

天台宗電子圖書館 製作

金剛錍釋文

唐 荊谿尊者 述

天台沙門時舉 釋

後學玄箸海眼 會

注意：

1. 打印的話，建議使用pdf檔，因word檔容易隨設備不同，而導致頁碼可能會有錯亂。而裝釘邊距使用了奇偶頁設置，宜雙面打印，單面打印的話會出現內文左右移動。打印A4或32開皆可，若有眼力不佳，需要更大字體，可以印成A3閱讀。
2. 使用平板閱讀，建議使用pdf“切白邊版”，以使內文顯示最大化。若無“切白邊版”，可以自行使用Adobe軟件裁邊，全部奇數頁面裁剪分別為：3.75cm（上、下）、2.45（左）、1.95（右）；然後偶數頁面為：3.75cm（上、下）、1.95（左）、2.45（右）。還原的話，把上面設置為0cm，選全部頁數並確定執行。

目錄

金剛錚釋文卷上	19
金剛錚釋文卷中	46
金剛錚釋文卷下	74

金剛錍

唐 荊谿尊者述

《金剛錍》（圓伊金錍，以抉四眼無明之膜，令一切處悉見遮那佛性之指，偏權疑碎，加之以剛。假夢寄客，立以賓主，觀者恕之。）

自濫霑釋典，積有歲年，未嘗不以佛性義經懷。恐不了之，徒為苦行。大教斯立，功在於茲。萬派之通途，眾流之歸趣，諸法之大旨，造行之所期。

若是而思之，依而觀之，則凡聖一如，色香泯淨。阿鼻依正，全處極聖之自心；毗盧身土，不逾下凡之一念。

曾於靜夜，久而思之，思之未已，恍焉如睡，不覺寤云：“無情有性。”

仍於睡夢忽見一人云：“僕野客也。”容儀羸獷，進退不恒，逼前平立，謂余曰：向來忽聞無情有性，仁所述耶？余曰：然。

客曰：僕恭尋釋教，薄究根源，盛演斯宗，豈過雙林最後極唱究竟之談？而云佛性，非謂無情，仁何獨言無情有耶？

余曰：古人尚云一闡提無，云無情無，未足可怪。然以教分大小，其言碩乖。若云無情，即不應云有性；若云有性，即不合云無情。

客曰：《涅槃》部大，云何並列？余曰：以子不閑佛性進否、教部權

實，故使同於常人疑之。

今且為子委引經文，使後代好引此文證佛性非無情者，善得經旨，不昧理性，知余所立善符經宗。

今立眾生正因體遍，經文亦以虛空譬之，故三十一〈迦葉品〉云：“眾生佛性猶如虛空，非內非外。若內外者，云何得名一切處有？”請觀“有”之一字，虛空何所不收？故知經文不許唯內專外，故云“非內外”等，及云“如空”。既云“眾生佛性”，豈非理性正因？

次迦葉問：“云何名為猶如虛空？”佛乃以果地無礙而答迦葉。豈非正因因果不二？

由佛果答，迦葉乃以權智斷果，果上緣、了悉皆是有，難佛空喻、法喻不齊。故迦葉云：“如來、佛性、涅槃是有，虛空應當亦是有耶？”佛先順問答，次復宗明空。先順問，云：“為非涅槃說為涅槃。非涅槃者，謂有為煩惱。為非如來說為如來。非如來者，謂闡提、二乘。為非佛性說為佛性。非佛性者，謂牆壁、瓦礫。今問：若瓦石永非，二乘煩惱亦永非耶？故知經文寄方便教，說三對治，暫說三有以斥三非。

故此文後便即結云：“一切世間無非虛空對於虛空。”佛意以瓦石等三，以為所對，故云“對於虛空”，是則一切無非如來等三。迦葉復以四大為並，令空成有，故迦葉云：“世間亦無非四大對，四大是有，虛空無對，何不名有？”迦葉意以空無對，故有之大也。佛於此後捨喻從法，廣明涅槃不同虛空。若涅槃不同，餘二亦異。故知經以正因結難一切世間何所不攝，豈隔煩惱及二乘乎？虛空之言何所不該，安棄牆壁瓦

石等耶？佛後復云：“空與涅槃雖俱非世攝，涅槃如來有證有見，虛空常故，是故不然。”豈非正與緣、了不同？

次佛復宗顯空非有故，恐世人以邪計空為佛性喻，更以一十復次而遮其非。

初云：“世人言虛空者，名為無色、無對、不可見。”佛言：“此即心所，三世所攝。”語似心所，故佛破之。世言身內，何殊心所？

復次，外道言：“虛空者，即是光明。”佛言：“亦是色法。”世言身內，何殊色法？

有云：“住處。”世言身內，豈非住處？

有云：“次第。”世言身內，必須隨身剎那時運。

有云：“不離三法：一、空；二、實；三者、空實。”佛言：“若言空者，有處無故；若言實者，空處無故；若言空實，二處無故。”世言身內，猶闕外計空及二俱。

有云：“作法，如去舍等。”世言身沒與真相應，即同作法。

有云：“無礙處。”佛言：“有分有具，餘處無故。”世言身內，餘處則無。

有云：“與有並合。”佛言：“合有三種：一、如鳥投樹；二、如羊相觸；三、如二指已合。”世言身內，如二指合。

有云：“如器中空。”世言身內，何異器中？

有云：“所指之處。”佛言：“則有方面。”世言身中，豈非方面？

佛總結云：“從因緣生，皆是無常。”故此一十邪計虛空非佛性喻，是無常故，三世攝故，虛空異彼，遍一切處。此違迦葉問，復宗符空，以喻正因。

世人何以棄佛正教，明於邪空？云何乃以智斷果上緣、了佛性以難正因？如來是智果，涅槃是斷果，故智斷果上有緣、了性，所以迦葉難云：“如來、佛性、涅槃是有。”世人多引《涅槃》為難，故廣引之，以杜餘論。子應不見《涅槃》之文，空數世人瓦石之妨，緣、了難正，殊不相應。此即子不知佛性之進否也。

況復以空譬正，緣、了猶局，如迦葉所引三皆有者，此乃《涅槃》帶權門說，故佛順迦葉三皆是有。若頓教實說，本有三種，三理元遍，達性成修，修三亦遍。欲示眾生本有正性，且云正遍猶如虛空，欲赴末代以順迦葉，豈非迦葉知機設疑？故佛覆實，述權緣、了。此子不知教之權實。

故《涅槃》中“佛性”之言不唯一種，如〈迦葉品〉下文云：“言佛性者，所謂十力、無畏、不共、大悲、三念、三十二相、八十種好。”子何不引此文，令一切眾生亦無，何獨瓦石？若云此是果德，眾生有此果性者，果性身土何不霑於瓦石等耶？又若許因有果性者，世何但云十方諸佛同一法身、力、無畏等，而不云生佛亦同法身、力、無畏等，使一塵一心無非三身、三德之性種也？若言但有果地法身性者，何故經云十力、無畏乃至相好？又復經中闡提等人四句辨性，子言眾生有性，為何

眾生？有何等性？瓦石為復無四句耶？又第六、第九及三十二皆以雜血五味用對凡夫、三乘及佛，何故佛性在人差降不同？又二十七云：“若修八正，即見佛性。”《婆沙》、《俱舍》悉有八正，乃至諸經咸有道品。為修何八正，見何佛性？故子不知佛性進否。

客曰：何故權教不說緣、了二因遍耶？余曰：眾生無始計我、我所，從所計示，未應說遍。《涅槃經》中帶權說實，故得以空譬正，未譬緣、了。若教一向權，則三因俱局，如別初心，聞正亦局，藏性、理性一切俱然。所以博地聞無情無，依迷示迷，云能造是；附權立性，云所造非。又復一代已多顯頓，如《華嚴》中依正不二，普賢、普眼三無差別，《大集》染淨一切融通，《淨名》不思議毛孔含納，《思益》網明無非法界，《般若》諸法混同無二，《法華》本末實相皆如，《涅槃》唯防像末謬執，分正、緣、了，別指方隅。若執實迷權，尚失於實；執權迷實，則權實俱迷。驗子尚昧小乘由心，故暗大教心外無境。客曰：《涅槃》豈唯兼帶說耶？余曰：約部，通云一切兼帶，部中品內或實或權。如申迦葉難，別為末代一機而已，則權實並明。若一向權，如恒河中七種眾生；若一向實，如三點、二鳥、三慈、十德等。他皆准知，不可俱述。如云色常，色言豈不收於一切依正，何故制空令局限耶？此世人不知教之權實。

如二乘人處處聞大，尚至《法華》方信己性。悔來至此，財非己有，此豈非子不知父性耶？聞開權已，方云口生、化生有分。故《涅槃》中猶恐未來一分有情不信己身有如來性，及謂闡提未來永斷，示令知有及以不斷，豈部內諸文全無頓耶？

今搜求現、未，建立圓融，不弊性無，但困理壅，故於性中點示體遍，傍遮偏指清淨真如，尚失小真，佛性安在？他不見之，空論無情性之有無，不曉一家立義大旨，故達唯心，了體具者，焉有異同？若不立唯心，一切大教全為無用；若不許心具，圓頓之理乃成徒施。信唯心具，復疑有無，則疑己心之有無也。故知一塵一心即一切生佛之心性，何獨自心之有無耶？以共造故，以共變故，同化境故，同化事故。

故世不知教之權實，以子不思佛性之名從何教立，無情之稱局在何文，已如前說。余患世迷，恒思點示，是故寢言：“無情有性。”何謂點示？一者、示迷，元從性變；二者、示性，令其改迷。是故且云無情有性。若分大小，則隨緣不變之說出自大教，木石無心之語生於小宗。子欲執小道而抗大達者，其猶螳螂乎，何殊井蛙乎？

故子應知萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故。子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶？故萬法之稱，寧隔於纖塵？真如之體，何專於彼我？是則無有無波之水，未有不濕之波。在濕，詎間於混澄？為波，自分於清濁。雖有清有濁，而一性無殊；縱造正造依，依理終無異轍。若許隨緣不變，復云無情有無，豈非自語相違耶？故知果地依正融通，並依眾生理本故也。此乃事理相對以說。若唯從理，只可云水本無波，必不得云波中無水。如迷東為西，只可云東處無西，終不得云西處無東。若唯從迷說，則波無水名，西失東稱。情性合譬，思之可知。無情有無，例之可見。

於是野客恭退，吳跪而諮曰：波水之譬，其理實然。僕曾聞人引《大智

度論》云：“真如在無情中但名法性，在有情內方名佛性。”仁何故立佛性之名？余曰：親曾委讀細檢論文，都無此說，或恐謬引章疏之言，世共傳之。汎為通之，此乃迷名而不知義。法名不覺，佛名為覺，眾生雖本有不覺之理，而未曾有覺不覺智，故且分之，令覺不覺，豈覺不覺，不覺猶不覺耶？反謂所覺離能覺耶？客曰：若爾，至佛方會，凡離何乖？余曰：子為覺佛，為覺凡耶？理本無殊，凡謂之離，故示眾生，令覺不覺，故覺不覺自會一如。故知覺無不覺，不名佛性。不覺無覺，法性不成；覺無不覺，佛性寧立？是則無佛性之法性，容在小宗；即法性之佛性，方曰大教。

故今問子：諸經論中法界、實際、實相、真性等，為同法性，在無情中？為同真如，分為兩派？若同真如，諸教不見無情法界及實際等；若在無情，但名法性，非佛性者，何故《華嚴·須彌山頂偈讚品》云“了知一切法，自性無所有。若能如是解，則見盧舍那”？豈非諸法本有舍那之性耶？又云：“法性本空寂，無取亦無見，性空即是佛，不可得思量。”又精進慧云：“法性本清淨，如空無有相，此亦無所修，能見大牟尼。”豈於無性又云無修能見牟尼？又真實慧云：“一切法無相，是則真佛體。”既真佛體在一切法，請子思之，當免迷教及迷佛性之進否也。

故真如隨緣即佛性隨緣，“佛”之一字，即法佛也。故法佛與真如，體一名異。故《佛性論》第一云：“佛性者，即人、法二空所顯真如。”當知真如即佛性異名。《華嚴》又云：“眾生非眾生，二俱無真實，如是諸法性，實義俱非有。”言“眾生非眾生”，豈非情與無情，二俱隨

緣，並皆不變，故俱非有。所以法界、實際一切皆然，故知法性之名不專無情中之真如也。以由世人共迷法相名異體一故也。

然雖體同，不無小別。凡有性名者，多在凡在理，如云佛性、理性、真性、藏性、實性等。無性名者，多通凡聖、因果、事理，如云法界及實相等。如三昧、陀羅尼、波羅蜜等，則唯在於果。所以因名佛性等者，眾生實未成佛、得理、證真、開藏。以煩惱、生死是佛等性，示令修習，名佛等性，而諸教之中諸名互立。

《涅槃經》中多云“佛性”者，佛是果人，言一切眾生皆有果人之性，故偏言之。世人迷故，而不從果，云眾生有，故失體遍。又云“遍”者，以由煩惱心性體遍，云佛性遍。故知不識佛性遍者，良由不知煩惱性遍。故唯心之言，豈唯真心？子尚不知煩惱心遍，安能了知生死色遍？色何以遍？色即心故。

何者？依報共造，正報別造，豈信共遍，不信別遍耶？能造、所造既是唯心，心體不可局方所故。所以十方佛土皆有眾生理性心種，以性喻空，具如《涅槃》一十復次。故知不曉大小教門名體同異，此是學釋教者之大患也。故身子云：“我等同入法性，及亦得解脫等。”

子初不達余之義旨，故聞之驚駭，為子申已，理合釋然。故知世人局我遮那唯陰質內，而直云諸法是無情者，則有二種不如外道：外道尚云我大色小，我遍虛空；又外道猶計眾塵所成，亦不直云無情而已。又有二種不如小乘：小乘尚云猶業力造，造遍三界；又小乘猶知諸法無常，亦不直云無情而已。又有二種不如大乘：大乘尚知造心幻化，幻遍三界；

又知諸法體性即真。若次第乘，故非所擬。子聞是已，亦合薄知教法權實、佛性進否。

客曰：仁善分別，實壞重疑。信一切法皆正因性，而云正中三因種遍、修遍、果遍。又云一塵一心即一切生佛之心性，情猶未決。余曰：良由自昔不善遍攬因果、自他、依正，觀於己心心、佛、眾生，亦由不閑諸教大旨，不曉佛說果德之意，不達佛現互融之由。余欲開導子之情懷，更以四十六問而問於子，子若能曉余之一問，則眾滯自消，法界融通，釋然大觀，洞見法界生佛依正，一念具足，一塵不虧。

問：佛性之名，從因從果？從因非佛，果不名性。問：佛性之名，常無常耶？無常非性，常不應變。問：佛性之名，共耶別耶？別不名性，共不可分。問：佛性之名，大小教耶？小無性名，大無無情。問：佛性之名，有權實耶？對體辯異，其相何耶？

問：無情之名，大小教耶？大教大部，有權實耶？問：無情無者，無情為色，為非色耶？為二俱耶？問：無情色等，佛見爾耶？為生見耶？為共見耶？問：無情敗壞，故無性者，陰亦敗壞，性亦然耶？問：無情是色，法界處色，為亦無耶？為復有耶？

問：唯心之言，子曾聞耶？唯只是心，異不名唯。問：唯心之言，凡聖心耶？若聖若凡，二俱有過。問：唯心名心，造無心耶？唯造心耶？二俱有過。問：唯心唯心，亦唯色耶？若不唯色，色非心耶？問：唯心所造，唯依與正，依正能所，同耶異耶？

問：眾生量異，性隨異耶？不爾非內，爾不名性。問：眾生惑心，性遍

不遍、神我句四，為同異耶？問：眾生有性，唯應身性，亦法性耶？亦報性耶？問：眾生本迷迷佛悟耶？佛既悟已，悟生迷耶？問：眾生一身，幾佛性耶？一佛身中，幾生性耶？

問：佛國土身，為始本耶？始本同耶？為復異耶？問：佛土佛身，為一異耶？一無能所，異則同凡。問：佛土界分，生亦居耶？為各所居，佛無土耶？問：佛土所攝，為遠近耶？何土與生，一異共別？問：佛佛土體，為同異耶？娑婆之處，為共別耶？

問：佛成道時，土亦成耶？成廣狹耶？不成有過。問：佛成見性，與生見處，為同異耶？離二不可。問：佛成土成，與彼彼成，彼彼不成，為一異耶？問：佛成三身，與彼彼果，及彼彼生，為一異耶？問：佛成身土，成何眼智？見自他境，初後如何？

問：真如所造，互相攝耶？不相攝耶？二俱如何？問：真如之體，通於修性，修性身土，等不等耶？問：真如隨緣，變為無情，為永無耶？何當有耶？問：真如隨緣，隨已與真，為同異耶？為永隨耶？問：真如本有，為本無耶？與惑共住，同異如何？

問：波水同異，前後得失，真妄同異，法譬如何？問：病眼見華，華處空處，同異存沒，法譬如何？問：鏡像明體，本始同異，前後存沒，法譬如何？問：帝網之譬，唯譬果耶？亦譬因耶？果無因耶？問：如意珠身，身有土耶？唯在果耶？通因如何？

問：行者觀心，心即境耶？能所得名，同異如何？問：行者觀心，一耶多耶？一多心境，同異如何？問：行者觀心，為唯觀心，亦觀身耶？亦

觀土耶？問：行者觀心，在惑業苦，內耶外耶？同耶異耶？問：行者觀心，心內佛性，為本淨耶？為始淨耶？問：行者觀心，心、佛、眾生、因果、身土、法相融攝，一切同耶？

如是設問，不可窮盡，為斷子疑，且至爾許。客曰：何以不多不少，唯四十六？余曰：攻惑、攻疑、攻行、攻理，通教、通義、通自、通他，一問亦足，為對鈍根，故四十六；及對六即，分證離為四十一位，兼前及後，故四十六。應知一問亦皆能攻餘四十五，餘一一位仍須皆具四十六問，乃至無量亦復如是。

客曰：仁所立義，灼然異僕於昔所聞。僕初聞之，乃謂一草、一木、一礫、一塵，各一佛性，各一因果，具足緣、了。若其然者，僕實不忍。何者？草木有生有滅，塵礫隨劫有無，豈唯不能修因得果，亦乃佛性有滅有生。世皆謂此以為無情，故曰無情不應有性。僕乃誤以世所傳習，難仁至理，失之甚矣！過莫大矣！

余曰：子何因猶存無情之名？客曰：乃僕重述初迷之見。今亦粗知仁所立理，只是一一有情心遍性遍，心具性具，猶如虛空，彼彼無礙，彼彼各遍，身土、因果無所增減，故《法華》云：“世間相常住。”世間之言，凡聖、因果、依正攝盡。

余曰：觀子所見，似知大旨，何不試答向之一問？客曰：仁向自云“若思一問，眾滯自消”，僕若答者，則以一答遍答眾問，何一問之有耶？

余曰：請述其旨。客曰：僕還攬向諸問意，若消眾滯，即名為答，何假曲申一一問耶？何者？眾問豈不由僕不受無情有性之說？僕今受之，此

即是答。

余曰：大略雖爾，未曉子情。客曰：仁所立義，關諸大教，難可具陳。僕略論之，冀垂聽覽！豈非曉最後問三無差別，即知我心、彼彼眾生，一一剎那無不與彼遮那果德身心、依正，自他互融互入齊等。我及眾生皆有此性，故名佛性。其性遍造、遍變、遍攝。世人不了大教之體，唯云無情，不云有性，是故須云無情有性。了性遍已，則識佛果具自他之因性，我心具諸佛之果德。果上以佛眼、佛智觀之，則唯佛無生；因中若實慧、實眼冥符，亦全生是佛，無別果佛，故生外無佛。眾生以我執取之，即無佛唯生。初心能信教仰理，亦無生唯佛。亡之，則無生無佛；照之，則因果昭然。應知眾生但理，諸佛得事，眾生但事，諸佛證理。是則眾生唯有迷中之事理，諸佛具有悟中之事理。迷悟雖殊，事理體一。故一佛成道，法界無非此佛之依正。一佛既爾，諸佛咸然。眾生自於佛依正中而生殊見，苦樂昇沈，一一皆計為己身土，淨穢宛然，成壞斯在。仁所問意，豈不略爾？余曰：善哉！善哉！快領斯旨，實可總知諸問綱格，此即已答百千萬問，何獨四十六耶？

客曰：幾不遇仁，此生空喪。必依此見，獲勝果耶？余曰：必欲修習，教法未周，若不善余一家宗途，未可委究行門始末，安能遍括教行、事理、惑智、因果、依正心法，用為凡夫初心觀首？然子所領，似虛其情。計子觀道，猶為罔象。客曰：觀道者何？仁師誰耶？法依何耶？余曰：子豈不聞天台大師靈山親承，大蘇妙悟，是余師也。《摩訶止觀》，所承法也。以二十五法為前方便，十法成乘觀於十境，十境互發，觀時進否，此觀道之大略也。諸問且令識十乘初妙境而已，餘乘諸

境不暇論之。客曰：善哉！僕當慕之，以為永劫之仗託也。

客曰：屢聞講說大乘諸師猶以無情佛性為一別見，何耶？余曰：此有由也。斯等曾睹小乘無情之名，又見大乘佛性之語，亡其所弘融通之談，而棄《涅槃》虛空之喻，不達修性三因離合，不思生佛無差之旨，謬數傳習無情之言，反難己宗唯心之教，專引《涅槃》瓦石之說，不測時部出沒之意。如福德子，而無壽命；弱喪徒歸，猶迷本族；如受貴位，不識祖宗；亦如死人，而著瓔珞，用是福為？用瓔珞為？法相徒施，全迷其本。忽遇斯等，應以如上諸意問之：所弘之典，大小乘耶？尚失小乘，已如前說。

客曰：斯失者眾。聞仁所宗，四教釋義，可得聞耶？余曰：此之四釋，關涉五時，牢籠八教，十方三世大小乘法咸攝其中，豈可率爾譚其始末？客曰：若爾，可能以四教略判佛性無情有無，心造、心變具不具耶？余曰：略示方隅，斯亦可矣。何者？自法華前，藏、通三乘俱未稟性，二乘憚教，菩薩不行，別人初心，教權理實，以教權故，所稟未周。故此七人可云無情，不云有性。圓人始末，知理不二，心外無境，誰情無情？法華會中，一切不隔，草木與地，四微何殊？舉足修途，皆趣寶渚，彈指合掌，咸成佛因。與一許三，無乖先志，豈至今日云無情無？

言心造、心變咸出大宗，小乘有言而無其理。然諸乘中，其名雖同，義亦少別。有共造依報，各造正報，有共造正報，各造依報。眾生迷故，或謂自然、梵天等造，造已，或謂情與無情，故造名猶通，應云心變。

心變復通，應云體具。以無始來心體本遍，故佛體遍，由生性遍。遍有二種：一、寬廣遍；二、即狹遍。所以造通於四，變義唯二，即是唯圓及別後位。故藏、通造六，別、圓造十。此六及十，括大小乘教法罄盡。由觀解異故，十與六各分二別。藏見六實，通見無生，別見前後生滅，圓見事理一念具足。論生兩教似等，明具別教不詮，種具等義非此可述。故別佛性滅九方見，圓人即達九界三道，即見圓伊三德體遍。

客曰：如何能攝依正、因果？余曰：一家所立不思議境，於一念中，理具三千，故曰念中具有因果、凡聖、大小、依正、自他，故所變處無非三千。而此三千，性是中理，不當有無，有無自爾。何以故？俱實相故。實相法爾，具足諸法，諸法法爾，性本無生。故雖三千，有而不有，共而不雜，離亦不分，雖一一遍，亦無所在。

客曰：其理必然，僕深仰之。此為憑教，為通依諸部，為專在一經？余曰：斯問甚善！能使其理永永不朽。雖則通依一切大部，指的妙境出自《法華》，故〈方便品〉初，佛歎十方三世諸佛所得微妙難解之法，所謂諸法實相，如是相等。當知如是相等，即是轉釋諸法實相。以諸法故，故有相等；以實相故，相等皆是。實相無相，相等皆如。

客曰：云何三千？余曰：實相必諸法，諸法必十如，十如必十界，十界必身土。又依《大經》及以《大論》立三世間，故有三千，具如《止觀》及廣記中，故知因果、凡聖恒具三千，是故歎云：“唯佛與佛乃能究盡，十方世界稻麻二乘、如恒河沙不退菩薩，並不能知斯義少分。”即指前之七種人也。是故身子三請殷勤，十方三世諸佛開顯，釋迦仰

同，無復異趣。大車譬此；宿世示此；壽量久本唯證於此；根敗適復，獲記由此；菩薩疑除，損生增道，始初發心，終訖補處，豈有餘途，並託於此。由前四時，兼、但、對、帶，部非究竟，故推功《法華》。《涅槃》兼權，意如前說。

當知一乘十觀，即法華三昧之正體也，普現色身之所依也，正因佛性由之果用，緣、了行性由之能顯，性德緣、了所開發也，《涅槃》真伊之所喻也，《法華》大車之所至也。諸大乘意，准例可知。子得聞之，可謂久種，勤而習之，無使焦敗。願未來世諸佛會中與子相遇！

於是野客悲喜交集曰：投身莫報，粉骨寧酬？唯以此義隨方轉說，以報所聞，如何？余曰：佛有誠誠，自可為規。經云：“若但讚佛乘，眾生沒在苦。我寧不說法，疾入於涅槃。”尋思方便，先小後大，此乃以偏助圓，方可為說。又云：“當來世惡人，破法墮惡道。志求佛道者，廣讚一乘道。”此即簡人，方可為說。然末代施化，復未知根，亦可如安樂行中，但以大答，亦可如不輕、喜根而強毒之。故《首楞嚴》中，聞生謗者，後終獲益。如人倒地，還從地起。應運大悲，無惱他說。子應從容觀時進否，將護彼意，順佛本懷。

若有眾生未稟教者，來至汝所，先當語云：“汝無始來唯有煩惱、業、苦而已。”即此全是理性三因。由未發心，未曾加行，故性緣、了同名正因，故云眾生皆有正性。既信己心有此性已，次示此性非內外，遍虛空，同諸佛，等法界。既信遍已，次示遍具。既同諸佛，等於法界，故此遍性具諸佛之身，一身一切身，如諸佛之感土，一土一切土。身土相

即，身說土說，大小一多亦復如是。有彼性故，故名有性。

若世人云，眾生唯有清淨之性，加修萬行，為功用體，故至果時方有大用。此乃佛有眾生之性，不名眾生有佛性也。三無差別，斯言有徵，寄言說者，勿負斯教。若言眾生有正因性，與法身等，不與報、化等者，還成眾生與眾生等。何者？若除報、化，猶是眾生。若言等於有報、化之法身，其如法身，非報、化外。以是言之，故須悉等。

今此示有，是示種性；示遍，是示體量；示具，是示體德。既示三已，次令緣於一體三寶，發四弘誓，進受菩薩清淨律儀，一一緣向理性三因，修行填誓，如向所聞，種必相續，世世生處，以人天身，佛會再聞，而得解脫。

若已稟方便教者，若聞若行，若伏若斷，隨其所得，點示體具，故經云：“汝等所行，是菩薩道。”故《法華》中，五章開權，一一但云“是法皆為一佛乘，故眾生聞已，皆得種智”。

散心講授者，隨宜設化。一種觀心者，從心示之。

若憚教生諍競者，應當語云：“聞已成種，不敢輕汝，汝等行道，皆當作佛。”

故大師判教末云：“佛法不思議，唯教相難解，二乘及菩薩，尚所不能測，何況諸凡夫，而欲判此事。譬如生盲人，分別日輪相，欲判虛空界，一切諸色像，而言了達者，畢竟無是事。是故有智者，各生慚愧心，自責無明暗，捨戲論諍競。”大師親證判已，尚自謙喻後輩。余今

准此一家宗途，獎導於子，非師已見，子亦順教，如是流行。

野客於是歡喜頂受，“自爾永劫唯奉持之，所在宣弘，不違尊命。”斂容再拜，安庠而出。忽然夢覺，問者、答者、所問、所答，都無所得。

金剛錚釋文

唐 荊谿尊者 述
天台沙門時舉 釋
後學玄箸海眼 會

金剛錚釋文卷上

《四明十義書》云：“荊谿立於無情有性，正為顯圓妄染即佛性，旁遮偏指清淨真如。”據此，則四明已斷盡《金錚》述作之意。故此文首，於題下先示抉膜之旨，後於“偏權疑碎”而下，方示旁遮野客之意。又“濫霑釋典”下，亦先明佛性正義，自“曾於靜夜”下，方對野客耳。以此則知一書始末，正為顯圓妄染即佛性義。“剛”之一字，乃旁遮野客之偏執，使山家學大乘者毋惑於彼無情無性之見，而失遍具之旨，故於性中點示體遍也。

《金剛錚》（圓伊金錚，以抉四眼無明之膜，令一切處悉見遮那佛性之指，偏權疑碎，加之以剛。假夢寄客，立以賓主，觀者恕之。）

圓伊三點，不縱不橫，以喻圓融三德大教，示於佛性體遍，四眼二智，萬象森羅，佛眼種智，真空冥寂。以九界眾生雖有四眼，而無明未破，佛性不顯，故以圓伊三德大教，以抉九界四眼無明之膜，使其佛眼開明，見佛性之妙體也。九界三土之性既顯，九界即遮那，三土即寂光，則一切之言合該十界，故曰“圓人即達九界三道，而見圓伊三德體遍”。

下文亦云：“一切世間何所不攝？”指義本於《大經》云：“爾時，良鑿即以金錚抉其眼膜，初以一指示之，問言：‘見不？’答言：

‘未見。’”此抉見思之膜，示以真諦之指。未見中道，所證真理全是無明。“復以二指示之，問言：‘見不？’答言：‘我猶未見。’”此抉塵沙之膜，示以俗諦之指。未見中道，猶是無明。“復以三指示之，問言：‘見不？’答言：‘少見。’”此抉無明之膜，示以中道遮那佛性之指。以圓人分破無明，分證中道，故云“少見”。故《輔行》引《涅槃疏》，云：“‘既譬佛性，不應餘解。’即以三諦而為三指。初指如空，故云不見。三指如十住，故云少見，即圓十住也。”如是開決，則知四眼即佛眼，無明即佛性，九界即佛界，空、假即中道，有何一法而非遮那佛性？圓伊雖具三德，乃即一論三，遮那即一中道之理，乃即三而一。若知正因體遍，三一相即，何所不遍也？

但他宗惑於經中偏權之說，今直示以圓實佛性，使其偏權之疑惑消滅，故喻之以“剛”，所擬之處，無不碎壞也。蓋宗有所異，為護時情，不欲正斥，故假夢寄客，立以賓主。觀此書者，必毋罪也，故曰“恕之”，此謙辭耳。

自濫霑釋典，積有歲年，未嘗不以佛性義經懷。恐不了之，徒為苦行。大教斯立，功在於茲。萬派之通途，眾流之歸趣，諸法之大旨，造行之所期。

然佛性之說，乃具遍之旨，自非潛心積學，不能通明。“濫霑釋典，積有歲年”，非積學歟？“未嘗不以佛性義經懷”，非潛心歟？由斯二者，則涅槃佛性之文得以申通。若了此佛性，則可為教行之本。教行以此為本，故超過諸說，不墮邪見。

次舉譬中，“通途”合“大旨”，“歸趣”合“所期”。蓋教詮佛性之源，示眾生之本，有如水發源，故曰“通途”。行則從因至果，趣於極果，如流之歸海，故曰“歸趣”。

若是而思之，依而觀之，則凡聖一如，色香泯淨。阿鼻依正，全處極聖之自心；毗盧身土，不逾下凡之一念。

“若是”，乃承上之辭。苟能了知如上佛性之旨為教行之本，則達一切諸法無非三千，有何一法非佛性具之義？亦未始有一念而越三千之外。上言“濫霑釋典”，即聞慧；能如是思，即思慧；能如是觀，即修慧。即聞、思、修之三也。若然，尚何凡、聖、色、香之異？又雖依正各說，意實依正互融。

“凡聖”者，或作六凡四聖說。下文既約九一分，此不當四六分。雖曰色香，則六塵在其中矣。佛性是一，故名“一如”。一色一香無非中道，則離染礙，故云“泯淨”。

“阿鼻依正”下，佛界具九界，且就極下界說云阿鼻耳。“毗盧身土”下，九界具佛界，既九一依正互具互遍，即一念三千之法。文雖未明言三千，而三千之旨在其中矣。故“阿鼻依正”下，佛具三千諸法；“毗盧身土”下，乃生具三千諸法。只一三千，心、佛、眾生一一具足，三無差別。此之四句，為下文對他宗破立佛性之張本也。暨下文以此三千妙旨破立之後，而野客方知一家所立不思議境一念三千之功，始陳請之曰：“云何三千？”是知今雖不明言三千，而三千之旨在其中矣。

曾於靜夜，久而思之，思之未已，恍焉如睡，不覺寤云：“無情有性。”

荊谿將顯圓宗，折衝異論，故設睡夢以發言，立野客以發問，皆托事明理，強立問答，假立賓主。恍惚似睡，非實睡也，故曰“恍焉如睡”。

仍於睡夢忽見一人云：“僕野客也。”容儀羸獷，進退不恒，逼前平立，

此下對斥外人所計言之。“野”則鄙之之辭，“客”則外之之意。言其未領佛性以來，有若野客。“容儀”等者，則敘情狀如此。由其未深圓理，不能住於柔和善順之地，故見之於容儀羸獷爾。由其不守宗途，出入彼此，進退失據，故見之去就不常耳。直欲與今爭衡並驅，故云“逼前平立”。

謂余曰：向來忽聞無情有性，仁所述耶？余曰：然。

彼將欲挾其所承之說，與夫《涅槃》斥非之文，以難一家建義，故先定其宗旨，云“向來”等。言“然”者，汎應之也。

客曰：僕恭尋釋教，薄究根源，盛演斯宗，豈過雙林最後極唱究竟之談？而云佛性，非謂無情，仁何獨言無情有耶？

“恭尋、薄究”，亦謙辭耳。他以《涅槃》為極唱，由古人立《涅槃》為第五時極唱，謂《法華》談萬善同歸，未及雙樹佛性極唱也，故今云“豈過雙樹”等。《涅槃》既曰瓦石非佛性，仁何獨言無情有性

也？

余曰：古人尚云一闡提無，云無情無，未足可怪。然以教分大小，其言碩乖。若云無情，即不應云有性；若云有性，即不合云無情。

“古人尚云闡提無”者，指彼三無二有之家，言闡提無佛性也。如此則成有情亦無佛性，汝云無情無性，未足可怪。此且與之。在古人雖然，若今家以教分大小，其言大乖。此之大小當約偏圓以分，如下文云：“藏、通三乘俱未稟性，別人初心所稟未周，故此七人可云無情，不云有性。圓人始末，知理不二，心外無境，誰情無情？”如此則無情無性之言屬前三教，是權是小；無情有性屬於圓教，雖不明言四教，而四教之義在其中矣。至下文，野客具知其義，方請問云：“聞仁所宗四教釋義，可得聞耶？”

客曰：《涅槃》部大，云何並列？余曰：以子不閑佛性進否、教部權實，故使同於常人疑之。

此文由上教分大小而生。若云大無無情，《涅槃》豈非大教？何以無情、佛性並列？野客在前不知佛性體遍，荊谿以教別大小而覈之。野客於此又執部難教，乃謂《涅槃》部大。部既是大，只可列有性之大，云何又列無情之小？荊谿於此又以其不解教部權實、佛性進否而斥之。蓋《涅槃》部雖是大，部中談教，有權有實，所以佛性有進有否。故曰以子不閑佛性進否、教部權實，故使同於常人疑之。何者？《涅槃》部屬醍醐，其如部中談教，有權教之小，有實教之大。大教中，正因佛性遍一切處，名進；權教中，緣、了佛性局在有情，名否。以子不思部中

談教有權有實，遂乃執權緣、了，難實正因，疑於實教正因不遍瓦石，故同於常人疑之也。

今且為子委引經文，使後代好引此文證佛性非無情者，善得經旨，不昧理性，知余所立善符經宗。

今且為子委引《涅槃經》中瓦石緣、了不遍之權文，證佛性非無情者，善得經中權教緣、了不遍之旨，不昧實教正因體遍之宗，知余所立眾生正因體遍，善符合於經文所談佛性之宗。

今立眾生正因體遍，經文亦以虛空譬之，故三十一〈迦葉品〉云：“眾生佛性猶如虛空，非內非外。若內外者，云何得名一切處有？”請觀“有”之一字，虛空何所不收？故知經文不許唯內專外，故云“非內外”等，及云“如空”。既云“眾生佛性”，豈非理性正因？

今立眾生正因體遍，荊谿立也。“經文亦以虛空譬之”，符經宗也。經談常住佛性為宗，佛性之體遍一切處，故以虛空譬之。虛空喻文出〈迦葉品〉：“眾生佛性非內非外，猶如虛空非內非外。”眾生心中本有佛性，遍一切處，無有罣礙，故以虛空為譬。所喻佛性，非局於心之內，非局於色之外；能喻虛空，非局此內，非局彼外。若局內外者，云何得名一切處有？

今請野客觀經中“有”之一字，虛空何所不收？故云經文不許惟局內心，及專外色，是故得名非內非外、一切處有等，及云佛性猶如虛空。既云眾生佛性，豈非因心理性之具？“非內非外”即是中道正因，故曰“豈非理性正因”。

所言“佛性”者，因不名佛，果不名性，因人具有果人之性，故曰佛性。在荊谿則曰眾生正因，在經文則曰眾生佛性。在荊谿則曰“體遍”，在迦葉則曰“猶如虛空”。既云佛性本來周遍，何假今立？良由野客但知權教緣、了局在有情，不知實教正因體遍瓦石等，對其不知，故云立也。

雖云正遍，非但中理本有三種，三理元遍，達性成修，修三亦遍。但為了因，未曾發心，緣因未曾加行，性雖具三，以在迷故，開乃成合，故但同名理性正因而已。一切眾生皆有正性，與下文即此全是理性三因，未發心等是同，但野客不了此意，卻作權教緣、了而說，故以緣、了難正也。

次迦葉問：“云何名為猶如虛空？”佛乃以果地無礙而答迦葉。豈非正因因果不二？

然佛性之體具足諸法，非內外，遍虛空，同法界，無有罣礙。是以前三十一卷〈迦葉品〉中，如來以虛空為佛性喻。由迦葉權機，不曉虛空喻遍之旨，故至三十三卷中，問云：“眾生佛性云何名為猶如虛空？”今但略引一句爾，此是問因。以迦葉不但不解所喻佛性，仍復不解能喻之空，迷實執權。如來爾時欲顯實教正因因果不二，不將因答，乃以果地依正融通無礙之事而答迦葉。

章安科此文云：“佛性虛空。”文有三節，先明佛性同虛空，非三世攝；二、明佛性同虛空，非內外；後明佛性同虛空，無罣礙。即今云“果地無礙而答迦葉”，迦葉問因，如來答果，以由迦葉權機惑果事，

而迷因理，齊己領解，故以“果上緣、了是有”為問。

由佛果答，迦葉乃以權智斷果，果上緣、了悉皆是有，難佛空喻、法喻不齊。故迦葉云：“如來、佛性、涅槃是有，虛空應當亦是有耶？”佛先順問答，次復宗明空。先順問，云：“為非涅槃說為涅槃。非涅槃者，謂有為煩惱。為非如來說為如來。非如來者，謂闡提、二乘。為非佛性說為佛性。非佛性者，謂牆壁、瓦礫。今問：若瓦石永非，二乘煩惱亦永非耶？故知經文寄方便教，說三對治，暫說三有以斥三非。

此《大經》文，章安科為佛性異虛空。述者於斯先敘出難意，而後引文。迦葉通舉因果三法為難者，蓋由如來以果答因，意顯因果不二。迦葉以果推因，因果俱有，故舉三法以難虛空、法喻有無不齊。如來從而亦順問而答之以三，故記主首敘云：“迦葉乃以權智斷果。”即如來、涅槃二法也。此即是果。果上緣、了乃佛性之一，此即是因。

迦葉不了佛答乃實教正因因果不二，乃認為權智斷果有緣、了性也。此之智斷有證有見，果由因剋。以因修緣，故果剋斷；以因修了，故果剋智。因中惡法破盡，而證是果。是果者，功由別修，豈非在因有修，在果有證？因果既喻虛空，虛空是無，法喻不齊，乃成佛性異虛空之喻也。故迦葉云：“如來、佛性、涅槃是有，虛空應當亦是有耶？”

如來以果驗因，皆如虛空；迦葉以果驗因，與虛空異。教部權實、佛性進否，由之而有。所以科分佛性與虛空同異者在此。故記主有“帶權說實，分正、緣、了”之語，與夫尋常一向權實各說三因之義不同也。何者？迦葉難權，即緣、了佛性與虛空異，是佛性之否也；如來說

實，即是正因佛性與虛空同，是佛性之進也。迦葉既以權為難，佛亦順以權為答，則三非之文，正是帶權說三，二果一因也。如來、涅槃，果也；佛性，因也。只緣錯認權教智斷之果，乃謂緣、了之因有修，智斷之果有證，虛空之體是無，何得以虛空之無喻佛性之有？只緣權教因果不即，能所不忘，故至果時不忘因性，所以智、斷二果與果上緣、了悉皆是有，難佛空喻、法喻不齊。只緣迦葉權機，先則迷因，次則迷果，因合而果開，是故雙挾因果併問，故云“如來、佛性、涅槃是有，虛空是無”。云何以虛空之無喻佛性之有？虛空應當亦是有耶？此辯佛性異虛空也。

如來說因果在實，以空喻遍；迦葉解因果為權，以空喻無。迦葉既不曉實教之中因果不二，故佛覆實順權答三，先權順問而答三非，次則復於實教佛性之宗，以明虛空喻遍之旨。先順問云：“為非涅槃說為涅槃。非涅槃者，謂有為煩惱。”佛證於果，方是涅槃。因中有為煩惱非是涅槃，此以涅槃之果斥於煩惱之因也。“為非如來說為如來。非如來者，謂闍提、二乘。”佛證於果，方是如來。因中闍提、二乘非是如來，此以如來之果斥於二乘之因也。以由權教因果不即，是故以果而斥於因。“為非佛性說為佛性。非佛性者，謂墻壁、瓦礫。”有情中方有佛性，瓦石無情，不有佛性，以此有情之因，斥無情之因。由權教色心不即故，以有情斥無情也。

今問：若瓦石永無佛性，應闍提、二乘永非如來，有為煩惱永非涅槃也。故知經文正意在圓，佛寄方便權教，說三對治：說果上有涅槃，對斥煩惱非涅槃；暫說果上有如來，對斥二乘非如來；暫說有情有佛

性，對斥瓦石非佛性。故曰“暫說三有，以斥三非”。權用三教，以為蘇息，實不保權以為究竟，故此權後，便用實教之義而總結云“一切世間無非虛空對於虛空”等。

自古於此有辯三非之難，乃謂迦葉問三，如來答三，顯然各有三法，何故荊谿在後結斥野客，但作緣、了二法而敘，乃曰“緣、了難正，殊不相應”？須知迦葉問三者，乃云：“如來、佛性、涅槃是有，虛空應當亦是有耶？”此即迦葉問三也。“為非涅槃說為涅槃”等，此是如來答三也。若知經中佛意，與記中荊谿之意，則可知矣。經意通因果，祖意唯局因。如迦葉問三，如來答三，有因有果，此乃“經意通因果”也。荊谿與野客所辯者，不辯如來、涅槃之果，只辯瓦石非性之因，野客亦不執如來涅槃而難，乃執瓦石一非性文而難，故曰“祖意局在因”。是故荊谿在前但云：“不覺寐云：‘無情有性。’”野客亦只執瓦石非性之權文而難曰：“而云佛性，非謂無情，仁何獨言無情有耶？”此乃以權緣、了，難實正因。是故斥其不知教之權實，云“緣、了難正，殊不相應”。

應知只一佛性之言，在如來，則為實教正因，在迦葉，認為權教緣、了。只一佛性之言，在荊谿，則為實教正因，墻壁、瓦礫有佛性；在野客，執為權教緣、了，墻壁、瓦礫無佛性。是故斥云：“緣、了難正，殊不相應。”若孤山，佛性居中，義兼上下，與夫澄子照之說，不欲敘破。

故此文後便即結云：“一切世間無非虛空對於虛空。”佛意以瓦石等

三，以為所對，故云“對於虛空”，是則一切無非如來等三。迦葉復以四大為並，令空成有，故迦葉云：“世間亦無非四大對，四大是有，虛空無對，何不名有？”迦葉意以空無對，故有之大也。佛於此後捨喻從法，廣明涅槃不同虛空。若涅槃不同，餘二亦異。故知經以正因結難一切世間何所不攝，豈隔煩惱及二乘乎？虛空之言何所不該，安棄牆壁瓦石等耶？佛後復云：“空與涅槃雖俱非世攝，涅槃如來有證有見，虛空常故，是故不然。”豈非正與緣、了不同？

佛先順問答，乃暫說三有以斥三非，故今不容不以實教正因，結顯歸源虛空體遍之圓宗也，故結云：“一切世間無非虛空對於虛空。”既是無非虛空對於虛空，此明虛空無待對也；既是無非涅槃對於涅槃，涅槃無待對也；既是無非如來對於如來，如來無待對也；既是無非佛性對於佛性，佛性無待對也。無其三非，此三皆是，即是三非而為三是，非對是說，《涅槃疏》中作此消經，不可以“無非”作“無不”消也。

佛意以瓦石等三為所對，虛空為能對，故云“對於虛空”。虛空喻如來果遍為能對，闡提、二乘為所對，則闡提即是如來；虛空喻涅槃果遍為能對，有為煩惱為所對，則有為煩惱即是涅槃；虛空喻佛性周遍，即佛性為能對，牆壁瓦石為所對，則牆壁瓦石即是佛性。是則一切無非如來，一切世間皆是如來；一切無非涅槃，一切皆是涅槃；一切無非佛性，一切皆是佛性。是則一切無非如來等三，一切世間無非虛空對於虛空，虛空無對，是故名無。

迦葉在前以法喻不齊，難空非有，乃云“如來、佛性、涅槃是有，

虛空應當亦是有耶”。今來迦葉復有四大無對，難空非無，令空成有。故迦葉難云：“不但無非虛空對於虛空，一切世間亦乃無非四大對於四大，四大無對既得是有，虛空無對，何不名有？”迦葉意以四大無對，是故有之小；虛空無對，是故有之大也。雖作此難，佛竟不答。

迦葉本以四大無對名有，難於虛空無對亦應是有。若四大無對，言之但無，外道所計非四大來對四大，故名為無。而四大中，地、水、火、風各有相對，但以四大無對，得名為有。若虛空之中更無一佛相對，得名為無。難既不成，故佛不答。

迦葉既不曉實教虛空之喻，故佛於此復捨實教虛空之喻，從於權教涅槃之法，廣明權教涅槃之法不同實教虛空之喻。具有一十五句，明其不同，故曰廣明。

若權教涅槃不同實教虛空，則權教如來、佛性亦不同實教虛空，故餘二亦異。如是則權教因果皆不遍矣。故知前來經文乃以正因結難，乃云：“一切世間無非虛空對於虛空。”正喻實教因果皆遍一切世間之言，非獨攝於瓦石，故云“何所不攝，豈隔煩惱及二乘乎”。虛空之言不獨該於二乘煩惱而已，故云“何所不該，安棄墻壁瓦礫等耶”。

佛以正因結難之後，復以實教虛空、權教涅槃雖則俱非三世所攝，權教如來有證有見，具有一十五句，所以是有；實教虛空常住不變，故無證無見，無一十五句，所以是無。是故不然，故總結云：“豈非正與緣、了不同？”

若據《涅槃經》，但云“涅槃有證有見”，不云“如來有證有

見”。今文例顯，是故通云涅槃、如來。上文則曰：“若涅槃不同，餘二亦異。”涅槃、如來是所剋之果，既其是權，緣、了佛性是能剋之因，亦即是權。能喻虛空以常住故，既其是實，所喻正因以體遍故，亦只是實。豈非實教正因與權教緣、了不同？此乃結示經文斥於野客消文釋義之失。

次佛復宗顯空非有故，恐世人以邪計空為佛性喻，更以一十復次而遮其非。

前文云“佛先順問答，次復宗明空”，先順問答，已如前說；次復宗明空，今當辯之。復本說實教眾生佛性非內非外之宗，顯於虛空之喻。以其虛空無待故，故云非有，非同權教有待對，而說三有。由佛性無待對故，遍一切處，喻如虛空無待對故，遍一切處。若其外道所計邪空已有局限，非佛性喻故，恐世人以外道所計邪空為佛性喻故，更以一十復次而遮其非，遮其邪空，顯於正教。

以情分別，一切皆邪，正教亦邪；離情分別，一切皆正，邪空皆正。若以理言之，魔界如、佛界如，而邪正體一，何邪正之有？外道邪空之計，即性惡法門，一十復次所遮其非，全是佛性所遍之處，誰言邪空非是佛性？若佛性外更有邪空，魔能說之，即同魔事。今取明於圓常大覺之宗，豈有邪正、是非分別之相？

以情從理，故有邪正之分；以理簡情，乃有邪正之辯。邪正既其不同，是故邪空非佛性喻，故用復次而遮其非。大意各有三：初牒外計，次牒佛斥，後斥世同邪。然文有存略，或略佛斥，或廣經文，亦不須一

一對經考證，蓋述者貴義易顯故也。

初云：“世人言虛空者，名為無色、無對、不可見。”佛言：“此即心所，三世所攝。”語似心所，故佛破之。世言身內，何殊心所？

世人者，非今所斥，乃經中佛斥者也。既空為非現見有對之色，此語全似心所法矣，故佛斥言：“此即心所。”非性空無礙，莫喻佛性。今他宗計佛性惟局有情身內，不遍無情，何殊外道所計虛空似心所耶？

復次，外道言：“虛空者，即是光明。”佛言：“亦是色法。”世言身內，何殊色法？

邪計光明即是於空，佛斥光明乃是色法。外人不知光明乃空所容之色法，色無常，豈無礙空？今世人計佛性局在身內，昧於佛性之體遍一切處，不隔情與無情。若在身內，正同外計，但以空中光色而為空也。

有云：“住處。”世言身內，豈非住處？

計空有處所，如東西二室，一滿一空，佛斥若有住處，即亦是色法，三世所攝，非常住空。世人執佛性局於身內，不遍無情，即邪計空有於住處，滿室無空，空室有空。

有云：“次第。”世言身內，必須隨身剎那時運。

《疏》云：“次第，如簫管中及空門向內。數人云：窗內見於窗外之空，先於第一窗櫺中見，次於第二、第三中見，故是次第。”世人計佛性在有情身內，此之佛性必須隨於身內剎那之心，念念生滅，未念、

欲念、正念、念己，四運次第，時時遷運。佛性隨身，即有次第，正同外道所計虛空而有次第。

有云：“不離三法：一、空；二、實；三者、空實。”佛言：“若言空者，有處無故；若言實者，空處無故；若言空實，二處無故。”世言身內，猶闕外計空及二俱。

經云：“有言：夫虛空者，不離三法，止、空及二俱。”疏云：“一、空在空處，有中無空；二、空在有處，無處無空；三、在有無處，如濕爛物，當爛未爛。”當爛即義當於空，未爛即義當於實，即空實處明有空，佛斥可見。今世人計有情有性，即但得外計有處有空之義，而尚缺於空及二俱也。

有云：“作法，如去舍等。”世言身沒與真相應，即同作法。

言造作法，如去屋舍，去樹林，而作虛空。世人言佛性在有情身內，正屬別教破九界，而顯佛界。破九界，故云“身沒”；顯佛界故，故云“與真相應”。若云破九界方顯佛性，即同外道所計，去舍拔樹方見虛空也。

有云：“無礙處。”佛言：“有分有具，餘處無故。”世言身內，餘處則無。

有云虛空即無礙處，佛言此無礙處，為分有十方空耶？為具有十方空耶？若言此處具有虛空，其餘諸處無虛空。世人云有情身內有佛性，無情色上無佛性，正同外道所計，此處具有虛空，餘處則無於虛空也。

有云：“與有並合。”佛言：“合有三種：一、如鳥投樹；二、如羊相觸；三、如二指已合。”世言身內，如二指合。

有云：“虛空與有並合。”佛言合有三種：一、如鳥投樹，有情之鳥，無情之樹，其業有異，名異業合。二、如羊相觸，則彼此是羊，名共業合。三、如二雙指合在一處。空、體、用已合，如一雙指已合；物、體、用已合，亦如一雙指已合。兩種已合，共業為一處，名已合、共合。今文且云“如二指已合”，此是文略。世人言“有情身內有佛性”者，正如外道所計空之體、用與所計物之體、用，各自己合，今共合為一處，如此則同彼身內與佛性共為一處也。

有云：“如器中空。”世言身內，何異器中？

外計空在器中，如果在器。今直言如器中空，欲使文義易顯故也。佛斥云：“如是虛空先無器時，在何處住？若有住處，虛空則多；如其多者，云何言常、言一、言遍？”世言身內有性，先無身時，性在何處住？若有住處，佛性則多，如其多者，云何言常、言一、言遍？

有云：“所指之處。”佛言：“則有方面。”世言身中，豈非方面？

外計即所指之處便為虛空，佛斥所指處不出四方。今云方面，即四方也。空無方所，世言身內有性，局於方所，同彼邪空。佛性不爾，遍一切處，非內非外。

佛總結云：“從因緣生，皆是無常。”故此一十邪計虛空非佛性喻，是無常故，三世攝故，虛空異彼，遍一切處。此違迦葉問，復宗符空，以

喻正因。

佛於一十復次之後，總結斥云：“有法若從因緣生者，皆是無常。”既從邪無因緣而起妄計，云何能常？故此邪空不可以喻正因佛性。佛性是常，邪空是無常，三世攝故。佛性是遍，邪空質礙，局方所故，自非開宗所說。空性無礙，非內非外，遍一切處者，何以喻今正因佛性？唯此正因佛性方可取喻無礙之空。此所以違迦葉之問，復說實教之宗，方符體遍之空，足喻正因之性，故曰“故此一十邪計虛空等邪”。

世人何以棄佛正教，明於邪空？云何乃以智斷果上緣、了佛性以難正因？如來是智果，涅槃是斷果，故智斷果上有緣、了性，所以迦葉難云：“如來、佛性、涅槃是有。”世人多引《涅槃》為難，故廣引之，以杜餘論。子應不見《涅槃》之文，空敷世人瓦石之妨，緣、了難正，殊不相應。此即子不知佛性之進否也。

此破野客偏權之執，顯佛性進否之旨。云何乃以智斷果上緣、了佛性以難正因？此斥野客以權難實也。何謂智果？如來是智果。何謂斷果？涅槃是斷果。何謂緣、了佛性？故智斷果上有緣、了性。故迦葉前難云：“如來、佛性、涅槃是有。”以由權教，如來、涅槃是所剋之果，緣、了佛性是能剋之因，因果不亡，故名為有。良由世人多引《涅槃經》中瓦石非性之權文為難，故荊谿廣引經中權實之文，以杜絕後代執無情無性之餘論也。

吾子野客想應不見《涅槃經》中權實之文，空效世人瓦石之妨，正

當以權教緣、了，難實教正因，故云“緣、了難正，殊不相應”。若知實教正因體遍名進，權教緣、了不遍名否，則不以權難實也。只由荊谿與野客所辯佛性之因，故斥云：“此即子不知佛性之進否也。”

況復以空譬正，緣、了猶局，如迦葉所引三皆有者，此乃《涅槃》帶權門說，故佛順迦葉三皆是有。若頓教實說，本有三種，三理元遍，達性成修，修三亦遍。欲示眾生本有正性，且云正遍猶如虛空，欲赴末代以順迦葉，豈非迦葉知機設疑？故佛覆實，述權緣、了。此子不知教之權實。

此佛性之進否，由教之有權實。前已明佛性進否，故今以教權實次之，即帶權說實也。若一向權實，則三因俱局俱遍。今言一遍二不遍者，正是帶權說實之義，故先云“佛性如虛空”，正譬實教正因體遍；次云“為非佛性，是墻壁瓦礫”，即是權教緣、了不遍，局在有情。權未即實，故名“猶局”，豈特緣、了佛性之因是權，如來、涅槃亦皆是權。故繼之云“如迦葉所引三皆是有”者，此乃《涅槃經》中帶權門說，即迦葉問三在權，故佛順迦葉答三，三皆是有，有修有證，局在有情，此乃如來說三在權。若頓教實說，眾生心中本有正因佛種，本有了因佛種，本有緣因佛種。此之三因能生果上之三德，故名為種。以無始來唯有煩惱、業、苦而已，即此全是理性三因，故三佛種即是三理，此三理性元遍一切。性三既遍，達性成修，修三亦遍。是知三因之體本來周遍，由了因未曾發心，緣因未曾加行，故性緣、了同名正因。

佛示眾生本有正因佛性，且云：“正因猶如虛空。”於此實教正因

之後，又說權教緣、了，欲赴末代權機，以順迦葉之權問，豈非迦葉知機在權，故設疑問？疑其佛性喻於虛空，佛性是有，虛空應當亦是有耶？既不曉實教正因虛空之喻，故以覆於實教正因虛空之喻，述於權教緣、了之性。子以緣、了難正，即是以權難實也，此即子不知教之權實也。

故《涅槃》中“佛性”之言不唯一種，如〈迦葉品〉下文云：“言佛性者，所謂十力、無畏、不共、大悲、三念、三十二相、八十種好。”子何不引此文，令一切眾生亦無，何獨瓦石？若云此是果德，眾生有此果性者，果性身土何不霑於瓦石等耶？又若許因有果性者，世何但云十方諸佛同一法身、力、無畏等，而不云生佛亦同法身、力、無畏等，使一塵一心無非三身、三德之性種也？若言但有果地法身性者，何故經云十力、無畏乃至相好？又復經中闍提等人四句辨性，子言眾生有性，為何眾生？有何等性？瓦石為復無四句耶？又第六、第九及三十二皆以雜血五味用對凡夫、三乘及佛，何故佛性在人差降不同？又二十七云：“若修八正，即見佛性。”《婆沙》、《俱舍》悉有八正，乃至諸經咸有道品。為修何八正，見何佛性？故子不知佛性進否。

此乃通引《涅槃》一經之中佛性之義，斥其不知佛性之進否。故《涅槃經》中佛性之言不但有緣、了不遍瓦礫一種而已，言佛性處凡有多種，如〈迦葉品〉之下文，即下第六、第九、第二十九、第三十二卷等文，並有佛性之義。且〈迦葉品〉下文云：“言佛性者，所謂十力是佛性，無畏是佛性，十八不共法、大悲、三念、三十二相、八十種好亦是佛性。”雖是佛性，並是果上所顯之德。有情眾生既無三十二相等，

何不引此文？言一切眾生亦無佛性，何獨於瓦石非性之文執無情無性耶？十力等，並如《法界次第》，此乃第一番反難野客有情無佛性也。以由野客但執有情有佛性故。

若云三十二相等，乃果上所顯之德，因中有情眾生有此果性者，果上身土互融，因性本具，則因佛性遍身遍土，何故執其佛性不沾於牆壁瓦石等耶？此乃第二難正顯有情有佛性也。

及若許眾生之因有果人性者，世人所弘《華嚴經》中，何故但云十方諸佛同一法身、力、無畏等，而不云眾生之因與諸佛之果亦同法身、力、無畏等？果上三身依正互具，眾生心因有此果性，則使眾生依報中一塵無情之色，正報中一念有情之心，無非三德、三身之性種，豈可云無情無佛性耶？此是第三難其不曉佛說果德之意。佛說果上依正融通，意在眾生因中本具。所謂談法界者，未窮斯妙，致使惑果事而迷因理，即此類也。

又復若云“眾生但有果上法身性，而無報、應二身性”者，何故經云十力、無畏，乃至三十二相、八十種好。十力、無畏豈非報身？三十二相豈非應身？既是三身，皆言佛性。佛是果人，則一切眾生皆有果人之性，即是具足三身佛性。法身、報、應未嘗離於法身，豈可無報、應二身之義耶？此是第四難其三身佛性，體本相即。

又復《大經》三十二卷中，闡提、善人四句辯性。“或有佛性，闡提人有，善根人無”，此辯修惡性；“或有佛性，善根人有，闡提人無”，此辯修善性；“或有佛性，二人俱有”，此辯性德性，即性善、

性惡二人俱有；“或有佛性，二人俱無”，此辯不退性，未入似位，故二人俱無也。子但執云有情眾生方有佛性，為是何等眾生？為闡提眾生耶？為善根眾生耶？此乃難其不知人有善惡。言有性者，為是何等性？修善性耶？修惡性耶？性德性耶？此乃難其不知性有善惡修性之義。闡提起於修惡，則諸法皆惡，無一法在於修惡外，則瓦石之法亦有修惡之性。善根之人起於修善，則諸法皆善，無有一法在於修善外，則瓦石諸法亦有此修善之性。闡提、善人俱有性德性，則諸法皆性，無有一法在於性德外，則瓦石諸法亦有性德性。二人俱無不退性，則瓦石亦無不退性。如是則瓦石亦可以此四句而辯於性，瓦石為復無四句耶？正彰其有。此乃難其不知瓦石可辯四句。圓詮諸法色心不二，有情之心既有四句，無情之色亦有四句。若然，則有情、無情皆有佛性也。文中雖未明言三千之相，而三千之旨在其中矣。此第五番難其不知四句辯性之旨。

如云：“果性身土沾於瓦石。”又云：“一塵一心無非三身、三德之種性。”復云：“四句辯性遍於瓦石，莫非性遍，故名為進。”又第六卷明藏教佛性，第九卷明別教佛性，及三十二卷明通教佛性。此《止觀》以三教判三處經文，並以雜血五味用對凡夫、聲聞、緣覺，及對於佛，何故三教佛性在人差降不同？

三教既其各異，佛性亦應有殊，此是權教佛性不遍無情，名之為否。又二十七卷：“若修八正道，即見佛性。”修圓八正道，此是能觀觀也，即見佛性所顯之理也。此之佛性遍於諸法，名之為進。若三藏《婆沙論》與《俱舍論》，悉有八正見於佛性不遍諸法，名之為否。乃至諸經若權若實，咸有八正道見於佛性遍一切處，名之為進。為修權教

八正，見於佛性不遍諸法，名之為否耶？為修何八正，見何佛性？既不能明此等權實教中所談佛性有進有否，所以將權緣、了，難實正因，故曰“此子不知佛性之進否也”。

已上通約《涅槃經》中所明佛性之義，斥其不知佛性通否也如此。

客曰：何故權教不說緣、了二因遍耶？余曰：眾生無始計我、我所，從所計示，未應說遍。《涅槃經》中帶權說實，故得以空譬正，未譬緣、了。若教一向權，則三因俱局，如別初心，聞正亦局，藏性、理性一切俱然。所以博地聞無情無，依迷示迷，云能造是；附權立性，云所造非。又復一代已多顯頓，如《華嚴》中依正不二，普賢、普眼三無差別，《大集》染淨一切融通，《淨名》不思議毛孔含納，《思益》網明無非法界，《般若》諸法混同無二，《法華》本末實相皆如，《涅槃》唯防像末謬執，分正、緣、了，別指方隅。若執實迷權，尚失於實；執權迷實，則權實俱迷。驗子尚昧小乘由心，故暗大教心外無境。客曰：《涅槃》豈唯兼帶說耶？余曰：約部，通云一切兼帶，部中品內或實或權。如申迦葉難，別為末代一機而已，則權實並明。若一向權，如恒河中七種眾生；若一向實，如三點、二鳥、三慈、十德等。他皆准知，不可俱述。如云色常，色言豈不收於一切依正，何故制空令局限耶？此世人不知教之權實。

此通引一代權實之文，斥其不知教之權實。因前文云“以空譬正，緣、了猶局”，故今野客問云：何故權教不說二因佛性遍無情耶？余曰：蓋由眾生無始以來計於假名之我，及以五陰實法之我所。由於此假

名五陰而生計執，迷於佛性，故從其所計陰心，點示緣、了佛性，未應說遍無情。此乃《涅槃經》中帶權緣、了，說實正因，故得以空譬實教正因，未譬權教緣、了，即帶權說實之文。所以權教只說緣、了，實教只說正因也。

若教一向在權，則說三因俱局，豈但緣、了而已。如別教初心之人聞正亦局，豈但三因局在有情，至如名藏性，名理性、法界、實際，亦並約有情，故曰“一切俱然”。所以博地凡夫定於無情無佛性，依迷示迷者，就他所迷點示，云能造心中具有佛性，附權教立性，云所造色而非佛性。此是《涅槃》帶權之義，正意在於圓頓之實。

此之圓頓不止《涅槃》，一代之中已多顯圓體遍之旨，中間雖有權小，正意在頓，故舉諸經云：如《華嚴經》中，依中現正，正中現依；普賢行願無邊際，普眼廣大境界身；以一剎種入一切，一切入一亦復然；心佛眾生，三無差別等，此豈非圓頓佛性之義耶？《大集經》中十界染淨，一切融通，此豈非圓頓佛性之義？《淨名經》中〈不思議品〉須彌內芥子，芥子內須彌，毛孔含納，此豈非圓頓佛性之義？《思益經》中珠網光明，光光相攝，一攝一切，一切攝一，諸法互融，無非法界，此豈非圓頓佛性之義？《般若經》中一切諸法混同無二，此豈非圓頓佛性之義？《法華經》中諸法實相本末皆如，此豈非圓頓佛性之義？

如上諸大乘經已被現在機緣圓頓佛性之義，唯《涅槃經》中為防如來滅後，於像法、末法之中有謬執權實之機，須明示權實之方隅，使其不昧，故於三因之中分正因性，別指於實，分緣、了性，別指屬權，故

云“分正、緣、了”。苟權實不明，則權實互執。若執實教之正因，迷於權教之緣、了，不能了權即實，尚失於實，何況於權而不失乎？若執權教緣、了，迷於實教正因，則權實俱亡矣。

野客於《涅槃》頓教之中尚迷權實之義，驗子亦迷小乘諸法由心之義，則六道依正諸法由心所造，感果不虛，尚昧此意，何況圓實大教萬法唯心，心外無境，而能了達耶？若有一法從心外生，則不名唯心即佛性，則萬法無非佛性，何間無情？此野客不知四權教實，故特以三藏極小而斥之貶之極也。

野客由前文云：“《涅槃經》中帶權說實，故得以空譬正，緣、了猶局。”故今問云：《涅槃經》中合應權則三因俱權，實則三因俱實，豈唯帶權緣、了，說實正因？故曰“《涅槃》豈唯兼帶說耶”。

余曰：蓋有由也。若曰通論，部談四教，兼帶偏權，而說圓實，故云約部。通云一切兼帶，若逐品各說，部中品內或實或權，權實非一，有權實兼帶說者，有一向權實者。若兼帶說者，如〈迦葉品〉中，由答迦葉之難，初則難實，如云：“眾生佛性云何名為猶如虛空？”次則難權，如云：“如來、佛性、涅槃是有，虛空應當亦是有耶？”此則別為末代一機而說，宜於實教但說正因，宜於權教但說緣、了，此則權實兼帶而說也。

若一向權，如恒河中七種眾生者，約魚為喻也。魚等唯四，開對有七，以喻從人，云七種耳。謂常沒及暫出。常沒如大魚，以喻闡提及凡夫有小善根者。出已則住，如坻彌魚，喻四念處并煖法人。出已觀方，

觀方已行，行已復住，如鰭魚，喻頂法及須陀洹、斯陀含、阿那含。到彼岸，如神龜，水陸俱行，喻阿羅漢并支佛。經意以通教涅槃喻之若河，而以別破之，云此七人皆不能修身戒心慧，故知是權也。

若一向實，如〈哀嘆品〉中伊字三點，以喻圓融三德；如〈鳥喻〉中，明二鳥雙遊，以喻圓融二用；如〈梵行品〉，明圓教眾生、法、無緣之三慈；如〈德王品〉中，明圓教十種三諦之功德。已上諸品實義甚多，故名為“等”，其他品內所明實義，準此可知，不可具述。此乃通指實教三因之外，又復別指〈陳如品〉中“因滅是色，獲得常色”之言，豈不收於一切依正之色？此乃常住佛性之體。是則佛性之體遍於有情、無情，猶如虛空遍一切處，何故局定佛性於有情身內？何故節制虛空令局限耶？若以權緣、了，難實正因，此世人不知教之權實。此約一代以斥野客不知教之權實者若此。蓋荊谿深得一代權實之旨，故能斥於野客不知佛性之進否也。

如二乘人處處聞大，尚至《法華》方信己性。悔來至此，財非己有，此豈非子不知父性耶？聞開權已，方云口生、化生有分。故《涅槃》中猶恐未來一分有情不信己身有如來性，及謂闍提未來永斷，示令知有及以不斷，豈部內諸文全無頓耶？

此以佛世現在之機，況出未來之機，明於《涅槃》帶權說實之意。如二乘人，在華嚴中，以大擬之，不信於大；於方等中，以大彈斥，猶執小果；般若轉教付財，二乘自謂自是菩薩法門，非己所有；至法華，聞三周開顯，五佛會同，方信己身有如來性。故引經證。

“悔來至此”者，乃〈信解品〉文。此約小機於華嚴不受大化，故曰“悔來”。如云：“窮子見父有大力勢，即懷恐怖，悔來至此。”“財非己有”者，如領付科中云：“領知眾物，金、銀、珍寶等，而無希取一餐之意。”

“方云口生、化生”者，如〈譬喻品〉云：“今日乃知真是佛子，從佛口生，從法化生，得佛法分。”現在之機，尚至法華方信有性，何況佛滅度後，未來一類障重根鈍眾生，必能使之自信己身有佛性耶？故《涅槃》猶恐未來一分有情不信己身有如來性，非但不信自己身中有佛性，及謂闡提眾生以極惡故，於未來世永無佛性。為此機故，故於有情心中點示佛性，令其知有。迦葉知機設疑，正是知此未來不信有情有性。故如來附於權教，而說佛性局在有情，乃曰非佛性者，謂墻壁瓦礫，則顯有情有佛性，帶權之意在此。

《涅槃》部內，旁則帶於權門，正則在於圓頓，況復一代之中已多顯頓。所以部內“眾生佛性猶如虛空”之文，及三點、二鳥等文，此等並是部內之頓，故云“豈部內之文全無頓耶”。如是則《法華》本跡顯於圓頓，被未來機，以此二經同醍醐故。

金剛錍釋文卷上

《金錍》一書，昔讀之冥若夜遊，莫知所向。邇者達空上人偶得《釋文》一冊，即《金錍》之註解也。因借讀之數四，似知一二，則向之冥，若今皆朗然，其喜躍可勝言哉！但恨板存外省，眾求頗艱，曷遂拉其同志，托諸木以廣之，伏冀見聞之者，知妄染即佛性，了世相皆常

住，則祖師一場寐語，使大地眾生皆有以惺其瞌睡已乎！茲因落成，聊記來自云爾。

天啟元年孟夏月佛旦日，董岩經閣僧圓昺謹識。

金剛錍釋文卷中

今搜求現、未，建立圓融，不弊性無，但困理壅，故於性中點示體遍，傍遮偏指清淨真如，尚失小真，佛性安在？他不見之，空論無情性之有無，不曉一家立義大旨，故達唯心，了體具者，焉有異同？若不立唯心，一切大教全為無用；若不許心具，圓頓之理乃成徒施。信唯心具，復疑有無，則疑己心之有無也。故知一塵一心即一切生佛之心性，何獨自心之有無耶？以共造故，以共變故，同化境故，同化事故。

今家依《法華》、《涅槃》二經建立圓融佛性周遍、唯心體具之旨，而復示於立宗實意，使歸乎一實。以《法華》正為現世機緣開權顯實，明常住之義，《涅槃》為未來機緣談常住佛性。二經相對而分，故《摩訶止觀》依此二經建立圓融之行，故《義例》云：“散引諸文，該乎一代，文體正意，唯歸二經。”

今荊谿亦效《止觀》，建立圓融佛性之旨，不同野客無情無佛性之弊，故云“不弊性無”。“困”者，病也。但病而不解佛性之理，於此實理壅而不通正見，唯局佛性於有情，不遍無情。故今於眾生煩惱妄染心體，示其本有正因佛性非內外，遍虛空，能解是義，任運不隔於無情，則成無情有於佛性矣，故云“故於性中點示體遍”，正是眾生正因體遍也。

“旁遮偏指清淨真如”者，“旁”者，對正為言。今之所以點示體遍者，正為顯圓妄染即佛性義在此而不在彼也。蓋他宗偏指眾生有清淨性，但局有情，不遍無情，由失於唯心體具之旨，故今建立圓融，遮防

其謬執也。偏指之言含於二義：一者、惑果事而迷因理，謂眾生因中但有其性，而無其事，不知果地依正融通，蓋由眾生理本具足也；二者、佛性融通，豈間無情，而云有情有性，無情無性耶？不但其解如此，及其立行，亦直觀清淨真如為境。若其然者，小乘偏真亦滅苦集而復證真。苟直觀真如，豈但昧於大教心境，尚乃失於小真，佛性安在哉？此以圓教對偏中三藏小乘而說。

“他不見之”者，正指其不見佛性圓具融即，心、佛、眾生三無差別之旨，空論夫果事方融，無情則有，因理既隔，無情則無。若知果體遍由生性遍，及一家立乎大旨在於唯心體具者，則不致於空論矣。故達唯心，了體具者，止之有無也。點出不分情、無情之圓旨，唯心體具，即遍、具二義。若了萬法唯心，心外無境，則知此心遍一切法，不間情、無情異。此之唯心既遍一切，即體量也。若知此體具一切法，豈分情、無情異？此“具”字即體德也，故下文云：“示遍是示體量，示具是示體德。”若達此二，則法法皆唯，法法皆具，有何彼此同異之分耶？

若信唯心體具，復疑有無，是於自心疑有無耳，則心、佛、眾生三無差別之旨全然不曉，故結云：“故知止同化事故。”若知心、佛、眾生三無差別，則無情至微之一塵，眾生介爾之一心，即一切生佛之依正。汝既疑己心之有無，豈非疑一切生佛之有無耶？何獨疑於自心哉？抑又何但因理不融不遍矣。以由造則三法共造，以體元妙故，此是理造；變則三法全體共變，此是事變。所化之境，約機而言；能化之事，約應而言。以由十界本同，故皆云同。所謂能應雖多，不出十界；物機

無量，不出三千。如是則機、應、事、理同一佛性，佛性周遍圓具，攝情、無情義無不明，豈復疑於有、無耶？

故世不知教之權實，以子不思佛性之名從何教立，無情之稱局在何文，已如前說。余患世迷，恒思點示，是故寤言：“無情有性。”何謂點示？一者、示迷，元從性變；二者、示性，令其改迷。是故且云無情有性。若分大小，則隨緣不變之說出自大教，木石無心之語生於小宗。子欲執小道而抗大遠者，其猶螳螂乎，何殊井蛙乎？

前來既以圓實大教唯心體具，示其佛性周遍已畢，今須欲明點示之意，故重結責。由世人不知教有權實故，執權教緣、了不遍無情，以子不思正因體遍，佛性之名從何教立，無情之稱局在何文。前文“若云無情，即不應云有性”，屬前三教；“若云有性，即不合云無情”，局在圓教。又云：“眾生佛性猶如虛空。”又云：“為非佛性說為佛性。非佛性者，謂墻壁瓦礫。”已如前說。

如上說者，余患世人迷此佛性之旨，所以常思點示，不覺寤云：“無情有性。”點示有二：一者、示迷，元從性變，即從真起妄之義；二者、示性，令其改迷，即返妄歸真之義。故且云無情有性。然法法平等，本來清淨，何分有無？但迷者不覺，流而忘返，故茲點示耳。若以教分大小，此約偏圓分大小，已如前說。不變是理，隨緣是事，事即是理，理即是事，如此則隨緣時誰情、無情？若然，則不當別立無情之名。若在小宗，則容有木石無心之語，隨緣該別，非今所論，亦屬小宗也。“子欲執小道而抗大遠”等者，他宗執墻壁非佛性之小道，抗大教

佛性之大遠，其猶螳螂拒轍、井蛙輕海，語出《莊子》，更不繁引。

故子應知萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故。子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶？故萬法之稱，寧隔於纖塵？真如之體，何專於彼我？是則無有無波之水，未有不濕之波。在濕，詎間於混澄？為波，自分於清濁。雖有清有濁，而一性無殊；縱造正造依，依理終無異轍。若許隨緣不變，復云無情有無，豈非自語相違耶？故知果地依正融通，並依眾生理本故也。此乃事理相對以說。若唯從理，只可云水本無波，必不得云波中無水。如迷東為西，只可云東處無西，終不得云西處無東。若唯從迷說，則波無水名，西失東稱。情性合譬，思之可知。無情有無，例之可見。

此文乃用彼所立而斥於彼也。良由《起信論》於一心門中開真如、生滅二門，藏師於藏疏中卻以真如門明不變、隨緣二義。彼雖立隨緣之義，但以一理隨緣，而性具隨緣非彼所知，四明所以立別理隨緣而格量之也。故今以彼所立斥之。

“萬”乃諸法之總稱，子乃指萬法是真如，由於不變，豈非真如隨緣為萬法時，當體不變？故萬法是真如也。真如從理立稱，既指真如是萬法，由於隨緣，豈非萬法不變處是真如全體？隨緣故，真如是萬法也。子既知此矣，復不信無情有佛性者，豈非萬法無真如耶？

“萬法之稱”等者，以一家圓教真如隨緣之義破之，既全真如為萬法，萬法豈隔纖塵？又真如之體本來平等，何局我之有情，隔彼之無情？既不專於彼我，豈有情有，無情無耶？次以波水喻之，波喻萬法，

水濕喻真如。濕無混澄，喻性不變，波分清濁，以喻依正。波雖有清濁之殊，而濕性無殊；雖有依正之別，而佛性無異轍。“依理”之“依”字者，依乃據也。“若許”下，以其所立而結責之，謂藏疏既明真如隨緣，是則隨緣為萬法處，當體不變。萬法既該依正，依正無非佛性，復云無情有無者，豈非自語相違耶？“故知果地依正融通”者，果事也；“並依眾生理本”者，因理也。果事之所以融通自在者，其由在於眾生性體元遍故也。若不由眾生理本，卻成本無今有，是無常法也。他不達佛現互融之由，由在於此，故惑果事而迷因理，執無情無佛性之疑。要知凡聖、因果、依正、自他，體同性遍，無非眾生因心本具者也。心、佛、眾生三無差別，斯言有在。

“此乃”等者，總結上文“隨緣不變”。波水互論，不出一往約事理相對論之云也。“若惟從理”下，全約喻顯，不順迷情。直約理說，只可云“理本無事”。何者？法法即性，何適而非理也？世間相常住，斯之謂歟，必不當云“事中無理”。東西亦然，本是東也，迷之謂西，今直從東說，只可云東處無西。迷而為西，西元是東，終不當云“西處無東”也。若惟迷說，則情迷於理，唯迷而已，所謂“波無水名，西失東稱”者，但見情、無情有差別，則不復見於佛性矣。情性合辯，四句如前。若從理說，水喻理，波喻事，但可云佛性無迷情之事，必不得云迷情無佛性之理。東西亦然，從迷而論，但見有迷情之事，不復見佛性之理，如波無水名，西失東稱。此約情性合譬，於從理從迷之說。“無情有無例之”者，若從理論，誰情、無情？從迷而說，情、無情隔，無情無佛性矣。

於是野客恭退，吳跪而諮曰：波水之譬，其理實然。僕曾聞人引《大智度論》云：“真如在無情中但名法性，在有情內方名佛性。”仁何故立佛性之名？余曰：親曾委讀細檢論文，都無此說，或恐謬引章疏之言，世共傳之。汎為通之，此乃迷名而不知義。法名不覺，佛名為覺，眾生雖本有不覺之理，而未曾有覺不覺智，故且分之，令覺不覺，豈覺不覺，不覺猶不覺耶？反謂所覺離能覺耶？客曰：若爾，至佛方會，凡離何乖？余曰：子為覺佛，為覺凡耶？理本無殊，凡謂之離，故示眾生，令覺不覺，故覺不覺自會一如。故知覺無不覺，不名佛性。不覺無覺，法性不成；覺無不覺，佛性寧立？是則無佛性之法性，容在小宗；即法性之佛性，方曰大教。

已上約波水之喻合於真如隨緣。野客聞此，不復如前羸獷而不退伏，於是退跪而諮曰：其理實然，不敢疑而不信矣。雖然，其所宗真如分為兩派，不能無礙，此正據賢首、清涼妄引《大論》在有情名佛性，在無情名法性。仁何於無情名佛性耶？汎為通之，此乃迷佛性、法性之名，而不知佛性、法性之義，故今汎通《大經》“佛名為覺，法名不覺”之旨，而復會乎佛性、法性、真如等名並是圓詮，名異體一也，可謂其迷名不知義歟。

“法名不覺”，即本覺之理；“佛名為覺”，即始覺之智。智為能覺，理為所覺，而此本覺，誰人不具，何法不然？但由迷情流轉，無真不俗，失於圓聞，一向不覺，條然相乖。由佛說故，此性可修；佛若不說，眾生不知。故一往分之，令其以能覺之智，覺所覺之理。既能覺、所覺能所相即，修性一如，豈已覺其不覺，猶守迷而不覺也？抑謂所覺

與能覺離耶？苟為不離，不覺即覺，覺即不覺，佛性、法性不可隔異也。

“客曰”下，野客意謂：若爾，則佛翻為覺，能覺不覺，至佛方會。今眾生在凡，不覺離覺，復何所乖？“余曰”下，以理折之。子號弘通大乘，今起是見者，為學佛耶？為學凡耶？若學於凡，則謂之離；若學於佛，則佛之知見，開眾生之本有初心，則能用佛眼智，稱本覺理，照一切法，同一覺體，生佛無差，依正融泯。如此則理本無殊，凡謂之離爾。

“故示眾生”下，複疏前來“令覺不覺”句。只由眾生妄謂覺離不覺，故令其以能覺之智，覺其所覺之理，既全所覺為能覺，故覺不覺自會一如矣。若非全不覺為覺，全本為始，全性成修，則何足以名佛性者哉？故曰“故知覺無不覺，不名佛性”。此句結上“覺無不覺”，即佛性義。

“不覺無覺”下四句，明佛性、法性二義互即，方是大教所詮之佛性、法性也。克體言之，名義偏強，法是所覺，佛是能覺。然則全修在性，全始為本，境外無智，方名法性，故曰“不覺無覺，法性不成”。全性成修，全本為始，智外無境，方名佛性，故曰“覺無不覺，佛性寧立”也。結云“是則無佛性之法性，容在小宗”，即三藏四含容有是義，真諦法性滅苦集而後會真也。今立無情有於佛性者，蓋本大教所詮，全不覺為覺，即法性為佛性也，故曰“即法性之佛性，方曰大教”。如是則法性、佛性，名異體一。苟能了此覺不覺義，則其謬托

《大論》以行其兩派之說，不攻而自壞矣。

故今問子：諸經論中法界、實際、實相、真性等，為同法性，在無情中？為同真如，分為兩派？若同真如，諸教不見無情法界及實際等；若在無情，但名法性，非佛性者，何故《華嚴·須彌山頂偈讚品》云“了知一切法，自性無所有。若能如是解，則見盧舍那”？豈非諸法本有舍那之性耶？又云：“法性本空寂，無取亦無見，性空即是佛，不可得思量。”又精進慧云：“法性本清淨，如空無有相，此亦無所修，能見大牟尼。”豈於無性又云無修能見牟尼？又真實慧云：“一切法無相，是則真佛體。”既真佛體在一切法，請子思之，當免迷教及迷佛性之進否也。

佛性、法性，名異體同，無可疑者，然經中圓詮之名所出非一，法界、實際等名，今欲引而徵之，使歸乎一揆。汝執法性在無情中，且法界等名還與法性同耶？異耶？若曰法界等與真如同，分為兩派，偏情無情，而諸教中不見有無情法界、實際等。縱汝所執無情但有法性，無有覺悟，不得云佛性者，汝之所弘乃自《華嚴》，《華嚴》何嘗言法性局在無情？故引舊經四偈，云：

初偈“一切”之言遍收依正色心，以本性空故，故無所有。能如是解，即見舍那，豈非諸法本有舍那之性？何故執無情但有法性，名為不覺，不名佛性耶？

第二偈云“法性本空寂”，即畢竟空。離四性故，不可以四句取，即是性空；離四句外，不可以四句見，即是相空。如此法性本自二空，

故即是佛。如此則豈非諸法本有覺佛之性名法性耶？此與前偈結皆報身性，故不再結。

三、精進慧云“法性本清淨”，謂法性之體本來清淨，猶如虛空，離一切相。既本無相，更何所修？“見牟尼”，即應身也。汝執法性，名為不覺，專在無情與佛性異者，何故今於法性本淨，無相無修，能見牟尼耶？

四、真實慧云“無相”，即法身。離染礙之相，故云無相。“真佛體”，即法身也。法身遍處，二身常在，三一融即，未始暫離，若見法身，豈容乖二？前之二身亦復如是，文從別說耳。既了真佛之體在一切法，不當分情、無情、佛性、法性之異也。

“請子思之”，仍以迷教進否而責之。由野客迷無情專名法性，不當立佛性之名，故今從實，以法性即佛性而申之，即前來《大經》說實教佛性之進也。若不許於無情上立佛性之名者，此乃前來帶權而說佛性之否也。意質野客必信無情有佛性矣。

故真如隨緣即佛性隨緣，“佛”之一字，即法佛也。故法佛與真如，體一名異。故《佛性論》第一云：“佛性者，即人、法二空所顯真如。”當知真如即佛性異名。《華嚴》又云：“眾生非眾生，二俱無真實，如是諸法性，實義俱非有。”言“眾生非眾生”，豈非情與無情，二俱隨緣，並皆不變，故俱非有。所以法界、實際一切皆然，故知法性之名不專無情中之真如也。以由世人共迷法相名異體一故也。

既示法性即是佛性，則了佛性不專有情也。不但法性即是佛性，而

隨緣之真如亦即佛性異名。為破彼計真如隨緣遍情、非情，有佛性、法性之異，今通會之，故云“真如隨緣即佛性隨緣，‘佛’之一字，即法佛也”。法即法身，以法身是理，會真如名，便符上立宗正因體遍之義故也。他宗但知法身遍，不知真如隨緣即是法身體遍，法身體遍即佛性體遍，故記主以法佛之性，會真如名，令成一轍也。

《佛性論》文，凡四卷，天親所造，言佛性即人、法二空所顯真如，故今引會名異體同。人、法二空，即能顯之觀智也。真如、佛性，所顯之理體也。故結會云“當知真如即佛性異名”也。

次引《華嚴》法性隨緣會真如，而顯體同。“眾生非眾生”，即情與無情，二俱隨緣，雖俱隨緣，當處不變。若了不變，則隨緣之相自泯，故曰“並皆不變，故俱非有”。“所以”下，通例前來所列法界等名，並與真如名異體同，悉有隨緣不變等義，皆不隔情與無情，是知法性之名不專於無情中之真如。此世人迷於法相體一名異，故割真如為兩派，使佛性、法性之碩乖矣。

然雖體同，不無小別。凡有性名者，多在凡在理，如云佛性、理性、真性、藏性、實性等。無性名者，多通凡聖、因果、事理，如云法界及實相等。如三昧、陀羅尼、波羅蜜等，則唯在於果。所以因名佛性等者，眾生實未成佛、得理、證真、開藏。以煩惱、生死是佛等性，示令修習，名佛等性，而諸教之中諸名互立。

上示諸經論中，凡明所詮法界等名，並是名異體同。然於同中，不無少別。以由諸名有性名、無性名，如佛性五名，多在凡在理。“多”

之為言，乃從偏強而說，多必對少，亦有通義。若法界等無性名者，多通於凡聖、因果、事理，蓋陀羅尼即果人所得總持祕要之法，波羅蜜即果人所至究竟涅槃彼岸也。如三昧等名，惟局在果，後別示因名佛性等，由眾生實未成佛、得理、證真、開藏。以其煩惱、生死是修惡故，從無始來全性而起，故今指此修惡，性是性惡，示令稱性修習，故名佛性、理性等。“諸教諸名互立”者，如前有性、無性、果德之名，在諸教中諸名互立，亦不一向也。

《涅槃經》中多云“佛性”者，佛是果人，言一切眾生皆有果人之性，故偏言之。世人迷故，而不從果，云眾生有，故失體遍。又云“遍”者，以由煩惱心性體遍，云佛性遍。故知不識佛性遍者，良由不知煩惱性遍。故唯心之言，豈唯真心？子尚不知煩惱心遍，安能了知生死色遍？色何以遍？色即心故。

然大總相法門之體本無高下，而《涅槃經》中偏於“性”字之上加一“佛”字者，由眾生背覺合塵，是以特唱此名，寄果立因，言一切眾生皆有果人之性，無二無別。欲其改迷向悟，從因至果，同佛受用，故偏言之。此果上依正融通，並由眾生理本具足，世人迷此，而不從果上依正融通之義，但云有情眾生有佛性，無情無佛性。若知果上依正融通，因心本具，豈分情、無情之別，而失體遍之旨耶？

“又云遍者”下，約經遍義，以斥其疑。所以遍者，良由眾生煩惱心性體遍，云佛性遍，故上云“眾生佛性猶如虛空”，由無始以來全性起修，名為煩惱之儔，即生時此種純變為修者也。是故今來指修即性，

一切眾生有此性故，此是如來種性元遍，名佛性遍也。故知不識佛性遍者，良由偏指清淨真如，不知煩惱性遍即佛性遍也。

所謂唯心者，正唯煩惱心也。非但不識佛性體遍，亦失惟心之義，故使用觀亦直觀真心。子尚不知煩惱心遍，安知生死色遍？由色即心故，依正一如，同居一念，所以眾生正因體遍也。四明得之，則曰：“若信諸色即心，則成無情有於佛性義也。”生死色者，即分段、變易之色，故云生死。若約十界，則屬九界之色，由無明未盡，故曰“生死”。故吾祖云：“寂五住，滅二死也。”

何者？依報共造，正報別造，豈信共遍，不信別遍耶？能造、所造既是唯心，心體不可局方所故。所以十方佛土皆有眾生理性心種，以性喻空，具如《涅槃》一十復次。故知不曉大小教門名體同異，此是學釋教者之大患也。故身子云：“我等同入法性，及亦得解脫等。”

至此徵起，以釋上文色遍融於即心之義。色何以遍？良由依之與正，並是隨緣變造之事。如山河國土，依報也；五陰色質，正報也。同業所感砂礫荊棘，共造也；異業所感巨細殊形，別造也。造雖共、別，既同出一源，二則俱二，一則俱一，此二相即心遍，故色亦遍。

“豈信共遍，不信別遍”者，非斥野客之辭，意謂有情別造之正報，無情共造之依報，並是全體隨緣變造而有。於隨緣中，造分能所、心色異耳。今明色遍，正論平等法體，色心不二，顯妙境遍。若信隨緣之色體性元遍，豈有不信隨緣之心體者耶？此述者之意。此依之與正雖隨緣遍造，分能所，既皆惟心，心體遍故，橫亘豎窮，詎可以方所局之

分有無耶？世人局遮那於陰質內，則有於方所矣。“所以十方佛土皆有眾生理性心種”者，此也。所謂“理性心種”者，本有三道，指修即性，即三佛性。由未曾發心加行，名理性也。“種”者，能生為義。煩惱之儔，是如來種，即本有三種。三理元遍，是今心體能生一切依正，故經云：“眾生佛性非內非外，猶如虛空，無有罣礙。”

“以性喻空，具如《涅槃》一十復次”者，歸元佛性，斥邪顯正，亦所以寄斥世人及野客者也。“故知”下，以名體同異而結責之。大小教門名同體異，名異體同。如法性、解脫等，大小名同，其體永異；如大教佛性、真如等，其名雖異，其體乃同。學釋教者苟不達此，是大患也，故引《法華》等，證“我等同入法性”，乃真諦法性，其名雖同，其義則異。解脫亦然。

子初不達余之義旨，故聞之驚駭，為子申已，理合釋然。故知世人局我遮那唯陰質內，而直云諸法是無情者，則有二種不如外道：外道尚云我大色小，我遍虛空；又外道猶計眾塵所成，亦不直云無情而已。又有二種不如小乘：小乘尚云猶業力造，造遍三界；又小乘猶知諸法無常，亦不直云無情而已。又有二種不如大乘：大乘尚知造心幻化，幻遍三界；又知諸法體性即真。若次第乘，故非所擬。子聞是已，亦合薄知教法權實、佛性進否。

子初聞無情有性，惑耳驚心者，以不達余所立之義旨故也。今既為子，始自《大經》進否權實，終於名體同異，委曲而詳申之已，合渙然冰釋。

世人局遮那佛性於有情陰質內，直云諸法是無情者，不但迷於大教體遍之旨，如邪外偏小，亦皆不及矣。如外道二種：一計神我之我，我大色小者，及我遍虛空，一切無非我者；又有計我身微塵所成者。雖所計不同，皆於無情等色有我遍之義，不直云無情而已。又如小乘二種：一者詮業力構造三界，業由於心，義當心造，即實有，俗也；又知法性無常，即真諦也。此以小乘二諦言之，亦不直云無情也。如大乘，即通教二種：一者詮能造心如幻如化，幻遍三界，何所不該？即幻有，俗也；又知諸法體性當體即空，真諦也。此以大乘二諦而言，豈直云無情耶？

若次第乘之別教，詮一真遍造諸法，心生理遍，故非所擬。又聞是已者，擬上多番往復開導，亦合薄知教法權實、佛性進否之義。此再擊之，欲其開解耳。

客曰：仁善分別，實壞重疑。信一切法皆正因性，而云正中三因種遍、修遍、果遍。又云一塵一心即一切生佛之心性，情猶未決。余曰：良由自昔不善遍攬因果、自他、依正，觀於己心心、佛、眾生，亦由不閑諸教大旨，不曉佛說果德之意，不達佛現互融之由。余欲開導子之情懷，更以四十六問而問於子，子若能曉余之一問，則眾滯自消，法界融通，釋然大觀，洞見法界生佛依正，一念具足，一塵不虧。

自野客以《大經》無情非性執難以來，述者為判《涅槃》權實之文、佛性進否之義，兼示唯心唯色之旨，示煩惱性遍、修遍等義，節節復疏，至此方解瓦石無性是權，虛空體遍是實，故曰“仁善分別，實壞

重疑”，偏權疑碎，理實然也。

雖解此意，解而未解，如上文有“種遍、修遍、果遍、一塵一心即一切生佛之心性”等，若不具以一家不思議境圓具之旨而廣示之，終未能盡圓解之妙，故又以“情猶未決”為辭，而生起下文也。只一“具”字，彌顯今宗抗折百家，超過諸說。述者於觀心中明“凡聖一如，色香泯淨”，乃至“不逾下凡之一念”者，由“具”故也。無情遍者，此也。

昔計佛性唯局有情，今蒙開示，知正因性遍情與無情，故云“信一切法皆正因性”。猶疑緣、了性遍、修遍、果遍，此指前文“若頓教實說，本有三種，三理元遍，達性成修，修三亦遍”。雖不云果，既曰修遍，則必定果，果在其中矣，所以前云“十方佛土皆有眾生理性心種”也。

言“三因種”者，即性三也。“修遍”者，則修二亦各具三也。“果遍”者，即一佛成道，法界無非此佛之依正也，故云“三千果成，咸稱常樂。”

前云正因遍，雖已粗曉，但云三因俱遍等，疑猶未決。“余曰”下，謂以由不達教觀圓具之旨，故今以觀言之，由自昔不善遍攬因果、自他、依正，觀於己心心、佛、眾生三無差別之旨，是故昧於種遍等義。此由不善觀心具之失也。

文云“因果、自他、依正”三雙，通而言之，即一念三千之旨；別而言之，不善遍攬因果觀於己心，所以不解種遍、修遍、果遍；不善遍

攬自他、依正，所以不解一塵一心即一切生佛之心性也。以教言之，一代顯頓諸教大旨，示眾生本有性種，合依解立行，全性成修。既不閑此，所以不解種遍、修遍。說佛果德，意在因心本具，既不曉此，所以不解果遍。佛現融通，全由理本，故云“佛說果上依正融通，並由眾生理本”。既不達此，所以不解一塵一心即生佛心性。

雖有此四，不出教觀二義：教則為下四十問張本，觀則為下觀心六問張本。是以更設四十六問而徵之，於一一問，無不顯三千圓具之旨，以見無情有佛性義。於諸問中，若解一問，無滯不銷，則了諸法皆是法界。法界圓融故，不見有一法之隔；法界虛通故，不見有一法之礙。豈非大覺？是以洞見法界生佛依正，一色一心無非法界，所以前云“一念具足，一塵不虧”。一念具足，即唯心三千也；一塵不虧，即唯色三千也。色法不二，依正體一，文雖不明言三千，三千之旨在其中矣。

此四十六問不無生起次第：佛性是所立之宗，故先徵之；無情是所破之執，故居其次；已上情性既皆唯心，故次示心法；心法屬自，生佛屬他，故次心問生；心生在因，佛法在果，故次生問佛；佛是正報，佛既屬悟，依正兼明，故次問土；成道之別，心、佛、眾生不出變造，十界諸法並屬所隨之緣，而能隨者，全是真如，故次之真如之問。

上之七義，皆屬法說，利根雖解，鈍根未明，故更以譬問。前四十問，乃約教開解為問，對前不了教旨之失；後之六問，約依解立行為問，對前不觀心具之失。若約總、別言之，前四十五問是別，後之一問是總。如下文云“豈非曉最後問三無差別”文。

問：佛性之名，從因從果？從因非佛，果不名性。問：佛性之名，常無常耶？無常非性，常不應變。問：佛性之名，共耶別耶？別不名性，共不可分。問：佛性之名，大小教耶？小無性名，大無無情。問：佛性之名，有權實耶？對體辯異，其相何耶？

初問因果。當知佛唯在果，性多在因。因具果性，故名佛性。果上依正融通，並由眾生因中本具，因果不二，佛性寧偏？何執情與無情、有性無性？故《大經》云：“是果非因，名為涅槃；是因非果，名為佛性。”一切眾生即大涅槃，是約因從果；佛性名因，是約果從因。

二、問常、無常。佛性不變，應是他宗，執在無情，偏名法性者，卻見佛性是無常耶？

三、問共、別。佛性平等，一切眾生同共有之，遍一切處，非內非外。大小內外，其理一如，何得分情、無情，有性、無性耶？

四、問大、小。小教乃存無情之說，無佛性之名；大教唯有佛性之談，無無情之說。今佛性既屬大教所詮，豈復存無情無佛性之稱耶？

五、問權、實者。此問因《涅槃經》中云“瓦石非性”，故以權、實為徵。《涅槃》瓦石非性之文，則有帶權說實，故有緣、了難正之文，實則正因體遍，權則緣、了不遍。若一向實，如三點、二鳥等；若一向權，如恒河中七種眾生等。如是則權、實各有所歸。

問：無情之名，大小教耶？大教大部，有權實耶？問：無情無者，無情為色，為非色耶？為二俱耶？問：無情色等，佛見爾耶？為生見耶？為

共見耶？問：無情敗壞，故無性者，陰亦敗壞，性亦然耶？問：無情是色，法界處色，為亦無耶？為復有耶？

問大小教部者。前約佛性問大小，今約無情分大小，乃就經部中用權實分大小耳。無情之名，局在小宗，亦遍大部。由大部中有於權實，權有無情之名，實教不分情、無情異。

二、問非色即心。此以今家色心一體而詰之。子執無情無性，若云無情是色，無佛性；若云無情即心，與俱遍色心。色心相即，豈非佛性耶？

三、問無情色等。即等於色、非色異，為佛見耶？佛眼佛智，真空冥寂，不應有二。為生見耶？生既迷妄，所見故二。子為順迷，為順悟耶？若生佛共見者，佛見既其不二，生見豈定異耶？

四、問若以生滅色法有敗壞故，無佛性者。有情陰質亦有敗壞，身內亦應爾耶？

五、問以無情是色者。約根塵相對，十八界中色聲等，雖屬外五塵，於法界法塵中少分轉入意地，緣慮之色為當有耶？無耶？若有佛性，內色既有，草木之色何無耶？若云此色無者，且此無色一分屬心，心若無者，卻見有情亦無耶？

問：唯心之言，子曾聞耶？唯只是心，異不名唯。問：唯心之言，凡聖心耶？若聖若凡，二俱有過。問：唯心名心，造無心耶？唯造心耶？二俱有過。問：唯心唯心，亦唯色耶？若不唯色，色非心耶？問：唯心所

造，唯依與正，依正能所，同耶異耶？

初、問一切唯心。文出《華嚴》。豈不聞乎？既曰唯心，則心外無法，只一心而已，謂情、無情，苟曰有異，“唯”義不成。

二、問唯心只是法界依正一體，聖凡一致。若執凡心，聖在凡外；若執聖心，凡與聖隔，故曰“若聖若凡，二俱有過”。只緣他執眾生唯有清淨真如，正是棄凡唯聖，即唯聖心之過。若如今家了一念三千之旨，則無是過也。

三、問造有能所。心為能造，色為所造。“唯”者，無外之稱。既曰唯心，即能造、所造全色是心，心外無色，色心不二。今唯心之言，唯造於色（無心是色），為只造心（造心是心）？若執一邊，則色心隔異，非唯心也。

四、問既名唯心，為復只是唯心？為亦唯色？色非心者，大教唯心，心色不二，色即是心，心即是色，一體不二，何得心外有色耶？

五、問唯心所造，不出依正。正是能依，依是所依，若云同者，豈可佛性一無一有？若云異者，能造既唯一心，所造豈應有異？

問：眾生量異，性隨異耶？不爾非內，爾不名性。問：眾生惑心，性遍不遍、神我句四，為同異耶？問：眾生有性，唯應身性，亦法性耶？亦報性耶？問：眾生本迷迷佛悟耶？佛既悟已，悟生迷耶？問：眾生一身，幾佛性耶？一佛身中，幾生性耶？

初、問眾生量異。謂眾生形量巨細、長短異狀，若佛性隨異，異不

名性，若佛性不隨量異者，卻不局眾生身內，故曰“不爾非內”。“爾不名性”者，若謂佛性隨眾生量者，佛性是一，豈有變遷量異不同？

二、問眾生惑心等者。謂無明惑心之性，為遍、不遍？惑性若遍，佛性安得不遍無情？若云不遍，與外道四句為同為異？若謂是同，外道自云：“我大色小，我遍虛空。”今云不遍，那得與同？若云異者，尚不及外，況圓頓教耶？

三、問眾生有性。佛性有三，今問：他云眾生有性，必竟有何性耶？若云法身性者，法身體遍，法身遍在一切處，何隔無情？若云有報、應性，三身相即，無暫離時。如妙樂云：“法身遍處，二身常在。”故云性具三，不可遍一義。解云：此難眾生有情性邊，故自應身遍乎法、報也。

四、問眾生本迷者。生佛迷悟：眾生無始背覺合塵，濁成本有，迷成不覺；諸佛究竟背塵合覺，返本還源，迷名永失。是則生惟迷佛之悟，佛乃悟生之迷。迷悟雖殊，事理體一。佛既依正融通，生豈情、無情異？

五、問眾生佛身者。三千妙性，圓融遍入，生佛互具，悟之成佛，迷之成生，一一生佛即具一切生佛之性，豈可計於一生幾佛，一佛幾生耶？

問：佛國土身，為始本耶？始本同耶？為復異耶？問：佛土佛身，為一異耶？一無能所，異則同凡。問：佛土界分，生亦居耶？為各所居，佛無土耶？問：佛土所攝，為遠近耶？何土與生，一異共別？問：佛佛土

體，為同異耶？娑婆之處，為共別耶？

初、問國土者，乃他宗所弘《華嚴》之經現十身舍那之一也。由其執國土無情無性，故難云：此國土身為在果上始有，為因中本有？若果上始有者，乃本無今有，是無常法。若云眾生身中本具國土身，即見有情有國土之色，何云國土無性乎？始本同者，因果不二。因果既其不二，果既依正融通，因亦不當分情、無情之別。若言異者，非圓頓所詮。

二、問佛依正者。如來所依之土、能依之身，為一為異？一則無能依所正之別，異則同於凡夫身土差別。子為學佛，為學凡耶？

三、問佛土界分等者。其意有三：“佛土界分，生亦居耶”者，此問為是佛土許生同居耶？“為各所居”者，此問生佛還各有土而自居耶？“佛無土”者，此問生所居土為佛與居，佛身無土耶？問雖有三，正顯生佛共居。佛既依正相即，生豈不然？以佛驗生，無情性顯。

四、問佛既三身，土必攝四。言“遠近”者，若分別為言，方便在同居外，乃至寂光在實報外，故名為遠。若即事而真，即此娑婆或見方便，或見實報，豈離伽耶，別求常寂？非寂光外別有娑婆。故知橫豎只在一處，故名為近。一既攝四，何土與生，一異共別？一異約土，共別約人。土既非一非異，人誰共居別居？以佛互融，顯生不二也，豈可若共若別？理固不可若一若異，佛性寧分？

五、問佛佛土體者。前以生佛對論同異，今以佛自問。所謂若兼體同，一切皆四，則同實未嘗同；又知橫豎只在一處，則異實未嘗異。如

是則法界終日常同，終日常異，何同何異？究竟而言，求其身土了不可得，何情、無情之有耶？此通約四土論同異也。第二、別約釋迦同居與諸土論同異。為別是釋迦之土，為復即同諸佛之土？然土體既一，一必成同，同則無異，何得分情、無情耶？

問：佛成道時，土亦成耶？成廣狹耶？不成有過。問：佛成見性，與生見處，為同異耶？離二不可。問：佛成土成，與彼彼成，彼彼不成，為一異耶？問：佛成三身，與彼彼果，及彼彼生，為一異耶？問：佛成身土，成何眼智？見自他境，初後如何？

初、問佛成土成。凡佛成道，三惑究盡，四德圓明，法界之體，究竟極證，得法界之大用，依隨正轉，山河國土靡不成矣。所謂一成一切成，法界無非此佛之依正，尚可成否廣狹之問耶？若計不成，過莫大矣。

二、問佛成見性者。佛成道時，佛眼所見，皆毗盧體；眾生肉眼所見，自成差別。今是佛成道所見，有何情無、情異？然依正、色心之境雖同，而能見自有迷悟之異，同異二義，不可離也。

三、問佛成土成，即依正也。彼彼十方諸佛果成，即理事一也；彼彼不成，即是眾生有異。圓宗所詮三無差別，豈應異耶？

四、問生佛三身者。前第三問通就身土，今別就三身為問。佛成三身，遍其依正，與彼十方果成三身事理一也，與彼彼眾生理一事異也。既理是一，豈分情、無情異？

五、問身土既成，畢竟成何眼智？身既遮那，土既寂光，非四眼二智森羅，即佛眼種智真空冥寂，豈復境有自他、初後之殊？既自他、初後不二，豈分情無情耶？

問：真如所造，互相攝耶？不相攝耶？二俱如何？問：真如之體，通於修性，修性身土，等不等耶？問：真如隨緣，變為無情，為永無耶？何當有耶？問：真如隨緣，隨已與真，為同異耶？為永隨耶？問：真如本有，為本無耶？與惑共住，同異如何？

初、問真如所造相攝、不相攝者。真如隨緣造於萬法，若互相攝，則依正不二；若不相攝，能隨既一，所隨豈異？“二俱如何”者，豈攝、不攝義兩立耶？

二、問真如通修性者。此問正同《妙樂》：“修德四德為能依，性德四德為所依，能所並有能依之身，依於所依之土，二義齊等，方是毗盧遮那身土之相。”今所問意既是毗盧遮那身土之相，何云無情依報無性矣？

三、問情、無情並是真如全體，不變而變。變為有情而有性，變為無情則無性者，為永無耳。既從性變，那得永無？若也永無，那得將來佛果當成，依正融攝？果既融攝，因驗不無。

四、問真如隨緣同異者。蓋問能隨之真如，為所隨之真如，為同為異？故云“隨已與真，為同異耶”。為復永隨，不與真如同耶？謂異，則非圓頓大教所詮；謂同，則不當分情、無情之別。

五、問以真如有無為問。當知真如佛性本自有之，非適今也，故曰本有。若謂本無，則因不稱果。若也共住，為同為異？真妄同源，惑性體即，惟同非異，誰情、無情？未發心前，無真不俗，唯異非同，固非所論耳。

問：波水同異，前後得失，真妄同異，法譬如何？問：病眼見華，華處空處，同異存沒，法譬如何？問：鏡像明體，本始同異，前後存沒，法譬如何？問：帝網之譬，唯譬果耶？亦譬因耶？果無因耶？問：如意珠身，身有土耶？唯在果耶？通因如何？

初、問波水之喻。“在濕，詎間於混澄”，水同也；“為波，自分於清濁”，波異也。前後得失者，若論波濕同時，未始前後。一往言之，全水為波，為前；全波為水，為後。水本無波，得也；波無水名，失也。合法言之，從真起妄，名前；返妄歸真，名後。若從悟理，名得；若從迷事，名失。問意在於真本無妄，豈隔無情？

二、問空本無華。由眼病故，華存空泯；眼病若除，空存華沒。於空同處，見華成異，由眼病故；即華異處，見空元同，由眼病除故。是則空同、空異，若並存沒。合法言之，病喻妄情，空喻佛性，華喻依正。真如境上，依正元融，由無明妄情，於融成隔，但見差別，不見無差，如華存空沒。妄情若除，隔即融泯，故所見處，差即無差，如空存華沒，唯一佛性而已，何間無情？

三、問鏡像明體者。謂鏡像之體、鏡明之體本始同異者，鏡明性，十界本也；像生修，十界始也。明體則同，像分妍醜。“前後存沒”

者，本前始後，明存則像沒，明沒則像存。以法言之，若論佛性，不存依正，依正佛性寧存？

四、問帝網之珠。帝網喻依正互融，舉一全收，彼彼無礙。若唯譬果，成果異因；若亦譬因，因必攝果。故依正融通，豈唯果上身土耶？

五、問如意珠身者。此珠狀如芥粟，七寶琳琅，非內畜，非外入，稱意豐儉，降雨穰穰。今以之喻隨所應度，現十界身，譬如意珠王，隨意雨寶，說法利生，故名如意珠身。身必有土，故云“身有土耶”。若謂如意珠身唯在果者，卻見此果無因；若通因者，請示其旨，故曰“通因如何”。若知果既身土不二，因何依正差別？

問：行者觀心，心即境耶？能所得名，同異如何？問：行者觀心，一耶多耶？一多心境，同異如何？問：行者觀心，為唯觀心，亦觀身耶？亦觀土耶？問：行者觀心，在惑業苦，內耶外耶？同耶異耶？問：行者觀心，心內佛性，為本淨耶？為始淨耶？問：行者觀心，心、佛、眾生、因果、身土、法相融攝，一切同耶？

良由世人不閑諸教大旨，故前以四十問為其開解；亦由世人不善遍攬因果、自他、依正觀於己心，今更以六問問於觀心。意謂既能妙解，須立妙行，解行相資，涼池可到矣。當用觀時，以此心為所觀，復即此心為能觀，能所俱心，境智互照，俱三千故，各攝一切。境之與觀，不分而分，得名有異，二而非二，其體復同。故《義例》云：“以心為境，心亦能照。”若能所不二，境觀一如，豈分情、無情之異耶？

二、問心境一多者。行者唯於萬境觀一心，豈非一心遍於萬境？故

不以一多求之。蓋由行者即於當念觀具三千，故一念即三千，三千即一念，妙不決定。不可以一求之，故不同也；不可以多求之，故不異也。

三、問行者觀心，了自他、依正之法無非心具。若只觀心，不觀身土，則成差別，不得名為不思議境觀。《不二門》云：“依正既居一心，一心豈分能所？雖無能所，依正宛然。”豈分情、無情耶？

四、問苦、惑、業三。圓人了達三道即是三德，不可於三道外別求三德。若離三道別求清淨真如，如何名為圓具一體不二？

五、問心內佛性為本淨、始淨者。由眾生本理清淨，依正一如，是故始覺果成，身土融通自在。

六、問此以心、佛、眾生、因果、身土融攝為問者。若了心、佛、眾生同一三千，三無差別，則因之與果，身之與土，一切法相互相融攝，未始有一法之不同。苟能如是解而觀之，則凡聖一如，色香泯淨，阿鼻依正全處極聖之自心，毗盧身土不逾下凡之一念。如此則豈計無情無佛性耶？是知此一問總前諸問。若了無差之旨，則一問中可消眾滯，一答之中則為遍答眾問。故下文云：“豈非曉最後問三無差別，即知我心、彼彼眾生，一一剎那無不與彼遮那果德身心、依正，自他互融互入齊等。”

如是設問，不可窮盡，為斷子疑，且至爾許。客曰：何以不多不少，唯四十六？余曰：攻惑、攻疑、攻行、攻理，通教、通義、通自、通他，一問亦足，為對鈍根，故四十六；及對六即，分證離為四十一位，兼前及後，故四十六。應知一問亦皆能攻餘四十五，餘一一位仍須皆具四十

六問，乃至無量亦復如是。

“不可窮盡”者，以略例廣，謂若也搜括一家教觀深旨，設於問端，不可窮盡，客擬止爾，故“且至爾許”。客所擬者，以教言之，由其不閑教旨因果互融，遂不了無情佛性三法無差，真如變造，如全水為波等，故有前四十問。以觀言之，由其不善遍攬因果、自他、依正，觀於己心心、佛、眾生，但觀清淨真如，故有後之六問耳。

設復客問，以不多不少為辭，生下答文。若利根者，則若惑、疑、行、理，一問亦足，眾滯自消，何待四十六問？所謂“攻”者，即攻破也；“通”者，即通達也。他所惑者，由惑果事，而迷因理，不了因心本具，至果方融，此惑當攻。既疑無情無性，此疑當攻。不但其解如此，及其立行用觀，亦直觀於清淨真如，此行當攻。其將真如變造依正分為兩派，此理當攻。若攻此四，則通權實之教，通佛性進否之義。若能妙解一念三千，依之立行，無復直觀清淨真如，則自行無壅而通矣。自行既立，無復踵於真如兩派之說，而障後學佛之知見，故曰“通他”，此對利者而言。次對鈍根，故四十六；及對六即也。

“為對鈍根”等者，當知利根之人，於一問中即能祛滯，釋然大觀，解行俱通；若鈍根者，以四十六問備該圓頓因果，及以經論所明身、土、觀、境互融之義，方能解了依、正一如，始、終理一。“及對六即”者，謂非但唯對鈍根而已，仍兼乎六即之位故也。理同故即，事異故六，如《指要》。“分證離為四十一位”者，初住至等覺，兼前理即、名字、觀行、相似及後究竟，共為四十六也。

以問對位，其數雖同，非謂直以一問對一位。在問，則無不遍攻，在位，則無不具攝，亦理然也。又復應知諸問自佛性至觀心，就其所攻義異，故曰“一能攻餘”。“攻”者，斷其疑也。若論能攻之問，只是一念三千，教則解此三千，行則觀此三千，豈復更自相攻耶？乃至無量亦復如是，此結上“不可窮盡”之意。

金剛錍釋文卷中

金剛錍釋文卷下

客曰：仁所立義，灼然異僕於昔所聞。僕初聞之，乃謂一草、一木、一礫、一塵，各一佛性，各一因果，具足緣、了。若其然者，僕實不忍。何者？草木有生有滅，塵礫隨劫有無，豈唯不能修因得果，亦乃佛性有滅有生。世皆謂此以為無情，故曰無情不應有性。僕乃誤以世所傳習，難仁至理，失之甚矣！過莫大矣！

自從文初立義，乃至四十六問所立之義，善符經宗，灼然異僕於昔所聞無情無佛性也。僕初聞者，即初前來不覺寤云：“無情有性。”如此則今所聞與昔所聞碩異，所以驚駭。

初聞之時，將謂一草、一木、一礫、一塵各各自有一佛性，修自修他，從因至果，各各具足緣、了二因佛性。若其然者，僕忝尋釋教，薄究根源，實不忍聞斯義。何者？且如草木春生夏長，秋凋冬落，生滅不止，塵礫隨其成、住、壞、空、有、無。若謂無情有性者，非但不能修因得果，亦見佛性有生滅耶？世人皆謂此之草木等為無情，故曰無情不應有性。今聞仁所立義，乃約惟心體具，三無差別，而明無情有佛性。故今悔云：“僕乃誤以世所傳習，難仁至理，失之甚矣！過莫大矣！”

余曰：子何因猶存無情之名？客曰：乃僕重述初迷之見。今亦粗知仁所立理，只是一一有情心遍性遍，心具性具，猶如虛空，彼彼無礙，彼彼各遍，身土、因果無所增減，故《法華》云：“世間相常住。”世間之言，凡聖、因果、依正攝盡。

此文由野客所聞，乃至無情不應有性，是故荊谿重責。前來既信一

切法皆正因性，開導情懷已竟，何故猶存無情之名耶？故下野客便云：“乃僕重說昔日所迷之見。”非謂今日已蒙開導，解佛性矣，復更猶存無情之名也。

“重述初迷”，指前云“僕初聞之”文。昔日曾有此迷，今日重述，此乃荊谿覈定野客今日之見，不可混濫。今則不然，亦粗知仁所立理矣，不出具遍之旨，即前文“今立眾生正因體遍，經文亦以虛空譬之”，及“故達惟心，了體具者，焉有異同”、“三無差別”、“果性身土霑於瓦石”等義也。今先點其大意，然後消釋。

問：今文正是領解無情有佛性，何故卻云“只是一一有情心遍性遍”乃至“攝盡”？如此則正同孤山《顯性》云：“此文既一一有情心遍，云何輒云身土自具三千耶？”

文若爾，則正合孤山觀心具三千，獨頭之色不具三千耶？

答：若能洞見生、佛、依、正一念具足，一塵不虧，直下現成，本來同體，只緣眾生惑於知見，妄自分別，所以色心派分依正，角立分情無情，此乃眾生情想，誠非佛性有殊。祖師正要就迷點示眾生，所以多約有情之心示佛性遍，故多云“色即於心”。又欲從於近要成內觀義，故且約惟心而說。孤山不達此義，但見祖師一文一義約心論遍，便謂色不具三千耶？故《十義書》云：“上人堅據《金錕》心具三千談佛性者，蓋由彼文正顯佛性遍義。以佛約有情說故，多明色即於心。故知，若信諸色即心，則成無情有於佛性義也。亦為成於內觀義故，故且約惟心而論。以諸教文正被下界眾生故，多明唯識也。非謂彼一向攝歸一

邊。如‘生佛依正，一塵不虧’之文，如何作色不具三千而釋，如何作一向攝外歸內釋耶？”

文“只是一一有情心遍性遍”者，隨緣名心，不變名性。今點隨緣之心，當處不變，即名為性。云心性俱遍者，即示體量義；心具性具者，即體德義，亦即上體具唯心之旨。此之具、遍，既同法界，故如虛空無礙各遍，與彼彼生佛三無差別，如是則方知生之與佛同一三千，圓融遍入。以由性體如空，互融無礙，是故彼彼圓融遍入。

“身土”者，依正也。“因果”者，心生在因，佛在於果，三法齊等，故無所增減。是則以我之心，例彼生佛因果、身土，一一遍融，無不齊等，是故佛性豈不遍於無情者哉？故引“世間相常”為證。

余曰：觀子所見，似知大旨，何不試答向之一問？客曰：仁向自云“若思一問，眾滯自消”，僕若答者，則以一答遍答眾問，何一問之有耶？

余曰：請述其旨。客曰：僕還攬向諸問意，若消眾滯，即名為答，何假曲申一一問耶？何者？眾問豈不由僕不受無情有性之說？僕今受之，此即是答。

良由野客粗知仁所立理，領解心性遍具猶如虛空，引《法華》世間相常，依正攝盡。此之所見，似如薄知教部權實、佛性進否，經中大旨也。云“向之一問”者，既能似知大旨，何不試答向來所問四十六中之一問耶？如上文云：“若能曉余之一問，則眾滯自消，法界圓融，釋然大觀也。”仁者向來既云“曉一問，則眾滯自消”，今以一答，使諸問皆釋，何一問之有耶？

荊谿因其謂一答遍答眾問，故請述其旨。客曰：遍覽向來諸問中，一一為顯三因俱遍，三法無差，教部權實，碎偏權難，顯圓實理。如是眾滯既消，既達無情有性之旨，即名為答，何假曲申一一問耶？故即徵起正答，云：何者？眾問豈不由僕不能受無情有性之說？今來信受此義，即此一答，遍答眾問也。

余曰：大略雖爾，未曉子情。客曰：仁所立義，關諸大教，難可具陳。僕略論之，冀垂聽覽！豈非曉最後問三無差別，即知我心、彼彼眾生，一一剎那無不與彼遮那果德身心、依正，自他互融互入齊等。我及眾生皆有此性，故名佛性。其性遍造、遍變、遍攝。世人不了大教之體，唯云無情，不云有性，是故須云無情有性。了性遍已，則識佛果具自他之因性，我心具諸佛之果德。果上以佛眼、佛智觀之，則唯佛無生；因中若實慧、實眼冥符，亦全生是佛，無別果佛，故生外無佛。眾生以我執取之，即無佛唯生。初心能信教仰理，亦無生唯佛。亡之，則無生無佛；照之，則因果昭然。應知眾生但理，諸佛得事，眾生但事，諸佛證理。是則眾生唯有迷中之事理，諸佛具有悟中之事理。迷悟雖殊，事理體一。故一佛成道，法界無非此佛之依正。一佛既爾，諸佛咸然。眾生自於佛依正中而生殊見，苦樂昇沈，一一皆計為己身土，淨穢宛然，成壞斯在。仁所問意，豈不略爾？余曰：善哉！善哉！快領斯旨，實可總知諸問綱格，此即已答百千萬問，何獨四十六耶？

述者以其領解信受之辭，其略雖爾，終未曉子舊執之情，必能釋然大觀，洞見法界。客亦不復自抑，故進之曰“仁所立義，關諸大教”等。“立義”，即前諸問之義。“僕略論之”，即曉最後問。“三無差

別”去，即答也。由曉三無差別等義，因問開解，是故備領前教觀之義。

自“即知我心”去，止“其性遍攝”，是領上攬因果、自他，觀於己心心、佛、眾生義也。自“世人不了大教之旨”，止“須云無情有性”，是領上大教之旨義也。自“了性遍已”，止“因果昭然”，是領佛說果德義也。自“應知眾生但理”，止“諸佛咸然”，是領佛現互融義也。與眾生不同，大分如此，當次第釋之。

初義者，“遮那果德身心、依正”者，即三千果成，咸稱常樂。所以若色若心，若依若正，咸彰四德，三無差別，心生本同，故得自他互融互入齊等。“自他”者，既約互融而論，則當三法互論自他，或心為自，生、佛為他；或佛為自，心、生為他。“互融”者，即上“彼彼各遍”也，即《指要》所謂圓融遍入是也。“齊等”者，即上“身土，因果無有增減”也。由齊等故，故無增減，一切眾生皆有果人之性，故曰“我及眾生皆有此性，故名佛性”。“其性遍造”，造即是具，即具一切色心、依正也。“遍變”者，變謂轉變，即變造一切色心、依正也。“遍攝”者，既全具為變，全變即具，舉一全收，未始有一法而不攝，此即遍攬自他、依正，觀於己心心、佛、眾生之義也。

次義，領上諸教大旨者，諸教大旨之所詮示，唯心體具，本有佛性而已。世人迷故，而不從果，云眾生有，致失體遍，情、無情隔。唯云無情，不云有性，是故仁今所立須於性中點示體遍，云無情有性，此諸教大旨也。

三義，佛說果德，義彰因心性具，欲令眾生全性起修而已。既能解了性體元遍，三無差別，則識佛果具自他之因性，即果具於因也；我心具諸佛之果德，即因具於果也。因之與果，同一三千，三千理滿，而成於果。以究竟圓明眼智而觀之，則真空冥寂，更無彼此迭相見，唯一真如智獨存。所以唯佛無生，亦可通於分證位。

“因中若實慧、實眼冥符”者，此句該觀行、相似兩位。慧之與眼，莫不稱實而照，稱實而見。如初入品，便能見於融妙三千，但望後位，明昧異耳。而言“冥符”者，以障中無明未破，未能顯見，但冥與之合，亦全生是佛，所見諸法皆三千故，有何果佛在眾生外耶？

“眾生”下二句，明理即也。眾生因心無不理具，然長劫用理，長劫不知，唯隨妄我，於三界中執取生著，故無佛唯生。“初心”下，名字即。名字初心以稟教故，起圓常正信，理雖未見，而生仰慕，洞開圓解，以理融事，能了諸法無非法界，亦無生唯佛，名字位長。未入品前，皆是名字，能入品者，皆亡照之功。今茲亡照且在名字，即照而亡，緣起俱泯，絕生佛之假名；即亡而照，諸法宛然，因果昭然。

四義，生、佛、迷、悟，所見不同。“眾生但理，諸佛得事”等者，如《妙玄》云：“眾生得事，聖人得理；又聖人得事，凡夫有理。”《釋籤》解曰：“眾生得即理之事，聖人得即事之理，聖人知即眾生不知，聖人得於因果化他感應等事，眾生但得非因非果迷中之理。”眾生非但未悟，亦不知迷，故曰“唯有迷中之事理”；諸佛非但已悟，亦復顯迷，故云“具有悟中之事理”。迷悟雖殊，不出百界千

如。一心一塵，無不當處即具三千。是以事理始終體一，故一佛成道，證法界體，得法界用，依隨正轉，一成一切成，法界無非此佛之依正。一佛既爾，彼彼果成亦復如是，故曰“諸佛咸然”。

若眾生所見者，由其從本以來背三德性，惟迷惟逆，流轉三道，於平等法中起自他妄想，見相差殊，故於苦樂升沈之處，各各皆計為己身土。諸佛常融，眾生自隔，所以“淨穢宛然，成壞斯在”。

“仁所問”下二句，結答。“余曰”下，印述。

客曰：幾不遇仁，此生空喪。必依此見，獲勝果耶？余曰：必欲修習，教法未周，若不善余一家宗途，未可委究行門始末，安能遍括教行、事理、惑智、因果、依正心法，用為凡夫初心觀首？然子所領，似虛其情。計子觀道，猶為罔象。客曰：觀道者何？仁師誰耶？法依何耶？余曰：子豈不聞天台大師靈山親承，大蘇妙悟，是余師也。《摩訶止觀》，所承法也。以二十五法為前方便，十法成乘觀於十境，十境互發，觀時進否，此觀道之大略也。諸問且令識十乘初妙境而已，餘乘諸境不暇論之。客曰：善哉！僕當慕之，以為永劫之仗託也。

“幾”者，近也，謂近不遇二，則此生空自喪身，亦可幾乎而失，何所益哉？今聞圓具之談、無差之旨，雖免此失，還必依此旨修證，可以剋獲勝妙之果報耶？

“余曰”至“教法未周”者，此即且示十乘初不思議境而已，委悉如《摩訶止觀》，故下文云：“且令識十乘初妙境而已，餘乘諸境不暇論之。”故曰“教法未周”。若欲委究行門始末，須善一家宗途，且所

傳《摩訶止觀》，以《法華》為宗骨，以《智論》為指南，以《大經》為扶疏，以《大品》為觀法，引諸經以增信，引諸論以助成。觀心為經，諸法為緯，織成部帙，不與他同，所以必須五章以生妙解。次於修行俱須二十五法以為方便，十乘十境以為正修。若不了此行門始末，何自而知？“始末”者，即《輔行》云：“始終只是觀於三德，入於三德，乃至指歸、自他也。”不過五略乃至二十五法方便、十乘、十境，從因至果之後，自他同歸祕藏，一期為始終也。

“教行”至“心法”，文有六雙，即《止觀》攝法之意。如云攝一切理、惑、智、行、位、教六也。“教行”，即六中之二。“事理”，即事、理兩種。三千既攝一切理，餘五是事。“惑”，即三惑。“智”，即三觀。“位”通因果，即因果一雙。“依正”，即因果，通有十界依正。“心法”，即能造心、所造法。若不稟承《摩訶止觀》十章始末開解立行，曷能周遍搜括如上等法，入一念法，觀具三千，以為初心修觀之端首矣？觀子所領受上三無差別之旨，似如情懷虛豁，但是解知。今度子於今家觀道，尚為罔象。“罔象”者，未實之貌也。

“客曰”下，因上云計子觀道未明，遂有三問：一、問觀道；二、問師承；三、問所承。答中先答師承，昔日靈山妙會，親承《法華》，今生稟承南嶽，大蘇妙悟等，且如《別傳》。且荊谿答師承，自左溪推至智者，乃五世孫，今云天台大師，乃高祖之師也，左溪乃父師也。以《摩訶止觀》答所承法也。“摩訶”，揀非《漸次》、《不定》及《小止觀》等。

“二十五法”下，答所觀道。“二十五法為前方便”者，對十乘是近方便。“十法成乘”者，如“不思議境”乃至“十、離法愛”，此之十法，和合成大乘，名能觀觀，十境為所觀境，然一一境具有十乘。“十境互發”者，如觀陰境而發煩惱等，具如《止觀》明次不次等。當其境發之時，宜善分別，須知進否，無使差互。此言其大略也。且是十乘初不思議境而已，故曰“諸問”等。由諸問所明不出無情佛性即三千之大旨，望於初乘觀法，尚未委悉，自餘乘諸境未暇委論。野客受上觀道之旨，深生慕仰，以為永劫之依憑也。

客曰：屢聞講說大乘諸師猶以無情佛性為一別見，何耶？余曰：此有由也。斯等曾睹小乘無情之名，又見大乘佛性之語，亡其所弘融通之談，而棄《涅槃》虛空之喻，不達修性三因離合，不思生佛無差之旨，謬數傳習無情之言，反難己宗唯心之教，專引《涅槃》瓦石之說，不測時部出沒之意。如福德子，而無壽命；弱喪徒歸，猶迷本族；如受貴位，不識祖宗；亦如死人，而著瓔珞，用是福為？用瓔珞為？法相徒施，全迷其本。忽遇斯等，應以如上諸意問之：所弘之典，大小乘耶？尚失小乘，已如前說。

客領一家解行中，心悅而誠服矣，方以其所宗途諸大乘師以無情、佛性二者而生差別之見為問。所謂見者，只是於斯無情佛性妄計無情無於佛性，佛性不遍無情，情性則異，故曰“別見”。

記主推其所迷之自以破之。蓋由此等曾觀小乘四含部中，一向局彰無情之名，此無情不云有性。又見諸大教中有佛性之語，此唯談佛性，

不立無情。雖執無情、佛性二者碩異，遂乃忘其所弘《華嚴》依正融通之談，惑為果事，而不信因果本融，致棄《涅槃》虛空之喻，眾生理性正因佛性遍一切處，非內非外，而復不達修性三因離合之義。正因遍處，緣、了必俱，合而言之，但名正因。又不思生、佛無差之旨，果地三身既遍，心、生豈不然乎？是故謬效傳習小乘無情草木生滅、瓦石有無之言，反難己宗所弘《華嚴》諸法唯心之教。專引《涅槃》瓦石之說以為誠據者，由不知時部帶權說實，佛性有進否之義。所謂“出沒”，即或權或實，及並明等意也。瓦石無情，乃並明中帶權佛性否義也，豈可以為畢竟乎？

如上十句文義，相由而生也。下舉四意以斥其忘本。雖說法相，何益於人？一、“如福德子，而無壽命”，喻出《大經》。二、“弱喪徒歸”者。“弱”者，幼也。“喪”，猶失也。幼失家而後還歸，猶迷本族，如《莊子》云“弱喪而不知歸者”是也。三、“如受貴位，不識祖宗”，事見《梁史·侯景傳》中。四、“如死人著瓔珞”，喻文出《月燈三昧經》。

今以其所弘大教法相譬福德、徒歸、受貴、著瓔，以其不知理本佛性元遍，如無壽、迷族、昧祖、死人，雖有瓔珞、貴位、徒歸、福德，徒爾何為？後但言福、瓔，餘二例知。故總結云“法相徒施，全迷其本”。

野客雖曉，復誠其餘，故曰“忽遇斯等”，意謂脫若後世遇有此等別見之說，亦以上融通等意問之，其於大小得失可知。云“尚失小

乘”，即前尚失小真及尚昧小乘等，故曰“已如前說”。

客曰：斯失者眾。聞仁所宗，四教釋義，可得聞耶？余曰：此之四釋，關涉五時，牢籠八教，十方三世大小乘法咸攝其中，豈可率爾譚其始末？客曰：若爾，可能以四教略判佛性無情有無，心造、心變具不具耶？余曰：略示方隅，斯亦可矣。何者？自法華前，藏、通三乘俱未稟性，二乘憚教，菩薩不行，別人初心，教權理實，以教權故，所稟未周。故此七人可云無情，不云有性。圓人始末，知理不二，心外無境，誰情無情？法華會中，一切不隔，草木與地，四微何殊？舉足修途，皆趣寶渚，彈指合掌，咸成佛因。與一許三，無乖先志，豈至今日云無情無？

既辨其失，則知非別見矣。乃復請以四教，意在判今佛性所歸，則曰“聞仁所宗”等。然一家所宗教門，其唯二途，謂化儀、化法。化儀則判教，化法則釋義。今從釋義以問，故知為化法而問也。“余曰”等者，先言四教攝法該廣，未易言其始末。“此之四釋”者，謂此四教是一家釋義之綱目，故曰“四教釋”。所以“關涉五時，牢籠八教”者，“關涉”乃出入之義，“牢籠”乃該羅之義。然如來一代施化，所談法門雖五時八教之殊，要不出以此藏等四教門戶出入而該羅之。廣而言之，十方三世大小乘法咸攝其中。何以故？以其佛佛道同，故所關涉、牢籠罄無不盡也。

此亦可為四教立題之的據也。蓋如來所說之法，不出藏、通、別、圓，但隨順物機，將藏等四，作頓、漸、秘密、不定等四，說之不同。

故《四教儀》云：“然秘密、不定二教，教下義理只是藏、通、別、圓。”《釋籤》云：“兩種四教不出四緣，四緣只是藏等四教。”《輔行》云：“藏等四教遍收一切大小乘經，因果顯了，各立教主，各被機緣，始終備足，不過此四。頓等四教但是如來不思議力，布措藏等，盈縮調停，成熟物機，乃至廢偏顯圓，會權入實，故有諸部相生。”

文“談其始末”者，既該始末，則涉乎一化，故未可率爾而言也。“客曰：若爾”等者，猶言如此，則還可以今四教略釋無情佛性之有無否，及心造、心變具不具之通局耶？

“余曰：略示方隅”等者，今以四教偏圓判夫佛性及變造等義，猶示其方隅矣。先判佛性有無義，云“自法華前，藏、通三乘俱未稟性”者，並約機、教相對而說，以其教不詮中道佛性，故使機緣無得而聞。“二乘憚教”者，“憚”，猶畏也，此以非己智分，名之為憚，不同華嚴之憚教也。“菩薩不行”者，且約鈍根及三藏言之，若受接者，亦可得去，非不行也。

“別教初心，教權理實”，以理實故，雖異前二，以教權故，所稟之中出二邊外，此中但理，不具諸法，故云“未周”。所以約教道言之，同前兩教，皆可云於無情，不云有性。若回向圓修，則後方知者不在其數。

“故此七人”者，即前四時三教七方便人。“可云無情，不云有性”，文言“可”者，對不可言之。至若圓人與夫法華當機，則不得云耳，故云“圓人始末，知理不二”。此言知理，即須自名字以去，雖始

末之異，莫不皆知不二之理也。“心外無境”，了達唯心也；“誰情無情”，唯一佛性也。此猶以昔圓對偏，言情無情、性非性異。至法華會上一開之後，則權實、性情無間然矣，故曰“一切不隔”。

“草木”等者，並約《法華》部旨開顯言之，“三草、二木”喻權，“一地”喻實，而“色、香、味、觸”四微不殊，則權實不二也。“化城”喻權，“寶所”喻實。“舉足修途，皆趣寶渚”，亦權實不二也。“彈指合掌”，本人天小善，而咸成佛因。許三與一，雖非本所望，而無乖先志，得非善體本妙，佛意元實，故使偏小無非一乘。實相理通，不隔諸法，佛法之談本相是矣。《涅槃》同味，不亦宜乎？

佛世開顯既爾，末代判教準知，故曰“豈至今日云無情無”。今日無者，亦追斥野客言也。故知以教判，則有偏圓；以部判，則有今昔。其惟醍醐圓頓佛性明矣。

言心造、心變咸出大宗，小乘有言而無其理。然諸乘中，其名雖同，義亦少別。有共造依報，各造正報，有共造正報，各造依報。眾生迷故，或謂自然、梵天等造，造已，或謂情與無情，故造名猶通，應云心變。心變復通，應云體具。以無始來心體本遍，故佛體遍，由生性遍。遍有二種：一、寬廣遍；二、即狹遍。所以造通於四，變義唯二，即是唯圓及別後位。故藏、通造六，別、圓造十。此六及十，括大小乘教法罄盡。由觀解異故，十與六各分二別。藏見六實，通見無生，別見前後生滅，圓見事理一念具足。論生兩教似等，明具別教不詮，種具等義非此可述。故別佛性滅九方見，圓人即達九界三道，即見圓伊三德體遍。

次答遍造等義，故言牒上問云“言心造”等。“心造”出於《華嚴》，謂“一切惟心造”，“心變”出於《楞伽》，謂“不思議熏、不思議變”，故曰“咸出大宗”。大宗，即大教也。變義唯二，造通於四，是則造之為言，通於小乘，雖有其言，而無其變造之理。又諸乘中，凡明於造，必造正、造依，其名雖同，至於能造之有共、別，所造復殊，義亦少異。藏、通論於業惑構造，別、圓明隨緣變造，即、不即異。

“共造依報”者，三界苦域，六道同業，共造也。“各造正報”者，六道苦樂升沈之異也。“共造正報”者，如因中同修人業，故共感人身也。以業有重輕，故貧富、窟宅、勝劣之不等也。人界既爾，餘界准知。

眾生迷故，雖有如上之異，莫非正因緣所生之法，非彼邪外所計，故曰“眾生迷故，或計自然及梵天等造”，謂自爾而然，非由業力所造所成。“梵天”等者，或計梵天為能生萬物之主，及為一切眾生之父，以光音天初生梵世，故《大經》云：“梵天、自在天、八臂天，乃至微塵，法及非法，是造化主。”微塵，即眾塵和合而成，以皆計能生萬物故也。如《涅槃疏》釋。

“或謂情、無情”者，彼但見已造之末有情、無情而已，殊不知元由性變，故生差別之見，而分依正之殊，情、無情隔矣。如此小別，應須《楞伽》心變而甄之，故云“造名猶通，應云心變”。然變名復通者，有心生論變、心具論變，故“心變復通，應云體具”。具則具於圓

矣，故譴之曰“以無始來”等。此以遍義釋具，以無始來未起念時，體本周圓，三千心色融攝無遺，舉一全收，三無差別。佛得此故，身土相即，一多無礙，生具此故，如佛身土，亦即一切。如此則知即變而具，即具而變，方稱圓旨。

記主於此復明二種之遍，以顯體具不出各具、互具之義。以“即狹”言之，即各具義；以“寬廣”言之，即互具義。北峰曰：“我心之體，本具三千，十方生佛，即心而是。”即狹遍也。我心之體既具三千，十方生佛是我心體。寬廣遍也。故《輔行》云：“又復學者縱知內心具三千法，不知我心遍彼三千，彼彼三千互遍亦爾。”此是各具、互具之正文。以三法各具三千言之，似有凡、聖、高、下，究論法體，生佛乃具我心之法，我心亦具生佛之法，故名互具。是則於生佛具處是我心，寬廣遍；我心具處是生佛，寬廣遍，故云“我心遍彼三千，彼彼三千互遍也”。故知二遍之文釋成具、造之義矣。

“所以”下，以四教結前造遍等。“故藏、通”下，先釋造通於四。通名曰造，而界內外有造六、造十之異，以之搜括大小乘教，罄無所遺。又復隨教異解，故有事理即異之別。所以藏見六實，則六凡依正從事而觀，皆實有也。

“通見無生”者，境不異前，但約即理，故知幻化悉無生也。別亦從事約離言之，故十界三諦次第破顯也。圓人不唯得理，亦達於事，若事若理，一念具足，無非法界。而特云“一念”者，蓋言不前不後，俱時而“具”。一字圓旨見於此矣。所以四教觀法有析法、體法、次第、

一心之異。

“論生兩教似等，明具別教不詮”者，別雖論生，似與圓同，若曰即具而生，別遠不逮，況即具之旨，惟圓而已。“種具等義”者，謂若欲委明性類等種，以辯兩教具不具等，非此可以具述。別人由此，所以佛性滅九方見，圓人從初，不同四眼二智所見差別。初心即依佛眼佛智，用品寂光而為觀體，即所見處，九界即遮那，三道即三德，無所往而不見佛性矣，況後位乎？所以即具唯圓及別後位。

客曰：如何能攝依正、因果？余曰：一家所立不思議境，於一念中，理具三千，故曰念中具有因果、凡聖、大小、依正、自他，故所變處無非三千。而此三千，性是中理，不當有無，有無自爾。何以故？俱實相故。實相法爾，具足諸法，諸法法爾，性本無生。故雖三千，有而不有，共而不雜，離亦不分，雖一一遍，亦無所在。

然此野客問者，由前荊谿云“若不善余一家宗途，安能遍括教行、事理，為初心觀首”，以至明於具遍之義，故復申問二。答中，“於一念理，具三千”者，由前言云“圓見事理，一念具足”，故以圓詮一念即具事理三千釋之。前云“不思議境”，正是理造三千，以《止觀》正意，唯觀理具。故《輔行》云：“但觀理具，俱破俱立，俱是法界。”故所變處即全理成事造三千也。而云“三千”者，點上三千。“性是中理，不當有無”，雙遮二邊也。“有無自爾”，雙照二邊以結成三諦也。三千者，通體也；三諦者，體上之德相。由此三千之性，妙不決定，當處皆空，全體即假，二邊叵得，中道不存，不可以一求，不可以

三取，不縱不橫，絕思絕議，是以《摩訶止觀》不思議境後，歷界如等，一一三諦結之。故今亦曰“而此三千，性是中理”等，此四句標也。

次“何以故”三字，徵起。“俱實相故”下，釋成上文“三千之性是中理”者，由俱實故。“實相法爾，具足諸法”，即有自爾也。“諸法法爾，性本無生”，即空自爾也。“故雖三千”下，結成上文。云“有而不有”，謂雖有三千，體是中道，中道寂滅，雙遮二邊也。“共而不雜”者，三千雖同居一念，十界因果不相混濫也。“離亦不分”者，十界因果雖異，而理體本來融妙也。“雖一一遍”者，三諦無非遍一切處，雖遍一切，亦無所在也。如是則終日同趣，終日不失。

客曰：其理必然，僕深仰之。此為憑教，為通依諸部，為專在一經？余曰：斯問甚善！能使其理永永不朽。雖則通依一切大部，指的妙境出自《法華》，故〈方便品〉初，佛歎十方三世諸佛所得微妙難解之法，所謂諸法實相，如是相等。當知如是相等，即是轉釋諸法實相。以諸法故，故有相等；以實相故，相等皆是。實相無相，相等皆如。

“理”者，即上三千世間俱空、假、中之旨，可謂盡善矣，所以“深仰”。“為憑教”，客既仰信，復問此之妙境三千，必憑教而立。若通憑教，為通依諸部，為專在一經？

答中先稱客問之善，能使其理不朽也。“雖則通依一切大部”者，如《華嚴》心造十界，《大經》、《大論》三種世間等，如云散引諸文，該乎一代等。“指的妙境出自《法華》”，先德云：“大師依《妙

經》十如是，并《大經》、《大論》立三世間。《金錫》云：‘雖則通依一切大部，指的妙境出自《法華》。’應知《法華》以前諸大乘經雖說諸法實相，非是彰灼談此妙境，以未開顯聲聞、緣覺及偏菩薩九界十如具佛界十如故。”文良由十如為今經三周開權顯實正體，以由開顯，所以十界互具互融。前諸部文兼但對帶，以未開故，推功歸此，故曰“指的妙境出自《法華》”，故〈方便品〉正示所依，故《文句》云：“諸法實相下，即甚深境界。”

今明此境為二：初一句略標權實章，次十句廣釋權實相。今云“轉釋”者，即三轉讀文之轉也。“以諸法”下，即出轉釋之相，所以《文句》初謂之略標，次謂之廣釋也。以諸法故，假也；以實相故，中也；實相無相，空也。故《指要》云：“三德三諦之三千。”而文中轉釋三觀不次第者，從義便故也。

客曰：云何三千？余曰：實相必諸法，諸法必十如，十如必十界，十界必身土。又依《大經》及以《大論》立三世間，故有三千，具如《止觀》及廣記中，故知因果、凡聖恒具三千，是故歎云：“唯佛與佛乃能究盡，十方世界稻麻二乘、如恒河沙不退菩薩，並不能知斯義少分。”即指前之七種人也。是故身子三請殷勤，十方三世諸佛開顯，釋迦仰同，無復異趣。大車譬此；宿世示此；壽量久本唯證於此；根敗適復，獲記由此；菩薩疑除，損生增道，始初發心，終訖補處，豈有餘途，並託於此。由前四時，兼、但、對、帶，部非究竟，故推功《法華》。《涅槃》兼權，意如前說。

問既聞三千之語，又聞十如所憑之文，未曉所以結成者，故於是問曰：“云何三千？”而答以“實相必諸法”等。此言三千，是其總名；界、如、身土，名下之別法。而一一法皆言“必”者，以實相必具諸法，理必有事。“諸法必十如”，事必有因果也。“十如必十界”，因果之法必該善惡、凡聖也。“十界必身土”，正報之身必有所依之土也。故前舉十如之言，則已具三千。何者？蓋十如無別法，必約十界分別。十界互具，既成百界，百界十如乃成千法，以此千法歷於依正、假實，此三千所以必備也。但文有隱顯，故三種世間又不如《大經》、《大論》之顯著也。故借彼文助顯而結成之，非謂三千亦出彼文也。不然，何謂妙境出自《法華》乎？若《大經》等文，如《止觀》及記所引。

“故知因果、凡聖恒具三千”者，上約因心以示，故因等是所具法，今推廣言之，則因果、凡聖皆為能具。言“恒具”者，恒之言常，故知若因若果、若凡若聖，無往而不具三千，亦無往而不攝矣。開顯妙談，豈有圓頓更過於此？大事因緣，如是而已。

“是故歎云”者，以由諸法實相、三千妙境該於修德之極，徹於性德之源，三惑淨盡，三德極圓，佛眼、種智乃能究盡，其理然也。七方便人於法華前雖如稻麥、河沙，以其但空偏假之智眼，烏能知斯義之少分者哉？所以身子三請者，以未解此三千實相故也。

“諸佛開顯”，顯此三千實相故也。諸佛既爾，釋迦亦然，故曰“仰同”。故經云：“唯佛與佛乃能究盡。”“大車譬此”者，為中根

人譬此也。“宿世因緣”者，為下根人示此也。三周開顯，跡化既爾，塵劫之前，壽量久本證非如非異，亦唯此也。此就應邊而說。二乘在昔，菩提心死，譬猶“根敗”。今聞跡中開顯，根敗適復，獲八相記者，由此三千實相故也。菩薩於跡於本，斷疑生信，損生增道，始自發心，終於補處，並託此三千實相故也。此就機邊而明。若機若應，若法若喻，本證跡施，無不本此三千實相者也。

通而言之，前四時中，唯除鹿苑，顯露無圓。乳及二酥，圓人自妙，但猶兼、但、對、帶，部未純一，權實相隔，大小殊途，既非究竟，故推功《法華》開顯之妙也。《涅槃》兼權為末代，故味同醍醐，應無二別也。

當知一乘十觀，即法華三昧之正體也，普現色身之所依也，正因佛性由之果用，緣、了行性由之能顯，性德緣、了所開發也，《涅槃》真伊之所喻也，《法華》大車之所至也。諸大乘意，准例可知。子得聞之，可謂久種，勤而習之，無使焦敗。願未來世諸佛會中與子相遇！

“一乘十觀”者，以此十觀但是一不思議觀、不思議境，為對根殊，故觀列十。雖列於十，乃至離愛不離妙境。以初妙境為下九乘所依，故喻以大車即一乘也，故曰“一乘十觀”。且三千妙體既本於此經，故十乘觀法還即法華三昧妙義之正體，以實相理，從所發定言之，故云“三昧”。然今以妙境為三昧之正體，而《妙記》以止觀三昧為筌罟。蓋筌罟從行，正體約理故也。此三昧正體亦為普現色身之所依，所以諸佛果上遍應大用，如觀音現身說法等事，皆依於此理。如曰諸佛若

斷性惡，普現色身從何而立？蓋性惡即三千故。

“正因佛性”等者，此又言修性三法，由此一念三千，故能為體為用，成性成修。所以正因即之起果上三千之用，緣、了即之而能顯於性德三千。而此緣、了全由性德之所開發，是故三因莫非性也。如是之義，本於性德，而顯於修成。修非性無以發，性非修無以彰，體、用等義莫不皆然。是則三因為因，全顯於果，果即三德，故為《涅槃》真伊之所喻也。而果必由因，則《法華》大車之所至也。至則道場所證之法，故例諸大乘，亦無出此理。如前一代教中已多顯頓是也，故曰“准例可知”。“子得聞之”者，結示功歸久種，仍為熟脫之緣，愈彰此道之不輕也。

於是野客悲喜交集曰：投身莫報，粉骨寧酬？唯以此義隨方轉說，以報所聞，如何？余曰：佛有誠誠，自可為規。經云：“若但讚佛乘，眾生沒在苦。我寧不說法，疾入於涅槃。”尋思方便，先小後大，此乃以偏助圓，方可為說。又云：“當來世惡人，破法墮惡道。志求佛道者，廣讚一乘道。”此即簡人，方可為說。然末代施化，復未知根，亦可如安樂行中，但以大答，亦可如不輕、喜根而強毒之。故《首楞嚴》中，聞生謗者，後終獲益。如人倒地，還從地起。應運大悲，無惱他說。子應從容觀時進否，將護彼意，順佛本懷。

或科此下為流通，無不可者，恐濫三分，故不必爾。“投身”者，如《涅槃》第十三，釋迦去世作婆羅門，雪山修道，帝釋化為羅刹，說半偈（諸行無常，是生滅法）。菩薩捨身，求後半偈。既得，以書石

壁，即上樹自投，從樹下來至地。羅刹後復本形讚歎。“粉骨”者，如《大品》薩陀波崙欲求般若，七日七夜悲泣。空中告曰：“佛子！東行五百由旬，香城有菩薩，名曇無竭，一日三時說般若。”自賣身，帝釋化為婆羅門買骨髓，時波崙以刀出髓（文）。此並顯恩大難酬也。

夫恩莫大乎生吾法身，而色身次之。蓋今佛性之旨雖遍示無情，實全於圓解，故法身得生，此大恩所以難報也。若報大恩，莫若流通此道，轉教眾生，如云：“若不傳法化眾生，必竟無能報恩者。”故今效之。但流通說法為不易故，復示其規焉，故曰“佛有誠誠”等。

佛世鑑機，須先小後大，此以偏圓分大小也。若佛滅後，有知根、不知根性者。不知根者，得以揀人為說，故曰“當來世惡人”等。其不知根者，又有二例：或如〈安樂行〉，但以大答，即但以大乘而為解說，雖於小無近益，而不失於大緣；或如不輕、喜根而強毒之，且為成其遠因久種，故雖謗法墮苦，不暇卹也。

“不輕”，如《法華》。“喜根”，文出《大論》，云：“喜根菩薩說瞋恚即是道，勝意比丘云是邪說，而罵喜根。喜根念彼恐謗法及墮苦，廣說偈云‘姪欲即是道，瞋恚亦復然’等。勝意大罵，生陷地獄，經無數劫，由前謗種，亦得成佛。”此乃強毒，令成大乘。大乘若發，能破無明，因其強毒，故引《楞嚴》文以釋疑妨。蓋墮苦有終出之時，而乘種不可失故也。不然，則差機惱他之說，何傳法利人之有耶？故應運大悲心，無惱他說，然後可爾。雖然，此且示大途而已。若夫從容適宜，觀時進否，則不專於此，亦當將護彼意，即所謂無惱說。順佛本

懷，即應運大悲也。

若有眾生未稟教者，來至汝所，先當語云：“汝無始來唯有煩惱、業、苦而已。”即此全是理性三因。由未發心，未曾加行，故性緣、了同名正因，故云眾生皆有正性。既信己心有此性已，次示此性非內外，遍虛空，同諸佛，等法界。既信遍已，次示遍具。既同諸佛，等於法界，故此遍性具諸佛之身，一身一切身，如諸佛之感土，一土一切土。身土相即，身說土說，大小一多亦復如是。有彼性故，故名有性。

此眾生雖未稟權實教，然其來也，則已成機。唯當依今大乘，示以三種之義，故誠語云“汝無始來等煩惱、業、苦”，即本有三種理性三因，即三理元遍，指修即性，波為水種，即性種也。由了因未曾發心，緣因未曾加行，性雖具三，以在迷故，開乃成合，故但同名理性正因而已。

一切眾生皆有此性，即與上文“今立眾生正因體遍”，其義正齊。次示性遍，既已信己心有此性已，還示此性非內根，非外塵，猶如虛空，亦非內外，遍一切處，心、佛、眾生三無差別，故“同諸佛”。性遍虛空，體稱法界，法界無外，性亦無外，故“等法界”，此示體量也。次示性具者，上既示遍義，故即遍論具。若但論遍不論具者，非圓遍也。二者相即，方名圓遍、圓具也，故即前遍名具，故曰“故此遍性具諸佛之身”等，即上文“故於性中點示體具”，即此遍性具諸佛之身，一身一切身，一土一切土，身土相即，亦可云：“一身一切土，一土一切身。”身說土說，大小無礙，一多自在，故今即此遍性，平等具

足，絲毫不虧，三無差別，故曰“亦復如是”。

所謂眾生有佛性者，由有彼果人之性故也，故曰“有彼性故，故名有性”。具體本同，體德備矣。若了此遍具之旨，則妙解佛性，體如虛空，無有罣礙，不隔情與無情也。

若世人云，眾生唯有清淨之性，加修萬行，為功用體，故至果時方有大用。此乃佛有眾生之性，不名眾生有佛性也。三無差別，斯言有徵，寄言說者，勿負斯教。若言眾生有正因性，與法身等，不與報、化等者，還成眾生與眾生等。何者？若除報、化，猶是眾生。若言等於有報、化之法身，其如法身，非報、化外。以是言之，故須悉等。

承上先示種性，次示體遍，三示體具之後，而斥他非。正由世人不了種性等義，故因斥之。所以初計謂“眾生惟有清淨之性”者，此即旁遮偏指清淨真如。故四明云：“正為顯圓妄染即佛性義，旁遮偏指清淨真如。”此斷盡《金錕》一書矣。他既失於迷染三道即佛性，是不知種性義，所以不能全性起修，是故須用外加萬行之功，為果上功用之體，逮至果時方有其用。非全性起修，既不具德，則成佛有眾生之性，不名眾生有佛性也，豈非以性淨之佛而具眾生？故得斥云“此乃佛有眾生之性”。此且一往云爾，彼尚不善生具佛性，豈達三無差別？故引《華嚴》以證其失。

“斯言有徵”者，謂此之經文可以證驗今佛性義。若不准者，則負於斯教也。其次，縱其轉計“若言眾生但有正性，與法身等”等者，理體法身何往不可？若不與報、化等，則不惟眾生自等眾生，抑不知體遍

義。何以故？以向示體遍，必同諸佛，等法界。若除報、化，猶是眾生，何同之有？又次轉計“若言等”，是斥其不知體德也。若知法身體德圓具，一身一切身以例報、化，亦悉應然，必不偏計等於有報、化之法身而已。故結斥云：“故須悉等。”蓋法身非報、化外，三身無二無別故也。

今此示有，是示種性；示遍，是示體量；示具，是示體德。既示三已，次令緣於一體三寶，發四弘誓，進受菩薩清淨律儀，一一緣向理性三因，修行填誓，如向所聞，種必相續，生生處處，以人天身，佛會再聞，而得解脫。

只一心體，體是佛性，具足三義：曰種、曰量、曰德。以此心因是三道本，指波即水，有能生義，為三種德，故曰“種性”。以此心體本來周遍，一切不隔，無有罣礙，同佛如空，故曰“體量”。以此心體，性本圓具，身土、因果無有缺減，生佛無差，故曰“體德”。以此格彼，則偏指真如者，一無有焉。義雖有三，要而言之，只一性具。不了此者，一切俱失，故曰“只一具字，彌顯今宗”。記主至此，既為示此三已，復令示其依解立行，依此而緣於一體三寶，據此而發於無作四弘，進受菩薩律儀，復令一一緣向理性三因。三因者，即所緣三寶之勝境，迷悟同源，生佛一致故也。托此起行，則六度萬行，一一無作，以茲行山，填於願海，行願相資，當當來世，終期剋獲勝果。而云“如向所聞，種必相續”等者，蓋聞而種，種必相續，自此聞法稟戒，二者俱急，不失人天，佛會再聞，而得解脫。

若已稟方便教者，若聞若行，若伏若斷，隨其所得，點示體具，故經云：“汝等所行，是菩薩道。”故《法華》中，五章開權，一一但云“是法皆為一佛乘，故眾生聞已，皆得種智”。

此人已稟權教，而云“若聞若行，若伏若斷”，即三教內外凡及小中聖所得亦不出但空偏假而已。應准《法華》開顯之意，從容觀時，點示以三千實相體具之旨。倘曰觀時或否，亦勿惱他為說，故引經二開權文為證。

散心講授者，隨宜設化。

此人雖亦憑教講授，而圓解尚昧，內慧不明，於一家圓具境觀未得其所以說，蓋文字法師之流，亦應從容觀時，隨宜而設化之。

一種觀心者，從心示之。

此人雖習觀心，即白首論心，或謂即心是佛。及上慢暗證之流，不了心具者，彼既偏習觀心，故令觀時進否，但從心以示其體具之旨。若知體具，內觀自明。

若憚教生諍競者，應當語云：“聞已成種，不敢輕汝，汝等行道，皆當作佛。”

憚教直不受耳。若諍競，則又因聞大法，非彼所堪，從而起諍毀謗者，當如上不輕、喜根強毒之可也。雖無近益，而有遠種。雖因謗墮，後終得脫也。

故大師判教末云：“佛法不思議，唯教相難解，二乘及菩薩，尚所不能測，何況諸凡夫，而欲判此事。譬如生盲人，分別日輪相，欲判虛空界，一切諸色像，而言了達者，畢竟無是事。是故有智者，各生慚愧心，自責無明暗，捨戲論諍競。”大師親證判已，尚自謙喻後輩。余今准此一家宗途，獎導於子，非師已見，子亦順教，如是流行。

此《淨名》文，後大師說偈也。柏庭云：“既誠隨機而授道矣。”是故以此道，合其順教道，流行通於後世也。因復引大師判教結勸之文，兼已以論之，使彼捨己見，唯理是從，不可諍競，忘我利物，則化導之功大矣。

佛法者，心法也。由心法妙故，佛法所以不可思議。教相，又乃吾佛設教被機之相，惟其機緣差別，是故教相難解。如曰是諸佛境界，尚非等覺已還所知，豈三乘凡聖所能測哉？故吾祖明誠勗之，深有所以也。

野客於是歡喜頂受，“自爾永劫唯奉持之，所在宣弘，不違尊命。”斂容再拜，安庠而出。忽然夢覺，問者、答者、所問、所答，都無所得。

客既歡喜，領命弘持，其於弘持也，非三軌可乎？故其斂容也，亦非向來麤獷之時，蓋已得之於柔忍矣；故其再拜也，非向來不恆之時，蓋已得之於大慈矣；故其安詳也，則非向來平立之時，蓋已得之於法空矣。

所在弘宣，或以偈結云：“我祖毗陵師，嘗以夢說夢。夢事不可思，了夢本不實。誰為夢覺者？覺夢兩無有。誰問有誰答？問答了無

得，我亦無所得，復以夢圓夢。願以幻夢思，回施諸眾生，同入三摩地，頓空如夢幻。”野客既已領命，弘持夢境於是罷論而無所得。然則無得而得，得之於心，得之無得，亦得於心。其於教部權實、佛性進否之旨，洞然於胸中矣，又何偏權之疑哉？

《金錕釋文》，蓮居僅存，宋人手書梵本，其不墜者，如綫矣。乃先師紹覺講主所珍，欲廣流通，未竟斯志。念復依師以來，親炙其學不厭，誨不倦者，二十年如一日。墓木雖拱，中心無忘，幸值初度，刻此以畢師願。其本末二文，先未合帙，欲便於覽者，籍玄箸、新伊二兄合會焉，更質於尊宿同志校閱方梓，選徑山第一書刻，謀始於仲春佛涅槃日，於本年孟夏佛誕日告成。盧復記。

維時承應甲午中夏下旬，聊應蒙求，中中訓之，謹白可畏。願緣此書，恒為善友，同遇錕鑿，速決眼膜，亦決他耳。

金剛錕釋文卷下