CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

B07n0023

金剛般若波羅蜜經講義

江味農著

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - 蔣敘
  - 范敘
  - 例言
  - 江味農居士傳
  - 講義
    - 總釋名題
      - 釋經題
      - 釋人題
    - 別解文義
      - 序分
      - 正宗分
      - 流通分
  - 校勘記
  - 校正本跋
- 卷目次
  - 1
  - 2
  - 3
  - 4
  - 5
- 贊助資訊

編輯說明

- 本電子書以「CBETA 電子佛典集成 Version 2025.R3」為資料來源。
- 漢字呈現以 Unicode 3.0 為基礎，不在此範圍的字則採用組字式表達。
- 梵文悉曇字及蘭札字均採用羅馬轉寫字，如無轉寫字則提供字型圖檔。
- CBETA 對底本所做的修訂用字以紅色字元表示（黑白色系版本則無顏色差別）。
- 若有發現任何問題，歡迎來函 service@cbeta.org 回報。
- 版權所有，歡迎自由流通，但禁止營利使用。

金剛般若波羅蜜經講義(本講義以再版補足之本，與江居士親筆原稿，覆校重刊。有改正移易處，以【校】字識其異同。校勘記中稱再版曰舊版。)

蔣敘

金剛經講義，為江味農居士之遺箸。此箸在居士生前，既因病魔時擾，未克寫定。歿後，又因種種障礙，幾至佚失。是豈無上甚深之祕機，未可輕易宣露，抑眾生福薄，未能仰契大法耶。否則何以魔障重重，若是之甚也。余與居士締交二十餘年，知其一生持誦金剛經，獨具心得。甲戌之夏，向之啟請，講述大意。余就記憶所及者，歸而錄之。居士喟然曰：竹本虛心是我師。君字以竹，而虛心若此，可謂名副其實。與其略講，不如為君詳談。而省心蓮社同人，聞知此事，要求公開。遂移座社中正式宣講，規定每週二次。晚間升座，聽者恆數十人。余亦即席筆記，翌日，繕呈居士改正。數月後，居士以改正費力，不若自寫。遂於每講前一日，撰數千字，畀余抄錄。余雖仍有筆記，乃無暇整理矣。此法會始於甲戌七月，至乙亥九月圓滿。積稿盈尺，居士以為尚須潤色，並將初分所缺者補足，方可成書。同人因居士在家，問道者多，因謀另闢靜室供養之，俾專心撰述。李君稗蓮，聞有是舉，發願獨任經費，遂於滬西，租屋三間，右為臥室，中為佛堂，左為講室，以處居士。期以一年將此講義補撰完成。然居士每歲遇黃梅時節必病，病輒數月。病愈，則又憫念南北死難眾生，啟建大悲道場，虔心超度。因此遷延，卒未脫稿。余與晤時，偶問及此，居士似不願人之督促者。余知其意，遂不復問。戊寅首夏，居士復示疾，胃納不舒。余每隔二三日，往省之，見其病勢，較往歲為重，深為憂慮。是年五月，寂然往生。家人來治喪，紛亂之中，幾失此遺稿所在。余急使人徧覓得之，攜回檢視，皆為散片，前後間有錯亂。同人以余有筆記，多促余補撰成之。但余以事繁，從居士自撰講義以後，所記之稿，即未暇繕正，當時之速寫，日久視之，字跡強半不能認。且在居士生前，余之筆記，尚須俟其改正後，方無錯誤。今貿然取以續貂，亦有未安。古德遺箸，缺略不全，用以付印者，亦多有之，何況此書已成十之六七耶。惟付印必須編會，余日無暇晷，擱置又數月。幸居士之弟子周君清圓，發心任此，因以全稿畀之。逐葉搜討，隨時將經文會入。而清圓亦因在佛前發誓代眾生受罪，時時抱恙，不免作輟。錄寫及半，又因意外波折，幾至功虧一簣。至己卯

之冬，始將全書錄成。魔障如是，終得成書，亦云幸矣。一日，余偶遇李君稗蓮於途，知其自香港來滬，不久即去。因述此稿，已可付印。李君欣然，謂余云：印費由渠任之，倘有人隨喜，渠亦不願獨佔此功德，留資於省心蓮社而去。適范古農居士，避難來滬，寓於社中，商得其同意，任校訂之責。遂得於今年六月印成。至書之內容，精深微妙，發前人所未發，隨時指示學人切實用功處，皆過來人語。讀者展卷自知，毋庸多贅，但述此書始末經過之曲折如此，是為敘。民國二十九年六月蔣維喬法名顯覺寫於因是齋。

范敘

金剛般若波羅蜜經，為般若經大部六百卷之一卷，文約而義精，喻為金中之剛，良有以也。六百卷文，汪洋浩瀚，讀者難之。此一卷文，家誦戶曉，般若深義，庶幾弘傳矣。自古以來，解此經者，無慮百數。其具異見者無論矣。其契正義者，當以無著、天親、施功德三論及僧肇、智者、嘉祥三疏為最。嗣後宗泐、憨山、蕅益續法諸師論箸，各具精義，要不出於古註者近是。然未有如味農江老居士金剛經講義之殊勝淵博也。講義發揮般若要旨既詳且盡，又復旁通諸大乘經。其指導學者觀照法門，不第禪宗之向上，淨宗之一心，皆有所闡發而已。其尤具法眼，發前人所未發者，則台宗判斯經為通別兼圓，賢宗判屬始教，而居士獨判為至圓極頓之教。庶不背經中所謂如來為最上乘者說也。他如經中文句，云如來，云佛，云世尊，云不也，云佛告須菩提等，為常人所忽略者，居士輒能發明其勝義。頃者省心蓮社印此講義，余助校訂，得讀其文，不禁歡喜踴躍，歎未曾有。至於依據古本，考訂異字，勒為定本，尤為千餘年來斯經之功臣矣。曩閱黃涵之居士彌陀經白話解，嘗歎曰：讀此解者，不獨知彌陀經義，且能知一切經法。今於江居士金剛經講義亦云然。自斯講義流通，我知讀者一展斯編，不啻讀餘經十百部也。經云一切諸佛及諸佛菩提法，皆由此經出，不尤彰明較著者哉。校訂既畢，因讚歎而為之敘。中華民國二十九年庚辰首夏范古農和南敬敘。

例言

一　此書為江居士遺箸，付印公世，初板時因稿未完成，取蔣居士顯覺之筆記，當時曾經江居士修正者補之。中華民國三十一年再版時，所缺講義，已由蔣居士顯覺，將舊時筆記，悉心校訂，據以補入，遂成完璧。

一　此書分信解行證四大科，即據以分卷。以五重玄義為首卷，餘分四卷，共計五卷，卷末附居士之校勘記及跋。
一　科判附於全書之首，俾讀者便於檢閱。
一　此書編彙初板時由周居士清圓任之。校訂由范古農居士任之。並由蔣居士顯覺、孟居士定常，協同校對。
一　書中補缺之處，首行加一補字，以清眉目。

江味農居士傳

蔣維喬

居士姓江氏，名忠業，字味農。法名妙煦。晚年改名杜，號定翁。於其所箸書中，或署幻住，或署勝觀。隨時取意，初無一定。先世本居江蘇江甯南鄉凌閣村。因王父樂峯公，筮仕鄂省，遂家焉。居士幼時，即隨樂峯公，持誦金剛經，終身未嘗少輟。父訒吾公，為前清循吏，有政聲。居士以光緒壬寅舉於鄉，旋得陝西補用道。然養志承歡，不樂仕進。訒吾公宦遊數十年，歷贛至蜀，居士皆隨侍贊襄。事無鉅細，必躬親之。居士中年喪偶，悟人世之無常，即潛心學佛。雖以父母之命，續娶繼室。然在家出家，其志已早決矣。辛亥之秋，訒吾公以年老致仕。居士奉父母，自蜀返鄂。值革命軍興、家產蕩然。避地東下，初居武林，後至上海。雖流離瑣尾，艱苦備嘗，而養親樂道，處之泰然。訒吾公忠貞亮節，嚴命居士，不許再入仕途。居士謹受教，不敢忘。丁巳，訒吾公卒。居士於哀毀中，乘機勸母郭太夫人長齋念佛。戊午春，禮禪宗大德微軍和尚為師，受菩薩戒。盡力參究，頗得消息。時北五省旱災慘重，居士受簡照南之託，攜款北上。參加佛教籌賑會放款十萬，全活甚眾。余以辛壬之間，始與居士相識於滬上。至是，又與相見於北京。是年夏，道友徐文霨、梅光羲等，延請觀宗寺諦閑法師北上，開講圓覺經。自編講義，分給聽眾。然法師稱性而談，於講義之外，多所發揮。余因請居士及黃士恆，各述所聞。每日筆記，由居士總其成。成後，以呈諦師。諦師印可，為取名圓覺親聞記。時京師圖書館搜藏燉煌石室寫經八千餘卷，中多祕笈，需專家校理。余乃獻議於教育部，請居士任校理之職。自戊午迄己未，先後二年，居士於殘亂卷帙中，輯成大乘稻芊經隨聽疏一卷，淨名經集解關中疏二卷。居士跋大乘稻芊經隨聽疏有云：「曩聞燉煌經卷中有稻芊經疏十餘卷，為大藏所佚。及來圖書館，亟取而閱之。蕪亂譌脫，幾不可讀。為之爬梳剔決，排比聯綴。並取重複之卷，互勘異同，亦有援據他書以校補者。其不可考者，則存疑焉。積八月之力，錄成一

卷，仍闕首尾。會傅增湘購得一殘卷。所缺疏文，悉在其中。於是千年祕著，遂成完書。」是可知其搜輯之艱辛，而時節因緣之不可思議也。其敘淨名經集解關中疏有云：「此疏向叢殘萬卷中，重事搜輯。載更寒暑。竟得勘訂成書，首尾完具。止中間闕一小段，不礙大體也。夫關中淨名經疏。今猶有聞者，僅一肇注。然校以此書，往往此猶加詳，始知其已非原本。況復什門諸作，此書備載。而又為之科解，提挈分疏。及其所未及，言其所未言。譬如無上妙味，萃聚而調節之，取精用宏，飫之彌旨。此亦如是。一編之中，妙義兼羅。苟其息機靜對，即異以會通，觀心而契體。尚何經旨之不明，神智之弗啟也。」可見是疏之珍祕矣。庚申，回滬。母郭太夫人示疾，居士為誦大悲咒加持之，并令家人虔誦佛號助之。太夫人臨終起坐，向西合掌，念佛而逝。居士從此信念愈堅。嘗憾多生習氣，思藉密教神咒之力，以消除之。復至北京，適遇日本覺隨和尚，專修供養大聖歡喜天法。居士乃約同志數人，請其設壇傳授。及圓滿之日，居士頓覺現高大身，上窮無際。覺隨謂之曰：「此番修法，惟子得福最大。」既而覺隨率居士赴日本高野山，研究東密。卒以他事障礙，未克潛修。不久返國，與簡照南玉階昆仲，籌辦功德林佛經流通處於海上。搜集南北刻經處及名山各版經籍，流通全國，以弘法利生。居士嘗謂南嶽思大師之大乘止觀，為東土撰述中稀有瓌寶。智者大師之摩訶止觀，即從此出。學者不先通南嶽之義，即習摩訶止觀，難得要領。然南嶽心法，久湮海外。宋時雖傳入中國，措意者稀，深為惋惜。會辛酉之夏，海上南園居士，發起講經會。居士即獻議，啟請諦閑法師，講大乘止觀。居士每日筆記，並於幽深微妙之處，曲折譬喻，以說明之。就正諦師，再三往復。至癸亥始脫稿，名之曰述記。諦師自謙謂此書十之七八，係居士所述，不肯居箸作之名。居士則謂諦師發其端，必以箸作之名歸之，彼此謙讓。又以書中專名典句，慮有難明，復屢經修改。荏苒八年，始成書二十卷，刊板印行。諦師亦鑒居士之誠，允為居名。然其致居士之函則云：「記文不惟詞意通暢。其吃緊要關，旨趣淵微之處，透徹了明。此皆全是老維摩以精妙見地所發揮也。」乙丑夏，白普仁尊者南來。主持金光明法會。海上同人。公推居士襄助尊者宣揚。於是由滬而杭而湘而鄂而潯而甯，輾轉數千里。躬親會務，條理井然。藉此機緣，得以研究藏密。己巳秋，應閩中善信之請。赴福州，宣說佛法，三月始歸。庚午秋。在滬開講大乘止觀述記。逾年方畢。省心蓮社成立，被推為社長。從此常在社中，開講大乘經典。並領導社員念佛禮懺。余知居士於金剛經獨有心得，於甲戌之夏，請居士為余講述大意。既而省心蓮社同人，要求公開，乃正式開講。余每次為筆記，記畢，即呈居士修改。後居士乃每次

自寫講義，畀余抄錄。及法會圓滿，積稿至四厚冊。居士以為尚須潤色，並將初分所缺者補足，方可成書。同人以居士在家，問道者多，不能專心撰述。因謀另闢靜室，供養居士。謝絕一切，期以一年，將金剛經講義撰補完成。然居士每歲遇黃梅時節必病，病輒數月。又以憫念南北死難眾生，啟建大悲懺，虔心超度。因此遷延，講義卒未脫稿，然已得全書十之六七矣。其解釋金剛經，多有古德所未發者。如佛說他經時，恆放大光明，六種震動，現種種瑞相。獨說金剛般若甚深經典，僅云世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食等語。居士為之釋曰：「是經最大旨趣，是發揮不應住相之理。故開首記世尊舉動，與尋常比丘相同，是即成佛而不住佛相。弟子亦視為尋常。惟須菩提窺知其意，所以歎為希有。否者，持鉢乞食，何足令人驚歎耶。」通行之金剛經，兩周問答，皆作云何應住。居士乃依據古註及燉煌寫經，勘定前周作應云何住，後周作云何應住。兩問意義，絕不相同。而為之說曰：「前周應云何住，是問菩提心應云何安住，俾無馳散，為初發大心修行者說也。後周云何應住，是問既應離一切相發心，則菩提心云何獨應住耶。若不住此法，又何謂之發心。若不應住而應降伏者，豈非不發心耶。然則云何降伏其心耶。是為已發大心修行者說也。」其於金剛妙義，發揮精透類如此，此特略舉其一二端耳。戊寅首夏，天氣陰溼，居士依舊示疾，胃納不舒。余每隔二三日，必往省視。見其臥牀不能起，較往歲為重，甚為憂慮。居士則云：「一過黃梅病當霍然。」而其弟子等，則在隔室佛堂，為之念佛，終日佛號不斷。居士亦安臥默念，神志極清。至舊曆五月中旬，疾漸增，而神志愈清。道友朱光琪用硃書大字，勸其一心往生，勿戀塵世。居士審視數過，合掌謝朱，口稱歡喜讚歎。朱既去，則謂左右曰：「吾勤修一生，豈於此一關尚不了了，朱君殆過慮矣。」及十八之夕，自云：「金光徧照，佛來接引。」邀集諸道友，而蔡濟平因事，至十二時方至。居士猶詔之曰：「修持以普賢行願為最要。」遂合掌不復語，於諸道友及家族佛號聲中，安然而逝。壽六十有七。余與居士交二十餘年，初僅知其泛濫各宗，歸宿淨土。近年交誼益密，研討益深。方知居士一生得力於般若，從事參究，早得消息。豁然大悟，一心常在定中。晚間無夢，至今已五年餘矣。故恆自言：「教宗般若。行在彌陀。」其說法也，稱性而談。旁通曲達，自在無礙，余於經典及修持功夫，偶有懷疑，以質居士。其解答總高人一著。而其戒行之嚴，進修之密，足為一世模範。居士誠佛門龍象哉。

金剛般若波羅蜜經講義卷一

震旦清信士勝觀江妙煦遺著

金剛般若波羅蜜經

欲說此經，先當科判。大科分二。（甲）初，總釋名題。次，別解文義。（甲）初，又二：（乙）初，釋經題；次，釋人題。（乙）初，又三：（丙）初，說般若綱要。

般若綱要，含有三義。（一）謂般若為大乘佛法之綱要也。此義，諸大乘經論及古德箸述中，隨處可見。若博引之，累牘難盡。茲且捨繁就約以明之。取其易了也。夫大乘教義，深廣如海。然壹是以自度度他為本。自度度他，法門無量。然壹是以六波羅蜜為本。而施、戒、忍、進、定、五度，若離般若，非波羅蜜。是所謂六波羅蜜者，壹是以般若波羅蜜為本。然則般若為大乘佛法之綱要也，彰彰明矣。故大智度論曰：「般若波羅蜜，是諸佛母。諸佛以法為師。法者，即是般若波羅蜜。」大般若經曰：「摩訶般若波羅蜜，是諸菩薩摩訶薩母，能生諸佛。攝持菩薩。」可見所謂大乘最上乘者，唯一般若而已。除般若外，便無佛法。當知大小乘一切教義，皆自般若出。一切教義，間有與外道如儒家道家中最高之理論相近者。獨有般若，惟佛能證。惟佛能說。外道最高之理論，一遇般若，冰銷火滅矣。故華嚴會上，諸大菩薩讚曰：天上天下無如佛，十方世界亦無比，世間所有我盡見，一切無有如佛者也。知此，則三教同源之說，其荒謬何待言哉。知此，則學佛者苟不了徹般若，雖盡知種種教義，盡學種種法門，皆是捨本逐末，在枝葉上尋覓耳。豈能到彼岸乎。夫般若非他，理體本具之正智是也。理體者，實相般若也。正智者，觀照般若也。皆名般若者，顯其理外無智，智外無理，理智一如也。既曰學佛，首當開佛知見。云何為佛知見，般若是也。乃從來罕有學此者。或望而生怖，或無知妄談。此所以學佛者雖多，而證道者甚少也。豈但孤負佛恩，抑且孤負己靈。何以言之，如我世尊成道時，詫曰：「奇哉奇哉，大地眾生皆有如來智慧覺性。但因妄想，(【校】『想』下舊版有『執著』二字，原稿無。)不能證得。若無妄想執著，則無師智，自然智即時現前。」如來智慧覺性，即實相般若。妄想即分別心，第六識。執著，即我見，第七識。而觀照般若，即轉此二識者也。此二識轉，藏識及前五識皆轉矣。故曰：若無妄想執著，無師智，自然智，即時現前。此二智，即謂如來智慧覺性。因非外來，亦不可授人，故曰無師。因法爾本具，必須自覺自證，故曰自然。亦可配根本智後得智，或道種智一切智說。總之，凡夫所以為凡夫者，由於無始無明。無明猶言無智。故今欲超凡入聖，惟在開其正智耳。佛門中人有恆言曰：求開智慧。此語，正謂當開般若正智。亦即開佛知見。我世尊為一大事因緣，出現於世。何謂大事因緣，即是為一切眾

生，開佛知見，示佛知見，俾得悟佛知見，入佛知見耳。乃眾生雖知求開智慧，而不明其所以然。教者，學者，一味尋枝覓葉。絕不知向般若門中問津。甚至相戒勿言。可悲之事，孰逾於此。違背佛旨，孰逾於此。誤法誤人，孰逾於此。自今而往，深願與諸善知識，昌明正義，極力弘揚也。

（二）所謂般若綱要者，謂即般若而明其綱要也。如上引大智度論所言，佛法即是般若。可見般若一門，攝義無量。若不明其綱要，未免泛濫無歸。前人有宗第一義空立說者。有宗二諦立說者。有宗八不立說者。其說至不一也。第一義，即謂本性。性為絕待之體，故曰第一義。性體空寂，故曰第一義空。此義，是明般若綱要，在於破我除執。必須我法俱遣，情執盡空。所謂得無所離，即除諸幻。而後實相現前也。二諦者，俗諦也，真諦也。俗，謂世俗。真，謂真實。諦者，精審確當之意。謂世間之事相，凡俗見以為審確，是名俗諦。真實之理性，聖智乃知其審確，是名真諦。若約佛法言，凡明諸法緣生之義者，曰俗諦。何以故？以世俗未悟本性，逐相而轉。因曉以一切諸法但是緣生，有即非有，其義決定故。凡明緣生即空之義者，曰真諦。何以故？以聖智即虛妄相見真實性。故洞然一切諸法非有而有，當體皆空，其義決定故。龍樹菩薩曰：「為世諦故，說有眾生。為第一義諦故，說眾生無所有。」世諦，即俗諦。第一義諦，即真諦也。由此可知，俗諦明即空之有也；真諦明即有之空也。又曰：「諸佛依二諦，為眾生說法。」故嘉祥大師曰：佛法不出二諦，二諦賅攝一切佛法也。夫般若本攝一切佛法盡。而曰佛依二諦說法，則般若綱要不出二諦也明矣。蓋般若要旨，為令空有不著，以合中道第一義。真俗二諦，正明此義者也。

八不者，所謂不生不滅、不斷不常、不來不去、不一不異。因迷八不之淺深，而成六道。因悟八不之淺深，而有三乘。蓋一切眾生，計執生滅斷常一異來去等相而著有，故謂之迷。三乘中人，雖不執生滅諸相，而又著於不生不滅等，以偏於空。故佛說八不之義，正令洞明乎二諦。二諦明，而後中道顯也。而第一義空之義，亦是令空有俱空。而後一切不著，中道圓明。由是觀之，第一義空、二諦、八不，說雖不同，而義顯中道則同。然則般若之綱要非他，即是令於空有二邊，遣蕩情執，務令罄盡，以顯圓融中道耳。換言之。佛說般若，在令一切妄想執著之眾生，開其理體本具之正智，以明其無明，覺其不覺。俾無相無不相之實相，空不空之如來藏，現前，同證如來智慧覺性耳。此正我本師出現於世之大事因緣也。是則般若法門，乃最上乘。令一切眾生乘之，而直至佛地者耳。由是言之。與其別別舉義，明其綱要。何

若曰：金剛般若經，實為般若部之綱要。尤為要言不繁。何以故？本經無法不攝，無義不彰。上舉二諦、八不、第一義空諸義，一一具足故。如曰：無我相，無法相，亦無非法相等，第一義空之義也。滅度所有一切眾生，俗諦也。實無眾生得滅度，真諦也。行於布施，俗諦也。於法無住，真諦也。乃至不應取法，不應取非法，即非，是名，等等。全經所說，無往非明二諦之義者。至令菩薩通達無我、法，在於開佛知見。入後所說，則皆不一不異不斷不常不來不去不垢不淨等義，以顯諸法空相，是法平等。夫諸法空相，是法平等，即所謂不取於相，如如不動也。而令學人如是演說，如是受持。豈非以如是等義，為般若之綱要乎哉。不但此也。如上引大般若經、大智度論之言曰：「般若能生諸佛，攝持菩薩，佛法即是般若。」是指示佛法要領，不出般若也。而本經則曰：「一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。」其指示般若要領全在此經，不尤昭昭明明乎。佛說般若，前後共十六會。義豐文富。聞西藏譯文至千卷之多。中文簡括，亦有六百卷。內典中卷帙最大者，惟般若部。讀誦已難，遑論演說受持。故於第九會，由博而約，特說此經。羅什大師師弟，譯成華文，並加入魏譯之數行計之，止五千八百三十七字耳。不但般若要旨，盡在裏許。且得此一卷，一切佛法無不在握矣。何以故？此卷為般若之綱，般若為一切佛法之綱故。故必一切佛法通，而後此經可通。何以故？因網乃得綱故。然亦必此經之義趣深解，而後一切佛法頭頭是道。何以故？綱舉則目張故。當如是知也。此一卷經，既為三藏之綱。其關繫重要，可知。其義蘊之玄廓，條理之繁密，亦由是而可知。且以少文而攝多義。幸得譯人筆妙，方足以傳之。是以經中一句一字，皆關宏旨。即一名稱，一結集者標舉之詞，亦含精義。少少忽略，義便難通。自譯傳之後，禪宗五祖，六祖，極力宏揚。遂爾家喻戶曉，流通不絕。雖多未明其義。而學佛者蓋無有不讀此經者也。各佛教國中，未見其比。即此觀之，足見吾國眾生，深蒙佛護，良堪慶慰。何以故？此經流傳不絕，便是佛種不斷故。自今而後，當於云何演說，云何受持，特別加意。乃足以少報佛恩，及翻譯此經，流通此經者之恩也。荷擔如來，當得菩提，願與諸君共勉之。

（三）謂即金剛般若而明其綱要也。本經之綱要無他，遣除妄想執著是已。蓋如來智慧覺性，一切眾生，人人本具，個個不無。但為妄想執著所障，不能證得。佛為一大事因緣出世者，為此事也。一切佛法，無非破執除障之法門也。而本經所說，尤為直捷了當。譬如金剛寶劍，依此而行，可以直下斷除者也。妄想，即

是分別心。執著分為兩種：執五蘊色身為我，名曰人我執。簡言之，曰我執。執著一切諸法，名曰法我執。簡言之，則曰法執。我執不除，生煩惱障。法執不除，生所知障。總名惑障。由惑造業，則為業障。因業受苦，名曰苦障，亦名報障。我法二執。細分之，又有分別、俱生之別。起心分別，因而執著者，為分別我法二執。故粗。并未有意分別，而執著之凡情隨念俱起者，為俱生我法二執。故細。此是多生以來，習氣種子，蘊在八識田中，故爾隨念即起，最為難除。當知妄想執著，由於無始無明。而般若，則為理體正智。智開，則無明者明矣。無明明，則妄想執著自斷矣。故學佛首當開示悟入佛之知見。佛之知見，即是般若正智也。無論修何法門，皆須致力於此。故一切法不能離般若也。修淨土念佛，亦然。經云：心淨則土淨。妄想執著不除，心何由淨耶。古德言，愛不重不生娑婆。情執我見，實為愛根。故求生淨土，必應從此下手。所謂老實念佛者，老實二字，必當注意。世間一切染緣，攀緣不息，云何能老實乎。由此可知，般若淨土，初非二事。此經，實一切學人出妄之宏綱，淨心之樞要也。茲不過略談大旨，詳見下三依五重釋題中。古人將釋一經，先說玄義，亦曰玄談。玄者，深也，又懸也。謂將經中深義，提要鉤玄而先談之。使聞者得知大要，入文時乃有頭緒也。故玄談云者，猶言提要。正一經之綱要所在也。今故依天台例，開為五重說之。上來初說般若綱要竟。

（丙）次，明融會各家。

解釋佛經之書，各宗俱備，且皆流傳不失者，莫過此經。有彌勒菩薩之頌，有無著、天親、功德施三菩薩之論。但譯筆晦澀，頗不易讀。且各就所見發揮。往往有乍視之，若與經義相反，而實相成者。其精妙之處，非後賢所及也。須向大處深處領取。若死在句下，拘執文字，一一與經文比附，反增障礙。圭峯之論疏纂要，即犯此病。功德施論題即妙。曰：金剛破取著，不壞假名論。全經要旨，盡在裏許矣。吾土註此經最早者，為羅什入室弟子僧肇。著墨不多，但略詮釋一二要旨而已。然不刊之作也。六朝時註釋至今仍存者，有三論宗嘉祥，天台宗智者兩師之疏。嘉祥一生精力，在於三論，所有箸述，無一不精。而金剛經義疏，則不經意之作。或為門弟子隨意錄存，未經審訂者，亦未可知。因多閑文，筆亦蕪雜。與嘉祥其他箸作，殊不相類故也。智者之釋，全依肇註。偶有一二處，略加疏通耳。智者以三諦發揮一切經。獨於此經，宗二諦說之。而於是名之言，皆作假名會。祖師法眼，令人欽服。不解台家子孫，何故不遵祖訓也。豈未見此書耶。(智者疏清末始由楊仁山居士向日本請歸刻之。)唐時法相宗窺基，亦

有註釋，多述法相。復有釋慧淨之註，精湛處不亞肇公。古註中，當以肇慧為最佳矣。華嚴宗圭峯，作論疏纂要。雖是精心結撰，惜拘牽論文，經義反晦。宋時有長水師，作刊定記，以釋圭峯纂要。依文解義，甚詳也。禪宗祖師，亦有說經之作。如唐之六祖，元之中峯，明之憨山。然皆寥寥短篇，無甚發揮。明末，天台宗藕益，作金剛破空論。蓋有為而作，亦可備一格也。此外宋明清時，出家在家之釋此經者，所在多有。不無一二道著語，精審則未能也。清初有台宗溥畹之心印疏，以三諦說經，語多坐實，殊違經旨，獨科判間有可取處。又有華嚴宗達天之新眼疏，間有精到，能發前人所未發者。以信解行證判經，見地尤卓。他如五十三家註等，駁雜不純，不足觀也。今番演說此經，重在將經中精深微妙之旨趣，一一剖而出之。向來視為大乘初門者，一一言其究竟，歸於圓融。向不經意之處，則為闡發其宏旨。向謂重複之語，則為抉擇其淺深。於前後義蘊關連鉤鎖之處，皆一一道出所以然，而貫通之。於所有觀門，行門，指示修功處，不敢一字忽略。務令聞者得以入手。多引他經，互相證明。以便得所會通。精要處，且融歸淨土，以破向來歧視之病。自愧學力疏淺，不足以說此深經。然大願所在，實欲人人明了般若真實義，庶不致於怕談、妄談、淺談云爾。若上舉前賢論疏中精要之說，皆一一擇取而融納之。但不必襲其面貌，拘其文字耳。上來次明融會各家已竟。

（丙）三，依五重釋題，分二：（丁）初，總解科意。

五重者，名、體、宗、用、相。依者，台宗智者大師說法華經經題，約名體宗用相，開為五重，以發揮經中要旨，最為簡明。少一重不得。多一重亦不必。故今依之也。此之五重，次第相生。夫一經必有一經特立之名。名者，所以標一經之概要，以顯其異於他經者也。故第一重為釋名。名者實之賓也。既標此名，必有其實，非虛立也。故次顯體。體者，實體。即經名之主體也。因名核實矣。然非修觀行，仍屬空名。而依體起修，必明宗趣。故三明宗。宗者，修宗。謂修行之旨趣也。既已真修，必得其用。故四論用。用者，功效之意。佛隨眾生根機之大小利鈍，說種種法以教化之。故經教即有大小偏圓漸頓之殊。如華嚴宗，判為小、始、終、頓、圓，五種教相；天台判為藏、通、別、圓，四種化法，頓、漸、祕密、不定，四種化儀是也。一經之名、體、宗、用，四重玄義既明，則其屬於何種教相，亦可得而了然矣。故第五重為判教相也。今依五重之次第，開為五科。

（丁）次，依次開釋，分五：（戊）初，釋名；次，顯體；三，明宗；四，辨用；五，判教相。（戊）初，又二：

（己）初，通名。

通名者，金剛般若波羅蜜經之經字，是也。佛所說法，通名為經。非一經為然。故經字乃一切佛法之通名。梵語曰修多羅，亦作素怛纜，修妬路。

〇修多羅之本義為線，引申為貫穿，為攝持，為契合。既將佛說之法，分類結集成書，因以修多羅名之。謂貫穿佛語，攝持不失，上契佛心，下契眾機也。大法東來，古德遂以經字譯修多羅。經字本義，為經緯，組織，與修多羅之線義，貫穿攝持等義，正復相當。且吾國習慣，惟聖人語，始得稱經。極其隆重。譯修多羅為經，精當之至。但我國經字，不含契合之義。與修多羅原義，少嫌不足。然除經字外，更無他字可譯。故古人不得已，稱佛書曰契經，既以補足原義，且顯此是佛經，非他教經也。至若釋經為常，為道，此乃經字引申之義。修多羅中原無此義。故釋佛經，不宜引用也。

（己）次，別名。

金剛般若波羅蜜七字，為本經特立之名，一切經不能通用，是謂別名。金剛者，喻也。般若波羅蜜者，法也。是為法喻立名。諸經經題，安名之法，取義不外七種。所謂人、法、喻、單、複、具，是也。如阿彌陀經。阿彌陀，佛名也。取人名為經題，謂之單人立名。如般舟三昧經。般舟三昧，為一種法門，是為單法立名。如稻稈經。稻稈，喻因緣生法也。是為單喻立名。如妙法蓮華經。妙法，法也。蓮華，喻也。有法有喻，非單而複，謂之法喻立名。如普賢行願品。有法有人，是為人法立名。如如來師子吼經。如來，為人。師子吼，為喻。是為人喻立名。如大方廣佛華嚴經。大方廣，法也。佛，人也。華嚴，喻也。則是具足人法喻，以立名也。單三，複三，具足者一，共為七也。如一題之中，有兩喻而無人法，亦單是喻而非複。有兩法兩人者，例此可知。故經名無量，取義只此七種而已。

〇梵語嚩日囉，或跋折囉，義為金剛，物名也。蓋金中之精，最堅最利。能壞一切物，為利。一切物不能壞之，為堅。內典言，帝釋有寶，名曰金剛。持之與修羅戰。金剛力士所持器仗，曰金剛杵。金輪王有金剛輪寶，因稱金輪王。本為天上之寶。人間雖亦有之，然甚罕見。古人謂之金剛鑽，色如紫石英，透明。或曰：生水底石上。內典中，常用以喻法喻人，如曰金剛三昧、金剛力士、金剛身、金剛網、金剛手、金剛心等。皆取其堅固不可壞而能摧滅一切魔障之義也。今以喻般若正智。般若如大火聚，四面不可觸，觸則喪身失命。如金剛然，一切物不能觸其鋒也。般若正智，能破煩惱重障，如金剛能壞一切物也。什師云：金剛

寶方寸，其光明能照數十里。般若智光，亦復如是。徹見一切凡情妄想，而破無明也。金剛寶，惟金剛力士能持。般若亦然。非具大乘根性者，弗克承當。故曰：若樂小法者，著我人眾生壽者見。則於此經，不能聽受讀誦，為人解說也。真諦三藏言，金剛寶有種種色。青色者能消災厄。如般若波羅蜜，能除三障，成三身，度生死流，達涅槃岸，度一切苦厄也。黃色者得滿所求。如般若之莊嚴萬行，成就無邊功德也。紅色者向日出火。如般若以始覺合本覺，出智慧火，燒煩惱薪，如千日輪，光明遍照也。白色者澄清濁水。如般若能背塵合覺，度五濁世，達清涼池也。碧色者消伏毒害。如般若之除我法執，消三毒苦也。又有無色金剛，亦名空色。得之者能於虛空行住。般若亦然，所謂第一義空也。具此三空之智，則我空，法空，并空亦空。空中無色，無受想行識，乃至無智亦無得，而得無上菩提。仍歸於無有少法可得。則如如不動，成金剛身矣。總之，金剛之堅，喻實相般若，隨緣不變，在纏不壞也。金剛之利，喻觀照般若，無我不破，無惑不斷也。金剛之明，喻文字般若，能開解慧，無明得明也。金剛為無上寶，價值不可稱量，喻般若為無上法寶，功德不可稱量也。金剛寶世間罕有，喻般若法寶之希有，所謂無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇也。

〇梵語般若，義為智慧。非世智小慧也。乃理體本具之正智，所謂佛之知見。理體，即是覺性。亦曰實相般若。正智，即觀照般若也。理外無智，智外無理，理智本來一如，故皆名般若。因恐人誤認是尋常之智慧，故經論中多舉譯音般若為言也。此智一切眾生本具。但為無始無明所障，不得顯現。且此智，自證方知。非言語文字所能形容。何以故？必須言語斷，心行滅，乃能自證故。然而一切眾生，昧之久矣。不假方便，障云何開。障若不開，此智又何能現。故我世尊為此大事，出現於世。不得已，仍用語言文字以啟導之。凡說佛知佛見，以開示眾生。使得悟入者，名曰般若法門，亦云文字般若。欲令眾生，因文字，起觀照，證實相也。其他所說一切法門，如布施持戒等等，皆從佛知佛見出。使眾生依而行之，以為開悟般若正智之助者。故曰：一切法不離般若，般若為一切法之綱要。換言之。即是般若為一切法之主幹，寓於一切法中，非離一切法而別存也。質言之。我佛出世，為憐憫眾生，同具如來覺性，皆得成佛，而竟不自知。故說佛之自證者，以破眾生之愚癡。對愚癡言，假名曰智慧耳。實則智慧非別，覺而已矣。實相般若者，本覺也。觀照般若者，始覺也。以一切眾生從來不覺故，乃假文字般若以覺悟之耳。因是之故，讀經聞法，要在深自儆惕，以佛所說者為鏡，時時處處，

用以自照。不觀不照，迷何由覺。是即所謂依文字，起觀照也。觀照功久，則皇皇然，儆惕之心自生，是即始覺也。亦理體本具之正智初開也。如是不退不懈，觀照之功，日深日醇。則所謂始覺者，先如初生之月，漸漸光多闇少。以至於月輪圓滿，光輝煥然，則性體顯現。即是始覺合於本覺，而亦無始本之分也。當知所謂成佛者無他，覺性圓明而已。而覺性之開，非仗文字般若之力，其道無由。故曰一切諸佛從此經出。復次在梵語本文，智曰若那，慧曰般若。照見為智，解了為慧。決斷為智，簡擇為慧。知俗諦為智，照真諦為慧。徹明妙有為智，契悟真空為慧也。佛經常說六度，有時亦開為十度。第七度曰方便，第八度曰願，第九度曰力，第十度曰智。以對第六度之慧也。然而空是即有之空，有乃即空之有。故智慧二字，實分而不分。此經，正明空有不著。所以般若字，應作智慧會。不能拘執文義，強分為二。不過有時佛經中亦不分而分，舉智以明俗諦，舉慧以明真諦。故學人亦不可不知此義耳。

〇金剛原以喻般若。然惟第九會所說者，乃以金剛能斷喻之。豈非以此經所說之義，尤為堅利而明，尤能斷惑。餘會說者為金，此經說者乃金中之精乎。故本經曰：佛及佛法，從此經出。又曰：此經義不可思議，果報亦不可思議。剋指此經為言。則般若綱要，盡在此經，更足證明矣。

〇梵語波羅蜜，義為彼岸到。順此方文字，應曰到彼岸。印土古俗，凡所作究竟，皆云到彼岸。猶此方方言，所謂到家也。若約佛法言之。所謂離生死此岸，渡煩惱中流，達涅槃彼岸是也。故波羅蜜亦是喻詞。

涅槃者，不生不滅，即謂本性。本性者，性乃本具之意也。言本具者，明非造作。既非造作，可見本來如是，而非從無而有者。故曰本自不生。言其本來已具，非新生也。既本不生，故今亦不滅。而眾生生死不已者，相也，非性也。何故生死不已，由於其心生滅不停。當知生滅不停之心，所謂識相也，亦非性也。何故如此，由於煩惱。以煩惱故，遂致心有起滅，性變為識。由此造業，受輪迴苦。而眾生不知返本，認識為性，迷於生死之相，所以輪迴不息。而與不生不滅者雖覿面而成永隔矣。故以煩惱喻中流，以生死喻此岸，以涅槃喻彼岸也。蓋本無此岸彼岸，因有中流隔之，遂成彼此之別也。

煩惱亦曰惑，所謂見思惑也。見思惑皆從我見而生。故欲了脫生死之相，須證不生滅之性。而欲證本性，須化除我見。然我見根深，必須用種種法以調伏之。開根本智以斷絕之。所謂理雖頓悟，事須漸除。猶之過渡，從此岸達彼岸，行之以漸，不容急

也。故曰離，曰渡，曰達，以顯其未可一蹴即到。而說一流字，又所以顯其危險，無明風萬不可起，起則隨流而下，甚至有滅頂之凶，尚能渡達彼岸乎。修行人其慎諸。然如上所說，尚是專約凡夫說。若細別之。生死含有兩重。煩惱亦兼見思、塵沙、無明而言。凡夫著有，執於人我。遂因見思煩惱，而墮分段生死。二乘，及一類菩薩著空，執於法我。遂因塵沙、無明煩惱，而有變易生死。故欲證到無餘涅槃，須空有俱空，破我法二執，了兩重生死。渡過見思、塵沙、無明等煩惱中流，乃達涅槃彼岸耳。故大智度論云：「有無二見，皆屬此岸。二執俱空，始達彼岸。」二執，即我、法二執也。渡流之筏為何？六波羅蜜是也。用此六法，可到彼岸。故此六法，亦名六度。六度之中，布施要矣，般若尤要。布施，捨也。若不知捨，云何肯離此而渡。然若無觀照之智，又云何肯捨。故般若為五度之綱要。五度離此，非波羅蜜也。又復智慧二字，分言之，亦可因位名慧，果位名智。般若波羅蜜，約因位說，猶言到彼岸之觀慧。若約果位說，則般若即是波羅蜜。何以故？果位之般若，即是理智一如。理智一如，即是不生不滅也。約因位說，金剛即喻此之觀慧，最堅最利最明，故能到彼岸。約果位說，金剛則喻如來法身，所謂金剛不壞身也。上來釋名竟。

（戊）次，顯體，分三：（己）初，明體義。

體者，主體也。凡說一經，不能數言便了，往往千言萬語，頭緒紛然。讀者聞者，如入大海，但見汪洋一片，莫辨津涯，不免興望洋之歎。當知每一部經，卷帙無論如何重大，條理無論如何繁多，必有其歸趣所在。換言之，一經必有一經主要之點。千言萬語，皆趨重於此點也。千條萬緒，皆發生於此點也。此點即一經主要之點，所謂體也。尋出千言萬語千條萬緒中，主要之一點，而指明之，所謂顯體也。讀者聞者，若明得經中主要之點，則要綱在握，不致望洋興歎，亦不致入海算沙，更不致誤入歧途矣。知此，可知顯體等等之關繫甚要也。知此，可知古人於經前先說玄談之苦心也。總之，此所謂體，乃經體耳。非謂性體。

（己）次，辨異同。

辨異同，有二義。初約經體性體，辨其異同。夫經體非性體，固已。然而佛為一大事因緣出現於世。所謂一大事者，即是開示一切眾生，同具如來智慧覺性。俾得悟入，一齊成佛。說法四十九年，專為此事。由是言之。一切經莫非開示本具佛性。是一切經之主體，皆不外乎發揮性體可知矣。然則上文乃曰：此中所顯，乃經體非性體，若不能不辨別者，何耶。當知一切經雖皆不外乎發明本具佛性。然各經立說，旨趣不同。有重在除障者，有重在

修福者，有說夙因者，有說後果者。機有萬千之別，說法便因而有萬千之別。非部部經皆直指本性，徹底發揮也。豈能儱侗顢頇，呆指經體即是性體。且即以直指本性言。性體包羅萬有，一名不能盡其量。遂不得已，而立種種名，如曰真如，曰如如，曰實相，曰法界，曰法身，曰性淨明體，曰圓覺，曰自性清淨心等等，其名無量，顯義亦即無量。直指本性之經，有舉此名者，有舉彼名者，有兼舉數名者，因說經之旨趣而異。即此可見雖同是直指本性之經，顯義既各各不同。經中之歸趣所在，亦因而各各不同。故經體與性體，約徹底顯性之經言，雖二而不二，仍復不二而二，不能混為一談也。其異同必須辨明者，此也。

〇次約各宗，辨其異同。無論何宗，其說經題，必須將經中要旨，攝入而發揮之，方為言中有物。而分門別類，立有一定之規格者，當推天台、賢首兩家。然賢首之十門分別，有時不甚適用。不若台家所立五重之簡明切要也。即以顯體言，兩家亦頗異其趣。蓋顯經體同，而顯體之命意，大不同也。賢首宗，多就通名之經字上顯體。亦即約能詮之經教顯體也。此宗大德每曰：一切大乘經，以諸法實相為體。圭峯金剛經纂要疏曰：以文字般若為體。此皆約能詮之經教而言者也。夫一切大乘經，以諸法實相為體。則一切大乘經莫非文字般若明矣。若剋指般若部言，則前後十六會所說，皆文字般若也。豈獨第九會為然，豈獨此經為然。故圭峯所說，可通之於他經。故曰：是就通名之經字上顯體也。而台宗之顯經體，則剋指當部，不能移易。即是就別名之金剛般若波羅蜜七字上，顯本經主要之體。亦即約所詮之理事以顯體。故曰：台家所立，簡明切要也。此兩家顯體之異同也。

（己）三，正顯體。

今既依台家規格，約經題之別名，以顯經義所明之主體。則台宗諸大德所說，不可不先知之也。台宗古德之本經註疏，流傳至今，其人可師，其註可傳者，惟有兩種。一，隋時智者之註。一，明時藕益之破空論是也。智者以「若見諸相非相，即見如來」為經體。藕益以「實相常住」為經體。近時台宗大德諦閑法師，撰金剛經新疏，則以「第一義空」為經體。三師標顯各異，恐或致疑。然不必疑也。當知三說但文字不同耳，理則無殊。蓋實相即是第一義空。大智度論云：「所謂第一義空者，諸法實相是。」如來之稱，以顯性德，即是顯法身德。而法身非別，實相是也。由是可知三說雖異實同矣。然新疏之第一義空，其文非本經所有。智註最佳矣，而本經更有簡要之句可取也。實相切要矣。常住二字似略湊。若但舉實相二字，雖妙，然一切大乘經，皆以諸法實相為體，又嫌膚泛。故今不執三說，而易之曰：經體

者，「生實相」是也。本經云：「信心清淨，則生實相。」實相者，無相無不相。即謂真如法身，亦即空不空如來藏。生者，現前之意。云何現前，由心清淨。云何清淨，由於無住。無住者，離一切諸相是也。離一切諸相，即是空、有不著，亦即一空到底。本經曰：「離一切諸相，則名諸佛。」何以故？諸相離，則實相現前故。由是觀之，以生實相三字顯本經之歸趣，理無不攝，事無不彰也。本經自釋實相之義曰：「實相者，即是非相。」此中非字，是一切俱非。非有、非空、非亦有亦空、非非有非空。凡此空、有、雙亦、雙非之諸相俱非，非亦不立，是為離一切諸相。眾生自性之相狀，本來如是，真實如是。無以名之，強名實相耳。離者，無住之謂。無住者，不取之謂。不取於相，便如如不動。無以名之，強名曰生耳。文字般若，詮此實相也。觀照般若，觀此實相也。至於實相般若，圓滿顯現，則到彼岸矣。而取相由於我見，一切諸相離、則我見除，煩惱斷。而煩惱斷一分，實相便生一分。喻本經之文字般若，觀照般若以金剛者，正因其能斷煩惱，生實相也。然則生實相三字，為金剛般若波羅蜜經主要之體，豈不昭然若揭哉。

（戊）三，明宗。分三：（己）初，明宗義。

所謂明宗者，明修也。宗，主也。明，說明也。夫明修謂之明宗，何耶。天台宗如此立說，具有兩重深義。一通，二別。（一）警策學人，佛法以實行為主也。此是通義。（二）修行之法無量，因根機及目的，而異其法。猶如世法學校，因種種類別，而定有主要科，隨意科也。本經有不思議功德。為發大乘最上乘者說。其修法以何為主乎。此別義也。不曰明修，而曰明宗者，取義在此。

○明宗緊躡顯體來。蓋經義之主體雖顯，然非修莫證。若僅知顯體，而不依體起修。如數他家寶，自無半錢分。顯之何益。故我佛每說一法，未說之先，必誡以諦聽。聞思修三慧皆具，是為諦聽。而每經結語，必曰信受奉行。即是開示、讀經、聞法，以如說修行為主也。然則本經歸趣所在，所謂經義之主體，吾知其為生實相矣。實相必云何而後生耶。我佛說法，句句說性，即句句說修。今將如法實行，於無量行門之中，經旨究以何法為主耶？以是之故，顯體之後，必繼以明宗也。

（己）次，辨異同。

如上所言明宗之宗，與各宗各派之宗；又宗派之宗，與宗教之宗；又佛門所說之宗教，與世俗所說之宗教，不但世人不明，即佛門中人，亦多混淆。今乘便將其異同之點，一一辨白清楚，想為諸君所願聞也。

○今人所說宗教，其義本拾西人牙慧。世有其書，茲亦無暇瑣及。可簡言以明之曰：一教之中，奉有無上權威者，以為之(【校】「之」，舊版作「其」，原稿作「之」。)主。其主，能生死人；一切榮枯，咸在其手，故崇拜之。此世俗宗教之說也。故一言宗教，即含有迷信依賴意味。世人徒見我佛門，奉佛為教主，復聞佛門亦有宗教之言，莫明其妙，遂與西人宗教，混為一談，隨人脚後跟轉，嗤為迷信，任意毀謗，造無間業，真可憫也。且因佛門禮像，詆為拜木偶，意謂(【校】「謂」，舊版作「為」，原稿作「謂」。)佛教尚不及他教，其愚可謂極矣。今亦無庸深談宗趣，詳引教義，片言即可判其與西人宗教大相徑庭。當知佛像，經卷，及出家人，稱為住持三寶。意在令人因像而觀想乎佛，因經卷而通達其理，因出家人而引起超塵離垢之心耳。故謂之住持。蓋借住持三寶，觀自性三寶，證常住三寶。生死榮枯，皆由乎己。無上權威，握在自手。故曰萬法唯心，心外無法。此佛法所以超勝於世間一切道德哲理也。豈其他宗教所能夢見哉。若佛門中所言宗教，宗謂明心見性，因佛法以明心見性為主故也。教謂一切經義，因一切經義為佛所示教故也。故若通達乎心性，謂之宗通。若通達乎經義，謂之教通。宗也，教也，截然兩事。豈謂奉一無上權威者，為教中主人翁哉。則所謂宗教，其名雖同，義則迥異，較然明矣。

○是故佛門中宗教之宗，原非指宗派言。但因禪門唯一以自悟心性為主，不重經教，名曰教外別傳，遂謂之宗下。明其與明心見性為主之宗旨相合也。宗教之教，亦非謂教主。其能深通經義，依文字，起觀行，證實相者，則謂之教下。明其能依教奉行也。此乃後起之義，已含有宗派意在矣。然曰宗下，曰教下，義猶平等，初無軒輊。繼而凡言宗下，不但專指禪宗。并含有是能實行，是能扼要之意。凡言教下，泛指禪門以外各宗派。并含有但求多聞，無益於人之意。則一重一輕，大有不能同日而語意思，其義更屬後起，蓋在禪宗極盛時也。

○至於所謂各宗，各有所主之意耳。或主法相，如慈恩宗，亦名法相或唯識宗。或主法性，如禪宗，及三論，天台，賢首等宗。亦因依教不依教，別禪宗於其他言性者之外。如上所說之宗下教下，亦因所主之經義不同，而立宗名。如曰三論宗、法華宗、華嚴宗、淨土宗、密宗，主律者曰律宗，是也。由宗再細別之，則名為派。如法相宗有真諦之舊派，玄奘之新派。華嚴經兼明性相，故宗華嚴者，其教義性相並通。若約法相而言，賢首一家，亦可稱為法相之又一派。他如淨土宗，亦有作觀，持名之別。禪宗之分臨濟、溈仰、曹洞、法眼、雲門五宗，雖立宗名，實乃派

別之義。餘可類推。總之，宗派之宗，因其立義、施教，各各不同，遂立各種宗名。不但修行方法有異已也，若明宗之宗，則專約修言矣。大抵宗教之宗。其義最廣。宗派之義，已為漸狹。至曰明宗，義尤狹矣。此其異也。而宗字之義，為主張，為主旨，則無不同。若夫西人所云宗教，乃是有無上權威者為一教之宗主之義。與吾所謂宗教，義乃迥異。此皆不可不辨者也。世俗中人不明此義，尚不足責。乃佛門中人，亦因異同未曾辨明，不知將佛門中宗教之正義，詳切聲說。但曰佛法非宗教，以與世俗爭。夫佛法明明有宗有教，何云非宗教。古人箸述中，屢見不一見。如此立說，豈能令人心折。若將正義說明，使知吾所謂宗教，非彼所謂宗教。則涇渭分明，彼亦無從施其毀謗矣。

○又台宗以外各家，亦嘗明宗矣。然其所明，非台宗之所明。其異同，亦不可不一辨也。如賢首宗智儼二祖，註魏譯金剛經曰：文字、觀照、實相三般若，為一經之宗。則所謂宗者，既非專約修功，亦非剋指金剛經。只可謂之泛論般若諸經之主旨耳。圭峯之疏，以實相般若、觀照般若、不一不二，為宗，視前說略優。然亦只是總論，而非切指本經。且為性修合說，非專約修言也。三論宗嘉祥義疏云：因果為宗。蓋以無住之修為因，成就得無所得為果也。此說則剋指本經，不能移之他部，切要多矣。然已涉入台家第四重之論用。何以故？功用屬果故。由此可知諸家明宗則同，而所明之宗則異也。且由此愈見台家之五重，簡明切要。非諸家所能及焉。

（己）三，正明宗。

台家大德明宗之說如何。智註標宗，為以實相之慧，修無相之檀。般若為理體本具之正智，故曰實相之慧。檀者，布施。取經中菩薩於法應無所住行於布施之義也。蕅益破空論，以觀照契理為宗。契理者，契合理體也，即智註實相之慧義也。諦法師新疏，則以發菩提心為宗。三說之中，自以智註為最精。餘兩說，未免寬泛。茲依本經現成語句——「應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心。」「離一切諸相，則名諸佛。」「以無我無人無眾生無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。」之義，約為兩語曰：離一切相，修一切善，為本經依體起修之妙宗也。命意與智註同，而語句現成，且明顯易了，故易之。何謂與智註意同耶。本經舉一布施，以攝六度萬行。行於布施，正所謂修一切善也。而離一切相，正是實相之慧。蓋法與非法，兩皆不取，為離一切相。正與無相無不相之實相相應。是則離一切相，非實相之慧而何。當知本經唯一修宗，在無住二字。但標無住，以明經宗，全經之觀門、行門，盡在其中矣。然恐領會不易，不如以離

一切相修一切善兩語明之，則無住之旨，洞然明白。何以言之。無住者，兩邊不住也。亦即一空到底也。經云：不應取法，不應取非法，非法非非法，以及即非是名諸句。又云：無我相，無法相，亦無非法相。無論約二邊說，約重空說，皆所謂離一切相也。即無住之真詮也。而於法應無所住之下，緊接行於布施，即是修一切善之意。亦即空亦無住之意也。全經所說觀門行門，壹是以離一切相修一切善為本。正所謂妙有不有，真空不空，遮照同時，宛合中道第一義也。大智度論云：「般若要旨，在離一切法，即一切法。」離一切法者，離一切相也。即一切法者，修一切善也。得本經離一切相，修一切善兩語。般若要旨，因而洞明，有下手處。故本經為般若之綱要也。且離一切相，方為發無上菩提。而得無上菩提，亦不外乎離一切相。何以故？無我人眾壽，正謂離一切相故。而離一切相，當從修一切善做出。此正無實從無虛出，無為從有為出之意也。故離一切相修一切善兩語，將金剛般若波羅蜜，從此岸，渡中流，達彼岸之行程，括盡無遺矣。故曰：為依體起修之妙宗也。總之，明宗必與顯體相應。經體既為生實相。而離一切相，本為實相之慧。故離一切相，修一切善，實相便從此而生。故曰：離一切諸相，則名諸佛。故曰：以無我人眾壽修一切善法則得阿耨菩提。蓋名為諸佛者，因其得阿耨菩提也。阿耨菩提者，實相般若也。離一切相修一切善者，觀照般若也。因觀照而證實相，則舉此兩句經文，以明修宗，若網得綱，有條不紊矣。

（戊）四，辨用。

用者，功用也，力用也，即成效之謂。修必得其宗者，以不如是便無成效之可期也。然則修宗既明，其成效為何如耶。且成效原非一端，當辨別其孰為最大。何謂最大？其成效與經體相應者是。夫有是體，必有是用。用若不與體合，是其修功猶有未到，亦不能謂之成效矣。故不曰顯用、明用，而必曰辨用者，以此。不但此也。用由宗出。修宗屬因，功用屬果。因如是，而後果如是也。而曰辨者，辨其效果是否與經體合，即以辨其修因是否與經體合也。當知明修謂之明宗者，即明修因之宗旨，必不離乎經體。換言之。主要之修法，在以經體為宗。是則修行之方法，即須與經體合也，明矣。而因果從來一如。故約學人言，當辨其所得效果，是否與經體合。即可知其修因，是否與經體合。而約經義言，當於經中，辨其孰為與經體相應之功用，方是與修宗一如之成效耳。總之，體、宗、用，必須一貫。而體、宗、用，之名，是約所而言，即是約經義而言。蓋顯體者，顯經義之歸趣所在，是即一經主要之體也。明宗者，說明經中所言依體而起之主

要修法也。辨用者，辨別經中所言因修而得之最大功用也。若約能修之人而言，明宗，是明因位之修。辨用，是辨果地之證。而顯體，是顯因果之目的。蓋明宗者，明其在因地時，必應如是修去，乃為向目的而行。辨用者，辨其所謂證果者，必得如是功用，乃為將目的達到也。當如是知也。

〇他宗於辨用一層，或略而不談，或換一種說法。如賢首十門中，有一門，曰教起因緣。慈恩宗，亦說教起所為。是皆論一經之功用者也。然所論未免過繁。以天台宗言，智者註本經，以破執二字為一經之大用。破空論則曰：經用者，斷疑是。而新疏曰：經用在於無住生心。又過簡略，不盡經義所言功用之量。當知體、宗、用三，所以必須顯之、明之、辨之者，重在令聞法者，得有方針，且資警策耳。固不但應以片言，括盡經旨，使能了然於一經之綱要所在。尤須明白易曉，使其觸目驚心，有下手處。太繁太略，皆不相宜也。今欲詳辨本經之大用，當先明所以成眾生，及不能脫苦之病根所在。

〇佛言，一切眾生，皆有如來智慧覺性，但以妄想執著所障，不能證得。此數語，說得極其徹底。意謂，眾生皆可成佛。何以故？皆有如來之智慧覺性故。然不能成佛，何耶？本具之如來智慧覺性，有物障之之故。此明成眾生之所以也。夫一切眾生，皆有此性而不自知。即知之，而所障若未除淨，亦復不能證得。此明不能脫苦之所以也。障物為何？妄想執著是。此明成眾生受苦惱之病根也。寥寥數語，一齊說盡矣。妄想者，分別心是。執著者，我、法二執是。即所謂我見也。粗則執著色身，是為人我見，則不能脫分段生死之苦。細則執著一切法，是為法我見，則不能脫變易生死之苦。不但此也。因我見之執，起分別之妄。於是順我者貪之，逆我者瞋之，而不知本無所謂我也，故謂之癡，亦曰無明，亦名不覺。遂造種種罪業，為其牽繫。其苦愈甚，愈不得脫。妄想執著，亦因而愈深愈重。本具之如來智慧覺性，更因而愈迷愈隔矣。

然則我見何自起耶？以不達一真法界故。法界者，四聖六凡十法界也。十法界之相，雖差別無量。而十法界之性，則同一真如。不達者，不知也。故起信論云：「以不達一法界故，不覺念起，而有無明。」因其不達，故謂之不覺無明也。念起，即謂妄想執著也。不達一真法界，猶言不知同具如來智慧覺性也。蓋不知性體本同，遂起人我分別之念。業力由此而作，苦報由此而招矣。然則欲脫苦報，當消罪業。欲消罪業，當除我見，明矣。我佛為一大事出世者，為此，說法四十九年者，說此。本經為一切法之綱要，喻之為金剛能斷者，其大用亦即在此。

○經名曰般若波羅蜜者，謂此經能開眾生到彼岸之智慧，俾得同到彼岸也。此智，為一切眾生理體所本具，即是眾生皆有之如來智慧覺性，故謂之到彼岸智慧。故此智開，便能到彼岸。何以故？此智若開，便是不覺者覺，無明者明。便是通達一真法界。便是從根本上破其我見。則無惑而不斷。故以金剛喻之也。然則此智云何開耶？當知發大悲心，便是開此智。何以故？知一切眾生，皆具如來智慧覺性，但因有障未證，是知眾生之性體皆同也。故見眾生苦，即是自己受苦。見眾生樂，即是自己得樂。有一眾生未證如來，則性體猶有虧也。故發心必拔其苦，必予其樂，必度之成佛，是之謂大悲心，所謂同體大悲也。能發此心，名為始覺。雖曰始覺，便同正覺。故發同體大悲心，謂之發阿耨多羅三藐三菩提心，其義為無上正等覺也。故離一切相，方為發此心。

離一切相者，明其會歸於同一真如之性也。何以言之。見有眾生可成佛，而必度之，則是不取非法，亦非不眾生。有無上菩提可得，離無相也。即復知眾生本具如來智慧覺性，故雖度，實無所度，雖成，而實無所成，則是不取法，而非眾生。得無上菩提而無所得，離有相也。有無之相俱離，謂之會歸真如之性者，以其契合無相無不相之實相故。則初發心時，分別心已融，粗細之我見潛銷矣。故喻此經義為金剛也。

試觀此經，一啟口便令發無上菩提心，滅度所有眾生入無餘涅槃，而實無眾生得滅度。以後所說，皆是發揮此義。并忘其為菩提心，且直指心源，令向一念不生處契入。如後半部，開章便遣著於發菩提心。乃至曰：即非我見，是名我見。則我見之蹤影全無矣。故本經之極大功用，首在破我。

○一切眾生，以不覺知十法界同共一真如法身故，執有我他，起分別見。遂生三毒，造無量罪。受業繫苦，墮落輪迴。愈迷愈苦，愈苦愈迷。縱或夙有善根，遇善知識，教令發心，皈依三寶。而以夙世罪業，往往內外障緣，叠起環生，欲修不得，修亦難成。故修行人，懺悔業障，極關緊要。華嚴會上諸大菩薩，尚以此門，列入行願，何況凡夫。然罪業有可懺悔者，亦有不通懺悔者。若極重之罪，已成定業者，懺悔尤難。經曰：「端坐念實相，是名真懺悔。重罪若霜露，慧日能消除。」此明欲消重罪，惟念實相，庶乎其可。非他法所能懺悔也。若但視此經，為令觀空，猶淺說也，偏見也。當知經文乃令空、有不著，雙照二邊，是謂念實相。何以故？實相者，無相無不相故。若但觀空，是止觀無相，而不觀無不相，豈念實相哉。經以念實相之慧，喻之如日，正以日之行空而不住空也。故行願品云：「亦如日月不住

空。」若但觀於空，是住空矣。豈以日為喻之意哉。當知實相之慧，從大悲生。以大悲故。廣修六度萬行，得無量福德。故經文之慧，攝有福在，方與念實相相應。福慧雙修，觀空而不住空。乃如光明赫赫之日，能除暗冥，能生萬物。以此觀行，乃能消重罪若霜露耳。當如是知。如是知者，是為正知。本經功用，亦復如是。經體為生實相，所謂實相般若也。修宗為離一切相，修一切善，所謂觀照般若，即是念實相也。蓋離一切相，觀空也，修慧也。修一切善，不住空也，修福也。觀念實相，福慧雙修，是真懺悔。故能消除重罪定業。則內外障緣，一齊銷盡，何修而不成乎。如本經曰：「是人先世罪業，應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業，則為銷滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。」曰惡道，是重罪也。曰應墮，是定業也。幸有善根，今世未墮。得聞此經，深解義趣。能知修宗，福慧并進。故能重罪輕受，夙業銷滅。何以故？約對治言，福能滅罪故。約第一義言，慧能拔業故。當得菩提，明其所修必成也。以是之故，本經復有極大功用，曰滅罪業是。

〇二乘人能觀空自覺，破人我見，而法我猶在，以智淺故，破之不盡。其成效極果，止能成就阿羅漢，辟支佛。大乘中人，雖能空有不住，不但自覺，且行六度以覺他。然而無明未能破淨。即是微細之法我，猶未化除也。以未得金剛智故。故但分證法身，而未究竟。本經所謂成就第一希有，以僅成正等正覺，未達無上也。若能於本經，深解義趣，信心不逆，盡能受持為人解說，即為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提，當知是人成就最上第一希有之法，乃至生福滅罪，當得無上菩提。故本經更有極大功用，能究竟成就阿耨多羅三藐三菩提也。

合以上所辨列之三端，約成八字。曰：破我，滅罪，成就如來，為本經之大用。庶幾與經中，是經有不可思議不可稱量無邊功德之文相應耳。經曰：「狂心不歇，歇即菩提。」古德亦云：「但盡凡情，別無聖解。」狂心凡情，即是妄想執著之我見也。當知如來智慧覺性，眾生本具，不過為我見所障耳。此障若除，覺性則本來圓成，智慧則自在圓明，如來亦即出無明殼藏，而圓滿顯現矣。故曰：狂心不歇，歇即菩提。但盡凡情，別無聖解。所以修行法門無量，而唯一宗旨，除障而已。本經大用，剋實言之，亦只是除障而已。

而一言及障，法爾具三。所謂成就，亦可開三。一曰惑障。又名煩惱障。即見思惑也。我、邊、邪、二、取、貪、瞋、癡、慢、疑、其數有十，壹是以我見為本。故破我則惑障除，而成般若德。二曰業障。本經曰：先世罪業，則為銷滅。故滅罪，則業障

除，而成解脫德。三曰報障。報，謂苦報身也。成就如來，則報障除，而成法身德。故本經之大用，即是除三障，成三德。今舉破我，滅罪，成就如來為言者，以其易曉，而除三障成三德之義，攝在其中故也。

〇前言，體宗用三，其義一貫。云何一貫耶。茲再綜合言之。夫約所詮之經義，以顯歸趣之主體，為生實相者。為發大乘最上乘者，示以修因證果之目的也。若修宗之離一切相，修一切善。約經義言，離一切相者，所謂無相。修一切善者，所謂無不相也。然而善法即非善法，是名善法。故究竟說之。修一切善，即攝無相無不相義。而離一切相，則是相不相皆無之義。正與生實相之經體相應。蓋生實相之究竟義，亦為相不相皆無，而生即無生也。約能修人言，則是二邊不著，一空到底，向生實相之究竟目的進修也。至辨用之破我滅罪，成就如來。約經義言，破我，為離一切相所得之功用。以妄盡情空故。滅罪，為修一切善所得之功用。以福慧增長故。亦可，破我滅罪，為離相修善合得之功用。以觀照般若之修功，信心清淨，則生實相故。蓋二邊不著，心與絕待清淨相應，則破一分無明，證一分法身故。我見罪業，由無明生。無明破，則惑業二障漸銷，乃能證法身也。初證法身，為實相生也。若夫成就如來，則由觀照功純，實相般若，圓滿現前，豈第如月之初生已哉。約能修人言。即是因圓果滿，已達目的，而到涅槃彼岸矣。上來辨用，并補發顯體明宗未盡之義，及將體、宗、用，分別能所，綜合一貫，而說其義，已竟。

（戊）五，判教相。分二：（己）初，總論；次，正判。

（己）初，又二：（庚）初，解釋名義。

此中判字，蓋有兩義。分判也，辨別之義。又評判也，論定之義。判教相者，謂辨別經中旨趣，加以論定，應屬何類也。教者，教化，即指經言。佛為教化眾生而說法，結集所說之法而成書，稱之曰經，故謂經為教也。佛之出世施教，在令眾生除無明我見之障，證本具之如來智慧覺性。簡言之。一切佛法，不外明心見性而已。而心性要在自證，以其本非言說所可及也。故曰：說法者，無法可說。然眾生既不自知，今欲教之，又不得不說。而障有淺深，說之又不能不應其機。故曰：對機則說。以說不對機，則不能了解。說復何益耶。機有二義。根機也，時機也。根機，指根性言。謂眾生根性，各各不同也。何故不同，障有淺深厚薄故也。時機，指時節言。某時說阿含，某時說方等，先小後大，先淺後深，循循善誘，引人入勝，如所謂三時五時是也。故名四十九年所說法，為一代時教。一代，謂佛之一生也。時教，謂因時施教也。既是對機而說，因時施教，因之經教遂有半滿、

權實、漸頓、偏圓之異。故大涅槃經中，喻一代時教之相狀，或如乳、或如酪、或如生酥、熟酥、以及醍醐也。是之謂教相。譬如乳酪等等，名相雖異，而補身益人之妙用則一。經教亦然。雖不無半滿偏圓等等名相之異，而其宗旨，在於明心見性則一也。此以相為言之深意，明其不可拘執乎不一之相，仍應會歸於不異之性也。然既有種種不一之相，固不應拘執，亦何可顢頇。故古德於一切經教之教相，不憚勤勞，辨別而論定之。雖見淺見深，各因見地而異其說，而意在方便學人，俾得於一代時教之綱領條目，淺深次第，洞然心目，可以循序而進耳。其嘉惠後學之苦心，良足佩焉。是之謂判教相。以上解釋判教相之名義竟。

（庚）次，泛論教相。

大法東來以後，至於晉末，判別一代時教者，有十八家之多，然皆不傳。古德箸述中，間有引其說者，一鱗半爪，未覩其全。就所引者窺之，大抵粗論大綱而已。自唐以來，共所依循，較為完備者，天台、賢首兩家所判是也。天台判一代時教為藏、通、別、圓四種，學者名之曰四教。賢首則判為小、始、終、頓、圓五種，學者名之曰五教。賢宗之小，即台宗之藏，謂小乘教也。其不稱小者，蓋以小乘於經律論三藏，雖義不及大乘之圓滿，而三藏具足。若稱為小，恐人疑其三藏缺而不全。故不曰小，而曰藏焉。大涅槃經，佛稱小乘為半字教，大乘為滿字教者，以小乘只明人空，大乘則人、法雙空，故以半滿別之。

台宗之通教，賢宗名之曰始教。自此以往，皆指大乘而言。謂之通者，以其經義，下可通於小乘，上可通於別、圓也。總之，所明之義，三乘可以共行，因名曰通。猶言普通也。凡但言人法俱空之理者，皆是。觀空，為大乘初門，故名之曰始教也。

所謂別教者。別，即特別之義。始教但觀空，與二乘同，故曰三乘共行，因名曰通。今則不止觀空，且觀假有，非二乘所共行矣，因謂之別。賢首則名為終教，明行菩薩道者，始雖觀空，而終不住於空也。總之，大乘行門，始終不離乎生死涅槃兩皆不住而已。又復先修從假入空，次修從空出假，各別修行，非如圓教之一修一切修。是與通教、圓教皆有別也。所謂下別於通，上別於圓，故謂之別教也。

圓教者，台宗所謂即空、即假、即中，三諦圓融。賢宗所謂理事無礙、事事無礙、一即一切、一切即一是也。總之，凡經義中，賅攝所謂小始終頓，所謂藏通別之義者，即為圓教。

賢宗於終教、圓教之間，加一頓教。凡經義明一念不生，當體即佛，不涉次第者，屬之。台宗於此層，非漏略也。當知台宗判教，分化法、化儀兩種。化法者，教化之法門，所謂藏、通、

別、圓是也，此指教化時所說之義趣言。化儀者，教化之儀式，所謂頓、漸、祕密、不定是也，此指教化時所現之事相言。約佛邊言之，一時說盡，頓也。分次而說，漸也。放光表法，祕密也。非決定說，不定也。約聞法邊言之，聞即徹證，頓也。不如是者，漸也。隨類領解，不定也。各不相知，祕密也。又復說頓義時，亦有漸義。說漸義時，亦具頓義。此人聞之以為頓，他人乃以為漸。本是頓義，僅得漸益。雖說通教，其中乃攝有別、圓。乃至說藏教時亦然。推之其他，莫不如是。皆所謂祕密不定也。總之，台宗以為藏通別圓四教中，無不有頓有漸，故不另立一門。蓋以化法、化儀，加以通五時，別五時，參伍錯綜，以判一代時教。以是之故，判教之細密圓融，莫過台宗。然於一代時教之義理，事相，仍有收攝不盡處也。當知此事惟佛與佛，乃能究竟耳。各宗祖師未到佛地，雖各有見地，豈能便與佛同。後人惟當擇善而從可耳。以上泛論教相竟。即初總論已竟。以下正判本經教相。

（己）次，正判。

台宗判本經為通別兼圓，賢宗則判屬始教，亦通於圓。皆不免拘牽名言，與經中義趣，未盡吻合也。今欲判定本經教相若何，不得不先明本經之義趣。

〇佛說此經，蓋以開眾生本具之如來智慧覺性，而復其本來面目者也。正是紹隆佛種，傳授心印之無上甚深法寶。即此一點，已足證明其為至圓極頓之教法矣。至圓極頓，故所謂通別，所謂始終之義，無不攝盡。安得見其有通始等義，遂拘牽文字，顛倒其說，謂其兼圓通圓乎。

〇本經主旨，唯在無住。無住即是不著。不著，所以破我見也。何以故？我見即是妄想執著故。以如來智慧覺性，為我見所障。今欲顯性，必除其障。故唯一主旨。在於無住以破我也。夫智障不並立。將欲開顯智慧覺性，固在破除我見之障。然開、破一貫。能破便是能開，能開便是能破。然則此智云何為開耶？前已言之，發同體之大悲是已。悲智雙具，即所謂阿耨多羅三藐三菩提心也。此心是同體悲，故廣修布施六度，以滅度所有眾生，同證如來智慧覺性，而不著空。證如來智慧覺性，即是入無餘涅槃也。此心是理體智。故雖度眾生入無餘涅槃，而實無眾生得滅度者，而不著有。不著有，無相也。不着空，無不相也。無相無不相，正如來智慧覺性之真實相也。故本經啟口即明此義。且明明示之曰：不應取法，不應取非法。此約空有二邊不著言也。一有所著，則我見存。一無所著，則我見破矣。蓋滅度無量無數無邊眾生，而實無眾生得滅度，是無我人等相也。實無滅度，則雖廣

行六度法，而無法想，是無法相也。雖實無滅度，而度之不休，是亦無非法相也。無我人等相者，無人我見也。法與非法皆無，無法我見也。換言之。無我人等相，所謂我空。無法相，所謂法空。亦無非法相，所謂空空，亦曰重空。此約一空到底言也。由是觀之。本經之空，是并空亦空，所謂一空到底。一空到底，即是雙遮二邊，雙照二邊，所謂空有不著，圓之至矣。豈可以但觀於空之始教，相提並論乎。

而觀開經所言，是三空之義，一時並具。亦即一修一切修。又豈先修從假入空，次修從空出假，隔別不融之別教義乎。且一空到底，二邊不著，所謂離一切相也。必離一切相，方為發菩提心。而離一切相，則名諸佛矣。蓋空有一切相既離，則心清淨。心清淨，則實相生。實相生，即是無明我見破，而真如法身現。故曰則名諸佛。故曰若見諸相非相，即見如來。不但圓極，亦頓極矣。夫離一切相，為發無上菩提心者，以其遮照同時，宛合中道也。乃至菩提心亦不著，是則中亦不立矣。乃至曰：一切法皆是佛法。所謂一切法者，亦復即非而是名。此正台宗所說一空一切空，一假一切假，一中一切中，至極圓融之義也。而曰如來者，即諸法如義。又曰：是法平等，無有高下。此又賢宗所明理事無礙，事事無礙，一即一切，一切即一，至極圓融之義也。全經所說，皆是此至圓極頓之義。乃判曰兼乎圓，通於圓。一若經義有不盡圓者，何耶！總之，全經之義，莫非闡發圓頓之無住。但前半多約境遣著。境者，一切相也。六塵、六根、六識，乃至空、有、雙亦、雙非，皆攝在內。故前半之義，可簡言以括之曰：一切皆非，於相不取。因不取，故皆非也。皆非而不取。則無明我見破，而觀照般若之正智，煥然大明矣。後半則約心遣著。心者菩提心，三際心，有所發，有所得，一切分別執著等心，皆攝在內。故後半之義，可簡言以括之曰：一切皆是，於相不生。因不生，故皆是也。皆是而不生，則無明我見破淨，而實相般若之理體，朗然全現矣。故指示云何演說中，結以兩語曰：不取於相，如如不動也。看似因不取，而後不動；實則必能觀不動，乃可不取。此義，曾於前半部中發之。如曰：若心取相，則為著我人眾生壽者，是也。蓋心動則取，取則著相。故欲不著，必當不取。而欲不取，心當不動。可見前後義本一致。不過約文相，不無淺深次第，以方便見淺見深之聞法者耳。

〇前言，本經為紹隆佛種，傳授心印之無上法寶。即此一點，已足證明其為至圓極頓之教。此非無稽之言也。本經蓋屢言之矣。如曰：一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。又曰：是經有不可思議，不可稱量，無邊功德。如來為發大乘者

說，為發最上乘者說。若有人能受持讀誦，廣為人說。如來悉知是人，悉見是人，皆成就不可量，不可稱，無有邊，不可思議功德。如是人等，則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。又曰：先世罪業，則為銷滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。又曰：當知是人成就最上第一希有之法。又曰：是經義不可思議，果報亦不可思議。

夫曰諸佛從此經出，曰荷擔如來，當得菩提，非紹隆佛種乎。曰如來為發大乘最上乘者說，非傳授心印乎。曰經義、果報、功德、成就，皆不可思議，非無上法寶乎。非至圓極頓之教，何足語此。且明明曰：諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。則是一切圓頓經教，皆為此經攝。此經能攝一切經教，一切經教，不能攝此經教。然則至圓極頓，孰有能駕此經而上之者。佛語當信，不可誣也。今故謹遵佛旨判本經為境心俱冥，遮照同時，慧徹三空，功圓萬行，至圓極頓之大教。一切藏、通、別、圓，小、始、終、頓、圓，種種教義，一齊攝盡。其相，正如無上醍醐，為乳、酪、生熟酥之所不及也。

（乙）次，釋人題。

姚秦三藏法師鳩摩羅什譯

晉時，內有各王爭政，外有五胡亂華。於是羣雄割據，全國擾亂。陵夷至於東晉之末，北方久已淪為異域，從無寧日。前後有十六國，姚秦，即十六國中之一也。迨劉裕滅晉稱宋。而齊、梁、陳繼之，名曰南朝。北則為元魏、周、齊，名曰北朝。然後一統於隋，而歸於唐，斯民方得少少蘇息也。

〇姚秦建都長安，國號曰秦。為別於前秦苻氏，故稱後秦。亦稱姚秦，國主姓姚故也。當前秦苻堅建元九年，(亦云十三年。)有異星見於西域分野。太史奏曰：當有大德智人，入輔中國。堅曰：朕聞龜茲有羅什，襄陽有道安，得非此二人耶。於是先禮致道安法師。復遣驍騎將軍呂光，率兵七萬伐龜茲，意在得什也。龜茲兵敗。光得什，返至西涼。聞苻堅為姚萇所弒。光乃自據涼土，稱三河王。并留止什。姚萇既弒苻堅。稱帝。屢請什師，呂光不允。萇卒，其子姚興嗣位。復請，亦不允。光卒後，傳至呂隆。姚興伐之，遂迎什師至長安，奉為國師。使沙門僧碧、僧叡、僧肇等八百餘人，集於什師門下，大興譯事。時在姚秦弘始三年也。吾國法運由此而盛。在佛教中，關繫之鉅莫過於此。當在西涼時，呂光但以什多智計，重之，初不弘道。姚萇亦因聞其計謀之名而請之耳。姚興則信奉三寶者也。

〇凡能弘揚佛法者，稱為法師。經律論三藏皆通，則稱三藏法師，名尤隆重。

〇鳩摩羅什，梵語具云鳩摩羅什婆，什婆亦作耆婆。父名鳩摩羅炎，天竺人也。家世國相，將嗣相位，辭避出家，東度葱嶺。龜茲國王，聞其棄榮，郊迎之，請為國師。強以其妹名耆婆者妻之，生什。兼取父母之名，名鳩摩羅耆婆。天竺俗尚如此。其母後又生一子，名弗沙提婆。乃慕道苦行，遂出家。時什年七歲，亦俱出家。鳩摩羅什，義為童壽，謂童年有耆老之德也。日誦千偈，凡三萬二千言，(每偈三十八言。)自通其義。隨母至罽賓，禮盤頭達多為師。攻難外道，能折服之。國王日給上供。所住寺僧，乃差大僧五人，沙彌十人，為營埽灑，有若弟子。其見尊崇如此。年十二，復隨母還龜茲，遊沙勒。小乘教義，無不通達。沙勒王請升座說法。暇則博覽外道經論，四韋、五明、陰陽、星算，莫不畢盡。妙達吉凶，言若符契。為性率達，不厲小檢。修行者頗疑之。然什自得於心，未嘗介意。時有須耶利蘇摩，專宏大乘。什亦宗而奉之。遂專務方等。誦中、百二論，及十二門等。龜茲王迎請還國說經。年二十受戒。從卑摩羅叉，學十誦律。時母辭龜茲王，往天竺，已登三果。臨去，謂什曰：「方等深教，應大闡震旦，傳之東土，唯爾之力。但自身無利，奈何。」什曰：「大士之道，利眾忘軀。必使大化流傳，洗悟矇俗，雖身當爐鑊，苦而無恨。」遂留龜茲。後於寺側故宮中，初得放光經，讀之。魔來蔽文，唯見空牒。什心愈固，魔去字顯。遂廣誦大乘經論，洞其祕奧。龜茲王為造金師子座，以大秦錦褥鋪之，令什昇而說法。盤頭達多，不遠而至。時什正欲尋之，告以大乘也。因與達多辨論大小乘義，往復苦至。經一月餘，方乃信服。反禮為師，曰我是和尚小乘師，和尚是我大乘師。什每至諸國講說，諸王皆長跪座側，令什踐而登座，其見重如此。什既道流西域，名被東國，所以前秦苻堅必欲得之也。然呂光本不信佛，雖得什師，種種虐遇，師皆忍受。繼因言無不驗，光始異之。姚興少崇三寶，既迎至長安，因請於逍遙園譯經。并令名僧叡、肇等，諮受什旨。自漢明、歷魏、晉，所出經論，往往文滯義格。什覽之，多不與梵本相應。遂與僧碧、僧遷、道恆、道標、僧叡、僧肇等，先出大品。姚興自亦持經讎校。其新文異舊者，義皆圓通。眾心愜伏，莫不欣讚。興復自作通三世論，以示因果之理。王公以下，並讚厥風。屢請什於長安大寺，講說新經。什師能漢言也。所譯經論，凡三百餘卷。名僧道生，慧解入微。特入關，向什師請決。廬山高僧慧遠，亦每以經中疑義，通書諮什。什每為叡言，西方重文，宮商體韵，以入絃為善。凡覲國王，必有讚德。見佛之儀，以歌歎為貴。經中偈頌，皆其式也。改梵為漢，失其藻蔚。雖得大意，殊隔文體。有似嚼飯與

人，非徒失味，乃令嘔噦。姚興慮法種無嗣。以伎女十人，逼令受之。自爾不住僧坊，別立廨舍。每至講說，常先自說，譬如臭泥中生蓮華。但采蓮華，勿取臭泥。或有見師與女人處者，莫測究竟。師取針一握，謂之曰：「若能吞得此針否？若其未能，何堪學我。」由此可知什師為宏大法，不得已暫示隨緣，實則處污泥而不染，何可以迹相疑之耶。以弘始十一年八月二十日卒。臨入滅時，謂眾曰：「自以闇昧，謬充翻譯。若所傳無謬，當使焚身之後，舌根不壞。」茶毗之，果然。

所譯經論共九十八部，三百九十餘卷也。後有天竺人來云：羅什所誦，十不出一耳。本經即其所譯也。本經後於元魏、陳、隋，復重譯之。唐時又有兩譯本。前後共六譯。然古今流通，唯尚秦譯。至什師事實，古人著述中，往往言之，頗多異詞。與高僧傳所載，不無齟齬。茲略述之，不及詳考也。吾人觀於什師譯經之事，有兩事當注重者：（一）譯經有兩大派。一，即羅什一派。融會全經之義，以漢文體裁達之。故其所譯，往往字句章節，不與梵文盡合。而無幽不顯，無微不彰。東方人讀之，尤為應機，較易領解。蓋依義不依文也。(【校】「也」，舊版無，原稿有。)即今人所謂意譯也。一為玄奘一派，拘守梵文格式，不順漢文方法。東方人讀之，殊為格格，義亦難通。此殆今所謂直譯者歟。夫弘揚佛法，重在宣通其義耳。非為研究梵文。則所譯之佛經，應以何派為善，可不煩言而解矣。（二）羅什以前，因譯本不善，不但深微之義未達，即就淺近者言，亦多未能圓滿其說。故士大夫信佛者少。自什師新譯之經論出，遠公在廬山，復力為宣布。於是文人哲士，始得漸通佛理。佛法之光明，乃始如日初升，至唐而如日中天矣。故大法東來而後，直至什師，方為大顯。不然，其時雖先有道安，後有慧遠兩高僧，亦未必能蔚為後來之盛。何以故？依據之經論，未足備數，未足明義故。什師既是菩薩再來，及門弟子如叡、肇等，又皆文理湛深，於吾國舊學，老莊、六經無不通曉。師弟皆非凡人。故其所譯，遂爾無理不達，而能深入人心也。自宋而後，佛法由盛而衰，至於今日而極。而國亂人苦，無異晉時。彼時有什師師弟之宏揚，佛法由此而大興，人心由此而改善，國政亦由此而漸獲太平。然則欲世事太平，先當人心良善。而欲人心良善，先當佛法宏興也，明矣。一觀今日之情勢，為何如耶。不但世事紊亂已也，佛法中亦復紊亂至極。無他，未明佛法之真實義故耳。是故欲大興佛法，先當了解佛法之真實義。而欲了解真實義，先當弘宣紹隆佛種之金剛般若。是在吾輩之羣起而荷擔之矣。

什師譯經，先從大品般若始。則欲荷擔無上菩提法，當從金剛般若始。不尤彰明較著也哉。敬以此願，普皆迴向。(案前玄談係補講之文。初講時未說玄談，先說要旨。雖似重出，然為江老居士親筆，因附於後，抑為好略者所樂聞也。)

金剛般若　未說玄談，因聞者茫然故。然要旨不可不說。括以八字，曰：理顯三空，觀融二諦。

〇先從苦說起，所謂三苦，八苦。苦由業來，業由惑生，所謂見思惑也。因詳說之，而惑之本，則為我見。我見除，則諸惑不生。不生，則無業繫之苦。所謂了生死是也。金剛堅利。喻般若能斷惑故。本經宗旨，唯在破我。我執之粗者，為四大五陰。細者，則取法，或取非法。凡有所取，便是我執未盡。故須重重空之，即無我相，無法相，亦無非法相是也。此之謂三空。

法字義廣，事事物物，皆在其中。四大五陰，亦事物之一也。故約粗細分言之，則為人我相，法我相。而約有相言，則同屬於法。故人我、法我，可合而為一。此一切有相之事物，世俗眼光，莫不認為真實，故名之曰俗諦。諦者，真真實實之意。殊不知凡所有相，皆是虛妄。言其雖有而虛。(有而不有。)作此觀者，名為假觀。非法相者，約一切法之性言。相假而性真。以相由緣生，性乃不變，故知是真，故名之曰真諦。作此觀者，名曰空觀。以性本無相，故名空也。然若取此空相，乃是偏空，非大乘之第一義空。(亦名勝義空。)何則，譬如虛空，雖本無相，而萬相森羅，且必萬相森羅，乃成其虛空。須知性是體，相是用。有體必有用，故有性必現相。但相不可著，著則逐相而昧性，逐用而昧體矣。然亦不容斷滅相，斷滅相則雖證體而有何用，且亦不成為體，以決無無相之體故也。故大乘之義，必作如是觀，乃名空觀。(空而不空。)如是，則二諦之觀融矣。融則為中道觀之第一義諦矣。非二諦外，別有第一義諦。亦非假空二觀外，別有中道觀。經中作如是說者，名為遮詮。蓋以遮遣為說也。若法華經等說三諦者，則是表詮，乃以表顯性德之二邊不著，二邊雙照為說者。遮詮，則是說著有不是，著空亦不是，為說兩邊俱遣，則兩邊融矣。般若正以遣執為宗，故只說二諦。須知凡夫病在處處著，故妄想多。必當先用遣蕩功夫，而後性德乃能彰顯。故世尊先說般若，後說法華也。此義極當注意。又大乘佛法，徹上徹下。切不可高推聖境，以為此是出世事，與世法毫無干涉，則辜負佛恩。當知三空、二諦不明，即做人亦做不好。因暢說其理。

以上分作三數座說之。

金剛般若波羅蜜經講義卷一終

金剛般若波羅蜜經講義卷二

震旦清信士勝觀江妙煦遺箸

（甲）次，別解文義，分三：（乙）初，序分。次，正宗分。三，流通分。

義因文顯。且觀照般若，實相般若，皆因文字般若而起。則經文中一字一句，其不能不考訂明確也審矣。蓋本經讀誦廣徧，因之由明迄今流通於世者，異本甚多。往往傳寫訛奪，或意為增減，各是其是，幾令人無所適從。煦生也晚，幸值晉、隋及唐，如僧肇、智者、慧淨。諸大德經疏，歸自海外。而唐人寫本，如柳誠懸諸人所書，閟在敦煌石室者，亦發現於世。煦得藉以互訂參稽，考其真而正其謬。此實希有之遭，而亦後學者之責也。既別成校勘記一卷，附刊經後。若夫字句異同，雖一字之出入，而關係經義甚大者，今皆一一隨文指出，明其義趣。孰正孰訛，較然可覩焉。讀者詳之。

〇經文大分三科。一名序分。二名正宗分。三名流通分。一切諸經，莫不如是。如是分判，起於東晉道安法師，即淨土宗初祖廬山遠公之師也。此說初起，聞者疑之。嗣就正於東來梵德，乃知西土於一切經，亦復如是分科。遂翕然悅服，成為定則矣。如本經，自如是我聞，至敷座而坐，是為序分。時長老須菩提，至是名法相，為正宗分。須菩提，若有人以滿無量阿僧祇世界七寶，持用布施，至信受奉行，則流通分也。

（乙）初，序分，分二：（丙）初，證信序。

如是我聞。一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。與大比丘眾千二百五十人俱。

此證信序，又名通序，諸經通有故。亦名經後序，佛初說經，本無此序，至結集時，始加入故。亦名遺教序，佛將涅槃，阿難尊者欽奉遺命，一切經首，當置如是我聞，一時佛在某處，與某大眾若干人俱，等語故。命置如是云云者，證明是佛所說，以起信故。故曰證信序也。

〇大智度論，謂此科之文，為六成就。蓋凡結集一經，必具六緣，乃克成就。云何六緣，一者，如是，信成就也。二者，我聞，聞成就也。三者，一時，時成就也。四者，佛，主成就也。五者，在某處，處成就也。六者，與比丘眾若干人俱，眾成就也。六緣既具，則說法之主，說法之時，說法之處，聞法之眾，及結集人負責證明自所親聞，凡足以成就眾信者，一一皆備。故曰六成就也。

初曰如是者，不異為如，無非曰是。凡人相信，則曰如是。不信，必曰不如是。今結集者一啟口而鄭重言之曰如是，所以明其言言如佛所說，辭義無謬也。(【校】「也」，舊版無，據原稿補。)則足以信今而傳後矣。故曰信成就也。華嚴經曰：信為道元(【校】「元」，舊版作「源」，經及原稿作「元」。)功德母，長養一切諸善法。信乃入道初門，故列在最初。次曰我聞者，我，阿難自稱。特稱我者，負責之詞。且以明其自耳親聞而非傳述。上承如是，下復詳列同聞之眾，又以明其亦非私聞也。則如是如是，信而有徵。故曰聞成就也。

世尊成道之日，阿難降生。至出家時，佛已說法二十年，因請佛將廿年前說，均為補說。阿難復得法性覺自在三昧，能於定中，徹了一切法。故結集法藏，必推阿難。亦是佛所親許。如法華經曰：「我與阿難，於空王佛所同時發心，我好精進，遂致作佛；阿難常樂多聞，故持我法藏。」是也。結集時，阿難登座，身光如佛。眾疑世尊重起說法，或疑他方佛來，或疑阿難成佛。阿難啟口便曰：如是我聞云云。三疑頓斷。世尊蓋懸知必有此疑，故令一切經首，皆置如是等句耳。

○結集之事，經律論中，有種種說。或曰小乘三藏，皆阿難集。或曰：優波離集律，阿難但集經論。或曰：論是大迦葉自集。又謂論為富樓那誦出。此名五百結集，亦名第一結集。時為世尊入滅之年，地在王舍城外，畢波羅窟。阿闍世王為外護。大迦葉尊者為上首。或曰五百眾，或曰千眾，或曰八萬四千眾。又稱為上座部結集，以大迦葉為一切僧中上座故也。結集起於其年安居初之十五日。或曰：安居三月結訖。或曰：四月乃訖。或曰：其年十二月王死，大迦葉亦入狼跡山，大眾便散。當是之時，又有不能預會之學無學眾數百千人，欲報佛恩，去窟西北二十里，別集經、律、論，及雜集藏、禁咒藏，為五藏。因其凡聖咸萃，謂之大眾部結集。(此皆佛弟子，非佛滅度百年後之大眾部也。)婆修婆師羅漢為上首，亦阿闍世王為大檀越，種種供養。此見法藏經，西域記等書。其後更有三次結集：一則佛入滅百年許，耶斯那(一作耶舍陀，一作須那拘。)長老為上首，集七百聖眾。長老離婆多與薩婆迦，問答斷論，專為律藏嚴淨非法。是名第二結集。一在佛入滅二百三十五年，阿育王時，目犍連帝須為上首，集眾六萬，妙選千人。帝須造論，以破外道邪說。是為第三結集。最後，則在四五百年許，迦膩色迦王時，集五百羅漢，五百菩薩，迦旃延子為上首，馬鳴菩薩造論，經十二年成毗婆沙論百萬頌，以釋經。(譯出者其一部分。)或曰：世友菩薩為上首，造三藏論，各十萬頌。是為第四結集也。或(【校】「或」下舊版有「曰」字，原稿無。)佛在世時

已有結集。如目乾連造法蘊足論是。然此不過一部分撰述。若召眾集會，作大規模之結集，實起於大迦葉、阿難諸聖眾也。
〇大乘結集，約有兩說：一謂佛滅七日，大迦葉告五百羅漢，鳴椎徧集十方世界諸阿羅漢，得八萬八千眾。於娑羅雙樹間，而使阿難升座。分集菩薩、聲聞、戒律三藏。其菩薩藏有八：胎化藏為第一，中陰藏第二，摩訶衍方等第三，戒律藏第四，十住菩薩藏第五，雜藏第六，金剛藏第七，佛藏第八云。見菩薩處胎經。一謂文殊、彌勒諸大菩薩，將阿難於鐵圍山，結集大乘三藏，見大智度論。
至於密部，亦有兩說：或謂盡阿難集。或謂金剛手菩薩為正，阿難為伴。後說蓋據六波羅蜜經。經中佛將諸法攝為五分，告慈氏菩薩曰：「我滅度後，令阿難陀受持所說素呾纜藏，(此云經藏。)其鄔波離(即優波離。)受持所說毗奈耶藏，(此云律藏。)迦多衍那受持所說阿毗達磨，(此云對法，即是論藏。)曼殊室利受持所說大乘般若波羅蜜多，其金剛手菩薩受持所說甚深微妙諸法總持門。」是也。
〇表法。表法者，銷歸自性也。聽經聞法，重在將經文銷融，一一歸到自己本性上體會，方得受用。此段文，本是境緣事相，尚可銷歸自性。則向後經文，可以例知。推之，若對於一切境緣，皆能如是領會，則受用無窮矣。注意注意。
〇如者，如如不動，謂當人本具之性體。是者，當下即是。一切凡夫，雖此性當下即是，而生滅剎那不停，并不如如者，何也，我執為之障故耳。故必破其小我之執，而會歸於大我。大我者，所謂一法界，即心佛眾生，三無差別，常樂我淨之我也。此中我字，當如是會。聞者，返聞聞自性也。將欲會歸，必當返聞，不能向外馳求，背覺合塵也。一時者，所謂十世古今，不離當念，亦即三際心不可得，當如是領會也。
上文我字，是令領會一法界，則空間之障礙除。此一時字，是令領會無三際，則時間之障礙亦除。本來性體，如是如是，當如是返聞也。凡夫忘其本來久矣。今欲返照，須得方便。六根中，惟耳根最為圓通。所謂十方擊鼓，十方齊聞。於性之本無障礙，較易領會。故令從耳根入。以耳根具足千二百功德也。（千二百，不過表其圓滿無礙。因十方之綱，只是四方。(四隅及上下，皆由東南西北開出，故為餘六之綱，此約橫說。三世則約豎說。橫豎交參，為十二。表其無盡，曰千二百也。)與三世相乘，則為十二。百倍之，則為千二百。）
佛者，自性天真佛也。雙遮雙照，中道圓融，自性本如是，是為自性之舍衛國。戰勝五陰之魔，而紹隆佛種，是為自性之祇陀太

子。莊嚴福慧，功德之林，是之謂樹。捨父逃逝之子，今返家園，承受父業，衣裏明珠，不勞而獲，是即自性之給孤獨園也。大者，大悲大願。比丘者，遠塵離垢。眾者，理事和合。千二百者，圓滿耳根返聞之功德也。五十五人，即十信、十住、十行、十向、四加行、十地、等覺五十五位也。蓋謂如如不動之本性，當下即是。果能橫豎無障，如是返聞，則自性天真佛，便如是而在。而與大悲大願，遠塵離垢，理事和合，圓滿返聞功德之五十五位菩薩摩訶薩為伴侶矣。則靈山法會，儼然未散。且謂在靈山親聞妙法也可，即謂靈山在此寸心也，亦無不可。何以故？自性天真佛，與釋迦牟尼佛，已心心相印故，光光相照故。則已見證信序之境相為非相，而見如來。故諸善知識，此之如是，非對經本則如是，不對經本便不如是。亦非在此講經聽經之座則如是，離座便不如是。更非在法會如是，出法會外便不如是。當於一切時、一切事、一切境皆見諸相非相。則動靜一如，無往而不是矣。珍重珍重。

（丙）次，發起序。

爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。

佛為出家制三衣。一名安陀會，此名五條。(翦布為方塊，縫而聯之如田，故名福田衣。五條者方形大，九條則方形漸小。)亦名著體衣，作務及坐臥著之。一名鬱多羅僧，此名七條。講經說法，則加於五條之上著之，故又名上衣。(五條又名下品，七條又名中品，九條又名上品。)若居稠人廣眾，或入大都會，以及王宮，則著九條者，梵名僧伽黎，亦名大衣。今將入城乞食，故特著大衣也。三衣，總名加沙。加沙者，雜也。非但以色有青黃赤黑紫為雜也。(此依梵網說。他書或但說青黑赤，或但說赤，或曰：赤衣上加青黑等點。)以不用正赤色。或兼青，或兼黃，或兼黑，或兼紫故。不但赤非正赤。即青、黃、黑、紫，亦非正青、正黃、正黑、正紫。是之謂雜。(如此說法，係博采眾說而融會之，知其乃是如此，古無如是明白說者。)故赤而偏青，則成黑泥之色，故謂之披緇。赤而兼黃，則謂之木蘭色也。紫色，亦是赤兼黑而成，皆非正色。故又謂之不正色、壞色、染色。所以如此者，取其與在家人別，亦示不住於色之意。(增一阿含云：染作加沙衣，味為加沙味。故加沙訓雜最妥。)如此之色，則闇淡無光彩，亦是不炫燿之意。著衣持鉢乞食，等等，皆戒律制定。世尊如此，即是本身作則，教人持戒也。鉢等，皆如常說。

○乞食有多義。略言之，降伏我慢故，不貪口味故，(這家布施甜，他家或布施鹹，故名加沙味。)專心修道故，(以上就出家邊說。)令見者生慚愧心故。出家本為度眾生。欲度眾生，須先斷惑。斷惑必須苦

行。使一般人見之而生慚愧。曰：以度眾生故，而自苦如此，我輩乃如是之貪口腹圖安逸乎。庶幾道心增長，俗念減少。則乞食之有益於眾生也大矣。豈但令人布施，種福田而已。故乞食便是出家人修極大之福。古德因慮信心不多，必遭毀謗，不得已置田自種，已違佛制，已極痛心。安可如今人所言，更要比丘兼營他業，則又奚必出家為。破壞佛法，大大不可。欲佛法大興，非行乞食制不可。如曰東方不可行，今日不能行，則暹羅至今猶遵佛制而行，安見今日東方不可行哉。但須信心者多，然後能行耳。敷座而坐，將以入定也。照規坐前尚有經行。今不言者。示用功要緊，不可片刻偷安之意。

〇說此大經，而發起於日用尋常之事，殊為奇特。故善現啟口便歎希有。然奇特實無異尋常，故善現繼之而曰：善護念，善付囑也。可見此文，關係全經，理極幽微而親切。若草草看過，豈不辜負。今開十重，略明其義。前四重，約法以明。後六重，約教化以明。

（一）示現著衣乞食，奔走塵勞，儼同凡夫者，佛不住佛相也。即是顯示佛之無我相。全經宗旨，在於破我。今示現無我，不說一字。亦即示佛之無法相也。雖不說一字，而實示以無我法。又所以示佛之亦無非法相也。三空之理，徹底全彰矣。此之謂善付囑。

（二）如上所明，是大智也。修菩薩行，必應悲智具足。故詳談時，啟口便令應度所有一切眾生。而今之示同凡夫者，四攝中之同事攝也。乃我世尊大慈大悲，不捨眾生，而本身作則，為諸菩薩摩訶薩作榜樣耳。此之謂善護念。綜而觀之，以大智而行大悲，空而不空也。因大悲而顯大智，有而不有也。空而不空，謂之妙有。有而不有，乃是真空。豈非即空即假，即假即空，二諦觀融，宛然中道之第一義諦乎。是則於尋常日用間，已將理顯三空，觀融二諦之全經要旨，合盤托出矣。此之謂希有也。

（三）佛說他經，往往放光動地，以為發起。示一切諸法，皆自般若正智而出，即法法莫非般若也。前說般若中，亦曾放光動地者，示般若正智之能拔住地無明也。今第九會說金剛般若，又不如是者，所以示并般若法相亦不著也。故本經曰：佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。須知并般若而不著，乃為般若波羅蜜耳。此不取於相之極致也。

（四）未說本經前數十年中，日日如此示現。既說本經後直至涅槃數十年中，亦復日日如此示現。可見示現云者，他人見之云然耳。佛無是念，我為大眾作此示現也。蓋無一剎那間，不在二諦圓融大空三昧中。他人所見之示現云云，皆從大空三昧中自在流

出耳。佛則行所無事，初無容心也。此是如如不動之極致。全經千言萬語，歸結處則曰：受持讀誦，為人演說。云何為人演說，不取於相，如如不動。可知此八字，為全經之扼要處，亦即為學人受持演說之扼要處。今於日用尋常，即是顯示金剛般若之扼要。可不謂之希有，善護念，善付囑乎。上來約法以明發起序之義竟。

（五）一切眾生，同具佛性，即是人人本具有法身如來。然其法身如來，藏而不顯。所以藏而不顯，不謂之如來，但謂之如來藏者。以其奔走衣食，背覺合塵，久已忘卻本來故也。今以法身如來，示同凡夫，奔走塵勞者。無他，欲令一切塵勞中眾生，各各回光返照其本具之如來藏耳。

（六）博地凡夫，障深業重。今欲返照，非善為啟迪，勤加熏習不可。今說此經，而發起於乞食等事者，指示眾生受持此經，當視同家常茶飯，一日不可離也。如是久久熏習，庶幾信心增長，於無明厚殼中，露出光明來。

（七）然而最上乘經，甚深微妙。今得見聞受持，而欲領解如來真實之義，非具有相當資格，亦莫得其門而入。本經云：後五百歲，有持戒修福者，於此章句，能生信心，以此為實。信者，入道之門也。以此為實者，解其真實義也。可見解其實義，乃為實信。(上文問生實信。今答曰：能生信心，以此為實。是明明告以能生信心，由於以此為實，亦即實解，乃是實信。實信者，別於悠悠忽忽之信也。)而實信則由於持戒修福。然則欲入此門，持戒修福，顧不重歟。(何以持戒修福，能生信心，以此為實。其中關係，理甚精微，俟當文詳之。)今著衣持鉢，乞食等事，皆佛制定之戒律。依此而行，便是持戒。而乞食，則令一切見者聞者，生慚愧心，增長道念，不但令行布施種福田已也，乃是修福。金剛般若，發起於持戒修福者，正指示眾生以起信入門之前方便也。

（八）乞食等等，持戒也。敷座而坐，將以入定也。由戒生定，由定生慧。故序以為說金剛般若之發起者，又指示眾生以無漏三學，一定之程序。以明持戒修福，能生實信，而入門矣。然欲般若正智現前，又非修定不可也。

（九）修行之要，要在理事雙融。靜中養得端倪。更當於對境隨緣時，勤勤勘驗。古人謂之歷事煅心。此是修行最要一著。二邊不著之理，必須於吃飯穿衣時領會，必須於尋常日用中做到。庶幾乎達於動靜一如，則無往而不是矣。此又般若發起於乞食等事之微意也。

（十）尤有妙者，此發起序，即是的指塵勞中人以下手方便也。既為夙業所牽，落在臭皮囊中。奔走衣食，其孰能免。為之逐末

而忘本固不可，若因擺脫塵勞不得而生煩惱，又奚其可。道在善巧利用其環境，則何處不是道場哉。每晨著衣出外，各勤其乞食之職務。務畢即歸。應酬等不相干事，可省即省。此還至本處四字，急應著眼。歸後，即將飲饌洗濯等等，應行料理收拾之事完畢。即當靜坐，攝念觀心。此敷座而坐四字，尤應著眼也。今人終日忙碌，應酬既多，歸後又不攝靜。縱令念佛誦經，功課不缺，而此心從未少用靜攝之功。所以儘管念誦，儘管妄念紛飛，有何益處。又於不著相，及(【校】「及」，舊版在後「非法」下，並於此下九字加以括弧，均誤，茲據原稿改正。)不著相乃是法與非法二邊不著等道理，從不留心體會。所以修行多年，依然見境即遷，隨緣便轉，脚跟一點立不牢，自己即毫無受用。甚至大破戒律，無所不為，自以為不著法相，殊不知早取著了非法相矣。自己墮落，又牽引無數善男信女，一齊墮落。此皆由於從未攝念觀心，從未於不住相，及二邊不著之要義，體會了解，以致如此，豈不可憐。故此中還至本處，敷座而坐八字，正是吾輩奔走塵勞中眾生的頂門針、座右銘。以此為發起，正的示般若不是空談得的。須要依文字，起觀照，刻刻不放鬆，事事勤勘驗，方許有少分薦得。上來約教化以明發起序之義竟。總此十義，以為發起。不但無上大法之理事全彰，并修行者預備之方，入手之法，亦盡在裏許，真希有也。若不一一領會，如法而修，豈但辜負護念付囑的希有世尊哉，并辜負此希有之發起序矣。

○爾時。正當說聽具足機緣成熟之時也。

○世尊，別有十號，總稱世尊。因具十號之德，為世尊崇，故稱世尊。此依大論，十號者：（一）如來。諸法一如為如，不來而來為來，此約性體表德；（二）應供。應人天之供養，此約大悲大願表德；（三）正徧知。知一切法，即假即空，(【校】上四字，舊版作「即空即假即中」，茲據原稿改正。)莫非中道。一空一切空，一假一切假，一中一切中，無偏無倚，寂照同時，為正。三諦理智，圓融無礙，智周(【校】「周」，舊版作「圓」，誤。)沙界，鑒(【校】「鑒」，舊版作「量」，誤。)澈微塵，為徧。此約寂照同時(【校】上四字，舊版作「理智」，茲從原稿。)表德；（四）明行足。有二說：大涅槃經說：明者，得無量善果。(指阿耨菩提。)行足者，能行之足。(指戒慧，此中即攝定。)謂得無上菩提，由乘戒慧之足。此約修因剋果表德。大論說，明，即宿命、天眼、漏盡三明。行，指身口意三業。唯佛三明之行具足。約此義言。是(【校】上五字，舊版作「此」，茲從原稿。)此約神通表德；（五）善逝。猶言好去。謂入無餘涅槃。所謂生滅滅已，寂滅現前也，此約斷證表德；（六）世間解。一切有情非有情事相，無不解了，此約後得

智表德；（七）無上士。在一切眾生中，佛為無上，此蓋即位表德；（八）調御丈夫。或以柔軟語，或以苦切語，善能調御丈夫，使入善道。(無問男女僧俗，如欲遠塵離垢，非具有大丈夫氣概果決堅定之心志不可。如是之人，唯佛能調伏而駕御之。)此約教主表德；（九）天人師。為人天之表率。譬如日光徧照，無不蒙益，此約普利表德；（十）佛。自覺、覺他、覺滿，名佛陀耶，此約究竟覺果表德。其他經論，或合應供，正徧知，為一，曰應正徧知。或合善逝，世間解，為一。或合無上士，調御丈夫，為一。或合佛，世尊，為一。種種不同。蓋因經言，佛具十號，故以合為十數為準。唯大論，從第一如來，至第十佛，分為十數，而以世尊為十號之總稱，似乎最為得宜。

〇食時。三世諸佛定規，過中一髮，即不得食。今謂食時將到，宜先往乞也。藏律中言食時，其說不一。今且述其一說。丑、寅、卯，為諸天食時，是名初分。（或謂寅、卯、辰，為初分，圭峯纂要依此說。）辰、巳、午，為人間食時，是名中分。未、申、酉，為畜生食時，是名晡分。戌、亥、子，為神鬼食時，是名夜分。蓋謂各道眾生多在此時，或宜於此時就食，非謂一定不移。唯佛法制定，過午不食。用意深廣。如律中說。乞食之時，大約在辰時左右，以太早太遲，不能得故。防無所施，致惱他。無所獲，復惱自也。

〇著衣。佛制三衣。一，安陀會，義為中著衣。襯體所著也。行道(謂修行時。)或作務可用。(【校】此句舊版作「謂修行行道或作務時可用」，茲從原稿。)即是五條。名下品衣。二，鬱多羅僧，譯義曰上衣。亦名中品衣。即七條也。亦可入聚落或說法。若遇大眾集會，宜著大衣。三，僧伽黎，義為眾聚時衣。即大衣也。又名上品衣。亦名福田衣。即是九條乃至二十五條。若入王宮、王城、聚落，凡大眾集會，威儀嚴肅時處。或授戒、說法、乞食等。應著此衣。自五條至九條，皆謂割截布成方塊，縫而綴之。條數少，則方塊大。條數多，則方塊小。小則密密如田之界畫分明，故惟九條稱福田衣。十條以上，則因身量有魁偉者，衣量亦隨而寬博，故條數增多耳。天竺寒地，三衣許重著。東土因寒冷及習慣故，多就普通衣上，加而被之，故無重著之風。惟喇嘛中有之。三衣統稱加沙。加沙，梵語，依色立名，謂色之不正、壞、濁者。故引伸之，雜味亦名加沙昧。不正者，意明雜。色雜，則色壞而濁矣。所以黑須如泥。青當似銅青。(舊銅色也。)赤，則或赤多黑少，曰木蘭色，(川中有此樹。日本名香染色，丁子香所染也。)即天竺所謂乾陀色。或赤黑相參如紫。寄歸傳曰：或用地黃屑，或荊蘗黃等，研赤土赤石汁，和而染之。總之，不許用青黃赤黑紫

之光鮮正色。須兼雜色，令帶闇濁。四分律云：一一色中隨意壞，是也。若縵條衣，乃沙彌、沙彌尼之衣，謂漫漶無條相也。大僧無三衣者，可通用。優婆塞等，亦許於禮佛等時，暫爾借著，不得常披。佛法東來之初，出家人未知割截之製，但著縵條而已。經歷百八十七年之後，乃始知之。

〇持鉢。梵語鉢多羅，此翻應量器。謂食應其量，勿過大以制貪。亦曰體色量，皆與法應。體限鐵瓦等製，不許木製，以外道所用故，易垢膩故。色取樸素。量如上說。省曰應器，乃謂賢聖應供之器也。釋迦成道，四天王取龍宮供養之過去維衛佛紺瑠璃石鉢，化而為四。各持一以奉獻。世尊復合四而為一，持以乞食也。

〇入舍衛大城。園在城東南五六里，故曰入城。城周六十餘里。內城居家九億，地廣人稠，故稱大。

〇乞食。佛制，不許出家人用四種方法，謀食養命。一者，種植樹藝，名下口食。觀察星象以言休咎，曰仰口食。交通四方豪勢，曰方口食。卜算吉凶等，曰維口食。統名不淨食、邪命食。唯許乞食，名正命食。乃出家之正道也。何謂正道。折伏我慢故，不貪口腹故，專意行道故，令一切人破慳增福故。至佛自乞食，準纓絡經，含有多義。如使一切人不生憍慢，令一切障礙眾生皆得見佛獲益，垂示出家人不應蓄積故。

〇於其城中，次第乞已。次第者，逐家依次而乞，不加揀擇。乞已者，或儘鉢滿，或止七家，非謂次第乞徧一城也。連下句言之，乞已即還，不少瞻顧也。

〇還至本處。由城還園。

〇飯食訖。飯者，吃也。如論語中，飯疏食之飯。訖者，畢也。寶雲經言，乞得之食，分作四分。一分，擬與同梵行者。一分，擬施貧病乞人。一分，施水陸眾生。留一分自食。十二頭陀經，不言與同梵行者。各有用意，宜合而行之。不言者，以皆應自乞。今言者，以或有他緣，不暇乞者故。今於梵行貧病二種，皆言擬與擬施，明不一定，有則與之。若水陸眾生，則一定應施，故不言擬耳。

〇收衣鉢。不收，則未免罣念，不能安心修道。

〇洗足已。為護生故，跣足行乞。(印土常著革履，易傷生命。)恐著塵染，故須洗之。連下句言，事畢即修觀，以道為重也。

〇敷座而坐。敷座者，敷，展也。座，坐具也。行住坐臥四威儀中，行易掉舉，住易疲勞，臥易昏沉。修行者唯坐為勝，故出家人多有不倒單者。結跏趺坐，為佛門常式，故略不言。跏趺有四

益：一，身心攝斂，速發輕安。二，能經時久，不令速倦。三，不共外道，彼無此法。四，形相端重，起他敬信。

〇以上自著衣至而坐，皆我佛慈悲，曲為大眾以身作則耳。世尊初不必如此也。何以言之。如纓絡女經說，化佛身如全段金剛，無生熟二藏。涅槃經云：如來之身，非雜食身。何須乞食。而示乞食者，除上已舉使一切人不生憍慢三義外，無非為修行人垂範。既不須食，又云飯食訖，不知究竟食否？此有二義：一，若竟不食，施者福不得滿。佛慈令他滿願，亦常隨眾而食。二，有說食欲至口，有威德天在側隱形，接至他方，施作佛事。此蓋佛既示食，令施者福滿，而又以神力移作佛事。是食與非食，二義無礙矣。又阿含經說，佛行離地四指，蓮花承足，原不必洗。而今一一示現如是等事相，豈非曲為大眾作模範乎。

〇上來所說頭一段，不過是依文銷義。第二段說的，作人模範云云，亦為普通之義。最要緊的，是要明了本經為何序此等事相作為發起呢。當知此中，大有精義。這正是親切指點，要人向行止動靜中體會。試思如來為度眾生故，非生現生，示同凡夫，何日不穿衣吃飯，即何日不是以身作則。為甚麼各經之首，多序放光動地。今欲宣說一切法的總持，出生諸佛之金剛般若大法，卻偏偏序此一段日用尋常的事做發起。奇不奇？妙不妙？奇妙不在奇妙處，奇妙是在粗淺處。要知道極平常的事，與極高深的理，是有密切關係的啊。古今諸家，或看出是戒定為發起。或舉如如不動的景象為發起。或謂日用事不可等閒看過。或曰：著衣吃飯，即是放光動地為發起。各有所見，各具其妙。茲酌採諸說，更從針對經文的要旨方面，引證揭明，使人較易體貼。義蘊既深，一時言之難盡。姑概括為十重，大略說之。

（一）般若，是長養慧命，紹隆佛種的要法。猶之衣食，是世人護持色身，承先傳後的要事。今舉此著衣乞食等等為發起，正令發大心的人，明了這般若法食，是不可須臾離的。所以經云：受持讀誦，廣為人說，則為荷擔阿耨菩提。又云：當知是人，成就最上第一希有之法。又云：是經所在之處，即為有佛，若尊重弟子。從這幾句經文的反面一看，便可懍然是同衣食一樣，關係甚大，不可暫離的了。故以之為發起。

（二）經云：後五百歲，有持戒修福者，於此章句，能生信心。可見持戒修福，是般若入道之門。乞食是戒律制定的。今示著衣持鉢，次第行乞，既是引導眾生持戒，亦是普令眾生修福。經頌所謂法身本非食，應化亦如然，為長人天福，慈悲作福田，是也。世尊日日乞食，便是日日發起眾生的堪入般若的信根。今於欲說金剛般若之先，即序以為發起，何等親切。

（三）圭峯大師說：戒能資定，定能發慧，故以戒定發起。須知慧無戒定，乃狂慧非正慧。乞食是戒，敷座而坐，所以入定。既示戒定事相，然後說甚深般若，豈非顯示三學的一定程序，令人知所先後乎。又經中但說慧，特於發起中補足戒定。佛菩薩為度眾生，懇切周到，如是如是。

（四）一切學人，能向衣食起居塵勞邊鍛煉，便是降伏妄心最要之方。蓋貪求衣食，不憚塵勞，固是著相。即厭其塵勞而生煩惱，亦是著相。必須對境隨緣，既不迷，亦不煩，乃是安心之法。故經云：一切法，皆是佛法。又經中多就布施等度上說降住，亦是此意。試思吾輩凡夫，那一個不要衣食，擺既擺不脫，貪又貪不得。又既發大心學佛，布施度生等事，皆是必須學的。要不在一切皆如上用功，則一日到夜，不是著有，便是著空，何時方能討一個自在。就是一句佛，又何能念得好。宏法利生等事，亦必學不好。今在穿衣吃飯上，發起二邊不著，一切皆如的甚深般若，令人領會得，即在此等事相上用功。既不可執有昧空，而取法相；更不可離有說空，而取非法相。真大慈大悲也。

（五）如來的隨順凡夫，著衣乞食者，是明不著果位之相也。正是經中所云：如來者，即諸法如義，是也。須知果如，因亦如。所以應離一切相，發阿耨菩提心。而降伏之道，盡在其中矣。以果德之不著相，發起因行之不應著相。真所謂因賅果海，果澈因源。妙極妙極。

（六）金光明最勝王經有言。五蘊，即是法身。五蘊，乃緣生之幻有。法身，是寂照之真空。這就是叫人要即幻有，見真空，非斷滅相。本經種種遣相，而歸重在於法不說斷滅相，亦是此意。當知所謂第一義空者，正須不取著，復不斷滅，方稱第一義。此是學般若的緊要之點。而如來以法身示現凡夫衣食等幻相，正是要凡夫就各人幻相上，體認本具之法身。但勿逐妄，何須妄外求真。倘或執真，可是真中起妄。經中如應無所住而生其心，應生無所住心，凡夫非凡夫，眾生非眾生等等，莫非說明不取不斷，不即不離之義。然則本經之發起，可謂切要極矣。

（七）如來示現乞食，而乞已即還本處。吾輩凡夫，只知忙於謀食，終日終年，向外馳求，從不知返照本性。又如來示現食已，即收拾一切，攝靜入觀。吾輩凡夫，則飽食以嬉，躁動不息，幾曾靜得片刻，更何能修觀耶。須知般若慧力，從內照生，而內照必先靜攝。今用此等句發起，正指示吾人一切世緣，來則應之，事過便當收拾，擲過一旁。即復返觀靜照，背塵合覺，方堪發起般若本慧也。注意注意。

（八）一部金剛經要旨，惟在云何降，云何住。然而談何容易。達天法師云：一有所住，覺心便亡。才欲施降，妄心愈熾。是須無降而降，無住而住。所謂無降降，無住住，云何下手耶。今觀世尊穿衣吃飯，行街過巷，洗足敷座，瑣瑣屑屑，並非一時如是。度生四十九年，便四十九年如是。以金剛身無須飯食，無須洗足，且無須學定。然而為眾生故，日日行之，行所無事，真是平等如如。這一段本地風光，便是降心住心的大榜樣也。吾輩必當如是修學。凡遇境緣來時，皆須如教而行，行所無事。行所無事，便是無降而降，無住而住。如此庶可契入般若深旨乎。

（九）上來所說無降而降，無住而住，恐猶未了。請復說之。世尊迥不猶人，何以示現凡夫行徑，而了不異人。當知因其了不異人，所以迥不猶人耳。吾輩當從此點上體會，且向自身上體會。何以故？雖是凡夫，而本具有如如佛性故。何以故？不取於相故。吾輩學般若，當從不取於相用功。不取者，謂不離一切相，而不著。若偏以無相當不著，是又取非法相而為斷滅矣。故經云：若見諸相非相，即見如來。諸相非相者，雖有諸相而不著之謂。又云：不取於相，如如不動。惟其不取，所以得見一切法相非法相。不取，便是無降而降，無住而住也。經首以不取相為發起，其旨深矣。

（十）綜合以上所說，可見發起一序，全顯第一義空。你看如來示同凡夫者，為利他耳，無我相也。般若妙法，任運由瑣屑事相上自在流出，無法相也。無須乎食而行乞食，乃至示現洗足敷座等，以不言之教，護念付囑一切發大心者，亦無非法相也。於此薦得，真空理智，宛然心目。發起之精，孰逾於此。

○諸君須知，所以就發起序上，說而又說，不敢憚煩者，無他，欲使諸善知識，知得云何起信，并明了三空理智，隨事可見。好向穿衣吃飯時，行止動靜時，隨時如是觀照，當下可得受用耳。然後方知一部金經，真是除苦厄的良方，入佛智的捷徑也。尊重尊重。

（乙）次，正宗分，分二：（丙）初，當機讚請；次，如來讚許。（丙）初，又二：（丁）初，禮讚；次，請法。

（丁）初，又二：（戊）初，具儀。

時長老須菩提，在大眾中，即從座起。偏袒右肩。右膝著地。合掌恭敬而白佛言：

【補】時，即指世尊乞食還園之時。此時字最宜著眼。下文希有之歎，即跟上文著衣持鉢一段文而來。結經者安一時字，含有無窮感慨在裏許。世尊著衣持鉢乞食，日日如此，大眾見如不見。

此次機緣成熟，乃為須菩提一眼覷破。般若大法，世尊不常說，即說亦必待機緣成熟方可。此真希有難逢，所謂千載一時也。
長老，齒德俱尊之稱。唐譯曰具壽，惟顯年老。魏譯曰慧命，唯顯德長。羅什順此方文義，譯為長老，兼含二義。
須菩提亦翻空生，亦翻善現，善吉。彼之俗家，富有財寶，當彼生時，家中庫藏金銀悉空，故名空生。既生七日，庫中財寶復現，故名善現。又相師占云：此子善吉，不須顧慮，故名善吉。初生時庫藏空，是表顯空理。其後財寶復現，表顯空非偏空也。西域記云：須菩提本是東方青龍陀佛，影現釋迦之會，示跡阿羅漢，輔助釋迦牟尼行化。在佛門中，解空第一。空而不空，方是真空，方是第一義空。諸弟子不若須菩提之領悟最深，故般若會上，必以須菩提為當機，代大眾請問也。
須菩提為大眾啟請，含有四要義：（一）普通大眾，日日見世尊著衣持鉢與尋常乞食比丘相同，茫然不知用意何在。故必待示跡聲聞之須菩提，為之啟請。（二）此已至第九會，世尊在尋常穿衣吃飯時，善護念善付囑般若大法，將第一義空最深之理，和盤托出。大眾當然不能明瞭，非須菩提亦不能為之啟請。（三）佛門長老，不止須菩提一人。然解空不如須菩提，故當機請法，非須菩提莫屬。（四）會中尚有菩薩摩訶薩，何不啟請，而讓須菩提單獨請問。蓋佛說般若，正為阿羅漢，兼為菩薩。若菩薩啟請，則阿羅漢或將疑此為菩薩之法，與我們無涉。今讓須菩提啟請，則可防此疑。須菩提啟請，完全為大眾起見，下文開口即說善男子、善女人。故在大眾中一語，含有種種意義在內。即者，便也，有迫不及待之意。世尊敷座而坐，大眾亦然，故須菩提即從座起。從跡上講如此。若從本上說，須菩提早已成佛，世尊說般若，已經八會。何以必待第九次說金剛般若時，方從座起而請。可見凡事必需時節因緣四者俱全，方能湊合。世尊說般若是時，說金剛般若是節，有種種因，有種種緣，至此因緣具足，須菩提乃當機請問此大法也。袈裟在左肩，故右肩可偏袒。佛制，袈裟平時不偏袒，必恭敬時方偏袒。凡人作事，必用右手，行則右足先上前，此表示有事弟子服勞之意。此經重在荷擔菩提，弟子正宜肩此責任也。禮拜時雙膝著地。如懺悔則跪右膝，古人名曰胡跪。著地者，腳踏實地，表法即實際理地，即實相，令人證得本性。合掌者，兩掌相合，不執外物。吾人兩手東扯西拉，全是塵垢。今則合之，即是背塵合覺。偏袒至合掌，是身業清淨。外貌端肅謂之恭，中心虔恪謂之敬，是意業清淨。而白佛言，白是表白，將自己意思表白出來，此是語業清淨。以上皆結經者之辭。

（戊）次，稱讚。

「希有，世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。

【補】通常說希有。歸納起來，有四義：一，時希有，如來出世，曠劫難逢故。二，處希有，三千大千世界中，唯有一佛故。三。德希有，福慧殊勝，無比並故。四，事希有，慈悲方便，用最巧故。以上四者，是通途之說。今謂希有，乃正指般若波羅蜜而言。世尊，是總號，稱呼時用之。稱佛則表果德，稱如來則表性德。須菩提於佛之穿衣吃飯等，見得諸相非相，即見如來，故開口即稱如來。他老人家以法身如來，示現凡夫，此正在那裏表示不住一切相。以法身如來，何故示同凡夫，即是不捨眾生，即是護念。不捨眾生，是大悲。而以法身如來示現，即大智。此大悲從大智而生，是有而不有。有而不有，方是妙有，方是不礙真空之妙有。以不礙真空之妙有來護念，豈不是善。現跡同於凡夫，正表示法身如來，不住一切相。金剛般若之精義，完全托出，此乃以不言之教來付囑。不言之教是大智。此大智從大悲而生，是空而不空。空而不空，方是真空。方是不礙妙有之真空。以不礙妙有之真空來付囑，善莫善於此矣。不論護念付囑，無非空有雙彰。全經發揮真空妙有之精理，處處可見。明乎此，則脈絡貫通矣。希有之歎，固是曠劫難逢之意，然亦含有難得領會之義在內。此以下文「我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經」，及「我今得聞如是經典，信解受持，不足為難。若當來世，後五百歲，其有眾生，得聞是經，信解受持，是人則為第一希有」，諸語觀之，皆可證明信解之不易也。須菩提意謂我從昔至今，方看出如來之護念付囑。大眾雖不能領會，世尊總是如此示現，更為希有。護念付囑，所以俱言善者。護念屬於心，付囑屬於口。若待起心護念，則起心時方護念，不起心時即不護念。若待發言付囑，則發言時方有付囑，不發言時即無付囑。均不能稱為善。今以如來入城還園，如如不動，密示住心，以身作則，正是加護憶念。又以食訖宴坐，一念不生，密示降心，令眾取法，正是託付諄囑。動靜之間，以身教不以言教。隨時隨處，無不為菩薩模範，此真所謂善。須菩提開口歎為希有，良有以也。

（丁）次，請法。

「世尊！善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心？」

【補】通行本作云何應住。今依唐人寫經本，作應云何住。

○上文諸菩薩，即指此善男子、善女人而言。因其發無上心，即有成佛資格，即可稱菩薩。善者，善根。發無上心者，非有大善根不可。凡人皆有善根，若無善根，則不能入人道中，亦不能聞

此大法。然若不發心，則虛有此善根，豈不孤負。佛經中往往呵斥女人。又常說女人障重，不能成佛，必先轉男身方可。有疑及佛法平等，若女必先轉男身，是不平等。此則未明佛理，先批評佛法，是大不可。要之女子的確障重，一有生育障礙。二往往誤認愛為慈悲。慈悲是平等的，初無親疏厚薄。愛是生死河，誤用即墮入輪迴。佛眼中初無男女相，所以說女子障重，是要其特別注意，不要受此障礙。祇要發大心，一樣成佛。此處須菩提所以雙問。發者，生也，起也。謂發起上求佛道下化眾生之心，期證無上果也。發字貫上下文，義通能所。上文善男善女為能發，下文阿耨等為所發。

梵語阿耨多羅，此云無上。三藐，此云正等。三菩提，此云正覺。合云無上正等正覺。正覺者，揀異凡外之不正。以凡夫有我，不能自覺。外道有覺，屬於偏邪。非正覺故。正等者，揀異二乘之不等。阿羅漢皆得正覺，然畏生死如牢獄，急於自度，缺少慈悲心，不能修善度生，無平等心故。三藐，正指菩薩言。正等者，自覺覺他，自他均等也。無上，揀異菩薩之有上。菩薩覺雖正等，然尚不如佛之覺行圓滿。無上，正指佛而言。此善男子、善女人所發者，即佛之無上覺心。心是靈明覺照之體，在用上分真妄染淨。今依菩提而發，顯見是真是淨，非妄染也。大論云：從因至果，有五種菩提。一發心菩提，即十信位。二伏心菩提，即三賢位。三明心菩提，即初地至七地。四出到菩提，即八地至十地。五無上菩提，即如來果位。今約能發心，即當第一。約所發心，即當第五。能所合論，貫通初後也。是知無上屬果，正等正覺屬因，所發之心，通乎因果也。應是應該，此字貫下二句。住是止於一處。降伏是剋制攝持。其心之心字，指妄染而言。問有三意，凡為菩薩，須發菩提心，故先問發心。初發是心，不能如佛之隨緣安住，故次問住心。意在求佛指示方法，能令此心相應而住，又以妄心數起，不能似佛之自然降伏，故次問降伏。意在求佛指示方法，能令妄心自然而降。

〇發心，先也。然必須發大心，方能修大行，得大果。華嚴經云：忘失菩提心，修諸善果，魔所攝持故。善男女初發心時，即應以成佛自期，發阿耨多羅三藐三菩提心。無上者，正是所求故。欲求無上，必須修福度生。故次云正等。欲度眾生，應先自度，故次云正覺。逆言之，即自覺覺他覺行圓滿也。論云：初發究竟二不別，如是二心先心難。發心菩提，至無上菩提，是一心非二心。然初發心難，故須菩提先舉發心為問。住降，後也，有人先曾發心，後時忘失，此是不知真心如何安住，致妄心不能降伏也。故善財童子，每遇善友，皆啟請云：我已先發阿耨多羅三

藐三菩提心，而未知云何學菩薩行，修菩薩道。是知發大心者，必修大行。住降，正修行之切實下手處也。故次問住降。然此二問，實在相資。以覺心住，則妄心不降而降。妄心降，則覺心不住而住也。

（丙）次，如來讚許。又二：（丁）初，讚印。

佛言：「善哉善哉。須菩提，如汝所說，如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。

【補】結經者此處安佛字，有深意。佛是究竟覺之果；上文發心人，正是修因。欲知山下路，須問過來人。此安佛字，即如是因，如是果。反之，即如是果，如是因。善哉善哉是讚。如汝所說是印。第一善哉，讚其善契如來本心。數十年示現塵勞，默默護念付囑，絕未有言說，今須菩提獨能見到，故讚之。第二善哉，是讚其代眾啟請。佛之苦心，即要善男女發心去學。然無人能請。今須菩提獨能請問，以完如來本願，故又讚之。人家不能問，汝獨能問，故第一善哉，是讚他之大智。問法不為自己，而為大眾，故第二善哉，是讚他之大悲。汝真能見到我之不住佛相，而護念付囑，故云如汝所說。蓋如此護念付囑，大眾不了，唯須菩提獨能指出，故印可其說也。如來二句，原是須菩提讚佛之語。今佛極力承當，謂如來之護念付囑，如汝所說，一點不錯。是欲令眾生於如來著衣持鉢去來動靜中，領取護念付囑之意。

（丁）次，許說。又二：（戊）初，總示；次，詳談。

（戊）初，又二：（己）初，誡聽標宗。

「汝今諦聽，當為汝說。善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。」

【補】須菩提豈有不諦聽之理。佛之誡，是為大眾，及現在我們眾生。諦者，真實正確也。一不可以貢高，二不可以卑下。倘犯此二病，即不能諦聽，即聽亦不能正確。有人稍研求經論，即自以為通曉佛學，此犯貢高之病。有人高推聖境，以為如此大法，我們如何能解，此犯卑下之病。貢高是慢，卑下亦是卑慢。如此聽經，即不能真實正確。是以學佛者務須免除以上二病，虛心領受，故云諦聽。既能諦聽，豈可不說。故云當為汝說，意謂倘若不諦聽，我即不當為汝說，此語是警策我們，在聽經時，從前知見，必須一切拋開，不可放在心裏。善男子、善女人以下三句，正是標出修行宗旨。舊說如是二字，即指下文滅度一切眾生一段文而言，如此則前後脈絡不貫，況下文本有應如是降伏其心一句耶。又說如是二字，指發起序中世尊著衣持鉢至敷座而坐一段文而言，似亦未確。今謂如是二字，剋指上文善護念、善付囑二句

而來。有現前指點，當下即是之義。著衣持鉢一段文是遠脈，善護念二句是近脈，既知近脈，則遠脈自通。以法身如來，示現凡夫塵勞之相，是無我相，無法相，亦無非法相。故善男女亦應如我之不住相而住。凡夫不住於相，即住於非法相。一住便差。妄心生滅，不得降伏。故善男女，應在如來之穿衣吃飯上，理會兩邊不著之理如是降伏之。可憐苦惱眾生，無論貧富，一生皆為衣食忙碌。無論操何職業，皆是乞食。朝上起來趕赴都市中做事即是入城乞食。按時上工下工，即是次第乞已。乞食固然要緊，但應事畢即還至本處。凡夫之病，即是為衣食故，不得不向外馳求。結果忘卻了主人翁，不復還至本處。所以工作完畢，要快快回頭，把心靜一靜，回光返照，不要做不相干的事。此即是學佛之敷座而坐。我們能將經文語句，回到自己身上，自有受用。果能於尋常日用之間，時時返照，即是降伏，即是兩邊不著，即是與性體相稱而起修。即念佛亦念得好。

（己）次，契旨請詳。

「唯然，世尊！願樂欲聞。」

【補】唯，應諾之詞。聲入心通，於如是住降之理，已澈底明瞭。如來之護念付囑，別人未能見到，須菩提獨能見到。代大眾啟請住降，果蒙佛讚許。結經者於唯下安一然字，寫出須菩提慶快生平，自喜領會無差之情景。然為大眾未能了解，故又請問。願者，願望。樂者，好樂。欲者，希求。若唯心願而不好樂，聞或不切。又能好樂而不希求，聞或不深。此三字一層進一層，表示大眾之渴仰。亦可為末法苦惱眾生，表示渴仰。聞字與經初如是我聞之聞字相應。倘無須菩提之願樂欲聞，阿難如何得聞耶。聞有三種：一曰聞言，耳根發識，但聞於言。二曰聞義，意識於言，採取其義。三曰聞意，神凝心一，尋義取意。今聞如是住降之言，必將得意、忘義、遺言，而消歸自性可知。人人本具如如不動之自性，然有無明為障，致妄心生滅不停。故學者宜在聞字上用功。返聞聞自性，時時照，時時聞，則知心佛眾生，三無差別。故此聞字，若作返聞功夫，即能消歸自性。

（戊）二，詳談。分二：（己）初，約境明無住，以彰般若正智；次，約心明無住，以顯般若理體。（己）初，又二：（庚）初，的示無住以生信；次，推闡無住以開解。（庚）初，又三：（辛）初，明示；次，生信；三，校勝。（辛）初，又二：（壬）初，明發離相心即是降伏；次，明不住於相，即是正住。（壬）初，又三：（癸）初，標示。

佛告須菩提：「諸菩薩摩訶薩，應如是降伏其心。

佛告句，為結經人所安。凡安此句，皆示人此中所言甚關緊要，不可忽略讀過也。諸菩薩句，即指發大心之善男女言。凡言菩薩摩訶薩有兩義。一為菩薩中之大菩薩，如稱觀世音菩薩摩訶薩，是約一人而稱。一為泛指多人而稱，乃謂菩薩，或大菩薩也。發心者不止一人，故曰諸。諸者一切之意。此中既說多人，乃泛指之辭也。須知此經本是最上乘，則發心學此者，皆為大菩薩。然而根性不同，雖同發大心，有發得圓滿究竟者，則可成大菩薩。發不圓滿究竟，只可成菩薩矣。佛之說此，亦希望人人皆要發得圓滿究竟耳。何謂圓滿究竟？如發上成佛道下化眾生之心，則菩薩也。若知發心上成下化，而又知雖上成而實無所成，雖下化而實無所化，乃是無所成而上成，無所化而下化。則性德究竟，體用圓滿，而為大菩薩矣。世間此類事甚多，雖所學是無上大法，而成就則甚小甚小。皆由於不知如法而修，發心太小故也。如念佛法門，本是至圓至頓之無上妙法。乃僅僅只知自了。則最上乘之法，不但不足為大乘，竟成為小乘矣。所以只能往生下品，多劫不能花開見佛。以與佛之悲願相違，不知稱性起修故也。甚且并下品亦不夠，只能生到疑城。又須長時修行，方能離疑城而生安養。豈不上負佛恩，下負己靈。何故如此，皆由不明無上大法之所以然故。所以學佛第一要開智慧。開智慧者，就最初一步言，便是明理。如不明了真實義理，發心不能達乎無上。明理不是專在文字上剖解，必須修觀。云何修觀？既須多讀大乘經典，更須屏除外緣，收攝身心。若不先將此心攝在一處，何能依文字起觀照。故曰戒生定，定生慧也。戒以屏除外緣。定字有淺深，初下手時，必應勉強攝心一處，令心凝靜而不馳散，乃能起觀。迨至觀慧生，則大定即在其中，不待勉強。故止觀云者，止從觀來，觀成自止。何以故？觀成則妄想悉除，便是止故。非以遏捺暗證為止也。總之，定慧二字，互相生起。不能呆板看成兩橛。故曰如車兩輪。又曰即止之觀，即觀之止也。止觀是學佛緊要功夫，如上所說，又是止觀中要緊道理，不可不知。初發心人，何以便稱菩薩摩訶薩。以其能發大心，便有成菩薩摩訶薩之資格，故即以此稱之。一也。佛之稱之者，是令當人直下承當，不要自失勝利。此其二也。世尊平等平等，其視眾生本來同佛。然則稱發無上心者為菩薩摩訶薩，又何足異。此其三也。

○如是，指下正明之文。降伏其心，是令妄想不起，亦是使不覺者覺。上文先問云何住。佛之總示，亦先說應如是住，何故詳談時先說降伏乎？此中要義，當分三層明之。一切眾生，從來不覺，今雖發無上覺心，亦不過發覺初心耳。其不覺之妄習，分毫未除，安有真心可住。若以為初發覺時便見真心，即此一念，依

然是妄想也。故初發心人，其下手祇有降伏。古人云：但求息妄，莫更覓真。即是此意。須知吾人之心，雖完全不覺，而實完全為本覺之所變現。所謂真妄和合，名之曰識，是也。只要妄心分分除，真心即分分顯。迨至妄盡情空，則以其始覺合於本覺矣。初不必言住不住也。此所以不言住而先言降伏者，其理一也。

不但初發心時，應從降伏下手已也，自始至終，亦只有降伏之功。乃至成佛，亦無所住。須知妄想無明，(無明即是妄想。)以破為鵠。修行至信位，但能伏，猶未破也。由十信進入初住，始破一分無明，證一分法身。(即是始見一分真心。)十成只得一成，云何可住。名為住者，明其不退轉於阿耨多羅三藐三菩提耳。從此步步增進，而經十住而十行、十向、四加行而後登地，至於八地，始稱無學，無明向盡矣。而十方諸佛猶復殷殷勸進，應滿本願，廣度眾生，勿得住入涅槃。由是而歷九地、十地至於等覺，尚有最後一分無明。(可見至等覺，始破九分。)仍當以金剛智破之，乃成究竟覺。而仍然不住生死，不住涅槃也。可知位至成佛，還是住而不住，不住而住。如我世尊之示同凡夫，非住而不住之榜樣乎。然則始終皆無所住，只有降伏也，明矣。其理二也。

善現前雖先問住，而其目光實注重於降伏。蓋以欲住不得，故繼以降伏為問耳。否則但問應云何住足矣，奚必更贅一詞。而總示之既言應如是住，復言如是降伏者，意亦如斯。此則語有先後，意實一貫。除降伏外，別無進修方法。其理三也。

（癸）二，正明。

「所有一切眾生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生，若有色、若無色、若有想、若無想、若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。

四大五蘊眾緣和合而現生相，故名眾生。此眾生之一名之本義。引申之則為數多類繁，名為眾生。今人但知引申之義，而遺其本義。不知本義極妙，乃令觀照本不生，及當體即空之理也。何以言之。以眾緣之和合，名之曰生耳，性體初何嘗生，故曰本不生。本既無生，今亦無滅矣。既是緣合現生，所以緣散即滅，豈非當體即空乎。此約相言也。若約性言，性本不因此而生。雖生滅之相紛然，與體何涉。故曰當體即空也。盡其所有之眾生則數多，故云一切。其類繁，故又云之類。其類云何，若卵生至若非有想非無想是也。

〇佛經中言眾生類別，有以六道分者，欲人明輪迴之理也。有以十二類生分者，(如楞嚴卷八說。)欲人明十習因六交報之理也。有

以三界分者，欲人明其高下依止，及不出色欲二事範圍之理也。今亦是以三界分類，而不言欲界色界無色界者，以無色界尚有特殊生理，須特別顯出，方為徹底。亦欲使人明眾生之所以不能出三界，不但著色著欲之為障，尚有根本障礙，必應徹底了然，為之對治，乃能入無餘涅槃，乃能滅度耳。

先言欲界。欲界有二：一、上界六欲天是也。（四天王天，忉利天，夜摩天，兜率天，化樂天，他化自在天。）以福德勝人，故生天。以尚有淫欲，故居欲界。以欲念較薄，故但化生而無卵胎濕三生。二、下界人畜鬼獄是也。（修羅分攝天，(化生。)人，(胎生，從天墜者。)畜，(溼生，最下劣，生大海心。旦游空，暮歸水。)鬼，(卵生，以護法力，乘通入空。)見楞嚴卷九。）獄化生，鬼胎化二生，人畜四生具。此等皆因淫欲而正性命者。罪重情多，則愈下墜而墮地獄。以次漸輕，則居人道。色界天以上，(色界十八天，分初禪二禪三禪各三天，四禪九天也。色界亦有無想天，以既有色，故不攝入無色界。)皆是化生。故僅舉卵胎濕化，已攝三界盡。然因色界以上之特殊生理不顯故，又舉若有色若無色為言也。以無欲故因定力而化生色界，此其異於欲界者也。以并能不著色身相故，因定力而化生無色界，此其異於色界者也。但舉有色無色，亦攝三界盡。欲界以下，無不各有色身也。然欲天之下，不止化身。故必先舉卵胎溼化言之，於下界之生理乃備。又無色界中，因定力之淺深，又有特殊之生理，不能不表而出之。故復言若有想、若無想、若非有想非無想也。無色界四天，曰空無邊處，曰識無邊處，即此中之若有想。色相已空，故曰空無邊處。(無色界，但無業果色。以其斷欲不著色身之相故。然有定果色，其色微妙，為色界以下所不能見，故曰無色界耳。)粗(色界。)濁(欲界。)之色身既空，則不執恡識在色身之內。故曰識無邊處。識即八識。(總八識而言，非專指第八阿黎耶。)真妄和合，名之為識。因識故有想，想謂第七之恆審思量而執我，及第六之分別徧計也。有想二字，統攝色、欲。色欲界眾生，莫不有識。因六七識，故執色身為我。因執色身，故起種種貪欲之想。然色界以下，不但有識，而兼有色有欲。故必先舉卵胎溼化有色言之，以明其異於無色界也。若無想以上，則為無色界之特殊生理。故必表而出之。明其不但以無業果色，異於色欲二界已也。此即無色界之無所有處天。謂第六識分別妄想無所有，以常在定中故。及第七之執我亦無所有，以定中無思量，且不執有色身識無邊處，故其定力更深於前矣。若非有想非無想，即無色界之非想非非想天。至此定力愈深，第八阿賴耶若隱若現，而未能轉識成智。謂之有想非，謂之無想亦非也。殊不知前云無所有，非真能無所有。不過六七識暫伏，彼自以為已無有

耳。何以故？六七識轉，第八識及前五識隨轉，何至尚若隱若現乎。且彼誤矣，八識原為真心之所變現，何能無所有，更何必無所有，但轉之可矣。六識轉則為妙觀察智，七識轉則為平等性智，第八識即隨轉而為大圓鏡智，前五識亦隨轉而為成所作智。如是而後體用全彰，又何可無耶。總由不知佛理，全用暗證，不得善巧。所以非想非非想，縱經八萬劫長壽，仍然墮落也。(外道皆不知性，儒家亦然。天命之謂性，性不由天命也。或曰：天命者，謂其法爾有之，此違孔子意矣。易曰：立天之道，曰陰與陽。又曰：一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性。此天命為性之由來也。何謂法爾有之？孟子曰：食色，性也。性中奚有食色，乃無量劫來習氣種子使然耳。此正誤認識為性也。至宋儒周、程、張、朱，乃剽竊禪門門面話，（尚不足言皮毛。）大談性理。既非佛，又非孔，誤法誤人，莫此為甚。凡先入彼等言者，佛理既絕不能明；孔子之真，亦為之障而不顯。須知孔子六合之外，存而不論，故專就自天降命為言，雖不徹底，然能令人敬天命，畏天威，以立人道之極。故孔子實為世間大聖人。可佩可敬。孟荀皆未能深契。漢儒專重訓詁，昧於大義，此猶有功。羣經及其訓詁，非賴漢儒考訂搜集之力，後人何從明之，又奚從見之。宋人則別創一格，自以為直接心傳，而不知孔學實因此而晦，其罪大矣。革命之廢孔，實誤認宋學為孔學耳，奚止毀謗佛法之罪已哉，可歎。)

卵胎溼化，先言卵生者，卵具胎溼化，故先言之。居母胎胎中，以血為養為溼，本無今有為化也。胎不兼卵而具溼化，故次言之。溼兼化而不具卵胎，又次之。(溼生者，溼地受陰陽之氣而化生。以其必在溼地，故曰溼生。)化生無而倏有，不具卵胎溼，故又次之。此約受生之繁簡而言。又卵胎溼化居先者，以其兼欲色識也。若有色，不具欲而兼識，故次之。若無色，不具色欲而有識，又次之。有色無色，此約色相之粗妙而言也。(【校】「也」，舊版無，原稿有。)若有想，正明其雖無色而尚有識想現起，故又次之。若無想，明其六七識已伏，并想不具，故又居次。若非有想非無想，明其不但不具六七識，第八識亦半伏焉，故以為殿。此約情識之起伏而言。蓋前前必具後後，後後不具前前。卵胎溼化，雖不盡以前後判優劣。而統欲、色、識三者言之，則又前前劣於後後，後後優於前前也。

佛之詳細分類不憚煩瑣者，并非閒文。意在使知一切眾生其類雖繁，不出識、色、欲三事，其所以成為眾生者在此。今發無上覺心，欲令一切眾生成無上覺，非斷淫欲，不取色相，轉識成智不可。妄盡情空，業識既轉，則生滅心滅，生死海出，而證入不生滅之圓明性海矣。此之謂入無餘涅槃，此之謂滅度。大乘涅槃有二。（一）有餘，已斷枝末無明，(即見思惑。)尚餘根本無明未斷，(即業識，即是最初之不覺自動。亦名生相無明，又名住地無明。)故名有

餘。（二）無餘，業識皆空。(即轉識成智之謂。)無明更無餘剩矣。(此與小乘之有餘無餘異，彼謂所學已辦，尚餘苦報身未盡者，為有餘依涅槃。所謂出煩惱障，有苦依身，是也。盡此報身，則名無餘依涅槃，所謂灰身滅智是也。)無餘涅槃，為究竟覺果之稱。以等覺尚有最後一分無明未盡故也。(即微細業識，所謂生相無明是也。)

涅槃梵語具云般涅槃，不生不滅之意，謂性體也。亦譯滅度，亦譯無為。(觀此，可知內典是借用向有之名，其義與儒道兩家迥異矣，即彼兩家，亦大不同。老子之無為，謂因勢利導，不圖赫赫之功，不取赫赫之名。以其絕不現有為之迹，故名無為，亦謂之清靜。自曹參誤認清靜無為為不事事，遂滋為儒者所詬。曹參之時，本宜休養生息，雖誤會而有益。晉之清談，則誤國大矣。甚矣真義不明之為禍烈也。孔子之無為，則是形容堯舜，知賢善任，端拱垂裳而治，及蕩蕩民無能名之意。)入者證入也。即令眾生證入究竟覺果之意。滅者所謂生滅滅已，寂滅現前。度者，度其分段，變易兩重生死也。此處不舉梵音，而舉其義為言者。一以明所謂入無餘涅槃者無他，滅識、色、欲之生滅心，便度生死海，而達涅槃彼岸矣。二則便於立言，如下文滅度無量無數無邊眾生，如換滅度為涅槃，則不易明了矣。此譯筆之善巧也。無餘涅槃，法相家譯為無住處涅槃。明其既不住生死，亦不住涅槃。此譯與什譯，各有取義，皆妙。至謂修行人逝世為涅槃為入滅者，乃借以明其不住相而入寂。世人多誤會涅槃入滅為死之專名，宋儒更誤認寂滅為一事不為，差之遠矣。

法相家言，三分半眾生不得成佛，即定性羅漢，定性菩薩，一闡提，(無信根)是為三分，加以不定性為半分。云何今皆得令成佛耶。須知經云：佛種從緣起。又云：(涅槃經。)凡是有心，定當作佛。又云：(圓覺經。)有性無性，齊成佛道。云何不得？蓋佛性雖眾生本具，而佛種要待緣生。法相言不得成，是言無種則必不成。非言定性一闡提無佛性也。故種性二字，必不容混。學性宗者，往往執性而昧種，如執性廢修。學相宗者，又往往執種而昧性，皆不明經旨之過也。

○如是，指上句令入無餘涅槃。無量者，謂種類不限量，無論根性勝劣，皆度之。無數者，謂多寡不計數。然或只度一世界，一世界一劫十劫，亦可謂無量無數矣。而今不然，乃無有邊。無邊者，橫遍十方，豎窮三際也。故無邊是總，無量無數是別。因其滅度無邊，乃得為無量無數也。實無眾生得滅度者，觀照無生無得之理，乃真實無，非假想無也。古德以五義作觀甚妙。（一）緣生。一切眾生，莫非四大五蘊之假合，當體即空，安有眾生。（二）同體。我與眾生，相雖別而性實同，所謂一法界是也。然則見有眾生，便是自心取自心，非幻成幻法。（三）本寂。所謂

眾生者，乃是緣合假現生相，其性則本無生。本無生則本無滅，安有所謂得涅槃乎。（四）無念。如上三義觀之，可知見有眾生，見有眾生得涅槃，全是妄念分別。若無有念，則眾生無，得亦無。（五）平等。如上所說，可見一切眾生，本來是佛，平等平等。故曰平等真法界，佛不度眾生也。若見有眾生得滅度者，便違平等法界矣。總之，性真實，相虛妄。欲成無上覺，當證真實性。則於一切境界，當不著相而歸於性，歸之於性，乃為真實。故約性而言，則眾生得涅槃之為真實無，非假想無也，明矣。

○或曰：上文云應如是降伏其心，如是二字，正指此科。然讀之實不解所謂降伏者，降伏何物乎？但發離相之廣大心，便足以降伏乎？曰：此義甚精，當為分析言之。

○所謂降伏者，降伏妄心也。妄心者，分別心是。而分別起於執我，故我見為分別之根。今故向根本上遣除，我見除則分別妄想自化矣。又本科之文，著重在最後一句。前文皆為引起此句來。因欲說實無眾生得度，故先說度無邊眾生入無餘涅槃。欲說令入無餘涅槃，故先說眾生之類不外識、色、欲。然則知所以成眾生，則知所以度眾生。知無邊眾生無非識色欲幻成之虛相，則知滅其識、色、欲生滅之相，令入不生滅，乃實無眾生，實無眾生得度。何則，眾生但為識、色、欲所障耳。其本性原是不生不滅。且與我同體，何所謂眾生，何所謂得耶。如是觀照純熟，則執我之見，不覺自化。何以故？知我亦眾生故。知當體即空故。知起念則有，若無於念，一切皆無故。知本來平等故。此大乘法所以善巧，乃不降伏之降伏也。

○此中尤有要義，當更為言之。（一）妄想根深，今初發覺，道力微薄，豈能敵之。且真心妄心，原是同體。起心動念，則全真成妄。心開念息，則全妄即真。又何必除。以此兩種原因，所謂除妄，假名曰除耳。實無可除。所謂降伏，乃善巧轉移，使之歸化。并非敵對而除之之謂也。今令發離相心者，正是善巧方便，大而化之耳。（二）何故發大心便能化？須知凡夫心量狹隘，所以執我，愈執則愈隘。若發廣度無邊之心，久久觀純，不知不覺，執情消泯矣。（三）凡夫只知有我。若令就自身上以觀無我，必不能入。今令從對面向寬闊處觀無眾生，則心量既擴，一對照間，而我之亦為緣生，為本寂，便洞然易曉。此皆大而化之之善巧法門也。（四）見思惑之根本為我見。今以轉移默化之法，斷之於不自覺。真至堅至利之金剛也。（五）執我是末那識。有我，便有人、眾生、壽者等分別。分別是第六識。今一切不著，是轉六七識也。六七識轉，前五第八皆隨轉而成智矣。此

之謂般若波羅蜜。（六）度所有眾生成佛以遮空，實無眾生滅度以遮有，是為雙遮。雖廣度而實無，雖實無而廣度，是為雙照。觀遮照同時以為因，則得寂照同時之果也。（七）發廣度心，大悲也。觀實無理，大智也。悲智具足，又不住生死，不住涅槃之因也。（八）約上所說大悲邊言，即是修福。約大智邊言，即是修慧。福慧雙修，又是成兩足尊之因。可知一切大乘法，盡在裏許。且皆是直趨寶所之法。故本經曰：一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出也。（九）未能度己，先欲度他，菩薩發心，所謂大悲也。今觀此科之義，始知度他即是度己。則大悲中便有大智，真善巧也。（十）此科是令發願。從來學人每苦大願發不起，可依上來（一）至（九）所說者觀之，悲智具足之大願，當油然生矣。

〇又上科所言降伏，亦含有別義。蓋令發大願者當立志堅強，勿生怯弱，即此便是降伏其心矣。

〇此標示，正明，兩科中，是的示吾人修功處，極其親切，極其緊要。約言之，要義有八。

（一）空生先問住，次問降。答乃先降次住。而答住中，復云應無所住。可見吾人用功，只要除妄。何以故？真心不現，全由妄障。妄不除盡，而曰安住如如之真，即此一念，依然是妄想也。況佛究竟證得，亦不住於涅槃。修因時何可言住耶。楞嚴云：因明照生所，所立照性亡。又曰：知見立知，是無明本。是知有住便有所，有所便有立。有所有立，便是大圓鏡中自著塵染，光明何能遍照。故曰：無明本，照性亡也。所以禪宗祖師云：但求息妄，莫更覓真。古德亦云：但盡凡情，別無聖解。此謂盡凡情，正是聖解。經亦有言，狂心不歇，歇即菩提。皆是說明用功只要降伏妄心之理。由此可悟掃除差別知見，乃徹首徹尾功夫，豈但下手方法而已。

（二）降伏須得方便。若無方便，妄心愈熾。今寓降伏於發廣大之心。換言之。發廣大心，便是降伏。然則降伏者，乃大而化之之謂耳。無所謂降，而自然降。方便極矣。

（三）降伏者，降伏妄心也。須知妄心從分別生。分別之本，在於著我。故今以廣大心降伏我人等四相。且度盡無量無數無邊眾生。如此大慈大悲，則貪瞋二毒除矣。又雖度生，實無所度，無常見也。(亦即不著有。)雖無所度，而度之不息，無斷見也。(亦是不著空。)不常不斷，具此妙慧，癡毒亦除矣。蓋一切凡夫我見重三毒深者，病根實由心量狹隘。須以廣大心治其病根，從根本上解決，諸病自然易除。

（四）一切眾生，無始至今，從來不覺。所云不覺者，謂不覺知人、我分別皆由取相。離相會性，本是同體，豈有差別。以不知而著相，故愈著愈迷，迷即是癡。由是因我而立我所。貪瞋競起，造業無窮。更不了所謂我所者，莫非緣生之幻有。無論法(有)與非法(空)，但有所取，便是不了。法、非法相，皆由性起。且以性融之，相本非相，有何我所？有何我、人？因其不了，以致業繫之苦，無由解脫。今以廣大心度生、不取，便是令離一切法、非法相，(即離空有二邊。)會歸同體之性。若會於性，豈復更有我、人等差別之相，不是度他便是度己麼？善巧孰逾於此。

（五）凡夫易為境轉者，(境即我所。)無他，著境故耳。即發心修行，亦不無所緣之境。譬如度生，即是大心行人所緣境也。既不能無所緣境，(無境，即著空，亦即無從起修。)又不能取著於境，(取境，即著有。)今故首以度而實無所度，令不著二邊，會歸中道，合乎性體。的示入手之方，何等親切。

（六）此中雖言降，未言住，而住意實已默寓於中。發大心者首宜度生，豈非明示安心之法乎。而度無所度，亦即示以應住而無所住。此彌勒偈頌，所以言利益深心住也。質言之，即是令住般若正智。所謂觀照般若，觀照空假，不離空假同時之中道第一義諦也。因眾生本有取著之病，故不明言，令不住相人自領耳。

（七）通常見地，每謂般若係談深理，甚至畏其偏空，修淨土者更不敢道。而學般若，又往往執理廢事，予人口實。今觀首言降伏，可見妄習之障不除，般若正智，云何能開。且首言度生之事，可見歷事煅心，正般若入手處，安可事外談理。又空有二邊，皆不可著，豈偏空乎。此等處，務須加意審之。

（八）此中降分別心，即是轉第六識。而降我相，即是轉第七識。須知眾生無始不覺，自性清淨心(【校】「心」下原稿有「本與」二字。)不顯，而現為識。識之作用最大者，惟第六第七，故當從此下手。此時全个是識，那有真心可住。此所以但言降伏，不言住也。所謂觀照般若之正智，亦仍是識。須知識之為物，原是自性所變現。用以分別執我，便成為識，名之曰妄。若用以降伏分別我執，即是引歸正道，故名之曰正智。是為以子之矛攻子之盾。亦俗語所謂解鈴還仗繫鈴人也。宗下所謂離心意識參，等同一味。因其未離，所以教離。須知能離之念亦是識。蓋不從此下手，直無辦法。而宗下不明言是識者，與此中不言住，是一樣用意，所謂等同一味也。宗下或因此俯視其他法門，謂宗下下手，便已離卻心意識。這不是吃了靈藥而不知藥之所以靈麼。念佛法門亦然。一言及念，便是心識。殊不知一心正念，正所以降伏紛紛的妄念。或曰：以其未能離念，終不及宗下直指的高上。殊不

知淨念與妄念大不同，妄念愈念則念愈起，淨念則可以念念而至於無念。譬如用泥打水，水愈渾濁。用礬打水，水即清淨。若言直指向上，視彼宗下的直指向上，還要來得安穩，來得善巧。直所謂就地跌倒，就地爬起，還不直捷了當麼。所以淨土法門，下手便是轉識成智，便是降伏，便是觀照般若的正智，便是即念離念，二邊不著。并且念佛人要發大心，普願法界眾生，同生極樂。就是以此正念，冥熏法界，廣度含靈。這不是與此中所說一樣的麼。若能融會得這點道理，還有不加緊念佛的麼？還怕念佛不得力麼？要緊要緊。

（癸）三，徵釋。

「何以故？須菩提！若菩薩有我相人相眾生相壽者相，即非菩薩。

徵，舉也。舉上文所言之義而釋明之，曰徵釋。即自問自答之意。

○人眾壽皆自我開出。有我相，便有對待之人相。人不止一，為眾生相。執我之見繼續不斷，即壽者相。四相不外一個我相也。今開而說之者，明執我者，便有分別心。使知六識生於末那，有末那便有六識，不相離也。如此執我分別，乃凡夫通病，豈是菩薩，故曰即非。所以警誡發大心者至深切矣。

○我相因我見生，我見以我相顯。一表一裏，從來不離。破我相即是破我見也。相有粗細，粗則著境，細則著心。後周亦言我相是約心言，即約識言。蓋八識為真如心變現之相，故唯識宗亦名相宗。

○此科本釋上科令發大願之故。何不曰：「何以故？大而化之故，斷惑故，轉識故，乃至度己先當度他，度他即是度己故。」如此豈不令上科之義更顯，而必從反面言之，何耶？蓋斷惑轉識等等，皆法也，皆不可取。取則又成我相，又成分別。故不用表詮，而用遮詮，一齊遣蕩。此世尊之微意，亦般若之正宗也。

【補】四相，即是一個我相。有我，即有對待之人相。對待者不止一人，即眾生相。我相在妄心中，念念繼續不忘，即壽者相。菩薩苟見有眾生得度，自我度之，即有我相，從而四相俱起。有四相，即有分別心。有分別心，是凡夫，不是菩薩。修行者，第一應撇開我字，發心為一切眾生，此即降伏我相。我皆令入無餘涅槃而滅度之，眾生剛強，令他修行已不易，何況了生死。然皆不問，無論人與非人，皆度之成佛，亦本來是佛，此即降伏人相。滅度無量無數無邊眾生，心中不起如何能度盡之念，此即降伏壽者相。實無眾生得滅度者，此即降伏眾生相。何以要如是降

伏，蓋發無上心者，要行菩薩行，普賢行。倘有四相，如何得稱菩薩。

〇佛要修行人，從文字起觀照。不用觀照功夫，凡情不能轉，故學人須從此下手。今就此段經文，詳述觀照之方法。古人於觀照，多未詳說。觀是觀察。（最初譯為思，是心中思惟。）禪宗不可用心意識參，是明明教人不用思。然又說不可墮入無思甲裏，復是要用思。所以如此者，以凡夫知見多，必須單刀直入，先將枝葉斬除也。宗下看話頭，要起疑情。如不思，疑情從何起。觀是思惟。然單是思惟不可，故又用照。照即宗下之看。如就文字起觀照，一離文字，歸到心上，然後能照住。照住時，說有思惟，却無思惟。說無思惟，又非無思惟。此時心中自然開出智慧。如何是開？即是妄想停，而住於本覺也。

般若有文字般若，觀照般若，實相般若。文字指經文言。實相指人人本具之性言。佛說般若，即希望學人證此本具之性。如何能證，即應就文字起觀照。若不觀照，則文字自文字，不能消歸自性，不得受用。吾人讀誦金剛經，原期消歸自性。佛說是經亦為此。然則觀照之道理，觀照之方法，不可不知。不但般若要觀照，一切佛法，說到修持上，千萬法門，亦不外觀照。學佛之三條件，曰戒、定、慧。無戒，則身口意三業，不得清淨，故戒是修學基礎，是獨立的。定慧二字，互相生起。就果上言，是定慧。就因上言，是止觀。止者止息妄念。觀者即觀照真心。因止能生定，因觀能生慧。此是分配言之。其實止觀功夫，祇有一個觀字，此兩者係一件事。止者，初下手時，要攝心一處，即古人所說之定。其實初下手者，夠不上說定，然定卻由此而生。久久則由定生慧。何則，蓋觀一種法門成就以後，智慧即發生，妄想即脫落。故有慧方能成就此定。又初下手攝心一處，必十分作意，方能攝得，可見此中有觀。故說來說去，祇有一觀字。所以般若不說止而說觀照也。

觀照有多種方法，無方法則不能起觀照。方法雖各宗不同，而其指歸則一。如天台宗之空、假、中三觀。華嚴宗之四無礙觀，及法界觀。法相宗之五重唯識觀。密宗之道場觀，阿字觀。禪宗之看話頭。淨土宗之觀無量壽佛皆是。或云念佛不是觀。此語不然。須知即念即觀，若妄想紛歧，散心念佛，不得受用。必須口念佛號，心想彌陀，如在目前。如此念佛，則妄想無從起，即是觀。故用功莫要於修觀。修觀是收攝意根。意根攝住，身口二業，亦攝在一處。故淨宗之心想佛，口念佛，手持珠。密宗之心作觀，口念咒，手結印。可見無論如何用功，皆非作觀不可。教

下之空、假、中三觀，四無礙觀，似乎觀法不同。然其理則一，不可不知。否則於各宗經典，不能融會，而有抵觸矣。

〇作觀方法，自唐以後，除禪宗外，各宗講此者漸少。如台宗在講教時，於空、假、中之理，發揮頗詳。而用功時則不一定用此法。惟禪宗則自古以來，說向上一著，且不許用心意識參。因此有創為其餘法門尚用思，惟禪宗不用思之說。並引經言不可以生滅心為本修因，以證實之。不知不許用心意識參云者，乃不許用凡情去卜度也。一用意識，即是凡情。以凡夫心情，推測佛說，決無是處。所以不許。古來又有說觀即照，照是照住。而古人對此，又有批評。以為如是照住，即是暗證。既不許用凡情卜度，照又是暗證。而觀之本義，又是思惟。因此學者乃無所適從。

然則修觀究應如何下手耶？鄙人在這裏參過多年，從南嶽大師大乘止觀，悟得其理。古人說不用心意識參，即是不以生滅心為本修因。佛意實不如是。是說學佛者最初發心，不可以生滅心為本修之因。如本經善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，是也。至實際用功，則須用思惟。如本經所有一切眾生之類，我皆令入無餘涅槃而滅度之，即是思惟。最初發無上菩提，是稱性起修。是謂不以生滅心為本修因。至修行必用觀照，即是思惟。禪宗說不可用心意識參，是祖師苦心。其實仍要思惟。不思惟則不能起疑情。至不以凡情卜度，又是一事。何以知唐以後，餘宗多不知作觀。此可以善導大師十六觀經疏中之說證之。彼云：現在人根鈍，修觀不得成，故祇提倡念佛。此是指觀經之觀法廣大，凡夫心量不能相應。不可因善導大師有此語，遂屏觀法而不道也。唐朝中葉以後，密宗極盛一時，不久消滅。華嚴宗亦然。天台宗亦中衰。經四明、慈雲二位大師之提倡，各經疏又自日本取回，得以中興。然二師之實際用功，亦用淨土，不是止觀。宋以後淨土宗尚有幾位大師，而作觀方法，亦多不講。故惟禪宗尚有觀門也，後世修行人未嘗不多，而得力者少，此於作觀方法之不講，頗有關係。

又修行者，往往初修時甚得力，後則改變。此亦因不知作觀，枯燥無味，乃至於此。又有讀誦大乘經典，能明瞭其理，結果反生邪見，亦是不知作觀之故。又有讀誦經典甚多，而道理是道理，於身心無干；而貪瞋癡之煩惱，毫不能除，亦是不知作觀之故。觀即思惟。照有二義：一是照住，一是照見。照見者，指功夫修成時言。如心經之照見五蘊皆空是也。大抵照見，由照住而來。照住，由思惟而來。不思惟，即不能照住。不照住，則不能照見。思惟之久，心寄一處，即照住。此時許多妄念，暫時停止，不來打差。若打差即不能停也。人人現前一念，真心本具。祇因

妄念打差，所以不覺。妄想一停，本有光明，自然發露，此即智慧。觀照須觀吾人之心性，所謂消歸自性。然凡夫却觀照不到，完全是黑漆桶，完全是妄心，將如何而可？惟有依照佛說去觀，即先就佛經之文字用功。佛說觀照方法，即不許吾人用凡情卜度。如此段經文，若以凡情卜度，而不用觀，即不能明瞭。世人讀經，專在文字上求之，以為已明其義，實萬萬不可。如應如是降伏其心句，凡情度之，當然有許多解釋。此要不得，應除去之。再想又有別種境界，又要除去之。想而又想，皆要不得。愈想愈進，久久如呆。妙處即在此呆字。古人云：須大死一番。死者，即死此妄心。如此用功，或半年，或一年，忽然開悟，出於意外。要請求善知識，證其合否。如無善知識，則以佛經證明。倘佛經上無此說，仍是凡情卜度。如此則心中妄想，打斷不少。雖不即是消歸自性，而已消歸不少。故須多讀誦大乘經典。本經處處說讀誦受持，受持，即觀照也。

〇又觀所有一切眾生至實無眾生得滅度者。上文說降伏，此段何以不提降伏，是何意義。此是令吾人將心量擴至無量無邊之大。因眾生之大病根，即是心量狹小。因狹小，即執我。故佛令將此心放大，潛移默化，所謂大而化之。倘在尋常日用之間，時時如此觀照。將佛說心量放大，移到自己分上，即是除我見，去煩惱之妙法。

又觀此段文字，其歸結在實無眾生得滅度者一句。此是令吾人除我見，而並不直指我見，偏在對面眾生分上作觀。因凡夫執我，一刻不放鬆。若就我作觀，則不能得力。故從眾生方面觀，觀因緣聚合，當體即空。又眾生同體。如此觀照，則不知不覺，我執自然化去。此乃消歸自性之善巧方法。又觀若卵生以至非有想非無想。可見一切眾生，無不有欲、色、識。此三者不轉移，則永遠輪迴三界之中。因知欲不可不斷，色相不可執著，情識必須轉移。如此觀照，則不知不覺，欲、色、識三者可去。

又觀皆入無餘涅槃而滅度之。眾生既若是之多，而如卵生之愚蠢，定性之難化，有想無想之貢高，如何能悉數滅度？然佛是無緣大慈，祇要與我接近總是要度。如此觀照，則自己忝為人類，上則尚未修到非想非非想天，下則比卵生濕生高明，應當學佛成佛，無上心自然能起，妄心自然能轉。

又觀實無眾生得滅度者一句，在無量無數無邊眾生句下，可見得有一眾生未度，即我願無盡。如此觀佛語，理不離事，事不離理，是為理事雙融。我皆令入無餘涅槃而滅度之，遣著空。實無眾生得滅度者，遣著有。兩邊皆遣，是雙遮。兩邊又同做，是雙照。是為遮照同時。此等修觀，即能證寂照同時之果。一切眾生

皆滅度之，是大悲。實無眾生得滅度者，是大智。是為悲智雙融，能得不住生死，不住涅槃之佛果。我皆令入無餘涅槃而滅度之，是修福；實無眾生得滅度者，是修慧。是為福慧雙修，能證二足尊之果。

○金剛二字即斷惑。惑不外見思，見思即我相。此經斷我相，正有極大作用。化除我見，即轉第七識為平等性智。皆入無餘涅槃而滅度之，不起分別，即轉第六識為妙觀察智。實無眾生得滅度者，即轉第八識為大圓鏡智。所以下文有一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出之語。豈不是成佛即在此一段經文耶！

○一切大乘經典，說發大乘心之人，未能自度，先要度人，此是大悲。然度人即是自度，此種道理，如觀照得了然，則佛法看似廣大無邊，實則親切有味。看似高深，本是平實。將此段經文，放在心中時時觀照，寄心一處，妄想即漸漸消除。即此數句，成佛已有餘矣。

○又觀此段經文，不說降伏，即是降伏。是要吾人發起此願，堅強其志，則我執我見，一切掃除，降伏即在內，自然受用。每日將此段文放在心中，受用無窮，所以須觀照。

（壬）次，明不住於相即是正住。分四：（癸）初，正明無住；次，釋顯其故；三，結示正住；四，更明所以。（癸）初，又三：（子）初，標示。

「**復次，須菩提！菩薩於法，應無所住，行於布施。**

【補】復，又也。次，次第也。法字包羅萬象，一切事事物物，不論眼見耳聞，即不能見，不能聞，而為心所想及者，亦稱為法。凡世間法，出世間法，均包括在內，故稱一切法。應無所住，正答應云何住。住者，執著也。眾生處處執著，不是著東，就是著西。世尊此答，正是當頭一棒。布施六度之一也，亦名六波羅蜜。大般若經將六波羅蜜，一一舉出。此經單說布施。就文字言，是避繁就簡。布施可賅一切法，佛法要行不要住。此二句，猶云應當無所住，而行一切法也。

○凡經中安復次二字，必本文與上文有密切關係。此有二義，一是補足前義，二是申明前義。上文答降伏，此答住。看似另一義，實是一件事。蓋前言降伏，即含住而無住之義。此云無住而住，亦含降伏之意。互相發明。又前發大願，此起大行，願與行不能相離，有願必有行，有行必有願。且不分先後，要見之於行，方不是虛願。故有密切關係。此就補足前文言也。又前發大心滅度無量無數無邊眾生，而未言度生方法。此正言度生方法，

是進一層之申明也。應無所住，既不著有。行於布施，復不著空。即不落二邊之中道。

〇六度之義，應當略知。六度者，布施，持戒，忍辱，精進，禪定，般若也。此六度不外戒、定、慧，對治貪、瞋、癡。

布施，有財施、法施、無畏施三種。以飲食衣服醫藥等日用物施人者，必須用金錢，曰財施。為人講經說法。或印贈經典。乃至世間典籍，祇要於人有益，用以布施者，曰法施。無畏施即救苦救難。眾生在災難中，必有驚恐，吾去救他，令之無畏。祇要能救，即捨身命亦不顧，曰無畏施。三即一，一即三。如救人苦難，使之無畏，不外用財施法施。是可見施財時，法施、無畏施，亦在內。又為人說法，是法財。授人經典，使之增長福慧，即無畏施。再開之，有內施、外施，乃至究竟施。如華嚴經中所說，名目至多，合之則一。修布施，是破慳貪心。貪必慳，慳必貪，此能造種種業，長在生死苦海之中，故必破之。

〇戒，是戒律。持字與守字不同，拳拳服膺，一刻不放鬆為持。戒有在家，出家之別。在家有三皈：五戒，菩薩戒，密宗之三昧耶戒。出家有三皈：沙彌戒，比丘戒，菩薩戒。五戒雖祇殺、盜、淫、妄、酒五條，而為一切戒之根本。即出家戒，亦依據此五條，惟分析特為詳細耳。出家之菩薩戒，是十重四十八輕。佛為出家者制定。亦許在家人受此戒，不過須自己審量，能受得了方可。否則佛有為優婆塞，優婆夷所制之菩薩戒，比出家者稍簡，是六重二十八輕。故在家者，以受此戒為宜。

〇持戒為學佛之基礎，最為重要。如造屋然，非先固基礎不可，否則必崩壞。故本經言，持戒修福者，於此章句能生信心，以此為實。可見一切佛法，皆建築在戒律上。戒條雖多，不外二門。一止持，一作持。止持，在消極方面用功。作持，在積極方面用功。止持即諸惡莫作。作持即眾善奉行。此二語世俗用濫，實出佛經。學者先在止一方面持，再進而在作一方面持。如不殺固好，然但是止持。再進而勸人亦戒殺，即是作持。不但戒殺，并要放生，更是作持。有人說，我能戒殺、戒盜，此豈易易。如戒殺必對蚊蟲蒼蠅亦不害其生命方可。假如某事不曾對人說明，而以為是我所為，即犯盜戒。又如在公共機關，因私事而濫用公家一信封一信箋，亦犯盜戒。淫戒，佛制在家人但戒邪淫，亦是方便法門，實則必須斷淫，因此是生死根本也。妄語戒，加惡口，兩舌，綺語，開而為四。惡言罵詈為惡口，播弄是非為兩舌，描寫男女情感為綺語，文人最易犯。佛最初制根本大戒，原祇殺盜淫妄四者，後以酒能亂性，復加此戒。前四為性戒，後一為遮戒。故酒戒有時可開，如因病須用酒時，佛亦許用。持戒須明開

遮之理，開則不遮，遮則不開，有時許開，開即不犯。故須將開遮辨清，否則持戒不能圓滿。佛定戒律，比世間法更嚴密。如祇受初步戒者，以上戒律，即不許閱看，看則為盜法。以出家人言，沙彌不許看比丘戒，比丘亦不許看菩薩戒。蓋持法有不同，故不受則不許看。出家戒律，在家人不許看者，蓋以出家戒繁重已極，如比丘有二百五十戒，比丘尼有三百八十四戒，何故在家人不許看，此佛之苦心，恐在家人因此造惡業也。蓋眾生總犯一種大病，責人則詳，責己則恕。比丘戒實為難持，動輒犯戒。恐居士閱之，自己並不受，而責備出家人反更甚也。又佛制戒律，不似世間法之僅有條文，如說某戒條，必先將應持之理及事實，詳說在前，方定此條。當時佛門有許多程度已高之弟子，尚不免犯戒，恐學者以為彼尚犯，吾曹可恕，故不許看也。持戒則貪瞋癡均為破除。如分別言之，戒殺治瞋為多，戒盜治貪為多，戒淫治貪癡為多，戒妄語亦治貪癡為多，戒酒則治貪瞋癡是也。最初持戒，重在事實。若受菩薩戒後，則心中一動念，即為犯戒。

〇忍辱亦譯安忍，忍辱是安忍之一。忍不作忍耐解，乃順受之意。故安忍者，安心順受也。他人侮辱我，最不能忍，辱而能忍，則無事不能忍，故舉忍辱以概其餘也。又忍不但對辱而言，佛經中尚有法忍，無生法忍。如佛說法，吾人能遵照實行，絲毫不參差，為法忍。又如生本無生之理，吾人能明瞭，能實行，絲毫不參差，為無生法忍。忍辱是破除瞋心。

精進謂前進，有精細精密二義。雖前進而並不盲從，是精細。按步前進而不躐等，是精密。精進是破除懈怠。

禪定是梵漢雙舉，梵語禪那，漢語曰定，所以雙舉，令人知是佛門之定，非外道之定也。猶之懺悔，懺是梵語懺摩，悔是漢語，所以雙舉，明佛家之懺悔，有禮拜等種種方法，與普通之悔過不同也。寄心一處，久後得定，得定即稱三昧。禪定是對治散亂、昏沉、掉舉等。

般若是譯音，表明性體上發生之正智，與世智辯聰不同。世智辯聰，八難之一也。恐與世間智慧混亂，故不譯智慧而用般若。般若是對治愚癡。

〇說六度實則是戒定慧，餘三度乃補助此三學也。雖說六度，而主腦是般若。故般若不發生，餘五度亦不能稱波羅蜜。是以佛說五度是足，般若是目。布施乃至禪定，世法亦有之。佛法之精微廣大，能普度眾生出一切苦，了二重生死，乃至不住生死，不住涅槃，皆非般若正智不為功。故般若不明瞭，不能入佛門。

〇經中於六度祇舉一布施者，因六度可攝萬行，布施又可攝餘五度也。布施除財施外，如法施可攝精進、禪定、般若。蓋佛法最

重定慧，因上為止觀，果上為定慧。說法之人，必有止觀，有精進功夫，方能為人說。如無畏施可攝持戒、忍辱。持戒者諸惡莫作，眾善奉行，決不犯人，安忍順受，人不畏之，即無畏施也。

○古德解此段經文，均言布施，可攝六度萬行，故佛祇說布施，賅攝一切法。然說布施即一切法，亦可。譬如法施，使人知持戒、忍辱、精進、禪定、般若，即是餘五度。無畏施，使人了生死，可以無畏，而了生死亦必行餘五度。不特此也，任舉一度，亦可徧各度。如持戒必須實行布施等餘五度，忍辱、精進、禪定亦然，皆可攝一切法。又五度若離開般若，皆不能見諸實行。可見般若乃至深至高，而為各度之本。然佛何以不舉般若，獨舉布施者。大智度論云：「一切法不生由般若生。」是知實行一切法之功夫，能不著相，即是般若，故非舉布施不可。布施是實行，可見修佛法者，不但明理而止，必須實行方可。惟其實行，故祇有布施能攝一切法。不修行一切法，如何能度眾生，修行一切法而著相者，亦不能度眾生也。

○未能自度先要度他，此學大乘者之恆言，然必先問自己果有此資格否。如果不能切實用功，專作度生之事，即不免向外馳求。故大論云：「若菩薩發心，即去度生，無有是處。」然則如何而可，曰應先發大心，而修行一切法，究竟從何處修起，則先行布施。布施不但居六度之首，亦四攝法之首，所謂布施、愛語、利行、同事也。佛之穿衣吃飯，處處與眾生同之，不外四攝。眾生性剛強，不易聽從。故必先就其需要者布施之。又以可愛之語，使之樂聞。又不論世間法，彼要行者，亦利行之。如求子得子，求財得財之類。且又與之共同作事，然後眾生能為我所攝受。故此節正緊接上文度生，而指示下手之方法也。

○且布施即一切佛法。佛法自始至終，不外一捨字，布施即捨也。推之，持戒捨貪瞋癡，忍辱捨瞋，精進捨懈怠昏沉掉舉，禪定捨散亂昏沉，般若捨二邊及我執法執，六度無非是捨。是知布施，乃一即一切，修行佛法，徹頭徹尾，一貫到底者也。經文於度生下祇言布施，真是扼要。小乘亦有行捨功夫，言其即行即捨。此文行字下加一於字，即是側重布施。

○前說布施不外一捨，是橫說。實則下學上達，從豎說，亦不外一捨字。如聽經者、捨世間娛樂而來學佛，天人捨欲界即升色界，捨色界即升無色界，捨我執即證羅漢，捨法執即為菩薩，并捨亦捨即成佛。故從豎說，布施亦是徹底功夫。

○佛說法是圓音，面面俱到。行於布施，在表面看，是不取非法。然布施是捨，即不取法。故舉一布施，即二邊不著，本經無論何句皆然。或疑既不取法，又不取非法，學者動輒得咎，如何

下手。其實不難，須知吾人去行布施，即可二邊不著。行時先不住空，是行於法。佛說云：寧可著有如須彌山，不可著無如芥子許，故先須堵住空門。專意修法，在法上著力，即無斷滅相。祇要一面行去，一面不放在心裏，即兩邊不著矣。然有所為而布施，即是住，即是著，不過有漏功德。不但非功德，更有因此墮落者。捨字用今之新名詞，即是犧牲。在世為人，倘為社會犧牲，必能公而忘私，國而忘家。可知布施一法，包括一切，故佛法不但出世間者宜學，即在世間做人，亦不可不知。

（子）次，指釋。

「所謂不住色布施，不住聲香味觸法布施。

【補】所謂者，指從前所已說也。恐人懷疑，究竟如何不住而修一切法耶。佛告以即我從前所說，不住五蘊、十二處、十八界，乃至阿耨多羅三藐三菩提等。今簡要言之，舉色聲香味觸法之六塵。六塵是修行上境行果之境，舉此可攝一切法也。眼根所見之萬象皆是色。耳根所聽者為聲。鼻根所聞者為香。舌根所嘗者為味。身根所接者為觸。意根起心動念之分別，有對色聲香味觸而起者，亦有對非色非聲非香非味非觸而起者，種類極多，無以名之，名之曰法。六塵之名有二義。一言其無量無邊，如微塵之多。一有染污意，吾人一有沾惹，即為所污。不住即不執著，一有執著，即心不清淨。如就布施言，倘有所為而為，爭自己面子，即住於色。又欲令人知之，即住於聲。又欲人人聞其美名，即住於香。欲人人口中稱道，即住於味。為得後來果報，即住於觸。若有心為之，即住於法。故必心中一無所住，方為波羅蜜。波羅蜜印度語處處用之，猶此方說「到家」二字。

○上文菩薩於法，乃指一切法，此獨舉六塵，有許多妙義在內。於此須用觀照，一步一步作觀，由外而內，由粗入細。（一）佛不說一切法而祇說六塵，實令吾曹知一切法不應住。（二）為何一切法不應住，應知一住即被染污。（三）佛舉六塵，其理至深。何以故？說色有眼根在，說聲有耳根在，乃至說法有意根在，根境相對，舉六塵，即含有六根。淺者見淺，僅不住境。深者見深，即能不住心。（四）根是根，塵是塵，如何起交涉。中間之媒介，是六識。識不生，根境不交涉，所謂心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。佛意非但境界不可住，即識亦不可住。令學者知住境禍根在識，即分別心，應於起心動念時下手，不住於識也。如此一步進一步，即能消歸自性。

起心動念，如何留神？就布施言，凡起心動念，不出三種。一為自身，二想人報恩，三想得果報。布施不外財法二施，（無畏施包括於法，）往往自己先覺捨不得，即有一我在。須知財法不外

六塵，此不可住。在起念時用功，將自身撇開，庶幾我執可破。布施後希望人家報恩。須知酬報者無非六塵，此不可住。將望報之念撇開。布施，希望得果。果報亦不外六塵，此不可住。將果報之念撇開。（五）頻頻觀照，而我見仍在則如何？是應進觀照三輪體空之道。布施，有施者（能施），受者（所施），及所施之物。我今觀照施者受者，當體即空。何以故？皆因緣所生故。施受既空，所施之物亦空，是謂三輪體空。能於此吃緊用功，破除六七二識，則我見自消，證得自性矣。有人說，布施三面具足，何以名輪，不知此實有深意。一是運行，佛說布施，要令度人，輪有度義。修行者隨時布施，能將煩惱碾碎，輪有碾義。此說不住色聲香味觸法而行布施，即令吾人明三輪體空之道。財施即六塵，法施即法塵，皆是緣生之法。既知當體即空，又何必住。既觀照三輪體空，當然不住。

（子）三，結成。

「須菩提！菩薩應如是布施，不住於相。

【補】如是二字，即指上文所謂不住色布施，不住聲香味觸法布施而言。不住於相，並非斷滅。不住即捨，然捨能否究竟，絲毫無住，亦非易言。故華嚴分捨為多種。最後說究竟捨。須心中些微不著，不落二邊，方為究竟。此云不住於相，即含二邊。言既不住法相，亦不住非法相也。何以知此相字，可賅非相，可即上文證明之。應無所住，是不住法相。行於布施，是不住非法相。所謂不住色聲香味觸法布施，是不住有。菩薩應如是布施，是不住空。須知不住非斷滅，不住即行。住即不能行，行即不能住。修菩薩道者，六塵固不可住。然若斷滅，即不能度眾生，眾生正住六塵境界，故應從此處度之。

○上文應無所住行於布施，下文即言應如是布施不住於相。佛意謂菩薩應當如我所說，二邊不著，於中道行。可見無所住，並非不行。不住相，不是空談。要在實行中間，不著有，不著空方合。全經破相，此處點出。佛意若謂，非教汝不住於法，乃不住法相也。

○修行固然要離塵境，然不住六塵，談何容易。故修行本旨是不住，而下手時却不能滅境。譬如念佛，觀想佛像，色境也。天樂水鳥，聲境也。蓮花香潔，香境也。飯食經行，味境也。但受諸樂，觸境也。憶念彌陀，法境也。故不住二字須認清，決非斷滅。斷滅即空，亦即非法。布施攝一切法相，亦攝非法相。故不住云者，不住法，不住非法也。世人捨命亦是捨，不過住相耳。如盡忠報國，殺身成仁，至多不過成神。倘捨命時，另有利己心，瞋恨心，或至墮落。青年男女，為愛情而捨命，亦易遭墮

落；或挾瞋恨而捨身，且至墮地獄。地獄有鐵床銅柱種種慘酷之報，正為慈悲眾生而設也。凡此皆是住相。若存斷滅想而捨命，如消極一流，覺世間無可留戀，自捐生命，此即住於非法相，沈滯於空，不如不捨。斷滅沈空，或亦至墮落。故捨不應住法，亦不應住非法。

○菩薩為眾生而捨命，亦有之。然若住於度生之相，亦不能成佛。故本經下文有恆河沙等身命布施，不如受持四句偈之比較。恆河沙等身命布施，非菩薩不能，凡夫無此許多身命。然尚不如受持四句偈為他人說得福多者，因受持誦說，能成佛也。

○修行不得受用，不外二病。一不得扼要，二道理不明。如能扼要明理，自能受用。不可離修行而說性，否則空談。不能離性而修行，否則盲進。本經處處說性，處處含實行。

○發大願，行大行，方能入佛門。前科降伏，即發大願。此科行於布施，即行大行。必無所住行於布施，方是大行。有願無行，願是虛願。有願及行，願是重要，行更重要。無大願則大行不能起，即行亦是盲行。如何方為大願，如何方為大行，必大悲大智方可。所有一切眾生之類，皆令入無餘涅槃而滅度之，大悲也。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者，知眾生同體，無所謂佛，無所謂眾生，大智也。悲智具足，方能發大願，行大行。菩薩於法應無所住，凡夫之病，即處處執著。能不執著，即大智也。行於布施，即大悲也。無悲則大願不能發。無智則大行不能行。悲智願行無不大，方是菩薩摩訶薩。必如此圓滿具足，方是無上菩提。上文於大願，則先說大悲，是不住空。住空即不能發大願。此文於大行，則先說大智，是不住有。住有即不能行大行也。

○凡夫對一切事，總是放不下。為何放不下，即是有我在。佛祇說布施，一下手即破我。再進一步，在境界上破。更進，在起心動念上破。前科說發大心，處處却是不住，是潛移默化，化去我見。凡夫為我之念最重，今為眾生，將我拋開。無論卵生之極愚，無想之極高，必悉令入無餘涅槃而滅度，此即化除分別心，正對六七識下藥。凡夫所以輪迴六道，不能出離，亦是六七識使然，今轉移之，即成波羅蜜。

○發心要廣大，非廣大不能化我見。修行則要細密。先發廣大心，方能修細密行。故必先觀一切眾生是緣生，且本寂，且同體；先知自己習氣之重而潛移之，方能修行。

○發大心，為何依降伏其心而說？起大行，為何依應無所住而說？此即是要降伏，應先知病根所在。知眾生所以成為眾生，即在有欲色識，故發心門說此類語。由此用功，六七識自然能化。

說細密修行，切指應無所住。可知修行當然要行不要住。下此功夫，正令六七識無存在餘地，真心自然顯露。此是不住而住，故下文說應如所教住。

〇佛教人，所有一切眾生，皆令入無餘涅槃而滅度之。此菩薩發心，未自度，先度他。實無眾生得滅度者，令人知緣生平等同體等等，此度他，即度自己。直是自他同度。然佛終不說度自己者，因吾人我執重，故不說也。度眾生如何度，要起行。布施即破七識之執我，破六識之分別心，此明明是度自己。故發心要大，度己先要度他，度他即是度己。說到修行，先除自己病根，度他先度自己，度己即是度他。然布施一方面度己，而實際是度他，此佛祇說行於布施之精意也。

〇古人說應無所住而生其心一句，可以貫通全經。實則無論何句，皆可貫通。如不住於相句，兼賅非相，不落二邊，行於中道，何嘗不可貫通全經。大乘佛法之巧妙，可隨人於各方去領會，所以稱圓融。不但見淺見深，因人不同，即見深者，亦復所見不同。

〇前文之相字，從我相上說。此文之相字，從法與非法上說。本經往往後文無異為前文作注解。如應無所住行於布施，即為上文度生作注解。不住色聲香味觸法布施，即為應無所住作注解。不住於相，又為不住色聲香味觸法布施作注解。有人疑金剛經前後意義重複者，是不善讀金剛經。倘知後文與前文之關係，則不但不重複，且見其脈絡貫通。

〇讀此段經文，又須在觀照上用功。佛法處處不離觀照，必時時刻刻去思惟方可。須知不住於相是徹底的。自初下手至成佛為止，皆是不住於相。倘在布施之時，存一些見好之心，則不知不覺，住於六塵矣。故非作觀不可。如不存見好之心，而但覺有此布施，即住於法。故不作觀，即住亦不自覺矣。

〇又觀行於布施，是令吾人成佛，如不作觀照，如何能成。應如是布施，亦是佛說一句法。如行布施時，心中有應如是布施，亦即是住於法。吾人事事依照佛說去行，心中却一無其事，方是不住法相。心中雖無其事，依舊精進去行，方是不住非法相。應如是布施，尚在外面。不住於相，即向裏追求。此正用功吃緊處。又觀不住於相，心中雖無其事，然存此心，又是住相。故作觀時，心中一層一層入細。境與心也，法與非法也，二邊不著也，二邊雙照也。心雖入細，仍在對待上，須知對待之見未忘，尚未能出世間。世間一切境界，無非是對待，如生死、老幼、高下、長短、大小等等，無非是分別心。故出世法，必須離開分別心，在絕對上作觀。轉凡夫觀念，至絕對境界，即是證性。證性須要

無念。念者分別心也。有分別心，即落於對待。落於對待，即時時刻刻去分別，而為意識所籠罩。必觀至無念方可。然心中尚存無念二字，仍是住相。必并無念之念亦無，密密作觀，庶幾性德圓明，方是真不住相。佛說能觀無念者，即為向佛智。是知觀無念，非一時所能到，但宜向此進修，故曰向佛智。

○念即是觀，觀即是念，能觀無念者，轉言之，即令吾曹念無念。念無念，必用思惟，思惟則能轉分別心。分別心是向外馳求，思惟則向內尋求勝妙境界。當起心動念時，除去分別心，再依佛之方法，向內思惟，此為念無念。如念佛亦然，久久相應，即能無念。

（癸）次，顯釋其故。分三：（子）初，徵釋。

「何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量。

【補】徵者舉也。將前義再舉之而自問自答也。

○福德即福慧雙修。福慧如車之兩輪，不可稍偏。有人說，佛既教人不住，何以又教人修福，此誤也。若不修福，即成菩薩成佛，去度眾生，而眾生剛強，未必能度，故必先與眾生結緣。本經所以處處說修福，而實行則祇說布施，即令人福慧雙修。思是窺測。量是度量。言不可以心思去窺測，不可以數目去度量也。不住相布施，不住相即不住法，亦即不著有。布施即不住非法，亦即不著空。不住相而布施，布施而不住相，如此二邊不著，乃是佛境界。故福德之大，不可思量。此福德乃指成佛而言。上文發阿耨多羅三藐三菩提心，即成佛之心，與此句針鋒相對。可見不住相布施，即成佛之法門。

○無上甚深微妙法，即指般若，極深極細。故本經句句如剝蕉，不易了解。說者須攝相觀心，聽者亦須攝相觀心方可。經文處處言不住相，而又處處言福德者，正是不落二邊之義。不住相，非即福德不可思量。必布施而不住相，方是福德不可思量。

○大乘佛法，塵說剎說，橫說豎說，面面俱圓。最要是破執，一有執即落二邊，不著有，即著空，不是中道。聽法看經，亦須面面觀之。倘著一邊，即不得受用。佛說了義，不說不了義。說得徹底，尚恐聽者不明，說不徹底，如何能令人了解。聽者亦然，否則般若之理，不得了解。故須面面說。又說而不說，留一點讓聽者去想。若將極深道理，一一說盡，則聽者不復用功。故古來禪宗祖師，開示學人時，恆留半句，待人自悟。否則專事抄寫講義，自己不在此中努力，打一個筋斗，有何用處。看本經上文，明明說不住六塵而行布施。蓋以住於境，則心不清淨。須一無所為方可。然此處則說福德不可思量，豈非上下文意義衝突耶？福德非即相乎？何故處處言不住，又處處言福德乎？須知上文教人

不住六塵，是教人不執著，並非滅却六塵。下文有於法不說斷滅相可證。蓋修行即有境界，不是不要境界，託境方能起修。布施而講福德，即指示人以下手方法。故教人學佛，必須託境，方可下手。自己學佛，亦必須託境，方能下手。本經說不住六塵，而彌陀經全寫極樂世界之六塵，看似相反，實則相同，且正可見淨土境界之高。苦惱眾生，起心動念，不離六塵。淨土法門之妙，在改變眾生之心。而觀想極樂世界之六塵，即不住空，由此而脫離五濁之六塵，即不住有。故佛法治心，不重降伏而重轉移。使眾生心轉向佛境之六塵，即脫離五濁之六塵，二邊不著之下手方法，即在此。

（子）次，喻明。

「須菩提！於意云何？東方虛空可思量不？」「不也，世尊！」「須菩提！南西北方四維上下虛空可思量不？」「不也，世尊！」

【補】不也世尊之不字，古德注經讀為弗字，字書上無此讀音。蓋古者譯經，於梵文無相當之字，往往用近似之字，而另讀一音，以為區別，亦譯經之苦心也。如各經中凡遇解字，均讀懈音，所以表明不但文字宜了解，並宜消歸自性，不即文字，不離文字，方可。此處不讀弗，是表明不僅作否決意解，含有唯唯、否否之意。大概下文無解釋，是作否決解。下文有解釋，是不完全作否決解。

虛空無相，而不拒諸相發揮，此語最宜牢記。平常眼光以為虛空是一切無有，乃小乘之頑空耳。實則虛空乃包羅萬象，大乘經所說虛空，正指包羅萬象而言，其中有無數相在內，方顯虛空之大。佛所說空，皆應如此去領會。須知無所不容，乃是第一義空，所謂空而不空。不可思量云者，非謂其無相不可思量，正謂其無所不容，方是不可思量。舉一東方，又必舉南西北四維上下者，並非閒文，正顯佛說隨舉一法，皆賅十方也。

○佛說法面面俱圓，不可從一面去觀。如華嚴專表重重無盡之義。蓋佛說法從無量無邊性海中流出，故重重無盡。虛空不可思量，若以為祇喻福德，仍是從一面觀，實則喻不住相布施也。

○然佛以虛空為比喻，僅說東方，亦已可了解，何故又說四方上下。此有五義：（一）隨舉一法，當體即空，均不應住相，雖虛空亦然。（二）須知東南西北四維上下，均是假名，望東成西，望南成北，本無一定。可知一切法亦均是假名，無有定法可得，所以不可住。（三）既然十方皆是假名，假名是相，故不可住。我與眾生，亦是假名，亦不可住。然一切法皆是同體，在性體上原是一個。如此領會，方是心佛眾生三無差別。如此福德不可思

量，如此不住相布施即佛境界，福德之大，豈凡情所能窺測哉。（四）十方皆在虛空之中，實則皆在一念心中。雖說十方不礙同一虛空，雖同一虛空不礙十法界。令人領會因果同時不礙一法界，一法界不礙因果。（五）舉十方則虛空無相而不拒諸相發揮之理自明。從此觀照，乃空有同時，雖空有而圓融自在，方可明布施不住相，不住相福德不可思量之義。(以下一段文，是江居士親筆。故不嫌重複，亦列入之。)

以虛空為喻，而復舉東南西北四維上下為言者，并非閑文，實關要義，切不可忽。（一）十方皆在虛空中，使知十法界同居人人一念心中也。（二）隨舉一方，皆是虛空，使知隨舉一法，當體即空。（三）然則東南西北，四維上下，皆假名耳。使知我人眾生，乃至一切法，莫非假名。（四）既皆假名，故虛空原是一個。使知我人眾生，乃至於佛，種種差別，約假名之相言之耳，約性體言則一也。故曰：心佛眾生，三無差別，故曰一法界。須知眾生以不達一法界故，不覺自動而有無明也。（五）雖有十方，而不礙同一虛空。雖同一虛空，而不礙有十方。使知十法界因果森然，而不礙同一性空。雖同一性空，而不妨十法界因果森然。此即顯發虛空無相，不拒諸相發揮之理。如此，空有同時，存泯自在，方是虛空不可思量。方足以喻布施而不住相，不住相而又布施之福德不可思量也。若但言虛空，乃偏空耳，豈般若之第一義空，又何足云虛空不可思量耶。所以言虛空必兼言東南西北四維上下者，理在於斯，當如是知也。如是知者，乃為正知。

（子）三，法合。

「須菩提！菩薩無住相布施，福德亦復如是不可思量。

【補】十方虛空無相而不礙諸相發揮，正似布施不住相。不住相而布施，正似虛空不可思量。菩薩能如此有而不有，空而不空，方是背塵合覺。上文言不住相布施，此處不字易無字，大有深意。蓋善男子、善女人，既發阿耨多羅三藐三菩提心，有成佛資格。故教以不住相布施。此處教之用功，必須達到真能無住，無一絲一毫之未盡方可。

（癸）三，結示正住。

「須菩提！菩薩但應如所教住。

【補】歸結到無住乃是正住，正指應無所住，又答應云何住。上文皆說不住無住，此忽言如所教住。意謂應依我所說之教而住，明是住而無住，無住而住，不是斷滅。玩但應二字，可見除依我之不住無住外，別無他住。且含有降伏之意，降伏即降伏此住也。又但應者，意謂應如我所教之不住二邊之住而住，方是正

住。住又有主義，但應依我所教之二邊不住去修行，本以不住為主，否則非大乘佛法。

○此發離相心及不住於相兩科，相互發明。前言降伏即含無所住之意。此言不住即含降伏意。故降伏及不住，兩事即一事。修行下手，即是一捨字。捨不得即為執有我見。佛言捨，即破我執。此我執能捨一分，即破得一分，一層一層破去，至於究竟捨，我執方破盡。等覺菩薩，尚有一分法執未破，必至佛果，方究竟捨。故佛法自始至終祇一捨字。捨者，正是不住空，不住有，即是離相心。心量大到無量無邊，方是阿耨多羅三藐三菩提，若心量狹小，又烏能捨。佛不說住，成佛尚不住佛相。故禪宗祖師，完全用金剛經方法，對學人說半句而不說破，令學者去思惟，左又不是，右又不是，將妄念打得落花流水，忽焉脫落，正是妙住。

（癸）四，更明所以。分二：（子）初，問答釋明；二，闡義印許。（子）初，又二：（丑）初，問。

「須菩提！於意云何？可以身相見如來不？」

【補】古德說：「菩薩但應如所教住止，一部金剛經，大義已盡，以下是一重一重斷疑。」斷疑固是，然意義猶未完足。今之分科，用更明所以四字，煞費斟酌。蓋所以然不明，方有疑。若知所以然，則疑自斷矣。

○身相二字，舊解皆指三十二相之應化身言。如此則下文三十二相，豈非重複。金剛經一字一句，皆有深意，決無重複者。此身相二字，應就眾生之本身言。如來二字，指眾生本有之法身言。上文處處言不住相，不住者，即令人會相歸性也。眾生之心，稱如來藏，是言眾生本具法性。不過藏在人我、法我之中。佛教以不住相，即令眾生自見所藏之如來，如此解釋，比較親切。佛意若謂，汝等眾生，能就身相見汝之本性耶。

○此科是將上來所說之理，再說明其所以然。上文所說種種道理，最緊要者，即反覆陳明不住於相，而均歸結於可以身相見如來一句。上文菩薩不住相布施，其福德不可思量，佛已說明其故，然尚未說其所以然。蓋不住於相，要點即在證性也。一切凡夫，從無始以來，祇認得一個相。故向外馳求，背覺合塵，將本來面目忘了。上文言不住法相，不住非法相。法者，指一切事事，物物，吾人之臭皮囊，是一切事物中所最執著者。無始以來，即執此為身相，將假作真，殊不知是無常生滅。即見解稍高者，知此身如幻，然尚執著喜怒哀樂之已發者為情，未發而無動者為性。彼以為心之官則思，思則有所稟受，推其原不可得，以為受之於天，故云天命之謂性。世間皆如此見解，此與佛法完全

不同。彼所說無動作者，正是佛法所說之相。佛所說之不動，則無論七八識之恆審思量，表面上儘是動作起滅，而性則不動，即喜怒哀樂亦是動作起滅。如誤以未發者為性，即必為所束縛。世間上自聖人，下至愚夫，完全是此種執著，總不外乎生滅。故須認得此不生不滅之主人翁，方可不為相轉，而相為我所轉，不隨生滅無常中走，即可以了生死。

佛令人不住相，吃緊用功在此，佛法千言萬語，所說亦不外此，本經開始即說不住相，即令吾人認清此點。執相即著有，不執相即著空，是一切凡夫之通病。小乘與凡夫相反，了知身相是幻，即喜怒哀樂之未發亦是相，證得偏空，而了生死，出三界。然又得一病，病在著空，此空仍是相。大乘起信論說，空者空其妄念，必連起心動念之喜怒哀樂未發者亦空之，即住於無相。以為偏空便了生死。不知著空，又住於非法相，故佛斥其不合。須知有體必有用，有性必有相。向來說凡夫之執著，不外隨相追求，祇須知相之虛妄即可，如又執著空，即墮於斷滅。性與相是不一，性是性，相是相，體是體，用是用，故不可滅相，滅相則如物之有底而無面。性與相又是不異，相即性之表現，性即相之根本，有根本而不表現，是有體無用，故佛不住涅槃。何以故？一切眾生，正執著此相，若佛不表現此相，不能度他，故證性體原為起行。若小乘者，佛所以斥為焦芽敗種，墮無為坑也。此科文正發揮此理，俾知佛令人不住法相，又不住非法相之所以然。

〇佛教人修行，原為度眾生，倘墮無為坑，如何能度。故般若要在二邊不住，必不住有，不住空，方能稱性。又性是無相無不相。無相故，不可著有，不可以住法。無不相故，不可以著空，不可住非法。正惟性是無相無不相，故凡夫執有一邊，見不到性，小乘執無一邊，亦見不到性。千經萬論，無非說明此理；大德注疏，亦無非發揮此理。

〇故此處身相，不應就佛身說，必就眾生本身體相上說。上至佛，下至一切眾生，皆是此相。佛證得法身，故稱如來，一切眾生，喜怒哀樂起心動念，本是不覺。然能成佛者，亦即此眾生心。故此心即是如來，不過為無明所蔽，名之曰如來藏耳。佛問此語，是試探須菩提及大眾，乃至未來眾生，究竟我上文所說不住相，如何可以相上見性耶。倘答以可以見如來，則住於法相，是凡夫。倘答不可以見如來，則住於非法相，是小乘。

（丑）次，答。又二：（寅）初，雙明。

「不也，世尊！不可以身相得見如來。

【補】自來讀金剛經，不可以身相得見如來，作一句讀。妙煦持誦此經四十餘年，在十餘年前，偶然悟到，應作兩句讀，然尚不

敢決。後讀南嶽大師講法華經「唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」有三種斷句法。方敢決定分作二句。但此等方法，唯空宗之經，及羅什大師所譯之經，可以用之。

○舊解身相當然是空，從法身上說，應化身亦是幻相，故云不可以得見如來。但義有未盡，照此解釋，則住於非法相矣。須知「不也，世尊！」之不，是唯唯否否，不可完全作否決解。既答不可，復說可以，故是雙明。且果全是否決，下句何必加以得字。須菩提意謂，不可以相作性，就身相見如來。然相由性現，亦得以身相見如來。故下文又有如來所說身相之申明也。

○作一句讀，於事實上、道理上、文字上、種種說不通。倘如此答不可以身相見如來，須菩提尚止悟相是相，性是性，仍是小乘見解，落於偏空，不是第一義空，何以能稱解空第一。況前八會皆是須菩提當機，且曾代世尊宣說二邊不著之理。何以至此反不明瞭耶？此與事實不合也。本經發起序中，世尊於穿衣吃飯，示現大空三昧。眾人不知，須菩提已悟得其理，一啟口即讚嘆希有世尊，如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩，明明見得如來之示現凡夫相，見得相不障性。何至經世尊兩番開示之後，仍祇見得一邊，性相不融。則前文希有二字，即無來歷，如來善護念二語，亦了無意味。此與道理不合也。又照此讀法，完全是否決，則不也世尊一句可了，何必贅以身相見如來，又何必加以得字。此於文字上不合也。

（寅）次，釋成。

「何以故？如來所說身相，即非身相。」

【補】如來所說身相，即非身相，是二邊雙照。性即相之體，相即性之用。相非性不融，性非相不顯。離相即無所謂性，離性即無所謂相。但看執著與不執著耳。著相者，相即為障礙，而不得見性，故答言不可。苟不執著，即相可以見性，相如物之表面，性如物之裏面，倘物之表面如玻璃明徹，即能見其裏面，故答云以身相見如來。蓋不執著，即不落二邊，正不必如小乘之滅色明空，滅相而見性，即下文不說斷滅相也。般若之理，全在於此，須要觀照，仔細用功。

○約相說是身相。約性說當體即空，性本無相。約相說相是相，性是性，相是虛妄，性是真實，故云不可。約性說相本是當體即空，性可融相，真實之理即顯，何必離虛妄之相，得見真實之性，故云得見如來。能知相空即得見性，如此解釋，方與須菩提當機請法相合。眾人見佛之穿衣吃飯，示現凡夫相，即著凡夫

相，不見如來。須菩提由相見性。知佛之不住相，即見如來。故此正是雙明之釋成。

（子）次，闡義印許。分二：（丑）初，明性本非相。

佛告須菩提：「凡所有相，皆是虛妄。

【補】結經者安佛告須菩提，示下文道理重要。此句即是印許，以下更推廣言之。方纔一問一答，祇說身相。實則凡所有相，皆是虛妄。汝說不可甚是，蓋性本非相也。此妄字是廣義，虛妄猶言虛假，既知是虛假，應回光返照，不可向外馳求於相，從速歸性。性本真實，豈能以虛假見真實耶。知此則凡夫之病可免，不至墮入輪迴。

（丑）次，明即相見性。

「若見諸相非相，則見如來。」

【補】諸相即一切相，即凡所有相。祇須徹底明瞭一切相皆是虛妄，即不逐妄，即知有真。故見諸相非相，則相不能障性，即見如來，何必滅相，即相可以見性也。汝答得見如來，極是。見字亦有功夫，要真能見諸相非相方可。若祇是說理，即不能見如來，則字，歷來流通本作即，此依唐人寫經作則，則與即本可通用，但作便字解可通，作就字解則不能通。

○凡所有相，既是虛妄，皆不當住。故上說法相，說非法相，即包一切相，佛說不住相，即是令人見如來。若執應化身，即不能見法身。故不住相，即令人見性。又不住相，是不執著。不執著，即不為相所轉，并且相反為我所轉。故祇須了知是虛妄，不必斷滅且亦不可斷滅，蓋相本由性現也。佛令人對世間法，不可執著，亦不可厭惡。凡夫執相，是住法相而生煩惱；修行人厭惡世法，又住非法相而生煩惱。須知性本無相無不相，不能斷滅。吾人用功，須先觀照，久久方能照住，最後能照見。依佛說二邊不著去修行，行來行去，至功夫純熟，深之又深，方是般若波羅蜜，方真見諸相非相，即心經所謂照見五蘊皆空，度一切苦厄也。心經之色，即此經之相，受想行識，即喜怒哀樂起心動念，照到皆空，方是諸相非相。皆空即是三空，非小乘之但空。故又云色不異空，空不異色。如此說色與空尚是兩橛，故又云色即是空，空即是色。此即空有同時，此與凡所有相四句相通。凡所有相皆是虛妄，與空即是色通，一切假名，當體即空也。若見諸相非相則見如來，與色即是空通，色即空，可見空不在色外，何必滅色明空，故云則見如來。見如來，即見性也。不執著相，即能度一切苦厄。

苦厄無量，舉其大者，凡夫之分段生死，小乘之變易生死是也。凡夫身有長短，命有壽夭，流轉生死，謂之分段生死。小乘證得

性無相，既得體，本可現相，彼畏苦，不肯入世度生，心中起微細生滅，佛名為變易生死。若見如來，即能度此等苦厄，度苦厄由於見如來，見如來由照見，故用功最要是作觀。此科經文，若消歸自性，則遇一切相時，第一步功夫，即觀凡所有相皆是虛妄，至於色聲香味觸法，則觀諸相非相。

或以在塵勞不易作觀為疑。請就上海言之。吾人終日所聞者，車聲，人聲，種種喧擾聲，須知此等聲，皆起滅不停；此等熙來攘往之眾生，皆忙於衣食，不由自主。然此實非車聲，人聲，種種喧擾聲，乃無常苦空無我之聲，當體即空。然明明是聲，而如此作觀，則不著有，不著空，乃是般若波羅蜜多之聲。故經文無論何句，皆可作觀，行住坐臥，不離這個，則受用無窮。如此依文字起觀照，先須我去讀經，是經轉我。至於作觀，則是我轉經。經轉我，則以經轉移凡情。我轉經，更為重要功夫。此科經文，是說明上文之所以然，即降伏其心應無所住等之總結。故依此文觀照，與觀照上文無異。

○凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來，見如來即見性，見性即不住相之所以然。見性見得一分，即初地菩薩，即不退轉於阿耨多羅三藐三菩提心；見得究竟，即成佛，即上文福德不可思量之所以然。成佛見性法身顯現，徧滿虛空。即上文用虛空作比喻之所以然。須知本經說來說去，皆說無住。前文不住於相，即釋應無所住，因此一開口，先說降伏其心，所有一切眾生，皆令入無餘涅槃而滅度之，即教吾人不住。滅度無量眾生成佛，指示吾人發心之法門。實無眾生得滅度者，又將此法掃却，此即指示吾人不住法相。後說菩薩應無所住，亦教人不住法相。行於布施，教人不住非法相。雖復說但應如所教住，意思仍是教人住於無住。即古德所說但求妄息，莫更覓真。真即真心，又即真如，應者如如平等也，何以如如平等，性體本如此。有此性體，即能現相。故證得者，不可存此真心。若一覓真，即是六七識，即成為妄。古德謂之執異，執異即判真妄為二，不是平等，故說應如我所教住，以降伏妄心。凡夫均是妄心，必妄心分分除，真心方分分現，但求妄息，莫更覓真，即此意也。

凡所有相皆是虛妄，一住即妄。故前文開口即言降伏不言住，何以又說若見諸相非相則見如來，此是說不住之益。倘能見諸相非相，即見得真性。此即上文不說住而說降伏，但應如所教住之總結。於此可知金剛經行文如天馬行空，而說理則細針密縷，處處開，處處結。讀此科文。如奇峯突起，看似與上文不接。實為上文之總結。正如重山疊水，層層包裹。處處有來龍去脈，處處有結穴也。就文字說，一面說，一面掃，正是不住法相，不住非法

相，真足當文字般若。讀此經，講此經時，在前文須將後文攝入，在後文應回顧前文。如凡所有相皆是虛妄，即與下文若以色見我，以音聲求我，四句偈相照應。若見諸相非相則見如來，與下文於法不說斷滅相，亦息息相通。(案此下一段文，是江老居士親筆。)

更明所以一科，有四要義：

（一）上來但以虛空喻福德不可思量，釋明應不住相行施之故。此中更明若不住相，則能見如來性體，此福德之所以如虛空不可思量也。

（二）上來說不住相，防不了者疑為滅相。此中更明是不取著，并非斷(【校】「斷」，舊版無，據原稿補。)滅其相，所謂若見諸相非相即見如來。此是不住相之所以也。

（三）上來說因行，應不住相，防疑不但一切眾生皆有苦果之四大五蘊身相，即世尊極果亦現丈六八尺三十二身相，云何不住。(古人但舉如來果德之身相言。今謂亦可通於一切眾生，於義較圓。因下文明言凡所有相故。又向後更有可以三十二相見如來否之問，乃是專指果德故。)今明其皆不可住。約果德說，住則不能見如來。約苦果說，住則不能見本具之如來藏矣。此是但應如所教住，亦即應不住相之所以也。

（四）小乘性相不融，既以音聲色相為佛，其自修又取墮著無為。今明供佛(【校】「供佛」，舊版無，原稿有。)須不著色相而見如來，自修亦不應偏空，但不著相，則色即是空，相即是性，性相圓融，無礙自在。此正世尊說般若法，令得回小向大之所以也。

（辛）次，生信。分四：（壬）初，揀示根機；次，明其福德；三，結顯中道；四，問釋證成。（壬）初，又二：

（癸）初，問。

須菩提白佛言：「世尊！頗有眾生，得聞如是言說章句，生實信不？」

【補】本經凡安須菩提白佛言者，是鄭重其事，以所言皆最要緊之道理也。頗，多也。如是，指上文明示一科而言。言說，即上文所說之法。章句，非一章一句之謂。羅什大師，隨順此方成語，漢人治經之解說，多稱章句。此二字，指上文所說之道理而言。實信，非悠悠泛泛之信，即能了解如是言說章句之真實義也。須菩提此問，重在實信，即開示吾人對如此言說章句，必生真實信方可。上來世尊所說，甚深甚深，一切眾生，聞者當然生信。然能生實信者，多耶否耶？恐怕不多。蓋道理如此之深，生實信者，非上根利智不辦，然此等根器是不多見。究竟須上根利智耶？抑不必上根利智耶？

（癸）次，答。又二：（子）初，揀能信之機。

佛告須菩提：「莫作是說。如來滅後，後五百歲，有持戒修福者，於此章句，能生信心，以此為實。

【補】結經者安佛告須菩提，示所言重要之意。莫作是說一語，世尊直堵塞須菩提之口，令其不可作是說。不但現在大眾能生實信，即如來滅度以後，至後五百年。有能持戒修福者，即於此章句，能生信心。其能生信心，即以此章句為真實義也。惟持戒修福之兩種人，於此章句，能生信心，其他即不能。以此之此，亦指言說章句。為實者，言能明瞭此經道理。從此用功，所以能生信心，全恃以此為實。古來許多大文人，看過三藏，不止一徧，問其修行則毫無，即坐不以此為實之病。以此為實，正答須菩提生實信不之問。

○須菩提之問，一是令人須生實信，一是慮甚深之理，非大根器不能實信，用意亦是。佛何以堵塞其口，此含有三要義，從下文可以看出。（一）是不可輕視眾生，後五百歲，尚有其人，何況現在。（二）不可阻人善念，使生退屈心，觀下文於無量千萬佛所種諸善根可知。（三）不必上根利智，祇須持戒修福之兩種人，便能生信。一二兩義，即從第三義生出。蓋持戒修福之兩種人，智慧均不見高也。持戒修福，皆求福報者，彼對甚深法門，原有退縮之意。故佛戒以莫作是說。

以上尚是淺言之，其中更含有深意。莫作是說一語，正對宏揚大乘佛法之人而言，不但對當時，并對後來宏揚大乘佛法之人而言。不但戒須菩提不可作是說，現在吾人亦不可作是說。佛之本意，是要竭力宏揚般若法門。本經是須菩提啟請，前八會彼尚代佛宣說，可見須菩提是宏揚般若之人。下文屢說有能受持讀誦，為他人說。佛之希望宏揚般若，於此可見。倘作是說，豈宏揚之本意耶。然宏揚般若，正是不易。如我國自宋以來古德，見般若法門難修，多不願講。以為眾生業深障重，種種著相，不易領會。又恐人聞此法門，反墮偏空，甚至成惡取空，不如不講。世尊早見及此，故以莫作是說為戒。講般若所以反墮偏空等病，乃是講者不善宏揚，非聞者之過。須知般若正是佛種，本經云：一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出。苟不講，則般若道理永不能明，豈非斷佛種耶！故不得不竭力宏揚，下文所以有荷擔如來三藐三菩提之語也。

○近代大德，多不講般若，而講三諦圓融，實不易了解。佛言三諦，在法華會上，正在宣說般若之後。故佛預戒莫作是說，要須菩提宏揚此法門。意謂汝不宏揚，如何能令人了解，生實信。汝但慮及眾生不易生信，而忘卻宏揚般若之大事，其奚可哉。不但

此也，汝不宏揚，即阻人善念，故宜竭力宏揚。然宏揚如不慎重，卻又不可。佛講般若，已是晚年。初成道時，先說華嚴。蓋賢劫之中，釋迦牟尼已是第四佛，去佛久遠，不能不將佛境界完全說出。然即回頭講阿含，是令人躬行實踐。迨人根漸熟，即講方等，將大乘之理說明，令人回小向大。繼此方講般若，可見此法門須慎重。既要宏揚，又要慎重，故必揀擇持戒修福之根基。佛意謂汝恐人不易生實信，又慮生實信者不多，祇須依我所說宏揚，從實踐上用功，則聽者不致貽誤。但看宏揚者之方法如何，何慮聞者不生實信耶！莫作是說一句最要緊，盡未來際之宏揚佛法者，皆當如此。

〇如來滅後，滅即滅度。滅度有二義：根本義，即指不生滅之心。所謂生滅滅已，寂滅現前，名之曰涅槃。後來借用，凡一切佛菩薩圓寂，亦名入滅。滅後者，指佛之一切生滅相既滅之後也，當是應化身滅。如來是法身，何故說滅？此有精奧之道理，佛要吾人了解，特說如來滅者，有三要義：

（一）報身應化身皆是相，滅者是報身應身之滅。如世尊之穿衣吃飯，示現凡夫相之滅，是應化身滅也。報身亦從法身顯現，既有顯現，亦即有滅。此不說應身報身滅者，即明示如來不復再現應身報身，要吾人警覺。須知如來所顯之應身報身，尚是生滅，所謂凡所有相，皆是虛妄，何況吾人之臭皮囊乎！又吾人身相，生不知其所以生，滅不知其所以滅，完全為業力所牽，自己不能作主。佛則不然。雖應身報身是生滅，然如來自己作主，要生即生，要滅即滅。吾人皆有如來藏，應從速回到本來面目。

（二）證得本性名如來，然法身無相，如何可見。可見者即相，即菩薩所見，不過法身所現起之報身；凡夫所見，是法身所現起之應化身。然倘能見應身報身之非相者，則見如來。故要見性，即從非相而見，不可入於斷滅。故警告吾人，見如來已不容易，須勇猛精進，以證得之。吾人要見如來，當從性上求。說到性，則我與如來，自他不二，能在自己性體上理會一些，即是見如來之機。

（三）如來之報身應身，還是入滅，還是相。但不是永遠滅，還要示現。須知報身應身，仍是法身之影子。吾人知法身不滅。即報身應身，又有示現之機會。古來有見丈六金身者。有勇猛精進，如羅漢之見千尺佛身者。有見如須彌山之大身者，即菩薩所見之報身。又如智者大師注法華經畢，親見靈山會上，儼然未散，皆此證也。故第一義，說如來不再示現報身應身，令吾人警覺。第二義，令人知要見如來，須在自身上用功。第三義，說如來不滅，祇要用功，尚能見到。

〇後五百歲句，自來有三種解釋。（一）以後對如來滅後之後講，即指如來滅後之五百年。（二）以如來滅後第一五百年為前，第二五百年為中，第三五百年為後。（三）說如來滅後第五個五百年。蓋正法像法各一千年，末法一萬年，此正指末世之初五百年。如來滅後正法千年，初五百年，解脫堅固，次五百年，禪定堅固。所謂解脫，即證得般若波羅蜜，度一切苦厄。堅固者，眾生根器堅固也。次五百年，根器稍差，然能住於禪定。此解脫與禪定，正是定慧，故稱正法。像法千年之初五百年，雖亦有解脫禪定者，然已甚少，專事講理，不重實行，故云多聞堅固。須知看經重在作觀，徒事多聞，如數他家寶，自家無半點分，又名說食不飽。世尊對阿難說，多劫以前，與我同修，至今仍為佛之侍者，其病即在專務多聞。次五百年，雖多聞者亦少，眾生祇知修寺造塔，故云塔寺堅固。此一千年，佛法形式尚是，已失佛之本意，不過相像而已，故稱像法。至末法之初五百年，佛法更衰，眾生祇知鬪爭，即新名詞所說之奮鬪。印度佛法之早滅，其原因在像法時已多鬪爭。我國亦然，在唐朝中葉，禪宗淨宗相宗，均起門戶之爭。故云鬪爭堅固。本經後五百歲，正指此時。現在則又在末法之更後五百年矣。故佛說此時若有人能看經，是真不可多得者也。

〇以此為實，正是能持戒修福者，此有四義。

（一）般若是正智慧，慧由定生，定由戒生。故欲起般若正智，須從戒用功，否則末由生定生智。凡夫能持戒，方能離外染，如不持戒，則心不清淨，不能攝心一處，不能作觀，如何能生般若。倘不由持戒而欲生智，則墮入惡取空，亦不可知。故福慧雙修，如車兩輪，缺一不可。修行者能如此，方能成兩足尊。且兩者須平等，不可輕重。有人說，祇要智慧，殊不知重慧輕福，即缺少大悲，萬萬不可。故諸佛教人發大悲心。本經開口即說布施，足見修慧不能不修福。若不修福，則與眾生無緣。不但無緣，即修行者之相好，亦不能具足。宏揚佛法者，相好亦關重要，故佛經中處處說佛菩薩之相好。羅漢之相，即不如佛，此有道理。前說證得體後要現相，均為眾生，眾生見相好者，易於親近也。般若法門，是令人成佛，持戒修福，是成佛根基。

（二）須知持戒之人，必少欲知足，貪欲較少。此類人修般若，方不出毛病。蓋修般若須離相，貪欲多者，決不能離也。修福者必深信因果，世人要得名利，依照世法去求；此類人則照佛法去求，故深信因果者，決不致偏於斷滅相。不住於相，則持戒者最宜。不入斷滅相，則修福者最宜。如貪欲多者，一聞般若，毛病甚多。有曲解不住相，以為為惡不妨，放言高論，無所不為，反

自以為深得般若之理，甚至殺生淫亂，而皆以為不住相。故佛不取此類人，必揀少欲知足之人。

（三）前文說發心行般若，應行布施，布施即捨，此兩種人即能捨者，持戒能捨於世間之欲，修福則捨自己之財產精神，以為財、法、無畏、施之於人，此正合般若道理。

（四）修此法門，宜先將非法相一門堵塞。持戒修福，正是堵塞非法相。祇要再在法相上，久久觀照，於法相不取著，即可成就。故佛揀此兩種人，可見持戒修福，無異於正指學般若法門之人。又即是對吾人言，若要學般若，須諸惡莫作、眾善奉行。不作惡是戒，行善是福，切實履行，將基礎築固方可。此兩種人，是謹小慎微，能放捨一切，否則不能入般若。能生信心者，以信為入道之門也。必如此實行，方能入門，否則單是講說，不能入門。

○有人說持戒修福，是修般若之根本。先堵住偏空，此固然矣，然尚有疑。經中明明說以此為實，此兩種人，畢竟智識不足，何能明了本經之真實要義耶。此有緊要道理在，何以故？蒙佛加被故。此類人是佛所揀定之根機，若能依佛說，持戒修福而行，必蒙佛加被，即能以此為實。學佛者定須行住坐臥，時時刻刻，求三寶加被。無論修何門功夫，均如此。即講經時亦須將平時知見拋開，求三寶加被。若離此觀念，即是未起信心。即如念佛，於念時，非將平時知見一切拋棄，心中一無所有，專意求彌陀加被不可。

然又有人說，如此則學愚夫愚婦即可，何以佛又說須讀誦大乘經典耶？此有二義。（一）明瞭經典，則功夫加勝。將道理蘊於八識田中，一旦相應，則三明六通能一時發生。（二）果真能信，應學愚夫愚婦之信心堅定。無奈世間中等人多，不肯自居於愚，故定須令之明理。

○古德著書，開端多有求三寶加被之語。大菩薩作論，論前亦有承佛威神力故。此是真實不虛，非依賴性，亦非迷信。倘無此等觀念，則有一我見存在，將自己性靈障住，著書作論，如何能澈底。故非將我見完全拋開不可。世間法如孔子，動輒歸之於天，亦得此意。漢以後學者，即不之知。

（子）次，示夙根之厚。

「當知是人，不於一佛二佛三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所，種諸善根。

【補】上科持戒修福至以此為實，此科正為之作注解。是人即指持戒修福者，指明是人，不說人等。可見持戒修福，雖說兩事，實是一事，二者均不可缺。一佛至二佛，時間已極長遠，不知多

少劫數，何況三四五佛。可見是人善根種得極遠，而世尊又說尚不止此，已於千萬佛所種諸善根。且千萬之上，再加無量二字，則時間乃是不可說不可說之長遠。是人不但修一善，并修諸善，諸善指六度萬行而言，可見是人於般若，已修得極其長遠矣。種根，正對持戒修福言。是人種根已極深，是諸善合成之根，真所謂難能可貴。

○世尊於過去無量之事，均悉知之，此說是真實不虛。就吾人凡夫眼光觀之，是人持戒修福已合道妙，何以故？上文世尊對須菩提一開口，即說所有一切眾生之類，皆令入無餘涅槃而滅度之，如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者，是發大心。先應度生，即不落空；次實無眾生得度，不住於相。次說大行，應無所住，先說不住相，次說行於布施，倘住而不行，即是落空。此二段文，世尊叮嚀告誡，必不落空，方可發心修行。是人下手即持戒修福，豈非與世尊所說先不落空暗合乎。又發起序中，世尊欲說般若，先示現凡夫，著衣持鉢等即持戒；又令眾生生慚愧心，即修福。是人持戒修福，豈非又與世尊本意暗合乎。可見非久遠以來種善根者，不能如此暗合道妙也。觀世尊語氣，似乎是極力讚歎是人，其實是鼓勵吾人，使聞此言說章句者，即當實行，故對須菩提有莫作是說之誡詞。以為若如須菩提之說，後之人必以般若為難修，寖至高推聖境。其實不難，即在持戒修福下手。此是世尊之大慈大悲。須菩提豈不知發心修行，須不落空，不過代眾生請問耳，亦是大慈大悲也。

○吾儕苦惱眾生，如今得聞此言說章句，亦是希有，亦是無量千萬佛所種諸善根者。倘不如此，則於甚深微妙之般若，不可得聞，即聞亦等於不聞。吾儕已在又後之五百歲中，鬪爭更為堅固，竟能來此地讀誦受持，必是不願競爭少欲知足，有持戒之資格者。如此吾儕即不宜妄自菲薄。已持戒者，更宜用功，再求堅固。未持戒者，應照佛說去持，則諸佛必大歡喜。以此種得善根，於此發芽。吾儕有此資格，又有世尊加被，可不自勉乎。

○以此為實。既明真實義，又能修行。六度之中，無論何度，皆歸於修福。布施不必定要破產，但量力捨少數財，與人有益，即是財施。為人說法，或送人經典，即法施，並非難事。又勸人學佛，必勸之持戒修福，見不持戒者更要勸。又見已持戒尚未知般若者，更要勸之使明般若。此福德之大，不可思量，何以故？以是紹隆佛種故。又要勸人從速修習淨土，求生西方。須知般若與淨土，關係至深。前說學般若者須先不住相，不住相方能就文字般若起觀照，觀照功深，而現實相般若，此即是性。修行下手先觀照，最後要現實相，此甚不容易。在娑婆世界中，種種惡誘，

如何能即現實相。故大菩薩修行，發願修三阿僧祇劫，不知經過多少輪迴。是人善根固厚，然至千萬佛無量劫之長時間，尚祇是能生信心，可見業障深重，故必發願求生西方方可。又如上文發大心，所有一切眾生之類，皆令入無餘涅槃而滅度之。此等度生，上至非非想天，下至地獄。吾人即發此大心，如何能去度。此實令吾人先觀照緣生平等之理。若欲滿願，非先證性不可。欲證性，不可不先求生西方。生西不是為自了，原為度眾生，方與彌陀本願相合，為滿大願，可證性故。故普賢行願品說，虛空無盡，世界無盡，眾生無盡，我願無盡。此非與本經廣度眾生之願，完全相同耶。可見般若法門，與淨土法門，是一非二。必有此大願，彌陀方來接引，往生不為自了。有往生法門，方能成就般若法門。

○是人持戒修福，亦極不容易，已親近過許多佛，但種善根。可見成就般若法門，應親近彌陀，實相般若，方能現前。永明禪師云：但得見彌陀，何愁不開悟。故學般若者，須速修念佛法門。修淨土者，亦須速修般若法門。如不明瞭此第一義，徒念佛者，恐祇生下品。故提倡淨土法門者，不可僅說念佛為止。須知修淨土，正為滿大願，僅僅念佛下生，不能滿也。永明禪師之無禪有淨土，萬修萬人去，但得見彌陀，何愁不開悟？此偈祇可勸愚人，不可勸利根人。世人忽略得見句，祇注意萬修萬人去句，以為不必依照十六觀經之修觀，此是錯誤。觀經明第一義，正是般若，若祇生下品，不能見佛也。

（壬）次，明其福德。分二：（癸）初，正明其福。

「聞是章句，乃至一念生淨信者。須菩提！如來悉知悉見，是諸眾生，得如是無量福德。

【補】聞是章句，是指定持戒修福之人。此聞字與上文得聞如是言說章句之聞字相應。聞得如是言說章句，以此為實，方能生信。淨信二字，正指實信。何謂淨？即後文之信心清淨則生實相。是人切實用功觀照，久久如此修行，一點不著。淨信即生，亦即實相。此淨字非對染而言，是絕對之淨。空有二邊皆不著，故是實相。乃至者，超略之詞。生淨信，有淨念相繼者；有多念者。最少限度，是一念生淨信，不能多念，亦不能念念相繼。此乃至二字，包括許多功夫不同之人，故下文稱是諸眾生。然無論功夫淺深，如來悉知悉見。一念，即起心動念。生者，即龍樹所說一切法不生而般若生。可見非十分用功，不能得生。且一念相應，即淨念相繼之根，淨念相繼，即從一念相應而來。此一念清淨，無人得知，惟有如來能知能見，蓋淨心是無相，非肉眼天眼所可見也。然此說尚非根本義。須知此句，正是生淨信之注解。

如來是法身，是人一念相應，即與如來心心相印，光光相照。故如來悉知，是性中知，正是悟徹佛性。如來悉見，是性光照，正是初開佛眼。此功夫是了不得，故古人云：一念相應一念是佛，既是佛，福德詎可思量耶！

○此二小科，正為能生信心以此為實作注解。當知是人起，至已於無量千萬佛所種諸善根，是說明持戒修福之因。聞是章句起，至得如是無量福德，是說明持戒修福之果。世尊極力讚歎是人，正是鼓勵吾人，發無上心，發大願，起大行，而得無量福德。

○又須菩提莫作是說起，至得如是無量福德，正為前明示科應如是降伏其心至則見如來作注解。上文是說其理，此則舉出是人以證實之。須知惟持戒修福之人，方能如是生信，如是生淨信，如是得無量福德。本經文義，處處相應，脈絡貫通如此。

（癸）次，釋顯其故。分二：（子）初，正釋。

「何以故？是諸眾生，無復我相人相眾生相壽者相。無法相，亦無非法相。

【補】此是正面釋生信得福之故。何以能生淨信，何以能得無量福德，須是除卻分別心方可。分別既除，正信自現，即龍樹所說一切法不生惟般若生。是人雖未能般若完全現前，然已生淨信，與如來心心相印，光光相照，即得無量福德，此正不容易。由分別妄想既除，乃能無復我相人相眾生相壽者相。是諸眾生句，包括甚廣。上文一念生淨信者，指程度最低者言。尚有多念相應，淨念相繼者，故云諸眾生。無復二字之復字，應注意。言是人我執已空，不復再有。無法相二句，言是人無法執也。

○四相由執我相而起。佛經說四相者，意義甚多，今舉其與本經契合者，有廣狹二義。狹義，即指執五蘊色身。此即我相。凡夫同病此執，一切忘不了，不但現在，還計及未來，死後或升天，或升大梵天，所謂補特加羅，因此起種種妄想，相宗稱為徧計所執。未來與現在，是對待的，在對待一方面看，是人相。由此身起盛衰苦樂種種等，是眾生相。再計五蘊色身，命根不斷，是壽者相。此皆就自己五蘊上種種計度分別者也。廣義，計我種種分別。對待即人。不止一人，即眾生。此計相續不斷，即壽者。一起執著，即有能執所執，能即我，所即人；種種分別，即眾生相；能執所執不斷，即壽者相。要知四相即從我見開出。開即四相，合即我相。世尊何以開出而說，有妙義在。我見即分別，執我即七識，起分別即六識，般若是正智，如要實相般若現前，非將六七識轉移不可。六七識轉，五識八識同轉，故世尊屢說四相。四相空，即我執空，又名人空。

○我相是從身上起執，法相是從法上起執。無法相，即法執空，亦名法空。非法即是無，即是空。亦無非法相，是空亦空，又名重空，又名俱空。般若顯三空之理，以遣執為主。人我空後，又執法空，還是不可，故必重重遣之，連空亦要空。古人稱為窮空到底，此與偏空大不同，故名勝義空，又名第一義空。
○此釋上科已生淨信者，即能到三空。三空包含許多道理，其廣無量，其深無底，普賢行願所謂甚深教海也。依三空說無四相是我空，無法相是法空，無非法相是空空。其實即是除我法二執，無法相是空法執，無非法相亦是除法執，非法本無法。然卻執不得，一執亦成非法執。故無法相之法執空，是第一重。亦無非法相之執亦空，是第二重。二者合來，皆是法執。與上文四相，卻是我法二執對說。是人生淨信，是我法二執俱遣。然我法二執，由分別而起者，是粗執。尚有俱生我法二執，從起心動念而來之細執，此名隨眠，又名住地無明。是人但能除分別我法二執，未能除俱生我法二執也。
○又含一種要義。分說是三空，合說是空我法二執。然又可以從空有二邊說，非法相是空，屬空邊。我、法可並說，屬有邊。是人生淨信，又能二邊不著。有邊名俗諦，空邊名真諦。此中又含二諦。他經中佛說三諦，有第一義諦，般若遣執，祇說二諦。要知遮照同時，即合中道，說二諦，實含三諦也。遣二邊即雙遮，雙遮即雙照。還須遮照同時。是人尚未至此程度，僅能二邊不著，細玩經文可知。凡佛之說，皆徹首徹尾，徹始徹終，不可忽看。即上文生淨信得無量福德，亦有淺有深。總而言之，是人但除粗執，未除細執。佛故愈說愈深，以明是人除執，尚是初步，更須加功。然是人至此，卻不容易，祇一念相應，已了不得。凡用功之人，常有此種境界，覺得心中空空洞洞，乾乾淨淨，有時至半月，或半年，皆是此種景象。須知此種功夫，所差尚遠，不可自足。否則生二病，對於經義，則以深為淺；對於自己，卻又以淺為深，殊不知尚遠尚遠！如本經所指是人，分別我執已除，貪瞋癡雖未去盡，已經很薄，還須再加功。吾人用功，即可自己審量，究竟與經上所說合否。說至此，因想古代有一段因緣。唐肅宗代宗父子，平定安祿山之亂，代宗極力宏揚佛法，密宗不空三藏，亦於是時來中國。佛教盛極一時。代宗有一日，與宗國師談佛法，魚朝恩在旁，即攙問佛說一切眾生皆是佛，則無明如何而起？國師即云：汝不配此問。朝恩慍甚。然代宗在座，不敢作聲，但怒形於色。宗國師即說：無明從此而起。吾人於此，可以試驗。假如遇人來謗毀我，能否不生瞋。如遇色、聲、香、味、觸、法等，能否不起念？如遇貧乏時，今日飯亦無著，心中能否

不愁？必行所無事，方可。否則即著我相、人相、眾生相、壽者相矣。但若空空洞洞，固亦甚好。然不止於此，應當去行布施。六度萬行，均要去做。若以空空洞洞了事，即著非法相。若自己有度生之心，即著法相。故知是人生淨信，除卻分別心，正是不易。所以如來悉知悉見，許其明同佛心，開了佛眼，得如是無量福德也。

○此不但釋上科。又回應明示一大科，因前文未說明，此處乃點醒之。所有一切眾生之類，至我皆令入涅槃而滅度之，正合法相。實無眾生得滅度者，正合非法相。若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩，即是無復我相、人相、眾生相、壽者相。菩薩應無所住行於布施，即是捨，即破我，要吾人先空我相。不住於相，即不住種種相，即無法相。又以虛空四方上下為喻，即無非法相。若見諸相非相，則見如來，是二邊雙融。蓋但見諸相即著有，但見非相即著空，見諸相非相，即二邊雙融，即無相無不相，得見實相，故云則見如來。見如來故得如是無量福德，即上文福德不可思量。佛意謂是人能明了我上文所說之法，持戒修福，能生淨信，且以此為實，當然無我等四相，得如是無量福德。亦是鼓勵吾人，欲修般若，應如是下手，不可落空，先將非法一面堵住，腳踏實地，躬行實踐。法相、非法相，皆不著，是用功之要訣。(以下皆江居士親筆。)

（子）次，反顯。

「何以故？是諸眾生，若心取相，則為著我人眾生壽者。若取法相，即著我人眾生壽者。何以故？若取非法相，即著我人眾生壽者。

上科名正釋者，是從正面釋明何以為淨信，及何以得無量福德，因其已見三空之理故也。無我人等相，人空也。(一名我執空。)無法相，法空也。(一名法執空。)無非法相，并空亦空也。(一名俱空。)是謂三空。由見三空，從此精進，淨念相繼，便證清淨法身，故曰得無量福德。

○此一科名曰反顯者，是更從反面顯其必應三空之故，以明絲毫著相，便是分別心，便非清淨性。何以故？凡所有相，皆是虛妄故。所以著相便是逐妄，逐妄便迷卻真性。真性既迷，依然是起惑造業苦報輪迴的凡夫，何能得無量福德耶！

○由此可知既已正釋。更加反顯的用意，無非欲令眾生速速覺悟，依此經無住之旨，一面勤行六度，一面觀照無相，發生淨信，以期證得三空性體，超凡入聖耳。此是必須反顯之總義。

○然尚有別義，蓋防讀上文者起疑也。云何起疑？（一）我人等相，從身見起。身為苦本，不應著相，其理易明。法則不然，自

度度他，必有其法。如布施六度，豈不明明有法。有法便有其法之相。今云無法相。法而無相，是法亦在若有若無之間矣。然則法相云何可無耶？（二）若有身見，勢必分別人我。一有分別，勢必造業受報。是故不應有身見，不應分別人我。而法本非身，其中那有人我？即令於法上起分別，那便是分別人我。至於非法二字，無異空之別名。既名空，那有相乎。然則何故將法與非法，與由身見而起之我人四相，相提並論，一概云無耶？為欲斷此種種疑故，所以須從反面加以顯明的說明也。

○是諸眾生，即指上來生淨信，見三空的眾生。若心取相的心字，要緊。須知心本無相，相字不必專指色身言，乃徧指一切境界相也。心本無相，若有一種相，便取著了境界。若取著境界之相，豈不是已經迷了自己的心麼。這正是背覺合塵樣子，所以成為凡夫者。因此更須知取著境相，是誰取之乎？并非他人，我也。可見心若取相，便成我相。而所取的相，是由能取的我而有，猶之人相是由我相而生，故所取之境，便成人相。所取之相，疊起叢生，便成眾生相。其相不斷，便成壽者相。由是言之，無論取著何相，便有能取、所取，叢生不斷。故曰若心取相，則為著我人眾生壽者也。則為者，猶言便是，言一取便著了。所以若取法相，亦即著在我人眾壽四相之上。何云法不同身，其中無我耶！一取便有能所的分別，何得云法上分別，不是人我分別？

且由此可知上科所云無法相者，謂其不取著耳。非畢竟無法無相也。若畢竟無，是斷滅相矣！至若非法固是空之別名。空原非相。然既取之，便有能取之我，所取之人，叢生不斷，四相宛在。故曰若取非法相，即著我人眾生壽者。嘗見一種刻本，不知被誰刪去若取非法相之上的何以故三字，以為本是一直說下，義意明顯，有此三字，反令語氣曲折，其義不明。嘉慶間有一刻本，雖不敢徑刪，但注其下云：某某注釋及各正本，俱定為衍文云云。所云某某者，大都明清間人也。由此可證此經字句，多與古本不同者，雖不無傳抄之誤，亦實不免被淺見者妄加增刪，真是可嘆。幸而近今經本，又經明眼人將此句補入，然偏遠處經本，尚有刪去此句者，萬不可從。

○蓋用此三字，含有精意，關係緊要，萬不可少。有人云：是以「何以故」三字，跌起上義，使知若取非法，尚著四相，況取於法，此意尚淺。因若心取相則為云云，已釋明其故了，何必更須跌起。然則其意云何？蓋防不得意者，雖聞若取法相，即著我人眾壽，然尚未明何以方為不取，見地未真，或致誤取非法，而尚自以為是不取法也。因用「何以故」三字警問，使深思其故，不

可誤會。即接云：若取非法相，即著我人眾生壽者。則知倘取非法，依然著相，無異乎取法者。將勿所謂不取法，并非畢竟不取耶？既非不取，而取又著相。可見不取者，乃令不取著相，會歸於性耳。此意云何？便是廣修六度萬行，而心中若無其事，湛然凝寂，不為所動。即此便是不取法相的真實義。如此而行，既不著法，亦不著非法。便是二邊不著，合乎中道矣。然則有此何以故一句，下文若取非法相兩句，無異為上文若取法相兩句作了注解。說法之妙，如是如是。若刪去此三字，則語氣平列，便不能顯出此義矣。

○須知有是即空而有，空非離有之空。故心經云：色即是空，空即是色。所以此經處處說不取著，卻處處說不斷滅。不斷滅之言，雖在最末後點出，其實開首所說，無不含有不應斷滅意在。如度生無度相，初不僅言實無眾生得滅度者一句也。應無所住行於布施，其意尤顯。而若見諸相非相，則見如來，更是結晶語。諸相非相，即明不取，取則只見相而不見性矣。惟其不取，故見相即非相，而會歸於如來藏性，故曰見如來也。總之，相原無過，過在於取耳。所以若捨相而取無相，捨無相而取能無之無，取便成相，便障自性。可知但能不取，雖有相而無妨；苟或有取，雖無相而成障。初何必滅相見性哉。因是之故，所以獨揀持戒修福為能信機。蓋持戒修福，已不著空，以般若熏習之，慧解一開，於法不執。自然能不著有，而又不復著空，易合中道。視彼狂慧，相去天壤。故經論有言，寧可著有如須彌山，不可著空如芥子許。此明著有者易為功，著空者難施救耳。此中取字，正與下文捨字緊對。此中是明不取法者，非謂可取非法也。(約意言之。)下文則明法應捨者，非謂非法不應捨也。上下語意正同，皆含有不可離有談空意。總之，二邊皆不應取，即皆應捨。故下文即結以是故不應取法，不應取非法，仍指歸中道也。

○又用此「何以故」三字，更有一義。因上科無復我相乃至亦無非法相，是一直說下以明三空，已如前說。此科於若取法若取非法之間，用「何以故」隔開者，便是別明空有二邊不著義，以引起下文是故兩句也。若心取相兩句，本是總論。不可取相，即謂兼指身相。而身相屬有邊，與法相同。非法相則屬空邊。其間若不隔開，而仍如前一直說下，則此義不顯。而下文是故二字，便無著落，而承接不上矣。足見秦譯之妙。

（壬）三，結顯中道。分二：（癸）初，以雙離結成。

「是故不應取法，不應取非法。

是故之故，正承上文。因若取法非法相，即著我人眾壽，故兩邊皆不應取也。亦與上無復云云相應。以不取則無相，無相方生淨

信，為如來知見，得無量福德耳。總之，佛之言此，正示以下手方法，先令二邊不取，漸能空相，心地清淨。由是而信而解而行，至於究竟，亦不過兩邊不著耳。蓋由觀照般若證實相般若，實相者，無相無不相，非兩邊不著乎。此之謂因賅果海，果徹因源。

（癸）次，引筏喻顯義。

「以是義故，如來常說：汝等比丘，知我說法，如筏喻者。法尚應捨，何況非法。

以是之是，正承上文不應取法兩句，亦遠與無法相以下諸句相呼應。

○筏喻者，如來常說之法也。蓋說船筏原為過渡，既渡則捨筏。以喻佛法為度生死，生死未度。不可無法。既達彼岸，法亦無用，此以示法不可執之意。蓋阿含經中，為弟子等常說者也。

○法尚應捨句，即躡筏喻來。亦兼指上文不應取法，即以引起下文何況非法。何況非法者，明其非法更應捨也，捨即不取。然捨意更深，不但不取而已。前已取者，今亦須捨。究竟言之，即不取二字，亦應捨也。

○所以引常說之筏喻者，一面用今義顯常說，復一面借常說顯今義也。蓋謂以此法與非法皆不應取之義，所以如來常為比丘說的筏喻，雖只說了捨法，須知是連非法一併捨的。何以故？法尚應捨，何況非法，其更應捨也，何待言哉。此顯無小非大，是法平等，即是用今義顯常說也。且以顯明今義之兩邊不取，語雖平列。須知非法更應不取，方不致於著空。此是借常說顯今義也。

○此段經文，義蘊深微，不止如上所說。當知今義與常說，有最衝突的一點，必應了然者。蓋常說是令法不需要了，則捨。而今為初發大心者說，乃是令於正需要時捨法是也。

○有此大衝突，世尊防人執常說疑今義，或執今義疑常說，故萬不能不引來，使學人因之洞明雖異而實同耳。

○其疑云何。疑云：正需要時捨法，法捨豈非無法，無法將何以度？這不與常說相反了麼？乃又言，不應取非法，究竟有法乎？無法乎？未度者，需要法乎？不需要法乎？

○當知今說之義，乃是有無二邊，俱不可著，所謂中道第一義。當知二邊不著，便是二邊雙照。二邊不著，固無所謂有法。而二邊雙照，則亦無所謂無法。且不著便是雙照。可知正當無所謂有時，即復無所謂無。正當無所謂無時，何妨無所謂有。汝思之，深思之，究竟有法乎？無法乎？抑有即無，無即有乎？知此則知今義與常說，雖異實同矣。

○雖然，佛引筏喻，專為常說今義的異同釋疑乎？非也。其深意所在，實為防人執今義疑今義。其疑云何？諸君看出了麼？請看是故不應取法兩句，雖是結束上文，而與上文所說大有淺深。世尊恐人不明，生出障礙，所以引常說筏喻來顯明耳。不然，是故兩句已結束了，原可不必又引筏喻也。至於上面所說的二邊不著云云，乃至究竟有法乎、無法乎一段。正是借常說顯今義，以免於今義之淺深，起疑生障耳。然則當先明其淺深何在？

○請看第一段說的，無復我相乃至亦無非法相，是說的無相。第二段，若心取相乃至若取非法相等，亦是說的不取相。至第三段，是故兩句，乃是法與非法，一併不取，不止是不取相。此即與前兩段，大大不同的所在，防人起疑生障者，正在於此。

○你看第一段說了無相，因欲斷人法相不可無，及非法本無相之疑。故說第二段取則著相，使知所謂無者，乃是令人不取，并非無法無相。且既取，便有相，故非法相亦不應取。復點醒不取法相，是以不取非法相為界限。俾得明了不是絕對不取法，乃是雖取六度等法修行，而心無其相。然後學人纔不致於或偏空或偏有，纔有正確的下手處。

○須知般若妙法，下手便應徹底。云何徹底？直須法與非法，影子也不留纔對。蓋名曰法相、非法相，可知其是法之相，是非法之相。若取法、取非法，取則有相，尚得曰不取相乎。所以前後所說，理原一致，但語有淺深次第耳。所以必須說第三段是故兩句，應當如是徹底不取，方為不取相。然後因心清淨，纔能證入清淨法身之果。

○問：如此說來，法是應捨的了。且又說了一句不應取非法，我也明了，這亦是用來為不應取法作界限的，使知法雖不取，斷不可取了非法。但是如此一說，即依六度法修行而心無其相的辦法，便不能適用了。何以故？此中不是說不取法相，明明說不應取法故。然則從何措手耶？答：世尊正為此故，所以要說第四句，顯明出一個絕妙的辦法也。

○你看第四段中兩句要緊的話，「法尚應捨，何況非法。」這兩句，無異於為是故兩句作注解的。這正是指示學人曰：我不是叫你單不取法，是叫你連非法一起不取的啊。止不取法，那就變成無法，無法云何修行得度。若法與非法，一齊不取，這就是妙法啊。蓋引筏喻來說者，因筏喻即是法也。所以一方面便是叫人領會常說之捨法，是連捨非法在內的。使知一併捨卻，便是如來常說的筏喻之法。則今明明說是法與非法一齊不取，豈非即是所說之法乎。而一方面，又是叫人領會常說的筏喻，是說未度時不可無法，已度則捨之。使知今尚未度，何可無法。便不致誤會不應

取法是無法。況明明又說不應取非法，則更足證明法與非法，一齊不取，正是開示我們的妙法了。所以引筏喻者，正為顯此。
○問：如何一齊不取，正是妙法。這又把人弄胡塗了，如何便是妙法呢？當知第一義中，法與非法本不可說。且無所謂生死，無所謂涅槃。更無所謂度。即二邊不著，二邊雙照，皆成剩語。直須剿絕情識，斬斷葛籐。正當剿絕斬斷時，囫的一聲，直下言語道斷，心行處滅。則生滅滅已，便徧虛空皆成不動道場，徧虛空皆是淨光明網。便與十方諸佛覿面了也。至此雖曰無所謂度，卻已飛行絕跡的如是而度了。然後恍然即此無所謂度一句，亦是引人得度的妙法。敢問這剿絕斬斷的工夫，雖欲不謂之法，何可得乎。而法非法皆不取，非即剿絕斬斷乎。兩邊逼得緊緊的，起心動念，非著此即著彼，直使分別妄想無存身處，譬如剿匪，兩面包抄，逼得匪無立足點，自然降伏矣。此是快刀斬亂麻的手段，故曰剿絕情識，斬斷葛籐。這正是龍樹菩薩說的一切法不生而般若生。般若正宗是無住。而兩邊不取，即是無住的鐵板注脚。即此便是無上甚深微妙法。即經中所謂阿耨菩提法也。以此為本修因故，證阿耨菩提果。當可恍然，正與筏喻一樣。不是無法可度，更不是未度捨法矣。汝乃疑將云何度？究竟度時有法無法？豈非夢囈。
○問：佛何不說明不取便是法，而使人自領耶？答：此亦具有深旨。（一）不取本不是法，無以名之。假名為無法之法耳。如布施般若等，皆是假名。無以名之，姑名為法。豈實有其物乎。世出世法，莫不皆然。（二）正為眾生處處著，故說兩邊不取，以治其病。倘以為此即妙法，便又住著了。此又不說明之苦心也。然世尊猶恐學人起心動念，不知不覺住著於此而起分別，則無明猶在，更須遣除。所以又說第二周(即後半部。)者，正為此事也。（三）雖不說明，防人徬徨無措，故引筏喻透些消息，俾真修者亦得藉以自領。當知凡事由自己領悟得來者有受用。何則？當其領悟時，即其得受用時也。比從外面由見聞得來的有益。所以古德說法，每不盡情吐露者因此。蓋防塞人悟門也。
鄙人今番講出，未免有違古訓，深知罪過。然不得不講者，亦有區區微意。因佛法久衰，一般人怕聞般若。一般談般若的，往往走入歧途。而諸君又如此熱心求法，若絕對不與稍稍點醒，亦復不能啟人的真實悟門。且更有所恃而不恐者，有後半部經，很深切的對治此病，不必怕其聞而住之矣。(且先在此處點醒，說至後半部方有張本。此下應勸一座不可缺席，以免前後不接。)
○說至此處，還有一事不能不供獻。凡欲領悟經中的真實之義，惟在至誠恭敬的讀。讀熟了，常常觀照其一段兩段，或一句兩

句。觀照即是思惟。然此思惟，與平常所謂研究大異其趣。平常的研究一種學問，是專以凡情推測，此則不然。雖亦不離文字，然切不可在文字上推敲。即推敲亦推敲不出。必須掃盡一切雜念，澄心靜慮的，將一個心，全注在其上。不在文字上推敲，便是不取法。卻將全神注在這經上，便是不取非法。這個便是修定。久而久之，忽於一念不生時，性光發現。經中真實道理，自然湧現。這個就是思惟修，纔是受持，纔能領悟。所以說領悟時，即是得有受用時。讀經要這樣讀法，定慧二學，便一齊修了。還要多多懺悔，求三寶加被。不然，恐或障重，不但不能領悟，即觀照亦做不好了。(此下須說兩邊不取，不是不行布施等度。)

○問：兩邊不取，即是般若法門。則布施等法，將可不行乎？誤矣，不行布施等，是取非法矣。須知般若是布施五度之母。般若生則五度即隨之而益生。其行之也愈妙。以般若觀智行五度，則五度皆是波羅蜜矣。

○凡舉一法，皆有四句差別。或曰有，或曰無，(即是空。)或曰亦有亦無，或曰非有非無。甚深般若，四句俱遣。所謂離四句，絕百非，是也。(百非不外四句。)因自性清淨，不染纖塵，故應一切俱非。而此中四段，正是離四句也。

○第一段，是以無遣有。(著有則成凡夫，故須以無遣之。)第二段，是說亦有亦無，以遣偏無。(行，六度法，存有也。心無其相，存無也。偏無，防墮斷滅。)第三段，是說非有非無，以遣亦有亦無。因亦有亦無，不免存有二邊。故以二邊皆不應取，即是取有亦非、取無亦非。則二邊不致隔別，而相融矣。至第四段，法尚應捨之法，指六度等法言。何況非法之非法，指非有非無之法言。蓋以一切法不生而般若生之義，所謂二邊不取，是貫徹到底。故正度時，先從亦有亦無入手，以達非有非無。既得滅度，則不但亦有亦無法捨了，當然併非有非無法一齊捨卻，方成諸法一如之如來。此固諸佛如來所常說也。如我世尊然，穿衣吃飯，示同凡夫，聲音相好，儼然具足。至此則生死涅槃，二皆不住。有乎、無乎、亦有亦無乎、非有非無乎，四句皆不可說矣。

○不應取法，不應取非法兩句，為最要語。上面諸說，皆是兩邊不取也。故此兩句，無異為上文之結詞。筏喻一段，亦是顯明此兩句即是妙法，所謂阿耨菩提法也。（應詳說之。）

○如上說，法所謂無可說中方便而說的第一義悉檀也。此經所說，皆第一義悉檀。故講者亦不得不如是而說。然佛圓音一演，無義不賅。無論作何種說，皆得。上說甚高，亦無妨依為人悉檀說之。為人者，對機是也，經云：此經為發大乘者說，為發最上乘者說。如是之機，所以為之頓說。如云：無我人四相，此說我

空法，為度我執。又云：無法相，不應取法，法尚應捨。此說法空之法，為度法執也。又云：亦無非法相，不應取非法，何況非法。此說空空之法，為度空執也。說法甚多，云何疑其無法將云何度耶？須知是說無我人等相，非無我人等也。是說無法相，無非法相，非畢竟無法與非法也。總之，曰無，曰不取，曰捨，但為遣執，非捨其法。三執既遣，則三空齊朗，三障圓銷。方且生死涅槃，兩皆不住。尚何此岸之不度，彼岸之不登乎。更依對治悉檀說之。對治者，對症下藥，醫其病也。經云：眾生病在處處著。故佛對有說空，對空說有，無非為對眾生治其偏著之病。一有偏著，便與性體不應，便是背覺合塵，便致業障叢生，受苦無盡。故須對治也。如此中云應捨法，復云更應捨非法。(捨即不取，亦即無相，取意而言，不盡依文。)則知所謂捨法者，乃捨其著有之病耳。又如既云捨非法，卻并云捨法，則知所謂捨非法者，亦捨其著空之病耳。病除，則有成妙有，空是真空。須知云妙有者，明其有而不有，故妙有即是真空。云真空者，明其空而不空，故真空即是妙有。由是言之，可知下手便令二邊不取者，正為令得二邊雙照。雙照者，便是惺惺寂寂，寂寂惺惺，所謂寂照同時。同時者，即是寂而常照，照而常寂，便是寂照真如三昧，便是佛境界。到此地位，豈但滅煩惱障，亦滅所知障了。豈但度分段生死，亦度變易生死了。此之謂皆令入無餘涅槃而滅度之。可知此中所說皆是極圓極頓，直令成佛的無上妙法。無論修何行門，如能領會此中義意而行，成就必速且高。且其法直捷了當，說難亦並不難。諸位善知識，佛法難聞竟得聞，佛恩難報終須報，惟在吾人直下承當耳。

（壬）四，問釋證成。分三：（癸）初，舉如來果德問。

「須菩提！於意云何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？」

此問釋證成一段，又是釋明不應取兩句之所以然，(如何為兩邊不取？及為何須兩邊不取？)而舉果地證成因地，以明須因果一致也。故世尊舉極果問須菩提，釋明之後，復舉一切賢聖證也。一切賢聖，望極果為因，而望初發心人則為果也。(分三小段。)經中語句，往往言在此而意在彼。眼光四射，八面玲瓏。即如此中問語，觀兩耶字，明明言中含有無得無說。然而若曰無得說，則取非法了也，若曰有得說，又取法了也。今舉此問，即是試探聞法者，究竟於兩邊不取之真實義，能否領解耳。

【補】本經凡安「於意云何」四字，淺言之，則是試探聽法之人，對以上所說，能否明瞭。深言之，即指示我們讀誦之人，莫要錯會佛意，於以下所說之話，要深深體會，方是正知正見，否

則不合佛意。佛問語稱如來，須菩提答中卻有一切賢聖，可見此不應取法，不應取非法，無論成賢成聖成如來，皆非從此法門不可。如來兩句，緊跟不應取法二句而來。驟看之，得字似乎有得。有所說似乎有說。佛意明明謂如來對於他所說之法，心中有所說否。此法正指阿耨多羅三藐三菩提。如來為何說法，即為一切眾生證得無上菩提，方成如來，當然有得。問中兩耶字，表面是法，內中即含有非法在，蓋恐粗心者有所誤會，要須菩提來解釋。不但試探聽眾，對於二邊不著之義，能明與否。且指示我們用功，非從二邊不著下手不可。

○粗心者即疑佛在菩提樹下成道，豈不是得果？四十九年說法，豈不是法？如何叫我們初發心人不應取法？一經須菩提解釋：「世尊無得而得，無說而說。」此疑即解。進一層言，不說世尊得阿耨多羅三藐三菩提，亦不說佛，而說如來。如來是法身，是性德。佛性人人有之，特凡夫藏在無明殼耳。故說此二句，是叫我們證性。性上豈有所得耶！豈有所說耶！

（癸）次，以法不可執釋。分二：（子）初，明無定法。

須菩提言：「如我解佛所說義，無有定法，名阿耨多羅三藐三菩提；亦無有定法，如來可說。

【補】此答極圓極妙。看似所答非所問。世尊就能得之人，能說之人，一邊問。長老卻就所得，所說，一邊答。問是一邊，答是一邊，最為圓妙。意謂你老人家問如來有所得有所說。我尚未成佛，那裏知道。故我不過就所說之法一邊，且依佛向來所說之義略解之。如此一來，佔住身分。我既未證得佛，當然不能知道。但就世尊教導之理，去領會之，當不致誤也。長老此說，一方面為自己設想，一方面開示我們。世尊說此二句，極為緊要，應依照長老之旨，前去領會。

○長老答中，不說如來而說佛，大有深意。蓋謂善男子、善女人等，欲證無上菩提，應依照已證得果位之佛去做也。無有定法，即法無有定。簡單言之，即法不可執著，亦無有定法，即為法不可執作註解。

○阿耨多羅三藐三菩提，尚無有一定之法可名，答上文所問之有所得有所說之意已明。法尚無定名，何況有得？更何況有所說？佛對發菩提心之善男子、善女人，何以不說無上菩提，而說應行於布施。可見一切法外，無有阿耨多羅三藐三菩提，故無有定法，說法皆是方便，故亦無定法可說。

（子）次，釋應雙非。

「何以故？如來所說法，皆不可取，不可說，非法，非非法。

【補】雙非者，即非法、非非法，即雙離，亦即雙遮，謂皆非也。長老此數語，圓妙之極，可作種種解釋。佛經文句，應作面面觀，佛自言我說法窮劫不盡，何況我們凡夫，可不從多方面去領會耶。無定法，亦無定法可說，即就上文阿耨多羅三藐三菩提悟得。長老自謂我何以悟得無定法，亦無定法可說耶。因為如來所說之法，即無上覺，即究竟覺。究竟覺即無念，何以故？經中說離微細念故，照見心性，名究竟覺，可見究竟覺即無念。無念如何可取，心中一動方可取故。能取所取，皆要不得，故云皆不可取。世尊要指示我們修行，故旁敲側擊，勉強而說。而般若心性，離言說相，了無能說所說，故云皆不可說。我們若執為真有阿耨多羅三藐三菩提可證，是錯了，故云非法。然若執為沒有阿耨多羅三藐三菩提，那又錯了，故云非非法。

○又如來所說法之法字，乃指一切法而言。蓋一切法，即阿耨多羅三藐三菩提也。如來所說法，叫我們不可取。然明明又說許多法，叫我們不可取非法。所以我們聽法的人，法與非法，皆不可取。是知說法之人，亦不得已而說，對機而說。既然法無有定，可見執法不是。但是明明說法，可見執非法亦不是。非法非非法二句，正是不應取法不應取非法之註解。何以不應取法？因非法故；何以不應取非法？因非非法故。非法非非法，又可倒轉觀之。若云如來所說非法非非法，皆不可取，不可說。

○長老謂亦無有定法如來可說。特提如來二字者，如來是法身。法身無相，那有可說。含應化身有相可說之意，故云無有定法。無有定法者，既不可執定有法可說，亦不可執定無法可說之謂也。法身是性，性是大圓覺海，無量無邊。一切眾生及諸菩薩等，就性上說，皆是一真法界。故世尊之說法，自大圓覺海中，自在流出。我們要證到大圓覺海，應先離心緣相，如何可取？又要離言說相，如何可說？離言說相，正是言語道斷。離心緣相，正是心行處滅。既然心行處滅，言語道斷，如何可去分別？故云非法、非非法。

○前說無念，正要離分別心。故云不應取法，不應取非法。世尊證得法身如來。雖有所得，並無所得。雖有所說，並無所說。要雙照，先得雙離。世尊所問二語，即含有此意。若謂法身尚有所得耶？法身尚有所說耶？如來之所以稱如來，是先離分別。汝等在因地修行，亦應先離分別，何可存有所得、有所說之見耶？

（癸）三，引一切無為證。

「所以者何？一切賢聖，皆以無為法而有差別。」

【補】所以者何，即指出為何兩邊皆要非之所以然。一切賢聖皆用此雙非之法，我們凡夫，何可不用。十住、十行、十回向，四

加行，為賢；初地至等覺為聖；如來極聖。故云一切。無為即涅槃。涅槃，梵語具足曰般涅槃。譯為寂滅，或不生不滅，羅什就中國舊名，譯作無為。唐玄奘三藏不贊成用舊名，以舊名與梵語原意不盡同，故彼所譯名詞，皆係新造，以免讀者誤會。此處無為，是不生不滅。與老子純順自然不造作之無為不同。用新譯固宜。但玄奘於不至誤會者，亦新造許多名詞，吾人亦不贊成。

○無為者，指自性清淨之心，原來具足，無造作相。佛經上無修無證，即指此而言。祇要把生滅心滅了，此寂滅即現前。至修行下手，即上文非法非非法，兩邊不取。必兩邊不取，將分別妄想除盡方可。故成賢成聖，皆用此法。賢聖大有差別，望於如來是因地，望於凡夫即果位。又後後望於前前皆是果，前前望於後後皆是因。故云一切。賢聖由此無為取證，故云皆以。如來亦然。如來凡有所說，皆依自證無為，不可謂其非法。然賢聖有差別，淺深地位不同，是知如來凡有所說，皆隨順機宜，方便非真，不可謂其非非法。

○世尊所說法，無淺非深，無深非淺。故教初下手者，即從不應取法、不應取非法用功。到感果時，功候極深，亦是此法。我們應在起心動念上下手，先觀無念。能在念一動時，便知道，立即返觀。即能照住，念即無，然此非用功久者不能。故初步須觀察，觀察不可不深思惟，深思惟，則觀此許多念頭，從那裏起的？一觀即起無所起，本來虛妄；再起，再觀。反覆用功，即能照住，即能無念。此一科，達天法師判為生信，深為確當。蓋經文中能生信心，以此為實；及一念生淨信，明明講信也。如來依此法成如來，一切賢聖皆依此法而成，則我們非如此能生信心，以此為實不可。

（辛）三，校勝。分四：（壬）初，布施福多。分二：

（癸）初，舉事設問。

「須菩提！於意云何？若人滿三千大千世界七寶以用布施，是人所得福德，寧為多不？」

【補】校是比校，勝是殊勝。即就福德，以智慧來比校。有人說，此經佛教人不住相，又何以處處以福德比校？此有四種要義：

一，要人明瞭福慧應雙修。專修慧不修福，卻不可。假如講經說法，原為度生。而眾生偏不喜聽汝之說，即缺少福德之故。故福德甚要緊。福慧雙修，即是要人悲智具足。智即慧，悲即福。諸佛如來，皆以大悲心為體。因於眾生而起大悲，故大乘佛法，建立在眾生分上。觀普賢行願品，即知普賢之願，是大悲所發。中有一段云：「或復有人，以深信心，於此大願，受持讀誦，乃至

書寫一四句偈，速能滅除五無間業。又說速得成就微妙色身，具三十二大丈夫相。」是知眾生如能圓滿普賢功德，即能滅罪得福。而修普賢行願，先要發大悲心。故悲即是福。本經所說福德，皆由大悲而發，並非令人求人天福報也。

二，福德如此重要，宜發大悲心。然若無智慧，則菩薩道不能行。故大智尤為重要。古人云：福慧二輪。可見如來必有兩輪，方能行化。然兩輪之力，如左右手，以右方為重。福德固要，而智慧尤要。故滿三千大千世界七寶布施，不如受持四句偈，為他人說也。

三，借此校勝即將前文收束。佛說法雖一往之談，中間必處處收束。此經校勝處，即章句收束處。

四，本經校勝多次，每次必加勝，愈校愈勝。並非後文深於前文，相差如此之遠。乃就眾生而言，指其功行愈勝，福德愈多也。

〇若者，設問之詞。不必真有此事此人。滿三千大千世界七寶布施，在經上，是大梵天王宿世因中，即如此布施。不是一世，乃多生多世布施，積聚起來，有此之多。佛言倘若有此人，則當時並無此人可知。

佛經上說世界上極大之山，曰須彌山，亦稱須彌樓，譯言妙高。此山入海八萬由旬，出海八萬由旬，（一由旬合中國四十里）故極高。此山非土石所成，乃金銀瑠璃玻瓈四寶所成，故曰妙。圍繞此山有大海，名香水海。周圍又有海有山，共七重，曰七香海，七金山。此外又有大海，曰鹹水海。外圍有大山，曰大鐵圍山。山外更有四大洲。四大洲之一，即我們所居之南贍部洲。世人以地球之四洲，當佛經之四洲，誤也。此四大洲，亦稱四天下，在須彌山之半。欲天六重，與人道最近者，為四天王天。其宮殿即在須彌山半。四天王統領人道鬼道。稽察人間善惡，即其責任。其上為忉利天，此天亦不在虛空，即在須彌山頂。道教之玉皇，儒教之昊天上帝，即此天，自四天王以及六道，均歸此天所管。再上四重天，即在虛空。欲界以上之色界，有十八重天。分初禪，二禪，三禪，四禪。升此天者，不僅是福德，須具有定力。已無淫欲，但尚有色質。故稱色界。升初禪者，不必修佛門之定，即外道之定，亦能升此天，如道教之大羅天。亦是初禪，佛教之修定未出三界者，亦寄於此天。故統名曰禪。初禪之大梵天王，其權高於釋提桓因。釋提管一四天下，大梵王則管三千大千世界。釋迦所化之娑婆世界，亦如此之大。每佛所管之世界均如是，不過有淨穢之不同。即極樂世界，亦如是之大。但其土是平。是七寶所成。與此土人心險惡所感之凹凸不平懸殊。眾生所

修福德大，即感七寶多。所修福德小，即感七寶隱。此金銀瑠璃玻瓈[王*車]璨瑪瑙赤珠，皆非現在人工所造。此人以滿三千大千世界七寶施給眾生，亦非人力所及。寧為猶言可謂。世尊問語，極其善巧。不但試探須菩提，并探我等，蓋恐我們誤會上文不住相之意，以為既不住相，何必要福德。須知此人滿三千大千世界之布施，即是救度眾生。故祇可不住相，不可不行布施。否則即不是大悲心。

（癸）次，答釋所以。

須菩提言：「甚多，世尊！何以故？是福德，即非福德性，是故如來說福德多。」

【補】此答意味深長。須菩提明瞭世尊之意，故云甚多。又恐人不了解前此明明說不住相，此忽云甚多，斤斤較量，豈非住相耶。何以故下，即自己釋明答曰甚多之所以然。本經是名即非之文句頗多。此處乃是第一次見，故語意較詳。特舉出「性」字，使人了解以後凡說即非，皆指性言。是故說猶言是名，使人了解以後凡說是名，皆指相言。就相上說，名是名字相，言是言說相。凡物之大小、長短、高低、遠近、表裏，有對待者皆是相。相有變動，是虛妄。性則不動，是空寂。故就性上言，一切不可說。須菩提意謂若是福德之相可以說多，即非福德之性。若是福德之性，空空寂寂，即福德二字，亦安不上，那裏有多少可說。以下凡遇即非是名，皆如此解。此處特加如來二字，如來是性體之稱。說福德多，是就相言。何故舉如來，此含要義。蓋性是裏，相是表。性是本，相是末。有裏方有表，有本方有末。意謂有如來之性，方有福德可說。若無性，則有何福德可言。是福德即非福德性，表面說是福德，實指示我們不可著相。是故如來說福德多，就是說有是性，方有是相，令我們會相歸性。

（壬）次，信經殊勝。

「若復有人，於此經中，受持乃至四句偈等，為他人說，其福勝彼。

【補】此科是佛語，應有佛言或須菩提字樣，今略之。若復之復字，再也。讀者或致誤會，以為讀誦金剛經，其福即勝過大梵天王。實則應注意受持二字。是人能受持此經，又能布施，方勝過於彼。受是領納，是指真能領會經義，而得受用者，比解字更進一層。持即拳拳服膺一刻不放鬆之意，比受字又進一層。既受持，無有不讀誦者，故祇用受持二字。乃至者，超略之詞。謂或全部受持，或一部分受持，最少則四句，故置等字。偈，字書本音傑，古德改讀去聲，與解字一例。此本是印度之詩，因韻文難翻，故翻譯時，或有韻，或無韻，特改稱為偈誦。印度原文，每

四句為一章。此四句偈，不指定經中某處四句，任何四句，均可稱之。以上是自利。下文為他人說，是利他。其字即指持說之福。勝彼者，超過前人，彼祇做到布施，且是財施，是福德相。是人既能受持以修慧，又能為法施以修福。福慧雙修，悲智具足，乃是福德性，故勝過於彼也。

（壬）三，釋成經功。

「何以故？須菩提！一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。

【補】佛在大般若經說過，無論一切法，皆在般若中攝盡。故般若在諸經中為最要，而金剛經尤般若中之最要。凡大般若經中要義此經皆備。可見讀此經，無異讀大般若經。且無異讀三藏十二部經。此一部經所說，即無上正等之法。故云一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。一切諸佛者，能證人也。阿耨菩提者，所證法也。照此看來，成佛法門在此經，成佛亦在此經，是人能受持此成佛法門，布施此成佛法門，故福德窮劫說之不盡，豈三千大千世界七寶之布施，可以比擬。此是本經第一次比較，舉出大梵天王故事，正是銖兩悉稱。蓋彼是成大梵天王之布施，此是成佛之布施。佛所管領，亦是三千大千世界。以彼比此，可為恰當。然大梵天王猶是凡夫，佛是聖人，是教主。焉能為比。況大梵天王，尚不能免大三災耶。

○尚有要義，本經處處教人不住相，就要人證性。可見此經中所說者，皆是性。皆從此經出者，實無異說此經從性體而出也，從性體出，故教人不可住相。凡人之病，是處處著。不著於此，即著於彼。本經處處教人見性。然經中性字，除即非福德性之性字外，別處不見。蓋要人善自體會，連性字亦不可執著也。一切諸佛，皆從此經出，又是指點我們學佛，要從此經入。

此校勝收束的示無住以生信一科，最為適當。蓋信心是入道之門也。

（壬）四，結歸離相。

「須菩提！所謂佛、法者，即非佛、法。

【補】清初有人在即非佛法下，加是名佛法一句，是大錯。不用是名，單說即非，乃有深意，何可妄加。此處不加是名句，是為上文作註解。若加此句，文體既不合，意義亦不對。凡加是名一句，是開下文。此處所謂佛、法，佛即指上文一切諸佛，法即指上文諸佛阿耨多羅三藐三菩提法。佛意謂我上面所說一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，是就名相上說佛與法，即非就性上說佛與法。本經明明教人不要住相，即上文所說一切諸佛二句，亦不可著相。若一著相，即非諸佛阿耨多羅三藐三菩提法。

如此結束，於上文不住相行於布施，不取法，不取非法之意義，皆圓滿矣。(以下是江居士親筆。)

上來的示無住以生信一科，開口便令廣度眾生成佛，(入無餘涅槃，即成佛也。)是開示吾人應無住我人等相也。復曰：實無眾生得滅度者，是應無住法相也。更曰：於一切法無住而行布施等法，是應無住非法相也。因以不住於相四字總結之。不住於相者，無住之真詮也。所以應無住者，降伏其妄心也。(妄心即是識，亦即分別。)妄心非他，分別著相之謂耳。然問中先住後降，答中卻先降伏後住。而答住時，卻曰應無所住。又曰：但應如所教住。而所教乃是無住。豈非應住於無所住乎，此又的示以但須除妄，莫更覓真耳。蓋妄除，則真自現矣。且真如之性，如如平等。若住於真，便成執異。執則成妄，何真之有。異非平等，何如之有。故但應以無住降妄，即此便是正住，豈可別求住處。妄除一分，真便現一分，何須別覓真耶。故接而言曰：凡所有相，皆是虛妄。此明住相之過。苟住於相，便是逐妄。此所以首言降伏也。又曰：若見諸相非相，則見如來。此明不住相之益。若能不住法、非法相，便見真性。此所以但言降不言住，而降伏即是正住也。如此開示，的然顯然。故以上諸文，俱歸一小科，標名曰明示者，以此。

〇明示若此者，所以令人生信也，故接以生信一小科。此中獨揀持戒修福為能生信，尤具精深義趣。略言之有三。

（一）般若此云正智慧，而慧從定生，定由戒成。今欲開其正智，必應持戒。不然，正智不生，反成狂慧，走入邪路，危險已極。福慧二輪，不可缺一。二輪並運，方成兩足之尊。若慧多福少，則缺少大悲，不能攝化眾生矣。故修般若正智，不能離布施等度而別修。故經中開首即云廣度眾生，又云於法無住而行布施。以離福修慧。既與眾生無緣。相好亦不具足。欲化眾生，眾生亦不聽其教化也。此吾人必應知之者。

（二）持戒，則少欲知足。修福，必深信因果。今修觀照般若，若貪欲多，何能離相！若因果不明，又易偏入斷滅相。經曰：持戒修福者，能生信心。即是的示吾人應持戒修福，乃能入般若之門耳。(信為入道之門故。)其警誡之意，深矣切矣。此更吾人必應知之者，總之持戒修福，已無非法相矣。故依經觀照人空法空，決不致走入歧途。果能一念相應，便契三空之理。所謂無我人等相，無法相，亦無非法相，是也。

所謂無者，並非頑空，乃不取相之謂。不取二字，又是不住於相之真詮。而欲不取相，應不取法，不取非法。取法便成法相，即著於有矣。取非法，便成非法相，又著於空矣。空有不著，便是

中道第一義，便是阿耨多羅三藐三菩提法。譬如船筏，度時仗此法，度了還應捨。是故雖已成佛，雖如佛之說法度生，亦得而不有其所得，說而不有其所說。不能定執為有法，定執為無法，故曰：無有定法。此四字，又是不取法，不取非法之真詮也。以明因其無定，故不應取。所謂不取者，不執云耳。總之，佛所說法，本來皆不可取，皆不可說。須於心行處滅，言語道斷時，契入。故取法說法，取非法說非法，皆非也。是之謂無為(【校】「為」，舊版作「餘」，原稿作「為」。)涅槃，希賢希聖，無不由之。明得此真實義，便為實信。一念相應，便得無量福德。以一念相應，是淨念相繼之根也。

〇云何福德無量，復以校勝一小科明其所以然。所謂諸佛，及諸佛無上菩提，皆從此經出，是也。此是說明一切佛、一切佛法，皆不外此經無住之理。若實信此理，一念清淨，便可直至阿耨多羅三藐三菩提，福德豈非無量乎。然不可因聞此語，向文字中求之。須依經中所明之理，返照自性，自性空寂，並無佛字法字，果能久久觀照，證入空寂之性，便是成就了無上菩提，便是成佛。然佛雖成佛，終不自以為有少法可得。無少法可得者，不自以為成佛也。故曰所謂佛法者，即非佛法。徹始徹終，一以貫之曰：無住而已矣。因賅果海，果徹因源，如是如是。

〇以上為第一科之要旨，開示無住，亦既詳且盡矣。我世尊大慈大悲，欲人大開圓解，復將無住的義趣，層層推進而闡明之。以期解慧開，則信根成就，修功亦因而增長。庶幾乎由觀行而相似，而分證，以達究竟耳。

金剛般若羅波蜜經講義卷二終

震旦清信士勝觀江妙煦遺箸

（庚）次，推闡無住以開解。分五：（辛）初，約果廣明。次，約因詳顯。三，請示名持。四，成就解慧。五，極顯經功。

此推闡無住以開解一科，又分五小科。初為約果廣明。即自第九分至第十分前三行是也。約果廣明，蓋承上一切賢聖皆以無為法而有差別，而舉事證明也。亦與不應取法取非法、不可取、不可說、佛法即非佛法，遙相呼應。得而無得，不取法也，所謂即非佛法也。無得而得，不取非法也，所謂佛法也。得而無所得，無得即是得。心行滅，言語斷。何可取，何可說哉。總以明其兩邊無住之意。果地如此，因地可知。小乘如此，大乘更可知矣。

（辛）初，分二：（壬）初，泛論四果；次，師資證成。

（壬）初，又四：（癸）初，明初果離相。

「須菩提！於意云何？須陀洹能作是念，我得須陀洹果不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？須陀洹名為入流，而無所入，不入色聲香味觸法，是名須陀洹。」

初果斷盡三界八十八使，已見真空之理而知無我亦無我所矣。若作我能得果之念，是我見依然，何云得果乎。二果以上例此。須菩提皆就四果名相辨釋，令著果相者，當下可以爽然自失。此說法之善巧也。(不也，是活句。猶言不是無得，亦不能作念。是名之名，謂假名也不可坐實。坐實即是作念，著於有所得矣。)

○梵語須陀洹，此云入流，謂已涉入涅槃末流。由此循流溯源，可達涅槃彼岸也。然而雖稱入流，實無所入。不入句，正釋其故。蓋根塵相對，名為六入，謂根塵相入也。(如眼對色，則若有色入眼。眼即為色所轉。是亦可曰眼入於色矣。餘仿此。)所以相入者，識為分別故。今曰不入，明其能空情識矣。因其不入六塵，無以名之，名曰入流。亦因其不入六塵，情識能空，故雖名入流，而實無所入。是特假名入流耳。故曰是名須陀洹。名者，假名也，名相也。下是名句，皆仿此。意中若曰：倘作我能入流之念，是明明有所入矣。若有所入，情識依然，何云得初果耶。總之，得果正由無念，作念便非得果。

（癸）次，明二果離相。

「須菩提！於意云何？斯陀含能作是念，我得斯陀含果不？」須菩提言：「不也，世尊！何以故？斯陀含名一往來，而實無往來，是名斯陀含。」

梵語斯陀含，此云一往來。證初果已，進斷欲界思惑上上乃至中下，共六品。尚餘下三品。(欲界思惑共九品。斷五品已，即斷至中中品，名二果向。斷至六品，名得二果。)須一往天上，一來人間斷之，故稱一往來。然其心中，實并往來之相亦無之。因其無往來相，方能一往來。亦因其尚無往來相，豈有一次往來，兩次往來之別，是亦假名為一往來耳。意若曰：倘作一往來之念，是明明著往來相矣。既已著相，儼然分別。初果尚不能得，何云得二果耶。

（癸）三，明三果離相。

「須菩提！於意云何？阿那含能作是念，我得阿那含果不？須菩提言：「不也，世尊！何以故？阿那含名為不來，而實無來，是故名阿那含。」

梵語，阿那含，此云不來。證二果已，進斷欲界下三品思惑盡。寄居色界四禪天，不來人間矣，故稱不來。然其心中實無所謂來。因其來意已無，故能不來。亦因其尚且無所謂來，豈有所謂不來。是亦假名不來耳。意若曰：倘作不來之念，是明明來與不來，猶未能淡焉忘懷也。若未全忘，情識尚在，尚非初果所應有，何云得三果耶。

（癸）四，明四果離相。

「須菩提！於意云何？阿羅漢能作是念，我得阿羅漢道不？須菩提言：「不也，世尊！何以故？實無有法，名阿羅漢。世尊！若阿羅漢作是念，我得阿羅漢道，即為著我人眾生壽者。

梵語阿羅漢，此云無生。證三果已，在四禪天斷上二界七十二品思惑盡，便證無生法忍，不受後有。生死從此了矣，故稱無生。然其心中實并法而亦無之。因其無法，則生滅心息，故曰無生。亦因其尚且無有無生之法，豈有所謂無生，是亦假名無生耳。意若曰：倘作無生之念，是明明有法矣。既有法相，即著我人眾壽。生心動念，依然凡夫。何云得四果，證無生法忍耶。

（壬）次，師資證成。分二：（癸）初，約當機無得證。

次，約往因無得證。（癸）初，又三：（子）初，引佛說。

「世尊！佛說我得無諍三昧，人中最為第一，是第一離欲阿羅漢。

無諍者，不與物競，一切平等之意。由不自是，故能無諍。無諍，則不惱他。意在守護他心，令不生惱。修此三昧，豈非大慈。然此三昧之所以成者，則由於人我是非之相皆空。涅槃云：須菩提住虛空地。若有眾生嫌我立者，我當終日端坐不起。嫌我坐者，我當終日立不移處。可見由其住於虛空，乃能如此。長老解空第一，故能入此三昧耳。（十大弟子，各有特長，皆稱第一。大迦葉以頭陀稱。阿難以多聞稱。他如舍利弗智慧，目犍連

神通，羅睺羅密行，阿那律天眼，富樓那說法，迦旃延論義，優波離持律，以及須菩提解空，皆第一也。）三昧者，此云正受，亦曰正定。不受諸受，名正受。一切不受，則不為一切所動，是為正定。人謂凡夫。凡夫喜諍，豈能無諍。故曰人中最為第一。欲字廣義，徧指思惑。斷盡三界貪等煩惱，方真離欲。凡成阿羅漢，無不離欲。離欲，亦必不與物競，但未得無諍三昧，乃讓長老亦得第一之稱。偈頌云：依彼善吉者，說離二種障。(新眼疏以見思惑當二種障，義狹。)古注謂離欲是離煩惱障，為一切阿羅漢所共有。(見惑思惑，通為煩惱。)雖得無諍三昧，而不存有所得，(即是自忘其無諍。)是自忘其在定矣。此為離三昧障。乃真得無諍，真得三昧。故稱第一離欲阿羅漢。合上句言之，謂不但於一切人最為第一，即以阿羅漢之離欲言，亦稱第一也。此是世尊平日稱讚長老之詞，故曰佛說。長老既自忘在定，諸弟子又不能及，唯究竟覺者，能知其入此三昧，故惟佛能說。佛者究竟覺之稱也。此一科正標舉其功行事相，非談離相。(次科方陳離相也。)故不曰如來說，而曰佛說。以如來是性德之稱。約性而言，則無諍及第一等等名相，皆不可說矣。本經中即一稱謂，無不含有妙義，如是如是。

（子）次，陳離相。

「我不作是念，我是離欲阿羅漢。

流通本有世尊二字，寫經及古本無之，可省也。此中兩句經文易解。今當說者。長老但云離欲阿羅漢，而不云無諍三昧者，亦有妙義。蓋正明其自忘在定也。且普通之離欲，尚不存有所得。其不自以為得無諍三昧，可知矣。

（子）三，釋所以。分二：（丑）初，反顯。

「世尊！我若作是念，我得阿羅漢道，世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者。

我若作是念句，惟肇注本無此我字。按下句有我字，此原可省，今本既一依寫經，故仍之。阿羅漢道，即謂離欲。阿蘭那，此云寂靜，亦云無事。(謂事相。)相盡於外，心息於內，內外俱寂，無時不靜也。即無諍三昧之別名。行者功行。樂者好也，心與契合之意。蓋好之至極曰樂，有性命以之之意。樂阿蘭那行，謂心之與行，契合無間，即證得之意。上句不言離欲而換言阿羅漢道，下句不言無諍三昧而換言樂阿蘭那行者，取兩名含義正同。(阿羅漢為無生，謂一心不生也。阿蘭那，內外俱寂，亦一心不生意。)則存有所得便非真得之意，更為顯然易明也。得此反顯。則上來所云，有我等相即非菩薩，以及取相則為著我等相之義，乃益闡明。何以著我便非菩薩，以其功行全失故也。心念若起，必有取著。著則成

相，其相便為我人眾壽。蓋其所以起念者無他，未忘情於能得所得故也。能得便是我相，所得便為人相，(誰為能得，我也，故能屬我。對能為所，猶之對我為人，故所為人相也。)能所不一為眾相，執持不斷為壽相也。作一得念，便不能得。可知作一布施等念，便不能布施矣。則發大心行大行者，萬不可住相也，明矣。因布施者若存有所施，最易志得意滿，尚能廣行布施乎？餘可例知。

（丑）次，正明。

「以須菩提實無所行，而名須菩提是樂阿蘭那行。」

正明中實無所行句，作實無其所行解，謂行而無其所行也。無所得義，亦如此。不可誤會為一無所行，一無所得。

○此科承上科來。應言實無所得。而今曰實無所行者，有深意焉。蓋謂因修行此行時，無其所行，方名樂阿蘭那行。換言之，即是因無其所行，然後乃能證得也。使一切因地之人，聞而悚然。倘不能無住而離相，則虛此修行矣。上舉果位為言者，正為因地人作對照。今言小乘果位已畢，故特言實無所行以點醒之。不曰以我實無所行，而曰以須菩提，亦含深意。蓋表明所謂實無所行者，乃自旁觀者見得，而本人并忘其為實無所行也。意顯即實無所行，亦不能存於心中。存之便是住相。何則，心存便是心取。若心取相，則為著我人眾壽矣。又玩其語氣，若代世尊言者。意明世尊說須菩提是樂阿蘭那行者無他，正因須菩提實無所行耳。而名之名，亦有義。使知樂阿蘭那行，亦屬名相。性中著不得此語。

○綜觀上數科之義。凡以明必得而無其所得，乃為真得。若有所得，便為非得。使因人知必行而無其所行，乃為正行。若有所行，便非行矣。云何無其所得，無其所行，不作念是也。不作念，正指示不取不住之方針。知此，然後無住始有入處。此皆所欲闡明者也。

（癸）次，約往因無得證。

佛告須菩提：「於意云何？如來昔在然燈佛所，於法有所得不？」「世尊！如來在然燈佛所，於法實無所得。」

此世尊往昔行菩薩道，初登第八地時之事也。望於後成正覺，仍為因地。而望於初發心人，則為果位。今引此事，是為發無上菩提心者而說。故將此往因一科，併判入約果廣明中。

○然燈佛事，及為世尊授記本師事，見本行集經及瑞應經。(然燈未出家時，本名錠光。（有足為錠，無足者為燈。）以生時一切身邊如燈光故。)世尊時為七地菩薩，(名曰儒童，又曰善慧。)正修行第二阿僧祇劫將滿之際。遇佛聞法，證無生法忍而登八地。（遂入第三僧祇。）然燈為之授記云：是後九十一劫，名曰賢劫，當得作佛，

號釋迦牟尼也。無生法，即謂真如實相。忍者，通達無礙不退之意。所謂理智相冥，忍可印持也。大乘證無生法忍，有種種說。智論謂登地(約別教言。)便得。仁王等經，得在七八九地。須知圓初住上即已分證。(所謂破一分無明，證一分法身。)至於八地，則證圓滿，故稱無學。直至等覺，見性，猶如隔羅望月。唯究竟覺，乃證得究竟耳。

○於法之法諸疏皆約授記語言說，欠妥。唯蕅益約無生法忍說，甚是。（諸疏，蓋泥於彌勒頌耳。頌云：佛於然燈語，不取理實智，以是真實義，成彼無取說。按偈頌中之語字，並非尅指授記語言。世尊昔因聞法而證無生，故為授記。則頌中語字，似指然燈所說之法言。頌意蓋謂聞法語而不取著於理體及實智。(別於權智，故曰實智。)以是之故，真實義得成。由此可證彼(謂世尊。)決無取著於然燈所說也。(此句是頌長老實無所得句意。)總之，由其不著於理智，故能理智相冥而證無生。真實義，指無生言。無生法為真如實相，故曰真實義也。）或指在然燈佛所所聞之法說，亦可。有所得者，有其所得也。有其所得，便是取著，便是住相。問意謂彼時聞法，能不住相否？若約證得無生忍說，則得字更易明了。問昔得無生法時，心中有一個所得之無生法否？此中不言作念者，以有其所得，便是作念，故省略之。世尊雖是探問，實已暗度金針，開口便曰如來。約性而言，法且無形，得從何有。世尊以下為長老語，於世尊二字可見矣。宋後經本，世尊上有不也，大誤。凡不也下有文字者，皆為活句。觀下文所答，乃決定義，何需此活句為也。長老開口亦稱如來，正與問語針鋒相對。其為無所得，已無待煩言矣。長老何以知於法實無所得，作此決定之詞耶。以聞法住相，則心中生滅未息，何能便證無生。故知彼時得聞說法，而實無其所得也。此約聞法釋。若約證無生法釋者。既是證得無生法，豈能存有所得。若有一所得之無生法在，仍然是生滅心。尚能謂之證無生法乎。故知雖得無生法，而於此法實無其所得也。

○以上依文解義已竟。而此科總義，尤含妙蘊，不可不知。何云總義，即何以又說此科是也。今略分三節說之。

上來諸科，於得果無住之義，業已闡發盡致。因地之人，當可了然，必應無住矣。然猶防人以為雖因果必須一如，果既如是，因亦應如是。然而小乘果位，與大乘因行，或者有不盡同歟。故小乘說畢，特又舉大乘果位，亦是得而無得，不可住相之義以明之。使凡修大乘者，於無住之旨，毫無疑蘊也。此其一。

說大乘果位，不舉佛而舉菩薩者。防疑佛乃究竟覺，豈可相擬。而菩薩地位，則界於因果之間。本經下文又引此事而申言之曰：

彼時若於法有所得，則不授記。以無所得，乃得授記。使知菩薩住相，便不能成佛。則發心修大乘者，若其住相，豈能成菩薩，又豈是菩薩行。故上科有言，若有我人等相，即非菩薩也。如此一說，因果一如之理，及無住之要，更得恍然。此其二。

引菩薩果位固已。然不舉別地菩薩，獨舉第八地者，何故？因前說小乘果位，以得無生者為證道，為無學。故今舉大乘，亦引第八地得無生，至無學者為言。無學，即證道之意。蓋八地以前，雖證而未圓滿，故稱有學。(若論究竟證，則在佛位。)大小乘所證皆同。令聞者於無住之理，不致絲毫有疑。且本經開章便說當發心，令入無餘涅槃。後又曰賢聖皆以無為法。涅槃也，無為也，皆無生無滅義也。故大小乘皆舉證無生者言之，正與前言相應。使知既發心欲入無生，心不生滅。云何心能不生，必當無住於相。一有所住，是生滅心，那能證入無生耶。故無住，正是無生之唯一入手方法。此其三也。觀此三義，可知本經義理之細密，線索之嚴整矣。結經者冠以佛告二字，正指示我們此中含有奧義，不可僅向文字中求也。

（辛）次，約因詳顯。分二：（壬）初，約因心正顯；次，約經功校顯。（壬）初，又三：（癸）初，先明嚴土不住。

「須菩提！於意云何？菩薩莊嚴佛土不？」「不也，世尊！何以故？莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴。」

菩薩修因時，六度萬行，一一功行，回向淨土。(甲年講此，並詳談佛土之義。佛者報身之相，土者依報之相也。)此之謂莊嚴。所謂願以此功德，莊嚴佛淨土，是也。然則菩薩豈有不莊嚴佛土者。舉此為問，正欲修行者明了莊嚴之道耳。不得其道，則所莊嚴者，皆在相上，與自性無涉，便成有漏功德矣。此舉問之深意也。須知莊嚴佛淨土，淨字最要緊。土云何淨，由心淨耳。既須心淨，所以莊嚴，不能著相，若心取相，便不清淨矣。此意云何？必須明了上文不應取法兩句之意，方為真實莊嚴之道耳。何則，莊嚴而著相是取法也。若誤會不著相之意，而絕不莊嚴，是取非法也。舉此以問，正是探試果能領會得兩邊不取之真實義否耳。

○復次，上來疊舉果德無住問答者，原為闡明因行亦當無住。至此正說到因行上矣。莊嚴佛土之菩薩，即發無上菩提之菩薩也。明得嚴土之道，便明得布施等之道矣。不也，活句。猶言非有所莊嚴，非不莊嚴。何以故下，正釋其義。莊嚴佛土者句，標舉之詞。則非句，明其不著有，即是不應取法。是名句，明其不著空也，即是不應取非法。蓋約心性言。性體空寂，(空寂，即所謂真諦。真諦者，明其非虛相。欲證真諦，必應離相，故曰則非也。非，有離意。)豈有所謂莊嚴，故曰非也。而約事相言，可聞可見，(可聞可見，即

所謂俗諦。俗諦者，世間相也。假有不實，故曰名也。)明明具足莊嚴，故曰是也。意若曰：因其名相是有，故不應著空而取非法。菩薩應勤修六度萬行以莊嚴之。因其心性本空，故不應著有而取於法。菩薩雖精進莊嚴，而心中若無其事也。如此一心清淨，則土自淨。此之謂莊嚴佛土，方得莊嚴之道。須知修因尅果，而得勝妙之報身，清淨之佛土，皆由心現。且皆由心淨，乃能現之。譬如磨鏡，塵盡而後像顯。故唯識論云：大圓鏡智，能現能生身土智影。總之，莊嚴佛土，應不取著，不斷滅。則非者，明其不取著相也。是名者，明其非斷滅相也。又甫言則非，即接言是名者，明其雖非而亦是。性必現相，性相從來不離。若知其非而不取著時，何妨莊嚴其相也。欲言是名而先言則非者，明其雖是而卻非。因相本以性為體，相從性生。故於行其是而不斷滅時，仍應會歸於性也。此是佛與須菩提問答闡明之要旨。吾人必應領解此旨，依教奉行者也。

○則非是名兩句，即開念佛法要也。則非者，明自性清淨，本無有念也。是名者，明妄念繁興，必須執持名號以除妄念也。必應念至無念而念，念而無念，妄盡情空，一心清淨而後可。是之謂一心不亂，不亂即所謂清淨也。如其心淨，即佛土淨矣。

（癸）次，顯成發無住心。

「是故須菩提！諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心。不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。

此科經文不多，卻是結束前文。為自開口說起說至現在，千言萬語之點睛結穴處。故其中義趣，甚細甚深。若只依文解義，等閒看過。則孤負佛恩矣。今欲說明云何點睛結穴，先當依文釋義。而寥寥兩行餘之文，七穿八透，妙義環生。即依文釋義，亦復不易也。

○是故者，所謂承上起下之詞也。既是通貫前來諸說，則不但上承嚴土，亦不但上承約果廣明，且不但上承詳談中生信一科。直是緊與開經處總示數語，呼應相通也。且先就近脈言之。上來先明四果，各各得果無住。次須菩提自陳得果，亦無所住。此皆小乘也。次世尊復就自身往事，以明於法實無所住。(經云：於法實無所得。即是於所得之法不住也。)此言大乘矣。然猶界於因果之間。最後更就菩薩修六度時，於莊嚴佛土，亦無所住。則非句，不住法相也。是名句，不住非法相也，則專說大乘因地矣。如此不憚苦口，層遞說之，愈說愈近。無非欲闡明此科中之應生清淨心，應無所住而生其心耳。因即以是故二字，承上起下。以明上來所說，皆是為生心無住，無住生心作張本。亦即為善男子、善女人發阿耨菩提心者，指示方針耳。約果廣明，原承一切賢聖皆以無

為法句來。而彼句又是結以前所說者。所以此科，與開口處善男子、善女人等句呼應相通。諸菩薩摩訶薩，即開經處所說之菩薩摩訶薩，亦即發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住、云何降伏之善男子、善女人也。應者，決定之詞。無論小乘大乘，果位因地，皆當無住。可知發大心者，決定亦當無住。非此不可，故曰應也。

此科之文，既是承上起下。則如是二字，即並指上下文。只說一邊，義便欠圓。且先約指下文說。蓋正指應無所住而生其心句。而不應兩句，亦兼指在內。須知不應住色兩句，乃應無所住句之前提。故說到應無所住而生其心句，則不應兩句之義，便全攝在內矣。總之，不應住色乃至而生其心三句，皆是應生清淨心句之注腳。如是則淨，不如是則不淨。故曰：應如是生清淨心也。

〇此科之文，是教導發菩提(【校】「提」下舊版有「心」字，原稿無。)者，應當如是。何以不曰發心，而曰生心？請問發心生心，同耶異耶？曰同而不同。生即是發，何異之有，故曰同也；生之取義，比發字深，何以言之？發者，但約其已經表著，為人所知者言。生者，不但言其表著，且有推究其本源之意。因凡言生，必有其根。若無有根，云何得生。故發心之義，謂其先無而今發起。而生心之義，乃謂其本具而能現前。故生心比發心義深，此其不同也。何以得知生心之義，乃是如此。觀清淨心三字，便可了然。蓋清淨心，即是本具之性。所謂自性清淨心，是也。清者不濁，淨者不染。譬如真金，辱在泥塗。用功洗滌，真金宛在。性亦如是，雖一向為無明煩惱塵垢所障，但能依法修行，清淨本性，依然現前矣。故此句之意，是說凡發無上正等覺心之人，應令清淨本性現前。故曰應生清淨心。言下有回頭是岸意，其警人也深矣。不但此也。蓋指示前來千言萬語，言不應住相者，無非欲令見性耳。清淨，即無相之意。凡夫著相，因之障性。今欲見性，相何可著。蓋凡夫著相，故不清淨。心不清淨，所以障性也。今欲見性，故應清淨。清淨其心，故應離相也。且說一生清淨心，無異說明發菩提心之所以然。何謂發菩提心，曰一心清淨是已。若心不清淨，則所發者尚得謂之無上菩提乎！何則？菩提者，覺也。覺者，覺照本性也。且本性，又名大圓覺海也。當知本性一塵不染，清淨無比。既曰發覺，而又著相，則與覺字正相背馳。所謂背覺合塵之凡夫是也。故發覺心，必應合覺。云何合覺，必應背塵。背塵者，不住於相之謂也。由此觀之，此一句中，具有無數提撕警策之意。

〇初發菩提心，云何便能清淨心現前。須知正因其不能，故令如是而修。云何修，下文所謂應無所住，是也。云何無所住，下文

所謂不應住色、聲、香、味、觸、法，是也。此正的示無住之用功方法。不應住色兩句義趣深廣，若只略略看過，僅明其一義，真是孤負。且義蘊既未窮究，用功又豈能扼要，豈能切實，豈能入細。既是在浮面上做，則相何能離，性又何能見乎？故曰孤負也。不但孤負佛恩，直孤負自性矣。

（一）此色、聲、香、味、觸、法，名為六塵。舉此為言者令明若著其一，便是塵心。正與清淨心相反。此發正覺之心者，所以必應背塵，背塵而後合覺也。不應住六塵者，猶言不應合塵，合塵則背覺矣。其中消息，間不容髮。真所謂人心惟危，道心惟微。

（二）色、聲、香、味、觸、法，所謂器世間也，亦謂之境界相。今云不應住此六者，即不應住相之意。色、聲、香、味、觸、五字，包括世間一切可見可聞之境界。法之一字，包括世間一切不可見不可聞，而為心思所能及者之境界。舉此六字，一切境界相攝盡，亦即世間一切境界皆不可著。不但可見可聞者不應著，即不可見不可聞者亦不可著。此是教誡學人，世間一切，皆應不著。

（三）不應著者，豈止境界而已。蓋表面雖只言一六塵，實則連六根，六識，一併說在內矣。若但就表面觀，即前所云但在浮面上做，則不住二字功夫，不能徹底，亦復不能扼要。雖欲不住而不可得也。須知色是外境，本無交涉。交涉發生，生之於住。是誰住之，曰眼也。眼云何住，曰眼識也。乃至法是呆物，若不住著，毫無關係。其發生關係，固由於意。而實由於意中慣於攀緣分別之意識。由是可知，經云不應住者，令學人應於識上覺照，不起攀緣分別耳。經不但云不應住色，不應住聲、香、味、觸、法，而其下綴有生心二字者，正指示學人欲不住相，應在心上覺照。即是應在起心動念時，微密用功。如是乃為切實。

（四）在起心動念時用功，此是初學者下手處，還須斷其思惑。云何斷，發大悲心，廣修六度，是也。布施、持戒，度貪；持戒、忍辱，度瞋，亦復度慢；般若則度癡；禪定既度瞋，而定能生慧，亦復度癡。而以精進之精神貫注之。且六度皆自大悲心出，則度度皆為利益眾生。此又除我之利器也。蓋因我見而起貪瞋癡慢，故易起心動念。今欲不為色聲香味觸法起心動念，必須在大悲心六度行上加功，乃為扼要也。

（五）如上所說，仍未究竟。必須戒定堅固，生起般若正智。無明破得一分，識乃轉得一分。待得八識皆轉，乃為徹底。初學必須多讀大乘經典，般若尤不可須臾離。依文字起觀照，令其解慧漸漸增明，正是釜底抽薪之法。而解慧增明，更可以增長戒定之

力。蓋戒定慧雖稱三學，實是一事，有互相資助生起之妙。而定、慧，尤不能離，定固生慧，慧亦生定也。此義不可不知。
（六）生心二字，不但是令應在起心動念時用功，尤有深意存焉。蓋防（不得意者不明用功方法。）(【校】上括弧中語，舊版在後「不令生起」下，茲從原稿。)誤會不應住之意者，一味遏捺意識不令生起。如此行之，其急躁者必致發狂嘔血。即或不然，亦是禪宗呵為坐在黑山鬼窟裏作活計者，與外道之無想定何異。既然道理不明，（不知本性活潑潑地，無相無不相，是謂道理不明。）則慧不能生，惑不能除，業苦當然亦不能消。甚或轉為草木土石無知之物。須知小乘之滅盡定，並非由遏捺意識而得，乃由證性，想自不起。且到此地位，亦不應住。住則墮無為坑，焦芽敗種，亦為世尊所呵。故經文既曰不住色等，又曰生心。以示發菩提心者，不應住於塵相，非令心如死水也。此意正與下文應無所住而生其心，互相叫應。指示學人既明且切矣。
（七）不住六塵生心，更有一義。蓋合上句言之，是令發菩提修六度者，當揀別真心妄心。上句清淨心是真心。此二句住塵是攀緣心，即是妄心。楞嚴云：「一切眾生，從無始來，種種顛倒，諸修行人，不能得成無上菩提。乃至別成聲聞、緣覺，及外道等，皆由不知二種根本，錯亂修習。一者，無始生死根本，則汝今者與諸眾生，用攀緣心為自性者。二者無始菩提涅槃元清淨體，則汝今者，識精元明，能生諸緣，緣所遺者。」此中上句曰應，下二句曰不應，正親切指示不可錯亂修習也。須知住塵之心是識。因其攀緣，名之曰妄。而此之妄心，原是真心之所變現。云何變？由其不達一真法界，分別人我故也。故發大心之人，首須揀別真妄。不應以住塵著相之心為真心也。所以本經專重破我。不應住六塵生心，即謂不應著我也。何以著塵即是著我。譬如行六度者，若意在人知，便是住色，乃至著法。如此等等，無非我見之故也。說此兩句，原為叫起下句。
應無所住，亦有多義。（一）即謂於六塵無所住。（二）謂根、塵、識，一切不住。不論住著者為何，心便染污，便是塵相。（三）無所住者，一無所住之意。（四）無所住者，無其所住也。所住為色聲香味觸法。今云應於心中無其所住，非謂無有色聲香味觸法也。含有不執著，亦不斷滅兩意。復次所住之無，由於能住之空。所住指境言，能住指識言。故應無所住，猶言應令情識盡空。
而生其心之而字，有兩義：（一）而者，而又之意。應無所住，而又生其心。此承前說無所住，兼有不斷滅意而說。即是說明上文所言不應住六塵生心者，乃是應心中無其所住之色聲等相，非

謂斷滅相。不斷滅者，以心不可斷滅故。上言不應住塵生心者，是令應無所住而生其心耳。其字可指菩提，以及六度。如是，則所發修行六度之心，方為菩提心。以其背塵離相，合於自性清淨心故。（二）而者，而後之意。此承前說應無所住，猶言應令情識俱空來。則其心即指清淨。謂無所住，令其妄盡情空，而後方能現其清淨心耳。生者，現前之意。蓋應生清淨心句，是標舉之詞。不應兩句，是修行方法。應無所住句，是功效。必須如是作種種釋，庶幾經義稍覺顯豁圓備，然亦不過大海一滴而已。上來依文解義竟。

○以上依文釋義已竟。云何是上來諸說之點睛結穴處乎？且逐層逆說而上。前科不云則非是名乎。四字之所以然，前科原未顯發，故此緊承其意而闡明之。然則如是二字，可說是正承則非是名來矣。謂發大道心者，莊嚴佛土。應觀照則非是名之義趣，生清淨心也。蓋則非句，是明應無所住。何則，性本無相。莊嚴者，其心應於六塵等相，一無所住，故曰則非。知得則非，則心淨矣。所謂欲淨佛土，當淨其心，是也。是名句，是明應生其心也。何則，但應心不住相，並非斷滅其相。故曰是名。是名者，名正言順，不能廢其事也。須知莊嚴之事相，不能斷滅。即是莊嚴之心，初未嘗息，心未嘗息，便是生其心也。總之，莊嚴而心不住相。則熾然莊嚴時，其心卻湛湛寂寂，不染纖塵。雖曰生心，實則生而無生，一心清淨。故曰應如是生清淨心。心淨土淨。所謂隨其心淨，即佛土淨是也。菩薩莊嚴佛土，如是如是。此是發大道心，修六度萬行，莊嚴佛土者之模範也。

○上生信一科，有兩要句。曰：不應取法，不應取非法。此兩句不但攝上科意盡，亦復攝全部意盡，前已屢言之矣。而此中之應生清淨心，應無所住而生其心，又是不應取法兩句之點睛處。蓋上科兩句，是分開說。至此，則將兩句之意，合而為一以說之矣。何以言之？應無所住，不應取法也。生其心，不應取非法也。今云，應無所住而生其心。豈不是說，雖不應取法，而亦不應取非法乎。前言不取法，應以不取非法為界，正是從此處悟得者。所以獨揀持戒修福者能生信心，亦因其決不致於取非法相，方堪修此不著相之般若耳。可見吾輩必應先將非法相一面，關得緊緊，絕對不取。然後修習不取法相，方合佛旨，而生般若正智，以證般若理體。不但此也。試觀應生清淨心句。清淨即是無所住。應生清淨心，猶言應生無所住心也。而無所住，是不取法。生心，是不取非法。應生清淨心，是言清淨要在生心中顯現。（但清淨，不生心，便是死水。佛法所不許。）豈不是說不取法，要在不取非法中做出乎。

換言之，不取法，空也。不取非法，有也。無所住而生心，是明空不離有。生清淨心，是明空在有中。空不離有，猶言色不異空，空不異色。不離不異漸合矣，然而空還是空，有還是有，是猶一而二也。若空在有中顯現，則色即是空，空即是色。空有相即，則二而一矣。此之謂空有同時。必能如是，方為兩邊不著。何以故？尚無所謂兩，從何著邊耶！不但此也。既曰無所住，又曰生其心。豈非無所住，亦應無住乎？而應生清淨心之清淨二字，即所謂無所住也。然則生清淨心，無異言生無住心。雖生而無住，是明其生即無生，即是不住於生心也。不住生心，即是不住不取非法。而不住無所住，亦即不住不取法。豈非兩邊不取亦應不取乎。故上科於兩邊不取之下，即引筏喻，以明兩邊皆捨也。上言空有同時，明其尚無有兩，邊無從著。然而猶妨著於一也。（著一即所謂但中。）今則空有俱空，一且不存，著於何有？無礙自在，是真清淨矣。不應取法兩句之真實義，至此闡發深透，故曰點睛也。他如無法相亦無非法相，即是應無所住而生其心。非法非非法，即是空有俱空之清淨心，亦即無為法。空有俱空，則心行處滅，言語道斷，故曰不可取，不可說。此皆顯而易見，可無煩言矣。

○上科又有要句，曰：若見諸相非相，則見如來。其所以然，亦在此中闡明。諸相非相，云何能見。若其心被塵染而背於覺，方且迷相為真，何能見得諸相非相乎。必須於六塵等相一無所住，而心清淨庶幾其可。何以故？如來是已究竟證得清淨心者。不住六塵之人，雖未能云證得。而渣滓漸淨，清光現前。譬如清淨水，能現清淨月。故曰則見如來也。蓋如來是性體之稱，必須不著相而照體，方能見之耳。

○上科開首不云乎，菩薩於法，應無住行於布施。雖曾說明不住色聲香味觸法，便是布施不住於相。然而必須發心布施時，其心本不是住在六塵上生起的。然後行時，方能不住於相。若其心不淨，行時豈能不著相。可知此中所說，正是說在本源上。雖上科所說，未嘗不含有心字意在。其後亦曾點明之曰：若心取相云云。實則至此乃為闡發顯明。若無此段發揮，則布施不住相，便未易得手。故曰此科是上來諸義的點睛結穴。睛既點，則全身俱活。穴既結，則萬脈朝宗。然後千言萬語，一一都有個著落。而依教奉行，事事纔有個把握矣。

○總而言之，明得無所住而生心之真實義。則所謂生者，乃是任運而生。所謂無住者，無妨隨緣而住。隨緣而住者，無心於住，雖住而實無所住也。任運而生者，法爾顯現，曰生而實無所生也。果能如是，則法法都顯無住真心，物物莫非般若實相。正古

德所謂塵塵是寶，處處逢渠也。所以我須菩提，前於世尊著衣乞食行坐往還時，薦得無住的妙諦，即於大眾從座而起，頂禮讚歎曰：希有世尊，善護念，善付囑。而請問發大心者，應云何住？云何降伏？我世尊即逗其機而印許之曰：應如汝所說之善護念付囑者，如是而住，如是而降也。以下復詳哉言之，譬如千巖萬壑，蜿蜒迤邐，直至此處而結之曰：應如是生清淨心，應無所住而生其心。應生清淨心者，所謂應如是住也。應無所住而生其心者，所謂如是降伏其心也。得此中一個如是點醒，然後開口總示中所說的兩個如是，纔有個著落。即是上面兩個如是，得這一個如是，其義乃更親切，更透徹。謂之遙相呼應，尚隔一層，直是融成一味矣。所以此科兩行餘文，是從開經至此的一個大結穴。如堪輿家然。千山萬水，處處提龍。若找不出個正穴來，難免在旁枝上著腳，不得要領。若尋得正穴，則砂也，水也，青龍也，白虎也，處處皆為我用矣。學佛亦然。學佛必須依教奉行，教義幽深，必應得其綱要所在。而此段，乃前來所說諸義之綱要也。應於不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法、生心上，如是知，如是見，如是信，如是解。無論修行何法，行住坐臥，不離這個。庶於無住之旨，纔有個入處。而自性清淨心，纔能漸漸透露出些消息來。其所修之法，亦可望有個成就之期也。千萬千萬。又此段既是上來諸義之綱要。解得此綱要，以行布施等法，則頭頭是道。所以下科約經功校顯中，其福德大於生信者，不知若干倍也。

（癸）三，證以報身不住。

「須菩提！譬如有人，身如須彌山王。於意云何？是身為大不？」須菩提言：「甚大，世尊！何以故？佛說非身，是名大身。」

譬如者，比喻也。凡是喻說，皆以證明法說。上之法說，雖已闡發無遺，今復證以喻說者，無非欲聞者更得明了耳。有人，暗指發大道心之人。大心為因，大身為果也。須彌山王，喻勝妙報身。此身微妙，雖有形相，然非地上菩薩不能見。正是多劫勤修六度萬行，福慧雙嚴，功行圓滿，方能證得，所謂無邊相好身也。若疑勝妙果報身相，不同凡相。此若不取，則修六度萬行何為？殊不知無論果位因地，相與非相，皆不可取。若於此理少有未明，則修因時，便於應無所住而生其心不能深契！此佛舉問之微意也。須菩提深領佛旨，故開口即答甚大。言甚大者，明其此身不無，無異先與懷疑者以定心丸，使知發大願，修大行，必獲勝妙大身，固真實不虛也。何以故者，謂以何原故，獲此大身耶？佛是果德之稱。非身有兩意：（一）約證果說，所證乃清淨

法身之體，非此報身之相也。則非身指報身言。（二）約證果說，既是法身體。而此法身周含沙界，(其大無外。)徧入微塵，(其小無內。)無形相，無數量。故淨名云佛身無為，不墮諸數。意顯約體言，故說非身。則非身指法身言；是名大身，指報身言，以明勝妙高大之報身。意顯約相言，故說甚大。是名者，名相也。意若曰：約證法身說，實為無形相之非身，豈有大小可說。今云甚大，乃就報身名相言之。得果者，雖不無此高大之相，而實不存有所得。存有所得，便是住於身相。若住身相，何云證清淨無相法身。法身未證，亦無甚大之報身矣。若明此理，則知不應取身相，然亦非無此勝報。能修六度萬行而不取著，則證清淨法身。而一切勝相，自然顯現矣。不必著有，不必著無。然後修因時，便能不取我相，不住六塵，而生清淨心矣。

（壬）次，約經功校顯。分二：（癸）初，顯福德勝；次，顯勝所以。（癸）初，又三：（子）初，引河沙喻。

「須菩提。如恆河中所有沙數，如是沙等恆河，於意云何？是諸恆河沙，寧為多不？」須菩提言：「甚多，世尊！但諸恆河，尚多無數，何況其沙。」

天竺有一大河，名曰恆河。恆字音少訛，應云殑伽河，此翻福河。印度此河，譬如中國之黃河長江，灌溉全國，於交通種植商務文化上，利益甚大，故曰福河。又古時印度人視為聖水，得見此河，或入河沐浴，其福無量。故亦翻天堂來。以其出處高也。中國亦有黃河之水天上來之句。佛經云：贍洲北向有九黑山，次有大雪山，更有香醉山。香南雪北，有池名阿耨達，此云無熱惱。池之縱廣五十由旬，八功德水充滿其中。池有四口，口出一河，湍流入海，各分二萬五千道大河。統灌四大洲，東口所出，即殑伽河也，入東南海。南口出信度河，入西南海。西口出縛芻河，入西北海。北口出徙多河，入東北海。

○恆河之沙極細，細則其數益以見多。故佛經中凡言極多之數不可計算者，則以恆河沙喻之。又因天竺人人知有此河，知河中沙數不可計算。舉河沙為喻者，以其為大眾所共曉也。如恆河之如字，譬如之意，其口氣貫注下文如是沙等恆河句。沙等恆河者，將現在恆河中所有之沙，一沙化成一新河。原來之沙數無量，則新恆河與之相等，其數亦復如是無量。故曰如是沙等恆河。猶言譬如將現在恆河中所有的無量沙數，化為與如是無量沙數相等的無量新恆河也。是諸恆河者，是者此也。諸謂無量。問此無量新恆河中之沙，可為多否？答曰：甚多者，明其多至不可說也。但諸下數句，謂但就新恆河言之，已多得無數可計，何況其中之沙，其數更是無邊，無可形容，只得儱侗說一個甚多耳。

（子）次，明寶施福。

「須菩提！我今實言告汝，若有善男子、善女人，以七寶滿爾所恆河沙數三千大千世界，以用布施，得福多不？」須菩提言：「甚多，世尊！」

實言告汝，說在此而意注下科，使知下文所說持說之福，更多於此，是真實語，不可不信。古文中之爾所，即今人行文所謂如許。如許者，指點之詞，即滬諺之格許多，北諺之這默些格也。

○恆河無量，河沙無邊。爾所恆河沙數，猶言無量無邊也。須菩提深領佛旨，知上來所說，無非借有為法之極大福德，作一比例。以顯持說之無為法，福德更大於此。意原不在於此。故但答曰甚多，不加別語。

（子）三，顯持經勝。

佛告須菩提：「若善男子、善女人，於此經中，乃至受持四句偈等，為他人說，而此福德，勝前福德。

受持及四句偈之義，前已具說。四句偈等，極言持說極少之經，尚且福德勝前。則持說全經，其福更勝，不待言矣。受持，則能自度。為他人說，則能度他。自度度他，是菩薩行。故福德極大也。持經說法，福德勝過布施，其義有通有別。通者，無論持何經，說何法，莫不皆然。別者，專就此經說也。

今先明通義。約自度言，布施若不知離相，福德大至極處，亦不過生天而已。故名為有漏功德。即是言其尚漏落在生死輪迴道中，說不上自度也。若能受持經義，能開智慧，能知輪迴可畏而求脫離。行布施時，亦知離相。則是福慧雙修，能達彼岸，了生死，證聖果。視彼但能生天，仍不免入輪迴，相去天淵。所以雖僅受持一四句偈等，其福便勝於充滿無量無邊大千世界之寶施，何況受持全經者耶！

約度他言，財施不及法施，具含多義，茲略明之。（一）財施，施者受者未必有智。法施，非有智不能施，亦非有智不能受。（二）財施，施者得大福，受者只得眼前小益。法施，則施與受者皆得大福。（三）財施但益人生命，法施則益人慧命。（四）財施伏貪，法施斷惑。（五）財施雙方不出輪迴，法施雙方可了生死。（六）財施雙方之受用有盡，法施雙方之受用無窮。（七）財施施小則所益者小，法施可以少施獲大益。問：然則但行法施，不行財施，可乎？曰否。菩薩攝受眾生，財施亦不可無。但宗旨在行法施，不以財施為究竟耳。以上為通明持說一切經法二利之益也。下科正別明持說此經之益。須知金剛般若，直指本性。若能見性，便可成佛。豈但自己了生脫死，令眾生了生死而已。直可度無量無邊眾生，皆令成佛。紹隆佛種，莫過此

經。其福德之大，不可思議，又豈止勝前滿無量無邊大千世界寶施之福德已哉！

（癸）次，顯勝所以。分二：（子）初，明隨說福。

「復次，須菩提！隨說是經，乃至四句偈等，當知此處，一切世間天人阿修羅，皆應供養，如佛塔廟。

凡言復次，雖是別舉他義，實以成就前義，前已詳言之矣。隨者，不限定之意，略言之有五：曰隨人，無論僧俗聖凡。曰隨機，無論利根鈍根。（此即淺深互說意。或說第一義，或說對治。）曰隨文，無論多少廣略。曰隨處，無論城鄉勝劣。曰隨時，無論晝夜長短。曰隨眾，無論多人一人。如遇宜說機緣，即為說之。此之謂隨說。當知者，警誡不可輕忽之意。此處即指說經之處，說經處如此，說經人可知矣。下科云：當知是人云云。故知言處，兼言人也。總之，聞經者不可不存恭敬心。何以故？尊重法故，不忘所自故。而說經者卻不可存此心，何以故？遠離名利恭敬故，不應著相故。此則雙方皆應知之者。又如大般若經云：帝釋每於善法堂，為天眾說般若波羅蜜法。有時不在，天眾若來，亦向空座作禮供養而去。此即諸天遵依佛說，恭敬說經處之事實也。又大品云：諸天日作三時禮敬，六齋日彌多。經所在處，四面皆令清淨。

○世間猶言世界。間者，間隔之義。如言一間屋，是明屋之界限。若其無界，何名一間。故說世間，無異乎說世界也。世是豎義，三十年為一世也。界是橫義，各方各處各有其界也。今日一切世間，明其豎窮未來，橫徧十方。即是盡未來，徧法界義。

○言天言人，意即賅攝三界所有眾生。而言天言修羅，意即賅攝天龍八部也。故名雖舉三，意包一切。皆應二字，正與當知相呼應。云何當知，以皆應也。應者，非如此不可，故當知也。

供養有二：（一）事供養，略說十事。即香、花、瓔珞、末香、塗香、燒香、幡蓋、衣服、伎樂、合掌禮拜，是也。說經之處，乃是道場，故應如是莊嚴恭敬。（二）法供養，即是如法修行，利益眾生，(如聞而展轉為他人說，或以經贈送等。)攝受眾生，(如勸人來聽，分座與人等。)乃至不捨菩薩業，(如遇阻難，亦必來聽，即是不捨。)不離菩提心(如發起大願大行，不違般若正智。不離者，不與經旨相違也。)等，是也。

○如佛塔廟者，言皆應如供養佛塔佛廟一般的供養。供養塔廟，人所共知。說經之處，或忽視之。故舉塔廟為例。以明說經即是道場，便與塔廟一般無二，故皆應供養也。（何以便是道場，下文更鄭重明之。）總以發明說法人是佛所遣，所說法本是佛說。故代佛宣揚，即同佛在。法華云：「能為一人說法華經，乃至一

句。是人則為如來所遣，行如來事。」法華然，一切經皆然，金剛般若更無不然。上文曰當知者，指此。若其知是人為佛遣，法是佛說，自知皆應恭敬供養矣。

○塔是梵語，具云塔婆，其音少訛，實是窣堵波也。義云高顯處，亦翻方墳圓塚。塔必高顯者，所以表勝也。佛塔多種，今且明四。所謂生處塔，成道塔，轉法輪塔，般涅槃塔，是也。今教供養如塔，即攝此四種塔之義也。何以言之。此經是明實相。實相者，佛之法身也。又曰：一切諸佛從此經出，則此處豈非佛生處之塔乎。聞法而後知修因證果。而此經生福無量，夙罪皆消，當得無上菩提。故此處便同佛成道處之塔也。代佛宣揚大乘最上乘法，是此處正為佛轉法輪處之塔矣。般涅槃者，義云無為，亦為生滅滅已，理事究竟之義。而此經所說皆無為法，令聞者滅生滅心，證究竟果，所謂令入無餘涅槃而滅度之。謂此處即是佛般涅槃處之塔，不亦可乎。

○廟者，貌也。意明供佛像處，梵語為支提。凡是佛塔，必供佛舍利。舍利即佛真身。凡供佛像之廟，必有經法，必有僧眾。言一廟字，即是住持三寶所聚之處。今云如佛塔廟，是明說經人代佛宣揚，便同真佛在此。說此大法紹隆佛種，便是住持三寶。故曰如佛塔廟，皆應供養。上文曰為他人說福德勝前者，因此之故。由此可證經雖說處，意實在人。然而尊重說經人若此。倘說經人非法說法，法說非法，妄談般若，誤法誤人，其罪業之大，亦不可言喻。從經之正面，即可看到反面。此又說經人所當知，應兢兢自審，不可少忽者也。故下文又曰：何況盡能受持云云。受者，謂領納真實義也。持者，謂依義修持也。然則不能修持，便是能說不能行，如數他家寶，自無半錢分矣。且不能修持，亦必不能領納。因甚深微妙真實義，決非能從文字上領會得的。不能領會而說，勢必至於妄談般若，淺說般若矣。警戒說經人，可不謂之深切著明乎哉。

（子）次，明盡持福。分二：（丑）初，正明盡持。

「何況有人盡能受持讀誦。

言受持，復言讀誦者，明其必能領納修持，方為真能讀誦。不然，讀誦之益小矣。且既能受持，還須讀誦，以經中義蘊無窮，時時讀誦，更能熏習增長，則受持之力日益進步也。上言說，此言受持，一不同也。上言隨說四句偈等，此言盡能受持讀誦，二不同也。而言有人，一若另是一人，初未指定即是說經之人者言。何況，亦是顯明盡能受持讀誦之人，更勝於隨說之人。然而世尊如此分而說之者，一以明其受持功大，使人皆知趨重此點。二以明其能說，必由能受持來。隨說，必由盡能受持來。若非盡

受盡持，豈能頭頭是道，為大眾隨時隨處隨機隨文而說耶！三以明盡能受持，必應遇有宜說之機會，即須為人說之。非但盡能受持，便是更勝也。故上文與此科之文相雖別，義實互相彰顯。則如來之意，實欲人人既能說，又能受持。既能受持，又能說。不可分而為二，各行其一。此意云何知之？於下言成就二字上，便可了然。蓋世尊說此經法，原望人人成就。而成就必須自度度他，二利圓滿，方可。若但知說，或但知受持，是於利他與自利，偏在一邊，尚有成就之望乎！故知經文，話雖分說，義實一貫。讀經聞法，不應執著文字相，必應如是領會真實義。此之謂依義不依文。又先言隨說一段，與經初先言度盡所有一切眾生之意正同。意明菩薩發願，未能度己，先欲度他。度他即是度己也。次言何況盡能受持，亦與經初言，復次菩薩應無住法而行六度之意正同。意明度他還要自度，而自度原為度他也。若不領會得自他不二之義，尚能謂之能受乎，尚安有成就可期乎？世尊說法，如牟尼珠，面面俱圓。若不如此領會，豈不辜負此文。須知各經之文，無不說得極其周到詳密。特恐人粗枝大葉，一知半解，不能盡空諸見，靜心體會。必致取著片面，昧其全體，自誤誤他。所謂依義者，是教人必須融會貫通，明其真義所在。而不依文者，即是不可聞得一言半語，便斷章取義耳。

（丑）次，正明所以。分二：（寅）初，約成就正顯。

「須菩提！當知是人，成就最上第一希有之法。

最上第一希有之法，何法乎，即阿耨多羅三藐三菩提法也。此法為究竟覺自證之法。成就此法，亦即成佛之意。彌陀經云：釋迦牟尼能為甚難希有之事，能於五濁惡世中，得阿耨菩提。甚難希有，即第一希有也。更無在佛之上者，故曰最上。若分言之，阿耨菩提，義為無上正等正覺。正覺者，從來不覺，而今能背塵合覺，非希有乎。正等者，等是平等之義。今不但自覺，而能覺他，自他不二，空有不著，平等法界，是第一義，故曰第一。無上者，徑達寶所，證究竟覺，所謂無上菩提。無上即最上義也。古注渾簡，現為確鑿言之，使知其義。至後人所注，或以三身釋，或以三般若釋，則義欠親切圓滿矣。成就者，言有成就此法之可能也。是人，即通指隨說是經，盡能受持，及聞經而能受持，能隨說之人。當知二字，統貫下文。若就本句說，謂如是之人福慧并修，自他兩度，便得直趨寶所，大有成就，不可輕視。如知得是人成就不可思議，便知其福德遠勝於以充滿無邊無量大千世界之七寶布施者。一有漏有為，一無漏無為，所以致異者在此，奚足怪乎。

（寅）次約熏習結成。

「若是經典所在之處，則為有佛，若尊重弟子。」

中國經字，本有路徑之義。典者，軌則之義。是經所明，皆是發菩提心者不易之正軌，共遵之覺路。行此路，依此軌，自然直達寶所。故此經所在之處，便是寶所。既成寶所，故佛及一切賢聖，莫不在此。若尊重弟子，猶言以及一切賢聖。若者，及也。尊重弟子，或曰指迦葉、目連、諸大弟子。或曰指文殊、普賢、諸大菩薩。總之，佛所在處，便有大眾圍繞而為說法，譬如眾星捧月。故尊重弟子，是統謂一切賢聖、菩薩、羅漢、盡攝在內，不必分別專指也。大般若云：般若所在之處，十方諸佛常在其中。故欲供養佛，當知供養般若。般若與佛，無二無別。知十方諸佛皆在於此，則知徧虛空盡法界之一切菩薩羅漢，無不盡在於此矣。總以明此經殊勝，在處處貴，在人人尊而已。

○綜上來數科觀之，初顯說經之處，次顯受持之人。至此，則知所以顯處顯人，實為顯此經之功。經功非他，即是般若正智。則所以顯經，又復實為勸人供養此經，讀誦此經，受持此經，廣為人人說此經，以期由文字起觀照，證實相耳。佛之說法，眼光四射，面面俱圓，如此。

○又初顯處時，說皆應供養如佛塔廟，是明說經即是住持三寶也。今則言凡經之所在處，便為有佛，及一切賢聖，是明常住三寶也。而中間乃曰，是人成就最上第一希有之法，是明其成就自性三寶也。合而言之，便是因住持三寶，證自性三寶，成常住三寶。亦即因常住故住持，因住持故常住。且云何住持，云何常住，全仗自性以成就之耳。

○又上言成就殊勝，以顯福德殊勝之所以然。今更言熏習殊勝，以顯成就殊勝之所以然。何以故？以經典所在，既是佛菩薩等所在。則持說之者，便是親近諸佛菩薩等大善知識。如此時時熏習自性，豈有不大獲成就者乎。

○又初言如佛塔廟，云何說經之處如佛塔廟乎。今則曰經所在處，佛及賢聖皆在，豈非顯明上文如佛塔廟之所以然乎。總之，既曰如佛塔廟，又曰佛及賢聖皆在，皆明此經是三寶命脈所關。故不憚詳言，至再至三，使一切眾生尊重此經耳。

○又上言成就，即接言經典在處，則為有佛，若尊重弟子。此又顯明是人之成就，最上則如佛，次亦如一切賢聖，而為第一希有。何以故？發無住心者，當證無為果，故一切賢聖皆以無為法而有差別，故持說無為實相之經，豈不成就此法乎。

○此數科經文，文字無多，妙義無窮，發揮難盡。茲不過略略言之，已如上述。是在人人善於領會之矣。

○又前次校量顯經，以一大千世界寶施，比較顯其福德。今則以無量無邊大千世界寶施，比較顯其福德。何以前後相差若此，其義云何？蓋前次顯勝，是說在能生信心之後，且曰一切諸佛及諸佛無上正等正覺法，皆從此經出。是明其如能聞是章句，信心清淨，便是趨向佛智，故有如是福德。然不過初發淨信之心，未能深入，所以只以一大千世界寶施顯勝。今則不然，乃是說在開解之後。云何開解？所謂生清淨心，無所住而生其心，是也。且曰當知是人成就最上第一希有之法，復曰則為有佛，若尊重弟子。是明其如能領解無住生心，生心無住之真實義，便有大大成就的可能。因解得經義，便得綱要。以視前之但具信心，未得綱要者，相去天淵。故以無量無邊大千世界寶施比較顯勝。是明此人之福德，超過前人無量無邊倍矣。何以故？一是初發信心，粗知名字。一是深解經義，漸能入觀故。須知此經專明實相，直指本心。受持之者，果能直下承當，依經起觀，則生福滅罪，徑證菩提，功德何可稱量！而前半部五次校顯，若經功有大小者，實因持誦者功行之淺深，成此差別，非經功有差別也。

（辛）三，請示名持。分二：（壬）初，請。

爾時，須菩提白佛言：「世尊！當何名此經？我等云何奉持？」

向下文義皆細，應當諦聽。因文相關涉前後，須合前後統觀而互說之，其義乃徹。既是綜合前後而說，故義意繁密。恍惚聽之，便難領會。

○爾時者，前言已竟之時。意顯領會得綱要時，便當行持，不容稍懈。所謂解時即是行時，是也。結經家特標爾時，意在於斯。

○又本經中凡標爾時，須菩提白佛言句，皆表更端之意。（俗云另行起頭。）以示本科所說，更進於前，令人注意也。然語雖另起，意亦躡前。因上來屢顯此經福德殊勝。乃至經所在處，佛與賢聖同在其處。殊勝如此。不知其名可乎？屢言受持此經，即一四句偈等，皆有極大福德。乃至盡能受持，成就無上菩提之法。然則應云何持乎？此皆學人所急當知者。故問當何名此經？我等云何奉持？

○他經請問經名，多說在全部之末。今獨說在中間，何故？須知此經後半部之義，是從前半部開出。其義前半部中已有，不過說之未詳耳。若非長老再為請問，則說了前半部，便可終止。以是之故，此經經名雖似說在中間，卻實是說於前半部之末，仍與他經無別也。

○當何名此經者，當以何名名此經也。亦可倒其句曰：此經當何名。義既殊勝，其名亦必殊勝。言下便有名必副實，若知其名，

益可顧名思義之意。奉者，遵依。持，即修持，行持。請示持法，以便大眾遵依，故曰我等奉持。奉持，猶之乎奉行也。凡言及行，便具二義。（一）自行。（二）勸他行。故古人釋持字義曰任弘。任者，擔任，指自行而言也。弘者，弘揚，指勸他人行而言也。說到行持，便牽及上來所說矣。試觀上來自詳談起，開口便說應降伏其心。云何降伏，即是發大願，行大行，不住六塵境界，廣行六度，度盡無邊眾生成佛，而不取度生之相。乃至法與非法，皆不應取。如是層層披剝，愈剝愈細，結歸到不住六塵，生清淨心。(此八字，即應生清淨心及不住六塵生心縮語。亦即應無所住而生其心注腳。)凡此所說種種義門，皆觀門也，皆行門也，即皆應奉持也。然則我世尊開示大眾云何奉持，亦已至詳至晰，何以須菩提長老復於此處請問云何奉持耶？豈上來所說諸義，但令領解，非令奉持乎？抑奉持上來所說，猶有未盡，故今重請乎？頃言必須前後統觀綜合說之者，正在於此。此等處若未徹了，其奉持必不得力，不但容易發生如上所說之誤會而已。須知長老今之請問云何奉持者，別有深意。

（一）佛所說法，無不理事圓融。圓融者，說理即攝有事，說事即含有理。所謂理外無事，事外無理，是也。故學佛之人，亦必解行並進。解屬理邊，行屬事邊。必須並進，始與圓融相應。但眾生根性，千差萬別。自有人即解即行；亦自有人雖解而未能行；或雖行而未能相應。須知解而未行，行而未應者，實未真解。真能領解，將不待勸而自行。行亦自能相應。長老欲為此輩人更進一解，故復請問，此之謂婆心太切。

（二）請問經名，即是請求開示上來種種言說章句之總題。則請問云何奉持，亦原是請求開示上來所說諸義，有無總持之法。若得總持，持此總題，豈不更為扼要麼。此之謂聞法無厭。明得此中第一層道理，便知上來雖未請問云何奉持，并非專令領解，已攝有奉持在內。今雖請問奉持，亦仍攝有更求領解之意在內。明得第二層道理，則知前既奉持，今亦何妨更請。然則前後豈但不衝突，不重複，且更可顯發前義矣。

○說至此處，恐人復生他疑，今當徹底更一言之。問：上來所說，既一一皆應奉持。今又明明請問云何奉持。何以第一大科，判為生信；今第二大科，判為開解；至第三大科，方判為進修耶？(詳說中，先判為兩總科，初約境明無住，次約心明無住。再將此兩總科，判分為四。即一生信，二開解，三進修，四成證。)答：開經以來，實皆可起修。然修持之究竟法，則在第三大科。故但予第三大科以進修之名耳。且此乃依經而判，非敢臆說。如第一大科中，明明點出持戒修福，能生信心。是明信心之初起也。故判為生信。第二大

科，於請示名持之後，點明深解義趣。是明不但生信，且開解矣。故判曰開解。至第三大科將完，又明明點出以無我人眾壽修一切善法，則得阿耨菩提。且曰：如來說善法，非善法，是名善法，則并善法之相亦復不取。此之謂究竟修法。如此而修，謂之究竟者，以其合於諸法如義故也。故判之曰進修。

須知不曰起修，而曰進修，具有深義。蓋明其乃深進之修持。兼明上來諸義，并非只是生信開解，不是起修耳。更有一義，不可不知者。信解行三事，不能定說無次第，不能定說有次第。人必具有信心，而後研求佛法。亦必明得佛法真實之義，而後方知真實修行。此固明明有前後之次第也。然剋實而論，若其毫無功行，則障深慧淺，決不能領會甚深佛法。必須功行愈進，解理乃隨之而愈深。且若非有解有行，其信心亦若有若無，不能說是信根成就。由是言之，信解行乃是同時並進，豈有前後次第之可言。間遇有人，無端而能信佛。或初不學佛，一聞甚深佛法，便得明了。并有佛法一毫不明，而能發心精進勇猛修行者。此皆夙世本有功行，今遇因緣，遂爾發現，非偶然也。即以證說，證者憑證。凡親眼見得，親身做到之事，則謂之證。故必真實如法做到，始名曰行。真實見到佛理，始名為解。真實知得皈依三寶之益，始名曰信。然則一言信解行，皆已含有證的意義。但向不名之為證。惟證法身，始予以證字之名耳。可見是名義上之分別，若論實際，無往而非證也。即以證法身言，云何為證？亦不過解行二事之功效。解行做到究竟，名之曰究竟證得。除解行外，無證可說。不但此也。本經云：信心清淨，則生實相。實相即是法身。換言之，法身顯現，亦不過信心清淨而已。由是言之，豈但信解行證，并無前後次第。實則名相上似乎有四事差別，而實際上毫無差別。四事化為一事，此之謂平等。即此四字，便可悟由平等見差別，由差別見平等之理。

再進一步言之。實相顯現時，惟一清淨。并信心二字，亦無痕迹矣。則真究竟平等，如如不動矣。是故若明佛理，隨拈一事，皆能窮其究竟，歸於平等。即如生信文中，一念生淨信一語，就生信之事相言，故謂之一念相應，尚未淨念相繼耳。若言其究竟，則此一語，可深至無底，廣至無邊。何以言之，生淨信便同生清淨心，亦與信心清淨同一義味。一念者，惟此一念。此念非他，乃是信心清淨。生者便是顯現。則生淨信，便是淨心顯現。如此而說，是此一語，便是證得如如不動之性體矣。其他言句，皆可如是領會。所以聞得一言半偈，皆可證道也。此理不可不知。然而講經說法，有時又不能不隨順其文相而說。若開首即說此深義，反令聞者無可依循。此理又不可不知也。前說此句時，不能

驟明此理者，因此。茲已說至漸深，無妨順便拈出。使知佛法無淺非深，深亦可淺，直無淺深次第可說。故不可取著其相，而曰則非也。然為接引眾生，啟導進步，又不能不假設一淺深次第，以及種種莊嚴之事。故不可斷滅其相，而曰是名也。

○且住，今不說經文，而擲筆題外，將信解行證囉唆如許言語，何為乎？當知非說閒話。乃是發明上文所說無有定法四字之義，通貫一切。俾大眾領會此義，庶幾頭頭是道。姑就信解行證發揮之，以示凡事皆然，不但佛法然也。且自此以往，義趣愈入深微。若不於此義薦得少許，則心中不能活潑潑地，於深微義趣，便不易領會。當知下文般若非般若四段，正明無有定法。我今如是而說者，正預為下文寫照耳。須知因為無有定法，所以不可執有，不可執無。經中凡言則非，皆明不可執有也。不可執有者，是令會歸性體也。何以故？性本無相，如太虛空故。安可以名字語言求。必須離相返照，庶幾證入也。凡曰是名者，乃示不可執無也。不可執無者，是令雖會歸於性，而亦不壞假有之名相也。何以故？性本無相而無不相故。相即性體之用，有體必有用故。如太虛空體，固空空如也，而萬象森羅，一切依正果報之相，皆由其中現出。若無萬象，便成頑空，亦不足以顯其是太虛空矣。但不取著其相，與太虛空何損。何得曰絕對無相，且亦何須滅其相耶！持此義以修行，則知欲見本性，必應離名絕相，破其我見。我見不除，便生分別心，而起念即著相矣。而此我見是無始以來病根，不易破除。必應依照佛所說法，一面返觀內照，息其攀緣妄想。而一面又應遵依各種儀軌事相，禮拜、懺悔、以及布施、持戒、等等，求消業障，開發本智。俾得信心增長，解行成就，以期障除性顯。而行時又應心不取著色、聲、香、味、觸、法。體會此一念心之性，與諸佛眾生，本是一體，且體本空寂，然後感應神速，成就自易。夫修因時，既能不取相不滅相，空有兩邊不著，合於中道，所以感應大，成就亦大。所以成就以後，便能不動道場而身徧十方，現各種莊嚴之土，以普度無量無邊之眾生。是之謂無相而無不相，無不為而無為。

○推而言之。持此義以為人，則能胸襟曠達，不惹煩惱而得自在矣。亦知謹言慎行，不錯因果而無罣礙矣。持此義以處世，則知萬事皆空，與我何涉，任他風浪起，穩坐釣魚船，可也。亦知人情世態，紛紜往復，安危苦樂，隨遇而安，可也。持此義以當大任、作大事，以不著相故，雖事來即應，而天君泰然，不為所動。以相非斷滅故，雖心不著相，而條理秩然，毫無廢事。如此豈不是則非是名，頭頭是道乎。真所謂道不遠人，人自遠之耳。我佛原為度世而來，故所說法，無不世出世間，一切攝盡。惟須

融會貫通如是真實之義，則事事皆可奉持，時時皆是修行，在在皆得受用，而處處皆是佛法矣。所以佛法稱為法寶，此經尤是無上法寶，且收拾起閒言語，宣揚此無上法寶。

（壬）次，示。分三：（癸）初，總示名持。次，詳明所以。三，結顯持福。（癸）初，又二：（子）初，示能斷之名。

佛告須菩提：「是經名為金剛般若波羅蜜。

此七字為全經之總題，於開題時已詳釋其義矣。茲略言之。般若，此云智慧。約因曰慧，約果曰智。因果一如，故總譯其義曰智慧。波羅蜜，此云到彼岸。有此智慧，乃能了生死、入涅槃。如此作釋，則波羅蜜非他，即般若是。又此之智慧，非同世智辨聰，乃佛智佛慧，所謂佛之知見，是到彼岸之智慧。如此作釋，則般若非他，波羅蜜是。金剛是喻。金剛為物最堅最利，能斷一切。以其堅故，一切物不能壞。以其利故，能壞一切物也。以喻般若波羅蜜如大火聚，四面不可觸，能斷一切煩惱也。何謂煩惱，見思惑是。見惑為身、邊、邪、二取。最要者，身見、邊見。身見即我見。小乘專指四大五蘊假合之色身言。大乘則通於法我。若取法相，非法相，即著我人眾壽，故曰法我。人眾壽三，皆由著我而起，言我則攝其餘矣。邊見者，小乘專就由身見而起之斷見常見言。大乘兼指一切法空有二邊。執有便取法，乃常見也。執空便取非法，乃斷見也。思惑即貪瞋癡慢疑，此為根本，由此生起慳嫉等等。此之根本煩惱，皆無始病根積習深痼，遂致流轉六道，受苦無窮。今欲脫離此苦，非斷此病根不可。云何而斷？非仗此金剛慧劍不可也。又此部是大般若經第九會所說。諸會皆說般若，則皆能斷。今獨於此部加金剛名。可見此部之義，尤為精要，更堅更利，更為能斷耳。

（子）次，示持經之法。

「以是名字，汝當奉持。

此八字，是令顧名思義，因名會體的奉持。非謂持此名字。恐人誤會，故次復自釋其所以。要知本經所明之義，皆是應無所住。而眾生之病，在處處著。著即住義。因眾生此病甚深，故開口便言降伏。凡言不應取，不應住，皆降伏之意。至此復云：以是名字，汝當奉持。無異言汝等當奉能斷之義以行持。且無異言汝等當奉金剛般若以降伏也。

見思惑中，我見為本。所以處處著者，因此。所以生種種惑，造種種業，受種種苦者，因此。所以急當斷除者，亦即在此。我見除，則煩惱(即惑。)障除，而業障，報障，亦隨之而皆除矣。三障消除，則法，報，應，三身圓現。故如是奉持，是從根本解決，

能得究竟勝果，豈第了生脫死而已。所以此經在處則處貴，在人則人尊。吾輩何幸得聞此無上經法，其必已於無量千萬佛所種諸善根，可知。何勝慶幸，何可妄自菲薄。然而善根如此，卻仍拖此臭皮囊，浮沈苦海。其必多生以來，或輕忽視之，未嘗讀誦，或雖讀誦而未能受持，或雖受持而未能如法也，亦可知矣。一思及此，又何勝慚愧。今幸佛光加被，又聞此法，又讀此經。若仍如前怠忽，前路茫茫，又不知要輪迴若干次數，自討苦吃。一思及此，又不勝其悚懼。古德云：此身不向今生度，更向何生度此身？可怕可怕。

此中斷、持二字，尤有要義。蓋斷者決斷之義；持者堅持之義。如上文說，應不住六塵生心。無如凡夫力不從心，明知不應住，而不知不覺，心粘其上。心既粘上，便被其縛，擺脫不了。必須將不住六塵生心，放在心中，時時觀照起心動念。倘於六塵少有觸著，便當機立斷。立斷者不可畏難，不可苟安，即勇猛之意。更須堅持不懈。堅持者精進之意。精進者所謂精審而進，密密內照，不使一毫放鬆也。精細而進，澄心靜慮，審察隱微也。精誠而進，至誠懇切，求三寶哀憐攝受，放光加被，助我之力也。念佛不得力，全由未在此中用功。吾輩修行，必須於一切染緣所謂六塵者，依照此經能斷，奉持二義，而當機立斷堅持不懈。若不如此豎起脊梁，立定脚跟，何能降伏得多生背覺合塵的習氣。我不降伏他，就被他降伏我。此心既被塵染，便不清淨。一句佛當然念不好。果能當機立斷，堅持不懈，庶幾有一心不亂之可能，而往生極樂，徑登不退，不難矣。努力努力。

○總而言之。上來所言降伏，及不住六塵，生清淨心等，種種觀門行門，必領會此中所說能斷之義而奉持之，乃更有力。然則此中所明之義，甚為緊要可知矣。故向後之校量經功，亦迥不同前也。

（癸）次，詳明所以。分二：（子）初，總標。

「所以者何？

所以者何四字，標詞。此下將具釋奉持能斷之所以然，故先標舉之，使人注意也。向來注釋家，但以此句屬於佛說般若一段，今謂乃是統貫下文兩科。蓋下兩科，皆是開示修持之法。則皆是說明以是名字汝當奉持之所以然。何得但以屬於一段，使其餘經文，皆成散沙。則校顯經功更勝於前之義，亦無著落矣，大大不可。故今特將此四字另作(【校】「作」下舊版有「為」字，茲從原稿刪。)一科，判曰總標。以明其統貫下之兩科，非止屬於兩科中之一段也。綜合下兩科義趣觀之。可知此一句中，含有三義。

（一）如何而斷？（二）從何斷起？（三）因何須斷？今順序說之。

何謂如何而斷耶。斷者，斷我見也。我見隨處發現。不扼其要，云何能斷。且我見者，妄想之別名。而妄想原是真心所變，本不能斷。所謂斷者，破之而已。然則云何能破，明理而已，開解而已。試觀經名金剛般若波羅蜜七字。金剛，堅利，所謂能斷也。然原是用以喻下五字般若波羅蜜者。般若者，智慧也。波羅蜜者，到彼岸也。到彼岸之智慧，猶言徹底之智慧。由是可見斷我見并無別法，惟在徹底明理，亦即徹底開解而已耳。

然則所謂徹底明理者，明何理耶？當知眾生處處執著者，無他。由其不知四大五蘊，以及一切法，皆是緣生，如幻如化。而本其先入為主之見，視以為一定不移，遂致執著而不肯捨。是之謂我見。故欲破此見，首當明了一切法本無有定。如是久久觀照，則知法既無定，云何可執？且既無有定，執之何益。若能於一切法而不執，則我見自化矣。此真破見惑之金剛也。所謂明理者，明此理也。明得此理，可破我見。所謂徹底也。故曰：以是名字，汝當奉持。遵奉金剛般若波羅蜜以為修持，即謂遵奉此之名義以作觀照也。當知此部經法，正是般若波羅蜜。而曰則非般若波羅蜜。世尊時時說法，而曰無所說。乃至微塵、世界、三十二相，皆說其非，不過是名而已。皆所以顯示無有定法之義也。此其一。

何謂從何斷起耶？當先從與自己最密切之法上，精勤觀照，以破其惑也。般若波羅蜜，為行人所當修持者。尚應知其則非，而離名字相。世尊言說，為行人所當遵奉者。尚應知其無所說，而離言說相。大千世界，為佛教化之境。三十二相，為佛所現之身。皆應不著。則其餘可知矣。此所謂高處落墨也。推之，凡是自己所修之法，所為之事，以及依報正報等等，皆當奉此義以為觀照也。此其二。

何謂因何須斷耶？觀下文曰佛說，曰如來說。便知倘不如是觀照，斷其我見，便違佛旨，而不能見如來矣。此其三。明此三義，則知當如是奉持之所以然矣。

（子）次，別詳。分二：（丑）初，示會歸性體；次，示不壞假名。（丑）初，又二：（寅）初，示應離名字相持。

「須菩提！佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。

流通本有是名般若波羅蜜一句，為後人所加，大誤。須知此科及下科，正明會歸性體，故皆遣相以明性。至大千世界三十二相兩科，乃兼明不壞假名。章義分明。乃無知妄作，一味濫加，可

歎。不但唐人寫經，無是名句。智者、嘉祥、圭峯、三大師注疏中，皆無是名句意。當從古本。

〇言則非者，令離相也。離相者，所以會性也。故標科曰會歸性體。照上來語例，應曰如來說。今不曰如來說而曰佛說者，義趣更深。略言其二：

（一）佛者，究竟覺果之稱。人皆知證得究竟覺果而成佛，由於修般若。而不知實由修般若則非般若也。使修般若而未離名字相，則為著我人眾生壽者，尚能稱究竟覺耶！尚何成佛之可能！故今特曰佛說者，所以示證果者由此而證，則修因者當如是而修也。

（二）既證性矣，亦復現相，則稱之為佛。故佛之一稱，乃性相全彰之名，非同如來但屬性德之稱也。故今曰佛說者，乃指示般若則非般若，不可打成兩橛。則非般若波羅蜜，當從般若波羅蜜中做出。所以開示：當即名字以離名字也。故上文曰：以是名字汝當奉持。此與應生清淨心句，同一意味。所謂空在有中，非滅有以明空也。世尊因正令明性，既不能不遣相。而一味遣蕩，又慮人誤會而偏空。故不曰如來說，而曰佛說，以示意。此與不壞假名，說是名某某時，不曰佛說，而曰如來說者，用意皆極深密。蓋不壞假名而曰如來說者，明其雖不壞相，仍應會歸於性也。今遣蕩時，不曰如來說，而曰佛說者，明其雖應會性，而亦并非壞相也。然則此中已含有不壞假名意在。何須濫加是名一句，方顯其不壞假名耶！總由未明經意，所以無知妄作。總之，佛說般若，是如其自證之理智而說，令一切眾生開佛知見耳。開佛知見者，令知性本無相，須離相修持，而後可以見性也，故曰般若則非般若。若不明此理，心中有一般若波羅蜜名字相，便取法相，尚得曰奉持般若波羅蜜哉！何以故？若取法相，即著我人眾生壽者故。此中但云般若波羅蜜則非般若波羅蜜，不連金剛二字說者，正明上文所云以是名字奉持者，乃謂當奉金剛能斷之名，以行金剛能斷之實，而斷其取著法相耳。般若無上之法，尚應離名字相，何況其他一切法！又當知佛之說此，正令不取法相，以修持一切法，則法法莫非般若，乃為般若波羅蜜耳。此上來所以言無有定法如來可說也。總而言之，佛說般若則非般若，是令領會法法皆般若，不可著般若之名字相。此以是名字奉持之所以然。非謂在名字上奉持。又所以二字，便是真實義。上云汝當奉持，即謂當奉真實義而行持也。

（寅）次，示應離言說相持。

「須菩提！於意云何？如來有所說法不？」須菩提白佛言：「世尊！如來無所說。」

此問躡上文來。或問，不應住般若波羅蜜法相，而此法原是佛說。說此法時，豈無法相？若無法相，又云何說？防有此疑，故發此問。有所說法否者，謂心中存有所說之般若波羅蜜法相否也。世尊問意，已含無字。何以故？如來是性德之稱。性體空寂，豈有所說之法相耶！不曰佛說，而曰如來說，意在明此。(又佛之現相，正為說法。若曰佛說，則與無所說義抵觸。故此科只能曰如來說，不能言佛說也。)

凡標須菩提白佛言句，明其言甚要，不可忽也。答語更進一步，言不但無所說之法，且無所說。無所說者，無其所說也，非謂無說。(無所行、無所得等句，意同。)蓋性體自證，名為如來。如來者，即明其證得平等性體。平等者，理智一如，能所一如也。(故後文曰諸法如義。)既證一如，故其言說，名為如說。(故後文曰如來是如語者。)如說者，明其是由平等如如之性海中自在流出。初未起心動念，雖終日說、熾然說、剎說、塵說，實無言說之相。尚無說相，安有所說之法相耶！故曰如來無所說也。此番問答，不但遮疑。且意在令奉持者，體會性體非但無名字相，并無言說相。亦復知得如來熾然說而無其說相。則知得奉持所說之法者，應熾然修而無其法相也。

〇合此兩科觀之，欲證性體，必當離名言之相。然則名言究應云何而後可離乎？若不知之，是但知其當然，而不知其所以然。須知此兩科義趣，我世尊實令奉持者離念也。念不離，則名言之相終不能離也。何以知之？起信論心真如門中有一段文，可以證明。論云：「若離心念，則無一切境界之相。」又云：「離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，乃至唯是一心，故名真如。」此文中真如，即性體之別名也。離言說相三句，歸重於離心緣相一句。此句即是離念之意。蓋緣者，攀緣。心緣，即是起心動念。心念若動，必有所攀緣，便落於名字相矣！而言說者，心之聲也。心必先緣於所欲言者，而後達諸言詞。故心念若動，又落於言說相矣。故三句中，離心緣相句是總。心緣相離，然後名字、言說之相皆離。此與論文上句，若離心念，則無一切境界之相句，相應。

離心念，便無一切境界相。所以離心緣相，便畢竟平等，唯是一心，而名真如也。由此論義，以證經義，則此中令離名言相持，非即是令離心念修持乎。論中又引他經云：「能觀無念者，則為向佛智。」佛智即是般若波羅蜜。故此金剛般若波羅蜜經，當如是斷其著名字言說之攀緣妄想而奉持也。此以是名字，汝當奉持之所以然也。

○起信論又云：「當知染法淨法，皆悉相待。無有自相可說。是故一切法，從本以來，非色非心，非智非識，非有非無，畢竟不可說相。而有言說者，當知如來善巧方便，假以言說，引導眾生。其旨趣者，皆為離念，歸於真如。以念一切法，令心生滅，不入實智故。」此節論文，更好引來為此兩科經文作注腳。
此請示名持一大科，關係緊要。今當再依此節論文。詳細說之，以期徹了，必道理洞明，乃能觀照用功，想為諸公所願聞也。
先說非色非心，非智非識，非有非無，三句。非色色字，賅有表色、無表色、言。有表色者，謂有形可指之法。無表色，謂無形可指之法。此種種法，無論有表無表，本無自體，體唯是心，故曰非色。然不過唯心所現而已，實非心也，故又曰非心。非智之智，即謂性智。性體平等空寂，豈有諸法。故曰非智。然則諸法是識乎？須知不過識心現起耳，不能謂諸法便是識也。故又曰非識。非有非無者，因緣聚合，似有諸法發生，非無也。既為緣生，乃是幻相，非有也。此三句，總謂一切諸法，不過彼此對待相形，雖似有而實無，當體即空。以說明其上文當知染法淨法，皆悉相待，無有自相可說之意而已。
當知般若，亦是與彼諸法相形，名為般若耳。以一切法緣生幻有，本無自相，豈有自相可說。安可執著名字相。故曰般若則非般若。且佛證真如實智故，雖熾然而說，實無言說之相。故曰如來無所說。但為眾生故，假以言說引導，令其離念證性。由是可知經中曰般若非般若，令離名字相；又曰，無所說，令離言說相者，其宗旨非為欲令大眾離念歸於真如乎！然則所謂奉持者，謂當奉持金剛斷除妄念，亦可知矣。
前云明了無有定法，是清我見之源；今云破除攀緣妄想，是截我見之流也。試觀上引論文最後數句云：「以念一切法，令心生滅，不入實智故。」實智，即謂性體。可見性本無念。欲證性體，非斷念不可矣。又可見起念即是生滅心。因有生滅之心，遂招生死之果。若不斷念，又何能了生死乎！然而一切眾生，從本以來，念念相續，未曾離念。謂之無始無明。無明者，不覺也。因不覺，故起念。云何不覺？所謂不達一法界故。謂不了達十法界理事，唯一真如，同體平等。此之謂不覺。既不覺知平等同體，遂爾動念。念動，而能見、所見隨之以起，故有人我差別之相。由此而分別不斷，取著計校，造種種業，招種種苦。又復展轉熏習，果還為因，因更受果。愈迷愈深，沈淪不返矣。今欲返本還源，故必須從根本解決，以斷其念。難哉難哉！因其難也，故我世尊為說種種方便法門，令其隨順得入。如上所引能觀無念

者，則為入佛智，亦方便之一也。此是吾輩生死關頭，至要至急之事。亦是本經所令奉持者。不敢憚煩，更為說其方便。

〇須知觀無念三字，固是方便。而云何觀法，仍須得有方便，乃能起觀。其作觀之方便云何？起信論曾言之矣。論云：「當知一切法不可說、不可念故，名為真如。問曰：若如是義者，諸眾生等，云何隨順而能得入。答曰：若知一切法，雖說，無有能說可說；雖念，無有能念可念，是名隨順。若離於念，名為得入。」一切法不可說、不可念故，名為真如。此是就一切法而明真如也。意謂一切法無體，體惟淨性。(淨性，即真如之別名。)既是一切法，體惟淨性，所以諸法一如，所以稱為一真法界。蓋心雖無法，而法從心生。故十法界之法，不離乎惟一真心。曰一如，曰一真。所以本性名為真如者，因此。就諸法以明真如，則一如一真之義，極易明了。此說法之善巧也。因其諸法一如，故不可說；因其真心無念，故不可念。故曰一切法不可說，不可念，名為真如也。問中如是義，即指不可說不可念言。以諸眾生莫不有說有念，故問云何隨順得入。隨順，即方便之意。問意，以為有說有念之眾生，而欲其無說無念。若無方便，何得證入。答中，雖說念并舉。然能無念，自能無說。茲約念義明之，則說義自了。

當知雖念亦無能念、可念一句，正指示修觀之方便也。故下即接云：是名隨順。何以此句是觀無念之方便？當知此中具有二義：（初約性體言。）當知念是業識，而性體中并無是事。所謂從本以來，離一切法差別之相，以無虛妄心念故。此明雖業識紛動，而性淨自若。猶之虛空中萬象森羅，而虛空仍自若也。此是要義，不可不知。知此，則知性之與念，本來相離，便不致認賊為子。

（次約念之本身言。）當知念之為物，當處起，當處滅，剎那不停。病在於前念滅，後念又起，念念相續。但未有靜功者，不覺其是相續，誤以為前後只是一念耳。若前後只是一念者，修行人便無辦法矣。正因其生滅不停，故曰不怕念起，只怕覺遲也。此明念乃隨起隨滅，并無實物。猶之空花，幻有實無也。此亦要義，不可不知者。知此，則知念之本身，當下即空。便不致執虛為實。

二義既明，便隨時隨處，順此二義，密密觀照。當一念起時，即提起精神自呵自責曰：性本無念，適從何來？如此一照，其念自息。初心人未有定力，一剎那間，第二念又忽然起。便又如是呵責，覺照。久久，念頭可日見減少。即起，力亦漸弱矣。

問曰：提起覺照，此不又是起念乎？答曰：是起念也。當知自無始念動以來，積習深固。逆而折之，甚難甚難。惟有隨其習慣，不加強制。卻轉換一個念頭，以打斷原念，令不相續。此正因其生滅不停，故能得手。更須知觀照雖亦是念，乃順體起用之念。便可順此用以入體。與彼昧失本性所起之念，大異其趣。蓋起念同，而起念之作用大不相同。因是知得性本無念，及念亦本空。為欲除其妄念，故起觀照之用。此用乃順性體而起，故與昧性而起者，大異其趣。此之謂隨順，此之謂方便。然應知起此觀照之念，亦復是幻，亦是緣生無性，今不過借以除他念耳。若執此念為真，便又成病。般若波羅蜜，原是用以對治取著之病。故般若亦不可取著。曰般若則非般若者，明其不應取著也。般若原含三義，所謂文字般若、觀照般若、實相般若。因文字，起觀照，證實相也。而此三般若，皆不應著。約文字言，若但執文字，不修觀行，固完全是名字相。約觀照言，若心中存有能觀照、所觀照之念，亦未離名字相。乃至證得實相般若，實亦無所證，無所得。若有證有得，仍然未離名字相，即非實相。亦不名般若波羅蜜矣。故此中般若則非般若，是徹始徹終者。

〇歸源無二路，方便有多門。念佛一法，尤為斷念方便之方便也。不令他念而念佛，亦是轉換一個念頭。而念佛更比作觀親切。蓋作觀，可說是智念。念佛則是淨念。換一個清淨念，以治向來染濁之念。并令一心念之。又是以純一之念，治向來雜亂之念。且佛者覺也。念念是佛，即念念是覺。覺者，覺其性本無念也，故曰更親切也。所以但能勤懇一心，便能做到念而無念。當知念佛目的，必須歸於念而無念。歸於無念，便是歸於真如。則不說斷而自斷，不期證而自證矣。其方便為何如哉！故曰方便之方便也。

〇頃所言不期證而自證，最初只證得一分。因其時但無粗念耳。其細念尚多也。起信論云：「若離於念，名為得入。」得入即是證入。而此語一深無底。當知由觀行而相似，然後方到分證。分證者，分分證也。最初只入得一分。由是經歷四十一個位次，而至妙覺以成佛。念頭方為離盡。離盡，方為完全證入真如之性。然實無以名之。假名為得入耳。何以故？以雖得而實無所得，雖入而實無所入故。如此方是真離念，方是真得入。至於念佛功夫，雖未能做到念而無念。但能行願真切，仗彌陀悲願力，亦蒙接引往生，便同阿鞞跋致，此云不退。即是初住地位。如修他法，至此地位，須經久遠劫數。今一生即令辦到。其為方便之方便，更何待言！須知便同阿鞞跋致者，明其資格本來未到，但蒙佛力攝受而得不退耳。吾輩幸聞此法，豈可蹉跎，交臂失之。然

行願真切，必須一心在念佛求生上，方能謂之真切。若一面念佛，一面又起塵濁之想，則行願不真切矣。所以念佛人於斷念一層，縱令未易辦到。而不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法、生心兩句，務必要做到。不然，則願不切，行不真，何能蒙佛接引乎。何以故？塵濁氣重，與清淨二字太不相應。則佛亦末如之何也已矣！

○總之，妄想紛飛，是眾生無始來病根，萬不可強制。如其強制，反傷元氣。因妄想非他，即是本心之作用。不過錯用了，所以成病耳。只要依照佛法，將其轉換過來，歸到智念或淨念上。久久自歸無念。便是平等性智，妙觀察智矣。今曰斷除，當知是除其病，非除其法。斷之一字，當知是斷其妄，使歸於真。若能歸真，便恍然大覺，了達萬法一如，本是一真法界。本無人我差別。則萬念冰銷。所以只能用轉換念頭之法者因此。由是可知轉換念頭，名為方便者，猶是權巧之詞。實在是根本挽救之法。除此之外，并無別法。此理更不可不知。

即以斷妄歸真言，亦須逐漸進步。凡初機者，猶未可驟語及此。因眾生無始便迷真逐妄，流而忘返。譬如世間浪子，久已流蕩忘歸。今欲挽其回頭，必須善為勸導以引誘之，乃有希望。不然，家庭間反增煩惱。此亦如是。必須多多讀誦大乘經典，喚醒癡迷。且多多親近善知識，開其蒙蔽，指示修途。而用功時復當由淺而深，乃能漸入佳境。不然，心中反不安寧。此又不可不知者也。

即如本經，前面已說了千言萬語，直至此處，前半部將了，方顯然令其離念。其不可躐等，驟語及此，大可恍然矣。然又當知，自詳談以來，所說種種觀門、行門，卻皆是由淺入深，為離念作方便者。以修功必須修至無念，方能證性，方為究竟故也。今依此義，再將前文總結一次，逐層點醒。以便融會貫通，開其圓解。

○所謂開解者，開智慧是也。依據各種經論，開解有三個步驟。第一步，當令開知境虛智。一切眾生，因不知一切塵境，原皆虛幻不實，遂致處處取著，我見橫生。故先令了達六塵等境惟虛無實。若其知之，始能不為所迷。不迷，即是智。故名曰知境虛智。

第二步，當令開無塵智。塵，即謂六塵等境。無者，謂一切惟心，心外無法。必須通達乎此，又得遺蕩塵境之方便，漸漸乃能胸無點塵。若能無塵，則慧光愈明矣。是謂無塵智。此智既明。縱有念頭，亦極微薄。然後乃能斷之。斷念亦須有方便之智。則名曰金剛智。此是第三步矣。

金剛者，能斷之義也。試觀上來一開口便令發廣大心，普度眾生，若忘卻自己者。此最初之第一方便也。因一切眾生，以不達一法界故，不覺念起，而有無明。遂致人我界限分得極清，著得極緊。今令捨己度他，發廣大心。是令通達一真法界，本無人我之別，以化其膠固分別之積習。乃是從最初所以不覺念起之根上下手。故曰最初第一方便。迨說出不應住色、聲、香、味、觸、法、布施之後，即就身相說明之曰：凡所有相，皆是虛妄。此便是令觀察根、身、器、界，莫非塵境，莫非虛相，以開其知境虛之智也。當知眾生所以分別人我，牢不可破者，無非為境所縛，放不下耳，其所以放不下者，無非誤認種種境相為真實耳。今喚醒之曰：皆是虛妄。真是冷水澆背，令人毛骨俱聳。此第二方便也。

其下接以持戒修福，能生信心，以此為實。是令信此實義以起修。蓋以持戒修福為起修之最初方便也。果能一念生淨信，則是已於上來所說，一一能解能行矣。何以故？若無解行，不能一念相應故。至此便得無量福德。何以故？既能一念相應，是已得了知境虛智。住相之心，人我之見便能減少故。因進一步，告以若心取相，則為著我人眾生壽者。以及法與非法，皆不應取。取，即是起念。說心不應取法，不應取非法，已含有不能起心動念之意在。復告以法本無定，故不可取，不可說，乃至一切賢聖，皆以無為法云云。無為，即是無生滅心。生滅心，即是念頭。是又獎誘之曰：汝既能實信，希賢希聖，并能一念相應，須更令息生滅心，纔好。以下更說福德之大，以欣動之。及至約果廣明，方顯然點出念字。得果時不能作念，則修因時不應動念可知矣。遂結之以應生清淨心。何謂生清淨心，應於塵境一無所住而生其心是也。是則比前又進一步。由知境虛智，而開其無塵智矣。前但知之，今令無之，豈非更進乎。然開無塵智實為最後開金剛智之前方便也。若論修功，由知境虛智，修到無塵智，須經數劫。前是觀行位，今是相似位也。此智，為轉凡入聖之樞紐。若不得無塵智，便不能更進而開金剛智。亦即不能登初住位。若不登初住，便不能由相似位入分證位，而成聖也。故得無塵智之福德，比前勝過無量無邊倍也。何以福德有如是大，當知是人成就最上第一希有之法故。成就者，即謂成就無塵智也。心中果能無有塵境，縱然起念，比前更少，力亦更薄。修功至此，方能夠得上斷念。故此請示名持一科，遂告以斷念之法。淺深次第，步驟嚴整。佛之教化，如是如是。須知自開口一句曰：應如是降伏其心，乃至說到不應住色等生心，皆是伏惑。必須能伏，而後方能

斷也。此中明明曰：以是名字奉持。而名字乃是金剛般若。故此中所明義趣。皆是開其金剛智也。
金剛者，能斷之義。離名言者，離念之義。若金剛智不開，念何能斷乎！當知位登初住，便須具有此智。若無此智，便不能斷無明。無明者，不覺也。因不覺故念起。故斷無明即是斷念。必須斷得一分無明，乃證一分法身而登初住。自初住以上，無非此智逐步增長，使無明分分斷，法身分分證，位次亦分分增高。經歷四十位次，而至第十地後心，此智更堅更利，名曰金剛道，而登等覺。(第四十一位。)登等覺後，復用此智以斷最後一分極細無明，乃登妙覺而成佛。通常專以等覺之智，為金剛智。等覺以下，仍名無塵智。實則此智之名，顯其能斷耳。若不具此智，便不能斷一分無明，證一分法身，而登初住。故初住以上，實皆具有此智。不過位位增勝，至於等覺，此智圓滿。遂致等覺之智，獨彰此名耳。此理不可不知。由上來所說觀之。必到相當程度，始能斷念。而念若不斷，便不能證法身，而轉凡成聖。以及斷念之前，必須先修種種前方便，其義昭昭明矣。
○本經自詳談至此，已經將經義數次總結，而每結各明一義。所以如此者，無非欲聞者融會貫通，多得點受用。且以明經中義蘊無窮，發揮難盡。上來種種宣說，亦不過大海之一滴耳。
○此離名字，離言說，兩科經旨，茲將上來所明者概括之，以便記憶。即（一）先須了徹無有定法，以清妄念之源。此是智慧。（二）更須破除攀緣心想，以截妄念之流。此是能斷。此以是金剛般若波羅蜜名字奉持之所以然也。至於作觀，念佛，乃能斷之方便。此之方便，仍為兩科經旨中所具有，并非外來。能觀無念者，則為向佛智。佛智者，般若波羅蜜則非般若波羅蜜也。佛說般若，是令依文字起觀照。奉持，即是令大眾作觀照功夫。而離名言，即是令離念。豈非明明令觀無念乎。奉持，有拳拳服膺之意。即是應念念不忘佛說，念念不違如來。念念不忘佛說，即是一心念佛也。念念不違如來，則不但念應化身佛，且令念法身實相佛矣。又不覺，故念起。令了徹無有定法，便是令其覺。故曰清源。以不覺，是起念之源也。次令破除妄想，是離念。故曰截流，以起念是從不覺而出也。而不覺念起之後，遂有能見所見之分，而成人我差別之相。今則全在對治不覺念起上用功。即是在我見的根本上下手。根本既拔，我見自無矣。此奉持以斷我見之所以然也。
○又此兩科，是明空如來藏也。空有二義。（一）性體本空。（二）空其妄念。此中曰般若則非般若，曰如來無所說，說性體本空也；而離名字相，離言說相者，空其妄念也。故此兩科，正

明空如來藏義。下兩科，則是明不空如來藏。空，明體；不空，則明用。下兩科不壞假名所以明用也。蓋根身器界，皆是性德所現之用。故是不空如來藏義。

（丑）次，示不壞假名。分二：（寅）初，示不著境相持；

次，示不著身相持。（寅）初，又二：（卯）初，問答。

「須菩提！於意云何？三千大千世界所有微塵，是為多不？」須菩提言：「甚多，世尊！」

名者，名字。凡一切法，皆有差別之相。就其差別，安立名字。故名字之言，是就相說。相是幻有，則名為假名。幻有者，明其非有而有，有即非有之意。不壞者，不斷滅意。相是體起之用，何可斷滅。雖不斷滅，然而相實非體，故仍不應取著。因體是不變，相常變動。體是本，相是末。不應捨本逐末，迷相忘體，故不應著也。離與不著，乍聆似同，細審不同。各不相涉，曰離。於顯用時而不為其所縛，是曰不著。上兩科曰離者，是明修行人重在證體。而體之與相，本來渺不相涉也。此下兩科曰不著者，又明修行人先應證體，體明必須達用，故不可壞相。然雖達用，終應會歸於體，故又不可著相也。此中所說，莫但作解釋標科會。般若妙旨，已盡在裏許矣。適纔是明離與不著，命意不同。又須知意雖不同，而宗旨則同。其同為何，斷念是也。何以故？上兩科言離名字言說者，是離攀緣心，其義前已廣說，離心緣者，所以斷念也；此兩科明境身，亦即依正二報，皆不可著者，著則又起念矣。雖不壞，卻不著，亦所以斷念也。其餘要義甚多，入後逐層說之。

○上科之般若波羅蜜，乃六度之一，固是佛法之名，然亦為性具理智之稱。性體空寂，名字言說本來無從安立。上科既就此性具理智上立說，固應遣一切相。所以只說則非，說無可說，而不說是名。即復性本非相，本來與相無涉，故說離也。此下兩科，境之與身，本是依正二報，幻相儼然。就此立說，於顯明不壞假名之義便。故微塵、世界、三十二相，皆說是名。然而究是幻相，虛妄不實，故皆說非而不應著也。

○此問亦躡上文來。蓋著相者聞無所說，將曰若無所說，何以教化三千大千？且言說本來無相，縱可云說無所說，而世界之大，其相宛在，豈得曰世界無世界乎？為遮此疑，故發此問。問語甚妙，不問世界，而問所有微塵多否。意明世界是由眾多微塵集合，而現三千大千之幻相耳。彼執大千世界之相為實有者，亦可以恍然悟矣。答亦妙，長老深領佛旨，故答甚多。意明世界所有，無非眾多微塵耳。然則除多數微塵外，豈別有一世界哉。會得但是塵多，便知大千世界，有即非有矣。

（卯）次，正示。分二：（辰）初，不著微細相。

「須菩提！諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。

此意比前問意更進。謂不但世界，并且微塵非微塵。此意是明微塵亦是假名也。楞嚴有云：「汝觀地性，粗為大地，細為微塵，至隣虛塵。」何謂微塵？何謂隣虛塵？若如俱舍論正理論所說，則微塵之量，已為目力能見之最細者。蓋七倍微塵為一金塵，七倍金塵為一水塵。金塵水塵者，謂能在五金之空隙，或水之空隙中往來也，則微塵之細可想。又七倍水塵，為一兔毛塵，謂其細等於兔毛之尖，由此可悟微塵之細矣。殊不知此細極之微塵，仍可析之為七個極微塵，則非肉眼所見。惟天眼以上能察之耳。至此已是色相之邊際，無可再析。然而若以慧眼觀察，更可析之為隣虛塵。隣虛者謂其隣近於虛空矣。此語猶今言之等於零也。由是可知微塵亦是七個極微塵集合而現，并非實物。故曰微塵，非微塵也。如此說法，乃是小乘之析空觀。析空觀者，謂須一一分析而觀之，方知其是空也。大乘則不然。惟就性體上觀察，便知無論大相小相，皆是緣生幻有，當下即空。何待分析方知。如是觀者名為體空觀。本經是為發大乘，發最上乘者說，故曰如來說。如來者性德之稱。如來說者，明其是依性體本空而觀。所謂體空觀是也。蓋約性而說，微塵本非實體，但不無幻相耳。本非實體，故曰非也，不無幻相，故曰是名也。

（辰）次，不著廣大相。

「如來說：世界，非世界，是名世界。

知得微塵非微塵，但是假名。則世界非世界，但是假名，不待煩言而可解。此說法之善巧也。合此兩小科觀之，是令修持般若者，無論何種境界，或細如微塵之事，或大如世界之事，皆應不壞、不著。細如微塵，尚不應壞，大於此者，可知矣；大如世界，尚不應著，細於此者，可知矣。

（寅）次，示不著身相持。

「須菩提，於意云何？可以三十二相見如來不？」「不也，世尊！何以故？如來說三十二相，即是非相，是名三十二相。」

此問亦是由上文生起。蓋不得意者，聞世界非世界，而是假名者，將謂佛之隨感斯應，現種種身，原為教化大千世界眾生。若如上言，是世界有即非有，非有而有矣。然則佛現三十二相之應化身何為乎？豈應身亦為有即非有，非有而有乎？為遮此疑，故發此問。須知如來既已證性，而又現三十二相之身者，因眾生各各以此如來藏為體，惜其迷相，竟不自知。故由性體顯現應身之相，以教化大千世界，為眾生開此寶藏。皆令迴光返照，不著一切相，而自見本性耳。眾生此性，原與諸佛同體。所謂一真法

界，是也。故若能自見本性，便是得見如來。若著於相，則所見乃是應身之相，非法身之體。何能謂之見如來哉。明得如來應云何見，則知三十二相亦由緣會而生，當下是空。當下是空，有即非有也。緣會而生，非有而有也。有即非有，故曰即是非相。非有而有，故曰是名三十二相也。

○此處問語，與前第一大科中可以身相見如來否，語氣同，而語意不盡同。蓋前舉身相問，是佛與眾生並攝在內。今舉三十二相問，則專約佛言也。

○答語不也，是活句。與前答可以身相見如來否中之不也，意同。言不可相見，亦得相見也。流通本不也下，有不可以三十二相得見如來句。古本無之，是也。當知前科下文，但曰身相即非身相，故曰不可，又曰以身相得見如來。以明上之不也，下之身相即非身相，皆是活句，意思雙關。而此處下文，既曰即是非相，又曰是名三十二相，已足表明不也是雙關之意。何須更贅一句，曰：不可以三十二相得見如來乎？應從古本。

○舉如來說，明約性而說也。約性而說，即是非相，此明性體本非相也。若知體之非相，則三十二相何可見如來耶？今云約性而說，即是非相，是名三十二相，此明名者，實之賓。三十二相既但是名，可悟其體是性也。若知此理而能不著於相，則因相便可會體，何必滅相以見性哉！知此，則三十二相本由性起，故不應壞；而性本非相，故不應著之義，亦得洞明矣。

○何謂大千世界，前已廣談。何謂三十二相，亦不可不知其義。

（一）足安平相。謂足裏(裏邊也。)無凹，悉皆平滿。

（二）千輻輪相。足下之紋，圓如輪狀。輪中具有千輻，狀其眾相圓備。

（三）手指纖長相。謂手指端直，纖細圓長。

（四）手足柔軟相。手與足皆軟如棉。

（五）手足縵網相。手足指與指如有網然，交互連絡，有若鵝鴨指間之形。

（六）足跟滿足相。跟，足踵也。(俗名脚後跟。)圓滿無凹。

（七）足趺高好相。趺，足背也，高隆圓滿。

（八）腨(音市兗切，如陝。又尺兗切，為喘。)如鹿王相。腨，腿肚也。古又謂之曰腓。(音飛。)鹿王，鹿中之王，謂大鹿也。謂股肉勻稱圓滿，不同凡夫腿肚，忽然而粗。

（九）手過膝相。兩手垂下，其長過膝也。

（十）馬陰藏相，謂男根密藏不露。

（十一）身縱廣相等相。自頭至足，其高與張兩手之長相齊。

（十二）毛孔生青色相。一一毛孔，只生青色之一毛。而不雜亂。
（十三）身毛上靡相。身上每一汗毛，皆右旋而頭向上也。
（十四）身金色相。身色如紫金光聚。
（十五）常光一丈相。身放光明，四面各一丈。
（十六）皮膚細滑相。謂皮膚細膩光潤，不受塵水，不停蚊蚋。
（十七）七處平滿相。兩足下，兩掌，兩肩，(此謂肩窩。)及項中，七處皆平滿，毫無缺陷也。
（十八）兩腋滿相。兩腋之下充滿。(不凹。)
（十九）身如獅子相。謂威儀嚴肅也。
（二十）身端直相。身形端正無偃曲。
（廿一）肩圓滿相。此謂兩肩之全形，不聳不削，圓厚豐滿。與上七處平滿不同。
（廿二）四十齒相。具足四十齒。(常人至多三十六齒。)
（廿三）齒白齊密相。四十齒皆白淨、齊整、堅密。
（廿四）四牙白淨相。四大牙，最白而鮮淨。
（廿五）頰車如獅子相。兩頰隆滿，如獅子頰。
（廿六）得上味相。咽喉中有津液。無論食何物，皆成無上妙味。
（廿七）廣長舌相。舌廣而長，柔軟紅薄。展之廣可覆面，長可至髮際。
（廿八）梵音深遠相。梵者，清淨之意。音聲清淨，近不覺大，遠處亦聞。
（廿九）眼色紺青相。目睛色如紺青，極清淨而光明，有如金精。
（卅）睫如牛王相。眼毛分疏勝妙，有如牛王。
（卅一）眉間白毫相。兩眉之間有毫，白色清淨，柔軟宛轉，右旋而放光明。
（卅二）肉髻相。頂上有肉，隆起如髻。
此三十二相，又名大丈夫相，又名大人相，亦名百福莊嚴相，謂以百種福德莊嚴一相。修成三十二，須經百大劫，故曰百劫修相好。福德即是普賢行願。故行願品云：此善男子善得人身。圓滿普賢所有功德，不久當如普賢菩薩，速得成就微妙色身，具三十二大丈夫相。當知相好皆大悲大願之所成就者也。何故修此相好。以一切有情，無不著相。若見相好，乃生歡喜心，生恭敬心。方肯聞法，方能生信故。又梵王、帝釋、輪王、亦有此相，菩薩亦往往有之，但以好不具足，遂不如佛。相好者，非謂其相甚好。蓋大相名相，細相名好耳。而大與細，亦非謂大小。大相

者，到眼便見。細相者，細心觀之，乃知其好耳。細相，即所以莊嚴其大相者。故佛有三十二相，便有八十種好。又稱為八十隨形好。隨形，即謂其隨三十二形相也。菩薩雖亦有好，但不及佛之具足。八十，即（一）無見頂，（二）鼻不現孔，（三）眉如初月，（四）耳輪垂埵，（五）身堅實如那羅延，（六）骨如鉤鎖，（七）身一時迴旋如象王，（八）行時足去地四寸而有印文，（九）爪如赤銅色，薄而潤澤，（十）膝骨堅圓，乃至（八十）手足皆現有德之相。恐繁不具，詳見大乘義章。若三十二相之名，是依大智度論而說，他書或有異同。以上三十二相，八十種好，是應化身所現。若佛之報身，則不止此數。蓋身有八萬四千乃至無量之相與好也。

〇此大千世界，三十二相兩科，合而觀之，妙義無窮。蓋我世尊就此兩事上，說非，說是名，最為親切有味。聞法者，果能於此悉心體會，可於般若要旨，渙然洞然也。概括之，可分四節，以明其義。即一、約眾生以明，二、約因果以明，三、約空有同時并具以明，四、約究竟了義以明，是也。

〇第一約眾生以明者。換言之。即是世尊所以於大千世界、三十二相兩事上說非、說是名，之意，皆是就眾生分上，親切指點也。何以言之？世界為一切眾生依託之境。若無世界，云何安身立命耶？又若如來倘不現三十二應身之相，一切眾生從何聞法乎？從何起信乎？由是言之，此兩事皆於眾生分上，關係最為緊要，可知矣。故約性而言，雖本皆緣生幻有之假名，然謂之假名則可，謂之非是則大不可。故曰是名，明其雖假名而甚是也，故不可壞。然而當知世界終為塵境，倘一切眾生取著此塵相，則心不清淨。心不淨則土不淨，豈能了生死出輪迴乎？更須知佛之應身，是法身如來所現之相。即是證了法身，方能現應身。何故現應身。不現此相，眾生無從聞法。而如來現應身以說法，原為欲令眾生，皆證本具之法身。倘眾生取著此應身之相，便不能見性矣。何以故？以其既不能返照本性，雖覿面對此三十二相之佛，亦不能見如來故。豈不大違佛現三十二相之本旨乎？故皆曰非。明其約相雖是，約性卻非，故不應著也。如此指點，何等親切。

〇第二約因果以明者。換言之，是明世尊就此二事立說者，欲令眾生明了因果之真實義故也。何以言之？此塵凡之大千世界何來乎？眾生同業所感也。此勝妙之三十二相何來乎？世尊多劫熏修所成也。然則此二皆不外因果法，可以了然矣。因果者，所謂緣會而生也。緣生故是幻有，幻有故是假名。然雖為假名，而有因必有果，永永不壞者也，故曰是名。言是名者，為令眾生懍然於因果，雖性空而相有，絲毫不爽，不可逃也。若知因果性空相有

而不可逃，便應修無相無不相之殊勝淨因，以證無相無不相之殊勝妙果。何謂無相無不相。即是體會因緣所生法，即空即假，即假即空，而二邊不著，以合中道第一義諦，是也。須知無相無不相，中道第一義諦者，性之實相，本來如是。故如是修持，便是般若波羅蜜也。所以修此勝因，必剋勝果。故於大千世界、三十二相，皆說曰非。皆說非者，為令眾生既不壞因果之相，而復會歸於性。便是空有不著，合乎中道也。

〇第三約空有同時并具以明者。是明世尊就此立說，為令藉聞此法，而得了然於空有同時并具之所以然也。何以言之？說一非字，是令不著有也。說一是字，是令不著空也。而曰非曰是，二者并說，是令二邊皆不可著。何故皆不可著，因內而此身，外而世界，依正二報，無非因緣和合而生。當緣會而生之時，儼然現依正二報名相，豈可著空。當緣散則滅之時，此身何在，此世界何在，豈可著有。不但此也。依正二報，當其緣生之際，既是因緣和合，謂之為生。可見除因緣外，別無實法。故現是名時，即為非有時。故曰有即非有。亦復當非有時，即現是名時。故曰非有而有。合而觀之，豈非空有同時并具乎。既為同時并具，故著空著有皆非。故今是非同說，即是令聞法者，體會空有并具皆不可著之意。而依正二報，為名相顯然眾所共見之事。此既空有同時并具，則其餘可以恍然矣。復為眾生關係最密最要之事，此既空有皆不可著，則其餘可以了然矣。上兩科，離名字言說，尚是專遣有邊。此兩科，空有二邊俱遣，乃為斷除妄念之極致。

〇第四約究竟義以明者。乃是說明世尊說此兩科，是令眾生徹底領悟言語道斷，心行處滅之性體耳。何以言之。依正二報，既皆緣生，可知惟是因緣聚合之相。故經中謂之是名。是名者，明其假名為生也。既是假名為生，可見實未嘗生。故經中說之曰非。說非者，明其本來無生也。既無所謂生，則亦無所謂滅。然則諸法本不生不滅，而凡夫不知，迷為實有生滅，隨之而妄念紛起。是故世尊說為可憐憫者。

更須知身心世界本無生滅，而見有生滅相，安立生滅名者，無他，實是癡迷可憐之凡夫，妄念變現之虛相，妄念強立之名言耳。經云是名者，如是如是。此是名之究竟了義也。是故若離於念，身心世界之名字言說，尚且無存，那有生滅之名字，又那有生滅可說。如此則泯一切相而入真實體矣。何以故？真如性體，從本以來，平等如如。非有非無，非亦有無，非非有無。乃至非一切法，非非一切法。總而言之，起念即非，并起念之非亦非。所謂離四句，絕百非者，是也。經云則非者，如是如是。此則非之究竟了義也。

此究竟了義，前面凡言則非、是名處，皆具此義。而先皆不說，至此乃說者，有深意焉。下文云深解義趣，可知經文至此，當明深義。故上來暫緩。所謂由淺入深，引人入勝也。又復此義，就身心世界上說最便。又復此請示名持中經義，正明斷念以證性。欲斷念證性，非奉持究竟了義，則不能也。故曰經文至此，當明深義。知此，便知此義惟宜於此處發之。移前嫌早，移後又嫌遲。講經說法，當令文義無謬。蓋義有淺深，文有次第。若當說時不說，不當說時便說，是謂於文有謬。縱令其義無謬，亦為妄談，亦有罪過。此義，凡有弘法之願者所不可不知也。

又上來說則非，只是說則非。說是名，只是說是名。而第四層之義不然。說是名時，攝有則非意在。而說則非時，亦攝有是名意在。此亦究竟了義也。豈止遣相談性之為究竟了義。須知但遮無照，但泯無存，則所說者便非究竟了義。遮中便有照，泯中寓有存，方為究竟了義。蓋非遮非泯，則不能見性，而呆遮呆泯，又豈能見性。聞此究竟了義，當悉心體會。差之毫釐，謬以千里。至要至要。

〇再將此不壞假名兩科，與前之會歸性體兩科，合而觀之，更有要義，急當明之。須知前就般若之名字言說令離，復就大千世界，三十二相，令不著者，無他。以性體絕待。一落名字語言，便有能名所名，能言所言。既有能所，儼成對待。少有對待之相，便非絕對之體矣。佛說般若，是令見性。以般若波羅蜜原由真如之理體正智而出生者也。故約此而令離名言，以明證性必應遣相之意。即復因其體之絕待，故能融攝一切世間出世間法。如起信論所謂如來藏具足無量性功德故，(此句是明相大。)能生一切世出世因果故，(此句是明用大。)可見相用不能離體。即是因其體大，所攝之相用亦大。而此不壞假名兩科，所言大千世界，三十二相，正明相大。以其皆由性體顯現故，所謂無量性功德故。又大千世界為眾生同業所感，是世法因果也。三十二相為佛多劫熏修所成，是出世法因果也。可見此二又即兼明用大。而且舉大千世界為言，則攝盡世法一切因果。舉佛之三十二相為言，又攝盡出世法一切因果。又復言世界，則攝一切廣大相。言微塵，則攝一切微細相。然則於此而明不著，則一切皆不應著，可知矣。於此而明不壞，則一切皆不應壞，亦可想矣。何以皆不應著？以相用應融入性體故。何以皆不應壞？以體必具足相用故。

且由先說會歸性體，後說不壞假名之次第觀之，是明明開示學人，最初宜用遣蕩功夫，以除其舊染之污，使此心漸得清淨，乃有見性之望。并名字言說之相，尚須遣蕩，則心中不可有絲毫之相可知。何以故？性本非相故。然而但用此功，防墮偏空。故更

當圓融。圓融者，性相圓融，無礙自在也。故接說不壞假名。所以明圓融無礙之義也。蓋欲言是名而先言非者，是明幻有不離真空，相非性而不融也。故雖不壞相，亦不可著相，而後乃能圓融而無礙。無礙者，相不障性也。又復既言非，又言是名者，是明真空不妨幻有，性非相而不彰也。故雖不著相，亦不應壞相，而後乃為無礙而圓融。圓融者，性不拒相也。如是之義，乃此四科最精最要之義。般若波羅蜜宗旨，徹底宣露矣。正金剛般若波羅蜜云何奉持之所以然也。若未明乎此，則對於經義，縱令不無道著一二，終是不關痛癢。則所謂解者便非真解。既未真解，如何奉持乎。則所謂行者，實乃盲行而已。如此雖勤苦學佛，必不能得大受用，甚至走入歧途而不自知。反之則一日千里，受用無盡也。般若為佛法中根本之義，亦為究竟了義，若學佛者，於此根本義究竟義未明，終是在枝葉上尋求。既未見道，又何足云修道。故不能得受用也。從來所謂三教同源之說，無非就佛法枝葉上牽引附會。若根本究竟之義，便無從比擬矣。當知佛法所以超勝一切者在此。若學佛而不明此義，終在門外。故上云：一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。是明明開示佛法當從此門入也。

〇儒家往往剽竊佛法之義以談儒，而又毀謗佛法，真是罪過。然所剽竊者，只是一知半解。不但非了義，且非全義。因此生謗，可乎！其所從剽竊之路，無非禪家語錄耳。禪家修持，雖宗般若。然以不立文字故，遂不根據教義發揮。而其所說又一味高渾，容易為人剽竊附會者，在此。而根本究竟了義，不致被人撏扯擾亂者，亦幸而有此。何以故？儒家克己修身，循規蹈矩，豈非君子？然眼孔短淺，心量狹隘，大都少有所得，便沾沾自喜，知其一便非其二。故自漢以來，號稱尊孔，除漢儒訓詁之學，尚於儒書有所裨益外。其他或拉扯讖緯之言，或捃扯黃老之說，或剽竊禪家緒餘之與儒書近似者，附會而裝皇之。實於儒家真義，并未夢見。而門戶之爭，卻甚囂塵上。以如是我見甚深之人，雖聞佛法根本究竟了義，其不能領解也，亦可決矣。試觀程朱皆親近禪宗大德多年，而所得不過如此。反而操戈相向，亦足以證余言之非謬矣！然則彼輩若聞究竟了義教，縱令不致操戈，其必亦如談儒理然，牽枝引葉，似是而非，反令正義因之不彰而已，此又不幸中之大幸也。

〇又此四科，更有一要義，亦不可不明者。其義云何？則以頭一科為主，餘三科釋其所以然，是也。頭科云何為主？般若波羅蜜，則非般若波羅蜜，是也。當知般若，是人人本具之智，即是清淨心。此清淨心，住處無方所，用時無痕迹，本是把不住，取

不得的。所謂心月孤圓，光吞萬象。何以故？以其絕待清淨故。圓覺經不云乎：有照有覺，俱名障礙。佛說般若，本令人依文字，起觀照，證實相。但恐人存有照覺之智。其下者甚至向名言中覓般若。故特於說明奉持之所以時，不嫌自說自翻，而曰般若則非般若。如此一說，直使奉持者心中不留一個字腳，不能沾一絲迹相，真所謂快刀斬亂麻手段。即此便是金剛般若，迥異乎相似般若矣。(般若之理，見不徹底，經論中名為相似般若。謂其似是而非也。)一切行人，當如是奉持也。

上云以是名字者，當以是金剛名字也。故此金剛般若，持以破惑，惑無不盡；持以照理，理無不顯。故能即一切法，離一切相。即復離一切相，行一切法。果能如是奉持，方於世出世法，究竟達其本末邊際。謂之波羅蜜者，因此。此佛說般若則非般若之真實義也。復恐學人不能通達，故更說下三科以明其義，俾得洞然明白耳。

〇有所說法否一科，是明般若無言無說也。上云般若非般若，正顯其非言說所可及。故以有所說法否，試其見地。答曰無所說，正與問意針鋒相對。若知得雖終日說，熾然說，而實無言無說。是不於言說中求也。如是奉持者，是為般若波羅蜜也。

〇三千大千世界一科，是明般若境智一如也。般若非般若，正顯般若非實有一法，而法法皆般若之意，以明諸法一如。恐未能解，故借微塵世界，發個問端。答言甚多者，就相而言相也。而如來說非，說是假名者，即相而無相也。若悟得細而微塵，大而世界，緣生無性，當體即非，皆是假名。則塵塵剎剎，莫非般若。所謂坐微塵裏轉大法輪，於一毫端建寶王剎。所謂盡十方世界是自己光明。又曰山河及大地全露法王身。皆境智一如之義也。境智一如，則是無能無所，而絕待清淨矣。如是持者，乃般若波羅蜜也。

〇三十二相一科，是明般若無智無得也。般若非般若，正顯般若正智。覺性圓明，無能覺，無所覺。而凡夫則曰若無能證之智，所證之果，為何現三十二相。故以得見如來否，發問。答曰不也，乃的示法身無為，原非色相。但如來以無智無得故，所以大悲隨緣，現起無邊相好，或三十二相，乃至隨形六道。可知種種相好，不過隨緣現起耳。既是緣起法門，所以相即非相，而是假名，故曰非，曰是名也。若會得非相是名，則如來隨處可見。即三十二相而見如來，可也。若或未然，著於三十二相，終不得見如來也。奉持般若，如是如是。總而言之，般若法門，本如來說。今示以尚無所說。何況般若之法。其不應執著，不待言矣。遣其法執者，以清淨心中，不可有境界相也。故復示以塵非塵，

界非界。使知法法頭頭，莫非般若，豈別有境界。然而人之不忘乎般若境者，以佛即證此故也。故更示不以相見如來。若知三十二相為非相，而是假名者，則是能見諸相非相矣。若見諸相非相，則見如來矣。知此，則般若非般若之旨，可以洞明。即云何奉持，亦可洞明。蓋總以開示當即相離相以奉持而已。

○若照此義趣分科，則第二第三第四三科，應攝在第一科之下。今不如是而平列者，以平列分科，則空有二邊不著。以及遣蕩圓融諸義，彰顯明白，易於領會故也。然以般若非般若一科為主之義，經中明有，亦不可漏，故補說之。

○此外尚有別義，亦甚緊要，不可不知者。此請示名持一科，已由伏惑說至斷惑。然而當知惑有粗細，此中是斷分別粗惑。故前半部總判曰：約境明無住。至後半部所斷，乃俱生細惑。故其總判曰：約心明無住也。問：此中已明離念，豈非已是約心明乎？答：此有二義，前後不同。（一）此中雖已約心明，然尚屬於詮理。(即謂尚屬於開解。)入後乃是詮修。更於修中顯義，以補此中所未及。此前後不同處也。（二）此中先離粗念，即起心分別之念。入後是離細念，即不待分別，與心俱生之念。此又前後不同處也。上來詳明所以，已竟。

（癸）三，結顯持福。分二：（子）初，約命施校。

「須菩提！若有善男子、善女人，以恆河沙等身命布施。

寶施尚是外財，今則乃以身命施，佛經中名為內財，重於外財遠矣。眾生最愛者身，最重者命。身指四肢等言，猶未損及於命，已屬難能，況為眾生捨命乎。且不止一個身命，乃如恆河沙數。人之一生，只有一個身命。今云以恆河沙等身命布施。其為生生世世，常以身命布施，可知。其為難能也何如，其福德之多也何如。然若施相未忘，仍屬有漏。如世之殺身成仁者，初未聞其有成佛事也。

（子）次，明持福多。

「若復有人，於此經中，乃至受持四句偈等，為他人說，其福甚多。」

受持一四句偈等，勝過恆河沙身命施，此何理也？且前兩次，皆以寶施校勝，此更以身命施校勝又何說也？當知第一次顯勝，因甫生淨信故，但以一個大千世界寶施福德比較，以顯其殊勝。第二次顯勝，因解慧增長，不但知境虛，并知心中本無塵境。故以無量無邊大千世界寶施福德比較，以顯其殊勝。至此則解義更深，已開金剛智矣。此智既開，便知斷其妄念，而捨生死根株，其功行視前更為入裏。故不以外財校顯，而以內財校顯。因其持說一四句偈等，若(【校】「若」，舊版作「如」，原稿作「若」。)能開

金剛智，奉金剛般若以修持，便能斷念。斷念便捨生死根株，而超凡入聖。視彼但能多生多劫捨其身命，而未能捨生死根株者，相去不可以道里計。故持說此經一四句偈等之福德，多於以恆河沙身命布施之福德。以此開金剛智，可望超凡入聖。彼不知持說此經，金剛智便無從開，而仍未能脫生死輪迴苦惱之凡夫故也。

（辛）四，成就解慧。分二：（壬）初，當機讚勸；次，如來印闡。（壬）初，又三：（癸）初，標領解。

爾時，須菩提聞說是經，深解義趣，涕淚悲泣，而白佛言：

從開經至此，所有伏斷分別我法二執之理事，由淺而深，逐層闡發，至詳至晰。故此一科接明深解。當機之如是自陳者，無非望大眾皆得如是，故既讚且勸也。何以故？佛與長老，不辭苦口，反覆闡明無住之旨者，原欲聞者大開圓解。蓋經旨是甚深微妙中道第一義，若不通達其深微，則見地未圓，何能二邊不著，合乎中道。經云：深解義趣。正明其見地已圓，不同向之偏空矣。此其所以自陳非慧眼得聞，至於涕淚悲泣也。此中雖說解義，其實已攝有行。蓋解行從來不能分開，故曰解行並進。並進者，以其必行到，方能解到；必解圓，而後行圓，故也。

當知修行不外聞思修三慧。如此中之聞說是經，便是聞慧。(何以此聞乃是聞慧，至下當說。)而深解便是思慧，修慧。何以故？若不思惟修觀，便不能深解故。故曰說解便攝有行。不但此也，所謂深解義趣者，是何義趣乎？即是深領會得上文所說，當云何生信，當云何奉持，之所以然也。然則說一解字，不止攝行，亦攝有信。且下文云：信心清淨，則生實相。生實相，便是證性。下文又云：「得聞是經，信解受持，則為第一希有。乃至何以故？離一切諸相，則名諸佛。」名之為佛者，明其證性也。然則說一深解，不止攝信攝修，并證亦攝在內矣。而且信心清淨則生實相之意，又是說實相之生，便是信心清淨。觀此，則前次所說信解行證，雖說為四事，其實乃是一而四，四而一，其理益可證明矣。

○此成就解慧經文，乃是開經以來之歸結處。何以故？上來師資種種問答，苦口婆心，以發明甚深義趣者，目的何在？無非望聞法者，能開深解而已。豈非上來千言萬語，得此一科，始有個著落乎。故曰歸結處也。不但此也，從次科「如來印闡」以下，凡世尊所說，又無非就上來所已說之緊要處，加以發揮，加以證明。令人對於上來所說要旨，更加一層信解，則受持更為得力而已。故此第四科成就解慧，及下第五科極顯經功，乃是前半部總結之文也。此皆經中之脈絡眼目，故預為提出，預為點醒，以便臨文易於領會。

○本經之例，結經者，凡標一爾時云云，皆是表示更端之意。此中深解義趣四字，約義趣言，則皆上文所有。而約深解言，則是上文所無，至此方始自陳，故曰更端也。爾時二字，與上請示名持中之爾時，正相呼應。蓋請示名持以前，所明之義，是開知境虛智，開無塵智。至請示名持時，乃開金剛智。此智甚深，不易領悟。此智若開，便斷惑證真，乃修功之所歸趣。今云深解義趣，便是自陳其得開金剛之智矣。若但開得知境虛智、無塵智，不過是觀行位、相似位，不得曰深解也。不但此也。此中之爾時，乃直與經初爾時長老須菩提在大眾中，即從座起時之爾時相應。何以故？若無彼時之請法，何來此時之深解乎。若深觀之，此時之深解，已伏於彼時之請法。何以故？因長老能於大眾瞶瞶之時，獨能窺破佛不住相，因而請法。所以聞法即解耳。若在他人，決不能聞說是經，便得深解義趣。此下文所以云不足為難也。是經文中已明明點出前後關係矣。不但此也。彼一時開口即讚希有，此一時亦開口即讚希有，皆點明前後相應之眼目處。又觀彼時長老即從座起，願樂欲聞，何等歡欣踴躍。而此時之長老，卻涕淚悲泣矣。前後映帶，大有理致。蓋彼時之歡欣，正此時悲泣之根也。爾時二字，若約當下說，便是開示所以奉持之理已竟之時，亦即聞而深解，悲從中來之時也。聞說是經之聞，與經初願樂欲聞，此兩聞字正相呼應。聞所欲聞，且復深解，真乃萬千之幸，此所以喜極而悲也。深解與最初之諦聽相應，若不諦聽，斷難深解。故聞說是經之聞，非泛泛而聞，所謂聞慧是也。然此亦是就長老說，因其本是第一離欲阿羅漢，早能無念，既具慧眼，又復解空第一。故於未聞是經之先，便能洞了無住之旨而見如來。所以諦聽之效甚偉，聞便深解耳。若在凡夫，縱能諦聽，決不能一悟徹底。能開知境虛智，已難能而可貴矣。若聞經便爾無塵，千古能有幾人。至如金剛智，更無論矣。即如禪宗六祖大師，聞應無所住而生其心，而得頓悟。古今無第二人。然而傳授衣鉢以後，尚為獵人羈絆十餘年。此正佛祖加被，磨煉其金剛慧劍耳。若在末世，尤難之難。故下文云：後五百歲，得聞是經，信解受持，是人希有也。此理不可不知。然亦不可因難自阻。佛說後五百歲持戒修福，能生信心，便能一念相應。信為道源功德母，果能聞經實信，便入般若之門矣。果能入門，何嘗不可頓悟頓斷。何以故？諸佛加被故，夙慧甚深故。然則何謂入門？實信塵境皆虛，不為所縛，便是般若之初門也，此理尤不可不知。

○義者義理。即上來所說觀門行門，若伏若斷之真實義，是也。趣者歸趣，亦云趣向。即下文所謂信心清淨，則生實相，是也。

蓋義理千端，歸趣則一。佛說文字般若，無非令依之起觀照，證實相耳。若不了解義之歸趣，則如入海算沙，毫無歸結。亦如行舟無舵，將何趣向。則亦無利益功效之可言矣。故但解義不解趣，非深解也。且以歸趣言之，若但解歸結所在，而不解如何趣向。仍是如數他家寶，自無半錢分，亦非深解。必須既了解義之歸結所在，更復了解此之所在應如何而趣向，是真能深解者矣。此深解義趣四字，是結經者所加。蓋從下文自陳中，得知其能深領解也，故特為標出。其標出蓋有二意：（一）使讀經者知下文自陳中所說，乃開經以來種種妙義之歸趣，宜悉心體會之。（二）若不標出，則涕淚悲泣，從何而來。且使知以解空第一之長老，乃因深解此經而悲泣，可見經中所說之空，非尋常空有對待之空矣。又使知以長老親依座下之大弟子，乃因聞解此經，至於悲泣。可見此經真是難遭難遇，豈可輕視，更豈可不悉心體會。又使知以長老之悲泣，由於深解。可見久讀此經，而漠然無動於中，甚至怕談般若者，無他。由於經中義趣，未能領解故耳。由是言之。結經者特標此句，其為警策也，至矣切矣。

○涕淚而泣，正明其悲。涕淚者，悲泣之容也。泣與哭異，有淚有聲為哭，有淚無聲為泣。人之所以哭者，忽遭意外大損，如刀割心，懊喪之極，不覺失聲而慟，此之謂哭。人之所以泣者，深幸未得今得，喜愧交并，感荷之至，不覺垂涕而悲，此之謂泣。長老興悲，不外此理。即由其撫今而喜，追往而愧，既愧且喜，因之愈感佛恩。合此三種心理，遂現悲泣之相矣。何以見之。此中云聞說，合之下文佛說如是甚深經典，昔日未曾得聞。則今日之感謝佛為之說，深喜何幸得聞，可知矣。而昔日雖得慧眼，不聞此經，其深抱慚愧之意，顯然若揭。須知當其慨歎往昔處，正其慶幸今日處。故曰：長老興悲，是由且喜、且愧、且感，三種心理所發現也。至如下之三勸信解文中所言，是長老不但自慶，更為一切眾生喜得無上法寶，此其所以廣勸信解受持也。然則既如此喜愧交并，能不感激涕零乎。

凡人大夢初醒，回憶從前，莫非如蠶作繭，自纏自縛；如蛾赴火，自焚自燒。撫今思昔，往往涕不自禁。古德有云：大事未明，如喪考妣；大事已明，更如喪考妣。皆此理也。而白佛言者，因聞說是經而得深解義趣，因深解義趣至於涕淚悲泣，於是自陳見地，求佛印證。此必然之理也。將涕淚悲泣而白佛言八字連讀之，便是垂涕泣而道。觀經初長老為大眾請法，及下之廣勸信解，可見長老向世尊垂涕泣而道，便是向徧法界盡未來一切眾生垂涕泣而道也。即次科所說昔來慧眼未曾得聞，亦是普告一切眾生者。我長老大慈大悲，意在警策一切眾生當速發無上菩提

心，奉持般若，方為紹隆佛種，方為不負己靈。若學小法，雖開慧眼，得無諍三昧，成第一離欲阿羅漢如我者，尚不免今昔之感。慎勿如我之聞道恨晚也。而佛說此經，萬劫難逢。且義趣甚深，若得聞之，便當如法奉持以求深解。始知佛恩難報，而慶快生平耳。總之，長老之喜，為眾生喜。長老之感，為眾生感。其慚愧往昔，悲泣陳辭，皆為激發眾生。須知我輩得聞此甚深經典，不但佛恩難報，長老之恩，亦復難報。何以故？佛說此經，是由長老為眾生而請說故。

（癸）次，陳讚慶。

「希有！世尊！佛說如是甚深經典，我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經。

希有兩見，然讚語同，讚意則不同。前因乍悟本地風光，如人忽覩難得之寶，故讚希有。今則深解真實義趣，如人已獲望外之財，(昔未得聞，而今得聞，故是望外。)慶快萬分，故讚希有。蓋前是外覩宏規，今是內窺堂奧也。

○此希有二字，不止讚佛，兼及讚法，并有自慶之意。下文云佛說如是之經，可知是讚佛說之希有也。此中又含有四意。（一）難說能說。甚深般若，唯佛與佛究竟證得故，亦唯佛與佛能究竟說。而一佛出世，必經多劫，故曰希有。（二）時至方說。此金剛經說在般若之第九會，若無當機之長老，將向誰說。以說必當機，機緣未熟，說亦無益故，故曰希有。（三）無說而說。如來無所說，佛之說此，原令眾生見如來。且般若本非言說所可及，故今雖熾然而說，當知實為無說之說，說而無說也，故曰希有。（四）大悲故說。佛視眾生本來是佛，因其昧卻本來，遂成眾生，是故說為可憐憫者。故此無為之法，雖不可說，而假設種種方便說之，皆令入無餘涅槃而滅度之，豈非希有。

○兼讚法者，下文云佛說如是甚深經典，甚深二字，便是讚辭。經典而曰甚深，明其超過其他經典也。無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇。如本經上文所云：一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出，以及持說一四句偈等勝過恆河沙身命布施，乃至經典所在之處，即為有佛，若尊重弟子等句，其法之希有可知。至若向後所云：是經義不可思議，以及為發最上乘者說等句，莫非明其為希有之法。以其均在後文，此中姑不引釋。

○云何含有自慶之意。如下文言昔之慧眼不聞此語，正是自慶其今得聞而深解也。然則昔何道眼不開，今何見地深入，豈非希有之事乎。

○何云甚深經典。此經所說，是佛法根本義，是究竟了義，是大智大悲大願大行之中道第一義，是第一義空之義，是令信解受持

者成佛之義。且一言一字，含義無窮，其深無底，故曰甚深。以第一離欲阿羅漢之慧眼而未曾聞，正明其甚深也。又般若波羅蜜深矣，而此經乃是金剛般若波羅蜜，故甚深也。其他如上來所引，佛及佛法皆從此經出等等言句，其甚深可知矣。

〇昔來者，謂自證阿羅漢果得慧眼以來也。何謂慧眼，眼者見地之意。佛經說有五眼。（一）肉眼。凡夫見地也。（二）天眼。天人之見地也。天人亦是凡夫，然其所見，超過人道以下。故名之曰天眼。（三）慧眼。見人空理，謂之慧眼。阿羅漢之見地也。（四）法眼。既見人空，更見法空，故名法眼。此菩薩見地也。（五）佛眼。謂佛之知見也。則超勝一切矣。今略說其概，待說至下文明五眼時再詳。

昔來但空人我，而此經是空法我。故向於此理，未曾契入。故曰昔來慧眼未曾得聞。此中含義，甚多甚要。茲當分晰說之。

（一）上言眼，下言聞，眼與聞毫無交涉。便可證明所謂眼者，乃謂見地，不能作眼耳之眼會，亦不能作眼見之見會。

（二）眼之與聞，既無交涉。則所謂聞者，亦不能呆作耳聞會。乃是返聞聞自性之聞，所謂聞慧是也。

（三）既是聞慧，則說聞便是說解。然則昔未曾聞者，非謂一徑不聞。乃謂雖聞而未得解，等於未曾聞耳。

（四）愧其昔未得聞，正是幸其今已得聞。今何以聞？由其深解。故上云佛說如是甚深經典。何以故？若非深解，便不知此經有如是之甚深故。此結經者所以標之曰深解義趣也。

（五）長老嗟昔未聞，大有聞道恨晚之概，此適纔所以悲泣也。然則今者何以聞而深解。以其觀見如來，於法無住，其不取著向學之法可知。又復為眾請此大法，其發大智大行大悲大願之心可知。是其見地迥異乎前，故於此甚深之經，遂能契入耳。

（六）此經說在大般若經之第九會，何云昔未曾聞。又前八會中，長老且轉教菩薩，亦不得云昔未開解。須知長老今如此說者，無非勸導眾生，急起讀誦此經，信解受持耳。

（七）昔之八會，雖已得聞。其轉教菩薩，雖已開解。而金剛般若，卻是至此乃說。故曰甚深，故曰昔未曾聞。

（八）由是言之，上文所言深解，乃是甚深之解。因般若已是深經，前會已教菩薩，是已早開深解矣。而此會之經，則為甚深之經，故今日之解，乃是甚深之解。故不禁撫今思昔，而知必能如是了解，方為徹底。此其所以聞道恨晚也，此其所以涕淚悲泣，此其所以廣勸信解也。

（九）長老如是自陳者，復有微意。其意云何？開示大眾如是甚深經典，切不可執著文字，切不可向外馳求。當攝耳會心，返照

自性，乃得開其見地，了解經中甚深之義趣耳。

（十）不但此也。更有深意存焉。既是人空眼，不能見法空理。可見人之學道，淺深次第，絲毫勉強不得。而長老道眼，必至第九會始開。又可見時節因緣，亦絲毫勉強不得。不但此也。世尊出世，原為令眾生證般若智，到涅槃岸。乃遲之久而說般若，又遲之久而說金剛般若。可見發大悲心者，亦復性急不得，以機教必須相扣故。而有一慧眼之見，便不得聞。更可見看經聞法，必應將其往昔成見，一掃而空，始有契入之望。以一有成見，便障道眼故。

（癸）二，勸信解。分二：（子）初，約現前勸；次，約當來勸。（子）初，又二：（丑）初，明成就。

「世尊！若復有人得聞是經，信心清淨，則生實相，當知是人，成就第一希有功德。

長老大慈，自得法樂，普願現前當來一切眾生，同得法樂。故盛陳成就之希有，令大眾聞之，發心信解。雖文中未明言勸，而勸意殷殷矣。此正大悲大願之阿耨多羅三藐三菩提心也。若復有人，蓋深望有如是之人也。得聞是經，含有不易得，何幸而得，不可錯過此一得之意。清淨即是無相。如前以不住六塵生心為生清淨心，正明住塵便是著相。少著相便非清淨矣。而既曰不住，又曰生心。又明所謂無相者，非對有說無，乃絕對之無。即是有無等四句皆無，方是無相真詮。若徹底言之，并此絕對之無亦無，乃為究竟清淨。所以位登初住，只證得一分清淨心，由是而功行增進，愈進愈細，歷四十階級，至於等覺，尚有一分極微細無明。換言之，便是清淨心尚有微欠，故曰等覺見性，猶如隔羅望月。更須以金剛智除之，乃成究竟覺，則清淨心完全顯現矣。何云信心清淨？謂由信此文字般若，起觀照般若，而得一心清淨也。故此信心清淨一句，雖只說一信字，而解行證并攝在內。若非觀慧，執情何遣。若非遣之又遣，至於絕對之無，信心何能清淨。所謂觀慧者，即是奉持金剛般若，離名字言說，不著一切微細廣大境界，并希望勝果，亦復不著。但驀直如法行去，一念不起。果能斷得一分虛妄相想，(即是生滅心，亦即是念。)清淨心便現一分。現得一分，便是證得一分法身，而登初住，轉凡成聖矣。從此加功至究竟覺，而後生滅滅已，寂滅現前。則自性清淨心圓滿顯現，名曰妙覺，亦名成佛，亦名入無餘涅槃。又可見所謂信為入道之門一語，其門字是廣義，非專指大門而言，堂門室門，賅括無遺。又可見解行證三，皆信字之別名。換言之。便是所謂解行證非他。不過信心逐漸增長而光明，至於究竟堅固而圓滿耳。何以故？曰解，曰行，曰證，必信心具足，而後乃能解足行

足證足故。若其信心少欠，尚何能解、能行、能證之可說。故曰信為道源功德母也。故前云信解行證，當圓融觀之。不能呆板，看作四橛也。故本經中開解、進修、成證三科，皆兼說及信也，此理不可不知。

〇實相是性體之別名。下文是實相者，即是非相，是故如來說名實相三句，即是自釋此義。何以性體名為實相，至下當說，今暫從略。性是本具，無生不生。今言生者，現前之義。此與前文生清淨心意同。向因在纏而不顯現。今奉持金剛般若，迷雲漸散，光明漸露，有如皓月初生。蓋無以名之，假名曰生。大智度論所謂無生生，是也。無生生者，無生而生也。論又云：諸法不生，而般若生。蓋謂若解得諸法不生，便是無生觀智現前，是為無生而生。

此義甚深，猶恐未能了解。茲更釋之曰：無生觀智，即是般若。般若實相，皆是法名。既是諸法不生而般若生，而般若亦諸法之一，何得曰生？不過明其無生觀智現前耳。蓋法本無生，假名曰生。故曰是為無生而生也。般若生之義明，則實相生之義，可了然矣。更當知般若實相，固是法名，而此法非他，即指本性是。故本經實相生一語，便是性光顯現。而大論中般若生一語，便是無生觀智現前也。性本無生。故無生觀智一語，猶言性智。性智者，性光也。言觀智者何義？明其智由觀現耳。猶之本經之言信心清淨，信心清淨者，明其心清淨，由於信成就耳。經言則生者，則者便也。信心清淨，便生實相，猶言信心清淨，便是實相現前。因其信成就，便心清淨。而清淨心也，實相也，皆是本性。故信心清淨，便是實相現前也。此正顯其生即無生之義。當知說為清淨，正因諸法不生。然則少有所生，便非清淨心可知。而又名之曰生者，以其是無生而生，生即無生故耳。既然信心清淨，便是實相現前。可知實相現前，亦復便是信心清淨而已。然則所謂證得者，可知亦是假名。實無所證，無所得也。不但此也。所謂信心清淨者，亦他人云然。是人心中初不自以為信成就，初不自以為心清淨。何以故？少有一絲影子在，便是法相，便是取著，便非諸法不生，尚得謂之信成就心清淨乎。

然則經文何必定要說一生字？何不徑曰信心清淨則實相現前，豈不直捷？當知說一生字，又復含有要義：

（一）說之為生者，是明信心清淨，乃迴脫根塵，性光明耀，非同死水也。此與前言生清淨心同一意味。蓋表其所謂清淨者，是寂照同時。非止有寂而無照也。而說一信字，又是表其功行。前所謂解行證三事，并攝在內是也。

（二）說之為生者，是明其剛得現前之意也。因實相須分分現，非驟能圓滿。若徑曰實相現前，太儱侗矣。故說一生字，使人領會得如月之初從東方現起耳。
（三）說之為生者，又明其初得轉凡入聖也。因為實相剛剛現前，便是現得一分。而現一分實相，便是證一分法身，而位登初住，即分證位之第一步。此是初成菩薩之位。故說一生字，表明其初入聖位。所以下文緊接曰：當知是人成就第一希有功德。
○前釋最上第一希有，不云乎。最上即是無上，第一即是正等。菩薩自度度他，自他平等。又復悲智雙運，福慧雙修，定慧等持，此皆菩薩修功也，皆平等義也。正等者，言其既正覺，復平等也。佛座下菩薩位在第一，小乘位在第二。故第一是指正等之菩薩。希有者，正覺也。凡夫迷而不覺。外道覺亦不正。故正覺是指小乘羅漢，明其能以正法自覺也。能以正法自覺，故曰希有。希有者，對凡夫外道言也。若菩薩不但自覺，兼能覺他，故曰正等。具足稱之，則云正等正覺，亦即第一希有。佛則自覺覺他，覺行圓滿。故稱無上正等正覺。亦即最上第一希有。今此中曰成就第一希有功德，不曰最上者，是明其已成菩薩，即初住位菩薩也。以其實相剛生，故由此中文義觀之，益足證明前來最上第一希有，應作無上正等覺釋。不能作他釋也。又此中第一，雖亦可作是成初生第一位菩薩釋，然而不妥者，以與上來最上第一希有不一貫，不如仍作正等釋之。
言功德者，功者修功，德者性德。蓋明其既已成聖，則照覺增明。約破自他惑言，則功用平等，是為成就第一希有之功。約自覺覺他言，則性德初彰，是為成就第一希有之德。福德與功德，同乎異乎？答：不能定說同，亦不能定說異也。何以故？福德專約福言，功德賅福慧言；福德約感來之果報言，功德約顯出之體用言；福德多就有為言，功德每就無為言。此所以不能定說同也。然若修功德而著相，則功德成為福德。若修福德而不著相，則福德即是功德。此所以不能定說異也。
上來校顯處皆說福德，此處則言功德，何也？答：凡校顯處皆言福德，不言功德者，此有三義：（一）持說此經，本是功德而非福德。然因其是引著相布施之福德來比較，故順文便，亦姑名之為福德。（二）兼以顯明修無住行者，雖不應著相，亦不應壞相。故皆言福德，以示修慧，應兼修福之義。（三）持說此經，所以勝彼著相布施者，無他。即因其通達不著相之理故也。所以皆言福德，以明若不著相，則福德即是功德之義也。又須知七寶施，身命施之人，本是發大心者，即本是修功德者，不然決不能如是布施。然但說為福德者，無他。正因其不持說此經，不能通

達應不著相之理耳。是其中又含有若其著相，則功德成為福德之意在也。至於此處，原非引著相福德校顯，乃是發明信心清淨，便成就第一希有。須知因其能不著相，乃能清淨而得如是成就也。故不能言福德，只能言功德。

○上科是自陳其已能深解。若非深解，何知經典之甚深。此義前已詳談。然但明深解，尚是總冒。此科以下至則名諸佛，方陳明其所深解之義趣。若專就此科說，則信心清淨句，是深解義，亦兼深解趣意。則生實相，當知是人成就第一希有功德，正明深解趣也。當知者，謂當知實相之生，便是成就。又當知信心清淨，便生實相也。當知二字，雖說在中間，而意貫兩頭。言當知者，正因其自得深解，故勸人亦當如是深解也。

○何謂信心清淨為深解義耶？因前生信文中，世尊言持戒修福，能生信心，以此為實。接云聞是章句，乃至一念生淨信。而開解文中，復云應生清淨心。故長老今云信心清淨，正與前文針對。長老以為世尊開口便令發心度眾，度無邊眾生而實無眾生得滅度者，乃至有我人相便非菩薩，此義便是令不取相。其下又令不住六塵布施，不住六塵生心，無非令不取相而已。何以不能取相，為生清淨心也。所謂一念生淨信者。信何以淨？心清淨也。可見生淨信，便是生清淨心。又可見心之清淨，全由於信。試觀一念生淨信一語，意在明其已得一念相應。何謂相應，謂其一念而與自性清淨心相應也。相應之義便是證。而不修何證，不解又何修。而解行證一概不提，但云一念生淨信。可見一個信字，已貫徹到底。即是令人體會果能實信為因，必得淨信之果也。簡言之。信心增長，至於圓滿，便心清淨矣。由是觀之。長老信心清淨一語，無異為上來世尊所說諸義之結晶。若非深解其義，便道不出。

○前文又云：一念生淨信者，如來悉知悉見，是諸眾生得無量福德。而於應生清淨心之下，復云：當知是人成就最上第一希有之法。故長老今云：則生實相，當知是人成就第一希有功德。亦正與前文針對。長老以為世尊所以云應不取相，應生清淨心者，以必須遠離根塵識之虛相，乃能生起清淨心之實相也。所謂得無量福德者，以其成就最上第一希有之法故也。最上第一希有，唯佛堪稱。其下綴一法字。上又曰當知。皆是防人誤會而告之曰：當知是生清淨心之人，雖未成佛，卻已成就成佛之法矣。其法云何？即所謂離根塵識虛相，生清淨心實相是也。當知是人由實信故，而能離虛顯實，一念相應，其功德已成就第一希有之菩薩。至此地位，是已超凡入聖，始有成佛之可能。蓋必先成菩薩，而後方可成佛。(此處之當知正與前文之當知相應。)故必成就第一希有功

德，乃為成就最上第一希有之法也。此非長老深解義之歸趣乎。且知信心清淨，便生實相而得成就，又非長老深解義之趣向乎。
○由上來長老所解之義趣觀之，吾人亦可悟得，既然證性，便是信心清淨。則吾人必須開解者，無他。在令信心增明而已。而必須進修者，亦無他。在令信心增長而已。蓋以信為主幹。解、行、證、則為信之助力也。復由此可悟信為主幹，故曰信為入道之門，故曰信為道源功德母，故學佛必當首具信心。而此經全部，是以生信、開解、進修、成證，明其義趣。故吾人聞得此經，對經中所明之如何為生信，如何為得解，如何為修無上菩提，如何為成忍，首當一一信入之。然後方為實信，乃能開解精修而得證也。經中處處兼說信字，即是點眼處。吾人當如是領會也。
更有一義，不可不知者。信為主幹者，意在令初發心菩薩得以入門也。然而當知一即一切，一切即一。華嚴明此義。故約信解行證言之。若以信為主，則一切皆趨於信。若以解為主，則一切又皆趨於解矣。其他類推。故聞法當深會其用意之所在。若執著名言，死在句下，為學佛之大忌，亦非圓融無礙之佛法矣。即如信字固要緊，解字亦要緊。簡明言之，即是信解行證四事，無一不關緊要。而四字中尤以信解為最緊要。以此二事最密切故也。何謂最緊要？學人若能實信、深解，則自能精修而得。否則那有修證之可言。故曰最緊要也。何謂最密切？解因信有，信從解生故也。信字居首。此經亦先說生信，次說開解。且信字貫徹到底。如上所說，則解因信有，自不待言。而曰信從解生者，即如前云能生信心以此為實，此中便含有信從解出之意。云何生信？以此為實故也。若非了解得經中真實義，何能以此為實。又此中長老自陳其深解之義趣時，開口乃云信心清淨，則生實相。亦是顯明若非深解，便不知信心關係有如是之巨也。則信從解生，愈得了然矣。其他本經中語，可引而證明者尚多，茲不具述。
○前云：成就第一希有功德，是初住位。云何知其是初住耶？
答：此有二點。（一）是從上文生字看出。（二）有大智度論為證也。當知實相現前便是證無生忍。大論卷五十曰：「於無生滅諸法實相中，信受通達，無礙不退，名無生忍。」按論中所言通達無礙自在一語，即是證義。然則證無生忍，是因其通達實相。則實相現前，便是證無生忍也可知。而實相現前之位次，便是證無生忍之位次，亦可知矣。證無生忍位次，經論有種種說，前已談過，今無妨重言之。如大論七十三云：「得無生法忍菩薩，是名阿鞞拔致。」阿鞞拔致者，不退之義，即初住是。是說初住得無生忍也。而華嚴經則謂八地證無生忍。仁王護國等經，則在七

八九地。以上諸說雖別，其義皆通。蓋初住便得分證，至八地以上，得無功用道，(即是無學。)而後圓滿耳。故言初住證者，是謂分證。言八地等證者，明其圓證也。須知即約圓證言，若細分之，亦有次第。八地九地十地所證譬如十三夜月，雖圓而未盡圓。等覺所證圓矣，尚不無微欠。至於佛地，始如月望之月，究竟圓滿。而初住之分證不過證得一分。則如上弦之月，清光甫生而已。故本經曰生實相者，正明其清光甫生，位登初住也。又須知龍樹菩薩大智度論。說初住便得無生忍者，乃謂圓初住，非別初住。圓者，言其見地圓融。別者，言其見地無論於理於事，雖極精深而成隔別。隔別，即不圓融之意。更須知見地圓融者，位雖甫登初住，其見地卻等於別初地。故大乘義章卷十二曰：龍樹說初地以上得無生忍也。龍樹本說初住，乃曰龍樹是說初地者，此語正顯龍樹所說之初住是圓初住，而等於別初地耳。天台祖師觀經疏亦曰：「無生忍，是初地初住。」地住並說者因其所謂初地，是指別教。所謂初住，是說圓教故也。即此一語，可見別初地、圓初住，見地相等。又可見見地不圓者，必至登地乃圓。又可見所謂證一分法身者，亦大有出入。何以故？別初住之人，亦必證得一分法身，方能位登初住。然則雖與圓初住，同曰證得一分法身。而此一分之大小，則懸殊矣。何以故？以圓初住見地，等於別初地故。當知自初住至初地，有三十個階級。豈非圓初住證得之一分，比別初住所證之一分，大三十倍乎。所以圓初住人修至初地，其中間三十個階級，雖皆須一一經過，而經過甚速，不比別教人之難。然則別教人，(即見地未圓者。)當其由十信修至初住時，其必難於圓人，亦可想矣。上來所說種種道理，皆不可不知者。知此，愈知大開圓解之要矣。按大乘義章，觀經疏，同以別初地，圓初住，證無生忍。夫證無生者，證法身之謂也。圓初住，祇證一分。則別初地，亦為證一分也，可知。如是而言，豈非別初住并無所證乎。然不證一分，不得名為初住，其義云何通耶。當知別初地，圓初住之一分，極其光明。別初住，雖亦證得一分，而猶恍惚。譬如上弦之月，雖現而被雲遮。何以故？以其素來見理見事，皆隔別而不融，遂致性雖見而仍隔，證如未證。故至初地見圓，始彰證得一分之名耳。當如是知，其義乃圓。以是義故，別初住雖曰分證，不過差勝於相似耳。當知名為相似者，因其所見非真月，乃月影。名為分證者，因其所見非月影，是真月，故勝。然而真月猶隱於濃雲之中，故差。以其所見雖真，而仍模糊，其不同於月影也幾希。此所以勝而曰差也。然雖相去幾希，一則所見縱極光輝，而為水月，是向對面間接窺

之，故名相似。一則所見縱極模糊，而為真月，是從性天直接觀之，故差而仍勝也。當如是知，其義始徹。

（丑）次，明實相。

「世尊！是實相者，則是非相，是故如來說名實相。

此科，是釋明實相為何，及何以名為實相之義。是實相者，猶言此所謂實相。則是非相，言不可誤會是說相。既名實相，又曰非相，正明其所說乃性耳。如來者，性德之稱。如來說，謂約性而說。名者，假名。既是非相，何名實相。故又釋明之曰：正以其是非相之故，乃約性而說，假名為實相耳。意謂性不同相之虛妄，所以名之曰實相也。

〇經文含義無窮，只好逐層而說。茲先如上說其一義，以便了其大旨。若但作如是說，則不徹底矣。何以言之，性本非相，何故假名為實相耶。此義須分四層說之。

（一）實字有二義，一是質實義，二是真實義。質實者，質礙結實也。譬杯中盛滿一物，甚為堅結，則有質有礙。何以故？再不能容受他物故，此之謂質實。然而性體虛靈，正與質實相反。虛則非實，靈則非礙故。故知實相之實，非質實義，乃真實義。真實者，明其非虛妄也。虛妄亦有二義。一者，虛是空義，妄是邪義。二者，虛是假義，妄是幻義。初義則為沒有，為不好。次義不但非不好，并非沒有，乃是假有幻相之義。前云：凡所有相，皆是虛妄。所謂虛妄者，乃次義，而非初義。此義正與真實義對待。然則相是虛妄，性是真實，明明是對待之物，而且性又明明非相，何以又名之曰相耶。須知佛經中一言一名，無不善巧。何謂善巧？能使人藉此名言，可以從此面而達彼面，不致取著一面也。須知正以性本非相之故，而又能現起一切相，空而不空，此性之所以為真實也。經文是故如來說名實相句，正顯此義。是故承上非相言。如來指性言。非相是性，名曰實相者，蓋約性而說名為實，以明性非虛妄而是真實之義也。復約性而說名為相，以明性雖非相，而能現相之義也。且由此經文觀之，即此實相之名，并能令人領會得性體絕待之義。蓋性相對待之說，從表面觀之云然耳。若察其實際而深觀之，離如來性體，并無相之可說，可知性體之為絕待矣。經文如來說名實相，猶言由如來而說，名實相也。正顯非性不能說實，非性不能現相之義也。此假名性為實相之所以然，一也。

（二）此科之義，正與前云若見諸相非相，則見如來之義，互相發明：蓋前文意明。若只見得相一面，則偏於有；若只見得非相一面，則又偏於空。皆不能見如來性。何以故？性是空有同時并具故。起信論明如來藏具足空不空義，豈非空有同時乎。故必應

能見相即非相，方見如來也。須知應見相而非相，亦應見非相而相。相而非相，色即是空也；非相而相，空即是色也。前文既明色即是空義，此中復明空即是色義，令人統前後而合觀之，則於空有同時并具之義，更可瞭然。經文初云：是實相者則是非相，明其相即非相也。復云：是故如來說名實相。是故承上非相，而接云說名實相，明其非相而相也。相即非相，非相而相，正是如來藏真實義，故曰如來說。故先云是實相者，則是非相，(重讀實字。)後云說名實相也。(重讀實字。)此假名性為實相之所以然，二也。前文見相即非相，便含有非相而相義在，但未顯說。故此中藉明何為實相之義，而顯明道破以補足之。先說相即非相，後說非相而相，正明承相即非相而為之補足之義。又須知相即非相，非相而相二義，本互攝而并具，故於說相即非相之下，用是故二字承接說之，既以明補足前文之義，兼明二義本相聯貫之意也。

（三）佛經中常云：性體空寂，因防人誤會性體之空為空無，性體之寂為枯寂，故復名性體為實相也。實者，真實有之，非空無也。相者，熾然顯現，非枯寂也。此中正明此義。非相二字言其空寂也。何以故？是相皆非，豈非空寂。殊不知正因是相皆非之故，乃約如來性體，說名曰實相。說名為實，顯其妙湛總持，常恆不變，雖空而非無也。說名為相，顯其胡來胡現，漢來漢現，雖寂而常照也。此又性名實相之所以然，三也。

（四）古德說實相之義，為無相無不相。此說甚妙，極為簡明。無相無不相，應以二義說之始為圓滿。一、性體本不是相，故曰無相。然雖不是相，而一切相皆緣性而起，故又曰無不相。二、雖能現起一切相，而與一切相仍然無涉，故曰無相，此明其即相離相也。性固不是相，然不自起一念曰：不是相也，故曰無不相，此明其即不相而離不相也。次義深於前義，總以明性體離念而已。無念則無所謂相不相，故念離則相不相一切皆離矣。然則以性體無相故，雖名之曰相，與彼仍無涉也。以性體無不相故，則名之曰相，於彼又何妨哉。況相有二義。一謂外相，即境相之意。一謂相狀，乃摹擬之辭。名性為相，當然不能呆作境相會。故實相一語，猶言真實相狀耳。無相無不相，正性體之真實相狀也，故名之曰實相。如此釋無相無不相，義固圓滿。而如此釋實相，亦頗善巧。而此無相無不相一語，古德原從此科經文中領悟得來。故無相無不相，既具如上所說之二義。此科經文，亦復具此二義：

約初義言，以性體本不是相，故經文曰：是實相者則是非相。然雖不是相，而一切相皆緣性起，故經文曰：是故如來說名實相也。

約次義言，以相不相一切皆離，故經文曰：是實相者，則是非相。非，有離意也。實相便是非相，豈非相不相俱離乎。相不相俱離，如來藏之真實相狀，如是如是。故經文申明之曰：以是相不相俱離故，約如來性體說，得名之為真實相狀也。此性名實相之第四義也。（【校】上三、四兩義，舊版在下此科「復有要義」一段之前，與原稿同。今案原稿於「佛說本性」一段前，自注云：「是日講時，將三、四兩義提前先講畢，接講此段。」茲依江居士講時次第，將三、四兩義移前，俾與上一、二兩義相銜接。）

○佛說本性，加以各種名稱，乃至一切法亦無不用種種語式，安種種名詞者，此義甚要，而亦從來無人說及，今為諸君略說之。當知佛之說法，原為破眾生之執。因偏私故執，因執而愈偏私。眾生所以造業受苦，輪迴不已，生死不休者，全由於此。而世間所以多煩惱，多鬪爭，乃至殺人盈城，殺人盈野，亦莫不由此。世尊出而救世度苦，故首須破此。須知眾生所以偏私成執者，無他，由其智慧短淺。凡事只見一面，遂以為法皆固定，彼之所見，必不可易。而不知其是偏也，而不知其是執也。故佛為之頂門一針曰：「無有定法。」以破其偏執之病根。而凡說一法，必用種種語式，安種種名詞者，正表其法無有定也。此法字是廣義，通攝世法出世法而言。若但以為出世法如此，違佛旨矣。

○更當知人之要學佛，學佛之要修觀者，無他。以觀照圓融之佛理，便能轉其向來所有之觀念，以化其偏執之病耳。故學佛而不修觀，其益至小。何以故？必修觀乃能明其理故。因觀深，而後見理深。因觀圓，而後見理圓。亦復見理深，則觀愈深。見理圓，則觀愈圓。如是展轉修習，智慧即展轉增明。已於不知不覺間，執情漸化，而妄念潛消矣。故所謂遣執者，其妙用在此，非硬遣也。所謂斷念者，其妙用亦在此，非強斷也。

然則所謂在此者，果何所在。當知佛之說法，從不說煞一句，從不說煞一字。且每說一法，必用種種語式，必安種種名詞者。無他。為令聞法者，必須作面面觀，乃明其中之義趣也。此即妙用之所在。何以故？借此便已除其向來只看一面偏執之惡習故。而此經所說，尤圓尤妙，真乃金剛慧劍。何以故？果能由面面觀而達於深觀圓觀，便無惑而不破故。且既須作面面觀，方明義趣。自不能不多讀大乘，以廣其聞見。更不能不靜意覺照，以領其精微。而定慧在其中矣。果能如是。不但修各種功行，皆得自在受用。對一切世法，皆得進退裕如。而轉凡入聖，已建基於此矣。何以故？定慧日增，妄念日少故。此是聞法的緊要關鍵，入佛的最妙訣竅，急當著眼。

鄙人敬本此旨，每說一義，亦必作種種說，反覆周密，不厭其詳者，無非希望聞者，開豁心胸，多得作觀方便而已。蓋本來面目，固非言說所可及，且眾生久已忘卻。若不於無可言說中，多設方便以說之，云何修觀耶。上來是明面面觀，深觀，圓觀之益大。如其反之，其病亦極大。即如信解二字，每見有人一味主張，但辦信心，老實念佛，足矣。一切經典，不許讀誦。大乘法寶，更置之高閣。苟有研求教義，喜赴法會者，輒呵之曰不老實。須知老實念佛須有程度。念佛的義趣，一毫未明，何能老實？如此主張太過，豈止鈍置學人，且復違背佛旨。以十六觀經明言，求生淨土，應讀誦大乘，明第一義。其次亦須聞第一義，心不驚動也。所以凡依其方法而學者，非不能振作，半途而廢；便走入歧路而不自知。此不知信從解生之過也。又見有人手不釋卷，博學多聞。一部全藏，翻閱不止一徧。卻從不曾燒一炷香，頂一次禮，對於三寶不知恭敬。修行一層，固談不到。即其口中滾滾，筆下滔滔，亦復似是而非，誤法誤人。此又不知解因信出之過也。此前次所以不憚煩言耳。

○上來所說世尊說法，從不說煞一字云云。須知佛非有意如此，乃是智慧圓滿融通，其出辭吐語，自然如此。不但佛然，菩薩亦然，大德祖師皆莫不然。故吾人對於一切經論，古德一切言句，即極不要緊處，亦不可忽略看過。不可忽略者，謂當一一作面面觀，深深領會也。更須知佛菩薩見地，豈吾輩凡夫所能望見，縱能深解，亦不過見到千萬分之一。縱令善說，亦不過說得千萬分之一。雖窮劫說之，亦說不盡也。即如上科當知之義，前次已說了三四層。然其中尚含多義。今無妨再說數種以示說不能盡。

（一）當知是經不可不聞也。何以故？是人之生實信，成功德，由於得聞是經故。且是經不可不聞，換言之，即是般若不可不學。

（二）當知信心最要也。何以故？實相之生，由於信心清淨故。由是可知前來所說，持戒修福，於此章句，能生信心，以此為實之語，應三致意。質言之，欲學般若，當生實信。欲生實信，先當持戒修福也。

（三）當知轉凡成聖，不退菩提，非離相見性不可也。成就句，是明其位登初住，超凡入聖。名為住者，是明其至此地位，菩提心方能不退。即是信成就也。而心清淨，是明離相。生實相，是明見性。此所以先說當知般若不可不學。何以故？不學般若，不能離相見性故。所以又次說當知先當持戒修福。何以故？不持戒修福，便非實信故。不實信便不能信心清淨故。此皆學人所急應

遵行。不如是行，便不能成就，故曰當知。當知者，明其不可不知也。

又推而言之，由陳讚慶一科之義而觀，若其大心不發，此經不聞，至高只能開慧眼，成四果羅漢。由明成就一科之義以觀，若其得聞此經，信心清淨，至低便能生實相，成初住菩薩。此亦學人所當知者。由是言之，可見經義，實在無窮，實在說之不盡。可見聞法必應作面面觀。即如我以種種義說明實相，若聞者，但作此是說明本性何以名為實相領會者，則非鄙人反覆詳說之意也。且若但解得性名實相之故者，亦與聞者無大益也。何以言之？實相是大家主人翁的本來面目。如此真面，本來唯證方知。然則云何得證？無他，唯有在返照上用功而已。不但聞時便當返照，更當於清夜平旦時，對境隨緣時，依此次所說諸義，深深觀照。或單舉一義，或融會諸義，皆可。清夜平旦者，是向自心中觀照也。對境隨緣者，是向一切法上觀照也。果能如是，則受用無邊矣。當知佛於本性，安立各種名稱者，便於人之因名會體也。而各種名稱中，實相一名，於二邊不著，空有同時，較易領會。此又長老獨舉此名為言之一意也。鄙人復就此名開種種義而說之者，意在便於聞者返照用功時，多得領會之方便，非但為解釋名義也。由是可知開種種義說之之關係矣。（【校】此下舊版及原稿均有「前次已聲明分四層說明，然前但說其二，今當繼續說之」凡二十二字，其下接解實相三、四兩義。茲依江居士講時次第，將三、四兩義提前，與一、二兩義相聯屬。仍附識備考。）

○此科復有要義。因長老說此，固是釋明實相為何，以及何以名為實相等道理，實兼以指示用功方法也。何以知之？此中既明相不相俱離，則與下文所說，離一切諸相，則名諸佛，正相呼應。離字大有功夫，無功夫何能離？何能名為佛耶？故知此中說有修功在內也。當知說一非字，便是絕百非。亦即是四句皆離。所謂有亦離，無亦離，亦有亦無亦離，非有非無亦離，是也。由是可知古德釋實相為無相無不相，此一無字，亦是絕待之無，非對有說無也。蓋相與不相，本是對待之辭。有對待，便有變動。有變動，便是有生滅。有生滅，便非堅固。而性體確是萬古常恆，究竟堅固。堅固則無生滅。無生滅則無變動。無變動則無對待。無對待便是絕待。絕待者，相不相雖皆不離乎心性，而心性則超然於相不相之外，是也。質言之。相，有也，不相，無也。超乎其外，豈非超乎有無之外。則無相無不相一語，是說絕對無，而非對有說無之理，可以恍然矣。然則云何能絕對無之乎？有無四句皆離，是也。故經文曰：是實相者則是非相。說一非字，便是指示修功也。是令學人欲見實相者，當靜心於一切皆非上領會。若

領會得實相便是非相，便領會得倘使心中少有相不相的影子，便非實相矣。故是實相者則是非相一語，異常鋒利，不得少觸，觸著便喪失慧命。質言之。是令學人須於一毫端上契入也。
今欲諸君有下手處，再依此理，說一方便。方便云何？即是須於未起心動念時精密觀照。苟一念起而偏於有，即呵之曰非也。或偏於無，亦呵之曰非也。乃至念亦有無，念非有無，皆以非字呵而遣之。此是最妙觀門。當知念頭不起則已，起則於四句中，必有所著。今一切非之，便是離念之快刀利斧也。豈非最妙觀門。至若出世法之六度萬行，一一如法精進修行，而曾無芥蒂於其胸中。一一精進，不壞也，無不相也。而心中若無其事，不著也，無相也。而一切世間法，事來即應，事過便休。雖應而能休，雖休而能應。所謂提得起，放得下。無論世出世法，少有所偏，皆以非字遣之。如是久久體會四句皆離之義趣行去，便能做到應時便是休時，休時便能應時。自然二邊不著，合乎中道，而相不相有無四句皆離矣。此又是最妙行門也。
經中明明曰：是故如來說名實相。便是開示學人既非之而又說者，但明其不必壞耳。須知雖說而是假名，如來性體，仍宜離名字言說以自證也。而離名字言說，便是離念。離念方便，又莫過於向未起心動念時觀照。一念苟起，便一切非而驅除之，豈非的示修功。當知自上科信心清淨則生實相以下，正長老之深解義趣也。故聞經者當如是深解也。
○世尊於本性安種種名，長老又獨舉實相一名而言，皆為令學人便於體認本性。故實相義宜多發揮。大論說實相有四句偈，最精最詳，最宜知之，以便時常覺照。實相即是性的本來面目。正因昧卻本性，故成眾生。今欲轉凡成聖，不真切體認得乎。偈云：「一切實一切非實，及一切實亦非實，一切非實非不實，是名諸法之實相。」即此可見菩薩說法善巧。不就相字說，而就實字說，一也。不就性說，而就諸法說，二也。須知說為相者乃是假名，不過使人明了本性之狀況耳。故不就相說，便是點醒不宜將相字看呆。若其看呆，便已著相矣。其就實字說者，又有深意。以人之著相，由於誤認為實耳。若知一切法實亦非實，非實而實。便知一切法相即非相，非相而相矣。如此說法，豈非善巧。其就諸法說者，須以三義明之：（一）使人得知心外無法也。佛說一切法，但是幻相而無實體。體唯淨心。故曰萬法唯心。又曰心外無法。故可就諸法以明實相。因諸法之實相，即是性故。就法而說，無異就性而說也。（二）使人易於體會也。眾生既久忘本來。而一切法則為眾生共知共見。不如就諸法說，俾得因諸法而悟心性。（三）使人明了一真法界也。起信論云：因不知一法

界故，不覺念起而有無明。遂成眾生。一法界者，一真法界也。十法界萬象森羅，而真如則是一也。即一切同體之意。若知得一切法之真實狀況，莫不空有同時。則上自十方諸佛，下至一切眾生，以及山河大地，情與無情，莫不皆以淨心為體，可了然矣。以淨心之實相，本是空有同時故，是之謂一真法界，亦曰諸法一如。須知一切法皆由心現，心性既空有同時，故一切法無不空有同時耳。此善巧之二也。

龍樹以馬鳴為師，故起信論已約諸法以明真如，真是衣鉢相傳。一切實者，一切法儼然在望也。此語是破執無；一切非實者，一切法當體即空也，此語乃破執有。又防人聞而執為亦有亦無，非有非無。故又說下二三兩句。及者，連及之意。謂不可但看第一句。須連第二三句而體會之。其意若曰：頃所言一切法實與非實者，非隔別而不融也。當知乃是實即非實，非實即非不實耳。實即非實，所謂有即非有也，色即是空也；非實即非不實，所謂非有而有也，空即是色也。如是則四句俱遣，諸法之真實狀況如是。亦即性體之真實狀況如是。而結之曰：是名諸法之實相者。又明法性本不可說。說為實相，亦是假名而不可著耳。常有人聞四句俱遣，及空有同時，不免懷疑。以為亦有亦無，非有非無，與空有同時，義味無別。何以故？謂之空有同時者，豈非明其說有亦可，說無亦可乎？又豈非明其但說有便非，但說無便非乎？然則何以說亦有亦無，或說非有非無，皆謂其偏執而遣之耶？此人如是說來，誤矣，大誤矣！以其不但未明亦有無、非有無，之語意；并未明空有同時之語意，故也。當知亦有無、非有無，兩句，是承其上文有句無句而來，故謂之四句。

說亦有亦無者之用意，以為第一人單說有，第二人單說無，各偏一邊，誠然有病。我則不如是。我說一切法，乃是亦是有亦是無。既二邊之俱是，則偏於一邊之病除矣。殊不知說有便不能說無，說無便不能說有，而曰亦有亦無，自語相違；況看成有亦是，無亦是。語既模稜兩可，義復隔別不融，故應遣也。

說非有非無者之用意，以為第三人所說，誠哉有病，我則異乎是。我說一切法，乃非是有、非是無。既二邊之俱遣，則第三人執著二邊之病除矣。殊不知非有便是無，何又云非無？非無便是有，何又曰非有？豈非戲論。且仍是看成有是有，無是無。其隔別不融，亦與第三人病同。故應遣也。又復第三人見地，既說有無雙是，則仍是偏在有邊。而第四人見地，是說有無雙非，則依然偏於空邊。豈不應遣乎。(雙亦似是雙照，雙非似是雙遮。然實際仍大不同。以雙照雙遮之言，明其得中。而雙亦雙非之說，只知二邊故也。)若空有同時之義，是明空時即是有時，有時即是空時。空有圓融，既然

非二，便是無邊。邊尚且無，更何從著。與亦有亦無，非有非無，義味天淵，何云無別！

尤有進者。眾生若知得空有同時，可見空有俱不可說；若知得空有尚不可說，則何所用其分別哉！此佛說空有同時之微意也。蓋既以除眾生分別情見，且令離名言而自證耳。故無論說有說無，說亦有無，說非有無，一切俱遣。以上是約對治義說。若約究竟義徹底說之。言遣則一切遣；言不遣則一切不遣。須知凡言遣者，因執故遣。若無所執，則無所遣。故空有同時亦不可執。執亦應遣。何以明其然耶？試觀心經，先言色即是空，空即是色。以明空有同時，使人悟此得入般若正智也。而其下又曰：無智亦無得。此即開示空有同時，亦不應執之意。本經亦明明言之，如曰般若非般若是也。即如此科亦然。先言則生實相，成就功德矣。而此科又曰：實相則是非相，說名實相。亦因防人執著實相，故說非，說是假名，以遣之耳。實相，即是空有同時也。當知空有同時，何以不可執。因少有所執，便偏著於有邊，而非空有同時矣。故應遣也。若聞吾此言，而於空有同時之義趣，絕不體會觀照。則又偏著於空邊，而非空有同時矣，亦應遣也。當如是領會，至要至要。

總之，情見若空，說空有同時也可，即說四句又何嘗不可；若其未也，說四句固不可，即說空有同時，亦未見其可也。著眼著眼！

如上所說實相之第二義中有曰：此科是與前文若見諸相非相，則見如來，互相發明。由是言之。長老之深解義趣，亦可見矣。然而長老之所深解者，猶不止此。須知性之別名甚多。今不舉他名。而獨舉實相一名以言之者，又是發明上來說法與非法皆不應取，說非法非非法，說則非是名等等之義趣也。上來世尊如此說者，皆是令不著於空有二邊以圓融之。以著於二邊，便非性而是相故。若取法相，即是著我。若取非法相，亦即是著我故。今長老乃於空有同時之實相，亦說則非是名，此正針對上來世尊所說，為之發明二義，以便令領會者。二義云何？（一）性本空有圓融。(同時者，圓融之義。)若著於二邊，便與本性不相應故。（二）空有圓融，尚不應著。以少有所著，便非空有圓融故。何況二邊，其不應著，更何待言。此獨舉實相為言之深意，亦即長老之所以深解義趣也。

○又如上所說，此科非字，有離字意，是說修功。是與下科離一切諸相，則名諸佛相應。當知此約現前當來勸兩科之文，實無處而不相應。以兩科所說，本是互相發明者。此義至下當說。

（子）次，約當來勸。分二：（丑）初，慶今勸後；次，釋顯其故。（丑）初，又二：（寅）初，自慶。

「世尊！我今得聞如是經典，信解受持，不足為難。

我今得聞如是經典信解受持，此一語，正是說明昔來所得慧眼，未曾得聞之所以然。何則，若知今之得聞而信解受持，便知昔之未曾得聞者，非他，以心中有一所得之慧眼，便於此深經自生障礙矣。縱令得聞，亦必不能信解受持。則聞如不聞矣。故曰所得慧眼未曾得聞也。此言正是說明其障礙，全在慧眼。慧眼何能生障？則全由於有一所得在耳！何以故？有一所得，便是法執。便是智慧淺短。則於此三空勝義，豈能相契！且有一所得，便是自覺已足，便是悲願不宏。則於此捨己度他，且度無度相之妙行，更難相契。此其所以昔來未曾得聞也。今則窺見世尊一切無住而道眼開。為眾請求說此深經而大心發，故得聞而信解受持也。

○解者了解。受者領納，亦即領會。故解之與受，其義相近。既言解，復言受者。受持二字乃是合說。蓋受持合說，以明當解行並進也。又持字，復有執持不失之義。故信解受持一語，是明其不但能信能解，且能解行並進而不退也。不足為難，是說不十分難，非謂絕對不難。不十分難，此其所以自慶也。若絕對不難，不得云昔來慧眼未曾得聞，亦不致涕淚悲泣讚嘆希有矣。

何以不足為難耶？蓋有三義：（一）身值佛時也。耳提面命，獲益自易。況以如來光明攝受，見聞隨喜，便得莫大之福，便生莫大之慧。初不必開示也。而生逢盛會，福慧夙根，一定深厚。如是因緣具足。所以佛每說法，現座證果者，不可數計。而生在佛前佛後者，為八難之一。長老躬為大弟子，故曰不足為難。此自慶之一也。（二）已證聖果也。如大品云：「般若甚深，誰為能信。答曰：正見成就人，漏盡阿羅漢，能信。」今長老既證阿羅漢果，所以不足為難。此自慶之二也。（三）能解空義也。般若一部，皆明第一義空。而長老於十大弟子中，解空第一。是其根性最利，易於契入。故前八會，皆是長老為當機。今說甚深經典，亦是長老發起。故曰不足為難。此自慶之三也。

綜觀下文，亦具上說諸義。何以故？長老自言不足為難。正以顯末世之十分為難，以其生不逢佛也。而自己慶幸處，亦即加意獎勵後進處。意謂我今幸遇世尊，既證阿羅漢，又解空義，故得信解受持耳。以彼末世眾生，既不遇佛，甚難得聞，甚難信解受持者，而竟得聞，竟能信解受持。彼真難能可貴，其根性必遠勝我，(菩薩種性，遠勝羅漢。)我今何足為奇，故曰不足為難也。數行之中，詞意反覆勤懇，其鼓舞後進之心，拳拳極矣！

（寅）次，廣勸。

「若當來世，後五百歲。其有眾生，得聞是經，信解受持，是人則為第一希有。

來世，泛言佛後。後五百歲，則指佛入寂後，第五個五百歲，即末法之初。今則將滿三千年，已在第六個五百歲之末矣。經中凡言後五百歲，亦不限定在第五，總以明其是末法時代而已。楞嚴經言，此時眾生，鬪諍堅固，入道甚難。鬪諍者，己是人非，爭強鬪勝也。堅固者，一味鬪諍，牢不可破也。試觀中國自宋以來，(宋初至今將千年，彼時正入末法之初。)講求道德學問者，門戶之爭，遠過漢唐。於是有宋學排斥漢學之風，有儒家謗毀佛教之習。迨後所謂道學者流，又自起鬪諍，如程朱與陸王兩派，是也。總不外乎獨樹己幟，打倒他人。有因必有果，卒之反被他人打倒，遂有新學將舊學一齊推翻之事，連孔子亦受其累。殊不知孔子之真實義，自漢以來，學者并未夢見。即以佛門而論，入宋以後，亦染此風。各宗各派，鬪諍甚烈。莫不己宗獨是，別宗盡非。愈趨愈下，至於近今，竟有欲推翻起信論者矣。實可痛心。佛門尚且如此。道德學問中人，尚且如此。其他更何待言！所以奮鬪二字，成為格言。殊不知古人曰努力、曰奮勉、曰自強。即佛教中亦曰勇猛、曰精進，此等言句，皆就己身說，有利無病。今曰奮鬪，雖亦是自強，而含有排除其他意在。此蓋鬪諍習氣愈深所致，世道所以愈苦也。

鬪諍云何起？起於執著。執著由分別，分別由我見，而佛法專治此病。今世尊與長老，皆特特就末法時代鼓勵。可知今日欲補救人心，挽回世運，惟有宏揚佛法。以其正是對症良方故也。然而正以對病之故，恰與人情相反。以鬪諍堅固之人，其障深業重，內因不具可知。加以去聖時遙，善知識少，則外緣亦復不足。因緣兩缺，於此深經，不但受持難，信解難，即得聞亦已甚難。非竟無聞法之機會也，其如不願聞何！然則倘有無此三難者，非久植善根，定為佛遣可知。故曰則為第一希有。明其若非菩薩示現，即是具有菩薩種性之人也。

〇則為者，便是之意。意中含有成就在。或曰：菩薩示現無論已。其具菩薩種性者，何便成就？當知經中先言得聞，又言信解受持，是明其三慧具足也。豈不能成就耶。（聞是聞慧，信解是思慧，受持是修慧。）蓋居末世而得聞深經，實非易事。必其夙有般若種子。所謂不於一佛二佛三四五佛而種善根者。具有如是勝因，方能得遇勝緣也。故得聞便能生信開解。間或亦有雖得聞而別遇障緣，信心遽難發足，解亦未能大開者，只要遵依佛勅，持戒修福，必能信解受持。蓋持戒是斷絕染緣，此自利之基也；修福是發展性德，(性中本具無量淨功德故。)亦利他之功也。如是背

塵合覺，(絕染緣為背塵，展性德為合覺。)自他兩利，必蒙諸佛攝受。自於此經能生信心，以此為實。以此為實者，謂解真實義也。既信且解，自亦如法受持矣。如是三慧齊修，何患其不成就乎。又觀是人便是第一希有之言，意中含有不可自暴自棄在。此長老諄諄勸勉之意也。此句與上文當知是人成就第一希有功德，及下文則名諸佛句，正相呼應。

（丑）次，釋顯其故。分三：（寅）初，正顯不著有。

「何以故？此人無我相、人相、眾生相、壽者相。

上言是人便是第一希有。何以便得如是？此下三科，正釋明其所以然也。流通本每相皆加一無字，唐人寫經，即以無我相一直貫下，故下三無字可省也。

○何以故者，假設問曰：何故謂此人便是第一希有耶。答曰：以此人，我人眾壽四相皆無故。既已皆無，是不著有也。觀文相表面，似但說其空人我相，亦似但明其不著有。然觀下文之轉顯，則此人不但空人我，且并空法我。不但不著有，且不著空。然標科但曰不著有者，順文相故。以不著空意，非得下科之轉顯，不知也。

○當知此經專明實相。實相者，絕對無外，本非一切相。所謂我法俱遣，空有不著，是也。我法俱遣者，謂人我法我等四相，一切遣盡。空有不著者，我法等相不著，是不著有也，亦名我空法空。非法相亦不著，是不著空也，亦名空空。并我法二空言，謂之三空。末世眾生，必其具有般若根性，我法等執較薄，方能於濁惡世中，得聞此法。方能超出常流，信解受持也。既能信解受持，則我法空有之執自遣。此其所以便是第一希有菩薩之故也。故上言則為二字中，含有成就意在者，因此。

（寅）次，轉顯不著空。

「所以者何？我相即是非相，人相、眾生相、壽者相，即是非相。

所以者何？自問上文無字之所以然也。我相下，自答自釋。意謂適所言無，非對有說無也。乃絕對之無。所謂四句皆無。亦即一空到底。何以言之？因此人非是見得我人眾壽實有而能無之也，尤非滅卻我人眾壽而後無之也，乃能見到我本緣生幻有，當其現幻相時，即是非有，故曰我相即是非相。此句明其非於我相外，別取空也。其人相、眾生相、壽者相即是非相，理亦如是。大論云：「眾生所著，若有一毫末可有，則不可離；以所著處，無如毛髮許有，故可離也。」此意是說一切皆是幻相，本無毫末許是真實有者。正明其有，即是空也，所以可離。譬如翳眼見空花，花處即是空處。何必滅花而別取空，翳淨則花自無，此亦如是。

約性而言，若解得一真法界，則本無差別，本來常恆，那有我人眾壽諸相；約相而言，若解得五蘊本空，則知當其現我相時，便是空時，故我相即是非相也。而人相及一切眾生之相，亦莫非五蘊假合，本來皆空。故人相眾生相，亦即是非相。所謂壽者相者，因其相續未斷，故成此相。其實既曰相續，可見是念念遷流，剎那生滅，非壽者相即是非相乎。此人信解受持而能如是，便具三空之慧矣，亦復四句俱離矣。何則？若未能洞徹我人眾壽本是幻相，非有現有者，雖能不著，乃是勉強抑制。亦即對有之無。見地既未真，不但用功費力，而根株猶在，斷靠不住。且縱能抑制不懈，亦是法執。如楞嚴所云：縱令內守幽閒，亦是法塵分別影事，是也。其病在一守字，有所守，便有所執矣。何故如是，見未徹底故。今此人既徹見我人等相即是非相，是能洞明一切相有即非有也。有即非有，故見如不見。雖萬象紛紜，而胸次泰然。則不待抑制而彼自無，何所用其守哉。無所守，則無所執，是無法相也。且不但法空而已，我相即是非相，可見其非於相外而別取空，是亦無非法相也。豈非并空亦空乎。人空、法空、空空，是為慧徹三空。故此科標題曰不著空也。此人真是大根器，以其能一空到底，不是枝枝節節用功的。

○前又謂之四句俱離者，何謂也？如上科不著有，此科不著空，是明離有離無也。而曰我人四相即是非相。既曰即是，可見此人并非將有無看成亦有亦無，非有非無，隔別不融。乃是見到有即是無。則其智慧已徹，空有同時，豈非四句俱離乎。自性清淨心，本離四句，無相不相，絕待圓融。此人今既超乎四句，不空而空，空而不空，圓融無礙，便是契入實相性體矣。故曰則為第一希有之菩薩也。下科正結顯此義。

（寅）三，結顯名諸佛。

「何以故？離一切諸相，則名諸佛。」

何以故者，問我人四相即是非相，何故稱為第一希有耶？離一切諸相兩句，釋明其故也。諸相即是我人眾壽。相不止一，故曰諸也。而又曰一切者，因不但由身見而起我人等四相已也。前云：若取法相，若取非法相，即著我人眾生壽者。可見凡有所取，便成四相，故曰一切也。若約四句說之。或執有，或執無，或執亦有無，或執非有無。執則便有能執所執，能所便是對待，對待便成彼我之相；執既不一，便成眾生相；執情不斷，便成壽者相。故曰一切諸相也。實相之性，本是相不相俱離。故若能離一切諸相，便證法身，故曰則名諸佛。

諸佛有二義：（一）十方三世諸佛也；（二）初住以上，極果以前，名分證覺，亦名分證佛。以能分證法身故。初住至究竟覺共

四十二位，故名諸佛。約初義言，意謂十方三世諸佛，皆因離一切諸相而得佛名。此人已絕四句，徹三空，是離一切諸相矣。雖未遽至究竟佛位，而成菩薩無疑。故但曰第一希有，不曰最上第一希有。約次義言，自分證位初住菩薩以上，以至究竟覺，皆須離一切諸相以證法身。此人能離一切諸相，是已證得法身矣。雖未知其所證深淺，至少亦是初住菩薩而為分證佛。亦即是信心清淨則生實相，成就第一希有功德。故曰則為第一希有也。

○此中所說我相即是非相云云，便是空有不二，性相圓融。亦即是上來世尊所說諸義之總匯。何以故？以離一切諸相，則名諸佛。正與生信文中所云：若見諸相非相，則見如來，遙遙相應。故足證此人能離一切諸相，已見得如來性體，豈非第一希有。長老所陳見地，確與世尊心心相印，此之謂深解義趣。故下文世尊即印定之。

○前云：此約當來勸三科，與上約現前勸兩科，其義互相發明者。試觀前文但說一信字，此中則云信解受持。正以發明前雖但說信，已攝有解與受持意在。因信是道源功德之母故。說一信字，便貫到底也。此中言無一切相，又是發明前文信心清淨之所以然也。而相即非相，二邊不著，空有圓融，正是實相之真詮。此中言則為第一希有，則名諸佛，亦即前文成就第一希有功德之意也。此中言離，上則言非，正相呼應。以相不相俱非，故應離也。前云生實相，又云如來說名實相，此中則云則名諸佛，意亦一貫。蓋現一分如來實相，為分證佛。圓滿顯現，為究竟佛。而前後皆曰名者，又明所謂實相也，諸佛也，皆是假名，即皆不可執。故應一切非，一切離耳。由是觀之，前後只是一義。故說前文時，應攝後義說之。說後文時，亦應攝前義說之。而一約現前言，一約當來言，互相彰顯，此又說法之善巧處。如斯體例，經中常常遇之。

（壬）次，如來印闡。分三：（癸）初，印可。

佛告須菩提：「如是，如是。若復有人，得聞是經，不驚不怖不畏，當知是人，甚為希有。

印者，印可長老之說；闡者，就長老所說，更為闡明上來未盡之義也。

○凡標佛告須菩提句，鄭重之意。因下文多補前義所未發，故結經者特標此句，令注意也。如是如是重言之者，印其言之極當。若分配說，即謂上來讚慶，廣勸，兩皆不謬。長老前云：若復有人句，原未指明何時。但以對次科之勸當來而言故判為約現前勸。今世尊亦但云若復有人，亦未剋指何時。然於下文結成時，卻歸到當來。可知此語，乃是通指現前乃至未來而言也。

○驚者，乍然愕怪。怖者，惶惑不安。畏者，怯退自阻。天親論曰：「驚，謂懼此經典非正道行故。怖，謂不能斷疑故。畏，謂由於驚怖，不肯修學故。」智者疏曰：「初聞經不驚。次思義不怖。後修行不畏。」合論疏觀之，則不驚即是信。以初聞經時，不懼其為非正道而驚，是能信也。不怖即是解。以次而思義，毫無疑惑而生怖，是能解也。不畏即是受持。以不畏而自阻，則肯修學，是能受持也。而變其詞者，蓋有深意。誠以著有之凡夫聞說相皆虛妄，法執之二乘聞說法不應取，一類偏空之輩聞說非法亦不應取，必致驚怖，怕談般若。信解尚無，遑論受持。則何能同登覺路，不阻化城乎。故一一道破其不能信解受持之故。令一切聞者當知法本無定，佛不欺人。何必驚怖疑畏。庶幾得有信解受持之望耳。故下文第一波羅蜜云云，正明法無定相；五語云云，正明佛不欺人。可見今說不驚不怖不畏者，正為說下文張本。而說下文之用意，又正為斷眾生之驚怖疑畏。前後語意，緊相呼應也。

○希有而曰甚，亦即第一希有之意。觀若復以下語氣，亦是印可長老所說者。上言如是如是，已經印定。而復說此數語者，無他。意在說出眾生不能信解受持者之病根，以勸勉之耳。

（癸）次，闡義。分二：（子）初，闡明觀行離相義；次，闡明說法真實義；（子）初，又二：（丑）初，約般若明。

「何以故？須菩提！如來說第一波羅蜜，非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。

何以故句，統貫下文忍辱一科。第一波羅蜜，第一二字，指般若言。如來說者，表其是約性而說也。約性而說，故曰第一非第一。因性體空寂，那有此第一波羅蜜之相，故曰非也。曰非者，明其性本非相，故不應著相也。即復約性而說，故曰是名第一波羅蜜。因性體雖無相，而亦無不相。一切相皆緣性起，此第一波羅蜜亦是緣性而起者，不無第一之名相也，故曰是名。曰是名者，明其相不離性，仍應會歸於性也。

○如此說法，是此科經文之本義。謂之本義者，因本經中凡曰非曰是名，皆是發明此義。此乃根本義。為學人所不可不明者也。然而此科之義，深極要極。若但說此本義，便非佛旨。因此科以下皆是闡義。謂之闡義者，即是於本義之外更有所推闡而發明之義在也。其義云何？試思開口即曰何以故？此三字，是承上文不驚不怖不畏，當知是人甚為希有而來。可知第一波羅蜜三句，正是說明不驚乃至希有之故者。若只說本義，而不將此中所以然之理發揮明白，則何以故三字，及上文不驚云云，皆無著落。上曰當知，此正學人所當知，萬不可不深解其故者。不但此也。上文

不說信解受持，而變其詞曰不驚不怖不畏者，以末世眾生有怕談般若，不能信解受持之病故也。此中不說般若波羅蜜，而變其詞曰第一波羅蜜者，乃藉以闡發般若之精理，俾一切眾生得以明了。庶可恍然般若是不必怕，不能怕的。然後方算得是學無上菩提法之人，方有轉凡成聖之希望故也。何以故？前不云乎，一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出，即是明白開示般若萬不可不信解受持，且當從此入門。若不入此經之門，便是自與阿耨多羅三藐三菩提法隔絕。亦復自與一切諸佛隔絕矣。何以故？諸佛及無上法，既皆從此經出。則欲學無上法，欲轉凡成聖者，若不從此經入，豈非自絕其路乎。豈是怕得的。所以若但說本義，但說前一層之義，而不將如是之深義，徹底發揮，則世尊變詞而說之深旨，便爾埋沒矣！上文曰當知，此尤學人所當知，萬不能不深解其故者也。如上種種道理，皆包含在此三句經文之內，其義之異常精深可想矣。而其義之關係重要，亦可知矣。

〇欲說明之，必須巧設方便。使之言少而義明。須知般若義趣，千古隱晦。今欲除其怕病，便不能不揭穿其致怕之由。有時不能不涉及古人，亦不能為賢者諱矣。蓋不將隱晦之義趣徹底說明，則驚疑怖畏之病根仍在，便仍不能信解，不肯受持，豈不孤負佛恩乎！深望諸君靜心諦聽。若不將此中義趣徹底明了，亦未免孤負佛恩也。

〇道理既如是精深，雖今欲言少義明，然幾句話亦萬說不明，一口氣亦萬聽不明。我今先就第一二字，發揮一個大概，讓聽眾心中先有一個底子。然後再步步深入，此亦方便之意也。

〇般若波羅蜜稱為第一波羅蜜者，因般若為諸度之母故也。般若為母，則諸度為子。子不能離母。故修諸度行者，若缺般若行，約因則不能破惑，約果則難證法身。當知諸度皆稱波羅蜜者，正因其有般若在內。若無般若，不能稱波羅蜜也。何以故？不能破惑，便不能證法身，而到彼岸故。所以般若有第一波羅蜜之名者因此。由是觀之，既是諸度不能離般若，則般若亦非離諸度而別有存在，可知。故第二句曰：非第一波羅蜜。此一非字，是明不可執般若為別有其相也。然而雖不別有，非無第一之名。故第三句又曰：是名第一波羅蜜。此是名二字，是明諸度離般若不為波羅蜜，則般若不無領袖之假名也。以上是說明般若名為第一之所以然，并說明約第一說非，說是名之所以然。此義須記牢，乃破人驚疑怖畏之根據也。此下便當說之。

〇上文長老以我人四相即是非相，明是人之空有圓融，以釋成其所以為第一希有。世尊既已印許之矣。然世尊每說一法，非為一事，非為一人。遂因是人之希有而鑒及一切眾生所以有我相者，

無他，取法故也。故於印許之後，復約六度等法闡明其義，以開示一切有分別法執之眾生。先說般若者，正以眾生怕般若故也。眾生何以怕？以有分別法執，不達般若之真實義故也。所以為之闡明者，因此。蓋眾生驟聞般若是第一義空，以為高而難行，故驚。又不明第一義空之所以然，故怖。覺得與其學般若，不如學他種圓經圓法之妥，故畏。總由佛理未能貫通，誤生分別法執耳。此真自失善利，深可憐憫。故世尊說明是人甚為希有之故曰：我何以謂是人甚為希有耶。以此般若法門，眾生驚疑怖畏，而是人獨否故也。

夫此法誠高，何怪其驚畏。然而此法甚要，又何可自阻。我今將諸波羅蜜中稱為第一之般若，更為大眾闡明其真實義，俾得了然。我說般若者，為令眾生到彼岸耳。不到彼岸，便沈苦海。而非般若，又不能到彼岸。可見此法極為重要，斷不可疑畏自阻，必須信解受持矣。何謂彼岸？諸法實相是也。當知實相者，無相也。故般若雖稱第一而非第一。何以故？第一本無相故。因其本無定相，故說為非也。說為非者，是令眾生明了佛所說法，無有一法能離般若。則般若非可於諸度外而獨矜第一也。又當知實相者，亦無不相也。故般若雖非第一，而是名第一。何以故？第一不無假名故。因其不無假有之名相，故曰是名也。說是名者，是令眾生明了既法法不離般若，是法法可名第一。則般若之稱第一，乃是假名也。

我今將般若精義，如是闡明。則一切眾生，當可由此悟得。凡我說非，固是令人空相。而又說是名，以顯其不無假有之名相。然則所謂空相者，是令空其著相之病，并非壞其相也，大可恍然矣。不壞其相，是并偏執之空亦空之矣。此之謂第一義空。若能通達此義，則知因相是假名，故不可著，非謂無相；因法無有定，故不可執，非謂無法。然則此法雖空，豈同豁達頑空。此法雖高，亦非無下手處。尚復何驚何怖何畏之有！今則是人既能信解受持，便是不驚不怖不畏。便是通達第一義空，正所謂於第一義，心不驚動者。非甚為希有乎。以上所說，不但說明上文不驚乃至希有之所以然，并將一切眾生不必驚畏，不可驚畏之道理，亦一併徹底說明之矣。庶幾此科義趣，圓滿顯出。

〇然而尚有要義，不能不說。其義云何？即前所云千古隱晦者是也。當知怕般若之病，深矣久矣。若不一一揭穿其故，何能除千古來先入為主之病。尤當詳說般若義趣，極其圓融。與所謂中道第一義，無二無別，毫無可怕之處。庶幾不致自失善利。此雖推廣而言，然仍是本科經旨。意在破其分別法執，以除怕談般若之病根耳。

○經言二乘怖空，即謂怖般若之第一義空也。可見佛時已然，不但後世矣。然佛時只是二乘生怖，大乘尚無此病。迨後玄奘西渡，得遇彼土相宗諸師，乃將性宗之空與相宗之有對舉。(第一義空，是絕對空。何能與有對舉。)此點既誤，故謂相宗方是了義。所謂三時判教是也。是彼時印土大乘中人，已未能深解義趣，誤認般若為偏空矣。至於我國隋唐時之判教者，亦從不列般若於圓教。未嘗不知是第一義空，然終以為專說空，不如中道第一義之圓融。古人如此而判者，意在推崇其所宗，不無故示抑揚。然而抑揚太過，未免取著文字相。後人因是古人所判，更加執著，更加望而生畏。故從來無人肯學般若，肯談般若者，真可悲也，真可惜也。

禪宗雖宗般若。然只宗其遣蕩意味以用功，而不談教義。所以般若義趣，千古不彰。陳隋時雖有三論宗。然是宗論而非宗經。三論所明，固是般若。而三論家既專在論的文字上研求。遂於經中義趣，不免隔膜。何以故？未曾直接觀照故。質言之，仍是不免取著三論之文字相耳。所以三論家發揮論義甚精，而經旨卻弗曾搔著癢處者，因此。當知般若既為諸度之母。本經且明明云諸佛及無上正等覺法皆從此經出，然則若於般若義趣未明，雖讀其他圓融經論，既未在根本義上用功，其見地何能徹底！見若未徹，又何能圓！今世尊就第一波羅蜜之名而闡其義，使知般若義趣，是空而不空，不空而空，極其圓融。以免眾生驚怖疑畏，坐失法寶，難到彼岸。無異預知後人怕怖之病根所在，而懸示之者，真大慈大悲也。

○上來鄙人每說則非是名，多約二邊不著說，亦即是約圓融中道說。此次則兼約第一義空說，亦即是約遣蕩說。如此說之，實具苦心。苦心云何？使知中道之與遣蕩，語雖不同，義實無別也。何以言之？名為第一義空者，因其一空到底故也。一空到底者，有亦空，空亦空也。換言之，便是有亦遣，空亦遣。遣有，所謂不著有也。遣空，非所謂不著空乎。然則遣蕩之第一義空，與二邊不著之圓融中道，請問又有何別？由是言之，判教者之說，不可執為定論也，可以了然明白矣。而怕談般若者，亦大可以翻然悔悟矣。且由是言之，凡判某經為純圓，某經為非純圓諸說，亦未可執為定相。何以故？既法法皆般若，則法法皆圓。所謂圓人說法，無法不圓。何必苦苦分別。

○前言遣蕩之與圓融中道，無二無別。凡誤認為有別者，無他。由其看呆中道故也。我今更約中道發揮其義，俾得徹底明了。則分別之執，庶幾無自而生乎。

○一切法既皆假名，則中道亦是假名。以假名故，則亦無有定相，則亦不可著。著則亦落四相，尚得謂之圓融中道乎哉？當知中之一言，是因二邊相形而有者也。若離二邊，中無覓處。所以中無定相。相既無定，豈可看呆。看呆便成法執矣。更當知中之所以無定相者，因二邊亦是假名，亦是相形而有，亦本無定相故也。二邊既不可著，那得有中可著耶。故真解中義者，無往非中，即空假而皆中也。

譬如就空言之。空則不著有矣，并空亦空，便是不著空，所以一空到底，便歸中道。如上所明是也。以是之故，般若與華嚴、法華，其義趣所以無別。不但此也，一假到底，亦復如是。譬如知一切法不無假名，是不著空矣。即復能知其名是假，豈非不著有乎，則亦宛然中道矣。所以密宗、淨土，皆從有門入道，而皆是圓頓大法者，因此。即以相宗言，亦本是大乘圓義。他不具論，觀其發明徧計、依他、圓成三性之理，何等圓妙。無奈學之者，不向此等處觀照用功，專在瑣瑣名相上剖析。愈剖析，愈分別，遂愈執著。於是大者小，圓者偏矣，可謂不善學者矣。不知用以去凡情，反因而增長凡情，豈佛說法相之本旨哉！其修學密淨之人，若不明自他不二，心土不二之義趣，則令大者變小，圓者變偏也，亦然。由此可知佛所說法，本來法法皆圓，其有見以為非圓者，實由眾生偏見，非關於法。故學佛者，首須大開圓解，觀照無往非中之理，以修一切法，則法法皆圓矣；皆中道第一義矣；皆第一波羅蜜矣；即皆得證實相到彼岸矣，此之謂圓中，學人所萬不可不知者。

頃言大開圓解四字，極當注意。凡我所說無往非中云云，不過可為聞者之一助耳。必當時時以此圓義，於自心上，於一切法上，微密觀照，精進用功，以去其偏執之凡情，然後自己之圓解，庶幾可開。若非然者，則所謂圓解，仍是他人的，而非自己的。雖知無往非中，而對於一切法，必仍然觸途成滯，不能無往非中矣。此層極關緊要，千萬勿忽。不但此一義然，所說諸義，莫不皆然。總之，聞思修缺一不可。

○又當知本經之說則非，說是名，是明性之與相，非一非異。雖圓融而行布，雖行布而圓融也。(行布者，如是如是之意，即是一而二。圓融，則二而一矣。上來說遣蕩即中道，明其與法華義趣同，今則明其與華嚴義趣同也。)何以故？凡言則非是約性說。約性而說，則不應著相，故非之。應不著相而非之者，是明性相非一也。凡言是名，是約相說。約相而說，則不應壞相，故是之。應不壞相而是之者，是明性相非異也。何以故？性是體，相是用，迥然各別，故非一。所謂行布是也。然而用從體生，離體無用，由此可知相乃性之作

用耳。明得此理而不著，則見相便是見性，故非異。所謂圓融是也。然則性相既然非一非異，則是一而二，二而一矣。一而二，故既應不壞，又應不著，因其雖非異而已非一，故須於圓融中見行布，又須於行布中得圓融也。二而一，故雖熾然現相，而依然會歸於性，因其雖非一而實非異，當令圓融而不礙行布，行布而不礙圓融也。我今如是發揮，則與華嚴義趣，亦宛然無別。宗華嚴者，可以不必怕矣。如前來所說遣蕩與中道無二，若明其義，則宗法華者，亦可以不必怕矣。

〇本經中如云：若見諸相非相則見如來，應生清淨心，應無所住而生其心，以及實相二字，并此中我相即是非相等等，皆可以此義說之。即如開經時，說種種眾生，說無餘涅槃，亦圓融之行布也。而又說實無眾生得滅度者，則行布而圓融矣。茲不過姑約則非是名以發揮之，使宗華嚴者不必歧視耳。如執定只有則非是名可明此義，則又非也。總之，得其要而會其通，則無說而不可。即此可悟法無定相矣。

〇更有極要之義，必須一說者。既是遣蕩法門與圓融法門，無二無別。何以前云必須從此經入耶。當知此二法門理雖無別，而用功則大有利鈍。所以當從此經入者，以一切凡夫無不偏執病深，必得極力遣蕩，而後乃能圓融也。否則偏執之凡情未去分毫，便觀圓融經論，何能領會，那得受用。至多不過學得一二教相，作為清談之助而已。

試觀自唐以來，禪宗以外諸大德，其道德見地，最令後人欽服者，考其得力所在，幾無一非經過禪門煅煉者。正以禪門用功，是宗般若空之又空，極力遣蕩學人之偏執故也。故吾常謂自唐以後，中國佛法端賴禪宗者，因此。由是可知遣蕩功夫之要矣。亦即般若三空之義趣不可不明矣。但遣蕩時，應深觀圓觀經中圓融義諦。不然，便不知何者為偏？何者為執？何者應遣？甚或自以為是遣，其實反增偏執。此禪門所以雖不談教義，而必須有嚴明師友，時時為之痛下鉗錘也。所謂痛下鉗錘者，即是遣之又遣。所謂百尺竿頭還須更進一步是也。

今既未逢嚴明師友，只有自觀自照，精密體會經中之明二邊不取，性相圓融。或說一空到底，乃至愈說愈深，如後半部之諸法一如，一切皆是，無聖無凡，本來無生等等。學人當審量自己程度之所堪，由淺而深，或拈一句，或合數句，以之觀照自心。倘自己習氣，以及起心動念，於經中意旨，少有未合，便是偏著。便即自棒自喝，遣而去之。此用功最妙之方，實不慧經驗之談，敢為諸君告。

其他圓融經教，如喜研究，無妨並觀，然宜以般若為主。何以故？華嚴、法華等是表詮。表詮者，用彰顯圓融之語，以明性體是也。故其辭句義味，一一皆趨圓融。即說遣蕩之法，亦寓在圓融之中。故必已有遣蕩功夫之人，即是執見已薄之人，方能徹底領會。不然，便只知其是說圓融，而不知其是說遣蕩。所以從此入手者，往往學之多年，而偏執之病依然。雖或依據教相，說得圓融。而於本分上并無交涉。況執情未化，其所說者，不過表面文章，有時看似精深，而細按之，不清不醒。或以為但是某經如此，其他則否，仍未見其真能圓融也。而般若則是遮詮。遮詮者，用遣蕩偏執之語，以明性體是也。故其辭句義味，一一皆趨遣蕩。雖說圓融之理，亦寓在遣蕩之內。所以怕談般若者因此，所以不將般若列入圓教者亦因此，由其但看文字之一面故也。即此一點，便可證明，未在般若中用功，雖學其他圓經，其見地仍是隔別，而未能圓融矣。

以上所說，般若與他種圓經立言之不同，及學之者利鈍所關之微細處，今為扶持正法計，為人人得受用計，故不辭反覆詳晰，為諸君縷縷言之。由是可知般若之妙矣，必當先學矣。何以故？執情遣蕩得一分，性相便圓融得一分。遣蕩至極處，亦即圓融至極處矣。慧徹三空，便是圓融中道，妙哉妙哉。足見般若不但是學佛的坦途，且是學佛的徑路，若不從此門入，豈非不識途徑。此所以學佛者多，得自在者少也。凡此所說，是一個字一滴血，皆從千辛萬苦中得來者也。皆是摳出心肝以示人者也。而此闡義諸經文，是一個字一顆珠，透圓透圓，務當真切領會，不可忽略。

〇頃言中國自唐以後，佛法端賴禪宗，不可誤會是勸人不念佛，去參禪也。蓋我之讚嘆禪宗處，乃讚嘆般若處。是勸人學般若，非勸人參禪。要知參禪當審時機。機是機，時是時，非一事也。所謂機者，根機也。故先當問自己能受棒喝否？根器利鈍，關係尚小。非具有敢死隊精神，毋庸談此。又機者機緣也。故又當問遇有良師否？參禪不能離師，師不但要明，且要辣，更要有殺活手段。三者不備，便非良師。若其根機機緣兩皆具足，參禪甚好。苟缺其一，而言參禪，未見其益，或反有害。此亦我之實驗談也。所謂時者，如南北朝時，北魏南梁，無不大宏佛法，講席極盛，然不無取著文字相。故達摩東來，乃不立文字，直指本心，正對時病。今則大都未明佛理，正當廣勸讀經，藥其空疏。不立文字，今猶非宜也。故不如發起大悲大願，修福持戒，一心念佛，親近釋迦、彌陀兩位大善知識。一面依我前說，以此經義理，觀照自心，遣其凡情。一面懇切持名，求與眾生同生淨土，滿菩提願。現世修行，無逾此法。此是不慧近二十年勉力奉行

者，敬以供養諸善知識。又我自開講以來，所說修行方法多矣。不可執著誰是最好，宜擇其所善者行之。或一一試行，行之覺有效益者，便是對機之最好者，此亦用功之竅要也。并為諸君告。

〇上來所說怕談般若之重大原因，是由其既未明了經義，又有先入為主之言，遂致愈加怖畏，愈不修學。然此外尚有一重大原因，亦不可不知者，則以妄談般若者之多故也。妄談之病，古即有之，於今尤烈。此輩雖曾學佛，而夙業甚重，佛法又不明。忽若發狂，大破其戒，不敬三寶，縱意行惡。實行其貪瞋癡，自以為戒定慧。且曰此般若之不著相也。於是怕者引為口實，更相戒不敢道般若一字，幾有談虎色變之勢矣。嗟乎，因噎廢食，何計之左耶。須知既有妄談之怪狀，更應發心修學，發心宣揚，然後般若之真義，方得大明。真實義明，妄談之怪狀，何自而生？不知出此，一味深閉固拒，其病狀雖與妄談者異，而病根則同，蓋皆誤認為偏空者也。以因果論，妄談之罪誠重，然除魔眷外，人皆能知而遠之。而怕談者，人且奉以為準繩，并不知其錯謬。坐令超勝一切法而為佛法命脈所關之般若，無人過問。其誤法誤人之惡因，恐其所招之惡果，未必能輕幾許也。

我世尊洞知一切眾生之病，故前言持戒修福者，能生信心，以此為實，是對妄談者痛下針砭也；而今此數科，則又為怕談者痛下針砭。觀前面所言，是屏妄談者於門外也。何以故？信為入道之門。既是持戒修福，方為入門；則妄談者破戒造罪，其揮諸門外也決矣。觀此數科所言，又是警告怕談者決不能轉凡成聖也。何以故？不驚不怖不畏，方許其為希有，則怕談者之仍為凡愚也明矣。而前云以此為實，此中又為闡義。則是明明開示，欲除免妄談怕談之病，唯有信解受持，務求明了經中之真實義耳。又怕者有恆言曰：我豈不知般若之應學哉。誠以末世眾生，障深業重，未易幾及。不如不談，免增罪過。此又誤矣！世尊不明明曰：如來滅後，後五百歲，有持戒修福者，能生信心以此為實，乃至得無量福德乎。故謂末世希有則可，竟以為絕無其人，且相戒塞路，不但輕視眾生，且顯違佛旨矣！世尊戒長老莫作是說，無異戒怕者莫作是說也。以及此數科中，佛與長老皆特特向後世鼓舞勸導，是皆懸知怕者之過慮而開示之者，真親切有味也。

〇又此中舉第一波羅蜜之名為言，及說非與是名，更有一義，不可不明。蓋以般若一名，容易誤會，是專就般若一度而言。而第一之名，本是顯其貫徹餘五度而立者。就此明義，則不可執著，易得明了也。且曰第一非第一，則諸度總一般若，非離諸度而別有般若之義更明。其曰是名者，既諸度莫非般若，則第一之稱，豈般若所得專有。既非專有，故雖是而為假名，此明其不可執有

也；而因般若之第一，遂令度度皆成第一，故雖為假名而甚是，此明其不可執無也。總以明般若與諸度不能相離而已。故此科既約般若闡義，下科復約他度闡義也。說法之善巧也如是如是！明義之周密也如是如是！

○此科經文中要義，今再撮其最要者，歸納為數句，以便記憶。曰：此科最要之義，是治怕般若者之病也。其病有二：一是怕空，二是怕高。今闡明般若非離餘五度而別有，而餘度皆是行門，可見般若雖明空義，而空義不能離實行，則般若之絕非偏空明矣，復何必怕哉！又闡明餘度離般若，不為波羅蜜。質言之，即不能到彼岸。可見般若誠高，然而非學不可，則般若之關係重要明矣，又豈可怕哉！警策之至，謹記勿忘。

（丑）次，約餘度明。分二：（寅）初，正明。

「須菩提！忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜。

餘度者，除般若外，其餘之布施、持戒、忍辱、精進、禪定五度也。法法皆應離相，則法法不能離般若。今於餘五度中，獨舉忍辱為言者，以忍辱最難離相，其不能離般若，更易領會。故特舉此度闡明其義，以概其他。故標科不標忍辱而標餘度，正以佛之說此，意在令眾生舉一隅而以三隅反也。如是標判，乃遵佛所說，依義不依文也。

○上約般若明，是從正面闡明離相之真實義。蓋人但知般若是談空離相，著相者因而生怖。今闡明并般若之相亦當離，則是并空亦離也。且般若即在餘五度之內，不能獨存，而餘五度皆是實行之法，則所謂離相者，乃是法相、非法相一齊離也。若明此義，則儘可放膽修學般若矣，何必怕哉。

○此約忍辱明，是從反面闡明不可不離相之真實義。觀下文所說，若行忍辱法，而不離忍辱相，便生瞋恨。瞋恨正與忍辱相反。是闡明行忍辱法者，若不學般若，便不知離忍辱法相。不離法相，則瞋恨生。瞋恨一生，則忍辱之功行破矣。便成非法相矣。從此可悟所以必令離法相者，正是令離非法相耳。妙極妙極。若明此義，則定要用心修學般若矣，不能怕矣！如此闡發，般若之精義，徹底呈露。則般若斷斷不可不學，更可恍然矣。

○此闡義數科經文，將般若之理，及應學般若之理，闡發得精極、圓極、透極、亦復細極。務宜靜心領會，領會得一分，便得一分受用。且此數科，正上來所說諸義之結晶。此處之義，若能洞明。則上來諸義，便一一雪亮於胸中矣。

○上科之後，接說此科，更有一意。意在以忍辱之不能離般若，證成上科，般若非離餘度別有之義也。蓋餘度既皆須有般若，可見般若是與餘度共行之法，非別行之法也。總之，般若為諸度

母，是諸度乃般若子。若無子則無母可名，若無母亦無子可名。母子實互相助成。故般若與餘度，必須互相助成，豈可離乎。般若，空也。餘度，有也。今說般若與餘五度不能離者，是令學人體會，空、有本同時也，故不能離也。

空、有同時，所以當二邊不著，會歸中道也。尤有進者，以母子論，固應互相助成。然而子實從母而生，無母便無子。故互助之中，仍應以母為主。六度亦然，餘五度無般若，不為波羅蜜。故餘五波羅蜜，實從第一波羅蜜而生。故於互助之中，亦仍以般若為主也。以般若為主者，以空為主也。以空為主，所以雖不應壞有，仍不應著有也。所以雖會歸中道，而中亦不著也。此佛菩薩所以以大空三昧為究竟，以無智無得為得阿耨多羅三藐三菩提也。蓋必能如此，然後可以隨形六道，現百千億化身。雖一切法，熾然而生。而一心湛然，本無所生。此之謂大自在；此之謂大受用。能度一切苦厄者端賴乎此。此是般若究竟義，下半部正明此義，今乘便略露消息者，以示般若是佛法中的徹始徹終之義，非學此不能入門，且非學此不能究竟，奈何怕之耶！

且由此可知，若專談二邊不著，圓融中道，尚非佛法之究竟義也。何以故？非空之又空，必有所著。不著邊，必著中，尚何圓融之有。況大空三昧中，并圓融二字亦不可得也。當知必不可得，乃得圓融也。何以故？不著圓融，乃得圓融。絲毫有相，便不圓而不融矣。然則般若之義，究竟如此，豈止入道之初門，奈何判為大乘始教乎？而般若貫通諸度，諸度離之，非波羅蜜。可見有一法離乎此者，便不能圓滿。則是般若之義，圓滿之極，超過一切法門，亦可知矣。奈何不許其純圓而判為別兼圓乎？

〇上言六度互助，尤有要義，不可不知。蓋般若者，理也，智也，所謂觀門也。諸度者，事也，境也，所謂行門也。於說第一波羅蜜後，更說餘度者，所以明理事從來不離，觀、行要當並進，而境、智尤須雙冥之義也。故據文似乎別起，考義實為一貫。本經文相，大都如是。所謂文不接而義接。若視為各不相涉，則大謬矣！

〇流通本有是名忍辱波羅蜜一句，此是明清間人所加，見乾嘉時孫氏刻本。其注語云：「古無此句，然據理應有。」殊不知此處但說非者，正為下文闡明忍辱若不離相，忍辱法門便破壞無存作張本。以顯必不能離般若之義。若忽加一是名句，橫梗其間，下文何以故句，如何接得上。故著此一句，上下文氣，便一齊鬆懈。反將經中旨趣，一齊隱晦。自云據理應有，不解所據何理也，真無知妄作也。當知佛所說法，豈可濫自增減，膽何其大。即令流傳有誤，亦必須確有考證。且所考證者，更要義意實是完

美精當，方可據以校正。豈可明知為古本所無，而任意加之乎。凡欲刻印經書作功德者，不可不知此理。若此人所作，不但無功德，其罪過甚大。因自憑私臆，擅改佛說，誤法誤人故也。此事可為千古炯戒，故不憚剴切言之。

○梵語羼提，其義則為安忍，亦曰忍辱。安忍是總名，忍辱是別名。忍者，忍可，謂一心正受也。安者，安住，謂其心不動也。辱者，毀辱，即虐待之意。今先說總名之義，則別義自見。

人必能忍，而後其心安住不動。若為所動，便不成忍。故一言及忍，便含有安住不動之意在。學道人在在處處，時時刻刻，皆應心安不動。故無論行何事，遇何境，修何法，皆應一心正受。約出世法言，凡修一種法，而能正受安住，即名為忍。如修諸法本不生觀，而得妄念不起，是其心已正受此法而安住不動矣，故名之曰無生法忍。亦名證無生，或悟無生。證字是形容其忍可，悟字是形容其心安理得也。約世間法言亦然。如曰富貴不能淫，威武不能屈，貧賤不能移。此即古人所謂堅忍。威武不屈，非謂頑強對抗。乃是身可殺，志不可奪之意。志不可奪，便是心安不動。此即所謂忍辱也。此與富貴不淫，貧賤不移，皆是表其心安於正，不為所動也。故曰堅忍。由是觀之，可知安忍是統括一切之名。所謂無論行何事。遇何境，修何法，皆當正受安住是也。而忍辱則安忍中之一事耳。故曰安忍是總，忍辱是別。要知凡舉忍辱為言，是意在以偏概全，以別明總。何以故？世間最難忍者，莫過無端受辱。此尚須忍，其他可知故。經論中，或用總名，或用別名，殊不一律。大約玄奘義淨兩法師所譯，皆曰安忍。他人譯者，多用忍辱。每(【校】「每」，舊版無，原稿有。)有人疑是兩法，或議其優劣，實則總別雖若不同，而用以顯明正受安住之義，則無不同。正不必於此等處分別優劣。茲乘便詳釋兩名之義，以便貫通。

○經文不曰忍辱，而曰忍辱波羅蜜，便是顯示忍辱時能行般若。何以故？若無般若，不稱波羅蜜故。而能行般若，便是能照性而離相，故曰如來說非忍辱波羅蜜也。何故應離相，下文正釋其義。

（寅）次，引證。分二：（卯）初，引本劫事。

「何以故？須菩提！如我昔為歌利王割截身體。我於爾時，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相人相眾生相壽者相，應生瞋恨。

何以故者，自己設問忍辱應離相之故也。引事實者，欲以證明忍辱必應離相也。歌利王事，即在本劫。本劫名為賢劫。以有千佛出世，一切賢聖甚多，故得此名。

劫字有兩義：（一）謂極長時間，（二）謂劫難。今是初義。所謂本劫者，指大劫言。每一大劫，分為四中劫，名成住壞空。世界之有成住壞空，猶眾生之有生老病死也。每一中劫，又分為二十小劫。每一小劫中，眾生壽命極短之時，大多數只有十歲。此時眾生惡極，生活苦極。養生之物，幾皆不生。所生者皆害命之物。是皆惡業所感也。故此眾生之數，亦復少極。經言彼時南贍部洲人數，共不過一萬而已。苦極思善，漸漸回頭，壽命亦漸漸增長。然增長甚不易，以其回頭向善，並非猛晉，乃是漸漸趨向為善之途耳。大約經過百年，始增一歲。由是逐漸增長，至普通壽命有二十歲時，已經過千年之久矣。眾生見為善之能得善報也。於是為善者日多。養生之物，亦漸繁殖，人數亦漸漸加多，每百年增一歲。每百年增一歲，增至普通壽命有八萬四千歲時，增至極處矣。亦快樂至極處矣。樂極又復生悲，因善心漸減故。於是每百年減一歲。每百年減一歲，減至十歲，減至極處矣。又復回頭向善而增，則入第二小劫矣。而其一增一減，仍復如是(【校】「如是」，舊版無，原稿有。)循環。劫劫皆如是照每百年增一歲，從十歲增至八萬四千歲。又每百年減一歲，減至十歲。依此推算，每一小劫之時間，為一千六百七十九萬八千年。八十小劫為一大劫，則一大劫之時間，為十三萬四千二百八十四萬年。然驟視之，雖曰十三萬萬餘年。其實成劫時，世界尚未完成。壞劫時，世界已漸漸壞，其時世上縱有眾生，其苦可知。至空劫時，尚無此世界，安有眾生。經言，世界逢壞劫時，佛以神力，移此世眾生於他方世界中也。僅僅一個住劫，是完整之世界，然又除去減劫之一半。其壽命增長，眾生安樂之時間，不過住劫中之增劫，一萬六千七百九十八萬餘年耳。縱令高壽八萬四千歲，終不免生老病死之苦。細思此世，有何可戀！故今乘便將此世狀態詳細一說，大眾速速覺悟為妙。

我世尊降生在住劫中之第九減劫，其時壽命，普通為百歲至七八十歲。屈指至今，將三千年矣。故今時壽命，七十為最高，四十五十最普通，此報紙上所常見者也。照經上所說每百年減一歲計之，與事實實不相遠，足徵佛語非虛。間有過百歲者，稀少已極。此必有特別善因，方能致此。乃是例外。往後將更減矣，生活將更苦矣。故生當此際者，惟有勸導大眾，同歸佛法。果能有大多數人持戒修福，世界立見太平。能種善因，必得善果。雖在減劫，未嘗不可獲睹例外之盛。佛言一切唯心造。又言一切法莫非幻相。故壽命之或多或少，世事之或治或亂，雖有定數。實則定而不定，事在人為而已。更當普勸發大悲心，一心念佛，求生

淨土，得一個究竟。則世出世間，皆有一個辦法矣。報佛恩在此，救一切苦在此，滿菩提願亦在此，願與諸君共勉之。

〇昔者往昔，明其為夙世之事也。其時，世尊正現菩薩身，行菩薩道。為者，被也。歌利，梵語。經中或曰迦羅富，或曰迦陵伽，或曰羯利，皆是此人。譯義則為惡王，猶中國之稱昏君也。歌利時為南天竺富單那城之王。為人暴虐，好行慘毒之事。故得此惡名。彼時菩薩為眾生故，在山坐禪。一日，王率采女，野外遊覽，倦而少憩。諸女采花，因至坐禪之所。菩薩為欲斷彼貪欲，而為說法。王忽仗劍尋至，怒責曰：何將幻術，誘我諸女。菩薩曰：我持淨戒，久無染心。王曰：汝得阿羅漢果耶。曰：不得。曰：汝得不還果耶。曰：不得。曰：汝今年少，既未得果，則具有貪欲，云何觀我女人。答曰：雖未斷貪欲結，然心實無貪。曰：仙人服氣食果者，見色尚貪，況汝盛年。答曰：見色不貪。不由服氣食果，皆由繫念無常不淨。曰：輕他誹謗，云何得名持戒。答曰：有妬為謗，無妬非謗。王曰：云何名戒。曰：忍名為戒。(由此可知，非一心安住於戒，不名持戒矣。)王即以劍斷其手足耳鼻，曰：忍否。答曰：假使大王分我殘質，猶如微塵，我終能忍，不起瞋念。羣臣爭諫，王怒不息。時四天王雨金剛砂。王見恐怖，長跪懺謝。菩薩發願：若我實無瞋念，令我此身平復如故。作是誓已，身即還復。更發願言：我於來世先度大王。是故我今成佛，先度憍陳如，蓋此王乃憍陳如之前身也。此事見大涅槃經，毘婆沙論，而詳略不同，今會而引之。本經所云割截身體，正指劍斷耳鼻手足言也。

〇前言若取法相，即著我人眾生壽者。則今言無我相云云，即是顯其不著忍辱法相也。不曰無忍辱相，而曰無我人等相者。因無我人等相，方能不著忍辱相。以明分別我人，是取相之病根也。無我人等分別，便是心安不動。乃能任其割截，忍此奇辱。故曰：我於爾時無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。爾時，猶言彼時，即昔被割截之時也。當知忍此奇辱，他人見之云然耳。菩薩爾時若無事然，無所謂辱不辱，忍不忍。此之謂忍辱非忍辱。見到忍辱非忍辱，正是般若正智。故能內不見能忍，而無我相。外不見所辱，而無人相。菩薩坐禪，本期證道以度眾生。今則任人割截，是并此事而忘懷，置生死於度外矣。故曰無眾生相，無壽者相。此因菩薩具有般若正智，則通達一真法界。一真法界中那有人、我、生、佛、生、死，等一切對待之相。故爾四相皆無。四相皆無，則萬念俱寂。何所謂辱，何所謂忍乎。夫而後方能忍此奇辱也。知此，則知一切行門，非仗般若不能成就矣。知此，則知一切修行人，非仗般若不能無罣礙，不能得自

在，不能到彼岸矣。故曰一切諸佛及無上正等覺法，皆從此經出也。故曰隨說之處，一切天人皆應供養，經所在處，即為有佛，若尊重弟子也。故凡聞而信解受持，為他人說，乃至一四句偈等，皆得成就希有，得無量福德也。世間之人，縱令未能人人如是成就。但能人我分別之見少少輕減，則鬪爭亦必減少，世界當下太平，安居樂業矣。所以般若是佛教的真精神，是無上法寶。一切眾生皆應頂戴恭敬，讀誦受持，不可須臾離者。

○第二何以故？是問何故應離四相。節節，猶言段段。支者，支離。解者，解剖。皆分析之意。段段分析，即指手足耳鼻，一一被其割截而言。應生瞋恨，反顯其不能忍。試思爾時無故受此奇辱，若非毫無人我等分別，萬念俱空，焉有不生瞋恨之理。

或曰：彼時發願平復，便能平復如故，必有神通，故能忍受苦痛耳。豈凡夫所能為。此說大謬不然，乃是邪見，不可不辨。當知縱得神通，能受苦痛。假使瞋心一起，亦必不能忍受矣。何以故？神通與瞋心無涉故。雖具足貪瞋癡如邪魔者，亦能得通故。所以佛法不重神通者，因此。佛菩薩雖亦有時顯現神通，乃用以表法。或藉以感化頑強障蔽之眾生，不得已而偶一行之。修行時並不注重乎此。

○且本經引此故事，意在明無上菩提，以大慈大悲為根本，則必須離人我等分別之相，使其心一念不生，安住不動，然後乃得恩怨平等，成就大慈悲定。此定成已，然後乃得，雖遇極大之逆境惡緣，不生瞋恨。瞋恨毫無，然後乃得普度眾生，滿菩提願也。何以故？眾生剛強難度故。故菩薩之修忍行，意在於此。豈但有神通力者所能夢見。不然，如下文所云：一日三時以恆沙身命布施。此人具有絕大神通可知矣。此人不懼苦難，亦極難能矣，然而不如聞此經典信心不逆者，何耶？正明其若不信解受持般若法門，分別心必不能遣淨。分別心未淨，便是未達一真法界，證空寂之性體。則決不能成就無緣大慈、同體大悲。縱能捨無量無邊數身命，仍為有漏。仍防遇緣而退。何以故？未達一真而空寂，便是無明未斷。則其信根，尚未成就故。然則有神通力者，縱能忍辱。其與菩薩之所以能忍辱者，根本上完全不同。豈可相提並論。故此下更引多生之事，以證忍辱之非易。非久久修學般若，得大空三昧，正恐忽遇極大逆境惡緣，瞋心少動，盡棄前功。所以持說此經其福過彼捨恆沙身命者，其理在此。總以明不修般若法門，不能離一切相，契第一義空。終不能成就大慈大悲之菩薩耳。如是知者，乃為正知。如是見者，乃為正見。

○至於發願平復，便得平復如故，則有三義，一層深進一層。（一）佛加被故。所以有願必滿者，因此。（二）大慈悲故。所

以蒙佛加被者，因此。試觀割截之後，乃發願來世成佛先度大王。可見所以無一絲瞋恨者，由其已得大慈悲定耳。定云何得。無分別心故也。（三）心清淨故。所以無分別心，得慈悲定者，因此。

蓋修學般若。觀照一真法界，無相不相，功行深醇，一心清淨。心清淨故，法界清淨。此時悲願之力偉大無邊，有願即成。謂之諸佛加被也可，謂之唯心所現也可。何以故？已證心佛眾生三無差別故。如曰神通，此正佛門大神通，所謂漏盡通是也。豈彼有漏之通，所可同日語哉！

○前段，(即第一句何以故下云云。)是明離相乃能成就所修之法。即是離法相，正所以成法相。後段，(第二句何以故下云云。)是明不離相適足破壞所修之法。即是不離法相，反令其成非法相。前段是正明。後段是反顯。合反正之義觀之，豈非離法相正是離非法相乎。簡單言之，便是離相乃不墮空，不離相反而墮空。闡明此義，正是向怕者當頭一棒。因怕者無非懷疑離相必墮空耳。今乃知適得其反。如此破斥，鋒利無比。而般若離相之義，闡發至此，亦毫無遺蘊矣。然非世尊如是善巧以發明之，誰能洞曉？此義若未洞曉，則於離相義，終未徹底。將終不免有發生疑問時。則彼聞經，便能不驚不怖不畏之人，其必深解此義矣，真甚為希有也。

○由是觀之，上文雖但說非忍辱波羅蜜，即含有是名忍辱波羅蜜之意在內。可見佛之說法，說在此面，意透彼面，面面俱圓也。又可悟得，凡則非是名雙舉之處，語雖平列，意實側重則非邊。此義換言以明之，更可了然。前不云乎。則非是約性說；是名是約相說。然而性是本，相是末。有本方有末，因空乃現有。故知當側重則非邊也。故離法相正是離非法相也。此即前言佛法以般若為主者，以空為主之意。何以故？性體本空寂故。此佛菩薩所以以大空三昧為究竟也。所以無智無得，而得阿耨多羅三藐三菩提。雖得阿耨多羅三藐三菩提，而仍無智亦無得也。何以故？少有所得，是仍未得故。

○佛言應生瞋恨，不但為闡明上來所說之義已也。尚有要義不可不明。當知瞋恨為修行人之大忌。世尊為欲警戒發菩提心者，無論在何時，遇何境，修何法，皆斷斷不可生瞋。姑就忍辱以說明之耳。其就忍辱說者，因忍辱極易生瞋，以及瞋心一生，忍行便破，此等事理，人所易曉之故。就易曉者說，以為例，俾得會通一切，此佛之微意也。不可誤會但是忍辱不可生瞋，其他便無妨也。

○何謂瞋恨為修行之大忌耶？因瞋恨正與菩提衝突故也。菩提者覺也，平等也，慈悲也。而瞋恨之生，由於事之不如己意，便是著我，尚何平等之有！世事莫非夢幻，如意不如意，何必認真。此而不知，尚何覺悟之有？其違反慈悲，更不待言。故瞋心一起，菩提種子，便完全銷滅。修行人忘失菩提，輕則懈怠廢弛，重則道心全退。縱令未退，然以瞋心行之，決不能成正果。佛言：忘失菩提心而修諸善，魔所攝持。普賢菩薩說：菩薩過失，莫甚於瞋心者，以前所積功德，雖多如森林，瞋火若生，一齊燒盡。皆見華嚴經。可不懼哉！可不懼哉！當知貪瞋癡三毒，癡為毒根，癡即無明也。因無明故起貪瞋。而貪瞋二毒，瞋毒之為禍尤鉅。何以故？其性暴烈。不發則已，發則雖盡反以前所為，亦不暇顧及。故修行人當痛戒之。佛說此經，為開眾生正智，治癡也。開經便說布施，治貪也。而瞋猶未言，故特於此補發之。前曰行布施應無住法，今曰生瞋恨由有四相，皆所以顯明非開般若正智，藥其著相之癡，貪瞋無由可除也。應生者，勢所必至之意。一著相，勢必生瞋。一生瞋，勢必所修盡破。然則修行人，非學般若，令其在在處處，時時刻刻，心如虛空不可矣。此佛說此科之本旨也。豈第忍辱應然哉。

當知世間萬事莫非對待。(如因果，人我，男女，陰陽，生死，治亂，乃至染淨，盛衰，苦樂等等，無一事出對待外者。)因對待故，極易生起分別計較。俗眼既認一切對待者為實事。分別計較，遂致牢不可破。此所以有貪瞋也。若能於對待中，看出消長盈虛的道理。為之消息而通變之，以治理一切世事。不能不服其為世間聖人。然雖能利用對待，終不能跳出對待的圈兒之外。佛法則不然，既一切莫非對待。便於此中，看破其莫非彼此相形而有。既皆相形之事，則是一切虛幻不實，有即非有矣。然而不無虛幻顯現，非有而有也。故既超乎其表，而不為所拘。仍復隨順其中，而不廢其事。超乎其表，是為不著。不如是，不能證絕對之性體，此大智也；隨順其中，是為不壞。不如是，不能救輪迴之眾生，此大悲也。一切大乘經典，皆說如是道理。而般若說之尤詳。金剛般若，說之尤精。

學佛人能見及此者，曰開道眼。道眼若開，急當養其道心。云何養耶？當令心如虛空，超然塵表。如虛空者，不住相是也。經言，施不住相，福如虛空。其意正令離相，俾心如虛空耳。必須生空、法空、而後心空。生空者，非謂無我人眾生也，但不著其相。法空者，非謂無法。應行之法，仍一一如法而行，但行若無事。行施而忘其為施，行忍而忘其為忍，乃至行六波羅蜜，忘其

為六波羅蜜。曰如無事，曰忘，謂不著能行所行之相也。是即我法雙空，并空亦空。

初學固不易幾及，然不可畏難，須時時體會此義，令其心空空洞洞，是為要著。超然塵表者，不與塵世上一切對待之事理廝混，心中常存一擺脫之意，勿令間斷，是為要著。當知能不廝混，乃能漸漸心空也。復於此際，提起一句萬德洪名，一心而念。亦不分別誰是念，誰是佛。但令念即是佛，佛外無念。此心本已令如虛空，則此即佛之念，亦復彌滿虛空。而上與十方如來，下與法界眾生，息息相通矣。如此，謂之有念可，謂之無念可，謂之佛即念念即佛也可，謂佛與眾生在此心也可，謂此心與佛以及眾生，無異無相也可。更多多讀誦金剛般若波羅蜜，以熏習而長養之，令其道眼日益開，道心日益固，是為般若、淨土同修之法。此法與一真法界相應，與實相相應，與空有不著、性相圓融相應，與第一義空相應，與心淨土淨之義亦復相應。諸君試之，當有受用處。蓋此是隨順對待之因果法，而修絕待殊勝之因，可證絕待殊勝之果也。

〇經中上來說無我人四相處甚多，然皆是約正面說，即是約得益說。其約反面受害說者，止有開經時所說若有我相人相眾生相壽者相，即非菩薩。然是言其當然。今曰應生瞋恨，則說其所以然矣。何以故？若生瞋恨，便非菩提心，亦即非覺，是依然迷途凡夫也，故曰即非菩薩。由此可知，欲出迷途生淨土者，亦安可不於我法雙空，加之意哉！因無論著我相，或著法相，少有分別計較，便是住塵生心。心有塵染，那得清淨。淨心未能，淨土不生也。慎勿曰：淨土法門，不必高談般若也。

〇佛之言說，固是圓妙，應作面面觀。而佛所說之法，亦無不圓妙，亦應作面面觀也。蓋佛所說之法，無不一法含攝多法。所以多法復能歸趣一法。此華嚴所以明一即一切，一切即一之義也。故本經曰：無有定法。故不可執。如前言布施統攝六度，須知忍辱亦統攝六度也。如曰：忍名為戒，是忍度即戒度矣。聽其割截與結來世度之之緣，是以忍辱為布施也。瞋恨不生而忍可，便是禪定。何以故？忍可不動，豈非定乎，定故不起瞋也。而下文曰：五百世忍辱，則精進也。無我人等相之為般若，更不待言。故舉忍度，攝餘度盡。推之諸度，度度皆然。故本經雖未明言精進、禪定，實已攝在布施、忍辱中矣。

〇當知戒、進、定、三度，離捨、忍兩度，便難成就。何以故？戒之能持，由於忍可於戒，捨去染緣。定之成就，亦由捨昏散，而正受不動。且若不能捨，不能忍，尚何精進之可言。故施、忍兩度，實一切行門之主要。此本經所以但舉布施、忍辱為言也。

○又布施所謂捨也。若著相，則必不肯捨。猶之著相者必不能忍。其非學般若不可，甚為明顯。故本經但約此兩度以明離相也。此兩度既為行門之主要，若此兩度能離相，其餘行門，自然能不著矣。

○先言布施，後言忍辱，亦具深意。蓋捨有遣執之功，破我之能，最與般若密切。前云持戒修福者能生信心以此為實，亦是令學般若者，首當學捨。蓋持戒便是捨一切染緣，捨向來惡習，修福便應施捨。先令學此捨行以遣執破我，乃能增長般若種子。此其所以於此章句，能生信心，以此為實也，此布施所以應先言也。而持戒，戒學也。能生信心以此為實，慧學也。以文相論，是已具戒、慧二學矣。而定猶未言，定功惟忍方成，故於正明成就希有時，就忍度以示意。使知欲成菩薩，戒定慧三學，必當完全具足。然而必能離相，方能成忍。此所以忍說在後也。由此可知，所謂六度者，約事相分說，雖有六種。而義則互相助成，關係密切。用功時必須一貫。何以言之。戒為修行之基者，以其作用，能捨舊染之污也。捨即布施義也。持戒之義，便是心能於戒忍可安住，故曰忍名為戒。而忍可安住，便是心定不動。必其一心忍可於所觀之法，而後慧生。故曰定生慧。然亦必具有遣執破我之慧，乃得成就安住不動之定也。蓋般若為諸度母。一切行門，皆由觀慧而生。故定亦不能外是理也。定慧蓋互相生起者耳。若於般若、布施、持戒、忍辱、禪定、一一不懈不退，是為精進。何以能不懈不退，即是於法一心正受，安住不動也。亦即是於法隨得隨捨，絕不著相自滿也。可見法法互生互攝。苟缺其一，六皆不成，行人不可不明此理。

○一切行門中，捨忍二度，固為主要。而捨尤為主要中之主要。何以知其然耶？試觀本經說忍只一二處，（此處，及最後言得成於忍句。）而說布施最多。其義云何？以捨能遣執破我，則最能消業除障，最能彰顯般若正智故也。由此可知，佛法如海中，捨是先鋒（如最初須持戒修福以學捨是。）亦為後勁。（如最後并無上菩提亦不住是。）且修忍，亦非捨不成。任其割截，非捨而何。不但此也，法與非法不取，便是一切皆捨。捨之罄盡，則如如而不動矣，得成於忍矣，當如是知也。

（卯）次，引多生事。

「須菩提！又念過去於五百世，作忍辱仙人。於爾所世，無我相，無人相，無眾生相，無壽者相。

過去，通指歌利王以前之時。佛經中所云仙人，是通指一切修行人而言。并非專指外道。故佛亦譯稱金仙。前云凡舉忍辱為言，意在以別明總。故除指明有毀辱事實者，皆當作安忍義會。如此

科所說忍辱，非必定謂五百世皆如歌利王之事也。且世尊行菩薩道時，布施身命，不可數計，豈止五百世，茲不過略言之耳。如為一句半偈之法，捨命亡軀。或燒身以供佛，或剜身以燃燈，以及割股救鴿，捐身飼虎等等。無非上為佛法，下為眾生。今云五百世作忍辱仙人，意在顯明多生多世布施生命，皆行所無事，其心安忍而不動也。爾所者，如許之意，指五百世言。如許世能安忍者，由於如許世修般若離相法門，故曰於爾所世。無我相云云。

〇引多生事，意在證明上來遇歌利王事之能安忍，由於久修般若。使發菩提心行菩薩道者，得所遵依也。總而言之，觀門之般若，行門之捨忍，為學道要門。何以故？眾生之為眾生，因有貪瞋癡三毒。而般若治癡也，捨則治貪，忍則治瞋。惟三毒之病根甚深，非多多修捨，貪何能破。非久久修忍，瞋豈能除。然而若非精修般若，具足三空之智，以去其著相分別之愚癡。則捨、忍亦終不能成。而戒進定三度，亦有名而無實矣。故金剛般若獨舉捨、忍以明離相。使知著相便是三毒。故當離相捨、忍以拔除之。若三毒拔，則戒定慧三學全，而法報應三身亦可顯矣。然則般若、布施、忍辱、三波羅蜜，其六度萬行之主腦哉，行人當知所先務也。

〇上來第一波羅蜜一科，是說離法相，即并離非法相，此闡明雖空而實不空之義也；忍辱一科，是說離法相，正是離非法相，此闡明因空以成不空，亦即不空而空之義也。由此可悟，經中凡言非者，正以成其是。凡言是者，適以形其非。故曰無有定法。所以於法應無所住。當知一切世間法，出世間法，莫不如是空而不空，不空而空也。所以一一宛然而有時，實一一當下即空。而一一當下即空時，正一一宛然而有。此之謂空有同時。故一一法皆不可執為實無，亦不可執為實有。故曰凡所有相，皆是虛妄。何以故？莫非虛妄，非實有也；不無虛妄，非實無也。所以法與非法，皆不可說，皆不可取。其有所取著者，非他，由其心中有人我等對待分別之相耳。故曰若心取相，即為著我人眾生壽者。而心有分別，便是無明，便違平等一真法界。故發菩提心者，應無所住焉。然則上兩科闡明空而不空，不空而空之義，無異為以前所說諸義，作一匯總之說明。已將無住真詮，發揮透徹矣。故此下即乘勢作一總結，而申明之曰：以前所有言說，所有法門，莫非真實，不誑不異。何以故？因真如實相本是空而不空，不空而空。故其顯現之一切法，亦莫不如是。而如來所說之法，即是根據此理而說。故曰真實，故曰不誑不異也。故修行者之於一切法，皆應如是體會觀照，而一無所住，方能不違本性，而得心清

淨，生實相焉。倘不能如是體會觀照，則無明不破。故曰：如人入暗。倘能如是體會觀照，必破無明，故曰日光徧照。以示一切眾生於此金剛般若，不可不信解受持也。茲將次科之所以生起，及次科之要義，先說一概略，則臨文較易領會矣。

（子）次，闡明說法真實義。分三：（丑）初，總結前文；次，正明真實；三，重以喻明。（丑）初，又二：（寅）初，結成無住發心；次，結成無住布施。（寅）初，又三：（卯）初，標結。

「是故須菩提！菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心。

觀上來概略中所說，可知總科標題中之說法，是兩件事。說者，言說也。法者，法門也。

○是故者，承上起下之辭。離一切相，即上文長老所說，離一切諸相。所有我人有無以及法與非法等等對待之相，無不皆離，故曰一切。應者，決定之辭。明其非離盡不可也。前長老言，離一切相則名諸佛，是明離相乃得大有成就，是約證果說也。此長老所以深解義之所趣也。世尊印許之後，接說第一波羅蜜，及忍辱兩科，是明應離一切相以修六度，是約修因說。此科即承其義，而結歸到應離一切相而發心。則更進一步矣。蓋修六度，是成就之因。而發心，又是起修之因也。是說到本源上矣。無論果位、修功、因心、而離相則始終一貫。故長老既深解其歸趣，世尊更闡明其由起。使知既離諸相方名諸佛，是故應離相以進修，應離相以發心。則般若為貫徹始終之法門，離相是轉凡成聖之途徑，當可洞明矣。

○本科之結前義，不止如上所云：但結前來數科已也。當知應離一切相，發菩提心兩句，直是為經初所言，發菩提心，應如是住，如是降伏其心，諸義點睛。何以故？應離一切相發心，所以應降伏其住相之心也。不但此也，且將經初答語中，所有一切眾生之類云云之義，一併結成。何以故？度無邊眾生，令入無餘涅槃者，發阿耨多羅三藐三菩提心也。實無眾生得滅度者，應離一切相也。意若曰：前答所云：令度無度相者，因必應離一切相，然後所發者，方為菩提心耳。何以故？未能離相，決不能度盡眾生，亦決不能令入無餘涅槃。則所發者便成虛願。此前所以又云：若有我人等相，即非菩薩也。故此中不曰發菩提心應離一切相，而曰應離一切相發菩提心，意甚警策。前不云乎？菩提者，覺也，平等也，慈悲也。若其著相，則其心便非覺，非平等，非無緣慈，非同體悲。雖曰發心，其所發者尚得謂之菩提心乎？故決定應離一切相，然後乃為發菩提心也。

○下文不應住色聲香味觸法生心，應生無所住心，三句。是釋成此中應離一切相之義。對彼而言，則此中所云，亦是標舉之詞。故科目曰標結。標者，明其起下。結者，明其承上也。

（卯）次，釋成。

「不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應生無所住心。

此科是釋成上文應離一切相，然不作別說，即引前約因正顯中發無住心之文，略變其辭而說之者，此佛之說法，所以玲瓏剔透，面面俱圓也。蓋如此而說，不但可以釋明上科之義，兼可闡明發無住心一科之義。以免聞前說者，諦理不融。即藉以回映前文，作一結束。善巧極矣。

○生者，生起之意。發菩提心者，心固不應馳散，亦不應沈沒。若其沉沒，則六度萬行，從何起修？故特特說一生字以示意。此科之意若曰：頃言應離一切相發菩提心，應離何等相耶？相應云何離耶？無他，既是發起平等慈悲之覺心，則心生起時，便當擺脫色聲等等對待之塵境，而不應住著。則一切相皆離矣。但應生起於所有對待的塵境一無所住之心，然後所發者，乃是阿耨多羅三藐三菩提心也。

○前文云：應無所住而生其心，是分而說之，以顯空有二邊不著之義。今文云：應生無所住心，則合而說之矣。略變其詞，義則更精更透，迥不同前。蓋慮聞前說者，若將無住、生心打成兩橛，必致或執無住而墮空，或執生心而滯有矣。即不如是，但令於無住生心未能圓融，則空有二邊不能雙冥。縱能二邊不著，合乎中道。而中邊之相，儼然存在。如此，則雖不著邊，卻仍執中。既有所執，便是分別，仍落四相矣。故今為之融成一片曰：前云應無住而生心者，初非二事。乃是應生無所住心耳。此意是明生心時即是無住時，無住時即是生心時。如此，則有即是空，空即是有，空有同時并具矣。若能空有同時，則既無所謂空有，便無所謂邊，亦無所謂中。而實在在處處，無一非中。所謂圓中是也。至於圓中，則我法雙空，四句俱遣，乃無相之極致，方為發離一切相之無上菩提心。初發心人豈能如此，正因其不能如此，故曰應。謂應如是知，應如是學也。

○前約因正顯中發無住心一科，本是開經以後，所說諸義之結穴。今此一科，既是結成前文無住發心之義，更加以下科結成前文無住布施之義，則其為開經以來諸義之總結穴可知矣。故標科曰總結前文。

○前發無住心文中，諸菩薩摩訶薩，即指發菩提心者。清淨，即謂離一切相。當知清淨心，即是本性。所謂本來面目是也。乃是十法界所共具者，故又名一真法界。但六凡眾生之清淨心，久為

分別人我等等對待之相所障，故不能顯現。若相離得一分，則清淨心便顯現一分。前所云信心清淨，則生實相是也。實相，亦本性之別名也。分分離時，名為分證覺。最初離得一分時，便是分證覺之第一位，名為初住菩薩。是為轉凡成聖之第一步，亦名正定聚。正定者，住義也。聚者，類義也。言其已入聖果之類，永不退轉阿耨多羅三藐三菩提，故名正定聚也。至此地位，方稱信根成就。因其信根成就，故得不退。因其初成不退之聖果，故名初住。由是歷盡四十一位，斷最後一分無明，則一切相方能離盡，清淨心乃圓滿現前，是名究竟覺，亦名妙覺，亦稱曰佛。可見由凡夫至究竟覺，其功行唯一離相而已。云何能離？依文字般若，起觀照般若而已。世尊惟恐學人於上來所說文字般若，未能深解，則從何觀照。故說至此處，更為融通前義，以便觀照用功耳。諸君當知，吾輩既受持此經，必應將佛所說義趣，徹底領會，令心中了了洞明。然後修一切法時，遇一切境時，乃能運用以歷事而練心也。

尤應於行住坐臥時，穿衣吃飯時，迎賓送客時，時時處處，常將所領會的義趣，存養心中，優游涵詠，勿令間斷。務將經義與此心，融成一片。即此，便是熏習，便是觀照。不必定要打坐觀照也。如此用功，便能使無明漸減漸薄，便有增長菩提之功，遣執破我之能。且必須如此存養有素，然後運用時，纔湊泊得上，此即前所謂養道心也。如此培養，其道眼亦更得增明矣。此是最親切有味的修行方法，毫不費力費事，而能得大受用，千萬勿忽。

○前文今文，若聯接說之，其義更明。今再將前後文聯成一貫為諸君說說，以便徹底領會。曰：發阿耨多羅三藐三菩提者，應令本具之自性清淨心現前。云何得現？即是此心不應現起六塵境界，應不住塵境顯現其心，庶幾漸得清淨。由此可知，所云清淨，非謂沈空滯寂，令心不起。但應離一切相耳。離何等相？即是不應於有分別對待的六塵境相上，住著生心。且不但應離境界相，并應離無住生心分為二事之相，而生無所住心。何謂生無所住心？唐永嘉元覺禪師有一頌，正好移作注解。頌曰：「恰恰用心時，恰恰無心用，無心恰恰用，常用恰恰無。」第一句，生心也，有也，照也。第二句，無所住也，空也，遮也。合而觀之，便是生無所住心，亦即是空有相即，遮照同時。第三句，即無住而生心也，所謂即遮而照，即空而有。第四句。即生心而無住也。所謂即照而遮，即有而空。合三四兩句觀之，則是遮、照、空、有、無住、生心、俱不可說，而又恰恰是生無所住心。此即存冥自在之意。當知生無住心，即是生清淨心。生清淨心，即是生實相也。奉持金剛般若，應如是信解受持，應如是為他人說，

俾自他如是如是離一切相，便如是如是顯現共具之清淨心。如此，方為發阿耨多羅三藐三菩提心也。

○前發無住心一科，說在莊嚴佛土之後。今結成無住發心一科，則說在六度之後。此又點醒修六度正所以莊嚴佛土。故此中闡明應離一切相發心修六度，亦正所以結顯前義，應離相以莊嚴佛土也。菩薩所以莊嚴佛土者，意在上求下化。故上求下化，皆應離一切相。佛經中有曰：上無佛道可成，下無眾生可度。此意，即是成佛而不見成相，度生而不見度相也。

○總之，生無所住心，是離一切相之真詮。所謂圓離是也。圓離者，一空到底之謂。亦即是離四句，絕百非，亦即是理無礙，事無礙，理事無礙，事事無礙。亦即是雙遮雙照，雙冥雙存，遮照同時，存冥自在。當如是領會也。又將無所住攝入生心中說，意極警策。蓋指示學人，倘於無所住外生心，則心即有住。亦生則成非。微乎危乎。下科反顯，正明此義。

（卯）三，反顯。

「若心有住，則為非住。

若心有住。正明若於無所住外生心，則生心便有所住矣。住者，取著之意。若於無所住外生心，便是其心有取。取則著相。故曰則為非住。謂住則為非也。何以故？住便有相，與上言應離一切相違反，故非也。將此兩句經文，一氣讀之，義甚明顯。蓋若心有住則為非住，猶言心若有所住，便是非所應住。故曰住則為非也。此義，正與開經時所云，菩薩但應如所教住，一正一反，遙相呼應。心若有住，便非如所教住。故曰則為非住也。前言應如教住，是緊躡其上文所云應無所住來。可見如所教住之言，不過因問者有應云何住之問，姑且隨順說住耳。其意，實為無住之住。換言之。即是應住於無所住。由此足證應一無所住。若心有住，住則為非矣。

○或曰：汝義不然。經義是說若心於一切法有所住，則為非住般若。蓋明一切法皆不應住，但應住般若耳。大般若經不云乎：不住一切法，即是住般若。若將兩處經文印證，可見此處是明應住般若。若住般若，非不住一切法不可。故曰若心有住則為非住。故知汝義不然也。或人之語，大錯大錯，由其未明經義故也。今恐或者有見大般若經所說而生誤會者，不得不引而徹底說明其義。當知本經上來特說第一波羅蜜及忍辱兩科，正明般若不離一切法，一切法不離般若。即此便可證明則為非住一語，斷不能作非住般若會。何以故？既是般若與一切法不能相離，則大般若經中所云不住一切法，即攝有不住般若在內。而又曰即是住般若者，應向不住即是四字上領會。蓋謂一切不住，即是住耳。總以

明般若應以不住為住之義。此與本經所說但應如所教住，語意正同。況大般若經此兩句外尚有兩句曰：不信一切法，是名信般若。當知一切法皆是佛說，豈可不信。若合四句而讀之，便可悟知，亦是顯明一切法不能離般若，一切行人不能離般若之義者。若看成不需一切法，但執一般若。則佛法掃地盡矣。有是理乎。至於本經上來明明說般若非般若，又曰第一非第一，豈得曰應住般若乎哉！總之，凡讀佛經，欲明佛理，必應深解圓解。否則便恐誤法誤人。而般若法門，尤應加意。因其理既甚深微，其語又甚圓活。斷斷不可以淺見窺，不可以偏見測也。

又有疑非住之言，是說則為非住菩提者，亦大謬誤。佛與長老，為明菩提心亦不應住，特特說後半部經，講至後半部，便明其旨，茲不贅。總而言之，住即是取，亦即是著。既一切不應取著，故一切皆不應住，而有住便非耳。

〇或又曰：經云不應住色聲香味觸法生心，則離相似但約有邊說。不知說一法字，便攝非法。前不云乎，法尚應捨，何況非法。故說及法，即攝非法也。且明言應離一切相。若不將有無四句攝盡，不得曰一切也。凡此等處，若不深觀圓觀，便是淺說般若。無論妄說淺說，其罪甚大。故今乘便，為剖析而詳說之。

〇此結成無住發心、無住布施、兩科，既是總結前文，故其中含義，多而且要。若不逐層發揮透徹，義趣便不融貫，云何作觀。況住塵生心，正是凡夫積習，極不易除。而不應住塵生心，又正是對病發藥，極關緊要。則應云何乃能不住，萬不能不多說方便，使有下手處。若非然者，雖般若道理，說得極是，亦為空談。聽得極明，亦是白聽。故此等處，說者聽者，皆應極端注重。不應怕煩，不容少忽者也。

〇長老所問發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住，云何降伏其心。是分開各問。蓋發心也，住也，降伏也，明明三事。然語雖分三，意亦一貫。何以故？長老問住，意在心得安住之方。恐不能安住，故又問云何降。而問云何住降，又正是問應云何發心也。故世尊答意，亦為融答。試觀初答降中語意，便可悟知所謂降者無別，即是降其住相。故曰：若有四相即非菩薩。於收結處，特作此語，正是點醒此意也。次答云何住時，則曰但應如所教住。而所教卻是應無所住。深觀其意，又可悟知，因眾生處處住著，故令無住。令無住者，正所以降伏之也。是已將住與降伏，融成一片矣。其下所說，無非發明應無所住之義。說至此處，復引前之已說者。略變其詞而深透說之曰：應生無所住心。且曰：若心有住，則為非住。由此更可悟知，無住二字，乃金剛般若之主旨。一部經千言萬語，可一言以蔽之曰：無住而已。世

尊何故要如是融答？讀經者何故要如是得其答中之主旨？以不如是，則用功不能扼要。不扼其要，云何著手耶！

〇復次，此中所說離一切相，便是無住之意。所說應離，便是降伏之意。而曰應離一切相發菩提心，是又將住、降、與發心、融成一片矣。意若曰：上來所說諸義，不可但以為發菩提心後，應降伏其住相。當知發心時，便應離一切相而無所住，方為發菩提心耳。得此一結，則上來諸說，更加警策。聞法者明得此義，則知發心時，便不容含糊。因心既真，自不致招迂曲之果。所謂初發心時便成正覺者，如是如是。當如是信解受持也。

〇不應住色生心，不應住聲香味觸法生心兩句。世尊重疊言之者，實具深意。因塵世眾生之環境，不離此六。住塵生心，乃無始來之積習。而欲了生脫死，又必須背塵合覺。故特重疊一再言之，令塵境中眾生，須將不應住三字，深深體會，時時觀照，勤勤遠離。庶幾漸能做到不住耳。

〇色聲香味觸暫置。先言法字，將云何離乎？無論世間法，各有應盡之責，苟不盡責，又落因果，云何可離？況佛法亦法也，正要依法修行，更何能離？固知所謂離，所謂不住，乃不著之謂，非謂不行其法。然而既須盡心以行，將如何行去？始為不著耶？所以非有方便不可也。今約行解兩面，再說方便。

〇行之方便云何？以世間法言，凡所當為者，自應盡心竭力，不錯因果。然首當加意者，無論如何艱難困苦，決不可起勞怨之心；無論如何成績優長，決不可存居功之想；不幸失敗，亦決不可因之煩惱憂愁，慨歎忿恨。必須此層做到，方能達到前次所云，事來便應，事過即忘，得與不著相應耳。以出世法言，要在無論修得如何久，如何好，如何完備，而決不自是，決不自滿。如此乃能達到行所無事也。

然而眾生所以處處著者，由有我相，我相則生於我見。是故欲根本解決，非破我見不可。而欲破我見，非明佛理不可。何以故？我見起於愚癡。而無我之理，破我之法，惟有佛典說之最精最詳。故非佛法，不能開其正智，消其障蔽，化愚癡，而除我見也。故欲行為上真能不著，必應了解佛理矣。然而了解殊不易也。試以我見言之。云何有我見耶？我見之害云何？云何能除我見？云何方為無我？已覺頭緒紛繁。況與此相關之事理，甚多甚多。若知一而漏餘，必執偏以概全。偏執即是著也。故欲了解佛經中一事一理，必當先去此等偏執。要知必能融會眾義，乃能通達一義。此所以應作面面觀也。必面面觀，乃能漸入深觀圓觀，而得深解圓解也。

然則解之方便云何？首當多讀多誦，最好偏讀一切經論。然泛泛看過，毫無益處，亦非盡人所能。茲姑舉必不可少中之極少數言之：如圓覺、楞嚴、楞伽、地藏等經，皆應多讀。華嚴、法華，若不能盡讀，或讀一種；若不能全讀，或讀數品，皆可。華嚴經中之普賢行願品，尤當奉為日課。至如本經之不可一日離，更不待言。論則大乘起信論、大乘止觀，兩種，亦當列入日課，輪流讀熟。而淨土三經一論，亦不可不讀者也。凡曰讀者，當至誠恭敬讀，悠游涵詠讀。其中緊要之句，須時時存養於心中。令與自心冥合為一。此最妙之觀門也。

斷斷不可視同俗書，徒向文字中剖辨。愈剖辨則執愈重，障愈深矣。何以故？因其無非本其多生以來之我見凡情，推測卜度耳。如此，不但增長偏執，更恐生出大邪見來。況佛菩薩所說之理，本超凡情之表。今以凡情揣度，如何能明？因不明故，甚至生大毀謗，墮無間獄。不止退失信心已也。所以向文字中探討，是學佛之大忌。故圓覺經云：「以輪迴見，測圓覺海，無有是處。」至若古德注疏，若欲研究，則應廣覽。因其各各有長有短，必須會通其義，切忌偏執。亦與讀經同，不可專向文字中剖辨尋求。惟有如上所說，至誠恭敬讀，悠游涵詠讀，存養觀照，斯為最要。尤須以行持助之。首當持戒修福，加以精勤懺悔，禮敬三寶，請求加被。消我夙障，開我正見。且發大悲大願，廣度眾生。則感應自速。更當懇切念佛持咒，仰仗加持之力，除其障蔽。如是解行並進，久久不懈。則障漸漸輕，心漸漸空，慧漸漸開；觀照之功，隨之而漸深漸圓；我法二執，亦隨之而漸化漸除；法與非法，亦得漸漸不著。所謂水到渠成，有不期其然而然者矣。固不止佛理洞明已也。此以法言也。

至若色之與聲，有目則有見，莫非色也；有耳則有聞，莫非聲也；香味觸例此可知。雖避至無人之境，而山間之明月，目遇之而成色；江上之清風，耳遇之而成聲。云何遠離乎？須知心不清淨，即令閉聰塞明，其意境中，正不知有多少色聲香味觸幻象顯現。必須如上所云，解行並進，久久熏習。令其道眼明，道心淨，而能反見反聞。則色聲等境，方不於心中現起。然後對境遇緣，乃得見如不見，聞如不聞耳。

○更當知佛之說此二句，原是為發菩提心，修菩薩行者說。因其既發大悲大願，紹隆佛種，欲度一一眾生，盡成佛道。則生生世世，不能捨眾生。若不離一切相，便畏生死流轉，而大道心退矣。且既不捨眾生，便不能捨塵境，而一言及境，便有順有逆。若未能生無住心，離一切相。一遇逆境，能不退乎！如舍利弗於六十劫發大心修大行。因人乞眼，已剜一眼；復索一眼，遂致退

大修小。是其明證。倘遇順境，或為人王、為天人、為帝釋、亦須離相。乃能道心堅固，不致為樂境所轉。況菩薩一面下化，一面仍當上求。如我世尊多劫以來，一句投火、半偈亡軀之事，不知經過幾許。皆是由能離相之功也。以是之故，必應不住六塵生心，而後乃離一切相。相離而後性顯。性顯而後乃能不動道場，現身塵剎，滿其上求下化之菩提本願。此世尊所以言之又言也。

○由是而談，發大心修大行者，不亦難乎？雖然，有勝方便在，難而不難也。方便云何？念佛求生西方是也。當知念佛求生法門，正為發大道心者說，兼為餘眾耳。世人不知，乃小看之，大誤大誤！起信論曰：「眾生初學是法，(指大心大行言。)欲求正信，其心怯弱。以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸佛，親承供養，懼謂信心難可成就，意欲退者。當知如來有勝方便，攝護信心，謂以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土，常見於佛，永離惡道。如修多羅說，若人專念西方極樂世界阿彌陀佛。所修善根，回向願求生彼世界，即得往生。常見佛故，終無有退。(以上是不知離相者之方便，即是為餘眾而說者。)若觀彼佛真如法身，(觀法身，正謂離相觀性。)常勤修習，(此修習二字，兼指離相及念佛二事言。)畢竟得生，住正定故。(住正定，即是信根成就。)」觀此論文，足證念佛求生法門，正為發大心者說矣。蓋欲免其怯退，故開此殊勝方便之法門耳。親近彌陀而住正定。則不但信根成就，且已分證法身。便能分身百界，(此約初住言，初住以上千界萬界，十倍十倍增加也。)廣度眾生。無論境緣順逆，遇之如無其事矣。有此勝方便，何必膽怯，而不發大心乎。其已發大心者，又何可不修此法乎。

論中所言往生之相有二：（一）既念彼佛，復以所修各種善根，回向求生者，即得往生，終無有退。此即未能離相見性，但以蒙佛攝護之力，故得不退。（二）既念彼佛，且能觀佛真如法身者，畢竟得生，而住正定。此是能離相觀性，故得生便住正定。住正定者，言其已登初住也。所謂上品往生，到即花開見佛，悟無生忍者是也。是故吾輩若離相與念佛同修，仰蒙本師及接引導師十方諸佛護念之力，則一推一挽，順風揚帆，有不速登彼岸者哉。然則前次所說般若、淨土同修之法，幸勿忽也。

○起信論所說，觀佛真如法身，不可局看。經言，心佛眾生，三無差別。既是離相而觀性，(觀法身者，觀性之意也，亦離相之意也。)則觀佛法身，即是自觀本性，當如是知。細觀此結成無住發心一科，不但回映經初答降伏中之義。并亦回映答住中之義。(即應如是降伏其心，及應無所住行於布施，兩大科。)語意甚明，毋庸繁述。

○前答降伏中之義，是令發離相大願。答住中之義，是令修離相大行。合之，正是教令應如是發心。可見前文，表面似但答降答

住。實連發心之問，并答在內矣。此義，得此中應離一切相發菩提心一語，為之點醒，乃更明顯。又此結成無住發心一科，雖將開經以來所說者，一併結成。卻止是結成觀門。故下科又將行門中統攝六度之布施，特別說之。不但結成前文無住布施之義，且以示觀行二門並重，不能相離也。而先說觀，次說行者。又以示一切行持，應以觀慧為前導也。理既精嚴，說復善巧，當靜意領會之。

○前云：前之發無住心一科，為開經後所說諸義之結穴。今此結成無住發心一科又為總結穴。何謂結穴，總結穴？其義雖已說明，然猶有未說到者，茲再補說之。因是要義，不可不知。不然，亦可不說矣。

○前發無住心一科中，應生清淨心一語，為開經後種種離相義之結穴也。何以故？離相原為證性，令清淨心現前故。不現前，便不能轉凡成聖故。故曰應生清淨心也。

○應無所住而生其心一語，為開經後所說空有不著義之結穴也。何以故？空有二邊不著，必須止觀並運故。蓋無所住，則心空而寂，此之謂止；生其心，則心朗而照，此之謂觀。即宗下所謂惺惺寂寂，寂寂惺惺。如此，則定慧平等，方與如實空如實不空之本性相應。(換言之，定慧平等，乃能空有不著。)乃能證得寂照同時之妙果。佛菩薩證此妙果，所以徧界分身，而未嘗來往。不作心意，而妙應無方也。此種大用，實由修因時，止觀并運，空有不著來。故發菩提心者，應無所住而生其心也。兩「應」字要緊，謂必須如此，乃得與本性相應，與妙果相應。兩「不應」字亦要緊，住塵生心，則合塵而背覺矣。性德果德，皆不相應矣。（此科中兩應字，兩不應字。亦當作如是觀。）迤邐說來，說至此處，又為前義之總結穴者，以其說到本源故也。此義前曾說過，然但說得修六度是證果之因，發心是起修之因，此不過本源之一義耳。當知所謂本源，非止一義，故須補說。

○上請示名持一科，已說到斷念。此科則是教以最親切最初步之斷念方法，故曰說到本源。

○上第一波羅蜜一科，明法法皆般若，即是明法法皆應離相。忍辱波羅蜜一科，是明離相乃能成忍，然但說理。此科則又教以最親切最初步之離相方法，故曰說到本源。蓋斷念是見性之源，而離相又是斷念之源也。總之，此科及下科，皆的示以用功要門，豈止道理精微圓妙而已。若但作道理會，豈不辜負經旨。明得此科之修行方法，下科便能應用。故今就此科言之。

○曰發心，曰生心，發、生二字要緊。謂起心動念時也。心字更要緊，菩提心，無所住心，真心也。住塵生心，妄心也。一應一

不應，是的示學人當於心源上領會。於起心動念時觀照。勿令錯亂修習也。故曰最親切，最初步。蓋如此開示，是令運用般若正智，以除妄念，俾昏擾、擾相之心，漸得安住之入手功夫，故曰最初步。且如此用功，甚為切實，易得進步。何以故？知得成凡之由，成聖之路，從緊要關鍵上下手故。故曰最親切也。

何謂成凡之由耶？當知一切眾生，由於無始，未達一法界故，名曰不覺，亦名根本無明。以無明不覺故，遂爾動念。念起，便於心中顯現能所對待之相。於是人我等等分別計較，從此繁興。愈著愈迷，愈迷愈著。此起惑造業受報之由；亦即成凡之由也。知此，則知成聖別無他路，唯有離相息念，以除其人我等分別計執而已。何以故？就地跌倒，須就地爬起故。

〇發菩提心，便是發覺初心。菩提者，覺義故。無始不覺，由於迷真著相。今若不知離相，何云發覺？知此，則應離一切相、發菩提心之義洞明矣。可見此義，亦高深，亦切近。約高深言，須至妙覺，相始離盡。然而因賅果海，果徹因源。故初發心時，便應如是而知，如是而學。約切近言，著相則背覺合塵，是成凡之由；離相則背塵合覺，乃成聖之路。故一切學人，於起心動念時，便應在離相上切實用功，斷不容忽。

〇然而離一切相，包羅廣大，從何入手？不應住色生心兩句，即指示入手方法也。方法云何？要在不令心中有色聲香味觸法幻相顯現。現即遣之，不令住著。須將不應二字，微密提撕。一念起時，當提起正念曰：從無始來，由住塵生心故，貪瞋競起，有我無人，墮落惡道，不知次數；即生善道，旋復墮落；輪迴之苦，無量無邊。向苦不自知耳。今幸聞法，亦既知之，何仍於心現起，不畏苦耶！自尚如此，何能利他耶！是大不應。一也。

又作念曰：迷相則成眾生，離相則名諸佛。一升一降，一聖一凡，只在一轉移間。其間間不容髮。今學佛矣，於此間不容髮之際，全在當機立斷。斷斷不容此等幻相，於心停住。稍縱即逝矣，何名學佛耶！是大不應。二也。

復作念曰：自性清淨心中，本無一切相。今從何來，令心不淨。是大不應。三也。

〇當知有所便有能。心中所現之幻相，非他。即生於能現之妄念耳。是故上來責所現之不應，加以遣除。無異責其起念之不應，加以遣除也。然則提起正念，便是斬斷妄念。如快刀之斬亂麻。何以故？同時不能有二念。正念提起時，妄念自除故。可知說此兩句為離相之方便者，正為離念之方便。親切極矣。知得如是提起正念，便是發覺初心。故曰初步也。

○上作之三念，一層深一層。（一）是以沈淪之苦作警告。（二）是以力求上進為鞭策。（三）是反照心源，令趨本寂。隨提一念，或兼提，可相機行之。起心動念時，如是綿密用功，庶幾對境遇緣時，較有把握耳。

○然欲起心動念時，正念提得起，必須平時（即未動念之時。）亦不放鬆。故復說應生無所住心。此句是令平時心於塵境一無所著也。此須用前次所說般若、淨土同修之法，以為方便。常令其心，等虛空徧法界，超然於一切有對待的塵境之外。即復提起一句佛號，令佛與念，水乳交融，與虛空法界，成一大光明海。但如是驀直念去，心少昏散，便振作而融攝之。

○常令其心等虛空徧法界超出塵外者，性體本如是故，虛空無相不相故。常作此觀，令此心空空洞洞，則念佛時便易得力。水乳交融者，即前所謂不分別誰是念，誰是佛，但令念即是佛，佛外無念是也。與虛空法界成一大光明海者，我與彌陀，本與十方諸佛，法界眾生，同一性海，無彼此，無差別。故今如此一念念佛，便念念上與諸佛菩薩光光相照，同生歡喜；下與一切眾生，息息相通，同蒙攝受。則是念念上求，念念下化，故同成一大光明海也。

又復我心佛心，既同一性海，則亦不分別極樂世界在虛空法界外，在虛空法界內；亦不分別極樂世界在心內，在心外。故同成一大光明海也。但驀直念去者，不分別有好相，無好相，得速效，不得速效。但如是所向無前，至誠念之而已。

○更須勤提應字，以振作之，不令懈怠。常作念曰：所發何心耶？眾生待救方殷，諸佛相期甚切，若少懈怠，則所發心，便成妄語，努力努力。以為策勵，此是應門。若起他念，則依前不應門中所說三種正念，自呵自責。並將若心有住則為非住二語，懇切提撕，綿綿密密，不令間斷。

○須知起念即妄，念佛之念，亦妄非真。何以故？真如之性，本無念故。但因凡夫染念不停，不得已故，借念佛之淨念，治其住塵之染念。蓋念佛之念，雖非真如之本體，卻是趨向真如之妙用。何以故？真如是清淨心，佛念是清淨念。同是清淨，得相應故。所以念佛之念，念念不已，能至無念，故曰勝方便。此義前雖略說，以是要義，故復徹底說之。

○極樂世界，亦是幻相，然而不可不求願往生者，淨幻非同染幻也。何以故？清淨土，本由清淨心顯現故。(所謂心淨則土淨也。當知淨土淨心，本來不二，但約攝受眾生言，無以名之，強名曰土耳。)求生淨土，尚有多義，不可不明。今略說其最要者。

（一）在凡夫位，應捨染趨淨故。(凡夫分別心未除。若無趨捨，不能振作。此正前所謂隨順世間因果對待之理，令種絕待勝因，以剋絕待勝果。乃佛法之妙用也。至生淨土後，則供養他方諸佛，普度遍界眾生，何嘗住著淨土之相。可知修因時，令捨染以趨淨者，不過借為出生死海，滿菩提願之過程耳。)
（二）親近彌陀，成就信根故。(由凡夫修至正定聚，須經無數劫。若不親近於佛，誠恐退心，此求生淨土之重要原因也。)
（三）行菩薩道，應現起莊嚴妙相之清淨土，以救癡迷著相之苦眾生故。(尚應現起，何礙求生？且今之求生，正為速證無生，乃得現起無邊淨土也。)
（四）二邊皆不可著故。(一切染幻，尚應空有不著，何況淨幻。蓋知心淨則土淨，不著有也。求彌陀之接引，不著空也。何以故？非仗他佛之力，自佛不易現前故。)
（五）得體應起用故。(二乘以有體無用被呵。故大乘修行，應體用具足。當知求生淨土之義，質言之，即是求證淨心之體，現起淨土之用耳。蓋一切眾生見其往生瑞相，自然發起信心，所以求生淨土，自利中，便有利他之用。不但親近彌陀之後，能有現起無邊淨土之妙用已也。)
（六）性體空寂，無相無不相故。(念佛須念至一心不亂。至此，則念而無念，尚何心土染淨之可說，無相也。而正當此際，阿彌陀佛與諸聖眾，便現在其前，無不相也。由此可悟念佛義趣，與般若毫無異致。)
（七）知一心作而無礙故。(性相本來圓融。染幻尚無礙，淨幻豈復有礙。凡曰有礙者，以其不知一切心造，取著外相故。若其知之，則不著不壞，性相圓融，一切無礙矣。)
以上皆求生淨土極要之義。知此，則知淨土與般若，求生與離相，語別而義實無別。蓋般若從空門入道者，乃是即有之空；淨土從有門入道者，乃是即空之有。合而觀之，正是空而不空，不空而空。故兩門合修，正與如實空如實不空之本性相應。亦正是無相無不相之實相。舍此不圖，豈非自誤。
○觀上來所明離相離念之義，可知欲求不住六塵，其道無他，要在冥相忘懷而已。至於前云，將經中要句要義，存養咏味，此是用以觀照遣執。所謂以幻除幻之法，與冥相忘懷，初無有礙。當知不應住，無所住，是但除其病，不除其法也。即色聲香味觸，供佛度眾，乃至養此色身，皆不能廢而不用。若能不著，何礙之有。當如是領會也。
○上來所說提起正念，極有關係。恐或忽略，今再說明其理。當知提起正念，正是生心。而提正念，即所以息住相之妄念，正是生無所住心也。名為正念者，以其是根據各大乘經所說之理而來。故提此正念，便是觀慧。具此正觀之慧光，不但能息妄念，

并令心不沈沒。不似用他法而無觀慧，縱令妄念暫息，而心中漆黑者，所可比擬也。
或曰：念即是觀。故念佛念咒，皆能了生死見本性。若如適纔所說，豈念佛念咒，皆不如提正念乎。曰：君言似是而非，由於知一漏萬，以偏概全，於佛理未能融會貫通故也。當知密宗重在三密相應，意密便是作觀。若但念咒，不知作觀，祇能得小小益處。求了生死見本性，則未能也。念佛亦然，上品生者，必須於第一義心不驚動，以其有觀慧也。否則只能仗彌陀攝受之力，令得不退，免入輪迴。此惟淨土法門，有此特異方便，為一切法門所無。若欲見本性，必須花開見佛而後可。而欲花開，必須明第一義，智慧發生而後可。此所以中下品生者，生淨土後，仍須勤修，動經塵劫。由此可悟觀慧之要矣。
念即是觀，固然不錯。然必念中有觀，方可曰念即是觀也。即以觀言，復有理觀、境觀之不同。理觀者，依佛說道理而作觀也。如上所提正念是也。既是依據佛理，則觀之便能開其正智，故曰觀慧也。境觀者，依境作觀也。此又有二。（一）聖境。（二）塵境。觀聖境者，淨土，如觀極樂，觀佛身相好，及十六觀經中所說。密宗，如道場觀，法界觀，及觀本尊，皆是。此等聖境，本由淨心現起，便與淨心不二，故觀之能令妄想息，真心現也。至密宗之觀阿a字，此是觀本不生義，乃觀理，非觀境矣。若觀一切塵境，必須依佛所說，觀其無常不淨，遣而去之，乃是正觀，亦為觀慧。否則名為邪觀。質言之，即不應觀也。此等道理，不可不知也。以觀理觀境之義相通，故修密宗淨土，若不能依其本宗作觀，便應常提正念以補助之。更當多讀大乘，開其觀慧如前次所說是也。此理尤不可不知也。
○至於平時修行，若但修般若，誠恐見理少有未圓，落於偏空而不知。尤慮其心怯弱，或致退失於不覺。若但修念佛，不但生品不高，且恐未能一心。何以故？不知離相，必住六塵。心有塵擾，豈能一心！故莫若離相與求生，合而修之。念佛，生心也。離相，無所住也。此心雖空空洞洞，卻提起一句佛號，正是生無所住心也。妙莫妙於此矣！穩莫穩於此矣！
前言離相與求生，語別義無別。無別之義，可片言而明之。曰：離相是并離非法相，求生原為證無生，豈有別乎？但般若是開空門，以除著有之病，故但曰離相。淨土是開有門，以除偏空之病，故但曰求生。此語言上所以不無差別耳。離相求生同修矣，而前說之行解方便，仍當同時并進。若解之一面，得其方便，則可以增智慧，養道心。若行之一面，得其方便，則喜怒哀樂，或

不致牽動主人翁。亦不致矜張急躁，自是自滿。不然，正念必提不起，千萬勿忽。

○以上所說一一做到，修行之能事盡矣乎？遠哉遠哉！以靜中雖有把握，動中或不免慌張。故平時修，起心動念時修，之外，更須於對遇境緣時用功，以歷事而練心焉。且上來所說，祇是修慧，而未修福。當知慧是前導，福為後盾。大白牛車，須具福慧二輪，乃能運到彼岸也。若不修福，既未與眾生結緣，雖成菩薩，眾生不能攝受也。況福不具足，便是慈悲不具足。菩提心以大慈大悲，自覺覺他，平等不二，為本。若不廣修六度萬行，菩提心既已欠缺，般若正智，亦未必能開。何以故？但修慧不修福，仍是我相未除。既不平等，又不慈悲，諸佛未必護念。勢必障礙叢生，欲修不得故。此所以又說下科，應不住以行布施也。

（寅）次，結成無住布施。分二：（卯）初，結不應。

「是故，佛說菩薩心不應住色布施。

是故二字，承上文來。其語氣，緊躡若心有住則為非住。既是有住則非，所以心不應住。亦即結成經初，不應住色聲等布施之義也。但引不應住色一句者。色者，色相。舉一色字，便賅攝一切境界事相，不必列舉矣。意若曰：由是有住便非之故，所以我前有，菩薩於法應無所住行於布施，不應住色等布施之說也。蓋指示聞法者，須將若心有住則為非住之義，以證經初所說，則其義自明。

但舉不應住色布施一句，復有深意。蓋色即是相。舉此為言，正與上文應離一切相發菩提心相呼應。使知所謂離相者，是應離其心中執著色聲香味觸法之相，并非應離布施六度之法也。經初說不應住色布施，其上原無心字。今特加一心字者，又是與上文數心字相呼應。使得了然，所謂發菩提心者，即是發六度心耳。且使了然，所以不應住六塵生心者，正為行布施六度耳。然則心不住塵，并非沈空滯寂可知。所以前來既說不住，又說生心，且曰應無所住而生其心也。更可了然，既是心不住塵，正為廣行六度。則當其行六度時，亦應心不住塵可知。所以今文又曰：應生無所住心也。得此一句，前說諸義，彌復參伍錯綜，七穿八透。世尊如是而說，無非欲使聞法者，得以融會貫通，深解義趣，以便觀照得益耳。

○總之，菩薩心不應住色布施，是緊承有住則非來。而有住則非一語，原是反顯應離相而發心。故說此科，亦是為闡明離相發心之義者。蓋除布施六度外，既無菩提心之可發。若心於色塵等相，一有所住。其心便已為境所轉。則布施等功行，必不能圓滿。尚得謂之發菩提心乎。故應不住六塵，離一切相。乃得廣行

六度，利益一切眾生，圓滿其所發之菩提心耳。下科菩薩為利益云云，正對此點暢發其義也。佛說二字，亦有深意。佛者，果德之稱。菩薩行滿，名為成佛。欲知山下路，須問過來人。今曰佛說，使知心不應住色布施，乃經驗之談，非同理想。發大心者，應如是信解受持也。菩薩即指發菩提心者。經初菩薩摩訶薩，是其前例。

〇說至此處，更有要義，不可不明。其義云何？長老問應云何住？世尊乃答以應無所住，其命意果何在耶？至於無住為本經主要之旨，所謂無住則離相，離相則證性。此等道理，上來已詳哉言之。今曰命意何在？蓋就針對問意處說耳。

〇長老之問，意在得一安住其心之方也。而世尊啟口便曰：應無所住。直是所答非所問。豈竟無其方耶？抑亦不應問耶？非也。非所答非所問也。乃不答之妙答耳。何以故？一切無住，正是安心之妙方故。何以明其然耶？法與非法，一切不住，即是離一切相。一切相離，即是不為境轉。不為境轉，則其心安住而不動矣。非不答而答之妙答乎。

然雖不顯言以答。而前則曰：但應如所教住。今則曰：若心有住，則為非住。一正一反，已將命意所在，逗漏不少。我前釋如所教住之義，曾曰：是為不住而住，亦即住於無所住。此兩語，正明其於相不住之時，即是其心安住之時。故曰不住而住，住於無所住，非茫無邊際語也。前釋則為非住之義，又曰：即是非如所教住。蓋因其不能如所教之無住，而住於六塵，則其心便非安住不動，故曰則為非住也。既為非住，是其無住之觀已破矣。則所修之布施等行，亦必不能廣大無邊。故此科緊承其義，而正言以明之曰：是故佛說菩薩心不應住色布施也。異常警策，異常醒透。總以明上來於發心、於作觀、於修行、皆教以應無所住離一切相者。以不如是，則心合於塵而不安住。其所發之心，所作之觀，所修之行，皆成虛語矣。此佛答應無所住之真實義也。今乘此處文便，徹底說之。

上來未說者，遵佛密意故。當知必一切無住，而後得所安住。必始終無住，而後法身常住。且并法身亦不應住，故曰不住涅槃。小乘因住涅槃，名曰有餘涅槃。故必并涅槃而不住，乃是入無餘涅槃也。由是可知，若聞得所安住而生住想，則終不得安住矣。此佛之所以不顯答也。不然，前文何不曰：但應如所教而得安住，豈不明甚。然而只將住字微微一點，不肯說煞者，無他，以眾生處處著故，聞住必生住想故。所以說經者，於此等處，亦應遵佛密意，不可輕道。然此義，又不可終祕。故世尊於答住時，雖不顯言，卻於他處為之點出。前後共有三處。其中兩處，語意

最明。如上來云：離相乃能忍辱。及經末云：不取於相，如如不動。忍也，不動也，皆安住義。必離相而後可。豈非於相不住，心得安住之義乎。故今亦徹底一說。使知問答實是針鋒相對。當靜心領會佛說之深旨，一切無住，始終無住也。

禪宗二祖，問安心法。初祖曰：將心來與汝安。曰：覓心了不可得。初祖曰：吾與汝安心竟。此與本經問答之意正同。當知應無所住者，因其了不可得也。會得了不可得，則安心竟矣。

無著菩薩金剛經論中，曾點醒此意。如說降伏其心一科之義，為利益深心住，亦曰發心住。說應無所住行於布施一科之義，為波羅蜜相應行住，是也。此正菩薩深解義趣，故敢作如是說。論中不曰住發深心，住相應行。而將住字置於其下，其意甚精。正明因修無住，而後所發之深心，所修之相應行，得所安住耳。茲亦乘便引而說之。如讀此論者，誤會為住著發深心，相應行，則大違經旨矣。亦絕非論意也。由是可知，大般若經所說，不住一切法，即是住般若。亦是顯明一切法不住，即是般若正智安住不動之義。不然，不得曰一切不住即是住也。下文不信一切法是名信般若之義，更深。信者，不游移之謂。不游移者，安住之謂。此明并安住亦不住，是名安住也。此等處差之毫釐，謬以千里。不可僅泥眼前文字，當統觀全旨，靜心領會乃得。前云必須融貫眾義，方能通達一義，是也。

（卯）次，結成應。分二：（辰）初，總標。

「須菩提！菩薩為利益一切眾生，應如是布施。

上科說不應住色布施，恐不得意者，誤會但不應住有。故復說此下數科，使知是空有兩不住也。

○流通本，一切眾生下，多一故字。古本皆無之。

○如是二字，指下文。為字讀去聲，此字要緊。蓋名為菩薩者，因其發菩提心。發菩提心，所為何事乎？為利益一切眾生耳。既為利益一切而發心，便應如下文所說者以行布施。何以故？若不布施，與眾何益。若不如下文所說，又豈是布施波羅蜜。則少少眾生，且不能利益，況一切眾生。尚得曰：為利益一切眾生發菩提心乎。此經初所以說，若有我人四相，即非菩薩也。由此足證一切眾生之下，實無故字。蓋名為菩薩，正以其能為利益一切眾生而發心，若加一故字，則菩薩是一事，為利益一切眾生又是一事，語意一齊鬆懈矣。

為利益一切眾生，應如是布施，含有二義：

（一）是應如下文所說之離相，行其布施。因離相布施，方能攝受無量無邊眾生，利益一切也。此與經初所云，滅度無量無數無邊眾生意同。然經初是令發利益一切眾生之大願，以離我人等

相。此中是令離能施、所施等相，以成就所發利益一切眾生之本願。前後兩義，互相助成，缺一不可。

（二）是應以如下所說之法，布施一切眾生，令皆得福慧雙修，展轉利益。皆知離一切諸相，成菩薩成佛。如是布施，是為真實利益。此發心者之本懷，亦佛說之本意也。何以故？一切布施中，法施為最故。此與經初所云，所有一切眾生之類，皆令入無餘涅槃，意同。然經初但令發度眾成佛之願。此中是令實行度眾成佛之法施。兼以補發經初「應無所住，行於布施」中未及之義。總之，此總結前文中兩大科，皆是就前說之義，加以闡明，令更圓滿。故標曰結成也。

○布施者，捨己利他之行也。佛法中不但布施是利他。一切行門，其唯一宗旨，皆為利他。故舉一布施，攝一切行門盡。當知本經主要之旨，在於無住。無住主要之旨，在於遣執破我。而捨己利他，又遣執破我之快刀利斧也。故於觀慧則發揮無住。於行持則獨舉布施。以示觀行二門，要在相應相成。必應如是奉持，方是發菩提心，方能證菩提果。

○菩薩發心，原為自度度他，自他兩利。而經初但令度所有一切眾生，而不言自度。此處亦但說菩薩為利益一切眾生，而不言自利者，大有深意。此意前曾說過，然無妨重言以申明之。當知眾生之所以成眾生，由於執我著相。故發心修行，祇應存度他之心，利眾之願，以破其無始來執我著相之病。此正轉凡成聖之要門也。故不言自度自利。而自度自利，已在其中。換言之。度他正所以自度，利眾正所以自利。佛法妙用，正在於此。一切佛理，皆應如是領會：如但教以一切不住。而其心安忍，如如不動，便因是而成就。但令看破五蘊色身，除貪瞋癡，而色身卻因是而康健安樂。但令修出世法，而世間法亦因是而日臻治理。蓋多數人能知發菩提心，行菩薩道。上者可以轉凡成聖，中者亦成大仁大智，下者亦是善人君子矣。則書籍所稱五帝三皇之盛，不是過也。乃不信者皆以為厭世，信者亦認為與世法無涉，辜負佛恩，莫此為甚。是皆未明佛理之過也。故發大心欲宏揚佛法者，首宜將此義，盡力宣說，徹底闡明。俾大眾漸得明了，多入佛門。則化全世界為大同國，化盡法界為極樂邦，亦不難也。願與諸君共勉之。總而言之。佛法，皆是說這面就有那面，做那面就是成就這面。不但雙管齊下，直是面面俱圓。所以說世間好語，佛說盡也。所以華嚴會上，諸大菩薩讚歎曰：天上天下無如佛，十方世界亦無比，世間所有我盡見，一切無有如佛者也。

（辰）次，別明。

「如來說：一切諸相，即是非相；又說：一切眾生，則非眾生。

諸相非諸相，眾生非眾生。此與前說我相即是非相等等，語義正同。今之說此，是令行菩薩道者，應知一切諸相，一切眾生，當其有時，便是空時。所謂有即是空，空即是有。應如是空有二邊俱離。乃能利益一切眾生也。如來說者，約性而說也。性本空有同時。而一切諸相，一切眾生，皆不離此同體之性。皆是同體之性所現。故莫不有即是空，空即是有也。有即是空、空即是有之義，前已屢說。然此是般若主要之義，若非徹底明了，一切佛法，便不得明了。所有觀門行門，種種修持，便不能得力，故今更詳析說之。

〇當知一切法，莫非因緣聚會時假現有相。所以緣聚則生，緣散便滅。且不必待其滅而後知也。正當聚會現有之時，亦復時起變化，無常無定，可悟其并非堅固結實，實是幻現之假相。此之謂有即是空。而凡夫不明此理者，誤認為實。遂致取著有相，隨之流轉。此輪迴之因也。佛眼則見透此點，而知一切法有即是空，故令不可著有也。即復知得一切法所以有種種不同之相者，是隨業力而異。因其造業隨時變動，故境相亦隨而變化無常。然而造如何因，定現如何果。所有境相之好醜苦樂，莫不隨其業力之善惡大小而異。業力複雜，現相亦複雜。業力純淨，現相亦純淨。絲毫不爽。此之謂空即是有。而凡夫不明此理者，撥無因果。遂致取著空相，無所不為，此墮落之因也。即不如是，而如小乘之偏空，則又有體無用。佛眼則見透此點，而知一切法空即是有，故令不可偏空也。

〇不但此也。即復知得業從何起，起於心之有念也。念必有根，根於同具之性也。念與業時時變異。惟此同具之靈性，則自無始來，盡未來際，不變不異，實為一切法之主體。然而有體必有用，有用必有相。此相之所以雖為幻有，而又從來不斷也。因其幻而不斷，所以既不應著有，又不應著空也。且既知相由業轉，業作於心。則知一念之因雖微，其關係卻是極大。所以令學人應於起心動念時，觀照用功也。又知心念之起，由於未達一真法界，故取相分別。然而性體本無有念。若非返照心源，豈得斷念以證體。所以令學人當背塵以合覺，反妄以歸真也。

以上甚深微妙道理，非佛開示，誰人能知？若不信佛，如法受持，又誰能明了？因此一切眾生，自古至今，多在迷中，造業受苦。故為利益一切眾生發菩提心者，應知相即非相，生即非生；既不著有，亦不著空。如是空有雙離，以行六度萬行。乃能利益一切眾生也。何以故？住相布施，易退道心故。著有是住相，著

空亦是住相故。故應空有雙離也。更應以此相即非相，生即非生道理，普告一切眾生。令皆知修二邊雙離之因，證寂照同時之果。是為究竟之利益，菩薩應如是布施也。本科開口曰如來說者。正是指示發大心者，如是空有雙離，以行布施。布施此空有雙離之妙法。則自他皆得離相見性，斷念證體，同歸性海。其利益之大，不可思議。何以故？是如來說故，其法與如來性德相應故。

〇一切諸相，一切眾生，有種種義。向來各書，多因文便，拈一二義以說之。若不知其種種義，則只明其當然，而不明其所以然。便恐因所見之書不同，致生抵觸。今當薈萃眾義，分析而詳說之。則聞此一席之話，無異十年讀書，想為諸君所願聞也。此種種義，有常見者，有不常見者，有推而廣之者，概括為四條如下。

〇（一）相者，相狀。謂有生之類之相狀也。相字，不但指外形之狀況言，兼指內心之狀況言。有生之類，如經初所言，若卵生、若胎生、若溼生、若化生、若有色、若無色、若有想、若無想、若非有想非無想，是也。無色一類，但無業果色耳，仍有定果所現之微妙色身。為有色界以下，目力所不能見，故曰無色。而佛眼、菩薩法眼、羅漢慧眼，皆能見之。世尊示入涅槃時，無色界天人，淚下如雨。若無色身，云何淚下。如是種種有生之類，其色心相狀，差別亦至不一矣，故曰諸相。再細別之。每一類中，相狀又有種種差別。如外形之肥瘦好醜，內心之善惡智愚。推之，如行願品所言，種種壽量，種種欲樂，種種意行，種種威儀，則千差萬別，何可算計，故曰一切也。然而如是一切諸相，在俗眼觀之，宛然現有之時，而道眼觀之，則知其莫非色受想行識五蘊假合，變現出種種有生之相耳。除五蘊變現外，實無種種差別之相可得。經中所以言當下即空，又曰生即無生也。故曰一切諸相，即是非相，(重讀下句，下同。第二條亦同。)此明生空之義也。此是約有生之相狀，生即無生言，故曰生空。

眾生者，眾，謂五蘊。三數成眾，蘊既有五，故名曰眾。由五蘊眾法假合，而後有生，故名眾生。而四生(胎、卵、溼、化。)六道(天、人、修羅、地獄、鬼、畜。)之眾生，莫非由此五蘊法假合而生，故曰一切眾生。普通所說眾生之義，皆是指千差萬別眾多生類而言。此乃一切眾生之義。非眾生二字，命名之本義也。何謂五蘊假合？當知不但有生之類，是由五蘊法和合，假現生相，本來無實已也。即五蘊眾法之本身，亦由其他眾法和合，假現成此幻相，亦本非實，故曰五蘊假合。何以言之。如色蘊，乃地水火風四大之所變現者也。則色蘊之為假合可知。若細勘之。四大又何

一非假。至於受想行識四蘊，受者領納，想者憶念，行者遷流，識者分別、含藏，皆妄心也。何名妄心。因其是由無始來，種種計較，種種取著，積無數之業力，執持不斷，因而現起受想行識之種種動作耳。自性清淨心中，那有此物。則此四蘊之為假合，亦可知矣。然則不但五蘊之眾，本來非眾。即假合成五蘊之其他眾法，亦復眾而非眾。則生本無生，豈不洞然。經中所以言當體即空也。故曰一切眾生則非眾生。此明法空之義也。此約五蘊眾法，當體即空言，故曰法空。由此可見五蘊二字含義之精妙矣。蘊者聚集義，蔭覆義。正明色受想行識五者，為其他眾法之所聚集，而有生之類，又為此五之所聚集，正所謂緣聚而生也。而一切眾生，迷於一切諸相者，因從無始來久久為其蔭覆障蔽。遂致執著，認以為實，造業受苦，無量無邊。今既知之，便當破此障蔽，跳出牢籠。云何破。依此金剛般若離相遣執是已。蓋明生空，所以破我執，離我相。明法空，所以破法執，離法相也。而一言及法，便攝非法。何以故？若執非法，亦是法執故。以執者之意中，是以非法為法故。故一言離法相，須將離非法相之意，并攝在內。如是說者，乃為佛說。如是知者，乃為正知。如是則并空亦空矣。生空、法空、空空，是為三空。具此三空之正智，名為金剛般若也。所以發大心者，不但要明生空法空之義，以離我法二相，方能破此障蔽，跳出牢籠。并須兼明空空之義，以離非法相，方能利益一切眾生，所以菩薩心若通達諸相非諸相，則相雖有而心卻空。既不受諸相之牢籠。正無妨顯現一切諸相，度迷相之一切眾生，而不生退怯。更通達眾生非眾生，則知眾生性本空寂同佛。故誓願普度一切入無餘涅槃，而無眾生難度之想。且度盡眾生，亦無眾生得度之想。何以故？眾本無眾，生本無生故。如此，方是為利益一切眾生發心之菩薩。

○（二）以第一條所說眾生非眾生之義，證明諸相非諸相之義。蓋若知得五蘊法之本身，是由其他眾法之變現，可見五蘊乃是假法。然則由五蘊變現之一切諸相，豈非假法中之假法。其為有即非有也明矣。故曰一切諸相即是非相。則此兩句，亦是明法空義也。若知得一切眾生之五蘊色身，皆是四大之所聚合，業力之所執持。清淨心中皆無此物。由此可悟約五蘊變現言，固相相不同，而約自性清淨心言，則無異無相。然則豈可昧同體之真性，執幻生之眾相，分別我人眾生耶！故曰一切眾生，則非眾生。則此兩句，乃是明生空之義也。合之第一條所說，則相即非相，是正明生空，兼明法空之義；生即非生，是正明法空，兼明生空之義也。

○（三）相者，我相人相眾生相壽者相也。四相不一，故曰諸相。無論取著身相法相非法相，皆為著我人眾壽，故曰一切也。而身相是五蘊假合。五蘊即已無實。若法與非法，更是假名。然而不無假名無實之諸相也。故曰一切諸相，即是非相。(重讀上句，下同。)此明生空、法空、空空，所謂三空之義也。此義，當約行布施者說。故經初曰：菩薩於法應無所住，行於布施。又曰：應如是布施不住於相。反覆說之，以示二邊俱不住也。一切眾生，仍如一二兩釋。然雖眾本無眾，生本無生，生空法空，但既為五蘊法假合現起，不無眾生之幻相也。故曰：一切眾生則非眾生。此亦明三空之義。此義，當約受布施者說。因一切幻相眾生，方為五蘊假法之所障蔽，不知是假非實。故此中令為利益一切眾生發心之菩薩，應如是以有即是空、空即是有之般若法門，廣行布施也。

○（四）諸相，謂布施之人，所施之物。一切者，人是五蘊和合，物則品類繁多也。一切眾生，如前釋，謂受施者也。無論施者、施物、受者，莫非因緣聚合，現此幻有，故皆曰非。是之謂三輪體空。輪為運轉不息之物，以喻施者、施物、受者，展轉利益，不休息也。體空有二義：（一）謂此三，皆是幻有，當體即空。（二）謂此三，相體幻有，而性體空寂。若明當體即空之義，則能不著於相；若明性體空寂之義，則當會歸於性。發大心者，能如是以布施，其利益廣矣大矣。

○總上四釋，皆以明有即是空，空即是有之義也。上文云應如是布施者，蓋了得非相非生，則不滯有；了得相即非相，生即非生，則不墮空。不滯有故，雖布施而不住；不墮空故，雖不住而恆施。既二邊之不著，復二輪之並運，是為布施波羅蜜。是故菩薩應如是修即相離相之三檀，利益一切無生幻生之眾生也。

○此科不但釋成上來不應住色等布施之義，是空有兩不住。兼以回映前文所說諸義，加以闡發而總結之。蓋前文有云：凡所有相皆是虛妄者，以一切諸相即是非相故。前云：若見諸相非相，則見如來。又云：離一切諸相，則名諸佛。故今云應如是即相離相以行布施。以如是而行，則自度度他，同見如來，而名諸佛故，故曰利益一切眾生。當知此語是并施者亦說在內。何以故？施者自己，亦眾生之一故。且前文所云，不住相布施，及實無眾生得滅度者云云，亦因是而其義愈明。何以故？前言不住相布施，其下即接明福德。前言無生得度，其語是明其當然。至此，乃一一闡發其所以然矣。蓋相即非相，可見本無可住，故不應住。生即非生，可見眾生入無餘涅槃，只是復其本性，故無得度者耳。總

之，得此結成兩科之文，前說諸義，一齊圓成矣。故此總結之兩科經文，應當銘諸肺腑，朝斯夕斯，勤勤詠味，有大受用在。

○行布施等功行時，應如前結成無住發心科所說應門中道理，常作正念，以為警策。若於六塵少有偏著，應如前所說不應門中道理，常提正念，以自呵責。若少偏空，應依此中所說，提起正念曰：利益眾生，是我本願，奈何懈怠，只圖自了，即此正是著我，我見是起惑之根，此根不除，又何能自了耶。更應常作凡所有相，空有同時想。眾生是眷屬，眷屬是眾生想。常作眾生同體想。眾生本來是佛想。

○觀行雖開二門，實則相應相成。試觀前觀門中，說應、說不應。(應離一切相發心，不應住色生心等。)此行門中，亦說應、說不應。(觀文可見，不具引。)前說有住則非，此亦說空有不著。(相即非相，生即非生之說，是令體會此義以行布施，而得二邊不著也。)其語意，處處緊相呼應。何故如是？若有觀慧而不實行，則等於空談；若但實行而無觀慧，則等於盲修。二門既相助而後成，所以觀、行必須相應也。由是可知，觀、行不但不可缺一，亦復不可偏重。且由是可知，觀、行兩門中所說道理，必應一一打通，貫串而融會之。如是而觀時，便如是而行；如是而行時，便如是而觀。少有偏住，則為非住。何以故？不相應故。是為要著，當如是知。

（丑）次，正明真實。分二：（寅）初，明說真實。

「須菩提！如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者。

此次正明真實一科，是明上來初總結前文一科中，所說無住發心，無住布施諸義，皆由親證而知，真實不妄以勸信也。

○真者，所說一如，即不異之意。實者，所說非虛，即不誑之意。若配法言之，真謂真如，實謂實相。是明上來所有言說，一一皆從真如實相中流出，故曰真語者，實語者。既語語與真如實相相應，故為不誑語者，不異語者也。既曰真語，又曰實語，并非重複，具有精義。

當知真如之名，表性體之空寂也，乃專約性體而立之名。蓋真者，非虛妄之意，明其非相也；如者，無差別之意，明其無我也。故上來說有我人等相即非菩薩；說凡所有相，皆是虛妄；說無我相、無法相、亦無非法相；說若心取相，無論取法取非法，皆為著我人眾壽；說應離一切相；說離相名佛，如是等等一空徹底之語，是之謂真語者。意在令人，依如是語以修觀行，則離相忘我，乃得契證無相無我空寂平等之真如也。

實相之名，表性德之如實空、如實不空也，乃兼約體相用而立之名。蓋實者，非實非不實之意。明相雖非體，然是體之用，用不

離體也。相者，無相無不相之意。明體雖非相，然體必起用，用不無相也。故上來說無眾生得度，而又度一切眾生；說於法應無所住行於布施；說不應取法不應取非法；說則非，又說是名；說應無所住而生其心；說應生無所住心，如是等等，空有二邊，雙遮雙照，雙冥雙存之語，是之謂實語者。意在令人依如是語以修觀行，則合乎圓中，而得契證有體有用寂照同時之實相也。

既曰不誑語，又曰不異語，亦各具深義。蓋眾生迷真逐妄久矣，聞此真語實語，一定驚怖其言，以為河漢，望而生畏。故諄切以告之曰：不誑語者，所謂佛不誑眾生也。又恐聞者未能深解，以為何以忽言非、忽言是，其他自相違反之語，甚多甚多。或有先聞不了義者，必又懷疑何以此經所說又復不同。故更叮嚀而告之曰：不異語者，所謂雖說種種乘，皆為一佛乘也。

何謂如語？是明所有言語，皆是如其所親證者而說之也。故五語中，如語為主。使知真語實語，皆是親證如此。絕非影響之談，何誑之有。言有千差，理歸一致，何異之有。殷殷勸信，苦口婆心，至矣盡矣。若不配法說之，猶言凡我所說，既真且實。因其皆是如我自證者說之，故語語決不相誑，語語皆與自證者不異也。首舉如來為言者，正明語語是從性海而出，語語皆與性德相應之意。次第安五者字，正是指示語語確鑿。一切眾生，不必驚，不必怖，不必畏。但如是信解受持，為他人說，決定皆能如我之所親證者而證得之。故下科復約證得之法言之，以示其真實，而勸信焉。

（寅）次，明法真實。

「須菩提！如來所得法。此法無實無虛。

此科著語不多，而義蘊淵涵，當知此是如來所證，不但凡夫莫測高深，即菩薩亦未能洞曉，直是無可開口處。然則云何說耶。惟有如長老所云：解佛所說之義耳。然而義蘊淵涵。淵則其深無底，涵則包羅萬象。欲說明之，亦極不易。必須一一分疏而細剖之，逐層逐層說來，或可徹底。聽者亦應逐層逐層，一一分疏而細剖之，務令析入毫芒，不得少有含糊。然後修觀、行時，方不致含糊而能親切，方有功效之可期。不然，便是儱侗真如，顢頇佛性也。且不但應析入毫芒，尤應融會貫通。然必先能析入毫芒，乃能融會貫通。當知析入毫芒時，雖是在析義理，其實已在觀心性矣。如上所說，是聞思修的竅要，諸君勿忽。

○如來所得法，此一語便須善於領會。不然，一定懷疑。今假設問答以明之。問曰：如來者，性德之稱。既是約性而說，則湛湛寂寂，無所謂法，更無所謂得。且前明世尊在然燈佛所，彼時方為八地菩薩，尚且於法實無所得。今曰如來所得法何耶？答曰：

君言誠有理。然以此理疑此語，則大誤矣。誤在但看一句，而不深味下文也。當知下文此法二字，正指所得之法。其法卻是無實無虛。無實無虛者，形容性德之詞也。然則所得之法，正指性言，豈謂別有一法哉！由是可知如來所得法一語，猶言稱為如來者，以其證得無實無虛之性耳，豈謂別有所得哉。況所謂無實者，正明其雖得而實無所得；所謂無虛者，正明其以無所得故而得證性。則雖說得說法，亦復何礙。何以故？法是指性而言，得乃證性之謂。非謂成如來後，尚復有得有法。故無礙也。若誤會為如來有所得法，便非無實矣。且少有所得，便是法執，豈能成如來，則亦非無虛矣。可見佛語本自圓融，要在統觀全旨，靜心領會，當如是知也。(此中已將無實無虛之義，說了兩種。一是形容性德之詞，性何以無實無虛，下當說之。一是形容得性德之詞。所謂有得則不得云云是也。當細細領會之。)不但如來所證，為無實無虛。試觀前明四果中所說，皆是有所得便不得，若無所得而後乃得，則皆是無實無虛也明矣。故前云：一切賢聖皆以無為法而有差別，正明其同為無實無虛，(無實無虛，即不生不滅，下當說之。)但有半滿之不同耳。(半者，不圓滿也。小乘半，菩薩滿。菩薩半，佛滿也。)總之，如來是性德之稱。無實無虛，乃性德之容。此科語意，蓋謂如來所證之性，無可名言。姑為汝等形容之曰：無實無虛而已。性德何以無實無虛耶？當知無實者，所謂生滅滅已故，(凡情空。)所謂無智亦無得故，(聖解亦空。)無虛者，所謂寂滅現前故，(體現。)所謂能除一切苦故。(用現。)質而言之，無實無虛，猶言寂照同時。寂則無實矣，照則非虛矣。不但如來如是，即約凡夫妄心言，亦復無實無虛也。覓心了不可得，豈非無實乎。介爾一念，具十法界，豈非無虛乎。由是可知凡聖同體矣。但因凡夫執實，而不知無實，故不能成聖。小乘又執虛，而不悟無虛，故不能成菩薩。一類菩薩能無實無虛矣，復不能虛實俱無，故不能成如來。然而畢竟以同體故，故能回頭是岸。佛云：狂心不歇，歇即菩提。吾輩其孟晉哉。一切眾生其速醒哉。

○無實無虛，與不生不滅義同。本自無生，故曰無實。今亦無滅，故曰無虛。亦與有即是空、空即是有，義同。何謂無實，有即是空故。何謂無虛，空即是有故。亦與空有同時義同，以其有即是空，空即是有，故曰空有同時。故曰義同也。若徹底言之。空有同時者，空有俱不可說也。無實無虛者，虛實俱遣也。虛實俱遣，正心經所謂以無所得故，菩薩依之而得究竟涅槃，諸佛依之而得阿耨多羅三藐三菩提之意。故曰：如來所得法，此法無實無虛也。此語是明如來證得之性，此性虛實俱不可說。何以故？虛實猶言空有。空有不可說者，寂照同時也。寂照同時，正是無

上正等正覺，此之謂如來。以上先將無實無虛平列說之者，以明有體有用也。今又徹底說之者，以明體為用本，得體乃能起用也。兩層道理，皆應徹底明了。以有體必有用故，此本經所以既令不著，又令不壞。學人必應如是兩邊俱不著也。以得體乃起用故，此本經所以令空而又空。學人必應如是離一切相，一空到底也。

〇當知開經以來所說諸義，皆無實無虛義也。何以故？凡所言說皆是如語故。茲略引數語以明之，他可類推。如曰：諸相非相，相皆虛妄，不可取不可說，法與非法俱非等等，凡屬則非一類之義，皆依無實義而說者也。如曰：是名諸佛，則見如來，諸佛及法從此經出等等，凡屬是名一類之義，皆依無虛義而說者也。總之，知得無實，則知性本空寂，故須遣蕩情執；知得無虛，則知因果如如，故應如所教住。何以故？如來既如是而證，菩薩必當如是而修故。故得此一科，上說諸義，更添精采。不但此也，上科五語，亦因此科而愈足證明。上云如語，謂如其所證者而語也。所證果若何耶。今曰無實無虛。無實無虛者，無相無不相之義也，故說實語。亦相不相俱無之義也，故說真語。真語(【校】「語」下舊版有「實語」二字，原稿無。)皆如其所證，其為不誑語不異語也明甚。

〇無實無虛，語雖平列。然世尊言此，意實著重兩無字。教人應徹底作觀，虛實俱遣也。蓋如來所得，固為無實無虛。而無實無虛，實由虛實俱遣得來。若存有無實無虛，便是法執，豈能無實無虛哉。故必應遣之又遣，方能證得空寂之性體也。

然則學人云何著手？當知世尊言此，是教人當以無實成就無虛。是為虛實俱遣之著手方便也。何以言之。無實者，不執之意。執則固結不解矣。固結者，實義也。無論境之為實為虛。苟有所執，虛亦成實。若一切不執，則虛實俱遣矣。此意，觀之上下文，可以洞然。上文云：信心清淨則生實相。此是無實無虛之好注脚。心清淨，無實也。生實相，無虛也。而實相之生，由於心之清淨。則無虛當由無實以成就之也明矣。故前云：離一切諸相，則名諸佛。又云：應離一切相發心，應空有不住行布施也。故下文云：住法布施，如人入闇。不住布施，日光明照。乃至最後一偈，令作夢幻等觀也。故本經全部主旨，在於應無所住也。然則世尊言此之意，是令以無實之觀，成就無虛之果，豈不昭然若揭也哉。

無實觀者，即最後所云，觀一切法如夢如幻是也。常作此觀，執情自遣矣。此是破一切凡情之總觀要觀，萬不可須臾離者。當知如夢等觀，說在最後者，是用以總結全經，則全經處處皆應作此

觀也明矣。則又何能拘泥次第之說，而不於此處說明之乎。何故在此處說明？因此處文便，不能錯過故也。且此處必應將此總要之觀說出，更有三要義。今再次第說之：（一）此正明真實之文，正承上無住發心，無住布施之義而來。而緊接其下者，又極言住法之過，不住之功。可見此處，正是上下文之過脈。若不將此不執之義點明，便不成其為過脈矣。何以故？與上下文所明無住之義，不聯貫故。（二）況此處所說，既是明其自證，則更不能不將修法點明。何以故？世尊所以明自證如是之果者，意在令學人修如是之因故。然則若但說平列之義，而不將此義說出，學人云何著手耶！（三）所以說自證之意，不但如上所云。蓋意在令聞法者，得以明了全經所說皆是自證如此。證得確鑿，絕非理想。故不必驚疑怖畏。故不可不信解受持。故持說一四句偈等，便有無量功德，勝過以恆沙身命布施者。此世尊說自證之最大宗旨也。然則若但有平列之義，而無徹底之義者。（換言之，即是以無實成就無虛，的示學人用功方法之義。）則聞者，亦但知得自證之境界，而仍不知自證之方法，則又何足以徹底除人疑情乎。

〇綜上說種種義觀之。則世尊說此，意在令人既知其自證之境界，並知其自證之方法也明矣。然則聞法者，烏可不如是領解；說法者，烏可不如是闡發乎。

然而此義，非深心體會，必致忽略。前云義味淵涵，不易說，不易解者，正指此而言也。或曰：如是作觀，不慮偏空乎。答之曰：此似是而非之言也。當知修觀必應徹底。若不徹底，執何能遣，相何能離。且上下文皆以布施對舉，則是觀行並進，尚何偏空之有。況世尊於上下過脈中忽發此義者，正以闡明上下文應離相，應空有不住之所以然。使知必應離相無住以行布施者為此。云何能離，云何能無住，其方法如此。乃是上下文之緊要關鍵所在。則說此正是成就其廣行布施利益一切之本願，並非僅僅令作此觀，何慮偏空耶。

〇觀上來所說，除融貫本經，及其他各經，種種義外，可知佛說此無實無虛一語，最要之義有三：（一）是形容性德。（二）是形容云何得性德。（三）是形容云何修性德。理、事、性、修、因、果，罄無不盡。故此一語也，不但將本經所說道理，賅括無遺。并將所有小乘大乘佛法，一齊賅括無遺。何以故？一切賢聖，皆以無為法而有差別故。無實無虛，正所謂無為法也。

不但此也。一切凡夫心相，一切世間法相，一切因果法相，亦莫不賅括無遺。因此種種相，皆是有即空，空即有，則皆是無實無虛也。此正法華經所謂，如是相、如是性、如是體、如是力、如

是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等也。此之謂諸法實相。故此一語，真乃大乘法印。法印者，一一法皆可以此義印證之，而不能出其範圍之外。故曰其深無底，包羅萬象也。

（丑）三，重以喻明。分二：（寅）初，喻住法之過。

「須菩提！若菩薩心住於法而行布施，如人入闇，則無所見。

此科是明執實，則布施之功德全虛也，正是無實無虛反面。由此下二科語意觀之，更足證明無實無虛一語，不止說以明證得之境界，實兼說以明證得之修功矣。法字即經初於法應無住之法，謂一切法也。一切法，不外境、行、果。境者，境界，即五蘊、六根、六塵等；行者，修行，即六度等；果者，果位，即住、行、向、地，乃至無上菩提，亦兼果報，如福德、相好、神通、妙用等。然就六度等行言之，便攝境、果。蓋行六度而自以為能行，此住於行也；若行六度而有名譽等想，便是住境；若行六度而心存一有所得，便是住果。無論心住何種，皆為住法。此處法字，不必攝非法言。因經文既是就行布施立說，是已不取非法矣。當知六度萬行等法，因緣聚合，乃能生起，既是緣生之法，可見當體即空，非實也。然行此六度等法，而得自他兩利，非虛也。是故菩薩既不應捨六度之事不為，而落虛；亦不應有六度之相當情，而執實。執實則心住於法矣！前云：若心有住，則為非住。故有入闇之過。闇則一無所見，言其仍在無明殼中也。豈但性光不能顯現而已。永嘉云：住相布施生天福，招得來生不如意。蓋不知觀空，必隨境轉。生天之後，決定墮落。故曰此科正明執實，則功德全虛也。

○入闇，喻背覺。既有法執，故背覺也。覺者，明義。背覺，則無明矣。故曰入闇。無所見，喻不見性。前云：若見諸相非相，則見如來。今不知緣生即空之理，執以為實，而取法相，豈能見性？故曰無所見。不言有目無目者，暗喻此人道眼未開，無明未破，有目亦等於無目，故不言也。蓋此人以見地不明故，雖學大乘行布施，既是盲修，(入闇。)必生重障，(無所見。)故以入闇無所見譬之。當知學佛者，若道眼不開，勢必處處雜以世情俗見，豈但六度行不好。且必增長我慢，競起貪瞋，反將佛法擾亂，行得不倫不類，啟人疑謗。直是於佛法道理一無所見，豈止不能見性而已。執法為實之過如此，吾輩當痛戒之。

（寅）次，喻不住之功。

「若菩薩心不住法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色。

此科，是明知法無實，故不住著。則布施功德，便能無虛。正是說來闡發當以無實成就無虛之義者。使知如欲得我所得，當如此人也。如此闡義，明透極矣。如此開示，親切極矣。如此勸信，懇到極矣。

○有目，喻道眼。日光，喻佛智，並指此經。以經中所說，皆是佛之大智光明義故。見，喻見性。種種色，喻性具之恆沙淨德。蓋謂住法布施，則因執生障，何能悟見本性。若能心不住法，(無實。)而又勤行布施，(無虛。)是其人道眼明徹，(有目。)空有雙離。(虛實俱遣。)真為能依文字般若，起觀照般若者。則游於佛日光輝之中，(日光明照。)當得徹見如實空，(無實。)如實不空，(無虛。)具足體相用三大之性，(見種種色。)如佛所得也。其功德何可思議！即以生起下文，成就無量無邊功德一科來。此是約無實無虛平列之義說之。若約虛實俱遣徹底義說者，心不住法，則心空矣，無實也。心空無實，則我人有無等等對待之相胥離矣，所謂虛實俱遣也，若能如是，便如日光明照見種種色。無虛也。其為以無實成就無虛，豈不開示分明也哉。

○目日，亦可喻行人之正智。有目者，正智開也。正智既開，能破無明，故曰日光明照。無明分分破，便分分現起過恆河沙數性淨功德，故曰見種種色。

○住法布施，尚且如人入闇。然則住著根塵等境，而不行布施者，當入何等境界乎？不堪設想矣！茲將不行布施六度者，開為三類言之。上說者為一類。若心住於得好果報，而又不肯布施，癡人哉，此又一類也。其有於根塵一無所住，而亦不行布施，所謂獨善其身者。以世法論，逍遙物外，亦殊不惡；然以佛法衡之，則是住於非法矣，依然法執。亦是入闇而無所見者耳。此又一類也。

若心住布施，而不行布施，世無其人。蓋未有不行布施而反取著布施之理也。若不住行果，而不行布施，則其心住根塵可知，便與第一類同科。如是等輩，見地若何，前途若何，得此兩科文所明之義，皆可推知，故世尊不說之也。

○上來總結前文中兩科，既將開經來要義加以闡發，融成一片。因接說明真實兩科，證其所有言說，所有法門，莫非真實。以其皆是如其證得之法而說者也。乃又接說此喻明兩科，更將證得之無實無虛，闡明其境界，指示其修功。前後章句，極其融貫，發揮義理，反覆詳盡。不但總結中，應離相發心，乃至有住則非，應不住色布施，等等要義，倍加鮮明。并為經初菩薩於法應無所住行於布施等文，作一回映之返光，令更圓滿。蓋經初但明不住行施之福，此中兼明住法行施之過，故更圓滿也。且總結後，復

得此兩科作一餘波。即以文字論，如龍掉尾，全身俱活，真文字般若也。所有經義，既已收束嚴密。故向下即結歸持經功德以示勸焉。

（癸）三，結成。

「須菩提！當來之世，若有善男子、善女人，能於此經受持讀誦，則為如來以佛智慧，悉知是人，悉見是人，皆得成就無量無邊功德。

此如來印闡中之第三科也。初，印可一科，是印可長老信解受持，第一希有之說。次，闡義一科，是為驚怖般若望而生畏，不能信解受持者，闡明般若之空，乃是空有皆空。因而融會前來已說之要義，發揮應無所住之所以然。并明如是之說，如是之法，皆是如來親證如此，莫非真實，不誑不異。故不明無住之旨，雖修六度，而無明難破，如人入闇。若明無住之旨，以行六度，則必破無明，如日明照。反覆詳盡，無義不彰矣。故此第三科，即歸結到受持此經之功德，兼以回映離相名佛之義。(無量無邊功德，與則名諸佛義同。)前半部義趣，至此可謂結束得周匝圓滿之至，故標曰結成。結成者，結束圓滿之意，亦結果成就之意。

○當來，通指佛後。不言現在而舉後世為言者，意在展轉宏揚此經，不令斷絕，利益無盡。且以回映前來後五百歲之言，以鬪爭堅固之時，而能受持讀誦此經，其夙根深厚可知。所以蒙佛護念，皆得成就。能字正顯其出類拔萃，甚為希有。以人鮮能之之時而竟能，故如佛之所得者，而皆得焉。

○受者，領納義趣，即是解也。持者，修持，謂如法而行。又執持，謂服膺不失。既能如法而行，則必利益一切眾生以行布施。故此中雖未明言廣為人說，而其意已攝在內。

○受，屬思慧；持，屬修慧；讀誦，則屬聞慧。對文為讀，憶念為誦。先言受持者，其意有三：（一）受持是程度深者，故首列之。讀誦，是程度淺者，故列於次。蓋約兩種人言。然欲受持，必先之以讀誦。果能讀誦，便有受持之可能。故皆得成就。（二）既能受持，仍復讀誦，此約一人言也。聞思修三慧具足，精進不懈如此，豈有不成就者。（三）說此推闡無住一大科，意在聞者得以開解。故此成就解慧科文，結歸到解上。受者，解也。而下極顯經功為一大科之總結者，亦復先言受持。皆是明其已開圓解，則信為圓信，持亦圓持。所以為佛智知見，而得成就者，主要在此。則為如來以佛智慧，悉知是人，悉見是人。為者，被也，讀去聲。此句約事相言，有二義。（一）智慧，是光明義；知見，是護念義。謂是人深契佛旨，蒙佛加被也。（二）謂是人功德，惟佛證知。除佛智慧，餘無能悉知悉見者。總而言

之，人能受持讀誦此經。若約理而言，其無明，則受真如之熏。(為如來。)其知見，則受佛智之熏。(以佛智慧悉知悉見。)故約事而言，皆得蒙佛如來加被，皆得成就無量無邊功德。而曰知之悉，見之悉者，顯其決定成就也。

○皆得成就無量無邊功德，正是回映前文，當知是人甚為希有，當知是人成就最上第一希有之法，等義。曰皆得者，無論僧、俗、男、女，凡能受持讀誦此經，無不如是成就。即不明義，但能讀誦者，亦必得之。故曰皆得。何以故？果具有真實信心，至誠讀誦。先雖不解，後必開解故。所以者何？般若種子已種，蒙佛攝受，決定開我智慧故。利益眾生，為功；長養菩提，為德。功德二字，指自度度他，紹隆佛種言也，故曰無量無邊。何以故？無量者，約豎言，歷萬劫而常恆故。無邊者，約橫言，周法界而無際故。此是諸佛，諸大菩薩，法身常住，妙應無方境界。今曰皆得成就如是功德，明其皆得成菩薩，乃至成佛也。總以勸人必須受持讀誦此經，便得悟自心性，無實無虛，遠離二邊。既全性以起修，自全修而證性耳。

（辛）五，極顯經功。分四：（壬）初，約生福顯；次，約滅罪顯；三，約供佛顯；四，結成經功。（壬）初，又二：（癸）初，立喻。

「須菩提！若有善男子、善女人，初日分，以恆河沙等身布施；中日分，復以恆河沙等身布施；後日分，亦以恆河沙等身布施。如是無量百千萬億劫，以身布施。

此第五極顯經功一大科，乃推闡無住以開解之最後一科，不但為推闡開解之總結，亦前半部之總結。而語脈則緊承上文生起。因上文言受持讀誦此經，皆得成就無量無邊功德。何故能如是成就耶？故極顯經功以證明之。雖然，此一大科既是總結前半部，而前已三次較顯矣。乃復說此以極力顯之者，實因此經之義，不可思議。上雖較顯三次，猶為言不盡意。故今乘上文文便，復徹底以發揮之。不過由上文引起，非專為上文也。

當知顯經功，即是顯般若正智。此智乃是佛智。所謂無上正等正覺。為我世尊歷劫以來，為眾生故，勤苦修證所得。即上文所說，無實無虛之法是也。今將此法和盤托出，而成此經者。為未見性者，示以真確之圖案故；為指引眾生到彼岸之方針故；為以親身經驗告人，俾有遵循故。蓋憐憫一切眾生，自無始來，冥然不覺，長攖苦惱，或因障重而不聞佛法，或雖聞而未得法要，則前障未除，後障又起，所謂因病求藥，因藥又成病，則坐在黑山鬼窟裏，如人入闇，而無所見，有何了期。故精約前八會所說般若之義，而更說此經。真乃句句傳心，言言扼要。能令眾生開其

始覺，以合本覺，而成大覺。果能信解受持，便如人有目，日光明照，見種種色。且明告之曰：諸佛及無上正等覺法，皆從此經出。則此經是佛佛傳家法寶可知。我世尊因亟欲傳授家寶，亟欲一切眾生皆知此經利益之大，不可思議。正所謂開自性三寶，成常住三寶，能住持三寶者。就極低限度言之，亦足以啟發善心，挽回世運。所以又復極力顯揚此經功德，俾聞者生難遭想，生歡喜心，努力讀誦，信解受持，皆得成就最上第一希有。此極顯經功之最大宗旨也。

○顯經功中，先顯能生殊勝之福。若不設一比喻，云何殊勝，便顯不出。故假立一極大布施之福，以為後文顯勝之前提，故曰立喻。初日分，中日分，後日分，是將一日分為三分，猶今人言上午中午下午之類。恆河之沙，極細極多，不可數計。劫者，梵語劫波，謂極長時間。今不止一劫，乃是百千萬億劫。復不止百千萬億，乃是無量之百千萬億劫。華嚴經云：阿僧祇阿僧祇，為一阿僧祇轉。阿僧祇轉阿僧祇轉，為一無量。阿僧祇已是極長極多不可計算之數，又將此不可計算之數，倍倍增加而為無量，豈有數可說哉！則無量百千萬億劫，猶言無數劫而已。每日以一身命布施，已非凡夫所能為。況一日三時，每時亦不止一身命，乃是如恆河沙不可數計之身命。況不止一日、一年、一劫，乃是無數劫中，一日三時，以不可數計之身命布施。歷時長極矣，布施重極矣，行願亦堅極矣，此菩薩之行門也。其福德之大，亦豈可以數計，而不及聞此經而生信者，何故？此理下詳。

（癸）次，顯勝。分三：（子）初，約福總示；次，舉要別明；三，結顯經勝。（子）初，又二：（丑）初，聞信即勝。

「若復有人，聞此經典，信心不逆，其福勝彼。

不逆者，不違也。聞得此經，深信非依此行不可，便發起一一如法行之之大心，是為信心不逆。即是發決定起行之信心。此中雖但言信，含有深解在。若非深解，決不能發此不逆之信心也。初發此心，固不如下之已經起行。然起行實本於發決定心。故發心時，其福便得超勝長劫布施無數身命之菩薩。此中福字，正指下文荷擔如來，當得菩提，果報不可思議言。故非他福所可比擬。

（丑）次，持說更勝。

「何況書寫，受持讀誦，為人解說。

發心即勝者，正因其決定起行也。則已經起行後，其福更勝，自不待言。何況者，顯其更勝也。書寫者，為廣布也。古無刻本，專賴書寫，始得流傳，故但就書寫言之。如今日發心宏揚此經，無論木刻、石印、鉛版，其功德與書寫者同，非定要書寫也。先

之以書寫者，明其如法發心，先欲度眾。而先以此經度眾，又明其發心即為紹隆佛種。受持讀誦，雖若自度，實亦度他。因受持即是解行並進，而所行不外離相三檀。離相三檀，正為利益一切眾生故也。讀誦，亦所以熏習勝解，增長勝行，非為別事。為人解說，是行法施以利眾。此經甚深，發心為眾解剖無謬，樂說無礙，令聞者得明義趣，啟發其信解受持之心也。此句說在後者，不能受持讀誦，無從為人解說故。合而言之。是說此人既能傳布此經以利眾，復能依法實行以利眾，更能廣行法施以利眾，足證其真是信心不逆。故初發此心時，便勝彼多劫布施無數身命之菩薩。

其所以勝之理，下文世尊自言之，即教義、緣起、荷擔，三者俱勝故也。其義在下，今亦無妨說其概要，以便貫通。此經是極圓極頓法門，故曰教義勝。是為圓頓根機說，令佛種不斷，故曰緣起勝。荷擔勝者，試觀此人信心不逆，便是機教相扣，非般若種子深厚者莫辦，是其慧勝。書寫受持，乃至解說，正是不斷佛種，是其悲、其願、其行，皆勝。悲智行願，一一具足，故能荷擔如來，是為荷擔勝也。而彼長劫布施身命菩薩，雖難行能行，行願堅固。然若不具般若正智，便只能成五通菩薩，終不能理智雙冥，得漏盡通，而證究竟覺果，一不及也。既不具般若正智，自他皆不能達無餘涅槃之彼岸，則無論如何苦行，皆非紹隆佛種之行，則利益眾生終有盡時，二不及也。

〇總之，般若是佛智，便是佛種，故為三寶命脈所關。況此金剛般若，文少義多，闡發義趣，一一徹底。若於此經不能信心不逆，則見地既不徹底。其悲、其願、其行，又何能究竟圓滿。且既不能信心不逆，自不能受持解說，廣為宏揚。則佛法究竟義不明，佛種便有斷絕之虞。此中關繫，極其重大。則信心不逆之人，豈彼但知長劫苦行者，所能及哉！世尊說此，非謂不應苦行也。是明但知苦行，不具正智，則不能成究竟覺，不能紹隆佛種。而信心不逆，宏揚此經者，既能不斷佛種；而又空有不著，則如彼苦行亦能行之裕如。此能者，彼不能。彼能者，此亦能。則孰為優勝，不待煩言矣。

〇由此觀之，可悟觀行二門，雖然並重，而以觀慧為主。此般若所以為諸度母也。更可悟雖觀慧為主，而觀慧要在實行中見，(經中處處以布施與無住並說，即明此義。)此般若所以不能離諸度而別有也。故一切佛，一切大菩薩，雖以大空三昧為究竟。然是於熾然現有時，便是大空三昧。非一切不行，而坐在大空中也。果爾，亦不得名為大空三昧矣。何以故？大空者，并空亦空故。是絕待

空，非對待空故。此義緊要，正是般若精髓，務須徹底領會，徹底明了。
○上來四次較顯經功，次次增勝，當知非謂經義，前後有如此懸遠之差別，實顯信解有淺深之不同耳。此義前曾說過，然關繫甚要，恐有未聞者。況又加入今次之較顯。茲當併前三次，徹底明之。
如初次於生信文中，以一大千世界寶施顯勝者，是就能生信心以此為實，乃至一念生淨信者說。以明其既知趨向佛智，便是承佛家業。種殊勝因，必剋殊勝果。將來便不止作一梵天王也。
第二次於開解文初，以無量大千世界寶施顯勝者，是說在應生清淨心後。是為成就最上第一希有之法者而說。以明人能信解及此，自他兩利，是已成就無上菩提之法，則大有希望矣。故其功德過前無量倍。此處成就，非謂成就無上菩提，乃是成就其法，謂已了解之，修行之矣。不可誤會。
第三次，於開解文中，以恆沙身命施顯勝者，是說在闡明如何奉持之後，以明若能如是信解持說，則其功行更為鞭辟入裏，何以故？不但知伏惑，且知斷惑，可望證得法身故。故不以外財之七寶布施顯，而以內財之身命布施顯。
今第四次以無數劫長時無數命施顯勝者，是說在深解義趣及自證之法後。以明其既能信心不逆，便不必經長時之苦行，便能如我所證得者，而證得之。何以故？上來猶未能一一如法。今則信心不逆，是一一如法矣。何以能一一如法？由其已開解慧，知非如此不可，故能堅決其心，實行不違，是已背塵合覺矣。正所謂初發心時，便成正覺之人也。(見華嚴經。)便具有成就無上正等正覺資格。下文所以曰荷擔如來，當得菩提。故雖尚是凡夫，其功德已超過長劫苦行之菩薩也。當知世尊所以如是由淺而深，四次較顯者。意在使人明了，有若何信解受持程度，便有若何功德，所謂功不唐捐。而宗旨則注重在信心不逆。何以故？若不發決定心，一一依教奉行，則不能荷擔如來，不滿世尊說經之本懷故。故一切學人，不但前半部約境明無住，應信心不逆。即後半部約心明無住，亦應信心不逆。方合世尊說此極顯經功，及說此信心不逆之宗旨。故前云不過因上文生起，乘文便以發揮之耳。豈專為前半部，而說哉。當如是知也。
試觀此一大科，是於上來諸義已作結束之後，特別宣說。其末曰：是經義不可思議，果報亦不可思議。此二語既以收前半部亦以起後半部。可見前後義趣，原是一貫。而中間所顯教義、緣起、荷擔、三勝，以及生福滅罪等功德，豈得曰：僅前半部有之，與後半部無涉乎。斷無是理。則凡此一大科中所說，其為統

貫全經也明矣。(後半部之末云：於一切法應如是知，如是見，如是信解，不生法相。正與信心不逆相呼應。)

或問曰：信心不逆，與起信論中信成就發心，是一是二？答曰：論位則不一，發心則不二。當知論中是說十信位中修習信心成就，發決定心，即入初住。初住，乃聖位也。今不過初發決定依經起行之信心耳，信根豈便成就。既未成就，尚是凡夫。一聖一凡，相去懸遠，故曰論位則不一。然而信成就者所發決定心，攝有三心。一者直心，正念真如法故。二者深心，樂集一切諸善行故。三者大悲心，欲拔一切眾生苦故。今信心不逆之人，是信得信心清淨則生實相，信得應生清淨心，豈非正念真如之直心乎。又復信得利益一切眾生，應空有雙離，行布施六度，豈非樂集一切諸善行之深心，拔眾生苦之大悲心乎。(六度萬行，是樂集諸善行。利益一切，是拔苦也。)故曰發心則不二。何故凡夫發心便同聖位？無他，蒙我本師，授以傳家法寶故耳。可見此經，真是大白牛車。若乘此車，直趨寶所無疑。以上因恐有見起信論而發誤會者，故特引而明之。

〇更有不可不知者，此經觀行，極圓極頓。果能深解義趣，信心不逆，其為圓頓根器無疑。而圓頓人乃是一位攝一切位，謂不能局定位次以論之也。因其已開佛知佛見，豈但初發信心，能與初住菩薩所發心同，且可一超直入，立地成佛。惟在當人始終不逆，荷擔起來，決定當得無上菩提也。

〇信心不逆中，既具直心、深心、大悲心。當知此三心，即是三聚淨戒。蓋離相發心，以正念真如，自無諸過，故直心便是攝律儀戒；離相修布施六度，以樂集一切善行；則深心便是攝善法戒。為利益一切眾生行布施，以拔一切苦，則大悲心便是攝眾生戒。由此可悟經初言持戒、修福者於此章句能生信心以此為實之所以然矣。蓋持攝律儀戒，可以發起直心；持攝善法戒，可以發起深心；持攝眾生戒，可以發起大悲心。而修福又所以助發深心悲心者也。然則欲於此經信心不逆，決定當從持戒、修福做起，彌復了然矣。復次，三心既具，便能成就三德三身。蓋正念真如之直心，能斷惑而證真，故是斷德，成法身也；樂集諸善行之深心，因具正智故能樂集，既集善行，必獲勝報，故是智德，成報身也；拔一切苦之大悲心，廣結眾緣，不捨眾生，故是恩德，成化身也。信心不逆，成就如是種種功德，其福之殊勝為何如耶！故下文曰：荷擔如來，當得菩提，是經義不可思議，果報亦不可思議也。

（子）次，舉要別明。分三：（丑）初，約教義明。

「須菩提！以要言之，是經有不可思議，不可稱量，無邊功德。

信心不逆，依教奉行者，其福勝彼長劫苦行菩薩，理由安在？其要點可概括為三端，依次說明，故曰以要言之。此句統貫下文緣起、荷擔、兩科。

○不可思議，指法身言，法身即是體也。性體空寂，離名字相，離言說相，離心緣相。故必須離相自證。所謂言語道斷，(不可議。)心行處滅，(不可思。)故曰不可思議。是經之中，凡明離相離念，一切俱遣之義者，為此。不可稱量，指報身化身言，報化即是相用也。證得法身則報化顯現，而報身高如須彌山王，有無量相好，一一相好有無量光明，非言語所可形容，(不可稱。)化身則隨形六道，變現莫測，非凡情所能揣度。(不可量。)故曰不可稱量。是經之中，凡明布施六度，利益眾生之義者，為此。體相用三大，性本備具。故既不應著相，亦不應壞相，乃能有體有用。是經之中，凡明二邊不著，空有圓融，福慧雙修，悲智合一之義者，為此。此是將不可思議不可稱量兩句，合而觀之，以明義也。

此兩句既明理性，故接說無邊以明事修。無邊者，離四句之意。不但有無二邊離，并亦有亦無、非有非無之二邊亦離，是之謂無邊。邊見盡無，中道自圓。此全經所以以無住二字為唯一之主旨也。功謂一超直入；德謂體用圓彰。蓋是經教義，乃是理事雙融，性修不二，能以一超直入之修功，成就體用圓彰之性德者。故曰是經有不可思議不可稱量無邊功德。以上是將無邊功德約自修說。然此四字，亦兼利他說。自他兩利，為菩薩道故。蓋法身周含法界，法界無邊，況法身乎。報身則相好光明，無量無邊。化身則隨緣示現，妙應無方，無方亦無邊意也。三身無邊，故能徧滿無邊法界以度眾生。謂是經教義，有令人成就體用無邊之三身，以利益無邊眾生，(功也。)同證無上菩提。(德也。)又復展轉利益，展轉證得，其功德亦復無邊。而信心不逆者，既依教以奉行，當得如是功德。此其福勝彼之理由一也。教義勝，是約經說。若約人說，當云熏習勝。

（丑）次，約緣起明。

「如來為發大乘者說，為發最上乘者說。

緣者，機緣。起者，生起。謂教義之生起，起於機緣，明法必對機也。

○發，謂發心。大乘者，菩薩乘。最上乘者，佛乘也。大乘教義，有圓有別，有頓有漸。佛乘教義，惟一圓頓。發大乘，謂發行菩薩道之心；發最上乘，謂發紹隆佛種之心。明此經是為此等

人說也。若約教義言，是經前半之義，非盡圓頓。後半之義，專明圓頓。又復前半非盡圓頓者，非謂有圓頓有不圓頓也。乃是一語之中，往往備此二義。故我前云，淺者見淺，深者見深，隨人領解。此世尊說法善巧，循循善誘之苦心也。故為發大乘者說，為發最上乘者說兩語中，含有二義。一明所說者有此兩種教義；一明為發此兩種心者說也。曰如來者，明其從大圓覺海中自在流出也，明其句句傳心也。

○如來既為如是發心者說，則信心不逆，依教奉行之人，其發如是心可知，其開佛知見可知，其為紹隆佛種也亦可知。此其福勝彼之理由二也。緣起勝，是約說者邊說。若約不逆邊說者，則為發心勝，根器勝也。

（丑）三，約荷擔明。分二：（寅）初，正顯。

「若有人能受持讀誦，廣為人說，如來悉知是人，悉見是人，皆成就不可量，不可稱，無有邊，不可思議功德。如是人等，則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。

流通本，成就上有一得字。唐人寫經無之。唐宋人注疏中，亦無得字之義。足證為明以後人所加。加者之意，必以為初發心人，豈便成就，不過當來可得成就耳。疑其脫落，遂加入之。殊不知此中所說成就功德，是指荷擔如來言，非謂便成如來也。經意正以荷擔如來，為其福勝彼之最大理由。若其荷擔尚未成就，則是勝彼無理由矣。何以故？初發心修行之凡夫，其福勝彼長劫苦行之菩薩者，因其發紹隆佛種之心，修紹隆佛種之行故也。荷擔如來，正明其能紹隆佛種也。此而未成，何謂勝彼耶。且上明教義勝緣起勝者，為荷擔勝作前提也。蓋因其教義緣起俱勝，所以信心不逆，依教奉行，便為荷擔如來耳。倘若荷擔功德，尚待將來，是其未受殊勝教義之熏習，不合殊勝緣起之資格，可知。則上言聞此經典，信心不逆云云，便成虛語。若其實是信心不逆，而又未成荷擔功德，教義緣起，尚何殊勝之有。則上言是經有不可思議等功德，如來為發大乘最上乘者說，又成虛語。一字出入，關繫之大如此。前云凡讀佛書，切忌向文字上研究。因研究文字，無非以淺見窺，以凡情測，勢必誤法誤人故也。今觀此處妄加一字出入有如是之大，則不但有誤法誤人之過，竟犯謗佛謗法之嫌矣。可懼哉。察其所由，無他。教義不明，專向文字推敲故耳。何以言之。在妄加者意中，必係誤會不可量等功德，即為上文不可思議等功德。故以為初發心修行人，豈能成就。遂加一得字以辨別之。殊不知此處文字，雖與上文相似。然既顛倒說之，道理便大大不同，功德亦隨之而大大不同，豈可混而為一乎。今竟儱侗顢頇，至於如此者，無他。教義不明故耳。教義云

何得明？多讀大乘以廣其心，勤修觀行以銷其障，常求加被以開其慧。以如是增上緣熏習之力，久久自明。若執文字相求之，則如人入闇，永無所見矣。此是明佛理之要門，故不憚言之又重言之。

○不可量云云，義蘊精奧，茲當詳細剖解之。然欲說明此中之義，仍不得不將上文之義，摘要重述一徧，兩兩對勘，較易明了。其重述處，道理互有詳略，聽者須將前後詳略互見之義，融會而貫通之。

○上文是經有不可思議、不可稱量無邊功德句，含有兩義。（一）不可思議，是說法身，亦即是體。不可稱量，是說報化身，亦即相用。合此兩句言之，為備具體相用三大之性德，亦名理體。若將性德細分之，則惟法身之體，名為性之體。報化身之相用，則名為性之用。因其是性具之用，故可渾而名之曰性德，曰理體也。此等名義，每有未能徹了者，茲乘便一言之。無邊，是說修功，謂離四句也。合之上兩句，為性修對舉。功德二字，功謂一超直入之修功，德謂體用圓彰之性德。總以明是經教義有理事雙融，性修不二，一超直入，體用圓彰之功德也。（二）不可思議、不可稱量義同上。但前約備具三大之性言，以與無邊之修對。今則分而明之。不可思議，可約性體言。不可稱量，可約性用言。無邊，泛指一切。利益眾生為功，長養菩提為德。則無邊功德四字，是專約利他言。若對上性用說，此即所謂用之用也。總以明是經教義，有證體起用，徧滿無邊法界，利益眾生，同證菩提，無量無邊之功德也。

○此處則先說不可稱量，繼說無邊，後說不可思議，與上文完全倒換，一不同也。且不曰不可稱量，乃分開而倒說之，曰不可量，不可稱，二不同也。又不但曰無邊，復添一有字，而曰無有邊，三不同也。不可思議則仍舊，如是等處，其義精絕。

○當知體相用三大，從來不離，其惟一湛寂，絕名離相，而為相用之本者，則名之為體。與相、用迥然不同處，甚易明了。若相、用二者，卻是分而不分。蓋報化二身，皆由性具之用大所現。正因其能現報化身，故名用大也。而性具之無量淨功德所謂相大者，即附於報化身而形諸外，故曰分而不分。此上文所以合而說之曰不可稱量。此理細讀起信論，便可了然。

○然而相用雖分而不分，亦復不分而分。故報化二種身，不但所現之相，所起之用，各各不同。而修因時所發之心，亦各不同。(因行是同，但因心不同，下當言之，須細辨明。)正因其發心不同，故所現之相，所起之用，各各不同也。蓋報化之相用，雖皆由於修離相之六度萬行，福慧具足，而後成就。(此明其因行同。)然而報身

是由發廣大無盡之願，知得六度萬行，緣生即空，而能增長福慧，達到彼岸，誓必一一修圓所獲之果也。化身亦由發廣大無盡之願，知得一切有情，生本無生，而猶執迷不悟，未出苦輪，誓必一一度盡所獲之果也。(此明因心不同也。)以不同故，所以此處又分而說之。正因其分而說之，便可悟知此處是約修因說，與上來合而說之以明修因剋果者，其事理便大大不同矣。

○由上說之義觀之，可知欲成徧界分身，普度含識，不可量之化身，必當發利益一切眾生，以拔一切苦之大悲心矣。故本經啟口便說，所有一切眾生之類，我皆令入無餘涅槃而滅度之，又曰：菩薩為利益一切眾生，應如是布施也。今曰成就不可量，明信心不逆，即是已發非凡情所可測度之大悲心也。發如是心，將來必證如是果矣。菩提心以慈悲為本，故先說不可量也。

○又由上說之義觀之，可知欲成福慧莊嚴，相好無邊，不可稱之報身。必當發廣修六度萬行，樂集一切善法行之深心矣。故本經啟口便說菩薩於法應無所住行於布施，乃至處處以布施與離相對舉說之也。今曰成就不可稱，明信心不逆，即是已發非言語所可形容之深心也。試觀五百歲忍辱及歌利王事，此等難行苦行，豈言語所可形容。忍度如此，餘度可知。故非先發大悲心以為之基，深心決難發起。而不發深心，又何以成就大悲心乎。所以經中先言不可量，即接言不可稱也。首舉不可量不可稱為言，尤含要義。蓋般若是明空之法門。此金剛般若唯一主旨，亦在應無所住。無住即是離相，離相即是觀空。然而開經卻先令廣度眾生，勤行布施者，正明空觀不離實行，般若不離諸度別有之義，此之謂第一義空。今此人發心，亦復如是。大悲心、深心、與直心同發，正是實行經中所說，故曰信心不逆。

○當知初發心時，尚未斷念，正在生滅門中。故雖直心、深心、大悲心，三心並發。然只有向生滅門中，精進勤修不著相、不壞相、普利一切之六度，則既與備具體相用三大之性德相應。復為成就報化二身之正因。不致偏空，有體無用。且無始來妄想，非歷事練心，亦決不能除。此皆學佛之緊要關鍵，千經萬論，皆是發揮此理。而般若言之尤精。務當領會，務當照行者。

然而一面向生滅門中，實行六度；(六度等皆是緣生法，故是生滅門攝。)一面急當微密觀空，以趨向真如門。不如是，則執不能遣，相不能離。不但不能斷念以證法身之體，報化二種身之相用，便無從現起；(必證體方能起用。)且住相以行布施六度，如人入闇，一遇障緣，必致退心，如上忍辱一科所明。故緊接曰無有邊。

於無邊中，加一有字，精要之至。上文云無邊者，明其四句皆離也。當知妄想未歇時，起念便著，著便有邊。所謂有邊、無邊、

亦有亦無邊、非有非無邊，一念起時，於四句中必著一句。故欲得不著，必須無念。今曰無有邊者，是明其尚未能絕對無。但能以無字對治其有邊耳。蓋言是人正在無住離相上用功，以求證得言語道斷、心行處滅、不可思議之法身性體。故接曰不可思議。性體無變無異，故此語亦復仍舊以表示其不變不異。將無有邊、不可思議合讀，正是發離一切相，以正念真如之直心也。三心齊發，是為信心不逆。既於此經信心不逆依教奉行，便有利益眾生之功，長養菩提之德。何以故？因其能行一超直入之修功，求證體用圓彰之性德故。無論僧、俗、男、女，但能信心不逆，莫不如是成就。故曰皆成就不可量、不可稱，無有邊，不可思議功德。成此三心齊發之功德，方足以紹隆佛種。故接曰則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。則為者，便是之意。若是當來得成，今尚未成者，何云便是耶。合上說種種義觀之，足證妄加一得字，顯違經旨矣。

○荷擔者，直下承當，全力負責之意。既曰如來，又曰無上正等覺者，如來為性德圓明之人。無上菩提，為覺王獨證之法。許其荷擔此二，蓋許其為承繼佛位之人，堪任覺王之法也。受持讀誦，廣為人說，其義同前。其上曰人能，即謂信心不逆之人也。如是人等，等字與上皆字相應。如來悉知悉見，此中無為字，亦無以佛智慧字，則如來悉知悉見之意，猶言常寂光中，印許之矣。上來教義、緣起、荷擔三要。生福、滅罪、功勝供佛，無不由之。雖說在生福文中，意實統貫下文，當如是領會之。

（寅）次，反顯。

「何以故？須菩提！若樂小法者，著我見人見眾生見壽者見，則於此經不能聽受讀誦，為人解說。

此科文字，乍觀之，似無甚緊要，實則字字緊要。其中含義精深，頭緒繁重。蓋得此一科，上說諸義乃更圓滿，可見其關繫緊要矣。華嚴經云：剖一微塵，出大千經卷。茲當一一剖而出之。

○何以故句，不但承上科。直與立喻一科以下一氣相承。此其所以頭緒繁重也。小法，謂小乘法，兼指不了義法。正是無上深經反面。樂小法，又是聞此經典信心不逆之反面。故曰反顯。謂藉反面之義，顯正面之義也。

○樂者，好樂，契合之意。即不逆之所以然。因其好樂契合，所以不逆也。著我之見，即是我執。既有我執，種種分別隨之而起，故曰著我見人見眾生見壽者見。此極斥小乘語也。從來皆謂小乘我執已空，但餘法執未除耳。今直斥之曰著我見，殊令小乘人頹然自喪，悟樂小之全非矣。此真實語，並非苛論。蓋小乘已空我見之粗者，即執五蘊假合之色身為我之見，此其所以不受後

有也。然因其執有我空之法，(即指五蘊法。)故謂之法執。當知我空既未忘懷，謂之法執可，謂之我見未淨亦無不可。此前所以云：若取法相即著我人眾壽也。又復執有我空，即墮偏空。偏空即是取非法，是執非法以為法也，仍為法執。此前所以又云：若取非法相，即著我人眾壽也。故今直以著我見斥之。痛快言之，心若有取，誰使之取耶？非他人，我也。故無論取法、取非法，皆為著我。此前所以云：若心取相，則為著我人眾生壽者也。不過較之凡夫我執，有粗細之別。何嘗淨絕根株哉。世尊言此，乃是婆心苦口，警策樂小法者，急當回小向大之意。

〇此外別含深意，有二：

（一）前來皆云我相，至此忽云我見。見之與相，同耶異耶？答：同中有異。無論著見著相，著則成病，是之為同；然因有能取之妄見，乃有所取之幻相。故著見，是著相病根，是之謂異。由是觀之。但知遣相，功行猶淺。必須遣見，功行乃深。何以故？妄見未除，病根仍在，幻相即不能淨除故。此經前半部多言離相。相即是境，故總科標名曰約境明無住。後半部專明離念。(念，即見也。)念起於心，故總科標名曰約心明無住。此是本經前後淺深次第。今於前半將畢時，乘便點出見字。以顯前後次第，緊相銜接。并以指示學人，修功當循序而進，由淺入深。此為世尊說著我見云云之深意，一也。

（二）剋實論之。凡事物對待者，皆有連帶關繫。所以前半部雖但曰離相，骨裏已在離念。何以故？著相由於著見。若不離念，無從離相故。不過但知離相，不及直向離念上下手者，其功夫更為直捷了當耳。前來已屢屢將此意暗示，但未明說。如曰應生清淨心，信心清淨則生實相，若心有住則為非住，以及疊問四果，能作念否，并請示名持中所說，皆是指示離念的道理。其他類此之說不具引。然則何故不明說耶。因一切眾生聞般若之明空，已經驚怖生畏，若此經一啟口便說斷念遣見，其驚畏更當何如！不如但云離相，步步引人入勝。至後半部，乃始露骨專明此義。使鈍根人，不致膽怯無入手處。所以前半部語句，義味渾涵，可深可淺，隨人領解。淺者雖只見其淺，但在離相上用功，不能徹底。然藉此亦可打落妄想不少，未始無益。而深者仍可見其深，不礙一超直入。今則前半部將完矣，不能不將真意揭出，使見淺者向後不致畏難，見深者亦知所見非謬。并以指示學人此經前後所明，祇是一意。不過前半亦淺亦深，後半有深無淺。此又說著我見云云之深意，二也。由此可見說法之善巧，攝受之慈悲矣。

〇既樂小法，於此深經，機教不相應。如世尊將說法華，五千比丘羣起退席，不能聽也。執見既深，聽亦何能領受。聽且不能，

遑論讀誦。受既不能，從何解說。故曰：則於此經不能聽受讀誦，為人解說。以上就本科明義已竟。

〇所謂反顯者，顯何義耶。顯經功耳。前云：是經有不可思議不可稱量無邊功德，又說緣起勝、荷擔勝兩科，皆所以顯經功也。可謂無義不彰矣，何須更顯？雖然，恐聞上來所有言說，或有未能融貫，以致卑劣自安，懷疑自阻，則經功雖勝，彼將向隅矣。佛視眾生，如同一子。亟欲一切眾生皆能讀誦，皆能信心不逆，依教奉行，皆能荷擔如來無上菩提。故又自作問答，用反面之言詞，顯正面之義趣。雖是彰顯上說之種種義，其實皆為顯是經之功德。蓋上之正顯，是直接顯之。今之反顯，則間接顯之也。

〇何以故句，自問之詞。若樂小法者云云，自釋之詞也。問意有三：

（一）問：何故但言能持能說之功德，而不及信心不逆者耶？此蓋聞最初顯勝中所說，未能徹了。故發此問。以為能持能說，其為信心不逆可知。但前云信心不逆其福勝彼，何況受持廣說。觀此語意，是不待持說，已有勝福矣。今明成就功德，獨不及之。不知其福究竟若何？故以樂小法云云釋之。若知得好樂小法，則於此經不能聽受解說。可知既是好樂此經，其必能持能說也明矣。當知前云信心不逆，其福勝彼。是因其發決定持說之心，故發心便能勝彼。若不能持說，豈得曰信心不逆。前曰何況者，明其發持說心，便有勝福。何況已持已說，豈不有勝福耶。非謂發心與持說，其福不同也。然則上科雖只言能持能說之福。已將發心之福，并攝在內矣。此釋著重樂小法句。如此顯義，是教人應當發心依經實行。則發此心時，便是荷擔如來無上菩提。以經中所說，乃成佛之心要故。視彼樂小法者，其成就之大小，豈可以同日語哉。

（二）問：此經甚深，難解難行。何故聞此經典，便能信心不逆受持解說耶？此蓋聞上來為發大乘者說，為發最上乘者說。不免退怯。故發此問。以為如此根器，希有難逢。世尊雖欲傳授心要，其如難得其選何？故以聽受讀誦云云釋之。若知得不能聽受讀誦，由於契入小法。則知欲求契入大法，惟有聽受讀誦。蓋大開圓解，誠為不易。莫若常聽深解者之解說，可以事半功倍。雖或一時未能深入，然聽受得一句半偈，般若種子已種矣。得此聽受熏習之力，加以讀誦熏習之力，一旦般若種子發生，將於不知不覺間，三心齊發。雖極鈍根，可變為上根利智。經云：佛種從緣起。仗此勝緣，何慮之有？此釋著重聽受讀誦四字。如此顯義，是為欲入此門者開示方便。得此方便，則荷擔如來之資格，

雖難而亦不甚難也。此釋，兼有鼓舞能說者之意在。強聒人聽，固為輕法。有願聽者，便應盡力為人解說也。

（三）問：真如無相。以一切法，不可說不可念故，名為真如。今雖三心齊發，正念真如。然猶未能無念無相，何故遽許為荷擔如來耶？此蓋聞長劫命施之菩薩，福猶不及，不無懷疑，故發此問。以為長劫命施，雖以無般若正智故，其福不及，然而已是菩薩；信心不逆，雖以受持此經故，其福勝彼，然而猶是凡夫。信根既未成就，保無退心時乎？故以著我見云云釋之。若知得人我見、分別心，未能除淨，是因其好樂小法。則知能於無上大法好樂不逆者，其人我見、分別心，終能淨盡，決定無疑。所以者何？熏習勝故。既已趨向真如，現雖未能斷念，得無上菩提。當來必得故，何疑之有。(故下文云當得阿耨菩提。)此釋著重著我見句。如此顯義，是的示學人欲除我見等虛妄相想，非於此一切無住之金剛般若信解受持，必不可能。以一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出故。古佛既皆如是，今佛亦決定如是也。總而言之。世尊因防未深解義趣者，於上來所說，不能貫通，必生障礙，故說此科。從反面顯出種種道理。使上說諸義，更加圓滿。本經之殊勝，更加鮮明。俾得共入此門，同肩此任，皆得阿耨多羅三藐三菩提。此特說此科之宗旨也。不然，上說三要，已將勝彼之所以然徹底說了，何必再說乎。試觀樂小法、著我見、聽受，諸語，來得突兀之至，便可悟知如是諸語，其必與上說者深有關係。若視此科仍為顯明其福勝彼而說，則此諸語，便不能字字精警，皆有著落，世尊又何必如是說之哉！

（子）三，結顯經勝。

「須菩提！在在處處，若有此經，一切世間天人阿修羅，所應供養。當知此處，則為是塔。皆應恭敬，作禮圍繞，以諸華香而散其處。

在在處處，猶言無論何處。然不曰無論何處，而曰在在處處者，有應宏揚徧一切處，無處不在之意。一切世間，世約豎言，三十年為一世；間約橫言，界限之意。故世間，猶言世界。世界而曰一切，徧法界盡未來之意也。天、人、修羅，為三善道。言三善道，意攝三惡道。言天，修羅，意攝八部。謂徧法界，盡未來，一切天龍八部，四生六道，所應擁護。供養，所以表其擁護也。所應供養，視前言皆應供養意深。皆應者，是明一一眾生，應當供養。所應者，是明供養為一切眾生之責。一不如此，是所不應。則為是塔，亦視前如佛塔廟意深。前說猶為經是經，塔是塔，但應視同一律。今則明其經即是塔。此與前言經典所在之處，即為有佛，若尊重弟子，義同。蓋塔中必安舍利，或佛、菩

薩、賢聖僧像，故經所在處，則為是塔者，意明此經為三寶命脈所關也。復次，舍利者，佛骨也，即是報身。佛，菩薩，賢聖尊像，為令眾生瞻禮啟信，功同化身。而經是法身。故經所在處則為是塔者，又以明此經能成三德，現三身也。如是種種皆是經之殊勝功德，故標科曰：結顯經勝。因有如此殊勝功德，故一切眾生，皆應極力宏揚，令在在處處，皆有此經。故經所在處，為一切世間天人阿修羅所應供養。又，塔必在高顯之處。安塔之意，在於表彰，使眾聞眾見，以起信心。今云當知此處則為是塔，是教以當知表彰此經，宏揚此經也。所應供養句是總。則為是塔，是釋明應供養之故。恭敬作禮云云，是別明所供養之法。其法云何？皆應三業清淨是也。

〇恭敬二字是主亦是總。恭敬者，虔誠也，即一心皈命之意。蓋三業以意業為主。若但澡身淨口，而妄想紛紜，不能一心，尚何清淨之有！故首當攝心歸一，不向外馳，是謂恭敬。必恭敬乃能清淨也。恭敬是主者，恭敬即表意業虔誠，故是三業之主也。作禮，如合掌頂禮等，此表身業虔誠。圍繞經行，亦作禮之一式。圍繞時，或稱念聖號經名，或唱梵唄，讚揚功德，此表口業虔誠。亦可作禮圍繞，皆以表身業。花、香、云散者，古時天竺，每以花朵或香末，雙手捧擲空中，以表敬意。我國則多插花於瓶，焚香於爐，亦是一樣表敬。散花香時，必申讚頌。如今時上香必唱香讚，禮懺時手捧花香，口唱願此香花雲云云。此表口業虔誠也。身、口、意，三業皆應虔誠，以表恭敬。故恭敬是總。

〇凡是供養必用花香者，此有深意。花所以表莊嚴，故佛經亦取以為名，如華嚴經。香所以表清潔，如曰戒定真香。又以表熏習，表通達，如曰法界蒙熏。總之，花為果之因，故散之以表種福慧雙修之因，證福慧莊嚴之果也。香為佛之使，故散之以表三業清淨，感應道交也。

〇經所住處，如是殊勝。則信心不逆依教奉行之人，其福德之殊勝可知。經應供養，則受持讀誦廣為人說者，其為龍天擁護可知。行願品云：「誦此願者，行於世間，無有障礙。如空中月，出於雲翳。諸佛菩薩之所稱讚，一切人天皆應禮敬，一切眾生悉應供養。」誦普賢品如此，誦金剛般若經亦然。當知此二經，一表智，一表悲。日以此二種為恆課，正是福慧雙修，悲智合一，功德無量無邊。前曾以此相勸者為此。

反之，若於此經或毀謗，或輕視，或淺說妄說，其罪業之大亦可知。觀在在處處若有此經云云，則學佛人應在在處處書寫受持讀誦，為人解說也亦可知。不然，不能在在處處有此經矣。而如今之世，尤應廣為宏揚，令在在處處皆有此經。則在在處處，皆有

三寶加被，天龍擁護。即在在處處，皆獲安寧矣。今雖未易做到。然有一妙法。其法云何？發起大心，日日為在在處處讀誦，求消災障。豈但在在處處，可獲安寧。且在在處處眾生，亦必不知不覺，發起信心。此等感應，真實不虛。何以故？一真法界故。一切眾生同體故。冥熏之力極大故。此經功德殊勝，為十方三寶所護持，一切天龍所恭敬故。且人能如是行之，便是捨己利他；便是已開道眼；便是觀照一真法界；便是行利益一切眾生之離相布施；便是信心不逆，依教奉行；便成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德。便為荷擔如來。我佛世尊便為授記，當得阿耨多羅三藐三菩提也。其效力之大小遲速，全視當人觀行之力如何。今日坐而言者，明日便可起而行。諸善知識，勿忽此言。

（壬）次，約滅罪顯。分二：（癸）初，標輕賤之因。

「復次，須菩提！善男子、善女人，受持讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業，應墮惡道。

復次之言，是明復舉之義，雖與前義有別，然是由前義次第生起。或雖非前義生起，而與前義互相發明，必須次第說之者。則用復次二字以表示之。若但為別義，與前并無上說之關係，不用此二字也。

○此中復舉之義，與前義關係之處有三：一，約三要言。二，約生福言。三，約供養恭敬言也。

（一）約三要言者。前云以要言之，其下列舉教義、緣起、荷擔三項。以說明其福勝彼之所以然。然三要中，實以教義為唯一之主要。何以故？因教義殊勝，而後緣起，荷擔，乃成殊勝故。然則教義既殊勝如此，其功德豈止如上所說之生福已哉。並能滅先世重罪，得無上菩提。故復說此科顯之。

（二）約生福言者。上明所生之福，為成就不可量、不可稱、無有邊，不可思議功德，即是荷擔無上菩提。然而荷擔菩提，猶是造端。證得菩提，方為究竟。當知成就荷擔功德，便能勝彼菩薩者，以其將由荷擔而證得故也。是經有不可思議不可稱量無邊功德，正以其能令信解受持者，證得無上菩提故也。且欲證得菩提，必先消其夙障。而是經教義為最能消除三障者。所以能令證得無上菩提者在此。總之，消除三障，福德方為圓滿。證得菩提，福德方為究竟。惟此經有此功德，故須復說此科以顯之。

（三）約供養恭敬言者。上來「約因詳顯」之末云：隨說是經之處，一切天人阿修羅皆應供養。經也，人也，并說在內。上科但云：有經之處一切天人阿修羅所應供養，雖意中攝有人在，而未明顯。故復說此科以反顯之。知得為人輕賤，出於偶然。則知應

當恭敬，事屬常然矣。何以知輕賤出於偶然耶？經曰：若為，若者，倘若也，或者有之之意。非出於偶然乎？或問：既為人輕賤，天龍八部必亦輕賤之矣。答：此義不然。當知是人能於此經信心不逆，依教奉行，前云如來悉知悉見，其蒙諸佛護念可知。則護法之天龍八部，亦必如常擁護是人。可知經中但曰為人輕賤，不及其他，其旨深哉。為者，被也；輕者，不重之意；賤者，不尊之意。不被人尊重，正是皆應恭敬反面。云何輕賤？淺言之，如訕謗屈辱等；廣言之，凡遇困難拂逆之事皆是。是人先世罪業應墮惡道，明其被人輕賤之故也。先世既造重罪之業，其結怨於人可知。或雖未與人結怨，其為人所不齒可知。如是因，如是果，此其所以被人輕賤也。

先世有兩義：一指前生。前生者，通指今生以前而言，非但謂前一生也。一指未持說此經以前，三十年為一世。諺亦云前後行為，如同隔世，是也。下科之今世亦然。一即今生，一謂持說此經之後。惡道者，地獄、餓鬼、畜生，三惡道也。所作之罪應墮惡道，其重可知。蓋指五逆、十惡、毀謗大乘等言。應墮者，明其後世必墮，蓋罪報已定，所謂定業是也。

〇此中要義有三：

（一）凡人造業，無論善惡，皆是熟者先牽。謂何果先熟，即先被其牽引受報。故此科所說前生造惡，今生未墮，待諸後生者。因其前生造有善業，其果先熟。或多生善果之餘福未盡。而惡果受報之時猶未到。所以今生尚未墮落者，因此。然而有因必有果。若非別造殊勝之因，速證殊勝之果者，定業之報，其何能免！所謂善惡到頭終有報，只爭來早與來遲是也。應墮惡道句，正明此義。古德云：萬般將不去，惟有業隨身。此言萬事皆空，惟有因果在。由是觀之，人生在世，有何趣味？真如木偶人做戲，被業力在黑幕中牽引播弄。若非擺脫羈絆，則上場下場，頭出頭沒，做盡悲歡離合，供旁觀者指點，自己曾無受用，曾無了期，不知所為何來也。又觀本科所說，可知凡論因果，必通三世觀之，乃不致誤。蓋人之造業，純善純惡者少。大都善惡複雜，因既不一，果遂不能遽熟。所以必應通觀三世，方能知其究竟耳。

（二）造業，業障也。墮惡道，報障也。而是人先世不知罪業之不可造，惑障也。惑、業、報，亦謂之煩惱、業苦。名惑為煩惱者，惑於我見，故生煩惱。名報為苦者，約凡夫說也。明凡夫之報，雖大富大貴，乃至生天，到頭免不了一個苦字也。此惑、業、苦，皆名為障者。凡夫不知此三，皆是虛妄相想，自無始來至於今日，執迷不悟。遂被此三，障其見道，障其修道，障其證

道，故謂之障也。所以學佛唯一宗旨，在於除障。所有小乘、大乘、最上乘、一切佛法，一言以蔽之曰：除三障而已。此科先明三障，以為下科除障張本。

（三）此科是明業力不可思議也。受持讀誦此經，為一切世間天人阿修羅所應供養者。今以夙業故，反而被人輕賤。業障之力大矣哉。當知業起於心。心何以造業，惑也。惑也者，所謂無明也。無明者，無智慧也。一切小乘大乘法，雖皆能除障。而惟最上乘之金剛般若波羅蜜經，尤為除障之寶劍。何以故？金剛者，能斷之意，即謂斷惑。般若者，佛智之稱，以佛智照無明，則無有不明。故喻以金剛。波羅蜜者，到彼岸之謂。蓋起惑為造業招苦之根。惑滅則業苦隨之而滅。三障既消，便三德圓成，三身圓顯。是之謂得阿耨多羅三藐三菩提，則達於彼岸矣。故觀此經經名，便可知其是斷惑除障，達於究竟之經。所以經功不可思議。下科正明此義。

（癸）次，明滅罪得福。

「以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。

此科正明經功不可思議也。以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅兩句，昔人有釋為轉重業令輕受者，(見圭峯纂要及長水刊定記。)此釋不宜局看。若局看之，便與佛旨多所抵觸。何謂與佛說抵觸耶？試觀上科，於為人輕賤之下，即接曰是人先世罪業，應墮惡道。正明其被人輕賤，是由夙業所致，亦即應墮惡道之見端也。其非別用一法，轉而令之如是也，彰彰明甚。此中消滅之言，不可誤會為善惡二業兩相抵消。佛經常說因果一如之理，所謂如是因，如是果。又曰：假使百千劫，所作業不亡。足見善惡二業，各各並存，不能抵消矣。即如本經，前云能信此經，已於無量千萬佛所種諸善根。若可抵消者，先世罪業早已抵消矣。何致今世依然應墮惡道。將前後經文合而觀之，其為各有因果，各各並存，不能抵消，顯然易明。而轉令輕受之言，含有抵消之意。故曰多所抵觸。

然則奈何？惟有極力消滅惡種之一法耳。何謂抵消？譬如帳目，以收付兩數，相抵相消，只算其餘存之數。善惡因果不能如是抵消，只算餘存之或善或惡以論報也。何以故？帳目中雖各式銀錢，無所不有。然有公定之標準，可以依之將不一者折合為一，故可抵消。若善惡之業，輕重大小至不一律。既無標準，以為衡量折合之根據，從何抵消乎？故經百千劫，其業不亡也。

○何為消滅？譬如田中夙種，有稻有稗。今惟培植稻種，令得成穀。稗子發芽，則連根拔去，是之謂消滅。人亦如是。八識田

中，無始來善惡種子皆有。惟當熏其善種，令成善果。則惡種子，無從發生。縱令夙世惡種，已經發展。但能於惡果尚未成熟期間，勇猛精進，使善果先熟。則惡果便不能遽成。若久久增長善根，則枝葉扶疏，使惡果久無成熟之機會，將爛壞而無存矣。此約世間善行及出世間法不了義教而言。若依最上乘了義之教，修殊勝因，剋殊勝果，便可將夙世所有惡種，連根帶葉及其將成未成之果，斬斷剷除。豈止善果先熟，不令惡果得成已哉。

○此中所說消滅，正是此義。經文三句，一氣銜接，展轉釋成。不能將滅罪，當得，看作兩事。則為之為，讀如字。則為消滅者，就此消滅之意，經意蓋謂是人先世所作應墮惡道之罪業，雖猶未墮，然已行將果熟。故已有被人輕賤之見端。若非受持讀誦此經，必墮無疑。危乎殆哉。幸是人夙有深厚之般若種子，能依是經，修殊勝因，離相見性，一超直入。故其殊勝之果，亦將成熟。則本應墮落者，但以今世被人輕賤之故，先世罪業就此消滅。因其正念真如，有當得無上菩提之資格，洞見罪性本空故也。可見經中當得句，正是釋成罪業消滅之所以然者。須知不滅罪業，固不能證果。然經中是說當得，不是現已證得。說當得者，明其因有決定證得無上菩提之可能。則雖甚重之罪業，已有應墮之見端者，便可就此消滅耳。當得之當，當來之意，亦定當之意。現雖未得，當來定得，決定之詞也。應墮亦當來定墮之謂。然因是無上極果，故不待先熟，但有決定成熟之望，惡果便連根除卻矣。以其所修，是無我相無法相亦無非法相功夫。能造之心既空，所造之業自滅。所謂罪從心起將心懺，心若空時罪亦亡是也。此正極顯經功處。由於未能領會得經旨所在，遂致誤會是以人輕賤之故，罪業被其消滅，故有轉重業令輕受之誤解也。總之，以今世(重讀。)人輕賤故，先世(重讀。)罪業則為(重讀。)消滅兩句，是明後世決不墮落之意。其中故字正是點醒此意者，豈可誤會成，若非受人輕賤，罪業便不消滅耶！上科說為人輕賤，是明定業不能倖免。說罪業、說應墮，是明業報二障。而業報由惑來，故說業報，即攝有惑障在內。此科所說，是明除三障。蓋受持此經，能觀三空之理，且有當得極果之可能，是其觀行甚深可知，則惑障可從此而消。根本枯則枝葉便萎，故雖不能倖免之定業，已有應墮之見端者，其業力亦就此消滅。業障消則報障亦隨之以消，應墮者遂不墮矣。迨至三障除淨，則三德圓明，故曰當得菩提，皆所以顯經功不可思議也。當得者，隔若干世不定，全視其三德何時修圓，便何時得。然雖時不能定，以三障能除故，終有得之之時，必得無疑，是之謂當得。此二字既蒙世尊親許，即是授記。如後文曰：然燈佛與我授記：「汝於來世，當得

作佛。」是也。彼曰作佛，此曰無上正等覺，名不同而意同。無上正等覺，是約果法言。佛者，是約果位言。證此果法而登果位，稱之曰佛。如來者，是約果德言。證此果法而性德圓彰，名曰如來也。可知曰佛，曰如來，便攝有無上正等覺之義，而曰阿耨多羅三藐三菩提，亦即攝有佛及如來義。以非佛如來不能稱無上正等覺故。故三名皆是究竟覺果之稱。但或以顯究竟法，或以顯究竟位，或以顯究竟德，故立三名耳。

○世尊說法，善巧圓妙。一語之中包羅萬象。其出辭吐句，譬如風水相遭，毫不經意，而勾連映帶，乃成極錯綜極燦爛之妙文焉。即如此科，如但曰受持讀誦此經，先世罪業應墮惡道者則為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提，以顯經功，於意已足。乃帶出為人輕賤，以今世人輕賤故云云。其中所含之義，遂說之不盡。茲再略舉其五：

（一）令知因果可畏，惡業之不可造。幸仗金剛般若之力，得免墮落，而猶難全免也。

（二）令聞上來恭敬之說者，不可著相。著相則遇不如意事，必致退心。

（三）令遇拂逆之事者，亦不應著相。應作滅罪觀也。

（四）一切眾生夙業何限。令知雖極重夙業，果報將熟，已有見端者，此經之力亦能消滅之也。

（五）令知因果轉變，極其繁複。應觀其究竟。不可僅看目前，淺見懷疑也。

○上生福科中明示三要，以鼓勵學人。此滅罪科中，亦暗示三要，以誥誡學人。一要者，今世受人輕賤，是先世重罪所致。凡遇此事者，應生畏懼心，應生順受心。二要者，受輕賤者，若受持讀誦此經，夙業可消。應於金剛般若生皈命心。應對輕賤我者，生善知識心。三要者，人輕賤即應墮之見端。一切學人，應生勤求懺悔之心。而云當得菩提，猶未得也，應生勇猛精進之心。

○五略三要，皆此科要旨。佛名經曰：行善之者，觸事轗軻，況當茲亂世乎！以此要旨時用提撕，庶不致為境緣所擾耳。

○頃言勤求懺悔。當知受持讀誦此經，正是懺悔妙門。何以言之？法華云：「若欲懺悔者，端坐念實相，(念即是觀。)重罪若霜露，慧日能消除。」此經之體，即實相也。經云：信心清淨，則生實相。心清淨即是離相離念。離相離念，正是觀實相。亦正是除惑、消業、轉報之無上妙法。此即懺儀中之理懺門也。經中又令行離相之布施六度，以利益眾生。行願品云：「菩薩若能隨順眾生，則為隨順供養諸佛；若於眾生尊重承事，則為尊重承事如

來；若令眾生生歡喜者，則令一切如來歡喜。」故行六度，即懺儀中之事懺門。蓋古德之造懺儀，於理懺外，復令供養禮敬別修事懺者，正為熏起廣行六度之心。豈第叩幾個頭，便算了事哉。觀本科所說，因受持此經，而得消滅夙業。其為懺悔妙門也明甚。蓋受持者，解行並進之謂。解，即是觀，即攝理懺；行，即攝事懺也。且由此可知受持亦即觀行之別名。尋常視受持為讀誦，大誤。果爾，既曰受持，何又曰讀誦乎。當知讀誦原為熏起受持。若但讀誦，而不受持。只能種遠因，不能收大效。只能增福，不能開慧。只能消輕業，不能滅重罪。更不能得無上菩提矣，當如是知。

〇總而言之。是經有不可思議不可稱量無邊功德，說至此科，方為顯盡。而信心不逆其福勝彼之所以然，亦至此科，方為說徹。本科標名不曰滅罪授記，而曰滅罪得福者，正為點明勝彼之福，至此方得之意也。

此極顯經功一大科，千言萬語，其唯一宗旨，可以數言統括而說明之曰：學佛者若不從此經入，縱令苦行無數劫，只能成菩薩，不能成佛，是也。此正發揮前生信科中結語所云：一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出之義趣，以勸一切眾生生信焉耳。由此可見本經章句極其嚴整，義理極其融貫。前於說生信科時，曾云：生信一科，已將全經義趣括盡。向後不過將生信中所說道理，逐層逐層，加以廣大之推闡，深密之發揮耳。觀於此一大科所明之義，當可了然。

（壬）三，約供佛顯。分二：（癸）初，明供佛。

「須菩提！我念過去無量阿僧祇劫，於然燈佛前，得值八百四千萬億那由他諸佛，悉皆供養承事，無空過者。

阿僧祇，此云無央數，即無數之意。劫字，已是指極長之時間而言。今曰阿僧祇劫，則是經過無數的極長之時也。不但此也，又曰無量。無量者，華嚴云：「阿僧祇阿僧祇，為一阿僧祇轉。阿僧祇轉阿僧祇轉，為一無量。」是將僧祇之數，積至僧祇倍，名為僧祇轉。又將此僧祇轉之數，積至僧祇轉倍，始為無量。復以無量之數，計算阿僧祇劫。簡言之，可云無量之無數的長劫，所謂微塵點劫是也。言其所經劫數之多，如點點微塵，非算數所能計，非譬喻所能言，惟佛能知耳。此等劫數俱在然燈佛前也。

準之教義常談，由信位修至初住，須經一萬劫。或謂須經三阿僧祇劫。而由初住修至佛位，亦須三阿僧祇劫。又有一說，由信位修至佛位，統為三阿僧祇劫者。其說種種不一，今以此科所說劫數，參互考之。我世尊是在第二僧祇劫之末，遇然燈佛，證無生忍，遂由七地而登八地，即入第三僧祇劫。據此，則於遇然燈佛

時，逆推至初住時。按之教義，只有一個第一阿僧祇劫也。即連第二僧祇并計，(遇然燈時是在第二僧祇之末，故可并計。)亦只兩個僧祇劫。於無量僧祇中，除去兩個僧祇，其所餘者，仍無量也。然則由信位修至初住，乃是無量阿僧祇劫。豈止三阿僧祇劫，更豈止一萬劫哉。若依由信位至佛位統為三阿僧祇劫之說計之，則於此經所說劫數，不符尤甚。每見有人，因之發生無數疑問。今故不得不引而說其不同之理。

當知經中有如是種種不同之說者，實有深義。其義云何？所謂對機方便。如法華云：我說然燈佛，皆以方便云云是也。世俗每將方便二字，看成是隨便。如言論、行為、不合於定軌者，則曰方便。此非佛經所說方便義也。佛經中凡是於理無礙，於事恰合，本來不可拘執者，則用方便二字表示之。故凡方便之言，方便之事，皆是對機而然。劫數多少，不一其說，亦是此意。蓋由信位而初住，而成佛，經歷時間，或延或促。全視其人根器之利鈍，功行之勤惰，而致不同。豈可拘執。因是之故，遂有種種不同之說也。若明此理，則凡佛經中類此之言，皆可以此理通之。不可泥，不必疑也。

然燈亦名錠光，過去古佛也。值者遇也。那由他，此云一萬萬。將一萬萬，加八百四千萬億倍，亦是極言其所遇之佛，非算數所能計，非譬喻所能言，惟佛能知耳。劫數既有如彼之長，當然遇佛有如是之多。

〇供養者，簡言之，即飲食、衣服、臥具、湯藥，四事供養。廣言之，如華嚴所說之事供養，法供養。(事供養，就上言之四事，更加推廣。法供養，謂依法修行。)承事者，左右事奉。悉皆正指無空過言。無空過者，謂無有一佛不如是供養承事也。以上備言歷時之久，供佛之勤者，為顯不及受持此經之張本也。

（癸）次，顯持經。

「若復有人，於後末世，能受持讀誦此經，所得功德，於我所供養諸佛功德，百分不及一，千萬億分，乃至算數譬喻所不能及。

後者，後五百歲，正當末法。又通指後五百歲之後，以及其末而言，故曰後末世。於我之於，比較之意。謂彼之持經功德比我供佛功德，我則不堪與之相比。蓋供佛功德百分不及彼之一分。千分、萬分、億分、乃至算數不能算之分，譬喻不能譬之分，皆不及其一分也。言百分，又歷言千萬億分，算數譬喻分者，以持經者根器之利鈍，功行之深淺，有種種不同。故比較不及之程度，遂有如是之高下不同也。此第五次較顯經功，是說在罪業消滅，當得菩提之後。意若曰：受持讀誦此經，便得除障，便得授記，

豈我昔日未授記前經歷無數之劫，值遇無數之佛，但知供養承事之所能及哉！蓋供養承事，只是恭敬服勞。而荷擔如來，則為紹隆佛種。悲智行願之大小，相差懸遠。故曰乃至算數譬喻所不能及也。此中說比較處，不能以歷時長短，授記遲速，為言。因持經者，已於無量千萬佛所種諸善根。其歷時之長，遇佛之多，正復相似也。亦不能泛以聞法為言。以彼此值遇多佛，承事供養，種諸善根，豈有不聞法之理。故供養承事所以不及者，的指受持此經。以經中義趣，是開佛知見，示佛知見。果能受持，便是悟佛知見，入佛知見。所以無數七寶施，身命施，多劫供佛，不能及者，理在於此。何以故？一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出故。故供養二字，應兼以法供養為釋。方顯此經為一切法所不能比。不能專以四事供養說之。以自身之事較顯，并點明然燈佛前者，正明此經為佛佛相授之傳心法要，而為自身多劫勤苦修證所得，語語皆親嘗甘苦之言，以勸大眾信入此門，同得授記，共證菩提耳。

前四次皆言其福勝彼，是以劣顯勝。故言福德，不言功德。以顯勝者既具般若正智，則所修福德，皆成無邊功德，所以勝彼。此次言供佛功德，不及持經，是以勝明劣。故言功德，不言福德。以明劣者因缺般若正智，雖不無功德，亦祇成有漏福德，所以不及。

○經中雖但說受持讀誦，賅有廣為人說在。

○獨以後末世為言者，其意有四。（一）後末世眾生，鬪爭堅固，業重福輕，障深慧淺，然而尚有受持讀誦之者。則非後末世時，大有其人可知。故說一後末世，便攝盡餘時，此說法之善巧也。（二）以如是之時，而有如是之人，故特舉後末世言之，以示不可輕視眾生，此攝受之平等也。（三）此經最能消除業障，故獨言後末世，以示此時眾生不可不奉持此經。此救度之慈悲也。（四）此經為三寶命脈所關，故舉後末世為言者，為勸現前當來一切眾生，應力為宏傳，盡未來際，不令斷絕。此咐囑之深長也。

（壬）四，結成經功。分二：（癸）初，明難具說。

「須菩提！若善男子、善女人，於後末世，有受持讀誦此經，所得功德，我若具說者。或有人聞，心則狂亂，狐疑不信。

此結成經功一科，為前半部之總結。不但總結開解一科已也。且不但結成前半部，并以生起後半部。其中初難具說一小科，是結成前五次較顯功德。次不思議一小科，是結成前半部之真實義趣，即以生起後半部。兩小科中，皆含有垂誡學人，顯示經旨，兩種深意。章句極整嚴。諦理極圓足。茲逐層說之：

何以知其為垂誡學人耶？試觀上云，是人成就最上第一希有之法，乃至生福、滅罪、荷擔如來、當得菩提，是所得功德，亦已說盡。何故此中乃言未具說乎？又上來言，是經有不可思議等功德，又是人之成就荷擔如來，當得菩提，即是果報不可思議也。是兩種不可思議，早已明說令眾知之矣，何故此中復云當知？其意不同前可知。蓋此結成經功之文，并非說以勸信，乃是垂誡之意。狂亂，狐疑，當知，皆垂誡學人語也。

〇何謂狂亂。狂者，狂妄。指妄談般若者言也。談何故妄？未解真實義耳。真義不明，自必法說非法，非法說法，惑亂眾心，不但自心惑亂已也。故曰心則狂亂。何謂狐疑？將信將不信之意也。此指怕談般若者言，亦由未解真實義，以致驚怖疑畏，不能生起決定信心，故曰狐疑不信。世尊懸鑒後末世眾生有此二病，故下科叮嚀誥誡之曰：當知云云也。

〇我若具說者，意謂難以具說，此含兩義：

（一）是說明分五次校顯，而不一次具說之故。意謂我若不由淺而深，分次顯之，而於一次具說經功者。既不易說明，必致聞者或狂或疑，反增過咎。因利根人往往見事太易。聞具說之功德，便狂妄自負。未證謂證，未得謂得，惑亂眾心。其鈍根者，又往往著相畏難，既聞一切無住，又聞具說功德，不敢以為是，又不敢以為非。狐疑莫決，不生信心。世尊之為此言，是誡聞顯經功者，應於由淺而深之所以然處徹底領會，則不致顢頇真如而心生狂妄；亦不致莫明經旨而心起狐疑。

（二）是說明既已五次說明，更不具說之故。意謂我前來廣說受持此經者，所得功德，意在示勸而已，以後不再多說。恐聞者不明其意，或者著相而求，是狂亂其心也。或者求不遽得，反狐疑不信也。世尊之為此言，是誡行人當知此事本非言說所及，惟證方知。必須一切不著，真修實行，久久方能相應，不可狂也。功到便能自知，不必疑也。以是之故，後半部較顯經功，只略略表意，不似前之注重矣。因前半部正令生信開解。若不極力顯之，云何能信？云何能解？後半部正令向離名絕相上修證。即菩提心、菩提法、菩提果，尚不應著，何況功德。若再廣說，便與修證有礙。然亦不絕對不說者，又以示但不應著耳，並非斷滅也。或有者，深望其不多有也。

（癸）次，明不思議。

「須菩提！當知是經義不可思議，果報亦不可思議。」

當知兩句，正是規誡狂疑者之詞也。何故狂？何故疑？由其不知是經義趣，及持說此經所得之果報，皆不可思議故耳。故誡之曰

當知。果報，即暗指所得功德。所得功德非他，即上文所謂，荷擔如來，及當得菩提是也。
○何謂經義不可思議？當知是經義趣，專明離一切諸相，離相方能證性。所謂離名絕相，惟證方知。故曰經義不可思議。何謂果報不可思議？當知受持此經，原為證性。欲證無相無不相相不相俱無之性，必須離一切諸相。分分離，便分分證。果報非他，即是自證究竟，性德圓彰。故曰果報亦不可思議。總以明經義果報，皆不可以心思，不可以擬議。皆應離名字、言說、心緣諸相，微密契入。若能知此，則妄執未遣，何可貢高？狂亂之心可歇矣。虛相遣盡，淨德自顯，狐疑之心可釋矣。
○前於滅罪科中，曾云：極顯經功，正是發揮前生信科中所說，一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出之義趣，以勸信。此結成科為極顯經功之總結者，又正是發揮皆從此經出之下文，所謂佛法者即非佛法之義趣，以開解也。世尊之意若曰：前所謂法即非法者何耶？當知是經義不可思議故也。前所謂佛即非佛者何耶？當知果報亦不可思議故也。蓋即非者，簡言之，即離相之謂。
詳言之，性體空寂，一絲一忽之相不能著。著則即非空寂之性體矣。故曰即非也。我前來分五次以顯經功，不欲具說者，為令聞者深心領解，功德以離相之淺深而異。不致口談空，心著有而狂妄自亂；亦不致一聞離相，便怕偏空，而狐疑不信。總之，是經義趣，是專遣情執，以證空寂之性。所謂果報，即是證得不可緣念之性。直須言語道斷，心行處滅，方許少分相應。心行處滅，不可思也。言語道斷，不可議也。此之謂是經義不可思議，果報亦不可思議。此之謂佛法即非佛法。若不知向這言語道斷，心行處滅，不可思議中觀照契入，便與經義乖違，那得果報可證，有狂與疑而已矣。受持讀誦此經者當如是知也。
○知即是解。以此為開解一大科之總結束。正是顯示所謂開解者，當如是深解也。亦正是顯示此開解一大科中義趣，皆是逐漸啟導學人，令得如是深解者。真畫龍點睛語也。總以明修行以開解為本。依解起行，乃剋勝果。不然，非狂則疑。其開示也切矣，其垂誡也深矣。而末世眾生讀誦此經，犯此二病者，正復不少。由其於五次較顯經功之所以然，多忽略視之。故并此結成科中所說之道理，亦未能深切明了耳。顢頇儱侗，豈不深負佛恩也乎。
○極顯經功一科，既是發揮一切諸佛乃至即非佛法云云之義趣，則此處結成一科，不但將開解科中義趣結足，并將生信科中義趣，亦一併結足矣。蓋非如此以後義顯前義，前半部義趣不能發

揮透徹。(一切諸佛云云，是生信一大科之總結。極顯經功一科，是開解一大科之總結。今以後之總結，顯前之總結，則前半部之義趣倍加彰顯，而綱領在握矣。)亦無以生起後半部來。後半之文，正是專明言語斷、心行滅、不可思議之修證功夫者也。故前後經文，得此當知兩句，為之勾鎖。章法，義理，便聯成一貫。豈可局謂前淺後深。此兩句是統指全經而言。且與後半緊相銜接。豈可局判前後為兩周說，若各不相涉者耶！至視後半所說語多重複，則於經旨太無領會，不足論矣！

〇不可思議一語，具有三意：

（一）即上來所云言語斷，心行滅。經義所明者，明此。果報所得者，得此。此本義也。

（二）回映是經有不可思議等功德句，並加釋明。藉以收束極顯經功一科也。前但云經有如是功德。今明之曰：言經有者，因其教義如是也。(前判為教義勝者，根據此處之言也。)何以知教義有如是功德？以依教奉行者，能得如是果報故也。不可思議，是法身，是體。(見前釋。)得體乃能起用。證得法身，報化自顯。故但言不可思議已足。不必說不可稱量云云矣。況兼以明言語斷、心行滅之本義，更不能雜以他語。

（三）以顯是經功德及持經者功德，無上無等，非凡情所能窺，非言語所能道也。故雖但說不可思議，便暗攝有不可稱量無邊之義在內，善巧極矣。

金剛般若波羅蜜經講義卷第三終

震旦清信士勝觀江妙煦遺箸

詳談本分兩總科。初約境明無住，以彰般若正智。即上來已講之前半部經。次約心明無住，以顯般若理體。即向下將講之後半部經也。後半與前半不同處，茲於未講經文時，先當說明其所以然。入文方易領會。且從多方面說明之，以期徹底了然。

（一）前是為將發大心修行者說。教以如何發心，如何度眾，如何伏惑，如何斷惑。後是為已發大心修行者說。蓋發心而曰我能發、能度、能伏惑斷惑。即此仍是分別，仍為著我，仍須遣除。後半專明此義。須知有所取著，便被其拘繫，不得解脫。凡夫因有人我(即執色身為我。)之執，故為生死所繫，不得出離輪迴。二乘因有法我(雖不執有色身，而執有五蘊法，仍是我見未忘，故名法我。)之執，遂為涅槃所拘，以致沈空滯寂。菩薩大悲大智，不為一切拘繫。故無罣無礙，而得自在。此之謂不住道。所以少有執情，便應洗滌淨盡，而一無所住也。

（二）人我執，法我執，簡言之，則曰我執法執，尋常說，本經前破我執，後破法執。未免疏略。前半啟口便云：菩薩於法應無所住，以及無我相，無法相，亦無非法相；不應取法，不應取非法；法尚應捨，何況非法，等等，說之再再，何得云但破人我執乎？當知我、法二執，皆有粗有細。粗者名曰分別我法二執，蓋對境遇緣，因分別而起者也；細者名曰俱生我法二執，此則不待分別，起念即有，與念俱生者也。此經前半是遣粗執。如曰：不應住六塵布施，不應住六塵生心，應無住生心，應生無住心，應離一切相云云。皆是遣其於境緣上，生分別心，遂致住著之病。所謂我法二執之由分別而起者是也。故粗也。云何遣耶？離相是已。後半是遣細執，即是於起心動念時便不應住著。若存有所念，便是我執法執之情想未化。便為取相著境之病根。是為遣其我法二執之與心念同時俱生者。故細也。云何遣耶。離念是已。

（三）前令離相，是遣其所執也；後令離念，是遣其能執也。前不云乎？所執之幻相，起於能執之妄見。故乍觀之，本經義趣，前淺後深。然而不能如是局視者，因遣所執時，暗中亦已兼遣能執矣。何以故？若不離念，無從離相故。故前半雖未顯言離念，實已點醒不少。如能作是念否；我不作是念；應生清淨心；應生無住心；若心有住，則為非住；皆令離念也。即如應離一切相發菩提心之言，利根人便可領會得，所發之心，亦不應住。何以故？明言有住則非故。前云信心不逆者荷擔如來，當得菩提，是

人必已領會得離念。不然，未足云荷擔當得也。所以昔人有判後半是為鈍根人說者，意在於此。謂利根人即無須乎重說。因世間利根人少，故不得不說後半部，令鈍根者得以深入。此昔人之意也。不可因此言，誤會為後淺於前。雖然，離念功夫，甚深甚細。若不層層剖入，不但一般人未易進步。即利根已知離念者，若不細細磋磨，功行何能徹底。如剝芭蕉然，非剝而又剝，豈能洞徹本空，歸無所得乎？當知後半部自明五眼以後，愈說愈細。至於證分，正是令於一毫端上契入之最直捷了當功夫，所謂直指向上者。不明乎此，圓則圓矣，頓猶未也。若局謂後半專為鈍根人說，於經旨亦未盡合也。此理不可不知。

（四）前半說，離一切相，方為發菩提心；方為利益一切眾生之菩薩。是空其住著我法之病。後則云：無有法發菩提，無有法名菩薩，以及一切法皆是佛法等語。是空其住著我法二空之病也。故前是二邊不著；後是二邊不著亦不著。前是發心應離相；後則并發心之相亦離。當知但使存有能離之念，仍是我法宛然，便已分別取相。故又云非不以具足相得菩提，我見即非我見，法相即非法相。皆所以遣蕩微細執情。遣之又遣，至於能所皆離。并離亦離。方證本來。所謂證者，非他。但盡凡情，本體自現。非別有能證所證也。豈但凡情不可有，即聖解亦應無。存一能修所修，能證所證，便是聖解。即是所知障。正障覺體。故彌勒菩薩金剛經頌曰：於內心修行，存我為菩薩，此則障於心，違於不住道也。圓覺經云：「一切菩薩及末世眾生，應當遠離一切幻化虛妄境界。」本經前半不外此義。圓覺經又云：「由堅執持遠離心故，心如幻者，亦復遠離；遠離為幻，亦復遠離；離遠離幻，亦復遠離；得無所離，即除諸幻。」本經後半部，不外此義。

（五）前半部是明一切皆非，(如曰：非法非非法，有住則為非住。)以顯般若正智之獨真。蓋此智本一塵不染，而一切相莫非虛幻。故應一切不住，而後正智圓彰也。後半部是明一切皆是，(如曰諸法如義，一切法皆是佛法，是法平等無有高下。)以明般若理體之一如。蓋此體為萬法之宗，故一切法莫非實相，故應菩提亦不住，而後理體圓融也。

由是觀之。一部金剛經所詮者，真如二字而已。最後結之曰：不取於相，如如不動。全經義趣，盡在裏許矣。又復前明一切皆非，令觀不變之體也，所謂正智者，乃如如之智，即體之智也。後明一切皆是，令觀隨緣之用也，所謂理體者，理者條理，屬性用言，用不離體，故曰理體。此與宋人之言理氣，截然不同。彼以渾然一本者為理，以流行萬殊者為氣。後儒辨其言理之非是者，詳矣。又復前既一切皆非，故雖則非與是名並舉，而意注則

非，所謂雖隨緣而不變也。後既一切皆是，故雖細遣法執，而曰於法不說斷滅相，所謂雖不變而隨緣也。綜上五說，以觀全經。全經旨趣，了了於心目中矣，不止入文時，易於領會已也。

（己）次，約心明無住以顯般若理體。分二：（庚）初，深觀無住以進修；次，究極無住以成證。（庚）初，又三：（辛）初，發心無法；次，舉果明因；三，顯勝結勸。

（辛）初，又四：（壬）初，重請。

爾時，須菩提白佛言：「世尊！善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，云何應住？云何降伏其心？」

此科看似另起，實則緊躡前文而來。爾時，正指佛說經義果報，皆不可思議甫竟之時也。長老意謂，既應離名絕相。而善男子、善女人，明明各有發心之相。且明明有阿耨多羅三藐三菩提之名。蓋各各自知我應發心，各各自知阿耨菩提是無上法。豈非我法之名相宛在乎。前云應離一切相發菩提心，今思發心，時便住相了，云何此心獨應住耶？若不應住而應降伏者，豈非不發心乎？然則云何降伏其心耶？此意是說我法二執已與發菩提心時，同時俱生矣。降則非發心，住則執我法。此正向一毫端上錐札入去，指示行人應向起心動念時用功。長老大慈，故代一切眾生，重請開示根本方便耳。

○前曰應云何住？是問菩提心應云何安住，俾無馳散。今曰云何應住？是問菩提心云何獨應住著。蓋若不住於此法，何謂發此心。住既不可，降又不得，將奈之何？此因聞說於法應無所住，乃至有住則非。因思菩提亦法也，云何應住耶。且前云應離一切相發菩提心，一切相賅攝甚廣，發菩提心之相，當亦在內。何既云應離一切相又云發菩提心耶？若亦應離者，又何以謂之發菩提心耶？鈍根人聞法，往往執著名言，粘滯不化。長老此問，又是曲為現前當來，一切粘滯不化者，請求開示耳。

（壬）次，示教。

佛告須菩提：「善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提者，當生如是心，我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者。

此正開示教導起心動念時離相之方便也。觀上科問辭，若無辦法，觀此科答語，極其輕鬆圓妙。菩提下唐人寫經無心字，應從之。試思開口說一句發阿耨多羅三藐三菩提者，即接云當生如是心，正是掃除此是發菩提心之相。故原本不用心字，以示泯相之意。即以文字論，不要心字，亦說得通。蓋發阿耨多羅三藐三菩提，即是發無上正等覺，不贅心字，有何不可？

○如是二字，指下三句。我應應字，正與生字相呼應。蓋現其本有曰生，顯其本無曰發。一切眾生，本來同體，滅度一切眾生，不過完其性分之所固有，乃應盡之天職，有何奇特。若以為我當發此心，便有矜張之意，便著相矣。故不曰當發，而曰當生者，以此。蓋說一應字，是遣其著於菩提，破法執也；說一當生，是遣其著於發心，破我執也。

應字統貫下三句。三句之意，次第深進。初句言度生本應盡之責，言下含有何可自矜此是菩提耶！次句言應度眾生至於罄盡。已者，罄盡之意。言下含有眾生無盡，此責又何嘗能盡，則何可自謂我能度耶！三句更進一步。謂應知雖度得罄盡，而并無(無字略斷。)實有一眾生滅度者。何以故？眾生之性，本即涅槃故；且雖涅槃而亦不住故。彼若有住，便非滅度故。然則豈有一眾生實滅度者？則又何可自謂有所度耶！

發無上正等覺者，須先覺了度眾生是應盡之責，且此責終未能盡；即盡，亦等於未盡。當生如是之心，無能度、無所度、無分別、無所謂菩提、無所謂度、并無所謂發心。庶與清淨覺心相應耳。

○前答曰實無眾生得滅度者，重在一得字。謂雖得滅度，而實無所得也。此中重在滅度字，尚無所謂滅度，那有得不得之可說？其意更深於前可知。又前答雖亦是能度、所度并遣。其遣能度、所度，雖亦是遣其著於菩提心，但語氣渾涵。今則深切著明而說曰：當生如是如是心，則此是菩提，此是發菩提心，此是眾生滅度的影子，也不許一絲存在。故語雖與前答相仿。意則如萬丈深潭，一清到底。

○更有當知者。聞得此中所說，便應依此起修。前云：生信一科，已將全經旨趣攝盡；向後是加以廣大之闡明，深密之發揮。吾輩學人，應從深密處著手，方能達於究竟。所以聞前半部經者，更不可不聞後半部經也。本經天然分為信解修證四部分者，非謂信解中無修功，乃指示前來所有修功，皆應依此中所說者而修之耳。此我前於說信心清淨時，所以極力發揮信解行證雖有次第，而不可局其次第。雖分四項，而不可局為四也。諸善知識，應體會此意也。

（壬）三，徵釋。

「何以故？若菩薩有我相人相眾生相壽者相，則非菩薩。

何以故下，流通本有須菩提三字，古本無之，可省也。何以故？是自徵問何故當生如是心。其下云云，是反言以釋其義。意謂，若不生如是心者，便有對待分別。既未脫我人等分別執著之相，依然凡夫，豈是菩薩。下文所以者何，又轉釋則非菩薩之所以

然。前云若取法相，即著我人眾生壽者。若自以為發菩提心，便取著菩提法，則四相宛然矣，故曰則非菩薩。故當生如是心也。○我人眾壽四相，雖同於前，而意甚細。蓋已一切不著，但著於上求下化極微細的分別耳。不可濫同普通一般之四相。世尊言此，是開示行人若微細分別未淨，我相病根仍在。雖曰菩薩，名不副實矣。儆策之意深哉。

（壬）四，結成。

「所以者何？須菩提！實無有法發阿耨多羅三藐三菩提者。

古本菩提下亦無心字。此句正引起下文無法得菩提，心字尤不應有。所以者何？承上起下，結成上兩科義。實無有法發阿耨多羅三藐三菩提者。有兩義，可作兩種讀法：

（一）法字斷句。意謂發正覺者，實無有法。蓋無上正等覺，即是究竟清淨義。清淨覺中，不染一塵。若存毫末許，此是菩提，便是法塵，便非淨覺。則所發者名為菩提，實則分別心耳。故必實無有法，乃名發無上正等覺者。

（二）無字斷句。意謂，有法發無上正等覺，實無如此事理。蓋眾生以無始不覺故，因愛生取，遂致流轉。故無論何法皆不應取，取之便是不覺。何名發覺乎？故實無可以有法為發無上正等覺者。

兩義既明，則上文當生如是心，及若有四相則非菩薩之所以然，可以了然矣。

○上來所明，不外發菩提者，當發而不自以為發。如是無發而發，乃為真發。而住降在其中矣。蓋云何住降，全觀發心如何，不必他求，故不別答。須知當生如是心，便是無住而住之意。應滅度一切眾生三句，是降伏其心之意也。

○初問只答降住，重問只答發心，固以示淺深次第。(若不發心何必問降住，故發心是本，降住為末。故曰淺深次第。)然而前答降住，而發心攝在其中。今答發心，而降住攝在其中。且知得云何降，便知得云何住。又以示三事只一事，而前從降伏上說，原為不降之降；今就發心上說，又是無發而發。此皆破我遣執之微妙方法，應於此等處悉心領會，方為善用功者。

（辛）次，舉果明因。分二：（壬）初，詳明；次，結示。

（壬）初，又二：（癸）初，明果；次，明因。（癸）初，又二：（子）初，明無得而得；次，明法法皆如。（子）初，又三：（丑）初，舉問。

「須菩提！於意云何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？」

此引往事為證也。其時證無生法忍，位登八地。事蹟因緣，前已詳說之矣。上望極果，八地仍為因人。而下望發心者，則為果位。此事介乎因果之間。因因果果一如之理，易於明了。故舉以為證。世尊防聞上說者，疑謂發心若無法，云何得果？故舉果以證明之。若知得果者乃是無得而得，則發心者必應無發而發也，明矣。標科曰舉果明因，含有因果兩重。蓋舉佛地之果法，明八地之因心。即藉八地果人之心，明發覺初心者之行也。

〇此事前後兩引之，而命意不同。不同之意有三：

（一）前問於法有所得否？答曰：於法實無所得。其意重在得字。明其雖得而不住得相。與上文四果得無得相之意一貫，以引起下文，發心者應生清淨心，不應住色聲六塵等相來也。此中則重在法字，蓋以無法得菩提，證明上文無法發菩提之義也。

（二）前問中法字，是指無生法忍。此中法字，即指阿耨多羅三藐三菩提。其時方登八地，未得究竟果法。當知無生法忍，名為菩提分法。所謂分證菩提，非究竟證得無上正等覺也。故此處問意，實趨重在下文之反正釋成。意明彼時因證無生法忍，一法不生，故蒙授記。則彼時心不住法可知。(【校】「知」，舊版作「如」，誤。原稿作「知」。)因彼時心不住法，故今日圓滿證得究竟果法而成如來。使人了然於如是因，如是果，絲毫不爽。則發心不應住菩提法，毫無疑蘊矣。

若誤會此句之意，為彼時已得無上正等覺，而不住法相，則差之遠矣。觀下文云若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提，足證此句得字非指彼時。彼時未成如來故。總而言之。得者，當得也。非已得也。

（三）前問於法有所得否，亦是舉果明因。然法字既指無生法忍，故彼中只有舉八地果明發心因一義。此中之法，是指無上菩提，故應以兩重因果釋之，於義方圓。

〇有法得阿耨多羅三藐三菩提否，作一句讀。有法者，心有其法也，即住法之意。問意若曰：如來昔於然燈佛處，心中存有無上正等覺果法，以求證得之否。猶言心中存有當得無上菩提之念否也。經中不如是說之，而曰有法得云云者，與上文有法發之語相配，俾遣微細法執之意，一目了然耳。

〇說一如來，即含有不應住法意在矣。如來是性德之稱。覺性圓明，豈有法塵。作佛時如此。則昔在八地時，既蒙作佛之授記，其心無法塵也可知。證得菩提分法時如此，則初發菩提者便應如是而學，亦由此而可知。因因果果，先後一如。故曰此處之舉果明因含義兩重。

（丑）次，答釋。

「不也，世尊！如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。」

不也，活句。謂非無法非有法也。彼時正蒙授記當來作佛。作佛云者，許其將來得證果法之稱也。故非無法。然彼時實以證無生忍，一法不生，而蒙授記。故非有法也。解所說義，正指上文所說無法發菩提之義。謂由無法發菩提之義領會之，知必無法乃得菩提。何以故？因果一如故。長老既未作佛，亦非八地菩薩，云何知其境界。但於佛所說義中，領會得之。此正指示解慧之要也。不曰如來而曰佛者，有深意焉。蓋上曰解義，是以初發心修因時之義，解得證八地果者之心。今舉佛言，則是由今日已得作佛之果，證明昔時當得作佛之因。何以故？佛者證得果法成究竟覺之稱也。舉一佛字，明其約證果言，非畢竟無法也。然由所解無法乃得之義推之。則以今日之果，望昔日之因。其於然燈佛時，必無絲毫有法得阿耨菩提之心念可知矣。無字略斷。有法得阿耨多羅三藐三菩提，原是問辭。今加一無字，明其約修因言，非畢竟有法也。總以顯明心無法以求得，而後可得。若住法求得，便不能得。則不應住法發心，其義昭然。

（丑）三，印成。分二：（寅）初，如來印許。

佛言：「如是，如是。須菩提！實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。

兩言如是者，許其非無法非有法之說，不謬也。實無略斷。有法得阿耨菩提，連讀之。有法得阿耨多羅三藐三菩提，原是問辭。今於其中加如來二字者。如來是性德之稱。覺性圓明，名為得阿耨多羅三藐三菩提。若有法塵，便非圓明，何名得無上菩提。故如來得阿耨多羅三藐三菩提，猶言得成如來。有法如來得云云，猶言有法得成如來。實無者，謂彼時在然燈佛所，實無絲毫有法得成如來之心也。經文不曰得成如來，而必曰如來得阿耨菩提者，因正在破法執，故帶無上菩提法為言。以明實因心中無此果法，而後得成如來耳。此正印定長老所解不謬。長老以果明因，故舉佛言。世尊則約性德以明覺性圓明，那容有法，故舉如來為言。意在使知雖得而實無所得，方為性德圓彰之如來。以為下文說如來者，諸法如義，作前提也。

（寅）次，反正釋成。分二：（卯）初，反釋。

「須菩提！若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提，然燈佛則不與我授記：汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼。

此反正釋成中兩科，正舉問時目光所注之處也。上來皆是就今日佛地之果位，明昔時八地之因心。此中則就昔得授記之果行，明今初發覺之因心也。故上來所說，皆是為此處作引案者。蓋以成

佛成如來，由於昔日之授記。而昔日授記，實由於證法無生。一切發覺初心之菩薩，若知得有法則不授記，無法乃與授記。則受持讀誦此經，必應如教，於一切法無住而住。方為信心不逆，荷擔如來。方能生福滅罪，當得菩提。其義豈不昭然若揭哉。

○「三菩提」下，古本無者字。觀不與授記之說，可知此若有法如來得云云，是指尚未授記之時而言。意謂彼時未蒙授記之先，若心住於無上菩提之法，希望成如來，得無上菩提。便不能證無生法忍。則并授記亦不可得矣。豈能成如來耶！汝於來世三句，是然燈佛授記之言。今恐不明何謂授記，故引以明之。而不用作是言句，顯其非然燈佛如是云云也。

（卯）次，正釋。

「以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我授記，作是言：『汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼。』

以實無斷句。謂以其實無住著菩提法以求得之之心也。是故者，明其正因心無有法，乃證無生。以是之故，得蒙授記耳。作是言句，顯此中汝於來世三句，乃是然燈佛金口親宣。與上科之引以釋授記之義者不同也。

或以釋迦(姓)牟尼(名)之義，為能仁寂默。因曰：能仁則不住涅槃，寂默則不住生死。因其於法不住，故以此名號授記之。此釋未嘗不可，但不必拘。因授記重在印許當來作佛耳，無關名號。且佛佛皆不住法，皆蒙先佛授記，皆有名號，而名號未必皆取不住之義，何可拘拘以名號釋之？

○以下明法法皆如一科要旨。上無得而得一科，是舉證果之事，以明不應住菩提；此法法皆如一科，是說果證之理，以明無菩提可住。正是說明不應住之所以然者。乃離相之極致也，亦法性之本然也。蓋以果證者，相與不相之齊泯。令知因行時，應相與不相以俱離耳。

○法法皆如義蘊精微。今先將其要旨窮源竟委，次第說明，然後於分科中所明之旨趣，庶幾得有頭緒，較易明了。當知世尊說此法法皆如之義，意在令聞法者於究竟了義徹底了解耳。蓋必解深而後信深，解圓而後修圓。其於證入也不難矣。何以故？解漸漸開，執情我見便漸漸消故。所以學佛重在解慧者因此。解慧者，所謂觀慧也。此所以聞思修三，不離乎一慧也。然則此法法皆如之要旨，烏得不明辨之乎。

○所謂無上正等覺者非他，即是真如本性，亦名自性清淨心是也。因其為萬法之宗，故稱無上；因其為一切眾生所同具，故名正等。但眾生為分別執著等妄念所障，不自覺知其性為無上正等耳。若知之而能遣妄除障，則名正覺。初能覺時，名曰發覺初

心。覺至究竟，而令無上正等之性德全彰，無以名之，名之曰得無上正等覺耳。實則性是本具，安有所謂得耶！所以雖得而必歸無所得者，此也。而得無上正等覺者，以眾生同體故，慈悲本願故，將親證之理體，用種種言辭，開種種方便，巧譬曲喻，普令一切眾生皆得覺此，悟此，修此，證此。無以名之，名之曰無上正等覺之法耳。實則為眾生本具之性，安有所謂法耶！明得此理，便知不應存有法想，存有得想矣。

自性既名清淨，可知其本來纖塵不染。譬如杲日晴空，有一點雲，便遮障無光矣。故欲性光圓照，須令淨無點塵也。一切眾生本不知自性是如此清淨的。佛既親證，教令應如是反照，應如是自覺。若不一一依教奉行，何名發覺乎。何以故？有一法在，有一得在，依然是分別執著的老習慣，則其本性依然在障故。故不但一切法不應住，即菩提法亦不應住者，以此。

○眾生何故有分別執著之病耶？無他，由其不達一真法界，只認識一切法之相故耳。既然是相，則相相不一。以迷於相故，遂不知不覺，隨而分別，隨而執著耳。殊不知既名曰相，便是時時起變化的。故曰：凡所有相，皆是虛妄。虛妄者，言其是假非真，非謂絕對沒有也。而眾生不知是假。念念在虛妄之相上，分別執著，故名曰妄念，言其逐於妄相而起念也。或雖知是假，仍復念念不停，使虛妄相，於心紛擾。故名曰妄念，言其虛妄之相隨念而起也。故妄念一名，含此二義。對治方便，亦有二種。

（一）離相，如本經前半所言是也。必須徹底覺悟，根身器界一切境相，皆是空花水月。迷著計較，徒增煩惱。并須持戒修福，斷其染緣，除其貪瞋。如是觀行久久，情執漸薄，妄想亦隨而漸少。何以故？所謂妄想者，莫非情執使然耳。是以離相為離念之方便也，此一法也。

（二）離念，如本經後半所言是也。蓋以無始來習氣之深，雖知相皆虛妄，而攀緣不息。必須於動念處著力。向心源上返觀。所有持戒修福六度萬行，彌復精進，以歷事而煉心。若打得念頭死，則一切分別執著自無。而相之有無，更無關繫。何以故？能不起念，一切相不離自離故。是以離念為離相之究竟也。此又一法也。

此兩種法，可並行而不悖。離相即是離念，離念方能離相，故曰不悖。然離相但離前一重妄念，所謂逐虛妄相而起者也；離念是離後一重妄念，所謂妄相隨念而起者也。故須並行。並行者，非拘拘於先離相後離念也。謂離相時兼修離念，則離相方能究竟；離念時兼修離相，則離念更得方便。當同時並行。

總之，眾生既為一切法相所迷，從不知返照自性。安知自性是與眾生同體；又安知內而五蘊六根，外而山河大地等一切法，皆是唯心所造。此既不知，便不知佛令一切法不應住者，是遣其分別執著取相之病，與一切法并不相干。取相之病若除，則內而五蘊，外而山河等一切法，便如楞嚴經所說：咸是妙淨明心，性淨明體。何以故？一切法皆只有相而無性。非無性也，一切法之性，即是自性也。何以故？一真法界故。然則又何可遣耶！又何必遣耶！此法法皆如之真實義也。所以起信論云：「此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故。亦無可立，以一切法皆同如故。」須知阿耨多羅三藐三菩提，即真如之異名。若住於此，仍是取相。有所取，便有所立。雖汝將一切法相遣盡，而獨立一菩提之相，便非一切法皆如了。何以故？有立便有廢故。本性為萬法之宗，無所不包，無所不具。立一而廢餘，便非全性。豈是無上正等，又豈是正覺耶！

此經前半，盡遣一切法相以顯菩提者，除其取著一切法之病耳。因恐或猶取著乎菩提，故後半部開章即復遣此。此病既遣，則性德全彰，法法皆如矣。無可遣者矣，亦無可立者矣。行人最後之目的在此。開經以來所說諸義，其歸趣亦在此。是故法法皆如一科，為全經中重要之義，亦即一切大乘佛法中重要之義。向後所說，無非闡發此義。證成此義。前半部所說，亦無不趨重此義，攝入此義也。此是世尊將自己親證者和盤托出，詳為開示。俾眾生由此而悟，由此而入者也。

故法法皆如，必須一切情執遣盡，唯證方知，非可空言。若或取著之病，分毫不遣，而語人曰一切皆如。則有法法成障焉耳，豈能法法皆如哉！是亦妄人也已矣，妄談般若，罪至墮落無間者，因其疑誤眾生，令人因而謗佛謗法，輕視三寶故也。當知法法皆如，若其證到，必能行出，如促無量劫為一剎那，延一剎那為無量劫，以芥子納須彌，變娑婆為淨土。至此事事無礙地位，方許說得此話。一切學人，惟當向法法皆如上觀照，以盡遣其我見徧計之執情，以期證入，斯為可耳。豈可生大我慢，輕以一如之言，作口頭禪哉！試觀本經最後結束處，亦即流通分之初，於說如如不動之後，即接曰：何以故？一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。正是指示如如不動，應從觀一切法如夢如幻中證入。作如夢等觀者，遣情執也。此皆經中緊要關鍵所在，不容忽也。

○何謂前半部之義，攝入此中耶？今略說之，以啟悟門。如曰：若見諸相非相，則見如來。試思若見得相即非相，豈非法法皆如乎。故曰則見如來也。凡言某某非某某，皆是指點此義者。又如

信心清淨，則生實相。須知因無分別執著，而後心淨。心淨便生實相。實相者，無相不相之謂也。則法法皆如矣。故曰：應生清淨心，應無住生心，應生無住心，應離一切相發菩提行六度，若心有住則為非住也。又如不應取法，不應取非法。不取法者，以一切法皆如，無可立也。不取非法者，以一切法皆真，無可遣也。正所謂法法皆如也。因法法皆如，所以無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說。所以法與非法皆非，皆不可取不可說也。一切賢聖皆以無為法而有差別者，因法法皆如，則法法皆真。(法華所以言，是法住法位，世間相常住。)故一切法清淨本然，絕非造作，故曰無為。一切賢聖莫不修此證此。但因功行之淺深，故有成賢成聖之差別。實則一如之法，初何嘗有差別哉。其他準以思之。

總之，若領會得法法皆如，而契入之。則亦無所謂空，無所謂有，無所謂中。則亦無妨空，無妨有。且亦無空無假而非中矣。何以故？我見情執之病，既都遣盡。則見相即見性，頭頭是道，無所不可。故最勝王、維摩詰等經云：五蘊即是法身，生死即是涅槃，煩惱即是菩提。皆顯法法皆如義也。若其少有分別執著未破，則觸途成滯，頭頭不是道，無一而可；縱令一切不著，而猶著一菩提，亦是取相分別，自障覺體。則所謂中者非中，更無論著有偏空矣。凡發心自度度他，以期明性見佛者，扼要之方，全在於此。其方云何？依此經教，離相離念是已。當知此經既為一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法所從出，故經中所說，莫非根本義、究竟義。其他千經萬論，皆是彰顯此義，敷佐此義者耳。今故將此重要之義，委曲詳盡，透底宣呈，諸善知識，善思惟之。

（子）次，明法法皆如。分四：（丑）初，約名號明如。

「何以故？如來者，即諸法如義。

何以故句，自設問辭。問上文所言，無菩提法，方與授記作佛；無菩提法，方成如來得菩提，其故何也？如來下，自設答辭。若曰：佛稱如來，汝亦知如來之義乎？其義非他，正因其離一切法差別之虛相，證一切法一如之真性耳。當知佛不見有諸法差別之相，是之謂如。佛亦不見有一法獨異之相，是之謂諸法如。如者，無差別之義；亦不異之義。謂法性無有差異也。法性無有差異者，以其空寂故也。故諸法如義，即法性空寂之義。名為如來者，以其證空寂之性耳。若存有一空寂，便成差異，便非空寂矣，豈名如來乎？故曰：如來者，即諸法如義。(重讀如字。)然則發無上正等覺者，豈可存一發覺之相於心，令不空寂乎！

又復說個諸法，是不一也；更說個如，則是不異。不一不異，法性如然。佛稱大覺，即是究竟覺此不一不異之法性。故曰：如來者即諸法如義。(重讀諸法及如。)須知因不一故，所以非菩提法不應取；因不異故，所以菩提法亦不應取。(前一說，專約體；次一說，兼約體相用。)由是觀之，定說諸法是諸法，非也，何以故？雖諸法而一如故。(重讀一如。)定說諸法非諸法，亦非也，何以故？是諸法之一如故。(重讀諸法。)

其中關鍵，全視著不著。不著有，諸法不礙一如矣；不著空，一如不礙諸法矣。著於諸法，非如也；著於如，非諸法如也。故如來所說法，皆不可取，不可說。不可取者，諸法之性，唯一真如，無分別故，是平等之差別故。不可說者，真如之性，不離諸法，唯證方知故。於差別見平等故。故發覺者，應離一切諸相，修六度萬行。離諸相者，實際理地，不染一塵故；修萬行者，佛事門中，不捨一法故。因其諸法一如，故應不捨一法也；因是一如之法，故應不染一塵也。如是覺、如是離、如是修，則法相應、性相應，而得證相應矣。

總之，昧平等，取差別，便心隨法轉。即非法亦成障礙。於差別，見平等，便法隨心轉。即法法莫非真如。古德所謂迎賓送客，運水搬柴，行住坐臥，二六時中，於諸法上拈來便是者，是好一幅無事道人行樂圖也。當知天下本無事，庸人自擾之。於無空有中，取空有相。於無善惡中，思善思惡。妄想紛飛，豈非自擾。拈來便是，自在何如！古德又云：不悟時，山是山，水是水。悟了時，山不是山，水不是水。山是山水是水者，只見諸法也。山不是山水不是水者，惟見一如也。又有悟後歌云：青山還是舊青山。蓋謂諸法仍舊也，而見諸法之一如，則青山雖是舊，光景煥然新矣。

○如來者諸法如義，似只釋一如字，實則來字亦釋在內矣。何以言之？有來有去，是差別事相。即諸法之一也。既諸法如，則來亦如矣。一切眾生，來而不如。二乘聖人，如而不來。權位菩薩，雖如而未盡如，雖來亦未能遍來。唯佛如來，證性一如，則盡真如際是來，真如無際，故來亦無際；真如不動，故來亦不動。雖名曰來，實則來而無來，無來而來者也。當知名曰如來者，為明其來無來相，故曰如。為明其如無如相，故曰來耳。(此節之意，是明約來去之相言，諸法二字攝之矣。約來無來相言，如字攝之矣。兼明諸法如義，是以諸法遣如，以如遣諸法，以顯遮照同時之性德。上來所說，皆此義也。引古德云云：非閒言語也，參。)

（丑）次，約果德明如。分二：（寅）初，明無法。

「若有人言，如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！實無有法，佛得阿耨多羅三藐三菩提。

若有者，或有之意。因上文有如來得阿耨多羅三藐三菩提之言，恐不得意者，聞如來即諸法如義，因之懷疑曰：既是如來之義，為諸法一如，則無菩提可得也明矣。何故上言如來得阿耨菩提耶。為遮此疑，故設一或有之言，復呼長老而告之曰：或人所言，蓋疑其仍為有法。殊不知實無有法也。但為明其覺已究竟，無以名之，名為佛得阿耨多羅三藐三菩提耳。言下含有，若約性德言，實是諸法一如。故此中不曰如來而曰佛，正明稱為得菩提者，意在顯其已證無上正等覺，亦即諸法一如之果耳。豈謂有菩提法可得哉，何疑之有。下文更以無實無虛之義，明其說得而實無所得，雖無所得而亦不妨名之曰得，益可了然矣。

（寅）次，明一如。

「須菩提！如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛。

於是中，謂所得中也。意謂，縱許如人所言，如來得菩提。殊不知如來所得者，惟一無實無虛耳。無實無虛，即是諸法如義也。此義當廣演說，以便領會。

（一）此與上來所云：如來所得法，此法無實無虛，語雖相仿，意大不同。上是明法真實。謂如來所得之法，乃是實相。實相者，無相無不相。無相，無實也；無不相，無虛也。若究竟言之。實相者，相不相皆無，故曰無實無虛，言虛實皆無也。是為真實之法，以證成上文真實之說也。

此中是明實無有法。既已無法，更何論得？姑如人言，說之曰如來得，而觀於是中，并無所得。何以故？以實無有法故。是特假名之得，無實也。然亦無妨說如來得。何以故？以所得惟如故。得此乃稱如來。無虛也。(此針對前說明義。)

（二）阿耨多羅三藐三菩提，即真如覺性之異名。然則如來即諸法如義，猶言稱為如來者，因其已證真如覺性耳。足證如來所得，惟是一如矣。故雖名曰所得。而於是所得之中，無實也，何以故？覺性空寂故。亦無虛也，何以故？覺性圓彰故。故曰於是中無實無虛。總之，無有有得之得，是為無實。非無無得之得，是為無虛。此正中邊論所云：「無能取所取，有；有能取所取，無。」亦即佛性論所言：「由客塵空故，與法界相離。無上法不空，與法界相隨。」是也。客塵空，故無實。無上法不空，故無虛。須知佛之言此，是明不可聞言得，便疑為有法。不可聞言無法，便疑畢竟無證耳。(此約阿耨多羅三藐三菩提明義。)

（三）說一無實，是明其照而常寂也。說一無虛，是明其寂而常照也。無實無虛，便是雙遮雙照，寂照同時。是中一法不生，寂

故。復無法不現，照故。一法不生，實無有法也，故無實。無法不現，諸法一如也，故無虛。此之謂阿耨多羅三藐三菩提。如來得者，得此耳。(此約寂照同時明義。)

（四）無實無虛，即起信論如實空義，如實不空義。如實即是真如，因真如為真實之性體，故曰如實。明其諸法一如，是為真實也。論明如實空義曰：「所言空者從本以來，一切染法不相應故。謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。」此言一切眾生心中雖有虛妄之念，及一切能所對待污染不淨差別之相，而此如實性體，仍復常恆不變。以從本以來一淨一染不相應故。不相應者，相離之謂也。云何相離？以從本以來，如實之體，本非虛妄心念故。又曰：「當知真如自性，非有相非無相，乃至非一異俱相。總說以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空。若離妄心，實無可空故。」此言，所謂空者，是空其虛妄念、差別相。故曰非有相、非無相乃至非一異俱相。此意是說離相也。若離盡有、無、一、異，等一切對待之四句相，則離虛妄心念矣。此等既離，則真如自性現前矣。故曰：若離妄心，實無可空。明其所謂空者，非謂無真如自性也。然則虛妄心念，云何能離而空之。以所有念念分別之妄心，與真如自性，本不相應故。明其自性本空，故可空也。然妄念染相既空，則真如顯現。又明其空而不空也。

其明如實不空義曰：「所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心常恆不變，淨法滿足，則名不空。」此言，法體既空諸妄念而無之。便(【校】「便」，舊版誤作「復」，據原稿改正。)是常恆不變，滿足無量淨功德法之真心矣，故不空也。法體，即謂一如之真性。所謂真如是也。真如為一切法之體，故曰法體也。論又曰：「亦無有相可取。以離念境界，唯證相應故。」此言諸法一如之真性為一切法體者，實無有法，亦不應住。以其是離念境界，唯證方知。故曰亦無有相可取，意明其不空而空也。

綜上論義觀之。如實空者，無實也；如實不空者，無虛也。空而不空，無實即復無虛也；不空而空，無虛即復無實也。此是一切法如如不動之真體。故此中佛說如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛。正是說來詮釋上文如來即諸法如義者。且細讀論文，明言不空是由空來，可知無虛是由無實來。諸法一如，是由實無有法來矣。以論證經，義趣昭然。又可見所引之兩段論文，無異融會本經大旨而說之者。故欲明本經，不得不讀起信論也。(此約起信論以明義。)

（五）無實，可指諸法言。諸法緣生，故無實也。無虛，可指如言。真如不空，故無虛也。諸法之相，雖是緣生而無實。諸法之

性，則同一真如而無虛。故曰：於是中無實無虛者，是明如來所得阿耨多羅三藐三菩提，實無有法，亦無所得，但證諸法如義耳。(此約諸法如義以明義。)

（六）無實無虛，是空有一如，性德本然。如來證此。故說此科，而令眾生覺此修此。須知此四字平等平等，不可看成兩橛，不可局分前後。若觀一切法唯實，凡夫也；若觀一切法唯虛，二乘也。即觀一切法實中有虛，虛中有實，亦是權位菩薩；唯佛不然，觀一切法無實無虛，是整個的。無實即復無虛。無虛即復無實。是之謂諸法一如也。亦即是空有同時也。應如是覺，應如是修。云何修？生無所住心是，離一切相行布施六度，以利益一切眾生是。務令離相時，即是利益時；利益時，即是離相時。此即是生無住心，此即是發無上菩提。則雖曰發，而實無菩提之法。如此，庶幾與無實無虛諸法一如之覺性相應。蓋并無實無虛諸法一如等名相，亦復離卻。方為無法，方能相應也。苟非然者，雖曰發菩提，實已忘失菩提。忘失菩提，便成魔事。此吾輩所應時時提撕者也。當知世尊說其自證者，無他。為令讀經聞法者，依教奉行耳。(此約策修明義。)綜合上說諸義觀之。可知佛說此科之意，凡以明菩提無相而已。以無相故，所以無法發菩提，無法得菩提。故曰無實。以無相故，所以非一法是菩提，乃法法是菩提，是為無虛。故復說下科，以結成此義焉。(此約起下明義。)

（丑）三，約諸法明如。分二：（寅）初，明即一切法。

「是故如來說一切法皆是佛法。

上言諸法如義，何以見其諸法一如耶。至此，乃結成之曰：以一切法皆是佛法故耳。是故二字，論其近脈，是承無實無虛。而溯其來源，則承諸法如義。意謂，由是諸法緣生而無實，同一如實而無虛，之故，所以如來說一切法皆是佛法。蓋由諸法如義，開出無實無虛。即以無實無虛，顯明一切皆是。還以一切皆是，證成諸法一如。展轉相生，展轉相釋，展轉相成，其實皆明一義。云何一義？應無所住是也。此佛法之所以無一不圓，佛說法之所以無往不妙也。

○如來說三字最要，明其是約性而說也。若約相說，一切法只是一切法，豈是佛法。總以明離相觀性，則頭頭是道。楞嚴所以云：五蘊、六入、乃至十八界，皆如來藏妙真如性。古德所以言：窗外黃花，莫非般若；庭前翠竹，盡是真如也。是之謂一切法皆是佛法。總之，世出世法，皆是緣生。知是緣生，而觀其不異之性，不變之體，則一切皆是矣，諸法一如矣。否則住法發心，住法修行，則佛法亦非佛法，何況一切法。此中所言之佛法，不可局為佛所說法。佛者，覺義。一切法皆是覺法者，謂法

法皆菩提，以明菩提非別有法也。蓋離相觀性，則是即一切法上，而覺照一真之性。故法法皆是菩提。此約如義言也。若推廣言之，凡行世間法時，慈悲為本。皆為利他，不存利己，一一不與佛法有違，亦可云世法即是佛法。若其名為行佛法，而有名利恭敬之心。則佛法亦成世法矣。此科是即一切法以明如，即是明諸法與佛法一如也。正所以遣菩提法相，以一切法皆是故。然一法相遣，一切法相皆應遣。故下科又遣一切法。

（寅）次，明離一切相。

「須菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。

此科是遣一切法。即以證成其皆是佛法也。何故言一切法皆是佛法耶？以其即非一切法故。即非者，約性言也。約性而言，明其不應著相，故曰即非。知其即非，而不著相，則是佛法而非一切法矣。故曰皆是佛法。既皆佛法，何故又標而名之曰一切法耶，以其不無一切法之假名故。是名者，約相言也。約相而言，意在會歸於性，故曰是名。知是假名，而歸於性。雖名一切法而皆是佛法矣。故曰一切法皆是佛法。蓋領會得一切法即非，便知其只是假名；領會得一切法是名，便知其即非真實。是已不作一切法會，而作佛法會矣。此一切法皆是佛法之所以然也。當知即非、是名，合而言之，凡以明無實無虛，空有同時之義耳。世尊說此，是教行人於行、住、坐、臥，二六時中，對境隨緣，皆應作如是觀。則處處皆是道場，事事增長菩提，此之謂無量印法門。又復此科是離一切相以明如，即是明諸法與諸法一如也。因一切法皆如，故一切法是佛法耳。

○上來所云：諸法如義，無實無虛，一切皆是，一切即非，一切是名，總以闡明覺性清淨而已。清淨覺性，了無色相。故得菩提，實無有法。而色相空時，即覺性顯時。故得菩提，亦屬非虛。既非虛而又無實法，正好借一切法以歷事練心，盡空諸相，又何必於一切法外別覓菩提。何以故？心經云：是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。豈非無上菩提，宛然在望乎。總之，自性如摩尼珠，隨方現色。(喻諸法本自性顯現。)而珠中卻色相毫無。(喻即非一切法。)佛法如家常飯，自應飽餐。而餐者當注重消化。(喻菩提亦不應住。)是在當人惺惺常覺，不即不離，則隨地隨時，皆可得真實受用矣。

○佛所說法，說理便攝有事，說性便攝有修。此法法皆如一大科，皆說自覺聖智，令學人依之起觀照者也。必須離相離念，方能契入。云何可講！講之便落名相矣。然又不能不講。故說修功處，只好用旁敲側擊方法，以演說之。聽者須於無字句處領會。向後所說，莫不如此，著眼著眼。

（丑）四，約報身明如。

「須菩提！譬如人身長大。」須菩提言：「世尊！如來說，人身長大，則為非大身，是名大身。」

譬如人身長大，即前解分中所言，譬如有人身如須彌山王也。身如須彌，故曰長大。蓋指佛之報身言也。因前已說過，長老深知其義。故不待辭畢，即申明其義曰：則為非大身，是名大身也。是名者，明其不無長大身相。則非者，明其既曰長大，尚落數量。應離相觀之，則法身無邊，乃為絕對之大耳。長老所以不待辭之畢者，令人曉然，此即前曾說過之身如須彌山王也。曰如來說者，正以明報身與法身一如也。此科乍觀之，似與上三科無涉。實則上三科之義，得此科而後徹底顯了。蓋上來約名號、約果德、約諸法，以明如，皆是法說。此約報身明如，則是喻說，故曰譬如。恐聞法說不了然者，因喻說而得了然也。當知上之法說，但明其理。此之喻說，乃是實據。得事實以證明之，其理益信而有徵。此所以殿以此科也。欲知究竟，須先明法身報身之義。

〇法身有二義：

（一）所謂法身者，即是清淨自性。名為自性法身。此即佛與眾生所同具。所謂同體之性，亦即一切法所莫外之真如。但眾生在障，未能圓顯。故約眾生言，又名在障真如，亦名在纏法身。

（二）一切諸佛，經無量劫勤修萬行，福慧莊嚴，令此自性智慧光明，圓滿顯現。此名出障法身，亦名出障真如，又名報得法身。謂法身出障，為勤修萬行所得之果報。即果報身也。蓋約相言，則名報身。故此中云是名大身。謂長大，是約名相言也。若約性言，即是出障法身。法身非相，不落長短大小數量，故此中曰則為非大身。足見報身與法身，不一不異矣。(一約相言，一約性言，故不一。然實是一身，故不異。)由是之故，報身亦有二義：（一）就其離一切障，淨德滿足言，曰自報身。即出障法身，報得法身也。謂修因證果，自度已竟，故曰自報身。（二）若就其徧一切境，光明普照言，曰他報身。蓋法身現報得之相，原為利他，故曰他報身。可見自報、他報，亦是不一不異。(一約自得受用言，一約令他受用言，故不一。然仍是一身，故不異。)由此足見名皆假立，亦足見性相從來不離矣。

〇舉此為言，不外二意。釋疑、證義是也。謂釋不得意者之疑，即以證成上說諸義。蓋防聞上三科所說未能融會者，將起疑曰：既明明是一切法，何以皆是佛法。既是一如，何以又有諸法。無實無虛，究竟云何？且屢言實無有法，而佛之報身，光明相好，

原為無量功德法所成，非明明有法相乎？既無實法可得，而得此報身，非實法乎？
殊不知一切法，本是真如自性隨緣所現，若不著諸法之相，則見諸法時，便見諸法之性。譬如報身，亦即出障法身顯現之相也。顯相者，所以利他也。而不著報身之相，便見法身之性，兩不相礙。故雖有諸法，而實是一如也。雖為一如，而不妨有諸法也。須知如來所得無實無虛者，以其唯證寂照同時之清淨覺性故也。譬如報身，雖相好光明，而不礙自性清淨。且因自性清淨，所以相好光明。此非覺性之寂照同時，無實無虛乎。
推之一切法，原非真實，皆是假名。然知是假名，則知其是真如之相矣。知其即非，則知其皆真如之性矣。譬如報身，亦是假名長大，不過真如法身之光影耳。所以即非長大，當觀清淨真如之自性也。蓋不觀相而觀性，則報身即是法身。故一切法皆是佛法。總之，言無法，言離相者，為遣住法住相之病，非謂絕對無法無相。言無法可得者，謂得而不存得想，非，畢竟無得。須知不應住著者，因諸法是一如故，無虛而無實故。非畢竟無法、無相、無得者。因即諸法而一如故，無實而無虛故，明得此義，則一切法皆是佛法矣。此義不明，則佛法亦非佛法矣。故報身法身不一不異之理，不可不明。
明乎不一不異，則知非有法、非無法，非有相、非無相，非有得、非無得；而諸法如義，以及無實無虛，一切皆是等義，便可徹底了然。何以故？因其不一，故成諸法而無實，所以曰即非也；因其不異，故為一如而無虛，所以曰皆是也。知於不異中見不一，則雖一如而不礙其為諸法；知於不一中見不異，則雖諸法而不礙其為一如。且不一時便不異，不異時便不一，故曰無實無虛。明其虛實皆不可說，故皆曰無也。又復不一，故雖是而曰名。不異，故雖名而曰是。雖不一而實不異，故既曰是名，又曰皆是；雖不異而實不一，故既曰皆是，又曰是名。總而言之，相雖不一，性則不異。故一切法皆是佛法也。性固不異，相仍不一。故即非一切法，是名一切法也。世尊因報身與法身不一不異，最為明顯。而不一不異之理，可以會通上三科所說諸義。此所以最後又舉報身明之。俾法法皆如之義，徹底圓彰也。
○前解分中舉報身言者，是證明應無所住而生其心。蓋得此報身之果，猶曰非身，是名。是佛不住此身也。故菩薩修因時應無所住，然而非無此勝妙大身也。此身正由六度萬行福慧之所莊嚴也，故修因時應無住而生六度之心。此中則是以報法二身不一不異，顯成法法皆如之義。故所說雖同，而命意不同。

○此法法皆如一大科，極顯果德。顯果德，為明因行也。故下科接以明因焉。

（癸）次，明因。分二：（子）初，正遣法執；次，令達無我。（子）初，又二：（丑）初，約度生遣；次，約嚴土遣。（丑）初，又二：（寅）初，標遣。

「須菩提！菩薩亦如是。若作是言，我當滅度無量眾生，則不名菩薩。

如是，指上法法皆如一大科，謂佛為菩薩準繩。勿謂法法皆如，是佛所證，非我所及。當知佛能如是證者，由其因地如是修。故一切發覺初心之菩薩，亦應如是體會法法皆如之義，而於法無住也。

○如是二字，既通指上科，則如字便可作諸法一如會，是字便可作一切皆是會。合而觀之，便是無實無虛。一切諸法，無實也；皆是一如，無虛也。蓋謂菩薩修因，為剋勝果。果報身如，亦應因地心如。必須與一切諸法之無實相應，而一法不執；復與皆是一如之無虛相應，而一法不廢。且不執時，即不廢；不廢時，即不執。如是如是，虛實俱無。則因如是者，亦必果如是矣。

○菩薩亦如是句，是度生嚴土兩科之總標，皆應如是也。云何度生？離相行六度是；云何嚴土？亦離相行六度是。所謂福慧莊嚴也。故應廣行六度，而一法不廢。更應不著六度之相，而一法不執。不廢不執，方有菩薩資格。故皆應如是。若作是言下，反言以明。若不如是，便失菩薩資格矣。

○我當滅度無量眾生，此與前文所說我應滅度一切眾生，正復相同。前曰當生如是心，明明為世尊教令如是者。今乃曰則不名菩薩，何耶？此中義蘊深細，略分三層以說明之：

（一）須知前令生如是應分盡責心者，遣其自以為是菩提之心也。然不著菩提矣，而又自以為盡責。雖換一面貌，而取法仍同也，住相仍同也。分別執著，依然故我，如何其可？故仍斥之曰：則不名菩薩。則字緊切。少有此念在心，菩薩資格便失卻矣。必須微密觀照，微密勘驗，層層入細，遣之又遣。直令此心一念不生，淨無點塵；滅度無量，若無其事。庶幾與一如之義相應耳。少有念在，便已著相，便已取法，便是分別，仍為我見也。

（二）前之開示，不但令知度生為應盡之責，以遣其著於菩提已也。且令應知此責終未能盡，所謂度一切眾生已，眾生既無已時，責又何嘗能盡？是并遣其能度之見也。更令應知度亦等於未度，所謂無一眾生實滅度者。是又遣其所度之見也。開示之語，是徹底的，是圓滿的。今此公將開示的話，忘了兩句。只牢牢抱

住頭一句。豈非儼然自以為能盡此責，且大有所度乎。我當滅度無量，其一種自矜自負，目空一切之態，宛然在目，豈是菩薩？此病必應痛遣，故直斥之曰：則不名菩薩。世尊如此說之，復有深旨。蓋令讀經聞法者，必須徹底貫通，不可掛一漏萬，不可執偏概全，不可斷章取義也。

（三）此人復有大病。病在作是言也，無論大言不慚，是所不應。即令言能副實，而動自標榜。其著於名聞，心不清淨可知。且言為心聲。作如是言者，因其作如是念也。念猶未息，了生死且未能，而謂菩薩如此乎！世尊言此，是令發大悲心者，應於離念上加功。妄念不息，真心永障。有悲無智，豈能度他。且念云何起？起於人我分別之見之猶存也，故不名菩薩也。

（寅）次，徵釋。分二：（卯）初，釋無法。

「何以故？須菩提！無有法名為菩薩。

流通本，作實無有法名為菩薩。唐人寫經及肇公慧公注本，皆無實字，應從之。未見古本時，於此句義，亦囫圇看過。及見古本，猶以為實無有法名為菩薩，與前之實無有法名阿羅漢，句法相同。有一實字，未嘗不可。乃靜會前後經義，始知絕不相類，始知原本之妙。蓋前明四果無念，皆是透過一層以見意。因問辭皆曰能作是念我得果否。故答辭曰須陀洹名為入流而無所入。蓋謂雖名為入流。然心中尚無所謂入，豈有所謂流。則絕無我得入流之念可知。斯陀含、阿那含，說法一律。故下皆接曰是名某某。以顯所謂入流也，一往來也，不來也，皆是假名。初無此念也。阿羅漢之義為無生，言其證無生法忍也。既是一法不生，故曰實無有法。蓋謂其心并法亦無，豈有所謂無生。然則名為無生者，但假名耳。豈有此念乎。故曰名阿羅漢。此中是明不名菩薩之故，由其心有能度所度之見，便是取法。取法便著我人等相，乃是凡夫。故有法名為菩薩，斷斷無之。無須透過一層，方能顯意。故句法與前別也。無有法名為菩薩句，有兩種讀法：

（一）無字略斷，下六字一氣讀之。經意蓋謂，何故不名菩薩耶。因反言以釋之曰：有法名為菩薩，佛無此說也。故下緊接曰：是故佛說一切法無我人眾壽。以明有法便著我人分別，便違佛說，便是凡夫。所以無有，有法名為菩薩者。蓋以本科之無有法名菩薩，釋成上科不名菩薩之故。又以下科之法無我，釋成本科無有法名菩薩之故。所謂展轉釋成也。

（二）七字作一句讀。如唐圭峯法師疏云：無法名菩薩，豈有我度眾生。蓋謂尚無名為菩薩之法，豈有我度眾生之相。意顯上文我當度眾生之言，是取著度眾生為成菩薩之法也。晉時肇公注云：菩薩自無，何有眾生。自無者，尚無也。意謂菩薩眾生皆是

假名，尚無能度之菩薩，何有所度之眾生乎。則不應取著度眾生也明矣。觀此注意，法字更看得活。猶言沒有法子名為菩薩耳。總之，古注多明大義，不斤斤於前後上下之詞氣語脈。故讀古注，亦當遺貌取神，善於領會也。

（卯）次，釋無我。

「是故佛說一切法無我無人無眾生無壽者。

是故者，承上起下。蓋欲釋成無法名菩薩之故，乃申明佛說一切法無我之理也。佛說一切法無我人眾壽。當知眾生之見，無非分別。分別便有能所對待。約能見言，便是我；約所見言，便是人；能所之見差別叢生，是為眾生。此約橫言也。能所之見，繼續不斷，是為壽者。此約豎言也。

分別妄心，多不勝數。以能所橫豎收之，罄無不盡。本經所以於種種見種種相中，獨舉此四為言也。然分別起於著我，故開之為四，合之則惟一我見而已。殊不知一切法本來無我，無差別也。此佛說句，含義甚多。當作兩種讀法以明之：

（一）說字斷句。謂一切法無我之理，為佛所說也。凡一切法，皆是緣會則生，生即無生。蓋所謂生者，不過緣會之幻相耳。安有實法。故曰生即無生。此佛常宣說者也。生即無生，那有我人差別乎。當知凡有我人差別者，病在凡夫之取著。一切法中，安有此事。故前云：若心取相，則為著我人眾壽也。若其不取，則無能無所，一相不生矣。然則菩薩曰我當滅度眾生，便是取著六度之法。便我人對待，四相宛然。此凡夫耳。豈名菩薩。故有法名為菩薩，決無此理。

（二）法字斷句。謂佛說之一切法，本無我人差別也。此中又當開兩義說之。（甲）凡佛所說，皆是說其所證。而佛所證者，唯是諸法一如。故佛說之一切法，莫非令人泯對待分別之法相，悟平等一如之法性者。覺此覺性，可名菩薩。若存有法相，便是我執，便成對待，便是分別，何名為覺。故有法名為菩薩，揆之佛說，初無此義也。（乙）佛說一切法，皆是令聞者無人我，無法我，除分別心。因一真法界，本無我人等分別，有此分別，乃成眾生。佛為度眾生而說法。所以一切法，無非說一真法界之義，令除我執者。故一法不應取，取即著我人眾壽。菩薩者，學佛者也。若取著六度等法，何名學佛乎。何以故？有法名菩薩，佛無此說故(此中不曰如來說，而曰佛說，正為顯因果一如之理。佛，果人也。菩薩，因人也。果人既如是說，因人當如是學也。)總之，一切眾生，性本同體，本無爾我對待之分。故說眾生，則菩薩亦眾生。說菩薩，則眾生亦菩薩。眾生本來是佛，況菩薩乎。

且生本無生，何所謂度？度亦自度，何名度生。譬如頭然，手必救之。雖至愚者，亦無不救之理。然而決無能救所救之分別者，知能救即是所救，所救即是能救故。菩薩與一切眾生，亦復如是。故佛說一切法無我人眾壽，令聞者當觀同體之性也。若作是言：我當滅度無量眾生，豈非我見人見眾生見乎？此見一日不除，非壽者見乎。分別如此，執著如此，是於性本同體，諸法一如之義，完全隔膜，顯違佛說，尚自居為菩薩乎？乃曰當度無量，恐三五眾生亦不能度也。何以故？既已我為我，眾生為眾生，則遇受其度者，勢必自矜自喜。不受度者，勢必輕視憎嫌。遇他之行六度者，又必爭競猜忌。展轉情執，自縛自纏。汝自己方且向煩惱惡見稠林中走入。尚曰度眾生乎？尚得名菩薩乎？所以有法名菩薩，斷斷無此事理。凡發正覺者，必應將佛說一切法無我人眾壽即是諸法一如的道理，切實體會。雖廣修六度，而一法不執。庶幾心空妄念而無實，功不唐捐而無虛耳。

○此無我一科，既以結上文，亦以起下文。蓋下科即非莊嚴是名莊嚴，亦是說法性無差別義者。與此科所說之義，相貫通也。

（丑）次，約嚴土遣。分二：（寅）初，標遣。

「須菩提！若菩薩作是言：我當莊嚴佛土。是不名菩薩。

菩薩修行六度，無非上求下化。上來已約度生明下化，故此科復約嚴土明上求。上求者，所謂上求覺道也。然上求覺道，亦為下化眾生。蓋菩薩發心，唯一在利益眾生而已。此中所說之病，亦與度生中相同。病在作言我當是也。凡上科所說種種過咎，皆通於此，毋庸更贅。總之，作言，便動念矣。我當，便執見矣。起念、著見如是，全是凡情，何名菩薩。故曰是不名菩薩。

（寅）次，徵釋。

「何以故？如來說：莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。

何以故者，問不名菩薩之故也。即非，是名，仍如前說，所謂不著相會歸性是也。即此兩言，其不名菩薩之故，已甚了然。蓋由其著相昧性，所以不名菩薩耳。

○莊嚴佛土，前曾說過。然此中所明之義，與前不同。不同在如來說三字。如來說者，明其約性而說，則諸法一如，不應少存分別執著之情見也。前之舉此為言，是為顯應無住而生心之義，使知於不執時卻不廢。今之舉此為言，是為明應生心而無住之義，(前云：當生如是心。今此度生嚴土兩科，則教以雖當生如是心，而亦不應住也。)使知於不廢時即不執。蓋前是令發菩薩心者，離相以修福慧。今是令行菩薩道者，於修福慧時，不存此是福慧之見也。前後淺深，大有區別。須知佛即是心，(所謂是心是佛。)土即是地，佛土猶言心地。所謂莊嚴者，因眾生自無始來，此清淨心，被一

切染法橫生障礙。本來空寂者，全然紛擾；本來光明者，全然昏闇。故令發廣大願，以擴其量；修六度行，以除其私。離相離念，將所有分別執著等等凡情俗見，痛加掃除，細為洗刷。譬如地上障礙之物，穢染之污，一掃而空之，以復其空寂光明之舊觀。無以名之，名之曰莊嚴耳。實則無所謂莊嚴也。今作言曰我當莊嚴，橫此一見於心地中，便不空寂，便障光明，尚得謂之莊嚴乎。於性體上全無領會，違如來說，故曰是不名菩薩也。必須深解即非是名之旨，離相會性，一如不動。雖熾然莊嚴，而忘其為莊嚴。庶幾與空寂之性相應。既空且寂，光明自顯。莊嚴佛土，如是如是，菩薩其知之！

廣度眾生，(上言滅度無量。是廣度義。)大悲也。清淨心地，(莊嚴佛土，徹底言之，便是清淨心地。)大智也。大悲大智，所謂無上菩提也。合此度生嚴土兩科所說之義，是明發菩提者，不可存一此是大悲大智之念也。若少存此念，便是法執，便非菩提矣。兩曰不名菩薩，正是結成開章時所云：實無，有法發阿耨多羅三藐三菩提者之義也。章法極其嚴密，義意極其圓滿。

（子）次，令達無我。分二：（丑）初，標示通達。

「須菩提！若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。

此科之文，從來多作結上會。然細尋語脈，前云佛說一切法無我，是顯法性無差別義，所以結度生不應取法也；上云即非莊嚴是名莊嚴，亦是顯法性無差別義，所以結嚴土不應取法也。法性既無差別，故一法皆不應住。則并實無有法發菩提之義，亦一併結成矣。無須重結。又復細味後文，則知先舉佛說一切法無我者，是為此科令通達無我法作一引案。迨說至後第四大科證分中，則云知一切法無我得成於忍，是為此科作結。今將開示佛之知見，令其通達，故先安此科曰：若菩薩通達無我法云云，以為標示。章法井井，一氣貫通。故判此科為標示之辭，則前後融洽。若但視為結上，則氣脈不聯，精神不聚矣。

○無我法，即是法無我。但不無區別者。證得諸法之一如，則謂之法無我；通達一如之諸法，則謂之無我法。即如上文佛說一切法無我者，因佛已證無我理，具無我智，能於一切法中無我，故曰法無我。後歸結處曰：知一切法無我得成於忍，是明其不但於一切法能知無我，且安忍於無我矣，故亦曰法無我。此處是令通達本來無我之一切法，故曰無我法也。

當知法執之病，病在為我見所障耳。一切法中，何嘗有我？今令通達，是令除障。我見之障除，則證本來無我之法性。故通達無我法之言，猶言去分別之妄心，見本無分別之真性耳。總之，一切法皆無我，則一切皆無我法。故自著衣持鉢，入城乞食，乃至

還至本處，敷座而坐，皆所以表示無我之法也。何以故？世尊本無需乎衣食。為眾生故，一年三百六十日，乃至四十九年，在塵勞中打混。非廓然無我，忘其為佛，而能如此乎。此正諸法一如，一切法皆是佛法的氣象。亦正是如來所得阿耨多羅三藐三菩提，而於是中無實無虛的真憑實據也。此長老須菩提，所以在大眾中從座而起，頂禮讚歎曰：希有世尊！如來善護念善付囑諸菩薩也。以如來而日日在塵勞打混，不離眾生故曰善護念。且即以隨緣度日，忘其為我之法，日日如是行不言之教，故曰善付囑。惜乎只長老一人善能通達，其餘大眾皆瞢然罔覺耳。於是長老不得已，詳請開示。而自諸菩薩應降伏其心說起，逐層逐層，說至上科，皆是令破我執。則所說者，即無一不是無我之法，即皆應通達也。

然則今云通達無我法，即指上來所說者乎。抑別有無我法乎。須知非別有法，非別無法。何以故？一切法皆無我故。不得獨云上來者是，此外皆非也。若其善能通達，即不必待世尊開口，於隨緣度日穿衣吃飯時，早已徹底通達矣。惟其不能，故有上說諸法。而我世尊大慈大悲，憫念一切眾生，恐其雖聞諸法，猶復未能通達。今將更說根本方便，令得通達。故於此處，承上佛說一切法無我之義，特為標示之曰：若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。令大眾振作精神，諦聽下文，不致視同常談，忽略放過耳。

〇云何根本方便，即下文開佛知見是也。凡學佛人，雖知我見之害，然以病根太深，除之不得。明明學無我法，而仍故步自封，處處著我。然則奈何？唯有將佛之知見極力灌輸，以化其舊日之凡情俗見，庶幾前後所說之無我法，皆得通達耳。由是言之。謂開佛知見，尤為無我之妙法可也。(可見開佛知見中所明之義，在全經中，尤佔重要位置。其義必須先為徹底通達矣。)雖然，法即非法。若聞開佛知見，而有一知見存，便又成法執。又是我見。豈佛知佛見哉！此理當深長思也。通達者，四通八達，無有障礙之意。(通達，即所謂開也。)眾生於一切法，動生障礙，不能通達者，因偏執故。偏執即我見也。今令開佛圓見，圓則不執矣；開佛正知，正則不偏矣。故欲開通無我之智慧，達到無我之理體，必先通達其知見，俾得見無不圓，知無不正，非根本方便乎！總以明進修之方，首當開解，去其偏執而已。

如來說名真是菩薩者，謂若通達無我法，則通達諸法一如矣，故曰如來說，故曰真是。然性體空寂，那有菩薩名相，故曰說名。使知所謂真是菩薩，亦言說之假名耳。亦不可執。執則又不空寂，而非一如矣。

○無我法，亦可分為無我、無法。然無論人我、法我，總一我執。而法我細於人我。法我無，人我自無，故不必局分二事說之。

（丑）次，開佛知見。分二：（寅）初，明圓見；次，明正知。（寅）初，又二：（卯）初，明不執一。

「須菩提！於意云何？如來有肉眼不？」「如是，世尊！如來有肉眼。」「須菩提！於意云何？如來有天眼不？」「如是，世尊！如來有天眼。」「須菩提！於意云何？如來有慧眼不？」「如是，世尊！如來有慧眼。」「須菩提！於意云何？如來有法眼不？」「如是，世尊！如來有法眼。」「須菩提！於意云何？如來有佛眼不？」「如是，世尊！如來有佛眼。」

此見不局指眼見，猶言見地耳。知見皆從理智出，原非異體。(理謂理體，即本性也。理智者，性具之智，明其非外來也。)但約有所表現言，曰見。約了了於內言，曰知。故不可強分為二，亦不可定說為一。又知見互相資，知之者深，其見地自不淺。然若不破其舊見，亦不能啟其新知。故文中先說見，次說知。

○茲先說五眼之名相，再明佛說五眼之旨趣。

○肉眼者，即此血肉之軀所具之眼。蓋勝義淨根，依肉體而有所照見，名曰肉眼。此眼所見有限，惟能見障內(對障外言。)之色。勝義淨根者，清淨見性之別名也。所見有限者，為煩惱所障故也。

○天眼，有由業力得者，如欲天以福業得之。有由定力得者，色天、無色天、皆是定力。定力者，謂作觀想，想障外境。(障外，對肉眼所見之障內言。)觀想成故，見障外事。(即肉眼不能見之事。)名為天眼。不必定生天也。即在人間，得此定力，便能有之。此指專修此定而言。若生欲天者之天眼，則是由修福業而得。生色天以上之天眼，或由修他種定而得，則皆為報得也。凡夫齊此二眼。若慧眼以上，非修出世法不能有。

○慧眼者，以根本智，照見真空之理。(亦名真諦。)智即是慧，故名慧眼。根本智，異名甚多。如實智、真智、正體智、如理智等等，以其能生起後得智，故名根本智。二乘聖賢，所見齊此。得此則天眼亦得，而過於天眼，能見天眼所不能見。然亦有所限，不及佛之慧眼也。

○法眼者，以後得智，照見差別之事。(即是俗諦。)亦有種種異名。如權智、俗智、徧智、如量智等等，以得根本智後，方能得之，故名後得智。得此智者，不但證真空理，通一切佛法，并通世俗一切法，及通一切眾生因因果果，起心動念等差別事相，故

名法眼。然猶不及佛之法眼也。菩薩所見齊此。前三種眼，菩薩皆有，自不待言。惟無佛眼耳。

〇佛眼者，智無不極，照無不圓。惟佛有之。故名佛眼。古德有頌云：天眼通非礙，肉眼礙非通，法眼能觀俗，慧眼了真空，佛眼如千日，照異體還同。照異體還同者，謂但約照見之殊勝，名為佛眼。實則其體非於前四之外別有也。故前四約佛邊言，雖名肉眼，而見無數世界。不同凡夫之有所限，只見障內也。以天眼言，凡夫天眼，只見肉眼所不能見。二乘天眼，惟見一三千大千世界。菩薩天眼，雖勝二乘而不及佛。惟佛之天眼，能見恆河沙數佛土。以慧眼言，二乘慧眼，惟能照見我空。地上菩薩慧眼，亦是分證法空。佛之慧眼，則圓照三空，洞徹真性。以法眼言，菩薩法眼，所知障未盡，地地之中，各有分限。惟佛法眼，所知障盡，無法不知，故無生不度也。由是可知約佛邊言，不過名為四眼，表其隨感斯應耳。其實惟一佛眼而已。故古德曰：前四在佛，總名佛眼也。

〇佛眼智無不極，照無不圓者。以俗諦言，徧河沙世界雨滴點數，悉知悉見。其他可想矣。故自無始來窮未來際，徧虛空，盡法界，一切眾生，乃至一極微細眾生，死此生彼，根性族類，以及起心動念，前因後果，千差萬別極微細之事相，無不悉知，無不悉見。以真諦言，聲聞定多慧少，故但照我空，不見佛性。菩薩慧多定少，雖見佛性，而猶未盡明。蓋證佛性，以慧為因，以定為緣。因親緣疏，故定多不及慧多。然定慧既未均等，故菩薩但分證法空，分見佛性。唯佛與佛，定慧均等，了了見性，如觀掌中菴摩勒果也。以上釋名相竟。

〇佛說五眼，其旨云何？蓋借五眼以明佛見圓融也。此科文相最奇，突然而起，陡然而止。平敘五眼，此外不著一字，意義甚難領會。必合上科並讀之，乃知是令通達佛見。下文知字，是令開佛知。所以須判上科為總標也。

舉一佛眼，便攝四眼。今乃一一徧舉四眼而問，皆答云有者。正明不執一見也。若四眼皆答無，惟佛眼答有。是獨執一佛眼，豈佛之圓見乎！豈法無我乎！長老深解義趣，通達無我法，故不如是答也。約佛邊言，肉眼、天眼、慧眼、法眼，一一殊勝，合此四眼，即是佛眼。乃復舉佛眼而問，亦答云有者。正明非四眼外，別有佛眼。非佛眼外，別有四眼。非一一眼外，別有一一眼。然隨感斯應，亦何妨有一一眼。蓋徧舉五眼者，意顯不一而一，一而不一。見見皆圓，無所謂一見非一見也。然則謂之見而不見，可；謂之不見而見，亦無不可。亦即謂之不有而有，有而

不有也，皆無不可。此不執一之極致也。故答辭皆先曰如是，後曰有。蓋明既見一如，則有見皆是矣。何以故？見見如故。

問答皆言如來有者，總以明見性圓明，有如圓鏡。胡來胡現，漢來漢現，初無容心。正所謂不有而有，有而不有也。譬如分一池為五池，池各現月。月隨池而成五，月無容心也。一而不一也。若通五池為一池，則現一月。月隨池而成一，月亦無容心也。不一而一也。佛眼五眼，如是如是。此正顯一切法無我之義。菩薩應開如是見，通達如是無我法也。云何通達。惟在不執己見，更不執一見而已。云何能不執，首當大開圓解，令其見地徹底，則執情自薄。即復力除習氣，離相離念，證得諸法一如，方為究竟耳。

○於意云何？是探其見地如何。一一答如是如來有，足證長老已於一如之理，通達無礙。經中凡言於意云何，皆是探詢見地之辭也。凡言若作是念、能作是念否、莫作是念、汝勿謂作是念等等，皆是破其執見，令開圓見也。

（卯）次，明不執異。

「須菩提，於意云何？恆河中所有沙，佛說是沙不？」「如是，世尊！如來說是沙。」

恆河上，流通本有如字，為古本所無。應從古本。因有一如字，多認為是說譬喻。不過藉以引起下文耳，而不知其是說實話。殊不知佛說此科，合諸上科，乃以明大乘佛法緊要之義，正是佛之圓見。所謂開佛見者，開此。以誤認故，遂致一齊抹煞。一字之差，出入懸遠，真可嘆也。

○如是世尊兩句，是長老答辭。河沙微細，有如微塵。前云：諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。則恆河沙，如來亦必說非沙，是名為沙矣。何以故？此經遣相，尚云般若非般若，何況乎沙。今乃不然，如來說是沙者。若不著相，則見相即見性矣，又何必說不是沙乎，此一義也。又復下半部正明一切皆是，以遣微細之執。(即俱生我法二執。)故雖沙之瑣瑣，亦不說非而但說是，此又一義也。然而佛說此科，所謂合諸上五眼一科，以明大乘要義者，尚不在此。

須知此科之義，乃顯佛眼因洞見一切法差別事相，不壞俗諦。故世俗既說是沙，如來亦隨俗而說沙，以明如來之不執異見也。長老與佛心心相印，故答曰如是。既證諸法一如，則何說而不是乎。故曰如來說是沙也。

如來說是沙者，蓋明是沙之言，乃如來說。即是依如義而說，豈同凡夫說耶？何以故？凡夫說是沙，則執以為實。如來說是沙，

乃是即非是，非是而是。此其所以不執異見，而說是沙耳。(經中凡說如是，皆含有此義，可靜心會之。)

〇此不執一，不執異，兩科，含義淵微，須逐層披剝之，以此見不開，執情難遣。急當參究，令其通達，萬不容忽者也。

〇當知不一不異之義，便是法法皆如，此正佛之所證所得。前於說法法皆如時，亦已廣談。既為佛之親證，即是佛之圓見。然而佛如是證得，由其在因地時已能開此圓見故也。開此圓見，乃能雖見而不立見，乃能於一切法不執而無我，乃能如是如是究竟證得之耳。所以一切菩薩修因時，亦應如是開之。何以故？一異不執，是破除我見之慧劍故。

〇當知我見難除，不外兩種理由：（一）見理不明。（二）自以為是。初因見理不明而自是，繼因自是而見愈不明。二者蓋互相資助，互相增長。然其病根，則惟一見理不明而已。自是則由不明而生者也。其互相助長，蓋後起之狀。故欲破我，首當明理。開佛圓見者，徹明其理之謂也。先說五眼以明不執一見者，為見理不明者說法也。繼說河沙以明不執異見者，為自以為是者說法也。

〇見理不明者，非謂其一無見也。但主一見為高，遂為此一所蔽，則高者不高矣。有如五眼，自以佛眼最高。而不知正以四眼一一殊勝，故稱佛眼。此如來所以不執一見，而圓具五眼也，執一者其知之。自以為是者，非謂其絕不是也。但欲獨伸己是，而不與眾見苟同，則是者非是矣。有如河沙，言性固非，言相何嘗不是。相者即性之相，奚必廢相以明性。此如來所以不執異見，而說是沙也，執異者其知之。總之，於見有所執者，則有所立。於是或一或異，不偏於此，即偏於彼。蓋著我之所致也。今教以一異俱不可執，見將從何安立？則我亦與俱化矣。非除我之慧劍乎。

〇不一不異之義，為般若之綱宗，佛法之要領，可以貫通一切法。故此經令通達無我法者先通達乎此也。此句，開之則為八不、十不、十二不、十四不。如大智度論云：「不生不滅，不斷不常，不一不異，不去不來，因緣生法，滅諸戲論。」因緣生法，猶言諸法緣生，亦猶言因果。蓋因緣生法者，因緣所生之法也。法即因生之果也。故因緣生法，簡言之，即是因果。此言一切法皆是因果。故一切法皆是不生不滅，不斷不常，不一不異，不去不來。此所謂八不也。若不明八不之義，便不明因果。則所言皆成戲論。正顯八不因果之義，為正論正見也。緣生之法，正是生滅，何云不生不滅？不知緣聚則生，緣散則滅，約法相言耳。見法相之生滅，足證法性本不生滅矣。不去不來，亦約法性

言也。因因果果，永永不息，故不斷。因而成果，果又為因，故不常。一切法各有因果，故不一。一切法不外因果，故不異也。八不義若專約因果發揮，可成專書。茲不過略說之耳。

智論又云：「觀一切法不生不滅，不增不減，不垢不淨，不來不去，不一不異，不常不斷，非有非無。」此言十四不也。若將非有非無句，作為解釋不生不滅等六句之義者，則為十二不。中論亦說八不曰：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出，能說是因緣，善滅諸戲論。」不出即不去之意。此二論皆龍樹菩薩作以明般若者。嘉祥大師大乘玄論云：「八不者。是諸佛之中心，諸聖之行處。豎貫眾經，橫通諸論。」其中論疏則云：「是正觀之旨歸，方等之心骨。定佛法之偏正，示得失之根原。迷之，則八萬法藏，冥若夜遊。悟之，則十二部經，如對白日。」誠以如是句義，正是開人佛知佛見，以除其從來執著之妄想妄計者。凡佛所說，皆明此義。所謂第一義也，勝義也，中道也。此義若未通達，則佛法之宗旨不明，何以圓修圓證？故曰諸佛中心，諸聖行處，迷之則若夜遊，悟之則見白日也。

然龍樹實本諸本業瓔珞等經，但次第少不同耳。經曰：「二諦義者，不一亦不二，不常亦不斷，不來亦不去，不生亦不滅。」不二者，不異也。二諦者，真諦謂法性，俗諦謂法相也。經以八不明二諦，論以八不明緣生，因此義貫一切法故也。大涅槃經則說十不曰：「十二因緣，不出不滅，不常不斷，非一非二，不來不去，非因非果。」不出不滅，即不生不滅。非一非二，即不一不異。

非因非果，非謂無因果也。首句云十二因緣，謂十二因緣生法，不外此十不之義。因緣生法，正明因果也。蓋謂約因果說，說名為因，乃是前因之果。說名為果，亦是後果之因。此明因果無窮，不可執謂因定是因，果定是果。故曰非因非果。又約性相合言之，約因果法性說，則冥同一味，不能說誰因誰果。而約因果法相說，則事相分明，因是因，果是果，因必有果，果必有因。然正分明時，即冥同一味。何以故？相不離性故，正冥同一味時，卻了了分明。何以故？性不離相故。是之謂非因非果。蓋合首句以明義也，此本經所以說即非，復說是名也。所以不應取法，不應取非法，空有皆不應著。此中論所以云：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名為中道。」蓋謂欲知一切法不出因果者，當明即空即假之義。若不明空即是假，則墮斷見，萬事皆歸斷滅，便成撥無因果；若不明假即是空，又墮常見，萬事皆若固定，亦成撥無因果。須知雖說空說假，其實空假不一不異。明得此義，便為中道。非空假外，別有中道。空即法性，真

諦也；假即法相，俗諦也。此中五眼一科，即是明真諦法性。法性本來如如而皆是，何必執一。河沙一科，便是明俗諦法相。法相本來隨緣而無定，何必執異乎。八不、十不、十二不等，但是開合不同耳。若詳開之，可至無量句。若約之又約，則不一不異，便攝一切。故此中開佛圓見，但約不一不異明義也。

○今再略言八不之義，所以貫通一切經論之理。當知佛所說法，不外真俗二諦。俗諦法相，雖變化無常，而為世俗所共見，故謂之俗。真諦法性，則常恆不變，而為諸法之本體，故謂之真。佛說二諦，皆用八不之義以說明之。名為諦者，明其事理確實不虛也。一切眾生，所以輪迴生死苦趣無邊者，無他，由迷俗諦八不之義故也。一切聲聞乃至權位菩薩，所以有變易生死、無明未盡者，無他。由迷真諦八不之義故也。總之，但因於此八不義諦，迷有淺深，悟有高下，故有六道之紛紜，三乘之差別。佛為一大事因緣，出現於世，即為令眾生了二種生死。故說種種法以開示之，令得悟入耳。而種種法，不出真俗二諦八不之義。故此義貫通一切經論也。

不字有二義：（一）破義，破其著一切相也。（二）泯義，泯相顯性也。然破有二義，不但破著有并破著空。泯亦有二義，不但泯相顯性，亦復泯性顯相而令圓融也。

○今試舉不生不滅句，說其綱要，且以不一不異句貫通之。先約俗諦言。世俗中人，莫不執謂實生實滅。佛告之曰，皆非實也。但由因緣聚合，假現生相。因緣散時，假現滅相而已。汝性何嘗生滅。乃但執相而昧性，汝所以有輪迴生死之苦也。此約俗諦顯中道。中道顯，則非俗諦而真諦矣。所以治著有之病也。

再約真諦言。二乘聖賢，權位菩薩，又執不生不滅。佛告之曰：不生不滅者，對治凡夫著生滅相耳。安可去一執，又生一執。須知性相不二，空有同時。有即是空，故俗諦之生滅，為假生假滅。空即是有，故真諦之不生不滅，亦是假不生假不滅也。汝既見性，正好現相，隨緣度生。且性本不離相，乃但執性而厭相。汝所以有變易生死之苦也。此約真諦顯中道。中道顯，則為最上乘，一佛乘矣。所以治著空之病也。

○以不一不異貫通之者，俗諦執生滅，則生與滅不一也。不執而不生不滅，則生與滅不異也。真諦執不生不滅，則不生不滅與生滅不一也。不執而性相不二，空有同時，則生滅與不生不滅不異也。蓋既空有同時矣，則不生不滅時，無妨現生滅。雖現生滅，卻是不生不滅。此之謂不住生死，不住涅槃。則一異俱不可說。并不一不異之名而俱泯矣。由是觀之。可知一切皆不可執，亦毋

庸執也。故八不諸句，為化除執見之妙義。而不一不異之義，則可以貫通諸句也。

○此諸句義，皆是顯法法皆如者。法法皆如，是中道圓融第一義。故八不諸句，亦是中道圓融第一義。但法味不同耳。何以言之。法法皆如，是圓顯。所謂表詮。天台華嚴兩宗，依此義而建立者也。八不諸句義，為般若之綱宗。則是以遣為顯。所謂遮詮。三論宗依此義而建立者也。禪宗亦是宗般若之遣蕩者，但不講教義耳。須知必先遣蕩，方顯圓融。即如本經，必於離相離念之後，方說法法皆如。佛旨可見矣！何以故？執見未遣，豈能圓融？且著於圓融，亦非圓融也。起信論所以明不空須自空出也。建立圓宗而說圓義者，并非不說遣蕩之義。但說遣蕩，亦帶圓味。宗遣蕩者，如三論宗等，亦非不說圓融之義。但說圓融，亦帶遣蕩味。故其說如快刀利斧，無堅不摧。讀之如冷水澆背，發人深省也。慨自般若教義，不明於世。即智度論，三論宗諸書，從來鮮過問者。故隋唐以來，惟禪門出人最多。其故可深長思矣。須知學人若不剋從遣蕩用功，徒記誦得無數圓義，何能破其情執。情執不去，又何能達乎圓融。本經云：一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出。正的的指示般若為入佛之要門，成聖之階梯也。此事關繫法門之盛衰，關繫學人之成敗，極其重大。故不覺一再痛切言之。

○三論宗既宗般若。故學般若者，三論諸書，不可不一究心。即不能徧讀，必須讀其一二種，以嘗法味。庶幾般若大旨，易於領會。如大智度論、大乘玄論、中論疏等，最足破人固執，開人悟門者也。但義既幽深，文復淵奧，惟在熟讀靜領，以參究之。雖然，若謂參究上舉諸書，便於般若義趣，無不洞了，則又非也。當知八不諸義，不過般若之綱宗耳。般若中曲折深微之致，非剋從離相離念處，真參實究，何能洞明。此理又不可不知也。蓋大綱不異，而細微則不一也。不但此也。即以前八會、後七會，所說般若，持與本經校，亦復如是。綱宗大旨，彼此不異。微妙義味，彼此不一。所以一部經有一部經的宗旨，有一部經的說法。豈能一通全通。當知佛說是佛境界。所謂諸法實相，惟佛與佛方能究竟，諸大菩薩尚未究竟，何況凡夫。所以華嚴會上善財所參五十三位善知識，皆曰我惟知此法門，餘則不知，乃是實話，并非謙詞。所以古德如智者、嘉祥、賢首諸位，平生只宏揚數種經論。蓋學力只能如此。此正古德高處、真處。後學所當學步者也。不但三論八不諸句義，只能明般若之綱要。細微旨趣，仍在學人自領。即令今有一人，將本經義趣，箸書立說，一一宣陳。然得此一書，不過多一助力而已，亦仍在學人自領也。何以故？

此人即令已成菩薩，而佛之境界，終不能究竟。即令頓悟同佛，竟能徹底宣揚。而讀其書者障若未去，仍復未能徹底領會，仍須向離相離念處，真參實究，而後乃能契入耳。即如此不執一不執異兩科所明之義，聞得之後，必須以此法印，向一切法上，微密印證，更須以此法印向自心上印證，向未起心動念處印證。如此，庶有通達之可期。若但聞說此兩科之義而得明了，只能謂之明了，不能謂之通達。此理尤不可不知。通達者，四通八達，毫無障礙之謂。故若於自心上，於一切法上行之少有障礙，便非通達矣。下明正知，正是說一榜樣，令學人遵照，以不一不異之見地，向心行處及諸法上了知其所以然，以求通達而無我者也。

（寅）次，明正知。分二：（卯）初，明心行叵得；次，明諸法緣生。

心行者，心之行動，謂起心動念也。諸法，謂外境也。約內心外境以明正知，意在使知無境唯識，心外無法之義也。心外無法，故法法不外一真如。但眾生外為境相所迷，內為心念所擾，不能證得。此般若所以令離相離念也。叵得者，不可得也。性體空寂，本無有念，故曰不可得。諸法莫非緣會假現生相，本來無生，是之謂當體即空。是故約心行及諸法言，不一也。而約叵得及緣生言，不異也。不一不異，諸法如義也，當如是知也。如是而知名曰正知者，以其是依無上正等正覺之所證知者而知故也。知此，則知應離念離相之所以然矣。離相離念，正所以無我也。

（卯）初，明心行叵得。分三：（辰）初，喻眾明知；次，釋明非心；三，結成叵得。（辰）初，又二：（巳）初，引喻。

「須菩提！於意云何？如一恆河中所有沙，有如是等恆河，是諸恆河所有沙數佛世界如是，寧為多不？」「甚多，世尊！」

有如是等流通本等上有沙字，古本無之，可省也。將明正知，而承上圓見中河沙之說以為引端者，意顯向下所明之義，非執一異之凡情俗見者所能了知。必先開其圓見，不執一異，乃能開此正知也。且以顯向下所說當以不一不異之義通之也。將說眾生妄心以及諸法，而必假設譬喻，以沙喻河，復以喻河中之沙為言者。意顯妄心及一切法，層出不窮，牽引愈多，不可勝數也。且以顯妄心法相，如幻如化，莫非假有也。皆是親切指點之語。若視為無關緊要有如贅辭，則孤負經文矣。

○啟口說一於意云何者，將欲開其正知，故先探試其見地。其意直貫至不可得。非僅探問多否。如者，顯其是譬喻之辭也。一恆河中所有之沙，已無數可計矣。如是等，指無數沙。謂設有恆河其數與一恆河中所有之沙相等，猶言無數恆河也。是諸恆河，指

上句無數恆河。言無數恆河所有之沙。其數豈有量哉，佛世界，即謂大千世界。每一大千世界，為一佛教化之區域，故曰佛世界。如是，指上句無量言，謂無量世界也。寧為多不，問可算得是多不？甚多世尊句，長老答辭。此科但設喻，為下文作引。蓋以無量數之沙比喻世界之多者，皆為借以顯下文眾生心多，如來悉知耳。

（巳）次，悉知。

佛告須菩提：「爾所國土中，所有眾生，若干種心，如來悉知。

經中凡標佛告句，皆鄭重之詞。令讀經者，鄭重向下所言也。爾所者，如許也，指上文無量言。無量國土猶言無量世界。但世界是通名，國土是別名。今將言眾生，故換言國土，不言世界。何以故？舉國土之別名為言者顯眾生有種種差別也。所謂十方剎土，所有眾生，種種差別是也。蓋謂無論是何族類色身等差別眾生，大而天人，小而螻蟻，其心無不悉知。

上科不但言世界而曰佛世界者，亦含深旨。當知世界之執持不壞，固由眾生業力。然非仗佛慈悲威神之力，為之攝持。以眾生業力之惡濁，早不知成何不堪之狀況矣！一切眾生皆蒙佛恩而不自知。猶之動植飛潛之得生成，全受日光之賜而不知者同也。語云：雷霆雨露總天恩。天之有恩，實由佛之施恩也。試觀諸大乘經所說，梵王，帝釋，乃至日月天子，一切諸神，皆在佛前發願，護持眾生。故知世界之執持，實賴佛恩慈悲威神之力。總之，此經一字，一句，一名詞，一稱謂，皆含妙義，不可忽略。世界國土，已多至無量。則其中之眾生，其數之多，那復可說。何況眾生心乎。真所謂不可說不可說矣。何以故？既是眾生心，則念念不停。即以一眾生言，其心之多，那復有數。況不可說之眾生心耶。故以若干種概括之。若干種者，言其差別之多，無數可說也。上科由一恆河，而說其中無數之沙，由無數沙，而說為無數恆河，由無數恆河，而說其中無量之沙，復由無量沙，而說為無量世界。此科又由無量世界，而說其中不可說之眾生，然後由不可說眾生，而說其不可說不可說之心。所以如是層遞以說之者，既以顯不一之義，以跌起下文之不異。且以引起如來悉知耳。以至不一之事而悉知之者，豈差別之知見所能悉知哉，世尊蓋以如義知之耳。故曰如來悉知。此義與下如來說相應，總以示菩薩應如是知也。如來悉知其為何？下科何以故下，正明其義。眾生之心究如何，再下科所以者何下，正明其義。

（辰）次，釋明非心。

「何以故？如來說諸心皆為非心，是名為心。

諸心，指上科若干種心言。非心句，約性言，暗指非真心，真心即性也。是名句，約相言，謂如是之心，特假名為心耳，暗指其是妄心。妄心即下文遷流心。遷流便有相，故曰是名。名者名相也。此處不宜將真妄點破，只可渾含說。因是妄非真，下科方說出所以然。此處說破，下科便成贅文。

○何以故？自問也。問：眾生若干種心，如來何故悉知耶？如來說下，自答也。答謂：雖曰若干種，而如來知其實可概括為一種，曰：皆是非心，但為假名之心耳。看經文表面，似但說明如來能悉知，并未說出何故悉知者然。實則悉知之故，已影在其中。其故何在？在如來二字。蓋如來者，諸法如義。如者，真如也。真如者，同體之性也。已證同體之性，便成大圓鏡智。所以一切眾生起心動念，佛心鏡中，了了分明。且佛心無念，故知動念者，皆為非心。此悉知之故也。上科曰如來悉知，此科曰如來說，正明其依如義而知，依如義而說也。

○昔唐代宗時，西方來一比丘，眾稱之曰大耳三藏。自言有他心通。代宗請南陽忠國師(禪宗大德。)試之。坐少頃。師問：老僧今在何處？答曰：在西川看競渡。少頃，師又問。答曰：在天津橋上看弄猢猻。師寂然少頃，再問，即不知矣。師呵曰：他心通在甚麼處！他心通者，知他人心中之事也。忠國師先故起念，忽在西川，忽在橋上，以試之。迨後寂然，是不起念。念既不起，遂無從知。以此事為證，如來悉知，更何待言。

須知凡夫心念，雖鬼神亦知之。所謂機心纔動，早被神知。若微細念，則惟菩薩羅漢能知。佛則無不悉知也。忠國師呵斥之語，不解意者，以為不信他心通。非也。呵斥之意，不出二種。當知神通不可執，執之，輕則賣弄生害，重則著魔發狂。此以理言也。忠國師弟子甚眾，代宗亦其弟子。矜奇好異，人之恆情。倘大眾看重此等事，既足為修行之障，且恐為法門之害。此以事言也。此大耳三藏，通必不高。若其高也，起微細念亦能知。即不起念亦能知其未起念也。何致忠國師寂然，便惶然不知所云。通既不高，而在眾中，自言得通，跡近賣弄，顯違佛勅。(佛令弟子，非遇不得已，不許顯神通。)國師斥之者，意在於此。當知三明六通，是學佛人本分事。但修行時，不宜注重此事，恐走入魔道。無明盡時，神通自得。得之之後，亦不宜輒與人知。恐為捏怪者所藉口，後患甚多也。

○上來由沙、而河、而沙、而世界、而國土、而眾生，事相種種不一，而歸結之於眾生心。非但示心外無法已也。蓋說河，所以喻心念之流動。說沙，所以喻心念之繁密。說沙為河，喻心念從微而著。說河之沙，喻心念由總而別。由河沙而說到世界國土眾

生，喻眾生心念既流轉不停，(如河。)復膠固不化，(如土。)既細瑣無比，(如沙。)復馳騖無極。(如世界。)有任運而起者，(如河沙等。)有施設而成者，(如國等。)有源流，有本末，有通，(如世界。)有別，(如國。)有別中之別。(如眾生。)所以言若干種心也。如上所說，凡有兩重不一不異。外而山河大地，內而五蘊色身，其事相至不一矣；而為眾生心所現物，則不異也。又復眾生心念多至若干種，不一也；而皆為非心，則又不異。此皆發覺者所應了知。然此兩重不一不異，尚不過為下文作引案耳。總而言之。不一不異諸句義，既顯法法皆如，即是顯無有定法。令行人當於一切法上，活看活用，不生拘執。故佛時而說一，以顯其不異；時而說異，以顯其不一；時而一異俱說，顯其雖不一而不異，雖不異而不一。時而一異皆非，顯其并不一不異亦不可說也。無非為遣情執。遣之又遣，功行至於俱不可說，則證諸法一如矣。其說有無諸句，皆是此義。總以明處處不可著，以治眾生處處著之病而已。無論世出世法，皆應依此義觀，依此義行。

（辰）三，結成叵得。

「所以者何？須菩提！過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」

叵得，即不可得。過去心三句，唐慧淨法師注中初句過去，次句未來，三句現在。無著菩薩論亦然。次序雖異，大旨無關。

○此科說明非心之所以然也。過去、現在、未來，名為三際。際者，邊際，界限之意。過去非現在非未來，現在非過去未來，未來非現在過去，各有邊際，故曰三際。心念既有三際，故謂之遷流。遷流者，言其心如水之前浪後浪，相推而前，遷移流動而不息也。此即色受想行識之行。行者，行動，遷流之意也。蓋因其心念，剎那不停，故曰遷流。因其遷流，故有過去、現在、未來。然而過去則已去，現在又不住，未來尚未來，故皆不可得。剋實言之，只有過去、未來，并無現在。蓋剎那剎那而過去矣，那有可得。不可得者，明其當下即空也。若夫真心，則常住不動，絕非遷流。但因眾生無始來今，未曾離念。念是生滅之物，故成遷流。故為非心。言非常住之真心也。生滅心是妄非真者，以真心本不生滅故也。既生滅之不停，那有實物，故曰是名為心也。

○上科明圓見，是令不明理而自是者，明了無是非是。尚是說不可執之當然。此明正知中，則明不可執之所以然矣。故曰所以者何。即如此科之意，蓋謂，汝於一切法取執者，在汝意中，必自以為我能取。不知即此能取之一念，三際遷流，當下即空。念尚不可得，尚何能取之有乎。三言不可得，真乃錐心之語，直令我

見無安立處。楞嚴經曰：「一切眾生，從無始來生死相續，皆由不知常住真心性淨明體。用諸妄想，此想不真，故有輪轉。」當知眾生從無始來，認妄為真，遂致生死輪轉者。因一切唯心造，生死輪轉之苦，實由其心生滅輪轉故耳。蓋一言及相，必有生滅。重在心不隨相而動，(動，即行也，所謂遷流也。)便除一切苦矣。所謂了生死出輪迴者，心了耳，心出耳。

故修行人第一步，便當明了此理，辨清孰為真，孰為妄。其實極易辨別。淺言之。分別執著者，妄也；不分別執著者，真也。深言之。真心無念，起念即妄。(由行緣識，故起念為分別執著之根。)所謂修證者無他，除妄是已。妄云何除？離念是已。離念則分別執著自無，真心自見，生死自了。離一分，見一分。離得究竟，見亦究竟矣。一切眾生，所以認妄為真者，由於不知其是不可得。何故不知？由於心粗，不辨其是生住異滅，剎那相續。若知其是剎那相續，則知是遷流而不可得者矣。既不可得，執之何為？且自以為能執，而實無可執。徒增業力而已，真愚癡可憐也。此理惟佛知之說之，而為修行人所急宜覺悟者。故明正知中，首先便言此事。以其為成凡成聖之關鍵故也。由是觀之。本經雖離相離念并說，實歸重在離念。不過以離相為離念之方便耳。迨至念離，則見相即見性。儘管隨緣現相，廣度眾生，毫無障礙矣。何以故？心念既離，其於相也，不離自離故。

○此科之義，一深無底。上說不可得，是約妄心明義。殊不知佛說此科最大宗旨尚不在此。宗旨云何？在令學人，即妄證真，頓契無生也。何以言之？三際遷流之心，所謂無明緣行也。無明者，不覺也。一切眾生，初不覺知念念遷流，故隨而分別執著。分別，便成第六識。執著，便成第七識。則行緣識矣。此中言如來知者，令學人當如是知也。知者，覺也。且告之曰：遷流之心，當下即空，實不可得。正是令學人速覺，當直下向不可得處觀照契入。則湛湛寂寂，當下便是常住真心。正所謂狂心不歇，歇即菩提矣。故此科之義，是明至圓極頓，直指向上之法門也。昔二祖問初祖安心法。祖曰：將心來與汝安。曰：覓心了不可得。祖曰：吾與汝安心竟。正與此中所說，同一法味。當如是知，勿負佛恩也。故上科皆為非心是名為心句義，亦可兼明真心。蓋真心無名無相，唯一空寂。說為真心，亦非心也，但假名耳。古德所以云：說似一物即不中也。

○由是觀之。此科亦具兩重不一不異。過去心、現在心、未來心，是為不一；皆不可得，是為不異。又復遷流心與常住心，不一也；知其不可得而當下空寂，則不異矣。合之上科所說，共為四重。當知佛之委曲說此四重者，開示修觀之方便也。方便云

何？先觀河沙等器界根身諸法之不一，而銷歸於眾生同具而無異之心。既而進觀心念有若干種之不一，而銷歸於諸心所不異之皆非是名。更觀心之所以皆非者，由有三際遷流之不一也，則銷歸於三際不異之不可得。當知不異者，如義也。步步由不一觀不異，則步步趨向真如矣。即復深觀遷流心常住心，雖曰不一，不過性相之異耳。則離相會性，而銷歸於本無可得之大空，尚復何異之有。則寂寂明明，明明寂寂，一念不生矣。一念不生，而實相生矣。豈非一超直入之修功哉，妙極妙極。今為諸君一一拈出。

若能依此義以修觀行，一日千里，尚何待言。當知四重之義，重重深入。而步步由不一入不異。即是步步除分別執著，亦即步步無我。迨至一念不生。人我法我，尚復何存乎。真無我之妙法也。菩薩不向此中通達，更向何處通達？

此一大科，為開佛正知，是令開佛之正覺也。故聞如是教，便應如是開。如是開，便是如是覺。如是覺，便能如是證矣。圓頓大法，孰過於此。下諸法緣生一大科，亦復如是開之覺之。而一是向心行上開覺，一是向諸法上開覺。雙方並進，則心境皆亡，我法俱空矣。正所謂無我相，無法相，亦無非法相，而離一切諸相，則名諸佛矣。教下名言甚多，無此直捷了當。宗下棒喝交馳，無此彰顯明白。願與諸君共勉之。

（卯）次，明諸法緣生。分二：（辰）初，約福報明無性；次，約法施明體空。

此一大科標題，含義甚多。先當一一說明，入文方易領會。上心行一科，是約內心明義。此諸法一科，是約外境明義。外境之事相甚多，故曰諸法。諸法多不勝數，將從何處說起。今約福報及法施明義，則可以賅攝一切法矣。蓋福報之義明，非福報之事，便可例知。布施即攝六度，六度即攝萬行。而布施中則以法施為最。若法施之義明，所有六度萬行，皆可例知也。法施是善行，善行之義明，非善行之事，亦可例知也。

至於緣生二字，當分條以說之。頃言含義甚多，指此言也。

（一）內典中因緣二字，有時分說，有時合說。分說者，因是因，緣是緣，不容混也；合說者，說因即攝緣，說緣即攝因。蓋親因謂之因，疏因即是緣，故可合說。此緣生一言，乃合說者，所謂因緣生法是也。因緣生法者，謂一切法之生，不外因緣，從無無端而起者也。故法即因緣所生之果。因緣生法，無異言一切法不外因果。而福德及具足身相，是約果報明義。法施，是約因行明義。既一切法不外因果，故攝一切法盡。

（二）諸法緣生者，謂一切法本來無生。但由因緣聚會，假現生相耳。此意，蓋明諸法是假相而非真性。以性乃本具，萬古常恆。非由因緣聚會而生者也。故標題曰無性。言其但有相而無性也。當知佛書所言性，皆指心體之性言。與俗書所謂物性性格等說，絕不相侔。而一切法既皆為假現之相。可知一切法之當體，如幻如化，如空中花，如水中月，絕非實物矣。故標題曰體空。此體字指當體言，猶俗語所謂本身，非謂性體也。是故緣生之義，即顯其有相無性，當體是空耳。福德及具足身相，顯無性義便；法施，顯體空義便。故分配言之。由是可知，說緣生，無異說不可得。而說不可得，亦無異說緣生。何以故？心之行動，亦緣生法故。所謂無明緣行是也。夫眾生處處執著，一言執著，便有能、所。就能執一面言，無非妄念；就所執一面言，便是諸法。今告之曰：汝以為有能執者耶？心行叵得，能執之意，當下即空也。又告之曰：汝以為有所執者耶？諸法緣生，所執之法，亦復當體是空也。如此開示，正是將眾生執見，從根本上推翻。若發覺者，通達此理，我見可冰銷矣。何以故？我見之起，起於執實，既認妄念為真心，又以諸法為實有，遂致我見不能遣除。故欲遣我執，最妙觀空。佛稱醫王，又稱空王，即謂能醫眾生執實之病耳。

（三）緣生與不可得，皆明即空之義。如上所說，固已。然而大旨雖不異，而含義之廣狹則不一。蓋不可得之義，但明即空。緣生之義，既明即空，兼明即假。妄念為成凡之由，將欲了生死，證聖果，必須斷念。故只宜說不可得，不宜說緣生。諸法固不應取著，亦不應斷滅。故只宜說緣生，不宜說不可得。何謂即空即假？當知一切法，只是緣生，本來是空。此所以言即非也；然而既已緣生，不無假有，此所以言是名也。故法與非法，皆不應取也。且以一切法雖體空而緣生，乃是即假之空。所以雖絕非真實，而事相儼然。此眾生所以難出迷途也。以一切法正緣生卻體空，乃是即空之假。所以雖事相儼然，而絕非真實。此行人所以亟應覺悟也。云何覺悟？空有不著是已。云何而能不著？要在離相離念。必離相離念，乃能隨緣不變，不變隨緣耳。

（四）前言心行及諸法兩科，是開示一超直入之修功。然其中亦有雖不異而不一者，不可不辨。蓋直向心行不可得處契入，是契入空寂之性體；若直向諸法緣生處契入，則是契入如實空如實不空之體相用。亦即契入寂照同時之性德者也。然而得體方能起用，不空須自空出。若不離念，寂且未能，遑論乎照。故學人於行門，必須空有不著。而於觀門，則須一空到底。此理不可不知也。總之，心行叵得，應離念也。諸法緣生，應離空有二邊相

也。前不云乎？離念為離相之究竟，離相乃離念之方便。故用功當以離念為主。念若離時，空有二邊相，不必說離而自圓離矣。雖然，諸法緣生，即空即假之義，離念者，亦不可不通達之，以為補助。當知心性本空有同時。故唯心所現之諸法，亦無不空有同時。今觀諸法緣生即空即有，即無異觀心性之即空即有也。若但知離念，而不知修此觀。恐墮偏空，而不能達到寂即照，照即寂也。故於說心行叵得之後，復說諸法緣生。此理更不可不知也。是乃佛之正知，當如是開之也。

（五）上說性與諸法空有同時之不異。然其中亦有不一者，不可不辨也。蓋真心不但真空，且是真有。真空者，離名絕相故；真有者，常恆不變故。彼一切緣生法不然，本無是物，但現假相而已，乃是真空假有者也。(剋實論之。尚不足言真空，只可謂之假空。因諸法之空，是由假有形成者耳。既非實物，空有俱說不上。茲姑隨順古義，說為真空假有。)因其本空，故說假有。因其假有，故知本空。為欲明其空有是相待相形而成，故曰空有同時耳。不似真心，離名絕相之空，常恆不變之有，皆是絕待。其同時並具，初非由於相待相形而成者也。故謂之真。故能為一切法之體。又復真心既萬古常恆，故曰本不生。若一切法亦名本不生者，乃因假現生相，形成為本來不生耳。實則本無是物，無所謂不生也。故本不生之名雖不異。而一真一假，亦復不一。

或曰：心外無法，心生則種種法生。此心蓋指妄心而言。然則佛菩薩既無妄念，而能現種種境相，不知何由而成？答：佛菩薩實無有念。種種境相，亦實由心而現。此則由於因地發大悲願隨緣度眾。故證果後，雖不起念，而藉夙昔悲願熏習之力，便能隨機感緣，現諸境相。此義散見諸經論，及大乘止觀。故修因時，必須悲願具足，深觀諸法緣生之義，使熏習成種，乃能於大定中隨緣示現耳。上說諸義，皆行人所應了知。不然，必疑證果後何以念猶未淨。或疑無念則無所現。或疑真心與諸法同一即空即有，同一本不生，何以為諸法之體耶？茲姑乘便一言之。

（六）開經以來所說諸義，得此心行叵得，諸法緣生兩科，乃洞明其所以然。蓋說三空，說一切皆非，等等句義者，以心行不可得故也；說二邊不著，說一切皆是，等等句義者，以諸法緣生故也。故此開佛知見一大科，實為全經最要部份。前後所說，無非開佛知見。信者信此，解者解此，修者修此，證者證此。合信解行證，方將開字功夫做了。信是初開，而解、而行、而證，乃究竟開也。

（辰）初，約福報明無性。分二：（巳）初，明福德；次，明報身。（巳）初，又二：（午）初，明福德因緣。

「須菩提！於意云何？若有人滿三千大千世界七寶，以用布施。是人以是因緣，得福多不？」「如是，世尊！此人以是因緣，得福甚多。」

世界寶施，前曾說過。就已說者發明緣生之義，有微旨焉。蓋示上來所說一切法相，皆應以緣生義通之。中論云：因緣生法，即空即假。當知不但所生法，即空即假也。因緣亦復即空即假。因緣即空即假，故雖不著相，而應行布施。前所以言應無所住行於布施也。因緣即假即空，故雖行布施，而應不著相。前所以言應布施不住於相也。所生法即空即假，故雖當體是空，而緣會則生。前所以屢言是名也。所生法即假即空，故雖緣會則生，而當體是空。前所以屢言即非也。

○此科是總明緣生之義。何謂總明？從布施因緣說到福德，福德即布施因緣所生法也。故布施，因也。福德，果也。因果並說，故曰總明。則下報身但約果言者，便可例知果必有因。法施一科似但說因，亦可例知因果無盡。蓋必能施、所施，及聞法施者，各有因緣，且一齊聚會，乃有此法施之事發生。是此一法施，乃無數因緣聚會所生者也。而將來各各所得之果，則又由此一法施之因緣所生。豈非因果無盡乎！

布施等為佛門大事，尚不離緣生，不離因果，則其餘一切法可知矣。故約此數事言之，以示例焉。所謂總明者，復有一義。本科但泛言福德，而下科則言報身。證得報身，可謂福德多矣。本科泛言布施，下科復專約法施為說。皆無異為本科指實者。故亦可判本科為總明，判下報身法施兩科為別明。

○前半部中，長老答辭，多言不也。即不答不也，亦從無答如是者。後半部惟開佛知見中，答如是最多。(此外只有答以三十二相觀如來一處，言如是。)此經字字皆含深義。可知凡答如是，決非泛言。實承前已說者，表示諸法一如，一切皆是之義耳。前言一如皆是，是明融相會性。此諸法緣生所明之義，亦意在融相會性也。長老深解義趣，故先答如是。繼之曰此人以是因緣得福甚多。正指示行人，應領會諸法緣生道理，以通達乎一切法皆是一如耳。蓋緣生道理，即空即假是也。觀照即空即假，以契入如實空如實不空，則融諸法之相，而會一如之性矣。

○前云：不住相布施，福德不可思量。今云：得福甚多。甚多者，不可思量也。經旨趨重下科。此科所說，不過為下科作引案耳。故不住相一層，此中未言，而下科言之。

（午）次，明緣會則生。

「須菩提！若福德有實，如來不說得福德多。以福德無故，如來說得福德多。

此科是佛正意。說上科，正為引起此科來。此科辭旨深細，須分數層明之。
○上科已明福德是緣生法矣。既由緣會方生，豈得有實。有實，便非緣生矣。若非緣生。福德便無得之之路。以一切法，從無無端而得者也。故曰：若福德有實，如來不說得福德多。
○以者，因也。無者，無實也，正對上文有實言。謂因為福德是緣生法，即空即假而無實之故。一切眾生但能布施六度，深植因緣，則因緣聚會，福德便生矣。聚會者，成熟之意也。故曰：以福德無故，如來說得福德多也。
○經中兩說字，著眼。意顯表面說福德，骨裏是說布施也。何以故？若執福德有實，是不知其為緣生法矣。不知為緣生，便不知在因上注重。若不修布施之因，那來福德之果乎。故如來不說得福德多也。殊不知正因福德當體即空而無實，乃是即空即假之因緣生法。故欲得果者，但修其因，若勤行布施，則福德自至矣。故如來說得福德多也。
○如上所說，經中大旨已明。然猶未說徹也。何以故？只說了得不得的關繫。多不多的關繫，尚未說著故。當知佛說緣生，重在令人徹了一切法即空即假，以通達乎無我，而融相會性耳。此層道理，須先說清源委，便易明了。
○法法莫非因緣所生，故福德是緣生，布施亦是緣生。然則福德之因緣為布施，布施之因緣為何耶？當知布施之因緣，發心是也。發心小則布施小，福德亦小。發心大則布施大，福德亦大。然則發心云何為大耶？不住相是已。心有所住，則有所束。無住，則無拘束，無範圍，故大也。故欲布施不住相，必先於福德不住相。若注意於福德，是以福德為實有也，(有實，即實有之意。)便住相矣。既於福德住相而行布施，是為福德行布施也，則布施亦住於相矣。蓋世尊之說此科，是將前來所說不住相布施之言，更加徹底發揮。無異對住相布施者，揭穿其病根所在。蓋布施之所以住相，無非為貪求福德耳。
文中如來說三字甚要，謂依如義而說也。蓋謂若於緣生之理，未能徹了。但知以布施因緣，能得福德，遂貪求福德以行布施，則大誤矣。殊不知佛說緣生，是令體會緣生之法，即空即假，而於諸法不執，銷歸一如之性耳。若以福德為實有，勢必貪求福德以行布施，而住於相矣。既住於相，是向外馳求而違性矣。則以布施因緣故，不無福德。而以住相因緣故，其所得者，無非三界內俗福。縱生頂天，終是苦因。故依如義不說得福德多也。
若其徹底明了緣生道理。觀一切法，即空即假，即假即空。并無福德之念。(文中明明一反一正，相對而說。反面既以有實為言，正面亦應有

無實一義，故以無實釋無字。然經文究竟只單言無，故應補出無念一義。無念義更徹底，宜於此處說之。)但為利益眾生，修離相之三檀。則是福慧雙修，悲智具足。必得不可思議不可稱量無邊功德。所謂無上菩提之果矣。依如義說，其得福德多矣哉。

○觀此經旨。足見因果道理，必應徹底明了。若但知粗淺因果之說，而不徹明其理，因小果亦小矣。當知佛說之因果，絕不可與外道典籍世間俗書中所說因果，等視齊觀。佛經所說因果道理，是徹底圓滿的。是極其精微的。皆是用即空即假即中三諦之理來說明的，或用八不等二諦之理來說明的。必須二諦三諦道理明了，佛說之因果，乃能徹底明了。然後始知佛所說的因果道理，廣大圓妙。世出世法，所莫能外。然後始知因果可畏。少起一念，便落因果矣。何必待之行事哉。然後始知佛法為人人所必需。不但學佛者，應明了佛理；即欲成一人格，亦不能不明佛理；欲真明了世間法，亦不能不先明佛理。然後始知離相離念，關繫重大。決不致漠視，決不敢畏難。乃能發大心、修勝行、證妙果也。

○現今有心人，多知昌明因果之說，搜羅事實，印送書籍，以期救陷溺之人心，挽危險之世運。此是最好之事，且為極要之事。但往往有人不願寓目，以為太淺。則何不向大乘佛法中求之。如二諦三諦等道理，皆佛說因果之真詮也，乃因果之第一義也。明得少分，有少分益。明得多分，有多分益。總之，佛說之因果，能令人成世間善人、賢人、聖人，乃至成菩薩、成佛，其廣大圓妙為何如哉！

（巳）次，明報身。分二：（午）初，明色身非性。

「須菩提！於意云何？佛可以具足色身見不？」「不也，世尊！如來不應以色身見。何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。」

流通本作不應以具足色身見，此句中唐人寫經無具足字，可省也。

○具足色身，及下科具足諸相，古人有種種說。或合色身諸相渾而言之曰丈六金身，則說為應身矣。或分指色身為八十種好，諸相為三十二相，此亦是作應身會者。或謂色身是報身，諸相是應化身。惟清初達天法師則曰色身諸相，應約報身說。此說最精，應從之。蓋經中既於色身諸相，皆曰具足。具足者，圓滿之義。其指功行圓滿萬德莊嚴之報身言，確鑿無疑。因丈六金身三十二相等之應化身，與功行具足莊嚴具足之義不合也。

○身相分說，含有要義。蓋色身名為具足者，正因其諸相具足耳。故色身為所莊嚴，諸相為能莊嚴。分而說之，意在顯其有能

有所，正是緣生法耳。若本具之性，惟一空寂。既非色相，那有能莊嚴所莊嚴之別。
〇不也，活句，謂亦可亦不可也。蓋法身報身，不一不異。若會歸不異之性，則可見；若執著不一之相。則不可見也。故接言如來不應以色身見。上言不也，下言不應，正相呼應。意顯無所謂可不可，但不應耳。曰如來，曰以，皆含精義。說一以字，執相之意顯然。如來者諸法如義，乃不異之性。色身為不一之相。豈應執不一之相，見不異之性。言下含有若其泯相，則可見性矣。
〇何以故下，明不應之義也。如來說者，約性而說也。約性而說具足色身。則色身乃多劫修因所現之果報耳，是緣生法也。緣生非性，即假即空。故曰即非具足色身。然而既是本性隨緣，所現修因剋果之相。雖當體是空，而即空即假，名相儼然。故曰是名具足色身。下科具足諸相之即非，是名，亦如此釋之。總以明報身是緣生法。即假即空，即空即假。若不明即假即空之義，勢必執相而昧性。則性相隔別而不一矣，何能見性？若不明即空即假之義，又必執性而廢相。性相亦隔別而不一矣。則所見者，實非無相無不相之全性。亦何能謂之見性乎哉。故必深解緣生道理，體會具足色身等，乃是即假即空，即空即假，而兩邊不著，然後性相圓融而不異，則見相便見性矣。其所見者，乃是無相無不相，亦即如實空，如實不空之全性矣。
如來之勝報身，尚是緣生。可知一切法，莫非緣生。故一切法皆不可執。執則必墮一邊矣。執者，所謂取著也。心有所取，由其動念故也。故欲一無取著，惟有離念而已。當知佛說諸法緣生之宗旨，在令人體會即假即空，即空即假道理，知一切法本無可執，亦不必執，以離念耳。所以令離念者，修離念之因，必獲無念之果。仍不外乎緣生法也。無念者，所謂佛智也，真如也。由此足見世法出世法，莫非緣生，即莫非因果。無智慧者，以惡因招惡果，以善因招善果，以小因招小果，以有漏因招有漏果。若開佛知見，則能以殊勝因招殊勝果。何謂殊勝，無念是已。總之，法法皆是緣生。故法法皆是即空即假。故於世出世法，皆應二邊不著。而欲不著之徹底，惟有離念。又復世出世法，皆是緣生。故世出世間，不外因果。故離念為因，便證無念真如之果也。
〇凡以前以後說即非是名處，皆是為明此義者，皆當以上來所說者通之。以前尚未明說諸法緣生之義，故不能如此暢發。而今則應如是通達之也。當知此經體例，是從散說到整。先演繹而後歸納。故以前所說，得以後所說者證之，其義愈明。此所以令菩薩通達。謂當以後義通達前義也。講說全部經文，必須依順淺深次

第，隨文而說。故講前半部時，只可含攝後半部之大義。斷不能將後說之義，在前說中痛說。何以故？前文有前文命意。若只顧說大義，而不顧其線索，便將經義本來井井有條者，說得雜亂無章。反令聞者莫名其妙。然說至後義時，若不將前說者貫串歸納，便成散沙。不但前說者毫無歸著，即後說者亦不見精彩，聞者亦復莫名其妙也。

註家若犯此病，則讀之惝恍迷離，不得頭緒。頭緒未清，欲求深解難矣。總之，此經之難講，前後不異。而前後所以難講處，則又不一。前之難講，難在要義多在後文，講時往往犯手，只能帷燈取影，不能暢所欲言。後之難講。難在理深境細，言語不易形容，且處處應顧到離名絕相一層，雖可暢所欲言，卻不可說煞一字，塞人悟門也。會中頗有發大心欲弘揚此經之善知識，此理不可不知也。

（午）次，明相好非性。

「須菩提！於意云何？如來可以具足諸相見不？」「不也，世尊！如來不應以具足諸相見。何以故？如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。」

好者，相之別名。謂隨其形相，更細別其相之種種好也。故曰隨形好。今曰具足諸相，便攝有好在。若其無好，不能稱諸相具足也。尋常所說三十二相，八十種好，是應身相好。若報身相好，如華嚴經相海品中所說。如來頂上，有三十二寶莊嚴相。眉間、眼、鼻、齒、脣、頸，各有一莊嚴相；舌有四相；口有五相；右肩二相；左肩三相；胸前一相，即吉祥卍字相也；胸左右共有十相；左右手共十三相；陰藏一相；兩臀、兩脞、兩脛共六相；汗毛一相；兩足共十三相，以上共九十七種妙相，名曰大人相。欲知其名稱相狀，可檢經文。然此尚是略說。若具足說，則有十華藏世界海微塵數大人相。蓋報身相好，無量無邊也。今云具足，指此而言。華嚴云：「一一身分，眾寶妙相以為莊嚴。」由此經意，可知具足色身之名，正因具足諸相而稱者也。故前云諸相為能莊嚴，色身為所莊嚴。餘義同前。凡上科所說即非是名等義，皆與此通，勿庸贅言。諸相具足，即是具足諸相。佛之色身相好，所以稱為殊勝第一者，即在具足二字。故顛倒言之以見意。

○自開經至此，舉身相問答，共已三次。而每次所明之義不同。今分三層，彙而說之，以便通達，一層深一層也。

（一）初次問可以身相見如來不，但言身相二字，是一切身相皆說在內，不專指佛之身相。如來亦通指自性，非專指佛。第二次問可以三十二相見如來不，是專約佛說。然是說應身也。此次問辭曰：具足色身，具足諸相，是約佛之報身說矣。

（二）初次問答，正承不應住相之後。故但曰身相即非身相，而不說是名。以顯相皆虛妄，故不應住之義。第二次問答，因正明不壞假名。故即非、是名並說。以顯約性則非。約相則是，兩邊不住之義。此次正明諸法緣生。故亦即非、是名雙舉。以顯緣生之法，空有同時之義也。

（三）前兩次問辭曰：可以身相見如來不？可以三十二相見如來不？如來者，性德之稱，見如來猶言見性。當知相不應住者，為見性也。性真實，相虛妄。逐妄便違真。故欲見性者，不應住相。然初次約身相以明不應住者，因身相與性最為密切。身相尚是虛妄，諸相可知矣。身相尚不應住，諸相之不應住可知矣。然所謂不住者，謂應於相上即見其非相，便是不住。便能見性。非謂壞相而後見也。身相如此，諸相皆然。此初次問答所明之義也。

第二次不壞假名，是說在離名字相離言說相之後。故約三十二相之名言，以明離相之真實義。意謂真如之性，離念境界。不可以名名，不可以言言，不可以相相。故應離名言相以自證。然所謂離名言相者，謂應知性非名言之所及。非謂無名、無言、無相也。但於名言之假相，心不取著，便是離矣。便見性矣。如來之應化身，不明明有三十二相之名言乎。而此相實如來之所顯現。故於相不著，即見如來。知得應化身三十二相之名言，應如何離。則知一切法相之名言，應如何離矣。此第二次問答所明之義也。

此次初問佛可以具足色身見不？次問如來可以具足諸相見不？或曰佛，或曰如來，皆具精義。且初問只應言佛，次問只應言如來，不可移易。何以故？當知佛為果德之稱。具足色身，則為果報之身。故說具足色身，應說佛名。以顯此身，正是證果成佛者報得之身也。如來為性德之稱，具足諸相，為性德圓明顯現之相。故說具足諸相，應說如來名。以顯此相，正是證真如性者顯成之相也。故前之佛與具足色身同說者，所以明因果非虛。次之如來與具足諸相同說者，所以明性相一如。

我前屢言羅什大師之譯此經，一字不濫下。字字皆含精義，字字不可忽略。觀此數科，益足證明。然則此身既是佛果之報身，為何不應以此身見乎？當知佛可以色身見，佛性何可以色身見耶？見佛當見佛性，豈但見佛身而已耶。故不曰佛不應以色身見，而曰如來不應以色身見者，為此。佛可以色身見不之問，正是探驗見地如何。蓋問能知見法身佛乎？抑僅知見色身佛乎？

具足諸相，既為性德圓現，為何不應以諸相見乎？當知性相雖一如，然言相則非性。所謂圓融中有行布，不可儱侗顢頇也。故若

泯相而觀性，則既無相之觀念，何嘗不可見性。若執相以見性，則但有相之觀念，性又何可得見？故不曰如來不可以具足諸相見，而曰如來不應以具足諸相見者，為此。而如來可以具足諸相見不之問，亦是探驗見地如何。蓋性相雖不一而實不異，雖不異而實不一。能於性相，深知義趣，而大開圓見，不執一，不執異乎？

○又復此次兩問之辭，與前兩次問辭大不同。故明義遂大不同。蓋前兩次問辭，是問可以身相或三十二相見如來不，皆是約見者邊說，即是約因位說。此中兩番問辭，是問佛如來可以具足色身諸相見不。是約佛如來邊說。即是約果位說也。故當約果位以明義。云何明耶？當知佛之證果，亦由緣起，何況色身。如來性光，照而常寂，那有諸相，故皆曰即非也。即復當知，既因圓而果滿，遂有具足色身。雖照寂而寂照，不無具足諸相，故皆曰是名焉。即非者，顯其是即假之空也。是名者，顯其是即空之假也。豈止二邊不著，而且二邊俱融矣。此之謂圓中。通達無我法之菩薩，應如是知也。

不但此也。當知諸相圓滿，為性德圓明之顯現，豈可執謂離諸相外，別有法身乎。故曰是名。然亦豈可執緣生之諸相，便是法身。故曰即非。然則尚不應執如來現起之諸相，以見如來。則執一切緣起之法相者，其不能見如來也，明矣。其皆不應執也，亦可知矣。當知具足色身，乃究竟覺果之勝報。豈可執謂離色身外，別有佛性耶？故曰是名。然亦豈可執緣起之色身，即為佛性。故曰即非。然則尚不應執莊嚴報身，見清淨法身。則執緣起之五蘊苦報身者，其不能見自性法身也，又明矣。其更不應執也，愈可知矣。

總之，言是名，令其不可執異也。言即非，令其不可執一也。不執一異，是為圓見。見圓則知亦正。知正則見亦圓。若知一切法莫非緣生，則見一切法不一不異矣。見其不異而不妨不一，故本一如也，而緣生諸法；見其不一而不礙不異，故雖諸法也，而皆是一如。當如是通達也。

○上言福德，凡屬善果，無論大小，皆福德也。此言勝報身，乃福德中最大最勝者。然無論大小勝劣，皆是約果明義。約果明義者，明其莫非緣生也。佛說緣生之要義，茲更概括為三種言之，層層深進。（一）令知世出世法，一切皆空，惟因果不空。何以故？皆緣生法故。所以因果可畏。所以要修勝因，剋勝果。（剋者，剋期取證之意。）（二）既一切皆空，而因果不空。故一切法即空即假。以即假故，所以因必有果，因勝果必勝。以即空故，所以因果雖勝，亦行所無事。此之謂深明因果。（三）佛說一切法

緣生者，意在明其本不生也。若二六時中，世法亦隨緣做。出世法正隨緣起。卻一眼覷向一切法本不生處，看之。亦不自以為能看。但於世出世法，正隨緣時，正如是看。正看時，正如是隨緣。可許他是一個伶俐漢。內而三際心，歸之不可得。外而一切法，歸之本不生。我法有藏身處麼。真乃一了百了，天下太平。本師教我們這些抄直路的法門。我們要一擔擔起，力奔前程。不見道，是日已過，命亦隨減，如少水魚，斯有何樂。若仍舊拖泥帶水，一步三搖。雖日日看經聞法，曉得些理路，有何益處。要防他所知障生，比煩惱障更壞也。開快步，走。

（辰）次，約法施明體空。分三：（巳）初，明無法可說；次，明聞者性空；三，明無法可得。

於福德勝報之後，接說法施一大科，正以顯示一切法皆是緣生也。蓋必有布施六度之因緣，乃能發生福德勝報之事相。故福德勝報，是約果說。即是約所生之法說。此法施一科，則是約因說也。約因說者，欲以顯示緣生無窮，因果無盡之義也。何以言之？當知一言布施，便有三方面：一布施者，二受布施者，三所施之物也。故此法施一大科，即開為三科。初明無法可說一科，約布施者說也。次明聞者性空一科，約受布施者說也。三明無法可得一科，約所施之物說也。佛所說法，皆是說其所證。故無法可得，是約所施之法說也。而就布施者言，云何知行此施，又云何能行此施，其因緣至不一矣。又就受施者言，何以成眾生，又何以能聞法，其因緣亦復甚多。再就所施言，此物云何生，復云何得，因緣復有種種。約此三方面之因緣，已千差萬別，說之無盡。何況三方面，倘不聚會於一時一處，仍無此一法施之事發生也。云何而得聚會耶，又非緣不可矣。由此可知，一切事莫非因緣所生者。

不但此也。既有此一法施之緣，又將發生種種之果。果復成因，因又成果。果因因果，自此以往，千差萬別，永永無盡。可見世出世間種種事相，所謂諸法者，更無他物，只是不斷之因果果因，於眾生心目間顯現變幻而已。眾生不知深觀其趣，遂為此相所迷。指而名之曰：此某法，此某法。殊不知指之為因，卻是前因之果。名之曰果，實乃後果之因。所謂因法果法，其本身無一固定者也。既不固定，便非實在。豈止剎那之間，皆成陳迹而已。然則苦苦分別，牢牢執著，某法定某法，豈非癡乎？不但認事相為實有者，癡也。若認事相為實無。亦何嘗非癡。何以故？一切法不過因因果果，次第演變，眩人心目。初不能剎那停住也。乃執為有實，自生纏縛，不得自在，其為癡絕，固不待言。然而法雖非實，卻是自無始來，遇緣即起。因果果因，剎那相

續，曾不斷絕。乃一味執空。不知隨順緣生之理，托殊勝因緣，獲殊勝果證。遂致既不能證本非緣生之性，超然於一切緣生法之外，以自解纏縛之苦，得自在之樂；更不能利用緣生事理，隨機感緣，示種種法，以拔眾生之苦，予眾生以樂。其不能超出者，勢必墮落。何以故？惡取空故。(因不執實有，并因果亦不相信者，謂之惡取空。明其勢必造惡也。)縱不惡取空，但偏於空者，雖能超出緣生，而不能利用緣生，則沈空滯寂，成自了漢。(此類但修小因證小果。不知托殊勝因緣，獲殊勝果證。故雖能超出，自證本具之性。而不能利用隨緣以度眾生。如二乘是也。)故世尊呵之曰：焦芽敗種，墮無為坑。此兩種執空之病，雖苦樂不同，升沈迥別。然無智慧則一。

佛說此科，意在使人洞知緣生事理，以免執有執空之病。而令發菩提心修菩薩行者，當通達即空即假即假即空之緣生法，而廣為布施，俾自他隨順此理，空有不執。既超以象外，復得其環中。便成悲智具足之菩薩矣。何以故？不執有，則人我空。不執空，則法我空。我、法雙空，便是洞徹三空之般若正智，便證空有同時之般若理體。成佛且不難，豈第成菩薩而已乎！故曰：若菩薩通達無我、法者，如來說名真是菩薩。

〇如上所說，可知布施者，受施者，布施物，之三方面，既皆因緣生法，則皆當體是空。故名為三輪體空。喻三方面為輪者，因輪之為物，迴轉不停。又他物為輪所輾，便破壞無存。以喻因果果因，更迭演變，曾無休息。且以喻財施破慳貪，無畏施破苦惱，法施則能開正智、破三障也。上來所說，皆本科要旨。先為說明，入文較易領會。

（巳）初，明無法可說。分二：（午）初，對機則說；次，本無可說。（午）初，又二：（未）初，示說法無念。

「須菩提！汝勿謂如來作是念，我當有所說法，莫作是念。

此下數科，理趣幽深。言其深而且隱，不易見得。且正面是明如來說法之義，而骨裏卻是教菩薩應如何離念。所謂言在此而意在彼也。茲先將正面之義，分層說明。再說其言中之旨。

上一念字，約如來邊說。觀文可知。莫作是念之念，則是約長老邊說。謂汝不應作是念也。此念字，躡上文謂字來。謂者，言說也。作是言，由於作是念。故以莫作是念誡之。作是言念，其過何在？在作念、我當四字也。而作是言念。便是謗佛。故誡以莫作如是言念。此何理耶？下文何以故下，正明其故。當於下文詳之。

（未）次，釋有念即執。

「何以故？若人言如來有所說法，即為謗佛。不能解我所說故。

何以故者，問何故不應作是言念。有所說法者，謂心中存有所說之法，即作念我當之意。一說此言，其罪甚大，必墮無間。何以故？即為謗佛故。此所以不應作是念，作是言也。何以即為謗佛耶？經文似未明言，其實已暗示在如來二字之中矣。圓證本性，方稱如來。空寂性中，那得有念？那復有我？凡作念我當如何如何，惟妄想未寂，我執未空之凡夫則然。乃謂如來如是，是視如來同凡夫矣，非謗而何？當知說法是報化佛，并非法身如來。然必證得法身，方成報化身。故報化身與法身，雖不一而不異。故法身無念無說，報化身雖有說而實無念。經文特舉如來為言者，意在顯此。以示切不可疑佛有說法之念。一有此疑，無異疑佛性不空寂，未證法身矣。亦即無異謂并未成佛矣。故曰即為謗佛也。

又復佛之說法，無非對機。機者，機緣。對機之言，正明說法亦是緣生。緣生體空，故法本無法。如來已證體空，故說即無說。豈得謂有所說法耶？佛何以能不起念隨緣說法？前所謂修因時悲願熏習之力，是也。此理，十卷金光明經，說之最為詳明。不可不知。茲引而說之。經曰：「佛無是念，我今演說十二分教，利益有情。」十二分教，謂三藏。詳開三藏為十二部分也。此言佛說經律論三藏，利益眾生。初不作念我當如是也。經又曰：「然由往昔慈善根力，於彼有情，隨其根性、意樂、勝解，不起分別，任運濟度，示教利喜，盡未來際，無有窮盡。」此言，雖不起念我當說法度眾。然能隨彼眾生根性、意之所樂、所解者而說之。且雖如是善應機緣，盡未來際，開示教化，利益一切，皆令歡喜，說法無盡。然亦并無分別機緣之念。乃是不起分別而自然合度。所謂任運是也。何故能如此耶？由於往昔在因地時，悲願具足，深觀緣生，熏習成種(善根也。)之力使然耳。然修因時，一面觀緣生之假有，一面復應觀本具之真空。(本經開正知中，先說心行叵得，即是令觀真空。次說諸法緣生，乃是令觀假有。)若不證得真空之性，雖悲願具足，深觀緣生，亦不能隨緣現起也。故經又曰：「依法如如，依如如智，能於自他利益之事，而得自在成就。依法如如，依如如智，而說種種佛法，乃至聲聞法。」此言證性而後二智成就。依此二智，一切自他兩利之事，皆得自在成就。不但能自在說種種法而已。不必起念分別自然而成，是為自在。法如如者，法謂法性，如謂真如，次如字謂一如也。蓋言與法性真如而一如。此根本智之異名也。如如智者，初如字一如也，次如字謂真如，智謂根本智。蓋言與真如根本智一如。即後得智之異名也。

根本智即是性體，後得智乃為性用。得體而後起用，故他經譯為後得智。對後得而明根本，故亦名之曰智。其實只是性體。故本經譯為法如如而不曰智。各有取義，皆無不可。蓋根本智言其照真，後得智言其照俗。照真則惟一空寂之性光，不謂之智可也。然既性光朗照，謂之曰智，亦何不可。照俗則鑒別千差萬別之事相，稱之曰智固宜。然雖曰鑒別，并非起念分別也。故曰如如智耳。經又以喻顯其理曰：「譬如無量無邊水鏡，依於光故，空影得現種種異相，空者即是無相。」水鏡皆喻性。水喻清淨。鏡喻圓滿。無量無邊，喻性之徧虛空周法界也。光喻二智，智乃光明義故。空喻性體空寂。影喻妄念。異相喻差別事相。無相喻無念。空者即是無相句，正明空影之義。且明雖現種種相，其中仍然無相，故謂之空。總謂水鏡無塵而發光。依於此光，故能於空無塵中現種種相。佛性亦然，無念空寂，則智光圓徧。依此智光，故空寂無念中，而得種種之事自在成就。可見自在成就，正由無念空寂而現智光。

今謂如來作念我當說法，便同凡夫，豈是如來。既不空寂，又豈能說法自在，正所謂以輪迴見，測圓覺海，無有是處。當知說法如谷響，謂如空谷傳聲，有感斯應，初無容心也。又如桴鼓之相應，大扣大鳴，小扣小鳴，適如其分，自然而然者也。佛之說法，如是如是。此所以不應作此言念也。然則何故作此言念乎。世尊推原其故曰：無他，不能解我所說故耳。

或曰：前來世尊曾以如來有所說法不為問。長老明明答曰：如來無所說矣。何以此中，規誡長老不應作如來有所說法之言念。且曰不解所說。不知所不解者果何說耶？當知長老是當機，對長老言，意在規誡大眾耳。觀初曰汝勿謂，繼曰若人言，何嘗剋指長老乎。所謂不解者，若約本經言，蓋防聞前來無有定法如來可說，及菩薩為利益一切眾生應如是布施諸說，未能圓解。則於如來無所說之言，勢必錯會。其他諸說，亦必不能貫通矣。將謂菩薩尚應利眾行施，何況乎佛。佛之出世，原為說法利生者也。且今正熾然說此金剛般若。則如來無所說之言，蓋謂說了便休，不留一絲痕迹之意。前不云乎？無有定法如來可說。可知但無定法可說耳。豈一無所說。說了，無所說耳。正說時，豈能無所說。有所說法，雖非無念。然他念皆可離，說法之念若離，何以度眾生耶？不度眾生，又何以稱佛耶？此其所以公然言曰：如來作是念，我當有所說法。而不知其為謗佛也。凡夫見解，往往如此。殊不知正與佛法相反。由此可見，解之關繫大矣哉。因不解故，邪知邪見，既懷疑念而自誤矣。又作此言，以破壞他人信心。誤

法誤人，所以謗佛，罪至墮無間也。何以知其不解者在此。觀下文所說，正是對其不解處，痛下針砭，令其開解者，故知之也。

（午）次，本無可說。

「須菩提！說法者無法可說，是名說法。」

無法可說，意顯本無可說也。何以本無可說？以本來無法故。既本無法，那有可說。故曰無法可說也。何以故？一切法莫非緣生故。前云無有定法如來可說，正明其本來無法，但由緣會，假現幻相，故無有定。乃不知向緣生上徹底了解，生出種種誤會，謬矣。

○法是緣生，說亦緣生，說法者亦是緣生。既曰緣生，非無法也，非無說也，非無說法者也。然而緣生無性，當體是空。故雖儼然有說法者，正當熾然而說，顯然有法之時，即復了不可得。此之謂無所說。言其說即無說也。若以為有所說，是不知其為緣生，而執以為實矣。解得緣生之義，便知法本無法，故說即無說。即說法者亦是即空即假，即假即空。決不致妄作言念，罪同謗佛。凡夫所以妄作言念者，其根本錯誤，無非以為既有說法者，必有所說法。若無所說法，便無說法者。如來應世，原為說法度眾，非明明有說法者乎。故妄曰如來有所說法。是全不解三身之義，誤認法身說法矣。(法身無說，報化身方有說。)即復以為既然說法，必有說法念。若無說法念，何以說法。故妄言曰：如來作念，我當有所說法。是又全不解因無念空寂，方能說法之義也。故文中不但曰無法可說，而曰說法者無法可說。兩句合言之，正所以破其凡情。何以故？既是說法者無法可說，其不能執為說法者明矣。尚且無法可說，那有說法之念乎。然而明明有說法者，明明有法可說，何耶？殊不知是名說法耳。名者，假名也。當知因是假名說法。所以雖名說法者，無妨無法可說。雖無法可說，無妨名為說法者。又復當知假名說法者，所以無法可說。正因無法可說，乃有說法及說法者之假名。(因空無念，乃成二智，能說種種佛法。如前所引金光明經。)若解得此義，疑念妄言，可不作矣。謗佛之罪，亦可免矣。前云：本經是名句，皆當作假名會。不可坐實。觀上來是名為心句，當可洞然。而此處是名說法句，更足證明。蓋若坐實說之曰：此之謂說法。則是有所說法矣。一句如是，句句皆然。斷不能坐實說煞也。

○以上正面之義已竟。當知此開佛知見一大科，皆是說以令發覺者通達其理而除我見者。故此中莫作是念之言，是規誡菩薩不應起念。勿謂如來作念我當云云，是明說法尚不應有念，何況其他。且令觀照真如之性，本無有念。即復觀照諸法如義，空有圓融也。曰即為謗佛不解所說者，是明苟或起念，便違佛旨。苟謂

佛有所說之法，豈非法性未淨。總之，不一不異之義未明。雖聞佛法，必難領解。勢必執有疑空，執空疑有。誤法誤人，造罪不知。故學佛第一要事，在於見圓知正。所謂開解是也。故復開示說法者無法可說是名說法之義，令其領會通達。若知得佛所說法，法本無法。則知一切法莫不如是。

知得法，與言說，及說法者，皆是緣生，即空即假，即假即空，有名無實。則知一切世出世法，一切言說，一切學法者，莫不如是。既說法者無法可說，則學法者當然無法可執。既說法無念，則學法者，便當觀照諸法緣生體空，會歸一如。觀力漸漸深，分別執著便漸漸薄，我見便漸漸除，念亦漸漸離矣。所謂通達無我法者，如是如是。菩薩應如是知也。此初明無法可說之旨趣也。

此下說明（巳）次明聞者性空一科加入之意。

此科經文，本為羅什大師譯本所無。乃後人據魏譯加入者。最初加入為唐時窺基師，然眾未景從也。其一唱眾和，遂成定本，則自南唐道顒師石刻始。或曰：唐穆宗長慶二年奉勅所加者，非也。柳公權書寫此經，在長慶四年，柳為朝臣，既先兩年勅加，何柳書中無之。宋長水刊定記云：今見近本有此一段。此語足為南唐始加之證。宋初距南唐時近，故曰近本也。加入何意？以無著論，彌勒頌，皆有此義故。然謂秦譯漏脫三輪體空之義，似未盡然。蓋前文已有菩薩為利益一切眾生，應如是布施；如來說一切諸相，即是非相，又說一切眾生，則非眾生一段。秦譯或以諸相非相中攝有能施所施之相，合之眾生非眾生，足顯三輪體空矣。故此處略去眾生一段，別顯能所雙亡之義耳。蓋上言說法者無法可說，是明能說者空；下言無法可得，是明所說者空。修功至極處，必應能所皆空，方能性光獨耀，迥脫根塵。此義即心經所說無智亦無得也。秦譯蓋有意略去，以顯進修之極功，決非脫漏。秦譯字字不苟，何獨於此義漏之。雖然，有此一科，義更圓滿。秦譯略去，不免千密一疏。故此番校本，一切皆依唐人寫經。獨於此科，依道顒石刻者，意在於此。茲當詳說其應加之故。

○清初達天師作新眼疏，分經文為信解行證四大科者，以經文明明具有此義故也。如生信科中，長老鄭重請問，頗有眾生生實信不。佛亦鄭重答曰：有持戒修福者，能生信心。而科尾復結之曰：佛及無上菩提法，皆從此經出。言從此經出者，指示學人當從此經入也。信為入道之門，故於本科之末，結顯此意。

開解一科，廣談果行以明因心。長老自陳深解義趣。正示人當如是深解也。佛復詳為印闡而結之曰：當知經義果報，皆不可思議。當知者，當解也。所以結深解之義也。

此進修一科，先明發心無法。繼令開佛知見。而佛見，則是不執一異。佛知，則是三際心不可得，一切法本無生。而歸結處復明言曰：以無我無人無眾生無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。且曰：善法即非善法。其指示學人應通達內心外境，即有即空，不執一異，無我無法，以為唯一之修功。意更顯明。蓋必修無我無法之因，方證平等法界之果也。

故第四大科中，明言於一切法無我，得成於忍。成忍者，所謂證也。其餘所說，皆是平等法界諸法空相之義，則皆成證之義也。信、解、行、證，經文經義明明白白，現現成成。新眼疏獨見及此，為從來注家所未有。其疏名曰新眼，誠不誣也。故此次科判依之，但加標約心明無住，約境明無住，兩總目，提挈綱領。俾前後兩半部明義不同之處，一目了然。

當知華嚴經，是以信、解、行、證，顯示圓融無礙之入道次第。彼經為佛初成道時，加被諸大菩薩，共說如來自證境界。其境界正是諸法一如，一切皆是。(不自說者，顯示法身無說也。)此金剛般若，是為不斷佛種而說。故一依華嚴信、解、行、證，入道次第說之。俾聞者亦依此圓融次第而入道。以示衣鉢相傳，燈燈無盡之意。新眼疏將此眼目標出，此其所以妙也。夫信、解、行、證，為入道之階，固已。然信字尤要，成始成終，唯一信心而已。豈止信為入道之門已哉。華嚴經曰：「信為道源功德母，長養一切諸善根。」一切善根，賴其長養。故事事法法不能離卻信字。即如本經，明明曰：信心清淨則生實相。足見一個信字，貫徹到底。是故佛既開示如何而信、如何而解、如何而修、如何而證。聞者便當一一生信仰心，亦如是信、亦如是解、亦如是修、亦如是證。不然，便如數他家寶，自無半錢分也。

試觀生信科中，既說持戒修福能生信心以此為實，以答長老之問矣。復曰：一念生淨信者，得無量福德。此正鼓舞聞能生信心之說者，便當起信以持戒修福。庶幾能生實信淨信耳。開解文中，於深解義趣後，說信尤多。如曰：信心清淨則生實相，信解受持第一希有，信心不逆其福勝彼，心則狂亂狐疑不信。如是反覆言之者，皆以顯示深解之要也。亦即所以點醒學人，當於開解科中所明之義，生起信心，亦求開如是之深解也。開解即是明理。理明而後信真修實，乃有證入之可期。否則盲信盲修，枉用功夫矣。所以此科說信最多。第四成證文中，亦有應如是知、如是見、如是信解之言，以示如來平等法界，本非凡夫意想所及。斷不能用凡情測度。惟當篤信，方能隨順得入耳。由是觀之，信解證三大科中，既皆特特標顯信字，以為眼目。進修一科，不應獨缺。乃秦譯獨於此科無一信字。故應引魏譯此科之言信者，(魏譯

除此科外。亦別無信字。)補入秦譯，以作點醒學人之眼目。使知凡此科開示之進修法門，皆當深信，依之而行。不但此也。前文諸相非相，眾生非眾生，雖足顯三輪體空。然此中兼言是名，既顯即空，復顯即假。義更完備。故雖有前文，亦不嫌複。蓋前文但言即非者，所以明布施應不住相。此文兼言是名者，所以明法施與眾生，皆緣生法。即空即假，應不住相而施。即假即空，應施而不住相。故不複也。又復諸法緣生之義，如但有福德勝報兩科，而不約布施明義。是只有約果之說，而無約因之說。義亦少有未足。且約三輪體空明義，便攝有能所雙亡義在。蓋能施人，與所施法，固為能所對待。而法施之人，與聞法之眾生，亦為能所對待。故說三輪體空，與能所雙亡之義，初不相妨。若但明能所雙亡，卻不攝三輪體空也。故於此科，獨不依原本而加入之者，意在於此。

（巳）次，明聞者性空。分三：（午）初，請問。

爾時，慧命須菩提白佛言：「世尊！頗有眾生，於未來世，聞說是法，生信心不？」

爾時，謂說前科甫竟之時。慧命，即長老之異譯。唐時則譯作具壽，名不同而義同也，皆年高德劭之稱。秦譯喜用舊有名詞，故譯為長老。唐譯喜新造，稱為具壽。以表生命、慧命，兩皆具足之意。魏譯則作慧命，此名似但說一邊。然謂慧指法身，命兼生命說，亦無不可。頗有者，意中恐難多有也。長老意謂，現在許有。未來眾生，去佛愈遠，業深障重，未必多有。故曰於未來世。是法，渾括上說無法發心，乃至無法可說言。意謂發心修行，必須依法。今云無法，且云說法者無法可說。然如是種種之說，莫非法也。末世眾生聞之，深恐狐疑。故問曰：聞說是法，生信心不？當知如上所說，皆是於法不執，精修無我之妙法。長老問意，正是指示學人，應信此妙法，修無我行耳。

（午）次，遣執。

佛言：「須菩提！彼非眾生，非不眾生。

彼字，即指聞法之眾生。非眾生，約性言。非不眾生，約相言。意謂言其非眾生耶，然而非不眾生也。言其非不眾生耶，然而非眾生也。正顯即空即假，即假即空，一切眾生皆是緣生之義。

（午）三，釋成。

「何以故？須菩提！眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」

此科釋明上言彼非眾生非不眾生之故也。眾生眾生重言之者，承上非眾生非不眾生說也。如來說，謂約性說。名，謂名相，意謂：頃言非眾生非不眾生者，蓋約性而說，本具佛性，非眾生

也，故曰彼非眾生；但約名相，則是眾生耳，故曰彼非不眾生。此科合之上科，語極圓妙，義極深至，茲分三重說之。

（一）長老是問眾生聞如是法能否生信？而答語專就眾生說，於生信一層，不置一辭。豈不所答非所問乎？其實不然。問意已圓滿答覆矣。蓋不答之答也。何以言之？長老慮眾生於是深法未能生信者，由於認眾生為眾生，故不免為之耽心。然而誤矣，是執相而昧性矣。當知就相而觀，雖非不是眾生，然不過緣生之假名耳。緣生非性。其性則上等諸佛，本非眾生也。然則既具佛性，豈不能開佛正知。則聞是法者，豈無能信者耶！故非眾生非不眾生一語，便含有莫作是說之意在。

（二）佛說此科，無異教眾生以聞法生信之方便也。方便云何。先觀自身是已。一切眾生應觀此五蘊眾法，但由因緣聚會，非生幻生，本來無生。若知此義，則於上說諸法緣生、即空即假、即假即空、發心修行，無法可執之義，自能生信矣。當知說法者尚無法可說，則依法發心修行者，那得有法可執乎！

（三）開示利益眾生行布施六度者，應即相離相也。蓋非不眾生者，是令體會眾生緣生即假，不無是名。應無所住而行布施。此前所以言，所有一切眾生之類，皆應滅度令入無餘涅槃。菩薩應發此大悲也。非眾生者，是令體會眾生緣生即空，原非眾生。應布施而不住於相。此前所以言滅度一切眾生已，而無一眾生實滅度者。菩薩應具此大智也。總之，緣生之義，貫通一切。此義信得及。其他諸義，便皆徹了而深信無疑矣。

（巳）三，明無法可得。分二：（午）初，陳悟。

須菩提白佛言：「世尊！佛得阿耨多羅三藐三菩提，為無所得耶？」

上來，初約福德言其無實。無實者，所以明緣生性空也。福德之大者，莫過莊嚴報身。故次約具足身相，以明性空。現此身相，原為說法。故三約說法者無法可說，以明性空。說法原為度生，故四約眾生，以明性空。一層追進一層。追至此科，則一空到底，如桶底脫。何以言之？佛現具足身相，既原為說法度生。而佛之所說，原說其所得，所謂如語。今知莫非緣生。緣生之法，當體是空。故具足身相，有名非實。說法，亦有名非實。眾生，亦有名非實。然則豈非得即非得，佛即非佛，一往皆有名非實也耶？則一絲不掛，空寂之性，竟體呈露矣。此本科之要旨也。

○長老前云：佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。然尚以為在八地時，因其不存有菩提之法，故今成佛得菩提耳。今乃知所謂佛得菩提者，亦復得而無所得也。意深於前。故自陳初悟，說一耶字。正顯一空徹底，如夢初覺景象。此約事言也。若

約理言，長老早與如來心心相印。今陳初悟者，正指示學人應如是窮究到底，不令有一絲法執存在。然後我空性顯，始覺合於本覺而成大覺耳。其故作疑問之辭者，又以指示學人，雖如是悟，當請明眼人為之證明也。上句先言佛得阿耨多羅三藐三菩提，是明約修因證果說，非畢竟無得。下句始言無所得，是明若約法說，非畢竟有得，總明無得之得、得而無得之意。句中有眼，不可儱侗。

（午）次，印釋。

「如是，如是！須菩提！我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。

兩言如是者，印可上言非畢竟無得，非畢竟有得，所悟不謬也。佛說之義更深。乃將長老說者，更推其原。猶言，何以無所得乎，因其本無少法可得故也。此意正承我字來。我無少法可得，正明我空也。因其我空，尚不見有少法，那有少法可得。既無少法可得，又那有得法之佛。言乃至者，正明其空之又空，一齊掃盡。正當爾時，一念不生，湛湛寂寂，性德圓明矣。總之，性空寂中，本無少法。使其見有少法，正是我見。尚何所得？惟其不見有少法可得，乃真得耳。

句言我於無上菩提，無少法可得，妙。我不見有少法可得耳。言下含有非竟無法，故接言是名阿耨多羅三藐三菩提，意顯非無無上菩提之名言也。又以顯無上菩提，但名言耳，豈可著乎！故無有少法可得也。又以顯所謂法，所謂得，皆因緣所生。緣生體空。正當有如是名言之時，卻本來無有少法可得也。眼光四射，八面玲瓏。前來無法得菩提之義，至此暢發無遺。則無法發菩提之義，更因而徹底洞了。正所以開菩薩之正知，俾得通達無我、法耳。

○上來心行叵得一科，遣能執也；諸法緣生一科，遣所執也。然而能所對待，牽引愈多。故所執之諸法中，復有能所。如福德勝報，所生也；布施六度，能生也。而就布施之法言。法，所施之物也；說者，能施之人也。就布施之事言。說法者，能布施也；聞法之眾生，所布施也。更細別之。我，能證者也。法，所證者也。總之，一切事莫非對待，有對待便有能所，有能所便有分別，有分別便有執著。然而少有分別，便是第六識，所謂我相是也；少有執著，便是第七識，所謂我見是也。故一一明其皆是緣生。使知緣生體空，有名非實。必應步步觀空，層層遣除。其所以痛遣所邊之法者，正所以痛遣能邊之我。蓋二者本是對待相形而成，彼銷，此亦銷矣。而先說心行叵得，是直向能邊遣除。然我相我見之不易遣，多為外境所移。故於諸法更說得詳細也。由

是可知用功之法矣。蓋遣能當遣所，遣所即遣能。遣能所即是遣分別，遣分別即是遣執著也。分別遣盡，則六識轉；執著遣盡，則七識轉。二識既轉，則我、法雙空，皆是一如矣。皆是一如，所謂平等也。故下接言是法平等，直顯性體焉。

（壬）次，結示。分三：（癸）初，直顯性體。

「復次，須菩提！是法平等，無有高下。是名阿耨多羅三藐三菩提。

此結示一科，乃上說諸義之總匯。上來所說，若理、若事、若性、若修，千頭萬緒，盡歸結在此數行中。諸義若網，此數行文則網之總綱也。綱舉而後目張。故此數行之義，能洞徹於胸中，則諸義皆得以貫通，皆知所運用矣。若或不然，雖聞得多義，終覺零零碎碎，猶散沙也。道理若未能得要，修功又豈能扼要。然則此科之關繫大矣。其應悉心領會，不待言矣。

○復次者，別舉一義，以明前義也。下所云云，皆是說明菩提無少法之所以然者。故以復次二字標示之。是法平等，無有高下兩句，正顯無上菩提。然而是法二字，切不可坐實在菩提上。不但是名二字，不應坐實已也。何以故？經旨正為執著菩提者，遣其執實。況此處正明菩提無少法之所以然。豈可將是法二字，坐實在無上菩提上講。若坐實講之，豈非菩提有法乎。雖新眼疏亦不免此病也。

惟肇公、智者，兩注最佳。注云：「人無貴賤，法無好醜，蕩然平等，菩提義也。」蓋謂凡好醜貴賤不平不等之觀念蕩然一空，則平且等矣。即此便是菩提之義也。此說既顯明其正是菩提，而又未曾說煞，極為盡理，妙契經旨。由是可知是法者，謂任是何法也，猶言一切法耳。

○無有高下正顯其平等。當知一切法有高有下者，由於眾生分別執著之妄見，見其如此耳。其實一切法性，平等平等，那有高下。既無高下，又那有無上菩提法。故曰是名阿耨多羅三藐三菩提。蓋無以名之，假立此名耳。所以菩提無有少法可得也。若無上菩提有少法者，既曰無上，便高下之相儼然，豈平等性乎。佛之成佛，正因其證平等法性耳。故曰如來者諸法如義。故見一切法皆是佛法。故如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛。何以故？諸法一如者，是法平等故。一切法皆是佛法者，無有高下故。法性既平等一如，有何可得？故曰無實。正當無有少法可得時，平等一如之法性，圓滿顯現。故曰無虛也。

○當知無有高下，則絕諸對待，無對待則成絕對，故假名曰無上。無高下則平等，故假名曰正等。何以無高無下如是平等乎。由其不同凡夫不覺，橫起分別執著之故。然亦并無能覺所覺之分

也。故假名曰正覺。由是可知正因其不分別法，不執著法，且無法之見存，乃名無上正等覺耳。其無有少法也明矣。法性本來如是。佛惟顯此本來之性焉耳。其無有少得也，明矣。故曰我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得也。

○前半部令於一切法無住，遣其分別之我執者，無非為顯平等之性。後半部令於菩提法亦應無住，遣其俱生之我執者，亦無非為顯平等之性。迨說明諸法如義後，復以不可得義，空其能執之心。且以緣生義，空其所執之法。能所皆空，則平等性體遂顯。故標科曰直顯性體。可見所謂無上菩提法者非他。諸法一如之平等性是。若少有菩提法影子，豈能見性！何以故？性體空寂，所以平等。少有分別執著，便有所立，尚何空寂之有？少有所立，便見高下，尚何平等之有？菩薩應通達此理。盡遣分別執著而無我也。所謂一切法性，本無高下者。眼前事物，莫不如是。奈眾生不知觀照何！譬有一事一物於此，或見之以為可喜，或見之以為可厭。而其事其物，初非因人而異。足見一切法性，本無高下矣。蓋喜厭之異，異於其人。與事物無關也。

所以多愁者無往非愁，雖遇不必愁之境，而彼仍愁鎖雙眉。尋樂者無時不樂，雖有無可樂之事，而彼亦強開笑口。環境同，而人之所感，萬有不同者。由於所見之不同也。又如以水言之。人見之為水耳，魚龍則見為窟宅，修羅則見為刀杖，餓鬼則見為膿血。經言：此由業力所致。當知業力何以成此差別。正由當初分別執著之我見，各各不同，遂致造業不同耳。若二乘慧眼，見其本空，并水無之。菩薩法眼，不但見其本空，亦見水之種種差別事相。如是種種所見不同，而水初無如是高下之分也。佛眼則見一如。一如者，水性本空，故隨緣而現清濁等相。則雖現清濁諸相，依然水性本空。一切法莫不如是。是之謂是法平等無有高下。當知所謂平等者，非將高者削之使下，下者增之使高也。此正分別執著之妄見。更令不平矣。更令不等矣。愈求平等，愈覺紛亂矣。佛言平等，是令去其分別，去其執著。任他高高下下，而平等自若。蓋其心既平，其心既等，則事相上雖有高下，亦自高高下下，各循其分，不相擾亂。則一切平等矣。此平等之正義也。故慕平等之風者，當自平其心始，等其心始。

（癸）次，的示修功。

「以無我無人無眾生無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。

上科既以是法平等，無有高下，直顯性體。而此之性體，人人本具，個個不無。但為妄想(即是分別。)執著，不能證得。(此引法華成句。)佛為一大事因緣出現於世者，正為此一大事因緣也。佛說此

經，亦為此一大事因緣也。從開經來，千言萬語，橫說豎說，層層披剝，層層洗刷，就為的是洗乾淨一個本來面目出來，令大眾體認。體認清楚，方知非照上來所說諸義剋實真修，不能證得也。蓋性體雖是本具，卻被分別執著穢污，而非本來面目矣。非將高下之心，不平等之見，去淨，豈見本來？

然經上所言，是書本上的，非自己的。夫欲舉步，不能不開眼。而開眼正為舉步。若不舉步，開眼何為？故既說是法平等，無有高下八個字，直將性體顯示出來，俾大眾開眼認明。即復將修此證此之功夫，的的指出，令大眾舉步。方能達到目的也。欲全修之在性，必全性以起修。所以此經層層推闡，必令深解義趣。說至上科，更為直顯性體，俾眾體認者，誠恐未能深解，誤以生滅心為本修因耳。所以古德修行，必須先悟本性者，為此。古人證道比今人多者，其最要原因，實在於此。

〇依上說道理，故此科所說修功，皆是一一針對是法平等，無有高下下手的。眾生何故於一切法見有高下乎？無他，分別執著故耳。分別即是人我對待之相，執著便是我見。所以見有高下而不平等，所以便與性體相違，所以此經啟口便令發廣大心，降伏我人等相。以者，用也。用無我無人無眾生無壽者，猶言用無分別執著之心也。善法，即上來所言布施。舉一布施，即攝六度。六度即攝萬行。故曰一切善法。言以無我修一切善法者，是明任是何法，平等平等。須以此平等心，觀一切法，隨應而修，不可存高下心也。合此兩句，即是開經時所說，於法應無所住行於布施之意。應無所住者，應用無分別執著之心也。住即是著。有所執著，便有分別。一有分別，所以執著。二事相應俱起，不相離也。行於布施，正所謂修一切善法。

〇以無我句，空也，不著有也，修慧也。修一切善句，有也，不著空也，修福也。如是二輪並運，亦即二邊不著，則宛合中道，平等平等。便與阿耨多羅三藐三菩提之平等性相應。故曰則得。則得者，言其定得也。得者，證也。若分析言之。以無分別執著心，修一切善法，則合於諸法如義，成法身之因也。福慧雙嚴，成報身之因也。圓修一切，得方便智，成應化身之因也。既是稱性圓修，故能性德圓明，三身顯現，而成無上正等覺。故曰則得也。總明全性起修、全修在性之義耳。以無我等修一切善法之義，即攝前說不應取法，不應取非法，以及應無所住而生其心，應生無所住心，諸句之義。即非是名，皆所以闡發此義者也。則得無上菩提，亦即前說之信心清淨則生實相之義。不但此也。最初所說發離相心即是降伏一科，令發廣大願者。即是令以無我無人無眾生無壽者，修一切善法也。(重讀上句。)其次，復說不住於

相即是正住一科，令行廣大行者。亦即是令以無我無人無眾生無壽者，修一切善法也。(重讀下句。)全部經文，實以最初兩科為主要。以後所說，皆是就此主要，或疏釋其理體，或顯明其修宗，或剖晰其隱微，或發揚其歸趣者也。

大抵前半部，是先令於境緣上一切法不住，如請示名持以前所說是也。其後，則令於起心動念時，一切法不住，已越說越緊矣。後半部，開章便令起心動念時，并無上菩提法，亦復不住。向後所說，皆專對此點遣除。迨說三際心不可得，使知能執者乃不可得之妄念，非真心也。更說諸法緣生，使知一切法莫非即假即空。當其萬象森羅，即復了不可得。并佛之果報身，乃至證得之菩提法，一切皆是幻有，一切了不可得。昔禪宗二祖請初祖示安心法。初祖曰：將心來與汝安。二祖惶然良久曰：覓心了不可得。初祖曰：吾與汝安心竟。何謂安心已竟耶。誠以眾生常住真心，久被了不可得者擾昏了。不知全由自己分別執著，以致攀緣不休，遂成昏擾擾相。所謂將心取自心，非幻成幻法是也。若知昏擾擾相，本來了不可得，絕對不取，則當下清涼矣。故曰吾與汝安心竟也。此亦如是。覓菩提少法不得，則法法頭頭，皆是菩提。何必他覓。故即以是法平等無有高下兩語，直顯菩提焉。

○此平等菩提，何以能顯耶？從上來所說能所雙空來也。能所何以雙空耶？從開經時所說發廣大願，行廣大行來也。發廣大願，則不取法。(發度無度相之願故，是不取法。)行廣大行，則不取非法。以取法取非法，皆著我人眾壽故。法與非法，既皆不取。則我人眾壽，四者皆無。四者皆無，則法與非法，了不可得矣。亦即分別執著之三際心，了不可得矣。亦即能修所修乃至能證所證，了不可得矣。如是種種了不可得，則常住真心，所謂是法平等無有高下者，便了了而得。前所謂信心清淨則生實相是也。此之謂以無我無人無眾生無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。總之，此三句經文，乃開經來所說諸句歸結之義。俾得握此綱要，以通達從上諸說者。并非於從上諸說之外，別發一義也。應如是融會而觀照之。

且由上所說觀之，可見此經開口便是說事修。以後種種理性，皆是就事修上說的。不離事修而談理性，乃說法之要訣。何以故？即有明空，便是二邊不著故。此即有明空四字，括盡般若理趣。諸君緊記，依此而行，自合中道矣。此處所說以無我修一切善法，亦具此義。蓋謂當於修一切善法時而無我也。若不修一切善法而曰無我，險極！何以故？非惡取空，即偏空故。當如是知。

（癸）三，結無能所。

「須菩提！所言善法者，如來說非善法，是名善法。

無上菩提，不可執實。一切善法，又何可執實。若執實者，與執實無上菩提何異。故更須遣之。一切善法，莫非緣生假有，即有即空。故依如義說，一切善法，當下即非。但有假名耳，何可執實乎。故曰：如來說非善法，是名善法。

〇上云以無我修一切善法，是約能修邊遣。此云非善名善，是約所修邊遣。若有所修之法，即有能修之念矣。有所有能，宛然對待之相，便是分別執著。有微細之分別在，則我相仍在；有微細之執著在，則我見仍在。故當遣之罄盡。當知以無我等修一切善法，則得無上菩提者，因其是用無分別執著之心去修。所以便得菩提。蓋用此平等心修，則法即無法，修亦不存有能修所修矣。無修而修，乃能無得而得也。故此科所言，乃是起修時同時之事。即是修一切善法時，便觀照非善名善。使其心中見有善法，則正是我見。何云以無我等修一切善法耶。換言之。此科正釋明上文無我無人無眾生無壽者之所以然者。非謂修一切善法後，重又遣之也。斷斷不可與上科看成兩橛。當如是知。

〇觀上來所說。可知此結示一科，不但為本科舉果明因之結示。乃為開經以來諸義之結示。換言之。即是開經以來所說諸義，無非令以無我修一切善法以證平等之性。至此乃為點明耳。

此經最初發大願、行大行兩科，是開章明義。以後約略計之，結示已有多次。第一次，即是不應取法不應取非法兩句。第二次，為應如是生清淨心一段。第三次，為應離一切相發菩提心一大段。第四次，為諸法如義無實無虛一切皆是等一大段。今乃第五次矣。而前後五次，自有其淺深次第。

第一次兩句，是結度生不住相，布施不住相之義。不住相者，不應取法也。布施度生者，不應取非法也。第二次，是結示廣行六度應無所住者，為令空有不著，俾如實空如實不空之自性清淨心現前耳。第三次之結示，是明離相方是發菩提心。不但二邊不著，并不著亦不應著。故曰：應生無住心，有住則非等。第四次之結示，是約果位以示證得清淨心者之境界，是一法不住的，法法皆如的，是無我的。使知上說諸義無非為令一塵不立，將微細之分別執著遣除淨盡，乃能證佛所證耳。此第五次之結示，乃是明白開示，一切法性本來平等，無有高下。故一一法皆不可分別執著。菩提法如是。一切善法亦如是。但用無分別執著之心，修無有高下，平等平等，之一切善法，便契法性，便見寂照同時之本來面目矣。前後五次，淺深次第，既絲毫之不紊。復點滴以歸源，細密之至，圓融之至。

（辛）三，顯勝結勸。分二：（壬）初，引喻顯。

「須菩提！若三千大千世界中所有諸須彌山王，如是等七寶聚，有人持用布施。

一大千內，有十萬萬須彌山王。聚集七寶，其多等此。如是，指十萬萬言也。持如許之七寶，用作布施。其施，可謂勝矣。福德之大，亦可知矣。此科是引喻，以顯下文受持廣說此經之福德更大也。

（壬）次，正結勸。

「若人以此般若波羅蜜經，乃至四句偈等，受持，為他人說。於前福德，百分不及一。百千萬億分，乃至算數譬喻所不能及。

流通本作受持讀誦。原本無讀誦字，蓋攝在受持內矣。於前福德，於者，比較之意也。前，指上文以等於十萬萬須彌山王之七寶布施者。蓋謂如前布施者之福德，可謂大矣。然而以其福德之百分、千分、萬分、億分、乃至算數不能算之分、譬喻不能譬之分，皆不能及持說此經者福德之一分也。經雖是文字名言。然由文字起觀照。便由觀照而相似、而分證、而究竟成無上菩提，豈一切有相福德所能比乎！

〇前半部收結時，明言不具說。故後半部較量顯勝，今始一見。然較顯之命意，亦復與前大異其趣。須知此科說在直顯性體之後。顯性體即是顯法身。前曾以須彌山王喻報身。今卻以七寶聚如十萬萬須彌山王者用作布施，而其福德遠不及持說此經。意顯持經說經，能令自他同證法身。視彼報身，如同身外之財，何足校哉。當知佛現報身等，原為利益眾生令他受用。正如以財布施，令他受用也。故以此為喻，以顯證法身者，并報身之相亦不住也。

金剛般若波羅蜜經講義卷四終

震旦清信士勝觀江妙煦遺著

（庚）次，究極無住以成證。分二：（辛）初，明平等法界，顯成法無我；次，明諸法空相，結成法不生。

此第四大科。(合全經言之，故為第四科。但約後半部言，則是第二科。)皆說如來境界，故曰究極。謂窮究無住，至此而極。所謂證者，證此也。此第四究極一科，又開為二：初明平等法界者，所以顯一切法性本無有我也。即以結成前科菩薩通達無我法之義。次明諸法空相，則歸結到不生不滅上。開經以來所以令離相離念以除我執者，無非為遣分別執著。分別執著，所謂生滅心也。遣生滅心者，為證不生不滅之性體也。是為一部甚深般若之總結穴。故正宗分齊此而止。即昭明之第三十一分。其三十二分，則屬流通分矣。

（辛）初，又三：（壬）初，約度生明無聖凡；次，約性相明非一異；三，約不受福德結無我。

此三科，皆緊躡是法平等義來。意在教聞法者，當於法法頭頭上薦取平等之理，則可於法法頭頭上得見自性。初科明無聖無凡者，正顯無有高下也。一真法界，平等平等，豈有聖凡之別。此義就度生上說明最便，故約度生以明之耳。

（壬）初，又二：（癸）初，明度無度念；次，明本無聖凡。（癸）初，又二：（子）初，標示。

「須菩提！於意云何？汝等勿謂如來作是念，我當度眾生。須菩提！莫作是念。

此科大旨，與前無法可說一科相同。其不同者，不過前就所說之法言，今就所度之生言耳。然說法原為度生，度生便須說法，故大旨同也。前於無法可說中，所引十卷金光明經諸義，說明佛不作念之理由者，皆通於此。總之，佛不起心動念而能隨機應緣以度眾生者，不外二理。（一）因夙昔大悲大願熏習成種之力，故能有感斯應。（二）因具二智，成三身，如大圓鏡，光明遍照，故能所應不謬。

具此兩種理由，所以不同凡夫，凡有所作，必須作念。莫作是念，是普誡一切人，非專對當時會眾言也。蓋作是念，則以凡情測聖境。豈但謗佛，自己仍迷在妄想窠中，永無成聖之望矣。故切誡之。總之，莫作是念之言，非僅令不可以輪迴見，測圓覺海。實令學佛人必當斷妄念耳。開經即令菩薩降伏此念，故曰實

無眾生得滅度者。後半部亦開口便說無有一眾生實滅度者。今復就佛之度生言之，俾一切菩薩奉為準繩也。

上文雖曾兩說眾生非眾生，然是單約眾生說。今則約聖凡并說，以明平等法界，義不同前也。或曰：法華云：「我始坐道場，觀樹亦經行，於三七日中，思惟如是事，我所得智慧，微妙最第一，眾生諸根鈍，著樂癡所盲，如斯之等類，云何而可度？」由是觀之，明明有聖有凡，何云無聖無凡？且佛於度生及所說法，皆曾詳細思惟，而後說之。思惟即是念，何此經云無念耶？當知有聖凡者，約相說也。無聖凡者，約性說也。所以此經說即非，又說是名也。至於思惟之義，當分兩層說明其理，以免懷疑。

（一）凡佛所說，有隨宜說者，此名權說，亦名不了義。有究竟說者，此名實說，亦名了義。如上所引法華中此等言句，即是隨宜權說。因觀知一切眾生，根鈍癡盲，著五欲樂。與佛證得之清淨智、微妙法，不能相應。如斯之類，云何可度耶。乃不得已，先為由淺而深，說三乘法。然說三乘，實為一乘，所謂開權顯實是也。本經此處，正明平等法界，皆是究竟如實之說，故言句多連如來二字說之。如來者，諸法如義。何謂如？真如是也。何謂真如，離念境界是也。豈能引權說以證實說。且所謂權者，亦是即實之權。故雖曰思惟，實則即思惟而無思惟。凡讀佛經，第一當明此義。即如佛常自稱我矣。豈可因其隨宜之稱。而謂如來有我相我見。

又如本經說此無上甚深之法，而著衣乞食，示同凡夫。豈可因此遂疑佛是凡夫？長老處處代眾生請問，亦豈可看呆，謂長老真不明般若。世間多有以觀世音菩薩是男身，是女身，懷疑者。夫法身大士，本無有相。其所現身，皆是隨機應緣。所謂應以何身得度者，即現何身而救度之。楞嚴、法華詳說此義。豈可視同凡夫，局定為男為女？即以大士往因言，多劫勤修，何身不有？亦豈可舉一世之身，以概多劫之身乎！佛經中類此之事，以及兩相抵觸之言句，甚多甚多，皆當如是領會也。

（二）思惟者，作觀之義。作觀亦譯思惟修也。上所引法華兩頌，(四句為一頌。)是承其上文我以佛眼觀一句而來。兩頌所說，蓋謂觀照眾生根機耳。當知作觀之時，非無念，非有念。少知作觀者，便能了然此中境界。與思索妄想，絕不相同。豈可誤會思惟為作念乎！總而言之，有生可度，有法可說，是約相說。佛作此觀，正所謂寂而常照也。然而正當現如是事相時，即復了不可得。故又曰無法可說，無生可度。則是約性而說也。雖觀而亦無所觀也。照而常寂也。故將所引法華兩頌，與此中所說者，合而觀之。正是性相圓融，寂照同時之義。亦即即權之實，即實之權

之義。當如是通達也。若執一疑一，便是執相疑性，執性疑相。執寂疑照，執照疑寂，此正凡夫知見，正所謂鈍根癡盲，與微妙第一之智慧，不能相應者也。故學佛必須開佛知見。佛知即是知一切不可得，知一切即空即假。佛見即是不執一異。若執一疑一，正是執一執異矣。故欲通達佛法微妙之理，非將凡情俗見，一掃而空之，必不能入也。

（子）次，釋成。

「何以故？實無有眾生如來度者。若有眾生如來度者，如來則有我人眾生壽者。

實無略逗，此二字是徹底的。謂實無作念之理也。何謂實無是理，其義甚多，略說其四：

（一）若有度生念，便有所度之生，能度之我。能所者，對待之相也。便是分別，便是執著。佛證平等一真法界，故稱如來。若有分別執著，何名如來？故謂如來作是念，實無是理。此約平等法界明義，亦是約如來邊說。

再約眾生邊說之。（二）何謂眾生？不過五蘊集合而已。是緣生法，緣生體空。若有度生之念，豈非不了緣生。執五蘊法為實有乎？有法執，便有我執，曾是如來而有我法二執乎？故謂如來作是念我當度眾生，實無是理。此約緣生體空以明義也。

（三）眾生之所以成眾生，以有念故。眾生之所以得度，以無念故。是故度生云者，惟令離念而已。若佛度生有念，則自尚未度，何能度生耶！故謂如來作是念我當度眾生。實無是理。此約離念名度以明義。

（四）佛度眾生，不過為眾生之增上緣耳。而眾生自己發大心、行大行實為主因。若無主因，雖有增上緣，生亦無從度也。是故眾生得度，實眾生自度耳。佛無此見，是佛度眾生也。故謂如來作是念我當度眾生，實無是理。此約因親緣疏以明義也。

總此四義，故有眾生如來度者，佛實無此念也。此句是順釋其故。若字下，復反言以釋其故。有者，謂有念也。若有此念，便落能所。能度，我相也。所度，人相也。所度不止一人，眾生相也。此念繼續不斷，壽者相也。苟有一念，四相具足。如來正令發心菩薩，除此四相。而謂如來有四相。其誣謗如來，可謂極矣。所以切誡莫作是念也。此中正破如來作是念之邪言。故但約如來邊，(即前說四義中之初義。)以明無能、無所、無我之義，意在令學人了然於平等法界，實無有我耳。

（癸）次，明本無聖凡。

「須菩提！如來說有我者，則非有我。而凡夫之人，以為有我。須菩提！凡夫者，如來說則非凡夫。

流通本多是名凡夫一句。唐人寫經，南宋藏經，及古德注疏中，皆無之，大不應有。

〇此科是釋明無能度、無所度之所以然也。此中我字，若但作我人之我會，固無不可。然義淺矣。須知我字，正承上文我當之我來，蓋指佛言。我則非我，意顯平等法界，佛即非佛耳。正明無聖之意。蓋佛之稱，顯其證果耳。如來之稱，亦為顯其證性耳。一真法界，離名絕相。那有此等名字。且一真法界，一切諸佛、一切眾生，同體之性之異名也。因其同體，故曰一如。故曰平等無有高下。若此中有佛字者，便有高下，便非平等，便有名相，便非空寂。故依如義而說，所謂有佛有聖者。便非有佛有聖。但凡夫之人，只知取相，不達一真法界，以為有佛有聖耳。平等法界，佛尚無存，豈有能度可說乎。且既是平等同體，不但無聖而已，又豈有凡？故所謂凡夫者，約如義說，便非凡夫也。凡尚無存，豈有所度可說乎。無高無下，平等平等，此之謂性體一如。(足見後人妄加是名凡夫句，真是畫蛇添足。)

〇無聖無凡，正是無有高下之所以然，故曰平等。性體本來如是平等。所以佛說上無佛道可成，下無眾生可度。蓋度即無度，成即無成也。所以說平等真法界，佛不度眾生。所以佛眼觀一切眾生本來是佛。此皆約性體平等義說也。

何故說平等義？為令發心菩薩通達此義。應以無能、無所、無法、無我之心，修一切善法，乃能如是而證也。由此可知修行人雖應發願轉凡成聖。然發願已，即須將凡聖之念拋開。若不拋開，聖凡永隔矣。何以故？聖之成聖，凡之成凡，正由一無念，一有念故。起念，便有高下，便非平等故。古人開示修行，有一句最好。曰：但驀直行去。驀直者，絕無瞻顧之意。行人只要明了道理，認準方向，便一直行去。轉凡不轉凡，成聖不成聖，以及一切生死利害等等，概不掛念。如此，便與道相應，與性相應，速能成就。否則反不能成也。古人又有警句曰：古廟香爐去。謂應萬念灰冷也。聖凡尚不掛念。其他可知矣。

（壬）次，約性相明非一異。分二：（癸）初，總顯如義。

「須菩提！於意云何？可以三十二相觀如來不？」須菩提言：「如是如是以三十二相觀如來。」

此約性相明非一異一科，為全經緊要眼目，而義蘊幽深，非逐層細剖，不易明了。

〇觀，與見不同。約如來現身言，曰見；約學人修觀言，曰觀也。問意蓋謂，可以觀想有相之應身，即是觀想無相之法身不？一有相，一無相，當然不可。然而應身原從法身顯現。無相之無，本非是畢竟無。所謂實相，無相無不相，是也。則又未嘗不

可。雖然，若執以為可，未免取相，而有著有之過矣。故下有初遣取相明非一一科之文。然若執以為不可，又未免滅相，而有墮空之過。故下又有次遣滅相明非異一科之文也。試看長老所答，可以增長見地不少。再聞佛之所遣，更令人豁開心眼多多。須知開經以來層層遣蕩，屢說即非是名，無非為防學人著於一邊。此處明性相非一非異者，正是說明不應著於一邊之所以然也。

○於意云何？探驗見地之辭也。前已屢次探驗矣。今更探驗者，因此處不曰見，而曰觀。問意極細，迥不同前也。蓋正恐學人聞得諸法如義，及是法平等者，儱侗顢頇。未能深入精微，而自以為一如平等矣。則差之毫釐，謬以千里。故更須探驗之，而開示之也。

欲說答辭，有二要義，必當先明。（一）般若會上，佛令長老轉教菩薩。(見大般若經。)可見長老久已與佛心心相印。般若義趣，早已深知。此經故示不知者，代眾生請法故也。（二）甚深之理，本無可說。今不得已，於無可說中而言說之。一人一時，不能說兩樣話。故寄於二人，用問答體說之。則甚深義趣，較易明顯耳。依上兩義，故長老所說，無異佛說。一切經中當機人，皆應作如是觀。不但此經為然。此是要義，不可不知。

○如是如是句，若但作應諾之辭會，不但淺視長老。經中所含深旨，亦不顯而晦矣。何謂淺視長老耶？且如初次佛問可以身相見如來不？長老即答身相即非身相。二次問，可以三十二相見如來不？又答即非是名。第三次問，佛可以具足色身見不？如來可以具足諸相見不？皆答以不應。何此中忽又執相如此？長老固是代表眾生，然而既明忽昧，於理不合。所以如是句，實非應諾之辭，乃是說理。

如者，諸法如義也。是者，一切皆是也。前不云乎？前半部中，無一答如是者。後半部答如是處，皆表精義。如明五眼中，每答皆稱如是。此明肉眼非定肉眼，乃至佛眼非定佛眼。總之，五不定五，一不定一。不可執一也。正所謂諸法一如，一切皆是。意顯惟如則皆是，不如則皆非是。故每答皆稱如是。次問說是沙不，亦答稱如是者，此明如來說是沙，乃以如義說是，非同凡夫之說是也。再問福德因緣，亦答稱如是者，此明法法皆是緣生，體會得緣生性空，則法法皆如，法法皆是。故下接云：此人以是因緣，得福甚多。意顯惟其緣生，始有多福之可得。亦惟其緣生，應不執著緣生相，而會歸一如性。則雖法法皆是緣生，亦即法法皆是佛法矣。此外皆未答如是。至此，復答稱如是者，意亦同前。而兩稱之者，令人當重視如字。必其能如，而後方是耳。

其意蓋謂三十二相，亦諸法之一。諸法皆是真如，豈三十二相不是真如。但必應會得如義，方是。何以故？若領會得性相一如。既不滅相，亦不執相。則觀三十二相應身，即是觀如來法身也。若違如義，勢必執相以觀性，否則滅相以觀性，則無一而是矣。如是如是以三十二相觀如來，應作一句讀之。總以明依照如義，以三十二相觀如來，則是也。長老之意，蓋謂觀不同見。心中作三十二相觀時，本是無相之相。如來現三十二相，亦是相即非相。今了其無相之相而作觀。則既非取相，亦非滅相。正與實相無相無不相之義合。亦即與諸法如義合。亦即與如來合。故曰：如是如是以三十二相觀如來。意顯既一如矣，觀相即是觀性也。○長老答意，實是甚深，實是甚圓，實與佛旨相應。而下文如來更加破斥以遣蕩之者。以長老所明如義固是。但其中尚有微細之理，不可不認清辨明。否則勢必至於儱侗顢頇，未見謂見，認驢鞍喬，為阿爺下巴矣。此義實關緊要，乃為一般學人最易含混者。故佛與長老，一問一答，以顯明此隱微深旨，俾學人不致誤認耳。

（癸）次，別遣情執。分二：（子）初，遣取相明非一；次，遣滅相明非異。（子）初，又二：（丑）初，破解示遣。

佛言：「須菩提！若以三十二相觀如來者，轉輪聖王則是如來。」須菩提白佛言：「世尊！如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來。」

佛意蓋謂，汝言如是如是以三十二相觀如來，乍聆之甚是也。然而本源之地，若未認清，誠恐似是而非。何以故？三十二相，豈但如來現此相哉，轉輪聖王亦具有之。然而輪王之相，是由福業來，不同如來是由法身顯。今遽儱侗曰：如是如是以三十二相觀如來。然則輪王亦是如來矣。豈非大謬。當知佛言固是說所觀之相，意實開示能觀之人。蓋以業識未空之輪王，因福業故，亦有三十二相。足見相皆虛妄，不足為憑。然若觀者業識已空，豈但輪王之三十二相不能朦蔽，即觀眾生五蘊色身，亦能洞見法身，而不見有五蘊。苟或不然，雖與如來覿面，亦但觀相，而不能觀見法身矣。

佛之言此，正因初發心修觀者，無明分毫未破，方在業識之中。若聞一如皆是，是法平等之說，不揣分量，遽謂觀相即是觀性。不知所觀者，正是識而非性也。一切學人應於此中細細勘驗。

云何勘驗？（一）博地凡夫，自無始不覺自動以來，久已性相不一矣。何故不一，由於取相。何故取相，由於業識。故必須盡空諸相，剿絕情識，方足語於性相一如。（二）佛說如義，是令體

認一真法界，除其分別執著而無我。故當自審：分別否？執著否？倘有微細分別執著，便是業識，何云觀相即是觀性乎！

〇總之，一如平等，惟有諸佛方能究竟。必須既不執實，且虛相亦泯，直至一念不生，并不生亦無，方是一如而不異。故所謂諸法一如者，是只見一如之性，不見諸法之相。不但此也。直須雖一如平等，而亦無所謂一如平等，乃為真一如，真平等。豈業識未空者，所能妄以自負。今云以三十二相觀如來，明明存有能觀所觀。便是分別執著，業識宛然。乃云如是如是。殊不知早已非如，毫無一是矣！古今多少行人，粗念稍息，便謂已證三昧。習氣仍在，輒云任運騰騰。是皆以混濫為圓融，鮮有不墮落者。觀此經文，真是頂門上痛下一針。

〇世尊所破，長老原已洞明，故得機便轉。而前之所答，亦是懸知眾生之病，所以儱侗其辭，待世尊破斥之。俾一切眾生，皆得自勘自破，不致混濫耳。

〇凡標須菩提白佛言句，皆示鄭重之意。此中亦然。意在令學人於此番破解，不可忽略看過也。解所說義者，聞知輪王亦同此相，相不足據。便解得諸法一如，必須盡泯諸相而後可也。長老如是解，正令學人應如是解。不應者，意顯非絕對不可。若其情識已空，則有相等於無相，無相何妨有相。而非少有情識者，所應混濫也。故曰不應。此語正是切誡學人者。

總之，佛說一如平等，是令一異皆不可執。今以相觀性，明明執一矣。尚得曰一如乎。

轉輪聖王者，以十善化世，不待兵戈，威伏四方，為人世第一大福德人，自然有七寶出現，隨意自在。第一曰輪寶，王乘此輪，巡行四方，因稱轉輪聖王。輪有金、銀、銅、鐵四種，得金輪者，曰金輪王，王四大洲。銀輪王，王東西南三洲。銅輪王，王東南二洲。鐵輪王，王一洲，即南閻浮提也。以福德力具三十二相，但欠清淨分明，因其是由有漏福業而成，不同佛之由無漏法身而現者也。

（丑）次，說偈結成。

爾時，世尊而說偈言：

「若以色見我，　以音聲求我，　是人行邪道，　不能見如來。」

爾時者，破解甫竟之時。標此二字，是令學人應與上科同時體會。因偈中所說，正是所破所解之所以然故也。色字，統指一切色相，三十二相亦攝在內。兩我字，指如來言，即謂性也。音聲，賅說法音聲在內。正謂不可執取上來一如平等諸說，向文字音聲中求也。見色者眼識，聞聲者耳識，舉二識以概其餘也。總

之，見聞覺知，雖其體是性。然眾生自無始來已變成識。今若以色見，以音聲求。顯然業識用事，執著六塵境相。乃欲以是見法身，以是求法身，明明是妄見，明明是向外馳求。其知見已大大不正，尚欲見法身如來乎。故斥之曰：是人行邪道，不能見如來。以真如之性，非是分別執著之業識境界故也。結成欲觀一如，非盡空情識不可之意。

○或曰：佛經中每令人觀佛相好，何也？須知此是方便。所謂方便，含有兩義：眾生處處著相，故令捨染觀淨，此一方便也。既知觀淨，即復令趨究竟，如此中所說，此二方便也。蓋步步引人入勝，是之謂方便。所以十六觀經中，最要者為是心是佛，是心作佛數行文。明得一切唯心，則知雖觀相好而不執實。其分別執著之情識遣矣。所以念佛人雖觀見彌陀現前，極樂現前，亦不可著者，此也。何以故？相由心作故。自性清淨心，本來無相無不相，相不相更不必置念故。此理不可不知也。當知置念，便是分別矣，執著矣。

○上來遣相已遣到極處。亦即後半部無法發心以來之總歸結處。蓋發心時，即不可取著菩提法者，因少有所取，便著色相。便是向外馳求，便非正知正見，便是法執我執。便與空寂之性相違。豈能見如來哉。所以令菩薩通達無我法者，此也。否則盲修瞎練，走入邪道，欲煑沙以成飯，永永不能達到目的。因修行是以見如來為目的故也。故應通達也。

然而遣相者，但為不可取著而已。若誤會是滅相，則又大非。故又有下一科文來。

以下是（子）次，遣滅相明非異一科文。今先說其要旨。

此一科，不但在後半部中，有萬鈞之重。即開經以來所說不應取非法，非非法，以及既說即非，又說是名等義，直至此處，方說明其所以然。故在全經之中，與上明非一一科，同為緊要關鍵。譬如千山萬壑，迤邐蜿蜒。行至此處，乃回轉環抱，團結起來。遂使前來無數峯巒起伏，莫不一一映帶，有情有勢焉。須知前半部是對初欲發心者說。所以空有皆令不著，以合中道。凡說即非是名處，其語氣大都兩邊兼顧。既不可著有，復不可著空。所謂是名者，含有名相雖假，未嘗不是之意。

至後半部是對已經發大心、修大行，並能不取一切法相者說。但恐其獨獨取著菩提法相，則終為空寂之累。終不能證性。而此執甚細，最為難除。故後半部所說，皆向著有邊痛遣。雖有時即非是名並說。然其語氣，多側重即非邊。含有法相雖是，終為假名。因是假名，所以即非之意。必待遣得一塵不染，一絲不掛。然後又掉轉頭來，說不應著空。故曰有萬鈞之重也。此正宗下所

謂，百尺竿頭，更進一步之意。又曰：還要翻個筋斗。翻筋斗者，掉轉頭之謂也。且前半部所說不應著空，但說其當然。若無此中於法不說斷滅相句，為之點醒。不但其理未明，亦無歸結，而全經精神亦不團聚矣。所以說上科與此科，為全經重要關節者，因其是開經以來所說諸義之歸結處故也。雖然，後半部開章後，既專遣執有。上科雖為遣有之總歸結，義蘊幽深。然理本一貫，尚易說明。惟此科忽然轉舵，眼光四射。其語氣精神，直貫注到前半部。故一句之中，賅括多義。真如側看成峯，橫看成嶺。面面皆放光明，皆成異彩。不知從何說起。今欲說明一面一面的道理，宜先說其大旨。大旨明了，面面亦較易明了也。

〇當知性為一切法之體，相是表面。所以修行者原為證性，故不應執著表面之相。此一定之理也。然而有裏亦須有面。若但有主體，而絕無其表。主體亦孤立而無所用。所以修行欲證性者，既不應執取相，亦不應斷滅相。此亦一定之理也。譬如造屋，梁柱是主幹，是體。門窗戶壁乃至磚瓦灰石等等，是表面，是相。自然最先要注重梁柱。若但知取著外表之相，而不知注重主幹之體，如何其可。然若但有主幹之梁柱，絕無門窗戶壁，尚得名之為屋哉。造屋如此，修行亦然。觀此譬喻，其不應執相，亦不應廢相之理，可以了然矣。此佛說此科之最要宗旨也。

（子）次，遣滅相明非異。分二：（丑）初，標示切誡。

「須菩提！汝若作是念，如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！莫作是念：如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。

如上所說，可知此遣滅相一科，義意之深廣矣。然而不但深廣已也。復多隱含之義，頭緒又繁，極不易說。說既不易，領會之難可知。然既為重要關鍵，斷不能不細心領會也。即如初標示切誡中，開口便奇。何謂如來不以具足相故得無上菩提耶？當知表面說具足相，實則隱含修福德之義也。因具足相，由修福德來也。佛經中此類句法甚多。所謂互相影顯是已。以文字言，如曰：莫作是念，如來不以修福德故，得無上菩提。豈不直捷了當。今不如是說，而以具足相為言者，蓋有兩重深意：

（一）為引起下文不說斷滅相，以對上文之不執取相，顯明二邊不著之義也。且上言如來，下言具足相，可顯性雖無相，而亦無不相之義也。

（二）說一具足相，聞者可以領會句中影有修福德。若說修福德，聞者未必能想到是說具足相。是之謂善巧說。總之，如此一語雙關而說者，因上文說輪王亦有三十二相而是由修福來，既已破斥。恐人誤會證性者不必修福。又因上說以色見我，是行邪

道。恐人誤會見如來者必須滅相。今如此立說，則兩種誤會俱遣，故曰善巧也。汝若作是念是字，指下文不以具足相等。正恐聞上言者，發生誤會，而作是念也。長老是當機，是眾生代表，只得向長老發話。其實是普告一切人也。

○得阿耨多羅三藐三菩提句，影含多義，當逐層說之。（一）阿耨多羅三藐三菩提，義為無上正等覺。然亦攝有佛及如來之義。何謂攝如來義耶？如來者，平等法身也。無有高下，體絕對待，故曰無上；既是平等，故曰正等；不覺則不能證，故曰正覺也。何謂攝有佛字義耶？佛者覺也，故曰正覺；自覺覺他，無二無別，故曰正等；覺已圓滿，至究竟位，故曰無上也。故無上正等覺，可謂性德如來、果德佛之統稱。此中不曰佛，不曰如來，而舉統稱之名為言者，為顯二義：

（甲）因上句顯說具足相，隱含修福德。若單約修因剋果之福德言，應用佛稱。若單約相雖非性，亦不離性，之具足相言，應用如來之稱。今上句既具隱顯二義，故宜用兼含性、果二德之統稱也。

（乙）說一得阿耨多羅三藐三菩提，正為引起下文之發阿耨多羅三藐三菩提來。蓋欲藉果證以明因心也。藉果明因者，所以闡明後半部開章時所說，實無有法發阿耨多羅三藐三菩提之真實義也。開章時先說無法發菩提之義。接明無法得菩提之義。一發一得，相對而說。此中亦一得一發相對說之者，正所以補足開章時所說之義也。何謂補足。蓋闡明前所謂法者，即攝非法。前所謂無法者，是二邊不著，法與非法皆無。如此，方是發菩提。若但會得不取法一面，未免落空。尚得謂之發無上菩提乎？是此中得發並說，故與開章時並說者，相映成趣之要旨也。由此，又足證明菩提下前說既無心字。則此中下文發阿耨多羅三藐三菩提之下，豈可著一心字。乃不明經旨者，儱侗濫加，豈非大謬。

（二）說一得字，更有精妙之義。蓋此得字，正針對上科觀字而說者也。針對觀字而說得字者，所以明觀則不應取相，得則不應廢相之義也。何以故？修觀之道，重在見性。觀相豈能見性。前半部中，已說得明明白白，曰：若見諸相非相則見如來。故欲見如來者，必須能見諸相即是非相而後可。今云以三十二相觀如來，并未能見相即非相，何能見如來耶？乃謬引如義，自以為是。不知如義者，雖不廢相，亦須不取相，方名為如。今著於一邊，何名為如耶！顢頇甚矣，故破斥之曰：行邪道，不能見。以明性相之非一也。

此科不說觀而說得者，是約修因證果說也。亦即約性相相得說也。何以故？性相不相得，不名證果故。意顯若能不著於相，相

亦何礙於性，故相得也。總之，性是裏，相是表。約表裏言。性相非一也。若約表必有裏，裏必有表，表裏合一言，性相則非異也。此如買屋者，應觀其梁柱。若但觀外相，而曰觀外相即是觀梁柱，豈非笑談。然若只有梁柱，而門窗戶壁，外相一概無有。則雖得此屋，等於不得矣。修行亦然。約觀言，必應不取相。約得言，必應不廢相也。明茲譬喻，則一異皆不應執之理，當可徹底了然。更可見佛所說法，語語有分寸，字字含妙理。誠恐學人粗心浮氣，於性相非一非異道理，囫圇吞棗，不能潛心細領。今觀如上所說，我世尊已將性相圓融中之行布，為一切學人，畫得了了明明，清清楚楚。若能深切體會，自能既不取相，亦不取非相。又有行布，又能圓融。事事皆合中道，法法不違自性矣。

（三）前條所說，更有互相影顯之義在，不可不知也。何以言之？上科說觀，是約因邊說，是明修因者，不可取相也，不可修有漏之福也。當知修因既不可取相，證果又何可取相？但非廢相耳。在因位時，不可修有漏福者，以修無漏之因，乃能證無漏之果故也。此科說得，是約果邊說，是明證果者，并非廢相也。亦非不由修福來也。當知證果既非廢相，修因又豈應廢相。但不可取著耳。果非不由修福來。然則在因位時，但不應修有漏之福耳。豈令絕對不修哉。因果一如，故互相影顯以明之。

（四）上科與此科，兩兩對照觀之，復有要義。上科長行中之意，若云：輪王亦有三十二相而非如來，是明修福不修慧，不能得無上菩提果之義也。此科切誡莫作不修福得菩提之念，是明修慧不修福，亦不能得無上菩提果之義也。上科四句偈中，呵斥以色聲見如來為行邪道者，明見性不應取相之義也。此科切誡莫作不以具足相得菩提之念者，明見性亦非廢相之義也。由第一條至此第四條，合而觀之。已將理、性、事、修，以及性相非一、非異、又行布、又圓融之因因果果，說得細密之至，周匝之至矣。然而所含之義，猶不止此。

（五）上科言觀，此科言念。觀，念，一義也。兩科合言，意顯相與非相，福與非福，兩邊不著，為正觀、念也。若其但取一邊，即非正觀正念。何以故？不合中道故。故上科取相，便以行邪道呵斥之。此科取非相，又以莫作是念切誡之。

（六）三十二相是應身，應身生滅無常，於明性相非一之義便。故上科遣取相，則舉三十二相言之。具足相，即前所謂具足諸相，是報身。然約相言，名報身；約性言，即是報得法身，於明性相非異之義便。故此中遣滅相，則舉具足相言之。當知如此而說，亦是互相影顯以明義者。何以故？三十二相不應取，可知具

足相亦不應取。具足相不應滅，可知三十二相亦不應滅。分而說之者，但為便於顯明非一非異之義耳。

（七）不以具足相得菩提中，更含精義。當知具足相之成，是由福慧雙修來，不但修福已也。何謂雙修？修福時便知不著相是。知不著相，便是慧也。因此，乃能成具足相，得無上菩提。此與輪王大異其趣者，蓋輪王福業，稱為有漏者，無他，修福著相故耳。故只能成三十二相，只能得輪王果。由是可知，此中雖是說不滅相，其實兼有不取相義在。此其所以能與性不異也。此層為此科精妙之義。所以舉具足相以明非異者，宗旨在此。何以故？非異即是一如。必其相與非相，兩邊不取，方名一如。若上科所說，是但知不取非相一邊，何名一如哉！

〇綜合上說諸義，則此科之義，便可洞明。無非恐人聞上來遣相之說，偏於空邊。誤會是絕對無相，則與實相之無相無不相相違。便非諸法如義，便非是法平等，便不得無上菩提之果，而不見如來矣。故切誡以莫作是念也。若作是念，乃邪見非正見故。論道理，論語氣，只此莫作是念一句，於義已足。今復接說如來不以具足相故兩句者，蓋重言以申明之。使人知注重此兩句是要義，不可忽略耳。故莫作是念須連下兩句一氣讀之。若念字斷句，便覺下兩句重複矣。

曾見清初一刻本。誤從念字斷句。又嫌下兩句重複。遂刪去不字。而作如來以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。此大謬也。須知有一不字，含有雖不應取相，亦不應廢相之意在。語氣便雙照二邊，何等圓融活潑。若刪去不字，語氣便著於取相一邊，沾滯呆鈍，相去天淵矣。大智度論云：般若如大火聚，四面不可觸。豈可鈍置一語。試看本經文字，從無一字說煞。以文字論，亦是絕妙神來之筆。非羅什大師譯筆，不能妙到如此。取他譯本比而觀之，自知。此種清初刻本，幸他刻未倣傚之。不然，今流通本中，又多一毒矣。

（丑）次，結顯正義。

「須菩提！汝若作是念，發阿耨多羅三藐三菩提者，說諸法斷滅。莫作是念，何以故？發阿耨多羅三藐三菩提者，於法不說斷滅相。

此科經義，甚為曲折細緻，當潛心領會之。流通本，菩提下皆有心字。唐人寫經皆無之。大約加入心字，起於五代，不應加也。此科正是說明上來標示切誡一科文之所以然者，汝若作是念至說諸法斷滅一段，是說明上文作是念之所以然。何以故下一段，是說明上文莫作是念之所以然。上科正義，至此方顯，故標科曰結

顯正義。汝若作是念，即謂作一如來不以具足相故得無上菩提之念也。

〇說諸法之法字，緊承具足相來。因具足相，是由修福而成。云何修福，廣行六度諸法是也。是故若說不以具足相，便無異說不用修六度法。豈非說成諸法斷滅乎。故曰說諸法斷滅也。中間又有發阿耨多羅三藐三菩提一句，何謂耶？當知世尊因後半部開章時，曾說無法發菩提。誠恐未能深解其義者，聞得後來又說，我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得。上科且說，若以色見我，是行邪道，不能見如來。勢必誤會曰：前所云無法發菩提之義，我知之矣。得菩提者，既無少法。且明明開示以色見為邪道。色者，相也。可見如來得無上菩提，全與具足相無關矣。此作不以具足相故得菩提之念之來由也。若作是念，便有第二念曰：具足相者，是由行六度法，勤修福德而來。所謂百劫修相好是也。今得菩提，既與具足相無關。且明明開示得菩提者無有少法。可見發菩提者，亦必不應有少法。但當一心趨入空寂之性而已。凡六度諸法所謂修福德修相好者，全不可放在心上。此所以開示無法發菩提耳。行人若如此誤會，與佛旨相背而馳矣。走入邪道矣。勢必一法不修矣。何以故？說成諸法斷滅故。尚得謂之發無上菩提乎？故切誡以莫作是念也。

由此可知佛說此科，正是說明為何作是念之所以然者。而佛於遣取相之際，忽然掉轉頭來，說此遣滅相一大科，又正是闡明前云無法發菩提之真實義者也。此科之關繫重要也明矣。故頃言義甚曲折細緻，當潛心領會也。凡說理到精深處，切須細辨。不然，勢必差之毫釐，謬以千里，走入邪道而不自知，危險之至。此學佛所以宜開圓解，而以親近善知識為急務也。

何以故下，正明不應作是念之所以然。意若曰：前言無法發菩提者，是說不應存一念曰：此是無上菩提。以除其取著法相之病耳。何嘗說斷滅法相耶！故曰：發阿耨多羅三藐三菩提者，於法不說斷滅相。夫前說無法發菩提時，已說得明明白白，曰：發阿耨多羅三藐三菩提者，但當生起度生本應盡之責，雖盡亦等於未盡之心。豈是說斷滅諸法乎！後又言，若菩薩作是言，我應滅度無量眾生，則不名菩薩者，亦是說不可存一我能盡責之心。豈是說斷滅諸法乎。佛得菩提無少法可得，是說雖得而不存有所得，亦非斷滅諸法也。證法身，得菩提，必須福慧雙修。以福慧雙修，乃能悲智具足故也。何能言具足相絕對無關耶。乃竟如此誤會，大謬大謬。當知世尊大慈，因上來極力遣相，惟恐顢頇者，未能深解，難免無此誤會。故如是懇切告誡之耳。如是告誡者，非但為闡明無法發菩提之真實義。且意在開示學人，欲證平等法

身諸法如義。必須盡歇狂心，一念不生而後可耳。何以故？動念便有分別執著故。故曰莫作是念也。由此言之，此中菩提字下，萬不能著一心字，顯然可見矣。

〇總而言之。開經來所說諸義，若無此別遣情執下兩大科文，便難徹底領會，則亦無從演說矣。當知自開經來演說種種兩邊俱遣的道理，皆是攝取此處兩大科之義而說者也。故此兩大科，為全經中重要關鍵。因其義可以貫通全經故也。

〇即如前半部，啟口便說滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。是說度盡眾生，而不著相。非說一生不度，而為斷滅相也。又說於法應無所住，行於布施。是說行布施時，不應住相。并非不行布施，而成斷滅相也。所謂應如是降伏者，是執著與斷滅兩邊皆要降伏，不是降伏一邊。所謂但應如所教住者，即是兩邊降伏，兩邊不住。如是一無所住，自能得所應住。亦即是如所教住。故曰若心有住，則為非住也。所以世尊示同凡夫塵勞之相者，即是表示不執著具足相、三十二相，而又不斷滅相也。是之謂一如，是之謂平等。所以是經有無邊功德，而能信心不逆者，便為荷擔如來，增福滅罪，當得菩提。而此義甚深，必須深解。否則非驚怖而狐疑，便顢頇而狂亂矣。

不但此也。前云通達無我法者，是不但應通達不取法相之理，且應通達不滅法相之理。何以故？若取法相，即著我人眾生壽者。若取非法相，亦復即著我人眾生壽者。必須於一切法相，既不取，又不滅，乃能證得平等一如之法性而無我。是真能通達者矣。故得此兩大科，全經便融成一片，義蘊畢宣。所以下科即以知一切法無我得成於忍，圓滿收束。

〇此明非一非異兩大科文中，復有一極要之義。其義云何？所謂非常非斷是也。明非一一科，是說非常，三十二相之應化身，隨時顯現，生滅非常也，因其非常，故與常住之性非一也；明非異一科，是說非斷，具足相即是報得法身，故非斷也，因其非斷，故與常住之性非異也。雖然。此猶據隨宜之義而說，若依究竟了義說之，法，報，應，三身，皆是非常非斷。此兩大科文中，明明曰如來，指法身說也。明明曰具足相，指報身說也。明明曰三十二相，指應身說也。夫三身並說，以明不應取相，不應滅相者。蓋因其非常，故不應取也；因其非斷，故不應滅也。可見經旨，明明是顯三身非常非斷之義。豈能漏而不說乎。此義亦般若要義，不可不明者也。何以故？非常非斷之義明，非一非異之義，可因而更明。非一非異之義，若得洞明。然後見圓而知正也。然而其義甚不易明。諸大乘經論中，雖屢屢說之，而說得最

詳最透者，莫過於十卷金光明經。今當引而說之，想為諸君所願聞也。
〇彼經曰：「依此法身，不可思議摩訶三昧，而得顯現。依此法身，得現一切大智。是故二身，依於三昧，依於智慧，而得顯現。」摩訶者，大也。三昧者，定也。大定對大智言。大智即大慧也。定慧從絕對之法身顯現，故皆曰大。皆曰大者，明定慧之均等也。明定慧均等者，顯寂照之同時也。定慧約修功言，寂照約性具言也。寂時照，照時寂，非言語心思所可及，所謂離名絕相。故曰不可思議。此句統貫大智。
二身，謂報身、應身也。蓋謂法身性體，本來離名絕相，寂照同時。但無修莫證。然若非性體本具，定慧之修功，亦無從顯現。故曰：依此法身，得現大定大智，此表面之義也。骨裏，是開示必須離名絕相，依本寂以修定，依本照以修慧。定慧修功，圓滿均等，便能寂照同時，便是證得法身。迨至法身證得，報應二身之相，即復顯現。故曰：是故二身，依於三昧智慧顯現。觀此段經義，可知必須離名絕相，以修定慧，方能證法身之性。然亦不斷滅報應二身之相也。報應二身，彼經譯名微異。通常所稱之報身，彼則譯為應身。通常所稱之應身，彼則譯作化身。一切經論及古德箸述中，此等異名，常常遇之。初學每以為苦。然若細觀經旨，便知所指而得會通，亦不必畏其難也。
〇彼經又曰：「如是法身三昧智慧，過一切相，不著於相，不可分別，非常非斷，是名中道。」此明法身非常非斷也。法身三昧智慧者，意顯定慧圓足，便是法身。非此外別有法身。蓋三昧智慧，即指法身言。不可誤會法身、三昧、智慧是三件事。觀前來所引彼經依於法身云云，可以了然矣。何以故？從來皆說報身應身，從法身現。而彼經云：二身依三昧智慧得現。足證三昧智慧，即是法身也。所以凡夫本性，但稱佛性。有時則稱在纏法身，在障法身。從無有單稱法身者。正以其無有定慧。或雖有而不具足。既未證一真法界，未能寂照同時，何能稱法身哉。然則既須定慧具足，方名法身。可見法身不外定慧具足矣。
過一切相下四句，明義精極。過者，超過。過一切相，猶言超乎相外。既曰過一切相矣，又曰不著於相，何耶？過一切相句，明其無相也。性體大而無外，亦復小而無內，超然於一切對待之表，故無相也。
不著於相句，明其無不相也，因其無不相，乃有不著之可言也。蓋性雖非相，而一切相皆從性現。雖從性現，而性仍超乎其外，故不著也。此二句互明其義。因其超然，所以不著。因其不著，故知超然也。合此兩句之義，正所以顯性相之非一也。何以故？

性雖隨緣現相，而仍超然不著故。此所謂不著，是言其法爾不著。何以見之。相皆生滅無常，而性之常住自若，不因其隨緣現相，便為此生滅相所妨也。可知其本來不著矣。故性與相非一也。此兩句，亦是說明法身與報應二身非一也。

不可分別句，所以顯性相之非異也。亦即是說法身與報應二身非異。何故不可分別而非異耶。彼經自明其義曰：「雖有分別，體無分別。雖有三數，而非三體。」蓋謂報應二身，只有相而無體，體惟法身而已。所以數雖有三，而體非三。相雖有別，體則無別。故不可分別之言，是約體說者。然亦是一語雙關，因其時時現分別之相，乃有不可分別之可說。所以不可分別句，一面固顯其體無有別。而一面卻顯其現相無休也。由是可知非一非異之界限矣。蓋以性融相，則非異；性相對舉，則非一也。

非常非斷，緊承上三句來。時時顯現體雖無別，而用則有別之相，故曰非常；然相雖非常，而法身之性，仍復過一切相，不著於相，故曰非斷。

或問：從來說法身常住。因其常住，乃名法身。故說法身非斷，其義易明。法身雖現報應等相，今云非常，亦是約相而說。然則何云法身非常耶？此義終難了然。答：所謂法身常住者，乃單約法身言也。然證得常住法身不生不滅之體已。若住於體，而不現相。則不能與眾生接近，何以利益眾生耶？故諸佛，諸大菩薩，為利益一切眾生故，恆現報身，及應化等身生滅之相，而不住著法身。就其有常住法身而不住言，故曰法身非常也。然雖不住，因其常在大定之中，故所現之相，儘管生滅熾然，而法身之常住自若。所謂過一切相，不著於相者，實由於此。故又曰法身非斷也。當知法身非常，正所謂不住涅槃。法身非斷，正所謂不住生死。兩邊不住，故曰是名中道。法身兩邊不住者，言其既不著於法身，亦不住著於報應等身也。此正寂照同時境界。非定慧功夫修到圓滿均等，不能至此境界也。本經啟口便令發大願，修大行，除其我執者，因此。以我執未化，必分別執著。少有分別執著，便不能兩邊不住。又豈能定慧均等。則寂照同時境界，何能達乎！

〇彼經復曰：「化身者，恆轉法輪，處處隨緣，方便相續，不斷絕故，是故說常。非是本故，具足大用不顯現故，說為無常。」彼經譯應身為化身，此明應身非常非斷也。是故說常，猶言故說非斷。以應身隨緣，恆現不斷，故說非斷也。無常猶言非常。非是本者，言應身非本性之體也。報應等身，皆本性顯現之相用，故非是本。用由本顯，非由用顯。報應二身已是用矣，不能更顯

用。故曰具足大用不顯現。此句正明報應是相。相是生滅法，故說為非常也。
〇彼經又曰：「應身者，從無始來，相續不斷，一切諸佛不共之法，能攝持故，眾生無盡，用亦無盡，是故說常。非是本故，以具足用不顯現故。說為無常。」此明報身非常非斷也。彼經譯報身為應身故。不共之法，如十力、四無畏等，惟諸佛有之。菩薩亦未具足，故曰不共。攝持有兩義：此不共之法，為報身之智用，攝持於報身。一也。報身具此智用，遂能攝持眾生。二也。故接曰眾生無盡，用亦無盡。綜合上所引之經義觀之，非一非異，蓋有三義。
法身體也，報應等身用也，故非一。若以體收用，則不可分別，故非異。此一義也。
而法身之非常，是常而非常。二身之非斷，是斷而非斷。故法身之非常，乃二身之非斷。此性相之所以非異也。法身之非斷，是畢竟非斷。二身之非常，是畢竟非常。故法身之非斷，乃二身之非常。此性相之所以非一也。何以言之。法身之非常，是約相續現相說。經云不可分別者，明其相續現相，而體惟法身也。相續現相，故曰非常。體惟法身，故曰常而非常。法身之非斷，是約常住本體說。經云過一切相，不著於相，正明其常住本體。因其常住本體，故雖現相而能超然不著也。常住本體，故曰非斷。現相而復超然不著，故曰非斷是畢竟非斷。彼二身則不然。二身之非常，是約非是本體說。經云非是本故。既非本體，故曰非常是畢竟非常。故曰法身之非斷，乃二身之非常，性相之所以非一也。何以故？一常住本體，一非是本體故。二身之非斷，是約現相相續說。經云相續不斷故。既顯現相續，故曰非斷。故曰法身之非常，乃二身之非斷，性相之所以非異也。何以故？同是約現相相續說故。此非一非異之又一義也。
又復三身非常非斷之名，非異也。而法身非常非斷，與二身非常非斷之所以然，則非一。此又非一非異之一義也。
總之，說一有種種一，說異有種種異。且一之中有異，異之中有一。是故說一說異，非也。說不一不異，亦非。說一說異，是也。說不一不異，亦是。然則非可說，非不可說。執則皆非，不執則皆是耳。當如是見，當如是知。如是見者則為圓見，如是知者乃是正知。
〇或曰：由上所引經觀之，可見報應二身，同是生滅相，同一非本。何故本經約應身明非一，約報身明非異耶？須知應化身之相續，是證法身後，方便隨緣所現。且輪王亦有之。而法身性體，

則常住不變。其為非一，最為顯明。故約應化之三十二相，以明非一也。
若夫報身。是與法身同時成就。故本經曰：以具足相故得無上菩提。正明其成就具足相，即是證得無上菩提也。當著眼故字。且如金光明經明報身之義曰：「應身者(即是報身。)從無始來，相續不斷。」相續不斷句，報應所同。此明其與法身非一也。從無始來句，報身所獨。即明其與法身非異也。當知法身可云無始。報身須無明盡後，乃始證得。今云從無始來何耶？此義甚精，細剖方明。
蓋報身有二種名，一曰自受用報身，一曰他受用報身。本經曰具足相，金光明經曰相續不斷，曰眾生無盡，用亦無盡，皆是約他受用邊說。然必自受用之義明，他受用之義方明。
今先言自受用。自受用報身非他。即指自利之內證圓智而言，假名為身耳。此智固由修功而現，然實性體本具。若非本具，修亦不現。譬如鑽水不能出火，煮砂何能成飯。然則性體無始，此智亦復無始矣。故自受用報身為無始也。
再約他受用言之。自受用，他受用，名雖有二。其實是一。蓋約內證自利之圓智言，曰自受用。約現相利他之大用言，曰他受用耳。既曰圓智，必有大用。若無大用，何名圓智。一表一裏，似若有二。然而表裏合一，乃得身名。故名二而實一也。且智是性具，用亦何嘗不是性具。故他受用報身，亦為無始也。綜上諸義，報身與法身非異，其義顯然。故約報身之具足相，以明非異也。若剋實論之。即應化身亦可云無始。何以言之。應化身為修種種法，通達俗諦之事。功行圓滿，得大自在。故能隨眾生意，現種種身。然何以通達俗諦之事乎。由於通達真諦之智故也。可見事攝於智矣。是故報身無始，應身亦復無始。然則何故獨以應身明非一耶。報身與法身親，應則較疏之故。何謂親耶？他受用，為所現之相用，是表。自受用，為所具之智慧，是裏。然相用之現，即現於智慧。而智慧之具，即具於理體。且理智一如，亦無能具所具之分，能現所現之別。故無論自他受用，實與理體冥合為一，故親。親故非異也。何謂疏耶。應化身雖亦具於理智，亦無能具所具，能現所現等分別。然專屬外現之相，故疏。疏故非一也。
試觀金光明經所說，便可了然。其明報身之義，既曰無始，又曰攝持不共之法。舉內持為言者，正明其與法身親也。其明應化之義，則曰處處隨緣方便。舉外隨為言者，正明其與法身疏也。總之，明得非常非斷之義，則非一非異，其義乃得徹底。即諸法一如，是法平等諸義，亦皆徹底。何以故？三身皆非常非斷而非

異，故一如也。然非常非斷又各有不同而非一，故雖一如而不妨有諸法也。且一中有異，異中有一。故差別是平等中現差別。平等是差別中現平等。亦不隔別，亦不混濫。行布不礙圓融，圓融不礙行布。此之謂圓中。遮照同時，存泯自在矣。豈第兩邊不著已哉。而扼要之修功，惟在不取相，不滅相，而以性為中樞。迨已證得空寂性體。以熏習力故，便亦不取不滅，隨機應緣，大用無盡。豈但相不住，性亦不住，并不住亦不住矣。而大圓鏡智之中樞自若也。此之謂以無我人等修一切善法則得無上菩提。此之謂金剛般若波羅蜜，所以傳佛心印者也。通達此理以念佛，便得理一心，必生常寂光淨土，願與諸君共勉之。

（壬）三，約不受福德結無我。

此科判中約字之意，蓋謂一切皆無我，今不過約不受福德一法以明其義耳。如上來無聖無凡，非一非異之理，亦是法法皆然。但約度生及性相為言者，取其較易領會耳。約字，猶普通所說之就。內典捨就用約者，以就義膚淺，約義精深故也。蓋約有約略義，明其姑舉一事為例，未及一一詳說。又約有約束義，若網有綱，提其綱，則全網就範。明其雖僅言此一事，而綱領已得，其餘可以類推。又約有要約義。譬如契約，久要不忘。以顯此所明義，極為契合。可以徵信而無謬失。若用就字，三義皆無。曾有疑約字生僻，不如就字普通者。茲乘便一說之。凡唐以前古德言句，後學未可輕議也。不約他事，獨約不受福德言者，承上文來也。上文具足相，影含修福德。是明得無上果者，不廢修福。此科緊承其義而闡明之曰：修福何可廢，但須不受不著耳。并補足之曰：不可聞不廢修福而又生貪著也。故得此科，上科之義，更周匝圓滿。所謂文不接而意接也。

（壬）此科分二：（癸）初，結無我；次，明不著。（癸）初，又二：（子）初，明無我功勝；次，明由其不受。

（子）初，又二：（丑）初，引事。

「須菩提！若菩薩以滿恆河沙等世界七寶布施；

流通本作持用布施。柳書、慧本，無持用字。以七寶布施，已含有持用意在矣。

○後半部校顯經功，只一二處。然亦意不在校顯，不過借作別用。（一）借以作一段落。（二）借以顯明他義。如此中，既借布施福德，顯成不受者之為得無我忍。復借無我功勝，結束前文所言菩薩應通達無我法之義耳。前半部中所以說無數寶施，乃至以無數命施，皆未稱為菩薩，而此中獨舉菩薩為言，其必有深意可知。連下文讀之，便可恍然，乃是互相影顯之文也。蓋此科雖僅言寶施，意則含有此人已知一切法無我，故稱菩薩。但猶未成

忍，故不及後菩薩耳。於何知之。試觀下文云：此菩薩勝前菩薩所得功德。

前半部中，無論寶施、命施，概言福德，未言功德。而此則云前菩薩所得功德。前菩薩七寶布施，以功德稱，必其已知離相修慧，非但知著相修福之人可比矣。因言功德，因稱菩薩。夫有我者必不能離相，故知其意含此人已知一切法無我也。況前云若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。然則若非知法無我，其不稱之為菩薩也決矣。總之，此三約不受福德一大科文中，一字一句、一名稱，皆含極精之義，不可忽略。恆河沙等世界，謂世界等於河沙，猶言無數世界。以者，用也。滿者，充滿。謂用充滿無數世界之七寶行施也。此科不過引一布施多福之事，以為下文不受作張本耳。

（丑）次，較勝。

「若復有人，知一切法無我，得成於忍，此菩薩勝前菩薩所得功德。

上文寶施菩薩，既影有知法無我意。此中得忍菩薩，亦影有寶施意。觀下文不受福德，所作福德，等句，則此菩薩之大作布施福德，顯然可見矣。因其大作福德而不受，所以稱其得成於忍也。不然，得忍與否從何知之。故此科與上科之文，其為互相影顯，決無疑義。此義既明，便知經旨并非不重視福德，惟當不著不受而已。則此中知一切法無我，得成於忍兩句，經旨亦實趨重於得忍。曾見數家注釋，因未明了影顯之義，遂將成忍句，看成帶筆。因謂前菩薩但知修福，此菩薩則知法無我，故功德勝前。此修福所以不及修慧也云云，大失經旨矣。何以故？若是此意者，則前來切誡莫作不以修福德得菩提之念，何謂乎？(如於法不說斷滅相一科所云。)謬甚謬甚。

〇一切法不外境、行、果。境者，五蘊、六根、六塵等是；行者，六度、萬行等是；果者，住、行、向、地乃至無上菩提等是也。無我者，謂一切染淨諸法，不外因果。因果即是緣生，緣生體空。故一切法中本無有我。當知所謂我者，非他。即眾生無明不覺，於一切法中，妄生分別執著之見，是也。而一切法性，本來空寂，那有此物。因其本無，故當除之也。知一切法無我之知，即是解也。謂領會得一切法性，本來空寂也。蓋一切法無我五字，是理。知之一字，是智。得成於忍者，謂一切法性本來空寂無我之理，與其知之之(【校】「之」，舊版無，原稿有。)智，已能冥合為一矣。忍者，忍可。契合無間之意，猶言合一也。理智合一，明其我執已化也。功行至此，是之謂成。云何而成？由於熏修，故曰得成。得成者，猶言熏修得有成就也。非精修功到，云

何能成耶？故此兩句，上句是解，下句是行。合而觀之，是明此菩薩解行成就也。又復上句知是慧，下句忍是定。合之，便是定慧均等。因其定慧均等，所以解行成就也。所以所得功德，勝過前菩薩也。因前菩薩解、行、定、慧，其功行猶未能達於冥合為一。則是其知之之智，於一切法無我之理，尚未做到安安而不遷地位，故不及也。忍字之義，猶言安安不遷也。

○自前第三大科中，標示若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩，以後，至此方始歸結。可知上來所說，皆是無我法，而令菩薩通達者。但必須功夫做到得成於忍，方為真實通達，真是菩薩耳。何以故？通者，明通也，即指解言；達者，到達也，即指行言。故通達云者，即謂解行具足。解行具足，故曰真是菩薩也。故不可將通達二字，但作明理會也。須知解固居行之先。然非如法實行，確有經驗，何能深解？前云行由解出，解因行成，二語，即通達之真詮。如是通達，乃得成忍耳。

（子）次，明由其不受。

「須菩提！以諸菩薩不受福德故。」

流通本，須菩提上有何以故句。柳書、慧本，無之。此中本有一故字，已顯釋明上文之意。何需加何以故耶。曾見數家注解，謂此科是釋上文功德勝前之故。大謬。上文已自說明，功德勝前，因其成忍矣。何須更釋。當知此科是以不受之義，釋明成忍之故者耳。夫成忍者，所謂證也。此科釋之云：何以謂之證耶？不受是也。蓋成忍之言，正是開示學人，功夫必須做到如此，方能無我。故須釋明成忍之所以然。若功德勝前，原是帶筆，何必特加解釋。況前文已經說明耶？

云何不受。下科方明其義。今亦無妨說其要旨。所謂不受者，無他。廣行布施六度，若無其事之謂。此非真能忘我者莫辦。是其功行，已到爐火純青之候，故曰得成也。諸菩薩，非實有所指。猶言一切菩薩。以者，因也。意謂，凡是菩薩，因其修福不受，方於無我成忍。此菩薩亦復如是不受，故曰成忍耳。上文言所得功德，此中言不受福德。正明其因不受故，所作福德，盡成無漏之功德也。

○上引事文中，不曰以滿無數世界之七寶布施，而必以等於河沙為言者，亦寓精義。蓋明自不受者視之，如彼無數寶施，等於泥沙耳。其細已甚，何足道哉。此其所以能不受也。若視為甚多甚盛，便已心為境轉矣。心有其境，名之曰受。今曰不受，正明其心空無境也。思之思之，此亦欲不受不著者之妙觀也。

（癸）次，明不著。分二：（子）初，請明其義。

須菩提白佛言：「世尊！云何菩薩不受福德？

長老請問，蓋有三意：（一）既已修之矣，而又不受。則初何必修。恐不得意者，生出誤會。此請問之意一也。（二）不受者，謂拒而不納乎。福德之至也，因果一定之理，豈能拒而不納。然則何謂不受耶？此請問之意二也。（三）上言得忍，由於不受。然何以能不受耶？長老請問，意在俾大眾徹底明了，皆能達於不受之地。此請問之意三也。故特標以須菩提白佛言句，使知此問之要。應於下科開示，加意體會也。

（子）次，釋明不著。

「須菩提！菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德。

初句言作福德，使知雖不受而應作。不可因不受之言，誤會修福可緩。當知作福德，即是修六度，是從大悲心出。諸佛如來，以大悲心為體。因於眾生，而起大悲。因於大悲，生菩提心。云何可緩乎！第一重問意可以釋然矣。次三句，言不應貪著，故說不受。使知所謂不受者，非拒而不納，乃不貪著耳。不貪著者，福德之有無，絕不在念之謂。蓋明若為求福德以修六度，是名貪著，則是利益自己，非為利益眾生。非大悲心，非無上菩提矣。故不應也。知此，第二重問意可釋然矣。作福德，不著空也，大悲也。不貪著，不著有也，大智也。悲智具足，空有不著，是名中道。且著者，住也。不應貪著，即是應無所住。合之上句，即是應無所住行於布施，正是回映經初所說。且修福不著，亦即最先所說度盡眾生而無所度之意。皆所以降伏我執者。此經宗旨，在無住降我。故說至成證時，歸結到無住降我上。精神義趣，一線到底，一絲不紊也。

然則上文何不徑曰：以諸菩薩不貪著福德故。豈不直捷了當。何故先說不受，再以不著釋之。當知上科說不受，是開示云何而為成忍。蓋成忍即不受之謂也。大智度論云：「一切不受，是名正受。」正受者，三昧是也。亦謂之定。亦謂之忍。然則不受之言，乃成忍之注腳要語，豈能不特特標出。至於此科說不著，則是開示云何而能不受。換言之。上科先告以成證之境界，乃是一切不受。此科復告以成證之方法，不外經初所言應無所住行於布施也。云何證、云何修，指示得極親切、極扼要。故不受、不著，兩說皆不可少。

且當知行人一切皆不應著。迨至不著功醇，便成不受。故不受亦是一切不受。茲不過約福德以明義耳。蓋所以受者，由於著。所以著者，由於貪。所以貪者，由有我。而我之所貪，莫過於福。故約福德言之耳。知此，第三重問意可釋然矣。

總之，平等法界，本來一切法無我。學人先當開此正知。如是知已，便如是行。云何行耶？最初所說應無所住行於布施，此中所

說所作福德不應貪著，是也。換言之，便是廣修一切法而行若無事。久久功醇，則心若虛空。雖一切法熾然行之，不厭不倦。而相忘於無何有，是之謂不受。不受者，形容其一心清淨，不染纖塵也。且自然如是，而非強制。恆常如是，而非偶然。則悲智具足矣，定慧均等矣，分別執著之我相我見，化除殆盡矣。至此地位，無以名之，名曰得成於忍。然此猶菩薩境界，而非佛也。故繼此而明諸法空相，本來不生。若至於一念不生，不生亦無。則隨順而入如來平等法界矣。聞斯要旨，當靜心思惟之。

（辛）次，明諸法空相，結成法不生。

向後經文，正是點滴歸源之處。故其所含之義，甚廣、甚深、甚細，若但解釋本文，為文所拘，必說不徹底。又如何聽得徹底，惟有先將所含要旨，發揮透徹。則說至本文時，便可數言而了。此亦講演高深道理之一種方法也。

上來所說，千言萬語，一言以蔽之，曰無住而已。云何無住？所謂不住於相是也。何故不住相？所謂若心取相，則為著我人眾生壽者是也。當知欲不住相，必須其心不取。不取，正為破我。而破我，正為證一如平等之一真法界。此一法界，即是常住不動之法身，稱為如來者是也。

總之，全經所說之義，不外不取於相，如如不動八個字。不過直至最後，始將此八個字點明耳。以是之故，此諸法空相一大科經義，乃是融會全經旨趣而究竟徹底以說之者。所謂點滴歸源是也。故其所說，更圓更妙。

即如全經皆說無我，至此則說無我原無。夫無我尚無，則是無住亦無住矣，不取亦不取矣。何以故？一切法本不生故。且亦無所謂不生，何以故？法即非法，相即非相故。夫而後究竟無我矣。無我亦無矣。

由是可知上來所說無聖無凡，非一非異等義，乃是即聖凡而無聖凡，正一異而非一異，忘其為不受而名不受。故雖無聖凡，而無妨成聖成凡。雖成聖成凡，而依然無聖無凡。一異等等，莫不如是。

則亦無所謂兩邊，無所謂著，無所謂中。何以故？一且不存，那有兩，更那有邊，那有中耶！非畢竟無也。雖紛紛萬有，而有即是無也。何以故？本不生故，是之謂如如，是之謂不動，是之謂不取。

蓋生心不取，即是取矣！生心不動，其心早動矣！生心如如，尚何如如之有耶！生心除我，則我見我相儼然也。若不知向此中薦取，縱令辛苦勤修，終是打之遶、添葛藤也。

總之，此一大科所說，正是極力發揮不取於相、如如不動，至究竟處。即是引導學人，觀照深般若處。亦即令一切眾生，得大自在處。經文既眼光四射，面面玲瓏。聞者亦當眼光四射，面面玲瓏。未可死在句下，隨文字轉。當凝其神，空其心。字字句句，向未動念處體會。若沾滯一毫攀緣相，名字相，便無入處。

〇頃所言當向此中薦取，不辭葛藤，為重言以申明之。標題曰空相者，含有本無相，不取相，兩義。蓋此一大科，正是說理體。亦正是說修功。行人應先明了理體本來無相，所以應不取相。且體既無相。故修不取者，便時時處處，皆應觀照諸法本來無相之理體。是之謂全性起修，全修在性。

然則欲學般若無住之行，何必局定從頭修起哉。便可徑從諸法空相起修也。故曰當向此中薦取也。

當知大乘圓教，亦有漸次，亦無漸次。故禪宗曰：直指向上。向上者。趨向本源之謂。直指者，剪去枝葉，一眼覷定本源處，單刀直入是也。若將此語看呆，以為惟看話頭法門，可以如是觀照而直入。念佛及修其他法門者，便不能作此觀照本源功夫，自失善利，孰過於此。

〇凡了義經，無一句不徹底，無一法不是徹首徹尾。所以說理處，即是說修處，且一直貫到證果處。所謂教、理、行、果，雖分為四。然若執定是四件事，豈非行果外別有教理，尚何教理之足云！以是之故，了義經中，語語能證道，句句可入門也。

以彌陀經言之。如執持名號，一心不亂兩語，固然說有前後，執持句是下手處，一心句是執持之功效。然若不能體會一心以起修，終亦不能做到執持也。然則一心不亂，豈可僅作功效觀之乎。

以此經言。句句說理、說修，即無一句不可以貫通全經。豈獨此一科為然。故隨拈一句，皆可從此悟道。昔禪宗六祖，因聞應無所住而生其心句而得徹悟。後人乃執定全經中惟此一句最妙，此正所謂隨人腳後跟轉也。

若真是伶俐漢，知得大乘佛說是法印者。便可隨拈一句，以印之於事事法法。換言之。便是事事法法，都向這法印上理會之，如此方是會用功人。則行住坐臥，不離這個，易得真實受用也。何況此一大科，語語說的是心源。佛之所證，證此也。若以為此是如來境界，非初學所及。難道學人不應返照心源乎？其為大錯，更何待言。

夫返照心源，固非易事。然不向源頭上觀照，而尋枝覓葉，如何修得好！源頭上能觀入些些。一切修功，皆可迎刃而解矣。此如學為文字者然，少得經、子，及秦漢人氣習，下手便出人頭地。

修行亦復如是，當如是知也。古德云：不可高推聖境，自生卑屈，真吃緊語也。

（辛）此科分二：（壬）初，泯相入體；次，結成不生。

（壬）初，又三：（癸）初，約聖號明離去來；次，約塵界明離一多；三，約我見明離亦離。（癸）初，又二：（子）初，斥凡情。

「須菩提！若有人言，如來若來若去若坐若臥，是人不解我所說義。

諸法空相句，是大乘法印。不來不去等句，莫非法印。法印者，一切法皆可以此義印定之之謂。今不過約如來聖號明之，以示例耳。須知來去等，皆是對待之事相。欲證絕對體者，必當泯諸對待，空其虛相。何以故？一切法性，本來非相故。此約性體以明諸法本來空相也。若約修功言諸法空相者，謂空其諸法之相也。即泯相入體之意。

○如來本性德之稱。乃此人執著來字，則有來必有去矣。既有來去，復聯想到坐臥。此明倘著一相，必致愈引愈多，萬相紛紜，永永不得清淨。以示讀經聞法，不可著文字相也。此人完全門外，聞稱如來，心中遂儼若有一來去，以及行住坐臥等，相相不一。

四若字，形容其心逐相而轉，起滅不停。恍若有睹，神情如畫。作此言者，是以凡情測聖境，全未了解如來之義。故曰是人不解我所說義。我字指如來，謂不解如來二字所明之義也。亦可指佛。佛所說法，無往而非令人離相證性。乃至語言文字，皆不可執。此人全不知性，著於名言。是於佛說之義，毫無領會。故曰不解我所說義。呵斥此人不解，正欲一切人深解空相之義趣也。

（子）次，釋正義。

「何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。

如來即是法身。法身常住不動。無所謂來去也。法身遍一切處，亦無需乎來去也。其見有來去者，乃應化身耳。此身是緣生法。謂隨眾生機感之緣而生起者也。換言之，即謂此示現之身，皆自眾生眼中視之云然耳，如來固未嘗動也，此之謂緣生。何以明其然耶？試思佛既示現矣。眾生何故有見，有不見？何故有時見，有時不見？蓋得見與否，皆視眾生之心如何。心淨則佛現矣，遂名之曰來。心濁則佛隱矣，因名之曰去。心淨心濁，全由眾生。故應化身之隱現，亦全由眾生。故曰隨緣生起也。然而有緣亦必有因，其因為何？前所謂慈善根力及成就二智是。所以隨感即現，并不起心作念；所以雖隨方示現，而若無其事，法身之不動

自若，初不住於來去之相也。然雖法身不動，而恆常示現應化身，從不斷絕。亦不住於不動之體也。是之謂如如不動。
明其雖如如，而是不動的；雖不動，而是如如的。故雖見有來去，實則不來不去；雖不來不去，無妨見有來去。此中曰：無所從來，亦無所去。非謂畢竟無來去也。是說來亦(【校】「亦」，舊版作「也」，原稿作「亦」。)無處，去亦無處。兩所字最要。無所者，無處也。形容法身本徧一切處，豈更有來處去處乎？既是來去而無來去之處。可見雖來去，而實未嘗來去。乃未嘗來去，而現有來去耳。此意即是住而無住，無住而住。乃離相之極致。何以故？來去與不來去之相俱離，故曰極致也。
總之，來去是從不來不去上見，不來不去是從來去上見。不但離盡有相之相，并離盡無相之相矣。蓋真如，實相，本來如是。真如者，無可遣，名真，亦無可立，名如也。實相者，雖無相，而亦無不相也。所以結之曰：故名如來。名者，假名。不但來是假名。如亦是假名也。何以故？真如而曰來，即謂其不住涅槃。蓋真如之體本不動，而今曰來。然則所謂如者，名而已矣。實不住於不動之真如也。既來矣，而曰如。即謂其不住生死。蓋來去之相為生滅，而今曰如。然則所謂來者，亦名而已矣。實不住於生滅之來去也。總以明其無我之極，隨感斯應，緣會則現，毫無容心而已。毫無容心者，一念不生之謂也。念且未生，心何嘗動哉。
〇此科雖是約法身以明義，實則二身之義，亦已兼明。善通達者，便當返觀自己五蘊色身，雖有來去，而本具之佛性，實不來不去，便從來去皆不上契入。
彼來去之相，何足置念哉。迨至契入性體，則任其來去現相，可也，更何必置念哉。則不執不斷，遮照同時矣。
念佛人尤當通達此理。須知彌陀來接，而初未嘗來也。往生西方，而亦未嘗去也。然雖未嘗來去，亦何妨現來現去。何以故？不來不去者，理體也。有來有去者，事相也。理事從來不二，性相必須圓融。故儘管不來不去，不礙有來有去；儘管有來有去，其實不來不去。最要緊者，即是來去要在不來不去上體認；不來不去即在來去上做出。此是念佛求生之要訣。得此要訣，決定往生，且決定見佛。孰謂修淨土無須學般若，且疑般若妨礙淨土乎？
更有要義，須徹底了解者。夫相，依性而現者也。性，由相而彰者也。性相二者，一表一裏，從不相離者也。然則佛經令人離相何耶？當知所謂離者，非謂斷滅，但不應取耳。

夫性相二者，既是一表一裏而不能離。然則獨不應取相，何耶？當知此因凡夫自無始來，只知認相，逐相而轉。於是我人、彼此、高下、厚薄、精粗、美惡種種對待之相，迭起繁興，牽枝帶葉，相引愈多。遂致分別執著，因之而日甚。我見因之而日深。貪瞋三毒等煩惱，因之而繼長增高。乃至造業無窮，受苦無邊。今欲救之，須斷三毒。欲斷三毒，須除我見。欲除我見，須不分別執著。而欲不分別執著，則須離相。故離相云者，意在除其分別執著之我見耳。非謂畢竟離也。故曰不取非法相。又曰不說斷滅相。即是顯示離相之真實義，使不致於誤會也。

總之，離相者，為令回光返照以證性也。性既證得，正須現相。然欲證果後，不沈空滯寂。又須修因時，觀空而不偏空。此所以既令不取，復令不滅，兩邊不著耳。

○且佛理、佛說，無不圓妙。雖只說不取相，其實已通於性。何以言之。一有所取，便成為相而非性矣。故二乘偏於性邊，佛則呵斥之曰：沈空滯寂，未能見性。蓋曰沈、曰滯，即形容其取著之相也。沈滯之相現，不沈滯之性隱矣。故曰未見性也。所以不取相一語，貫徹二邊，當如是領會也。

至如此中，不曰有來去，亦不曰無來去。但曰無所從來，亦無所去。雙照二邊，尤為圓融。何以故？若定說有來去，則偏於相邊矣。若定說無來去，又偏於非相邊矣。今如是雙照二邊而說，正顯性相雙融之義也。性相雙融，便是平等一如也。又如如來一名，雖以稱法身，其實已含有二身。不然，來字無所屬矣。所以即此名稱，已足顯明雖有三數，而非三體之義。前約如字明義，則通於諸法邊，而曰諸法如義。今約來字明義，則通於不來不去邊，而曰無所從來，亦無所去。此皆世尊苦口婆心，教導學人於佛說之一切法，皆當如是了解。便能通達乎性相一如，法界平等也。

何以故？若了解得雖不來不去，而現有來去。可知法身常現報化等身，而不斷絕。所以修因時，不應斷滅相也。若了解得雖現有來去，而實未嘗來去。可知報化等身，不能離法身而別有。所以修因時，不應執著相也。了解乎此，則前來不應取法，不應取非法，以及即非是名等義，皆可徹底了然矣。

而若見諸相非相，則見如來之義，亦由是而通達矣。蓋如而來，即不滅相之謂也。來而如，即不著相之謂也；而若見諸相非相者，意謂即諸相而見其非相，便是不著不滅，便與如來之義相應，故能見如來也。

且如而來，乃是不著時便不滅；來而如，乃是不滅時仍不著。所以不住涅槃，不住生死，是同時的。是一無所住的。故行人應生

無所住心，若心有住則為非住也。若能如是了解而通達之。則性也、相也、一切分別、一切執著，自然化除。自然無念。自然無有罣礙顛倒。故曰：行深般若波羅蜜多時，能度一切苦。一切行人，若領會得此科之義。應觀一切對待之相，既不能離絕待之性而別有。而絕待之性，亦未嘗離對待之相而獨存。便當於日常一切對待之事相上，雖無妨隨緣而行。卻不可隨緣而轉。此意即是緣應了者，得機便了，不與糾纏。緣應結者，亦無妨結，但不攀緣。果能如是二六時中，勤勤觀照，密密勘驗。心把得定，脚立得牢。自不為相所縛，而泯相入體矣。此是學人第一著功夫。便是隨順真如。便是直指向上。

所謂泯相者，泯是融義，非謂斷滅，即不著不斷是也。所謂入體者，謂契入性體。相融便是契體，非別有體也。何以故？性體本來無相無不相故。是之謂諸法空相。空乃第一義空，即是空而不空，不空而空。所謂但空其相，而不壞諸法。果能如是，則任他萬相紛乘，自不為其所動。以上所說，皆是從此諸法空相起修之方便。有深有淺，其法不一。而仍可一貫。且所謂淺者，亦無淺非深。不可聞其淺而忽之也。聽有緣人隨己意取行之。大有受用，決不相賺。

（癸）次，約塵界明離一多。分二：（子）初，明微塵非多；次，明世界非一。（子）初，又三：（丑）初，問微塵多否。

「須菩提！若善男子、善女人，以三千大千世界碎為微塵。於意云何？是微塵眾，寧為多不。」

微塵世界，前雖已說。然此科文中，重在碎合二字。因其可碎可合，足證微塵世界之相，皆是緣生，當體即空。而法性中，本無此等等相(讀去聲。)別也。故雖不斷滅，而不可執著耳。蓋前來雖屢說即非是名，皆只說了是相非性之當然。今約塵界明其可碎可合，則是徹底說其所以然。此義既明，一切說即非是名處，可以類推矣。

○以三千大千世界碎為微塵，即此一語，便是點醒愚癡凡夫，勿執世界為實有也。何以故？以偌大世界而可碎，足證世界是虛幻相，豈實有乎？若其實有，豈能碎乎？所謂碎者，是明世界乃無數微塵集合之相。除微塵外，別無世界。發菩提心者，應作如是觀。觀照世界莫非微塵，不可執為實有。非真捶而碎之也。上曰善男子、善女人，即指發菩提心之人言也。

○於意云何？探驗見地之辭也。若知微塵之眾多，是由世界碎成，則世界之為假有也明矣。然若執有眾多，是又誤認微塵為實有也。當知世界微塵，大小雖殊，無實則一。佛說碎界為塵，原

欲破人執實世界之見。若塵之非實不明。則界之非實，終不能徹底盡明。蓋世尊本意，是欲人徹底了解世間所有，大至世界，小至微塵，莫非虛妄。當體即空，不可執著，不必貪戀。故須探驗見地如何也。此中碎字，與下文合字，此中眾多字，與下文一字，遙遙相對。正是文中之眼，正欲人於此中領會真實義也。

（丑）次，明多即非多。

「甚多，世尊！何以故？若是微塵眾實有者，佛則不說是微塵眾。

流通本，甚多上有須菩提言句，古本無之。答甚多者，約微塵之虛相言。且表示其已能了解世界之非實有也。一世界，不過多微塵耳，豈實有世界耶！更表示其復能了解微塵亦非實有。何以故下，釋明此意。意謂世尊先說世界碎為微塵。乃探驗見地時，則云微塵眾。特特加一眾字。眾者，集合之義也。然則微塵亦為集合之幻相也，明矣。則與世界之為集合而成之幻相何異。可知其亦非實有矣。故曰：若是微塵眾實有者，佛則不說是微塵眾也。由此可見甚多之答，正所以顯其為集合之幻相耳。故曰：答甚多者，約虛相言也。

須知界碎為塵，其數之多，誰不能知。何必問哉。足見問意著重在眾字。而此意恰為長老窺破，是之謂心心相印。所以為般若會上當機人，所以能代教菩薩。

古德勘驗學人，往往故設疑陣，亦是此意。微塵何以為集合之相耶。所謂一微塵可析之為七極微塵。一極微塵可析之為七隣虛塵。虛者，空也。隣虛，猶今語之等於零也。所以微塵是集合之幻相，并非實有。長老何不徑舉此義說之。而必在眾字上顯其非實者，何故？此有深意二：

（一）因佛既如是說，故依之以明義。依佛語以明義者，所以教導讀經聞法者，凡佛所說，字字皆具精義。應當諦聽，不可忽略一字也。

（二）佛時外道，每將世間事物，層層分析，分析至於不可分，而猶執為實有。正如今之化學家然，分析世界各物，為若干種原質。初不可分者，久久又復可分。分析之功，久而益精，至如所謂原子電子，然依然執為實有也。二乘則不然。知微塵可析為隣虛，便知一切皆空。然而必待分析，方信為空。不及大乘之能作體空觀也。今長老欲明微塵非實，不引隣虛之說，而約佛說之眾字顯義者。既以明凡由集合而成者，便知是空，不可執實。佛道所以迥異乎外道。且觀理便知，何待分析，大乘所以迥異乎二乘也。所以者何下，正明此義。

（丑）三，釋其所以。

「所以者何？佛說微塵眾，則非微塵眾，是名微塵眾。

此科之意若曰：佛既說為微塵眾，可知微塵是緣生法。緣生之法，當體即空，但是虛相而已。此微塵并非實有之所以然也。則非者，約一如之法性，明其本來是空也；是名者，約緣生之法相，明其不無假名也。言佛說者，正所以顯示覺智洞照，法性本空，法相皆幻，初何待乎分析哉！總之，碎者聚之，之謂合；合者散之，之謂碎。本是對待形成之幻相。所以當其有時，便是空時。小而微塵，可合可碎，有即是空也，如此。則大而世界可知矣。故下復約大者言之。蓋佛先說界可碎為塵，復舉塵而問其眾。正欲人之即小悟大。因微塵之本空，便可類推而知世界皆空耳。

（子）次，明世界非一。分三：（丑）初，明非界名界。

「世尊！如來所說三千大千世界，則非世界，是名世界。

此科承上問意來也。上問既言界非界而為塵。長老復釋明塵非塵而為空。則界即是空可知矣。故曰則非世界，是名世界。其故詳見下科。

○此中不曰佛說而曰如來說者，有深意焉。蓋三千大千世界，名為應身教化之境者，因此境為一切眾生所依。法身如來，為利益一切眾生，乃隨順眾生之緣，顯現應身以教化之耳。初不住著於此境也。何以故？如來法身遍於法界。法界等於虛空。安有所謂三千大千世界乎哉。故舉如來，說世界非實是名也。如是而說者，正所以開示眾生，應觀世界非實是名而不著。世界不著，則一切不著矣。如是不著，乃能令本具之法身出障也。此不曰佛說，而曰如來說之深意也。

（丑）次，釋一即非一。

「何以故？若世界實有，則是一合相。如來說一合相，則非一合相，是名一合相。」

流通本作若世界實有者。柳書無者字。慧本則作若世界有實。有實，實有，意原無別。今從柳書，以校正本一一皆依柳書故也。一合者，合而為一之謂。猶今語之整個也。蓋執著相者，雖聞界可碎塵。或猶以為雖非實有。然當其未碎時，其合而為一之相，固明明有也。何以故？世界原是總名。既立總名，便是一合之相故。長老為遮此執，所以徹底破之。意謂頃言則非世界，是名世界者，何故耶？以凡屬名相，莫非虛妄，故曰則非。則非者，謂世界但假名，非實有也。不但因其可碎，知非實有。即其未碎，亦非實有。何也。千倍四洲，名小千世界。千倍小千，名中千世界。千倍中千，名大千世界。可見世界之名相，原無一定範圍。不但合者可碎。并且合更可合。安可執有一定之一合相乎。故曰

則非一合相，是名一合相。言其不過假名，本來無實也。意明必須實有，方是一合相。今一合相，既無一定。是約世界之名相觀之，便可證其非實有。何必待界碎為塵，塵碎為空哉。則世界之為當體即空，彰彰明甚。

（丑）三，示本離言說。

「須菩提！一合相者，則是不可說。但凡夫之人，貪著其事。

讀上來非多一科，可知合之名，因其可碎而後有。且知碎者仍可碎也。則諸法性空之義明矣。讀非一一科，可知碎之名，原因其合而後有。且知合者仍可合也。則諸法緣生之義明矣。且合而觀之，雖是性空，而不礙緣起。因是緣起，故知其性空。然則所謂一合相者，乃是一不定一，合不定合。故曰：一合相者則是不可說。不可說者，因世界可碎，微塵亦可碎。可見微塵不異世界。若說世界真是一合，豈非微塵亦真是一合。然而世界非世界，乃微塵也。而且微塵非微塵，乃本空也。由是可知世界之一合相，亦復本空。豈非一即非一，合即非合耶。此約相以明不能定說非一合，定說真一合，故不可說也。

夫修行本為證性。如上所明一即非一，合即非合，約對待之事相云然耳。約清淨性言，則都無此事。何以故？性是絕待，非對待。本離名字相，言說相故。此約性以明性非事相，本離言說，故不可說也。

凡，謂凡情。迷於事相，謂之凡情。故曰：凡夫之人貪著其事。其事，泛指一切事相，一合相亦攝在內。言其者，明其向外馳求，背覺合塵也。而言凡情者，明其非正知也。因其向外馳求，故於事相，起貪戀而生執著。然則欲不貪著，須淨凡情。欲淨凡情，須開正知也明矣。

當云何知？當知一合相，便是不可說。謂當離名字言說，返照一切法本不生也。故此科開示入道之方，極其親切，不可但作空談事理會也。

且其義貫通上下，上科之無所從來亦無所去故名如來，下科之我見即非我見是名我見，皆當於不可說處領會。不可貪著其事也。如此，方為能解如來所說義，方於一切法本不生之心源，得以隨順契入。故此科正與下結成不生一科，緊相呼應也。

○上說非多非一兩科，不但破世界，兼破微塵。此中說凡夫貪著，但約一合相為言。是但說世界，而不說微塵矣。何耶？此有二義：

（一）上說微塵非實有，是約眾字顯義。此即顯示不但世界為一合之假相，微塵亦為一合之假相也。故此中不可說之一合相，乃

兼約世界、微塵，而言。非不說微塵也，非但說世界也。故佛不提世界微塵，但舉一合相說之者，意在於此。當如是知也。
（二）但舉一合相說者，意在破斥世間所有，大而世界，小而微塵，莫非假合。因凡夫之貪著，無非誤認假合之相為真耳。塵界如此，色身亦然。凡夫所以貪著臭皮囊執之為我者，無他。由於不知是五蘊假合耳。若知除五蘊外無此色身。便不致於貪著矣。此佛但舉一合相說之之微旨也。蓋破依報即兼以破正報也，當如是知也。
〇此約塵界明離一多一大科中，含義甚廣。今(【校】「今」，舊版誤作「令」，原稿作「今」。)分數節略言之。
（一）塵界既非一非多，可見塵界亦非總非別。蓋乍視之，世界為總相，微塵為別相。以界是總相故，遂誤認為真是一合。以塵是別相故，遂不知其亦是假合。其實界可分碎，則總即非總矣。塵亦假合，則別即非別矣。
（二）說非一非多，即是說不增不減也。蓋約體積言，則界相若增，塵相若減。而約數目言，又界相若減，塵相若增。可見增減並無定相，則亦是假名，亦是虛幻。直是增減皆不可說。故曰不增不減。不增不減一語，即謂增減不可說也。他如不生不滅等句，皆同此意。總之，明得界非界塵非塵之義，便恍然於世間所有大小、高低、來去、一多、總別、增減、賢愚、淨穢等等對待之名相，莫非虛幻。當體是空。若明得諸法本空，便會歸於性，而諸法一如矣。而是法平等矣。此為諸法空相之要義。解得此義，便可事事作如是觀。觀照功醇，便可證無生忍，而泯相入體矣。不可不知。
（三）上明離去來一科，是約三身，以明性空緣起之義也。蓋來去，緣起也。不來不去，性空也。是約正報明也。佛之正報明，則一切眾生之正報，皆當作如是觀也。此明離一多一科，是約塵界，以明性空緣起之義也。蓋塵界非塵界，性空也。是名塵界，緣起也。是約依報明也。大千世界，為一佛教化之境，亦即一切眾生色身依託之境。色身所依之境，是名非實。則由此身此境生起之一切事相，皆當作如是觀也。
何以言之，正報，依報，為眾生所不能須臾離者，尚且虛幻無實。則一切盛衰、苦樂、稱譏、毀譽，種種對待之事相，其更為虛幻非實可知。何足貪著哉。此經文約三身、世界，以明諸法空相之微旨也。何以故？約此二以明義，一切事相，賅攝無遺故。
（四）約身相、界相言，則身為能依，界為所依。而約聖之法身，凡之佛性言，則性為能起，身、界為所起。須知此清淨性，本無來去、一多、總別、增減，但隨緣現起來去等相耳。因相是

隨緣現起，故是虛幻。而性乃本具真實之體。故儘管隨緣現起種種對待之事相，而絕待空寂之本性中，仍未嘗有彼種種相也。其他一異、聖凡、生滅、垢淨、人我、彼此等相，莫不如是。
果能如是一眼覷定本不生之心源上，觀照入去。便是所謂直指向上。則胸襟當下開豁，煩惱當下消除，顛倒夢想當下遠離。如此用功，方是直下承當，可稱善用功人。較之枝枝節節而為之者，其功效之懸殊，所謂日劫相倍，豈止一日千里而已。
故圓覺經曰：「知幻即離，不作方便。離幻即覺，亦無漸次。一切菩薩，及末世眾生，依此修行，如是乃能永離諸幻。」此段經文所說，正可移作本經注脚。正是直指向上之修功。
云何修？知幻即離，離幻即覺，是也。知者，解也，亦即覺照也。幻者，如上來所說身、界等等是名非實是也。云何即離？一眼覷定心源，觀照入去，則諸幻皆離矣。蓋知幻便是離也。如是覺照，便合於覺。故離幻便是覺也。此為一超直入圓頓要門，有何漸次。一切法門，無方便於此者矣。何必更作方便！觀如是乃能永離諸幻句，可知必如是修，乃為徹底，乃能究竟。聞者當生希有難遭之想也。
（五）此外又有一義，為無著菩薩說，亦宜知之。其義云何？則以塵界非一多一科為喻說，以喻上科之義也。世界之一，喻報身是一。微塵之多，喻應化身多。塵界非一非多，喻二身非一非異。但法喻有不齊者，世界非離微塵而別有也，而報身并非離應化身無別有。當知凡是喻說，只能喻其大體，不能一一恰合。如經中常以日光喻智光。此不過因世間之光，惟日光最大、最徧、最有利益。故取以為譬耳。其實日光依形質生且熱，何能與并無所依，而且清涼，之智光相比乎！故未可因無著之說，法喻不齊，而少之也。塵界現有一多，喻二身現有去來。而約性言之，本無一多之相，故亦無來去之相。又約性相合而言之，雖本無一多，不妨現有一多。雖現有一多，其實仍無一多。以喻雖本無去來，不妨現有去來。雖現有去來，其實未嘗去來。但凡夫貪著一合之事相，喻凡夫貪著去來之事相也。無著論曰：「為破名色身，故說界塵等。」名色身，謂二身也。意謂佛恐聞上義不了。故更說界塵之喻以破之。今為疏通演暢其義而說之者，以便讀其論者，可以融會耳。由此可見佛說一句法，包含無量義。故可作種種釋。故謂之圓音。所以見淺見深，各隨其人。古今來多有學圓頓大教，而竟說成別教，甚且有走入人天教者，其故在此。所以說醍醐可變毒藥，又說圓人說法，無法不圓。邪人遇正法，正法亦成邪。所以大乘經中教導學人，以親近善知識為要圖，以開正知見為根本也。

（癸）三，約我見明離亦離。分二：（子）初，問答明義。

「須菩提！若人言：佛說我見人見眾生見壽者見。須菩提！於意云何？是人解我所說義不？」「世尊！是人不解如來所說義。

世尊上，流通本多不也二字，不應有也。故唐人寫經中無之。試看下文不解句，說得何等堅決。其上豈能加不也活句。若非活句而是呆句者，既與前來義不一律。且不解一句，義已顯足。何須更用不也呆句，以明其義耶。當知本經無一贅句贅字也。即此便知妄加不也者，全不明經旨矣。

○此科經義極深。何以故？全經所說，皆是破我。何以人言佛說我見，反為不解義耶？或曰：此人蓋疑佛說此言，必是心有此見，故曰不解。此說大謬。無論何人，斷不致懷疑佛有我見。縱令果有如是妄人，懷此妄疑。則若人言之下，當有佛作是念句。而今無之，足證其說之謬。

然則云何不解耶？當知開經以來，屢言我人四相不可有，有之便非菩薩。又讚歎無此四相者得無量福德。更令菩薩通達無我法。且曰：知一切法無我得成於忍，功德殊勝。然恐凡夫因佛如是反覆申說，遂執謂我見等，真實是有。此見橫梗於心，正是我見。豈非反加其縛耶。即不如是，而能漸漸除我。亦非佛說此甚深般若之義也。何以言之。此經於一切法，屢說即非是名，以明相有性空之義者，意在令人觀照本空，頓得解脫也。在利根者，自能聞一知十。悟知我見等，亦復相有性空。則單刀直入，直下可以斷其根株。乃今曰佛說我見等。其偏執於有相邊，未能通達我人等等之見，亦為本空，可知。故曰不解如來所說義也。

佛，約相言。如來，約性言。上曰佛說我見。繼曰不解如來所說義。正顯此人，於我見等，但知相有之義；未解性空之義也。如是，則我人等見，永不能除矣。古德有請師解縛者。師曰：誰縛汝。此科經文，正明斯義。當知性體空寂，本無有縛。今橫一我人等見於心。且曰佛亦如是說。豈非作繭自縛乎。故我世尊，特與長老興無緣慈，起同體悲。說此一大科經文。為令一切眾生，直下洞徹本來無我無見之心源。得以究竟解粘去縛耳。然則此科經義關係之要，可知矣。其義云何？且聽下文。

（子）次，釋成其故。

「何以故？世尊說：我見人見眾生見壽者見，即非我見人見眾生見壽者見，是名我見人見眾生見壽者見。

經中凡言是名，皆是約相說，即是約緣起義說。凡言即非，皆是約性說，亦即約性空義說也。須知佛說我見人見眾生見壽者見者，意在令人領會我人等見，皆為緣起之幻相耳。若能知幻即

離，我見在甚麼處。且意在令人領會我人等見，本非空寂之覺性耳。然則離幻即覺，離我見又在甚麼處。此佛說我見之真實義也。今曰佛說我見而不知其他，言下大有耿耿在心之狀，即此便是執實。本欲令其破執，今反添一執，我見云何能離乎？即令能離，而存一能離所離之念，即此仍是我見。根株又何能盡拔乎？故曰不解如來所說義也。

言此人不解者，正令學人應向本來清淨無我無見之心源上，深深領解耳。此中不曰佛說，如來說，特特曰世尊說者，尤有精義。曰佛，則偏於相邊。曰如來，則缺於修邊。此中之義，正令人覺照本空之性以起修耳。而世尊則為十號之總稱。佛、如來之義，皆攝在內。故特舉之以顯義。意謂此中之義，是十號具足者傳心祕要。世尊所以為世共尊者，正在於此。必依此義而修。庶幾得以因圓果滿而成佛，修圓性顯而證如來也乎！何以故？我見是無明本，為成凡之由。破我見是智慧光，乃成聖之路。而此中所明之義，則是破除我見之金剛慧劍，可以斷絕根株。非依此法，我見不易除。除亦不能盡也。總之，此中所說，正是的示修功。若但作玄理會，孤負佛恩，莫甚於此。

〇上次言即非我見是名我見，不可僅作觀空之道理會，乃的示破除我見的頂上修功。而言及修功，復有極要之義，不可不先明者。向來似無人剖晰及此。茲當逐層詳辨，一一分清。則不但本科本經中之修功，得其要領。凡一切經中所說之性，修及修功之類別，皆不致於不得頭緒。而執性廢修，因事妨理，種種弊病，亦庶乎其可免矣。

〇佛說一切法，不外兩義。明性，明修，是也。且一句法中，說性必兼有修，說修即攝有性。若不知如是領會。其於佛法，終在門外。

夫性者，理性也。修者，修功也。理性當於差別中見平等。修功當於平等中見差別。何謂當於差別見平等耶？謂當知佛之開示，往往約一事以明理。而其理實貫通於一切事。若聞法者不知如是貫通，是只見差別而不見平等，豈能觀其理而會於性乎。(性平等故，理必平等。)即如本經說即非是名處甚多。聞者便當領會其中道理，原無二致。蓋凡言即非，皆是約理體之性，以明本空。凡言是名，皆是約緣生之相，以明幻有。凡即非是名並說，皆所以明性相不一不異也。如是而說，意在使知欲證法性者，其對於法相也，應明其非一而不執著，復應明其非異而不斷滅耳。故此理非差別的，乃平等的。

換言之。非一法然，乃法法皆然。即是無論何法，皆應明了此理，兩邊不著，銷歸平等之性體，是也。若約即非是名之義，以

論修功。則大有差別。不能因理性是平等的，遂爾儱侗顢頇，視同一律也。若其如此。勢必將佛所說之義，但作空理會。以為此不過令人一切觀空耳。因其不知細心體認平等中之差別，自然無從著手，故不知其是的示修功也。或者因不知是指示修功，遂以為此乃如來境界，豈我輩所敢妄談。所以怕怖般若者，又甚多多。本經所以從來多只說得相似般若者，實由於此。又其甚者，則一法不修，我見亦不除。反而自鳴得意曰：吾學般若。所謂狂亂，正指此輩。如是等病，皆由其於性修之關繫，及修功之類別，換言之，即是於平等之差別，差別之平等，未曾細辨、分清，使然。此今日所以不得不細剖之，詳說之也。

〇修行功夫，其類別多不勝說。然可概括為兩種。（一）觀門，亦名理觀。（一）行門，又名事修。

理觀者即依佛說可以貫通一切之理性，而加以深切之體認，嚴密之覺照。如是乃能運用之於行門焉。由是可知所謂理觀者，雖是理，而已見於修。雖是修，而尚屬於理。故若視理觀為緩圖，非也。若視為修此已足，亦非也。伊古已來，犯此病者不知幾許。總之，作理觀，必應兼事修。行事修，必應兼理觀。缺其一，便不足以言修功矣。

事修者，如布施、持戒，乃至看經、念佛、一舉手、一低頭，無論大小精粗，凡見之於動作行為者，皆是。其修法須就事論事。事有萬千差別，修法亦因之而有萬千差別。如禮拜有禮拜的法則，唱念有唱念的法則，豈能一律耶。

不但此也。理觀既通於事修。故修理觀時，不但應依上說之理性，觀其平等之理。且應依所修之事類，觀其差別之理。若但知觀平等，不知觀差別。或但知觀差別，不知觀平等。則亦等於盲修也已。當知性也、修也、修中之理也、事也，既不能看成兩橛，又不可混為一談。須體認其不一中之不異，不異中之不一。乃能性修不二，理事圓融。蓋須圓融中有行布，行布中有圓融。方為真圓融，真不二。則無修而不成矣。此為學佛第一要件。若於此等處，未能體認明白。則似是而非，決無成就。

即如即非是名，有約六度言者，有約莊嚴佛土言者。然莊嚴佛土，正指修六度行說。可與約六度言者，視同一類。又有約三十二相、具足身相，言者。有約世界微塵言者。皆境相也。然雖皆境相，若細別之，不能視同一類也。蓋三十二相，具足身相等，因修福慧乃成。世界、微塵，不必修也。故界、塵，無事修之可言。但作理觀，觀平等之理性，空有不著可矣。若三十二相等，當歸入六度之類。一面觀其幻有本空之理性。一面更觀六度為自度度他要門。身相，佛土，皆接引眾生所必不可無。雖為幻有本

空。但不應執著耳。萬萬不能斷滅其事。其運之於行事也，則須依照幻法，勤修不怠。所謂啟建水月道場，大作夢中佛事。惟心中不存一能修所修而已。此約即非是名之義，以行六度等之修功也。

若夫我見，則大不然。蓋六度等是應當成就之事。我見等乃應當銷除之事，正相反對。故觀其幻有本空平等之理性，雖與修六度同。而就事作觀，則應觀其全非性有，只是假名。心中固不可存一絲之我，一絲之見。而運之於行事也，則應遠離幻有之名相。深照本空之心性。此約即非是名之義，以除我見之修功也。知此，則凡無明煩惱等一切應銷除之事，其修功可以類推矣。當知我見根深蒂固。今欲除之，非依此中所說之修功，必不能除。茲先說其概要。概要既明，乃可逐層深究。因此中修法，其理極細故也。

〇何以言欲除我見，非依此法不可耶？其理前來雖已說了，誠恐尚未洞明。茲再換言以明之。

譬若有人於此，能知我見之害，發心除之。然若心中看得我見難除，便已執我見為實有。則既橫梗一我見實有之見在心，又橫梗一除我見之見在心，縛上加縛，我見云何可除！何以故？但使心中微微有一能除所除在，依然是見，依然著我故也。

故我世尊特特於此，教以直照本來無我無見之心源。則不但我見無，即無我之見亦無。於是乎我見之蹤影全無矣，直捷痛快，孰逾於此。不慧何敢自謂能除我見，然於此事，曾有長時不斷之體驗觀照。其中曲折隱微，略明一二。深知此中修法，妙而且要耳。今欲諸君能頓得益，且不敢孤負此科經文。謹就我所能領會者將經中所明修功，曲曲宣揚。俾有心人徹底了解。般若法門，或可由此大明於世乎。此則區區之本願也。然而義味淵深，說既不易。若非靜其心，沈其氣，亦必不易領會。望諸君善思惟之。

今先約即非之義，窮源竟委，明其為除我見之絕妙修功。夫我見者，所謂無明本也。當知清淨自性，原無無明。然而凡夫以不達一真法界故，遂自無始，不覺自動，以至於今。其心中自內達外，無非黑漆漆的無明。本具之性光，早已隱而不現矣。所謂不生不滅與生滅和合，名之為識，是也。既然全體埋在黑漆桶中，無一點點光明。說不執著，亦是執著。令其觀空，而所觀者正是識情，而非性空也。故即非我見一語，并非但令作觀，觀照性空。乃是教令振作精神，毅然決然，極力將我見等，一腳踢翻。從根本上，不承認自性中有此我人等見。即非二字，當如是體會。是為第一步勝妙方便。

○前云全體在無明中，說不執著，亦是執著。然則說不承認，仍舊為識情用事可知，何以稱為勝妙方便耶？當知凡夫從無始來，認賊為子久矣。今蒙佛誨，乃得知其為非，而肯不認。既知且肯，便是不生滅與生滅和合者，大現裂痕。即此，便是從無明殼中，有一線之智光發現。便是始覺。便是背塵合覺之第一步。非勝妙方便而何？

總而言之。膠固已久之物，若不如此先與決裂，豈能遽得脫離。故文中即非二字，大須用力。非僅僅作如是觀已也。

問：如是覺照，和合者便大現裂痕，誠然。然不過僅現裂痕而已。而欲無明之無，尚應作何方便？

答：即用此法，無明當下便無。不必更覓方便。故曰知幻即離，不作方便也。不然，何妙之有。當知自性清淨，雖有無明我見等妄念紛紜，而其自性，則常恆不變，清淨自若。因自性是真實體，無明是虛幻相。一真一妄，雖無始來，和合為一。實則表合裏不合，本不相應。譬如涇渭分明，各不相涉也。此理惟證究竟覺之佛如來，方能徹底知之。故大乘經中，常說此理開示凡夫。以一切凡夫，皆日用而不知故。

而圓覺經開示此理最明。曰：「此無明者，非實有體。如夢中人夢時非無。及至於醒，了無所得。」夢，喻眾生之迷也。醒，喻行人之覺也。學佛人首須信此。所謂信為入道之門者，即謂篤信佛說之理，入道乃得其門。因此理凡夫初未嘗知。今雖知之，若非真修，亦難遽了。若無信心，那有入處。故聞得即非我見，便當徑向本來清淨之心源上契入。

徑向者，謂撇去一切不顧。孤另另地，直向未動念處覺照也。此如向來認賊為子，久已喧賓奪主。今幸而知其是賊，豈可復加顧盼，與之糾纏。更不必憂其勢大難除。若其憂慮，反張彼燄。要知彼本無根。向之勢力，全由自己信任使然。今知其非，不加信任。彼即無從施展，便當服從歸化矣。何必畏之哉！此是除妄第一要著。勿忽。

故圓覺經曰：知幻即離也。知字最妙。知者即是覺照。果能覺照，見即冰銷。譬如鼠子，覬覦暗陬，如被覺照，彼自逃去。此亦如是。蓋同時不能起二念。妄心之起，即由正念之鬆。正念振興，妄念便無。乃自然之理，并非奇特。故曰即離。當知即離與知幻，初非兩事也。此是除妄最直捷最扼要之方法。不可輕視。時時如此覺照，不少放逸。我見從何而起耶！即起力亦甚弱。久久功醇，則自然不起矣。此即非我見之修功也。

○有應補說者。凡夫之人，無始不覺，妄念未曾暫停。今欲知幻覺照，須修前方便。不然，何從知其為幻而覺照之乎。譬如久居

鬧市，晝夜喧聲不停，並不覺鬧。若在清閒之地，少有微響，便爾覺得。此亦如是。必先堅持禁戒，以絕染緣。多讀大乘，以明佛理。令此中略得安靜。俗見漸能減輕。乃能知幻，乃能覺照耳。

即非我見，本經說在最後者，亦是此意。然而說雖在後，修應居先。若於除無明我見方法，未得要領。則開經以來所說之性、修、理、事，何能徹底照了。則皆不得其要領矣。此理更不可不知也。

○是名我見等之修功，尤要，尤妙。若但知即非而不知是名，我見又何能盡淨！望諸君且先將即非我見之義，體認一番。再聽是名我見之義。聞法要在字字從心中深刻的體認體認。不然，聞如不聞，何益之有！

○今將宣揚是名我見之修功矣。或問：本經凡言是名，皆明不斷滅義。而我見乃應銷除者。云何通耶？前說即非之修功，為毅然與之決裂，以破其膠固之情，吾已知其妙矣。今曰是名亦為絕妙絕要之修功，豈既與決裂，又與拉攏耶？答：非此之謂也。前云事有差別，修功即因之而有差別。正指是名我見句而言。汝既知我見是應銷除者，奈何又以應成就之理觀、事修與此混亂而作戲論耶？

當知是名我見之義，是明我見為真性變現之幻相。所謂銷除，并非斷滅本性，乃是但除其病，不除其法，一也。且明我見是緣生法，心若攀緣，我見便隨緣而起。若心不生，我見即無從生。所謂知幻即離，離幻即覺。二也。此二義，極要極要。除我見之修功，莫妙於此。若不依此，永不能除。恐猶未了，當更詳談。諦聽諦聽。

○先明初義。我人等見，即是分別、執著。所謂六七識是也。識非他物，即是真性以不覺故，隨染緣現起之染相。所謂不生不滅與生滅和合者是也。今觀即非之義，與之決裂者。乃是不與和合，使彼銷化於無形耳。彼若銷化。所謂分別之六識，即是妙觀察智；執著之七識，即是平等性智。何可斷滅乎。一切凡夫，向苦不覺，不知為識，誤認其是真性耳。故曰認賊為子。須知此賊原非外來，乃是家賊。且為主要人物，今與決裂，意在令其改邪歸正耳。譬如獨養之子，因不務正而不承認，意實望其回頭。若竟永永擯棄，則家亦毀矣。此亦如是。不可因惡無明我見，投鼠不知忌器，走入灰身滅智之途。外道之無想，二乘之沈空滯寂，皆坐此病。殊不知既偏於空，心仍有取。若心取相，則為著我人眾生壽者。其我見又何嘗能除乎。

○更明次義。觀初義中所說，初因不覺，認無明為真性。然則今既知之而不承認。可見即此一念，正是覺矣。故圓覺經曰：離幻即覺，亦無漸次也。先觀即非之義，既能知幻即離。但須繼續此知，遇緣而心不起，則一心清淨矣。此所以離幻即覺也。所謂離者，即不起之意。初雖不無強制。久久功醇，便自然不起。至於自然不起，我見便究竟清淨。當知此義是明不起便驀直不起。換言之。不起便得。更不必加以辨別是否不起。何以故？辨別即是攀緣故。是其心又起矣。此即無明。此即我見。總之，除妄之功，貴在一刀兩斷。少加顧盼，便是藕斷絲連，大忌大忌。此義圓覺更有八句經文，說得極為徹底，可與本經互相發明。

經曰：「居一切時，不起妄念。於諸妄心，亦不息滅。住妄想境，不加了知。於無了知，不辨真實。」此八句經，自古至今，各隨見地，言人人殊。茲為徹底說明其義。不作一蒙頭蓋面之語。當知八句之中，初兩句為主。即不起二字為主也。下六句，是展轉釋義，以說明不起之所以然者。謂必如此，方為真不起也。

總之，下六句不但是初兩句注脚。且正是離幻即覺之絕妙注脚耳。妄心即是妄念。正指分別執著等無明言。當知妄心非他，本是全真隨染而現，何可息滅？不可誤認不起念，為如槁木，如死灰也。離幻即覺，則全妄是真矣，何必息滅哉！若其息滅，則是玉石俱焚。非不起之真實義也。故曰：於諸妄心，亦不息滅。復不可誤會不息滅，為住妄想境也。當知唯識無境。妄想既不起矣，安得有境？安得有住？蓋離幻即覺，則一切皆空矣。何必再加了知其是否住境耶？若加以了知，則是頭上安頭，念又起矣。何云不起哉！故曰住妄想境不加了知。

更不可誤會若一無了知，豈非落於無記。當知既不息滅，非同槁木死灰。故念不起時，便靈光獨耀，迥脫根塵。所以說離幻即覺。蓋覺者真實性也。何必更須辨認是否真實。若其辨之，是又庸人自擾，尚得謂之不起乎。故曰：於無了知，不辨真實。

此六句總意，即是發揮彼經上文，有照有覺，俱名障礙之義者耳。此經是名我見之義，亦復如是。夫我見既是緣生。可見自性中，本來不生。不過隨緣而起之幻相耳。然則我見者，其名也。真性者，其實也。今既知其原非真性之體，乃是幻相。而直照本來未生幻相之心源。則假名何在？幻相何存？學人應當如是用快刀斬亂麻手段，一刀兩斷。則妄緣不起。不起便得，亦無所離，亦無能離。亦無所照，亦無能照。因彼離也、照也，亦皆對待緣生之假名幻相。清淨自性中，本來皆無故。

若既知其即非而離之矣，又皇皇然辨其是否已離？或欣欣然自謂能離。是仍執以為實有，而於是名非實之義，猶未洞明之過也。此即法執。此即我見。故善用功者，必須一離到底，斷則頓斷，此是名我見之修功也。觀上來所說，可知此科所說修功，妙極要極。何以故？

圓覺經又有要句曰：「一切諸佛本起因地，皆依圓照清淨覺相，永斷無明，方成佛道。」此中修功，正是圓照清淨覺相。故能無明我見，一斷永斷。豈不妙乎！豈不要乎！向來皆將此科只作空理看過，大誤。亟當如是知之。更不可徒知而已，如入寶山，空手而回也。亟當依此起修，便得受用。

當知真性久為無明我見所障。非破此障，何能見性？若不見性，豈能超凡入聖。不但此也，開經便令發大願、起大行，意在破我也。然而我見根深，若絕不剋從破我上用功。大願大行，亦未必遽能發起。觀本經以大願大行起，以破我見結。首尾相應，正是指示成始成終，超凡入聖之道，盡在於此。當如是領會，雙方並進也。

〇此外猶有要義，不可不知者。蓋此約我見明離亦離一科，即以顯示不垢不淨之義也。(初科明不生不滅。次科明不增不減。此科明不垢不淨。合之，以明諸法空相。義與心經正同。)我見，垢也。離我見，淨也。然曰垢曰淨，猶為對待之相。而清淨自性之淨，乃是絕待。絕待者，垢淨俱無是也。故離我見者，離亦應離。若存一能離所離，仍落對待相中，而非絕待之性矣。則我見終未盡淨也。是以本科教令破我不可枝枝節節為之。當徑向一念不生處契入。則我見之垢，既為假名而本無。於是離我見之淨，亦復遠離矣。何以故？既無垢，那有淨？垢淨俱離，是真清淨。

〇諸法空相下三科，初科是約身明義。次科是約世界明義。此科則約妄心明義。我見者，妄心也。合此三科，正是顯示身心世界，莫非幻化；一切空相，性自平等之義也。

又復。凡夫執身為我，執世界為我所。我及我所，皆起於見也。故身與世界，是所執。見，是能執。而三科之義，則是顯明能執所執之相俱空，並能空所空之念亦空，是之謂諸法空相。亦即發揮不生法相，法相本無之義也。故下科即以不生法相云云結束之。

〇全經千言萬語，無非為破我人四相。而相起於見。至此則說明我見等為緣起假名，本來性空。此義正所以總結全經也。蓋說此經，原為破我。今將破我發揮至究竟處。便是全經諸義之總匯處也。

上云：菩薩通達無我、法。又云：知一切法無我，得成於忍。至此更窮至徹底。何以故？向不生處契入，則我見本無。豈先有我而後無之。又豈有所成之忍耶。菩薩應如是徹底通達，乃究竟無我，究竟成忍耳。故下科以發無上菩提心者，於一切法應如是知見、信解、不生法相、法相本無，為結。菩薩，即是發無上心者。通達，即是知見信解。其義直貫至經初。經初所言應如是降伏其心，但應如所教住者，無他。為令證一切法相本來不生耳。於是全經之義，收束得點滴不漏，圓滿無餘。

（壬）次，結成不生。分二：（癸）初，正明不生。

「須菩提！發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法，應如是知，如是見，如是信解，不生法相。

發阿耨多羅三藐三菩提心者，正與經初諸菩薩摩訶薩句相呼應。即謂發大心之菩薩，應如是知見信解也。開經以來所說發廣大心，起廣大行，不取法與非法之相，乃至發心不住，說法不住，得果不住，不住亦不住，無非令其知見信解如是如是。蓋必如是知見信解，方為通達無我、法。故曰應如是知見信解也。

後半部開章以來，但說發菩提，不說心字者，所以遣其執著此是菩提心之見也。苟執於法，便落我人四相，便非菩提心，故應遣也。至此則諸法空相矣。菩提心現前矣。故此處不曰發菩提，而曰發菩提心矣。應如是知見信解，不生法相云云，正所以顯示發菩提心，必應如是。如是，乃為菩提心。即以結束前來遣蕩不住發心之意。在令開如是知見，起如是信解，不生法相云爾。豈令不發菩提心哉。

得此一結，前來所說者，義蘊無不畢宣，氣脈一齊貫通，精神極其圓足。譬若畫龍，點睛飛去矣。以文字論，亦神妙之至。一切法，通指世出世，境、行、果，而言。凡上來所說色聲香味觸法、身相、三十二相，乃至世界、微塵之境，布施持戒等大願大行，以廣度眾生、莊嚴佛土，乃至離相、離念、離我見之行，生實信、生實相、成就第一希有、最上第一希有，以及得福德、得功德、得成忍、名須陁洹，乃至名菩薩、名諸佛、名阿耨多羅三藐三菩提之果，一齊包舉在內。如是二字，即指上來所說種種義。上說諸義，不外緣生性空。

而最後究極無住以成證一大科中。初明平等法界顯成法無我一科，所以究極性空不礙緣生之義也，性空不礙緣生，故成平等之法界；次明諸法空相結成法不生一科，所以究極緣生不礙性空之義也，緣生不礙性空，故即諸法而空相。

由是觀之。如是二字之意味，即顯諸法一如，一切皆是。因其皆是一如，故知見信解如是者，不生法相也。不然，法相并不斷

滅，何云不生哉。可見不生云者，正從如是出。非以畢竟不生為不生也。故下文即以即非法相、是名法相，表示之。當如是知，如是見，如是信解也。是之謂無上覺心。細意參之。

〇知，見，解，三字字義，原無大別。然三字連說，則意各有指。大有區別。未可儱侗視之。佛經中此類句法頗多。皆當如是辨其意味。知其所指。切不可不求甚解，忽略過去。甚至以為語言重複，則大誤矣。

然則此三字何指耶。嘉祥謂，知是世諦智，見是第一義諦智。達天謂，知是比量，見是現量。今謂宜依無著論。論云：「智依止奢摩他故知。依止毗鉢舍那故見。此二依止三摩提故解。」此義是明三者皆智。但以依止方便不同，故立三名。

奢摩他，此云止。止者，定也。智從定生，名知。觀此，是知為真諦智矣。定則萬緣俱息，了了證知。故曰知也。此與本經前以三際心不可得，諸法緣生即空，開佛正知之義恰合也。蓋知約內證邊說也。

毗鉢舍那，此云觀。觀即是慧。智從慧出，名見。觀此，是見為俗諦智矣。慧則差別事相，無不洞見，故曰見也。此與本經前以五眼、是沙、不執一異、開佛圓見之義正同。蓋見約外照邊說也。

三摩提，此云等持。謂定慧均等也。定慧均等，名之曰解。可見解是由定慧出。亦即知見二者之總名耳。此亦與前深解義趣之言義同。

長老本得無諍三昧，定力已足。但慧未均等。迨聞甚深般若，智慧增上，故能深解。長老涕淚悲泣，正自愧其向來定多慧少。今幸聞深經，而得定慧均等。所以感極而泣也。

既曰解，又曰信者，何故？須知信為入道之門，功德之母。信者，契合之意。因其契合如是，故能知如是，見如是耳。解為知見之總名，故曰如是信解也。因其於一如皆是之理，契合無間，定慧均等，故能不生法相也。(如是知句，明其定力。如是見句，明其慧力。如是信解句，明其定慧均等之力。信字貫通三句。不生法相句，是由上三句所生之功效也。)

何以故？有定有慧，契合一如。可見其於言說、名字、心緣諸相，一切皆離。諸相皆離，便引生根本正智，即是不分別智。智無分別，即是一念不生。一念不生，名不生法相也。總之，知見信解，是不生之前方便。方便修足，便證本不生。其功行全在知見信解上。不生是其功效。本不生上，著力不得。著於不生，便是生也。下科正明此義。

（癸）次，不生亦無。

「須菩提！所言法相者，如來說即非法相，是名法相。
一切法相，皆是假名，本來即非。蓋生即無生也。此明上言不生法相之所以然。須知所謂不生法相者，非有法相而不生，亦非畢竟無法相。乃是一切法相，本為緣生。緣生之法，當體即空。所謂非作故無，本性無故。既本性無，則不生亦亡。何以故？生即無生故。乃為真不生義。若不了其有即是空，而注意於不生，則正是生，何云不生哉？故一切發心者，當在一如皆是上，知見信解。此正降伏，此即無住。果能知見信解如是如是。則雖法相熾然，初何嘗生。以本性不生故。則不降伏而降伏。無住而住，住而無住。證入無相無不相之真實性矣。
又復生即無生，則亦滅即無滅矣。可見說生滅，說不生不滅，猶是對待而說。實則即生滅不停時，本來不生不滅。不但生滅不可說，即不生不滅亦不可說也。當悉心觀之。
曰如來說者，如來是法身。法身即實相。故約如來，而說即非法相，是名法相，以顯無相無不相之義也。總之，此科是明即法相而無法相，即生而無生，非以不生為不生也。此義是明非但生之念無，并不生之念亦無。正是為一念不生寫照，為本不生寫照，為下文不取於相，如如不動，寫照也。如如不動者，生即無生之異名也。
又復此科亦正是結顯經初應如是住，應如是降伏之義。故科判曰結成。非但結本科也。全經義趣，至是而包舉無遺，首尾完成矣。
〇結成本科者，如無所從來，亦無所去，不生法相也。一合相不可說，不生法相也。我見即非而是名，不生法相也。蓋令即來去而無來去，即一合而無一合，即我見而無我見。何以故？徑向未起念之心源上覺照，而契入本不生故。至若經初所說，度無度相，乃至心若虛空云云，非不生法相乎？發起序中所明，世尊示同凡夫，四十九年行所無事，非不生法相乎？其他諸說，皆可以此義貫通之。所謂應如是知、如是見、如是信解也。總之，千言萬語，無非為令即諸相而無相，以證生即無生而已。故曰全經義趣，包舉無遺，首尾完成也。上來正宗分已竟。
（乙）三，流通分。
流通分之判別，古人見地，各有不同。智者將前結成不生一科，一併判入流通。蕅益宗之，名前科為付囑流通，名此科為校量流通。云何演說下，為流通方法。佛說是經已之下，為流通相貌。嘉祥但判佛說是經已以下，為流通。慧淨、圭峯及清初達天皆宗之。窺基亦似同此，但不用序、正、流通字，別立名稱耳。惟清初有溥畹者不然。著有心印疏。其疏於是名多坐實，因其約三諦

說故也。獨有超勝之見，不能為其他所掩者。即從此科起，判為流通分是也。何以言其超勝耶。經曰云何為人演說，此句已明明揭示弘揚此經之法。判為流通分，恰合經旨。故此次科判依之。

（乙）此科分二：（丙）初，示勸流通；次，正結流通。

（丙）初，又二：（丁）初，示流通益；次，示流通法。

（丁）初，又二：（戊）初，引財施。

「須菩提！若有人以滿無量阿僧祇世界七寶，持用布施。

阿僧祇，此云無數。今不止無數，乃是無量之無數。以充滿無量無數世界之七寶布施，其福德之勝可知。引此財施者，所以顯下文法施之福更勝也。持用二字，用在此處不嫌其贅者，何耶。以其意在引起下文之持於此經來也。意明行布施同而福德不同者，因其持以行施者不同故也。一是持財寶，一是持法寶。持無量數世界財寶，不及持一卷經乃至四句偈者。財施只救人身命，法施能救人慧命故。法施救人是徹底的。然非謂財施可廢也。正明財寶如幻如化，而凡夫貪著其事。不知貪欲無窮，財寶有盡。若明佛法，則知世間事，無非夢幻。得財施者庶幾除苦。行財施者福亦增上耳。且一切有為法中，最難看破者財寶，故引此為言耳。凡一切舉財施較勝處，意皆同此。當如是領會也。

（戊）次，明法施。

「若有善男子、善女人，發菩薩心者，持於此經，乃至四句偈等，受持讀誦，為人演說，其福勝彼。

古本及宋藏皆是發菩薩心者。流通本菩薩作菩提。應從古本。何以故？經云：未能度己，先欲度他者，菩薩發心。所謂流通者，重在法施利眾。故曰發菩薩心，以顯流通之意也。當知菩提心含義甚廣，不止法施一事。此中因將指示流通之法，所以特舉發菩薩心為言。與下文云何為人演說句，正相呼應也。

○四句偈等，等者，等於半偈，或一句也。四句為一偈，兩句為半偈。經中常言，半偈即可證道。若下文所說不取於相，如如不動半偈，苟能信受奉行，直趨寶所矣。何況全偈，何況全經。

○持於此經之持，謂持取也。與下文受持義別。受持句，自利也。演說句，利他也。如法受持，則能悟入無生，施不住相，其福便已勝彼。況更為人演說此經，以行不住相之法施乎。蓋此經開章即說度無邊眾生入無餘涅槃，今為人演說此經，即是以無餘涅槃法布施。豈彼七寶布施所能及。開章又說布施不住相。則聞此不住相之說者，其布施豈止以滿無量數世界之七寶布施而已。總之，弘揚此經，便是紹隆佛種。眾生獲益，不可思議。其福勝彼財施，更何待言。經旨重在流通無上法寶，故下文專約演說言。且明得云何演說，自明得云何受持。說一邊，即攝兩邊矣。

（丁）次，示流通法。分二：（戊）初，直指本性。

「云何為人演說？不取於相，如如不動。

云何為人演說，問辭。此中含有二義。一是問演說之人，應當如何？一是問演說經義，應當如何？不取於相，如如不動兩句，正開示二者應當遵守之軌則也。以說者言，應於能說、所說，及聽說者之相，皆不取著。所謂以不生滅心，說實相法，是也。此經正是實相法。故說者應以不生滅心說之。不生滅心，即是本性。所謂如如不動是也。意謂，演說甚深般若之人，應當三輪體空。且當稱性而說，直指心源。乃能令聞者即文字般若，起觀照般若，悟實相般若也。言下含有既不可妄談，亦不可淺說意在。

以演說此經言。此經義趣，甚深甚廣。前云一切諸佛從此經出。是則經中所說，皆為成佛之法也。其深可知。又云：諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。是則經中所說，一切佛法，皆莫能外也。其廣可知。則欲為人演說，若不得扼要之方，非大而無當，即散而無歸。聞者難獲法益矣。故示以經義之扼要處。即向下之二句一偈是也。可見此二句一偈乃本經之要旨，亦即一切佛法之要旨，千經萬論中，所說之性修理事，此二句一偈，包括盡之矣。

抑有進者。表面是開示云何演說，骨裏則是開示云何受持也。何以言之？蓋如是演說，必先能如是受持。不然，豈能演說乎。且為人演說正欲人如是受持也，當如是領會也。由是觀之。不取於相如如不動兩句經文，其義蘊深廣也明矣。今當逐層剖而出之。

○首先當知，此兩句是全經之歸結語。亦是全經之發明語。何謂歸結？此一部經，自首至尾，所說無非不取之義。一望可知，無待徵引，亦不勝引。至曰：諸法如義，無實無虛，一切法皆是佛法，是法平等等句，皆如如義也。無所從來，亦無所去，則不動義也。今不過以此兩句，結束全經之義耳。是之謂歸結語。

然則何以又謂之發明語耶？全經所說，雖皆此義，然是散見。若學人未能融貫，則望洋興歎，不知從何而入。故發明之曰：全經要點，不外不取於相如如不動八個字。學者當從此入。夫而後聞者皆能扼要以圖，不致瞻前顧後，泛濫無歸矣。是之謂發明語。

○其次當知，此兩句皆是說修功的。亦皆是說成效的。蓋必能不取，方能不動。然亦必能觀不動，乃能不取。所謂互為因果者也。若但認不取為修功，則經義偏而不全矣。今依經文次第說之。

所謂相者，何相耶？經中說相，甚多甚多。色聲等六塵相，布施等六度相，身相，佛土相，莊嚴相，福德相，眾生相，度眾生相，菩提相，發心相，上求相，下化相，因相，果相等等，歷數

難盡。總之，凡說一法，便有其相。今概括之曰：凡所有相，一切不取。當知說一相字，法與非法，皆攝在內矣。故不取相之言，即貫通乎不斷滅相。何以故？斷滅者，空相也。亦所不取也。當如是領會也。所謂由這一面，便應見到那一面。凡讀佛經，第一要知此理。此不取於相句，若不如是領會，便與下文如如不動句不應矣。

何以故？空有兩邊，少有所偏，便非如如故。所以者何？偏則有取，取則已為所動故。總之，無論何取，取則心動。取則著相，而非如如之性矣。圓覺經曰：「種種取捨，皆是輪迴。」輪迴，謂生滅心也。苟有所取，必有所捨。何故取捨，由於分別執著。分別執著，所謂生滅心也。故曰：種種取捨，皆是輪迴。猶言種種取捨，由有分別執著之生滅心。然則若能不取，當下便離生滅心矣。則當下便見不生不滅之性矣。故曰：不取於相，如如不動。

如如不動者，不生不滅之性也。不取者，無住之真詮也。無住者，不動之真詮也。何以故？若心有住，則為非住。非住之言，正明其動。若心有住則為非住，猶言有取便是心動。故必一無所取，而後一無所動。如如者，真如之異名也，皆謂本性。然立二名者，真如是指本具者言。如如是指證得者言耳。蓋證性之時，智外無理，理外無智。智理冥合，謂之智如理如，故曰如如也。如如之義，明其能所雙亡也。因其無能證，無所證，迥脫根塵，靈光獨耀，是以寂照同時。因其寂時照，照時寂，是以無相無不相。因其相不相皆無，是以不生不滅。因其不生不滅，是以如如不動。今既不取生滅之相，是以不生不滅如如之性現前也。故曰：不取於相，如如不動。

○圓覺經曰：「一切諸眾生，無始幻無明，皆從諸如來，圓覺心建立。猶如虛空華，依空而有相，空華若復滅，虛空本不動。」諸如來圓覺心，是說佛與眾生同具之本性。在眾生分上名曰如來藏者，是也。蓋此句是約聖凡共說，非單約佛邊說也。(若單約佛說，則上句不可通矣。)猶如虛空花，依空而有相。喻眾生自無始來，以不覺故，依本來空寂之性，而幻成無明之相也。由此可知無明不過本性中緣起之幻相，猶如空中之花耳。空中本無花也，則性中本無無明也，明矣。空花若復滅，虛空本不動。喻無明若滅，性本不動。本不動者，是言當其現有無明之時，此性原未嘗動。當知尋常所言心動，乃無明動耳。由此更可了然但能不取於相，如如不動之本性，當下便現，之理矣。又可知取捨正由無明，而無明本是幻相。然則不取於相，當下便如如不動者。因無

有取捨，無明已遣故也。是故學人當於不取即無住上，痛下功夫。不然，雖欲不取，不可得也。

○如如二字，有釋上如字為相似，為相稱；次如字為真如者。謂不取於相，方與真如本性相稱相似而心不動也。此釋不妥。大乘義章，明言如如亦曰真如。且如如之名，大乘經中常常見之，多指佛之境界言。何可云相稱相似乎！即欲分開作釋，上如字可釋為契合。契合真如，所謂智與理冥也。當知曰相似，曰相稱，則仍體是體，智是智。能所之相儼然。何云不取於相耶！故此釋，乍視之但覺其淺耳，細按之則大大不協，故曰不妥也。

佛言，離幻即覺。覺字正謂如如不動之性。即字正謂當下便是。可見但恐不能不取耳。果能不取，當下現成。今乃釋作不取於相，與性相似。顯違佛語，萬不可從。

○頃言學人當於不取二字，痛下功夫。然則云何方能不取耶？此層斷不可忽略過去，必應細究。當知不取相，即是離相。圓覺經曰：「一切菩薩及末世眾生，應當遠離一切幻化虛妄境界。由堅執持遠離心故。心如幻者，亦復遠離。遠離為幻，亦復遠離。離遠離幻，亦復遠離。得無所離，即除諸幻。」細究此段經義，可見離相功夫，全在堅持。堅持者強制之謂也。此層功夫，誠不可少。不然，無始來取相習氣，何能除之！

然而更應細究，如何方能堅持不取乎？欲知如何始能堅持不取，當先知眾生因何故取？無他。由有分別心執著我人眾生壽者四相故耳。即復當知四相之相，實不外一我相。而我相之根，實發生於我見。

尤應細究，堅持不取，固足以遣我見。然只能伏，不能斷也。何以故？無明未破故。且以無明我見未斷之故，亦最足以破壞其堅持。然則非更於離無明我見上用功不可矣。云何能離耶？前引圓覺經云：知幻即離，不作方便，是也。此言知幻二字，即是離無明之最妙方便，不必別尋方便也。

然則云何能知其是幻耶？楞嚴經開示最明矣。經曰：「如來本起因地，最初發心，先以直心正念真如，始能遠離諸幻。」正念即是覺照。謂須徑直覺照真如本性，方能知其是幻也。由此可見必須先悟如如不動之本性，乃能不取於相矣。此前所以說不取於相如如不動兩句經文，互為因果。應交互用功。不可但認不取句為修功，如如句為成效也。

換言之。不但應向不取上堅持，還須向如如上覺照。且覺照為堅持之前方便。即是欲堅持不取，必當先修覺照。不然，無明未斷，豈能堅持。是故圓覺經云：「一切菩薩及末世眾生，先斷無始輪迴根本。」輪迴根本，即謂無明我見也。然則云何斷耶。前

引圓覺經不云乎：「一切如來本起因地，皆依圓照清淨覺相，永斷無明，方成佛道。」此與所引楞嚴經，先以直心正念真如之義相同。

譬如惡友，初因無知，誤視之為心腹。今知其惡，欲與斷交。然以關繫長久，未能驟斷。必須先與疏遠，而後方可斷絕。此亦如是。自無始來，誤認幻識之無明，為其真心，關繫密切久矣。今既翻然大悟其非。若不即速掉轉頭來，認準清淨自性，徑與接近。則仍是與無明混在一起矣。故圓照覺相，便是直心正念真如。便是與真心接近。而與真心接近，便是與無明疏遠。如是方能望其永斷也。

所以要緊功夫，全在圓照二字。何謂圓照？前念已滅，後念未生。正恁麼時，一心湛寂，了了明明，是之謂照；圓者，非著力，非不著力，不沈不浮，恍如朗月孤圓，是也。此際一念未起，清淨無比，徧體清涼，便是本來面目。初學未有定力。一剎那間，後念又起。便又如是覺照。只要覺照提得起，如天平然，此昂則彼自落，則又清淨矣。務須綿密無間，使之相繼。久久(【校】「久」，舊版作「之」，原稿作「久」。)便能入定。至於如如不動之全體，談何容易遽能圓顯。然如此用功，便是隨順趨入也。本經此兩句，即是此義。不但應向不取上堅持，還當向如如上覺照。要緊要緊。

○今更引圓覺經，證明覺照本性能除無明之義。經曰：「於無生中，妄見生滅。」此言自性本來不生也。本來不生，即是本來不動。生滅即指無明。意謂自性中本無無明。說有無明，由於妄見耳。然則今知覺照清淨本性，便是正見。邪正不并立。正見興，則妄見除矣。故彼經又曰：「如來因地修圓覺者，知是空花，即無輪轉。亦無身心受彼生死。非作故無，本性無故。」生死即謂生滅。此言自性既本不生，則亦不滅。故曰本性無。謂亦無身心受彼生死者，以本性原無生滅之故。并非造作使無也。所以發心便應覺照本不生之性。

故曰因地修圓覺。因地，指發心修行之時。修字，即指覺照。圓覺，指本不生之性也。如是修者，知彼一切生滅幻相，盡是空花，有即非有故也。既如是知，則不為所轉矣。不轉，明其不動也。故曰知是空花，即無輪轉。此兩句，與知幻即離之義同。既已知幻即離，所以亦無身心受彼生死。則法性如如矣。綜觀上引經文，當可了然徑向本不生處覺照，為除無明之妙法矣。

何謂本不生處。即於未起念時覺照是也。念且未起，何所謂相？更何有取？果能如是綿密無間，則於不取自有把握。總之，一面向不動處，攝心覺照，以成就其不取。復一面於遇緣時，堅持不

取，以圓滿其不動。庶於如如性體，得有入處。楞嚴亦同此說。如云：「諸修行人，不能得成無上菩提，乃至別成聲聞緣覺，及魔眷屬。皆由不知二種根本，錯亂修習。云何二種：一者無始生死根本。則汝今者，與諸眾生，用攀緣心為自性者。二者無始菩提涅槃，元清淨體。則汝今者，識精元明，能生諸緣，緣所遺者。由諸眾生遺此本明，雖終日行而不自覺，枉入諸趣。」
此中所說攀緣心，即是不覺妄動之心。元清淨體乃至緣所遺者，即如如不動之本性也。彼經又云：「云何汝今以動為身，以動為境。從始洎終，念念生滅，遺失真性，顛倒行事。性心失真，認物為己，輪迴是中，自取流轉。」此段更說得明明白白。即是初發心時，便應辨明真妄。直向本不動處覺照。乃不致遺此本明，枉入諸趣，自取流轉也。
當知如是覺照，亦須攝心。攝心亦非無念。亦非畢竟無相無取。然凡夫非此無入手處。所謂以幻除幻之法門耳。因此法雖亦是幻，然是隨順真如。與其他動念取相者，因心不同，故得果便大不同。又復此法不過入手方便。雖為隨順真如之法門，而能照所照，亦當逐步遣淨。所謂有覺有照，俱名障礙。故必須離而又離。得無所離，乃除諸幻。當如是知也。
○總而言之。如如不動，即不生之義；不取於相，即無住之義。先須覺照本不生，乃能無住。至於一無所住，便證無生。交互用功，是為要門。且如是用功，是貫徹到底的。從初入手，乃至住、行、向，地、等覺、妙覺，皆不外此。故曰：離一切諸相，則名諸佛。一切諸佛，從此經出也。而上來特引楞嚴、圓覺，以證此義。亦足見阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出矣。
○更有進者。本經以無住破我，為唯一主旨。可見全經皆是詮顯，欲破無明，當不取相之義。後半部說諸法一如，說一切皆是等，即是詮顯如如不動之義也。迨令通達無我法，而所謂通達，首令開佛知見。往後更暢發緣生性空之義。此科既以不取於相兩句，開示學人應覺照如如不動之本性矣；而下科復開示以觀法緣生。恰與正宗分後半部，先顯如如，次說緣生之義趣同。此正指示全經要旨在後半部。
演說者，若不達後半部之義，前半部便不得要領；受持者，若不知從後半部所說者入觀，亦復不得要領也。此是世尊深旨，極當體會。至於此科既令覺照本性，下科則令觀法緣生者，尤為善巧，尤為扼要。此正佛知佛見，學人亟應如是通達。
蓋凡夫全體無明。雖曰覺照本性，而本性面目久隱，無非黑漆漆的無明而已。然則奈何？今開示之曰：當先觀諸法緣生，以作方便。故下科結語曰應作如是觀，謂必當如是作觀也。何以故？觀

諸法緣生，即是觀諸法空相。相若空時，豈復有取。則如如不動矣。可不謂之善巧乎！可不謂之扼要乎！此義下科更當詳談。
演說演字，有深意焉。演者，演繹也。謂經義幽深。說經者當闡其微，發其隱，廣徵博引以宣揚之。務使其義曲暢旁通，乃不虛此一說耳。說一切經，皆當依此軌則也。

（戊）次，觀法緣生。

「何以故？

一切有為法，　如夢幻泡影，　如露亦如電，　應作如是觀。」

何以故者，問不取於相之所以然也。所以然有二義：
（一）因何而不取？偈語前三句已足答釋。
（二）何以能不取。則須全偈方足答釋，而歸重於第四句。今假設問答以明之。
○問：因何而不取耶？答：因一切有為事相，皆是緣聚則生，緣散則滅。變化靡常，執捉不住。如夢、幻、泡、影、露、電然，似有無實故也。
○問：然則何以能不取耶？答：應於一切有為法，作如夢、幻、泡、影、露、電觀。知其當體即空，不生貪著，乃能不取也。
○如上所說，本科大旨已明，茲再詳細說之。
○當知如如不動，是真實性。亦即所謂不生不滅之無為法。前云：一切賢聖，皆以無為法而有差別。今不令觀無為法如如不動之真性，而令觀有為法緣生無實之幻相，何也？此我世尊深知凡夫之病，特為巧開方便也。此中有二要義：
（一）凡夫之所以為凡夫者，無他。背覺合塵，向外馳求耳。何故向外馳求？無他。分別幻相，貪著幻相耳。何故分別貪著？無他。誤認一切有為法為真實耳。由是之故，愈迷愈深，不肯回頭，永被輪轉矣。故今入門初步，先須令其深觀一切有為之法，如夢、如幻、如泡、如影、如露、如電，莫非虛假，一切皆空，到底一無所得。所得，唯一苦味而已。且其苦無窮，說亦說不出。所謂萬般將不去，唯有業隨身，是也。果能常作如是觀，洞明皆空之理。庶幾不再受騙，而能死心蹋地回光返照乎！此所以欲觀無為之真性，應先觀有為之幻相也。此第一要義，必應了知者。
（二）一切凡夫性光，早被無明隱覆。有如一輪杲日，盡被烏雲遮蓋。光明全暗。太陽看不見了。此亦如是。妄念紛動，未曾暫停。今欲觀之，而能觀所觀，莫非無明妄識。何能觀見本性？此與滿天黑雲看不見日光，看來看去，無非昏擾擾相，是一個道

理。故圓覺經曰：「以輪迴心，生輪迴見，入於如來大寂滅海，終不能至。」
輪迴者，生滅之意。寂者，無聲。謂真如非可以言詮也；滅者，無形。謂真如非可以相顯也。豎窮三際，橫遍十方，曰大。體備萬德，用賅萬有，曰海。如來大寂滅海，即謂如如不動之本性也。可憐凡夫，全是生滅心。即發心作觀，亦是生滅見。今欲以此生滅心，生滅見，觀不生滅之圓覺性海，全然反背。故曰不能至。不能至者，言其南轅北轍也。
然則修圓覺者，欲覺照如如不動之性，豈非竟無下手處乎？我世尊大慈，今語之曰：勿憂，有妙法在。其法云何？宜觀諸法緣生，自有入處矣。此意，無異曰：初不必強息妄念。雖欲息之，亦不可得也。
但當向有造作，有對待之一切有為法上，觀察其變化無常，如同夢幻泡影露電一樣。使此心洞明一切諸法，不過緣會時，現有生起之幻相耳。實則生即無生。從此可知，表面雖萬象森羅，而其底裏，全然烏有。時時處處，如是觀察覺照，便有不可思議功德。
何謂功德不可思議？當知觀諸法緣生之理，若領會得一切法當體是空，便能契入諸法空相。相空則性自顯。何以故？有相，則諸法千差萬別，相空，則諸法一如故。諸法一如，即是性光顯現故。性光顯現，即是無明已明故。雖無明未必遽斷，未必遽與如如不動冥合，而智理冥合，實基於此。何以故？妄念從此日薄故。對境遇緣，不易為其所轉故。由是言之。觀諸法緣生，無異觀諸法空相。觀諸法空相，無異觀如如不動也。換言之。觀生滅之有為法，如夢如幻。便不知不覺引入不生不滅之無為法矣。功德何可思議哉！此第二要義，為吾人更應了知者。
○合上說兩重要義，可見作如是觀，譬如用起重機，四兩可以提千斤，毫不吃力。輕輕巧巧，撥雲霧而見青天。真善巧方便也。不慧學佛以來，前二十年，雖修種種法，作種種觀，毫無進步。一日於此四句偈忽若有悟。依此修觀。初亦若即若離，若明若昧，未成片段，并無甚效。繼悟應於一切境緣上極力作意以觀察之。雖一極小之事，或極順心，或極不順心之時，皆以如夢幻等道理印之。即修持佛法亦以如夢幻等道理印之。行住坐臥，不離這個。如是久久，雖於不取於相如如不動功夫尚淺。然實從作此觀起，此心漸覺空空洞洞。於一切境相，漸能無動於中。看經時眼光便覺亮些。念佛時亦覺踏實些。今請諸君試之，必有受用。當知博地凡夫，欲回光返照，舍此無下手處也，珍重珍重。
○今再將上科與此科之義，綜合而演說之。

上文如如不動，是說性體圓滿顯現。論其究竟，須至佛位方能圓滿。初住以上不過分分現耳。故謂之分證覺。若信位中人，則僅得其彷彿。所謂相似覺也。故前人有將上如字，作相似釋者。然如如不動句經義，是自初發心乃至究竟貫徹到底的。故不宜呆板作相似釋。應作真如釋之，乃能圓攝一切。無論相似而現，分證而現，乃至圓滿顯現，皆由不取於相來。故相字，不取字，其義意亦復包羅深廣，貫徹到底。

相則無論空、有，以及雙亦、雙非，皆攝在內。其總相，則我、法二執是也。於此諸相，一切不著，乃為不取。且并不取亦復不取。則離而又離，得無所離，即除諸幻矣。於是乎如如不動之性體全彰也。

然而下手方法，須從未動念處覺照。即觀如如不動之本性是也。此即楞嚴以不生不滅為本修因之義。亦即所謂依本寂之性以修止，而後得定；依本照之性以修觀，而後得慧之義也。若不知從此入手，便是錯亂修習，盲修瞎煉。譬如煮砂為飯，永不能成。雖初學全是無明，觀之不見。然必應深明此理，勤勤圓照。如前所說前念已滅，後念未生，正恁麼時，一心湛寂，了了明明，是之謂照。圓者非著力，非不著力，不沈不浮是也。此即一線慧光，知幻即離之最初方便。一面復遵依此偈，觀一切法，皆如夢、幻、泡、影、露、電，緣生即空。此法更為方便之方便，所謂知幻也。兩種最好兼修。

以此兩法，互相助成故。蓋覺照本性，是在本源上用功。觀一切法，是在境緣上用功。又復前觀修定之意居多；後觀修慧之意居多。定固可以生慧。然非先開慧，其定亦不能成。故互助之中，緣生觀尤要。以觀緣生，即可引入如如不動故也。此義前已詳哉言之。

試思應作如是觀句，大有非此不可之意。何等懇切！作字要緊，謂應十分作意觀之也。

佛說此經，本為凡夫發大心者說。此二句一偈，正是指示大心凡夫下手用功處。故前後兩觀，務須綿綿密密，替換行之。行之既久，必有得處。

○如是二字，固是指上文如夢如幻等說。須知如夢如幻，正謂諸法之相本空。亦即正謂諸法之性一如。可見如是之言，實含有一如皆是意味。所以觀諸法緣生，便可契入如如不動也。然則作此觀者，可以一篙到底，徹見本性。故曰應作如是觀。猶言觀一切法如夢如幻，即是觀一如皆是也，故應作也。開示諄諄，豈容忽略讀過。

○有為法，不但世間法也。佛法亦攝在內。故曰一切。圓覺經曰：「生死涅槃，猶如昨夢。無起無滅，無來無去。其所證者，無得無失，無取無捨。其能證者，無作無止，無任無滅。於此證中，無能無所。畢竟無證，亦無證者。一切法性，平等不壞。」此中一切視同夢幻而無之。正所謂諸法空相。即不取於相之意也。(【校】「也」，舊版無，原稿有。)亦即指示觀一切如夢幻而空之，便契入如如不動也。故結之云：一切法性，平等不壞。平等，即是如如；不壞，即是不動也。故圓覺此段文，恰好引來作此經二句一偈的注脚。

○總之，無論染法淨法。既有此法，便有對待。既成對待，便是有為，便有生滅。故皆如夢如幻。然而欲證絕待之無為法，非從對待之有為法起修不可者。以捨此別無入手處故也。

不但觀緣生是有為法。即覺照本性，亦是有為法。何以故？覺照即是觀。既有能觀所觀，便成對待故。有對待便有相，便落有為矣。

本經所說，皆是無為法。且明明曰：一切賢聖皆以無為法而有差別。今於開示演說受持時，卻令應觀有為法。此為全經經旨絕大關鍵。亦即學佛者緊要關鍵。當知無為者，無所作為之謂也。若無所作為，妄何能除？真何能證？凡何從轉！聖何得成！故無為法，須從有為法做出。故曰應作也。作字有力。但第一要義應明了者。是以無為法為目的，借有為法作路徑。

若只認無為，鄙棄有為，是自絕也；若著於有為，不知無為，是又自畫也。前者，所謂執性廢修者也；後者，所謂著事昧理者也。第二要義，應明了者。

修有為法而不著，便是無為。除此別無所謂無為法也。所以本經開章所說，實無眾生得滅度，當自度盡眾生出；於法不住，當自行於布施出。以後所說，其旨趣莫不如是。夫度眾生，行布施，有為法也。無滅度，不住法，無為法也。如是作去，便是涉有而不住有，觀空而不住空。雖終日行六度萬行，終日講經說法，而實終日涅槃。

由此可知：不取法，當從不取非法做出；即非，當從是名做出；不執著，當從不斷滅做出；無實，當從無虛做出；乃至無聖無凡，即從有聖有凡中見；不一不異，即從一異中見；不來不去，即從來去中見。此之謂諸法一如，是法平等。乃至不生不滅，即從生滅上見。此義，即是雖生滅而實不生滅；雖不生滅而示現生滅。此之謂不住生死，不住涅槃。無住之旨。於是乎究竟圓滿矣。

而其樞紐，即在觀法緣生如夢如幻，了其皆空，所以無住也。故學人最要方便，應作如是觀也。
作如是觀，便是不廢有為，不礙無為。自然而然，遮照同時。中中契入如如不動圓覺性海矣。
一部甚深經典，歸到極平淡，極切近，四句偈中。一切眾生，無論利鈍，皆可隨順而入。此之謂無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇。此之謂真實義。
此與序分所序穿衣吃飯等事，同一趣味。皆是指示道不遠人，即在尋常日用中。須於尋常日用中，看得透，把得定。成佛、成菩薩，便在裏許。所有自度度他等行願，乃至禮佛誦經諸事，當視同尋常日用，造次顛沛弗離。而又行所無事。庶乎其近道矣！
故得此四句偈，不但全經在握，一切佛法在握，而成佛、成菩薩，亦在握矣。所謂一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出者。今乃知諸佛及法，皆從於一切有為法，作如是如是夢幻泡影露電等觀出耳。
吾輩幸蒙佛恩，授此妙法。唯有一依此法，如是受持，如是演說。俾一切眾生，皆作如是觀，皆得證無生。乃足以少報本師之恩耳。
上來要旨已竟。至若夢幻等喻，其義甚精，甚細，甚妙。故作此觀，便可證道也。茲當詳細說之。
〇佛經中所說有為法之譬喻甚多。夢幻等喻之外，如乾闥婆城、水月、樹橛、繩蛇、空花、兔角、龜毛、等等。其大旨，無非顯示萬法皆空之理。警告凡夫，不可認以為實。以破其分別執著，引令出迷耳。魏譯金剛經，其喻有九。曰：一切有為法，如星、翳、燈、幻、露、泡、夢、電、雲，應作如是觀。秦譯則約之為六。多少雖殊，理則一也。
〇六喻之中，夢喻為總。幻、泡、影、露、電，為別。皆所以明其如夢也。根性好者，一聞夢喻，便可明了緣生之法，當體皆空。因恐或有未了，故復說幻等五喻。五喻若明，當可恍然萬事同歸一夢矣。所謂夢者，緣生法之一也。古語云：日有所思，夜形諸夢。所思即其作夢之緣也。亦有并無所思而夢者，如世俗所言之托兆。則托兆亦其入夢之緣。故為緣生之法。
有緣必有因。作夢之因為何？意識(亦曰妄心。)是也。若無此因，緣亦無從遇矣。故曰至人無夢。蓋有道之士，妄心雖或未斷，必已能伏。故夢少也。由此可知一切皆唯心所造矣。
可憐凡夫，夢時固是妄心。即其所謂醒時，亦全是妄心也。故其所謂醒，依然是夢。何以故？從來迷而未覺故。若其已覺，決不致但知夢中之悲歡離合，得失窮通為假。而又認所謂醒時之悲歡

離合，得失窮通為真也。須知醒時之心，與夢時之心，既皆是妄非真。所以醒時種種境遇，或由計畫而成，或出意料之外。與其入夢之或由於日有所思，或由於神靈托兆，其理由全同也。而轉眼皆空，了無所得，亦復毫無二致。豈非醒時即是夢時乎。故警告之曰如夢也。乃迷戀其中，計較分別，執著不捨。真癡人說夢矣。故曰眾生從來不覺也。今曰如夢，正喚其速覺耳。或曰如夢之理，說世間法，誠然不誣。而永明壽禪師曰：大作夢中佛事。何以佛法亦可作如夢觀耶。此有四重要義，不可不知。約凡夫言，其義有二：

（一）佛法作如夢觀者，不可執著之意也。佛法重在破我。若有執著，我何能破。故應徹底遣之。佛法尚不可執，何況世間法。

（二）學佛者為證性也。若不證性，便不能超凡入聖。而性體空寂，故一切修功，必應歸無所得。方與空寂之性相應。佛法作如夢觀者，令其勤修佛事，而歸於了不可得。庶幾能所雙亡，智理冥合也。

約佛菩薩言，其義亦有二：

（一）佛菩薩皆是已覺之人。其大作佛事廣度眾生而能行所無事者，視之如夢故也。視涅槃如昨夢，所以不住涅槃，而大作佛事；視生死如昨夢，所以不住生死，而常在定中。

（二）菩薩作佛事者，自覺覺他也。至於佛位，覺已究竟，而仍作佛事者。因無盡之眾生，尚在夢中。以同體悲故，不自以為究竟也。故常行菩薩道，而現身於大夢未醒之眾生中，而作佛事。所以永明曰：大作夢中佛事耳。

綜上四義，可知大覺者視生死涅槃，本無可得。故曰：生死涅槃，如同昨夢。意謂，住於生死，固是作夢；住於涅槃，亦是作夢。必一無所住，乃為大覺耳。所以若住於所修之法，住於所說之法，住於所得之法，則皆是作夢矣。故本經主旨，在於無住。故曰：應無所住行布施，應離相發菩提心也。

總而言之。觀一切染淨法如夢者，意在通達一切有為法本無可得也。一心清淨，有何可得乎？若有可得，即非清淨矣。故應觀一切有為法如夢也。

我世尊說法四十九年，而曰無法可說。又曰：我於阿耨多羅三藐三菩提，無少法可得。果地覺者如是。在因地修行者，亦必應如是可知。楞嚴經云：「應當審觀因地發心，與果地覺，為同為異。若於因地，以生滅心為本修因。而求佛乘不生不滅，無有是處。」有可得，生滅心也。觀其如夢，了不可得，不生不滅也。當知夢即是有為法。若知其夢了不可得，而不迷不執。有為法便成無為法矣。

如字有味。未覺者，應觀其所謂醒者，依然如夢，乃可以解脫一切，遠離顛倒；已覺者，應觀其所謂覺者，亦復如夢，又何妨現入華胥，游戲三昧耶。

總之，六喻皆是貫徹到底的。不僅為凡夫言也。二乘若知度生如夢，了不可得，便不致沈空滯寂。一類菩薩，若知上求下化如夢，了不可得，便可成佛。故作如夢之觀，正是照破我、法二執之寶鏡，度入大寂滅海之慈航。

○由上所說，可知一切有為之法，皆是依心為因，託事為緣，因緣會合，所生之果耳。除因果外，一切烏有。而名之為果，卻又成因。說之為因，旋復招果。是即因果之本身言之，亦復毫無定形。故曰當體是空。譬如做夢，非不事相儼然，却是有即非有。故曰因緣生法，即假即空。故說一夢喻，已足了徹一切矣。

但以眾生久在迷途。平日未嘗不知世事如夢，乃一遇順逆境界當前，仍復執迷，放不下去。且曰：過去事誠然如夢。若境遇當前，歷歷身受，不謂之實事可乎？故又告之曰：順逆諸境，雖歷歷身受。其實皆如幻耳。幻者，佛經所說之幻術也。今世則名之曰戲。意若曰：汝見幻人幻術乎？幻出種種飛潛動植之物，豈不儼然似真。又如做戲然，粉墨登場時，邪正賢愚、悲歡得失、神情活現，能令人為之顏開，為之淚下。汝亦以為真乎？可因其悲喜無端，恍同身受，遂執以為實事乎？當知人生在世，亦復如是。一切遭逢，莫非妄識業緣之所變現耳。

世間即是戲場！一切眾生，即是戲場中的各種腳色。當其鑼鼓喧闐，非常熱鬧之候。有智慧者，便當自警，轉眼即下臺矣。此刻在此做這個腳色，不過為業力所牽，須了卻一段緣法而已，豈可當真。譬如唱戲，既做了戲曲中一個戲子，必有夙因，方現此果。固然不能不用心唱做，誤了所抱的目的。然而斷沒有執著戲中所扮演之人物，當作自己者。戲子之目的為何？名譽金錢是也。做人亦然。今世來做這個人，不過暫充這齣戲中一個腳色耳。戲子尚能不執所扮演者，當作自己。吾輩豈可誤認所暫充之腳色為自己乎。當知因果難逃，因果可畏，既暫充了這個腳色，自然不能不用心唱做，以免誤了目的。但切不可只認名利為目的。須認準自己本有之家寶，以為目的。家寶者何？自性三寶是也。

必應了了覺悟，做此假戲，既不可錯了因果，牽累自性；更不可誤認假戲為真，昧失自性。所以正當笙歌嘹亮，大眾注目之時，便應自覺自悟，此一齣幻戲，非我本來面目。誓當返我初服。庶幾鑼鼓收聲，風流雲散時，不致懊惱悲傷，手足無所措耳。故曰應作如幻觀也。

○世尊大慈，猶慮眾生執迷不醒，以為一切人事謂之如幻，誠然非虛。然而撫念身世，終難放下。蓋其意中，但能領會世事如幻。而猶認偌大的世界，及其寶貴的色身，為真實有，故放不下耳。因又告之曰：如泡如影。如泡，喻世界也。如影，喻色身也。何以故？所謂泡者，由於水為風鼓，激蕩而成者也。而世界則由一切眾生，於性海中，起無明風，造此共業之所結成。故以如泡喻之。所謂影者，由有日月燈光照之而現者也。而色身則由性光之所變現。故以如影喻之。此世、此身，既與泡、影同一緣生。可見身、世，亦與泡、影同一虛妄矣。豈可迷為真實乎！

此義楞嚴經言之最明。經曰：「認悟中迷，晦昧為空。空晦昧中，結暗為色。色雜妄想，想相為身。」此段經文，是說覺性圓明，大而無外，小而無內。本無所謂虛空也，世界也，色身也。全由眾生覺性障蔽。遂致本來圓明者，成為晦昧。晦昧者，所謂昏擾擾相也。既已不悟，乃反認晦昧為虛空。故曰晦昧為空。是則由其認悟中迷之故也。認悟中迷者，言其自以為悟，實則依然是迷。何以故？以其認晦昧為虛空故。虛空既是晦昧，復糾結此晦暗者為色。故曰：空晦昧中，結暗為色。色者，地水火風四大是也。正指世界及一切有情無情之色相而言。先認晦昧者為虛空，復認晦暗結成者為世界。更認色與妄想雜成者為其寶貴之身軀。故曰：色雜妄想，想相為身。首句認字，直貫到底。妄想二字，亦貫通上下。

何以誤認？由有妄想故也。妄想者，識之別名也。受、想、行，為識之心所。故此中妄想之言，即指五蘊中之受想行識四蘊。想相為身之相，即上文色字。想，即妄想。一切眾生之身，無非五蘊假合。故曰：色雜妄想，想相為身。謂四大之色相，與受想行識之妄想，雜而合之，成此幻身也。此段經文，明白開示、虛空、世界、色身，全由眾生昏擾擾的妄想之所變現。妄想本非真實。剎那生滅。由其變現之身世，豈能真實乎！

人人皆知水中之泡，極其脆薄，最易壞滅。殊不知世界亦然。勿謂江山千古也。雖整個世界，未遽壞滅。然而陵谷山丘，桑田滄海，時起變化。足證時時在成壞中。此年事稍多者，所常經驗之事。原非理想之談。

且楞嚴又云：「空生大覺中，如海一漚發。有漏微塵國，皆依空所生。漚滅空本無，況復諸三有。」有漏微塵國，有漏，明其必壞。微塵，明其其細已甚也。三有，謂三界也。此段經文，是說晦昧之虛空，在大圓覺海中，如海上之一泡。漚，即泡也。而微塵國土，更是依附海泡之物。泡若滅時，且無晦昧之虛空，何況三界耶！一切學人，常當觀照此理。所認之虛空，尚是晦昧的昏

擾擾相。尚且渺小如泡。何況世界，何況此身，何足算哉。豈可遺棄包含虛空，囊括三界之真實圓明性海。而認一渺小脆薄，成壞無常之浮漚乎。
至於影者，望之似有，考實則無。此身亦然，虛妄現有，考實則無。譬如鏡中人影，因照則現。肥瘦長短，纖毫不爽。此身亦然，因心造業，循業而現。壽夭好醜，因果難逃。南嶽思大師曰：淨心如鏡，凡聖如像。此明身之可見，因淨心本具見性。猶如像之可見，因明鏡本具照性。豈可因其可見，遂誤認為實有！且淨心之見性中，本無此身。不過見性發現之影耳。亦猶明鏡之照性中，本無此像。不過照性發現之影耳。以上所說，猶是以幻身望於淨心，明其為淨心所現之影。若約幻身當體說之，亦復如影。何以故？除五蘊外，了不可得故。而且五蘊中之色，即是四大。四大既如浮漚。其餘受想行識四蘊，又莫非虛妄。(名曰妄想，故是虛妄。)然則即五蘊本身，已了不可得矣。何況五蘊假合之幻身，其為似有實無可知。了不可得者，言其有即非有也。正如影然，但眩惑人眼耳。其實本空也。
○一切凡夫所最執著以為實有者。識心、世界，及其自身也。今一一破其惑曰：識心如幻，(前言世間即是戲場，一切眾生即是戲場中脚色，莫非識心業緣之所變現，故曰如幻。)世界如泡，此身如影。身、心、世界，尚且虛妄非實。則其餘一切有為法相可知矣。然而迷途眾生，雖知身心世界非實。或猶因循怠忽，不能勤作如夢如幻如泡如影之觀。因又警策之曰：如露如電。露則日出而晞，留不多時。電則旋生旋滅，剎那而過。所謂生命在呼吸間。當加緊用功，如救頭然也。合此如幻等五喻觀之。即是觀於萬事如夢，有即非有。故曰：如幻等五觀，是別。如夢觀，是總。
○觀此六喻，雖是觀諸法空相。即是觀如如之性。以性相本來融通故也。故觀緣生，即可契入如如不動。故無為法性，從觀有為法相如夢幻入手，便是兩邊不著，合乎中道。此義前已詳談。
今再以三性三無性說之六喻中隨拈一喻，皆可明三性三無性之理。茲且約總喻如夢說。餘可例知。
○三性三無性，見於楞伽經，及法相宗各經論。此為相宗精要之義。佛說法相，原為明此。若不知注重，但向瑣細處剖晰。雖將一切法相，剖之極詳。未免入海算沙，失其所宗。當知三性三無性之義，學性宗者，亦應通曉。因此義貫通性相。若知此義，則於緣起性空，更能徹了。修持觀行，更易得力。蓋上來所說如夢觀，尚是總觀大旨。若依三性三無性之理觀之，則更入深微矣。
○何謂三性？（一）徧計執性，（二）依他起性，（三）圓成實性。徧計執者，謂普徧計較執著也。即性宗常說之分別、執著、

攀緣、無明、妄心、妄想等。性宗亦謂之分別性。此是妄想，云何稱之為性耶？意在明其雖是無明妄想，然為真心之所變現，非離真實性而別有也。但相宗名為徧計執性，是單約凡位說；性宗名曰分別性，則兼約凡聖說。聖位之分別性，是明其應緣示現，對機說法，絲毫不爽。似有分別，蓋約眾生邊望之云然耳，非謂聖位尚起念分別也。當如是知。

〇依他起性，即性宗所說之緣起、緣生、性起。此正本性隨緣現起之相用。相用原不離乎性體。若無性體，便無相用。故曰依他起性。依者，隨也。他，指緣而言也。

〇圓成實性者。圓，謂圓滿。成，謂(【校】「謂」，舊版作「為」，原稿作「謂」。)本具。圓成字，約體說。明其本來圓滿具足，非造作法。亦兼約相用說，謂相用為體所本具，淨德圓滿也。實，即真實。此即性宗常說之法界、真如、如如、真心、實相、圓覺、自性清淨心等，其名無量。性宗亦謂之真實性也。

〇何謂三無性？（一）相無性，（二）生無性，（三）勝義無性。無字甚活。有非字意，有空之之意，即不可執著是也。

相無性者。眾生於一切事物上，妄計有我有法而執著之。所謂徧計執也。殊不知徧計所執之我相法相，完全由於誤認。譬如認繩為蛇。不但蛇相非實，即繩相，又何嘗真實？故曰相無性。謂虛妄之相，非真實性。當體會性中本無有相，應不著相而無之，乃是性也。

生無性者。生，謂緣生。蓋一切法，但依因緣聚會，假現生起之相耳。所謂依他起也。然則既為緣生。可見一切法，本無實體。體惟淨性。恰如繩之生起，亦由因緣集合而有。繩非實體，其體乃麻。故曰生無性。謂緣生之法，本非真性。當體會緣生法雖以性為體，而於性體中無此緣生，應不著緣生而無之，乃是性也。

勝義無性者。真如之性，為一切法之本體，名第一義，亦名勝義。此性真實，眾生本具，本來圓滿，所謂圓成實也。然勝義亦是名字，如麻亦是假名。故曰勝義無性。謂勝義亦為名言，而非性也。當體會真實性中，本無勝義名字，應并勝義亦不著而無之，乃真實性也。

〇性宗立名略異。名相無性，曰無相性；謂不著相，方是真性。名生無性，曰無生性；謂不著緣生，方是真性。名勝義無性，曰無性性；謂性亦不著，方為真性。此義，正顯相既離性而無體，性亦非離相而別存。於義尤圓。

故無性性，亦名無真性。謂并真實之見無存，乃是真實性也。又名無無性。次無字，空無之義。謂不著空無，乃是真實性也。

上來略釋名義竟。當再約如夢之喻，以明三性三無性之理。

○佛說三性三無性，所以顯性、相之圓融也。諸有智者，必應明了三性三無性之理，以貫通乎性相。(【校】「性相」，舊版誤作「相性」，據原稿改正。)則能空有不著，合乎中道。
而本經令觀一切有為法如夢者。因作如是觀，便能洞徹三性三無性之理故也。換言之。若明三性三無性，方能徹底了然一切有為法之如夢。
茲故將如夢之義，與三性三無性之義，合而演說之。以期於此二義，皆得徹了。至於幻等五喻，原是說以證明如夢之義者。故雖僅約如夢而說，而於義已足。
○當知清淨心中，本來離相。是謂真實性。猶之心若清淨，便無夢相也。但因真性以隨緣故，現起身心，(此謂妄心，即是識也。)世界等相。是謂依他起性。無異入眠時，隨緣而現夢中境相也。乃凡夫之人，以不明一切有為法，既是緣生虛相，生本無生故。遂致計較執著，認虛為實，是謂徧計執性。正如愚癡之輩，以不知夢為緣生虛相，有即非有故。而執夢境為真實也。
是故若知夢中境相，皆是一心之所變現，有即非有者。當知無相性，亦復如是。
夫一切法，莫非心造，故稱有為。然則有為之法，既皆心造。可見心性乃真實體。一切有為法，不過依心托事，隨緣現起之相耳。所以凡所有相，皆是虛妄。豈可執以為實乎！若其執之，是迷相而昧性矣。何以故？性本無相故。
若知心本無夢。但由妄想熏起。而妄想本虛，所以由其熏起之夢，有即非有者。當知無生性亦復如是。夫一切有為法，既是緣會假現之生相。可見性體中，本來無生。故一切有為法，既不可執以為實。即其緣生之虛相，心中亦不可存。若其存之，依然昧性。何以故？性非緣生故。
若知夢時心，與醒時心，并非二心。但由睡眠之故，名為夢心。實則非夢心外，別有醒心者。當知無性性亦復如是。夫妄心、真心，本來不二。但由無明不覺之故，名為妄心。若無明、明，而不覺、覺，妄心便是真心。猶之若不入睡，夢時之心，原為醒時心也。故修行人，不可於妄心外，別執有一真心。換言之。即是不應滅色以明空，滅相以見性。若其如此，仍復昧性。何以故？不著於性，乃真實性故。所以者何。苟有取著，便為我相我見，而非自性清淨心矣。
上來所說，是以如夢之義，說三性三無性。則三性三無性之義，徹底洞明矣。即復以三性三無性之義，說如夢。故如夢之義，亦可徹底洞明也。綜觀上說三性三無性之義，可知要緊功夫，惟在不起徧計執。則依他起，便是圓成實。何以故？於性相皆不計

執，雖熾然現相，而心固無相也。雖示入生死，而性本無生也。計較即是分別，所謂第六識。執著，所謂第七識也。此即無明不覺。此即我見。

故本經唯一主旨，在於無住，以破我也。綜觀上說如夢之義，可知作如夢觀，是貫徹到底的。即是由粗而細，由淺入深，從初修至於究竟。一切行門，皆不外乎此觀。蓋說一夢字，以喻無明不覺也。復說一如字，則喻無明不覺，似有實無，性本非有。精極、確極。不但此也。如夢者，似乎做夢也。似乎做夢，正顯一切有為法，是有即非有的；亦顯一切有為法，是非有而有的。觀其有即非有者，不可著有也；觀其非有而有者，不可著空也。故如夢之言，不是但令觀有如夢，乃令並觀空有一切如夢。果能於一切有為法，有即非有。何妨於一切有為法，非有而有。此之謂大作夢中佛事。學人初下手，便作此圓頓妙觀。則既不執實，亦不執虛，且不執無。即是本經所說無我相、無法相、亦無非法相。一空到底矣。於是雖涉有，而不住有。雖行空，而不住空。故能中中契入無相無不相之實相。則如如不動矣。

蓋不住，而涉有行空，正所謂即止之觀也。行空涉有，而不住，正所謂即觀之止也。故作如是觀，便是止觀雙運，便能定慧均等。則如是而證，便能達於寂而常照，照而常寂。寂照同時。故曰一切諸佛，從此經出。

總而言之。一部金剛般若，無住妙旨，全在不取於相如如不動上。而欲達到不取於相如如不動，全在一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀上。一切學人，當從此觀，隨順而入。此觀，正是金剛慧劍，無堅不摧，無無明煩惱而不破也。故應如是演說，如是受持。永永流通此紹隆佛種之無上大法也。

（丙）次，正結流通。

佛說是經已。長者須菩提，及諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，一切世間天人阿修羅，聞佛所說，皆大歡喜。信受奉行。

佛說此經已者，謂甚深經典，說已究竟，無義不彰也。已字正與下文歡喜奉行相呼應，以顯機教相扣，大眾皆能聞斯行之之意。且顯信奉流傳，永永無盡，雖名曰已，而實未嘗已之意也。

○長老為當機眾，故首列之。次列四眾者，皆是佛門弟子也。比丘，(義為乞士破惡怖魔等。)比丘尼，為出家二眾。尚有未受具足戒之沙彌，(沙彌之義為息慈，息惡行慈也。又為勤策。)(【校】「息慈」，舊版無，原稿有。)沙彌尼，亦攝在內。優婆塞、優婆夷，此云清信士、清信女，亦云近事男、近事女。謂清淨三業，信奉道法。堪以親近三寶，承事供養者也。是為在家二眾。在家人欲入佛門，先須請比丘，授三皈依。若無比丘，可請比丘尼。此為正式入三

寶門。可名佛弟子。亦名三寶弟子。繼受五戒，則名優婆塞、優婆夷。若未受五戒，不堪此稱也。再進，可受菩薩戒。菩薩戒，有普為出家在家同說者，如梵網經所說之十重四十八輕。有專為在家二眾說者，如優婆塞戒經所說之六重二十八輕。若在家人，自審能一一如出家人，可與出家人同受。否則不如受六重二十八輕。因受戒便當奉持。倘受而不持，招罪不小。必應細意審量而後受之。受菩薩戒後，則稱菩薩戒優婆塞、優婆夷。若尚未正式三皈，只稱信士、信女。不稱佛弟子，及優婆塞、優婆夷也。優婆塞、優婆夷，皆可講經說法，而為法師。惟不可為皈戒師。因自己未受具足戒之故。三皈依，即是戒也。今世有向在家善知識請求皈依者，此誤也。當知請求皈依，乃是請求為傳三皈依戒。此事只可向出家善知識請求也。若向在家善知識請求講經說法，為其弟子，依以為師，則固無不可者。如其志願真誠，堪以教化。善知識亦不宜一味峻拒也。無論聚會之所，或在道路間。在家二眾。當敬讓出家人居前。雖出家在家，同為佛子。然以次第言，比丘譬若長子，次則比丘尼、沙彌、沙彌尼、優婆塞、優婆夷，不可紊也。

當知出家者割捨恩愛，遠離塵俗，已在住持三寶之列，豈在家二眾，混身五欲拖泥帶水者所可及。故應尊重。即破戒僧亦不可輕視。何以故？當知出家之戒，繁密嚴重。比丘具足戒有二百五十條。比丘尼具足戒有三百七十餘條。少不經意，便已侵犯。奉持二字，談何容易。即沙彌、沙彌尼，亦受十戒。比在家人已多一倍矣。豈可輕作譏評。果深知其言行相違，或不守清規，敬而遠之可也。此遵佛制，所謂默擯是也。默者，不揚其過。擯者，疏遠之意。即對在家二眾言行相違者，亦應如是。此是修行人應守之本分，不可忽也。

總之，若欲佛法昌明，必須出家在家眾中，皆有道高德重為眾所服者，以為領袖。且須政治清明。政府中主要之人，亦能信奉三寶。互相維護而整飭之，始克有濟耳。依佛制，出家人若違佛法，即歸僧中領袖大德，依佛律治之。倘犯國律，亦須經其領袖大德同意，先令還俗。然後方可依世法治之。而尤在披髮時，嚴選資格。乃為正本清源之道也。

○娑婆為一大千世界。其中有十萬萬四天下，十萬萬六欲天等。況佛說法時，十方無量數世界菩薩、天、龍、來赴法會者，甚多甚多。故曰一切世間。說一天，及修羅，即攝八部。此中人字，通指四眾以外之人也。不說菩薩者，其義有二。（一）此經說在大般若法會之第九會。前會已詳列菩薩矣。此故略之。（二）此

經是為發大乘發最上乘者說。可見在會者，皆是發無上菩提心之菩薩摩訶薩。故不別列也。

〇皆大歡喜者，聞此大法，心開意解。是為歡喜。且知信受奉行，便是荷擔如來。當得菩提。成佛有望，非同小可。故大歡喜。在會法眾，無不如是。故皆大歡喜也。

〇信，即信心不逆之信。受者，解也。即深解義趣之解。因其有不逆之信，深解之受，所以奉行。奉者，遵奉。謂遵依經中所說之義趣。行字，兼自利利他言。謂自己既遵奉而行。復廣布此經，為人演說。令一切眾生，無不皆大歡喜。如是信受，如是奉行。務使慧水長流，法脈永通。傳之塵劫而無滯，普及萬類而無遺。則徧法界，盡未來，有此經處，便是佛說法處。前云佛說此經已，不過約一時之事相言之耳。結集者之意，在於一切大眾，依教奉行，佛種永永不絕。則我世尊之說是經，固永永未有已時也。不但結集本經者，具此宏願。我輩今日說者、聞者、發起此法會、維持此法會者，亦無不皆大歡喜，信受奉行，同具此願也。具有此願，乃為真信受，真奉行，真歡喜。此正吾輩報佛恩處。不慧自愧於此深經，未盡演說之量。不過大海中說其一滴耳。然而即此一滴，已具全海之味。唯願諸善知識，從實信而入淨信。於有為而證無為。以此行願，莊嚴佛土，化度有情。便可即身成佛。豈止決定生西已哉。

金剛般若波羅蜜經講義卷五終

金剛經校勘記

此本一依燉煌石室唐人寫經。而柳公權所書，即石室藏經之一。久有影印本行世。可以覆按。故校勘記中，首列柳書。次列參校諸本。茲將所據各本名目，及有無單行本流通，一一詳載於校勘記前。以便檢校。

柳書　經後題云：長慶四年四月六日(銜)柳公權為右街僧錄準公書。按柳書，清宣統間上海有正書局，曾彙聚石室中藏品十餘種，以珂羅版影印行世，顏曰石室祕寶。柳書為祕寶之一也。長慶，乃唐穆宗年號。

翁書　乾隆五十七年壬子。翁方綱書。跋云：依南唐道顯法師石本。按翁書係依五代時南唐石刻，故列於宋藏之前。現有石印贈品。

宋藏　南宋理宗紹定時。平江府磧砂延聖院刊。所謂磧砂藏是也。按此藏經始於宋理宗紹定四年，完成在元武宗至大二年，前

後歷八十年而後工竣。原藏西安臥龍開元兩寺。後移存陝省圖書館。現上海影印宋版藏經會正在影印中。
張書　南宋理宗寶祐二年甲寅。張樗寮即之書。自跋云：依天台教僧宗印校本。清康熙四年乙巳。笪重光等摹勒上石。供焦山石壁庵。按寶祐二年，後於紹定二十餘年。經中文句，與磧砂藏微有異同。有拓本。又有民國十七年汪大燮依張書所寫石印本贈品。
金剛經註疏　唐紀國寺釋慧淨註。註前有唐常太博士河南褚亮序。慧公同時人也。後有日本丹陽散人跋。其略云：此註在支那不行，於扶桑亦未覩。近義空師獲其真本，遂刊行而永傳之。久隱之至寶，一旦發光揚彩，可謂得時。享保二歲丁酉初秋。按日本享保丁酉，為我國清康熙五十六年。經文不審何時會入。以校柳書，字句多同。且少魏譯一段。必在他種會本前。故先列之。
金剛經註　姚秦釋僧肇註。有日本沙門敬雄序云：曩由慈覺大師。於支那持歸。祕諸名山九百年。頃祖芳禪人持以示余。余歎曰：此經之註，肇公為先。註來大東，亦此註為先。而發於諸註既行之殿者，豈非時節因緣乎。天台大師曾講此經，專依肇公。猶如說觀經，專依淨影也。梓而行之，其利益復如何哉。寶曆十二壬午之夏。按日本寶曆壬午，為我國清乾隆二十七年。距今百七十二年。上溯九百年，約在吾唐季懿宗咸通之初。經文亦不知何時會入。但與南唐石刻及長水刊定記，互有出入。亦已加入魏譯六十二字。且註其下云：此六十二字，肇本無之。天台疏亦無科判。然諸本皆有此文，故且存之。其必後於慧註之會本可知。以上兩書。均見商務印書館影印續藏經中。無單行本。(古農按，續藏中此書，曾於民國九年，丁惟森等依黎端甫校本，刻於贛州刻經處。)
金剛經智者疏　隋天台智者說。清光緒三十三年金陵刻。
金剛經義疏　隋嘉祥吉藏撰。民國六年金陵刻。
金剛經贊述　唐大慈恩寺窺基撰。民國六年金陵刻。
金剛經疏論纂要　唐大興福寺宗密述。民國十一年北平刻。按以上四書。皆得諸日本。義疏原無經文，乃金陵刻時會入者，故與現流通本同。其他三書會入之經文，或依其舊，或未全依，故與流通本有同有異。可以單行本與續藏對校也。
金剛經疏記彙編　民國十九年北平刻。疏即疏論纂要。記則宋長水沙門子璿所撰刊定記。按續藏中收有明釋大璸之疏記科會，是清乾隆四十七年依照雲棲舊本重刻者，可藉以考證明時經文與今本異同也。

校勘記

應云何住(柳書、翁書、宋藏、張書、明刻及慧註、肇註、纂要、三會本皆同。今流通本及清初本作：云何應住，與後周語同。按贊述引經，亦作應云何住。)
若非有想非無想(柳書乃至明刻、慧註、肇註、智疏、贊述、纂要、五會本及今流通本皆同。清初刻本，於「非無想」上，有加一「若」字者。並註云：古本無之。按古本既無，何可濫加？今以所見各本參校，蓋自唐季以後，經文乃被人陸續增易，而明清間增易最多也。)
若菩薩有我相人相眾生相壽者相即非菩薩(肇註會本，「若」下無「菩薩」二字，餘本皆有。)
則見如來(柳書、翁書、宋藏、張書，及慧註、肇註、智疏、三會本並同。流通本「則」作「即」。明清刻本皆然。)
於此章句(古今各本皆同。惟肇註會本，作「此於章句」。)
則為著我人眾生壽者(古今各本皆同。惟清初刻本「則」作「即」。)
何以故若取非法相(古今各本皆同。清初刻本，有疑「何以故」三字為衍文而刪之者。)
是故如來說福德多若復有人(古今各本皆同。清初有刻本，於「若復」上，加「佛言須菩提」五字。)
所謂佛法者即非佛法(古今各本皆同。清初有本，於「即非」句下多「是名佛法」句。按長水刊定記云：如經中，即非佛法是勝義諦，遮增益邊，是名佛法，是世俗諦，遮損減邊，其餘即非是名例此，見疏記彙編卷三第十一頁。是長水時，已有刊本，不知被誰加入此句矣。然考圭峯疏意，實無是名句。疏云：第一義中，無有佛法從經出也，見纂要卷上第二十六頁。長水記於此，則依疏而釋，未及是名句，見彙編卷四第三十二頁。徧考古德註疏中，皆無是名句義。)
而實無來(柳書、宋藏、慧本均同。流通本作「而實無不來」。蓋南唐石刻已加入「不」字矣。按智者疏、嘉祥義疏皆云：以無兼不。慧註則云：觀內既不見有我，說誰不來，故云而實無來也。足證本作「無來」。)
是第一離欲阿羅漢我不作是念(柳書至明刻、慧註等五會本並同。流通本「我」上有「世尊」二字。清初諸本皆然。)
我若作是念(古今各本皆同。惟肇本無「我」字。)
於法有所得不世尊如來在然燈佛所(柳書、慧本同。流通本「有所得不」下，有「不也」二字。南唐石刻以後本皆然。)
則非莊嚴(柳書、宋藏、張書、慧本同。流通本作「即非」。南唐石刻、明清諸本皆然。)
而此福德勝前福德(古今各本皆同。惟慧本「而」作「如」。)
則為有佛(柳書至明刻，慧註、纂要、兩會本並同。流通本及清初諸本，「則」作「即」。)
則非般若波羅蜜(柳書至明刻，及慧註會本並同。流通本及清初諸本，「則」作「即」。其下又有「是名般若波羅蜜」句。清初有本并註其下云：古本無，按

是名般若波羅蜜句，南宋磧砂藏始見加入，不但為唐人寫經所無，即南唐石刻，及張樗寮書，皆無之也。慧註等五會本經文，皆無是名句。又考肇註曰：則非般若，即慧空也。境滅慧忘，何相不盡。弘持之旨，宜在於此。智者疏同。智疏又曰：般若則非般若，此是如空。嘉祥義疏曰：般若非般若，心行斷也。下如來無所說，絕言語也。又曰：佛說般若，此是佛般若也。則非般若，非是二乘智慧。慧註曰：證真之日，得真般若。得真之時，便捨文字。故云佛說般若即非般若。贊述曰：則非般若波羅蜜者，非一佛獨陳也。纂要曰：則非般若者，無着云：對治如言執故。以上諸古註，皆未釋及是名。)

可以三十二相見如來不不也世尊何以故(柳書、慧本同。流通本「何以故」上有「不可以三十二相得見如來」句。按南唐石刻，已加此句。考各古註，皆未釋及之。義疏謂猶是釋成前文，可以身相見如來不之義。故與前文貫串而釋。)

則生實相(古今各本並同，清初本「則」作「即」。)

則是非相(柳書至明刻、慧註等五會本並同。流通本、清初本「則」作「即」。)

是人則為第一希有(古今各本並同，清初本「則」作「即」。)

此人無我相人相眾生相壽者相(柳書至明刻、慧註等五會本皆同。流通本、清初本作「此人無我相無人相無眾生相無壽者相」。)

則名諸佛(柳書至張書、慧註等五會本皆同。流通本、明清刻本「則」作「即」。)

非第一波羅蜜(柳書至明刻、慧註會本皆同。流通本、清初本作「即非」。)

如來說非忍辱波羅蜜(柳書至明刻、慧註等五會本並同。流通本、清初本、於此句之下，有「是名忍辱波羅蜜」句。清初有本，註明其下云：是名句，古本無，然不可少。由此可見是彼時加入。按智疏曰：既無我人，誰加誰忍。故非忍為忍，忍為非忍，為般若體也。纂要曰：忍到彼岸，已離苦相。況彼岸非岸，誰苦誰忍。其他古註中，皆無是名句義。)

則為非住(柳書至明刻。慧註、肇註、智疏、纂要、四會本並同。流通本、清初本「則」作「即」。)

菩薩為利益一切眾生(柳書至明刻、慧註等五會本並同。流通本眾生下有「故」字。蓋清初時加入者也。清初有本註明其下云：各本無「故」字。)

則非眾生(柳書、宋藏、明刻及慧肇二註會本並同。流通本、清初本「則」作「即」。南唐石本、張書亦然。)

則無我見(柳書至明刻，慧註等五會本、流通本並同。此與下文，則為如來以佛智慧，則為荷擔，則於此經，則為是塔，則為消滅，清初本「則」多作「即」。)

皆成就不可量不可稱無有邊不可思議功德(柳書如此，其他各本作皆得成就。按慧註云：若人依經起行，即生無邊之福，與三佛性相應，故能圓滿界種。界謂真如，種謂菩提心、六度行。界種，即三佛性也。玩此註意，其無

「得」字可知。得者，當得也。今言與三佛性相應，是已成就矣。已成就者，謂其成就相應，已具有能圓滿界種之資，非謂已成佛。此即長水記所云：若能宣說受持，此則修行二利，能令佛種不斷，則名荷擔菩提。蓋成就之言，即言其成就荷擔。所以長水記又云：不可量等功德，與無上菩提為因也。據此，足證本無「得」字。）

心則狂亂（柳書至明刻、慧註等五會本並同。流通本、清初本，「則」作「即」。）

發阿耨多羅三藐三菩提者（柳書如此。其他各本，「者」上有「心」字。按經旨正破存有菩提法之心，故下即緊接曰：當生如是我應滅度眾生，乃至無一眾生實滅度之心也。則「菩提」下不能著「心」字。應從唐人寫經明矣，下同。）

何以故若菩薩有我相人相眾生相壽者相則非菩薩（柳書、明刻本、慧本、並同。翁書乃至流通本等，「若」上有「須菩提」三字。又清初本，「則非」作「即非」。）

實無有法發阿耨多羅三藐三菩提者（柳書如此。其他諸本，「者」上有「心」字。）

若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提（柳本、慧本同。其他各本，「提」下有「者」字。）

然燈佛則不與我授記（古今各本皆同。清初本「則」作「即」。）

則為非大身（柳書、宋藏、張書、明刻、慧註等五會本並同。流通本「則」作「即」。翁書及清初本皆然。）

則不名菩薩（古今各本皆同。清初本「則」作「即」。）

無有法名為菩薩（柳書、慧本、肇本並同。流通本作「實無」。南唐石刻以後皆然。按長水記云：但約無我無人，真如清淨，名為菩薩，非謂別有一法。足證本無「實」字。若有之，當云非謂實有一法，不云別有矣。）

恆河中所有沙（柳書、宋藏、張書、慧本並同。流通本「恆」上有「如」字。南唐石刻、明清諸本皆然。）

有如是等恆河（柳書、宋藏、張書、慧本並同。流通本「等」上有「沙」字。南唐石刻、明清諸本皆然。）

過去心不可得現在心不可得未來心不可得（古今各本並同。惟慧本，初「過去」，次「未來」，三「現在」。無着菩薩論亦然。論云：過云已滅故，未來未有故，現在第一義故。）

如來不應以色身見（柳書、慧本同。流通本「色身」上有「具足」二字。南唐石刻以後諸本皆然。）

即為謗佛（古今各本並同。南唐石刻、張書「即」作「則」。）

「爾時慧命須菩提」（至）「是名眾生」（柳書無。南唐石刻以後有。按此六十二字，秦譯本無之，乃後人據魏譯增入者。故肇註乃至纂要，皆未釋及。惟贊述已引魏譯加入釋之。大約唐時或加或不加，至五代以後本，則無不加入耳。

總之，此段之義，偈論俱有。取魏譯增入，亦佳。秦譯蓋因前文已有如來說一切眾生，則非眾生。故此處從略歟。)
為無所得耶如是如是(柳書、慧本同。流通本「如是」上有「佛言」。按南唐石刻，已有「佛言」二字矣。)
則得阿耨多羅三藐三菩提(柳書至明刻、慧註等五會本並同。流通本、清初本「則」作「即」。)
如來說非善法(柳書、宋藏、張書、慧本並同。流通本「說」下有「即」字。南唐石刻、明清諸本皆然。古註如慧註贊述，引經皆無「即」字。惟纂要引作「即非」。)
受持為他人說(柳書、慧本並同流通本「受持」下有「讀誦」二字，南唐石刻以後本皆然。)
如來則有我人眾生壽者(柳書至明刻、慧註等五會本並同。流通本、清初本，「則」作「即」。)
則非有我(同上。)
則非凡夫(同上。又清初本及今流通本，此句下復有「是名凡夫」句。柳書至明刻、慧註、肇註、智疏、贊述、四會本皆無之。清初有本，註明為古本所無。詳考各古註，皆無是名句義也。)
轉輪聖王則是如來(同上。)
汝若作是念發阿耨多羅三藐三菩提者(柳書、慧本、肇本並同。流通本「者」上有「心」字，南唐石刻以後本皆然。)
發阿耨多羅三藐三菩提者於法不說斷滅相(同上。)
以滿恆河沙等世界七寶布施(柳書、慧本同。流通本「布施」上有「持用」二字。南唐石刻以後本皆然，而明刻本有少「持用」二字者。)
此菩薩勝前菩薩所得功德須菩提以諸菩薩不受福德故(柳書、張書、慧註、贊述、二會本並同。流通本「功德」下有「何以故」三字。南唐石刻、磧砂藏亦然。明刻本間無「何以故」句。)
是微塵眾寧為多不甚多世尊(柳書、宋藏、明刻、慧註等五會本皆同。流通本「甚多」上有「須菩提言」句。南唐石刻、張樗寮書、清初本皆有之。)
佛則不說是微塵眾(柳書至明刻、慧註等五會本並同。流通本、清初本，「則」作「即」。)
則非微塵眾(柳書、宋藏、張書、明刻、慧註等五會本並同。流通本「則」作「即」，南唐石刻清初本皆然。)
則非世界(同上。)
若世界實有(柳書如此。慧註會本作「有實」。流通本及南唐石刻以後各本，皆作「實有者」。)
則是一合相(柳書、翁書、宋藏、明刻、慧註等五會本並同。張樗寮書、清初本、流通本，「則」作「即」。)

則非一合相(柳書、宋藏、張書、明刻、慧註等五會本並同。南唐石刻、清初本、今流通本「則」作「即」。)
則是不可說(柳書至明刻、慧註等五會本並同。清初本、今流通本「則」作「即」。)
是人解我所說義不世尊(柳書、慧本同。流通本「不」下有「不也」句。南唐石刻以後各本皆然，惟明刻無之。)
即非我見人見眾生見壽者見(古今各本皆同，惟明刻「即」作「則」。)
發菩薩心者(柳書至明刻、慧本並同。流通本、清初本「菩薩」作「菩提」。按長水記云：發菩薩心者，揀餘人也。)

金剛經校勘記終

金剛經校正本跋

金剛般若波羅蜜經。自唐以來，受持遍寰宇。書寫刊印者既多。文字譌奪，亦因之而日繁。(勝觀)弱冠受此經。初惟依隨讀誦而已。莫明其義。亦不辨文字有異同也。遜清光緒季年，金陵刻智者疏成。味其疏義，頗有與今本文字不協者。稍稍疑之。因廣搜舊刻，復見東瀛續藏中肇慧諸註。疑愈甚。及覩唐人柳誠懸寫經，則與諸古疏義合。然後始知今本之譌誤甚多也。繼而應聘，校理北平圖書館所藏燉煌石室唐人寫經。其中，金剛經最多。大抵與柳書同。乃深慨夫沿訛襲謬，由來蓋遠。今幸獲古人真蹟，及古註疏。千餘年淆誤，因得證明。奈何不鋟布於世以匡之乎。然而習非成是久矣。荊人獻璞，鑒真者稀。宜俟機緣，未堪率爾。時民國八九年間也。迨歲庚午。有潮陽郭居士者，精刊此經。謂依柳書。書出，大有非難其擅改經文者。實則其刻尚未盡依柳書。甚矣。習非成是。有如是乎。雖然。古本之善，終不能掩。試舉一二。如古本前周曰：應云何住。後周乃曰云何應住。一字升降，其義迥殊。自譌為一格。遂有誤認文複者矣。是名句，或有或無。各具精義。自譌為處處有之。遂多以三諦說之矣。不知般若正明二諦。蓋於二諦，遮照同時，即是中也。豈二諦外別有中乎。台宗以三諦說一切法。然智者大師本經疏義。始終皆明緣生之法，莫非假名，故曰即非。達其即非，乃會真實。其於是名，祇作假名會。是真善說三諦者。若必執三諦名言，而以是名配中，是名莊嚴，則可。是名我見人見眾生見壽者見，云何通耶。壬申之秋。應諸友夙約，為說此經。悉依唐人寫本。而融通諸論及古注義蘊以說之。大眾歡喜踴躍。請以校正本印布之。欲使共知確有依據。孰正孰譌，大明於世也。於經後附校勘記。引諸異本，及各家疏釋，不厭求詳。以資覆按。而述其緣起

於此。一事之興也，無不關時。況甚深般若乎。依文字，起觀照，悟實相。文字因緣，所關非小。或曰：禪宗即般若度，而不立文字。何也？曰：子誤矣。楞嚴經云：知見立知，即無明本。知見無見，斯即涅槃、無漏真淨，此不立之旨也。豈斷滅文字相。且諸家語錄，非文字乎。語云：依文解義，三世佛冤。離經一字，便同魔說。何況一字之差，大有出入。何可忽也。癸酉春勝觀謹跋。

中華民國三十三年甲申四月

普慧大藏經刊行會敬刊

聯絡我們

財團法人
佛教電子佛典基金會（CBETA 基金會）
CBETA Comprehensive Buddhist Electronic Text Archive Foundation

service@cbeta.org
(02)2383-2182 轉分機 12
官網 https://cbeta.org/
CBETA Online https://cbetaonline.dila.edu.tw/
立即贊助 https://cbeta.org/quick-donate/

贊助資訊

CBETA 長年來陸續將歷代重要佛典數位化為「CBETA 電子佛典集成」，不僅收錄了大量的珍貴文獻，更致力於校勘考證用字及增添新式標點，提升佛典的文獻品質及易讀性。「CBETA 電子佛典集成」是大眾廣為運用的公共資源，此成果也獲得國際學界的重視及肯定。

對於一個從事佛法志業的非營利團隊來說，能夠長期埋首理想、踏實耕耘，實屬不易。為了提供更優質的服務，CBETA 基金會擬增聘專業人力，擴大組織規模，懇請大家慷慨解囊、熱情贊助，讓未來有更多更好的電子佛典。

贊助捐款

「水滴雖微，漸盈大器，凡福充滿，從纖纖積。」
—— CBETA 2024.R2, T04, no. 210, p. 565a5-6