CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

ZW02n0020

法華經文外義

李際寧・張曉娟整理

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - 題解
  - 錄文
- 卷目次
- 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。

法華經文外義

整理者　李際寧　張曉娟

〔題解〕

《法華經文外義》，中國僧人所撰佛教經典疏釋，作者不詳，一卷。

本文首殘尾全，卷尾有尾題及題記：「法華經文外義一卷，一校竟，大統十一年歲次乙丑九月二十一日，比丘惠襲於法海寺寫訖，流通末代不絕也。」原卷啟功題籤。本疏以問答的形式，對鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》的思想，多有引申發揮。由於卷首殘，不得見其全貌，但據文內尚存的不同層次的內題：如「料簡文經理經」、「二智」、「次明因緣」、「燒舍宅者」、「淨土者」、「五百由旬險難道者」、「次明二依」、「十地者」等，可以看出本文的脈絡及作者的關注點。本文對南北朝時期的中國佛教及《法華經》思想在中國的流傳，具有重要的研究價值。

本文一個顯著的特點，是通卷頗多口語化。文字亦多通假、俗寫。對研究該一時期文字語言具有一定的意義。文內似有數處錯簡，詳情待考。

本文未為我國歷代經錄記載，亦未為歷代大藏經收錄。根據各敦煌文獻收藏單位公佈的目錄，僅見上海博物館藏此一件，編為3317號。本次整理，以上海古籍出版社出版之該號影印本為底本，無校本。

〔錄文〕

法華經文外義

（前殘）

大義。復云：何為在相續，復通實法也？

又解：一念之善，是乘而不運，是火而不燒。

復有一解：火本相續中有燒，實法之中則無用也。

又問：若實法中無用，何故名火也？

又解：熱多色等眾成，故名之為火。以因來解，義四大類解不異也。

更有一解：火一運中有用，乘要在相續中有用。

又問：若爾，一運之火實法，則有燒用之義；我一念之善，則有運載之義。若一念之善則無乘義，一運之火則無燒義也。

又解：火是一時因成假，故實中有；乘是相續緣成假，故相續中有用，實中無也。

問：眼識一念中有用以不？

又解：眼識一念之中，則能了別青黃也。又解：一念眼識，攬三相相續而成，此一念亦是相續緣成之假，而實中有用者。善亦是相續緣成假，實法中亦應有乘義。等是相續緣成假，所以眼識一念中有了別之義，善則無用也。又解：眼識亦相續緣成假，但三相實法之位，實位相續，有來對境，根塵相順起，則了別青黃，故實中有用也。乘本要就假位相續，故相續中有用，實中無也。

又問：根塵相順實中有用者，若爾，善本起則順理，實中亦應有乘也。

又解：不同。起則順理，實中得有善義，不得有乘義也。

又問：相續義云何？

又答：解義不同。一解：前能感後，前與後作因，不得續名；後必赴前，後不絕前，後念上得其續名也。

又問：前能感後，前得作後。後必赴前，後得作前以不？

又解：前能感後，前得作後。後者正者，正得赴前，不得作前也。何以得知？金剛心感種智，得與種智作因，故得作種智。種智赴金剛，不得作金剛也。所以如此，金剛是因，無常不滿；種智是果，常而滿足。正以無常不滿足，故得作常；種智常而滿足，故不得作無常不滿足也。復又一解：前能感後，後必赴前。前後相續，中間得不絕之名。此一緪就兩頭得名也。

又問：攬常無常、明無明，成相續一。問此一為是常、為無常也？為是明、為無明也？

又解：此一不得名常，不得名無常；不得名明，不得名作無明。正得名非常非無常、非明非無明。何以得知？攬常成故，不得名無常；攬無常成故，不得名常。為大明成故，不得名無明；為無明成故，不得為明也。

又問：若攬常無常，成此相續一，得不名常無常者，攬金剛已還無常神慮，金剛已後常神慮，成此相續，此一得名非慮非不慮？

又解：此一正得名大慮，不得名非慮非不慮也。

又問：若爾，正應得名常也，正得名大明，不得名非常非無常也，非明非無明。

又解：不類。常無常、明無明別不通，故所感一，不得名常無常、明無明也。慮名是通，所成相續一，得名慮也。何以得知？因亦是慮，果亦是慮，是以所成一，得名是慮。不得因是無常，果亦無常；因是無明，果亦無明。以是義故，正得道非常非無常、非明非無明也。

更有一解：此一亦得名常，亦得名無常。何以得知？攬常成故，從後作名，名為常也；為無常成故，從前作名，名為無常也。明無明亦如此解。此問攬常無常，成相續一。

問：此一，二諦作判，落在何諦所攝？

又解：二諦所不攝。何以得知？橫截而言，二諦往判，唯二無一；以一諦往徂，始終相續，唯一無二也。故經言「相續一實諦」，明義各異，何相關也。問：「何諦所攝也！」

復有一解：此一為二諦所攝也。何以得知？以二諦往分，從後故為第一義諦所攝，從前故世諦所攝。

又問：若為二諦所攝，云何道非常、非無常也？

又答：若如前解，不得名常無常。若依後解，亦得名常，亦得名無常；亦得名明，亦得名無明也。為常所感，從後故名為常也；為無常所成，從前故名為無常也。明無明亦如此也。

又問：此相續一慮，照何境而起？

又答：解有二種。

一解言：照一境而起。何以得知？前境常無常，相續一慮，那得有別境可照也？以是義故，得言「照一境」也。復有一解：亦得緣常無常，二諦理也。何以得知？金剛是因心不滿，由常緣二諦理起，豈況果心滿足而不照也！此解當就後念上得續名也。

又問：眾生作佛，佛續眾生者，涅槃是假以不？

又答：諸師解義不同。一解：涅槃是續而非假也。

又問：涅槃所以得置於續，何故不得安假也？

又解：續名與常相順。何以得知？常以不斷為義，續義復是不斷。二名相順，是以果頭得安續名也。假義與常相違。何以得知？涅槃是實，絕於假誑，假是虛偽不實。二義相背，故不得安假也。

更有一解：金剛以還，是續而是假；金剛以後，是續而非假。何以得知？金剛心與種智為因，有赴前而感後，故是續而是假也；種智但有赴前而無感後之義，是以續而非假也。

復有一解：涅槃得言是相續相待假，而非下地因生因成也。眾生修行作佛，佛得續眾生，故是相續假也。經言「有心，故所以有其當性」，此詎不性待於心也。有如來藏故，生死相續不斷，此生死待如來藏也。此是相待假也。是以涅槃是續而是假也。

又問：涅槃體絕百非，云何是假也？

又答：涅槃絕者，絕於下地之相體，絕下地之假也。絕下地之非，絕下地之是。金剛以還，百是不能是，百非不能非。體正是大相也。體正是大非，是大是也。體非金剛以還生死之是，故稱為非；體絕金剛已還生死之非，故稱為是也。

又問：涅槃若是假，應是無常？

又答：何必是無常也。何以得知？如虛空結盡，是相待假，而非是無常。涅槃假之中極，非是無常也。

又問：言無明，此義云何？

又一解：就相續道中，本時行地，無明闇惑之心，今變作果頭大明。

又問：明解既起，斷去無明，云何得相作也？

又解：解起惑喪，理不相作。但明解之生，沒他無明心後起，道言「作」也。

更有一解：明闇相連，不得相作。就相續道中，本時無明所成續，今作果頭大明所成續也。續名是通，得相作也。故經言「本時鹿王，今則我身」是也。就寬時中，本時鹿王成續，今作佛續。

又問：金剛已還，離心之續；金剛已後，即心之續。云何非心得續於心？若非心得續於心，金剛已還，色亦應得續於心。若色不得續心，金剛已還，非色非心者，不得續於果頭心也。

又解：續義非心義，所以得相續也。

更有一解：金剛以還，有二種之續，有即心續，有離心續。今言「續」者，即心續；續於果頭者，離心續。齊金剛已還，謝滅不通，果頭也。續名是通，慮亦是通，得相作也。常無常時、明無明別，不得相作也。

又問：眾生修行作佛，為當一中得佛，為當異中作佛？

又解：正眾生與佛相續一，故就相續一中，眾生修行得作佛也。

復有一解：若苕然異，不得作佛；若冥庭一，亦不作佛也。正以有一有異，故就一異之中，眾生修行得作佛也。

又問：乘體之義，如上所論。乘之齊畔，竟復云何？

又答：經論師解義各自不同。

一解：要取性地以上善以為乘體，乾慧以還，非為乘體也。何以得知？性地以上無漏空解，直感菩提運載行人，必故不退，此善是強，得為乘體也。乾慧以還，退沒不定，進趣無恆，非為乘體也。就大乘中，習種性深廣心以上得為乘體。自此以前，非為乘體也。何以得知？經言「世間諸善，不動不出，有相沈沒，無相出世」，亡相無報也。以此驗知，世間善非為乘體也。

又問：若世間善非為乘體者，何以經言「是乘微妙，從三界出，至薩婆若住」？復言「積世間善滿，得出世間善」。下經言「低頭舉手，童子壅沙，一毫之善，皆得成佛」。以此驗知，有相諸善，都得以為乘體，云何道言「世間善非為乘體」也？

又解：道言「從三界出」者，三界善與乘為因，故能遠生於乘，道言「從出」，道言「積世間善滿」也。「低頭舉手，有相諸

善，皆得成佛」者，世間有相諸善能發生於乘，與乘為因、為緣。何以得知？五戒十善，感得人天果起。此善理數滅盡，更無所感，故知非正乘體也。

又問：若世間有相諸善與乘為因、為緣，非正乘體者，問此見諦一念惑中，得與修道為因，與三界外恆沙為因，與無明住地作因，得與處處為因。今且問：見諦與修道作因者，此因為當屬見諦，為屬修道也？

又解：見諦與修道為因，以修道果未緣，屬於修道，名為修道惑也。

又問：若見諦與修道作因，此因屬修道，不名見諦者，我世間有相諸善，與出世無漏作因，應屬於出世，應名相善得為乘體也。若世間善與出世無相作因，不得屬於無相；見諦與修道為因，不應屬於修道，名修道惑，應名見諦。

又解：不類。惑本同是違理取性，障解不殊為一，無礙解脫所除。是以見諦中為因者，得名修道惑。善本相無相異，漏無漏別，伏除有異。雖與無相作因，不得漏於無相，得為乘體也。

又問：乾慧以前，此善為因，不為乘體，此事可解。今問：乾慧與性地為因者，此因云何？

又解：乾慧終心與性地作因者，此善得言屬「無相」，以為正乘。自此以前，但有資發之義，非正乘也。

復有一解：莫問有相無相，但使一毫諸善，皆能運載行人，都得以為乘體也。何以得知？經言「是乘微妙，從三界出，至薩婆若住」。經復言「低頭舉手，童子壅沙，皆得成佛」。以此驗知，都得以為乘體也。若世間有相善不能運載外化，凡夫乘何善來，得至性地？性地既不到，初住乃至十住，何由可階？眾生從無始已來，無有修行得佛者。若爾，法古已來無有諸佛聖人。正以眾生從無始以來修善，來至性地，乃至十住，修行作佛。以此都驗，故知世間有相諸善皆能運載，得為乘體也。

又問：若世間善都以為乘體者，世間善有動出，何以經言「世間諸善，不動不出，有相沈沒，無相出世」也？此解詎不違經文也？

又解：「道言相善不動不出」者，靈山以前不了義說，為修五戒十善，得人天果報，屬於人天，名人天乘。道品等行，因緣觀智，屬於二乘，名聲聞、緣覺乘也。行六波羅蜜，名菩薩乘。為欲彰五乘教別故，道言「不動不出」也。又來，世間有相善中，有二種因，有遠有近。近者感人天果報，遠感於佛。道言「有相諸善，不動不出」者，但道感人天義強，感佛義弱。隱他感出世義邊，故

道「不動」，道理有出世義邊也。雖復相、無相相異，同能運不殊，故得為乘也。

道言「相善進退無恆」者，泛論因果之道，要果起則因發。人天乘退，退，非佛乘有退也。何以得知？本修五戒十善，情期人天。修因有局，果報有限，是以退。感佛之因，大果未就，為因不忘，永無退理。修世善未滿，佛乘義弱，遇緣則退。若修世間滿，佛乘強者，乘此善故，永無退也。

又問：上來所論佛法理中，所修諸善得為乘體也。未量外道修禪伏結，所修諸善，得為乘不？

又人解言：不得為乘也。何以得知？外道修善，情標別趣，是以不得為乘也。

又問：若就情期不得為乘者，修五戒十善亦情期人天；二乘修道品等行，因緣觀智，情期灰身涅槃以為究竟。

又解：若當就情期，二俱情有所標；若當就理，皆應有感佛之義。所以人、天二乘所修諸善，獨得為乘；外道所修諸善，所以不得為乘也。以如斯往伏，不見有解。今且依一師解，意存前解也。就理論乘，不就情期也。何以得知？本修五戒十善，道品觀智，論情各有所期。理而言之，皆有感佛之義。是以道言「汝等所行，是菩薩道」。故知不就情也，就理得為乘也。

又問：若當就理為乘，不就情期者，何由得有內外之別也？

又解：論五戒十善，非不情有所期。但以順佛教生善，故不名外道。外道修禪伏結，生在非想，起於斷常，不依佛教而生，故名外道。雖內外有異，皆有遠感之義，莫非是乘也。

又問：道義乘義，有何等異？

有一解：道亦相續運通，乘亦相續運載也。論其能都在相續，不異也。

更有一解：有異。道停而通物，乘是相續運載，故所以有異也。何以得知？道是停而通物，一念之解，能除相續之結，故知實中有用。乘本要攬前後善相續，得有運載之義，假中有用。故知二義有異也。

又問：上來所解因乘，粗可如此。果乘之義，竟復云何？

又答：諸師解義不同。

又一解：果頭無乘義。何以得知？唯有因中不足，境中有進趣運載，得有乘義。果頭滿足，更無進趣，無有乘義也。何以得知？《勝鬘經》言：得究竟法身者，於上更無說一乘法事。若果頭有乘義，應道說一乘法事。正以經言「更無說一乘法事」，故知果頭無有乘也。

又問：若果頭無乘義者，《一乘章》末言「一乘者，即第一義乘」，此為是因乘，為果乘也？

又答：「一乘者，即第一義乘」，第一義諦，能發生於乘。此是緣中說乘也。

又問：若作此解，果頭無乘義者，若爾，唯因中不足，境中有惡可防，得有戒義；果頭無惡可防，無有戒義。因中有苦可代，得有樂義；果頭無苦可代，無有樂義。如是類難，萬義可知。果頭無乘，復無戒義、常樂義。若爾，唯因中得有萬義，果頭無也。云何經言「大涅槃體備萬義」也？如此之難，云何可解？此解難存也。

又一解：果頭有乘義。果體滿足，雖無進趣，得此滿足之理，能運度蒼生。下接解乘義也。

復有一解：運載行人，代苦得樂，名之為乘。如似世人乘於車馬，代於馳驟之苦。萬善相續，載行人離苦得樂，名為乘也。因中代苦不極，猶尚得有乘義；果頭代苦之極，特得乘義也。是以果頭亦得有乘義。

又問：代苦得樂解乘義者，代無常得常亦得解乘義以不？若代無常得常，不得解乘義者，代苦得樂，亦不得解乘也。我淨亦爾，類難不異也。

又答：代無常得常，亦得解乘義。無我得我，不淨得淨，都得解乘義也。何以得知？苦以逼切為義，樂以適悅為能，乘以運載為義。苦、樂義非是乘義，而得解乘義。常以不遷為義，無常以遷流為義，乘以運載為義。常、無常亦非乘義，何以不得解乘義也？以此驗知，代無常得常，無我得我，不淨得淨，都得解乘義也。

又問：若都得解乘義者，何以不道代無常得常，無我得我，不淨得淨，乃道苦樂也？

又答：苦樂是眾生報之主，分報之精，功由苦樂。又來，但舉於果，不通於因。且就顯處語無常義，漫通於因果。不淨義亦爾。彰乘義不顯，故不道也。

更有一解：代苦得樂，不解乘義，運載解乘義。但乘義於善惡無由取別，將代苦得樂，來欲標善惡乘別。何以得知？運載行人，代樂得苦，以知不善乘；運載行人，代苦得樂，以知是善乘也。以是義故，得知善惡乘別也。

復有一解：運載解乘義。因中不足，境中進趣運載，解於因乘；果頭運載之極，解於果乘也。何以得知？如人乘車遠來，至家停住，雖無有去，由故名為車來到。果頭雖無進趣，但運載極故，由故得名善能運也。以是義故，果頭得有乘義也。

又問：因、果乘同能運載，何由取別？

又答：因中進趣運載，解於因乘；論果頭也運載物，解於果乘。所以有別也。因中行者，何由不墜落三途？良由有乘可乘，故行者不墜不沒也。果頭行者，何由湛然常住？正以有乘可乘，故以無常窮極之善，運無窮行者，是以湛然常住。

又問：「果頭運載之極，得有乘義；止惡之極，得有戒義」者。若爾，果頭止惡之極，應名大護，何故名為三不護也？

又答：因中止惡不極，事須三業防護。果頭止惡極故，不須防護，故得不護之名也。

又問：能乘所乘，何以得知？

又答：如似車是能載，人是所載也。

更有一解：人能柄法。人是御乘之人，善是所乘之法。

又問：乘既如此，一義復云何？

又答：一解，一義唯在於果，不通於因。何以得知？大果無二，可得名一；因中參差，不得為一。唯果頭得一名，因中無也。

更有一解：因雖萬差，同感一果，始終相續，運義不殊，名為一因。果雖有萬義差別，同是滿足，訓因義不殊，名為一果。故經言「因無異趣，果無別從」。天下道理，唯有一因一果。是以乘通因果，一亦通因果，故言「一乘」也。

料簡文經理經

又問：唯取能詮為經，所詮亦是經也？

又答：解義不同。

一解言「唯取能詮為經，不取所詮也」。何以得知？若取所詮為經，何由得有三寶體別？能詮佛文是經，所詮佛事復是經；能詮僧文是經，所詮僧事復是經。若爾，唯一法寶。以是義故，無有三寶異也。今明三寶歷然，故知所詮非經也。又來，若取所詮為經者，經言狐狼野干不淨等物，豈可是經？若是經者，煞狐狼野干，應得煞法寶之罪。今煞狐狼野干，不得煞法寶之罪。以是義故，所詮前事，體非是經也。又復，《涅槃經》七善中言「知十二部經，名為知法」，是其能詮；前理名為知義，是其所詮。若取所詮為經者，何由得有七善體別？便應正有六善！又來，四無礙中，初明達於能詮，名為法無礙；知於所詮，以為義無礙。若以所詮為經，唯有三無礙，不應有四也。四依中言，以「能詮」之教以為初依，教下所詮之理以為第三依。若取所詮為經，何由得有四依義別？正應唯三，無四。今時正以有四依義殊，四無礙體別，七善有異。以此眾驗，故知唯取能詮為經，不取所詮也。

復又一解：能詮所詮，俱皆為經也。何以得知？經言「泥洹是真法寶」。理處精高，益物中勝，故知理為經也。如人不識月，以指指月，欲使尋指以得月。若論先識者栖於月上，何用指為？教亦

如是。正以耳目之徒不達於理，聖人佈教萬差，正欲使行者尋教得理。若能同於法身以上，冥心會理，豈復假此粗教？及其會理，要必亡詮。夫聖人設教之來，正欲引汲不逮之流，是故說以名相。名相既陳，道在方寸。故知教是接俗之近詮，非是至聖環中之妙旨。論其理，益物之本，法寶中精。棄本以存末，何異宋氏之守株。

又復《涅槃經》言「正以經之威力，便令夢睹羅剎，墮於地獄，加怖發心，永隔闡提」，故知所詮為經也。若當唯文為經，不取理者，昔日三乘經，亦是金口所說，名字句為體。今《涅槃經》亦是名字句，色法以之為體也。等是其文，有何所以昔日對文不能發菩提道心，今日對文能發菩提道心？故知由二常之理，察機分明，應感而作。能使夢睹羅剎、地獄，加怖發心，故知正是理之能也。

又來，復言卿若遲晚者，對文不悟，復以理加怖發心，故言「自往」。以此來驗，故知所詮是其經也。又復，下六念中言三世諸佛，同有秘密之藏。迦葉菩薩因即發問：「若三世諸佛同有秘密之義，迦葉佛時有是經不？」如來答言：「有。」迦葉復問：「迦葉佛法，七日便滅，云何有也？」如來答言：「但爾時眾生利根，但假四依，七日流通。七日以後，不假文經，理行於心。文經雖滅，理經常存。」若理非是經，何故道「理經不滅」？故知文、理俱皆為經也。

又來，復驗若理非是經，下經言「此《法華經》藏，深固幽遠，無人能到」。欲明理深幽遠，唯佛獨究，十地不逮。若但以文為經，讀誦得者便到，何故道人無能到，十住不詣？以此驗知，理為經也。

又問：若以理為經者，唯一法寶，何由得有三寶體別？

又答：據理而言，唯一法寶。就法寶中離出佛、僧，因中除僧，果頭除佛，二諦有為無為，都是法寶。以是義故，三寶有別也。

又問：若以理為經者，狐狼野干不淨諸物，是所詮前事，都應是經也？

又答：都是所詮前事。就事中有精有粗。精者是事而是經，粗者是事而非經也。凡經文自有宗途。若論昔經，以空為宗，二諦理精，得以為經，餘者是事而非經也。向引狐狼野干不淨物者，是事而非經。何以得知？為鈍根人故，不能深識其患，故借世物事，以沈無明煩惱濁亂。其心不堪聞大，是以施三。引此物事，正為廣釋施三之意，何關理事？故知非經耶。若論事別不同，皆是其事。下經言「一大事」者，此是一乘之事。事之中精者，是事而是經也。

又問：若以理為經者，何由得七善義別？正應有六善。又來，正應有三無礙，不應有四也。正應有三依，則無有四。

又答：夫聖人說法，為物故作，或合或離。彼中為欲彰七善義別，文之以理，分為二善；此中道經者是總，文理合為一也。為欲彰四無礙義別，四依體異，故能詮所詮，分為二也。

又解：十二部經，唯校於文。經首之經，文、理通為經也。何以得知？從「如是」卒至「歡欣奉行」，直說語言，名修多羅。理非語言，故知唯在於文。《妙法蓮華經》、《涅槃經》，此是經首之經，文、理通是也。

更有一解：莫問十二部經、經首經，文、理通為經也。

又問：解義唯一，更有異釋？

又答：解義不同，非唯一種也。

又一解：經者，是逕。此法逕由聖心之所由履，亦稱為經。

又問：若爾，金口所說，可名為經，餘四種人所說，云何得名經也？

又解：雖非金口所說，為聖述成。逕由聖述，亦得名經。佛去世後，諸弟子造論，不為聖述，不在經例也。

又復解言：經之言，由三乘聖人由之得道，故曰經也。

又復解言：經者是徑，如世間徑路，通人遠遊之。詣法亦如是，由履此徑，遠之佛果，故名徑路也。

更有一解：經者，常也。雖復古今有殊，而覺道不改。三世諸佛，履之不變，恆為益物，故曰常也。

又問：修多羅可翻以不？

又答：不可翻也。如似涅槃含萬，羅漢、比丘各含於三，修多羅含五，皆是總意，不可翻也。別意可翻。何以得知總不可翻，別名可翻也？就胡音，自有總別，能喚於萬，總別斯收。此間漢地，發言是別，但能喚別，不能一音喚於萬，故知不翻也。別名可翻，如胡言「般若」，秦言是「智」。此相收得盡，得論翻也。

又問：若修多羅不可翻，何以經言「直說語言，名修多羅」？若爾，語言翻修多羅，云何不翻也？

又答：修多羅體是語言，非是語言翻修多羅也。

又問：若依《百論》，胡音名「修多羅」，漢言「經本」。若爾，經本翻修多羅也。

又答：修多羅體中有此本義，故道言「本」也。何以得知？語言以本，不翻修多羅。本以出生為義，語言以詮談法相為義。修多羅以五為義，何關本事？如似柱體上有方圓義，何關解柱義？柱以斫椽為義。正以修多羅體上有此出生義，故道言「本」。本義實不

翻修多羅也。修多羅更無別義解，五義盡，即是解修多羅義也。如涅槃更無別義解，萬義周盡，即解涅槃義也。

又問：修多羅含五，所以修，以常名鬘修多羅處。

又答：解有二種。

一解，常義是萇，觀通於五，所以代也。何以得知是萇？或能流潤，或不能流潤，非真涌泉。正以備有常義成故，萇能流潤，是真涌泉，故知是萇也。或能莊嚴，或不能者，非真華鬘。正以備有常義故，萇能莊嚴。餘義類解異也。

更有一解：常義一在五義之外，彷彿似總。云何似總？五義是別，修多羅是總，總別有異，得言總在別外。經復是五義之外，故常名代修多羅處也。

復有一解：若依論解，語言翻修多羅。何以得知？涅槃七善中言，始從「如是」，終至「歡喜奉行」，名修多羅。復道「直說語言，名修多羅」。以此來驗，故知語言翻修多羅。胡音名「修多羅」，秦言「直說語言」。若作此解，以何為修多羅義？胡音何以名修多羅？詮談前理，名修多羅義。此間漢地，何以名「直說語言」？詮談法相，名為「語言」義也。以是義故，得論翻也。

又問：若以語言翻修多羅者，何以道修多羅含其五義也？

又答：若寧馨解時，修多羅不道含五也。但修多羅體中有此五義，不以五義解修多羅義也。如似陰體有無常義，無常義不解陰義。修多羅體上有無量義，但道於五義。如似涅槃體有萬義，略列三事：法身、般若、解脫，可以知萬。以此來驗，略道於五，可以知萬也。

更有一解：若依《百論》解，「本」翻修多羅。何以得知？胡音名「修多羅」，此間漢地名為「經本」。胡何以名「修多羅」？能出生十一部，名「修多羅」義。此間漢地何以名「經本」？出生十一部，名之為「本」。雖復名異義同，故知正相翻也。

又問：若以經本翻修多羅者，何故經言「直說語言，名修多羅」？

又答：經言「直說語言」者，出修多羅體，故知不以語言翻修多羅也。

又問：文、理俱皆為經者，所詮之理是善可解，能詮之文是如來口業，亦是善以不？

又答：解有二種。一解言：能詮之文是如來口業，亦是其善也。

問：能詮之文，是名字句。為音聲性成，是其色法，體是頑礙，云何是善？

又答：即返質問，無作體亦是頑法，而是善惡。論其經是如來口業，是其善，竟復何慊？經復言「三業供養」，故知口業是善也。

更有一解：音聲所成名字句體是色法，是其無記。為過因所得，復是頑法，故知非善非惡。然是口業，能通善惡，名為善惡，體非善惡也。然經道「三業供養」者，因中說果，故言善惡。身業亦然。

又問：若爾者，善惡無作體是頑法，亦應非是善惡也。

又答：不類。何以得知？雖復同由意地而發，然而有異。身口業，善心亦能作動，惡亦能發動，無記心亦能作動。三性通者，驗無可求。論其無作，不爾。要善心能發，惡亦發，無記之心不能發，於善惡無作，故知有異也。無作體正是善惡。復有一事：一發常有。何以得知？要心發得，要心即謝，無作終身。而《勝鬘經》言：我從今日乃至菩提，於所受戒，不起犯心。此身遷流無常，論其無作，恒存不滅。修縱萇短，皆由善惡。心有寧馨異故，故知無作體是善惡，不類身口。如似揮刀奪命，詎得名刀為善惡也。遠近雖異，同是無記，動轉諸業，三性通有，不同無作也。

又問：若善惡唯心，不在於色。色以質礙為義，心以能緣為義，善以順理為義，惡以違理為義，始卒同類，善惡義非是心義。云何善惡唯在意地，不在身口也？

又答：法相有通有塞，經言「即意」，是意業。如似無記之心，無記義非心義，得言「即心無記」，無記體即是心也。善惡義雖非心義，得言「善惡」，體即是也。故經言「心為天堂」、「心為地獄」，故知善惡正在於心，不在於色也。

二智

二智者，權實雙明，稱之為二。決判分明，故名為智。大聖一念靈解，照萬境朗然，何限於二。但府就化宜，略判有二。其二者何？實智、方便智。但就經教，明二智各自不同。若就昔經，明空有二智者，第一義空，絕於假誑，名之為實，緣此實理而起，名實智；世諦假誑不實，名為方便，緣此假誑理起，名為方便智也。此解二智，皆從境得名也。

更有一解：實智從境得名，方便智就功能得稱。何以得知？世諦華薄，誑凡眼目，生人染著之心；聖慮高解，照而不著，故得巧之名。是以方便智，就情得稱也。空理是實，實智緣實理而生，故知實智一向從境得名也。

又問：世諦華薄，凡應生著，照而無染，得巧之名，故就情得名者，我第一義空生患處深，聖者照而不著，亦應得巧之名。若爾，實智亦就功能得名。云何實智從境、方便智就情？

又答：二諦皆能生患，但世諦生患處重。又來，是生惑根本，於此世諦生患根本處，照而不染故，是以得巧之名。第一義空生患處薄，正以禪脫因緣，流浪至於空上。又來，生惑之末從多，故不得巧名也。依《維摩經》明二智復異。直緣二諦理起，實智所照；緣巧智所為者，方便智照也。如似借坐燈王，室苞乾像，大小相容，修縱萇短，香積取餐。緣如斯之者，是方便智境。方便智境，小隱難見。空如空而緣，有如有而緣；大如大而照，小如小而照。如似須彌極大，芥子絕小，如大小而緣故，是實智所緣也。小能容大，作如斯照者，是方便智境。實智從境得名，方便智就功能得稱也。依《涅槃經》明二智復異。二常之理，絕於百非，稱之為實。緣此實理而起，故稱實智。金剛已還，生滅流動，假誑不實，稱為方便。緣此方便理起，名為方便智也。

又問：金剛以後有性空，何智所緣？

又答：果頭有性空故，是方便智所緣也。

更有一解：果頭無性空。何以得知？果體凝然常住不可空，乃問何智所緣也！

又問：果頭有互無，何智緣也？

又答：果頭有二種互無。何以得知？涅槃中無二十五有，二十五有中無涅槃。此無不成涅槃，落在世諦，為方便智所緣也。復一種互無成涅槃，涅槃體非二十五有，此無即成涅槃，二十五有體非涅槃，此無即成二十五有。若寧馨解時，果頭互無，為實智所照也。如牛中無馬，此無馬之無，不關於牛。牛體非馬，此無即成於牛也。昔日性空二諦，今常住二諦。往判落在世諦，為方便智照也。

又問：若道第一義空，落在世諦者，第一義空絕於假誑，名之為實。若爾，方便智亦緣實理而起，云何一向道言「方便智所緣，故名方便」也？

又解：有中參差不等，空理均精，是一從多，故道言緣方便亦有緣實也。又來，世諦萬有，是空之詮。就詮語故，道言緣方便名方便智也。今此《法華》明復異也。一乘絕於三虛，名實。緣此實理起，名為實智。三乘之教，無而說有，稱方便。緣此三教而起，稱為方便智也。若作此解，《法華》明二智極狹。

更有一解：緣一乘、緣一理起，及以乘之境界，皆是實智所緣。緣五乘之教，丈六如來，猿猴鹿馬權智所為者，是方便智所緣也。若依後解，《法華》明二智極寬。何以得知？莫問昔日空有二諦、常住二諦，皆能發生於乘，故知寬也。

又問：得智名云何？

又答：二智得名，各自不同。實智從境得名，方便智就情得稱。何以得知？方之言善，便之言巧，正以善巧故，能權施三教。教是色法，若為得論巧也。正如人善知作車，人巧故善知作車，可得名車為巧。得巧之名，人上得目也。以此驗知，方便就情得名，實智一向從境也。

又問：二智緣境云何？

又答：二智皆緣境起，若不緣境時，知名是何物智？如似有木在山臥地，不知名作何木。亦有巧匠繩墨揣握，名某都盡。智亦如此。以境來彰智，得有萬智差別也。緣黃故名為黃智，緣青故名為青智。餘萬境類可知也。以此驗知，緣一，故名為實智；緣三，故名為方便智也。

又問：方便之義，唯有一種，更有異也？

又答：方便有多種，自有前道方便，自有誑相方便，有進趣方便，復有善巧方便也。

又問：此經明何等方便也？

又答：此經大意明進趣，及以善巧。何以得知？引汲小心，趣向大理，故知是其進趣方便。能使無而說有，權假施三。良由巧故，所以能爾，故知是其善巧方便也。

又問：三乘方便，聖者無而說有，惑情不達，執以為實。若爾，以往實無小機，云何得言稱機說法？

又答：實如所問。本來無其小機，正是一大乘機根。但就大乘機根中，自有強弱差別不同，自有感六度之機，有感十二因緣機，有感四諦之機。但小情念果，機非是情，但情上有此機義。今時以念來約，得言稱機說法也。何以得知？以聲聞念來約四諦機，得言稱機說四諦。以緣覺念來約十二因緣機，得言稱機說十二也。以菩薩念來約此六度機，故得言稱機說六度。

又問：緣一故名為實智，緣三故名為方便智者，今問：聖智靈解照時，為知本來有三可照，為知本來無三可照也？

答：聖智照時，知本來無三可照。何以得知？此三曲遂物情，故所以有，非是道理有之。以此來驗，知本來無也。

又問：若聖照知本無三者，云何緣三，故名為方便也？

又答：聖智知本來無三，但三乘人所念，有三究竟。緣他三乘人所念，有三究竟邊故，得言「有三可照」也。

又問：三乘人所念三究竟心，為是惑、是解也？

又答：是其惑心，非是解也。

又問：三乘人念三究竟，以為惑者；如來能緣之心，亦應是惑也。何以得知？如來知本來無三，緣他三乘人所念有三，得言「有三可照」。三乘人所念「有三」，既是惑心，如來能緣之心，那得

非惑也？如似邪見人謗無三寶、四諦。此緣無之心，是其邪見。如來今緣他邪見所緣無，如來能緣之心，亦應是邪見也？

又答：不得作如此難也。何以得知？如來緣三，反照己智，即知此三非三。是以如來能緣之心是其解，非是惑也。三乘緣三，不能反照己解，即知此三非三。是以三乘執三究竟，是其惑非是解也。邪見之難，亦如此解。如來緣邪見所緣無，反照己智，即知此無非無。是以如來能緣之心是解，非是邪見。邪見之人不能反照己解，即知此無非無，是以是其邪見，非是解也。

又問：三乘人執三究竟心，為是惑，為是非惑也？

又答：解者不同。

又一解言：是其相善。何以得知？三寶四諦，虛假不實，凡情不達，執為定實，此是相善。以此來驗，緣實三究竟，此亦是一相善也。

復有一解：執三之心，一向是不善。何以得知？道理有三寶四諦，於此上計定實心，是其相善；道理無三，妄執為三究竟，無三究竟可以當心，故知一向不善也。

又問：三乘同執，為斷結處齊，為當有異也？

又答：二乘根鈍，要斷三界結盡，然後方覺。菩薩根利，但布位至習種向也，而不斷結。但三乘習菩薩行，同在習種性中也。

又問：此經明二智，唯有一種，更有異也？

又答：若作無常解，但有一種二智；若作常解，有二種二智。《安樂》以來，明其因乘。緣此因乘，名為實智。緣三乘虛教，名為方便智也。《踴出》已下緣《壽量》常果，名為實智。緣金剛已還，生滅理起，名為方便智也。若如此解，與《涅槃》同。然復小異，《涅槃》緣二常理起，名為實智。此經緣於現果報不明當性，故所以異也。

更有一解：此經明二智，苕然與《涅槃》異。何以得知異也？經教宗徒，各自不同。《涅槃》二常為宗，常、無常兩判。此經以一乘為綱，不以常、無常兩別。明義既不同，故知除患亦異。靈山以前空、有以相對，《涅槃》常、無常以相對，此經一、三以相對。昔經所以空、有以相對者，正以眾生不達萬法虛假，計為定性。是以如來為說空、有二諦，明世諦因緣故有，實義故無，破眾生計性之患，故空、有以相對也。所以《涅槃》常、無常以相對者，正以眾生八倒在懷，金剛已還有漏法中，妄計神我以為常樂我淨。以此邪倒在懷故，是以如來為說金剛以還苦空無常，除彼常樂我淨倒也。於無為法中妄計苦空無常倒在懷故，是以如來為說金剛以後常住湛然第一義諦，除彼苦空無常倒也。是以常、無常以相對也。今日此經所以一、三以相對，正以三乘眾生執己所得，以為究

竟。是以如來顯明，一乘是實，三乘是虛，破除眾生對三之患。是以一、三以相對也。以是除患不同，明義有別，故所以異也。然《涅槃》緣金剛以後名為實智，金剛以還名為方便智。今日此經明一乘，乘通因果。莫問因之以果，但使緣一乘理起，名為實智；緣五乘教起，丈六如來，猿猴鹿馬，名為方便智也。

又問：此經具有二智以不？

又答：他人有一種解。此經不具二智，何以得知？昔日施三，但有方便智，無實智。今日破三無三，但有實智，無方便智也。

又問：若爾，如來二智不具足也。若道昔日施三，但有方便，無實智。昔日但言是實，不道方便。要今日顯大，彰昔是權，得稱方便。昔時不得道方便，亦無方便智。今日時破三無三，但有實智，無方便者。問：今日時中，聖智緣此像正法中三乘教，何智所緣？

解言：是方便智所緣也。若爾，云何破三無三，無方便智也？又來，縱使破三無三，緣三世諸佛三乘教，復是何智所緣？故是方便智所緣也。以此來驗，云何道今時破三無三無方便智也？

更又一解：如來道王樹下時，二智雙然並有，乃可就教中顯有難易、有顯不顯也。何以得知？如來無始不緣三權三，無始不緣三為一。緣三權三，方便智照；緣三為一，是實智所照也。故知如來二智恒並有，未曾暫廢也。

又問：智之以慧為同緣一境，為有異緣也。

又答：依經教，明義各自不同。若依昔經，緣空為慧，緣有為智。

復有一解：緣空亦得名智，亦得名為慧也。何以得知？決了名智，觀達名慧。於二諦理，決了分明，名之為智。觀達二諦理原，名之為慧。若爾，二智皆同緣二諦境起也。依如前解，《法華》、《涅槃》，緣境有異也。若依後解，《涅槃》、《法華》，智慧緣境不異也。

次明因緣

又問：因緣之義，為當一體義殊，為當別體義異也？

又答：諸師解義，各自不同。

有一解言：萬善強而辨果，名之為因；萬善弱而助發，名之為緣。若作此解，因緣別體也。

更有一解：因緣一體。萬善無而能變當佛果，此是親故，名之為因也。可有當佛道理故，萬善能變；若晝無當果道理，萬善何由能變？是以無而能變，說之為因；可有而有，說之為緣。若作此解，因緣一體而義異也。如似胡麻中道理有油，故後時人功搗押，

能使出油。道理無油，頗能使有油？如似沙中無油，縱使人功搗押，頗能出油也？永無許理也。

又問：無而能變名為因者，為當變無作有，為當變有作有也？

又答：故是變有作有。若無善惡因時，當果畫無。如似二頭三手、龜毛兔角，此是畢竟無，不可變使有也。正以有一念善因起，變果在當也。是以故，變有作有，非是變無作有也。

復有一解：現在善惡能親而變果，名之為因。此因不固，流動過去，迴曾因以之為緣。未有善惡因時，當果晝然有因，故果在當。親故，說之為因。果已在當，要須曾因扶故，果體顯現。故說曾因，以之為緣也。到指現現時因以為曾因，以之為當，是以張寫為言。

更有一解：無而能變，目之為因。此因體即有，疏而助發，名為緣。一體之中，具有因緣義也。

又問：因緣之義，粗可如此。因緣齊畔，竟復云何？

又答：諸師解義，各自不同。依如先舊宿德解：初一念善感佛義不足，要萬善備感佛義圓滿。如似眾系繫象，初一系不能制象，要多系能制象也。

又問：初善感佛義不足，眾善感佛義滿者，若爾，佛果有優劣。何以得知？果頭萬義，有其勝如，在前感者，不滿為不如；在後感者，滿足以為勝也。豈非勝如也？

又答：若作萬善為緣因，佛性為正因，可有許理。何以如此？萬善是緣，緣有強弱，正因恆滿也。若作萬善作正因，此解難存也。

復有一解：無始以來，曾起一念善以為正因。自爾以來，既至金剛，所修諸善皆為緣也。

更有一解：從無始以來卒至金剛，就大寬時中，束為一因，感佛義圓滿。但因不頓發，要須次第而起也。始從習種，終至金剛，起因盡故，種智現前也。

復有一解：最後金剛，一念善心，感佛果圓滿，得為因義。自此以前，感佛義不滿足，但相資發，都名為緣也。故經言「漸漸積功德，具足大悲心」也。

又問：金剛以前，但次第緣發，無有因義者。若爾，見諦惑中，不應得與修道為因，復不應與三界外恆沙無明住地為因。若言見諦得與處處惑為因，復感苦樂之果，我解中何不得與處處解為因，復與佛為因也？

又答：明義不同。惑本從粗以至細故，得與處處為因。解本從微至著故，但有次第發起之義，無有越感，不得為因也。

告諸聲聞眾及求緣覺乘者

又問：略說中何等人於中得解？

又答：解義不同。

一解：略說中有三，菩薩、利根、辟支於中得解。何以得知？略說中文略義隱，自非利根，何由得解？故知利根於中得解也。

更有一解：此中無有緣覺之人，何以得知？經中道言：譬如彗星夜現，時人以為不祥之相。辟支出世，亦復如是。有此人時，無有佛出；有佛時，無有此人。云何道言緣覺於略說中得悟？此事謬也。何以得知此中無有此人得悟？三根人得理在懷，要先領解，聖與授記。何以如此？但二乘諸人從昔以來，對教情重。要須破教，執心則喪，惑心既除，得勝理在懷，其必領解。若當領解，聖應授記。何以得知？如似舍利弗廣說得解，《譬喻品》初領解，後聖與授記。四大聲聞於火宅得悟，窮子領解，後聖與授記。下根人亦如此。三根得解，要須領解、授記。此中若有此人得解，應有領解、受記。今時一不見領解，二不見受記，以此事來驗，故知二乘於略說不解，廣說方悟也。

又問：若爾，菩薩得勝理在懷，亦應有領解、受記。何故經不道？

又解：《大品》座上已與別記分明，今更不復受記。菩薩利根，執心處薄，但得理在懷，不須領解也。

又問：若當無中乘人，聖者徒設此中乘之教，竟有何益？

又解：聖者非無有益。但中乘有二種人：一緣覺緣覺，二聲聞緣覺。今但有聲聞緣覺，無緣覺緣覺。

又問：若無彼人，今何故經中道「及求緣覺乘」？

又解：今時座上有此仰習辟支人，故道「及求緣覺乘」也。

又問：假設有辟支，山中獨悟竟，然後值佛出世，欲使並當，此人置在何許？

又答：此人昔日在聞思慧中，本願無佛出世，因緣獨悟。既有此願心，願心既強，縱使有，此人不來佛邊聽法也。

又問：若爾，畢竟可不解大乘也？

又答：今時雖不悟，盡此報身，未來世中，餘方淨土中值佛，得聞大乘，必能解悟也。從初住既至六地，感聲聞得悟，皆是聲聞地。七地已上，不復假教，名辟支佛地也。但使聞音聲得解，都名聲聞，就聲聞中更作累名。菩薩本曠兼天下，就行析名。緣覺利根，從境得目也。聲聞根鈍，存其本稱也。

又問：未知何者是緣覺，何者是聲聞？

又答：事亦難知。身子利根，在先得道，應是緣覺人。何以得知？緣覺根利，在先得悟。今時舍利弗法說得解，故知是緣覺人也。又復，舍利弗、目連在外道法中，與沙然為弟子。沙然去世

後，以五百弟子委付目連、舍利弗：「為我匠，令成就。」如來知彼根熟時至，遣阿鞞比丘往化：「汝今日入城乞食，值一非常之人，應略為說法。」舍利弗朝樓上觀看，見阿鞞比丘持鉢挾錫，威儀詳序，來入城乞食。「此人既有如斯威儀，必有好師，我當往問。」是以即問阿鞞比丘：「汝既有如斯威儀，必有好師。師為是誰？」阿鞞比丘即答：「吾師天中天。」舍利弗言：「我師亦天中天。」「乃至拔斷十二根」。舍利弗聞道拔斷十二根，此人解悟，外道但能伏，不能斷也。是以問阿鞞比丘：「為我說法。」比丘謙讓：「我年既幼稚，學日有初淺，何能宣至真如來廣大義。」舍利弗問：「何以名沙門？」阿鞞比丘為解：「一切諸法本，因緣空無主，息心達本原，故號為沙門。」舍利弗於是悟解，即成初果。後來至佛邊，佛為說法，道成羅漢。聞道因緣空無主，復聞道拔斷十二根，正是十二因緣。以此驗知，舍利弗應是緣覺人也。舍利弗既緣覺，還來為目連說。復得初果，後得羅漢，故知目連亦是緣覺人也。迦旃延亦是緣覺。何以得知？以藥來驗病。迦旃延計常，十二因緣本為除斷、常二見。以此驗知，是緣覺人也。唯有迦葉一人，經有成文：王舍城中為大迦葉具說十二因緣也。故知是緣覺人也。

更一解：舍利弗是聲聞人。何以得知？經道言舍利弗等，於小涅槃而般涅槃，緣覺之人於中涅槃而般涅槃。若是緣覺人，經何以不道於中涅槃而般涅槃？以此驗知，舍利弗定是聲聞人。其餘者，未可定判也。菩薩中有三根：上根者，於無量義座上得解；中根人，略說得悟解；下根者，於廣說與身子同解。緣覺中亦有三根：利根者，於廣說中解；中根，火宅得悟；下根微弱，假化城然後方解。聲聞亦有三根：上根，廣說得解；中根，火宅得解；下根者，正假化城微末生解，未能迴灼，要得記分明，方能得解也。

若二若三者

又一解：若二者，無聲聞緣覺；若三者，無菩薩，三乘都破。何以得知？就道理之中，唯有平等大乘，萬善得佛，何處別修六度行得佛？以此驗知，三教都破也。道言「修六度得佛」者，亦是方便說也。下經言：「十方世界中尚無二乘，何況有三」者，天下道理，尚無聲聞、緣覺乘，何況菩薩乘也。下偈中經文，亦如此解。

更有一解：若三教都破，違下經文。何以得知？下經文言：「唯此一事實，餘二則非真」。若當三教都破，應道「餘三非真」也。下窮子領解中，密遣二人。若三教都破，應道密遣三人。乃至化城中，息處故說二。若三都破，應道息處說三也。以此三處經文來驗，故知但破二乘教，不破菩薩。何以得知但破二乘，不破菩薩也？明聲聞二乘，情標別趣，對果心重，常行捨心，不欲化物，是以患由教生。要須破教，執果情息，然後迴心向於大理，故須破

教。菩薩本執心處微，今言破者，但破執心。正以昔日道言：「我獨成佛，聲聞不得」。有此存大之心，是以須破也，不破於教也。何以得知？菩薩修六度行，道理作佛，教中復言「向佛」。今若破菩薩教，更向何路？以是驗知，但破二乘，不破獨大也。菩薩乃可行有廣略。初始機根微弱，不堪聞大，備修萬行，但說六度進德，遠標佛果。然後機根成就，為說萬行，得佛道品等行。雖復理中向佛，教中不道，得佛是虛。今日破使向佛，以是義故，但破執心，不破於教。

若爾，何故言破三？本道理唯一大乘，就一上施二，通本數故，所以有三。今言「破三」者，破三之名數，故言「破三」也。

又言：五濁故施三。本為五濁眾生，一上施二，通本數故，道言「施三」。今既遣其二，何處有三？故下經言：無二亦無三也。今言分一為三者，分何等一以為三乘？若論果體真實，理無優劣，不可得分。就因乘解，有深淺優劣不同，得論分於一乘，以為三乘也。合三為一者，本正是一大乘行，今就教中，分道品等行以為聲聞因，因緣觀智以為緣覺因，六度等行以為菩薩因，分一因以為三因。今時合三為一者，合三因以為一因。本有三果，可為三因所尅。今既破無果，三因竟何所尅？是以合三因以為一向佛因也。今言「理中無三」者，若就昔經，第一義空理中無三者；若就今經，一乘以為第一義諦，三乘以為世諦。今言「理中無三」者，一乘第一義理中，無有三乘也。

又問：破三歸一者，歸何等一也？為歸果一，為歸因一？

又一解：歸於因一也。何以得知？本分一因以為三因，今時破三歸一，破三因以為一因，故知歸因一也。

復有一解：歸於果一也。何以得知？本三因向於三果，以為究竟。今三果既無，更有歸趣，唯有一果，故知歸於果一也。

又問：二乘生患，竟在何處？

又解：良由佛教而生也。

又問：佛教竟有何偽，而致生惑也？

又解：佛教言近而意遠，是以二乘執近而乖遠，故致生惑。

又問：聖教偽在何處？

又解：聖教但道斷三界惑盡，身亡智喪，有為苦盡，無為涅槃以為大樂，更不道有當法身而續。是以二乘從凡向聖，修行得果，情期最後身盡無為，以為大樂，執為究竟。生患故稱偽也。

又問：此對果之心，為是惑、為是解也？

又解：是惑心也。

又問：若是惑者，云何惑復能斷惑也？

又解：初執果之心是惑，從此心後，修道品等行，是其解。心通前道故，得言是惑。就後也，得言是解，所以能斷惑也。是以解能斷惑，非是惑能斷惑也。

又問：二乘執果之心，既言是惑，未識為是何惑也。為是三界中惑，為是三界外惑也？

又解：此惑不定，隨凡聖有異。若外凡夫貪心執教，此外凡惑。若內凡執教，是內凡惑。若三果執教，是三界思惟惑。若羅漢執教，是三界外惑。何以如此？三學已還，未斷三界惑盡，是以執教，是三界內惑；羅漢見諦思惟惑盡故，由有執果之心，是三界外惑也。

又問：起惑既如此，今聞大乘，得斷此惑以不？

又答：諸師解義不同。

又一解：今聞大乘，但伏使不起，不能永斷也。何以得知？三乘被破，今修菩薩行，乃在習種性中。若當聞大乘，但使斷三界外一毫惑者，後修行得登七住時，增其勝解，結應更斷，三界外惑盡。若爾，便應在前成佛。八住已上，何須一阿僧祇劫，行行方登正覺。以如斯來驗，故知三學及羅漢聞大乘，但言伏也。

又問：今聞大乘，但能伏者，何處、時方得斷也？

又答：斷惑自有次第，不可越也。若依大乘斷惑極自難知。以小乘來准，無望可以得知。小乘經中，燸、頂以來伏惑，無相已上永斷者，准於大乘中，住前伏惑不起；初住已上，作無相行，以為永斷也。何以得知？《涅槃經》中，是人出世，具煩惱性，故知住前伏惑不斷也。

復有一解：言生空以上，得一毫空解在懷，永斷煩惱；乾慧地中，伏惑不起也。若寧馨解時，燸、頂以來，方斷三界外凡見諦惑盡；從無相以上，斷三界內凡見諦惑盡，道成須陀洹果。以此來類，大乘中住前性地、解行，斷外凡見諦惑盡；習種性中但能伏惑，不能永斷也。初住以上，斷內凡惑也。初住斷欲界內凡惑盡；二住斷色界內凡惑盡；三地斷無色界內凡惑盡，名須陀洹菩薩；四住斷欲界思惟；五住斷色界思惟；六住斷無色界思惟，名斯陀含菩薩；七住、八住斷欲界習；九住斷色界習盡，名阿那含菩薩；十住斷無色界惑盡，名羅漢菩薩。諸佛斷萬惑斯盡，名大阿羅漢也。依大乘斷結，粗可如此。今二乘執教生患，修行得登何處也？若外凡執教惑，修行得登性地、解行地，住前得斷盡也。內凡執教惑，修菩薩行得登初住，乃至三住以來，方斷盡也。三果執教惑，修行得登四住，至六住以來得斷盡。若羅漢執教惑，修行得登七住，以上方得斷也。

更有一解：二乘人、三果、四向及羅漢執教，今聞大乘，得論斷也，不得論伏。

又問：若爾，還指前解成難。結應在前成道也。

又解：藥病相當，非不斷也。一毫執有之患，解空則遣；對三之惑，解一則遣。理數相違，何由可背。但三界外惑細而難遣，要多劫修行，方得斷除也。三界惑粗，容有頓遣。何以得知？聲聞一形修道，道成羅漢，故知容有頓遣也。是以二乘始從習種訖七住以來，但修有中諸行，得登八住，斷結處齊，無有前後也。

又問：經言「下下智斷上上煩惱，上上智斷下下煩惱」。今二乘人習菩薩行，乃在習種性中後七心中安。今問，此習種菩薩，何如性地以上、乃至六住菩薩智？六住菩薩正斷三界、四住惑盡，習種菩薩不如百千倍校，云何乃斷三界外細惑？以此格量，何由可解？後解難立也。又人解：破聲聞，無聲聞，亦無四諦；破緣覺，無緣覺，亦無十二因緣。若爾，境界亦無，云何涅槃座上故具明四諦、十二因緣？以此來類，此解難存。

有一解：破有，所以《華嚴》座上為大根大行，頓明一切法相，說四諦、十二因緣是菩薩境界；道品等行、因緣觀智、六度諸行是菩薩加行；滅結無為、菩薩滅諦、四果之名是菩薩之果。名五戒十善，皆得於佛，為菩薩頓明一切法相，得作根本法輪。漸教中四階說法廣他，《華嚴》座上以為條末。後為聲聞小行，不堪聞說深理，割四諦、十二因緣，屬二乘境界；道品等行、因緣觀智，屬二乘觀行；滅結無為，以為二乘寂滅諦，四果之名，割屬二乘。析果之名，五戒十善，得人天樂果。是以四乘諸人順教修行，各有所得。如來三十年中說空宗《般若》等經，柔伏其心，長養道機，今始成就。今時靈山中還伏流明義，屬在菩薩，故言「破三」。五濁者，名雖有五，語體有三。煩惱以見，及以命濁據神慮為體；眾生非色非心為區；劫濁不定。

一解：以色為體。

復有一解：通於色心，及以非色非心，斯皆為體也。何以得知？劫是其寬，餘四是別，道劫通權於四也。如似時、方，要就法以辨，時、方通於色、心、非色非心。萬法莫非是時，方亦如此也。以此來驗，就濁以辨劫，不就劫以明濁，故知劫是寬，故通於四也。餘四是狹，不通於劫也。

又復解言：劫非是濁，劫中有此濁事，道劫為濁。眾生亦爾，非是其濁，以濁法成於眾生，名眾生為濁也。

又問：五濁煩惱，障何處解？為當但障大乘解，亦障小乘解？

又解：大小乘解俱障也。但障有近遠，五濁煩惱，近障小乘解，遠障大乘道也。

又問：大小俱障，何以得說於小，不得說大？

又解：小乘理淺惑粗，乾慧解想伏除，故所以得說生解斷除。大乘理深，要須善強惑薄，方能取悟。正由眾生失解起惑，五濁在懷，惑重垢深，翳障大解，不得說故。今時斷粗惑以盡，解強惑弱，方得說也。

又問：五濁大小俱障者，為是事障，為是性障也？

又解：小乘初道，但有事障，無有性障也。第三無礙解脫以後，有事有性。大乘解亦有事、性也。

又人解：障常之解，唯事無性。小乘解，事、性俱有。依如一家，不存此解也。

又問：以何為事、性也？

又解：事、性無定。有解言：八禪之定，以之為事；性空之理，稱之為性。亂惑障定，以為事惑；煩惱障理，名為性惑也。

又復一解：現起紛紜，稱之為事；過、未冥伏不起，目之為性。

又問：五濁是其障，三濁可見。劫以眾生。云何是障？

又解：亦得論障。煩惱以見，乃至於命，此之三濁，是煩惱障也。眾生是其報障，劫是時節障也。亦應道業障，經文略，故不道也。

又復解言：唯有三濁是障，餘二非障也。何以得知非障？攬此濁法，以成眾生，名眾生濁，眾生非濁也。煩惱是障，以障法成於眾生，名眾生障，眾生非障也。劫亦如此也。

又問：更以異方便者，破人天與二乘何異？

又一解：破二乘，無二乘；破人天，無人天。四乘都齊。

今時有一解：破人天，異二乘，人天因果道理有之。修五戒十善是人天因，因果都是其實。就此一相，一向非虛，何故道虛？明一念善中有其二感。昔日但道招人天報是實，不道向佛邊是虛，是以人天因果，亦實亦虛。二乘一向是虛，果既不實，因解那得是實。是以二乘因果，俱皆是虛也。

又問：若人天因果道理有之，是實。不道向佛邊虛。明二乘亦然。盡無生智，三界惑盡，報身盡處，無為名為滅諦，亦實有之。不道向佛邊是虛。若爾，亦有是實。云何二乘一向是虛？

又解：人天因果，道理有之，因果俱皆是實，道理有此。二乘因果，道品等行，盡無生智，滅結無為，四果之名，菩薩家觀行，二乘何處有此？以此來驗，知二乘一向是虛，人天因果有實有虛。以是義故，破人天異於二乘也。

燒舍宅者　道根者

夫為世間，舍以蔭覆為義，宅以安身之處。有漏五陰能蔭覆行者，喻若於舍；道根栖託之處，喻若於宅。世間身命，一形中貴；道根，出世中勝。喻身命、道根軀命寄在蔭形宅中也。以何為道根？王子時曾聞《法華》，得生大乘想解，能伏除煩惱，名之為道。復能發生後善，名之為根。指道作根，故稱道根也。此想解變今日無漏，名之為因。能感今日教，亦名感也。能與今日無漏作其基圴，亦名為機也。此解可貴，名之為珠也。從王子以來，所修諸善有其強弱，強善發於勝道，下善發於弱道。雖復強弱有異，皆能發生後解，都得為道根。

今時何故但道王子時者？但王子是發解之初。為因義成，不可改更，是以但道始也。道理但使發道，皆得為根也。煩惱能燒燃善根，喻若於火。道根是所燒，煩惱是能燒。所燒有二種，能燒亦有二種。所燒二者：一是蔭身，二是道根。能燒二者：一舊，二新。何者為舊、何者為新？舊者是九十八使煩惱；新火者，大邪見，斷善根。舊火但燒蔭身，不傷道根；新火亦燒道根，亦燒蔭身也。

又問：何處火以為舊火，何處以為新火也？

解有二種。

一解王子以來，其人近出以前，以為舊火；其人近出以來，既至鹿野，以為新火也。

又問：舊火但燒陰身，不燒道根。其人近出以來，既至鹿野以前，此亦燒道根以不？

解言：不燒道根。要鹿野中起大邪見火，喪王子時為因義，故得燒也。

又問：若爾，等不傷道根，何故一得舊名，一與新稱？

又解：等不傷道根，但其人近出以前，機根微弱，未可是名，是故起惑，但與舊稱。從其人近出以來，一應出世教，修諸微善，資助道根漸增，中間起惑，鄰近道根，與其新名。故言道隆則魔盛也。正以道根強，故煩惱熾也。

更有一解：但使燒陰身火者以為舊火，燒道根火者以為新也。要今日鹿野中起大邪見火，燒喪王子因義不感，果道不續，得論新火。夫為世間火，本能焚燒物，有改變之義，名之為火。諸結煩惱及以重邪見，能改利為鈍，改好為醜，能令神明昏昧，得有改變之義，故名為燒。夫為燒斷之法，要舉相續道中得有燒斷也。若論實法道中，王子時一念解心，當體自滅，惑心自生，不名為燒。要就相續道中能改利為鈍，改好為醜，能使神明昏昧，有改變之義，名之為燒斷也。

復有一解：能燒據實法，所燒就相續；能斷就一念，所斷要舉相續道中也。

又問：若實法中有燒斷者，經中何故言「實法道中無燒無斷」也？

又解：經言「無燒無斷」者，就前所燒、所斷法中，就實道之中，終不可得燒斷也。論王子時大乘想解現前，莫問粗細之惑，一切皆伏。邪見是惑中之重，唯有王子時解之力強，故共相對治，能伏大邪見，使令不起。其餘諸使煩惱，非重對治。是以從王子以來得起九十八使煩惱，修五戒十善，伏也。

又問：依如斷結來驗，上上智斷下下煩惱，正應王子時大乘解伏九十八使輕微煩惱，五戒十善應伏大邪見重惑不起。今時王子勝解，伏其粗惑。自爾以來，修諸微善是弱，伏於細惑也。若爾，豈可不違斷結義也？

又解：伏惑不同理解斷，事中相違使伏。如似曠劫以來，修得乾慧想解，現在一身中粗惑不起；發得生空之解，解起則能斷除。何以得知？事中相違便伏，不同理解斷也。如戒律中第一遍罪，粗而易斷，愍心懺悔，然後方除。九十事波逸提惑細而難除，對手便遣。此是伏惑，非是理解斷時，要從粗至細也。以此驗知，王子時大乘解，伏大邪見火不起。自爾以來，修五戒十善，伏九十八使輕微煩惱也。王子時大乘一念想解，永伏大邪見火不起。自爾以來，故起九十八使輕微煩惱也。何以得知？如《涅槃經》中正以二常威力，能使夢睹羅剎，墮於地獄，發菩提道心，生毛孔信，永隔闡提。唯除闡提，經力所不及。論毛孔信人與今日繫珠人相似，皆能伏邪見不起。唯起三種惡、四重五逆、謗方等經，正不作闡提也。論其闡提位人，雖在現不起大邪見，皆名闡提。所以得知，此人成就邪見因果，已成當成，皆在闡提位中也。縱使十身、五身不起大邪見，非是伏故不起，根鈍不起。不同毛孔信人，伏故不起也。後《迦葉》中明恆河七人，各自當位處別。第一名常沒人，第二暫出還沒，是其繫珠人。常沒者，起大邪見，不免闡提。暫出還沒者，雖復遇惡知識，不起大邪見，永隔闡提，正是王子時繫珠人也。何以得知？下合言正旨舍利弗等諸聲聞是。以此驗知，王子大乘解伏大邪見不起也。

又問：王子時大乘想解，為當永伏，為當暫伏也？

又解：解有二種。

一解永伏不起。何以得知？大聖含慈，何曾不欲救拔物苦，與眾生樂？何有驗道之際，聖不救接？今言起者，假設之言。假設聖不救接，容有起理也。

更有一解：暫伏非是永伏。王子時大乘解，伏大邪見，勢力正至今時。若聖不救接，大邪見必起，喪王子因義，斷善根，成闡提，永輪生死，無有出期也。何以得知？王子時大乘想解，為因義

成，伏邪見，果雖不起，為因猶存背。王子失解以來，流浪生死，或時起九十八使煩惱，或時修五戒十善伏，番覆迭起。起九十八使煩惱，資助邪見因熾；修五戒十善，資助道根義增。既至今日鹿野中，二力正停，凡聖交際，在於今時。若遭遇良緣，得道成聖。若值惡知識，必起大邪見火，喪滅道根也。何以得知？下經言「或當墮落，為火所燒」，故知暫伏也，非是永也。明今時何以不起？此人修善來久，積集想解，神機爽利。從六師受學，習之不難，未逕幾時，已習得彼法。如是遍學六師，都不得道。既求理不得，即便生謗：「若有聖道，我應得之。我今不得，故知無有聖道。」即謗無因果，起大邪見。何但遇惡知識起謗，縱使聖為良緣，說不應機，亦起大邪見。故上經言：「若但讚佛乘，眾生沒在苦」，「破法不信故，墜墮三惡道」也。以是故知非永伏也。如來玄知畔齊，乘機救接，得無漏空解，斷除邪見，粗細俱盡也。

又問：永伏、永斷，有何等異？

又解：永名雖同，然而有異。永伏者，雖復不起，因果不除。永斷者，喪滅因果也。如似以大石蓋其小草，永無生理，由有根株不去，喻於永伏。撥石卻根，永無生性，喻若永斷也。就經文中，何者燒陰身火，何者是燒道根火？焚燒舍宅者，此舍以為大火所燒，宜時疾出，此是舊火燒於陰身也。長者見是大火：「或當墮落為火所燒，我及諸子若不時出，必為火焚。但令諸子，得免火難。」此是新火，燒道根也。舊火已起，新火未起也。

即脫瓔珞者，一師解意：為利根人，樹王下見；為中根人，法身城中見；為下根人，王子來見。正由見有遠近，彰根有利鈍。上火宅中為中根人說法，見患四思惟，盡在法身城中，事要法身中說之。方法一一，叩機相應，竟非形無以通化。捨真妙法身，應為丈六。法身精妙，若似瓔珞細濡上服。丈六色根是粗，望如法身，若似粗弊之衣。上來至此，皆領法身中事。今明即脫瓔珞，捨真妙法身，現丈六之容，樹王成道。自此已下，都領應道中事。若爾，違上經文。第二思惟言「驚入火宅」，第三思惟言「具告諸子」，乃至具陳上事。何故有此經文？若言「盡在法身城中」，法身城中絕於言相，那得言有「具告陳說」。

又解：經文若言「驚入火宅」、「具告陳說」者，將入，故名「入法身城中」。作告說方法，故言「具告陳說」也。若言為利根人言一應見者，經言「諸佛唯以大事出世」，復言「以五濁故出世」，以知所從來遠。云何道言「一應見」也？今一師不如此解。依上經文，第二思惟言「驚入火宅」，復言「我始坐道場」，以此來驗，故知三根人見患起悲，盡在法身城中。第二思惟已下，皆是應跡中事。今四大聲聞如理而解，還領法身城中，見患起悲。第二

思惟乃至第四思惟，理中教領樹王下事；口告為說，領鹿野中事。若爾，今言「即脫瓔珞」者，捨丈六之身，現老比丘，同形以勸進。何以得知？王舍城中有三億人，一億人見如來丈六形，有一億人見如來老比丘，復有一億人見如來默聚，良由眾生感悟不同。或見盧舍那佛如為瞿師羅，現三尺形，如斯非一。正由感有濃淡，致令見有精粗。故知捨丈六之形，作老比丘也，正以聲聞懈怠，不勤修道，是以現作老比丘，同習小乘，勸進修道。進行逾猛，十二年中有如斯事。今日解故，是以通領。今四大聲聞所領，作何等法身解？一師解：十二年中，但謂悉達太子六年苦行，人中實成，正以丈六為真。到三十年中，明義漸深。道六十小劫，行菩薩行，報身中得一切種智。《大品》以後，知有法身，能為應本。但作菩薩為本，應為丈六，意謂如似彌勒，一生人中成道。今因經中，亦作此解。三根授記，皆作菩薩身為本，應為華光。至《踴出》中略說一周，明成佛來遠，得此常住一切種智，故知菩薩應身中方始得也。何以得知應身成道？若法身成佛，無形無相，於物無益。為益物故，菩薩發願，人中成佛。應身中得一切種智。上玄談四句，真常為本。下明伽耶娑婆是得常處所。若爾，上經文言「佛眼觀」，復言「諸佛出世」，若菩薩法身為本，應為丈六者，何以不道「菩薩眼觀」、「菩薩出世」？以此驗知，非是菩薩法身為本。

今一師解意不爾。《大品》以前，所解不異。《大品》中言「我不以此身名為佛，以一切種智名為佛」，明義以顯。自《大品》以後至《維摩》座上，知有法身為本，應為丈六。何以得知？佛身者，即法身也，從戒定慧解脫生。又言：佛身無為，不墮諸數，非方不離方。一解言：虛盡環中，不在方；俯應六道，不離方。

復問：八住以上，不思議大士有真妙法身，能為無方之應。現作魔王者，多不思議解脫菩薩。意謂大聖，亦當如是。到今《法華》座上，因經之中，聞道諸佛出世而生三界，驚入火宅。尋此經文，知有佛法身能為應本。三根授記，解知佛法身為本，應為華光。凡論授記，要就應跡道中得有受記。真處冥寞，不論記也；應跡道粗，得有記也。為作常法身，為作無常法身？解意道理，正是真常法身為本，應為丈六。何以得知？《維摩》中以漏照明常，何況《法華》座上而不明常也？但聲聞習無常教來久，猶作生滅法身解，意謂同八住以上菩薩法身也。若爾，菩薩法身、佛法身竟有何異？

又解：八住以上結習未盡，未能具足清淨。如來結習覆亡，具足清淨，雖具足、不具足異，生滅處同。故知三根人決定，知有佛法身為本也。

又問：今因經中三根人領解，作生滅無常法身者，生滅無常解心，是其惑道之心，下如來云何《藥草》述成也？

又解：四大聲聞，昔來不達二乘是權，對以為實。今日因經中既明理無二、三，計實心亡，方領如來二萬佛所化導功德，善得其宜，故知如來述成也。無常上作無常解，此是惑心，是以聖者不述也。

復有一解：以義來分，取法身上還作法身解，故如來述成。作生滅解邊，所以不述成也。

更有一解：迦葉是權行大士，何不栖心常住？是故今者，但述迦葉也。何以得知？此品中長行及偈皆是迦葉語，故知述迦葉也。今《踴出》中還非前解，何有人中會得常佛？今論理數成佛，從初發心，廣修諸行，得登七住，斷三界惑盡，絕其分段粗形。八住已上，大無生相續，訖至金剛終心，修因備滿，照理周盡。金剛心謝，爾時會得常佛。爾時無形無相，十住不逮，此是理數成佛，何有人中得也？既得此真常為本，應在樹王現成正覺。下經言初得菩提者，明應成佛，爾時教化。《踴出》從我發心。若爾，《踴出》中生疑者，如來實成，知法身為本，能為丈六。但事中不達，意謂今日伽耶成道，化爾許踴出菩薩。三根人事中不達，是故執跡生疑也。

更有一解：三根聖人，於中不疑也。凡夫八部，於中生疑。如來實成，踴出菩薩從其發心。何以得知凡夫八部生疑？下《壽量》中言「汝等天人修羅，皆謂今日釋迦娑婆成道」者非是，故知是凡夫八部生疑也。有疾自知者，疾者是死寂緣，世人將欲死，故先現其疾。三乘丈六何由廢，正由機感盡所以廢。是以機根與如來為疾也。機根漸成，以之為疾；機根轉著，名為死也。昔日王子一發之善為因，自爾以來修諸微善，資助機根轉著，鹿野之中，得說三乘等教。藉此三乘無漏，資助根機轉熾，得說《法華》大乘。因此一乘之解，資助根機最熾，雙林之中，得說《涅槃》始終相續一機根。今言「疾」者，《大品》座上機根漸成，將廢權不久，喻若疾時；亦機根轉著，廢三乘丈六，喻如死時。

更有一解：三乘機、大乘機別也。有多種因，自有次第，相感招邊自有越義也。昔日王子一發之善，有與鹿苑之中為因，與靈山之中為因，有與雙林之中為因。今道《大品》座上，三乘機根將盡，大乘漸增，喻若疾時。亦靈山之中，三乘機盡，大乘機根著，廢其權教，名為死時。故道三乘丈六盡在此經，言權盡於三說。今言盡《化城》者，就終處語，亦應言實顯於三說，但不道實邊也。身權盡於《壽量》。道言「盡」者，非是事盡故言盡，但識權盡故言盡也。身權盡於《壽量》者，識身權盡，故言盡，非謂滅身也。

亦應身實顯於《壽量》，道理都應雙明。今時但道權邊，不道實。此盡為當惑上得名，為當解上得其盡稱也？若論惑上置盡者，三乘丈六是實，皆是惑心。聞法說一周，身子一人，雖得除遣，中下二根計實之心，猶未得除，不與盡名。要聞三周說法，三根之人計實心盡，方與盡名。到《踴出》中略明。常住大士雖復於先領悟，始行未解，猶執丈六是實，不與盡名。為說《壽量》，廣明法身常住，解知丈六是權，計實心盡，方得盡名。依此一解，盡名置在惑上。若論置在解上，三根識權盡，聞法說一周，身子一人，雖解權盡，中下未悟，不與盡名。要三周說法竟，三根盡解權盡，故方與盡名。到《踴出》中略說一周，大士利根，於先解悟；小行未解，不與盡名。為說《壽量》，解法身常住，丈六是權，利鈍同解，方得盡名。

又問：因經之中，以知有法身，識身權分明，何以不與盡稱，要《壽量》中方與盡名？

又解：因經之中，雖復識知身權，大意正明於言權，不欲明於身權。舉身權來，為欲明言權也。是以不與盡稱。要《踴出》已下，顯明常果，方與盡名。

復有一解：因經中雖知有法身，但作生滅之解，未識真本，所以達應不明，不與盡稱。要《踴出》已下，顯常住法身識真故，能達應分明，故得盡稱也。

淨土者

眾生純修善業，報得七珍，體性光潔，名之為淨。安身置形，目之為土。論其土雖眾，不出於二：一是圓應變化淨土，二是實報淨土也。圓應者，眾生感悟不同。應見淨者，應為淨土；感見穢者，應為穢土。故經言：「或現作僮僕，或復作風火，國師及大臣，以有利眾生」。故知應為淨穢也。經言「我淨土不毀而眾見燒」者，道圓應淨土也。變土者，欲明大聖、眾生悟緣不同，受道有異，應見變土得益者，聖人即以神力變穢為淨，亦得隱穢彰淨，隨物改變。變者，守質改形，異於本色，名之為變。隱穢者，如來神力，以足指案地，隱穢顯淨，非是變土也。化者，無而忽有，稱為化也。就實報中有四種：第一純淨，第二純穢，第三半淨半穢，第四淨多穢少、穢多淨少。第一純淨者，欲明眾生修彼淨土業時，其善純精，更無惡間。所得之土，純是精妙，不為沙礫所雜，名之為淨。以此淨色，安身置形，目之為土。第二明其純穢者，欲明眾生不修善業，唯是其惡，更無善間。所感之土，唯是土石鄙惡，既不為淨間純穢，以此粗色，安身置形，以之為土。第三半淨半穢，修業之時，善惡並有。因既不均，所感之土，半淨半穢。四淨多穢少、穢多淨少者，過去修因之時，善業是強，不善業弱，所感之

土，淨多穢少；修業之時，惡業是強，善業微弱，所感得土穢多淨少。四土論眾生實因所得，變土非眾生實因而得。何以得知？大聖知眾生應悟淨穢以受道者，如來神力能變穢顯淨，亦能隱淨彰穢。是以得知非眾生實報之土。就實報土中，大意不過有二：第一明異質而同處，二者一質而異見。何者是異質而同處？論淨穢二土皆遍三千，淨土亦遍三千，穢土亦遍三千。此是異質而同處。土本形礙，俱遍三千而不相妨礙，欲明眾生果報，不可思議。如似阿鼻無間地獄，一人受苦，身亦遍滿；多人在中，身亦不小；一人在中，身亦不大。俱遍阿鼻而不相妨礙，罪業不可思議。若爾，阿鼻地獄粗惡果報，猶尚不相妨礙，何況淨穢俱遍三千，精粗同處而有妨礙？故知眾生業力不可思議。第二，一質而異見者，眾生造業，有共有別。共業因緣，同在一質；別業因緣，淨穢有異。自有感見而從用者，自有感見而不從用者。若修業之時，善業力強，感見淨色，感而有用；不善業弱者，雖感見穢而無用。若不善業強，感見穢色，感而有用；善業弱者，亦復如是。彼見穢者，即我之淨；我見淨者，即彼之穢。我用淨時，發彼之穢；彼用穢時，發我之淨。若二業均等，用即共用，不用即置。正由業有強弱，用為興廢。此一質見異者，難解也。土雖有四，不過此二。論土果可爾，其因云何？經言十善是菩薩淨土，三十七品是菩薩淨土，故知道品等行，皆感得淨土。

他人非此解。解言：三十七品無漏，感得淨土。得此淨土，為當是無漏，為是有漏？若因是無漏，所感之土亦是無漏不？因既是無漏，所感之土那得非無漏。經言「無漏自在不繫」，云何感得有漏果報？他人以此為妨，更作異解：欲明三十七品是無漏，若為感於無情？若非淨土因，何故經言「三十七品是菩薩淨土」？

解言：經道「三十七品感得淨土」者，實非淨土因。但以修此三十七品，得彼常住法身，故能應為淨土。有如斯緣由之義，故言「道品感得淨土」。由無漏故，感得淨土，無漏實不感淨土。若爾，以何為淨土因？正以十善為淨土因。何處人修此淨土因？欲明性地已上內凡修淨土因。經言：「聖人畢故不造新」，云何修淨土之行？今言修土者，性地以前外凡夫修淨土因。欲明外凡夫中所修精勝十善，感彼淨土；性地已上一切，不造淨土之因。

此是一家解淨土，今論經師不存此解。向難言三十七品是無漏因，既得是無漏，所感之土，哪得非無漏。寧馨難者。若為五戒十善感得人天，因既是善，所感之果亦是善不？五戒十善悉是其善，所感人天果報，果是無記，非是其善。三十七品雖是無漏，所感之土非無漏，竟有何患？君家不解經意，道三十七品便是無漏，所得淨土亦是無漏。自有是無漏者，自有非無漏者。經中道言三十七品

感得土者，非是一人修。住前性地、解行，亦修道品。初住已上，亦修道品。雖同修道品等行，有其勝如。是以今道無漏不感淨土時，初住以上，真空無漏，唯感常住，不招淨土。何以得知？經言：「聖人畢故不造新」，何由修真無漏感於淨土？是以《涅槃》後迦葉問言：「世間第一法，相似相續生，何以不為道品？」如來答言：「世第一法是世間心，不免相間，與無漏不相似，故不名道品。」以此來驗，故知三十七品有其勝如。始從外凡，終訖解行，都名世間，非真道品。所得無漏，非真無漏，但是名字相似而已。故知初住已上所修三十七品是勝，真為道品。是以今言：聖人不造新者，正是初住已上不造淨土之行。今論修淨土行，何處人修淨土因？欲明此土精勝，住前三十心人，所修諸善，亦感得淨土。論其成就淨土之行，要性地已上方始得成。如人造立舍宅，依空依有，舍宅得成。若一向依空，不得成舍；一向依有，亦不得成。要須依空依有，舍宅得成。修淨土行亦然。若一向處有，同於凡夫；一向處空，則同聲聞。處有，淨土行不成；處空，亦不得成。是以五不求中，但念空、無相、無作，成眾生淨國土，都無忻樂。故知空中亦不得成。今明修淨土行，要須空、有並修。進不同聲聞，一向處空；退不同凡夫，一向處有。要藉空解道達，有中行成，假空藉有，淨土行成。是以經言：三十七品是菩薩淨土。若論解之深淺，修業強弱，所感之土，階降不等。逐解而言，乃有階差。今但就前三十心，約略束為三品。若論習種性中，相心尤重，善業微弱，所感之土，最是不如。性地以上，相心漸薄，所修業勝，感彼淨土，次勝於前，名之為中。論其解行，相心轉得微薄，所修諸行，增明於前，所感淨土，最是其勝，故得上名。正由相有輕重，業有精粗，致令有其優劣、階降不同。若論六住以還，報身未亡，要須假土而居。

問：七住以上及以諸佛，為有土不？

又人解言：菩薩亦有土，諸佛亦有土。何以得知？經自成言：「妙色湛然常安隱，不隨時節劫數遷。」既有其色，那得無土？欲明佛身精妙之色，所感之土，純是精妙，土中最勝。以此淨色，安置身形，目之為土。經言：「大火所燒時，我此土安隱」。諸佛猶尚有土，何況菩薩不假土而居？故知菩薩亦有土也。

今時不存此解。六住以還，猶有父母報身，可假土而居。七住菩薩斷三界惑盡，無父母報身，唯有法身，無其色根，何處假土而居？欲明四禪地人，猶尚患色聲煩，求於無色，豈況大聖由假土而居？君家不解經文，聞道妙色湛然，便謂法身，為土可居。凡解色法，顯現故名色。若論下地，青黃顯現可見，故名為色。論其佛地，何處有此青黃可論？果頭萬惑斯盡，眾德普備，靈智顯現，義

同於色。他人見經文道「因無常色，獲得常色」，受想行識，亦得如是，意謂果頭有其五陰。果頭何處猶有識？識是無記，想是無記。若論下地，識本對色，想取假名。向言果頭有受想行識義中，解作欲明大聖究竟之果，無實而不知義。若於識無，假而不達，義同於想，果頭至極大樂義。若於受法身，正是大善，行中之極，名之為行。果頭有萬德故，一一義解，故道佛地有受想行識。論其大聖，靈智獨存，何處有此受想行識可論？故知果頭亦無其色，那得有土。若爾，何故經言「菩薩佛土」？解意欲明眾生修淨土行，要由諸佛、菩薩教化，方能修淨土行。眾生既有淨土，感得諸佛、菩薩在中施化。若爾，此之淨土由聖化故有，從化主作名。故菩薩佛土，理實則無。淨土名教，粗略如此。

五百由旬險難道者

此中還與法說經文作喻。上為利根說於五濁，正以五濁在懷，濁亂其心，不得說大。為中根借火宅為喻，正以火宅之難，故以三車汲引。此為鈍根人借險道喻，正以險道長遠，故須施三中息。上法說中道言諸佛，火宅中借長者為喻，此中名為導師。上言三乘，火宅中引三車為喻，此中名為化城。上為利根明破三歸一，為中根借大車為喻，今為下根明其滅化。為三根說法，雖借事有異，皆大意為明煩惱在懷，濁亂其心，不得說大。

然今解以何為五百？

一種解：以五道為五百。何以得知？三界內生死粗重，煩惱亦粗，能與假名行人作其留難。三界外變易生死苦輕，怖畏處微，無明住地惑細，力能自斷，不與假名人為留難。是故，但與三界內為喻，不與三界外為喻。依此一種解義，今言「曠絕無人」者，無無漏聖人。何以得知？無漏本不繫屬三界。六住以還，非不有分段報形，本不以分段果報以為聖人。要得無漏者名為聖人。是故今言：天人中無無漏聖人。下言過三途，在人天中，施二乘言教。何以得知？三途報障，非受道之器。諸龍雖復受持一日之戒，一形之中，終不得道。是以施二乘言教，要在人天。是故今言「五百」者，但與五道為喻。

更有一解：若言「三界外變易苦微，不能與假名人作留難」，故不須道。為據有識，為據凡夫無識？若論無識，凡夫雖遭大苦，不以為患。若論有識，無相以上深識行苦。經言「聖人覺苦，如睫入目」，又言「阿羅漢怖畏生死，如人執劍欲來害己」，云何言「變易生死怖畏處微」？又復言「無明惑細，力能自除」，故不須道。何以經言「下下智斷上上煩惱，上上智斷下下煩惱」？要當上智能斷細惑，下智能遣粗結者，云何言「三界外惑細，不能與假名人為留難」？經言「無明住地，其力最大，聲聞辟支所不能斷，唯

佛菩提智方能得斷」。那得言道「惑細，力能自斷」？若言「三界惑粗，能與假名人作留難」，故須道。電光之人，一入空觀，摧三界結，斷之不難。云何言「三界惑粗能與假名人為留難」？又復一事：若以五道為五百者，經言「若有多眾，欲過此道，至珍寶處」，本王子時一發大解，情標佛果，常可情期過五道而已。若當情期過於五道，於聲聞行何異？聲聞之人，本亦情標出於三界，今雖道成羅漢，去佛果故，喻遼喻遠。經言「阿羅漢二萬劫到」，到何處？到於性地。若道成羅漢，竟二萬劫中修行，方始到性地。故知去佛果喻遼喻遠。又言「若情期過於五道」，何由得彰中息之義？

今明險道長遠，難可越度，欲明生死路遙。菩薩勇猛，情標佛果，一往欲越度生死，不論中息。聲聞疲極之人，情無遠標，不欲一往遠涉夷途，是以於其中路說二乘涅槃，彰中息義顯。又言「至珍寶處」，何者為珍寶處？豈可以二乘涅槃為珍寶處？故知正以佛果為珍寶處。欲表生死長遠，聲聞懈怠，不能越度，要須化城中息。又來，何以得知三界外變易無明，通以為險道？是以今言「五百」者，正以三界為三百；七住二乘，同斷三界惑盡，束為一百；八住以上，終至金剛，此一段生死，復束為一百，以為五百。

他人難言：若當險道終盡金剛者，上法說中有其五濁，為中根引火宅為喻。此之二種，亦通三界外不？若當不通，有何所以為鈍根人說法，偏明其遠？解者言：良有所以。上為身子，先以法相道理明義，然後舉五濁者，釋三之所以。正以五濁在懷，濁亂其心，故一上作三解。五濁是施三因緣，是以不通。三界外惑非是施三因緣，不能一上作三解，那得相決？為中根借火宅喻，但明能燒道根，復能燒陰身，以之為火。三界外惑，不燒道根。火本能燒、改變，名之為火。三界惑粗，障解處重，能改利為鈍，喻若於火；三界外惑，非不障解，乘理不明，不能改利為鈍，是故不得名為火也。今為鈍人借險道為喻，欲明險道長遠，從始發心，終於金剛，三大阿僧祇修行，方始得佛。欲明生死路遠，聲聞疲極，不能越度，要須化城中息。

又復言：眾又清淨，無有三界粗濁翳障，名為清淨。若義通三界外，云何得道「眾又清淨」？何以得知火不通。經言：「三界無安，猶如火宅。」復言：「見諸子等，安隱得出，到無畏處。」若火通三界外，正是可怖可畏，云何道言「到無畏處」？今者險道何以知通？經文但言「既得止息，無復疲倦，即滅化城」，不言「無復險道」。若以三界為險道，何以不道「無復險道，即滅化城」？故知險道通三界外。經文前後明義不同，今為下根，要須借道路遠事，宜彰於遠。若道三界為險道，未足表險難長遠。欲明生死路

遙，難可越度，菩薩勇猛，一往越度生死，不論中息。聲聞疲極之人，不能一往越度，要須化城。若當道近，何由得彰中息之義？是以為彰中息義，顯事須道。

更有一解：上為中上二根。其人根利，但說三界火宅五濁，不得說一以能知遠。三界外亦是五濁，曰火宅也。今為下根說法異，正以其人根鈍，要說遠處，方能得解。是以金剛以還，通為險道也。為下根人喻說小異，不同中上也。曠絕無人者，初住已上終至金剛，乃有塵沙聖人，何故言「無人」？凡解人義，識古知今、施恩報德，名之為人。今解人，要達古今理盡，得名為人。欲明金剛以還，雖有施恩、報德，識古今理不盡。經言：「十住菩薩但知其終，不達其始」。人義不滿，不與人名。如來道備先登，居宗體極，三達靈智，識古今理盡。人義備滿，方得人名。是以今言「無人」者，金剛已還，無有滿足之人，故言「無人」。下言「過三百」者，二乘涅槃標果，不屬三界，故言「過」也。下言「無水草」者，金剛以還，無有佛果無漏，故言「無水草」也。三界外無明何由得起？正以三界中作因，故得起。何以得知？凡為惑本，乃自無量。略舉其對，不過有四重之惑也。外凡見諦，漑通三界；內凡見諦，亦通三界；思惟煩惱，復漑通三界；三界外習惑無明，復通三界。

又問：三界外無明，何由得通三界也？

又解：良由三界中為因，故所以起，故道「通」也。三界外凡見諦，一念三毒中，還與外凡同種類作因，復與三界內凡作因，復與三界思惟作因，復得與三界外恆沙無明作因。略道粗處，中間可知也。粗惑中得與細為因，細中不得與粗作因也。何以得知粗惑得與細作因？若外凡惑不與內凡惑為因者，斷外凡惑盡，此內凡惑何由得生？若內凡惑不與修道作因，此修道煩惱，云何得起？正由外凡與內凡作因，內凡復與修道為因，是以內凡惑修道煩惱得生也。三界外習惑作因義，顯可知也。復所以得知外凡遠與修道為因，有一人入空觀，斷內凡見諦惑盡，道成初果，出空觀，復不得起內凡煩惱，修道惑何從而生也？何以得知外凡惑遠與三界外恆沙無明作因？從初住至六住，斷三界惑盡。若不與作因，三界外惑何由得有？今斷三界惑盡，由有彼惑在，故知粗中與細作因也。何以得知細惑不得與粗為因？內凡人斷外凡惑盡，不見有起外凡惑者，不見有修道以上得起內凡夫惑也，復不見八住已上人起三界思惟惑也。以是驗知，細不與粗為因也。三毒煩惱，不得交互為因也。故經言：無明住地惑，精細難除。要佛菩提智，方能斷盡。以此驗知，三界外恆沙無明，變易生死，都得以為險道也。

又人解：細與粗為因。三界外無明住地惑與恆沙為因，又與四住煩惱作因。正由無明作因，故恆沙、四住得起也。何以得知？三界外有識窟，從此識窟中出流來入三界，漸漸起粗，造善惡業，起四住之惑，然後入三途受苦。既為眾苦所剪，方始罷苦樂求涅槃，方始修道斷除也。故經言「大地壞故，草木隨喪」。無明以為大地，恆沙、四住依無明而生，以為草木。斷無明根本盡，恆沙、四住一切皆盡。故言「大地壞故，草木喪」也。

此解難解，依如一家，不存此解，存於前解：粗與細為因也。若粗與細為因者，以何為大地草木？因以為大地，果以為草木，因本能生於果。三界四住中，萬處無明因，以之為地。萬處中無明果，以為草木也。果依因住，名為住地。故言道「大地壞故，草木隨喪」也。「依」如不作「流來」解者，如斯解經文也。

次明二依

漸教之初所，以法為四依。今漸教之終，人為四依也。有二種解：一解言，昔日苦空無常理淺，但能依法，自能會理，不須依人也。今時大乘理深，要須由人解釋，方能得解。是故人為四依也。

復有一解：昔日三乘經，不了義教。但道法為四依，道理人亦可依。何以得知？昔經勸依知法人、依止和上、阿闍利。以此驗知，人亦可依也。但道依法者，勸依法以取人也。昔日四依者，第一依法，莫依於人。如來去世後，四依隱化，無有真人可仗，唯有偽人。人本巧偽多端，則不可依也。佛去世後，唯有金口所說真法在世，法是鏗定，則是可依。故勸依法，莫依於人也。又來，人去理遠，法去理近，故勸依近而去遠。是以勸依法，莫依人也。但說依法莫依於人，利根者別解第一，即通解後三。如似外書，舉一隅則三隅返，問一以知十。

又問：通解法用云何？

又答：聖人但道依法莫依人，即能思惟此法，有了、不了，懼畏人傳則謬。作此思惟，知不了教不可依，了教可依。復更思惟，了教詮理，不了教亦詮理。故知理不定屬於言，即能解義是可依，語不可依。以復思解：執言局理，此是想識，不得依止；亡言取理，此是智慧，則可依也。此是通解之方。

次解別依、通依。

說第一依，即是別依。通解下三，即是通依。依據前境，所恃之法，解據內情，故有通依、別依、通解、別解之異也。第二依，由未生解，復為說依了義經，莫依不了義經。何等名為不了義經？如《七女經》言：「如雀在瓶中，羅縠覆其口，縠穿雀飛去，識神隨後走」。三乘究竟，一切無常，一切無我。如斯非一，皆經法不分明，多生人惑，如似「識神隨走」，謂言「常」而隨後走也。一

切無常，謂舉常果，第一義空、諸無為等，皆是無常。聞道三乘，謂舉鏗然是定，故知不了教多生人惑，不足可依。何等以為了教？還翻上「識神相續隨後走」，有為中無常，三乘非究竟，即是一乘。如是真正能生人解，是以可依，即是別解第二依。復能通上下依，即是通解也，亦即是別依。通解上一下二，即是通依也。次解第三。第三，依人柄教定宗，由未生解，是以聖者移言易句，依義莫依於語。夫言生於不足，不足則於無言，因言以會理，斯皆可依也，即是別解第三。通解上二下一，通依如此也。次解第四依人。此人由故柄教定宗，執迷不返。是以聖教依亡相之智能備取理，存得之識則不詣於理。故勸依智，莫依識。第四依人，即別解第四，通解上三。通、別之依，亦如此也。

更有一解：說第一依時，四人同解第一。利根者，通解下三；第二根人，依教但解第一，不能探解下三。第二人聞說第二依時，三人同解第二也，第二人探解下二；下二人依教生解，不能探解下二也。說第三依時，二人同解第三；第三人探解下一，第四依人由故不解。復為說第四依時，但為第四人。如斯二解，並應可存也。

依既有通、別之解，當在何處人？若是外凡，不能賞文尋理；若是內凡以上，神爽以高，假文通理也。解言：三根性地以上，第四人應在乾慧之末。何以得知？經無成判，以人情卜量，三根能探，自非得理在懷，安如此也。第四人不能探解，故知落在乾慧之末也。驗依之人如此，說依之人復在何處也？應在四果以上，堪為說依人。此人永絕相心所簡，入定知眾生機根，出定稱機說法，是故堪為師也。維摩呵諸聲聞：「何不先當入定，觀此人心？」故知入定能知也，出定不達。性地訖至世間第一法，亦能說法化人。但不免相心所簡，隱其師名，一向落在弟子位中也。

四依者，名雖有四，理實有八：四白依、四黑依、四白因、四黑因。法是一白依，了教是二白依，了義是三白依，智是四白依。人是一黑依，不了教二黑依，語是三黑依，識是四黑依。何以名白？因能生白解，名之為白也。能生黑解，名之為黑也。第一義空，非是黑白，能生白解，名為白也。智體是白，復能生白解，名之為白也。

復有一解：相形白黑，猶如輕重相形，得有假名輕重名生，故知有白黑也。四白因、四白依能生四解，與後作因，故名白因也。四黑因者能生四惑，名之為黑，此惑復能與後惑作因，故言「四黑因」也。

道理人亦有可依，但不了教故，但道法為四依也。今經人亦有可依、不可依，法亦有可依、不可依。何以得知？魔邪外道則不可依；魔之所說法，外道所說法，亦不可依也。四依真人則可依；四

依人所說真法則可依也，四依所說真法亦可依。此大乘經究竟了義之教，會通四依，人法通依也。道言依人者，勸依人以取法也。《涅槃經》具明四依，住前性地、解行，五恆行道，大乘理中得八分實義，以為第一依也。從初住已上訖至七住以來六恆行道，大乘理中得十二分義，以為第二依。從七住訖盡九住七恆行道，大乘理中得十四分義，以為第三依。十住菩薩，八恆行道，大乘理中得十六分義，以為第四依。此經略，但道二依。下《分別》中，明三受持也。

何等為二依？一解：十住菩薩，大乘理中具足十六分義，以為上依；九地以還，未具足十六分義，束為下依也。

復有一解：凡聖分判，住前性地，在凡位中以為下依；初住以上訖於十住，聖人位中束為上依也。

十地者

離辨三忍，以之為十。三忍者，信忍、順忍、無生法忍。信忍者，有其二義：一者聞信，二者證信。聞信者，淺行之徒未能自悟，必須憑師藉教，然後得解。從初立名，故言聞信也。證信者，始涉理照，得會真寂，驗先聞非虛，故言證信也。緣此二信以辨智，故名信忍。順忍者，習行既久，觀道調易，內照冥符，心無違逆，故言順忍。無生法忍者，體鑒淵極，會理喻深，以境目智，故言「無生法忍」。尋此諸忍，皆乘信、順以會理。一忍之中，具應有三名。而初「信」，後「無生」者，蓋因義用不同，彰其明昧之別。夫行行之體，要應先信而後順；觀照之方，必先順而後理。故始「信」中「順」，末言「無生」也。又云：初解淺故，藉「信」義彰；次照稍深，「順」義將顯；終智極理，「無生」事著，故宜直言「無生法忍」。忍有始終之殊，行宜有淺深之異，各於茲致三品之別。信、順二忍，開以為六；無生法忍，分以為四。下下之智，斷無明之粗品，又除三界之餘習，雜治兩惑，間智雙明，制以為七地。餘分為三，合以成十。

一者歡喜地，二者離垢地，三明，四炎，五難勝，六現前，七遠行，八不動，九妙善，十法雲。歡喜者，昔在凡地，未夷三途，常懷五怖。既登聖位，永絕生死之苦，方趣無為之樂。情忻所遇，義云歡喜。離垢者，夫垢以塵障為能，善以遣惡為用。二地精修十善，以去十惡之垢。垢有三品，斯地已滅其二，從離多以立稱，故曰離垢。此據見惑為言，非是終盡之謂。明地者，信忍之上，窮十惡之原，禪心內靜，淵照外發，故曰明地。炎地者，順忍之初，斷思惟惑始，究竟精進，遍行道品，慧鑒殊深。逾前地之照，猶室中之明，未若燈中之炎，故以為稱。又云：炎者，上昇之義。四地明勝，有上昇之德，故名為炎。難勝者，諦觀內周，五明外被，物我

兼益，下學人天所不能，故曰難勝。現前者，順忍之上，分段惑盡，達觀因緣，理照無滯，常會三空，如現在前。遠行者，德過二乘，行出三界，深會無生，遠同法身高行，故言遠行。不動地者，常在法流，心冥大寂，不動而應，不慮而化，止勞絕務，識用俱滅，故曰不動。妙善者，具足無礙，妙於知機，應病授藥，物無不益，妙於前善，故曰妙善。法雲者，行圓照滿，位居受職，諸佛作雲雨之說，無不領悟。亦以所得之法，作雲雨之益，故稱法雲。推此名者，皆應互辨，初地分身百佛，化沾群品，豈無慈悲並潤之事？十地受職，曾所未得，寧無忻遇悅喜之情？但義有隱顯，故置名不同。夫功深則利遠，德薄則化淺。從凡登聖難，從聖習聖易。初地始登其難，而化益未深，既乘其易，功濟彌深。欣遇義顯，故立歡喜之名。功濟事彰，宜置法雲之稱。初地不云離垢者，夫善則心樂，照淨則垢離。見惑三品，初地斷一以離苦，二地除二以息惡。離苦喜相事顯，止惡則離垢義著。初地曰歡喜，二地名離垢也。住者以人為名，地以法為稱。將明人住此地，故言地。故經言：「菩薩爾時名住歡喜地，以不動法」也。故知人為住也。

七地以還，所以得增道之稱。八住以上，得損生之名。又二種解。一解言，七地以還，但彰所得，隱於所除。八住以上，但彰所除，隱於所得。互舉一相，理自可知也。又復解：七住已還，去大果遼遠，生無邊畔，不可制生為限，是以得增道之稱。八住以上，鄰近大果，生有邊畔，可以局生為限，故得損生之名。如似小乘經中，須陀洹果未斷見諦惑盡，生無頭數，不可制為六、七。亦斷見諦惑盡，生有頭數，可制為六、七。極鈍者至七生，無漏智熟，道成羅漢。今此中亦爾也。

八住以上，為當假教，為不假教也？一解：七地以還，假教增道；八住以上，一向不假於教。云何聞如來壽命長遠？道言聞者，為物故聞，理實不聞也。

更有一解：皆有所假，但假有所以。七住以還，有此三界報身，一向假此音聲粗教以悟理；八住以上，法身菩薩不復假此粗教，但有所不達，恆作仰諮之意。聖者，冥心授法。假聖冥益，故道言假也，實不假此粗教也。若不假教，云何聞如來壽命長遠也？當此一坐時中，假聖冥益，義同於聞也。

又問：損生者，損何等生也？若三界報生，久已絕竟，復不須損。若應生者，有感則應，機盡則滅，不與人為患，復不須損也。今言損者，損何物生？

又一解：三界外無漏中，無常以之為生。無漏為真智因得，無常為不善因招。今聞《壽量》常果，損此惑因既盡，不受無漏中無常。損此無常，故言損生也。

復有一解：無漏中苦受以之為生。「無漏」為前無漏因得，「苦受」為不善因得。雖復同體共住，二因有別也。今聞如來壽命長遠，增其勝解，斷此不善因盡，不復受此「無漏中苦受」。損此無漏中苦受，故言損生也。

復有一種解：八住以上猶有四陰報身。此身何由而得？正由出觀，起習相善作因，習無明緣潤，感得四陰報，以之為生。今聞說《壽量》，增其勝解。斷此緣潤既盡，習相業燋，不復受此四陰報生，故言損生也。

又問：八住以上，若習相善業作因，習無明緣潤，感得四陰以為生者，《勝鬘經》中云何無漏業作因、無明為緣，感得阿羅漢、大力菩薩三種意生身也？

又解：無漏不感生死，道言無漏業為因，習相善業從前，無漏後起相從，故道言「無漏作因」。其實習相善業作因也。

又問：若八住以上，由故造習相善業，感四陰者，經云何道言「聖人畢故不造新業」也？

又解：三界報粗，故用凡夫時，故業受生，更不須造業而得。八住以上，四陰報精，更須造業而得也。經言「畢故不造新」者，不造三界業也。

又問：若三界報粗，更不須造業而得者，云何《涅槃經》中「是法報得色界五陰」，燸、頂法中造禪定業，受上地報也？

又解：經師解義不同。

一解言：性地以上聖人不復造業，此人在外凡夫時造取相定業，感上地報。今來入性地，修習無漏，燸、頂法中出空觀無漏，還入凡夫時取相定之種類，故言「是法報得色界五陰」也。

復有一解：燸、頂法中出空觀無漏，造別報定業，招上地色界五陰中樂受報，故言「是法報得色界五陰」也。經言道「聖人畢故不造新」者，不造總報業也。造別報業，有何傷也？

更有一解：燸心後造禪定業，受上地報也。

他人又問：燸心後造定業，受上地身者，斷上二界內凡惑盡，欲界思惟煩惱未斷一毫，還牽來欲界受生。聖人但論上進，不言下生。今為惑牽生，豈非枉聖退生？

又解：但使燸、頂法中，用定業受上地生者，其必入空觀，要斷上二界內凡惑盡，斷欲界思惟惑盡，然後出觀。若不斷盡，終不出觀。作勢極解也。若爾，欲界無惑，云何牽生也？若寧馨解時，經道「聖人畢故不造新」者，無相以上，聖人用凡夫時故業受生，更不造新也。世間第一法以前是內凡夫，非是聖人得造業招生也。

又問：八住以上若當出觀起惑，云何經言「八住以上，入法流水中，念念常淨」也？

又解：經言「法流水中常淨」者，此是從多之謂也。入觀情多，出觀情少，故道言「念念常淨」。亦有出觀時也。如小乘經中道：羅漢一切時空心中行者，可葢在空心中行，亦有出觀時也。

又問：八住以上猶有四陰報身者，三界中無色界亦有四陰報身。等是四陰無差，云何三界外得變易名，三界中與分段稱也？

又解：等是四陰無異，精粗有殊。三界四陰，報粗得其分段之名。三界外四陰，報精與變易之稱也。

更有一解：正指無漏為生也。經言「無漏業為正因，無明為緣，感得變易身」。以之為生，八住以上，生乃無量。略舉其對，一地中相似無漏，粗者，域作三生，三地中有其九生也。八住中有入地行心、住地行心、有滿地行心。域此三種心，作其三生。乃至九住、十住，皆如此也。惑亦域作九品，還潤九生。

今言「潤生」，用何等惑潤七住菩薩，起三種愛心？八住以上，不復起惑。八住地中，上品惑潤下品無漏。何以上品惑潤下品生？惑本從粗至細，解本從微至著。是以上品煩惱，潤下品生也。夫為解法，捨下趣中，捨中趣上。既至金剛，次第增進，無漏相續而生。正由上品習惑，因果不斷，故潤下品無漏種類，恆相續而生。有彼惑故，下品無漏恆生，故言「潤生」也。不如三界中逕心起愛，故潤生也。

言「損生」者，先斷上品惑，因果應盡。今聞如來壽命長遠，增其勝解，斷上品惑盡，使下品無漏種類，不復相續生。中品勝進，無漏得生。有如此義故，道言「損生」也。解一品既爾，乃至九品，皆如此損，無異也。

又問：若損上品惑盡，使下品無漏種類不復生者，若爾，此便斷無漏，與闡提何異？

又解：不斷無漏。下品無漏中有二因：有與下品同種類作因，有與中品無漏作因。今聞常增解，下品中因不感，中品果不赴。如君所難，可斷無漏，同於闡提。今聞常住，更生勝解，斷上品習惑，因果既盡，下品因速感，中品果速赴，乃更有勝進無漏，流來在現。云何損無漏？不損無漏也！何以得知？小乘經中未斷見諦惑盡。時須陀洹果前下品見諦無漏，恆相續而生；亦斷惑盡，滅須陀洹果。修道中勝進生時，須陀洹果前下品無漏不復生。得言損無漏不？若言須陀洹果前下品無漏不生道言「損」者，我今下品種類無漏不生，故道言「損」也，竟有何傷也？而言修道中更有勝進解生，不得言損無漏。我今更有中品解生，云何損無漏也？雖復大小乘經別，所斷無異也，損時共損，不損共不損也。

又問：若不損無漏，云何名損生？

又解：損潤生之惑，故言「損生」也，實不損無漏也。何以得知？《勝鬘經》言：有餘生法不盡，故有生。三界外恆沙無明，是潤生之法，正由不斷三界外習惑無明，故更須受，變易生身。以此驗知，損潤生惑也。

前之三種，餘法師所辨，最後一解，經師所存。未量是非，隨情消息，便者用也。

法華經文外義一卷

〔錄文完〕

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