CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

X57n0964

台宗十類因革論

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
  - 台宗十類因革論目次
  - 前文
  - 經體論第一
    - 總篇上
    - 別例中
      - 法華開廢取體例
      - 離合法相辨體例
      - 旁出涅槃五章例
      - 諸經指體同異例
    - 餘論下
  - 經王論第二
    - 總編上
    - 別例中
      - 法華釋王部教例
      - 光明經王文旨例
      - 王體同異例
    - 餘論下
  - 隨緣論第三
    - 總篇上
    - 別例中
      - 隨緣生法大體例
      - 兼出二論立識生法不同例
      - 示隨緣文義所出論疏例
      - 約今別圓通示隨緣例
      - 因生法言無住本例
      - 義涉性類二種例
    - 餘論下
  - 習氣論第四
    - 總篇上
    - 別例中
      - 三惑正使名相例
      - 約大小乘言習氣不同例

        - 圓位斷習進否有無例
        - 文指結習通別同異例
        - 示正習斷破文涉餘義例
    - 餘論下
- 觀法論第五
    - 總篇上
    - 別例中
        - 三千大旨例上
        - 三千論文例中
        - 三千釋疑例下
        - 三種觀法例
        - 十乘觀相例
        - 四種三昧行法例
        - 事理二觀例
        - 觀心觀佛例
        - 勝別三觀兼餘觀相例
    - 通相餘論上
    - 通相餘論下
    - 境觀不二兼附餘義例
    - 觀法餘論下
- 二空論第六
    - 總篇上
    - 別例中
        - 示性相生法觀相通別例
        - 對教明觀進否例
        - 約觀對諦破顯不同例
        - 圓論性相兼涉三境例
        - 總明二空餘義倒
    - 餘論下
- 被接論第七
    - 總篇上
    - 別例中
        - 通示接義有含中點示發習例
        - 言接不接并接會同異例
        - 對明玄及止觀三接一接例
        - 因辨涅槃被接可否例
        - 兼出被接餘義例
    - 餘論下

- 教證論第八
  - 總篇上
  - 別例中
    - 教證大體例
    - 四種教證例
    - 初心知中例
    - 圓修橫學例
    - 六種性習文涉教證例
    - 散出諸文明教證餘義例
  - 餘論下
- 壽量論第九
  - 總篇上
  - 別例中
    - 四佛身相機見體用同異例
    - 三身壽量身說不同例
    - 諸身開合例
    - 六能四句釋量無量例
    - 應相勝劣例
    - 教主應相例
    - 身土感應例
  - 餘論下
- 四土論第十
  - 總篇上
  - 別例中
    - 通示四土名相即離相攝例
    - 別論寂光體相例
    - 土教相對橫豎例
    - 四土各有淨穢例
    - 明方便土涉意生身例
    - 兼出土教餘義例
  - 餘論下

- 卷目次
  - 1
  - 2
  - 3
  - 4
- 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。

台宗十類因革論目次

卷第一
經體論第一
總論篇上
別例中
法華開廢取體例　離合法相辨體例
旁出涅槃五章例　諸經指體同異例
餘論下
經王論第二
總篇上
別例中
法華釋王部教例　光明經王文旨例
王體同異例
餘論下
□□□□□
□□□
別例中
隨緣生法大體例
兼出二論立識生法不同例
示隨緣文義所出論疏例
約今別圓通示隨緣例　因生法言無住本例
義涉性類二種例
餘論下
卷第二
習氣論第四
總篇上
別例中

三惑正使名相例　約大小乘言習氣不同例
圓位斷習進否有無例　文指結習通別同異例
示正習斷破文涉餘義例
　　餘論下
　觀法論第五
　　總篇上
　　別例中
三千大旨例上　三千論文例中
三千釋疑例下　三種觀法例
十乘觀相例　四種三昧行法例
事理二觀例　□□□□□□□□□
觀心觀佛例　勝別三觀兼餘觀相例
□□□□□
　通相餘論上
　通相餘論下
境觀不二兼附餘義例
　　□□□
□□□□□
卷第三
觀法餘論下
　二空論第六
　　總篇上
　　別例中
示性相生法觀相通別例
對教明觀進否例　約觀對諦破顯不同例
圓論性相兼涉三境例　總明二空餘義例
　　餘論下
　被接論第七
　　總篇上

別例中
通示接義有含中點示發習例
言接不接并接會同異例
對明玄及止觀三接一接例
因辨涅槃被接可否例　兼出被接餘義例
餘論下
教證論第八
總篇上
別例中
教證大體例　四種教證例
初心知中例　圓修橫學例
六種性習文涉教證例　散出諸文明教證餘義例
餘論下
卷第四
壽量論第九
總篇上
別例中
四佛身相機見體用同異例
三身壽量身說不同例　諸身開合例
六能四句釋量無量例　應相勝劣例
教主應相例　身土感應例
餘論下
四土論第十
總篇上
別例中
通示四土名相即離相攝例
別論寂光體相例　土教相對橫豎例
四土各有淨穢例　明方便土意生身例

兼出土教餘義例

餘論下

台宗十類因革論(終)

No. 964
台宗十類因革論卷第一

句，推撿而後入，故次之以二空。二空亦觀法也，直藥病之加者耳，故曰佛世當機，何勞設此。雖宜於滅後，而亦通佛世，故有通教四性無生之幻。夫四性無生者，即空也，以即空故含中，含中為被接之本，故次之以被接。然被接者，教道之所有也，故曰今前六重，仍存教道於法華前，逗彼權機，權機宜乎教道也。教道必至於證道，故次之以教證。教證者，自權而趣實也，至實則教道可捨，唯一圓實，真因之始也。而因必有果，故次之以壽量。壽量蓋果人之事，而必依於身，身必有土，故次之以四土，以三身必依四土故也。四土之極，本乎寂光，寂光理性，復宗經體，是則十類雖異，循環宛轉，逆順生起，相為始終，一道而已矣。一道者，何道也，蓋究竟出生死一清淨之道也。道果何在乎，即心是已，則又見諸法不離我心也。知諸法不離我心，而習斯文者，殆庶幾焉。不然，費日力於此，吾未見其有得也。旨哉敘論，其可不先知而審思乎。

經體論第一(論各為三)

總篇上

論曰：夫一言盡諸法之本，一理極眾妙之源者，其唯經體乎？故經體之說，良未易言。然則言之者，必其絕心路，泯思議，以無言之言者為能耳。蓋其為體性，一切法非造作所得，詮之在經，匪名言可到，不得已強而目之，其唯中道一實相印。以此一印，印定諸教，非魔外之所得。同尚不得而同，況得而異且壞乎？故經之有

體，猶人有心而民有主，文書有符印，治化有禮法，為百川之東海，實眾星之北辰，宗之極之，一而已矣。故曰：體者，一部之旨歸，眾義之都會。又曰：法界實相，乃至法身，竝法性異名，通為諸經作體。所以經得是體，故名有實而言有旨；教得是體，故解有詣而行有歸。凡聖以之同遵，諸法以之歸趣，究竟還源，亦一而已矣。然言理猶通，體唯一性，性不徒性，性必有德。抑顯有宗，證有用，詮則為名，判則為教。故一言於體，必關諸五章三法以明之。極此理者，雖在於佛，而不專於佛，則又約十界諸法以言之。於是有修性焉，有離合焉，有開廢取體之義，有諸經異指之文，而莫能一之，故說者所以異也。異故宗極之道不著，此論所由述也。然則論之如何？必曰：取天台、荊溪、四明一家正傳之說，合乎文理當然者，以格彼異端，俾卒歸於至當，是亦今十類大體也。

別例中

右經體類文總三十有五(注釋文下者合為一，下去例爾)。言法華開廢取體兼出餘義者十二，言今昔離合辨體者十，傍出涅槃五章者五，言諸經取體者八，凡四例。

法華開廢取體例(一、二、三、六、七、九、十、十一、十二、十三、十四、十五)

論曰：實相之體，徧於諸法，離一切相，無在不在，未始開廢之異，尚何取捨之有？然則開廢之說，本乎法華經旨，有權實之義，此取捨所以異也。今論之為三：其一曰借義釋訓。然經體之言一，而文或以禮釋體，或以體訓禮。先達釋之，以謂今昔部旨，融別不同，二釋甄分，無宜一混也。四明則曰：彼此互釋，不必求異。但於昔則取禮別尊卑，意崇君父之義。或者謂有同異，釋訓雖同，用義則異。今謂互釋之說然也，異釋之義不然也。縱論同異，亦不一向。禮同體別，如禮有君臣撙節之分，豈非禮亦異乎？體有所依實

體之旨，豈非體亦同乎？所依體同，則與同遵禮一；禮別尊卑，則與貴賤體等。其旨本同，孰云有異？然而部旨言之，不妨取兩同義以釋今，約兩異義以申昔，則釋義部旨，兼得之矣。同異之說為近。其二曰開廢取體。舊或據一切不出法性之文，與今取佛所見為實相正體，以謂開廢相違者。且曰：義不兩立，文何為而竝取乎？文苟雙存，復何為而偏指乎？曰：各當其義，本不相違。所以竝取則部旨當然，偏指則文相所自。何者？良以十界權實之法一也。而有克從法體言者，如謂權實雖異，而十界理同，故皆得為體。雖不當開廢，實亦能開之妙。有以此體對佛極智言者，則有通有局。如四明所謂法性之體，雖通一切，如來所遊，義局果證是也。而其說猶通，雖昔部亦得言之。有正約眼智權實明者，如以四眼二智如異等境，即九界法，屬於偏權，非今經體者，廢權義也。若即彼如異當處，無非佛之知見，指權即實，皆得為體者，開權義也。然不約開權，無以見妙體徧通一切。不約廢權，無以顯此理妙極諸法。故兼明之，方彰法華體絕餘經。是不唯部旨義明，抑知文旨不異。如向二文，雖非開廢正意，一往言之，亦不相違。所以一切不出法性，豈非體徧一切乎？今取佛所見，豈非妙極諸法乎？夫惟妙極諸法，則局極之謂也。體徧一切，則通盛之謂也。通盛則反局，局極而皆通。雖彰二義，共顯一意耳。但自昔離而為二，所以開廢俱非。其三曰被接可否。然今經之體，固非被接中道，但須混一代以申部旨，故亦得約之以論揀取，而有進否焉。如文取圓接中道，得為今體，而但中非者，此偏圓義，以理從教也。或不分圓但，皆得為體，取中道理同，故以教從理義也。或二皆非體，由竝帶方便，故以教從部義也。亦可以部從教，如上偏圓之義，故使揀取進否不同。抑圓接通別，則能入是也，所入非也，但揀所入而能入盡。妙別接通，則能所俱非，故俱揀也。所以籤文則曰：今經體者，但是中即空假，取圓接通，(別約)能入言也。尚揀假空即中，揀別接通，則能所俱非也。或謂此文與下離合取體義反，蓋不得今文旨故也。後當更明。然則歷妙揀體之文，取五中道等，雖似通取，而其

意則非。以彼諸境法相相關，故從寬向狹，次第度入，至諸一諦中，取中道一諦揀方盡耳。故籤釋曰：今取權實相對，的示體相，則知約廢權揀明矣。雖有諸異，義不出此。

離合法相辨體例(四、五、八、十六、十七、廿九、卅一、卅二、卅三、卅五)

論曰：一性之極，罔涉枝岐；諸法所宗，統該眾義。夫惟罔涉枝岐，雖不當離合可也。或者據此不論離合，彼特見其一意耳。殊不知統該眾義，一性既融，無適不可，雖於經體明離合可也。今論之亦三：其一曰文旨源流。如光明、觀經二疏，始約三法釋體。至於宗用，乃各一釋，似一法而已。或者於是疑焉。今會彼諸文，不出上下相成，彼此互顯，義歸一揆，離合方成。所以二疏釋體約三法者，直離義耳，以顯宗用即離之合；還將宗用各一，以顯體三即合之離。今故謂之上下相成也。然此特偏顯，未見互通之旨。故涅槃玄文復立宗本等名，而沒體禮之稱。意則圓顯，俱離並合。今故謂之彼此互顯也。抑彼玄文兼有餘意故也(云云)。至於法華玄義，據名直釋，似各一法，而約義亦各開三。籤釋引論，證體蘊離合之義。又約三喻釋體，記文復各開三，皆其旨也。故玄文曰：正顯體者，直辨真性等云云。然則莫不為成離合義也。其二曰法相大體。夫體者，性也，性必有修；性者，體也，體必有用。是則性與體一也，修用各二也。舉一法則二法從之，離合之義蘊乎是矣。然則今明經體，是為約離乎？約合乎？於其法相若何而揀取邪？曰：離合義不可偏揀取，理無異轍，如是而已矣。何謂也？如向示離合之文，有曰空假即中等，雖是離義，合在其中。而四明則曰：祇為單說，圓義不成，作此融談，方彰妙體。是知一家正途，於經體明離合，不可偏取明矣。今以意斷之曰：離彰體偏，合顯性極，離念妙契，於是為至。何以言之？即文有曰：若但云中是經體等，豈非彰體偏乎？又曰：若不於三各揀等，豈非顯性極乎？至於結示，則曰

思議泯淨，又曰心路絕處，豈非離念而妙契乎？此雖明文，知者蓋寡，明斷其說，益以少也。然此特大旨耳。至於文相結密，有不易疏理者，因復為之說曰：離須各論，合宜對辨，離合相即，旨不可分。何也？蓋離本正明空假即體，彰體徧之義，故須各論，對辨則非也。合明修性不濫，顯性極之旨，故須對辨，各論則非也。所以相即者，亦以其文理然也。如曰：三諦無非經體，即合論離也。以即合故，但云三諦；由論離故，無非經體，以皆具中故。又曰：若不於三各揀空假，即離論合也。以即離故，各三□九；由論合故，揀二取中。是則凡言揀處，雖是九法，其義已合；凡言通處，雖是三法，其義已離。故知不定九三而論離合，實以揀取論之，此則離合之說也。若夫揀取，則其說常定，所以若離若合，竝揀二修取中為體。記主所謂皆取法身，四明則曰各揀空假，蓋左右相顯也。夫言皆取法身，豈非從性取三法身乎？既言各揀空假，豈非於九揀餘六法乎？若以類從，約合言之，則三體祇是一體，三宗三用，亦各合一。不然，何謂皆取而各揀乎？所以爾者，蓋體為主，質為君父，而體唯一極，不兼餘義。餘義則其修也用也，或理性之德，或修顯之事，非克體性一之謂也。至於眾生性源，諸佛理本，亦唯一性而已矣。非謂離則兼修，合唯取性。此則揀取之說也。若合而明之，則離合從義，揀取從體。義雖進否之殊，體無增減之別。故以義從體，則揀取之理恒同。以體從義，則離合之相宛別。抑又體得義融，故不即不離。義以體定，故有揀有取。是則揀與不揀，旨歸一轍。或離或合，妙在其中。圓活若此，豈執一局論，而能盡經體之大全乎？或者偏取，便致乖違。其三曰宗途辨論。然則大旨已明，復何論乎？特由四明二記，釋體禮底達之文。有曰：此是法身中三，未明餘二各三。又以實相般若真性解脫釋底達，則三皆是性。若與上揀取不合者，此宗途所以異論也。於是南屏一派，始以七義難其離合不成(文見精微)。自是扶宗者有之，異論者有之。今皆置而不辨。姑就四明宗旨以正之曰：禮底達三本，離中名相，亦一

性二修。對下宗用，則各三成。九論揀取如前(云云)。夫是則法身中三之文，正當結性指修。意在以修例性，各明三法，亦離義而已。而不爾者，蓋有向相成之意故也。是則離合善成，何不成之有？抑圓論離合，本於非離非合，而卒歸於不定離合。雖謂離合不成，亦可也。彼尚不知善成之義，況達不成之旨。既通其一，餘難可了，無勞曲辨也。然其次文者，本亦無難，特是沿襲蔽之爾。今以義斷之曰：約即中義，以所顯能。何也？蓋底達之言，義有能所。故能窮能達者，智也，用也。所窮所達者，性也，體也。帖文正釋，雖從能以得名，然不約所窮，無以顯能窮之深。不約所達，無以顯能達之廣。故以實相體，顯甚深之智德。復以能窮智，彰法性之甚深。以所達顯能達，例爾(云云)。兩者交相為顯，則底達義彰，法性亦彰。故曰：空即中故。故般若德，是諸法底。雖通能所，正顯能窮。則又曰：觀照文字，二般若也。是則底達，雖曰性三，不失一性二修之義。雖曰修二，不妨真性實相之名。故從能窮達以言之，還成體家之宗用。從所窮達以言之，則是宗之所顯，用之所依。三體既祇一體，宗用豈復異途。離合之旨無偏，揀取之義何失。文旨明白，孰得而違。無謂此是通論，而非的揀。不可見其或濫，輒斥為非。請試對彼研詳，自見臧否也。或又於是論起修不起修者，須知性德圓具，法爾而然。何必言起，然後為修。故以起修而攝宗用者，尚非。以不起修而揀宗用者，尤未為得。然由性德應於起修，雖論之可也。但彼未善離合，如南屏廣智之說，或專離而失合，或以離中名相，約合言之，為未可耳。是應兼取之，皆不失為全性起修之義。若彼全不許論起修者，則孤然一性，夐在宗用之外。抑修外於性，將何以為不即不離耶。由是言之，起愈不起，其失性德圓具之旨，一也。今例無取焉。

旁出涅槃五章例(十八、十九、二十、廿一、廿二)

論曰：因經體而有五章，因五章而廣二十五章，此文所以旁出涅槃五章，蓋其類也。疑者曰：諸經玄義皆明五章而已，何獨至於涅槃，必章章結成五義，其故何也？說者曰：順題故也。又曰：何直順題？兼順文也。非特順文，抑經旨也。良以此經專唱秘藏，具足三德，不縱不橫，微妙秘密，是為如來究竟安住，故曰直法身非法身等，又曰法身亦非等，一部始終莫非此理。故覽而為題，則曰大般涅槃即大滅度三法之名也。雖然，此知結成異於它文而已。若曰二十五章，則未之敢聞。何也？蓋其名數未正故也。今先覈而非之，凡五不當。且凡五章之法，必曰名總三法，教判前四，體宗用三，別論三法。信如其言，苟例為五章，則總別不便，一不當也。若例各開五，合引當科之文，而釋名五章乃引玄序及辨體中文，驗是牽強遷就，二不當也。況所引玄序既亦結成，而非釋名之五，當何所屬？三不當也。至如辨體章中，既約五法釋體，一一結成，是則體中自具爾許，四不當也。又若歷而數之，恐不止此，通總而言，一五可也，進退皆非，五不當也。然則不許二十五章，其一一結成之文，當何所名？以今言之，謂之圓具五章可也。蓋其義從容，既足揀異餘文，而又不失通理，如離三成九，豈非圓具乎？但結不結異耳。試更以一義例之，如彼明離合之義，亦異常途，乃准經有兩番遣非之文(云云)，則曰今作三番九義，淺深別異，乃至云法身亦非，那可單作三身釋大等。據此以明，既未為盡理，似不止於三九法相而已，是亦符順經旨，彰究極玄秘，名融體即故也。玄文曰：三法具足，名大涅槃。三法即三智，三智即三點，三法即九法，九法即三法，縱使圓融妙極，克實言之，不過三九耳。若如先達，因之加至二十七法者，有三不便：一者空增名數，二者反劣常途，三者還成定法，正同其失也。故今不取，蓋得中焉。

諸經指體同異例(廿三、廿四、廿五、廿六、廿七、廿八、三十、三十四)

論曰：性不得不至，至則盡矣。理不得不極，極則一矣。是故諸經明體，雖或名言之殊，其為至極一也。然而異指者，則隨文用與。故復以四例論之，謂約教有通局，約名有單複，約法有一多，約義有進否。今會之，卒歸於同而已矣。如維摩玄疏，對古釋義，以不思議真性解脫為體。是固順其題旨，從用彰名，而體歸一性，不違常論也。至於約教示體，則又取三種真諦者。蓋彼部旨，以彈呵為本，義須通釋故也。故曰此經猶帶通別二種方便，故理內三種真諦，皆得為體，而有傍正焉。旁義雖通，正唯局圓也。然則光明亦帶三教，而就圓釋體。何也？蓋取經中如來遊於法性之言，故揀因取果，以尊極為體。文各有意，不可槩論。故曰約教有通局也。何謂約名有單複？如請觀音疏，以靈知寂照法身為體。別行玄義，以靈智合法身為體。此竝約於觀音化用，從題得名。而觀音之號，名從智立。二身明義，此當真身。故特從智兼合法身，似有單複之異。其實還取所照所合法身為體。故靈智之言，即寂照異名，大體無別也。而闡義鈔乃謂以所從能取照義為體者，非也。應云：以能從所為體，以所帶能得名。其說方圓。彼又論普門合義，謂之以報合法，作共合義釋者，亦非。今謂當如四明玄記，以契合釋之。故文云云。義方盡理，則無二體之失也。何謂約法有一多？如涅槃玄以五法釋體，異乎諸文者，蓋顯經體徧通一部。雖名言不同，而體義無別。然亦不出三德之旨。如玄及鈔釋云云。准此而言，凡諸經有體同名異者，皆得作此推廣釋之。亦隨作者之意，非謂體有增減也。何謂約義有進否？如教有小衍、真中、偏圓、開廢之義，法有因果、九一、迷悟之殊，而法相則有修性、離合、寂照、體用之異。故使諸文取體，各隨義別，進否不同。至於所揀，亦未始有定法。故或約法相義門，或揀其教，或揀其情，或揀其智。若夫體性，則尚不當取，況得論揀？是則揀者，揀無所揀，取亦無所取。無揀無取，常揀常取。故取無不周，揀無不盡。非揀非取，其理圓通。議或有窮，旨不可盡。

餘論下

論曰：別例既明，固可總知諸文大旨。但文未必盡通，理未必盡究，意義未必盡彰，宗途未必盡判，故於是申之以餘論焉。或問：一切不出法性。又曰：一切法皆佛法。是則十界三諦，通對別對，揀則俱揀，否則俱取。今何故以開權論，則九界無所揀，約三諦而必揀二取中，何也？曰：各當其義，理不相違。何者？蓋開顯則其理猶通，所以十界無非妙境。論體則其旨甚局，所以必須揀二取中。是則雖揀而法無所遺，還依十界而顯經體。雖取而體必究極，不約三諦無以明性。故一切法即空即假，但是經之宗用。要必十界即中，始彰一性之體。然則十界三諦，互有通別，無得據橫而難竪也。或問：一切不出法性之文，舊不以此而為開權，今何取之？曰：縱非正論開廢，其如文旨非廢耶？開豈全不可定邪？既示十界通依，又曰咸歸實體，非開而何？或問：所引一經二論，以證經體之文，謂之引同。考其文旨，則能所義別。觀智非性，其同義何在？曰：同異之說，初無定論。因其所同而同之，則文莫不同。惟異義亦然。今取同義以證，則壽量正取所見為體。二論例之，可以意曉。然則亦有異乎？曰：異義非無，然非文意。或問：辭異意同之言，為二論對說，為當偈自明？曰：後義為善也。至云此亦與中論意同，方會二論耳。或問：籤云應以畢竟空不思議假相對應以之言，何謂乎？曰：亦此難曉，當作伏疑釋之可也。蓋四句中後二三諦顯然，前之二句直空假耳，那成圓融三諦？故釋云云。又從而揀之，亦因上二句通示三諦圓融爾。或問：此空假即中等，雖與下被接義別，其如名言一同，何以甄別？曰：名言雖同，文旨各異。今就圓中自論，故得三諦互即，而並揀二取。中後約共位而說，兼於二接，故得一據一取。然則二接以能接莫非中道，所接莫非空假。至於能即所即，何偏言之邪？曰：通義則然。今約淺深對形而說，故一約能即，一約所即云爾。是則二接之釋，其義益明。或問：開權釋體之文，為約何義以論權實自它？而所顯之實，猶帶權名，何

邪？曰：若且約當文明之，當是真中以論。自它權實，則隨義而辨。所以化它權實，就當分為實，對自行名權。自它權實，則相望而論。自行權實，約別圓揀(云云)。其次意者，直文相次第相望義耳。至自行文中，方權實的顯。然則文曰：況自行之實而非實邪？此為指今，為指昔乎？曰：祇由昔圓帶權，故須況釋。今圓本實，何須況之？人不見此，直讀而已。或問：玄有廢權顯實，如前所用之言。而籤有曰：通論開權顯實，亦如後揀。舊皆疑其所指未決，若為定之？曰：前用之文，義已顯然。但以私謂有妨，未為然耳。殊不知筆由章安，故前後無在也。若使大師自指餘文，合云前說，何用之云邪？後揀之言，按文本以前後文為問，祇應答中仍以二文為釋。而指言後揀者，即通論下二句，已酬前文之意，而相猶未明，故復指下就偏揀中最後文是云云。然則開文何以言揀邪？曰：揀是通指，開乃別文。況若得初問答意，開揀本不相妨。或問：法華明體，每以三軌為言，何也？曰：今以意求，既以三軌為三法妙，即果人所證之法。今明此體，亦極果所證，故得約之以明焉。或謂順題軌則為義者，其義稍踈。或問：章安片古引證之文，雖籤文反覆釋之，而義猶難曉，其說如何？曰：若釋茲文，應先知單複之義。單言則實相為體，因果為宗。古師既以因果證體，所以非也。若複言之，則因果皆指實相，是體家之宗。實相不離因果，是宗家之體。據經祇是體家之宗，云何反證之邪？若如古師所證，乃將實相證於因果也。義既反經，引證何在？或問：玄籤釋三譬之文，有通別旁正等義，與今離合帖釋如何？曰：玄固顯然，但釋籤有以通揀別之問，至答中則曰正顯體已者，領上三義皆體之文，此離義也。復順此三者，復以三譬用對三法，即合義也。故曰皆取法身以為經體，豈非離乎？恐體濫故，故約三德揀出二德，豈非合乎？若據顯體，亦祇應是法身德者，豈非離亦揀修取性乎？故知立理既當，無適而不合矣。或問：光明疏記二文，向以離念妙契示之，為複同耶？亦有異乎？曰：此可意知，難以言示。若言同異，大約少殊。所以一就中道，示於心路絕處；一約不即不離，則曰思

議泯淨。至於所彰經體，則二處無別。祇此二文，便知四明經體，無非從悟處說出，豈彼尋文相者所及？然則文曰良以經體未始離文，而文不到者，復何謂乎？曰：此亦不可容易而談。若欲言者，祇由理性虛通，無法不在，直從事說，文不及理。若約即真文字解脫，何不到之有？然猶心路之說，絕則不容擬議矣。或問：所引十不二門，不出修性離合，故類見於此。與今所論，同異如何？曰：大旨無別。但今約揀取以論離合，故當如向示。若約離合以論揀取，則如常所明耳。如曰法身攝一切法等，文曰合彼性三為一法身是也。或問：據向所明，離合揀取似濫。南屏之說，皆已非之義，今何反同邪？曰：苟同先達，何幸如之？如其不然，豈可見其少濫，而例弗取乎？且彼還有即合論離等義乎？有今對論各論之義乎？有以所顯能申彼難文之旨乎？有離合竝須揀修取性之說乎？有以體從義等意乎？既皆無之，不為濫矣。或問：廣智諸師，皆四明直下扶宗者，莫不取之。今曾無一言及之，何邪？曰：直下親傳而已差失，此殆不可曉者。祇如霅川未背宗時，親傳不少，何失意之多？雖欲取之，可乎？今但以理論，而不以情故也。

經王論第二

總編上

論曰：教莫備於方等，理莫極於三諦。此金光明所以特彰經王之號也。蓋王者，尊極也，自在也，統王也。故曰：天無二日，國無二王。又曰：貫三為王。又曰：王者，王(去聲)也，往也(云云)。夫世之帝王，其位號力用尚猶若此，況乎出世法門至備至極之教理者，又焉得不即之以彰其德用乎？故有是理而無是教，不名也；有是教而非是理，亦不名也。惟其此經既詮圓極之一理，復兼所王之諸教，故曰：是金光明諸經之王。良有以也。非謂以部望部而得稱王，如三藏所謂；亦非各有所的而為第一，如昔人所明(云云)。是皆不善教部，輒於諸經起優劣之論，混言經旨無今昔之辨，所以進

退咸非，未免偏失。惟吾天台申明厥旨則不然。若以理通論，則經經皆得有是經王之義，故曰：經王是一。隨緣設教，名字不同，但於教理未必兼備，如方等者。所以從文的指，則正出此經。故曰：若取文為經，三種俗諦。乃至曰：若作此解，上不違佛經王之旨，下不令眾生起慢。即其義也。但所謂三俗、三真、三中，法相未易輒定，故不免異論。至於望法華，則彼有王、中、王之說；對經體，則有通、局、同、異之辨。是皆常論之如後也。

別例中

右經王類文，總十有四。言法華釋王涉部教者四，言光明經旨該三三法相者八，言王體同異者二，凡三例。

法華釋王部教例(一二三四)

論曰：文固有言同而旨別者，如法華云：或是王，或是王等。此約小機對勝應身，故以長者譬之。長者即表報佛，故見是王等，報等於法故也。又曰：聚集國王長者。此以法華開顯通會諸教，故譬之以聚集國王，示無二化也。又曰：如佛為諸法王，此經亦復如是，諸經中王。此又藥王十譬歎教之文也。在昔則曰：是金光明諸經之王。此以三諦妙理為王也。如是文義雖復殊途，而疏記莫不以經王釋之，則又見其文異而理一也。所以文異者，謂約身則以法身為王，約理則以教所詮處為王，約部則部中尊極，教則部內教主。若從教分別，則有大有小。或約部以判，則曰是王中王。雖有此異，要不出人法而已。然人必約法，法必稱人，終歸一致也。然復須知同異之旨，又不出今昔部教之義。所以彼此理同，經王是一者，約教義也。今昔相望，此王非彼王者，約部義也。又在昔經王，如光明之類，各當其教以論統攝。縱望它部，亦不出偏圓相對而已。所以部教俱屬教義。唯有法華統彼諸經，若教若部獨得稱王，亦可部教俱屬部義。此部教之論也。故曰：世人不了者，此知有教而不知

有部也。又曰今謂乳及二酥等，此方以部區別之也。故知一家部教，善判異同，其相略爾。然則今經既部無餘教，而復須並明，何邪？蓋對昔部昔教，約同異以明之。所謂部，即部中尊極為王等，此猶仍前部教以說，未為法華部教也。故部義既以尊極為王，尊極即圓矣，豈於教義復取圓乎？故以教主為王，以別部義，非無以也。而曰故部內教通別二轍者，蓋是施開之意，亦當分跨節之義也。至曰故知部教俱須會通，此方示今經教部耳。而又曰在昔未會者，此復追示昔化，以顯今經開會之極。則曰若會已後等，所謂但兼部中圓極主弱，正如春秋之時，周室既衰，而列國各據是也。至今經法華，方為一統耳。所以自爾已前，或歸不歸。歸者，即法華已前，三教菩薩顯入，兩教二乘密入者是。其不入者，猶各於當教稟益而已，故曰不歸。仍是小王被輔，小王蓋權教果頭也。然則前三權果，本是圓佛，垂為三迹，故無背長之意。使未入者，圓機若熟，堪預開會，則何處別有四教？主即向身，是圓常之身，故曰民若歸從王，本一統也。以此會法，義可比知，即會法之義如此。

光明經王文旨例(五、六、七、八、九、十、十一、十二)

論曰：經王之旨，非悟莫通。蓋與經體相為一致，固非言論所及。其所以論之難者無它，特以大師疏釋有所謂三俗、三真、三種中道之說，其於一家教門諦理法相未見所自，故莫得而定者。雖舊多解釋，如孤山等諸師，或對金光明三字以為三者，或以承上斥古文後作三部釋者，或約五三諦等解者，或指如上玄文別有所謂三者(云云)，莫不各矜所長而牙譏其短。然終未為盡善之說，今固不暇委辨也，姑取四明記文七種二諦之釋而申明之。然始余竊嘗疑焉，且夫疏文直明經王，故有三三諦之義，安得遠取七種二諦為釋？若果大師束彼七二，成今三三者，不亦迂闊乎？不然，法相更多，何獨取此？由是持疑在懷，存而不論者久矣。及欲成此書，是不得不決其可否，於是深研之，乃始得其說，然後知四明不我欺也。因為之說

曰：一代通論，則文旨法相理當該攝，故其以七二諦會釋宜也。若當部別示，則偏圓理教自足疏通，雖不用此釋可也。何者？良以疏文正由斥古而來，彼以三部不得稱王，而光明獨稱之，是以大師不與其說，通取一代能詮所詮與夫文理合不合者，以建三三法相之說，意彰一代通得稱王，蓋不止於光明而已。此雖通示，意實正顯法性經王，所以文示一代之後，則曰：若作此解，上不違佛經王之旨，正顯光明也；下不令眾生起慢，王通諸部也。故得記文通用七二以釋，蓋法相該攝，有正有接，莫過於此故也。苟非斯義，何以示一代諸經經王乎？故曰：如此明經，收於一化，罄無不盡。又曰：一代教部，若諸部內等。故知通示，別在其中。由是明之，則今以一代通論取七二諦之說，蓋有力焉。雖然，祇應一往汎爾會通，非必三三法相全同七二諦也。若定泯齊者，祇如後三，不名中道，復遺別接通義。雖記文料揀，順問而答，終是難通，則又曰：況復文中不顯，標云七種二諦，良在於此。此則一代通論之說也。若當部別示，如方等部內，備有偏前三教，若文若理，豈非三俗三真乎？又詮圓融三諦，空假即中，文理既合，豈非三種中道乎？不以此三而為經王，更指何乎？如此消釋，自可疏通，豈須定以七二，捨其簡易，而反取迂闊支離耶？而必爾者，蓋有向通論之意故也。然亦應云：此雖別示，通在其中。以方等既該四教，任運攝彼諸部偏圓，是則光明所王諸經，即諸部所王之經，諸部所王，不異光明之所王也。但未至法華，彼此能所，未純一化耳。得斯通別之論，方知四明取與法相，蓋不苟然也。

王體同異例(十三十四)

論曰：凡諸同異，義不一途。或本非同異而言同異者，或直言同異者。於其同異，則又有真妄、事理、名實、約義等對論，是不可不辨也。如常論(云云)。今此王體論同異者，不以名名，則定異故也。不以體體，則理同亦不當同異故也。獨於文義之上，既彼此乎

釋矣。如曰：疏以經王敘體，而又指法通局不同。如曰：豈獨體是經王，宗用亦王。然則為同乎？為異乎？曰：既不以名體論之，當是論文義同異爾。此亦不可一槩。蓋王之義通，有體有用。體之義局，唯取一性。若俱約體則是同，若亦兼用則成異。所以指法不同，不妨乎釋理一，同異之義明矣。

餘論下

論曰：教以詮理，理以成教。故一家教門，唯明文理而已。如藏通詮真，別圓詮中是也。何獨至於經王，而於文理之外，復明所謂文理合與不合者邪？曰：若論能詮所詮，文理常定。但彼明詮理，故以三諦竝屬所詮，是則真中約竪而說。此為顯經王彰自在之義，故以文理對論真俗。圓既真俗不二，義當中道，是則三諦約橫而說。若合明之，即彼所詮之中，是今真諦。但今約圓論顯自在，義合文理以為中耳。各有其致，不可槩論。然則前三文理，不合藏別可爾。其如通教，俗既即真，為何亦不合邪？曰：通教雖云即真，終須滅俗，故合義不成。或問：文引維摩疏文，箋於文句題下，意彰何旨？曰：此有通別二意。通則法相隨宜，示無定說，以顯今文三俗三真之義，亦是一途。別則正引隨情智二諦，即俗諦是教，真諦是理。以類今文，文是俗諦，理是真諦，其義大同故也。或問：疏釋經王之文，先言若取，次云若說，其義如何？曰：非無所以。先言其取，是以文理定其三諦也。取謂取與之取。蓋凡一法，必有文有理，有合不合，隨義取與，故云若取也。次言其說，是復以三諦結判經之與王也。而言說者，謂說所取之義，亦各隨諸部之所說也。或問：其有一說，釋若取之言，謂取解也。蓋於金光明三字之題，而有四教機緣取解不同。若於三字作能詮名字解者，即三種俗諦。若作所詮諦理解者，即三種真諦。文理不合，即偏人取解之相，是經而非王也。若作文理合解，即圓人所解三種中道，是經是王也。然亦不違向偏圓之義。作此解者，不但於三三之義近而且

直，亦不失一音異解之旨。其說為如何？曰：是亦一說，但未可與諸家議其優劣，雖存之可也。然則據向一說，正同孤山之義，已為今記所破，何謂未可與諸家議其優劣？曰：是全不同也。彼以一取字作兩向釋之，所以非也。況全不言偏圓所歸，則成金光明全無所王，故為所破爾。若如向說，則偏人所解金光明三字，文理不合，全歸偏教三真三俗，豈非所王乎？今取為王者，正以圓解三字，圓融名實，為是經王。不然，祇如題中三字，還通四機取解否？若果通之，當如向釋可也。頗似有理，故存之耳。如曰不然，去亦何吝？唯在審其是而已矣。或問：如向論七二之說，以承上斥古來意申之，將不與彼破古消王之說濫邪？曰：法相不同，安得為濫？彼以三部釋三，故餘部非王。此約七二成三，則凡三中皆得為王，故全不同也。或問：七二後三不名中道等，記主既皆釋通，今何而言一往順問，未為盡理？曰：若盡理者，直釋已足，又何假云文不顯標？七種二諦可以意得。或問：三種中道於九自在，若有十二法，何也？雖記文已揀，不出通別之義，所以於三中即成異名，於六即如王，於臣愈彰自在，然猶未見經復是王之意。曰：所以是經者，但是詮理之說，莫非經故。而復是王者，在中則能融攝餘二諦故。既中兼二義，故得云於九自在也。或問：記揀此經，體屬何王？若以體定，就圓釋體，當是圓教中道可也，何以記文反從判教屬通，而釋乃云義當圓教入通中道為王邪？曰：此乃王體相從之意，故義不可偏定。若以王從體，則俱局於圓；以體從王，乃通三種。然今以王義當圓教入通中道者，蓋附判教屬通之意，其實通於三種，所以言接則圓正可知，入通則接別自攝，是亦取文號經王教攝眾典之意，故得經王附判教釋也。或問：妙玄有云：諸經或於俗諦自在，或於真諦自在，或於中道自在，但是歷別自在，非大自在。今經三諦圓融，最是自在，此與光明論王同異如何？曰：今昔之異，乎有通局。如玄文雖通而局，以通則三諦皆與自在之名，而局則歷別中道猶為所揀。光明雖局而通，以局則唯中得自在之名，而實通於兼帶接正，豈若法華純獨圓融為王。

先示其大略云：

別例中

右隨緣類文，總四十有二。言一家通明隨緣生法大體者六，兼出二論立識生法不同者三，示隨緣文義出起信論疏者十五，約今別圓通明隨緣者九，因生法而言無住本者九，義涉性類二種者二，凡六例。

隨緣生法大體例(一、二、三、十二、廿二、廿六)

論曰：一真法界，本絕端倪。大總相門，無法不具。由具故即熏而變，由變故全具而生。惟生具兩融，故事理不二。此則一家明隨緣大體，論生法根源，莫過於此也。但隨緣有染淨之異，而生法亦真妄之殊。隨緣染淨者，固教理同然。其生法真妄，則由來異論。如地攝諸師立識，則八九不同，生法計真妄有異。天台斥之，以謂若定執性，實墮冥初生覺，有自它性計之過(云云)。若夫今家明義則不然。如以性體亡泯，約自行離執言之，則曰今明無明之心，不從自生，則不當真生一切法。不它生故非妄，不共生故非真妄和合，不無因故非離三外別有所謂生也。雖不當自它等生，而以教門隨宜，約化它無妨。四說則曰：若有四悉檀因緣，亦可得說。所以或作自生說，或作它生說，或共說，或離說。若作自生說，則言法性生一切法也。若作它生說，則言無明生一切法也。若作共生說，則言無明法性和合而生也。若作離生說，則言非無明非法性亦非和合而自爾生一切法也。如此說者，上不違諸法亡離之旨，下不墮冥初性過之失，而亦不乖悉檀被物之說。此其通意而已，抑又有別意焉。所以諸文或言從法性生諸法，則是一家真中之義，以別圓詮於真如變造故也。或言無明生法，則是別教無明強法性弱之意。如曰：真如在迷，能生九界。又曰：覆理無明，為九界因。即其文也。若言單真不立，獨妄難成，必和合而後生者，則是教門大體之

論。若言無因而生者，無因本是理性，是亦義當順於理性也，但執之成性過耳。離然此皆約義隨文分別，以其理則不然。所以言無明處不少法性，言法性處非無無明。言真不隔俗，言俗不乖真。言理性不妨緣起，言緣起不礙理性。言真如不隔諸法，諸法不離真如。皆其旨也。故不二門曰：若識無始，即法性為無明等。又妙樂曰：無始時來，奚嘗非真等。斯皆理惑相即，真俗不二。故能相興造於染淨，而一法二諦，不相妨礙也。又曰：位據理性等。又曰：萬法是真如等。是則圓詮諸法，事理體一。故不唯理性是同，而緣起亦同。不但相位俱皆常住，而情無情亦皆有性矣。所以三文並舉波水為喻，而意大同，不無小別也(云云)。由是言之，則一家所明隨緣生法，望於古師，則彼唯性過，而此則有遮有用也。論其旨意，則有通有別也。示於事理，則有離有即也。言乎文相，則有同有異也。但以此意往貫諸文，無不懸會者。若委明諸論，立識生法，則如次論之。

兼出二論立識生法不同例(二、三、四)

論曰：夫心為立識之源，識為生法之本。但識有染淨，故生法不同。由論計殊途，故是非互諍。謂是者以強而助弱，知非者翻劣而歸勝。故於立識生法，又有所謂翻宗助計者焉。今以次明之。如昔弘地論師，分於南北。譯攝論者，有乎梁唐。皆隨其所計，立識不同。故或立九識菴摩羅(梁真諦)，或但立八識黎耶。謂九識者，異名耳(唐三藏)。若地論所計，則同依八識，而有真妄之異。並如文(云云)。惟其立識不同，故計生法有異。有約立識而論生法者，有唯依八識而計真妄者，有以地攝二論對論生法者。是皆隨文用與，非謂文相有乖互也。何者？如文曰：真諦所譯，則依菴摩羅。後代諸譯，並依黎耶。此約立識而論生法。故一往梁攝依真，唐攝依妄。若據八識，則真諦非不依妄，蓋亦計黎耶是無記無明生諸法故。唐攝非不依真，或於八識計法性生諸法故。由是而知，二論立識則

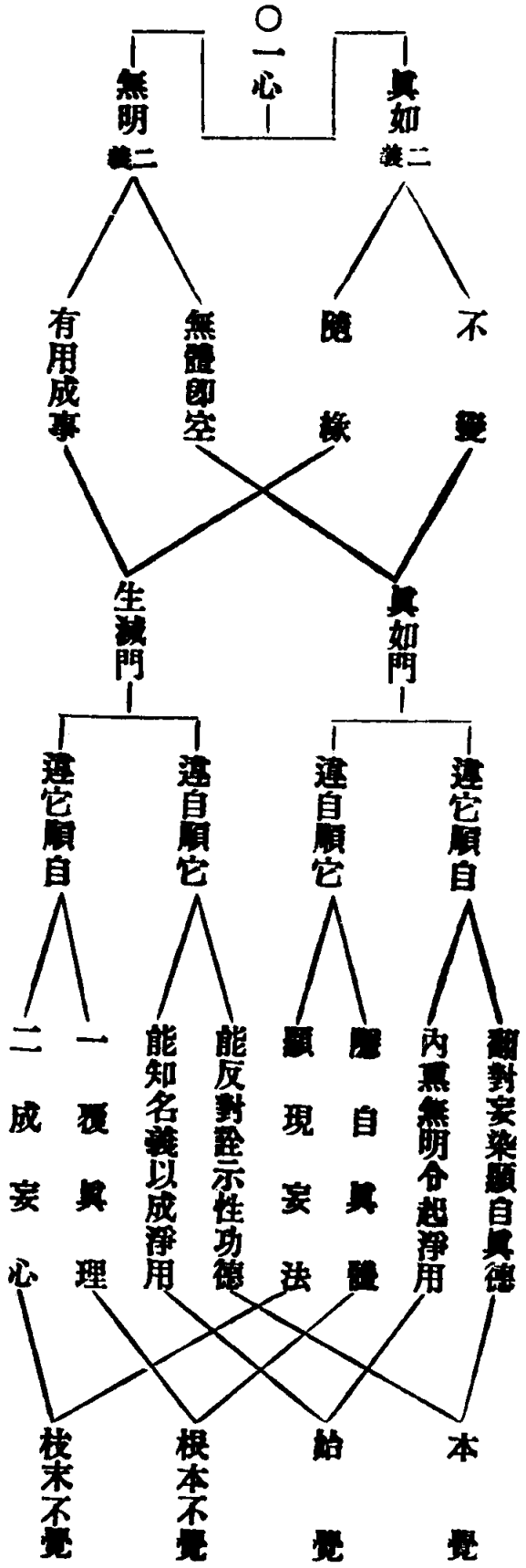
別，以有八九增減不同。生法則通，以各計真妄生法故也。又文曰：弘地論師，二處不同。相州北道，計黎耶以為依持。相州南道，計真如以為依持。此並自就八識，計於真妄。何者？以南地所計之真還依黎耶，故文曰：若地人明阿黎耶是真常淨識，則其計妄者可知，故與舊譯攝論異矣。然而文例之者，例其各計似同，非例立識也。若乃玄文偏約地攝對論者，蓋大師唯見梁攝，故文無及唐論者，至荊溪文中始言之耳。而特取南地者，乃一往對梁譯示各計之相，故略不言北道，非謂地論唯真、攝論專妄而已。所以翻宗助計之難者無它，蓋難者曰：文云加復攝大乘興，謂梁攝也。梁攝本依菴摩，而曰亦計黎邪以助北道，何也？又曰攝大乘明十勝相義，咸謂深極，是固梁攝也。而曰使地論翻宗，果何地論耶？或南或北，未免疑妨(云云)。今釋之曰：苟得向用與意與夫通別之說，無足難者，姑以一言斷之，使翻宗助計兩皆曉然。何者？是皆以立識混於生法，故致斯惑也。若知立識是別、生法是通，何妨梁攝亦計黎耶助同北道？然則亦計云者，蓋對北地言之。既同北地，則計勝南道，使南地翻宗而向攝也，又可知矣。人不見此，往往膠擾於文相者，不知其幾。夫如今之說，復何難哉？

示隨緣文義所出論疏例(廿七、廿八、廿九、三十、三十一、三十二、三十三、三十四、三十五、三十六、三十七、三十八、三十九、四十、四十一)

論曰：隨緣之體，原由心法；隨緣之用，出乎理性；隨緣之義，本諸起信；隨緣之文，申於藏疏。若夫隨緣之旨，極其理致，盡善盡美者，至吾一家而大備矣。今本諸起信、藏疏以明之，則餘當可了。按文有總有別。有合而言者，總則二門通說，如論立義分中說有二種：一者、法，二者、義。所言法者，謂眾生心。是心則攝一切世間、出世間法。依於此心，顯示摩訶衍義(云云)。又顯示正義文云：依一心法，有二種門：一者、心真如門，二者、心生滅門。

二種門皆各總攝一切法，以是二門不相離故。又如藏疏釋此識有二種義，總括上下文意，關諸義門云者(文相稍廣，今以圖示之，令易見)。別謂二門各示，如論曰：心真如者，即一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅。乃至依言說分別，有二種義，謂：一者、如實空，以能究竟顯實故；二者、如實不空，以有自體具足無量性功德故(云云)。心生滅者，依如來藏故，有生滅心，所謂不生不滅。與生滅和合，非一非異，名為阿黎邪識。此識有二種義，能攝一切法，生一切法：一者、覺義，二者、不覺義等(云云)。至於依不覺故，生三細；以境界緣故，起六麤之相。言意識，則有五種名；示生滅相，則有麤、細等四句；明熏習，則有四種法；判唯識，則止齊業相等。此皆自生滅門不覺義中出也。又其次合明文者，如疏釋不變隨緣，以波濕喻其不二。又引楞伽明如來藏通為諸法之本，而有七、八識不同者。又明二門各攝諸法，而有通相別顯之義者。又明如來藏本非生滅，而以無明風動，隨作生滅，體元不二者。又約四句辨諸識緣起，不出生滅、不生滅等者。略指文相，大率如此。今論之曰：論示一心具攝一切世間、出世間法。以今言之，祇是一心本具百界千如、三千世間，如摩訶止觀妙境所說，始得顯示摩訶衍三大之義。不然，何謂一心攝一切法？而疏不以是釋之，故知未盡其理。然則離一心為二門，道所以散也。自二門而出一切法，妄所由生也。妄之所由生，教之所以始也。故論以是而立宗焉。夫一心之源，本自不動，尚何二門之有？然而真如、生滅所以異門者，蓋因其動，故不動之名立；因其不覺，故性覺之義彰；因其生滅，故不生不滅之相顯；因其染淨，故非染非淨之理殊。故以其動者言之，謂之生滅門；以其不動等言之，謂之真如門。其實本一心也。惟其本一心，故各總攝一切法，而體不相離。所以真如中有隨緣之義，生滅門有本覺之名。據理，本覺祇是真如，隨緣無非生滅。名雖有四，義唯二耳。惟其分二門故，則有對各先後之異。所以對言則二門敵立，各言則真妄牙兼。以名言所因，則先妄而後真。以體用本

末，則先真而後妄。在真如則不變為體，隨緣為用。此用在體，謂之體用俱體可也。在生滅則真為所依，妄為能起。此體在用，謂之體用俱用可也。各當其義，理不可混。雖不可混，體元不二。然則心源之與真如，理一而名異，名相有彰未彰耳。縱於心源，亦云不生不滅等者，乃以其既變名，其理一爾。古人所謂喚作如如，早已變了是也。由是明之，則極真妄之端，究起滅之際者，其唯二門矣。所以祇一如來藏，自性清淨心。於真如門，則有如實空不空二義。空則離諸妄染，不空則性具一切。即所謂空不空如來藏是也。既於不空如來藏明具諸法，故知起信其理本圓，但申之異爾。其於生滅門，則有覺不覺二義。若據生滅，祇合明妄染不覺，而兼明覺義者。蓋不先明本覺，無以成不覺。不明不覺，無以成始覺。故始覺由不覺而得，不覺由本覺而有。而此始覺，覺心源時，還同本覺。既同本覺，則無覺不覺之異也。雖通二義，其實生滅一門，正從不覺而立，所以依不覺故生三細，三細即無明、業、苦之相，由境界緣故起六麤，六麤即見、愛等相，故以識言之，即事、業二識也。於是復立五種意識之名，所謂業、轉、現三，則名相全同，後二亦不異。六麤中二，但名相盈縮，意以相續兼之，故略後四麤耳。餘諸名相，大同小異，會之可知。至於判唯識，止齊業相，以彼不明真妄和合，同一心源，故生法之本，止齊於業相而已。若彼所明真如，則凝然不變，不許隨緣，故一家明別理有隨緣義者，正以不同彼所明，故後例當更示之。其所以合明文者，凡二義：一、以二門合論，二、以隨緣、不變二義合論。二門合論則為通，以各有二義故也。二義合論則為別，如波濕等文，並約生滅門說，從變起言之，故一往則別也。究言大旨，則真如門雖有隨緣，併名不變，生滅門雖有不變，併名隨緣，故二門之與二義，亦得是同也。故曰真如門是染淨通相云云。又曰一、約體絕相義等，此並約二門明二義也。而曰二門通相別顯異者，蓋真如門染淨約理，故但示於通相，生滅門染淨約事，故別顯於二途。然則事理雖殊，染淨無別，總攝之理同也。餘文可了，不復別論。


一心
無明義二
眞如義二
有用成事
無體卽空
隨緣
不變
生滅門
眞如門
違它順自
違自順它
違自順它
違它順自
二成妄心
一覆眞理
能知名義以成淨用
能反對詮示性功德
顯現妄法
離自眞體
內熏無明令起淨用
翻對妄染顯自眞德
枝末不覺
根本不覺
始覺
本覺

約今別圓通示隨緣例(七、八、九、十四、十五、廿一、廿三、廿四、廿五)

論曰：經論名相一也。而申明之家，有得其深者，有得其淺者，有以理通淺深而兼明者，固莫得而一也。如一家論隨緣之義，按其名相，本出起信論疏。而一家諸文，頗多用之。若各自其宗途，夫復何論？惟其以彼此教限旨趣用與而格量之，則彼有所未至，而或謂之深極。此論所以辨也。今先示彼五教之相，謂一小乘教，二大乘始教，三終，四頓，五圓(云云)。而隨緣之義，出彼終教。如疏曰：三終教亦名實教，說如來藏隨緣成阿賴耶識，緣起無性，一切皆如。又曰：不變性而緣起，染淨恒殊。不捨緣而即真，聖凡致一。又曰：用則波騰鼎沸，全真體而運行。體則鏡淨水澄，舉全體而會寂。亦如前例之所出也。然於彼宗，雖曰至極之說，而猶有餘頓圓二教，是果得為至極乎？況以彼會此，則彼終教適當今別教爾。(雖彼宗途，亦作此會。其文見玄籤補注。)彼之頓圓，尚不階今圓，豈得以終教齊之乎？故四明於是有所謂不談理具，單說隨緣，仍是別義。此則通言隨緣，該於圓別也。又曰：它宗明一理隨緣，作差別法等。此乃別判彼宗，但至別教而已。今因得以論之。所以通言隨緣，該於圓別者，蓋一家四教，明所詮理及所造法。於藏通詮真，真即空也。既無造法之用，故六凡法界，皆自業惑所造，不論隨緣之義。其於別圓詮中，中即佛性，佛性即真如，有熏變之德，由變故造十界諸法，此別圓所以通得論隨緣義。蓋教理當然，非因彼立也。故止觀明別教一念心起為迷解本，而輔行引楞伽如來藏為善不善因，及大論珠象入池喻以釋之。又四念處明別教觀無明法性生法不同，引攝論地有金土染淨譬以會之。然彼二文皆它宗引用以證隨緣義者，今既證別教，乃於別明隨緣之的據也。又如金錍約隨緣不變顯佛性義，斯圓意也。所以指要明別圓皆有中實之性，俱得名變造者，良在於此。但隨教詮旨有即不即、具不具異，故約之以揀教

別，如前二文所明，亦如後示，故知其義本通明矣。而判彼宗途所以唯至別教者，非謂抑彼也，亦以其理之所在。今還約向意申之，不出即具之旨有偏有兼，兼則為圓，偏則成別，故即而不具非圓也，具而不即亦非圓也，唯即具兼明然後為圓爾，故曰即具唯圓及別後住是也。由是經教有時言具而不言即，有時言即而不言具，然約經旨通明與夫得意者固已盡之，不然則別教教道教權理實之說，故以理實言之亦得言即，以教權故不談具耳。既不談具，則非全體而造，雖曰相即，非性具之即，還成離義。言具而不言即者，理實教權例亦應爾，是皆偏教教旨，非圓詮也。按彼所明，雖有隨緣不變相即之語，義似濫圓，曾無一言及於性具者，故判之屬別，蓋深得教門楷定綱格之論。但舊或以為未然，如永嘉齊、嘉禾玄、天台穎則難而非之，霅川則析而扶之，近代竹庵雖宗四明，而獨於此信所不及。余因議之曰：彼難而非者，其於宗教固未嘗及門，是不足與議也。委析如彼十門，其扶之者固嘗及門，而未至堂奧也。所以始則承之，終則自畔其說，故雖辨析而不達深旨，終成迂闊之論，亦不暇委究也。其信所不及者，雖亦登堂奧矣，而以出入彼此，感於它家之說，故信之不及爾。且謂凡今所據，皆生法之文，非所謂隨緣者，余當評之矣。藏、通生法，可非隨緣，其別、圓生法，必由真如變造而得，未有不本隨緣而自生法者。是則隨緣乃生法之本，生法乃隨緣之末，彼以生法而非隨緣，此知其末而不知其本。但此考之，自見可否。或固以為不然，更試以一二文旨格量而表發之。一、如彼藏、疏明識有二種義，總括上下文義，作種種義門釋者，以真如、無明各有二義言之，豈非隨緣？且是真如門中能隨之性而已，尚非所隨無明，況得為所成九界之法乎？若即此是所隨所成者，則無明中二義便為煩長，乃成徒列也。況以真妄、一異、生滅、不生滅等考之，與今別教相去幾何？又如真如門違自順它，有隱自真體，顯現妄法之義，豈非仝今真如在迷，能生九界之說乎？及生滅門違它順自，有覆真理成妄心之義，豈非同今覆理無明為九界因之說乎？又有翻對妄染，顯自真德等義，豈非始終常淨，唯不

徒覆之說乎？是則彼疏大節與今別教更無少異，何謂非邪？二、如輔行料揀華嚴地生種種芽之譬，而別、圓引用不同。有云：地為能生，能、所不同，故成別義。豈非地性不變，體是能生，能生即隨緣性也？若望隨緣之事及所生法，則能、所體別，豈非別義乎？亦即金錍所謂能造心是，所造法非是也。至於永圓教，則曰：今明圓教地體生性一切具足，豈非隨緣不變，皆具三千？即指要所謂今家明三千之體，隨緣起三千之用，不隨緣時，三千宛爾是也。又曰：況復芽堅全是地堅，能生、所生無非法界。豈非隨緣之事與隨緣之性其體不別？故能、所皆法界也。由是言之，兩教之旨判然可識。是不唯知彼隨緣同於別教，亦見四明之說符於圓宗也。三、如妙宗因明別教覆義。有曰：應知覆義不同泥土覆彼頑石。乃自舉譬云：如淳善人等，且別詮理惑各住，正同泥石之義。而特去彼取此者，豈非正以理實故體即，不同泥石之覆；而以教權故非具，故以善人作惡喻之。雖然，惡非所能，其實還從人造。夫惡非所能者，不明性具之譬也；還從人造者，理實體即之譬也。故知教權必兼理實，理實必附教權，始是別義。以此例彼，其旨符契，孰得非之？由是而知四明中興之道如揭日月，自昔扶宗者莫能明之，使別理隨緣之說晦而不明。惜乎！

因生法言無住本例(五、六、十三、十六、十七、十八、十九、二十四、十二)

論曰：論有窮妄源而極實際者，如淨名無住本法，即其文也。由二大士對揚道妙，設六番問答，以窮眾生源。至於曰：無住則無本。又曰：從無住本，立一切法。斯可謂窮妄源之劇談，極實際之至論也。夫妄源既窮，則惑本虛。惑本虛，則情自泯。情泯故，諸法畢竟平等，亦無真妄可得。極其理際，如是而已。道至於此，夫何言哉？後代學敝，不務本而務末，匪從直而從迂。乃始疑於名言，滯於文相。故無住本法之道，於是乎始枝。而二大士對敭之妙，或幾

乎息也。今之所論，豈得已哉？蓋其論有三：謂名義也，文相也，教旨也。名義者何？即無住本之名。或從無依義釋，或作性不定住釋，二孰為正？說曰：皆是也。但從窮源則無依義為正，疏解出四重，即其意也。然則所對雖異，能對不殊，蓋不出一迷中實相。夫迷中實相云者，無明、法性合而言之也。是亦無明為本，亦法性為本。(法性為本)者，即無明之法性也。無明為本者，即法性之無明也。但無明為本，有逆有順。法性為本，或通或別。別唯局悟，通亦該迷。但隨義強，亦不一向所謂法相離合者。要知兩家得失，煩審所釋進否，即向文旨之說。夫既該於四重，未可會以一轍，要必事理迷悟，各論本法，知此始可與議其法相。何者？蓋四明所示，有本有會。本者，本其文而言也。既以迷中實相，對乎四重，則宜各論之可也。由各論故，所對有異，故實相之理，有開有合。是則約理為理性本法，即修二性一合也；約事為修中本法，即修性各三開也。約迷約悟，莫不敵對以成其義，非若修性一轍之意。纔言對修，便須合性，況復離合，亦不恒爾。此如別論(云云)。所謂會者，以此會彼之義也。如光明玄會兩番生起，如前(云云)。又如指要會兩重總別(云云)。惟其以四從二，所以後三合而明之，故曰云云。雖復合明，其意還別。即三因果用，須修也；三道流轉，逆修也。各對性德為無住本，非謂併將逆順二修為一所對立法而已。霅川錯解，便爾輒評，往往扶四明者，亦同此見，故終不能解其紛。苟如霅川所謂云者，是以一轍而會四重也，豈記主之意乎？教旨者何？即別圓二教，俱談無住，而有依自依它，及即不即，以辨兩教之殊。此如淨名疏記及妙樂記，示之明矣(云云)。而所以論者，於是四明則有所謂體性具九，起修九用之釋。而霅川評之，以謂體用枝本雜者，今論之為二：先明自他，次論體用。明自佗者，據夫疏記所釋，不以理惑而分自佗，實以即離而為自它。蓋理惑自佗，別圓皆得言之。今以理惑各住為自，此則自佗俱自；以理惑相即為佗，此則自佗俱佗。如此自佗，方彰圓別之的旨也，即指要所謂語

簡意高是也。雖有記釋，若非四明，亦何由知之？而霅川於此曾不言之，特掩其所長，是誠何心哉？論體用者，義亦多塗。今此所云體用俱本，彼以無明法性，體可相即，而用不相即，便致差殊。四明則不然，體用俱即，方彰圓旨。所以體用俱本者，且如無明而有二義：謂體空義，體也；成事義，用也。此之體用俱無住本，由用故能造於九界，即所立法也。然則四明所謂云者，正言能造之用，何嘗是所立法？只如本文以無明為無住，豈祇體空而不兼於成事之用耶？又如三道流轉，併以無明為所立法，則又何耶？故知文義進否，各有所以。雖然，此猶分別之說，若全體起用，性外無修，何妨無住？即所立法及以三千俱本俱法，皆不失為得旨之說。然則名義也，文相也，教旨也，既皆無所疑，則合反諸本文，求其所謂無住則無本，與夫從無住本立一切法之旨，而後殆庶幾焉。

義涉性類二種例(十、十一)

論曰：經言佛種，示一切眾生皆可以成佛之謂也。知眾生之所以成佛者，其唯一家教門性類之說乎？是故知其說者，可以見性，可以立修，可以示迷，可以顯德，可以資種智而開覺藏者，何莫由斯道也？故不輕禮四眾以下種，一用是道也。陳如述智，願以領解，知是種之不亡也。夫惟佛種之說如是，其可不務而知之乎？要其說，大略有三：一曰釋名有通別，二曰指法有進否，三曰論文有同異。何謂釋名有通別？蓋一家疏記，推明其說，則有性者焉，有類者焉。性言其本，指三道也；類言其修，即三因也。夫三因所以言類者，謂與果上之德類也；三道所以言性者，謂與三德之性一而不改者也。抑性所同，十界無二也；類所獨者，唯佛之因也。而性亦曰對者，乃約迷悟縛脫等法，敵體相翻，而始終理一之義也。惟其敵番而理一故，則異所不能異，異所不能異者，同不得而同也。反顯類種，是同其所同，同其所同者，則異得以異也。此義至要，深可思之。類亦曰修者，蓋言是其修德也，而並能生三德之果，故曰

種。譬諸草木，均有能生之性，性也；而一草一木，各有種別，類也。有如波水之喻，亦其義也。今從顯要，略言性類。然則三道與三德，亦各類從；三德與三因，性亦不改。故通言莫非性，莫非類也。但從義強，性對修類耳。何謂指法有進否？即向名下之法，說者不一。或約十界進退明之，或約六即通局示之，或通約十界為說者(云云)。且種義則一，何眾說之紛如？是皆不以今昔部旨，橫豎法相論之故也。何則？蓋一言性類，而有今昔不同。所以在昔約圓通論，則迷為三道，為九界，為理，即性種也。悟為三因，為佛界，為名字等四，即類種也。但淨名為彰彈斥故，性種不及二乘。如經曰：凡夫於生死有反復，二乘無也。無則佛種斷矣。以未開顯故，類種不即九界(約九界因行，不約人也)。則宜約十界豎論可也。三教可否，此復別途(云云)。若約今經開顯以論，則若性若類，俱通十界。既俱十界，何以辨性類之別？是應取十界之善淨為類。如開五乘四惡，以至一毫種類，皆歸佛道是也。性則直指三道迷染之事而已。故曰：對生死邊，名為相對。理體本淨，名為類種。是宜約六即橫論可也。然則在昔雖有六即，為對偏故，約界仍豎。今經雖論十界，以唯圓故，約即仍橫。此皆分別之說。若夫約體則不然。如以理淨類於已淨，則類亦通迷。迷中三道，亦曰理性三因，則性亦通類。生時此種純變為修，修性一如，無復別體。豈非修性不可復別？是則三道三德三因，性也類也，離也合也，體一而已矣。何謂論文有同異？亦由諸文言之異也。如或約三道，或約十界，或約中道無性以言之。而記者曰：前文不約十界釋者，以對三德義便故也。推此而言，是故各隨其文義而已。而獨於記有所謂性家之種，若與今種義異者，今論之曰：凡諸名義同異，不必同，不必不同。必同則害義，必不同則傷體。顧其文理如何。然今文者，本不難通，但蔽者必於同異耳。今謂理本一致，釋義則殊。所以釋義殊者，蓋疏約二釋，明佛種義。此即釋初理性文也。而曰性家之種者，謂性所具種，異乎緣起之種，故特揀示之也。然此二者雖異，

而相因異故。約理，即事之別。而相因者，即性具中以緣起為種，緣起復以此性為種，此其所以相因而起也。但性家緣起，雖具緣起之用，而未始緣起。若望事中緣起，此猶在性而已。至於由迷解緣，全性起為染淨十界，即此便是性種，無別有也。而次約三因釋者，蓋對上文為明機、應、生、佛，各有性類故也。故疏(云云)。以義帖文，則可知矣(云云)。由此而言，非獨此文為然，凡圓宗大體，莫不然也。如四句本法之義，鏡像修性之喻，四明所謂今家明三千之體，隨緣起三千之用等，皆可類通也。夫如是，不唯性類義明，抑亦圓旨斯顯。了則徧了，何獨昧茲乎？其如相之離合，教之通局，則祖有格言，舊有成說，得以置之，存要義也。

餘論下

論曰：隨緣所以餘論者，蓋其說有三：一則教旨，二則宗途，三則文義所涉。凡向所未明，與夫言而未盡者，今得以論之。或問：玄文明別教生法，有云畫師，即無明心也。無明正當它生，那得與自併遣，云不自不它等？抑若理惑俱遣，圓離四性，是即不思議意，又何以為別？曰：文明因心造法，故偏從無明言。而曰不自它生者，謂若必從無明等生，則成性過故也。今為彰性離故，若理若惑，俱須離四。亦如四念處，推觀無明，云為從無明生等，皆通言爾。又可推無明，則無明為自法性，為它推法性可知。故理惑常定，而自它互論，所以俱遣也。然俱離性，而猶屬別者，則又約解惑相翻而言，故當別教不思議生滅也。如文云云。若夫不自生等，其言雖同，所以離性，則隨教有異，至後二空示之。或問：玄文始明地攝各計不同，則乖諍不融也。及大師以八識含藏而融會之，還引攝論金土染淨為證，何也？曰：論本自融，弘者偏執。由文本融，故得引之以和諍計。而偏執者，出於弘論師，故曰攝大乘人云者是也。然則攝論，其文一也。而或以和諍計，或以示偏執，如念處云云，何其無定論歟？曰：各有用與，不可槩論。玄文明之如

上，而念處則引彼通文，以證別義。如曰依染如土，依淨如金，亦如玄文所謂染譬六識，金譬淨識，豈非其文本通？以文通故，不妨偏取依染一句，以證別義。則曰：黎耶依業識生，故言依它。依它即無明也。但文疑多上(故言依它也)一句，致隔絕難曉。或問：妙樂云：真如在迷，能生九界，則真生一切法也。又曰：覆理無明，為九界因，則妄生一切法也。何當文之相戾耶？曰：苟得向例意，斯謂相成，非相戾也。但法有強弱，言有主賓異爾。其實互相資待，以成造法之用。然以無明造九界，斷猶可爾。若真如所造，而斷九者，莫亦斷真如否？況別住行所修空假，即是緣了二因。若次第斷九，應緣了亦斷耶？緣了斷，則何以顯正？而又曰：九盡方名緣了具足。何耶？曰：此皆以圓難別，故於教門為難。若得向權實意，復何難哉？蓋以教權故，九界非性，有可斷義。而以理實故，無可斷之理。不同圓詮，指修惡即性，無明九界，皆不可斷也。然則在別斷九，而非緣了者。蓋九界即迷染能覆之惑，緣了即佛界能顯之因。以不即故，謂之別修。以是佛因故，而能破於九界。還因破九，而顯緣了。故曰：九盡方名緣了具足。此記固言之矣。如曰：以別教中，無性德九，故自佗斷。可釋初難也。又曰：別修緣了，而嚴本有常住法身。可釋次難也。更引妙宗，會釋彌顯(云云)。惜乎惑者，莫能用耳。然而九界果破否耶？曰：克體而論，九界初無定法，而言有破否者，但依教詮旨，情解如何？非謂如器之破，而不復全。至於破已還顯，亦其理也。人多迷此，故略示之。或問：文於別教立三種佛界(云云)，與圓同異如何？曰：不同也。在圓則六即皆佛，豈特三種而已？況所以理性佛等，尤復不同。或問：四種緣了，其二見於妙宗，餘二復依何文？曰：在它文則有之，今雖無顯名，亦可以種種二因兼之。而又曰：或初緣次了，或初了次緣者，還是指上中邊空假。然則今明別修於四，的屬何種？曰：正取中邊，通亦兼四，在文可知。或問：玄明事理本迹，正當事理二重本法，而籤約無明法性釋之，何耶？曰：彼之事理，對後教行等

五，則並屬理性，故約性中事理以說。如曰：無住之本既通，通於無明法性，皆得為本故也。是則真諦指理之言，不唯指於法性，亦指無明即理之本。所以三千為其森羅者，即所謂三千在理，同名無明是也。或問：今引玄文，明別教所觀境，意彰何旨？曰：此有二意：一、彰別教真如亦具諸法，但以教權，不即九界，故唯云有真實法等。二、顯別理隨緣之義，故曰從是妙有出生諸法，但生而不即，與圓異耳。或問：妙記料揀相位同異，本明世相常住。如指要節釋，妙宗揀顯，亦已明矣，而情猶未曉。今請置諸文相之說，直示其旨。曰：世相所以常住者，無它，直明諸法本一而已。以本一故，不見代謝流動之異，亦不可分性相事理之別。是皆偏漸情見，何關開顯至一至妙之談乎？要知其理，試以一近事喻。正如一氣貫乎四時，全一氣而生，全一氣而長。至於凋謝，亦全一氣在凋謝處。故無適而非一氣，則無適而非常住也。法華據此直示，謂之理一，謂之究竟等，皆其旨也。了此方知妙宗唯生唯住之說，起信所謂四相俱時而有。古德云：壞則隨它去。先賢又曰：壞則隨它壞，所以長不壞。(此全與古德意同，但加注脚耳。)莫非此理也。或問：輔行引楞伽大論之文，無非為顯隨緣意者。然亦有異義乎？曰：有之，不出因緣之義。所以楞伽因自內出也，大論緣自外入也。因緣既具，彌顯隨緣。抑知引證，尤不徒爾。或問：逆順二修，與兩番生起，同異云何？謂異則名同，謂同則對異。曰：亦不一向也。二修約迷悟而言，故別唯二種。生起約教行為次，故各通十種三法。此則異也。亦可彼此會通，而有進否，故亦同亦異。今應作四句分別，謂是逆修非逆生起(第三句)，是逆生起非逆修(第四句)，是順修是順生起(第二句)，非逆修非逆生起(第一句)。所以續遺會之若此，指要會之如彼。然皆不及初句，竝不出四句意，對會可知也。或問：指要云：今家明三千之體等，因此一文難者有三：一難理有差別，二難不隨緣時，三難除無明有差別(云云)。然則今為四明說者若為？釋通曰：苟得向即具意，此亦不難。要之指要所以云者，蓋

顯一家性具體用不二之旨，故無間隨與不隨，亦不論迷悟之異，始終常即常具，故三千法法法宛然也。更以一文表發其說，方知文理有憑。如不二門曰：三千在理同名無明，三千並常俱體俱用。豈非所謂三千之體隨緣起三千之用乎？又曰：三千果成咸稱常樂，常樂則果德還源者矣。豈非不隨緣時三千宛然乎？又曰：三千無改無明即明，既即明矣則無復無明。豈非除無明有差別乎？而此差別即無差別，但對彼淳一無差，故以無差而差格之。然則文曰理體無差等，又曰地具桃李等，又曰始終無改者，今謂總不出三義，謂形對義、相即義、體性義(云云)。雖有三義理非異途，一以貫之共顯圓旨，而彼專以事理形奪為難者固非，至於析者直約三諦分別為說，亦未為得也。是不唯不足以析彼之難，亦以見背宗之僻蓋兆於此矣。或問：妙記有云：以即不即而分教殊。則別教正當不即，向何於別亦許言即而論隨緣邪？又指要云：應知不談理具等。是必以具顯即方成圓義，若但即而非具，亦別義而已。是則併與妙記之文違耶？抑又既許以具顯即，何妨以即顯具，使隨緣屬於圓耶？曰：別不言即者，是以圓形別對揀之說也。就別自論，約理實邊，非無是義。今應與奪明之。故與之得即失具，指要之文是也。奪之即具皆非，妙記之文是也。亦可半與半奪，全與全奪。在別雖無全與之義，餘文亦應有之，但不併出一文。如曰：中雖不具九界依正，非無佛界妙色妙心。豈非亦得言具乎？若更具論即具之旨，亦不出三義：一者互非，二者相顯，三者相即(云云)。如彼隨緣，知即而不知具，但是互非而已。約何以論？以即顯具。若其次二義，在今家則可，在經論則可，以先存諸大體故也。如彼申釋，苟不明言，惡得有之？或問：十不二門云：濁水清水，波濕無殊。此與藏疏所釋不變隨緣義云：無變之性，不礙起浪。浪雖萬動，不礙一濕。是故動靜無二法，有何異耶？謂異，則何以區別？謂不異，則隨緣非別矣。曰：要知異相，當取指要之文格之。如曰：波喻三千俱用，濕喻三千俱體。須知染中，其水雖濁，亦全濕為波。清時豈別有波

濕？故曰無殊。以此格彼，方知論疏未盡其旨。又如指要云：故知它宗圓極，祇云性起，不云性具，深可思量。惟其不云性具，故性一事異。及即理時，須破差別，歸乎一性，不能法法宛然。此其與圓不同爾。或問：指要又云：若不談體具者，隨緣與不隨緣皆屬別教。莫也別教亦有不隨緣義，那得定謂別理隨緣耶？曰：此且一往據文偏明，故黎耶生法非真如隨緣。二往言之，妄識生法不少真如，故教旨則同也。或問：十門析難既是扶宗之說，今何不取至於明宗析難而自立說耶？曰：惟其扶宗，人莫不以為然。究其所說，或乖於道理、謬於是非者亦多矣。但以今意格之，其是否可知也。或問：隨緣二十問為誰出耶？抑所謂安國師問者，為與今家同耶？異耶？既設此問，為須答否？曰：此問之出，有通有別。通為不信別理隨緣義者，別則專擬齊師而問。析難云：師嘗有二十問擬於齊公，已破此難是也。其安國師者，雖是齊師所稟，至於立問之意，實與四明意合。如問文云云，文非不顯，但彼此立宗各見一邊耳。若欲答者，正如金錍所設四十六問，一答即足。今此但受別理隨緣之義，是即已答二十問也。不然，其一一問灼須疏理。或問：據融會一章，起信該通三教，藏疏唯局別門，其文理明矣。奈何說者猶以四明破起信為別教，何耶？曰：此有由也。蓋孤山嘗謂四明有鯨吞起信之說，自是傳為口實。殊不知隨緣名相本出藏疏，豈以能解之失而使所釋例受破邪？然則所判既定，則彼隨緣屬別明矣。

台宗十類因革論卷第一

台宗十類因革論卷第二

習氣論第四

總篇上

論曰：惑亦多名矣，習氣蓋其一也。習本非正，而有名正使言者，有對正使言者，有與正使互言之者，今論則後二例也。夫既對正使言之，則本無自體，從正惑而為氣分，亦習續於前之謂也。故曰：數習煩惱，所成氣分，習之氣故，即其義焉。譬之如久鎖脚，如乳母衣，如盛香之器，或□而□無，則如微煙，如少鹽投於大河，其為習氣亦然。原□一真理性，本明本淨，尚何惑染之有？惟其理雖本明，而實未嘗明，性雖本淨，而實未嘗淨，故於是有惑染焉，有習氣焉。所以竪言之有三：曰見思，曰塵沙，曰無明；橫言之亦三：曰貪，曰瞋，曰癡；總言之亦三：曰煩惱，曰障，曰惑。至於曰蓋，曰纏，曰流，曰結，曰使，曰塵勞等，皆惑染之出，開合之異名也。然則理之有惑，雖多不同，虛妄而已矣；惑之有習，雖多不同，餘分而已矣。苟知虛妄非實，必達所以破妄之要；若知餘分難除，則識所以斷習之本。此其一家論習惑之微意也。但惑有通別，則名相不可不辨；習有小大，則其義不可不分。圓位論斷，而有有無進否之異；文相所指，而有好惡見愛之殊。至於教門關涉，有如扶習侵習之說，俱斷圓斷等義，是皆自昔所議，而不可不明者，故於是論之。

別例中

右習氣類文，總四十有六。言三惑正使名相者九，約大小乘言習氣不同者十二，明圓位斷習有無進否者八，文指結習有通別同異者七，示正習斷破文涉餘義者十，凡五例。

三惑正使名相例(六。九。十。十三。十四。十六。十七。十八。二十)

論曰：習氣正使，本末之異也。苟不先明詣本，則末何所云？所謂正使，則三惑也。夫惑本不定三，約所障諦理法相中，當而云三爾。故曰：見思阻乎空寂等。又曰：通別見思，障畢竟空等。(此復稍異，後當揀之。)今還約三惑，從諸名相，義例非一，凡十義明之：一、從得名，則有從解、從體、從所障以名者。如見惑兼體解，思惑唯從解。准例，無明則從體，塵沙從所障。又亦三惑通名無明，而有枝本之異；通名無知，而有染汙不染汙之別；通名見思，而有通別之殊。則所從得名，可以例推，亦不一槩也。二、從惑相，則界內外各有相應獨頭。謂相應則與諸使合者，獨頭則直爾障理而已。三、從所起前後，則先無明，後見思。如起信所謂三細六麤，次第生起。塵沙既本非惑，故不預焉。四、從所斷次第，義則反上。塵沙雖不潤生，而以障化導故，故次見思而斷。若望真化方便，則與無明自為枝本故也。五、從所障事理，則見思無明障理，塵沙障事。又約見思自論，則見障理，思障事。如曰：違理由見，感報由思。六、從能斷人，則見、思通三乘斷，故曰通惑；塵沙、無明唯菩薩斷，故曰別惑。七、從所依界，則見、思為界內惑，故共為四住；塵沙、無明為界外惑，故自為一住。若以外準內，各立三界，則四住之名，隨教分別。故通唯界內，別唯界外。若別接通，界外唯一無明，不可更開四住也。八、從潤生、不潤生，則見、思、無明能潤界內，外生塵沙，則不潤生。又正使潤，習則不潤。九、從通、別、開、合，則有四句：謂開、通、合、別，如上五住；開、別、合、通，如三惑；通、別俱開，則各有品數；通、別俱合，如前二惑。以此束之，無不盡也。十、從喻者，如曰：見惑如四十里水，思惑如一滴水。又見、思如水上油，無明如水中乳。若以三惑從教融別，則文有切葱、剝葱之喻，即次、不次也。然則相雖已明，而體猶未顯，舊亦多說。今謂此有同有異，同唯一

妄心，而有三惑之別。故無明以不了心著二邊為體，塵沙以劣慧不了諸法為體，見、思以有漏心取著六塵為體。雖有它說，要不出此也。

約大小乘言習氣不同例(四、八、十一、十二、十九、二十三、二十四、二十九、三十二、四十二、四十五、四十六)

論曰：凡諸經教，言習氣者多矣。如小乘正習，其說常定。縱聞大教習氣之說，據彼當分，但謂習氣而已，不知其為塵沙、為無明、為家、為即。惟其以小覆大，或以大指小，則正習互陳。約大教明，或言斷習，或不斷習。然皆隨文用與，各當其義，未始有定論也。惟其未始定論，故知習氣之說，不可槩言，亦不應執一文一義以相矢石。何者？使正若果正，何容復指為習氣？習若果習，何容復指為正使？若定有習可斷，則不應說無斷者。若定無習，亦不應說有斷者。苟以其所斷，考其所不斷，以其所無，覈其所有，則言有未必有，言無未必無，言習氣未必非正使，言正使未必不習氣。以是知其文相本通，莫得而一。雖然，名可通而體不可混，文可異而理不可易，要必約教旨以正大途，則其說固得定也。何則？如無明、塵沙，大乘教詮，本是正使，而以覆小乘相，不可言是別惑。使知有別惑，則須知有別理之妨，故云習氣。苟不覆相，據大實說，還歸正使矣，故曰云云。又如圓人，根利障輕，觀行復勝，豈容斷正之外，復有習氣如小乘耶？但以隨文用與，故有時亦言斷習，如曰云云。今故為之說曰：順文或有，據理則無。何以言之？如小教三乘，習有盡否、侵不侵之異，得非三乘根有利鈍，觀有勝劣？故聲聞但斷正使，習氣全在，緣覺習氣稍薄於前，故云侵習，非有分齊而言侵也。至於菩薩，根利觀勝，無復存者，仍前以說，故云頓斷。約是以分三乘之別，然在菩薩，實無兩異，以小況大，圓頓無習，其理明矣。且圓論正使三惑，尚不容有異，安有正習而體別乎？孤山之言是也。如曰：界外見思，既無異體，正使習氣，

安得兩殊？今於此說，誠有取焉。而自昔先達，以三家二即言者，又復於中紛紜異指，去取失當，是皆不究教旨本末，徒以名相分別而已。以今言之，見思家習，據小乘說，則固有之；別惑家習，以大教言，未必有也。其如即習，祇應約大小教翻覆言之，不必佗說也。而或以懶化導心為塵沙習，數起著邊之心為無明習，是皆相沿承襲之說，未必其然也。

圓位斷習進否有無例(二十一、二十六、二十七、二十八、三十六、三十七、三十八、四十一)

論曰：議習氣之大者，唯圓有所謂斷位進否，有無習氣之說，是不可不決擇而取正者。如四明光明記有曰：通惑正使圓七信盡，習氣至佛同別習盡。後人評之，以謂橫豎不收者(云云)。今謂此正得圓斷橫豎之意，而反謂不收，何也？若但云通惑圓七信盡，此知有豎而已，故以習氣同別習盡成之，則顯豎而非豎。若止如後說，此知有橫而已，還以前義成之，則顯橫而非橫。非橫非豎，圓斷之旨彰矣。抑又為釋正習俱盡之文，故須通別各有正習可也。但圓無家習之說，故以塵沙義為通習，則曰以今家於小乘習氣分別四四十六門故，此則全准輔行而說。別習即指後品無明，故曰十地斷愛習等，而曰若別惑者，四十二品斷位如常，正言圓無習氣也。又曰習氣具如淨名疏說，乃取彼所引文以為證也。故知一往名言，通別各有正習明矣。然則別習既指十地所斷，知無別體，還指無明為習爾。不然，有習而無正，又非其理也。所以塵沙同別習盡者，蓋塵沙障事，無明障理，圓頓事理不可異故。若理未究顯，事亦未盡明，事若盡明，理必究顯，此塵沙所以盡於別理究顯之時也。此義旨微意密，宜非汎學者所知，因得以示之。其光明文句，有若通若別，究竟盡在於佛之文。孤山以謂望前總說四明，則曰若至佛地，不唯別盡，通亦窮邊。今謂徇文者易見，孤山之說非也。究理者難曉，四明之說是也。今但顯其是，則其非可知。何者？良以圓論見思，必

該始終，有橫有竪。所障之理，是畢竟空，徧一切處，故使能障亦徧十方。是則因地所斷者，不唯未盡後位之見思，抑亦未窮十方之通惑，故曰蓋由見思等。然則徧十方界者，約橫言也。因地未盡者，約竪說也。且曰六道眾生等者，仍約見思分齊以說，則通不妨別也。故至佛地，通別橫竪方究盡者，不虛語矣。又如止觀明華嚴初發心時，正習俱盡，文有過界內牟尼之說。然彼所過者，既兼正習，故以八九十信所斷塵沙義為習盡，非必塵沙為習氣也。又如淨名居等覺之位，而經歎德，有無復餘習之言。大師從容釋之，以謂雖有如無。惟其雖有言之，故事等微烟，則不可謂全無，猶須入重玄門，以破此習。惟其如無言之，故無復鹹味，則不可謂全有。以如無故，故曰無復餘習。是則兩不相違也。至於九地斷見習等，是皆順釋經文，彰教道義，故以後地無明為習氣。若不為釋此等文相，則還歸常途，無習可斷矣。故向曰四十二品斷位如常，信如其說，即無習義也。

文指結習通別同異例(二十五、三十、三十一、三十三、三十四、三十五、四十四)

論曰：迦葉聞琴而起舞，身子畏色而却花。二者有涉乎大乘習氣之說，而有愛惡之異，簡之已如妙宗鈔(云云)，亦可謂盡善矣。而猶有餘說者，大師會之為一。如淨名疏曰：別惑未除，故為界外色聲之所染汙。故呵言：結習未盡，花則着身。如大論迦葉聞琴等。而四明離之為二，乃曰云云。此自來所以不能無疑至有或非之者，故今論於是辨明也。曰：時人但知四明離之為二，殊不知大師亦離之也。文不云乎？故天女呵云：若於佛法中有分別者，為不如法。既有分別，則是見惑。又云：結習未盡，花則著身。故有思惑等。故知大師文中自該兩說，何獨疑四明耶？由是言之，則迦葉聞琴固唯一意，而身子畏花乃分二途。而有著有去者，取著身之義，則是別思，別思即無明也。故淨名兩處皆指結習未盡花著身句以對思惑，

即其義也。若取去花，則是別見，別見即塵沙也。故妙宗通引呵斥之文，而特取畏生死義，故指塵沙為結習耳。所以然者，蓋對起舞之愛，則去花為惡，約此對分二惑故也。是不唯四明有此偏指，雖大師亦云爾。如曰：二乘厭世五欲而取涅槃，故見菩薩果報五欲，亦謂為不如法，捨離推却而不得去。乃至云：天以無分別心感，還以無分別心散。而身子分別生死涅槃有異，即是別見惑也。豈非其說一致？雖然，此特以教門節目言之，而未知其有同者焉。故復更以通論圓其說。於此應知，愛惡二心雖分二惑，取捨二性本同一機，初無二法。有愛必有惡，有愛惡則有諸心[(厂@((既-无)-日+口))*頁]，隨事所發。如何？是則以身子去花之心，或遇迦葉之琴則舞；以迦葉起舞之心，遇身子之花則却而不受。其實本一機也。但所從言異，從動心染著而言謂之思，從分別起愛而言謂之見。政恐學者因其所異而異之，故特以同者成之，庶其說之圓也。然則聲色亦有同乎？曰：同是界外上妙，色聲則不異也。苟為不異，何以好惡之別？曰：好惡云者，非其勝劣之謂也。直以欲之大者莫若於色，故以花為不如法而力去之，非以弊劣言也。亦猶持世云：無以此非法之物是已。抑色鈍而聲利，如琴則屈曲巧妙，故動人也易，感人也深，有況菩薩勝妙者乎？所以好惡不同也。然而身子直去花耳，何由知其分別生死涅槃之異而為別見耶？曰：以微而知著也。尺迦葉聞琴起舞，正報可爾，而須彌低昂亦復不安，何耶？曰：此是何人境界，乃以依正致詰？然極有意，宜深思之。

示正習斷破文涉餘義例(一、二、三、五、七、十五、二十九、四十、四十三、二十二)

論曰：昔人但知執說以難文，而不知即文以為說。夫執說以難文，則文無不壅。即文以為說，則理無不通。何也？如通教明留習潤生之說，或曰扶習者，而約位有從因果之別，或因斷果留，或因留果斷。使執一說為難，則文有所不通，故各隨其義焉。然在通必言留

習者，蓋此教不詮真如變造，至果則無中道應本。凡所受生，必由業惑。業惑若盡，終歸灰斷。此其教旨也。故單習不能潤生，要由誓願扶之而後生。獨誓亦不能牽生，必順教旨資習而後生。則又曰扶習焉。所以因斷果留者，本非一文。然因既已斷，而果何所留？以是知其不然也。而曰從空入假觀，進斷色心無知者，此約斷位分齊言也。其實利生，必也固留勿斷。故至果位，還扶此習而起化也。如妙樂文示果位，而有近從七地留習潤生之言，即其義也。若因留果斷，則又約因果增勝而說。雖然，此皆教道之論，實道則不然也。又如支佛侵習，議者莫不以謂正前習後。而支佛不唯斷正，亦侵習氣。信如其言，則別行玄記預侵之說非耶(云云)？今謂是亦執說以害文也。應先覈舊說，未為至論，而後隨文通變其說。何者？祇如舊言，侵習約何分齊？抑盡不盡否？盡則何異菩薩？不盡則何云支佛？理在習外。是知文本一往以示淺深，所以隨文通變者，據玄正約侵習以明支佛淺處，而記復對極果彼岸言之，則已不同常途。由是記中順文消釋，特取因中伏斷而說。伏謂伏其正使，使重者不起。斷謂輕者先去，則微念不生。此所以為預侵爾。而不曰正使者，由不制果，且復俱斷，故以二習言之。如曰支佛修行，不立分果，蓋先示其意也。然則先習而後正可乎？曰：今以伏斷言之，還不失其次。亦猶三藏菩薩先伏見思，後斷塵沙是也。或者必曰：至果還更斷習否？此人因中微念尚已不生，況後習耶？抑今明侵習無定分齊，亦何須致疑？以是言之，習氣之說，信不一途也。又如玄明不動三昧，有業及見思同入俗諦所破之說。妙樂示六心退，有恐是爾前見思俱斷之文。是皆日本嘗所致難，而四明已有成說(云云)。苟不以其常途為妨，而即文以為說，茲復何論哉？至於一家所明圓斷次不次之義(圓斷直說已明)，與夫諸文違異之論，皆得以觸類通之，則文無難者。苟循習一定之論而固執之，吾將奈何？

餘論下

論曰：習氣本乎正使，正使始於無明。然則無明孰為始乎？是必曰：無明之始，始於法性。而法性無明，體元不二。故知其始，始實非始。若對萬法而言，則萬法始無明，非無明始於萬法也。故曰：無明是迷真之始是也。然則無明自有始乎？其無始乎？抑有其始而不可得知耶？曰：此無始義，論之尚矣。如唐(復禮)法師嘗以偈問天下學者，自昔答者不一(如宗鏡、假名、林間、草庵諸錄備出云云)。今不暇評之，姑直以二義示其說。曰：一以不可知故，故云無始。二以知本無故，故云無始。何謂也？蓋無明乃不覺之初，以不覺故，情生智隔。天雲鏡塵，要有其始，但迷者不知。此即初義也。若究竟離念，最後際斷，亦不得知。後相如初，初相如後，其理不二。故雖有知，而實無始，究竟叵得。此即次義也。又亦不出事理之義。以理言之，本無始終。以事言之，有始有終。事即理故，雖有始終，而無始終。理即事故，約無始終，而言始終。抑亦可云：始終若極，與無始終，更無異轍。此皆起信及淨名疏記文意，檢之可知也(云云)。余亦嘗以偈答云：廓然寂體虛，寂照非起起。起處未全彰，何礙不止止。此如睡初困，正夢安求始(初義也)。要有大覺人，達之亦何理(次義也)。不患爾不知，所患不能死(云云)。抑入以性計言之，無始為有始。以離性言之，有始為無始。雖即今舉心動念，亦曰無始可也。如曰：若定計自它能生諸法，法則有始是也。故復有偈曰：有念同無念，無初喚作初。要知空劫始，元不離今時。思之。或問：玄文障理，與心要之文，如何同異？曰：不同也。玄文唯約圓論，故得通別俱障畢竟空等。心要義通，故在圓則圓，在偏則偏。然於別見思外，而又言根本無明，何耶？曰：此約相應獨頭言之異耳。然言通別見思，既盡之矣，何容復有所謂直爾障理惑耶？曰：一往雖爾，不可夐異。但所從言不同，非謂體別也。例如報智一也，而論上冥下契(云云)。或問：塵沙諸文，或分三品，或言界內外。以二合三，殊不相當。亦可對會否？曰：此亦隨教盈縮不定。如通教唯斷界內，故亦不分品別。既該於內外，且

塵沙位長。故十住界內，既當下品，是則中上義當界外明矣。圓教十信，例亦應爾，但位短不分耳。或問：塵沙若不潤生，何以文曰若無塵沙，方便不生？又曰無量塵沙，招無量果報？此何意耶？曰：記主自斷之矣。文云塵沙實不潤，界外生牽報，並由無漏業為因。無漏業者，著空之心也。以著空故，不了諸法。故從所不了法，一往對土，亦得以塵沙當之。即此初文是也。次文亦為成三惑，各有招集果報之意。故以它機，塵沙之病，即見思是。得有招報義，皆一往言爾。或問：妙宗有云：見思重數，如塵若沙。此於見思塵沙，的屬何惑？曰：塵沙也。而言見思重數者，即彼見思，是菩薩假觀所知之病，凡有若干重數云爾。兼識藥等，知即為假觀，不知則為塵沙。故曰：塵沙不是障，是障障塵沙。即其義也。或問：二乘塵沙，何處斷耶？不斷，豈能將來教化眾生？曰：亦有時處。如般若加被二人，轉教領業，說者聽者，是即義當破塵沙也。如文云云。或問：圓十信位，所斷塵沙，合該內外。何云初發心時，正習俱盡，此乃界內正習盡耳？曰：若約三惑竪斷，此塵沙惑，合十信盡。今以塵沙通至後地，故約真似相望，分內外耳。或問：四明所謂習氣，同別習盡，說理雖通，還亦有文證否？曰：非無文據。如上明八九十信，止斷界內習盡。而輔行云：習通界外，塵沙無明。豈非塵沙亦通後位耶？又如大論云：十地菩薩，猶有習在，以於諸法，有所不知故。豈非正指塵沙通十地乎？然則塵沙十信已斷，何容至此有所不知？曰：不知之言，非特學知而已。正言位未究極，故理與事，皆未究顯。方知向說，其義符焉。或問：結習未盡之文本出淨名，而大論指云於聲聞經說為習氣，何耶？又如順正理論及俱舍明二種無知本出小乘，而云塵沙即是習氣，何耶？曰：淨名之文雖非小乘，然對二乘覆相而說，是亦義當於聲聞經，非謂小教也。其二論之文蓋約教意，通論本非正為二乘人說，故不妨云也。或問：淨名料揀去花結習之文，如迦葉等本是別結，何得指為通結之習？曰：以實言之，此雖別惑，然於二乘亦只謂是通習可也。或問：觀音玄記釋三十四心正習俱盡，有云一言於習有見思

習及塵沙習等，然此一文可疑者三：常途祇應言是見思正習，今兼塵沙釋之，一可疑也；若據菩薩所斷為化眾生本先斷塵沙，今言二習俱時而盡，二可疑也；凡言塵沙法門與四真諦本自不同，今合言之，三可疑也。今以次釋之曰：諸文常途至果但言斷見思正習而已，正以塵沙先盡故也。而此文亦云菩薩修學塵沙法門治其劣慧，豈非先斷乎？而曰俱時而盡者，蓋以塵沙法合真諦言之，彰二諦同時究顯果位，故云也。是亦小教當分正習俱盡究竟在佛之意，故知四明凡所釋義必不徒爾，不然何時異於它文？學者更試詳之。

觀法論第五

總篇上

論曰：明理莫先乎教法，會道莫近乎觀門。非教則理無以彰，舍觀則道何由契。故一家宗趣，寔以二者為涉道之津。蓋教以詮顯為功，必由於言說。觀以契悟為本，乃在於忘言。然非言無以顯忘言之至，非忘言無以達言說之妙。故如說而證，則教亦忘言。從聞而修，則觀亦有說。今姑置教而論觀焉。夫觀始於北齊，得之中論。四句觀法，因祖千龍猛傳之南嶽，南嶽授之天台。方是之時，其為觀法，至簡且要。師資授受之際，可謂嚴矣。得其旨而默契者，亦多矣。惟其外適時宜，附會經論，因裨以時教之說。而間有進修者，或不得其門，或有壅乎觀。藥病萬殊，妨障非一。則又廣以乘境之道，一觀一行，莫不有法。由是一宗教觀，從容悉備，而大明于時者，其來尚矣。然而四句三觀之宗，亦因以滋蔓汎濫，往往失根源者有之，非不知守是道以嚴其傳，亦時有不得已焉耳。然猶遞相祖述，宗承有在，元元本本，傳至乎四明極矣。自是分宗列派，異說橫生，偏見曲學，亂于其中，紛紛藉藉，莫可紀極，逮至于今，不勝其弊。是以觀法之道日衰，宗承之說益病，間有言焉，亦多不得其旨，是非失當，何敢造次取信於其間，此論之不可已矣。然觀有多門，行亦不一，於是乎以一念三千為觀法大體，三種觀法

為教行樞機，十乘四行之殊，事理教觀等別，殆不一端能盡。今略舉數例以示焉，庶幾乎簡易之道，條理可觀也。

別例中

右觀法類，文總六十有五。言三千大旨者九，言三種觀法者十，言十乘觀相者二，言四種三昧者七，言事理二觀者八，言起教觀通初心所修者一，言觀心觀佛者一，言勝別三觀兼餘觀相者三，言通相三觀者十七，明境觀不二附餘義者七，凡十例。

三千大旨例之上(十六、十八、十九、二十、二十一、二十六、三十六、四十一、四十三)

論曰：夫三千者，諸法之總名，圓具之殊稱。吾佛以之為所證境界，法華以之為開顯大綱，天台以之為所行法門，止觀以之為指南極說。是以言其法，則界如世間，無法而不具。本其理，則三諦妙性，無理而不彰。示其文，則出自於法華。建其言，則功推於智者。非圓心莫之能攝，舍妙悟其孰能明。融萬法而歸一心，即一心而達三諦者，其唯三千乎。夫三千之道，理固高深。苟得其源，本自明白。今略以四義論之。其一曰：元意唯觀具。其二曰：三諦在所顯。其三曰：事理本一體。其四曰：即具無異途。得是四意，則三千宗旨，思過半矣，且不為異論所汩也。何謂元意唯觀具？蓋一家觀道，圓論諸法，必本一性。一性之妙，三諦天然。此摩訶止觀不思議境，所以明百界千如，三千世間，在一念心，不前不後者，宗在觀具故也。故曰：一家觀門，良由觀具云云。(陳了翁三千有門頌，益得此意云云。)若有一法，從心外得，不由性起，則法成偏邪，體非常住。故今以三千之妙，為觀法指南，終窮究竟極說者，良有以也。故知不明三千，無以示性具。不明三千，無以了唯心。不明三千，無以達法妙。不明三千，無以知體一。不明三千，無以顯性融。不明三千，無以見體量。不明三千，無以彰果德。不明三千，

無以識圓心。不明三千，無以異偏乘。不明三千，無以顯宗旨。然則三千之說，所顯若此，昔人云何乃以三千為定幻假，為非道，為差別法，為因緣生，為無明故？有斯妄可破者，一何反祖違宗之甚乎？縱有一二文義憑據，要各有意，安得不究其所以然，而直以妄為說耶？其文後當知之。何謂三諦在所顯？良以三千雖法相之廣，數法之多，要其大體，不出三諦，亦由三諦得有三千。所以非空無以徧相，則由空故，得以相三千也；非假無以顯具，則由假故，得以具三千也；非中無以融攝，則由中故，得以攝三千也。是則三諦各當其義，以成三千。不然，則三千之法，尚不能有，況能盡其妙乎？然則三千非三千，體是三諦；三諦非三諦，不出一性。故自一性而觀三諦，則三諦非三；還以三諦而顯三千，則三千本一。以其三千本一，則數而非數；以其三諦非三，則名而非名。名而非名，數而非數，則所顯一性，不定空假中，不離空假中。言有相無相，亦未始有無。故曰：唯一實性，無空假中。又曰：三諦無形，俱不可見。即三諦所顯之旨也。故以是而為境，其境妙；以是而為觀，其觀融；以是而顯性，其性彰；以是而成德，其德備。至於曰然即假法，可寄事辨等，則又約名言以辨相耳，非所謂的顯體性也。夫約名言以辨相者，則必有形對等義。故一往名相，不得不爾，又何足為定論乎？而或者不達不究所顯是何道理，乃於能顯名相，競以有相無相之論，遂將三諦乖離而說，又以三千偏於俗諦。以是而立宗者，固非其異；是而扶宗者，亦未為得。是皆不本根源，徒事名相之末，其不足與議此道也亦明矣。何謂事理本一體？夫事理之義，固非一途。今於三千而言事理，不過輔行曰：一者約理云云。所謂理造者，性具也；事造者，緣生所造十界之事也。然理無所存，徧在於事。良由理具，方有事用。則理無事無依，事無理無本。以理融事，以事攝理。此圓頓事理，所以其本一致，其體不二也。故曰：圓見事理，一念具足。趣舉一法，事理具焉。祇一三千，趣事趣理，乍分二義。故自性具言之，即三千是理造；自變造言之，即三千是事造。事理雖異，一體元同。抑又雖彰二義，正顯

性德。若知事中三千全理而造，不唯顯性具之德，亦顯所造無非心性。故今以事理三千並為所顯，良在此也。事理既然，修性體用，莫不皆然。如曰：鏡明性十界，像生脩十界。形像修性，鏡內外一。又曰：三千竝常，俱體俱用。皆其旨也(云云)。而或者槩以空中對俗諦而為事理，又謂理體定無差別，事用定有差別。且曰：勿謂相即之故，矯亂而談。今謂一往義門分別，文固有之。若執為定論，則失之偏局，全乖法體。矯亂而談，尚且不可。離隔而說，又安得乎？何謂即具無異途？夫談即談具，起自一家。要必兼明，始為得旨。何者？如止觀明一念具三千。又曰：三千即一念，一念即三千。不前不後，此為即具之大者。仍須了知即不可無具，具不可無即。即而不具非圓即，具而不即非頓具。頓具則無法不即，圓即則無法不具。若即具各明，而不相成顯者，雖前偏教，亦得言之。惟即具兼明，方曰圓詮。故曰即具唯圓，及別後位是也。所以言即，即具而論即。言具，約即而論具。夫惟即具而論即，故雖性德三千，不唯具性，亦即事中之相也。夫惟約即而論具，故雖修中三千，即於理性，而不妨諸相宛然。是則祇一三千而論修性，祇一三千而論即具，理無異途也。而或者乃以理具三千，具性而不具相。即性之際，一法不存。又言即，則事為能即，理為所即。言具反是(云云)。今謂彼說一往，與之得形對偏強之義。二往不然，豈有圓頓即具之旨，而以局限偏執能明乎？然霅川之說，信如所格，是否可知。而四明宗旨，曾不言之，何耶？曰：四明無別宗旨，但是能明之爾。故四明宗旨，即荊谿、天台之宗旨也。但取彼此文旨而會釋之，無不泯合者，故不別出耳。

不思議假非偏假，此假本具一切法。真空不空非但空，圓中圓滿非但中。是故四(元作三)門之初門，即是不可思議假。初門即三三即一(略一句)，猶如四指(元作一二三四)指一月。四點似別唯一空，門門一一為法界(略一句)。不以妙假有門觀，誰知法界具足法。聞(元作見)思修證無不妙，心能觀此體具故。若祇觀心不觀具，則於

一觀分二家。一家觀門異諸說，諸說雖(元作自)異觀自一。彼迷一心具諸法，落在通別次第中。次第而生次第斷，豈知十界本常一。三千本一亦如是，皆非世數可分別。(此下略八句，意似未安故也。)妙境(元作古珠)元無空假中，而(元作今)亦不離空假中。空即是心(元作空)，假是色(元作心)。非色非心名曰中，色心絕處(元作體絕)中體現。於一一法體皆具，凡夫心具即佛具。取著不圓則不具，唯一具字顯今宗。入此宗者，甚(元作十)希有。(右陳了翁三千有門偈，今附於此，微加刪治。或易一二字，庶存顯要。)

三千論文例中(會宗附)

論曰：明大旨者固達於文義，暗文義者必大旨未通，故次大旨而論文義焉。然三千之文多矣，見於斯類者九文而已。今括而論之，兼對他文以辨同異，凡為五例：一、論三千所出。按輔行所指，一念三千唯在止觀以為究竟，極說他文所未嘗言。然所出文一而對者三：一、約偏圓，則說唯在圓，別則不說。如輔行明凡夫心中具三千，有曰：別既破九顯一，界如漸減，不言三千明矣。奈何觀心論疏有曰云云，豈非別亦說耶？曰：不然。祇如淨名疏記云：若凡夫人迷中三千，豈亦謂說耶？因為之說曰：言凡夫具三千則可，言凡夫迷中解三千則不可；例別教體具三千則可，言別教說三千則不可。以此拆之，斷可知矣。雖然，而觀心論疏之文灼然，此云何耶？曰：彼雖似言三千，而不即心而具，且曰是如來藏具足等，故知在果不在因，還屬教道之義。況滅後釋文，言亦無咎。二、約今昔，則昔圓不可說。今圓可說，以昔未開二乘作佛，故三千之旨有虧。唯至今經開權顯實，一道無偏，故曰指的。妙境出自法華，即十如是文也。然則十如直因果法，何指的之有耶？或據金錍，十如必十界等故也。今謂此不必然，應別指本末究竟等一句，始是妙境所出(云云)。三、約三部，則止觀說也，玄句不說也。此有通別，通言界如莫非三千，故知玄句亦應可說。但教觀殊途，三千之旨或

須不須，故言有詳略爾。二、論二造釋文。若以指的妙境出自法華，何得却以二造釋華嚴文耶？曰：文各有致，旨實相成。何者？十如既約開顯言究竟等，則無法不妙，故言妙境出自法華。心造既該事理二義，故得引造證具，則以二造釋華嚴文宜矣。若論相成，則法華妙境非無二造之旨，華嚴心造何妨妙境之談？但部旨不便一往從別釋爾，並示之如別(云云)。三、論取著具否。如止觀以取著心不具三千，而輔行又以圓人有不知互徧者，此何意耶？曰：若論無心而已介爾具足，何有取著而不具乎？然此云者，須知二意，謂約體通收，據情的揀。以初義言之，尚無無心可揀，安有心而不具？以次義言之，自別教道已還，皆在所揀之例，況取著妄念乎？雖然，苟達妄念無一異相，則當處三千具足，不在遠求也。如次文者，祇是寄不得意以示具徧爾。故曰：苟順凡情，生內外見。故雖圓人亦有不得意者，應照理體本無四性等，則以理泯情，妙斯達矣。四、論三千情法。如向論三千，即所顯之德，而淨名復以之配非道，何耶？曰：若論圓頓教中，法法稱性，若事若理，善惡淨穢，無可捨法，所可離者，情病而已。故淨名云：但除其病，不除其法，其病若亡，體自復本。而諸文中，情亦名事，故使自來因以事為所破。殊不知有理具之事，有情染之事，於是有即離具不具焉。情染之事須離，故亦可破；理具之事，則是法門，何離之有？離尚不可，況言破乎？然以三千為非道者，正顯真妄不二，情不離理。故此對之，亦猶四明以修善惡對於事造，豈亦破事造耶？故知文各有意，若槩言則失之矣。五、論三諦義門。然約三諦而論三千有相無相，則義門進否，文復不同。如以亡照言之，亡則三諦俱泯，空中尚皆叵得，況言三千乎？照則空中尚是假名，況三千乎？如曰三諦無形等，又曰空中尚無等是也。且三諦既皆假立，何妨約空而言三千，以能徧相故；約假而言三千，以能顯具故；約中而言三千，以能融攝故。然以中邊言之，空假雖有徧相體具之德，其如融攝三千，還須空假即中，功歸中道，如金錍之文是也。故余義解

又有言各有當，義存互形之說(云云)。若以遮照言之，則一往三千屬假，空中則即假亡泯，如曰照故三千恒具等，又曰境據假邊，且存其數等，皆其旨也。分別雖爾，克論心性不動，何嘗定異哉？若聞空假，隨語生解，斯即動也。何謂不動乎？至於約真俗以論自他、體用、事理等義，例可知也。然亦分而不分，不分而分。如曰理性、三德、三諦、三千，故指要有先例自他本同之釋，便見自行唯在空中之文，乃不分而分。既約自他以分三諦，而鈔又曰：然今所辨自他，俱在妙假。又曰：欲約三諦論不二，故乃分而不分也。由是明之，凡向所謂有相無相之說，皆其名言論之而已。若乃其旨，則正言似反，言乖趣合也。要須究其所以有相，所以無相可也。有相無相，當作一句一法會之。惟其實相無相，所以三千皆實。惟其徧相一切，所以相相宛然。是則相即無相也，無相即相也。相即無相，謂之有相可乎？無相即相，謂之無相可乎？一有一無，既皆不可。雙亦雙非，自然亡離。此有以知荊谿、四明，其說符契。抑有以見四明、霅川，不當矢石也。而時人專以四明說三千為有相者，亦悞矣。偏於有相，尚且不可。偏於無相，及亦有無等，其又可得即？抑又以法相言之，不出單複之異。所以單明則空破假立，中為絕待。複則俱破俱立俱絕之謂也。言有單複，理實無殊。所以為四明宗旨，不異荊谿、天台之正傳也。霅川直知單義而已，故未免乖離。要之兩家所以異者無他，法相單複而已耳。

三千釋疑例下

論曰：三千文旨雖已明白，然有餘義，與夫昔論而決擇未定者，更試略釋之。或問：舊以四明謂三千通乎三諦，則曰三諦各有三千。如義編所敘，其說果四明之說乎？曰：非然也，直霅川以己見定之爾。彼因四明有事理各論三千之說，乃以自所立義，約三諦對分事理言之，豈非理體空中亦有三千乎？殊不知四明所謂事理，乃三千俱體俱用之事理，正不約三諦。

論，蓋厚誣爾。然則以四明言空中為有無邪？曰：以義言之，亦無而已。如曰空中名遮，一相不立，豈不然乎？但四明言三諦一體，故有不定有，無不定無。由是言之，謂四明三千通三諦則可，謂三諦各有三千則不可。彼併作一說，殆於相反也。或問：昔論三千體相者，或以三千為通體，三諦為別相，或反是以為說，其孰為正論？曰：通言各有其義，但別從正意，莫若以三諦為體，三千為相，斯得其正論。惟其三千體是三諦，故應於名言。如十法界離合十，如是三轉，通對別對，莫非三諦者，良有以也。或問：霅川定約事理言差無差相，且難四明事理體用各有差別，以為迷理為事，蹙本為末者，其說孰是孰非？曰：此亦不可槩論，須知有相對相即，形奪體性等義(云云)，而後得以論其是非。何也？如霅川但得形對義，而失體性相即，故得在一往，失於至當。而四明為格舊弊，且申圓旨，專以體性相即為說，故得在至論。其名言形對之義，得以略也。今引一文，以證理非一向無差，事非一向差別。如輔行曰：生之與佛，無復界別數量之異。以理等故，數類亦等。據此足以折中兩家之說。且云：勿執事義而互相妨。斯言殆為彼發，聞之能無慚乎？其又以理所具性，如地具桃李，不可求其枝葉者。今謂非全無相，但事理形奪。故在理則全相成性，在事則全性成相。非謂於理全無，在事別有也。抑四明為彰圓具，故曰相相宛然。而或者以十如中如是相當之，蓋不知十如皆性皆相故也。或問：本末究竟等一如，固是所本妙境，亦九如之總相。然亦有別相乎？有則未見指的，無則三千數虧耶？曰：自來罕究，此亦難明。若此一如尚昧，則前九如特未定耳。按妙玄云：所歸趣處為究竟等。此應有事理通別二義。約理通論，固以三諦為相，不離前九如。從事別說，則十界各有歸趣。如止觀明地獄界，以癡為究竟等。文以一字開其義端，類說可知也(云云)。或問：正報一千可爾，依報假名，約何以論，亦各一千耶？曰：但知正報一千，則以依從正，以假從實，自應爾許。所謂依報，非直國土而已，亦有性

相體力等十法。所謂假名，非直十界總名而已，祇於實法一千從而名之，即假名一千也。然則依報亦應有假實耶？曰：例亦應爾。但從正報為正，亦假名則同，故從略從合耳。或問：三千攝法足乎？曰：足也。亦有餘數乎？曰：有之。如曰百界中之千如、如如、十如等，又曰世諦心中尚具無量法等，然有餘數，安在其為足乎？曰：於法則足，數則容有廣略也。然則法足而數廣略，何也？曰：無他，亦隨文義而已。若乃彰圓融之旨，示該攝之相，則三千足以蔽之惑。問：諸文凡示觀境，或言三千即空假中，或但言百界千如即空即中，四明則曰三觀相成，霅川乃云說有詳略。故假有單複二說，得失相去如何？曰：大意略同。但霅川於略說無相成之義，差不及耳。而四明言境有結成未結之異，所以假觀得以略否？不然，則文之欠剩也。至於曰又準內體，三千即空假中，三千已是妙假，猶尚更立三觀，此則與霅川意同。然則止觀三千妙境，既是正明觀法，何以不云即空假中？曰：非不言之，但文相稍廣，不即言耳。至下，結顯。文曰：若解一心、一切心等，始以三諦、三觀及諸三法共結顯之，非不昭著。人見文不即言，遂謂妙境不言三觀，一何疎略乎？或問：止觀引三譬喻以示心具三千，而霅川以初二喻謂以生顯具，喻理造三千；後一指夢所見事，喻變造三千。意以後喻驗三千無明故有者，若為疏理耶？曰：若論喻旨，固各有意，總言不出。譬於前文理性自他橫豎結成等相，即記文所示者如此。又曰：若自若他，不出三諦。下之二喻，擬此可知。曾不聞以二造帖釋者，況皆譬喻，自不應執譬難法。然則文以三千屬無明者，蓋對一念法性，故一往順譬。且以三千屬於諸法，諸法本於無明，其實三千之妙，必合三者，方盡其理。故曰：無明與一念不出法性，故非多非少，安得專以無明為言耶？或問：以對會四土、六即、總別等義，余既別章示之，得以略也。或問：子向以三千為終窮究竟極說，未易以語言文字盡其妙，政恐學者昧於自得，有不說三千之言，今何遽說耶？曰：誠有之。然今說者，亦不得已焉耳。雖然，且道祇今是說耶？不說耶？任彼自答(云云)。

三種觀法例(一、二、三、四、五、六、廿八、廿九、卅一、四十)

論曰：明觀行之總攝，被根性之多途而無遺者，莫若三種觀法焉。故曰：夫三觀者，義唯三種云云。夫圓觀一而已矣，何容有所謂二三耶？究其所以立者，蓋有多義故。以意則順機入道，約義則從行、從法、從事之別。又從行則正示行門，餘二則義立成觀。若各論其意，則復隨文用與不同。所以從行觀者，是固止觀專為觀行之機，立以乘境，從於四行，俾惑滅理顯，功成入位，至清涼池而後已，亦謂之約行觀。其如事法觀門，蓋本於玄句赴法行之機，使專觀則有所不待，令尋文則彼且不暇，故示無方之說。約義作觀，託附而修，亦足以入，故有茲二觀之設(觀相修法，備諸本文，不可具盡)。通言不過以三觀之心，觀五陰等境一也。而所以論者，就今類文，大約不出四說：其一曰事法修否，其二曰不待觀境，其三曰歷託同異，其四曰兼互修相。何謂事法修否？蓋其說始因山外一宗，以事法二觀為不可修，意以文中乘境不委，及不簡示識心。且據文云：若此一句足得修行，十境十乘便成煩苐故也。及示立觀，凡有二意故(云云)。四明則異是說，乃以三種觀法皆為行立，俱可造修。略有三義：一據文立行示修意，二觀陰揀境示修相，三以廣決略示修法。此復多途，有於事法二觀不待修習而自深證者，有於略觀修之即入者，有於觀道有壅即須決通者。此又二，向大師在世咨稟口訣，人師後代懸取決通，並顯事法但可修也(此皆義書等文旨云云)。後有霅川師者亦嘗論之，彼固與四明而亦不奪山外，蓋傍宗立義而已。今謂彼不可修者，是不必難之以它，宜直問之：汝將何以為修耶？豈必同事行而為修乎？抑布列乘境然後以為修乎？不然，則既略有境觀可以安心矣，若何不可修耶？果不可修，則一家所傳四句觀法，與夫經教一觀一行例無用耶？彼徒見喻疑一文，執為定論故也。殊不知彼因僻解師以十二部經觀心為頓頓，觀形今止觀以為漸頓，故一往斥奪云爾。以今言之，彼略此廣既無異途得以決通，豈

全不可依耶？亦如義書所解也(云云)。文既非據，則所立二意任運成非。然則四明既約諸義申其可修之說，有符文合旨之得，曲盡機教之相，其與山外得失遠矣。何謂不待觀境？良以玄文示立觀心意云：即聞即修，起精進心。於是籤釋云云，故有所謂不待觀境之論。彼山外宗既以事法不可修，則不待之言任當自失。但傳述四明者復有異同之說，此不可不論也。一曰：言不待者，即不待專講止觀及自尋文，必須師氏口訣，懸取乘境，以廣決略，方可修者。一曰：若謂以廣決略與專講等異者，此知二五而不知十也。其自說曰：義書明事法觀，正不必以廣決略，於事法有壅者，方稟決之。今亦不暇評其是否，姑約四義，述正其說而扶顯之。四義者何？謂約觀定文旨，隨機示決通，對舊言不待，成觀論所歸(此並義書文旨云云)。然則不待之言，意有所屬。蓋正以事法之略，對彼止觀，故修略觀者，則不待彼約行之境觀也。(一)是不唯不待專講自尋，亦不待決通，此其修事法之正者，但於觀道有壅者，方決之耳。況所決通，還通事法之壅，信非他觀也。(二)而又曰不待等者，此因他計有是之斥，未必的意也。(三)是則雖曰不待，而妨修入，縱有決通，仍歸事法。(四)非謂纔言決通，便與止觀同科，亦非不待專講，而必須咨決等。評者雖知事法不必專在決通，未審決者復是何觀？抑義書之文將如何通？苟得今論，庶幾盡善矣。何謂歷託同異？按義例有云：如方等、普賢，其例可識。文本明託事，而却以歷事例之。又輔行引大經等文，本屬歷事，而乃以託事結者。舊約託事即歷事等四句，收判亦多承用。今獨謂不然，立句煩而無當，指文乖而有失，無足取者。直以二義斷之曰：約觀正名則一向有異，據名論義則有通有別。如山城等觀，既約依觀正以外表內，還就心論觀則正名託事，故與歷事直以外境表對觀門者異也。若據名論義，歷事得名託事，以莫非託事見理故也。此則名通而觀別，如輔行云云。託事不得名歷事，但是約事表託，未必歷境用觀，則名與觀俱別。然則義例文者，蓋因託事兼示歷事，同是借事為觀故

也。故云若以導執情等，非謂以例託事也，亦是以理體事之義同。故義書云：且大林精舍是依報色，又以理智體之正同，方等普賢歷尊容道具，此其證也。若辨異者，則歷境內觀之殊，正觀導情之別，故知同異不易研詳。但此區分，觀道可識矣。何謂兼互修相？此因續遺明附法有含託事之文，故有三種兼修之相(云云)。或者以謂投足淆混，決略有妨。今謂不然，是皆隨文約義而作，非必修者，亦若是交牙也。文相雖爾，據實用觀還各有歸，何淆混之有？如以廣決略謂之兼修者，以十乘不出約行之旨故也。至於光明附法有推運之釋者，是亦順文乘義而已，未必便約起心觀也。故文有性既具運之言，還是理觀耳。餘如別論。

十乘觀相例(十七、卅七)

論曰：一家觀門入道，所以乘必至十者，蓋入道之要，始於照本，照本而後善修，善修而後盡法，盡法而後離謬。此十乘所以次第生起彼上中下根，深諳妨障，大備法藥也。故有不照，照則達矣；有不善，善則至矣；有不盡，盡則得矣；有不離，離則入矣。然則不思議境者，照本之謂也；發菩提心，巧安止觀，破法徧識通塞者，善修之謂也；調道品，對治助開者，盡法之謂也；知次位，修安忍，離法愛者，難謬之謂也。四者既備，然後圓實之道，可階而升也。此其大略而已。然所當論者有三：其一、對根進否。夫觀法匪十，對根有殊。雖復根殊，但是一不思議觀，觀不思議境。而對根之說，文或進否，此自來所以論也。大意云：上根唯用一，中根二至七，下根具用十。此則由三根，故有十乘也。然則輔行何以又曰：前之四乘，用無前後？苟無前後，何容分配二根？又曰：行人觀法，極至正助，正助則七乘耳。何得又以後三對下根耶？曰：文各異義，毋得守一以妨諸也。故或以一人具用十乘，或可十乘被多根性，以至一乘自對三根。如曰前四用無前後者，此約一人具用說也。故文續云：通塞等三，成就前四；次位等三，以判前七；能善

用者，十如指掌。是豈得以大意對根難乎？又曰觀法極於正助者，車體具，度義備故也。後三乘之所涉，雖正非觀法，若下根非此，則不足以離謬，或難於入道，故用對之。其二、前導缺具。凡論乘體，必三法具足，若法若喻，莫不皆然。所謂三軌和合為一大乘者，法也；其車高廣，駕以白牛，眾寶莊嚴者，喻也。故義例曰云云。此則大體之說也。至於玄文，歷四教以釋乘義，其藏、別二教，乃以觀照為體，如文云云。然則觀照既當前導，若以為體，應缺其一耶？抑亦具而或有說乎？曰：一法兩用，何必他求？蓋觀照體是智性，取其照用，即前導也。約其破惑顯理，從始至終，有運進之義，即車體也。故文曰：三藏以無為智慧名觀照，觀照豈非前導乎？且曰正為車體，豈非一法而兩用乎？別教例之(云云)。然以法例喻，是應以白牛為車耶？曰：正由昔人以喻蔽法，故不能通，不可以喻喻真解脫，故知以喻難非也。然則藏別不以真性為體者，玄文固言之矣。在藏則真不能運，故證非乘；於別則理不破惑，故用智為體爾。又如籤釋云云，即其意也。其三、指體同異。按義例曰：若無十境，乘則無體；若無十法，名壞驢車。是則陰等十境，圓人體之，無非乘體。而釋籤又曰：以火宅為寶渚，必為所焚；指煩惑為能乘，義須傾覆。何也？曰：祇一障體，而取捨或異者，蓋體有當體、有所依。然則義例指為體者，是所依也；籤斥為非者，非當體也。若夫當體，則十乘雖異，當以一不思議境為體可也。雖然，圓論所依，依而復即，則此二體，義異體一也。故曰：能觀觀智即無明。是豈得夐別乎？而釋籤非之，抑又有旨焉。文意乃由別顯一科，正約不思議三法真性而說。恐世濫行，猶迷此故，故約車體對餘莊校與奪言之。意言若迷一家不思議旨，寧缺莊嚴？缺莊嚴則徒乘而已，車體猶存。昧斯旨則自行何依？一切皆廢。然則所至苟迷於寶渚，斯火宅耳；能乘不達於妙境，斯煩惑耳。故云也。其有餘義，尋讀可了，不俟多端。

四種三昧行法例(八、九、十、十四、十三、廿五、卅一)

論曰：諸經三昧，固不一途。而天台以身儀四句束之，故有常坐等四三昧焉。是為五略之大行，三種觀法之一也。其行門方法，備諸止觀。今所論者，三義而已：一曰一行所本，二曰得名所從，三曰二觀通別。所謂一行所本者，按止觀云：出文殊問、文殊說兩般若經。其文殊說般若(文凡三出，並同本異譯。今所引者，正出三藏曼陀羅仙所譯云云)，明一行三昧，其文顯矣。考經三昧，本亦觀佛，如文云云。況三道之文，前後散出，本不一處。而一家有云直觀三道者，蓋一往為成。今止觀端坐，觀陰界入之意，直以義用文，不以文用文。且欲簡異般舟三昧觀佛，故專從三道理性言也。立門投足雖爾，究言觀理不離事，觀事必顯理，觀心與佛同，觀佛與生等，其歸則一也。而言文殊同般若者，經直名所問經，恐從前本通目之也。據經有云：於九十日，修無我想，端坐專念，不雜思惟。即今行相。所以兼本者，一則期限如所問經，一則觀法如說般若，合二者成一三昧之法焉。而四明云問菩提經者，未詳指意，置之可也。所謂得名所從者，尋經一行之名，該通諸義，故或從理、從法、從身儀等，隨文用義，皆得名之。如經云：繫緣法界，是名一行三昧。大意據此，以理顯行，豈非從理乎？又云：欲入一行三昧，當先聞般若。輔行約此，對常坐等名，以示所本，豈非從法乎？又曰：應處空閑，捨諸亂意，不取相皃，繫心一佛，專稱名字，隨佛方所，端身正向，能於一佛，念念相續等。記文約此，正名釋義，揀異餘儀，豈非從身儀乎？故知經祖文義常通，而惑者執之成難爾。所謂二觀通別者，夫行必有觀，雖四行不同，其所修觀，二途而已。而說者不一，或曰四行通修二觀者，或曰上三三昧理觀，第四三昧事觀者，或曰第四通事理者，各據文說義(云云)。今謂論空言者，不如正以行相，如止觀修大行文，非不明白，何莫之用，而自臆斷耶？其所謂理觀者，莫過常坐，直觀三道等者是。而事觀者，豈非第四三昧，縱任三性，於四運推撿四性者是？若諸經行法，則同上三三昧矣。故文釋四運之文，則曰是隨自意中，從末從事，而修觀法。

又以諸經行法，例上三三昧，則曰如常坐等，惑唯觀理，豈非正言？除三性外，餘皆理觀故也。然則文曰二途不可廢者，約四三昧通言之爾，何關別對義耶？抑彼謂之通，乃以運性混而為一，兼彼歷事謂莫非事觀者，曾不知推性本通，雖止觀十乘上三三昧，亦嘗約四句推之，如修德境、三昧儀等皆是也，豈以此等例為事觀乎？其所以異者，推性而不推運，猶理觀而已，即運而推性者斯事觀爾，得斯同異夫何惑焉？雖然，常坐觀三道等，輔行例為歷事，而妙宗特以為理，何耶？如曰常坐一種縱直觀理等，又復如上配觀有事有理，而止觀又曰方法各異理觀則同，何耶？曰：各有所以，義不苟然。何者？如初文為釋四行方法各異，故各從事出其異相，又顯四行理觀則同，故理觀之名不專常坐，此則止觀之意也。其妙宗文者，正顯從行必兼歷事，意明十六觀經是從行歷事觀，故以常坐對餘三昧縱奪言之，而輔行又以理稱通於四行者，蓋對所歷事別，故若事若理莫非三諦之理觀也。然則事觀本推運性，而亦曰一心三觀，何耶？曰：若得義例文旨，此不足疑(云云)。其餘文義在文可知，無俟別論也。

事理二觀例(十三、卅二、卅三、卅四、四十二、四十六、四十七、四十八)

論曰：人皆可以入道，而有靜散利鈍之殊；法皆可以成觀，而有事理本末之異。惟以其法適彼之機，故有所謂事理二觀也。故義例曰：觀有二種：一者實相，二者唯識。實相觀理，唯識歷事。又曰：夫觀心法，有事有理云云。然則二觀明文，本於占察；觀門行相，備諸止觀。從事從理之旨，斷自於荊谿；三觀四運之要，復符乎大士。所以成一家觀門，為入道之要，夫何論哉？特由昔之說者，以非說為至當，至於境觀用與，乖謬頗多，因恐後學習非勝是，混亂觀門，投心罔措，是不可不辯而正者。如論事理之名，則以起心不起心為說，承其說者多矣。今獨謂不然，且心之起否，皆

事而已矣。若以不起心為理，正同山外以一念為真性。四明闢之，非不切著，今為四明說者，可復蹈其轍乎？況修事觀者，固正照起心，亦不專起心，蓋亦觀於已未心故。而理觀者，雖正從不起心，然亦通起心，如觀九境心等，故知不以此的分事理。更有約寂照制縱，推運不推運等為說，是皆見其末而不得其本者也。以今言之，不必他求，當據諸本文可也。即義例有曰：事理亦名本末，本末相映，事理不二。豈非正約本末言事理乎？然則何謂本末？即現前一念識心，推而極之，根乎一性，此之謂本；亦即此念，變而通之，至於起心，此之謂末。末即是事，變造十界也；本即是理，本寂三千也。四明則曰：事理二造，既其不分，事理二觀，從何而得？此之謂也。所以同觀一念識心，隨其根性從本從末之異。從本故，直達一念，體是三諦，則宜以三觀觀之，顯其性本寂滅。從末故，即於起心，推以四運，則宜以四性撿之，了其性本無生。然則無生即寂滅也，寂滅即無生也。其成功顯理，則一而已。由是言之，三諦三觀者，本也，理也。四運四性者，末也，事也。所以相映不二者，蓋相映則自異而同，不二則自同而同。自異而同者，即本末之言。約觀，所以三觀四性，彼此牙顯，卒歸於同也。自同而同者，即事理之言。約體，所以兩種三千，本唯一理，終無二致也。是不唯事理義明，抑亦二觀之相，顯然可從。而自來混為一說，故未盡理。然據義例等文，正以起心對不起心，而分事理，何謂非邪？曰：一往似爾，究論不然。如向評舊可知。若更言者，今不問起與不起，但直達法性者為理觀，推撿性運者為事觀。即昔人所謂起起皆寂是也。其義例文，蓋約便宜云爾。如霅川有曰：未起分別，即與真如內體彌近。其用觀者，如伐樹得根。起心既是根塵所生之法，其用觀者，如尋條得本。在理或當，今有取焉。但彼以識心對餘陰分之，為未善耳。(於此應論四三昧對觀之義，如上例。)至於歷事之事，與今事觀，固所不同。但義例有云：實相觀理，唯識歷事，事理不二，頗若難明者。今究其文，略得

他，通皆屬教。止觀雖有教行，通皆屬行。夫惟皆教故，並是所成。皆行故，並是能成。以能成故，若教若行，皆可論修。方彰解由行成之意。此其可修之大旨也。(更有餘義，此不詳出。)但其修相難明，同異莫辨。政使示之，亦莫不以若人善用止觀觀心之文為說。然則與乘境何異哉。謂異不異，皆未免乎有妨。今先示其修相，而後同異得以辨之。原其旨者，本由一心，具足諸法。諸佛證此，按心說教。四依先覺，覽教成行。還將此行，而修一心。此心若開，全顯諸法。夫觀既由教而成，則教必由觀而顯。教觀相循，迭相為用。起教之觀，蘊乎是矣。言其修相，必皆妙境妙觀，妙定妙慧。亦莫不以不思議三觀而照之，圓頓十乘而運之。是則善用十乘，乃所以善修起教。善修起教，乃所以善用十乘。不善用修者反是。雖然，此知同一圓觀而已，未見其異也。今示其所以異者，所從不同。其說有三。一者從本。以此十乘，元依教立。從所依本，得名起教。二者從用。由修妙觀，慧性通達。一切佛法，皆自心顯。從所發用，故名起教。三者從果。復由十乘，觀成理顯。破惑入位，則能果後。起教益物，從果名因。故名起教。非此三義，則直從觀體，名曰十乘。故不二門從相異說，乃以別對自他。而止觀等文，還約十乘以示起教，理無異致故也。由是言之，彼謂但修十乘，果用自顯，不必修起教者，蓋不得今同異之義故也。且以旨同言之，則修十乘，固已修起教而攝果用矣。雖謂不別修可也，而彼以別修難之，妄也。以其相異言之，雖謂修起教可也，而彼謂之不必修，非也。既非且妄，安得而取乎？然則四明有曰：若不修起教，則不能成就應機說法之用者，非直言修而已。深求其旨，蓋推本要終(意如前從果義中示)，且有所自而云。故義例曰：若無大悲熏於法性，理藏不開。(止)云：後時則無能利之法是也。若乃證其必修之說，則如止觀示心攝法。今文明自他皆通初心所修，顯然可據，何固昧耶？其又以輔行所謂起教唯尊果後，故與初心化他境異者，是猶以汎論生起而蔽文旨。本通文意，政由起教通於初心，有同依理生解

化他境者，故一往取此果後對彼初心以辨異爾。若專果後，任當自異，何須此論？以是知其義有同異故也。

觀心觀佛例(二十)

論曰：觀心所以觀佛，觀佛所以觀心，其理本一，孰云異途？然則論之所由興者，其始於十六觀。經疏題稱觀佛，而宗曰心觀，苟宗題相稱，何心佛偏言？於是論之不一也。或曰觀心固違於觀佛，或曰觀佛終妨乎心觀，故莫若妙宗約心觀佛為兩得之也。但不善其旨者，猶以義涉兩途，未能泯一。且謂定內外難易乖違者，今謂四明之說無非是者，請試申述其說，而後通昔之非，扶以文旨焉。何謂也？然論心佛同源，本自融攝，各從一境，豈不相收？故妙宗始有心佛一體之說，此則大體之論也。但今明觀境異乎兩者之間，蓋小乘觀佛不能即心，大教觀心未必託佛，皆不得有約心觀佛之言。唯是此經與彼般舟，同託彼佛而修圓觀，既託彼佛，故不同餘直觀心者。既曰圓觀，故雖觀佛，不離自心，故有必不必一段之義，此則今文之旨也。所以特曰心觀，而不言觀心者，非謂能觀，亦非直所觀，正顯此經即心為觀也。然而率觀彼文，凡曰託、曰據、曰就、曰即者，約義云爾，其旨則一也。由是論之，政使不因今文宗題之妨，但是圓觀色等外境，亦必須曰約心觀色可也。是知四明之說，得之有本，故雖通今文，亦不失大旨，所以為至當之說。若得一而違諸，又安得為善說乎？其所定內外難易者，蓋以其旨，不以其類也。何則？然此內外之言，非有方所，直約心佛法相言之。故以佛為外，以心為內。今既觀佛，豈非外乎？此乃非內非外而論內外。若以方所而言內外者，正同迷為內外，又安得悟唯一心乎？至於難易之義，亦以法相言之。故一往觀佛為難，觀心則易。今既約心而觀，得不曰易乎？此亦無差而差，約非難非易而論難易。故曰以旨不以類也。人不見之，直以類言，便謂所定失當者，誠不足與議也。然復須知，此非四明臆說，蓋亦有所自而言。一、如本疏釋是

心是佛之文，凡為二解(云云)。二、如輔行釋般舟三昧之境，則有二佛(云云)。夫惟感應道交，即所謂西方從因感果佛也。解入相應，即所謂自心三昧佛也。故文曰：以此二佛，共為一境，為順理故。從初義釋，豈非今約心觀佛之意乎？又如妙疏記有曰：稱理起想，但觀一念，妙理即足，何須土想？答曰云云。乃至若唯觀他遮那之土，必迷自境。若了心觀，自即他故，他即自故。不了此境，自尚成他，況觀他耶？觀土既爾，佛身心然。以彼格此，其理一致。豈非文旨的有所自乎？苟如他家以觀佛三昧為宗，而不即心而具者，幾何而不向心外觀耶？故此一說，尤所當知。

勝別三觀兼餘觀相例(十二、廿二、廿三)

論曰：三觀之義，造修者所急。故一家所傳，宗旨繫焉。是不可不論而明，習而察也。但隨宜異習，觀相多途。率而明之，凡略有四：曰一心，曰次第，曰勝別，曰通相。通言莫非三觀，而名相本乎瓔珞。於是有次第焉，有圓觀焉(云云)。而所謂一心勝別者，其皆圓觀之所自出。通相則涉乎兩間，而復別途者也。故曰：三觀本宗瓔珞。若別措所自，唯次第三觀，專本彼經，以其文顯故也。餘則各有文旨。如一心則本乎中智二論，此正今家所傳。勝別文相，獨見止觀，餘所未聞。唯圓覺有所謂奢摩他(靜空止)、三摩鉢提(幻假觀)、禪那(寂中止觀等)，於中隨舉一觀為首。今以偈括之，謂單三複具四，單複對成三，三八并一圓，漸頓二十五，故有所謂二十五輪。似今勝別者，大師闇合爾。通相則本於淨名也(此復別例)。今以次論之。夫一心三觀，言之甚易，體之實難。抑三句言則易，一句道則難。其始本乎中論四句觀法(云云)。然則觀出於論，論本於經。經有淺深，次不次異。故一家對教，有通別焉。北齊則悟一心之深者，而天台復取智論三智在一心中，得以成顯之，會通之，旨歸之。故一心三觀之道，始盛傳於時。其言曰：因緣所生法，即空即假即中(略釋如止觀第一云云)。又曰：一空一切空等，備在諸文，不

可悉具。而義例以一心三觀，三觀一心，破橫豎者，蓋以義言也。又曰：空也者，蕩一切法等。又曰：一念無相，謂之空等。四明則曰：於一心中，宛有三用。皆其旨也。而所當論者，蕩立之說耳。蓋止觀有曰：天竺注論，凡七十餘家，不應是青目而非諸師。霅川扶宗引之曰：唯青目最劣，尚云一蕩三立。荊谿云：盡理言之，俱蕩俱立。以其言出未背宗時，故使流輩後學，信而承用之。今考其文理，有大不然者，此不得不是正之。按文，一蕩三立，正一家所承宗旨。若青目則專蕩，故不可依也。故記曰云云。曾不聞荊谿有俱蕩俱立之言，不知霅川何從得此。苟如彼示，且責以斯文，不意獨擅之宗，翻為最劣之說，一何誣甚乎？雖然，使以四句析為蕩立，何如二俱之極於理，圓於義耶？曰：固有是理，亦不害義。若達一句即三，則二俱之旨斯在，何必徧彰其名，而後始顯邪？必爾，則不唯一句蕩立互形，抑彰四句離而不即，言欲融而反離，其得為善宗旨乎？斯說也，蓋有之矣。如說六即即，即具六之類，是皆過於圓說之敝也。其次第三觀，如瓔珞所明云云，即今別機所用。如曰十住修空等，此如常說。而所當論者，傍修之相耳。按玄文曰：十住正修空，傍修假中等。然別非一心，且無並慮，何以為傍修邪？曰：昔人以期心示之。蓋雖期心在中，若非空假，中無由入。如曰：以二觀故，得入中道第一義觀。故知祇修空時，便是傍修假中。後位例之，非兼傍而修也。雖然，此有名無實，未為至論。今以二義疏之，謂據位論觀，則如常所明；約人示修，則進否有異。良以別門根性多途，故有利鈍、得意、不得意者。其得意者，尚於三十心能破三道，成十地位。又有上根於十信位而出假者，豈不能於十住修假中邪？但利者常少，且非正修假中位，故云傍耳。是則二義兼得也。故妙宗示先修空觀位云：設欲修中，能所不絕。故修空為正，中觀為傍。即其例也。然特見於此文者，是固隨文用與？抑又有說焉。蓋文於十信，已言仰信此理。故十住等位，義當依信起修，而有傍正云爾。所謂勝別三觀者，本是圓人，以圓解心修不一觀，故有多入中、少入二等六句修相，而曰雖別增

減，而三諦無缺。又如四三昧中，歷事先修空假之文，是亦不別，而別即其相也。若以會圓覺，觀相似同，數義則異。彼有增減，故三觀或虧；此雖多少，而三諦無缺。以無缺故，唯六句而已。以增減異故，則有單複具三之相。必約二十五輪，方盡其數，則此略彼廣。略固不足以攝廣，而彼亦未可收此。故知經教名相，不必

以此經出乎方等，論其化事，則正為二乘保證偏空，兼為凡夫著有，菩薩滯偏，故使大士處處彈之，意令回心引入圓極。故知此經以彈呵折攝為本，適機不一為宗，漸引入實為所歸，密示圓意為由致。教既橫豎，觀亦隨宜，通別相成，進退合準，有異餘部，於是乎明。此其大略也。更試詳言之。夫彈呵所以折伏，折伏而後慰喻，慰喻而後攝受，攝受而後可與至極，至極則能事畢矣。然若直彈呵，祇應隨其所著，以偏勝者斥之，雖三觀從別可也。惟其呵折，意在攝受，攝受宜無異途，故得通以三教為斥。此則已用攝受之意，以觀準教，豈得不通？故曰此經以彈呵折攝為本。若為一機以論攝受，雖從圓極可也。為其所攝之機不一，有橫有豎，如諸國王長者菩薩弟子，眾機之別，橫也。而凡夫著有，二乘住空，菩薩滯偏，淺深次第，豎也。惟其機緣，雖橫而豎，故通而復別。論其斷證，還從次第，故曰以適機不一為宗。抑又意其彈呵與攝受不同(此彈呵與上異，攝受與上有同有異)，故彈呵從通。今其鄙耻而已，不必徇機之所宜，攝受從實，故須論其所得，則宜斷證以次。夫斷證以次者，豎攝也。彈呵從通者，橫被也。橫被不妨豎攝，豎攝不妨橫被，此通相所以成也，亦適機之相也。

經，文通而意別；室外之經，文別而意通。惟通別相有，前後互成，此其所以為通相耳。然則一往據文，大師從別，而記主從通，何也？曰：是亦師資相成顯之義也。蓋大師正釋三觀，通意已彰，故明成上生下，但從別說。此則以三觀之通旨，成上下之別文故也。能成既通，所成豈別？故記主復以上下之文，自相成顯，則文

與觀俱通。雖則俱通，而復宗明義，還申別意。故曰：為存方等，徧對諸土(止)，及以別呵菩薩弟子，即其意也。要之，或通或別，進否異者，並由未至今經開會故也。故曰：若至法華，方純一味。反顯爾前，未宜一槩。又曰：依教準部，進退消之，無令失旨。豈非正由方等部教法應爾故？則向所謂聖意化源者，信矣。

通相餘論上

論通相者，患大旨之不明。大旨苟明，小節不足論也。雖不足論，而不得不論者，尚恐學者以小惑大，故併以伸之。夫通相一也，而諸文或言屬圓，或言屬別，或言兼於圓、別，或示該於三教(云云)。其所以異判，何也？曰：蓋有由矣，義亦難明。是應先知其本，始可定其文相。何者？良以其本方等，部通四教，圓帶方便。故其能判之教，雖云別、圓，而非常途。所謂別、圓，乃通約四教、三觀而論別、圓。言通亦爾。至於所判通相，亦復多途。今以三義論之，俾攝諸文盡，亦使通相義明。所謂以行相則屬圓，分教則屬別，依文則屬通。且疏曰：通相一心，的屬於圓。果屬於圓矣，何容復通三教？抑取何義云的屬耶？此記固言之。文曰行相無殊，豈非正約行相與一心同故耶？故曰行相屬圓。雖屬於圓，而不專於圓。以其部旨兼通，有異純獨之圓，故疏復有約通論圓之揀。夫既約通論圓，此圓所以復通乎三教。如記所謂從教前後，又曰復以教分圓，教永異空，多屬通等，皆其例也。故曰分教屬別。然而文曰若分教釋理，其別圓何也？今謂非指所從之教，云具別圓。蓋言行相本圓，從教成別，兼本言之，是故云爾。亦如記曰通相雖圓，然帶方等，乃成圓中之別相者，是亦兼本從教言之。以兼本，故曰圓中；以從教，故曰別相。則分教屬別之義，深有旨哉！若如舊說，便見錯亂。夫如是，則圓不定圓，圓方成別；別不定別，別不妨圓。所以疏釋三觀，並通諸教釋相。然則別意，則隨聞各解；以通意，則全成一空。一切空等，雖一一觀各通諸教，而空但在

空，未涉假中。餘二例然。由是而言，通於四教，未必圓於三觀；圓於三觀，未必通於四教。此其所以為帶方便之通相也。然則圓而且通者，其開顯之實教乎？故曰依文屬通(此通相之通，非通教之通。例知言圓，亦二不同云云)。而此三句，義必相由。離雖乍分，旨則本一。本一故，無非通相乍分。故二釋之殊，即初二義，分教釋也；後義，依通釋也。二釋雖殊，旨亦不別。復依之言，良有以也。其如二釋，猶自難明，故更申之。今謂不出結示上文，即文初至通屬別圓，初義也；從自此以下，次義也。但一往初釋從教，雖通別圓，義歸於別；次釋從義，雖亦云爾，義歸於通。此二釋所以異也。惟其二釋，皆約通論別圓。若與疏所謂別圓異者，故復料簡云：若爾，為定別圓。則正問其所以對通論別圓者。故答之以適機為宗，祇一通相，隨聞各解，此其別圓之定者。若然，則文兼料簡三義而已，謂名分、義通、隨機、恒別是也。所以文以三種三觀屬對別圓者，名分也；如向二釋者，義通也。隨機恒別，雖不關二釋，而亦不離乎二釋也。由言是之，雖有異文，總不出此。隨文斷義，則可知也。或者不究其所以然，便以的屬等文，作定別圓而解。又以分教而混通釋，曾不分二圓之殊，亦不體二釋之旨，而曰一是通相，一非通相者，致與一宗文旨乖違，一何踈謬乎？

通相餘論下

舊論通相之名，或言通總，或言對別名通，或信解虛通之通。雖皆有文，若正名釋義，當從初二義也。然言總，則總三歸一。如對別，則自一通三。故二說皆通。其虛通之義，本非釋名，因虛解而云爾。如又曰虛解踈通是也。若以虛解為名，則遺實益矣。其不可者此也。然則通相之相，其相如何？曰：是固如疏記已釋，然不可不了其大旨。今舉一義明之。如入空，則知三諦俱空。雖空通三諦，但以一空當名。就觀除惑，止斷見思而已。故曰云云。然就觀除惑者，實益也。餘二亦空者，虛解也。虛解則踈通而已。未能除

惑，故曰虛解。而能祛於假中二執，是曰虛通。然祛執與破惑異者，是猶雖未除病，而亦不執藥也。自有因達中道空，能實破無明者，此復別途。如曰信三諦空等云云。文因對明例別耳。或於此定約中邊論虛實者，盖不知三諦各論，而偏據一文故也。此特約空觀示而已，學者要當以三隅反，則假中可以類知(云云)。或論機則曰通相被何機者，是何言歟？如向國王長者菩薩弟子，正得彈呵攝受益者，豈非通相所被機乎？又如三教慰喻為信行人，三觀調伏為法行人，信法非所被機乎？又曰別圓二人隨聞各解，非所被機乎？抑非唯佛世，至於滅後，此通相教若不被物成益，則徒施耳，云何更問被何機耶？雖文有曰：今明三教但慰喻菩薩，不取二乘，以其無慈永入滅故。又曰：此通相空，不關二乘。語似奪彼與此者，盖亦呵折二乘之意爾。不然，若別教慰喻從空入，假觀調伏成，上呵十弟子無為緣集者，此復何乎？或又論此觀門修不修者，是亦論之太過。今謂若有一法一行不可修入者，則佛祖有空言徒法之失，況此通相有機可被、有益可論、有惑可破、有觀智可照，何為不可修耶？第弗思之，其如前輩異論，則存諸章藻，此不暇辨，勘以今說，當自知耳。

境觀不二兼附餘義例(七十、七廿、七卅、五卅八、四十四、四十五)

論曰：立境立觀，盖修門入道之相，不得不爾。克論體性，則其本一，其歸不二，惡有境觀之殊哉？然則苟不明二，何以會一？若不明一，何以泯二？故先論二以為入道之門，次述不二以致理性之極。何者？盖境則起觀之所，觀則照境之用。是亦境者迷之始，觀者悟之初。觀極則與境為一，與境為一則境無迷悟，迷悟自觀耳。故境不可無觀，觀不可無境。境而無觀，則境不能顯。境既不顯，妄何由息？觀而無境，則觀無所成。觀既不成，理何由達？故兩者相由而有，亦相須而成此。

台宗十類因革論卷第二

台宗十類因革論卷第三

觀法餘論下

論曰：明觀法者，必辨乎祖承。蓋本諸止觀，示觀有所傳，則不迷宗緒故也。或問：今論觀法而不言祖承，何邪？曰：此直以例論文祖承，其文既略，無得而明也。若欲知者，按止觀凡明二種祖承，謂金口則本付法藏，傳文列二十四祖，自迦葉而下，以次傳至師子尊者，遇難而絕，法藏無傳焉。今師則始由北齊探論悟旨，因宗龍猛，即前第十三祖。自此推而上之，亦本金口，推而下之，得有今九祖□，故曰云云。此其大略爾。今原祖承所以付法者，非直付法，付其能任持法藏者耳。然則法藏何以任持？必其內有實證，外通經論，德為時宗，緣與物合，世傳一人，以掌其任。如是則可以任持此道，至於來世，久而不失其正，使無異端澆漓之患。故曰：苟非其人，道不虛行。此之謂也。抑所當論者，三說而已：一曰所傳法，二曰傳法處，三曰禪教異論。所傳法者，按止觀云：始鹿苑，中鷲頭，後鶴林，法付摩訶大迦葉。而記有以法驗證，以處顯法，即所傳之法，正指於斯。又曰：己心所行法者，即章安密說從大師得所行之法，故舉所行以顯所傳，自昔於是有傳教傳觀之論。或謂三乘教外，別傳心法者，今謂所傳之法，未易輒定，若即言教是所傳法，又何假云以法驗證？若捨言教別有所傳，則又不可。故知所傳言教，無在不在，要必契悟得旨，師資道合，始可言傳。是則傳者，傳其自心所得之妙，必與經論合者。故一代能詮教法，莫非所傳。如其不然，則教迹行門而已矣。世舉知之，又安在其次第相傳邪？故知苟得其妙，謂之別傳可也，謂之傳教傳觀亦可也。若夫教外之心，心外之法，皆非今所謂傳也。雖然，若謂實有法有心為所傳者，又安得乎？唯通見者，必能訂之。傳法處者，舊亦言之不同(云云)。今謂若如來異時親傳密付迦葉法藏，則不可得而知。所可知者，即付衣時是。付法之時，文見西域記(五)，乃將涅槃時

也云云。其涅槃會上付囑之言，對告大眾耳，迦葉不預也。若論此事，何必親傳，然後為付？況迦葉後至，佛現雙足，自可表之，不在苦諍也。所謂禪教異論者，其略亦有三：一則彼以世尊拈花，迦葉微笑，為付法之說。二則七佛相傳，各有偈句(云云)。三則所傳人數，此但二十四祖，彼則二十八祖者(並出寶林傳)。教家評之，以謂無據。今謂苟有其理，何必求文？若直以文而相攻者，殆無窮已。抑彼此皆祖也，在彼與此同，在此與彼同，又何禪教之間，而乎相譏毀哉？今姑以理折中之，庶兩家之難解。夫道，一而已矣。禪教，二門也。道不一，不足以為道。門不異，不足以為門。故道非門不通，門非道不會。以一道而統二門，禪教所以兩得。以二門而蔽一道，禪教所以兩失。夫是則何彼何此，孰是孰非哉。但彼尚機用，故或以花笑示，或以句偈傳。苟從之而會道，或徒傳而無得，吾不知其果虛果實也。而此尚論實，故或以衣法傳，或以雙足表。苟因之而契理，或徒傳而無得，吾不知其孰當孰否也。至於列祖，或言二十四，或言二十八，則自師子之後，四祖在所取舍之間。以今言之，亦不必定論。使此四人者，果可以繼祖，雖絕而復傳可也。使不足以繼祖，政令相續，謂之絕傳可也。要知傳不傳，在乎得人可否，政不必以世系論也。但傳尚實錄，故止於師子遇難而絕。而寶林傳等，必於授受相繼，乃巧為之說。至以年代論者，或以歲曆考之，則反致譏評(見北山錄等文)。故莫若今論人不論世之愈也。抑六祖之前，未唱別傳之說，猶得以經教印心。雖謂絕而復傳，無害也。自別傳之說行，經教不得以印心，固當授受相繼。或不得其傳，則遂絕無及矣。嗚呼，其殆哉。由是言之，凡論是非，當道之為尚，不當門之為尚。門之為尚，則或未免以私情諍。道之為尚，則庶幾乎以通見明。通見明，則是非得以定，亦得以絕也。或問：凡觀必有境，故一家明觀境有真妄，陰有立否。三科辨揀境之要，二境分內外之殊，是皆觀境邊事。自昔議論多矣，此特不言，何邪？曰：據理合明，今此不言，亦順乎集者之意。以謂此名

觀法，則觀正境傍，故所類文略。雖有觀陰揀境及心等文相帶來耳，非委出正文也。自來多不知此例，汎明之，殆非集者之意。若欲委知，則余嘗著真妄十篇，揀境十策，此不復論也。或問：其真妄等，固已論著。二境之說，義復如何？曰：此本無它，直以諸師各定內外，法相不同。今謂得其全者，當如四明會釋可也。如觀音玄記云：一家明境，不出二境。四念處心，對陰色而分內外。此文心，對生佛而分自它。荊溪特會兩處之文，立外境云：外謂託彼依正色心等。則其義約而周，簡而當也。然則輔行有曰：迷謂內外，悟唯一心。豈今順迷耶？曰：今之內外，非彼之內外。彼以迷情而言，則成定有內外。今約法相，乃於非內非外言內外耳。如曰：祇一非內非外之三千，隨乎觀慧，趣內趣外是也。故知悟一心後，不妨總別宛然。終日同趣，終日不失，即其理也。或問：止觀初乘不思議境，輔行有所謂三境者(云云)。修相可否，頗多異論。今若何示之？曰：此亦不易曉。至下二空，正出其文，別以例論(云云)。或問：止觀云：天台傳南岳三種止觀。而輔行曰：南岳唯授圓頓之理，約行須以漸不定助。如是則果三果一耶？曰：縱云三一，亦不相違。三言其行，一言其理。一理通三行，三行顯一理。但圓理與行為一，餘二則理與行異。故輔行一往以圓理對二行言之。然言圓理，則行在其間。故知三種皆為所授。而曰唯者，蓋對餘理而言，非從行說也。助之為言，猶曰助顯第一義之謂也。或問：修漸次者，還解頓理否？解則何以文？曰：圓頓難解，漸次易行，故說漸爾。豈非漸人有所不解故邪？曰：非也。須知文意，一往以難解顯其難行。解且尚難，行尤不易，故為其人說漸次也。後刪定止觀，特以難至易之，深有旨哉！政恐學者作此疑故(云云)。或問：妙記云：中論四句觀法，但被末代鈍根。此何四句耶？曰：或云是因緣所生法之四句，非也。豈有一家所傳觀法，但被末代鈍根者乎？正言不自它生等四句爾。然則何以知其為彼四句？蓋本文所自，則可知也。此因敘古釋見寶塔品有為根見、識見之說，故曰云云。又如

妙疏釋知法常無性，作性相二空解。記因問云：今文何故不立斯觀？答：經從利根者開，然經為利根，不須斯觀。則知論文性相四句，專為鈍根明矣。此本易曉，比見人或固昧，紊亂為甚，因得以正之。或問：山家觀門，既以龍樹為師宗，何以玄云天竺大論尚非其類？震旦人師，何勞及語？曰：此記固簡之矣。如曰但承觀法，不承論所破勢。然則所破勢者，蓋論釋般若，唯得以衍破小，故不同天台宗自法華徧破徧立之勢。使不以論所破勢，而妨所傳觀法，則文不為難矣。餘有文義，瑣瑣疑難，苟無妨觀門大體，雖略之可也。

二空論第六

總篇上

論曰：甚矣！眾生情著之難離也。不唯著實，亦著假名，則生與法俱執。不著於有，則著於空，則性與相俱病。出彼入此，舍一取一，未始暫離也。惟其未始暫離，是故不能與畢竟空理相應。矧乎末代根鈍，情執尤堅，縱自它之轉推，猶共無而起計，觸境生著，更執名相，故入道所以尤難也。非夫佛祖為物心切，示以破性破相之要，其孰能使之忘情蕩執，契無生之至理哉？抑有以見觀法之極至乎？以四性推撿，不可有加也。苟於是又不能入，則亦已矣。雖有深慈痛悲，亦無如之何。故二空之道，尤切於末代修門。然不可不了觀相通別，教門進否，對諦破顯之旨，用觀同異之相。至於圓論性相，兼涉三境，總彼諸文而有餘義者，是必待論而明，例而顯也。然則論之者，罔象也。由象罔而得玄珠，其在乎人而已矣。

別例中

右二空類，文總五十有四：示性相生法觀相通別者十八，對教明觀進否者九，約觀對諦破顯不同者六，圓論性相兼涉三境者九，

總明二空餘義者十二。凡五例。

示性相生法觀相通別例(七、八、十、十八、二十一、二十六、三十、三十一、三十六、三十七、三十八、四十二、四十七、四十八、四十九、五十二、五十三、五十四)

論曰：空一而已，言則有廣略焉。略唯二空，廣則無量。然皆從所破有境言之，故曰空無十八，十八自境耳。今置其諸，姑準經論，以明二空。先別，次總。別明又二：曰性相，曰生法。性相本乎大品及中智等論(云云)。言其觀相，則不自生等四句，破性也(或有無等四句，或內外等四句，其義大同)。不不自等四句，破相也。性謂性實之執，相謂名字之相。又性者，情也，有也，病也。相則假也，無也，藥也。苟為不破，皆惑也。惑不破，則理無從顯。故善修空者，是句非句，皆離而一，無所住著，故性相所以皆空也。故曰如前火木等云云。然則大體雖爾，而修者有利鈍焉。利者或推一句二句得入，鈍者轉計極至，無因至有，推而不入。更約續待三假推之，兼修萬行以助之，皆不失其為二空也。雖有利有鈍，有性有相，言之次第，而修必同時，所以離則俱離。破相必破性，破性未必破相。若但破性，而相不破者，雖性亦未也。於是應知有善用不善用者。若善用性空，於觀無著，斯即相空，無別有也。其不善用者，雖相猶性，豈真所謂相空哉？何則？蓋空非至言也，觀亦方便耳。觀可因之破惑入理，非可守而不忘。觀而不忘，猶情而已矣。直須此空亦空，情無所寄，忘情則證理。此先德所以有云無一法當情，而吾宗則曰境觀雙絕之處是已。然若實謂有理可證，還成未忘，何由證理？故諸文處處點示俱時之意，政恐學者失旨於此，而或者固迷作異時說，其不足與議也亦明矣。抑嘗深求其旨，而又得餘意焉。所以於空見不空，而得進於中道者，由此故也。又離相似法愛，而得入於真證者，亦其理也。是皆能空其空，不住於觀故然爾。所謂生法者，其文本光明，而亦兼出釋論等文(云云)。其言觀

相，要亦不過以一空觀，空其假實。假破即生空，實破即法空，而生空亦曰人空我空等。推言之，凡十六我人知見，皆生空境。實法雖局五陰，通言凡陰界入，皆法空境。此等假實皆空，使計我我所情忘，由情忘故惑破，惑破故會理，此則生法二空觀成之相也。論其同異，則小教或有前後，大教決無異時。縱有始終之言，亦非次第之觀。餘如類文，此其大略爾(云云)。次總明者，然則性相生法，觀門修相，為一向別，為亦通乎？謂通則乖於名相，謂別則妨乎文旨。故自來所以異論。今謂兩者既難定一，是應從容論之。要不出二義，謂佛世被機觀門，末代示觀用與。所以初義，則性相生法，名相不同。有如光明、大品，文各異出，而不相濫也。若末代示觀用與，則文旨互通。如光明本示生法，而疏約性相推之。止觀元明性相，而乃推於生法。又如妙樂正釋生法，乃引性相結顯。皆其例也。四、明得是意。故會彼諸文，合而明之，則曰：觀性相二空，破生法二執，顯真俗二諦。是則性相生法，雖各有境觀及所顯等，以相對故，偏得其名用，文之巧也。由是言之，佛世生法，未必性相，所以立門不同。末代觀空，必推四性，所以義必相有。夫惟必相有，則生法之空，即性相空也。性相所執，即生法境也。雖或異同，大率如此。故曰：中論四句觀法，但被末代鈍根。佛世當機，何勞設此？又曰：經從利根者開，是故不立斯觀。然而佛世不無鈍根，末代非無利者，且一往耳。不然，其於此等文相，凡興幾疑難，如費幾答釋矣。

對教明觀進否例(二十一、十二、廿七、廿八、三十二、三十九、四十、四十三)

論曰：教觀之道，未始不相符也。故教有以詮乎觀，觀有以印乎教。兩者並明，而進否於是異焉。或以小乘唯說性空，大唯相空。又小唯說生空，不明法空。此固偏局之說，已為今家所被(云云)。又如光明引空有二論，明生法二空有同時異時者，此乃宗計之論，

不在所破，亦不須和會也。而玄文又附空有二門，約真俗以明生法者，此亦一往從便為言，其實二空必須俱得也。若復的以一家教門判者，則生法通四，性相局衍。何者？蓋不出二義故。一以經部判，則光明通，大品局故也。二以觀智論，則曰：觀所生心，與前不別。能觀觀知，即空為異。何以即空？四性撿故。既觀與前藏異，則知性相唯局衍門明矣。然而輔行有破性通四之文，故說者於是謂境通觀局。今謂一往通文則可，境觀相從則或未然。夫境觀之義，必也相從。由觀有體析，故境有幻實。則境與觀俱異，安有性相之境通乎？以觀從境，境既通矣，安得觀自局乎？雖文有曰：觀所生心，與前不別。但言不別而已，然亦不云是性相境也。其立言似徑庭，故今所不用。要之，輔行之文，約義經論，未妨大途。亦猶圓論四句觀法，而曰：若四句對教，自是別途。亦其義也。所以義云者，文約所離，通言之爾。即文曰：既破生滅，亦無自它共等三計是也。其實還為析觀所破。破已，任運離於性計，非謂推性破執。故知性相局衍，本無異途也。然於衍門自論，其亦有異旨乎？不異，則何以辨三教之別？曰：此固不同也。如自昔教門論幻有三種，所謂四性無生幻、一理隨緣幻、以性奪修幻(云云)。由是言之，則今衍門所推性相，其言雖同，所以不自生等，則隨教旨別義，推可知也。又如光明文句，約喻明生法，體析觀別，稍異常途，不可不知也。如常途，則約小衍以論體析(云云)。今約拳指以推生法，本是析觀，而曰通菩薩亦然。文以鏡像喻其體空，本似通觀，而曰別菩薩體空者，此義自非四明記主，斷以偏圓體析，有合輔行所謂云云。則機教異轍，殆於難明。委如彼文，尋之可了也(云云)。

約觀對諦破顯不同例(十九、二十、二十二、二十五、二十九、三十五)

論曰：二空所以對諦者，以空必約諦，觀成則諦顯。又觀所以破執，執破則理明。故一家二空，皆得約破顯以明對諦義也。然則大教二空，本無前後。雖對二諦，實匪異時。為對所破，及辨性相，故分真俗前後說耳。然約不分而分，諸文對之或異。按妙記云：真諦即法空，俗諦即生空。蓋約俗假真實，義便故也。及引玄文為證，則假實殆於相互，然亦無違。但玄約所破，故一往世諦之名屬假，假以破性。真諦之名屬實，實以破假。則宜反對為言。而記約所顯，故法空顯即真諦，生空顯即俗諦。故云俗假真實。然則記引以為證者，乃以其所破，顯其所顯爾。若淨名玄云：世諦破性立假，真諦破假即相。則破顯兼之。要之文相隨義取與，不必定論也。至於玄文，有曰得人空成真諦智焰，得法空成俗諦智焰等義，與妙記文敵反者，莫不以為對諦之難。釋者雖多，未見其能解紛者。今為析之，斯乃迷於名同，便謂義是之失也。曾不知玄文法空之言，非所謂實法空。按文本明破三我義，謂人我、法我、真如我，此三次第義，當三惑假實言之，並生空所破。然則言法空者，文略具言得法我空可也。假實既其不類，難何從生乎？夫如是，正應以次對於三諦，故曰得人空成真諦等，其義宛順，亦何反之有？以今言之，玄文既明三種我義，而淨名記復有法空義長之說，合準其文，竪論三種二空，義適相當。若以之會妙記，則玄文分而不分，記乃不分而分，假實雖分不分，三異分而不分，例反可見。舊說無此，學者宜知。

圓論性相兼涉三境例(三、四、五、六、十三、十四、十五、十六、十七)

論曰：三教俱推性相，而圓頓特異者，蓋圓門性相中實即空，該於修性，攝於自它，泯絕無寄，情智雙亡故也。夫惟該於修性，此法華所以只一知法常無性之言，而疏有一實理上性相二空之釋，故曰故於實道須閑修性。夫惟攝於自它，此止觀所以有三境之義，故曰

以三諦法不出自它修性故也。然則修性旨如常明，三境義當今論。夫境有修性自它之分者，始於記主節釋爾。其實本一不思議境，柰何自昔於此強生分別，言修不修或俱可修者，是皆隨文生解之見，非所以玄覽得旨之說。以今言之，苟於性境文中善達心具三千不可思議，任運亡離，當下契證，雖無□文可也。然則二境之設，特是吾祖為人心切，惟恐未然，故以二意更各言之。所以修德境者，以二意故：一約修門顯性德故，二為未了恐生計故，故有修德之文。若據性德亡泯寂滅，祇此離計之言，亦不可得，但今以修顯性云爾。若論本具理心，本來妙離，何必徧推四句，然後方入，是亦為未了者。至於化它一境，亦兼二意：一則自離亡離，若欲化它，非四不可，為示化它之方，故須四說；二則理若專亡，還成定法，一向無說，則又不可。況經論凡有所說，要不出四，為示即亡而照，無說而說，故有化它一文。文雖有二，於理莫非共成不思議觀。故並以境言，非實境有三也。故曰：說時如上次第，行時一心一切心。抑又圓論修性，未始暫離。故性所以性修，修所以修性。若於性中離性過者，於性了修也。若因推撿達性德者，以修顯性也。是則性修修也，修性亦修也。若以所顯言之，則修性性也，性修亦性也。雖所因入之異，而具德不殊，其致一也。故曰：又此理具，變為修具。一一修具，無非理具。此言於性了修也。又曰：所以將理，對修料揀。令識修具，全是理具。乃達理具，即空即中。此言以修顯性也。今更以一文表發之。如妙記曰：故於實道，須閑修性。□本自二空，即是性德。推檢入空，即是修德。故知修性，理無異途。安得於中，強分修否。此既一意也。如彼又曰：若推性者，祛滯達理。若推修者，離著行成。惟得彼文，使今說益顯。何者？彼之推性，祛滯達理，豈非今於性了修乎？彼之推修，離著行成，豈非今以修顯性乎？然則祛滯所以離著，行成所以達理，蓋其旨一也。但彼從開說，今約合明。開合互彰，圓旨彌顯。且曰：以性本亡，泯於修始。則彼此修性，未始不合也。又曰：兩照同明，

隻惑俱遣。則又約開言之。雖然，又何嘗果有兩照隻惑之殊哉？學者當於非修非性，非開非合，非一非三處求之，乃見此意爾。

總明二空餘義倒(一、九、二十三、二十四、三十三、三十四、四十一、四十四、四十五、四十六、五十、五十一)

論曰：二空大例，論之如上。然有異義者，則隨文用與約義無方之談，是皆不得不略明之。一、如玄文以三觀而破四性者，據圓以論，一往約義對之。其實三觀既即一心，四性應非前後而破，然非前教所得言也。又如輔行歷惡明性相，此亦約圓而論。故觀貪欲即法性，達理無性即性空，義正同妙。疏實相常住無自性等，合是實觀，而亦曰世諦破性者，蓋世諦之言，有通有別，對真名俗，實不乖真。如曰：破性執已，乃名世諦。故知即俗而諦真，還是實觀也。又如法界次第明性相之文，據所釋義，但是十八空之二耳。況本名自相，而注以體識內外，辨其名體俱異，故知與凡性相別也。集者槩類之，誤矣。然則其文不出性相，何也？要知性相與十八空，俱總別廣略之異。彼但出別，故不言總。如必以義求，亦可以內空等為性空，畢竟空等為相空。如曰：以空破諸法，若無諸法，亦無畢竟空等，豈非相空義？餘以意配之，非無其義也。又如輔行約中理以明生法常無常者，若論破四句執，未必會中。此云爾者，是亦約圓明義故也。然言離性而云生法空者，已見上例(云云)。又如維摩疏明二空總、別相，此異常途者，二、常途不分總、別，此為明菩薩化眾生邊，故須分別假、實別相。此一異也。又常途明二空，聲聞容有前、後，而菩薩一時。今則反之，為明此經觀眾生品入空在前，而佛道品入假居次，有涉通相次第。故云：雖前觀眾生入空，而猶須更起法想。此二異也。又如光明疏約體空明達三諦之文，此亦異上次、不次義。上約當分明空，則不言三諦；圓雖三諦，而境、智非空。至於竪論三種，則假、實各有淺、深。此並不然，獨於即空境、智體其三諦，所以為異也。又如光明於圓位約

悟、不悟以明斷見，得空、有前、後者，疏記凡三文，要言不出悟者，先斷見惑，得眾生空；後仍此觀，破於法執，即斷思惑，對位如常。其未悟者，雖作上觀，未能斷見，復度入實法，計我須於實法上作觀等。此並約不次而次，麤惑先除，仍小以說，其實圓、頓未必常然。又如別行玄記釋有門人空、法不空，有前、後兩途之說，全同上義。故知仍小之言，其有旨哉！至於釋二空即緣了種者，此亦約義對之，的顯圓論二空，若觀若智，無非本具性德故也。由是言之，則知教無定法，人無定機，理無定體，文無定論，惟義而已矣。學者無得專守而使文、理不通，然亦非無常論焉。

餘論下

論曰：觀門貴乎行用，而不在於文義。苟善用之，雖略文義可也。然文義之不通，於觀或有壅。此餘論所以明也。或問：考性相所自，經教非無。如大品言常性空等，即其文也。又向明十八空等，亦其義焉。而妙記云若不了。今家依於智論，(止)云諸無可準，何也？又兼言中智二論，而曰準理準義，此又何邪？又曰：非用法相者之所逮。且云自有傳說此義者來，少有曉此等，將非抑它之過乎？曰：今準性相云者，非直名義而已。蓋委明觀相，莫若中論推性四句。觀法論復委釋，是今一家所本觀門。故曰諸無可準也。然而兼言智論，且並準理義者，此又言二空兼三假而推。故一準中論二空之理，一準智論三假之義，共成一家之二空也。亦如妙樂云云(未撿)。又它家縱有準用，多用其法相觀門，則未聞也。政使傳其名相，亦未若天台以一實三假等義，徧於諸文，推廣其說。荊溪之言，信不誣矣。或問：若論修性，各有自它。以無明為它，必以法性為自。何以文曰以此兩它，共推一自？則自何故一？它何故二？曰：修性各論自它，理則然矣。今此云者，蓋顯修性自它非一非異，故以兩它而顯一自，則一而非一；還以一身而顯兩它，則二而非二。非一非二，開合之旨彰矣。但在性則無明為所具，法性為本

有；在修則法性為本具，無明為所起。是則法性修性恒一，無明起具不同，故一往自唯是一，它則有二。反而言之，何往不可？但從強耳。或問：理性境中一念三千已極圓妙，何故文云前雖結成理性境竟，若不推撿，何殊鳥空？安以鳥空同妙境邪？曰：若於性境達圓具者，不當此斥。今云鳥空有言無旨，是約修境須推撿者言之。其於性境但聞具言，不識其所以具，故斥不了之人，非言其法也。或問：世諦破性之言，為真為俗？二俱有妨。曰：自非記釋，意亦難明，如輔行云云。然則世諦之言，名雖同俗而實空觀，良由空觀方能破性故也。而曰世諦者，蓋從所諦得名，一往對真成二諦故。又言真諦破相者，從所觀理亦是證真諦時破相故也。或問：向云竪論三種二空，當如何分別？曰：以實從假，還約玄文三種我義以明三種法空。即玄文人我空故，則二乘所證涅槃為法空；以法我空故，即菩薩恒沙佛法為法空；以真如我空故，即佛界所證畢竟涅槃為法空。故淨名記云：分別法者，祇是陰界入耳，亦是十法界法。後四祇是六中空假中，故知法空義長。又輔行云：若諸菩薩以空涅槃恒沙佛法名為法空是也。然則菩薩凡空二法何邪？此應分偏圓異故(云云)。或問：據論生法通性相局，則三藏生法不通性相。此為利為鈍？鈍則不待性相，利豈勝於通邪？曰：利鈍之名不可槩論。然則妙記以推性四句為被鈍者，此以佛世滅後須不須為利鈍也。藏通則以體析為利鈍。今三藏雖不推性，還以析觀，復劣於通耳。或問：凡言體觀，為須推撿故空？為不推撿故空？按文云：大乘明相自性是空，不須撿己為空。又曰：此之名字本來自空，非撿後空。是皆不須推撿也。然則何以修性相空者又言推撿耶？抑本來自空之言與圓頓所謂本自二空何以異耶？曰：推言其情，不推言其理。何者？良以通論幻化當體即空，依之而修是為體觀。據此則本來自空，不待撿已方空。如曰：本自不生，今則無滅是也。教理雖爾，其如情謂自它等計，非推撿不破，故須推之。及既推破，會本性空，亦不待滅色，故對藏為異。而本空之言，復與圓不同者，蓋圓頓則以中實為空，乃成性具之德。通則始末俱空，以教道言，終歸

灰斷是也。或問：性相生法，並一假實，而名次敵反，何耶？曰：亦各從其輕重爾。如生法則計我為重，故假先而實後。如曰：蓋由初心人執障道故先，對治性相則性執為重，故性前而相後，其理可知也。或問：今推四性，與楞嚴所推本非因緣及自然性，一一皆顯本如來藏，同邪？異邪？曰：推性義同，通局則異。所以推性義同者，楞嚴所謂本非因緣，即今不自等三性是已。及自然性，即不無因性是已。但開合詳略耳。所以通局異者，今四性則通衍門，彼如來藏多從圓說，故局也。或問：楞嚴之文既同推性，與請觀音云地無堅性乃至風性無礙，一一皆入如實之際，同異義復云何？曰：大約亦同。但如實際與如來藏，約教門論，復通局異。如光明記云：前之二教以空為如實，後之二教以中為如實。若取圓中實際為正，則與如來藏同也。然則此特同異之辨。若夫所謂皆如來藏入如實際之旨，學者要當盡心自得也。

被接論第七

總篇上

論曰：教必被機，非如來無以達物機之差會；言則有旨，非四依無以見經旨之殊途。故天台之善申通，猶吾佛之窮設化，可謂善巧而曲盡矣。佛乎祖乎，異世而同道也。原夫教之始興，其本一理，機有小大，從實出權。由能詮之教殊，故即離之斯別，其為偏圓小大各逗之說，亦以備矣。苟唯如是，則機緣各住，當教各致其極，何由捨偏入圓，從漸之頓？抑根性多途所發，前後凡四，正所不攝者，則宜以餘途接之。夫接之云者，為夫偏教菩薩之機，於法華前次第入實，令不失時者設也。惟其佛世有是機教，布列諸經，故吾祖於是建四教之外，申以三接焉。謂別接通，圓接通。別機應相入，接義斯在。然則以教從機，機雖有七；以機從教，教不出四。以無過乎已未接正，能所之間故也。此義具在玄義等文，今所不論。然所當論者，一家被接，以含中為發源，以點示為機要，以發

習為根性，以止觀一接為關節，以涅槃七二為所憑辨者，其來尚矣，故於是論焉。

別例中

右被接類文總三十，通示被接有含中點示發習義者六，言有接不接并接會同異者十一，對明玄及止觀三接一接者九，因辨涅槃被接可否者一，旁出被接餘義者三，凡五例。

通示接義、有含中點示發習例(二、七、八、九、十、三、十)

論曰：教以被下為言，接以承上為義，通言莫非被接也。然今於四正之外，而有三接者，蓋其本出於含中，其機始於發習，其應因以點示，此被接所以成也。何謂含中？良以四教各有詮理，唯通得有含中之義。故稟是教證是理者，由是深觀得見不空。故受後教接者，其發源於此。昔人有謂含中為被接之本者是矣。而或者因論以教含理含，又曰其所以含義者，為當教為被接。以今言之，理教偏者非也。兼教理而不善其說者，亦未為得也。因法舊來但中義(教權故，但理實故中)，為之說曰：教巧故含，理即故中。由教談幻，化即空故。祇一幻字，性空而相假，含在其中矣。既言即空，反而即之，中在其中矣。若以當教被接論之，彼偏定者亦非也。今謂含中雖本當教，而不專當教，以被接者亦得言之。故雖通被接，而接則非也，以開真出中成顯中故。所以諸文或從當教說，如輔行曰：通教真諦發二眼二智者，含中故也。正如向約教旨示含中是也。或約別接說，如曰：體法二智，體法含中二智，體法顯中二智，一往約名言次第別異也。或兼二接說，如曰：別圓接通，名曰含中。此正從本而言，發源於此故也。或通約五二諦說，則又約合而言含也。此等進否，若為偏定乎？雖不可偏，要各有義。所以點示者，蓋凡論被接，必也機教感應，合而後成，缺一則無接也。故機以深觀為

因，而教以含中為本。以深觀故，機解將發，故如來以點示應之。夫點示云者，即真而示中之謂也。由即直示中故，開真所以出中，此其為被接爾。使有是機而無是應，其發機也必失時；有是應而無是機，其點示也必虛設。惟其機應一際，啐啄同時，故荊溪由是有根生待接，接候機成之說，是安得不以點示為機要乎？但其相難明，如玄文約三法示之，謂漏無漏、空不空、趣非趣，一一皆言雙非，而三人各解不同是也。故記主則曰：漏無漏本是通法，為成接義，故立雙非。又曰：故約漏等以示解源。即其相也。得是之意，方知經曰：八地聞中，聞此者也。祖曰：為說真內之中。如是而說也。然以意求，亦未必一一悉須點示，但發端於此，即此為示爾。又在佛世為點示，則滅後謂之印定可也。但有如是機解，即可印定，知其不謬。此點示所以亦通滅後，而言之或異。雖有是二，若非機緣發昔所習，亦何由因教而點示乎？故曰：由根利鈍，發習不同，故有三接之異，又有三根之殊。其所接入，則有賢聖真似，按位升進之別，並明之如常(云云)。此皆由於習有淺深，根有利鈍，發有前後，故使所接差降不同。究言根性，莫非發習人也。得是三意，則所以被接之說盡之矣。

言接不接并接會同異例(三、四、五、六、十二、十四、十五、十六、十七、十八、十九、二十)

論曰：夫約機教以言被接，而有接者，有不接者。接者如上。其不接者，義復多途，如止觀及記。凡約諸義以明，即其文也。今兼接義，率而論之，不出三義：一曰理異教近，二曰名義兩得，三曰機別不別。所以初義，理異真者，空中之別也。教隣近者，通別交際也。然則理異未必教近，教近未必理異，即圓接通別是也。二義兼之者，其唯別接通耳。如文曰今言別接者，應具二義是也。其次義，則如輔行四義所明，有可接者，有不可接者，有不須接者。名義兩得，即第二第四文，是義當可接之例。故異不可不須接者，亦

如別接通義是已。又其次義，約理論機，故唯在通別接義方成。如曰通教須用別接，以機別故是也。由是言之，則接者三，理異、教近、機別也。不接者亦三，義皆反上，故名義於是有得不得也。然則三義兼全者，唯別接通而已。餘則或得其一，不得其二，或得其二，不得其全，故在可否之間。若乃三藏菩薩，兩教二乘，於法華前，一向不接。雖菩薩有轉衍之機，仍成後教初心。通教二乘有前進之義，猶是密論。故至法華但有會義，而非接義。縱有云接者，名會接引之接，非交際之接也。至於文曰餘六是摩訶衍，亦可得去，則通當教亦言被接者，此復進否不同。若以教道言之，則通亦有鈍根菩薩不受接者，此為當教之機。如四念處明通有三種，亦得有因果俱通是也。而曰餘六得去者，蓋二義故：一約教門通說，如曰通是衍教初門，觀境俱巧，堪入不空故也。二約根定必接，是故無有終至果者，如曰經從下根，其位定故。既曰定矣，故知此外必無有不接者。然以勝劣論之，則接者為勝，不接為劣。而四念處又以接者如土石為基，豈若從下純累金剛，則不接為最，此亦不可槩論。如念處則直以圓頓始終俱妙，故形偏接，如累土基。若俱圓頓，尚不如彼漸頓雙流，況並從漸來，寧得不以接者為勝？故知教門進否，未易一途言也。

對明玄及止觀三接一接例(一十、二十三、二十二、二十四、二十五、二十六、二十七、二十八)

論曰：玄文三接，止觀一接，自昔所以論也。於此應知有通意別意焉。通則彼此對論，別則隨彼當文，各有其旨。今所論者，通而非別。然以玄及止觀對明，而接有三一，何也？抑為廣略之殊乎？開合之異乎？曰：此記主固言之數矣。但昔人莫能用，如釋籤以理觀教道二義，對明兩文之旨。又輔行曰：玄文分於教證，行位別故。今不云者，約證約觀故。又約教理辨云：彼約教道，或以權教接權。今但約教所詮理，故以權理被實理接，於義略足。此諸文義，

明若皎日，何莫之用，而反為它說邪？今總言之，通意不出三義：曰教理，曰教證，曰觀位。觀言則屬於理，行位乃當於教，則唯二義而已。要知祇一教義，對乎理證，以成二別。但此二義，有對論，有通局。對論則彼教此理，通局則彼通教證，此唯證道。以約證故，地即是住，不須更論圓接通也。由不約教道，則無地前三十心位，故亦不須圓接別也。約觀等例爾，彼通而具論者可知，故三一所以異也。此猶部旨之說，未為尅論之義。若約三一而尅論者，又不如別接通義之全也。亦不出三義，如前論(云云)。由是明之，則止觀但論一接，雖略而足，故云略足。然足於理，而未足於教，故略足之言，施於止觀可也。若望彼玄，仍為未足，則知二文廣略之義明矣。所以廣略者，由向通意故。若夫別意，則隨文用，與如以教例觀通塞之相等，文各有意，尋之自得，固宜置之。苟必存通而論別者，如玄文、淨名，亦各有一接之文，何獨論此？然自昔所以云云，而不能歸一，蓋皆以別而混通意，抑不分於部旨克論之義故也。苟得今意，則止觀一接，若履坦然，異論於是乎決矣。

因辨涅槃被接可否例(十一)

論曰：被接本教道之說，法華之後宜無所施也。故曰：今前六重仍存教道，於法華前逗彼權機。大經既同部類，而被接之義猶見於二文。何耶？一、如輔行所引三十六文末，即今所類是也。二、如玄籤所指七二諦之文，謂接則妨乎部旨，謂不接則如文相。何因得以論之曰：涅槃部教既異常途，被接之義有可有否？夫惟異於常途，則雖談四教而與方等不同，雖顯圓常而與法華有異。以其四教皆知常住，則餘三接自爾殊途。以其用偏助圓，則不可謂有正無接。況涅槃所說莫非追說結撮前事，故使七種二諦、四正三接獨見斯經，而與前文亦同亦異，有可有否？此其大旨爾，而又須論文相焉。按疏初文本無被接之言，直云：三乘同觀第一義諦，智解不同，有若被接。故輔行因之，且取一生實相、二生法界之文，故曰云云。乃

約義用文作被接釋也。然法界實相本一圓理，同出異名，而文分二理者，曰：理固無殊，名言似異。故取其破一品者為接入別，破二品為接入圓。以別證道，但有破一品無明之義，二地已去，仍是教道，故今二品即屬圓住，此二理所以分也。其次文七。二諦者，按記者釋，謂是接行不接解也。而評者以異常途，約解論接非之，故多所不取。今謂記亦未甚失，且有得於文焉。如釋籤曰涅槃解即而行不即，豈非政以解即知常，故不須接，由行不即，故亦得論之。但不與常途對明同異，為未盡善。今為圓其說。夫由向大旨言之，既有可否，則固已異於餘之接正。然言行接，而亦不違約解論接之義。何則？蓋解通淺深，接則從深。夫解通淺深，則雖行證亦可言之，故不違也。但對知常，約解義便，故偏言爾。夫接則從深，故待證真，方論點示。若直聞解之位，何接之有？如必約解者，試以解行證三位考之，則得失可知。今於記者之說，可謂死生而骨肉也，不猶愈於習非而勝是乎？凡於先德之義，可取則取，何必務為己說之勝？或有所否者，蓋不得已，非矯異也。

兼出被接餘義例(二十一、二十三、二十九)

論曰：凡諸文義，有專指者，有不專指者。如八地聞中，七種二諦等，則專於被接，不可作餘義釋之。其不專者，如三種意生，十地如佛，通教彈呵等，雖不專被接，而亦得約接義釋之，以其偏通諸教諸位故也。故今明被接，而有涉意生義，其義如下四土委明。今直言通位，三種意生，若接入別，則隨位接入，名十住等。而並云地者，仍本為名，兼不接者言爾。準此以明，意生之說，既通諸教釋義，若約被接，亦不止於別接通而已。今約止觀，從別說耳。所以如佛之義，言被接者，蓋通教地位，若準常途，第十名佛地，而大品十地，又皆菩薩地，故十地者，即如佛也。所以如佛者，二義：一、約別為菩薩立忍名者，則當教菩薩，如當教之佛。而曰佛地邊有菩薩位者，此約同位言之，非邊際之邊也。彼不知此，遂多

曲說。若取被接者，則八地門中，九地修，十地證，既破無明，即是後教地住。能八相化，還如本教之佛。而曰十地者，亦仍本言之。但取八相是同，不問能所勝劣也。又如淨名料揀通呵之文，該於接義者，是亦機教理所當然。有正必有接，故通釋不妨別也。且曰今存三釋，為順接入圓接別教者，蓋自偏入圓，圓接前教，亦部旨然也。苟不於通先存接義，何以得有圓接別乎？而又曰此文前後少明接義者，則又言當文不正明接義所以也。惟其文少明之，且得含容而說。據此以言，通相雖通被接，而不得正以接義申者，由此故也。孤山蓋失此意(云云)。

餘論下

論曰：被接出於含中，其義不可不悉。略明如上，然有一二，餘疑論之。或問：文云後之五意，義已含三。此雖約合言含，然亦關於接義。而云但觀名中空，合在何諦，斯言何也？曰：言名中空者，即上三名中之空也。但觀此空，或合在俗，則成別教空有，併名為俗，所謂複俗是也。或合入真，則是別圓接通，真中自合，併名為真是也。餘當可了。或問：別非含中，而亦被接，何邪？曰：別既知中，故無含中之說。但於教道，隨發圓解，則受接耳。然則與得意人，於三十心，能破無明，成十地位者，何以異邪？曰：不同也。得意不須點示，彼接則猶須故也。故知根性，不可槩論。或問：通既接真不接俗，而曰一俗隨三真轉，何也？曰：接通既云，待證真已，方論點示，豈非接真乎？但此教機緣，同觀幻有之俗，而契真各異，故有接不接殊，此一俗所以隨三真轉也。既隨真轉，俗亦不同。玄文所謂三人入真不同，複局照俗亦異是也。或問：別接通人，升進入者，為以圓中點示，為但中乎？二皆有妨。曰：必也但中，方名別接。由根猛利，故破無明。然能破惑，至於初地，而不以圓者，無它，亦機宜而已，宿種而已矣。或問：玄明感應妙，一接之文與止觀一接何別？曰：得向通別之意，義甚易明。必

欲言者，同其別意，不同其通意。所以別意者，玄文為明四教感應，則二麤二妙。若別接通，則教道為麤，證道為妙，有此進否？故明一接，正如止觀明四教上觀權實。若約正論，則三權一實。以別接通，亦教證有異。故籤釋云：不云接別者，意如止觀。正會此等別文意也。或者不曉，遂致差殊。或問：止觀明別接通，不以地住，不以妙覺，而特以破一品無明八相之果為能接，何邪？況此適自所接中來，何以便為能接？此皆文義不可曉者。曰：作此疑者，是猶以教難其理證，不本止觀接之所以。然則止觀既約理證續接之接，故以十地八相為果，用接前教二觀之因。若論此果，在別名因，仍舊名果。以在別故，名為別接；以名果故，得接於因。亦可以空中異故，方自此分；以因果便故，還從此接。是故不可全同常接為難也。或問：約理可爾，若約教論，別接通者，為何教佛而點示邪？曰：既云別接，還是別佛爾。然則別教果頭有教無人，何邪？曰：非此之意也。所以有教無人者，此據無行人實證云爾。若以佛垂三迹，豈無迹佛而說別乎？或問：文云接別地前，自用圓教妙覺之果，或用別教妙覺之果等，且用圓果可爾，而復用別，何無定準邪？曰：據圓接別，實是圓果，而或指別佛者，蓋顯不離當教果佛而以圓接，豈別有圓佛來為點示？例此以明，如圓接通等，亦應可見。或問：四念處三通之義，以初炎焦炷言之，位在乾慧性地，的屬何通？謂屬初義，此本利根，何以反鈍？謂屬次義，曾未被接，況據教門，未聞初地而受接者，固非第三，此何通邪？曰：若據初地，雖非接位，然以此人既利於真，豈不利中？是亦義當被接句攝。況初因果俱通，教道雖有，據理實無，縱至下根，亦須受接，故知唯屬次義可也。或曰：焦炷在前，接不接在後者，此猶存兩可之說，但得一邊耳。或問：通別通圓，即所謂藉通開導是也。此於三教，為始終在通？為自歸別圓？據昔說者，始藉通法，終歸別圓。而拾遺記曰：以別圓觀同於二乘，歷乾慧等十地，何邪？曰：據舊說雖爾，蓋是相傳唯四明之言，始為定論。意謂通教自具三通，故有因果俱通，乃至通別通圓者，所以第三義同歷十地，但

觀智不同耳。然則輔行有謂但成別圓因果人者，此亦不相違。既是始終用別圓觀，故雖在通，謂之別圓因果可也。或問：玄文既曰接非會義，輔行又曰名會為接，二乘在昔本無接義，何以又曰彈斥洮汰？此意正當別理接之。又復法華祇應論會止觀，何以又言於接？此皆接會多途，進否莫辨，何邪？曰：文各有意，義有通別。所謂接義非會義者，別義也。又曰名會為接，接不妨會者，通義也。又亦不出二意，謂交際之接名接，則一向在昔；接引之接名會，則義通今昔，正唯在今。究而言之，理歸一致，前異後同，良有以也。以此會文，可以意得(云云)。或問：文明接位，或自四地以去，以對三根，則八九為下(如輔行)；或自三地以去，則七八為下(如四教儀)。既同接位，而進否不齊，何邪？曰：通位進否，不止一途，祇由斷見義涉兩楹，故使諸文言之或異。抑輔行為取經從下根者說，故自四地以去，四教為順當途斷見之位，故以三四為上耳。

教證論第八

總篇上

論曰：從聞入道之謂教，修成自得之謂證。行也者，進此者也；說也者，示此者也。是則教證為別名，說行為通義，總之則四，別則各二焉。但教有淺深，證有權實，故一家四教，莫不具乎教證等義，而有權實進否異矣。故曰：前之兩教，教證俱權；圓教，教證俱皆是實；別教，教權證實，故人多迷之。且教必有證，證必教，所詮理宜無異途，何獨至於別教教權而證實乎？此別教證所以難也。又約行常定，約說或不同，蓋以位次則有地向通局，以文相則有三四缺具，以所說則有圓融隔別，此約說所以為教證尤難者。至於初心知中，十行橫學，十向圓修，六種性習之說，此皆涉於教證圓但之義，位次同異之旨，自昔雖有辨者，皆未能革舊難以直其說，唯相沿襲區區文相之論，而欲夷教門梗塞者難矣。非敢抑彼先

達，誠有見其弊焉耳。是紛紛者，何足與議得失之正乎？今直以教旨論之而已。

別例中

右教證類文總四十。通言教證大體者十二。別明別教四種教證者五。言初心知中者三。言別向圓修附橫學者八。言六種性習涉教證者一。散出諸文明教證餘義者十一。凡六例。

教證大體例(一、十一、八、九、十九、二十、廿三、廿六、廿七、廿八、廿九、三十三)

論曰：夫教證者，聖人設化之始終也。故化物莫先乎教，入理莫近乎證，言教證則聖人能事畢矣。抑教以化它則為權，證以自行則為實。為權故非聖人無以極其用，為實故非如來無以臻其體。是故語教證之極者唯佛，由教證之道者在機，此教證之義所以大有所關而不一途者也。如曰前之兩教教證俱權等，是教證之該乎四教也。又曰今前六重仍存教道，於法花前逗彼權機，是教證之攝乎五時也。故玄文以地持所謂地相地實證權實部者，良有以也。但約五時竪論，則前四時雖有教證並屬教道，今法華唯實則屬於證。若約四教橫論，則隨教權實不同，故通則四教俱論，別則正唯別圓，以實證唯中故也。雖通別圓正約別教，以四種義備故，故曰本在別教，今則通用是也。又文或兼行言者，開合之異也。如前三教果佛有教無人者，以證而奪教也。言融不融而有先後者，別圓地位於是所以見也。抑言之有相反者，隨文旨別也。故證融而教行不融者，正取登地證道言也。教融而行證不融者，約同詮義且與融名，其實不同證融之融，故雖證融從教道義略不言耳。而文又言教與果皆不融者，教從所因，次第為拙，故與上同詮義異。故曰雖說中道，因於通門，而成兩智，故不融也。此教說果，因果隔越，義當不融。是則若果與因，皆教道義，故曰教門之所說也。至於約教證以言斷不斷

者，於此應知有通論形對之義。若約通論，則教道言斷，證道不言斷，此固理所當然。亦可約教道，則言有斷不斷。證道為言，尚不當不斷，況言必斷乎？如文例小乘方便，論斷證真，不論斷不斷者，即其義也。然則教證既通別圓，故斷不斷，亦各有之。但約別圓對說，別既證道同圓，故從地前，教道唯斷。圓若對別，本唯證道。今約真似以論，故圓具二義。雖通教證，並皆圓實，故判權實與別不同也。若約德障相即，兼六即義，以論斷不斷者，此自一途，置之可也(云云)。又復約別自論教權證實，而與教權理實異者，不唯兩實義殊，而亦教權稍別。所以兩實義殊者，理實則唯中通於一教，不分圓但。證實則登地唯局圓中。抑證實之教權，唯三十心位。理實之教權，通一教始終。所以亦異也。苟得此意，不特同異義明，抑亦教旨斯顯。若夫所以教權理實之說，則隨緣類已論之矣。大體略爾，豈曰盡之。

四種教證例(二、三、十、十二、十四)

論曰：教以從機故可權，證必自行故須實。此別門教權證實，所以異餘三教者，如是而已。何則？良以別圓同詮，而赴機有異。惟其詮與圓同，故必以中為論。雖亦證空假教道行位，非正證也。惟其赴機自異，故有次第之說。漸行既極，證必同圓。雖復初地圓融，而後地隔歷，仍是約說教道，非自行也。故以行從位，則教證局於向地。以位從說，則地上分於二途。教通始終，證唯局終。此別所以論乎四種教證，而約說教證，少復不同。然必為地前人說異，而非異也。或謂約說有不同者，非實不同，擾之故異。夫約說豈它道哉？示其約行而已。約行且定，豈約說不同乎？請試以二文明之。如釋籤曰：說佛自證，名為地實。且曰：約佛自行，故云證道。得非祇佛自證，約說行以分二義。又如初地即初住句，釋籤以為約行，輔行引於約說加故，云為異耳。故知祇是證道同圓，約機教以分說行，豈復異指哉？然則兩種教證，既而不異，三四缺具，孰云

異乎？今得以會之，如輔行約說文下有云：入地自證，權門自開。故云初地即是初住，入證道也。此非證道而何？餘三故不待言。以此會彼，文相泯齊，何謂缺具邪？若猶執迷未喻，更當驗以三文。蓋映於前文，則有豈存隔歷之說？望於籤釋，則彼有十地已證之言(已音紀，即今自證是也)。顯於搜要，而有親證名證之語。是皆彼此照映，文義相當，其孰曰非乎？不然，反上三義，則文旨繁重，同名異實，廣略碩乖，彰記主迷謬之失，過莫甚焉。然必於此申以被機判教之說，其融別之難，無自而入，則向說行矣。何也？蓋此四者，以如來被機設教言之，則唯教道而已。故曰此之玄文，凡判別義，未開顯邊，多順教道是也。雖正用教道，亦不言其意，況說證道乎？其約行證道，據機緣證入，則固有之。既不顯言地即是住，雖置之可也。然則文曰悉是權施為，引下凡為入地方便者，此說出教道意也。又曰初地即是初住，此正言約說證道也。是皆滅後判教家云爾，何關被機之說，而以佛世所說為妨乎？使佛世言此，則權方教道有所不行。苟判教不言，學者又將蔽權壅實矣。故一言一否，各有所當，豈可混而不分？又復應曉一家所說，未必一向融別以分教證。如寄次第而說圓融，謂之教道可也。若約通方而言高下，謂之證道可也。故輔行又曰：初地不知二地，舉足下足，因有別圓之覈(云云)。惟其別在十地，不知所以為教道耳。又如釋籤引華嚴八地入無功用道，現十種身，一一互現，離曰圓融，是亦教道而已，以於八地始得故也。記主於此覈示其端，不無深旨，故曰未必融別以分教證，良在此也。所以借云者，蓋今教證居乎權實兩楹之間，義頗難曉，故借彼證此，非義有所不同也。若以之證權實部，是固約異義云爾。學者要當舉隅而反，固不俟乎悉疏也。嗚呼！使教門利害不在是則已，果有在也，而古今擾焉如是，豈不深可悲夫！

初心知中例(四十七、十八)

論曰：教為能詮，理為所詮，則理與教未始不同也。然則文曰：從一實理，施出權理，權實二理，能詮教殊，故有四種差別。教起則理二而教四，何也？曰：理所以二者，然理本無二，從機設教，教有權實，故理亦二焉。但所被之機，迷有輕重，而根有利鈍，故能詮之教，說有即離，而門有巧拙，此教所以四也。然則中有圓但，猶真有體析，舉一知二，不可誣也。而或者於是無它論，獨於所謂別教初心知中，有異之之說。或言圓中，葢據文曰：初心知中，故名亦頓，頓則是圓，但不得意，故成別爾。或言但中，亦文有曰：二聞但中之方便。或言直聞一中，不分圓但(云云)。今謂是三說者，皆不本機教之實，直以文義各據一端為說，要先本其實，正其說，始得以規矩定其文焉。何者？凡言知本於聞，聞從於教，教分別圓，故詮有圓但。今從教權以聞，謂知但中可也。故玄文引地人云中道乃是果頭能顯，至云此中但理，不具諸法，即其證也。而曰初心知中，故名亦頓者，此約理論頓漸，乃真中之義，非教之頓漸也。然則文曰二聞但中之方便，自是涉方便入之義，今何報定以為知中？曰：要知此意，須知亦之所以。且文言亦頓亦漸者，不出一法二義，正由所聞但中，以中故亦頓，以但故亦漸，非謂知中之外，別有所謂涉方便入也。若作二義離隔而說，何亦之云邪？此義頗奧，人罕能通。如謂直聞一中者，此說理實則可，若據知中，正從教權可也。使中不分圓但，則真亦不分，體析乎但，此考之義，當有歸耳。

圓修橫學例(二十一、三十四、三十五、三十六、三十七、三十八、三十九、四十)

論曰：文固有主意，義必存大體。苟善用之，雖有餘文異義，不足惑也。如一家論橫學之說，大率不過以十行位中，未宜出無作四門假者。而輔行有曰：若不全兼文之元意，如何出假位中，即能授它圓教四門？此所謂文之主意也。又如示圓修之義，亦不過以十向教

道之位，如何即能圓修三觀者？而輔行則曰：別教回向言修，中者亦寄次第。實而言之，三觀圓修，此所謂義之大體也。然則大體既正，主意既明，夫何論焉？今為未明者，復申其說。如輔行橫學一文，可謂折中之論盡矣。其所謂元意，即止觀所明可思議等，皆為顯於不思議故，是一文之元意。凡相待次第教道等元意亦然。豈非即彼元意，是今於假位授圓門之所以乎？不然，則但中而已矣。故曰如何等。於此應知有佛世滅後之異。若約佛世十行位人修假觀者，離則橫學一十六門，但教道未融，縱須無作，亦止但中而已。是亦約無量之無作，即今四教義等文是也。以但中故，不妨教道；以無作故，還成偏學。此則佛世之論也。以滅後言之，出於判教，故若圓若但，義無不可。所以玄文於別明四四諦，則曰：各附彼教而為相狀。又曰：依於證道，預說何妨？此皆判教之言，故無妨耳。反顯佛世言，則有妨也。所以兼文元意者，即今滅後判教之說也。假位不可以授圓門者，即今佛世但中之義。但以此意而曉諸文，其旨煥然。故向曰文有主意者，此也。其圓修之義，而自昔持論者，是皆守於教門一定之說，不善大體通變故也。殊不知位極則通，久習成巧，即寂而照，智轉行融。三觀所以一心，初地於是圓證，本不由教門所示也。若據佛世教道之說，直次第而已，機緣至此，自爾圓修。所以四念處云：別向圓修者，正示此修也。而輔行則曰：以二觀心，修於中道。四明乃云：方便既立，圓觀可修。此皆行極智融，自應爾也。不於此位而論圓修，更何所修乎？無修則無證，又何由登地證此中道乎？故曰：言修中者，亦寄次第。實而言之，三觀圓修，祇此一文，亦足見圓修之大體也。所以亦寄次第者，佛世教道之說也。實言圓修者，約機通變而示也。由是言之，凡諸文於此，或云次第，或云但中，或云無量，或縱云無作，非圓教之無作者，此皆教道之義。對證道言之，或帶前位而說，或約初心所期而言，非智轉行融而修之謂也。言其位，則進退不同。通則十向皆修，別則極於第十，無不圓者。亦猶下根無不被接，但不可與被接同耳。而自昔或論以教證真緣所屬者，今謂二道二修，是教

門一往之定者也。圓修實道，則大體通變之不定者也。故不可以彼此致妨。然以通變言之，而真緣教證，亦何局乎？昔人有謂證道之先容者，蓋亦無方通變之論。然此二義，霅川有謂十向圓修，可由實道(止)，不應以實難，權以它妨。自舊莫不以為然。以今言之，烏得為然哉？但以今說考之，必有高明自知，是否不待詳論也。

六種性習文涉教證例(二十四)

論曰：瓔珞明六種性次第對位，本無難者，唯戒疏有所謂引例教證及性習生佛之文，若有妨者三焉。何者？且教證二道，本約真似分之，此性習則住行相對，位既前後，安得引例？一也。又約行教證，灼然前後，此云據行同時，抑若性習同時，則於別教修性體用之義，巨有所違，二也。又約體用而論教證，此於一家二種教證，若何判屬或同或異，皆所未可，三也。今釋之曰：一往引例，未必泯齊，但取據位前後義同，不問位次淺深之異，是則初妨不足通也。所以據行同時，有異常途者，今謂雖俱約行，所對義別，是以不同。何則？彼以約行對約說，則以行從位，乃約真似而分教證；此以約行對位，則據行自論，不妨對位前後，約不定云同時，非必一時之同時也。而科家節之為二，非也。不然，何云性習同時，故前後不定，則故之言何謂乎？夫既約體用而論教證，又據約行而說同時，此則通於始終，故與以行從位，局分教證者，不可同日而語。通局既殊，二種教證自不須會，亦猶義例所謂教證本在別教，今則通用是也。豈必強以二種而會同乎？故知祖意常通，人情自局，沿襲之弊，致有斯疑。今既釋通，無勞定執也。其次生佛之難者(云云)，還是以位而妨行也。然約位竪論，雖則如常，今據行橫辨，故約性習以論生佛。而對義如彼者，以體用修性義便故也。故文曰：盡三十心，皆名解行。就解行中，復有四種：一名解行，二名發心，三名回向，四名道種。此釋道種之文，故云：當分之中，如觀道立，故名為道。望後佛果，能生曰種。習種性能生報佛，性

種性能生法佛，豈非約行橫辨乎？而科者於此節之，便見文旨斷絕，竝由不尋文相源流，祖意用與，徒以教相局促，竟何益於大體乎？學者苟能通變其說，盖不止了此一端而已。

散出諸文明教證餘義例(五、六、七、十三、十五、十六、二十二、二十五、三十、三十一、三十二)

論曰：教門進否，信不一途，約機異解，彌復難曉。況名同義異，淺深懸殊，約位約觀之分，開教開理之別，至於義涉兩楹，文非一槩，此餘義所以不可不論，而論之尤難者也。如一別教而具三諦，約始終而言也。或用空假兩觀攝，則地前伏惑，教道之意也。或純假觀攝，則四教對論，別教義當假名句，故亦約證道奪言之也。或屬中觀攝，據佛本意，約得意者言也。或前三教併屬於俗，則偏圓對論，約隨情智以分真俗也。如向明教證二道，本通別圓，今以說有情無情為教道，不分二別為證道，則有偏圓之義也。故曰教門進否，信不一途。然則教門如是，已自難明，況約機解，尤為不易，故有得意不得意者，則不可以位次定其前後也。又如十住位一，而有發中空二般若者，其發中解，即名一品相似中道，論其所斷，還是界內通惑，故知祇是上根被接機也。至於三根出假，二種傍修，十向修中，此等機緣，尤難定論。故曰約機異解，彌復難曉。又如明善財入法界，皆破無明，而名下惑異。若所參知識，唯是別聖。據云我唯知此法門，則所破之惑，但是無知。若所參圓聖，則破障中微細無明也。又如等覺邊際，智滿之言，亦復不同。在別則以居妙覺邊名之，在圓則以觀達無始無明源底名之。故曰名同義異，深淺懸殊。苟非一家教門，何以判其同異。至於地論師明真緣之義，約位言之，義當今家教證二道。而又約觀明者，緣修位在空假，真修屬中，則不局於向地。如淨名疏明別教意，或但開教，而不開理，約理實言也。或亦開理，以示圓中，約教權言也。故曰約位約觀之分，開教開理之別。其玄文曰：別教菩薩，約修中道者，期心

說也。行次第觀者，則如常所明。不然，義涉兩楹，頗亦難曉。然且據見文，略論如此。其所不集，如地前非不圓修，登地非無有別等文，是皆教證綱格之義，類推可知，不可槩論也。

餘論下

論曰：明大節者，無俟於名相。昧名相者，或壅乎大節。故今不得不以名相為餘論焉。或問：四種通義，正名約說約行。釋籤何云兩番意者，約行約教。而義例又曰：乃分兩意，約證約說。何名言之各異邪？曰：此有通別。通言說亦名教，行亦名證，無不可者。但言教證，復濫別名，故不可耳。然於釋籤不言約說，而言約教者，蓋帖玄文教門方便之義，故以教名之。其義例文者，意則全別。按文既云準義用例，則在止觀用之。準證道而有約證，準教道而有約說，非所謂教證之說證也。亦如準望三觀立三止等，皆其例也。人不見此，遂多鑿說。或問：教道本在地前，而又約說復通地上，何通局之不齊邪？曰：若據教道之說，本通一教始終，而或局地前者，兼行言之，故少殊也。或問：今既以初地即初住句，便為約說證道，則止於登地而已。而釋籤何以通指十地為證道邪？曰：各有所以。彼以已證而言，故通指十地。此以後地猶帶教道，故止初地而已。或問：十地已證之言，與釋籤所引，輔行所指，何以異邪？曰：政自不同，故以已證言之。若今所引華嚴十地之文，正如釋籤所謂依教道義，以四悉檀說登地法，故與已證者不同。然已證之法，復如何說邪？曰：無別它說，但言此等法門，證於十地，一證一切證，不容前後者，斯即已證耳。或問：玄云初心學者，仰信此理，如藕絲懸山，此為但中，為圓中乎？若曰圓中，非彼所聞；若曰但中，正適其宜。何謂其難信之如是邪？曰：亦但中而已。既曰仰信此理，非不信之謂也。但以別人望此中道，修於後地，顯在果頭，於初心望崖，故喻云爾。故輔行曰：解但知於頓理而已，行必經歷恒沙劫數，要必由空假，方能進此中也。或問：玄文傍修之

說，信如觀法所明，而文又曰十向始正修中，此中但理，不具諸法，將非十向所修但中邪？曰：非也。此特帶前望後言之，如曰十住正修空，傍修假中等，文帶此中，必以但中為言可也。又曰登地智破無明為妙，則望後證道，故一往教道成但中耳。或問輔行曰：若不曉者，初心明理，兩說不同，乃至云教相不說，推與何邪？然則文何所屬而云乎？或云破古者，其說然否？曰：不然也。所以言者，祇由教證二道，在諸經論，不易理曉，故有初心明理兩途之說。如云初心知理即是，或云理有不用諸法，此一途也。或云理具萬德待行，或云解圓行須漸次，此雖該二意，而實歸一途。凡如此例，若不以教權證實，或教權理實申之，則固非藏通，而亦非別圓。何者？蓋若直別圓，則各一途而已。今既該二途，故知義兼教證故也。反覈之意，良在於此。或問：四教義明別，十向正修中觀。有云：從無量四諦，學無作四諦。義云無作，其實無量。雖約得果名為無作，亦非圓教之無作。是則始終皆約別教言無量，何邪？曰：此恐以四四諦竪對四教，故無量義當別教故也。或約一教始終，並以教道言之，則自一途之說(並未詳，更檢)。或問：輔行明別教滅諦，位在初地，祇一滅理而已。至明道諦，乃具迂直二通。因以料揀答中，乃以教證二道為說，文頗難明。且無作四諦，即所期中道，而四念處特異其說，何邪？又文雖以教證為答，而猶未見其意，請試言之。曰：所以初意者，若論果不通因，何但不緣無作，雖中理亦不可緣之。若遠期中理，雖無作亦緣可也。但中道是理之緣，無量無作是行之緣。今約別教，正從行說，故曰正意是緣無量。發心至於初地，無作由之而得，非所緣之正者。雖然，其如教證一答，猶自未明，故云若爾等意。言在教道時，但云地上，則迂通寶所也。若入證道，地前即成，住前諸位，則直通寶所也。不作此釋，幾乎難曉。或問：籤釋無作四諦，有云發心來等，此謂教道，非無作四諦也。又云但此教意等，則是無作諦意。言其位次，則回向薄知，登地少證，而與上四教義文進退不同，何邪？曰：此正別教常途之說，以此驗彼，知自一途。而曰但此教意者，則又約

佛本意，取證道言之。正如輔行有曰：事不獲已，施設教道，權接物機，非佛本意。意在初地，中道實相。由是言之，惟其有所其進，必有所其退；惟其有所進退，必有處中之說。是則諸文雖各一途，同歸大體，故知教門誠難槩論。或問：妙樂釋佛慧之文，是固涉一家部教之說，義如別論。今見此類，意彰何旨？曰：文本非正，特以三教果頭相帶來爾。其實此文所謂果頭，與止觀別，學者宜知(云云)。

台宗十類因革論卷第三

台宗十類因革論卷第四

壽量論第九

總篇上

論曰：佛身無為，不墮諸數，則佛固不可以數量求也云云。自彼於我，何為而尚得以名相論乎？夫是，則佛本無身、無壽、無量而可說示也。矧以凡地情量，分別諸佛境界不可思議，其不可論而得、辨而知也，亦明矣。雖然，此特佛本住法第一義諦不可說一途爾。若乃全體起用，普應群機，隨順世間，於無身壽現有身壽，施於應迹，寄諸名言，亦何往而不可哉？故一家壽量之說，該於三身，三身應於四教。四教機別，所見不同，體同用殊，身說亦異。故三身有事理、修性、體用、開合、法相之別，而壽量亦有通別、進否、名義之殊。播諸章疏，則六能、四句，文各異釋；歷乎時教，則五時、教主，相復殊品。至於應相勝劣，身土感應，言迹既彰，則辨論形焉。辨論生於異見，故宗途之說不齊。雖不能齊，而是是非非，要有定論。然則一宗說而歸至當者，必藉夫論辨。今試略以諸例論之。

別例中

右壽量類文，總八十有七。言四佛身相機見體用同異者十六，言三身壽量身說不同者二十，言諸身開合者九，言六能四句釋量無量者十五，言應相勝劣者十，言五時教主兼淨土應相者十一，言身土感應者六，凡七例。

四、佛身相機見體用同異例(一、三、五、六、七、八、九、十、三十四、三十五、三十六、三十八、三十九、四十一、四十二、五十一)

論曰：自佛言之，由三身而應四教；自機言之，由四佛而見三身。蓋三身乃如來圓證，是為三德，不縱不橫，未起化前，合為法身是也。義須先明，今從文始，且以四佛而為首論。夫佛本於無身，故不可以身定；原於無相，故不可以相見。尚無一法可取，豈得以四佛而言乎？特由機教相扣，感應斯彰，一期化迹，故四教應相，於是所以形焉。如文明四佛成道，自覺覺它，以至轉法輪，入涅槃，相即八相之三，或圓見一一皆八相者，佛果之事備矣。而文出四佛壽命常無常異，及四教相好之別，其所以異相亦明矣。然則所見者應也，能見者機也，故復出四教機見不同，大略文相，不過如此。今姑約六義四難以論之。何謂六義？曰機應，曰揀判，曰境本，曰本迹，曰當分跨節，曰體用。所以機應者，然應本無殊，機見自異，機雖見異，應相常同，故以應從機，應相亦別，以機從應，機見亦融，故曰祇是一身，四見不同，此則機應之論也。夫既約機，四相有異，教門揀判，義乃多途，謂小衍則相無相殊，約偏圓則曲直之異，如文云云。准此以明，則四教迭論，次第勝劣，真中事理，見相差殊，此則揀判之論也。又以境本言之，則四教之身，雖皆三密，約身從土，本自同居。則曰：以三藏如來而為境本，於色相上四見不同。境本雖爾，本迹不然。故約應邊從實而論，則本圓迹偏。如曰：前三權果，本是圓佛，垂為三迹。此則境本本迹之辨也。然則此皆當分之身，故有四佛四見之別。若約法華開顯跨節而言，則三藏劣應，尚是圓佛，況通別乎？故曰：若開方便，示真實相，即向身是圓常之身。雖然，文示當分，無非圓實，猶是會偏歸圓之意。若約實意而論體用，則不唯體同一佛，而亦用均四殊。亦猶約法，既開三教，無非秘妙，是則三佛亦皆妙權。故曰：若得實意，方知四佛體同用殊。此則六義之論也。何謂四難？曰四佛成道，曰通教合身，曰亦通佛収，曰入見尊特。所以初難者，此由昔人嘗有難曰：大小二始，佛固各有成道之處，敢問通佛何處成道(云云)？彼因答曰：祇一佛成道，四見不同，何必一一約處難邪？彼作

是答，自謂獨拔之見，殊不知其難猶在。今應更問：通機復於何地見成佛邪？故知義猶未盡。以今言之，成道機見之說，固不可易。要知通機初見成道，雖非二始顯教之數，不妨此機於鹿苑時有密見者，作此答之庶亦可矣。其次難者，出於通佛有所謂帶比丘像現尊特身，又曰丈六尊特合身佛雙住真中，故有合身之義，因有兩宗論以須現不須現者。今謂此義頗涉宗旨，至下論宗始可究本，今置其諸，姑約合義折中其說，則現不現自當知爾。彼云合者，蓋言一身雙現兩相，非謂即劣是勝名之為合。今則不然，祇一佛身二見不同，義之如合，共義帶義亦然，何必須現然後為合哉？若如彼說，是殆以兒戲論佛身相，惟識者斷焉。又其次難者，蓋霅川嘗以輔行及觀經等亦通佛收，以難四明淨土教主非尊特者，四明以謂指四十八願經焉。今謂四明凡所議論率皆正當，白玉微瑕唯在指經一事，不然則的指何經耶？此唯憲章頗得指文之實，委如彼文自昔共取，今從之也。至於入見尊特所以難者，本二乘於方等被彈斥故轉藏成通，既入衍門得見尊特，有異一家真中義者。今謂見有分見有非分見，此蓋非分見者也。以彈斥故須加被見，以非分故出仍見劣，故不應以真中分見者為妨。二識進退委如後辨，於此亦應論真中感應等相，義在後例，此得置之。

三身壽量身說不同例(四、二十、廿一、二十、二廿五、廿六、三十、三十一、三十二、三十四、六十、五十八、六十九、六十一、六十二、六十七、七十、七十一、七十三、八十三)

論曰：夫三身者，壽量之本也。故量非身無以極其致，身非量無以盡其相。然欲明壽量，則必約三身以示大體。但三身之義，大有所關。壽量之言，名有通別。故於是有體性焉，有法相焉，有所住理焉，有壽量文焉，有身相焉，有說默焉，有宗途論焉。是不可不明之也。何謂體性？即文有曰：二者從體，三身相即，無暫離時。又曰：若其相即，俱說俱不說。此皆約體性以言之。故三身舉一即

三，全三是一，不縱不橫，不並不別也。何謂法相？不出事理、修性、體用等別。即法身，理也，性也。報應，事也，修也。又法報為理，應用屬事。智合於法名為體，勝劣兩應名為用。體則為真，用則為應。故合唯二身。三身既其體一，法相亦不分而分。一往雖然，通論非例(云云)。又報有自報，有它報。名雖通它，實唯局自。故文釋三身，報但約智，良有以也。但智德勝應，莫非實因所克，故通得名報。應由從機所現，故復名它耳。所以修性不妨體用，體用不妨修性。但觀報智合於何身，以分二義。非謂合自它為一報身，離報身而為體用也。若以它報定屬報身，則應用唯劣，徧應義不成。若應兼勝劣，則它報徒張，其妨匪一。又自昔謂報有上冥下契，故兼自它者，不然。是亦祇約自報之智以論冥契，故曰報身智慧上冥下契。若也它報下契，則局何由通應勝劣乎？其非略爾。但深窮它報，根乎理智，故未始夐殊也。何謂為所住理？即文有曰丈六身佛住真諦等，是亦一往從教有四，實唯三身住三諦理。又以真中感應言之，則所住唯二。蓋以教從理，亦從於應，唯二應故也。何謂為壽量文？如妙疏等。或直釋壽量，而義通三身者；或約三身，以明身壽量三不同者；或引三日喻，以喻見佛壽有長短者；或釋非滅唱滅，通約三身以明義者；或約修德三身，與法性冥一，故各有非常非無常義者；或別從報身釋品，通攝三身者；或直言壽量，意欲圓論三佛者。今謂文雖異釋，其明三身壽量一也。但義有詳略，喻有長短。言偏義圓，修性相對，名義通別，或通總等，故文相不同。以義帖釋，略可知也(云云)。然於名相不無進否，大體無別，亦會之可知。而所當論者，唯三日喻文。霅川以謂別圓地住以前，猶見劣應，故以此文為的據也。文曰：於諸菩薩未登地住，所見同前。記云：同前二乘。豈非於見同劣應乎？今謂經以三日喻三身，則冬日一喻，正喻應身。約人雖局，約喻實寬。以勝劣兩應，莫非冬日所喻。故同前者，同二乘所喻之冬日，不同二乘所見之劣應。是則地住以前，乃見勝應耳。若猶未悉，更試以文

中兩猶是勝應句，進退與奪論之。彼之初句，即方便土。二乘雖見勝應，猶是冬日。例知未登地住菩薩，所見勝應明矣。彼之後句，即已破無明者。奪而論之，亦猶是勝應，雖謂冬日可也。但地住以上所見，正喻春日。故止以報應二名而論與奪，不以冬日論與奪也。此姑通文，後當更論。何謂身相？即如光明文句，凡兩出之。前雖明身，其相猶略，蓋對壽量而說身故。今獨明身，故專以相好言之，則三身各有相好。文雖互見，義必兩兼。今但舉身，則可以知壽量。然相好之言，本雖報應。今於法身亦云者，此則無身之身，非相之相。以諸法門莊嚴法身，義云相好。故曰無形第一，體非莊嚴。莊嚴即法身相好之謂也。何謂說默？此由記主斥近代譯者，法報不分，二三莫辨。故委明三身說默，以闢其非。意言若以遮那為即舍那，舍那有說，則法身亦有說。法身說者，則眾生亦然。是則進退皆非。故曰若存三身等(云云)。言存三身，則相對之義，亦從事義。惟相對則有相即，從事則有從理。若事理相對，亦應有事理相即。今從略說，故對祇是即。所以從開有六，約合但四，委明其相(云云)。然則一家大體，必具即對等義。文雖出此，義必該通。凡諸名相，皆得約之以示通說。何謂宗途？論即、四明、霅川，所議三身，無不皆異。故論法身，則相無相別。報身，則現不現殊。應身，則即不即異。宜其齟齬不相入也。且夫法身相無相別者，一往定宗，謂法身有相者，四明也。謂無相者，霅川也。然則法身未始異，而兩宗之說殊。蓋霅川以法身為理，故唯如如冥寂之體，則無形質差別之相。設論其法，但具其性。亦言即理，還即無相。纔言即事而有相者，便屬三土應用之事。故寂光法身，定無相也。如是而已。四明則不然。雖亦以理為法身，而言非無相者，蓋理性之相，即非相之相。故曰但無隨情有相之三，非無性具微妙身等。然論即具，未始相離。故說性具之相，不離依正色心。雖即諸法，而非諸法。所謂即一切法，離一切相。以非諸法故，則無隨情有相之三。以不離諸法，顯非相之相故，則曰非無性

具微妙身等。是則終日常即，終日常離。即離俱時，性具旨顯。方曰妙達即具者也。以此格彼，得失可知。雖然，是猶分宗之說。若夫大體論之，則又有克體義焉，即事義焉，相對義焉。克體則有寂有照，即事則有即有離，對義則有對有各，莫不一有相而一無相。膠於一端，未免偏見。一以貫之，始曰大方。然所以偏言者，是非四明之言，蓋佛祖之言也。良以真寂性中，本不可示，亦不可見。苟不可示而見者，則如來教何所施？機緣理何所入？故於非身非土而說身土，宜乎今示非相之相。雖然，偏言則可，偏計則不可。如霅川者，則偏計矣，彼又焉知大體哉？而乃專以事中差別為難，或直以依正色心等為相，是皆厚誣四明，非所謂善宗旨也。要當於一切法識得此理，始可與言法身之相。所謂報身現不現殊，應身即不即異，此二相由故合而論之。然以應身即故，報身有不待現者，四明之說也。應身不即故，報身須現者，霅川之義也。蓋各為說不同，彼約身相大小而為勝劣，故尊特有全現分現，生身有但可即法不即尊特之說(云云)。四明則異是，不以身相論之，克就真中感應而辨，故有三雙六隻之義，示現現起之相。其建義若此，何者為主當邪？今試得以評之。夫報應者，法身之大用也。然以法身為體，則寂然不動，故無現不現，無即不即。唯一大圓鏡體，而隨緣赴感，未始有窮。惟其稱此體，故起而為用，亦無現無不現，無即無不即。但對機設化，故或勝或劣，或大或小，千變萬化，不可紀極。然則尚不當即，況言不即乎？尚不當不現，況言必現乎？但四明即體示用，且以即而不現言之。霅川捨體論用，故言不即而必須現也。夫捨體而論用，其用未必然。即體而示用，是用與體兼得之也。彼徒見身相之迹，文義之末，區區求合而已。殊不知佛身之本，機教之正，有不在是者。餘如後論(云云)。由是評之，兩家得失，較然可知。此所謂宗途論也。至於壽量，名有通別者。然身壽固各有實，量名何所召乎？蓋不出通別之義。通則莫非詮量身壽，故身量有大小，壽量有長短是已。別則壽之量故，故言壽量。是則

量名為通，身壽為別。苟為通別，則二實而已。二實而三名，何也？曰：實雖唯二，三義何妨？蓋非量無以詮量身壽，故身壽必由量而定。是則身壽者，實之名也。量者，義之名也。所以二實不妨三義。亦猶十如本末之一，其實則前九如而已。要必由此一如，而後得前九如之實。所以諸文皆言十如者，亦其義也。

諸身開合例(二十、一十、二十九、二十九、四十三、四十四、七十二、八十四)

論曰：佛固不可以身數開合論也。而經教法相，言有廣略，故廣則十身，略唯二身。處中而言，則三身或四身。雖有廣略，體無增減，但開合之異，故於是論開合焉。略論為二，謂各論開合、迭論開合。各論復四：初、二身開合者，如釋論明生、法二身，而一家約之，大小兩乘各有生、法二身生相。又以教言，四教不出勝劣兩應，於兩應上各有生、法二身，離之則四。若相望合說，還同二身也。二、三身開合者，如觀經疏有色相身、法門身、實相身、金光明，則合彼理智為法性身，開彼應身為生身，為尊特。雖互開合，三身不虧是也。三、四身開合者，如止觀明法、報、應、化四身為本，一一能起四身。又四身各入一身，兼本共成三十六身，俱法界故，能起能入。故合則四身，開則三十六身。四、十身開合者，如華嚴十身舍那，謂於眾生身作己身，具餘九身，乃至虛空身作頭亦然。故合則十身，開則百身。若次第迭論，乃開一為二，開二為三，開三為四，開四為十。反而言之，亦可十歸於四，四歸於三，三歸於二，二歸於一，次第互攝也。所以論者二義：一、論十身通別。彼難四明云：若不現大，便為尊特。則別圓之人，見猿猴鹿馬，無非它受用報邪？而四明解之，有順有違。如曰：若中道感應名尊特者，名多在佛等。則違問答也。又曰：雖不立名，非無其義，乃用華嚴十身為說。則順問答也。然此違順二答，即妙樂所謂通別二義。如曰：彼通云身，故云十身舍那；別釋如來，故不應云

業報佛等。以彼會此，文旨宛同。安得隱其違問之文，而專以別義為難？以此考之，雲川虛妄，一皆如此，檢文可知也。二、論四身起入者，即法報應化，互起互入，勝劣相即，皆不思議，得有三十六身之旨。而輔行釋此，有曰：從勝起劣，即是施權；從劣起勝，即是開權等。又曰：理無起入，約化緣明，豈可從緣而亡於理？據此一文，可以格雲川之非者三：一、彼以生身但可即法，不即尊特，而此則四身互論起即。二、彼以法華教主唯是生身，而此則曰：從劣起勝，即是開權。三、彼以用約從緣，故勝劣不等，而此則曰：豈可從緣而亡其理？其於此等文旨，合乎不合，當自知之。如向四明即體示用，則合之矣。

六能四句釋量無量例(十八、二十三、二十四、四十六、四十七、四十八、四十九、五十一、五十七、五十九、六十三、六十四、六十五、六十六、七十七)

論曰：文釋壽量一也，而或約三身六能釋，或作四句釋，蓋各隨所釋，文旨不同，義勢各別。或者乃疑此以此釋，而彼以彼釋，必求其元致者，且以亦得互釋為問者，是皆舊傳迂闊之論，縱無來自，其可彼此一律乎？凡此等不急之論，雖略之可也，況不無所以？且三身六能之釋，是固一家建義當然，蓋先通示三身，而後依體起用，以明六能，則修性體用，兼而有之，抑有會於題品之義故也。若妙疏四句，則評古而作，繼以文會義便之釋，亦豈少三身哉？況復四句，義當三身開合之異，且曰法報合故，能應物者，此即六能義備文略而已。一往雖異，大體無別，而或者乃謂修性體用之義，且甄部別者，如向會通，何異之有？異苟不存，部別何在？以今言之，談常過未，本迹通局，自足揀別，安在其釋義異邪？斯皆鑿說，不足道也。然於六能，則又先達判能上下，指身勝劣有異(云云)。今詳定其說，當以四明為正。何者？蓋六能者，大用也。大用起於寂體，是必該乎四土，乃極其所謂體用，則宜曰常身無量，通

應三土，無常有量，但應同居，而用必對體，其說圓顯矣。不如是，則既非寂體，無以垂三土之用，非大用，無以顯常寂之體，又何足為圓極體用乎？大體既正，則有量二義，任當如四明之說，復何疑焉？苟如彼釋，則是以寂光理智之體，而獨垂同居淨機之用，方□實報，體用何歸？但此考之，一何疎矣！指身之說，固各有據，其如名義，要必精簡。然彼以其說，則曰依句之次第，而此亦以其說，曰唯義之是從，是皆未足議其取舍。今以二言折中之曰：非身之身其身勝，所非之身其身劣。雖皆非身，所以則異。但以此義勘彼二說，是否判然，當不言而定也。如四明所指，可謂依義不依語者矣。其於四句指身之說，雖或異同，皆可見之義，無足言者。唯觀經所謂八萬四千相者，若以為尊，特合屬第二句，但題稱無量，約此義便，故屬第三。況疏文明判為真法身，然亦不失法身句義，是則初後二句劣，應生身也，次句報身也，第三句法身也。所以四句三身義足，而言量無量者，兼彼諸文，則又有雙非或四句之異。今總論之，其於量無量，又有多義之別，謂約勝劣兩應以說，或生法二身分之，或四句名實對辨，或四喻法譬況釋，或俱無量而有生法之異，或祇約有量二義相望而言。雖此不同，要不過量無量耳。但無量之言或兼法報，有量之義復通長短，故使諸文說之異爾。雖復兼通，捨通從別，正以生身為有量，尊特為無量，此其常論也。餘之同異會攝可知。如釋論生法全同二應，即指尊特為法身，故四句之中初後二句生身有量也。亦有量之二義，第二句尊特無量也。以兼第三法身無量故成四句，亦由名實對辨故也。山斤海滴譬兼能所，故況有量有無量也。所以光明疏以此同彌陀之壽能況有量也，妙樂以此證光明之一義所況無量也。或生身無量此則彌陀，生身有量此則釋迦，若約法則二佛皆無量也。有量之無量義通二向，或謂無量順題言也，或謂有量克實論也。約義雖通，望彼無量還歸有量。若加雙非，則進取法身及自報智，義當非量非無量，故量無量者二應也。又以有量等四句言之，則退取有量一句屬凡，故以應身義當雙亦，餘不異上，是則法身該乎二義。非量非無量

者，理性法身雙非報應不偏屬故。亦無量者，乃以法身體常強名無量，亦是非量非無量而偏言無量耳。義雖進否實不相違，應亦二義准說可知(料揀如別記)。要知諸文各當其義，不事煩委也。

應相勝劣例(二十七、二十八、三十七、四十、五十三、五十四、五十五、六十八、八十、八十一、八十二)

論曰：壽量雖廣，三身而已矣。應相雖殊，勝劣而已矣(勝應亦名報身，亦名尊特。劣應亦名生身，亦名丈六)。然言三身，則法報常同。示應相，則勝劣或異。故宗途於是論焉。如雪川專以身相為說，故以華嚴藏塵相好為尊特，以三十二相及八萬相為生身。則是約現不現以論勝劣也。不得已而有分現全現之義。彼之建立，如是而已。四明則不然。指身言之，藏塵八萬，固唯勝應。而丈六四八，不專劣身。於是有示現現起之相，故曰不定。約相多少分之，克就真中感應而辨(云云)。所以然者，蓋如來有定應而無定形。惟其無定形故，則不可以身相大小定其勝劣，亦不可以現不現判其優降。惟其有定應故，則必以機教論之，乃見如來所以應相未始差忒。故有所謂真中感應之辨。要其說不出有三。謂真中二理，即如來所住，能應之本也。事業二識，即機緣所依，能感之資也。雖有是二，苟不於中修以二觀，則生佛懸隔，何由感應道交乎。是則空中二觀，又為交感之道也。故三者一不可減，減則機教之義缺。亦不可增，增則感應之道贅。以是知四明三雙六隻義門之功也。夫如來之應有常，而機或在亡者。蓋佛所住理，未始暫虧。性識與觀，或俱不俱。故有是識而無是觀不見也。如凡夫雖是事識，而不見生身。二乘雖當業識，而不見尊特是也。有是教而非是識，不見也。如別十信圓名字人，雖稟別圓，而見思尚熾，事識彌隆，故亦未見也。惟三者備，而後能見者，分當見也。三者不備，而或亦見者，非分見者也。如向二類，則佛以力加，乃加於可加，令其得見，亦非見而見。不在此類，則凡夫人，或示劣身，或以勝身，強之令見。至於

所見，有示現現起，能見有位次進否者，亦由來共議，是不得不論也。昔論二現者，或以藏塵八萬為現起，三十二相為示現，或亦通現起(云云)。今謂此義，亦難定論。若約如來，自其境本言之，通謂示現可也。自其高大言之，通謂現起可也。夫豈有意於示現現起哉。然則二現所以異者，亦約乎機教定之而已。如華嚴藏塵，帶別教道，因於緣修，唯大機所見，不通於小者，謂之現起可也。又如方等，雖小機在座，為彰彈斥故，令皆見大者，亦現起也。又如通教合身，於被接者，雖睹尊特，然猶與小機同見，謂之示現可也。至於法華，唯圓機所覩，且為彰開顯絕待義故，即劣辨勝者，亦示現也。由是言之，相雖有四，不出二義。則二約機論，二從教辨，此其大體而已。若乃應持不見其頂，目連不窮其聲，則又彰如來不思議應，故令二聖始見丈六身聲。及量之彌高，窮之益遠，始知高大有不可及者。使驟見之，則不復窮矣。以是知其亦示現耳。然則止觀等文，以之示別佛現起相者，蓋齊其末而言也。若揣其本則異矣。彼或以此而為分現，盖不知輔行有身聲既爾，諸相例然之文也。如光明所讚三十二相，四明以為示現者，亦約其方等機教不一，祇一佛身而所見高大者，謂之示現宜也。於非分見者，即加之令見。然則方等別機見示現，而華嚴不然。被接之機見示現，而別當教者不然。何也？曰：非然也。若直約機論，大則見勝，小則見劣，又安知所謂示現現起哉？但約機教合論，故華嚴機教純大，謂之現起。方等通於大小，謂之示現。抑被接者，始睹劣應，後以機發受接，還於劣身而見尊特，庶幾乎知示現矣。故與當教者異。然終不可以此論其優劣。又如八萬相謂之現起者，此本淨土應相，雖自一途，亦豈外於機教哉？後當更論。所謂能見有進退者，彼約別圓真似而論，此以真中始終而見。雖有兩說，要之大體當以後說為正。何者？若使別圓似位猶見劣應，則別佛不應單現尊特，圓佛不應隱前三相，往往彼必謂之加被也。然別猶可爾，祇如五品已能圓修三觀，則觀行見十信似證，即相似見，而必須加被，何抑之甚乎？推此而言，別亦應見，但有淺深耳。不然，四明以三根按位接

入者難之，當何所逃？抑彼之說，乃以破無明方是業識故也。殊不知二識之論，本以教所詮惑所熏者言之。所以別圓無問真似，皆屬業識，以莫非無明所熏起故。況今不獨以業識論見，必於業識而修中觀，始能見耳。若地住破無明，正是分破業識。以中觀見，豈止業識而已。由是明之，則勝劣二應歸於真中明矣。故妙樂曰：藏通二身是劣應耳，別圓二身是勝應也。四明則曰：生身本被藏通之機，尊特身應別圓之眾。即其義焉。然則妙疏以二應為應利鈍兩根各有生法者，而淨名疏則曰：勝應為菩薩說大所現，劣應為聲聞說小所示。且曰：尋應有得，法身不得之義。則並似約大小而說。若與向義異者，今謂文各有旨，而終歸一致。妙疏之文正明生法二身約大小始說，故且以三藏對別圓言之，舉藏可以兼通。若淨名文者，一往彼約部旨言也。其實通佛乃在兩楹之間，既有尋應得法之言，還歸真中而已。又如淨名云：亦可劣身而說勝法者，此約障邊，故義與上異。然亦應有勝身說劣法者，此復一途，姑置之耳。又輔行示通佛神變而以勝應言者，葢約增勝而說。故藏以劣應言，通以勝應言，別以報言，圓以法言是也。如曰：各見世尊在其前，是固通教合身之相。其如淨名所謂如須彌山等，豈直通佛？故知一往云爾。至於光明約弟子一多以見四佛同異者，亦機應相顯之義。故以機顯應，則見四佛身有同異；以應顯機，還知弟子有常身應化之別。而曰眾有一多者，亦約四教機有三乘純雜而已。

教主應相例(十、十五、二十七、三十三、五十、五十二、七十八、七十九、八十五、八十六)

論曰：苟得向勝劣義，則五時教主，與夫淨土應相，當不言而定。今所論者，姑略言其大致。然則教主之義一也，而所以論之者四：謂或以身土大體，或以部教權實，或以機教感應，或以方土彼此。蓋各隨其時宜，與所當論者如何，非直定其身相而已。知此，始可與議兩宗是否焉。何者？如華嚴應相，既現華藏塵相之身，其相則

顯，不待言其為舍那。而所當論者，五時之始，必先正其身土大體。故四明以華嚴是千百億應身所說。又曰：須是分段生滅之身。然則藏塵相好之佛，而特指為分段生身者，蓋以其相，雖是尊崇特勝之形，然以其土，則同居分段，有色有心；以其身，則示同人法，有生有滅。又以始終大體求之，則始有初或之文，知其為補處應佛也。又有脫著之義，知其祇是一佛，而示有勝劣也。終有入滅之事，驗其至於雙林，還歸無常也。故知相起之本，元自生身，謂指其體一也。若夫辨相，是亦舍那為教主爾。故曰：此身既被別圓之機，見是尊特，豈非以相則舍那乎？今因為之說曰：約應指體(此體即身，但對相立，故以體言，非體用之體也)，元是生身。從機辨相，乃為舍那。義方盡耳。或謂四明之說，專在生身者，亦誤矣。而霅川以謂勝應尊特，此身本是界外法性之色，非同居應相現起者，惡有是理？彼據其相，未必得其體。今指其體，抑得其相焉。然則四明以華嚴應相為生身者，約身土大體論也。又如法華教主，以其身雖是三十二相，然以部旨言之，謂是開顯絕待妙身可也。夫既開顯矣，則能說教主即圓佛相也。夫既絕待矣，則還指昔身不別有也。故曰法華已前三佛離明，隔偏小故來至今經，從劣辨勝即三而一等。良以今明法華須混一代以論開顯，身有以驗乎說，說有以驗乎身，至於能說之人獨不然乎？故亦必窮其始末而為之說。何者？且以在昔勝劣言之，則華嚴藏塵瓔珞勝應尊特也，鹿苑丈六垢衣劣應生身也。雖有四教當分之身，亦無出此二途而已。然今法華於彼二身為何身邪？曰俱非並是。何也？是必約開判論之可也。謂以論判則藏塵尚非，丈六安得是乎？論開則垢衣尚是，瓔珞那得非乎？但華嚴雖是瓔珞而猶隔彼垢衣，鹿苑但是垢衣而不即彼瓔珞。然則開垢衣而即瓔珞者，其為法華教主乎？故曰開垢衣內身實是瓔珞。長者記釋云云。又曰今開方便門示真實相，即向身是圓常之身等。又如向所示二文皆其旨也。所以淨名疏示四度現尊特唯法華最勝者，以餘經皆非開顯絕待之身故也。又曰若說法華但現尊勝是也。所以

四明以今經教主為尊特者，約部教權實論也。而霅川於此專以相言謂是生身者，豈不乖於部旨乎？如易置其說，亦得以部教權實論華嚴，則彼猶帶別相，須現起故，不若法華之最勝也。若以身土大體論法華，則此亦生身，如曰住生身而顯一等是也。但今從強耳。至於方等般若，能說教主，教既不一，機亦異見，則宜以機教感應論之。故方等凡二途，若以大斥小，如淨名等，則有入見尊特，出仍見劣之事。雖約小衍而論，出入不以加被，還是真中感應義。若逗大逗小，則如光明等，一佛異見，有勝有劣。或如藥師等，唯尊特身，諸方等經，是例非一。在般若則正現尊特，以帶通機，故或現劣。如曰般若亦現門內尊特之身，乃至云以眾生疑故，現常身，放常光等，是亦約機異見之相，非謂如來實爾現大現小也。鹿苑唯小，故佛亦劣身。若約密論，何容非大，姑置之耳。其如淨土應相，則又二說不同。如般舟等，唯說三十二相，觀經則說八萬四千相，及丈六八赤，雖有此異，不出二身。理而言之，本唯一佛，對機有異，大小不同，故使經教從緣異說。如彼般舟三十二相，丈六之身，通大小機，無不咸見，故小則見劣，大則見勝，亦如此土三十二相，而眾機異見是也。若八萬相，唯大機所睹，以為圓人所緣勝境，亦如此土藏塵等相是也。故從丈六劣應言之，則是有量之無量。從八萬勝應言之，則無量之無量。二義雖異，同名彌陀。無量雖同，名□體別。不可惑其名似，遂乃混而不分。是則彼此二土，生身尊特，其相攸同。但此則身土斯劣，故以丈六生身為本；彼則依正殊勝，故以八萬相好為正。然則四明以彼土教主為勝應尊特者，是約方土彼此論之也，非謂彼土不兼生身。若以常身常相言之，是亦三十二相為教主焉。隨緣異說，逐物所宜，則無在不在。若如霅川併以八萬相為生身，則彼土但有生身，殊無尊特。別圓大機，何以應之？若必以藏塵相好為尊特者，一家教門，淨土諸經，曾不言之。況彼於此三十二相，尚有分現之義，何不於彼八萬相上亦分現邪？但此考之，進退咸失。雖彼有十義伸之之難，與夫前諸應相文義之妨，斯皆末節。大體既正，餘不足言，亦當伸之於後

也。然則文以法華為報佛所說，又曰凡四度現尊特，唯法華最勝者，是固定身相合部旨之言也。而又以法華為垢衣者，約所開說也。疏示誡妙音之意，對彼土不達者言也。況文曰不可見卑小而忘其尊嚴，正是即劣辨勝之旨，故皆無所違。其於方等言尊特者，或示現，或現起。示現如上光明之文，固無可疑者；現起則如藥師巍巍堂堂之相，淨名須彌映海之身，皆其相也。既唯大覩於藏通，小機亦加被令見而已。以其在應，同一見故；不同示現，自見劣故。又如觀疏引智論之文，十疑論緣彌陀之相，觀佛三昧經說八萬四千相，皆言淨土教主，正符四明之說。如彼曲釋，烏得合哉？

身土感應例(十六、四十五、七十四、七十五、七十六、八十七)

論曰：三身依於四土，四土本於三身。身既即一而三，土亦全四而一。夫是則孰同孰異，何通何局，未始有定論也。但教門分別，有即有離。其於離義，對義如常(云云)。或文有進否，或義有通變，不可一揆論也。如曰：常身無量，通應三土等。此則體用之義。故理智屬體，當乎寂光。勝劣二用，屬下三土。但勝應二名，亦名尊特，亦名報身。言報身者，即佗受用。然與尊特，同出異名。故下三土，通皆應之。但劣應生身，不通上二土。此常論也。又如文曰：若從妙覺，應為實報。圓滿相好，非餘界所堪者。又於方便，示勝應身。圓滿相海，如前實報者，而記料揀云云。此所謂文有進否也。然言非餘界餘土所堪者，約真奪似言之也。而亦應之者，取其勝應，似彼報身也。亦謂應其機宜，實不應其土界也。故曰云如前者，稍似實報，非謂全同。又文有於方便土示勝劣二應者，又曰方便有餘土起勝劣兩應者，此所謂義有通變也。所以初文則相望而言，故方便土似道之機，而有體析巧拙之異，故所見應相有勝有劣。雖云劣應，實匪生身，故曰更不示為種種諸身也。其次文者，則又兼彼同居言之，如曰勝兼兩處，劣唯鹿園是也。又曰方便土通佛涅槃者，既不同界內灰身之滅，是亦法性勝應而已。但方便有用

通之說，故約機息應轉，義云入滅，在文可見。然而霅川有云：華嚴勝應，本是界外法性之色，既不由生身現起，有似彼土應來者。而四明亦曰：是實報身，應同居土。若為異邪？曰：不同也。所以四明云者，一往以土定身，其實還自生身現起，故有千百億應身。所說之言，義則無失也。彼既不然，則彼此乖隔，故不可同日語也。

餘論下

論曰：後五百歲，鬪諍堅固，其於一家壽量見之。始則孤山、四明二大宗師角立於前，加之霅川法師鼎分於後，逮至于今，異論不息。由是壽量之道，蓁莽蕪穢，日以充塞。而四明之說，卓立乎其間，久而愈明。但雪謗之後，會四明歸寂，無得而伸，後學不能無遺恨也。故今因之以餘論焉。或問：彼雪謗中，第一先論法華教主即劣辨勝之義，以謂內體可即，外用不可即。以外不即故，敝服宛然，非謂開權便須脫敝。若然，則法華滅絕老比丘相，世間相當如何解邪？又若謂法華但現尊特，全不現劣者，如妙樂明示法華佛及弟子身俱是劣，豈亦減謗邪？以至備引諸文，並難四明尊特不須現者(云云)。此等文義，若為伸之？曰：但得向來諸例明義，此自可知，不待伸也。為未悉者略言之。今謂彼作是難，有不曉者三：一、不曉體用，二、不曉應相，三、不曉身土。且夫圓論，體用一而已矣。體用既一，用可異乎？若但體即而用自不即者，如妙用何？抑今家有言，良由理具方有事，用亦一而已。若一融一不融，則不得為全理為事，由事顯理也。不知霅川何見，輒以凡情度量聖境？苟如彼說，是全未曉即體之用也。二、不曉應相。原夫如來應相本一，妙體未始差別。雖無差別，而不得不別者，由機緣感見之異也。所以宜大則大，宜小則小，宜見勝則與之為勝，宜見劣則與之為劣。現不現等，亦悉隨緣，而未始定一。非謂應小而見自大，見勝而應自劣也。然則法華應相雖曰即劣辨勝，既見勝矣，豈應尚

劣乎？既即尊特矣，豈定不現乎？而彼專以劣應不現為難，是皆以局量而失大體，豈如來應相之謂邪？然言即劣辨勝，此以今對昔言也。垢衣瓔珞云者，約施開大小以言也。亦非猶存劣身謂之即劣，定有脫著謂之弊衣。理而言之，尚不當著，何脫之有？彼又以世間相常為難，是不唯不曉應相，亦失相常之旨。然既於世相達常住矣，豈猶存生滅之見？以彼例此，一何昧哉！三、不曉身土。彼據佛及弟子身俱是劣以為難者，蓋不知是約土之言，且對它方淨土云爾。至於分二種相海之別，例金錍二徧之義，示二種尊特之異，是皆不得已以彼直文順己曲見。祇如二徧之說，在事固有廣狹，言徧豈得異乎？以此考之，其義壞矣。或問：彼論彌陀八萬相，非它受用身，文有總難、別難。總中先以劣身說勝法難之。又據彌陀雖是生身，大機所解，其壽無量者。又立圓教機應各有生身，今以彌陀為生身，是所託之境，非所顯身者。又問：圓人觀丈六像，還是觀生身否？意顯生身四教俱有，但隨大小，機見不同。其別難中，凡約十義以伸八萬相好定是生身。今為四明說者，於其疑難，何以通之？曰：理本自直，何勞曲辨？彼既妄難，此亦謾伸之。如總難以淨名劣身說勝法者，正約障邊而論，何中道感應之有？又若彌陀元是生身，小機固當見劣，大機既見無量，何得尚是生身？正所謂壽量屬於尊特，身相自屬生身，進退皆非，感應何在？其又以生身是所託之境，別有所顯身者，豈所顯異於所託邪？抑所顯託通局頓異乎？況云假觀之中，或有且見八萬相好，此又以所託為所顯，何邪？未曾聞離此之外，別顯藏塵若法若報者，果如彼說，則十六觀境外，例別有所顯邪？且謂生身通於四教，機見不同者，意如前詰(云云)。其十義中，一、約相好伸者，意以八萬相唯在彌陀故也。今反質之，若必以藏塵相為尊特，亦應佛佛皆有，何獨釋迦？未必它佛皆藏塵故，況以乎等。意趣言之，釋迦亦有清淨國土如彌陀，安知不現八萬邪？二、約光明伸者，然以光明比校它佛，曰無量光者，是亦悉檀隨宜攝受而已，非謂餘佛有所不如也。祇如舍那翻為光明徧照，豈亦以彌陀較優劣乎？若謂常光一尋，不得名無量者，

彼土丈六之身，當名何等？又如光明云：圓光一尋，能照無量。雖謂無量可也。三、約壽量伸者，然壽斯長，身斯大，信固有之。若直以此驗其大小，是以世間報法論之而已，豈佛土之化事乎？殊不知彼土生身既唯化生，非實段質，大小長短初無定量，況佛法界身變現自在，又安得以壽命局其大小邪？四、約位次伸者，由向明之，尊特不唯地上能見，故今上輩往生，以圓信位見尊特身，宜也。所據大論，乃向以真奪似之義，非謂地前有所不見。彼唯識文雖自一途，以身對土，未失大體，皆不足證也。五、約華座伸者，若以華座為願力所成，故唯同居淨土之相者，一何局哉？彼意以此座若處丈六則太高，以處尊特則不足故也。是何見之陋歟？殊不知丈六若升，豈不身稱於座？尊特若處，何妨座容於身？豈必大小廣狹之為礙邪？六、約菩薩伸者，然今既以彌陀八萬相為尊特，則二菩薩高大之身何須更問？意以議書所謂中三品人見丈六身，下三品人見二菩薩，故以前後勝劣為難者，今謂若許中輩見丈六者，則下三品見菩薩常相，亦復何疑？若使九品皆見八萬，則何以辨三輩之別？彼謂見丈六者，文無所憑，而言皆見三勝相者，復何所據？若以八萬相例為生身，則彼三輩全無見勝，豈今頓觀所顯乎？舍此別求，勝復何有？七、約諸淨土身伸者，據文既由大眾咸欲見諸世界清淨莊嚴，故佛示現諸佛身相大於須彌，何謂却以生身示之？彼非生身，則此為尊特明矣。八、約觀經疏伸者，其文雖本釋題，實非題下所指，蓋是有量中二義，即小彌陀經所明是也，亦與妙疏四句中初句義同，安得指為山毫海目無量之無量邪？況據解謗，池上丈六之身尚是無量之無量，豈此八萬乃同有量乎？九、約十疑論伸者，文既曰緣彌陀若法身若報身等金色光明，正言即法報之勝應，何嘗於法報外別指八萬相為生身，謂之圓觀邪？十、約輔行伸者，已如向示，自見其非(云云)。又義編十義，則七約人天身伸之，略無第九義。今謂彼土人天所謂皆受自然虛無之身、無極之體者，即向謂化生非實段質是也，何嘗定言高大乎？然彼十義既皆虛張，則此應相非生身必矣。或問：彼論圓教內外凡位不當以業識見尊特

者，凡約多義難之，初以十身舍那通別為難，又以起信隨所示現文明依報為難，又據論中深信真如少分而見位在初住為難，又以麤細等四句顯地住前猶依事識為難，且引三日喻文證之，又以加被用通被接難者，兩家矢石孰當於理，孰得於文邪？曰：當理者不競，競文者不當。如霅川之說，所謂競文者也。今以次論之，彼以十身通別難者，苟得向違順二答意，此自釋然，不足疑也。其次隨所示現之文，據論雖是正明依果，然依必稱正，二現豈得偏乎？今於正報言現起，於依果言示現，亦影略互顯之義，非謂示現專依報而已。夫既曰隨所示現，則無往不可，始得云隨，又何間於猿猴鹿馬邪？彼謂唯在報土莊嚴，何太局乎？所謂深信真如之文，疏釋固未足憑，論文亦不易曉。何者？方以此為相似。按下三種發心，其信成就發心，亦曰少分見於法身，即初住八相之位。以今家言之，乃分真位也。方以此為真證，而又對後證發心位，未名法身，乃相似覺。要之，論以地向對分真似，則似於別。又以初住能現八相，則似於圓。而疏釋信成就發心文，有所謂留惑益生之說，又似於通。故知□途各自建立，不應以彼律此，定其淺深，置之可也。□彼唯在初住能見，乃向以真奪似之義，亦不妨似見也。其又以四句麤細為難者，今謂二識之說，略如向明。蓋約教門大分言之，而又須知有斷位進否，及障不障，當情不當情等義，故不可一槩論也。何者？自有能熏雖亡，所熏猶在，在乎事業之間，雖存事識，而不為障，以當業識故，加被能見者，二乘是也。自有見已先盡，而思有盡不盡，雖有餘分，亦不為障。大分言之，屬於業識者，別似位是也。又有見思全在，以圓觀故，事識被伏，能以業識見尊特者，圓五品是也。若別十信圓名字人，既非業識當情，而又事障全在，故須加被能見，已見上論。然則四句之難，本不為妨，彼自不明，何關大旨？祇如論句，縱約麤細以分二識，要知位次本自相當，但境界有所知、所離及所證之別，所以麤中之麤，凡夫境界，二乘知而離之；麤中之細，似位菩薩所知境界，亦當位菩薩離之；細中之麤，真位菩薩境界，地住知而離之；細中之細，是佛所知境界，究

竟佛果離之。但初句既末，故以所著顯其能離；後句既極，故以所知彰其能證。然則麤中之細，既似位菩薩能離，豈非業識邪？彼雖唯取此句為難，曾不知與第三句同是菩薩境界，既不分異，豈地住菩薩亦□識邪？故知彼槩難之非也。然論疏不作此釋，今何臆說？曰：理之所在，義苟合焉，何恤乎論疏同異也。霅川此難，既非三日喻文，義當自失，亦如向辨也。其又以加被通被接難者，然一等佛力，何不加被當教之機，亦令其見邪？若謂加於可加，祇如方等二乘尚可加之，何得菩薩反為所棄？霅川到此，結舌可也。或問：彼論般舟三十二相，乃隨機化現之身，非淨土生身。但真佛勝相，初心難見，故須先觀以為方便。又以鼓音王經說有父母邪魔等事，例同大論彌陀不淨國土者。又以妙宗不須身大相多，而此須身相迥拔非常，為自語相違者。又以華嚴及觀經對難，有不當以舍那為劣，應彌陀生身為尊，特為彼此增減者。更有不一之難，擇其尤者，請試疏決之。曰：言有似而却背，理有當而反乖，是皆偶中不明之過也。如曰：真佛難見，高位可觀。儻唯勝相，曷被初心？又曰：但別教謂之修成，圓教謂之性具。以其言則近似，而却反背以為難。乃曰：八萬相非尊特，丈六像非生身。既知別圓所見之別，何得却以身相勝劣難之？故考其實則非也。又如曰：安用細事而妨大途？又曰：無以片文而害大義。以其理則頗當，乃反蹈之。而不知觀其所說，率以□文隻義，與夫名相細事，方害大途者多矣。豈非究其說乃反乖乎？然以鼓音王經為說不淨國土者，考觀彼經，雖土相斯劣，要亦淨土爾。何謂之不淨邪？今准天竺之說，則以謂因土焉。至成佛時，一切隨轉，故無邪魔等事也。然則解謗等文，以彼依報之相，驗其生身，未必其然。且以頓觀顯其非常，斯有是理。但霅川專以身土事相為言，故四明亦因以格之，未必意專在是也。又四明所謂純雜不同，勝劣可見者，蓋言兩經機見之勝劣，非謂其身相也。安得固以身相難之，而曰增觀經，減華嚴邪？或問：彼又論生身即不即，及法身相無相義者，雖向已明，然猶有文義未盡之論，更試略釋之。如曰：若得金錍二偏之意，終不將少為多，

以劣為勝。今得以反之云：若得二徧意，終不將少為劣，以多為勝。蓋境雖廣狹，徧無有異故也。所波濕之喻，理亦應然。若於二波達濕性者，終不見有大小之異。縱約事論，亦分喻耳。又評解謗即一論三之義有可否者，今謂以向四身互論起入言之，亦何往不可？又言若但云如來妙力示無分齊，無乃太妙者，然不言妙則已，妙則無現不現，無可不可，千變萬化，未始有極，何有於過量乎？又以大論三十二相是聲聞法中少相者，此乃般若部中以衍斥小之意，非所謂定論也。又曰如來身密應現，勝劣須分者，今謂既言密矣，則必一多大小自在無礙，應現不窮。苟勝劣定分，大小確爾，何密之有邪？其又以四明與奪之斥，因謂法身定無相等，蓋本荊溪說默義以為之說。殊不知記主政恐學者不盡圓意，故特約此多義示之。雖有諸義，一以貫之，方稱圓旨。如彼之說，膠於一端，其與祖意合邪？不合邪？至於論性德三身具性不具相之說，備引諸文無相之言，且與應身對揀同異。及據文云若唯法身，應無垂世者，今謂苟得一家即具之旨，克論所以法身之相，與夫四明所示有相無相之義，則此等文義盖不足言，當自知之。若彼三身壽量解等所有破立，如妙宗料簡及解謗等文已伸之矣，此不重示。嗚呼！凡是諍論，其來已久，敝已甚矣。今求諍論者復不可得，吾道其益衰乎！

四土論第十

總篇上

論曰：統法界，一圓覺，性也。湛乎其若海，曠乎其若空，罔痕能所之端倪，詎形依正之眹迹。方是時也，孰為身乎？孰為土乎？洎一念迷妄，世界爰立，眾生起乎知覺，國土由於想澄，此依正所以相從而有。故以十界之為身，則有若干之依土。依隨正轉，雖一處而勝劣懸殊；相以性融，極十方而含容無礙。是以華藏包徧，塵剎該羅，雖依正無窮，而亦莫越乎自心體量，此其大旨而已。但諸經論及古今宗師，明土義非一，或一或二，以至十數，或二十七品，

至於無量。雖多少開合，各有其理，要皆未見處中而要攝者。唯吾一家，以四攝諸，舉無遺者，可謂兩得之矣。曰同居，曰方便，曰實報，曰寂光。其揀判土相，則有事理、體用、法性、分段、界內外等義，粲然殊流，布在諸文，是固不待論而知，辨而明也。其所尤難而當論者三焉：曰寂光相，曰淨穢，曰橫豎。蓋寂光相則宗旨之難，淨穢則教門之難，橫豎則文相之難。至於通示四土，則有身土、名相、即離等義；論生方便，則涉五種意生之名；兼出餘義，則復機教土相有殊。是皆不可不論者，故因而明之。大槩苦明，則文義可識也。

別例中

右四土類，文總四十有一，通示四土名相即離等義者十一，別示寂光體相者十，言土教相對橫豎者六，言四土各有淨穢者四，明方便土涉意生身者五，兼出土教餘義者六，凡六例。

通示四土名相即離相攝例(二、三、七、十、十三、十四、十五、十八、十五、二十、三十九)

論曰：身無土不生，土無身不立。是則土者身之依，身者土之趣。蓋相因而有，亦相從而成立也。故今明四土，以其能化，必以三身而為應；以其所化，必以十界而為機。舉土則可以攝其機應也。然則四土誰知所為乎？或云是眾生業感，或云是諸佛化現，或以眾生對佛共成國土，或謂俱離無因而有。今家評之，以謂若定報其說，則墮自生等性計，是故須破。究竟而言，皆不可說。破性執已，悉檀赴緣，不妨作上種種說也。一家明義，土必至四。何也？曰：以其事理體用，則以寂光對下三土；以其分段法性界內外等，則以同居對上三土；以其小大純雜方便實道，則須分於實報有餘。以此等義，合而明之。此四土所以不可盈縮，而無有餘不足之過也。況以一家四教所配義門，宛然符合，略無增損，如後橫豎所對也(云

云)。今更覽諸文旨，總以四義論之：一曰分別，二曰即離，三曰相攝，四曰融會。何謂分別？如淨名疏，約一異等三種四句，揀四土之別。而記又約淨質穢見，以揀同居二土。是雖各通四句，其實異質一質者，同居有餘之辨也。有礙無礙者，方便實報之辨也。有質礙見無質礙見者，寂光三土之辨也。以此分別四土之相，顯然可識。何謂即離？如妙玄文，以分別而言，則四土迭異。以即事而真，則體不相遠。所以即事而真者，即義也。分別而言者，離義也。亦可離約竪論，即約橫辨，故成四土之橫竪也。何謂相攝？准淨名文，一攝一切，則上能攝下，唯下不攝上。若約義通，理何隔異？亦可上下彼此相攝。何謂融會？如不二門云：界界轉見，不出一念。土土互生，不出寂光。又曰：須知橫竪，祇在一處。處處者，有事有理。事一處者，一念是也。理一處者，寂光是也。雖有事理，一處無別。故知四明之文，即荊溪之旨。荊溪之旨，即四明之文。又曰：若兼體同，一切皆四。當知四四祇是一四，一四不出一處。由是明之，四土同異，常同常異。或非同異，祇在一處。豈不妙乎？

別論寂光體相例(四、六、十二、十六、廿三、廿四、廿五、廿六、三十三、三十四)

論曰：寂光理土，極智所照之境，詎容言議於其間？而自昔宗師競以有相無相更相矢石者，因得以論之為三：其一曰即寂理以示體相，其二曰附宗途以論有無，其三曰據文義以申疑難。且初義者，夫真常寂光，本虛寂之理，唯如來所證得。故非身說身，名曰清淨法身；非土說土，號曰常寂光土。即名以求體，則一法界三德之理性也。以是為體，徧一切處；以是為相，即空假中。蓋融妙玄絕不可思議之體相也。然則有所謂依正色心、金寶華池者，非歟？曰：固不離此，而此亦非也。要必於一切法即理顯妙，是為毗盧身土爾。故妙疏以之配乎四德。至於妙宗所引誠證，亦即事顯理，或約

理而說，未聞直以事中依正為相也。然而文曰三惑清淨、依正色心、究竟明顯者，何邪？曰：斯言盡之矣。夫既曰究竟清淨明顯，豈非於依正色心處，以三惑盡故清淨，三智融故明顯，三諦證故究竟□，可以之配三諦三觀也。但於是六字求之，寂光之相得矣。所謂附宗途以論有無者，寂光之說，四明已前未聞異論也。至妙宗設兩端以論之云云，亦可謂至論矣。然論至於此，而亦變於此。果有為山外說者攻之，霅川始則扶之，卒則背叛之，建立如別云云。由是宗途有無之說始判。今先指體相以定之，使彼不能異其說。夫苟如向說，豈特四明以是立清淨相，雖霅川言無相，亦不過謂此理。但彼固迷圓旨，離事說理，故謂理無相。而四明善談即義，即事明理，故理亦是相。雖所見不同，而寂光是三諦之理，終不可異也。而次立宗旨以闢之，使彼不能逃其非。夫三諦宗旨，有亡照蕩立之義，今舉一文格之可見。如輔行曰：三諦(無形)俱不可見，此約理性俱亡，則三諦皆無相。又曰：然即假法可寄事辨等，乃約名相以辨，則三諦皆有相，是理通乎亡照也。然則今論寂光，四土之一，必諸法建立，是義局乎建立一邊。雖謂寂光三諦有相可也，然據霅川膠於一端，故以寂光對空中有，亦具俗諦者性而已矣，故偏謂無相。殊不知但可名言表示，雖空中亦得是相，何必森然差別者乃為相乎？故其夫在不達寂光元意，三諦宗旨所以為非也。以四明計之則不然，故亡則三諦俱亡，雖無寂光可也；照則三諦俱照，謂寂光有相可也。故曰：言無相者，乃是已盡染礙之相等。又曰：但無隨情有相之三等。其得在情理亡照之旨，身土建立之意，所以為至論也。又如淨名疏明國有事理云：至理虛寂，本無境智之殊等。而荊溪有云：理本絕待，豈分二別？說有事理，已屬於事等。是亦今亡照之意，例論可知也(云云)。所謂據文義以申疑難者，觀彼所以難四明者，專執事中依正之相為說，而不知今所謂有相，乃即事顯理，三諦清淨之相也。以此格之，則彼所援文義，當如拉杇矣。雖然，為未達者，更申析之。夫寂光一爾，不容異趣也。然則相所以

有者，義也；文所以無者，亦義也。言雖似反，理實相符焉。其反之何也？蓋義門偏屬所對進否，故於是有事理、修性、淨穢等義，所以言之或異，其為三諦理相，固自若也。試以一二文旨言之，如輔行曰：常寂光土，清淨法身，無能莊嚴，無所莊嚴。往往或者據此等文，便謂無相，殊不知是以性泯修之義，亦是修極復性，不分能所故也。然以非嚴而嚴，何妨修性三法，有離有合，以論莊嚴，豈以一無之言，遂謂諸皆無相邪？又如玅樂有端醜斯亡等言，是亦以四土對說，故寂光屬理，所以端醜斯亡；三土在事，所以淨穢咸有。故曰：寂光所對，咸有淨穢。是則所亡者，乃三土形相。又凡言亡者，即相而泯之之謂也，非謂離三土外，別有一處雙亡之理，而為寂光。故知雖有斯亡之文，無妨有相之說。又此特文相一端耳，通途論之，亦不一向有以寂光但言淨者，有兼言淨穢者，有雙亡淨穢者，蓋各隨所對義門進否。然則但言淨者，九一義也；兼言淨穢者，分極義也；雙亡淨穢者，事理義也。而四明於是則有所謂舍穢取淨，淨穢平等，則已當三義之二(云云)。但據究竟以論，故略分極義耳。若四明者，可謂統諸文而得大體者也，與其守一偏以自蔽者，霄壤有間矣。

土教相對橫豎例(五、八、九、十七、二十二、四十一)

論曰：橫豎之義不一處出，而惑者執為定論，過矣。然於四土橫豎之難者無它，按止觀、淨名俱有以土對諦橫豎之義，故玅樂會之(云云)。然而淨名文相不一，故輔行指之(文出九下云云)。但止觀文顯而直，故人所不疑；淨名之文隱而彰，故由來共惑。惑故有辨，辨故云云之說泥而不通。所以泥而不通者，以其名言雖彰而隱故也。苟不折諸同異之論，析以義例之別，其為惑也終莫能解，況求文相之通乎？今姑折而析諸曰：然據向文所指，謂是諸土說法文也必矣，不可更它指也。既而玅樂會之，則不得不謂與止觀同。然而淨名記文有曰俱得橫論，又曰然約橫論，據其例別，則不得不謂與止觀

異。要之，文則一耳。所以同異叠殊者，蓋淨名文兼二例，止觀則唯一義而已。所以二例者，有約土論土之橫豎，有約土對教之橫豎，兩者其言雖同，所以為例則敵反也。然則以土對教者，即文有曰若有餘中說通說別以對一實等，豈非用教多少豎也？然以一土對一教，如說一實即寂光等，豈非土體敵對橫也？此固如止觀所明，而妙樂以之會同也。如此若約土論土者，即如次文。然約橫論已下文，是玄文所謂約即離以示土相，妙宗所示有橫有豎。若此之例，則宜與止觀異。但淨名初例義顯而名隱，次例名義俱顯，妙樂會其隱者不會其顯者，故使從來以顯而蔽其隱也。若此申之，不唯文旨彼此無違，抑亦義例同異甄白。雖然，安知淨名然約橫論之文非約土對教邪？曰：以其次文知之。繼而曰：若兼體同一切皆四，豈謂約土對教乎？故知其例別也。然則莫非約土橫豎也。何以其例頓爾相反？曰：是乃祖師隨義而作，固不可槩難以意求之，非無所以。祇由約土既無可對，乃成土中自論而已。對教者有諦可望，故使橫豎義勢永別。而自昔義學唯名相之求，但見橫論之言，便與止觀併為一說。及其不同，則又確守不知通變，宜其齟齬而不相入也。(恐義難曉，更以圖示之如後。)

四土各有淨穢例(三十五、三十六、三十七、三十八)

論曰：四土淨穢，本無難者。所難在於二三其說，決擇去取耳。何者？蓋其文本出十六觀疏，以心觀為宗，乃有四土各論淨穢之義。於是刊正妙宗，各為之說。霅川義編，從而去取之。由是學者惑於多歧，率以規矩之說，而蔽宗致之旨。此其所以莫能定一也。今直取諸文旨以斷之，雖不曲辨是非，而是非明矣。然則此經教相，唯屬圓頓。且曰：修心妙觀，感四淨土，為經宗致。故此淨穢，雖有四土之別，教門言之，宜槩以偏圓之論。是則凡言穢土，即偏教因果所生。凡云淨土，即圓頓凡聖所感。惟其以圓觀感之，故一教始終，皆屬淨土。隨其行位，四土不同，方彰一經宗致，唯圓唯淨

也。是豈得復以小衍分極等義為說乎？宜其四明所定諸義，皆先存通，而後趣別。或先言實證，而後約教道論之。至於復宗，莫不旨歸圓頓，意成行人。初心妙觀，良有以也。夫四明豈不知務直說而好迂闊哉？特以宗致之旨有在故也。況先存諸通義，則規矩之說，抑不失之。雖欲無取，得乎？苟如二師所釋，則小衍之義通偏，分極之說乖圓。既迷的旨，縱有一二合於規矩，亦無足言者。雖欲無去之，得乎？故曰：雖不曲辨是非，而是非自明者，斯言有當矣。

明方便土涉意生身例(十八、二十七、二十八、二十九、三十)

論曰：楞伽明三種意生身，凡兩出其文。初總示意生，次別列三種，文見輔行(云云)。今按宋譯(四卷行者)，亦有總別兩文，文相大同而小異。但初文以三種意生俱時而說，若與對位文異。又前二種，則次第對地，種類一種，無別對位者(云云)。經旨蘊奧，信矣難明。姑據一家教門，隨文用義，判位進否，得以論之。為三：初經旨對位，二用義進否，三法喻所歸。且初經旨者，詳究彼文，始以三種俱時，此似約橫。論至下文，又以三種之初，對三四五地，覺法自性，對第八地，則似約豎說。種類俱生，雖不對地，既云了佛證法，即是入中，屬佛種類。今以意求，當是第九十地。但經文略耳，亦可舉隅而知也。所以前文三種，云得無生忍，住第八地者，舉中以攝初後，義之如橫。若約位，則前不攝後，後必攝前，義之如豎。理而言之，三種意生，祇是三觀斷惑為因，方便感報為果。但得前前，未必後後。得後後者，必攝前前。故有橫豎之說也。經文隱略，義稍難見。管窺如此，未必其然。次論引用進否者，然經文本一，而一家用義進否不同，或唯在偏、或專衍門、或約通教兼被接者(云云)，蓋經旨多含教門通變故也。今先示本經之意，次述用與之旨。如向所論雖通橫辨，文意實以豎義為正，以約三種歷對諸地故也。豈非自三四地去，正當破見思位，從趣後說有生方便土義，故得約之以對也。然則輔行正從通教兼被接言者，本

經之意。餘文進否者，用與之異也。今詳其旨，又有通有別。通意者，即輔行所謂以通諸教釋義是也。所以通者二義：一者部旨，具四教故；二者論生，通諸乘故(云云)。別意者，如玄文則以順教道讓圓實故，且判屬偏。如輔行云六根淨位，玄文不云攝入三者，以觀勝故且置不論。又意生之名宜在教道是也。淨名則以示佛國因約菩薩說，而三藏菩薩既不斷惑則非所論，故判屬衍爾。惟其文旨進否之異，故使名相亦出沒不同。所以玄文以前二名開為三種，而沒種類無作者意，以類種屬圓，故不言也。餘文若存種類，則合前為二，次約衍門釋義故也。是則約義從開，似如有四；從文牙略，還祇三種。天台巧用，雖有存略，克論經文，亦祇三種耳。然則既以種類一種與自性同位，則不應約教異論判；若以種類屬圓，則又妨輔行之釋。以文中種類俱生屬別，接通猶是教道故也。曰：文各有意，不可槩論。然以經文所對，豈得不作同位釋之？及示玄文出沒之意，安得不以種類屬圓？輔行既釋止觀文相，何妨三種約通別說？又如淨名疏，亦以約別十地判三意生，即生報土。是等但可隨文而知變，不應局義而害文。苟知此理，文何以難哉？三、論法喻所歸者，舊據經云：憶先所見。又曰：憶本願故，生諸聖中。以謂先曾生而作難者，殊不知初文從喻，正喻意去之疾；次文合法，乃以本願以合先見爾。所以本願即期心欲生之意也。若夫釋名辨相，對位開合，具在諸文，此略論其大例耳。

兼出土教餘義例(一十一、二十一、三十一、三十二、四十)

論曰：世界以海言，謂其廣而無際也。國土以微塵言，謂其多而非數也。或以帝網言，謂其參而不雜也。只以華藏言，謂其重重而無盡也。至以虛空言，謂其徧性無礙也。況乎聖人之示現，經教之詮量，淨穢差品，優降天殊，浩乎其不可窮也。於是有以土相而論勝劣者，有以說教而辨高下者，有於方便而論利鈍者，有於實報而論華果者，有以寂光對下三土而論徧等同異者。推是以言，其不可一

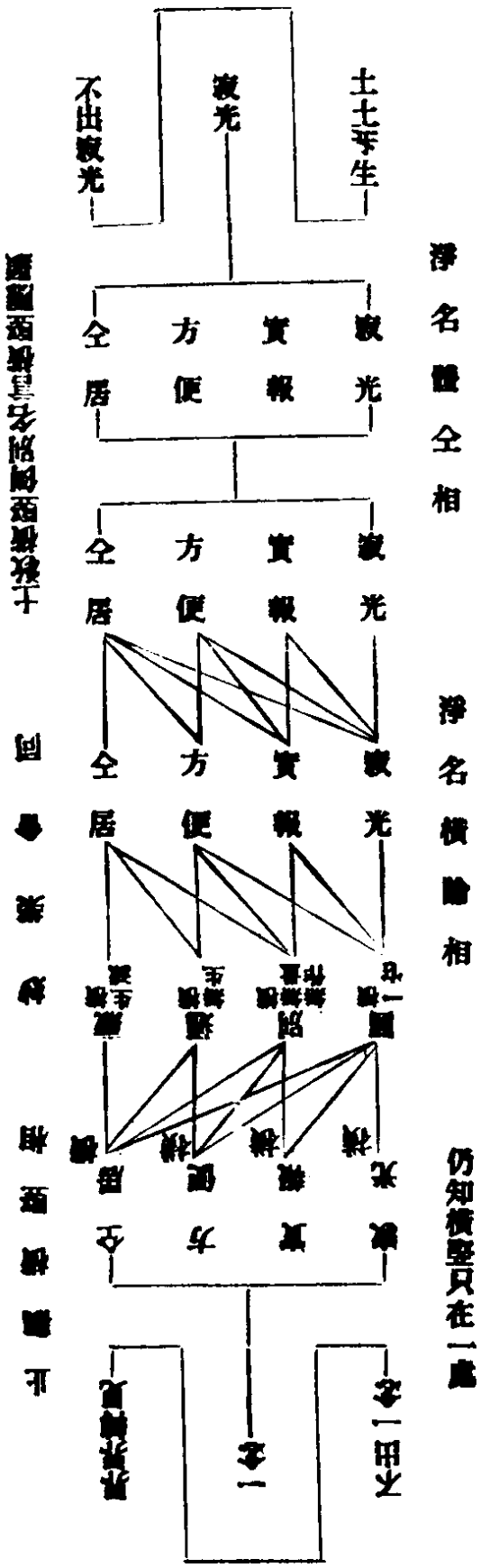
槩論，一途取也，亦明矣。如籤論淨土有無三界，引無量壽經以證，但無須彌，非無三界也。自有淨土，亦有男女須彌者，如無動世界。准例以明，亦有淨土無三界者。故知同居淨穢，上相優劣，於是見矣。又淨名疏記論淨土開漸有無云：如香積佛國，本不開漸，亦無願可說，故聞漸驚問，自有因願說三乘。如華光佛國，自有無願而說者，是安養人開羅漢樹說苦空。既不云願，驗土非高。以是知無願不說者為上品也。又如輔行等文，論生方便土，有雖破塵沙伏無明者，猶屬空邊，非妙果報。有分破無明者，生彼則利，餘者皆鈍。言分破者，如記(云云)。更有雖破無明，生身得忍，猶是華報，未為果報，如曇無竭所居(云云)。至於三賢十聖，皆住果報，乃借別名圓之義。又如淨名疏記，論寂光理徧，與下三土徧同理別。所以徧同者，三外虛通之有，與太虛無殊。所以理別者，寂光之徧，內外靈知，徧而非徧。然則寂光不異太虛，以徧同故；不同太虛，以理別故。至於曰法體恒徧，常在性無，但可推之，不可思之等，此尤妙極理致，不可不知。故今略例此等同異，以開義端。苟得其旨，凡諸文義，皆可觸類長之也。

餘論下

論曰：一家論三千必涉四土，故今明四土宜會三千。但三千有事理之殊，而四土亦體用之別，言其依正彼此該收。然則若為攝會邪？曰：此亦多途，不可槩論，應先知異，然可會同。所以異者，四土則十界竪論，舉依攝正；三千乃一念圓具，依正互融。又復四土偏圓對論，有橫有竪；三千唯約圓示，無增無減。故知法相異義非一，此不必會也。然而三千無可剩法，四土豈有餘義？故亦得以會通。如義編凡數處出之，義不一端，可謂心疑辭枝也。今直以大體論之，且寂光既是三諦，三千豈不即乎？又寂光無非四德，三千豈不具乎？是則三千義當寂光矣。又三千有事理之義，舉理必攝於事，而四土則曰界界轉見、土土互生，豈非事造乎？既不出一念，

寂光豈非理造乎？是則理有攝事之功，而寂光亦有容土之理。其若克就下三土說，既約十界竪論，則三千義疎，所以先出異義，良在此也。以此較彼，優劣如何？或問：方便用通，信如輔行所揀，其義已明。但自來因此猶有可疑者二：一疑皆習通門，為顯為密？顯則方於化意，以二乘人在方等會，止是密得通益，那容顯習通門？二疑在方便土說通教者，為以何身？勝應則真中感應義壞，劣應則土無二身。曰：其初疑者，前人已釋習有染習修習之異，以二乘於方等中聞大覩勝，內愧外耻，有慕大之心，是即染習通門之相，而小執猶在，還不妨密耳。此粗可用，不別為釋。其次疑者，若據彼土唯有勝應，更不須餘身餘法化也。如觀音疏記及妙樂，勝兼兩處，劣唯鹿園之說明矣(云云)。縱為未習通門之機，為知故學而說通法，其既已斷通惑，則已不同此土通機，亦何妨以尊特身說？其真中感應，自是同居機教之相，何關方便邪？然則有餘感應，莫是小衍論否？曰：彼既無小乘三藏可對，亦何必然？或問：若云方便用通，何以觀音義疏等文，嗔說次不次法邪？曰：此有常說不常說故也(云云)。或問：實報用別，雖記有約教道說，證道必無之言，猶自難見。曰：自來有言方便用通未為難，實報用別姑是難。今亦例云方便用通猶有說，實報用別定無說。而言約教道者，但是約此土別教，教道有破無明生實報之義，故擬之云爾。其實實報既唯圓聖所居，豈復用別邪？或問：寂光既論三品，實報亦得論否？曰：若以實報對寂光，則寂光唯究極，實報乃分證。今於寂光而論三品，則約事准理，亦得論之。如四明曰：以復本時，名無上報事；以復本時，名常寂光。即其義也。或問：疏約即義以示寂光不離三土，記釋之文凡數徵難，用意頗深。向雖略論，更試詳釋之。記云：答中意者，正帖釋疏文，可知。若爾，三尚徧有者，此徵因上答生。意言三土質礙，寂光尚徧，況三外虗通，何得非寂光邪？文似徵而不答，然意已顯，不復別答，故更領上，再徵後答。文曰：若爾，虗通之有等，及答中不即便釋，乃以反質顯非同異。然乃結

釋云：內外靈知。意言雖非同異俱徧，內外當處靈知，靈知即寂，故徧而非徧。亦應更推為亦徧亦不徧、非徧非不徧，故曰四句推檢。如是明之，則可以融通言教，可以究顯真實也。論至於此，理雖顯然，其於上問猶未決答，故復宗上問，以徧同理別示之。夫言徧同，則不離太虛；夫言理別，則不即太虛。不即不離常寂之理，於是可知。因復問：以為常徧邪？為有在無在邪？而答中曰：常在性無者，亦猶所謂雖一一徧，亦無所在是也。雖然，猶恐學者滯言壅理，故復更以八句遮遣示之。亦猶義例不思議境智後，說照八句之意(云云)。古人所謂但可作此示，不可作此會，亦其意也。或問：楞嚴：空生大覺中，如海一漚發。有漏微塵國，皆依空所生。此於今四土，屬何土耶？曰：經意正明從真起妄，祇應以大覺一性，對同居剎土言之。特云有漏，良有以也。若方便實報，及反妄歸真者所趣，故經無及焉。或問：西方淨土，與唯心淨土，同異云何？謂同，則求不求，生無生別。謂異，則理復不可。曰：此二一致，方曰圓談。何者？蓋西方淨土者，事也。唯心淨土者，理也。苟以一家圓旨言之，則全理立事，舉法界以示西方。由事達理，即西方而統法界。此所以唯心淨土，不礙求生。同居西方，不異法性也。而或者纔說西方，便須求生。一聞唯心，便謂即是。是皆偏僻之見，非所以達道者也。今謂苟得其道，無可不可。苟失其道，無一而可。難以言辨，要須自得(云云)。


淨名體仝相
淨名橫論相
仍知橫竪只在一處
土七平生
寂光
不出寂光
寂光
實報
方便
仝居
寂光
實報
方便
仝居
寂光
實報
方便
仝居
寂光
實報
方便
仝居
寂光
實報
方便
仝居
寂光
實報
方便
仝居
寂光
實報
方便
仝居
不出一仝
一仝
上圓橫竪相
上圓橫竪相

台宗十類因革論卷(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