

天台宗電子圖書 製作

止觀義例隨釋

唐 荊谿尊者 述

天台沙門時舉 釋

後學玄著海眼 會

注意：

1. 本圖書館所收錄典籍，主要是從網絡上面搜得的好版本，但是只有部份是校對過，難免還會有錯處。故此我們會不時修訂、更新，所以欲打印的話，請在打印之前到網站上下載，以確保是最新的版本。下載地址：<http://ttlib.buddhism.org.hk/>
2. 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。
3. 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

止觀義例	254
重刻止觀義例隨釋序	2
止觀義例隨釋題解	4
止觀義例隨釋	6
第一、所傳部別例	8
第二、所依正教例	13
第三、文義消釋例	19
止觀義例隨釋卷第二	48
第四、大章總別例	82
止觀義例隨釋卷第三	95
止觀義例隨釋卷第四	141
第五、心境釋疑例	141
止觀義例隨釋卷第五	179
第六、行解相資例	187
第七、喻疑顯正例者。	198
止觀義例隨釋卷第六	217

重刻止觀義例隨釋序

毗陵師所作《止觀義例》者，結張教網之宏綱，闡闢觀門之要樞。若夫殷王網，解三置一面，括三止觀別，安一止觀總，捕清涼方命鳥矣。又猶朱雀門旁三正一方，後有等三門，首無生一門，透覺範了事漢矣。

嘗檢彼《林間錄》，援引斯文“喻如官路土，私人掘為像，智者知路土，凡愚謂像生。後時官欲行，還將像填路，像本不生滅，路亦無新故”之語，謂“古佛偈曰”。若非範公擇法眼瞭然，豈能知毗陵師之為古佛再來也哉？且宋文潞公彥博固為當時鴻儒，往龍安寺聽僧唱彼偈，有省歸佛，集十萬人為淨土會。臨終，安然念佛而化。備載《蓮宗寶鑑》。至若大明天鼓居士宗肇撰《天樂鳴空集》，又引稱“古佛偈曰”，其末云：“前佛後佛同指眾生分中，生死法內，全是無生之法，何不悟而甘受生死？更欲舍生死，別求無生，轉益迷倒矣。”然則斯文非獨為一家，實是天下大例也。

溫州永嘉從義、處元二公，師父繼忠，法門之難兄難弟也。義神智《纂要》之於前，元僧正《隨釋》之於後，兩籍擅美，盛行于世。然而義附假名，元從扶宗¹，連枝既分，鬩牆禍起，爭鋒筆舌。然此《隨釋》流傳樽桑，多歷年所。台家講學，為難解文。所以難者無他，以有

1 義附假名：「假名」並非指假名如湛，因從義神智是四明尊者第四代法孫，而假名如湛是第五代法孫。這裡指從義法師名義上雖然也是扶宗法師的弟子，但是與處元法師遵守師父扶宗法師教義不同，從義違背了師父扶宗法師，所以稱為“假名弟子”。（慧航法師釋）

烏、鳥、焉、馬之三寫，甲、由、田、申之一畫錯，故余以短才，讎校差違，如其夏五漏月之流，不敢輕加，若彼三豕渡河之訛，大概是正，以付梓人。斯書釋主操觚於大宋崇寧三年閏逢涪灘夏五月初八日，閣筆於翌歲旃蒙作噩仲夏休日。愚亦偶爾肇校于日本寶永改元甲申五月望日，畢事于今茲乙酉皋月中澣。支桑年間，相去六百有一歲也，法運循環，枝幹合契，信是三寶因緣不可思議者也。

敕定 融通妙宗攝州平野大源山大念佛寺裏沙門秀雲書。

止觀義例隨釋題解

一、名 稱

《止觀義例隨釋》，全稱《摩訶止觀義例隨釋》。係依《大智度論》隨釋《大品般若經》之方式，以解釋《止觀義例》，故名。

二、作 者

處元法師（西元一〇三〇～一一一九年），北宋天台宗僧。浙江永嘉人。博學，深研止觀。久參天台宗扶宗繼忠法師，承嗣其法，住持西湖法明寺。郡侯仰其道化，任以僧正，澄清品流莫不厭服。著有《輔贊記》三卷、《經體章》、《經體用事》、《無住本指妄》、《答客無住本料簡問》、《家家辯正》、《答通相三觀十問》、《三種觀法》、《十義書指失》、《別教但中觀》、《金剛錚要義錄》、《涅槃四俱知常》、《止觀義例隨釋》六卷、《妙玄三序略記》等。崇寧二年（一一〇三年），退居東溪草堂。

三、內 容

《止觀義例隨釋》，凡六卷。宋處元法師於崇寧三年（一一〇四年）夏五月，在東溪草堂，就《止觀義例》作注，歷時一年，於崇寧四年（一一〇五年）五月完成，時年七十六歲。今收錄於日版《卍續藏經》第九十九冊。

本書為《止觀義例》之隨文注釋書。元法師在序中自述其撰述此書

之原由，乃起因於見同宗之從義法師所著《止觀義例纂要》對《義例》之闡釋，“引文銷文，時或有得，若乃文之大旨，未之知也”，且“以初乘觀法性德之境為真如理觀，修德之境為唯識事觀”，又“破句消文，謬改文字”。因此，於釋文中處處可見其破斥神智從義法師《纂要》之異義，並樹立山家正義。

止觀義例隨釋

并序

永嘉沙門處元述

敘曰：荊谿尊者《輔行記》數百萬言解《止觀》文，明如白日，常慮後學未曉大猷，是故舉其宏綱，撮其樞要，例出一部大旨，總為七科，使苦心聽習之徒妙解益明，妙行斯立。此《義例》之所由作也。

聖師之意雖爾，奈何末世人根昏鈍，鮮有知機妙達之者，《止觀》之文，《輔行》之記，既其不了，《義例》之設，抑亦徒施，不有解釋，義何由顯？昔四明法智大宗師，盛化當時，頗多製述，斯文不記者，豈非以有待之身，不及此耶？

法智既滅，事筆削者，間或有焉，解釋斯文，未之有也。予嘗有志於此，以董眾駕說，未暇及之。比因退居，日課之外，方思秉筆以酬夙昔之志。適會同宗講人遠寄其所謂《義例纂要》者，請予藏否，於是乎馨鑪啟卷詳讀，移時不覺歎曰：“嗚呼斯人也！”引文銷文，時或有得，若乃文之大旨，未之知也。且如以初乘觀法性德之境為真如理觀，修德之境為唯識事觀，點胸自大，謂少人知，此既狂妄，餘安足論？況又破句消文，謬改文字，此不預舉，下文當見矣。

予不敏，輒事解釋，命題曰《止觀義例隨釋》焉。蓋取諸《大論》隨釋《小品般若》之類也。其間引文或與纂者有所同者，以所引之文，祖師之文也。祖師之文，天下之公器也，豈彼得引，予不得用邪？請觀

釋義與彼天殊。時大宋崇寧三年甲申夏五月初八日東谿草堂序。

止觀義例

釋曰：此之首題，文乃從略，具存應云“摩訶止觀義例”。若從舊本，應云“圓頓止觀義例”。章安再治，去“圓頓”名，安“摩訶”稱者，以摩訶名含三法故。何者？梵語摩訶，華言大、多、勝也。夫大也者，般若妙德，體周法界，畢竟空也；多也者，解脫妙德，具一切法，不思議假也；勝也者，法身妙德，性一切法，勝二邊故，妙中道也。此之三法，分別有三，體非三也。舉一即三，舉三即一，非三非一，不可思議。此之名以冠止觀，則顯若止若觀，皆具此三。是則一止而三止，一觀而三觀，無非三德祕密之藏。又應了知，止非定止，觀非定觀，止觀名別而體不殊，是故止觀二非二。為治散病，說名為止；為治昏病，說名為觀。當知只一三千為止觀耳。

吾祖智者聞之於靈鷲，悟之於大蘇，說之於玉泉，乃此止觀法門也。章安再治，題曰“摩訶”，以顯三德止觀便故。舊題“圓頓”，義乃通途，以一、二、三、四、五乃至無量皆圓頓故，不如摩訶直顯三法，是故改也。

所言“義例”者，“義”之一字，不可輕釋，包五略，含十廣，妙解妙行、自行因果、化他能所，乃至同歸三德密藏，方盡“義”之一字也。纂者但云：“義者，止觀所以。”其言落漠，全無所歸。應知荆谿尊者欲明此義，乃作七科例之，俾今行者達五略、十廣，乃至旨歸，以成妙行，由茲成佛，豈輕易而言哉？所言“例”者，此乃法《春秋》、

《左傳》之謂也。傳有總例、大例、凡例等。斯文七例，即大例也。梁肅《統例》，即總例也。斯文之下，凡例甚多，如云“凡列章門，有對自開合，有對他開合”等。例者，類例也。此以一部總為七例，總中之別，例亦多矣，是故解釋此題不可率爾也。

天台沙門湛然述

釋曰：天台，山名也，乃行道著述之所也。或稱毗陵，維桑之地也。沙門，翻勤息。湛然，尊者名也。述，謂撰述，皆如常說，不復委釋。

第一、所傳部別例；第二、所依正教例；第三、文義消釋例；第四、大章總別例；第五、心境釋疑例；第六、解行相資例；第七、喻疑顯正例。

釋曰：此之七例，通而言之，篇篇莫不皆為破迷情，顯正理，成妙解，立妙行。別而言之，各有所主，故云“所傳部別”乃至“喻疑顯正”，人文自見矣。

第一、所傳部別例

第一、所傳部別例者，

釋曰：此標章也。言所傳者，師資相承，非任臆說，故云所傳。今文乃指天台大師傳於南嶽三種止觀中，圓頓之一，以為所傳，非漸、不定，故云部別。

總指一部以為圓頓佛乘正行之大體也。

釋曰：荊谿之意，恐讀文者以見部中有漸、不定、圓頓之說，謂有異途，是故特云“總指一部以為圓頓佛乘正行之大體也”。“圓頓佛乘”者，《法華》開顯三千實相也。以此為行，方為正行；未開顯前，偏小諸行皆邪行也。言“大體”者，如人一身，雖有手足支分，身為大體，故以圓頓而為大體，餘二支分耳。纂者以大綱釋大體，於義疏也。

大意文初雖有數處三止觀結，但汎爾借名結義，非為即為三種行相。

釋曰：此釋疑也。恐人疑曰：若此一部唯是圓頓佛乘正行者，下文何故而有三種止觀耶？是故釋云大意章初發大心文等，雖有數處三止觀結，但是汎爾借三止觀之名，結發心等文，成三止觀之義，非為即為三種行相。學者應知，尚即非為成圓頓行相，豈餘二耶？以圓頓行相須具二十五法以為方便，十境、十乘修發相方成故也。

言“數處”者，自三已上，乃至於九，皆曰數也。言“汎爾”者，汎濫通途之義也。爾，語詞也。言“非為”者，不也。荊谿意云：“通途借名結義而已，不為便成三種行相。”纂者指此“為”字誤，乃云須云“非謂”，此謬改也。然不獨纂者謂誤，自昔講人淺識之者不善究理，莫不皆然，非新說也。

以大意中文略意廣，故用三一收束結撮。應知部內意唯在頓，

釋曰：此文釋出大意章中用三止觀之意，何故用三止觀結耶？以大意章開為五略，則一章五略，其文略也。其意廣者，五略既是自行、因

果、化他、能所同歸大處，攝下九廣自行、因果、化他、能所同歸祕藏，故意廣也。

天台大師恐尋讀者追逐發心、大行等一一文相，心多異緣，忘失其本，故用三一收束結撮。雖用此三，但是汎爾此部正意唯在圓頓。

言三一者，三是漸次、不定、圓頓，一乃義含於三。應知一乃是通，三即是別，非別有法也。荊谿門下有僻解師，不達此意，便謂三外復有頓頓一觀，故謂圓頓為漸頓觀。此僻喻疑顯正中破，下文自見矣。

言數處文者，即發大心、修大行中各有數文故也。發心中云：“發菩提心即是觀，邪僻心息即是止。”此用一止觀結也。又顯是中，約四諦發心中云：“上來所說既多，今以三止觀結。”又四弘中云：“若解此心，任運達於止觀。無發無礙即是觀，其性寂滅即是止。”此亦一止觀結也。

又修大行中，第四三昧文有四科：一、約諸經；二、約諸善；三、約諸惡；四、約諸無記。此四科後用三止觀結云：“復次，但約最後善明隨自意，此是次第意。”最後善者，展轉比較，乃至佛界。此漸次結也。又云：“若善惡俱明隨自意，即是頓意。”此圓頓結也。又云：“若約禱牒之善明隨自意，此則不定意。”此用不定止觀結也。言禱牒者，只是前二用漸發頓，用頓發漸，故云禱牒。本文尚多，略舉此耳。

故序中云：“大意在一頓。”以略冠廣，不可差殊。又示處中云：“圓頓文者，如玉泉寺所記。”

釋曰：此引證也。意云十大章中，“大意”一章，文有五略，居九廣首。大意之中雖用三種止觀，意只在於圓頓，以總冠別，以略冠廣，不可差殊。言示處者，指文處也。章安《止觀》序云：“《次第禪門》合三十卷，今十卷成文，法慎私記者是；《六妙門禪》，以不定意，歷十二禪，謂四禪、四空、四無量及六度等諸法門，陳尚書令毛喜請大師出者是。圓頓文者，大隋開皇十四年四月二十六日荊州玉泉寺說，章安自說所記者是。”既云“圓頓文者，玉泉所記”，故知此部唯是圓頓，其僻解師那云是漸圓耶？

下文雖有四教、八教、思議、不思議、相待、絕待，皆為顯於圓頓一實。

釋曰：“下文”者，指序已下。序與正說皆是圓頓，雖有思議、相待，皆為於不思議、絕待，無見文中有相待等言，便謂即是漸圓觀也。

故大車文中以思議、相待等而為僕從，實相妙理以為車體，無漏妙觀以為白牛，自餘諸法皆莊嚴具。

釋曰：引此文者，意證《摩訶止觀》乃是《法華》開權顯實絕妙止觀也，豈有圓頓更過於此？如何僻解謂為漸圓，別立《華嚴》兼別之教為頓頓觀？言“故大車文中”者，乃是十境一一皆用十乘，十乘文後皆引《法華》大車論，證初陰境後，其文最詳。然其所引對當，不過《妙經文句》及《輔行》，今具引之。《輔行》云：“‘其車高廣’，不思議境也。‘幘蓋’，慈悲。‘寶繩交絡’，即發心也。‘安置丹枕’，枕有內外：若車內枕，休息眾行，即安心也；若車外枕，或動或靜也，

動靜只是通塞義也。‘其疾如風’，即破無明，是破遍義也。始自白牛，終至平正，道品義也。又多僕從，即正助也。‘遊於四方’，即次位也。安忍離著在次位之初，安忍只是忍於五品違順二境，令人六根，離愛只是離六根中相似法愛。又次位者，只是行之所階，恐行者生濫，故於次位中別出五品、六根清淨，勸勵行者，令離障離愛。故知前七正明車體及以具度，後三只是乘之所涉。若無所涉，運義不成，是故十法通名大乘也。”全文

言“實相妙理以為車體”者，初乘觀法不思議境也。“無漏妙觀以為白牛”者，調道品也。“思議、相待為僕從”者，對治助開也。“自餘諸法皆莊嚴具”者，即發菩提心，巧安止觀識通塞也。然就文對當，義雖若此，善用觀者，於一一乘莫不具十方為得旨。

問：凡引證者，必依佛經及以諸論，為生信故，今文引證不過只引《止觀》序文及以正說，以為此文誠證，如何生人信耶？

曰：夫議論者，乃有二焉：一者、若與他宗論議，須引佛語及論文等，此如《金剛鐔》對賢首宗，但引《涅槃》、《華嚴》等文。今只與本宗議論，故不引他。何者？以僻解師解邪辟，乃是荊谿門人久受陶鑄，且不敢非本宗，況智者聖師親聞親證，如所聞而修，如所修而證，如所證而說，煌煌盛化，敢不信耶？是故只引其所聽文為誠證耳。

故知此部更無他趣。

釋曰：此總結也。指《摩訶止觀》一部，五略十廣，從始至終，無非圓頓佛乘正行，此外更無其他意趣。此亦密斥僻解師也。

第二、所依正教例

第二、所依正教例者，

釋曰：此標章也。標於所依，以顯能依。能依乃是五略十廣妙止觀也，所依乃是開權顯實，扶律談常之二經也。此二相須，方名正教。末世非此，乃邪教也。此自為一例。

散引諸文，該乎一代。文體正意，唯歸二經：一、依《法華》本跡顯實；二、依《涅槃》扶律顯常。以此二經同醍醐故，

釋曰：此的指《止觀》唯依《法華》、《涅槃》。言“散引諸文”者，此非檢閱、思量、援引之謂也，乃是吾祖智者聖師妙證諸佛化導根源。若舒若卷，只在一念，登高座時，以慈悲心，安無礙辯，說此《止觀》，任運與佛五時、八教、小乘、大乘、權、實、偏、圓宛然符合，故云散引。不同世間人師著述之際，搜檢經論，牽引證據，操觚臨紙，軋軋如抽為散引也。

言“該乎”者，該，羅也，互也。“一代”者，始自成道，終至涅槃，一期事畢，故云一代。代者，更謝也。言“文體正意”者，乃指《止觀》一部之文，文之主質，故云文體。唯歸《法華》、《涅槃》二經，《法華》則本跡顯實，三千實相；《涅槃》則重施戒律，扶之顯常。此且釋於標文，下文當再釋出矣。

所以釋名論待論絕乃至偏圓，文中具引蓮華三喻釋名，顯體具用光宅四一即是實相為行正體。況諸境十乘皆以大車為喻，

釋曰：上文既標云唯歸《法華》、《涅槃》二經，今文先釋唯歸《法華》之意。故《止觀》十章，釋名一章既用相待、絕待二妙釋止觀名，故知即是開權顯實之止觀也，如何僻解謂漸圓耶？偏圓文中既具引蓮華三喻釋止觀名，一代時教獨有《妙經》取喻蓮華，故云“為蓮故華”。“華開蓮現，華落蓮成”，喻於如來出世本意為實施權，開權顯實，廢權立實，故知止觀絕妙，無過顯體。

“具用光宅四一”者，一即一實之道，三千實相也。即是以《法華》三千實相為行正體也。“況諸境十乘皆以大車為喻”者，大車即是譬於法說十乘觀法，此即《止觀》文體正意歸《法華》也。此直出文意竟。

次重引文消釋者，十大章中第二、釋止觀名，自有四科：一、相待；二、絕待；三、會異；四、通三德。故云“釋名論待論絕”，乃知止觀是《法華》絕妙之行也。

言“乃至偏圓文中具引蓮華三喻釋名”者，此自為五：一、大小；二、半滿；三、偏圓；四、漸頓；五、權實。於權實中，立權科中略為三意：一、為實施權；二、開權顯實；三、廢權立實。如《法華》中蓮華三譬，諸佛即以一大事出世，元為一實止觀而施三權止觀。權非本意，意亦不出權外，只開三權止觀而顯圓頓一實止觀等，故云“蓮華三喻”也。

言“乃至”者，次第應須體相、攝法，越此二科，故云乃至。

言“顯體具用光宅四一”等者，追用第三、體相文也。此自為四：

一、教相；二、眼智；三、境界；四、得失。此四而與四一義同。教相，教一也；眼智，行一也；境界，理一也；得失，人一也。所以引此四一者，顯此止觀以開權實相而為體也。以光宅師釋《法華》中開顯之文用四一義。

前釋名中既用蓮華三喻，今體相文還用四一顯體，則若名若體，無非《法華》絕妙止觀。所言“一”者，實相獨立，能一一切，故言一也。四一之名，元出光宅，天台和舊，亦用四一。四數雖同，其義碩異，光宅立果一、因一、教一、人一，天台廢果一之名而立理一。若無理者，諸法無本，則同魔事。光宅立因一，天台廢之而立行一，因語單淺，不包於果，天台特立行一，其義則遠。以行始為因，終為果故也。教一、人一，名同於舊，光宅既以《法華》為萬善同歸，不談佛性常住，而與天台四一釋義天地相懸矣。

故生起文末總稱歎云：“積劫勤求，道場證得，身子三請，法譬三說，正在茲乎！”

釋曰：此乃引佛因果，及以《法華》稱歎止觀妙極無過也。“積劫勤求”，勤此止觀因也；“道場證得”，證此止觀果也；“身子三請”，請此止觀也。法譬因緣，三周所說，說此止觀也。“正在茲乎”者，在此圓頓絕妙止觀，如何僻解謂漸圓耶？言“生起文末”者，止觀觀陰入境十乘。文初有二：初、法；二、喻。喻者，舉大車也。

初法中有六：初、列十法；二、生起；三、舉喻；四、稱歎；五、廣解；六、總結。稱歎之文在舉喻後，而言“生起文末”者：一者、鄰

近故也；二者、稱歎。本歎十法，是故但云“生起文末”也。

言“積劫勤求”者，有近有遠，近指大通，遠指本行菩薩道時。“道場證得”亦有近遠，遠指本娑婆國成佛，近指今日寂滅道場。止觀既是智者所說所行，稱歎理應兼具本跡。

是知四種三昧皆依實相，實相是安樂之法，四緣是安樂之行。證實相已，所獲依報名為大果。起教只是為令眾生開示悟入，旨歸只是歸於三軌妙法祕藏，所以始末皆依《法華》，

釋曰：上文以佛因果及身子請等皆妙止觀，而歎十乘。今明四種三昧皆依實相，皆修十乘，能成佛果，是語修因能至果也。言“是知”者，連上綴下之詞也。意云推佛勤求證得，由是而知四種三昧皆可修之，以取佛果。

言“四種三昧”者，此通四教，今的在圓，不通餘也。常行依《般舟》觀佛立，常坐依《文殊說》、《問》觀三道，半行半坐依《法華》、《方等》，歷誦經、持咒等，非行非坐依《占察》，歷善、惡、無記等。四行雖殊，實相無別，故云“皆依實相”也。然應了知，文中雖則通舉四種三昧，今文之意為成《法華》妙行耳。

問：今《摩訶止觀》十乘、十境，初觀陰入，專依常坐，以九十日為期，如何即是法華三昧耶？

答：此有二意：一者、依開顯故，無非《法華》；二者、天台大師以開權顯實，三千妙體入常坐中用，故令常坐成法華行。譬如聖王，統

王天下，隨所至處，莫不為尊，莫不為主。近取此譬，可決疑也。

言“實相是安樂之法”者，夫言實相者，必含三諦，故《無量義經》云：“言實相者，謂無相也。”無生死之相，無涅槃之相，無相亦無，故言無相。無生死，則無有相；無涅槃，則無無相；雙遮二邊，即中道；無相亦無，即是中道雙照二邊，無中道也。三一圓融是祕密藏，名大涅槃，故云是安樂之法也。梵語涅槃，此翻安樂，此安樂法即是所觀之妙理也。

“四緣是安樂之行”，即是能觀之妙行。始自名字之初，勤而修之，得人五品及以六根，皆安樂之行也。此行成就，得人初住，名證實相。證實相已，分獲三身，正報轉也。

所獲依報、實報之土，亦名為大果。身、土不二，皆名大果。此約法身受報而說，非生身得忍菩薩也。是故五略謂之大果，大章謂之果報。大果已必有能扣之機，應則起五時之教，乃至能令眾生開示悟入佛之知見。五略謂之裂網，大章謂之起教。旨歸只是自行化他皆歸密藏，故云歸於三軌等也。五略謂之大處，大章謂之旨歸，原始要終，無非《法華》，如何僻解謂為漸圓之觀，豈非抑剝《法華》超八之教耶？

此即法華三昧之妙行也。

釋曰：此總結《止觀》一部咸歸《法華》，而為所依也。言“法華三昧”者，登圓初住也。云“妙行”者，名字、五品、十信也。一部之意，唯欲斷送行人入清涼池初住而已，自此已去，非不修觀，但位至此，任運流入，不須云也。

次用《涅槃》者，雖依《法華》，咸歸一實，末代根鈍，若無扶助，則正行傾覆，正助相添，方能遠運。

釋曰：此明《止觀》一部唯歸二經，中用《涅槃》意也。雖依《法華》，咸歸實相，此土濁惡，神根昏鈍，見煩惱重，由聞《法華》顯實之語，便謂一切無非實道，有何持戒及以破戒？有何善道及以惡道？見持戒者，指目而笑，謂為小乘；見破戒者，尊而奉之，謂為上達。亡法身，失慧命，若不扶律，尚失人天之身，無上佛道安可期耶？是故《涅槃》重施戒律，絲毫不濫，用以扶助，功莫大焉，是故二經同味。又復應知此為成觀，但取同邊，《文句記》釋故，廣分別一十六句有異《法華》，須知用與各有趣向，不可用彼來妨此文。

佛化尚以涅槃為壽，況末代修行，非助不前。故扶律說常以顯實相，推功在彼，

釋曰：此文舉況，明用涅槃意也。如來法王在世盛化，嘉會之徒尚有執實而迷權者，是故垂終重施戒律，以救慧命，故云為壽。況乎滅後人根轉鈍，邪見熾盛，若不用助一實之道，安可行也？

故正用《法華》，意顯圓常，二經齊等。

釋曰：既云正用《法華》，則知傍用《涅槃》以為助道。若乃助即正道，亦何傍正之有？約鈍根說，用助道人，則有相添傍正之事。“二經齊等”者，同時同味也。此一節文總結《止觀》一部文體正意唯歸二經矣。

第三、文義消釋例

第三、文義消釋例者，

釋曰：“文”者，《止觀》一部能詮文也；“義”者，文下所詮之所以也，謂五略、十廣、十境、十乘之義也。此“文義”二字乃所釋也；“消釋例”之三字，能釋也。“消釋”者，如日融冰，釋然而泮，故云消釋。“例”者，已如上釋。

又更為二：一者、詳究文義；二者、消釋體勢。初文為二：一者、詳究文義；二者、詳究文相。

釋曰：“詳究”者，詳謂精詳委曲之義也，究謂根究窮探之義也。言“體勢”者，一部之文，各有體勢。雖始終歸於圓實，而散引諸文，各有體勢。如引小乘，文之體勢自歸於小，通、別、圓等，例之可知。“詳究文相”者，亦一部之文各有相狀，詳而究之。

初為十例：一者、引證通局，如引《法華》，部唯一實，文敘昔教，以為所開，故部中之文有權有實。若局證一實，則唯引實文；若通證方便，則兼引昔義。如引《法華》證漸、不定，所引四味文之與部通局亦然。

釋曰：此文例出序中章安引證三止觀文，及一部內引證，有通有局。通謂無方不壅，局謂拘局楷定。言“如引《法華》，部唯一實”等者，若不敘昔之麤，將何以顯今經之妙？故五佛章云：“過去諸佛以無量無數方便、種種因緣、譬喻言詞演說諸法。是法皆為一佛乘故。”此

乃先敘昔麤，後顯妙也。五佛皆然，是故部中有權有實。

言“局證一實，則引實文”者，經云“正直捨方便，但說無上道”是也。

言“若通證方便，則兼引昔義”者，證漸、不定也。證漸，引經云：“如是之人，應以此法漸入佛慧。”荊谿云：“既非華嚴教人，又非諸教人頓，起自鹿苑，中涉二味，故名為漸。”引證不定，經云：“若有眾生不信受者，當於如來餘深法中示教利喜。”不信受者、不信圓頓者，且以餘深法化之。圓教是深非餘，藏、通是餘非深，別教次第故是餘。教談中道故深，或餘或深，故證不定。

言“所引四味文之與部通局亦然”者，如引《華嚴》乳味，局則證頓通三；鹿苑酪味，方等、般若二酥，局則證漸通三。以此三味皆漸教故，故云“通局亦然”。

二者，汎引流類，謂引教證觀等，如引《華嚴》先照高山、《淨名》始坐佛樹、《大經》從牛出乳、《法華》以異方便等，以證三止觀義，故知教觀漸等名同，其義永異。彼文判教，今以類同，是故借用。

釋曰：此文亦是序中引證三止觀文，今文謂之“汎引流類”，意恐讀者執文濡滯，故此例出，令知序文引證但是借教證觀耳。

言“《華嚴》先照高山”者，此證頓也；次照幽谷，此證漸也；次照平地，此證不定也。以五道等照，機雜不定，故《華嚴經》中但有三照，天台開照平地以為三時，以配《涅槃》乳等五味判一代教，深有致

也。

言“始坐佛樹”者，此證漸也。“佛以一音演說法，眾生隨類各得解”，此證不定也。“說法不有亦不無”，此證頓也。“《大經》從牛出乳，次第相生”，證漸也。“置毒乳中則殺人”，證不定也。“雪山有草，牛若食之，即出醍醐”，證頓也。

“《法華》以異方便”等者，四時三教為異方便，漸、不定也。“顯第一義”，證頓也。或云五時八教為異，如《釋籤》辨。如此之說，并是引教證觀，汎爾引類，非謂全同。應知八教中，三與三止觀其體永異。八教中，頓自指《華嚴》，漸、不定二寄四時教。今此三文俱是大乘同緣實相，豈得同耶？

問：漸次宗《涅槃》，不定宗《請觀音》，圓頓宗《法華》，安得同耶？

曰：《涅槃》既與《法華》同時同味，是故同也。《請觀音》雖部在方等，從圓實邊及已開顯，是故同也。又復應知三種止觀被三根性，則有三部之殊。圓頓則解行俱頓，漸次則解頓行漸，不定則解頓行或頓或漸，皆是圓人，無有異也。

言“彼文判教”者，指彼《玄》文以五、八等，判出《法華》，此為類同，故借漸、頓、不定之名類同三種止觀耳。

三者、借名申義，謂借權名，申於實義。如引方等斥奪之名，申今開權絕待之義。引餘三時，類此可知。於彼即是兼、但、對等，於今即成

開、廢、會等。

釋曰：此“借名申義”等，在《止觀》第六從假入空破法遍文末，乃引《法華》：“雖說種種道，其實為一乘。”及引《大經》：“復有一行是如來行。”《大品》：“一切種智知一切法。”《淨名》：“入蒼葛林，不嗅餘香。”《華嚴》稱為法界等。

今云“斥奪之名”者，乃是淨名室內天女訶身子之文也，故云“入蒼葛林中，不嗅餘香”。天台大師借此之名，以申《摩訶止觀》開權妙觀，故云“申今絕待之義”。於彼乃成對小斥奪，於今乃成開、廢、會也。引《大品經》顯妙止觀，於彼乃成融通淘汰，於今乃成開、廢、會也。《大經》一行，同時同味，自可知也。《華嚴》法界，顯妙止觀，於彼乃成兼別隔偏，於今乃成開、廢、會也。

又引諸經顯妙止觀，云“借權名”者，寄昔教說，故云權名。若約開顯，一切皆實，何權之有耶？言“引餘三時”者，鹿苑不預，文勢相從而來耳。

四者、借喻轉譬，如借豬揩金山等，論喻忍等，今借譬止觀等。喻是世間物類，而以隨義轉用，何局本文？如火一物，諸經或時譬瞋譬智，或用照用燒，以形以性，若體若用。地、水、風等為喻亦然，是故不應局文為定。

釋曰：此文例出《止觀》一部，及諸文之下，凡用諸喻，莫不皆然。言“豬揩金山，論喻忍等”者，《大論》文也。論喻忍度云：“若人加惡，如豬揩金山，金體益真。”今譬安忍三障四魔，明靜益盛。

言“喻是世間物類，而以隨義轉用，何局本文”者，《周易》云：“近取諸身，遠取諸物。”以至天地、江海、日月、星辰、風雲等，皆堪為譬。虛空、法界尚可為喻，況餘物耶？欲人知於用譬，在於適時，不可執一，是故云也。纂者此中而以之“以”字，誤也，應作“已”字。今謂不獨謬改文字，抑亦破句讀，文應讀云“喻是世間物類，而以隨義轉用”，如何破句復謬改耶？

舉火為譬及地、水、風等，文理可見，不復云云。

五者、旁引辨異，如諸文用《毗曇》、《成實》。若證漸初及偏小等，則名義兼借，如信、法二行文初“五陰王數同時、異時”等，但為辨異，非借名義。

釋曰：此文亦是例出《止觀》一部。“旁引辨異”及“諸文”之下，凡例也。言“用《毗曇》、《成實》”至“名義兼借”者，《毗曇》，有門論也；《成實》，空門論也。《止觀》第六、破思假中明十六心，正是初果見道之位，重慮緣真是修道位，有門諸論明十五心是見道位，用十六心為修道位，二論相破，其猶矢石，今家和會二論俱是，此如常說。

言“若證漸初及偏小”者，“漸初”，鹿苑唯小。“及偏小”者，方等有偏有小，般若有偏無小。若證此等，則名義兼借。所言“借”者，何也？今明《摩訶止觀》圓破思假，破思惑位，借此小乘，較量次位淺深，故言借也。言“信、法二行文初”者，在《止觀》第五、安心中，彼明凡師教他安心，須知二種根性：一、信行；二、法行。引薩婆多明

此二人，位在見道。因聞入者，為信行；因思入者，是法行。曇無德云：位在方便。若見道中無相心利，一剎那發即真，那得判於信、法之別？此亦汎引二論以辨同異，非用論意。

言“五陰王數同時、異時”者，此文在觀陰入文初也。有門論說五陰同時，識陰是王，四陰是數，心王、心數相扶而起。空門論說識先了別，次受領納，想取相貌，行起造作，色為行果。此但汎引二論以出同異，非今文意。文意只在觀一念陰以為法界，豈須同時及異時耶？

六者、開總出別，如四悉、五味、三假、二空，本文義含開合，義遍諸門，諸教莫不咸然。

釋曰：“開總出別，如四悉”等者，四悉出《大論》，亦出禪經，謂之四隨。總別者，今略出之，或總以三藏為世界，總以通為為人，總以別為對治，總以圓為第一義。或以三藏為三悉，衍門為第一義。或以四時三教為三悉，《法華》為第一義。或約四教各有四門，四門自分四悉者，有門，世界；空門，為人；雙亦，對治；雙非，第一義。或約一座，或約一時，或約一念，皆具四悉。或四悉對位，且如圓教：名字，世界也；五品，為人也；六根，對治也；初住，第一義。藏等三教，對位亦然。如是等教門引用不可悉數，以本文含如此之義，是故引用無有窮也。恐繁其文，是故且止開合之義，從可知也。五味本文，出於《大經》，文含相生，不定及頓如前引證三種止觀者，是復有教教五味對位者，且如三藏：凡夫，如乳；須陀洹，如酪；斯陀含，如生酥；阿那含，如熟酥；阿羅漢，如醍醐。通、別、圓三，對位亦爾。相生一文，

總也。天台大師用配五時，開總出別，故有如上配對之殊。

三假本出《瓔珞經》、《大智度論》、小乘《成實》等論。小乘則隨事三假，大乘三教則隨理三假。隨事三假者，如過去無明行業為因，父母胞胎為緣，此因成假也；始於生下，終乎皓首，相續假也；以生待死，豎待滅無之無，橫待三無為之無，相待假也。大乘隨理亦無別法，只指此三如幻如化等，是隨理也。所言隨者，以智隨境，故名為隨。藏人根鈍，隨事而談，依生滅智，隨三事假，故言隨事。大乘根利，敵對反是，故云隨理。又約色法者，且如露柱，因緣所成，因成假也；始自建立，迨今受用，相續假也；終歸敗壞，相待假也。亦豎待滅無之無，橫待三無為之無也。約心亦然，一念心起，必假因緣，因成假也；前念後念，念念不已，相續假也；以今有念，對餘無心，相待假也。亦豎待滅無之無，橫待三無為之無。如此之假，豎該五時，橫遍八教。教教四門，門門三假，以本文含故，是故引用，略如上說。

性、相二空，所出本乎《中論》、《智論》、《大品般若》。小乘生、法二空出《阿含經》，大乘生、法二空出《金光明》、《大品般若》、《中論》、《智論》等，是則生、法二空通乎四教，性、相二空唯在衍門，三藏教門或可通用性相，但能觀不同耳。《大品》二空謂之總空，以此二空遍空一切，故云總也。從所空異，則有多名，多名曰別，如十八空等也。衍門三教，生空即法空，法空即生空，無二無別。從惑落邊，不無前後。又生、法從所執之境得名，性、相從能執之情受稱。生境亡處，性相觀成；性相觀成，生境則亡。生、法二境既其本融，性、相二空同時而照。此之二空，本文本含開合，是故引用義遍，

四教四門莫不皆然。

七者、引用宗要，如引《法華》權、實、本、跡，《般若》加說共、不共等，《方等》彈斥神力不共等，隨引一句兩句，得彼文心，若破若立，不失部旨。

釋曰：《法華》以本跡開顯為宗要；《般若》以融通淘汰，身子、空生被加，說共、不共為宗要；《方等》以《淨名》彈斥三乘不思議事神力不共法以為宗要。故知《法華》以本跡為宗主，《般若》以被加為宗主，《方等》以彈斥為宗主。宗主，即文心也。心者，如人一身，以心為主，故心為王，能統王故。《止觀》文中及諸文之下凡有引用，或一句兩句，得彼文心，若破若立，不失部旨。故得文心者，若操刀得柄，不傷手也。言“若破若立”者，破則俱為《法華》所破對帶教也，立則為成《法華》妙機，言化意也。纂者云“破古立今”，非此中意。

八者、引用儒道，若破若立，不違本宗。略辯異同，不在委細，不以名似，將為義同，是故所引粗爾存略。

釋曰：言“儒道”者，儒謂周、孔、楊、孟百家之說，道謂李聃之書。故《止觀》第三、攝法文中，第六、攝一切教中云：“觀心僻越，順無明流，則有一切諸惡教起，所謂僧佉衛世九十五種邪見，道生亦有諸善教起，五行六甲、陰陽八卦、五經子史、世智無道名教，皆從心起。”及《止觀》第六、從空入假破法遍中，明世間法藥，亦引周孔之教。如此諸說，祇可略釋，不須委悉。

又《止觀》云：“以一其意。”引《老子》云：“天得一以清，地

得一以寧，侯王得一以為天下正。”老子之意，唯以陰陽氣得中和，合而為一，故云天得一以寧；君臣道合，亦是得其中和，故為天下正，豈得同吾教藏、通以真理為一，別、圓以中道為一耶？

“若破若立”者，但是生死之法，非出離道，安得不破？若立者雖小道，亦有可觀者焉，亦可以為佛法先容也。“不違本宗”者，本宗唯是一實之道，豈以儒、道能混亂耶？荊谿恐人泥此文相，故今略辨同異，不在委曲。

言“不以名似，將為義同”者，老子有云“無為，無所不為。道可道，非常道”之言，豈可以此便為真無為之理、常住之道耶？是故名似，其義永異。

九者、借名略義，如攝法中及識藥等，但借其名，以示相狀，若更委釋，太成繁廣。略指上下，準例可知。

釋曰：“借名略義，如攝法及識藥等”者，今先明識藥。《止觀》第六、人假觀有三，謂知病、識藥、授藥。識藥中有三：一者、世間法藥；二者、出世法藥；三者、出世上上法藥。世間法藥，指五戒、十善等；出世法藥，始從一法，增至十法，乃至無量法；出世上上法藥，亦從一法增至十法，乃至恒河沙數法。如此之法，止可借名以示其相，豈可一一解釋？若一一釋，豈不太繁廣耶？

攝法章中有六科，謂攝一切理、一切惑、一切智、一切行、一切位、一切教，今但舉理、智、行三。

指上指下：初攝一切理中云：“理是諦法，如上開合，偏圓不同。”言如上開合者，文指第三、體相四科中，第三、境界中諸境離合，此指上也。次又攝一切智中云：“諸智離合，如前所說。”如前之言，亦指境界中諸智離合，此亦指上也。次又攝一切行中明慧行、行行，乃至四弘、十八不共及四無畏等。荊谿云“十八不共”，至下助道中說，此指下也。又云“三三昧、三解脫”至第七卷說，此亦指下也。故云“略指上下，準例可知”。

十者、準例用義，如教、證二道，本在別教，今則通用，乃分兩意，約證約說，準望三觀，立三止等。

釋曰：教、證二道，吾宗常所談者，既臨此文，不免略舉。言“本在別教”者，出《地持論》解《華嚴·十地品》文，從部兼之義，故有教、證諸說異同。

“今則通用”者，不唯在別、通四教，故於四教中，教教乃分兩意，約證約說。言“約證”者，以實有修因證果，故云約證，乃以約行、約證同名為證故也。言“約說”者，為初心說，一教始終，乃約教道也。又說佛自證，亦名約說。是則說教、說證，同名約說，故云應須先了兩意。

有人消此云：“約證只是證道，約說只是教道。”予謂作此釋者，但是教證一意，非兩意也。今引諸文，以顯此義，故《玄》文中引《地持論》地相、地實，即約行教證。今謂即此文中約證一也。又教門方便，即教道明義；說所證法，即證道明義。今謂即此文中約說一也。

《籤》文釋竟，乃云：“具如《止觀》第三記。”今為引之。

《輔行》云：“前之兩教教證俱權，圓教教證俱皆是實，此並易明，但別教中教權證實，意稍難曉，人多迷之，使此別教其義擁隔，是故今家借用《地論》教、證二道以消別門。於中應須先知二意：一者、約行，則地前為教道，登地為證道。”此同今文，約證一也。“二者、約說，為地前說，始終屬教。如云真如為惑所覆，或將十度以對十地，互不相收等。”此同今文約說一也。此文中云“乃分兩意”，須此屬對。若以約行證道，約說為教道，乃是一意，非兩意也。

問：《玄》文約行、約說，各有二意，《籤》文解釋固已詳備，如何卻云“具如《止觀》第三記”耶？且如《輔行》，尚缺約說一證道義，未審荊谿何意以《玄籤》為略，以《輔行》為具耶？

曰：《玄籤》四義備，而引《地論》文略，《輔行》引《地論》文具，而缺一約說證道，荊谿意令讀者、講者以《輔行》而成《玄籤》，以《玄籤》而成《輔行》，二文相須，文義方足。《輔行》雖缺約說證道，《玄籤》已具，以彼照此，綺文互現，亦何缺耶？

問：前云“唯有別教，教權證實”。言教權者，約行、約說二教，權也；證實者，約行、約說二證，實也。可將此文約證為實，約說為權否？

曰：不然。今文約證既是自行，則以約教道為權，證道為實；約說則以教門方便為權，說佛自證為實。須了約證約說各有權實，方曉荊谿立文之意。

問：約說證道，說佛自證，被何人耶？

曰：此乃被於別教地前住、行、向人也。此三位人初心唯聞但中之理在三惑外，修次第觀，破三惑已，入地所證，地地不同，故有十度以對十地等說。此說權施，意引下凡人地證實及修次第三觀，或破見、思，或破塵沙，或伏無明，圓實機發，如來應之，故說十地圓融之法，被而接之，機應相扣，啐啄同時，獲圓實證。故住、行、向皆有接人之義者，三根不同故也。

問：既云約說證道，說佛自證，何不直說已證圓理四十二位而被接之，而卻以別教十地圓融而為接耶？

曰：此住、行、向三根之人，初心只聞有別十地，佛今接之，附地以說順現習故，說十地圓融之法而被接之，其實十地具一切地，寧有缺於四十二耶？

問：天台以五時八教判釋一代聖教，靡有遺者，如何卻云借用《地論》以消別門？若爾，則判釋收不盡耶？

曰：如來教典已到此土，及未到者，無不盡為天台之所判釋，只如《地持論》，亦為天台別、圓二教之所判釋，而特云借者，以《華嚴經》弘自有宗，故借他宗消今別義，是故云借，非謂判釋之不收也。

問：教、證二道既云通用，應須四教皆具四義，別教四義已見上文，四教、四義相如何耶？

曰：住前為教道，登住為證道，此約行教證也。又為初心說一教始

終，約說教也；說佛自證三德涅槃，約說證也。圓教四義，歷然可見，若三藏中，約菩薩說三祇百劫，約行教道也。菩提樹下三十四心現前，約行證道也。又為初心說一教始終，約說教也；說佛自證二種涅槃等，約說證也。若聲聞者，初果已前，約行教也；忍智現前，約行證也。又為聲聞根性說一教始終，約說教道；說佛自證，名約說證道。

問：藏教之中，說佛自證，其相如何？

曰：三轉法輪之中，證轉法輪是其相也。何者？如云：“此是苦，我已知，不復更知，汝應隨我知。”乃至云：“此是滅，我已證，不復更證，汝應隨我證。”此乃正是引已證他，說佛自證也。三藏既爾，通教四義例此可知矣。

言“準望三觀立三止”者，次第三觀出《瓔珞經》，影旁空觀，立體真止；影旁假觀，立方便隨緣止；影旁中觀，立息二邊分別止。準例用義，大略如此。

二者、詳究文相亦為十例：一者、隨相開合，如三觀、四教、四悉、五味、諦、緣、度等，一家立義，文相皆然。寬廣無窮，隨事隨理，隨法隨名，隨行隨證，隨自隨他，無不通用。然須結撮，勿使浮濫。若不爾者，徵文靡託，立行莫施。

釋曰：“隨相開合，如三觀、四教”等者，此文例出《止觀》一部。三觀、四教等法，有開有合。言“隨相”者，乃是隨於三觀之相，乃至隨於六度之相，故云隨相。言“開合”者，本一實之道，一心三觀，合也。開則五時八教無非三觀，如三藏教，亦有三觀空、假、中

名。通、別亦然，但是有名而無實義。

又如一心三智出《大品經》，一心三觀正宗於此。若自論開合者，三觀即一觀，合也；一觀即三觀，開也。以此三觀總為妙空，歷十八空，乃至入十四空，此又成開合也。言“隨事”等者，此亦且約三觀消之。隨事則是隨於破陰入善惡等事，隨理則是隨於所照之理，隨法則是隨於所詮之法，隨名則是隨於能詮之名，隨行則是隨於四種三昧之行，隨證則是隨於行之所剋，隨自則是隨於自行，隨他則是隨於化他。

四教開合，其例亦然。本一實之道，合也；從一實之道，生無量法，四時三教，開也。隨事理等，亦約教釋。隨事則塊有幻有等事，隨理則生滅無生乃至無作之理，隨法則是隨於所詮戒定慧、三十七品之法，隨名則隨於諸教各有能詮之名，隨行則隨於諸教各有能行之行，隨證則隨諸教中各有所獲，隨自則諸教各有自行，隨他則諸教各有化他。

三觀四教既然，四悉、五味、四諦、十二因緣、六度等法，莫不皆爾。恐繁其文，不能具釋。

言“寬廣無窮”者，約施開說也。“然須結撮，勿使浮濫”者，要須開合歸一實之道，成妙觀故。夫如是，則徵文有託，立行有歸；不爾，則解無所託，而行無所成也。

若得今意，存本文，則淺深有則；演義理，則縱廣無涯；示一心，則卷權歸實；從被物，則開實出權；立行儀，則以智為導；蕩相著，則纖毫不遺；存諸教，則因果歷然；顯一理，則始終無二。

釋曰：此文結釋上開合等文也。“若得今意”者，此有二說：一者、謂若得上文開合之意，故云“若得今意”。二者、謂若得《止觀》一部大體，文體正意唯歸《法華》、《涅槃》二經，故云“若得今意”。然此二義無以異也。

言“存本文，則淺深有則”者，此依《涅槃》重施結集，大小、偏圓、淺深各有法則。此語上文開義，即施開當分義也。

言“演義理，則縱廣無涯”者，敷布曰演，謂敷布三觀、四教、四悉乃至六度等義理。有縱有廣，縱謂豎互五時，廣謂橫周八教。“無涯”者，謂無際畔也。三世諸佛皆五時八教，十方諸佛亦五時八教，故云“縱廣無涯”。

言“示一心，則卷權歸實”者，指上三觀、四教乃至六度等法，若開若合，一期縱橫不出一念，三千世間即空、假、中，故云“示一心”也。

言“從被物，則開實出權”者，化他，三千赴物也。

“立行儀，則以智為導”者，行儀，四種三昧也。智，目也；行，足也。有足無目，行則顛仆；有目無足，視路不行。故立行儀，必以智為先導。

“蕩相著，則纖毫不遺”者，行之與智，惑之與理，皆不可得，是不可得亦不可得，故云不遺。“不遺”者，盡淨也。“纖”者，至微細之物也。“毫”者，秋毫亦極細者。

言“存諸教，則因果歷然”者，當分益物也。

“顯一理，則始終無二”者，始《華嚴》，終《法華》，化導雖殊，無非三千即空、假、中，故云無二。

二者、結示處所及立本文意，如例餘陰入在破遍文末，豎破法遍，有六處示妙：妙境中，明說教大體；發心中，則約圓斥偏；安心中，義開三種；道品中，不出念處；通塞中，元治能執；次位中，勸修五悔。安忍無著，但在進功，若搜得宗源，則諸文可識。大綱既整，綱目易存。

釋曰：十乘觀法乃所結之處所，各有立本文意，故云“及”也。非謂結示處所與立本文意有二途也。何者？如例餘陰界入在破遍文末，亦是結示處所，亦立本文意，“六處示妙”乃至“安忍無著”亦然。

言“例餘陰入在破遍文末”者，以由最初一乘觀法不思議境觀於無記一念識心，至破法遍，凡歷四乘觀法，唯觀識陰，至破法遍末，將入通塞，理當備觀其餘陰法，故云餘四陰亦如是。十二入、十八界亦如是，何故然耶？以通塞中檢校四諦及十二因緣，豈止一識耶？調道品中，四念為首，則五陰具足，豈一識耶？乃至安忍離愛等，只是觀陰觀成而已，是故結示此文是立本文意也。

言“破法遍，六處示妙”者，此約豎破法遍，初遙示文旨，以豎破中，先空，次假，後中。一一觀中，觀法重沓，恐其學者失於文旨，謂為次第，故於文前示六處妙：一者、破見位後，示圓頓意，初信斷見無生妙空；二者、破思位後，示圓頓意，謂從二信至七信，斷思無生妙空；三者、四門料簡，唯在圓頓無生空門；四者、從空出假利益位，示

此假觀非生死假，非建立假，乃是圓常不思議假；五者、結破法遍文後，示前空假，其體本融，非偏空假；六者、中觀文初，以前空假體融而為中道。《止觀》本文及《輔行記》，文相甚廣，今撮略其意，聊申此文耳。

言“妙境中，明說教大體”者，纂者云：“不思議境有三，若性德境，乃真如觀理，即本自二空也。”不知此人謂本自二空為是何物。又云：“若修德境，乃唯識歷事，即推檢入空。”乃自註云：“事、理二觀，知之者寡，淺識聞之，不須驚心。”予謂此說大可驚心也。且修三昧者，要心制意，修真如觀，以二十五法為方便竟，方修初乘觀法，即便改途易轍，修唯識觀耶？是使《摩訶止觀》一部都為無用也，得不使人大驚心乎？天台云：“隨修一行，不得中改。”豈纔至此，便改易耶？化他一境，他謂即是果後化他。此又不知立文之意也。

此妙止觀初乘觀法不從觀為名，特謂之不思議境者，意彰忘修之相也。文有三境，皆妙觀也。初性德境直是妙藥，妙無過此；修德、化他二境但是為成性境，離生、無生兩重過耳。若觀性境，不起性計，則不須下之二境；恐生計故，故須立之。

初性德境者，乃是一念即三千，三千即一念，即一念是三千，即三千是一念，非相生而然，非相含而然，直作此體，即是修觀。若夙植純厚，根利無障，即可入道；或有觀之未入，瞥爾起計，或謂三千實道法性自生，或謂三千無明他生，或謂三千無明法性共生，或謂三千離無明法性而生。約多人說，故備舉四。若起計者，唯只計一，蓋心無並慮故

也。若轉計者，故非此限。此計若起，妨修三千一實妙觀，故須四句一一推檢。三千實相不自、不他、不共、不無因，四句性執，無安著處。此遣第一重有執，有執亡處，名修德不思議境也。此執雖亡，理既未顯，由無四句，即便疑云：若三千實道不自、不他、不共、不無因者，諸經論中何故乃作自生乃至無因生說耶？為破此計，故云“有因緣故，亦可得說”。說必被機，故有四說。諸佛菩薩自行離四過已，化他四說一一皆悉說即無說，此遣第二重執化他不思議境也。

如此推檢，執若已亡，理若已顯，還歸本理一念三千，豈非發軔用觀，正在性德境耶？修德、化他二境因觀性德，起橫計故，方始用之，如何世人乃以性德之境而為所觀，修德四句為能觀耶？若修德境決為發軔能觀觀者，荊谿何故云“恐生計故，故須此覈”？何故又云“故寄四句推檢，以立行相”？千艱萬勤立佛乘觀法，而卻寄於四句而立行相耶？故知專用修德而為能觀，及指修德為唯識事觀者，皆不知《止觀》之大旨也。良可愍哉！良可愍哉！

上所辨論三境之旨，不能廣引本文，唯撮文意，略而申之。應知此說始於天台說之，章安集之，荊谿記之。自此之後，得《止觀》之旨，唯四明法智大宗師；廣智親聞得之，我師從而得之。二師所說，予幸皆聞之而得之，故以所傳之義用解今文，請黨理者，從法智之義，同歸《止觀》一乘之妙海耳。

言“說教大體”者，四說皆是隨機方便，究論大體，必以因緣。因緣者，感應也。良由能應已證法性為因，所應眾生無明為緣，無明扣法

性，法性應無明，感應和合，乃諸法生。故三寶教由無明起，斯之謂也。然此亦且從文義說，乃是大體。若單從自、他、無因說者，又豈離因緣感應無明法性耶？

言“發心中，以圓斥偏”者，三教菩薩發菩提心俱為所斥，三藏雜毒，通教空見，別人二觀為無明縛，是則三教非真非正。今依不思議境，發無緣慈悲，方乃名為真正發也。

言“安心中，義開三種”者，三種止觀也。安心本唯圓頓，以凡師誨人，須知根性，信、法二行，約四悉檀，自有一向行人，有相資轉變行人，成六十四番止觀。自行既爾，化他亦然，共成一百二十八番止觀也。《止觀》云：“若就三種止觀，則有三百八十四番。”“若就”之言，乃是別門之語，因而言之耳，并本圓頓，共成五百一十二番止觀。故僻解師見三止觀之外，復有圓頓，便謂三外別有一頓頓觀。此乃不究文之意也。

言“道品不出念處”者，道品有四：一者、當分；二者、相攝；三者、對位；四者、相生。此四之中，唯有相生正是調適。如《大論》云：“四念處中，四種精進，名四正勤；四種定心，名四如意足；五善根生，名五根；根增長，名五力；分別四念處道用，名七覺；四念處安隱道中行，名八正道。”故知三十七道品不出四念處也。

“通塞中，元治能執”者，通塞有二：一者、通途通塞，謂三觀是通，三惑是塞。今之通塞，意不在此。二者、別途通塞，但為貪著能空之觀。此能空觀復如所破，還用四句三假一一破之，故云元治能執也。

“次位中，勸修五悔。安忍無著，但在進功”者，此乃於真位前立內外凡位也。

三昧行人修前七乘觀法，未獲法利，自念障重，未即入位，依方等師教，修法華懺，晝夜六時行五悔法，始自懺悔，乃至發願，以勤行故，助開觀門，一心三諦豁然開發，入初隨喜，乃至五品。由此之故，名聞外彰，利養擁己。此輒賊來，宜多修於外三術法：一者、莫受莫著；二者、縮德露玼；三者、一舉萬里。若內障動，諸煩惱生，宜多修於內三術法，謂即空、假、中，由此得入六根清淨。於此位中，更宜將養，離似法愛，得入真位，故云“安忍無著，但在進功”也。

言“若搜得宗源，則諸文可識”者，乃指上文“例餘陰人”乃至“安忍無著”等文，乃是十乘之宗主，三觀之本源，若搜尋得之，諸文可識。由知諸文是實是流，故云可識。大綱既整，實此諸文，其餘文相，網目而已。

三者、事理傍正，如四三昧，正為顯理，傍兼治重；如十法界，正示理具，傍識淺深；如識次位，正為簡濫，傍為通經。又諸文中一切皆以破古為傍，意雖傍正，文不可廢。

釋曰：“事理傍正，如四三昧，正為顯理，傍兼治重”者，荊谿云：“四種三昧所歷事別，若能觀觀無非一心，所顯之理無非三諦。”此正為顯理也。

“傍兼治重”者，法華三昧云若比丘、比丘尼乃至式叉摩那等，犯所受戒，欲一彈指頃除滅罪者，應當修習此《法華經》、《方等》，除

犯戒，常坐觀三道等，皆是傍兼治重也。

“十法界正示理具，傍識淺深”者，不思議境中，先明思議十界，始地獄，終佛界，明因明果，此傍識淺深也。既識此已，指此十界一念圓具，界界皆圓，是不思議境，此文之正意也。

“如識次位，正為簡濫，傍為通經”者，正為修止觀者簡叨濫之道，而傍為通四教次位之殊。止觀明三藏教五停四念，乃至阿羅漢果竟，云此教最淺，尚有次位，豈有凡夫造心即言上位？嗚呼！乃學佛教，不知佛旨，不知教有大小權實，叨濫者眾，且增上慢人中心尚有少法可得，世有殊無得者，自稱證悟，非大妄語，而是誰耶？三藏既有凡聖、因果、高下之差，通、別、圓三，從可知也，故云“正為簡濫，傍為通經”也。

“又諸文中一切皆以破古為傍”者，若不破古之非，無以顯今之是。古今相形，方見巧拙，雖云意傍，不可廢也。

四者、文偏意圓，如三止觀結於諸文，及五略中所用三教諸境、十乘、縱橫、偏小等，三種止觀皆緣實相等。

釋曰：“文偏意圓，如三止觀結於諸文”者，已見第一、所傳部別例中逐一引文釋竟，今更略出“文偏”者，漸次、不定也；“意圓”者，屬意唯在一圓頓也。言“及五略中所用三教諸境、十乘、縱橫、偏小”等者，亦上文荊谿已指，云：“下文雖有四教、八教、思議、不思議、相待、絕待，皆為顯於圓頓一實。”正此義也。“三種止觀，皆緣實相”，準上可知矣。

五者、廣略有無，如發心中，顯數則廣，而文相略；後十法中，文相則廣，而顯數略；修大行中，事儀則廣，而十法略；修正觀中，十法則廣，而事儀略。後三大章大意中有，廣解中無；十種境界，正觀中有，四三昧無。雖互略無，義必通具。

釋曰：言“發心中，顯數則廣，而文相略”者，如五略發大心中，明十種發心：一、推種種理；二、睹種種相；三、睹種種神通；四、聞種種法；五、遊種種土；六、睹種種眾；七、見修種種行；八、見種種法滅；九、見種種過；十、見他受種種苦。緣此十種發菩提心，此即顯數廣也。天台於此十中，但釋前四，餘六不釋，但指云：“其淨土徒眾修行法滅，受苦起過等，發心，例前可解。”故云“而文相略”也。

言“後十法中，文相則廣，而顯數略”者，乃指十乘中第二、發菩提心。彼文委明，依境發心，以圓斥偏等。此文相則廣，而無上之十科，故云“顯數略”也。

言“修大行中，事儀則廣，而十法略”者，事儀則依經立制四種三昧、道場法式、旛壇道具等，故云“則廣”；未辨十乘觀法，故云“十法略”。

言“正修正觀中，十法則廣，而事儀略”者，此自可解，故不復釋。

言“後三大章大意中有，廣解中無”者，謂果報、起教、旨歸，此三大章託夏末緣，故不說也。“大意中有”者，五略之中，後三略是也，配對可見。

言“十種境界，正觀中有，四三昧無”者，四三昧乃是大意修大行中，未是的辨行相，是故十境文不列之。

言“雖互略無，義必通具”者，如大意中發大心文有緣理等十，第二乘觀法發菩提心亦應具十，乃至正觀中有十種境界，四三昧中理應有之，故云“義必通具”也。

六者、文行不同，如十境、十乘生起次第，十禪淺深，豎破法遍，文雖次第，行必隨人，十禪何必自淺階深？豎破元為顯於不二，或隨次入，何障於理？自淺階深，妙觀斯在。

釋曰：“文行不同，如十境、十乘生起次第”者，《止觀》云：“陰境在初，其有二義：一、常現前故；二、依《大品經》故。因觀陰果，動煩惱因，大分俱觀，致有病患。因觀三境，則生諸業；惡業欲滅，魔懼出境，則生魔事。魔事若過，則有功德生，故生禪定。禪有觀支，邪慧猛利，故生諸見。見心暫息，未得謂得，則上慢生。見慢既靜，小習忽起，故生二乘。若憶本願，雖不墮小，則生菩薩。”此且就一往生起及建立章門而說，若據互發，則無復次第。

十觀生起次第者，《止觀》云：“既自達妙境，而起誓悲他。次作行填願，願行既巧，破無不遍。破遍之中，精識通塞，令道品進行。有用助開道品中之位，已他皆識，安忍內外榮辱，莫著中道法愛，故得疾入菩薩位也。”此亦一往且從相生次第而說。若論行者，上根一觀，十乘具足，即登初住。或內外凡，中根歷至七乘，下根八、九、十乘，一一皆悉十乘具足，方能入道。又《四念處》云：“前之四乘，用無前

後。”亦不必限於次第，故云“文行不同”。所謂說時非行時者，良在此也。

“十禪淺深”者，在禪境中：一、根本四禪；二、十六特勝；三、通明；四、九想；五、八背；六、大不淨；七、慈心；八、因緣；九、念佛；十、神通。此亦且從建立章門次第而說。若從行者，亦何定於淺深耶？

言“豎破遍文”者，文寄次第，先空，次假，後中。此文既有六處示妙，豈必先後耶？故文自釋云：“十禪何必自淺階深？豎破元為顯於不二。”又云“或隨次入，何障於理”者，以一一諦皆三諦故。

“自淺階深，妙觀斯在”者，結上諸次一一皆是無差而差，差即無差，故云“妙觀斯在”也。

七者、待絕前後。若約教相，必先待後絕；若論道理，待絕俱時。

釋曰：《玄》文判教，前待後絕，理數然也。何者？先待則約橫約豎，有麤有妙。橫則三教為所待麤，則以圓教為能待妙；豎則四時、八教為所待麤，則以《法華》為能待妙。如此相待，實已是妙，尚恐隨語見者謂麤外有妙，心想不絕，是故復有開麤顯妙。於前三教，體皆圓實；指前四時，無非妙法。顯諸佛之化源，泯今昔之異見無非三千一實之道，故有前待後絕也。

若論道理，祇是一妙無二妙也；若順譬喻，則先開後廢；若從意說，開廢同時，無前無後。《止觀》與《玄》不同，故云《止觀》相

待，義似於別，非今所用。

又復應知天台大師用於二妙判釋《妙經》，學者須知所出。所出者何？經云：“諸佛世尊以種種因緣、譬喻言詞演說諸法，是法皆為一佛乘故。”此相待妙之所出也。又云：“種種因緣、譬喻言詞演說諸法，是法非思量分別之所能解。”此絕待妙之所出也。不此指示，往往有一生而不知者，可怪！可怪！

八者、破會不同。若依化儀，必先破後會。如先斥小，後方會圓，故方等、般若廣破偏小，次至法華，方會入實。約人約行，破會同時，如照權了實。照權名破，了實名會。是故今文為顯理故，不同《玄》文專在判教。凡有釋義，破必居先，故今偏圓借彼釋名次第則別。

釋曰：此一段文所明破會，三義不同：一、約化儀；二、約人行；三、約譬喻。

一、約化儀，云“如先斥小，後方會圓，故方等”乃至“方會入實”，化儀次第，理數然也。

二、約人行，從“破會同時”，至“了實名會”，明同時也。是故今文為顯理故，不同《玄》文專在判教，凡有釋義，破必居先。此明《止觀》與《玄》不同，此唯顯三千實理，成絕妙觀。彼為判教，是故一一先待後絕。

三者、順蓮華喻，云“故今偏圓借彼釋名次第則別”者，偏圓大章在第五也。彼借蓮華之喻，以釋止觀之名。“借彼釋名次第則別”者，

先開後廢也。雖此先後，厥意在同時故也。

九者、解行不同，如五略生起，分別十章，引證破古，問答料簡等，多為生解。若十法總別，十境互發，十禪離合，十境發相，專在於行，是故先識，方可造修。

釋曰：言“解行不同”者，且約《止觀》一部而分解行，未論餘也。“如五略生起”者，大意生起云“云何發大心？眾生昏倒，不自覺知，勸令醒悟，上求下化”，發大心也。“雖復發心，望路不動，永無達期，故勸令牢強精進，行四三昧”，此修大行也。“雖不求梵天，梵天自應。稱揚妙報，慰悅初心”，此感大果也。“種種經論，開人眼目，融通經論，解結出籠”，此裂大網也。“若知法界無有始終，豁然大朗，無礙自在”，此歸大處也。此生起次第，為生解也。

言“分別十章”者，十章亦有生起，上文已引。《止觀》云：“分別十章功德，如囊中有寶，不探示人，人無見者。”分別云：“今十章，幾真幾俗，幾非真俗；幾聖說默，非說非默。”乃至云：“幾橫豎，幾非橫非豎等。”如此分別，為生解故，引證、破古、料簡等，生解可見。

言“十法總別，十境互發”等，有十法之總，三千三觀，十法之別，由三根故，乃有十乘，故云十法總別。又隨修一乘而得人者，十乘具足，則以一乘為總，十乘為別。具斯二義，方識十法總別之相。“十境發相”在下文第四、十章總別例中，下文當釋，此不預伸。

言“十禪開合”者，祇就此論，自有三種，謂五門、十五、十禪。

初五門者，即五停心也。此五一復開為三，即十五禪。如數息法，開出特勝、通明，此自三也。不淨法，開背捨及大不淨，此自三也。慈心，開出生緣、無緣，此自三也。因緣，開出三世輪轉，此自三也。念佛，開念三身，此自三也。開，即離也。若依此開，恐義濫理，是故去理而存於事，乃為十禪。是知不淨、數息各開為三，慈心、念佛、因緣各守其本，足前六為九，神通祇是九禪所發，故名十禪。又復應知五門，合也；十五，開也。十禪亦開亦合，如禪境中明。餘文可見，不復釋也。

十者、舉例從略，如道品攝法假中空例，破餘陰、餘使、餘品以例初品，相續、相待以例因成，則細尋廣意，以申餘文。歷法先思，方不昧旨。若十法成觀，但於陰入委識根由，餘九待發，方可設觀。故九境中但分別境，境下十觀不細委分，但隨境轉照，非關廣說。

釋曰：言“舉例從略”者，乃舉一，其一而例於諸，使文約而義豐耳。不爾，則文太繁也。且如調道品中，應具四教道諦三十七品，天台舉例從略，但明無作道諦三十七品，為成一心三觀之義。復於無作三十七中，但釋一界四念處法，餘九法界但云“亦復如是”。舉無作一，例前三諸道品而已。此道品中舉例從略也。

言“攝法”者，大章第四、攝法有六，初攝一切理中云“理是諦法”，指前諸諦開合，指前者體相中也。攝一切智中，亦指前文諸智開合，亦指體相中也。攝一切行，指下助道中。此攝法中舉例從略也。

言“假中空例”者，以入假觀中有五因緣：一者、大悲；二者、大

誓；三者、利智；四者、方便；五者、精進。故破法遍文末，“問云：人假中有因緣，人空何意無？答：亦有，略故不說耳。”乃出其有相云：“為解脫大悲也，為脫他大誓也，為慧命利智也，為無漏方便也，為法位精進也。”為無漏者，為無漏神通也。餘可解，是則空中有五，同人假之五，略不說耳。此則以後假觀，例前空觀也。恐人未了，今更說之：祇是假觀中有五因緣，用此例前。空觀亦有此五，故云“空例”。纂者見法不明，以此“例”字猶豫兩向。又以“假”字下“中”字而為語詞，全無意味。須知此“中”字者，乃是指法之詞，豈語詞耶？

言“破餘陰、餘使、餘品以例初品”者，亦破遍文末也。故《止觀》云：“前來所說，但觀識陰，作如此說。餘四陰亦如是，十二入、十八界亦如是。”此三科皆果報法也。“餘品”者，此從思辨。“使”者，貪、瞋、癡、邪見能驅役人，故云使也。一往而分屬見惑。“品”者，類也。界繫煩惱，品類不同，三界、九地，地地九品，則有八十一品。此一往屬思惑也。若從通說，見、思二惑皆名為使，如云九十八使是也。亦可見惑通名為品，如破有見，有八十八無見，乃至雙非，亦八十八有無等。品數不同，故亦名品也。

言“例初品”者，亦破思假文。初品既用三段四句觀法推檢，其餘諸品例皆用之，故云“以例初品”。破使亦然，有見既用三假四句以破八十八使，單四、複四乃至無言亦復如是。此破陰、破使、破思舉例從略也。

言“相續、相待以例因成”者，亦破思假文也。因成之中既用四句

推檢，或伏或斷，相續、相待亦復如是。此三假中舉例從略也。

言“細尋廣意，以申餘文。歷法先思，方不昧旨”者，荊谿誠於尋讀者、講說者，須細尋廣文之意，以申略文。復須歷於道品攝法乃至三假，先研思之，方不昧於略文之旨。

言“若十法成觀，但於陰入委識根由”者，此亦舉例從略之謂也。創心修觀，祇觀陰入三千實相，被三根性，故有十乘。既於陰境委明十乘，此則已識觀法之根本，人道之元由也。餘九待發，方可設觀，故九境中但分別境。分別境相既昭著已，境下十觀不委細分，但隨境轉照者，只用前來觀陰十乘移觀發境，此自可曉。

止觀義例隨釋卷第二

次消釋體勢，又更為二：一、文體勢；二、義體勢。初、文體勢亦為十例。

釋曰：此分科文也。以第三、文義消釋例中有二：一、詳究文義；二、消釋體勢。初文釋竟，今當第二，故云次也。

一者、法喻廣略。若法略喻廣，則展法文與喻相稱，不專守略法以壅喻文；或法廣喻略，則攢法對喻；或開喻對法，如如意珠喻不思議境等；或法別喻總，如以大車喻於十法，則開彼總喻以對十法。若以善畫勝堂為喻，不須開對，但略合而已。若法喻俱總，如以虛空喻於法界；若法喻俱別，隨文對消，可以意得。

釋曰：此文例出《止觀》一部，及諸文中凡有用喻，無出於右。亦是教於學止觀者及講說師臨於喻文，駐意若此。

言“若法略喻廣”至“以壅喻文”者，法略喻廣，如《妙經·藥王品》十喻歎，教法，只是一略也；十喻歎之，廣也。

言“則展法文與喻相稱”者，如初喻云“譬如一切川流江河諸水之中，海為第一”，喻也；“此《法華經》亦復如是”，合也。“於諸如來所說經中，最為深大”展法配喻也，乃至第十“如清涼池”等，一一皆爾，此則法略，廣展於法而稱喻也。

言“法廣喻略”者，如五佛開權顯實，法廣也；如優曇華，喻略

也。攢五佛施開之廣，總為優曇華之難遇，即是攢聚廣法而從略喻也。

言“或開喻對法，如如意珠”者，此初乘觀法不思議境文末云：“如如意珠，天上勝寶，狀如芥粟，有大功能，淨妙五欲，七寶琳琅，非內蓄，非外人，不謀前後，不擇多少，不作麤妙，稱意豐儉，降雨穰穰，不添不盡。蓋是色法尚能如此，況心神靈妙，寧不具一切法耶？”全文今謂舉此一喻，總喻不思議境之三境也。“狀如芥粟”，喻一念也。“有大功能”，歎一念也。“淨妙五欲，七寶琳”等，明所具也，此喻性德境也。“非內蓄”，不自也。“非外人”，不他也。不共、無因，從而可知，此喻修德境也。“降雨穰穰”等，喻化他境也。豈非開喻對法耶？

又復應知不思議境雖有三境，只是最初一乘觀法正在性境，修德、化他為成性境，如何纂者便以修德不思議境為唯識事觀耶？卻令常坐行人即便縱任三性耶？極為無狀！極為可笑！世有以修德境為能觀者，尚未肯以為唯識觀，況正見者乎？若辨此二之得失者，俱是亡羊之人，安足論耶？

言“或法別喻總，如以大車喻於十乘，則開彼總喻以對十法”者，乃十乘觀法文後總舉大車以譬十法，此喻總也。若開總喻對十法者，如云“其車高廣”，不思議境也。“幪蓋”等，發心也。“安置丹枕”，內枕，休息萬行，巧安也；外枕，動靜不常，通塞也。乃至“遊於四方”之前，安忍離愛等，此開總喻以對十法，已見上文，此不具引。

言“若以善畫勝堂為喻，不須開對，但略合而已”者，《止觀》第

四、生起十乘文後舉喻云：“譬如毗首羯磨造得勝堂，不疏不密，間隙容縫等，非拙匠所能揆。則又如善畫，圖其匡郭，寫像徧真等，非填彩人所能點綴。”次合譬云：“此十重觀法，橫豎收束，微妙精巧。將送行人到薩婆若，非暗證禪師、誦文法師所能知也。”

言“法喻俱總，如以虛空喻於法界”，此自可見。“若法喻俱別”者，“如以梯磴”，喻漸次觀；“金剛寶珠置之日中”，喻不定觀；“通者騰空”，喻圓頓觀，此可見也。上所釋義，引文但撮略舉要，廣則太成繁苒，故止此耳。

二者、法喻合三，互有互無，隨宜設用，存沒適時。

釋曰：有法無喻合者，有之理義顯故，根性利故；有法有喻合者，有之以法難曉故，舉喻曉之。喻曉法未顯故，提法以合之。自有有法有喻而無合者，以喻曉法，法已顯故，故不須合，如舉三譬喻，顯三止觀等。有合無喻者，未之有也，存沒適時，在此而已。

三者、開合自他。凡列章門，有對自開合，如五略對十廣；有對他開合，如以十廣對五重玄義；有相攝開合，如開上合下；有義立開合，如攝法等；開六開四等，不出自他因果，及文四義二，意唯在一。文相若盈若縮，多少適時，後數則必使至十，從義則賒促隨宜。

釋曰：“開合自他。凡列章門”等者，此舉凡例也。“對自開合，如五略十廣”者，五略只在十廣中一，以大意章開為五略，以此五略對下九廣，并是自行因果、化他能所，但有廣略之異，此對自開合也。若以十廣對於《妙玄》五重玄義，是對他開合也。《止觀》釋名，當釋名

也；體相，當辨體也；攝法，只是體所攝法；方便、正觀、果報，此當宗也；偏圓、起教，當教相也。彼為消經談玄，一向屬解，此乃依經作觀，故屬行也。

言“相攝開合，如開上合下”者，《止觀》第一、發心中，先簡其非，謂九縛一脫，十皆非也。荊谿云：“‘若心若道，其非甚多，略言十耳。開上合下’者，若二乘為二，則合修羅在鬼、畜中，但五道也，此開上合下也。若合二乘為一方便，則開修羅自為一道，則六趣也。雖此上下開合不同，數法須十。”

言“義立開合，如攝法等，開六開四”乃至“意唯在一”者，開六，即是攝一切理、惑、智、行、位、教；開四，即指此六乃是自行因果、化他能所。自因果二，他因果二，故云四也。

“文四義二，意唯在一”者，兩因果故，文四只是因果，故云“義二”；意則唯在一實止觀所攝，故云“在一”。纂者云：“文恐誤，當為‘六’字。”此亦不然。在彼攝法既開六科，故云文六等；在此既云“開六開四”，洎乎開合，只約自他因果而言，是故四也。應知在彼必須云六，在此應須云四，非文誤也。

“文相若盈若縮，多少適時，後數必須至十”者，盈縮只是開合。盈，開也；縮，合也。或更多更少，亦在適時，至後結數，必須至十。蓋十者，數之法也，不忘大章之本也。纂者云：“後字誤，當為‘從’字。”此亦妄穿鑿耳。

言“從義則賒促隨宜”者，意云：數雖必使至十，義則貴在隨宜，

無定局矣。

四者、註“云云”者。若上文已具，或餘部廣存，重展成繁；或廣文非要，若消釋者，須委的處所，撮略指示；若傳寫者，有闕須填。

釋曰：云云之義，《輔行》據《廣雅》、《說文》已釋，於義可見，不復重引。“上文已具”者，指大意章五略生起，為顯十廣，生起次第，五略已備，故至十廣，不復再書次第，故註“云云”，此上文已具也。“或他部廣存”者，如《止觀》第一以四種四諦橫豎對土，文下註“云云”者，此指《淨名疏》及本宗諸部明土。此文則略，廣存在彼。如此二文，若重展者，文則成繁，故註云云。

“或廣文非要”者，此如發大心中，文列十種發心，始於推理，終至見他受苦，於義略足。若更廣引諸經論中發心之文，於義非要，是故乃註云云而已。言“若消釋者，須委的處所，撮略指示”者，此荊谿教為師傳授者，不可通漫，須一一指的，撮文之要以示之。如上文已具指五略，餘部廣存，如《淨名疏》等。廣文非要，指十種發心之外。

“傳寫者有闕須填”，如《妙經文句》消釋經前五事中一時之文，約觀一釋文下闕註云云。荊谿云：“觀心下應注云云。”此有闕須填也。

五者、破立存沒。如破古師及破邪僻，其義壞已，不須更存，縱存其名，不用其義，或小有不當，則有去有取。若破偏破小，破已必立，為成一家不思議理，為逗一代不思議化等。

釋曰：“破立存沒”者，謂破古立今，存名沒義也。破古師，則可見。破邪僻，如隨自意中斥邪僻師謬解《無行經》中“婬欲即是道”之說，恣意毀犯，如無禁捉蛇之類，天台慙懃斥破，其義已壞，不須更存，縱使尚存其名，不可更用其義。“或小有不當，則有去有取”，如光宅四一消經，天台有取其四一之名者，用義則去其因一、果一，自立理一、行一、教一、人一，依而用之。雖用其名，理趣永別。

“若破偏小”者，破法偏文也。“破已必立”者，何獨破小，四時三教一切皆破，靡有存者，為成《止觀》不思議理，以麤顯妙，是故立之。

又“為成一代不思議化”者，一期化導，有權有實，有小有大，意在會歸《法華》非權非實，非小非大，方成不思議化，是故立也。

六者、長短不同。若大小法相問答研覈，法喻對當，章門開合，則隨文消釋，無俟遠求。如不思議境等及破法遍，必觀歷初、後，尋求中間，或結長就短，或演短令長，是故皆須遠騰文勢，方可碎釋。碎釋文顯，必融碎令全，使文理通暢，令一家行門歸趣有在。或總、別二釋，則以總冠別；別釋義長，則攬別歸總。

釋曰：“長短不同”者，舒而展之之謂長，卷而從要之謂短。“若大小法相”乃至“無俟遠求”者，此如一家常程釋義，但取文相顯煥，義稱詮旨，理無邪僻。能若此者，於理已足，不須遠求。

“如不思議境等及破法遍”等者，意明此等文義不可率爾而消釋之，如初不思議境一乘觀法，必須觀初、後，求中間，然後方可攬而生

解。解已成觀，利他亦然。何者？以不思議境始於的簡陰已，造心修觀則體了一念即三千，三千即一念，性德境也。觀之不入，瞥起四計，故用四句推而檢之，修德境也。因茲推檢，而又起執，云：“若諸法不自他，乃至不無因者，何故經論乃作自他及無因說耶？”此疑化他境也。為破此計，乃云諸佛菩薩自行已離四過，化他無妨四說。此乃深觀於空，破化他境。次乃結此自他以成三諦，次乃舉三譬喻妙境，次乃明妙境之功能，次乃收攝諸法，以成三諦。故此七科從初至後，方成不思議境一乘觀法，故令如此觀歷初、後，尋求中間，遠騰文勢，方可碎釋。

言“或結長就短，演短令長”者，以不思議境中，先以次第顯不次第，故有此示。何者？先指一心生起十界，始地獄，終佛界，於一一界示因緣果報等，此演一心之短，出差別十界因果等法，一心頓具，則成妙境，故謂之結長就短也。

言“不思議境”等者，“等”之一字，乃是等於發菩提心、巧安止觀兩乘觀法，故下便云“及破法遍”。纂者謬指前之六章依修多羅而開妙解，等向前也。下文雖有等向於前，在今文中，故不可也。今文“等”字，乃是等於下之二乘觀法故也，今具出之。

發菩提心中“演短令長”者，於一心中能起九縛及以一脫，具足十非，亦能具發四菩提心四種之是。若“結長就短”者，若是若非，攬歸一念，是非一如，無非法界，為真菩提心也。然揀非顯是雖在五略文中，荊谿既令“遠騰文勢”，豈不然乎？又上文廣、略、有、無中，既以五略發大心，為顯數廣，文相略；發大心中為文相廣，顯數略，則是

廣略相顯，共成一意，又何疑焉？

巧安止觀中，指於一心不二止觀開出六十四番、一百二十八番，為演短令長；總結一百二十八番不出一念圓頓止觀，為結長就短也。破法遍中亦以非橫非豎不二止觀以之為短，若演短令長者，則為豎為橫，為非橫豎；若結長就短者，則同歸一念，非橫非豎，而橫而豎，不可思議之止觀也。

文義如此，纂者不見，謬引《輔行》，云：“‘不思議境，文異義一，意非一異’，為結長就短。‘開向三諦，修性自他’，為演短令長。”此非結長演短之義，自是十乘之下皆有此狂妄亂指，非謬而何？破法遍中，結長演短，率皆妄謬，不能具引。

“以總冠別，攬別歸總”，如諸文說，亦以可見，不能具記。

七者、法喻隱顯。若法隱喻顯，則求喻意以消法；若法顯喻隱，則求法意以消喻。喻望於合，隱顯例然，是則不失文旨，上下相承。

釋曰：此一節文，荊谿教於學止觀者，臨法喻合，有隱有顯，當須詳究。言“法隱喻顯，則求喻意以消法”者，此例亦多，今且舉一，如妙法難曉，舉喻易彰，故本、跡二門施開廢會。此法幽隱，人難了者，是故如來舉蓮華喻，天台大師靈山親承此旨，故解釋云“為蓮故華，華開蓮現，華落蓮成”，以喻施開廢等三也。本、跡二門皆具三義，以喻消法，此之謂也。若法顯喻隱，求法意以消喻者，《止觀》第四云“如豬揩金山，眾流入海”，此二喻止。喻文既隱，當求法意，以顯於喻，令喻從止。又“薪熾於火，風益求羅”，此二喻觀。喻文既隱，當求法

意，以顯於喻，令喻從觀。言“喻望於合，隱顯亦然”，即喻顯而合隱，求喻意以消合。若喻隱而合顯，求合意以消喻，用上法喻隱顯例之，不繁文耳。

八者、問答迷解。若迷問而不迷答，則求答意以設問；若迷答而不迷問，則研問文以成答。或問從答生，或孤然釋妨，或因答作並，或從答設難，或答順於問，或答違於問，或答杜於問，或答開問端。

釋曰：“迷問不迷答”者，如《止觀》第一、發心文後料簡云：“問：前簡非併言非，今顯是何故併言是？答：所言併是者，皆非縛非脫，故言併是。”言併是者，皆上求下化，故《輔行》引製記之前，有人釋此問答，云：“此中問答，‘問前’判是屬非文者，不然。若準彼為問，應云：前既是非俱非，今那是非俱是？準今答意，意都不爾。答意但答取三菩薩，何曾復云是非俱是？是故問中通云併非，不云是非俱非，答中但云菩薩俱是，不云九非俱是。若準他意，九非亦須俱是故也。”今謂天台問文雖隱，答文甚顯，故可求答意，以設之於問，問自顯也。若如荊谿所引他人之釋，非但迷問，亦乃迷答也。

“若迷答不迷問”者，如序中問云：“教境名同，相頓爾異。”教同圓教，境同實相，相頓爾異，有漸次等三種之異，此問可見，故不迷也。答中云：“然同而不同，不同而同。漸次中六，善惡各三，無漏總中三，凡十二不同，故言不定。”言十二不同，十三不同者，今釋之曰：先修歸戒，止火、血、刀三也，達三善道三也，無漏一位即兩教二乘四也，足前成十也。禪定止欲散，一也；慈悲止遍空，一也；常住止

二邊，一也。此三無開合，乃成十三不同也。常住是所緣實相，不應數為不同之限，故言十二不同。其“無漏總中三”一句，人多不曉，昔人作三觀解之，謂“無漏”空觀、“總”字假觀、“中”字中觀。又有人云：“‘無漏總中三’者，總三界也。”如此解釋，真可笑也。而不知是舉總含開，三位兼三，故云“無漏總中三”耳。“故言不定”者，以不定止觀無別階位，是故寄於漸後結之耳。

“問從答生”，如序中間云：“此章同大乘，同實相，同名止觀，何故名辨差？”《記》云：“由前答異，將異問同。”故云“問從答生”。

“或孤然釋妨”，如破法遍文末料簡云：“問：《瓔珞》云第三觀成，初地現前，今云何說八地，或在初住耶？答：借義相成，或借高成下，故言八地，或借下成高，故言初住。”以《瓔珞經》明別教義故耳。

“或因答作並”者，如不思議境文初，章安十六番私料簡中云：“若爾，煩惱亦是諸法之本，元為治惑，亦是觀初。病身四大亦是事本，元為治病，亦是觀初，何意不得亦通亦別？”此文即是因答作並也。

“或從答設難”者，《止觀》第一：“問：小乘亦是佛說，何意言非？若言非者，不應言漸。答：既分大小，小非所論。今言漸者，從微至著之漸耳。小乘漸者，初後俱不知實相，故非漸也。”此即從答設難也。

“或答順於問”，此如常途，不俟引證。“或答違問”，如魔事境後料簡。“問：魔動竟，好法來，如寒過春來耶？答：未必併爾。”此違問答也。亦如諸文有答問初云“是義不然”等，皆答違於問也。

“或答杜於問”者，塞其來難也。如《止觀》第三：“問：初從假入空觀，有破有用，名二諦觀。第二觀亦有破有用，何不名二諦觀耶？答：前觀已受二諦名，今更從勝受名，名平等觀。又問：第三觀亦有破有用，何不更從勝受名？答：前兩觀有滯，故更破更用，第三觀無滯，但從用受名，不得一例。”此答杜於問也。答開問端，如此文第二，然餘文亦多，不能備舉。

九者、舉例消文。如六度之文，或語勢兼含，應以教定之，使六文一類，若諦若緣，諸法皆爾。

釋曰：《止觀》本文，六度法相引用甚多，今略舉一二，如隨自意歷諸善中及對治助開中，并明六度。

“語勢兼含，應以教定之”者，今謂唯三藏生滅事度，義非兼含；方等、般若自通教已上，義并兼含。通教兼含者，通有因果俱通之六，有別圓入通之六，有藉通開導之六，六度名同，即空之觀，其義又同，不以教定，義何所歸？得茲三義，區矣。別教菩薩初心用空，亦同通教，但緣中道，期心異故。然別無別部，亦有兼圓者，亦以義定，法無亂也。圓人初心用畢竟空，修六度法，是則六法無非法界，由是而知有生、滅、無生、無量、無作之六度矣。

“使六文自為一類”者，不可布施生滅，餘五無生也。四諦因緣但

是開合之異，準度可知矣。

十者、以教定法，皆隨其教體以立義宗，或名偏意圓，從體以定。

釋曰：“以教定法”等者，法謂四諦、十二因緣、六度等法。以教定此法者，謂三藏生滅，乃至圓教無作。言“皆隨其教體”者，藏隨生滅體，乃至圓隨無作體。“立義宗”者，當教之觀行也。“或名偏意圓，從體以定”者，如《淨名》、《涅槃》，偏受解脫之名，《般若》偏受空寂之稱，《首楞嚴》偏舉於止，《法華》偏舉於觀，斯皆名偏，妙體融具。

問：此與第九何別？

答：上明六度等兼含，故以教定之。此但直明以教定法，不無異也。

二者、義體勢亦為十例：

釋曰：初文既云“文體勢”，能詮也；今云“義體勢”，所詮也。然文非無義，義非無文，蓋從強而言之耳。

一者、部體本意，凡欲釋義，先思部類。如《法華玄》，雖諸義之下皆立觀心，然文本意明五重玄義出諸教上，則教正觀傍，託事興觀，義立觀心。教中則以權、實、本、跡為主，常以五味八教以簡於權，并以世界塵數以簡於跡。若本跡交雜，教味疏遺，無以顯於待、絕二妙。餘味餘部以類求之，則可知矣。若今止觀縱用諸教，意在十法以成妙觀，則觀正教傍。為顯實理，傍通諸教；復為生信，傍引諸經。

釋曰：“先思部類”者，始自《華嚴》，終至《法華》、《涅槃》，各以氣類，自為部帙，故言部類。言“如《法華玄》，諸義之下皆立觀心”等者，此諸文之下，託事興觀，義立觀心，正意在於判釋《法華》出諸教上，是故謂之教正觀傍。言“教中”者，既有教、觀二途，故別指教，故云教中。

言“則以權實本跡為主”者，開權顯實，開跡顯本，為一經主。天台為顯本跡之妙，故以五味八教豎判橫釋，欲令人識味極醍醐，教絕眾典，是故慇懃抵掌指示此跡門也。

言“并以世界塵數以簡於跡”者，此開跡顯本也。經舉喻云：“譬如五百千萬億那由他阿僧祇三千大千世界盡抹為塵，過於東方五百千萬億那由他阿僧祇三千大千世界，乃下一塵，復過東方如許國土，復下一塵，如是東行，下盡是塵。又以此下塵國土及不下之土盡以為塵，一塵一劫，本地實成佛來，復過是數，無量無邊。”此顯實成本也。若本跡交雜而不分，教味乖疏而遺漏，本跡二門、待絕二妙，無以顯也。

“餘味餘部以類求之，則可知矣”者，如《華嚴》頓部，配初乳味，以兼別為主，此中不可以法界為主，自有趣向故也。方等、般若亦然，乃至方等部當漸中，味配生酥，以彈斥為主。般若漸末，味配熟酥，以被加淘汰為主，故云“餘味餘部以類求之，則可知矣”。

言若今止觀縱用諸教，意在十法以成妙觀，則觀正教傍。為顯三千實理，以為觀法大體，是故傍通諸教。雖曰傍通，意成妙觀，功亦不淺矣。為令聞者、行者起深信故，是故傍引諸經諸論。

二者、觀教同異。既約《法華》，應須八教。教雖有八，頓等四教是佛化儀，藏等四教是佛化法。依法起觀，觀則有四，漸既異別，更加不定，故觀法則有六。開權顯實，會藏等三，漸及不定，元知圓極，故佛本意唯佛乘是。如今文隨教雖復若八若四，本意唯為成一佛乘。

釋曰：“觀教同異”者，觀教名同，其體永異，故云同異。如頓、漸、不定，教在四時，頓在《華嚴》，漸在三味，不定寄四時，雖與三種止觀名同，厥體異也。然今三種止觀，通則通宗《法華》，別則各有所宗已見上文。且從通說，故云“既約《法華》，應須八教”。所以須八教者，非八教無以顯《法華》之妙。“教雖有八”等者，此語未開顯前當分之義。

“頓等四教是佛化儀”者，布措藏等，令稱適機宜也。“藏等四教是佛化法”，乃是化儀所用之法。依法起觀，觀則有四，所謂生滅、無生、無量、無作之四觀也。天台漸觀既非三時，不定止觀非寄四時。約開顯，說會藏等三，漸及不定，元知圓極，故佛本意唯佛乘是，更無異途，此佛意也。“如今文隨教”等者，指此《摩訶止觀》也，雖有八教、四教者，以麤顯妙，以思議顯不思議，部旨唯為成一佛乘三千妙觀耳。

三者、觀門準則。隨機逗物，雖立四門，教法體度，無生為首。若消法相，為成行解，斥奪比決，上下交映，皆悉結撮歸於一乘。

釋曰：“準則”者，法度也。聖人化物，隨機適時，不可一概，是故張之以教網，設之以四門，為著有病者，說止觀為治有之藥，空門

也；為著空病者，說止觀為治空之藥，有門也；乃至為雙著病者，說止觀為治亦空有之藥，雙非門也。說雖若此，依門入道，門門皆融，無復四也。然一化大旨，必以無生為首者，以見思當情著有眾生數極多故，是故《止觀》破法遍中先列四門，然後依無生破遍。

“若消法相，為成行解”等者，此文教於學止觀者，若消四門法相，應知三教四門是麤是權，唯圓四門是妙是實，消詳解釋，以成圓行之解，故云行解。

言“斥奪比決”者，以有斥無，以無斥有，雙亦雙非亦復如是。比決，則空勝於有，乃至雙非勝於雙亦。

“上下交映”者，上，有門也；下，雙非也。是則四門互相交入，互相映顯，如此結撮，方歸三千一乘實相。

四者、會異考同。若一切異名同入一實，名為通會。如會隨入悉，止觀異名等，名為別會。通、別二會，攝法罄盡，則一家義勢攝法無窮，乃至法門亦具通、別二會之意。又如破遍度入，名為通會；當教當門，名為別會。言考同者，如大小經論，凡所立名，部帙雖殊，名相不別，豈以名同，令法一概？必以理簡，而使甄分，如諸外人，尚為大自在天立三身名，豈此三名體同宗極？故云不可尋通名而求別體，故用相簡之。是以考同出異，會異令同，若異若同，同入一極。

釋曰：“會異考同”者，會異令同，考同出異，此文為二：初會異，次考同。會異又二：初、通會；二、別會。通會者，一切異名別說同入一實，名為通會，此義可解。別會，“如會隨入悉”者，《止觀》

第一、發心中云：“然四隨、四悉名異義同，四隨是大悲應^{平聲}益，四悉是憐愍遍施，蓋左右之異耳。”譬如一物，人在物東，謂物為右；人在物西，謂物為左。左右雖殊，物未嘗異。四隨、四悉亦復如是。又禪經謂之隨樂欲，語修因也；《大論》謂之世界，語受報也。此二者因果不同耳。禪經謂之隨便宜，選法之擬人也；《大論》謂之為人，觀人以逗法也。此兩者欣赴不同耳。對治、第一義，經論名同，故不須會，此會隨人悉也。

“止觀異名”者，如諸經論，或名遠離，或名不住，或名不著、無為、寂滅、不分別、禪定等，此止之異名也；或名知見、明識、眼覺、智慧、照了等，此觀之異名也。以由般若是一法，佛說種種名，故會一切異名，同名為觀。解脫亦爾，多諸名字，故會一切異名，同名為止，故云通、別二會攝法罄盡，一家義勢攝法無窮也。

言“乃至法門亦具通、別二會之意”者，蓋言不獨隨悉止觀，至於一切法門亦具通、別二會。法門者何？四諦、四念，乃至八正、三三昧、十二因緣、六度等，故云法門也。“又如破遍度人，名為通會；當教當門，名為別會”，以無生門十乘觀法度人餘門，不分門教之別，故云“通會”。“當教當門，名為別會”者，《止觀》置三教四門，且依圓教，此為當教；三門之中，或度人有，是當門，乃至或度人非空非有，此為當門。只破法遍自有通、別二會，亦是別中自有通、別。

言“考同者，大小經論凡所立名，部帙雖殊，名相不別，豈以名同，令法一概？必以理簡，令法甄分”，“大小經論”者，置大論小，如

《中阿含》：“諸比丘歎身子所說，妙中之妙。”又云：“佛告比丘：‘莫求欲樂，為凡夫行，亦莫自苦，苦非聖行。離此二邊，則有中道。’”不可以此妙中之妙為不思議，當知此妙乃是身子說於事忍方便，不損他境耳。不可以此中道為佛性中，此中道者，但是離苦離樂名為中道，故云“以理簡”也。

“如諸外人，尚為大自在天立三身名”者，《記》第四云：“塗灰外道亦計大自在天而有三身。”此偷竊佛經也。計云：“法身充滿於法界，報身三眼八臂，化身隨形六道。”豈此三名體同宗極？故云“不可尋通名而求別體”。故用相簡之以教，別於邪正、大小、偏圓，唯圓方可名為有實。是以考同為出於異，會異令異咸同，此結上二科也。

“若異若同入一極”者，泯前同異，皆是非同非異，方歸一極。“一極”者，三千實相也。

五者、以一例諸。如教、證二道及一心具法，不同世人取著一念可思議境立佛法界。前明可思議，後明不可思議等，部內唯有一文說之。以此一文而均上下，使處處文義通徹昭然。

釋曰：此一節文，凡有五段，蓋明天台大師說法，文雖一處，而義貫始終，不繁其文，故一以例諸耳。一者、如教、證二道，《止觀》云：“別教因中有教、行、證、人，果上但有其教，無行、證、人。何以故？若破無明，登初地時，即是圓家初住，非復別家初地。”《記》云：“初地入住，此為正文，於教道文不須疑也。”

二者、“一心具法”，如《止觀》第五、不思議境初明一念心具足

三千，而自問云：一念具十法界，為作念具？為任運具？答：法性自爾，非作所成。故知凡聖法性皆悉自爾，具足三千，以此妙理為十乘本，以此而修，名性德行；由此而證，名證性德。他宗不達此理，若解若行，不墮於邪，即歸於偏。荊谿云：“忽都未聞性惡之名，安能信有性德之行？”性德之行正在於茲。比有本宗學者依附昔人之說，尚謂三千是俗諦法，而斥法智，云但將具法俗假之義，濫作空中理體而說，遂立三諦皆有十界三千世間，播在筆舌，以誘愚蒙。予謂斯人非但不識三千，亦乃不識空、中。固謂一念唯具於假，必待空而亡之，中而非之，然後方具三諦。空、中之理不具三千，《止觀》一部並以三千而為指南，全為虛設。天台妙說為爾所壞，何名贊揚祖道也？是誰誘於愚蒙？愚為是誰耶？以此知解，用講說為，用著述為？昔荊谿岳師嘗奉書于四明廣智，盛言三千定是俗諦，既為所破，文義在彼，不能備引。

三者、“不同世人取著一念”，《止觀》九云：“復次，言一念者，不同世人取著一異定相。”一念乃是非一非異而論一耳。今謂非一者，非空也；非異者，非假也。非空非假之一念，乃是中道而為一念，中道一念即圓陰也。此之一念方得名為一念即三千，三千即一念，此乃《止觀》之骨髓也。若迷三千，則《止觀》一部都為虛設，故章安序中云：“天台智者說己心中所行法門。”豈所行法門偏在俗耶？豈初緣實相造境即俗耶？

《輔行》云：“大師於《覺意三昧》、《觀心食法》，及《誦經法》、《小止觀》等諸觀心文，唯以四句責於四心，並不曾云一念三千，乃至《觀心論》中祇以三十六問責於四心，亦未曾云一念三千，唯

《四念處》略云觀心十界而已。故至《止觀》，正明觀法，並以三千而為指南，蓋是終窮至極之說。”既云正明觀法，並以三千而為指南，豈非三千正是三諦三觀乎？安得云唯是所具之俗諦耶？又復應知達三千者即妙三觀，而餘文中或云三千世間即空、假、中者，乃是鄭重叮嚀之詞；或云三千是假者，乃是對於妙空妙中分別而說，實無異體。寄語後學，莫信狂言。狂言誤人，殃墜無間，可不驚乎！可不驚乎！

四者、“思議境立佛法界”者，《止觀》第四現行本也，十乘之初，先明可思議境，始從地獄，終至佛界。先辨四趣因果，次明人、天、二乘、菩薩因果，後明佛界。云觀此佛法能度、所度皆是中道實相，畢竟清淨，誰善誰惡，誰有誰無，誰度誰不度，一切法悉如是。是佛法因果猶是思議境，非今《止觀》所觀。今謂對九明佛隔偏圓也，即九是佛真圓實也。應知先示一心生起十界之相，歷辨因果，毫釐不差，意在下文不思議境一念圓具十界、百界三千性相以為妙境。初乘觀法，以生顯具，斯之謂也。故知初乘觀法，三千實相不可思議，復為下九而為張本，是故十乘止觀並以三千而為指南，如何淺學定謂三千而為所具俗假之法耶？

五者、“前明可思議境，後明不思議”等者，此文恐誤，應云：“前明不可思議，後明可思議。”若前明可思議，後明不思議者，一部之內，上下諸文皆以思議釋不思議，及以次第顯不次第，豈得謂之唯有一文說之耶？

此之一文在《止觀》第四、呵五欲中，引《大品經》：“一切法趣

欲。”初明有能趣、所趣即俗諦，次明欲不可得是真諦，後云：“云何當有趣非趣即是中道？當知三諦祇在一欲事耳。”此明不思議也。《止觀》又云“今更廣明，令義易解”去，即明可思議也。故知以思議釋不可思議，唯此文以均上下，是知文云“前明思議，後明不可思議”者，誤矣。

六者、名義通局。如置毒譬，經中唯譬五道不同，佛性不變。五味唯喻一代五時濃淡，濃淡雖殊，皆從牛出。今文從義，處處遍入，或定、不定，或行或人，或教或位，或時或部，不可壅義而守其名。故用置毒，則有兩種醍醐殺人；若用五味，則有兩種乳不等。

釋曰：“名義通局”者，初依經，則名義俱局；次從義，則名局義通。初名義俱局，有二：一、置毒譬；二、五味譬。初置毒者，唯譬五道不同，佛性不變，文在《止觀》第三、偏圓章中，引《大經》，云：“‘置毒乳中，遍於五味，皆能殺人’，此譬不定教也。”何者？經意以一切眾生正因佛性如乳，了因佛性置毒，結緣下種時、處不同，故歷五味，發則不定。發破無明，故云殺人。無明未破，不名殺人，但可謂之發習而已。故知發習義通，通四教故，發毒義局，唯在於圓。

問：《玄》文位妙引《大經》，云“譬如有人置毒乳中，乳則殺人”乃至“置於醍醐，醍醐殺人”，今文何故但云置毒乳中，遍於五味，皆能殺人耶？

曰：《玄》與今文，理亦無別，但今文偏語五道受身雖異，正因佛性曾無有殊，夙植了種而不敗亡，是故但云置毒乳中，遍五味發。應知

若不於五味下，安得今日能遍發耶？若《玄》文中不語本有正因，但據夙種，曾於華嚴下了因種，故云置毒乳中，乳則殺人。而此乳者，乃譬華嚴頓說之教，故云乳也。置毒酪，則殺人，乃至醍醐亦復如是。今文與彼，彼此相映，無以異也。“置毒乳中”者，過去之世曾於華嚴下了因種。今聞頓說，即破無明，如頓入法界者，是此乳中殺人也。過去之世曾於鹿苑下了因種，今聞生滅，即破無明，如八萬諸天悟大道者，是此酪中殺人也。方等、般若、法華、涅槃，比說可知，不能具引。

問：正因，性也；緣、了，修也。緣、了必須下種，正因還有下種義否？

曰：有。《止觀》云聞空觀，即是下了因種；聞假觀，即是下緣因種；聞中觀，即是下正因種。文義如斯，豈非正因有下種之義耶？

二、五味譬者，文云：“五味唯喻一代五時濃淡，濃淡雖殊，皆從牛出。”予疑此文恐誤，應云：“五味唯喻一代五時相生，相生雖殊，皆從牛出。”是故經云“譬如從牛出乳，乃至醍醐”，合譬云“譬從佛出十二部經，從十二部經出九部教”乃至“從摩訶般若出大涅槃”等。由此而知，譬於相生，決無疑也。若譬濃淡者，則使華嚴頓教反卻為淡，鹿苑半小而卻為濃，於義不便。若譬人者，可云濃淡。二乘之人在華嚴座，如聾如啞，全生如乳，至鹿苑中，革凡成聖，如轉乳成酪，乃至方等彈訶，般若淘汰，法華得記，此則可云五味濃淡。應知相生喻教，不同濃淡，濃淡喻人，不同相生。此乃一往且依經文，名義俱局而說。

“今文從義，處處遍入，或定、不定，或行或人，或教或位，或時

或部，不可壅義而守其名”者，夫從義則不局於文，以義統之，無往而不通也。

言“處處遍入”者，謂定、不定、行、人、教、位、時、部用經置毒及以五味入此等處，故云處處遍入。具如《止觀》偏圓文中引《大經》第六，以五味證藏，此五味入藏也；引第三十二經，以五味證通，此五味入通也；引第九經，以五味證別，此五味入別也；引二十七經，以醍醐證圓，此五味入圓也。

問：醍醐證圓，如何是五味入圓耶？

曰：勝必兼劣，思之可見，此且一往為定教也。若證不定，如前所引“置毒乳中，遍於五味，皆能殺人”者，是舉定、不定，則必有人，人必有行，行必稟教，教必有位。此人、行、教、位必歷五時，時必有部。除華嚴獨部之外，餘部之內各有部別，是故荊谿原天台意不在守名，唯義是從，故以置毒及五味譬遍此八法，故云“今文從義”也。

言“故用置毒，則有兩種醍醐”者，謂約教、約行二種毒發也。故《釋籤》釋《玄》文置毒乳中，乃至醍醐遍五味中，悉有殺義，云教、行兩意相須而釋歷漸頓教，義之如教。一一教中，隨行淺深，毒發不定，復名約行，是故今云“置毒則有兩種醍醐殺人”也。不見彼文，此文難釋，然應了知，不獨醍醐而能殺人，前之四味，一一皆爾，舉後而例前耳。

“用五味，則有兩種乳不等”者，謂華嚴會上利根凡夫聞圓頓說，即破無明，顯法身者，教發毒也。若於此會隨行淺深而能發者，行發毒

也，故云“兩種乳不等”。餘之四味亦能殺人，舉前例後爾。

問：法華非秘密，非不定，今文如何舉五味醍醐之譬，以法華在
不定中耶？

曰：對前四時人機未一，故以法華為顯為定，若當部自論，不無祕
密及以不定也。何者？如法說周密，聞大車，豈非祕密耶？同座異聞豈
非不定耶？但以同一座席，同一道味，故云非耳。

問：發毒有四，今文何故但言教、行二耶？

曰：舉教、行二，自然攝得理證之二，不備云耳。涉文甚多，避繁
且止。

**七者、開拓句法。或四或六，或三十六，乃至百千，隨其文意，應多應
少，皆使遍在一代教門，一一皆令有名有義，無得輒爾無義立名。**

釋曰：句法開拓，貴在適時，仍須有義。無義而開，虛張法相，何
益於道耶？“或四”，如四種三昧而通四教，今用唯圓。“或六”，如破
法遍中引《涅槃經》不生等六句。“或三十六”，如辨三十六重感
應。又如觀煩惱境中，三德各三十六句。“乃至百千”，如破見假，則
有百千萬品等。“無義立名”，此斥觀師，已見上文。

**八者、束散前後。凡諸寬文，文中無結，或隨文勢，若逐意便，或前結
而後開，或前散而後束，所以釋者先須檢括語意寬急，所詣歸宗，使觀
行有在。**

釋曰：束，結也；散，開也。束散之說，或前或後，蓋有二途：或隨文勢之便，在前在後；或隨意旨之便，在前在後。荊谿識其釋者，先須檢括語之與意有寬有急。寬閑之文，故不須結，故云“文中無結”。若急要之文，為成觀故，故須結之，如初乘觀法不思議境，先辨可思議境，委明十界因之與果，散說甚廣，然後攬此十界因果之法總入一念，以為三千妙境，豈非先散而後束耶？又此妙境三番示之，謂性德境、修德境、化他境，一一結成不思議境，總而結之，都歸一念三諦三千，豈非又成前散後束耶？夫如是，則歸宗三千，無越一念。“觀行有在”者，十乘也。

九者、行理交映。理有權實，行有親疏，親正疏傍，廢權入實。理無種種，行有淺深。說理，則泯彼階差；談行，必積功方達。以理融行，以行綜理，諸位無濫，方可免失。

釋曰：此一節文，凡有五段：一、正明行理交映。二、“豈可”下，斥謬況正，必須行理相資。三、“故第”下，引喻二：初、引四喻，明解行交互；二、“一體”下，重舉喻顯上喻文體本不二。四、“然義”下，誠為師者三：初、未說之前，先窮妙境；二、示為師者正說授時，須通舉一部始末；三、“次洮”下，須洮鍊十乘，以顯行相。

五、“若不”下，斥不得意不可為師。初明行理交映，云“理有權實，行有親疏，親正疏傍”等者，夫圓行圓理，方論交映，若非三千為行，不能映理；若非三千為理，不能交行。應知全性起修，行外無理，全修在性，理外無行，此理乃是三千實相本源之理。圓頓根性，從善知

識，或從經卷，聞而解之，解而明之，依而立行，是故行理而論交映。然交映之言亦從指示而說，實而言之，唯行則行絕，唯理則理絕，何交映之耶？

言“理有權實”者，若能詮教從於所詮，則有真中二理而為權實；若所詮理從於能詮，則有生滅乃至無作四種之理而為權實。

“行有親疏”者，四教之行，迭論親疏，唯圓為親，餘三皆疏。廢權入實，理無種種，唯一三千實相理也。理既唯一，依理立行，行豈殊途？雖無殊途，圓實之行約六即判淺深，宛然無差別中立差別也。

言“說理，則泯彼階差”者，寂滅真如有何次位？“談行，必積功可達”者，積功累德，方入五品及以十信，若能安忍離愛，方達初住，證無生忍。二住已上，非今文意。“以理融行”者，以性泯修，則諸行無作，修無修也。“以行綜理”者，綜者，綜錯也，則是以行行理，行成人位。“諸位無濫”者，六即檢之，方可免濫。即故，免於退屈之失；六故，免於上慢之失，故云方可免失也。

豈可尚深，偏求一句？況以二十五法而為前導，十乘、十境以為正修，故知行、理相融，方有所至。

釋曰：此當第二、斥謬況正，必須行、理相資。先斥謬，云“豈可尚深偏求”一句，此斥僻師謬也。此師謂《止觀》十境、十乘乃是漸頓止觀，別指大意文中三止觀結外，用一止觀結。及安心文初，總安心文謂為頓頓，是故荊谿斥云“尚深偏求”，不知智者聖師立文始終之意，致茲謬謂也。

次況正文云“以二十五法而為前導，十乘、十境以為正修，故知理、行相融，方有所至”者，此比況顯正，斥僻解師。應知《止觀》一部，始終十章，前之六章委開妙解，解既依理開之，故云理也。此理導行，理行方融，節節檢較，方有所至，如何偏指一句為頓頓耶？

故第五云：“照潤導達，交絡瑩飾，

釋曰：此當第三、引喻解行交映二：初、引四喻；二、“一體”下，重舉喻顯上喻文一體無二。初文云“第五”者，即今現行第四文也。“照潤導達”者，此四喻文亦可云三，則商人、商主合而為一。開則能導、所導，分而為二。

所言“照”者，如日之照，陽德之明也，此譬解也。潤者，雨之所霑，陰德之靜也，此譬行也。老子云：“萬物負陰而抱陽。”闕一不可，照之以日，潤之以雨，照潤均等，萬物生焉。故知自行因果、化他能所，何莫由於解、行而建立耶？

“導”，商主也。善知川陸之路有夷有險，善別風雲氣候可行可止，此譬解也。“達”者，商人之喻，以譬行也。到清涼池，故云達也。或可五品、十信亦名為達。“交絡”者，解、行相資之謂也。“瑩飾”者，行得解故，如玉無瑕，曰瑩；解得行故，其行則嚴，曰飾。祇是由解立行，由行成解爾。

一體二手，更互揩摩。”

釋曰：此當第二、重舉譬喻，顯上喻文一體無二。上舉四譬，似如

異體，恐謂解行其質有殊，故舉一體二手，更互揩摩。不二而二，體手乍分；二而不二，祇是一身。四大造色，學者應知全性起修，如體有二手；全修即性，如手不離身。四大造色，一身，正因性也；二手，緣、了二修也。左手，緣也；右手，了也。全性起修，如身揩二手；以修顯性，如手摩身。行理交映，於茲可見。

然義解者，非消文時欲出文意，必須出沒開合，先令妙境周圓，依境立願，願行相稱，正助無闕，不失次位，是則可以斥偏邪，可以進圓行，可以顯異意，可以立宗徒。

釋曰：此誠為師者有三：初、未說之前，先窮妙境；二、“若消”下，誠為師者正說授時，必須通舉一部始末；三、“次洮”下，須洮鍊十乘，以顯妙行。

初文云“義解者”，即為師之人也。“非消文時”者，非為他說授時也。“欲出文意”者，無越三千實相之妙境也。

言“出沒”者，即興廢也。如十如興，則十二因緣廢；十二因緣興，則十如是廢；乃至一諦、無諦興廢亦然，故云出沒。

言“開合”者，能詮之名有異，故謂之開；所詮義理無別，故謂之合。如十如境即十二因緣。如緣名異，故謂之開。義理無別，故謂之合。四諦、三諦、二諦、一諦等開合亦然。此開合義如不二門、色心門洎諸文說，避繁不引。如此出沒開合，妙境方乃周圓。

言“依境立願，願行相稱，正助無闕，不失次位”等者，以由初乘

未入，非上達根，必須依境發菩提心。此既未入，必須巧安止觀、破法遍、識通塞、調道品，故云願行相稱。“行”之一字，含四乘觀法。

“願”，即發菩提心也。“正助無闕”者，正該六乘，助唯第七，以正助無闕，故次位可階，故有五品、十信、初住等位。應知諸乘觀法並以三千妙境而為本也，故為師者非消文時，先須曉此三千妙境，斯為最也。是則可以斥偏邪，可以進圓行，可以顯異意，可以立宗徒。

言“是則”者，連上綴下之詞也，意云能如是，則可以斥偏邪，乃至云能如是，可以立宗徒。不如是者，皆不可也。故知妙解三千實相，則自別教教道已還，都為所斥，皆為偏邪，並為魔事矣。

“可以進圓行”者，有三千妙解，則可以進三千妙行；若無此解，行則邪倒，何以能進耶？“可以顯異意”者，開權顯實，三千妙理為所觀境，為能觀觀，不二境觀以為觀法，方顯此部之異意也。若不爾者，何謂前代未聞耶？昔有本宗講者尚謂性德三千而為所觀，修德四句以為能觀，固執云：“若離四句，無修觀處。”若爾，何以異於前代諸師所說體心踏心等？章安何以特云：“前代未聞耶？”如何曉《輔行》正明觀法，並以三千而為指南耶？昔人既謬，世有踵其說，比比執非為是，尤可悲也！

“可以立宗徒”者，必了三千實相境觀，方可以立宗徒。言宗徒者，宗謂宗師，徒謂徒屬，聽法之人也。此乃深誠為師之人不以三千境觀示人，不得擅居師位。纂者不知文意，閉眼穿鑿，謂“徒”字誤，應為此“途”字，引《金錘》云：“若不善余一家宗途，未可委究行門。”

予謂此人不唯謬改文字，亦乃不曉文意，如此述作，自誤誤他，罪莫大焉。次文當見，此不委破。

若消文時先鉤鎖文勢，一道豎進。

釋曰：此當第二、示為師者正說授時也。“若消文時先鉤鎖文勢，一道豎進”者，謂一部十大章也，提前舉後，鉤末鎖初，文義連環，宛轉如繡，此略語十章豎進如此。纂者以一道豎進為十乘生起者，謬矣！下文洮鍊方是十乘爾。

次洮鍊前後，以顯行相。以一觀境冠於下九，以一弘誓通及諸行，以一心遍該始末，破遍祇是安心加行，通塞祇是上二細門，以一道品調停陰入，正助祇是助開前四，次位通為上之七門，以除濫過，安忍離愛上八功能，入初住時轉名十大，良有以也。

釋曰：此當第三、示為師者洮鍊十乘，以顯妙行。言“洮鍊”者，謂洮汰鍛鍊，去執滯砂，簡妄情鑛，使此十乘融通無滯，故云也。

言“以一觀境冠於下九”者，以不思議境一念三千為下九乘而作張本。稱本修九，方堪入位，故發菩提心乃至離愛，對事雖殊，觀體無非三千實相，故得云“冠於下九”也。

“以一弘誓通及諸行”者，上至不思議境，下及安心乃至離愛，不離慈悲，上求下化，是故云通及諸行。

“以一心遍該始末”者，始不思議境，末離法愛，無不用於妙止妙觀以安妄心，對事強邊，別立巧安之名，其實十乘無非安心也。

“破法祇是安心加行”者，加添巧安止觀之行業也。豎破橫破，橫豎不二，六處示妙等，故云加行。

“通塞祇是上二細門”者，但是破遍、安心二門之中委細研窮，蕩滌於通，起塞麤過，故云細門。

“以一道品調停陰入”者，十乘無非觀於陰入。夫道品者，略則戒、定、慧，廣則三十七品，豈十乘法離戒、定、慧耶？“正助祇是助開前四”者，亦可云助開前六。云前四者，從合說耳。以破法遍是安心加行故，通塞是上二細門故，是故但云助開前四。今謂四者：一、不思議境；二、發菩提心；三、巧安止觀；四、調道品。破遍、通塞合在前二，如向所辨。

問：初乘觀法，不思議境，上根一觀，即登初住，或內外凡，安用助耶？若用助者，如何三根配十乘耶？

曰：上根雖利，留難若起，必須用於第一義治，如修德境四句推檢者是，但不同下根之人具用六蔽、六度而為治耳。然今文中諸乘互通，意則不爾。如不思議境具十乘者，祇由於境能發心故，祇由於境巧安心故，祇由於境能破遍故，祇由於境識通塞故，祇由於境道品調故，祇由於境不叨濫故，祇由於境能安忍故，祇由於境離法愛故，是故即得入於初住或內外凡。初乘既爾，餘一一乘互通皆爾，乃十乘配三根者，此乃從於一期生起，分對而說。若修入者，一一莫不皆具十乘，何獨具助道耶？

“次位通為上之七門，以除濫過”者，從此已下，三乘觀法祇是乘

之所歷，雖但所歷，功莫大焉。《輔行》云：“既用前七以為所修，二世善發，入位不定。或未入位，未得謂得，恐極下根生重罪故，故須明位，令行者識之。”免於上慢之過。

“安忍離愛上八功能”者，安忍祇是忍於五品位中違順二境，令人六根清淨之位，離愛祇是離於六根相似法愛。

“人初住時，轉名十大”者，由於十信，約豎論橫，位位之中修十乘，故《菩薩戒疏》以十乘觀法豎對十信，復以一乘入一一信，故至初住，十法圓發，轉名十大。言十大者：一、理大；二、願大；三、莊嚴大；四、智斷大；五、遍知大；六、道大；七、用大；八、權實大；九、利益大；十、無住大。以此十大，用對於十乘，義亦可見。

“良有以”者，意云實有所以也。何者？謂由善修止觀者，乘乘自然具於十法，雖橫具十，無妨生起。十法宛然，故至五品，品品具十，至入十信，信信具十，至入初住，十法圓成，轉成十大，故云良有以也。

若不得意，徒勞生起，說行說理，未足可師。何者？越次則傷文，專文則損理。

釋曰：此當第五、斥不得意不可為師。言“不得意”者，謂不得上文行理交映之意，不得上文出沒開合，先令妙境周圓之意，不得上文洮鍊前後，以顯行相之意。不得如此等意，徒勞生起，說行說理，十大章是一部生起，十乘是妙行生起，若一向依於生起，則成專文。專文則損理，乃是損於行理交映，洮鍊前後，以顯行相也。

“若越次，則傷文”者，則一家建立生起次第率皆紊亂，得前二科之意，終日生起，不礙融通，終日融通，不礙生起，所謂差別即無差別，無差別即差別也。纂者於此一段之文不措一詞，但云“文皆可見”，足見於解不明，謬有所釋。

荊谿上文示義解者，必須出沒開合，先令妙境周圓，依此立願行等，得此意已，可以斥偏邪，乃至云“可以立宗徒”。今文斥失，是斥其不得上文之意者，故云“未足可師”。文旨一貫，如何輒改“立宗徒”字為“途道”字耶？又上二文應須云誠，誠為師之人非消文時及正消文時。纂者云勸，勸輕誠重，是不知荊谿之意也。

十者、教觀折攝。

釋曰：標文可見。

教折攝者，若權若實，適時而用，或攝權折實，或歎實折權。理事因果，四門四悉，隨教隨機，約人約部，若密若顯，若現若當，為熟為種，逆化順化，不出一折一攝意也。

釋曰：此文有四：初、教折攝；二、觀折攝；三、“故此”下，結教觀折攝；四、“此四”下，總結第三、文義消釋例。

初、教折攝者，若《淨名疏》云室外以四教彈呵，室內以三觀攝受者，此乃以教為折，以觀為攝。今文教觀各論折攝，非彼類也。教折攝云“或攝權折實”者，如鹿苑中，宜攝以權，不宜用實，故謂之為折實也。經云：“若但讚佛乘，眾生沒在苦。”此謂之折也。

“或歎實折權”者，如方等會上，彈斥聲聞，是斥權也；褒揚菩薩，是歎實也。般若會上，轉教被加空生、身子，說《大品般若》，又成攝也；鄙斥聲聞智如螢火，又成折也。法華大會一時開顯，都攝受也。此約部約人論折攝也。

言“事理因果，四門四悉”者，攝之以權理，折之以實理；攝之以實理，折之以權理。攝之以思議事，折之以不思議事；攝之以不思議事，折之以可思議事。配對求義，良亦可見。因果折攝，其義亦然。言四門折攝者，用有門，則是攝也；不用三門，則是折也。四悉亦然，如用世界，則是攝也；不用三悉，則是折也。凡此權實折攝，乃至四悉折攝，或密教用，或顯教用，或現在用，或當世用，或為熟機緣用，或為脫機緣用，或為下種而用，或逆化用，若順化用，並皆不出一折一攝，故知折攝之化，該五時，亘三世，乃是如來適時之用也。纂者不了文旨，唯事引文至竟，於所解文不能曉會，而又指於逆化而為折伏，何其謬也！

夫逆化者，有折有攝，多是現於異類之形，先同後異。先同，豈非同事攝耶？後異，非折惡歸善耶？如舍利弗諸大聲聞散影餘家，豈非先以同類攝耶？後以大智大神通伏，豈非折耶？如何纔言逆化便是折耶？應知逆化、順化皆具折攝，方是文旨。

觀折攝者，觀一境，歷一心，或折為無常，或融為理性，宜治樂厭，止觀、智斷、苦樂、縱奪、順逆、體折，如是等相，皆亦不出折攝二意。

釋曰：此當第二、觀折攝也。三觀相望，自有一番折攝，且如空觀

為攝，假觀為折；空、假為折，中觀為攝，此乃一期為折攝爾。若乃究而言之，三觀當體，各有折攝：如空觀為攝，攝所宜故，故謂之為攝；空觀力用能斷見、思，故謂之折也。假觀為攝，攝菩薩故，故謂之攝；假觀力用能斷塵沙，故謂之折。中觀為攝，攝佛界機，故謂之攝；中觀雙遮，故謂之折；雙照二邊，復謂之攝。如此辨別，方盡三觀之折攝爾。

言“觀一境，歷一心”者，境之為言則通，通色心故，為顯止觀，正觀心故，且言歷一心，一心即境也。其實一色亦可為境，隨機宜故，歷即觀也。心非無常，以無常觀，故名為折。如對治助開中，用藏為治，或用不淨、無我等觀，皆名為折也。

“或融為理”者，一切無常一無常空也，一無常一切無常假也，非一非一切中也，助道即正道，故云融為理性，此即攝也。

言“宜治樂厭”者，宜，攝也；治，折也。樂，攝也；厭，折也。“止觀、智斷、苦樂、縱奪、順逆、體析”等者，或止折觀攝，或觀折止攝，苦樂、縱奪、順逆、體析，折攝亦然，準上可知，不能具記，故云“皆不出折攝”也。

故此教觀攝二者，以理觀之，使元意有在。

釋曰：此當第三、總結教觀折攝也。荊谿示於學止觀者，不可忘於宗元本意，故令以三千實理觀之。教觀折攝不離三千即空、假、中，故云元意有在。纂者不達妙旨，但云“理謂道理”。“元意有在”者，元者，本也；在者，存也。如此解釋，義理在何？謬哉！謬哉！

此四十條略知大概，餘不盡者，準此可知。

釋曰：此總結第三、文義消釋一例有四十條：一、詳究文義有十；二、詳究文相有十；三、文體勢有十；四、義體勢有十。此四十條略知大綱而已，有不盡者，準四十條中推窮，自可知矣。

第四、大章總別例

第四、大章總別例者。

釋曰：此標名也。云“第四”者，七例之中，此當四也。言“大章”者，有二說焉：一、以大意等十以為大章；二、以下文既列三十，故知十境、十乘亦名大章，以對小為言耳。或可但舉十大章即收。

十章、十境、十乘離合同異，立意等別。

釋曰：此當第二、略列章也。十章之謂總別，十境之謂離合，十乘之謂立意。言“離合”者，名異故離，體同故合。言“總別”者，亦離合耳。例如釋名一章總含三法，故謂之合；體、宗、用三，別開三法，故謂之離。故知離合總別，綺互其文耳。十乘不言離合者，以立意為正故也。若例立者，亦可十乘為離，三觀為合。又亦可三千為總，十乘為別，寧缺離合總別耶？

初十立大章，言大章者，準分別中，十門不同，具如大意，與九而辨同異。初釋大意既云五略，對下即是廣、略二門。

釋曰：此當第三、正釋有六：初、正釋；二、“若爾”下，明廣中

有開、不開及例《禪門》；三、“若欲”下，明中八開十；四、“如五”下，以合例開；五、“彼為”下，明彼此意；六、“今存”下，明依文為十。

初文言“十”者，文既列於十章、十境、十乘，今釋十章，乃初十也。

言“準分別中，十門不同”者，《止觀》第一、分別云：“今十章，幾真幾俗，幾非真俗。”乃至第九門云：“幾廣幾略，幾非廣略。”第十門云：“幾橫幾豎，幾非橫豎。”言幾真俗者，前之七章及第九章是即俗而真，第八果報是即真而俗，第十旨歸是非真非俗。第九云幾廣略，幾非廣略者，大意一章是略，餘八章是廣，第十旨歸非略非廣。同異之相，於茲見矣。

言“初釋大意”等者，乃《止觀》中自釋大意。彼文既云五略，對下則是廣、略二門，故知撮下九廣以為五略，生起五略以顯九廣，亦以可見。

若爾，亦可釋名已去更開十章，如《法華玄》釋十妙文。今此為對旨歸非廣非略，文勢便故，故以大意共為十章。《禪門》亦爾。

釋曰：此當第二、明於廣中有開、不開及例《禪門》。此明準例，故可從釋名下自開十章。然《玄》文中只於釋名一章而開十妙，今文自於中間八章而開十章，甚不相類，而引作並者，以皆有開合之義，是故引例耳。

言“今此為對旨歸非廣非略，文勢便故，故以大意共為十章”者，雖可除前去後，中間八章自開為十，依章安再治定本，義必詳審，故以大意之略，中八之廣，對於旨歸非廣非略，文勢便故，是故仍舊。

“《禪門》亦爾”者，法慎禪師所集《禪波羅蜜》十章亦然，彼開章云：一、大意；二、釋名；三、明門；四、詮次；五、心法；六、方便；七、修證；八、果報；九、起教；十、旨歸。雖三、四、五，三名少差，義亦無失。今文十章與彼十章名既大同，故得引類也。

若欲開者，則開顯體，出眼智、教相，則中間八章自離為十。

釋曰：此當第三、明於中八自開為十。上文既云“亦可釋名已去更開十章”，故今示於更開之相。《止觀》第三、體相文中凡有四科：一者、教相；二者、眼智；三者、境界；四者、得失。教相、眼智自屬能詮，乃是止觀之教相也。眼智乃是止觀之果也，因名止觀，果名眼智。境界正屬於體，得失乃是證體之是非也。眼智、教相既是能詮，是故開出，足成十章。

如五重玄義，亦是合於中八而為五章，合攝法人體相中，義當顯體，合方便、正觀、果報共為一宗，起教義當於用，偏圓義當判教。

釋曰：此當第四、以合例開。上文既以中八開為十章，今於中八合為五章。合八為五，宛如符契。然應了知，今文合八為五重，乃是名目與五相符，故此對當一一文下皆云“義當”。世有不曉此旨，便謂《止觀》立五重玄義，若立五義，應用釋題耶？若不釋題，用立五為？昔孤山圓師解《金剛錍》，於釋題中立五重玄義，予嘗破云：“唯釋佛經首

題可用五義。”附孤山者為救此義，乃引《止觀》合八為五，而謂《止觀》亦立五重，此不知文意之甚也。具破斯義，如予《金錚要義錄》中，此不具引。

彼為釋經，此為成觀，故有少別爾。

釋曰：此當第五、明彼此之意。彼為釋經故，立五重玄義以釋首題，一一文下皆以四教、八教、五味判而釋之。開權顯實，開跡顯本，令識《法華》超八教表，意在開解。此立十章，在依解以立妙行，解目行足，故謂之少別也。

今存十數，故離五為八，更加初後，則數整足。

釋曰：此當第六、依文為十，離合八之五，卻為八章，復加前之大意，後之旨歸，十數整足，在文可見。

十境離合者，

釋曰：第二、十境離合者，標文可見。

互發正意，只有九雙，亦為成十數故，加三障、四魔一雙，故此十境若非三障，即是四魔。

釋曰：此正釋文，有三：初、約橫論離存十；二、“又”下，約豎論離存十；三、“故”下，引證橫豎存十。初文云“十境互發”者，十境交互而發，故云互發。此乃行者策進有功，將入品位，故有如此境界現前。若妙觀無力，多為所退，若行力堅強，決有所獲，故云“若觀若

發，人品非遙”。豈悠悠之徒而能發耶？

問：十境互發者，餘九待發，方觀陰常現前，何以亦言發耶？

答：自有觀陰而發三千陰解，此名通觀通發，故陰有發義也。若發下九，乃名通觀別發；若觀煩惱，發下諸境，乃名別觀別發，故云互發有十也。

“只有九雙”者，次不次、雜不雜、具不具、作意不作意、成不成、益不益、久不久、難不難_{去聲}、更不更_{去聲}、三障四魔，九雙七隻，此之十雙，前九有對，故云只有九雙；三障、四魔無對，故云七隻。三、四亦可自為一雙，故知十境體相若非三障，即是四魔，故以魔障收攝十境。

其相如何？《止觀》云：“陰入、病患即是報障，煩惱、見、慢是煩惱障，業、魔、禪、二乘、菩薩是業障。”配對既爾，義亦可見。陰入正是陰魔業相，禪定、二乘菩薩是行陰魔，煩惱、見、慢等是煩惱魔，病患是死魔，病是死因故也，魔事是天子魔。若釋義者，是亦可見。予謂此文是約橫論離者，以十境相望，各有次、不次，乃至更、不更，三障、四魔等，是故云也。

又十境者，亦是為成十數，故具示爾。

釋曰：此當第二、約豎論離。文寄生起次第以明十境，即豎論離，義存十數，故云也。

故下章安問云：“法若塵沙，境何定十？”

釋曰：此當第三、引證境必須十。引此文者，意明止觀立所觀境必須至十，若廣，則令智退，略則義不周，以處中故，故但至十而況十者，乃是天地生成之數，是故建章立門必至於十。

言“故下”者，乃是天台正說十境之文，荊谿指章安私料簡中，十六番問答中第一番問，總問諸境何故但十，今文不引答殊。

今於十內若更合者，二乘、菩薩但合為一方便境，則但有九；若以煩惱入於六蔽習因相中，則但有八；若以煩惱及業并陰入境為三道境，則但有七；或依前八，復以慢入煩惱境中，亦但成七；若以見、慢入世禪攝，則但有六；又以病患入陰入攝，則但有五；四、三者，如四魔、三障；若但以發不發相對，則但成二；若但以一所觀為言，則但有一。開合雖爾，今明發相氣類不同，是故為十。以陰對九，陰非發得，是故別立。二乘、菩薩雖同方便，發心異故，煩惱起重，習因輕微，展轉互通，故名為道。此諸發得，三皆現起，慢與煩惱濫別，禪中未必一向發見。病雖是陰，陰不必病；病雖有業，非業相現；病雖有魔，已屬魔境。二及三、四發相頗分，況但為一，最為通漫，

釋曰：答殊安可合一？“煩惱起重，習因輕微”者，煩惱者，總而言之，貪、嗔、癡也。《止觀》云：“生來雖嗔，諫之則曉；今所發者，咆勃可畏。生來倒想，乍起乍滅；今所發者，鬱然不去。生來貪色，抑制可停；今所發者，不簡死馬，況匹類乎？”此煩惱起重也。“習因輕微”者，《止觀》云：“內心苦痛是殺習，內心沈重是盜習，內心煩躁是姪習。”習因輕微，如此安可與煩惱合為一耶？

“展轉互通，故名為道。此諸發得，三皆現起”者，此明煩惱、業、陰三，不可合為一三道境。“此諸發得”者，指惱與業也。三道之境，常自現前，是現起故。現起者，現行也，不同惱等，是觀發得，故云此諸發得，三皆現起，不可合故。纂者不知文意，卻言三皆現起是惱、業等，何其謬耶！

“慢與煩惱濫別”者，釋上或依前八，復以慢入煩惱，故今釋云慢與煩惱濫別。慢有八種，七種輕微，增上慢，其一體重，別故，別為一境。若以慢法併入煩惱，則惱濫別上慢，故不可合。

“禪中未必一向發見”者，釋上見慢入世禪攝。夫以名利心修得未到定或四禪等，此多發見，或發上慢。若以真正心修得未到等定，未必見及以上慢，故見慢境，不可合入世禪中攝。

“病雖是陰，陰未必病”者，釋上病患入陰入攝。何者？有人於陰，一生無病，如薄拘羅尊者一生尚無頭痛之病，況餘病耶？故云陰不必病，故不可合病人陰入也。

“病雖有業，非業相現”者，夫言病者，自有惡業之病，雖名為業，非如業相境中諸業現前。病雖有魔，已屬魔境；若屬魔境，必須[卞*追]惕、時媚、魔羅。若非此三，非屬魔事。病中辨業、魔二者因便故來，非上開合也。

“二及三、四發相頗分，況但為一，更為通漫”者，此釋上文發與不發但為二境。何者為發？何者不發？三障、四魔只是收攝十境，若非三障，即是四魔，通途為言耳。若但為一所觀者，為是於何？大行塚

弓，有何準的？故云發相頗分。“頗”字恐誤，應作“叵”。叵，不可也。故知前雖約義縱之令合，今一一奪，還歸於開，存十境數，為定準也。

是故隨相必須開十。

釋曰：此當第三、結必須十。言隨十境，各有相狀。相狀既別，不可混淆。聖師建立，其在茲乎。

次明十乘立意者，

釋曰：第三、明十乘立意二：初、標文可見。二、釋四：初、引文為立意張本；二、“今探”下，正釋；三、“今搜”下，明附文立例之意；四、正立例二。

下文云：“橫豎該羅，十觀具足。”

釋曰：此引下文為立意張本也。今文正明十乘立意，而云“下文”者，荊谿既釋此《止觀》文，故以能釋釋於所釋，故指所釋以為下文。纂者云：“十境離合文畢，即明十乘。”故云下文。今謂“十乘立意”已自標章，不應卻以“十境離合”為上，此文為下也。言“張本”者，為此五釋而為根本，故總、別釋乃至永異，不出十乘橫豎，故云張本也。

今探文意，總為五釋：一者、總釋；二者、別釋；三者、橫豎四句釋；四者、附文來意法相釋；五者、與他所立永異釋。

釋曰：此當第二、正釋三中，敘意分科也。此之五科，荊谿尊者探

取十觀之意，不出此五，具在《記》文，故今一一引彼《記》文，略申釋之。

言“總釋”者，在一一位，十自相望，名之為橫；一一各自當分高深，名之為豎。此第一、總釋橫豎也。

“別釋”者，如不思議境云：“窮實相底名豎，包十法界名橫。發心上求名豎，下化名橫。又上求下化名豎，依境發誓名橫。安心徹理名豎，六十四番名橫。”乃至“無著入住名豎，離似三法名橫”。此即第二、別釋橫豎也。

“橫豎四句”者，以圓望偏教十乘，名橫名豎，亦如橫豎顯非橫豎。若不思議，非橫非豎，能作橫豎，而云橫豎，此即第三、四句釋橫豎也。

總別二釋、橫豎四句，具如《記》中。

釋曰：此當第二、正釋，略指《記》文。此三科文，《記》文已具，不復再出，略如今文所引者是。

附文者，十法生起，又名為豎；一一法中各含多意，又名為橫。生起如文，各有多意，具如本文隨義別釋。

釋曰：此當第三、敘今所釋。言“附文生起法相”者，附十乘之文，生起次第之法，各有相狀，又名為豎。此豎十法各含多意，復名為橫故，故言豎乃是約橫論豎，言橫即是約豎論橫。

言“生起如文”者，如《止觀》之本文，故云“如文”。彼文云：“既自達妙境，即起誓悲他。次作行填願，願行既巧，破無不遍。遍破之中，精識通塞，令道品進行。又用助開道，道中之位，已他皆識，安忍內外榮辱，莫著中道法愛，故得疾入菩薩之位。”此即“生起如文”之文也，即是約橫論豎也。

“一一法中各含多意，又名為橫”者，乃是約豎而論橫也。“各有多意”，具如本文。“隨義別釋”者，如初不思議境。文有七科：一、性德境；二、修德境；三、化他境；四、結自他事理以成三諦；五、舉如意珠等喻；六、明功能；七、明收入一心，總為觀境。此初乘中隨義別釋，發菩提心乃至離愛，一一皆有，各含多意，具在本文，不能具引，此即約豎論橫也。

今搜文意，攬略知廣，雖有小小多少不同，今於十法各例為五，故立斯十。

釋曰：此當第三、正釋。明附文立例之意。言“今搜文意”者，乃是搜索附文之中橫豎之意，故云“今搜”也。“攬略知廣”者，令學止觀者攬五例之略，知十乘之廣。“雖有小小多少不同”者，荊谿意云：今五例文與十乘本文不無小小多少之異，故於十法各為五例，以此五例用扶十乘耳。

第四、正立例二：初、於十乘各立五例；二、次明下出所立，異於諸家。初又二：初、十乘各五；二、結十例五意兼正。

妙境五者：一、為示三千在一念故；二、為示極理異後乘故；三、為欲

開顯思議境故；四、為利根者開悟理故；五、為下九法作所依故。

釋曰：此當妙境立五例也。言“示三千在一念”者，夫“在”之一字，乃是指示之詞，既云“三千即一念，一念即三千”，豈有能在、所在之異？示無以表示三千妙境之所，是故云三千在一念耳。

又復應知今文為成《摩訶上觀》觀心法故，故示三千在一念心。若論法法互具互趣，何但三千在一念耶？是則若色、若香、若味、若觸、若已、若他、若生、若佛、若依、若正，一一無不皆具三千，但隨機宜發觀，觀內觀外，三千妙境，處處皆爾。

學者應知妙境三千乃一部之樞要，十乘之綱骨，正當修觀，唯此一法，故云“初緣實相，造境即中，無不真實”。故知三千乃是中道妙觀，任運攝得空、假二邊，以由中道雙遮為體，雙照為用故也。又《金鑰》云：“而此三千，性是中道，不當有無，有無自爾。”祖師之意，文之與義，明如白日，如何纂者苦謂三千定在假法，而無空、中真性？自不相融，是故釋此三千在一念文，廣引諸文，曲成己見，欲令三千定在假者，終不可得。《易》云：“中心疑者其詞支。”空自散引，徒自釋之，欲遮平昔之過，豈可得耶？然此錯解，其源起於岳師，嘉禾湛師承岳之說，纂者附於湛師，所謂“學不師安，詞不中難”，斯之謂也。雖多撰述，其誰信爾邪倒之說耶？予亦細詳纂者之意，分明自知己非，以我慢故，固不肯改實，欲蔽塞後昆耳目，故如此說。當當來世謗法罪報，何由可脫？上文已破，不能具引。

“二、為示極理異後乘”者，極理即是三千妙境。“異後乘”者，自

發心去，約修門說，少帶於事，唯有妙境，直以心性為能觀法。如天台釋《金光明》中，“直聞是言，病即除愈”，為初乘觀法。“至長者所，為合湯藥”，乃對發心已去下九乘法，故知直以極理為觀，異後乘也。纂者由謂三千定是差別之俗，故釋此文，欺心礙口，遂不敢言三千妙境以為極理，遂乃遮掩過非，漫指三轉讀十法界文而為三諦，謂為極理。若以三諦而為極理，釋《法華》前經何嘗不以三諦為釋，豈可皆是終窮極說耶？

纂者又云：“一念三千乃是複俗差別之法。”今試問之：未審此俗是不思議否？若不思議，與真何別？而須更待同一中真在一念總，方為指南。若爾，三千非指南也，須待即中，方為指南。此與《止觀》之文、荊谿之《記》，敵體相違，真為學語之流，心無所得，說惑無識，可罪！可罪！

“三、為欲開顯思議境故”者，以由觀心是不思議境，此境難說難解，是故先明可思議境，識思議已，故開思議成不思議。應知不思議法全思議是，以生顯具，妙無過也。

“四、為利根者開悟理故”者，上根一觀，或登初住，或內外凡故，不思議境被上根也；發心乃至助開，被中根也；次位、安忍離愛，被下根也。“開悟理”者，開悟三千實相之理。此之開悟，應知有三：五品觀行開悟、六根相似開悟、初住分真開悟。

“五、為下九法作所依故”者，初乘觀法既以三千而為觀體，下之九乘無異於此，是故發心依三千發，巧安止觀依三千安，乃至離愛依三

千離，並以三千而為指南。斯言得矣！纂者解此，即不敢言三千作所依法，但言妙境三諦，何欺心如此耶？

止觀義例隨釋卷第三

釋十乘立意之餘

二、發心五者：一、為解理者仍須願故；二、為明發心攝法遍故；三、為欲辨異諸偏小故；四、為明中根發方悟故；五、為下八法作行始故。

釋曰：“一、為解理者仍須願故”者，此明中根入道之人也。既於初乘修無所獲，良由未發等法界心，上求下化，是故依於三千妙理、無作四諦，發四弘誓。夫度生斷惑，下化境也；以悲為體，學法成佛，上求境也。以慈為體，慈能與樂，一樂一切樂，三千為樂體也；悲能拔苦，一苦一切苦，三千為苦體也。是則苦外無樂，樂外無苦，則名拔性德之苦，與性德之樂。此苦此樂，苦無苦相，樂無樂相，無非實相。今更示之。

下化者，苦、集二諦也。苦，則十界果報；集，則十界惑業。生死即涅槃，滅諦也；煩惱即菩提，道諦也。圓實四諦，苦集即道滅，道滅即苦集。則十界百界因果融處，自名為道；當體寂絕，自名為滅。故云苦集即道滅，道滅即苦集。以要言之，只是修觀行者依此妙境，哽痛自他，以成妙觀，故云為解理者仍須願故。又復應知此發心者乃定內之所發也。若修觀前，不無發心，如五略中發大心是也。所發雖同，定內、定外不無異焉。

“二、為明發心攝法遍故”者，發心既依三千妙境，即是無作四諦在一念中。無作四諦緣之發心，豎窮三諦，橫周法界，攝法周遍，無越此也。

“三、為欲弁異諸偏小故”者，今圓發心緣無作諦，起四弘誓，是故名為真正發心，簡非三教菩薩、兩教二乘及九非心皆非真正，故云弁異諸偏小故。文中“弁”字，傳寫之訛，卻作弁者，周朝以皮為冠，故謂之弁，乃去聲呼。辨，別也，乃上聲呼。聲字俱非，不可不正，下去例爾。

“四、為明中根發方悟故”者，初乘觀法，久而不入，為之奈何。由此之故，或方等師教之，或自識進否，是故依境發菩提心，由發方悟，功由誓願。

“五、為下八作行始故”者，願為行始。始，本也，本立則行生，故云“發僧那於始心，終大悲以赴難”。是故始於安心，乃至正助，通名填願。次位下三雖非觀法，由觀力故，通名為觀。觀即是行，故知發心為行始也。

三、安心五者：一、為明有願仍須行故；二、為弁中根難安故；三、為示法同隨人異故；四、為示凡夫自他安故；五、為示開總出別安故。

釋曰：“一、為有願仍須行故”者，有願無行，名為狂願，以行填願，願行相副，佛道可期。此亦且從一期相生而說，若前已入，豈須此耶？

“二、為弁中根難安故”者，夫安心中大略有二：一者、總安；二者、別安。總安者，唯止與觀，故云“法性寂然名止，寂而常照名觀”。物機多途，不可齊一，故隨其所欲，逐而安之，以四悉檀用止用觀，故有六十四番。譬如一網而有千目，至獲魚者，唯在一目，雖一目

得，必假眾目六十四番方之可見。

“三、為示法同隨人異故”者，法謂三千，妙止妙觀，厥體本同，不可有異。隨人異者，謂總安、別安，根性殊故，則有空、有有、有雙亦、有雙非，四門、四悉，信行、法行一向相資，回轉等殊，故知法只一念，三千隨事，乍爾有異。若悟入者，同異何有？

“四、為示凡夫自他安故”者，凡夫者，凡師也。五品、十信，名曰凡師；破無明惑，方曰聖師。是知師者，難其人也。今之鄙夫比比當此任者，能無差乎？自他安者，凡師自行三十二番，凡師教他三十二番。言三十二者，且如空門有止有觀，各有四悉，則有八番止觀，一門有八，四門則有三十二番。自行既爾，化他亦然，則有六十四番安心，故云凡夫自他安也。

“五、為示開總出別安故”者，既以法性妙止妙觀總而安之，昏散之心彌增暗動，故須開總，別別安之，則是四門、四悉、自他六十四矣。

四、破法遍五者：一、為弁此門偏用慧故；二、隨用一門橫豎遍故；三、為初心者依教門故；四、示初心者依無生故；五、三諦圓融破方遍故。此中五意，後之三意別在今文，前之二意通在初後。

釋曰：治眾生病，用藥不同，不可以一藥能治眾病。上安心中，以眾生散病多故，乃用定法，是用有慧之定也。若已悟入者，不須餘藥。既不悟入，藥力無功，故須轉藥以治厥疾。是故此門偏用慧故，慧為藥者，治昏病也。此乃即是有定之慧，適時用與，斯之謂也。

“二、隨用一門橫豎偏故”者，圓四門中，隨用一門即空有，乃至非空非有。如用空門，從假入空，自空入假，自假入中，此空門中之豎也。此一門中自有橫論四諦、因緣、六度等法。一門既爾，諸門亦然，故云隨用一門橫豎遍故。

“三、為初心者依教門故”者，《止觀》云：“然破法須依門，經說門不同，所謂教門、行門、智門、理門。”今《止觀》但依教門者，教能通至行、智、理故，復於教中簡藏等三，正在圓門，論破法遍。應知今用教之一門，即是上文空、有等四種門也。

“四、示初心者依無生故”者，此正明《止觀》部意，唯依無生，故知正修十乘觀法皆無生也。若修不入，方乃度入餘三門耳。

“五、三諦圓融破方遍故”者，以破遍中，有豎有橫，及非橫豎，乃是寄次第觀以明行相。如初空觀，論破法遍，若非三觀一心中用，破則不遍。空觀既然，假、中亦爾，是故文中六處示妙，良在此也。

“此中五意，後之三意別在今文”者，意在破法令遍，已如上釋。“前之二意通在初後”者，謂始從觀於妙境，終至離似法愛，無非用於有定之慧，及隨用一門，橫豎破惑。然此亦且從於一期通途之說，若上安心，既是有慧之定，或已悟入，豈須更用有定之慧耶？此但從於未悟者之為言耳。

五、通塞五者：一、為示檢校非一節故；二、為示橫豎通仍塞故；三、為示一心仍有塞故；四、為示寶渚是為所通故；五、兼消經文過五百故。

釋曰：言“通塞”者，凡有二種：一者、通途通塞；二者、別途通塞。通途通塞者：一、豎中以三惑為塞，三觀為通。二、橫中以苦集、無明十二緣生、六蔽為塞，道滅、無明十二緣滅、六度為通。三、橫別通塞者，《止觀》引《大品》云：“有菩薩初發心與空相應。”又云：“有菩薩初發心遊戲神通。”又云：“有菩薩初發心即坐道場。”同初發心，橫也；分屬三人，別也。論通塞者，望下為通，望上為塞，思之可見。四、一心通塞者，《止觀》云：“若於一一法、一一能、一一所，皆即空、假、中，具諦、緣、度，是名無通無塞，雙照通塞。”若於此法微有所著，是名為塞，塞則不通。

言“檢校非一節”者，於此四中，一一皆以四句推檢，即是檢校無別檢也。若四通處而起塞者，必須破塞而存於通。譬如用兵，以將破賊，將若為賊，此賊亦破，賊若為將，此將亦護。三觀為將，三惑為賊，將若為賊，只是於通而起塞耳。節節檢校，方之可知。

“二、為示橫豎通仍塞故”者，三觀相望，展轉論之，如空能破有，得名為通；假能破空，得名為通。空為假破，空又成塞。假雖勝空，得名為通。若望中道，亦名為塞，中勝二邊，得名為通，隔小故塞。此約豎論，通仍名塞。若橫論三觀，通仍塞者，如上文引《大品》，三人發心是同，三觀為別，各於當分為通，不相收為塞。法相淺深任運，自有通塞，況復於中起苦、集、無明、蔽等，寧非塞耶？

“三、為示一心仍有塞故”者，一心三觀，本無通塞。《止觀》云：“若於無塞無通，起苦、集、無明、障蔽者，非但失於神通，亦失

馬、步。”神通、馬、步，文出《大論》，此三本喻橫別三觀。神通，中觀也；馬，假觀也；步，空觀也。一心起著，尚失於空，而況中耶？是則三觀皆失，此是一心別相之檢，此塞須用四句推檢，破塞令通，故云為示一心仍有塞故。

“四、為示寶渚是所通故”者，“寶渚”之名，文出《涅槃》；“寶所”之名，文出《法華》。譬同語異，皆譬證理為渚為所。證理淺深，有分有滿，淺分，在於初住；深滿，在於究竟。今文之意，且在初住耳。

“五、兼消經文過五百故”者，經文明滅化城，趣寶所，須過五百由旬險難之塞，方達通也。言五百由旬者，有三義焉：一、約果報生死之處；二、約生因煩惱之惑；三、約觀智能過五百。生死處者，三界為三百，方便土為四百，實報土為五百。生因煩惱者，見惑為一百，五下分結為二百，五上分結為三百，塵沙為四百，無明為五百。觀智能過者，空觀能過三百，假觀能過四百，中觀能過五百。應知只是一念十界、百界，因果不二，即空、假、中，彈指能過五百由旬，無塞可破，無通可護，即是通塞之正意也。

六、道品五者：一、為示須用道品調故；二、為示調停異偏小故；三、為示念處是陰境故；四、為示道品攝諸行故；五、為示品後必有門故。

釋曰：“一、為須道品調故”者，道品有四種：一者、相生；二者、當分；三者、相攝；四者、對位。今明調品，唯相生一，餘三非是調停也。所以須此調停者，上雖破遍及識通塞，若不調停道品，何能疾

與真法相應？是故三四、二五，隻七單八，調而停之，至三脫門，得人真理，功由調故。若上五乘已得人者，不須於此，故云為須道品調故也。

“二、為示調停異偏小故”者，《止觀》云：“諸道諦三十七品今不具記，但明無作道諦三十七品成於一心三觀義故。”既云但明無作道品異偏小義，於茲可見矣。

“三、為示念處是陰境故”者，乃圓陰境者，亦即不思議，亦名為陰入，故《止觀》念處文中，先示一念心起不思議，乃十界陰入不相妨礙，是重舉第一不思議境為念處境。前總觀陰既不悟入，是故離總出別，而為身、受、心、法四境而調停之，故知前之五乘并觀於陰，故破遍後，例餘陰入者，乃是預為通塞道品之本也。故知自破遍，後通塞道品等，皆悉具觀五陰故也，故云為示念處是陰境也。

“四、為示道品攝諸行故”者，謂四教行不出道品，如《止觀》引《大經》云“三十七品是涅槃因，非大涅槃因”者，乃三十七品攝前三教之行也。又云“無量阿僧祇助菩提法是大涅槃因”，此圓教三十七道品也。又《淨名》云：“道品善知識，由是成正覺。”此道品攝因果也。又若別以四念處攝一切法者，如云：“念處是法界，攝一切法。”此獨以四念處一法攝一切法也。又以七科互相攝者，如舉念處一法，收餘六科，乃至若舉八正，亦收一切。此如相攝道品，通攝四教行故，故云道品攝諸行也。

“五、為示品後必有門故”者，此明三十七品將到無為城，城有三

門，若入此門，即得發真，所謂空、無相、無作門也，亦名三三昧。此實道品功能而致之也。

七、正助五者：一、為示重蔽者必須助故；二、為示事度能治蔽故；三、為示助道攝法遍故；四、為示正助合行相故；五、為示三教俱是助故。

釋曰：正助者，正家之助，故云正助。以前正觀，修而不入，必須助道，如世澣衣，以水澣之，垢既不去，必假灰皂，以助清水，垢方去焉。

言“一、為重蔽者必須助故”者，蔽謂六蔽，塞六度門，故云蔽也。一、吝蔽，蔽布施度門故；二、貪蔽，蔽持戒度門故；三、嗔蔽，蔽忍辱度門故，乃至愚癡蔽，蔽智慧度門故。此六蔽障，人皆有之，但有輕重。今明助道，乃治重者也。是故《止觀》四句簡之：一者、根利無遮，易入清涼池，不須對治；二者、根利有遮，但專三脫門，不須助故；三者、根鈍無遮，但用道品調適，轉鈍為利，亦不須治；四者、根鈍遮重，牽破觀心，為此根性，故須對治，故云為重蔽者必須助也。

“二、為示事度能治蔽故”者，以通塞中，以蔽為塞，以度為通，今明對治，故宜用之。以由此六對治便故，是故用之。然此亦且言於對治，若乃轉治、兼治、具治、第一義治，此亦未論，具如《止觀》本文，此但大略而已。

“三、為示助道攝法遍故”者，此乃同體之權以為助道，方能遍攝一切諸法故。《止觀》本文中略明攝諸品，調伏六根、十力、四無所

畏，乃至八十隨形好，及一切法，今謂若非同體之權，正助合行，助道之外，更無一法，豈能攝諸法遍耶？

“四、為示正助合行相故”者，正，三觀也；助，六度也。合行者，圓實行人了一切法無非法界三千實相，用度破蔽，蔽即法界，度亦法界，法界無外，無二無別。如此之說，乃總而言之也。若別論者，且如布施破慳蔽者，能施之心、所施之物、能受之人，三處皆空，無非實相三千妙理。布施既爾，乃至智慧破癡亦復如是。合行之相，大率略爾。

“五、為示三教俱是助故”者，佛出世意，本在一圓，施三教權，為助圓實。是故大車譬中，前之六乘乃是車體，及以具度第七乃是有多僕從。故《止觀》中明事六度，具列藏、通、別教，故知三教皆助道也。《法華》云：“更以異方便，助顯第一義。”斯之謂也。若以四教相望，展轉為助，還須圓實以為所助，必不可以圓而助三也。

八、次位五者：一、為示妙位使不濫故；二、為示妙位德難思故；三、為示慕果令思齊故；四、為增上慢知非聖故；五、為逗眾生宜樂者故。

釋曰：位者，行之所階也。道不浪階，隨功所涉，故謂之位。聖人於無為法中而有差別，是故天台於一代教，立四教位。前三教位非今所論，圓妙之位，乃今所辨。言“妙位”者，不明六即，非圓妙位。所言即者，一念即是免退屈自鄙之過，於此即中，高下甄分，免於叨濫，故謂之六。吾祖妙談，盡理盡事，無過此也。嗟夫！世有濫學大乘之者，不覽佛教，不知佛旨，自謂即心是佛，無修無證，我已是佛，佛與我

齊，自誤誤他，良可悲痛！

今明圓妙之位乃不思議之位也，不分而分，乃有六焉：一者、理即位，謂一切眾生依報、正報無非實相三千三諦，此但是理殊未有修。所謂“法身體素天龍之所忽劣”，正斯謂也。或善知識教，或彼圓頓乘，聞於理性三千三諦，深而解之，此名字即位也。依而觀之，得人五品，名觀行即位也。由此觀行，進入六根清淨，名相似即位。由此相似，得人初住，名分真即位。分真即長則涉住、行、向、地、等覺，俱名分真即位。妙覺一位，名究竟即。又復應知六即之位，位位無外，皆不思議，方名妙位，故云為示妙位使不濫故。若識六即，絲毫不濫矣。

“二、為示妙位德難思故”者，位位功德皆不思議，且如五品，初〈隨喜品〉聞經一句，展轉教人，至第五十，置前四十九人，只將第五十而為校量。經云：“‘若四百萬億阿僧祇世界六趣四生，如是等在眾生數者，有人求福，隨其所欲娛樂之具，皆給與之。一一眾生與滿閻浮提七寶布施，及七寶宮殿樓閣等。如是布施，滿八十年已，又作是念：然此眾生皆已衰老，年過八十，我當以佛法而訓導之。一時皆得初、二、三、四果。於汝意云何？是大施主所得功德寧為多否？’彌勒答云：‘甚多，世尊！’佛告彌勒：‘我今分明語汝，是人以一切樂具施於四百萬億阿僧祇世界一切眾生，又令得阿羅漢果，不如是第五十人聞《法華經》一偈隨喜功德，百分不及一，千萬億分不及其一。’”

嗚呼！初品功德尚猶如此，何況第二品？五品其功德又如何哉？五品尚爾，十信、十住乃至妙覺又豈可校量耶？故云為示妙位德難思故。

“三、為示慕果令思齊故”者，次位之設高下，焉有因果？欲令修觀行者勤策觀道，希慕聖果，自強不息，是故云也。

“四、為斥增上慢知非聖故”者，示圓修者，行有所剋，各有相狀。如入五品者，應須得定獲持，若入十信，應須六根互用。如《法華》中說此凡位，證相如此。聖位者，初住一發一切發，發一切功德，發一切智慧，發一切境界，真六根發見聞覺知等，乃百佛三千大千世界，亦百佛三千大千世界須彌鐵圍於身中現。二住已去，倍倍增益，如何微有無生法塵與意作對，及得少禪自謂真聖，豈非增上慢耶？邇世亦有不曾無生法塵與意作對，而復不曾獲得少禪，自向人說：“我已證得。”此非上慢，乃大妄語人，罪結四重。增上慢者，其罪猶輕，可不驚乎！

“五、為逗眾生宜樂故”者，大乘、小乘經論所出次位不同，有開有合，皆為是機。苟執一途，於法成諍，且如圓位，自有開前合後，如三十三天皆服甘露不死之藥；自有開後合前，如十四夜月；自有前後俱開，如四十二字；有前後俱合，如開示悟入。若非被物，安有如此多少不同？若執一文為是，則三文皆非。悉檀逗物，方為通見。

九、安忍五者：一、為示內外障須安忍故；二、為斥鄙夫擅師位故；三、為示行者內外術故；四、為示先賢安忍軌故；五、為令策進相似位故。

釋曰：“內外障須安忍故”者，內障，謂諸煩惱，強賊也；外障，謂名譽、利養，軟賊也。此內外障若不安忍，能壞觀心，是故示之。

“二、為斥鄙夫擅師位故”者，師者，人之模範，深沈大度，能忍違順，鎮鎮不動，方堪為師。那得見少善則喜，見少惡則憂，輕毛隨風，非愚鄙之夫耶？

“三、為示行者內外術故”者，術，謂法術，有內外故。內三術者，謂即空、假、中之三觀，治三惑也。外三術者：一、莫受莫著，治於外障，名聞、利養、眷屬等故；二、縮德露珙，治於外障，名譽黏繫等故；三、一舉萬里，治於輒賊。三觀之心，必為牽破，五品之位，何由增進？吾祖親證，用此教人，豈虛也哉？

“四、為示先賢安忍軌故”者，《止觀》引南嶽歎曰：“一生望入銅輪，領徒太早，所求不剋。”嘗著《發願文》云：“若有國王大臣等，請建講者，擇！擇！擇！擇！”高勝垂軌，可以鏡焉。天台指南嶽師為高勝士，四言“擇擇”者，殷勤垂誠，欲令後學善須決擇。然不唯南嶽垂誠若此，天台垂終亦有此恨，不早領徒，位階十信。嗚呼！吾祖以領徒為患，今人以領徒為得，何相反之如此耶？

“五、為令策進相似位故”者，安忍之位，在於五品，果能有上能安之法，則強輒二賊不能為害，觀道增進可入六根，故云為令策進相似位故。《止觀》云：“修行至此，審自斟酌，若智力彊盛，須廣利益。若其不然，且當安忍，深修三昧，行成力著，為化未晚。”六根位成，一音遍滿，聞者歡喜，自利利他，其功大矣。

十、離愛五者：一、為令離於頂墮位故；二、為示大小乘頂墮別故；三、為示似愛非真愛故；四、為示功用異偏小故；五、為令策進入初住

故。

釋曰：法愛者，行上九法，過內外障，應入初住，真證中道，以由愛味似中道故，不克前進。相似中道與真中道，如瓜比瓠，如鍤比金，人杌蟲塵，難可辨別，以故生愛，不入分真。若離此愛，直入真證，離於頂墮。言頂墮者，不進不退，名為頂墮，則是住著，名為頂墮，非謂退墮得斯名也。

“二、為示大小乘頂墮別故”者，大、小、偏、圓皆有頂墮，名同位別，不以教簡，若為分判小乘三藏？《阿毗曇》云煖法猶退。五根若立，上忍發真，則不論退。此明二位：一、退；二、不退。自煖入頂，瞻望四諦，境界分明，多生愛心，應入不入，退為四重及五逆等，是為藏教頂墮位也。通乾慧退，忍位不退，乾慧入忍，應入不入，同藏頂義，故論頂墮。別頂墮位，與藏、通殊，頂在十行，故無墮義。若於行、向縱起著心，終無起過造惡之義，故云名同位別。今論圓人，位至十信，若於中道而生愛著，不入初住，而住六根清淨之位。雖定不退墮二乘中，則以不進名為頂墮，終無起過造惡等也。

問：圓十信人與別十住斷惑位齊，巧拙雖殊，功用無異。圓十信人無退墮義，故云終無起過造逆等事。別十住人初住斷見，二住至七住斷思，名位不退。此不退者，不墮二乘及以惡道，況初住斷見，已不墮惡，如何身子六心猶退耶？

曰：只此一文，今昔講學持論不同。其一曰：六心者，乃是別教六信，謂之六心。此位有退，起過墮惡。今謂若別六信，退墮造惡，此乃

修常，安足議論耶？其一曰：此六心者，乃是別教十住，十住位中各有十心。今六心者，乃是初住位中十心未滿，至第六心，故有退者。若十心滿，見惑既斷，豈有退菩提心，墮惡道耶？今謂此說亦非。若初住中十境界心至六退者，亦修常之義，安足論耶？荊谿釋此，不敢明斷，故云恐是爾前見思俱斷，豈是初住位中第六心耶？今釋此文，定是別教第六住位名為六心。以從初住至第六住有退義故，至第七住，方名不退。

問：何謂“恐是爾前見思俱斷”耶？

曰：俱斷之言，人多不曉，乃謂不分理、事斷惑，謂之俱斷。見惑障理，思惑障事，見、思同斷，故云俱也。予謂必無此理。見惑先落，思惑後除，法爾而然，必無二惑同時斷者。縱使大超，一呼善來，頓證四果，於此頓中，一念斷結，亦必見惑先落，思惑後去。圓頓行人三觀圓修，三惑圓伏，至入十信，亦乃見惑先落，思惑次除，決無俱斷之理。

若爾，俱斷之言如何消耶？

曰：於二惑中，各有俱義，此言俱者，通總之謂也。且如見惑若歷三界上下八諦，次第研窮而斷之者，此斷精詳，非俱斷也。於思惑中，若歷三界九地，地地九品，研窮而斷之者，此斷精詳，非俱斷也。應知自有精詳斷者，自有通總斷者。通總斷者既不精詳，故有退義，其故何耶？

夫菩薩有二種：一者、智增菩薩；二者、悲增菩薩。智增者，先於自行斷惑力彊，則無退義；悲增者，先於化他利物心強，斷惑力弱，是

故至六心時而有退者，亦由拙智力微，故使爾耳。若圓信實斷，無此事也。

纂者引《菩薩戒疏》“法才王子六心猶退”，云：“舊云：即十住第六心也。比釋論師及金剛般若論師等皆云是十信之六心。”及引《文句》借別名通之義，乃云：“方知身子六心猶退，是別教十信第六信心。請以此文詳《菩薩戒疏》。又《文句記》云：‘六心退者，準《瓔珞》意，身子於十住中第六心退。’”今問纂者：何不以此文詳《菩薩戒疏》是十住第六心退，而卻令依借別名通等？今依此文詳《菩薩戒疏》，令六心退是十信第六心耶？攻乎異端，心多掘強，雖煩援引，不知文文之所以，豈非狂妄乎？

“三、為示似愛非真愛故”者，真愛無著，似愛有著。夫似愛者，以由從初伏忍，入柔順忍，初發似解功德，不染三法，謂相似智慧功德。法身在當位中，望前五品，名為不染，望後初住，智慧猶雜無明、愛、取，功德猶雜行、有之業，法身猶雜名色、生死，應離此愛，故名離於似愛。若過於此，即入初住真三法中，雖望二住已上尚有法愛，既已真證，而不染著，任運流入後諸次位，故云為示似愛非真愛也。

“四、為示功用異偏小故”者，圓頓似人，三觀力著，得人分真，故此功用異偏小者，不言可知也。

“五、為策進入初住故”者，於信位中若起法愛，則名頂墮，墮則不進，故今鞭策似位三觀，令人初住，其功大矣。

此一一五，並以初文而為正意，下四並是文中兼具。若預了此五，則對

文可識。

釋曰：此當第二結。十例五意，有兼有正，在文可見，不復記也。二、出今所立異於諸家二：初、敘意分科。二、釋，有二：初、總釋。二、別釋二：初、立意；二、正別釋。

次明所立異於諸家，及今學者讀文味旨，不知所立唯順圓融。若不了之，修習無分。於中又二：先總次別。

釋曰：此當初文敘意分科。云今所立異諸家者，天台大師建立佛乘，修證行門，依經則有四種三昧、事理二觀，十種境界以為所觀，十乘觀法以為能觀，永異諸家暗禪證枯木為眾體心踏心，及梁陳之世行禪法者。別傳云“他處禪堂，人夢黃衣滿路”，表邪道也；“天台禪眾，人夢駕乘白象”，表正行也。異於諸家，故可驗也。

又復應知今此《止觀》十乘觀法、四種三昧剋當常坐三昧，事理二觀專在理觀。泛泛之徒，學無根柢，紊亂多矣，知之。言“及今學者讀文味旨”者，此指僻解清涼觀師也。從荊谿學，錯解宗乘，故今斥之“讀文味旨，不知所立唯順圓融”，謂此《止觀》為漸圓觀。如斯之人，於此圓乘修習無分，寄彼僻解，以誡今人，是故立此，永異諸家，及斥僻解，以救茲弊。

所言總者，略列十條：一、須知乘體無發無到；二、須知乘體通因通果；三、須知圓乘具於十法；四、須知大車唯喻十法；五、須知諸法皆具十乘；六、須知諸教門門具十；七、須知開顯唯妙十法；八、須知簡體與具度別；九、須知觀心立十法義；十、須知白牛異黑牛故。

釋曰：此當第二、正釋二中，初總釋也。總列十條，冠下別釋，則使下十一一皆具此十故也。

“一、須知乘體無發無到”者，乘體即三千實相也。此三千體，有佛不增，無佛不減，眾生失之不為下，諸佛得之不為高，法界絕待，有何能發及所到耶？

夫言發者，寄修門說，名字即人，依解起行，故謂之發。從此起修，乃至分真，皆名發也。以性奪修，諸行無作，故一一位無非三千實相，何發之有？故云無發。妙覺究竟名之為到，亦可初住等分名為到，此到無到，無非三千，何到之有？故云無到。故知約六則有發有到，約即則無發無到。六而常即，無發無到；即而常六，有發有到。今為示體，故云無發無到。《妙玄》文中，圓教以真性軌而為乘體，故引《大品》云：“是乘不動不出。”又云：“真性，不動不出，非運非不運；觀照、資成，能動能出，則名為運。”故知運即非運非不運，非運非不運即運，全波是水，全水是波，方之可曉矣。

“二、須知乘體通因通果”者，乘體既是三千，是則始從名字，終至等覺，並以三千而為觀法，此乃乘體通因也。三千果成，咸稱常樂，此乃乘體通果也。是則因是非因非果之因，果是非因非果之果。《普賢觀》云：“大乘因者，諸法實相。”因既諸法實相，因能剋果，果豈非耶？

“三、須知圓乘具於十法”者，圓乘即三千實相也，三千實相即三大乘也：三千即中理乘也，即不思議境；三千即空隨乘也，即發心乃至

道品；三千即假得乘也，即對治助開後之三乘。但是乘之所歷，顯前七乘之功用耳。此一即三，此三即一，故云圓乘具於十法。又亦可十法一一皆具十乘，故云圓乘具於十法。

“四、須知大車唯喻十法”者，此乃荊谿達天台之深旨，窮佛化之本源。法華會上，上根既利，直聞開顯三千實相不思議境，即得入道，則十乘備矣。中根智鈍，須聞再說，故舉大車，曉訓十乘，故云“其車高廣以譬不思議境，幘蓋以譬發心”，乃至“白牛、道品、僮從、對治”等已見上文，故不繁引。故知大車唯譬法說十乘觀法，是故天台於十境之下皆設十乘，十乘之後皆引大車，譬法相顯，理無二途，故云大車唯喻十法也。

“五者、須知諸法皆具十乘”者，諸法之言，包羅眾矣。一者、十境一一皆具十法；二者、色、心、十二入、十八界皆具十法；三者、眾生、諸佛及以我心、依報、正報皆具十法；四者、物機無量，車體無窮，各賜諸子，等一大車。具斯眾義，故云須知諸法皆具十乘也。

“六、須知諸教門門具十”者，此乃通指《法華》已前顯密不定，不出藏、通、別、圓四教，於此四中各有四門，門門各有十乘觀法，十乘名同，為體各異，思之可見。

“七、須知開顯唯妙十法”者，指今《摩訶止觀》十乘觀法，唯依《法華》開權顯實，三千實相而為觀體，更無別途，如何荊谿門人清涼觀師謂此圓妙為漸圓耶？

“八、須知簡體與具度別”者，高廣大車，不思議境，妙觀之正體

也。此體乃是所依之體，下九望此，乃是具度當體之體，故此乘體非因非果。昔光宅師乃以佛果究竟盡、無生二智為體，不知佛果自屬於宗，非乘體也。莊嚴師云：“因總萬法，以為乘體。”此師亦誤以宗為體。須知行始為因，行終為果，因非乘體也。今家正以諸法實相以為車體，其餘莊嚴皆具度耳。是故正簡出體，云：“三軌成乘，不縱不橫，不即不離，須揀觀照、資成，唯取真性以為乘體。餘諸三法，準此例之。”故知車體與具度異。

“九、須知觀心立十法義”者，觀法非十，為對三根，故有十也。次位下三雖非觀法，並由觀力，相從名觀，故名十法。約生起說，附文次第以對三根。若一乘得人，無非具十，以十全故，方始入道，故云“若無十法，名壞驢車”，斯之謂也。

“十、須知白牛異黑牛故”者，此語密斥慈恩師也。以慈恩師謂大白牛只是三車之中第三牛車耳，是故凡言菩薩，便是大乘。今謂不以四教判菩薩位，寧知偏小菩薩空、假二智全是無明黑染之法？由不知故，乃謂《法華》開顯只開二乘，不開菩薩。廣如《文句記》總別駁之，不能具引。

此總十中，一一皆言“須知”者，荊谿尊者深誠學止觀者先須知此總十條義，以總冠下別文，上下相成，可解可修矣。

所言別者，於一一法各具四意，縱有一兩似前附文，為欲辨異他所立故。

釋曰：此當第二、正釋二：初、立意；二、正釋。初文者，前文總

十，不分十乘，實通於十，故云通也。今言別者，於十乘中，一一具於四釋，故言別也。於十四中，縱有一兩似上附文者，為欲辨異他師所立，是故爾耳，且非繁詞稠沓之過。

妙境四者：一、於無情境立佛乘故。若無佛乘，佛法身體為遍、不遍？亦不應云佛法身體同於無情及以不同。是故應云法名不覺，佛名為覺，佛即是法，法即是眾。豈可條然？

釋曰：小乘教中分情、無情，以器世間牆壁瓦石謂為無情，以正報五陰抱血氣者為眾生世間，名為有情。小乘權說，不談理本，是故分於情、無情別。若頓教實說，色心、依正，二俱隨緣，並皆不變，豈有情與無情之為二耶？故云一色一香無非中道。今言於無情境立佛乘者，乃破昔計，約對治說，故言於無情境而立佛乘。

昔計者以自古諸師不知涅槃部中有權有實，赴權機說，暫立三有，以斥三非，執為實說，便謂牆壁瓦石永無佛性，而不見於一切世間無非虛空。對於虛空實說之文，天台大師得《法華》開權顯實之意，解經諸法實相，乃云諸法必十界，實相必含三諦。是則十界，界界十界，界界一一復具十如，乃成百界千如。復約三種世間乃成三千實相，三千一一而復三千，其猶帝網，依正重重無盡，不可思議，不分而分，生陰二千屬正，國土一千屬依，且以依報謂之無情。依正既居一心，一心豈分能所？為破昔計，約對治說，故云於無情境立佛乘也。

是則十界依正一色一香乃至一極微色，無非三千，具足全分。是故《止觀》始終十乘用此三千而為觀法，《金錍》用此以破藏師。故今

《摩訶止觀》為著外重者，故令觀於內心具三千法，一切無非內心三千。若上界眾生多著內心，故令觀於外色。內既趣外，一切無非外色三千。三千無內外，約人觀之，則有內外，故知修內觀者，亦是於無情境而立佛乘；修外觀者，亦是於無情境而立佛乘。佛乘者何？三千實相也。今文特云“於無情境立佛乘”者，只由古人不知三千而為觀體，而謂無情永無佛性，是故特有此謂也。

應知《金鑰》而談無情有佛性者，正破藏師割一真如而為兩派。彼云：“真如隨緣在有情邊名為佛性，在無情邊名為法性。法名不覺，佛名為覺。”故謂有情有佛性，故而能修行至於成佛；無情無知無覺，不能修行，不能成佛。此正所謂情想分別，心慮不亡，故為荊谿之所破也。故知《金鑰》之意，正彰色具三千，纂者淺學，不達祖師之意，唯見文中云“只是一一有情性遍心遍”，而謂無情有佛性者，約有情佛性遍於無情，是故得云無情有性。如此之說，情想不亡，非圓實旨，故今問云：苟如汝之所說，只有有心性而為能遍於無情，不見無情佛性遍於有情，正是一偏之見。且法法各具，法法互具，如何解耶？色香中道豈待眾生佛性往而遍之，方始遍耶？謬哉！

若爾，《金鑰》之文“一一有情性遍心遍”如何消耶？

曰：此乃荊谿尊者對執迷者作此指示，令知無情具有佛性，故云一一有情性遍心遍。既知此已，物我一如，誰情、無情無非佛性，故知此是破昔計故，約對治說，豈可偏執此文，妨於唯心之教互具互趣之文耶？一塵報色，一念凡心，無不具足，又如何解耶？

嗚呼！纂者心不根道，學非明師，閉眼穿鑿。知解既錯，已張不卸，故使教門大綱悉皆顛亂，雖多撰述，一無可取。用撰述為言，若無佛乘佛法身體為遍、不遍者，此以三千即中法身理體而質古人。何故作此質耶？以由古人亦許法身體遍故也。若許遍者，豈非無情即是佛乘三千佛性耶？亦不應云同於無情者，同則有能有所，非法身也。同尚不可，豈可得云異無情耶？此乃遮情之說也。恐學佛者謂法身體遍於無情及以不遍，是故須知一切諸法本是法身，豈有無情名之與實耶？對執迷者作此指示，事不得已也。是故《金錕》云：“不覺寐云：無情有性。”以大教中無無情名，為對迷故，作此點示，云無情有，其猶寐語。然如此說者，且以即三而一之法身以質古人。《涅槃經》中三因既皆名為佛性，不獨緣、了名為佛性，法身若遍，即佛性遍，如何乃謂法身但名法性，不名佛性耶？況法身處，二身常在，故下即云：“法名不覺，佛名為覺，佛即是法，法即是眾。”舉一即三，舉三即一，如何執云法身遍於無情，但名法性，不名佛性，豈三身條然耶？應知不思議境三千觀法即是十界、百界，依正不二，同居一念，而為能觀，情與無情同一佛乘，為斥古人云無情無者，故此示之，令知絕待唯一三千實相法界而為同觀耳。

二、眾生性德具三因故。若無三因，則緣、了始有，始有無常，如何無常而立常果？《大經》破外用別教意，非此所論。

釋曰：此質古人但謂正因法身體遍情、無情，在無情邊但名法性，不名佛性，是故今以理性具三而反質之。若一切法獨有正因性者，是則緣、了由修始有，以始有故，非常住法，如何無常之因能立常住果耶？

應知正因若遍，即佛性遍，何謂草木瓦石無佛性耶？況此正因乃是即三而一之正因，體圓妙故，是故當知若性若修，三因皆遍，故《金錫》云：“一切眾生本有三道，三理元遍，達性成修，修三亦遍。”如何但謂正因性遍，緣、了二修而不遍耶？纂者於初文中廣引諸文，曲成己見，無情佛性，約有情說。其如文意，天地相懸，徒費言詞，終無其理，何益於己他耶？

言“《大經》破外用別教意，非此所論”者，經第三十五〈陳如品〉中，有外道闍提首那，至佛所，難佛云：“因無常故，果亦無常。”佛反質答云：“汝因是常，而果無常，何妨我因無常而果是常耶？”此乃別教教權證實也。因無常者，地前次第三觀也。果常者，證道實故，故果常也。不可以破外道之權文，便謂緣、了無常也。故應了知性遍、修遍三因皆常，方為實說。

三、依正二報在一念故。他人咸知一切唯識，不知身、土居乎一心。故知心體即常寂光，寂光、諸土無二無別，遮那之身與土相稱，法與報、應一體無差。

釋曰：三千妙境，依正不二，一念即是，故云在一念故。文雖云“在”，實無能在及以所在，故云一念即三千，三千即一念，非相含而然，非相生而然，如物之八相，水之八德。雖生陰二千屬正，國土一千屬依，既法法互具，法法互趣，豈有國土世間牆壁瓦石無佛性耶？

言“他人咸知一切唯識”者，此乃由有《唯識論》故，致使古今諸師皆知一切無非一識。言唯識者，唯乃遮外之言，故云唯遮外境。識乃

顯自之語，故云識表自心。既知一切唯識，而不知身、土居乎一心，豈非徒云唯一識也？故即示云：“心體即常寂光，寂光、諸土無二無別。”此乃且以依報自論不二也。心即無明之心，體不可思議也。心體妙故，即常寂光。常即法身，寂即解脫，光即般若，此土體也。體即用故，故有實報、方便、同居三土之殊；用即體故，一一無非常寂光土。又復應知雖分體、用，實匪異途，以圓體用，體即體用之體，用即體用之用，此亦一往謂之依報，其實依、正已不二也。

言“遮那之身與土相稱，法與報、應一體無差”者，此約身土相即也，遮那即法身也，與寂光土無二無別。古人云：“法身體遍，但名法性，不名佛性。”而不知法身正因即是佛性，此迷名也。況法身處，二身常在，豈獨法耶？是故三身即一而三，即三而一，四土亦乃即一而四，即四而一。身土無偏，無非法界，三千妙境，身土不二，在一念矣。然亦且順止觀觀心，云在一念；若從宜觀外色者說，亦可云依正二報同在一色、一香、一味等也。

四、佛本不斷性惡法故。性惡若斷，普現色身從何而立？但使分得常住法身不動而動，遍應身土，具如《觀音玄》文及第五記。

釋曰：由性惡故，方具三千，成乎一念不思議境。此境若立，十法皆成。言“性惡”者，惡即性故，惡不可改，故名性惡。惡若可改，惡若可斷，則界如漸減，乃至成佛，唯一佛界，豈有三千成乘，自因至果耶？

言“性惡若斷，普現色身從何而立”者，意云乃成無本之應。無本

之應，本無今有，是無常法，則成作意神通，非如大鑑臨物，不謀而化也。故天台妙談解行，所以抗折百家者，以由三千性惡法門故也。荊谿云：“忽都未聞性惡之名，安能信有性德之行？”是故須聞性惡，方是圓修。

自古人師唯以本淨真如而為理體，則同吾宗別教但中解行緣理斷九，非最上乘，非圓極行也。又復應知天台謂之性惡，南嶽謂之性染，其說雖異，理趣無殊，不異而異，惡局染通，染則十界三千俱染，故云三千在理，同名無明，此染通也。惡局者，次第相望，互為善惡：四趣為惡，人天為善；六道為惡，二乘為善；二乘為惡，菩薩為善；九界併惡，佛界為善。如此辨惡，惡之際也；如此辨善，善之極也。然應了知猶是修善修惡可思議境。若乃九界即佛界，無惡可斷，佛界即九界，無善可顯，法法圓具，方成三千實相妙境。所以偏語性惡，不言性善者，恐濫別故。是故性惡體即三千，決不可斷，若其斷者，果上大用歷九界時，則無本矣。

問：性惡以何為體耶？

曰：有人云：以性具九界為體。予曰：不然，必以三千非善非惡之惡而為其體，方識天台談性惡意。

言“但使分得常住法身不動而動，遍應身土”者，分得法身，初住已去，且一品無明既破，一分法性現前，故能百佛世界分身作佛，普化一切。“不動”者，不動本住法性也。“而動”者，隨機利見，無方用也。身則十界之身，土則淨穢諸土，功由性惡而成就也。

言“具如《觀音玄》文及第五記”者，即今現行第八記也。彼云：“若見《觀音玄》文意者，則事理、凡聖、自他、始終、修性等意，一切可見。彼《玄》料簡云：‘如來不斷性惡，闡提不斷性善。’點此一意，眾滯自消。”性善者，依緣因本有也。緣因若其本有，了因豈本無耶？然應了知別教性德亦具緣、了，乃是但中法身德耳。但中之理，其體照明，了因，般若德也；但中之理，本來清淨，緣因，解脫德也。雖有二德橫在佛界，必待別修緣、了，嚴本法身。圓緣、了者，即以九界之惑而為了因，九界之業而為緣因。體了修惡即性惡，故為解為行，故云“須聞性惡，方是圓修”。即是了性為行，三千實相為觀法也。彼文料簡，文義甚廣，不能備引，可以意了。

纂者至此只欲掩人之長，反揚己短，廣破法智，云：“四明但知性具之惡，普現色身，相相宛然，不曉具惡之性，普現之本，空中理體亡泯寂絕，致使所談一念三千即空假中，三身、四土皆是有相。”上全彼文此乃纂者不達全修在性，致茲妄謂。若乃理本唯具惡性，不具相者，是則木中唯具火性，而無焚燎之相耶？且焚燎時自何而有耶？又如鏡體不可但有現像之性，而不具於現像之相。應知性惡具性具相，普現色身，全理而起，方免本無今有之過，豈可空中寂絕，泯然無物，而為普現之本耶？荊谿云：“若本無因，熏亦徒設。”斯之謂也。

“三身、四土皆是有相”者，此由岳師誤以法身寂光為寂絕理，泯然無相，是故法智為救此義，故云：“諸文之中，言法身無相者，乃是已盡染礙之相，非如太虛，空無一物。”亦豈謂法身寂光決有相狀？此乃一時救弊之說。故《大論》云：“為著空眾生，說法身有相；為著有

眾生，說法身無相。”至論法身者，非有相，非無相，離四句，不離四句，不可思議，豈以有相、無相而定言耶？法身寂光既爾，二身、三土豈唯有相耶？故應了知二身、三土事也。事即理故，一切無相；理即事故，一切有相。論其體性，一切無非雙非雙照，平等不可思議，豈可定以無相、有相而名之耶？亦如三千，又豈可定以三諦中一假攝耶？應知三千實相，相相叵得故空，相相不混故假，相相不偏故中，如何固執空中之理無三千耶？

纂者後時又見諸文皆云三千即空假中，自知己非，乃轉計云：“空中之理具足三千妙假。”故今問之：若是妙假，何須空以泯之，中以非之？豈非自語相違乎？岳師已壞之義，纂者拾之為己所得，何其謬也如此！

二、發心四者：一、發心先思所託之境，如十種發心，各四解不同，乃至當分、跨節不同；

釋曰：“先思所託之境”者，謂生滅、無生、無量、無作境也。今修止觀行人正在圓頓無作境耳。“如十種發心，各四解不同”者，此指第一卷五略中發大心文也。彼云“發心凡有十種：一、推理；二、睹佛相好；三、見神通”乃至“第十、見他受苦”。於茲十中，且推理發心者，如推生滅四諦之理發菩提心，乃至推無作四諦之理發菩提心。睹佛相好亦依四教，解佛相好發菩提心，乃至第十、見他受苦，亦依四教見苦發心等。

言“乃至當分、跨節不同”者，在當分，則相待止觀義成；語跨

節，則絕待止觀義成。《釋籤》云：“當分，乃成今經相待；跨節，乃成今經開權。”又云：“當分通於一代，於今便成相待，跨節唯在今經，佛意非適今也。”故發心文中雖具四教，當分於今乃成，以相待而顯絕待耳。

二、念念具足四弘誓故，以總冠別，一一行願從茲而立，故知無作四諦只一念心，為依此境，遍於多念；

釋曰：“念念具足四弘誓”者，只一念心具足三千，即無作四弘也。恐人未了，故細示之。何者？見一念心具十界不思議，將此分別四諦，令義可見。如一念中具九界法，即苦、集也；具佛界法，即道、滅也。九界即佛界，苦、集無作也；佛界即九界，道、滅無作也。是則一念三千，念念具足四弘誓願。

“以總冠別”者，一念四弘，總也。以由四弘是總願故，總亦通也。一切菩薩莫不皆發此四弘誓，故云通也。“冠別”者，一切行願，別也。如彌陀因中四十八願、大悲十願、《藥師經》中十二上願、《梵網》十大願、《華嚴經》中隨事發願等，皆別願也。故此別願一一皆從總願流出，故云從茲而立。故知只一念圓心是無作四諦之境，為依此境，遍於多念，多念無非無作行也。

三、於一念心以弁能所，以此能所悲己悲他，他一念心生佛理等，是故菩薩依斯起誓；

釋曰：“於一念心以弁能所”者，只一念心，三千具足，是所觀境，是能觀觀，故云能所。用此能所，悲自悲他。我心三千，均生均

佛，平等法界理既未顯，此悲己也。九界眾生，一念三千，等佛等生平等之理，全體而迷，此悲他也。哽痛自他，策進觀道，豈不由起無作誓乎？

四、圓發仍須遍立遍破，離能著已，方契所依。

釋曰：夫圓發者，無發無不發，而發而不發，名為圓發。大率只是依乎三千中道妙境發菩提心，故名遍破。何者？謂緣三千實相之理，一發一切發，名遍立也。誓體虛融，心無依倚，無發可得，名為遍破。只此發心，離有四句，離無四句，名為離著。離此著已，方契妙境一念三千之所依也。

三、安心四者：一、圓頓止觀據行仍開六十四番，不立多番，逗會不足；

釋曰：一念三千以為圓頓止觀之體，赴機之異，故有六十四番之多。何者？信行根性，宜止宜觀，則各有世界等四，故有八番也。法行根性，宜止宜觀，亦有八番，則成一十六番。信行轉為法行，而有八番，法行轉為信行，亦有八番，足前則成三十二番。化他既有三十二番，自行亦有三十二番，乃成六十四番之止觀也。

此且論於一向根性六十四也。若更論於信、法相資，亦六十四。何者？信行資法行八番，法行資信行八番。信行資法行，轉為信行八番；法行資信行，轉為法行，亦有八番，成三十二。自行既有三十二，化他亦三十二，成六十四，二六十四成一百二十八。又約次第三止觀各一百二十八，則成三百八十四。又有一心止觀六十四番，則成五百一十二

番。為逗機緣不同故，設多番止觀，其文雖繁，對病施藥，實不繁也。

二、一念止觀須了能所，定慧諦境，諸行宛然，所以離總出別，別皆有總，雖異而同，雖同而異；

釋曰：一念三千即是法性。法性寂然，名之為止；寂而常照，名之為觀。須以止為能寂，觀為能照，法性三千而為所寂及以所照，故云須了能所。

言“定慧諦境”者，重顯能所也。定慧只是止觀，因名止觀，果名定慧，以止繫諦，成而名定，以觀照境，成而名慧。故云“繫緣法界，一念法界”，斯之謂也。

“諸行宛然”者，此顯離總出別也。故安心中有總有別，總乃但以法性寂照而為能安，法性諦境以為所安。利根只此即可入道，中根多品，夙習既殊，是故信行、法行一向回轉，則有六十四番等。故知離開雖異，而於法性妙止妙觀未嘗異也。總安雖同，而於六十四番未嘗闕也，故云雖異而同，雖同而異也。觀師不達隨機之宜，輒謂漸觀，豈識天台之妙意耶？

三、寂照相即，初心可修，他以用權，在於極果，初後不二，其教徒施；

釋曰：三千實相，非寂非照，而寂而照，不可思議，名為相即。對病設藥，故有寂照。止觀之殊，應知宜用止者，乃是止觀不二之止；以治散病，宜用觀者，乃是止觀不二之觀；以治昏病，如此方識寂照相

即。初心行人，修之有分，他以用權，在於極果，而昧於菩薩先人後己，豈得至果方用權耶？用權者，化他也。

“初後不二，其教徒施”者，意云圓人初、後不二，照理不妨於化他，化他不妨於照理。若乃專待至果用者，初、後不二之教徒然設也。作此說者，意在開下凡師化導也。

四、凡師為他，仍須問彼，同設一位，未見益方，縱轉弄好異，尚新而已，隨順己見，何關適他？受者非機，語見增長，所以同宗，枝派乖各，理觀既薄，矛盾遂滋。今家辨師先分凡聖，六根淨位尚曰凡流，五品弟子理非真應，問他設教，依病立方，四悉便宜，二行互益，何須固執，終朝守株。

釋曰：師有二種：一曰凡師，二曰聖師。凡指五品、六根，聖指初住已去。今文意在凡師設止觀化。凡師非聖，法眼未開，不知人根，故須問彼：“汝於定慧，為志何等？”

言“同設一位”者，乃概視根性也。若也不分信、法相資，迴轉止觀四悉安心之相，但以一法以逗眾機，故言設一位，終無利益。

言“縱轉弄好異，尚新而已”者，此斥世間人師：“汝既法眼未開，不知根性，而又不問於他定慧之中志於何等，化既無益，徒勞轉變言辭，好異綺飾，尚新而已，如此乃是隨順己見，何關適他？”此斥能授師也。

“受者非機，語見增長”者，藥不應病，反增他疾，故令受者增長

語見。《止觀》云：“譬如養生，或飲或食；又如治病，或丸或散。”飲以譬止，食以譬觀，丸以譬止，散以譬觀，別化他宜，適時而用，豈專守一耶？

言“所以同宗，枝派乖各”者，《輔行》釋常坐三昧云：“昔信禪師元用《文殊說》、《問》二般若經以為心要，後人承用，情見不同。”

“理觀既薄，矛盾遂滋”，此顯同宗一經，情見既異，分枝別派，自相違反，故云矛盾滋甚。言“矛盾”者，昔宋國有人家賣矛盾，有人買矛，則曰：“此矛甚利，所刺皆陷。”有人買盾，則曰：“此盾甚堅，無能陷者。”買者曰：“用子之矛，刺子之盾，如之何？”因而絕對。此斥自語相違也。

“今家弁師先分凡聖，六根清淨尚曰凡流，五品外凡弟子知非真應”，五品曰凡，五住全在六根，此住雖曰內凡，已破見、思及塵沙惑，若比藏佛，此已過勝，故云：“同除四住，此處為齊。若伏無明，三藏則劣。”而云凡師者，在圓位中自比較耳。

言“問他設教，依病立方”者，如《輔行》云：“汝於定慧，為志何等？”此問他也。既答所志，依病立方。方，法也。夫有散病者，立以止方；有昏病者，立以觀方。於茲止觀更須審諦，信行、法行一向回轉，方成止觀四悉之益。如此方是凡師用事，如何古人專以一法而化他耶？專守一法，為指何人耶？故《止觀》云：“一種禪師不許作觀，唯專用止，引偈云：‘思思徒自思，思思徒自苦，息思即是道，有思終不

睹。’又一種禪師不許作止，唯專於觀，引偈云：‘止止徒自止，昏闇無所以，止止即是道，觀觀得會理。’”此正所謂同設一位，唯設一法，而化群機，安能稱會於多機耶？守株待兔，非斯人乎？

四、破遍四者：一、初無生心，橫豎雖遍，復須後位六即豎窮，若橫若豎，無不即理，橫門一一無不具豎及非橫豎。

釋曰：破法遍中，大略有三：一、豎；二、橫；三、非橫豎，即不二也。今文初明豎破法遍，圓無生門，初獲無生法忍，故云初無生心也。所言豎者，文寄次第，先空，次假，後中。文雖次第，理實圓融，理雖圓融，猶居初住，故云橫豎雖遍。“雖”之一字，含縱奪也。初住雖遍，而於二住以去，猶未遍也，復須後位六即豎窮。然若從此去，只應但用分真、究竟，而云六即者，乃是兼舉前四及以後二，一一皆悉理同故即，事異故六。

言“若橫若豎，無不即理”者，此語證初住已，歷後諸位，或用豎觀，或用橫觀，一一無不橫豎不二，故云即理。豎門既爾，橫門之中一一無不具豎及非橫豎。若曉六處示妙之意，對此釋然，無復疑也。

二、須知他門，他門理等。

釋曰：無生為自，餘門為他。自他雖四，理無異途。何者？初無生門，豎破遍中既具橫豎及非橫豎，其餘三門，理觀亦等。言三門者，謂生、亦生亦無生、非生非無生。由根有四，故門有四。用觀契理，何嘗有殊？故云他門理等也。

三、度入他門，諸法無差。若用一門，諸門融入，況《涅槃》釋義，《佛藏》示相，《楞伽》釋成，《地持》對教，咸隨法相度入諸門。又以一念心該冠兩門，高廣大車不動而運。

釋曰：上第二科以無生門望餘三門，門門理等，乃成於橫。今文度入他門，諸法無差，乃成豎義。何者？修止觀人於無生門託陰入境，修十乘觀，研窮至理，久而無益，故須轉變，度入他門。或入生門，或入雙亦，或入雙非，所轉入處，皆須十境十乘，但是以前境觀轉變而用，故云度入。

“若用一門，諸門融入”者，此明隨用一門也。如用無生一門，乃一門也。一空一切空，生亦空，雙亦亦空，雙非亦空，一切皆無生也。若用生門，乃一門也。一有一切有，空亦有，雙亦亦有，雙非亦有，乃至雙非門亦然，故云若用一門融入。

“況《涅槃》釋義”者，經云：“生生不可說，生不生不可說，不生不生不可說，不生不生不可說。”經先問起曰：“何故不可說？”經自釋曰：“生生即不生故，既即不生，亦即不生，亦即不生不生。”生生既具四句，乃至不生不生亦具四句，今文是用無生一門，則諸門融入。無生一門既爾，度入諸門一一皆然，故云《涅槃》釋義也。

“《佛藏》示相”者，經云：“劫火起時，菩薩一唾，火滅；一吹，世界即成。”非先滅後成，只一唾中即滅即成。今無生門破遍亦爾，即破遍，即立遍，破立同時，不須二念。無生門既爾，生門乃至非生非不生門亦然，示相義昭然可見。

“《楞伽》釋成”者，經云：“我從成道夜，終至涅槃夜，不曾說一字。”以由如理而說，說即無說，乃是釋成生即無生，無生即生也。

“《地持》對教”者，論有四種成熟，謂聲聞種性、緣覺種性、菩薩種性、佛種性。聲聞，藏也；緣覺，通也；菩薩，別也；佛，圓也。若約當分，別有四教，故云對教。若論相即，一一皆四，無不融通，皆與諸門融入義同。

“咸隨法相度入諸門”者，指上諸文始於《涅槃》四句，終至《地持》四句，一一皆悉度入諸門，融通無礙，與無生門等無有異。

“又以一念心該冠兩門”者，即第三、非橫非豎，一心止觀也。《輔行》云：“不二門中，具攝諸橫，名為橫周；無不圓極，名為豎深。”一門既爾，度入諸門無不皆然。引大車譬者，以證諸門止觀無不豎窮三諦故高，橫周法界故廣。既以三千而為觀法，則不動而動，階位宛然，不運而運，運至寶所矣。

四、入住應遍，方名假遍及以真遍。爾前雖觀圓融三諦，但是自行觀行、相似，約位仍在若俗若真，是故雖圓，未名破遍。住後尚須節節離愛，方能令淨餘位無明。

釋曰：“入住應遍”者，由真證得中道理本，故能一念普現色身百佛世界，隨機利見，名為假遍。

言“及以真遍”者，由內證真，俗假方遍，真遍故假遍，假遍故真遍。“理極事遍”，斯之謂也。若《不二門》云“自行唯在空中，化他

三千赴物”者，乃是合三諦而為自他也。俗諦，化他也。今文亦是合三之為二諦也。雖分二諦，厥體無殊，應知只一法性，點示為三為二。從照體邊，則三千之理泯然無相。尚無無相，豈存有相？從化他邊，則三千因果，相相宛然，絲毫不濫。自行即化他，化他即自行，二法雙流，非前非後，真俗不二，說非行時，於茲見矣。

纂者不達祖師之意，確謂空中蕩然無相，俗諦之體定有三千。嗚呼！斯人非但不識空中，亦乃不識俗諦，濫學吾教，於道何益耶？登圓初住，真遍俗遍，既其若此，二住已去，真假益明，因可知矣。

“爾前雖觀圓融三諦”等者，卻以登住反顯住前，未證真時但是自行進修觀行及以相似，雖有五品真假之遍、六根真假之遍，當分自論，非真遍也，是故約位，若俗若真。初信斷見，二信至七斷三界思，真也；八、九、十信斷除塵沙，俗也。此真此俗，若望登住，皆名為俗，初住真俗同名為真。是故住前三觀雖圓，未名破遍。

言“住後尚須節節離愛，方能令淨餘位無明”者，此明入住之後，而於住住及諸位之前修真十乘。真十乘中，第十離愛，故云離愛，非是爾前離似法愛，名離愛也。

五、通塞四者：一、三止三觀在一心中，仍了開權，諸法無外，節節檢校，能著之心無檢無著，方乃名通；

釋曰：通塞有二：一者、通途，則三觀為通，三惑為塞；二者、別途，即是於通而起於塞。譬如用將，將反為賊。故此通塞只在一念，仍了開權，通外無塞，塞外無通，三千絕待，故云諸法無外。“節節”

者，豎論通塞，橫論通塞，不二通塞。節節檢校，乃至無觀為通，無著為塞，方名一念止觀通也。

二、一心止觀仍須善達通中之塞，塞中苦、集、無明、蔽等，無非法界，成於無作諦、緣、度也；

釋曰：一心止觀乃是非塞非通之通也。若乃修觀行人味著此通，通還成塞，故云通中之塞也。此塞若起，即是苦、集、無明、蔽也。應了此塞一一當體無非法界，即諦、緣、度。苦集即道滅，苦、集無作也；道滅即苦集，道、滅無作也。故知若了一念三千，無作四諦煥然可見。四諦既爾，無作緣、度，準此可知矣。

三、初心寶渚，六即甄分，故得毫善，皆成佛因；

釋曰：止觀明一心通塞竟，即結判云：“是為初心過五百由旬，應明六即。”故知圓人初心一解三千實相，法界無外，即便超過三乘權學七方便上，與佛如來無二無別，故云“初心一步，已涉長途”。然解雖若此，行位未階，不以六即甄之，恐生叨濫，是則理即能過五百，名字圓解能過五百，觀行、相似乃至究竟皆過五百，故知能過之智即是三觀，所過五百無非三惑。以此分之，不使凡夫望崖無分，不使暗禪謂己均佛，六即分位，功莫大焉。

“故得毫善，皆成佛因”者，善無大小，體皆法界，由凡情故，自分大小。《法華》開顯一毫之善尚是佛因，況積大善，宜如何耶？過去佛章，低頭舉手，咸已成佛，六即甄之，亦可見矣。

四、須了能破轉為所破，謂賊為將，此喻可知。若不爾者，不見說觀，然成或過，乃成菩薩旃陀羅也。

釋曰：“能破轉為所破”者，正是於通而起於塞。為害慧命，故名為賊。“賊”者，《老子》云：“天下之大害也。”若其不了，則認為將，傷法身，害慧命，過莫大焉。以故展轉破塞令通。將若為賊，此將須破；賊若為將，此賊須護，故云此喻可知。

言“不見說觀”者，謂不見破通破塞之妙意，以取著心為他說觀，故云不見說觀。“然成或過”者，“然”者，是也。是成或過矣。“或過”者，叨濫之謂也。若不得天台六即之意，望崖絕分。絕分者，不及也。不及者，失之以即也。叨濫者，失之以六也。不達通塞諸意，乃成過也。若過若不及，皆乃為失。今文正斥於若過者，故云或過。或過之徒，即是菩薩旃陀羅也。不獨自殺法身，亦乃害他慧命。若乃妙得通塞之意，無此過也。

六、道品四者：一、為示聞觀大小俱須，講者唯約小位弁之，尚失小乘相生相攝，況復餘耶？大乘觀者，大小俱棄，將何以為所行之軌？

釋曰：“道品”者，乃三十七道之品類，故云道品。言“示聞觀大小俱須”者，聞則聞於大小道品之教，由之生解；觀則行於大小道品之行，由之顯理。非偏小，無以顯於圓大；非圓大，無以成於偏小，故云俱須。

言“講者唯約小位弁之，尚失小乘相生相攝”者，道品有四：一、當分；二、相攝；三、約位；四、相生。此四通論，俱通大小，別而言

之，第三唯小，餘三在大。若其唯用，約位辨之，尚失小乘相生相攝，況餘三教三種道品耶？此斥講者之失也。

言“大乘觀者”者，此斥濫學大乘，暗證之流。大乘、小乘，權、實道品，一切俱棄，點胸自謂：“吾禪宗中，不立文字，以心傳心。”豈復須此支離之說耶？嗚呼！涅槃會上，如來遺囑，當依四念處行道。若其大小俱棄，則是不遵如來之囑，將何以為所行軌法耶？

二、須用諸品展轉調停，諸家縱修，唯云念處，後品何妨而不用之？

釋曰：四道品中，正用第四、相生道品而為調停，故《止觀》云“如修念處能生正勤，正勤能發四如意足”，乃至“七覺能生八正”，即是止觀展轉調適也。言“諸家縱修，唯云念處”等者，與而言之也。若乃唯修四念處者，餘三十三何故不修耶？應餘六科非入道之門耶？當知諸家不知四種道品各自有意，不知相生是今文調停之法，唯修念處，餘何不修耶？

三、圓道品後，明三空門，他既不明，能通何在？如世行道，至無門可入。

釋曰：凡修道品，將諧調適，至八正道，安穩無礙。近到無漏之城，城有三門，謂空、無相、無作，亦名三解脫門，亦名三三昧門。若入此門，即得發真。門者，能通也。發真無漏者，所通也。他既但云修念處觀，不修餘品，安能修於三解脫等？故云能通何在。言“如世行道，至無門可入”者，舉譬曉也。如世間人，行於道路，將到其處，故云至也。“無門可入”者，意云不修空等三門，實無緣入，故知圓道品

後，不修三空，無由入理。

四、與一切行名異體同，具如攝法文中廣明。

釋曰：無作道品與一切行名異體同者，如諸名離合之謂也。名異故離，體同故合。“具如攝法文中廣明”者，此攝法文非十大章第四、攝法，乃是大章第七，十乘之中第七、對治中攝法文也。彼明六度攝法初文，乃是攝諸道品，調伏諸根、十力、四無所畏，乃至三十二相、八十種好等。此上標攝文也 至下釋中，乃約道品攝於十力、四無所畏、十八不共、四無礙智、六神通、四攝、陀羅尼、三十二相、八十種好等，皆是道品所攝，故道品與一切行名異體同，故相攝也。

七、正助四者：一、圓頓仍須助開三脫，近代修者得語為證，是故不論助治開門；

釋曰：言“正助”者，以助助正，故曰正助。故上六乘不須助正，故《止觀》云：“根利無遮，根利有遮，根鈍無遮。”此三人者，不須助治。根鈍遮重，乃須對治。何者？由根鈍故，不能即開三解脫門，以遮重故，牽破觀心，是故須用對治為開門法。言“近代修者得語為證”等者，此荊谿斥於當時暗證之流以語相勝之者，如此之徒，豈識心觀妨障用治，方能開脫門耶？

二、別教教道仍名為事，乃至用圓猶名理助，助成理發，案位勝進；

釋曰：助道開門，通事通理，用前三教六度為助，名之為事。所言“仍”者，以藏六度本名為事，望通為理，展轉至別，以圓望之，故云

仍名為事。

“乃至用圓猶名理助”者，以正修三觀，觀力有功，激起蔽障，還用本教六度治之。若論度、蔽相對，義須屬事，以本教屬理，故云猶名理助。

言“助成理發，案位勝進”者，助成有微著，理發有淺深，淺則住前十信案位也，深則初住已去勝進也。

三、雖用三教而為助治，仍須委用對、轉、兼、具，他無一番，況復諸句；

釋曰：“雖用三教而為助治”等者，顯上所說未為委悉，故今覆疏，詳言治相，故云仍須委用等也。言“委用”者，謂對治、轉治、兼治、具治。

對治者，如正修觀，觀既有力，激起慳蔽，用檀治之，乃至或起愚癡，用智治之，藥病相對，厥疾得除，此名對治也。言轉治者，由於對治，無四悉益，故須轉藥以治蔽病。如慳貪蔽，用檀治之，久而無益，或轉用尸，乃至或轉用智。此轉治中，自有藥病俱轉，名為轉治；自有藥轉病不轉，名為轉治；自有病轉藥不轉，名為轉治；藥病俱不轉，乃對治耳。思之可知。言兼治者，或兼一，或兼二，或兼三、四，皆名為兼。若至五者，乃名具治。

又轉治者，於一病中，轉用藏五，及以轉用通、別、圓三，三六成十八，并藏之五，成二十三度，六蔽各有二十三度，合成一百三十八

治。助治之道，如此委曲，安可廢耶？“他無一番，況復諸句”者，復斥暗證之徒以語為證，正道猶尚無聞，況以助助正耶？一番論治尚無，況識諸治之相及第一義耶？

四、六度乃至一十二條，成道、轉法輪、入涅槃等俱須四教事理合行。

釋曰：十二條者，十二科也。助道攝法中云“略明攝諸道品，調伏諸根、十力、四無所畏”，乃至第十二攝“八十種好”，一一道品，正助合行，助外無正，故云事理合行。言“成道、轉法輪、入涅槃等俱須四教事理合行”者，蓋言不獨因中修行，事理合行，乃至成道，轉大法輪，化導群生，至入涅槃，無不皆用不二四教事理合行矣。

八、次位四者：一、始終不二，仍須六即，弘教修觀，咸須委知，方免初住稱為妙覺；

釋曰：圓人初心頓解發生，與佛如來無二無別。然解雖若此，行位未階，故須六即甄而分之。夫弘教者與修觀者咸須委細，知此六即，則免自行叨濫之失，亦免謬謂《華嚴經》中“初發心時，便成正覺”，為妙覺過。弘《華嚴》人不知六即，以見經文“便成正覺”，謂為妙覺，故特示之，乃是分真初住位耳。須歷二住已去，乃至等覺，方入妙覺，豈可初發是妙覺耶？

二、他又不立五品、六根，《法華》之文便為無用；

釋曰：他宗既以《華嚴》初住便為妙覺，則初住之後不立諸位也。既據發心便成正覺，是則住前無位可論。天台大師依《法華經》立內外

凡。五品，外凡位也；十信，內凡位也。內、外凡位宛如符契，由品入信，由信入住，若無此者，初住之位自何得耶？

三、約陰界入而弁次位；

釋曰：《止觀》云：“今此一章是觀陰界入境，須約陰入而判次位，所謂黑陰入界即三惡道位，白陰入界即三善道位，善方便陰入界即小乘似位，無漏陰入界即二乘真位，變易陰入界即五人位，法性常色常受想行識陰入界即佛位。”

言“無漏陰入界即二乘真位”者，且據斷惑證真未出界者而為言也。言“變易陰入界即五人位”者，變易之言，須該方便、實報二土，兩教二乘惑盡出界，生方便土。通、別菩薩見思盡者，及圓十信四住已斷，此三菩薩皆生方便，圓初住去，別登地去，捨報亦生變易之土，乃實報也。總而言之，只是果地二乘及衍三教斷惑菩薩生界外者，名為五人，唯取妙覺為佛位耳。

四、六時五悔為人位方便，他不明之，將何以為圓行之始？

釋曰：《止觀》云：“四種三昧修習方便，通如上說，唯《法華》中別約六時五悔重作方便。”乃至云：“今於道場日夜六時勤行五悔，助開觀門，一心三諦，豁爾開明，圓解成就，正信堅固，即初隨喜位也。”初品既爾，乃至五品及以十信，五悔益勤，三諦愈發，《五十校計經》云：“等覺菩薩猶修五悔。”求人至極，世有無慚之人見修行者，指目而笑，況茲五悔出自大乘。《法華》五悔，《普賢》觀說，豈普賢菩薩知識位行不及爾耶？他宗不明，灼然無以為圓行始。

九、安忍四者：一、雖行六度，事理相即，即位未深，因生違順，他不弃此，牽破觀心，不入六根，良由於此。

釋曰：“雖行六度，事理相即”，結前也；“即位未深”者，生後也。始於觀陰，逮今識知次位，所修觀法已歷八乘，蔽障雖息，觀慧雖明，或未入品，或入初品，故云即位未深。以未深故，因生違順。違即惡也，順即善也。《止觀》云：“那得薄證片禪，即以為喜，才見少惡，即以為憂？”又名譽、利養、眷屬等，是軟賊也；煩惱、見、慢等，是強賊也。違順可知，故令行者深知違順，苦到求哀，策進觀法，得人五品及以六根。他宗縱有明觀行者，而不辨此違順之相，牽順觀心，尚不入品，況六根耶？

二、事理雖即，須知此位煩惱全在，豈以羸心暫時少息，便計此相而為果頭？若歎為果頭，慚不敢受，若降為凡下，仍復鄙之，二楹中間無所名也。是故當知，初品校量，他已無分。

釋曰：“煩惱全在”等者，此明名字即人，發深陰解，或得片禪，見思、塵沙、無明三惑宛然全在，雖猶觀力，羸心少息，無謂此相便為果頭。果頭者，證果之極，故云果頭。若有人來讚嘆於己為果頭者，深生慚愧，不敢當之。若為他人降為凡下，仍又鄙惡，不肯甘之。上非佛果，下非凡下，兩楹中間無所名也。“二楹”者，兩柱之間也。當知此人若以初品檢校忖量，尚已無分，況餘品餘位耶？

三、內外違順俱安忍，故須明識能忍所忍。

釋曰：見、慢、煩惱，內也，違也，所安忍也；一心三觀，能安忍

也。名譽、利養、眷屬等，外也，順也，所安忍也；莫著莫受，縮德露瓏，一舉萬里，能安忍也。故云明識能忍所忍。

四、以三術自安，令人後位。

釋曰：三術有內外：內謂三觀，外謂莫著等。能以此術善安止觀，則內外妨障寂然不生，穩入後位，六根淨矣。

十、離愛四者：一、三界愛斷，仍受愛名；

釋曰：能安忍故，得入十信，六根清淨，三界見愛悉已除斷。愛味相似中道法塵，此愛即是別愛故也。

二、此頂墮名不同退墮；

釋曰：十信相似，名為頂墮。此墮但取著相似中，不進後位，名之為墮。既斷見思，長別苦海，故無退墮惡道之義。若小乘頂位，則有二墮：一者、不進不退，名為頂墮；二者、造業墮惡，名為退墮。今非退墮，故云不同。通、別二教，比說可知。

三、受此互用，得法愛名；

釋曰：“受此互用”者，既破見思，入相似位，故能六根更相互用。且如肉眼能見大千羸細之色，山川石壁不能為障。眼亦能聞大千界聲，眼亦能嗅大千界香，眼亦能了大千界味，眼亦能覺大千界觸，眼亦能思大千界法。眼根既爾，餘根皆然，功由相似，三諦顯發。初入此位，勝用如此，耽味愛著，故名法愛。

四、此位向後，復須入位。

釋曰：“此位向後”者，此位乃指六根清淨，若於相似中道妙理不生愛著，名離似愛。似愛離已，得入真位，真位復須位位離愛，名離真愛。位位深觀，捨當位著，至入妙覺，方得究竟，豁同真淨耳。

止觀義例隨釋卷第四

第五、心境釋疑例

第五、心境釋疑例者，

略為二十番。

釋曰：此為二：初、牒名舉數；二、正釋二十番。初“心境釋疑例”者，牒名也。心謂能觀十乘之心，境謂所觀陰等十境。又於茲十境能顯三諦，故亦名境。如此心境，向有疑滯之文，恐人不了，故茲料簡以破迷情，令妙觀可修，聖位可獲，故為一例。“略為二十番”者，舉數也。

一問：第一卷弘誓中云“對法界、起法界”，如何法界有起有對？

釋曰：此當正釋二十番，料簡為二：初、問；二、答。初問中云“第一卷弘誓中”等者，乃指發大心中四諦、四弘，六即顯是中四弘文也。彼《止觀》明無作弘誓四諦之體，只是一心三諦，乃云：“若得此解，根塵一念心起。根即八萬四千法藏，塵亦八萬四千法藏，一念心起八萬四千法藏。佛法界根也、對法界塵也、起法界識也無非佛法。生死即涅槃，苦諦也；煩惱即菩提，集諦也。”苦集即道滅，道滅即苦集。無苦無集，無世間因果，無道無滅，無出世間因果，故名無作四諦。是則苦、集、滅、道無非八萬四千法藏，一一法藏皆是法界故。今問云：法界如何有起有對耶？然今文中略於本文“佛法界”三字，即是根也。根

有覺義，故云佛法界也。今問意者，法界是理，理體寂絕，如何理體有起、對耶？

答：如前分別，其義已顯。

釋曰：次答中三：初、指前文；二、明各有所以；三、以六即結成。初答云“如前分別，其義已顯”者，此指第四例中，十乘立意第二、發心四中第二意云：“無作四諦只一念心。”又第三云：“於一念心以弁能所，以此能所悲己悲他，他一念心生佛理等。”指此二文，故云如前分別，其義已顯。

若欲更論，各有所以：一者、約理，心、佛無殊，雖起雖對，奚嘗非理？二者、夫念起，依理體達若起若對不出法界；三者、稱理，理既法界，起對稱理無非法界。今此文中義通三種，意在前二，故云起對，復云法界。

釋曰：此當第二。“各有所以”，乃是細論法界起、對之道理也。釋此道理，有於三種：一者、約理以明法界有起有對，乃約理性，心、佛無殊，雖若起若對，何嘗非法界理耶？如水為波，波體何嘗離於水濕性耶？二者、約修門辦法界起對，夫一念心起，必依理。一念心起，末也；依法界理，本也。依理體達起之與對無非法界，此乃全性起修，修即性也。三者、約證以辦法界，若起若對，由前二文，成今第三。應了第二由修照性，應了初文由性發修，修從性成，成今法界，故云稱理。既稱理，若起若對，無非法界。

“今此文中義通三種，意在前二”者，今此之言，乃是在於第一卷

弘誓中對法界、起法界之文也。是知此文義通三種，意乃只在前二故也。初是理本，次是起修，《止觀》一部正在於此。初住已去，非此所論。

言“故云起對，復云法界”者，由理性。然依理行行即是體達起對之妄，成法界理，故云意在前二也。

此三即是六即意也：初是理即，次是名字、觀行、相似三即，三是分真、究竟二即。

釋曰：此當第三。六即結成三義，在文可見，不復云也。

二問：十界四運正起，其相易知，已起、未起，如何觀察？

釋曰：修大行中第四、三昧文有四科：一、依諸經；二、依諸善；三、依諸惡；四、依諸無記。此之四科，初依諸經，如常坐等三種三昧，或唯觀理而云，或者以第四三昧中行分二途，三科觀事，一科觀理，故云或也。故《輔行》釋四三昧竟，乃總結云：“又觀四運者，是隨自意中從未從事而修觀法。”反顯依經一科，從本從理，如常坐等，唯觀於理，應知隨自意一三昧中而有二途，故云或也。

世有浮薄之徒，學不究理，師非良匠，以見文中有“或唯觀理”之言，又見“事、理二途，一不可廢”之說，便謂四種三昧皆修事、理二觀。今試問之：若上三三昧修事觀者，為指何文？莫謂三道及佛相好、誦經、持咒等為事觀耶？果然者，極為謬說。

昔昭師嘗謂事、理二觀必須雙修，方為得旨。法智斥云：“豈令九

句端坐之徒皆須縱任三性耶？豈令公私恩遽之人皆須九句端坐耶？”嗚呼！荊谿滅後，間生法智，垂軌在茲，不信法智，誰可信耶？今謂依諸善惡，皆須四運四句推檢；依諸無記，但約記與無記四句推檢。依經一科，非用四運，實乃同上三種三昧，觀門繩墨，不可易也。今文問意者，十界四運，正起一運，心相易見，已起、未起，心相難見，如何觀察耶？

答：起已、未起，雖即不專的在一境，然須形於正起之心，則知已起為屬何界。望前為已，望後為未，是故已、未望於欲正，而得修觀。

釋曰：運者，載也，轉也。從未至欲，從欲至正，從正至已，故云運也。浩浩群生，含齒而已，孰有能知此四運載生死曠野，無歸依處？今明修習事觀，行人先識四運，前心後心，心心明了，為所推境。於此四中，正起之運，心相易見，可用四句而推檢之，起已、未起，心相不顯，如何用觀耶？故今答云“起已、未起，雖即不專的在一境”者，良以縱任善惡起心，該乎十界，故云不專的在一境。

“然須形於正起之心，則知已起為屬何界”等者，且如起貪欲心，正對欲境，欲心熾盛，是為正起；欲心若息，欲境已謝，名之為已。正起欲心，當畜生界。此心雖息，以此息心，名之為已。此已望正，亦畜生界，故可用觀以此息心。望前為已，既可修觀，以此息心。若望於後，名未起心，亦且屬於畜生界心，故可修觀。是故已、未望於欲正，而得修觀，故應了知正起之心由欲起心。欲起心者，且如初對欲境，心識微動，名為欲起。引起漸盛，名之為正。故知已、未之心尚可修觀，

欲起之心可修必爾。此且舉於貪欲之心屬畜生界，大略如此，下至起於地獄界心，四運用觀亦復如是。乃至起於佛法界心，四運推檢，準說可知。是則一切四運皆可修於唯識事觀也。

三問：起已望前，心相可識，未起望後，有後可望，則名欲起，何名未起？

釋曰：此問由於上答文中用已、未心望於欲正，而得修觀，以成難勢。即是用未起心與欲起心而為對簡，未起之心有後可望。既望於後，但名為欲，何名未起耶？

答：對於後境，知心未起，名為未起。心相欲生，即是欲起。是故二心心相全別。

釋曰：答文有四：一、正答欲、未；二、“觀此”下，託運用觀；三、“是故”下，與他辨異；四、“故借”下，借喻以曉觀法界用。初正答未、欲二運心者，對於後境，心未動故，名為未起；對於後境，心微動故，名為欲起。此二運心區矣別矣，何所疑耶？

觀此一運，即具十界、百界、千如，即空即中，故知雖觀十界四運，亡界亡運。唯觀三千即空即中，無三名字，能所混合。

釋曰：上二問答委辨四運，各有相狀，不相混濫。既識此已，妙觀有託，是故觀此一運即具十界，界界互具，即成百界。界界各有四運，成四百運。界成百界，則亡界；運成四百，則亡運。三千妙體，堂堂顯現，故云“惟觀三千即空即中”。亡界亡運，而但云“即空即中”者，且

似三千而為妙假，相對以成相融三諦，實而言之，三千已是即空、假、中。今文寄分別說，且以三千為妙假耳。餘文有云“三千世間即空、假、中”者，法智云：“乃是殷勤丁寧之辭也。”恐人不識即空、假、中，乃即示云“三千世間即空、假、中”。即者，是也。何者？亦《輔行》云：“只此三千非法性、無明、自、他、共、離而造故空，只此三千相相不濫故假，只此三千遮照不偏故中。”又云：“三千即空，性了因；三千即假，性緣因；三千即中，性正因。”何必三千定在假耶？纂者解此，廣引諸文，專執三千定在於假，而出惡言，毀斥法智。嗟呼！淺學心不根道，引文消文，不知文意，現生謗法遭惡病，死果報必定墜惡道。可悲！可悲！

又文中云“觀此一運”者，有二義焉：一者、從上文勢，當其料簡，未起運後，即云觀此一運，似觀未起運也。二者、上文既其具簡四運，則知趣舉十界四運之中隨起何界何運，皆可用觀，故云觀此一運等。纂者定云“觀未起運”者，得少失多矣！

言“無三名字”者，空即假、中，故亡空名字；假即空、中，故亡假名字；中即空、假，故亡中名字。又空、假、中者，乃法性上之強名耳。從假而言，三皆假立；從空而言，三皆蕩相；從中而言，三皆不偏。由此而知，豈特三千定屬有相，空、中二法定無相耶？

是故不同賴緣之假，無自性空，空、假不二，名之為中。

釋曰：此當第三，與他辨異三諦三觀之相也。何者？當荊谿時，他宗亦有明三觀者，而乃但云“觀柱緣生，緣生即空，空假不二，名為三

觀”。言觀柱者，指說法處目前現境也。意謂此柱賴於四大四微因緣和合而得成立，故云觀柱緣生。而此緣生，其體不實，而無自性，故云即空。空即是假，假即是空，故云不二。不二即中，至中觀時，無有前二，并前兼舉，故云三觀。今明第四三昧觀於四運，於一運中體達三千不思議假，故不同賴緣假也。今觀三千，相相無相，即是妙空，故不同他無自性空也。今觀三千，一一絕待，故不同他空假不二，名之為中。故知他宗觀柱緣生，明於三觀，尚未逮於今家通教，況圓頓乎？

故借喻云：“諸色心現時，如金銀隱起，金處異名生，與金無前後。亦如官路土，私人掘為像，智者知路土，凡愚謂像生。後時官欲行，還將像填路，像本不生滅，路亦無新故。”

釋曰：此當第四，借喻以曉修事觀人觀法界用也。“諸色心現時”者，十界四運色心起也。“如金銀隱起”者，譬十界四運全體而起也。自內而生，故云隱起，如云隱然而起之謂也。金銀既其隱起為瓶盆、為釵釧等物，如全三千之體，起三千之用，故譬金處異名生也。“與金無前後”者，全金為瓶盆，全瓶盆是金，故云與金無前後。若合法者，即是全三千之體，起三千之用，用即是體，故云與金無前後也。故知修事觀人觀法界用，觀於一界一運即具十界百界，即空即中，即是觀於修具。修既即性，用即是體，故云事理不二，非謂事理二觀俱修，名事理不二。此乃觀用即體，體用不二之用，亦名事理不二之事。

若修理觀，觀法界體者，如荊谿云：“但觀理具，俱破俱立，俱是法界，任運攝得權實所現。”此體攝也，何嘗事理俱修，然後謂之事理

不二耶？應知善修唯識觀者，達修外無性，事理不二也。善修真如觀者，達性外無修，事理不二也。嗚呼！事理二觀，古人所不達，今人所未喻。予嘗著三種觀法，力以辨之，奈何毒氣深入者，病猶未愈，良可哀哉！

“亦如官路土”者，重舉此譬以訓修事觀人觀法界用也。何者？三千妙體，非私非局，故謂之官；其體虛通，故謂之路；能含諸法，能生諸法，故謂之土。“私人掘為像”者，喻三千妙體隨染淨緣，起染淨用。

“智者知路土”者，以喻圓人知三千體，起三千用，用還即體，故云知路土也。“凡愚謂像生”者，謂前三教人及蚩蚩之徒但見諸法之末，不見諸法之本，用即是體，故非所知，故云也。

“後時官欲行，還將像填路”者，謂修事觀行人觀用即體，如將像以填路。“像本無生滅”者，為像之時，名之為生；全像是土，名為不生。為路土時，名為不生；本具萬像，名之為生。故生即不生，不生即生，故云像本不生滅。“路亦無新故”者，三千妙體非適今有，故非新；非本古有，故非故。“離四句，絕百非”，斯之謂也。故知此譬亦不異於“金銀隱起”，欲其義明，乃復舉耳。

四問：外無情色，不與心俱，如何復能具足三德而云三德遍一切處？

釋曰：此約迷情乍分依正，以事難理，三德元遍。言“外無情色”者，謂山河、大地、國土、世間，依報色也。此色在外，不與心俱，而無覺知，如何能具三德佛性，而云三德遍一切處耶？設此問者，為破常

情。何者？謂由古人不了唯心，不知唯色，是故特立真如隨緣，在有情邊名為佛性，在無情邊名為法性，故謂無情而無佛性。諸文已破，至此復言者，以《止觀》文中多處明於三德遍一切處，是故問也。

答：何但外色不與心俱，內身亦如草木瓦礫。

釋曰：此答文有三：一、反質答；二、“若論”下，正答三德元遍；三、“是故”下，引文證成內外咸遍。初反質者，何獨外色不與心俱，內身亦如草木瓦礫。故《淨名》云：“是身無知，如草木瓦礫。”又《空品》云：“捐棄冢間，如朽敗木。”豈非內身亦不與心俱耶？論此質者，亦且順於凡情，以事質事，未是順理，三德咸遍，次文正答，方為順理。

若論具德，不獨內心，由心變故，謂內心外色。心非內外，故色無內外，而內而外，隨其心淨，則佛土淨；隨佛土淨，則智慧淨。色心淨故，諸法淨；諸法淨故，色心淨。何得獨云外色非心？

釋曰：此當第二，正答三德遍一切處也。“若論具德，不獨內心”者，意云內心外色，一切無非三德祕藏，有何內外及有無耶？從迷則一切皆非，從悟則一切皆是。迷謂內外，悟唯一心，此從修內觀者而言也。若從修外觀而言者，亦可云迷謂內外，悟唯一色，故云若論具德，不獨內心。

言“由心變故，謂內心外色”者，“由心變”者，因心迷也。迷故，則失純一之相，遂乃彊分內心外色。若順理智而言之者，心非內外，故色無內外，應知心是色心不二之心，是故非內非外；色是色心不二之

色，是故非內非外，雙非內外體也。從用，不妨而內而外。《不二門》云：“依正既居一心，一心不分能所，雖無能所，依正宛然。”亦可云：“依正既居一色，一色不分能所，雖無能所，依正宛然。”

言“隨其心淨，則佛土淨”者，乃是以三觀智隨於心境，故云隨也。此約修唯心觀者而言之也。何者？圓頓之心，離三惑染，故云心淨。三千依正同居一心，故云“心淨則佛土淨”。應約六即以解心淨則佛土淨。何者？一切眾生本源三千，心淨土淨，理即淨也；依圓頓教或善知識聞此三千依正本淨，名字淨也；依此而觀，觀成入品，觀行淨也；六根清淨，相似淨也；若入住去，乃至妙覺，分真、究竟淨也。如此辨別，始可與言“隨其心淨，則佛土淨”也。

言“隨其土淨，則智慧淨”，此約唯色觀者而為言也。以觀隨境，觀外依報，趣觀一色，具足三千，內亦趣外。此觀若成，名隨淨土，土淨則心智亦淨，故云“隨其土淨，則智慧淨”。

言“色心淨故，則諸法淨；諸法淨故，色心淨”者，上文既以色心各辨，即是不可思議絕待色心，故今繫此絕待色心以對諸法，則成色心對一切法，故云諸法。又以諸法對於色心故，使諸法、色心無二無別，無非三德祕密之藏，故云“三德遍一切法”。又復應知今文直明內心外色皆具三德，是則非內非外，非色非心，情與無情無非三德，豈有外色不與心俱，非三德耶？若《金剛鐔》，為破野客專執《涅槃》三非之文，乃謂無情永無佛性。《華嚴》、《法華》雖談法身遍一切處，以法名不覺，不名佛性。是故荊谿據《大經》文云：“今立眾生正因體

遍。”正因既名佛性，是則無情有佛性也。況法身遍處，二身常在，亦是三德遍一切也。具如予《金錚要義錄》中，此不繁引。

是故破法遍中以識例色，第七卷末：“若色若心，無非大車。”

釋曰：此當第三，引文證成三德咸遍。言“破法遍以識例色”者，乃破遍文末云：“前來所說，但觀識陰，作如此說。餘四陰亦如是，十二入、十八界亦如是。”故知始自初乘觀法之前，簡去四陰及以界入，於識陰中復簡善惡，以不思議境唯觀無記，至破遍後，凡用幾番觀法，方始例觀。餘四陰法及以界入觀於識陰，既三千實相依正不二，生佛一如，例觀色陰亦三千實相依正不二，生佛一如，乃至想、行亦復如是。例十二入者，十分半屬色，一分半屬心，一一無非三千實相依正不二，生佛一如，乃至十八界，界界皆然。非但心攝一切，亦乃一切攝心，豈但心具三德，外色不與心俱而不具耶？故《四念處》云“非但唯識，亦乃唯色”，斯之謂也。又復應知雖此例觀，但是真如理觀觀於三千不變之理，人不見之，謂修唯識事觀者，謬矣。

言“第七卷末：若色若心，無非大車”者，此指端坐觀陰明十乘竟，歷緣對境中十乘之文也。緣謂行、住、坐、臥、語、默，境謂色、聲、香、味、觸、法，根塵相對，不出色心。既於根塵皆修十乘，故舉大車以之為喻，故云“若色若心，無非大車”之十乘也，如何而謂外色非三德耶？

五問：今現見色青、黃、赤、白，如何即是真如法界？

釋曰：此問由上答文而生。上答既云外色內心無非三德，故今問

云：外青、黃等，如何即是真如法界？真如法界而與三德同出異名耳。

答：言青等者，執情所見。言法界者，從理而說。何得將情以難於理？今所觀者，違情觀理，不可更令違理順情。

釋曰：答中有五：初、約情理相對答；二、“又青”下，約二諦、三諦分別答；三、“又青”下，約肉、天、佛眼所見答；四、“一眼”下，約圓融眼諦答；五、“故棄”下，引證色唯中道，無非法界。初約情理為答，文義自顯，但意在開下諸答耳。

又青等是世諦，法界是真諦。又青等是世諦少分，法界是三諦全分。

釋曰：此當第二，約二諦、三諦分別而答。初云“青等是世諦”者，青、黃、赤、白但是凡夫攀緣欲境，故名世諦；中道法界，名為真諦。故不可以青等而難真諦法界也。此約情智而分二諦，下對三諦亦情智也。

言“又青等是世諦少分，法界是三諦全分”，青等乃是凡夫取著分別少分之法，譬猶大海一漚而已。法界乃是三諦全分，三千世間即空、假、中，得不謂之法界全分乎？故知圓空、假、中，一一無非法界全分，猶如大海無邊無底，云何乃以一漚而難大海耶？

又青等是肉、天二眼所見少分，法界是佛眼所見全分。

釋曰：此當第三，肉、天、佛眼所見而答。肉眼，但見麤色，障外之色尚不能見。天眼，能見細色，山河石壁不能為障，麤細雖殊，少分而已。佛眼，究竟等法界見。豈以肉、天二眼所見而難佛眼等法界見

耶？

一眼具五眼，青等具諸法，一諦、三諦亦復如是，是故不得以青等難於法界，

釋曰：此當第四，約圓融眼諦而答。上三答文寄分別說，且以生死陰色以對圓融法界而解。今此一答，融上三文，故云一眼具五眼等。且如肉眼若具五眼，則青、黃、赤、白等，各具諸法，無非三千法界全分，豈有青等非法界耶？豈有肉、天二眼非佛眼耶？又上文約諦，亦一諦而三諦不可思議，豈有青等但屬世諦及少分耶？

言“是故不得以青等難於法界”者，不應以生死陰心分別之色，而難圓融本來法界也。

故棄蓋中云色非味非離，凡夫自味，二乘自離，色體本來法界常住。

釋曰：此當第五，引證色唯中道，無非法界，文在呵五欲中。言“棄蓋”者，誤也。故《止觀》觀心呵欲中云：“呵色二邊，如《大品》云：‘色中無味相，凡夫不應著。’”即今文云：“色非味，凡夫自味。”此斥耽有著也。又云：“色中無離相，二乘不應離。”即今文云：“色非離，二乘自離。”此斥耽空著也。既雙非已，正顯色體本來法界，豈有青等非法界耶？故知青等乃是順情，非順理也。今修觀者違情順理無非法界耳。

六問：發菩提心，求於極果，果地自然能應一切，何須必假大悲居先，而云佛菩提心從大悲起？

釋曰：此問料簡大意章五略中第一、發大心文也。大心者，菩提心也；菩提心者，佛心也；佛心者，大慈悲也。《止觀》第一、約四弘顯是中云：“譬如金剛從金性生，佛菩提心從大悲起。是諸行中先，如諸根中，命根為最，佛正法正行中，此心為最。”今文問意者，四弘之中只須後二，廣學佛法，成無上道，自然能應一切，何須大悲而居先耶？

答：若無大悲熏於法性，理藏性法無由得開。藏若不開，尚無初住，何況極果？是故不以大悲熏心，後時則無能利之法。

釋曰：答文有二：初、正答；二、以十乘為並。初正答中，必須初二弘誓，下化眾生，大悲拔苦；次方後二，上求佛果，大慈與樂。《輔行》云：“依境生解，依解設願。境為所緣，誓為能緣。”故云大悲熏於法性。由此能熏熏於所熏，法性、藏性於焉方啟，分果、極果由茲克獲。不以大悲而居先者，至果無大悲利物，何異二乘之小行耶？

並若爾，十法成乘何不以大悲居初，而但以妙境為首？

釋曰：並文有二：初、並；二、答。初云“並”者，謂比並也。由上正答，必以大悲居首，故生比並。並難意者，若必以大悲而居初者，何不以大悲居十乘之首，而但以不思議境而為居初耶？

答：通途次第，理境居初；若發心中，大悲為首。

釋曰：此約通途、別途而答比並。何者？若通約十乘生起次第，必須理境而居其初，以初不思議境一念三千為下九乘之理本故，故須居先。若大意中緣四諦境發四弘者，必以大悲為首。此約定外未修觀前，

是故必以大悲為首。若乃次乘觀法發菩提心者，乃是定內發心，必先理境，次方發心。二處發心各有所以，不可一向悲居先也。

七問：安心初云“本來寂滅”，為修為性？

釋曰：此問乃是問於第三、巧安止觀，總安心文。由總安故，開成下別。別是總家之別，總是別家之總。今文問總，《止觀》總安，云：“無明癡惑，本是法性。法界俱寂，本來皆空。”今問從略，但云“本來寂滅，為修為性”。

答：若云心性本來寂滅，寂即是止，滅即是觀。此約理性。若云體妄即是法性，法性無起，達妄本空，空亦無滅。此約修觀說，亦是修性合說故也。

釋曰：問文既問“本來寂滅，為修為性”，答文具足答出二途。何者？心性本寂，即是三千照而常寂，名之為止；心性本滅，即是三千寂而常照，名之為觀。此但性德本然，非修德也。“若云體妄即是法性”者，體即觀也。“法性無起”者，起即生也，無自起，無他起，無共起，無無因起。“達妄本空”，性空觀也；“空亦無滅”，相空觀也。說有前後，用無異時，修觀既爾，修止亦然。應云“體散即止”，止即法性，法性無散，散本寂然，寂亦無寂。應知止觀二法只是三千法性而為體耳。

言“亦是修性合說”者，止觀二法，能安之二修也；三千妙境，所安之一性也。以修二對於性一，故云合也。若乃修性離說者，止觀各三，修六也；妙境本三，性三也。今為對性明修，是故合也。然離合之

說，又孰不能口誦其文？離合之旨，世罕知之，是故應知語合而未嘗不離，言離而未嘗不合，說有離合，體性常圓，此其旨也。

八問：總安心中止觀圓修，下別安中但是偏修，如何得云以總冠別？

釋曰：此為常情，而興此問，亦由僻師謂此總安而為頓頓，謂下別安而為漸圓。故設此問，意在答出，破情立正。

答：所云偏者，非永別也。止是觀家之止，觀是止家之觀，體同用別，暫適行宜，故知即總俱時而異，隨用故分，順理故合。

釋曰：答中有三：初、答別安體同用別；二、“若其”下，以別次第，顯別安非偏；三、“若圓”下，明以總冠別，始終不二。

初答中云“所云偏者，非永別也”者，蓋言別安雖分止觀，及以信法，一向根性相資迴轉，偏用於止，偏用於觀，各有四悉，須知“止是觀家之止，觀是止家之觀”，厥體是同，為用有異，暫時適悅行者之宜。故知別安乃是即總俱時之別，隨病用藥，是故須分順理體同，是故恒合無以異也。

若其離成三諦次第之別，此則止觀不可俱時，具如諸教分別相狀。

釋曰：此當第二，以別次第，顯此別安非偏修也。言“若其離成三諦次第之別”者，“若其”之言，從施權也。謂從一實圓融止觀施而開之，以成次第三諦止觀，故云“若其”。此如諸大乘中歷別之義，顯此別安，但是體同用別，故非歷別之止觀也。

若圓安者，如總安初云：“不動止只是不動智，不動智只是不動止。”以此同體而冠於別，故無二也。

釋曰：此當第三，以總冠別，始終不二。何者？上明次第，意顯圓融。故今明圓雖有總別，總別之殊，欲令以總而冠於別，是故安心初云：“不動止只是不動智，不動智只是不動止。”不動止者，止觀不二之止也；不動智者，止觀不二之觀也。用此總止總觀，適宜而用，故成別安。故知下文之別乃是即總之別，上文之總乃是即別之總。以總冠別，故無二也。人不見之，便生異見，失之甚矣。

九問：安心初云：“但信法性，不信其諸。”為唯法性，無復其諸法？若都無者，現見諸法，復云“法性具一切法”。

釋曰：巧安止觀文，初云：“體諸顛倒即是法性，不一不異，雖顛倒起滅，唯信此心但是法性。起是法性起，滅是法性滅，體其實不起滅，妄謂起滅。只指妄想悉是法性。”今謂只指無明即是法性，無明即是諸法，無別諸法也。然若“但信法性，不信其諸”者，為唯有法性，無復諸法耶？若都無諸法者，且今現見青、黃、赤等，為是何耶？此以情難理，上文已具。

“復云法性具一切法”者，法謂軌持，性謂不改，只是三千實相之法，上為十方諸佛之所軌持，下為一切眾生之所軌持，始終無改，故名為性。故知法性具一切法，法性即三千，三千即法性。無差別即差別，差別即無差別，當知法性具一切法，更無能具及以所具。纂者狂妄，乃謂性具三千，非是空中，三千自是假法，空中泯淨，無有一法，當知是

人謗法深矣。

答：以眾生久劫但著諸法，不信法性，破昔計故，約對治說，令於諸法純見法性。若見法性，即見法性純是諸法，是諸法性本無名字，約破立說，名性名法。

釋曰：此答文中，先答本迷；次“破昔”下，乃明今悟。眾生無始喪本真性，受今輪迴，唯著無明生死諸法，孰有能知一切諸法是法性者？故今修觀為破昔計。“約對治說，令於諸法純見法性。若見法性，即見法性純是諸法”，今謂“若見”之言，約觀成說，觀成通四位，今文且約觀行、相似而為言也。

言“是諸法性本無名字，約破立說，名性名法”者，法性即諸法，諸法即法性，法性寂絕，本無諸法之名，亦無法性之字，為破諸法，故立性名。約對治說，是故強名諸法及法性耳。

十問：諸文皆云色心不二，若欲觀察，如何立觀？

釋曰：色心不二，約體性說，若色心相對，則有色有心；若論體性，則離心無色，離色無心；若論相即，二則俱二，一則俱一。今文難意者，色心既其融通不二，如何立觀？為色心俱觀？為色心各觀？此以理體本融，難於約陰人事，立內外境。

答：色心一體，無前無後，俱是法界。

釋曰：答中有五：初、順問答出體融；二、“修觀”下，答如何立觀；三、“內心”下，明觀成歷法；四、“又亦”下，明先須開解；五、

“故占”下，引證二觀。初順問答“色心一體”者，色中道故，色心不二；心中道故，色心不二。非色在前，心在於後，非心在前，色在於後，舉一全收，無非法界。法界者，無外之稱。今家言法界者，須云十界、百界，三千即空、假、中，故名法界。如此之說，乃是能觀之觀，復是所觀之理，是故色心不分二也。

修觀次第，必先內心，

釋曰：此當第二，答出發軫，託陰修觀，分內外境。然內外之言，諸文分之不同，各有所以，具如《指要鈔》解內外不二門中廣辨，此不復云。今文之意，正在止觀，觀心去丈就尺，去尺就寸，唯觀識陰心王。於此心王復簡善、惡，唯觀無記，故云必先內心也。此約宜觀內者說之，內觀成已，方始歷外，故云次第。此內心者，乃是行者現前陰心，如灸病得穴，伐樹得根，是發觀之門，顯理之處，乃《止觀》一部之要樞也。

昔人不達，乃謂所觀即是真心，有云不思議心以為所觀，若已是真，已不思議，何用觀耶？須知觀心之法，大似澄水，以水濁故，是故澄之；水若已清，焉用澄耶？以譬顯之，煥然可見。是故當知常坐三昧正以三千而為觀法。用此三千體於內心妄識一念，故云一念即三千，三千即一念。此之內心正是常坐三昧，用二十五法為前方便，調停澄凝無記一念豈容易耶？纂者學無根柢，不達觀道，以見下文引證事理二觀，輒謂“修觀次第，必先內心”一句即是雙標事理二觀。何狂妄之若此耶？

雖事理二觀通觀識心，事觀既其縱任三性，不必定云必先內心。以《占察經》云：“一切時、一切處，三業所作，悉當觀察，知唯是心。”豈可定云必先內心耶？又此內心之言，正當於陰料簡發觀之處，世有狂輩相傳，乃云圓教不立陰境，其如文何？其如理何？具明圓教陰境，在予《金錕要義錄》中，此不具引。

內心若淨，以此淨心歷一切法，任運混合。

釋曰：此當第三，觀成歷法也。言“內心”者，所觀陰也。以三千妙觀安於陰心，安之不已，內心陰轉成不思議三千妙境，名之為淨。“若淨”之言，即觀成也。觀成通四位，歷法局三位，以妙覺究竟法界洞朗無所分別，更無彼此色相迭相見，唯有真如智獨存，是故無法而可歷也。

今文之意且在五品、十信耳。然歷法意，若以初入觀時，豈簡界入及餘四陰，唯觀心王無記一念？初心修觀，逼心從理，觀既開發，已轉陰心成乎妙境，得入初品。一心三諦豁爾開明，以此淨心歷行、想、受及以色陰次第，漸次外依報等一切諸法皆與三千任運混合。初品既爾，二、三、四、五亦復如是。五品既爾，十信亦然。分真尚有內外之相，豈無歷法乎？

此一節文純談觀道，世罕知者。昔昭師與法智議論，昭於義狀嘗註此文，今備錄之，貴知邪正。

修觀次第，必先內心先觀識陰也。內心若淨謂了一念具三千也，以此淨心歷一切法謂了一念三千已，故云若淨。然後遍歷彼彼諸法，不出

我心之三千，故云歷一切法也。 ，任運泯合謂三千無外，攝外事境，罄無不盡。 。又亦先了萬法唯心了即解也，謂三千不出一念等。 ，方可觀心謂依解而觀，三千法不出一念也。 。能了諸法，則見諸法唯色唯心。當知一切由心分別，諸法何曾自謂同異？ “當知”下，正示觀心之意。諸法既因心分別，是故但觀心耳。雖云唯色，色即是心。故《占察經》云：“觀有二種：一者、唯識；二者、實相。”實相觀理即觀三千性即空、假、中，即前內心淨是也。 ，唯識歷事即以淨心遍歷諸法也。 ，事理不二即事即理，攝外歸內，三千三諦攝無不周也。 ，觀道稍開若以二觀相扶，事理不二，則觀道稍明，可入觀行等位也。 。能了此者，可與論道當知謬解僻執之徒，安可與之論道？荊谿明誠，可不是乎？ 。

嗚呼！昭師迷之於前，法智闕之於後，廓如也。其人雖亡，方冊尚存，纂者因茲雖知內心若淨，是修觀成。以此淨心遍歷一切，是觀成歷法，而謂四種三昧具修事理二觀，而與昭師可以異耶？豈知夫事理二觀，投足殊途，四種三昧，制縱有異，根分利鈍，宜樂不同，安可同日而為語耶？如何輒謂初乘觀法性德之境而為理觀，修德之境四句推檢而為事觀，化他之境為果後用耶？且常坐三昧修理觀人剪略身儀，不兼餘事，唯一禪床端坐而已，修事觀人縱任三性，公私役役，馬上忽忽，豈修理觀人宜如此耶？

又上三昧修理觀人正修之前，則用二十五法為前方便，三昧之後，殷勤勸修，事非輕也。修事觀人敵體反此，蔑聞用於方便，不見勸修一科，豈可利根之人才修初乘觀法，性德理觀便轉為鈍修事觀耶？豈非心

輕躁難耶？是故應知事理二觀二種行人投足有異。

今《摩訶止觀》正修之中，十乘觀法唯是被於修理觀人上、中、下根，不可於中參事觀也。若修事觀行人，創始投足唯是縱任三性，四運推檢，自有十乘，如云：“今文觀於十界四運，義當《占察》一切唯心。若也次第觀十界四運，名思議境，達九即佛，名不思議，仍須發心，乃至離愛，方成一家人道之相。”以此驗之，事理二觀投足有異，各有十乘，如何常坐三昧初乘之中便修事觀耶？況《輔行》明隨自意三昧來意中云“夫有累之形，絕事時寡，上三三昧緣具誠難。若不隨境用觀，意起即觀”，如何速與道理相應？修事觀人體自如何云四種三昧事理二觀俱修耶？若乃事理不二，本末相映，次文當辨，此未暇論。

又亦先了萬法唯心，方可觀心。能了諸法，則見諸法唯色唯心，當知一切由心分別，諸法何曾自謂同異？

釋曰：此當第四，明先須開解也。

故《占察經》云：“觀有二種：一者、唯識；二者、實相。”實相觀理，唯識歷事，事理不二，觀道稍開，能了此者，可與論道。

釋曰：此當第五，引證事理二觀也。“經云：觀有二種”，標也；“一者、唯識；二者、實相”，列也；“實相觀理，唯識歷事”，釋也。言“實相觀理”者，謂十界、百界、三千世間，相相皆實，即空、假、中，名為實相。用此實相安於現前澄凝一念，本寂三千真實之相，故名實相觀理。《占察》云：“修習真如實觀者，思惟心性不生不滅。”斯之謂也。

“唯識歷事”者，謂一切法唯心變造，是故歷於十界四運推檢三千事用即空、假、中，故名歷事。《占察》云：“修習唯心識觀者，於一切時及一切處，隨身、口、意所有作業，悉當觀察，知唯是心。”斯之謂也。

“事理不二”者，融上二觀，如上所引，似如事理殊途，體用永異，應知修理觀者，洞了事理不二之理，而修此理觀事理不二也。修事觀者，洞了事理不二之事，而修此事觀事理不二也。豈須事理混和而修，然後謂之不二耶？能知此修者，觀道稍開。稍開者，漸漸開發，謂人品也，可與論於事理二觀不二之道。不爾，安可與論斯觀？

昔昭師謂觀內心為理觀，觀外色名事觀。法智破曰：應知內心外色皆具事理二觀，不可以觀內心以為理觀，觀外色以為事觀。是故當知，心、佛、眾生，依、正諸法，理則俱理，事則俱事。《十義書》、《指要鈔》盛傳于世，纂者妄斥法智以內心外色而分事理二觀。何欺生罔死之若此耶？

纂者大率言四種三昧皆修事理二觀，云：“且如常坐三昧觀陰十乘，那破四性？既歷四性，推檢方悟，豈非事觀耶謂初乘觀法有事理也？”不知斯人，而謂觀法，如何修習？如此狂妄。又云：“他謂理觀觀理造三千，事觀觀事造三千，且常坐十乘，初觀陰入，顯於本性三千三諦，遂引《華嚴》心造文證。《輔行》乃云：‘心造有二：一者、約理，造即是具；二者、約事，則論三世云云。並由理具，方有事用。’那忽分割理具妙假、變造事用，以為真如、唯識二觀？”上皆彼文斯人見於二造之

文在常坐初，乃謂常坐三昧初乘觀法即能顯於事理二造二種三千，不知荊谿之意，於此文中通示四種三昧事理二觀之體耳。

常坐十乘只是理觀，更無異途，是故《記》文示二造已，即云：“今欲修觀，但觀理具，俱破俱立，俱是法界，任運攝得權實所現。”請觀“但”之一字，如何謂上三三昧亦修事觀耶？夫但之為言，豈非獨義？若乃事理俱修，如何言但耶？修德境中雖有四句推檢，乃至下九雖處處文四句推檢，既不推於十界四運，唯是理觀，不可見有四句推檢之言，便為事觀。須知修理觀行人發軔投足，要期制度事體全別，不可修理觀人便修事觀。法智云：“豈令九句端坐之徒皆須縱任三性，然後謂之事理不二乎？豈令公私恩遽之人皆須九句端坐，然後謂之事理不二乎？”須知所示事造三千，乃是隨自意中縱任三性事觀之體，不可見在常坐觀陰之初，便謂即是初乘觀法所顯事用。

又復應知事理二造者，乃是二觀所依體也。理觀乃以理造三千為體，事觀乃以事造三千為體。修理觀者，必達全修在性，性外無修，不二理觀而為能觀。觀成之時，即顯本寂三千。既是不二之本寂，則體用俱獲矣。修事觀者，必達全性起修，修外無性。此觀成時，必顯變造三千。既是不二之變造，則體用俱獲矣。

觀道規矩，各有倫序，纂者如何亂有所說，事理二觀皆顯性具三千及事用三千即空即中耶？如何復云“事理二造與事理二觀不可同日而語”耶？若爾，事理二造定為所顯，事理二觀定是能觀，何殊匠造之法耶？法智斥昭師云：“事理二造既其不分，事理二觀依何而立？”斯言

至矣。法智妙悟宗乘，荊谿之後，一人而已。淺學無識輒敢指斥，其猶蚍蜉而撼大樹，真可笑也。

今問纂者云：事理二觀既不可與事理二造同日而語，三千妙假復不可與空中同日而語，而謂三千定屬有相，必以空而亡之，中而非之，方歸無相。如此之說，尚未及別，況圓頓乎？過失無量，不能具舉。

十一問：安心中云：“體其實不起滅，妄謂起滅。”為當只除妄，謂猶存起滅？為體妄，謂令無起滅？

釋曰：此問文中自有二節：初引安心文，為立難之本；次“為當”下，荊谿難起也。言“體其實不起滅”者，“體”之一字，是用止也。“其”者，指法之詞也。體妄謂情，故云體其。言“實不起滅”者，以妙止安之，復其本也。妄謂之起，性執有也；妄謂之滅，相執無也。以四句體之，有本不有，無亦本無，只是性執本空，空亦叵得，此安心之謂也。荊谿難云：為當只除妄，謂之情無妨，尚存起滅法耶？為當體其妄，謂之情滅已，亦令起滅諸法皆歸無耶？

答：此亦無別，須善其意。若單論理，非起非性；若約果德，則性不妨起；若約眾生，唯起迷性；若聖鑒凡，即起只是性。今從反迷歸悟以說，令離起歸性，見非起性，仍恐迷者離起求性，故令體起，其實不起。起既不起，滅亦無滅。

釋曰：此答文有五，有通有別：前四，通也；後一，別也。別則別在今文“反迷歸悟”。言“此亦無別”者，謂“但除妄，謂猶存起滅”與“體妄，謂令無起滅”，此二語異，厥意是同。何者？“但除妄，謂猶

存起滅”，此起滅即無生滅。“體妄，謂令無起滅”，此無起滅不妨起滅，故云此亦無別。

言“須善其意”者，謂通、別兩意。若善於此，所設二難自然冰釋。初通四者：一、單論於理，非起非性者，非起之言，則含於滅，理非起滅也。言非性者，性體修辨既非起滅之修，亦無本不生滅之性，無修則無性，此單約理明不起滅也。二、若約果德，性不妨起者，果德已證無起無滅、無修無證之理，無以名之，強云證性，寂然不動，遍應無方，其猶大鑑臨物，普現色身，故云性不妨起。三、若約眾生，唯起迷性者，唯起，則唯有起滅；迷性，則不知復本。是則一切眾生沒在起滅，寧知復本體其不起滅耶？纂者不曉，唯起迷性，只作一事消之，乃云：“唯起貪嗔之迷性。”何其謬也如此！四、若聖鑒凡，即起只是性者，眾生日用而不知，其猶大富盲人，動轉去來，反為珍寶之所罣礙，圓聖鑒之，無非妙性，故云起只是性。

此四通論理性雙非，諸佛證得，眾生迷妄，聖智鑒照，未是的答。除妄，謂存起滅；體妄，謂令無起滅。

次文方的五、“今從反迷歸悟以說，令離起歸性，見非起性”者，正答安心中意也。謂“體其實不起滅，妄謂起滅”，如此說者，只以三千妙止止其起滅，即散而寂，故云令離起歸性。離起之言，即離起滅，文從略耳。歸性者，歸於非起非滅三千寂照之性，故云歸性。

言“見非起性”者，復本乃見非起非性，起即性故非起，性即起故非性，故云也。如此妙止，尚恐修者情迷，離起求性，故令體起，其實

不起。若其離起求性，是猶棄冰而求於水，徒自疲勞，故令體起，實不曾起。起既不起，滅亦無滅，豁然如托空，唯覺無所有。總安心意，其若是乎？總止既爾，總觀亦然。

十二問：既云一心止觀，何得更立六十四番？

釋曰：此問安心文中總安既以一心不二止觀而為能安，三千寂照以為所安，於義已足，何須更立六十四番耶？

答：六十四番者，約根約行，迴轉相資，總遍而論，有六十四，行者何必盡具諸數？又論其體性，只是約於法性寂照，自在堪用，故爾許爾。

釋曰：“六十四番止觀”者，開總出別也。何者？總行雖總，其體具別；別行雖別，其體常總，始終無二。

言“約根約行”等者，根謂能生，行謂進趣。良以積劫聞法以成信根，久劫習禪以成法根，既成根已，名信、法行。故此二行各有四悉，止觀安心成十六番。

言“迴轉”者，信行轉為法有八番，法行轉為信有八番，又成十六番，成三十二番止觀；自行有三十二，化他亦三十二，共成六十四番，此一向根性也。

言“相資”者，以信資法有八番，以法資信有八番，成十六番。復有信資於法，轉成信行八番，法資信行，轉成法行八番，又成十六番，共成三十二番。自行既有三十二番，化他亦有三十二番，此相資迴轉根性也，并前一向共成一百二十八番安心。今此文中以一六十四而兩兼

之，是故但云六十四耳。

言“行者何必盡具諸數”者，“行”字平聲，《止觀》云：“若心安於諦，一句即足；如其不安，巧用方便，令心得安。譬如羅鳥，必假眾目；及乎得鳥，唯一目耳。”

言“又論其體性，只是約於法性寂照，自在堪用，故爾許”者，意云雖一百二十八番止觀，巧使用之，論其體性，只是不思議境一念三千不二止觀，隨其根性，自在而施。所以然者，以眾生心行各各不同，或多人同一心行，或一人多種心行，是故廣施法網，捕於眾生心行之鳥，故有多番止觀。多番乃是開總出別，別不異總，法體圓妙，慎勿異見。

十三問：即此文中或云諸法即是法性，或云四運、四性推檢，何者為要？

釋曰：“即此文中”者，《止觀》文也。“文中或云諸法即是法性”者，造境即中，無不真實也。大率只是體於一念陰心即是三千，故云諸法即是法性。諸法，陰也。此的就初乘觀法而為言也。或直體諸法即法性體，如前第九問：安心初云：“但信法性，不信其諸。”約對治說，令於諸法純見法性者是。

“或云四運、四性推檢”者，如隨自意中縱任三性，推窮十界四運者，是荊谿恐人不達大師建立行門之意，法有事理，根有利鈍，是故問云：“何者以為人道之要門耶？”

答：夫觀心法，有事有理。從理，則唯達法性，更不餘途；從事，則專

照起心，四性叵得。亦名本末，本末相映，事理不二。

釋曰：此答文中為順止觀以觀陰心而為要門，故云“夫觀心法，有事有理”。若通論觀境，心、佛、眾生、依、正諸法，皆可為境，理則俱理，事則俱事，一往簡判，且云“佛法太高，眾生太廣，初心為難，觀心則易”。所言易者，近而且要故，此亦且從多為言，故以觀心而為要耳。若論樂欲不同，宜觀佛者，觀佛則易，如《般舟三昧》等；宜觀眾生者，觀眾生則易，如《淨名·觀眾生品》等。今文為順止觀觀心，且云心為易耳。

“理則唯達法性，更不餘途”者，唯以本寂三千安於現前一念無記，令於一念純見三千即一念，一念即三千。雖修德、化他二境有四句推檢之觀，而亦不離本寂三千而為觀體。發心已去，乃至離愛，不異於初本寂三千，皆是唯達法性，更不餘途。纂者淺學，不知所以，而云修德、化他既用四句推檢，即屬事觀，下九乘法四句推檢皆是事觀。或用理觀，唯達法性，乃云四種三昧共一十乘，皆用事理二觀，何狂妄之如此也！上文已破，應知今文且辨端坐理觀十乘，餘三三昧理觀雖同，趣向有異。不課義學，妄有所說，壞亂觀門，罪莫大焉！

“事則專照起心，四性叵得”者，此語第四三昧中，縱任三性，照察十界四運起心必屬一界一運，故云專照起心，此所觀也。

“四性叵得”者，此能推之觀也。以不自、不他、不共、不無因，窮而逐之，四性執妄是無性性，此無亦無，是無相性，性相俱空，故云叵得。

此四句觀，的以變造三千法界大用而為其體，名為事觀。此事即是不思議事，故上文云“觀此一運，即具十界、百界、三千，即空即中”，不思議境也。仍須發心，乃至離愛，方成一家入道之相。此事觀中，十乘觀也。纂者如何乃云“四種三昧事理二觀共此止觀十乘法”耶？是豈識觀道之蹊徑耶？

“本末相映，事理不二”者，全本寂三千而為理觀，名之為本；全變造三千而為事觀，名之為末。本中有末，末中有本，名為相映。只是修理觀者，達性外無修，體全具用，此末在本中也。修事觀者，達修外無性，用全即體，此本在末中也。能了此者，方識事理不二，豈須事理混和，修事兼理，修理兼事？十乘之中，乘乘事理相扶而修，名為不二。如斯之人，豈識觀道之深妙耶？

十四問：《法華玄》文，境能照智，雖引誠證，理亦難明。

釋曰：此出《玄》文第二卷智妙中。彼問曰：智能照境，境能照智否？答云：若作不思議，更互相照，義亦無妨。

言“雖引誠證”者，彼引《仁王般若》云：“說智及智處，皆名為般若。”今謂“說智”者，能觀也；“智處”者，所觀也。既“皆名為般若”，則境亦是智而為能照。雖此引證，理亦難明，故今料簡，令義顯然。

答：順方便教，理不可會，若從極說，於理易融。以心為境，心亦能照，能所俱心，心體俱遍，心心相照，於理甚明，

釋曰：答文有五：初、以偏教顯圓極易融；二、“故不”下，引不思議境，證境智不二；三、“以是”下，的就圓教四句分別；四、“照者”下，明偏圓行人說照不同；五、“是故”下，備舉偏小所照，顯圓境智。

初言“順方便教，理不可會”者，方便教中，境之與智不可融會。今從圓極，於理易融者，良由以心為境，乍為所觀。只此心境亦是能照能觀觀也。

“能所俱心”者，能觀是三千之心，所觀是三千之心，只是能於本理三千而為能觀，以此能觀觀於所觀，心體咸遍。咸遍者，能觀之心即是妙境，所觀妙境即能觀心，故云咸遍。以三千心照三千心，即境是觀，即觀是境，故云相照。能如此了，於理甚明，何須疑於境照智耶？

故不思議境初云：“不思議境即是觀。”

釋曰：此當第二，引《止觀》正說十乘不思議境，初章安料簡文也，故云不思議境即是觀。既云境即是觀，何妨境能照智耶？若不爾者，如何能見不二之旨耶？

以是得為四句分別：境照於境、境照於智、智照於境、智照於智。

釋曰：此當第三，的就圓教以四句分別出圓境智也。當知境智其名雖別，其體不殊，是故能所二而不二。初心修觀，暫立能所，於四句中，正當第三、智照於境。若了境智體遍，只一三千而謂境照境等，何所疑耶？又復應知雖立四句分別境觀，及乎正用觀時，唯一三千絕待而

照，有何能所而可辨耶？

照者方照，非說可窮；照者應說，非照可了；說者方說，非照可窮；說者應照，非說可了。

釋曰：此當第四，明偏圓行人說照不同。何者？謂用三千妙觀而為照者，方能照此三千不二境觀，故非偏教說者之所可窮。“照者應說，非照可了”者，圓頓行人內照三千實相之理，而與此理相應，應理而說，故非偏教照者之所可了。

“說者方說，非照可窮”者，圓頓說者方能說此不二境觀，故非偏教照者之所能窮。“說者應照，非說可了”者，圓頓說者內契三千實相之理，說應於照，故云說者應照，此非偏小說者之所可了，在文可見，不委釋也。

是故不同世謂頑境以為所照，又亦不同偏小妄心以為所照，又亦不同假立真如以為所照。所照既爾，能照亦然，不可率爾。

釋曰：此當第五，簡偽妄，斥偏小，顯今所觀即理之事體不思議也。“不同世謂頑境以為所照”者，簡偽也。此如《輔行》第一，明於九師次第相承，北齊已前，唯用體心踏心，既不以三千而為所照，不免只是頑癡之境以為所照，尚失小乘之境，豈識圓頓十乘所照耶？

“又亦不同偏小妄心以為所照”者，偏通三教，小唯在藏。藏以生滅心為妄心，通以幻有心為妄心，別人初心與藏、通同，此三既皆不識即理之事不思議陰以為所照，唯此妄心而已。

言“又亦不同假立真如以為所照”者，別教但中，其實假立，特是為於迷中重者假施設耳，故云假立真如。登地自證，權門自開，豈有清淨真如而可證耶？所照既爾，能照亦應揀於偽妄之智及偏小智。如此精簡，披砂得金，顯今圓智照於圓境，境照智等，安足疑耶？故誠云“不可率爾”。

十五問：破法遍中云“須先用無生為首”者，門後料簡云何復云“無生是智，無滅是斷”？智則是觀，斷則是止，應無生門唯觀無止。

釋曰：《止觀》文中先列有等四門已，而云：“今置三門，且依無生門。”荊谿云：“《淨名》、《大品》並以無生為首。”故今亦然。今謂一切眾生無始已來多著於有，無生空門蕩有為便，是故然也。

言“門後料簡云何復云‘無生是智，無滅是斷’？應無生門唯觀無止”者，文出《止觀》釋名會異中，云：“無生是智是觀，無滅是斷是止。”因名止觀，果名智斷。是故難云：若破法遍依無生門，應但有觀而無止耶？

答：破遍門意，從事偏說，故文中云：“有定之慧而盡淨之。”具如《記》中廣分別說。

釋曰：“破遍門意，從事偏說”者，乃從根之所宜，故無生門屬於智德。若論理體，離觀無止，離止無觀，豈無生門唯觀無止耶？故引文初云：“若未相應，應用有定之慧而盡淨之。”“盡淨之”者，破之令遍也。

言“具如《記》中廣分別說”者，文云：“安心、破遍並是絕待，咸具定慧。如前安心。”今謂安心之中既有六十四番止觀，豈唯止耶？但前安心中先推法性，義多從定，是故云安。破法遍中先準教門，義多從慧，是故云破。究論二文，無不兼具，究論法體，曾無有偏，但是隨宜一往言耳。

十六問：禪境初十二因緣觀不思議境，初云“不同世人取著一念能具三千”，為唯此中，諸境皆然？

釋曰：止觀所觀境界有十，能觀妙觀亦復有十，於一一境皆施十乘，備明藥病也。今文所問禪境，乃當第六禪定境也。此禪境中具明於發，則有十禪，初根本四禪，乃至第十神通禪。於十禪中，前七種禪但直明於所發禪相而已，故至第八因緣禪中，乃明發於十二因緣禪境。約此以明十乘觀法，於初觀法不思議境中乃云“不同世人取著一念能具三千”。言“取著一念”者，謂定一定異之一念也。故此一念不具三千，乃取非一非異之一念。此之一念方具三千，斯旨難明，非苦學深窮，心有所詣，道有所至，其孰能測其淵源哉？

今謂上文簡偽斥偏，云“不同世謂頑境以為所照，又亦不同偏小妄心以為所照，又亦不同假立真如以為所照”者，此乃斥前三教，正當陰等十境也。在彼豈非取著心乎？乃時寧識一念具三千耶？

若今圓人所觀境異，只前十境乃是即理之事，故云理即事，故一一境相不同圓陰入等境也。是故一一皆以三千而為其體，即以三千而為乘體，故云“若無十境，乘則無體”。世有淺學不達斯旨，以見《釋籤》

云“陰等十境，在前三教”，便謂圓無陰境，其所觀者，即是九界三教而已。

若爾，正以荊谿所斥而為所觀，徒勞斥耳。須知圓陰體是三千，雖是三千，體全是陰，不思議陰而為所觀，豈與前三陰等十境同日為語耶？又復應知圓人圓解現前陰人乃是即法性之無明，故此無明體全法性，雖是法性，而是無明。前三教人豈有此解？寄語學輩，當思此義。若不了者，徒云止觀，辜負祖師，謗法之愆未能免也。

今為分別，剖判指示。前三教人不知理本具足三千，唯只取著一典之相，故此一念不具三千。此乃簡斥其不能知，故非斥其理本不具。圓人既解一念本理具足三千，非一異相，方具三千不思議境，簡顯之意，其若此乎？

纂者引《止觀》中非一非異一念，反釋取著一念，云：“始自觀陰入界成於妙境，乃至觀二乘、菩薩以成妙境，並是約於非一而論一念，非異而論三千。”全文此益見其不曉文意之甚也。何者？夫圓人對偏，偏名取著。稟圓教者，深名字人，解心虛通，心無依倚，妙達一念具足三千。三千無外，非依非正，非生非佛，非迷非悟，不可思議。即以此念以為能觀，能所不二，名無著念，又豈須待觀成顯境之後方名無著一念耶？若一一境須待成方名無著妙境者，且未觀之前，應是有著念耶？紕繆之說，令人掩耳。

又解非一非異云：“非一而論一念，非異而論三千。”又極謬也。夫非一非異者，乃吾家之常談耳。非一，非空也；非異，非假也。正顯

一念即是中道三千實相，如何輒云“非一而論一念，非異而論三千”？未之聞也。欺誑之說，在文甚多，不能備舉。

言“為唯此中，諸境皆然”者，此問取著一念不具三千，為當獨在此禪境中，為當亦通陰入，乃至菩薩境中皆如此簡耶？

答：一切皆爾。

釋曰：“一切皆爾”者，意云始自陰入，終至菩薩，一一皆以離著一念本具三千而為境體，無以異也，故云一切皆爾。

十七問：若爾，應當取著心中不具三千。

釋曰：此以今文的簡所觀，而難通途之心。何者？若通途取著之心不具三千者，應一切眾生而無三千性耶？經論何故云“昏盲倒惑，其理存焉”耶？

答：此準用觀，觀境而說。

釋曰：答中有三：初、明的簡所以；二、“取著”下，不廢通觀；三、“譬如”下，舉譬真妄體同。初的簡者，謂由圓人修妙觀故，若非圓心，不具三千；既了一念具三千已，全此三千而為能觀；觀此三千，能所寂絕，故云“境觀名別，而體不殊，能所二非二”。如此所觀，故非前三取著心也。此乃簡通的從別耳。

取著之心本是諸法，照此著心，緣生虛假，假中三千，自體性空，即是心性不可思議圓妙三諦。

釋曰：此當第二，不廢取著，亦可通觀。何者？上文的簡唯以圓心無著，乃具三千以為所觀。今通取著，不廢取著，亦可觀察，謂由著心本是諸法陰入。

“照此著心，緣生虛假”，謂此著心賴眾緣成，其體不實，故云虛假。虛假之處即無著也。

“假中三千，自體性空”者，即便指此離著之心，名之為假。此假中具足三千，本自二空，名自體性空，即性性空、相性空也。

言“即是心性不可思議圓妙三諦”者，結成照取著心，心體本空，具足三千，即是心性不可思議圓妙三諦為所觀境。纂者不知義理，望聲解義，以見文中有“自體性空”之言，便為真諦，“心性”之語，便為中諦，而不知從“即是心性”，乃至“三諦”，并是結示“假中三千，自體性空”而成三諦，為所觀境。然乍觀彼說，似如符合；其如文意，天地相懸。高明之士覽詳此者，自可見矣。

纂者又解“假”下“中”之一字，乃語詞也。而不知“中”字乃指法之詞，指於假中具足三千，乃文旨也。若但云語詞者，則“中”之一字全無功也。此雖小事，不可不正。又復應知不廢取著而觀察者，亦是約修觀人作如此說，良恐圓人捨於偏境，別求不思議境以為所觀，是故然爾。若乃據理不隔，亦無問於觀與不觀，三千體同，無處不遍，尚遍無情，況取著心而不具耶？纂者便以不廢取著亦可通觀，謂為據理不隔者，無乃不可乎？據理不隔，自屬一切眾生無非三千三因佛性，而與不廢義永異也。

譬如空華，華與空體無二無別。此空不當華之與空，對華說空，空無名字，以此細推，諸法皆爾。

釋曰：此當第三，舉譬真妄，其體本同。何者？華譬取著陰境，空譬三千實相。空本無華，由眼病故，見空中華。取著陰境，本是實相，由迷妄故，取著諸法，譬之如華。“此空不當空之與華”者，畢竟空中尚無有空，豈有陰境？稱本而照，取著陰境即是實相，如不見華，非但不見於華，亦乃本無空寂，故云此空不當華之與空。對華說空，對陰說不思議。約對而說，若陰入境即不思議，非但陰亡，妙境亦亡，尚無妙境之名字，豈有妙境而可存耶？故《不二門》云：“因果既泯，理性自亡。”今謂立因果者，為取理性，因果若泯，理性自當泯絕無寄，無華無空，其義亦爾。故知諸法皆即實相，皆無實相，豈取著心而不然耶？

止觀義例隨釋卷第五

十八問：十二因緣妙境文中束為三道，以對三德，苦身質礙，那對法身？

釋曰：此約《法華》開顯妙十二緣束為三道，以對三德。何者？百界無明、愛、取，為煩惱道；百界行、有，以為業道；百界七支，以為苦道。而此三道，舉一即三，舉三即一，體全三德，不縱不橫。今設問者為破常情，故約所迷生死報質以難常住無礙法身，故云那對法身。

答：此約理說，的相翻對，以身對身，故作此說，實論三體，更無前後。

釋曰：答文有二：初、直約理，的相翻對；二、“且論”下，舉劣況勝。以今文意，初“約理說，的相翻對”者，以苦道即法身，結業即解脫，煩惱即菩提，故謂之敵對相翻，亦謂之性種。此即三道性是三德，生時此種純變為修，故云性種。荊谿云：“性亦類也。”此乃非類而為於類，且如苦道遷變無常，而與常住法身為類；結業繫縛，而與解脫自在為類；煩惱昏暗，而與般若照明為類也。今約不思議三道即是三德體本融妙分別，且以苦道而對法身，何疑質礙非法身耶？

且論無始苦輪無際，與業、煩惱不並不別，況今文中約於一念十界、百界以論因緣，約此因緣以論三道，約此三道以論三德，是故三道及以三德並無前後，性德三因無時不具，豈更問質礙等耶？

釋曰：此當第二，舉劣況勝，出今文意。言“無始苦輪無際”者，生死循環，無有窮已，如汲井輪，只此苦輪與業、煩惱不並不別。不並者，不一時也；不別者，不前後也。生死三道，約當分說，尚叵思議，況今《止觀》文中約於開顯一念心中具足十界、百界以論因緣，約此不思議絕妙因緣以論三道，約此三道以論三德，是故三道及以三德並無前後。所言並者，三道已自無前無後，三德豈有並別縱橫？由是而知，性德三因無時不具，而皆即一而三，即三而一，豈更問於苦身質礙不即法身耶？

十九問：有人問云：此土真詮，稟承有緒。雖教科開廣，而本味仍存，尋求宗源，自可會本，何須復立一心三觀、四運推檢，溷我清流？

釋曰：此乃大隋之末，有唐之間，濫學大乘者以見天台依經立觀，教人修行，故設問云“此土真詮，稟承有緒”等。言“真詮”者，謂達磨西來，傳佛心印，故云真詮。“稟承有緒”者，謂次第相授，至第六祖少室能師，次第不亂，故云有緒。

禪宗言祖，以西天竺國摩訶迦葉以為初祖，乃至菩提達磨為第二十八祖，遠以迦葉為本源，近以達磨為流派。天台《止觀》，挹流尋源，金口祖承，據《付法藏傳》，始摩訶迦葉，終師子尊者，次第止有二十四祖。若以商那和修與末田地同時並化，故合為一，唯二十三祖，云二十八者，無文誠證。昔契嵩長老與臻法師議及定祖，無文證據，乃謾引禪經所出諸師為據，名字差誤，上下混亂，而復不知禪經乃是小乘三藏教耳，故為吳門昉師所破，義莫能救，虛偽可知矣。雖曰有緒，實無稽

也。

言“教科開廣，而本味仍存，尋求宗源，自可會本”者，此暗禪者正設難也。謂迦葉之後，達磨以來，貝書源源西流此土，教之科目日益開廣，教之本味寧有敗亡？故云仍存。“尋求宗源，自可會本”，謂但根求能詮教跡，則宗行成；宗行成，則到於源底，即會本也。於理已足，何須復立一心三觀、四運推檢，溷我清流？此乃暗禪之流不知佛化而有萬途，唯只尚理，無說無示，直下承當，我便是佛，何須別求？是故排名教，斥立行，見傳佛教，見修行者，目為小乘，而不知教有大小，理有權實，禪有邪正，謗圓頓教，毀真實行，自謂：“我禪宗教外別傳，不立文字。”斥天台云：“何須復立一心三觀、四運推檢。”一心三觀，理觀也；四運推檢，事觀也。謂此四運推檢及以一心三觀，有解有行，有修有證，豈非溷我西來所傳之清流乎？

答：濬流本清，撓之未濁，真源體淨，混也詎妨？

釋曰：答中有五：初、舉源流撓混不妨以責來問；二、“設使”下，出所宗人優降有殊；三、“故東”下，舉圓極位尚用二觀以為心要；四、“況復”下，明三觀本宗《瓔珞》，而與大士符契；五、“況所”下，明一家所立，盡憑經論，非任胸臆。

初舉源流撓混不妨，言“濬流本淨”者，暗禪者謂自達磨西來，法傳此土，濬流本淨，濬音峻，深也。何用天台四種三昧事理二觀撓清流耶？是故釋云：“縱使深流本淨，撓亦未濁。”此以達磨所傳為深流也。次云“真源體淨，混也詎妨”者，此指自大迦葉金口所傳，而至于此，為

真源也，源異流也。若以天台四種三昧事理二觀混而雜之，豈有妨耶？此略責之意，在下文耳。纂者釋此，而以濬流而對事觀，以真源而對理觀，而不知源流自為所混所撓，事理二觀自為能混能撓，何謬釋之如此！

設使印度一聖來儀，未若兜率二生垂降。

釋曰：此當第二，舉所宗人優劣階降。言“設使”者，且縱之詞也。縱使達磨是印度一聖，來臨此土而設化者，未如彌勒二生菩薩垂形降跡，化導震旦。達磨西來，初到宋境，北度至魏，所之之處，誨人禪寂。當時有道育、慧可，初逢法將，誨以定法，云：“如是安心，謂壁觀也；如是發行，謂四法也；如是順物，謂護譏嫌也；如是方便，教令不著。”及至云：“藉教悟宗，深信含生同一真性。”復以《楞伽經》四卷授於慧可。嗚呼！今之禪者不知藉教悟宗之說，復不知以《楞伽經》而授慧可，輒云教外別傳，唯事機鋒，語言相敵，一棒一喝，謂為禪法，吾斯之言未能信也。達磨事跡，僧傳記之，故今略錄。及乎垂終，不見示以果證，但聞隻履西歸，聖之果證未之聞也，故云設使。

言“兜率二生”者，“兜率”，梵語，此云知足，彌勒居此，以待機緣。“二生”者，謂兜率一生、閻浮一生，故云二生。或云授一生記者，一品惑在，故云一生。鄰真際極，唯妙覺上之，如此至聖，尚用三觀、四運，曷不責以溷清流乎？

故東陽大士位居等覺，尚以三觀、四運而為心要，故《獨自詩》云：

“獨自精，其實離聲名，三觀一心融萬品，荊棘叢林何處生？獨自作，

問我心中何所著？推檢四運併無生，千端萬累何能縛？”

釋曰：此當第三，舉圓極位，尚用二種觀法以為心要。

言“東陽”者，古東陽郡也，今為東陽縣，縣有東陽山，屬婺州。言“大士”者，大心之士，菩薩之美稱也。姓傅氏，名翕，彌勒化身也。常以二種觀法自行化人，縱天竺一聖來儀，豈可便棄上聖已他之法耶？

言“獨自精”者，謂三千絕妙，法界獨立，其體精妙，故云獨自精也。三千妙體本離聲教名字，故云其實離聲名。“三觀一心融萬品”者，三觀，三千也。三千即空、假、中，只一念是。若了三千，自融萬品，一即一切，一切即一，非一非一切，而一而一切，融相可知也。

“荊棘叢林何處生”者，九界感染，生死因果，荊棘也。佛界因果，萬德莊嚴，叢林也。善惡峭嶸，同歸一相，一相無相，故云何處生也。此〈獨自精〉詩，以證真如理觀也。“獨自作”者，乃是起於十界四運四句推檢，故云作也。

“問我心中何所著”者，“問”，起也。“推檢四運併無生”，正用觀也。“千端萬累何能縛”，觀之成也。十界善惡，若因若果，何能縛之？故云也。此〈獨自作〉詩，以證唯識事觀也。彌勒大士補處尚用三觀、四運自利利人，曷不責其溷清流耶？

況復三觀本宗《瓔珞》，補處大士金口親承，故知一家教門遠稟佛經，復與大士宛如符契。

釋曰：此當第四，明三觀所出，復與大士三觀符契。言“《瓔珞經》”者，有小有大，今所引者，小《瓔珞》也。經有二卷：上卷明次第三觀，所謂從假入空觀，亦名二諦觀；從空入假觀，亦名平等觀。以二觀為方便道，得入中道第一義觀等云云。下卷佛為敬首菩薩說三觀、法界諸佛自性清淨等，此圓三觀也。三觀即是佛說，彌勒大士金口親承，今家建立，遠宗佛說，復與大士符契若此，何得責云溷清流耶？

況所用義旨以《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，織成部袂，不與他同。

釋曰：此當第五，明一家所立，依憑經論，非臆說也。“以《法華》為宗骨”者，謂本跡開顯三千實相而為宗主。骨者，如人一身，無處無骨，故一部《止觀》十境、十乘，一一並以三千為體，故云宗骨。

“以《智論》為指南”者，《智論》，龍樹造也。樹，天台之高祖也。釋《大品經》，論有百卷。論云：“因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義。”《止觀》既用因緣生法即空、假、中，空、假、中即三千也，故知一部唯以三觀而為會要，故云指南。是知《記》文云“並以三千而為指南”，與今指南無以異也。

言“指南”者，文出《史記》，彼云：“黃帝與蚩尤戰於涿鹿之野，尤作大霧以迷四方，帝乃作指南車。”前既是南，則左東、右西、後北，自可知矣。失此，則方隅亂；得此，則方隅正。

“以《大經》為扶疏”者，謂《大涅槃經》扶律談常，助正道也。

末世修行，非助不前，正助相添，能運大車到清涼池。“扶疏”二字，《文選》中：“扶字從木，疏字從草，乃樹枝葉四布之貌。”非今文意。今但取於扶助於疏，故云扶疏耳。

“以《大品》為觀法”者，經中以從假入空觀斷見思，入十住位；以從空入假觀破塵沙，入十行位；以二觀為方便，得入中道觀，伏無明，入十迴向位。又云：“三智一心中得。”此乃無差即差，差即無差，一部之意莫不皆然，故云以《大品》為觀法也。

“引諸經以增信，引諸論以助成”，此自可見，不復解也。“觀心為經”者，如世機者，先須布經，次方緯之。經，豎也；緯，橫也。從始至終，無非心觀，如經散引諸文四諦、因緣、六度等種種法門。橫如緯也，以此觀心諸法織成一部五略、十廣、十乘，一一令人見性成佛，豈同世間人師唯事翰墨，馳逞文章而已？如何暗禪責於三觀、四運混淆耶？

二十問：大師《口訣》純為治病，為復更有餘心要耶？

釋曰：“大師《口訣》”者，乃天台智者《禪門口訣》，世現印行，有六紙文。言“純為治病”者，彼出病相，乃有五種：一、身作病；二、鬼作病；三、魔作病；四、息不調成病；五、業障病。治此諸病，廣如彼說，不能具引，故今問云：“為純為治病耶？為復更有餘心要法耶？”此設兩問也。

答：諸皆治病，唯有一偈，云師常教誡言：“實心繫實境，實緣次第生，實實迭相注，自然入實理。”釋曰：心若繫境，境必繫心，心境相

繫，名為實緣。復由後心，心心相續，心心相繫，名迭相注，即是心注於境，境注於心，心心境境，念念相注，如是次第，剎那無間，自然從於觀行、相似以入分證，故云入實。此答文中有“釋曰”之詞者，乃天台大師釋於南嶽師偈，非予釋也。

釋曰：此答文中具答二問，先答“純為治病”。故云諸皆治病，指《禪門口訣》一卷之文，除一偈外，餘皆治病，故云也。次問“為復更有餘心要”者，乃答云文中“唯有一偈”也。“云師常教誠言”等者，此乃天台指南嶽，云師也。

“實心繫實境”者，三千實相之心，繫於三千實相之境，故云實心繫實境也。“實緣次第生”者，能緣、所緣皆名為緣。以實心緣實境，以實境緣實心，故名實緣也。心境相緣，心能生境，境能生心，心境相生，故云次第生也。

言“實實迭相注”者，只是實心照於實境，實境照於實心，心境相研，名迭相注。迭，遮也，亦更相也，故云實實迭相注耳。如此用之，自然證入實相之理也。

言“釋曰”者，乃是天台大師釋南嶽偈也。“心若繫境，境必照心，心境相繫，名為實緣”，予釋已見上文。言“復由後心，心心相續”者，謂後心繫於前心，心心相續也。“心心相繫，名迭相注”，心心只是心境俱心，境境只是心境俱境，應以上文境智四句來此照之，釋然可曉。“如是次第”，指上心境相緣。“剎那無間”者，謂剎那剎那與此心境相緣相注，無塵緣間也。“自然從於觀行、相似以入分證，故云入

實”，亦應更云：“從深名字得人觀行，方人相似等”。予謂此一偈文即是《摩訶止觀》初乘觀法性德境不思議之觀法也，亦是十乘之大體也，宜深思之，亦不存於多解釋也。

第六、行解相資例

第六、行解相資例者。

釋曰：此標名也。夫解者，行之本也；行者，解之立也。非解無以立行，非行無以顯解，解有立行之功，行有顯解之德，故云解行相資。上文列章則云解行，今文標章而云行解，此亦無他，但是趣爾標舉耳。然解行之言，其義亦通，今所論者，乃《法華》開權顯實，開跡顯本，三千實相之妙解也。依此以立妙行，即十乘之妙行也。又約三部而論，則《玄義》、《文句》而開解也。文中雖有託事附法成觀，若望止觀，彼則俱解，此則俱行。若止觀自論，則前之六章而開妙解，正修十乘，方名妙行。雖此進退，究而論之，《玄》、《句》與六莫不皆為開止觀解，立止觀行，此與諸文通論而不同也。

如分別中，總以十義分別十章。於中且約自行化他，則前八自行，於自行中去果論因，則果報為果，非今正意。

釋曰：此當正釋二中，初正釋四：初、自行解行有去取；二、“前七”下，通明解行；三、“分別”下，簡化他解及越次取文；四、“故自”下，的明於解。

初文言“分別中”者，十大章初，總以十義分別十章，十義乃是能

分別也，十章乃是所分別也。於十義中，第六、自他分別中云：“前八章自行也，起教乃當於化他也，旨歸非自非他。”“於自行中去果論因”，乃是去其果報。以果報者，行終自獲，非是今文修行之意。既去果報，自行有七，七乃解行也。

前七為因，正明修相。於七因中，前五生解，後二為行。

釋曰：此當正釋第二，通明解行方便一章，或解或行，今取為行，故云後二。

分別文中雖以起教取譬於目，起教化他義當於解。越次取文，兼化他故，

釋曰：此當正釋第三、簡化他解及越次取文也。“分別文中”者，義同於前。彼云：“大意至起教是目，方便至果報是足，旨歸非目非足。”言大意至起教者，應云：“前五至起教，欲簡其文，故舉大意攝下四耳。”彼文雖以起教為解，乃是起教化他、生他之解，義當於解，仍又越於方便、正觀、果報三章，故云越次，非今正修已前之解，故不取也。

故自行解唯前五章是也。

釋曰：此當正釋第四，的明於解。自行之解，唯在大意，乃至偏圓之五章耳。起教化他、生他之解，非今所用。

大意雖有行及果報等文，但是示行及果報等，令知始末，非謂即是修行相也。

釋曰：此當第二，釋伏疑四：初、“大意”下，正釋伏疑；二、“何者”下，釋出大意，唯解無行；三、“故知”下，明五章生解，各有所屬；四、“故以”下，明解行相資。

初言“伏疑”者，有疑潛伏。在上科中，恐人疑曰：前之五章的是解者，且如大意中有解有行，有因有果，自行、化他悉皆具足，如何定云前之五章是解耶？故今釋曰：大意雖有行及果報，但是預示行及果報乃至大處，令學止觀者知此始末，非謂即是修行之相。言“始末”者，發大心、修大行，始也；感大果等，末也。

何者？修行俱須二十五法以為方便，十乘、十境以為正修。所以者何？若無十境，乘則無體；若無十法，名壞驢車。

釋曰：此當釋伏疑中第二，釋出大意，唯解無行，顯今行相，故先問起：何者是大意唯解無行耶？蓋凡論修行，俱須二十五法而為方便，十乘、十境以為正修，大意無此，驗非行也。故知修行之漸，必須方便，四教修行，莫不皆然，乃至世間禪定尚須二十五法而為方便，況圓行乎？

前之三教亦用十乘觀於十境，十乘名目與圓雖同，厥體永異，十境亦乃名同體殊，所觀十境亦乃隨教而有增減。若今十境具如十乘之初所列者是，若前三教差降不同，別教乃於菩薩境中但觀藏、通菩薩以為所破，當教菩薩以為能破，通教菩薩但觀生滅一菩薩境，三藏全無菩薩一境，但觀九境，通教二乘觀八境半。所言半者，二乘一境，須該兩教，通二既為能破，是故只有生滅二乘，故八境半。三藏二乘觀八境全。八

唯凡夫，二方便聖，共成十境。前三十乘如《四念處》，具出行相，此不暇引。故知四教皆須方便、正修，方為修行，大意無此，無勞疑也。

言“若無十境，乘則無體”者，此明止觀性德十乘，必以陰等十境體全性惡而為乘體。何者？十境是惡，此惡即性，性即中道三千實相，用此為觀，故云乘體。荊谿云：“須聞性惡，方是圓修。”斯之謂也。應知十境即所依體，十乘觀法即能依觀，方稱今文不二境觀。

問：《不二門》云：“故撮十妙為觀法大體。”今文以十境為觀法體，將非二文有違戾乎？

曰：語異意同，孰云違戾？何者？彼以開顯十妙不出三千，故撮十妙以為觀體，此以圓陰體不思議而為觀體，圓妙陰等即是三千，何所疑耶？

纂者釋此若無十境，乘則無體，體即當體體也。由有所觀十境，方有能觀十乘之體，故云也。今謂斯人全未識於觀道趣向，故此妄談也。今試問之：若是十乘當體體者，應離三障、四魔之外別有十乘之體，何名即境之觀，豈不同於世造耶？

又復應知即境之觀，言之則易，解之則難，今為陳之。須了所觀之心即圓陰境，圓陰體妙即是三千不思議境，方得名為為十乘體。若乃十乘，自是能觀觀，則魔障定為所破，義歸於別，何名不二絕待止觀耶？亦如《請觀音》中理消伏云：“法界無礙，無染而染。”即理性之毒。理性毒者，即圓陰境也。文中不出能消之相，應以所消例出能消，應以性德緣、了而為能消，是故當知三障、四魔即理毒也；十乘、三觀，性

德行也。故知圓陰人等，指惡即性，即是三千性德妙境，無能無所，名絕待觀。如此辨別陰等十境，方有十乘之體耶？

言“若無十乘，名壞驢車”者，車壞驢弊，以弊驢挽壞車，故云也。《大經·梵行品》云：“乘壞驢車正南而遊。”章安三釋，予謂一釋為正，故今出之。南方為離，離，火也，即是乘邪見乘，趣三途火，故云南方而遊。餘二非要，故今不出。又東方配集諦，南方配苦諦，西方配道諦，樂煩惱乘，趣生死苦，故云向南方而遊此非《大經》疏文。天台十乘依《法華經》大車譬立，已見上文所傳部別例，具以大車配對十乘，此不再出。如何他宗十乘都無而欲修行，是由緣木而求魚也。

噫！自佛法東被已來，天台大師未化導前，人尚不聞十乘之名，況有依之而修行者？故章安云“前代未聞”，信不誣矣。

故知必須五章以生妙解。於生解中，大意則略解始終、自他、因果，則文略而意寬。次四專在名、體，則文理俱廣。

釋曰：此當釋伏疑中第三，通論五章開解，仍各有所屬。何者？修茲止觀，必以前之五章而生妙解。此通而言之也。於此通中，大意一章名為五略，則是略解始終、自他、因果，故自行有始終、因果，化他有始終、因果，自他皆然，是則文略而意寬。“文略”者，只一章也。“意寬”者，該下九也。

言“次四專在名、體”者，雖有攝法及以偏圓，偏圓意成名、體，攝法亦歸於體，方便、正觀則是於宗，宗該因果，果成有用，故四專在名、體也。纂者云“次四者，總舉四章也。名、體者，別舉初二章也。

雖舉初二，亦兼後兩”者，是不知文意之甚也。言“文理俱廣”者，文謂四章之文，理謂四章詮辨之理，廣可知矣。

故以廣解導於行始，使二十五法隨教甄分，會開廢麤，方可得名妙行之首也。是故五章一不可廢。

釋曰：此當釋伏疑中第四，解行相資。文自有三：初、明解導方便；二、“若用”下，明依解以修十乘；三、“而今”下，明為鈍根。

初以解導方便行。言“故以廣解導於行始”等者，“二十五法”，修行之始也。以五章所開妙解一一導之，令成圓家方便始行。“隨教甄分”者，今非前三，乃是開會廢麤之方便也。此方便行，方堪以為圓實十乘之先容也。若不爾者，方便非正修之方便，正修非方便之正修。懸額榜州，惑亂行者，是故五章生解，其功大矣。

若用此解而修十法，則但釋十法名宗次第，於理自足。

釋曰：此當第二，依解以修十乘。何者？若用前之五章廣開妙解，復用二十五法而為方便，於方便中約事生解，於解明矣，於行漸矣。用此而修十乘法者，若說若行，但釋十乘名宗。言“名宗”者，前之五章專在名、體已見上文，正觀、果報，則名為宗，順五重玄義而為言也。

“次第”者，成五重，不相亂也。是故但釋十法名宗，則次第義理於焉自足，無繁說也。

而今文中相猶廣者，為鈍根者仍恐不曉觀法次第，故引前解，入觀委論。

釋曰：此當解行相資中第三。文自為二：初、為鈍根者引解人行；二、明陰人備修十乘，餘九準例。初文意者，上文既云“但釋十法名宗次第，於理自足”，應須逕示行門修心之要，而今文相猶繁廣者，此乃聖師為鈍根人，恐其不曉觀法次第，是故引前開解之文入十乘中委曲論之。文相似廣，一一詣理，實非廣也。

又恐繁文，故於陰人具釋十法，九境比知，是故諸文不無傍正。

釋曰：此當第二，明陰入境具修十乘，餘九準例而已。何者？陰等十境理當一一具明十乘，今文但於陰入一境備明十法，下之九境但將陰境十乘觀法比類用之，故云十法成觀。但於陰境委識根由，餘九待發，方可用觀，是故九境但分別境相，境下十乘不細委論，但隨發用觀，非關廣說。

言“不無傍正”者，上開解中雖有於行，行傍解正；正修文中雖引前五，行正解傍，亦應可見。

且如十境只一念心，行之地也；一一顯示境相不同，行之種也；一一起於十乘觀法，行之雨也；一一轉成不思議境，行之牙也；一一發心，行之幹也；一一安心，行之葉也；一一破遍，乃至正助，行之華也；一一次位，以至離愛，行之果也。若無六事，道樹不端。

釋曰：此當第三，明解行能成道樹。文三：初、明境境具修十乘；二、“次第”下，約人不必定十；三、“故文”下，引證十乘。

初文具有八句，前之二句以為所依，後之六句以為能依。初云“且

如十境”者，“且”，一往之詞也。蓋言十境不必具觀，故云且也。

“只一念心，行之地”者，一念無明之心乃是即理之事，此一念心非是碌碌凡夫之一念，乃是修觀行人已開妙解之一念心，故乃即理之事，事即是理，謂之行地。地者，無明即法性之一心地也。

於此無明即法性心地上，一一顯示境相不同，行之種也。其猶世間之地，含一切種。今法性地亦復如是，具一切法，是故顯示境相以為行之種也。種者，能生之義，一一境相皆具三千實相之理。此三千種，全性起修，而為十乘觀法之體，故上文云：“若無十境，乘則無體。”故十境種為十乘體，亦名性種。荊谿云：“生時此種純變為修。”如何纂者云“若無十境，乘則無體”？乃謂由有十境，方有十觀，由觀觀之，故謂之乘體。達陰即理，全境成觀，如何措心耶？謬哉！謬哉！

言“一一起於十乘觀法，行之雨”者，用全境種，成十乘觀，觀還照境，如雨滋潤於種子也。

“一一轉成不思議境，行之牙”者，牙，萌芽也。文中“牙”字不從草者，字義并通。纂者云誤，聞見不博耳。所言“轉成不思議境”者，今文次第須在深名字即，未可便指五品已去，以“五品、六根”等下，文在果故也。

“一一發心，行之幹”者，質上之大者，曰幹。蓋發菩提心，上求下化，所幹者大，故如幹也。

“一一安心，行之葉”者，自行、化他六十四番、一百二十八番

等，觀法繁多，故如葉也。

“一一破遍，乃至正助，行之華”者，以破遍、通塞、道品、正助此之四法，乃觀行之可喜悅者，親能以為取果之因，故名華也。

“一一次位，以至離愛，行之果”者，有所剋獲，名之為果。受法名字，得人五品及以十信，復能離於相似法愛，得人初住分果之位，故云果也。此且從於初住以說，二住已去，乃至妙覺，非今所論。

“若無六事，道樹不端”，是故應須潤之以雨，發之以牙，聳之以幹，敷之以葉，榮之以華，結之以果。善有此者，則道樹端嚴；苟無此者，地種尚無，況成道樹耶？

次第雖爾，若從人說，上根之人即於境種而生於果，

釋曰：此當第二，約人不定上寄次第，始於初乘不思議境，終至第十，離似法愛。約文雖爾，約人不然。上根之人用不思議一乘觀法體於無記一念三千，即於境種而生於果，或登初住，或內外凡，豈必次第而至十耶？

故文云：“直聞是言，病即除愈。”為中、下根，更須後法，是故文云：“至長者所，為合眾藥。”

釋曰：此當第三，引證十乘，文出於《金光明》，在今《止觀》病患境中，明觀病患即不思議境初乘觀法，即入初住或內外凡，故云“直聞是言，病即除愈”。除愈之言，若從斷說，乃當初住；若從伏說，在內外凡。直聞不悟，病深重也。至長者所，為合眾藥，病方除愈。乃歷

發心，乃至離愛，中根歷二至七，下根具歷於十。又復應知上根一乘即人，已具十乘，中根歷七人者，亦具十法，下根具十，因可知矣。

又於十乘，一一復須了其文旨，一一皆依不思議境寂照止觀，文之髓也；一一乘相生起次第，文之骨也；一一引事助成行相，文之肉也；廣破古舊，問答釋疑，文之膚也。

釋曰：此當第四，明止觀能詮之文蘊於法身體分。文自為五：初明十乘之文能成法身。言“又於十乘，一一復須了其文旨”者，初乘觀法直明三千，全境為觀，發菩提心，起無緣慈，哽痛自他，巧安止觀，辨信、法行。四悉如宜，乃至第十，離似法愛，此應舉文旨也。

言“一一皆依不思議境寂照止觀，文之髓”者，十乘皆以三千實相即照而寂，即寂而照，止觀體故，故云“並以三千而為指南”，此文之髓也。故知十乘皆以三千而為能照，皆以三千而為所照，並以三千而為所顯。纂者妄謬，定以三千而為所破，定以空中而為能破，定以空中而為所顯，至悟入時，無有一法。如此解義，誤自一生，必墮惡道，亦恐邪僻之輩喜聞邪說，謗法謗人亦墮惡道，良深可愍！

言“一一乘相生起次第，文之骨”者，一部十章已自生起，故至正觀復論生起，於乘乘內復論生起。所以然者，法門由緒，綸次不亂，生定心故，此文之骨也。

“一一引事助成行相，文之肉”者，且如不思議境引如意珠、夢事、煩惱心等，直是助成妙行之相。一乘既爾，諸乘亦然。

“廣破古舊，問答釋疑，文之膚”者，破古舊非，顯今之是，非好辯也，不得已也。設問意在於答，答述意在釋疑，疑釋正解，可生解生，正行可立，此文之膚也。從髓至骨，從骨至肉，從肉至膚。“膚”，皮也，此明《止觀》十乘能詮之文蘊乎法身體分也。又復應知上文六法能成道樹，直約行辨，故并云行。今此四法從能詮說，故皆言文不見此旨。往往有謂荊谿支離其詞者，如此解釋，非纂者之所知也。

又釋名等四文兼於膚義，兼於肉意，即骨也；意下所詣，即是髓也。

釋曰：此當第二，明前四章亦蘊法身之體分也。何者？既明十乘而具四法，能成法身，前之四章既是生解，豈不然乎？是故釋名、體相、攝法、偏圓，此之四章，文兼於膚。所言兼者，能詮兼於所詮法身，故云膚也。四章之意味，法身之骨也；四章意之所詣，法身之髓也。若不爾者，解非正家之解，正非解家之正，解行相成，方堪入道。不語大意章者，總冠一部解行之四法，故不云也。

若無四事，法身不成，

釋曰：此當第三，總結解行。於解於行，若無四事，曷以能成於法身耶？

是故讀者、行者須知緩急，無得謬指偏言僻意，令行不周。

釋曰：此當第四，誠斥也。誠於現未學止觀者，無得以此十軸之文謂為繁廣，是故應知文文句句皆含要義，此誠之也。“無得謬指偏言僻意，令行不周”，此斥之也。如謬指安心中總安心之文為頓頓止觀，別

安心文為漸頓止觀等，既指一偏之言，僻意乃可知矣。此僻解師之謬執也，具在下文廣破。

修行之來，豈過集解而起方便？行因得果，果滿教他，他機我應，感應斯息，自他同歸，滅理真性。今之一部，意唯若此，故此十章攝無不盡。

釋曰：此當第五，備舉十章，總結解行。上文只以前五生解，後二為行，而未具舉一部十章，自他、始終同歸祕藏，故今備舉總結。

“修行之來，豈過集解”者，“集”謂積集。廣尋經論及前五章，積集于心，以開妙解，故云集也。纂者謂“集”應作“習”字，今謂祖師之言，自是決然筆誤，自有傳寫之訛，則可改之，幸然有理，焉用改為？今文中用此“集”字，義勝於“習”，義如上釋。

言“而起方便，行因得果，果滿化他”，則起教也。化他有能所，感應事畢，同歸滅理祕藏中。“今之一部，意唯若此”，文義顯然，不俟委記。

第七、喻疑顯正例者。

第七、喻疑顯正例者。

釋曰：此標名也。曉訓之謂喻，猶豫之謂疑，疑而不決，則正理不通。荊谿尊者以一乘妙行之解，喻觀師邪僻猶豫之見，令知止觀部唯圓頓，更無他趣，故云喻疑顯正也。

此所學宗，同稟一師，文理相承，終無異解，忽遇僻者，因問異答，事不獲已，而徵喻之。

釋曰：此喻疑顯正之由也。何者？此所學宗，同稟天台，故云一師。自章安下，至于荊谿，相傳五世，文無異轍，理無殊途，純一無雜，源流清矣。荊谿門下有澄觀師者，忽於本宗而生異見，因入室次，師反問之，而發異答。解既顛亂，混我真流，若不辨之，為害莫大！事不得已，徵而結之，從而曉之，故有此例之本也。

問：頓教有幾種？荊谿問也答：有漸頓及頓頓。觀師答也。“喻曰”者，荊谿喻也。下去皆爾。喻曰：夫講貫之法，先觀本文，本文立名不可輒異，求異會釋，仍須體同。頓頓之名，經論不出，一家著述，諸部所無。名、體俱無，修行何託？若以頓頓是圓，如圓圓等，此義可爾。既分二頓，漸頓為圓，更加頓頓，為何所擬？

釋曰：此文喻於立頓頓名，有名無體。言有名者，與而言之也。奪而言之，名、體俱無，此下皆見矣。“講貫”者，講，耕也。耕破其文，和暢理義，故曰講也。一道無差，故曰貫也。仲尼云：“吾道一以貫之。”纂者釋此，引貫華、散華為說，於疏義矣。夫貫華者，偈頌也；散華者，長行散說也。豈講說者唯講於偈頌耶？

言“先觀本文”者，即《止觀》文也。本文立名，不可輒自改異，若欲求異名，以理而會釋者，仍須體同，方可會之。且如頓頓之名，經論不出，又復一家著述，諸部所無。名、體俱無，則修行無託。夫修行者，必依名教而詮理體，依此理體，方可修行。經論著述既無頓頓之

名，無名則何以召體？無名無體，行依何耶？故云修行無託。

“若以頓頓是圓，如圓圓等，此義可爾”者，且縱之詞也。《妙玄》料簡四句云“自有漸圓”，此約《法華》開前七方便人得入於圓，故云漸圓。“自有圓漸”，謂初住已去，漸入後位者是。“自有漸漸”，謂《法華》已前七方便人是。“自有圓圓”，謂妙覺是。此乃今昔偏圓相對論四句也。雖縱頓頓是圓，同於圓圓，既分二頓，漸頓是圓，於義已足，更加頓頓，為何所擬？乃無可擬也。

問：此二位者，斷惑何殊？

釋曰：既分漸頓及以頓頓，若有其教，必有其人。此二教人斷惑階位竟如何耶？

答：二位不同。若漸頓者，初住已前，四住先除；若頓頓者，初住已前，圓伏五住，登住已去，圓破五住。

釋曰：此答文出於觀師胸臆自立，在文可見。

喻曰：初住已前，四住先除，引證屬圓，處處皆爾。故“圓教四念處”云：“如冶鐵作器，本為成器，非為除垢，麤垢先除，非關漸次。”頓頓既云“登住圓破，即顯住前五住全在”，當知此義非別非圓。圓則初住，唯破無明。不應入住，五住俱斷，別須住前五住全在。住破四住，行破塵沙，登地方破一品無明，故知非別。離二別立，無教可憑。

釋曰：住前，四住惑除；登住，唯破無明。“不應入住，五住俱斷”者，教門斷伏，寄次第說，故有淺深前後之殊。

言“四住先除”者，此約三觀功力彌著，是故一方大千見思自然而落。若從惑體，實而言之，通惑見思尚至等覺後心，與無明惑俱同而盡，方為至說。由是而知，四住先落，寄次第說耳。何者？初心既三觀圓修五品乃三惑圓伏，初信斷見亦應三惑圓少分除。若不爾者，何名相似顯三諦耶？

若爾，荊谿何故責觀師云“登住，圓破五住，非別非圓”耶？

曰：觀師以圓極伏斷，貶為漸圓，義已落非，復云“頓頓，住前，五住全在，登住，五住圓破”，諸教無文，是故斥云“非別非圓”。故知若了初信斷見，二信至七信斷思，八、九、十信伏無明惑，入住之時，破無明惑，為圓極者，應不妄謂“住前，圓伏五住，登住，圓破五住”也。

若爾，何名圓修三觀，圓破三惑耶？豈非吾宗自矛盾耶？

曰：此義甚深，非麤心學者之所能辨之。夫圓論次第，寄教門說，乃是無差即差，於即差中，體常無差，故初信斷見等，說之為差。此差無差，一一體遍，皆斷三惑。何故然也？原此三惑，其體圓融，本無異質，教門詮辯，說之為三。何者？六道三界，生死有法，體是見思；聲聞、緣覺，著涅槃空，體是塵沙；菩薩取著二邊，體是無明。稟圓行人，了一念心具足十界，十復互具不可思議，是則一惑即三惑，三惑即一惑，隨起一惑，皆障三諦。既解三惑其體圓融，乃以此惑而為能觀。能所不二，照體獨立，從深名字，得入五品，五品無難，得入十信，見思麤惑，任運先除，寄次第說，名曰見思，其體實是三惑俱斷；若入初

住，從強以說，云破無明，厥體其實具足三惑。

若爾，《金光明疏》釋經“過諸菩薩所行清淨”，引菩薩入第九清淨淨禪，通別惑累正習皆盡。法智釋云：“通即見思，別即無明。通惑正使，圓七信盡，習氣至佛同別習盡。”而今釋義何故云“通惑正使亦至等覺後心同無明斷”耶？

曰：法智亦且寄於教門次第而說，若從體說，從初至後，三惑圓斷實不相離，故知若了一念具足三惑，三惑體融即是三觀，聞吾此說，不驚心也。

問：二頓修成，其相何別？答：漸頓觀者，空觀先成；頓頓觀者，三觀俱證。喻曰：此甚違背一家教文，既云漸圓，是四教中圓，應依六即判此圓位，則不應云空觀先成。何者？五品即是觀行三觀，六根即是相似三觀，初住已去，分證三觀，如何乃云空觀先成？又復不識見思先落似位之意。若先成者，何名似即？頓頓既云三觀俱證，為是何位？若在初住，與漸頓何別？若在住前，都無此理。若云住前俱伏，初住俱斷，諸教無文，方成邪說。

釋曰：此一喻文，大率可見者，不復釋之，有幽隱者，略為指出。言“又復不識見思先落似位之意”者，此乃五品位中無留難者，三觀功著，入相似位，見思羸垢，任運先除，非本所期，自然獲得相似三諦，如何乃云空觀先成耶？

言“頓頓既云三觀俱證，為是何位”者，若在初住，三觀俱證，即同漸頓，以漸頓初住圓證三故，若住前具伏三惑，登住俱斷三惑，諸教

無文，即邪說矣。

問：據何得知有二種頓？答：準《玄》文，八教謂漸、頓、祕密、不定。漸又四，謂藏、通、別、圓。此四兼前，名為八教。漸中既有最後一圓，漸外又復更立一頓，故知前圓但是漸圓，別立一頓即是頓頓。頻將此義以難他人，他無對者，唯我獨知。

釋曰：夫論議者，有內有外，與外人論，不得援引本宗典語，以他不信爾宗故也。外人者，他宗人也，唯引經論，可與敵之；與內人論，方可引用本宗教文。內人者，同一宗故。清涼觀師，荊谿門人也，學天台《止觀》、《法華》、《淨名》等，既生僻解，是故荊谿問之，彼引所習《妙玄》為答，答文可曉，喻文當見其過失矣。

喻曰：依此所判，則有多妨：一者、不識教名之妨。別立一頓，乃是《華嚴》最初頓部。佛初成道，未遊諸會，不從漸來，直說於大，大部在初，故名為頓。部仍兼別，不得妙名。豈以兼別之經翻為頓頓，《法華》獨顯，卻號漸圓？

釋曰：此文喻於不識教名之妨者，乃不識頓教之名也。夫言頓者，乃是《華嚴》最初頓部，如來成道，未歷諸會，事不漸成，直說於大，故名頓教。然其部內尚兼別教，不得稱妙，良由於此。若望《法華》，開權顯實，猶是隔偏之圓。如何以隔偏之圓而為頓頓，《法華》獨顯為漸頓耶？

二者、不識漸開之妨。言漸開者，準《法華玄》，華嚴頓後，別為小機，不動不降，施於漸教。漸教之初，先說三藏，三藏教後，彈斥洮

汰，方具用四，故云開出。故《玄》文中，自鹿苑來，至般若會，皆名為漸。豈此漸中有於圓教，便名漸圓？又《玄》第十、漸頓判教，自華嚴來，至般若會，皆有漸頓。華嚴圓教與方等、般若中圓，圓既不殊，亦應並名為頓頓，何獨華嚴？若方等、般若中圓名漸圓者，則華嚴圓教亦名漸頓，何關餘部？

釋曰：“不動”者，不動寂滅道場也。“不降”者，不從兜率下也。此明大睹始終無改，小見三七停留，施三藏也。此後方等彈斥、般若洮汰，俱名為漸。

“方具用四，故云開出”，方等、般若既皆有圓，豈由在漸部中名漸圓耶？又《玄》第十、判教相中，以漸頓判教，自華嚴來，至般若會，皆有漸頓。華嚴以圓為頓、別教為漸；乃至般若部中，通別為漸，以圓為頓。此三處圓，圓既不異，華嚴中圓既名頓頓，方等、般若中圓亦應俱名頓頓，何獨華嚴名頓頓耶？若方等、般若圓名漸圓者，華嚴之圓亦名漸圓，何獨漸中二味中圓名漸圓耶？餘文自顯，不俟解釋。

三者、不識教體之妨。若漸開出四，如開拳為指，唯指無拳；合四為漸，如合指為拳，唯拳無指。存漸，則教唯有四；沒漸，則教唯有七；俱存，必一邊無體；立八，則體陝名寬。

釋曰：此喻不識教體之妨。文舉開拳為指，合指為拳，以譬漸教開合之義，燦然可見，不復釋也。

言“存漸，則教唯有四”者，意云若存漸教而不開為藏等四者，是則教法唯有化儀之四。“沒漸，則教唯有七”者，漸既開為化法之四，

并頓、不定、祕密之三，是有七也。“俱存，必一邊無體”者，意云若存於漸，復存化法之四，必一邊無體。存漸一，必無化法之體；存化法，必無漸教之體。此但以漸對化法而論耳。

“立八，則體陝名寬”者，體但有七而無八，則體陝也。“名寬”者，寬卻一漸名也。此雖小道，自古至今鮮有能曉者。纂者云“立八，則體陝名寬”者，名寬謂化儀、化法各有四教，體陝謂化儀無體，化法有體，故云體陝名寬。此乃不知荊谿唯以漸教對開、不開以辨名體。望聲釋義，非斯人歟？

四者、抑挫《法華》之妨。近代判教多以《華嚴》為根本法輪，以《法華》為枝末法輪，唯天台大師靈鷲親承，大蘇妙悟，自著章疏，以十義比之，跡門尚殊，本門永異，故《玄》文中，凡諸解釋，皆先約教判，則三麤一妙；次約味判，則四麤一妙。如何以麤稱為頓頓，以妙翻為漸圓？

釋曰：此文喻於抑《法華》而揚《華嚴》。“《華嚴》為根本法輪”等者，自梁陳之世，講《法華》者甚眾，唯嘉祥寺吉藏法師以三種法輪釋一代教：一、以《華嚴》為根本法輪。據《法華》云：“始見我身，聞我所說，即皆信受，入如來慧。”二、以除先修習學小乘者為枝末法輪，即三乘等人；三、“我今亦令得聞是經，入如來慧”，為攝末歸本法輪，迴三入一也。後值天台大師，知己所立為非，是故歸心，捨舊所學，乃上天台書云：“常願伏膺甘露，頂戴法橋。”《妙樂》云：“嘉祥既沾妙化，義已灌神。舊章先行，理須委破。”嗚呼！知過能

改，嘉祥師也。如何觀師踵其舊說，故釋《法華》“於一佛乘，分別說三”？云一佛乘者，《華嚴經》也，即以《法華》為會末歸本。此觀師捨人所棄，珍為至寶，良可笑也。

言“自著章疏”者，大師利眾，自登高座，安無礙辯，宣說無窮，非著章疏。言“自著”者，此乃從於章安結集成文後說，然大師未滅，亦已結集。若自著述，唯《淨名玄疏》并《法界次第》等，親秉筆耳。

言“十義比之”等者，一、始見、今見：初成道為始見，《法華》顯實為今見。二、開合、不開合：《華嚴》直說於大，不論開合；《法華》為實開三，合三歸一。三、豎廣、橫略：《華嚴》豎入法界故豎廣，不歷五時故橫略；《法華》橫豎皆廣。四、本一跡多，跡共本獨：《華嚴》華臺本一，千百億跡多；《法華》五時跡共，久遠本獨。五、加說、不加說：《華嚴》加如來林等四菩薩，說四十位；《法華》唯佛自說。六、變土、不變土：《華嚴》寂場，不云變土；《法華》三變土田。七、多處、不多處：《華嚴》七處八會，《法華》耆山空處。八、斥奪、不斥奪：《法華》滅化城，鄙客作；《華嚴》無此。九、直顯實，開權顯實。十、《華嚴》被利即入佛慧，故易；《法華》五時調停而入，故難。

以此十義比較跡門，尚殊諸教，況本門遠壽永異諸教，如何卻以永異之教而為漸頓，《華嚴》兼別為頓頓耶？餘文可見，不能具釋。

五者、不識頓名之妨。若從行為名，圓只是頓，是故舊題圓頓止觀。若從味立稱，則頓異於圓，故判初味云高山頓說。若將判味兼帶之頓，以

斥判教獨顯之圓，一何誤哉！一何誤哉！

釋曰：此喻不識頓名之失，文義煥然，不俟解釋。

六者、違拒本宗之妨。本師贊為獨妙，學者毀為漸圓，抑實揚權，有何利益？

釋曰：本師者，天台智者也。本宗之師，故曰本師。“贊為獨妙”者，本、跡二門，相待、絕待，開權、開跡，諸經所無，故云獨妙。而僻解師毀為漸頓，違拒之過，揚權抑實，罪何所逃？纂者：“贊字誤，應從此讚。”聞見不博，謬有所改。

七者、違文背義之妨。經云：“已說、今說、當說，而於其中，《法華》第一。”《華嚴》至《般若》為已說，《無量義經》名為今說，《大般涅槃經》為當說。依彼所判，則已說第一，何關《法華》？如此獨知，聞者掩耳。

釋曰：已、今、當說為第一者，天台大師之所釋也。觀師既學天台，違此文義，卻以已說《華嚴》而為第一。上文謬立頓頓之名，云：“漸中既有最後一圓，漸外又復更立一頓，故知前圓但是漸圓，別立一頓即是頓頓。頻將此義以難他人，他無對者，唯我獨知。”故今結斥云：“如此獨知，聞者掩耳。”不忍聞此謗法之言，是故掩耳爾。

問：從漸開四，并前但七，何成八教？

釋曰：此正問於上文“沒漸，則教唯有七”也。然雖喻於觀師，而本宗講學之流應亦善曉，且如開漸為四，漸名已沒，至於天台判釋《法

華》》，皆用於八，將何以立於漸名耶？

曰：漸開四已，已沒漸名，雖沒漸名，無妨三時猶名為漸。若釋《法華》，無頓等八，舉止失措，是故須用漸教名也。所以然者，無藏等四，不能均於諸味中圓，與《法華》圓無二無別。無頓等四，不能獨尊《法華》超八教，表不同觀師謂漸開四已，猶有一漸教在，故今喻之耳。

答：開出四已，仍有一漸。喻曰：如前第三妨中，足知迷誤。彼既不知漸從鹿苑，以至般若，將何別立一漸教耶？若知鹿苑至般若來，約時名漸，終不輒判四教中圓名為漸圓，豈判法華劣於乳教？

釋曰：“如前第三妨中”者，不識教體妨也。即上文云“漸開為四，如開拳為指”等，觀師謂漸開四已，仍有一漸教在，此乃不知始自鹿苑，終至般若，約時名漸。約此漸教既開為四，如開拳為指，唯指無拳，將何更立一漸教耶？若知三時名漸，漸開四教，已沒漸名，如何任意判四教中圓名漸圓耶？諸味中圓，圓既不異，如何輒判法華劣於華嚴圓耶？此且約教以責觀師，若約時味，法華醍醐，獨得稱妙，又非所礙，具如上下諸文說也。

問：《法華》經部為是何頓？答：漸頓也。準《玄》文第一、結教相云“今經漸頓”，故知非頓頓。喻曰：此師非但不識頓漸之名，亦乃不曉結文之意。《玄》文釋前四味教竟，次以漸等結釋《法華》，云非頓、漸、祕密、不定。初云“今《法華》是顯露，非祕密；是定，非不定”，結非祕密、不定。祕密、不定通前四味。次云“是漸頓，非漸

漸”，結非前頓後漸教。言漸頓者，約前四時，漸中有頓，頓中有漸。今《法華經》跡門圓說，與漸中頓其義不殊，但異漸中漸耳。言漸漸者，鹿苑一、方等三、般若二。頓中之漸即是別教，與漸中漸其義不殊，故不須簡。頓中之頓同漸中頓，亦同《法華》，是故頓教不須別簡，故《玄》後文：“今《法華》跡門與諸經有同有異，本門與諸經一向異。”同者，謂諸部中圓；異者，謂諸部中兼於三教。不見此意，望聲釋義，便謂《法華》是漸頓，非頓頓也。文中只云非漸漸，何曾復云不是頓頓？

釋曰：言“此師非但不識漸頓名”者，上文已破。“亦乃不識結文意”者，《玄》釋前之四味教已，即以漸頓等結釋《法華》，云：“今《法華》是顯露，非祕密；是定，非不定。”蓋祕密、不定通在前之四時，以前四時人機未等，故有祕密、不定教焉。法華會上，人機既等，同一座席，同一道味，故無祕密及以不定。

“次云是漸頓，非漸漸”者，此乃結釋《法華》非前《華嚴》之頓，三時之漸。此乃亦且一往約部雙非漸頓，未約教分，故云非前頓後漸頓也。而云《法華》是漸頓者，乃是約前四時之中，漸中有頓，頓中有漸。《法華》跡門圓說，與漸中頓其義不殊，故云漸頓。

言“與漸頓中其義不殊”者，應言“與漸中頓其義不殊”，乃是傳寫時字倒置耳。“漸漸”等，文義可見，不復釋也。

次出不簡於頓者，頓中之漸即是別教，與漸中漸其義不殊，故不別簡。頓中之頓即是頓部中圓，名為頓頓，同漸中頓，亦同《法華》，是

故頓教不須簡也。言頓頓者，非如觀師所立頓頓，乃是頓中圓，名為頓頓。餘文可見，不能具釋。

問：復何得知《法華》是漸頓，《華嚴》是頓頓？答：據《法華》中謂諸聲聞人從於小來，經歷諸味，至法華會，方始開頓，故知《法華》是漸頓也。《華嚴》居初，不經諸味，故是頓頓。喻曰：今《法華經》圓極頓足，此從於法，不從於人，不應聲聞從於漸來，即依聲聞判經為漸，況復聲聞不過五百、千二百、二千，此等但名開權顯實，又有菩薩開顯，何獨聲聞？如云“菩薩聞是法，疑網皆已除”等。又下文云：“無數諸佛子，聞世尊分別，說得法利者，大喜充遍身。”又有顯本，如〈分別功德品〉中“三千微塵數”，乃至“一四天下”。又“八世界塵數，初發菩提心”，況下方涌現並妙音東來，嚴王諸營從，文殊所教化。如是等諸眾，何曾歷四味？應當從此方判經為頓頓，況復〈法師品〉：“現在若滅後，若有聞一句，皆與授佛記。”《華嚴經》眾雖不遊漸，有二義故，不及法華：一、帶別；二、覆本。豈闕二義便稱頓頓，具二義者稱為漸耶？

釋曰：此問答喻，文義平易，喻文都出《法華》，無難隱之文義，故不釋也。

問：亦有菩薩法華聞頓，如何獨從聲聞判耶？答：據多分說。喻曰：如前所引，應以八界及聞一句為多，而反以聲聞為多者，非但玄理不會，亦乃讀文未熟。應知聲聞、鈍根菩薩，《法華經》前，機緣未熟，不堪聞頓，更以方等、般若調治，方堪來至法華聞頓，是故應判此《法華

經》是開漸顯頓，故名漸頓。人不見之，謂非頓頓。

釋曰：八界者，乃八佛世界也。一佛世界乃是三千大千世界，八箇三千大千世界盡為微塵，以喻菩薩眾數多也。而不以此為多，卻指五百聲聞及千二百、二千人等，以之為多，是讀文未熟也。餘文可見。

問：據何得知漸圓之教，四住先落？答：如引《仁王》“長別苦輪”，既云別苦，知是漸頓。如引《法華》“六根清淨”，云肉眼等，知是頓頓。

釋曰：“《仁王》長別”等者，《仁王般若經》云：“十善菩薩發大心，長別三界苦輪海。”十善者，十信也。天台多處引此經文證圓十信，乃圓頓也。觀師以見有別苦之言，謂是漸圓，以證漸圓，四住先落。復據《法華》六根清淨，云肉眼等，以證頓頓。二處經意，喻文自出，此不預陳。嗚呼！觀師本謂《法華》為漸頓，今引此文而證頓頓，豈非自語相違耶？

喻曰：此一家義前後皆引《仁王》以證《法華》。《法華》云“無漏意根”，《仁王》云“長別三界”，兩經皆是四住先落，且於界內得無漏名，有漏業除，故云“長別”。當知二處文義本同，如何分辯以證兩頓？

釋曰：一家教門者，《玄》、《句》、《止觀》及《四念處》等，皆引《仁王》以證《法華》六根清淨，以義同故，是故引之。“《法華》云無漏意根，《仁王》云長別三界”者，經云：“雖未得無漏智慧，而其意根清淨如此。”今云得無漏，乍觀似誤，究其文旨，實不誤

也。何者？經云“雖未得”者，雖含縱奪，奪而言之，未得方便土中真諦無漏，故云未得。與而言之，已於父母所生意根之上獲得相似無漏，故云得也。意根既爾，餘根亦然，是故荊谿引云無漏意根、《仁王》長別，二文不異。當知得無漏，必別三界；別三界，必得無漏。二經并是圓家十信，羸惑先落，且於界內得無漏名，有漏業除，故云長別。若於界外，尚名有漏，有二邊漏故，亦名有漏等業，未得有塵沙無明業故，亦名未別三界，界外義立三界。故今文且明十信菩薩，菩薩斷證，以顯二經文義混齊。“如何分辯以證二頓”，是不知二經之意也。

纂者云：“‘且於界內得無漏名’者，此文恐誤。何者？《法華》云‘雖未得無漏’者，十信未得初住聖位無漏。‘而其意根清淨如此’，內凡意根也。”予謂此人不善看文，輒生是非，無乃謬指，以予文鑒之，玉石分矣。

問：三種止觀中，圓頓止觀是何頓耶？答：是漸頓。何以知得？如第一卷，以三譬喻三止觀，以通者騰空喻於圓頓，至第七卷識通塞中，中即三觀，破於神通。神通被破，故非頓頓。文云：“別則略指三門，大意在一頓。”又三止觀竟，又云：“今依經更明圓頓。”又第五卷安心文末，初約三止觀結數，次又約一心止觀結數。又第一結發心文，先以三止觀結，次云“又以一止觀結”。此等皆是三止觀外別一頓頓之正文也。

釋曰：此師所引諸文，證今《摩訶止觀》為漸頓觀，乍觀似是，被荊谿訓：“文義敗壞，猶粒朽然。”喻文當見矣。

喻曰：一往引證，似有所憑，子細推求，都無所據。何以故？以違文故，生多妨故。

釋曰：此一喻文，自有十段：初、縱奪總斥；二、“何者”下，斥不知正說及安序時；三、“又三”下，明不應以資破師；四、“況二”下，明二處神通不同；五、“次依”下，明依經之意；六、“若引”下，反質；七、“言別”下，明三門大意通別；八、“安心”下，明三別一心結數之意；九、“言發”下，明三一止觀結文無殊；十、“若俱”下，明三一結只是通別。

初文“縱奪總斥”者，一往似有所憑，縱也；推求無據，奪也。“以違文故，生多妨故”者，總斥也。

何者？如破神通及依經更明，文在序中。序是章安所置，說《止觀》時，未有此序，如何預將正文破之？

釋曰：此當第二，斥破不知正說及安序時也。何者？大師正說十章時，曾未有序，至結集時，章安方始置，如何預將正說十乘第五、識通塞中，破橫別三觀中云“中即三觀，以破神通”，謂是破序中神通所譬圓頓耶？如此立義，真可笑也。“依經更明”，下文當見。

又三觀本傳南嶽，如何弟子反破師宗，乃成逆路伽耶陀論？又南嶽稟承慧文、龍樹，既破師法，《觀心論》中何須更云“歸命祖師”？

釋曰：此當第三，不應以資而破師也。言“三觀本傳南嶽”者，應云“三種止觀”，文且從略，故云三觀耳。天台傳南嶽三種止觀，約

行，以漸、不定助之。漸次，則初淺後深，如彼梯墜。不定，則更前更後，如金剛寶置之日中。圓頓，則初後不二，如通者騰空，為三根性說三法門，引三譬喻，故圓頓止觀乃師宗也。師即南嶽，宗即圓頓止觀，如何天台反破南嶽？豈可同彼逆路伽耶陀之論耶？路伽耶陀師破弟子，逆路伽耶弟子破師，是外道論，豈可施之於天台耶？

言“又南嶽稟慧文、龍樹”者，應云“思師稟文師，文稟龍樹”，亦從略耳。龍樹乃天竺第十三祖，文師橫宗貫，天台高祖也。及智者造《觀心論》，既云“歸命龍樹”，是則伏膺之心至矣，豈可輒破圓頓止觀耶？果或破之，又豈須歸命耶？

況二處神通，其義各別。序中以頓行者譬通者履空，空無淺深，履者階降；空喻頓理，履譬行儀。行雖階差，乃名圓漸。理無淺深，不當偏圓。第七卷中，以步、馬、神通喻橫別三觀。神通即是別相之中，故以中即三觀，破橫別之中，如何不見近文，遠破未生之序？

釋曰：此當第四，明二處神通不同。序中神通譬圓頓觀，修圓頓人，行有六即，是謂階差，故云圓漸。理無優降淺深之殊，是故理體非偏非圓。譬如虛空本無丈尺，而以丈尺量於虛空。序中神通，取譬若此。

第七卷中神通譬者，識通塞中，橫別通塞。文引《大品》云“有菩薩初發心即與薩婆若應”者，空也；“有菩薩初發心即能遊戲神通”者，假也；“有菩薩初發心即坐道場成佛”者，中也。《大論》引三譬：一者、步涉，空也；二者、乘馬，假也；三者、神通，中也。三義分張，

俱在初心，是故名橫，橫故須破。若一心三觀，法相即破豎中通塞；若三觀一心，即破橫中通塞者，先空，次假，後中也。空即是通，住空是塞；假即是通，住假是塞；中即是通，住中是塞。破此通塞者，以一心三觀之空破空，令成一空一切空；以一心三觀之妙假破假，令成一假一切假；以一心三觀之中破中，令成一中一切中。《輔行》云：“豎通漸入，雖屬一人，前後次第，三時各異，以各異故，故非一三。今以一心具三，破次第之三，故云一心三觀，破豎通塞也。三觀一心，破橫通塞者，彼橫三觀雖屬三人，並在初心，故三不合一。今以三只是一，破彼分張之三，故云三觀一心，破橫通塞也。”

今云神通者，即是以三觀一心破橫別之中觀也。又復應知雖云一心三觀破豎，三觀一心破橫，為對所破，作此分別，論其體性，無二體也。如此近文，觀師不見，而卻遠破未生之序，何自煩勞之若此耶？

次依經文更明者，前以三喻證三文竟，更依《華嚴》以證圓文，故云“更明”，再治定文意在於此。如何見一“更”字，便於三外立頓頓名？

釋曰：此當第五，明依經之意。言“依經更明”者，前文略說三種止觀，次則廣說三種止觀竟，乃云漸與不定，置而未論，今依經更明圓頓，所以更引《華嚴》證圓頓者，文正意故，廣前文故。故引經云：“如了達甚深妙德賢首曰：‘菩薩於生死，最初發心時，一向求菩提，堅固不可動。彼一念功德，深廣無涯際，如來分別說，窮劫不能盡。’”全文 引斯文已，章安廣釋圓聞、圓信、圓行、圓位、圓功德莊

嚴、圓建立眾生等。應知此文，舊第二本謂之商略，今迴商略以為引證，再治定文，意在於此。應知既云“漸與不定，置而不論”，豈非只是圓頓之觀，如何三外別立頓頓耶？

若引《華嚴》，即名頓頓者，《玄》第十卷亦引《華嚴》、《方等》、《般若》圓同證於頓，《華嚴》既其非是漸圓，《方等》、《般若》寧非頓頓？

釋曰：此當第六，反質觀師。質曰：若謂引《華嚴經》便為頓頓者，且《玄》文第十、判教相中亦引《華嚴》、《方等》、《般若》中圓以證於頓。若《華嚴》非是漸圓，須名頓頓者，《方等》、《般若》之圓既引證為頓，應亦名頓頓耶？而不知《華嚴》是兼別之圓，而以兼別反勝獨妙，是豈知天台判釋之意耶？

止觀義例隨釋卷第六

言“別則略指三門，大意在一頓”，彼料簡文問略明三種止觀，略指與大意名相似同，是故重問云何同異，答中分於通、別二意。通則略指只是大意，別則略與大意不同。以不同故，略有三種，大意但在三之一，故文云：“漸與不定，置而不論。”人不見之，便於三外別立頓頓。

釋曰：此當第七，明三門與大意章有通有別。言“略指三門”者，在章安序中明三種止觀也，凡有數處之文，至正說大意中，三止觀結，而與三門法相似同，是故以大意章對於序文而為料簡。應知此料簡文雖無私謂之言，乃章安之詞也，故問云：略與大意，云何同異？答中具有通、別二意，通則略指只是大意，別則略與大意不同，以不同故，略有三種，為辨差也。大意一章雖有數處三止觀結，但在三之一，謂圓頓也。觀師不曉，乃謂大意唯在一頓，便立三外別有頓頓，是不知文意之甚也。

安心文末，先以次第三觀結數，次以一心結數。次第，義當於別；一心，義當於圓。此圓還同初總安心，為結數故，義開三別；次還依本，以結一心。不見此意，異說便生。

釋曰：此當第八，斥不曉三別止觀與一心止觀結數之意。夫安心者，有二：一者、總安；二者、別安。先總安心即是圓頓，約此圓頓論別安心，故知總安是別安之總，別安是總安之別，以總冠別，無以異

也。為結數故，先寄次第三觀以結其數，次以一心以結其數，應知次第之三約義開之，次則還依本圓以結一心。觀師不見，便謂三外別有頓頓。非妄而何？結數已見上文，不復出矣。

言“發心文末一止觀結”者，大意五章文相寬總，是故皆以止觀結之。或時唯用一止觀結，如六即文，六文皆一；或復唯用三止觀結，如隨自意文末；或時俱用三一結之，如前所引；復闕無結文，如常行等三種三昧。

釋曰：此當第九，明三一止觀結文無殊。言“發心文末一止觀結”者，此牒觀師僻見，遂據此文以立三止觀外別有一頓頓觀也。言“大意五章文相寬總，是故皆以止觀結之”，此荆谿出於五略中結文之意也。大意一章，文有五略，故云五章。以此五略包下九廣，文相寬總，恐尋讀者心有異緣，是故諸文之下皆以止觀結之，此總示也。此下別示。言“或時唯用一止觀結，如六即文，六文皆一”者，始從理即、名字、觀行，乃至究竟，并以一止觀結之，故云六文皆一。纂者云：“前之四即則有結文，後之二即則無結文。”謂荆谿誤。六結之文，昭然可見，不細尋之，輒詐祖師，非狂妄耶？

“或復唯用三止觀結，如隨自意文末”者，彼《止觀》云“復次，但約最後善明隨自意，此是次第意”，漸次結也；“若善惡俱明隨自意，即是頓意”，圓頓結也；“若禪牒之善，明隨自意，此則不定意”，此禪牒善非前二攝，不離前二，於頓起漸，於漸起頓，故不定也。

“或時俱用三一結之，如前所引”者，謂四諦顯是中以三止觀結，

四弘中以一止觀結，故云也。

“復闕無結文，如常行等三種三昧”者，應云“如常坐等三種三昧”，以隨自意中結文則多，言常行者，或恐文誤。

又若俱用三一結者，只是通、別不同。何者？一種結云：“發菩提心即是觀，邪僻心息即是止。”當知三種無不發心，邪僻心息。

釋曰：此當第十，明三一結只是通、別，有三：初、明一結為通；二、“又三”下，明三結義亦屬通；三、“此第”下，明初文與今辨釋有異。初文云“若俱用三一止觀結”者，此重牒上文“或時俱用三一結之，如前所引”者，只是通、別不同耳，用一結者為通，用三結者為別。“何者”下，問起釋出一止觀結云“發菩提心為觀，邪僻心息為止”，是則三種止觀無不發心，無不邪息。當知此一是通是總，如何謂是三止觀外別一頓頓耶？

又三種結者，亦是通義，以通三故，是故結之。始從三藏，終至圓頓，皆悉有於漸、頓、不定，具如第三偏圓文中及《玄》文第十判教相中，四教是別，三種是通。

釋曰：此當第二，明用三結，義亦屬通。言亦屬通者，初文以一結之而名為通，蓋通總之通也，此一總三，故名通也。今明三結應名為別，而亦名通者，乃取四教為別教，教自有漸、頓、不定，故亦名通。應知藏等四別，通有此三，是故結之。

言“具如第三偏圓文中”者，《止觀》第三卷第五偏圓章中及

《玄》文第十判教相中，并以四教為別，三種是通。於四教中，當分則以因位為漸，極果為圓，入位不定而為不定。彼文甚廣，恐繁不引。

此第一文不歷四教，一一以三結，總以四教，共為三結，以三對一，三復為別。人不見之，便以“又以”之言憑茲別立，深不可也。

釋曰：此當第三，明於上文與今辨釋有異。上據偏圓及《玄》第十，并以四教為別，三結為通，故藏至圓，一一皆用三止觀結。今文乃據《止觀》第一、發大心中所明感應及四悉等皆通四教，只於此四用於三結，是則四教為總，三結為別。此以教總而結別，自為一番總別也。

又“以三對一，三復為別”，上文對教成別，今文對一復別，乃是以一對三，三又為別。如此三一，只是總別，豈有三外別立頓頓耶？觀師不見，乃以天台三觀結外云：“又以一止觀結。”指此“又以”等言以立頓頓，不知此一即是通總，約此建立，無乃為謬乎？

問：兩種頓位同異云何？答：住前則別。

釋曰：問文可見，答云“住前則別”者，即是謂漸頓位者，住前斷四住；頓頓位者，住前圓伏五住，登住圓破五住，故云住前則異也。

喻曰：凡列位者，皆須準教及以古師。一家立位，唯分四別，一期教跡，因果顯著，有始有終，莫過此四。三藏則四果、支佛、百劫僧祇；通教則三乘共位，及名別義通；別、圓並立五十二位，但行有賒促，斷伏不同；圓依《法華》，更加五品。一家所用，諸部咸然，輒不曾聞兩頓之位，已如前破。

釋曰：言“三乘共位”者，因果俱通位也。且從當教有始終說，若乃通別通圓，藉通開導之位，有始無終，非此所論。“名別義通”者，借別教名，名通教位，加以十信為乾慧地，名信忍，住、行、向三，名伏忍、柔順忍。初地得無生忍為見地，二地至七為羅漢，八為支佛，九為菩薩，第十寂滅忍為佛地，此乃借別教名，名通位也，具在《玄》文。別、圓次位，其周足者，莫過《華嚴》、《瓔珞》，是故今云“並立五十二位”也。

言“行有賒促，斷伏不同”者，別人先空，次假，後中，動經百千無量恒河沙劫方入十信位等，故云賒也。圓人根利，初緣實相，造境即中，無生法忍一生可獲，或障重者不過三生，故云促也。言“斷伏不同”者，別人住、行、向三，伏無明惑，初地方破；圓人五品、十信，伏無明惑。初住即破，故云不同。

“更加五品”，已見上文。一家教門曾不聞於兩頓之位，觀師謬立，破意已知，反以《仁王》四住先落文破之是也。

問：何故分別立二頓耶？答：由根利、鈍，立二不同。喻曰：自昔承稟一圓家教法，不見二頓，而分兩根，處處文中但云華嚴兼於利、鈍，利則圓教，鈍則別人。或一一教中而分三根，或信、法二行以分利、鈍，是則教教部部無不皆然。來至法華，同入一實，無容開會，同一根性，仍稱為鈍。覆權隱跡，有利有鈍，而名為利，深不可也。

釋曰：“承稟一圓家教法”者，此文多一“圓”字，不成句讀。仍又倒文“或一一教而分三根”者，謂當教各有上、中、下故。

“或信、法二行以分利、鈍”者，信行藉聞故鈍，法行內照故利；又信行一聞即悟故利，法行歷法觀察故鈍。或俱利鈍，信行聞利修鈍，法行修利聞鈍。

“教教部部無不皆然”者，此約法華已前四當分說。“來至法華，同入一實”，無小無大，同歸佛界，而僻解師無容開會，同一根性，仍名為鈍。“無容”者，不許也。反以開顯一實名為鈍根，卻以覆權隱跡有利有鈍而名為利。華嚴未開故覆權，隔彼聲聞，使如聾啞，故華嚴未開跡故隱本，但云“寂場始成”故，豈以開權顯本而為鈍，卻以覆權隱本而為利耶？

問：方等中四，漸中開四，兩四中圓，為何同異？答：但是四教中圓，皆是漸圓。

釋曰：設此問者，試探觀師及其答出，果然不曉。

喻曰：此師不識漸教之義，是故不知方等只是漸中之一，謂言漸教與方等殊，即便答云：“但是四教，皆名為漸。”若知不別，云何便答“但是”之言？借使法華會前四教中圓皆名漸圓，法華開權，獨顯一圓，何故仍立漸圓之稱？若爾，但識四教從漸之言，不了法華開廢等意，因茲暗立漸頓之言。

釋曰：此文斥彼不解方等中四與漸開四只是一四，致有妄答之過。言“不識漸教之義”者，夫事不頓成，故謂之漸。鹿苑漸，初也；方等漸，中也；般若漸，末也。設此漸者，有二意焉：一者、為取法華機故，次第豎入，是故鹿苑證果，方等彈呵，般若淘汰，得至法華，開顯

授記；二者、法華會前有堪入道者，橫施四教，一一赴之，漸教之義正在於斯。方等只是漸中之一，彼不知此，乃謂方等中四與漸四殊，即便答云“皆名為漸”。是故應知漸開出四者，總三時漸開出四耳，豈有漸開四外更有方等之四耶？若其知者，那得答云“但是四教皆名為漸”耶？

言“借使法華會前四教中圓皆名漸圓”者，此乃縱許之詞也。“法華開權，獨顯一圓，何故仍立漸圓之稱”，是則開權顯實有何功耶？若爾，但識從漸開四之言，不了漸教所以，是涉道之淺也。而亦不了開廢之意在超八，因以暗心立漸頓之名，致茲誤謬之如此也。

問：涅槃中圓，復何差別？答：亦是漸圓。喻曰：若如所判，始自鹿苑，終至涅槃，一概漸圓，《玄》文何故苦破光宅？光宅仍以法華異昔。引昔通謾，尚乃破之，此師稟受山門，翻更不如光宅。應云：“涅槃雖四，前三知圓；方等雖四，三不入實。漸中開四，不殊方等。”諸文盛說，何足復疑？依彼所論，《涅槃》圓伊便成無用，復有一行，乃是徒設。

釋曰：僻解師以自鹿苑至涅槃教一概為漸，尚不及光宅雲師而尊法華以異昔教，故立法華為廣、高、長，及以昔教為狹、下、短。“引昔通謾”者，而不簡於諸味中圓，同法華妙，故遭天台二十四難，故云苦破。觀師稟山門教，反不如之，何學道滅裂耶？纂者云：“謾字誤，應從此漫。”聞見不博耳。

問：《涅槃》四教俱入圓不？答：有不入者，十仙外道即是其流。喻

曰：徒聞《涅槃》入實之言，不曉拈捨得入之意。若十仙不入，三修豈聞？初、後俱無，中間寧入？十仙不入，世尊何故為其說常？破云：

“汝外道中因雖是常，而果無常；我佛法中因是無常，而果是常。”乃至〈陳如〉“色常，受、想、行、識常”。餘諸外道，大意皆爾，如何謬判以為無常？易見之文尚謬，況復難見耶？

釋曰：“徒聞《涅槃》入實之言，不曉拈捨得入之意”者，應知由拈捨故，一切入實，以《法華》如秋大收，以《涅槃》如收斂殘餘，是故殘餘一切皆入，如何卻言十仙不入耶？

言“十仙”者，一、闍提首那；二、婆私吒；三、先尼；四、迦葉；五、富那；六、淨梵志；七、犢子梵志；八、納衣梵志；九、弘廣；十、須跋陀羅。若此十仙不得入者，三修之法豈得聞耶？既聞三修，安得不入？

言“三修”者，而有三種：一、邪三修，即外人所計常、樂、我也；二、劣三修，即小乘無常、苦、無我也；三、勝三修，即大涅槃常、樂、我也。今文中言三修者，即勝三修也。不言淨與不淨者，為對外道邪三，故但三耳。

言“初、後俱無，中間寧入”者，涅槃初會，明常住宗，即常、樂、我，勝三修也；後明十仙入實，亦勝三修。初、後既然，中間寧不入真實耶？若十仙不入者，世尊何故為其說常？如闍提首那以因果是無常難佛，佛即問云：“汝性是常耶？是無常耶？”首那答言：“我性是常。”佛問：“汝性能作一切內外法之因耶？”答言：“如是。”佛問：

“云何作因？”答言：“從性生大，從大生慢，乃至二十五法。”佛問：“是大等法常耶？無常耶？”答言：“我法性常，大等諸法悉是無常。”佛問：“如汝法中因常，果無常；然我法中因雖無常，而果是常，有何等過？”

言“乃至〈陳如〉色常”等者，此〈陳如品〉中，對告陳如云：“色是無常，因滅是色，獲得常色，受、想、行、識亦復如是。”然〈陳如品〉在十仙前，今文所引，先引十仙，次方陳如，“乃至”之言卻以後文超至前耳。有理存焉，無以文之前後而為妨之。十仙之中，一仙既爾，諸仙皆然，乃至第十為須跋陀羅說真實想等人實之文，明如日月，如何暗判為不入實是無常耶？

問：《止觀》第一卷後多種譬文，如迦陵頻伽聲、擣萬種為丸、在大海浴、阿伽陀藥等，為喻何頓？答：並是漸頓。何以故？猶在穀殼中，萬種須擣，須待諸水入於大海，須合諸藥為阿伽陀，故是漸頓。若不出殼，諸水是海，不擣萬種，不合為藥，任運自具，方是頓頓。

釋曰：此答文中僻解師以諸譬文皆為漸頓而作譬喻，是故結云“故是漸頓”，即出頓頓譬。云“若不出殼”者，意云迦陵鳥猶在殼中，尚猶未出，待出，方更轉勝，故知譬漸頓不若不出殼為頓頓譬，諸水入海不若諸水自具，香丸合藥不若不擣不合，方為頓頓之譬。

喻曰：此中二失：一者、不曉喻旨；二者、違於自言。不曉喻者，夫言喻者，但約少分，故《大經》云：“不可以喻喻真解脫。”如雪山類象，豈可求其尾牙？舉扇喻月，豈可求其光挂？況本文意，意在一法具

是諸法，取現見者以之為喻。未入海，諸水不具；未擣為丸，眾氣不足；自餘諸鳥，殼中不鳴；餘藥雖合，治病不遍。故用此等以為頓喻，如何破喻而為漸圓？養子不肖過，而難他喻，即其事也。

釋曰：此僻解師因難譬喻而成二失：一者、不曉喻旨；二者、自語相違。不曉喻旨者，凡言喻，但取少分而已，《大經》云：“不可以喻喻真解脫。”如以雪山之白以喻白象，豈可責其不具尾牙？如以滿月以譬佛面，不可責其無眉、眼、口、鼻、耳等。如舉扇喻月，豈可責其無光挂等？文中“挂”字誤，應從木，不應從手。言“光桂”者，且順世俗云月有桂樹耳。纂者云：“舉扇恐誤，應云舉面。”諸文舉扇喻月有之，何必疑此？

言“況本文意，意在一法具是諸法，取現見者以之為喻”者，“具是”字恐誤，應云“具足”。凡字之誤者，或聲相類故誤，或形相類故誤，此形相類也。“本文意”者，《止觀》文意也。譬如大海，具一切水，此譬一法具一切法。如擣萬種香為丸，若燒一塵，具足眾氣，一塵譬一法具一切法也。如何以未入海諸水自具為頓頓譬，以不擣為丸之香自具為頓頓譬？迦陵鳥在殼中鳴，其聲已過一切鳥音，況出卵乎？此譬稟圓頓止觀行人雖未破無明殼，即已超過七方便上，況破無明乎？如何破云猶在殼中，尚待出殼，不若不出殼為頓頓譬？

“餘藥雖合，治病不遍”者，《止觀》云：“譬如良醫，有一祕方，總攝諸方，功兼諸藥，阿伽陀藥也。”如何破云不合為藥，自然具者為頓頓喻？

言“養子不肖”者，“肖”，似也。夫世人稟父母遺體，必骨法相肖，所為亦然。觀師稟學荊谿，道不相肖，故云養子不肖過。“過”，謂作過，非循理也。

“而難他喻”者，以法望喻，喻為他也。“即其事也”者，即同世人養子不肖作過，故云也。此不曉喻旨也。

二、違自言者，自立大意以為頓頓。此等喻文皆在大意，如何自斥以為漸圓？

釋曰：“此等喻文皆在大意”者，一往之言也。其實擣萬香、大海浴，文在序中；頻伽鳥、阿伽藥，在大意中。觀師既立大意而為頓頓，反斥此喻而喻漸圓，豈非自語而相違耶？

問：第一卷中“實非父子，兩謂路人”，此喻何等？答：“實非骨肉”是前兩教，“兩謂路人”是後兩教。喻曰：此深不見文中喻意。文以界內、界外各有一理，理各兩教以為能詮，並以四諦以為迷解。文中自合瞋以譬集，打以譬苦。若“兩謂父子，瞋打薄”者，以譬直教；“兩謂路人，瞋打厚”者，以喻紆迴。此謂道諦智解不同，故使滅諦即離亦別。若即解者，苦、集即理，如路人為父子；若離解者，苦、集異理，如父子為路人。當知“實非骨肉，兩謂路人”，但約拙教一離義爾，亦闕分判界內外是何等拙，而便跨節以為四教。具如《止觀記》中釋。

釋曰：以路人為父子，以父子為路人，通為界內、界外而作譬也。界內外各有一理：界內，真理也；界外，中理也。由迷一真有輕重故，則有藏、通二教；由迷一中有輕重故，則有別、圓二教。四教各有苦、

集、滅、道之四諦也。藏、別二教苦集重故，如“兩謂路人，嗔打則厚”，迂通化城，迂通寶所；通、圓二教苦集輕故，如“兩謂父子，嗔打則輕”，直通化城，直通寶所。

此四四諦者，但是即離之異耳。若約即解，苦集即道滅，如路人為父子；若約離解，苦集非道滅，苦集之體本是道滅，以解拙故，如父子為路人。當知《止觀》第一云“實非骨肉，兩謂路人”者，但約拙教一離義爾。言“一離”者，不對即說，故云一離。觀師如何謂“實非骨肉”為前兩教，“兩謂路人”是後兩教耶？

言“亦闕分判界內外是何等拙”者，既分四教，二拙二巧亦應可見。

問：漸之與別，為同為異？答：此二不同，漸則開四，別不開四。喻曰：既其不識漸教，開四徒與別教弁異何益？今言漸、別皆應開四者，兩文不同。漸教開四，已如前說。別開四者，具如別教四弘之中，約四諦境皆歷四教，但須委知開四所以。然於別人，自行、化他未必全立四教之名，但云界內、界外曲直巧拙。自行，則次第豎入；化他，則隨緣橫被。被機雖橫，行終成豎；自行雖豎，遍學成橫。如初入空，偏用析體以破見思，仍是偏用一門自行；若至十行，為利他故，方始遍習析體八門，及以無量、無作八門，爾時所習乃得名橫。是則自他四教義足。讀文不委義理，輕疏而便謬判別不開四。

釋曰：此一節文所明，別人自行豎入之四，化他橫學之四，文義璨然，不復釋也。

問：商略之文，為是何處？答：“挹流尋源”已下文是。喻曰：此亦二失：一者、不曉新舊文意；二者、商略謬判祖承。初不曉文意者，舊本十章，前五為序，後五為正，故舊本初云：“竊念、述聞，共為十章。”商略等五，名為竊念，己之私竊興念序故；開章等五，名為述聞，述己親從法會聞故。再治改者，良以竊念不應連接述聞為十，故廢商略五章之名，章名雖廢，仍存其文。述聞五章次第雖在，亦沒章名，新移商略之文以為引證之例，首加“止觀”等字，用為通序，則以“挹流”等文用擬別序。人不見之，便為亂說，空張舊本商略以消別序新文，奈何商略之文復彰祖承之後，甚不可也。

釋曰：僻解師難前諸喻，令成漸圓之喻，既成二失，今指商略以為祖承，復成二失，故云“亦”也。

言“不曉新舊文意”者，舊文，第二本也；新文，今現行本也。舊本首云“竊念、述聞，共為十章”：一、商略；二、祖承；三、辨差；四、引證；五、示處。此五章者，乃章安私竊興念之所序也。正說五者：一、開章；二、生起；三、分別；四、料簡；五、解釋。此乃章安自述從法會所親聞之法，是故云“竊念、述聞，共為十章”。

然再治定，其意在何？謂由以將己之五章及所聞之法合為十章，意似不便，故再治定，沒舊章名，以再治文但為序正。於初序中，乃安“止觀明靜”等，擬經之通序也；自“挹流尋源”已去，乃當別序。再治定意，其在斯乎！如何觀師以商略等名而分再治定文？故再治文迴舊商略以為圓證，故云“略引佛經，粗彰圓意”，如何以商略文為祖承耶？

況商略文在第一科，祖承居二也。觀師妄指商略在祖承後，故云甚不可也。

問：“挹流”已下，正當舊本祖承之文，如何將為商略文耶？答：正是商略有師、無師，故云商略。喻曰：舊釋商略云：“略引佛經，粗彰圓意。”故云商略即引《華嚴》了達賢首聞圓等文，今乃判他祖承之文，而為商略有師、無師。既將祖承以為商略，祖承儻更指後辨差，從始至終，重重妄說。

釋曰：“《華嚴》了達賢首”等，已見上文，餘皆可曉，不復記也。

問：有情心法并有情色及外依報，此之三法，頓及頓頓，起觀何殊？答：頓頓隨觀即具諸法，漸頓心具，餘二則無。喻曰：據此答文，卻用漸圓為頓頓。何者？四教中圓奚嘗不云三處具法？故《四念處》圓文中云：“非但唯識，亦乃唯色、唯聲、唯觸。”三處具法，正是四教末後之圓，今謬判為頓頓文者，驗知諸判但用胸襟。又漸圓既知心具諸法，諸法遍攝，豈隔色耶？色攝入心，心即是色，如何謬判唯心具耶？若別教人初心，色心并不具法，何獨色耶？漸頓迴互，教門雜矣。教門既雜，依教修觀，冥如夜遊。

釋曰：此斥三處具法，謬判頓頓之失也。何者？僻解師謂漸頓觀者，止論心具諸法，餘二不具。若頓頓觀者，隨所發觀，即具諸法。如此判者乃成，卻以漸頓為頓頓也。故《四念處》中圓四念處云“非但唯識，亦乃唯色”等，色兼內色及外依報，是則三處具法。明文在茲，何

謂漸圓只明心具？況又漸既知心具，則一切唯心，心外無色，色即是心，豈有心具非色具耶？若言心具色不具者，進不成圓，退不成別，圓則圓於一切色心，內外一切咸遍，別則別人初心，若色若心并皆不具，何獨色法不具法耶？

言“漸頓迴互”者，既以四教中圓而為漸頓，復用四教中圓具法而為頓頓，於解回惑，則教門雜亂，依教修觀，暗如夜遊，何所至耶？

問：此二種觀，初心何別？答：頓頓觀者，初發心時，三諦俱觀；漸頓觀者，先觀中道，離於二邊。二觀先成，見思前破，後證中道，三諦方同。喻曰：雖指文中三處、五處以立頓頓，既無正義，約觀判位亦無正文。大師唯引諸經明位以證四教，不見引證四教之外別立一頓，況彼諸處頓頓之文，盡是四教最後之圓。彼以此圓判為漸圓，云：“初發心者，先觀中道。”一切教法都無此文。別則先觀二邊，方乃見思先落。豈有但觀中道，先破見思？圓、別不成，都無所據。

釋曰：此斥僻解師援引三處、五處以立頓頓，既無正義，與而言之，有文無義，奪而言之，文亦非也。今“約觀判位亦無正文”者，尚不有文，義安有耶？

言“三處”者，一、指《玄》文藏等四外既有頓教；二、指《玄》文結教相中云“今法華是漸圓”；三、指《法華》中諸聲聞從小來等。此三處也。“五處”者，一、據第一卷，舉神通喻圓頓止觀，至識通塞，中即三觀，破於神通，既破神通，知非頓頓；二、據略指三門，大意在一頓；三、據三止觀竟，又云“今依經更明圓頓”；四、據安心文

末，初以三止觀結數，次又約一心結數；五、據第一結發心文，先三止觀結，次又以一止觀結。三、五處文以為證據，立頓頓觀，一往似真，再研則偽。上文已破，餘文可見，不能盡記。

問：一心三觀與三觀一心，二文何別？答：一心三觀即是假，三觀一心即是空，非三非一即是中，為破步、馬、神通，故云空、假；若論頓頓，一中具三。喻曰：本論三觀，須有所以。此是佛法大體，又是一家要門，凡用其名，須得指實。既用此三格一切法，應曉三意，方盡其門。

釋曰：此一喻文凡有六段：一、總論三觀功能；二、“一者”下，別示須曉三意；三、“此三”下，明一三、三一都非上文三意；四、“縱觀”下，總明破橫豎通塞；五、“又文”下，別明破橫通塞；六、“破於”下，斥彼一中具三未是頓頓。

初文者，本論三觀，須有深義，故云所以。佛法大體，無越三觀，一家人道要門亦莫過於三觀。“凡用其名，須得指實”者，謂指的實理。“格一切法”者，定一切法也。若曉三意，佛法大體，一家要門，皎在目前矣。

一者、對境成觀，如觀一心為不思議境及破法遍等文是也；二者、覆疏收束，如第一卷，合、散、非合非散，三、一、非三非一等是；三者、寄名義立，如門、非門、非門非不門，權、實、非權非實等是。

釋曰：此當第二，別示須曉三意。初文意者，上已具陳。“二、覆疏收束”者，《止觀》云：“非三而三，三而不三，非合非散，而合而

散，非非合非非散，不可一異，而一而異。”《輔行》云：“‘非三而三’下，複疏三諦，還成三諦。‘非三而三’，假也；‘三而不三’，空也；亦應更云非三非非三，中也。”文無者，略耳。

言“複疏”者，複其三諦疏漏文也。何者？凡言三諦者，無相之謂真，備法之謂假，雙非之謂中。如此說者，體雖圓融，語猶疏漏，是故複云“非三而三”。非三，空也；而三，假也；三而不三，假即空也。是則三諦皆空，三諦皆假，三諦皆中，方成一空一切空，一假一切假，一中一切中，三德密藏無疏漏也。“合、散、非合散”等，準此可知。覆疏收束三諦還成三諦，其意若此。

“三、寄名義立，如門、非門、非門非不門”，此文在第一卷序中，明三止觀畢，云：“若封文為害，須知文非文，達一切文非文非不文，能於一文得一切解。為此義故，以三種文作達一門。”此乃寄文之名義立門義也。文既達於三諦，由茲入實，故文即門也，此門即實相當體門也。“權、實、非權非實”，在偏圓中亦寄權實之名立三諦之義耳。

此三觀一心、一心三觀都非此之三三觀意，只是翻對破彼縱橫觀。

釋曰：此當第三，一心三觀、三觀一心都非上文三種之意，只是以語相翻，破橫破豎之通塞耳。“對破”，下文當見。

縱觀唯約次第之三而不得一，故以即一而三破彼縱義，故云“一心三觀破豎通塞”；橫觀唯得各別之一而不得三，故以即三之一破彼橫文，故云“三觀一心破彼橫通塞”。人不見此，便加雙非以對三觀。

釋曰：此當第四，分屬三一、一三對破橫豎通塞，在文可見。彼僻解師便加雙非以對三觀，非妄謬而何？

又文自云：“空即三故，破步涉；假即三故，破乘馬；中即三故，破神通。”彼師乃云：“為破步、馬、神通，故云空、假。”步、馬元是單空、單假，何須更以空、假破之？

釋曰：此當第五，別破橫通塞，文顯不復記。

破於橫別步、馬、神通，正用圓教一中具三，何故別云若論頓頓，一中具三？此是違文謬說，令迷文者信之，亦是立觀違文，令謬觀者輒受。

釋曰：此當第六，斥僻解師不曉四教中圓，一中具三，破彼橫別步、馬、神通，正用於此，如何別云“若論頓頓，一中具三”耶？迷文故，使迷文者信之；謬觀故，使謬觀者受之。黠慧正觀之士豈信受耶？

問：相待、絕待，有何同異？答：頓頓是絕待，漸頓是相待。喻曰：誤之甚矣！依此所判，則應相待、絕待俱非頓頓。何者？以《玄》文中判令《法華》具有二義，謂相待、絕待。若爾，何處別有頓頓絕耶？

釋曰：此一喻文有四番意：一、斥非顯是；二、“依彼”下，出彼謬立，以正斥之；三、“凡言”下，斥不識相待意；四、“又亦”下，斥不識絕待意。初文意者，斥非，云誤之甚矣。顯是者，依此宗判，則相待、絕待俱非《華嚴》之頓頓也。以《玄》文中的判令《法華》方具二妙，除此之外，更無有文別有頓頓為絕待者，觀師之解真可笑。

又依彼所判，則唯《華嚴》是絕，《法華》純待。若知《法華》具有二

義，復以待、絕分為二頓，當知此判自語相違。據斯以論，俱迷二待。何者？二待并須非漸唯頓，判為相待，又判為漸，此復一重自語相背。

釋曰：此當第二，出彼謬立，以正斥之。彼有兩番自語相違：一者、彼師以《華嚴》為絕待，《法華》為相待。今反質之：既稟天台宗教，若其已知，唯判《法華》具有二妙，復以待、絕而分二頓，豈非自語相違耶？此第一番自語相違也。據斯以論，俱迷二待。何者？夫二待者，并須非漸唯頓，既判《法華》為相待妙，如何又判而為漸圓？既云妙已，安可漸耶？此第二番自語相違。

凡言相待，待前諸教為漸為麤，方今《法華》是頓是妙，頓居漸後，兼所破說，對漸明頓，故云漸頓。人不見之，徒分待、絕以對二經。

釋曰：此當第三，斥彼不識相待之義。“凡言”者，謂《玄》文、《文句》、《止觀》等文也。必須待前諸教諸部為漸為麤，方顯《法華》為頓為妙，以《法華》妙頓在漸後，所破兼能對漸明頓，故云漸頓。觀師不見《玄》文之意，輒以二待而對二經，妄謬甚矣。

又亦不識絕待之意，絕於所待，名絕待者，方是妙頓。彼乃離頓待，別立絕名，何為頓頓？

釋曰：此當第四，斥不識絕待之意。言“絕待”者，必須絕於所待，論妙尚存所待，絕待論妙，絕於所絕，方名妙頓。彼乃離於《法華》圓頓相待，別立《華嚴》以為頓絕，何為頓頓？何為絕耶？

問：此《法華》之文具足二待，豈可離文判屬二途？

釋曰：言“離文”者，謂離開二待文，判屬《法華》及《華嚴》故。

答：會竟無二，未會則別。喻曰：此師非但迷於《玄》文待絕之名，亦乃不達《法華》開會之意。一代教法會在《法華》，彼判《法華》唯有相待，更立何部稱為會經？若以《法華》會入《華嚴》，《華嚴》實無開顯之說。若爾，兩俱未會，應別立一經以會斯二。

釋曰：此一喻文有四：初、指上迷二待名及不達《法華》開會之意；二、“若以”下，遮以觀為會；三、“今家”下，判彼《華嚴》尚為《法華》廢絕，二待俱無；四、“會竟”下，縱而奪之。

初文意者，“迷名”，指上也；“亦乃”下，起後也。一代教法歸會在於《法華》，以由如來出世本意，意在一實，初成正覺，觀物未堪，從一實相生無量法，所謂二法、三道、四果。二法者，謂《華嚴》，頓也；三時，漸也。三道者，三乘道也。四果者，四佛果也。權不可以終用，故會而歸之，是故此經有相待焉，有絕待焉。彼僻解師乃判《法華》唯有相待。若其然者，更立何部稱為會經？若以《法華》會入《華嚴》，《華嚴經》中實無開顯之說；若《法華》但有相待，是未開也，《華嚴》又無開顯之文，則兩俱未會，應別立一經以會《法華》、《華嚴》二教，終無是理。

若以觀會，會則無文。

釋曰：此當第二，遮彼師恐其轉計，謂約教義判於待、絕，分對二經。既不可會，約修觀說，理應可融，是故遮云“會則無文”。無文則

無教可憑，無可憑則所判謬矣。

今家所判，以《法華》之絕，絕彼《華嚴》，當知《華嚴》未絕明矣。又何但未絕，亦乃無待。以兼別故，獨顯不成，尚非相待，絕何所寄？

釋曰：此當第三，判彼《華嚴》尚為《法華》所待、所絕，二待俱無。何者？以《華嚴》教自從《法華》一實施出，若判麤妙，乃為所待之麤；若論絕妙，乃為《法華》所開，故知《華嚴》未絕明矣。又復《華嚴》何但未絕，以兼別故，獨顯不成，尚無相待、絕待之名，體何所寄？

會竟無二，還歸《法華》，何故判之云非頓頓？

釋曰：此當第四，縱而奪之，既云“會竟無二，還歸《法華》”，何故復判《法華》云非頓頓？此又一重自語相違也。

問：《法華》之文豈有不會？答：對前稱待，應無別理。喻曰：若據此答，定判《法華》唯有相待。雖有相待，理亦不周，但得待前之言，失於能對之妙。縱使《法華》但有相待，終成不曉所待之名。所待即前諸麤，前謂《華嚴》，若望彼所判，還負己宗。《華嚴》既麤，頓頓何在？《法華》咸妙，頓頓不疑。相待既然，絕待可判。

釋曰：言“若望彼所判，還負己宗”者，以彼立《華嚴》為頓頓絕待，《法華》為漸頓相待，是己宗也。且相待論妙，望前為麤，前則《華嚴》等教既為所待之麤，頓頓安在？《法華》一部咸妙，既無兼帶，頓頓何疑？只以《法華》相待為論尚爾，絕待絕此豈分屬《華嚴》

耶？

問：修觀之法，準義用文既同《法華》，應依會義，因何對昔而分二途，又以《法華》為不會，乃將《華嚴》為絕待？

釋曰：此問意者，蓋言凡論修觀，必須準義用於經文，依經作觀，觀與經合，方為正觀。如今止觀必準開顯妙義，用圓極之文，故云準義用文也。言“既同《法華》”者，約開顯說，同皆《法華》，應依會義以立觀行，因何對昔而分二途？因何又以《法華》但有相待而為不會，乃以《華嚴》所待之麤而為絕待耶？

答：修觀不同於教，是故觀二教一。喻曰：凡修觀者，必依於教。若觀二教一，其理不成。《法華》既融，只應還依融義修觀。其虛立二觀，謬以絕為《華嚴》，會義既歸《法華》，頓頓之名徒設。況教一觀二，一觀無文，又與立宗全成乖互。本立《華嚴》為頓頓，頓頓卻歸於《法華》。頓義既歸於《法華》，言判為漸者，謬矣。

釋曰：言“若觀二教一，其理不成”者，謂必無此理也。“況教一觀二，一觀無文”者，謂若依《華嚴》為頓頓觀，則漸頓一觀無文；若依《法華》為漸頓觀，則頓頓一觀無文，故云一觀無文。餘文可見，不復記之。

問：觀本依教，無教如何立觀？答：根別。喻曰：此乃臨急之說，不思前後相違。觀既隨根，根本順教，有根無教，同於本迷。若以頓頓為《華嚴》，則漸圓無教；若以《法華》為漸教，則頓頓無文。問言喻文皆可曉，不復記也。問曰：云何名為頓頓觀相？答：前即後，故名空；

後即前，故名假；前後不二，名中。喻曰：後即是前，何異前即是後？徒於不二前後謬立空、假之名，實未能知三觀相狀。此問答，喻亦可見。又自說云：“頓頓如《法華》六根清淨位。”但云六根清淨，不云先斷見思，故知是頓頓。漸圓如《仁王》十信菩薩位，既云“長別苦海”，即是先除見思，故知是漸頓。

釋曰：此不設問，但直引彼所述所說，即使喻之，故無答文消釋二經，文異意同，斥非顯是。已見上文，不復再記。

喻曰：自言相違，不可窮盡。初以《法華》為漸頓，今以《法華》為頓頓，況復不知山門諸部，並將《仁王》以證《法華》。《法華》云“無漏意根”，《仁王》云“長別苦海”，無漏與別苦但有因果之殊，不見義同，從文分二。

釋曰：言“但有因果之殊”者，《法華》從因，故云“雖未得無漏智慧，而其意根清淨如此”。《仁王》從果，故云“長別苦海”，報果也。爾前必有習因、習果六根清淨也。《法華》六根清淨即是習因，習果之報因，將必獲於“長別苦海”之報果。觀師不曉，分此二經以為漸頓、頓頓，誤之甚矣！

又云：前文既云“大意在一頓”，當知五略正明頓頓。釋名已去，并是漸頓。

釋曰：此師以見料簡文云“略指三門，大意在一頓”，便謂五略正明頓頓，釋名辨體及正修已去并是漸頓。

喻曰：大意與下文但是廣略之殊，如何分二？故分別中，將大意對八章十義，分別廣略即其一焉，豈有略頓而廣漸耶？

釋曰：喻文有三：初、斥廣略，義不相應；二、“又第”下，斥解與行異；三、“又若”下，汎引上下諸文反質。初文意者，略本略於廣，廣則廣於略，五略之略既是頓頓，下之八廣如何是漸頓耶？

又第五初列前六重以開解，今依解以立行，如何以解為頓頓，以行為漸圓？依解起行，行既違於解，此乃目視東而足西，膏南而明北。

釋曰：此當第二，斥解與行異也。“前六重開解”者，或以五重為解，方便為行，同異已見上文。“今依解以立行”，第七、正修也。言“目東而足西”者，“目”，止解也；“足”，止行也。“膏南明北”者，“膏”，脂油之類，可以助明。“明”譬觀行，“膏”譬觀解。合譬可見。如何以頓頓之解而立漸頓之行？正所謂目東而足西也。膏明亦然。

又若以大意唯在於頓頓，何故大行通引三乘？若下文唯在於漸圓，何故復有一心止觀及中即三觀破前神通？又若大意唯在頓頓，何故發心四諦、四弘、十種發心皆列四教？下文屬漸，破亦同前。文既相違，依何立行？

釋曰：此當第三，引上下文反質二頓。觀師若以大意唯在於頓頓者，修大行中何故通引三乘？如此，則豈唯頓頓？若謂下文以漸圓者，巧安止觀及破法遍，何故有一心止觀及通塞中，中即三觀破神通？如此，則豈唯漸圓？又若大意唯在頓頓，何故發大心中四諦、四弘、十種發心皆列四教？如此，則豈唯頓頓耶？下文屬漸，更有顯然，頓頓文相

不能具引，故云“破亦同前”。此亦且順彼計，作此破文，其實一部無非圓頓。立文既其相反，觀行若為準則？

又云：此之兩觀，初心修觀，太難分別，須自入觀，方乃得知。喻曰：如破遍初，初入無生，咸須依教，況六章生解以導行初，既云“分別太難”，信是解心冥昧。解既冥昧，入觀無由。彼解未明，便推入觀，何異闍證增上，鼠啣鳥空，而宣入證之言，令他生於聖想？忽令領納說實，墜於過人。實得，說尚招愆，違想，故當重釁。又若實得，為何位次？若假名，與他何異？若五品位，便同大師。予實不裁，證者自了。願不欺聖，無違自心。

釋曰：此斥觀師謬立二種頓觀，既遭詰難，無理可通，乃云：“此之二觀，初心修觀太難分別，須自入觀，方乃得知。”由此乃見解行俱非，而又妄說過人之法，且如破法遍初，備列四門。於四門中，無生為首，即須依於無生門教以立正行，況復一部大旨，前之六章而開妙解，以解導行，行始分別十境、十乘，詳矣明矣，如何乃云“太難分別”？豈非解心冥昧乎？以解不明，遭師詰難，欲遮過咎，便推入觀，因此乃成增上慢罪。夫妄對人趣稱過人法，前人知解，犯重罪；前人不解，犯偷蘭遮。除增上慢及業報得，或戲笑說，或疾患說，不犯。

言“忽令領納說實”者，意云忽然令聞汝說而領受之，謂汝說為實者。“墜於過人”，“墜”，墮也。若實得聖道，向白衣說，得提罪，況違理情想之說，故當得重釁也。又且縱之，若汝實得，為何次位？若假名名字者，與他何異？此顯名字者，多矣。若言五品位者，應須便同天

台大師得法華三昧，發旋陀羅尼。荊谿云“予實不敢裁斷而較量之”，而云“證者自了”者，荊谿誠云：“願不欺於眾聖，願無違於自心！”無得輒云入觀自知。“暗證”，已見上文。“鼠啣、鳥空”，諸文多明此，故不釋。

又云：依頂法師十二部經觀心之文修觀必得。

釋曰：此師亦據觀心十二部經為頓頓觀。此文章安出也，別有一小卷流行於世。彼文云：“經者，由也。心亦由也，諸法由心而造。直觀心即空、假、中，名修多羅^{一也}。復重觀之，名祇夜^{二也}。觀心空、假、中，能發三智，名授記^{三也}。觀心即假空亦空，名不重頌^{四也}。觀心空、假、中，非前思後覺，名無問自說^{五也}。觀心緣生，如物生滅，即空、假、中，名譬喻^{六也}。觀心始末即空、假、中，名本事^{七也}。觀心十界地獄乃至諸佛本生即空、假、中，名本生^{八也}。觀心空、假、中，防非止惡，名因緣^{九也}。觀心空、假、中，橫豎無不周遍，名方廣^{十也}。觀心空、假、中，非世所有，名未曾有^{十一也}。觀心何故空？從緣生故。何故假？但有名字故。何故中？非二邊故，名論議。”觀師據此以立頓頓，故略錄之。

喻曰：大三觀者，義唯三種：一者、從行，唯於萬境觀於一心，萬境雖殊，妙觀理等，如觀陰等，即其意也；二、約法相，如約四諦、五行之文，入一念心以為圓觀；三、託事相，如王舍耆闍，名從事立，借事為觀，以導執情，即如《方等》、《普賢》，其例可識。

釋曰：喻文有二：初舉三種觀法以示觀師，令知觀法無越此三；次

斥謬立頓頓，所據皆非。初文意者，荆谿示此三種三觀乃是一家人道之要門，四種三昧之樞樞，即唯三種，安得此外別立頓頓耶？具釋文義在于三種觀法章門，此不再記。

故十二部觀寄事立名，雖有三觀之名，十境、十乘不列，一部名下唯施一句，豈此一句能申觀門？若此一句足得修行，十境、十乘便成煩苒。故知偏指文中一句、兩句以為頓頓，義同頑境，體心踏心，十卷之文便成無用，兼出大師虛構之愆。

釋曰：此當第二、斥彼謬立頓頓，所據皆非。何者？且如觀心十二部經，雖是附法相觀，而名兼託事。何者？如云“經者，由也，心亦由也，諸法由心所造，直觀此心即空、假、中，名修多羅”等，既無十境，復無十乘，豈此一句能申觀門？若此一句足可修行，則《止觀》一部便成煩苒，故知偏指巧安止觀、破遍文中一心止觀等一句、兩句以為頓頓，義同頑境，體心踏心。

言“頑境”者，非四教所詮之境，但云體踏，故云頑境。據彼妄立頓頓，正同體踏。若爾，則十觀之文便成無用，亦顯大師虛構方便正修十境、十乘之過也。“煩苒”，字誤，應從此“繁”，草木繁貌。

問：漸圓觀但中中是實相否？答：非即實相，體是但中。喻曰：實相與但中，體同名異，實即俱實，權即俱權。

釋曰：此一喻文有三：初、約體斥；二、“若約”下，約教斥；三、“唯煩”下，斥捨失為得。初文意者，實相、但中名異體同。若實，則實相、但中俱名為實，約當分而言也；若權，則實相、但中俱名

為權，以圓望之也。纂者不曉，妄指通教但有中名而無中體，是權則俱權，於義何太遠也！

若約教釋文，但中在別，修觀次第仍居後心。四教中圓，一切諸文并皆初心圓修三觀。彼將此觀為頓頓人，別為圓人立但中觀。遍尋諸部，都無此文。

釋曰：此當第二，約教斥也。但中之觀唯在別教，以教權故，佛性之理不具諸法，故名為但。“但”，獨也，獨一佛界，不具九也。初聞此理在三惑外，是故次第先修空觀，次修假觀，至迴向位始正修中，故云仍居後位。但中之觀大率如此，若四教中圓，非此可一，一切教文并皆初心圓修三觀。彼僻解師卻將此圓以為頓頓，別為圓人立但中觀，一家教門都無此說，豈非謬立耶？

唯煩惱境中斥失。文云：“不住調伏，不住不調伏。”初心修中，成雙非失，如何捨失以判《法華》？苦哉！苦哉！不可救濟。

釋曰：此當第三，斥捨失為得。《止觀》云：“復有行人，聞不住調伏，不住不調伏等者，若住調伏，即是聲聞；若住不調伏，則是愚人。”愚人住有，聲聞住空。“行人聞此，怖畏二邊，深自競持，欲修中觀，是人不知貪欲是道等。”此乃斥失也。觀師捨此斥失之文以判《法華》而為漸圓，修但中觀，是故荊谿極為太息，故云“苦哉！苦哉！不可救濟。”謗獨顯經而觀但中是可救者，孰不可救耶？

問：初心修中既非實相，是涅槃否？答：是涅槃。喻曰：涅槃、實相，大小名通，初心修中既非實相，若非實相，亦非涅槃，若是涅槃，亦是

實相。若是實相，即是從初常觀涅槃，如何乃言“非是實相，云是涅槃”？

釋曰：此一喻文有三：初、斥不知涅槃、實相名通大小，而謂一是一非；二、“若從”下，專明涅槃一往通於通、別菩薩，別則通、別菩薩尚不受涅槃之名；三、“故知”下，明初觀唯頓，結斥彼非。

初文意者，涅槃、實相名通大小，觀師謂但中非是實相而是涅槃，不知涅槃即是實相，而云：“四教中圓，初心修觀，唯修但中，不即實相。”故今破云：“若非實相，亦非涅槃，若是涅槃，亦是實相”。若是實相者，即是《大論》菩薩從初常觀涅槃，行道理涅槃，即三德也，如何謬云“非是實相，是涅槃”耶？

若從初心是小涅槃，此是通、別二種菩薩偏是一往通途而說，若別論者，通教菩薩至第七地，恐墮涅槃如三惡道。別教初心但名真諦，仍不得立涅槃之名。

釋曰：此當第二，專明涅槃一往通於通、別菩薩，別論通、別菩薩尚不受涅槃之名。

言“小涅槃”者，非三德祕藏大涅槃也，但以取空名涅槃耳。通、別菩薩斷見思惑，與二乘同，一往通言從於初心是小涅槃，故言偏是一往通途而說。

“偏是”者，猶言且是也。“別論”者，通教菩薩為假修空，非取涅槃也，若至第七已辦地中，恐墮涅槃，如畏三惡道。別教十住但名真

諦，不取涅槃斷德，在妙覺故。通、別菩薩尚不取之，何況圓耶？

故知初觀唯在於頓，言非實相是涅槃者，無教可憑。

釋曰：此當第三，明初觀唯頓，結斥彼非。故知《法華》唯是頓頓，初心發觀，三諦頓觀，而言但中非是實相，是涅槃者，無教可憑，是任情見。以情判教乃是謗法，罪莫大焉。

問：豈有但中名為初心觀涅槃也？答：有也。喻曰：不知求教，但任己言，須無即無，須有即有，一家教相不見少判但中涅槃。

釋曰：此責觀師不求聖人之言量，以為立名釋義之本，但任己見發言，故使舉止悉皆失錯。大凡用與，須無即無，須有即有。“須”，用也，意云有即須有，無即須無。今觀師謂“但中名為初心觀涅槃”者，是無即云有；謂“但中非是實相”，是有而言無。一家教觀不見有文少判《法華》以為漸圓，修但中觀非是實相，是涅槃者。

問：如其必有二種頓者，大師何不分明顯說？答：如“大意在一頓”等，即其文也。又頂法師《涅槃疏》釋不次第五行中云：“十信斷或，即是漸頓；不斷或者，即是頓頓。”文中兩“或”字并誤。喻曰：“大意一頓”已如前破，彼引《涅槃疏》親共對檢，全無此文，應是續後謬思，便將想心證義，文所不載，故使再檢無文。又大師諸文，文所不載，何須更引章安之文？況再檢全無，何勞苦據？況復不次第行正是四教中圓。問、答、喻三顯然，故不釋。又數數常云：有八教故，故有二頓。直引彼執喻曰：八教中意，具如前破。文在不識教體妨中又云：二頓初心非一向異，雖異而同，雖同而異。喻曰：無將此異，質竅他人。

不許漸圓即是頓頓，理窮無據，同異混和。

釋曰：“無將此異”者，意云汝無將此同異、異同質竅他人。“竅”，古弔切，穴也，空也。“質”，有也。有無同異，惑亂於人，混和無歸，乃是理窮，作此救耳。

問：一色一香無非中道，是何觀相？答：是漸頓，非頓頓。喻曰：此師已執初心修觀，但聞中道便謂漸圓，而不曉於言偏理圓，故大意中云：“勿守語害圓，誣罔聖意。”故經論名數，或具或偏，言下之旨，理必周備。大師以備具釋偏言，故大意中云“空即不空”等，自語相違，亦如前破。

釋曰：觀師固執初心修觀，若聞中道，便是漸圓，而不曉於言雖在中，具足三法，以由中道雙遮為體，雙照為用，不可思議。

言“大師以備具釋偏言”者，如《止觀》引《華嚴》“遊心法界如虛空”，此舉空為端也。備具釋云：“空即不空，亦即非空非不空。”又云：“一微塵中有大千經卷，心具一切法，是偏舉有為端也。”備具釋云：“有即不有，亦即非有非不有。”又云：“一色一香無非中道，是偏舉中為端也。”備具釋云：“即中而邊，即非邊非不邊，一切法具足無減。”是故誠云：“勿守語害圓，誣罔聖意。”觀師正當此責故也。

言“自語相違”者，“一色一香無非中道”，文在序中及大意章。既指大意以為頓頓，而今又云即是漸頓，豈非自語相違？上文已破，不復再出，故云亦如前破。

問：初心起觀，若捨二邊，但觀中道，何異通教但有中名？如何初心見此但理便默不答？喻曰：言若有旨，言勝不言；言既無歸，不言勝說。凡修觀者，須立解心，解心未成，輒立此觀，言究理極，以至無言。

釋曰：夫修觀者，必須解明，然後立觀。觀師既無圓解，輒立二種頓觀，故為荊谿言以攻之，詞窮理極，便默不答，故云以至無言。

又云：據文須分兩種頓異，初心修觀實難分別。直引彼執喻曰：前云“教唯一，觀則有二”，此中復云“文雖分兩，兩觀難分”，據茲文又成文二觀一，前後違反，不可復論。故知學宗不得輒爾，此時猶可，曠累多生，仍使未來不逢善友。

釋曰：“故知學宗不可輒爾”者，“宗”，謂觀也。學觀若無圓實理解，輒爾自立二種頓名，謗法之愆不可逃也，曠劫為累，受報何窮？餘報邪見、不逢善友，可不驚乎！

問：別教地前為登地雙亡、雙照方便，其義如何？答：地前雙亡，登地雙照，至第二地又亡又照。喻曰：非但觀門失緒，亦乃文義參差。既云地前以為初地亡照方便，當知正亡、正照合在初地，如何乃云“登地雙照，地前雙亡”？具如《止觀》第三卷中，此是讀文未周，不須別破。

釋曰：此師圓解不明，謬立二頓，既遭師詰，無理可申，以至結舌無對。故云“非但觀門失緒”，此結前也。“亦乃文義參差”者，斥其地前方便，登地證得，遮照不齊，故云參差。何者？別教約行教道，十住用體真止，遮生死有，用人空觀，照真諦理；十行用方便隨緣止，遮空

塵沙，用出假觀，照俗諦理。住、行二位各一遮照，故謂之單遮單照。至入向時，收前異時遮照，入一心修，空假不二，中體現前。此但中觀任運雙遮，任運雙照，故說初地證得雙亡雙照，如何輒云“登地雙照，地前雙亡”？

《止觀》第三，具出其相，略如前說，此亦且從教道而說，未論圓修，登地自證。予嘗著《別教但中觀》章門具明此事，世有淺學聞但中觀有人修之，及但中觀雙遮雙照，惑耳驚心，亦有撫掌而大笑者，是不曾讀《止觀》并《輔行》也。彼文尚說藏、通二教離斷常中，雙非雙照，況別但中佛性理乎？

問：何名四三昧是通修，念佛是別修？

釋曰：此問《止觀》第一、修大行中云：“四三昧是通修，念佛是別修。”

答：頂法師誤。應云四三昧是別修，念佛是通修。

釋曰：答意謂章安結集時誤，應如答文之改。

喻曰：此師自誤，推失與他。今言通修者，以四三昧攝一切行，故曰通，反以為別。念佛通收，諸行不遍，乃是通中之一，故名為別，反名為通，深不可也。

釋曰：《輔行》云：“四三昧收諸行盡，故名為通。念佛三昧，諸行中一，故名為別。又四三昧，皆通念佛，故名為通；但語念佛，偏舉一行，故名為別。故《四念處》云：‘四皆念佛。’故名為通。但隨教

別，故名為別。藏念生身，通念應身，別念報身，圓念法身，諸身具足。”又云：“四三昧通四教故，復名為通。”凡引諸文，皆以四三昧為通，觀師特改，乃違文也。又云：“有人改云‘四三昧是別，念佛是通’，未失大意，何假改文？”此乃縱奪斥僻解師。言“未失大意”者，縱也，蓋言作此改文，亦未失於宗乘大意。但天台自有正文，何假改之？此斥奪也。纂者不曉，卻云章安未失大師之意。何其謬也！

又云“三賢十聖住果報”者，此兼兩教：圓教三賢，別教十聖。此直引僻解所執也喻曰：言果報者，是實報土，既生果報，即是圓教四位之人。此師但見是賢聖之名，便分以為別、圓兩教。賢聖之稱，乃是借別名圓，俱生實報，即是正明圓位。若言別教賢聖位不合生彼而判十地屬別者，圓四十位俱破無明，因何乃分十地屬別人？又約證道，地即是住，何須分別？縱存教道，則十地以含兩教，亦無分義。

釋曰：“三賢十聖住果報”，文出《仁王經》，一家引用唯證於圓，蓋借別名名圓位也。何者？住果報者，即是實報無障礙土，唯圓聖生，餘罔能及。借別名者，圓無三賢，以住、行、向皆破無明，咸證三德，故皆屬聖別，無住果報。以住、行、向唯破見、思、塵沙而已，不生彼土。是故三賢十聖皆破無明，生彼土者，圓聖位也。而僻解師謂三賢屬圓，十聖屬別，且圓四十位皆破無明，因何十地而不得生，而以十聖屬別十地耶？彼師但見經文有聖賢之言，便以賢聖分為兩教，不知賢聖之稱乃是借別而名圓也。又若謂《仁王》賢聖屬別者，則賢聖皆不合生賢，故不生十聖，權設豈有生耶？既賢聖皆不合生，云何強判十地而屬別教，圓四十位俱破無明？因何分割十地屬別人耶？又若約證道，十

地生者，證道同圓，地即是住，何須分別是別地耶？又縱存教道，則十地已含兩教，亦無分別義，焉用特云是別十地？

“以含”，字誤，當為“此已”字。

問：彼問人曰“聲聞經漸名漸圓”者，八界發心不從漸來，從此應判以為何教？

釋曰：此荊谿師騰僻解師嘗有此問，以問他人。意謂聲聞之人經歷漸會，既至法華，等蒙開悟，人從漸來，故判《法華》以為漸圓。若八界微塵數菩薩皆發無上菩提之心，不從漸來，從此合判為何教耶？

答：頓頓人也。僻解答也喻曰：難已如前，何不從於八界塵數為判頓頓而名漸圓？

釋曰：此喻有三：初、指前反質；二、略明觀失結前；三、歸命求證。初文云“難已如前”，前文已斥，人從漸來，判為漸圓，而今又以八界發心而為頓頓，今反質之曰：何不只從八界發心判為頓頓，而云漸圓耶？而又成於自語相違，既判《法華》為漸頓，《華嚴》為頓頓，今又以《法華》為頓頓，何無準之若此耶？

自此已前，略明觀失，教失不論。

釋曰：此當第二，略明觀失。為扶止觀圓頓佛乘，是故殷勤曉喻四十六番，意其僻解而歸正轍。然《金錚》質於野客亦四十六，彼以擬於六即圓位，故至爾數。今四十六豈不然耶？謂住、行、向、地四十，分真即也，理即、名字、觀行、相似及以等、妙四十六也。彼為救於無情

佛性，此為扶於圓頓止觀，彼解此行，從而可知矣。然略明觀失，由教失故，乃致觀失，為救觀門，故略明之。是故教失置而不論，喻疑顯正，意在茲乎！

嗚呼！觀師非常人也，身長九尺，手垂過膝，眼有神光，口四十齒，才供二筆，目視九行，學天台宗，不至於道，豈非緣有所屬耶？

歸命諸賢聖，願捨是非心，為樹涅槃因，非欲貶量失。

釋曰：議論既畢，請諸賢聖為之明證。上來所說，始於所傳部別，終至喻疑顯正，並以為法之心，建涅槃道，以故是是非非不敢任情貶量得失。我心自空，是非如響，普願一切心亦復然，咸歸三德和合之海耳。

予著斯文，首尾整一歲。所以然者，有多緣故：一、以衰遲身迫暮境，不敢輒廢西歸日課，日課事畢，方臨筆硯；二、以居山不深，賓朋尋訪相延道話往累日；三、以間或有疾，旬浹不書一字。

今幸閣筆勒成六卷詞語，鄙野所貴，徑顯旨趣而已，後賢覽者毋以不文見，請但以正理為念，或見或聞，若毀若贊，同為淨土見佛之緣。過此已往，夫復何冀！

乙酉仲夏上旬休日，天台禪門第十六代傳教觀處元，時年七十六記。

平昔述作本宗章門錄目附此：

經體章	經體用事	無住本指妄
答客無住本料簡問	家家辯正	答通相三觀十問
三種觀法	十義書指失	別教但中觀
金剛鐔要義錄	涅槃四俱知常	止觀義例隨釋
妙玄三序略記		

比聞有《四教義錄》私安予名，非予筆也。

止觀義例

天台沙門湛然述

第一、所傳部別例；第二、所依正教例；第三、文義消釋例；第四、大章總別例；第五、心境釋疑例；第六、解行相資例；第七、喻疑顯正例。

第一、所傳部別例者，總指一部以為圓頓佛乘正行之大體也。

大意文初雖有數處三止觀結，但汎爾借名結義，非為即為三種行相。以大意中文略意廣，故用三一收束結撮。應知部內意唯在頓，故序中云：

“大意在一頓。”以略冠廣，不可差殊。又示處中云：“圓頓文者，如玉泉寺所記。”

下文雖有四教、八教、思議、不思議、相待、絕待，皆為顯於圓頓一實。故大車文中以思議、相待等而為僕從，實相妙理以為車體，無漏妙觀以為白牛，自餘諸法皆莊嚴具。故知此部更無他趣。

第二、所依正教例者，散引諸文，該乎一代。文體正意，唯歸二經：一、依《法華》本跡顯實；二、依《涅槃》扶律顯常。以此二經同醍醐故，所以釋名論待論絕乃至偏圓，文中具引蓮華三喻釋名，顯體具用光宅四一即是實相為行正體。況諸境十乘皆以大車為喻，故生起文末總稱

歎云：“積劫勤求，道場證得，身子三請，法譬三說，正在茲乎！”

是知四種三昧皆依實相，實相是安樂之法，四緣是安樂之行。證實相已，所獲依報名為大果。起教只是為令眾生開示悟入，旨歸只是歸於三軌妙法祕藏，所以始末皆依《法華》，此即法華三昧之妙行也。

次用《涅槃》者，雖依《法華》，咸歸一實，末代根鈍，若無扶助，則正行傾覆，正助相添，方能遠運。佛化尚以涅槃為壽，況末代修行，非助不前。故扶律說常以顯實相，推功在彼，故正用《法華》，意顯圓常，二經齊等。

第三、文義消釋例者，又更為二：一者、詳究文義；二者、消釋體勢。初文為二：一者、詳究文義；二者、詳究文相。

初為十例：

一者、引證通局，如引《法華》，部唯一實，文敘昔教，以為所開，故部中之文有權有實。若局證一實，則唯引實文；若通證方便，則兼引昔義。如引《法華》證漸、不定，所引四味文之與部通局亦然。

二者、汎引流類，謂引教證觀等，如引《華嚴》先照高山、《淨名》始坐佛樹、《大經》從牛出乳、《法華》以異方便等，以證三止觀義，故知教觀漸等名同，其義永異。彼文判教，今以類同，是故借用。

三者、借名申義，謂借權名，申於實義。如引方等斥奪之名，申今開權

絕待之義。引餘三時，類此可知。於彼即是兼、但、對等，於今即成開、廢、會等。

四者、借喻轉譬，如借豬揩金山等，論喻忍等，今借譬止觀等。喻是世間物類，而以隨義轉用，何局本文？如火一物，諸經或時譬瞋譬智，或用照用燒，以形以性，若體若用。地、水、風等為喻亦然，是故不應局文為定。

五者、旁引辨異，如諸文用《毗曇》、《成實》。若證漸初及偏小等，則名義兼借，如信、法二行文初“五陰王數同時、異時”等，但為辨異，非借名義。

六者、開總出別，如四悉、五味、三假、二空，本文義含開合，義遍諸門，諸教莫不咸然。

七者、引用宗要，如引《法華》權、實、本、跡，《般若》加說共、不共等，《方等》彈斥神力不共等，隨引一句兩句，得彼文心，若破若立，不失部旨。

八者、引用儒道，若破若立，不違本宗。略辯異同，不在委細，不以名似，將為義同，是故所引粗爾存略。

九者、借名略義，如攝法中及識藥等，但借其名，以示相狀，若更委釋，太成繁廣。略指上下，準例可知。

十者、準例用義，如教、證二道，本在別教，今則通用，乃分兩意，約證約說，準望三觀，立三止等。

二者、詳究文相亦為十例：

一者、隨相開合，如三觀、四教、四悉、五味、諦、緣、度等，一家立義，文相皆然。寬廣無窮，隨事隨理，隨法隨名，隨行隨證，隨自隨他，無不通用。然須結撮，勿使浮濫。若不爾者，徵文靡託，立行莫施。若得今意，存本文，則淺深有則；演義理，則縱廣無涯；示一心，則卷權歸實；從被物，則開實出權；立行儀，則以智為導；蕩相著，則纖毫不遺；存諸教，則因果歷然；顯一理，則始終無二。

二者、結示處所及立本文意，如例餘陰入在破遍文末，豎破法遍，有六處示妙：妙境中，明說教大體；發心中，則約圓斥偏；安心中，義開三種；道品中，不出念處；通塞中，元治能執；次位中，勸修五悔。安忍無著，但在進功，若搜得宗源，則諸文可識。大綱既整，綱目易存。

三者、事理傍正，如四三昧，正為顯理，傍兼治重；如十法界，正示理具，傍識淺深；如識次位，正為簡濫，傍為通經。又諸文中一切皆以破古為傍，意雖傍正，文不可廢。

四者、文偏意圓，如三止觀結於諸文，及五略中所用三教諸境、十乘、縱橫、偏小等，三種止觀皆緣實相等。

五者、廣略有無，如發心中，顯數則廣，而文相略；後十法中，文相則廣，而顯數略；修大行中，事儀則廣，而十法略；修正觀中，十法則廣，而事儀略。後三大章大意中有，廣解中無；十種境界，正觀中有，四三昧無。雖互略無，義必通具。

六者、文行不同，如十境、十乘生起次第，十禪淺深，豎破法遍，文雖次第，行必隨人，十禪何必自淺階深？豎破元為顯於不二，或隨次入，何障於理？自淺階深，妙觀斯在。

七者、待絕前後。若約教相，必先待後絕；若論道理，待絕俱時。

八者、破會不同。若依化儀，必先破後會。如先斥小，後方會圓，故方等、般若廣破偏小，次至法華，方會入實。約人約行，破會同時，如照權了實。照權名破，了實名會。是故今文為顯理故，不同《玄》文專在判教。凡有釋義，破必居先，故今偏圓借彼釋名次第則別。

九者、解行不同，如五略生起，分別十章，引證破古，問答料簡等，多為生解。若十法總別，十境互發，十禪離合，十境發相，專在於行，是故先識，方可造修。

十者、舉例從略，如道品攝法假中空例，破餘陰、餘使、餘品以例初品，相續、相待以例因成，則細尋廣意，以申餘文。歷法先思，方不味旨。若十法成觀，但於陰入委識根由，餘九待發，方可設觀。故九境中但分別境，境下十觀不細委分，但隨境轉照，非關廣說。

次消釋體勢，又更為二：一、文體勢；二、義體勢。初、文體勢亦為十例。

一者、法喻廣略。若法略喻廣，則展法文與喻相稱，不專守略法以塞喻文；或法廣喻略，則攢法對喻；或開喻對法，如如意珠喻不思議境等；或法別喻總，如以大車喻於十法，則開彼總喻以對十法。若以善畫勝堂

為喻，不須開對，但略合而已。若法喻俱總，如以虛空喻於法界；若法喻俱別，隨文對消，可以意得。

二者、法喻合三，互有互無，隨宜設用，存沒適時。

三者、開合自他。凡列章門，有對自開合，如五略對十廣；有對他開合，如以十廣對五重玄義；有相攝開合，如開上合下；有義立開合，如攝法等；開六開四等，不出自他因果，及文四義二，意唯在一。文相若盈若縮，多少適時，後數則必使至十，從義則賒促隨宜。

四者、註“云云”者。若上文已具，或餘部廣存，重展成繁；或廣文非要，若消釋者，須委的處所，撮略指示；若傳寫者，有闕須填。

五者、破立存沒。如破古師及破邪僻，其義壞已，不須更存，縱存其名，不用其義，或小有不當，則有去有取。若破偏破小，破已必立，為成一家不思議理，為逗一代不思議化等。

六者、長短不同。若大小法相問答研覈，法喻對當，章門開合，則隨文消釋，無俟遠求。如不思議境等及破法遍，必觀歷初、後，尋求中間，或結長就短，或演短令長，是故皆須遠騰文勢，方可碎釋。碎釋文顯，必融碎令全，使文理通暢，令一家行門歸趣有在。或總、別二釋，則以總冠別；別釋義長，則攬別歸總。

七者、法喻隱顯。若法隱喻顯，則求喻意以消法；若法顯喻隱，則求法意以消喻。喻望於合，隱顯例然，是則不失文旨，上下相承。

八者、問答迷解。若迷問而不迷答，則求答意以設問；若迷答而不迷

問，則研問文以成答。或問從答生，或孤然釋妨，或因答作並，或從答設難，或答順於問，或答違於問，或答杜於問，或答開問端。

九者、舉例消文。如六度之文，或語勢兼含，應以教定之，使六文一類，若諦若緣，諸法皆爾。

十者、以教定法，皆隨其教體以立義宗，或名偏意圓，從體以定。

二者、義體勢亦為十例：

一者、部體本意，凡欲釋義，先思部類。如《法華玄》，雖諸義之下皆立觀心，然文本意明五重玄義出諸教上，則教正觀傍，託事興觀，義立觀心。教中則以權、實、本、跡為主，常以五味八教以簡於權，并以世界塵數以簡於跡。若本跡交雜，教味疏遺，無以顯於待、絕二妙。餘味餘部以類求之，則可知矣。若今止觀縱用諸教，意在十法以成妙觀，則觀正教傍。為顯實理，傍通諸教；復為生信，傍引諸經。

二者、觀教同異。既約《法華》，應須八教。教雖有八，頓等四教是佛化儀，藏等四教是佛化法。依法起觀，觀則有四，漸既異別，更加不定，故觀法則有六。開權顯實，會藏等三，漸及不定，元知圓極，故佛本意唯佛乘是。如今文隨教雖復若八若四，本意唯為成一佛乘。

三者、觀門準則。隨機逗物，雖立四門，教法體度，無生為首。若消法相，為成行解，斥奪比決，上下交映，皆悉結撮歸於一乘。

四者、會異考同。若一切異名同入一實，名為通會。如會隨入悉，止觀異名等，名為別會。通、別二會，攝法罄盡，則一家義勢攝法無窮，乃

至法門亦具通、別二會之意。又如破遍度人，名為通會；當教當門，名為別會。言考同者，如大小經論，凡所立名，部帙雖殊，名相不別，豈以名同，令法一概？必以理簡，而使甄分，如諸外人，尚為大自在天立三身名，豈此三名體同宗極？故云不可尋通名而求別體，故用相簡之。是以考同出異，會異令同，若異若同，同入一極。

五者、以一例諸。如教、證二道及一心具法，不同世人取著一念可思議境立佛法界。前明可思議，後明不可思議等，部內唯有一文說之。以此一文而均上下，使處處文義通徹昭然。

六者、名義通局。如置毒譬，經中唯譬五道不同，佛性不變。五味唯喻一代五時濃淡，濃淡雖殊，皆從牛出。今文從義，處處遍入，或定、不定，或行或人，或教或位，或時或部，不可壅義而守其名。故用置毒，則有兩種醜翻殺人；若用五味，則有兩種乳不等。

七者、開拓句法。或四或六，或三十六，乃至百千，隨其文意，應多應少，皆使遍在一代教門，一一皆令有名有義，無得輒爾無義立名。

八者、束散前後。凡諸寬文，文中無結，或隨文勢，若逐意便，或前結而後開，或前散而後束，所以釋者先須檢括語意寬急，所詣歸宗，使觀行有在。

九者、行理交映。理有權實，行有親疏，親正疏傍，廢權入實。理無種種，行有淺深。說理，則泯彼階差；談行，必積功方達。以理融行，以行綜理，諸位無濫，方可免失。豈可尚深，偏求一句？況以二十五法而為前導，十乘、十境以為正修，故知行、理相融，方有所至。故第五

云：“照潤導達，交絡瑩飾，一體二手，更互揩摩。”然義解者，非消文時欲出文意，必須出沒開合，先令妙境周圓，依境立願，願行相稱，正助無闕，不失次位，是則可以斥偏邪，可以進圓行，可以顯異意，可以立宗徒。若消文時先鉤鎖文勢，一道豎進。次洮鍊前後，以顯行相。以一觀境冠於下九，以一弘誓通及諸行，以一安心遍該始末，破遍祇是安心加行，通塞祇是上二細門，以一道品調停陰入，正助祇是助開前四，次位通為上之七門，以除濫過，安忍離愛上八功能，入初住時轉名十大，良有以也。若不得意，徒勞生起，說行說理，未足可師。何者？越次則傷文，專文則損理。

十者、教觀折攝。教折攝者，若權若實，適時而用，或攝權折實，或歎實折權。理事因果，四門四悉，隨教隨機，約人約部，若密若顯，若現若當，為熟為種，逆化順化，不出一折一攝意也。觀折攝者，觀一境，歷一心，或折為無常，或融為理性，宜治樂厭，止觀、智斷、苦樂、縱奪、順逆、體折，如是等相，皆亦不出折攝二意。故此教觀攝二者，以理觀之，使元意有在。

此四十條略知大概，餘不盡者，準此可知。

第四、大章總別例者。

十章、十境、十乘離合同異，立意等別。

初十立大章，言大章者，準分別中，十門不同，具如大意，與九而辨同

異。初釋大意既云五略，對下即是廣、略二門。若爾，亦可釋名已去更開十章，如《法華玄》釋十妙文。今此為對旨歸非廣非略，文勢便故，故以大意共為十章。《禪門》亦爾。若欲開者，則開顯體，出眼智、教相，則中間八章自離為十。如五重玄義，亦是合於中八而為五章，合攝法入體相中，義當顯體，合方便、正觀、果報共為一宗，起教義當於用，偏圓義當判教。彼為釋經，此為成觀，故有少別爾。今存十數，故離五為八，更加初後，則數整足。

十境離合者，互發正意，只有九雙，亦為成十數故，加三障、四魔一雙，故此十境若非三障，即是四魔。

又十境者，亦是為成十數，故具示爾。

故下章安問云：“法若塵沙，境何定十？”

今於十內若更合者，二乘、菩薩但合為一方便境，則但有九；若以煩惱入於六蔽習因相中，則但有八；若以煩惱及業并陰入境為三道境，則但有七；或依前八，復以慢入煩惱境中，亦但成七；若以見、慢入世禪攝，則但有六；又以病患入陰入攝，則但有五；四、三者，如四魔、三障；若但以發不發相對，則但成二；若但以一所觀為言，則但有一。開合雖爾，今明發相氣類不同，是故為十。以陰對九，陰非發得，是故別立。二乘、菩薩雖同方便，發心異故，煩惱起重，習因輕微，展轉互通，故名為道。此諸發得，三皆現起，慢與煩惱濫別，禪中未必一向發見。病雖是陰，陰不必病；病雖有業，非業相現；病雖有魔，已屬魔境。二及三、四發相頗分，況但為一，最為通漫，是故隨相必須開十。

次明十乘立意者，下文云：“橫豎該羅，十觀具足。”今探文意，總為五釋：一者、總釋；二者、別釋；三者、橫豎四句釋；四者、附文來意法相釋；五者、與他所立永異釋。總別二釋、橫豎四句，具如《記》中。

附文者，十法生起，又名為豎；一一法中各含多意，又名為橫。生起如文，各有多意，具如本文隨義別釋。今搜文意，攬略知廣，雖有小小多少不同，今於十法各例為五，故立斯十。

妙境五者：

一、為示三千在一念故；二、為示極理異後乘故；三、為欲開顯思議境故；四、為利根者開悟理故；五、為下九法作所依故。

二、發心五者：一、為解理者仍須願故；二、為明發心攝法遍故；三、為欲辨異諸偏小故；四、為明中根發方悟故；五、為下八法作行始故。

三、安心五者：一、為明有願仍須行故；二、為弁中根難安故；三、為示法同隨人異故；四、為示凡夫自他安故；五、為示開總出別安故。

四、破法遍五者：一、為弁此門偏用慧故；二、隨用一門橫豎遍故；三、為初心者依教門故；四、示初心者依無生故；五、三諦圓融破方遍故。此中五意，後之三意別在今文，前之二意通在初後。

五、通塞五者：一、為示檢校非一節故；二、為示橫豎通仍塞故；三、為示一心仍有塞故；四、為示寶渚是為所通故；五、兼消經文過五百故。

六、道品五者：一、為示須用道品調故；二、為示調停異偏小故；三、為示念處是陰境故；四、為示道品攝諸行故；五、為示品後必有門故。

七、正助五者：一、為示重蔽者必須助故；二、為示事度能治蔽故；三、為示助道攝法遍故；四、為示正助合行相故；五、為示三教俱是助故。

八、次位五者：一、為示妙位使不濫故；二、為示妙位德難思故；三、為示慕果令思齊故；四、為增上慢知非聖故；五、為逗眾生宜樂者故。

九、安忍五者：一、為示內外障須安忍故；二、為斥鄙夫擅師位故；三、為示行者內外術故；四、為示先賢安忍軌故；五、為令策進相似位故。

十、離愛五者：一、為令離於頂墮位故；二、為示大小乘頂墮別故；三、為示似愛非真愛故；四、為示功用異偏小故；五、為令策進入初住故。

此一一五，並以初文而為正意，下四並是文中兼具。若預了此五，則對文可識。

次明所立異於諸家，及今學者讀文味旨，不知所立唯順圓融。若不了之，修習無分。於中又二：先總次別。

所言總者，略列十條：一、須知乘體無發無到；二、須知乘體通因通果；三、須知圓乘具於十法；四、須知大車唯喻十法；五、須知諸法皆具十乘；六、須知諸教門門具十；七、須知開顯唯妙十法；八、須知簡

體與具度別；九、須知觀心立十法義；十、須知白牛異黑牛故。

所言別者，於一一法各具四意，縱有一兩似前附文，為欲辨異他所立故。

妙境四者：

一、於無情境立佛乘故。若無佛乘，佛法身體為遍、不遍？亦不應云佛法身體同於無情及以不同。是故應云法名不覺，佛名為覺，佛即是法，法即是眾。豈可條然？

二、眾生性德具三因故。若無三因，則緣、了始有，始有無常，如何無常而立常果？《大經》破外用別教意，非此所論。

三、依正二報在一念故。他人咸知一切唯識，不知身、土居乎一心。故知心體即常寂光，寂光、諸土無二無別，遮那之身與土相稱，法與報、應一體無差。

四、佛本不斷性惡法故。性惡若斷，普現色身從何而立？但使分得常住法身不動而動，遍應身土，具如《觀音玄》文及第五記。

二、發心四者：

一、發心先思所託之境，如十種發心，各四解不同，乃至當分、跨節不同；

二、念念具足四弘誓故，以總冠別，一一行願從茲而立，故知無作四諦只一念心，為依此境，遍於多念；

三、於一念心以弁能所，以此能所悲己悲他，他一念心生佛理等，是故菩薩依斯起誓；

四、圓發仍須遍立遍破，離能著已，方契所依。

三、安心四者：

一、圓頓止觀據行仍開六十四番，不立多番，逗會不足；

二、一念止觀須了能所，定慧諦境，諸行宛然，所以離總出別，別皆有總，雖異而同，雖同而異；

三、寂照相即，初心可修，他以用權，在於極果，初後不二，其教徒施；

四、凡師為他，仍須問彼，同設一位，未見益方，縱轉弄好異，尚新而已，隨順己見，何關適他？受者非機，語見增長，所以同宗，枝派乖各，理觀既薄，矛盾遂滋。今家辨師先分凡聖，六根淨位尚曰凡流，五品弟子理非真應，問他設教，依病立方，四悉便宜，二行互益，何須固執，終朝守株。

四、破遍四者：

一、初無生心，橫豎雖遍，復須後位六即豎窮，若橫若豎，無不即理，橫門一一無不具豎及非橫豎。

二、須知他門，他門理等。

三、度入他門，諸法無差。若用一門，諸門融入，況《涅槃》釋義，

《佛藏》示相，《楞伽》釋成，《地持》對教，咸隨法相度入諸門。又以一念心該冠兩門，高廣大車不動而運。

四、入住應遍，方名假遍及以真遍。爾前雖觀圓融三諦，但是自行觀行、相似，約位仍在若俗若真，是故雖圓，未名破遍。住後尚須節節離愛，方能令淨餘位無明。

五、通塞四者：

一、三止三觀在一心中，仍了開權，諸法無外，節節檢校，能著之心無檢無著，方乃名通；

二、一心止觀仍須善達通中之塞，塞中苦、集、無明、蔽等，無非法界，成於無作諦、緣、度也；

三、初心寶渚，六即甄分，故得毫善，皆成佛因；

四、須了能破轉為所破，謂賊為將，此喻可知。若不爾者，不見說觀，然成或過，乃成菩薩旃陀羅也。

六、道品四者：

一、為示聞觀大小俱須，講者唯約小位弁之，尚失小乘相生相攝，況復餘耶？大乘觀者，大小俱棄，將何以為所行之軌？

二、須用諸品展轉調停，諸家縱修，唯云念處，後品何妨而不用之？

三、圓道品後，明三空門，他既不明，能通何在？如世行道，至無門可入。

四、與一切行名異體同，具如攝法文中廣明。

七、正助四者：

一、圓頓仍須助開三脫，近代修者得語為證，是故不論助治開門；

二、別教教道仍名為事，乃至用圓猶名理助，助成理發，案位勝進；

三、雖用三教而為助治，仍須委用對、轉、兼、具，他無一番，況復諸句；

四、六度乃至一十二條，成道、轉法輪、入涅槃等俱須四教事理合行。

八、次位四者：

一、始終不二，仍須六即，弘教修觀，咸須委知，方免初住稱為妙覺；

二、他又不立五品、六根，《法華》之文便為無用；

三、約陰界入而弁次位；

四、六時五悔為入位方便，他不明之，將何以為圓行之始？

九、安忍四者：

一、雖行六度，事理相即，即位未深，因生違順，他不弁此，牽破觀心，不入六根，良由於此。

二、事理雖即，須知此位煩惱全在，豈以羸心暫時少息，便計此相而為果頭？若歎為果頭，慚不敢受，若降為凡下，仍復鄙之，二楹中間無所

名也。是故當知，初品校量，他已無分。

三、內外違順俱安忍，故須明識能忍所忍。

四、以三術自安，令人後位。

十、離愛四者：

一、三界愛斷，仍受愛名；

二、此頂墮名不同退墮；

三、受此互用，得法愛名；

四、此位向後，復須入位。

第五、心境釋疑例者，略為二十番。

一問：第一卷弘誓中云“對法界、起法界”，如何法界有起有對？

答：如前分別，其義已顯。若欲更論，各有所以：一者、約理，心、佛無殊，雖起雖對，奚嘗非理？二者、夫念起，依理體達若起若對不出法界；三者、稱理，理既法界，起對稱理無非法界。今此文中義通三種，意在前二，故云起對，復云法界。此三即是六即意也：初是理即，次是名字、觀行、相似三即，三是分真、究竟二即。

二問：十界四運正起，其相易知，已起、未起，如何觀察？

答：起已、未起，雖即不專的在一境，然須形於正起之心，則知已起為屬何界。望前為已，望後為未，是故已、未望於欲正，而得修觀。

三問：起已望前，心相可識，未起望後，有後可望，則名欲起，何名未起？

答：對於後境，知心未起，名為未起。心相欲生，即是欲起。是故二心心相全別。

觀此一運，即具十界、百界、千如，即空即中，故知雖觀十界四運，亡界亡運。唯觀三千即空即中，無三名字，能所混合。是故不同賴緣之假，無自性空，空、假不二，名之為中。故借喻云：“諸色心現時，如金銀隱起，金處異名生，與金無前後。亦如官路土，私人掘為像，智者知路土，凡愚謂像生。後時官欲行，還將像填路，像本不生滅，路亦無新故。”

四問：外無情色，不與心俱，如何復能具足三德而云三德遍一切處？

答：何但外色不與心俱，內身亦如草木瓦礫。若論具德，不獨內心，由心變故，謂內心外色。心非內外，故色無內外，而內而外，隨其心淨，則佛土淨；隨佛土淨，則智慧淨。色心淨故，諸法淨；諸法淨故，色心淨。何得獨云外色非心？是故破法遍中以識例色，第七卷末：“若色若心，無非大車。”

五問：今現見色青、黃、赤、白，如何即是真如法界？

答：言青等者，執情所見。言法界者，從理而說。何得將情以難於理？

今所觀者，違情觀理，不可更令違理順情。又青等是世諦，法界是真諦。又青等是世諦少分，法界是三諦全分。又青等是肉、天二眼所見少分，法界是佛眼所見全分。一眼具五眼，青等具諸法，一諦、三諦亦復如是，是故不得以青等難於法界，故棄蓋中云色非味非離，凡夫自味，二乘自離，色體本來法界常住。

六問：發菩提心，求於極果，果地自然能應一切，何須必假大悲居先，而云佛菩提心從大悲起？

答：若無大悲熏於法性，理藏性法無由得開。藏若不開，尚無初住，何況極果？是故不以大悲熏心，後時則無能利之法。並若爾，十法成乘何不以大悲居初，而但以妙境為首？

答：通途次第，理境居初；若發心中，大悲為首。

七問：安心初云“本來寂滅”，為修為性？

答：若云心性本來寂滅，寂即是止，滅即是觀。此約理性。若云體妄即是法性，法性無起，達妄本空，空亦無滅。此約修觀說，亦是修性合說故也。

八問：總安心中止觀圓修，下別安中但是偏修，如何得云以總冠別？

答：所云偏者，非永別也。止是觀家之止，觀是止家之觀，體同用別，暫適行宜，故知即總俱時而異，隨用故分，順理故合。若其離成三諦次第之別，此則止觀不可俱時，具如諸教分別相狀。若圓安者，如總安初云：“不動止只是不動智，不動智只是不動止。”以此同體而冠於別，

故無二也。

九問：安心初云：“但信法性，不信其諸。”為唯法性，無復其諸法？若都無者，現見諸法，復云“法性具一切法”。

答：以眾生久劫但著諸法，不信法性，破昔計故，約對治說，令於諸法純見法性。若見法性，即見法性純是諸法，是諸法性本無名字，約破立說，名性名法。

十問：諸文皆云色心不二，若欲觀察，如何立觀？

答：色心一體，無前無後，俱是法界。修觀次第，必先內心，內心若淨，以此淨心歷一切法，任運混合。又亦先了萬法唯心，方可觀心。能了諸法，則見諸法唯色唯心，當知一切由心分別，諸法何曾自謂同異？故《占察經》云：“觀有二種：一者、唯識；二者、實相。”實相觀理，唯識歷事，事理不二，觀道稍開，能了此者，可與論道。

十一問：安心中云：“體其實不起滅，妄謂起滅。”為當只除妄，謂猶存起滅？為體妄，謂令無起滅？

答：此亦無別，須善其意。若單論理，非起非性；若約果德，則性不妨起；若約眾生，唯起迷性；若聖鑒凡，即起只是性。今從反迷歸悟以說，令離起歸性，見非起性，仍恐迷者離起求性，故令體起，其實不起。起既不起，滅亦無滅。

十二問：既云一心止觀，何得更立六十四番？

答：六十四番者，約根約行，迴轉相資，總遍而論，有六十四，行者何必盡具諸數？又論其體性，只是約於法性寂照，自在堪用，故爾許爾。

十三問：即此文中或云諸法即是法性，或云四運、四性推檢，何者為要？

答：夫觀心法，有事有理。從理，則唯達法性，更不餘途；從事，則專照起心，四性叵得。亦名本末，本末相映，事理不二。

十四問：《法華玄》文，境能照智，雖引誠證，理亦難明。

答：順方便教，理不可會，若從極說，於理易融。以心為境，心亦能照，能所俱心，心體俱遍，心心相照，於理甚明，故不思議境初云：

“不思議境即是觀。”以是得為四句分別：境照於境、境照於智、智照於境、智照於智。照者方照，非說可窮；照者應說，非照可了；說者方說，非照可窮；說者應照，非說可了。是故不同世謂頑境以為所照，又亦不同偏小妄心以為所照，又亦不同假立真如以為所照。所照既爾，能照亦然，不可率爾。

十五問：破法遍中云“須先用無生為首”者，門後料簡云何復云“無生是智，無滅是斷”？智則是觀，斷則是止，應無生門唯觀無止。

答：破遍門意，從事偏說，故文中云：“有定之慧而盡淨之。”具如《記》中廣分別說。

十六問：禪境初十二因緣觀不思議境，初云“不同世人取著一念能具三千”，為唯此中，諸境皆然？

答：一切皆爾。

十七問：若爾，應當取著心中不具三千。

答：此準用觀，觀境而說。取著之心本是諸法，照此著心，緣生虛假，假中三千，自體性空，即是心性不可思議圓妙三諦。譬如空華，華與空體無二無別。此空不當華之與空，對華說空，空無名字，以此細推，諸法皆爾。

十八問：十二因緣妙境文中束為三道，以對三德，苦身質礙，那對法身？

答：此約理說，的相翻對，以身對身，故作此說，實論三體，更無前後。且論無始苦輪無際，與業、煩惱不並不別，況今文中約於一念十界、百界以論因緣，約此因緣以論三道，約此三道以論三德，是故三道及以三德並無前後，性德三因無時不具，豈更問質礙等耶？

十九問：有人問云：此土真詮，稟承有緒。雖教科開廣，而本味仍存，尋求宗源，自可會本，何須復立一心三觀、四運推檢，溷我清流？

答：濬流本清，撓之未濁，真源體淨，混也詎妨？設使印度一聖來儀，未若兜率二生垂降。故東陽大士位居等覺，尚以三觀、四運而為心要，故《獨自詩》云：“獨自精，其實離聲名，三觀一心融萬品，荊棘叢林何處生？獨自作，問我心中何所著？推檢四運併無生，千端萬累何能縛？”

況復三觀本宗《瓔珞》，補處大士金口親承，故知一家教門遠稟佛經，

復與大士宛如符契。

況所用義旨以《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，織成部袂，不與他同。

二十問：大師《口決》純為治病，為復更有餘心要耶？

答：諸皆治病，唯有一偈，云師常教誠言：“實心繫實境，實緣次第生，實實迭相注，自然入實理。”釋曰：心若繫境，境必繫心，心境相繫，名為實緣。復由後心，心心相續，心心相繫，名迭相注，即是心注於境，境注於心，心心境境，念念相注，如是次第，剎那無間，自然從於觀行、相似以入分證，故云入實。此答文中有“釋曰”之詞者，乃天台大師釋於南嶽師偈，非予釋也。

第六、行解相資例者。

如分別中，總以十義分別十章。於中且約自行化他，則前八自行，於自行中去果論因，則果報為果，非今正意。前七為因，正明修相。於七因中，前五生解，後二為行。分別文中雖以起教取譬於目，起教化他義當於解。越次取文，兼化他故，故自行解唯前五章是也。

大意雖有行及果報等文，但是示行及果報等，令知始末，非謂即是修行相也。何者？修行俱須二十五法以為方便，十乘、十境以為正修。所以者何？若無十境，乘則無體；若無十法，名壞驢車。故知必須五章以生

妙解。於生解中，大意則略解始終、自他、因果，則文略而意寬。次四專在名、體，則文理俱廣。

故以廣解導於行始，使二十五法隨教甄分，會開廢羸，方可得名妙行之首也。是故五章一不可廢。若用此解而修十法，則但釋十法名宗次第，於理自足。而今文中相猶廣者，為鈍根者仍恐不曉觀法次第，故引前解，入觀委論。又恐繁文，故於陰入具釋十法，九境比知，是故諸文不無傍正。且如十境只一念心，行之地也；一一顯示境相不同，行之種也；一一起於十乘觀法，行之雨也；一一轉成不思議境，行之牙也；一一發心，行之幹也；一一安心，行之葉也；一一破遍，乃至正助，行之華也；一一次位，以至離愛，行之果也。若無六事，道樹不端。次第雖爾，若從人說，上根之人即於境種而生於果，故文云：“直聞是言，病即除愈。”為中、下根，更須後法，是故文云：“至長者所，為合眾藥。”

又於十乘，一一復須了其文旨，一一皆依不思議境寂照止觀，文之髓也；一一乘相生起次第，文之骨也；一一引事助成行相，文之肉也；廣破古舊，問答釋疑，文之膚也。又釋名等四文兼於膚義，兼於肉意，即骨也；意下所詣，即是髓也。若無四事，法身不成，是故讀者、行者須知緩急，無得謬指偏言僻意，令行不周。修行之來，豈過集解而起方便？行因得果，果滿教他，他機我應，感應斯息，自他同歸，滅理真性。今之一部，意唯若此，故此十章攝無不盡。

第七、喻疑顯正例者。

此所學宗，同稟一師，文理相承，終無異解，忽遇僻者，因問異答，事不獲已，而徵喻之。

問：頓教有幾種？

荊谿問也答：有漸頓及頓頓。觀師答也。“喻曰”者，荊谿喻也。下去皆爾。

喻曰：夫講貫之法，先觀本文，本文立名不可輒異，求異會釋，仍須體同。頓頓之名，經論不出，一家著述，諸部所無。名、體俱無，修行何託？若以頓頓是圓，如圓圓等，此義可爾。既分二頓，漸頓為圓，更加頓頓，為何所擬？

問：此二位者，斷惑何殊？

答：二位不同。若漸頓者，初住已前，四住先除；若頓頓者，初住已前，圓伏五住，登住已去，圓破五住。

喻曰：初住已前，四住先除，引證屬圓，處處皆爾。故“圓教四念處”云：“如冶鐵作器，本為成器，非為除垢，麤垢先除，非關漸次。”頓頓既云“登住圓破，即顯住前五住全在”，當知此義非別非圓。圓則初住，唯破無明。不應入住，五住俱斷，別須住前五住全在。住破四住，行破塵沙，登地方破一品無明，故知非別。離二別立，無教可憑。

問：二頓修成，其相何別？

答：漸頓觀者，空觀先成；頓頓觀者，三觀俱證。

喻曰：此甚違背一家教文，既云漸圓，是四教中圓，應依六即判此圓位，則不應云空觀先成。何者？五品即是觀行三觀，六根即是相似三觀，初住已去，分證三觀，如何乃云空觀先成？又復不識見思先落似位之意。若先成者，何名似即？頓頓既云三觀俱證，為是何位？若在初住，與漸頓何別？若在住前，都無此理。若云住前俱伏，初住俱斷，諸教無文，方成邪說。

問：據何得知有二種頓？

答：準《玄》文，八教謂漸、頓、祕密、不定。漸又四，謂藏、通、別、圓。此四兼前，名為八教。漸中既有最後一圓，漸外又復更立一頓，故知前圓但是漸圓，別立一頓即是頓頓。頻將此義以難他人，他無對者，唯我獨知。

喻曰：依此所判，則有多妨：一者、不識教名之妨。別立一頓，乃是《華嚴》最初頓部。佛初成道，未遊諸會，不從漸來，直說於大，大部在初，故名為頓。部仍兼別，不得妙名。豈以兼別之經翻為頓頓，《法華》獨顯，卻號漸圓？

二者、不識漸開之妨。言漸開者，準《法華玄》，華嚴頓後，別為小機，不動不降，施於漸教。漸教之初，先說三藏，三藏教後，彈斥淘汰，方具用四，故云開出。故《玄》文中，自鹿苑來，至般若會，皆名

為漸。豈此漸中有於圓教，便名漸圓？又《玄》第十、漸頓判教，自華嚴來，至般若會，皆有漸頓。華嚴圓教與方等、般若中圓，圓既不殊，亦應並名為頓頓，何獨華嚴？若方等、般若中圓名漸圓者，則華嚴圓教亦名漸頓，何關餘部？

三者、不識教體之妨。若漸開出四，如開拳為指，唯指無拳；合四為漸，如合指為拳，唯拳無指。存漸，則教唯有四；沒漸，則教唯有七；俱存，必一邊無體；立八，則體陝名寬。

四者、抑挫《法華》之妨。近代判教多以《華嚴》為根本法輪，以《法華》為枝末法輪，唯天台大師靈鷲親承，大蘇妙悟，自著章疏，以十義比之，跡門尚殊，本門永異，故《玄》文中，凡諸解釋，皆先約教判，則三麤一妙；次約味判，則四麤一妙。如何以麤稱為頓頓，以妙翻為漸圓？

五者、不識頓名之妨。若從行為名，圓只是頓，是故舊題圓頓止觀。若從味立稱，則頓異於圓，故判初味云高山頓說。若將判味兼帶之頓，以斥判教獨顯之圓，一何誤哉！一何誤哉！

六者、違拒本宗之妨。本師贊為獨妙，學者毀為漸圓，抑實揚權，有何利益？

七者、違文背義之妨。經云：“已說、今說、當說，而於其中，《法華》第一。”《華嚴》至《般若》為已說，《無量義經》名為今說，《大般涅槃經》為當說。依彼所判，則已說第一，何關《法華》？如此獨知，聞者掩耳。

問：從漸開四，并前但七，何成八教？

答：開出四已，仍有一漸。

喻曰：如前第三妨中，足知迷誤。彼既不知漸從鹿苑，以至般若，將何別立一漸教耶？若知鹿苑至般若來，約時名漸，終不輒判四教中圓名為漸圓，豈判法華劣於乳教？

問：《法華》經部為是何頓？

答：漸頓也。準《玄》文第一、結教相云“今經漸頓”，故知非頓頓。

喻曰：此師非但不識頓漸之名，亦乃不曉結文之意。《玄》文釋前四味教竟，次以漸等結釋《法華》，云非頓、漸、祕密、不定。初云“今《法華》是顯露，非祕密；是定，非不定”，結非祕密、不定。祕密、不定通前四味。次云“是漸頓，非漸漸”，結非前頓後漸教。言漸頓者，約前四時，漸中有頓，頓中有漸。今《法華經》跡門圓說，與漸中頓其義不殊，但異漸中漸耳。言漸漸者，鹿苑一、方等三、般若二。頓中之漸即是別教，與漸中漸其義不殊，故不須簡。頓中之頓同漸中頓，亦同《法華》，是故頓教不須別簡，故《玄》後文：“今《法華》跡門與諸經有同有異，本門與諸經一向異。”同者，謂諸部中圓；異者，謂諸部中兼於三教。不見此意，望聲釋義，便謂《法華》是漸頓，非頓頓也。文中只云非漸漸，何曾復云不是頓頓？

問：復何得知《法華》是漸頓，《華嚴》是頓頓？

答：據《法華》中謂諸聲聞人從於小來，經歷諸味，至法華會，方始開

頓，故知《法華》是漸頓也。《華嚴》居初，不經諸味，故是頓頓。喻曰：今《法華經》圓極頓足，此從於法，不從於人，不應聲聞從於漸來，即依聲聞判經為漸，況復聲聞不過五百、千二百、二千，此等但名開權顯實，又有菩薩開顯，何獨聲聞？如云“菩薩聞是法，疑網皆已除”等。又下文云：“無數諸佛子，聞世尊分別，說得法利者，大喜充遍身。”又有顯本，如〈分別功德品〉中“三千微塵數”，乃至“一四天下”。又“八世界塵數，初發菩提心”，況下方涌現並妙音東來，嚴王諸營從，文殊所教化。如是等諸眾，何曾歷四味？應當從此方判經為頓頓，況復〈法師品〉：“現在若滅後，若有聞一句，皆與授佛記。”《華嚴經》眾雖不遊漸，有二義故，不及法華：一、帶別；二、覆本。豈闕二義便稱頓頓，具二義者稱為漸耶？

問：亦有菩薩法華聞頓，如何獨從聲聞判耶？

答：據多分說。喻曰：如前所引，應以八界及聞一句為多，而反以聲聞為多者，非但玄理不會，亦乃讀文未熟。應知聲聞、鈍根菩薩，《法華經》前，機緣未熟，不堪聞頓，更以方等、般若調治，方堪來至法華聞頓，是故應判此《法華經》是開漸顯頓，故名漸頓。人不見之，謂非頓頓。

問：據何得知漸圓之教，四住先落？

答：如引《仁王》“長別苦輪”，既云別苦，知是漸頓。如引《法華》“六根清淨”，云肉眼等，知是頓頓。喻曰：此一家義前後皆引《仁王》以證《法華》。《法華》云“無漏意根”，《仁王》云“長別三

界”，兩經皆是四住先落，且於界內得無漏名，有漏業除，故云“長別”。當知二處文義本同，如何分辯以證兩頓？

問：三種止觀中，圓頓止觀是何頓耶？

答：是漸頓。何以知得？如第一卷，以三譬喻三止觀，以通者騰空喻於圓頓，至第七卷識通塞中，中即三觀，破於神通。神通被破，故非頓頓。文云：“別則略指三門，大意在一頓。”又三止觀竟，又云：“今依經更明圓頓。”又第五卷安心文末，初約三止觀結數，次又約一心止觀結數。又第一結發心文，先以三止觀結，次云“又以一止觀結”。此等皆是三止觀外別一頓頓之正文也。

喻曰：一往引證，似有所憑，子細推求，都無所據。何以故？以違文故，生多妨故。何者？如破神通及依經更明，文在序中。序是章安所置，說《止觀》時，未有此序，如何預將正文破之？

又三觀本傳南嶽，如何弟子反破師宗，乃成逆路伽耶陀論？又南嶽稟承慧文、龍樹，既破師法，《觀心論》中何須更云“歸命祖師”？況二處神通，其義各別。序中以頓行者譬通者履空，空無淺深，履者階降；空喻頓理，履譬行儀。行雖階差，乃名圓漸。理無淺深，不當偏圓。第七卷中，以步、馬、神通喻橫別三觀。神通即是別相之中，故以中即三觀，破橫別之中，如何不見近文，遠破未生之序？

次依經文更明者，前以三喻證三文竟，更依《華嚴》以證圓文，故云“更明”，再治定文意在於此。如何見一“更”字，便於三外立頓頓名？若引《華嚴》，即名頓頓者，《玄》第十卷亦引《華嚴》、《方

等》、《般若》圓同證於頓，《華嚴》既其非是漸圓，《方等》、《般若》寧非頓頓？言“別則略指三門，大意在一頓”，彼料簡文問略明三種止觀，略指與大意名相似同，是故重問云何同異，答中分於通、別二意。通則略指只是大意，別則略與大意不同。以不同故，略有三種，大意但在三中之，故文云：“漸與不定，置而不論。”人不見之，便於三外別立頓頓。安心文末，先以次第三觀結數，次以一心結數。次第，義當於別；一心，義當於圓。此圓還同初總安心，為結數故，義開三別；次還依本，以結一心。不見此意，異說便生。

言“發心文末一止觀結”者，大意五章文相寬總，是故皆以止觀結之。或時唯用一止觀結，如六即文，六文皆一；或復唯用三止觀結，如隨自意文末；或時俱用三一結之，如前所引；復闕無結文，如常行等三種三昧。又若俱用三一結者，只是通、別不同。何者？一種結云：“發菩提心即是觀，邪僻心息即是止。”當知三種無不發心，邪僻心息。

又三種結者，亦是通義，以通三故，是故結之。始從三藏，終至圓頓，皆悉有於漸、頓、不定，具如第三偏圓文中及《玄》文第十判教相中，四教是別，三種是通。此第一文不歷四教，一一以三結，總以四教，共為三結，以三對一，三復為別。人不見之，便以“又以”之言憑茲別立，深不可也。

問：兩種頓位同異云何？

答：住前則別，登住則同。

喻曰：凡列位者，皆須準教及以古師。一家立位，唯分四別，一期教

跡，因果顯著，有始有終，莫過此四。三藏則四果、支佛、百劫僧祇；通教則三乘共位，及名別義通；別、圓並立五十二位，但行有賒促，斷伏不同；圓依《法華》，更加五品。一家所用，諸部咸然，輒不曾聞兩頓之位，已如前破。

問：何故分別立二頓耶？

答：由根利、鈍，立二不同。

喻曰：自昔承稟一圓家教法，不見二頓，而分兩根，處處文中但云華嚴兼於利、鈍，利則圓教，鈍則別人。或一一教中而分三根，或信、法二行以分利、鈍，是則教教部部無不皆然。來至法華，同入一實，無容開會，同一根性，仍稱為鈍。覆權隱跡，有利有鈍，而名為利，深不可也。

問：方等中四，漸中開四，兩四中圓，為何同異？

答：但是四教中圓，皆是漸圓。

喻曰：此師不識漸教之義，是故不知方等只是漸中之一，謂言漸教與方等殊，即便答云：“但是四教，皆名為漸。”若知不別，云何便答“但是”之言？借使法華會前四教中圓皆名漸圓，法華開權，獨顯一圓，何故仍立漸圓之稱？若爾，但識四教從漸之言，不了法華開廢等意，因茲暗立漸頓之言。

問：涅槃中圓，復何差別？

答：亦是漸圓。

喻曰：若如所判，始自鹿苑，終至涅槃，一概漸圓，《玄》文何故苦破光宅？光宅仍以法華異昔。引昔通謾，尚乃破之，此師稟受山門，翻更不如光宅。應云：“涅槃雖四，前三知圓；方等雖四，三不入實。漸中開四，不殊方等。”諸文盛說，何足復疑？依彼所論，《涅槃》圓伊便成無用，復有一行，乃是徒設。

問：《涅槃》四教俱入圓不？

答：有不入者，十仙外道即是其流。

喻曰：徒聞《涅槃》入實之言，不曉拈捨得入之意。若十仙不入，三修豈聞？初、後俱無，中間寧入？十仙不入，世尊何故為其說常？破云：“汝外道中因雖是常，而果無常；我佛法中因是無常，而果是常。”乃至〈陳如〉“色常，受、想、行、識常”。餘諸外道，大意皆爾，如何謬判以為無常？易見之文尚謬，況復難見耶？

問：《止觀》第一卷後多種譬文，如迦陵頻伽聲、擣萬種為丸、在大海浴、阿伽陀藥等，為喻何頓？

答：並是漸頓。何以故？猶在穀穀中，萬種須擣，須待諸水入於大海，須合諸藥為阿伽陀，故是漸頓。若不出穀，諸水是海，不擣萬種，不合為藥，任運自具，方是頓頓。

喻曰：此中二失：一者、不曉喻旨；二者、違於自言。不曉喻者，夫言喻者，但約少分，故《大經》云：“不可以喻喻真解脫。”如雪山類

象，豈可求其尾牙？舉扇喻月，豈可求其光挂？況本文意，意在一法具是諸法，取現見者以之為喻。未入海，諸水不具；未擣為丸，眾氣不足；自餘諸鳥，穀中不鳴；餘藥雖合，治病不遍。故用此等以為頓喻，如何破喻而為漸圓？養子不肖過，而難他喻，即其事也。二、違自言者，自立大意以為頓頓。此等喻文皆在大意，如何自斥以為漸圓？

問：第一卷中“實非父子，兩謂路人”，此喻何等？

答：“實非骨肉”是前兩教，“兩謂路人”是後兩教。

喻曰：此深不見文中喻意。文以界內、界外各有一理，理各兩教以為能詮，並以四諦以為迷解。文中自合瞋以譬集，打以譬苦。若“兩謂父子，瞋打薄”者，以譬直教；“兩謂路人，瞋打厚”者，以喻紆迴。此謂道諦智解不同，故使滅諦即離亦別。若即解者，苦、集即理，如路人為父子；若離解者，苦、集異理，如父子為路人。當知“實非骨肉，兩謂路人”，但約拙教一離義爾，亦闕分判界內外是何等拙，而便跨節以為四教。

具如《止觀記》中釋。

問：漸之與別，為同為異？

答：此二不同，漸則開四，別不開四。

喻曰：既其不識漸教，開四徒與別教弁異何益？今言漸、別皆應開四者，兩文不同。漸教開四，已如前說。別開四者，具如別教四弘之中，約四諦境皆歷四教，但須委知開四所以。然於別人，自行、化他未必全

立四教之名，但云界內、界外曲直巧拙。自行，則次第豎入；化他，則隨緣橫被。被機雖橫，行終成豎；自行雖豎，遍學成橫。如初入空，偏用析體以破見思，仍是偏用一門自行；若至十行，為利他故，方始遍習析體八門，及以無量、無作八門，爾時所習乃得名橫。是則自他四教義足。讀文不委義理，輕疏而便謬判別不開四。

問：商略之文，為是何處？

答：“挹流尋源”已下文是。

喻曰：此亦二失：一者、不曉新舊文意；二者、商略謬判祖承。初不曉文意者，舊本十章，前五是序，後五是正，故舊本初云：“竊念、述聞，共為十章。”商略等五，名為竊念，己之私竊興念序故；開章等五，名為述聞，述己親從法會聞故。再治改者，良以竊念不應連接述聞為十，故廢商略五章之名，章名雖廢，仍存其文。述聞五章次第雖在，亦沒章名，新移商略之文以為引證之例，首加“止觀”等字，用為通序，則以“挹流”等文用擬別序。人不見之，便為亂說，空張舊本商略以消別序新文，奈何商略之文復彰祖承之後，甚不可也。

問：“挹流”已下，正當舊本祖承之文，如何將為商略文耶？

答：正是商略有師、無師，故云商略。

喻曰：舊釋商略云：“略引佛經，粗彰圓意。”故云商略即引《華嚴》了達賢首聞圓等文，今乃判他祖承之文，而為商略有師、無師。既將祖承以為商略，祖承儻更指後辨差，從始至終，重重妄說。

問：有情心法并有情色及外依報，此之三法，頓及頓頓，起觀何殊？

答：頓頓隨觀即具諸法，漸頓心具，餘二則無。

喻曰：據此答文，卻用漸圓為頓頓。何者？四教中圓奚嘗不云三處具法？故《四念處》圓文中云：“非但唯識，亦乃唯色、唯聲、唯觸。”三處具法，正是四教末後之圓，今謬判為頓頓文者，驗知諸判但用胸襟。又漸圓既知心具諸法，諸法遍攝，豈隔色耶？色攝入心，心即是色，如何謬判唯心具耶？若別教人初心，色心并不具法，何獨色耶？漸頓迴互，教門雜矣。教門既雜，依教修觀，冥如夜遊。

問：此二種觀，初心何別？

答：頓頓觀者，初發心時，三諦俱觀；漸頓觀者，先觀中道，離於二邊。二觀先成，見思前破，後證中道，三諦方同。

喻曰：雖指文中三處、五處以立頓頓，既無正義，約觀判位亦無正文。大師唯引諸經明位以證四教，不見引證四教之外別立一頓，況彼諸處頓頓之文，盡是四教最後之圓。彼以此圓判為漸圓，云：“初發心者，先觀中道。”一切教法都無此文。別則先觀二邊，方乃見思先落。豈有但觀中道，先破見思？圓、別不成，都無所據。

問：一心三觀與三觀一心，二文何別？

答：一心三觀即是假，三觀一心即是空，非三非一即是中，為破步、馬、神通，故云空、假；若論頓頓，一中具三。

喻曰：本論三觀，須有所以。此是佛法大體，又是一家要門，凡用其名，須得指實。既用此三格一切法，應曉三意，方盡其門。

一者、對境成觀，如觀一心為不思議境及破法遍等文是也；二者、覆疏收束，如第一卷，合、散、非合非散，三、一、非三非一等是；三者、寄名義立，如門、非門、非門非不門，權、實、非權非實等是。

此三觀一心、一心三觀都非此之三三觀意，只是翻對破彼縱橫觀。

縱觀唯約次第之三而不得一，故以即一而三破彼縱義，故云“一心三觀破豎通塞”；橫觀唯得各別之一而不得三，故以即三之一破彼橫文，故云“三觀一心破彼橫通塞”。人不見此，便加雙非以對三觀。

又文自云：“空即三故，破步涉；假即三故，破乘馬；中即三故，破神通。”彼師乃云：“為破步、馬、神通，故云空、假。”步、馬元是單空、單假，何須更以空、假破之？

破於橫別步、馬、神通，正用圓教一中具三，何故別云若論頓頓，一中具三？此是違文謬說，令迷文者信之，亦是立觀違文，令謬觀者輒受。

問：相待、絕待，有何同異？

答：頓頓是絕待，漸頓是相待。

喻曰：誤之甚矣！依此所判，則應相待、絕待俱非頓頓。何者？以《玄》文中判今《法華》具有二義，謂相待、絕待。若爾，何處別有頓頓絕耶？又依彼所判，則唯《華嚴》是絕，《法華》純待。若知《法

華》具有二義，復以待、絕分為二頓，當知此判自語相違。據斯以論，俱迷二待。何者？二待并須非漸唯頓，判為相待，又判為漸，此復一重自語相背。

凡言相待，待前諸教為漸為麤，方今《法華》是頓是妙，頓居漸後，兼所破說，對漸明頓，故云漸頓。人不見之，徒分待、絕以對二經。又亦不識絕待之意，絕於所待，名絕待者，方是妙頓。彼乃離頓待，別立絕名，何為頓頓？

問：此《法華》之文具足二待，豈可離文判屬二途？

答：會竟無二，未會則別。

喻曰：此師非但迷於《玄》文待絕之名，亦乃不達《法華》開會之意。一代教法會在《法華》，彼判《法華》唯有相待，更立何部稱為會經？若以《法華》會入《華嚴》，《華嚴》實無開顯之說。若爾，兩俱未會，應別立一經以會斯二。若以觀會，會則無文。今家所判，以《法華》之絕，絕彼《華嚴》，當知《華嚴》未絕明矣。又何但未絕，亦乃無待。以兼別故，獨顯不成，尚非相待，絕何所寄？會竟無二，還歸《法華》，何故判之云非頓頓？

問：《法華》之文豈有不會？

答：對前稱待，應無別理。

喻曰：若據此答，定判《法華》唯有相待。雖有相待，理亦不周，但得待前之言，失於能對之妙。縱使《法華》但有相待，終成不曉所待之

名。所待即前諸麤，前謂《華嚴》，若望彼所判，還負己宗。《華嚴》既麤，頓頓何在？《法華》咸妙，頓頓不疑。相待既然，絕待可判。

問：修觀之法，準義用文既同《法華》，應依會義，因何對昔而分二途，又以《法華》為不會，乃將《華嚴》為絕待？

答：修觀不同於教，是故觀二教一。

喻曰：凡修觀者，必依於教。若觀二教一，其理不成。《法華》既融，只應還依融義修觀。其虛立

二觀，謬以絕為《華嚴》，會義既歸《法華》，頓頓之名徒設。況教一觀二，一觀無文，又與立宗全成乖互。本立《華嚴》為頓頓，頓頓卻歸於《法華》。頓義既歸於《法華》，言判為漸者，謬矣。

問：觀本依教，無教如何立觀？

答：根別。

喻曰：此乃臨急之說，不思前後相違。觀既隨根，根本順教，有根無教，同於本迷。若以頓頓為《華嚴》，則漸圓無教；若以《法華》為漸教，則頓頓無文。問言喻文皆可曉，不復記也。

問曰：云何名為頓頓觀相？

答：前即後，故名空；後即前，故名假；前後不二，名中。

喻曰：後即是前，何異前即是後？徒於不二前後謬立空、假之名，實未能知三觀相狀。此問答，喻亦可見。

又自說云：“頓頓如《法華》六根清淨位。”但云六根清淨，不云先斷見思，故知是頓頓。漸圓如《仁王》十信菩薩位，既云“長別苦海”，即是先除見思，故知是漸頓。

喻曰：自言相違，不可窮盡。初以《法華》為漸頓，今以《法華》為頓頓，況復不知山門諸部，並將《仁王》以證《法華》。《法華》云“無漏意根”，《仁王》云“長別苦海”，無漏與別苦但有因果之殊，不見義同，從文分二。

又云：前文既云“大意在一頓”，當知五略正明頓頓。釋名已去，并是漸頓。

喻曰：大意與下文但是廣略之殊，如何分二？故分別中，將大意對八章十義，分別廣略即其一焉，豈有略頓而廣漸耶？

又第五初列前六重以開解，今依解以立行，如何以解為頓頓，以行為漸圓？依解起行，行既違於解，此乃目視東而足西，膏南而明北。

又若以大意唯在於頓頓，何故大行通引三乘？若下文唯在於漸圓，何故復有一心止觀及中即三觀破前神通？又若大意唯在頓頓，何故發心四諦、四弘、十種發心皆列四教？下文屬漸，破亦同前。文既相違，依何立行？

又云：此之兩觀，初心修觀，太難分別，須自入觀，方乃得知。

喻曰：如破遍初，初入無生，咸須依教，況六章生解以導行初，既云“分別太難”，信是解心冥昧。解既冥昧，入觀無由。彼解未明，便推

入觀，何異闍證增上，鼠啣鳥空，而宣入證之言，令他生於聖想？忽令領納說實，墜於過人。實得，說尚招愆，違想，故當重釁。又若實得，為何位次？若假名，與他何異？若五品位，便同大師。予實不裁，證者自了。願不欺聖，無違自心。

又云：依頂法師十二部經觀心之文修觀必得。

喻曰：大三觀者，義唯三種：一者、從行，唯於萬境觀於一心，萬境雖殊，妙觀理等，如觀陰等，即其意也；二、約法相，如約四諦、五行之文，入一念心以為圓觀；三、託事相，如王舍耆闍，名從事立，借事為觀，以導執情，即如《方等》、《普賢》，其例可識。

故十二部觀寄事立名，雖有三觀之名，十境、十乘不列，一部名下唯施一句，豈此一句能申觀門？若此一句足得修行，十境、十乘便成煩惱。故知偏指文中一句、兩句以為頓頓，義同頑境，體心踏心，十卷之文便成無用，兼出大師虛構之愆。

問：漸圓觀但中中是實相否？

答：非即實相，體是但中。

喻曰：實相與但中，體同名異，實即俱實，權即俱權。若約教釋文，但中在別，修觀次第仍居後心。四教中圓，一切諸文并皆初心圓修三觀。彼將此觀為頓頓人，別為圓人立但中觀。遍尋諸部，都無此文。唯煩惱境中斥失。文云：“不住調伏，不住不調伏。”初心修中，成雙非失，如何捨失以判《法華》？苦哉！苦哉！不可救濟。

問：初心修中既非實相，是涅槃否？

答：是涅槃。

喻曰：涅槃、實相，大小名通，初心修中既非實相，若非實相，亦非涅槃，若是涅槃，亦是實相。若是實相，即是從初常觀涅槃，如何乃言“非是實相，云是涅槃”？若從初心是小涅槃，此是通、別二種菩薩偏是一往通途而說，若別論者，通教菩薩至第七地，恐墮涅槃如三惡道。別教初心但名真諦，仍不得立涅槃之名。故知初觀唯在於頓，言非實相是涅槃者，無教可憑。

問：豈有但中名為初心觀涅槃也？

答：有也。

喻曰：不知求教，但任己言，須無即無，須有即有，一家教相不見少判但中涅槃。

問：如其必有二種頓者，大師何不分明顯說？

答：如“大意在一頓”等，即其文也。又頂法師《涅槃疏》釋不次第五行中云：“十信斷或，即是漸頓；不斷或者，即是頓頓。”文中兩“或”字并誤。

喻曰：“大意一頓”已如前破，彼引《涅槃疏》親共對檢，全無此文，應是續後謬思，便將想心證義，文所不載，故使再檢無文。又大師諸文，文所不載，何須更引章安之文？況再檢全無，何勞苦據？況復不次

第行正是四教中圓。問、答、喻三顯然，故不釋。又數數常云：有八教故，故有二頓。直引彼執喻曰：八教中意，具如前破。文在不識教體妨中又云：二頓初心非一向異，雖異而同，雖同而異。喻曰：無將此異，質竅他人。不許漸圓即是頓頓，理窮無據，同異混和。

問：一色一香無非中道，是何觀相？

答：是漸頓，非頓頓。

喻曰：此師已執初心修觀，但聞中道便謂漸圓，而不曉於言偏理圓，故大意中云：“勿守語害圓，誣罔聖意。”故經論名數，或具或偏，言下之旨，理必周備。大師以備具釋偏言，故大意中云“空即不空”等，自語相違，亦如前破。

問：初心起觀，若捨二邊，但觀中道，何異通教但有中名？如何初心見此但理便默不答？

喻曰：言若有旨，言勝不言；言既無歸，不言勝說。凡修觀者，須立解心，解心未成，輒立此觀，言究理極，以至無言。

又云：據文須分兩種頓異，初心修觀實難分別。

直引彼執喻曰：前云“教唯有一，觀則有二”，此中復云“文雖分兩，兩觀難分”，據茲文又成文二觀一，前後違反，不可復論。故知學宗不得輒爾，此時猶可，曠累多生，仍使未來不逢善友。

問：別教地前為登地雙亡、雙照方便，其義如何？

答：地前雙亡，登地雙照，至第二地又亡又照。

喻曰：非但觀門失緒，亦乃文義參差。既云地前以為初地亡照方便，當知正亡、正照合在初地，如何乃云“登地雙照，地前雙亡”？具如《止觀》第三卷中，此是讀文未周，不須別破。

問：何名四三昧是通修，念佛是別修？

答：頂法師誤。應云四三昧是別修，念佛是通修。

喻曰：此師自誤，推失與他。今言通修者，以四三昧攝一切行，故曰通，反以為別。念佛通收，諸行不遍，乃是通中之一，故名為別，反名為通，深不可也。

又云“三賢十聖住果報”者，此兼兩教：圓教三賢，別教十聖。此直引僻解所執也。喻曰：言果報者，是實報土，既生果報，即是圓教四位之人。此師但見是賢聖之名，便分以為別、圓兩教。賢聖之稱，乃是借別名圓，俱生實報，即是正明圓位。若言別教賢聖位不合生彼而判十地屬別者，圓四十位俱破無明，因何乃分十地屬別人？又約證道，地即是住，何須分別？縱存教道，則十地以含兩教，亦無分義。

問：彼問人曰“聲聞經漸名漸圓”者，八界發心不從漸來，從此應判以為何教？

答：頓頓人也。僻解答也。喻曰：難已如前，何不從於八界塵數為判頓頓而名漸圓？自此已前，略明觀失，教失不論。歸命諸賢聖，願捨是非心，為樹涅槃因，非欲貶量失。