CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

eBook

X54n0873

肇論略註

明 德清述

財團法人 佛教電子佛典基金會

目次

- 編輯說明
- 章節目次
  - No．873-Ａ 肇論序
  - 總標題目
  - 作者示名
  - 宗本義
  - 物不遷論第一
  - 不真空論第二
  - 般若無知論第三
    - 般若無知論
    - 問答決疑
    - 劉遺民書問附
    - 答劉遺民書
  - 涅槃無名論第四
    - 奏秦王表
    - 九折十演者
      - 開宗第一
      - 覈體第二
      - 位體第三
      - 徵出第四
      - 超境第五
      - 搜玄第六
      - 妙存第七
      - 難差第八
      - 辯差第九
      - 責異第十
      - 會異第十一
      - 詰漸第十二
      - 明漸第十三
      - 譏動第十四
      - 動寂第十五
      - 窮源第十六
      - 通古第十七
      - 考得第十八

        - 玄得第十九
    - No．873-Ｂ 肇論略注後跋
- 卷目次
    - 1
    - 2
    - 3
    - 4
    - 5
    - 6
- 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。

No. 873-A 肇論序

慧達率愚，序長安釋僧肇法師所作宗本、不遷等四論曰：有美若人，超語兼默，標本則句句深達佛心，明末則言言備通眾教。達猥生天幸，逢此正音，每至披尋，不勝手舞，誓願生生盡命弘述。夫神道不形，心敏難繪，聊寄一序，請俟來哲。蓋大分深義，厥號本無，故建言宗旨標乎實相。開空法道，莫逾真俗，所以次釋二諦，顯佛教門。但圓正之因無尚般若，至極之果唯有涅槃，故末啟重玄，明眾聖之所宅。雖以性空擬本，無本可稱，語本絕言、非心行處。然則不遷當俗，俗則不生。不真為真，真但名說。若能崇茲一道、無言二諦，斯則靜照之功著，故般若無知；無名之德興，而涅槃不稱。余謂此說周圓，罄佛淵海，浩博無涯，窮法體相。洪論第一，肇公其人矣。

No. 873

肇論略注卷一

明匡山沙門憨山釋　德清　述

肇論

肇，乃作者之名，曰僧肇，時稱肇公。論，乃所立之論，蓋以人名論也。公為什門高弟，從譯場翻譯諸經，久參什師，深達實相。比因佛法西來甚少，大義未暢，時人多尚老莊虛無之談。而沙門釋子亦相尚之，多宗虛無以談佛義，各立為宗。如晉道恒，述無心論；東晉道林，作即色遊玄論；晉竺法汰，作本無論。皆墮相言無，都墮斷滅。公愍大道未明，故造此四論以破邪執，斯立言之本意也。論者，謂假立賓主，徵析論量，以顯正理，摧破邪執。人法雙影，故曰肇論。

後秦長安釋僧肇作

苻堅有國，據關中，號為大秦；暨姚萇篡立，亦號為秦，故史以前、後別之。萇崩，其子興嗣國。什師譯經，當興之時，故公稱後秦。按公傳略云：「法師僧肇，京兆人，幼家貧，為人傭書，遂博觀子史。志好虛玄，每以老莊為心要。既而歎曰：『美則美矣，然其栖神冥累之方，猶未盡善。』後見舊《維摩經》，歡喜頂受，乃曰：『始知所歸矣。』因此出家，年二十為沙門，名震三輔。什公在姑臧，肇走依之。什與語，驚曰法中龍象也。及歸關中，詳定經論，四方學者輻輳而至，設難交攻。肇迎刃而解，皆出意表。著般若無知論，什覽之曰：『吾解不謝子，文當相揖

耳。』傳其論至匡山，劉遺民以似遠公，公拊髀歎曰未曾有也。復作物不遷等論，皆妙盡精微。秦主尤重其筆札，傳布中外。年三十二而卒，當時惜其早世云。」

宗本義

宗本者，示其立論所宗有本也。以四論非一時作，論既成，乃以宗本義統之。蓋所宗本乎一心，以窮萬法迷悟凡聖之源也。如《起信》以一心為宗，有法有義，故曰宗本義。

本無、實相、法性、性空、緣會，一義耳。

此標宗揀法，以為四論之本也。本無者，直指寂滅一心了無一法，離一切相、迥絕聖凡，故曰本無，非推之使無也。以一切諸法，皆一心隨緣之所變現。心本無生，但緣會而生，故曰緣會。以緣生諸法，本無實體，緣生故空，故曰性空。以全體真如所變，故曰法性。真如法性所成諸法，真如無相，故諸法本體寂滅，故曰實相。是以本無，為一心之體；緣會，為一心之用；實相、法性、性空，皆一心所成萬法之義，故曰一義耳。依一心法，立此四論，不遷當俗、不真當真；二諦為所觀之境，般若為能觀之心；三論為因，涅槃為果，故首為宗體。

何則(此徵起四論各有所宗)**？一切諸法，緣會而生。**

此下標顯不遷宗體也。寂滅一心，本無諸法，本無今有，故曰緣會而生。

緣會而生，則未生無有、緣離則滅。

此顯心本不生，但是緣生，非心生也。以生本無生，故滅亦緣滅，非心滅也。不生不滅一心之義，於是乎顯矣。

如其真有，有則無滅。

此返顯緣生諸法非實有也。真，實也。若諸法果是實有，則不應隨緣散滅。今既隨緣滅，則法非實有矣。

以此而推，故知雖今現有，有而性常自空。性常自空，故謂之性空。

以此緣生緣滅而觀諸法，則知雖今現有而非實有，以體常自空。體常自空，故義說性空。

性空故，故曰法性。

諸法實性即是真如，真如性空，以真如性現成諸法，法法全真。良由真如性空，故諸法性空，稱為法性。

法性如是，故曰實相。

諸法之性全體真如，真如之相本自無相，法性如如、寂滅離相，故曰實相。

實相自無，非推之使無，故名本無。

實相乃真如實體，今既隨緣成一切法，則法法皆真。若觀法法全真，則了無一法可當情者，斯則不待推測使無，則法本無也。萬法本無，又何有一毫可轉動哉？以此而觀諸法，則不遷之旨昭昭心目矣。上明不遷宗本。

言不有不無者(此標不真空宗本也)**，不如有見常見之有，邪見斷見之無耳。**

此標立論所破之執也。不如，猶不比也。凡夫外道定執諸法是實有，確執諸法為斷滅之無，政在所破。但以不字破之，故曰不有不無。

若以有為有，則以無為無。

此出計也。若以諸法為實有，則墮常見。若以諸法為實無，則墮斷見。

夫不存無以觀法者，可謂識法實相矣。

此示正觀也。存無下應添一「有」字。言不存有無二見以觀法，可謂識法之實相矣。以有無二見，顛倒見也。

雖觀有而無所取相，然則法相為無相之相，聖人之心為住無所住矣。

此出觀益也。謂離有無二見以觀諸法，則法法寂然，故法雖有而不取相。不取法相，則當體如如，故相即為無相之相矣。諸相無相、寂滅性空，斯則所觀之境空。境空則心自寂，故聖人之心為無住之住，此心空也。心境俱空，於何不寂？

三乘等觀性空而得道也。性空者，謂諸法實相也。見法實相，故云正觀。若其異者，便為邪觀。設二乘不見此理，則顛倒也。

此約法以顯能觀之人也。三乘之人，同觀性空而得道果。然此諸法性空即是實相，能見諸法實相方為正觀。設使二乘不見此理，則同凡夫顛倒矣。此單約諸法盡皆實相。二乘所見偏空，亦是實相性空；若不是實相性空，何以得證道果？意謂法一人異。故下難明。

是以三乘觀法無異，但心有大小為差耳。

此明法一人異也。伏難。難曰：既三乘同見一法，何以證果有差？答曰：其實三乘觀法無異，但為心有大小，故證果有差耳。足知法本是一，但人心大小有異，故所證果不同，以取不取相故耳，非法異也。正若三獸渡河，河本是一，但三獸大小不同，故所履淺深不一，斯乃獸三而河非三也。詳夫立論之意，蓋以不遷當俗、不真當真，二諦為所觀之境、般若為能觀之智，境智為因、涅槃為果。其三乘乃能修之人，故介宗本之中，良有以也。

滃和般若者，大慧之稱也。

此標般若無知宗本也。梵云漚和，此云方便。般若，此云智慧。以有方便之智，乃稱大慧；若無方便，但名孤慧。故所取偏空，非大慧也。前二論，真俗二諦當所觀之境，今漚和般若為能觀之心。雙照二諦，不取有無、不墮二邊，故云大慧。

諸法實相，謂之般若；能不形證，漚和功也。適化眾生，謂之漚和；不染塵累，般若力也。

此釋大慧之義也。能見諸法實相，是謂般若。雖觀空而不取證，仍起方便度生之事，是仗漚和之功也。適化眾生乃方便之事，雖涉生死，不被塵勞所累，全仗般若之力也。是以菩薩觀空而萬行沸騰，涉有而一道清淨。《淨名》云：「無方便慧縛，有方便慧解。無慧方便縛，有慧方便解。」雙照二諦，不取有無之相，故能出空入假而無礙，故云大慧。

然則般若之門觀空、漚和之門涉有。涉有未始迷虛，故常處有而不染；不厭有而觀空，故觀空而不證。是謂一念之力權慧具矣。一念之力權慧具矣，好思，歷然可解。

此重明不證不染之義也。以般若唯照空、漚和唯涉有，以涉有而不迷虛，是仗般若之力，故處有而不染；以不厭有而觀空，故觀空而不取證，是仗漚和之功也。斯則空有不異之二諦、權實不二之一心，同時雙照，存泯無礙，故曰一念之力權慧具矣。好思歷然可解者，勉其用心觀照分明，則心境歷然、權實並顯，當不勞而妙契矣。

泥洹盡諦者，直結盡而已，則生死永滅，故謂盡耳。無復別有一盡處耳。

此標涅槃無名宗本也。言泥洹，亦名涅槃。稱為盡諦者，直是煩惱結盡而已。所謂五住究盡，故二死永亡。是生死永滅，名為盡耳。非復別有一盡處可歸，亦非實有一名可稱也，故曰涅槃無名。四論所宗，一心為本。謂不有不無之二諦，以非知不知之觀照，證不生不滅之一心。因果冥會，妙契環中，宗本之義盡乎是矣。

物不遷論第一

此論俗諦即真，為所觀之境也。物者，指所觀之萬法。不遷，指諸法當體之實相。以常情妄見諸法，似有遷流；若以般若而觀，則頓見諸法實相，當體寂滅真常，了無遷動之相，所謂無有一法可動轉者。以緣生性空，斯則法法當體本自不遷，非相遷而性不遷也。能見物物不遷，故即物即真，真則了無一法可當情者。以此觀俗，則俗即真也。良由全理成事，事事皆真，諸法實相於是乎顯矣。論主宗《維摩》、《法華》，深悟實相。以不遷當俗，即俗而真，不遷之旨昭然心目。

夫生死交謝、寒暑迭遷，有物流動，人之常情。余則謂之不然。

將明不遷，先立遷流之相為所觀之境，要在即遷以見不遷，非相遷而性不遷也。是由人迷謂之遷，人悟即不遷，故曰人之常情。余則謂之不然，論主妙悟實相，故總斥之。《法華》云：「不如三界，見於三界。大火所燒，此土安隱。譬如恒河之水，人見為水、鬼見為火。」迷悟之分，亦由是也。

何者(徵釋迷悟之由)？《放光》云：「法無去來，無動轉者。」

引經立定宗體。此義引彼經第七卷中云：「諸法不動搖，故諸法亦不去亦不來」等。即《法華》云：「是法住法位，世間相常住。」蓋言諸法實相，當體如如，本無去來動轉之相。佛眼觀之，真空冥寂；凡夫妄見，故有遷流。不遷論旨，以此為宗。

尋夫不動之作，豈釋動以求靜？必求靜於諸動。

此依宗出體也。尋究不動之旨，蓋即動物以見真常，非捨動以求靜也。良由全理所成之事，法法皆真、當體常住，非於事外求理，故但言事不遷，不說理不遷也。以即事物以見不遷，故云必求靜於諸動。立論文義有四段：初約動靜以明境不遷，次約境以明物不遷，三約古今以明時不遷，四約時以明因果不遷。此初也。

必求靜於諸動，故雖動而常靜。不釋動以求靜，故雖靜而不離動。

此依體釋義也。必求靜於動，雖萬動陳前，心境湛然，故曰雖動常靜。苟不捨動求靜，故一道虛間，雖應緣交錯，不失其會。如《華嚴》云：「不離菩提場，而徧一切處。」所謂「佛身充滿於法界，普現一切羣生前，隨緣赴感靡不周，而恒處此菩提座。」不悟此理，難明動靜不二之旨。

然則動靜未始異，而惑者不同，緣使真言滯於競辯、宗途屈於好異。所以靜躁之極，未易言也。

此依義辯惑也。其實動靜一源、本來不二，故未始異。但迷者妄見不同，各執一端。真言，如所引不去來動轉等了義之談。以異見不同，故使真實之言滯於競辯而不通，使一乘真宗不能伸暢，返屈於好異之論。如所破心無、本無、廓然等，皆不了實相而妄生異論。論者以此之故，所以靜躁之極致，難與俗人言也。

何者(徵釋難言之所以)？夫談真則逆俗，順俗則違真。違真故迷性而莫返，逆俗故言淡而無味。

所以難言者，以法不應機，所謂高言不入於俚耳也。若談真則逆俗人之耳，若順俗則違真常之道。若真常不明，則迷者不能使之歸真。若逆俗人之耳，則言之出口淡而無味。此其所以難言也。

緣使中人未分於存亡，下士撫掌而弗顧。

所以難言者，正為根機之不同也。其順真逆俗之言，若上根利智，聞而便信，故不失人亦不失言。若使中根之人，則猶疑不決，故未分存亡。若下根聞之，則撫掌大笑而不顧矣。存亡、撫掌二語，出《老子》「中士聞道若存若亡，下士聞道大笑之，不笑不足以為道。」是知實相妙談，聞而信者實不易得。所以靜躁之極，未易言也。

近而不可知者，其唯物性乎。

此歎不唯信根之難，而真常之法其實難信難解也。以其觸目皆真，目對之而不覺，可不哀歟。

然不能自已，聊復寄心於動靜之際，豈曰必然！試論之曰：

此言作論之意，為愍迷者，悲興於懷，不能自已。聊爾寄心於動靜之間，以明動靜不二之言，以曉迷者。然非敢謂必然，但試論之耳。

《道行》云：「諸法本無所從來，去亦無所至。」《中觀》云：「觀方知彼去，去者不至方。」

此引經論以定不遷宗極也。諸法當體寂滅，本自無生，從緣而生，故無所從來。緣散而滅，故去亦無所至。如空中華，無起滅故。《中論》但義引，彼第二論破〈去來品〉云：「去法、去者、去處，皆相因待，不得言定有定無，是故決定知三法虛妄、空無所有，但有假名如幻如化。大方無隅，本無定向，去者妄指，其實無方可至。如人往東，究竟不知以何為東也。」

斯皆即動而求靜，以知物不遷。明矣。

此下論物不遷也。經言「法無來去」，則觸目真常。論云「去不至方」，則去而不去。斯皆即動求靜之微意，證知物不遷明矣。

夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜(如朱顏在昔，今已老耄，以謂流光遷謝，故曰動而非靜)。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動(以我而觀，朱顏自住在昔，未嘗遷至於今，故曰靜而非動)。動而非靜，以其不來(人之以為遷流者，以少壯不來，故以為動)；靜而非動，以其不去(我之所謂不遷者，以少壯在昔不來今，亦如老耄在今不至昔，故以為靜)。然則所造未嘗異，所見未嘗同(同以昔物不來，而見有動靜之不同)，逆之所謂塞，順之所謂通(迷者以情逆理故塞，悟者以理達事故通)，苟得其道，復何滯哉(若悟真常，有何相可滯哉)？傷夫人情之惑也久矣，目對真而莫覺。

上逆順二言，總申實相之境不異。因人迷悟之不同，故所見有乖。此傷夫下，正出迷情。以觸目皆真，但人迷不覺，良可哀哉。

既知往物而不來，而謂今物而可往。往物既不來，今物何所往？

此總責迷倒也。既知往物不來，則知昔住在昔而不來今，則可例知今物亦不至昔矣。此乃不遷之義也。却謂今物可遷而往，豈不迷哉。

何則？求向物於向，於向未嘗無。責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來。於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是謂昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。

此約今昔不相往來，正明不遷之義也。以向物自住在向而不來，即今求向而不可得。返覆而觀，則知今自住今而不至向，則不遷之義明矣。以其昔自住昔、今自住今，絕無往來之相。以此觀之，不遷之旨昭然可見。論初引經論以無去來立定宗體，故返覆論之。

故仲尼曰：「回也見新，交臂非故。」如此，則物不相往來。明矣。

此引孔子之言，以證不遷之義也。義引《莊子》「仲尼謂顏回曰：『吾與汝交一臂而失之，可不哀歟。』」意謂交臂之頃，已新新非故。蓋言迅速難留之如此也。論主引意，要在迅速極處乃見不遷之實。《楞伽》云：「一切法不生，我說剎那義。初生即有滅，不為愚者說。」賢首解云：「以剎那流轉，必無自性。無自性故，即是無生。若非無生，則無流轉，是故契無生者方見剎那。」《淨名》云：「不生不滅，是無常義。」論主深悟實相，即在生滅遷流法中頓見不遷之實，故所引乃遷流之文，以明不遷之旨。非達無生意者，最難轉身吐氣也。

既無往返之微朕，有何物而可動乎？

此結顯妙悟，不落常情也。後結文云「得意毫微，雖速而不轉」，言諸法湛然，無纖微朕兆來去之相，有何物而可動轉乎？詳其論意，雖云今昔之物本無去來，要見時無古今平等一際。若達古今一際，則物自無往來，所謂「處夢謂經年，覺乃須臾頃。」故時雖無量，攝在一剎那，所謂「枕上片時春夢間，行盡江南數千里。」若以夢事而觀諸法，則時無古今、法無去來，昭然心目。纔入意地，便墮流轉。此非常情可到也。

然則旋嵐偃嶽而常靜，江河兢注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周，復何怪哉？

此引迅速四事，以證即物不遷，以成上無往返之微朕意也。旋嵐，亦云毗嵐，乃壞劫之風，須彌為之摧，故云偃嶽。野馬，出《莊子》，乃澤中陽燄，飄揚不停。且此四事，常情見之，以為

遷流之極。若言不遷，則以為怪。以明眼觀之，本無遷流，復何怪哉？如初引經云：「法無去來，無動轉者。」正要即動以見不遷，非指靜為不遷也。靜已不遷，又何論之有。故論命題乃以物物當體不遷，非言相遷而性不遷也。此不遷之旨，正顯諸法實相。非妙悟之士，誠不易見。上已備論不遷之旨，下引教會通，以釋前「真言滯於競辯、宗途屈於好異，靜躁之極未易言」等文，要人離言會意，不可執言失旨也。

噫！聖人有言曰：「人命逝速，速於川流(此言人命無常，意在密顯真常)」是以聲聞悟非常以成道，緣覺覺緣離以即真(二聖皆以聞無常而證果)。苟萬動(法也)而非化(化言生死無常也)，豈尋化以階道(道，涅槃果也。意謂若萬法不是無常，二乘聖人何以由聞無常而證聖果)？覆尋聖言，微隱難測(返覆推尋聖人之言，雖說無常，而意在密顯真常，所以隱微難測)，若動而靜、似去而留(聖人言雖動而意在顯靜，言似去而意實常住。所以靜躁之極未易言，但可以神會，難以事相求之耳。若不達聖人立言之旨、不能離言得意，將謂實有生死去來之相，執言競辯，此則終不能悟不遷之妙。直須離言得體，方能契會本真耳)，可以神會，難以事求(謂滯相則迷真，當契神於物表耳)。

是以言去不必去，閑人之常想；稱住不必住，釋人之所謂往耳。豈曰去而可遣、住而可留也？

此釋聖言難測，教人離言體妙也。言去言往，乃生死法也。住，乃涅槃常住之果也。凡聖人言生死遷流，不是實有可去之相，但防閑凡夫執常之想耳。所稱涅槃常住，非是實有可住之相，但破二乘厭患生死之情耳。其實生死與涅槃，二俱不可得，豈曰定有生死可遣、實有涅槃可留也。下引證。

故《成具》云：「菩薩處計常之中，而演非常之教。」《摩訶衍論》云：「諸法不動，無去來處。」斯皆導達群方，兩言一會，豈曰文殊而乖其致哉？

此明聖人言異而旨一，釋上生死、涅槃二法皆空之義也。《成具》言菩薩以處凡夫計常之中，故說無常以破其執，非是實有生死之相，意在令人即無常以悟真常。如《大論》云：「諸法湛然，常住不動，本無去來。」意欲令人即羣動以悟不遷。而常與無常之言，皆導達羣方、隨類應機之談，言異而旨一，豈以殊文而乖其致哉？執言競辯，豈非惑耶？下釋兩言一會。

是以言常而不住，稱去而不遷(證無為而不捨萬行，故常而不住；處生死而不起涅槃，故去而不遷)。不遷，故雖往而常靜(雖順萬化，而一道湛然)；不住，故雖靜而常往(不起滅定，而現諸威儀)。雖靜而常往，故往而弗遷(以無心意而現行，故常往而弗遷)；雖往而常靜，故靜而弗留矣(不住無為、不捨有為、故靜而不留。此釋兩言一會之義也)。然則

莊生之所以藏山，仲尼之所以臨川，斯皆感往者之難留，豈曰排今而可往？是以觀聖人心者，不同人之所見得也。

此引二氏之言，證明兩言一會之義也。《莊子》曰：「藏舟於壑、藏山於澤，謂之固矣。有力者負之而趨，昧者不覺。藏天下於天下，則無所遯矣。」此言舟山藏於壑澤，將謂之固；然被有力者負之而趨，則不能留。如今人熟睡舟中，順流而去，雖遷實不見其遷。意謂人未忘形合道，縱隱遯山林、寄形天地，然形骸亦被造化密移，而昧者不覺。以有所藏，則有所遯。若形與道合，則無所藏，無藏則無遯。如藏天下於天下，則無所遯。此《莊子》意也。《論語》「子在川上曰：『逝者如斯夫，不捨晝夜。』」此歎道體無間，如川流之不息。此孔子意也。論主引文以證不遷，意取昧者不覺，則雖遷而不遷。不捨晝夜，則雖往而不往。故論釋之曰：斯二語者，但是感歎往者之難留，不是排今而可往。斯則言雖似遷而意實不遷，故誡之曰：觀聖人之心，不以常情執言害義，可謂之得矣。論主引遷流之文，而釋以不遷之義，結以不是排今可往，則重在「今物自在今，不從昔以至今」一語為不遷之準。要人目前當下直達不遷之旨，了無去來之相。求之言外，則妙旨昭然。

何者？人則謂少壯同體、百齡一質，徒知年往，不覺形隨(人雖同體一質，而有老少之不同。形容似有遷變，其實朱顏自隨住在昔少時而不來，老耄自住在今而不去。此不遷意也)。是以梵志出家，白首而歸。隣人見之曰：「昔人尚存乎？」梵志曰：「吾猶昔人，非昔人也。」鄰人皆愕然，非其言也。所謂有力者負之而趨，昧者不覺，其斯之謂歟。

此引梵志之事，以釋雖遷而不遷，以明昧者不覺之義也。且梵志自少出家，白首而歸。隣人見之，謂昔人猶在，是以昔之朱顏為今之老耄。梵志答曰：吾似昔人，非昔人也。意為少壯自住在昔而不來，豈可以今之老耄排去而至昔耶？此不遷之義明甚。但隣人不知，故愕然非其言，是昧者不覺之意也。予少讀此論，竊以前四不遷義懷疑有年。因同妙師結冬蒲阪，重刻此論。校讀至此，恍然有悟，欣躍無極，因起坐禮佛，則身無起倒；揭簾出視，忽風吹庭樹，落葉飛空，則見葉葉不動。信乎旋嵐偃嶽而常靜也。及登廁去溺，則不見流相，歎曰：「誠哉！江河競注而不流也。」於是回觀昔日《法華》「世間相常住」之疑，泮然冰釋矣。是知論旨幽微，非真參實見，而欲以知見擬之，皆不免懷疑漠漠。吾友嘗有駁之者，意當必有自信之日也。

是以如來因群情之所滯，則方言以辯惑；乘莫二之真心，吐不一之殊教。乖而不可異者，其唯聖言乎？

此總結聖人言異而心不異也。諸佛出世，本來無法可說，但因群生所執之情，故隨類設言以辯惑，破其執耳。所乘乃不二之真心，其言乃不一之殊教，其說雖乖而心實不可異者，其唯聖言乎？隱微難測，正在於此。

故談真有不遷之稱，導俗有流動之說，雖復千途異唱，會歸同致矣。

此釋乖而不異之義也。謂談真有不遷之稱，而意在攝俗；導俗有流動之說，而意在返真。是以千途異唱，會歸同致，此所以乖而不可異也。

而徵文者聞不遷，則謂昔物不至今。聆流動者，而謂今物可至昔。既曰古今，而欲遷之者，何也？

此出迷者執言失旨也。徵文，謂但取信於文言者，隨語生解，聞不遷，則謂昔物不至今，似為得旨。及聆流動，又謂今物可至昔。既曰古今，則古自住古、今自住今，而欲遷今至古者何耶，此責執言之失也。以古不來則易見，言今不至昔最難明，論主直以現今當下不遷至昔，立定主意，要人目前頓見不遷之實、了悟諸法實相，為論之宗極。

是以言往不必往，古今常存，以其不動。稱去不必去，謂不從今至古，以其不來。

此下正破迷執也。上論物不遷，此論時不遷，凡言往不必作往解。古今常存者，以其不動也。凡稱去不必作去解，謂不從今至古者，以古不來今也。

不來，故不馳騁於古今。不動，故各性住於一世。

此結歸宗體也。以其不來不去，了無三際之相，故不馳騁於古今。不動不靜，平等一如，故各性住於一世。

然則群籍殊文、百家異說，苟得其會，豈殊文之能惑哉？

此顯忘言會旨也。雖則千經萬論殊文異說，苟得法界宗通，則會歸一真之境，豈被文言之所惑哉？

是以人之所謂住，我則言其去；人之所謂去，我則言其住。然則去住雖殊，其致一也。故經云：「正言似反，誰當信者？」斯言有由矣。

此顯迷語一源也。人之所謂住者，乃妄執為常。且執常，則墮無常矣。故我言去以破其執者，意在無住，非謂往也。今之所謂去者，乃執生死無常也。我則言其住，以破其執。意在本無生死，非謂住而可留也。是則去住二言，無非破執之談，以顯一真常住。故言殊而致一，正若老氏所云「正言似反，誰當信者」，斯言有由矣。此言迷悟不出一真、是非本無二致，正是現前，則不隨言取義也。

何者(此徵顯古今不遷，要即迷返悟也)？人則求古於今，謂其不住(人於今中求古而不可得，則計以為遷。此迷也)；吾則求今於古，知其不去(我求今於古中而不可得，則知今不去。此悟也)。今若至古，古應有今；古若至今，今應有古(若今古果有往來，則當互有其跡)。今而無古，以知不來；古而無今，以知不去(此正示不遷義也。以今中無古，則知古不來；古中無今，則知今不去。既無來去，則前後際斷，又何遷之有)。若古不至今、今亦不至古(古今不相到)，事各性住於一世，有何物而可去來(若悟古今一際，則了法法真常。經云：「是法住法位，世間相常住。」此則事各性佳於一世，有何物而可去來哉)？然則四象風馳、璇璣電捲，得意毫微，雖速而不轉。

此結歸妙悟也。四象，乃日月星辰。《新疏》指四時。璇璣，舊為北斗二星名，今意為斗樞。皆旋轉不停，如電捲無速也。苟悟不遷之理於毫微，則雖速而不轉。若法界圓明，則十方湛然寂滅矣。前一往皆論迷見遷流故，故為凡。此下論悟則不遷，是為聖。

是以如來，功流萬世而常存，道通百劫而彌固。

此下言悟之為聖，故常住不朽，以明因果不遷也。功流萬世，則利他之行常存。道通百劫，自利之行益固。雖萬世百劫，時似有遷，而二行不朽，不遷之實也。

成山假就於始簣、修途託至於初步，果以功業不可朽故也。

此引二氏之言，以證因果不遷之義也。《論語》云：「譬如為山，雖覆一簣，進，吾進也。」《老子》云：「千里之行，始於足下。」二語皆譬資始成終之意。為山萬仞，假一簣以成功，山成而初簣不廢。如行千里，始於發足一步，行至而初步不移。故功成至聖，行滿不異於初心，所謂發心畢竟二無別，從因至果而行行不遷。《淨名》云「所作之業亦不忘」，不忘則不朽，善惡皆然。此論聖功也。

功業不可朽，故雖在昔而不化，不化故不遷，不遷故則湛然明矣。故經云：「三災彌綸而行業湛然。」信其言也。

此以不朽釋不遷意。所言功業不朽者，以昔因不化，由不化故不遷，不遷故知因果湛然、平等一際明矣。引經證成。彌綸，充滿之義。言三災壞劫，乃遷之極也。而行業湛然，不動不壞。所謂「大火所燒時，我此土安隱」，則極遷極不遷，言可徵矣。

何者？果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔滅。果不俱因，因不來今。不滅不來，則不遷之致明矣。復何惑於去留、踟躕於動靜之間哉？

此總結歸因果不遷，以終一論之義也。「何者」，徵明因果不遷之意。果不俱因，言因果終始不同遷也。因因而果，果成而因不

滅，不遷也。果不俱因，而昔因不來，不來則昔自住昔，雖遷而不遷也。以不滅不來，則不遷之理明矣。又何惑於去留之相、踟躕於動靜之間哉？踟躕，乃卻顧不進之意，猶豫不決之謂也。既明不遷之理，又何惑於去來之時、懷疑於動靜之境哉？一論大義，結歸於此。

然則乾坤倒覆，無謂不靜；洪流滔天，無謂其動。苟能契神於即物，斯不遠而可知矣。

此結責勸修也。謂既明不遷之理，則旋乾倒嶽勿謂不靜，洪流滔天勿謂其動。此責也，下勸修。若能契悟於即物見真之境，則觸目無非實相常住，一切萬法無有一毫可動轉者，斯則不必遠求而當下可知矣。

物不遷論(終)

予少讀《肇論》，於不遷之旨茫無歸宿，每以旋嵐等四句致疑。及後有省處，則信知肇公深悟實相者。及閱《華嚴大疏》，至〈問明品〉「譬如河中水，湍流競奔逝。」清凉大師引肇公不遷偈證之，蓋推其所見妙契佛義也。予嘗與友人言之，其友殊不許可，反以肇公為一見外道，廣引教義以駁之。即法門老宿，如雲棲紫柏諸大老皆力爭之，竟未迴其說。予閱《正法眼藏》，佛鑑和尚示眾，舉僧問趙州：「如何是不遷義？」州以兩手作流水勢，其僧有省。又僧問法眼：「不取於相，如如不動。如何不取於相，見於不動去？」法眼云：「日出東方夜落西。」其僧亦有省。若也於此見得，方知道旋嵐偃嶽本來常靜，江河競注元自不流。其或未然，不免更為饒舌：「天左旋，地右轉，古往今來經幾徧。金烏飛，玉兔走，纔方出海門，又落青山後。江河波渺渺，淮濟浪悠悠，直入滄溟晝夜流。」遂高聲云：「諸禪德！還見如如不動麼？然趙州、法眼皆禪門老宿將、傳佛心印之大老。佛鑑推之示眾，發揚不遷之旨，如白日麗天，殊非守教義文字之師可望崖者。是可以肇公為外道見乎？」書此以示學者，則於物不遷義當自信於言外矣。

肇論略注卷一

肇論略注卷二

明匡山沙門憨山釋　德清　述

不真空論第二

此論真空不空，以為所觀真諦之境也。不真有二義：一有為之法，緣生故假，假而不實，其體本空。此俗諦不真故空，名不真空。真性緣起，成一切法，體非斷滅，不是實實的空，名不真空。有是假有為妙有，空非斷空為妙空，此則非有非空為中道第一義諦。以妙空破心無論、本無論二宗，以妙有破即色遊玄論一宗，即命題一語，曲盡真諦之妙、妙契中道之旨，非玄鑑幽靈，何以至此。

夫至虛無生者(指中道第一義諦，非思量分別境界)，**蓋是般若玄鑑之妙趣，有物之宗極者也**(般若實智照理，故曰玄鑑。中道為實智所歸，故曰妙趣。此則空而不空，有物以中道為宗極，故有而不有。非空非有，妙盡中道。此標宗立體，下依宗辨相)。**自非聖明特達，何能契神於有無之間哉**(上言所觀之境，此言能觀之人。中道妙理，唯聖乃證，故曰自非聖明有獨達之智，何能契悟於二而不二之間哉)？**是以至人通神心於無窮，窮所不能滯，極耳目於視聽，聲色所不能制者，豈不以其即萬物之自虛，故物不能累其神明者也。**

此釋上不滯二邊之所以也。神心，謂實智內照，即玄鑑。無窮，謂中道，即妙趣。窮不能滯，謂不墮斷空。此釋上半句謂不滯空，下釋次半句不滯有。極耳下，謂權智外應。耳目聲色乃有物。極，謂宗極。由權智外應，而不動本際，故處有而不為所制。聖能如此者，豈不以即萬物之自虛，故物不真累其神明哉？由萬物自體本虛，故即有以觀空，故物物皆真，與智冥一，故不能累其神明也。

是以聖人乘真心而理順，則無滯而不通(此承上不滯二邊以明妙契中道之所以也。理，調也。聖人乘一真之心，而調順萬物，則物物皆真，無一法可當情，故無滯不通)。**審一氣以觀化，故所遇而順適**(審，猶處也。一氣，猶一真。化，謂萬法。以審處一真之心以觀萬法，則法法皆真、萬物皆己，故所遇順適)。**無滯而不通，故能混雜致涼**(混，謂混融。雜，謂異類。[涼-小+田]，謂一真。由法法皆真，故眾生如也。眾生本如，故能混融異類，則終日度生不見生之可度，平等寂滅，故一一[涼-小+田]真)；**所遇而順適，故則觸物而一**(以所遇皆真，故觸事而真，故物物歸一)。**如此，則萬象雖殊，而不能自異**(此結顯一源。良由心境一如，故萬法皆如，故不能自異)。**不能自異，故知象非真象。象非真象故，則雖象而非象**(由心境不異，則萬法皆空，故象非真象。諸相寂滅，則無法當情，故雖象

而非象矣)。然則物我同根(物，謂境。我，謂心。同根，謂心境一如。釋上觀智俱泯、心境兩忘)、是非一氣(是，謂真諦。非，謂俗諦。一氣，謂真俗不二、妙契中道)，潛微幽隱(如此境智俱忘、真俗絕待，長為深潛微密幽隱之境界，唯聖能證能知)，殆(殊也)非群情之所盡(如上所云，殊非淺智劣解者所能盡也)。故頃爾談論，至於虛宗，每有不同。夫以不同而適同，有何物而可同哉？故眾論競作，而性莫同焉。

此下敘異見，皆在所破以申作論之懷也。虛宗，即下所引三宗，各立異見，故每有不同。大凡立論蓋為顯理，今以不同之見以適大同之理，有何法而可同哉，由各騁己見、競論虛宗，所見不一，故論旨不同。要歸至理，則畢竟難同。故得不已，造此論以破之。

何則(徵起眾論)？心無者(先敘破晉道恒心無宗)，無心於萬物，萬物未嘗無(此敘異計也。言心無者，謂但無心趨附於萬物，未達物虛，故萬物未嘗無)，此得在於神靜，失在於物虛。

此出得失也。以心不附物，則不被外境搖動，故得在於神靜。以不了萬物緣生性空，故失在於物虛。以心空境有，非中道也。

即色者(次破晉道林造《即色遊玄論》為即色宗)，明色不自色，故雖色而非色也(此敘計也。謂青黃等色，不自為色，但因人名之為色。心若不計，則雖色而非色矣)。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。

此敘破也。夫凡言色者，但當在色本就是色，豈待人名彼青黃然後為色哉？此直下，言得失。此但言色不自色而已，未了色體本空也。以唯知依他起名假，不知圓成體真，故非正論。

本無者(此破晉竺法汰本無宗)，情尚於無，多觸言以賓無。故非有，有即無；非無，無亦無(此敘計也。此以情好尚於無，故觸事發言皆賓伏於無。故言非有，則計有亦無也。及言非無，則計無亦無也。有無俱無，將謂虛玄。不知墮於斷見，未明正理，故非正論)。尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無非真無耳(此出正理也。詳夫聖人立言之本意，但以非有者顯物非實有，言非無者顯無非絕無也)。何必非有無此有、非無無彼無？此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉。

何必下，斥異見也。然非有非無，但是有非實有、無非實無，又何必執計非有為絕無此有、非無謂絕無彼無哉？然雖有無俱無，似為玄妙。此直好無之談，未達正理，豈是順通事物之實性，以達即物明真之旨哉？上敘破計，下敘立論正義。

夫以物物(二物字，謂以名名物)於物(此物字，所名之物)，則所物(此物字，謂所名)而可物(此物字，乃所名之物)。以物物(二物字，亦是以名名物)非物(此物字，亦指所名之物。言非物，如龜毛兔角等)，故雖物而非

物(言雖有其名，無實物可得)。是以物不即名而就實，名不即物而履真。

將以名言論真諦，惟真諦非名言可及，故發論之初先以名物以啟端。謂以名名於有相之物，則有物可指。若以名名於非物，然非物乃無相之物，如呼龜毛兔角等，此則但有虛名，其實無物以當其名，故曰雖物而非物。由是觀之，如說火談冰，豈有寒熱於齒頰？此物不即名以就實也。如呼龜毛兔角，豈有毛角以應求？此名不即物而履真，謂不就所呼而得實物也。是知名不就實，則有相之物皆假名；物不履真，則無狀之體但虛稱。《密嚴》云：「世間眾色法，但相無有餘，唯依相立名，是名無實事。」物尚如此，況真諦無相，豈名言之可及乎？故下云。

然則真諦獨靜於名教之外，豈曰文言之能辨哉？然不能杜默，聊復厝言以擬之。試論之曰：

真諦寂寥空廓，思議之所不及。離相離名，象數所不能詮。迥出常情，故曰獨靜於名教之外。如此豈語言文字所能辯哉？今為破迷執以顯正理，故不能杜口緘默，聊復厝置其言以擬議之，略試論之耳。上敘意，下正論。

《摩訶衍論》云：「諸法亦非有相，亦非無相。」《中論》云：「諸法不有不無者，第一真諦也。」

此引教定宗也。言諸法非有非無者，先立中道諦體也。言不有者，即俗諦不有也；不無者，真諦不無也。以俗諦假有，不真故空。真諦緣生故，不是實實斷空。故題稱不真空，含有二義，此遮二邊以顯中也。故立論之初，引此二論以定綱宗，發明中道第一義諦，不屬有無二邊也。下依宗斥邪。

尋夫不有不無者，豈謂滌除萬物、杜塞視聽，寂寥虛豁，然後為真諦者乎？

此斥邪謬。先破本無一宗也。以本無宗義，謂非有，有亦無；非無，無亦無。有無俱絕，不達緣生千化之有，故墮斷空。以此斷空絕無一法，故云滌除萬物；聞見俱泯，故云杜塞視聽。古人呼此為豁達空，故云寂寥虛豁。意謂不有不無者，蓋是雙非二邊，以顯中道第一義諦，豈以豁達斷空為真諦乎？古德云：「寧起有見如須彌山，不起無見如芥子許。」永嘉云：「豁達空，撥因果，莽莽蕩蕩招殃禍。」以此一宗為害甚巨，眾聖所呵，正在所破。故論開端即痛斥之，急欲令人發起大乘正信也。下顯正義。

誠以即物順通，故物莫之逆(此顯正義。言非有者，在即物以順通其理，故物物順理而不逆，是為非有)；即偽即真，故性莫之易(言諸法緣生虛假，故即假即真，不必改易然後為真。若改易求真，是為析色，非真空也，故為非無)。性莫之易，故雖無而有(不是實無)；物莫之逆，故雖有而

無(不是實有)。雖有而無，所謂非有(結以不真故空)；雖無而有，所謂非無(結不是實空)。如此，則非無物也(言非是絕無，正破所執)，物非真物(但物非真物耳。正出論義)物非真物(非真，即題稱不真)，故於何而可物(不可物，即題稱空義)？

反覆論議非有非無，以釋成不真空義，以破本無之妄計也。蓋即有以明空，是謂妙空；即空以明有，是謂妙有。不真一語，盡大乘空義。真諦之理，妙極於斯。

故經云：「色之性空，非色敗空。」以明夫聖人之於物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉？

此下依宗廣辨，以明二諦無雙，以顯中道第一義諦也。文有三段：初色空不二、次真俗不二、三有無不二。今初。色性自空，在色即是空，非色敗為空，此正顯色空不二也。是故聖人即萬法以見性空，以萬法本性自空，故不待宰割分析然後為空也。彼計本無者，豈不淪於斷滅耶？

是以寢疾有不真之談，超日有即虛之稱。然則三藏殊文，統之者一也。

此引二經以證色空不二之義也。《淨名》云：「菩薩病者，非真非有。」《超日明三昧經》云：「不有受，不保命，四大虛也。」非但二經明色性空義，即三藏殊文，皆顯色空不二之旨，故曰統之者一也。

故《放光》云：「第一真諦，無成無得。世俗諦故，便有成有得。」

次明真俗不二也。先引經約成得以定二諦，以真諦離緣，故無成得；俗諦緣生，故有成得。

夫有得即是無得之偽號，無得即是有得之真名。

此約真偽以分真俗。以真俗諦緣生故假，故曰偽號。從無住本立一切法，故無得是有得真名。

真名故，雖真而非有。偽號故，雖偽而非無。

此下約雙非以明不二。先出所以。良由有依真立，故有而非有；真自隨緣，故無而不無。

是以言真未嘗有(以物即真，故未嘗有)，言偽未嘗無(隨緣建立故不無)，二言未始一，二理未始殊(言異而旨一)。故經云：「真諦、俗諦，謂有異耶？答曰：無異也(正顯不二)。」此經直辯真諦以明非有、俗諦以明非無，豈以諦二而二於物哉？

放光已下，通明真俗不二之旨也。物，指中道理。古德云：「二諦並非雙，言單未曾各。」宗門謂：「一雙孤鴈，搏地高飛。一對鴛鴦，池邊獨立。」曹洞賓主五位，正偏兼帶，照用同時，雖

發明向上，實顯理事混融、真俗不二之旨。苟悟即真，自然得大機用矣。

然則萬物果有其所以不有，有其所以不無。

此下三辨有無不二也，此以二語徵起。果，實也。謂萬物果有其不有，果有其不無耶？且徵定，下四句釋也。

有其所以不有，故雖有而非有。有其所以不無，故雖無而非無。

釋不有不無義也。謂果有真空，則幻有是假，故雖有而不有。果有妙有，則無非斷滅，故雖無不無。故下成正義。

雖無而非無，無者不絕虛(非豁達斷空)；**雖有而非有，有者非真有**(謂是緣生假有，故非實有)。**若有不即真**(謂不實有)、**無不夷跡，然則有無稱異，其致一也。**

此結成有無，總顯不二之義也。謂若有不是實有，當即有以觀無，則無非實無，不必芟夷其跡然後為無也。若芟夷其跡，則為析色。若絕無，則墮斷滅。以真諦之理本非有無，故稱異而致一也。上顯真俗不二，下引經斥迷以攝歸真。

故童子歎曰：「說法不有亦不無，以因緣故諸法生。」

引經證成，攝歸真諦非有非無也。《楞嚴》云：「真性有為空，緣生故如幻。無為無起滅，不實如空華。」以從因緣，故非有無。

《瓔珞經》云：「轉法輪者，亦非有轉，亦非無轉，是謂轉無所轉。」此乃眾經之微言也。

良以說法非有非無，故法輪轉無所轉。諸大乘經唯明此理，而人不達，妄執定有定無，故下斥破。

何者？謂物無耶？則邪見非惑；謂物有耶？則常見為得。

將斥迷謬，先縱顯俱非也。謂法果實無，則執斷之邪見非惑矣。若法果實有，則執常者為得矣。

以物非無，故邪見為惑(此正破本無、心無二宗)；**以物非有，故常見不得**(此破即色一宗)。**然則非有非無者，信真諦之談也。**

斥破迷謬，以攝歸真諦也。上約三種不二，反覆覈論非有非無，以祛迷執。苟契雙非，不墮二邊，則真諦自顯矣。

故《道行》云：「心亦不有亦不無。」《中觀》云：「物從因緣故不有，緣起故不無。」尋理即其然矣。

此下至「顯於茲矣」一段，正顯不真空義。初引《道行》立義，次引《中觀》，約緣生無性以明不真。論云：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。」以從緣生是假，故不有；既從緣起，則本不有而今有之，故云不無。由假故不真，為空；以緣起故不實無，故不是真空。

所以然者(此下辨非有無)，夫有若真(實也)有，有自(一向)常有，豈待緣(會聚)而後有哉？譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也？若有不自有，待緣而後有者，故知有非真(實也)有。有非真(實也)有，雖有不可謂之有矣(上釋非有)。不無者，夫無則湛(凝也)然不動(變也)，可(許也)謂之無。萬物若無，則不應起。起則非無，以明緣起故不無也。

此約因緣以明非有非無也。謂若有是實有，則一向自有，不待緣會而後有矣。譬彼真無，亦不待緣。今既待緣生，則非實有矣。若無則湛然不動，可謂之無。湛然者，以始教相宗不許真如隨緣，謂凝然不變，故論主出此文以破執無之見。意謂真如既已隨緣成一切法，則非凝然不變矣。以真如有不變隨緣，隨緣不變二義，下引論證成。

故《摩訶衍論》云：「一切諸法，一切因緣故應有。一切諸法，一切因緣故不應有。一切無法，一切因緣故應有。一切有法，一切因緣故不應有(下斥異見)。」尋此有無之言，豈直反論而已哉。

此引《大論》重釋因緣義也。謂諸法既屬因緣，則本非有無，是知無屬因緣，則非斷無；有屬因緣，則非實有。尋思此言，豈但相反之論而已哉，其意特顯諸法非有非無義也。良以佛說因緣二字，破盡外道斷常之疑，故論宗此以斥異見。

若應有，即是有，不應言無。若應無，即是無，不應言有。

此言申相反意。謂法應是實有，則不當言無；若應是實無，則不當言有。今言非有非無者，正以假而非真，故言非有非無耳。下釋異同。

言有，是為假有以明非無、借無以辨非有。此事一稱二，其文有似不同。苟領其所同，則無異而不同。

此釋異同以明不二也。今言有無者，但是假借有無以明非無非有耳，非實有有無作實法也。其實一體，但稱說似有不同。苟能領會一真之理，則萬法唯真，無異而不同也。下顯不真空義。

然則萬法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不無，不可得而無。

此辨雙非以顯不真空義也。謂萬法實不有，豈可強執為有耶？諸法果不無，豈可強執為無耶？故不可定執為有為無也。

何則(徵釋雙非)？欲言其有，有非真(實也)生。欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有，然則不真空義顯於茲矣。

此顯雙非，結歸不真空義，以呈觀體也。若言實有，則緣會而生，本自無生，故非真實生也。若言實無，則緣起即形，隨緣成事，則非實無也。二者皆非真實，故題稱曰不真空，義顯於茲。

良以不真故空，故非實有絕無也。前約緣性無生以明不真竟，下約名實無當以明不真。

故《放光》云：「諸法假號不真，譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。」

此引經證成不真義也。彼經二十七云：「須菩提！名字者不真，假號為名，以假故不真。」謂但非實有，非絕無也。故如幻化人，非無幻化人，但非真人耳。

夫以名求物，物無當名之實。以物求名，名無得物之功。

此以假名釋非有非無也。以名求物，如呼木賊、地龍等物，豈有真賊、真龍以當其名耶？以物求名，如召火呼冰，豈實有寒熱以及齒頰耶？足知名實無當。

物無當名之實，非物也。名無得物之功，非名也。是以名不當實、實不當名。名實無當，萬物安在？

名實無當，則名相元虛。求物而不可得，則妄想不有。此心境兩空、真俗不立，中道之旨於是乎顯矣。下斥迷返悟。

故《中觀》云：「物無彼此，而人以此為此、以彼為彼，彼亦以此為彼、以彼為此。」

中論第四云：「諸法實相，無有彼此。」意顯法本一真，元無彼此。由人妄執，故起是非。三祖云：「良由取捨，所以不如。」

此彼莫定乎一名，而惑者懷必然之志。然則彼此初非有，惑者初非無。

此出迷者雙執也。如兩人東西對立，同觀一標，東者謂在西、而西者謂在東，然標實無東西。迷人妄執為必然，此惑之甚也。故彼此未始有，惑者未始無。由是觀之，諸法本無，而迷者妄執為定有定無，正此意也。

既悟彼此之非有，有何物(彼此)而可有(執也)哉？故知萬物非真，假號久矣。

此言悟則是非兩忘，自離有無之執也。既悟物無彼此，則知法非有無，但有假名，元無實義。

是以《成具》立強名之文，園林託指馬之況。如此，則深遠之言，於何而不在？

此引內外微言，以結屬忘言之妙也。《成具》云：「諸法無所有，強為其名。」園林，即漆園，莊周嘗為此吏，故以地指人也。指馬之喻，〈齊物論〉云：「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指。以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬。天地一指也，萬物一馬也。」意謂物論之不齊者，蓋由人之各執是非之見也。以指喻指等者，謂人以己之初指，喻彼之次指，為非同己之指以為必然。若易而觀之，則彼之執次指者，又以己之初指為

非矣。馬，即雙陸之馬，戲籌也。意亦如指。意謂指馬本無是非，而人妄執彼此為必然。豈非惑耶？以譬諸法實相豈有自他，而人迷執為有無。亦，猶是也。苟能忘言契理，則彼此情忘、是非齊泯，有何法可當情乎？《成具》則妄想元空，園林則是非無主，故曰深遠之言，於何而不在。

是以聖人乘千化而不變、履萬惑而常通者，以其即萬物之自虛，不假虛而虛物也。故經云：「甚奇世尊！不動真際為諸法立處。」非離真而立處，立處即真也。

此結歸中道第一義諦也。以聖人證窮真諦，故異類分身而不動真際，故千化不變；入眾生界而不被煩惱所礙，故萬惑常通。以其萬法即真，故不假分析而後為虛也。故引經證成，由不動真際而建立諸法，故立處即真。

然則道遠乎哉？觸事而真。聖遠乎哉？體之即神。

此結歸一心，以明聖人之實證也。初云「目對真而不覺」，以道在目前故不遠。以不覺，則迷之為凡、悟則為聖。是知了悟實相常住，則頓超生死，永證無為。故曰體之即神，不假外也。

不真空論(終)

肇論略注卷二

肇論略注卷三

明匡山沙門憨山釋　德清　述

般若無知論第三

般若者，此云智慧，乃諸佛妙契法身之實智也。經云：「諸佛智慧，甚深無量，即此名為根本智。」法界幽玄，非此莫鑒，故稱本智。然三乘同乘此智為因，但心有大小不同，故唯佛為極。以前不遷、不真二論，以顯真俗不二之真諦為所觀之境，今此般若為能觀之智。謂以無知之般若，照不二之中道，以此為因，將證不生不滅之涅槃為果，故次來也。然般若唯一，其用有三：一、實相般若，以般若乃諸法之實相故。二、觀照般若，即中道妙心之實智，照中道之妙理，理智冥一、平等如一，故理事雙彰、權實並顯，是為因心果德，故名二智。三、文字般若，以諸佛言教乃般若所流，故一一文字能顯總持，要即文字以明般若。此般若義也。無知者有二義：一、離妄，謂本無惑取之知。二、顯真，有三義：一、本覺離念，靈知獨照，知即無知。二、始覺無知，謂窮幽亡鑒、撫會無慮，故無對待之知。三、文字性空，非知不知。然雖三義，蓋以真諦無相，亡知絕鑒照體獨立，正無知義也。什師初譯《大品》，論主宗之以造此論，以呈什師。師曰：「吾解不謝子，文當相揖耳。」後傳至匡山，劉遺民以呈遠公，公歎曰未曾有也。當時見者，靡不服膺。

夫般若虛玄者，蓋是三乘之宗極也，誠真一之無差。

此標宗極也。虛玄，正顯無知。以幽靈絕待，故謂之虛，亡知絕照，故謂之玄。三乘同稟此智，但以取不取、知無知之差，所謂心有大小耳。其實所宗，以此為極，所謂不二真心，故曰真一無差。

然異端之論，紛然久矣。

此述造論之本意也。語曰：「予豈好辯哉？不得已也。」故造論之意，本為摧伏邪見，以正智未明，不得不為之論耳。

有天竺沙門鳩摩羅什者，少踐大方，研機斯趣，獨拔於言象之表，妙契於希夷之境。

此出師承有本也。梵語鳩摩羅什，此云童壽，以童年而有耆德，故有此名。師本龜茲國王之甥，以其父鳩摩羅炎，本天竺人，今從本稱。天竺，亦云身毒，亦名印土，有五，乃婆羅門所居，佛出其中。大方，指般若。什師學本生知，年方二十，即為國王講《般若》經論，故云少踐大方。妙悟玄猷，故曰研機斯趣。以般若離言，故拔言象之表。離相離名，非見聞所及，故曰妙契希夷

之境。希夷二字，出《老子》，言妙悟超卓。今翻譯《大品》，論主親承稟受，妙契玄旨，故造斯論。

齊異學於迦夷。

齊，集也，猶齊物之齊。迦夷，亦名迦維，乃佛生之國。佛滅度後，異學紛然。什師名播五天，彼多宗仰，故云集也。

揚滀風於東扇。將爰燭殊方而匿耀涼土者，所以道不虛應，應必有由矣。

此敘什師入中國之由也。此時道安法師名震當代，秦主符堅以師尊之，稱為聖人。安曰：「貧道非聖。聞龜茲國有羅什者，真聖人也。」堅聞之，欣慕不已，乃遣大將軍呂光，率鐵甲兵十萬伐龜茲，以迎師。光將兵至國，圍其都城。王致辭曰：「下國與大秦遼遠，俗不相及，何以見伐？」光曰：「大秦天王所以命師伐王之國者，非為土地之利也。因聞王國有聖人鳩摩什，將迎歸供奉耳，非別有所圖也。」王曰：「什乃予國之寶也，安肯棄之？餘則唯命是聽。」遂堅壁。光圍久之，王城益急，什請曰：「豈以貧道一人之故而舉國受困？非利也，願請以行。」王不聽，什曰：「會當歸耳。」王無已，遂遣師同光行，是謂揚滀風於東扇也。光至涼，聞姚萇弒堅自立，國號後秦。光亦據涼自王，國號西涼。時什師未及入秦，遂居於涼。光無良，多困辱師，無以自見，故曰將爰燭殊方而未顯。留滯於涼，故曰匿耀涼土。以既來而致困，其道不行，故曰道不虛應，應必有由矣。

弘始三年，歲次星紀。秦乘入國之謀，舉師以來之意也。北天之運，數其然也。

此敘什師得時行道之由也。姚萇弒堅，在位八年，而什師亦被困於涼。偶堅領鬼兵入宮，刺萇中陰出血石餘而崩。子興嗣立，降帝號而稱天王，意蓋宗尊周制也。改元弘始。丑月為星紀，以月紀年也。什師在涼十一年矣。時因殿庭生連理樹，逍遙園葱變成芷，咸謂智人入國之瑞。知師在涼，秦主乃遣姚碩德伐涼。光已薨，其子呂隆嗣立。兵至，大敗之，隆即降，遂表奉師至，秦主深禮重焉，故曰秦乘入國之謀，舉師以來之。《大品》云：「般若於佛滅後，先至南方，次至西方，次至北方，大盛於震旦。」震旦在天竺東北，故曰北天之運，數其然也。謂法運時數，當其然耳。

大秦天王者，道契百王之端、德洽千載之下，游刃萬機、弘道終日，信季俗蒼生之所天、釋迦遺法之所仗也。

此敘明時什師行道之會也。天王乃興自稱，故時並尊之。百王，指堯舜以下。端，謂百王首，以無為為治也。洽，霑潤也。意稱弘法之德，流潤千載之下也。游刃，語出《莊子》。庖丁解牛，

游刃其間，恢恢乎有餘地。此稱秦主才智有餘，雖萬機叢錯，迎刃而解，恢有餘地，故不妨弘道終日也。謂此聖主，信為末法蒼生之所天。蒼生，猶言赤子。天，稱父母為天。謂養育羣生如一子也。佛臨滅時，將佛法付囑國王大臣，非仗大力外護，法難久住，故為遺法之所仗也。上敘弘法之主，下敘弘法之事。

時乃集義學沙門五百餘人於逍遙觀，躬執秦文，與什公參定方等。其所開拓者，豈謂當時之益，乃累劫之津梁矣。

此敘秦主弘法之事也。逍遙觀，乃秦主游宴之所。什師至國，遂延於此中以譯諸經。後因秦主賜什宮人，乃別搆草堂以居之，即今之草堂寺。什師宣梵，秦主親執文對譯。方等諸經，乃所譯也。開拓，如開疆拓土。以佛法初開荒邈，不唯以益當時，實為累劫之津梁也。

余以短乏，曾厠嘉會，以為上聞異要，始於時也。

此論主自敘聞法之時也。短乏，謙辭，謂才短德乏，濫厠嘉會。上聞船若玄旨，異常心要，始於此時也。上敘來義，下顯正宗。

然則聖智幽微，深隱難測，無相無名，乃非言象之所得。為試罔象其懷，寄之狂言耳。豈曰聖心而可辨哉！試論之曰：

正宗之初。據理出意，將欲制論，先示般若玄旨非言論可及也。經云：「諸佛智慧甚深無量，其智慧門難解難入，一切聲聞辟支佛所不能知，不退菩薩亦不能測。」故曰聖智幽微，深隱難測。般若之體離相離名，豈言象之所得哉？今欲論之，試罔象其懷，寄之狂言耳。罔象，語出《莊子》。黃帝遺其玄殊，使智索之而不得，使罔象索而得之。謂虛無其懷，乃可與智相應也。狂言，亦出《莊子》，謂大而無當之言，蓋謙辭也。意謂試以狂言擬之，非敢謂聖心可辨也。

放光云：「般若無所有相、無生滅相。」《道行》云：「般若無所知、無所見。」

此引二經以定宗也。《放光》，即《大品》也，兩譯文異。二十卷云「般若無所有相」，第十五云「般若波羅蜜，不生不滅相。」《道行》第一云：「般若當從何說？菩薩都不可得見，亦不可知。」此約義引也。以般若體絕諸相，故云無所有相。寂滅湛然，故云無生滅相。真知獨照，故無所知。絕諸對待，故無所見。般若如此，豈名言之可到哉？下依宗辨用。

此辨智照之用，而曰無相無知者，何耶？果有無相之知、不知之照，明矣。

此徵顯般若實相之體，以為發論之端也。此者，指上引二經，乃辨智照之用。既有智有用，則應有相、有知可也，而云無相、無

知者何耶？由是觀之，實有離相之知、亡知之照明矣，但非心識思量可及也。

何者(微顯上義)**？夫有所知，則有所不知**(此凡情也)**。以聖心無知，故無所不知。不知之知，乃曰一切知。故經云：「聖心無所知，無所不知。」信矣。**

此徵明無知之義也。約理而推，夫有所知之境，則滯於一緣，則有不知之地。此心境未泯、對待未忘，乃凡情也，擬之聖心則不然。以聖心虛靈絕待，境智雙忘、能所俱絕，是為無知。以無知之知光明徧照，故無所不知。以不知之知，故曰一切知。故《思益經》云：「聖心無所知，無所不知。」信矣。由無所知，故無所不知耳，豈有心之知而可及哉？

是以聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。故能默耀韜光，虛心玄鑒，閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣。

此釋聖心無知之所以也。以聖人惑無不盡，故虛其心；真無不窮，故實其照。此實智內證也。由內證之實，故權智外應，則終日知而未嘗有其知也。由其體用雙彰、權實並運，故能默耀韜光，不用其知。虛心玄鑒，故無幽不燭。所以外應羣動，則忘知泯照，閉智塞聰，不有其知而內與理冥。真知獨照，故曰獨覺冥冥。此所謂無知無所不知也。

然則智有窮幽之鑒而無知焉(實智內證)**，神有應會之用而無慮焉**(權智外應)**。神無慮，故能獨王於世表；智無知，故能玄照於事外。**

此分別觀照以顯權實二智也。實智照理，故有窮幽之鑒。照體獨立，心境兩忘，故無知焉。神，權智也。俯順羣機，故有應會之用。無思而應，故無慮焉。無思而應，則物不能累，故獨王於世表。智無知，則境與心會，觸事而真，故能照於事外。是以不住無為、不捨有為，權實雙彰、齊觀並照，此聖人之心也。

智雖事外，未始無事；神雖世表，終日域中。所以俯仰順化，應接無窮，無幽不察，而無照功。斯則無知之所知，聖神之所會也。

此釋成二智並運之所以也。以觸事而真，故智雖事外，而未始無事。以神雖世表，不捨度生，故終日域中。由夫二智齊觀，所以聖人俯仰順化。故權智應接無窮而不累，實智無幽不察而無照功，此其所以為聖智無知之所知，乃聖智神心之所冥會也。以此而觀聖心，則般若之旨昭然矣。

然其為物(體也)**也，實而不有、虛而不無，存而不可論者，其唯聖智乎。**

此申明般若體絕有無也。般若本有真實之體，但無相而不可見，故云實而不有。虛靈湛寂而照用常然，故云虛而不無。存而不可論者，義引《莊子》「六合之外聖人存而不論」，以明般若非常情知見之境，故但當存之而不可論，以非言可及也。

何者(微也)**？欲言其有，無狀無名；欲言其無，聖以之靈。**

此明般若不屬有無也。欲言是有，則無相狀，而不可以名貌；欲言其無，而聖人玄鑒萬機，應用不缺，故不可以有無名也。

聖以之靈，故虛不失照；無狀無名，故照不失虛。

此下明般若寂照一源，體用雙彰、權實並顯也。虛不失照，則寂而常照，故體不離用。照不失虛，則照而常寂，用不離體。

照不失虛，故混而不渝；虛不失照，故動以接麤。

此正明權實並著也。由照不失虛，故權智外應，混融萬物，而其體湛然而不變。渝，變也。由虛不失照，故實智內證，而不捨度生。麤謂現身三界，隨類而應。是以照彌深、用彌廣。

是以聖智之用未始暫廢，求之形相未暫可得。

此結成寂照同時之義也。由其權實不二，故聖人彌綸萬有、潛歷四生，未曾一念捨眾生界，其實求其智用之跡而不可得。

故《寶積》曰：「以無心意而現行。」放光云：「不動等覺而建立諸法。」所以聖迹萬端，其致一而已矣。

此引二經結成寂照一源之義也。若聖人有心作為，則有形相而可得。由無心意而現行，故現身如水月、說法如谷響，雖可見可聞，其實求之而不可得。由不動等覺而建立諸法，故不離當處而法界彌綸。所以聖迹萬端，皆法身彌布，故云其致一而已矣。

是以般若可虛而照、真諦可亡而知，萬動可即而靜、聖應可無而為。斯則不知而自知、不為而自為矣。復何知哉？復何為哉？

此總結般若寂照不二，存泯互融也。由上論聖心如此體用雙彰，故般若體雖至虛，可以即虛而照。亡，絕也。真諦之境雖絕相，可以即絕相而知。萬動雖紛，可以即動而靜。聖應雖無為，可以即無為而為。如此，則聖智不知而自知、不為而自為矣。由其存泯互融，故體用不二也。上顯雙存，下顯雙泯。復何知哉？復何為哉？其實無知無為也。上本論竟。下問答決疑，有十八段。

難曰(一有知不矜難。由前云智有窮幽之鑒而無知焉，神有應會之用而無慮焉，故躡此二句以興難。意謂既有知有會，豈可言無知無會也。但聖人有知而不矜耳)：**夫聖人真心獨朗，物物斯照；應接無方，動與事會。物物斯照，故知無所遺**(萬境齊觀)；**動與事會，故會不失機**(有感即赴。上領旨也，下敘計)。**會不失機，故必有會於可會**(謂必定有機可會)；**知無所遺，故必有知於可知**(謂必有能知之心，知於可知之境)。

必有知於可知，故聖不虛知；必有會於可會，故聖不虛會(謂既有知有會，必有可知可會之境。此則知不虛知、會非虛會矣。下正難)。既知既會，而曰無知無會者，何耶(此正申難也。既有知有會，而曰無者，豈不謬耶？下敘救)？若夫忘知遺會者，則是聖人無私於知會，以成其私耳(此敘救也。謂若以忘知遺會為救者，則是聖人雖有知會，而不自矜恃為己能，返以成其知會之名耳。無私成私，語出《老子》「後其身而身先，外其身而身存。」不自貴愛其身而身返存。謂聖人但以不矜其知會為己私，故人以知會歸之，其實非無知會也)。斯可謂不自有其知，安得無知哉(此轉破也。謂如所救云：聖人不矜恃知會為己長，斯可謂不自有其知，豈得謂無知哉？〇下約知無知相答)？答曰(約真諦可亡而知以答。先立理)：夫聖人功高二儀(仁也)而不仁(大仁不仁)，明逾日月而彌昏(功高，謂權智應物。明逾等，謂實智證真。無為而應，故不仁。不慮而知，故彌昏)，豈曰木石瞽其懷？其於無知而已哉(此揀異無情也。若謂無知，不同於木石)。誠以異於人者神明，故不可以事相求之耳(此揀異有情也。若謂有知，不同凡夫)。子意欲令聖人不自(矜恃)有其知，而聖人未嘗不有知(此牒審難意。若以此為得者)，無乃乖於聖心、失於文旨者乎(總責不但不知聖心，抑且失於文旨)？何者(徵釋通難)？經云：「真般若者，清淨如虛空，無知無見、無作無緣。」斯則知自無知矣，豈待返照(絕無)然後無知哉(此引經證成般若但無惑取之知，非絕無真知也。義引《大品》等文。言真般若者，意在離妄。以體絕纖塵，故清淨如空；以無惑取，故無知無見；以非有為，故無作無緣。以此而觀，則般若真知獨照，知自無知耳。豈待泯絕靈明，然後為無知哉)？若有知性空而稱淨者(此牒轉救也。謂若以般若實實有知，但以性空而稱淨者)，則不辨於惑智(此返責也。謂若以般若性空為淨者，則不辨於惑智。以煩惱亦性空，豈稱般若哉)，三毒四倒亦皆清淨，有何獨尊於般若(若謂般若以性空為清淨者，則三毒四倒亦皆性空，如此則真妄不分，有何獨尊於般若哉)？若以所知(真諦)美般若(此敘轉救也。謂若以所知之真諦清淨，以此美般若為清淨者)，所知(真諦)非般若(真諦為所觀之境，般若為能觀之心。心境不一，故非般若)，所知自常淨，故般若未嘗淨(謂若以真諦清淨美般若者，然在真諦體固常淨。今為所觀，則對待未忘，是般若未嘗淨，則是真諦返累於般若)，亦無緣(因也)致淨歎於般若(若真諦有累於般若，則亦無因以淨致歎於般若。下正釋)。然經云「般若清淨」者，將無(豈非)以般若體性真淨，本無惑取之知。本無惑取之知，不可以知名哉(此正釋經義也。經云般若清淨者，豈非以般若性淨，本無惑取之知。既無惑取之知，是不可以真知名哉。但無妄知，非無真知也。如此)？豈唯無知名無知，知自無知矣(何獨以絕然無知為無知？良以真知自無妄知耳)。是以聖人以無知之般若，照彼無相之真諦。真諦無兔馬之遺，般若無不窮之鑒，所以會而不差、當而無是，寂怕無知而無不知者矣。

此結答問意也。謂能觀之智無知、所觀之理無相，以無知之智、照無相之理，故心境如如，一道齊平，所以理絕三乘之跡。兔馬，三乘淺深之喻也，而般若照徹無餘，故無不窮之鑒。如此，所以權智應會羣機而不差，觸事當理而無是。實智則寂然不動，怕然無為，故無知而無不知矣。聖智如此，豈以不矜其知為無知，又豈絕然無知為無知哉？

難曰(此二名互違難。問家約俗諦以名求實，以難名實相違。下約二名順成以答)：夫物無以自通，故立名以通物(物本非名，因名以達物)。物雖非名，果有可名之物當於此名矣(名不虛召，必有物以當之。如呼甲乙，則有人以應之)。是以即名求物，物不能隱(此立理也。以俗諦有名必有物，設難。般若既有其實，而今云無知者，是空有其名而無實也。次申難)，而論云「聖心無知」，又云「無所不知」(此出互違)，意謂無知未嘗知、知未嘗無知，斯則名教之所通，立言之本意也(難者意若言無知，則未嘗有知；若言有知，則未嘗無知。此是名教立言之旨也)。然論者欲一於聖心、異於文旨，尋文求實，未見其當(此正相違也。若聖心是一，則不應名異)。何者？若知得於聖心，無知無所辨。若無知得於聖心，知亦無所辨。若二都無得，無所復論哉(此徵難聖心定應居一也。謂知契於聖心，則不必言無。若無知契於聖心，則不必言有。若有無俱不契，則無復置論矣。今言知而無知，二語相違，豈正論哉)。答曰(二名順成答。約真諦無相，故知不可以名求。以破)：經云：「般若義者，無名無說，非有非無、非實非虛，虛不失照、照不失虛，斯則無名之法，故非言所能言也(此引經立理以遮難也。然難者以名求實，故責有無互違。今引經義，謂般若無名，故不可以實求；無說，故不可以言得。以有無虛實一切皆非，但以體虛而不失照用，雖照應萬有而不離真際。此無名之法，固不可以言傳也)。」言雖不能言，然非言無以傳，是以聖人終日言而未嘗言也。今試為子狂言辨之(道本無言，非言不顯。聖人處絕言之道，故終日言而未嘗言。今試狂言以辨之，蓋言其無言也)。夫聖心者(下正答。初顯聖心有無雙絕以遣名)，微妙無相，不可為有(聖心實智離相，不比俗諦可以名求)；用之彌勤，不可為無(權智應用，會不失宜，不比外道斷滅)。不可為無，故聖智存焉(靈知獨照)；不可為有，故名教絕焉(但以虛而照物，雖大用昭昭，而言詮不及、名言路絕)。是以言知不為知，欲以通其鑒(以虛而照，所以言知，不是真箇有知，但假知字以通曉其鑒照之用耳)；不知非不知，欲以辨其相(言不知，不是絕然無知，但以無字以辨無惑取之知相耳)。辨相不為無(但無妄知之相，不是絕無真知)、通鑒不為有(但以虛而照物，故非有知之可取)。非有，故知而無知(以真照體虛，故雖知而無知)；非無，故無知而知(言非無者，以無妄知，故真知彌照)。是以知即無知、無知即

知，無以言異而異於聖心也(良以聖心，真窮惑盡、真知獨照，不墮有無，豈可以遮遣之寄言而異於聖心哉)。

難曰(以緣會求知難。謂真諦為所緣之境，既有所緣，定有能緣之智，非無知也)：夫真諦深玄，非智不測，聖智之能在茲而顯(言非智不能照真諦)。故經云：「不得般若，不見真諦。」真諦則般若之緣也(境知歷然)。以緣求智，智則知矣(謂真諦為所緣之境，般若乃能緣之智。以緣求智，智即知矣，豈無知哉？此以心境對待立難)。答曰(此以非緣無知答。意謂真諦離緣，故智亦非知)：以緣求智，智非知也(此牒難斥非也。謂若就緣以求智，然真諦離緣，故智亦非知)。何者(徵釋)？《放光》云：「不緣色生識，是名不見色(文云『不以五陰因緣起識者，是名不見五陰。』謂不因五陰起分別者，以離身心，故不見身心相。此則離緣之知，不可以緣求也)。」又云：「五陰清淨故，般若清淨(清淨者，空之異稱。以五陰本空，故般若亦空。空則離緣，非有知也)。」般若即能知也，五陰即所知也。所知即緣也(此楷定知緣，以明離緣無知也。謂若以緣求知，今般若乃能緣之知、五陰乃所緣之境。今云五陰本空，則非所緣也。所緣既空，則能緣亦空。以空則非有所知，由照見皆空，故知即無知，但不從緣耳)。夫知(能知之心)與所知(所知之境)，相與(待也)而有、相與而無。相與而無，故物(物字通該心境)莫之有(心境皆真故不有)；相與而有，故物莫之無(心境角立，故對待不無)。物莫之無，故為緣之所起(心境未忘，則妄緣斯起)；物莫之有，故則緣所不能生(心境兩忘，則照體獨立，不因境有、不借緣生)。緣所不能生，故照緣而非知(以離緣之智，照寂滅之境，故非有所知)；為緣之所起，故知緣相因而生(以對緣所起之妄心，故心境未忘，知緣相因待而生，此妄而非真。下雙結釋成)。是以知(妄知)與無知(真知)，生(因也)於所知(境通真妄)矣(釋上心境相待而有，故妄心取相故有知。以真知離緣故無知，此所以知與無知皆因心境，但有取不取耳)。何者(通徵真妄)？夫智(真智)以(因也)知所知(之境)，取相故名知(以有對待，故名妄知)；真諦自(本來)無相(無相可取)，真智何由知(以真諦離相，故真智無知，以無緣故無知也〇次真妄各辨。初辨妄)？所以然者(釋真妄各有所以)，夫所知(之妄境)非所知(以妄境本空，故本非所知)，所知(之妄境)生(因也)於知(能知之妄心)所知(妄境)既生知(妄心)，知(妄心)亦生所知(妄境)。所(妄境)、知(妄心)既相生(妄心妄境相因而生)，相生即緣法(心境相待，因緣而生，故對待未忘，是為緣法)，緣法故非真(緣生之法假而非真)。非真，故非真諦也(難家以真諦為所緣之境，今答以緣生乃妄法，非真諦也，何為所緣)。故《中觀》云(通證真妄)：「物從因緣有，故不真(此證緣乃妄法)；不從因緣有，故即真(此證離緣乃真〇下顯真)。」今真諦曰真，真則非緣(真則不借緣生)。真非緣(真諦既非緣)，故無物從緣而生也(前難家以緣真諦，故以般若為有知。今論主答以真諦離緣，離緣之真諦豈能生般若之

知哉？從緣，應云從非緣，謂無有一法從非緣而生者，意責難者不達真諦離緣而妄擬也）。故經云：「不見有法無（非也）緣而生（證成上義，非緣不能生物，則真諦離緣，必不生知矣）。」是以真智觀真諦，未嘗取所知（謂真智照真諦，未嘗取為所知之境）。智不取所知，此智何由知（謂真智既不取所知之境，則此智何由而知哉）？然智非無知（此遮過也。謂真智但不取所知之境耳，非是絕無知體也。良以獨照為知，非有待也），但真諦非所知（但真諦無相，非所知之境耳），故真智亦非知（由真諦非所知，故真智亦非知。此二句結盡般若無知之妙〇下返責）。而子欲以緣求智，故以智為知（然智無分別、知有分別，以知為智則真妄不分，何以興難）。緣自非緣，於何而求知（由難意以緣求知，今答以真諦離緣。然緣本非緣，向何而求知哉？此則境智雙忘、能所齊泯，般若玄旨妙極於斯）？

難曰（前云不取之知，今以有知無知不取皆非，二義雙關難）：論云不取者（牒論申難），為無知故不取？為知然後不取耶（立定下難）？若無知故不取，聖人則冥若夜游，不辨緇素之異耶（此則瞢然無知）？若知然後不取，知則異於不取矣（謂若有知，則有所取之物。此則既已有知，難言不取矣〇上以心境兩異難，下以心境冥一答）。答曰（有無雙非不取以答）非無知故不取，又非知然後不取（有無皆非不取），知即不取，故能不取而知（此明兩是。謂由知處當下不取，故能不取而知）。

難曰（因聞上心境皆非，故約不取心境俱成斷滅以難）：論云不取者，誠以聖心不物（不取著也）於物，故無惑取也（上立理，下申難）。無取則無是（是者，印可於物不繆之稱，能知之心也），無是則無當（當者應物不謬，主質不差，言所知之境也），誰當聖心（謂無境可知，誰當聖心？無境可當，豈非斷滅）？而云聖心無所不知耶（謂無境可當聖心，則絕然無所知矣。而云無所不知，豈不謬耶）？答曰（以是當混成答）：然（縱可之辭）。無是無當者（牒難意），夫無當則物無不當（言當者，當心之境也。若一境當心，則滯而不通。若無當心，則境寂心空。真心任徧知，故無物不當），無是則物無不是（謂無能取之心，則心空境寂，法法皆真，故物無不是）。物無不是，故是而無是（了境唯心，則心境兩忘、是非齊泯，故是亦無是）；物無不當，故當而無當（以唯心之境，則更無心外境，能與心為緣。故雖照境，而萬法皆空，故當而無當）。故經云：「盡見諸法而無所見（以萬法唯心，則無一法可當情者，故盡見諸法而無所見）。」

難曰（聞心境俱泯，遂疑捨有入無，故以立難）：聖心非不能是，誠以無是可是（敘聖心捨有以領旨也）。雖無是可是（縱成），故當是於無是矣（以為入無）。是以經云「真諦無相故般若無知」者（引證無知，此述領意），誠以般若無有有相之知（此釋經正義，下以謬解申難）。若以無相為無相，有何累於真諦耶（意謂若以有相累於般若。今若以無相為無相，又何累於般若耶？此不達般若真知獨照，故以絕無為般若）？答曰（難以捨有入無，答以兼亡無相）：聖人無無相也（難家認取無相。答以無相亦

無，總答問意也）。何者（徵釋無相亦非）？若以無相為無相（若認著於無相，則心有所住；聖心則不然），無相即為相（若取著無相，則無相亦成相。永嘉云「棄有著空病亦然」）。捨有而之無，譬猶逃峰而赴壑，俱不免於患矣（猶如避溺而投火，此外道斷滅也。聖心豈然哉？下申聖心無住）。是以至人處有而不有、居無而不無（雖涉有無而不住有無，所謂二邊不住），雖不取於有無，然亦不捨於有無（有無不住，中道亦不安），所以和光塵勞（老子曰「和其光，同其塵」）周旋五趣（此能有為），寂然而往（不動本際，應現一切）、怕爾而來（萬化不遷，冥心絕域），恬淡無為而無不為（聖人以無住為心，豈可以有無而擬之哉）。

難曰（難以權智生滅。以不達動靜一如，故立此難）：聖心雖無知，然其應會之道不差（此領旨也），是以可應者應之，不可應者存之（此疑聖心有揀擇可否，故以為有生有滅）。然則聖心有時而生、有時而滅，可得然乎（不了生本無生，故立此難）？答曰（答以聖心本無生滅）：生滅者，生滅心也（此凡夫心也，聖豈然哉）。聖人無心，生滅焉起（真顯無生）？然非無心（不同木石無情），但是無心心耳（但無生滅之心為心耳）。又非不應（不同孤吊），但是不應應耳（但是隨感而應，本無將迎之心也）。是以聖人應會之道，則信若四時之質（質，實也。由聖人之心，無緣應物、感而遂通，如谷響水月，故信如四時之實，應不失時）。直以虛無（寂滅）為體，斯不可得而生、不可得而滅也（以寂滅真知隨緣應現，故本無生滅）。

難曰（聞無生滅，不達惑智俱空，故以申難）：聖智之無、惑智之無（前云聖智無惑取之知，故疑惑智之無），俱無生滅，何以異之（謂根本實智靈鑒獨照，本自無知，故云聖智之無。後得權智照破無明，妄惑本空，故無惑取之知。二者皆無，不識無義何辨？故此興難）？答曰（先智惑雙辨，示空義之淺深）：聖智之無者，無知（真知獨照，心境兩忘，故云無知）。惑智之無者，知無（權智照破惑取之妄知本無，故曰知無）。其無雖同，所以無者異也（聖知天然無知，不假功勳；惑智因修而得。故無意雖同，所以則異）。何者（徵釋不同）？夫聖心虛靜，無知可無，可曰無知，非謂知無（聖人真心獨朗，寂然不動，絕無妄法，故無知可無，但可曰無知，不可言知無）。惑智有知，故有知可無，可謂知無，非曰無知也（後得照惑，了妄本空，但可言知妄元無，不可言無知）。無知，即般若之無也（般若本絕諸妄，故不可說知無）。知無，即真諦之無也（知無者，謂知真諦無妄知也）。是以般若之與真諦（此下心境合明，會寂用之同異。先同異雙明），言用即同而異（即寂而照），言寂即異而同（即照而寂）。同故，無心於彼此（心境也。同則心境雙泯）；異故，不失於照功（境智歷然）是。以辨同者同於異（同其所不同），辨異者異於同（異其所不異，此則心境俱存、照用同時），斯則不可得而異、不可得而同也（以俱非雙泯，故不可以同異定名）。何者（微辨寂用）？內有獨鑒之明（照體獨立，寂也），

外有萬法之實(萬法皆真，用也)。萬法雖實，然非照不得(萬法雖真，非智照不得其實)，內(心也)外(境也)相與以成其照功(智得境而照用全彰，境得智而真常獨露，故云內外相與以成其功)，此則聖所不能同用也(非境無以顯智，故不能同)。內雖照而無知(非有對待之知)、外雖實而無相(諸法實相不可以相求，故云無相)，內外寂然(內智無知、外境無相，心境雙泯，故曰寂然)，相與俱無(由心空故境寂，以境寂故心空，故心境相與一道齊平)，此則聖所不能異寂也(寂則心境雙亡，故不能異)。是以經云「諸法不異」者，豈曰續鳧截鶴、夷嶽盈壑，然後無異哉(引證本來不異也。《大品》云：「諸法無相，非一相、非異相。」豈曰下，引釋不異。《莊子》曰：「鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。」謂天生長短，不必裁齊。嶽高壑下，本來自定，不必夷嶽之高以填壑之下。意引諸法當體真常，本無差別，所謂「是法住法位，世間相常住。」不待造作然後齊平。謂若以不二之智，照一真之境，故法法真常、本來不異，斯則自然不異，非安排而後不異也)？誠以不異於異，故雖異而不異也(不以境異而異其心，故境隨心一、即異而同，故云雖異而不異)，故經云：「甚奇世尊！於無異法中而說諸法異(謂依一真法界，演說無量差別法門，故云無異法而說異法)。」又云：「般若與諸法。亦不一相，亦不異相。」信矣(引證不一不異。《大品》云：「世尊！云何於無異法中而說諸法異？」又云：「諸法無相，非一相、非異相。」是知諸法一異，乃外道邪見。以般若而觀，則非一非異。實相般若，理極於斯)。

難曰(因聞寂用，遂疑有二，故此立難)：論云「言用則異、言寂則同」，未詳般若之內，則有用寂之異乎(不達動靜一源，故疑寂用兩殊)？答曰(答以寂用一致)：用即寂、寂即用，用寂體一，同出而異名(同出異名，語出《老子》，彼意有無同出一玄。此言寂用本乎一心，但約動靜言之耳)，更無無用之寂而主於用也(言寂體必有照用，如明鏡之光。未有光明之鏡而無照者)。是以智彌昧、照逾明(此言實智照理，泯絕所知，故彌昧。真明逾發，故照逾明。此言即寂之用也)，神彌靜、應逾動(由實智彌寂，故權用無方。此言用不離體，故云應逾動)。豈曰明昧動靜之異哉(總結寂用不二)？故《成具》云：「不為而過為(此證權智即實之權)。」《寶積》曰：「無心無識，無不覺知(此證離妄之智，顯即寂之用)。」斯則窮神(權智應物)盡智(實智照理)，極象外之談也(釋引二經雙明寂用，乃極象外之談)。即之明文，聖心可知矣(以此而觀，羣疑冰釋矣)。

般若無知論(終)

肇論略注卷三

肇論略注卷四

明匡山沙門憨山釋　德清　述

劉遺民書問附

遺民和南。

按《新疏》，公名程之，字仲思，別號遺民，謂遺逸之民。彭城人，漢楚元王之裔。外善百家、內研佛理，嘗為柴桑令。值桓玄僭逆初萌，乃歎曰：「晉室無盤石之固，蒼生有纍卵之危。」因與儒者次宗、宗炳、周續之等，皆當代名流，事遠公於廬山，稱十八賢，精結蓮社，辟命弗顧。太尉劉裕見其野志沖邈，乃以高尚相禮。時生法師入關，就學於什師，與論主莫逆。生公南返，乃以前論出示廬山社眾。遺民覽之歎服，因呈遠公，公歎曰：「未曾有也。」雖遺民致問，亦遠之深意也。

頃餐(味也)徽(美也)聞(去聲名也)，有懷遙佇。(企望也)歲未寒嚴，體中如何，音寄壅隔，增用抱蘊。弟子沈痾草澤(山野也)，常有弊瘵耳。因慧明道人北遊，裁(纔也)通其情。

將致問深旨，先敘寒溫仰慕之懷也。謂頃聞美名，如飢渴之得飲食，故曰餐。有願見之懷而不得，但有遙想企佇。時當歲末，不審道體如何。以乏便鴻，故音寄壅隔不通，日增積蘊之思。顧以病臥草澤，不能遠訪，情向未達。近因慧明北遊，纔得一通其情。此敘未見懷想之心如此。

古人不以形疏致(思也)淡，悟涉則親。是以雖復江山悠邈，不面當年，至於企懷風味、鏡心象迹，佇悅之勤，良以深矣。緬然無因，瞻霞永歎，順時愛敬。冀因行李，數有承問。

此敘慨慕之情也。古人不以形迹疏遠，而遂淡其致思。苟心相契悟，雖遠亦親。是以山川雖邈遠，昔年未面，至若企仰懷慕道風法味，心鏡照其像迹，不越方寸，故佇望之勤日益深矣。此想慕之切也。私心緬然不忘，但無因一見，瞻望秦嶺之煙霞，益增長歎。隨時愛敬之心不忘，冀望乘往來行李之便，願數有音問。

伏願彼大眾康和，外國法師休納。

此祝願也。外國法師常時休納福慶也。以論主在譯場，故問及大眾、致訊本師也。

上人以悟發之器而遘茲淵對，想開究之功足以盡過半之思。故以每惟乖闊，憤愧何深。

此歎論主遭逢之幸，顧自愧也。悟發之器，謂論主先遇梵師持禪波羅蜜經梵本至秦，論主從梵師得受禪訣，有所開悟。故稱悟發之器。淵對，指什師淵妙之思。論主既已自悟，又遇此良師，想

於般若開究之功以盡過半之思，謂全了悟也。故劉公慕此。不能參預法會，以自乖違闊遠，憤愧何深耳。

此山僧清常、道戒彌勵，禪隱之餘，則惟研惟講，恂恂(敬貌)穆穆(和也)，故可樂矣。弟子既以遂宿心，而覩茲上軌，感寄之誠，日月銘至(瑤本作「志」)。

此劉公自述慶幸法侶嘉會之辭也。言道戒，戒也。禪隱，定也。研講，慧也。此三學精嚴、六和修敬，自遂生平而覩茲嘉範，感託之誠指日月以銘心志。

遠法師頃恒履宜，思業(禪思道業)精詣(到也)，乾乾宵夕。自非道用潛流、理為神御，孰以過順之年，湛氣若茲之勤？所以憑(托身)慰(慰心)既深，仰謝逾絕。

此讚述遠公之高，且述依托之志也。履宜，謂行履如宜。禪思道業精嚴深到，而又乾乾不息、盡夜不懈。如此操行，若非道用潛流於心地，至理神御於日用，誰能以過耳順之年，澄湛之氣若此之精勤。有師如此，故身有所托，而心有所慰。以畢所願，故仰道謝世，日遠逾絕。此又劉公之所大慶幸也。

去年夏末，始見生上人示無知論。才運(此疑作韻)清儁，旨中沈(深淵)允(恰當)，推涉聖文婉而有歸。披味殷勤，不能釋手，直可謂浴心方等之淵，而悟懷絕冥之肆者矣。若令此辨遂通，則般若眾流殆不言而會。可不欣乎！可不欣乎！

此敘得論之由也，謂從生公得無知論。其才清儁、其理深沈允當，推釋經文辭婉而旨有歸趣。披閱玩味，殷勤再至，不能釋手。般若玄宗如眾流歸海，如人浴海已沾百川之水。浴心般若，已得萬法之宗。般若非見聞之境，故稱絕冥之肆。若使此論一通，則般若引眾流將不言而會矣。再言可不欣乎，慶躍之至也。

夫理微者辭險(由般若理微，故設論辭險)，唱獨者應希(如陽春雪曲，和者應稀)，苟非絕言象之表者(者，指其人也。若非心超象外之人，定不能領會)，將以存象而致乖乎(謂未能忘言得旨之人，必執言以乖其理)？意謂答以緣求智之章，婉轉窮盡，極為精巧，無所間然矣(此許前論與理渾然，無有間隙矣)。但暗者(昧於理者)難以頓曉，猶有餘疑一兩(一二)。今輒題之如別(初別列問意，今合歸篇中)。想從容(無事)之暇(閒暇之時)，復能麤為釋之(上敘起疑之由，下正敘疑文)。論序云「般若之體，非有非無(真俗雙泯)，虛不失照、照不失虛(寂照同時)，故曰不動等覺而建立諸法」。下章云「異乎人者神明，故不可以事相求之耳(上總敘實智之文)」又云「用即寂、寂即用，神彌靜、應逾動」(此敘權智之文，下就敘論意。先權實雙標)。夫聖心冥寂，理極同無(此敘實智意)。不疾而疾、不徐而徐(此敘權智意)，是以(下釋成權實一致)知不廢寂(權即實)、寂不廢知(實即權)，未始不

寂、未始不知(權實雙彰、二智並運)，故其運物成功化世之道，雖處有名之中，而遠(亦作宛)與無名同(謂由寂照同時，故權智應機化世，而遠與實智理冥，是以二智無殊。上敘申論意微妙，下敘迷昧者不了玄旨)。斯理之玄，固常所彌(新疏作迷)昧者矣(上敘論文立意權實不異，下出疑設難二智體殊)。但今談者所疑於高論之旨，欲求聖心之異(以論說聖心冥一，故今疑者按權實二智以求聖心之異。故下正難二智體殊)，為謂窮靈(瑤本作「虛」)極數，妙盡冥符耶(此正難意。云所言二智不異者，為是般若證窮真諦之虛，斷盡俗諦有為之數，妙盡冥符合而為一耶？此難實智冥真絕俗也)？為將心體自然，靈怕獨感耶(難意謂般若之用不在窮虛極數，當體虛怕無相獨存耶此難疑無權智也〇上申疑立難，下出過)？若窮靈(作虛)極數，妙盡冥符(謂心境既合為一，則不應存寂照二名)，則寂照之名故是定慧之體耳(然寂照二名體用不一，則所成之定慧既二，則寂照亦二。用既二，則體亦二，安可言心境冥一也。此則二名不應一體也)。若心體自然，靈怕獨感(是所謂神彌靜，乃返一絕跡。有體無用，如何又有權智耶)，則羣數之應固以幾乎息矣(若有體無用，則權智已絕，又何言應逾動耶？〇上雙難權實，下潛難無知)。夫心數既玄(則寂然無知矣)，而(又云)孤運其照(然照則知矣，何言無知)，神滔化表而慧明獨存(言神既滔恬於萬物之表，此則絕於應，而慧明獨存，則不合有應。有應則二知矣。既有二知，則一知照真、一知明俗，何謂無知)，當有深證。可試為辨之(辨上權實不二、真智無知。下難不取，意謂實智可不取，權智則非不取也)。疑者當以撫會應機覩變之知，不可謂之不有矣(謂權智應機，必定有知)，而論旨云「本無惑取之知」(本論謂權智無惑取之知)，而未釋(解也)所以不取之理(意謂權智應機必有知，有知必有取。而言不取，故未解也。下兼難心異)。謂宜先定聖心所以應會之道(謂以二語楷定聖心。即下云)，為當唯照無相耶(由上立難權智有取，故今輩就權智以難聖心有二，為是權智觀物唯了物體惟空本無相耶？此審定無相)？為當咸覩其變耶(為是權智應物覩其萬化皆有相耶？此審定有相。〇下難)？若覩其變，則異乎無相(謂若唯覩其萬變有相可撫，則異乎無相)。若唯照無相，則無會可撫(謂若唯照性空，則萬境斯寂，故無會可撫)。既無會可撫，而有撫會之功，意有未悟，幸復誨之(言既無會可撫，則機緣已絕，可言不取，而又言有撫會之功。有撫，則何言不取耶？意謂聖心若一，定應得一失一。若二諦俱得，則權實兩殊。故此難之。下難是當。先舉疑文)。論云「無當則物無不當，無是則物無不是。物無不是，故是而無是。物無不當，故當而無當(上引論文，下就許是當)。」夫無當而物無不當，乃所以為至當。無是而物無不是，乃所以為真是(上就許是當，下難相違)。豈有真是而非是、至當而非當，而云當而無當、是而無是耶(上難相違，下敘救轉非)？若謂至當非常(泛常)當、真是非常(泛常)是，此蓋悟惑之言本異耳(至當真是乃悟者所見，常當

常是乃惑者所執，故言不同，而義未決)，固論旨所以不明也。願復重喻以祛其惑矣(請決所疑。下難以結意)。論至日，即與遠法師詳省之，法師亦好相領得意(言遠公亦相得意許可)，但標位似各有本(遠宗法性、什宗實相，故各有本)，或當不必理盡同矣(此一語，足見遠民見理未真)。頃兼以班諸有懷(謂以論班示同志)，屢有擊其節者(謂賞音識趣者)，而恨不得與斯人同時也(凡見斯論者，無不願見，而不可得也)。

答劉遺民書(書有二幅，前短札、後長幅)

不面在昔，佇想用勞(言與遺民自昔未面，故但勞佇想耳)。慧明道人至，得去年十二月疏并問(劉公前書托慧明寄至)，披尋返覆(詳省來問)，欣若暫對。涼風屆節，頃常如何(此敘寒溫)？貧道勞疾，多不佳耳。信(信乃使者)南返不悉(此敘意，下正答)。八月十五日。釋僧肇疏答。

服像雖殊，妙期不二(服像，言儒釋雖不同。若妙悟心期，則本來不二)，江山雖緬(遠也)，理契則鄰(江山雖遠，若忘形契理，則萬里非遙)，所以望途致想，虛襟有寄(言與劉公心神契會，所以屬望長途，虛懷有託)。君既遂嘉遯之志(嘉遯，《周易》遯卦爻辭，又云肥遯，言高尚隱逸也)、標越俗之美，獨恬事外、歡足方寸(此歡劉公匡山蓮社已遂隱逸之志，標越塵俗之美名。獨享世外之樂，其歡足內心)。每一言集(每與南來之人一言集會之間)，何嘗不遠喻林下之雅詠(來人一言話間，未嘗不遠領林下之雅詠。謂時領社中名公著作也)，高致悠然(此讚所聞諸作，則知高尚之思悠然可想)，清散未期(言慕社中清勝君子蕭散之懷，未期佳會)，厚自保愛(此囑劉公加餐之意)。每因行李，數有承問(因往來人數得劉公音問)，願彼山僧無恙、道俗通佳(酬前大眾康和。但社有宰官居士，故併問道俗)，承遠法師之勝常(此酬前外國法師當休納)，以為欣慰(喜法師勝常，足以慰心)。雖未清承，然服膺高軌，企佇之勤，為日久矣(敘仰慕遠公之情。雖然未承清範，而服膺懷德，仰其高躅。瞻慕之心，非一日矣)。公以過順之年，湛氣彌厲(下酬敘遠公近履佳況。前云遠公湛氣若茲之勤，故因歎云「過順之年，澄湛之氣彌厲」，益嚴勁倍常，所謂老當益壯)養徒(作養徒眾)幽巖、抱一(凝神)沖(空虛)谷，遐邇仰詠(遠近仰高誦德)，何美如之(歎遠公美德無以過之)。每亦翹想一隅、懸庇霄岸(言翹想遠公天各一方。霄岸，猶言天際，言懸遠托庇蔭於天際)，無由寫敬(懷慕之心，布敬無因)，致慨良深(言懸想而不及見，慷慨之念實深)。君清對終日，快有悟心之歡也(酬前憑慰既深。謂慕遠公之高，恨不及見。君幸終日清對，且喜有悟心之快)。即此大眾尋常(如常)，什法師如宜(正答休納)，秦王道性自然(此下敘國王外護，三寶正隆)、天機邁俗(言秦王向道之性不勉而能，天機超俗，不以有國為榮)，城塹(外護)三寶，弘道是務(言不以國事為累，但終日弘道)。由使異典(法寶，即下敘新經)勝僧

(僧寶，即下敘諸師)方遠而至(自西竺遠來)，靈鷲之風萃於茲土(佛居靈鷲之風，什師入關，三寶聚於此土)。領公(支法領也。遠公弟子)遠舉，乃千載之津梁也(〔頌〕公往西域取經，故云遠舉)。於西域還，得方等新經二百餘部(遠公使領公往西域取經，所取方等諸經，按《新疏》云「華嚴梵本亦領公尋至，恨無正傳」)。請大乘禪師一人(禪師名佛陀婆陀羅，此云覺賢。賢學禪業於罽賓佛大仙，弘始中入秦，於瓦官寺教習禪道。江南慧嚴、慧觀，關中玄高等，皆從師受業。論主亦在其中，故劉公稱云悟發之器)，三藏法師一人(名弗若多羅，姚興待以上賓之禮。令譯《十誦》，未竟而終)，毗婆沙法師二人(一名曇摩耶舍，一名曇摩掘多。以善通此論，故以為名)。什法師於大石寺出新至諸經(諸經，或諸師齎來、或領公所取，皆一時至，故云新至)，法藏淵曠(淵深廣大)，日有異聞(時聽誦譯)。禪師於瓦官寺教習禪道，門徒數百，夙夜匪懈(日夜參求)，邕邕(和也)肅肅(敬也)，致可欣樂(由是而知達磨未來已前，禪道已行，學者不少。論主蚤以從修禪業，有所悟入。觀論旨幽玄，非悟何以至此)。三藏法師於中寺出律藏，本(謂四重等)末(謂餘篇)精(精詳)悉(盡悉)，若覩初制(若覩如來初制之日)。毗婆沙法師於石羊寺出《舍利弗阿毗曇》(小乘論名)胡本(梵本)，雖未及譯，時問中事，發言新奇(此上敘譯場近來諸經及西來諸師，足見一時法運之盛，故特以相聞)。貧道一生，猥參嘉運、遇茲盛化，自恨不覩釋迦祇桓之集，餘復何恨(論主自慶時清道泰，明主弘法、真師主盟，聖典遠臻、勝友雲集，可謂一時之盛，何幸參預嘉運、過茲盛化。所恨不覩祇園親承佛會，餘復何憾)？而慨不得與清勝君子同斯法集耳。(此以不得劉公同此法集，良以為慨耳)。生上人頃在此，同止數年(什公門下弟子，有生、肇、融、叡，稱為四哲，時美其盛，謂通情則生、融上首，精難則叡、肇第一；或云觀公)，至於言話之際，常相稱詠(詠，誦也。謂常稱誦匡山之盛)。中途還南(因譯《涅槃經》至闡提無佛性義。生公曰：「蠢動含靈皆有佛性。闡提雖不信，有時善根發現。何以言無佛性？想經來未盡耳。」眾皆不然，生公遂去譯場，故云中途南還)，君得與相見(來書云「始見生上人示無知論」，故云相見)，未更近問，惘悒何言(言生公去後，更無近問。中心惘悒，言思慕不忘也)。威道人至(自蓮社來)，得君念佛三昧詠，并得遠法師三昧詠及序(言劉公作念佛三昧詩，遠公亦作，且更有序。威道人持來，故得一見)。此作興寄既高，辭致清婉(此美念佛三昧之作，托興寄心已高，而文辭清爽、致思微婉)，能文之士率稱其美(言關中能文之士相率皆稱其美)，可謂游涉聖門、扣玄關之唱也(稱其能以文辭發揮佛理，故云游涉孔聖之門，而扣法界玄關之唱，非空談也)。君與法師當數有文集，因來何少(因見念佛詠序，則知公與遠公文集當多，而見寄何少耶)？什法師以午年(弘始八年，歲次丙午)出《維摩經》，貧道時預聽次(什師譯《維摩》，且譯且講，故云時預聽次)，參承之暇輒復條記成言(謂參承

講說之暇，復條記什師現成之言)以為注解(此言註雖出肇手，而義則本乎什師)。辭雖不文，然義承有本(論主自謙，《維摩》注解辭雖不文，而義則承本什師)。今因信(使者)持一本往南，君閑詳(言劉公閑於文字、詳於義理)試可取看(已上敘彼此一往之事，以通其情。此下方敘來問發起)。來問婉切(謂劉公五難，辭婉而義切)，難為郢人(論主自謙，謂難與劉公敵手。郢人，事出《莊子》。謂郢人堊漫其鼻端若蠅翼，使匠石斲之。匠石運斤成風，盡堊而鼻不傷。郢人立不失容。此匠石揮斤之妙固難其人，而郢人立不失容更自難得。言承當之難也)。貧道思不關微(言入理)，兼拙於筆語(謂不但思不入理，兼且拙於文字)，且至趣無言，言必乖趣(至理無言，言生理喪)，云云(猶嘵嘵)不已，竟何所辨(言不及理，辨之何益)？聊以狂(妄言)言，示詶來旨耳(《莊子》云：「吾與汝妄言之，汝亦妄聽之」)疏云：「稱聖心冥寂，理極同無。雖處有名之中，而遠與無名同。斯理之玄，固常彌昧者(上牒來疏所引論辭)。」以此為懷，自可忘言內得，取定方寸(此許其所得，自可忘言內證，取定一心)。復何足以人情之所異，而求聖心之異乎(此責其不能忘言，復以常人之情而求聖心之異)？疏曰(下舉難出意)：談者謂窮靈極數，妙盡冥符，則寂照之名故是定慧之體耳(寂照下出難)。若心體自然，靈怕獨感(下出難)，則羣數之應固以幾乎息矣(上牒難，下出意)。意謂(通下句)妙盡冥符(心境合一則寂照雙絕)，不可以定慧(二法)為名(意謂)；靈怕獨感(則靈絕待)，不可稱羣數以息(却不知)。兩言雖殊，妙用常一。迹我而乖，在聖不殊也(上以正意責迷)。何者(徵釋無異，先示定慧同源)？夫聖人玄心(寂體)默照(照用)，理極同無(照極則兩忘。同一真源)。既曰為同，同無不極(既同一源，則無有不極。〇下責迷)。何有同無之極，而有定慧之名(此出正義。下釋伏疑云：定慧既一，何故前云寂即用、用即寂)？定慧之名，非同外之稱也(謂寂照既同一源，則知定慧本同一體，豈同外別稱定慧之名耶)。若稱生同內，有稱非同(謂若定慧之名生於同內，則凡涉名言則非真體)；若稱生同外，稱非我也(謂於同外強稱定慧之名，則是迷者妄執在我，般若體中本無定慧二名。〇上答定慧不二，下答權應不息)。又聖心虛微，妙絕常境(妙盡冥符，此言實智無為。次言權應不息)，感無不應、會無不通，冥機(妙智)潛運，其用不勤(權智妙應，而無不為如此)，羣數之應亦何為而息耶(上明實智無為、權應不息。下答二智體殊。正答心異，兼通有知。先標妄)？且夫心之有也(凡夫妄心之有)，以(因也)其有有(有待緣而後有)，有不自有(以待緣而有，故不能自有)，故聖心不有有(此顯真也。以聖心離緣，故不有有)。不有有，故有無有(以不借緣生，故雖有而非有)。有無有故(牒上)，則無無(既已非有，則亦非無)。無無故(牒上)，聖人不有不無(雙絕有無，冥心一際)。不有不無，其神乃虛(以有無雙絕，則虛靈獨照，妙契中道)。何者(徵起。下即難就通，正答心異以

明雙非。夫有下至廢用耶，通為一唱。二百零一字)？夫有也、無也，心之影響也(影譬象、響譬言)；言也、象也，影響之所攀緣也(分別影響，本無實法。下正示雙非)。有無既廢(絕也)，則心無影響。影響既淪(喪也)，則言象莫測(心絕緣影，則言象不及)。言象莫測，則道絕羣方(則心體離量)。道絕羣方，故能窮靈極數(窮虛則理極，極數則妄盡)。窮靈極數，乃曰妙盡(真妄雙亡、是非齊泯)。妙盡之道本乎無寄(靈靈絕待，故曰無寄)。夫無寄在(因也)乎冥寂(權實一心、寂照一體)，冥絕故虛以通之(通者道達之意。謂冥寂之體至絕離相，若不假一虛字通之，則人何以了悟)。妙盡存(亦因也)乎極數(真不窮則妄不盡，妄不盡則真不極)，極數故數以應之(會萬物而為己，故曰極數。分身萬象，法身普應，故數以應之)。數以應之，故動與事會(權智應物，感而遂通，故云動與事會)；虛以通之，故道超名外(實智證理，離名絕相，故云道超名外。下兼通有知)。道超名外，因謂之無(但離名相，不是斷滅)；動與事會，因謂之有(感應在機，隨緣而現，故有非實有)。因謂之有者，應夫(作「非」字)真(實也)有，強謂之然耳。彼(指中道一心)何然哉(待機緣而有者，應非實有，但強謂之耳。彼寂滅一心，何嘗動而為有哉)？故經云(引證無知)：「聖智無知而無所不知，無為而無所不為(此義引《般若》諸文，以證聖心權實不異，有知無知本一致也)。」此無言無相寂滅之道，豈曰有而為有、無而為無，動而乖靜、靜而廢用耶(此據理責迷，以結上義也)？而今談者(此下正答有知，潛答心異)多即言以定旨(責迷不能忘言會理)，尋大方而徵(求也)隅(《老子》云「大方無隅」。謂寂漠沖虛之般若，而以有知無知求之，正猶尋大方而求隅也)，懷前識以標玄(前識者，《老子》云「前識者道之華，而愚之始也。」謂分別惑取之知)，存(執也)所存之必當(以妄執為必當)，是以聞聖有知，謂之有心；聞聖無知，謂等(同也)大虛(即謂冥然無知)。有無之境，邊見(有無斷常二邊)所存，豈是處中莫二之道乎(上責偏見以明不異，下示中道)？何者(徵明空假以顯中道。先空，次假)？萬物雖殊，然性本常一(以性空故常一)，不可而物(以緣生無性，不可名物，此示空義)，然非不物(以無性緣生，此示假義)。可物於物(上物能取之心，下物所取之境)，則名相異陳(迷則能所未忘)。不物於物(能所兩忘)，則物而即真(不取無非幻，故即物即真。○下正示中道)。是以聖人不物於物(不取)、不非物於物(不捨)。不物於物，物非有也(一心不生，萬法自寂)；不非物於物，物非無也(森羅頓現，萬境全彰。以空有兩忘，二邊自泯。此約一心以顯中道。下約境以顯中道)。非有，所以不取(以萬法本空，無可取者)；非無，所以不捨(以法法即真，故不捨一法)。不捨，故妙存即真(由不捨一法，故法法即真)；不取，故名相靡因(心不附物，則名相自空)。名相靡因，非有知也(無境可知)；妙存即真，非無知也(萬法唯心，真照獨立，故非無知)。故經云(引證)：「般

若於諸法，無取無捨、無知無不知(證明般若能所兩忘，以顯中道)。」此攀緣之外(超妄想境)、絕心之域(離心意識)，而欲以有無詰者，不亦遠乎(總責執迷)！請詰夫(雙結有無)陳有無者，夫智之生也，極於相內(智乃六麤智相之智，謂分別見也。言分別知見，因名相起)。法本無相，聖智何知(以萬法性空無相，聖人無境當心，又何所知)？世稱無知者，謂等木石太虛無情之流(世人謂無知將同無情)。靈鑒幽燭，形於未兆，道無隱機(般若真智靈明鑒照，無幽不燭。一念未生已前，十方三世圓明了了。徹見萬法，故道無隱機)，寧曰無知(如此靈明為正徧知，豈曰無知？下為解偏滯)？且無知生(起也)於無知(下「無」字誤，應云「無知生於有知」。謂無知之見起於有知，二者相待，其實有無俱無)，無無知也、無有知也(雙拂二見，有無不立。下顯雙非)。無有知也，謂之非有(是為寂體)；無無知也，謂之非無(是為照用)。所以虛不失照(寂而常照)、照不失虛(照而常寂)，怕然永寂(湛然常住)，靡執靡拘(不墮有無。如此中道，妙絕常情)，孰能動之令有、靜之使無耶(動不著有，靜不著無)？故經云：「真般若者，非有非無、無起無滅，不可說示於人(一切皆非，故不可說示)。」何則(徵釋經義)？言其非有者，言其非是有(凡佛言非者，乃遮遣破執之辭，非實法也。且言非有者，乃是遮執有者，遮其不是實有耳)，非謂是非有(不是說絕無也)；言其非無者，言其非是無(言其不是絕無)，非謂是非無(不是說實有也)。非有(說非有)非非有(也不是非有)、非無(說非無)非非無(也不是絕無。四句既離，百非自遣)，是以須菩提終日說般若，而云無所說。此絕言之道，知何以傳(絕言之道，非知見之境，又何以傳)？庶參玄君子有以會之耳(惟忘言者可以心會耳。上雙通權實竟，寂照有無二疑皆通。下別答不取，先廣答心異)。又云：宜先定聖心所以應會之道，為當唯照無相耶？為當咸覩其變耶(此敘來難。前難意云：權智有取，為是唯照萬法性空無相耶？為是權智應物覩其萬化皆有相耶？來難二意：一難有取、二難心異。今先答心異，後答不取。〇下出難意)？談者似謂無相與變其旨不一，覩變則異乎無相、照無相則失於撫會(下責滯)。然則即真之義或有滯也(出其難意，謂二智不一。然覩變則是有相，異於無相矣。照無相則不能應機，異於有相矣。是則空有不能雙照，故責以不能即真，故云滯也)。經云：「色不異空、空不異色，色即是空、空即是色(此下正答，先引經定理，以色空相即立意。下反質之)。」若如(似也)來旨，觀色空時，應一心見色、一心見空(此出迷滯，下出違)。若一心見色，則唯色非空；若一心見空，則唯空非色。然則空色兩陳，莫定其本(莫定經中立言本意)也(下釋經意)。是以經云非色者，誠以非(此非，乃破斥之義)色於色(謂凡夫執色是實有，故以非破斥其執)，不非色於非色(上非色謂破斥，下非色謂虛空。言但破其色執，不非破虛空)。若非色於非色(返釋。謂若非破虛空)，太虛則非色

(虛空非色相)，非色何所明(虛空既非色，縱破何所發明乎？下順釋)若以非色於色(上非色空也，謂以空破於色相)，即非色(空也)不異色(此空不異色)。非色不異色(牒上空不異色)，色即為非色(即了空不異色，則色即是空矣。下依經會理)，故知變即無相(正覩變時即達無相)、無相即變(正無相時不妨覩變)。羣情不同(以機不一)，故教迹有異耳(執無相者故說覩變。執覩變者故說無相)。考之玄籍(謂聖經)、本之聖意(本其聖人說法之意)，豈復真(實智)偽(權智)殊心、空有(二境)異照耶(謂豈一心照無、一心照有耶)？是以(下依心照境，以顯不異)照無相(實智)，不失撫會(權智)之功(即實之權)；覩變動(權智)，不乖無相(實智)之旨(即權之實)。造有不異無(雖適生死而不動本際)、造無不異有(雖證涅槃而不捨度生)，未嘗不有、未嘗不無(有無雙照、二諦恒存)，故曰不動等覺而建立諸法。以此而推，寂用何妨(寂用二法有何相妨)？如之何謂覩變之知異無相之照乎(據理責迷。上廣答心異竟，下略答不取)？恐談者脫(或也)謂空有兩心、靜躁殊用，故言覩變之知不可謂之不有耳(上出迷執，下正通前疑)。若能捨己心(謂己見)於封(執取也)內、尋玄機(至理)於事外(名相之外)，齊萬有於一虛(等觀萬法一昧純真)、曉至虛(法身無相)之非無(徧一切處)者，當言至人終日應會，與物推移(謂隨順周旋也)、乘運(時也)撫化，未始為有也(終日度生，不見生之可度。此正有無齊觀、權實並運。〇下結答返責)。聖心若此，何有可取，而曰未釋不取之理(前別答不取竟。下決釋是當)？又云：無是乃所以為真是，無當乃所以為至當。亦可如來言耳(上印許來意，下示以忘情)。若能無心於為是，而是於無是(是者，印物之心。是於無是，則照而常寂)；無心於為當，而當於無當者(當者，當心之境。當於無當，則寂而常照)，則終日是，不乖於無是(不乖於是則心空)；終日當，不乖於無當(不乖於當則境寂)。但恐有是於無是(執心未忘)、有當於無當(執境未化)，所以為患耳(但恐執著之情未忘，所以為患耳)。何者(徵明執著)？若真是可是、至當可當(此則心境未忘)，則名相以形(生心取著，故名相斯起)、美惡是生(取捨情生，則愛憎橫發)，生生奔競(攀緣取境逐逐不休)，孰與止之(自心妄動，誰與止之？此執著之患也)？是以聖人空洞其懷，無識無知(聖人心包太虛、萬境斯寂)，然居動用之域而止無為之境、處有名之內而宅絕言之鄉(雖為而不為)，寂寥虛曠，莫可以形名得(超情離見，非思量可知)，若斯而已矣(聖心如此)。乃曰真是可是、至當可當，未喻雅旨也(聖人心境兩忘，而以是當求之，所以未喻來旨也)。恐是當之生，物謂之然(乃凡夫取著之妄見)，彼自不然(彼聖心非常情可測)，何足以然耳(以凡情而謂聖心之必然，何足以知之？上通答隱顯五難竟。〇下結示離言)。夫言迹之興，異途之所由生也(尋名執相者，依言取義，分別情生，正智昧矣)。而言有所不言(以言而顯絕言之道)、迹有所不迹(兔不在蹄、魚本非

筌)，是以善言言者，求言所不能言；善迹迹者，尋迹所不能迹(得義忘言、得魚捨筌)。至理虛玄，擬心已差(擬心即錯、動念即乖)，況乃有言？恐所示轉遠(名相不忘，於理轉遠)。庶通心君子，有以相期於文外耳(唯忘言者可以意得，息慮者可以心通。若執言競辨，嘵嘵何益哉)！

肇論略注卷四

肇論略注卷五

明匡山沙門憨山釋　德清　述

涅槃無名論第四

涅槃無名論者，以所論者涅槃，故以為題。言涅槃者，梵語也，此云圓寂，謂五住究盡為圓、二死永亡為寂，乃寂滅一心之異稱、清淨法身之真體，非死之謂也。以三世諸佛曠劫修因，證此一心之體，名為法身；以酬廣大之因，名為報身；隨機益物，名為化身。一切諸佛皆具三身，法身為體、化身為用，有感即現、無感即隱，隱而不現，圓歸一心，攝用歸體，名為入滅。是稱涅槃，非生死之謂也。以此一心，五住煩惱不能覆，故曰圓；二種生死不能羈，故云寂。故教約出處，說有四種：一、自性涅槃。謂即此一心名為法身，偏一切處，為諸法體，名為自性本來寂滅。所謂有佛無佛性相常住，一切眾生本來滅度不復更滅，故云自性涅槃。二、有餘涅槃。謂三乘所證，無明未盡、變易未亡、證理未圓，三皆有餘，故亦稱涅槃。三、無餘涅槃。即修成之佛，妄盡真窮、體用不二，亦名所證無上大涅槃果，故名無餘。四、無住涅槃。謂一切聖人，不處有為、不住無為，二邊不住、中道不安，動靜為二，總名涅槃，故云無住。此四種名，但約體用之稱，其實一心名相俱寂，故云無名。所謂生死及涅槃，二俱不可得，故云無名。是為不生不滅常住一心之都稱耳。前不遷、不真為所觀之境，般若為能觀之智，三皆是因；以此涅槃乃所證之果，故以為論。

奏秦王表

什師入滅，論主追慕無已，因作涅槃無名論，以稱述所證之德不異於佛，以讚揚之。言雖以前般若乃能證之智為因，涅槃為所證之果，其意實為什師而發。論成，表獻秦主，故首列其表文。

僧肇言(對人主而不稱臣者，以方外自處也。所謂不事王候，高尚其事。天子雖尊，不以臣禮待之也)：肇聞「天得一以清、地得一以寧、君王得一以治天下」(天得一等語，用《老子》。一謂大道之元也。老宗自然，名為大道。論宗一心，同文義異)。伏惟陛下！叡(聖也)哲(智也)欽(敬也)明(謂明德)，道與神會(道謂涅槃大道。秦王妙契，故曰神會)，妙契環中(《莊子》「樞得其環中，以應無窮。」謂秦王妙悟中道故)，理無不統(以悟一心，則理無不攝)，游刃(語出《莊子》，庖丁解牛，迎刃而解。以喻妙智應物，則事無不理)萬機(人君日有萬機)、弘道終日(謂不以萬機以妨弘道)，威被蒼生、垂文作則(法也)，所以域中有四大，而王居一焉。

此美秦王能妙悟一心，而具堯舜之德也。《尚書》，叡哲舜德，欽明堯德。謂秦王不唯具堯舜之德，且能契涅槃中道妙理、統會一心，故雖日應萬機，不妨弘道終日，用武興文，為世明主，所以域中四大，而王居一焉。語出《老子》。天大地大王亦大，此歎德也。

涅槃之道，蓋是三乘之所歸(三乘同證，故曰所歸)、方等之淵府(方等深經之究竟理趣，故曰淵府)，渺漭(汪洋無涯)希夷(離聲離色故)，絕視聽之域(迴超見聞)，幽致虛玄(幽妙之理致，虛靈絕待)，殆(甚也、殊也)非羣情(淺識)之所測。

此歎涅槃之道為眾聖歸趣，體絕名相，非見聞可及。絕待幽玄，故非淺識之可測也。

肇以人微，猥蒙國恩，得閑居學肆(幸列譯場)，在什公門下十有餘載(公十九見什，三十二歲而亡)，雖眾經殊致、勝趣非一，然涅槃一義，常以聽習為先。但肇才識闇短，雖屢蒙誨喻，猶懷疑漠漠(無知貌)，為竭愚不已，亦如似有解(未為必得其趣)；然未經高勝先唱，不敢自決。

此論主自敘得法之由也。謂雖刻意涅槃一義，似有所悟，然未經高明勝智之人印證，故不敢自決。

不幸什公去世，諮參無所，以為永慨。

此言什公業已入滅，咨決無由，再不復見斯人，故為永慨。此所以有感，故作此論。

而陛下聖德不孤，獨與什公神契，目擊道存，快盡其中方寸。故能振彼玄風，以啟末俗。

此言秦主天挺聖智，獨與什公心相印契，妙悟不言之表。能力振什風，以開導末俗。意謂什公雖亡，幸有秦王可以印心也。

一日遇蒙答安城候姚嵩書問無為宗極。

姚嵩，亦秦之宗屬。以秦王先有詔云「夫道以無為宗」。姚嵩難云：「不審明道之無為，為當以何為體？」蓋以涅槃乃無為之道。秦主答有多說，以論所引正言涅槃。故下引其答義，以發論端。

何者？夫眾生所以久流轉生死者，皆由著欲故也。若欲止於心，即無復於生死。既無生死，潛神玄默(亦作漠)，與虛空合其德，是名涅槃矣。既曰涅槃，復何容有名於其間哉！

此引秦王答姚嵩問無為宗極之辭，而指涅槃乃無為宗極，而結以無名歸之。此論主所以為茲論之發啟也。意謂生死乃有為之法，而以著欲為因，故感三界之苦果。若欲止於心，即生死永斷。既無生死，則勞慮永息。潛神寂漠之鄉，絕然無為，與虛空合其

德，是名涅槃。然涅槃之道如此而已，豈容有名於其間哉？故以無名稱之。

斯乃窮微言(指聖經)之美、極象外之談者也(此讚秦王無名之說妙契佛心)。自非道參文殊(謂契文殊之智)、德侔慈氏(同慈氏之悲)，孰能宣揚玄道、為法城壍(言若非契二聖之智悲，何以弘揚妙道、外護三寶)，使夫大教卷而復舒、幽旨淪而更顯(意謂涅槃大教得什公闡明，今什公已亡，則妙旨已淪。今幸有秦王發明，故曰卷而復舒、淪而更顯)。尋玩殷勤，不能暫捨，欣悟交懷，手舞弗暇。豈直當時之勝軌，方乃累劫之津梁矣(論主述其慶法之歡。謂其言不但為一時雅範，且為長劫津梁)。然聖旨淵(深也)玄(妙也)、理微(幽微)言約(簡也)，可以匠(法也)彼先進(宿學之人)、拯(援引也)拔(提也)高士(高尚之士)。懼言題之流(執言語名字之流)，或未盡上(尊人主為上)意，庶(近也)擬(擬議)孔《易》十翼之作(伏羲畫卦，文王爻辭，周公繫辭，孔子作十翼以贊之，即〈上彖〉、〈下彖〉等)，豈貪豐文(非貪豐富其文以誇其美)，圖以弘顯幽旨(圖以弘揚顯發涅槃之幽旨)，輒作涅槃無名論。論有九折十演(以法十翼)，博(廣也)采(取也)眾經，託(取託)證(印證)成喻，以仰述陛下無名之致。豈曰關詣神心(非敢關涉聖神之心)、窮究遠當(亦不敢言窮究高遠必當之理)，聊以擬(倣效也)議(軌則)玄門(涅槃玄門)、班喻學徒耳(布曉後學耳)。論末章云(秦王答姚嵩書末章)：諸家通第一義諦，皆云廓然空寂，無有聖人(比時諸家計勝義空寂，不容有聖)。吾常以為太甚徑庭(《莊子》語，意謂太甚邈遠)，不近人情。若無聖人，知無者誰(「吾常」下，秦王答姚嵩之辭。謂無聖之說，與理乖差。其言邈遠，不近人情。若無聖人，知無者誰？意必有聖為證理之人)？實如明詔。實如明詔(此論主印可秦王有理之談當理，故再稱之)。夫道恍惚窈冥，其中有精(二語用《老子》「恍兮忽，其中有物。窈兮冥，其中有精。」意指精者即為聖人，似未穩當)。若無聖人，誰與道遊(意謂能證聖諦第一義，是為聖人。非聖義諦中有聖人也。下云出處異號，故云與道遊)？頃諸學徒，莫不躊躇(不進之貌)道門、怏怏(不決之意)此旨，懷疑終日，莫之能正(謂一時學人，聞無聖之說，皆猶豫不進。於入道之門，不決此理，故懷疑終日，無與正者)。幸遭(逢也)高判，宗徒[巾*晝](裂帛聲)然(謂幸逢秦王有聖之論，乃高遠判決，故宗徒之疑[巾*晝]然盡裂)，扣關(入道之人)之儔蔚(盛貌)登玄室(言一時學人聞秦主之論，其疑盡決，扣關入道之人，蔚然登堂入室)，真可謂法輪再轉於閻浮、道光重映於千載者矣(謂當時之疑無能決之，即有談者未必見信。幸遇王言其出如綸，故無不宗仰。一言之重，可謂法輪再轉、道光重映矣)。今演論之作旨，曲辨涅槃無名之體，寂(止息也)彼廓然排方外之談(方外，謂遊方之外，謂學佛者。當時流輩，有宗廓然無聖者，遂起斷見，謂絕無聖人。因排斥聖為權現非真，撥無因果，恥修行者以為著相。是以喧然以為得，莫能正者。

今幸秦主答嵩書云「若無聖人，誰與道游？」即此一言，使偏見之流邪說頓息，使嘵嘵者寂然無聲。故重演之，以助明教），條牒如左，謹以仰呈。若少參（合也）聖旨，願勅存記；如其有差，伏承指授。僧肇言（論呈秦王覽之，答旨慇懃，備加讚述，勅令繕寫，班諸子姪。其為人主推重如此）：泥曰、泥洹、涅槃，此三名前後異出，蓋是楚夏不同耳。云涅槃，音正也（五竺梵音不同，如此方之楚夏。蓋以涅槃為正音也）。

九折十演者

折謂折辨，有名立難。演為敷演，無名通理。謂其難有九，而演有十也。意蓋以涅槃有名而難，以無名而答，以顯無名之理。

開宗第一

開示涅槃無名之正義，為下答難之綱宗。亦猶四論之宗本也，一論大旨，不出此章。將顯無名之致，先標有名以彰宗依也。教說涅槃有四，今但稱二名，以自性約理、無住約行，二者有名無實，故不必論。今二涅槃約人以名，無餘乃如來所證、有餘乃三乘所證，今論指佛應緣未盡，有名有實，將為宗依，故但稱二也。今詳論主立意，前尊秦王「若無聖人誰與道游」之詔，以破邪宗廓然無聖之流，以為發論之端。今標二種涅槃以為論宗，蓋謂能證之人有實、所證之理無名，故依之以立論也。

無名曰（假設通答之人，如子虛、無是公也）：經稱有餘涅槃、無餘涅槃者，秦言無為，亦名滅度（梵語一名，翻有二義）。無為者，取乎虛無寂寞（離名絕相），妙絕於有為。滅度者，言其大患永滅（《老子》云：「吾所以有大患者，為吾有身。」今指分段、變易二種生死，二死永亡，故云大患永滅）、超度四流（四流，謂欲流、有流、見流、無明流，為二死之本）。斯蓋是鏡像之所歸（鏡像，《楞伽經》云：「譬如明鏡，現眾色象。現識處現，亦復如是。」謂一切眾生身心世界，皆唯識所現，乃八識相分。攝相歸性，元是真如，故云鏡像之所歸）、絕稱之幽宅也（以離名故絕稱，離相故言幽宅）。而曰有餘無餘者（既離名相，又有有餘無餘二名者），良是出處之異號、應物之假名耳（言涅槃者，蓋一真法界法身之真體也。證此法身，是稱為佛。機感必應，即現身說法，故為出。緣畢而隱，攝相歸體，故為處。故一切諸佛，以現身為有生、以緣滅為涅槃。殊不知滅元不滅，如云「餘國作佛，更有異名」，所謂應物之假名也）。余嘗試言之（下正廣論無名之旨）。夫涅槃之為道也，寂寥虛曠（其體寂滅），不可以形名得（離名字相）；微妙無相，不可以有心知（離心緣相）。超羣有以幽升（高超三界，惑無不斷）、量太虛而永久（永證無為，真無不極），隨之弗得其蹤（未來無終）、迎之罔睹其首（過去無始），六趣不能攝其生（五住究盡）、力負無以化其體（二死永亡），潢漭（水無涯貌，謂汪洋無涯）惚恍（言非有非無，不可以定名）、若存（生而不生）若往（滅而不滅），五目（謂肉眼、天眼、法眼、慧眼、佛眼）不覩其容（無狀無相，以離

色故視之而不見）、二聽（謂肉耳、天耳）不聞其響（以離聲故不可聞），冥冥窅窅，誰見誰曉（冥冥，不可見。窅，深貌。窅窅，不可窺）？彌綸（充滿包羅之義）靡（無也）所不在，而獨曳（超脫也）於有無之表。然則言之者失其真（言生理喪）、知之者反其愚（非智可知），有之者乖其性（若執是有，則違寂滅之體）、無之者傷其軀（法身流轉五道，名曰眾生。若執是無，則墮斷滅）。所以釋迦掩室於摩竭（佛初成道，三七思惟而不說法）、淨名杜口於毗耶（文殊問維摩不二法門，維摩默然），須菩提唱無說以顯道，釋梵絕聽而雨華（須菩提巖中晏坐，帝釋散華供養，謂其善說般若。尊者以無說而說，天帝以無聞而聞）。斯皆理為神御（不言之道，唯證乃知），故口以之而默，豈曰無辯？辯所不能言也（四辯不能談其狀）。經云：「真解脫者，離於言數（象也），寂滅永安（生滅已滅）、無始無終（非生非滅，故無始終），不晦不明（寂光常照，不屬晦明）、不寒不暑（非遷流之法，不屬時分，故不寒不暑），湛若虛空（法身清淨，湛然常寂，猶若虛空）、無名無說（離相故無名，離言故無說。此義引《涅槃》、《淨名》等經）。」論曰（《中論》）：「涅槃非有，亦復非無。言語道斷，心行處滅（口不能言，故言語道斷。心不能思，故心行處滅）。」尋夫經論之作（上引斯論立言本意），豈虛搆哉（言非虛稱架空之談）？果（實也）有其所以不有，故不可得而有（本亦非有）；有其所以不無，故不可得而無耳（亦復非無）。何者（徵釋非有非無之所以）本（言尋究也）之有境，則五陰永滅（不屬生死，故五陰永滅，不可得而有。滅則離苦，乃樂德也）；推（言推測也）之無鄉，而幽靈不竭（雖絕見聞，而幽深窅眇，靈知獨照。至真常存，此真我德也）。幽靈不竭，則抱一湛然（一真之地，湛然常寂。此真常德也）；五陰永滅，則萬累都捐（永離生死，則眾惑俱消。此真淨德也）。萬累都捐，故與道通洞（由其惑淨，故內冥至理），抱一湛然，故神而無功（由其體常寂，而妙用無方，故神而無功）。神而無功，故至功常存（無心而應，故功垂不朽）；與道通洞，故沖而不改（由惑盡真窮，故沖深而不變）。沖而不改，故不可為有（由體虛不變，故不可為有）；至功常存，故不可為無（以隨緣應現，利樂無窮，故不可為無）。然則（下總結離名離相），有無絕於內（以其體至真，寂用一源，故內絕有無）、稱謂淪（泯絕也）於外（不可以名字加之，故稱謂泯絕），視聽之所不暨（及也。非色非聲，故視聽不及）、四空之所昏昧（四空天人迷而不知，故所昏昧），恬焉而夷（平等一如）、怕焉而泰（寂而常照，無幽不鑒），九流於是乎交歸（九流，非世之九流，乃指九界眾生。以涅槃乃一切眾生之本源，故曰交歸）、眾聖於是乎冥會（十方諸佛究竟之鄉，故云冥會）。斯乃希夷之境（非見聞之境）、太玄之鄉（玄之又玄，故云太玄），而欲以有（出有）無（入無）題榜、標（指也）其方域（謂以涅槃為諸聖出生入死之名，特以有無之名題榜標，指其方所），而語其神道者（以此為得者），不亦邈（遠也）哉。

覈體第二

此有名興難，乃折之一也。因前云涅槃之體非有非無，故今折之，體竟何在？故云覈體。謂即有餘無餘之名以責有實體，非無名也。

有名曰(名家按名以責實，故興折難)：**夫名號不虛生**(謂有名必有實，豈有無實而彰名者)、**稱謂不自起**(凡名不自名，必因人見有可稱，乃稱其名)。**經稱有餘涅槃無餘涅槃者，蓋是返本之真名**(非是虛稱)、**神道之妙稱**(神道之妙，無可稱之，故以涅槃名之，是為妙稱)**者也。請試陳之**(謂按涅槃有餘無餘之稱，是則涅槃有名也，何言無名？先論有餘興難)。

有餘者，謂如來大覺始興、法身初建，

此因有餘以定名，先舉果德以彰因行有餘也。他處有餘，皆依三乘之人證理未圓、斷惑未盡而說。今此論中，單約佛果利生有餘緣未盡而說。詳論文義，蓋是權教三十四心斷結成佛之果號，乃小乘所見之佛，非法報冥一之極果。蓋依小乘見有出生入死以立難也。今言如來，乃十號之一，謂乘如實道而來三界。大覺，乃就德立稱，謂如來自覺覺他，覺行圓滿。三覺已圓，故稱大覺。然此大覺，乃報身之稱。今論通稱權教之佛亦是大覺，約總德也。法身，非清淨法身，乃權教之佛，五分所成之法身，謂戒、定、慧、解脫、解脫知見，此五法熏成之身也。姓興初建，蓋指應身初現，六年苦行，於鹿野苑初成正覺，非菩提場為初成也。

澡八解之清流、憩七覺之茂林，

此下正舉佛果已成，返彰因行也。八解者，一內有相外現色、二內無色相外現色、三淨解脫、四空處定、五識處定、六無所有處定、七非非想處定、八滅受想定。此八有斷惑之能，故如清流有浣濯之用。憩者，休息也。七覺支，謂擇法、進、念、定、喜、捨、倚。此七覺法，如來修習已圓，安逸其中，故如休息於茂林之下也。此上言果滿，下顯因圓。

積萬善於曠劫、蕩無始之遺塵，

此讚佛因行，曠大劫來，廣修萬善。蕩，洗滌也。無始無明煩惱，洗滌無遺。

三明鏡於內、神光照於外，

內證三明，謂過去宿命明、未來天眼明、現在漏盡明。由具三明，故了知三世，鑒機說法、曲盡隨宜。

結僧那於始心、終大悲以赴難，

梵語僧那，此云弘誓。謂菩薩最初發心，先發四弘誓願，故云始心。及至成佛，專以利生為事，故云赴難，謂拯八難也。

仰攀玄根、俯提弱喪，

因中上求佛果，以實智證理，故云仰攀玄根。權智化物，故曰俯提弱喪。言眾生沈迷，猶自幼亡家，故云弱喪。

超邁三域、獨蹈大方，

三域，謂三界，謂佛能遠超三界，高證無為。大方，喻所證之理。小乘獨許悉達成佛，故云獨蹈。

啟八正之平路、坦眾庶之夷途，

八正，即八正道，謂正見、正思惟等。由佛開啟眾庶。庶，孽也，即指諸異見外道。夷途，應作邪途，唯佛能坦之。

騁六通之神驥、乘五衍之安車，

言佛以六通御物，如騁神駿。五衍，梵語衍那，此云乘，謂界內人天、出世三乘，共有五乘。應機說法，運載眾生至無畏處，故云安車。

至能出生入死、與物推移，

言如來應機利物，有感即現、緣盡即滅，故云出生入死。隨順機宜，故云推移。《楚辭》「聖人與世推移，而不凝滯於物。」

道無不洽、德無不施，

一雨普潤，無不充洽。三檀等施，物無不利。

窮化母之始物、極玄樞之妙用，

化母，謂造化生物，以喻因緣生法。謂一切諸法從因緣生，故云始物。玄樞實智，妙用權智，即實之權，故云極。

廓虛宇於無疆、耀薩雲於幽燭，

昭廓心境，徹法界之量，故云無疆。梵語薩雲若，此云一切智。謂以一切智，照盡微塵剎土，盡見眾生心數，故云幽燭。

將絕朕於九止，永淪太虛，

上言應緣益物，此言緣盡入滅。朕謂朕兆，物始萌之微也。九止即九地，謂地乃佛之行履。今化緣已畢，將絕跡於化境。永淪太虛，指無餘涅槃。

而有餘緣不盡、餘迹不泯，

度生之緣未盡、教道之跡未圓，故云不泯。

業報猶魂、聖智尚存，此有餘涅槃也。

按此二語，論中立難有餘涅槃，正指三藏果頭佛也。所謂同除四住，此處為齊。若伏無明，三藏則劣。以無明未盡、異熟未空，故云業報猶魂。尚須智斷，故云聖智尚存。以二皆有餘，立難以此。

經曰：「陶冶塵滓，如鍊真金。萬累都盡，而靈覺獨存。」

此結證有餘涅槃也。約塵滓之言，「陶」應是「淘」，謂洗也。冶，鎔冶銷融也。塵滓喻煩惱，如銷真金，先去鑛垢。

無餘者，謂至人教緣都訖，靈照永滅，廓爾無朕，故曰無餘。

此下言無餘涅槃也。謂聖人由機教相扣，故現身三界。機教俱盡，故潛耀斂輝，靈照永滅。永滅，應跡俱絕，故廓爾無朕。如薪盡火滅，故云無餘。

何則，夫大患莫若於有身，故滅身以歸無；勞勤莫先於有智，故絕智以淪虛。

何則下，徵釋無餘之所以也。蓋以身智為累，故俱滅為無，是為無餘。此正小乘所見也。大患莫若於有身，《老子》云：「吾所以有大患者，為吾有身。若吾無身，吾有何患？」以厭患其身，故滅身以歸無。又云「絕聖棄智」，謂因智以勞形，故絕智淪虛，故心逸而無累。

然則智以(因也)形倦、形以智勞，輪轉脩途，疲而弗已。

智則分別執取，形則根塵和合，起惑造業，故輪轉生死。長劫不返者，身心之過也。

經曰：「智為雜毒，形為桎梏。淵默以之而遼，患難以之而起。」

此引證智形為累之所以也。智即《起信》六麤之智相，乃分別執取，為無明三毒煩惱之本，故為雜毒。桎梏刑器，乃形累之譬。桎拘足，梏縛手。形骸拘攣，亦猶是也。謂分別情生，故與淵默之理相遠，生死苦患因之而起，此智之過也。故聖人釋智遺形，所以免累。

所以至人灰身滅智、捐形絕慮，內無機照之勤、外息大患之本。

聖人因知形智之累，故灰身歸無。以損其形、滅智淪虛，故忘緣絕慮。由絕慮故，內無機照之勤。勤，勞也。由損形故，外息大患之本。身心兩忘，所以大患永息，生死頓超。

超然與羣有永分、渾爾與太虛同體。

形智俱亡、則生死永絕、高超三界、故與羣有永分。心與理冥、返一絕跡、故渾與太虛同體。

寂焉無聞、怕爾無兆，冥冥長往，莫知所之。其猶燈盡火滅，膏明俱竭。此無餘涅槃也。經云：「五陰永盡，譬如燈滅。」

此結屬無餘涅槃之相也。謂涅槃之體無聲，故寂焉無聞。無色，故怕爾無兆。泯絕見聞，故冥冥長往，莫知所之。之，猶往也。形智俱泯，故如燈盡火滅，膏明俱竭。以竭盡無餘，故云無餘涅槃。下引經證此，乃小乘偏空涅槃也。蓋論意折辭，皆約小乘起見故難；其答以大乘正義，故以破偏執也。

然則有餘可以有稱，無餘可以無名。無名立，則宗(崇也)虛者欣尚於沖默；有稱生，則懷德者彌仰於聖功。斯乃誥典之所垂文、先聖之所軌轍。

此舉益將以結難意也。如上有餘無餘之說，則若有若無皆可指陳。若無名立，則使小乘崇虛者，欣然趣尚於沖默虛無之理；若有名可稱，則合大乘懷聖德者益觀其功。此讚述有無皆不失理，此乃聖經誥典之垂文，先聖隱顯化物之軌轍。故下責之曰。

而曰有無絕於內、稱謂淪於外，視聽之所不暨、四空之所昏昧，使夫懷德者自絕、宗虛者靡託，無異杜耳目於胎殼、掩玄象於雲霄外，而責宮商之異、辯玄素之殊者也。

此，指本論，責其乖理也。難者意謂，若有名可稱，使懷德者有所歸；無名既立，則令崇虛者有所託。今如所論，有無雙絕、稱謂俱喪，如此則懷德絕分、崇虛者無憑。雖云玄妙，但非見聞之[怡-台+竟]，何異杜塞耳目於胎殼，為生盲生聾之人。玄象，指日月。且又掩日月之光如長夜，而責之以辯宮商之音、別玄素之色者，不亦遠乎。

子徒知遠推至人於有無之表、高韻絕唱於形名之外，而論旨竟莫知所歸、幽途故自蘊而未顯，靜思幽尋，寄懷無所，豈所謂朗大明於冥室、奏玄響於無聞者哉？

此結責違理，以明無益也。謂子言涅槃之道，超出有無稱謂之外，徒知高推聖境、迥絕形名，而論之旨趣畢竟莫知所歸宿、涅槃幽眇之途自是蘊覆而未顯發。名家謂我靜而思之、幽而尋討之，茫然奇懷無所依託，非所謂朗涅槃大明之道於重冥之室使其共見、奏玄響於絕聽之地令其共聞者哉。謂是欲明而返暗，欲通而返塞也。

位體第三

位，猶安也，亦立也。因有名覈體，寄懷無所，故無名答以位之。發明聖人非出生入死而稱有餘無餘，蓋法身隨緣隱顯以答之。

無名曰(據難以答)**：有餘無餘者，蓋是涅槃之外稱、應物之假名耳。**

由前難云「涅槃乃神道之妙稱、返本之真名」，故今答意直以應物之假名以破之。即此一言，盡祛其迷。

而存稱謂者封名、志器象者耽形。名也，極於題目；形也，盡於方圓。方圓有所不寫、題目有所不傳，焉可以名於無名而形於無形者哉？

此破難者妄執之情也。稱謂名也，形乃相也。然名相乃依他緣起，為徧計所執。若封名志相，蓋徧計之執未忘，故名不能超題目之虛稱、形不能出方圓之假象。若了依他性假，則徧計體空，而圓成實性離名離相，則形有所不能顯、名有所不能傳，是為超

情離見、非常情之境。無形無名之道，安可以形名求之哉？涅槃無名之義，於是乎顯矣。

難序云「有餘無餘者，信是權寂致(立也)**教之本意，亦是如來隱顯之誠跡也**(上縱下奪)**。」但未是玄寂絕言之幽致，又非至人環中之妙術**(道也)**耳**(言但是聖人應化隱顯之跡，非返一絕跡之道也)**。子獨不聞正觀之說歟？維摩詰言：「我觀如來，無始無終，六入已過、三界已出，不在方、不離方，非有為、非無為，不可以識識、不可以智知，無言無說、心行處滅。以此觀者，乃名正觀。以他觀者，非見佛也。」**

此正示如來法身真如實際，超三世、離根量、出三界，徧一切處而無方所，不屬有無分別，非思議之境，豈可以有餘無餘假名稱謂可盡其量哉？

《放光》云：「佛如虛空，無去無來，應緣而現，無有方所。」

引證上義以顯自性涅槃也。經云：「佛真法身，猶若虛空。應物現形，如水中月。」故云應緣而現，無有方所。

然則聖人之在天下也，寂莫虛無，無執無競，導而弗先、感而後應。

此承上經義以明無住涅槃也。以法身徧在一切處、一切眾生及國土，故云之在天下。三世悉在無有餘，亦無形相而可得，故云寂寞虛無。競，諍也。有諍說生死，無諍說涅槃。生死及涅槃，二俱不可得，故云無執無競。此言真身也。導而弗先等，言應身隨緣也。寂然不動，故導不能先。感而遂通天下之故，故云感而後應。

譬猶幽谷之響、明鏡之像，對之弗知其所以來、隨之罔識其所以往，恍焉而有、惚焉而亡(此釋鏡像喻)**，動而逾寂、隱而彌彰，出幽入冥，變化無常。**

此正喻顯無住義也。谷、鏡，喻法身虛明湛寂之體。臨照、呼聲，喻感應之機。像喻現身，響喻說法。不知所以來，不住有餘也；不識所以往，不住無餘也。其猶月映于江，隨方各應，而本體湛然，故云動而逾寂。風吹萬竅，羣響並作，而谷體愈虛，故云隱而彌彰。此所以出有入無，幽冥莫測，變化無常，以此名為無住涅槃也。

其為稱也(有餘無餘之名)**，因應而作，顯迹為生、息迹為滅，生名有餘、滅名無餘。**

此釋有無之稱，乃應物之假名耳，故云因應而作。但顯化為生，生名有餘；緣息為滅，滅名無餘。

然則有無之稱，本乎無名。無名之道，於何不名？

有無乃應物之跡，無名為本，是則名出於無名。從本垂迹，何所不名哉？但不可執跡以昧其本耳。

是以至人居方而方、止圓而圓，在天而天、處人而人。原夫能天能人者，豈天人之所能哉？果以非天非人，故能天能人耳。

言聖人安住無名法身之體，而應用無方，無剎不現，豈天人所能哉？由其超出人天，故能天能人耳。

其為治(化也)也，故應而不為、因而不施(作也)。因而不施，故施莫之廣；應而不為，故為莫之大。

此言即實之權，故其用廣大也。治為教化眾生，以待感而應，故不強為。因機說法，待扣而說，故但因之而無施作，以作則有心也。以無心而施，故大地齊扣，一時普應，故莫之大。以不為而應，故十方徧感，一身普應，故莫之廣。此所為其用廣大也。

為莫之大，故乃返於小成；施莫之廣，故乃歸乎無名。

此言即權之實，以顯體微也。小成，語出《莊子》「道隱於小成」。彼言大道在人，而所成者自小耳。此言小成，謂返一絕跡也。謂以無為而為，故大而絕跡；無心而作，故廣而無名。由即權以顯實，故不可以有無之名求之耳。

經曰：「菩提之道，不可圖度，高而無上、廣不可極，淵而無下、深不可測，大包天地、細入無間，故謂之道。」然則涅槃之道，不可以有無得之。明矣。

此引證用廣體微之義也。經乃《太子本起瑞應經》。謂菩提之道，其體微妙，非言思境，故不可圖度。其用廣大，故極上極下而不可測，然雖包天地，而細人無間，故極廣大而盡精微。以此而推，則涅槃之道不可以有無之跡而得之者，明矣。

而惑者覩神變因謂之有、見滅度便謂之無。有無之境，妄想之域，豈足以標榜玄道而語聖心者乎？

此解惑責迷也。由上言極槃之道體用微妙，不可以有無得之，故此責其惑者不達。覩其神變即謂之有，見滅度即謂之無，故說有餘可以有稱，無餘可以無名。殊不知有無之境，乃妄想之域，豈足標示涅槃之妙道而語聖心者乎？其實法身體中有無雙絕。

意謂至人寂怕無兆、隱顯同源，存不為有、亡不為無。

此示法身極證，將解惑者之迷也。謂法身寂滅無為，不墮諸數，故寂怕無兆。隱顯同源，真應不二，故雖生而不生，故存不為有；雖滅而不滅，故亡不為無。

何則(徵釋上二義)？佛言：「吾無生不生，雖生不生。無形不形，雖形不形。」以知存不為有。

此引證存不為有也。佛言者，乃義引《般若》、《涅槃經》語。言無生不生者，謂無一眾生之類而不示生也。無形不形者，謂無

一類之形而不受也。不唯人天六道，乃至異類鬼神，總之四生一十二類，無處不入也。此乃法身普應，其體湛然不動，故雖生而不生、雖形而不形，所以存不為有也。

經云：「菩薩入無盡三昧，盡見過去滅度諸佛。」又云：「入於涅槃而不般涅槃。」以知亡不為無。

此引證亡不為無也。經乃普《華嚴經》，即安住長者成就法門名不滅度，所得三昧名無盡佛性，唐釋名佛種無盡。三昧，此云正思，亦云正受。無盡者，以佛性無盡，故入此三昧，見三世佛亦無盡。以此圓宗三世互現，故義引盡見過去滅度諸佛。《楞伽》云：「無有佛涅槃，亦無涅槃佛。」故云入於涅槃而不般涅槃，以此故知亡不為無。

亡不為無，雖無而有；存不為有，雖有而無。雖有而無，故所謂非有；雖無而有，故所謂非無。然則涅槃之道，果出有無之域、絕言象之徑。斷矣。

此躡前以明雙非，以顯無住。由是而知涅槃之道，實超有無之境、絕言象之路，斷然明矣。又何以生死去來，有無稱謂而擬議哉？〇上通答有無以破其惑，下別破勞患以祛生滅之見。

子乃云「聖人患於有身，故滅身以歸無。勞勤莫先於有智，故絕智以淪虛。」無乃乖乎神極、傷於玄旨者也。

此敘計責迷也。由上發揮涅槃超情離見，迥出言象有無之外。而名家妄以厭患生死，而以滅身絕智為無餘。故責之曰：若子之所云聖人云云者，豈不乖違於法身神極之理，傷於涅槃之玄妙旨趣者乎？〇下引經極成。

經曰：「法身無象，應物而形；般若無知，對緣而照。」

此引經證聖人身心本無，勞患何有也。晉《華嚴》三十二略云：「清淨法身，非有非無，隨眾生所應，悉能示現。」此證無身而現身，無身可厭也。般若無知下，義引般若無心而照，證無智可勞也。下明不但身心兩忘，抑且身心雙寂。

萬機頓赴而不撓其神、千難殊對而不干其慮，動若行雲、止猶谷神，豈有心於彼此、情係於動靜者乎？

此明無心應物，以釋無智可勞也。萬機頓赴，如月照萬川，有何撓其神？千難殊對，如一雨普潤，又何于其慮？《華嚴》云：「假使無量阿僧祇眾生，一一各具阿僧祇口，一一口具阿僧祇舌，一一舌出阿僧祇問難。而菩薩以一言演說，盡答無餘。」今言千難，猶小小耳。以無心而動，故若行雲。虛而常寂，故止若谷神。谷神，語出《老子》，謂虛而能應也。聖人如此，豈有心於彼此、精係於動靜者乎？此無心而應，有何智可勞乎？

既無心於動靜，亦無象於去來。去來不以象，故無器而不形；動靜不以心，故無感而不應。

此明非形現形，故無身可患也。言既無心勤靜，則無身生滅，有何去來？由其身心兩亡，故能隨緣普應，故無器不形、無感不應。如此，又何有身可厭患乎？

然則心生於有心、象出於有象。

此言聖人無心生心、無相現相也。謂聖人本自無心，以眾生心為心；聖本無相，因眾生願見，故應之以相。是以身心如幻，患累何生？下釋無患。

象非我出，故金石流而不燋；心非我生，故日用而不動。紜紜自彼，於我何為。

言聖人無我故無患，雖流金爍石而不燋，無心故日應眾緣而不動。以紜紜自彼，於我何為，又何患乎？

所以智周萬物而不勞、形充八極而無患，益不可盈、損不可虧，寧復痾癘中逵、壽極雙樹，靈竭天棺、體盡焚燎者哉？

此示無患之所以，將斥小乘之見也。以無心而應，故智周而不勞；以無身而現，故形云而無患。經云：「法身徧在一切處、一切眾生及國土」，故益不可盈。「三世悉在無有餘，亦無形相而可得」，故損不可虧。聖人之身心如此。下斥小見，豈有痾癘中達。此痛背之事，《阿含經》說。如來向拘尸羅城，中路背痛。令弟子四疊僧伽黎，樹下休息等。如來雙樹入滅，故云壽極天棺，乃佛之葬儀。焚燎，乃火化等。此乃小乘見應化佛有生死去來之跡，而不知法身常住，豈可以此為無餘涅槃哉？

而惑者居見聞之境、尋殊應之迹，秉執規矩而擬大方，欲以智勞至人、形患大聖，謂捨有入無，因以名之。豈謂採微言於聽表、拔玄根於虛壤者哉？

此結責迷情也。如上所談至人身心如此之妙，而惑者不知，以生滅見聞之境、求隨應之跡，而擬議法身。其猶執規矩方圓而擬度太虛，將欲以智與形可以勞患聖人，即以生死捨有入無名為涅槃。如此之小見，豈是超視聽之表、得法身之理哉？玄根，意指法身。虛壤，意指寂光。此非尋常見聞可及也。

徵出第四

徵，責也。以前云「涅槃之道，果出有無之境」，徵意云：有無二法，攝盡一切。如何有無之外，別有涅槃之體？今詳徵辭，包舉儒老有無之說，復引小乘有無為例，以詰難之。

有名曰：夫渾元剖判、萬有參分，有既有矣，不得不無；無自不無，必因於有。所以高下相傾、有無相生，此乃自然之數(謂理數)，數極於是。

此言有無相生，以為定有定無也。渾元，乃混沌一氣未分之前，名太極無極，謂本無也。及陰陽初判，兩儀既分，而人居中，是為三才。謂一生二，二生三，三生萬物，故曰萬有參分，是謂有也。有既有矣，變化遷訛、四時代謝，不得不無。且無不自無，必因有以成無。只如寒中無暑、暑中無寒，日中無暗、暗中無日，晝夜相代，所以高下相傾。譬如四時，成功者退。有無相生，此乃自然必定之理。天地之理數，極盡於是而已矣。

以此而觀，化母所育，理無幽顯，恢(大也)恑(奇也)憰(詐也)怪(夭也)無非有也。有化而無，無非無也。然則有無之境，理無不統。

謂歷觀化母所育。化母，指一氣生成萬物，故云所育。凡在陰陽所生之物，無論恢恑憰怪，皆是有也。有形之物必歸變滅，故云有化為無。此則實實是無，故云無非無也。以此而知，有無之境，理無不統。此則世間之法，不出有無。

經曰：「有無二法，攝一切法。」又稱三無為者，虛空、數緣盡、非數緣盡。數緣盡者，即涅槃也。

此引出世三乘之法，亦以有無統之也。三無為者，乃唯識六種無為之三也。按《百法》解，虛空無為，乃喻真如之理猶如虛空，其體常住。擇滅無為，乃二乘涅槃析色所證，謂因慧數揀擇而證滅故。非擇滅者，謂圓成之理本來寂滅，不復更滅。故非擇滅即非數緣滅，《新疏》以非數緣滅謂諸法緣離自滅，同前儒老自有入無，似非論義。難家通以無為為涅槃，今聞有無之外別有妙道，所以立難。

而論云「有無之表，別有妙道。妙於有無，謂之涅槃」。請覈妙道之本(體也)，果若有也，雖妙非無。雖妙非無，即入有境。果若無也，無即無差。無而無差，即入無境。總而括之、即而究之，無有異有而非無，無有異無而非有者。明矣。

此申難意。謂三教之理，世出世間有無之法，該括殊盡。而今論云「有無之外別有妙道，名為涅槃」，是所難信也。請覈下，正出難意。謂妙道之體，果實是有，雖妙亦定有，定有即入有境。若妙道果實是無，則必定無，即入無境。以此總萬法而括之以理，即教以究其元，不出有無之外，豈有異有而又言不無、異無而又言不有者耶？

而曰「有無之外別有妙道，非有非無謂之涅槃」，吾聞其語，未即於心也。

此難家責違也。謂非有非無之說，其論雖妙，吾聞其語而已，未愜於心。實所未悟也。

超境第五

境，即上難家有無之境，謂根塵為有；小乘灰滅取為涅槃，是稱為無。今演大涅槃，超卓有無，以破其執。

無名曰：有無之數(名也)**，誠以法無不該、理無不統**(縱也)**。然其所統，俗諦而已。**

《大品》云：「菩薩以世諦故，示眾生若有若無，非第一義。」故云俗諦。唯識百法該世出世，然皆有我，故稱為俗。

經曰：「真諦何耶？涅槃道是。俗諦何耶？有無法是。」

此引證世出世法，通名俗諦。

何則(徵明有無皆俗諦義)**？有者有於無，無者無於有。有無所以稱有，無有所以稱無。**

此則有無相形也。本無生死而今有之，本無身心而今有之，此有者有於無耳。二乘之人灰滅身心，超脫生死而證無為，是以無者無其有耳。是以有其所無故稱有，無其所有故稱無。此相待相形，故為俗也。

然則有生於無、無生於有，離有無無、離無無有，有無相生，其猶高下相傾，有高必有下、有下必有高矣。然則有無雖殊，俱未免於有也。

釋成有無相生，如高下相傾，是則有無之名雖殊，俱未免於有，故所以為俗耳。

此乃言象之所以形、是非之所以生。豈是以統夫幽極、擬夫神道者乎？

此結責有無既形於言象，必生其是非，未為一定之理。豈足以統攝幽妙之極致，而擬議涅槃之神道乎？

是以論稱出有無者，良以有無之數(名也)**止乎六境之內。六境之內，非涅槃之宅，故借出以祛**(遣)**之。**

此正明出意也。謂涅槃之道超出有無者，良以有無之名止乎六境根塵之內。以根塵生滅之法，非涅槃不生不滅之致，故假借一出字以遣執迷之情耳。始非出此之外，別有一有可居也。

庶悕道之流，髣髴(比擬也)**幽途，託情絕域、得意忘言，體其非有非無。豈曰有無之外，別有一有而可稱哉？**

此勉玄悟忘情也。所以言超出者，冀望學道之流，因言比量涅槃之妙，寄心於忘情絕證之域，得意忘言，悟其非有非無耳。豈是有無之外，別有一有可稱謂哉？執言昧旨，失之甚矣。

經曰三無為者，蓋是羣生紛繞生乎篤患，篤患之尤莫先於有，絕有之稱莫先於無，故借無以明其非有。明其非有，非謂無也。

此斥迷也。經言三無為者，蓋因眾生生死往來紛紛繞繞而不停者，生乎根塵為篤患之本也。而篤患之甚者，莫先貪著執有之情

也。若欲絕其貪著之心，莫先於涅槃之無，以為安逸之宅。因此故借一無字，以明其生死之法中非有耳。此意但只明其根塵虛妄，本不是有，非是絕無為無也。此言揀有二義：一揀涅槃非有無攝、二揀為無之無，非二家所計之無。

肇論略注卷五

肇論略注卷六

明匡山沙門憨山釋　德清　述

搜玄第六

此承無名言「涅槃之道妙出有無」，故名家搜之。搜，尋求也。

有名曰：論自云「涅槃既不出有無，又不在有無」(引論意)**，不在有無，則不可於有無得之矣；不出有無，則不可離有無求之矣。求之無所，便應都無。**

此名家按蹟興疑也。上云「良以有無之數」等，是不出有無也。前云「果出有無」等，是不在有無也。以不在故，不可即而得之矣；不出，則不可離而求之矣。於即離之間求之，而所求不可得，便應都無。豈以斷滅為妙道乎？

然復不無其道。其道不無，則幽途可尋。所以千聖同轍，未嘗虛返者也。其道既存，而曰「不出不在」，必有異旨。可得聞乎？

既云不出不在，然又不無其道，是則妙道可尋，足知千聖一軌、同歸一極，未嘗虛返者也。然其道既存，則有所可指；而曰不出不在，使人趣向無所。必有異旨，可得聞乎。

妙存第七

不出不在曰妙，體非斷絕曰存，乃無住之深趣。存乎不即不離之間，故曰妙存。雖云妙存，正顯無住。

無名曰：夫言由名起，名以相生。相因可相，無相無名，無名無說，無說無聞。

此意責名家執名相以求無言之妙道，故就有無以求之，非得無言之旨也。謂凡言說從名相而起，名相從妄想而生，故曰相因可相。若名相兩忘，則言說俱無。言說既無，則從何所聞？然此涅槃妙道本無言說，子於何而得聞乎？

經曰：「涅槃非法(故不在)**、非非法**(故不出)**，無聞無說，非心所知。」吾何敢言之。而子欲聞之耶？**

此正申責意也。由名象家云「不出不在，必有異旨。可得聞乎」，故此引經證涅槃本不可說，亦非可聞也。經即本經二十一略云：「涅槃非相非不相，非物非不物」等。亦《淨名》義，謂有無二者皆名為法。所云非法，則不在也；非非法，則不出也。不出不在，則無言說。離言之道，非心所知。吾何敢妄言。而子欲聞之耶？

雖然，善吉有言：「眾人若能以無心而受、無聽而聽者，吾當以無言言之。」庶述其言，亦可以言。

此陳道本無言，亦可以因言顯道也。善吉，須菩提之名也。義引《般若》。須菩提云：「我觀般若，本無言說。若眾人能以無心而受、無聽而聽者，我當述佛之言，亦可以言之。」意欲通難解迷，不得不言之耳。

《淨名》曰：「不離煩惱而得涅槃。」天女曰：「不出魔界而入佛界。」

此引二經證不出不在義也。《淨名》，即〈弟子品〉文。天女，即《寶女所問經》第四偈曰：「如魔之境界，佛境界平等。相應為一類，以是印見印。」據此經義，妙道本來不出不在，只在當人妙悟，豈可執言求實也？故下明妙悟。

然則玄道在於妙悟，妙悟在於即真。即真即有無齊觀，齊觀即彼己莫二。所以天地與我同根、萬物與我一體。同我則非復有無，異我則乖於會通。所以不出不在，而道存乎其間矣。

此言涅槃妙道在乎妙悟等觀，非言說可到也。所言涅槃者，乃法身寂滅之稱也。《大經》云：「法身徧在一切處、一切眾生及國土，三世悉在無有餘，亦無形相而可得。」此非妙悟不足以了達。然妙悟要在即物以見真，即真要在有無齊觀。若能齊觀，則物我不二。如此，則天地與我同根、萬物與我一體。若物我等觀，則不落有無。若物與我異，心境角立，則不能會通。故所以言不出不在而妙存乎其間矣。若不如此，則取捨情生、是非繆亂，又何以見忘言之道乎。

何則(徵釋妙悟)？夫至人虛心冥照，理無不統。懷六合於胸中，而靈鑒有餘；鏡萬有於方寸，而其神常虛。

此言聖人照理達事，故即事而真也。由照真理極，故事無不攝。故懷六合而有餘，鏡萬有而常虛。此聖人之心也。

至能拔(言證窮也)玄根(指涅槃實際也)於未始(言無始，指未迷已前)，即羣動以靜心，恬淡淵默，玅契自然。

言由妙悟，故能真窮惑盡，破無始之迷，徹法界之理。故權應羣機，即動而常靜。無為湛寂，妙契自然。

所以處有不有、居無不無。居無不無，故不無於無；處有不有，故不有於有。故能不出有無，而不在有無者也。

此言聖人理極情亡，故出在兩超，不墮有無之見也。由實智理窮，故處有不有；權應無方，故居無不無。以不無故，不滯於無；不有故，不著於有。如此，所以不出有無，而不在有無者也。豈可以一定於有無而求之哉？

然則法無有無之相(境空)，聖無有無之知(心空)聖無有無之知，則無心於內(亡知絕照)；法無有無之相，則無數(名相也)於外(離名絕

相）。於外無數（則境絕）、於內無心（則智絕），彼（境也）此（心也）寂滅（心境雙絕）、物我冥一（物我如如），怕爾無朕，乃曰涅槃。

此歎聖人心境雙絕，物我如如，纖塵不立，乃曰涅槃。此為聖人之極證，究竟涅槃之果也。

涅槃若此，圖度絕矣。豈容可責之於有無之內，又可徵之有無之外耶？

此責迷也。謂涅槃如此，超出思議圖度之境，豈容可以有無內外而求之耶？

難差第八

此承上言「涅槃之道，心境不二、物我一如之妙，是為平等無二之理」。如此，何以三乘修證有差？既曰冥一，則不應有三。

有名曰：涅槃既絕圖度之域，則超六境之外，不出不在而玄道獨存。斯則窮理盡性、究竟之道，妙一無差，理其然矣。

名家敘領涅槃超出有無之妙，為窮理盡性之談，理其然矣。但理既一，而三乘所證何以不同？故此下立難。

而《放光》云：「三乘之道，皆因無為而有差別。」佛言：「我昔為菩薩時，名曰儒童。於然燈佛所，已入涅槃。儒童菩薩時於七住初獲無生忍，進修三位。」

難意謂涅槃妙道既是一，則三乘所證不應有差。引《放光》義。《金剛》亦同，謂「一切聖賢皆以無為法而有差別」，所謂證異也。儒童於然燈佛所已入涅槃，而又云時於七住獲無生法忍。圓教七住即權教七地，故言既入涅槃，則已證極果，如何後又進修三位耶？此疑涅槃未為極證也。此引證意，下正難。

若涅槃一也，則不應有三。如其有三，則非究竟。究竟之道而有升降之殊，眾經異說，何以取中耶？

此正難差也。若一，則不應有三。有三，則非究竟矣。既曰究竟之道，而有升降之不同。教有明言，又何以折中耶？

辯差第九

無名曰：然究竟之道，理無差也。《法華經》云：「第一大道，無有兩正。吾以方便為怠慢者，於一乘道分別說三。」三車出火宅，即其事也。

此領難意理本一也。然有三乘者，乃即一之三，權實之義耳。《正法華》云：「是一乘道，寂然之地，無有二上。」論正與經上皆極果也。《妙法華》云：「佛為求道者，中路懈廢。為止息故，以方便力，於一乘道分別說三。」火宅喻，先許三車，及諸子出宅，皆等賜一大車。是則本無有三，三非實法也。

以俱出生死，故同稱無為。所乘不一，故有三名。統其會歸，一而已矣。

此言三乘會歸一極，以申答意也。

而難云「三乘之道，皆因無為而有差別」，此以人三，三於無為，非無為有三也。故《放光》云：「涅槃有差別耶？答曰：無差別。但如來結習都盡，聲聞結習不盡耳。」

此正答難意。但人有三，而涅槃之道本無三也。所以有差者，但如來煩惱無明結習已盡，三乘未盡故有差耳。以結習盡處，心契無為，名為涅槃。故下以喻明。

請以近喻，以況遠旨。如人斬木，去尺無尺、去寸無寸。脩短在於尺寸，不在無也。

此喻最顯，言無無長短。意旨更妙，此法本不異。

夫以羣生萬端，識根不一，智鑒有淺深、德行有厚薄。所以俱之彼岸，而升降不同。彼岸豈異，異自我耳。然則眾經殊辯，其致不乖。

此明法本不異，異在於機。智有淺深、德有厚薄，正不一之所以也，彼岸豈異？正示法一，眾經隨機之說，故不乖耳。

責異第十

謂無為之理既一，如何能證之人有三？蓋躡前致難也，故云責異。

有名曰：俱出火宅，則無患一也。同出生死，則無為一也(此領旨也)，而云彼岸無異，異自我耳(此興疑也)。彼岸，則無為岸也。我，則體(證也)無為者也(立難意。下申難)。請問我與無為，為一、為異？若我即無為，無為亦即我，不得言無為無異，異自我也(言我與無為既一，則無彼此之分，故不可言異自於我)。若我異無為，我則非無為(我是眾生，自屬有為，故非無為)，無為自無為(自一向無為)，我自常有為(我在生死。則一向有為)，冥會之致又滯而不通(無為有為條然各別，故難通會)。然則我與無為，一亦無三(若生死涅槃本來平等一際，如此既一，則畢竟無三)，異亦無三(若生死與涅槃本來不同，則生死自生死、涅槃自涅槃，何有三乘之設)，三乘之名何由而生也(進退推之，一亦無三、異亦無三，如此則三乘之名何由而生耶)？

會異第十一

名家執異以難非一，故無名會通無二。

無名曰：夫止此而此(意謂迷時涅槃即生死)、適彼而彼(悟時生死即涅槃)，所以同於得者得亦得之(證則三乘同證)、同於失者失亦失之(迷則六道同迷)。我適無為，我即無為。無為雖一，何乖不一耶？

此言生死涅槃本無二致、迷悟同源，以人證法，法則在人。故曰我適無為，我即無為。人大則法亦隨大，機小則法亦隨小，是則無為雖一，何妨因人而有三耶？

譬猶三鳥出網，同適無患之域。無患雖同，而鳥鳥各異。不可以鳥鳥各異，謂無患亦異。又不可以無患既一，而一於眾鳥也。然則鳥即無患、無患即鳥，無患豈異？異自鳥耳。

此喻顯法一而人異也。鳥喻眾生，網喻生死，無患喻涅槃。謂眾鳥出網，無患一而鳥鳥異，異謂飛有遠近也。此以無患喻涅槃最妙。

如是三乘眾生，俱越妄想之樊、同適無為之境，無為雖同而乘乘各異。不可以乘乘各異謂無為亦異，又不可以無為既一而一於三乘也。然則我即無為、無為即我。無為豈異？異自我耳。

法合甚明。謂眾生同出生死，所證涅槃是一，但根有大小、智有淺深，故證有高下。此是異在人，不在法也。

所以無患雖同，而升虛有遠近；無為雖一，而幽鑒有淺深。無為即乘也，乘即無為也。此非我異無為，以未盡無為故有三耳。

此喻法雙結生死涅槃本來不二，但出生死之人未盡無為之理，故有三乘之分，非有三法以待人也。此論正義，特顯生死涅槃不二之旨，學人不可以迷悟三一求之。

詰漸第十二

詰，難也。由前云「未盡有三」，是為漸義，故此詰之。

有名曰：萬累滋彰，本於妄想。妄想既祛，則萬累都息(此言三乘斷惑同)。二乘得盡智，菩薩得無生智(此言三乘智同)，是時妄想都盡、結縛永除。結縛既除，則心無為(此言三乘證理同)。心既無為，理無餘翳。

此詰三乘斷惑證智證理皆同，同則不應取果有異也。萬累，指枝末煩惱。妄想，指根本煩惱。根本既斷，則枝末不生，故云都息。二乘盡智等，《新疏》引《大品》說三乘之人共十一智，第九名盡智，謂苦已盡見等。第十名無生智，謂苦已見而不更見等。則前之十智聲聞皆有，盡智在已辦地得之。今云菩薩得無生智者，二地已上，第九菩薩地，阿鞞跋致如實知諸法本自不生、今亦無滅，名無生智。不共二乘也。上引聲聞亦證無生，今言菩薩不共者，以二乘但盡生死名為無生，菩薩乃達諸法寂滅無生，故不共耳。通言三乘斷惑證理皆同，而取果不應有異，此乃名家約義以難。其實三乘斷惑不同，以二乘斷見思，菩薩斷塵沙、伏無明，霄壤有異，豈可同哉？學者不可不知也。

經曰：「是諸聖智不相違背，不出不在(應作『生』字)，其實俱空。」又曰：「無為大道，平等不二。」

此引證三乘證理不異也。疏引《放光》云：「聲聞、辟支佛、菩薩、佛世尊，是諸聖智不相違背。乃至云不出不在其實空者，無

有差殊。」今「在」字宜是「生」字。《智論》解云：「因邊不起，名為不出。緣邊不起，名為不生。」又曰下，亦義引《大品‧三慧品》「須菩提白佛言：『世尊！無為法中可得差別不？』佛言：『不也。』」故義言大道平等無二。

既曰無二，則不容心異。不體(證也)則已，體應窮微。而曰體而未盡，是所未悟也。

言既所證之理不二，則能證之心又何容異？以不異之心，證不二之理。不證則已，證則窮微徹底。而曰體而未盡，是所未悟也。

明漸第十三

言結習不可頓盡、無為不可頓證，譬如磨鏡，垢盡明現。

無名曰：無為無二，則已然矣(領難理無差)。結是重惑，可謂頓盡，亦所未喻(經云：「理須頓悟，乘悟併消。事因漸除，因次第盡」)。經曰：「三箭中的、三獸渡河，中渡無異，而有淺深之殊者，為力不同故也。」

二喻，疏引《毗婆沙論》之義云：「猶如一的，若木若鐵，眾箭所中。一無為體，為三想所行。」又云：「於甚深十二因緣河，能盡其底，是名為佛。二乘不爾，如三獸渡河，謂象、馬、兔。兔則騰擲而渡；馬或盡底或不盡底；香象於一切時無不盡底。」

三乘眾生，俱濟緣起之津、同鑒四諦之的，絕偽即真，同升無為。然則所乘不一者，亦以智力不同故也。

此法合也。緣起十二因緣，乃廣四諦而說，故四諦有生滅，無生無作。無量，四種不同，故是三乘同觀，故云俱濟同鑒。而斷惑證真，同升無為，亦各證自乘。故所乘不一，亦以智力不同故也。〇下舉例難盡。

夫羣有雖眾，然其量有涯。正使智猶身子、辯若滿願，窮才極慮，莫窺其畔。

此舉有為之法難盡，以例無為不可頓窮也。言萬物難多，各有涯量。直使智慧如身子、辯才如滿慈，窮其才、極其慮，亦莫能窺其邊。有為如此，況無為乎。《涅槃》云：「佛言：『我與彌勒等共論世諦，舍利弗等都不識知，何況出世第一義諦。』」

況乎虛無之數(妙也)、重玄之域，其道無涯，欲之頓盡耶？

此法合也。虛無重玄，用《老子》文「玄之又玄」，故曰重玄，皆況涅槃無為之義。言有為之數，二乘之智尚不能窮，況涅槃無為之道乎。譬如大海無涯，而操舟有里數；太虛寥廓，而翔翮有遠近。三乘之人於涅槃之道，亦猶是也。

書不云乎「為學者日益，為道者日損」。為道者，為於無為者也。為於無為而曰日損，此豈頓得之謂？要損之又損之，以至於無損耳。經喻螢日，智用可知矣。

引《老子》「為學日益，為道日損。損之又損，至於無損。」以明漸斷漸證之義。至於無損者，至無可損為極證耳。螢日，《放光》義云：二乘之智如螢火虫，不敢作念徧照閻浮。菩薩之智譬如日出，徧照閻浮。生盲之人，皆得利益等。

譏動第十四

如前所云，既以取捨為心、損益為行，是則尚求之心擾動未息，何以動擾之心證不動無為之理乎？故譏以詰之。

有名曰：經稱「法身已上入無為境，心不可以智知、形不可以象測，體絕陰入、心智寂滅(上明無為之理)。」而復云「進修三位，積德彌廣(此明好尚之心)。」夫進修本(因也)於好尚、積德生(起也)於涉求，好尚則取捨情現、涉求則損益交陳。既以取捨為心、損益為體(言體究行也)，而曰「體絕陰入、心智寂滅」，此文乖致殊而會之一人，無異指南為北以曉迷夫。

此躡前進修損益以興難也。經稱法身已上，謂初登地，已契法身、證真如理，故云入無為境。以無分別智現身益物，故云心不可以智知、形不可以象測。至七地頓捨藏識，故云體絕陰入。證平等真如，故云心智寂滅。自此復進修三位，方成佛果。此引經按定，下申難意。謂進修積德，本於好尚涉求，凡好尚則取捨未忘、涉求則損益交陳。既有取捨損益之心，則動擾未息。而又曰體絕陰入、心智寂滅，此則文乖於理，如何會之一人？以動心而取靜理，無異指南為北也。

動寂第十五

前名家譏動，今答以動寂。而不言寂動者，以問家但譏其動，謂動則違寂。不知動時全寂，故云動寂。

無名曰：經稱「聖人無為而無所不為」。

此引證聖人動靜一如，總答難意也。經即《放光》云：「佛言：『適無所為，故行般若波羅蜜。』」無所為，寂也。無所不為，動也。即寂而動，故雖動而常寂。故下廣明進修無取捨。

無為，故雖動而常寂；無所不為，故雖寂而常動。雖寂而常動，故物(心也)莫能一(以體用雙彰，故莫能一)；雖動而常寂，故物(境也)莫能二(以心境一如，故莫能二)。物(境也)莫能二，故逾動逾寂；物(心也)莫能一，故逾寂逾動。

此言聖心寂照雙流、體用雙彰，故心境一如，動靜不二。豈可動靜而二其聖心哉？

所以為即無為、無為即為，動寂雖殊，而莫之可異也。

此證經義以明動靜不二之所以也。〇下明聖心絕待，答前積德。《道行》曰：「心亦不有亦不無」。

此引經證聖心不涉有無，以明積德非有心也。雖好尚涉求，似分身心，而總攝於心。故言積德雖涉求，亦非有心亦非無心，任運而已。

不有者，不若有心之有；不無者，不若無心之無。

此釋經義，揀非斷常也。言不有者，不是絕無，但不似眾生之有心耳。言不無者，不是實有，但不比無情之無耳。

何者？有心，則眾庶是也；無心，則太虛是也。眾庶止於妄想，太虛絕於靈照。豈可止於妄想、絕於靈照，標其神道(指涅槃)**而語聖心者乎？**

此重明聖心不有不無之所以也。若有心則是凡夫，無心則是太虛。凡夫則所止於妄想，太虛則絕然無知。豈可以妄想無知，以擬涅槃妙道，以語聖心為有無哉？

是以聖心不有，不可謂之無(絕無)**；聖心不無，不可謂之有**(實有)**。**

此雙遮聖心不屬有無，以遣妄見。

不有，故心想都滅(不比凡夫)**；不無，故理無不契**(不比太虛)**。理無不契，故萬德斯弘；心想都滅，故功成非我。**

以明離過顯德，以彰聖心本無涉求也。以滅妄想，又非無知，乃離二邊之過，故能證一真之理，故云理無不契。以證一真法界，則恒沙性德總在心源，故萬德斯弘。以妄想盡滅，則永絕貪求，故雖功成而非我證。如此，又何好尚涉求之有哉？

所以應化無方，未嘗有為；寂然不動，未嘗不為。經曰：「心無所行、無所不行。」信矣。

此總結答難意，謂聖心無為而為、寂然而應。如此，豈有為好尚涉求之心，而以動擾譏之哉？引經證一致可知。

儒僮曰：「昔我於無數劫，國財身命施人無數，以妄想心施，非為施也。今以無生心，五華施佛，始名施耳。」

儒僮，義引《智論》事。謂以身命等施，出妄想心，求五波羅蜜，未有所得。今見然燈，以五華供佛、布髮掩泥，即得無生法忍，滿足波羅蜜等。謂七地以前，有相觀多，未達三輪體空，名住相布施，非真施也。至第八無相地，證平等真如，三輪空寂，故即得受記，故云始是施耳。意謂聖心果有好尚涉求，豈能證無為之理乎？

又空行菩薩，入空解脫門，方言：「今是行時，非為證時。」

此引《放光》義，言菩薩已入空解脫門，方言乃是行時，非為證時。意謂單空尚不能證，況動心乎？顯寂用同時為真行耳。

然則，心彌虛、行彌廣。終日行，不乖於無行者也。

謂菩薩已入空解脫門，依空起行，則寂而常照，故心心寂滅、行行契真，所以動而常寂也。

是以《賢劫》稱無捨之檀，《成具》美不為之為，禪典唱無緣之慈，《思益》演不知之知。聖旨虛玄，殊文同辯。

連引四經以證不為而為之義。梵語檀那，此云布施。《賢劫經》說「一切諸法無有與者，是名布施。」《成具》云「不為而過為。」禪經說「慈心三昧，有無緣之慈。」《思益》云「無取捨之知方為知。」此上四義，皆言不為而為之旨，故云殊文同辯。

豈可以有為便有為、無為便無為哉？菩薩住盡不盡平等法門，不盡有為、不住無為，即其事也。而以南北為喻，殊非領會之唱。

此責其動靜異見，而引經證義也。菩薩下，即義引《淨名經》，略云：「上方香積世界菩薩，欲還本國，向佛求法。佛言：『有盡無盡法門，汝等當學云云。如菩薩者，不盡有為、不住無為。』」彼疏云：「有為雖偽，捨之而大業不成。無為雖實，住之而慧心不朗。」即其事者，正同前動寂無礙之旨也。若有無異見、動寂殊觀，而以南北為喻，豈能領會聖心哉？

窮源第十六

窮謂窮討，源謂根源。由聞前說，已知動靜不二。今則行成必證。未審能證之人，與所證之法，誰先誰後？

有名曰：非眾生無以御(控進也)三乘，非三乘無以成涅槃。然必先有眾生，後有涅槃。是則涅槃有始，有始必有終(約人，則人先法後。約法，則法先人後)。而經云：「涅槃無始無終，湛若虛空。」則涅槃先有，非復學而後成者也。

此難涅槃與人兩異。設難，若先有眾生，是眾生證得，則涅槃有始終。若先有涅槃，則不屬修得，何言眾生得涅槃耶？此難似不易通。下答以涅槃無始無終、無古無今，浩然大均、物我無二，唯會物為己，即是聖人，亦無始得。

通古第十七

意謂涅槃之體，性自常然，無古無今，何有始終？萬法本寂，當體涅槃。三乘悟此，即為證得，亦無先後，但以智契理。理智冥一，唯心契會，故無始終。

無名曰：夫至人空洞無象，而萬物無非我造。會萬物以成己者，其唯聖人乎？

言聖人一心寂滅，空洞無象，以隨緣成事，故三界萬法唯心所現，故云無非我造。以諸法寂滅之體即是涅槃，若能了達萬法唯心，法法皆歸自己，是名聖人證得涅槃。但是以如如智、照如如

理，理智冥一，是為涅槃。豈有先後始終於其間哉？即此一語，盡破其疑。

何則(徵釋理智一如)**？非理不聖、非聖不理，理而為聖者，聖不異理也。**

理即萬法一真之理，聖謂照理之智。謂非契理不足以彰聖智，故云非理不聖。非智不足以證理，故云非聖不理。以證理而為智，故智不異理，平等一心，是為證得涅槃。

故天帝曰：「般若當於何求？」善吉曰：「般若不可於色中求，亦不離色中求。」又曰：「見緣起為見法，見法為見佛。」斯則物我不異之效也。

由上云「一心成萬法，照萬法唯一心，名為涅槃」。萬法境寬，今就五蘊中舉一色法以明，則法法皆然。故引天帝之問，乃《大品經‧散華品》文，謂般若乃能照之智、萬法乃所照之境。今但舉色法以例餘，言心境非一，故不可於色中求。以心境非異，故不離色中求。以色即是空，空即如如，無如外智能證於如，故云不離不即。不即不離，是為一心中道。又曰下，義引《涅槃經》文。緣起，十二因緣也。見緣起性空，是為見法，見法即見佛。斯則物我不異之效也，又何有先後始終哉？

所以至人戢(止也)**玄機**(智也)**於未兆、藏冥**(寂也)**運**(動也)**於即化，總六合以鏡心、一去來以成體，古今通、始終同，窮本極末，莫之與二，浩然大均，乃曰涅槃。**

此正出涅槃之體也。未兆，寂然不動之境也。謂聖人以真智照理，止於寂然不動之先，運即寂之動。潛於萬化之域，六合不離一心，故云總。古今不離一念，故云一去來。故十世古今，始終不離當處。故云通云同。窮本極末，究竟一際，浩然大均，乃曰涅槃。涅槃之道如此廣大虛寂，豈可以先後始終而擬之哉？

經曰：「不離諸法而得涅槃。」又曰：「諸法無邊，故菩提無邊。」

此引證諸法即真，故心境不二也。《放光》云：「諸法無邊際，故般若波羅蜜亦無際。」此證理智皆依諸法，以顯心境不二也。

以知涅槃之道存(在也)**乎妙契，妙契之致本**(因也)**乎冥一。**

依聖言量。因知涅槃之道單在妙合心境，心境如如因乎理智冥一，此外無可證者。

然則物(境也)**不異我**(心也)**、我不異物，物我玄**(冥也)**會，歸乎無極。**

理智一如、物我無二，忘心絕照，冥會一心，故曰歸乎無極。蓋寄無極之言，以顯一心廣大寂滅之體耳。

進之弗先、退之弗後，豈容終始於其間哉？

謂三乘證之而弗先、六道迷之而非後，無古無今、前後際斷，豈容終始於其間哉？

天女曰：「耆年解脫亦如何久。」

此引證久近也。《淨名》「身子問天女：『止此室其已久如。』曰：『如耆年解脫。』身子曰：『止此久耶？』天女云云。」謂身子所得解脫，豈屬久近之時耶？

考得第十八

承上不離諸法而得涅槃，因之稽考盡陰存陰違教違理，當何得乎？所以末後辯者，謂從前決擇修悟已周，意顯極證故也。

有名曰：經云：「眾生之性，極於五陰之內。」又云：「得涅槃者五陰都盡，譬猶燈滅(上引經定理，下申難)**。」然則眾生之性，頓盡於五陰之內；涅槃之道，獨建於三有之外。貌然殊域，非復眾生得涅槃也**(陰盡無得違)**。果若有得，則眾生之性不止於五陰。必若止於五陰，則五陰不都盡。五陰若都盡，誰復得涅槃耶**(存陰有得違)**？**

難意謂眾生得涅槃，然眾生之性止於五陰之內，且涅槃獨建於三有之外，此則內外本自相懸。今云五陰都盡乃得涅槃，然五陰已盡於內，又誰得界外之涅槃耶？此則陰盡無能得者也。若眾生果得涅槃者，則性不止於五陰矣。若止於五陰，則五陰不盡。若五陰都盡，誰復得涅槃耶？此則陰存而無得者也。未達五陰空寂即是涅槃故耳。

玄得第十九

得無所得、無得而得，故云玄得。

無名曰：夫真由離起(顯也)**、偽因著生。著故有得，離故無名。**

謂涅槃真理由超情離見而顯，分別妄偽由執著名相而生。故執名相者為有得，離情見者故無名。

是以則(法也)**真者同真、法偽者同偽。子以有得為得，故求於有得耳。吾以無得為得，故得在於無得也。**

言凡取法於真者則契真，執著於偽者則同偽，故不以有得為真，以無得為得耳。此正申玄得之旨也。

且談論之作，必先定其本。既論涅槃，不可離涅槃而語涅槃也。若即涅槃以興言，誰獨非涅槃，而欲得之耶？

若剋體而言涅槃，則一切眾生本來涅槃，故云「誰獨非涅槃而欲得之耶」，以一切法本來如故。〇此標宗，下辯義。

何者(徵釋正義)**？夫涅槃之道妙盡常數**(泯絕諸相)**，融**(和也)**冶**(銷也)**二儀、蕩滌萬有，均天人、同一異，內視不己見、返聽不我聞，未嘗有得、未嘗無得。**

此辯涅槃妙體也。以涅槃妙體離一切相，故云妙盡常數。二儀，天地也。萬有，萬物也。經云：「一人發真歸元，十方虛空悉皆銷殞。」何況空中所有國土而不振裂？故云融冶二儀、蕩滌萬有。由此所以均天人、同一異也。以非色故內視不己見，以非聲故返聽不我聞，以寂漠沖虛故未嘗有得，以諸法寂滅平等無二故未嘗無得。

經曰：「涅槃非眾生，亦不異眾生。」維摩詰言：「若彌勒得滅度者，一切眾生亦當滅度。所以者何？一切眾生本性常滅，不復更滅。」此名滅度在於無滅者也。

引《涅槃經》義。言涅槃之體永離生滅，故非眾生。以眾生之性本來寂滅，故不異涅槃。引《淨名經》義。彌勒若得滅度者，則一切眾生亦當滅度。以一切眾生本性畢竟寂滅，即涅槃相，不復更滅，此名滅度在於無滅。豈有盡五陰而求涅槃？又豈可存五陰而別求得涅槃耶？

然則眾生非眾生(以性空故)，誰為得之者(無能得之人)？涅槃非涅槃(以離相故)，誰為可得者(無所得之法)？《放光》云：「菩提從有得耶？答曰：不也。從無得耶？答曰：不也。從有無得耶？答曰：不也。離有無得耶？答曰：不也。然則都無得耶？答曰：不也。是義云何？答曰：無所得故為得也。」是故得無所得也。無所得謂之得者，誰獨不然耶？

言得涅槃者，以眾生性空，故無能得之人。涅槃寂滅離相，故無可得之法。能所雙忘，故無所得為得。以無所得為得者，則一切諸法本來寂滅，不復更滅。斯則法法真常、生佛平等。且誰獨不然耶？

然則玄道在於絕域，故不得以得之。妙智存乎物外，故不知以知之。大象隱於無形，故不見以見之。大音匿於希聲，故不聞以聞之。

此言涅槃之體，超心境、絕見聞，結示玄得之方也。玄道，指涅槃實際，為所觀之境。以體絕諸相，故稱絕域。以此非所得之境，故不得以得之。妙智，謂能證之智。實智照理，離諸對待，故云物外。以寂而照，故不知以知之。以一真法界，謂之大象，無狀無形，非可見之境，故不見以見之。寂滅圓音，謂之大音，羣動永息，非妄聞可及，故不聞以聞之。

故能囊括終古，導達羣方，亭毒(養育也)蒼生，疎而不漏。汪哉洋哉，何莫由之哉！

上示涅槃玄得之體，此顯無方大用也。故能爾者，由自體甚深，所以能德用廣大。囊括，義取《易》云「括囊無咎」，謂結其囊口，今取包括無遺之義。謂涅槃真常，不但無始亦且無終，今古

常然，故云囊括終古。導，開引也。達，示悟也。羣方，九界眾生也。由其用廣，故開悟九類、養育羣生。以眾生迷之而不返，似為疎遠。如不修則已，修而即得，故云不漏。汪洋無涯，故聖凡以之而出入、依正以之而建立、法界以之而恢張、因果以之而不昧，故曰何莫由之哉。

故梵志曰：「吾聞佛道，厥(其也)義弘(廣也)深，汪洋無涯。靡(無也)不成就、靡不度生。」

此引梵志歎佛之言，以證涅槃化生之用。

然則三乘之路開，真偽之途辯，賢聖之道存，無名之致顯矣。

此總結宗極也。一論所述，九折皆三乘權教之跡，十演乃一乘之實。今論開權顯實，故云三乘之路開。無名顯理為真，有名執跡為偽，如上所論真偽自辯。以時宗廓無聖，秦主斥曰「若無聖人，知無者誰？」故論主奉詔作論，以破無聖斷見之執。今言儒童進修空行，起行是有能修能證之人，故曰賢聖之道存。名家按名責實，今論主發揮無名之致，故云顯矣。

涅槃無名論(終)

肇論略注卷六(終)

No. 873-B 肇論略注後跋

此論言未及二萬，題方稱五篇，義則席卷聲教、囊括眾經，而罄佛淵海者矣。論主因見教中，談真指不遷、導物開流動，恐未忘標指者，依文解二而二其心。故且翻其辭、改其名，曰物不遷、曰不真空等。文似相角而義實相符，所造未嘗異而所見未嘗同也。然推論主心，蕩無纖異，實為暢我　　佛攝未歸本之懷。是以即物而論，虛玄標高，揭物我同根。此不異《雜華》云「法性本無生，示現而有生。是中無能現，亦無所現物」。能現所現既即無，昔來今往又何朕？故曰「昔人非昔人，野馬或不動」。良有此深因，非驟而語不遷。後尚有約義而駁其文者、有臨文而駭其義者，然又有駁其駁者。迄我　　明憨山大師主盟此道，執牛耳於宗途，已探此論之奧而識其微。因見言路縱橫，學人首鼠兩端，莫之趨向。即搦管作疏，弄丸其間，析諸家之難而闡其幽旨，名曰「略注」。古今開闢、本末貫通，借曰「千途異唱、會歸同致」矣。愚意在昔毗耶大士，為世尊教海汪洋代下一轉語，即令五百弟子飽餐香積而消之。繼踵肇公論主復白一椎，至今憨山大師筆底方能轉身吐氣。抑亦為論主作此一轉語耶？而始令人悟入宗本，開無知般若、鑒不真空、了物不遷，而無名涅槃即可證。此又一餐香積矣。雖各相去千有餘年，要知般若光中以燈續燈，若旦暮遇之也。注成，大師尚固扃鐍

以藏之。恰有居士雲山合掌請曰：「摩尼妙在普雨，而法寶幸流通。弟子雖處瓶之罄，因惜自他慧命如絲，願貸粟監河，但得金二十五，便可資棗黎氏流行，而皆沾其法味。幸何如哉。」大師領而授之。來命跋於不肖，因贊之曰：向之於此論也，但登其枝而忘其本，咀其華而不食其實者眾矣。今得大師信筆注成，又爾居士信心刻之，今而後之於此論也，可括目矣，必能達其本根矣。此其論之中興也歟！

萬歷歲次丁巳孟秋　　華山法姪慧浸識

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