CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

X59n1109

終南家業

宋 守一述　行枝編

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - 終南家業目錄
  - 教觀撮要
  - 三觀塵露
    - 前文
    - 第一引本文
    - 第二敘釋
    - 第三示立意
    - 第四決異傳
  - 答日本芿法師教觀諸問
  - 重受戒父
    - 初引據
    - 二立義
    - 三釋疑
  - 戒體正義直言
  - 四諍要論
  - 衣制格言
  - 論分部
  - 論僧體
  - 科釋雜心論出三有對文
  - 受緣重關
  - 論心用雙持犯結制罪
  - 辨二止并八九名義
  - 重釋事鈔持犯篇通塞文
  - 重答欽師境想問
  - 枕然夢庵持犯四難
    - 前文
    - 雙單難辨
    - 止作難明
    - 事法難顯
  - 徵顯定道二戒
  - 略辨正用相從
  - 略議第七非體

    - 辨略教結犯
- 卷目次
    - 1a
    - 1b
    - 2a
    - 2b
    - 3a
    - 3b
- 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。

終南家業目錄

四明　鐵翁宗師　述

門人　行枝　編

上卷
教觀撮要
三觀塵露
答日本芿法師教觀諸問
中卷
重受戒文
戒體正義直言
四諍要論
衣制格言
論分部
論僧體
科釋雜心論出三有對文
受緣重開
下卷
論心用雙持犯結制罪
辨二止並八九名義
重釋事鈔持犯篇通塞文
重答欽師境想問
枎然夢庵持犯四難
徵顯定道二戒
略辨正用相從
略議第七非體
辨略教結犯

No. 1109

終南家業卷第一

教觀撮要

吾祖弘律，以妙觀為本。蓋準律中，佛制比丘觀念對治，方能入道，故曰常爾一心。念除諸蓋，違則結犯。但律中觀念，皆屬權

少。祖師克究佛懷，深符開會，直依攝大乘論(皈敬儀引)：知塵無所有(空觀)，通達真(真諦)；知唯識有(假觀)，通達俗(俗諦)。若不達俗，無以通真；若不通真，無以遣俗。以俗無別體等義。(上顯真、俗相即為空諦，空、假不二為中觀。)立中道妙觀為出家學本。於事，鈔：沙彌篇及業疏受戒篇並云觀事是心等，言事即總十界依、正色、心等法。蓋是唯心本具，全心變現。事即俗諦，心即真諦，心、事不即不離即中諦。如此觀事，豈思議哉！使自沙彌便開妙解，達事是理，全性成修，凡所進用，俱成妙行。又於鈔疏懺六聚篇乃云諸法外塵本無實唯有識此理深妙等，上句真諦，下句俗諦。俗不離真，真不離俗，不即不離，即是中諦。(在所為三諦，在能為三觀。)三諦之法，微妙圓融，故云深妙。會上兩文，其義即一。是則一心即三諦，三諦即一心。若以一心為能觀，則三諦並屬能觀，為之一心三觀圓融妙觀；若以一心為所觀，則三諦並屬所觀，為之一心三諦圓融妙境。境、觀俱明，能、所互照，無能、所中能、所歷然，無差別中差別宛爾。復於歸敬儀中，能敬無非三業，所敬莫過三寶。於篇篇事事之下，令理事圓融，真俗並運。(上明觀訖。)立觀既妙，在教必圓。此宗云教，無非律乘。若據教限，律是偏少。究佛本懷，諸有所作，常為一事。百千方便，曲功調停。皆佛權謀，隨他意語。至終法華，方暢本懷。開決偏小，即一佛乘。涅槃扶談，終顯佛性。自昔傳律，全昧歸源。唯我南山，高懷卓朗。判釋教門，空有無濫。別準二經，開扶妙旨。直顯戒律，即是圓乘。點顯境緣，及受隨行。皆即一心，無非唯識。唯心教行，豈不圓妙。今更略引諸文，使學者知其教也。(下引戒法處，即指於教也。)如事鈔指戒法云：法界、塵沙、二諦等法。法界乃戒法之體，塵沙乃戒法之數。若以法界為境，應須了境即是二諦。三諦之法，非界言界，故云法界。當知戒法，乃於法界理上，假名建立，故有差別。數等空塵，又若河沙，故云二諦法也。所謂諸佛說法，常依二諦者是也。二諦非即非離，強名中諦。故一一教門，皆三諦圓融微妙之法。故又續云：測思明慧，(觀妙。)與妙法相應。(教妙。)測思，能受心也。妙法，所受法也。以微妙心，受微妙法。能所體同，即一實相，故曰相應。鈔中又云：所發戒相，乃有無量。(乃至。)若隨境論，不過情與非情，空有二諦。滅理涅槃，佛說聖教，文字卷軸，形像塔廟，地水火風，虛空識等，法界為量，並是戒體。此文以法界結上諸境，則一一境皆微妙法界。依法界而制諸戒，則法界是戒法之體。故云並是戒體也。要使受者以法界心緣法界境，受法界法，只一法界，無異法界。能、所泯亡，究竟一相。故得鈔文又云：深戒上善，廣周法界。(文)戒法若非體是法界，何得云深？何云上善？況鈔序首云戒德難思等，此文雖歎戒功，由體微妙，故功用難思。學

者不能如此推究，以致屈抑教門，情切哀痛。又業疏云：智知境緣，本是心作；不妄緣境，但唯一識。(文)境是塵境，緣即戒法。境與戒法既唯一識，唯識即是三諦圓融妙理。境豈不妙？法豈不圓？亦欲受者識源達本，圓發上心，圓納三聚，圓成三行。故疏又云：常思此行即攝律儀，用為法佛清淨心也。此行即小法，律儀即大乘，法佛即果德。即小是大，即因是果。小、大，因、果，即一淨心，無差別也。故疏復云：大、小俱心，律儀不異。義極明顯。圓文妙義，具在諸文。學不究心，鮮能知要。吾祖教觀，幾至掃地。余曾釋圓教五門及答日本芿師疑，並三觀塵露等處，輒以管見發揮聖言。但恐文繁，學者難曉。今撮要義，別書一紙，庶易流傳，為廣究之蹊徑耳，即非沽譽要名也。深願同門精研博究，一、益自己，二、化他人，二、皆契實，無忝其裔。淳祐壬寅佛忌前一日，華嚴閣下出

三觀塵露

吾祖南山澄照大師，跡示四依，位階上地。妙明一實，洞徹兩乘。預譯場而辭翰推尊，敷講席而天龍拱侍。慨律藏實佛法命脉，軫戒德乃定慧依因。歷三生而偏志弘揚，抗六師而廣文流演。雖舉宗而持犯為正，在進修而理觀兼明。或令福智雙行，或示化制同稟。通依兩典，總列三階。義趣該羅，文辭簡略。管闚曷既，膚受何窮。唯靈芝記主大智律師，妙賾真源，深研理味。律遵南阜，而教領南屏。位隱西湖，而道聞西竺。廣明圓行，妙演觀文。辨枅淺深，輝映今古。(守一)忝繼學徒，謾尋文相。愚情有擁，略義伸明。仍決異傳，少資己解。自愧斗筲量窄，螢焰見卑。雖竭精誠，焉能盡理。猶塵露之於山海，故題曰三觀塵露者矣。大分四科。

初引本文
二略敘釋
三示立意
四決異傳

第一、引本文

事鈔(懺篇)云：一者、諸法性空無我，此理照心，名為小乘。二者、諸法本相是空，唯情妄見，此理照用，屬小菩薩。三者、諸法外塵本無，實唯有識，此理深妙，唯意緣知，是大菩薩佛果證行。故攝論云：唯識通四位等。又(事鈔沙彌篇、業疏受戒篇)同云：一者、

小乘人行，觀事生滅，知無我、人、善、惡等性。二者、小菩薩行，觀事生滅，知無我、人、善、惡等相。(業疏云：觀事是空等。)三者、大菩薩行，觀事是心，意言分別。故攝論云：從願樂位至究竟位，名觀中緣，意言分別為境。又業疏(懺篇)云：小乘極處，人、法二觀。對我觀析，唯見是塵；對陰求之，但唯名色。求人求法，了不可得，是為空也。大乘極處，空識為本。初淺滯教，謂境是空，了境本無，性唯識也。(淨心誡觀、歸敬儀廣明理觀，故不盡錄。)

第二、敘釋

分二：初、敘略意。詳上諸文，莫不以三位極理，示於觀體。至於心境行相，在文皆略，備載攝論及道整禪師。凡聖行法，當時盛行，是故諸文並指如彼。整師之文，近世已亡；攝論之義，晚學難曉。靈芝諸記復指天台摩訶止觀，是可投心。良由此宗疏鈔正明持犯，定慧資修，理須旁示，恐亂宗途，故不繁廣。
次釋文相。就文分三，即境、理、人也。
一者示境，三觀皆云諸法，及云觀事。若對機見，須分廣狹。前之性空，小機見狹，六凡五陰，為諸法也。後之二觀，即指十觀，該及三世，為之諸法。又復動心即事，有念皆法，諸法及事，通收內外。至於取境成業，無過妄計。前二云我人，後一云意言，皆妄計也。捨疏就親，正指妄計為所觀境。故記云：三理照之，乃知顛倒，但有妄計。又云：但破妄計。又云：謂觀念性等是也。(上示境竟)二言理者，理即觀體，亦諸法體。若就文指，即性空、相空、無我，及唯識是心等是也。雖分節文，相有境理之殊，其實句義連綿，諸法即理，不可分異。須知諸法唯是一心，究竟圓明，平等一相。妄計自障，貪著輪迴。如來隨機，或說諸法皆空，或謂唯一實相。小乘機劣，認空為極。其間鈍者，推析法性，方見空理。利者，體法即空。後大乘中，然有一類，雖發大心，未窮心本，亦但認空以為極理，了相即空，與前為異，志願弘大。故云：菩薩修唯識者，不無利鈍。鈍者別修，從假入空，方達中道。利者圓入，初後一如，因果皆妙。後更引明，
問：性、相二空，唯空人、我，兼空諸法耶？鈔文但云無我，不言法空，請為明之。
答：文中具明，何不詳耶？初云諸法性空，此空法體性也。復云無我即空，我人執性也。次云諸法相空，此空法體相也。復云無我即空，我人執相也。又云觀事生滅，法空也。知無我人，人空也。是則性相二空，具兼人法。業疏甚明，記文更顯。又復人法之義，諸

文廣陳，學者自知，茲不繁累(決異傳中又略釋之)。須知在境為人法二執，在觀為人法二智，在理為人法二空也。
問：性、相二觀，鈔文皆云生、滅，如何分異？
答：初則見相如實，從緣生滅；次則見相如幻，空花水月，虛生虛滅。初則生滅是實，次則生滅是空。故業疏云觀事是空者是也。文云：外塵本無，實唯有識。此之二句，即是三諦圓融，中道妙理也。塵即諸法，皆六塵故。對於凡小，不了心源，故云外也。本即元本，無乃理體，實謂不虛，唯乃訓獨。本實二字，顯知其的。今作三義，釋此二句：一、克體釋。一切諸法，從本以來，若體若相，泯跡亡形，究竟如空，微妙莫測，即一真如，無非實際，故云外塵本無。蓋是唯心本具，全心發生，法法皆心，塵塵即識，究竟指示，故云實唯有識。識是圓理，體亦本無，是則無即是識，識即是無。且就諸法體上，強言於無；諸法相上，假立言識。無乃識之體，識乃無之相，不即不離，復不思議，故言妙深也。二、遣情釋。言本無者，遣著有計。本無雖空，空非偏空，有識假立，即是妙有。不著二邊，不離二邊，即是中道，故云妙也。三、修顯釋。據梁攝論，方便位中，先以依他性遣分別性，見一切塵空。然無體，但有意言分別，故云外塵本無。翻分別性為無相性，此中言無，但見塵空(即空觀成)。依他性體雖是唯識，申 智未利，但見似像。以真實性遣依他性，真實性漸顯，依他性漸消，然後一切法似名似義及似唯識，無所從生，滅意言分別，得無分別智。翻依他性為無生性，此中言無，正示識體(乃假觀成)。真實性體即實相，本無可翻。欲顯體妙，翻無性性，言無性之性，顯空即識也(即中觀成)。此方顯出唯識圓妙覺，方見極圓。上論次第，非今立意。真俗並運，空假即中，三性圓修，初後俱妙，是今宗旨，如下更明。
問：文唯二句，何見三諦圓融、三觀圓修之義耶？
答：外塵本無，即是真諦，亦即空觀。實唯識有，即是俗諦，亦即假觀。識即是無，空不離假，不即不離，名為中道。是知立觀，唯據三諦圓融中道妙理。故文結云：此理深妙，豈不然耶？正準攝論(敬儀中引)云：知塵無所有，通達真。(真即真諦，知無即是空觀。)知唯識有，通達俗。(俗即俗諦，知識即是假觀。)若不達俗，無以通真。(上謂通達真時，必先達俗是空。)若不通真，無以遣俗，以俗無別體故。(上謂通達俗時，必先通真即俗。)前二句分示觀境，後二句正顯圓修。吾祖依此論文，建立圓觀。鈔又云：觀事是心者，此句即總三諦，即示妙理也。以由一切境事，即是唯心，緣生故空，一切皆假。事既即心，空不離假，豈非中道乎？若了此義，則境觀皆如，因根俱妙。在境為中道妙境，在理為中道妙理，在觀為中道妙觀。斯則祖師括約論中圓義，以立圓觀，用被圓修。始初發心，終至究竟，妙達意

言，無非中道。故云：從願樂位，至究竟位，名觀。中緣意言，分別為境。(有約他宗但中釋此中義者，蓋不究論文，不達祖意故也。)論中更有圓義，今略引明。論以金藏土，譬於三性。(分別、依他、真實三性。)天台云：攝論如土染金之文，即是圓意。(文)斯則論中願樂、方便位中，三性圓修之義。論又云：菩薩有二種：一者、凡位，二者、聖位。從初發心訖十信已還，並是凡位；十解已上，悉屬聖位。(十解即十住也。)此亦論中初住破惑證聖之文也。論又云：於一切法實唯有識理中(意言)分別生等。此亦論中圓義也。理中意言即體內方便，理即妙理，中即中道。意言分別即初位觀境，便達中道妙理，豈非圓修義乎？歸敬儀中立圓觀已，假設外人難云：吾聞真、俗並觀，登住方修，如何下凡僭地上聖等？(此指十住名聖，十信已前名凡。)初師自答云：發心畢竟，初、後心齊。乃至不可執文，便乖義實等。若據此文，則十信已前從初發心便修圓觀，與後無殊，即同前引。論云：從願樂位至究竟位等，義無別也。如斯略示，則顯疏：鈔立觀，並準論中圓義，以被圓修也。近世諸師不善討論，妄謂文中外塵、識有及意言等乃願樂位中所修觀相，不應通於後位。蓋彼論於此位中修影像唯識，正觀意言，遣伏外塵，至見道位，方達中道。此乃諸師執文釋義，甚抑祖懷。然不知論中具有圓、別二義，通被利、鈍二備。願樂、意言、遣塵等文，乃鈍修歷別義也。疏：鈔所立唯據圓文，如前略引，義實昭然。却於歸敬儀中備明圓別、利鈍、修進、遲速，悉準於論，如下引明也。文云此理照心、照用者，理即觀也。理是能照，心之與用，皆所照也。

問：資持云：若於時中觀心為要，若善若惡，三理照之。是則三皆照心，何獨初觀耶？

答：良以機有利鈍，觀照乃殊。雖皆照心，通局有異。二乘機鈍，唯觀妄心，遣我人執。縱有事用，但照此心，令妄不赴。至於果上，設或利他，亦唯照心，住空寂理。故資持云：二乘住寂，故但照心。小菩薩行，機當次利，雖亦照心，不唯專守。利他志廣，事用乃多，常照事用，當相即空。故資持云：菩薩涉事，故云照用。有人云：前空我人妄計之情，故云照心；今空五陰假用和合，故云照用。如斯之義，恐為未然。須知相空，亦空我人妄計之情。豈不見鈔云：知無我人善惡等相。又云：本相是空，唯情妄見等。達者更詳。

問：後唯識觀何不云照？

答：前二根鈍，作心對照，然後方空。後乃利智，深解妙理，遮照絕待，能所圓融。

何待照耶？若爾，資持那云照之？

答：此且一往總示，三皆云照。至後唯識，雖有照義，智解既妙，非照而照。故照而常寂，寂而常照，故不立照名也。業疏云：對我觀析，唯見是塵者。記云：我即法塵。須知法塵有二：一者、落謝五塵，二者、心數法。我、人妄計，體是意思，即心數法，故屬法塵。或可塵即是境，對境觀度，境落法塵故也。有人云：我、人乃於色陰塵大體質上，橫起執情。今求我、人，本無有體，但見色陰塵大而已。次以法空，求色陰塵大，及餘四陰，但見名色。(彼文)識者更詳。

問：觀之與理，何以分異？

答：克體言之，觀即是理，或分因果。能所之殊，不無其致。在因名視，在果名理。又復觀是能觀，理是所顯。

問：觀之與行，亦何以分？

答：觀是極理，體絕言思。行即行心，造修履踐。觀無行而無以顯，行無觀而無以成。解行兼濟，如目足相資也。

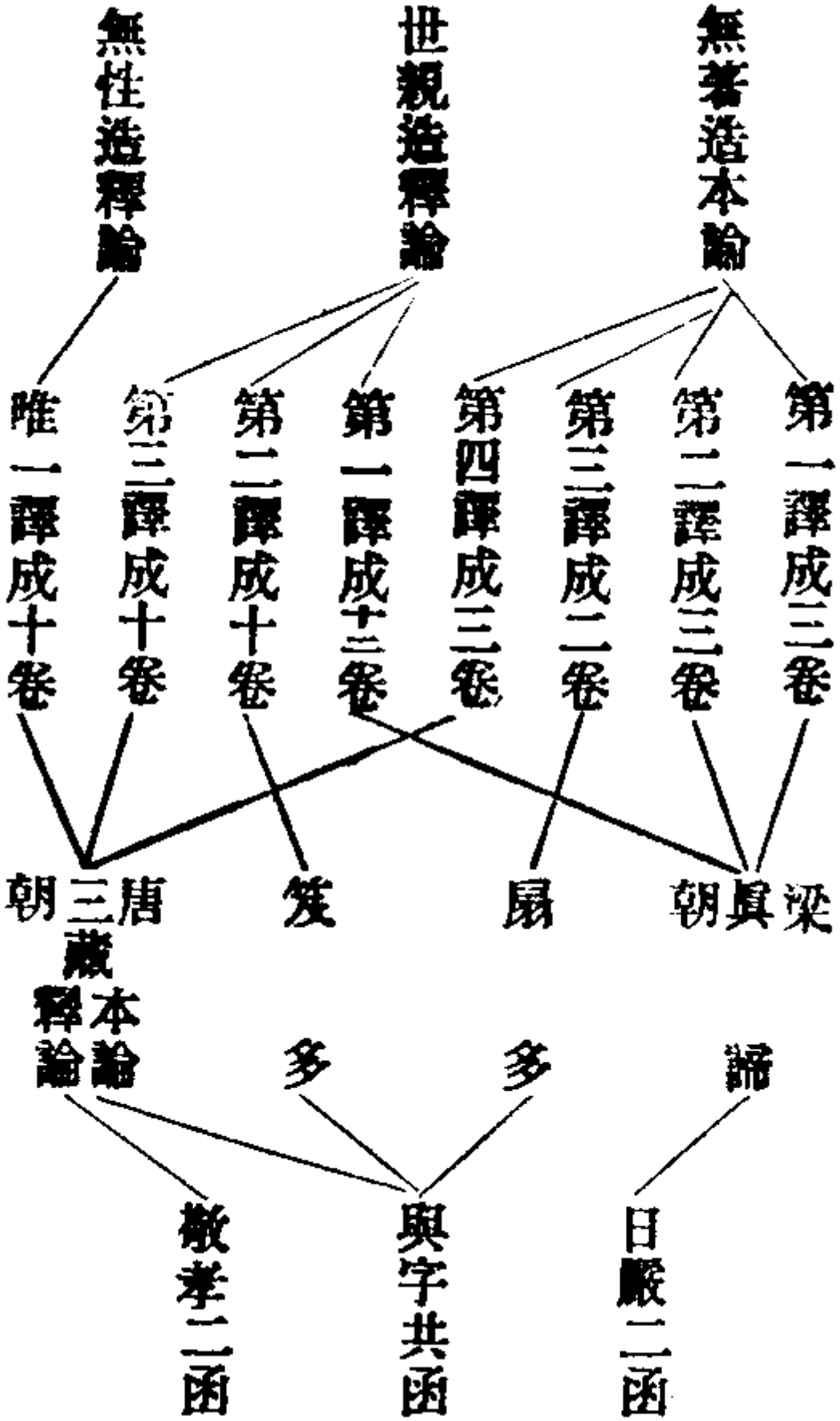
(上示理竟)三者指人，即三乘也。初觀言少乘，通收聲聞緣覺。後二云菩薩，復分大小之別。

問：小乘菩薩等文中，或似修觀行人，或舉果人，彰理如何定當？

答：若據疏鈔懺篇，克體立觀，唯據極理。如云然理大要以此三理等，故舉三位果人以彰三理深淺。後位菩薩、佛果乃重示者，一、顯非偏，二、彰圓極也。若沙彌篇(疏見受戒)約行示觀，故小乘菩薩即修觀之人。如云一者小乘人行等，豈不然耶？記釋懺篇云：持舉深位以彰理妙，不妨令轍。

問：如文所示，觀據極理復名聖業，深位可修在凡無分耶？

答：觀雖是理，行通凡聖。如小乘人必先聞空理，故用空觀歷諸行相，行微觀昧見理未明，故位在凡行但屬事，觀明理顯即證初果，觀方契理行名聖業。後唯識觀四位通修，若圓機上達用觀見理初後一如，如攝論中十住名聖，自此以後並名聖業。若鈍士利修於前願樂，雖觀空有未見中道，猶在凡位入見道去，方得稱聖行名聖業。文召理觀名為聖業，何妨修奉自通凡下(上示人竟)？又云：攝論乃示後觀所出也，本釋多譯作圖示之。


無著造本論
第一譯成三卷
第二譯成三卷
第三譯成二卷
第四譯成三卷
世親造釋論
第一譯成十三卷
第二譯成十卷
第三譯成十卷
無性造釋論
唯一譯成十卷
梁
眞
朝
扇
笈
唐
三藏
朝
本論
釋論
諦
多
多
日嚴二函
與字共函
敬孝二函

問：如上多譯，今依何本？
答：梁朝真諦譯本，是今所宗。
問：何處文明宗梁攝耶？
答：吾祖所立圓觀正本，梁攝知塵無所有，通達真等文。又鈔云：從願樂位至究竟位等，亦出彼論。若是唐攝初位，名勝解行，彼謂一向隨聞生勝解故。梁攝初位，名願樂，亦名信樂。論云：依此境界，隨心信樂，入信樂位。文云願樂，宗梁明矣。若唯識論五位修證，與此不同。
問：梁、唐兩攝，唯識等論當時並行，祖師何意唯宗梁攝？
答：諸祖宗承，各有主意。如天台示觀，乃依中論。然唐攝等論，南山同時，翻譯方就，承用者稀。真諦所翻，理圓行妙，深契祖懷，故所承用。
問：三觀之立，通依兩乘，何得後觀唯專梁攝？
答：理觀行相，經但泛明，故諸論師廣遵眾典，自成一家，示體立行，條流有歸。故今所宗，通則一代大乘，局則梁朝攝論。前二觀行所本之教，於後決異傳中略辨明之。

第三、示立意者

又二，即通別也。初通意者，吾祖宗闡毗尼觀，明極理者，深有旨焉。蓋由佛所設教，下至三歸十善，莫不被三乘修學，為成出離之益。況律令比丘，衣食四儀，語默動靜，常爾一心，念除諸蓋，違則結犯。又戒疏云：為道制戒，本非世福。戒乃事行，非假理慧。何云為道？且為道之言，義該深淺。若據毗尼教限，則曰為求四果故，制增戒學。若究佛懷，為成一實。祖師弘闡，亦本聖心。若不然者，何以逃數寶之訶，得免徒勞之責乎？但以教為機設，機有利鈍，理有偏圓。略分三位，以顯教殊。的詳祖意，唯在不偏性相，圓修唯識。庶使出家五眾，受(納體)隨(持奉)諸行，日用軌儀，一一皆與圓理相應。一家部文，示觀明理，導於受隨。義見諸文，故略引之。故事鈔云：測思明慧，冥會前法，與彼妙法相應。及令發心，唯明上品。且上品心，非理觀而何？又業疏云：智知境緣，本是心作。不妄緣境，但唯一識等。斯並示受者，令以妙觀融會前法，能所一如，究竟微妙也。又顯隨行云：希思此行(即篇聚小行也)，即是三聚(即大乘圓行也)。又云：今識前緣(此指已受篇聚戒法)，終歸大乘。故須域心於處(以一實妙理為指皈之處。)又通括教源云：意唯拯拔一人，指歸為顯一理。斯乃用實相慧受小戒，即大戒；以實相慧持律行，即妙行。智解既明，法無不妙。正如智論以八十誦即尸羅波羅蜜，勝鬘以毗尼即大乘學，大集謂五部雖異，不妨諸佛法界

涅槃。斯則皆以戒律為一乘妙行，不由妙解。何由然乎？亦如天台止觀云：用中道慧，遍入諸法。故經云：式叉！式叉！名大乘戒也。荊溪云：以此中慧融一切法，故使一止一作，無非法界等。須知法華、涅槃之後，凡有弘闡，判教淺深，絲毫不濫；被機修奉，大小融通，無不圓妙。故知吾祖弘律，以妙觀為宗，亦由不此。斯是吾輩用心之處，不可不明。多見講學不善深究，屈喪祖懷。故略敘引，不覺繁累。次別意者，事鈔及業疏懺六聚篇中，廣明化、制、行、儀，盛羅理、事、懺、法。制唯羯磨，則獨據律文；化兼理、事，則通遵經、論。復於理、懺具陳三觀，使化、制俱遵，理、事並運者矣。又事鈔沙彌篇及業疏受戒篇，廣陳凡、聖行、法，該列福、道兩修。復上於聖道行中，備明三種理、觀。意使初心修奉，有從域心得處；出家學本，義不虛設也。

第四、決異傳

又二，即總、別也。初、總決三觀者。

問：有人云：南山教部但通律相，那示觀法乎？此說如何？

答：不然也。如靈芝云：三藏為一人而設，三學為一人而修。又云：據行則雖通兼濟，在教則各有司存(文)。焉有出家修道，而但專一行；撰集流通，而不明理事乎？但以據進修而必須相資，在弘通而用分旁正。諸祖疏鈔，莫不皆然。又如四分等諸部律中，明五停、四念一切行相；又涅槃等諸部經中，列五篇、七治一切律事。斯蓋如來說法被機，理須通示。至於諸祖，約教判文，義有條貫。若律中示定慧等行，判為隨律之經；經明戒律之文，判為隨經之律。如斯攝屬，行有所歸。然今一家，約教釋文，則唯歸律藏；被機修奉，而觀行兼明。苟若各專一隅，何為高達者乎？

問：輔行云：南山亦云無生懺法總別三種(如前所列)。乃至云：南山此文雖則有據，然第一判屬小乘，小乘且無懺重之理，況復此位已隔初心？第二第三復屬菩薩及以佛果，凡夫欲依，措心無地。乃至云：判位太高，初心無分，高位無罪，何須列之等(文)。此文傳久，其義如何？

答：荊谿尊者一代宗師、人天眼目，教門抑揚無非利物，豈悠悠者而可議哉？然晚學相承故多妄說，既忝學徒無宜緘默，今略敘明，知我心者無咎加焉。初云小乘無懺重理者，此語自謂依律羯磨懺初篇罪，不復本淨，故云小乘無懺重理。彼以此義而行立觀，兩無交涉，蓋不曉化制之殊也。

問：律有羯磨，許懺初重，何得言無？

答：祖師云：就律文中，懺重之相，雖非足數，有可収理，盡形學悔等。靈芝云：律開懺者，為同財法，及障來報。若望壞體，無任僧用，不復本位，猶同不懺，故云無也。非謂不許等。
問：懺之既淨，何不足數？
答：事鈔云：懺本清淨，理當足數，如得作說戒、自恣、羯磨等。但由情過深厚，不任僧用，故云來否隨意也。
問：既不足數，開懺何為？
答：若不求懺，財法兩亡，僧須滅擯。由懺淨故，得入僧中，同於財法，但不足數。又除九百二十一億六十千歲地獄之苦，頓然清淨，豈得無益耶？
問：上引荊谿謂南山小乘理懺不滅，重罪立之無益，其義如何？
答：荊谿意謂欲滅四重五逆之罪，須依普賢方等大乘理懺，故行此位立而無益。然不知四重等律制之罪，設依大懺亦所不滅，小教無生不滅可知矣。而荊谿不曉南山立意，妄為破斥。然南山依律示六聚懺法而懺制罪，據經列三位理觀為除化業，意使化制雙行罪業俱遣，何曾獨以空慧而懺四重耶？今更因明化制犯懺相須，略分二意：一者犯意，二者懺意。言犯意者，且婬殺等過體是十惡，本有之愆化教亦禁，佛為出家又加制約而成篇聚，五眾有犯，一違本有化業，二犯篇聚制罪，故鈔云重增聖制者是也。二懺意者，祖師云：佛法東流，行此法者亦小，縱有行懺則棄小取大。依佛名方等而懺者，余意之所未安，由心懷厭忻未合大道，但篇聚則依教自滅，業道則任自靜思。又鈔云：五眾犯罪則理事兩緣，事則順教無違唯識，理則達妄外塵本無。記云：事則順教者，謂作律懺歷事緣境，常照起心知唯本識，隨緣流動趣向於理，故云無違唯識也。又云：達法皆真何妨泯淨，了真即用豈礙修行？是故悟理則萬行齊修，涉事則一毫不立，自非通鑑餘復何言？又云：化行二教罪懺相須，若唯依化懺則制罪不亡，若專據制科則業道全在，故當化行齊用則使業制俱除。
又問云：若依理事懺已，制罪滅否？
答：滅否難知，須準教判。化滅心業制懺，違教准知，制罪不滅。
(上資持文)
問：化懺觀成，道圓業遣。若制罪不滅，應更墮獄耶？
答：上云制據違教，設證聖位，亦須懺悔，焉有聖人故違佛制？阿難道證四果，懺七吉羅，可以准知。且阿難既經開顯，已達中道，豈同愚小耶？又據大教，觀成理顯，如翻大地，罪業皆枯，豈有制罪而不清淨？但是違教，理難覆藏。又復先犯戒失，今雖階聖，還依律懺，復本戒體。又復妙解既發，備修萬行，豈有過犯而不求懺？吾祖雙立二懺，正被圓機。若鈍劣者，事尚不同，何能合理？

若據天台諸文，三種懺法，皆滅制罪。及荊谿記文，各詞異辭，今略引之，以通大見。光明文句云：作法懺成，違無作罪滅，而性罪不除(云云)。取相懺能滅性罪，違無作罪亡(云云)。無生懺能除無明，如覆大地(云云)。止觀云：事懺懺苦道、業道，理懺懺煩惱道。文云(虛空藏經文也)：犯沙彌戒，乃至大比丘戒，若不還生，無有是處，即懺業道文也。眼耳諸根清淨，即懺苦道文也。第七日見十方佛，聞法得不退轉，即懺煩惱道文也。又百錄通示三懺云：四重五逆，若依大教，則許懺悔等(文)。然上天台諸文，乃准虛空藏經，依化教理事行懺，並滅制罪。至荊谿文中，初決作法不滅制罪，不堪足數。次決取相無生，可滅可足。亦因略引，又加隨決。輔行引虛空藏經云：若比丘至心方等，誦陀羅尼一千四百遍乃一懺，如是次第八十七日行道。若諸菩薩八百遍一懺，六十七日行道。(乃至)尼眾須大僧為主，如是懺者，皆論夷罪。犯此罪竟，佛法死人。今復清淨，戒體還生。悔法若成，罪無不滅。(上依經示，下彼自決。)然小乘教門尚不開懺，雖曰還生，無任僧用。沙彌犯已，懺成進具。大乘所許，事可通行。倘聽大僧招姦來詐，實梁誠制足，數無文信。大小區分，聽制條別。小無懺重之說，仍成重罪未亡，安用大教懺夷，以足小乘僧數？依大懺已，內進已道，何須混濫，以惑時情？又引虛空藏云：知法者須教八百日塗廁，日日告言：汝作不淨事，一心塗廁，勿令人知。塗已洗浴，禮三十五佛，苾虛空藏名，(乃至)文殊、普賢為證。白四羯磨，如前更受。此亦是犯重失戒之文。若不失者，如何懺已，令其更受？(上並荊谿決作法懺不滅制罪之文。)彼又引經云：虛空藏頂有天冠，冠中有如意珠，冠中有三十五佛，現是菩薩，結跏趺坐，或時現作一切色像。行者若於夢中，若坐禪中，見此相時，以摩尼珠印，印行者臂上，作罪滅字。若得此相，還入僧中，如法說戒。若准此意，足數可矣。故付法藏中，滅重罪已，時人名為清淨律師。(已上是荊谿決取相滅制罪也。)今曰彼見經中云：若得此相，還入僧中，如法說戒。更決取相，能滅制罪，可以足數。然恐經中，乃謂得相好已，化滅制輕，可容同法。而云如法說戒，未必便應足數。又引付法藏文，切詳彼文，恐是依律羯磨懺已，名為清淨。雖名清淨，未必足數。彼又云：凡下欲用大乘懺重罪者，當依方等、普賢觀等。(已上是荊谿決無生滅制罪也。)今曰彼意，欲以大乘理懺，通滅化制之罪，便為清淨足數，諒恐未然。如前引示，可以自明。

問：制罪滅否，如前可曉。未知依化教理事二懺滅業道罪，其相如何？

答：天台懺分三種(作法、取相、無生)，南山悔列二科(理、事)，文義深廣，卒難道盡。略而言之，事但伏業，理可除愆。但教有偏圓，

懺分大小。大則觀妙理圓，見罪邊際，無非一實。初心分見，妙覺極圓，懺悔位長，諸文具廣。小乘觀顯，寘罪叵得，但免惡道，不無別報。故業疏云：若論別報，無學未免。故有貫惱之苦，碎身之痛，獄火燒身，餓饑切體等。若爾，小乘觀成，業不盡遣。是則南山性空一位，立之無益。荊谿之斥，理有可從。答：如前已決，何為再問？蓋彼引語斥文，不明化制，一不可從。小乘理懺，雖非究竟，經論所載，理須引示，令識偏圓，指歸得處。天台亦云：亦有觀空懺，即真空也(見百錄文)。彼不究此，二不可從。南山約教立觀，雖分三位，結勸指歸，唯在唯識。敬儀誡觀，廣明妙解。已上略引，可以自知。彼又不究，三不可從(已上斥初二句文竟)。輔行又云：況復此位，已隔初心，乃至初心無分等。今決此文，總有二失：一者不究南山教門，被機無局；二者不曉文中，舉人顯理。今略引文，決令無壅。且此宗墳典，理事行儀，結勸指歸，並令下凡，隨心忻慕，修捨有從。焉有立觀，而獨被深位，不為下凡乎？如事鈔云：以此三理，任智強弱，隨事觀緣等。歸敬儀云：聖道遠而難希，淨心近而易惑。為山基於一簣，為佛起於初念。故萬里之剋，離初步而不登；三劫之功，非始心而罔就。是知行人發足，常步此心等。又云：發心畢竟，初、後心齊。唯識四位，凡、聖通學。今則在凡不學，何有剋聖之期等。又云：此解微妙，唯聖達知。位在下凡，不宜不解，不修習也。請觀上文。豈祖師立觀，唯被深位？觀位階降，理、事淺深，具在疏鈔。敬儀等文，非積學而莫盡玄微也。(決初失意)。又事鈔云：然理大要，不出三種。又云：以此三理等，則知立觀乃據極理。故舉三位果人，用彰三觀分齊。意令初心行者，操心信樂，妙達偏圓。以理照心，漸階極位。而彼不曉此意，乃將文中菩薩等文，屬觀法所被，稟教修奉之人，故有判位太高之責。靈芝雖曾決云：特舉深位，以彰理妙。晚學尚昧，故特明之。幾悛舊執。(決次失竟)。輔行又云：深位無罪，何須列等？且吾祖立觀，不專深位，如前可知。等覺已還，皆須懺悔。經中具明，何云無罪？(已上決輔行文)。

問：有人云：南山何不依天台觀法，而別立何為？

答：此愚者之執，不足與議。然不知建宗判教，意各有由，焉可抑此而同彼乎？如扶新論云：佛法譬如通都大邑，東西南北，隨人往來。果如彼見，必使天下之人，同遵一路而行，其可得乎？後學公心，莫循彼說。

問：天台觀經疏以心觀為宗，靈芝新疏以觀佛為宗，其意若何？

答：竊觀二文，各有其意。天台定宗，單就能觀，使開妙解，達境唯心。新疏觀佛，具兼能所，意簡餘經。然能觀通於諸行(凡一切諸行，須以妙觀為主，此佛祖之意)，開解習在餘時(如新疏云：故諸行者，先開

智解，通達無礙，然後晨夕念念繫想彼方)。至於依經起行，必體經文正宗(諸經正宗行相，各各不同，如新疏以五例精簡，使無通濫)。此經正宗，十六觀為能觀，十六境為所觀。觀雖十六，無非一心；境雖十六，言佛便足。故得題云觀無量壽佛經也。新疏覽題考義，能所合茫，故以觀佛為宗，使行者妙識經宗，不濫餘行故也。

問：心觀即妙理觀，佛涉境事，理事兼妙，霄壤之殊，毀斥者多，如何明決？

答：斯蓋學之不固，見之不深，以口爾之傳，妄生毀斥。且天台單能，非無所觀。彼疏云：佛是所觀勝境，舉正報以収依報，述化主以包徒眾。觀雖十六，言佛便周。十疑論(天台作也)云：凡求生者，希心起想，緣阿彌陀佛相好光明，又觀彼土七寶莊嚴，如無量壽十六觀等。(並彼全文)蓋此經示觀言略，列境文繁。恐諸行者滯於境事，故疏特以妙觀為宗，令開妙解，使熾然求生，達於生體了不可得故也。靈芝新疏教觀俱圓，能所皆妙。今略引明，以通大見。故疏云：準知一代彌陀教觀，皆是圓頓一佛乘法。引慈雲云：今談淨土，唯是大乘了義中了義法也。經曰：十方諦求，更無餘乘，唯一佛乘。斯之謂矣。(上慈雲文，靈芝準顯)言了義者，了彼淨土即我自心，非他法也；達彼彌陀即我自性，非他佛也。如此，則迴神億剎，實生乎自己心中；孕質九蓮，豈逃乎剎那際內？故經云：是心作佛，是心是佛。即是開示眾生佛之知見。大乘了義，豈復過此？乃至云：即知淨穢身土，悉是眾生自心。祇由心體虛融，故使往來無礙；心性包徧，遂使取捨無妨等。又示修云：一者、能觀心，即以現前識心想念為體。下云：當起想念，諦觀於日是也。二者、所觀境，即以彌陀依正莊嚴為體。能所相資，方成觀行。

又問云：起心取境，那名理觀？

答：了此心境，皆因緣生。緣生無性，體非生滅，即無生理。乃至云：以緣生心，觀緣生境。心境雖殊，緣生不異。能觀是心，所觀即佛。心法佛法，皆不思議。故華嚴云：心佛眾生，三無差別。即斯義也。(上並疏文。疏中義廣，請自觀之。)細詳新疏，前明教觀，教圓觀妙。後段示修，能觀所觀，皆不思議。則與天台所立無殊，何分理事麤妙之別？又如四明妙宗云：若此觀法，及般舟三昧，扡彼安養依正之境，用微妙觀，專就彌陀，顯真佛體。雖託彼境，須知依正同居一心，心性遍周，無法不造，無法不具。若一毫法從心外生，則不名為大乘觀也。等請觀此文，則與靈芝血脉相通，何是此而非彼乎？見云心觀，便為高妙，全不假境。見云觀佛，便斥麤淺。若然，四種三昧，無非歷事託境，應非妙耶？如此傳演，念念我人，心心我見。非唯昏亂學徒，抑亦自揚寡陋。斧在口中，誰之過也？

次別決。文三：即唯識性相。初中。
問：有人准占察經義，謂真如理觀、唯識事觀，斥今家所立乃唯識事觀。此說傳久，請為明之。
答：斯乃道聽唯識之名，以對占察之義。屬事屬理，議論紛紜。一旦謄於方策，末代播為口實。非唯滅裂前賢，亦且翳昏後學。然吾祖所立，何嘗局名唯識觀耶？如前引云：外塵本無，即真如觀；實唯有識，即唯識觀。若利根所修，理、事圓融，真、俗並運，因、果皆妙，初、後一如；若鈍根所修，先修唯識，後修真如。焉有利修而不涉事，鈍修而不達理？況乎唯識得名非局。或就體得名，即是一實妙理，如論云唯識理等。又前引云：唯識通四位。斯以中道唯識為之觀體，故通四位。或就行得名，行有深、淺，觀分理、事，故攝論中或云似唯識觀，或云真唯識觀。占察所明修唯識觀人入願樂位，修有利、鈍，故分二觀。鈍根之人歷一切事，達唯是識，故得輔行云唯識歷事。此之言事，豈理外之事？(占察、輔行二觀之義，並見下引。)惜乎晚學不曾討論，妄將破斥，實可痛心！又不知吾宗所立，若在疏鈔，唯明圓觀，如前略示；若在歸敬儀，淨心誡觀，據一實妙理而為觀體，約機修利、鈍，觀分真、俗，與占察同。今欲塞彼妄傳，故詳引會，分為二科：初明觀體，體唯是一，即前鈔云此理深妙，業疏云大乘極處，又云要識心本是大乘理，其體清淨，妙用虛通等。歸敬儀云：是知修道行人常觀此理。(即唯識妙理也。)又云：自昔已來，此乘無權。諸文廣談三諦圓融，一性平等，為能觀觀體。占察經云：善男子，欲向大乘者，應當先知最初根本，所謂依止一實境界(一實境界亦即唯識妙理)，以修信解(乃至)。言一實境界者，謂眾生心體，從本以來，不生不滅，自性清淨，無障無礙，猶如虛空，離分別故，平等普遍，無所不至，圓滿十方，究竟一相(云云)。此乃經中先示觀體，以開妙解。前如天台云：初心修觀，以上品寂光而為觀體者是也。次約機修，修有利鈍，行分真俗。即歸敬儀云：真俗並運。又云：然則性識昏明，推步通局等。又云：見雖是色，了色心生，心外無塵，名為真觀。言從心起，實唯識有，名為俗觀。漸次增明，念念無絕，時功既積，熏習逾增，觀道修明，不迷緣假，名願樂位修道人焉。占察經云：依一實境界修信解者(四位修觀，信解即初位，論名信樂，又名願樂，收信、住、行、向四十心人)，應當學習二種觀道：一者唯心識觀，二者真如實觀。學唯心識觀者，所謂於一切時、一切處，隨身口意所有作業，悉當觀察，知唯是心(乃至)。有所緣念，還當使心隨逐彼念，令心自知自生想念，非一切境界有念有分別等(乃至)。當知如是唯心識觀，名為最上智慧之門(云云)。二學真實觀者，思惟心性無生無滅，不住見聞學知，永離一切分別之相，(乃至)離諸障礙，勤修不廢，展轉能入

心寂三昧。又云：修學如上信解者，又有二種：一者利根，二者鈍根。其利根者，先已能知一切外諸境界，唯心所作，虛狂不實，如夢如幻等，決定無有疑慮，陰蓋輕微，散亂心少，如是等人，應學真如實觀。其鈍根者，先未能知一切諸外境界，悉是唯心，虛誑不實，染著情厚，蓋障數起，心難調伏，應當先學唯心識觀等。如前比擬，則經文祖義，所立無殊，後學我人，故多妄說。又靈芝云：識即真識，即是常住本淨真心，亦即中道一實境界。(上示觀體。)然修觀有二：一者直爾總觀，謂觀念性即是真識，其體清淨，平等周徧，含攝諸法，出生無盡，究竟一相，寂然常住。二者歷事別觀，一切時中，隨緣動念，衣食四儀，若善若惡，皆能了知一識流變。(上明利鈍二修，與前祖義經文是同。)又輔行云：當知修三昧者，於四十二途，一不可癈。故占察云：觀有二種：一者准識，謂一切准心；二者實相，謂觀真如。准識歷事，真如觀理。指要鈔云：實相觀者，即於心識，體其本寂，三千宛然，即空假中。准識觀者，照於起心，變造十界，即空假中。據此之文，只以體其本寂，照於起心，而分其異。二觀皆云即空假中，即空假中，乃圓觀也。但利者觀念即真，念起即俗；鈍機歷事，知無是真，知識是俗。則前占察真如，准識雖對利鈍，必應真俗相須，但深淺有異耳。斯蓋利者入願樂時，先已了達諸法究竟一相，能觀所觀無非中道，念念真如，心心泯寂。此人位雖在初，智圓惑遣。如華嚴云：初發心時，便成正覺等。又如敬儀，初後心齊等。又如論云：從願樂至究竟，名觀中等。始從初心，終至後心，無分別智念念增明，破惑亦利，見理亦速，不歷僧祇，涉位究竟。鈍根之者，雖已聞妙理，能發大心，但知未明利。入願樂時，始知諸法體是唯識，但有意言、思惟、分別種種差異。於此位中，修影像唯識觀，遣意言分別，伏外諸塵。准論謂之依他性，遣分別性，證無相性。時經長劫，漸漸明利，然後方達一切唯真唯實。論中謂之以真實性，遣依他性，證無生性。翻真實性為無性性，謂之從假入空，照假無生。故見中道，得無分別智，位入見道。如是則雖利鈍、明昧、遲速有異，必真俗兩緣，歷位無別也。然上所引占察南山真觀、靈芝總觀，唯利根所修；占察南山唯識俗觀及靈芝別觀，乃鈍根所修。利者智圓，能了俗即真，觀別是總，故隱俗別之號，唯彰真總之名。鈍者智劣，由俗顯真，因別歸總，故揚俗別之稱，乃隱真總之目。已上皆謂修唯識願樂位人，雖利鈍小異，真俗無殊，

問：既利鈍二機，證有遲速，所歷階位，為同為異？

答：同也。如前引敬儀云：由解行之遠近，致利鈍之乖異，菩薩約位具列五十餘階等。是知唯識四位俱歷，但遲速異耳。

問：有人以今家觀位初住破惑列圖行世，又有人謂觀雖是圓斷必初地，唯據儀文三賢十聖三祇三劫等文，如斯諸說其義如何？
答：由不究諸文理事兩緣、利鈍皆被之義，故此妄立。初師則褒於鈍漸，一混上流；次師抑於圓修，涉時長遠。文云推步通局、解行遠近等，何不詳取？而妄意偏判，溺喪祖懷，其可得乎？
問：祖師於疏鈔以利、鈍二機分對相空唯識，如云：鈍見空時，不分別色；智知唯識，不分別空。今唯識一觀通被利、鈍，何耶？
答：若三觀相望，性空是鈍，唯識最利。相空望前為利，望後為鈍。若三觀別論，則各被利、鈍。略分如此，義見諸文，非學不知也。問：近多判大菩薩乃是行大，非位大，破靈芝說地上為大菩薩，故使荊谿有判位大高之責。殊不知今家所謂大菩薩者，蓋指乎修唯識觀者對前相空為小，故稱大爾。資持反謂特舉深位以彰理妙，未免將錯就錯等。此義請為決之。既納三聚，何須後增？菩薩等乃是修唯識觀人，故有判位太高，深位無罪之斥。前二師亦謂大菩薩者乃是行大，圓觀唯識之者正是將錯就錯。何以此語而責資持耶？蓋由鈔疏中觀示三種極理，故舉三位果人證此觀行乃是聖道故也。至於行位，在文皆略，並指論文及凡、聖行法。資持豈不知唯識四位，凡、聖通學？如云：論文自云唯識通四位，那責南山判耶？此蓋特舉深位以彰理妙，當知悔法正為下凡。故下勸令任智強、弱，隨事觀緣，豈令佛果而悔罪耶？此是資持全文，故特引之，庶使見者知其意焉。
問：既云深位，應是十地資持，那得又云大菩薩者初地已去耶？
答：若在賢位，未見真理，顯觀非妙。初地已去，破無明，證中道，顯理觀之高深，令行者之忻慕。既云已去，明知非局。
次決相空。
問：業疏既云經中乃多要分三位，未審此位本何經耶？學者議論紛紜，未見定指。
答：吾祖聖師，神慧卓朗，通經通律，立事立言，非考之實錄，得之自心，必無妄示此位所未說者無唯。今依業疏云：初淺滯教，謂境是空等。又靈芝云：雖發大心，未窮心本，故設此觀，空諸塵境，如諸般若所被初心等(文)。今且以諸部般若中，通被大乘初心，淺破諸法之相，滯住空理者，即此位教意。如靈感傳天神告南山云：但是無相，離我我所，即入般若等。又原人論分般若共不共別，不共乃唯被菩薩，共則通被三乘。又成實云：若滅五陰相，爾時乃名空相具足等。是知般若通被淺深兩機，相空該於大小二典，當須優柔教意，不可妄心穿鑿。
問：業疏何云大乘極處空識為本耶？
答：小菩薩既發大心亦名大乘，雖但見空理，於彼當教亦為極處。

問：未審此觀斷證位次如何？
答：有人依大品中乾慧等地，祖師無定指之文，又不見整師凡聖行法，故未敢定論，請更詳之。
問：相空觀位屬大耶？小耶？
答：如上所示，屬大明矣。但緣失考諸文，故有異說。今通引疏鈔明文，方見判攝不濫。如云：觀事是空。又云：謂境是空。又云：鈍見空時等。據此，但見空理，則與二乘是同。如云：小菩薩。又云：大乘極處等。據此，又屬大乘。尋觀靈芝諸記，分對極明。如云：由小菩薩涉於大小。小據觀智，大約志求。大小雖異，並菩薩乘。故且一往通收大中。又云：相空通大小。又云：前二性相雖殊，皆以空為理，後一以心為理。若權實往分，前二為權，後一是實。若大小相對，前一是小，後二屬大。又云：上之三觀，前二小乘，後一大乘等(云云)。斯皆約志求收大，約觀智歸小。大欒修行，志願為要。故此一位，必屬大攝。近有我見不融，見云前二小乘，便謂靈芝判此觀位不合屬小，廣有毀斥云云久矣。今謂管窺者，即此人也。然不知此文總判三理，大小有歸，故云前二小耳。苟通究諸文，則妄執必釋也。
問：會正記釋小菩薩云即地前加行三賢，增暉云修影像唯識者，又有云信解行向四十心人，又有判同台宗別教列圖流行，又有判同台宗通教等云云，如何？
答：准攝論中，地前修影像唯識，為願樂位，收信解行向等人。然此行者，皆知妙理，發心究竟，修唯識觀。但智未圓明，未證中道，故在賢位。而小菩薩者，南山謂之初淺滯教，靈芝謂之未窮心本，以空慧證空理，與唯識願樂行相天別。判同別教者，且別教修次第三觀，破無明，證中道，比之淺滯之教，空相之人，遠之又遠，自悞悞他，師資相授，非一日矣。判同通教者，一往覽文，不無其致。細詳今立，理恐未然。何耶？此之性相唯識，皆本教詮之有殊；彼之藏通別圓，各明觀行之乃異。雖三四之不等，攝大小而皆同。苟以彼通而同此相，則何異續鳧而載鶴乎？須知性空一位，通被利鈍，該乎體拆。切詳義趣，可以收彼藏通二乘，如資持等記，可以准知。相空一觀，文通深淺，如前引般若、成實等是也。此位觀行，亦通大小，如前引資持云大小雖異，並菩薩乘等是也。約義斟酌，可收彼藏通菩薩。唯識雖圓，機修乃異，亦如前引疏鈔諸記，理事總別，敬儀誡觀，利鈍遲速等大觀文理，可以收彼別圓二門。如此分對，方見祖師立教被機，兩皆周足。
問：資持謂相空云：若對三宗，即當四分同觀空理，故云小也。志慕佛乘，故云菩薩。相召佛子，即為明例。有人云：資持將三觀配

三宗，故以四分屬小菩薩。不知性空一觀正出成論，那得四分屬小菩薩等(云云)？此破資持文義極廣，如何疎決？
答：蓋彼人不體此位義通，又昧四分旨趣，但隨他宗教門，以局今家觀行，未免展轉有過。若據天台所判，以小乘諸律成實等論，盡鹿苑三藏教收，故不可以相屬空觀位配屬四分。然吾祖遵一代時教，大小淺深，總示三觀三宗，文義既齊，攝屬何失？若執文云觀事是空，本相是空等語，謂不可比對四分者，然此部計達諸法相緣生故空，一切皆假，故名空宗，亦曰假宗。捨財用，非重相，召為佛子，皆大乘義。沓婆厭小，行專利他。又成論中，先以生空不見我人，後以法空不見色性，乃至不見識性。又云：若滅五陰相，爾時乃名空相具足。是知四分成實乘，非愚小行兼利他。觀不唯明枳拙，人匪局號二乘。教蘊分通，義該深淺，淺屬性空，深歸相位。況復相空又通深淺，淺收四分成實等，深收般若大空。又乃性空亦具深淺，淺收十誦雜心等，深收四分成實等。前引成實具有破性破相之語，豈不明耶？廣在諸文，義非臆說。
三、決性空。
問性空者，請示其體，以決諸疑。
答：言性者，即橫執之情。如瑜伽論云：性者，情也。執情之義，如前略釋，請自披之。
問：性空一觀，本何教義？
答：觀依經立，理假言詮，雖文無定指，必義有所歸。既觀明空理，位結小乘，約義定文，即阿含等經、成雜等論、四十等律，但有明枳法破性、體法破性者，皆此宗教意破人法執情之性，故得性名永異先哲。
問：性空一觀，屬有門耶？空門耶？
答：空有齊收。如資持云：言性空者，須分利鈍。利者體色即空，鈍者枳法見空(文)。准此，利即空門，鈍即有門。深淺配對，如前可見。
問：資持云：或云：有宗唯證人空，假宗人法二空。其義如何？
答：據南山敬儀誡、觀業疏等文，人法二空，大小同證，空有俱修，但深淺有異。若我人執性，空有並破，實法體性，盡不盡別。如四明云：有門說存隣虛，空門說破隣虛。今更議之。有門計我是空，計法是實，本證人空。蓋於諸法，窮逐我人，故得破法麤相，分證法空。微細色心，不能窮盡，所謂觀色至於極微，觀心至於一念。空門計我人實法，體皆空寂，但觀諸法，我人何立？行圓果滿，空皆究竟也。如上略敘，可謂以螺酌海，不知分量也。嘉定庚辰仲秋，滄洲座司出。
終南家業卷上(本)

答日本芿法師教觀諸問

日本芿師為法之切，於慶元間泛舶東來。彼時先師如庵開法景福，芿即依學十有餘年。緣異音不解，每別席指教，芿乃討論分陰不廢大小部文，一宗教觀無不通達。後遊參諸方，彼有不入其門者，妄測堂奧之淺深，於是作疑而激學者。余嘗會語扣知彼懷，而非實疑也。彼文一出餘二十年，將謂公心義士必能洞之，豈期因此反多妄議。茲以學徒請與決之，故略為敘。冗迫夏課，義多未安，苟有正者而我師焉。庚寅中制日山述。

先謄彼疑，次列今答。

彼云：五、義分通疑。

今決分二：初、決妄傳，二、答彼疑。初中有謂吾祖依五義分，通判四分為大乘者。殊不知南山深位高懷，建宗判教，映古奪今，大小有歸，偏圓不濫。於唐麟德改元，撰內典錄，分判一代經論，四分屬小明矣。業疏三宗出體，四分正當空宗。雖義蘊分通，教終局小。故靈芝亦云：過分小乘者，得其傳也。但於小教四門入道，四分屬空，同彼成實。且分通之義，乃佛隨機，不思儀用。故吾祖云：大小二乘，理無分隔，對機設藥，除病為先。故鹿野初唱，本為聲聞，八萬諸天，便發大道。雙林告滅，終顯佛性，而有聽眾，果成羅漢。以此推之，悟解在心，不違教旨(文)。今此一律，義蘊大乘。蓋由佛世小乘座席，別有一類利機，大乘緣熟，不泥小法。佛以不思議力，或令於小而得大益(如耆婆等)，或於小中密說大乘(如捨財、識見等)，意便不滯小果，終會佛乘，為後開顯而作先容也。曇無德師：一、是小中密得大益之機，二、得法等涅槃開扶之旨。深體如來權巧之意，採集律部，全以大乘而為宗體。所以前後律序，多陳大義(如相召佛子、施生成佛等)。故吾祖云：斯人博考三機，殷鑒兩典，包括權實，統收名理，結集茲藏者是也。問：五義分通，為出於佛，為出部主？答：觀後二義，似出部主，斯亦部主體佛而作。考論諸義，並出於佛。部主但體權建實，建宗立教而已矣。問：此宗義既當大，應即教歸大攝耶？答：此宗教即是律，律乃局小。義雖是大，教非大攝。約教判宗，還屬於小。問：前云四分屬空，同彼成實。未審二文有深淺否？答：成實但得空門入道教義，故略與四分空義是同。而四分匪唯屬空，亦通佛乘。是知四分旨趣，超過成實。問：記主云：彼明諸法緣生故空，故名空宗。但有名字，故名假宗。以名求義，正同成實。何謂超過耶？答：四分屬空，少與彼同。切詳五義，深通佛乘，故過彼論。是故四分之空，

即大乘空。故記主云：深取大乘空義，故名經部師。是知此律空又過彼。問：據本律中何處文義而言空耶？答：諸義分通，無非空義。捨財非重，空義又顯。蓋由四分機利，了法皆空，教隨機說，故召此律乃屬空門。但空非局小，如前已明。故吾祖云：四分一律，義當大乘，虛通無係，故發誠言，事無滯結是也。若爾，有宗不達法空耶？答：教門差別，並因當時機見之異。一類機緣，計五陰諸法為之實有。佛亦隨之，謂法皆實。推折諸法，窮逐我人，故得破法麤相，兼證法空，即屬有門。又有一類，達法皆空，佛謂諸法一切皆假，體之即空，乃屬空門。機有利鈍，見分空有，教門深淺，行相緩急，並出聖懷，下凡難盡。問：如上所辨，四分一律，義雖通大，教終屬小。世何妄傳，判攝有濫？答：推彼妄傳，不無所以。只緣南山疏鈔建立圓宗，欲遮外疑而設。問云：如上所片，須識宗途。律是小乘，豈懷大解？矛盾自扣，如何會通？答：大小俱心，律儀不異。卿不見前出家學本，故興此難，非矛盾也。何況四分，通明佛乘等(五義如後)。學者夢中觀海，議者道聽途說。晚進相傳，故多妄計。大底欲繼南山之宗，須徧覽南山之文，詳究南山旨趣，然後判文釋義，萬無失一。何不究心，濫稱其裔？祖屬莫伸，良由於此。然上所引問答，乃立圓決疑之文。以圓決小，無小不圓。況此四分，義通大乘，於圓又便，故云何況。濟緣釋云：意謂縱是小教，於理自融。何況本部，非局偏小，義又明矣。往往學者鮮曾究此，肆意妄談。或云依分通而立圓宗，或云依分通而判為大。非唯屈喪祖懷，抑亦自揚寡陋之醜。今更決彼五疑，識者必能鑒也。

初、沓婆厭無學疑。此但厭於果縛依身，非是厭於所證真理，故律本但云此身不堅固，不云厭無漏。若爾，一切羅漢誰不厭患果縛依身？或可是毗曇所說羅漢住壽行歟？然則用此何為義通？決云乃厭果縛，非厭所證者，今撿律文云：沓婆摩羅子得阿羅漢，住靜處思惟，心自念言：此身不堅固，我今當以何方便求牢固堅法？我今宜以力供養，分僧臥具，差次受請等。斯即沓婆回心向大。既云此身不堅固，乃知無常生滅，終歸空寂；既求堅固法，乃知法身常在，是為實道。佛令白二，差為知事行、利他行，即大士之兼懷修福業以莊嚴也。細詳此義，由知所證非究竟，故厭此身不堅固，況來固堅法之語，非厭所證而何？則與其餘羅漢厭於果縛，灰身滅寂者，不同日而語。毗曇有云住壽行者，彼計此外更無所證，亦乃不知別有堅固之法，故特留身久住於世，與此不同，焉將為難？

次疑施生成佛道云：此則部主迴向之辭也。若以此為義通，有部律亦應義通，何故彼有部律尼戒本亦云：福利諸有情，皆共成佛

道。

決云：施生成佛道。即戒序云：施一切眾生，皆共成佛道。雖是部主回自向他，歸源無二，曠濟之懷，誠乃體出本宗通大之義，即合涅槃扶談之旨。故涅槃云：菩薩堅固持如是遮制之戒，與性重戒等無差別。護持如是諸戒已，悉以施於一切眾生等(文見第十卷聖行品)。有部諸律並無此語。十誦、五分、僧祇戒本序末並云：慚愧得具足，能得無為道。唯根本有部戒本末云：福利諸有情，皆共成佛道。以彼諸文詳定此語，有情則唯六凡，佛道則局釋迦。縱是通大，記主亦曾決云：施小為大，無非分通。故諸部中時有斯意，但不如四分宗旨灼然如是，則何疑之有？

三、疑相召為佛子云：佛子之名言有通，別而言之，三乘弟子莫非皆是從佛而生，故諸律中並稱釋子，豈異佛子？別而論之，二乘無繼佛種之義，故佛子名局在菩薩，是故小乘部中設有佛子之言，應是通途之謂也。

決云相召佛子，即本律序云如是諸佛子，佛子亦如是等。今以三意定於佛子，非召二乘。一者、本部蘊大意。南山雖撮五義以遮外疑，其實分通義談一部。如戒本前序云稽首禮諸佛之後，序云三世諸佛皆尊敬戒。又律文中提婆害佛，諸比丘慰言諸佛常法。又云戒淨有智慧，便得第一道。以上諸義，證今佛子即召大士。二、部主解大意。如前引斯人博考三機等可見。是則部主解圓識大，知佛權巧，小中談大，引偏歸圓，特揚佛子之名，乃召出家菩薩。三、諸部不同意。撿尋十誦、五分、僧祇諸部律本戒序，並無佛子。雖諸部戒序皆云合十指爪掌供養釋師子，彼召教主與此不同，正是小乘無他佛之謂也。他律有云四姓出家咸稱釋子，斯召釋迦之子與佛子之義又遠矣。考彼驗此，佛子屬大，何以疑乎？

四、疑捨財用非重。此是宗部異計，何開義通？例如淨地，當部開之以資小根，餘部閇之還同大乘。若然，餘部亦應義通耶？況財既捨已，僧用何罪而結吉羅？應知此是小教之方便也。若依大心，直任四海也。

決云：捨財用非重，謂比丘畜物犯長，須作羯磨。捨財悔罪已，物仍還主，事同新得。僧用不還，違教犯吉，非成重盜。則知四分行人心智明達，了法本空，而於財物不生執著。如前引示，可以知之。事鈔又云：若依他部(即十誦等律)，一捨已後，無反還求(彼律無還主義)，任僧處斷(僧用不犯，違教吉羅)。是則空有兩宗，淺深可見。彼疑云：是宗部異計者，正緣是宗部異計，故四分之計勝於他部矣。又以淨地為妨者，然捨財無係，乃機之高懷；淨地開遮，是佛之謀略。今論分通，須求機見。淨地之開閇，各一時之緣起(四分因

〔賊〕餓比丘故聽，十誦僧祇因外俗譏故問），何以因此而分大小耶？又復既云分通，顯非全大，焉得以大心直任四海而為妨乎？

五、疑塵境非根。曉云：此亦小宗偏計，非大乘義，如彼法相。大乘以明根、境、識等九緣和合故，眼能見色，乃至意唯知法故。荊溪引大乘義破小乘異見，如彼輔行。若爾，祖師何認小部異計以立義通耶？

決云：塵境非根曉，如小乘戒，謂見、聞、觸、知。律自解云：見者，眼識能見，耳識能聞，鼻、舌、身識能觸，意識能知。識即是心。又律序云：備具三種業，當審觀其意。又成論云：是三種業皆但是心，離心無思，無身、口業等。是故此宗取境成業，皆推心識，即顯分通，不談七、八，讓於大教。有宗諸部計根了境，眼、耳、鼻等為浮塵根，見、聞、覺、知即勝義根。且見、聞、覺、知本即是心，彼不談心，故計成業，推於勝義業。疏引云：身、口七業皆是色中，有損益故。雜心論云：色者，一切身、口業是色性，因四大故。是則彼宗能造是色，所造亦色；本宗能造是心，所造非二。彼宗動身、口色，成遠方便；此宗重緣向念，即入犯科。彼宗戒防七支，此宗同禁十業。若爾，彼部都不言心耶？答：不然。且五陰、十八界、惡覺、餘思、五停、四念等，諸部通談。但彼所計，了境成業，推於根色，故非通大。彼疑云：境非根曉，小宗偏計，非大乘義者，小不談心。今推心識，非大而何？又引大乘眼能見等，為妨疑者。且大乘中，或言根見，理必在識，不言可知。如涅槃云：從於身口，獲無作色，以是無作色因緣等。又十住婆娑云：律儀善根有二種，作者是色，無作非色等。豈可纔見此義，便判彼文屬於有部？須觀教門大體，理味淺深，宗計大小，方可判攝。天台所謂佛法不思議，唯教相難解，豈不然乎？彼疑又云：荊溪以大乘義，破少異見者，此以大斥小，廢權立實，佛祖常理，何足恠耶？

彼云：增受菩薩戒疑。

決云：欲決此疑，先敘教意，次決彼疑。初教意者，諸佛極證，戒唯一乘，首演寂場，名為心地。小機昧已，力不堪任，降跡鹿園，方便提誘，於一乘中，摘取小分，為五十具。爾時也，小不堪大，大不容小，然後以小調停，機漸通利，故說善戒。欲受菩薩戒者，以五十具而為方便。戒標八重，但列後四，婬殺已制，指同篇聚。是以梵網斥二乘為邪見，學則有違；善戒指小法為方便，不學成犯。前頓後漸，彼斥此收，二部雖異，皆佛權巧。又復善戒之中，小為方便，乃彰大從小入；指同篇聚，即顯小與大通。重樓四級，喻於四戒，前小後大，次第而發，教意顯然。而與南山所立不同，如後可見。

彼問：若南山意以白四受具而發圓體者，更受菩薩戒否？若云受者，一發圓體，則三聚具備，而更受何為？故諸傳中全不見祖師自增菩薩戒。驗知白四即發圓體，故不用更受也。況復如來在世，諸聲聞等開顯之後，不云更受菩薩戒。若謂不受，南山既依善戒，以五十具為菩薩戒，方便經中譬以四重樓閣，若不受者，則缺彼一級。彼經云：若欲受菩薩戒者，先發大乘心，而受優婆塞乃至比丘戒。若不受比丘戒，受菩薩戒者，無有是處。又業疏云：向不緣慈，如何容大？意在後也。此豈非更受大哉？若言既發圓體故，更不可受者，則比丘戒亦不可受，以五戒、沙彌戒已發圓體故。汝會此難，而言五戒、沙彌戒未具比丘儀法故，必須登壇者，比丘亦未具菩薩儀法故，必須大乘作法受也。(此問古來異諍，未見其善。今重設問端，願聞一徹。請不俟再斫，細為明判。)

次決彼疑。此疑非一日矣。講學之妄，口耳相傳，逮今不絕。今欲決之，唯在考文及細思義。文義纔明，疑無不遣。大為二科：一、推立法之意，二、究圓決之由。此之二意，並在祖文。學者宜自尋之。在理或當，何必求人？推立意者，事鈔及羯磨經受戒篇中，一依律文，建立受法，且無一言涉於善戒。鈔明三品發心，為成三品受具。上品令發大心，期在白四，而成三聚。經引多論慈悲之文，唯成上品大心而受。出家本務，度生為先。欲使依體起行，故須運慈行受。初受若不標高大之心，終後何以成異常之行？所以首令起慈，運菩薩大心，納菩薩大戒，為立行之本，成佛之基，深有由矣。斯蓋鈔經兩立受緣，正本四分。此宗機利，達法皆空。至於行受，不礙受緣，但有志願，戒隨願感。亦復此宗，教雖是小，義當大乘。所以上品一受，全依大義，直納大戒。准教立法，自成一家。據何而言為後方便？況鈔於正受前明云今受成三聚乎？業疏釋經欲比丘受具，即納大戒，有所承據，乃云如善戒經，菩薩戒本七眾所受者是。此文即是引證之辭。從古不詳，便謂祖師令依善戒次第而受，一何悞哉！疏中又云向不緣慈，如何容大？意在後者，斯謂發心緣慈，期在白四，而納三聚。以發心而望正受，故云後也。今求立意，唯據鈔及經疏記中，考文少實，語尚遲疑，下更去取。縱記順彼經意，後既圓決，今亦無用。弊風久扇，習熟生常，聞余此說，或為駭然。吁！聞義不能，徒是吾憂也。

二、圓決者。據前所明，上品一受，納戒雖周，猶涉權乘，疑情未遣。是故祖師於業疏出體文中，準法華、涅槃，開扶妙旨，立一圓教，圓開圓發，圓受圓持，義載疏文，非不明了。今時行受，須本圓宗。前乃依宗立法，尚無後受之疑，況今圓受？若教若行，無非究竟一實之談，縱有餘疑，亦須氷釋。何得不思，一恣妄言，依宗立法，以圓決通，前後相須，共成一受？在文極明。又況祖師立

圓，非依善戒，如何一混，以失其源？及撿諸記，據文出意，兩不濫通。如濟緣云：准此經意，必更受大。資持云：善戒經中，七眾所受，為大方便。斯乃出彼經意，必須受大。濟緣又云：如是心受，即納圓體；如是心持，即成圓行。又云：若發此心，即發此體。又云：前並小教，此是大乘。以大決小，不待受大。即圓頓義等。資持云：能造所發，全體是識，更無別法。又云：既知受體，當發心時，為成三聚；隨持一戒，即同三聚。(文)斯文並伸今立，即於小法，便納三聚，不須後大。又濟緣問云：此與菩薩戒體，如何分異？戒體章釋云：體同緣異等。又問云：既發此體，後用受菩薩戒否？若不須受，即應約大判持犯耶？若云須受，則無作業，為重發否？戒體章釋云：體須約圓，行必依受，從當教故。乃至云：既開大解，依小律儀，即成大行。豈須棄捨，方曰大乎？(彼文)據斯伸釋，不須受大。明又問云：教有分齊，何須此示？答：為成本宗分通義故。何以然耶？如前善戒五十具等，迭為方便等，斯出善戒經意，小是方便，還須受大。又云：假宗知權，不住方便等。既云不住方便，則顯於小，便成究竟。詳此文意，謂善戒小為方便，且據有宗當分之小。若四分機緣，達諸法體空，相為假有，豈於受法而生滯礙？心志既大，不妨於小而納大法，正是深通佛乘之義。假宗教義尚乃如此，況今立圓扶顯，不須後大，理又昭然。問：依圓行受，即小受大，記主伸明，又加分曉。既依圓納，無法不具，豈獨依小而判持犯，未免偏局？答：約義互具，依小亦得；約教相判，未免有過，如下當明。難：文中云具戒亦不須受，以五十戒已發圓體等者，今謂不然。若發此體，豈為比丘？亦菩薩體，亦是佛體。須知祖師立教，要使圓發妙解，達法唯心，圓融無礙。至於行法，還須依律，五十具三，遵律作法。體圓妙故，何妨重發？行無違故，方曰圓機。問：若行無違，體重發者，今更云受大，有何不可？答：非謂祖師不容更受，但祖師依律立法行受，不涉善戒。彼之善戒是漸入義，小是方便，大為究竟。今家圓旨，乃全即小，便成究竟，教旨別故，何須依彼？汝若智解圓妙，更欲受大，有何不可？不妨始終皆發圓體。今告諸師，須體祖師圓義，教彼受者，圓發三誓，圓納三聚，圓成三行。不可又依善戒四級，而云壇上所受，且為大戒方便，非唯屈喪祖懷，抑致異宗謗辱。至祝！至祝！

問：白四發圓體疑，愚嘗於斯一事，偏請益於浙間宗師。有云：發而增受大。有云：發則不用增。大雖是增，不增不同，於發圓之說是同。雖聞斯言，於義未明。今設十難，輒扣義關，非故作疑而起戲論，唯欲自預精通其旨，亦以塞於他妨而已。

決云：吾祖以四分是大，令發大心，即納大戒，更立圓融導，使開圓解，了達諸法能所泯亡，境緣微妙，究竟一相。故正受時，勇發

三誓，攬彼無邊三聚善法，由心業力，結為戒體。既納三聚，何須後增受？如業疏云智知境緣等，文意極明。彼以緣法而為妨者，斯乃特為昧教妄傳而設也。彼豈不知立法據教，彼此不同；納體約心，大小無異？亦如荊溪云戒無大小，由受者心期等，可準知也。若謂大乘圓體，須依大乘緣法者，則梵網有云：千里無師，許自誓受，豈須緣法？識者洞之。則下十疑，盡成戲論，何必須決，繁費紙墨？奈以世多愚昧，執妄為是，未免因筆以決諸疑。

初、大小相濫。難曰：登壇白四是小乘教，三聚羯磨即大乘法，大小教門豈可混濫？若言發大乘心故，即小而得大者，其何局在四分宗耶？設依有部，若發圓心，亦應謂發圓宗戒體。然則有部受戒，或發圓體，或發空宗，四分亦應然。所以但依發心，不依法故。如此立義，非是宗骨顛倒，大小混濫耶？

予決云：教門大小，一往而分，大小兼通，理無分隔，如前可見。依宗立法，以圓決顯，唯今一宗，有斯深致，何混濫乎？有雖無大，既經開顯，亦可白四，即納大戒。

二、師緣相違。難曰：圓宗戒體，元依現前一人而發，豈可壇上十師所發耶？夫受戒法，大乘小乘俱緣如法，方乃發戒。若有違，則定不發也。故擇大乘戒師云：必須具能五德六蔽，有一不如，不任為師。今何義故，輒說壇上發圓宗體耶？

決云：彼依大受，須和尚、闍梨；此依小法，必三師、七證。人雖有異，納體約心，無妨彼此。況今壇上和尚、闍梨，與彼無別。彼難又云：大小兩乘須具緣如法方發戒者，小遵律制，一不可違，必須如法，故可知矣。而彼大戒，梵網、地持、高昌、纓珞、雜撰制旨，六本不同，立法各異，或多或少，彼此相違。以六本相望，互有不具，應各不如法也。況彼羯磨，兩出乃殊，何者為是？若六本皆得，則緣法不具，亦納得戒。今依壇上，納圓何疑？若謂緣法為發勝解，今壇上諸緣豈不發解勝耶？又云：擇大戒師須五德、六蔽者，亦未若律文揀眾是非，十德、五緣最為精要。彼既可作大戒師，此焉不可授圓體？

三、問遮相違難。曰：大乘先請和尚、阿闍梨二師問七遮，若有一遮現前，不許受戒。小乘但問二逆，然則問遮不全，豈可發戒耶？

決云：大小問遮，各有所本。小依律文，大准梵網，大抵遮難為淨機器。今十三難、十六遮，淨器極矣，何不發戒？如自誓等，全不問遮，亦納戒體，此何不可？

四、願期相違。難曰：白四即期盡形，圓宗是盡未來。若口昌盡形，心期未來際，豈非還同虛誑耶？若爾，不兩得乎？非心所期故，不可發形俱；非盡未來故，不可發圓戒。

決云：期願之義，如業疏中思願兩分，測思圓解，達法究竟微妙之體，任運徹至未來，何待期而後至？願期稟行，盡報持奉，形終願謝，但虧行功，不妨無作，無有窮盡。故正受時，思心緣境，願期盡形，不妨兩得。

五、作法相違。難曰：受戒作法，大小不同。受大依大，受小依小，豈可妄用乎？彼小乘中，尚有異部，不妄通用，如加衣法，捨僧祇，取十誦等也。何況大乘受戒，不用三聚羯磨，而用小乘法發圓體，則如彼下官望大臣位，寧可得乎？

決云：應知受戒全在用心。故業疏云：餘雖從緣，還期心本等。是則心大戒大，緣法何礙乎？餘見第二答中。又以加衣為難者，受戒乃納體，加衣即隨行。納體由心，大小不異；隨行據教，取捨須明。何礙之有？

六、徵求發體。難曰：言發圓體者，與形俱為並發？為相即發？為單發耶？若言並發，於一法中何發兩體？設計並發，亦妨圓義。若言即發，今應反問：所言即者，為理即？為事即耶？若言理即，此義不然，以受戒作法不涉理談。若言事即，二非與心種，盡形與未來，十師與一人，白四與三聚，並相違法，如何相即？若言單發圓體，資持既云為扶本宗，驗知本宗體亦有焉。

決云：彼以形俱與圓體並難，蓋不知祖師依宗行受之旨。鈔：明發心業，疏：空宗正義、出體，並大乘義。祖師以前弘律諸師不知四分旨趣，俱依成非二出體。疏決斥云：不知何目，強名非二？據此決斥，則見祖師依宗出體，不在非二。所以疏推能造，反考所發，與昔全別。據斯文意，依四分而受，非形俱可比。況後立圓，融會空、有，扶顯今受無非識種。至論其體，本即一法，空、有各計，皆不知實。如昧玉為石及謂非石，有知是玉，指破前二，謂石、非石無非玉也。如疏云：愚人謂異，就之起著。智知境緣本是心作，所發之體無非識種。如前玉譬，可以知也。體既一法，彼但妄計。今以圓決，執情既開，體無彼、此，何得以並即同、異而為難乎？彼又言理，言事者，當知圓頓教中，事乃即理之事，理乃即事之理。全性成修，即小受大，發起業體。縱從身、口搆造，體有相狀，名之為色，乃即心即性之色。誰可言議而稱量哉？

七、受隨相違。難曰：隨行持護，必依受體，未審令隨何體而行護耶？若云俱護，如燒身臂指，捉畜二寶，則大乘得福，小乘犯罪；沽酒謗毀，菩薩則重，聲聞則輕。如此持犯，輕重千差，如何通會，兩方免過？若言但依小者，圓體既發，若不持護，豈非違體耶？若違體而依別行護，則是受隨相違之失也。例如義淨四分，受體而隨行有部。

決云：彼謂既納圓體，隨行持護，為雙為單者，當知若小若大，各滯一端，未免偏局。今釋此難，先明受體，次出持護，以義相關故也。今論圓受，即發大心；發心既大，即納大法。一言大法，無出三聚。今依善戒、纓絡等經，以示其相。在家、出家，大乘、小乘，一切律儀、戒行，並攝律儀聚；八萬四千法門，為攝善法聚；四弘、四攝，化導眾生等法，即攝眾生聚。然此諸法，體實無殊。隨舉一法，即具律儀、攝善、攝生三聚之法(此即教之)；依法起行，即具斷惡、作善、度生一切諸行(此即行也)。微妙教行，舉一通收，斯約義判。若據教相，如上引示。律儀一聚，既大小通受，應須大小通持，犯亦俱犯。如善戒經云：菩薩若犯比丘四重，亦失波羅提木叉戒，汙菩薩戒等。此文可據，豈非依大依小，盡成偏局？其間燒身捉寶等事，在教雖大小相違，若從行判，菩薩利廣，從大為優，如資持中辨也。大小各懺等義，如釋五門中(上明律儀)。餘之二聚，稱體秉行，若有慢違，應須准律違教結吉。如此伸明，則無受隨相違之過也。問：切詳勝鬘、智論、南山、靈芝等諸文，並只點小即大，未見有文令大小俱受，方曰圓體。又復既達法法唯心，隨舉一法，即具諸法，何須備受？答：然上諸文，但在決小，使開妙解，令大小融通，體無差別。今論受行，應須備盡教門，苟取此遺彼，豈為上達？況復三聚法相，攝盡一切大小教門，既發三誓，必納三聚圓機，上達智解既妙，遍歷法門，行行皆妙，是則持犯不可偏判。

八、結犯相違。難曰：圓教瞥爾，四分重緣，分齊各別，不可相亂。若重緣結罪，則違圓教。若瞥爾結，則從來律學，還成無用。律中最要，莫過持犯。今既不用，何勞學耶？

決云：且圓宗微縱，定犯吉羅，亦依律制。但律本一也，隨機三別。有宗動色，空宗重緣，乃依十誦、四分判也。圓宗微縱，即準涅槃。蓋五篇七聚，涅槃扶談，即成了義。此經有云：出家菩薩持息世譏嫌戒，與性重無別。羅剎乞微塵浮囊，菩薩不與。微塵浮囊喻微縱犯吉，斯據明矣。況空有行相，既經法華開顯，涅槃扶談，在教則必為圓妙究竟上乘，在機則名真是聲聞，亦號出家菩薩。今稟圓教，發圓解，納圓體，修圓行，是則機教俱圓。若持若犯，並準圓判，無非律乘。

九、懺罪相違。難曰：若懺罪時，直依大乘懺，而可滅犯戒罪耶？若云祖師不許，是故立懺六聚法。若然，體既是大乘罪，不依大懺而可滅者乎？若云亦發大乘心，作六法而滅業道罪，可否？若云可滅，祖師亦不許，故更立三觀。若云不滅，違汝立義。彼受戒時，則云發大乘心，故於壇上即發圓體。今行懺法，

亦應例云發大乘心，故作律懺，即滅業道，而何云不滅耶？又何故一是圓，一是不圓耶？

決云：難謂既納大乘圓體，直作大乘懺而滅制罪。又白四制法納大乘體，應六聚法滅業道耶？又復受懺要在發心，不拘行法也。(上出難意，下為決通。)當知不然。詳究祖教，受隨諸行，一則須發大乘圓解，二乃無違律制行法。如受具足戒，必在白四；若懺制罪，須依律行。但使解圓行妙，即性成修。受具則三聚圓成，懺制則分清化業。引文證之，如鈔云測思明慧，冥會前法等，業疏云智知境緣，但唯一識等，此即用大乘圓解受具戒之明文。又云常思此行，即攝律儀，又云今識前緣，域心於處等，此即達唯心、開大解、持奉小行之明文。又鈔懺篇云五眾犯罪，理、事兩緣，事則順教，無達唯識等，記云事順教者，謂依律懺，歷事緣境，當照起心，知唯本識，隨緣動念，趣向於理，此即用唯識妙觀依律行懺之明文。是則吾祖教門無非理、事圓融，真、俗並運，受、隨皆妙，即上品持律之最也。問：妙發圓解，受具足戒，則一切法究竟圓滿。應發圓解，行六聚懺，化、制二罪盡淨無餘耶？答：受戒在心，體唯一法；罪分化、制，義約須殊。制罪乃一期違教，依律懺成，罪必清淨；化業乃積妄所結，應難頓遣。律、懺兼觀，雖云俱淨，至於化、業，俱可分除。懺悔位長，經中具載，豈不然耶？

十、教典無據。難曰：所言受小法即圓體者，典據在何耶？如彼善戒經雖云：為納後菩薩戒，先發大乘心，受五十具而為方便。祖師順經，或云：受菩薩戒，必假七眾為方便，乃得大戒。或云：為成三聚。或云：意在後也。而不云受即是乎？若指多論以上品發心者，此義不然，彼是小教中共二乘菩薩戒，只可應以上品心受小戒，為後菩薩方便爾，何謂以云直是也？若云指彼即為圓宗，諸部律中亦說三乘發心，應亦是圓宗乎？若爾，非唯大小顛亂，亦四分通大，義何獨乎？若指勝鬘、大論，此亦不然，彼但說大乘偏學，未論大小受法儀式，故祖師又引法華十方佛土中，唯有一乘法，則約開顯而示行者所歸而已，豈會於此即發圓體乎？請義有文據，發明祖意。

決云：彼難白四小法納大乘圓體，據何教典者，此義從古未明，余前答增受文中已為決顯。當知白四而納大戒，正本四分，義當大乘令發上品慈悲大心，而白四即納菩薩大戒。至業疏中，恐人疑云：今受小戒，那令起慈受大戒耶？故引善戒決證七眾所受三歸，白四皆發菩薩三聚(但引彼證小受大，不依彼次第受義)。今之圓受，止是決小即大，開蕩情執。至於作法，不異於前所求典據，如上述也。難文所引諸文，皆非正義，並如前決。

圓宗所依疑。問曰：依何經論立此圓教耶？若云依法華、涅槃開顯而立者，夫三宗戒體正出業疏，而往尋彼疏圓宗一章，全不見說依開顯立，但於總囑文方引法華令知所歸耳。何為以此圓教之所依耶？若云依四分律，此大亂教門。何者？如來教法有大有小、有制有化，以律為制，經論是化；以三藏為小，摩訶[彳*工*亍]是大。且却問言：四分為制為化？為大為小？若言非化非大、是制是小者，制教但明事相持犯小犯，不通圓宗之談。若爾，四分立圓義在何耶？況四分一律於何處說圓教唯識之名義耶？若云五義分通，是又不然，以彼即是本部分通之義故。若以彼為圓宗，何須更立空宗耶？是以撿圓宗章，都不見云依四分律立圓教體乎？故正出體云：熏本藏識成善種子。所言藏識名義從何而得？若爾，畢竟依何經論立圓教名義耶？

決云：須知圓教之立，正本法華開會，涅槃扶談。即記主云捨此二經，餘無此義是也。吾祖業疏，準義立圓，決體示行。後勸修，方引二經，證令有據。顯體行以皆圓，達受隨之兩妙。在文其顯，請自尋之。彼又以大小不分為難者，正緣小非究竟，以大決顯，使達小行，皆即一實。譬若萬派之水，歸於一海，何有不分之過？又立化制為難者，且毗尼戒相，乃法華所開，涅槃所扶。今依二經，立圓決顯，豈有化制異耶？四分分通，非圓所本，不足為難。又云識種從何立者，須知藏識善種，見梁攝等諸大乘論。良由善惡業體，實本一心。但小機昧己，或計身口所成，或計六識所造。是故如來於小教中，或說為色，或說非色，並不了義。至於大教，深契上機，說一切法，唯心本具，全心發生。是則凡有所為善惡諸法，無非藏識心業種子。譬浪從海起，濕性無殊，是為了義。故梁攝等，括了義之極談，顯行體之究竟。當知諸經，但泛明善惡行相，論中詳辨善惡業體。纔言行相，必談業體種。所談業種，為顯行體。論乃通經，義必相貫。今依開會，決顯教門。故准論文，明示體相，使識體究竟，發趣知歸矣。

一心三觀疑。

問曰：唯識所入云三性觀，為一心圓觀？為次第觀歟？若云次第觀，唯識既是圓人所行，豈可次偏觀乎？故歸敬儀中，或云隨其發足，畢約兩緣；或云初後心齊；或云真俗並觀。業疏即云：觀中此等諸文，豈非初心圓觀耶？若云一心圓觀者，大違本論。何者？彼立四位唯識，修相各別，似真不同。初以似法似義入分別性，次以四尋思入依他性，後以四如實智入真實性，方乃緣中入地證真。爾前二觀，自然具足矣。是知本論三觀次第，全無初心圓修之義。若爾，祖師立義，恐失本寄乎？又南山自引唯識四位，凡聖通學，而雖通他難，難實未知。何者？唯識觀自有三

種：空、有、真也。他人所難難唯識，即是中通唯識，非謂凡夫願樂所修空有。唯識名同，其體不一。空有唯識，本被地前，於願樂位，修之何恠？伏請明斷，文義一徹。

決云：欲決此疑，先敘三性及三無性，後當釋通彼疑。言三性者，論云：阿梨耶識說名應知依。上相三種自性：一、依他性，二、分別性，三、真實性。說名應知相。又云：世尊說法有三種：一、染污分，二、清淨分，三、染污清淨分。於依他性中，分別性為染污分，真實性為清淨分，依他性為染污清淨分等。(彼文)此謂諸塵妄念種種分別，由一識變，乃此識中具分別性也。妄念及諸外塵，皆此識有隨緣義。能依染、淨諸緣而起，乃此識具依他性。雖依他起，真淨不變，乃此識有真實義。已上約一識本具釋。若約用觀起修，於方便位中，先以依他性遣分別性。一切諸法唯識所變，但是妄計，見有諸法體、相皆空，即翻分別為無相性。此是從假入空。若唯滯空，二乘何異？故以空照假。謂一切法體即唯識，假何所生？即翻依他為無生性。然後達一切法空、假不二，四性叵得，即翻真實為無性性。住於中道，位入初地。上明鈍根別修。若圓機所修，於願樂位中三諦、一境、三性圓修，即於分別了非分別，任運三性，不相捨離，無非中道。(下更釋通彼疑。)然南山立義，必符論文。如鈔：疏敬儀、淨心、誠觀等處，具有圓觀次第之義。圓觀義者，如前三觀塵露中已辨。次第義者，歸敬儀中引論三祇、三劫等語，豈不明乎？又云：然則性識昏明、推步通局等。又云：愚智淺深、賢聖位階，由解行之遠近，致利鈍之乖異。是故論中菩薩約位具列五十餘階，故知無分別智念念利鈍等。又云：示位地淺深，開行相之階，漸令修趣之士踐跡可期。若為說萬行齊修，方衢同進，則心路茫然，不知蹤緒，故教跡殊異。如能一以貫之，則大觀於日月矣。請詳文中民明通局、利鈍、遠近等語，豈非明圓、別兩修乎？又復論中以金藏土譬於三性，豈非圓義？又云：從願樂位至究竟位名觀中，豈非初、後心齊耶？又云：菩薩有三種：一者、凡位，二者、聖位。從初發心訖十信以還，並是凡位；十解以上，悉屬聖位。(十解，即十住也。)方便位中三性圓修，前後文煩，不暇具舉。則見南山圓觀及本論文，豈為無據？至於行位淺深，因果次第，不無其例。如華嚴等經，通披圓別兩機，及別行位，多從次篇。彼疑云：南山通他難者(見敬儀真俗篇撫掌大笑等文)，斯吾祖於歸敬儀，始從發心下凡，便令真俗並觀，有違論中登住方修之義，故便他難云：吾聞真俗並觀，登住方修，如何下凡僭他上聖等。答：唯識通四位，在凡不學，何有克聖之期等。疑家云：南山難實未知者，意謂彼難以深位所修中道唯識，而難南山發心並觀，立義太高。反自答云：唯識四位，凡聖通學。若通凡者，則願樂空有，唯

識正當地前人修，何須立難？是為南山難實未知。若然者，非唯難意未知，抑且自違發心並觀之義。今謂疑家，一則未曉論中圓修則登住修真，鈍修則登地修真，儀文難意，乃取論中圓義登住，真俗並觀，而難南山所立。二乃錯認答文凡局三賢，聖乃初地，故有未知之誚。然不知儀文初後心齊，及發足並修等，則信住已前，便令真俗並觀，故云在凡。至於登住，破惑證真，故云克聖。如此釋通，非唯知其難意，亦且立觀有據。請細披文，其理自見。

唯識通四位疑。問：若云通四位，繩智既滅，入真實觀，則但通達真如理境，於唯識智滅而不起，故論云：唯識亦滅離。若云不通，論并祖文云：唯識通四位。又所言唯識者，為召能觀耶？為召所觀耶？

決云：此有二義：一者、能觀觀體，即是中道唯識，亦即一實境界。不論機之利鈍，莫非以此開解，依此起修，故通四位。如論云：一切法實唯有識，以識為相，真如為境。依此境界，隨聞信樂，入信樂位。占察經云：依一實境界，修信解等。二者、利智圓修中道唯識妙觀，貫於初後，故云通四位。前答略引，可以自明。彼引論文唯識亦滅離為難者，此乃論文歷別修義。願樂位中，以依他照分別，如見繩似虵，達依他是識，則了虵是妄，繩乃是實。若智圓觀妙，則似唯識及繩智皆滅，唯以中道唯識妙觀，契中道唯識妙理。據此鈍修，雖觀分似真，皆名唯識，不妨唯識之名，通於四位。文云唯識滅離者，乃翻依他性為無生性，入真實性，乃去似入真，無違唯識也。

唯識修相疑。問：本論明修唯識觀則用無分別智，其智相皃自有五種：一、離非思惟故，二、離非覺觀地故，三、離滅想受故，四、離色自性故，五、於真實義不異分別故。未審離此五義畢竟如何？

決云：且無分別智離此五義，唯一平等實相妙惠，成因感果莫不由此。若非此智，何以徹無明之邊際，見法界之源底者乎？今更依論略舉修相。初願樂中正觀意言分別，以四尋思觀了別六塵，次四如實觀伏滅塵想。得入唯識觀中，先以依他性遣分別性，次以真實性遣依他性。如論云：如此菩薩由入似義顯現意言分別故，得入分別性；由入唯識義故，得入依他性。若捨唯識想已，是時意言分別先所聞法熏習種類，菩薩已了別伏滅塵想，以一切義中由無分別智證得住真如法界。至此願樂位滿，次入見位。所以先得無別智，由通達真俗故。今於此位深行福惠，真俗並觀。然入唯識三無性中，真如智境非散動故。顯入此觀乃有三義：一、真境，二、奢摩他，三、毗鉢舍那(論云：大乘中五百定等名〔奢摩他〕，如理、如量二智名〔毗鉢舍那〕)，以四善根(煖、頂、忍、世第一)而為依上。故世第一最後一剎

那定，由先了別無相性故，更思量所緣，既無能緣必不得生。由此了別，故能伏滅唯識之想。唯識既滅，從後剎那更進一念，即入初地。論問云：由無分別智滅障，立因得果，故入唯識觀。入觀後，無分別後智，其用云何？答：若依無分別智，正說諸法因果，無有功能。以此智無分別故，須用後智。菩薩於諸法中，自無顛倒，如自所證，亦能為他說諸法因果。為得此二用，故修後智。已上見道竟。次入修位，有究竟位。由前通達真如，欲成三種佛身，更踐十重法界。二智雙明(無分別智并的得智)，三慧研習(聞、思、修也)。修慧生起如理、如量，二智緣極，通境出世。無分別智及無分別智後，所得奢摩他、毗鉢舍那，寂靜無倒。由後所得舍摩他、毗鉢舍那智，於無量數百千俱胝大劫中，數數修習，故得轉依。由轉依故，菩薩作心云：我今必定應得三種佛身，自他兩利。更修加行，兼行十波羅蜜，盡破十種無明。顯唯識之究竟，見法界以圓明。萬德備嚴，三身並顯。略言如此，餘見論文(上且約次第。若論圓修，初後皆妙，如上已示矣)。

相空分別空疑。

問：相宜觀與分別空為同為異？若云同，相空是小菩薩所行，乾慧等位修之；唯識空即大菩薩所修，信住行等修之。彼此門異，根分大小，豈可混濫哉？若既同者，何勞立相空觀耶？又於唯識中開方便空立為一位者，亦何不開依他立為一位耶？若云不同，二空名義無不同，故天親釋論而會者乎？

決云：只緣他宗判相空觀即願樂位，収地前四十心人，致彷師有此疑也。然不知疏云初淺滯教謂境是空，又云觀事是空，知無我人善惡等相，靈芝云雖發大心，未窮心本，如諸般若所被初心等，是則相空但證空理。然唯識觀願樂位人，雖未證中道唯識，必聞中道理，隨聞信樂，與淺滯教證空理人不同日而語，余亦評之久矣。三觀塵露，曾與決之。右決二十疑，皆宗部要論，學者不明，或有異聞，無吝惠施。

終南家業卷上(末)

終南家業卷中(本)

重受戒父

予主巾峯壇席，累行重受。今因日本忍師泛舶遠來，探閱律藏，明達受緣，微有所礙，戒非增上，自疑先受，力乞重增。世多昧者，輒生疑阻，逆彼高懷，因考律論及諸祖明文，決彼迷情，使教門無擁。大分三段：

初引據者

先引有宗多論，不立重受事。鈔(中一)云：薩婆多宗，戒不重發，亦不重受，罪不重犯，依本常定故。羅漢心中，下品戒等(云云)。次引空宗成論，立重受義。鈔引成論云：有人言：波羅提木叉有重發否？答云：一日之中，受七善律儀。隨得道處，更得律儀。本得不失，勝者受名。其七善者，謂五戒、八戒、十戒、具戒、禪戒、定戒、道戒、共戒也。又薩婆多師資傳云：重受增為上品，本受不失。僧傳云：宋元嘉七年，罽賓沙門求那拔摩至揚州，許請尼重受。曰：夫戒、定、慧品，從微至著。若欲增明，甚相隨喜。至元喜十年，有僧伽拔摩(此云眾鎧)，於揚都南林戒壇，為僧慧照等五十人、尼慧果等三十三人，重受具戒。有慧義法師難曰：先賢聖哲，共有常規。豈獨改異，何穆眾望？僧伽答曰：五部之異，自此常理，相與棄俗，本為弘法，法必可傳，何忤眾情？又問曰：夫戒，非可見之色也。頃見重受戒者，或依舊臘次，或從後受為始，進退之間，足致深疑。答曰：人有二種，故不一類。若年歲不滿，胎月未充，則今受為始；若年已滿，便入得戒之位。但疑先受有中下心，理須更求增勝，而重受戒，即依本臘而為定也。乃至曰：戒有九品，下為上因。至於求者，心有優劣，所托緣起，亦有不同，別受重發，有何障礙等。南山壇經云：余以乾封二年二月八日及以夏初，既立戒壇，仍依法載受具戒，于時前後預受者二十七人等。芝薗集云：夫戒者，截苦海之舟航，發萬善之端緒，三乘聖賢之所尊敬，歷代祖師之所傳通。但受之者，心有明昧，學有精粗，而不能一揆，故有初受者焉，重增者焉等。

二、立義者

原其戒也，即一佛乘。修言而教則有殊，得意而體實無異。須知文文即性，法法歸源。玄邈若虛空，深廣同法界。所謂深戒上善，亦

曰戒德難思。而欲受者，直須知齊佛量，法達唯心。心法圓融，境緣皆妙。能緣所緣，始終一念。三誓三聚，前後皆如。是為上品心，方稱上品戒。契如來本志，合南山圓宗。苟一念有差，一毫有礙，難逃數寶之呵，豈免徒勞之責。呪或不逢良導，不具諸緣。虛上戒德之瓶，妄受明珠之喻。後或講聞始悟，閱教方知。憶前受或劣或無，嘆經生虛消虛喪。知非改過，見義勇為。決欲重增，必憑至教。載惟大覺慈心益物，豈唯在於當機。教網被時，故實通於末世。蓋空有傳集之不同，致教門去留之乃異。有宗局狹，遺之豈在於重登。四分通深，得之匪專於再受。鈔文所謂接俗揩定，御法無准，薩婆多之責也。人法有序，軌用多方，曇無德之褒也。此方重受僧傳，廣明疏鈔壇經，略提梗槩。如前列示，俾之有教可憑。更在資深，方見於心為慊。

三、釋疑者

問：今言重受的義若何？若據成論，七戒各受，何見重義？有門十誦，五十具三，亦次第受，豈不為重？
答：重受之要，唯據發體。體性幽微，宗計有異。如多論中，下心受五，上心受十，後五發上，前五仍下，體不增發。體既不增，故於前五不為重受。彼宗不立，正據於斯。縱使三戒皆發上心，必應三體前後性別。由彼所計，能造是色，所造亦色，雖非見對，體是障礙。故業疏云：然為四大造，更相障礙，據所可分，故名色也。由體是色，不相融通，隨其所發，各各局定，故不言重。成實空宗，業由心造，體相虛融，隨緣轉變，從勝受名。如下心受五，中心受八，增發前五，並為中品。上心受十，前八增上，亦復如是。故就一體次第增起，增小為大，增狹為廣，增劣為勝。其猶添波於海水，濕性無殊，但淺深之有異耳。亦猶加皂於黑服，色體一同，但鮮舊之乃別耳。重發重受，粗為可曉。
問：重發、重受如何分別？
答：資持云：重發據多戒，重受約一戒。
若爾，論明重發，那見重受？
答：由體重發，即得重受，由彼七受一體發故。
問：據教重增，宗歸成實。如何立義，乃約圓乘？
答：據彼空宗，縱云上品，猶屬偏擁。須究佛懷及明開會，無法不妙，無戒不圓。吾祖疏：鈔所明發心，准文約義，雖列三品，為在格量，令知深淺。的窮祖意，全依圓旨，妙發上心，期感圓戒，故名上品。鈔：疏之中示上品相，皆云：為成三聚及教開懷，妙發身、心，總虛空界容受法界微妙善法。記以上心對唯識觀。又云：

如是心受，即發圓體。今云增受，須依南山宗旨，圓發三心，圓成三聚，方為究竟上上品戒。
問：吾祖教門，自唐至今，盛行天下，孰其不知上心圓旨？豈有受者尚滯中下？
答：教門雖顯，機器乃殊。或能授寡陋，開導無方；或所受愚蒙，識心昏散。絲毫落妄，千里乖差。其猶周孔之道，訓人以善，賢之不肖，今古咸然，何恠之有？
問：業體一也，空有何殊？
答：如來隨機，故於一法，或召色心，或召非二，種種不同。諸家論師，不體佛意，隨名執體，各計為宗。如涅槃云：我於經中，或說為色，諸比丘便說為色；或說非色，諸比丘便說非色。皆由不解我意。於是祖師，窮究佛懷，立圓推體，即一識種。既得佛意，心色非二，隨名認體，皆得其實。言是心者，謂此業體，全心本具，唯心發生，能緣所緣，能發所發，無非心故。言是色者，乃即性之色，猶即水之波，了色真源，達色邊際，得色實相，則前有宗。雖得色名，不知實故。言非二者，體既唯心，故云非色；實有相狀，故言非心。言種子者，然此業種，即性本具，諸緣搆造，全性發現，體有功能，出生眾善，故名種子。南山考體，旨在於斯。
問：壇場既納圓體，更須增受菩薩戒否？
答：如他文已辨，請自尋之。
問：重受之旨，如前可知，業體差殊，會之可領。且重受人，事同新人，位分年臘，何以決之？
答：如前已引，僧伽甚明。若前受年登，即依本臘，或虧年月，今受為初學是也。
問：前既得戒，犯重名邊；或戒先無，難逃賊住。二途有礙，重受若何？
答：如前引示，幸自有例可攀、可條、可准。佛開重受，正為當今諸祖相承，必非妄據。求那言甚相隨喜，僧伽謂必可傳。南山達壇，親行靈芝，長書陳秉。然諸祖行受，時當像季，機雜純浮，邊罪賊住，豈一無違？諸師皆四依示現，窮達化源，豈不明難之有無，受之可否？今括疏鈔、壇經、僧傳重受之文，並無一句言及難障。竊詳諸祖，意必有由。蓋戒之有無，難之成否，凡小莫測，唯佛能知。但在依教，隨順前機，為之重受，無非誘接，總是結緣。今引諸文，證顯機性差別，業理幽微，智未及佛，如何妄詳？迷者及此，好為一明。齊僧傳云：魏文帝三年，設無遮會。帝問此土僧尼得戒靈驗，眾無敢對。有一比丘請往西國，問諸得道。於是發足長安，往至西竺，問一羅漢。答稱小聖，不知得否。即為入定，上升兜率。問彌勒佛，佛答得戒。斯明得戒非凡小所知也。如涅槃？

諍論品云：善男子！我於經中作如是說：若有比丘犯四重已，不名比丘，不復能生善芽種子。譬如焦種，不生果實等。我諸弟子聞是說已，不解我意，唱言：如來說諸比丘犯重禁已，失比丘戒。(此執無也。)善男子！我於經中為純陀說四種比丘：一者、畢竟到道(無學)，二者、示道(初、二、三果)，三者、受道(通內外也)，四者、汙道(薄地)。凡四重者，即是汙道。我諸弟子，聞是說已，不能我意，唱言如來說諸比丘犯四重已，不失禁戒(此執有也)。請視上文，得戒失戒，有邊名賊，豈宜妄量隨二，執之非傷，重受之教，其可得乎？又珠林云：智嚴法師在俗，曾受五戒，有所虧犯，出家受具，疑不得戒，禪觀不成，遂往西竺，諮詢達道，亦遇羅漢，不敢與決，為嚴入定，上詢彌勒，報稱得戒，嚴喜而迴。觀斯一節，犯邊明矣，不妨得戒。是知機有明昧，志有勤墮，犯有成否，不可以一毫之麤見，礙千古之通規。涅槃又云：若犯四重、五逆、謗法，名為破戒，有因緣故，則可拔濟。若披法服，常懷慚愧，生護法心，建立正法，我說是人，不名破戒。若據此文，有慚愧人，雖犯無罪，亦不失戒。今重受者，莫非心生慚愧，信樂志深，縱有所犯，豈成邊障？若謂必有賊住一難者，且賊住之難，律因為飢餓故濫，竊形服冒，為同說戒，盜聽羯磨，詐稱年臘，輒受禮施，名為賊住。今出家者，心懷正信，縱聞羯磨，意非剽竊。據僧祇律，或闇愚鈍，或緣餘念，不記初後，皆不為障。今時久在教門，尚於作法，不能曉了，況餘泛泛，或致愚魯，何因識達？或被緣奪，終無前後。如斯引示，可決疑情。又復作惡犯戒，律中尚有開緣，今發善心，勇志重增，當今末世，實為希有。如來隨機之教，豈無誘道之方？不可局執難緣，阻彼高興。涅槃四依，宜在一用，略茲敘釋，達者鑑之。紹定癸巳冬日山迷。

戒體正義直言。

(細色決有，分通決空，圓通空有，正顯分大。)

業疏戒體正義一門，始末文義，皆是大乘，與昔全別。中間再述空、有，乃是引古騰計，意在對破決顯。能決之文，盡出祖懷，俱為正義。但先就計，義尚含容，故後立圓，分明指示識藏種子，方顯其實。

初、順有門談體是色。然有宗諸師：一、謂體是身口所成；二、計體有損益，故判為色。如前引示，雖據雜心、俱舍，無非皆是如來權巧隨機而說。諸師不曉，乃成宗計。今立正義，且順彼計，以色決色。謂一切眾生造善造惡所發業體，相皃顯然，故名為色。乃全心即性之色，微細難知，凡小莫測。唯佛如來種智圓明，窮盡業

性，實知實見，如實而說。顯前所計雖亦名色，不知其實，故總斥云意言如此。
假宗中，鈔及今經上品既令受大，今依受出體，須約大論。初略標古計。由下，示今立。業既心起，色豈他成？則內外色心等法全是一心，隨緣變造，故云分心成色。乃顯能受之心起得其實，身口之具體亦虛融。蓋準此律大義，而有此示。能造既融，所發之體豈是非二？且順教限，故云強目。考下，重顯體用，決前空計。雖依成實，由彼止是小教空門，與四分旨取不同。彼云心造，且據六識。今謂諸法體唯一心，隨緣變造。文云本由心生者，發起有從也。還熏本心者，依持得所也。心既真常，體乃微妙，故得熏習有力用也。心道冥昧者，戒業之體隱密難知也。(體是心業，故云心道。如雜心論召無作為思，顯道亦名業道等是也。)止可名通者，諸師通體止在循名也。故約等語，重牒前計，斥其不知。雖云非二，猶是強立。又復前有宗中直決所發之體，昔云假色，今謂細色。此假宗中乃決能造，顯於所發。昔謂作戒能造，體是色心，無作異前，體名非二。今決能造，造能在六，起必因八，所發之體豈是他法？是則能所方知其的。假宗諸師以色心五義推窮業體，全不知實。故又斥云：不知何目，強號非二。濟緣云：且附權意，故云強目。又云：今取道意，識達體兒。即知二非附權而立，故云強耳。(彼文)若體權取通意者，豈唯四分？一切小乘若教若行皆附權立。若取通意，無非一實。有宗假色，非強號耶？今謂不然，兩云強號，前且順古，後是斥非。文意若此，何必他求？蓋南山已前弘律諸師不達四分宗旨，但依成實，非二出體，故此決之。若爾，此宗正義以何為體？答：受既納大，體依大出。如前敘釋心生、熏心，體是心種，義實昭然。但教限局在，文尚隱後。圓決教扶，顯種子名。問：記釋心生、熏心等文，並約六識，子何相違？答：就文釋義，不亂宗途。理當如此，不妨記主意自明白。如云即此乃是示體之處，豈不然哉？須知此科正是考出無作，體是心種，決前不知也。請細讀文，其義自顯。又況攝大乘釋論云：眼等六識生滅不定，餘識間起，熏習種子不得成就。阿梨耶識不生不滅，體唯是一，常受貪欲等六識所熏，成世間果報等。準此文決，六不受熏。今文熏心，若謂熏六，恐非疏意。
疏接假宗能決文後，立問答云：如正義論，熏本識藏，此是種子，能為後習，何得說為形終戒謝？答：種由思生，要期是願；願約盡形，形終戒謝。行隨願起，功用超前；功由思生，隨心無絕。故偏就行能起後習，不約虛願來招樂果。記云：此問所來，由後圓教決此二非，以為識種。識既常存，種則不滅，即違今家命終失義。故探取後文為難(文)。若云探取後圓者，何不直於圓教後難耶？今謂

此問即躡前科大乘之義，以難戒謝也。由前依宗，約大考體，能生所熏，唯一真常，所發業體，豈隨形謝？此問之來，其意若此。但正義所立，的在識種，前順宗計，語尚闇含。今特指決，故云如正義等。顯此生熏，即是藏識；顯此業體，即是種子。彰常存之義，俾問意分明，復使學者曉前能決即大義也。問：能決既即大義，何不顯談識種？答：四分雖大，教猶在小，所以文隱而義明也。若爾，此問答中顯談識種，豈非混亂？答：若不顯陳，何彰問意？正恐混亂，故立問決。問：此問答中既談識種，後圓教中何再出耶？答：此問答中且顯四分，後圓教中通決空、有，不妨重示。餘如前決。問：記釋疏中答文，思、願、行等，並約受論，其義如何？答：約受釋文，其義雖善，但述意未明，致學者多昧。須知思即能緣能受之心，願即盡形斷惡納戒之誓，行即隨願而起奉持之志。若唯思、願，而無持心，不發戒體。如戒疏釋共戒、同戒云：前列共者，明同受願也；後列同者，明同隨行也。若受戒時，且論受願，無思學行，則但虛願，不感戒也。又鈔云：若但有受，無持心者，受戒不得。又云：寧起行用，不須願求。據此諸文，必須持心，方感戒也。今文以願期有謝，戒種無亡，而通來難。受既無獲，何論無亡？文中上二句示思、願之別；次二句示釋願期有謝；行下，明戒種無亡。思之一字，即同鈔中測思、明慧之思，皆指圓人能緣能受六識意思也。但圓解微妙，舉心動念，皆不思議。以此心受，戒體何量？成體之功，推行為勝，故云行隨等。行力雖勝，論其所自，還須思妙。是知妙思非唯發體，亦起行功。二皆微妙，故得隨生死心，綿綿無絕，故云功由等。問：有宗云：感生集業，其行在隨。與此，故偏就行，能起後習，義何異耶？答：有宗體無力用，全假隨行而成集業。此中體具妙能，假行莊嚴，行全體起，體假行成。若無行功，體難終續，故云偏就等。問：此云後習乃推於行，後云牽習而推於體，其義若何？答：此論習勝種存，故推於行；後論起習之能，故推於體。又復此雖推行，行全體起；後雖就體，體假行成。請考二文，義可見矣。問：思、願、行三心間起，相續不斷，共圓戒品。何以疏中種存推於思心，後習推於行力？未詳何義？答：極有理也。且善惡諸行，悉由現前一念造成業種，心堅業堅，心廣業廣。今圓受微妙，故體無終極。體既無盡，力用難量。至於顯發體用，要在行力莊嚴。故當深堅行學奉持之心，始於初受，念念無違；及乎受後，對境防敵，心心無間。不思議力展轉熏習，相續無窮，滌除妄業，顯淨心體，即成聖果。故云不約虛願來招樂果。如是推之，行力超前，義可見矣。問：大小兩乘皆云戒謝，義有何別？答：小教言謝，行體俱失。何耶？由彼小教能發所依，皆即六識。命終之時，六識隨去，體亦隨滅，行亦無續。大教

乃論心具心造，造雖在六，全八而起，如海之浪也。能所發既皆常住，體有何謝？但是願行形終則止，故云戒謝。大小不同，其義若此。今文問答，正據後義。問：地是無記，結界亦發無作。受戒納體，何得須論受心？答：地是無記，功推能秉，要緣限域，眾念業力，結成無作。納戒不爾，體是道基，非能、所而不克；法為行本，非授、受以何歸？故得事鈔羯磨：受前具緣，並列五種。要須能、所相應，方發無作戒業。經不云乎：戒是生死舟航，正法根本，必須緣集；相應有違，雖受不得。斯蓋稟法修道，要在前機；體備功成，必須緣具。當知戒法，佛佛相承，師師相授。授非虛授，要須前機受心分明，方顯傳授之益；受非易受，必須澄心一毫無妄，方彰領納不虛。豈非受戒發體，唯推受者心耶？故事鈔云：戒者以隨器為功，行者以領納為趣。而能善淨身心，稱緣而受者，方克相應之道。此文明矣，何得昧焉？疏云：後約圓教明戒體者，戒是警意之緣也。以凡支無始隨妄興業，動興妄會，無思返本。是以大聖樹戒警心，不得隨妄還淪生死。故律中云：欲修梵行盡苦源者，便命召之入聖戒數。此根利也。後漸澆濁，不可示本，乃就傍緣，廣開衢路，終依心起，妄分前境。

初言體者，乃此章正意也(前標分云二陳體狀是也)。但體非孤起，必攬法成。法之偏圓，體之麤妙，由機執之異也。今出圓體，須究設教本意，決偏小執情，受全心起，境緣心作，方顯其體，乃是識種。苟不究能受所受之妙，何以見能成所成之圓？略提如此，更就文釋。警意緣者，推戒功也。警即戒義，戒是能警，意即所警。對境防警，雖有萬差，成業之本，唯在於意，故須警之。文雖在圓，義通空有。有宗警意，但禁身口，以彼唯制在於七支也。空宗言警，禁在重緣，此宗通大，制同十業也。圓之論警，義又天殊，能警既妙，所警亦融。推佛本意，凡所設教，無非佛乘。況經開會，殊途同歸，一乘妙戒，究竟圓明。圓人持奉，機教俱妙，真俗並運，修性全彰，豈唯上業直破無明？如斯警意，豈思議哉！以下約義科三：初七句，究佛懷以明教意；次故下，顯隨機暫施小法；三終下，約圓實決小不了。初中言返本者，復本淨心也。不隨妄者，意在破惑也。斯以大乘實義而推戒功。次中利乃小中之利，但會偏空，不明中道。宿世戒緣種熟，一唱善來，納法具足。鈍者既昧唯心，制須託境，受必假緣，方便立法，曲順彼機。三中決上二受，迷法異心，受從外入，蓋不知全心而起故也。問：既云受依心起，則不用諸緣，亦無法可受耶？答：非。圓教學子必未識心，唯心之理雖未明見，義載祖文，非不分曉。當知下凡介爾一念，廣大圓融，包徧一切，豈有諸緣及所受法而出心外？一切諸法既唯心徧，豈有緣法而非唯心？是則依緣納法，並由心起。近有人云：圓宗中

不列受法，故壇場行受非可論圓。蓋不知圓宗但在開決，機教無非一實，使開妙解，受成究竟，至於緣法，悉依經別。又圓宗正在決小，記中返云：此借偏文以證圓戒。偏乃圓家之物，何須言借？偏即是圓，豈云引證？余意未安也。問：此既已決偏小，下愚人等又何重決？答：此則且以圓義決於小法。然諸劣機不體權意，空有異執通於滅後，故須更決。問：前第三門既出異執，後何再明？答：前且引示，令知昔非，未彰決會。此正義中以圓決小，以智決愚，使機教但圓，俾能所皆妙也。疏云：愚人謂異，就之起著，或依色心等。記謂愚人通指諸計，或下二句正決當今所受之體。前明細色已破有宗，今此唯決四分作無作耳。(記文)問：記主於戒體章中破斥隆師，妄謂疏家三宗迭癈，其義甚明。今記云：四分細色已破有宗，圓宗種子唯決假體。豈非三宗迭癈耶？答：古來義學不細考記，錯會此文，以為三宗迭癈，相延至今，子亦未省。然不知細色乃大乘義，細色種子其義是一，細色決假色，種子決非二，並是以大決小，即非迭癈。記意如此，何不細推，任從臆說乎？問：記謂此文唯決四分，其義如何？答：記家意謂有宗假色已用細色決之，空宗非二，未曾會決，故以此文唯決四分。今更難云：立圓應在通圓空有，何得出體唯決四分耶？答：通圓空有，理不在言。今受既依四分上品大受，體是心種，教限所拘，未敢明示。故前考體，但云心生熏心，在文尚隱。若非圓決教門，何得法體明顯？細詳圓意，乃正決於今受也。(記云：唯決四分，與我意別。)

疏：又云：智知境緣本是心作，不妄緣境。智知謂圓機明慧，了達境緣，如記所示。境即前境，緣即戒法，作謂造作。當知若境若法，本即一心，隨緣徧造，故並云心作。如鈔云觀事是心，豈不然耶？又經云一切唯心造，即斯義也。一切諸法既唯心具，心造全體是心，真如微妙，圓融廓徹，絕思絕議，無相無形。疏：欲掃蕩妄著，故云不妄緣境，正是真諦，泯一切法也。問：造義如何？答：推其能造，雖本六識，全八而起，故異小教。此之造作，即隨緣義，當見次科第六緣念。猶如伎兒，亦如幻師所成幻相。迷謂實有，識者謂無。問：戒、律、教法乃是佛說，何為心作？答：諸佛說法，常依二諦。一切教門乃於真理假名建立。真、俗雖異，無非一心。教從此有，故云心作。雖則戒由妄立，妄全是真，真、俗相即，豈離一心？

又云：但唯一識，隨緣轉變，有彼有此。斯明真識隨緣而徧，所謂俗諦立一切法也。緣即眾生心念，乃成業之緣也。真理無礙，隨念而起。記云：不守自性，隨染淨緣，造黑白業者是也。不守自性，謂體理無礙。染淨緣，即善惡心念。善念成人天及四聖，惡念成四惡趣。則十界依正，由一念造。此據從因感果言之。又復若執念為

念，則十界依正，紛然而有。若了念非念，則能所境緣，平等一相。故起信云：若離妄念，則無一境界者是也。占察經云：若無覺知，即無一切境等。今記前依楞伽三識圓融之義，開發行者，使觀妄即真，了浪即水。如云：真如隨緣不變，不與妄合，為真識。不變隨緣，和合現起，為現識。餘之七識，為分別事識。引經證云：譬如巨海浪，無有若干相。諸識心如是，異亦不可得。是則但了一念圓融微妙，則能緣所緣，能受所受，究竟一相。諸法未曾增，一念未曾減。即於彼此達無彼此，即於差別了達無差別。下云了妄即妄是真，又云知業達業實際。作法則全性成修，言受則不從外入。如是開解，如是論受，方契圓宗，納法究竟。問：前云境緣，後云隨緣，此二緣字，義有何別？答：前召戒法，後召心念，並因緣義也。問：約何義故，召戒為緣？復與受前總別諸緣，有何異耶？答：總別為納體之緣，戒法是立行證果之緣。即疏云戒是警意之緣者，豈不然耶？問：上云境緣，緣即戒法。未審戒法與境，同異若何？答：若了境緣，究竟一實，無非唯識，有何彼此？至於約事約相，不無同異。境是色心，戒是佛制。但有言句，體非色心，異可知矣。若芝園云：但留名句文，徧在塵沙界(文)。如云婬戒、殺戒，戒豈離境？是為同矣。問：今論於受，為受境耶？受戒耶？答：受謂受戒，諸文甚明。但戒之所起，不離於境。如鈔云戒發所因，還偏法界者是。又如犯戒，犯必托境。今論於受，戒從境起。如此引明，義又顯矣。

又云：欲了妄情，須知妄業。此二句正述受意。情即瞥起妄念，此囑惑道。業即行心運造，此屬業道。情業雖並六識意思，蓋是無始結成妄惑，蘊積八識，染濁習氣，觸境生情，動成結業。今此圓機，妙達境緣，了妄即真，知業是識。至於無始微細妄種，卒難頓淨。又復欲證妙果，須憑妙行，故須受戒持戒也。問：若論戒限，但止業非，何能破惑？答：此謂圓機妙達唯心，則見秉行作用，一念之心，圓明微妙，業何所起？惑何不破？圓受圓持，疏記甚明。

又云：故作法受，還熏妄心，於本藏識成善種子。上句能熏，次句所熏。於下謂去妄顯真，攬真成體。作法之言，通於能、所。能謂十師深明圓旨，舉法皆如；所即受者，頓開圓解，達法唯心。始請師，終白四，妙熏、妙用，念念現前。如此作法，豈思議哉！疏中但云作法，不言發三誓、納三聚，致使學者從來未徹。當知既達唯心，則三誓、三聚豈非唯心？況是圓機，發則盡發，受則徧受，豈同聲聞？但徒斷惡，唯受篇聚。又鈔敘發心，而云為成三聚，彼明發心為成。今圓受而為成之言，正在作法。況下疏明隨行，令三聚並持，則見作法已納三聚。上能熏、竟所熏中妄心，即上妄情忘業也。問：熏妄心者，妄即六心，六不受熏。如前，可見。今何論

熏？答：前謂小教，心唯六識，以大斥小，六不受熏。今圓實教，妄乃全真之妄，六即體全是八。前引楞伽三識，其義明矣。又如注中海浪之喻，豈不然耶？問：受心亦現前一念，妄心亦現前一念，何分能、所？答：受心之體，真淨圓明；妄心之體，穢染昏結。發動受心，以真奪妄，以淨除染，以明破昏，即記云此心反妄，即是真心是也。問：妄乃無始結成，一夕受心，何能頓淨？答：圓達唯心，究竟一實；一發勝心，發亦究竟。如敬儀云發心必究初、後心齊，亦即楞伽一發真歸源，十方界消殞。若此作法，以真奪妄，妄何所依？如灯破暗，明未曾增，暗未曾減，了妄即真，妄體何動？若爾，發心作用，使成究竟，何須歷劫修斷？答：圓人見理，雖初浚一，如克論所見，不無明昧。如智論云：如人於暗室中然灯，照諸器物，皆悉明了，更有大灯，益復明審。菩薩智惠，雖與煩惱習合，能得諸法實相，猶如前灯，亦能照物。諸佛智慧，盡諸煩惱習，亦得諸法實相，猶如後灯，倍復明了等。成體中，問：前論成業，唯左現前一念，何云於本識成耶？答：既發圓解，了妄即真，真即藏識，識體圓融，隨緣而起，結成戒種。前之起妄，亦在此識，今成戒種，亦在此識，故云於本也。斯則圓人以不思議善心，熏不思議識藏，攬不思議善法，成不思議業種也。上論作熏，若無作熏，當見下文。問：言善種者，為始成耶？為本有耶？答：種子之義，如釋圓教五門，并解十業章，及答彷師文，已為辨明，恐不見彼，更略示之。一、言於種修性不同。言性種者，即一真識，具隨緣義，名之為種。言修種者，昔於何日，曾受佛戒，搆成業種？應知全性成修，全修是性，如水為浪，濕性同也。但緣守心不固，隨緣成染，造業輪迴，宿種所牽，今獲重受。非性種不能相續至今，無修種不能遇緣重受。種雖本有，望前隨染，今重顯發，故云成也。深加勝心，業力資熏，搆攬無邊，善法莊嚴，則此種體，功力勝妙。又復種子，體全是識，此識前無力用，今假熏成，而有功力，能生後果，乃名種子，攝論中義也。

疏又云：由有本種熏心，故力有常；能牽後習起功用，故於諸過境能憶，能持，能防。本種熏心者，種即無作為能熏，心即八識為所熏。由能受心妙，所發無作功能力用，皆不思議：一、能熏滌八識妄染，二、能發起後習。後習有二：一、於現報能憶、持、防；二、則習氣力強，展轉資熏，盡未來際，或受，或持，皆是今日無作力用作、憶、持、防；三、據是隨作，行心運為，細詳所自，皆是無作功力發現。當知二、六時中起善、起惡，悉由善、惡業種任運使然。問：能熏之義，唯推無作，須隨行否？答：受時無作，雖有功能，還須隨行。作與無作，資顯受種同共熏滌八識也。問：無作業種既能任運防敵，何得更起惡念？答：發心不妙，念力不堅，

業種力弱，故被惡欺。強惡習熟，觸境而起。如古今達士，得處既深，始終固守，皆無作之力。如鈔云上品高達能受，能持者是也。無作熏義，如記自明。(瞥爾有犯等義，釋五門及答苅師文已明。)

疏又云：是故行人常思此行，即攝律儀，用為法佛清淨心也。上文雖論無作功力，若無行功，何能嚴果？是故自此以下，正明依體起行。又復前文論受，須達境緣，即妙唯識；今明起行，須論大、小無殊，因、果不二。用斯五句，融會開解，行方圓妙。文局初聚章，義貫下二，依而作之。應云：是故行人常思此行，即攝善法，用為報佛圓明心也(準記，應云自在心也)；是故行人常思此行，即攝眾生，用為應佛平等心也。前云智知，今云行人，並召能受、能持之士。此行即白四所受三聚行也。恐昧宗致，猶同昔見止奉篇聚，故囑依受起行，圓修三聚。文中三聚，因行也；三佛，果德也。既云用為，乃即因是果也。三心體一，約義分異。當知三聚亦即一心，三佛亦即一心也。故文結云清淨心也。記文以三誓、三聚、三德、三佛，交絡融會。蓋體是唯心，融通無礙；相雖差別，如水上波。體即真諦，相即俗諦；相全體起，俗不離真。於上諸法，措舉其一，無非三諦圓融微妙。圓受、圓持，其義若此。斯即祖師圓義，記中明之。又顯且如三聚，大、小通收。其中小行在彼，劣機所修，唯斯脫苦，故為小乘。若圓機上達，了一切法悉是唯心，豈小乘行而非唯心？如來隨機，小是似名字說，大乃契實而談。吾祖弘律，教乃囑小，恐諸行者猶滯權乘，故取大乘中了義。前決受法即一唯識，此決隨行大、小、因、果即清淨心。佛於法花雖已決顯，至於傳演，尚有滯情。故特稟佛嘉模，重敷妙旨。問：有云：圓受止納小法，隨中方修三行。其義何耶？答：此不究祖師立法令依上品，且上品心即是大義。今經又依多論，起慈悲心。既發大乘心，即納大乘戒。況鈔明云為成三聚，則白四作法納三聚，明矣。鈔及今經，並無一言今受止得小法為後方便，又無一言語及善戒從古妄傳，蓋失考祖文故也。問：前段五句與後以妄等文，義有何別？答：前乃開解，後示起行。雖圓人解妙，舉行皆如。至於法相，須識差別；歷行，要須徧周；斷證，不無次第；見理，不無淺深也。學者至此，應須通曉。餘如記中。問：如斯論受，還用更受菩薩戒否？答：據此疏記，義、理分曉，何須更受？如前諸文中已與決顯。

疏：又云：今識前緣，終歸大乘，故須域心於處矣。今必對昔：若在佛世，法花已前，並名為昔；二乘小器，既昧唯心，不明一實，為之愚人。法花開顯，深悟一乘，是為今識。若佛滅後，南山已前，故為之昔；空、有異計，全昧歸源，故為愚人。亦為不識立圓融會，妙達諸法即唯一心，大、小體同，受、隨無別。如此了達，

豈非今識？言前緣者，指戒法也。前云境緣唯識，決法無殊；次思此行即是三聚，顯行無別。今又斥世不智宗，致執受是小。今須達法花開顯，會小歸大，小亦一乘，豈非終歸大乘也？心體深廣，微妙莫測，故云大也；運載眾生，直至寶所，故云乘也。當知大乘即一心也。餘義如前常思等文已釋明也。故須等語正囑行者用觀持奉，常符妙理，一切作為常置此心於中道唯識如理之中，斯須無妄，故云域也。鈔：又云：測思等語，前云智知等言，皆受戒得處也。又前常思此行等句，此科今識前緣之文，並隨行得處也。又鈔云：五眾犯罪，理、事兩緣等，懺罪得處也。又復如前引。鈔：出家學本受戒篇，令開妙解；懺篇無生，明唯識觀。今疏圓宗融會受隨意，使以唯識妙理為安心之處。若得此處，則法法皆圓，行行皆妙，念念皆常，頭頭合道，無能、所相，無因、果相，無染、淨相，無聖、凡相，清淨圓明，微妙廓徹，方得稱之微妙大乘，是謂究竟域心之處。前云常思此行，即攝律儀；此云今識前緣，終與大乘。其語雖異，其義實同。不可纔逢此說，便向教相上求，葛藤裹走。須知三聚大乘，全體是何？嗟乎！學者動經年臈，無箇入頭，由於謹切提示之言，不能留心用意，甓鷄捕雀，徒自啾啾，終無大見，沉屈己靈，抑絕宗旨，實可痛傷！問：言前緣者，指何為前？答：今決隨行，望受為前。問：前云境緣，今但云緣，未詳何意？答：前文論受，受必假境；今明隨行，唯指制法。故但云緣也。疏又云：大、小俱心，律儀不異。上句即前智知境緣，本是心作等義；下句即前常思此行，即攝律儀等義。前決境緣小法實唯一心，與大無別；又決此行即攝律儀清淨心也。則顯大、小教門，體無有異。疏指出家學本即唯識妙觀，顯教、觀相須，方成圓受，究竟一如。問：記云為成本宗分通義者，此意如何？答：本宗分通亦通佛乘，與圓無別。但教囑小，不可混濫，故須別立，扶而成之。若爾，本宗分通可立圓成，有宗無大，圓不可會耶？答：此文且據今受，又是所承，而云扶成本宗，通、圓、空、有，諸文甚明，無足疑矣。又復纔成本宗，便成有部。何以故？蓋空能兼有故。嘉熙庚子冬日，山出

四諍要論

問：凡情迷倒諍競千差，何為四種而能攝盡？
答：君子小人，諭義爭利，世分善惡，出家入道，與世懸殊。諍因名利，非教所被，縱有諍論，捨於教行，餘何所評？惑為教相而生，或因舉治而起，或犯罪懺評有濫，或秉法被事乖差，以斯四種，攝無不盡。察病立教，數極於此。

問：四諍七滅，病小藥多，何相當之有？
答：大聖觀病設藥，必無差濫。病分輕重，故九品之不同；藥有總通，故分對而無爽。戒疏贊云：病藥觀對，機用權儀。得非是乎？
問：諸文或云七藥，或謂七滅，藥滅互舉，其義若何？
答：藥從服食調治得名，滅據藥行病差立號。故義鈔云：毗尼名滅，以無為體。若對經文，現前等七名藥也，皆云毗尼即滅也。
問：七皆云藥即法也，皆云毗尼，毗尼名滅，未審此二與現前中法與毗尼何分同異？
答：現前中，法與毗尼與下六同，諍起雖異，至於用滅，無非五現前、三現今。更明下六中藥法同異。憶念、不癡、罪處三種，藥即是法，如義鈔云憶念等三，法藥同體是也。自言治者，若對下品，藥只即法，但取自言，即滅於諍，無別法故。若對中品，法是揀人，單白藥即自言也。多人語者，法即羯磨，藥取多語。草覆一種，法藥同體，如下對品，更細明之。
問：法藥同異，於斯略悉。法滅先後，其相如何？
答：如前義中，法、藥同者，滅亦無異；法、藥殊者，法先滅後。如言諍上、中及犯諍中品，法是單白，必在先作；後用教評，或取多語、或取自言，諍方滅也(上略決法、藥、滅三種，下詳示分品用藥及生事諍)。
問：言覓犯三，約何分品？
答：覓諍三品，能諍為下，狂犯為中，具犯為上。詳斯一諍，約境分三，言犯二諍，據在臨時，酖酌諍情，分上中下，用藥始之。如義鈔云：覓中三品，上中下定，言犯二諍，執情流轉不定，用藥無準是也。(上明分品，下示隨品用藥。)
問：言諍三品用藥如何？
答：下品情輕，三現即滅。諍情既輕，不須集眾。但一二德人，喚兩諍人，面對各敘(人現)德人，引教證勸(法現)。既引教證，是非可見，諍情即息(毗尼現也)。由彼諍者，闇教成競。教旨既明，疑暗自遣。當知此中，法藥體一，義不無異。軌度不濫名法，勸諭調治名藥。若對法滅，軌用調諭，並囑於法，教明諍息，故為滅也。中品言諍，情是次重，須眾同詳。眾混智愚，或雜持毀，難伏前人。先作一白，揀集智人。後作一白，出彼破戒、不誦戒等。却喚兩爭，面聚各敘(人現)德人，引三藏教，詳而評之(并上單白，并法現也)。引教明白，判息諍情(毗尼現也)。既須作法，六和無乖(僧現)。既秉羯磨，應須法地(界現)。
問：戒疏云：法現，須僧作法詳評；毗尼現前，須用羯磨，有德同評。又義鈔云：五中，法指羯磨。又云：羯磨判滅名毗尼。疏鈔二文，法與毗尼，語似相濫。如何明之？

答：若約進用，法先滅後。若以義詳，羯磨揀德，即兼滅義。後正滅時，乃彰法用，故得法滅。文義互舉，如義鈔法，與毗尼更無別體。軌用名作法，能滅名毗尼者是。
若爾，法現一種，正指何法？
答：準義鈔云：法者，揀集智惠羯磨；藥者，正用三藏教法判者是也(文)。據此，法藥雖殊，義類是同，并囑法現斯二力行，諍息無處，名為滅也。
問：以滅是毗尼，分判為毗尼，今五現中正取何義？
答：戒疏云：毗尼現前，有德同評等，斯取分判義也。義鈔云：毗尼者，勿不皆是諍無之處，此取滅義也。義鈔又云：羯磨判滅名毗尼者，此雙取判滅義也。上品言諍，兩朋相援，應集屏處，先作一白，揀集智人破戒無德，作法出之，評量兩諍誰是誰非，然後公集一處(僧現前也)，喚兩爭人面對迷情(人現)，白二羯磨差行壽人(法現)，顯露覆耳，三種隨時。籌有二種：一完，一破。如法捉完，非法捉破。如法人多，道理應是(此多人語藥也)，諍情即息(毗尼現前，界現可知)。又義鈔云：如法多者，彼應作白，言諍事已滅(準此，應更作一單白，滅方究竟)。若如法少，應作亂起去，待如法人多，後更與滅。
問：正行籌時，是非無語，何為多人語耶？
答：行籌之人，應先告之，如是語人捉完籌，如是語人捉破籌，後但數籌，以籌表語也。
問：此言諍中，但爭教理，未必有犯，戒經何云多滅罪相？
答：諍之既多，身口乖違，豈非犯耶？
問：覓諍三品用藥如何？
答：下品覓諍，清人被謗，或有錯舉，數詰不止，而生競諍。上座德人，喚兩爭人，各取自言清淨無犯(人現)，與白四法(法現)，憶記無犯(藥也)，諍情即息(毗尼現也，僧界可見)。
問：用揀人單白否？
答：據義鈔云：憶念不癡罪處所中，僧應揀取，具不愛等四(文)。準此應須揀人，諸文未見用法。若論中品，狂時曾犯，狂止無違，眾謂有犯，數誥舉覓，遂生其諍。眾中德人喚取，自言狂犯，無心狂止無犯，故與白四，證彼不癡，實無有犯。上品多犯，德人詰舉，前後語逸，遂生其諍。僧作白四，徵取處所，諍情方息，未伏本罪。又彼剛戾，觸惱僧多，白二羯磨，更重治奪七五事，待彼伏順，方與解也。
問：何以此中亦云自言？
答：義鈔云：不現前，不自言，皆不如法，正謂憶念等也。況自言乃治懺常法，但非正滅諍，故不在藥數也。

問：犯諍三品用藥如何？
答：下品諍輕，三現滅之。能懺所懺，議犯悞濫，而生其諍。上座德人，喚兩爭人，面對各敘(人現)。問取所懺，自言著實(法現也，亦藥也)。自言無隱，諍即息也(毗尼)。
問：自言是藥，何云法現？
答：如義鈔云：或自言懺法名法者是。此即法藥體同，約義分異，軌用名法，調治名藥也。
問：何以自言為毗尼現？
答：義鈔云：或以自言懺滅名為毗尼者是。斯亦體同義異，有軌用義名為法，具決判義為毗尼。
問：自言是藥，藥但滅諍，何云懺法？
答：所言懺者，無非彰露已犯，斷相續心。今既自言，情無私隱，知過自悔，必無續念。如義鈔云：自言草覆，罪諍俱滅，是應單提。下可作此懺，上三不得。
問：單提已下，可一向自言懺否？
答：不然。聖人立法，各有其旨。此因滅諍，情念決徹，可云但淨。餘非因諍，還須依法。中品次重，五現滅之。應須集眾(僧現)，兩爭面述(人現)，單白和僧(法現)。其所懺者，自言引過(藥也)。情既無隱，諍自息也(毗尼)。
問：中品自言亦滅罪否？
答：如前已示，提下可示，已上不得。
問：如鈔云：若罪在一比丘前懺，應至一清淨比丘所而作懺法。二、三、四等皆亦如是(文)。據此，一人前懺單提已下為下品，二、三、四等捨墮已下為中品耶？
答：此文通敘起諍，不明分品。當智分品，須約諍情。且如雖懺單提，若能懺、所懺，各有朋黨，諍競情深，可作三現而得滅耶？雖懺上篇，起諍情輕，無黨相援，何須五現？故義鈔云：言、犯二諍，得通多少？人起此言，通於中、下二品。又前引云：言、犯二諍，執情流轉不定，用藥無準。義可見也。上品兩朋鬪諍，歷爭情重，過犯亦多，故用五現草覆滅之。用與，如經註及記文可見。(已上決三單諍，已下決三事諍。)
問：三種單諍，義可粗悉，各生事諍，未知的論。古來章藻，或云用藥殄諍，評議此藥，是非成諍，為藥上生病也；或云用藥殄諍，秉法雖已，仍諍前事，此病上生病也。並引疏鈔評量已起羯磨等文證之，未如孰是？
答：偏局之見，未合教意，如前略敘。入道之人，凡有諍論，悉從一切犯制教行上起。佛立四諍，攝盡教行。如疏鈔列敘四諍，前一通化制，後三局制教。四種文相，敘事述義，四皆不同。攝教被

機，無不整足。若為從藥生病，則攝教不盡。如義鈔云：評量已起百一羯磨。又云：爭其一切已作羯磨，為事諍。若如彼云：除七藥外，爭餘羯磨。何諍所收耶？若從病生病，則被機不足。如用藥已，前諍雖息，同和理難，別生諍競。或因其餘羯磨而起紛諍，又囑何耶？願窮諍教意，不可情裁。

問：謂事諍者從何得名？

答：義鈔云：言覓約因，犯事從境。斯可見也。泛論羯磨，若不秉行，被事只囑於教。今諍已秉，縱爭餘緣，還歸事攝。如秉羯磨，名為行事；又翻羯磨，為之辨事。從境立名，義亦明矣。

問：上云四諍各立，事義皆殊。復觀疏中三種事諍與三單諍，文義亦別。既各不同，有何意故收歸上三，而云言事、覓事、犯事耶？

答：一則以類相從，二則用藥無別。戒疏總敘三事云：羯磨被事，義在順明。乃至各執一見，事法成壞，由斯致諍，故曰事諍。義鈔總敘云：評佗已起百一羯磨，彼此不和，故名事諍。(文)但將一切羯磨、僧、法三類分之。一切懺罪羯磨，則歸犯事；一切治舉羯磨，如七治法，並為覓事。除此二種，其餘羯磨並囑言事。但言事則通：一、通生善滅惡一切僧、法，二、通人、法、事、處四緣是、非，三、通本眾、佗人，皆成言事。覓犯則局：一、局所被一緣，二、則覓局能舉、所舉，犯局能懺、所懺。如義鈔云：但使爭其一切已作百一羯磨，道理是非，事同見異者，是言中事作。若爭治人舉罪(治人則四羯磨，舉罪則三舉也)，能舉證犯，所舉諍犯，不肯引過者，是覓中事作。若前人羯磨惡心、懈怠心者，是犯中事作。文詳此鈔文，豈非言事則通，覓犯則局？通局之義，下更點顯。

問：九品單諍，除言犯下品不秉羯磨，爭餘七品殄諍之藥，歸何諍攝？

答：義鈔既云百一羯磨，百一之言如何不收？古人所謂藥與非藥，皆生事諍，即斯義也。如三單諍，用藥殄除，仍諍不已。能舉所舉，能懺所懺，唯爭所被，則歸覓犯二事。若餘僧人爭於四緣，並歸言事。若能所爭餘三緣，亦歸言事。如疏鈔中，覓事只爭治舉三根虛實，犯事則爭定罪輕重。若爭餘緣，乃囑法相道理是非，豈非言事？前云言事通者是也。

問：前破古人藥病生事，皆是偏局，今何取用？

答：非無此義。但古人唯就藥病生事，故成偏局。前謂攝教不盡，被機不定，豈不明耶？

問：若爭言犯下品用藥，及爭墮等對首懺法，并袈裟等別法，何爭所收？

答：並囑單諍。準疏鈔中，事諍唯據僧法羯磨。行宗云：若非羯磨，並歸上三(上通決三事，下別決三事)。

問：言諍之言，為說示教理之言，為諍論之言耶？
答：乃說示教理之言。化制教門，理事行相，假言以顯。因爭此言，為之言諍。故義鈔云：理不自斑，藉言以顯者是也。
問：若評羯磨，何亦云言？
答：表彰法事，唯據言音，豈非言事以類相從，得非是乎？
問：覓犯事三，亦由言起，何不云言？
答，各有起因，何得混濫。言諍因言，覓諍因覓，犯諍因犯故也。
問：若不因被事餘時泛論羯磨四緣，為囑何諍？
答：此諍法相是，非囑草言也。
問：疏云：同和理難，各執一見(文)。此據本眾。若有別眾，或外二比丘，爭此所秉之法，何諍所收？
答：亦歸言事。如義鈔云：若二比丘爭尼羯磨，成與不成，在言中事。可例明也。
問：覓諍生事，其相如何？
答：謂三舉四羯磨法，因前人有犯，或不見罪，或見犯不懺，或惡邪不捨，或比丘俗人前倒說四事，或污家惡行，犯該五篇三根顯露，眾中具五德人舉來詣僧，若聞便伏，從此不勞治。或有拒逆應須治罰，於七治中隨用何法而治罰之。前人諱舉不肯引過，與五德人遂生諍競，未治前諍則囑單覓，若經治法則歸覓事。若能舉所舉爭餘三緣，或有餘人爭於四緣，並囑言事。下犯事中通局亦爾，如前所謂言事通生善滅惡者是也。
問：犯事之相，可得聞乎？
答：犯中事諍，乃目懺罪，能懺所懺，爭其輕重。若二三人懺法，及上篇未羯磨前，忽有諍競，即囑單犯，或懺上篇。僧作羯磨，其所懺者，忽生惡心懈怠，爭云犯輕，或犯輕罪。眾中惡心懈怠，心生非法羯磨，定罪行懺，所懺諍爭，故囑犯事。
問：餘時泛諍五篇輕重，為囑何收？
答：雖爭罪聚，只囑教相，還歸單言，不因行懺。能所評諍，故非單犯。既非羯磨，又非犯事，略此敘之。餘見疏鈔。
嘉熙庚子季夏，在丹丘，日山出。
終南家業卷中(本)
終南家業卷中(末)

衣制格言

佛制三衣，統於一化，凡曰比丘，皆須遵奉。所謂同一師之氏族，等三聖之形儀者也。通量、局量，律有正文，長會廣增，妄情取捨。或愚昧無知，或披文不細，邪風一扇，習熟生常。南山芝苑，

雖久正諸，奈何深積弊情，卒難悛革。今先定尺量，次明披著。定量則准九十過量三衣戒，披著乃本眾學齊整著衣戒。以此二文為本，却引疏鈔律、論明文，詳其進否，自然明白，何勞執諍？初、定量者，戒本云：若比丘，佛衣等量作，若過者，波逸提。是中量者，長佛九搩手，廣六搩手，是名佛衣等量。此戒因六群與佛等作，而為制戒緣起。至論結罪，文約過量。問：此戒過量，約何分齊？若據戒本，乃過佛衣之量，則一丈八尺，無乃太過乎？答：凡佛制戒，兼通像、末。時既迁流，身亦漸減，故以佛身而為准的。故戒疏云：弟子無限，不可定准。世唯一佛，故衣是定。事鈔釋此戒，准多論云：佛量丈六，常人半之。衣量長、廣，皆應半也。鈔：又云：長姬周尺丈八，廣丈二，常人九尺、六尺。(戒疏同此。)今須依此而定持、犯。又據事鈔二房戒文，周以十寸為尺，唐尺加周二寸。資持云：今朝私用周尺，公用唐尺。(文)世中造衣，無非私用。依前多論，九、六為定。問：律有通量，足可任情，何拘尺、寸？答：諸戒成犯，各有分齊，不定尺、寸，何論此戒之持、犯乎？制戒為人，人身不定，故有通量。世昧通意，通之太漫，丈二長會，悞之甚矣。准前多論，佛身丈六，常人折半。佛世之人，而有八尺之軀，末時渺劣，身多減小。佛慈懸鑑，乃制八尺之人，而著九六之衣。約此為量，自下視身長短，稱體而作，乃為通也。故律云：通量者，度身而衣，取足而矣。業疏云：先以衣財，從肩下地，踝上四指，以為衣身，餘分葉相，足可相稱。請視取足相稱之語，實為通中之局。又況鈔中引通文已，續云：雖爾，亦須揩准接引十誦等諸部肘量。(諸文如下引之。)此顯雖通，還依人量。但言通，則不可過於九六；言局，則不可定指一文。豈宜不究一恣貪情，長廣而作，以致過量不齊，犯長等罪，靡所不至乎？資持：又准多論，九六之數，約身細筭。一尺之身，則衣長邊得一尺一寸二分半，廣邊得七寸五分。如是增之，則五尺之身，衣長得五尺六寸二分半，廣得三尺七寸半；六尺之身，衣長六尺七寸三分，廣四尺五寸。如是則雅合取足之旨，深符相稱之文。若此論通，無違尺量，佛祖之教，必無差濫。學者麤情，而成妄執。問：且據六尺之人，忽得七尺之衣，所餘二寸七分，而犯過量戒否？答：如資持云：但取九尺已內，足可相稱。又行宗云：已內皆通，等過不得。准此二文，過九方犯，已內不成。問：設有此者，還成犯否？答：又准資持，隨身定量。若有過者，不及九餘，但令說淨，不犯此戒。問：鈔引四分云：安陀會長四肘(約人肘，一肘長一尺八寸)，廣二肘；餘二衣長五肘，廣三肘。十誦：上衣長五，廣三；下衣長四，廣二肘半。七條在上下之間。僧祇：二衣各有三品：上者長五，廣三；中、下二品，次第減之。多論：三衣長五，廣三。若極大者，

長六，廣三肘半；極小者，長四，廣二肘半。據上諸文，衣量不定，何拘九、六而為限齊？答：斯皆如來隨機而設，以致諸文所出不同。祖師引於通文之後，為顯通中之局；諸文肘量不同，即是局中之通。請看諸文，皆至長五、廣三。自下短長不定，正使任身長短，隨用皆得。問：多論極大、長六，豈非過限？答：論文先云長五、廣三，此是常途之制；次明極大、極小，顯非常途。世雖末劫，人有異報。如孔子身長九尺六寸，豈不然耶？有此之人，合此之量，身、衣相稱，何為過耶？既言極大者，豈非約人而論？亦不違律取足之義。若非九尺七寸之身，難以濫依多論極大之量。如戒疏云：若定出量，人有長短，不稱威儀，外不生善，內無軌物，故隨身分，不出定量。即用此語，判前諸文肘量不同，使隨身分。非謂不定出量，便任妄情也。

次明披著者。如戒本云：齊整著三衣，應當學。此戒正制垂前一角，如象鼻相，名不齊整，而犯吉羅。毗奈耶云：不得垂三衣前角。註云：(毗奈自註)不排著肩上，而垂臂肘。前事鈔於此文下小註云：以垂臂上，名象鼻也。鈔又引十誦云：佛自教比丘施鞕紐法，前去緣四指施鞕，得去緣八指施紐。應如是作。准此，以左肩上常以衣右角覆等。業疏云：逼邊緣四指安鉤，擬反向後八指取紐，以覆左肩等。章服儀云：良以用衣右角掩覆左肩，前鉤後紐，收束便易。所以西來聖像、東土靈儀，衣在左肩，無垂肘膝等。戒本有象鼻之譏，毗奈不許垂臂。南山本此二文，而乃立言垂訓，苦言衣角在肩，為免垂臂不齊之咎。今人違反，愚可悲哉！至於影在桑榆，常感韋天侍衛，衣制之所未善，律相之所未明，天乃備言，師皆隨錄，名感通傳者是也。蓋此天深誓，弘贊毗尼。佛凡制戒，無論輕重，悉在天懷。如袈裟四制，諸律未詳，非此天無以言，非南山無以感。故傳云：元佛初度五人，後及迦葉兄弟，並制袈裟，左臂坐具在袈裟下。西土王臣，皆披白氎，搭左肩上。故佛制衣角，居臂異俗。(此一制也。)後徒侶漸多，年少比丘儀容端美，入城乞食，多為女愛。由是制衣角在肩，後為風飄，以尼師壇鎮之。(此二制也。)後有比丘為外道難言：袈裟既為可責，有大威靈，豈以所坐之布而居其上？比丘不能答，以事白佛。由此佛制還以衣角居于左臂，坐具還在衣下。(此三制也。)於後比丘著衣不齊整，外道譏言：狀如婬女，猶如象鼻。由此始制上安鉤紐，令以衣角達于左臂，(遠即到也。)置於腋下，不得令垂，如上過也。(上並傳文。)請觀第四達臂置腋之言，則靈芝短會，有誠據矣。亦順毗奈不得在臂之制，且免垂角象鼻之愆，豈無益乎？竊觀靈芝諸記，返非救失，皆得其實，豈此衣訓而非實耶？苟以尺量定之，亦難過臂。如六尺之人，搭六尺七寸之衣，但足周身，將何遶臂？況律令度身，若長拖肘外，何度

身之有？又令取足，止許周身而已，臂外餘長，豈為取足？禪教不知，猶為可恕，曾正律徒，何得自昧？汝若考之得實，於心無嫌，何以右角而藏衣下？斯蓋明知非法，偽設此端而杜外儀。外儀可杜，獄苦何窮？今更問汝，右角藏於衣下，出何經律？標何祖文？既無典據，何為世範？自陷陷他，實可傷也。縱妄訓遶為達，爭有置腋之語，及不得令垂等文，又如何耶？借使遶臂，何預鉤紐？究施鉤紐之意，正為不容達臂。右角無可綴粘，故以鉤紐收束。請詳前引諸文，鉤紐並為衣角而設，義甚明矣。勸彼學徒，公心研究，莫順迷情。問：既有達臂置腋之文，何以疏鈔儀文，並令衣角在肩？答：蓋作疏鈔儀文之時，未聞天示。且據毗奈耶文，而有在肩之訓。垂終雖聞天告，諸文已廣行世。所以不及改正，意使依於傳文也。問：前鉤後紐，今何倒之？答：鉤紐之設，意在束衣，倒亦無在。況是衣外之物，何定拘制？問：長會遶臂，有何過耶？答：一、犯過量，二、不齊整，三、餘者落長，四、有不學無知。犯因衣生，是為罪服。結犯歸人，人為獄囚。況用羅絹，體應不如。白及青黃，色成非法。深增貪毒，俱犯憲章。此若可忍，孰不可忍？豈不見章服儀云：減量而作，同儉約之儀。過限妄增，有成犯之法。又云：頃載下流，驕奢其度。至論儉狹，未見其人。又云：衣服立量，減開過制者，俱抑貪競之情也。又業疏云：前垂一角，為象鼻相。人不思罪，習以謂法。煩惱我執，無始常習，可是聖法耶？聞義即改，從諫若流，斯上人也。(疏文)慈訓若此，那不思之？嘉熙辛丑春日山云。

論分部

(有圖別行。)

分部一門，見戒疏義鈔，其文甚詳。復指廣於宗輪、部執、文殊問等諸經論中，逮加披撿，始末可明。但古人章藻凡五六家，雖並引誠文，不無情計。守一於丙子歲寄跡滄洲，通究諸典，因示小圖，以備自忘。有不同意，執為諍端，盈文斥逐。繼有黜訛，略與辨明。時有高範，亦順彼情。然善誘抑揚，雖無可不可，恐後學相循，有傷教化，再伸管見，問答釋通，識者幸無誚焉。

問：未審結集因何分二？

答：據律文中，跋難陀自慶諸外道起謗，迦葉親聞而興結集(別文有云：諸天白告上座迦葉，法將頹滅，速興結集)。於是擊犍地於須彌山頂，會徒眾於王舍城中，遴選耆年極果，達教無疑，於畢鉢窟內結集法藏，餘不在數，別於窟外自行結集。雖揀人有異，而情見無殊；雖所集不同，而法本無別。故宗輪疏云：內有五百應真，外亦萬餘應

果。博閑三藏之旨，結集七葉之岩。時雖兩處弘宣，然尚混一知見。斯文可准也。
問：集法既分二處，必應人法兩殊，爾後傳弘，應成二派耶？
答：二處各集，文句雖殊，法無異轍。一百年內，時機純利，善達化源，稟承一化教主，同奉一佛之法，不執內外，不滯教詮，所以五師一味傳通，與佛無異。如戒疏云教主是一，不相是非者是也。又行宗云非唯佛在，滅後百年尚無乖競等，豈不明耶？既云教主是一，則百年之內，迦葉等五躡跡任持，為一化教主明矣。又云同奉一律，必應遵承一佛之法明矣。如黜訛文中所引部執、宗輪、北山錄、文殊問、法華鈔、百法鈔等，皆明百年已來通奉未分，與今戒疏教本無分之文顯然符契也。又部執論乃隋朝真諦翻，隨出疏釋，唐時重譯，名宗輪論。慈恩有疏，正明分部。祖師指云三十餘紙，閑暇看之。行宗引云其十八部異執論中，育王集會，論法成乖等，可見。疏鈔及記所明分部，乃通依眾典。惜乎學者不廣討論，罔知來致，甕雞檐雀，徒自啾啾。
問：迦葉等五皆窟內之同，師奉僧祇亦窟內之法，不涉窟外，何為二部通傳？
答：子不曉通傳之意，迷之久矣。迦葉等人，既是一化教主，天下之僧，無不歸焉。僧祇之名，雖屬窟內，無非一佛之法。百年之內，教主是一，人無異見，但遵一佛之法，不分內外之殊。通傳之意，於斯又顯。
若爾，何以戒疏教本無分文中，但說五部，不言二部耶？
答：五部在後，二部在前。五部既說無分，二部不言可知也。又復五部乃隨機異制，輕重不同；二部但是別集，法實無異。異制尚不乖離，一法豈分彼此？
問：既云百年，通奉初滅，各集何為？
答：如前已示，揀眾純雜而有二處，莫非皆効嗣法之勤。
問：分部各傳，起於何時？
答：疏不云乎：一百十六年方出異執。又義鈔云佛去世後百年始分等是也。據宗輪論、百法鈔等文所示，乃因鷄園寺僧名大天，黠慧巧辨，廣誘徒眾，惡業所使，邪言濫正，大眾斥逐，紛諍不已，便將朋黨遠承窟外。自此一化，僧分兩朋，法分二部。
若爾，何故疏鈔以佛初滅，便分二部耶？
答，時雖分部，各傳在後。畢竟部文之異根，於初集文中，且敘根異，不說後分。請究名體權實，雖聞異制不相是非之語，方見一百年內，二部五部，雖各集法，未各諍分。況是迦葉阿難等，佛親付囑，任持一化之法。則百年之內，無有異徒，又復明矣。
若爾，何故商那、田提二師並化，即應非一徒矣。

答：此雖殊方異化，而無彼此之心，稟一師法，如水乳合。又復此時資徒分化，非獨此人，請大思之。
問曇無德：五部所出，唯出窟內耶？通二部出耶？
答：曉疏鈔教本無分之旨，必應五部通一法出，無足疑矣。或果不從此說，且疏鈔所引傳法藏傳及方等文，懸記滅後教分五部。
斯還懸記一化之法分五部耶？唯記窟內分五部耶？
疏云：二部是本，義通五見者。
如何說耶？若爾，何以疏云：
若據緣本，其流上座。又云：於上座部，搜括博要。
又資持云：於根本部中，隨已所樂，採集成文。如是等文，皆說唯出窟內耶？
答：迦葉等五乃窟內之人，雖為一化教主，弘演一佛教門，還以窟內之法而為其主，故得曇無德等依於窟內採集成文。疏：推四分緣本，故云：於上座等百年之內未生異見。此等五師但各集法，不相是非，雖本窟內之文，而無異外之見。通奉內、外，如前已明。
問：五部結集，百年將滿，分派各傳，出於何時？
答：大論分部，須人法兩殊。初集之時，教部雖別，人同一和。後因異派各傳，方為分部。今之五部，結集之後，至四百年來，於十八部中，各因諍競，次第分出也。
問：據下記及古人章文，引宗輪論疏、百法鈔等，分二十部，皆有時節緣起。三百年中，於薩婆多部分出一部，名曇無德。且空、有之異，矢石相反，何以曇無德部出於薩婆多耶？
答：斯乃薩婆多部先行於世，曇無德部未有承用。忽於一日，婆多學徒或議行事，或爭法相，有謂曇無之是，薩婆之非，遂與朋黨稟承曇無之法，故云從婆多出也。但是人從彼分，故乃法隨人顯，非如五部從僧祇集出也。十八部中彌沙、迦葉遺等，例皆如是。有於所學部中見異爭分者，如雪轉法上等，如百法鈔可見也。

論僧體

且僧體一科，自古為難者，只由三處祖文少異，致使學人情見未融。今因對破他文，故乃會而釋之。
問：戒疏(三上九紙)云：明僧體者，有云：僧和以非色心為體。又義鈔云(上二六紙)：論云：成實非色非心為體。今律家辨僧是假名，攬四以成僧，四外無別體。業疏(一上)云：四人假用為僧之體等。如斯三文，何論同異？
答：三文出體，一家建立，何有異耶？戒疏依論，體是非二。記家釋云：即目人假。鈔：亦准論，先云非二。復依律出，僧是假名(即

上人假)。准上二文，乃以人假為僧之體，即同業疏云人假為體，及濟緣云自推假體，故知僧以假為體等。是則三文皆無異轍。奈緣人假，有濫非用，如不足數，非堪乘御者是也。故於業疏終窮教內簡去非用，特顯堪為，故云假用為僧體也。又復對破初師實法無用，假人有用，故此標顯。

若爾，又成異耶？

答：三文皆同，有何所異？業疏以假為體，體必兼用。彼二不言用者，如濟緣云：人假為體，且偏舉耳。既云偏舉，必須兼用，方成僧體。若尋常所論，體乃用家之體，用乃體上之用，則體用義別。今就僧考體，故雙取假用也。

問：依論出體，非二便周，何須言用？

答：論雖出體，律必簡能；約律准論，出體方周。

問：非二與人假，其義如何？

答：諸小乘論，以世間一切諸法，三科收之：一色，二心，三非。色心非二，乃攝法聚。名聚中有十七種法，此十七法，體皆非二。其間名身一種，即攝人假。是則人假，體即非二，義無別也。

問：四分空宗亦名假宗，未審此假與人假何異？

答：假體本同，於義有異。言體同者，無非皆是以無立名為之假名。言義異者，此乃對前色心體是實有，故指人為假。今四分以五陰法體皆是空，故名為假。

問：假之與用，其體如何？

答：假即非二，如前可見。泛論於用，乃是作為，屬於色法。此之言用，乃體上功能。雖則僧以人假為體，要須體相圓淨，具成僧之用。或有事起，稱體為之。故業疏云：必於說戒等法，相順同崇，便能隨法待用。又云：欲者，表心無二，以應僧體，清淨無玷，實通假用等。此謂不來之人，亦具成法之用也。如此論用，亦無自體，還屬非二。若推所起，用從人假起，假從實法起。如業疏云：而用無別體，還以陰本實法為體是也。

問：對首心念一二人法，還以假用為體否？

答：據能成業，一人亦僧，假用為體。又復一人乃能成眾之緣，故業疏云：眾無別體，還攬緣成。故於緣中分兼眾義等，可見也。略辨如此，餘見別文。嘉定八年仲秋在滄洲圓潔齋出。

雜心論出三有對文分二

初結前標後

已說記無記，十二有對今當說。

二正出三對分二

初略總示

十二界有對，二界說少分(六根、六識及心數法並境界對)。十界(五根、五塵障礙對也)七有對，一少分亦然(六識、意根為七心及一分心數法並緣對)。說境界有對，障礙及與緣。

二廣簡釋二

初示三對正體二

初正出三

初境界

眼、耳、鼻、舌、身界及七心界說有對，法界少分亦說有對。

次障礙

又十色界說有對。

三緣對

七、心界及法界少分，亦說有對(法界一分，四十六心所也)。

次總結

問：此中說何等有對？答：說境界有對，障礙及與緣三種有對。

次釋三對名義二

初標列

境界有對。障礙有對。緣有對。

次簡釋三

初境界二

初釋義二

初正敘

境界有對者，如經所說：眼與色對，乃至意與法對。

次結顯

已說境界，當知已說七心界、法界少分，是故當知。

次簡體二

初正簡

十二界、一界少分是有對，五外界、法界少分是無對。

次引證

如彼經說，若視陸則不觀水，如此廣說。

次障礙二

初敘義

障礙有對，謂各各相對、各各處障礙。若彼有一，則無第二，住極微聚故、障礙故、可分別故、緣處所故，當知。

次正簡

八、無對，此中廣說。七、心界法塵。

三緣對二

初敘義

緣有對者，心、心法於境界轉，應如是言：

次簡體二

初徵起

若法境界有對，彼法障礙有對耶？

次正簡二

初相因重簡礙界二

初立句總標

應作四句。

次約句正簡

或境界有對非障礙有對，七心界及心相應法界。或障礙有對非境界有對者，五外界。或境界有對亦障礙有對者，五內界。或非境界有對亦非障礙有對者，法入所攝色、無為、不相應行。

次正簡緣對體二

初徵起

若法境界有對，彼法緣有對耶？

次簡取二

初正取

謂：緣有對是境界有對。

次簡除

或境界有對，非緣有對。五、內界。

且夫名有召體之能，體有應名之實。就論尋對，名、體無差，文、義不濫。言境界者，納六根、六識，取境不濫，各有分齊，故云境界。境即前境，界乃限分。名雖在所，體實取能，是故前境並在所簡。故文簡云：五、外界法界小分是無對。此云法界小分者，即法塵中落謝五塵及無作色、不相應行、三無為也。若法塵中心數法一分，自屬此對收。論云：眼與色對，乃至意與法對。此正示根、識取境不濫之義。然取境之功，必須心數，所以文中兼而明之。以五

根、七心及心數法，通有照境、取境功能，為此對體。疏云五根、七心，記云根、識論對，並簡除塵、境也。
問：疏記不明心數法者。
答：大底起用之心，必兼王數。文雖不言，義須齊具。
問：且取境不濫者，前五可爾。意根、意識通緣一切，約何分齊為之不濫？
答：忽爾起心，思取前事(初念屬根，次念屬識)，功非前五，豈非意家取境分齊耶？
問：諸師章門並以六根為能，六識為所，其義如何？
答：若唯根不能了境，既能了境，根必須識，功用是齊，何得強分？況復論中所對，自是塵境，即非以識為所。但境在所簡，此則唯以有取境照境之能者，為之一類，以作對體也。
問：取境照境，功能之義，論疏不明，何得加擅？
答：俱舍論云：若彼有法，此有功能。涉法師解云：彼法即六境，此法即心、心及色。根有見、聞、覺、知等，照境功能，即說彼法為此法界。(彼文)此據古人所引，不妨親切。障礙者，即五根、五塵。體是實質，形相、方所、麤細、大小，各不通涉，故云障礙。論以七句，釋義極詳。文云：各各相對。疏云：能、所俱對色。據此以言能、所，不知亦是障礙之一義也。正論對體，但取色質拘礙者為之一類，以應名題。七心、心數，法并法塵，並在所簡，文極分明。疏云：五根、五塵。記云：根、塵論對，並同論文，不須他謂。
問：有以五根為能，五塵為所，義又如何？
答：論疏雖有此義，亦是顯於障礙，不可據此局論能、所，如前已示。緣對者，即七心、心數、緣慮、籌度為體。然緣慮之心，必托境起，故論云：心、心法於境界轉。心即七心，法即心數，境界即六塵，轉即相續展轉籌度之義。據此，乃塵為所緣。但今所論，唯取體、用，五根、五塵、色、無為、不相應行，體非緣慮，並在所揀。
問：何以論中但揀五根，餘不言者？
答：境界已揀，後不重明，況正出體。但云七心及法界，少分可見，餘並簡除也。疏云能緣心、所緣有對者，心即論中七心及心數法，緣慮、籌度、王數、功齊。疏不言數，理自可知。但云所緣，不明塵境者，意在揀除，故且克體，以應題目。
問：記文云：能緣是意，所緣即法。即非揀除耶？
答：記作斯示，深有旨哉！恐執文者，謂此緣對，體但思度，非托境起，有違論文於境轉義，故特出所緣也。又俱舍云：心法執彼而

起，彼於心心等，名為所緣。解云：彼即六境等。此法證記文所緣即法之語，極為分曉。
問：所緣乃塵境，記文何云法？
答：召境為法，有何不可？前引俱舍，亦召境為法。又復對境緣慮，境落法塵。疏云一念色聲，眼耳所得；相續色聲，法入所攝，意識所得者是也。
問：疏之心字，一、總七心，二、總王數，記何特異，而云意法？
答：非特異也。雜心第一自有文云：緣有對者，意識於一切法也。所標意字，據文似局一界，約義則通諸心：一、通心意，名別體同；二、通五識，起必同時。即論云：眼識以意界為依者。
何故不名意識？
答：眼是不共依，意是共依，以六識體展轉緣生故。意界即六識體，離是無餘等。(據標師所引，未知何論。)三、通王數緣，慮功齊業。疏云：言思其必是心等。如斯點擸，疏論記文，一無異轍。
問：六識及心數皆有緣慮之功，如何取別？
答：前五則局，第六乃通。故論云：於色二識，即眼識、意識，共緣色境等(亦據他文所引，未知何論文也)。又復意家根識，通緣一切現及過、未，世、出世間，有為、無為，色、心、非色、心等法。
問：有以意根為能對，心數為所對，其義如何？
答：此但莊對偶之巧，而不知義趣之乖。且能所之分殊，必各專於一義。今意根心數，緣慮功齊，何得強分？
問：有云：意根心王為能，六識等數為所。又如何耶？
答：一者妄分能所，如前已破。二者大小經論諸師章藻，並以意根六識為王，思欲念等為數。彼以六識在數，妄之尤甚。
問：有以七心為能，六塵為所，如何？
答：一往似順論文，以論有心心法於境界轉之語，再詳亦無可取，何耶？且論取體用齊者為之對體，塵境體別，論已揀除，何不詳審？
問：文揀對體，唯取用齊，何以五根、七心及心數法跨涉前後耶？
答：一者、五根體是色質，故歸障礙；又能生識取境，亦入境界。二者、七心心數以照境邊，入於境界；能緣慮邊，又入緣對。五塵唯色，但入障礙；假色、無為、不相應行，體非上三，故並不入。
問：取境緣慮深淺如何？
答：若約局論，次念取境，乃屬界對；相續緣慮，即是緣對。若約通論，取境之時，豈無緣慮？緣慮之時，豈無照取？是則照取、緣慮，二心間起。但照取時短，緣慮時長；照取則局，緣慮則通。局則唯在六塵，通則緣一切法。又局則唯對現境，通則通於過未。如此分之，不無深殘。

問：三種皆云有對，其義如何？
答：障礙中對，對即礙義。界緣二對，約境得名。但功取類齊，故境在所揀。是知對字即類也，非對偶之對也。如前詳敘，豈不明耶？
問：諸師章門定約能所，以論有何過失？
答：過失乃多，略陳三種：一者暗文，二昧名體，三失疏意。且暗文者，論疏之文，並不局約能所，雖有所對，各乃揀除，詳如前示，茲得以略。昧名體者，境界據取照不濫，障礙約色質拘塞，緣對取籌慮思度，尅名論體，用體顯名，絲毫不濫。若局能所而論，則心色不分，名體滑混，何以顯假色之體？失疏意者，且疏出三對，本非他意，只欲顯無作假色之體，一非障礙實質，二無照取功能，三者不能緣慮，但緣假色，微隱難知，故以此三，表而出之。例如空宗非二，各以五義推窮，色心非二之體，自然見矣。然彼諸師，不得此意，簡易而繁文，徑直而迂曲，徒涉言語之多，終昧假色之體，自迷迷他，知幾年矣。紹定庚寅秋丹丘日山出。

受緣重關

(謂依善戒，為後方便，一重關也。立圓受具，習後受大，兩重關也。特與註決。)

事鈔(上三受戒篇)云：毗跋律曰：發心我今求道，(將欲受戒，先標所期，為求成道。此云求道，即小乘四果也。)當救一切眾生。眾生皆惜壽命，(小乘唯專自利。此云救生，語似利他。然護彼命，意在全己，使無損他，還是自利。但諸行中，護生為要，故先標之。)以此事受，是下品羸心。(志非堅利，心無節操。)又云：云何中品？若言我今正心向道，(立志決徹，絕無他念，故云正心。此云向道，望前為勝，望後為劣，如記可見。)解眾生疑，(解疑之言，非究竟度。中品之相，於茲可見。)我為一切作津梁，亦能自利，復利他人，(菩薩利他，有深有淺。諸經論中，各有教量。)受持正戒。(發心所期，戒隨心感。)又云：云何上品？若言我今發心受戒，為成三聚戒故(上品發心，期在白四納三聚也。後於正羯磨前，又云：今受此戒，成就三聚戒，此名上品心。妄執者言：今白四受，為後方便好。細詳此文)，趣三解脫門，正求泥洹果(即斷惡、修善二誓也)。又以此法，引導眾生，令至涅槃(即度生誓也)，令法久住(行已、度生、護法，此三出家本務，三中度生最要。所以此文及羯磨經，並引多論，起慈悲心，專在救攝眾生。後第三羯磨之前，又囑云：心緣救攝眾生，并護佛法。是知度生、護法，為僧己任，庶使正法久住於世。今欲受戒，若不先建此心，何能納法亘周？何能起行彌博？白四雖是小法，發大故，即納三聚。此本宗通大之義也)。

又羯磨經(上卷受戒篇正授戒體前)云：薩婆多論云：凡欲受戒，先與說法，引導開解，令一切境上起慈悲心，便得增上戒。(乃至)汝無遮難，定得受戒。汝當依論發增上心，所謂救攝一切眾生等。(細詳此文，引論起慈，正為白四受具，是為上品心，而納上品戒。此經立法，與鈔一同。鈔敘發心，而列三品。上品一受，直納三聚。此經不列中、下，唯明上品。引論起慈，乃菩薩大心，意令即納菩薩大戒。文中即無起慈為後方便之義。世中妄言之人，皆考文之不細也。)

業，疏(三下，釋前經文)云：此之戒法，出家本務，素非懷大，定難容納，深有由矣。(此文贊美經中引論起慈，正合機教。教即此宗，義當大乘。鈔中上品一受，正本此義。凡大乘明行，度生為先。機即假宗知權，不滯小果，直趣菩提。然成佛果，先須度生。據斯機教，建立受儀，所以先令起慈。若不預起慈悲大心，何以納菩薩大戒？正合出家本志，故云深有由矣。)文令境上起慈悲者，以行慈救攝眾生故。(此釋經起慈受具，唯在攝生也。)如善戒經菩薩戒本，七眾所受者是也。(引經證顯比丘受具，即納菩薩大戒。七眾既許受菩薩戒，今比丘受具，受菩薩戒，決無疑矣。此三句文，即是引證之語。世人不曉，妄謂祖師令依善戒次第而受。今之受具，為後方便。余將經疏參合鈔文，從前至後，子細詳考，即無此義。且如鈔中三品發心，皆為受具，豈上品一受，反為後大方便？又依律立法，為成受具，而發心起慈，反成後大。若謂記中有此義者，然今所立，唯以祖師之文考定祖師立意。記文或得或失，未可一槩輒便依用。)向不緣慈，如何容大？意在後者，(此即前素非懷大等義。以正受望發心，故云向也；發心望正受，故云後也。)

問：鈔明三品發心，本何教意？

答：本四分也。蓋此律義通深淺，本教立法，故分三品：下品一受，即本律兼淺之義，可收有門；中品正是本律空門之義，既達法空，融通無滯。但此門空義亦通深淺，故記主云：深取大乘空義，故名經部師等。淺屬中品，深歸上品。又復分通之義亦通深淺，淺收中品，深當上品，是則中品亦是大義。所以記中將對相空小菩薩位，義可見也。上品一受全是大乘，雖屬分通，乃通佛乘。

故鈔問云：此教宗是何乘，而發大乘志耶？(此問正決上品大受。)

答：此四分宗，義當大乘。戒本文云：若有為自身，欲求於佛道，及迴施眾生，共成佛道。據此問答，一、證上品是本宗分通義，二、證上品全是大乘。

問：鈔及經文，並引多論慈悲之文，未知何意？

答：為成上品受也。上品三誓為成三聚，乃大菩薩之發心，必須慈救為先，是故引論令先起慈也。

問：慈悲之文遍諸大乘，何以獨引多論耶？

答：今立受儀，乃依律部，故引律論，乃顯律中亦有慈濟受大之義也。

問：多論小教，而云慈悲，未審何意？
答：亦分通義。如濟緣云：施小為大無非分通。故諸部之中時有斯意，但四分立教宗旨灼然等是也。今上品受正本分通，引彼證此不妨合轍。
問：資持云：上品心為扶成本宗分通義。是何意耶？
答：本宗分通，雖全是大，不明發心納法之相，故立上品，明發三誓，成三聚戒，顯出分通納法究竟也。
問：據大教中，受菩薩戒不出二文：梵網頓受，善戒漸受。今依律受大，恐成濫作。
答：祖師立法，一推教意，二體佛懷，豈為濫作？然教門之頓漸大小皆佛權謀，祖師所謂斯並隨機設化，當尋本據。且諸佛傳授戒唯一乘，如來出興亦欲唯以一乘而為化本，寂場頓受二乘不被，雖鹿苑施小而志唯在於大，小智狹劣且令受小，智若明利不妨受大，於小座席有得大益者，亦佛不思議力而使之然。既得大益志必遠大，不泥法相不圖小果，此即四分通大之旨。祖師詳此教意，豈唯局在別脫？故立上品起慈發心而納大戒，彼之善戒乃被漸入之機，又與四分旨起不同，彼乃大中論漸對梵網得名，四分受大乃小中論頓對小中漸機得名，故所異也。如濟緣云假宗知權不住方便者是也。
問：前云業疏引善戒七眾受大而證，比丘受具得納三聚，且彼經七眾所受自屬方便，今上品受即納三聚，義與彼別，何得引證？
答：據彼經云：欲受菩薩戒者，先發大乘心，受七眾戒。既標欲受之心，又發大乘之志，雖秉五十具，不妨自得菩薩戒。彼經被漸入之機，故以七眾而為方便，後秉三聚，方為究竟。今之引證，非彼方便之義，乃取七眾便得受大，而證今受也。
問：白四言下，既納三聚，別脫篇聚，何時而得？
答：既納三聚，何法不收(三聚法相，如前答彷師文可見)？豈有別脫而不具耶？當知菩薩三聚，出家人受為出家戒，在家人受為在家戒。梵網通在家、出家二眾，所受善戒，唯出家人受。所以業疏引善戒為證，即此意也。但引彼證，非依彼受，如前已決。
問：上品既納三聚世中，何云依善戒為後方便？
答：從古妄傳，蓋失考文。今特引鈔及經疏受緣之文，詳細註釋，欲使學者知祖師所立，非為後受方便。請詳究文，疑必釋矣。
問：受緣大受，是圓義耶？非耶？
答：上品雖是大乘，未為圓義，乃即本宗分通之大也。又復鈔：經乃業疏，前文雖有明大乘義，並非立圓決通之處。唯義立圓，會小即大，唯見業疏出體文中。講學之家不細考文，凡形、言、句，並無分別，良可悲歎！
問：受緣上品若非圓義，何以記中約圓消釋？

答：祖師建立，義有次第，前且依宗立法，後方立圓決通。若就文考義，前後自殊；若以後決前，前所立法無非圓義。記主既得圓意，不妨以圓釋通，庶使來者依圓行受。
問：上品大受納法既周，後更立圓，何益其事？
答：上品雖大猶屬分通，義雖當大教終屬小。又上品之名慈悲之語並出小論，故須立圓決。偏小教行即一佛乘，顯出分大究竟圓妙，故濟緣云為成本宗分通義者是也。
問：祖師立圓，為通空有，唯圓四分耶？
答：據論立圓，通圓空有。立法既唯依四分，所以且據所承，為圓四分也。又復四分教義，兼該深淺，所以纔圓四分，便可兼圓於有門也。
問：業疏立圓之後，引律分通文證，鈔中上品心後，亦引分通文證，未知何意？
答：兩文所引，其意自別。鈔中直引其文(文在前引)，乃證上品即分通義。疏中先以圓融會，云大、小俱心，律儀不異，方云何況四分通明佛乘等！斯謂以圓決小，無小不圓，何況四分通明佛乘！以圓決顯，何疑之有？是則鈔：疏兩引，義意天殊。
問：依宗立法，尚無後受之疑，況又圓決，宗旨甚明。今時臨受，高座廣談，或謂依善戒次第而受，或引四重樓閣之喻，或謂祖師立圓開解，受小逗會，習後受大。學功既淺，說不知源，玷辱宗門，為害不少。請為決明，使開茅塞。
答，詳考圓宗章中，決制法，融境緣。明作法，顯隨行。無非以開顯義，融會教行，開蕩執情。使其依前受儀，圓導圓開，圓受圓持。緣境則徹三際，亘十方，不離當念。納法則即三誓，納三聚，只一唯心。豁開五義分通，揭倒四重樓閣。方見吾祖教門，若秋蟾當空，了無滯礙矣。
問：或云一乘，或云三聚，其義若何？
答：一乘據體之廣大，三聚約攝法具周。究竟廣博，故名一；軌持運載，故云乘。三聚之法，一一皆究竟廣博，一一能軌成運載。於差別中，了無差別；於有相中，相不可得。微妙圓融，絕思絕議。前受緣中，上品之大，雖具斯義，而未彰顯；後圓宗中，決顯受隨，無非唯心，方彰三聚圓妙之義。文有先後，義有淺深，應須細究。
終南家業卷中(末)

論心用雙持犯結制罪

學者皆云：心用雙持，犯但論化業，不犯制罪。余昔亦同。此見於會元等處，並約化業註釋。今詳諸文，義則不可。既云持犯，犯則結罪。但教行則臨事約教，須遵法式。心用依修，對治常時攝念。二種持犯，教相不濫，罪各有歸。何不依明，但從臆說。教行雙持，如別已明。心用雙持，於茲略敘。如戒疏云：(一上)若據心用以明持犯，一切諸戒並二持犯。何者是耶？且如淫戒，順戒禁防，即止持義。觀厭現前，無思染穢，縱有境逼，三時不樂，名為作持。違作止犯，違止作犯。(疏文)順戒禁防，顯非托事造境。觀厭無思，即是對治。攝念記云：凡持一戒，必起護心。望離過邊，名成止持。望起護邊，復是作持。兩犯亦爾。違教作惡，必無對治。(記文)此記文約持戒顯心用之相。其實心用，一則通一切戒，二則通一切時。以凡對境持一戒淨，皆心用、止作二持之功。若非操履有常，何能對境無染？對境持戒，即止持。此從教判。起心防敵，即作持。治念離犯，即止持。此二約心用。論記中，凡持一戒一句，即對境具緣。持戒教上，止持必下，並出心用義看。讀者不可魚魯。言離過者，即離不作治念，律制犯吉之過。起護者，即作觀對治也。違教者，即違諸戒對治，及常爾一心之制，乃止犯也。作惡者，即作犯也。作惡之言，有淺有深。淺據忘念起妄，深據造境為非。此中正據忘念。當知造境為非，亦由忘念不攝也。又疏(二上)云：言對治者，對婬，制學離染行、不淨觀等；對盜，制學少欲知足行；對殺，制修慈悲愍物行；對妄，制修實語行等。(疏文)此云制行，不行違制也。又疏(同上)云：起對治行，明不犯法。如諸戒對治(此指慈悲少欲等為不犯法也)，依修成就(不犯行也)，則據不犯法起不犯行。若於此法生情厭背，懈怠不修，即是托不犯法以成犯行。(疏文)詳彼疏文，初約犯法，明犯行、不犯行；次約開不犯法，明犯行、不犯行；後約對治不犯法，明犯行、不犯行。前二並據犯制，豈得對治獨不論犯制乎？此言對治，即前疏云觀厭義也。以後照前，則前心用言犯，犯制明矣。又疏(同上)云：大妄開戲笑，婬摩開淨授，離衣開念捨等。若忘失念，皆有小犯，是名犯行。當自攝持，名不犯行。(疏文)若心用對治，念力堅強，忽逢上緣，定不失念。失念少犯，豈非心用結制之明據也？記云：失念者，非謂染著前事，但遇此緣，彌須謹護，忘念即犯。(記文)記家雖有此語，亦未見明指心用犯制，致使從來而無定論。又事鈔引律云：佛制攝持威儀，比丘若出若入，屈伸俯仰，攝持衣鉢，若飲食，若服藥，大小便利，若睡若覺，若來若去，若坐若臥，若語若默，常爾一心。若違此制，並

結其犯。又如母論：利根比丘，房則入入作念，食則口口作念，衣則著著作念。若鈍根者，初得衣食，總作一念等。(彼文)切觀常爾一心，即對治之異名也。常爾既云結犯，違治豈不有罪？又復須知，對治非唯在戒，常爾不但房衣。是則對治常爾，通於善惡諸境，制令一心攝護。雖云諸境用但一心，只就一心顯於持犯。作念攝持即作持，無違教制即止持(教制即律中制令攝念之文也)。失念妄覺即作犯，故違律制即止犯。止犯即違教吉羅，作犯亦吉。即惡覺餘思，染心看女，并懈怠忘念等，皆犯吉是也。遠離兩犯，即成二持，義極明矣。

問：此與教行雙持，有何異耶？況復對治常爾，皆律所制。今依修奉，即是依教而行，豈非教行？

答：雖皆依教，結犯有異。心用據平時用心勤隋，約教有違順，顯雙持犯。教行據臨事造作，約教有違順，顯雙持犯。的實明義，心用約心，教行據法。如衣鉢之有三，如羯磨之須四。緣制聽一切事法，皆有制作法式，作須遵依。豈不見疏云：若據教行，必托境生。依教奉行，作而無犯者是也。資持云：心用雙持，通一切戒觀修止。緣通約化業，並非制教。彼指觀念之法，是化教行業。

如行宗問云：觀行屬化，那云制學？

答：制名乃通，約罪可判(彼文)。彼意謂心用但犯化罪，故判觀行屬於化也。今意不同，對治教念雖屬化教，律制須修，不修違制，如前引示，義豈不明？

問：疏云教行，即是依教奉行之義，何以鈔云教謂律教，行謂對治？與疏不同，未知何意？

答：作者隨時，兩皆合法。鈔云教者，即收教行，記約眾、共兩行，衣、鉢、行、護等釋之；行謂對治，正召心用，記約衣、食、四儀，常爾一心等釋之。疏中具明心用教行，收教出義，二種無濫。鈔中不分二種之別，故以教、行二字兼而收之，各有意也。推此鈔文，一、可證上，謂心用教行，並約行相，有違有順；二、可證上，謂常爾一心與於對治，其義是一也。又如戒疏三輪判教，正取於憶念，判於律藏，蓋取律中佛制比丘常爾憶持之義；亦可證前對治常爾，並通一切違，皆結犯也。

問：憶持之制，通於經論，如善思念之作是觀等是也。若然，則乃通被道俗之教。若比丘有犯，則應俗眾亦有犯耶？

答：勸憶之語，雖通經論，然俗在事亂，犯非力分。推佛所制，正為內眾。況對治常爾，及當思惟是，莫思惟是，當念是，莫念是等，明載律文，正制內眾。既是正制，違則有罪。俗非正制，違與不違，一切無過。故得疏云：道則反俗，常有時功。近遣塵欲，遠清諸惑。若不念持，何能通會？(疏文)此明制內，違則有犯，義又明矣。

問：對治觀念，為事為理？
答，凡佛設教，為存出離。然恐極鈍之機，未達空理。但以有作之心，憶持攝念，止成事行。縱以空慧憶持，亦未稱佛本志。要須圓機上達，真正出家。菩薩以唯識妙觀，照於舉心動念，無非究竟一實境界。是為域心於處，方見常爾之妙也。
問：失、念、結罪，三宗何分？
答：如釋五例及答芿師文中，略已辨明，無惜一見。嘉熙庚子歲佛忌日誌。

辨二止并八九名義

止犯一位，準疏鈔文，標名有二：一不學止犯，二事法。并句分八九，罪列本枝，顯持犯重輕，廣識心之明昧。文義雖然詳委，講學寡於討論。今略申明，大科分二：初明二止犯，次辨八九句。初中又三：初標據，次略釋，三決疑。初中鈔云：止犯心中有作犯，如人畜衣過日，造房不乞是。若望不學止犯，無作犯等。記云：止犯有二：上明事法止犯，若下簡不學止犯。次略釋記主，正據此文，分二止犯。記文科節，甚相顯然。初為事法者，即一切制聽事法也。文明房長，且舉別戒，以顯止中有作之義。若通而言之，凡作一事，舉一法，持則雙持，犯則兩犯。故違教制即止犯，妄行造修即作犯。而此二犯，從一事生。止則一品吉羅，作則隨篇輕重。作歸前位，止在此收。皆因事法而有，乃名事法。(此止犯，即教行雙持犯中止犯也。)不學者，一下壇場，違本志願。或頓心棄善，或漸起慢求，或懸思教行不明，或臨事造修有昧。不學無知，二罪並得。蓋由不學，致茲成犯。召斯二罪，名不學止犯。但不學人，智有昧明，心分漸頓。凡於事法，識疑不識，三心差降。故此二罪，歷四行二九之中，彰輕重有無之相，令知罪網難逃，俾識犯懺不濫故也。三決疑又二：初決事法
問：不學止犯，名出鈔文，前引可見。事法止犯，出何文耶？
答：鈔云：對事造(去呼)修，以名止犯。疏又云：所對事法，怠而不修，皆名止犯等。是則據文立號，絲毫無妄。
問：對事造修，何名止犯？
答：此示教行雙持犯義，略見前釋，廣在諸文。
問：怠而不修，即止息不作，此止何得兼作？
答：不修之名，通作不作。此據造作，故違教制，即是不修。如不乞不說，豈不然耶？行宗云：事法止犯於善，事法故違不作(文)。亦是此義，不可錯消。
問：可名事法作犯否？

答：作犯體通善惡，事法雖通善惡，望作義一，故無異號，但名作犯。止犯一位，論犯義別，一於教行愚昧，二故違教制。據斯以分，乃立二目，請究祖懷，必不徒爾。次決不學。
問：不學止犯通惡事法否？
答：如作婬盜犯根本外，更得不學無知二罪，豈不通耶？
問：不學止犯，通二持否？
答：前云不學、無知，歷四行、二、九，豈不通耶？但持有等差，義須詳示。當知利器精持，方得名為學者。設有疑、妄，並開不犯。不學、無知，唯結不學。然不學人亦有三品，疏鈔具顯，此不繁引。雖是不學，對境止非。本罪不犯，亦名持律。不妨愚昧，教行自得。不學、無知，資持云非謂不學一向無持，非謂學人永無有犯，但望學心有進有止，故兩分之等。
問：戒疏總義云：對教不學止犯，對事不學止犯。九十別義云：翻解止犯，翻修止犯，并及鈔中教行不學止犯，對事以明止犯。記主但立不學事、法二止犯名，比對祖師三處所標，為同為異？
答：二三雖殊，通收無異。不學即對教翻解，事法即對事翻修，恰然相符，在文可見。
問：事、法、不學二止犯，義在諸文，何獨引鈔通塞文耶？
答：實通諸文，但記家因釋此文立二止號，故今特引令知所出。
大科第二明八、九句，又分三：引據，引釋，決疑。初且引據，鈔云：次論止犯，或八，或九。又云：言八句者，對教不學以明。若對事明，亦有兩箇九句等。疏云：對教不學唯八句，對事不學九句通有等。次引釋八、九句法。欲知其相，請以資持止犯中可學九句照之，可見。但八則除本列枝，九則本、枝並結。鈔中又云：九句者，上品四句者，有十六罪；中品四句，有八罪；下品一句，但犯根本，無不學、無知等。(十六及八罪，且舉枝，不說根本。此九句中，自〔含〕根、條並列。尋圖，可見也。)資持云：八句中，此謂隨對事、法，心緣不解，結不學、無知。犯門解義，必須有罪。既無根本，下品不立，故唯八句等。是則或八，或九雖殊，不學、無知不別。當知句法之興，為顯不學之罪。故行宗釋戒疏四行二九位列文云：第四門中唯明不學無知止犯罪相，有無輕重隨一，事法皆須二九等。如此指明，文相無濫。苟或未達，更詳示之。言八句對教者，此謂懸思教相，事法冥昧，意思說戒，不曉行事，心緣製衣，三如未識籌量，羯磨罔知四緣等。九句對事者，斯乃臨事造修，不明行相，如臨說恣，錯謬行事，造作衣鉢，不識制量，造房愚於妨難，畜長暗於日限等。將懸思歷於八句，結不學無知枝條之罪。第九下品既非造修，不犯根本；既識事犯，又非冥昧。犯門唯據有罪無罪，此句不立。若於造修行事錯謬，亦先於八句歷顯根條。下品第九明白心

犯，雖無枝條，乃有根本，故得立之。對教對事，或八或九，其相顯明。如斯分釋，粗可知之也。
三、決疑。問：
疏：鈔：八、九句法乃是昔解，去取如何？
答：祖師既無斥奪，焉可私心去取？細推其義，亦是相因而用。且如對教八句，於義自分承用，豈分今昔之殊？復於對事九句，例分二九，豈非相因耶？
問：古今列句，同異如何？
答：古謂惡事法，上聖不制學，故止持作犯，通可不可。於善事法，聖制須學，無不可學。今謂善惡事法，並是可學，臨事迷忘，非學可得。是故可不可學，遍該四行，類通法界也。
問：上云八、九句法並顯不學、無知，何以二記以八句屬不學止犯，九句屬事、法止犯，是則八句收不學、無知，九句但收違教耶？又乃公違疏文，八、九並云不學。
答：疏文八、九並云不學，正為皆顯不學無知也。記將八、九分對二止，亦據鈔云：八句對教不學，九句對事以明。今詳分對，不無意焉。須知止犯位中，根本是違教罪，枝條是不學罪。八句中唯顯枝條，不該根本，故將八句屬於不學。九句中正犯根本，傍得枝條，且從正犯以收，故以九句屬事法止犯(此即違教罪也)。要須得意，莫滯名言。如懸思教門，不曉事法，此則八通事法。又如造修事法，昏昧教制，斯乃九通不學。是則事法及與教門，不學之與無知，並通八九。但以懸思對八，造修對九，故為異耳。
問：疏鈔止犯八句，並引房長，其義如何？
答：斯蓋造房不乞，畜長不說，皆由不學愚教，犯根本殘提之外，更得不學無知。下品一句，既識達教行，但犯根本，無有枝條。疏鈔特舉為顯下品有本無枝之義。前示可見。
問：有人見止犯位中房長殘提，便謂此罪屬於止犯。其義如何？
答：不然。由彼不曉文中為顯下品有本之義，故此妄消。殊不知殘提自屬作犯根本之罪。若謂止中列殘提便屬止者，亦應作中列不學無知枝條之罪便屬作耶？文中所舉房長等戒，具雙持犯，隨舉無在，妄傳久矣。如拆四難，已為辨之，無惜一觀。
問：止中列作，莫是止犯，心邊有作犯麼？
答：前云於止犯中列房長殘提，乃顯下品罪相有無。如前答，可見。若止犯心邊有作犯，乃雙持犯義。如過量造房心，故違尺量；妄作衣鉢，必故違三如之類。由妄作一事，二犯並起。違制即止，妄修即作。由止有作，由作成止。故云止犯心邊有作犯事。鈔：通塞門，約教行、心用二種論通，義可見也。須知持犯一章，諸門意別。若雙持犯義，當見疏鈔持犯體狀門及鈔通塞，備而明之。若諸

句法，約根本歷於三心，對顯不學、無知、有無、輕重之相。如此分之，粗知蹊徑。

問：妄修一事為得幾罪？

答，妄修作犯，違制止犯，更得不學無知，四罪具矣。又四行列罪，自有等差。兩持二九，并止犯八句。唯顯枝條，不列根本。兩犯二九，根條並列。根本據隨成輕重，句法不因此義。枝條據三心不同，分句由此而作。識則一向無犯，疑則二皆吉羅。不識之心，不學結吉，無知犯提。更有事開犯結，並見諸文。可謂持犯之相實深，非積學洞微，窮幽盡理者，斯義難見也。寶慶三禩仲冬於靈芝為客書。

重釋事鈔持犯篇通塞文

鈔云：若就修行解止持者。

對境策持，為修行也。此中止持，正據隨對惡境，具緣持戒者是也。與下心用教行中，二止持名月義別也。

如止殺盜，先修慈悲少欲等行，以行成故名作持，望境不起名止持，即止中有作也。

止殺、盜，即遵制持戒；修慈等，即起觀對治。欲臨境不犯於戒，須平時對治有功，治功成故，對惡不作，故云望境不起也。是則由作成止，止不離作，故云止中有作。止據臨境離過，作據用心對治。又復須知止持有二：一、對善事，作無違制，此止歸下，作持論通也；二、對惡境，順戒離過，正是此位，與心用作持論通。如上可見。

若就修行解作持者。

此作持對制聽善事善法，依教策修，名作持。與前止門作持，名同義別。前約心用起觀，此據隨對事法，依教而作也。

如欲誦戒羯磨，先止外緣，望離麤過名止，後善行成名作，即作中有止也。

誦戒等，稟制教也。止外等，修對治也。事法乃多，且舉誦戒羯磨是常行，故人事往反，懈怠作惡，並名外緣。以平時憶本受願，有善必行，操履既堅，故臨眾事，能止於外緣也。望隨對事法，各有離過之止為細，此乃平時通止名麤也。此中作據教行，乃依教而行也。止屬心用，乃止息外緣也。假止成作，作不離止，故云作中有止也。若細論通塞，此心用止持，與前心用作持，自可論通。教行作持，望無違教，即兼止持，亦止作自通。鈔家且約相成，故以心用止持，與教行作持，論於通也。

作犯，心邊有止犯。如人作惡，先不學善，是等類也。

上句論通，如下釋義。作惡即作犯，翻上修行止持，於殺盜等事具緣成犯者是也。不學等即止犯，翻上止中作持，謂不修慈悲少欲等對治行也。作犯據違戒，止犯據心用，由止成作，故作通止也。問：此中作犯與下作犯同異如何耶？答：此於惡事法造境為非，下於善事法故違妄作，此二作犯並屬根本，隨篇輕重也。問：心用作犯犯相如何？答：由對治心劣故，乃隨緣動念觸境生情，如惡覺餘思、染心看女等，皆犯吉羅是也。問：此中止犯與下何異？答：此屬心用，下據教行，此二止犯並是違制，皆吉羅也。但心用約心，教行據法，如前心用結制文中可見也。

止犯心中有作犯，如人畜衣過日，造房不乞是。

上句標通，如下釋義。畜衣過日，作犯也；違不說淨，止犯也；造房，作犯也；不乞，止犯也。亦由止成作，故作通止也。何耶？因故不說淨，致過日犯提；由故不乞法，致房成犯殘。問：此中合云作中有止，何云止中有作耶？答：欲異前科作惡與心用論通，此中教行止作論通，隨舉無在，亦是由止成作之義也。問：此中止犯，理合翻前修行依持，何故前持中以止外緣心用論通，今犯中以房長教行止作論通？又復前舉制法，此舉聽事，未審何意？答：此作持止犯門中，凡修事法，或違或順，具有心用、教行二種持犯。前作持中，在文雖以教行作持與心用止持論通，於義亦可教行作持與教行止持自論於通，心用止持亦可與心用作持自論於通。今止犯中，在文雖獨以教行止作自論於通，約義亦可心用止作自論於通。以凡舉一事，持則具教行、心用二種，雙持犯則具二種雙犯，所以文中互舉也。又復教行雙持犯，若別據戒本，止有二十六戒，具雙持犯；若通一律藏，但是制聽善事善法，臨事造修，有違有順，並具雙持犯。故得持中據通舉制法，犯中據別舉聽事，以犯照持，前後交映，顯並具也。問：止犯有幾？答：不學事法二種別也。此中正屬事法，教行止犯，義兼心用；不學止犯，無兼通義，非此中論也。問：記釋此文云：二持即心用雙持，二犯即教行雙持。其義如何？答：此記家考文不細也。鈔中二持論通，亦非全據心用。且如止持止殺盜等，乃即犯戒，教上止持慈悲少欲，方屬心用。又如作持說戒羯磨，乃屬教行，止外緣等，方為心用。豈可一槩云二持據心用耶？斯蓋凡持戒淨，必假對治，故以止不犯戒與對治心用論通。欲行眾法，須止外緣，故以教行作持與心用止持論通也。二犯中，若作犯翻上心持，文理極順，如前可見。記云：作惡論犯戒，不學據制科。此釋義迂，學者難曉。余注會元，雖且順記，心實未安。又止犯中，雖非翻前作持，於義兼通，亦如前示。問：此止犯與殺盜等作犯，論通得否？答：此事法止犯與殺盜等作犯，無相成義，不可論通。所以此位獨約畜長、造房等論通，

蓋有相成之義故也。由此等事法，持則雙持，犯具兩犯，不相捨也。嘉熙己亥日山出。

重答欽師境想問

行宗殺戒境想句，欽依止立問，作圖刊以易之。後因宗師答而闢之，復板如舊。今於講次略考諸說，欽老之作固無可取，因師之答亦多不明，世雖傳寫，莫詳是非。或依文讀句，意趣冥然，故不得已又如答釋，并決彼圖，激發學者小留心哉。并境想通相亦出於後，幸為一覽。嘉熙己亥台州日山敘。

欽師問，　因師答，　日山又答。

一問：直疑為涉幾境？若唯一境，疑起無從。且如張作王疑，祇由張起王疑，心不涉張，如何得疑？若云涉張，則兼二境，與後互疑，為張為非，如何分異？

答：言直疑者，謂於一境猶預莫分，心不異緣故言直也。如云為張人耶？非張人耶？乃至杌木作句例同。是以圖中但云張疑、非疑、畜疑、杌疑，斯言謂矣。由此而知，則與互疑迥然天別。

又答：直疑唯專一境，略如前答。或於本境起疑，或直於異境起疑。須知此圖諸直疑句，並就異境起疑作句。問家不曉，舊答不明，轉添昏暗。且如圖中，單缺張是本境，故有王疑等句；雙缺王是本境，故有張疑等句；大漫雙缺人、非、畜三，皆是本境，故有杌疑一句。並就異境，此義最明。若於本境起疑，如諸戒境想第二句，事義分曉，不勞具出。問：單缺直疑，著張作字；雙缺直疑，何無王作、非作等語？答：著、無、不著，皆亦無在。但單缺直疑，著張作者，為顯境定心差故；雙缺直疑，不著王作等語，為表心境俱差故。必竟此疑皆就異作，在文可見。

二、問：單缺直疑中，何故不立張作張疑句者？若既不立，互疑中何立張疑句？互疑既得立，直疑何不立？又單缺直疑既不立，雙缺直疑何以立耶？

答：單缺張作王，疑心差境定。若標張姓不應本題，由是張疑迥不可立。雙缺疑之語正是俱差，若改從王即為當境，故於二處不可混同。又互疑作句非獨互張，三趣當心應須減半，豈得却將為張之語例同張疑句耶？

又答：單缺直疑，不立張疑句者，蓋問家不曉圖中直疑盡就異境作句，故有此疑也。互疑心涉二境為張等語，有何不可？雙缺直疑，張是異境，作句當然。問：單缺直疑，若立張作張疑句，有何過耶？答：此即境想第二句，立有何過？舊答不思，謂不可立者，非也。蓋此中直就異論，故無此句。如前已示，後當更說。

三問：單缺直疑中，既有王疑句，雙缺直疑中，何無王疑句耶？

答：單缺心差，境定王疑，人類無殊，乃結重夷，自成根本。雙缺境差，心轉王疑，又是相當，若起王疑，不成雙缺。是則前為心轉，可立王疑；後是雙差，不應稱境。

又答：單缺直疑，王是異境，故可以立。雙缺直疑，王是本境，故不可立。餘如前說。舊答不明，未克再示。若爾，非畜杌中，何得立耶？答：如後可見。

四、問：互疑中何以不立為張為王句耶？若不立者，則攝境不盡。又若立者，句法則多，如何會通耶？

答：直疑則四境各辨，互疑乃四趣迭論。各辨須立於王，四境方足迭論。四趣參作，方得互名。若更加王，則同人類，既非交雜，互義安成？是知直立互除，其義方顯。若或更加王句，又是心境相當，不唯句法仍多，抑亦不成於互。若云張王境別，殺戒悞犯錯開，既成重夷，豈不參雜？即知此句定不可加。

又答：互疑中為張、為王，義亦可立。但疏中列句局(疏云疑有十句)，判罪定(疏云一夷、九蘭)。若立為張、為王，人境不殊，罪合是夷，應改疏云二夷、八蘭耶？若更添一句，應云十一句耶？二途有妨，故不可立。克心論境，張、王自別。心緣二境，猶豫不決，豈非互義？但疏家別有深意，是故不立此句。記依疏出，不敢妄加。問：何為互疑？答：切詳互義，必緣二境，交互不決，故云互疑。如圖中諸互，皆立六句。前三就本異生疑，後三於異境起互。後三句中，若通本境，即涉三境。又究前後諸文，及思世間事義，多於一事不決，或緣二事不決，少有緣三而起疑者。設或有者，自歸後三句攝。問家列句，於互疑中牒境重重，太成穿鑿，又無所據。復乃直疑，與互相濫，並非可取。問：單、雙二缺，互疑列句，上下一同，未審何意？答：缺心單、雙雖殊，至於論互，無非四境交雜。且約本異，互涉作句，故得上下一同，無別所以。

五、問：雙缺中王境來差，不立王疑句者，何以非畜杌來差，乃立非畜杌句耶？

答：若立王疑句，不成心境差；人類隨相應，還成究竟罪。三趣非人類，三境正未差；前心既緣人，後轉為非畜。不妨心境轉，方便結偷蘭；以故不立王，三趣應須列。

又答：雙缺王差，直疑不立。王是本境，作句起異，故不可立。互疑不立，句不可多，罪不可改，如前已示。非畜杌差，非疑等句，雖有與本相當，句法須爾，不可不立。若不立者，何應疏中四十之數？又且無妨雙缺之義。非等來差，即境缺也。為非等疑，即心缺也。是知記圖列句，深有其意。

六、問：尅心、雙缺、直疑中，並以張本境立句，何故大漫、雙缺、直疑不用？三本境立句，大漫既不用，尅心何得用？又大漫互疑中，亦以三本境立句，直疑何不用耶？

答：大漫之設，其境至寬。三趣有心，杌為異境。其或三趣皆列直疑，正是相當。但起杌疑，始成方便，所以圖中唯存一句。尅心既局四境，當前各趣生疑，應須別列互疑。心涉兩境，句法不可一端。直則一境獨明，互則三趣交作，是顯上義。明若秋蟾，前合後開，深有所以。

又答：此盖不曉記圖，直疑就異作句，互疑二境交涉，故有此問。如前已決，非不了然。大漫雙缺，直疑三是本境，故唯就異，但立杌疑一句；互疑既涉二境，故立為人為杌等句，有何不可？

七、問：小漫中疑但九句，除尅心中初句者，今若改張為人，亦合具十，何但九耶？

答：小漫人趣，皆害前境，不簡張王。若或改張為人，正是有心當境。既云心差境定，不應又作人疑。是則還依記中，除初一句。

又答：若改張為人，合有人作人疑句，此句理亦應立，正是境想第二缺心結蘭之句。但疏家前後辨缺，文中恐濫，心、境相當，並不出此一句，欲使學者易曉，皆就本異互涉作句。如前盜戒疏中小漫辨疑云：為人非人物，為人畜生物，為人無主物。下妄戒云：漫心辨疑有六。記云：漫即小漫，疑兼有互，直有三句。記出互中三句，並就異境論互，如云為非為畜等。上引盜戒，疏自作句，乃就本異論互。準此二文，則互具六句，并作中三句，即疑心具九。此圖準上諸文立句，不敢妄作，故無人疑之句。設有此疑，則準境想第二，自可知矣。立句出沒，作者通變，豈宜偏局耶？

八問：雙缺直疑中，並立張疑者，未審此疑相狀如何耶？

答相狀如初答中，既有準繩，無疑再惑。

又答：直中論疑是張非張，其相易見，問家意欲妄作，故有此問，無足議也。

九、問：文中直疑者，單就異境而立，何故疏文盜戒立句，為人為非？此則本異兩兼，豈獨異境耶？若云此是互疑者，下妄語小漫互疑，何就異境立三句法？若或更加本境，則有六句耶？

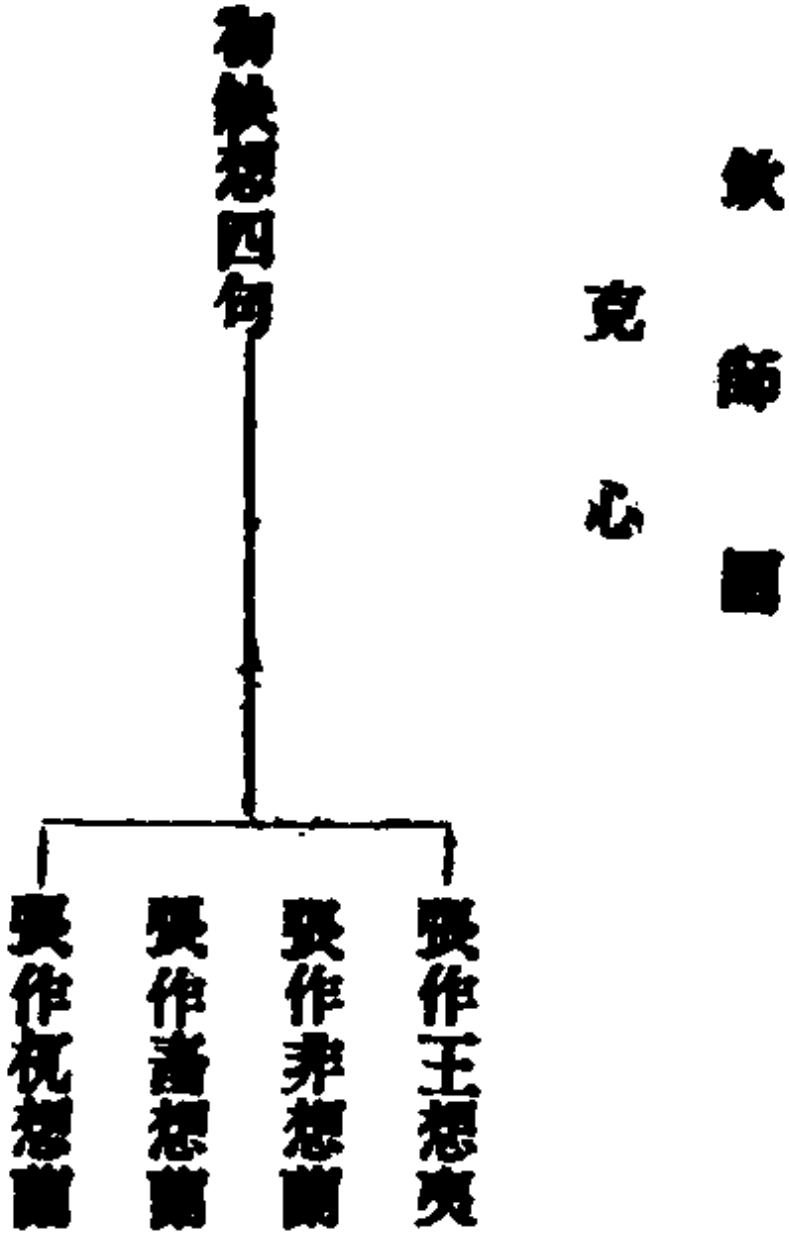
答：直疑起心，本異俱得。異境如前王等，本境如後張疑，但不異緣，皆通作句。盜、妄兩戒，俱是互疑。盜戒但出本境前三，妄戒唯論後三異趣，應知六句前後相成。若加直疑，恰為九句，則知疏記出沒互彰，不曉來由，張為妨難。

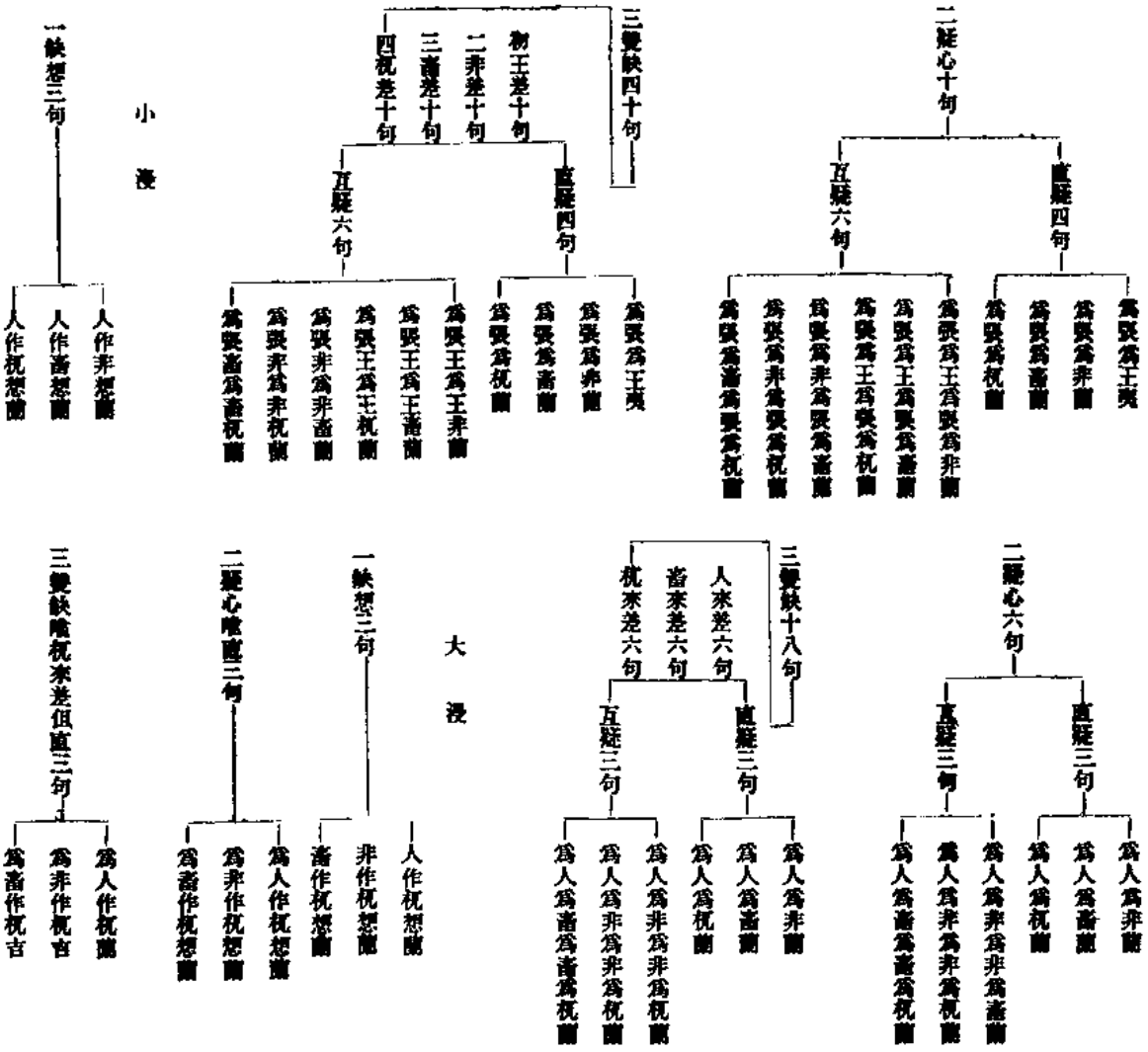
又直疑局一境起，通於本異。圖中就異作句，如前已明。盜妄立句，並就互論。如舊答：就盜戒涉本異互論(舊答云盜戒但出本境者非)，圖中前三句是也。妄中就異境論互，圖中後三句是也。準文立句，豈虛托乎？

十、問：疏文妄戒，自有小漫句法，今此依何而立，與後疏文不同耶？

答：妄戒句法與此應同，但單缺互疑，通略人趣，記文於此具足出之。下順疏家且分六句，影略互現製作常規，良由不曉直疑，故使作句有多有少。如前盜戒小漫，想、疑雙缺，但各立三，總有九句，亦應以妄戒疑中六句返破祖師不合立三，前後異同以為無據耶？準彼驗此，人、異互彰，一代雄詮莫不皆爾。故律中境想唯二十六戒具足出文，自餘諸戒疑、想並同，但是略之無別，所以聖心明斷，豈得致疑？

又答：妄戒但云漫心，辨疑有六，不分大小之殊。盜戒明云小漫，疑無直互之別。今此殺中，方標直四互六，據文唯局克心大小二漫。復令準作記家，考覈諸文，詳究義理，具而出之，何有不同之疑乎？



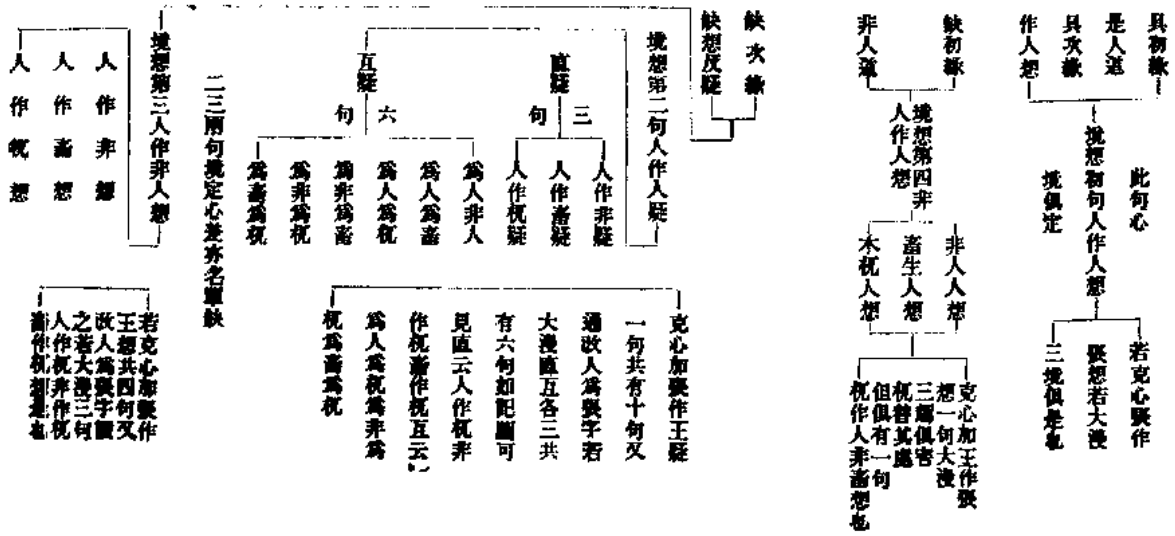


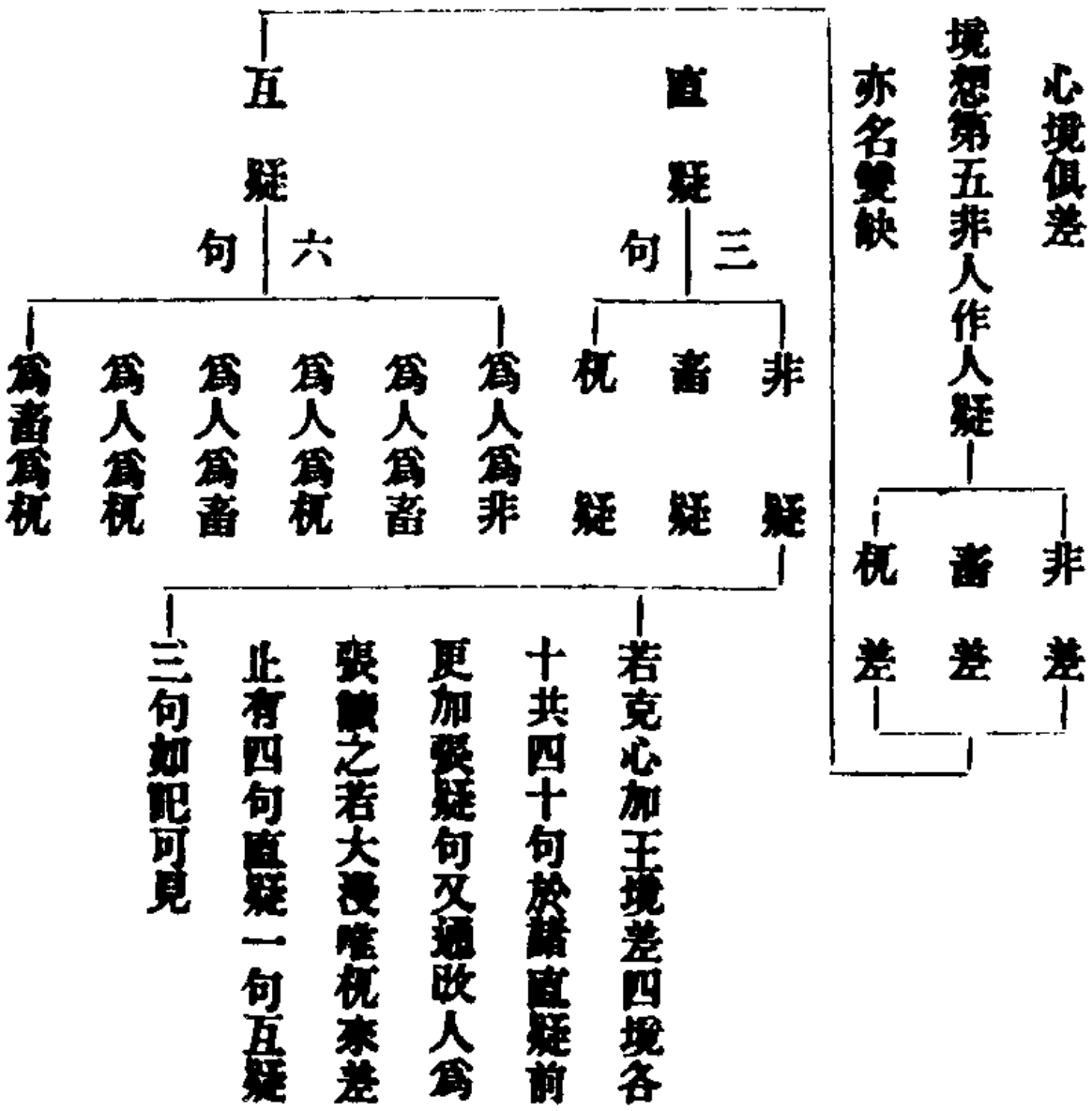
詳上圖中，一違祖教，二乖義意。且直疑為張為王等句，乃緣二境，互涉起疑，豈得云直？又詳互句，牒境重重，不遵祖典，穿鑿太過。又小漫中，直疑濫互，如前已行。互疑二句，上半本異論互，下半就異論互，與記何殊？豈特改作，公違師訓？又大漫中，唯立直句，據何文義？疏云：餘大小漫，心境缺想，並准克論。句法多少，約義斟酌。直互大槩，須準繩規。設謂疏無明文，理義亦難偏局。如三趣通害，杌替其處。或直緣杌起疑，或緣非杌互起。機情萬別，心念千差。如何一定，單雙二缺，唯論互三？至於作句，又濫於互，全成戲論。記圖所立，於教有憑，於義周足。直於一境上起，互收二境，乃至多境。但使心涉彼此，名名為互，豈非義足？後紹興年中，有會稽定師，亦出圖相，大略與上欽師是同。但於大漫，想疑各唯一句，與上為異。今但破欽師之義，定師所出，自然無取。學者亦不須傳，從費紙墨。請知之。

予因觀疏記，具缺初二兩緣，出義立句，無非本於諸戒之未境想之文。學者討論，少懷通貫。又復諸戒境想句數，四五不定，如疏簡辨。且依轉想，皆具五句。今先以具缺初次二緣，收於境想五句。

次以境想後四，通收缺想缺境，及單雙直互等疑。庶使枝文，易知指掌。

且依殺戒，餘戒例此，正出小漫克心，大漫亦隨決明。





上圖中境、想二五疑句：二就本境起，五從異境生。據是直疑，若唯依文，詮相不了。是故疏家更分直、互，歷境顯異，乃有多句。缺想亦爾。餘義見前答文。諸句之下，結罪輕重，並在記中，更不細出。

枘然夢庵持犯四難

持犯一門，義趣幽隱，非積學洞微，誠難通解。一日，忽得夢庵之文，題曰持犯四難，謂雙單難辨，止作難明，句法難定，事法難顯。初得之，寶而藏之。近與同儔議論持犯，因究彼文，但得破他一端，全非祖意。且持犯之難，傳來乃久。自古義學之家，知難釋難者，斯人解矣。而夢庵乃知持犯之難，猶為達者，而於釋難，義理偏僻，似無可取。今將疏鈔明文，對枘彼語，使雙單止作顯然，

曲直是非昭矣。庶幾後銳不墜於邪坑，俾同舟善知於誡教耳。嘉定癸酉春，滄洲出。

終南家業卷下(本)

終南家業卷下(末)

四難云：雙單難辨者。

枡云：久聞師意，唯以制中有開法，聽中有制法。如離衣造房等，方具二持犯。如斯立義，特捨通而執局，唯屈祖而罔時。今乃先錄祖文，然後立義釋疑。戒疏云：止持對制門，可學事中，制必作者，如衣鉢體量也。言可學法者，制必須作，如三羯磨等。又問云：此止持中，但得守戒而已。若有作者，便同作持。今明作者，豈非合亂？答：今言制作，即成止持。若不依行，則是作犯。今順教作，便成止持。如三衣一鉢，法須具有，故制畜之，豈非作也？望無犯故，名為止持。依教奉行，又是作持。乃至云：具二持犯，其致在茲。(近有同輩，指上一節之文，是明心用持犯。以下若據教行等文，方明教行。此無稽之論，不足可道。)行宗云：為欲顯示雙持犯義。發揮云：雙持犯義，理在茲矣。(此二記文，並是釋上同答等文之末。)疏又云：若據教行，必托境生。依教奉行，作而無犯。何者是耶？且如三衣，教遣備具。(夢庵謂：此中明三衣等者，乃是預出離衣戒，持護離失之義。今有隨流之者，猶以為是，豈為識達耶？)不敢違悔，名為止持。如教策修，順行不犯，名為作持。違此二持，便成兩犯。又云：言可學者，並制修學。事謂衣鉢等，法謂教行等。並托事法，進用修成，而無違犯，名為作持。不敢違越，又是止持。又云：前對惡法，無由可作，名為止持。此就善法，必不違越，名為止持。鈔中制止門中云：如衣鉢體量等。制作門中云：法謂教行也。教謂律藏，行謂對治。事唯可學衣鉢體量等是(云云)。觀上祖文，豈宜偏局？須知但是制作聽作，善事善法，造境策修，或有違順，具二持犯。制作事者，且如三衣，比丘道具，制必須作。其於臨事營理，當須觀量財體，染淨色量。如非依佛誡教而作，即是作持。不敢違教，即是止持。違越而作，即是作犯。不順教故，便成止犯。若一向不作，但有止犯，難成雙義。制作法者，且如說恣結受等，欲行羯磨，應須評量人法事處。如非審定綱骨緣兆是否，撿而行之，作持成矣。望無違教，止持成矣。不撿冒為，成於作犯。懈惰違教，成於止犯。止作兩犯，名異體一。二持亦然，並就一事，相番乃成。祖意如此，且非臆說。制作事法，如上可悉。不作斯論，盡成虛偽。聽中事法，疏鈔具彰。恐有惑者，更為明之。如疏止持對聽門，則以房長淨法等出相；作持對聽門，復以房長淨法等出相。豈非但是聽作，善事、善法皆具雙持？故發揮云：順制、聽兩教中，制作、聽作邊說有二持。反此，無聖教制作、聽作者，並是單持。行宗云：是則一切作持，其必兼止。若但止持，未必有作。自餘羯磨、依鉢等事，並見

廣律。文舉三衣，其相甚顯。此等誠言，與夫疏鈔恰然相同。只緣祖師文義坦然，致此二記用與無改。何故特異，反成破斥？巧事一時之唇吻，搆裝千古之謬辭，翳昧後昆，誰之過耶？彼之徒以為正說，此宗義士尚有隨流，稍逢如上所錄祖師明文，如何消遣？問：如斯立義，亦所未安。戒疏明云：無聖教聽，並是單作。豈不然耶？答：子迷此語，故成質礙。今為通之，自然明曉。言無聖教聽者，聽即是許。有聖教許作者，莫非善事法乎，並是雙持；無聖教許作者，無過惡事法矣，盡屬單持。今文云：無聖教聽，乃是婬、盜、殺生等不許作者之謂也。反顯衣、鉢、羯磨等有教、聽、作者，皆具双也。疏云：可同殺、盜，有教開作，名作持耶？會上諸文，疑自釋矣。(已上示通義，此下問答及栞彼義中用別義也。)

問：若依通論，則制聽二教，事法皆然。祖師何獨明二十六戒具双持耶？

答：此據戒本有開制羯磨法者，故就法上歷顯四行，唯二十六有法可歷彰於雙義，餘並單論。戒疏隨篇精揀，數極於此，不可妄通。故得行宗云：此據戒本具雙持犯者，餘並單持。豈不然耶？其於戒疏總義通論持犯，則舉衣鉢及諸羯磨者，豈非雙持犯不局戒本耶？隨篇且據有法總義通論律藏，故行宗云：自餘羯磨衣鉢等事，並見廣律者也。源流正傳，妙若於此，未裔監觴，豈宜輒議？

問：過量房戒，事上雙持。既別無法，如何更顯？

答：祖師自云：就房事明，何關於法？所以二十五戒例於法上顯雙持犯，唯此一戒重就事明者，乃有二義：一者事法相對，法就處分以明，事就度量以顯。如疏云：此則約其度量顯於違順，及論結犯，並據房成，是犯分齊。二者房是聽事，就一房事明雙持犯，則顯一切聽事並可雙論。

若爾，雨衣、瘡衣亦是聽事，何不具雙？

答：此之二戒，固是聽事。戒本不列者，無法可歷。故所有尺量之文，乃約造作邊，自成雙持，義在通論也。又如過量佛衣、過量坐具，乃是制事。尺寸數量，自屬制中。造作違順，明二持犯。戒本不出，亦歸通中。如發揮云：制作聽作邊，說有二持。又資持云：教制奉行，或事或法，或制或聽，且如三衣等。然斯二記，並約通論，文義可見。為不了者，更略示之。二十六戒，並聽中有制法，如造房處分等。制中有聽法，如離衣羯磨等。緣有此法，故就法上相從，歷顯持犯四行。雨衣、瘡衣等，此聽事也。佛衣、坐具，及毛、綿等戒，並制事也。如是諸戒，各於制聽、造作順違邊，論於雙義。是故戒本，唯據有法，止二十六，餘所不出，義婦通說。

問：犯雨衣等戒，還得一罪耶？二罪耶？

答：如上略示諸戒，推詳戒本，或因求畜違限，或因造作乖方，既各違教制，豈無違教心犯罪耶？是則順成二持，違得兩犯，如前已

示，可以明也。但以無別聽法，戒本更不重出也。
若爾，過量房事如何重示？
答：請觀前文具二義故，故須別顯四難，指尺量即法以成雙義，此由不究通論之意，故此妄釋。
問：上云二十六戒並就法上歷顯雙義，至論結罪，還就事耶？還就法耶？
答：事法相假，乃成本罪。且如雖不乞法，若不造房，難成其犯。要須造房事成邊，全於不乞之罪。如疏云：此之不乞，及以過量，緣雖兩望，果由房結。離衣人聚等，可以例之。如云：身違事，合名作犯等。
問：如上立義，須於造境造作違順方成持犯者，此領何義？
答：如疏云：若據教行，必托境生。又云：並托事法，進用修成。又云：如造房、衣鉢、達相、了知等，及諸篇總義，皆就造境違順，以明持犯。行宗釋：緣雖兩望，果由房結。二句云：既有二作，必兼兩止。並望身業，造作過量，具兼四犯。又云：業不自有，必假行成。行即行心，無非造作。若都不作，但是無記，焉能成業？明文更廣，恐繫不引。斯示文義，次枳難辭。行宗云：自餘羯磨、衣鉢等事，並見廣律。

四難云：若此立義，敢問與二十六戒有以異否？(云云)。

枳云：亦同亦異。若二十六戒有開制羯磨，則與衣鉢等異。若論持犯，雙義則同。何者？且二十六戒則就羯磨法上以顯雙義，衣鉢羯磨則就制作度量上以示雙義，豈非同耶？

四難云：今不作三衣，或體量不如，及不行一切羯磨，具二犯否？若云須具，比前諸戒，理有不同(云云)。又云：今不作三衣，則有事上止犯。若望不依教邊結法上止犯者，二犯同名，不成雙義。

枳云不作三衣及不行一切羯磨，但有止犯，不成雙義，固不在言。須約造境營構，或三如違順，或四緣是非，方成持犯，乃有雙義。如上立義，示相可了云云之文，不攻自破。

四難云：若爾，疏引衣鉢體量一切教行，歷顯雙持，那云不具？
答：衣鉢體通，單、雙須簡。故文云：若據教行，必托境生；依教造修，作而無犯。今不作衣，是不造境。但有事上，番修止犯。若論造作，如非，亦有商量。且如衣鉢，體須聖制。衣以麤布，鉢須瓦、鐵。今用絹、木，則是體乖聖教，正屬作犯。既無教聽，無法可止，故無止犯。乃至云：此據造作以顯單犯。既以造成，理須加法。今不受持，准鈔得吉。約義定之，此屬止犯。既無造作，作犯不成。既加法已，必謹護持。有緣聽離，要須乞法。今既不乞，即是止犯。違教故離，又是作犯，方成雙犯。若此以明衣鉢行護，必具二持。(前註云夢庵約持護論者，文見此也。)

枅云：觀此一節，要以疏中衣鉢體量等文，即就乞法離衣上明雙持犯，乃是預指離衣戒，非就造作以論也。如此看讀，豈為上達？如此樹文，從費紙墨。戒疏明云：今言制作，即成止持。若不依行，即是作犯。今順教作，便成止持。如三衣一鉢，法須具有，故制畜之，豈非作也？望無犯故，名為止持。依教奉行，又是作持。乃至云具二持犯，其致在茲。若依彼意，此等文相，如何消釋？及撿離衣戒雙持犯義，但就羯磨法上歷顯四行，則與前文略無相似。所言既無聽法，故無止犯者，且無主房事上雙持，豈有法耶？可細思之。

四難云：問：文云：且如三衣，教遣備具。正據造作，豈唯行護？答：文相含畜，裁斷實難。若約通論，義含造作(云云)。

枅云：今詳彼立，問雖符義，答又乖文。疏云：不敢違侮名止持。彼作二意註之：一意云：如體乖佛制，不敢造作。(彼文)此謂不作名止，於義甚疎。今與改云：佛制三如，違則犯罪。今欲造作，順行不犯也。一意云：不得羯磨，不敢擅離。(彼文)此又不然。此制門中，於造作邊，歷顯雙義，妄將聽法註顯，可非雜亂耶？疏又云：依教策修名作持。彼亦二意註之：一意云：如體依佛教，如法造作。(彼文)此如其理。一意云：有緣欲離，從僧乞法。(彼文)斯由穿鑿，全非祖意。制聽雜亂，如前已明。又復彼謂止據不作，作據策修。此論二持，名異體別，是古師義，如三十義門已破。今雙持犯，止據造作離過，作據依教策修，名體不監，今義成矣。只由不善思文，故有胸談臆說，如實自昧，其猶可恕。知而故違，謗法咎深。彼又云：若約翻犯，則造作邊，單有作犯，無別止犯，是何言歟？翻上二持，以成兩犯，四行足矣。便顯造作，自成雙義。如何強云無別止犯，此非謗法乎？彼文更廣，不必盡枅。識者觀之，自成無用。

四難云：問：離衣有聽，可云雙犯。房事過量，有何聽法？答：量雖佛制，是佛所許。雖無現作之法，然有尺量之文。即此律量，便是聽法。此法與離衣等戒，羯磨不殊。

枅云：然房之有尺量者，乃是聽中制作度量也。豈謂尺量便是聽法？若便是者，聽中又聽，是何佛意？又復尺量若是聽法者，則與處分白二何別？若云是同祖師，不應事法分二耶？且衣鉢亦有度量，可是聽法耶？疏云：就房事論，何嘗言法？全成戲論，略無可探。繁文雜義，顛亂難枅。總究彼文，則有二意：一、惟約有開制法者，屬雙持犯，局二十六戒，餘則不可。二、將戒疏衣鉢體量等，文迂曲釋，歸離衣戒，非就造作以論。其文雖多，不過二意。如上引文立義，明如指掌。公心看讀，可自鑒之。義假文顯，莫訝觀縷。

右枅雙單難辨竟。

四、難云止作難明者。

枡云：彼以教行雙持，犯隨戒本，罪屬於止犯，樹文立義云云久矣。隱連二師，雖詞而闢之，其奈狐疑尚擁，再有此作，誑惑脫生，為害不少。今亦先謄祖誥，然後立義決疑，使止作不濫，根條自分。疏云：就房事明，依教不越止持，撿教知量作持，出於教量作犯，不順教故止犯。次就法辨，如法無違止持，從僧乞法作持，故違不乞作犯，即此違教止犯。止據無違，作據順教。乃至問云：準此，持犯與前既乖，約事明作，身營可悉，故犯僧殘。約法明作，其相如何？答：此之過量及以不乞，緣雖兩望，果由房結，對相思事，隨有四違。纔一舉乎營稱土木，即有偷吉，四罪隨生，安有過量偏屬作犯？若如此問，後戒無過，無作犯矣。準此，誠例身業是過。行宗云：此約方便，二作犯兩闌，二止犯兩吉。又云：並望身業，造作過量，具兼四犯。發揮云：四罪釋上四違，謂作心不乞，造過量房，結二闌(與行宗同)。知是妨難，二處得二吉(與行宗別)。又云：知不乞罪是僧殘。鈔云：但不依戒相，造行成辦，悉名作犯。所對事法，怠懈不學，為止犯。疏又云：如有羯磨說麤罪，是作持；不違教說，名止持；無教輒說，是作犯；抑教不求，止犯(云云)。審詳祖意，定以教、行雙持犯，隨戒本罪，結屬作犯。何者是耶？如上所引，不乞、過量，並約身業造作違越而成，得二僧殘。在文極顯，何事遲疑？疏中又云：出於教量，名作犯。此戒本云：過量作者，僧殘是也。又云：故違不乞，名作犯。(此謂不乞屬作)。又云：由於僧殘，有乞無犯。(反顯不乞犯殘)。據此二文，不乞屬作犯殘，明矣。正同戒本云：不將諸比丘指受處所，僧殘者是也。疏又云：既從僧乞，名作持；於僧殘罪欲犯不得，名止持。請以此文翻持說犯，豈非犯殘屬作犯耶？又如離衣、入聚等，不乞羯磨，不作白知，更不離衣，又不入聚，可獨結法上止犯罪耶？由不乞，不白，擅離，擅入，約身業輒為，成於本罪。事法相假，此罪屬作止。據違教，通得吉罪。二十六戒及一切制聽事法，皆例此明。鈔：疏文義明如皎日。記文申釋，意亦無昧。彼何特異？強生分別，剛欲伏從，奈道理迂疎，從之是難。斯提大略，問答枡難，更為明之。問：鈔云：止犯心中有作犯，如人畜衣過日，造房不乞，收作歸止，屬止明矣。又資持云：作持止犯，但引房長。可不然耶？答：此止犯中列聽作事者，乃顯双持犯義。但止就離過，作就策修，故為二持，犯則反之也。如上聽止中以房長出相，聽作中亦以房長出相，即其義也。況引鈔文，乃出通塞，二犯皆通，止作無在。若爾，戒疏三十義門云：九是作持，止便成犯。據此之文，屬止又明。答：若觀大意，文亦無害。良由此九具雙持犯，隨舉無在，何苦執文？又復此且一往就策修奉行，名作持；違教不作，名止犯。及下分釋，止作自明。如說淨云：故違不說，名止犯；越於

期限，名作犯。至論結戒本罪，正據違限。故戒本云：齊十日不淨施，得畜。若過者，尼薩耆波逸提。又取尼衣云：番止受納，名作犯。及於戒本，正約貪心受納，結於本罪。據斯以論，教行持犯。若就持說，則以作持為本。如云：依教奉說，名作持。又十三云：撿教知量，從僧乞法，皆名作持。若就犯說，則以作犯為本。如云：約事明作，身營可悉，故犯僧殘。又云：出於教量，名作犯。如上云：越於期限，身違事合。又疏前文房、衣、財、食，作法而生，近表作持，遠防作犯等。如斯引示，作持、作犯雖非相番，道理當然。明文朗義，屬作顯矣。問：戒疏云：有人解：止犯位中對教不學，則唯八句，除事、法俱識也。對事不學，九句通有。如造房舍、衣鉢，雖達相了知，何妨不乞處分、受持、加淨，皆獲殘提等罪。豈非止犯屬於本罪？(鈔中止門，文亦同此。)答：子迷久矣。前雖枳顯，猶乃執文。且止犯位中所引房長、衣鉢，由屬雙持，故得止、作皆列。文中雖云不乞，乃屬止犯；及犯僧殘，還據作成。如前引示，文義甚明。衣不加持，長不說淨，正屬作犯，指提顯然。何為執此，妄云止犯？當知此文所引，別有其意。蓋由造房不乞衣鉢，及長不加不說，皆因不學愚教，疑及不識犯根本殘提，更得不學無知下品一句。既識達教行，但犯根本，無有枝條。疏鈔特舉為顯下品有本無枝之義。須知句法為顯何事？豈可將出相之文，便同本位結犯？只緣教眼不明，看讀多滯文相。尚有聞義不能從者，其奈之何？如辨止犯名義中，又為明之。

四難云：若謂作犯，且四行不乞犯殘，判歸止犯(云云)。由此諸戒，本屬作持，正翻止犯；傍收止持，翻屬作犯。

枳云：疏云：故違不乞名作犯，何云歸止耶？由此諸戒，並據依教策修為作持，違教輒作為作犯。如上以示，此非相翻，道理當然。

四難云：若謂止犯，且造房、過量、足食、杖囊等，並據作成，何云止犯？今准行宗，定屬作犯，故釋二房偷吉云：二吉止方便，二偷作方便。乃至云：若作此，定之向引，明言教相，皆有相違。

枳云：行宗正順，明言教相，即非相違。何耶？疏云：約事明作，身營可悉，故犯僧殘。乃至云：不乞過量，緣雖兩望，果由房結。亦如彼言足食、杖囊，並據作成，非誠言耶？

四難云：故知本罪，定屬止犯。戒疏文云：翻修止犯，拕相具九。如九十中，不作教法，輒行輒食，輒語輒取等(云云)。

枳云：只由不觀疏文大體，句法之作，是為何事？故有妄消文相，誑惑學從。然不知止犯位中，番不解，得不學無知；番不修，得違教之罪。此二止犯，罪名相監，故須顯示。如上問答，義已條理。今此文相連綿，重分句讀(音逗)。文云不作教法者，此句正得違教之罪，屬於本位止犯。如疏云抑教不求，名止犯是也。輒行等四，正

犯根本，乃歸作犯。又疏云無教輒說，是作犯是也。由此諸戒，不作教法，輒造前事，止作雙結。止據違教，作據身為。今位正論止犯，必須雙列四輒。故結歸云：望不作法名止，隨作即違名作。在文自顯，何不釋然？

四難云：若爾，諸戒有法可止，故名止犯。無主房中過量之罪，就事論犯，犯是作成。文云：過量作者，僧殘。准此，作犯明矣，何云止犯？答：事雖在房，犯還據法。乞法驗量，皆是作持；不乞不驗，並屬止犯。准此，不乞處分，不依教量，二犯屬止，皆結僧殘。故違不乞，故出教量，二犯屬作，並結吉罪。

枬云：所言事雖在房，犯還據法者，正與明言教相，實有相違。疏云：緣雖兩望，果由房結。又云：纔一舉手，營構土木，即有偷吉，四罪隨生。准此，不乞、過量，並就房事成時，雙結二犯，何言據法耶？所言不乞處分，屬止結殘；故違不乞，屬作得吉者，兩句不乞是同，何強分二？又此不乞，屬作屬止，結殘結吉。如此顛亂，是何見解？祖師明云：故違不乞，名作犯，何言止耶？又云：即此違教，名止犯，何曾將不乞屬止耶？鈔云：若不乞法，便結僧殘，誰言吉耶？彼又云：故出教量，屬作得吉者，是何言歟？此乃正就過量房成，結作犯殘，不應得吉。文如前示，義亦可領。後諸問答，盡是如峨投火，如蠶作蠒，自焚自毀，自縛自纏。若得上義，不枬自明。誠由只攻他短，不覺己非。祖誥明規，不肯依奉。輒乃巧生穿鑿，樹文立義，云云極多。既非教意，盡是閑言。伏請高達，審詳祖訓，莫看人情。

右枬止作難明竟。

四難云句法難定者。

今枬云且事。鈔：戒疏止作句法，破古立今，分句節目，明如皎日。資持行宗，依而申釋，問答決疑，又加分曉，如秋水映日，表裏明營。彼言難者，只由不依祖教，強生分別，使直而却迂，明而却昧，如日之被雲，大地昏暗，雲之過也。而言新記尚有失者，請陳失相，且莫背後捻拳，浪稱勝負矣。

右枬句法難定竟。

四難云事法難顯者。

今枬云：所言教行者，該乎事法也。何耶？且制作、聽作、善事、善法等，有教令作即教，依教行之即行。如疏云：並托事法，進用修成。又云：莫過事法等(云云)。

四難云：及論二房，乃云事法分二。有人准此，別立事法，雙持犯義，乃至云則子所立，自成無用等(云云)。

今枬云有人之義，未知是誰，便依彼立事法雙者，亦無大過，如上所引可以自通。又如就房事明，次就法論，豈非事法耶？言教行則通也，言事法則別也，收別歸通名於教行，從通分別可云事法。又

復應知，就稟教行行說名教行，若就造境說名事法，立為事法理之有在，何強撗攻？此門文繁且無急要，恐費紙墨更不盡枅，覽者宜詳鑒諸。

右枅事法難顯竟。

徵顯定道二戒

定共道具有漏無漏總別解脫諸文之中，或就機揀異，或發體有無，或約證之有聖凡，而於修之分理事，文義交參，學者難曉。今為敘之，更不分科，廣陳由致，但直引諸文，令知差別，略伸問答，以決異同。

業疏(三下二紙)云：定、道二戒約心論業，別脫一戒從緣發生。記云：定、道二戒不從緣受，隨入禪、定，斷惑證道，任運發起，故名定共、道共，亦名禪、無漏。對下別脫，亦名總脫。又疏(十二紙)云：八者、隨心無作，入定、慧心，無作常起。如成論云：有人言：入定、入道有禪、無漏律儀，出定則無。又云：出、入常有，常不為惡，善心轉勝等。記云：定、慧心中所發無作，兩宗不同。(兩宗即上成實二義。)事鈔：(中一)引多論云：木叉戒，佛在世有，希現故勝；禪、無漏戒，一切時有。二、有漏木叉通情、非情，寬故言勝；餘二局情，狹故不如。三、有漏木叉從慈心發，故勝，為佛道作因。四、木叉戒者，被及七眾，紹續三乘、三寶、三道住持功德；餘二無能，故劣。五、木叉戒者，唯佛弟子有；餘禪戒者，外道亦有。記云：定、道從心為因，與定、慧二心同時，故並言共，亦名為俱。此辨名也。二、別定並有漏，道共唯無漏；別脫欲界業，定共上二界業，道共非三界業。此論體也。三、別定通凡、聖，道共唯局聖。此位分也。四、別脫假緣受，定、道隨心發。此明因也。五、別脫但隨身，要期盡形故；定、道名隨心，生死不絕故。此示功也。又鈔引成論云：一日之中受七律儀，隨得道處，更得律儀，而本得不失，勝者受名。又戒疏(一上五紙)云：如論所引，道戒名解脫，事戒名別脫等。

問：定、道二戒發戒體否？若不發者，何以前諸文中並云發耶？若云發者，何有白衣、羅漢耶？

答：所言發者，乃於昔受體上增發勝解。前若不受，無體可發，如白衣羅漢者是也。

若爾，白衣羅漢全無戒耶？若既無戒，何生定慧？

答：必有五八之戒為其行本，或往世曾受習氣相連，入定道時任運離惡，故名定道戒也。且據今生十具無因，故不發體與俗是同，故名白衣也。

若爾，破結一受何發戒？

答：此蓋前有要誓，期在證果，感發具戒，不同定道。前無方便，復無要誓，體無從發，但於前受，增發勝能。如前成論云：本得不失，勝者受名是也。
問：戒以對境防非為義，入定入道，何得名戒？
答：如入定之心，具二義故：一者凝寂，此即是定；二離非惡，此即是戒。體是一心，二不相捨，名定共戒。又如入道，亦具二義：一者虛無，此即是道；二離非染，此即是戒。二不相捨，名道共戒。須知戒義，由昔曾受別脫無作功力，於藏識中，任運離惡，故名戒也。
若爾，離惡名戒，何以前引諸文云發無作耶？
答：前云無作發者，由昔戒力，隨其道品，任運增發無作，非謂有心稟受，別有體發也。如前可見。
問：何無道共定耶？
答：亦有此義。入道之時，凝寂不散，即是定義。蓋因修三學，果上證道，亦具三義。隨位進登，勝則俱勝。
問：言入定入道者，定有出入，義則易見。道體平等，那分出入？
答：小乘所證，於事未融。其入觀也，人法俱亡，與道體合，故云入道。及其出也，不無事礙，故云出道。
若爾，出觀之後，都不合道耶？
答：既證聖位，動必合道。但不如入觀，能所俱亡，藥病皆捨，猶如虛空，了無罣礙，正與道體合也。若在大乘，出入皆如，故非所辨。
若爾，前引成論出入常有，今何分異？
答：須知小乘增進果位，並於入觀見其深淺。戒與道俱，亦從觀判，故分出入。增發戒德，隨心無絕，故言常有也。
問：前引鈔云有漏木叉通情非情，定道局情，其義如何？
答：有漏木叉，五、八、十具，遮性通禁，是故戒境通情、非情。定、道離惡，境局有情，以遮境非情，體非惡故。問：前引資持云：別脫欲界業，定共上二界業，道共非三界業。此論體也。所言體者，未審何體。
答：乃戒之本體也。謂別脫戒，教限本體，只是散善。依此所修，止生欲界。定體凝寂，依此而修，生上二界。道體虛融，依此所修，得證聖果。
若爾，別脫全非道耶？
答：此有二義：若據教限，戒即散善；若約機修，隨其行力，有事有理。兩凡薄地，順戒集業，是事亂故；若登聖位，以觀融行，戒屬無漏。前引婆論，指別脫為有漏木叉。又資持云別定並有漏者，乃據教限判也。如戒疏引伽論云戒是有為有漏世間法者是也。
問：總脫、別脫，其義若何？

答：定、道二戒，入定、道時，總離諸過，故云總脫。如戒疏云舉法類遣是也。木叉一戒，對境起持，別別離過，故云別脫。
問：律儀據教，戒乃屬行，定、道二戒乃據行，論可云禪無漏律儀耶？
答：律者，法也。儀，謂軌式。定道二戒，由昔受戒法，無作功力，任運軌範防非，故亦得名律儀也。
問：道共名無漏律儀，何分同異？
答：約位體則同，以義推則異。何耶？道俱及別脫名無漏者，並據初果已去，此位同也；皆以無漏慧為體，此體同也。道俱乃約入觀之時，任運離非，以得其名；別脫據位見理，雖名無漏，至論離非，還須對境約教以論也。如初果故，遮悞性等，豈不然耶？此為義別也。
問：行宗記(一上十一)以道俱戒，指同八正。道中語、業、命三，亦是道戒。其義如何？
答：不同也。豈不曉語、業、命即是身、口、意？前引業疏，定、道二戒，約心論業，入定、慧心中，任運發起，而與身、口、意戒天然有異。何得指同？但由初果已去，見真諦理，所修三學，皆得名正，亦名聖行，亦名無漏功德。至於諸戒，不同凡地，歷事別持。約具總論，云語、業、命，乃就三業攝一切戒，即是在因所受別脫。行與理合，持無所持，業非界繫，名無漏戒也。
問：定、道二戒既是前受無作發現，即與別脫體相是同，何以前引鈔中特分優劣？
答：推究來因，必由前受。功用既別，教門不同，豈無優劣？如上略明：一、見定道，發體無由；二、知道俱，與破結及八正道戒，義無相濫；三、達道俱，無漏與別脫無漏，名監義別。會諸文之異同，顯行相之深淺，豈無益於學者乎？

略辨正用相從

正用相從者，壇上教師入眾白召一白，自恣五德出眾和僧一白，此二為正用。羯磨師對眾問難一白，捨墮懺主和僧一白，更有上闌懺主和僧一白，此三為相從。上之五法，僧須滿五，方堪秉行。於五人中，四正是僧，故不在言。今所論者，唯論第五秉法一人耳。正用據全具僧能，相從約少分入數。大論僧能，略有三種，謂能秉、能量、能忍也。如教師白召，能秉一也。彼受戒事，既與教授，必量可否，能量二也。彼既應法，事合忍可，能忍三也。是則教師具足諸能，正充僧用。五德和白，法是能秉。彼自恣法，亦同量可，亦同忍成。三能既具，正用亦然。
問：既全僧能身外三人，便遂前事，何須五耶？

答：為釋疑故。如白召一法，若唯四人，則疑三坐一立，坐立既乖，僧數不滿，何秉眾法？白和一法，四雖皆坐，恐疑五德，既是所差，何足僧數？大聖懸鑒，欲除疑情，制此二法，五人方行。言相從者，如戒師問難，懺主受懺，既並在眾，無宜輒作，故須作白告僧，量可問僧忍否。如戒師白云：聽我問難。懺主白云：聽我受某懺悔。義可見也。但此白法，非別人可秉，乃具能秉一義，故得相從，入僧數攝。略述如斯，餘義具見疏鈔，宜自尋之。

略議第七非體

第七非體，古今未定，今略出之。還對前六，次第簡顯，方見其的。且如初非，總括四緣；第二唯據人、法俱非；三下四位，亦唯人、法如非互作；唯第七之非，四緣無乖，作而依教。是故經疏皆標如法也。七雖如法，至論非體，唯據得呵、人呵、止不止別也。故疏云：無問情涉違順，緣通是非。德人吐辭，義須依住。住則是別，法不可非；不住乖法，人法俱非。(疏文)法雖如法，人雖德人，想差見別，謂是為非。臨事迷到，聖猶未免，況在凡乎？疏文情涉違順之語，正對古義。第四師云：約人明呵，情不同故；(此謂能呵，情見異也。)約法不止，欲同詳秉。(此謂眾僧執法為是，聞呵不止也。)今不問彼情之違順，既是德呵，自合依止，不止成非。故濟緣云：然止順呵，故法不非，即如法別；不止違呵，故兼法非，同非法別。此之兩相，即非體矣。

(文)。問：止與不止，其義自別，何得共為一體？

答：斯謂七下義兼二種，及正論體唯歸其一，止以如法別為體，不止以非法為體。

問：經中但云呵不止羯磨，則應一種為體，何得兼二？

答：據文求體，乃有二種。蓋七文下，註止、不止二義別故，所以疏記兼二為體。約非考體，只有一種，謂非法別，故得經中但云不止二皆有以。

問：詳斯二義與前相濫，若如法別即濫第四，非法別者同前第二，其義若何？

答：上以前六次第簡顯，已見第七與前非濫。子猶未達，故與此問。須知前二白此為彼，法體全非，七本如法，德呵不止，故成非法，其義自別。前四以白此為此為如，此七順呵即止為如，相亦無濫。

問：法之如非，其異可知。二、四及七皆云別眾，豈無濫耶？

答：別雖有濫，對法如非，前後義殊。若就文簡，不無少異。前之言別，具兼不來等三；七之言別，唯據德呵一種而言也(今更因簡前六濫非濫別)。

問：中間五非，人、法二種，與初非中人、法何異？
答：在文所列，前後無濫。恐入捨性，更略述之。二、三法非，白此為彼。如戒場、衣界，雖白二中事，不應一法前後各牒。白四、單白，各牒亦爾。若白二牒白四事，單白牒白二事，並初非攝。第四如法，反前可見。五、六二似，誦文無差，但倒作故。此亦白二、白四，當體自倒，不通單白。若三羯磨全法，增減互倒，並歸初非。前總後別，尋文可見。若論人、非五種，並指三別。初非中人，自論僧、別，舉相與五不同。又二、三兩位，非法雖濫，人分和別，交絡出體。人、法俱非，為第二體；法非人是，為第三體；法是人非，為四非體；五亦人、法俱非；六亦法非人是，
問：非法別中德人不忍呵，則理當如法別中德人何呵？
答：事法雖如，人處有異，況呵起情見，見有萬差，是故呵相不可一定。德人既呵，或來、或欲不欲，人乖四準，法為非法。
若爾，何名如法？
答：白此為此，豈非如法？就體立名，故標如法；約緣定法，還入非位。略辨如此，餘見疏記。淳祐壬寅歲華嚴閣下出。

辨略教結犯

略教結犯。汶州訥庵胐師章門中，第列三家：一云：未落廣教者，但心違三善。未犯廣教小罪，先犯略教吉羅。廣教有犯，則無犯略。此則但以廣略二犯，結有前後，以出未落廣教之相。又人云：略教唯被利機，當須常爾一心，守護三業，勿違三善。微有懈怠之心，似涉有違之意，即結違略之罪。
又自徵云：與瞥爾何異？
答云：瞥爾據初念，違略屬重緣。
又云：與律中發心心念何異？
答：發心惡覺，乃對前惡境而起。今此違略，不約對境，微有違心，即結其罪。此約起心對境不對境以出，未落廣教之相。又人云：今此略教，利鈍俱攝，不可唯約利機以明等。未審此師，約何明於略廣之義？已上三師，並未詳究疏記略教結犯之義。故此意言，皆非可取。胐師云：違略結犯，唯就利機而論，廣教約鈍明犯。又引四依四開為例，上根遵四依本制，中下遵四依四開聽教。可證上利根唯奉略不稟廣，鈍根唯稟廣不稟略。此師雖云利鈍各稟，未明約位，復昧兼通。又復四依開聽，通被三機，俱為道緣。廣教一制，三根俱奉，豈有利機唯稟略耶？道緣制法，義不相當，何得例同？今之所立，先引疏記，後為決明。戒疏(一下十八)云：未制廣前，有犯略者，心違三善(不貪、不嗔、不癡)。況制廣後，而無犯耶？(據疏所定，犯吉羅也。)行宗：問云：此明犯者，犯在何時？有

云：隨犯廣制，更兼犯略。細尋諸部，及悔法中，都無此說，未可準的。意詳心違三善，未落廣教，隨七佛偈所詮行相，有違即結。詳此記文，語意通漫，學者遲疑。今依此文，更以四意決而明之：一、究七偈結犯之相；二、定稟略是何位人；三、明二教被機通別；四、伸問答，略決疑擁。一、初佛偈唯戒忍辱，忽被他辱，應忍不嗔，起嗔返報，即是違犯。二、佛偈制離險惡，險惡有二：世間來報分之，全身修道，二皆遠離，苟不念離，非貪即癡。三、佛偈戒不謗嫉，知足精進，謗嫉即貪嗔，知足由貪犯，精進多癡違。四、佛偈乞食戒多求，違則因貪癡，於眾慎增愛，返必在貪嗔。五、佛偈戒輕縱放逸，放逸雖通三業，以心為業主，故偏戒之，違多癡慢。六、佛偈止惡修善，常戒觀意，苟有縱墮，無非三毒。七、佛偈戒調三業，能調是心，於心有違，即是犯略。上且據文，以三毒別對諸行，若論犯時，不無相兼。二者、諸文雖云略教被利，利亦通於淺深，更以二意定於稟略，位必內凡。初且約義，佛成道後，五年之內，善來三語，所度之人，非聖即凡，聖乃初果已去，凡即內凡位人，故說略教，普被聞修。次據文定，經中初偈，明言於忍；第五放逸，疏判增忍。舉二例餘，則七偈行相，非內凡而不可及也。且內凡四位，煖、頂於行，尚有退失。業疏引多論云：於戒不羸，始終堅固。知是內凡者，乃忍及世第一也。前二行淺，違略起非，故佛為鈍，制廣補之。若據二教本制之緣，略唯被利，廣為鈍興；末世多鈍，略本無用。但以時雖不競，機變難倫。儒中尚云：五百年有王者興，十室之邑必有忠信。況佛法中，聞教開解，待時托緣，悟入前後，豈容測量？略教末世，豈無當機之人？故疏云：微被少機，不可不用。又云：且順別機，故須後說。略教行在內凡，末世既稀，故云少也。間有依奉，與鈍不同，故云別也。三者、諸文或有二教通被利鈍之語，及疏(四下)云：故列七法，同成一禁。又云：通有攝心之能，理須齊奉。故曰：是中應當學。(文)雖云通被，而有當機、不當機之異；雖云齊奉，而有結犯、不結犯之殊。且佛制並陳，意使齊奉，豈簡利鈍？況七佛偈，攝心入道之要，前機誰不願依？但行功既淺，力分不堪。機教既不相當，有違不名為犯。不妨微有攝心之益，故曰齊奉。利是當機，聞必依修，違定結犯，理當然也。若論廣教，起雖為鈍，一制之後，聖凡利鈍，悉須稟行。違教結犯，未見開利。阿難懺七吉羅，豈不明耶？四者、

問：內凡利器，唯稟略耶？兼奉廣耶？

答：廣略俱也。豈有上根故違教制？如上已明。

問：未落廣教，其相如何？

答：鈍根之人，略非當機，違則無犯，故不須論。利是當機，違有濫廣，應究起心。對於二教，犯相自別。犯略之時，於廣無違，故

云未落也。或可違略縱心，自此滋慢，致後犯廣。初違略時，未即犯廣，故云未落也。
問：利機於廣如何持護？
答：據事鈔持犯篇說，內凡等人，持奉別脫，名護根戒。此但通攝六根故也。
問：約心持犯，為重緣？為瞥爾？
答：且據教限為重緣也。向在日山曾出，今於福源又書，且略提利鈍廣略相濫之義，餘見疏記。
終南家業卷下末(終)
以洛北觀音寺之本，補寫上本一卷。因以彼本校讎悉竟，則亦句讀訓點畢。
旹寶永六季龍集(己丑)無射十六日。
老比丘　宗覺　誌

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