有輕、重，由根有利、鈍；其根有利、鈍，由宿習不同。若下根人遇緣造、逆，既無重悔，逆罪不滅，非但障淨土生，必墮無間；若上根人遇緣造、逆，既有重悔，逆罪必滅，非但不障淨土生，亦能入位得無根信，如阿闍世。此等雖有重悔、滅罪，未必一向得生淨土，必須發往生願。若無願力，或得罪滅及以入位，未必得生。今來疏中但引世王重悔事同，其實世王未聞發往生願。凡論罪滅，必有能滅之功。此約人義，須指利根勇猛，重悔一念即能滅之功也。況能造之人既有上、下，所造逆罪諒有輕、重，輕則易滅，重則難滅。不論輕、重，逆罪未滅，欲往生者，必為所障。彼佛願力雖大，揀之宜矣。今十六觀所說逆謗之人，罪若未滅，應墮惡道，受苦無窮，事同大本，不得往生。豈十六觀容具逆罪得往生耶？彼佛發願所以揀逆謗者，心欲眾生乘戒俱急，當以孝為本故。其次解約行一義，明文自云：觀佛三昧名定，修餘善業為散。故知自非用圓三觀觀佛一體、三身、三德、三諦，即以上品常寂光土而為觀體，成乎觀佛三昧。雖稟圓教，修餘善業，不入觀心，皆名為散。今淨土行須約圓論，自分定散，何關權行？縱約權行，對圓為散，殊非滅逆願生之人。若以權行為散善者，且如別教破惑入

位，豈可力微不滅逆罪？今家以四三昧收諸行盡，通皆名為念佛三昧。若依大本修淨土行，三昧成時，逆罪必滅。然則兩經皆有定善，究竟疏中如何分辯？學者須知：若依彼經修淨土行，行成罪滅，理無不然。但在彼經不說逆謗罪滅得生者，良由能詮之教不明觀故。今十六觀能詮之教即明觀法，所以經中說逆謗之人罪若滅者得以往生，顯經力用功在明觀。故知疏中正約兩經能詮之教明觀與不明觀，所以說逆謗得生與不說逆謗得生不同而分辨也。若約所詮，無非圓行，無非名為念佛三昧。縱約彼經行六波羅蜜一心精進之文，奈何能詮不明觀法？若執彼經有理，一心依之修行，並屬所詮，即非疏中分辨兩經定散大體。天台豈強抑彼經哉？良有以也。若得今意，異端可斥。淨覺云：一往消文。此乃顯疏無功，徒分二行。廣智云：且寄權行。此乃顯經無理，謾抑時機，疑誤後生，何成贊述？又復大本說疑心修行在邊地胎宮，十六觀中不說此者，孤山云：此經是定無疑，故無此報。淨覺云：佛言隱略，理必有之。二師所說，寧與孤山？今欲知之，須分兩意：一者、當機一眾逮無生忍，決無疑心。若說邊地，所被者誰？二者、十六觀門所觀之境須觀極樂主伴勝處，豈令行人用圓三觀觀彼胎宮？是則經中隱略何為？山居伏讀十六觀經，繹思此義，聊記大槩，俾夫學者無諸猶豫。

受戒普說

菩薩十重四十八輕戒相，其文唯出梵網。梵網大本一百一十二卷六十一品，此重、輕戒相在第十菩薩心地品中。菩薩心地品有上、下二卷，上卷序菩薩階位，下卷明此十重四十八輕戒相，今別行者是也。若從大本經題，須號梵網。以世尊觀大梵王因陀羅網千重文綵不相障礙，為說無量世界猶如網目，一一世界各各不同。諸佛教門亦復如是，莊嚴梵身，無所障礙。從譬立名，總喻一部所詮參差不同，如梵王網。若從品目，須號菩薩心地，亦是從喻立名。品內所明大士要用，如人身之有心，能總萬事，能生勝果，為大士所依，義如地也。又復菩薩律儀徧防三業，然心、意、識一體異名。三業之中，意業為主，身、口居次。據勝為論，故言心地。今天台智者大師以樂說辨通之。經前開三重玄義：第一、釋名，第二、出體，第三、料揀。於第一釋名中，不釋經題梵網，亦不釋品目心地。蓋為此戒既別行，經品之外通一化大乘，別、圓兩教菩薩所持，所以但釋菩薩人名及戒字、法號。此疏只釋名一章，與諸疏有異。諸疏若非釋經總題，即是釋品別目，由此釋名與諸疏有異。既釋菩薩戒三字之名，所詮之體即菩薩戒體。此體非諸疏所辨經題、品目之下

所詮理體，此體乃是所發善體。所詮理體，至果方顯；所發善體，初心便可得之。經云：但解法師語者，盡應受戒。既非從因至果，所顯理體乃是初心所發戒善之體。是故玄義但有釋名出體而已，不可立宗與用。以宗者，即因果也；用者，果後事也。若所顯理體，非因果不能趣；既顯此體，任運真化，安能無用？今此戒體，初心便可發之，不必因果所趣。此體未能起化他用，所以大師不立宗、用二章，良在斯矣。又復不判教相者，如向所說，此戒既別行經品之外，通一化大乘，不可以一部判之。當知此戒本文但詮菩薩因中戒學一法耳。此三聚體由因至果，極果無惡可止，轉為三德、三身。若在因中，從初發心以能防非，名三聚戒。大師若於釋名章中釋其品目者，貫通上、下兩卷之文。菩薩心地名下，須詮其理；既詮其理，不可不立宗、用。若論一品，屬何部帙、部類？又不可缺教相一章。他人不見大體，只云體非經體，故無宗、用、教相三章，未明的無之相。又有人云：既有兩卷，今釋下卷，一品不足，故無餘章。此說遠矣。又有人云：宗、用、教相總在第三料揀章中。此說最劣。今問：料揀為說何事？料揀之中有三：一、須信心；二、無障；三、人法為緣。三料並明菩薩受法，如何謂之總在其中？然此菩薩所發善根，大師於第二出體章初示云：不起而已起，即性無作假色。此文大師的示菩薩所發善體。大乘之戒，雖通別圓兩教，今乃從圓而示此全性，而起當體，即性圓詮。諸法善體，無非即性。惡體尚皆即性，況善體耶？良由上之釋名，既以菩薩戒為名，名下所詮，只是第三料揀受法所發善體。初心一發，此體若不捨菩提弘願，無增上心，破根本戒，此體護持，直至無上佛果，始終防一切非者也。若捨菩提願增上心，破根本戒，當知此體，因中則失。然則大師既以所發假色為體，何故瓔珞經云：一切聖凡戒，盡以心為體。心無盡故，戒亦無盡。此義若據淨覺法師和會，意謂凡論躰者，有當躰體，有所依體。若止觀中，依法鼓經，以心為躰，此乃所依之體，不即心性，何異小乘？若云假色，此乃當躰之體。戒疏既云性無作假色，當體所依，二體具矣。然則此說，於戒疏中，有性無作假色之言，可云二體具矣。且法鼓瓔珞及以止觀，都不言假色，但言心性所依之躰者，其義如何？未明厥旨，直以當體所依二體，和會兩說者，恐未可也。當知凡論圓教，一切諸法，無不依乎心性，此義可知。須知章安於大師觀心論疏中，依止觀及法鼓瓔珞等大乘經，以心為躰。唯戒疏中，以無作假色為體者，正示所發善體故也。若乃諸經，皆云心為體者，正示大乘制意故也。大乘制戒，正為制意。若乃小乘，但制身口七支，不云以心為體。所以章安於大師觀心論疏中云：然佛初於寂滅道場，成等正覺，為大根大行制戒，則說十重四十八輕，正防意地，故心

為體也。次為小根小行，則說二百五十戒，止防七支作法，發無作戒因，以無作為戒體。又如大師禪波羅蜜方便章中云：小乘教門絡，是無作戒為體。其義不差。若大乘教門中，說戒從心起，即以善心為戒體。此義如瓔珞經說。當知未發性無作假色時，其惡體徧法界。若能發性無作假色者，此法界之惡，全體轉為法界之善。此性無作假色之體，體能防非，即止善也。止而不犯，即行善也。又復當知大乘制意地者，以一念動，即成重因。剎那念動，生死根本。眾生念念，造未來果。念念不息，未來無際。所以大乘戒學制意地者，厥旨在此。若能了念不生，本來寂滅，諸佛之戒，從何而立？如古德云：佛說一切戒，戒我一切心。我無一切心，何用一切戒？只為眾生，念念無盡。諸佛之戒，戒亦無盡。念若不可得，戒從何所立？諸佛之法，並是空拳，誰小兒誘，度於一切？亦如莊子所謂以刑為躰者，綽乎殺也。刑期無刑，聖人豈特有意哉？蓋不獲已。悲夫！眾生有念久矣，不能即無，直至金剛後心，此念方盡。此念盡處，即名為佛。經不云乎：離一切相，即名為佛。然則此念未盡，安得無戒？若無戒者，與畜生無異，與木頭無異。當知大乘戒學之中，有無量佛事，有無量快樂。而眾生不知，自投攏檻，可謂倒置，良可悲也。原夫欲受此戒，須知受法不同：一、梵網本，二、地持本，三、高昌本，四、瓔珞本，五、新撰本，六、制旨本，七、優婆塞戒經，八、普賢行法經。前之六本，通在家、出家。若優婆塞戒經，偏為在家。普賢觀經者，大師於戒疏中云：似高位人自誓受法，以不從凡師故。高位之人，對諸佛菩薩前自誓求戒，所以須請五師。若非高位自誓求戒，既有凡師作法，何須更請五師？近世人師，不本此意，例請五師，乃云：為生善故。噫！六本受法，應無善可生耶？又復當知，三聚戒名，名出瓔珞、善戒等經。此名唯大，不通小乘。三徧作法，字字須本諸佛菩薩之語，不可妄自加減。若妄自加減，戒躰何由可發？請撿大藏彌勒羯磨文一卷，自見其語。作法語下，既欲發戒，實非細事。且如世間幻術呪語，可以任加減否？何況出世戒體，無作善法。羯磨之前，作三歸依，亦須本乎諸佛菩薩之語，語下亦欲發其善體故也。作三歸依已，其次發菩提心，不可缺之。其他勸遵，廣采因緣，欲令眾生信因信果，信一念心，定當作佛。若一念心不可作佛，戒何為定？何為慧？何為受戒者，須有大善根，能自發戒。授戒者，須有大學行，令他發戒。能受者，必須罪業清淨，感聖加被。能授者，必須色心殊勝，不可輒為世間名聞利養。若不如此，受者無戒，授者獲罪。如河西道進，求曇無讖受菩薩戒。讖不許，且令悔過。七日七夜竟，詣讖求戒。讖大怒不答。進自念，是我業未消耳。復更竭誠，首尾三年，行讖夢感釋迦授戒。明日詣讖，欲說所夢。未至數

十步，讖驚起，唱善哉，已感戒矣，我當為汝作證。於是次第更說戒相。故知受授，豈細事也。今則去聖逾遠，為作大乘種子而已，恐難感戒。然而有大丈夫，宿殖善根，一念業消，戒體即發，入諸佛位，亦不難矣。法無今古，得之在人。爰自達磨西來，言禪者，多撥戒學，以為法縛。當知戒學者，無他無，蓋欲使人不作惡耳。所謂知空之人，尚不作善，何況作惡。不作惡處，即名佛戒，非特以戒縛汝於教。如永嘉云，不是山僧聘人我，修行恐落斷常坑。思之慎之，勿自欺也。大略如此。若要委知，請尋天台戒疏。

議蘭盆五章

盂蘭盆經目連救親，施及後世，實為要道。圭山作疏，文辭簡古。孤山因興師之鈔，以事筆削，全依他宗用，與若天台宗教，則不涉一句於其間也。且為懲勸道俗行孝，諒天台再生于時，亦不必有作也。然吾徒或自欲展卷林下，考論此經大義，豈可唯可唯而已。輒議此經五章大義，以期吾徒審是云爾。

議曰：此經既蘭盆為名，應以法供為體，救親為宗，滅惡為用，大乘為教相，學者應知。凡判諸經教相，須觀正宗所說之法。如荊溪云：但觀諸經，會未得道。即識所說共別之意。今此經中正宗所說救親之初法云：當須十方眾僧威神之力，乃得解脫。解脫之言雖通大小，及其下文指受供之人。既云或十地菩薩、大人、權現比丘在大眾中皆同一心，十地之言有通有別，既云權現，豈非證道登圓？初住應來同比丘事。摭華引法華內秘外現，雖云佐成本疏，第恐已有異意。圭山判為人天乘，摭華斷云：約所救人說。今謂經云七世父母離餓鬼苦，生人天中者，此是改報人天為受道器。若乃聞經結益，須約得道，況復得道又有多塗。若曉此意，須以大乘為教相也。昇師所緣，稍有眉目。教相若立，一總三別，次第成列。名既是乎？攬別為總，全以盆供而為經名。名下辨體，須云法供。所謂諸供養中，法供養最為第一。十地大人受此盆供，無非法供。言法供養者，稱實相也。如經云：行禪定意，然後受食。十地大人所行禪者，豈是事禪？即清淨禪。所受盆供，即與法等。故知此經法供為體，以此盆供為救親法。宗者，要也。舉一經要，豈過於此？故知此經救親為宗，任運該收報恩孝順所救之親，改報人天為受道器。所以即脫餓鬼苦者，良由業消。其母五百世中，餓鬼惡業根深，自非權實眾僧住津之德，不可消滅。故知此經滅惡為用。或有專執生人天中，判為小乘者。若就他宗，非予所知。今據天台，未以為然。又復生人天

中，經文之下，即云福樂無極。人天之樂，豈無極耶？經文義深，不可膚受。大綱如此，網目可尋。

初發正義

法華玄義。問曰：大論三處明初發，約別、圓皆取發真為初發，通教何意取乾慧為初發？答：別、圓各逗一種根性，故用發真為初發。通教為逗多種根性，所謂別、圓入通，含容取乾慧耳。然通教中，乾慧、初發所以異說，而未聞正義者，由不了此文。今欲明正義，須敘斥異說。一云：通教乾慧明初發者，此乃藉通開導人也。如四念處，引大論已，結云：此是通教、通別、通圓。既云通別、通圓，豈非藉通開導？斥曰：若是藉通開導，只應藉通教無生觀智而開導之，必歸別、圓破惑，如何便就此地以明初發？又據四念處者，意謂藉通開導，謂之通別、通圓。下引論已，既云此是通教、通別、通圓，故知是結上藉通開導者，一何麤疎，不曉文理？又復上標三具，大師何以獨於藉通開導如此廣釋？餘之二義，何略之甚乎？此且縱而斥之，其不曉文理，俟下為點之。一云：由被接故，乃據法華玄文(已如上出)。此文答中，既云所謂別圓入通，知是於被接也。斥曰：若云乾慧由被接故，明初發者，若斷無明，先於何位斷見，得被此接？若云並在乾慧，今不問被接初發，今問乾慧斷見，為何意耶？救云：非即被接，乃可接之機耳。今問纔是可接之機，盡在乾慧而斷見耶？若云鈍者還至三四，焉知不可接機而無利者？若云不可接故，但有鈍者，却顯可接又唯有利，盡不至三四耶？又復一家盛談被接之處，曾不涉言據玄義文者，此文既云通教為逗多種根性，如何但舉別圓入通？若云由多種故，取乾慧明初發者，此乃不見含容大旨。一云：是發毒者，發毒須破無明，即非乾慧初發。更有通三通人，以伸含容義者，但見根性實繁，亦不見含容大旨。已上敘斥異說竟。

正義開二：一者正示，二者釋疑。正示又二：初通點含容，二別揀初發。且初通點者，當知若明三藏，其義定無。若明通教，以名摩訶衍，故須曉含容之旨。此有於二：一者名含容，二者義含容。名含容者，摩訶衍，梵語也，含大多勝語。既含三一，言摩訶衍者，實通別圓三教之都名也。二義含容者，於中又有二義：一者機教含容，二者經論含容。且機教含容者，通教一教，通有三機，所謂因果俱通，因通果不通，通別通圓。當知然雖三機差別，對藏分門，含容三教，故云摩訶衍。故云若通因果，正是大小半滿分門。從此分門，若三人同以無言說道斷煩惱者，是滿字門，多所含容。即開為三：一通，二別，三圓。既標三教因果之位，初釋通教，正是初

門。次釋別圓，皆云因通門得入者，此乃對於三藏分之，總申 通門。雖有通後之機，不出別圓二人因果位也。何者？若藉通開導，則見思並歸別圓而斷。若被接人，先在通教斷見，或斷思已，被接不定。此文乃約教總申 ，更不約機別揀。所以而知，雖有三機差別，對藏分門，總而申 之，不出通別圓三教。是故須曉此文，乃是以教收機，以機從教，總申 通門，含容三教，故得名為摩訶衍也。不見斯旨，其文亦難。不可見因通門得入之言，便將下通、別、圓通，即謂是於藉通開導。上斥初師不曉文理者，良在此也。二、經論含容者。當知大論通教乾慧初發者，由大品中只一初發含容三教故也。既乃只一初發含容三教而說，遂使外人三解不同。所以大論引而申 之，天台辨而示之。如四念處云：通教明乾慧非斷道，而為初發者，乃是論主申 含容，引外人作此解，乃以相似燈炷為初發耳。(有據相似燈炷之言，亦通名伏、為斷、為初發者，不善消文。)乃至下云：而今不取三地、四地，乃取乾慧者，故知是通三人之初，以似道為初發耳。大師灼然判云：乃是論主為申 含容，作此解者。故知由大品中只一初發含容三教，以乾慧明初發也。若不含容三教，則不明初發。請觀申 含容之言，斯言有以。已上總當通點含容。

二、別揀者。此別無說，只是揀上通點而已。何者？若欲知一家通教乾慧明初發者，須得經論含容一義。然此一義，昔人不見，正示略竟。

次釋十重之疑，將欲愈顯正義。初疑曰：四念處中，因有今來引證機教含容一義之文，所以先引習應，次引大論，然後結云：此是通教、通別、通圓。今此云何嶄絕，作兩節用？釋曰：須曉此中一段文理，只由上文以通對藏分門。通教雖有差別之機，總而申 之，不出通、別、圓三教。所以大師引經與論三教之文，示摩訶衍，令知依經准論。故知此中但取般若三教之文，通可引證，對小立衍。若不爾者，上文三教因果，通教乃從八人見地，方明斷見。下文引證，却於乾慧初發，豈可執於引證之文，與上泯齊？又復此中引習應通教文，已判此是通通意。然所以重著通字者，只由此中乃是示於摩訶衍含容三教之經文，故上之通字，得非含容之異名乎？夫如是則始曉下，引證已，結云此是通教、通別、通圓者，即非藉通開導，正是結上所明摩訶衍門含容三教、通別、通圓也。如何不曉文理，便謂結上藉通開導？疑曰：昔人據於法華玄文，謂之被接。雖已敘斥，文如何消？釋曰：此文正是答示大論申 通、大品含容之旨。何者？當知別、圓發真，定在地住，說則各逗一機。通教斷見，既通乾慧，所以初發亦可逗於別、圓之機。是故大品含容而說，只一乾慧、初發逗三教機，遂使大論以別、圓入通而釋。故云：通教為逗多種根性。所謂別、圓入通，含容取乾慧耳。若其然

者，四念處引論已，結云：通別、通圓，即非藉通開導。此文別、圓入通，即非被接。然藉通開導，却亦謂之通別、通圓；被接，亦謂之別、圓入通。但不可一槩而釋也。疑曰：究竟通教發真斷見，何故通在初地？釋曰：通教斷見，有利鈍故。如法華玄文云：若鈍者，八人見地為初發；利者，乾慧即能斷結，故是初發。當知此文約利鈍機，正示通教斷見不定，故得乾慧亦通初發。然此分利鈍，不分接與不接。在通教當教斷見，自有此利鈍也。若斷見已，自有被接者、不被接者。疑曰：利者乾慧斷見，是則伏道全無。釋曰：利故雖爾，伏道不無。此則須約借別十地，名通十地。伏道之義，或借信入地，或假立七賢。如法華文句記第二，須者撿之。疑曰：今辨初發，與夫借別十地，名通十地，同異如何？釋曰：若約並由般若含容，其旨不別。若辨異者，今辨初發，含容三教，借別名通，所名唯通。故知舊學，亦有直將借別名通，而辨者遠矣。疑曰：利者，即於乾慧初發，既通可接之機，何故一家三根被接，但從三地四地已去而判？釋曰：此約通教教門定位而說，所以但從三地四地已去而判。若大品者，為含容故，故以利人斷見，說在乾慧為初發也。疑曰：既通可接之機，應是被接，上文何苦破他？釋曰：上文正示，奚嘗分於接與不接？思之可解。疑曰：大品若說乾慧初發，亦逗別圓機者，此則莫成不定教相。釋曰：灼然含容而說，非說漸而得頓益也。然若約如來不思議智力，亦何局哉？疑曰：乾慧明初發，為亦逗鈍機否？釋曰：乾慧為含容故，故明初發，不妨通教教門伏斷之位。何也？初地還名乾慧，是故不妨鈍機，以為伏道。疑曰：藉通開導，約位定之？為藉一二？為歷始終？釋曰：約人定之，但至一二。若斷惑者，已歸別圓故。然則若約般若所說，乾慧十地，逗三教不一之機者，亦可得云歷十地也。但若斷惑，已非通人。然此初發，辨者雖多，含容之旨，曾未聞也。宜乎識者，一為鑑之。

料揀借別名通

問：妙玄中明通教位，揀別教名，唯有一番。若止觀中明通教位，何故乃有三番？

答：先須了知般若說位，通別不定。今家明此兩教位次，故須比決而釋。所以若明通教位義，則須取用別教位名，准望而釋。若明別教位義，又須取用通教位名，亦准望而釋。但在別教，不作通教而揀之者，良由不共二乘故也。既知此已，方曉妙玄自是以通教位義准望別教位名而釋。所以但有一番者，止觀中有三番者，此乃備立借別以消經文，不同妙玄用名比決故也。然止觀須備立三番者，當

知此為破法徧中明破思假入空之位，經中所說既而不定，必須備立消經故也。若妙玄明位，妙只應約四教義門定位而辨，是故不須備立三番借別，但用別名比決，令位義分明而已。

問：別教初住已斷於見，如何得以通教性地而為比決？

答：別教教旨詮中，是故未破無明諸位，望於地上並名伏道，所以得用通教性地比決也。

問：既是由經中所說通別之位不定，故須比決者，若至消經，何故但云借別名通，而無借通名別之說？

答：別位名義，教門自足，不須借通。以通教或開果向以為六位，於菩薩則位名不足，故須借別。故荊谿云：人多不見，謂通義足，何須借別？

問：單借十地，初地斷見者，是為利入？為是鈍入？若云鈍人，據妙玄判，鈍者須至三、四地。若云利人，利人不制十地。若制十地，何故妙玄云以根利故，故不制位？

答：大品為利根人說初地斷見者，然今家若作單借十地名，通十地消之，須用斷思為六，亦無妨為利者制十地位。若妙玄據大論，不作單借別教十地而消，不開斷思為六位故，故不可以通教教門十地為利根制也。若其制為利人位者，是則七地成佛無十地也。然又須知，雖云利故不制，或以通教教門十地往判，還備有也。所以利鈍雖殊，智斷不別。如釋籤云：教門具有，利人不制。即此意也。

問：如常所辯，通教借別名通，故立兩地斷見者，何故止觀名通家共位中，唯借歡喜一地之名，名通三四？若爾，顯借別名，則無兩地義通，却有兩地斷見。

答：借別之名，固非一向，然所借雖三四名殊，而所名乃義同一地，所名所借，理不相違。

問：借別名通之位，既別為菩薩，何故止觀有一番借別，而云判三人位？

答：雖為菩薩借別，奈何所名之位本是三人共十地故，故云判三人位也。然第三番借別所名之位，亦是通家三乘共位，而特標名通家菩薩位者，約所名位立忍名故。又復須知所明借中雖無忍名，據下料揀，驗知是立忍位也。

問：妙玄名別義通，何故不作？止觀中云借別名通，而但謂之用者，有何所以？

答：妙玄是大師用，與止觀正是消經借別，已如向辨，各有所以。

問：名別義通與借別名通，同異云何？

答：若了向說不須此問，為未曉者更為揀之。須知若云名別義通者，其名甚通別立忍名，准望別名借別名通，並得謂之名別義通。然雖名通，而通別之名不可不揀。若立忍名謂之名別義通者，此以

菩薩對二乘言也。若准望別名借別名通謂之名別義通者，即是別教之別、通教之通。
問：今家借別名通所以立者，為消經也。然究經中何故如此？若云機宜借別名通，既有兩關，畢竟是何教機宜？若非機宜，何故如此？
答：經中如此深有所以，當知借別出乎般若。今據祖師所引，自般若外無有一文。以此而知，只由般若明摩訶衍義，凡有所說含容三教，是故位次通別不定。是故今家或作比決而釋，或作借別而消，方信祖師通經亦未嘗獨斷。然般若所說雖含容三教，而不可以通別對圓而比決者，偏圓不同故也。又復無借圓之說者，圓本無位故也。若然者，經旨教義於茲燦然。
問：古人無今家四教教義，何故輔行云人多不見？謂通義足，何須借別？
答：古人雖無今家教義，而據他所明之位，由不了借別之說，以今家教義往判，故云謂通義足。
問：止觀中第一番列，始終借於別教一教位名。若然者，與第三番如何揀之？
答：雖並為菩薩，而經中或開通位，自有此之兩番不同，所以大師如此明之。若究經中意者，却須約機宜不一伸之。如荊谿云：通教機雜。故知非止三乘而已。於三乘中又有不一之機，故不可局。
問：借別名通，別見義長，須立兩地斷見，此則常談。若不借別，何故當教自分兩地？荊谿雖云三乘共故，雖促復長，未審出何誠教？
答：三乘共故，則諸部有文；雖促復長，乃荊谿示義。何者？須知三乘同不出入觀，而斷見雖促，於不出入觀中既三乘共行，不無利鈍，是故有乎復長之義，所以此教教門從容立兩地也。然立位雖長，斷見還促，促者以皆用不出入觀故也。
山家義苑卷下(終)

聯絡我們

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

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

贊助資訊

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

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

贊助捐款

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