CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

X57n0965

山家緒餘集

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
  - 山家緒餘集目次
  - 教篇
    - 開權通論(十篇)
      - 前文
      - 一示化源
      - 二明法體
      - 三述施開
      - 四論同異
      - 五徵喻法
      - 六正昔難
      - 七評異論
      - 八顯正義
      - 九會文旨
      - 十旨歸論
    - 聲聞化源論(三篇)
      - 上
      - 中
      - 下
    - 索車三一義
      - 上
      - 下
    - 齊探經旨說
      - 上
      - 下
    - 三分正義
    - 三分餘義
    - 三疑通說
    - 部教大節義
    - 無量義經同異體論
    - 方便品題原旨
    - 龍女成佛權實文旨
    - 四伏疑釋難

- 六重本迹辨誤
- 法華秘密例
- 三疊流變說
- 得得大要論
- 右遶議
- 圓完修性離合論(十篇)
  - 初述大旨
  - 二示修性
  - 三申名相
  - 四斷例意
  - 五會文旨
  - 六論籤釋
  - 七扶引用
  - 八顯離合
  - 九辨起修
  - 十判位法
- 性惡義
  - 上
  - 中
  - 下
- 六即義
  - 上
  - 下
- 雙游義
  - 上
  - 中
  - 下
- 圓斷直說
- 三法縱橫義
  - 上
  - 中
  - 下
- 秘密傳不傳義
- 置毒喻
- 論金光明題旨
- 判提謂經釋難
- 識辨
  - 上

        - 中
        - 下
    - 三藏菩薩斷伏義
    - 家家定頌說
    - 涅槃五佛子回心義
  - 觀篇
    - 觀境真妄論
      - 前文
      - 初論真妄大體
      - 二論情智迷解
      - 三論立教詮旨
      - 四論解行殊致
      - 五論宗途建立
      - 六論扶宗得旨
      - 七論境觀能所
      - 八論文旨所歸
      - 九論陰境立否
      - 十論旨歸還源
    - 心造文旨
    - 三千總別義
    - 十種境界義
    - 示陀羅尼行位進否
    - 授安心法議
    - 香華體偏說
    - 輔行普門子序略釋
  - 宗門尊祖議
- 卷目次
  - 1
  - 2
  - 3
- 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。

山家緒餘集目次

卷上
教篇
開權通論(十篇)　聲聞化源化(三篇)
索車三一義(二篇)　齊探經旨說(二篇)
三分正義　三分餘義
三疑通說　部教大節義
無量義經同異體論　方便品題原旨(一曰非問)
龍女成佛權實文旨　四伏疑釋難
六重本迹辨誤
卷中
法華秘密例　三疊流變說
得得大要論　右遶議
圓宗修性離合論(十篇)　性惡義(三篇)
六即義(二篇)　雙遊義(三篇)
圓斷直說
卷下
三法縱橫義(三篇)　秘密傳不傳義
置毒喻　論光明題旨
判提謂經釋難　識辨(三篇)
三藏菩薩斷伏義　家家定頌說
涅槃五佛子回心義
觀篇
觀境真妄論(十篇)　心造文旨
三千總別義　十種境界義
示陀羅尼行位　授安心法義
香華體偏說　輔行普門子序略釋
山家緒餘集目次(終)

No. 965

山家緒餘集卷上

四明沙門栢庭　善月　述

教篇

開權通論(十篇)

夫開權者何？所以明如來出世大用，五時化物之元意也。其旨出法華，而名義起自一家焉。在昔先達，未掌持論，以其無可疑者。然辨論出於近代諸師，其說有施開用與之意，權實同異之辨，文相多端，祖意難曉，雖各建立，未免乖張。不達化源，論何由絕？論之不絕，雖辨奚為？今所申明，意革舊論，敢矯誣於先覺，庶通貫於諸文，若履坦途，俾無異轍。苟餘論不息，吾亦將柰何哉？姑約十義，以舉大科云。

一、示化源

原夫如來本證三千權實妙體，未始隔異。尚不當實，況得名權？尚不當同，況得論異？是則非實非虛，非如非異，強名法界，亦曰實相。此實非對權而立，直彰體本真實而已。雖非權實，而迷悟且殊。是以吾佛垂世設教，直欲以此道開示群生，悟本知見，入證此理，究竟還源，同佛所住，住實際中。故曰：唯為一大事因緣出現於世。奈何機非所宣，實道不足以化之，則宜逗之以權。於是依如來藏同體權實，作從實施權而說。或說九界法，或說佛界法，或說二法、三道、四果，或真或中，或即或離，或圓融說，或隔別說，或顯或密，種種不同。由是有大小、頓漸、開合之異，即在昔四時之施化也。若乃機緣隨稟隨入，并益并當，雖菩薩隨處受大，其如二乘執證小果，豈知有它意哉？然非出世本意，則猶權而已。夫權所以濟實，實濟則啟權，權而不啟，則壅權害實矣。故權不可終用，必授之以實。於是靈山會上，先之以重敘出生，則開為合序；次之以斥作方便，則動執生疑；終也之以開權顯實，則咸會一乘。故曰：十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，故得會本藏。理一道無偏，出世意周，本懷斯暢，此特佛世設化之意。至於滅後，四依判教，雖不出此，而有今昔部旨、權實、法譬、同異等義蘊乎其中，故難條理耳(云云)。

二、明法體

言權實者，名也。名必有體，體不自彰。要由言顯，故兼明之。但權實之言，名通法譬。權實之義，非一處得。故止觀於是有暫用還廢，究竟旨歸之釋。此則正從法也，而義亦可從。譬權猶權衡之權，實猶華實之實。所謂權實之義，非一處得。如妙經疏，先約四句以示之，謂一切法權，乃至非權非實。次約十義以束之，謂事理理教，乃至通別悉檀。然論法體，言權實足矣。約義推變，故有雙亦雙非之旨。非謂別有也。所以雙亦者，止約一時一法體同言之。

雙非者，為未證者遣情，已入者兩捨，故成四句。若夫十雙，則又徧約因果自他一期竪說。總而言之，權實而已。若以會通其十雙，乃自雙亦句出。句之權實，秖是十雙。理教一義，互有通局耳。又此四句，既徧諸法，攝令可識，不出三諦。三諦性融，體徧一切，不即不離。以諸法故皆權，以法界故皆實。以體一故雙亦，以性泯故雙非。其實一理也。故妙樂曰：以法性故，不違諸法。不受不住不入，諸法性融。然以四句而觀一理，則一理可知。此其大體也。舊或以權實不出三義，謂時也，教也，界也(云云)。此猶通漫。不若今以四一為實，對昔四三為權。得權實之正途，開顯之大要。雖有十雙義，亦不出此。故曰：人理教行之有歸，開示悟入之無異。即其義也。

三、述施開

夫法立然後論用，用以化物，物不可以頓被，故施之以權，權不可以終用，必會之以實，故次法體而述施開，如是而已。應具明為實施權等三譬之，如蓮華三喻云。然此三義，收一化盡，出世之意，罄於是矣。所以為實施權者，有以見其佛意在大為機緣，故不獲已，施於漸耳。開權顯實，則其權實，體本不異，情謂自覆，故今示之，即權是實也。廢權立實，則權既即實，更何權乎？非不說權，無權可說，此其大旨也。然以時論之，一往汎論，俱通今昔，的從正示，施唯在昔，開廢唯今，亦可三義，唯約今經，以前未談化意故也，故曰在昔尚無施權之言等。若對喻論次，乃有前後俱時同異之義，不出約喻約事，則先開後廢，約法約理，則開廢俱時，若取中間迭廢，則廢在開前，留逗後緣，則施復開後，此如玄籤所示是也(云云)。而輔行有此從法便故，先廢後開，若與玄籤異者，今謂約喻與彼同，約法與彼異，彼法則約諸文，展轉相廢，猶似未開，正同中間迭廢之義，故有先後，餘如彼文，此欲略知耳。

四、論同異

法體一而已矣，一則本無同異。由教有施開，故體有異同。故曰：異約施權，同約開權。此同異所以次於施開也。然本諸祖文，出於荊谿。其他雖有同異之言，曾無二體之說。縱有其名，亦不併出。如妙樂釋兩處吏民之文，有曰：跨節為同，當分為異。是則同為同體，異為異體等。由是教門有所謂同異體之義也。但說者或約偏圓對各而論，或約當體所依而辨，或直指三教為異體等(云云)。然皆不善同異之義。且若一向指權為異，與何論異？指實為同，與何論

同？若權與權異，實與實同，又若當教自論權實同異者，並非今所謂。但此考之，其不合旨一也。今論之曰：夫同異者，合離之名。權實者，相對之義。合離則非一法可論，相對必二而後備。然則權實為之名，同異為虛位。故同異可以隨時變通，權實則其法常定。惟其法常定故，所以若同若異，並指三教為權，圓教為實。故妙樂曰：雖有三釋，並以三教而為方便，例實亦爾(云云)。然則同異何自而分哉？但以昔之權實隔別故為異，今之權實開顯故為同。不但有異體權，亦有異體實，即在昔隔偏之圓是也。不但有同體實，亦有同體權，即今經所開三教成秘妙方便是也(云云)。故曰同異可以隨時變通者，良在於此。又此同異之論，固本於佛世，而不彰佛世。以佛世在昔，尚無施權之言，況有同異之辨？法華開顯雖同，何存異體之說？然而同異云者，蓋出滅後判教，合今昔為一致，故同異於是始判。是則以今形昔，所以權實則異也。苟知此者，開權之旨，思過半矣。

五、徵喻法

凡譬所以喻法，法有麤妙，譬亦例然。經題既以蓮華喻妙法矣，玄義復以餘華例譬麤法，是則法譬適相當也。蓮華所以喻妙法者，以本迹各具三義故(云云)。而以餘華譬麤法者，如桃李等華，狂而且異，可喻凡外及偏乘等，故籤釋(云云)。然據文雖即從人，約義則人必稟教，教必歷味，是亦義當譬喻四時三教也。或者徵曰：祇一四時三教，或以蓮華，或以餘華譬之，何耶？抑其所譬同異云何？今釋曰：是亦不出同異之義，祇由所譬同異有殊，致使能譬麤妙或異。良以權教權部，以昔則異體，由今則同體，同體則宜喻之以蓮，異體義當餘華而已。雖然麤妙有殊，要但時教無別，所譬雖一，同異宛然，義涉兩楹，難乎定一，致說者惑於多岐，今先示之，義稍明矣。然則蓮華三喻，謂譬今經妙法可也。至於籤釋華開蓮現之文，乃曰機熟須開，開彼能覆等，而又約機情言之，何耶？然自來莫不以三喻為同體，此文機情為異體，殊不知此元點三喻，此頗難曉，後當示之。

六、正昔難

開權所以難者，無它，在乎同異難判爾。故昔之難者，一家所論開權，權有同異，是為開同乎？開異乎？開異則違三喻，並譬妙法；開同則乖方便，但開前二，屬異體故也(云云)。今謂其難猶偏，先為正之。法譬俱有同異，是應難之為三：一、約法難，三種方便，

二異一同，然並指三教，豈二開一不開耶？若俱開者，開秘如何？二、約喻難，喻有麤妙，亦一同一異，而並譬前三的開，何耶？二、俱有妨。三、約文難，文相頗多，凡諸文有同異云者皆是，此又何耶？得此方盡難之兩端爾。

七、評異論

噫！道常昭然於未難之前，而莫不昧然於既難之後，難之彌堅，道之彌隱。說者苟不探問，外以求之，而能顯其道者，吾見亦罕矣。此難一作說者云云，雖多不同，要之不出同異，或開異歸同，或俱開，或統攝，或祇一開權，不論同異者。今評之曰：同異之辨，出乎文相，然今所論，豈得外此？但未可直據同異，盡夫開顯之旨耳。何也？體若本同，何待更開？開而後同，非開同也。若本異者，開何能同？同而後開，異義不成。或自同而異，或自異而同，既其不定，豈得以同異定之耶？若更以今昔開未開等進退覈之，俱有所妨，故知不可直小為論也。一往與之同異，諸說非無，所以謂各得文義一端可也。就中不無優劣，亦可次第品論之，然與初說，寧其次師？蓋同體者，其義甚通，若謂法體，何往不可？且非今所開正意，開異則得其意矣，而猶所顯未明，又不若開異顯同之兼明也。然猶一偏而已，何能盡文義之兩端？又不如俱開者為得也。此雖兼得，而猶不出同異之辨，曾無大體，莫若以十義四一兼收統攝，稍混成耳。要皆未知佛祖開判用與之意，所以文旨不能一揆，其未盡善一也。

八、顯正義

是此者非彼，好同而惡異。反而言之，是非何定？各朋己見，從古至今，夫何正義之可顯歟？抑而文義孰不知而用之？非能有異聞也。奚必今義之是，而彼說之非耶？曰：是固然矣，有理存焉，亦在乎用與如何爾。昔人有謂不龜手之藥者，今有取焉。然今所判，於向同異，有異前聞，何也？蓋在昔先達，雖論同異，要皆不辨佛世滅後所以之殊，故於文義，同異紛紜，不易區判，況得而一乎？今則不然，乃分二意，即佛世開權，滅後判教，此二稍異，方可持論。良以佛世則今昔時局，故施開之義永殊；滅後則彼此義通，故同異之說不一。惟其義通，故或約今以指昔，或據昔以辨今，或今昔對明，或今昔各辨，所以施開同異之說，亦從而有異。然則今論開權，將明佛世耶？滅後耶？是不可不辨也。且約佛世論同異者，則有未開、正開、開已之別，以時局故，今昔不通。是則未開在

昔，乃施權義，唯成異體。所以異者二義，謂言教隔別故異，機緣執證故異。正開屬今，直論開權，不分同異。以開約本妙，則不得謂之異體；以機執故開，不得謂之同體。既處已未之間，宜乎祇一開權，不當同異。況直言開權顯實，何必定論同異耶？若縱言之，祇由本同，故異須開，亦不一向也。若開已同，亦具二義，謂會理本妙故同，佛意開顯故同。此則佛世開權之論也。所謂滅後判教者，約此始可定其同異。何者？良以今昔義通，同異已顯，有異佛世，故得定之，亦不一向。凡為四例(云云)。且約今以指昔，此則施開並是同體，以約今經部旨說故，如蓮華三喻是也。據昔以辨今，雖是開權，亦當異體，以約在昔施權說故，如前二方便屬所開是也。今昔對明，則開異而顯同，亦得謂之開異也。今昔各辨，乃同佛世。在昔則唯異非開，於今乃唯同無異。克論正開，亦祇一開權耳。且舉此四，以曉大途。餘有異同，可以意得。所以佛世滅後，不可同日而語者，由此故也。自昔混而不分，故同異之說俱失。今既區判，則兩得之矣。

九、會文旨

得旨者固可統其文，未得者必會而後顯。如向論開，是猶義耳，文相則未也，故須會之使通。率觀諸文，要之不出同異及兼之之說。今既不同舊義，故無違異者，以不勞和會，故無牽強之說，直釋足矣。然則凡所言同者，約其理也，即義也，法體也，佛意也，開顯之旨也，跨節之論也，如斯而已矣。凡所言異者，約其事也，離義也，言教也，機情也，施權之相也，當分之說也。凡所以兼之者，則今昔之相形，或情法之對辨，教門之並列，如向同異諸義是也。雖隨文由義，不可槩論，要不出如是而已。雖然，其有蓮喻等文，猶自難曉，故須會之。然以蓮對餘華，是固同體也。於施權邊而亦為所開者，此取開顯之旨，約今指昔故也。若非滅後判教，豈得此說？是則喻本同體也無疑矣。而有機情異體之釋者，蓋喻有克體，有約相。克體則華實本同，其體始終常一，此喻所以灼然同也(合法可知)。約相則據外以示人，見其有開合之殊，故相有隱顯之異，人則機情之謂也。於此論開者，祇是約體本同，開情殊見耳。人不見此，便作夐別而定，良可笑也。其次秘妙一文，既屬同體，則非所開之異。而猶是權，又非所顯之實。以義定之，當是所顯之權耳。良以今經開顯，不但顯實，抑亦顯權，無非真秘妙權故也。所以迷則俱迷，在昔權實是也。顯則俱顯，今經妙權妙實是也。然則常途何以不爾？以常途則權實相對，故唯顯實。此順品題之旨，特彰妙權。此權即實，還無所違。若對三喻，則雖俱同體而義異。彼喻兼

施權，猶通在昔情異之義。約此論開，此對前二，則秘妙唯同。故是所顯之權，亦教門並列之義也。但會此二，餘當自顯耳。

十、旨歸論

究論開顯之旨，非直教相之談。今既辨明，豈無旨要？故重申於情法，則同異之有歸；的辨心境，則麤妙之可識。修性對論，則施開得其源流；理性結攝，則權實固有歸趣。然今論情法，非一異一同。若俱約體，則二義並同；如直約情法，則二義俱異。雖俱同異，本末有殊。約法則末異本同，元由佛意；會末歸本，始終一如。機情乃始終常異，唯除於開。若論旁正，縱示不無，然不可偏，各得其義。據意則正為機設，論開乃約法會權。由各有於親疎，故二義不可偏失。究論大意，初無異途。施教本為眾生，由機差而法異。時緣既熟，會本論開。開教本為除情，情忘知無別法。情法一致，熟云夐殊？祇可意通，難以言盡。此則情法之論也。而所謂心境何也？此如記主約三句示之，謂心麤境妙等。意謂心麤則一向須開，境麤則或開或否。開約相別，否則隨轉。亦猶情必須開，而法有開否是也。俱開則並妙，故更不論俱妙一句。故記云云。又云諸法何曾自謂等，是亦境妙心麤之義。約此論開，尤極其致，不委可知也。若約修性對論者，然此權實等，一往且是被物化儀，或修門邊事，理性亡泯，則俱非也。故曰：性德不當開與不開等。而疏又曰：以因緣三一，顯自性三一等。此又以因緣對自性論之，則修性合辨。謂理有二義：一者克體，則對事兼亡。二者具德，則全性無虧。又若以理奪事，則性具義施。以事形理，則修門所攝。若相即而說，則二義必俱。究竟而論，則二俱匹得。由叵得故，證理亡言。諸法本真，不遺纖芥(云云)。終以理性結攝者，要之向論不出施、開、廢三，於中論同異耳。所以施者，意在於實。門者，意在於權。所以為權為實，則又意在非權非實。非權非實者，理而已矣。但言於理，則猶屬事。要必契悟，方彰理性。又約被物故，從實出權。若卷權歸實，唯一心耳。若然者，則諸法不出一心，一心即是法界全分。但眾生不知，起少分計，或見空假等。然起少分計者，權也。會萬法而歸一心者，開權也。開權即顯實也。實則三諦之理，一念圓具，微妙玄絕，不可思議。法華經藏，果遠乎哉？

聲聞化源論(三篇)

三乘皆稟佛化，而聲聞獨難。蓋其初未始不同，而所以異者，特由中間根性殊別，其於大化不常厥心，故小大於是異門。機雖無常，而佛慈悲之應則有常。然且以常應遇無常之機，不獲已而用權道焉。於是有縱有隨，有折有攝，曲巧調停，會入佛道而後已者，此聲聞所以獨難也。惟其化之獨難，所以歷時久，受益深，有關乎設化之迹。苟化源不正，則始末不明；始末不明，則種類無託；種類無託，則根性莫辨；根性莫辨，則自昔所謂下種、攝屬、傍正等義，皆莫得而正者，故必先正夫化源。准法華論，凡列四種，曰決定、上慢、退大、應化。前二未熟不與記，後二與記則有權有實，有熟未熟不同故也。天台疏中依而承用，準經望論，據新入者更加佛道，而諸文所指，名或異同(如元小發軫、學小久習、小不定性等)。約教分別，義有開合(如開住果為兩，佛道應化亦各開二，謂別、圓、地、住等)。於是論化源者，蓋不遇本迹，種、熟、脫三，置遠論近，則迹門自大通始，中間、今日以至未來，始終攝化，莫非為此等機設。故玄文曰：此經明佛設教元始，巧為眾生作漸、頓、顯、密、不定種子，乃至云並脫、並熟、並種，番番不息，即其義焉。按文具出化城喻品。經有三節，謂昔日共結緣，中間相逢值，今還說法華(云云)。疏釋逢值有三：一、不退類；二、退類；三、但論遇小，不論遇大類(云云)。及結會古今，則先會現在弟子，即前二類，此至法華者也；次會未來弟子，即第三類，此不至法華，未來得道者也。至於譬文，則又合逢值以為二類，謂退、不退，復各開二。不退二者，謂入位不退，初心不退；退類二者，或初小，或中途(云云)。來至今日鹿園之初，同皆住小，而有受彈、不受之異。受彈者回心，不回則不至也。故曰：回與未回，以分二意。又曰：住果變異，故分二教。則決定退大，於是分矣。此其經疏及記所明化源也。夫源以出流，流必返源，始終理也。然諸聲聞始結大緣，其初一本，而中間逢值，自分二逢。有二途而後有三類，有三類而後有權實，有權實而後有四種，四種分而後元、小等名立焉。此之謂源以出流也。亦是由結緣故，得以逢值；由逢值故，得以調停；由調停故，有熟、未熟。熟者至今開顯，得入唯一佛道。縱有未入，如定性上慢，通開之故，無不入者。故曰：今經開三顯一，正為決定退大。又曰：未開具四，開已唯一。又曰：在昔則無佛道應化之稱，於今則無住果決定之名。合今、昔而言之，乃唯四種。四種不出權實，權實不出三類，三類不出二途，二途則本一矣。此之謂流必返源也。由是言之，則結會、逢值，與夫結緣，三者相由，文旨斯在。化源既正，則種、攝等義，得以明焉。

化源論(中)

自昔論聲聞者，非不煩且廣也。要其大者，三義而已。謂始則下種，中則攝屬，終則傍正，莫不以謂難故論之。然亦何難之有？惟迷化源暗文旨者為難耳。抑嘗謂曰：法無難易，難易自人。據直理則易，擾曲說則難。如向化源之說，蓋直理之謂也。其理既申，彼曲說者焉得而擾哉？然亦從而疏之，使弊者得以自解曰：何謂下種之義？蓋種有小大，有熟未熟，或有或無種而未熟者有之，未有下種而能自熟者。如論定性聲聞理而言之，則已有大種而未熟者。故論曰：前二未熟不與記。蓋亦明矣。而或者乃據第三類人未曾聞大等，又曰中間之言，自望元初結小緣者，以謂定性無種。殊不知此並中間途值之文，與夫種有二異。此當餘教調停之種，何開大通結緣者耶？姑直以化源正之。夫既四種不出三類，並由昔日共結緣來，則咸有大種必矣。雖退有前後，根有定否，其終得熟脫則一而已。苟為無種，是猶要其熟而未嘗投諸種子，詎可得乎？如謂不然，則經中結會之說徒施，論之未熟之義何在？三乘初業之言咸失，中止化城之步不前，既違經論，安合天台？故知其說乖謬多矣。以例上慢無種之說不足言者(云云)。故記曰：論中決定上慢同云未熟，不可上慢亦根敗耶？乃至云二俱可發，是決定義。記者明斷，何固迷耶？所以攝屬云者，以凡諸異名不出論中四種故也。如元小一種則論者云云，今固謂之屬退大矣。但文有元初結小緣者之言，則成元小屬第三類定性人也。又有第二一半獨屬今經之說，則是不定性者從定性出還歸定性也。又有退大應化及元住小之文，則宜其不與退大同類也。或又以元小指同大經未曾發心，及據文次第則先退大而後元小者，是皆有妨乎退大，故難之也。亦應先以化源正之，而後通彼文則易矣。且元小亦曰發軫學小，既至今經上周得記，的從鹿園住小彰名，得非正與退大同類而得名異耶？故曰法譬二周得益之流，莫非往日結緣之眾，則知元小亦退大攝明矣。但一往從根，得名小異，故使諸文言之或殊。所以兼及之言，良在於此。謂非其類，則不可也。然而曰元初結小緣者，名言偶濫耳，安得混同為妨乎？所謂一半之說，義亦不然。文約八義，辨列眾來。其論第二義曰：攝不定性，回心入大。夫不定對定，則定者半，不定者半。然則屬今經預列眾者，攝不定性之半，謂該攝之攝，非攝引之攝也。故曰仍少一半，斯可知矣。其次明本迹文者，蓋不知文有影略源流之旨，且不善句談，故惑之也。文曰：降斯已外，曾發大心。本謂退大，而曰元住小者，則是特以則言，意顯退大亦是，蓋與上文互為影略故也。繼而曰大經未曾發心，則直況例而已，非即連上句也。然據三周，人有前後，合先元小而後退大，而文反言者，是亦源流之次然也。亦可謂先從論中所列者言之。或者不了，遂多曲說。今請以二難詰之。若果如所謂，則是元小後於退大，何

以得記反居前耶？抑若以元小不定性故，還歸定性者，論中退大亦不定性，何以別列耶？但此致詰，彼無所逃其非，而爭計息矣。

化源論(下)

夫攝屬據其類，故退大元小，不得不同，如向會之是也。今傍正約其根，則又不得不異。惟其根有利鈍，上中下別，故三周所以說異也。然則為上根者以法說，為中根者以譬說，(并以根利故，但敘鹿園事為所開，不須指昔也。)為下根者以因緣故。(此以根鈍故，仍述往昔事為所開，必假指昔也。)此則三周之正者、別者。若乃元小，未必一向上周能入；退大，未必須待宿世。此則三周之傍者、通者。故利鈍於是復通，傍正所以兩異。故曰上二周正為發軫、學小等記釋(云云)，良在於此。蓋其義亦明焉。然必論之者，亦由曲說擾之，故不得已條理耳。今亦先正以化源，而後究文旨之來自，會疏記之釋相，庶幾其說蓋明乎。然以化源考其始也，初無傍正。蓋傍正出乎中間，而成乎今日。良由三周入有前後，隨根利鈍，得名不同，故傍正於是始分。雖始分於今，然以終驗始，則方其繫珠結緣之時，已有三根萌矣。故如來懸鑑，為上根作法說繫珠，必知是人當於上周悟入，成乎元小根性。中下例說，但於中間，或遇緣所習，根性回轉，故復不定。此所以根有轉不轉，有待時不待者，成乎三周傍正之別。挹流尋源，必由其始。其始既正，末自無謬矣。是固理之當爾，非謂強生節目。然究夫傍正文旨，不無來自按文。蓋論車城有無一三動靜之義，古師直約異釋，而今家非之，正示車城俱得論有無等。故記釋云：亦應更翻倒說之(云云)。所以疏文復約三周所為例論同異者，亦翻倒說之意也。故記曰：更與上二周對論同異。而同異之言，今以二意表發之曰：三周正為以見異，三根傍通以見同。亦可謂通被三根以見同，傍正互別以見異。雖通二義，初說為正。然則疏之所謂正，即記之所謂一。往疏之所謂傍，即記之所謂通。故知疏記文旨一也。但正為可知，而傍義或昧，故使惑者多方其說。今謂是無它，不出退大者以法譬入，是為上周之傍。元小者以宿世入，是為下周之傍。約此以示三周之同耳。然聞法譬而猶名退大者，以其成根從本言也。名元小而必待宿世者，以轉利為鈍故也。轉鈍為利，例之可見。其為傍正之相，如是而已。舊或以九周示夫傍正者，此失之通漫也。文則但曰上二周傍為等，不聞上周以宿世而傍為也，亦失同異之旨。或以破小品無明為傍等，此失之太局也。況破小品於上，增道損生於下者，蓋大體當然，何必退大之利，元小之鈍乎？或約異名融會根性者，則又失之有名無實也。更

有餘說，姑略點一二而已。然則傍正也，攝屬也，下種也，三者皆自化源出，故通以化源命篇云。

索車三一義(二篇上)

索車，所以喻請法也。法有小大，故車有一。三車既不同，故索亦有異。惟其有異，故於是論機情口索之殊，或大或小之辨，其來久矣。蓋其文曰：父先所許玩好之具。又曰：願賜我等三種寶車。夫三車者，三乘也。三乘已證於在昔，而猶索之於今者，蓋執實之情，因行而失，因失而索。故曰：車由行方便，失實故須索。是則顯行顯索，在法華之始也。若因彈行密失而索者，則不局於今，亦通於昔也。故聲聞敘昔日，欲以問世尊為失為不失，即是情中密索之相，非今所論。夫今所論者，即依向請辭，以明索車之義。因於口索，以辨機情，於是有三索焉。蓋機情者，潛於內而蘊於昔名也。口索者，彰於外而發於今者也。是三者，從微至著，次第漸親。機情未必口索，口索必具機情。故口索之時，機情俱發。有言之而機情未必爾者，未有言而不由機情者也。即記主所謂助彰於口是也。(三索之相，大略如此，委如疏記。)但法譬於是相關，小大於是乖互，所以為難耳。今先直其文，而後義得以正焉。直其文者，文有法譬，即初周為上根，直作三乘一乘而開權者，法也。中周以三車一車說者，譬也。夫法本不為譬而設，為譬自擬於法門，譬既得擬法而云，故法亦為譬作本，是法與譬宜乎同也。然而文相不可常爾，故或廣或略，或前或後，或隱或顯，或同或異，出沒合變，是譬與法亦有時而不齊，惟其義而已。或者乃欲律而同之，詎可得乎？苟知此旨，文何難哉？為未達者更申言之。夫文有法譬，義必相關，承上本下，故譬本之義，明索車者，論所宜先也。然則索車本乎志求佛道，此文光宅用之，天台亦用之，又從而評之，其得失何在？曰：同一文而得失異者，無它，在乎明口索如何耳。若言直索於小，而不知有它意者，此光宅所以失也。若言口雖索小，而機情在大者，天台所以為得。然機情在大，則是大乘機發，豈非志求佛道者乎？是為譬本也。故記亦云爾。若云情求於大，則為無失，又曰第一名為大乘機動，為後索車譬本，但不得云索小，此其證也。然而祇曰敘小，不得云索者，且欲強其破古之義，非全不得也。但於一索字，要知含畜所以爾。若論口索，正當本三請之文，而不取者，意顯譬文具含三索，故以機情之文為譬索本。抑若從口索，則發言有異，小大不同，故不取也。所以向言法譬有同有異者，良在於此。至於疏釋三索，亦乃法譬所出不同，今以二言直之。克實則約法以明，如釋志求佛道之文，則曰即是索大，非求小

果，索有三意等。此乃以喻從法，故發言索，却指三請是也。彼專據此，以謂譬無口索，口索自指三請者，蓋不知法譬所指不同故也。從文則約喻以示，正如釋索車之文是也。既從喻言，豈得不以願賜之文為口索乎？機情則不異於前，故不別出也。若法譬合而言之，則如文曰今加口索者(此因騰舊機情二索，故云加耳)，因聞方便品初偈止動昔疑情，發言三請。且口索本自譬文，而以方便中三請云者，是轉喻而從法也。繼此即曰索求昔日所說之實。夫昔所說之實，即謂三車，是將法以會譬，莫非口索故也。不作此示，文實難明，豈慇懃三請，而乃專求昔實乎？此文其相大略爾。

索車三一義(下)

嗟夫，沿襲之說，誤人也久矣。是固不特一義，今試以一義言之。如索車大小之說，自有此難以來，不知其幾何時，凡幾何人說矣。然莫不以願賜我等為索小之文，似謂機緣，實對如來作此索故。其有言索大者，不歸之法，則屬機情。雖或異同，大巒如此。至有無可奈何，而謂此文敘小而非索者，是皆承虛聽響之說，未易紀極也。曾不聞有拔本塞源，絕其所以難端者，正由沿襲之說以移之也。以今言之，此譬元是如來所說，蓋擬中根於法華之始，宜有此請云爾。求之於經，雖未見其文，然以如來所敘，是亦不妨寄諸身子三請，兼有此意。但上根捨小而求大，中根執小而求大，故得如來作此譬敘，方見身子普請之功，恩沾自他也。故曰：發言三請索。求昔日所說之實，良在此也。又曰：三索咸扣於至聖，赴亦自分於顯密者，斯皆機應冥契，鑒赴不差，有非時眾所得知者，況餘人乎？況後世乎？由是論之，何曾機緣自作譬索耶？然而疏作此釋者，蓋據經文布置次第，順其成譬云爾，非謂實然也。所以論之者，一以革舊說之非，一以知三請中便有此義，則根源有自也。然而據文索有小大者，今以二義斷之，曰：發言有異，機情必同。夫惟發言，則法說從大，譬則從小，良由上周根利，聞行方便，知非真實，便知此外有大可求，所以更不遲疑，即發言請大。中周根鈍，理則不然，雖聞行方便，亦知非實，但於昔實未易忘，於今真果何得尚爾猶豫？因即其所失，求其所得，故發言從小，此法譬小大所以異也。故曰法說中上根易悟，故無索車；譬說中根猶惑，故有索車。所以索車有無云者，特約小大以言之也。故記則又曰云云，此其證也。夫惟機情同者，然必約口以具機情，來至法華，無非大故。但上根機情與口為一，其相則易見；中根口與機情為異，其旨則難明。由是寄料揀以申之，則曰云云。記則以謂舉譬品以顯今，亦見譬索兼具機情，通於大小，故曰將昔許三，豈非小乎？亦

得索一，豈非大乎？言大則機情必同，言小則發言有異，今義雅合也。而又記約假實以辨之，則曰云云。若得向意，此文不難，亦今二義而已。但此約三索次第而論，故情兼大小為異耳。然則口假云者，向不云乎？有言之而機情未必爾者，茲非口假耶？爾猶口贊心毀是也。於戲！索車之義，本法華一經綱格之旨，而說者多不盡心例，滅裂而言，遂使經疏一皆齟齬，不見佛祖通貫大旨，良可笑也，亦可傷也。

齊探經旨說(二篇上)

(齊謂限其所稟，亦齊已分之所歷，即二乘人稟小教曆五時也。或齊化身，用事則局，亦通一代，不唯化故。探謂過其所齊，即未起化前，凡法身所照皆是也。約時雖探，法不異前，齊小則小，齊大則大，皆皆領之，故曰二領也。)

法華疏記有所謂齊探二領者，說者以為一至難之義也。考其所以難，則曰：名義之紛錯，文相之通局，所領之小大，始終之開合，自他之開鑰，經疏之同異，皆難乎定判。所以辨論至今，紛紛不已。余嘗以是往觀其文，是果齟齬而不相入，蓋存而不論者久之。後因暇日，三復其文，於是始釋然而解，怡然理順，如向齟齬者何有哉？果何得而然耶？曰：無它，本末先後而已矣。凡昔之所以為難者，先末而後本，由文相而擾之也。今之所以為易者，先本而後末，自經旨而疏之也。夫以經旨而疏之者，本其文出於信解一品，四大弟子，迦葉為首。既聞譬說而得入大，因設窮子一譬，具領如來始終設化之相，推知往日先鑒，以見受法不虛，故如來復以藥草喻而述成之。蓋其師弟子相得相與之意，其相略爾。按其文乃有五段，或合為四，謂父子、相失、相見、追誘、領付，通言莫非領也。然以教門科釋論之，有齊而非探者，即相見、相失二科是也。此雖屬所探之時，未彰探領之義。以齊己分言之，亦且屬齊領耳，亦是由後顯前也。若論齊探，至誘引中方分故也。探而有非齊者，加領付之文仍上，它日之文而下。且疏文標結，皆以探領言之，知是探而非齊也。雖非齊文，以己界所歷言之，亦可齊領已在其間，但非己教之齊耳。有齊探兼之者，如誘引之文是也。即將欲誘引其子等齊領也，又以他日去探領也。亦可約此前後，分於齊探。所以爾者，蓋非齊無以立探，故先齊而後探。即妙樂有謂約化儀說，先齊後探耳。然必分於此者，蓋齊領領於法譬，法譬所領，止齊此故。即疏有謂齊此領法譬文竟是也。亦由二乘之人，於鹿園中，已界已教，文顯義備故也。故自此後，得開探領，兼領後味，則不關於法譬也。即疏有謂委知家業譬，此非領上等是也。抑亦可謂文出

此中，義徧初後。是則齊領不唯局前，亦通於後；探領不唯局後，亦通於前。如後通論是也。由是言之，以科節論，則齊領局於鹿園。即妙樂有謂故齊教領，且領漸初，然亦收於華嚴，以傍追文，亦且齊領故也。探領局於四味，文不涉於華嚴，在經可見。所以向言約此前後，分於齊探，誘引則兼之者，良有以也。科判雖爾，經旨無隔，若齊若探，俱通五時。所以探領通五時者，即疏有曰：探領五味，其文出此，尚須合論，方見此意。其探既通，齊豈專局？所領五味，惲教取小，彈呵轉教，莫非己分所歷，豈非齊亦通乎？夫如是，則所謂名義之紛錯，文相之通局，皆無足疑者。抑若曉斯旨，則所領大小，從而可通，豈必以文致難乎？但當隨文點定可也。然則齊領局於小者，齊教言之也。通於餘味者，己分而說也。雖通二義，莫非齊領。所以疏釋齊名，有約法、約理、約人三釋者，由此故也。然約己分，所領雖通，以法從人，己界仍局，良由齊領正約己論。據此四時，亦唯領小，唯至付財，力堪領大，此言齊領之小大也。若夫探領局於小者，當科言之也。通於小大者，兼後而說也。所以文對齊領正科，此文則專以小言，故曰取意領法身，地久照方，便非道樹，始知用小等。及將釋它日之文，意以二字貫後諸味，故具約三義釋它，則通言大小，故曰將欲領法身之地，久照大小之機，一三施化等，即其意也。又若約齊而論探者，則所領通局，不異於齊，如上明之是也。但由探領正約應論，故所領大小，當從法判，復小不同耳。是知祖意，一通一局，各有所當，必不徒爾。不知其旨，如何妄云？

齊探經旨說(下)

夫言各有當者，蓋文義之通論，其理猶易明。惟言而不得其所當，如領付一科，與誘引同一文相耳。而大師開合論之者，又如他日之文，直譬探領久鑒而已。而委約自他等三義而釋，至疏記反覆言之者，是皆祖師用意之深，最為難曉者也。今次而論之，且領付所以合論五味者，意以經旨而統科節也。何者？若據科節，則各當其文。誘引雖有始終，而非究竟之終。領付雖有其終，而無近遠之始。果如是，則經旨斷絕，源流不貫，安得為善科釋乎？故大師仍取它日貫下之意，又以領付承上之文，特奇。此中統作一化五時而釋，其旨在此，故曰(云云)。抑荊谿不云乎？何者下，釋。釋出共為一始終相，即五味也。然曰今領亦二者，言始終之二，非齊探之二也。即合前兩始終，望後等賜，併名為始，唯以付財為終。故曰始探終領，合論五味。以標結文，即探領五味也。或者錯認，便見[革-車+見]力。然而不言齊者，豈得別指乎？但以他日之文，知是

法身遠鑒故也。若取今日五時已界所歷，是亦齊領耳。故向曰亦可齊領，已在其間，但非已教之齊也。由是言之，祇一五時施化，或齊或探，或通或局，或小或大，或開或合，或可或否，不可紀極者，亦惟其義所在而已。所以他日之文，約三義以釋者，蓋言探領即佛智照機。夫佛智之言，必有權有實；照機之義，亦該自該他。若更約以教門，則有自它等三雙權實，該一化盡。今明它日，不唯當文，亦通一化。義既兼攝，理實相符，故用彼釋此爾。然於三中，初一約機，即齊領義；後二約應，即探領義。又初一即二乘領已望佛，後二即領如來用它。又初則以法身照機為它，此即二乘所用；後二則以如來自行中權為它，此非二乘所用。此等諸義，雖皆明文，為欲易解，故先區判耳。然它日本一，佛智豈殊？而所以釋之異者，蓋所從對之別，故成三釋。若以此智對化它之權，此則從機，屬於齊教；若以此智對自行之實，此則從應，屬於探領。所對雖別，能對不殊，故曰二領皆指法身取機。但從義別，二它不同。所以二他不同者，由所對異故，一則同體，一則異體。異體故，即二乘之所用；同體故，非二乘之所用。故記則又曰探中皆指法身時權，二乘於彼難稟小化；同體之權，二乘不曉等，即其義也。(若自它法相權實義門，如常所明。)然此特其文耳，而又有旨焉。究夫疏釋特約三義者，正由它日貫下領付，大師得旨，復統一化。如此所領，法身鑒機，非直照權，抑亦鑒實。久知大小一三施化，斯言有徵。故以化它之權實，擬當文之探領；自及自他，擬後諸味。然而化他又曰齊領者，此非直齊領，乃由以他對己，己即三乘邊事，故且云齊。若從它日，還屬探領，即荊溪所謂齊教探領是也。所以祇一探領，小大不同；一言他日，自他有異。雖通三義，它必指權，亦指於他。然亦非無照實為自之說，但一順所釋它字義故，二約二乘當分說故。故且以權以他言之，亦可三義從應實辨，故須自他具論。約機以明，雖直一義可也。又約應則三義常融，初無自他之異；從機則在昔既別，故教門不可不分。三釋之相，義不可盡，辭繁且止耳。然則齊探之說，大略如斯。學者但請以此統彼諸文，則文無不釋；折夫異論，則論無不明。其它縱有一二或中之說，大旨昧蓋，不足言矣。

三分正義

三分釋經，其來久矣。蓋始於彌天安法師，自是承襲無異議者，以符合於經論故也。今吾天台亦承用之，而獨至於釋法華一經，有兩番分文之作，如文(云云)。既而曰：今記從前三改消文。及將釋正宗，則又曰：今且逐近就迹門正說，更為兩云云。古今講學之流，

於是持疑兩端，是將從前番三段釋耶？後番三分釋耶？抑亦相須而不可偏用耶？雖釋者云云，要亦不出此三說而已。今以一言評之，皆未免乎乖違殘缺之失，所以未為至論。今謂是固不可偏用，而亦不必兼得，要先知其元意，與夫大體用與之旨，而後始得示其進退消釋之相。所以元意者，究夫兩番分經，特異餘典者，無它，祇由正宗、本迹兩門開顯，化用別故。故使分文不可一槩，要必開兩正宗，方顯本迹之旨。是則若無別分，無以辨二門之殊異；苟無總分，無以成一部之通貫。故知別分之意出乎正宗，總分歸乎序通，此其元意而已。然復須知分文之時，非釋經之時。分文則容可並列，釋經則義不兩存。惟其義不兩存，所以用有傍正。故釋序通時，正用總分，傍兼別分。夫惟正用總分，即疏所謂今記從前三段消文是也。若釋正宗，則正用別分，傍兼總分。夫惟正用別分，即疏所謂逐近就迹是也。惟其皆通傍兼之義，此所以免殘缺之失。雖然，何以證其釋相如是？即妙樂有曰：如釋通序，則句句須四，通貫正宗及流通，故正用總分也。至釋別序，則文或三四，傍兼別分也。釋序既爾，流通例然。故曰：若釋流通，還須具四，通收正宗。但流通在後，具義恒通，故更不限三四之別。又曰：若釋正宗，則本迹各三，正用別分也。義通四種，傍兼總分也。但釋序品，復有進否？若據總分，通指一品為序，正應例作四釋。而釋別序，或用三者，以對本序，各有由藉故也。雖或用三，而有顯密之異。若顯表迹四，即別分序也。密表本四，即總分序也。所以總別兩分，並指序品為序，而有顯密進否異矣。以例通序，亦應如此。但通可兼別，別未必兼通耳(云云)。又若從別分釋正宗者，據理記者，合提前一時分二之文，各開三段。其初序分，指如上釋，然後便自正宗釋去。至下門流通分時，却置別分，當用總釋，義方整齊。而疏文不爾，但自正宗提起總正，且曰若作兩正說等。蓋大師已釋序品，不復追指，故一往從便自正宗耳。至踊出文，方開大段本門之三。故知迹門，文相從略。時人多不見此，或於正宗分兩三分，則成長出序分流通。或知其然，雖欲如向標指，而又於文不通，皆未為得也。今既疏理節釋之相，更當申料揀文於後也。

三分餘義

立言固難，知言亦未易也。以其知言之不易，此立言所以最難焉。如向示三分之說，以其前後文相若乖角然，故以分文釋經二義折其難。然由釋經義不可以兩立，故以傍正全其說。雖曰義不兩存，乃所以兩存之也。亦猶世所謂勢不兩立，則必權為之宜，使有以處之，所以務全之也。夫如是，可謂曲全其當矣。雖然，其如疏中料

揀文旨，猶自難明。至於記釋，蓋不易曉，每為說者之蔽，今得以疎通之。然問一經云何二也(此言本迹二序，若通別二序，則非所問)，是固問後釋也。但文承上，今記從前三段，消文而下，所以若不相貫。夫既從前三段矣，則是置別從總也，何以却問後釋之二序乎？此記文所以有問意既存兩釋，問後何妨之釋也。得非政以承上而下，知問意之有在耳。何者？蓋問有問意，有問文，問文可知。問意者，良由上文一往從前，則既存總分矣，而乃却問後釋意，則又存別分也。兼前言之，則是問意存乎兩釋。意存兩釋，則雖姑問後釋可也，故曰問後何妨。所以二釋之中等者，此又釋不專後釋之意也。然則答中既曰皆不乖一經兩序何妨，則何以不專後釋？以其本正之前立流通故，殊失通貫之意，是知後釋亦且一往耳。或謂本正前不得立流通者，則又非也。本出經文，何言不得？但可言若作別分，殊乖通意，是故云爾。惟其皆一往故，所以必須兩存。雖則兩存，而義不可并釋，故須一正一傍，故曰雖復兩存。此言分文，容可並列也。而又曰且用初意，此言用有傍正也。然則文曰意存兩釋，則今用有傍正之所以也。若作取舍會，今義不兩存者，則失之矣，殆非知言者也。

三疑通說

一切經首，皆安五事，益三世諸佛之達道也。然有證信遣疑之義，故序之為用大矣。如華嚴合論，引微細律云：阿難當陞法座，結集法藏之時，其身如佛，具足相好。眾見此瑞，遂起三疑(略如妙疏所引)。乃至云：但以法力故，令我似佛，故下座已，還復本形等。則疑義之謂也。又大論云：舉時方故，令人生信。則證信之謂也。而天台引之，以成因緣一釋，則皆可憑據也。惟自來於遣疑之義，有一總三別之問(問見精微云云)，於是教門有三疑之論焉。以今言之，問固輕發，而答者亦不原其本故也。要皆未明疑之本通，與今結集事之本局，直以小教無疑之名，以妨大途或疑之義，其可得乎？今因作通說示之，則不見所難也。何則益凡疑之說，有大疑，有小疑。疑有淺有深，或人或法，或事或理。但於一切法上，有所不了則疑，猶豫不決則疑，乖本所知則疑，罔測其所以然則疑，不一端能盡也。如文殊、彌勒等，以等覺高位，尚皆有疑，有況乎下地偏乘，及凡小者乎？縱曰權疑，權必引實，謂全無疑不可也。苟未造乎妙覺徧知之地，皆未免夫疑焉。奈何以一千小聖無疑之故，遂謂結集所起三疑，有不當疑者，一何局耶？殊不知結集一事，全附小化，政不當以大教言之。何也？如將結集，阿難是時未證四果，因為迦葉所遣。逮證果獲通，方得比數，卒為結集之首(文見大論云

云)。又如三疑之事，皆挾小故疑。故知此等，全附小化意爾。豈是大教開顯，得記後事耶？故曰：結集事本局也。夫如是，政使一千數中，有權有實，有深位應迹者，亦不當發此於此。況以一千不能無疑之眾，而當阿難方蒙加被之初，若之何而不疑？由是言之，疑本不應局，而局自昔，何自而局難？結集本當通，今人何苦而不解？苟得此意，則三疑之說無疑矣。雖然，其如一千號無疑何？曰：無疑云者，非一切法之謂也。原彼得名之由，蓋當分中對、慧俱二種言之。以曾習學四韋陀典等，則內外經書悉知，故偏得其名。其於大乘，則所不了者尚多故也。大論所謂於四諦無疑，於一切法有疑，斯言信矣。然則三疑之義，小教所不當有，此何致疑耶？曰：政由不當有，所以疑耳。苟當有也，則直謂之矣，何疑之有？即向所謂乖本所知是也。抑於三者不決，是亦義當猶豫不決之義也。若然者，疑不疑之說，道理本直，何必多端排遣哉？

部教大節義

一家部教之難凡數瑞，而此文有三焉：一曰開三教果頭，二曰昔圓開不開，三曰初心謂圓隔偏(云云)。由是辨釋者眾，遂成教相關節之論，云云不已，孰能止之？今直釋其文，使難且不得，有何釋通之足云？究夫此文，本明佛慧，所以必言開者，蓋佛慧之言，名通旨別，雖前偏權，亦得言之，故必約部教開顯，方彰的旨。既於昔味而言開等，則又以教而難部焉。洎乎答中，還以部釋於教，故有料揀一文來也。然則開三教果頭權實之言，蓋果頭即佛，權實即二智故也。按彼方便品疏所明，三教各有十雙(云云)，是即果家所證權實。今開此等權實，無非中實理智，乃今經之佛慧也。昔人有謂輔行與此文人法不同，故開不開異者，今有取焉。但不明約果自論，有開不開，為未善耳。今謂是不一向亦開亦不開也。何者？祇前三教果權，約開顯部旨言之，無非圓佛。然既曰圓佛，豈得更開乎？既已謂之圓佛，豈得不開乎？開與不開，妙在其中。亦猶四明論德障斷不斷義，蓋其例也(云云)。但隨文別，開否無在。如玄文所謂開垢衣內身等，又曰向身是圓常之身等。又妙樂曰：法華已前，三佛離明，隔偏小故，來至此經，即三而一。此言既即圓佛，亦得是開也。若如輔行所謂云者，此言本是圓佛，故不待開也(云云)。所謂發四味兼帶之大小者，應知昔圓不開，部教定不須開。請以三義驗之：一、以大體驗，教門但云開權顯實，開麤顯妙等故也。二、以名言驗，凡言開者，即權顯示為義。圓既實矣，更何所開乎？三、以文義驗，即釋籤有曰開前三教之麤(約教)，及彼四味中麤(約部)，又四教義文(云云)，豈非部教并不開圓耶？然則今云開

顯等何耶？曰：開顯之開言通，雖今圓亦得云爾。能所之開義局，今云不開者，蓋言圓非所開耳，何妨開顯通言之也。然則圓並不開，何以甄部教之別？曰：但開偏即圓，即部教義具也。何則？偏既即圓，偏非偏矣，約教義也。且偏既非偏，則圓不獨圓矣，約部義也。雖分二義，理在一時，故知祇一開偏，部教義明矣。所謂初心謂圓隔偏者，觀其文，則約人有四，謂四教人也。約類則三：有一向須開者，有不須開而但須開者，有不必聞開而因聞開能自增進者，初後可知。所以其次例者，良以在昔偏圓各逗，稟者各致其極，故使在偏者謂偏而隔圓，在圓初心者謂圓而隔偏。今約圓自說，且云隔偏，義必相隔，復何疑哉？然以教解俱圓難者，是猶以今圓而妨昔圓爾。殊不知政由昔圓帶方便故，故使所說未極其致。雖未極其致，其於後位無非是者，但於初心則偏有隱實之失，圓有覆權之過，故譬之麤人細人，二俱犯過也。所以初心猶有未了者三：一、不達化源，二、不明佛意，三、不深圓旨。若聞開顯諸法實相，則情謂頓亡矣。由是明之，今以數百言盡三者之說，亦可謂辭費矣。其於自昔紛紛雜說，膠擾於文相者，殆庶幾乎？嗚呼！今將求通文旨耶？抑亦滋名相耶？學者亦當知所擇焉。

無量義經同異體論

無量義經序法華也，其要不過曰：從一清淨道，施出二三四，所謂二法三道四果是也。而此諸法，施之於四時，敘之於此經，會之於法華，序固如是也。所以敘者，蓋合必先之以開，不敘出生，無由會入，此從一出多，所以為收多歸一之序也。或者難曰：然則所敘出生諸法，權也偏也？同乎異乎？謂異乎實，則四時耳，序義何在？謂同乎實，則法華耳，與正何別？說者雖多，要亦不過同異之論，與夫處乎同異之間者。然於經祖文旨，各據一偏，未為允愜，置之可也。今之所說，稍異昔聞，姑以二字折中之，則同異之論得矣，曰文與旨而已。何則？且四時則文旨俱異，以彼偏圓各逗，不說從實出權故也。今法華則文旨俱同，其義可解。若無量義居乎兩楹，重敘出生，其言曰云云，則文異而旨同。所以同異云者，以文但說從一出多，而未言收多歸一也，故文則異體。由是不得意者，蓋猶偏漸，即斯義也。然既言從一出多矣，而義必收多歸一也，故旨則同體。由是得其旨者，即證圓實，良在於此。若乃已住偏漸，未證圓實，其於妙解稍親而已，此正得為開顯張本。夫是則文異故別於正宗，旨同故得為今序。雖同而異，故序而非正；即異而同，故異而非昔。雖非今昔，而異而同，為四時之後殿，實法華之先客，其所以為無量義也，如是而已。但以此義往貫諸文，無不如意

者，昔人所謂迎刃而解者，信矣。自謂確論，不更引證，坦然明白，故無可疑者，文義之學亦無所容啄矣。

方便品題原旨(一曰非問)

義有可疑者，有不必疑者。可疑而不疑，理當無咎；不必疑而強疑之，何益？如法華疏釋方便品題，可謂詳且明矣，雖弗問弗辨可也。特是惑者不考其所以然，直以方便為昔權，妨今真實，以為題文不貫者，蓋問者過也。議者祇合據疏釋以正名義，奈何前輩不原其本，徒疑浪釋，迭相破立云云不已，此辨論所以愈多而愈不近也。然則為今說者，蓋亦本諸文旨以示之，直其問以非之，則方便之說不至乎枝辭蔓延也。何則？且如疏釋方便，凡約三義：曰法用，曰能通，曰祕妙。且云前二可釋它經，非今品意。今品意者，秘妙之方便也。豈有秘妙方便反同昔權，異於今實哉？不然，何謂題文不貫耶？此既一意也，而又約三語以簡之，則曰後釋是同體方便，即自行權，隨自意語也。又約方便對權四句分別之，此當第四相即句也。又廣釋引古諸師各明權實，然皆不融，則曰名不包含，義不融妙，不可用釋。今品又引論列十七種異名，其第十三名大巧方便，則曰是如來方便攝一切法，如空包色。豈以諸師一枝一派釋法界之大都耶？至於約一切法皆權等四句判之，此當第三亦權半句，則曰若一切法皆權，乃至非權非實，何所不破等。如前所出，諸師寧得保其巢窟，直列名目？遙觀玄覽，曠蕩高明為若此，況論其旨趣耶？又就亦權實句，更開十雙以示之，仍一一文下有曰權有顯實之功，是故如來稱歎方便，乃至八番共釋十雙，通結、別結、各互結成等。文涉數紙，莫非為顯方便之旨，該括始末，窮深極妙，何適而非此方便耶？夫如是，則即開昔之方便，亦即實之方便，是同體之方便，是如來之方便，是攝諸法之方便，是異名之方便，是會三句歸一句之方便，是該十雙統十權之方便，是通一經之方便，是總一化之方便。如是方便，安以昔權同日而語，復與今實異指而難哉？故知問者過也。所以向言雖弗問弗辨可也。雖然，文談真實，而特以方便標品，原其深旨，得無謂乎？然亦何以加於疏釋？加於疏釋則妄矣。故今還約向意申之曰：名下之體，俱通權實；體上之名，言偏意圓。夫惟俱通權實，則方便之稱，有權有實；真實之理，亦有權有實。蓋同一妙體而已。夫惟言偏意圓，則或言方便，偏於權也；或言真實，偏於實也。其言雖偏，其意常圓。惟其意圓，故以秘妙方便，目開顯之真實，有何不可？但一往從言，不無所以。蓋方便名寬，真實語局故也。良以方便之言，誠如向示，則何法不攝？何義不含？何德不彰？何旨不顯？豈直一真

實之名所能當乎？故以方便目品，良有以也。然而文言真實也何？曰：文言真實，未必其全也，直所顯一端耳。曾不知品初歡權歎實，文中所說，具述一化，豈止真實一端而已？因復對題為之說曰：題固非權，文不專實。惟其不專實，故文兼一化，莫非方便。以此題品，不亦宜乎？苟知此意，則題文一致，孰云異途？不了此旨，徒示品題，

龍女成佛權實文旨

法華示龍女成佛，所以證經力用也。經疏隱密，讀者難知。祇如智積所疑，以釋迦行行廣遠，不信成佛之速。時龍女現前，說偈贊佛而已。何文是釋此疑處？又如身子以佛道懸曠，女身非器為疑。而龍女直以圓珠獻佛而已。亦何以知除疑所在？自非吾祖節示其文，殆乎難曉。然智積所疑者，執別疑也。而說偈贊佛，則直明圓以釋疑。即偈所謂深達罪福相等是已。夫既深達罪福，無非實相。且言法身具相，以好嚴身。則是文旨互現，修性相顯。妙達修性，非圓而何？既述自證而贊於佛，則如來之所以為佛，龍女之所以成佛，機緣之所以見佛，皆無出此理。是即釋疑也。身子所疑者，挾藏疑也。而以珠獻佛，則以圓實而除疑。即疏有謂獻示圓解，珠表圓因。持以奉佛，是將因以克果，豈不速疾哉？若然，則又何在區區以排遣，諄諄以決釋耶？經文之旨，固如是也。至於疏釋成佛之文，義尤難見。於是或者以權實而致疑焉(云云)。自非記主明斷其說，亦何由通之？且記初問答，非自為料簡，蓋全附疏意以釋妨爾。其妨云者，疏引胎經，意立妨本。彼無捨受，此何轉變乎？南方已下，即釋文爾。故記問云：為不捨分段即成佛耶者，此挾胎經意問也。又曰：若不即身成佛者，此挾龍女為問也。故結問云云。及夫答文，則又帖示釋中一段文意爾。意謂一往彼無捨受者，實得也；此有轉變者，權巧也。姑置實得而論權巧者，以南方此土緣有生熟，故宜如是化現。然既權實稍殊，何妨彼此斯別？豈以一槩而言聖迹乎？故記曰：今龍女文從權而說，彼胎經偈從實得說。二往為論，權巧非無有實，實行豈應無權？故曰：若實行不疾，權行徒引。又曰：若實得者等。是則實得雖無捨受，若應物所好，容起神變，不妨亦有轉變之事。如龍女權巧雖有轉變，若證無生，不妨元知本無捨受之理。如胎經權實既其本同，證經之義俱得，則又曰：是則權實義等，理不徒然。又曰：凡如此例，必須權實不二，以釋疑妨。又曰：故權實二義，經力俱成。然而記主又曰：言權巧者，不必一向須作權釋者，政恐學者認權實一往之文，作本迹永定之義，有濫它釋，且抑經用，故此正之。然則今言權巧者，蓋體用之

權巧耳。但曉經疏及記文旨如此，則龍女權實之論怡然理順，何齟齬之有耶？

四伏疑釋難(平呼)

法華經序有因現瑞發起難疑答問者，在昔光宅述於釗師，以四伏疑釋彌勒之文，天台以文外巧思多之，曾不知文殊亦斷四伏難，而古師莫之見，此天台所以盡善盡美也，疏記之言備矣。然而釋籤有曰：彌勒初以伏疑潛難，文殊因以潛釋伏疑，難云四眾欣仰，釋云我見燈明等也。此文頗繡密，所以自來尤惑而莫解也。所以惑者有三：文本顯難顯釋，而並潛言者，一惑也；又初文本文殊難彌勒釋，而反言者，二惑也；抑其次文本不相對，而曰難曰釋者，三惑也。因是雖有多多之說，然皆不見荊溪意，無足道者，今直示其意焉耳。其意者何之？是欲合二文為一，致彰疑難，而各有影略於難釋之中，互形於潛義之內，斯其為意也如是。何以明之？且若二文，彼各釋所疑，是則各當其文而已，豈知本一問答之序？故於彌勒釋難，語難而不語釋者，意顯非特釋當文伏疑，且為下難瑞請答之文也。既而彰言伏疑，則釋在其中矣。抑又以潛言之，則形出顯釋居可知也。然於文殊釋疑，言潛而不言顯者，夫潛之為言隱也，文則顯矣。意雖釋當文之伏疑，乃以潛義形出顯釋，則對上之問又可知也。繼而曰難云等，則承上難釋之言，合二文為一致，文雖不對大巒言之，通皆難釋故也。夫如是，則向三惑者何有哉？然則直以問答相對足矣，而必如此，何也？是亦欲顯疑難各有，故復互出伏疑之言，以見彼此文外之意，則義尤深隱乎。嗚呼！此前代巧思之義，一家獨擅之談，經疏之文盈百千言，而荊溪以數句盡之，且極其義味如此，有以見用意之深，宜乎後來尤惑而莫解也。昔余未得其說，視其文猶棼絲然；今既得之，見其理不見其亂。信乎祖師未嘗欲以難曉之文徒擾人也，但學者未到古人用意處，故惑耳。愚因得以發之。

六重本迹辨誤

文莫難於齟齬，而幽奧者次之。蓋幽奧而難曉者，尚可深思力索以得之。惟其文理易明，而齟齬不合者，為難會耳。如釋籤示六重本迹引證之文，為後代講學之難久矣。蓋考其文，則出迹門者五，出本門者一，非有難見也。而籤云前三引迹，後三引本，殆不可曉。謂之誤歟，觀其所釋，若非鹵莽者。謂之非誤歟，則文相差違，幾於莫救。自昔說者雖多，然皆曲辨，未見直指之意，與夫引證之

旨，故未敢聞命。今先覈記釋，次示通別之說，而後證其非誤。庶幾至論，不為後代所誣也。以今言之，大凡章疏所貴乎記釋者，必其所釋有出人意表之論。若盡如其文，而一無所訂正者，亦莫之貴也。且若玄文所引，使果如所定，祇合直示之，而又何在？訂正其文，至於再三，而曰云云。原其所以，正由大師引證，深有餘意，而文稍差互。故不以文限其義，而直以義定文，特訂正之耳。亦猶所謂以義定文，萬無一失是也。然則當先知六重通別之說，而後始見引證之的。何也？蓋凡有多向，故一者前五為通，後一為別，如籤所謂云云是也。二者俱通並別。俱通故，雖已今亦通於昔，則餘五可知。並別故，雖前五亦皆屬本，則後一可知。并如籤示(云云)。若以已今對前五重的論通別者，蓋文旨當然，而此復約六重中分本迹者，或謂是因果義故非也，謂分因果可也，何曾以此論本迹乎？若因果本迹，復非今所論，今謂此得大師引壽量文證體用之義，約此中分，則知後三皆本明矣。然五六二文雖出迹門，而取以為證者，不過方便真實之說，其義既通，故得在迹則迹，在本則本，復申上貫下，義當歸本故也。若專文所出，則應權實已今，番屬於迹，權實可爾。若使已今亦屬迹者，則大旨全失，此記主所以不問文之前後，直約大旨示之云爾。且曰前三復通，後三復別者，蓋望俱通並別義故，此通乃別中之通，別乃通中之別，是亦不分而分，未始有定論也。特由大旨如此，而引證如彼，而又得乎中分之義，故作此點釋。雖然，文相灼爾，何以證其非誤？曰：旨之所在，何必求文？然有一文可證非謬，如繼此文後，釋迹中塵點之文，以為迹門，不合引彼彌勒不知之文，因以二義斟酌論之云云。而又咨決於師，師曰恐別有意等，其於申釋疑似之際，不敢容易如此，豈於自所示文而容有誤乎？然在左溪尚不敢臆斷，則曰恐別有意而已，蓋亦闕疑之意也。今人視祖師亦遠矣，而輒妄有指評，得不愧左溪師之言乎？

山家緒餘集卷上

山家緒餘集卷中

四明沙門栢庭　善月　述

教篇

法華秘密例

論密教者，皆以法華時中秘密有無為一疑難。按玄文曰：法華是顯露，非秘密。則知此時必無是教也。而釋籤有無時不徧，及味味皆有之說，則若通有，何也？曰：是固不必疑，唯暗於文相，故疑乃生焉。今試為決明，先示有無之意，且在昔機教未一，故須此隱覆而赴被之。至於今經，機既純一，教亦開顯，復何用是教耶？譬猶兵家謀策，用於正戰之時，實不用於既破之後，法華如已破大陣故也。玄文信矣。其如文或言之有難者，有易者，因復旁搜餘文，通約四義示之，謂有言同而旨不同，機密而教不密，縱論而義竟無，文通而意自局者。如文曰：法華是秘密，付諸菩薩。此言今經純圓純妙，乃真秘之秘，亦微密之，即密經秘密之藏是已。此所謂言同而旨不同也。又文曰：法說有密聞大車，迹門有密聞壽量者。此則約機雖密，而約法仍顯，以俱圓乘故。妙樂亦云：雖密而顯。所謂機密而教不密也。又釋籤曰：何妨法華亦與諸教十方互為顯密？乃至答云：十方容有，一席定無。此因玄文三對示相，十方此座容有此說，然於義則旁。其實密教正以一多對論，況此不知彼？且約初心及人天被開者，當機後位固所知也，抑聞本門無不知之矣，所謂縱論而義竟無也。若向文者，言似通五味而不專五味，雖三四味亦得言之。且初文意問中止以華嚴等三時對難，以秘密橫被而答，則知此文唯徧三時，通至般若，意亦明矣。其次文味味雖不定五，但連上一道竪進之文，所以難爾。今詳文意，上下本不相屬，是應節釋之，則無害也。即自次正明下，正點玄文破古。復於味味下，乃記主添破古師。所以添破古者，意謂今家不但相成破其偏失，抑亦味味皆有秘密不定而判釋之，此固非彼所知也。以玄無此意，故知是添破也。是則皆有之言還歸在昔矣，此所謂文通而意自局也。夫得是四意，則法華終不可以有此密教也，更復何疑乎？

三疊流變說

經教法相，有難而易、易而難者。如法華明六根功德，有千二百、八百之數，文都不言數之所自然。經四依所釋，法相乃定，人師無

敢異論者，斯不亦難而易乎？至於楞嚴，約方世、宛轉、流變三疊，以成六根功德，而人師反嘗其實，斯不亦易而難乎？嘗亦求諸疏解，雖有數家師之說(具如集解)，然皆約漠而無准的。至於霅川別解，則曰佛旨難測，亦未敢配其法相。愚竊嘗疑之，豈有文無其實，而徒示數而已？抑豈隱其實而弗說，使人自猜揣哉？因披究其文，細繹數四，至經有謂方位有十，流數有三，於是始曉然意解。乃知流變之數，經固言之矣，得非正約方位以云十，世數以為三乎？亦於餘數了無疑者，是不唯得其實，抑又知流變之旨焉。乃復為之說曰：三世迁移曰流，十方更易曰變，此所以成一千二百功德者，在是而已。何者？且初一疊，於十方則揀其六，唯存四方與世相涉，以立根本十二之數，所謂三四、四三、宛轉十二是也。望後二世，則并屬過去。至第二疊，當見在世，乃趣舉前十二之一，約此一方流變言之，一復為十，則又成十方也。一方既爾，餘方例然，乃成一百二十矣。至第三疊，當未來世，亦趣舉百二十中之十。約此十方，復變為百，例餘總成一千二百。所謂流變三疊，一十百千是也。然則初疊揀六而存四者，立本定位故也。後還取餘六足以成十者，以第二世正約流變言之，故得兼餘不定之六。但舊釋惑於初文，故昧之也。若必揀而弗用，何以後文每言十方，而又及四維耶？所以方必變十者，蓋方隨念移，或逐物而變，故方不定。方一而變十，十而變百也。世必至於三者，始終變極於此故也。本示六根功德，而約方世云者，以根識徧攝所緣境量，不出此故。然始言六根各千二百，而又克定優劣增減不同者，蓋從根與方世言之異也。夫是則今之所謂功德，乃約妄從用而言，故有千二百八百之數。若與法華論同異者，增減之數雖同，功德之義全別。彼約能嚴之德，從法而言，故曰以是功德莊嚴六根，故有盈縮能等之異。所以盈縮者，以增減而顯互用，非根力之有強弱。故復以能等彰其無二，以無二之德顯六根清淨，則無異也。又大論以六根而分強弱，與今對根稍殊。彼以眼根義強，此以舌根為勝。餘雖大同，彼不論數。是則彼此文義尤別，而妙玄引之，蓋泛例耳，非的用也。此皆經疏及玄文之意，若欲委知，尋文可了。

得得大要論

言有小而實大，義有緩而實要者，今於小宗得得之義亦云爾。得得云者，業成之謂也。不知者以為是果何物而置之，知其說者又以小緩而弗論，設或論之，罕有得其名相之實，亦徒云也。曾不知有大且要者，是不可不辨。夫人不能無為，苟有為也，非惡則善，善惡雖殊，業成之相均也。凡業之興，甚速而易成，始微而終著，續而

不斷謂之繩，成而不夫謂之種，是皆業之相得之義也。苟知惡業之如是，可不畏而去乎？善業之如是，可不務而行乎？此得得所以為遷善遠罪之策，莫大至要之說也。按彼小宗，亦具四門，得得之義，蓋出有部，故輔行云：準於有部，立以得得，漸以後得，得於前得，故使往業能至未來，於是一念業成，則有業法，有大得，有小得，亦云本法、法得、法得、法俱、法後等，皆異名也。通作無作，善心惡心，歷剎那三世論之，委如彼文，茲略不辨。今姑示其所以難者，二義而已：一者得名所從，二者得分大小。何謂得名？謂獲義，亦成就義。又得獲即成就，成就即得獲，互相為義也(義見婆娑、施設等論)。而重言之，何也？或云：通約大小得言之。此說雖通，未善的意。今謂以四義故，乃從第三一得以立其名。謂一念足故，三數成故，後得前故，名義同故。故云漸以後得得於前得，即其義也。況俱舍顯以第三名為得得。若從第二，則無上諸意。何謂得有大小？或約得一得二以為名，或云前後以為大小，或約強弱以說(云云)。是皆先達之論，未易優劣也。然而得之大小，姑是其名。苟未得其實，均謂未然可也。要先示名下之實，而後始得言其大小。所謂實者，業法得得之義也。凡業之善惡，必有因有緣。或心為其因，境為其緣；或境因心緣，以至具度等，皆業法也。亦謂業之方便耳。若猶心念未與物合，且是業法而已。要心外假身口，與彼交按，乃能施為造作。此所謂大得得業法之義也。方其身口起時，若非意業兼發，則亦從而無用，何大得之有？苟一念有間，身口尚不自運，況業之可成？此所謂小得得大得之義也。故俱舍云：得得起時，成就法得。此之謂也。使徒有此念，若非身口與之俱運，其欲成業得乎？是則身口不時成前業法，亦能成於後念。此所謂大得得小得之義。故俱舍云：法得起時，成就本法，及與得得。良以此也。說雖前後，本非異時，蓋祇一剎那有此相，互相成得耳。既以身口為大得，則相彰於外，以麤顯故，謂之大宜也。而以意業為小得，則念蘊于內，以細隱故，謂之小亦宜也。是知二得不出三業，大小之義，於是明矣。然今示大小之相，且以業說，雖由三業，得成非三，以約身等，成業假故。輔行云：作無作得，但與形俱，是故得名，得非色心。故俱舍論屬不相應行攝，即其義也。由是言之，得應分二：有謝、不謝。形俱之得則有謝，業成之得則不亡。故曰：業入過去，得至未來。此言不謝之得也。又曰：身死得謝，未來報起。此言有謝之得也。不作此示，文實難明。雖然，論及輔行皆不彰言此說，今此示之，何以為證？曰：此雖出於有部，乃由經部知之。何者？即輔行有曰：若經部宗，得既是假，但云意與身口和合成業，假立為種，至未來生。據此以論，全是三業，立名不同。驗大小得，體無異途，宗計雖殊，法實不異。由彼

得此，豈非明文？大體既明，餘文可了。瑣瑣疑難，此不足言，義學高明，當自知耳。

右遶議

右遶之儀，禮也。蓋法出乎西竺，而始乎天人，致敬佛者之所為也。此方禮典，未之前聞，但傳之于此，垂于後世。凡修敬而旋誦者效焉，未嘗一日不行也，是不可不正者。考之常儀，則自東而南，自西而北，是謂右遶。其必以為是而行之也，抑亦非而行之歟？果是耶，且不免夫異議焉。非而行之，則自欺耳。惡有終身常行之儀，而容欺且非乎？必求正可也。抑彼謂之非，而不能自草，是益欺也。所謂異儀者，雖未見他文，嘗見於草庵錄之說矣。其說大率不出以自我右者為是，自佛右者為非，故以右脇、右袒、右回、詮善聖人、毫髮右旋等為證。若乃涅槃後，分金棺，自舉自城而右者，譯人之誤也。所以我右者，地道也，表柔順之德也。如是而已。其是否果何如耶？曰：是說也，前輩大老之言也，今安得議之？亦何敢私與也？請得以公言之。如右脇、右袒等，通理也。今之所行者，蓋右之常儀，亦順聖教者也。各當其義，惡得違之？必也不廢通理，不返常儀，不違聖教，斯可謂善矣。以今論之，如向三言者，則又不過二義，謂順諸己之左右，施於彼之左右。夫順諸己者既如此(如向通理之義)，施於人者又如彼(如向常二儀聖教義)，兩者言同，所以則異。然則今明右遶，正言遶佛，蓋施於彼之義也。安得以順諸己者言之，反有取於彼耶？雖然，是可謂直矣，而未云盡也。試因向義，更詳言之。曰：順諸己者，通天下而不易；施於彼者，隨方土之所尚。夫惟通天下而不易，則理無不同。所以右袒右脇等，皆順己之右。雖出世大聖人，與夫乾竺之風，亦不外是。此安得而違乎？則草庵之說，無非是者。故曰：不廢通理也。夫惟隨方土之所尚，則西竺風俗，與此碩乖。此尚左，而彼尚右。如右遶之義無它，所尚而已矣。所以涅槃金棺右遶，必自城而右者，蓋亦如來末後施於彼故，隨方之義。故知常儀有合於此，而反以為誤，可乎？故曰：不反常儀，亦順聖教也。且彼既右遶，則此當左施。正應自我之右，即佛之左矣。且順通理，何不然耶？但法出於彼，故不得由此耳。雖從右遶，其於此方禮法，亦不相違。何者？良以順諸己者，不可施於人；施於人者，必不順於己。兩者不可得兼，前必酌其輕重之宜焉。故有捨己而從人者，以人而從己者。今之右遶，於佛為重。是宜舍己之右，從佛之右，可也。意其此方接於長者，亦當如是耳。由是言之，則右遶之儀，施於人，不施於己，故義須從人；出於彼，不出於此，故法須從彼。嗚呼！斯言盡之矣。

圓完修性離合論(十篇)

初、述大旨

大圓覺體，總相法門。一性天然，三法具足。派之彌合，混而彌分。絕議絕思，不合不散。在性則全修成性，起修則全性成修。性無所移，修常宛爾。迷悟因果，莫不咸然。良以玅體無方圓詮該，博始平等。一性終究竟，三德極其中也。自迷之解，依解立行。由修有證，證分真似。從因至果，修極還源。自它始終，究竟在此。要而言之，不逾三諦。三諦性泯，法相虛玄。故得體極相融，乃有三有九。文隨義變，故或合或離。此一家圓宗，修性離合，於是所以示也。夫三諦者何？天然之性德也。又曰：三諦者，一之謂也。以融具故，舉一即三，全三是一。離三成九，合九為三。非相生然，非相含然。法性之體，自然而然也。所以舉一即三者，法爾然也。全三是一者，體無異也。離三成九者，彰圓具也。合九為三者，從強義也。夫是則一不定一，一即是三。三不定三，三即是一。非三非一，而九而三。克論其體，一向無一。豈有九三，即非離非合也。應於名義，故亦離亦合，祇是一體。而論離合，則離處常合，合處常離。離合義成，圓旨斯在。譬之則如大圓鏡，如金剛砂，如伊字，如天目，細合可知。此其大略也。然不取三德等，而時約三諦示者，蓋三諦乃理性之諦，非迷非悟，通而不別。故總約之，為離合本。義則易解，亦識根源。若了此者，思過半矣。

二、示修性

然將論於離合，必先示夫修性。蓋修性者，定實之名。離合者，通變之義。通變之義不自顯，故約實以明之。即前三諦，中道是性，真俗為修，亦俱修并性。或可三諦是性，三觀為修。是則修者，施為造作也。性者，本有不改也。性言其理，修言其事也。其事則變造，三千修中一切諸法也，非三千不足以極修之致。其理則本寂，三千性中一切諸法也，非三千不足以盡性之妙。此固得其實也。更寄法相以明之，則境即理性，三德等皆性也。智即三德之解，行即三德之觀等，皆修也。推而廣之，該括始終。然則三道三識等十種三法，亦莫非是者。至於圓宗大體法相，凡有關於事理修性者，皆可會通之也(云云)。原其意者，則的彰性具，互相成顯也。夫惟的彰性具，則圓詮教旨，無法非性。以性泯修，法法無作。故曰：若不了唯心顯體具者，圓頓之理，乃成徒施。即其義也。夫惟互相成顯，非修無以顯性，非性無以成修，缺一不可。所謂性雖本爾，藉

智起修，由修照性，由性發修等是也。故唯二義而已。雖有它意，亦已疎矣。然後應知性德有起有具，修德有順有逆。性德論具，此復二義：一者天然性德之性，所謂天然之理，具諸法故是也。二者指修即性之性，如曰性德祇是界如一念，此內界如三法具足，亦即三道是三德等是也。由性具故，全性起修，則為修中諸法。諸法雖多，不出逆順。圓詮論之，皆全性起。但全天然性德所起，則通於逆順。逆雖背性，而性未嘗背也。若全指修即性論起，則起唯順修。故有全三諦而起三觀者，有全妙境而起智行各論三法者，有全正因一性而起緣了二修者，有全一性而起證理起用二修者。蓋法相有離合，行位有橫豎，指修有進退故也(義如後見)。其實法無異轍。又復順修故有離合，逆修則不論也。逆且論之，則順修耳。故知不以三道三德等為逆順，實以偏圓教限，約情智論之。然此猶是修性相對之說，未彰一合之旨。尚非一合，況融泯乎？若夫一合而融泯者，其位始乎圓住，究極在乎妙覺。故曰：修性一合，無復分張。又曰：達無修性，唯一妙乘。法界洞朗，無所分別。其泯合之謂也。是則約位別明，雖局分極。約旨圓論，實通六即。所謂理性一合等是也。泯合既通，則修性相對之說，亦應通乎始末。故妙樂曰：祇由理一，是故修性相對離合。豈非正以一故論離合邪？或據一合之文，乃謂離合局住前者，非也。豈彼之合，非今之合耶？抑今所謂離，是果分張之離耶？乃知昔人妄據之夫也。

三、申名相

修性既彰，離合之旨蘊乎其中，是則離合不異修性也。但義猶未顯，故須更示之。夫離合之旨，雖本佛祖，而名出荊溪，故不二門云云。然則言離合者何也？舊亦多說，而皆不得其正，故無足評者。今謂祇言三法是合等，其義已足，何勞更問？然必義釋者，先須知離合是待對之名，名不必相關為義。故今言離者開義，則合在其中，如曰約性恒開等。合者同義，則離在其中，如曰同名正因等。是不唯正離合之義，抑亦得相關之旨，當從此釋可也。其相者何？不出三一之所自起。是則三一者，又離合之蘊也，故宜先知之。所謂三者，名也，相也，用也。一者，體也。是則從名為名體，從相為體相，從用為體用，所對則一耳(義見諸文，茲不煩引)。又凡言三一，一有總相別相之異，三有互具各具之殊。如曰一謂涅槃，三謂三德。祇一涅槃而論此三，此總相互具之三一也。若趣舉一法為一為三者，此別相各具之一三也。大凡雖爾，欒觀諸文，例復不一。今以義束之，不出對各論乎離合，凡為四例，收無不盡也。謂修性對論離，修性對論合，修性各論離，修性各論合。如不

二門云：順修對性，有離有合。離謂修性各三(第一句)，合謂修二性一。乃至云：為對性明修故，合修為二。又妙樂云：合彼性三為一法身，對修方合(第二句)，約性恒開(第三句)。凡諸文有明修性各一法，如一地一雨等(第四句)。然例既非一，意豈得同？亦不過四義：一者功能與奪，如金錍性德緣了，同名正因，修二例說。二者名義偏強，如妙樂謂從強受名，并束三從一(此二意即上第二句)。三者體德圓具，如涅槃云直法身等(即上初三二句是也)。四者法相類從，即各相主對起修之義(亦即第四句是也)。應以四意顯示諸例，復以四例通貫諸說，則文相雖多，要不出此。惟變所適，教相無方，各當其義，不可局論也。而霅川專據對修方合之文，以為教相定式。若其對修必須合性者，此一往得從強之義，失圓具之旨，亦違向文義。其說非也。或通立修性開合等四句，格彼之說，無不可者。但以金錍一文為約性合，對修開句，少不便耳。若得今意，何必爾耶？

四、斷例意

沈觀諸文，離合法相，其例匪一。苟不得其統總之說，何以條理而歸一乎？然則多少例凡幾耶？據昔所示，或約廣略處中三義明者，或約五義七義收者，或作四句料揀者，是皆隨文分別，建義不同。且不言與用之意，與則有得有失，不無優劣；奪則汎而無統，不見大體之旨。況竝以光明涅槃二文，定為二十七法，於理未安，其來久矣。今直斷以二意，曰離合大體，教相隨宜，則有通有別也。所謂離合大體，其唯三九法相，非過不及，得其處中。何者？若祇言三義如不及，或增至於二九三九等，則又過之。雖涅槃有遣非之文，稍異常途，亦未必須至爾許，故知九三處中明矣。況離三成九，合九為三，三九祇是一而論三，彰圓旨顯，攝法義周，教門常論法相大統，斯得其正也。然而諸文有所謂一三或二或六，以至百千等離合多少者，皆教相隨宜，法門通變之說，亦隨文用與而已(會文如次)。雖多不同，要皆不出大體之意。其歸一致，無惑異途也。所以大體意者，舊示凡五意，謂顯圓融也，揀隔別也，消經文也，成教相也，泯情慮也(云云)。今如略之，則四意而已，加其彰理一之義。蓋修性所以離合者，意彰諸法，其理本一。由本一故，所以能離能合，而九而三，舉一全收，融攝無外。若非本一，豈得圓融若此乎？故妙樂云云。略者，去其揀隔別成教相之義。然顯圓融，則已揀隔別左右之稱，故不須別為一意。成教相，則修性之意，非謂離合也。然近代宗師，有以名義體三論離合者。曰：離合之名，定離定合。義則或離或合，體則非離非合。其說然否？曰：斯論甚善，今有取焉。然有可疑者二。彼釋疑文云：有名下之義，有體上

之義。名下之義，則名義相應。體上之義，名豈能定之乎？此似與立義反。彼說離合之義，正應約名下之義，何得反以體上義釋耶？又名固不能定體，體必徧應眾名。而曰抑體豈能應其名者，恐未可更試詳之。

五、會文旨

惟其教相隨宜，文義用與，故有言性而不言修，言修而不言性，或修離性合，修合性離，或示數有多少，或指法有開合，或橫或豎，進否等說，布在諸文，固不可悉疏也。若不以義會而通之，則文相殊散，曷由歸一哉？今率考諸文，略得五義：一者名義相關，謂修性離合之言，必待對相關為義，自非偏教所詮，未有性而無修，修而非性等。是以圓詮教旨，言修必該性，言性必該修，離合例爾。四明記主所謂文雖不言二修各三，以性顯之，其義合爾是也。二者彰略互顯，然則若論相關，文義必俱，而或不爾者，互見一端耳。所以祇由相關，故得互略，互略之意，乃在相顯。此如觀經疏釋體三法，宗用各一等是也。三者行位橫豎，然觀諸文，言性則同，言修不定，所以或一或二，或三并六等。一往對論，約行是橫，故有三觀三因之三，合則為一，離之則三。約位成豎，故有緣了智行之二，離六合二也。二往亦可約位是橫，約行為豎。又緣了亦得是橫，智行相濟，不前後故，雖分橫豎，實非決定。四者指修進退，若進取果後起用，則因中但合為一，證理離之則三，兼用則六。若退約因中自論，乃開緣了之二，離六合二如前。所以爾者，由因果證不證異耳。五者示數廣略。所謂略則一種，廣則無量者，此約諸法別論，如十種三法等，非謂離合可至爾許。雖別而通，三九之旨一也。故曰一法三諦不少等，即其旨也。然有文義一一大者，須別會之。如涅槃玄三德遣非之文，舊謂有二十七法，今示亦九法而已。然有少異常途者，但彼順經旨，彰究極玄秘之義，約名融體即示之。故次文曰：三法具足，名大涅槃。三法即三智，三智即三點，三法即九法，九法即三法等。克論法義，實非異途。例如三千之數，若界如互具，重重無盡，而圓旨已足，不更有加。今亦例爾也。又如舊釋金皷姝大之文，亦有二十七法，以一一圓空鳴皆姝大故。今為正之，是亦九三法相耳。文言皷體姝大，即無量甚深義。而論圓空鳴者，即法身三德也。由具三德故，顯法身無量甚深。以三德不離法身故，故圓空鳴皆姝大也。非謂圓姝大等，各自成一三法。但以結文，顯則可知(云云)。夐有修性各三之說。總而例之，不出三義。謂文相偏指如離，謂修性各三之文，對性總說。如金錍本有三種之文，以修性而從因果。如眾生心因，既具三軌等。若大

體通論，還歸九三而已。得是諸意，足會其餘。文雖異同，莫過此耳。

六、論籤釋

原修性離合宗途，所以異論者，蓋出釋籤一文。其文云云，以其義既通故。由來宗師，約諸法相，申釋不同。始孤山法師正義，以境即理性三德等文釋之，則住前法相而已。意謂此修性門，正從智行二妙立故。至四明記主指要，乃約光明玄十種三法，具離合兩說釋之。此則通約一代大乘離合法相也。而霅川法師大意，乃取孤山，而非四明。且曰：若就果上三法悟論，復有離合之義。如釋大滅度三字，與因義稍別，此為異耳(云云)。今論之曰：膚受之說常淺近，探賾之義似迂闊。夫淺近則易會，故和者眾。似迂闊則理有不可曉者，故唱之實難。是以孤山霅川之義，每為末學者信。而四明之說，雖中人疑焉，良在此也。然彼約從妙立門，局住前而釋者，徒見文相生起一端，曾不知當妙高深，法相該攝，及今十門述作等意(扶顯當見)，則失之局矣。豈以局論，能盡通方哉。霅川大意既同，失亦如之。縱有一二異者，大體既謬，亦何足云，祇益矛盾耳。今所取者，亦四明而已。是豈捨易而好迂哉。益旨之所在，不得不與之故焉(旨如後示)。姑略言其意。然此修性離合，非直申一文一義而已。乃覽一代教門諸三法義，以為之說。唯彼十種三法，逆順生起，頗為條理，其義可識。有合今文通貫之說。故會釋之曰：若得此離合意，則不迷法相多少也。草庵亦云：會顯而例通者，今有取焉。又此離合，直法相耳，未見其所以實。雖今玄文有境、智、行三，及諸三法之文，且非始終該括，而修性法相不委。故不取此，而取諸彼也。是不唯今文得彼之實，抑亦彼文得今之義。則更相表發，離合顯然，一用而兩得也。豈直消釋文義而已。彼不深於斯宗，反從而攻之。略有四難。(云云。)今汎為通之。初、棄親從疎者。然文無親疏，義之為近。義苟合焉，雖它文取之。意略如向，亦委如後也。二、捨因從果者。何其偏耶？如十門皆得論六即義，豈唯局因。十種既該逆順始終，亦非但果。故知其難非也。三、對位淺深者。得向評孤山之意。此難自通，亦如後辨也。(對位當見。)四、離合間雜者。通論十種，俱竝合可也。如三涅槃，本屬合義。而記主又通離合釋之，且例餘三法。是知義不一向明矣。然特別指六離四合，而且不次者。有以見記主深探文外之意，推知義理有當然者。故作此示。非徒矯亂，人自固迷。舊難既非，正說得行矣。

七、扶引用

用彼釋此，意雖稍明，然猶未見今文部旨。十門元意，理自該攝，故更扶顯，方知四明用意之的。然今修性出於十門，十門即述法華部旨，唯存大綱，故不可以名相網目而釋。所以申此一文，亦必取夫法相綱要者明之。故妙樂因明離合云：若得此意，圓教行理骨目自成，皮膚毛彩出在眾典。故知此是紀定大綱之教，不可以網目釋之。是則今以十種三法申其說者，不唯得法相綱要，亦兼與網目得之。此合大部申釋之旨一也。而此十門所以述者，蓋撮十妙為觀法大體，撮十妙即是覽迹門自他因果之法，迹門諸法則又該一代教門，使之融通入妙耳。所以色心則攬諸諦境為總別二意，乃至受潤無不皆然。故宜釋今一門，亦必覽彼一代修性法相而申釋之。此合十門述作之意二也。又不唯如是而已，十門互成，徧攝諸法，故使修性一門自具。如修性不二門說，即云九門共成，方了此旨。然三道等文曾不說，而妙樂指之，豈非義備故也？意謂若非門門互成，始終理一，亦何由顯具攝之旨？故云爾也。所以共成意者，不出因果自他相為成顯，故初後相攝爾。是則又合九門共成之義三也。若然者，則此修性雖是一門，橫豎該深，理無不統，要必得此十法釋之可也。故釋籤曰：三道下，復明十條生起。若望名異意同，雖一一至極，此據圓理，理體不殊；若據現名，不無差別。故此十條共為始終，始自所化極迷，終至能化入滅，復一一條皆約六即，若離若合，橫豎該深。此合法理該深之文四也。雖然，是猶存能申所釋之別，未得所以彼此理一之義。如不二門末，既以十妙會同三法玄文，復以三軌類通十種，是則彼此理一，名異意同，無非法界，復何彼此可否於其間？然則記主以彼釋此者，實得今類通之意。雖不顯指今文，旨則有在。若然者，雖以境、智、行三等釋之亦可也。而特取彼者，意如向說。此合三法理一之說五也。且約此五以扶引用，據論得旨無不合者，彼不以此釋，而且非四明，是固欲局促該深之旨，以從淺近之見，其可得乎？而近有說者云：以能從所，則修性局於住前；以所從能，則離合徧於一切。其說然否？曰：全無取焉，故不敘耳。若以能從所則局者，一則失同孤山，一則反抑十種三法。後義可爾，再研亦非。若使從能始徧通者，却顯未釋不從之前，應自局耶？今意不爾，能申所釋，不待相從，各徧通故。

八、顯離合

夫離合所以彰圓旨，苟守文義一定之說，則非也。且圓詮教旨，無孤單法，無專一義，故說修必全於性，說性必具於修，修極則復

性，性極必反修，離處合，合處離，一多相即，合散宛然，出沒合變，莫可紀極，蓋亦道理然爾。但言不并出，書不盡言，故或廣或略，或隱或顯，或對或各，或次不次等，文隨義變，亦莫得而一矣。由是記主既引彼玄，發明此旨，復有所謂六離四合之判，不知者往往惑耳驚心，謂徒矯亂者有之，瞢不知所謂，而妄破妄立者有之，是豈知向深符圓旨，不以文求其義，而以義定其文故耶？今重顯之，亦略有五。所以六離中，三德三寶，並果後法，即解脫之三，故是修德之極，極故復性，亦必自於性，所謂依體起用是也，故曰義必該性，性即法身之三，對解脫各三，即離義也，後二例爾(云云)。三身三智，竝現有位，即般若之三，故文唯約悟，悟不自悟，必轉迷成悟，所謂自迷得得悟是也，故曰理必通迷，迷即三道，乃迷中法身之三也。三道三識，竝迷染之事，指事即理，即法身之三，由即理故，則能轉迷成解，所謂番惑為智是也，故云必全性起修，修即般若之三。四合中，三因別示者，指修進退，義不同故，餘三三法，雖因果殊，而竝進取起用之修，故共為一釋，竝文義當然，深符圓旨一也。又此三德等法相，偏教何嘗無之？所以異者，性具說不說耳。三德而不言性，則成果頭橫顯；三智而不言性，則成因中別修；三道之性而不具修，則成三法俱橫。並教道所說，非圓詮也。若直云三德三寶等，是其修德不推原於性者，何以異耶？故於修德之外，而又曰義必該性等，良有以也。故指要曰：若各三者，唯屬於圓。以各相主對，全性起修，故修二性一，則兼於別。直以修二顯於性一，即教道所詮。此其揀異偏教，二也。苟如所明，則六離之旨，以義知之。文則但有三，皆修極約悟等義。然修必該性，悟必通迷者，此以義推之，知是修性各三爾。亦由今二文顯之故也。故云性指三障等。四合之三，以文知之，竝有一性之言為所對故。故以文斷之，知是修二性，一也。三因則文義兼憑。何者？據文則三皆云性，約義必一性二修。以義奪文，祇言一性。以文顯義，非全是修，故知亦合義爾。此其文義有所準憑，三也。然汎論離合，若與十種三法間雜不次，蓋一往生起次第，文相消釋不同故也。深求其旨，彼此相符，次第宛順，作三節示之(恐惑者未了，仍示圖于此)。謂因位果位，果分分極，故成三別。并前離後合，略無差互，何間雜之有？乃知四明析理精微，有如此者。因位即三道，三識屬理，即本有位，故最居初。以約性故，不得不離，亦義之如橫。既而全性起修，次之三因，乃合前三道等為正因。名字已去，智行為緣，了此三不得不合，亦義之如竪。分果則初住三因，開發成乎三智，自行初證故離。由證果有用，乃合前三智為一所證之體。望後起用，故三菩提等復成合也。由分分果極果之別，故三身等則又極果之離合橫竪，例上可知(云云)。果用既顯，修德

既極，而後三德三寶，約性復離，終竟於此。是則不但次第意明，抑亦離合旨顯。斯義最的，人鮮知者。此其敘次相符四也。又若一往觀諸離合，文相不齊，似如難會。據義攝之，乃條流一貫，以其得本故也。今會之以示有歸。初會修性各三，歸修六性。三者，各三之義，乃文相偏明，似六法而已。大體總論，則三德等乃解脫之三，三身等乃般若之三，三識等即法身之三，宛轉互具，還是九法。又性指三障等，亦其義也。若會證理起用者，一往離合之異(云云)。次會三般若等者，此釋就合各開之相，故寄此等名義為便，非即會前三智等歸此三因，不然便見離合雜亂也。如三菩提等，自是合義，如何於此又却離耶？又會諸三法各自離合者，與今六離少異。如三德等，在各論則合義離義可知。今以對性總論，乃成離義，合則但為一解脫可也。餘可類推。雖異而同，三法無隔，其為離合，亦一而已。此其會攝有歸五也。得是五意，方知指要不苟。然云宗四明者，何為弗加意乎？

九、辨起修

由法體離合，應於起修，亦該二義。苟得向意，無俟再論。今所辨者，辨於宗途所論不同耳。南屏謂以性中性起修中性，性中修起修中修，皆得為全性起修義也。約法身等名相示之(云云)。廣智則異，是乃全性中法身起，為修中觀照等。不然，則是性起性，修起修，修性體別，即義不成。若在性時，則二修即性，全當一性之名。一性起時，唯修之外，無別性體，方得謂之性外無修，修外無性。約體宗用等例說云云(略彼文意如此)。然則今論起修，當何所從，抑皆不取乎？今准四明記主，明起修離合，文甚明白，何不用之，反紛紛棄本逐末耶？如指要云：若各三者，唯屬於圓，以各相主對，全性起修故。又曰：為對等者，釋前合意。性既唯立正因為對，性以成三，故修但緣了也。諸合三義，例皆如此。據此所明，則記主之說，論離則各相主對，言合則一性二修。彼各據一偏，所以失耳。今但扶離義，則合義可知，亦說者頗同故也。如義例明三道即三德之文，又如云性指三障等，又云本有三種等，豈非正合今各相主對義乎？然約體雖離，言功則合，故性中三法，但合為一法身修合。准知離之與合，說有前後，意必同時。故雖各相主對，而旨趣常融。彼不知此，便致錯亂也。因略評其失。初說得離而失合，離中名相是也。但不約旨融即，則離成往庭，於圓說如不及，宜其為廣智所評。次說名相雖離，義全似合。乃成認離為合，則二義俱非，於圓說如太過。然與過於圓說，寧得名相之正？則圓旨或從而可了。義苟顛亂，雖欲正名相得乎？雖然，若各相主對，如南

屏所起者，其如廣智難何(云云)？曰：此惑於人久矣。蓋不達修性有對有各。然今言修性，正約對論，乃全性三而起修三，何得以各義為難？縱約各義，亦不相違。況約對論合，其義尤便。若如廣智之說，乃成交互而起，那云各相主對耶？然別還自修即修、性即性耶？曰：不然。起則俱起，即則俱即。實論三體，更無前後，誰論同異之殊？但約法相名言，不妨義門主對爾。然起修離合，可得如上。修必合性，義復如何？對合則妨文，各合亦違義。文云合彼性三為一法身等，豈亦主對而合耶？今謂從強故合，正應約各論可也。然非無對義，以體則修性，各以類從。如經體揀取，正約是義。今意則傍諸師偏取，故皆失之也。

十、判位法

夫離合起修者，法也。而法必歷位，位通真似因果之別。如前十種三法，置而不論。姑論境、智、行三離合之義，為局因耶？亦通果耶？(云云)。據孤山，則局而不通；霅川雖通，離合仍別。義略如上。准四明意，雖此三法，亦不局因。故光明句記云云。所以然者，不出二義。約行位，則有通有別；論法體，則徧該初後。如疏釋藥草喻文，以境三對理，即行三從名字至等覺，智三乃當妙覺。記釋云云。豈非行位有通有別，而名義常通乎？況圓融名實，未始暫虧，則初後該徧也。如文云云。由是扶顯四明之說，誠有憑據，得失可知。然前所論，自不二門言之，則離合為正，通局猶旁。今約境、智、行三而說，則其義反是，故不可混而不分。由來諸師多不得其正，且皆不通一合之文，雖欲扶宗，未為盡善。向雖略示，猶恐未明，今賾其義，得二意焉。良由至初住位，修德既著，契理真證，修性冥一，無復能所之殊，故云一合。亦猶緣了與性一合、始本一合等，皆其義也。如妙樂曰：祇由理一，是故修性對論離合。豈非正以修性一故，得論之耶？此通意爾。別意乃由疏釋如此三性名為一乘，故釋云云。意謂三性而名一乘者，由一合故也。即一乘而有三性，非離而何？是則雖彰一合之言，彌顯離合之旨，不為過論也。又如涅槃之文，是亦極果而論離合，故知約法約義，始終皆得論之，四明之說更何疑乎？然自指要絕筆，逮今無慮二百年，而申明此旨者多矣，曾未聞有如今說者，是果類乎？不類乎？類與不類，其孰是而孰非乎？是非同異，當有通論者在，非余所知也。

性惡義(上)(示文首)

一家圓宗，既談三千，則亦終窮究盡矣。而於別行玄義，又有所謂修性善惡者，蓋相為表發，彌顯圓具之旨。其文曰：緣了既有性德善，亦有性德惡否？答：具。問：聞提與佛，斷何等善惡？答云云。然則具論本該修性善惡，而諸文凡多言性惡者，以言性必攝於修，言惡則善可知也。抑性善或通性惡，則唯今所示故也。故曰：忽都未聞性惡之名，安能信有性德之行等。是知性惡之言，出自一家，非餘宗之所有也。得其旨者，荊溪之後，唯四明一人耳。故所述記鈔，凡明圓旨，必以性惡為言。蓋其言十有三，如文曰：祇一具字，彌顯今宗(止)。故得意者，以此所談，望於止觀，不多不少。又云：若具言者，本具三千，為性善惡；緣起三千，為修善惡(義書文同)。是則三千即性惡之通旨，性惡即三千之別義。若曉三千之事理，則達善惡之修性；若知性惡之融具，則了三千之大旨。蓋其理一也。但彼三千，正約體示，故以理攝事。事理三千，皆不思議，以為所顯。故輔行云：並由理具，方有事用。今欲修觀，但觀理具等。若乃性惡，本唯約具，及論斷義，則兼於修性。以兼修故，帶於染情，故性則不斷。修有斷義，以例破顯，其義可知。此一往與止觀異，修雖兼情，緣起理一，故得四明。又以修之善惡，對緣起三千，此二往則同也。而自昔乃以修惡有斷破，三千唯所顯，以為配對失當者，說者亦不一，是徒見其文相而已，不知其旨也。以今言之，唯其此諸，乃所以為四明之說爾。何者？以祇一修惡之言，而有云斷者，斷其情也。且以之對三千者，會其法也。會其法所以即其性，此淨名所謂但除其病，不除其法是也。既已對三千矣，則又顯夫斷者，斷無所斷，即情而顯理也。此指要所謂約即論斷，故無可滅等是也。然何不以性惡二字，自配事理，則修唯屬情，別行玄意，或當於此。而四明特異其說，何耶？曰：非無是理，特以向意成之故爾。苟如所說，則情理一向，又何以見其體一耶？故以異對，顯其不異，其旨尤深。今復通此義者，亦以見無方之說，所以相顯也。旨哉！四明有如此者，而人莫之知，惜夫！

性惡義(中)(論即具)

性惡者，一家之極說；即具者，圓宗之大旨。然以其旨而明其說，則知所謂性惡者，所以彰即具而顯性德也。而猶未見所以即具相成，具性具相之旨，故更論其大略。如觀音玄義，正約具義以明性惡，而即義則略。至於指要明性惡，乃以即義成之，故曰今家明即，永異諸師等，而具義則略。通言莫非即具相成，彼此互顯，亦由文旨各有所自，故即具於是偏言之。所以性惡具義者，良由性德本具諸法，惡豈不具耶？由具故能全性而起，則為修中之惡。既全

性起，理性融泯，修豈不然？所以若起若具，無不即性，故名性惡。是則言具者，性具於惡也；言即者，惡即於性也。反是言之，即具互通，但從強耳。是亦由具故成即，由即故顯具。具者即之本，即者具之相，即具兼明，方曰圓旨。雖彰二義并顯，全性成修，即修是性，法法融泯，成性德行，圓詮之功，於是著矣。但性具之惡，有性有相，惡即於性，或存或不存，於是有兩家之論焉。四、明說具。不唯具性，亦具於相，故曰三千皆實，相相宛然。及論即義，則修既即性，法法無改。故曰：不須斷除及翻轉也。又曰：以反本時，染毒宛然。皆其旨也。霅川之說，則異乎是。言具，則但具於性。如木有火性，不可求其煙焰之相。理亦如是，性中善惡，元無異相。論即，則曰：修中善惡，達性之際，亦復俱亡等(云云)。因是辨論，舊亦多說。今先定其宗趣，而後論以得。夫要之，兩家所以異者，蓋不出修性三千反覆間耳。若四明，則祇一三千而論修性。故若即若具，理無異途。所以言即，即具而論即；言具，即即而論具。夫惟即即而論具，故性具三千，不唯具性，亦即事中之相也。夫惟即具而論即，故修中三千，雖即理性，而諸相宛然，良在此也。如曰：祇一非內非外之三千，隨乎觀慧，趣外趣內不同，以例事理。修性亦然。又曰：玅玄文句，皆示三千，徹乎修性是也。霅川則反是，乃據修性而論三千。故言性則無相，示即則非具。由是論之，四明正得即具之旨，而霅川失之。霅川雖亦一往得形對之義，二往則非也。以形對義，直文相而已。必得即具融之，方為至論。凡彼所據諸文為難者，一出於此。四明非不知之，但非圓旨正意，故略不言耳。

性惡義(下)(申餘論)

大旨既明，餘義可了。尚恐末學惑於異端，故復取彼霅川論有未決者，略而申文。大約不出三義：曰名，曰體，曰情。所謂名者，彼論善惡，凡有二義，正據輔行，別約四六論之。其說然否？曰：是安得然哉？且性惡既出圓宗，宜從極說。彼謂惡之際，善之極者，良是。但極文別論取四六之義，非也。考文正明惡該九界，意言若但三乘，不明六道，則性惡不徧，是故云爾(云云)。彼又不許惡名緣了，及煩惱即煩惱者。大凡名言，有通有別。別固善惡染淨，各有主名。通亦不妨有善名而名惡法者，有染名而名淨法者，如今二義是也。所以惡法亦名緣了者，蓋彼文旨，當然亦顯。緣了初無定法，以之造善則為善，造惡則為惡。既無定法，則其性本融。以其性融，故所造無非性善性惡，正由名通顯之故也。如彼曲說，焉得有是哉？若煩惱即煩惱者，祇由當體即是，故使名亦不轉。雖皆不

轉，從勝為言，亦得名為菩提涅槃。是亦義當染名，名於淨法。故知四明自通二義，所謂并順悉檀，無不圓極是也。但即菩提，則語猶通偏。即煩惱，則唯自於圓。故復有盡理未圓之論。彼反其說，以謂菩提攝三因實相，無煩惱者是。豈知道者之言，一何疎謬乎。而又以理惡理毒之名，顯今性惡須斷者。蓋不知三者，其體雖一，名言似同，而詮義則異。所以詮義異者，性惡則唯彰理性，故定不斷。理惡則正言於惑，故有斷義。若乃理毒雖是所消，苟了即性，斯即能消。性德之行，亦莫不然。所謂能觀觀智，即無明是是也。詮義如此，安可混同，而云性惡亦斷耶。此特論其名耳，未明其體也。體者，不出修性。據彼則曰，性中善惡則無相，修中善惡則有相。達性之際，亦復俱亡。以彼格此，矢石相違。何以折其是否。曰，得向即具，其理自明。必欲更論，直示其說。本有是性，具百界否。緣起名修，即三諦否。苟即三諦，此惡即性也。既具百界，此性具相也。修性相對，故在性則全相成性，在修則全性成相。雖有修性偏在之言，終不可使性相體別，一有一無也。若使一法從性外得，自別而有，則不得名全。抑亦法成偏邪。體非常住，何名圓詮法體者耶。應反詰之，汝言性者，此性何在。若偏在事，非相而何。若事外以明，則必無是理。故使真如不變，一念未生。於此示具，尤極宗致。況復真性，不可遠求。然則性具之相雖爾，復本之相如何？曰：祇由法法無非性具，所以復本，不可改轉。雖不可改，迷悟宛殊。所以四明必曰：相相宛然，法法無改者，良由妙體本不曾動故也。不爾，則荊溪所謂帝網依正，終自炳然，亦應非也。夫名體者，理也，而又有情焉。情亦名事，非理具之事，於是有即離、具不具別。而霅川一槩言之，則曰：理性本無善惡，善惡屬情。乃據法性太虛，本無善惡，凡夫情謂善惡相除等文，執為一定之論。殊不知此是情理形對之說，故謂理性無情中善惡，四明所謂已盡染礙之相是也，豈得不具理性諸法乎？彼又以淨名不滅癡愛等文，以謂須離，而云即者，此又不善即之之義。且經言不滅，固有深旨，而記法約理即，而約事離者，亦不無所以。良恐增上慢者，失旨於此，因言是道，便不離情。故特救弊，以理格事云爾。若夫理性法門，何離之有？豈可便作定離而解？抑不知離處即，即處離，其實一道也。究言此旨，直須常情不到，方名極理之談。無以生滅心行說實相法，以思惟心測度如來圓覺境界，其於斯理，殆庶幾焉。

六即義

昔之言佛者多矣，要其說不出二焉。有謂太遠而耳心不至者，有謂太近而我身即是者。人情偏尚，過猶不及，然未有若吾天台一家，不偏不謬，從容中道，約六即而言佛者。斯得理之當，論之正也。故曰：此六即義，起自一家，深符圓旨，永無眾過。暗禪者多增上慢，文字者推功上人，並由不曉六而復即。何謂六即？曰：理即、名字、觀行、相似、分證、究竟，六皆即理，故得其名。良以圓頓所示，本唯平等一性，無有高下，未始迷悟。所謂在佛不增，於生不減，真如法界，性相常然。但理不自理，要必有事，事理具足，方曰圓詮。故約理性，雖無迷悟，而事有迷悟，悟分真似因果等別，故六位於是甄分。雖分六位之殊，而其所即之理恒一。故在理曰理即，在始聞曰名字即，修之曰觀行即。證有淺深，曰相似，曰分真，證之極者曰究竟即，即則不二也。故曰：理同故即，事異故六，六處常即，即處常六。譬之則虛空無丈尺，烏飛有高下。又曰：爇炷則初後同相，涉海則淺深異流。即其義也。仍須曉此不二之理，偏圓相望，九一對論，即佛界也。所以六即皆名為佛。然而圓佛不專於佛，必具十界，方曰圓佛。故顯則俱顯，迷則俱迷。圓論諸法，皆須六即辨其初後，良有以也。夫是則一家所明六即之義，深有所以。略言其旨，凡為五意：一為符圓旨，事理修性不可偏故。二為對文字暗證者，破疑慢二障，生智信二心故。三為於無始終說有始終，無位次而立位次，據一期修門，彰揀濫義故。四為圓觀諸法，初後不二，不二而二，立因果殊故。五為徧通一切經教，凡有此義，皆得約六即以明之(云云)。亦可對前三教，故明即義；約圓自辨，故明六義。雖有諸文，大略如此。然有二三曲說，貽諸口實，以為正派，尤害圓宗，莫或正者。如以指要，所謂一家明理，已具三千，而皆性不可變。約事乃論迷解，真似因果有殊。謂事異故六，即事造三千；理同故即，即理造三千者。或曰：事異故六，乃情分高下者。至有過於圓說，曰即即六即者。今正之曰：以事異理同，而分兩種三千，是誣四明也。究其所示，兩種三千，祇一三千，事異理同，未始暫離，何曾分對耶？政使義門對當，祇應兩種三千，并對理同，謂不出兩種三千之理同故。故曰：圓家明理，已具三千。祇此理字，已該事理三千也。繼而曰：約事乃論迷解，真似因果有殊，始分六位之別。所以兩種三千，俱迷俱解等，是亦事理俱理，事理俱事也。故以文配之曰：三千在理，同名無明；三千果成，咸稱常樂者，約事明六也。三千無改，無明即明；三千並常，俱體俱用者，約理明即也。既以俱體俱用句屬乎理同，則今之所對，蓋明若事異。故六乃情分高下者，此尤非六即本意也。且今明六即，正顯六處常即，即不妨六，豈以情分而定有高下乎？然則不以情分，約何義耶？曰：理教當爾，何必疣乎？縱以義

論，却是約智而分高下也。故記主曰：義開六即，名智淺深。豈非智分高下乎？夫以智分高下，則智體常融，始終不二，分而不分，故高下之情忘也。若言即即六即者，則顯天台、荊溪義有所遺也。今應詰之，是為彰融即而言乎？抑揀濫而言乎？然六即之義，既盡之矣，此外復何謂耶？是徒張名相，增頭數而已，反顯不善一家即義故也。若龍井曰：六即亦即，非六非即。離四句外，可論六即者，自是一說，與向六六之義遠矣。大抵說釋要有關鍵，豈以肆言無稽為圓妙乎？或曰：即分能所，此論能所乎？曰：義門分別，斯亦可矣。然約六即而論能所者，有通有別。通以六位之事為能即(迷、解、行、證)，不二之理為所即。別則前四妄心為能即，後二真智為能即。亦可約分極論之，亦可初後不分能所，迷悟之際極故也。中間四即，約修以說，乃得論之。若圓論即體，體不二故，方名為即，是則六即皆不可分也。或者定謂圓詮教旨，不分能所，此得其體而失於義也。若謂必分而不知有不分之理者，此又失也。孰知不分而分，分而不分者乎？

六即餘義

六即之義無它難者，唯四明有所謂究竟蛣蜣之說，頗形議論，號為難明。蓋其說曰：蛣蜣名相至究竟者，此明(文作此名字，誤。又下既字，文作即字之誤，甚失文旨，因為正之)理性具十界也。既皆性具，性必常住，無非法界等。又曰：蛣蜣六即，則約竪明即(妙宗文旨大同云云)。斯說也，言不由乎蹈襲，理特示乎高深，其為一時惑耳驚心也宜矣。蓋亦嘗曰：解一千從，迷一萬惑。則其惑此理者常多，解此理者常少，是無足怪者。逮至于今，習聞其說，雖不以為驚疑，而昧者尚眾。間有一二說者，亦多不得其旨，猶常論而已，又何足以發明其奧旨乎？故今贊者、毀者、彼不信者，一皆置之，是不足與謬擾論也，直示其意焉耳。意者在此而不在彼，何謂也？曰：理性十界，此也；蛣蜣名相，彼也。故向文曰云云。又曰：以論十界皆理性故，無非法界，一一不改。又曰：圓家明理已具三千，而皆性不可變等。是知蛣蜣名相，意在理性十界故也。夫所謂性具十界者，無別有法，即今世出世間究竟果覺、三乘六道、一切假實、依正色心，皆理性所具，亦理性所即，一一當體，無非法界。法界無外，不出一性，性必常住，性必不改，必融攝，必周徧，是之謂理性十界，亦曰事理三千。始自理即，終至究竟，雖有迷悟真似因果之殊，莫不即此之法即。故始終不二，無有增減。豈非十界皆論六即，六即皆具十界？既十界，則地獄色心皆性具矣。既皆六即，則蛣蜣名相至究竟矣。若然者，所謂究竟蛣蜣，蛣蜣究竟，理固有

之，不為過論也。然而人聞圓論諸法皆辨六即則信，聞三千果成咸稱常樂則信，聞諸佛不斷性惡則信，至於聞究竟蛣蜣，則紛然疑然不信矣。此所謂敬帝釋而慢憍尸迦，甚乎不知類也。又復須知一家圓說，不以十界而分迷悟，乃約情智論之。所以迷則俱迷，十界三千皆迷也。悟則俱悟，十界三千皆悟也。克論此法界，且有定迷定悟乎哉？由是言之，迷悟在人，而此法未嘗迷未嘗悟也。既無迷悟，則無染淨。無染淨故，一性平等。平等故，徧攝。徧攝故，無礙。無礙則，融。融則，妙。妙則，離四句，絕百非。言語道斷，心行處滅。此究竟蛣蜣之說，於是所以得也。而不在彼，何也？以昔之論者，不知出此，乃唯彼之求。纔說蛣蜣之名，便向丸糞上計。由是滯於名相，拘以情見。在我者尚不能虛其情，於彼者又豈能達其道？為是弊故而革之也。革之云者，非有二法之謂也，遮其情而已矣。其情若亡，則究竟蛣蜣當體全是，亦無彼此可得也。要之祖文言必有趣，不向言趣意外求之，徒以情想分別語言文字而議其道者，是猶適楚而北其轅，豈不愈去而愈遠乎？或曰：南屏二頌發明此旨，其說如何？曰：此據門庭規矩之論盡可，其如遮情絕想，則未敢聞命。或又曰：近代有言曰：如來終日與蛣蜣同，蛣蜣終日與如來異。其說可否？曰：是正坐分別中。若論此旨，不分同異可也。然則事異理同如何？曰：事異理同，正不分同異。若然，今究竟蛣蜣理同耶？事異耶？曰：苟得向意，不勞此問也。雖然，其如文何？文曰：理性十界。而又曰：約豎論即何也？曰：是各據一端爾。合而言之，方盡其旨。或者又曰：究竟蛣蜣既聞命矣，滿分蝮蠆義復云何？曰：彼之滿分既約權行，是如來普現色身也。此之蛣蜣既論究竟，即佛界之性惡也。然性惡本也，普現色身迹也。本迹雖殊，其理同也。故曰：諸佛若斷性惡，普現色身從何而立？蓋其理甚明。因論蛣蜣，故寄或者之問於此。

雙游義(上)(示經旨)

大經設譬多矣，而特至於雙游一喻，必以義明之者，蓋其經旨奧密，疏釋高深，且有關於圓宗大旨，該攝法義之多，殆未易曉。自昔雖有說者，如孤山、旨歸、義苑、虎溪之類，各陳破立議論云云。然未見其條理坦然明白者，今因得以明之。考夫經文，由迦葉發云何共聖行之問，故如來答之以此云云。釋斯文者，舊亦多說，皆於義未允。疏主評之，以謂與譬相違，雙游不成，而自立說曰云云。其說不過以生死、涅槃俱常、無常，謂之在下、在高，雙游并息。繼以事、理等三番，與夫六即、橫豎等，結成其義。終則曰此中備有凡凡共行等。疏釋如是而已。今憑疏釋以詳經旨，深有由

致，仍見其與通途大乘少殊。何者？若通途大乘，凡明圓理，必曰生死即涅槃等。言常、無常，則曰生死無常，涅槃是常。縱言相即，亦不過曰以生死之無常，即涅槃之常住。然未見有如此文者，則各當本位言之。以是知其少殊也。所以然者，良以此經以談常辨性為經宗致，故由果之常示因之常，則曰聞是經已，雖有煩惱，如無煩惱。何以故？曉了己身有佛性故，是名為常。亦於果常示無常用，則曰隨有眾生應受化處，如來於中示現受生。雖現受生，而實無生。所以在下、在高，各具常、無常之雙游也。然則在下雙游者，眾生迷中流轉之事也；在高雙游者，諸佛果上勝妙之用也。然果上常用可知，而無常用者，權也，非實也。因中無常可知，而常用者，理也，非事也。故荊溪曰：眾生但事，諸佛證理。眾生但理，諸佛得事。眾生唯有迷中之事理，諸佛具有悟中之事理。迷悟雖殊，理體一四。明則曰：但得無常，則失常用。得常用者，二用雙融。蓋與荊溪之說合也。雖然，此皆約分別言之。若夫所謂迷悟雖殊，事理體一，則本無因果高下之異，亦無無彼此各具互具之說也，理一而已矣。理一者何？即今凡聖共由之理，故曰共聖行耳。又曰凡聖共行者，按文上下互見，各有三句。合而明之，則四句耳。謂凡凡共行，凡聖共行，聖聖共行，非凡非聖共行。既約圓論，義當六即，對分凡聖(云云)。而第四句非凡非聖者，此謂理即非名字去內外之凡，非分極之聖故也。或謂此句約理同者，非是，詳之可知。又此凡聖，既出涅槃部旨，亦可通約十界四教凡聖示之。雖有四句，要之不出凡聖共由此理，所謂理同故即是也。此其經中，特以雙游示夫共聖行者以此。由是言之，凡諸圓旨，建言雖殊，其歸一揆。此義最要，舊牢明之。唯義苑章中，明高下一段，大旨略同，今有取焉。學者尋之，了此一義，圓旨煥然。不唯共聖行明，抑亦三番之旨得矣。

雙游義(中)(示疏釋)

卞氏之玉，再刖而不遇，三獻而後售者，何也？以精鑑者少也。豈唯物哉？蓋法亦有之。如雙游之喻，經以譬共聖行，而疏約事、理、中、邊、亡照三義釋之。議者或疑三番文旨，的何所自？體用失準，其義安在(云云)？其有一說，釋體用之疑，乃以二諦為雙游，中道為并息，餘義例之(虎溪云：是滿法師之說)。今謂此說如玉之本真，但未加琢磨，不為全美耳。而孤山斥之，以為大有所妨，是猶始不遇而遭刖也。既而後人立以二義，謂生死涅槃相對，雙游並息相對，其次義同初說(如義苑所敘)。是固玉韞於璞也，而義苑又去之，不幾於再不遇而召刖乎？雖然，其玉之為玉，常自若也。今故

得以琢而新之，器而用之，則希世之寶，或有時而發焉；連代之迷，亦有時而開矣。試以二義申之：先究文旨，次論體用。究夫三番之釋，蓋不出示二用該攝，約六即為義。但隨位別，用亦不同。所以在理則為理性二用，在修則為諦觀二用，在果則為亡照二用。亦可亡照義通因修，故約三番以顯六即，則知二用該攝始終，橫竪具足，無缺減矣。故曰事理雙游，其義既成，名字、觀行乃至究竟，雙游皆成。夫既以事理當於理即，則中邊亡照，義當後五。況名字已去，莫非三觀，義便故也。是知三番之義的有所自，不為苟發矣。次論體用者，今於舊義竊有取焉。以雙游即用，并息即體，故得三番皆兼言之。今引一文證其游息不出體用，如涅槃疏云：第一義非常非無常，故無差別。若二鳥雙游，明其二用；二鳥俱息，明其雙寂。即用而寂，寂滅為樂，是大涅槃。又如觀心論疏云：不二而二即雙游，二而不二即中道。此又見中邊一義兼於游息矣。而事理之義既當理即，故指上生死中常與無常并名為事，乃雙游之用。此事即理，則非常非無常為並息之體。惟其事即理，故理必即事，焉有即理而事不即者？此事中所以常即無常，無常即常也。又復須知常住之言，義應兩屬亦事亦理。亦事者，對雙非之體言也。亦理者，對無常生滅之事言也。而諸文有時亦指理體而言，常者即非無常之常，蓋言偏而意圓也。時人徒知事中二用相即，語勢似同，便以事理等作一槩說，謂之事理雙游，豈不悞哉？然而文中灼然，此云何也？蓋文緊略耳，合云即事而理之雙游也。雖然，其如淨名記灼然事暗理明而論雙游，如文云云，今何違之，乃約體用明事理耶？曰：事理名同，所以則異。然彼非正文，故得自彼文意無方而說。雖以事理而論明暗，約道非道以證雙游可也。今明事理承上游息，而下則宜約體用言之。雖有他義，當以今文為正，豈應引彼而證此乎(云云)？事理既爾，餘二例然。但中邊則約因而論，以諦顯觀也。亡照則在果而說，先寂後照也。故得繼以六即，結成其義，良有以也。所以四明曰：此之三番収二用盡。蓋言収六即之二用盡也。若直二用，一亦足矣，何待三耶？故知三番深符六即，各有體用，則又合乎俱體俱用之旨也。

雙游義(下)(示引用)

同一文義，而宗途異論者據焉，豈非取舍由情，各隨所見，義或可異，而理之所在不可異，故是否之論，必歸一乎至當也。然自昔兩家論一宗壽量者，向矣因辨生身尊特即不即義，而霅川據尚二用之文，以難四明曰：若定以生身名相，須至尊特名相者，常無常二用，如何分別？洎四明解之，則曰：此之三番収，二用盡，若身若

土，若人若法，一一無不具足二用，二用不二，互徧互收等。又曰：經意祇以生即無生，無生即生，而為二鳥不相離義，豈非祇一雙游文義，而兩家各據，頓同矢石，一以分別為說，一以融即為旨，孰得其正論耶？曰：自其所見者言之，莫不自謂正說也，第以二用之旨考之，則彼無所逃其非也。且事理相即，法法莫非三諦之理，以融即故，當處不二，此其為二用之旨也。苟如霅川所見，是合耶？是不合耶？融即耶？分別耶？其為得失是否，當有明眼者得之，固不待言也。雖然，而事理體用相即之說，霅川奚嘗不知，但彼論即，還歸一邊耳。如曰：用即體故，一相畤得，體即用故，諸相宛然。又曰：但可事即理，不可事即事。如是言即，未善其旨。豈不見祖有格言，即者是也。體不二故，方名為即。豈有即是之體，而容改轉可否耶？然則善說即者，與不即同。故知霅川未達斯旨。然復須知事理相即之言，兩家建義，有所不同。若一往分宗，則霅川據事即理，四明得事即事。約此論生身尊特，即不即義可知(云云)。二往言之，霅川不唯失事即事，亦不得事即理故。若也即理，必無事不即者。四明雖說事即事，其實不異事即理。何者？并由事即理故，所以事事得論相即。故前篇先及此義，蓋為此中作張本故也(云云)。由是四明以彼但許生身即法，不即尊特。故以通教不有生身即，但空法身斥之。若即圓空，全無不即尊特之理。又以常無常等，例身非身，作分張進退斥之。夫常無常者，必即之理也。而曰劣應即法，不即尊特。豈非壽量屬於尊特，身相自屬生身，有分張進退之失乎？又以經中生身即法，便即尊特斥之。驗知即法，不少尊特故也。略舉數端，足曉得失。皆由不辨二用即理，舉體是用，一一互融。乃忘其所即，而於用中強生分別，豈得也哉？

圓斷直說

圓詮諸法，體一而已。理惑尚不容有異，惡有約惑自論，而頓同歷別哉。是則圓論伏斷，不容次第也審矣。然而教門有所謂初信斷見，二信至七信斷思等，則又宛若次第者，此難由來久矣。釋者雖多，然於兩端，終成齟齬。求會其歸，一其致者，蓋無幾。今直准理依文，斷以二言。曰：惑體常即，偏旋受名。次與不次，如斯而已矣。如曰未達，請試強言之。夫惑體常即，則雖彰三惑，體唯妄情。所障既融，約何分異。雖云體一，麤細不無。始則三惑俱麤，偏受見思之稱。末則三惑俱細，特彰無明之名。中則不細不麤，宜得無知之號。此即所謂偏強受名也。夫惟偏強受名，則不二門所謂迷厚薄故，強分三惑。義開六即，名智淺深。名(去音)也者，名

也。所以名夫智有淺深，而位有高下，偏強之意彰矣。又輔行曰：若從文說，見思障真，無明障中，而文亦名之謂也。夫惟惑體常即，則又輔行所謂：若從意說，見思之外無別無明。無明體性既即法性，當知見思亦即法性。下文又曰：豈有塵沙在見思外？豈有無明在二觀後？三惑既即，三觀必融，非體何謂乎？然名體之旨雖爾，據何以知伏斷俱圓耶？曰：善得向意，豈須此疑？為未悉者，更申言之。抑荊溪不云乎：如曰五品已能圓伏五住，豈至此位但斷見思(文見輔行)？政恐學者失旨於此，故以圓伏顯之爾。是則十信不止見思，亦斷無明也。此斷無明，則下去猶有見思等三，蓋無疑者(文見妙樂)。豈非始終惑體常即，圓伏而圓斷乎？但是一往偏強受名，故云斷見思等耳。抑亦可云：感體常即者，橫也；偏強受名者，竪也。此二相即，義如橫竪。此二不二，非橫非竪也。非橫非竪，妙在其中。即障顯德，又見於此矣。夫如是，豈直圓斷名相之說乎？學者宜深究之。

山家緒餘集卷中

山家緒餘集卷下

四明沙門栢庭　善月　述

教篇

三法縱橫義(上)

凡所詮法，苟非一體而融妙者，則縱橫而已。縱橫則一異並別。一異並別者，思議之說也。故一家別門，有所謂三法縱橫者，蓋出此也。但縱橫之義不自顯，要由不縱不橫，以圓形別，而後得以言之。夫不縱不橫者，如大經三德涅槃，譬之圓伊三點，有異乎點水列火，即不縱橫義也。然則言縱橫者，上下表裏相望之謂也。故記曰：上下是縱義，表裏是橫義。又曰：竝之則橫，累之則縱，分之則異是也。於是而論縱橫者，稍涉文旨，相頗難明。此自昔所以辨示(云云)，而莫能一之也。今姑示其大旨焉。夫三法者，諸文或曰：三德三如來等，約果德以為言也。又曰：三因，舉因以類果也。或通言三法，則弊諸以為說也。故玄云：法身本有，般若修成，解脫始滿。不但果德縱成，因示局限。妙疏曰：因時三法縱橫，果時三法亦縱橫等。又曰：若但性德三如來者，是橫等。至於三文所釋，并指止觀及記。而止觀所敘大小諸師，要各不出縱橫一途之說(云云)。總而言之，即修性因果，皆得辨夫縱橫義也。今先示修性縱橫，而後以因果義會釋之。且夫修性義者，具論應如因果，各論縱橫可也。如性德三身，本是橫義，約隱顯說，亦得是縱。三身隱顯，雖是縱義，俱修竝性，亦得是橫(此皆止觀輔行文意)。三身既爾，餘法例然。故知修性各具縱橫明矣。而文中偏言者，蓋直明修性各三如來，故且以修縱性橫相對言之。準向所明，其實修三亦得是橫，性三亦得是縱。文雖影略，義必兼具也。而又特加三身前後義者，既以修三為縱，該乎隱顯前後二義故也。或者乃以修三在因，約地前諸位次第說者，非也。且如來之言，除性德外，多在於果，不應因修而得果號。雖因中性習，有生佛之文，亦祇生於果上佛耳。況記中明指止觀及記，義當果中隱顯故也。若指同初師前後之說，復濫次義，故不應爾(云云)。

三法縱橫義(中)

理性三法，據向所申，亦以明矣。而猶有餘論者，蓋釋籤有曰：雖一點在上等(云云)，是因以圓不縱不橫，對顯別之縱橫，故有所謂

別教法身，為惑所覆，成於縱義；理體具足，而不相收，成於橫義。此雖妙宗，委出其意(云云)，與向所明，大旨無別，而猶自難明，何也？且彼教詮，本唯一理，而曰三法具足成橫，此一難明也。既具三德，二合是修，而曰三皆在性，此二難明也。既三在性，則性具三矣，而但曰法身為惑所覆，此又何也？然則此義，苟不得今教權理實之說，灼爾難明。今因而申之，先通示，次結顯。通示者，夫別教所詮理性之德，本與圓教同一理實，同理實故，體德無虧，故佛性中，初無兩異。但以教詮，有權有實，別詮既帶一分教權，故使所詮中道佛性，離於二邊，不即九界，故名但中佛性之理。理教權實，其旨如此。然復須知，理實教權，義必相有。故使教門進否，彌復難會。是故論斯門者，但應以此而會融，不應以此而致妨。致妨則終不能通，會融則了無異致。次結顯者，然則三法縱橫所以異者，以有教權理實與奪之義也(此義名同舊說，而義意永異)。故約理實而與之，則曰理體具足。約教權而奪之，則曰三法成橫。約理實而與之，則曰法身本有。約教權而奪之，則曰覆理成縱。而法有一三之異者，對於二邊故唯一，約於佛界故有三。唯一則文附教權，有三則義歸理實。權實相有，思之可知(云云)。故吾四明申此之義。凡以知不知為言者，政由教詮有權有實。實故云知，權故不知，良以此也。所以與之奪之云者，是皆約圓以形別也。若本在當教，尚無縱橫之言，豈有與奪之說。昔人多不究此，所以尤迷。今既申之，則向諸文皆煥然也。抑又別門凡如此例，皆得以此類通之，殆無餘論也。

三法縱橫義(下)

然修性既明，則因果義可以類曉。而猶須會釋者，以有同異不一故也。於此應先知同異之相。如諸文有以因果即對修性者，此據因之本，修之終也。有以因果屬修，而性非因果者，此據修之相，性之體也。有以修通因果，而性唯局因者。有以因通修性，而果唯局理者(云云)。是則果之與性，一向局。修之與因，有通有局，義不一槩也。若以之會今修性者，亦義不一向。然則因有局性之因，有通修之因。局性之因，則因之縱橫，不異性之縱橫。若通修之因，則縱義易知，如十住修空等是也，而橫義難見。今以二文示其相。一、如戒疏明三十心位，通名解行。於解行中，凡有四名，其第四曰道種。文云：性種性能生法佛，習種性能生報佛。此既通指三十心位，名為性習道種等，豈非因位約行橫論之相乎？又如玄文明果縱云：不但果德縱成，因亦局限。引地人云：初地具足檀波羅蜜，於餘非不修，隨力隨分，以言檀滿。夫隨分檀滿者，縱也；於餘非

不修者，橫也。是亦真因橫論之相爾。約果縱橫者，若果唯在修，則不異向修之縱橫。但玄文以法身本有二德，修成為果縱，有同前法次報後應之義，故與三身橫顯，一往難會通耳。今直釋之曰：所以法身本有，在因屬性，而並以果言者，以因從果從強為言也，亦猶九法皆修云爾。然既對性是縱，而又橫論三身者，以性德法身既已修顯，故與報應同為所發，亦得是橫也，亦是由性三之橫，成果上之橫故也。此四明所以有，謂法報應三果中，濟顯證時橫也，乃至云復由此教，性具三法，而不相收，致使功成，三身橫顯是也。由是明之，一家縱橫之說，義不出此，但以此義往會諸文，無不條理者。雖然，此特思議之縱橫，猶可辨而明也，而人莫不以為難而論之。至於不思議，不縱不橫，則非辨可明，非論所及，而人反不以為意，何哉？

秘密傳不傳義

吾佛設教，顯密被機，於中密教傳述可否，說者頗難之。蓋疏曰：秘密者，隱而不傳，記釋(云云)。苟不可傳，則經無其文，教絕其迹。龍猛何自分二種法輪，曰顯、曰密？天台安得立化儀四教，曰頓、漸、不定？及以秘密扣此兩端，當何適然乎？曰：一不可偏，傳不傳蓋各有意，記釋之文顯矣。因即其文為之說曰：正用成密不可傳，敘已發迹故可傳。何以明之？如佛在鹿苑，為空中無量諸天密說般若，五人不知也。當時機眾亦曾無知者，其如諸天子直聞顯談耳，亦何知其密耶？不知則是不可傳也。即說所謂赴機之密，非所傳耳。今故曰：正用成密不可傳。至第四時正說般若，先所得道諸天始讚敘云：我見閻浮提，第二法輪轉。夫第二云者，必其初已說，與今同，故云爾。既指鹿苑為初，而彼顯唯說小阿難，以是始得知之。因集成顯文，即此為可傳。如記所謂秘密所用全是顯教，是故傳秘祇名傳顯。今故曰：敘已發迹故可傳也。龍猛由是以般若顯敘，推此眾已聞，以彼機不知，驗當時密被，故約秘密，引而申之。天台於是根本佛經，祖述大論，推廣此義，徧通四時，例有密教焉。然則敘出已顯，況荊溪云：祇名傳顯，何密之有耶？曰：文雖已顯，且有密義故也。密義雖通，而特約此示者，蓋取密教發迹於此，餘未之前聞。雖涅槃有所謂如我始坐道場，初成正覺，亦有恒沙菩薩曾問斯義，而玄文作密義用之，稍同敘顯。然考經本意，乃元初圓滿始坐，非今方便道場，所以古師或作密釋，而章安非之。非之云者，經明遠本，密非正意，疏釋之文是也。用之云者，一往借秘密助入之也，籤釋之文是也。故論發迹，唯自般若耳。若止觀以六根淨位，能以妙音徧三千界，謂之傳秘教者，無它，蓋約

妙音徧處，彼彼聞之，而互不相知，義如秘密，豈同極果赴機所用哉？故輔行曰：不同佛化，故曰能傳。稟教之人，仍無密益。無密益者，以未得三輪不思議化，一音異解之用，故無秘密不定之益也。彼不知之，曲說多矣。

置毒喻

教門有所謂置毒之難者，其文出涅槃。按經本以置毒乳中，毒味不失，實不置毒於醍醐中，以譬五道佛性是一，是不置醍醐也明矣。至於止觀引用證觀，則又曰：乃至置毒醍醐，醍醐殺人。是果置耶？不置耶？置則違經，不置則傷論，因是論者競焉。或曰文悞者，或曰以發名置者，或曰約教約行不同者，是豈唯不明置之之說，抑亦未究不置之旨，兩無一得，亦何足與議優劣哉？今謂若審隨文用與名用義異之說，於答是也何有？且夫不置之旨者，意顯五道雖殊，佛性不變，若必五味一一偏置，則成五道有各一佛性之過，豈所謂常一不變哉？謂之不置宜矣。然而止觀亦置云者，嘗聞諸牧庵曰：親撿彼文，曾無此言，引教證觀，故義加之。正得今隨文用與之旨，既足承用，不別為說也。所以加之云者，文意元由證不定觀，當文雖略，至下攝法文中有曰：若觀因緣，又觀因緣即是佛性，佛性即是如來，是名乳中殺人，乃至觀即中亦然。輔行釋有二意：一者現在習圓，二者發圓宿習(云云)。然則以圓知圓習之心，觀於因緣即空假中，因觀而發即見佛性，豈非義當徧置五味耶？故曰初觀因緣如乳，例後可知，其義顯然，無勞致惑也。又非獨此文為然，至於玄文明開登地之中，亦云置毒醍醐，故知此以中為醍醐耳。若曰文悞，豈玄亦悞耶？雖然，隨文用與之說，何以為證？是不必它求也。祇如此經置毒一文，經譬五道，今譬五味，故曰故經一五以譬二五，於理無傷，亦即玄文所謂此譬兩用等。又義例曰：若用置毒，則有兩種醍醐殺人。豈非一家從義，處處徧入，置與不置，隨義用之耶？然則若正論置毒，亦祇置於眾生心乳而已。何者？良以如來始為博地初心，說此實相之法，令其受聞知解，成了因種，名之為置毒，當後時開發之爾。政使不受，不能知解，亦將強而毒之，故曰置於凡夫心乳，即其義也。若乃後位聞教稟益，毒義則疎，縱推遠種，亦祇在於初心，故曰若不探賾，當時入位等。所謂探賾者，窮深之義也。惟其不能深窮此理，故不得當時入位。然而毒種不失，故隨聞之遠近，法之多少，根之生熟，行之淺深，要藉今生重聞方發爾。此其置發之相也。或者乃曰置毒不論知者，又曰寄大於小以論置者，又與下種對論，凡多異義者，是皆舊傳迂闊之論，亦不足承也。彼不論知者，守其喻不通其法也。

寄大於小者，又因不定而失之鑿也。彼以不定發者，於漸得頓故也。殊不知於頓得漸者，亦不定種，復如何置耶？是皆失於大體也。然則置毒之與下種，大同小異耳。所以大同者，置毒豈非不定種耶？但一往大小、通局、定不定等異，又可置毒多從對治得名，下種多約為人之義，故復小異耳。若曰顯密不定種子為如何說者，是乃大術在於世尊，豈得以有涯之辨，窮無窮之智哉？置之可也。

論金光明題旨

愚昔嘗謂：言有病於道者，同不可不辨也。如自昔定金光明一題，直三字耳，於道未云病也。何足以守二三家之學，而累數十世之辨乎？及竊讀茲玄，然後知是題不得不辨者，蓋不先正其名，則一一經義皆迂僻，其於法性之道，病孰甚焉？故從而辨之。然觀昔之為說者，皆由大旨不明，徒以文義相膠擾，宗途相矢石，故紛紛之論，何由決乎？今所論者，宜先示以大旨，次及文義，則宗途法譬之說有歸，不俟乎評而自判也。所謂大旨者，原夫劫初湛然，萬物無字，孰為名相？及聖人有作，則真立俗無，有名而非法。名相既立，則有事物之名，有法義之名。既而經教或以事物比擬法門，故法譬於是始彰，此其大凡也。惟其文相多途，名義亦異，故有以事物之名而為譬者，有直名事物而非譬者，有名濫事物而實指法門者，有二名並列而事物義當譬者，有因名通事理而得約機解論義推者。故知未可據名斷義，要必約文以定題。此金光明名者，文直指召之也。既不云如，復非竝列之例，驗直指法門，從法立稱也必矣，但名少濫耳。若兼附文，是亦直名(去呼)事物之名也。然則文出經家，經家由乎佛唱，所以玄義有附文當體之釋，而拾遺則曰是法非譬也。若乃譬釋，蓋名通事理，不妨約被機順古從容釋耳，非所謂定題也。夫是則唯二義而已，謂定題唯法、釋義兼譬。所以定題唯法者，文局也；釋義通譬者，名通也。文中凡曰是法非譬，而又曰通譬者，如是而已。但釋義未必定題，定題必兼釋義，故以文旨言之，三皆釋名，而譬釋獨非定題耳。然義通法譬而文局法說者，今原其意略得二義：一者直彰法義成妙解故，二者以真奪俗反常情故。從法唱題意恐在此，而次論以文相者，按夫玄釋凡五科，初二置之，考其次三番，則一譬二法，次第親疎不無深旨。何也？且譬釋非正而先之者，承古而來其義則疎，故次附文。雖正從法立，斥彼義推，然猶以義存譬，非無譬也，直疎之而已。此則望前稍親，望後猶寬。若夫當體，則竝不取文義親疎，直約法說，其於題義尤的。豈非以三番則從疎至親，終須捨譬從法，有符向定題之義，而卒之以料揀者？然此文為頗難，所以執諍反之而不能通，弊

此故也。今先示來歷，後釋所疑。來意乃由文體二釋，捨譬從法，則譬義全疎。因挍古譬釋，對今依文為問，且究存譬之所以也。至答中則以被根雙存為言，故不可棄也。豈非以料揀則兼被利鈍，不妨約義雙存，有合今釋義之旨乎？然則被根直約法譬示之足矣，而又二皆云譬，何耶？曰：利人即法作譬云者，其實解即法作能譬之事名爾，非即譬解也。然而曰譬者，此對鈍根翻例言之，文辭之巧也。所以翻例者，意顯利鈍雖法譬取解不同，而所聞祇一金光明之名。是則鈍根所解之譬，義當利人所即之法；利根所解之法，乃即鈍根能譬之事，故云也。若爾，則正以機解義推，故須譬釋。四明何以云順古耶？曰：非直順古作譬，蓋因順古首先廣明爾。又復順於可順，使無此理，當直破之，何順之有？得被根義，方知順古有功。是則四明之說，雖欲弗取，得乎？雖然，苟無古可順，將如何明之？應如妙玄料揀可也(彼釋題名之後，料揀法譬之義云云)。然則十種三法，文應缺耶？是亦不可缺，應如妙玄類通可也(彼三法妙，以三軌類通十種三法)。然今所說，苟當於理、直於義，設雖祖文，亦將與之條理。惟其不眩於文，然後能見其意。不然，難矣乎！觀者無誚焉。

判提謂經釋難

或問：五時收經，足乎？曰：足也。足則何以提謂一經(佛初成道，未趣鹿園時說。其所說法，五戒世善，當機得益，並結小乘忍耳)？既非大乘，復不預小攝，何也？如玄文有曰柰苑之前，不預小乘攝是也。曰：判經固多法矣，而立教亦未易也。何則？蓋凡判攝，必約教益論之。教益未定，則又交相顯也。故有所謂以益驗教，以教定益者焉。夫以益驗教，即輔行有曰但觀諸經，會未得道，即識所說共別之意也。以教定益者，即妙樂有曰教若唯小顯露，終無結得大益。密得大益，教不可傳。此為一家判經之大式也。然以教益判今提謂者，按此經教益(如前注云云)，則鹿苑時收三藏教攝可也。其文證則見乎妙樂四教義等(云云)。此說及引證，舊或知之，而猶未以為然者，蓋有前文之難，未易釋通故也。雖有向說，又惡得而言焉？余謂是固破古之文，而又須知其所以可也。古師之失在於立教，故曰立教亦未易也。蓋凡今立教，以正不以傍，以出世不以不出世，而北地師以提謂為人天初教，則是以世法立教者也，豈如來出世被物之正意乎？故玄文具約六義難之，其甚詳且著者，蓋亦大有害矣。此其第五、約結集難之文。所以結集小藏起自鹿苑，而在前之經不預者，得非以人天乘非佛化正意故也，尚何得立為初教乎？破古之意在此而已。然而佛說之，何也？蓋為緣宜權符本習耳。既非正轉法

輪，而又僧寶不足，化事未備，故論結集者，不以提謂為始，而始於鹿園也。雖曰不預，非不集也。苟為不集，而世所行祖、所引用者，何乎？是知一往云爾。由是而言，論取佛化正意，故不以此經為三藏始。今約教益部類，則得以彼時教傍攝也。既申其難易者，可了亦揀之如別也。

識辨(上)

學莫善於明心，而莫不善於不知心。苟識之不辨，是不知心也，可不謂之大哀乎？然則識本自心，復何所辨？而識辨云者，為不能明者言也。抑又諸文言識多途，體相難曉。至於立識生法，翻宗助計，尤難會通。故心辨而後明，於是作識辨。夫心意識三，同出而異名也。而諸文或即心意以言識，或對心意以言識，或從義別名，或約識異號。雖所出不同，要之識本於心，一也。故識雖多，而心則一。然以識從心，則識亦不異，所謂識能了別之義也。故曰分別，曰識。又曰識名覺了，是智慧之異名。凡見聞覺知之性，皆識也。故分而為六根，則曰六識。總而為意，則曰意識。列之於五陰，則曰識陰。其實皆一心也。但教詮大小，故識亦通局。若六識，則大小通詮。別約大教，則又有所謂七八九識焉(華梵名義，委釋如別云云)。今合而明之，總為五義：一曰本末，二曰真妄，三曰事業，四曰三性，五曰四類。一曰本末者，或約真妄以論本末，或迭論本末，今皆不用。唯取八識為本，而以染淨諸識為末。如玄文所謂若阿黎耶中有生死種子(止)，道後真如名為淨識等。此則舉本攝末，從八識之源派，出真如分別等識，乃即一而論三也。若從近為言，即末明本者，則七八等識，還依六識而具也。二曰真妄者，一往且以九識為真，八識等為妄。二往論之，此復論計不同(如下更明)。三曰事業者，准起信論，多諸名字，即業轉現等，總名業識。依諸凡夫隨事分別者，名為事識。事識則依見愛煩惱增長義，業識則依無明熏習所起。若判今諸識，則八識為業，六識名事。二乘七識，既居其兩間，亦義必兩屬。若能熏識分，則七八二識，既皆無明熏起，俱是業識。故四明曰二乘所見尊，特功由業識等是也。若所起識相，則第七全是忻惡分別之識，分別猶是事識故也。故起信論曰依分別事識，凡夫二乘心所見者，名為應身等是也。四曰三性者，應知諸識不出三性，而有通局之異。即善性惡性局也，無記性通也。故四明曰無記徧該八識，善惡心唯第六識。然一家觀境，於第六識而言無記者，良由無記徧通諸識，亦即六識是八識故也。五曰四類者，即凡夫二乘菩薩佛也。約此四類，以次對於六七八九識者，如此光明玄義所明(云云)。蓋欲令易解，故約教道義分別言

之，亦可約漸轉義分別四相。麤必含細，則凡夫具四，二乘漸減，至佛唯一，則又如拾遺記所示也(云云)。實而論之，祇一念心所具之法，何容前後與獨一耶？但以此諸義，區而別之，則識相稍明，大槩可得矣。

識辨(中)

自昔教門，辨同時意識者多矣，而罕言五意識者。言五意識者或有之，至於七八識相，則未之明也。設雖辨明，往往失當，今得以辨示之。所謂五意識者，昔之論者，莫不以謂直爾對境者為五識，從而分別種種不同者為五意識。其說然乎？曰：非也。若果如所明，則受、想二心耳。曾不知輔行有曰：五識、五意識及第六識，竝能生於受等三心。能所既異，豈得混同？今謂此五識等，竝且屬能生之識，但具見聞覺知之性，故得五識等名。其實未言對境發識，以對境發識，即已是受等心也。然而識及意識所以異者，以識從根，則曰五識；約意約境，則曰五意識。以識言之，雖未對境，要必寄對境以示相。如眼見色時，見即眼識，意亦同見，即眼意識。然分二別，有俱不俱。俱則相續分別，不俱即雖對而遣。故解深密經云：五意同時，必定有一分別意識同時而轉。此言五識與五意識俱也。又珠林云：且如眼識初墮於境，名率爾墮心，同時意識先未緣此等。此言不與意識俱也。眼識既然，餘識例爾。是則對境而生者，五識也；同時緣境者，五意識也。所以緣現量時，則有二識俱緣；至緣比量及分別時，唯意識當情，五識却無用。是則意識緣二境，五識唯緣現。故輔行曰：同時意識，緣現五塵及落謝塵。即此謂也。然則若曉此識，所謂同時意識，從而可知。但此同時，體是六識，徧在諸根，曰五意識。復與五意同緣，則曰同時意識。得名雖異，識則一也。而自昔惑於名言，乃別求所謂同時意識，及論同時，皆為未允，以失其本故也。今謂既與五識同緣，則同時之義得矣。但文指通別，有起未起、轉不轉等，故諸文於是言之異爾。如轉行於同時意識外，別言起五意識者，此指六識為同時，亦是一往對五意識為所起故，非謂同時專在六識。而妙記以同時意識非初剎那者，正由意識該起未起，此當已起之識，故揀非初念也。自有意識已轉，成於分別，與五識不必同時。如唯識論云：意識分別時，無眼等識於先滅故。若也俱轉，如深密所謂云者，豈不同時？觸類長之，可以意得。是皆隨文用義，學者善知通變可也。所謂七、八識相者，於此應先知名義同異，次的示八識之相。所以名義同異者，蓋楞嚴有曰：陀那微細識，習氣成暴流。然以其名則七識，考其義則八識，而說者(云云)，是果何識耶？曰：今不以名定義，要

當以義定名。然據微細之言，正指八識，而曰阿陀那者，今以二義伸之，謂約體橫論，約相竪辨。夫惟約體橫論，則阿陀那即阿黎耶，更無別體，但隨義別，得名不同。此經中所以本指八識，而特彰陀那之號者，蓋從執我之義，且為生下習氣暴流句，因以名之，其實微細體是八識也。夫惟約相竪辨，則七識名陀那，八識名黎耶，識相既別，名不可混。此天台所以隨名辨識，竪約一途示之。各有所以，安得相妨？而集解家以八識異名釋者，此知有初義而已，而不知有次義。所以未善雪川之說，以梵語名通。且約三法融會者，不特華梵無當，顯違吾祖。而又於向二義，殆無所歸，固不足取也。然而四明直以七識引用者，既非正釋經文，一往據名證義，則無害也。得今二義，方知七八名義有歸。然明八識相者，散出經論，誠未易明。今略示之，有通相、別相。通相者，即一切眾生心源，目為如來藏，亦曰含藏識等(如百法疏、宗鏡錄有諸異名，非示相之要，故略之)。此識真妄和合，含藏諸法，具善惡種子。由無明等熏變染淨，諸法於是出生，故總謂之阿賴耶識。此其通相也。若對餘識以辨別相者，如玄文有曰：若異此兩識，即阿黎耶(如前引)。所以異者，對九識則動不動異，對七識則分別無分別殊。故起信論曰：以依不覺故心動，說名為業。此言業識動心是也。又曰：離於分齊，唯依心現，不離真如等。此言業識所見，無有分別也。惟其無分別故，非全是妄。非全妄故，則幾於真。以猶有動故，非全是真。非全真故，仍屬於妄。是則真妄際極之處。故染淨善惡，含藏於此。又如藏疏以四句辨真妄和合，此則亦生滅亦不生滅，如海含動靜等，亦其相也。其如諸文有異云者，亦姑以此正之而已。

識辨(下)

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。竝如文(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，非謂文相有卒互也。何者？如文曰：真諦所譯，則依菴摩羅。後代諸譯，并依黎耶。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。相洲北道，計黎耶以為依持。相洲南道，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，至荊谿文中始言之耳。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。梁攝本依菴羅，而曰亦計黎耶以助北道，何也？又曰攝大乘明十勝相義，咸謂深極，是固梁攝也。而曰使地論番宗，果可地論耶？或南或北，未免疑妨(云云)。今釋之曰：苟得向用與之意，與夫通別之說，無足難者。姑以一言斷之，使番宗助計，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，生法是通者，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，使南地番宗南向攝也，又可知矣。人不見此，往往膠擾於文相者，不知其幾也。夫如今之說，復何難哉？雖然，此皆宗計之說，評之已如玄及止觀等文。至論一家立識生法之旨，果何如耶？曰：是不應一向，更當約大體通論之可也。抑學者尋談其文，當自得之，故此未暇也。

三藏菩薩斷伏義

異義難乎定一，定一難乎至當，一而且當者，其唯善說乎？舊論三藏菩薩斷惑不斷之義，說至于今，亦已歸一，莫不謂斷者非，而不斷者是也。然因其已定，多不盡心，求其至當者或鮮矣。今姑取教部大體之旨，以全夫不斷之說，庶幾乎此義明白，則彼好難者無自而攻焉。蓋其說有三：一曰、教意旁正；二曰、部旨破立；三曰、文相斷伏。且教意傍正者，原夫此教之興，良由小根於頓無益，故寢大施小，則正為二乘，傍為菩薩。且二乘於生死所猒患，若言菩薩已斷而更生者，其小根必疑，亦將與已教併不受矣。此佛所以覆相不言，實欲行其小化故也，如四教義之文是也。然而不妨傍為當機有是根器者，說事六度，權生事善，濟用若足，其教則廢，其人自轉，此又因覆相而兩得之也，如妙玄之文是也。然則覆相故言不斷，否則應斷耶？曰：教既不言，斷從何立？借使有之，置之可也。舊或作此說覆相者，非也。所謂部旨破立者，誠如向說，則固有是菩薩矣。其不言斷惑，正當教意，而大論斥之曰大錯者，何耶？曰：惟其正當教意，此其所以斥之也，應須知破立之旨可也。

故妙玄云：若毗曇、婆娑中明菩薩義，龍樹往往破之，謂其失佛方便，是故須破；申佛方便，是故須立。良以大論宗釋般若，般若部旨廢一存三，故得處處以衍斥小，則三藏一教全當所廢，豈止菩薩一義而已？然則經立論破，固各有意，言乖而趣合也。而弘者失旨，乃探取大乘經釋所弘論菩薩之義，此則失佛方便之過，亦彰論主不解之失，故尤所宜破者。若乃申佛方便，此則須立。故妙樂曰：阿含亦明不斷結菩薩，而大論斥權，非謂全無。蓋言經亦有之，則非全無，但以斥權云無耳。而惑者乃反據此，謂亦有斷結者，非也。夫惟破立如此，豈得執一而難乎？所謂文相伏斷者，卒觀諸文，多皆云伏，而有曰斷者，三義而已。謂名伏為斷，以有漏智斷，至果終斷，皆非今所謂斷也，亦何足論乎？

家家定頌說

小教名位果向之間，有所謂家家者，論之久矣。其為說亦定焉，豈俟重述。然今所申言者，亦正其定說而已。且言家家者，謂於人天受生處不一也。蓋欲思有九，而潤生則七。初則惑麤難斷，且觀力弱，故品少而生多。次則相當，後則反上，理數然爾，所以惑九而生七也。且制果疏數，則又異乎潤生之義者，此乃惑從於果，約一來不還，為之分齊故也。大槩雖爾，而斷證者，則隨其根性，有任有次，有超者焉。於其超者，則有本斷，有小有大，有大大者焉。然任者為下，次者為中，超者為上。又任次則定，超則不定。惟其不定，故有小大大大者矣。論所斷惑，乃有同時，有異時，有先斷思而後斷見也，有以有漏無漏知斷之者。同時則超斷是也，異時則任次是也。先思後見，本斷是也，所以本斷即有漏智斷也。後斷見時，方論果證，然亦止乎三果而已。以有漏智弱，故抑之也。若最後思惑，不容有漏智斷，是故本斷無證四果者。自餘超次，皆無漏智斷。所以先明此者，意為下所定張本。苟得此旨，思過半矣。然則論之所以難者，在夫定論所頌耳。俱舍頌(云云)。又止觀引用婆娑，則曰：超斷五品名家家。而妙玄有謂：斷一至五，約此論家家。輔行又曰：若超若次，進斷三四。此等根性，超次難明，所斷進否或異，故使由來定之不一(云云)。今亦為之說曰：定俱舍則頌次為當，論婆娑則宗計殊途。何者？按論釋曰：即預流者，進斷修惑，三緣具足，轉名家家。夫既曰預流進斷，則已非本斷超斷人矣。又曰：三緣具足，則亦揀異。餘不足者，非頌次斷而何？但據此釋，亦已明矣。況復輔行引而釋之，則又曰：此次斷義，與今文同。豈非正結俱舍頌次，同今止觀乎？然據止觀，本不於次斷名家家。而荊溪引彼釋此者，乃全得玄文斷一至五，約此論家家之旨。

然則玄文本言次第斷，而亦至五品論者，非然也。蓋言約此之間論耳。其實還是三四品中，與俱舍義同也。而輔行有所謂若超若次者，上文既曰先於人中得見道已，則非兼除同時之例，固已非小超矣。具論釋曰：以有增進，於所受生，或多或少，或過此故。增進豈非超義耶？故知祇是次中論，超此定名，與先達同而義別也。然或病其無據者，即此明文，何勞它據？是則頌次，義歸一揆矣。雖然，其必頌次何也？舊皆未見此旨，故於其說不定，今輒出其意。蓋超者過，任則不及，過與不及，不足為常論。抑又次者定，餘則不定故也。其特頌次，如是而已。所以婆娑宗計殊途者，此以超斷論家家，故與俱舍不同。根性雖異，莫不皆須二生家家。以超斷者，雖至五品，未全損生之功，故曰此之五品，同四品故是也。此言超次，皆得有家家義，故得兩論言之不同，非會根性，及有抑同，若抑若會，皆未免失也。由是言之，則從論所計，雖通二根據文斷，頌唯局次斷，其說判然矣。若夫文義餘疑，則有曲辨者詳焉，今得以略。

涅槃五佛子回心義

大經有所謂五人生方便土，經八六四二十千劫得菩提者，或以前三果為難，以通惑未盡，未當出界故也。於是先達辨論(云云)。然不暇考論是非，姑直斷之曰：必先不盡通惑而得生者，但觀涅槃現病品文，與夫輔行經七生已任運入般之言，昭然義見，是皆須至四果可也。然而文有初二三果云者，輔行釋之亦明矣。故曰：所言須陀洹等，從本為名。又曰：從根利鈍，故使出界經劫長短。此文人皆知之，而罕有得其所以從本從根者，故多迷之。今言從本者，蓋謂且從涅槃當會所指，有此五人云爾。其實竝須隨惑多少，次第經生，惑盡始得出界。且言從根利鈍者，還約現在界內住果淺深，以判它日界外根有利鈍。何則？以此等同一時會，而有住初果淺位者，有至四果極位者，驗根有利鈍然也。故使界外經劫亦長短不同，非謂彼土猶存三四果別也。故妙樂記釋根利鈍文云：一者五中前三人鈍，以住果故，足顯今義也。若夫經存教道之說，逼令現發之意，亦義理當然耳。今姑據文釋難如此。

觀篇

觀境真妄論

教不可不正，觀不可不明。教不正，則妙道混於偏乘。觀不明，則宗旨匿於僻解。此一家教觀，所以不得不辨者，其來久矣。夫教門既明之於上，則觀門宜論之於後也。如指要釋一念之文，而有真妄兩說，排異顯正，申明此義，非不詳著。然而後世猶有昧者，無他，祇由說者始不以大體宗趣為論，徒以文相膠擾而已。故於兩途，不能直其說。苟真妄不直，則情智莫辨。情智不辨，則教旨不明。教旨不明，則解行失趣。解行失趣，則宗途之說，亂於其間。於是有正有偏，有非與是。是非既判，則境觀得以正，能所得以分。能所既分，別文旨有歸。文旨有歸，則思修者無惑，而後會於忘能所非真妄之至理，然後為得也。今故略作十義論之(云云)。

初、論真妄大體

東流聖教，雖一大法藏，一言蔽之，不出真妄而已。言真妄，則佛化舉在是矣。天台教宗，蓋申佛化者也。雖時教不同，然必以真妄二門，成一家之樞鍵，舍是亦不足以盡吾道。是知真妄大有所關，故必先論其大體。初名，次法，而後約修性事理明之。名者何也？謂真即真實，亦如實義。妄謂虛妄，亦迷妄義。法者，名下之實也。其實不出十界，該乎通別二義。通義如後(云云)。別中復通局不同。通則十界迭論，一往如善惡之義(云云)。局則佛界為真，九界屬妄。此方盡理也。然約修性以明者，蓋一真法界，本絕迷悟平等覺心，詎論修證？則非真非妄可也。雖非真妄，而性德圓具，法法宛然。故性不定住，全性而起，隨染淨緣，變造十界。是則性非真妄，而修有真妄。此對論義也。既性德圓具，豈有真妄在於性外？性之真妄既許圓具，全性之修何妨融泯？故亦得論雙非真妄。此又各論義也。然則性中雖有真妄，以其本來融通寂滅，故併名為真。此真非對妄而立，乃非真非妄之真也。故起信論云：言真如者，無有可遣，以一切法悉皆真故；亦無可立，以一切法皆如故。又不二門云：雖濁成本有，而全體是清。即其義也。修中雖有真妄，以對妄立真，故併名為妄。故楞嚴云：言妄顯諸真，妄真同二妄。又大論云：佛及涅槃二法，皆從妄法生故是也。修性既爾，事理亦然。以事理不出修性故也。此猶義門分別之說。若夫以理融事，以事攝理，事理融即而言者，則真妄同源，縛脫不二。惟其真妄同源，則所出本一。以所出本一，則真即妄，妄即真。此縛脫所以不二也。了此一義，真妄冷然。此其大略爾。

二、論情智迷解

夫真妄之言，有約法體言者，有約情智言者。兩者其言雖同，所以真妄則不同也。如向所示者，法體也。在性在修，無不咸爾。以約體故，始終常一，則無隱顯之異。苟無隱顯，則體非真妄。非真妄故，當體虛融。虛融故無礙，無礙則受熏之德。熏有染淨，故情智於是斯作。智為其真，情為其妄。體雖無二，用有相翻。故以染為緣者，情之所自起。情之所以起，智之所以亡。故曰：情生智隔，想變體殊，則有九界之妄法也。以淨為緣者，智之所自生。智之所以生，情之所以泯。故曰：背塵合覺，反妄歸真，則有佛界之真法也。是猶情智相翻之說，未為法體之論也。若約法體而論情智者，情則十界俱迷，智則十界俱解。解則為真，迷則為妄。如前通義是也。即指要所謂：情著則淨穢俱染，理性則淨穢俱淨。又不二門云：三千在理，同名無明。三千果成，咸稱常樂。即其義也。真妄雖通，情智還局。局故俱解之智，仍屬於佛。俱迷之情，還屬九界。然則智屬於佛者，解之終極也。情屬九界者，迷之始末也。迷始始於真，迷轉即成解。解極極於性，性極即還源。但迷未轉，則全體在理，必推理以革迷。解未極，則猶帶於情，必照情而達理。解時全情而為智，迷時全智而為情。雖情智相翻，而其體本一。是則雖有始終，而無始終。約無始終而言始終者，則始於非真非妄，而起真起妄。終則復乎一性，亦得謂之從真起妄也。所以初後皆真，而一容起妄，一不復變。何耶？曰：體一而智異也。所以體一者，以本融故受熏，受熏則起妄，初無二理之異。然而智異者，以證極故不變，不反則唯真，故無復妄之作也。如圓覺銷金鑛之喻，即其義也焉(云云)。然則體本不異，而有變不變者，情與智之間也。所以情智即逆順二修。情逆故背性成迷，體以非隱而隱。智順故了性為行，體以非顯而顯。隱顯自彼，體性常恒，始終不變者也。若知此旨，則識所以如是而為情，如是而為智。迷解真妄，例之可知。一體相翻，從而可曉。苟得其實，則義當有歸。不嘗元由，理自無壅也。

三、論立教詮旨

法體一如，聖凡平等，非所以立教。且夫教之所以立者，蓋聖人有以見情智可以相翻也。故情翻於智，則足以喪本。智翻於情，則足以入道。於是垂世設教，使機緣稟而知化。然後轉迷成解，轉凡成聖。聖之又聖，以至於極。則聖人立教，能事畢矣。但教旨有通別，故法有淺深。由機有利鈍，故說有即離。雖有小大、真中、偏圓、權實四教之異，無不皆為對妄明真，以真破妄。此則當分之意也(云云)。若約跨節通意，則前三教，通皆屬妄，圓方是真。以別

教道以還，竝屬背性成迷故也。教門雖爾，法體不然。然約教門而論法體者，則又即離不同。今置藏通而論別圓者，別教則離妄談真，故妄屬所破，別顯於真。至於用觀觀境，亦祇觀於妄中之真，非即妄是真。所以別人專緣理性，破九顯一，旁遮偏指，清淨真如。又曰：能造心是，所造法非。皆此意也。圓教則即妄談真，故妄屬所即，真非別顯。至於用觀觀境，乃直觀於妄，當體即真，無別真也。縱說斷破，亦祇約即論斷。名達為除，則破無破相。所以圓人能體三道，即是三德。九界無所破，即佛法界。達妄即真，觀陰成不思議者，良在於此。斯皆所被根有利鈍，故使說亦即離不同。雖說有即離，而體本不異。以其體不異故，故智言即者，稱理之談。言離者，隨情之說。稱理則為實，隨情則為權。此別圓所以異也。別可離妄，而圓必須即。抑圓無別圓，全彼偏法，而顯圓理，始謂之圓也。然則今稟圓教而修圓觀者，豈得棄妄而觀真乎，抑無妄而可觀乎。若唯觀真而離妄者，是全迷圓宗所詮之旨也。

四、論解行殊致

教所以開解，解所以立行，行必立境立觀，有證有修，其致本一。如向所示圓詮之旨，既而即妄談真，豈不如是而解，如是而觀？宜若無異途者。然解約虛論，行從實辨，則又不得不異其說。所以解約虛論，故依圓詮教旨，了法體本妙，解情虛通，唯不思議，尚何陰妄之有？雖不云觀妄可也。所以昔人多謂觀真者，蓋有見於此爾。然謂解妙而行亦然者，非也。曾不知行從實辨，則一切眾生從本以來未曾離念，乃至等覺猶有微念未忘。又曰：三千未顯，驗體仍迷。豈非位未極則念未忘，念未忘則情未盡？但有一念，情想尚在，是即陰妄之境。雖有厚薄強弱之異，然必照情而達理，即妄而顯真，方彰圓觀有破妄顯真之功，陰境得入理起觀之要也。故指要有云：廣示妙解，皆不思議。即今解約虛論之義也。又曰：立行造修，須簡其處。即今行從實辨之義也。故知解行雖俱圓頓，虛實既殊，真妄須辨。是則言真者，於理甚通，於事未允；觀妄則於性不違，於修極當。然今正約事門修門而立境立觀，豈得不以觀妄之說為圓門境觀之准的乎？

五、論宗途建立

得今解行殊致之旨，則境觀真妄，理自明白，尚何說乎？是以在昔九祖之前，未聞異論者，蓋深明此旨故也。惟其解行混而不分，或以解而定其行，或以行而弊其解，或謂解行咸然，故始有文旨之

難。旨之難者，然境通萬法，近取諸心，心分悟迷，境有真妄。今為觀真，為觀妄耶？真不待觀，觀豈存妄？觀而存妄，非圓觀也。文之難者，凡文有真妄相違者，皆是也(云云)。故宗途於是始立，真妄於是始辨，乃有二三冢之說。始奉先以今十不二門，一念直作真性靈知寂體而釋，一念即所觀之境，義當觀真。更有人全不許立陰界入以為所觀，唯云不思議者，則唯觀真而已。此之二說，雖學斯宗，而成別見，自昔斥為山外宗者是也。而四明之說，如向以解行示之，可謂明別其旨者也。雖未始偏於一端，然約行門的示所觀，對彼立宗，謂之觀妄可也。如義書云：子於扶宗記中，以觀妄念為宗等。然妄不從妄，觀妄所以即真，故謂之達妄即真也。至後扶宗，更當點示(云云)。又孤山曰：昔人觀真，今人觀妄。我今達六識之妄心，顯三諦之妙理。然一往其言雖同，旨則大異。此本它宗轉計之義，而乃回為己說。意則雙收，并破兩家。言則巧矣，旨則未然也。以彼大體宗旨考之，是猶觀真而已。何也？彼既以三法之心屬理，是其能造。又論總別，則以理為總，理豈非真耶？且謂變造之事，不具三千。攝事歸理，方具三千。則事屬所破，全非即義。雖云達妄，還觀妄內之真。抑若果同四明，復何異而不取？由是論之，雖知達妄之言，殊非觀妄之旨。霅川雖不正明其義，據文心解，亦釋總在一念。文云：但是攝事即理，以理為總，自異偏指清淨真如。若但以事中一念為總，豈有攝別之義乎？此則全同孤山，故密扶其義，而潛斥四明也。今但正孤山之失，則霅川有不足論者。專闢山外之非，則孤山之說，有不足評者。然則闢山外而顯正宗者，委如指要。但讀彼文，自見臧否，不俟別斥也。

六、論扶宗得旨

凡四明之說，非別有所謂宗旨，蓋祇是能明宗旨者耳。或有云四明宗旨者，非也。然觀指要以解行二途，示境有真妄，固不偏於一端。但言觀境，正約行論。故立宗定境，乃以觀妄為要，故文(云云)。然既無別宗旨，則非自為臆說也。蓋其本得於荊溪，如輔行有先重明境之文，即指三科是也。豈非正以陰入境為所觀乎？至次明修觀文中，方論十乘不思議境等，即能觀觀也。始山外誤謂此文正明修觀，及四明以科節示之，方知其非聞義而改。得非境觀明白，真妄確然，有不可易之論，故能折彼異論也。然而荊溪亦不自為義，其又出於止觀文相，乃觀道之當然。觀道當然者，經教所自出也。所以華嚴有心造之文，天台約之以示境觀之本，即所謂迷中一念妄心也。此心能造生造佛，即事即理，近而且要。故玄文以此心在因，觀心則易。又止觀以此心具三千法，即境成觀等，皆其旨

也。彼謂此心為真性，又曰是非染非淨之心者，是皆迷背一家建立也。又法華有修攝其心之言，疏中指為觀心明文。若是真心，何待修攝？若非所觀，何謂明文？故知四明云觀妄者，蓋深得經祖文旨源流故也。夫既據其妄矣，故以違文背義，斥彼觀真之失，其有旨哉！若以彼顯此，則四明之得變，是可知亦不別顯也。

七、論境觀能所

然立宗既云觀妄，而又曰達妄即真，依陰觀不思議等，是果觀真耶？觀妄耶？曰：亦觀妄而已矣。但直約境論，唯云觀妄，兼境示觀，達妄即真。是則凡言即真觀不思議等，已屬觀邊義也。此旨難明，則又依文准觀，表發其相，立兩重能所焉。依文者，依止觀輔行破賊之文也。準觀者，凡論境觀大全之旨義，必該此兩重能所故也。故指要云：應知不思議境，對觀知邊，不分而分等。然穢等并依身力之言，乃觀依於諦，即初重也。意對所破之賊，並屬能破，即次重也。故曰：豈非諦觀俱為能觀耶？而此義復難曉，故自立砧槌器諸淳朴一譬以示之，相則易見也。所以必分此二重者，蓋若無初重，則觀無所本，智何所契？故觀必本於諦，亦必契於境。此三觀所以觀於三諦，故有初重之能所。若無次重，則觀何所用？境何所顯？故觀必觀於境，而後顯於諦。此諦觀所以合一能觀之觀，觀於陰入之境，故有次重之能所。此二能所，祇一能所，不可以義而謂夐殊。但約解約觀，故立初重；約行約境，故立次重。亦可以解言之，即次重是初重；以行言之，即初重是次重。更約境觀言之，其義例然。義門雖爾，用必一時善守，達妄即真，則兩重能所具矣。難以言喻，唯可意知(云云)。

八、論文旨所歸

善夫兩重能所之旨，則觀真觀妄，未始殊途。但言觀真，未必觀妄。言觀妄者，必該於真。故兩重能所，實以次重為正。而四明亦以觀妄為宗，良有以也。然諸文中，多云觀真，所以自昔持論不已。今既辨明，須論所歸。然則荊溪四明，固言之矣。故指要云：問常坐中(云云)。又云：故止觀亦云：但信法性等。故知諸文，凡如此類，語似弃妄觀真。或直約理性說者，不出三義而已。謂能觀觀法，所顯法門，破昔計故，約對治說。夫惟能觀觀法，所顯法門，則非所謂所觀境也。夫惟破昔計故，約對治說，則非所謂正論觀也。雖非正論觀境，而亦不少所觀。祇如但信法性，及體達起對等言，豈無所信所達之法？所信所達者，非觀妄而何？故指要云：

今問法界，因何有起對耶？乃至云：未審信何法為法性等。是則言雖似異，旨實不違。三義或殊，還歸一致也。雖然，其如諸文，灼然必令違情觀理。今何變此，云觀妄耶？如義例云：今所觀者，違情觀理，不可更令違理順情。又輔行云：今雖初觀，豈令順迷？制心從理，無非心性。曰：今云觀妄，非謂順情。蓋即妄境，以觀真理。是則雖曰觀妄，而不隨於妄。不隨妄故，則非順情。雖亦觀真，而不偏於真。不偏真故，即事觀理。所以即事觀理故，事有顯理之功。達妄即真故，真有破妄之用。然則違情觀理，達妄即真，了無異轍，方曰一家境觀之妙也。

九、論陰境立否

觀妄無別法，唯陰界入而已。陰言其實，妄言其情也。今既觀妄，即觀陰爾。所以指要合而申之，良在此也。陰境立否，豈須更論？然有許觀妄而不許立陰者，此固知二五不知十之蔽也。尚恐學者亦惑於此，故復論之。且立陰所以難者，其實無它。蓋釋籤有曰：陰等十境，唯在三教。若果唯在偏，則圓無其陰矣，妄從何立？而必曰觀陰妄耶？今謂苟得向真妄之意，此自可解，但須通彼一文可也。然陰等十境，兼發不發，克論境相，固唯前三。今且置餘論陰，是豈它法哉？即人人自己實法而已矣。所謂五陰重擔，常自現前，豈得更論立不立乎？然則四明特云立者，非自為言也，蓋對彼不許立者言爾。理而言之，尚不當立，況言不立乎？雖然，苟知四明言立之意，則立猶可爾，而彼不立者，終不近也，已如指要所許(云云)。其如曰陰等境唯三教者，舊亦多論，今皆置之。因立理以釋之曰：境無彼此，教自偏圓。所以境無彼此，則觀之成圓者，此境也；判之屬偏者，亦此境也。夫惟判之屬偏，即文有曰陰等十境，唯在三教是也。夫惟觀之成圓，即文有曰今是圓人所觀境界，觀已，今成不思議故是也。又亦不出事理相即之義，故輔行云：理即事故，一一境相別不同；事即理故，一一境皆不思議。雖事理互即，而有陰境不思議之異，其實體不異也。所以教自偏圓，則凡三障四魔者，偏也；即不思議者，圓也。判雖偏圓，體無遷就；雖無彼此，境相宛然。指要之文，約教旨以判境相耳。然則圓果無陰耶？曰：教旨雖妙，其如人何？但以己論，思之自克，不必它求也。

十、論旨歸還源

凡向所論，雖有多義，要其大節，率歸境觀而已。所以旨歸者，則又意在境觀雙亡。雙亡則一性，一性則還源，還源即極至也。今欲明其說，先覆述境觀大旨，而後示還源之致。且觀有麤妙權實，境有思議不思議等。置其權麤，直示不思議者源。夫覺性湛圓，法界一相，無彼無此，亡所亡能，則未始有乎境觀也。但以不覺故動，一念強明，萬法斯起，此境觀之所由始也。故楞嚴云：無明照生所等。又起信云：以依能見故，境界妄現(云云)。既而迷妄失真，觸境生著，不自知返，故佛祖於是知境觀可以復本也。乃即出門而示歸路，順乎性德，本來明靜，於無為法中，示有差別。雖非能非所，強說理觀為能觀。亦非能非所，強說色心為所觀。所以立境立觀，旨在妙契一如。苟契一如，則無能所可得矣。是知境觀乃起妄之源，亦變迷之始。亦可境者迷之始，觀者悟之初。觀極則還與境為一。與境為一，則境無迷悟，迷悟自觀耳。而此境觀，又有相成融泯之旨，不可不知也。故統例曰：由相待以成法，即絕待以照本。斯言妙盡其致，今即而示之。所謂由相待以成法者，蓋境觀兩法，一不可缺，而有相成之旨。何者？若但境無觀，則境不能顯，境既不顯，妄何由息？若但觀無境，則觀何所成？觀既不成，理何由達？是則觀有顯境之功，境有成觀之用，亦是由境故有觀，由觀故有境，兩者相須，故能成一家觀法也。然若直相成而不融即者，則是境外有觀，觀外有境，能所不能冥一，猶是思議之說。若夫不思議境觀者，則全境作觀，還照性源，照性之處，觀全是境，境觀無外，能所一如，即絕待義也。故曰三諦、三觀、三非三等，又云無始色心等，又云非但所觀等，此所謂即絕待以照本也。照而不已，乃復於性，性則無有境觀之異，境觀尚不可得，況有能所之二乎？故曰於境觀雙絕之處，融妙三千，一時顯現。然云三千顯現者，猶約修門云爾，究竟到頭，亦無三千可得，方曰還源之旨也。大略如此，宜善會之。

心造文旨

荊溪曰：若不談唯心，了體具者，一切大教，全為無用。夫唯心者，心造之謂也；體具者，即造而說具之謂也。惟其一切大教，功歸於此，斯所以為一家宗致歟。故止觀不思議境，引華嚴心造以明十界，乃至結成心具三千，即其文也。至於布在諸文，固以詳矣，而猶有論者，非論其所說，論其說者而已。於是先知有心具焉，有心變焉，有造焉，有生焉，皆心法之說也，言其次也。由具故變，由變故造，造故諸法之所由生。故推而上之，由心生而至乎心具；推而下之，由心具而至乎心生。抑心具本也，心生末也，心變心

造，由本而之於末者也。義有相由，理無次第，蓋即具論變，即變論造，即造論生故也。故曰：心之色心，即心名變，變名為造，造謂體用，即其旨也。然約教門而分別者，則有通局本末之異。故小教唯論心生，不言心具；大教變是，縱說心生，亦全生是具。造通於四，變義唯二，此四教淺深，於是所以見也。教門雖爾，理豈異乎？但詮之有本末，或到不到耳。此其大略也，今置其諸。姑約圓宗以論心造者，即記主特約事理二義而釋心造之文，自昔所以論也。究其文旨，雖有多說，然皆未得文旨之正，或但得其斥意，所以未善也。今謂事理之義，大有所關，義苟合焉，無往不可，是應通別論之可也。通則經文宗旨，皆得言之。所以經文者，經談圓別，此正明圓，圓則事理不可偏廢，故一言心造諸法，而有心具有變，變又有權有實，實即三世變造，權即聖人變化所造，所謂圓旨，義備於斯，故曰云云。經文以心例於生佛，心既具二，生佛亦然，故各具二造，是則三法俱事並理，俱事故皆通變造，並理故皆造即是具，方彰圓詮無差之旨。所以宗旨云者，蓋一家圓宗，事理不二，故舉理必攝於事，言事必該於理，事非理無以彰圓具，理非事無以顯圓即，即具兼之，方曰圓旨，故曰圓見事理一念具足，是則事即理也，理即事也，未有無理之事，事外之理者也。然則今言心造，約義雖事，事必有理，故曰一者約理等，此猶通意而已。的論文旨，須知別意，蓋止觀本正明心具，而引心造為說，使向無此旨，而不作是釋，則引造示具，殊不相當，抑將令後學認造為具，非今所謂具也。夫今所謂具者，造即是具，非造而後具也，故特申之云爾。所以約理云者，符文之旨也；約事云者，順經之義也。抑據後結示，則立理所以攝事也，事由理攝，則事固有本，故可即事而觀理，此止觀所以唯從具示也。論從具示，而記兼言者，意如向說，是亦以事理趣造義云也。若乃以事理趣具義云者，則有理具修具之說也。夫惟理具修具，事造理造，文四義二，意唯在一也；意唯在一，非一非異也；非一非異，言意所不及也。

三千總別義

三千之言總別，其融攝之謂也。然三千之所以融攝者，由一性以顯其妙也。故覩諸法之融攝，則三千之旨得矣。但其旨不易明，故於是乎言之。蓋不二門有曰：總在一念等(云云)。夫總者，一切法趣也。別者，各當其名也。言總則攝無不盡，言別則舉無所遺。總有攝別之功，別有趣總之用。一即一切，一切即一，卷舒自在，無不可者，是融攝之相也。而特見於不二門者，則又述門之元意也。何者？蓋玄文十妙法相者，別也。止觀心具三千者，總也。撮十妙為

觀法大體，此十門所以攝別入總也。指要所以專約三千以言之者，由此故也。抑又得乎？荊溪曰：三千總別，咸空假中。又曰：塵身與法身量同等。即其旨也。是豈唯教門然哉？經固有之也。如淨名有所謂毛吞巨海，芥內須彌者，由菩薩住不思議解脫故也。而楞嚴所謂一為無量，無量為一，小中現大，大中現小者，由如來以妙明不生不滅，合如來藏故也。是則諸佛聖人，凡成就此不思議卷舒大用者，率由此道也。由是而知一性融攝者，總別之本也。三千諸法者，總別之末也。舉本攝末，則一一法皆法果性全體而作，故互趣無外也。由末顯本，則一一性咸空假中，故融妙難思也。是則全本為末，末即本也。全末為本，本即末也。未有本而無末，末而無本者也。事理體用，亦莫不然。圓頓教旨，法如是故。然山外宗家，以理為總，以事為別者，彼固建立如是也。委評已如指要。以今言之，是未知本末之說故也。果如所云，則總但有本而無末，苟無其末，於何而總乎？別但有末而無本，苟無其本，何以趣總乎？時人但知總即理以攝別，而不知別亦待理而趣總也。若分理以為總，則別無其理矣，別可無理乎？使別有其理，則總亦須有其事可也。總無其事，則一麤一獨而可乎？抑以理為總，是倒本為末也。以事為別，是得末失本也。如曰未喻，更以譬示之。此總別義，如帝珠之互映也。然則珠何以映？以其明也。明譬則理也，珠譬則總別也。然若以理為總，是以明為珠，明實非珠也。以喻合法，細窮遂之，彼無所逃其非，以乖法理當然故也。若乃四明則不然。事理三千，各論總別。總別之本，元由一性。一性融攝，總別相收。雖有事理之殊，竝指一念為總。又以此義而會本法，其旨亦爾。委如鈔文(云云)。今論之曰：夫既事理各論總別，則顯事理不二，得於圓宗即具之旨也。既而總別通於事理，則本末兼具，故無山外偏倒之失也。總別之本，元由一性，則未嘗獨指一念為總也。然亦有特而單指者，順文消釋耳。抑大體既正，雖單言可也。而竝指一念為總者，則又得乎從近要立觀境之意也。雖分二義，實無二體，總唯一念故也。是亦止觀輔行心具心造之旨也。若即此念而論二總者，當體性具，此理總也；約變造說，此事總也。二總既然，二別亦爾。故知二義但是趣事趣理言之不同，其所以總別則一而已。而或者乃言四明有多總別義，是豈知言者耶？且以之會本法者，則深符一家之釋義也。然本法約修性而定，論總別則通於事理，何得會之？曰：會其義也，非直以總別而會本法也。所以義者，即文有曰：此則從無住本立一切法，應知若事若理皆有此義是也。然則在本法則曰：如此四重，竝由迷中實相而立。在總別則曰：若事若理，竝指事中一念為總。所以一念為總，由即一性，故其義雅合也。而非直會本法者，蓋本即一性，一性即理，理為總別之本，非理為總也。要知總

別竝所立法耳。然而文作此問何也？曰：問且一往，答則不然，在文可見也。由是明之，四明所說無不合者，亦法理所當與也。故今但正兩家之說，則餘師異同之論不待言矣。

十種境界義

普賢觀經十種境界，天台略指而不詳明，故代後代人師遂多異論，然莫不以經文四種證相、六根清淨以為十境。但普賢一境或總或別，諸佛一境有取不取，及標指經文進否異耳。且皆意之說，亦何行取折中哉？故無得而評焉。而獨於意之中，竊嘗深求其致，乃有大異。不然，於昔聞者請試陳之。且天台正指此為十信之位，故玄文曰：普賢觀明無生忍前有十境界，即此位也。苟如舊說，則應將此十境竪配十信可也。不然，何以便指此為十信位耶？抑若果次第孰淺孰深、何前何後，而又感見證相與六根清淨間出何耶？然於十方諸佛境後，便得旋總持及六根淨摩頭授記，至於分身境後而又得之，淨六根後而再摩頭，此又若何？及結境界名，則普賢眼根皆言初者何耶？但此覈之，故知未可以此足十境而配十信也。然則今說宜如何示？曰：以今言之，即總前諸境直一最初境界耳，故得二皆云初，良有以也。以次歷於十信所證，則智有淺深、境有明昧，此其所以成十種耳。但經文詳其一、略其九，舉初而知末也。終無生、入正位，由後而顯前也。間多寶、於六根，竪中有橫也。獲總持、摩頭而至於再者，橫不妨竪也。故知定位無生之前境必具十，而橫竪對義旨當如此，以圓必具二義故也。經文繡密有如此者，不作此示實難疏理，學者宜更詳焉。

示陀羅尼行位進否

禮經曰：其先祖無善而稱之，是誣也有；善而弗知，不明也知；而弗傳，不仁也有。況乎吾祖智者，行位功德，法門深妙，其可弗短而傳之哉？自昔莫不以大師證位進否，為一疑難。蓋據大師行位，有本有迹，本固等妙相測之人也，姑置本而論迹。按別傳云：吾不領徒，必淨六根，為它損己，祇是五品耳。然而所證法門，則既得陀羅尼矣，且陀羅尼位當十信(云云)。苟以得陀羅尼為實，則五品應非耶？若以五品為當，則陀羅尼應濫耶？兩者若為定之？曰：如論其迹，當以五品為定，而所證者，荊溪四明。政恐此疑固嘗通之矣，而人不之曉，乃反授它文，立異義以為說，所以未善耳。今的准二祖之文，以申厥旨。其文曰：今舉三中之一，故云一旋。約位竪明，雖在六根七信已前，今通明之，乃在初心。乃至云：此則章

安述大師已證(此因釋位妙文)。而四明即曰：三陀羅尼，雖通初後，似位得之，其相最顯。文雖不正明大師行位，謂非述已證，則又不可也。但文相隱略，義或難見。今約二義申之，謂橫竪通別也。文直言竪而已，竪必對橫。又曰通而已，通必對別。文互現耳。意謂橫論則位位三種，竪論則對位前後。通義通於始終，別義對位如常(云云)。不然，豈有竪通之義門乎？然則大師以五品位得陀羅尼者，蓋竪中之通耳。以文會義，蓋可知矣。然復須究通別之所以也。今以義斷之曰：約觀體同故通，約位相顯故別。夫惟約觀體同，即釋籤有曰：此三祇是一心三觀，持一切法，通為總持。如云一空一切空等。又義例曰：五品即是觀行三觀，六根相似三觀，初住已去分證三觀。若別異之，則名復不同耳，其實一也。夫惟約位相顯，即四明所謂似位得之，其相最顯。以約十信之位，斷見思等，義顯故也。由是論之，進不違教門常途，退不失大師所證。斯其為正說也。凡餘文相，舊能釋通者，茲不復揀。

授安心法議

學佛之道無他，求其安心而已。然則心何以安？何以不安？曰：心源本自不動，何以安為？安之云者，為夫妄心流動，則不能復性，必使之安，而後性可復也。然則心何以動？曰：心亦未嘗動，為其一念忽迷，不達物我均為一性，故動也。於是能所彰焉，內外立焉，境界形焉。物苟立矣，心有以應之；心苟生矣，物得以誘之。而始心隨境轉，遂物攀緣。物有萬殊，而心亦萬殊。心必有事，事成則業興，業興則報起。此九界三道所以紛論而不息者也。原其所自，皆由一心之動，遂而至於膠固沉溺，流以忘返，殆不可牽復也。是果無以救之歟？佛祖垂世，亦必有道矣。此安心法所以授也。但法無虛授，隨器異宜，於是有等差焉。上者無心可安，無法可授，是謂安心。故須菩提問佛：應云何住？云何降伏其心？而佛直告之以應無所住。二祖求安心於達磨，則曰：將心來，與汝安。是皆無安之安，乃曰真安。非授之授，是為至授。安心之要，莫經於此。但上達之人不常有，故此法牢入焉。次則有心可安，亦有法可授。如吾宗教，以一心三觀，觀一念心，使不可以空得，不可以假得，不可以中得。外無一法當情，內則一心融泯。安於諦理，然後為至。此以理觀安心者也。或以四性推撿，一念起心，使不得自生，不得他生，不得共生，不得無因生，既皆叵得，了本無生，安於空慧，此以事觀安心者也。又摩訶止觀，以妙定妙慧，巧安其心，隨其機宜，則有六十四番安心不同。如玄句事法觀門，亦略有安心法可以修之，此皆天台示行者以安心之法。至於或傳口訣，或

示心要，皆安心法也。然則天台觀門，乃即心達於無心，雖據其中，不遺上下，此其所以悉備歟。又其次者，固有心矣，心不易安，必強為之制，嚴為之法，而後心可息也。此以息心為安，非安安也。若夫雖制而不息，斯為下矣。雖有是等差，苟善用之，皆足以安心息妄，而達乎本源者也。此玄文所謂禪亦如是，授安心法，如教修行，即得發定是也。豈如今之所謂禪，尚虛言而無實義乎。若然者，今之禪，非古之禪也。夫古之言禪者，猶得依言以體道，如說而操趣也。今之言禪者則不然，其為禪也，恢詭譎恡，言句窠臼，動以千百，而莫知適從，良難言矣。是則古之禪也純，今之禪也或欺而已矣。使古之禪施於今之人必無效，今之禪施於古之人亦無益，是今宜今之禪，古宜古之禪，禪無古今，宜之者人也。嗚呼，安得古人而與之議古之禪哉。

香華體偏說

二三子將事懺摩(翻云悔過)，因以所謂香華體偏為請者。余曰：此香華體偏之說，在用心而不在事物，在得趣而不在語言。汝欲以事物語言求體偏耶？然亦觀道一難會之說，頗有關於圓宗大旨，心境理趣，是不可不達也，因得以言之。而自昔乃以事偏理偏為說，又以寬廣即狹論之，是正就事境上說了也，豈所以用心運想之要乎？雖然，請先示彼說，而後以今意直指之。且昔之論者咸曰：一香一華而能偏法界者，事耶？理耶？言理則本偏，何假事為？言事則物豈能偏？或曰：事偏者，然則事何以偏？曰：理極故。事融意，用輔行，所謂理極事偏之語。或曰：理偏者，然則理何以假事？曰：理無所存，偏在於事故。又曰：竝由理具，方有事用者。極則曰：事理一念具足者。更有云云之說，要不過此耳。雖皆有文有義，纔言事偏理偏，則已是落他窠臼也。況於心境了無交涉，縱約事理言之，亦不當如自來之說。何者？且偏不偏皆事也，理則無偏無不偏，但可言所以偏者，由即理故。若直對事，以理為偏，而事不偏者，是又將事理作兩法說却也。若曰理則本偏者，祇如事，豈不然耶？如曰世緣起法，亦本無生是也。昔又論寬廣即狹偏者，或曰：寬廣，理也；即狹，事也。此固不然。或曰：廣狹皆事，偏則是理者，此說有可有否？可在廣狹皆事，不可在直以偏為理。今謂偏有廣狹者，正約事論，不可於理而言廣狹，蓋理非數量故也。但於一切法示偏，謂之寬廣；約趣一法上示偏，謂之即狹。以偏言之，則無廣狹之異也。此皆因舊評論之說，今意直指則不然。要之，事偏理偏，廣偏狹偏，皆法爾而然，何足論者？直饒論得徹頭徹尾，事圓理圓，依然香華自香華，我心自我心。若要教他偏去，未夢見

在。須信徧與不徧，總不干他事，道理亦不在香華上，祇遮數片之華，假此發用可也。如龍行雨得水相似，豈便向滴水上覓徧耶？若於遮裏見得，便識香華體徧所在，已是一時說了也。雖然，若未解者，更須為他指箇徧處始得。要知徧處，祇在自家心體。心體若徧，則從心所想六塵諸法，更不動一絲毫，自然稱性一一周徧，亦不須費力也。祇如此心，又何曾不徧？若謂今始徧者，則是本無今有，豈得為稱性無作之行耶？祇為從來不了此心性本周圓，為物所轉，一墮塵境，便成限礙。今但去其從前所有限礙底物，一切不留，使此心境如太虛空相似，自然復本周徧，便能稱此廣大神德妙用，作大佛事。亦見全心是法，全法是心，了無能想所想，亦無能徧所徧，自然心境一如矣。苟不能此說，其事不能徧，雖理又何曾徧？豈不聞義例有曰：諸法何嘗自謂同異，當知一切由心分別。例此而言，諸法何曾自謂事理，誰廣誰狹，誰徧不徧，亦祇一切由心分別而已。況此又非分別所到。蓋分別者，便是情想。但有一念，情想未盡，即不能周徧矣。直須如起信所謂離念想者，等虛空界，無所不徧。法界一相，即是如來平等法身。心體如此，方契得此理。若論此心，在初心行者，直是難到。然不可以難到故，使生退屈。云我是初心凡夫，如何便能到此玄妙境界？如此則是自作障礙也。又豈不聞祖師有言：子為學凡，為學聖耶？苟為學聖，則又曰：初心之人，以上品寂光而為觀體。豈可稱圓頓學唯心者，乃於此理却生退屈？要須聞深不怖，聞廣不疑，聞非深非廣，意而有勇。依圓頓教解，發起圓心，直要與此理相應始得。然亦不可容易。若不會遮箇道理，又如何說事理一心？祇如理一心，豈不是遮箇心體？既不會事理一心，又如何說皆如炎幻不思議，故我稽首心無著？祇如炎幻不思議，豈不是遮箇心體？既不會炎幻不思議，又如何說能禮所禮性空寂，感應道交難思議？祇如感應道交，豈不是遮箇心禮？既不會感應道交，又如何說我三業性如虛空？祇如三業性空，豈不是遮箇心體？既不會三業性空，又如何說口宣六根罪時，心存三種懺法？祇如無生理懺如何存，豈不是遮箇心體？既不會無生理懺，又如何說行則步步絕迹，誦則聲聲絕聞？祇如絕迹絕聞底，豈不是遮箇心體？既不會絕迹絕聞，又如何說生法二空，無生觀慧？祇如無生觀慧，豈不是遮箇心體？若更類通，終不能盡。且止於此，然則香華體徧，雖出此中一理貫之，則始自一切恭敬，終至坐禪觀慧，十科行儀，無非遮箇道理。會則徧會，不會則俱迷。更能得彼觸類長之，則又不止香華體徧之說也。雖然，忽若有人問此香華體徧，理徧耶？事徧耶？祇向它道：願此香華徧十方(云云)。

輔行普門子序略釋

大抵文字須觀主意。此既為輔行作序，故一序專以文字述作為說。所以破題便曰：宗虛無者，名教之道廢；遺文字者，述作之義乖。蓋先言偏尚之失，意為下述作張本。而曰宗虛無者，本非正行老莊。蓋言後世宗尚老莊之學者，因見老莊有拋提仁義、滅絕禮樂之說，以謂周孔名教之道可廢。曾不知老莊豈直拋提滅絕者？今且汎引屬對下句，以為興教爾。或者便謂此斥它宗，非也。豈有全未曾言述作大體，便以譏斥為事？恐非作者之意，亦為文之體，政不當爾。今得以正之。言遺文字者，此亦非正斥禪宗。蓋通言後世有失旨者，因見禪宗有教外別傳之說，以謂文字可遺，有乖述作之義。曾不知別傳之旨，豈真遺文字者？若如舊解，所謂癡人不足與語夢也。夫欲正教本，必始於吾佛聖人出世設教，故曰古先梵皇等。是知佛世赴機，滅後結集，莫不以言教文字為本。又況末代根鈍知幾，領會者鮮，則文字述作尤不可廢。廢則守愚，自甘於昏懵。雖欲論心，且迷教迹，卒於無所適從而已。故曰：至有止，其若是乎？窮年默坐，蓋向所謂失旨者，要知得失而已，政不必指名其人。而或者必欲強指名之，適足啟端爭論，今無取也。孰若使聞而自化歟？大凡智眼未開，而欲以己見明道，是猶未階捫象，而各陳乳色者也，不亦太早計乎？捫象乳色二喻，并出大經(云云)。故有所謂即心是佛，悟入之門；色不異空，本末(本空末色)誰迹之說？蓋將以此冥於絕待，復何施於章句乎？此其僻者之言也。然心是佛，色不異空，亦經語爾。今乃斥以為非，何邪？曰：經語固無失也，失在執此以弃文字耳。既知即心是佛，文字豈不即心而須棄邪？果達色不異空，文字即色，何得異空？棄文即是棄空，空可棄乎？以此考之，是與經語併成僻失。豈非大教陵遲，有斯異見？抑由迷於文字即離故也。故曰：蓋由未辨等，便知文字性即解脫性，解脫性即文字性。二皆亡離，則文字即道，尚不見文字可得，豈有文字為所棄乎？總持功深者，則文字有顯。總持之功，因教可以得理，又其可棄邪？夫是則文字述作，果不可廢明矣。此一家教宗，所以始於智者。從上付授，廣有記述，相沿說釋。至於荊溪，著述斯記，文字之作，可謂盛矣。故曰：惟昔智者，止凡十卷。誕敷玄德，大拯橫流者，蓋言大師示世，大敷此玄德，略如玄文所序十德，故能抗折南三北七諸師，一歸于正。有善禹之治水，能使溷濫橫流，得其道而朝宗于海，此其為功大矣。韓子所謂障百川而東之，回狂瀾於既倒是也。故曰咨覆簣於文思等。覆簣蓋喻始問道於南岳，而終得起一性已墜之宗，絕維所以喻已墜也。蓋西聖之道，振於龍猛，絕於師子，而大師復振起之，故云也。所以為宗源者，不出四句，

故曰命家作古等。夫以中論為師宗，則所承觀法也。以上乘為歸趣，則所悟法華也。所謂一宗傳持之道，舉在是矣，可謂得言之要也。威公宿植等者，相傳云徐陵後身，嘗陳五願於天台，今為異世孫，蓋不愆于素也。相沿說釋，遑恤我文者，當二威之際，緘授而已，其道不行。至左溪始弘說釋，雖欲述記以申斯文，有所未暇。遑謂暇也，故再[改-己+易]於毗壇。敭謂敷敭，毗壇蓋以處名，謂記主可以住斯。敷敭著述之事，亦左溪知其有在也。嘗言止觀二門等者，即記主嘗言之如此，且歎記之不可不述也。所以統萬行則止觀之道廣，貫一理則圓頓之功深。其法門如此，而文或舛訛，或同異，或邪疑者亂於其間，今古之說不一，是不可不辨正而申釋之。此記主所以細繹思慮，將以津導其玄流，使止觀之道不壅來世，此述記之志也。質而不野等，言文體雅得其所也。廣略之旨者，非止觀所謂廣略，蓋言經論說有廣略者，為被根性利鈍。今此文亦然，勝劣即利鈍故也。豈唯等者，此又言記之為文，有資解行及所以命題之旨。錯綜謂統總其所說，[(隱-工)/木]括謂條理其行相。[(隱-工)/木]括語出荀子。唯條理其行相，故三多之妙運遽階，謂速登寶所也。統總其所說，故一乘之玄覽斯脗(字應從月)，謂符合實理也。三多之義，說者不一。或以經言多供養佛，多事善友，於多佛所請問法要(文出般若)。或以三軌和合為一大乘為三多。或以三觀等為三多。言其皆攝法多也。此或得文，或得義，去取在人。或名相別有所出，以俟博聞(云云)。所以命題之旨，不出解行。故以岐路方隅示之，亦可謂善喻矣。要之，解如一目總覽，則無方隅之異。行如千里投足，不無岐路之別。始終天隔，言行一向異也。淺深隨類，言解亦有殊。此據序者一往之論。而曰建言輔行，以舉其全者，謂輔必有能所。即教為能輔，行為所輔。故以二字目之，則可以兼舉解行之全也。若夫圓頓解行，未始抗分。以解融行，則行亦無殊。以行驗解，則解亦淺深。解雖淺深，始終不二。此圓頓行解，所以俱妙也。故自遠方來下，此言記主以止觀之道，傳弘於世。故學者從之，得益者眾。良由道得人弘，故不孤運也。咨子末學等，謙己輒序爾。紀時可知。

山家緒餘集卷下(終)　鄭恭刊

宗門尊祖議

沙門　志磐　述。

如來聖人，以開權顯實，開迹顯本之道，化天下後世者，謂之佛。佛弟子以次傳道，為世宗主者，謂之祖。其實一道爾。故如來之將

息化也，以無上大法，付之飲光。飲光任持二十年，以付慶喜。慶喜持法宣化，亦二十年，以付商那。下而至於十三世，曰龍樹。始以文字般若，著所證三觀之道，曰中觀論。暨譯傳東夏，於是北齊以宿悟已證，立為觀法，以授南岳。南岳承其旨，悟法華，淨六根，以授天台。天台始立五時，張八教，用明法華開顯之妙，而大暢乎境觀之旨。時則有章安執筆，載為疏論，其道遂大明。法華天宮，繼世講演，嗣其法者，唯左溪。左溪門學，獨荊溪能承正統。述諸記以贊祖謨，則清涼異議，為之寢息。以文字廣第一義諦，則莫若茲時之盛。以故世之學者，取龍樹至例，為九祖以奉清祀，其有由矣。自荊溪以來，用此道以傳授者，則有興道(遼師)、至行(修師)，講道不絕。會昌多難，教卷散亡。正定妙說高論(外琇、竦二法師)，三世唯傳止觀之論。迨乎螺溪法運將泰(寂師)，天假吳越(錢忠懿王)，求遺書於海東，於是教籍復還。寶雲嗣興，敷揚二紀。而四明法智，以佛所生子，垂迹海隅。一家教部，毗陵師未記者，悉記之。四種三昧，人所難行者，悉行之。斯慈雲之極言也。當是時，有為異說者，如昭、圓諸師，世方指為山外，而法智獨擅中興教觀之名。自興道訖四明，凡八世，所以紹隆正統，而顯揚大教者，有在於是。是宜等而上之，用陪位於九祖，以尊大其道為可爾。然則今之宗門列剎，凡所以講天台、四明之道者，有能起龍樹至法智，通祀為十七祖，以並為之位，誠有見於後學尊祖重道之心也。謹議。

宗內尊祖議(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