## **金刚经讲义**

《金刚经讲义》为民国时期著名佛学家江味农居士遗著，由后学据其讲解金刚经的笔记整理而成。自1940年正式出版以来，以其殊胜渊博，般若要旨，既祥且尽，又旁通诸大乘经而备受佛学研究人员及爱好者喜爱。此次依据权威版本精心点校出版，应能满足广大读者之需求。……

# **范叙 例言**

金刚般若波罗蜜经，为般若经大部六百卷之一卷，文约而义精，喻为金中之刚，良有以也。六百卷文，汪洋浩瀚，读者难之。此一卷文，家诵户晓，般若深义，庶几弘传矣。自古以来，解此经者，无虑百数。其具异见者无论矣。其契正义者，当以无著、天亲、施功德三论及僧肇、智者、嘉祥三疏为最。嗣后宗泐、憨山、蕅益续法诸师论著，各具精义，要不出于古注者近是。然未有如味农江老居士金刚经讲义之殊胜渊博也。讲义发挥般若旨既详且尽，又复旁通诸大乘经。其指导学者观照法门，不第禅宗之向上，净宗之一心，皆有所阐发而已。其尤具法眼，发前人所未发者，则台宗判斯经为通别兼圆，贤宗判属始教，而居士独判为至圆极顿之教。庶不背经中所谓如来为最上乘者说也。他如经中文句，云如来，云佛，云世尊，云不也，云佛告须菩提等，为常人所忽略者，居士辄能发明其胜义。顷者省心莲社印此讲义，余助校订，得读其文，不禁欢喜踊跃，叹未曾有。至于依据古本，考订异字，勒为定本，尤为千余年来斯经之功臣矣。曩阅黄涵之居士弥陀经白话解，尝叹曰：读此解者，不独知弥陀经义，且能知一切经法。今于江居士金刚经讲义亦云然。自斯讲义流通，我知读者一展斯编，不啻读余经十百部也。经云一切诸佛及诸佛菩提法，皆由此经出，不尤彰明较著者哉。校订既毕，因赞叹而为之叙。

中华民国二十九年庚辰首夏范古农和南敬叙

**例言**

一此书为江居士遗著，付印公世，初版时因稿未完成，取蒋居士显觉之笔记，当时曾经江居士修正者补之。中华民国三十一年再版时，所缺讲义，已由蒋居士显觉，将旧时笔记，悉心校订，据以补入，遂成完璧。一此书分信解行证四大科，即据以分卷。以五重玄义为首卷，余分四卷，共计五卷，卷末附居士之校勘记及跋。一科判附于全书之首，俾读者便于检阅。一此书编汇初版时由周居士清圆任之。校订由范古农居士任之。并由蒋居士显觉，孟居士定常，协同校对。一书中补缺之处，首行加一补字，以清眉目。

# **江味农居士传**

蒋维乔著

居士姓江氏，名忠业，字味农。法名妙煦。晚年改名杜，号定翁。于其所著书中，或署幻住，或署胜观。随时取意，初无一定。先世本居江苏江宁南乡淩阁村。因王父乐峰公，筮仕鄂省，遂家焉。居士幼时，即随乐峰公，持诵金刚经，终身未尝少辏父讱吾公，为前清循吏，有政声。居士以光绪壬寅举于乡，旋得陕西补用道。然养志承欢，不乐仕进。讱吾公宦游数十年，历赣至蜀，居士皆随侍赞襄。事无钜细，必躬亲之。居士中年丧偶，悟人世之无常，即潜心学佛。虽以父母之命，续娶继室。然在家出家，其志已早决矣。辛亥之秋，讱吾公以年老致仕。居士奉父母，自蜀返鄂。值革命军兴、家产荡然。避地东下，初居武林，后至上海。虽流离琐尾，艰苦备尝，而养亲乐道，处之泰然。讱吾公忠贞亮节，严命居士，不许再入仕途。居士谨受教，不敢忘。丁巳，讱吾公卒。居士于哀毁中，乘机劝母郭太夫人长斋念佛。戊午春，礼禅宗大德微军和尚为师，受菩萨戒。尽力参究，颇得消息。时北五省旱灾惨重，居士受简照南之托，携款北上。参加佛教筹赈会放款十万，全活甚众。余以辛壬之间，始与居士相识于沪上。至是，又与相见于北京。是年夏，道友徐文霨、梅光羲等，延请观宗寺谛闲法师北上，开讲圆觉经。自编讲义，分给听众。然法师称性而谈，于讲义之外，多所发挥。余因请居士及黄士恒，各述所闻。每日笔记，由居士总其成。成后，以呈谛师。谛师印可，为取名圆觉亲闻记。时京师图书馆搜藏炖煌石室写经八千余卷，中多秘笈，需专家校理。余乃献议于教育部，请居士任校理之职。自戊午迄己未，先后二年，居士于残乱卷帙中，辑成大乘稻芊经随听疏一卷，净名经集解关中疏二卷。居士跋大乘稻芊经随听疏有云：‘曩闻炖煌经卷中有稻芊经疏十余卷，为大藏所佚。及来图书馆，亟取而阅之。芜乱伪脱，几不可读。为之爬梳剔决，排比联缀。并取重覆之卷，互勘异同，亦有援据他书以校补者。其不可考者，则存疑焉。积八月之力，录成一卷，仍阙首尾。会傅增湘购得一残卷。所缺疏文，悉在其中。于是千年秘著，遂成完书。’是可知其搜辑之艰辛，而时节因缘之不可思议也。其叙净名经集解关中疏有云：‘此疏向丛残万卷中，重事搜辑。载更寒暑。竟得勘订成书，首尾完具。止中间阙一小段，不碍大体也。夫关中净名经疏。今犹有闻者，仅一肇注。然校以此书，往往此犹加详，始知其已非原本。况复什门诸作，此书备载。而又为之科解，提挈分疏。及其所未及，言其所未言。譬如无上妙味，萃聚而调节之，取精用宏，饫之弥旨。此亦如是。一编之中，妙义兼罗。苟其息机静对，即异以会通，观心而契体。尚何经旨之不明，神智之弗启也。’可见是疏之珍秘矣。庚申，回沪。母郭太夫人示疾，居士为诵大悲咒加持之，并令家人虔诵佛号助之。太夫人临终起坐，向西合掌，念佛而逝。居士从此信念愈坚。尝憾多生习气，思藉密教神咒之力，以消除之。复至北京，适遇日本觉随和尚，专修供养大圣欢喜天法。居士乃约同志数人，请其设坛传授。及圆满之日，居士顿觉现高大身，上穷无际。觉随谓之曰：‘此番修法，惟子得福最大。’既而觉随率居士赴日本高野山，研究东密。卒以他事障碍，未克潜修。不久返国，与简照南玉阶昆仲，筹办功德林佛经流通处于海上。搜集南北刻经处及名山各版经籍，流通全国，以弘法利生。居士尝谓南岳思大师之大乘止观，为东土撰述中稀有瑰宝。智者大师之摩诃止观，即从此出。学者不先通南岳之义，即习摩诃止观，难得要领。然南岳心法，久湮海外。宋时虽传入中国，措意者稀，深为惋惜。会辛酉之夏，海上南园居士，发起讲经会。居士即献议，启请谛闲法师，讲大乘止观。居士每日笔记，并于幽深微妙之处，曲折譬喻，以说明之。就正谛师，再三往复。至癸亥始脱稿，名之曰述记。谛师自谦谓此书十之七八，系居士所述，不肯居著作之名。居士则谓谛师发其端，必以著作之名归之，彼此谦让。又以书中专名典句，虑有难明，复屡经修改。荏苒八年，始成书二十卷，刊版印行。谛师亦鉴居士之诚，允为居名。然其致居士之函则云：‘记文不惟词意通畅。其吃紧要关，旨趣渊微之处，透彻了明。此皆全是老维摩以精妙见地所发挥也。’乙丑夏，白普仁尊者南来。主持金光明法会。海上同人。公推居士襄助尊者宣扬。于是由沪而杭而湘而鄂而浔而宁，辗转数千里。躬亲会务，条理井然。藉此机缘，得以研究藏密。己巳秋，应闽中善信之请。赴福州，宣说佛法，三月始归。庚午秋。在沪开讲大乘止观述记。逾年方毕。省心莲社成立，被推为社长。从此常在社中，开讲大乘经典。并领导社员念佛礼忏。余知居士于金刚经独有心得，于甲戌之夏，请居士为余讲述大意。既而省心莲社同人，要求公开，乃正式开讲。余每次为笔记，记毕，即呈居士修改。后居士乃每次自写讲义，畀余抄录。及法会圆满，积稿至四厚册。居士以为尚须润色，并将初分所缺者补足，方可成书。同人以居士在家，问道者多，不能专心撰述。因谋另辟静室，供养居士。谢绝一切，期以一年，将金刚经讲义撰补完成。然居士每岁遇黄梅时节必病，病辄数月。又以悯念南北死难众生，启建大悲忏，虔心超度。因此迁延，讲义卒未脱稿，然已得全书十之六七矣。其解释金刚经，多有古德所未发者。如佛说他经时，恒放大光明，六种震动，现种种瑞相。独说金刚般若甚深经典，仅云世尊食时，著衣持钵，入舍卫大城乞食等语。居士为之释曰：‘是经最大旨趣，是发挥不应住相之理。故开首记世尊举动，与寻常比丘相同，是即成佛而不住佛相。弟子亦视为寻常。惟须菩提窥知其意，所以叹为希有。否者，持钵乞食，何足令人惊叹耶。’通行之金刚经，两周问答，皆作云何应祝居士乃依据古注及炖煌写经，勘定前周作应云何住，后周作云何应祝两问意义，绝不相同。而为之说曰：‘前周应云何住，是问菩提心应云何安住，俾无驰散，为初发大心修行者说也。后周云何应住，是问既应离一切相发心，则菩提心云何独应住耶。若不住此法，又何谓之发心。若不应住而应降伏者，岂非不发心耶。然则云何降伏其心耶。是为已发大心修行者说也。’其于金刚妙义，发挥精透类如此，此特略举其一二端耳。戊寅首夏，天气陰湿，居士依旧示疾，胃纳不舒。余每隔二三日，必往省视。见其卧床不能起，较往岁为重，甚为忧虑。居士则云：‘一过黄梅病当霍然。’而其弟子等，则在隔室佛堂，为之念佛，终日佛号不断。居士亦安卧默念，神志极清。至旧历五月中旬，疾渐增，而神志愈清。道友朱光琪用朱书大字，劝其一心往生，勿恋尘世。居士审视数过，合掌谢朱，口称欢喜赞叹。朱既去，则谓左右曰：‘吾勤修一生，岂于此一关尚不了了，朱君殆过虑矣。’及十八之夕，自云：‘金光遍照，佛来接引。’邀集诸道友，而蔡济平因事，至十二时方至。居士犹诏之曰：‘修持以普贤行愿为最要。’遂合掌不复语，于诸道友及家族佛号声中，安然而逝。寿六十有七。余与居士交二十余年，初仅知其泛滥各宗，归宿净土。近年交谊益密，研讨益深。方知居士一生得力于般若，从事参究，早得消息。豁然大悟，一心常在定中。晚间无梦，至今已五年余矣。故恒自言：‘教宗般若。行在弥陀。’其说法也，称性而谈。旁通曲达，自在无碍，余于经典及修持功夫，偶有怀疑，以质居士。其解答总高人一著。而其戒行之严，进修之密，足为一世模范。居士诚佛门龙象哉。

# **金刚经讲义**

江味农居士著

**【金刚般若波罗蜜经】**

欲说此经，先当科判。大科分二。

**（甲）初，总释名题。次，别解文义。**

**（甲）初，又二：（乙）初，释经题；次，释人题。**

**（乙）初，又三：（丙）初，说般若纲要；次，明融会各家；三，依五重译题。**

**（丙）初，说般若纲要。**

般若纲要，含有三义。（一）谓般若为大乘佛法之纲要也。此义，诸大乘经论及古德著述中，随处可见。若博引之，累牍难荆兹且舍繁就约以明之。取其易了也。夫大乘教义，深广如海。然壹是以自度度他为本。自度度他，法门无量。然壹是以六波罗蜜为本。而施、戒、忍、进、定、五度，若离般若，非波罗蜜。是所谓六波罗蜜者，壹是以般若波罗蜜为本。然则般若为大乘佛法之纲要也，彰彰明矣。故大智度论曰：‘般若波罗蜜，是诸佛母。诸佛以法为师。法者，即是般若波罗蜜。’大般若经曰：‘摩诃般若波罗蜜，是诸菩萨摩诃萨母，能生诸佛。摄持菩萨。’可见所谓大乘最上乘者，唯一般若而已。除般若外，便无佛法。当知大小乘一切教义，皆自般若出。一切教义，间有与外道如儒家道家中最高之理论相近者。独有般若，惟佛能证。惟佛能说。外道最高之理论，一遇般若，冰销火灭矣。故华严会上，诸大菩萨赞曰：天上天下无如佛，十方世界亦无比，世间所有我尽见，一切无有如佛者也。知此，则三教同源之说，其荒缪何待言哉。知此，则学佛者茍不了彻般若，虽尽知种种教义，尽学种种法门，皆是舍本逐末，在枝叶上寻觅耳。岂能到彼岸乎。夫般若非他，理体本具之正智是也。理体者，实相般若也。正智者，观照般若也。皆名般若者，显其理外无智，智外无理，理智一如也。既曰学佛，首当开佛知见。云何为佛知见，般若是也。乃从来罕有学此者。或望而生怖，或无知妄谈。此所以学佛者虽多，而证道者甚少也。岂但孤负佛恩，抑且孤负己灵。何以言之，如我世尊成道时，诧曰：‘奇哉奇哉，大地众生皆有如来智慧觉性。但因妄想，不能证得。若无妄想执著，则无师智，自然智即时现前。’如来智慧觉性，即实相般若。妄想即分别心，第六识。执著，即我见，第七识。而观照般若，即转此二识者也。此二识转，藏识及前五识皆转矣。故曰：若无妄想执著，无师智，自然智，即时现前。此二智，即谓如来智慧觉性。因非外来，亦不可授人，故曰无师。因法尔本具，必须自觉自证，故曰自然。亦可配根本智后得智，或道种智一切智说。总之，凡夫所以为凡夫者，由于无始无明。无明犹言无智。故今欲超凡入圣，惟在开其正智耳。佛门中人有恒言曰：求开智慧。此语，正谓当开般若正智。亦即开佛知见。我世尊为一大事因缘，出现于世。何谓大事因缘，即是为一切众生，开佛知见，示佛知见，俾得悟佛知见，入佛知见耳。乃众生虽知求开智慧，而不明其所以然。教者，学者，一味寻枝觅叶。绝不知向般若门中问津。甚至相戒勿言。可悲之事，孰逾于此。违背佛旨，孰逾于此。误法误人，孰逾于此。自今而往，深愿与诸善知识，昌明正义，极力弘扬也。

（二）所谓般若纲要者，谓即般若而明其纲要也。如上引大智度论所言，佛法即是般若。可见般若一门，摄义无量。若不明其纲要，未免泛滥无归。前人有宗第一义空立说者。有宗二谛立说者。有宗八不立说者。其说至不一也。第一义，即谓本性。性为绝待之体，故曰第一义。性体空寂，故曰第一义空。此义，是明般若纲要，在于破我除执。必须我法俱遣，情执尽空。所谓得无所离，即除诸幻。而后实相现前也。二谛者，俗谛也，真谛也。俗，谓世俗。真，谓真实。谛者，精审确当之意。谓世间之事相，凡俗见以为审确，是名俗谛。真实之理性，圣智乃知其审确，是名真谛。若约佛法言，凡明诸法缘生之义者，曰俗谛。何以故？以世俗未悟本性，逐相而转。因晓以一切诸法但是缘生，有即非有，其义决定故。凡明缘生即空之义者，曰真谛。何以故？以圣智即虚妄相见真实性。故洞然一切诸法非有而有，当体皆空，其义决定故。龙树菩萨曰：‘为世谛故，说有众生。为第一义谛故，说众生无所有。’世谛，即俗谛。第一义谛，即真谛也。由此可知，俗谛明即空之有也；真谛明即有之空也。又曰：‘诸佛依二谛，为众生说法。’故嘉祥大师曰：佛法不出二谛，二谛赅摄一切佛法也。夫般若本摄一切佛法荆而曰佛依二谛说法，则般若纲要不出二谛也明矣。盖般若要旨，为令空有不著，以合中道第一义。真俗二谛，正明此义者也。

八不者，所谓不生不灭、不断不常、不来不去、不一不异。因迷八不之浅深，而成六道。因悟八不之浅深，而有三乘。盖一切众生，计执生灭断常一异来去等相而著有，故谓之迷。三乘中人，虽不执生灭诸相，而又著于不生不灭等，以偏于空。故佛说八不之义，正令洞明乎二谛。二谛明，而后中道显也。而第一义空之义，亦是令空有俱空。而后一切不著，中道圆明。由是观之，第一义空、二谛、八不，说虽不同，而义显中道则同。然则般若之纲要非他，即是令于空有二边，遣荡情执，务令罄尽，以显圆融中道耳。换言之。佛说般若，在令一切妄想执著之众生，开其理体本具之正智，以明其无明，觉其不觉。俾无相无不相之实相，空不空之如来藏，现前，同证如来智慧觉性耳。此正我本师出现于世之大事因缘也。是则般若法门，乃最上乘。令一切众生乘之，而直至佛地者耳。由是言之。与其别别举义，明其纲要。何若曰：金刚般若经，实为般若部之纲要。尤为要言不繁。何以故？本经无法不摄，无义不彰。上举二谛、八不、第一义空诸义，一一具足故。如曰：无我相，无法相，亦无非法相等，第一义空之义也。灭度所有一切众生，俗谛也。实无众生得灭度，真谛也。行于布施，俗谛也。于法无住，真谛也。乃至不应取法，不应取非法，即非，是名，等等。全经所说，无往非明二谛之义者。至令菩萨通达无我、法，在于开佛知见。入后所说，则皆不一不异不断不常不来不去不垢不净等义，以显诸法空相，是法平等。夫诸法空相，是法平等，即所谓不取于相，如如不动也。而令学人如是演说，如是受持。岂非以如是等义，为般若之纲要乎哉。不但此也。如上引大般若经、大智度论之言曰：‘般若能生诸佛，摄持菩萨，佛法即是般若。’是指示佛法要领，不出般若也。而本经则曰：‘一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。’其指示般若要领全在此经，不尤昭昭明明乎。佛说般若，前后共十六会。义丰文富。闻西藏译文至千卷之多。中文简括，亦有六百卷。内典中卷帙最大者，惟般若部。读诵已难，遑论演说受持。故于第九会，由博而约，特说此经。罗什大师师弟，译成华文，并加入魏译之数行计之，止五千八百三十七字耳。不但般若要旨，尽在里许。且得此一卷，一切佛法无不在握矣。何以故？此卷为般若之纲，般若为一切佛法之纲故。故必一切佛法通，而后此经可通。何以故？因网乃得纲故。然亦必此经之义趣深解，而后一切佛法头头是道。何以故？纲举则目张故。当如是知也。此一卷经，既为三藏之纲。其关系重要，可知。其义蕴之玄廓，条理之繁密，亦由是而可知。且以少文而摄多义。幸得译人笔妙，方足以传之。是以经中一句一字，皆关宏旨。即一名称，一结集者标举之词，亦含精义。少少忽略，义便难通。自译传之后，禅宗五祖，六祖，极力宏扬。遂尔家喻户晓，流通不绝。虽多未明其义。而学佛者盖无有不读此经者也。各佛教国中，未见其比。即此观之，足见吾国众生，深蒙佛护，良堪庆慰。何以故？此经流传不绝，便是佛种不断故。自今而后，当于云何演说，云何受持，特别加意。乃足以少报佛恩，及翻译此经，流通此经者之恩也。荷担如来，当得菩提，愿与诸君共勉之。

（三）谓即金刚般若而明其纲要也。本经之纲要无他，遣除妄想执著是已。盖如来智慧觉性，一切众生，人人本具，个个不无。但为妄想执著所障，不能证得。佛为一大事因缘出世者，为此事也。一切佛法，无非破执除障之法门也。而本经所说，尤为直捷了当。譬如金刚宝剑，依此而行，可以直下断除者也。妄想，即是分别心。执著分为两种：执五蕴色身为我，名曰人我执。简言之，曰我执。执著一切诸法，名曰法我执。简言之，则曰法执。我执不除，生烦恼障。法执不除，生所知障。总名惑障。由惑造业，则为业障。因业受苦，名曰苦障，亦名报障。我法二执。细分之，又有分别、俱生之别。起心分别，因而执著者，为分别我法二执。故粗。并未有意分别，而执著之凡情随念俱起者，为俱生我法二执。故细。此是多生以来，习气种子，蕴在八识田中，故尔随念即起，最为难除。当知妄想执著，由于无始无明。而般若，则为理体正智。智开，则无明者明矣。无明明，则妄想执著自断矣。故学佛首当开示悟入佛之知见。佛之知见，即是般若正智也。无论修何法门，皆须致力于此。故一切法不能离般若也。修净土念佛，亦然。经云：心净则土净。妄想执著不除，心何由净耶。古德言，爱不重不生娑婆。情执我见，实为爱根。故求生净土，必应从此下手。所谓老实念佛者，老实二字，必当注意。世间一切染缘，攀缘不息，云何能老实乎。由此可知，般若净土，初非二事。此经，实一切学人出妄之宏纲，净心之枢要也。兹不过略谈大旨，详见（丙）三依五重释题中。古人将释一经，先说玄义，亦曰玄谈。玄者，深也，又悬也。谓将经中深义，提要钩玄而先谈之。使闻者得知大要，入文时乃有头绪也。故玄谈云者，犹言提要。正一经之纲要所在也。今故依天台例，开为五重说之。上来初说般若纲要竟。

**（丙）次，明融会各家。**

解释佛经之书，各宗俱备，且皆流传不失者，莫过此经。有弥勒菩萨之颂，有无著、天亲、功德施三菩萨之论。但译笔晦涩，颇不易读。且各就所见发挥。往往有乍视之，若与经义相反，而实相成者。其精妙之处，非后贤所及也。须向大处深处领龋若死在句下，拘执文字，一一与经文比附，反增障碍。圭峰之论疏纂要，即犯此玻功德施论题即妙。曰：金刚破取著，不坏假名论。全经要旨，尽在里许矣。吾土注此经最早者，为罗什入室弟子僧肇。著墨不多，但略诠释一二要旨而已。然不刊之作也。六朝时注释至今仍存者，有三论宗嘉祥，天台宗智者两师之疏。嘉祥一生精力，在于三论，所有著述，无一不精。而金刚经义疏，则不经意之作。或为门弟子随意录存，未经审订者，亦未可知。因多闲文，笔亦芜杂。与嘉祥其他著作，殊不相类故也。智者之释，全依肇注。偶有一二处，略加疏通耳。智者以三谛发挥一切经。独于此经，宗二谛说之。而于是名之言，皆作假名会。祖师法眼，令人钦服。不解台家子孙，何故不遵祖训也。岂未见此书耶。（智者疏清末始由杨仁山居士向日本请归刻之。）唐时法相宗窥基，亦有注释，多述法相。复有释慧净之注，精湛处不亚肇公。古注中，当以肇慧为最佳矣。华严宗圭峰，作论疏纂要。虽是精心结撰，惜拘牵论文，经义反晦。宋时有长水师，作刊定记，以释圭峰纂要。依文解义，甚详也。禅宗祖师，亦有说经之作。如唐之六祖，元之中峰，明之憨山。然皆寥寥短篇，无甚发挥。明末，天台宗蕅益，作金刚破空论。盖有为而作，亦可备一格也。此外宋明清时，出家在家之释此经者，所在多有。不无一二道著语，精审则未能也。清初有台宗溥畹之心印疏，以三谛说经，语多坐实，殊违经旨，独科判间有可取处。又有华严宗达天之新眼疏，间有精到，能发前人所未发者。以信解行证判经，见地尤卓。他如五十三家注等，驳杂不纯，不足观也。今番演说此经，重在将经中精深微妙之旨趣，一一剖而出之。向来视为大乘初门者，一一言其究竟，归于圆融。向不经意之处，则为阐发其宏旨。向谓重覆之语，则为抉择其浅深。于前后义蕴关连钩锁之处，皆一一道出所以然，而贯通之。于所有观门，行门，指示修功处，不敢一字忽略。务令闻者得以入手。多引他经，互相证明。以便得所会通。精要处，且融归净土，以破向来歧视之玻自愧学力疏浅，不足以说此深经。然大愿所在，实欲人人明了般若真实义，庶不致于怕谈、妄谈、浅谈云尔。若上举前贤论疏中精要之说，皆一一择取而融纳之。但不必袭其面貌，拘其文字耳。上来次明融会各家已竟。

**（丙）三，依五重释题，分二：（丁）初，总解科意；次，依次开释。**

**（丁）初，总解科意。**

五重者，名、体、宗、用、相。依者，台宗智者大师说法华经经题，约名体宗用相，开为五重，以发挥经中要旨，最为简明。少一重不得。多一重亦不必。故今依之也。此之五重，次第相生。夫一经必有一经特立之名。名者，所以标一经之概要，以显其异于他经者也。故第一重为释名。名者实之宾也。既标此名，必有其实，非虚立也。故次显体。体者，实体。即经名之主体也。因名核实矣。然非修观行，仍属空名。而依体起修，必明宗趣。故三明宗。宗者，修宗。谓修行之旨趣也。既已真修，必得其用。故四论用。用者，功效之意。佛随众生根机之大小利钝，说种种法以教化之。故经教即有大小偏圆渐顿之殊。如华严宗，判为孝始、终、顿、圆，五种教相；天台判为藏、通、别、圆，四种化法，顿、渐、秘密、不定，四种化仪是也。一经之名、体、宗、用，四重玄义既明，则其属于何种教相，亦可得而了然矣。故第五重为判教相也。今依五重之次第，开为五科。

**（丁）次，依次开释，分五：（戊）初，释名；次，显体；三，明宗；四，论用；五，判教相。（戊）初，又二：（己）初，通名；次，别名。**

**（己）初，通名。**

通名者，金刚般若波罗蜜经之经字，是也。佛所说法，通名为经。非一经为然。故经字乃一切佛法之通名。梵语曰修多罗，亦作素怛缆，修妒路。修多罗之本义为线，引申为贯穿，为摄持，为契合。既将佛说之法，分类结集成书，因以修多罗名之。谓贯穿佛语，摄持不失，上契佛心，下契众机也。大法东来，古德遂以经字译修多罗。经字本义，为经纬，组织，与修多罗之线义，贯穿摄持等义，正复相当。且吾国习惯，惟圣人语，始得称经。极其隆重。译修多罗为经，精当之至。但我国经字，不含契合之义。与修多罗原义，少嫌不足。然除经字外，更无他字可译。故古人不得已，称佛书曰契经，既以补足原义，且显此是佛经，非他教经也。至若释经为常，为道，此乃经字引申之义。修多罗中原无此义。故释佛经，不宜引用也。

**（己）次，别名。**

金刚般若波罗蜜七字，为本经特立之名，一切经不能通用，是谓别名。金刚者，喻也。般若波罗蜜者，法也。是为法喻立名。诸经经题，安名之法，取义不外七种。所谓人、法、喻、单、复、具，是也。如阿弥陀经。阿弥陀，佛名也。取人名为经题，谓之单人立名。如般舟三昧经。般舟三昧，为一种法门，是为单法立名。如稻秆经。稻秆，喻因缘生法也。是为单喻立名。如妙法莲华经。妙法，法也。莲华，喻也。有法有喻，非单而复，谓之法喻立名。如普贤行愿品。有法有人，是为人法立名。如如来师子吼经。如来，为人。师子吼，为喻。是为人喻立名。如大方广佛华严经。大方广，法也。佛，人也。华严，喻也。则是具足人法喻，以立名也。单三，复三，具足者一，共为七也。如一题之中，有两喻而无人法，亦单是喻而非复。有两法两人者，例此可知。故经名无量，取义只此七种而已。

梵语跋折啰，义为金刚，物名也。盖金中之精，最坚最利。能坏一切物，为利。一切物不能坏之，为坚。内典言，帝释有宝，名曰金刚。持之与修罗战。金刚力士所持器仗，曰金刚杵。金轮王有金刚轮宝，因称金轮王。本为天上之宝。人间虽亦有之，然甚罕见。古人谓之金钢钻，色如紫石英，透明。或曰：生水底石上。内典中，常用以喻法喻人，如曰金刚三昧、金刚力士、金刚身、金刚网、金刚手、金刚心等。皆取其坚固不可坏而能摧灭一切魔障之义也。今以喻般若正智。般若如大火聚，四面不可触，触则丧身失命。如金刚然，一切物不能触其锋也。般若正智，能破烦恼重障，如金刚能坏一切物也。什师云：金刚宝方寸，其光明能照数十里。般若智光，亦复如是。彻见一切凡情妄想，而破无明也。金刚宝，惟金刚力士能持。般若亦然。非具大乘根性者，弗克承当。故曰：若乐小法者，著我人众生寿者见。则于此经，不能听受读诵，为人解说也。真谛三藏言，金刚宝有种种色。青色者能消灾厄。如般若波罗蜜，能除三障，成三身，度生死流，达涅槃岸，度一切苦厄也。黄色者得满所求。如般若之庄严万行，成就无边功德也。红色者向日出火。如般若以始觉合本觉，出智慧火，烧烦恼薪，如千日轮，光明遍照也。白色者澄清浊水。如般若能背尘合觉，度五浊世，达清凉池也。碧色者消伏毒害。如般若之除我法执，消三毒苦也。又有无色金刚，亦名空色。得之者能于虚空行祝般若亦然，所谓第一义空也。具此三空之智，则我空，法空，并空亦空。空中无色，无受想行识，乃至无智亦无得，而得无上菩提。仍归于无有少法可得。则如如不动，成金刚身矣。总之，金刚之坚，喻实相般若，随缘不变，在缠不坏也。金刚之利，喻观照般若，无我不破，无惑不断也。金刚之明，喻文字般若，能开解慧，无明得明也。金刚为无上宝，价值不可称量，喻般若为无上法宝，功德不可称量也。金刚宝世间罕有，喻般若法宝之希有，所谓无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇也。

梵语般若，义为智慧。非世智小慧也。乃理体本具之正智，所谓佛之知见。理体，即是觉性。亦曰实相般若。正智，即观照般若也。理外无智，智外无理，理智本来一如，故皆名般若。因恐人误认是寻常之智慧，故经论中多举译音般若为言也。此智一切众生本具。但为无始无明所障，不得显现。且此智，自证方知。非言语文字所能形容。何以故？必须言语断，心行灭，乃能自证故。然而一切众生，昧之久矣。不假方便，障云何开。障若不开，此智又何能现。故我世尊为此大事，出现于世。不得已，仍用语言文字以启导之。凡说佛知佛见，以开示众生。使得悟入者，名曰般若法门，亦云文字般若。欲令众生，因文字，起观照，证实相也。其他所说一切法门，如布施持戒等等，皆从佛知佛见出。使众生依而行之，以为开悟般若正智之助者。故曰：一切法不离般若，般若为一切法之纲要。换言之。即是般若为一切法之主干，寓于一切法中，非离一切法而别存也。质言之。我佛出世，为怜悯众生，同具如来觉性，皆得成佛，而竟不自知。故说佛之自证者，以破众生之愚痴。对愚痴言，假名曰智慧耳。实则智慧非别，觉而已矣。实相般若者，本觉也。观照般若者，始觉也。以一切众生从来不觉故，乃假文字般若以觉悟之耳。因是之故，读经闻法，要在深自儆惕，以佛所说者为镜，时时处处，用以自照。不观不照，迷何由觉。是即所谓依文字，起观照也。观照功久，则皇皇然，儆惕之心自生，是即始觉也。亦理体本具之正智初开也。如是不退不懈，观照之功，日深日醇。则所谓始觉者，先如初生之月，渐渐光多闇少。以至于月轮圆满，光辉焕然，则性体显现。即是始觉合于本觉，而亦无始本之分也。当知所谓成佛者无他，觉性圆明而已。而觉性之开，非仗文字般若之力，其道无由。故曰一切诸佛从此经出。复次在梵语本文，智曰若那，慧曰般若。照见为智，解了为慧。决断为智，简择为慧。知俗谛为智，照真谛为慧。彻明妙有为智，契悟真空为慧也。佛经常说六度，有时亦开为十度。第七度曰方便，第八度曰愿，第九度曰力，第十度曰智。以对第六度之慧也。然而空是即有之空，有乃即空之有。故智慧二字，实分而不分。此经，正明空有不著。所以般若字，应作智慧会。不能拘执文义，强分为二。不过有时佛经中亦不分而分，举智以明俗谛，举慧以明真谛。故学人亦不可不知此义耳。

金刚原以喻般若。然惟第九会所说者，乃以金刚能断喻之。岂非以此经所说之义，尤为坚利而明，尤能断惑。余会说者为金，此经说者乃金中之精乎。故本经曰：佛及佛法，从此经出。又曰：此经义不可思议，果报亦不可思议。克指此经为言。则般若纲要，尽在此经，更足证明矣。

梵语波罗蜜，义为彼岸到。顺此方文字，应曰到彼岸。印土古俗，凡所作究竟，皆云到彼岸。犹此方方言，所谓到家也。若约佛法言之。所谓离生死此岸，渡烦恼中流，达涅槃彼岸是也。故波罗蜜亦是喻词。

涅槃者，不生不灭，即谓本性。本性者，性乃本具之意也。言本具者，明非造作。既非造作，可见本来如是，而非从无而有者。故曰本自不生。言其本来已具，非新生也。既本不生，故今亦不灭。而众生生死不已者，相也，非性也。何故生死不已，由于其心生灭不停。当知生灭不停之心，所谓识相也，亦非性也。何故如此，由于烦恼。以烦恼故，遂致心有起灭，性变为识。由此造业，受轮回苦。而众生不知返本，认识为性，迷于生死之相，所以轮回不息。而与不生不灭者虽觌面而成永隔矣。故以烦恼喻中流，以生死喻此岸，以涅槃喻彼岸也。盖本无此岸彼岸，因有中流隔之，遂成彼此之别也。

烦恼亦曰惑，所谓见思惑也。见思惑皆从我见而生。故欲了脱生死之相，须证不生灭之性。而欲证本性，须化除我见。然我见根深，必须用种种法以调伏之。开根本智以断绝之。所谓理虽顿悟，事须渐除。犹之过渡，从此岸达彼岸，行之以渐，不容急也。故曰离，曰渡，曰达，以显其未可一蹴即到。而说一流字，又所以显其危险，无明风万不可起，起则随流而下，甚至有灭顶之凶，尚能渡达彼岸乎。修行人其慎诸。然如上所说，尚是专约凡夫说。若细别之。生死含有两重。烦恼亦兼见思、尘沙、无明而言。凡夫著有，执于人我。遂因见思烦恼，而堕分段生死。二乘，及一类菩萨著空，执于法我。遂因尘沙、无明烦恼，而有变易生死。故欲证到无余涅槃，须空有俱空，破我法二执，了两重生死。渡过见思、尘沙、无明等烦恼中流，乃达涅槃彼岸耳。故大智度论云：‘有无二见，皆属此岸。二执俱空，始达彼岸。’二执，即我、法二执也。渡流之筏为何？六波罗蜜是也。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，舍也。若不知舍，云何肯离此而渡。然若无观照之智，又云何肯舍。故般若为五度之纲要。五度离此，非波罗蜜也。又复智慧二字，分言之，亦可因位名慧，果位名智。般若波罗蜜，约因位说，犹言到彼岸之观慧。若约果位说，则般若即是波罗蜜。何以故？果位之般若，即是理智一如。理智一如，即是不生不灭也。约因位说，金刚即喻此之观慧，最坚最利最明，故能到彼岸。约果位说，金刚则喻如来法身，所谓金刚不坏身也。上来释名竟。

**（戊）次，显体，分三：（己）初，明体义；次，辨果同；三正显体。**

**（己）初，明体义。**

体者，主体也。凡说一经，不能数言便了，往往千言万语，头绪纷然。读者闻者，如入大海，但见汪洋一片，莫辨津涯，不免兴望洋之叹。当知每一部经，卷帙无论如何重大，条理无论如何繁多，必有其归趣所在。换言之，一经必有一经主要之点。千言万语，皆趋重于此点也。千条万绪，皆发生于此点也。此点即一经主要之点，所谓体也。寻出千言万语千条万绪中，主要之一点，而指明之，所谓显体也。读者闻者，若明得经中主要之点，则要纲在握，不致望洋兴叹，亦不致入海算沙，更不致误入歧途矣。知此，可知显体等等之关系甚要也。知此，可知古人于经前先说玄谈之苦心也。总之，此所谓体，乃经体耳。非谓性体。

**（己）次，辨异同。**

辨异同，有二义。初约经体性体，辨其异同。夫经体非性体，固已。然而佛为一大事因缘出现于世。所谓一大事者，即是开示一切众生，同具如来智慧觉性。俾得悟入，一齐成佛。说法四十九年，专为此事。由是言之。一切经莫非开示本具佛性。是一切经之主体，皆不外乎发挥性体可知矣。然则上文乃曰：此中所显，乃经体非性体，若不能不辨别者，何耶。当知一切经虽皆不外乎发明本具佛性。然各经立说，旨趣不同。有重在除障者，有重在修福者，有说夙因者，有说后果者。机有万千之别，说法便因而有万千之别。非部部经皆直指本性，彻底发挥也。岂能儱侗颟顸，呆指经体即是性体。且即以直指本性言。性体包罗万有，一名不能尽其量。遂不得已，而立种种名，如曰真如，曰如如，曰实相，曰法界，曰法身，曰性净明体，曰圆觉，曰自性清净心等等，其名无量，显义亦即无量。直指本性之经，有举此名者，有举彼名者，有兼举数名者，因说经之旨趣而异。即此可见虽同是直指本性之经，显义既各各不同。经中之归趣所在，亦因而各各不同。故经体与性体，约彻底显性之经言，虽二而不二，仍复不二而二，不能混为一谈也。其异同必须辨明者，此也。

次约各宗，辨其异同。无论何宗，其说经题，必须将经中要旨，摄入而发挥之，方为言中有物。而分门别类，立有一定之规格者，当推天台、贤首两家。然贤首之十门分别，有时不甚适用。不若台家所立五重之简明切要也。即以显体言，两家亦颇异其趣。盖显经体同，而显体之命意，大不同也。贤首宗，多就通名之经字上显体。亦即约能诠之经教显体也。此宗大德每曰：一切大乘经，以诸法实相为体。圭峰金刚经纂要疏曰：以文字般若为体。此皆约能诠之经教而言者也。夫一切大乘经，以诸法实相为体。则一切大乘经莫非文字般若明矣。若克指般若部言，则前后十六会所说，皆文字般若也。岂独第九会为然，岂独此经为然。故圭峰所说，可通之于他经。故曰：是就通名之经字上显体也。而台宗之显经体，则克指当部，不能移易。即是就别名之金刚般若波罗蜜七字上，显本经主要之体。亦即约所诠之理事以显体。故曰：台家所立，简明切要也。此两家显体之异同也。

**（己）三，正显体。**

今既依台家规格，约经题之别名，以显经义所明之主体。则台宗诸大德所说，不可不先知之也。台宗古德之本经注疏，流传至今，其人可师，其注可传者，惟有两种。一，隋时智者之注。一，明时蕅益之破空论是也。智者以‘若见诸相非相，即见如来’为经体。蕅益以‘实相常庄为经体。近时台宗大德谛闲法师，撰金刚经新疏，则以‘第一义空’为经体。三师标显各异，恐或致疑。然不必疑也。当知三说但文字不同耳，理则无殊。盖实相即是第一义空。大智度论云：‘所谓第一义空者，诸法实相是。’如来之称，以显性德，即是显法身德。而法身非别，实相是也。由是可知三说虽异实同矣。然新疏之第一义空，其文非本经所有。智注最佳矣，而本经更有简要之句可取也。实相切要矣。常住二字似略凑。若但举实相二字，虽妙，然一切大乘经，皆以诸法实相为体，又嫌肤泛。故今不执三说，而易之曰：经体者，‘生实相’是也。本经云：‘信心清净，则生实相。’实相者，无相无不相。即谓真如法身，亦即空不空如来藏。生者，现前之意。云何现前，由心清净。云何清净，由于无祝无住者，离一切诸相是也。离一切诸相，即是空、有不著，亦即一空到底。本经曰：‘离一切诸相，则名诸佛。’何以故？诸相离，则实相现前故。由是观之，以生实相三字显本经之归趣，理无不摄，事无不彰也。本经自释实相之义曰：‘实相者，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、双亦、双非之诸相俱非，非亦不立，是为离一切诸相。众生自性之相状，本来如是，真实如是。无以名之，强名实相耳。离者，无住之谓。无住者，不取之谓。不取于相，便如如不动。无以名之，强名曰生耳。文字般若，诠此实相也。观照般若，观此实相也。至于实相般若，圆满显现，则到彼岸矣。而取相由于我见，一切诸相离、则我见除，烦恼断。而烦恼断一分，实相便生一分。喻本经之文字般若，观照般若以金刚者，正因其能断烦恼，生实相也。然则生实相三字，为金刚般若波罗蜜经主要之体，岂不昭然若揭哉。

**（戊）三，明宗。分三：（己）初，明宗义；次，辨同异；三，正明宗。**

**（己）初，明宗义。**

所谓明宗者，明修也。宗，主也。明，说明也。夫明修谓之明宗，何耶。天台宗如此立说，具有两重深义。一通，二别。（一）警策学人，佛法以实行为主也。此是通义。（二）修行之法无量，因根机及目的，而异其法。犹如世法学校，因种种类别，而定有主要科，随意科也。本经有不思议功德。为发大乘最上乘者说。其修法以何为主乎。此别义也。不曰明修，而曰明宗者，取义在此。

明宗紧蹑显体来。盖经义之主体虽显，然非修莫证。若仅知显体，而不依体起修。如数他家宝，自无半钱分。显之何益。故我佛每说一法，未说之先，必诫以谛听。闻思修三慧皆具，是为谛听。而每经结语，必曰信受奉行。即是开示、读经、闻法，以如说修行为主也。然则本经归趣所在，所谓经义之主体，吾知其为生实相矣。实相必云何而后生耶。我佛说法，句句说性，即句句说修。今将如法实行，于无量行门之中，经旨究以何法为主耶？以是之故，显体之后，必继以明宗也。

**（己）次，辨异同。**

如上所言明宗之宗，与各宗各派之宗；又宗派之宗，与宗教之宗；又佛门所说之宗教，与世俗所说之宗教，不但世人不明，即佛门中人，亦多混淆。今乘便将其异同之点，一一辨白清楚，想为诸君所愿闻也。今人所说宗教，其义本拾西人牙慧。世有其书，兹亦无暇琐及。可简言以明之曰：一教之中，奉有无上权威者，以为之主。其主，能生死人；一切荣枯，咸在其手，故崇拜之。此世俗宗教之说也。故一言宗教，即含有迷信依赖意味。世人徒见我佛门，奉佛为教主，复闻佛门亦有宗教之言，莫明其妙，遂与西人宗教，混为一谈，随人脚后跟转，嗤为迷信，任意毁谤，造无间业，真可悯也。且因佛门礼像，诋为拜木偶，意谓佛教尚不及他教，其愚可谓极矣。今亦无庸深谈宗趣，详引教义，片言即可判其与西人宗教大相径庭。当知佛像，经卷，及出家人，称为住持三宝。意在令人因像而观想乎佛，因经卷而通达其理，因出家人而引起超尘离垢之心耳。故谓之住持。盖借住持三宝，观自性三宝，证常住三宝。生死荣枯，皆由乎己。无上权威，握在自手。故曰万法唯心，心外无法。此佛法所以超胜于世间一切道德哲理也。岂其他宗教所能梦见哉。若佛门中所言宗教，宗谓明心见性，因佛法以明心见性为主故也。教谓一切经义，因一切经义为佛所示教故也。故若通达乎心性，谓之宗通。若通达乎经义，谓之教通。宗也，教也，截然两事。岂谓奉一无上权威者，为教中主人翁哉。则所谓宗教，其名虽同，义则回异，较然明矣。

是故佛门中宗教之宗，原非指宗派言。但因禅门唯一以自悟心性为主，不重经教，名曰教外别传，遂谓之宗下。明其与明心见性为主之宗旨相合也。宗教之教，亦非谓教主。其能深通经义，依文字，起观行，证实相者，则谓之教下。明其能依教奉行也。此乃后起之义，已含有宗派意在矣。然曰宗下，曰教下，义犹平等，初无轩轾。继而凡言宗下，不但专指禅宗。并含有是能实行，是能扼要之意。凡言教下，泛指禅门以外各宗派。并含有但求多闻，无益于人之意。则一重一轻，大有不能同日而语意思，其义更属后起，盖在禅宗极盛时也。

至于所谓各宗，各有所主之意耳。或主法相，如慈恩宗，亦名法相或唯识宗。或主法性，如禅宗，及三论，天台，贤首等宗。亦因依教不依教，别禅宗于其他言性者之外。如上所说之宗下教下，亦因所主之经义不同，而立宗名。如曰三论宗、法华宗、华严宗、净土宗、密宗，主律者曰律宗，是也。由宗再细别之，则名为派。如法相宗有真谛之旧派，玄奘之新派。华严经兼明性相，故宗华严者，其教义性相并通。若约法相而言，贤首一家，亦可称为法相之又一派。他如净土宗，亦有作观，持名之别。禅宗之分临济、沩仰、曹洞、法眼、云门五宗，虽立宗名，实乃派别之义。余可类推。总之，宗派之宗，因其立义，施教，各各不同，遂立各种宗名。不但修行方法有异已也。若明宗之宗，则专约修言矣。大抵宗教之宗。其义最广。宗派之义，已为渐狭。至曰明宗，义尤狭矣。此其异也。而宗字之义，为主张，为主旨，则无不同。若夫西人所云宗教，乃是有无上权威者为一教之宗主之义。与吾所谓宗教，义乃回异。此皆不可不辨者也。世俗中人不明此义，尚不足责。乃佛门中人，亦因异同未曾辨明，不知将佛门中宗教之正义，详切声说。但曰佛法非宗教，以与世俗争。夫佛法明明有宗有教，何云非宗教。古人著述中，屡见不一见。如此立说，岂能令人心折。若将正义说明，使知吾所谓宗教，非彼所谓宗教。则泾渭分明，彼亦无从施其毁谤矣。

又台宗以外各家，亦尝明宗矣。然其所明，非台宗之所明。其异同，亦不可不一辨也。如贤首宗智俨二祖，注魏译金刚经曰：文字、观照、实相三般若，为一经之宗。则所谓宗者，既非专约修功，亦非克指金刚经。只可谓之泛论般若诸经之主旨耳。圭峰之疏，以实相般若、观照般若、不一不二，为宗，视前说略优。然亦只是总论，而非切指本经。且为性修合说，非专约修言也。三论宗嘉祥义疏云：因果为宗。盖以无住之修为因，成就得无所得为果也。此说则克指本经，不能移之他部，切要多矣。然已涉入台家第四重之论用。何以故？功用属果故。由此可知诸家明宗则同，而所明之宗则异也。且由此愈见台家之五重，简明切要。非诸家所能及焉。

**（己）三，正明宗。**

台家大德明宗之说如何。智注标宗，为以实相之慧，修无相之檀。般若为理体本具之正智，故曰实相之慧。檀者，布施。取经中菩萨于法应无所住行于布施之义也。蕅益破空论，以观照契理为宗。契理者，契合理体也，即智注实相之慧义也。谛法师新疏，则以发菩提心为宗。三说之中，自以智注为最精。余两说，未免宽泛。兹依本经现成语句，‘应离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心，’‘离一切诸相，则名诸佛，’‘以无我无人无众生无寿者，修一切善法，则得阿耨多罗三藐三菩提，’之义，约为两语曰：离一切相，修一切善，为本经依体起修之妙宗也。命意与智注同，而语句现成，且明显易了，故易之。何谓与智注意同耶。本经举一布施，以摄六度万行。行于布施，正所谓修一切善也。而离一切相，正是实相之慧。盖法与非法，两皆不取，为离一切相。正与无相无不相之实相相应。是则离一切相，非实相之慧而何。当知本经唯一修宗，在无住二字。但标无住，以明经宗，全经之观门、行门，尽在其中矣。然恐领会不易，不如以离一切相修一切善两语明之，则无住之旨，洞然明白。何以言之。无住者，两边不住也。亦即一空到底也。经云：不应取法，不应取非法，非法非非法，以及即非是名诸句。又云：无我相，无法相，亦无非法相。无论约二边说，约重空说，皆所谓离一切相也。即无住之真诠也。而于法应无所住之下，紧接行于布施，即是修一切善之意。亦即空亦无住之意也。全经所说观门行门，壹是以离一切相修一切善为本。正所谓妙有不有，真空不空，遮照同时，宛合中道第一义也。大智度论云：‘般若要旨，在离一切法，即一切法。’离一切法者，离一切相也。即一切法者，修一切善也。得本经离一切相，修一切善两语。般若要旨，因而洞明，有下手处。故本经为般若之纲要也。且离一切相，方为发无上菩提。而得无上菩提，亦不外乎离一切相。何以故？无我人众寿，正谓离一切相故。而离一切相，当从修一切善做出。此正无实从无虚出，无为从有为出之意也。故离一切相修一切善两语，将金刚般若波罗蜜，从此岸，渡中流，达彼岸之行程，括尽无遗矣。故曰：为依体起修之妙宗也。总之，明宗必与显体相应。经体既为生实相。而离一切相，本为实相之慧。故离一切相，修一切善，实相便从此而生。故曰：离一切诸相，则名诸佛。故曰：以无我人众寿修一切善法则得阿耨菩提。盖名为诸佛者，因其得阿耨菩提也。阿耨菩提者，实相般若也。离一切相修一切善者，观照般若也。因观照而证实相，则举此两句经文，以明修宗，若网得纲，有条不紊矣。

**（戊）四，辨用。**

用者，功用也，力用也，即成效之谓。修必得其宗者，以不如是便无成效之可期也。然则修宗既明，其成效为何如耶。且成效原非一端，当辨别其孰为最大。何谓最大？其成效与经体相应者是。夫有是体，必有是用。用若不与体合，是其修功犹有未到，亦不能谓之成效矣。故不曰显用、明用，而必曰辨用者，以此。不但此也。用由宗出。修宗属因，功用属果。因如是，而后果如是也。而曰辨者，辨其效果是否与经体合，即以辨其修因是否与经体合也。当知明修谓之明宗者，即明修因之宗旨，必不离乎经体。换言之。主要之修法，在以经体为宗。是则修行之方法，即须与经体合也，明矣。而因果从来一如。故约学人言，当辨其所得效果，是否与经体合。即可知其修因，是否与经体合。而约经义言，当于经中，辨其孰为与经体相应之功用，方是与修宗一如之成效耳。总之，体、宗、用，必须一贯。而体、宗、用，之名，是约所而言，即是约经义而言。盖显体者，显经义之归趣所在，是即一经主要之体也。明宗者，说明经中所言依体而起之主要修法也。辨用者，辨别经中所言因修而得之最大功用也。若约能修之人而言，明宗，是明因位之修。辨用，是辨果地之证。而显体，是显因果之目的。盖明宗者，明其在因地时，必应如是修去，乃为向目的而行。辨用者，辨其所谓证果者，必得如是功用，乃为将目的达到也。当如是知也。

他宗于辨用一层，或略而不谈，或换一种说法。如贤首十门中，有一门，曰教起因缘。慈恩宗，亦说教起所为。是皆论一经之功用者也。然所论未免过繁。以天台宗言，智者注本经，以破执二字为一经之大用。破空论则曰：经用者，断疑是。而新疏曰：经用在于无住生心。又过简略，不尽经义所言功用之量。当知体、宗、用，三，所以必须显之、明之、辨之者，重在令闻法者，得有方针，且资警策耳。固不但应以片言，括尽经旨，使能了然于一经之纲要所在。尤须明白易晓，使其触目惊心，有下手处。太繁太略，皆不相宜也。今欲详辨本经之大用，当先明所以成众生，及不能脱苦之病根所在。

佛言，一切众生，皆有如来智慧觉性，但以妄想执著所障，不能证得。此数语，说得极其彻底。意谓，众生皆可成佛。何以故？皆有如来之智慧觉性故。然不能成佛，何耶？本具之如来智慧觉性，有物障之之故。此明成众生之所以也。夫一切众生，皆有此性而不自知。即知之，而所障若未除净，亦复不能证得。此明不能脱苦之所以也。障物为何？妄想执著是。此明成众生受苦恼之病根也。寥寥数语，一齐说尽矣。妄想者，分别心是。执著者，我、法二执是。即所谓我见也。粗则执著色身，是为人我见，则不能脱分段生死之苦。细则执著一切法，是为法我见，则不能脱变易生死之苦。不但此也。因我见之执，起分别之妄。于是顺我者贪之，逆我者嗔之，而不知本无所谓我也，故谓之痴，亦曰无明，亦名不觉。遂造种种罪业，为其牵系。其苦愈甚，愈不得脱。妄想执著，亦因而愈深愈重。本具之如来智慧觉性，更因而愈迷愈隔矣。

然则我见何自起耶？以不达一真法界故。法界者，四圣六凡十法界也。十法界之相，虽差别无量。而十法界之性，则同一真如。不达者，不知也。故起信论云：‘以不达一法界故，不觉念起，而有无明。’因其不达，故谓之不觉无明也。念起，即谓妄想执著也。不达一真法界，犹言不知同具如来智慧觉性也。盖不知性体本同，遂起人我分别之念。业力由此而作，苦报由此而招矣。然则欲脱苦报，当消罪业。欲消罪业，当除我见，明矣。我佛为一大事出世者，为此，说法四十九年者，说此。本经为一切法之纲要，喻之为金刚能断者，其大用亦即在此。

经名曰般若波罗蜜者，谓此经能开众生到彼岸之智慧，俾得同到彼岸也。此智，为一切众生理体所本具，即是众生皆有之如来智慧觉性，故谓之到彼岸智慧。故此智开，便能到彼岸。何以故？此智若开，便是不觉者觉，无明者明。便是通达一真法界。便是从根本上破其我见。则无惑而不断。故以金刚喻之也。然则此智云何开耶？当知发大悲心，便是开此智。何以故？知一切众生，皆具如来智慧觉性，但因有障未证，是知众生之性体皆同也。故见众生苦，即是自己受苦。见众生乐，即是自己得乐。有一众生未证如来，则性体犹有亏也。故发心必拔其苦，必予其乐，必度之成佛，是之谓大悲心，所谓同体大悲也。能发此心，名为始觉。虽曰始觉，便同正觉。故发同体大悲心，谓之发阿耨多罗三藐三菩提心，其义为无上正等觉也。故离一切相，方为发此心。

离一切相者，明其会归于同一真如之性也。何以言之。见有众生可成佛，而必度之，则是不取非法，亦非不众生。有无上菩提可得，离无相也。即复知众生本具如来智慧觉性，故虽度，实无所度，虽成，而实无所成，则是不取法，而非众生。得无上菩提而无所得，离有相也。有无之相俱离，谓之会归真如之性者，以其契合无相无不相之实相故。则初发心时，分别心已融，粗细之我见潜销矣。故喻此经义为金刚也。

试观此经，一启口便令发无上菩提心，灭度所有众生入无余涅槃，而实无众生得灭度。以后所说，皆是发挥此义。并忘其为菩提心，且直指心源，令向一念不生处契入。如后半部，开章便遣著于发菩提心。乃至曰：即非我见，是名我见。则我见之踪影全无矣。故本经之极大功用，首在破我。

一切众生，以不觉知十法界同共一真如法身故，执有我他，起分别见。遂生三毒，造无量罪。受业系苦，堕落轮回。愈迷愈苦，愈苦愈迷。纵或夙有善根，遇善知识，教令发心，皈依三宝。而以夙世罪业，往往内外障缘，叠起环生，欲修不得，修亦难成。故修行人，忏悔业障，极关紧要。华严会上诸大菩萨，尚以此门，列入行愿，何况凡夫。然罪业有可忏悔者，亦有不通忏悔者。若极重之罪，已成定业者，忏悔尤难。经曰：‘端坐念实相，是名真忏悔。重罪若霜露，慧日能消除。’此明欲消重罪，惟念实相，庶乎其可。非他法所能忏悔也。若但视此经，为令观空，犹浅说也，偏见也。当知经文乃令空、有不著，双照二边，是谓念实相。何以故？实相者，无相无不相故。若但观空，是止观无相，而不观无不相，岂念实相哉。经以念实相之慧，喻之如日，正以日之行空而不住空也。故行愿品云：‘亦如日月不住空。’若但观于空，是住空矣。岂以日为喻之意哉。当知实相之慧，从大悲生。以大悲故。广修六度万行，得无量福德。故经文之慧，摄有福在，方与念实相相应。福慧双修，观空而不住空。乃如光明赫赫之日，能除暗冥，能生万物。以此观行，乃能消重罪若霜露耳。当如是知。如是知者，是为正知。本经功用，亦复如是。经体为生实相，所谓实相般若也。修宗为离一切相，修一切善，所谓观照般若，即是念实相也。盖离一切相，观空也，修慧也。修一切善，不住空也，修福也。观念实相，福慧双修，是真忏悔。故能消除重罪定业。则内外障缘，一齐销尽，何修而不成乎。如本经曰：‘是人先世罪业，应堕恶道，以今世人轻贱故，先世罪业，则为销灭，当得阿耨多罗三藐三菩提。’曰恶道，是重罪也。曰应堕，是定业也。幸有善根，今世未堕。得闻此经，深解义趣。能知修宗，福慧并进。故能重罪轻受，夙业销灭。何以故？约对治言，福能灭罪故。约第一义言，慧能拔业故。当得菩提，明其所修必成也。以是之故，本经复有极大功用，曰灭罪业是。

二乘人能观空自觉，破人我见，而法我犹在，以智浅故，破之不荆其成效极果，止能成就阿罗汉，辟支佛。大乘中人，虽能空有不住，不但自觉，且行六度以觉他。然而无明未能破净。即是微细之法我，犹未化除也。以未得金刚智故。故但分证法身，而未究竟。本经所谓成就第一希有，以仅成正等正觉，未达无上也。若能于本经，深解义趣，信心不逆，尽能受持为人解说，即为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提，当知是人成就最上第一希有之法，乃至生福灭罪，当得无上菩提。故本经更有极大功用，能究竟成就阿耨多罗三藐三菩提也。

合以上所辨列之三端，约成八字。曰：破我，灭罪，成就如来，为本经之大用。庶几与经中，是经有不可思议不可称量无边功德之文相应耳。经曰：‘狂心不歇，歇即菩提。’古德亦云：‘但尽凡情，别无圣解。’狂心凡情，即是妄想执著之我见也。当知如来智慧觉性，众生本具，不过为我见所障耳。此障若除，觉性则本来圆成，智慧则自在圆明，如来亦即出无明壳藏，而圆满显现矣。故曰：狂心不歇，歇即菩提。但尽凡情，别无圣解。所以修行法门无量，而唯一宗旨，除障而已。本经大用，克实言之，亦只是除障而已。

而一言及障，法尔具三。所谓成就，亦可开三。一曰惑障。又名烦恼障。即见思惑也。我、边、邪、二、娶贪、嗔、痴、慢、疑、其数有十，壹是以我见为本。故破我则惑障除，而成般若德。二曰业障。本经曰：先世罪业，则为销灭。故灭罪，则业障除，而成解脱德。三曰报障。报，谓苦报身也。成就如来，则报障除，而成法身德。故本经之大用，即是除三障，成三德。今举破我，灭罪，成就如来为言者，以其易晓，而除三障成三德之义，摄在其中故也。

前言，体宗用三，其义一贯。云何一贯耶。兹再综合言之。夫约所诠之经义，以显归趣之主体，为生实相者。为发大乘最上乘者，示以修因证果之目的也。若修宗之离一切相，修一切善。约经义言，离一切相者，所谓无相。修一切善者，所谓无不相也。然而善法即非善法，是名善法。故究竟说之。修一切善，即摄无相无不相义。而离一切相，则是相不相皆无之义。正与生实相之经体相应。盖生实相之究竟义，亦为相不相皆无，而生即无生也。约能修人言，则是二边不著，一空到底，向生实相之究竟目的进修也。至辨用之破我灭罪，成就如来。约经义言，破我，为离一切相所得之功用。以妄尽情空故。灭罪，为修一切善所得之功用。以福慧增长故。亦可，破我灭罪，为离相修善合得之功用。以观照般若之修功，信心清净，则生实相故。盖二边不著，心与绝待清净相应，则破一分无明，证一分法身故。我见罪业，由无明生。无明破，则惑业二障渐销，乃能证法身也。初证法身，为实相生也。若夫成就如来，则由观照功纯，实相般若，圆满现前，岂第如月之初生已哉。约能修人言。即是因圆果满，已达目的，而到涅槃彼岸矣。上来辨用，并补发显体明宗未尽之义，及将体、宗、用，分别能所，综合一贯，而说其义，已竟。

**（戊）五，判教相。分二：（己）初，总论；次，正判。（己）初，又二：（庚）初，解释名义；次，泛论教相。**

**（庚）初，解释名义。**

此中判字，盖有两义。分判也，辨别之义。又评判也，论定之义。判教相者，谓辨别经中旨趣，加以论定，应属何类也。教者，教化，即指经言。佛为教化众生而说法，结集所说之法而成书，称之曰经，故谓经为教也。佛之出世施教，在令众生除无明我见之障，证本具之如来智慧觉性。简言之。一切佛法，不外明心见性而已。而心性要在自证，以其本非言说所可及也。故曰：说法者，无法可说。然众生既不自知，今欲教之，又不得不说。而障有浅深，说之又不能不应其机。故曰：对机则说。以说不对机，则不能了解。说复何益耶。机有二义。根机也，时机也。根机，指根性言。谓众生根性，各各不同也。何故不同，障有浅深厚薄故也。时机，指时节言。某时说阿含，某时说方等，先小后大，先浅后深，循循善诱，引人入胜，如所谓三时五时是也。故名四十九年所说法，为一代时教。一代，谓佛之一生也。时教，谓因时施教也。既是对机而说，因时施教，因之经教遂有半满、权实、渐顿、偏圆之异。故大涅槃经中，喻一代时教之相状，或如乳、或如酪、或如生酥、熟酥、以及醍醐也。是之谓教相。譬如乳酪等等，名相虽异，而补身益人之妙用则一。经教亦然。虽不无半满偏圆等等名相之异，而其宗旨，在于明心见性则一也。此以相为言之深意，明其不可拘执乎不一之相，仍应会归于不异之性也。然既有种种不一之相，固不应拘执，亦何可颟顸。故古德于一切经教之教相，不惮勤劳，辨别而论定之。虽见浅见深，各因见地而异其说，而意在方便学人，俾得于一代时教之纲领条目，浅深次第，洞然心目，可以循序而进耳。其嘉惠后学之苦心，良足佩焉。是之谓判教相。以上解释判教相之名义竟。

**（庚）次，泛论教相。**

大法东来以后，至于晋末，判别一代时教者，有十八家之多，然皆不传。古德著述中，间有引其说者，一鳞半爪，未睹其全。就所引者窥之，大抵粗论大纲而已。自唐以来，共所依循，较为完备者，天台、贤首两家所判是也。天台判一代时教为藏、通、别、圆四种，学者名之曰四教。贤首则判为孝始、终、顿、圆五种，学者名之曰五教。贤宗之小，即台宗之藏，谓小乘教也。其不称小者，盖以小乘于经律论三藏，虽义不及大乘之圆满，而三藏具足。若称为小，恐人疑其三藏缺而不全。故不曰小，而曰藏焉。大涅槃经，佛称小乘为半字教，大乘为满字教者，以小乘只明人空，大乘则人、法双空，故以半满别之。

台宗之通教，贤宗名之曰始教。自此以往，皆指大乘而言。谓之通者，以其经义，下可通于小乘，上可通于别、圆也。总之，所明之义，三乘可以共行，因名曰通。犹言普通也。凡但言人法俱空之理者，皆是。观空，为大乘初门，故名之曰始教也。

所谓别教者。别，即特别之义。始教但观空，与二乘同，故曰三乘共行，因名曰通。今则不止观空，且观假有，非二乘所共行矣，因谓之别。贤首则名为终教，明行菩萨道者，始虽观空，而终不住于空也。总之，大乘行门，始终不离乎生死涅槃两皆不住而已。又复先修从假入空，次修从空出假，各别修行，非如圆教之一修一切修。是与通教、圆教皆有别也。所谓下别于通，上别于圆，故谓之别教也。

圆教者，台宗所谓即空、即假、即中，三谛圆融。贤宗所谓理事无碍、事事无碍、一即一切、一切即一是也。总之，凡经义中，赅摄所谓小始终顿，所谓藏通别之义者，即为圆教。

贤宗于终教、圆教之间，加一顿教。凡经义明一念不生，当体即佛，不涉次第者，属之。台宗于此层，非漏略也。当知台宗判教，分化法、化仪两种。化法者，教化之法门，所谓藏、通、别、圆是也，此指教化时所说之义趣言。化仪者，教化之仪式，所谓顿、渐、秘密、不定是也，此指教化时所现之事相言。约佛边言之，一时说尽，顿也。分次而说，渐也。放光表法，秘密也。非决定说，不定也。约闻法边言之，闻即彻证，顿也。不如是者，渐也。随类领解，不定也。各不相知，秘密也。又复说顿义时，亦有渐义。说渐义时，亦具顿义。此人闻之以为顿，他人乃以为渐。本是顿义，仅得渐益。虽说通教，其中乃摄有别、圆。乃至说藏教时亦然。推之其他，莫不如是。皆所谓秘密不定也。总之，台宗以为藏通别圆四教中，无不有顿有渐，故不另立一门。盖以化法、化仪，加以通五时，别五时，参伍错综，以判一代时教。以是之故，判教之细密圆融，莫过台宗。然于一代时教之义理，事相，仍有收摄不尽处也。当知此事惟佛与佛，乃能究竟耳。各宗祖师未到佛地，虽各有见地，岂能便与佛同。后人惟当择善而从可耳。以上泛论教相竟。即初总论已竟。以下正判本经教相。

**（己）次，正判。**

台宗判本经为通别兼圆，贤宗则判属始教，亦通于圆。皆不免拘牵名言，与经中义趣，未尽吻合也。今欲判定本经教相若何，不得不先明本经之义趣。

佛说此经，盖以开众生本具之如来智慧觉性，而复其本来面目者也。正是绍隆佛种，传授心印之无上甚深法宝。即此一点，已足证明其为至圆极顿之教法矣。至圆极顿，故所谓通别，所谓始终之义，无不摄荆安得见其有通始等义，遂拘牵文字，颠倒其说，谓其兼圆通圆乎。

本经主旨，唯在无祝无住即是不著。不著，所以破我见也。何以故？我见即是妄想执著故。以如来智慧觉性，为我见所障。今欲显性，必除其障。故唯一主旨。在于无住以破我也。夫智障不并立。将欲开显智慧觉性，固在破除我见之障。然开、破一贯。能破便是能开，能开便是能破。然则此智云何为开耶？前已言之，发同体之大悲是已。悲智双具，即所谓阿耨多罗三藐三菩提心也。此心是同体悲，故广修布施六度，以灭度所有众生，同证如来智慧觉性，而不著空。证如来智慧觉性，即是入无余涅槃也。此心是理体智。故虽度众生入无余涅槃，而实无众生得灭度者，而不著有。不著有，无相也。不著空，无不相也。无相无不相，正如来智慧觉性之真实相也。故本经启口即明此义。且明明示之曰：不应取法，不应取非法。此约空有二边不著言也。一有所著，则我见存。一无所著，则我见破矣。盖灭度无量无数无边众生，而实无众生得灭度，是无我人等相也。实无灭度，则虽广行六度法，而无法想，是无法相也。虽实无灭度，而度之不休，是亦无非法相也。无我人等相者，无人我见也。法与非法皆无，无法我见也。换言之。无我人等相，所谓我空。无法相，所谓法空。亦无非法相，所谓空空，亦曰重空。此约一空到底言也。由是观之。本经之空，是并空亦空，所谓一空到底。一空到底，即是双遮二边，双照二边，所谓空有不著，圆之至矣。岂可以但观于空之始教，相提并论乎。

而观开经所言，是三空之义，一时并具。亦即一修一切修。又岂先修从假入空，次修从空出假，隔别不融之别教义乎。且一空到底，二边不著，所谓离一切相也。必离一切相，方为发菩提心。而离一切相，则名诸佛矣。盖空有一切相既离，则心清净。心清净，则实相生。实相生，即是无明我见破，而真如法身现。故曰则名诸佛。故曰若见诸相非相，即见如来。不但圆极，亦顿极矣。夫离一切相，为发无上菩提心者，以其遮照同时，宛合中道也。乃至菩提心亦不著，是则中亦不立矣。乃至曰：一切法皆是佛法。所谓一切法者，亦复即非而是名。此正台宗所说一空一切空，一假一切假，一中一切中，至极圆融之义也。而曰如来者，即诸法如义。又曰：是法平等，无有高下。此又贤宗所明理事无碍，事事无碍，一即一切，一切即一，至极圆融之义也。全经所说，皆是此至圆极顿之义。乃判曰兼乎圆，通于圆。一若经义有不尽圆者，何耶！总之，全经之义，莫非阐发圆顿之无祝但前半多约境遣著。境者，一切相也。六尘、六根、六识，乃至空、有、双亦、双非，皆摄在内。故前半之义，可简言以括之曰：一切皆非，于相不龋因不取，故皆非也。皆非而不龋则无明我见破，而观照般若之正智，焕然大明矣。后半则约心遣著。心者菩提心，三际心，有所发，有所得，一切分别执著等心，皆摄在内。故后半之义，可简言以括之曰：一切皆是，于相不生。因不生，故皆是也。皆是而不生，则无明我见破净，而实相般若之理体，朗然全现矣。故指示云何演说中，结以两语曰：不取于相，如如不动也。看似因不取，而后不动；实则必能观不动，乃可不龋此义，曾于前半部中发之。如曰：若心取相，则为著我人众生寿者，是也。盖心动则取，取则著相。故欲不著，必当不龋而欲不取，心当不动。可见前后义本一致。不过约文相，不无浅深次第，以方便见浅见深之闻法者耳。

前言，本经为绍隆佛种，传授心印之无上法宝。即此一点，已足证明其为至圆极顿之教。此非无稽之言也。本经盖屡言之矣。如曰：一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。又曰：是经有不可思议，不可称量，无边功德。如来为发大乘者说，为发最上乘者说。若有人能受持读诵，广为人说。如来悉知是人，悉见是人，皆成就不可量，不可称，无有边，不可思议功德。如是人等，则为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提。又曰：先世罪业，则为销灭，当得阿耨多罗三藐三菩提。又曰：当知是人成就最上第一希有之法。又曰：是经义不可思议，果报亦不可思议。

夫曰诸佛从此经出，曰荷担如来，当得菩提，非绍隆佛种乎。曰如来为发大乘最上乘者说，非传授心印乎。曰经义、果报、功德、成就，皆不可思议，非无上法宝乎。非至圆极顿之教，何足语此。且明明曰：诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。则是一切圆顿经教，皆为此经摄。此经能摄一切经教，一切经教，不能摄此经教。然则至圆极顿，孰有能驾此经而上之者。佛语当信，不可诬也。今故谨遵佛旨判本经为境心俱冥，遮照同时，慧彻三空，功圆万行，至圆极顿之大教。一切藏、通、别、圆，孝始、终、顿、圆，种种教义，一齐摄荆其相，正如无上醍醐，为乳、酪、生熟酥之所不及也。

# **释人题**

**（乙）次，释人题。**

**【姚秦三藏法师鸠摩罗什译】**

晋时，内有各王争政，外有五胡乱华。于是群雄割据，全国扰乱。陵夷至于东晋之末，北方久已沦为异域，从无宁日。前后有十六国，姚秦，即十六国中之一也。迨刘裕灭晋称宋。而齐、梁、陈继之，名曰南朝。北则为元魏、周、齐，名曰北朝。然后一统于隋，而归于唐，斯民方得少少苏息也。

姚秦建都长安，国号曰秦。为别于前秦苻氏，故称后秦。亦称姚秦，国主姓姚故也。当前秦苻坚建元九年，（亦云十三年，）有异星见于西域分野。太史奏曰：当有大德智人，入辅中国。坚曰：朕闻龟兹有罗什，襄陽有道安，得非此二人耶。于是先礼致道安法师。复遣骁骑将军吕光，率兵七万伐龟兹，意在得什也。龟兹兵败。光得什，返至西凉。闻苻坚为姚苌所弑。光乃自据凉土，称三河王。并留止什。姚苌既弑苻坚。称帝。屡请什师，吕光不允。苌卒，其子姚兴嗣位。复请，亦不允。光卒后，传至吕拢姚兴伐之，遂迎什师至长安，奉为国师。使沙门僧枳、僧睿、僧肇等八百余人，集于什师门下，大兴译事。时在姚秦弘始三年也。吾国法运由此而盛。在佛教中，关系之钜莫过于此。当在西凉时，吕光但以什多智计，重之，初不弘道。姚苌亦因闻其计谋之名而请之耳。姚兴则信奉三宝者也。

凡能弘扬佛法者，称为法师。经律论三藏皆通，则称三藏法师，名尤隆重。

鸠摩罗什，梵语具云鸠摩罗什婆，什婆亦作耆婆。父名鸠摩罗炎，天竺人也。家世国相，将嗣相位，辞避出家，东度撋旱麮龟兹国王，闻其弃荣，郊迎之，请为国师。强以其妹名耆婆者妻之，生什。兼取父母之名，名鸠摩罗耆婆。天竺俗尚如此。其母后又生一子，名弗沙提婆。乃慕道苦行，遂出家。时什年七岁，亦俱出家。鸠摩罗什，义为童寿，谓童年有耆老之德也。日诵千偈，凡三万二千言，（每偈三十八言。）自通其义。随母至罽宾，礼盘头达多为师。攻难外道，能折服之。国王日给上供。所住寺僧，乃差大僧五人，沙弥十人，为营扫洒，有若弟子。其见尊崇如此。年十二，复随母还龟兹，游沙勒。小乘教义，无不通达。沙勒王请升座说法。暇则博览外道经论，四韦、五明、陰陽、星算，莫不毕荆妙达吉凶，言若符契。为性率达，不厉小检。修行者颇疑之。然什自得于心，未尝介意。时有须耶利苏摩，专宏大乘。什亦宗而奉之。遂专务方等。诵中、百二论，及十二门等。龟兹王迎请还国说经。年二十受戒。从卑摩罗叉，学十诵律。时母辞龟兹王，往天竺，已登三果。临去，谓什曰：‘方等深教，应大阐震旦，传之东土，唯尔之力。但自身无利，奈何。’什曰：‘大士之道，利众忘躯。必使大化流传，洗悟蒙俗，虽身当炉镬，苦而无恨。’遂留龟兹。后于寺侧故宫中，初得放光经，读之。魔来蔽文，唯见空牒。什心愈固，魔去字显。遂广诵大乘经论，洞其秘奥。龟兹王为造金师子座，以大秦锦褥铺之，令什升而说法。盘头达多，不远而至。时什正欲寻之，告以大乘也。因与达多辩论大小乘义，往复苦至。经一月余，方乃信服。反礼为师，曰我是和尚小乘师，和尚是我大乘师。什每至诸国讲说，诸王皆长跪座侧，令什践而登座，其见重如此。什既道流西域，名被东国，所以前秦苻坚必欲得之也。然吕光本不信佛，虽得什师，种种虐遇，师皆忍受。继因言无不验，光始异之。姚兴少崇三宝，既迎至长安，因请于逍遥园译经。并令名僧睿、肇等，咨受什旨。自汉明、历魏、晋，所出经论，往往文滞义格。什览之，多不与梵本相应。遂与僧枳、僧迁、道恒、道标、僧睿、僧肇等，先出大品。姚兴自亦持经仇校。其新文异旧者，义皆圆通。众心惬伏，莫不欣赞。兴复自作通三世论，以示因果之理。王公以下，并赞厥风。屡请什于长安大寺，讲说新经。什师能汉言也。所译经论，凡三百余卷。名僧道生，慧解入微。特入关，向什师请决。庐山高僧慧远，亦每以经中疑义，通书咨什。什每为睿言，西方重文，宫商体韵以入弦为善。凡觐国王，必有赞德。见佛之仪，以歌叹为贵。经中偈颂，皆其式也。改梵为汉，失其藻蔚。虽得大意，殊隔文体。有似嚼饭与人，非徒失味，乃令呕哕。姚兴虑法种无嗣。以伎女十人，逼令受之。自尔不住僧坊，别立廨舍。每至讲说，常先自说，譬如臭泥中生莲华。但釆莲华，勿取臭泥。或有见师与女人处者，莫测究竟。师取针一握，谓之曰：‘若能吞得此针否？若其未能，何堪学我。’由此可知什师为宏大法，不得已暂示随缘，实则处污泥而不染，何可以迹相疑之耶。以弘始十一年八月二十日卒。临入灭时，谓众曰：‘自以闇昧，谬充翻译。若所传无谬，当使焚身之后，舌根不坏。’荼毗之，果然。

所译经论共九十八部，三百九十余卷也。后有天竺人来云：罗什所谙，十不出一耳。本经即其所译也。本经后于元魏、陈、隋，复重译之。唐时又有两译本。前后共六译。然古今流通，唯尚秦译。至什师事实，古人著述中，往往言之，颇多异词。与高僧传所载，不无龃龉。兹略述之，不及详考也。吾人观于什师译经之事，有两事当注重者：（一）译经有两大派。一，即罗什一派。融会全经之义，以汉文体裁达之。故其所译，往往字句章节，不与梵文尽合。而无幽不显，无微不彰。东方人读之，尤为应机，较易领解。盖依义不依文也。即今人所谓意译也。一为玄奘一派，拘守梵文格式，不顺汉文方法。东方人读之，殊为格格，义亦难通。此殆今所谓直译者欤。夫弘扬佛法，重在宣通其义耳。非为研究梵文。则所译之佛经，应以何派为善，可不烦言而解矣。（二）罗什以前，因译本不善，不但深微之义未达，即就浅近者言，亦多未能圆满其说。故士大夫信佛者少。自什师新译之经论出，远公在庐山，复力为宣布。于是文人哲士，始得渐通佛理。佛法之光明，乃始如日初升，至唐而如日中天矣。故大法东来而后，直至什师，方为大显。不然，其时虽先有道安，后有慧远两高僧，亦未必能蔚为后来之盛。何以故？依据之经论，未足备数，未足明义故。什师既是菩萨再来，及门弟子如睿、肇等，又皆文理湛深，于吾国旧学，老庄、六经无不通晓。师弟皆非凡人。故其所译，遂尔无理不达，而能深入人心也。自宋而后，佛法由盛而衰，至于今日而极。而国乱人苦，无异晋时。彼时有什师师弟之宏扬，佛法由此而大兴，人心由此而改善，国政亦由此而渐获太平。然则欲世事太平，先当人心良善。而欲人心良善，先当佛法宏兴也，明矣。一观今日之情势，为何如耶。不但世事紊乱已也，佛法中亦复紊乱至极。无他，未明佛法之真实义故耳。是故欲大兴佛法，先当了解佛法之真实义。而欲了解真实义，先当弘宣绍隆佛种之金刚般若。是在吾辈之群起而荷担之矣。

什师译经，先从大品般若始。则欲荷担无上菩提法，当从金刚般若始。不尤彰明较著也哉。敬以此愿，普皆回向。

金刚般若之要旨。括以八字，曰：理显三空，观融二谛。

先从苦说起，所谓三苦，八苦。苦由业来，业由惑生，所谓见思惑也。因详说之，而惑之本，则为我见。我见除，则诸惑不生。不生，则无业系之苦。所谓了生死是也。金刚坚利。喻般若能断惑故。本经宗旨，唯在破我。我执之粗者，为四大五陰。细者，则取法，或取非法。凡有所取，便是我执未荆故须重重空之，即无我相，无法相，亦无非法相是也。此之谓三空。

法字义广，事事物物，皆在其中。四大五陰，亦事物之一也。故约粗细分言之，则为人我相，法我相。而约有相言，则同属于法。故人我、法我，可合而为一。此一切有相之事物，世俗眼光，莫不认为真实，故名之曰俗谛。谛者，真真实实之意。殊不知凡所有相，皆是虚妄。言其虽有而虚。（有而不有。）作此观者，名为假观。非法相者，约一切法之性言。相假而性真。以相由缘生，性乃不变，故知是真，故名之曰真谛。作此观者，名曰空观。以性本无相，故名空也。然若取此空相，乃是偏空，非大乘之第一义空。（亦名胜义空。）何则，譬如虚空，虽本无相，而万相森罗，且必万相森罗，乃成其虚空。须知性是体，相是用。有体必有用，故有性必现相。但相不可著，著则逐相而昧性，逐用而昧体矣。然亦不容断灭相，断灭相则虽证体而有何用，且亦不成为体，以决无无相之体故也。故大乘之义，必作如是观，乃名空观。（空而不空。）如是，则二谛之观融矣。融则为中道观之第一义谛矣。非二谛外，别有第一义谛。亦非假空二观外，别有中道观。经中作如是说者，名为遮诠。盖以遮遣为说也。若法华经等说三谛者，则是表诠，乃以表显性德之二边不著，二边双照为说者。遮诠，则是说著有不是，著空亦不是，为说两边俱遣，则两边融矣。般若正以遣执为宗，故只说二谛。须知凡夫病在处处著，故妄想多。必当先用遣荡功夫，而后性德乃能彰显。故世尊先说般若，后说法华也。此义极当注意。又大乘佛法，彻上彻下。切不可高推圣境，以为此是出世事，与世法毫无干涉，则辜负佛恩。当知三空、二谛不明，即做人亦做不好。因畅说其理。以上分作三数座说之。

# **法会因由分第一**

**（甲）次，别解文义，分三：（乙）初，序分。次，正宗分。三，流通分。**

**（甲）次，别解文义。**

义因文显。且观照般若，实相般若，皆因文字般若而起。则经文中一字一句，其不能不考订明确也审矣。盖本经读诵广遍，因之由明迄今流通于世者，异本甚多。往往传写讹夺，或意为增减，各是其是，几令人无所适从。煦生也晚，幸值晋、隋及唐，如僧肇、智者、慧净。诸大德经疏，归自海外。而唐人写本，如柳诚悬诸人所书，閟在敦煌石室者，亦发现于世。煦得藉以互订参稽，考其真而正其谬。此实希有之遭，而亦后学者之责也。既别成校勘记一卷，附刊经后。若夫字句异同，虽一字之出入，而关系经义甚大者，今皆一一随文指出，明其义趣。孰正孰讹，较然可睹焉。读者详之。

经文大分三科。一名序分。二名正宗分。三名流通分。一切诸经，莫不如是。如是分判，起于东晋道安法师，即净土宗初祖庐山远公之师也。此说初起，闻者疑之。嗣就正于东来梵德，乃知西土于一切经，亦复如是分科。遂翕然悦服，成为定则矣。如本经，自如是我闻，至敷座而坐，是为序分。时长老须菩提，至是名法相，为正宗分。须菩提，若有人以满无量阿僧祇世界七宝，持用布施，至信受奉行，则流通分也。

**（乙）初，序分，分二：（丙）初，证信序；次，发起序。**

**（丙）初，证信序。**

**【如是我闻。一时，佛在舍卫国祇树给孤独园。与大比丘众千二百五十人俱。】**

此证信序，又名通序，诸经通有故。亦名经后序，佛初说经，本无此序，至结集时，始加入故。亦名遗教序，佛将涅槃，阿难尊者钦奉遗命，一切经首，当置如是我闻，一时佛在某处，与某大众若干人俱，等语故。令置如是云云者，证明是佛所说，以起信故。故曰证信序也。

大智度论，谓此科之文，为六成就。盖凡结集一经，必具六缘，乃克成就。云何六缘，一者，如是，信成就也。二者，我闻，闻成就也。三者，一时，时成就也。四者，佛，主成就也。五者，在某处，处成就也。六者，与比丘众若干人俱，众成就也。六缘既具，则说法之主，说法之时，说法之处，闻法之众，及结集人负责证明自所亲闻，凡足以成就众信者，一一皆备。故曰六成就也。

初曰如是者，不异为如，无非曰是。凡人相信，则曰如是。不信，必曰不如是。今结集者一启口而郑重言之曰如是，所以明其言言如佛所说，辞义无谬也。则足以信今而传后矣。故曰信成就也。华严经曰：信为道元功德母，长养一切诸善法。信乃入道初门，故列在最初。次曰我闻者，我，阿难自称。特称我者，负责之词。且以明其自耳亲闻而非传述。上承如是，下复详列同闻之众，又以明其亦非私闻也。则如是如是，信而有征。故曰闻成就也。

世尊成道之日，阿难降生。至出家时，佛已说法二十年，因请佛将廿年前说，均为补说。阿难复得法性觉自在三昧，能于定中，彻了一切法。故结集法藏，必推阿难。亦是佛所亲许。如法华经曰：‘我与阿难，于空王佛所同时发心，我好精进，遂致作佛；阿难常乐多闻，故持我法藏。’是也。结集时，阿难登座，身光如佛。众疑世尊重起说法，或疑他方佛来，或疑阿难成佛。阿难启口便曰：如是我闻云云。三疑顿断。世尊盖悬知必有此疑，故令一切经首，皆置如是等句耳。

结集之事，经律论中，有种种说。或曰小乘三藏，皆阿难集。或曰：优波离集律，阿难但集经论。或曰：论是大迦叶自集。又谓论为富楼那诵出。此名五百结集，亦名第一结集。时为世尊入灭之年，地在王舍城外，毕波罗窟。阿阇世王为外护。大迦叶尊者为上首。或曰五百众，或曰千众，或曰八万四千众。又称为上座部结集，以大迦叶为一切僧中上座故也。结集起于其年安居初之十五日。或曰：安居三月结讫。或曰：四月乃讫。或曰：其年十二月王死，大迦叶亦入狼迹山，大众便散。当是之时，又有不能预会之学无学众数百千人，欲报佛恩，去窟西北二十里，别集经、律、论，及杂集藏、禁咒藏，为五藏。因其凡圣咸萃，谓之大众部结集。（此皆佛弟子，非佛灭度百年后之大众部也。）婆修婆师罗汉为上首，亦阿阇世王为大檀越，种种供养。此见法藏经，西域记等书。其后更有三次结集：一则佛入灭百年许，耶斯那（一作耶舍陀，一作须那拘）长老为上首，集七百圣众。长老离婆多与萨婆迦，问答断论，专为律藏严净非法。是名第二结集。一在佛入灭二百三十五年，阿育王时，目犍连帝须为上首，集众六万，妙选千人。帝须造论，以破外道邪说。是为第三结集。最后，则在四五百年许，迦腻色迦王时，集五百罗汉，五百菩萨，迦旃延子为上首，马鸣菩萨造论，经十二年成毗婆沙论百万颂，以释经。（译出者其一部分。）或曰：世友菩萨为上首，造三藏论，各十万颂。是为第四结集也。或佛在世时已有结集。如目干连造法蕴足论是。然此不过一部分撰述。若召众集会，作大规模之结集，实起于大迦叶、阿难诸圣众也。

大乘结集，约有两说：一谓佛灭七日，大迦叶告五百罗汉，鸣椎遍集十方世界诸阿罗汉，得八万八千众。于娑罗双树间，而使阿难升座。分集菩萨、声闻、戒律三藏。其菩萨藏有八：胎化藏为第一，中陰藏第二，摩诃衍方等第三，戒律藏第四，十住菩萨藏第五，杂藏第六，金刚藏第七，佛藏第八云。见菩萨处胎经。一谓文殊、弥勒诸大菩萨，将阿难于铁围山，结集大乘三藏，见大智度论。

至于密部，亦有两说：或谓尽阿难集。或谓金刚手菩萨为正，阿难为伴。后说盖据六波罗蜜经。经中佛将诸法摄为五分，告慈氏菩萨曰：‘我灭度后，令阿难陀受持所说素呾缆藏（此云经藏），其邬波离（即优波离）受持所说毗奈耶藏（此云律藏），迦多衍那受持所说阿毗达磨（此云对法，即是论藏），曼殊室利受持所说大乘般若波罗蜜多，其金刚手菩萨受持所说甚深微妙诸法总持门。’是也。

表法。表法者，销归自性也。听经闻法，重在将经文销融，一一归到自己本性上体会，方得受用。此段文，本是境缘事相，尚可销归自性。则向后经文，可以例知。推之，若对于一切境缘，皆能如是领会，则受用无穷矣。注意注意。

如者，如如不动，谓当人本具之性体。是者，当下即是。一切凡夫，虽此性当下即是，而生灭刹那不停，并不如如者，何也，我执为之障故耳。故必破其小我之执，而会归于大我。大我者，所谓一法界，即心佛众生，三无差别，常乐我净之我也。此中我字，当如是会。闻者，返闻闻自性也。将欲会归，必当返闻，不能向外驰求，背觉合尘也。一时者，所谓十世古今，不离当念，亦即三际心不可得，当如是领会也。

上文我字，是令领会一法界，则空间之障碍除。此一时字，是令领会无三际，则时间之障碍亦除。本来性体，如是如是，当如是返闻也。凡夫忘其本来久矣。今欲返照，须得方便。六根中，惟耳根最为圆通。所谓十方击鼓，十方齐闻。于性之本无障碍，较易领会。故令从耳根入。以耳根具足千二百功德也。（千二百，不过表其圆满无碍。因十方之纲，只是四方。（四隅及上下，皆由东南西北开出，故为余六之纲，此约横说。三世则约竖说。横竖交参，为十二。表其无尽，曰千二百也。）与三世相乘，则为十二。百倍之，则为千二百。）

佛者，自性天真佛也。双遮双照，中道圆融，自性本如是，是为自性之舍卫国。战胜五陰之魔，而绍隆佛种，是为自性之只陀太子。庄严福慧，功德之林，是之谓树。舍父逃逝之子，今返家园，承受父业，衣里明珠，不劳而获，是即自性之给孤独园也。大者，大悲大愿。比丘者，远尘离垢。众者，理事和合。千二百者，圆满耳根返闻之功德也。五十五人，即十信、十注十行、十向、四加行、十地、等觉五十五位也。盖谓如如不动之本性，当下即是。果能横竖无障，如是返闻，则自性天真佛，便如是而在。而与大悲大愿，远尘离垢，理事和合，圆满返闻功德之五十五位菩萨摩诃萨为伴侣矣。则灵山法会，俨然未散。且谓在灵山亲闻妙法也可，即谓灵山在此寸心也，亦无不可。何以故？自性天真佛，与释迦牟尼佛，已心心相印故，光光相照故。则已见证信序之境相为非相，而见如来。故诸善知识，此之如是，非对经本则如是，不对经本便不如是。亦非在此讲经听经之座则如是，离座便不如是。更非在法会如是，出法会外便不如是。当于一切时、一切事、一切境皆见诸相非相。则动静一如，无往而不是矣。珍重珍重。

**（丙）次，发起序。**

**【尔时，世尊食时，著衣持钵，入舍卫大城乞食。于其城中，次第乞已，还至本处。饭食讫，收衣钵，洗足已，敷座而坐。】**

佛为出家制三衣。一名安陀会，此名五条。（翦布为方块，缝而联之如田，故名福田衣。五条者方形大，九条则方形渐校）亦名著体衣，作务及坐卧著之。一名郁多罗僧，此名七条。讲经说法，则加于五条之上著之，故又名上衣。（五条又名下品，七条又名中品，九条又名上品。）若居稠人广众，或入大都会，以及王宫，则著九条者，梵名僧伽黎，亦名大衣。今将入城乞食，故特著大衣也。三衣，总名加沙。加沙者，杂也。非但以色有青黄赤黑紫为杂也。（此依梵网说。他书或但说青黑赤，或但说赤，或曰：赤衣上加青黑等点。）以不用正赤色。或兼青，或兼黄，或兼黑，或兼紫故。不但赤非正赤。即青、黄、黑、紫，亦非正青、正黄、正黑、正紫。是之谓杂。（如此说法，系博采众说而融会之，知其乃是如此，古无如是明白说者。）故赤而偏青，则成黑泥之色，故谓之披缁。赤而兼黄，则谓之木兰色也。紫色，亦是赤兼黑而成，皆非正色。故又谓之不正色、坏色、染色。所以如此者，取其与在家人别，亦示不住于色之意。（增一阿含云：染作加沙衣，味为加沙味。故加沙训杂最妥。）如此之色，则闇淡无光彩，亦是不炫耀之意。著衣持钵乞食，等等，皆戒律制定。世尊如此，即是本身作则，教人持戒也。钵等，皆如常说。

乞食有多义。略言之，降伏我慢故，不贪口味故。（这家布施甜，他家或布施咸，故名加沙味。）专心修道故，（以上就出家边说。）令见者生惭愧心故。出家本为度众生。欲度众生，须先断惑。断惑必须苦行。使一般人见之而生惭愧。曰：以度众生故，而自苦如此，我辈乃如是之贪口腹图安逸乎。庶几道心增长，俗念减少。则乞食之有益于众生也大矣。岂但令人布施，种福田而已。故乞食便是出家人修极大之福。古德因虑信心不多，必遭毁谤，不得已置田自种，已违佛制，已极痛心。安可如今人所言，更要比丘兼营他业，则又奚必出家为。破坏佛法，大大不可。欲佛法大兴，非行乞食制不可。如曰东方不可行，今日不能行，则暹罗至今犹遵佛制而行，安见今日东方不可行哉。但须信心者多，然后能行耳。敷座而坐，将以入定也。照规坐前尚有经行。今不言者。示用功要紧，不可片刻偷安之意。

说此大经，而发起于日用寻常之事，殊为奇特。故善现启口便叹希有。然奇特实无异寻常，故善现继之而曰：善护念，善付嘱也。可见此文，关系全经，理极幽微而亲切。若草草看过，岂不辜负。今开十重，略明其义。前四重，约法以明。后六重，约教化以明。

（一）示现著衣乞食，奔走尘劳，俨同凡夫者，佛不住佛相也。即是显示佛之无我相。全经宗旨，在于破我。今示现无我，不说一字。亦即示佛之无法相也。虽不说一字，而实示以无我法。又所以示佛之亦无非法相也。三空之理，彻底全彰矣。此之谓善付嘱。

（二）如上所明，是大智也。修菩萨行，必应悲智具足。故详谈时，启口便令应度所有一切众生。而今之示同凡夫者，四摄中之同事摄也。乃我世尊大慈大悲，不舍众生，而本身作则，为诸菩萨摩诃萨作榜样耳。此之谓善护念。综而观之，以大智而行大悲，空而不空也。因大悲而显大智，有而不有也。空而不空，谓之妙有。有而不有，乃是真空。岂非即空即假，即假即空，二谛观融，宛然中道之第一义谛乎。是则于寻常日用间，已将理显三空，观融二谛之全经要旨，合盘托出矣。此之谓希有也。

（三）佛说他经，往往放光动地，以为发起。示一切诸法，皆自般若正智而出，即法法莫非般若也。前说般若中，亦曾放光动地者，示般若正智之能拔住地无明也。今第九会说金刚般若，又不如是者，所以示并般若法相亦不著也。故本经曰：佛说般若波罗蜜，则非般若波罗蜜。须知并般若而不著，乃为般若波罗蜜耳。此不取于相之极致也。

（四）未说本经前数十年中，日日如此示现。既说本经后直至涅槃数十年中，亦复日日如此示现。可见示现云者，他人见之云然耳。佛无是念，我为大众作此示现也。盖无一刹那间，不在二谛圆融大空三昧中。他人所见之示现云云，皆从大空三昧中自在流出耳。佛则行所无事，初无容心也。此是如如不动之极致。全经千言万语，归结处则曰：受持读诵，为人演说。云何为人演说，不取于相，如如不动。可知此八字，为全经之扼要处，亦即为学人受持演说之扼要处。今于日用寻常，即是显示金刚般若之扼要。可不谓之希有，善护念，善付嘱乎。上来约法以明发起序之义竟。

（五）一切众生，同具佛性，即是人人本具有法身如来。然其法身如来，藏而不显。所以藏而不显，不谓之如来，但谓之如来藏者。以其奔走衣食，背觉合尘，久已忘却本来故也。今以法身如来，示同凡夫，奔走尘劳者。无他，欲令一切尘劳中众生，各各回光返照其本具之如来藏耳。

（六）博地凡夫，障深业重。今欲返照，非善为启迪，勤加熏习不可。今说此经，而发起于乞食等事者，指示众生受持此经，当视同家常茶饭，一日不可离也。如是久久熏习，庶几信心增长，于无明厚壳中，露出光明来。

（七）然而最上乘经，甚深微妙。今得见闻受持，而欲领解如来真实之义，非具有相当资格，亦莫得其门而入。本经云：后五百岁，有持戒修福者，于此章句，能生信心，以此为实。信者，入道之门也。以此为实者，解其真实义也。可见解其实义，乃为实信。上文问生实信。今答曰：能生信心，以此为实。是明明告以能生信心，由于以此为实，亦即实解，乃是实信。实信者，别于悠悠忽忽之信也。而实信则由于持戒修福。然则欲入此门，持戒修福，顾不重欤。何以持戒修福，能生信心，以此为实。其中关系，理甚精微，俟当文详之。今著衣持钵，乞食等事，皆佛制定之戒律。依此而行，便是持戒。而乞食，则令一切见者闻者，生惭愧心，增长道念，不但令行布施种福田已也，乃是修福。金刚般若，发起于持戒修福者，正指示众生以起信入门之前方便也。

（八）乞食等等，持戒也。敷座而坐，将以入定也。由戒生定，由定生慧。故序以为说金刚般若之发起者，又指示众生以无漏三学，一定之程式。以明持戒修福，能生实信，而入门矣。然欲般若正智现前，又非修定不可也。

（九）修行之要，要在理事双融。静中养得端倪。更当于对境随缘时，勤勤勘验。古人谓之历事煆心。此是修行最要一著。二边不著之理，必须于吃饭穿衣时领会，必须于寻常日用中做到。庶几乎达于动静一如，则无往而不是矣。此又般若发起于乞食等事之微意也。

（十）尤有妙者，此发起序，即是的指尘劳中人以下手方便也。既为夙业所牵，落在臭皮囊中。奔走衣食，其孰能免。为之逐末而忘本固不可，若因摆脱尘劳不得而生烦恼，又奚其可。道在善巧利用其环境，则何处不是道场哉。每晨著衣出外，各勤其乞食之职务。务毕即归。应酬等不相干事，可省即剩此还至本处四字，急应著眼。归后，即将饮馔洗濯等等，应行料理收拾之事完毕。即当静坐，摄念观心。此敷座而坐四字，尤应著眼也。今人终日忙碌，应酬既多，归后又不摄静。纵令念佛诵经，功课不缺，而此心从未少用静摄之功。所以尽管念诵，尽管妄念纷飞，有何益处。又于不著相，及不著非相乃是法与非法二边不著等道理，从不留心体会。所以修行多年，依然见境即迁，随缘便转，脚跟一点立不牢，自己即毫无受用。甚至大破戒律，无所不为，自以为不著法相，殊不知早取著了非法相矣。自己堕落，又牵引无数善男信女，一齐堕落。此皆由于从未摄念观心，从未于不住相，及二边不著之要义，体会了解，以致如此，岂不可怜。故此中还至本处，敷座而坐八字，正是吾辈奔走尘劳中众生的顶门针、座右铭。以此为发起，正的示般若不是空谈得的。须要依文字，起观照，刻刻不放松，事事勤勘验，方许有少分荐得。上来约教化以明发起序之义竟。总此十义，以为发起。不但无上大法之理事全彰，并修行者预备之方，入手之法，亦尽在里许，真希有也。若不一一领会，如法而修，岂但辜负护念付嘱的希有世尊哉，并辜负此希有之发起序矣。

尔时。正当说听具足机缘成熟之时也。

世尊，别有十号，总称世尊。因具十号之德，为世尊崇，故称世尊。此依大论，十号者：（一）如来。诸法一如为如，不来而来为来，此约性体表德；（二）应供。应人天之供养，此约大悲大愿表德；（三）正遍知。知一切法，即假即空，莫非中道。一空一切空，一假一切假，一中一切中，无偏无倚，寂照同时，为正。三谛理智，圆融无碍，智周沙界，鉴澈微尘，为遍。此约寂照同时表德；（四）明行足。有二说：大涅槃经说：明者，得无量善果。（指阿耨菩提。）行足者，能行之足。（指戒慧，此中即摄定。）谓得无上菩提，由乘戒慧之足。此约修因克果表德。大论说，明，即宿命、天眼、漏尽三明。行，指身口意三业。唯佛三明之行具足。约此义言。是约神通表德；（五）善逝。犹言好去。谓入无余涅槃。所谓生灭灭已，寂灭现前也，此约断证表德；（六）世间解。一切有情非有情事相，无不解了，此约后得智表德；（七）无上士。在一切众生中，佛为无上，此盖即位表德；（八）调御丈夫。或以柔软语，或以苦切语，善能调御丈夫，使入善道。（无问男女僧俗，如欲远尘离垢，非具有大丈夫气概果决坚定之心志不可。如是之人，唯佛能调伏而驾御之。）此约教主表德；（九）天人师。为人天之表率。譬如日光遍照，无不蒙益，此约普利表德；（十）佛。自觉、觉他、觉满，名佛陀耶，此约究竟觉果表德。其他经论，或合应供，正遍知，为一，曰应正遍知。或合善逝，世间解，为一。或合无上士，调御丈夫，为一。或合佛，世尊，为一。种种不同。盖因经言，佛具十号，故以合为十数为准。唯大论，从第一如来，至第十佛，分为十数，而以世尊为十号之总称，似乎最为得宜。

食时。三世诸佛定规，过中一发，即不得食。今谓食时将到，宜先往乞也。藏律中言食时，其说不一。今且述其一说。丑、寅、卯，为诸天食时，是名初分。（或谓寅、卯、辰，为初分，圭峰纂要依此说。）辰、巳、午，为人间食时，是名中分。未、申、酉，为畜生食时，是名晡分。戌、亥、子，为神鬼食时，是名夜分。盖谓各道众生多在此时，或宜于此时就食，非谓一定不移。唯佛法制定，过午不食。用意深广。如律中说。乞食之时，大约在辰时左右，乙太早太迟，不能得故。防无所施，致恼他。无所获，复恼自也。

著衣。佛制三衣。一，安陀会，义为中著衣。衬体所著也。行道（谓修行时。）或作务可用。即是五条。名下品衣。二，郁多罗僧，译义曰上衣。亦名中品衣。即七条也。亦可入聚落或说法。若遇大众集会，宜著大衣。三，僧伽黎，义为众聚时衣。即大衣也。又名上品衣。亦名福田衣。即是九条乃至二十五条。若入王宫、王城、聚落，凡大众集会，威仪严肃时处。或授戒、说法、乞食等。应著此衣。自五条至九条，皆谓割截布成方块，缝而缀之。条数少，则方块大。条数多，则方块校小则密密如田之界画分明，故惟九条称福田衣。十条以上，则因身量有魁伟者，衣量亦随而宽博，故条数增多耳。天竺寒地，三衣许重著。东土因寒冷及习惯故，多就普通衣上，加而被之，故无重著之风。惟喇嘛中有之。三衣统称加沙。加沙，梵语，依色立名，谓色之不正、坏、浊者。故引伸之，杂味亦名加沙昧。不正者，意明杂。色杂，则色坏而浊矣。所以黑须如泥。青当似铜青。（旧铜色也。）赤，则或赤多黑少，曰木兰色。（川中有此树。日本名香染色，丁子香所染也。）即天竺所谓乾陀色。或赤黑相参如紫。寄归传曰：或用地黄屑，或荆檗黄等，研赤土赤石汁，和而染之。总之，不许用青黄赤黑紫之光鲜正色。须兼杂色，令带闇浊。四分律云：一一色中随意坏，是也。若缦条衣，乃沙弥、沙弥尼之衣，谓漫漶无条相也。大僧无三衣者，可通用。优婆塞等，亦许于礼佛等时，暂尔借著，不得常披。佛法东来之初，出家人未知割截之制，但著缦条而已。经历百八十七年之后，乃始知之。

持钵。梵语钵多罗，此翻应量器。谓食应其量，勿过大以制贪。亦曰体色量，皆与法应。体限铁瓦等制，不许木制，以外道所用故，易垢腻故。色取朴素。量如上说。省曰应器，乃谓贤圣应供之器也。释迦成道，四天王取龙宫供养之过去维卫佛绀琉璃石钵，化而为四。各持一以奉献。世尊复合四而为一，持以乞食也。

入舍卫大城。园在城东南五六里，故曰入城。城周六十余里。内城居家九亿，地广人稠，故称大。

乞食。佛制，不许出家人用四种方法，谋食养命。一者，种植树艺，名下口食。观察星象以言休咎，曰仰口食。交通四方豪势，曰方口食。卜算吉凶等，曰维口食。统名不净食、邪命食。唯许乞食，名正命食。乃出家之正道也。何谓正道。折伏我慢故，不贪口腹故，专意行道故，令一切人破悭增福故。至佛自乞食，准缨络经，含有多义。如使一切人不生憍慢，令一切障碍众生皆得见佛获益，垂示出家人不应蓄积故。

于其城中，次第乞已。次第者，逐家依次而乞，不加拣择。乞已者，或尽钵满，或止七家，非谓次第乞遍一城也。连下句言之，乞已即还，不少瞻顾也。

还至本处。由城还园。

饭食讫。饭者，吃也。如论语中，饭疏食之饭。讫者，毕也。宝云经言，乞得之食，分作四分。一分，拟与同梵行者。一分，拟施贫病乞人。一分，施水陆众生。留一分自食。十二头陀经，不言与同梵行者。各有用意，宜合而行之。不言者，以皆应自乞。今言者，以或有他缘，不暇乞者故。今于梵行贫病二种，皆言拟与拟施，明不一定，有则与之。若水陆众生，则一定应施，故不言拟耳。

收衣钵。不收，则未免挂念，不能安心修道。

洗足已。为护生故，跣足行乞。（印土常著革履，易伤生命。）恐著尘染，故须洗之。连下句言，事毕即修观，以道为重也。

敷座而坐。敷座者，敷，展也。座，坐具也。行住坐卧四威仪中，行易掉举，住易疲劳，卧易昏沉。修行者唯坐为胜，故出家人多有不倒单者。结跏趺坐，为佛门常式，故略不言。跏趺有四益：一，身心摄敛，速发轻安。二，能经时久，不令速倦。三，不共外道，彼无此法。四，形相端重，起他敬信。

以上自著衣至而坐，皆我佛慈悲，曲为大众以身作则耳。世尊初不必如此也。何以言之。如缨络女经说，化佛身如全段金刚，无生熟二藏。涅槃经云：如来之身，非杂食身。何须乞食。而示乞食者，除上已举使一切人不生憍慢三义外，无非为修行人垂范。既不须食，又云饭食讫，不知究竟食否？此有二义：一，若竟不食，施者福不得满。佛慈令他满愿，亦常随众而食。二，有说食欲至口，有威德天在侧隐形，接至他方，施作佛事。此盖佛既示食，令施者福满，而又以神力移作佛事。是食与非食，二义无碍矣。又阿含经说，佛行离地四指，莲花承足，原不必洗。而今一一示现如是等事相，岂非曲为大众作模范乎。

上来所说头一段，不过是依文销义。第二段说的，作人模范云云，亦为普通之义。最要紧的，是要明了本经为何序此等事相作为发起呢。当知此中，大有精义。这正是亲切指点，要人向行止动静中体会。试思如来为度众生故，非生现生，示同凡夫，何日不穿衣吃饭，即何日不是以身作则。为甚么各经之首，多序放光动地。今欲宣说一切法的总持，出生诸佛之金刚般若大法，却偏偏序此一段日用寻常的事做发起。奇不奇？妙不妙？奇妙不在奇妙处，奇妙是在粗浅处。要知道极平常的事，与极高深的理，是有密切关系的埃古今诸家，或看出是戒定为发起。或举如如不动的景象为发起。或谓日用事不可等闲看过。或曰：著衣吃饭，即是放光动地为发起。各有所见，各具其妙。兹酌采诸说，更从针对经文的要旨方面，引证揭明，使人较易体贴。义蕴既深，一时言之难荆姑概括为十重，大略说之。

（一）般若，是长养慧命，绍隆佛种的要法。犹之衣食，是世人护持色身，承先传后的要事。今举此著衣乞食等等为发起，正令发大心的人，明了这般若法食，是不可须臾离的。所以经云：受持读诵，广为人说，则为荷担阿耨菩提。又云：当知是人，成就最上第一希有之法。又云：是经所在之处，即为有佛，若尊重弟子。从这几句经文的反面一看，便可懔然是同衣食一样，关系甚大，不可暂离的了。故以之为发起。

（二）经云：后五百岁，有持戒修福者，于此章句，能生信心。可见持戒修福，是般若入道之门。乞食是戒律制定的。今示著衣持钵，次第行乞，既是引导众生持戒，亦是普令众生修福。经颂所谓法身本非食，应化亦如然，为长人天福，慈悲作福田，是也。世尊日日乞食，便是日日发起众生的堪入般若的信根。今于欲说金刚般若之先，即序以为发起，何等亲切。

（三）圭峰大师说：戒能资定，定能发慧，故以戒定发起。须知慧无戒定，乃狂慧非正慧。乞食是戒，敷座而坐，所以入定。既示戒定事相，然后说甚深般若，岂非显示三学的一定程式，令人知所先后乎。又经中但说慧，特于发起中补足戒定。佛菩萨为度众生，恳切周到，如是如是。

（四）一切学人，能向衣食起居尘劳边锻炼，便是降伏妄心最要之方。盖贪求衣食，不惮尘劳，固是著相。即厌其尘劳而生烦恼，亦是著相。必须对境随缘，既不迷，亦不烦，乃是安心之法。故经云：一切法，皆是佛法。又经中多就布施等度上说降住，亦是此意。试思吾辈凡夫，那一个不要衣食，摆既摆不脱，贪又贪不得。又既发大心学佛，布施度生等事，皆是必须学的。要不在一切皆如上用功，则一日到夜，不是著有，便是著空，何时方能讨一个自在。就是一句佛，又何能念得好。宏法利生等事，亦必学不好。今在穿衣吃饭上，发起二边不著，一切皆如的甚深般若，令人领会得，即在此等事相上用功。既不可执有昧空，而取法相；更不可离有说空，而取非法相。真大慈大悲也。

（五）如来的随顺凡夫，著衣乞食者，是明不著果位之相也。正是经中所云：如来者，即诸法如义，是也。须知果如，因亦如。所以应离一切相，发阿耨菩提心。而降伏之道，尽在其中矣。以果德之不著相，发起因行之不应著相。真所谓因赅果海，果澈因源。妙极妙极。

（六）金光明最胜王经有言。五蕴，即是法身。五蕴，乃缘生之幻有。法身，是寂照之真空。这就是叫人要即幻有，见真空，非断灭相。本经种种遣相，而归重在于法不说断灭相，亦是此意。当知所谓第一义空者，正须不取著，复不断灭，方称第一义。此是学般若的紧要之点。而如来以法身示现凡夫衣食等幻相，正是要凡夫就各人幻相上，体认本具之法身。但勿逐妄，何须妄外求真。倘或执真，可是真中起妄。经中如应无所住而生其心，应生无所住心，凡夫非凡夫，众生非众生等等，莫非说明不取不断，不即不离之义。然则本经之发起，可谓切要极矣。

（七）如来示现乞食，而乞已即还本处。吾辈凡夫，只知忙于谋食，终日终年，向外驰求，从不知返照本性。又如来示现食已，即收拾一切，摄静入观。吾辈凡夫，则饱食以嬉，躁动不息，几曾静得片刻，更何能修观耶。须知般若慧力，从内照生，而内照必先静摄。今用此等句发起，正指示吾人一切世缘，来则应之，事过便当收拾，掷过一旁。即复返观静照，背尘合觉，方堪发起般若本慧也。注意注意。

（八）一部金刚经要旨，惟在云何降，云何祝然而谈何容易。达天法师云：一有所住，觉心便亡。才欲施降，妄心愈炽。是须无降而降，无住而祝所谓无降降，无住住，云何下手耶。今观世尊穿衣吃饭，行街过巷，洗足敷座，琐琐屑屑，并非一时如是。度生四十九年，便四十九年如是。以金刚身无须饭食，无须洗足，且无须学定。然而为众生故，日日行之，行所无事，真是平等如如。这一段本地风光，便是降心住心的大榜样也。吾辈必当如是修学。凡遇境缘来时，皆须如教而行，行所无事。行所无事，便是无降而降，无住而祝如此庶可契入般若深旨乎。

（九）上来所说无降而降，无住而住，恐犹未了。请复说之。世尊迥不犹人，何以示现凡夫行径，而了不异人。当知因其了不异人，所以迥不犹人耳。吾辈当从此点上体会，且向自身上体会。何以故？虽是凡夫，而本具有如如佛性故。何以故？不取于相故。吾辈学般若，当从不取于相用功。不取者，谓不离一切相，而不著。若偏以无相当不著，是又取非法相而为断灭矣。故经云：若见诸相非相，即见如来。诸相非相者，虽有诸相而不著之谓。又云：不取于相，如如不动。惟其不取，所以得见一切法相非法相。不取，便是无降而降，无住而住也。经首以不取相为发起，其旨深矣。

（十）综合以上所说，可见发起一序，全显第一义空。你看如来示同凡夫者，为利他耳，无我相也。般若妙法，任运由琐屑事相上自在流出，无法相也。无须乎食而行乞食，乃至示现洗足敷座等，以不言之教，护念付嘱一切发大心者，亦无非法相也。于此荐得，真空理智，宛然心目。发起之精，孰逾于此。

诸君须知，所以就发起序上，说而又说，不敢惮烦者，无他，欲使诸善知识，知得云何起信，并明了三空理智，随事可见。好向穿衣吃饭时，行止动静时，随时如是观照，当下可得受用耳。然后方知一部金经，真是除苦厄的良方，入佛智的捷径也。尊重尊重。

# **善现启请分第二**

**（乙）次，正宗分，分二：（丙）初，当机赞请；次，如来赞许。（丙）初，又二：（丁）初，礼赞；次，请法。（丁）初，又二：（戊）初，具仪；次，称赞。**

**（戊）初，具仪。**

**【时长老须菩提，在大众中，即从座起。偏袒右肩。右膝著地。合掌恭敬而白佛言：】**

时，即指世尊乞食还园之时。此时字最宜著眼。下文希有之叹，即跟上文著衣持钵一段文而来。结经者安一时字，含有无穷感慨在里许。世尊著衣持钵乞食，日日如此，大众见如不见。此次机缘成熟，乃为须菩提一眼觑破。般若大法，世尊不常说，即说亦必待机缘成熟方可。此真希有难逢，所谓千载一时也。

长老，齿德俱尊之称。唐译曰具寿，惟显年老。魏译曰慧命，唯显德长。罗什顺此方文义，译为长老，兼含二义。

须菩提亦翻空生，亦翻善现，善吉。彼之俗家，富有财宝，当彼生时，家中库藏金银悉空，故名空生。既生七日，库中财宝复现，故名善现。又相师占云：此子善吉，不须顾虑，故名善吉。初生时库藏空，是表显空理。其后财宝复现，表显空非偏空也。西域记云：须菩提本是东方青龙陀佛，影现释迦之会，示迹阿罗汉，辅助释迦牟尼行化。在佛门中，解空第一。空而不空，方是真空，方是第一义空。诸弟子不若须菩提之领悟最深，故般若会上，必以须菩提为当机，代大众请问也。

须菩提为大众启请，含有四要义：（一）普通大众，日日见世尊著衣持钵与寻常乞食比丘相同，茫然不知用意何在。故必待示迹声闻之须菩提，为之启请。（二）此已至第九会，世尊在寻常穿衣吃饭时，善护念善付嘱般若大法，将第一义空最深之理，和盘托出。大众当然不能明了，非须菩提亦不能为之启请。（三）佛门长老，不止须菩提一人。然解空不如须菩提，故当机请法，非须菩提莫属。（四）会中尚有菩萨摩诃萨，何不启请，而让须菩提单独请问。盖佛说般若，正为阿罗汉，兼为菩萨。若菩萨启请，则阿罗汉或将疑此为菩萨之法，与我们无涉。今让须菩提启请，则可防此疑。须菩提启请，完全为大众起见，下文开口即说善男子、善女人。故在大众中一语，含有种种意义在内。即者，便也，有迫不及待之意。世尊敷座而坐，大众亦然，故须菩提即从座起。从迹上讲如此。若从本上说，须菩提早已成佛，世尊说般若，已经八会。何以必待第九次说金刚般若时，方从座起而请。可见凡事必需时节因缘四者俱全，方能凑合。世尊说般若是时，说金刚般若是节，有种种因，有种种缘，至此因缘具足，须菩提乃当机请问此大法也。袈裟在左肩，故右肩可偏袒。佛制，袈裟平时不偏袒，必恭敬时方偏袒。凡人作事，必用右手，行则右足先上前，此表示有事弟子服劳之意。此经重在荷担菩提，弟子正宜肩此责任也。礼拜时双膝著地。如忏悔则跪右膝，古人名曰胡跪。著地者，脚踏实地，表法即实际理地，即实相，令人证得本性。合掌者，两掌相合，不执外物。吾人两手东扯西拉，全是尘垢。今则合之，即是背尘合觉。偏袒至合掌，是身业清净。外貌端肃谓之恭，中心虔恪谓之敬，是意业清净。而白佛言，白是表白，将自己意思表白出来，此是语业清净。以上皆结经者之辞。

**（戊）次，称赞。**

**【‘希有，世尊！如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨。】**

通常说希有。归纳起来，有四义：一，时希有，如来出世，旷劫难逢故。二，处希有，三千大千世界中，唯有一佛故。三。德希有，福慧殊胜，无比并故。四，事希有，慈悲方便，用最巧故。以上四者，是通途之说。今谓希有，乃正指般若波罗蜜而言。世尊，是总号，称呼时用之。称佛则表果德，称如来则表性德。须菩提于佛之穿衣吃饭等，见得诸相非相，即见如来，故开口即称如来。他老人家以法身如来，示现凡夫，此正在那里表示不住一切相。以法身如来，何故示同凡夫，即是不舍众生，即是护念。不舍众生，是大悲。而以法身如来示现，即大智。此大悲从大智而生，是有而不有。有而不有，方是妙有，方是不碍真空之妙有。以不碍真空之妙有来护念，岂不是善。现迹同于凡夫，正表示法身如来，不住一切相。金刚般若之精义，完全托出，此乃以不言之教来付嘱。不言之教是大智。此大智从大悲而生，是空而不空。空而不空，方是真空。方是不碍妙有之真空。以不碍妙有之真空来付嘱，善莫善于此矣。不论护念付嘱，无非空有双彰。全经发挥真空妙有之精理，处处可见。明乎此，则脉络贯通矣。希有之叹，固是旷劫难逢之意，然亦含有难得领会之义在内。此以下文‘我从昔来所得慧眼，未曾得闻如是之经，’及‘我今得闻如是经典，信解受持，不足为难。若当来世，后五百岁，其有众生，得闻是经，信解受持，是人则为第一希有，’诸语观之，皆可证明信解之不易也。须菩提意谓我从昔至今，方看出如来之护念付嘱。大众虽不能领会，世尊总是如此示现，更为希有。护念付嘱，所以俱言善者。护念属于心，付嘱属于口。若待起心护念，则起心时方护念，不起心时即不护念。若待发言付嘱，则发言时方有付嘱，不发言时即无付嘱。均不能称为善。今以如来入城还园，如如不动，密示住心，以身作则，正是加护忆念。又以食讫宴坐，一念不生，密示降心，令众取法，正是托付谆嘱。动静之间，以身教不以言教。随时随处，无不为菩萨模范，此真所谓善。须菩提开口叹为希有，良有以也。

**（丁）次，请法。**

**【世尊！善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，应云何住？云何降伏其心？’】**

通行本作云何应祝今依唐人写经本，作应云何祝

上文诸菩萨，即指此善男子、善女人而言。因其发无上心，即有成佛资格，即可称菩萨。善者，善根。发无上心者，非有大善根不可。凡人皆有善根，若无善根，则不能入人道中，亦不能闻此大法。然若不发心，则虚有此善根，岂不孤负。佛经中往往呵斥女人。又常说女人障重，不能成佛，必先转男身方可。有疑及佛法平等，若女必先转男身，是不平等。此则未明佛理，先批评佛法，是大不可。要之女子的确障重，一有生育障碍。二往往误认爱为慈悲。慈悲是平等的，初无亲疏厚保爱是生死河，误用即堕入轮回。佛眼中初无男女相，所以说女子障重，是要其特别注意，不要受此障碍。只要发大心，一样成佛。此处须菩提所以双问。发者，生也，起也。谓发起上求佛道下化众生之心，期证无上果也。发字贯上下文，义通能所。上文善男善女为能发，下文阿耨等为所发。

梵语阿耨多罗，此云无上。三藐，此云正等。三菩提，此云正觉。合云无上正等正觉。正觉者，拣异凡外之不正。以凡夫有我，不能自觉。外道有觉，属于偏邪。非正觉故。正等者，拣异二乘之不等。阿罗汉皆得正觉，然畏生死如牢狱，急于自度，缺少慈悲心，不能修善度生，无平等心故。三藐，正指菩萨言。正等者，自觉觉他，自他均等也。无上，拣异菩萨之有上。菩萨觉虽正等，然尚不如佛之觉行圆满。无上，正指佛而言。此善男子、善女人所发者，即佛之无上觉心。心是灵明觉照之体，在用上分真妄染净。今依菩提而发，显见是真是净，非妄染也。大论云：从因至果，有五种菩提。一发心菩提，即十信位。二伏心菩提，即三贤位。三明心菩提，即初地至七地。四出到菩提，即八地至十地。五无上菩提，即如来果位。今约能发心，即当第一。约所发心，即当第五。能所合论，贯通初后也。是知无上属果，正等正觉属因，所发之心，通乎因果也。应是应该，此字贯下二句。住是止于一处。降伏是克制摄持。其心之心字，指妄染而言。问有三意，凡为菩萨，须发菩提心，故先问发心。初发是心，不能如佛之随缘安住，故次问住心。意在求佛指示方法，能令此心相应而住，又以妄心数起，不能似佛之自然降伏，故次问降伏。意在求佛指示方法，能令妄心自然而降。

发心，先也。然必须发大心，方能修大行，得大果。华严经云：忘失菩提心，修诸善果，魔所摄持故。善男女初发心时，即应以成佛自期，发阿耨多罗三藐三菩提心。无上者，正是所求故。欲求无上，必须修福度生。故次云正等。欲度众生，应先自度，故次云正觉。逆言之，即自觉觉他觉行圆满也。论云：初发究竟二不别，如是二心先心难。发心菩提，至无上菩提，是一心非二心。然初发心难，故须菩提先举发心为问。住降，后也，有人先曾发心，后时忘失，此是不知真心如何安住，致妄心不能降伏也。故善财童子，每遇善友，皆启请云：我已先发阿耨多罗三藐三菩提心，而未知云何学菩萨行，修菩萨道。是知发大心者，必修大行。住降，正修行之切实下手处也。故次问住降。然此二问，实在相资。以觉心住，则妄心不降而降。妄心降，则觉心不住而住也。

**（丙）次，如来赞许。又二：（丁）初，赞印；次，许说。**

**（丁）初，赞樱**

**【佛言：‘善哉善哉。须菩提，如汝所说，如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨。】**

结经者此处安佛字，有深意。佛是究竟觉之果；上文发心人，正是修因。欲知山下路，须问过来人。此安佛字，即如是因，如是果。反之，即如是果，如是因。善哉善哉是赞。如汝所说是樱第一善哉，赞其善契如来本心。数十年示现尘劳，默默护念付嘱，绝未有言说，今须菩提独能见到，故赞之。第二善哉，是赞其代众启请。佛之苦心，即要善男女发心去学。然无人能请。今须菩提独能请问，以完如来本愿，故又赞之。人家不能问，汝独能问，故第一善哉，是赞他之大智。问法不为自己，而为大众，故第二善哉，是赞他之大悲。汝真能见到我之不住佛相，而护念付嘱，故云如汝所说。盖如此护念付嘱，大众不了，唯须菩提独能指出，故印可其说也。如来二句，原是须菩提赞佛之语。今佛极力承当，谓如来之护念付嘱，如汝所说，一点不错。是欲令众生于如来著衣持钵去来动静中，领取护念付嘱之意。

**（丁）次，许说。又二：（戊）初，总示；次，详谈。戊初，又二：（己）初，诫听标宗；次，契旨请详。**

**（己）初，诫听标宗。**

**【‘汝今谛听，当为汝说。善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，应如是住，如是降伏其心。’】**

须菩提岂有不谛听之理。佛之诫，是为大众，及现在我们众生。谛者，真实正确也。一不可以贡高，二不可以卑下。倘犯此二病，即不能谛听，即听亦不能正确。有人稍研求经论，即自以为通晓佛学，此犯贡高之玻有人高推圣境，以为如此大法，我们如何能解，此犯卑下之玻贡高是慢，卑下亦是卑慢。如此听经，即不能真实正确。是以学佛者务须免除以上二病，虚心领受，故云谛听。既能谛听，岂可不说。故云当为汝说，意谓倘若不谛听，我即不当为汝说，此语是警策我们，在听经时，从前知见，必须一切抛开，不可放在心里。善男子、善女人以下三句，正是标出修行宗旨。旧说如是二字，即指下文灭度一切众生一段文而言，如此则前后脉络不贯，况下文本有应如是降伏其心一句耶。又说如是二字，指发起序中世尊著衣持钵至敷座而坐一段文而言，似亦未确。今谓如是二字，克指上文善护念、善付嘱二句而来。有现前指点，当下即是之义。著衣持钵一段文是远脉，善护念二句是近脉，既知近脉，则远脉自通。以法身如来，示现凡夫尘劳之相，是无我相，无法相，亦无非法相。故善男女亦应如我之不住相而祝凡夫不住于相，即住于非法相。一住便差。妄心生灭，不得降伏。故善男女，应在如来之穿衣吃饭上，理会两边不著之理如是降伏之。可怜苦恼众生，无论贫富，一生皆为衣食忙碌。无论操何职业，皆是乞食。朝上起来赶赴都市中做事即是入城乞食。按时上工下工，即是次第乞已。乞食固然要紧，但应事毕即还至本处。凡夫之病，即是为衣食故，不得不向外驰求。结果忘却了主人翁，不复还至本处。所以工作完毕，要快快回头，把心静一静，回光返照，不要做不相干的事。此即是学佛之敷座而坐。我们能将经文语句，回到自己身上，自有受用。果能于寻常日用之间，时时返照，即是降伏，即是两边不著，即是与性体相称而起修。即念佛亦念得好。

**（己）次，契旨请详。**

**【‘唯然，世尊！愿乐欲闻。’】**

唯，应诺之词。声入心通，于如是住降之理，已澈底明了。如来之护念付嘱，别人未能见到，须菩提独能见到。代大众启请住降，果蒙佛赞许。结经者于唯下安一然字，写出须菩提庆快生平，自喜领会无差之情景。然为大众未能了解，故又请问。愿者，愿望。乐者，好乐。欲者，希求。若唯心愿而不好乐，闻或不切。又能好乐而不希求，闻或不深。此三字一层进一层，表示大众之渴仰。亦可为末法苦恼众生，表示渴仰。闻字与经初如是我闻之闻字相应。倘无须菩提之愿乐欲闻，阿难如何得闻耶。

闻有三种：一曰闻言，耳根发识，但闻于言。二曰闻义，意识于言，采取其义。三曰闻意，神凝心一，寻义取意。今闻如是住降之言，必将得意、忘义、遗言，而消归自性可知。人人本具如如不动之自性，然有无明为障，致妄心生灭不停。故学者宜在闻字上用功。返闻闻自性，时时照，时时闻，则知心佛众生，三无差别。故此闻字，若作返闻功夫，即能消归自性。

良方，入佛智的捷径也。尊重尊重。

# **大乘正宗分第三**

**（戊）次，详谈。分二：（己）初，约境明无住，以彰般若正智；次，约心明无住，以显般若理体。（己）初，又二：（庚）初，的示无住以生信；次，推阐无住以开解。（庚）初，又三：（辛）初，明示；次，生信；三，校胜。（辛）初，又二：（壬）初，明发离相心即是降伏；次，明不住于相，即是正祝（壬）初，又三：（癸）初，标示；次，正明；三，征释。**

**（癸）初，标示。**

**【佛告须菩提：‘诸菩萨摩诃萨，应如是降伏其心。】**

佛告句，为结经人所安。凡安此句，皆示人此中所言甚关紧要，不可忽略读过也。诸菩萨句，即指发大心之善男女言。凡言菩萨摩诃萨有两义。一为菩萨中之大菩萨，如称观世音菩萨摩诃萨，是约一人而称。一为泛指多人而称，乃谓菩萨，或大菩萨也。发心者不止一人，故曰诸。诸者一切之意。此中既说多人，乃泛指之辞也。须知此经本是最上乘，则发心学此者，皆为大菩萨。然而根性不同，虽同发大心，有发得圆满究竟者，则可成大菩萨。发不圆满究竟，只可成菩萨矣。佛之说此，亦希望人人皆要发得圆满究竟耳。何谓圆满究竟？如发上成佛道下化众生之心，则菩萨也。若知发心上成下化，而又知虽上成而实无所成，虽下化而实无所化，乃是无所成而上成，无所化而下化。则性德究竟，体用圆满，而为大菩萨矣。世间此类事甚多，虽所学是无上大法，而成就则甚小甚校皆由于不知如法而修，发心太小故也。如念佛法门，本是至圆至顿之无上妙法。乃仅仅只知自了。则最上乘之法，不但不足为大乘，竟成为小乘矣。所以只能往生下品，多劫不能花开见佛。以与佛之悲愿相违，不知称性起修故也。甚且并下品亦不够，只能生到疑城。又须长时修行，方能离疑城而生安养。岂不上负佛恩，下负己灵。何故如此，皆由不明无上大法之所以然故。所以学佛第一要开智慧。开智慧者，就最初一步言，便是明理。如不明了真实义理，发心不能达乎无上。明理不是专在文字上剖解，必须修观。云何修观？即须多读大乘经典，更须屏除外缘，收摄身心。若不先将此心摄在一处，何能依文字起观照。故曰戒生定，定生慧也。戒以屏除外缘。定字有浅深，初下手时，必应勉强摄心一处，令心凝静而不驰散，乃能起观。迨至观慧生，则大定即在其中，不待勉强。故止观云者，止从观来，观成自止。何以故？观成则妄想悉除，便是止故。非以遏捺暗证为止也。总之，定慧二字，互相生起。不能呆板看成两橛。故曰如车两轮。又曰即止之观，即观之止也。止观是学佛紧要功夫，如上所说，又是止观中要紧道理，不可不知。初发心人，何以便称菩萨摩诃萨。以其能发大心，便有成菩萨摩诃萨之资格，故即以此称之。一也。佛之称之者，是令当人直下承当，不要自失胜利。此其二也。世尊平等平等，其视众生本来同佛。然则称发无上心者为菩萨摩诃萨，又何足异。此其三也。

如是，指下正明之文。降伏其心，是令妄想不起，亦是使不觉者觉。上文先问云何祝佛之总示，亦先说应如是住，何故详谈时先说降伏乎？此中要义，当分三层明之。一切众生，从来不觉，今虽发无上觉心，亦不过发觉初心耳。其不觉之妄习，分毫未除，安有真心可祝若以为初发觉时便见真心，即此一念，依然是妄想也。故初发心人，其下手只有降伏。古人云：但求息妄，莫更觅真。即是此意。须知吾人之心，虽完全不觉，而实完全为本觉之所变现。所谓真妄和合，名之曰识，是也。只要妄心分分除，真心即分分显。迨至妄尽情空，则以其始觉合于本觉矣。初不必言住不住也。此所以不言住而先言降伏者，其理一也。

不但初发心时，应从降伏下手已也，自始至终，亦只有降伏之功。乃至成佛，亦无所祝须知妄想无明，（无明即是妄想。）以破为鹄。修行至信位，但能伏，犹未破也。由十信进入初住，始破一分无明，证一分法身。（即是始见一分真心。）十成只得一成，云何可祝名为住者，明其不退转于阿耨多罗三藐三菩提耳。从此步步增进，而经十住而十行、十向、四加行而后登地，至于八地，始称无学，无明向尽矣。而十方诸佛犹复殷殷劝进，应满本愿，广度众生，勿得住入涅槃。由是而历九地、十地至于等觉，尚有最后一分无明。（可见至等觉，始破九分。）仍当以金刚智破之，乃成究竟觉。而仍然不住生死，不住涅槃也。可知位至成佛，还是住而不住，不住而祝如我世尊之示同凡夫，非住而不住之榜样乎。然则始终皆无所住，只有降伏也，明矣。其理二也。

善现前虽先问住，而其目光实注重于降伏。盖以欲住不得，故继以降伏为问耳。否则但问应云何住足矣，奚必更赘一词。而总示之既言应如是住，复言如是降伏者，意亦如斯。此则语有先后，意实一贯。除降伏外，别无进修方法。其理三也。

**（癸）次，正明。**

**【‘所有一切众生之类，若卵生、若胎生、若湿生、若化生，若有色、若无色、若有想、若无想、若非有想非无想，我皆令入无余涅槃而灭度之。如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。】**

四大五蕴众缘和合而现生相，故名众生。此众生之一名之本义。引申之则为数多类繁，名为众生。今人但知引申之义，而遗其本义。不知本义极妙，乃令观照本不生，及当体即空之理也。何以言之。以众缘之和合，名之曰生耳，性体初何尝生，故曰本不生。本既无生，今亦无灭矣。既是缘合现生，所以缘散即灭，岂非当体即空乎。此约相言也。若约性言，性本不因此而生。虽生灭之相纷然，与体何涉。故曰当体即空也。尽其所有之众生则数多，故云一切。其类繁，故又云之类。其类云何，若卵生至若非有想非无想是也。

佛经中言众生类别，有以六道分者，欲人明轮回之理也。有以十二类生分者。（如楞严卷八说。）欲人明十习因六交报之理也。有以三界分者，欲人明其高下依止，及不出色欲二事范围之理也。今亦是以三界分类，而不言欲界色界无色界者，以无色界尚有特殊生理，须特别显出，方为彻底。亦欲使人明众生之所以不能出三界，不但著色著欲之为障，尚有根本障碍，必应彻底了然，为之对治，乃能入无余涅槃，乃能灭度耳。

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，化乐天，他化自在天。）以福德胜人，故生天。以尚有婬欲，故居欲界。以欲念较薄，故但化生而无卵胎湿三生。二、下界人畜鬼狱是也。（修罗分摄天，（化生。）人，（胎生，从天坠者。）畜，（湿生，最下劣，生大海心。旦游空，暮归水。）鬼，（卵生，以护法力，乘通入空。）见楞严卷九。）狱化生，鬼胎化二生，人畜四生具。此等皆因婬欲而正性命者。罪重情多，则愈下坠而堕地狱。以次渐轻，则居人道。色界天以上。（色界十八天，分初禅二禅三禅各三天，四禅九天也。色界亦有无想天，以既有色，故不摄入无色界。）皆是化生。故仅举卵胎湿化，已摄三界荆然因色界以上之特殊生理不显故，又举若有色若无色为言也。以无欲故因定力而化生色界，此其异于欲界者也。以并能不著色身相故，因定力而化生无色界，此其异于色界者也。但举有色无色，亦摄三界荆欲界以下，无不各有色身也。然欲天之下，不止化身。故必先举卵胎湿化言之，于下界之生理乃备。又无色界中，因定力之浅深，又有特殊之生理，不能不表而出之。故复言若有想、若无想、若非有想非无想也。无色界四天，曰空无边处，曰识无边处，即此中之若有想。色相已空，故曰空无边处。（无色界，但无业果色。以其断欲不著色身之相故。然有定果色，其色微妙，为色界以下所不能见，故曰无色界耳。）粗（色界，）浊（欲界，）之色身既空，则不执吝识在色身之内。故曰识无边处。识即八识。（总八识而言，非专指第八阿赖耶。）真妄和合，名之为识。因识故有想，想谓第七之恒审思量而执我，及第六之分别遍计也。有想二字，统摄色、欲。色欲界众生，莫不有识。因六七识，故执色身为我。因执色身，故起种种贪欲之想。然色界以下，不但有识，而兼有色有欲。故必先举卵胎湿化有色言之，以明其异于无色界也。若无想以上，则为无色界之特殊生理。故必表而出之。明其不但以无业果色，异于色欲二界已也。此即无色界之无所有处天。谓第六识分别妄想无所有，以常在定中故。及第七之执我亦无所有，以定中无思量，且不执有色身识无边处，故其定力更深于前矣。若非有想非无想，即无色界之非想非非想天。至此定力愈深，第八阿赖耶若隐若现，而未能转识成智。谓之有想非，谓之无想亦非也。殊不知前云无所有，非真能无所有。不过六七识暂伏，彼自以为已无有耳。何以故？六七识转，第八识及前五识随转，何至尚若隐若现乎。且彼误矣，八识原为真心之所变现，何能无所有，更何必无所有，但转之可矣。六识转则为妙观察智，七识转则为平等性智，第八识即随转而为大圆镜智，前五识亦随转而为成所作智。如是而后体用全彰，又何可无耶。总由不知佛理，全用暗证，不得善巧。所以非想非非想，纵经八万劫长寿，仍然堕落也。

外道皆不知性，儒家亦然。天命之谓性，性不由天命也。或曰：天命者，谓其法尔有之，此违孔子意矣。易曰：立天之道，曰陰与陽。又曰：一陰一陽之谓道，继之者善，成之者性。此天命为性之由来也。何谓法尔有之？孟子曰：食色，性也。性中奚有食色，乃无量劫来习气种子使然耳。此正误认识为性也。至宋儒周、程、张、朱，乃剽窃禅门门面话，（尚不足言皮毛，）大谈性理。既非佛，又非孔，误法误人，莫此为甚。凡先入彼等言者，佛理既绝不能明；孔子之真，亦为之障而不显。须知孔子六和[合]之外，存而不论，故专就自天降命为言，虽不彻底，然能令人敬天命，畏天威，以立人道之极。故孔子实为世间大圣人。可佩可敬。孟荀皆未能深契。汉儒专重训诂，昧于大义，此犹有功。群经及其训诂，非赖汉儒考订搜集之力，后人何从明之，又奚从见之。宋人则别创一格，自以为直接心传，而不知孔学实因此而晦，其罪大矣。革命之废孔，实误认宋学为孔学耳，奚止毁谤佛法之罪已哉，可叹。

卵胎湿化，先言卵生者，卵具胎湿化，故先言之。居母胎胎中，以血为养为湿，本无今有为化也。胎不兼卵而具湿化，故次言之。湿兼化而不具卵胎，又次之。（湿生者，湿地受陰陽之气而化生。以其必在湿地，故曰湿生。）化生无而倏有，不具卵胎湿，故又次之。此约受生之繁简而言。又卵胎湿化居先者，以其兼欲色识也。若有色，不具欲而兼识，故次之。若无色，不具色欲而有识，又次之。有色无色，此约色相之粗妙而言也。若有想，正明其虽无色而尚有识想现起，故又次之。若无想，明其六七识已伏，并想不具，故又居次。若非有想非无想，明其不但不具六七识，第八识亦半伏焉，故以为殿。此约情识之起伏而言。盖前前必具后后，后后不具前前。卵胎湿化，虽不尽以前后判优劣。而统欲、色、识三者言之，则又前前劣于后后，后后优于前前也。

佛之详细分类不惮烦琐者，并非闲文。意在使知一切众生其类虽繁，不出识、色、欲三事，其所以成为众生者在此。今发无上觉心，欲令一切众生成无上觉，非断婬欲，不取色相，转识成智不可。妄尽情空，业识既转，则生灭心灭，生死海出，而证入不生灭之圆明性海矣。此之谓入无余涅槃，此之谓灭度。大乘涅槃有二。（一）有余，已断枝末无明，（即见思惑，）尚余根本无明未断，（即业识，即是最初之不觉自动。亦名生相无明，又名住地无明。）故名有余。（二）无余，业识皆空。（即转识成智之谓。）无明更无余剩矣。（此与小乘之有余无余异，彼谓所学已办，尚余苦报身未尽者，为有余依涅槃。所谓出烦恼障，有苦依身，是也。尽此报身，则名无余依涅槃，所谓灰身灭智是也。）无余涅槃，为究竟觉果之称。以等觉尚有最后一分无明未尽故也。（即微细业识，所谓生相无明是也。）

涅槃梵语具云般涅槃，不生不灭之意，谓性体也。亦译灭度，亦译无为。（观此，可知内典是借用有之向名，其义与儒道两家迥异矣，即彼两家，亦大不同。老子之无为，谓因势利导，不图赫赫之功，不取赫赫之名。以其绝不现有为之迹，故名无为，亦谓之清静。自曹参误认清静无为为不事事，遂滋为儒者所诟。曹参之时，本宜休养生息，虽误会而有益。晋之清谈，则误国大矣。甚矣真义不明之为祸烈也。孔子之无为，则是形容尧舜，知贤善任，端拱垂裳而治，及荡荡民无能名之意。）入者证入也。即令众生证入究竟觉果之意。灭者所谓生灭灭已，寂灭现前。度者，度其分段，变易两重生死也。此处不举梵音，而举其义为言者。一以明所谓入无余涅槃者无他，灭识、色、欲之生灭心，便度生死海，而达涅槃彼岸矣。二则便于立言，如下文灭度无量无数无边众生，如换灭度为涅槃，则不易明了矣。此译笔之善巧也。无余涅槃，法相家译为无住处涅槃。明其既不住生死，亦不住涅槃。此译与什译，各有取义，皆妙。至谓修行人逝世为涅槃为入灭者，乃藉以明其不住相而入寂。世人多误会涅槃入灭为死之专名，宋儒更误认寂灭为一事不为，差之远矣。

法相家言，三分半众生不得成佛，即定性罗汉，定性菩萨，一阐提（无信根）是为三分，加以不定性为半分。云何今皆得令成佛耶。须知经云：佛种从缘起。又云：（涅槃经）凡是有心，定当作佛。又云：（圆觉经）有性无性，齐成佛道。云何得？盖佛性虽众生本具，而佛种要待缘生。法相言不得成，是言无种则必不成。非言定性一阐提无佛性也。故种性二字，必不容混。学性宗者，往往执性而昧种，如执性废修。学相宗者，又往往执种而昧性，皆不明经旨之过也。

如是，指上句令入无余涅槃。无量者，谓种类不限量，无论根性胜劣，皆度之。无数者，谓多寡不计数。然或只度一世界，一世界一劫十劫，亦可谓无量无数矣。而今不然，乃无有边。无边者，横遍十方，竖穷三际也。故无边是总，无量无数是别。因其灭度无边，乃得为无量无数也。实无众生得灭度者，观照无生无得之理，乃真实无，非假想无也。古德以五义作观甚妙。（一）缘生。一切众生，莫非四大五蕴之假合，当体即空，安有众生。（二）同体。我与众生，相虽别而性实同，所谓一法界是也。然则见有众生，便是自心取自心，非幻成幻法。（三）本寂。所谓众生者，乃是缘合假现生相，其性则本无生。本无生则本无灭，安有所谓得涅槃乎。（四）无念。如上三义观之，可知见有众生，见有众生得涅槃，全是妄念分别。若无有念，则众生无，得亦无。（五）平等。如上所说，可见一切众生，本来是佛，平等平等。故曰平等真法界，佛不度众生也。若见有众生得灭度者，便违平等法界矣。总之，性真实，相虚妄。欲成无上觉，当证真实性。则于一切境界，当不著相而归于性，归之于性，乃为真实。故约性而言，则众生得涅槃之为真实无，非假想无也，明矣。

或曰：上文云应如是降伏其心，如是二字，正指此科。然读之实不解所谓降伏者，降伏何物乎？但发离相之广大心，便足以降伏乎？曰：此义甚精，当为分析言之。

所谓降伏者，降伏妄心也。妄心者，分别心是。而分别起于执我，故我见为分别之根。今故向根本上遣除，我见除则分别妄想自化矣。又本科之文，著重在最后一句。前文皆为引起此句来。因欲说实无众生得度，故先说度无边众生入无余涅槃。欲说令入无余涅槃，故先说众生之类不外识、色、欲。然则知所以成众生，则知所以度众生。知无边众生无非识色欲幻成之虚相，则知灭其识、色、欲生灭之相，令入不生灭，乃实无众生，实无众生得度。何则，众生但为识、色、欲所障耳。其本性原是不生不灭。且与我同体，何所谓众生，何所谓得耶。如是观照纯熟，则执我之见，不觉自化。何以故？知我亦众生故。知当体即空故。知起念则有，若无于念，一切皆无故。知本来平等故。此大乘法所以善巧，乃不降伏之降伏也。

此中尤有要义，当更为言之。（一）妄想根深，今初发觉，道力微薄，岂能敌之。且真心妄心，原是同体。起心动念，则全真成妄。心开念息，则全妄即真。又何必除。以此两种原因，所谓除妄，假名曰除耳。实无可除。所谓降伏，乃善巧转移，使之归化。并非敌对而除之之谓也。今令发离相心者，正是善巧方便，大而化之耳。（二）何故发大心便能化？须知凡夫心量狭隘，所以执我，愈执则愈隘。若发广度无边之心，久久观纯，不知不觉，执情消泯矣。（三）凡夫只知有我。若令就自身上以观无我，必不能入。今令从对面向宽阔处观无众生，则心量既扩，一对照间，而我之亦为缘生，为本寂，便洞然易晓。此皆大而化之之善巧法门也。（四）见思惑之根本为我见。今以转移默化之法，断之于不自觉。真至坚至利之金刚也。（五）执我是末那识。有我，便有人、众生、寿者等分别。分别是第六识。今一切不著，是转六七识也。六七识转，前五第八皆随转而成智矣。此之谓般若波罗蜜。（六）度所有众生成佛以遮空，实无众生灭度以遮有，是为双遮。虽广度而实无，虽实无而广度，是为双照。观遮照同时以为因，则得寂照同时之果也。（七）发广度心，大悲也。观实无理，大智也。悲智具足，又不住生死，不住涅槃之因也。（八）约上所说大悲边言，即是修福。约大智边言，即是修慧。福慧双修，又是成两足尊之因。可知一切大乘法，尽在里许。且皆是直趋宝所之法。故本经曰：一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出也。（九）未能度己，先欲度他，菩萨发心，所谓大悲也。今观此科之义，始知度他即是度己。则大悲中便有大智，真善巧也。（十）此科是令发愿。从来学人每苦大愿发不起，可依上来（一）至（九）所说者观之，悲智具足之大愿，当油然生矣。

又上科所言降伏，亦含有别义。盖令发大愿者当立志坚强，勿生怯弱，即此便是降伏其心矣。

此标示，正明，两科中，是的示吾人修功处，极其亲切，极其紧要。约言之，要义有八。

（一）空生先问住，次问降。答乃先降次祝而答住中，复云应无所祝可见吾人用功，只要除妄。何以故？真心不现，全由妄障。妄不除尽，而曰安住如如之真，即此一念，依然是妄想也。况佛究竟证得，亦不住于涅槃。修因时何可言住耶。楞严云：因明照生所，所立照性亡。又曰：知见立知，是无明本。是知有住便有所，有所便有立。有所有立，便是大圆镜中自著尘染，光明何能遍照。故曰：无明本，照性亡也。所以禅宗祖师云：但求息妄，莫更觅真。古德亦云：但尽凡情，别无圣解。此谓尽凡情，正是圣解。经亦有言，狂心不歇，歇即菩提。皆是说明用功只要降伏妄心之理。由此可悟扫除差别知见，乃彻首彻尾功夫，岂但下手方法而已。

（二）降伏须得方便。若无方便，妄心愈炽。今寓降伏于发广大之心。换言之。发广大心，便是降伏。然则降伏者，乃大而化之之谓耳。无所谓降，而自然降。方便极矣。

（三）降伏者，降伏妄心也。须知妄心从分别生。分别之本，在于著我。故今以广大心降伏我人等四相。且度尽无量无数无边众生。如此大慈大悲，则贪嗔二毒除矣。又虽度生，实无所度，无常见也。（亦即不著有。）虽无所度，而度之不息，无断见也。（亦是不著空。）不常不断，具此妙慧，痴毒亦除矣。盖一切凡夫我见重三毒深者，病根实由心量狭隘。须以广大心治其病根，从根本上解决，诸病自然易除。

（四）一切众生，无始至今，从来不觉。所云不觉者，谓不觉知人、我分别皆由取相。离相会性，本是同体，岂有差别。以不知而著相，故愈著愈迷，迷即是痴。由是因我而立我所。贪嗔竞起，造业无穷。更不了所谓我所者，莫非缘生之幻有。无论法（有）与非法（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，以致业系之苦，无由解脱。今以广大心度生、不取，便是令离一切法、非法相，（即离空有二边），会归同体之性。若会于性，岂复更有我、人等差别之相，不是度他便是度己么？善巧孰逾于此。

（五）凡夫易为境转者，（境即我所），无他，著境故耳。即发心修行，亦不无所缘之境。譬如度生，即是大心行人所缘境也。既不能无所缘境，（无境，即著空，亦即无从起修。）又不能取著于境，（取境，即著有。）今故首以度而实无所度，令不著二边，会归中道，合乎性体。的示入手之方，何等亲切。

（六）此中虽言降，未言住，而住意实已默寓于中。发大心者首宜度生，岂非明示安心之法乎。而度无所度，亦即示以应住而无所祝此弥勒偈颂，所以言利益深心住也。质言之，即是令住般若正智。所谓观照般若，观照空假，不离空假同时之中道第一义谛也。因众生本有取著之病，故不明言，令不住相人自领耳。

（七）通常见地，每谓般若系谈深理，甚至畏其偏空，修净土者更不敢道。而学般若，又往往执理废事，予人口实。今观首言降伏，可见妄习之障不除，般若正智，云何能开。且首言度生之事，可见历事煆心，正般若入手处，安可事外谈理。又空有二边，皆不可著，岂偏空乎。此等处，务须加意审之。

（八）此中降分别心，即是转第六识。而降我相，即是转第七识。须知众生无始不觉，自性清净心不显，而现为识。识之作用最大者，惟第六第七，故当从此下手。此时全个是识，那有真心可祝此所以但言降伏，不言住也。所谓观照般若之正智，亦仍是识。须知识之为物，原是自性所变现。用以分别执我，便成为识，名之曰妄。若用以降伏分别我执，即是引归正道，故名之曰正智。是为以子之矛攻子之盾。亦俗语所谓解铃还仗系铃人也。宗下所谓离心意识参，等同一味。因其未离，所以教离。须知能离之念亦是识。盖不从此下手，直无办法。而宗下不明言是识者，与此中不言住，是一样用意，所谓等同一味也。宗下或因此俯视其他法门，谓宗下下手，便已离却心意识。这不是吃了灵药而不知药之所以灵么。念佛法门亦然。一言及念，便是心识。殊不知一心正念，正所以降伏纷纷的妄念。或曰：以其未能离念，终不及宗下直指的高上。殊不知净念与妄念大不同，妄念愈念则愈起，净念则可以念念而至于无念。譬如用泥打水，水愈浑浊。用矾打水，水即清净。若言直指向上，视彼宗下的直指向上，还要来得安稳，来得善巧。直所谓就地跌倒，就地爬起，还不直捷了当么。所以净土法门，下手便是转识成智，便是降伏，便是观照般若的正智，便是即念离念，二边不著。并且念佛人要发大心，普愿法界众生，同生极乐。就是以此正念，冥熏法界，广度含灵。这不是与此中所说一样的么。若能融会得这点道理，还有不加紧念佛的么？还怕念佛不得力么？要紧要紧。

**（癸）三，征释。**

**【‘何以故？须菩提！若菩萨有我相人相众生相寿者相，即非菩萨。】**

征，举也。举上文所言之义而释明之，曰征释。即自问自答之意。

人众寿皆自我开出。有我相，便有对待之人相。人不止一，为众生相。执我之见继续不断，即寿者相。四相不外一个我相也。今开而说之者，明执我者，便有分别心。使知六识生于末那，有末那便有六识，不相离也。如此执我分别，乃凡夫通病，岂是菩萨，故曰即非。所以警诫发大心者至深切矣。

我相因我见生，我见以我相显。一表一里，从来不离。破我相即是破我见也。相有粗细，粗则著境，细则著心。后周亦言我相是约心言，即约识言。盖八识为真如心变现之相，故唯识宗亦名相宗。

此科本释上科令发大愿之故。何不曰：‘何以故？大而化之故，断惑故，转识故，乃至度己先当度他，度他即是度己故。’如此岂不令上科之义更显，而必从反面言之，何耶？盖断惑转识等等，皆法也，皆不可龋取则又成我相，又成分别。故不用表诠，而用遮诠，一齐遣荡。此世尊之微意，亦般若之正宗也。

四相，即是一个我相。有我，即有对待之人相。对待者不止一人，即众生相。我相在妄心中，念念继续不忘，即寿者相。菩萨茍见有众生得度，自我度之，即有我相，从而四相俱起。有四相，即有分别心。有分别心，是凡夫，不是菩萨。修行者，第一应撇开我字，发心为一切众生，此即降伏我相。我皆令入无余涅槃而灭度之，众生刚强，令他修行已不易，何况了生死。然皆不问，无论人与非人，皆度之成佛，亦本来是佛，此即降伏人相。灭度无量无数无边众生，心中不起如何能度尽之念，此即降伏寿者相。实无众生得灭度者，此即降伏众生相。何以要如是降伏，盖发无上心者，要行菩萨行，普贤行。倘有四相，如何得称菩萨。

佛要修行人，从文字起观照。不用观照功夫，凡情不能转，故学人须从此下手。今就此段经文，详述观照之方法。古人于观照，多未详说。观是观察。（最初译为思，是心中思惟。）禅宗不可用心意识参，是明明教人不用思。然又说不可堕入无思甲里，复是要用思。所以如此者，以凡夫知见多，必须单刀直入，先将枝叶斩除也。宗下看话头，要起疑情。如不思，疑情从何起。观是思惟。然单是思惟不可，故又用照。照即宗下之看。如就文字起观照，一离文字，归到心上，然后能照祝照住时，说有思惟，却无思惟。说无思惟，又非无思惟。此时心中自然开出智慧。如何是开？即是妄想停，而住于本觉也。

般若有文字般若，观照般若，实相般若。文字指经文言。实相指人人本具之性言。佛说般若，即希望学人证此本具之性。如何能证，即应就文字起观照。若不观照，则文字自文字，不能消归自性，不得受用。吾人读诵金刚经，原期消归自性。佛说是经亦为此。然则观照之道理，观照之方法，不可不知。不但般若要观照，一切佛法，说到修持上，千万法门，亦不外观照。学佛之三条件，曰戒、定、慧。无戒，则身口意三业，不得清净，故戒是修学基础，是独立的。定慧二字，互相生起。就果上言，是定慧。就因上言，是止观。止者止息妄念。观者即观照真心。因止能生定，因观能生慧。此是分配言之。其实止观功夫，只有一个观字，此两者系一件事。止者，初下手时，要摄心一处，即古人所说之定。其实初下手者，够不上说定，然定却由此而生。久久则由定生慧。何则，盖观一种法门成就以后，智慧即发生，妄想即脱落。故有慧方能成就此定。又初下手摄心一处，必十分作意，方能摄得，可见此中有观。故说来说去，只有一观字。所以般若不说止而说观照也。

观照有多种方法，无方法则不能起观照。方法虽各宗不同，而其指归则一。如天台宗之空、假、中三观。华严宗之四无碍观，及法界观。法相宗之五重唯识观。密宗之道场观，阿字观。禅宗之看话头。净土宗之观无量寿佛皆是。或云念佛不是观。此语不然。须知即念即观，若妄想纷歧，散心念佛，不得受用。必须口念佛号，心想弥陀，如在目前。如此念佛，则妄想无从起，即是观。故用功莫要于修观。修观是收掫意根。意根摄住，身口二业，亦摄在一处。故净宗之心想佛，口念佛，手持珠。密宗之心作观，口念咒，手结樱可见无论如何用功，皆非作观不可。教下之空、假、中三观，四无碍观，似乎观法不同。然其理则一，不可不知。否则于各宗经典，不能融会，而有抵触矣。

作观方法，自唐以后，除禅宗外，各宗讲此者渐少。如台宗在讲教时，于空、假、中之理，发挥颇详。而用功时则不一定用此法。惟禅宗则自古以来，说向上一著，且不许用心意识参。因此有创为其余法门尚用思，惟禅宗不用思之说。并引经言不可以生灭心为本修因，以证实之。不知不许用心意识参云者，乃不许用凡情去卜度也。一用意识，即是凡情。以凡夫心情，推测佛说，决无是处。所以不许。古来又有说观即照，照是照祝而古人对此，又有批评。以为如是照住，即是暗证。既不许用凡情卜度，照又是暗证。而观之本义，又是思惟。因此学者乃无所适从。

然则修观究应如何下手耶？鄙人在这里参过多年，从南岳大师大乘止观，悟得其理。古人说不用心意识参，即是不以生灭心为本修因。佛意实不如是。是说学佛者最初发心，不可以生灭心为本修之因。如本经善男子、善女人发阿耨多罗三藐三菩提心，是也。至实际用功，则须用思惟。如本经所有一切众生之类，我皆令入无余涅槃而灭度之，即是思惟。最初发无上菩提，是称性起修。是谓不以生灭心为本修因。至修行必用观照，即是思惟。禅宗说不可用心意识参，是祖师苦心。其实仍要思惟。不思惟则不能起疑情。至不以凡情卜度，又是一事。何以知唐以后，余宗多不知作观。此可以善导大师十六观经疏中之说证之。彼云：现在人根钝，修观不得成，故只提倡念佛。此是指观经之观法广大，凡夫心量不能相应。不可因善导大师有此语，遂屏观法而不道也。唐朝中叶以后，密宗极盛一时，不久消灭。华严宗亦然。天台宗亦中衰。经四明、慈云二位大师之提倡，各经疏又自日本取回，得以中兴。然二师之实际用功，亦用净土，不是止观。宋以后净土宗尚有几位大师，而作观方法，亦多不讲。故惟禅宗尚有观门也，后世修行人未尝不多，而得力者少，此于作观方法之不讲，颇有关系。

又修行者，往往初修时甚得力，后则改变。此亦因不知作观，枯燥无味，乃至于此。又有读诵大乘经典，能明了其理，结果反生邪见，亦是不知作观之故。又有读诵经典甚多，而道理是道理，于身心无干；而贪嗔痴之烦恼，毫不能除，亦是不知作观之故。观即思惟。照有二义：一是照住，一是照见。照见者，指功夫修成时言。如心经之照见五蕴皆空是也。大抵照见，由照住而来。照住，由思惟而来。不思惟，即不能照祝不照住，则不能照见。思惟之久，心寄一处，即照祝此时许多妄念，暂时停止，不来打差。若打差即不能停也。人人现前一念，真心本具。只因妄念打差，所以不觉。妄想一停，本有光明，自然发露，此即智慧。观照须观吾人之心性，所谓消归自性。然凡夫却观照不到，完全是黑漆桶，完全是妄心，将如何而可？惟有依照佛说去观，即先就佛经之文字用功。佛说观照方法，即不许吾人用凡情卜度。如此段经文，若以凡情卜度，而不用观，即不能明了。世人读经，专在文字上求之，以为已明其义，实万万不可。如应如是降伏其心句，凡情度之，当然有许多解释。此要不得，应除去之。再想又有别种境界，又要除去之。想而又想，皆要不得。愈想愈进，久久如呆。妙处即在此呆字。古人云：须大死一番。死者，即死此妄心。如此用功，或半年，或一年，忽然开悟，出于意外。要请求善知识，证其合否。如无善知识，则以佛经证明。倘佛经上无此说，仍是凡情卜度。如此则心中妄想，打断不少。虽不即是消归自性，而已消归不少。故须多读诵大乘经典。本经处处说读诵受持，受持，即观照也。

又观所有一切众生至实无众生得灭度者。上文说降伏，此段何以不提降伏，是何意义。此是令吾人将心量扩至无量无边之大。因众生之大病根，即是心量狭校因狭小，即执我。故佛令将此心放大，潜移默化，所谓大而化之。倘在寻常日用之间，时时如此观照。将佛说心量放大，移到自己分上，即是除我见，去烦恼之妙法。

又观此段文字，其归结在实无众生得灭度者一句。此是令吾人除我见，而并不直指我见，偏在对面众生分上作观。因凡夫执我，一刻不放松。若就我作观，则不能得力。故从众生方面观，观因缘聚合，当体即空。又众生同体。如此观照，则不知不觉，我执自然化去。此乃消归自性之善巧方法。又观若卵生以至非有想非无想。可见一切众生，无不有欲、色、识。此三者不转移，则永远轮回三界之中。因知欲不可不断，色相不可执著，情识必须转移。如此观照，则不知不觉，欲、色、识三者可去。

又观皆入无余涅槃而灭度之。众生既若是之多，而如卵生之愚蠢，定性之难化，有想无想之贡高，如何能悉数灭度？然佛是无缘大慈，只要与我接近总是要度。如此观照，则自己忝为人类，上则尚未修到非想非非想天，下则比卵生湿生高明，应当学佛成佛，无上心自然能起，妄心自然能转。

又观实无众生得灭度者一句，在无量无数无边众生句下，可见得有一众生未度，即我愿无荆如此观佛语，理不离事，事不离理，是为理事双融。我皆令入无余涅槃而灭度之，遣著空。实无众生得灭度者，遣著有。两边皆遣，是双遮。两边又同做，是双照。是为遮照同时。此等修观，即能证寂照同时之果。一切众生皆灭度之，是大悲。实无众生得灭度者，是大智。是为悲智双融，能得不住生死，不住涅槃之佛果。我皆令入无余涅槃而灭度之，是修福；实无众生得灭度者，是修慧。是为福慧双修，能证二足尊之果。

金刚二字即断惑。惑不外见思，见思即我相。此经断我相，正有极大作用。化除我见，即转第七识为平等性智。皆入无余涅槃而灭度之，不起分别，即转第六识为妙观察智。实无众生得灭度者，即转第八识为大圆镜智。所以下文有一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出之语。岂不是成佛即在此一段经文耶！

一切大乘经典，说发大乘心之人，未能自度，先要度人，此是大悲。然度人即是自度，此种道理，如观照得了然，则佛法看似广大无边，实则亲切有味。看似高深，本是平实。将此段经文，放在心中时时观照，寄心一处，妄想即渐渐消除。即此数句，成佛已有余矣。

又观此段经文，不说降伏，即是降伏。是要吾人发起此愿，坚强其志，则我执我见，一切扫除，降伏即在内，自然受用。每日将此段文放在心中，受用无穷，所以须观照。

# **妙行无住分第四**

**（壬）次，明不住于相即是正祝分四：（癸）初，正明无住；次，释显其故；三，结示正住；四，更明所以。（癸）初，又三：（子）初，标示；次，指释；三，结成。**

**（子）初，标示。**

**【‘复次，须菩提！菩萨于法，应无所住，行于布施。】**

复，又也。次，次第也。法字包罗万象，一切事事物物，不论眼见耳闻，即不能见，不能闻，而为心所想及者，亦称为法。凡世间法，出世间法，均包括在内，故称一切法。应无所住，正答应云何祝住者，执著也。众生处处执著，不是著东，就是著西。世尊此答，正是当头一棒。布施六度之一也，亦名六波罗蜜。大般若经将六波罗蜜，一一举出。此经单说布施。就文字言，是避繁就简。布施可赅一切法，佛法要行不要祝此二句，犹云应当无所住，而行一切法也。

凡经中安复次二字，必本文与上文有密切关系。此有二义，一是补足前义，二是申明前义。上文答降伏，此答祝看似另一义，实是一件事。盖前言降伏，即含住而无住之义。此云无住而住，亦含降伏之意。互相发明。又前发大愿，此起大行，愿与行不能相离，有愿必有行，有行必有愿。且不分先后，要见之于行，方不是虚愿。故有密切关系。此就补足前文言也。又前发大心灭度无量无数无边众生，而未言度生方法。此正言度生方法，是进一层之申明也。应无所住，既不著有。行于布施，复不著空。即不落二边之中道。

六度之义，应当略知。六度者，布施，持戒，忍辱，精进，禅定，般若也。此六度不外戒、定、慧，对治贪、嗔、痴。

布施，有财施、法施、无畏施三种。以饮食衣服医药等日用物施人者，必须用金钱，曰财施。为人讲经说法。或印赠经典。乃至世间典籍，只要于人有益，用以布施者，曰法施。无畏施即救苦救难。众生在灾难中，必有惊恐，吾去救他，令之无畏。只要能救，即舍身命亦不顾，曰无畏施。三即一，一即三。如救人苦难，使之无畏，不外用财施法施。是可见施财时，法施、无畏施，亦在内。又为人说法，是法财。授人经典，使之增长福慧，即无畏施。再开之，有内施、外施，乃至究竟施。如华严经中所说，名目至多，合之则一。修布施，是破悭贪心。贪必悭，悭必贪，此能造种种业，长在生死苦海之中，故必破之。

戒，是戒律。持字与守字不同，拳拳服膺，一刻不放松为持。戒有在家，出家之别。在家有三皈：五戒，菩萨戒，密宗之三昧耶戒。出家有三皈：沙弥戒，比丘戒，菩萨戒。五戒虽只杀、盗、婬、妄、酒五条，而为一切戒之根本。即出家戒，亦依据此五条，惟分析特为详细耳。出家之菩萨戒，是十重四十八轻。佛为出家者制定。亦许在家人受此戒，不过须自己审量，能受得了方可。否则佛有为优婆塞，优婆夷所制之菩萨戒，比出家者稍简，是六重二十八轻。故在家者，以受此戒为宜。

持戒为学佛之基础，最为重要。如造屋然，非先固基础不可，否则必崩坏。故本经言，持戒修福者，于此章句能生信心，以此为实。可见一切佛法，皆建筑在戒律上。戒条虽多，不外二门。一止持，一作持。止持，在消极方面用功。作持，在积极方面用功。止持即诸恶莫作。作持即众善奉行。此二语世俗用滥，实出佛经。学者先在止一方面持，再进而在作一方面持。如不杀固好，然但是止持。再进而劝人亦戒杀，即是作持。不但戒杀，并要放生，更是作持。有人说，我能戒杀、戒盗，此岂易易。如戒杀必对蚊虫苍蝇亦不害其生命方可。假如某事不曾对人说明，而以为是我所为，即犯盗戒。又如在公共机关，因私事而滥用公家一信封一信笺，亦犯盗戒。婬戒，佛制在家人但戒邪婬，亦是方便法门，实则必须断婬，因此是生死根本也。妄语戒，加恶口，两舌，绮语，开而为四。恶言骂詈为恶口，播弄是非为两舌，描写男女情感为绮语，文人最易犯。佛最初制根本大戒，原祗杀盗婬妄四者，后以酒能乱性，复加此戒。前四为性戒，后一为遮戒。故酒戒有时可开，如因病须用酒时，佛亦许用。持戒须明开遮之理，开则不遮，遮则不开，有时许开，开即不犯。故须将开遮辨清，否则持戒不能圆满。佛定戒律，比世间法更严密。如祗受初步戒者，以上戒律，即不许阅看，看则为盗法。以出家人言，沙弥不许看比丘戒，比丘亦不许看菩萨戒。盖持法有不同，故不受则不许看。出家戒律，在家人不许看者，盖以出家戒繁重已极，如比丘有二百五十戒，比丘尼有三百八十四戒，何故在家人不许看，此佛之苦心，恐在家人因此造恶业也。盖众生总犯一种大病，责人则详，责己则耍比丘戒实为难持，动辄犯戒。恐居士阅之，自己并不受，而责备出家人反更甚也。又佛制戒律，不似世间法之仅有条文，如说某戒条，必先将应持之理及事实，详说在前，方定此条。当时佛门有许多程度已高之弟子，尚不免犯戒，恐学者以为彼尚犯，吾曹可恕，故不许看也。持戒则贪嗔痴均为破除。如分别言之，戒杀治嗔为多，戒盗治贪为多，戒婬治贪痴为多，戒妄语亦治贪痴为多，戒酒则治贪嗔痴是也。最初持戒，重在事实。若受菩萨戒后，则心中一动念，即为犯戒。

忍辱亦译安忍，忍辱是安忍之一。忍不作忍耐解，乃顺受之意。故安忍者，安心顺受也。他人侮辱我，最不能忍，辱而能忍，则无事不能忍，故举忍辱以概其余也。又忍不但对辱而言，佛经中尚有法忍，无生法忍。如佛说法，吾人能遵照实行，丝毫不参差，为法忍。又如生本无生之理，吾人能明了，能实行，丝毫不参差，为无生法忍。忍辱是破除嗔心。

精进谓前进，有精细精密二义。虽前进而并不盲从，是精细。按步前进而不躐等，是精密。精进是破除懈担

禅定是梵汉双举，梵语禅那，汉语曰定，所以双举，令人知是佛门之定，非外道之定也。犹之忏悔，忏是梵语忏摩，悔是汉语，所以双举，明佛家之忏悔，有礼拜等种种方法，与普通之悔过不同也。寄心一处，久后得定，得定即称三昧。禅定是对治散乱、昏沉、掉举等。

般若是译音，表明性体上发生之正智，与世智辩聪不同。世智辩聪，八难之一也。恐与世间智慧混乱，故不译智慧而用般若。般若是对治愚痴。

说六度实则是戒定慧，余三度乃补助此三学也。虽说六度，而主脑是般若。故般若不发生，余五度亦不能称波罗蜜。是以佛说五度是足，般若是目。布施乃至禅定，世法亦有之。佛法之精微广大，能普度众生出一切苦，了二重生死，乃至不住生死，不住涅槃，皆非般若正智不为功。故般若不明了，不能入佛门。

经中于六度只举一布施者，因六度可摄万行，布施又可摄余五度也。布施除财施外，如法施可摄精进、禅定、般若。盖佛法最重定慧，因上为止观，果上为定慧。说法之人，必有止观，有精进功夫，方能为人说。如无畏施可摄持戒、忍辱。持戒者诸恶莫作，众善奉行，决不犯人，安忍顺受，人不畏之，即无畏施也。

古德解此段经文，均言布施，可摄六度万行，故佛祗说布施，赅摄一切法。然说布施即一切法，亦可。譬如法施，使人知持戒、忍辱、精进、禅定、般若，即是余五度。无畏施，使人了生死，可以无畏，而了生死亦必行余五度。不特此也，任举一度，亦可遍各度。如持戒必须实行布施等余五度，忍辱、精进、禅定亦然，皆可摄一切法。又五度若离开般若，皆不能见诸实行。可见般若乃至深至高，而为各度之本。然佛何以不举般若，独举布施者。大智度论云：‘一切法不生由般若生。’是知实行一切法之功夫，能不著相，即是般若，故非举布施不可。布施是实行，可见修佛法者，不但明理而止，必须实行方可。惟其实行，故只有布施能摄一切法。不修行一切法，如何能度众生，修行一切法而著相者，亦不能度众生也。

未能自度先要度他，此学大乘者之恒言，然必先问自己果有此资格否。如果不能切实用功，专作度生之事，即不免向外驰求。故大论云：‘若菩萨发心，即去度生，无有是处。’然则如何而可，曰应先发大心，而修行一切法，究竟从何处修起，则先行布施。布施不但居六度之首，亦四摄法之首，所谓布施、爱语、利行、同事也。佛之穿衣吃饭，处处与众生同之，不外四摄。众生性刚强，不易听从。故必先就其需要者布施之。又以可爱之语，使之乐闻。又不论世间法，彼要行者，亦利行之。如求子得子，求财得财之类。且又与之共同作事，然后众生能为我所摄受。故此节正紧接上文度生，而指示下手之方法也。

且布施即一切佛法。佛法自始至终，不外一舍字，布施即舍也。推之，持戒舍贪嗔痴，忍辱舍嗔，精进舍懈怠昏沉掉举，禅定舍散乱昏沉，般若舍二边及我执法执，六度无非是舍。是知布施，乃一即一切，修行佛法，彻头彻尾，一贯到底者也。经文于度生下只言布施，真是扼要。小乘亦有行舍功夫，言其即行即舍。此文行字下加一于字，即是侧重布施。

前说布施不外一舍，是横说。实则下学上达，从竖说，亦不外一舍字。如听经者、舍世间娱乐而来学佛，天人舍欲界即升色界，舍色界即升无色界，舍我执即证罗汉，舍法执即为菩萨，并舍亦舍即成佛。故从竖说，布施亦是彻底功夫。

佛说法是圆音，面面俱到。行于布施，在表面看，是不取非法。然布施是舍，即不取法。故举一布施，即二边不著，本经无论何句皆然。或疑既不取法，又不取非法，学者动辄得咎，如何下手。其实不难，须知吾人去行布施，即可二边不著。行时先不住空，是行于法。佛说云：宁可著有如须弥山，不可著无如芥子许，故先须堵住空门。专意修法，在法上著力，即无断灭相。只要一面行去，一面不放在心里，即两边不著矣。然有所为而布施，即是住，即是著，不过有漏功德。不但非功德，更有因此堕落者。舍字用今之新名词，即是牺牲。在世为人，倘为社会牺牲，必能公而忘私，国而忘家。可知布施一法，包括一切，故佛法不但出世间者宜学，即在世间做人，亦不可不知。

**（子）次，指释。**

**【‘所谓不住色布施，不住声香味触法布施。】**

所谓者，指从前所已说也。恐人怀疑，究竟如何不住而修一切法耶。佛告以即我从前所说，不住五蕴、十二处、十八界，乃至阿耨多罗三藐三菩提等。今简要言之，举色声香味触法之六尘。六尘是修行上境行果之境，举此可摄一切法也。眼根所见之万象皆是色。耳根所听者为声。鼻根所闻者为香。舌根所尝者为味。身根所接者为触。意根起心动念之分别，有对色声香味触而起者，亦有对非色非声非香非味非触而起者，种类极多，无以名之，名之曰法。六尘之名有二义。一言其无量无边，如微尘之多。一有染污意，吾人一有沾惹，即为所污。不住即不执著，一有执著，即心不清净。如就布施言，倘有所为而为，争自己面子，即住于色。又欲令人知之，即住于声。又欲人人闻其美名，即住于香。欲人人口中称道，即住于味。为得后来果报，即住于触。若有心为之，即住于法。故必心中一无所住，方为波罗蜜。波罗蜜印度语处处用之，犹此方说‘到家’二字。

上文菩萨于法，乃指一切法，此独举六尘，有许多妙义在内。于此须用观照，一步一步作观，由外而内，由粗入细。（一）佛不说一切法而只说六尘，实令吾曹知一切法不应祝（二）为何一切法不应住，应知一住即被染污。（三）佛举六尘，其理至深。何以故？说色有眼根在，说声有耳根在，乃至说法有意根在，根境相对，举六尘，即含有六根。浅者见浅，仅不住境。深者见深，即能不住心。（四）根是根，尘是尘，如何起交涉。中间之媒介，是六识。识不生，根境不交涉，所谓心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。佛意非但境界不可住，即识亦不可祝令学者知住境祸根在识，即分别心，应于起心动念时下手，不住于识也。如此一步进一步，即能消归自性。

起心动念，如何留神？就布施言，凡起心动念，不出三种。一为自身，二想人报恩，三想得果报。布施不外财法二施，（无畏施包括于法，）往往自己先觉舍不得，即有一我在。须知财法不外六尘，此不可祝在起念时用功，将自身撇开，庶几我执可破。布施后希望人家报恩。须知酬报者无非六尘，此不可祝将望报之念撇开。布施，希望得果。果报亦不外六尘，此不可祝将果报之念撇开。（五）频频观照，而我见仍在则如何？是应进观照三轮体空之道。布施，有施者（能施），受者（所施），及所施之物。我今观照施者受者，当体即空。何以故？皆因缘所生故。施受既空，所施之物亦空，是谓三轮体空。能于此吃紧用功，破除六七二识，则我见自消，证得自性矣。有人说，布施三面具足，何以名轮，不知此实有深意。一是运行，佛说布施，要令度人，轮有度义。修行者随时布施，能将烦恼碾碎，轮有碾义。此说不住色声香味触法而行布施，即令吾人明三轮体空之道。财施即六尘，法施即法尘，皆是缘生之法。既知当体即空，又何必祝既观照三轮体空，当然不祝

**（子）三，结成。**

**【‘须菩提！菩萨应如是布施，不住于相。】**

如是二字，即指上文所谓不住色布施，不住声香味触法布施而言。不住于相，并非断灭。不住即舍，然舍能否究竟，丝毫无住，亦非易言。故华严分舍为多种。最后说究竟舍。须心中些微不著，不落二边，方为究竟。此云不住于相，即含二边。言既不住法相，亦不住非法相也。何以知此相字，可赅非相，可即上文证明之。应无所住，是不住法相。行于布施，是不住非法相。所谓不住色声香味触法布施，是不住有。菩萨应如是布施，是不住空。须知不住非断灭，不住即行。住即不能行，行即不能祝修菩萨道者，六尘固不可祝然若断灭，即不能度众生，众生正住六尘境界，故应从此处度之。

上文应无所住行于布施，下文即言应如是布施不住于相。佛意谓菩萨应当如我所说，二边不著，于中道行。可见无所住，并非不行。不住相，不是空谈。要在实行中间，不著有，不著空方合。全经破相，此处点出。佛意若谓，非教汝不住于法，乃不住法相也。

修行固然要离尘境，然不住六尘，谈何容易。故修行本旨是不住，而下手时却不能灭境。譬如念佛，观想佛像，色境也。天乐水鸟，声境也。莲花香洁，香境也。饭食经行，味境也。但受诸乐，触境也。忆念弥陀，法境也。故不住二字须认清，决非断灭。断灭即空，亦即非法。布施摄一切法相，亦摄非法相。故不住云者，不住法，不住非法也。世人舍命亦是舍，不过住相耳。如尽忠报国，杀身成仁，至多不过成神。倘舍命时，另有利己心，嗔恨心，或至堕落。青年男女，为爱情而舍命，亦易遭堕落；或挟嗔恨而舍身，且至堕地狱。地狱有铁床铜柱种种惨酷之报，正为慈悲众生而设也。凡此皆是住相。若存断灭想而舍命，如消极一流，觉世间无可留恋，自捐生命，此即住于非法相，沉滞于空，不如不舍。断灭沈空，或亦至堕落。故舍不应住法，亦不应住非法。

菩萨为众生而舍命，亦有之。然若住于度生之相，亦不能成佛。故本经下文有恒河沙等身命布施，不如受持四句偈之比较。恒河沙等身命布施，非菩萨不能，凡夫无此许多身命。然尚不如受持四句偈为他人说得福多者，因受持诵说，能成佛也。

修行不得受用，不外二玻一不得扼要，二道理不明。如能扼要明理，自能受用。不可离修行而说性，否则空谈。不能离性而修行，否则盲进。本经处处说性，处处含实行。

发大愿，行大行，方能入佛门。前科降伏，即发大愿。此科行于布施，即行大行。必无所住行于布施，方是大行。有愿无行，愿是虚愿，有愿及行，愿是重要，行更重要。无大愿则大行不能起，即行亦是盲行。如何方为大愿，如何方为大行，必大悲大智方可。所有一切众生之类，皆令入无余涅槃而灭度之，大悲也。如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者，知众生同体，无所谓佛，无所谓众生，大智也。悲智具足，方能发大愿，行大行。菩萨于法应无所住，凡夫之病，即处处执著。能不执著，即大智也。行于布施，即大悲也。无悲则大愿不能发。无智则大行不能行。悲智愿行无不大，方是菩萨摩诃萨。必如此圆满具足，方是无上菩提。上文于大愿，则先说大悲，是不住空。住空即不能发大愿。此文于大行，则先说大智，是不住有。住有即不能行大行也。

凡夫对一切事，总是放不下。为何放不下，即是有我在。佛只说布施，一下手即破我。再进一步，在境界上破。更进，在起心动念上破。前科说发大心，处处却是不住，是潜移默化，化去我见。凡夫为我之念最重，今为众生，将我抛开。无论卵生之极愚，无想之极高，必悉令入无余涅槃而灭度，此即化除分别心，正对六七识下药。凡夫所以轮回六道，不能出离，亦是六七识使然，今转移之，即成波罗蜜。

发心要广大，非广大不能化我见。修行则要细密。先发广大心，方能修细密行。故必先观一切众生是缘生，且本寂，且同体；先知自己习气之重而潜移之，方能修行。

发大心，为何依降伏其心而说？起大行，为何依应无所住而说？此即是要降伏，应先知病根所在。知众生所以成为众生，即在有欲色识，故发心门说此类语。由此用功，六七识自然能化。说细密修行，切指应无所祝可知修行当然要行不要祝下此功夫，正令六七识无存在余地，真心自然显露。此是不住而住，故下文说应如所教祝

佛教人，所有一切众生，皆令入无余涅槃而灭度之。此菩萨发心，未自度，先度他。实无众生得灭度者，令人知缘生平等同体等等，此度他，即度自己。直是自他同度。然佛终不说度自己者，因吾人我执重，故不说也。度众生如何度，要起行。布施即破七识之执我，破六识之分别心，此明明是度自己。故发心要大，度己先要度他，度他即是度己。说到修行，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，而实际是度他，此佛只说行于布施之精意也。

古人说应无所住而生其心一句，可以贯通全经。实则无论何句，皆可贯通。如不住于相句，兼赅非相，不落二边，行于中道，何尝不可贯通全经。大乘佛法之巧妙，可随人于各方去领会，所以称圆融。不但见浅见深，因人不同，即见深者，亦复所见不同。

前文之相字，从我相上说。此文之相字，从法与非法上说。本经往往后文无异为前文作注解。如应无所住行于布施，即为上文度生作注解。不住色声香味触法布施，即为应无所住作注解。不住于相，又为不住色声香味触法布施作注解。有人疑金刚经前后意义重覆者，是不善读金刚经。倘知后文与前文之关系，则不但不重覆，且见其脉络贯通。

读此段经文，又须在观照上用功。佛法处处不离观照，必时时刻刻去思惟方可。须知不住于相是彻底的。自初下手至成佛为止，皆是不住于相。倘在布施之时，存一些见好之心，则不知不觉，住于六尘矣。故非作观不可。如不存见好之心，而但觉有此布施，即住于法。故不作观，即住亦不自觉矣。

又观行于布施，是令吾人成佛，如不作观照，如何能成。应如是布施，亦是佛说一句法。如行布施时，心中有应如是布施，亦即是住于法。吾人事事依照佛说去行，心中却一无其事，方是不住法相。心中虽无其事，依旧精进去行，方是不住非法相。应如是布施，尚在外面。不住于相，即向里追求。此正用功吃紧处。又观不住于相，心中虽无其事，然存此心，又是住相。故作观时，心中一层一层入细。境与心也，法与非法也，二边不著也，二边双照也。心虽入细，仍在对待上，须知对待之见未忘，尚未能出世间。世间一切境界，无非是对待，如生死、老幼、高下、长短、大小等等，无非是分别心。故出世法，必须离开分别心，在绝对上作观。转凡夫观念，至绝对境界，即是证性。证性须要无念。念者分别心也。有分别心，即落于对待。落于对待，即时时刻刻去分别，而为意识所笼罩。必观至无念方可。然心中尚存无念二字，仍是住相。必并无念之念亦无，密密作观，庶几性德圆明，方是真不住相。佛说能观无念者，即为向佛智。是知观无念，非一时所能到，但宜向此进修，故曰向佛智。

念即是观，观即是念，能观无念者，转言之，即令吾曹念无念。念无念，必用思惟，思惟则能转分别心。分别心是向外驰求，思惟则向内寻求胜妙境界。当起心动念时，除去分别心，再依佛之方法，向内思惟，此为念无念。如念佛亦然，久久相应，即能无念。

**（癸）次，显释其故。分三：（子）初，征释；次，喻明；三，法合。**

**（子）初，征释。**

**【‘何以故？若菩萨不住相布施，其福德不可思量。】**

征者举也。将前义再举之而自问自答也。福德即福慧双修。福慧如车之两轮，不可稍偏。有人说，佛既教人不住，何以又教人修福，此误也。若不修福，即成菩萨成佛，去度众生，而众生刚强，未必能度，故必先与众生结缘。本经所以处处说修福，而实行则只说布施，即令人福慧双修。思是窥测。量是度量。言不可以心思去窥测，不可以数目去度量也。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，如此二边不著，乃是佛境界。故福德之大，不可思量。此福德乃指成佛而言。上文发阿耨多罗三藐三菩提心，即成佛之心，与此句针锋相对。可见不住相布施，即成佛之法门。

无上甚深微妙法，即指般若，极深极细。故本经句句如剥蕉，不易了解。说者须摄相观心，听者亦须摄相观心方可。经文处处言不住相，而又处处言福德者，正是不落二边之义。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，尘说刹说，横说竖说，面面俱圆。最要是破执，一有执即落二边，不著有，即著空，不是中道。听法看经，亦须面面观之。倘著一边，即不得受用。佛说了义，不说不了义。说得彻底，尚恐听者不明，说不彻底，如何能令人了解。听者亦然，否则般若之理，不得了解。故须面面说。又说而不说，留一点让听者去想。若将极深道理，一一说尽，则听者不复用功。故古来禅宗祖师，开示学人时，恒留半句，待人自悟。否则专事抄写讲义，自己不在此中努力，打一个筋斗，有何用处。看本经上文，明明说不住六尘而行布施。盖以住于境，则心不清净。须一无所为方可。然此处则说福德不可思量，岂非上下文意义冲突耶？福德非即相乎？何故处处言不住，又处处言福德乎？须知上文教人不住六尘，是教人不执著，并非灭却六尘。下文有于法不说断灭相可证。盖修行即有境界，不是不要境界，托境方能起修。布施而讲福德，即指示人以下手方法。故教人学佛，必须托境，方可下手。自己学佛，亦必须托境，方能下手。本经说不住六尘，而弥陀经全写极乐世界之六尘，看似相反，实则相同，且正可见净土境界之高。苦恼众生，起心动念，不离六尘。净土法门之妙，在改变众生之心。而观想极乐世界之六尘，即不住空，由此而脱离五浊之六尘，即不住有。故佛法治心，不重降伏而重转移。使众生心转向佛境之六尘，即脱离五浊之六尘，二边不著之下手方法，即在此。

**（子）次，喻明。**

**【‘须菩提！于意云何？东方虚空可思量不？’‘不也，世尊／‘须菩提！南西北方四维上下虚空可思量不？’‘不也，世尊／】**

不也世尊之不字，古德注经读为弗字，字书上无此读音。盖古者译经，于梵文无相当之字，往往用近似之字，而另读一音，以为区别，亦译经之苦心也。如各经中凡遇解字，均读懈音，所以表明不但文字宜了解，并宜消归自性，不即文字，不离文字，方可。此处不字读弗，是表明不仅作否决意解，含有唯唯、否否之意。大概下文无解释，是作否决解。下文有解释，是不完全作否决解。

虚空无相，而不拒诸相发挥，此语最宜牢记。平常眼光以为虚空是一切无有，乃小乘之顽空耳。实则虚空乃包罗万象，大乘经所说虚空，正指包罗万象而言，其中有无数相在内，方显虚空之大。佛所说空，皆应如此去领会。须知无所不容，乃是第一义空，所谓空而不空。不可思量云者，非谓其无相不可思量，正谓其无所不容，方是不可思量。举一东方，又必举南西北四维上下者，并非闲文，正显佛说随举一法，皆赅十方也。

佛说法面面俱圆，不可从一面去观。如华严专表重重无尽之义。盖佛说法从无量无边性海中流出，故重重无荆虚空不可思量，若以为只喻福德，仍是从一面观，实则喻不住相布施也。

然佛以虚空为比喻，仅说东方，亦已可了解，何故又说四方上下。此有五义：（一）随举一法，当体即空，均不应住相，虽虚空亦然。（二）须知东南西北四维上下，均是假名，望东成西，望南成北，本无一定。可知一切法亦均是假名，无有定法可得，所以不可祝（三）既然十方皆是假名，假名是相，故不可祝我与众生，亦是假名，亦不可祝然一切法皆是同体，在性体上原是一个。如此领会，方是心佛众生三无差别。如此福德不可思量，如此不住相布施即佛境界，福德之大，岂凡情所能窥测哉。（四）十方皆在虚空之中，实则皆在一念心中。虽说十方不碍同一虚空，虽同一虚空不碍十法界。令人领会因果同时不碍一法界，一法界不碍因果。（五）举十方则虚空无相而不拒诸相发挥之理自明。从此观照，乃空有同时，虽空有而圆融自在，方可明布施不住相，不住相福德不可思量之义。

以虚空为喻，而复举东南西北四维上下为言者，并非闲文，实关要义，切不可忽。（一）十方皆在虚空中，使知十法界同居人人一念心中也。（二）随举一方，皆是虚空，使知随举一法，当体即空。（三）然则东南西北，四维上下，皆假名耳。使知我人众生，乃至一切法，莫非假名。（四）既皆假名，故虚空原是一个。使知我人众生，乃至于佛，种种差别，约假名之相言之耳，约性体言则一也。故曰：心佛众生，三无差别，故曰一法界。须知众生以不达一法界故，不觉自动而有无明也。（五）虽有十方，而不碍同一虚空。虽同一虚空，而不碍有十方。使知十法界因果森然，而不碍同一性空。虽同一性空，而不妨十法界因果森然。此即显发虚空无相，不拒诸相发挥之理。如此，空有同时，存泯自在，方是虚空不可思量。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。若但言虚空，乃偏空耳，岂般若之第一义空，又何足云虚空不可思量耶。所以言虚空必兼言东南西北四维上下者，理在于斯，当如是知也。如是知者，乃为正知。

**（子）三，法合。**

**【‘须菩提！菩萨无住相布施，福德亦复如是不可思量。】**

十方虚空无相而不碍诸相发挥，正似布施不住相。不住相而布施，正似虚空不可思量。菩萨能如此有而不有，空而不空，方是背尘合觉。上文言不住相布施，此处不字易无字，大有深意。盖善男子、善女人，既发阿耨多罗三藐三菩提心，有成佛资格。故教以不住相布施。此处教之用功，必须达到真能无住，无一丝一毫之未尽方可。

**（癸）三，结示正祝**

**【‘须菩提！菩萨但应如所教祝】**

归结到无住乃是正住，正指应无所住，又答应云何祝上文皆说不住无住，此忽言如所教祝意谓应依我所说之教而住，明是住而无住，无住而住，不是断灭。玩但应二字，可见除依我之不住无住外，别无他祝且含有降伏之意，降伏即降伏此住也。又但应者，意谓应如我所教之不住二边之住而住，方是正祝住又有主义，但应依我所教之二边不住去修行，本以不住为主，否则非大乘佛法。

此发离相心及不住于相两科，相互发明。前言降伏即含无所住之意。此言不住即含降伏意。故降伏及不住，两事即一事。修行下手，即是一舍字。舍不得即为执有我见。佛言舍，即破我执。此我执能舍一分，即破得一分，一层一层破去，至于究竟舍，我执方破荆等觉菩萨，尚有一分法执未破，必至佛果，方究竟舍。故佛法自始至终只一舍字。舍者，正是不住空，不住有，即是离相心。心量大到无量无边，方是阿耨多罗三藐三菩提，若心量狭小，又乌能舍。佛不说住，成佛尚不住佛相。故禅宗祖师，完全用金刚经方法，对学人说半句而不说破，令学者去思惟，左又不是，右又不是，将妄念打得落花流水，忽焉脱落，正是妙祝

# **如理实见分第五**

**（癸）四，更明所以。分二：（子）初，问答释明；二，阐义印许。（子）初，又二：（丑）初，问；次，答。**

**（丑）初，问。**

**【‘须菩提！于意云何？可以身相见如来不？’】**

古德说：‘菩萨但应如所教住止，一部金刚经，大义已尽，以下是一重一重断疑。’断疑固是，然意义犹未完足。今之分科，用更明所以四字，煞费斟酌。盖所以然不明，方有疑。若知所以然，则疑自断矣。

身相二字，旧解皆指三十二相之应化身言。如此则下文三十二相，岂非重覆。金刚经一字一句，皆有深意，决无重覆者。此身相二字，应就众生之本身言。如来二字，指众生本有之法身言。上文处处言不住相，不住者，即令人会相归性也。众生之心，称如来藏，是言众生本具法性。不过藏在人我、法我之中。佛教以不住相，即令众生自见所藏之如来，如此解释，比较亲切。佛意若谓，汝等众生，能就身相见汝之本性耶。

此科是将上来所说之理，再说明其所以然。上文所说种种道理，最紧要者，即反覆陈明不住于相，而均归结于可以身相见如来一句。上文菩萨不住相布施，其福德不可思量，佛已说明其故，然尚未说其所以然。盖不住于相，要点即在证性也。一切凡夫，从无始以来，只认得一个相。故向外驰求，背觉合尘，将本来面目忘了。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，是一切事物中所最执著者。无始以来，即执此为身相，将假作真，殊不知是无常生灭。即见解稍高者，知此身如幻，然尚执著喜怒哀乐之已发者为情，未发而无动者为性。彼以为心之官则思，思则有所禀受，推其原不可得，以为受之于天，故云天命之谓性。世间皆如此见解，此与佛法完全不同。彼所说无动作者，正是佛法所说之相。佛所说之不动，则无论七八识之恒审思量，表面上尽是动作起灭，而性则不动，即喜怒哀乐亦是动作起灭。如误以未发者为性，即必为所束缚。世间上自圣人，下至愚夫，完全是此种执著，总不外乎生灭。故须认得此不生不灭之主人翁，方可不为相转，而相为我所转，不随生灭无常中走，即可以了生死。

佛令人不住相，吃紧用功在此，佛法千言万语，所说亦不外此，本经开始即说不住相，即令吾人认清此点。执相即著有，不执相即著空，是一切凡夫之通玻小乘与凡夫相反，了知身相是幻，即喜怒哀乐之未发亦是相，证得偏空，而了生死，出三界。然又得一病，病在著空，此空仍是相。大乘起信论说，空者空其妄念，必连起心动念之喜怒哀乐未发者亦空之，即住于无相。以为偏空便了生死。不知著空，又住于非法相，故佛斥其不合。须知有体必有用，有性必有相。向来说凡夫之执著，不外随相追求，只须知相之虚妄即可，如又执著空，即堕于断灭。性与相是不一，性是性，相是相，体是体，用是用，故不可灭相，灭相则如物之有底而无面。性与相又是不异，相即性之表现，性即相之根本，有根本而不表现，是有体无用，故佛不住涅槃。何以故？一切众生，正执著此相，若佛不表现此相，不能度他，故证性体原为起行。若小乘者，佛所以斥为焦芽败种，堕无为坑也。此科文正发挥此理，俾知佛令人不住法相，又不住非法相之所以然。

佛教人修行，原为度众生，倘堕无为坑，如何能度。故般若要在二边不住，必不住有，不住空，方能称性。又性是无相无不相。无相故，不可著有，不可以住法。无不相故，不可以著空，不可住非法。正惟性是无相无不相，故凡夫执有一边，见不到性，小乘执无一边，亦见不到性。千经万论，无非说明此理；大德注疏，亦无非发挥此理。

故此处身相，不应就佛身说，必就众生本身体相上说。上至佛，下至一切众生，皆是此相。佛证得法身，故称如来，一切众生，喜怒哀乐起心动念，本是不觉。然能成佛者，亦即此众生心。故此心即是如来，不过为无明所蔽，名之曰如来藏耳。佛问此语，是试探须菩提及大众，乃至未来众生，究竟我上文所说不住相，如何可以相上见性耶。倘答以可以见如来，则住于法相，是凡夫。倘答不可以见如来，则住于非法相，是小乘。

**（丑）次，答。又二：（寅）初，双明；次，释成。**

**（寅）初，双明。**

**【‘不也，世尊！不可以身相得见如来。】**

自来读金刚经，不可以身相得见如来，作一句读。妙煦持诵此经四十余年，在十余年前，偶然悟到，应作两句读，然尚不敢决。后读南岳大师讲法华经‘唯佛与佛乃能究尽诸法实相，所谓诸法如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等。’有三种断句法。方敢决定分作二句。但此等方法，唯空宗之经，及罗什大师所译之经，可以用之。

旧解身相当然是空，从法身上说，应化身亦是幻相，故云不可以得见如来。但义有未尽，照此解释，则住于非法相矣。须知‘不也，世尊／之不，是唯唯否否，不可完全作否决解。既答不可，复说可以，故是双明。且果全是否决，下句何必加以得字。须菩提意谓，不可以相作性，就身相见如来。然相由性现，亦得以身相见如来。故下文又有如来所说身相之申明也。

作一句读，于事实上、道理上、文字上、种种说不通。倘如此答不可以身相见如来，须菩提尚止悟相是相，性是性，仍是小乘见解，落于偏空，不是第一义空，何以能称解空第一。况前八会皆是须菩提当机，且曾代世尊宣说二边不著之理。何以至此反不明了耶？此与事实不合也。本经发起序中，世尊于穿衣吃饭，示现大空三昧。众人不知，须菩提已悟得其理，一启口即赞叹希有世尊，如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨，明明见得如来之示现凡夫相，见得相不障性。何至经世尊两番开示之后，仍只见得一边，性相不融。则前文希有二字，即无来历，如来善护念二语，亦了无意味。此与道理不合也。又照此读法，完全是否决，则不也世尊一句可了，何必赘以身相见如来，又何必加以得字。于此文字上不合也。

**（寅）次，释成。**

**【‘何以故？如来所说身相，即非身相。’】**

如来所说身相，即非身相，是二边双照。性即相之体，相即性之用。相非性不融，性非相不显。离相即无所谓性，离性即无所谓相。但看执著与不执著耳。著相者，相即为障碍，而不得见性，故答言不可。苟不执著，即相可以见性，相如物之表面，性如物之里面，倘物之表面如玻璃明彻，即能见其里面，故答云以身相见如来。盖不执著，即不落二边，正不必如小乘之灭色明空，灭相而见性，即下文不说断灭相也。般若之理，全在于此，须要观照，仔细用功。

约相说是身相。约性说当体即空，性本无相。约相说相是相，性是性，相是虚妄，性是真实，故云不可。约性说相本是当体即空，性可融相，真实之理即显，何必离虚妄之相，得见真实之性，故云得见如来。能知相空即得见性，如此解释，方与须菩提当机请法相合。众人见佛之穿衣吃饭，示现凡夫相，即著凡夫相，不见如来。须菩提由相见性。知佛之不住相，即见如来。故此正是双明之释成。

**（子）次，阐义印许。分二：（丑）初，明性本非相；次，明即相见性。**

**（丑）初，明性本非相。**

**【佛告须菩提：‘凡所有相，皆是虚妄。】**

结经者安佛告须菩提，示下文道理重要。此句即是印许，以下更推广言之。方才一问一答，只说身相。实则凡所有相，皆是虚妄。汝说不可甚是，盖性本非相也。此妄字是广义，虚妄犹言虚假，既知是虚假，应回光返照，不可向外驰求于相，从速归性。性本真实，岂能以虚假见真实耶。知此则凡夫之病可免，不至堕入轮回。

**（丑）次，明即相见性。**

**【‘若见诸相非相，则见如来。’】**

诸相即一切相，即凡所有相。只须彻底明了一切相皆是虚妄，即不逐妄，即知有真。故见诸相非相，则相不能障性，即见如来，何必灭相，即相可以见性也。汝答得见如来，极是。见字亦有功夫，要真能见诸相非相方可。若只是说理，即不能见如来，则字，历来流通本作即，此依唐人写经作则，则与即本可通用，但作便字解可通，作就字解则不能通。

凡所有相，既是虚妄，皆不当祝故上说法相，说非法相，即包一切相，佛说不住相，即是令人见如来。若执应化身，即不能见法身。故不住相，即令人见性。又不住相，是不执著。不执著，即不为相所转，并且相反为我所转。故只须了知是虚妄，不必断灭且亦不可断灭，盖相本由性现也。佛令人对世间法，不可执著，亦不可厌恶。凡夫执相，是住法相而生烦恼；修行人厌恶世法，又住非法相而生烦恼。须知性本无相无不相，不能断灭。吾人用功，须先观照，久久方能照住，最后能照见。依佛说二边不著去修行，行来行去，至功夫纯熟，深之又深，方是般若波罗蜜，方真见诸相非相，即心经所谓照见五蕴皆空，度一切苦厄也。心经之色，即此经之相，受想行识，即喜怒哀乐起心动念，照到皆空，方是诸相非相。皆空即是三空，非小乘之但空。故又云色不异空，空不异色。如此说色与空尚是两橛，故又云色即是空，空即是色。此即空有同时，此与凡所有相四句相通。凡所有相皆是虚妄，与空即是色通，一切假名，当体即空也。若见诸相非相则见如来，与色即是空通，色即空，可见空不在色外，何必灭色明空，故云则见如来。见如来，即见性也。不执著相，即能度一切苦厄。

苦厄无量，举其大者，凡夫之分段生死，小乘之变易生死是也。凡夫身有长短，命有寿夭，流转生死，谓之分段生死。小乘证得性无相，既得体，本可现相，彼畏苦，不肯入世度生，心中起微细生灭，佛名为变易生死。若见如来，即能度此等苦厄，度苦厄由于见如来，见如来由照见，故用功最要是作观。此科经文，若消归自性，则遇一切相时，第一步功夫，即观凡所有相皆是虚妄，至于色声香味触法，则观诸相非相。

或以在尘劳不易作观为疑。请就上海言之。吾人终日所闻者，车声，人声，种种喧扰声，须知此等声，皆起灭不停；此等熙来攘往之众生，皆忙于衣食，不由自主。然此实非车声，人声，种种喧扰声，乃无常苦空无我之声，当体即空。然明明是声，而如此作观，则不著有，不著空，乃是般若波罗蜜多之声。故经文无论何句，皆可作观，行住坐卧，不离这个，则受用无穷。如此依文字起观照，先须我去读经，是经转我。至于作观，则是我转经。经转我，则以经转移凡情。我转经，更为重要功夫。此科经文，是说明上文之所以然，即降伏其心应无所住等之总结。故依此文观照，与观照上文无异。

凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，则见如来，见如来即见性，见性即不住相之所以然。见性见得一分，即初地菩萨，即不退转于阿耨多罗三藐三菩提心；见得究竟，即成佛，即上文福德不可思量之所以然。成佛见性法身显现，偏满虚空。即上文用虚空作比喻之所以然。须知本经说来说去，皆说无祝前文不住于相，即释应无所住，因此一开口，先说降伏其心，所有一切众生，皆令入无余涅槃而灭度之，即教吾人不祝灭度无量众生成佛，指示吾人发心之法门。实无众生得灭度者，又将此法扫却，此即指示吾人不住法相。后说菩萨应无所住，亦教人不住法相。行于布施，教人不住非法相。虽复说但应如所教住，意思仍是教人住于无祝即古德所说但求妄息，莫更觅真。真即真心，又即真如，应者如如平等也，何以如如平等，性体本如此。有此性体，即能现相。故证得者，不可存此真心。若一觅真，即是六七识，即成为妄。古德谓之执异，执异即判真妄为二，不是平等，故说应如我所教住，以降伏妄心。凡夫均是妄心，必妄心分分除，真心方分分现，但求妄息，莫更觅真，即此意也。

凡所有相皆是虚妄，一住即妄。故前文开口即言降伏不言住，何以又说若见诸相非相则见如来，此是说不住之益。倘能见诸相非相，即见得真性。此即上文不说住而说降伏，但应如所教住之总结。于此可知金刚经行文如天马行空，而说理则细针密缕，处处开，处处结。读此科文。如奇峰突起，看似与上文不接。实为上文之总结。正如重山叠水，层层包裹。处处有来龙去脉，处处有结穴也。就文字说，一面说，一面扫，正是不住法相，不住非法相，真足当文字般若。读此经，讲此经时，在前文须将后文摄入，在后文应回顾前文。如凡所有相皆是虚妄，即与下文若以色见我，以音声求我，四句偈相照应。若见诸相非相则见如来，与下文于法不说断灭相，亦息息相通。

更明所以一科，有四要义：

（一）上来但以虚空喻福德不可思量，释明应不住相行施之故。此中更明若不住相，则能见如来性体，此福德之所以如虚空不可思量也。

（二）上来说不住相，防不了者疑为灭相。此中更明是不取著，并非断灭其相，所谓若见诸相非相即见如来。此是不住相之所以也。

（三）上来说因行，应不住相，防疑不但一切众生皆有苦果之四大五蕴身相，即世尊极果亦现丈六八尺三十二身相，云何不祝（古人但举如来果德之身相言。今谓亦可通于一切众生，于义较圆。因下文明言凡所有相故。又向后更有可以三十二相见如来否之问，乃是专指果德故。）今明其皆不可祝约果德说，住则不能见如来。约苦果说，住则不能见本具之如来藏矣。此是但应如所教住，亦即应不住相之所以也。

（四）小乘性相不融，既以音声色相为佛，其自修又取堕著无为。今明供佛须不著色相而见如来，自修亦不应空，但不著相，则色即是空，相即是性，性相圆融，无碍自在。此正世尊说般若法，令得回小向大之所以也。

# **正信希有分第六**

**（辛）次，生信。分四：（壬）初，拣示根机；次，明其福德；三，结显中道；四，问释证成。（壬）初，又二：（癸）初，问；次，答。**

**（癸）初，问。**

**【须菩提白佛言：‘世尊！颇有众生，得闻如是言说章句，生实信不？’】**

本经凡安须菩提白佛言者，是郑重其事，以所言皆最要紧之道理也。颇，多也。如是，指上文明示一科而言。言说，即上文所说之法。章句，非一章一句之谓。罗什大师，随顺此方成语，汉人治经之解说，多称章句。此二字，指上文所说之道理而言。实信，非悠悠泛泛之信，即能了解如是言说章句之真实义也。须菩提此问，重在实信，即开示吾人对如此言说章句，必生真实信方可。上来世尊所说，甚深甚深，一切众生，闻者当然生信。然能生实信者，多耶否耶？恐怕不多。盖道理如此之深，生实信者，非上根利智不办，然此等根器是不多见。究竟须上根利智耶？抑不必上根利智耶？

**（癸）次，答。又二：（子）初，拣能信之机；次，示夙根之厚。**

**（子）初，拣能信之机。**

**【佛告须菩提：‘莫作是说。如来灭后，后五百岁，有持戒修福者，于此章句，能生信心，以此为实。】**

结经者安佛告须菩提，示所言重要之意。莫作是说一语，世尊直堵塞须菩提之口，令其不可作是说。不但现在大众能生实信，即如来灭度以后，至后五百年。有能持戒修福者，即于此章句，能生信心。其能生信心，即以此章句为真实义也。惟持戒修福之两种人，于此章句，能生信心，其他即不能。以此之此，亦指言说章句。为实者，言能明了此经道理。从此用功，所以能生信心，全恃以此为实。古来许多大文人，看过三藏，不止一遍，问其修行则毫无，即坐不以此为实之玻以此为实，正答须菩提生实信不之问。

须菩提之问，一是令人须生实信，一是虑甚深之理，非大根器不能实信，用意亦是。佛何以堵塞其口，此含有三要义，从下文可以看出。（一）是不可轻视众生，后五百岁，尚有其人，何况现在。（二）不可阻人善念，使生退屈心，观下文于无量千万佛所种诸善根可知。（三）不必上根利智，只须持戒修福之两种人，便能生信。一二两义，即从第三义生出。盖持戒修福之两种人，智慧均不见高也。持戒修福，皆求福报者，彼对甚深法门，原有退缩之意。故佛戒以莫作是说。

以上尚是浅言之，其中更含有深意。莫作是说一语，正对宏扬大乘佛法之人而言，不但对当时，并对后来宏扬大乘佛法之人而言。不但戒须菩提不可作是说，现在吾人亦不可作是说。佛之本意，是要竭力宏扬般若法门。本经是须菩提启请，前八会彼尚代佛宣说，可见须菩提是宏扬般若之人。下文屡说有能受持读诵，为他人说。佛之希望宏扬般若，于此可见。倘作是说，岂宏扬之本意耶。然宏扬般若，正是不易。如我国自宋以来古德，见般若法门难修，多不愿讲。以为众生业深障重，种种著相，不易领会。又恐人闻此法门，反堕偏空，甚至成恶取空，不如不讲。世尊早见及此，故以莫作是说为戒。讲般若所以反堕偏空等病，乃是讲者不善宏扬，非闻者之过。须知般若正是佛种，本经云：一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法皆从此经出。苟不讲，则般若道理永不能明，岂非断佛种耶！故不得不竭力宏扬，下文所以有荷担如来三藐三菩提之语也。

近代大德，多不讲般若，而讲三谛圆融，实不易了解。佛言三谛，在法华会上，正在宣说般若之后。故佛预戒莫作是说，要须菩提宏扬此法门。意谓汝不宏扬，如何能令人了解，生实信。汝但虑及众生不易生信，而忘却宏扬般若之大事，其奚可哉。不但此也，汝不宏扬，即阻人善念，故宜竭力宏扬。然宏扬如不慎重，却又不可。佛讲般若，已是晚年。初成道时，先说华严。盖贤劫之中，释迦牟尼已是第四佛，去佛久远，不能不将佛境界完全说出。然即回头讲阿含，是令人躬行实践。迨人根渐熟，即讲方等，将大乘之理说明，令人回小向大。继此方讲般若，可见此法门须慎重。既要宏扬，又要慎重，故必拣择持戒修福之根基。佛意谓汝恐人不易生实信，又虑生实信者不多，只须依我所说宏扬，从实践上用功，则听者不致贻误。但看宏扬者之方法如何，何虑闻者不生实信耶！莫作是说一句最要紧，尽未来际之宏扬佛法者，皆当如此。

如来灭后，灭即灭度。灭度有二义：根本义，即指不生灭之心。所谓生灭灭已，寂灭现前，名之曰涅槃。后来借用，凡一切佛菩萨圆寂，亦名入灭。灭后者，指佛之一切生灭相既灭之后也，当是应化身灭。如来是法身，何故说灭？此有精奥之道理，佛要吾人了解，特说如来灭者，有三要义：

（一）报身应化身皆是相，灭者是报身应身之灭。如世尊之穿衣吃饭，示现凡夫相之灭，是应化身灭也。报身亦从法身显现，既有显现，亦即有灭。此不说应身报身灭者，即明示如来不复再现应身报身，要吾人警觉。须知如来所显之应身报身，尚是生灭，所谓凡所有相，皆是虚妄，何况吾人之臭皮囊乎！又吾人身相，生不知其所以生，灭不知其所以灭，完全为业力所牵，自己不能作主。佛则不然。虽应身报身是生灭，然如来自己作主，要生即生，要灭即灭。吾人皆有如来藏，应从速回到本来面目。

（二）证得本性名如来，然法身无相，如何可见。可见者即相，即菩萨所见，不过法身所现起之报身；凡夫所见，是法身所现起之应化身。然倘能见应身报身之非相者，则见如来。故要见性，即从非相而见，不可入于断灭。故警告吾人，见如来已不容易，须勇猛精进，以证得之。吾人要见如来，当从性上求。说到性，则我与如来，自他不二，能在自己性体上理会一些，即是见如来之机。

（三）如来之报身应身，还是入灭，还是相。但不是永远灭，还要示现。须知报身应身，仍是法身之影子。吾人知法身不灭。即报身应身，又有示现之机会。古来有见丈六金身者。有勇猛精进，如罗汉之见千尺佛身者。有见如须弥山之大身者，即菩萨所见之报身。又如智者大师注法华经毕，亲见灵山会上，俨然未散，皆此证也。故第一义，说如来不再示现报身应身，令吾人警觉。第二义，令人知要见如来，须在自身上用功。第三义，说如来不灭，祗要用功，尚能见到。

后五百岁句，自来有三种解释。（一）以后对如来灭后之后讲，即指如来灭后之五百年。（二）以如来灭后第一五百年为前，第二五百年为中，第三五百年为后。（三）说如来灭后第五个五百年。盖正法像法各一千年，末法一万年，此正指末世之初五百年。如来灭后正法千年，初五百年，解脱坚固，次五百年，禅定坚固。所谓解脱，即证得般若波罗蜜，度一切苦厄。坚固者，众生根器坚固也。次五百年，根器稍差，然能住于禅定。此解脱与禅定，正是定慧，故称正法。像法千年之初五百年，虽亦有解脱禅定者，然已甚少，专事讲理，不重实行，故云多闻坚固。须知看经重在作观，徒事多闻，如数他家宝，自家无半点分，又名说食不饱。世尊对阿难说，多劫以前，与我同修，至今仍为佛之侍者，其病即在专务多闻。次五百年，虽多闻者亦少，众生只知修寺造塔，故云塔寺坚固。此一千年，佛法形式尚是，已失佛之本意，不过相像而已，故称像法。至末法之初五百年，佛法更衰，众生只知斗争，即新名词所说之奋斗。印度佛法之早灭，其原因在像法时已多斗争。我国亦然，在唐朝中叶，禅宗净宗相宗，均起门户之争。故云斗争坚固。本经后五百岁，正指此时。现在则又在末法之更后五百年矣。故佛说此时若有人能看经，是真不可多得者也。

以此为实，正是能持戒修福者，此有四义。

（一）般若是正智慧，慧由定生，定由戒生。故欲起般若正智，须从戒用功，否则未由生定生智。凡夫能持戒，方能离外染，如不持戒，则心不清净，不能摄心一处，不能作观，如何能生般若。倘不由持戒而欲生智，则堕入恶取空，亦不可知。故福慧双修，如车两轮，缺一不可。修行者能如此，方能成两足尊。且两者须平等，不可轻重。有人说，只要智慧，殊不知重慧轻福，即缺少大悲，万万不可。故诸佛教人发大悲心。本经开口即说布施，足见修慧不能不修福。若不修福，则与众生无缘。不但无缘，即修行者之相好，亦不能具足。宏扬佛法者，相好亦关重要，故佛经中处处说佛菩萨之相好。罗汉之相，即不如佛，此有道理。前说证得体后要现相，均为众生，众生见相好者，易于亲近也。般若法门，是令人成佛，持戒修福，是成佛根基。

（二）须知持戒之人，必少欲知足，贪欲较少。此类人修般若，方不出毛玻盖修般若须离相，贪欲多者，决不能离也。修福者必深信因果，世人要得名利，依照世法去求；此类人则照佛法去求，故深信因果者，决不致偏于断灭相。不住于相，则持戒者最宜。不入断灭相，则修福者最宜。如贪欲多者，一闻般若，毛病甚多。有曲解不住相，以为为恶不妨，放言高论，无所不为，反自以为深得般若之理，甚至杀生婬乱，而皆以为不住相。故佛不取此类人，必拣少欲知足之人。

（三）前文说发心行般若，应行布施，布施即舍，此两种人即能舍者，持戒能舍于世间之欲，修福则舍自己之财产精神，以为财、法、无畏、施之于人，此正合般若道理。

（四）修此法门，宜先将非法相一门堵塞。持戒修福，正是堵塞非法相。只要再在法相上，久久观照，于法相不取著，即可成就。故佛拣此两种人，可见持戒修福，无异于正指学般若法门之人。又即是对吾人言，若要学般若，须诸恶莫作、众善奉行。不作恶是戒，行善是福，切实履行，将基础筑固方可。此两种人，是谨小慎微，能放舍一切，否则不能入般若。能生信心者，以信为入道之门也。必如此实行，方能入门，否则单是讲说，不能入门。

有人说持戒修福，是修般若之根本。先堵住偏空，此固然矣，然尚有疑。经中明明说以此为实，此两种人，毕竟智识不足，何能明了本经之真实要义耶。此有紧要道理在，何以故？蒙佛加被故。此类人是佛所拣定之根机，若能依佛说，持戒修福而行，必蒙佛加被，即能以此为实。学佛者定须行住坐卧，时时刻刻，求三宝加被。无论修何门功夫，均如此。即讲经时亦须将平时知见抛开，求三宝加被。若离此观念，即是未起信心。即如念佛，于念时，非将平时知见一切抛弃，心中一无所有，专意求弥陀加被不可。

然又有人说，如此则学愚夫愚妇即可，何以佛又说须读诵大乘经典耶？此有二义。（一）明了经典，则功夫加胜。将道理蕴于八识田中，一旦相应，则三明六通能一时发生。（二）果真能信，应学愚夫愚妇之信心坚定。无奈世间中等人多，不肯自居于愚，故定须令之明理。

古德著书，开端多有求三宝加被之语。大菩萨作论，论前亦有承佛威神力故。此是真实不虚，非依赖性，亦非迷信。倘无此等观念，则有一我见存在，将自己性灵障住，著书作论，如何能澈底。故非将我见完全抛开不可。世间法如孔子，动辄归之于天，亦得此意。汉以后学者，即不之知。

**（子）次，示夙根之厚。**

**【‘当知是人，不于一佛二佛三四五佛而种善根，已于无量千万佛所，种诸善根。】**

上科持戒修福至以此为实，此科正为之作注解。是人即指持戒修福者，指明是人，不说人等。可见持戒修福，虽说两事，实是一事，二者均不可缺。一佛至二佛，时间已极长远，不知多少劫数，何况三四五佛。可见是人善根种得极远，而世尊又说尚不止此，已于千万佛所种诸善根。且千万之上，再加无量二字，则时间乃是不可说不可说之长远。是人不但修一善，并修诸善，诸善指六度万行而言，可见是人于般若，已修得极其长远矣。种根，正对持戒修福言。是人种根已极深，是诸善合成之根，真所谓难能可贵。

世尊于过去无量之事，均悉知之，此说是真实不虚。就吾人凡夫眼光观之，是人持戒修福已合道妙，何以故？上文世尊对须菩提一开口，即说所有一切众生之类，皆令入无余涅槃而灭度之，如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者，是发大心。先应度生，即不落空；次实无众生得度，不住于相。次说大行，应无所住，先说不住相，次说行于布施，倘住而不行，即是落空。此二段文，世尊叮咛告诫，必不落空，方可发心修行。是人下手即持戒修福，岂非与世尊所说先不落空暗合乎。又发起序中，世尊欲说般若，先示现凡夫，著衣持钵等即持戒；又令众生生惭愧心，即修福。是人持戒修福，岂非又与世尊本意暗合乎。可见非久远以来种善根者，不能如此暗合道妙也。观世尊语气，似乎是极力赞叹是人，其实是鼓励吾人，使闻此言说章句者，即当实行，故对须菩提有莫作是说之诫词。以为若如须菩提之说，后之人必以般若为难修，寖至高推圣境。其实不难，即在持戒修福下手。此是世尊之大慈大悲。须菩提岂不知发心修行，须不落空，不过代众生请问耳，亦是大慈大悲也。

吾侪苦恼众生，如今得闻此言说章句，亦是希有，亦是无量千万佛所种诸善根者。倘不如此，则于甚深微妙之般若，不可得闻，即闻亦等于不闻。吾侪已在又后之五百岁中，斗争更为坚固，竟能来此地读诵受持，必是不愿竞争少欲知足，有持戒之资格者。如此吾侪即不宜妄自菲保已持戒者，更宜用功，再求坚固。未持戒者，应照佛说去持，则诸佛必大欢喜。以此种得善根，于此发芽。吾侪有此资格，又有世尊加被，可不自勉乎。

以此为实。既明真实义，又能修行。六度之中，无论何度，皆归于修福。布施不必定要破产，但量力舍少数财，与人有益，即是财施。为人说法，或送人经典，即法施，并非难事。又劝人学佛，必劝之持戒修福，见不持戒者更要劝。又见已持戒尚未知般若者，更要劝之使明般若。此福德之大，不可思量，何以故？以是绍隆佛种故。又要劝人从速修习净土，求生西方。须知般若与净土，关系至深。前说学般若者须先不住相，不住相方能就文字般若起观照，观照功深，而现实相般若，此即是性。修行下手先观照，最后要现实相，此甚不容易。在娑婆世界中，种种恶诱，如何能即现实相。故大菩萨修行，发愿修三阿僧祇劫，不知经过多少轮回。是人善根固厚，然至千万佛无量劫之长时间，尚祗是能生信心，可见业障深重，故必发愿求生西方方可。又如上文发大心，所有一切众生之类，皆令入无余涅槃而灭度之。此等度生，上至非非想天，下至地狱。吾人即发此大心，如何能去度。此实令吾人先观照缘生平等之理。若欲满愿，非先证性不可。欲证性，不可不先求生西方。生西不是为自了，原为度众生，方与弥陀本愿相合，为满大愿，可证性故。故普贤行愿品说，虚空无尽，世界无尽，众生无尽，我愿无荆此非与本经广度众生之愿，完全相同耶。可见般若法门，与净土法门，是一非二。必有此大愿，弥陀方来接引，往生不为自了。有往生法门，方能成就般若法门。

是人持戒修福，亦极不容易，已亲近过许多佛，但种善根。可见成就般若法门，应亲近弥陀，实相般若，方能现前。永明禅师云：但得见弥陀，何愁不开悟。故学般若者，须速修念佛法门。修净土者，亦须速修般若法门。如不明了此第一义，徒念佛者，恐只生下品。故提倡净土法门者，不可仅说念佛为止。须知修净土，正为满大愿，仅仅念佛下生，不能满也。永明禅师之无禅有净土，万修万人去，但得见弥陀，何愁不开悟？此偈只可劝愚人，不可劝利根人。世人忽略得见句，只注意万修万人去句，以为不必依照十六观经之修观，此是错误。观经明第一义，正是般若，若只生下品，不能见佛也。

**（壬）次，明其福德。分二：（癸）初，正明其福；次，释显其故。**

**（癸）初，正明其福。**

**【‘闻是章句，乃至一念生净信者。须菩提！如来悉知悉见，是诸众生，得如是无量福德。】**

闻是章句，是指定持戒修福之人。此闻字与上文得闻如是言说章句之闻字相应。闻得如是言说章句，以此为实，方能生信。净信二字，正指实信。何谓净？即后文之信心清净则生实相。是人切实用功观照，久久如此修行，一点不著。净信即生，亦即实相。此净字非对染而言，是绝对之净。空有二边皆不著，故是实相。乃至者，超略之词。生净信，有净念相继者；有多念者。最少限度，是一念生净信，不能多念，亦不能念念相继。此乃至二字，包括许多功夫不同之人，下文称是诸众生，然无论功夫浅深，如来悉知悉见。一念，即起心动念。生者，即龙树所说一切法不生而般若生。可见非十分用功，不能得生。且一念相应，即净念相继之根，净念相继，即从一念相应而来。此一念清净，无人得知，惟有如来能知能见，盖净心是无相，非肉眼天眼所可见也。然此说尚非根本义。须知此句，正是生净信之注解。如来是法身，是人一念相应，即与如来心心相印，光光相照。故如来悉知，是性中知，正是悟彻佛性。如来悉见，是性光照，正是初开佛眼。此功夫是了不得，故古人云：一念相应一念是佛，既是佛，福德讵可思量耶！

此二小科，正为能生信心以此为实作注解。当知是人起，至已于无量千万佛所种诸善根，是说明持戒修福之因。闻是章句起，至得如是无量福德，是说明持戒修福之果。世尊极力赞叹是人，正是鼓励吾人，发无上心，发大愿，起大行，而得无量福德。

又须菩提莫作是说起，至得如是无量福德，正为前明示科应如是降伏其心至则见如来作注解。上文是说其理，此则举出是人以证实之。须知惟持戒修福之人，方能如是生信，如是生净信，如是得无量福德。本经文义，处处相应，脉络贯通如此。

**（癸）次，释显其故。分二：（子）初，正释；次，反显。**

**（子）初，正释。**

**【‘何以故？是诸众生，无复我相人相众生相寿者相。无法相，亦无非法相。】**

此是正面释生信得福之故。何以能生净信，何以能得无量福德，须是除却分别心方可。分别既除，正信自现，即龙树所说一切法不生惟般若生。是人虽未能般若完全现前，然已生净信，与如来心心相印，光光相照，即得无量福德，此正不容易。由分别妄想既除，乃能无复我相人相众生相寿者相。是诸众生句，包括甚广。上文一念生净信者，指程度最低者言。尚有多念相应，净念相继者，故云诸众生。无复二字之复字，应注意。言是人我执已空，不复再有。无法相二句，言是人无法执也。

四相由执我相而起。佛经说四相者，意义甚多，今举其与本经契合者，有广狭二义。狭义，即指执五蕴色身。此即我相。凡夫同病此执，一切忘不了，不但现在，还计及未来，死后或升天，或升大梵天，所谓补特加罗，因此起种种妄想，相宗称为遍计所执。未来与现在，是对待的，在对待一方面看，是人相。由此身起盛衰苦乐种种等，是众生相。再计五蕴色身，命根不断，是寿者相。此皆就自己五蕴上种种计度分别者也。广义，计我种种分别。对待即人。不止一人，即众生。此计相续不断，即寿者。一起执著，即有能执所执，能即我，所即人；种种分别，即众生相；能执所执不断，即寿者相。要知四相即从我见开出。开即四相，合即我相。世尊何以开出而说，有妙义在。我见即分别，执我即七识，起分别即六识，般若是正智，如要实相般若现前，非将六七识转移不可。六七识转，五识八识同转，故世尊屡说四相。四相空，即我执空，又名人空。

我相是从身上起执，法相是从法上起执。无法相，即法执空，亦名法空。非法即是无，即是空。亦无非法相，是空亦空，又名重空，又名俱空。般若显三空之理，以遣执为主。人我空后，又执法空，还是不可，故必重重遣之，连空亦要空。古人称为穷空到底，此与偏空大不同，故名胜义空，又名第一义空。

此释上科已生净信者，即能到三空。三空包含许多道理，其广无量，其深无底，普贤行愿所谓甚深教海也。依三空说无四相是我空，无法相是法空，无非法相是空空。其实即是除我法二执，无法相是空法执，无非法相亦是除法执，非法本无法。然却执不得，一执亦成非法执。故无法相之法执空，是第一重。亦无非法相之执亦空，是第二重。二者合来，皆是法执。与上文四相，却是我法二执对说。是人生净信，是我法二执俱遣。然我法二执，由分别而起者，是粗执。尚有俱生我法二执，从起心动念而来之细执，此名随眠，又名住地无明。是人但能除分别我法二执，未能除俱生我法二执也。

又含一种要义。分说是三空，合说是空我法二执。然又可以从空有二边说，非法相是空，属空边。我、法可并说，属有边。是人生净信，又能二边不著。有边名俗谛，空边名真谛。此中又含二谛。他经中佛说三谛，有第一义谛，般若遣执，只说二谛。要知遮照同时，即合中道，说二谛，实含三谛也。遣二边即双遮，双遮即双照。还须遮照同时。是人尚未至此程度，仅能二边不著，细玩经文可知。凡佛之说，皆彻首彻尾，彻始彻终，不可忽看。即上文生净信得无量福德，亦有浅有深。总而言之，是人但除粗执，未除细执。佛故愈说愈深，以明是人除执，尚是初步，更须加功。然是人至此，却不容易，只一念相应，已了不得。凡用功之人，常有此种境界，觉得心中空空洞洞，干干净净，有时至半月，或半年，皆是此种景象。须知此种功夫，所差尚远，不可自足。否则生二病，对于经义，则以深为浅；对于自己，却又以浅为深，殊不知尚远尚远！如本经所指是人，分别我执已除，贪嗔痴虽未去尽，已经很薄，还须再加功。吾人用功，即可自己审量，究竟与经上所说合否。说至此，因想古代有一段因缘。唐肃宗代宗父子，平定安禄山之乱，代宗极力宏扬佛法，密宗不空三藏，亦于是时来中国。佛教盛极一时。代宗有一日，与宗国师谈佛法，鱼朝恩在旁，即搀问佛说一切众生皆是佛，则无明如何而起？国师即云：汝不配此问。朝恩愠甚。然代宗在座，不敢作声，但怒形于色。宗国师即说：无明从此而起。吾人于此，可以试验。假如遇人来谤毁我，能否不生嗔。如遇色、声、香、味、触、法。等，能否不起念？如遇贫乏时，今日饭亦无著，心中能否不愁？必行所无事，方可。否则即著我相、人相、众生相、寿者相矣。但若空空洞洞，固亦甚好。然不止于此，应当去行布施。六度万行，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。故知是人生净信，除却分别心，正是不易。所以如来悉知悉见，许其明同佛心，开了佛眼，得如是无量福德也。

此不但释上科。又回应明示一大科，因前文未说明，此处乃点醒之。所有一切众生之类，至我皆令入涅槃而灭度之，正合法相。实无众生得灭度者，正合非法相。若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨，即是无复我相、人相、众生相、寿者相。菩萨应无所住行于布施，即是舍，即破我，要吾人先空我相。不住于相，即不住种种相，即无法相。又以虚空四方上下为喻，即无非法相。若见诸相非相，则见如来，是二边双融。盖但见诸相即著有，但见非相即著空，见诸相非相，即二边双融，即无相无不相，得见实相，故云则见如来。见如来故得如是无量福德，即上文福德不可思量。佛意谓是人能明了我上文所说之法，持戒修福，能生净信，且以此为实，当然无我等四相，得如是无量福德。亦是鼓励吾人，欲修般若，应如是下手，不可落空，先将非法一面堵住，脚踏实地，躬行实践。法相、非法相，皆不著，是用功之要诀。

**（子）次，反显。**

**【‘何以故？是诸众生，若心取相，则为著我人众生寿者。若取法相，即著我人众生寿者。何以故？若取非法相，即著我人众生寿者。】**

上科名正释者，是从正面释明何以为净信，及何以得无量福德，因其已见三空之理故也。无我人等相，人空也。（一名我执空。）无法相，法空也。（一名法执空。）无非法相，并空亦空也。（一名俱空。）是谓三空。由见三空，从此精进，净念相继，便证清净法身，故曰得无量福德。

此一科名曰反显者，是更从反面显其必应三空之故，以明丝毫著相，便是分别心，便非清净性。何以故？凡所有相，皆是虚妄故。所以著相便是逐妄，逐妄便迷却真性。真性既迷，依然是起惑造业苦报轮回的凡夫，何能得无量福德耶！

由此可知既已正释。更加反显的用意，无非欲令众生速速觉悟，依此经无住之旨，一面勤行六度，一面观照无相，发生净信，以期证得三空性体，超凡入圣耳。此是必须反显之总义。

然尚有别义，盖防读上文者起疑也。云何起疑？（一）我人等相，从身见起。身为苦本，不应著相，其理易明。法则不然，自度度他，必有其法。如布施六度，岂不明明有法。有法便有其法之相。今云无法相。法而无相，是法亦在若有若无之间矣。然则法相云何可无耶？（二）若有身见，势必分别人我。一有分别，势必造业受报。是故不应有身见，不应分别人我。而法本非身，其中那有人我？即令于法上起分别，那便是分别人我。至于非法二字，无异空之别名。既名空，那有相乎。然则何故将法与非法，与由身见而起之我人四相，相提并论，一概云无耶？为欲断此种种疑故，所以须从反面加以显明的说明也。

是诸众生，即指上来生净信，见三空的众生。若心取相的心字，要紧。须知心本无相，相字不必专指色身言，乃偏指一切境界相也。心本无相，若有一种相，便取著了境界。若取著境界之相，岂不是已经迷了自己的心么。这正是背觉合尘样子，所以成为凡夫者。因此更须知取著境相，是谁取之乎？并非他人，我也。可见心若取相，便成我相。而所取的相，是由能取的我而有，犹之人相是由我相而生，故所取之境，便成人相。所取之相，叠起丛生，便成众生相。其相不断，便成寿者相。由是言之，无论取著何相，便有能娶所取，丛生不断。故曰若心取相，则为著我人众生寿者也。则为者，犹言便是，言一取便著了。所以若取法相，亦即著在我人众寿四相之上。何云法不同身，其中无我耶！一取便有能所的分别，何得云法上分别，不是人我分别？

且由此可知上科所云无法相者，谓其不取著耳。非毕竟无法无相也。若毕竟无，是断灭相矣！至若非法固是空之别名。空原非相。然既取之，便有能取之我，所取之人，丛生不断，四相宛在。故曰若取非法相，即著我人众生寿者。尝见一种刻本，不知被谁删去若取非法相之上的何以故三字，以为本是一直说下，义意明显，有此三字，反令语气曲折，其义不明。嘉庆间有一刻本，虽不敢径删，但注其下云：某某注释及各正本，俱定为衍文云云。所云某某者，大都明清间人也。由此可证此经字句，多与古本不同者，虽不无传抄之误，亦实不免被浅见者妄加增删，真是可叹。幸而近今经本，又经明眼人将此句补入，然偏远处经本，尚有删去此句者，万不可从。

盖用此三字，含有精意，关系紧要，万不可少。有人云：是以‘何以故’三字，跌起上义，使知若取非法，尚著四相，况取于法，此意尚浅。因若心取相则为云云，已释明其故了，何必更须跌起。然则其意云何？盖防不得意者，虽闻若取法相，即著我人众寿，然尚未明何以方为不取，见地未真，或致误取非法，而尚自以为是不取法也。因用‘何以故’三字警问，使深思其故，不可误会。即接云：若取非法相，即著我人众生寿者。则知倘取非法，依然著相，无异乎取法者。将勿所谓不取法，并非毕竟不取耶？既非不取，而取又著相。可见不取者，乃令不取著相，会归于性耳。此意云何？便是广修六度万行，而心中若无其事，湛然凝寂，不为所动。即此便是不取法相的真实义。如此而行，既不著法，亦不著非法。便是二边不著，合乎中道矣。然则有此何以故一句，下文若取非法相两句，无异为上文若取法相两句作了注解。说法之妙，如是如是。若删去此三字，则语气平列，便不能显出此义矣。

须知有是即空而有，空非离有之空。故心经云：色即是空，空即是色。所以此经处处说不取著，却处处说不断灭。不断灭之言，虽在最末后点出，其实开首所说，无不含有不应断灭意在。如度生无度相，初不仅言实无众生得灭度者一句也。应无所住行于布施，其意尤显。而若见诸相非相，则见如来，更是结晶语。诸相非相，即明不取，取则只见相而不见性矣。惟其不取，故见相即非相，而会归于如来藏性，故曰见如来也。总之，相原无过，过在于取耳。所以若舍相而取无相，舍无相而取能无之无，取便成相，便障自性。可知但能不取，虽有相而无妨；苟或有取，虽无相而成障。初何必灭相见性哉。因是之故，所以独拣持戒修福为能信机。盖持戒修福，已不著空，以般若熏习之，慧解一开，于法不执。自然能不著有，而又不复著空，易合中道。视彼狂慧，相去天壤。故经论有言，宁可著有如须弥山，不可著空如芥子许。此明著有者易为功，著空者难施救耳。此中取字，正与下文舍字紧对。此中是明不取法者，非谓可取非法也。（约意言之。）下文则明法应舍者，非谓非法不应舍也。上下语意正同，皆含有不可离有谈空意。总之，二边皆不应取，即皆应舍。故下文即结以是故不应取法，不应取非法，仍指归中道也。

又用此‘何以故’三字，更有一义。因上科无复我相乃至亦无非法相，是一直说下以明三空，已如前说。此科于若取法若取非法之间，用‘何以故’隔开者，便是别明空有二边不著义，以引起下文是故两句也。若心取相两句，本是总论。不可取相，即谓兼指身相。而身相属有边，与法相同。非法相则属空边。其间若不隔开，而仍如前一直说下，则此义不显。而下文是故二字，便无著落，而承接不上矣。足见秦译之妙。

**（壬）三，结显中道。分二：（癸）初，以双离结成；次，引筏喻显义。**

**（癸）初，以双离结成。**

**【‘是故不应取法，不应取非法。】**

是故之故，正承上文。因若取法非法相，即著我人众寿，故两边皆不应取也。亦与上无复云云相应。以不取则无相，无相方生净信，为如来知见，得无量福德耳。总之，佛之言此，正示以下手方法，先令二边不取，渐能空相，心地清净。由是而信而解而行，至于究竟，亦不过两边不著耳。盖由观照般若证实相般若，实相者，无相无不相，非两边不著乎。此之谓因赅果海，果彻因源。

**（癸）次，引筏喻显义。**

**【‘以是义故，如来常说：汝等比丘，知我说法，如筏喻者。法尚应舍，何况非法。】**

以是之是，正承上文不应取法两句，亦远与无法相以下诸句相呼应。

筏喻者，如来常说之法也。盖说船筏原为过渡，既渡则舍筏。以喻佛法为度生死，生死未度。不可无法。既达彼岸，法亦无用，此以示法不可执之意。盖阿含经中，为弟子等常说者也。

法尚应舍句，即蹑筏喻来。亦兼指上文不应取法，即以引起下文何况非法。何况非法者，明其非法更应舍也，舍即不龋然舍意更深，不但不取而已。前已取者，今亦须舍。究竟言之，即不取二字，亦应舍也。

所以引常说之筏喻者，一面用今义显常说，复一面借常说显今义也。盖谓以此法与非法皆不应取之义，所以如来常为比丘说的筏喻，虽只说了舍法，须知是连非法一并舍的。何以故？法尚应舍，何况非法，其更应舍也，何待言哉。此显无小非大，是法平等，即是用今义显常说也。且以显明今义之两边不取，语虽平列。须知非法更应不取，方不致于著空。此是借常说显今义也。

此段经文，义蕴深微，不止如上所说。当知今义与常说，有最冲突的一点，必应了然者。盖常说是令法不需要了，则舍。而今为初发大心者说，乃是令于正需要时舍法是也。

有此大冲突，世尊防人执常说疑今义，或执今义疑常说，故万不能不引来，使学人因之洞明虽异而实同耳。

其疑云何。疑云：正需要时舍法，法舍岂非无法，无法将何以度？这不与常说相反了么？乃又言，不应取非法，究竟有法乎？无法乎？未度者，需要法乎？不需要法乎？

当知今说之义，乃是有无二边，俱不可著，所谓中道第一义。当知二边不著，便是二边双照。二边不著，固无所谓有法。而二边双照，则亦无所谓无法。且不著便是双照。可知正当无所谓有时，即复无所谓无。正当无所谓无时，何妨无所谓有。汝思之，深思之，究竟有法乎？无法乎？抑有即无，无即有乎？知此则知今义与常说，虽异实同矣。

虽然，佛引筏喻，专为常说今义的异同释疑乎？非也。其深意所在，实为防人执今义疑今义。其疑云何？诸君看出了么？请看是故不应取法两句，虽是结束上文，而与上文所说大有浅深。世尊恐人不明，生出障碍，所以引常说筏喻来显明耳。不然，是故两句已结束了，原可不必又引筏喻也。至于上面所说的二边不著云云，乃至究竟有法乎、无法乎一段。正是借常说显今义，以免于今义之浅深，起疑生障耳。然则当先明其浅深何在？

请看第一段说的，无复我相乃至亦无非法相，是说的无相。第二段，若心取相乃至若取非法相等，亦是说的不取相。至第三段，是故两句，乃是法与非法，一并不取，不止是不取相。此即与前两段，大大不同的所在，防人起疑生障者，正在于此。

你看第一段说了无相，因欲断人法相不可无，及非法本无相之疑。故说第二段取则著相，使知所谓无者，乃是令人不取，并非无法无相。且既取，便有相，故非法相亦不应龋复点醒不取法相，是以不取非法相为界限。俾得明了不是绝对不取法，乃是虽取六度等法修行，而心无其相。然后学人才不致于或偏空或偏有，才有正确的下手处。

须知般若妙法，下手便应彻底。云何彻底？直须法与非法，影子也不留才对。盖名曰法相、非法相，可知其是法之相，是非法之相。若取法、取非法，取则有相，尚得曰不取相乎。所以前后所说，理原一致，但语有浅深次第耳。所以必须说第三段是故两句，应当如是彻底不取，方为不取相。然后因心清净，才能证入清净法身之果。

问：如此说来，法是应舍的了。且又说了一句不应取非法，我也明了，这亦是用来为不应取法作界限的，使知法虽不取，断不可取了非法。但是如此一说，即依六度法修行而心无其相的办法，便不能适用了。何以故？此中不是说不取法相，明明说不应取法故。然则从何措手耶？答：世尊正为此故，所以要说第四句，显明出一个绝妙的办法也。

你看第四段中两句要紧的话，‘法尚应舍，何况非法。’这两句，无异于为是故两句作注解的。这正是指示学人曰：我不是叫你单不取法，是叫你连非法一起不取的埃止不取法，那就变成无法，无法云何修行得度。若法与非法，一齐不取，这就是妙法埃盖引筏喻来说者，因筏喻即是法也。所以一方面便是叫人领会常说之舍法，是连舍非法在内的。使知一并舍却，便是如来常说的筏喻之法。则今明明说是法与非法一齐不取，岂非即是所说之法乎。而一方面，又是叫人领会常说的筏喻，是说未度时不可无法，已度则舍之。使知今尚未度，何可无法。便不致误会不应取法是无法。况明明又说不应取非法，则更足证明法与非法，一齐不取，正是开示我们的妙法了。所以引筏喻者，正为显此。

问：如何一齐不取，正是妙法。这又把人弄糊涂了，如何便是妙法呢？当知第一义中，法与非法本不可说。且无所谓生死，无所谓涅槃。更无所谓度。即二边不著，二边双照，皆成剩语。直须剿绝情识，斩断葛藤。正当剿绝斩断时，幵剖兀声，直下言语道断，心行处灭。则生灭灭已，便偏虚空皆成不动道场，遍虚空皆是净光明网。便与十方诸佛觌面了也。至此虽曰无所谓度，却已飞行绝迹的如是而度了。然后恍然即此无所谓度一句，亦是引人得度的妙法。敢问这剿绝斩断的工夫，虽欲不谓之法，何可得乎。而法非法皆不取，非即剿绝斩断乎。两边逼得紧紧的，起心动念，非著此即著彼，直使分别妄想无存身处，譬如剿匪，两面包抄，逼得匪无立足点，自然降伏矣。此是快刀斩乱麻的手段，故曰剿绝情识，斩断葛藤。这正是龙树菩萨说的一切法不生而般若生。般若正宗是无祝而两边不取，即是无住的铁板法脚。即此便是无上甚深微妙法。即经中所谓阿耨菩提法也。以此为本修因故，证阿耨菩提果。当可恍然，正与筏喻一样。不是无法可度，更不是未度舍法矣。汝乃疑将云何度？究竟度时有法无法？岂非梦呓。

问：佛何不说明不取便是法，而使人自领耶？答：此亦具有深旨。（一）不取本不是法，无以名之。假名为无法之法耳。如布施般若等，皆是假名。无以名之，姑名为法。岂实有其物乎。世出世法，莫不皆然。（二）正为众生处处著，故说两边不取，以治其玻倘以为此即妙法，便又住著了。此又不说明之苦心也。然世尊犹恐学人起心动念，不知不觉住著于此而起分别，则无明犹在，更须遣除。所以又说第二周（即后半部。）者，正为此事也。（三）虽不说明，防人彷徨无措，故引筏喻透些消息，俾真修者亦得藉以自领。当知凡事由自己领悟得来者有受用。何则？当其领悟时，即其得受用时也。比从外面由见闻得来的有益。所以古德说法，每不尽情吐露者因此。盖防塞人悟门也。

鄙人今番讲出，未免有违古训，深知罪过。然不得不讲者，亦有区区微意。因佛法久衰，一般人怕闻般若。一般谈般若的，往往走入歧途。而诸君又如此热心求法，若绝对不与稍稍点醒，亦复不能启人的真实悟门。且更有所恃而不恐者，有后半部经，很深切的对治此病，不必怕其闻而住之矣。（且先在此处点醒，说至后半部方有张本。此下应劝一座不可缺席，以免前后不接。）

说至此处，还有一事不能不供献。凡欲领悟经中的真实之义，惟在至诚恭敬的读。读熟了，常常观照其一段两段，或一句两句。观照即是思惟。然此思惟，与平常所谓研究大异其趣。平常的研究一种学问，是专以凡情推测，此则不然。虽亦不离文字，然切不可在文字上推敲。即推敲亦推敲不出。必须扫尽一切杂念，澄心静虑的，将一个心，全注在其上。不在文字上推敲，便是不取非法。却将全神注在这经上，便是不取法。这个便是修定。久而久之，于一念不生时，性光发现。经中真实道理，自然涌现。这个就是思惟修，才是受持，才能领悟。所以说领悟时，即是得有受用时。读经要这样读法，定慧二学，便一齐修了。还要多多忏悔，求三宝加被。不然，恐或障重，不但不能领悟，即观照亦做不好了。（此下须说两边不取，不是不行布施等度。）

问：两边不取，即是般若法门。则布施施等法，将可不行乎？误矣，不行布施等，是取非法矣。须知般若是布施五度之母。般若生则五度即随之而益生。其行之也愈妙。以般若观智行五度，则五度皆是波罗蜜矣。

凡举一法，皆有四句差别。或曰有，或曰无（即是空），或曰亦有亦无，或曰非有非无。甚深般若，四句俱遣。所谓离四句，绝百非，是也。（百非不外四句。）因自性清净，不染纤尘，故应一切俱非。而此中四段，正是离四句也。

第一段，是以无遣有。（著有则成凡夫，故须以无遣之。）第二段，是说亦有亦无，以遣偏无。（行，六度法，存有也。心无其相，存无也。偏无，防堕断灭。）第三段，是说非有非无，以遣亦有亦无。因亦有亦无，不免存有二边。故以二边皆不应取，即是取有亦非、取无亦非。则二边不致隔别，而相融矣。至第四段，法尚应舍之法，指六度等法言。何况非法之非法，指非有非无之法言。盖以一切法不生而般若生之义，所谓二边不取，是贯彻到底。故正度时，先从亦有亦无入手，以达非有非无。既得灭度，则不但亦有亦无法舍了，当然并非有非无法一齐舍却，方成诸法一如之如来。此固诸佛如来所常说也。如我世尊然，穿衣吃饭，示同凡夫，声音相好，俨然具足。至此则生死涅槃，二皆不祝有乎、无乎、亦有亦无乎、非有非无乎，四句皆不可说矣。

不应取法，不应取非法两句，为最要语。上面诸说，皆是两边不取也。故此两句，无异为上文之结词。筏喻一段，亦是显明此两句即是妙法，所谓阿耨菩提法也。（应详说之。）

如上说，法所谓无可说中方便而说的第一义悉檀也。此经所说，皆第一义悉檀。故讲者亦不得不如是而说。然佛圆音一演，无义不赅。无论作何种说，皆得。上说甚高，亦无妨依为人悉檀说之。为人者，对机是也，经云：此经为发大乘者说，为发最上乘者说。如是之机，所以为之顿说。如云：无我人四相，此说我空法，为度我执。又云：无法相，不应取法，法尚应舍。此说法空之法，为度法执也。又云：亦无非法相，不应取非法，何况非法。此说空空之法，为度空执也。说法甚多，云何疑其无法将云何度耶？须知是说无我人等相，非无我人等也。是说无法相，无非法相，非毕竟无法与非法也。总之，曰无，曰不取，曰舍，但为遣执，非舍其法。三执既遣，则三空齐朗，三障圆销。方且生死涅槃，两皆不祝尚何此岸之不度，彼岸之不登乎。更依对治悉檀说之。对治者，对症下药，医其病也。经云：众生病在处处著。故佛对有说空，对空说有，无非为对众生治其偏著之玻一有偏著，便与性体不应，便是背觉合尘，便致业障丛生，受苦无荆故须对治也。如此中云应舍法，复云更应舍非法。（舍即不取，亦即无相，取意而言，不尽依文。）则知所谓舍法者，乃舍其著有之病耳。又如既云舍非法，却并云舍法，则知所谓舍非法者，亦舍其著空之病耳。病除，则有成妙有，空是真空。须知云妙有者，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，可知下手便令二边不取者，正为令得二边双照。双照者，便是惺惺寂寂，寂寂惺惺，所谓寂照同时。同时者，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，岂但灭烦恼障，亦灭所知障了。岂但度分段生死，亦度变易生死了。此之谓皆令入无余涅槃而灭度之。可知此中所说皆是极圆极顿，直令成佛的无上妙法。无论修何行门，如能领会此中义意而行，成就必速且高。且其法直捷了当，说难亦并不难。诸位善知识，佛法难闻竟得闻，佛恩难报终须报，惟在吾人直下承当耳。

# **无得无说分第七**

**（壬）四，问释证成。分三：（癸）初，举如来果德问；次，以法不可执释；三，引一切无为证。**

**（癸）初，举如来果德问。**

**【‘须菩提！于意云何？如来得阿耨多罗三藐三菩提耶？如来有所说法耶？’】**

此问释证成一段，又是释明不应取两句之所以然，（如何为两边不取？及为何须两边不取？）而举果地证成因地，以明须因果一致也。故世尊举极果问须菩提，释明之后，复举一切贤圣证也。一切贤圣，望极果为因，而望初发心人则为果也。（分三小段。）经中语句，往往言在此而意在彼。眼光四射，八面玲珑。即如此中问语，观两耶字，明明言中含有无得无说。然而若曰无得说，则取非法了也，若曰有得说，又取法了也。今举此问，即是试探闻法者，究竟于两边不取之真实义，能否领解耳。

本经凡安‘于意云何’四字，浅言之，则是试探听法之人，对以上所说，能否明了。深言之，即指示我们读诵之人，莫要错会佛意，于以下所说之话，要深深体会，方是正知正见，否则不合佛意。佛问语称如来，须菩提答中却有一切贤圣，可见此不应取法，不应取非法，无论成贤成圣成如来，皆非从此法门不可。如来两句，紧跟不应取法二句而来。骤看之，得字似乎有得。有所说似乎有说。佛意明明谓如来对于他所说之法，心中有所说否。此法正指阿耨多罗三藐三菩提。如来为何说法，即为一切众生证得无上菩提，方成如来，当然有得。问中两耶字，表面是法，内中即含有非法在，盖恐粗心者有所误会，要须菩提来解释。不但试探听众，对于二边不著之义，能明与否。且指示我们用功，非从二边不著下手不可。

粗心者即疑佛在菩提树下成道，岂不是得果？四十九年说法，岂不是法？如何叫我们初发心人不应取法？一经须菩提解释：‘世尊无得而得，无说而说。’此疑即解。进一层言，不说世尊得阿耨多罗三藐三菩提，亦不说佛，而说如来。如来是法身，是性德。佛性人人有之，特凡夫藏在无明壳耳。故说此二句，是叫我们证性。性上岂有所得耶！岂有所说耶！

**（癸）次，以法不可执释。分二：（子）初，明无定法；次，释应双非。**

**（子）初，明无定法。**

**【须菩提言：‘如我解佛所说义，无有定法，名阿耨多罗三藐三菩提；亦无有定法，如来可说。】**

此答极圆极妙。看似所答非所问。世尊就能得之人，能说之人，一边问。长老却就所得，所说，一边答。问是一边，答是一边，最为圆妙。意谓你老人家问如来有所得有所说。我尚未成佛，那里知道。故我不过就所说之法一边，且依佛向来所说之义略解之。如此一来，占住身分。我既未证得佛，当然不能知道。但就世尊教导之理，去领会之，当不致误也。长老此说，一方面为自己设想，一方面开示我们。世尊说此二句，极为紧要，应依照长老之旨，前去领会。

长老答中，不说如来而说佛，大有深意。盖谓善男子、善女人等，欲证无上菩提，应依照已证得果位之佛去做也。无有定法，即法无有定。简单言之，即法不可执著，亦无有定法，即为法不可执作注解。

阿耨多罗三藐三菩提，尚无有一定之法可名，答上文所问之有所得有所说之意已明。法尚无定名，何况有得？更何况有所说？佛对发菩提心之善男子、善女人，何以不说无上菩提，而说应行于布施。可见一切法外，无有阿耨多罗三藐三菩提，故无有定法，说法皆是方便，故亦无定法可说。

**（子）次，释应双非。**

**【‘何以故？如来所说法，皆不可取，不可说，非法，非非法。】**

双非者，即非法、非非法，即双离，亦即双遮，谓皆非也。长老此数语，圆妙之极，可作种种解释。佛经文句，应作面面观，佛自言我说法穷劫不尽，何况我们凡夫，可不从多面去领会耶。无定法，亦无定法可说，即就上文阿耨多罗三藐三菩提悟得。长老自谓我何以悟得无定法，亦无定法可说耶。因为如来所说之法，即无上觉，即究竟觉。究竟觉即无念，何以故？经中说离微细念故，照见心性，名究竟觉，可见究竟觉即无念。无念如何可取，心中一动方可取故。能取所取，皆要不得，故云皆不可龋世尊要指示我们修行，故旁敲侧击，勉强而说。而般若心性，离言说相，了无能说所说，故云皆不可说。我们若执为真有阿耨多罗三藐三菩提可证，是错了，故云非法。然若执为没有阿耨多罗三藐三菩提，那又错了，故云非非法。

又如来所说法之法字，乃指一切法而言。盖一切法，即阿耨多罗三藐三菩提也。如来所说法，叫我们不可龋然明明又说许多法，叫我们不可取非法。所以我们听法的人，法与非法，皆不可龋是知说法之人，亦不得已而说，对机而说。既然法无有定，可见执法不是。但是明明说法，可见执非法亦不是。非法非非法二句，正是不应取法不应取非法之注解。何以不应取法？因非法故；何以不应取非法？因非非法故。非法非非法，又可倒转观之。若云如来所说非法非非法，皆不可取，不可说。

长老谓亦无有定法如来可说。特提如来二字者，如来是法身。法身无相，那有可说。含应化身有相可说之意，故云无有定法。无有定法者，既不可执定有法可说，亦不可执定无法可说之谓也。法身是性，性是大圆觉海，无量无边。一切众生及诸菩萨等，就性上说，皆是一真法界。故世尊之说法，自大圆觉海中，自在流出。我们要证到大圆觉海，应先离心缘相，如何可取？又要离言说相，如何可说？离言说相，正是言语道断。离心缘相，正是心行处灭。既然心行处灭，言语道断，如何可去分别？故云非法、非非法。

前说无念，正要离分别心。故云不应取法，不应取非法。世尊证得法身如来。虽有所得，并无所得。虽有所说，并无所说。要双照，先得双离。世尊所问二语，即含有此意。若谓法身尚有所得耶？法身尚有所说耶？如来之所以称如来，是先离分别。汝等在因地修行，亦应先离分别，何可存有所得、有所说之见耶？

**（癸）三，引一切无为证。**

**【‘所以者何？一切贤圣，皆以无为法而有差别。’】**

所以者何，即指出为何两边皆要非之所以然。一切贤圣皆用此双非之法，我们凡夫，何可不用。十注十行、十回向，四加行，为贤；初地至等觉为圣；如来极圣。故云一切。无为即涅槃。涅槃，梵语具足曰般涅槃。译为寂灭，或不生不灭，罗什就中国旧名，译作无为。唐玄奘三藏不赞成用旧名，以旧名与梵语原意不尽同，故彼所译名词，皆系新造，以免读者误会。此处无为，是不生不灭。与老子纯顺自然不造作之无为不同。用新译固宜。但玄奘于不至误会者，亦新造许多名词，吾人亦不赞成。

无为者，指自性清净之心，原来具足，无造作相。佛经上无修无证，即指此而言。只要把生灭心灭了，此寂灭即现前。至修行下手，即上文非法非非法，两边不龋必两边不取，将分别妄想除尽方可。故成贤成圣，皆用此法。贤圣大有差别，望于如来是因地，望于凡夫即果位。又后后望于前前皆是果，前前望于后后皆是因。故云一切。贤圣由此无为取证，故云皆以。如来亦然。如来凡有所说，皆依自证无为，不可谓其非法。然贤圣有差别，浅深地位不同，是知如来凡有所说，皆随顺机宜，方便非真，不可谓其非非法。

世尊所说法，无浅非深，无深非浅。故教初下手者，即从不应取法、不应取非法用功。到感果时，功候极深，亦是此法。我们应在起心动念上下手，先观无念。能在念一动时，便知道，立即返观。即能照住，念即无，然此非用功久者不能。故初步须观察，观察不可不深思惟，深思惟，则观此许多念头，从那里起的？一观即起无所起，本来虚妄；再起，再观。反覆用功，即能照住，即能无念。此一科，达天法师判为生信，深为确当。盖经文中能生信心，以此为实；及一念生净信，明明讲信也。如来依此法成如来，一切贤圣皆依此法而成，则我们非如此能生信心，以此为实不可。

# **依法出生分第八**

**（辛）三，校胜。分四：（壬）初，布施福多。分二：（癸）初，举事设问；次，答释所以。**

**（癸）初，举事设问。**

**【‘须菩提！于意云何？若人满三千大千世界七宝以用布施，是人所得福德，宁为多不？’】**

校是比校，胜是殊胜。即就福德，以智慧来比校。有人说，此经佛教人不住相，又何以处处以福德比校？此有四种要义：

一，要人明了福慧应双修。专修慧不修福，却不可。假如讲经说法，原为度生。而众生偏不喜听汝之说，即缺少福德之故。故福德甚要紧。福慧双修，即是要人悲智具足。智即慧，悲即福。诸佛如来，皆以大悲心为体。因于众生而起大悲，故大乘佛法，建立在众生分上。观普贤行愿品，即知普贤之愿，是大悲所发。中有一段云：‘或复有人，以深信心，于此大愿，受持读诵，乃至书写一四句偈，速能灭除五无间业。又说速得成就微妙色身，具三十二大丈夫相。’是知众生如能圆满普贤功德，即能灭罪得福。而修普贤行愿，先要发大悲心。故悲即是福。本经所说福德，皆由大悲而发，并非令人求人天福报也。

二，福德如此重要，宜发大悲心。然若无智慧，则菩萨道不能行。故大智尤为重要。古人云：福慧二轮。可见如来必有两轮，方能行化。然两轮之力，如左右手，以右方为重。福德固要，而智慧尤要。故满三千大千世界七宝布施，不如受持四句偈，为他人说也。

三，借此校胜即将前文收束。佛说法虽一往之谈，中间必处处收束。此经校胜处，即章句收束处。

四，本经校胜多次，每次必加胜，愈校愈胜。并非后文深于前文，相差如此之远。乃就众生而言，指其功行愈胜，福德愈多也。

若者，设问之词。不必真有此事此人。满三千大千世界七宝布施，在经上，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，积聚起来，有此之多。佛言倘若有此人，则当时并无此人可知。

佛经上说世界上极大之山，曰须弥山，亦称须弥楼，译言妙高。此山入海八万由旬，出海八万由旬，（一由旬合中国四十里）故极高。此山非土石所成，乃金银琉璃玻璃四宝所成，故曰妙。围绕此山有大海，名香水海。周围又有海有山，共七重，曰七香海，七金山。此外又有大海，曰碱水海。周边有大山，曰大铁围山。山外更有四大洲。四大洲之一，即我们所居之南赡部洲。世人以地球之四洲，当佛经之四洲，误也。此四大洲，亦称四天下，在须弥山之半。欲天六重，与人道最近者，为四天王天。其宫殿即在须弥山半。四天王统领人道鬼道。稽察人间善恶，即其责任。其上为忉利天，此天亦不在虚空，即在须弥山顶。道教之玉皇，儒教之昊天上帝，即此天，自四天王以及六道，均归此天所管。再上四重天，即在虚空。欲界以上之色界，有十八重天。分初禅，二禅，三禅，四禅。升此天者，不仅是福德，须具有定力。已无婬欲，但尚有色质。故称色界。升初禅者，不必修佛门之定，即外道之定，亦能升此天，如道教之大罗天。亦是初禅，佛教之修定未出三界者，亦寄于此天。故统名曰禅。初禅之大梵天王，其权高于释提桓因。释提管一四天下，大梵王则管三千大千世界。释迦所化之娑婆世界，亦如此之大。每佛所管之世界均如是，不过有净秽之不同。即极乐世界，亦如是之大。但其土是平。是七宝所成。与此土人心险恶所感之凹凸不平悬殊。众生所修福德大，即感七宝多。所修福德小，即感七宝隐。此金银琉璃玻璃砗磲赤珠玛瑙，皆非现在人工所造。此人以满三千大千世界七宝施给众生，亦非人力所及。宁为犹言可谓。世尊问语，极其善巧。不但试探须菩提，并探我等，盖恐我们误会上文不住相之意，以为既不住相，何必要福德。须知此人满三千大千世界之布施，即是救度众生。故只可不住相，不可不行布施。否则即不是大悲心。

**（癸）次，答释所以。**

**【须菩提言：‘甚多，世尊！何以故？是福德，即非福德性，是故如来说福德多。’】**

此答意味深长。须菩提明了世尊之意，故云甚多。又恐人不了解前此明明说不住相，此忽云甚多，斤斤较量，岂非住相耶。何以故下，即自己释明答曰甚多之所以然。本经是名即非之文句颇多。此处乃是第一次见，故语意较详。特举出‘性’字，使人了解以后凡说即非，皆指性言。是故说犹言是名，使人了解以后凡说是名，皆指相言。就相上说，名是名字相，言是言说相。凡物之大孝长短、高低、远近、表里，有对待者皆是相。相有变动，是虚妄。性则不动，是空寂。故就性上言，一切不可说。须菩提意谓若是福德之相可以说多，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，那里有多少可说。以下凡遇即非是名，皆如此解。此处特加如来二字，如来是性体之称。说福德多，是就相言。何故举如来，此含要义。盖性是里，相是表。性是本，相是末。有里方有表，有本方有末。意谓有如来之性，方有福德可说。若无性，则有何福德可言。是福德即非福德性，表面说是福德，实指示我们不可著相。是故如来说福德多，就是说有是性，方有是相，令我们会相归性。

**（壬）次，信经殊胜。**

**【‘若复有人，于此经中，受持乃至四句偈等，为他人说，其福胜彼。】**

此科是佛语，应有佛言或须菩提字样，今略之。若复之复字，再也。读者或致误会，以为读诵金刚经，其福即胜过大梵天王。实则应注意受持二字。是人能受持此经，又能布施，方胜过于彼。受是领纳，是指真能领会经义，而得受用者，比解字更进一层。持即拳拳服膺一刻不放松之意，比受字又进一层。既受持，无有不读诵者，故只用受持二字。乃至者，超略之词。谓或全部受持，或一部分受持，最少则四句，故置等字。偈，字书本音杰，古德改读去声，与解字一例。此本是印度之诗，因韵文难翻，故翻译时，或有韵，或无韵，特改称为偈诵。印度原文，每四句为一章。此四句偈，不指定经中某处四句，任何四句，均可称之。以上是自利。下文为他人说，是利他。其字即指持说之福。胜彼者，超过前人，彼只做到布施，且是财施，是福德相。是人既能受持以修慧，又能为法施以修福。福慧双修，悲智具足，乃是福德性，故胜过于彼也。

**（壬）三，释成经功。**

**【‘何以故？须菩提！一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。】**

佛在大般若经说过，无论一切法，皆在般若中摄荆故般若在诸经中为最要，而金刚经尤般若中之最要。凡大般若经中要义此经皆备。可见读此经，无异读大般若经。且无异读三藏十二部经。此一部经所说，即无上正等之法。故云一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。一切诸佛者，能证人也。阿耨菩提者，所证法也。照此看来，成佛法门在此经，成佛亦在此经，是人能受持此成佛法门，布施此成佛法门，故福德穷劫说之不尽，岂三千大千世界七宝之布施，可以比拟。此是本经第一次比较，举出大梵天王故事，正是铢两悉称。盖彼是成大梵天王之布施，此是成佛之布施。佛所管领，亦是三千大千世界。以彼比此，可为恰当。然大梵天王犹是凡夫，佛是圣人，是教主。焉能为比。况大梵天王，尚不能免大三灾耶。

尚有要义，本经处处教人不住相，就要人证性。可见此经中所说者，皆是性。皆从此经出者，实无异说此经从性体而出也，从性体出，故教人不可住相。凡人之病，是处处著。不著于此，即著于彼。本经处处教人见性。然经中性字，除即非福德性之性字外，别处不见。盖要人善自体会，连性字亦不可执著也。一切诸佛，皆从此经出，又是指点我们学佛，要从此经入。

此校胜收束的示无住以生信一科，最为适当。盖信心是入道之门也。

**（壬）四，结归离相。**

**【‘须菩提！所谓佛、法者，即非佛、法。】**

清初有人在即非佛法下，加是名佛法一句，是大错。不用是名，单说即非，乃有深意，何可妄加。此处不加是名句，是为上文作注解。若加此句，文体既不合，意义亦不对。凡加是名一句，是开下文。此处所谓佛、法，佛即指上文一切诸佛，法即指上文诸佛阿耨多罗三藐三菩提法。佛意谓我上面所说一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，是就名相上说佛与法，即非就性上说佛与法。本经明明教人不要住相，即上文所说一切诸佛二句，亦不可著相。若一著相，即非诸佛阿耨多罗三藐三菩提法。如此结束，于上文不住相行于布施，不取法，不取非法之意义，皆圆满矣。

上来的示无住以生信一科，开口便令广度众生成佛，（入无余涅槃，即成佛也。）是开示吾人应无住我人等相也。复曰：实无众生得灭度者，是应无住法相也。更曰：于一切法无住而行布施等法，是应无住非法相也。因以不住于相四字总结之。不住于相者，无住之真诠也。所以应无住者，降伏其妄心也。（妄心即是识，亦即分别。）妄心非他，分别著相之谓耳。然问中先住后降，答中却先降伏后祝而答住时，却曰应无所祝又曰：但应如所教祝而所教乃是无祝岂非应住于无所住乎，此又的示以但须除妄，莫更觅真耳。盖妄除，则真自现矣。且真如之性，如如平等。若住于真，便成执异。执则成妄，何真之有。异非平等，何如之有。故但应以无住降妄，即此便是正住，岂可别求住处。妄除一分，真便现一分，何须别觅真耶。故接而言曰：凡所有相，皆是虚妄。此明住相之过。苟住于相，便是逐妄。此所以首言降伏也。又曰：若见诸相非相，则见如来。此明不住相之益。若能不住法、非法相，便见真性。此所以但言降不言住，而降伏即是正住也。如此开示，的然显然。故以上诸文，俱归一小科，标名曰明示者，以此。

明示若此者，所以令人生信也，故接以生信一小科。此中独拣持戒修福为能生信，尤具精深义趣。略言之有三。

（一）般若此云正智慧，而慧从定生，定由戒成。今欲开其正智，必应持戒。不然，正智不生，反成狂慧，走入邪路，危险已极。福慧二轮，不可缺一。二轮并运，方成两足之尊。若慧多福少，则缺少大悲，不能摄化众生矣。故修般若正智，不能离布施等度而别修。故经中开首即云广度众生，又云于法无住而行布施。以离福修慧。既与众生无缘。相好亦不具足。欲化众生，众生亦不听其教化也。此吾人必应知之者。

（二）持戒，则少欲知足。修福，必深信因果。今修观照般若，若贪欲多，何能离相！若因果不明，又易偏入断灭相。经曰：持戒修福者，能生信心。即是的示吾人应持戒修福，乃能入般若之门耳。信为入道之门故。其警诫之意，深矣切矣。此更吾人必应知之者，总之持戒修福，已无非法相矣。故依经观照人空法空，决不致走入歧途。果能一念相应，便契三空之理。所谓无我人等相，无法相，亦无非法相，是也。

所谓无者，并非顽空，乃不取相之谓。不取二字，又是不住于相之真诠。而欲不取相，应不取法，不取非法。取法便成法相，即著于有矣。取非法，便成非法相，又著于空矣。空有不著，便是中道第一义，便是阿耨多罗三藐三菩提法。譬如船筏，度时仗此法，度了还应舍。是故虽已成佛，虽如佛之说法度生，亦得而不有其所得，说而不有其所说。不能定执为有法，定执为无法，故曰：无有定法。此四字，又是不取法，不取非法之真诠也。以明因其无定，故不应龋所谓不取者，不执云耳。总之，佛所说法，本来皆不可取，皆不可说。须于心行处灭，言语道断时，契入。故取法说法，取非法说非法，皆非也。是之谓无为。涅槃，希贤希圣，无不由之。明得此真实义，便为实信。一念相应，便得无量福德。以一念相应，是净念相继之根也。

云何福德无量，复以校胜一小科明其所以然。所谓诸佛，及诸佛无上菩提，皆从此经出，是也。此是说明一切佛、一切佛法，皆不外此经无住之理。若实信此理，一念清净，便可直至阿耨多罗三藐三菩提，福德岂非无量乎。然不可因闻此语，向文字中求之。须依经中所明之理，返照自性，自性空寂，并无佛字法字，果能久久观照，证入空寂之性，便是成就了无上菩提，便是成佛。然佛虽成佛，终不自以为有少法可得。无少法可得者，不自以为成佛也。故曰所谓佛法者，即非佛法。彻始彻终，一以贯之曰：无住而已矣。因赅果海，果彻因源，如是如是。

以上为第一科之要旨，开示无住，亦既详且尽矣。我世尊大慈大悲，欲人大开圆解，复将无住的义趣，层层推进而阐明之。以期解慧开，则信根成就，修功亦因而增长。

**（庚）次，推阐无住以开解。分五：（辛）初，约果广明。次，约因详显。三，请示名持。四，成就解慧。五，极显经功。**

此推阐无住以开解一科，又分五小科。初为约果广明。即自第九分至第十分前三行是也。约果广明，盖承上一切贤圣皆以无为法而有差别，而举事证明也。亦与不应取法取非法、不可娶不可说、佛法即非佛法，遥相呼应。得而无得，不取法也，所谓即非佛法也。无得而得，不取非法也，所谓佛法也。得而无所得，无得即是得。心行灭，言语断。何可取，何可说哉。总以明其两边无住之意。果地如此，因地可知。小乘如此，大乘更可知矣。

# **一相无相分第九**

**（辛）初，分二：（壬）初，泛论四果；次，师资证成。（壬）初，又四：（癸）初，明初果离相；次，明二果离相；三，明三果离相；四，明四果离相。**

**（癸）初，明初果离相。**

**【‘须菩提！于意云何？须陀洹能作是念，我得须陀洹果不？’须菩提言：‘不也，世尊！何以故？须陀洹名为入流，而无所入，不入色声香味触法，是名须陀洌’】**

初果断尽三界八十八使，已见真空之理而知无我亦无我所矣。若作我能得果之念，是我见依然，何云得果乎。二果以上例此。须菩提皆就四果名相辨释，令著果相者，当下可以爽然自失。此说法之善巧也。（不也，是活句。犹言不是无得，亦不能作念。是名之名，谓假名也不可坐实。坐实即是作念，著于有所得矣。）

梵语须陀洹，此云入流，谓已涉入涅槃末流。由此循流溯源，可达涅槃彼岸也。然而虽称入流，实无所入。不入句，正释其故。盖根尘相对，名为六入，谓根尘相入也。（如眼对色，则若有色入眼。眼即为色所转。是亦可曰眼入于色矣。余仿此。）所以相入者，识为分别故。今曰不入，明其能空情识矣。因其不入六尘，无以名之，名曰入流。亦因其不入六尘，情识能空，故虽名入流，而实无所入。是特假名入流耳。故曰是名须陀洌名者，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，情识依然，何云得初果耶。总之，得果正由无念，作念便非得果。

**（癸）次，明二果离相。**

**【‘须菩提！于意云何？斯陀含能作是念，我得斯陀含果不？’须菩提言：‘不也，世尊！何以故？斯陀含名一往来，而实无往来，是名斯陀含。’】**

梵语斯陀含，此云一往来。证初果已，进断欲界思惑上上乃至中下，共六品。尚余下三品。（欲界思惑共九品。断五品已，即断至中中品，名二果向。断至六品，名得二果。）须一往天上，一来人间断之，故称一往来。然其心中，实并往来之相亦无之。因其无往来相，方能一往来。亦因其尚无往来相，岂有一次往来，两次往来之别，是亦假名为一往来耳。意若曰：倘作一往来之念，是明明著往来相矣。既已著相，俨然分别。初果尚不能得，何云得二果耶。

**（癸）三，明三果离相。**

**【‘须菩提！于意云何？阿那含能作是念，我得阿那含果不？须菩提言：‘不也，世尊！何以故？阿那含名为不来，而实无来，是故名阿那含。’】**

梵语，阿那含，此云不来。证二果已，进断欲界下三品思惑荆寄居色界四禅天，不来人间矣，故称不来。然其心中实无所谓来。因其来意已无，故能不来。亦因其尚且无所谓来，岂有所谓不来。是亦假名不来耳。意若曰：倘作不来之念，是明明来与不来，犹未能淡焉忘怀也。若未全忘，情识尚在，尚非初果所应有，何云得三果耶。

**（癸）四，明四果离相。**

**【‘须菩提！于意云何？阿罗汉能作是念，我得阿罗汉道不？须菩提言：‘不也，世尊！何以故？实无有法，名阿罗汉。世尊！若阿罗汉作是念，我得阿罗汉道，即为著我人众生寿者。】**

梵语阿罗汉，此云无生。证三果已，在四禅天断上二界七十二品思惑尽，便证无生法忍，不受后有。生死从此了矣，故称无生。然其心中实并法而亦无之。因其无法，则生灭心息，故曰无生。亦因其尚且无有无生之法，岂有所谓无生，是亦假名无生耳。意若曰：倘作无生之念，是明明有法矣。既有法相，即著我人众寿。生心动念，依然凡夫。何云得四果，证无生法忍耶。

**（壬）次，师资证成。分二：（癸）初，约当机无得证。次，约往因无得证。（癸）初，又三：（子）初，引佛说；次，陈离相，三，释所以。**

**（子）初，引佛说。**

**【‘世尊！佛说我得无诤三昧，人中最为第一，是第一离欲阿罗汉。】**

无诤者，不与物竞，一切平等之意。由不自是，故能无诤。无诤，则不恼他。意在守护他心，令不生恼。修此三昧，岂非大慈。然此三昧之所以成者，则由于人我是非之相皆空。涅槃云：须菩提住虚空地。若有众生嫌我立者，我当终日端坐不起。嫌我坐者，我当终日立不移处。可见由其住于虚空，乃能如此。长老解空第一，故能入此三昧耳。（十大弟子，各有特长，皆称第一。大迦叶以头陀称。阿难以多闻称。他如舍利弗智慧，目犍连神通，罗暡其脏行，阿那律天眼，富楼那说法，迦旃延论义，优波离持律，以及须菩提解空，皆第一也。）三昧者，此云正受，亦曰正定。不受诸受，名正受。一切不受，则不为一切所动，是为正定。人谓凡夫。凡夫喜诤，岂能无诤。故曰人中最为第一。欲字广义，遍指思惑。断尽三界贪等烦恼，方真离欲。凡成阿罗汉，无不离欲。离欲，亦必不与物竞，但未得无诤三昧，乃让长老亦得第一之称。偈颂云：依彼善吉者，说离二种障。（新眼疏以见思惑当二种障，义狭。）古注谓离欲是离烦恼障，为一切阿罗汉所共有。（见惑思惑，通为烦恼。）虽得无诤三昧，而不存有所得，（即是自忘其无诤。）是自忘其在定矣。此为离三昧障。乃真得无诤，真得三昧。故称第一离欲阿罗汉。合上句言之，谓不但于一切人最为第一，即以阿罗汉之离欲言，亦称第一也。此是世尊平日称赞长老之词，故曰佛说。长老既自忘在定，诸弟子又不能及，唯究竟觉者，能知其入此三昧，故惟佛能说。佛者究竟觉之称也。此一科正标举其功行事相，非谈离相。（次科方陈离相也。）故不曰如来说，而曰佛说。以如来是性德之称。约性而言，则无诤及第一等等名相，皆不可说矣。本经中即一称谓，无不含有妙义，如是如是。

**（子）次，陈离相。**

**【‘我不作是念，我是离欲阿罗汉。】**

流通本有世尊二字，写经及古本无之，可省也。此中两句经文易解。今当说者。长老但云离欲阿罗汉，而不云无诤三昧者，亦有妙义。盖正明其自忘在定也。且普通之离欲，尚不存有所得。其不自以为得无诤三昧，可知矣。

**（子）三，释所以。分二：（丑）初，反显；次正明。**

**（丑）初，反显。**

**【‘世尊！我若作是念，我得阿罗汉道，世尊则不说须菩提是乐阿兰那行者。】**

我若作是念句，惟肇注本无此我字。按下句有我字，此原可省，今本既一依写经，故仍之。阿罗汉道，即谓离欲。阿兰那，此云寂静，亦云无事。（谓事相。）相尽于外，心息于内，内外俱寂，无时不静也。即无诤三昧之别名。行者功行。乐者好也，心与契合之意。盖好之至极曰乐，有性命以之之意。乐阿兰那行，谓心之与行，契合无间，即证得之意。上句不言离欲而换言阿罗汉道，下句不言无诤三昧而换言乐阿兰那行者，取两名含义正同。（阿罗汉为无生，谓一心不生也。阿兰那，内外俱寂，亦一心不生意。）则存有所得便非真得之意，更为显然易明也。得此反显。则上来所云，有我等相即非菩萨，以及取相则为著我等相之义，乃益阐明。何以著我便非菩萨，以其功行全失故也。心念若起，必有取著。著则成相，其相便为我人众寿。盖其所以起念者无他，未忘情于能得所得故也。能得便是我相，所得便为人相，（谁为能得，我也，故能属我。对能为所，犹之对我为人，故所为人相也。）能所不一为众相，执持不断为寿相也。作一得念，便不能得。可知作一布施等念，便不能布施矣。则发大心行大行者，万不可住相也，明矣。因布施者若存有所施，最易志得意满，尚能广行布施乎？余可例知。

**（丑）次，正明。**

**【‘以须菩提实无所行，而名须菩提是乐阿兰那行。’】**

正明中实无所行句，作实无其所行解，谓行而无其所行也。无所得义，亦如此。不可误会为一无所行，一无所得。

此科承上科来。应言实无所得。而今曰实无所行者，有深意焉。盖谓因修行此行时，无其所行，方名乐阿兰那行。换言之，即是因无其所行，然后乃能证得也。使一切因地之人，闻而悚然。倘不能无住而离相，则虚此修行矣。上举果位为言者，正为因地人作对照。今言小乘果位已毕，故特言实无所行以点醒之。不曰以我实无所行，而曰以须菩提，亦含深意。盖表明所谓实无所行者，乃自旁观者见得，而本人并忘其为实无所行也。意显即实无所行，亦不能存于心中。存之便是住相。何则，心存便是心龋若心取相，则为著我人众寿矣。又玩其语气，若代世尊言者。意明世尊说须菩提是乐阿兰那行者无他，正因须菩提实无所行耳。而名之名，亦有义。使知乐阿兰那行，亦属名相。性中著不得此语。

综观上数科之义。凡以明必得而无其所得，乃为真得。若有所得，便为非得。使因人知必行而无其所行，乃为正行。若有所行，便非行矣。云何无其所得，无其所行，不作念是也。不作念，正指示不取不住之方针。知此，然后无住始有入处。此皆所欲阐明者也。

# **庄严净土分第十**

**（癸）次，约往因无得证。**

**【佛告须菩提：‘于意云何？如来昔在然灯佛所，于法有所得不？’‘世尊！如来在然灯佛所，于法实无所得。’】**

此世尊往昔行菩萨道，初登第八地时之事也。望于后成正觉，仍为因地。而望于初发心人，则为果位。今引此事，是为发无上菩提心者而说。故将此往因一科，并判入约果广明中。

然灯佛事，及为世尊授记本师事，见本行集经及瑞应经。（然灯未出家时，本名锭光。（有足为锭，无足者为灯。）以生时一切身边如灯光故。）世尊时为七地菩萨，（名曰儒童，又曰善慧。）正修行第二阿僧祇劫将满之际。遇佛闻法，证无生法忍而登八地。（遂入第三僧祇。）然灯为之授记云：是后九十一劫，名曰贤劫，当得作佛，号释迦牟尼也。无生法，即谓真如实相。忍者，通达无碍不退之意。所谓理智相冥，忍可印持也。大乘证无生法忍，有种种说。智论谓登地（约别教言）便得。仁王等经，得在七八九地。须知圆初住上即已分证。（所谓破一分无明，证一分法身。）至于八地，则证圆满，故称无学。直至等觉，见性，犹如隔罗望月。唯究竟觉，乃证得究竟耳。

于法之法诸疏皆约授记语言说，欠妥。唯蕅益约无生法忍说，甚是。（诸疏，盖泥于弥勒颂耳。颂云：佛于然灯语，不取理实智，以是真实义，成彼无取说。按偈颂中之语字，并非克指授记语言。世尊昔因闻法而证无生，故为授记。则颂中语字，似指然灯所说之法言。颂意盖谓闻法语而不取著于理体及实智。（别于权智，故曰实智。）以是之故，真实义得成。由此可证彼（谓世尊。）决无取著于然灯所说也。（此句是颂长老实无所得句意。）总之，由其不著于理智，故能理智相冥而证无生。真实义，指无生言。无生法为真如实相，故曰真实义也。）或指在然灯佛所所闻之法说，亦可。有所得者，有其所得也。有其所得，便是取著，便是住相。问意谓彼时闻法，能不住相否？若约证得无生忍说，则得字更易明了。问昔得无生法时，心中有一个所得之无生法否？此中不言作念者，以有其所得，便是作念，故省略之。世尊虽是探问，实已暗度金针，开口便曰如来。约性而言，法且无形，得从何有。世尊以下为长老语，于世尊二字可见矣。宋后经本，世尊上有不也，大误。凡不也下有文字者，皆为活句。观下文所答，乃决定义，何需此活句为也。长老开口亦称如来，正与问语针锋相对。其为无所得，已无待烦言矣。长老何以知于法实无所得，作此决定之词耶。以闻法住相，则心中生灭未息，何能便证无生。故知彼时得闻说法，而实无其所得也。此约闻法释。若约证无生法释者。既是证得无生法，岂能存有所得。若有一所得之无生法在，仍然是生灭心。尚能谓之证无生法乎。故知虽得无生法，而于此法实无其所得也。

以上依文解义已竟。而此科总义，尤含妙蕴，不可不知。何云总义，即何以又说此科是也。今略分三节说之。

上来诸科，于得果无住之义，业已阐发尽致。因地之人，当可了然，必应无住矣。然犹防人以为虽因果必须一如，果既如是，因亦应如是。然而小乘果位，与大乘因行，或者有不尽同欤。故小乘说毕，特又举大乘果位，亦是得而无得，不可住相之义以明之。使凡修大乘者，于无住之旨，毫无疑蕴也。此其一。

说大乘果位，不举佛而举菩萨者。防疑佛乃究竟觉，岂可相拟。而菩萨地位，则界于因果之间。本经下文又引此事而申言之曰：彼时若于法有所得，则不授记。以无所得，乃得授记。使知菩萨住相，便不能成佛。则发心修大乘者，若其住相，岂能成菩萨，又岂是菩萨行。故上科有言，若有我人等相，即非菩萨也。如此一说，因果一如之理，及无住之要，更得恍然。此其二。

引菩萨果位固已。然不举别地菩萨，独举第八地者，何故？因前说小乘果位，以得无生者为证道，为无学。故今举大乘，亦引第八地得无生，至无学者为言。无学，即证道之意。盖八地以前，虽证而未圆满，故称有学。（若论究竟证，则在佛位。）大小乘所证皆同。令闻者于无住之理，不致丝亳有疑。且本经开章便说当发心，令入无余涅槃。后又曰贤圣皆以无为法。涅槃也，无为也，皆无生无灭义也。故大小乘皆举证无生者言之，正与前言相应。使知既发心欲入无生，心不生灭。云何心能不生，必当无住于相。一有所住，是生灭心，那能证入无生耶。故无住，正是无生之唯一人手方法。此其三也。观此三义，可知本经义理之细密，线索之严整矣。结经者冠以佛告二字，正指示我们此中含有奥义，不可仅向文字中求也。

**（辛）次，约因详显。分二：（壬）初，约因心正显；次，约经功校显。（壬）初，又三：（癸）初，先明严土不住；次，显成发无住心；三，证以报身不祝**

**（癸）初，先明严土不祝**

**【‘须菩提！于意云何？菩萨庄严佛土不？’‘不也，世尊！何以故？庄严佛土者，则非庄严，是名庄严。’】**

菩萨修因时，六度万行，一一功行，回向净土。此之谓庄严。所谓愿以此功德，庄严佛净土，是也。然则菩萨岂有不庄严佛土者。举此为问，正欲修行者明了庄严之道耳。不得其道，则所庄严者，皆在相上，与自性无涉，便成有漏功德矣。此举问之深意也。须知庄严佛净土，净字最要紧。土云何净，由心净耳。既须心净，所以庄严，不能著相，若心取相，便不清净矣。此意云何？必须明了上文不应取法两句之意，方为真实庄严之道耳。何则，庄严而著相是取法也。若误会不著相之意，而绝不庄严，是取非法也。举此以问，正是探试果能领会得两边不取之真实义否耳。

复次，上来叠举果德无住问答者，原为阐明因行亦当无祝至此正说到因行上矣。庄严佛土之菩萨，即发无上菩提之菩萨也。明得严土之道，便明得布施等之道矣。不也，活句。犹言非有所庄严，非不庄严。何以故下，正释其义。庄严佛土者句，标举之词。则非句，明其不著有，即是不应取法。是名句，明其不著空也，即是不应取非法。盖约心性言。性体空寂，（空寂，即所谓真谛。真谛者，明其非虚相。欲证真谛，必应离相，故曰则非也。非，有离意。）岂有所谓庄严，故曰非也。而约事相言，可闻可见，（可闻可见，即所谓俗谛。俗谛者，世间相也。假有不实，故曰名也。）明明具足庄严，故曰是也。意若曰：因其名相是有，故不应著空而取非法。菩萨应勤修六度万行以庄严之。因其心性本空，故不应著有而取于法。菩萨虽精进庄严，而心中若无其事也。如此一心清净，则土自净。此之谓庄严佛土，方得庄严之道。须知修因克果，而得胜妙之报身，清净之佛土，皆由心现。且皆由心净，乃能现之。譬如磨镜，尘尽而后像显。故唯识论云：大圆镜智，能现能生身土智影。总之，庄严佛土，应不取著，不断灭。则非者，明其不取著相也。是名者，明其非断灭相也。又甫言则非，即接言是名者，明其虽非而亦是。性必现相，性相从来不离。若知其非而不取著时，何妨庄严其相也。欲言是名而先言则非者，明其虽是而却非。因相本以性为体，相从性生。故于行其是而不断灭时，仍应会归于性也。此是佛与须菩提问答阐明之要旨。吾人必应领解此旨，依教奉行者也。

则非是名两句，即开念佛法要也。则非者，明自性清净，本无有念也。是名者，明妄念繁兴，必须执持名号以除妄念也。必应念至无念而念，念而无念，妄尽情空，一心清净而后可。是之谓一心不乱，不乱即所谓清净也。如其心净，即佛土净矣。

**（癸）次，显成发无住心。**

**【‘是故须菩提！诸菩萨摩诃萨，应如是生清净心。不应住色生心，不应住声香味触法生心，应无所住而生其心。】**

此科经文不多，却是结束前文。为自开口说起说至现在，千言万语之点睛结穴处。故其中义趣，甚细甚深。若只依文解义，等闲看过。则孤负佛恩矣。今欲说明云何点睛结穴，先当依文释义。而寥寥两行余之文，七穿八透，妙义环生。即依文释义，亦复不易也。

是故者，所谓承上起下之词也。既是通贯前来诸说，则不但上承严土，亦不但上承约果广明，且不但上承详谈中生信一科。直是紧与开经处总示数语，呼应相通也。且先就近脉言之。上来先明四果，各各得果无祝次须菩提自陈得果，亦无所祝此皆小乘也。次世尊复就自身往事，以明于法实无所祝（经云：于法实无所得。即是于所得之法不住也。）此言大乘矣。然犹界于因果之间。最后更就菩萨修六度时，于庄严佛土，亦无所祝则非句，不住法相也。是名句，不住非法相也，则专说大乘因地矣。如此不惮苦口，层递说之，愈说愈近。无非欲阐明此科中之应生清净心，应无所住而生其心耳。因即以是故二字，承上起下。以明上来所说，皆是为生心无住，无住生心作张本。亦即为善男子、善女人发阿耨菩提心者，指示方针耳。约果广明，原承一切贤圣皆以无为法句来。而彼句又是结以前所说者。所以此科，与开口处善男子、善女人等句呼应相通。诸菩萨摩诃萨，即开经处所说之菩萨摩诃萨，亦即发阿耨多罗三藐三菩提心，应云何注云何降伏之善男子、善女人也。应者，决定之词。无论小乘大乘，果位因地，皆当无祝可知发大心者，决定亦当无祝非此不可，故曰应也。

此科之文，既是承上起下。则如是二字，即并指上下文。只说一边，义便欠圆。且先约指下文说。盖正指应无所住而生其心句。而不应两句，亦兼指在内。须知不应住色两句，乃应无所住句之前提。故说到应无所住而生其心句，则不应两句之义，便全摄在内矣。总之，不应住色乃至而生其心三句，皆是应生清净心句之注脚。如是则净，不如是则不净。故曰：应如是生清净心也。

此科之文，是教导发菩提者，应当如是。何以不曰发心，而曰生心？请问发心生心，同耶异耶？曰同而不同。生即是发，何异之有，故曰同也；生之取义，比发字深，何以言之？发者，但约其已经表著，为人所知者言。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。若无有根，云何得生。故发心之义，谓其先无而今发起。而生心之义，乃谓其本具而能现前。故生心比发心义深，此其不同也。何以得知生心之义，乃是如此。观清净心三字，便可了然。盖清净心，即是本具之性。所谓自性清净心，是也。清者不浊，净者不染。譬如真金，辱在泥涂。用功洗涤，真金宛在。性亦如是，虽一向为无明烦恼尘垢所障，但能依法修行，清净本性，依然现前矣。故此句之意，是说凡发无上正等觉心之人，应令清净本性现前。故曰应生清净心。言下有回头是岸意，其警人也深矣。不但此也。盖指示前来千言万语，言不应住相者，无非欲令见性耳。清净，即无相之意。凡夫著相，因之障性。今欲见性，相何可著。盖凡夫著相，故不清净。心不清净，所以障性也。今欲见性，故应清净。清净其心，故应离相也。且说一生清净心，无异说明发菩提心之所以然。何谓发菩提心，曰一心清净是已。若心不清净，则所发者尚得谓之无上菩提乎！何则？菩提者，觉也。觉者，觉照本性也。且本性，又名大圆觉海也。当知本性一尘不染，清净无比。既曰发觉，而又著相，则与觉字正相背驰。所谓背觉合尘之凡夫是也。故发觉心，必应合觉。云何合觉，必应背尘。背尘者，不住于相之谓也。由此观之，此一句中，具有无数提撕警策之意。

初发菩提心，云何便能清净心现前。须知正因其不能，故令如是而修。云何修，下文所谓应无所住，是也。云何无所住，下文所谓不应住色、声、香、味、触、法，是也。此正的示无住之用功方法。不应住色两句义趣深广，若只略略看过，仅明其一义，真是孤负。且义蕴既未穷究，用功又岂能扼要，岂能切实，岂能入细。既是在浮面上做，则相何能离，性又何能见乎？故曰孤负也。不但孤负佛恩，直孤负自性矣。

（一）此色、声、香、味、触、法，名为六尘。举此为言者令明若著其一，便是尘心。正与清净心相反。此发正觉之心者，所以必应背尘，背尘而后合觉也。不应住六尘者，犹言不应合尘，合尘则背觉矣。其中消息，间不容发。真所谓人心惟危，道心惟微。

（二）色、声、香、味、触、法，所谓器世间也，亦谓之境界相。今云不应住此六者，即不应住相之意。色、声、香、味、触、五字，包括世间一切可见可闻之境界。法之一字，包括世间一切不可见不可闻，而为心思所能及者之境界。举此六字，一切境界相摄尽，亦即世间一切境界皆不可著。不但可见可闻者不应著，即不可见不可闻者亦不可著。此是教诫学人，世间一切，皆应不著。

（三）不应著者，岂止境界而已。盖表面只言一六尘，实则连六根，六识，一并说在内矣。若但就表面观，即前云但在净面上做，则不住二字功夫，不能彻底，亦复不能扼要。虽欲不住而不可得也。须知色是外境，本无交涉。交涉发生，生之于祝是谁住之，曰眼也。眼云何住，曰眼识也。乃至法是呆物，若不住著，毫无关系。其发生关系，固由于意。而实由于意中惯于攀缘分别之意识。由是可知，经云不应住者，令学人应于识上觉照，不起攀缘分别耳。经不但云不应住色，不应住声、香、味、触、法，而其下缀有生心二字者，正指示学人欲不住相，应在心上觉照。即是应在起心动念时，微密用功。如是乃为切实。

（四）在起心动念时用功，此是初学者下手处，还须断其思惑。云何断，发大悲心，广修六度，是也。布施、持戒，度贪；持戒、忍辱，度嗔，亦复度慢；般若则度痴；禅定既度嗔，而定能生慧，亦复度痴。而以精进之精神贯注之。且六度皆自大悲心出，则度度皆为利益众生。此又除我之利器也。盖因我见而起贪嗔痴慢，故易起心动念。今欲不为色声香味触法起心动念，必须在大悲心六度行上加功，乃为扼要也。

（五）如上所说，仍未究竟。必须戒定坚固，生起般若正智。无明破得一分，识乃转得一分。待得八识皆转，乃为彻底。初学必须多读大乘经典，般若尤不可须臾离。依文字起观照，令其解慧渐渐增明，正是釜底抽薪之法。而解慧增明，更可以增长戒定之力。盖戒定慧虽称三学，实是一事，有互相资助生起之妙。而定、慧，尤不能离，定固生慧，慧亦生定也。此义不可不知。

（六）生心二字，不但是令应在起心动念时用功，尤有深意存焉。盖防不得意者不明用功方法，误会不应住之意者，一味遏捺意识不令生起。如此行之，其急躁者必致发狂呕血。即或不然，亦是禅宗呵为坐在黑山鬼窟里作活计者，与外道之无想定何异。既然道理不明，（不知本性活泼泼地，无相无不相，是谓道理不明。）则慧不能生，惑不能除，业苦当然亦不能消。甚或转为草本土石无知之物。须知小乘之灭尽定，并非由遏捺意识而得，乃由证性，想自不起。且到此地位，亦不应祝住则堕无为坑，焦芽败种，亦为世尊所呵。故经文既曰不住色等，又曰生心。以示发菩提心者，不应住于尘相，非令心如死水也。此意正与下文应无所住而生其心，互相叫应。指示学人既明且切矣。

（七）不住六尘生心，更有一义。盖合上句言之，是令发菩提修六度者，当拣别真心妄心。上句清净心是真心。此二句住尘是攀缘心，即是妄心。楞严云：‘一切众生，从无始来，种种颠倒，诸修行人，不能得成无上菩提。乃至别成声闻、缘觉、及外道等，皆由不知二种根本，错乱修习。一者，无始生死根本，则汝今者与诸众生，用攀缘心为自性者。二者无始菩提涅槃元清净体，则汝今者，识精元明，能生诸缘，缘所遗者。’此中上句曰应，下二句曰不应，正亲切指示不可错乱修习也。须知住尘之心是识。因其攀缘，名之曰妄。而此之妄心，原是真心之所变现。云何变？由其不达一真法界，分别人我故也。故发大心之人，首须拣别真妄。不应以住尘著相之心为真心也。所以本经专重破我。不应住六尘生心，即谓不应著我也。何以著尘即是著我。譬如行六度者，若意在人知，便是住色，乃至著法。如此等等，无非我见之故也。说此两句，原为叫起下句。

应无所住，亦有多义。（一）即谓于六尘无所祝（二）谓根、尘、识，一切不祝不论住著者为何，心便染污，便是尘相。（三）无所住者，一无所住之意。（四）无所住者，无其所住也。所住为色声香味触法。今云应于心中无其所住，非谓无有色声香味触法也。含有不执著，亦不断灭两意。复次所住之无，由于能住之空。所住指境言，能住指识言。故应无所住，犹言应令情识尽空。

而生其心之而字，有两义：（一）而者，而又之意。应无所住，而又生其心。此承前说无所住，兼有不断灭意而说。即是说明上文所言不应住六尘生心者，乃是应心中无其所住之色声等相，非谓断灭相。不断灭者，以心不可断灭故。上言不应住尘生心者，是令应无所住而生其心耳。其字可指菩提，以及六度。如是，则所发修行六度之心，方为菩提心。以其背尘离相，合于自性清净心故。（二）而者，而后之意。此承前说应无所住，犹言应令情识俱空来。则其心即指清净。谓无所住，令其妄尽情空，而后方能现其清净心耳。生者，现前之意。盖应生清净心句，是标举之词。不应两句，是修行方法。应无所住句，是功效。必须如是作种种释，庶几经义稍觉显豁圆备，然亦不过大海一滴而已。上来依文解义竟。

以上依文释义已竟。云何是上来诸说之点睛结穴处乎？且逐层逆说而上。前科不云则非是名乎。四字之所以然，前科原未显发，故此紧承其意而阐明之。然则如是二字，可说是正承则非是名来矣。谓发大道心者，庄严佛土。应观照则非是名之义趣，生清净心也。盖则非句，是明应无所祝何则，生本无相。庄严者，其心应于六尘等相，一无所住，故曰则非。知得则非，则心净矣。所谓欲净佛土，当净其心，是也。是名句，是明应生其心也。何则，但应心不住相，并非断灭其相。故曰是名。是名者，名正言顺，不能废其事也。须知庄严之事相，不能断灭。即是庄严之心，初未尝息，心未尝息，便是生其心也。总之，庄严而心不住相。则炽然庄严时，其心却湛湛寂寂，不染纤尘。虽曰生心，实则生而无生，一心清净。故曰应如是生清净心。心净土净。所谓随其心净，即佛土净是也。菩萨庄严佛土，如是如是。此是发大道心，修六度万行，庄严佛土者之模范也。

上生信一科，有两要句。曰：不应取法，不应取非法。此两句不但摄上科意尽，亦复摄全部意尽，前已屡言之矣。而此中之应生清净心，应无所住而生其心，又是不应取法两句之点睛处。盖上科两句，是分开说。至此，则将两句之意，合而为一以说之矣。何以言之？应无所住，不应取法也。生其心，不应取非法也。今云，应无所住而生其心。岂不是说，虽不应取法，而亦不应取非法乎。前言不取法，应以不取非法为界，正是从此处悟得者。所以独拣持戒修福者能生信心，亦因其决不致于取非法相，方堪修此不著相之般若耳。可见吾辈必应先将非法相一面，关得紧紧，绝对不龋然后修习不取法相，方合佛旨，而生般若正智，以证般若理体。不但此也。试观应生清净心句。清净即是无所祝应生清净心，犹言应生无所住心也。而无所住，是不取法。生心，是不取非法。应生清净心，是言清净要在生心中显现。（但清净，不生心，便是死水。佛法所不许。）岂不是说不取法，要在不取非法中做出乎。

换言之，不取法，空也。不取非法，有也。无所住而生心，是明空不离有。生清净心，是明空在有中。空不离有，犹言色不异空，空不异色。不离不异渐合矣，然而空还是空，有还是有，是犹一而二也。若空在有中显现，则色即是空，空即是色。空有相即，则二而一矣。此之谓空有同时。必能如是，方为两边不著。何以故？尚无所谓两，从何著边耶！不但此也。既曰无所住，又曰生其心。岂非无所住，亦应无住乎？而应生清净心之清净二字，即所谓无所住也。然则生清净心，无异言生无住心。虽生而无住，是明其生即无生，即是不住于生心也。不住生心，即是不住不取非法。而不住无所住，亦即不住不取法。岂非两边不取亦应不取乎。故上科于两边不取之下，即引筏喻，以明两边皆舍也。上言空有同时，明其尚无有两，边无从著。然而犹妨著于一也。（著一即所谓但中。）今则空有俱空，一且不存，著于何有？无碍自在，是真清净矣。不应取法两句之真实义，至此阐发深透，故曰点睛也。他如无法相亦无非法相，即是应无所住而生其心。非法非非法，即是空有俱空之清净心，亦即无为法。空有俱空，则心行处灭，言语道断，故曰不可取，不可说。此皆显而易见，可无烦言矣。

上科又有要句，曰：若见诸相非相，则见如来。其所以然，亦在此中阐明。诸相非相，云何能见。若其心被尘染而背于觉，方且迷相为真，何能见得诸相非相乎。必须于六尘等相一无所住，而心清净庶几其可。何以故？如来是已究竟证得清净心者。不住六尘之人，虽未能云证得。而渣滓渐净，清光现前。譬如清净水，能现清净月。故曰则见如来也。盖如来是性体之称，必须不著相而照体，方能见之耳。

上科开首不云乎，菩萨于法，应所无住行于布施。虽曾说明不住色声香味触法，便是布施不住于相。然而必须发心布施时，其心本不是住在六尘上生起的。然后行时，方能不住于相。若其心不净，行时岂能不著相。可知此中所说，正是说在本源上。虽上科所说，未尝不含有心字意在。其后亦曾点明之曰：若心取相云云。实则至此乃为阐发显明。若无此段发挥，则布施不住相，便未易得手。故曰此科是上来诸义的点睛结穴。睛既点，则全身俱活。穴既结，则万脉朝宗。然后千言万语，一一都有个著落。而依教奉行，事事才有个把握矣。

总而言之，明得无所住而生心之真实义。则所谓生者，乃是任运而生。所谓无住者，无妨随缘而祝随缘而住者，无心于住，虽住而实无所住也。任运而生者，法尔显现，曰生而实无所生也。果能如是，则法法都显无住真心，物物莫非般若实相。正古德所谓尘尘是宝，处处逢渠也。所以我须菩提，前于世尊著衣乞食行坐往还时，荐得无住的妙谛，即于大众从座而起，顶礼赞叹曰：希有世尊，善护念，善付嘱。而请问发大心者，应云何住？云何降伏？我世尊即逗其机而印许之曰：应如汝所说之善护念付嘱者，如是而住，如是而降也。以下复详哉言之，譬如千岩万壑，蜿蜒迤逦，直至此处而结之曰：应如是生清净心，无所住而生其心。应生清净心者，所谓应如是住也。应无所住而生其心者，所谓如是降伏其心也。得此中一个如是点醒，然后开口总示中所说的两个如是，才有个著落。即是上面两个如是，得这一个如是，其义乃更亲切，更透彻。谓之遥相呼应，尚隔一层，直是融成一味矣。所以此科两行余文，是从开经至此的一个大结穴。如堪舆家然。千山万水，处处提龙。若找不出个正穴来，难免在旁枝上著脚，不得要领。若寻得正穴，则砂也，水也，青龙也，白虎也，处处皆为我用矣。学佛亦然。学佛必须依教奉行，教义幽深，必应得其纲要所在。而此段，乃前来所说诸义之纲要也。应于不应住色生心，不应住声、香、味、触、法、生心上，如是知，如是见，如是信，如是解。无论修行何法，行住坐卧，不离这个。庶于无住之旨，才有个入处。而自性清净心，才能渐渐透露出些消息来。其所修之法，亦可望有个成就之期也。千万千万。又此段既是上来诸之纲要。解得此纲要，以行布施等法，则头头是道。所以下科约经功校显中，其福德大于生信者，不知若干倍也。

**（癸）三，证以报身不祝**

**【‘须菩提！譬如有人，身如须弥山王。于意云何？是身为大不？’须菩提言：‘甚大，世尊！何以故？佛说非身，是名大身。’】**

譬如者，比喻也。凡是喻说，皆以证明法说。上之法说，虽已阐发无遗，今复证以喻说者，无非欲闻者更得明了耳。有人，暗指发大道心之人。大心为因，大身为果也。须弥山王，喻胜妙报身。此身微妙，虽有形相，然非地上菩萨不能见。正是多劫勤修六度万行，福慧双严，功行圆满，方能证得，所谓无边相好身也。若疑胜妙果报身相，不同凡相。此若不取，则修六度万行何为？殊不知无论果位因地，相与非相，皆不可龋若于此理少有未明，则修因时，便于应无所住而生其心不能深契！此佛举问之微意也。须菩提深领佛旨，故开口即答甚大。言甚大者，明其此身不无，无异先与怀疑者以定心丸，使知发大愿，修大行，必获胜妙大身，固真实不虚也。何以故者，谓以何原故，获此大身耶？佛是果德之称。非身有两意：（一）约证果说，所证乃清净法身之体，非此报身之相也。则非身指报身言。（二）约证果说，既是法身体。而此法身周含沙界，（其大无外。）遍入微尘，（其小无内。）无形相，无数量。故净名云佛身无为，不堕诸数。意显约体言，故说非身。则非身指法身言；是名大身，指报身言，以明胜妙高大之报身。意显约相言，故说甚大。是名者，名相也。意若曰：约证法身说，实为无形相之非身，岂有大小可说。今云甚大，乃就报身名相言之。得果者，虽不无此高大之相，而实不存有所得。存有所得，便是住于身相。若住身相，何云证清净无相法身。法身未证，亦无甚大之报身矣。若明此理，则知不应取身相，然亦非无此胜报。能修六度万行而不取著，则证清净法身。而一切胜相，自然显现矣。不必著有，不必著无。然后修因时，便能不取我相，不住六尘，而生清净心矣。

# **无为福胜分第十一**

**（壬）次，约经功校显。分二：（癸）初，显福德胜；次，显胜所以。（癸）初，又三：（子）初，引河沙喻；次，明实施福；三，显持经胜。**

**（子）初，引河沙喻。**

**【‘须菩提。如恒河中所有沙数，如是沙等恒河，于意云何？是诸恒河沙，宁为多不？’须菩提言：‘甚多，世尊！但诸恒河，尚多无数，何况其沙。’】**

天竺有一大河，名曰恒河。恒字音少讹，应云殑伽河，此翻福河。印度此河，譬如中国之黄河长江，灌溉全国，于交通种植商务文化上，利益甚大，故曰福河。又古时印度人视为圣水，得见此河，或入河沐浴，其福无量。故亦翻天堂来。以其出处高也。中国亦有黄河之水天上来之句。佛经云：赡洲北向有九黑山，次有大雪山，更有香醉山。香南雪北，有池名阿耨达，此云无热恼。池之纵广五十由旬，八功德水充满其中。池有四口，口出一河，湍流入海，各分二万五千道大河。统灌四大洲，东口所出，即殑伽河也，入东南海。南口出信度河，入西南海。西口出缚刍河，入西北海。北口出徙多河，入东北海。

恒河之沙极细，细则其数益以见多。故佛经中凡言极多之数不可计算者，则以恒河沙喻之。又因天竺人人知有此河，知河中沙数不可计算。举河沙为喻者，以其为大众所共晓也。如恒河之如字，譬如之意，其口气贯注下文如是沙等恒河句。沙等恒河者，将现在恒河中所有之沙，一沙化成一新河。原来之沙数无量，则新恒河与之相等，其数亦复如是无量。故曰如是沙等恒河。犹言譬如将现在恒河中所有的无量沙数，化为与如是无量沙数相等的无量新恒河也。是诸恒河者，是者此也。诸谓无量。问此无量新恒河中之沙，可为多否？答曰：甚多者，明其多至不可说也。但诸下数句，谓但就新恒河言之，已多得无数可计，何况其中之沙，其数更是无边，无可形容，只得儱侗说一个甚多耳。

**（子）次，明宝施福。**

**【‘须菩提！我今实言告汝，若有善男子、善女人，以七宝满尔所恒河沙数三千大千世界，以用布施，得福多不？’须菩提言：‘甚多，世尊／】**

实言告汝，说在此而意注下科，使知下文所说持说之福，更多于此，是真实语，不可不信。古文中之尔所，即今人行文所谓如许。如许者，指点之词，即沪谚之格许多，北谚之这默些格也。

恒河无量，河沙无边。尔所恒河沙数，犹言无量无边也。须菩提深领佛旨，知上来所说，无非借有为法之极大福德，作一比例。以显持说之无为法，福德更大于此。意原不在于此。故但答曰甚多，不加别语。

**（子）三，显持经胜。**

**【佛告须菩提：‘若善男子、善女人，于此经中，乃至受持四句偈等，为他人说，而此福德，胜前福德。】**

受持及四句偈之义，前已具说。四句偈等，极言持说极少之经，尚且福德胜前。则持说全经，其福更胜，不待言矣。受持，则能自度。为他人说，则能度他。自度度他，是菩萨行。故福德极大也。持经说法，福德胜过布施，其义有通有别。通者，无论持何经，说何法，莫不皆然。别者，专就此经说也。

今先明通义。约自度言，布施若不知离相，福德大至极处，亦不过生天而已。故名为有漏功德。即是言其尚漏落在生死轮回道中，说不上自度也。若能受持经义，能开智慧，能知轮回可畏而求脱离。行布施时，亦知离相。则是福慧双修，能达彼岸，了生死，证圣果。视彼但能生天，仍不免入轮回，相去天渊。所以虽仅受持一四句偈等，其福便胜于充满无量无边大千世界之宝施，何况受持全经者耶！

约度他言，财施不及法施，具含多义，兹略明之。（一）财施，施者受者未必有智。法施，非有智不能施，亦非有智不能受。（二）财施，施者得大福，受者只得眼前小益。法施，则施与受者皆得大福。（三）财施但益人生命，法施则益人慧命。（四）财施伏贪，法施断惑。（五）财施双方不出轮回，法施双方可了生死。（六）财施双方之受用有尽，法施双方之受用无穷。（七）财施施小则所益者小，法施可以少施获大益。问：然则但行法施，不行财施，可乎？曰否。菩萨摄受众生，财施亦不可无。但宗旨在行法施，不以财施为究竟耳。以上为通明持说一切经法二利之益也。下科正别明持说此经之益。须知金刚般若，直指本性。若能见性，便可成佛。岂但自己了生脱死，令众生了生死而已。直可度无量无边众生，皆令成佛。绍隆佛种，莫过此经。其福德之大，不可思议，又岂止胜前满无边大千世界宝施之福德已哉！

# **尊重正教分第十二**

**（癸）次，显胜所以。分二：（子）初，明随说福；次，明尽持福。**

**（子）初，明随说福。**

**【‘复次，须菩提！随说是经，乃至四句偈等，当知此处，一切世间天人阿修罗，皆应供养，如佛塔庙。】**

凡言复次，虽是别举他义，实以成就前义，前已详言之矣。随者，不限定之意，略言之有五：曰随人，无论僧俗圣凡。曰随机，无论利根钝根。（此即浅深互说意。或说第一义，或说对治。）曰随文，无论多少广略。曰随处，无论城乡胜劣。曰随时，无论昼夜长短。曰随众，无论多人一人。如遇宜说机缘，即为说之。此之谓随说。当知者，警诫不可轻忽之意。此处即指说经之处，说经处如此，说经人可知矣。下科云：当知是人云云。故知言处，兼言人也。总之，闻经者不可不存恭敬心。何以故？尊重法故，不忘所自故。而说经者却不可存此心，何以故？远离名利恭敬故，不应著相故。此则双方皆应知之者。又如大般若经云：帝释每于善法堂，为天众说般若波罗蜜法。有时不在，天众若来，亦向空座作礼供养而去。此即诸天遵依佛说，恭敬说经处之事实也。又大品云：诸天日作三时礼敬，六斋日弥多。经所在处，四面皆令清净。

世间犹言世界。间者，间隔之义。如言一间屋，是明屋之界限。若其无界，何名一间。故说世间，无异乎说世界也。世是竖义，三十年为一世也。界是横义，各方各处各有其界也。今曰一切世间，明其竖穷未来，横遍十方。即是尽未来，遍法界义。

言天言人，意即赅摄三界所有众生。而言天言修罗，意即赅摄天龙八部也。故名虽举三，意包一切。皆应二字，正与当知相呼应。云何当知，以皆应也。应者，非如此不可，故当知也。

供养有二：（一）事供养，略说十事。即香、花、璎珞、末香、涂香、烧香、幡盖、衣服、伎乐、合掌礼拜，是也。说经之处，乃是道场，故应如是庄严恭敬。（二）法供养，即是如法修行，利益众生，（如闻而展转为他人说，或以经赠送等。）摄受众生，（如劝人来听，分座与人等。）乃至不舍菩萨业，（如遇阻难，亦必来听，即是不舍。）不离菩提心（如发起大愿大行，不违般若正智。不离者，不与经旨相违也。）等，是也。

如佛塔庙者，言皆应如供养佛塔佛庙一般的供养。供养塔庙，人所共知。说经之处，或忽视之。故举塔庙为例。以明说经即是道场，便与塔庙一般无二，故皆应供养也。（何以便是道场，下文更郑重明之。）总以发明说法人是佛所遣，所说法本是佛说。故代佛宣扬，即同佛在。法华云：‘能为一人说法华经，乃至一句。是人则为如来所遣，行如来事。’法华然，一切经皆然，金刚般若更无不然。上文曰当知者，指此。若其知是人为佛遣，法是佛说，自知皆应恭敬供养矣。

塔是梵语，具云塔婆，其音少讹，实是窣堵波也。义云高显处，亦翻方坟圆冢。塔必高显者，所以表胜也。佛塔多种，今且明四。所谓生处塔，成道塔，转法錀塔，般涅槃塔，是也。今教供养如塔，即摄此四种塔之义也。何以言之。此经是明实相。实相者，佛之法身也。又曰：一切诸佛从此经出，则此处岂非佛生处之塔乎。闻法而后知修因证果。而此经生福无量，夙罪皆消，当得无上菩提。故此处便同佛成道处之塔也。代佛宣扬大乘最上乘法，是此处正为佛转法錀处之塔矣。般涅槃者，义云无为，亦为生灭灭已，理事究竟之义。而此经所说皆无为法，令闻者灭生灭心，证究竟果，所谓令入无余涅槃而灭度之。谓此处即是佛般涅槃处之塔，不亦可乎。

庙者，貌也。意明供佛像处，梵语为支提。凡是佛塔，必供佛舍利。舍利即佛真身。凡供佛像之庙，必有经法，必有僧众。言一庙字，即是住持三宝所聚之处。今云如佛塔庙，是明说经人代佛宣扬，便同真佛在此。说此大法绍隆佛种，便是住持三宝。故曰佛塔庙，皆应供养。上文曰为他人说福德胜前者，因此之故。由此可证经虽说处，意实在人。然而尊重说经人若此。倘说经人非法说法，法说非法，妄谈般若，误法误人，其罪业之大，亦不可言喻。从经之正面，即可看到反面。此又说经人所当知，应兢兢自审，不可少忽者也。故下文又曰：何况尽能受持云云。受者，谓领纳真实义也。持者，谓依义修持也。然则不能修持，便是能说不能行，如数他家宝，自无半钱分矣。且不能修持，亦必不能领纳。因甚深微妙真实义，决非能从文字上领会得的。不能领会而说，势必至于妄谈般若，浅说般若矣。警戒说经人，可不谓之深切著明乎哉。

**（子）次，明尽持福。分二：（丑）初，正明尽持；次，正明所以。**

**（丑）初，正明尽持。**

**【‘何况有人尽能受持读诵。】**

言受持，复言读诵者，明其必能领纳修持，方为真能读诵。不然，读诵之益小矣。且既能受持，还须读诵，以经中义蕴无穷，时时读诵，更能熏习增长，则受持之力日益进步也。上言说，此言受持，一不同也。上言随说四句偈等，此言尽能受持读诵，二不同也。而言有人，不若另是一人，初未指定即是说经之人者言。何况，亦是显明尽能受持读诵之人，更胜于随说之人。然而世尊如此分而说之者，一以明其受持功大，使人皆知趋重此点。二以明其能说，必由能受持来。随说，必由尽能受持来。若非尽受尽持，岂能头头是道，为大众随时随处随机随文而说耶！三以明尽能受持，必应遇有宜说之机会，即须为人说之。非但尽能受持，便是更胜也。故上文与此科之文相虽别，义实互相彰显。则如来之意，实欲人人既能说，又能受持。既能受持，又能说。不可分而为二，各行其一。此意云何知之？于下言成就二字上，便可了然。盖世尊说此经法，原望人人成就。而成就必须自度度他，二利圆满，方可。若但知说，或但知受持，是于利他与自利，偏在一边，尚有成就之望乎！故知经文，话虽分说，义实一贯。读经闻法，不应执著文字相，必应如是领会真实义。此之谓依义不依文。又先言随说一段，与经初先言度尽所有一切众生之意正同。意明菩萨发愿，未能度己，先欲度他。度他即是度己也。次言何况尽能受持，亦与经初言，复次菩萨应无住法而行六度之意正同。意明度他还要自度，而自度原为度他也。若不领会得自他不二之义，尚能谓能受乎，尚安有成就可期乎？世尊说法，如牟尼珠，面面俱圆。若不如此领会，岂不辜负此文。须知各经之文，无不说得极其周到详密。特恐人粗枝大叶，一知半解，不能尽空诸见，静心体会。必致取著片面，昧其全体，自误误他。所谓依义者，是教人必须融会贯通，明其真义所在。而不依文者，即是不可闻得一言半语，便断章取义耳。

**（丑）次，正明所以。分二：（寅）初，约成就正显；次约熏习结成。**

**（寅）初，约成就正显。**

**【‘须菩提！当知是人，成就最上第一希有之法。】**

最上第一希有之法，何法乎，即阿耨多罗三藐三菩提法也。此法为究竟觉自证之法。成就此法，亦即成佛之意。弥陀经云：释迦牟尼能为甚难希有之事，能于五浊恶世中，得阿耨菩提。甚难希有，即第一希有也。更无在佛之上者，故曰最上。若分言之，阿耨菩提，义为无上正等正觉。正觉者，从来不觉，而今能背尘合觉，非希有乎。正等者，等是平等之义。今不但自觉，而能觉他，自他不二，空有不著，平等法界，是第一义，故曰第一。无上者，径达宝所，证究竟觉，所谓无上菩提。无上即最上义也。古注浑简，现为确凿言之，使知其义。至后人所注，或以三身释，或以三般若释，则义欠亲切圆满矣。成就者，言有成就此法之可能也。是人，即通指随说是经，尽能受持，及闻经而能受持，能随说之人。当知二字，统贯下文。若就本句说，谓如是之人福慧并修，自他两度，便得直趋宝所，大有成就，不可轻视。如知得是人成就不可思议，便知其福德远胜于以充满无边无量大千世界之七宝布施者。一有漏有为，一无漏无为，所以致异者在此，奚足怪乎。

**（寅）次约熏习结成。**

**【‘若是经典所在之处，则为有佛，若尊重弟子。’】**

中国经字，本有路径之义。典者，轨则之义。是经所明，皆是发菩提心者不易之正轨，共遵之觉路。行此路，依此轨，自然直达宝所。故此经所在之处，便是宝所。既成宝所，故佛及一切贤圣，莫不在此。若尊重弟子，犹言以及一切贤圣。若者，及也。尊重弟子，或曰指迦叶、目连、诸大弟子。或曰指文殊、普贤、诸大菩萨。总之，佛所在处，便有大众围绕而为说法，譬如众星捧月。故尊重弟子，是统谓一切贤圣、菩萨、罗汉、尽摄在内，不必分别专指也。大般若云：般若所在之处，十方诸佛常在其中。故欲供养佛，当知供养般若。般若与佛，无二无别。知十方诸佛皆在于此，则知遍虚空尽法界之一切菩萨罗汉，无不尽在于此矣。总以明此经殊胜，在处处贵，在人人尊而已。

综上来数科观之，初显说经之处，次显受持之人。至此，则知所以显处显人，实为显此经之功。经功非他，即是般若正智。则所以显经，又复实为劝人供养此经，读诵此经，受持此经，广为人人说此经，以期由文字起观照，证实相耳。佛之说法，眼光四射，面面俱圆，如此。

又初显处时，说皆应供养如佛塔庙，是明说经即是住持三宝也。今则言凡经之所在处，便为有佛，及一切贤圣，是明常住三宝也。而中间乃曰，是人成就最上第一希有之法，是明其成就自性三宝也。合而言之，便是因住持三宝，证自性三宝，成常住三宝。亦即因常住故住持，因住持故常祝且云何住持，云何常住，全仗自性以成就之耳。

又上言成就殊胜，以显福德殊胜之所以然。今更言熏习殊胜，以显成就殊胜之所以然。何以故？以经典所在，既是佛菩萨等所在。则持说之者，便是亲近诸佛菩萨等大善知识。如此时时熏习自性，岂有不大获成就者乎。

又初言如佛塔庙，云何说经之处如佛塔庙乎。今则曰经所在处，佛及贤圣皆在，岂非显明上文如佛塔庙之所以然乎。总之，既曰如佛塔庙，又曰佛及贤圣皆在，皆明此经是三宝命脉所关。故不惮详言，至再至三，使一切众生尊重此经耳。

又上言成就，即接言经典在处，则为有佛，若尊重弟子。此又显明是人之成就，最上则如佛，次亦如一切贤圣，而为第一希有。何以故？发无住心者，当证无为果，故一切贤圣皆以无为法而有差别，故持说无为实相之经，岂不成就此法乎。

此数科经文，文字无多，妙义无穷，发挥难荆兹不过略略言之，已如上述。是在人人善于领会之矣。

又前次校量显经，以一大千世界宝施，比较显其福德。今则以无量无边大千世界宝施，比较显其福德。何以前后相差若此，其义云何？盖前次显胜，是说在能生信心之后，且曰一切诸佛及诸佛无上正等正觉法，皆从此经出。是明其如能闻是章句，信心清净，便是趋向佛智，故有如是福德。然不过初发净信之心，未能深入，所以只以一大千世界宝施显胜。今则不然，乃是说在开解之后。云何开解？所谓生清净心，无所住而生其心，是也。且曰当知是人成就最上第一希有之法，复曰则为有佛，若尊重弟子。是明其如能领解无住生心，生心无住之真实义，便有大大成就的可能。因解得经义，便得纲要。以视前之但具信心，未得纲要者，相去天渊。故以无量无边大千世界宝施比较显胜。是明此人之福德，超过前人无量无边倍矣。何以故？一是初发信心，粗知名字。一是深解经义，渐能入观故。须知此经专明实相，直指本心。受持之者，果能直下承当，依经起观，则生福灭罪，径证菩提，功德何可称量！而前半部五次校显，若经功有大小者，实因持诵者功行之浅深，成此差别，非经功有差别也。

# **如法受持分第十三**

**（辛）三，请示名持。分二：（壬）初，请；次，示。**

**（壬）初，请。**

**【尔时，须菩提白佛言：‘世尊！当何名此经？我等云何奉持？’】**

向下文义皆细，应当谛听。因文相关涉前后，须合前后统观而互说之，其义乃彻。既是综合前后而说，故义意繁密。恍惚听之，便难领会。

尔时者，前言已竟之时。意显领会得纲要时，便当行持，不容稍懈。所谓解时即是行时，是也。结经家特标尔时，意在于斯。

又本经中凡标尔时，须菩提白佛言句，皆表更端之意。（俗云另行起头。）以示本科所说，更进于前，令人注意也。然语虽另起，意亦蹑前。因上来屡显此经福德殊胜。乃至经所在处，佛与贤圣同在其处。殊胜如此。不知其名可乎？屡言受持此经，即一四句偈等，皆有极大福德。乃至尽能受持，成就无上菩提之法。然则应云何持乎？此皆学人所急当知者。故问当何名此经？我等云何奉持？

他经请问经名，多说在全部之末。今独说在中间，何故？须知此经后半部之义，是从前半部开出。其义前半部中已有，不过说之未详耳。若非长老再为请问，则说了前半部，便可终止。以是之故，此经经名虽似说在中间，却实是说于前半部之末，仍与他经无别也。

当何名此经者，当以何名名此经也。亦可倒其句曰：此经当何名。义既殊胜，其名亦必殊胜。言下便有名必副实，若知其名，益可顾名思义之意。奉者，遵依。持，即修持，行持。请示持法，以便大众遵依，故曰我等奉持。奉持，犹之乎奉行也。凡言及行，便具二义。（一）自行。（二）劝他行。故古人释持字义曰任弘。任者，担任，指自行而言也。弘者，弘扬，指劝他人行而言也。说到行持，便牵及上来所说矣。试观上来自详谈起，开口便说应降伏其心。云何降伏，即是发大愿，行大行，不住六尘境界，广行六度，度尽无边众生成佛，而不取度生之相。乃至法与非法，皆不应龋如是层层披剥，愈剥愈细，结归到不住六尘，生清净心。（此八字，即应生清净心及不住六尘生心缩语。亦即应无所住而生其心注脚。）凡此所说种种义门，皆观门也，皆行门也，即皆应奉持也。然则我世尊开示大众云何奉持，亦已至详至晰，何以须菩提长老复于此处请问云何奉持耶？岂上来所说诸义，但令领解，非令奉持乎？抑奉持上来所说，犹有未尽，故今重请乎？顷言必须前后统观综合说之者，正在于此。此等处若未彻了，其奉持必不得力，不但容易发生如上所说之误会而已。须知长老今之请问云何奉持者，别有深意。

（一）佛所说法，无不理事圆融。圆融者，说理即摄有事，说事即含有理。所谓理外无事，事外无理，是也。故学佛之人，亦必解行并进。解属理边，行属事边。必须并进，始与圆融相应。但众生根性，千差万别。自有人即解即行；亦自有人虽解而未能行；或虽行而未能相应。须知解而未行，行而未应者，实未真解。真能领解，将不待劝而自行。行亦自能相应。长老欲为此辈人更进一解，故复请问，此之谓婆心太切。

（二）请问经名，即是请求开示上来种种言说章句之总题。请问云何奉持，亦原是请求开示上来所说诸义，有无总持之法。若得总持，持此总题，岂不更为扼要么。此之谓闻法无厌。明得此中第一层道理，便知上来虽未请问云何奉持，并非专令领解，已摄有奉持在内。今虽请问奉持，亦仍摄有更求领解之意在内。明得第二层道理，则知前既奉持，今亦何妨更请。然则前后岂但不冲突，不重覆，且更可显发前义矣。

说至此处，恐人复生他疑，今当彻底更一言之。问：上来所说，既一一皆应奉持。今又明明请问云何奉持。何以第一大科，判为生信；今第二大科，判为开解；至第三大科，方判为进修耶？（详说中，先判为两总科，初约境明无住，次约心明无祝再将此两总科，判分为四。即一生信，二开解，三进修，四成证。）答：开经以来，实皆可起修。然修持之究竟法，则在第三大科。故但予第三大科以进修之名耳。且此乃依经而判，非敢臆说。如第一大科中，明明点出持戒修福，能生信心。是明信心之初起也。故判为生信。第二大科，于请示名持之后，点明深解义趣。是明不但生信，且开解矣。故判曰开解。至第三大科将完，又明明点出以无我人众寿修一切善法，则得阿耨菩提。且曰：如来说善法，非善法，是名善法，则并善法之相亦复不龋此之谓究竟修法。如此而修，谓之究竟者，以其合于诸法如义故也。故判之曰进修。

须知不曰起修，而曰进修，具有深义。盖明其乃深进之修持。兼明上来诸义，并非只是生信开解，不是起修耳。更有一义，不可不知者。信解行三事，不能定说无次第，不能定说有次第。人必具有信心，而后研求佛法。亦必明得佛法真实之义，而后方知真实修行。此固明明有前后之次第也。然克实而论，若其亳无功行，则障深慧浅，决不能领会甚深佛法。必须功行愈进，解理乃随之而愈深。且若非有解有行，其信心亦若有若无，不能说是信根成就。由是言之，信解行乃是同时并进，岂有前后次第之可言。间遇有人，无端而能信佛。或初不学佛，一闻甚深佛法，便得明了。并有佛法一亳不明，而能发心精进勇猛修行者。此皆夙世本有功行，今遇因缘，遂尔发现，非偶然也。即以证说，证者凭证。凡亲眼见得，亲身做到之事，则谓之证。故必真实如法做到，始名曰行。真实见到佛理，始名为解。真实知得皈依三宝之益，始名曰信。然则一言信解行，皆已含有证的意义。但向不名之为证。惟证法身，始予以证字之名耳。可见是名义上之分别，若论实际，无往而非证也。即以证法身言，云何为证？亦不过解行二事之功效。解行做到究竟，名之曰究竟证得。除解行外，无证可说。不但此也。本经云：信心清净，则生实相。实相即是法身。换言之，法身显现，亦不过信心清净而已。由是言之，岂但信解行证，并无前后次第。实则名相上似乎有四事差别，而实际上亳无差别。四事化为一事，此之谓平等。即此四字，便可悟由平等见差别，由差别见平等之理。

再进一步言之。实相显现时，惟一清净。并信心二字，亦无痕迹矣。则真究竟平等，如如不动矣。是故若明佛理，随拈一事，皆能穷其究竟，归于平等。即如生信文中，一念生净信一语，就生信之事相言，故谓之一念相应，尚未净念相继耳。若言其究竟，则此一语，可深至无底，广至无边。何以言之，生净信便同生清净心，亦与信心清净同一义味。一念者，惟此一念。此念非他，乃是信心清净。生者便是显现。则生净信，便是净心显现。如此而说，是此一语，便是证得如如不动之性体矣。其他言句，皆可如是领会。所以闻得一言半偈，皆可证道也。此理不可不知。然而讲经说法，有时又不能不随顺其文相而说。若开首即说此深义，反令闻者无可依循。此理又不可不知也。前说此句时，不能骤明此理者，因此。兹已说至渐深，无妨顺便拈出。使知佛法无浅非深，深亦可浅，直无浅深次第可说。故不可取著其相，而曰则非也。然为接引众生，启导进步，又不能不假设一浅深次第，以及种种庄严之事。故不可断灭其相，而曰是名也。

且住，今不说经文，而掷笔题外，将信解行证啰唆如许言语，何为乎？当知非说闲话。乃是发明上文所说无有定法四字之义，通贯一切。俾大众领会此义，庶几头头是道。姑就信解行证发挥之，以示凡事皆然，不但佛法然也。且自此以往，义趣愈入深微。若不于此义荐得少许，则心中不能活泼泼地，于深微义趣，便不易领会。当知下文般若非般若四段，正明无有定法。我今如是而说者，正预为下文写照耳。须知因为无有定法，所以不可执有，不可执无。经中凡言则非，皆明不可执有也。不可执有者，是令会归性体也。何以故？性本无相，如太虚空故。安可以名字语言求。必须离相返照，庶几证入也。凡曰是名者，乃示不可执无也。不可执无者，是令虽会归于性，而亦不坏假有之名相也。何以故？性本无相而无不相故。相即性体之用，有体必有用故。如太虚空体，固空空如也，而万象森罗，一切依正果报之相，皆由其中现出。若无万象，便成顽空，亦不足以显其是太虚空矣。但不取著其相，与太虚空何损。何得曰绝对无相，且亦何须灭其相耶！持此义以修行，则知欲见本性，必应离名绝相，破其我见。我见不除，便生分别心，而起念即著相矣。而此我见是无始以来病根，不易破除。必应依照佛所说法，一面返观内照，息其攀缘妄想。而一面又应遵依各种仪轨事相，礼拜、忏悔、以及布施、持戒、等等，求消业障，开发本智。俾得信心增长，解行成就，以期障除性显。而行时又应心不取著色、声、香、味、触、法。体会此一念心之性，与诸佛众生，本是一体，且体本空寂，然后感应神速，成就自易。夫修因时，既能不取相不灭相，空有两边不著，合于中道，所以感应大，成就亦大。所以成就以后，便能不动道场而身遍十方，现各种庄严之土，以普度无量无边之众生。是之谓无相而无不相，无不为而无为。

推而言之。持此义以为人，则能胸襟旷达，不惹烦恼而得自在矣。亦知谨言慎行，不错因果而无挂碍矣。持此义以处世，则知万事皆空，与我何涉，任他风浪起，稳坐钓鱼船，可也。亦知人情世态，纷纭往复，安危苦乐，随遇而安，可也。持此义以当大任、作大事，以不著相故，虽事来即应，而天君泰然，不为所动。以相非断灭故，虽心不著相，而条理秩然，亳无废事。如此岂不是则非是名，头头是道乎。真所谓道不远人，人自远之耳。我佛原为度世而来，故所说法，无不世出世间，一切摄荆惟须融会贯通如是真实之义，则事事皆可奉持，时时皆是修行，在在皆得受用，而处处皆是佛法矣。所以佛法称为法宝，此经尤是无上法宝，且收拾起闲言语，宣扬此无上法宝。

**（壬）次，示。分三：（癸）初，总示名持。次，详明所以。三，结显持福。（癸初），又二：（子）初，示能断之名；次，示持经之法。**

**（子）初，示能断之名。**

**【佛告须菩提：‘是经名为金刚般若波罗蜜。】**

此七字为全经之总题，于开题时已详释其义矣。兹略言之。般若，此云智慧。约因曰慧，约果曰智。因果一如，故总译其义曰智慧。波罗蜜，此云到彼岸。有此智慧，乃能了生死、入涅槃。如此作释，则波罗蜜非他，即般若是。又此之智慧，非同世智辨聪，乃佛智佛慧，所谓佛之知见，是到彼岸之智慧。如此作释，则般若非他，波罗蜜是。金刚是喻。金刚为物最坚最利，能断一切。以其坚故，一切物不能坏。以其利故，能坏一切物也。以喻般若波罗蜜如大火聚，四面不可触，能断一切烦恼也。何谓烦恼，见思惑是。见惑为身、边、邪、二龋最要者，身见、边见。身见即我见。小乘专指四大五蕴假合之色身言。大乘则通于法我。若取法相，非法相，即著我人众寿，故曰法我。人众寿三，皆由著我而起，言我则摄其余矣。边见者，小乘专就由身见而起之断见常见言。大乘兼指一切法空有二边。执有便取法，乃常见也。执空便取非法，乃断见也。思惑即贪嗔痴慢疑，此为根本，由此生起悭嫉等等。此之根本烦恼，皆无始病根积习深痼，遂致流转六道，受苦无穷。今欲脱离此苦，非断此病根不可。云何而断？非仗此金刚慧剑不可也。又此部是大般若经第九会所说。诸会皆说般若，则皆能断。今独于此部加金刚名。可见此部之义，尤为精要，更坚更利，更为能断耳。

**（子）次，示持经之法。**

**【‘以是名字，汝当奉持。】**

此八字，是令顾名思义，因名会体的奉持。非谓持此名字。恐人误会，故次复自释其所以。要知本经所明之义，皆是应无所祝而众生之病，在处处著。著即住义。因众生此病甚深，故开口便言降伏。凡言不应取，不应住，皆降伏之意。至此复云：以是名字，汝当奉持。无异言汝等当奉能断之义以行持。且无异言汝等当奉金刚般若以降伏也。

见思惑中，我见为本。所以处处著者，因此。所以生种种惑，造种种业，受种种苦者，因此。所以急当断除者，亦即在此。我见除，则烦恼（即惑。）障除，而业障，报障，亦随之而皆除矣。三障消除，则法，报，应，三身圆现。故如是奉持，是从根本解决，能得究竟胜果，岂第了生脱死而已。所以此经在处则处贵，在人则人尊。吾辈何幸得闻此无上经法，其必已于无量千万佛所种诸善根，可知。何胜庆幸，何可妄自菲保然而善根如此，却仍拖此臭皮囊，浮沉苦海。其必多生以来，或轻忽视之，未尝读诵，或虽读诵而未能受持，或虽受持而未能如法也，亦可知矣。一思及此，又何胜惭愧。今幸佛光加被，又闻此法，又读此经。若仍如前怠忽，前路茫茫，又不知要轮回若干次数，自讨苦吃。一思及此，又不胜其悚惧。古德云：此身不向今生度，更向何生度此身？可怕可怕。

此中断、持二字，尤有要义。盖断者决断之义；持者坚持之义。如上文说，应不住六尘生心。无如凡夫力不从心，明知不应住，而不知不觉，心粘其上。心既粘上，便被其缚，摆脱不了。必须将不住六尘生心，放在心中，时时观照起心动念。倘于六尘少有触著，便当机立断。立断者不可畏难，不可苟安，即勇猛之意。更须坚持不懈。坚持者精进之意。精进者所谓精审而进，密密内照，不使一亳放松也。精细而进，澄心静虑，审察隐微也。精诚而进，至诚恳切，求三宝哀怜摄受，放光加被，助我之力也。念佛不得力，全由未在此中用功。吾辈修行，必须于一切染缘所谓六尘者，依照此经能断，奉持二义，而当机立断坚持不懈。若不如此竖起脊梁，立定脚跟，何能降伏得多生背觉合尘的习气。我不降伏他，就被他降伏我。此心既被尘染，便不清净。一句佛当然念不好。果能当机立断，坚持不懈，庶几有一心不乱之可能，而往生极乐，径登不退，不难矣。努力努力。

总而言之。上来所言降伏，及不住六尘，生清净心等，种种观门行门，必领会此中所说能断之义而奉持之，乃更有力。然则此中所明之义，甚为紧要可知矣。故向后之校量经功，亦迥不同前也。

**（癸）次，详明所以。分二：（子）初，总标；次，别详。**

**（子）初，总标。**

**【‘所以者何？】**

所以者何四字，标词。此下将具释奉持能断之所以然，故先标举之，使人注意也。向来注释家，但以此句属于佛说般若一段，今谓乃是统贯下文两科。盖下两科，皆是开示修持之法。则皆是说明以是名字汝当奉持之所以然。何得但以属于一段，使其余经文，皆成散沙。则校显经功更胜于前之义，亦无著落矣，大大不可。故今特将此四字另作一科，判曰总标。以明其统贯下之两科，非止属于两科中之一段也。综合下两科义趣观之。可知此一句中，含有三义。（一）如何而断？（二）从何断起？（三）因何须断？今顺序说之。

何谓如何而断耶。断者，断我见也。我见随处发现。不扼其要，云何能断。且我见者，妄想之别名。而妄想原是真心所变，本不能断。所谓断者，破之而已。然则云何能破，明理而已，开解而已。试观经名金刚般若波罗蜜七字。金刚，坚利，所谓能断也。然原是用以喻下五字般若波罗蜜者。般若者，智慧也。波罗蜜者，到彼岸也。到彼岸之智慧，犹言彻底之智慧。由是可见断我见并无别法，惟在彻底明理，亦即彻底开解而已耳。

然则所谓彻底明理者，明何理耶？当知众生处处执著者，无他。由其不知四大五蕴，以及一切法，皆是缘生，如幻如化。而本其先入为主之见，视以为一定不移，遂致执著而不肯舍。是之谓我见。故欲破此见，首当明了一切法本无有定。如是久久观照，则知法既无定，云何可执？且既无有定，执之何益。若能于一切法而不执，则我见自化矣。此真破见惑之金刚也。所谓明理者，明此理也。明得此理，可破我见。所谓彻底也。故曰：以是名字，汝当奉持。遵奉金刚般若波罗蜜以为修持，即谓遵奉此之名义以作观照也。当知此部经法，正是般若波罗蜜。而曰则非般若波罗蜜。世尊时时说法，而曰无所说。乃至微尘、世界、三十二相，皆说其非，不过是名而已。皆所以显示无有定法之义也。此其一。

何谓从何断起耶？当先从与自己最密切之法上，精勤观照，以破其惑也。般若波罗蜜，为行人所当修持者。尚应知其则非，而离名字相。世尊言说，为行人所当遵奉者。尚应知其无所说，而离言说相。大千世界，为佛教化之境。三十二相，为佛所现之身。皆应不著。则其余可知矣。此所谓高处落墨也。推之，凡是自己所修之法，所为之事，以及依报正报等等，皆当奉此义以为观照也。此其二。

何谓因何须断耶？观下文曰佛说，曰如来说。便知倘不如是观照，断其我见，便违佛旨，而不能见如来矣。此其三。明此三义，则知当如是奉持之所以然矣。

**（子）次，别详。分二：（丑）初，示会归性体；次，示不坏假名。（丑）初，又二：（寅）初，示应离名字相持；次，示应离言说相持。**

**（寅）初，示应离名字相持。**

**【‘须菩提！佛说般若波罗蜜，则非般若波罗蜜。】**

流通本有是名般若波罗蜜一句，为后人所加，大误。须知此科及下科，正明会归性体，故皆遣相以明性。至大千世界三十二相两科，乃兼明不坏假名。章义分明。乃无知妄作，一味滥加，可叹。不但唐人写经，无是名句。智者、嘉祥、圭峰、三大师注疏中，皆无是名句意。当从古本。

言则非者，令离相也。离相者，所以会性也。故标科曰会归性体。照上来语例，应曰如来说。今不曰如来说而曰佛说者，义趣更深。略言其二：

（一）佛者，究竟觉果之称。人皆知证得究竟觉果而成佛，由于修般若。而不知实由修般若则非般若也。使修般若而未离名字相，则为著我人众生寿者，尚能称究竟觉耶！尚何成佛之可能！故今特曰佛说者，所以示证果者由此而证，则修因者当如是而修也。

（二）既证性矣，亦复现相，则称之为佛。故佛之一称，乃性相全彰之名，非同如来但属性德之称也。故今曰佛说者，乃指示般若则非般若，不可打成两橛。则非般若波罗蜜，当从般若波罗蜜中做出。所以开示：当即名字以离名字也。故上文曰：以是名字汝当奉持。此与应生清净心句，同一意味。所谓空在有中，非灭有以明空也。世尊因正令明性，既不能不遣相。而一味遣荡，又虑人误会而偏空。故不曰如来说，而曰佛说，以示意。此与不坏假名，说是名某某时，不曰佛说，而曰如来说者，用意皆极深密。盖不坏假名而曰如来说者，明其虽不坏相，仍应会归于性也。今遣荡时，不曰如来说，而曰佛说者，明其虽应会性，而亦并非坏相也。然则此中已含有不坏假名意在。何须滥加是名一句，方显其不坏假名耶！总由未明经意，所以无知妄作。总之，佛说般若，是如其自证之理智而说，令一切众生开佛知见耳。开佛知见者，令知性本无相，须离相修持，而后可以见性也，故曰般若则非般若。若不明此理，心中有一般若波罗蜜名字相，便取法相，尚得曰奉持般若波罗蜜哉！何以故？若取法相，即著我人众生寿者故。此中但云般若波罗蜜则非般若波罗蜜，不连金刚二字说者，正明上文所云以是名字奉持者，乃谓当奉金刚能断之名，以行金刚能断之实，而断其取著法相耳。般若无上之法，尚应离名字相，何况其他一切法！又当知佛之说此，正令不取法相，以修持一切法，则法法莫非般若，乃为般若波罗蜜耳。此上来所以言无有定法如来可说也。总而言之，佛说般若则非般若，是令领会法法皆般若，不可著般若之名字相。此以是名字奉持之所以然。非谓在名字上奉持。又所以二字，便是真实义。上云汝当奉持，即谓当奉真实义而行持也。

**（寅）次，示应离言说相持。**

**【‘须菩提！于意云何？如来有所说法不？’须菩提白佛言：‘世尊！如来无所说。’】**

此问蹑上文来。或问，不应住般若波罗蜜法相，而此法原是佛说。说此法时，岂无法相？若无法相，又云何说？防有此疑，故发此问。有所说法否者，谓心中存有所说之般若波罗蜜法相否也。世尊问意，已含无字。何以故？如来是性德之称。性体空寂，岂有所说之法相耶！不曰佛说，而曰如来说，意在明此。（又佛之现相，正为说法。若曰佛说，则与无所说义抵触。故此科只能曰如来说，不能言佛说也。）

凡标须菩提白佛言句，明其言甚要，不可忽也。答语更进一步，言不但无所说之法，且无所说。无所说者，无其所说也，非谓无说。（无所行、无所得等句，意同。）盖性体自证，名为如来。如来者，即明其证得平等性体。平等者，理智一如，能所一如也。（故后文曰诸法如义。）既证一如，故其言说，名为如说。（故后文曰如来是如语者。）如说者，明其是由平等如如之性海中自在流出。初未起心动念，虽终日说、炽然说、刹说、尘说，实无言说之相。尚无说相，安有所说之法相耶！故曰如来无所说也。此番问答，不但遮疑。且意在令奉持者，体会性体非但无名字相，并无言说相。亦复知得如来炽然说而无其说相。则知得奉持所说之法者，应炽然修而无其法相也。

合此两科观之，欲证性体，必当离名言之相。然则名言究应云何而后可离乎？若不知之，是但知其当然，而不知其所以然。须知此两科义趣，我世尊实令奉持者离念也。念不离，则名言之相终不能离也。何以知之？起信论心真如门中有一段文，可以证明。论云：‘若离心念，则无一切境界之相。’又云：‘离言说相，离名字相，离心缘相，毕竟平等，乃至唯是一心，故名真如。’此文中真如，即性体之别名也。离言说相三句，归重于离心缘相一句。此句即是离念之意。盖缘者，攀缘。心缘，即是起心动念。心念若动，必有所攀缘，便落于名字相矣！而言说者，心之声也。心必先缘于所欲言者，而后达诸言词。故心念若动，又落于言说相矣。故三句中，离心缘相句是总。心缘相离，然后名字、言说之相皆离。此与论文上句，若离心念，则无一切境界之相句，相应。

离心念，便无一切境界相。所以离心缘相，便毕竟平等，唯是一心，而名真如也。由此论义，以证经义，则此中令离名言相持，非即是令离心念修持乎。论中又引他经云：‘能观无念者，则为向佛智。’佛智即是般若波罗蜜。故此金刚般若波罗蜜经，当如是断其著名字言说之攀缘妄想而奉持也。此以是名字，汝当奉持之所以然也。

起信论又云：‘当知染法净法，皆悉相待。无有自相可说。是故一切法，从本以来，非色非心，非智非识，非有非无，毕竟不可说相。而有言说者，当知如来善巧方便，假以言说，引导众生。其旨趣者，皆为离念，归于真如。以念一切法，令心生灭，不入实智故。’此节论文，更好引来为此两科经文作注脚。

此请示名持一大科，关系紧要。今当再依此节论文。详细说之，以期彻了，必道理洞明，乃能观照用功，想为诸公所愿闻也。

先说非色非心，非智非识，非有非无，三句。非色色字，赅有表色、无表色、言。有表色者，谓有形可指之法。无表色，谓无形可指之法。此种种法，无论有表无表，本无自体，体唯是心，故曰非色。然不过唯心所现而已，实非心也，故又曰非心。非智之智，即谓性智。性体平等空寂，岂有诸法。故曰非智。然则诸法是识乎？须知不过识心现起耳，不能谓诸法便是识也。故又曰非识。非有非无者，因缘聚合，似有诸法发生，非无也。既为缘生，乃是幻相，非有也。此三句，总谓一切诸法，不过彼此对待相形，虽似有而实无，当体即空。以说明其上文当知染法净法，皆悉相待，无有自相可说之意而已。

当知般若，亦是与彼诸法相形，名为般若耳。以一切法缘生幻有，本无自相，岂有自相可说。安可执著名字相。故曰般若则非般若。且佛证真如实智故，虽炽然而说，实无言说之相。故曰如来无所说。但为众生故，假以言说引导，令其离念证性。由是可知经中曰般若非般若，令离名字相；又曰，无所说，令离言说相者，其宗旨非为欲令大众离念归于真如乎！然则所谓奉持者，谓当奉持金刚断除妄念，亦可知矣。

前云明了无有定法，是清我见之源；今云破除攀缘妄想，是截我见之流也。试观上引论文最后数句云：‘以念一切法，令心生灭，不入实智故。’实智，即谓性体。可见性本无念。欲证性体，非断念不可矣。又可见起念即是生灭心。因有生灭之心，遂招生死之果。若不断念，又何能了生死乎！然而一切众生，从本以来，念念相续，未曾离念。谓之无始无明。无明者，不觉也。因不觉，故起念。云何不觉？所谓不达一法界故。谓不了达十法界理事，唯一真如，同体平等。此之谓不觉。既不觉知平等同体，遂尔动念。念动，而能见、所见随之以起，故有人我差别之相。由此而分别不断，取著计校，造种种业，招种种若。又复展转熏习，果还为因，因更受果。愈迷愈深，沉沦不返矣。今欲返本还源，故必须从根本解决，以断其念。难哉难哉！因其难也，故我世尊为说种种方便法门，令其随顺得入。如上所引能观无念者，则为入佛智，亦方便之一也。此是吾辈生死关头，至要至急之事。亦是本经所令奉持者。不敢惮烦，更为说其方便。

须知观无念三字，固是方便。而云何观法，仍须得有方便，乃能起观。其作观之方便云何？起信论曾言之矣。论云：‘当知一切法不可说、不可念故，名为真如。问曰：若如是义者，诸众生等，云何随顺而能得入。答曰：若知一切法，虽说，无有能说可说；虽念，无有能念可念，是名随顺。若离于念，名为得入。’一切法不可说、不可念故，名为真如。此是就一切法而明真如也。意谓一切法无体，体惟净性。（净性，即真如之别名。）既是一切法，体惟净性，所谓诸法一如，所以称为一真法界。盖心虽无法，而法从心生。故十法界之法，不离乎惟一真心。曰一如，曰一真。所以本性名为真如者，因此。就诸法以明真如，则一如一真之义，极易明了。此说法之善巧也。因其诸法一如，故不可说；因其真心无念，故不可念。故曰一切法不可说，不可念，名为真如也。问中如是义，即指不可说不可念言。以诸众生莫不有说有念，故问云何随顺得入。随顺，即方便之意。问意，以为有说有念之众生，而欲其无说无念。若无方便，何得证入。答中，虽说念并举。然能无念，自能无说。兹约念义明之，则说义自了。

当知虽念亦无能念、可念一句，正指示修观之方便也。故下即接云：是名随顺。何以此句是观无念之方便？当知此中具有二义：

初约性体言。当知念是业识，而性体中并无是事。所谓从本以来，离一切法差别之相，以无虚妄心念故。此明虽业识纷动，而性净自若。犹之虚空中万象森罗，而虚空仍自若也。此是要义，不可不知。知此，则知性之与念，本来相离，便不致认贼为子。

次约念之本身言。当知念之为物，当处起，当处灭，刹那不停。病在于前念灭，后念又起，念念相续。但未有静功者，不觉其是相续，误以为前后只是一念耳。若前后只是一念者，修行人便无办法矣。正因其生灭不停，故曰不怕念起，只怕觉迟也。此明念乃随起随灭，并无实物。犹之空花，幻有实无也。此亦要义，不可不知者。知此，则知念之本身，当下即空。便不致执虚为实。

二义既明，便随时随处，顺此二义，密密观照。当一念起时，即提起精神自呵自责曰：性本无念，适从何来？如此一照，其念自息。初心人未有定力，一刹那间，第二念又忽然起。便又如是呵责，觉照。久久，念头可日见减少。即起，力亦渐弱矣。

问曰：提起觉照，此不又是起念乎？答曰：是起念也。当知自无始念动以来，积习深固。逆而折之，甚难甚难。惟有随其习惯，不加强制。却转换一个念头，以打断原念，令不相续。此正因其生灭不停，故能得手。更须知观照虽亦是念，乃顺体起用之念。便可顺此用以入体。与彼昧失本性所起之念，大异其趣。盖起念同，而起念之作用大不相同。因是知得性本无念，及念亦本空。为欲除其妄念，故起观照之用。此用乃顺性体而起，故与昧性而起者，大异其趣。此之谓随顺，此之谓方便。然应知起此观照之念，亦复是幻，亦是缘生无性，今不过藉以除他念耳。若执此念为真，便又成玻般若波罗蜜，原是用以对治取著之玻故般若亦不可取著。曰般若则非般若者，明其不应取著也。般若原含三义，所谓文字般若、观照般若、实相般若。因文字，起观照，证实相也。而此三般若，皆不应著。约文字言，若但执文字，不修观行，固完全是名字相。约观照言，若心中存有能观照、所观照之念，亦未离名字相。乃至证得实相般若，实亦无所证，无所得。若有证有得，仍然未离名字相，即非实相。亦不名般若波罗蜜矣。故此中般若则非般若，是彻始彻终者。

归源无二路，方便有多门。念佛一法，尤为断念方便之方便也。不令他念而念佛，亦是转换一个念头。而念佛更比作观亲切。盖作观，可说是智念。念佛则是净念。换一个清净念，以治向来染浊之念。并令一心念之。又是以纯一之念，治向来离乱之念。且佛者觉也。念念是佛，即念念是觉。觉者，觉其性本无念也，故曰更亲切也。所以但能勤恳一心，便能做到念而无念。当知念佛目的，必须归于念而无念。归于无念，便是归于真如。则不说断而自断，不期证而自证矣。其方便为何如哉！故曰方便之方便也。

顷所言不期证而自证，最初只证得一分。因其时但无粗念耳。其细念尚多也。起信论云：‘若离于念，名为得入。’得入即是证入。而此语一深无底。当知由观行而相似，然后方到分证。分证者，分分证也。最初只入得一分。由是经历四十一个位次，而至妙觉以成佛。念头方为离荆离尽，方为完全证入真如之性。然实无以名之。假名为得入耳。何以故？以虽得而实无所得，虽入而实无所入故。如此方是真离念，方是真得入。至于念佛功夫，虽未能做到念而无念。但能行愿真切，仗弥陀悲愿力，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，须经久远劫数。今一生即令办到。其为方便之方便，更何待言！须知便同阿鞞跋致者，明其资格本来未到，但蒙佛力摄受而得不退耳。吾辈幸闻此法，岂可蹉跎，交臂失之。然行愿真切，必须一心在念佛求生上，方能谓之真切。若一面念佛，一面又起尘浊之想，则行愿不真切矣。所以念佛人于断念一层，纵令未易办到。而不应住色生心，不应住声、香、味、触、法、生心两句，务必要做到。不然，则愿不切，行不真，何能蒙佛接引乎。何以故？尘浊气重，与清净二字太不相应。则佛亦未如之何也已矣！

总之，妄想纷飞，是众生无始来病根，万不可强制。如其强制，反伤元气。因妄想非他，即是本心之作用。不过错用了，所以成病耳。只要依照佛法，将其转换过来，归到智念或净念上。久久自归无念。便是平等性智，妙观察智矣。今曰断除，当知是除其病，非除其法。断之一字，当知是断其妄，使归于真。若能归真，便恍然大觉，了达万法一如，本是一真法界。本无人我差别。则万念冰销。所以只能用转换念头之法者因此。由是可知转换念头，名为方便者，犹是权巧之词。实在是根本挽救之法。除此之外，并无别法。此理更不可不知。

即以断妄归真言，亦须逐渐进步。凡初机者，犹未可骤语及此。因众生无始便迷真逐妄，流而忘返。譬如世间浪子，久已流荡忘归。今欲挽其回头，必须善为劝导以引诱之，乃有希望。不然，家庭间反增烦恼。此亦如是。必须多多读诵大乘经典，唤醒痴迷。且多多亲近善知识，开其蒙蔽，指示修途。而用功时复当由浅而深，乃能渐入佳境。不然，心中反不安宁。此又不可不知者也。

即如本经，前面已说了千言万语，直至此处，前半部将了，方显然令其离念。其不可躐等，骤语及此，大可恍然矣。然又当知，自详谈以来，所说种种观门、行门，却皆是由浅入深，为离念作方便者。以修功必须修至无念，方能证性，方为究竟故也。今依此义，再将前文总结一次，逐层点醒。以便融会贯通，开其圆解。

所谓开解者，开智慧是也。依据各种经论，开解有三个步骤。

第一步，当令开知境虚智。一切众生，因不知一切尘境，原皆虚幻不实，遂致处处取著，我见横生。故先令了达六尘等境惟虚无实。若其知之，始能不为所迷。不迷，即是智。故名曰知境虚智。

第二步，当令开无尘智。尘，即谓六尘等境。无者，谓一切惟心，心外无法。必须通达乎此，又得遗荡尘境之方便，渐渐乃能胸无点尘。若能无尘，则慧光愈明矣。是谓无尘智。此智既明。纵有念头，亦极微保然后乃能断之。断念亦须有方便之智。则名曰金刚智。此是第三步矣。

金刚者，能断之义也。试观上来一开口便令发广大心，普度众生，若忘却自己者。此最初之第一方便也。因一切众生，以不达一法界故，不觉念起，而有无明。遂致人我界限分得极清，著得极紧。今令舍己度他，发广大心。是令通达一真法界，本无人我之别，以化其胶固分别之积习。乃是从最初所以不觉念起之根上下手。故曰最初第一方便。迨说出不应住色、声、香、味、触、法、布施之后，即就身相说明之曰：凡所有相，皆是虚妄。此便是令观察根、身、器、界，莫非尘境，莫非虚相，以开其知境虚之智也。当知众生所以分别人我，牢不可破者，无非为境所缚，放不下耳，其所以放不下者，无非误认种种境相为真实耳。今唤醒之曰：皆是虚妄。真是冷水浇背，令人毛骨俱耸。此第二方便也。

其下接以持戒修福，能生信心，以此为实。是令信此实义以起修。盖以持戒修福为起修之最初方便也。果能一念生净信，则是已于上来所说，一一能解能行矣。何以故？若无解行，不能一念相应故。至此便得无量福德。何以故？既能一念相应，是已得了知境虚智。住相之心，人我之见便能减少故。因进一步，告以若心取相，则为著我人众生寿者。以及法与非法，皆不应龋取，即是起念。说心不应取法，不应取非法，已含有不能起心动念之意在。复告以法本无定，故不可取，不可说，乃至一切贤圣，皆以无为法云云。无为，即是无生灭心。生灭心，即是念头。是又奖诱之曰：汝既能实信，希贤希圣，并能一念相应，须更令息生灭心，才好。以下更说福德之大，以欣动之。及至约果广明，方显然点出念字。得果时不能作念，则修因时不应动念可知矣。遂结之以应生清净心。何谓生清净心，应于尘境一无所住而生其心是也。是则比前又进一步。由知境虚智，而开其无尘智矣。前但知之，今令无之，岂非更进乎。然开无尘智实为最后开金刚智之前方便也。若论修功，由知境虚智，修到无尘智，须经数劫。前是观行位，今是相似位也。此智，为转凡入圣之枢纽。若不得无尘智，便不能更进而开金刚智。亦即不能登初住位。若不登初住，便不能由相似位入分证位，而成圣也。故得无尘智之福德，比前胜过无量无边倍也。何以福德有如是大，当知是人成就最上第一希有之法故。成就者，即谓成就无尘智也。心中果能无有尘境，纵然起念，比前更少，力亦更保修功至此，方能够得上断念。故此请示名持一科，遂告以断念之法。浅深次第，步骤严整。佛之教化，如是如是。须知自开口一句曰：应如是降伏其心，乃至说到不应住色等生心，皆是伏惑。必须能伏，而后方能断也。此中明明曰：以是名字奉持。而名字乃是金刚般若。故此中所明义趣。皆是开其金刚智也。

金刚者，能断之义。离名言者，离念之义。若金刚智不开，念何能断乎！当知位登初住，便须具有此智。若无此智，便不能断无明。无明者，不觉也。因不觉故念起。故断无明即是断念。必须断得一分无明，乃证一分法身而登初祝自初住以上，无非此智逐步增长，使无明分分断，法身分分证，位次亦分分增高。经历四十位次，而至第十地后心，此智更坚更利，名曰金刚道，而登等觉。（第四十一位。）登等觉后，复用此智以断最后一分极细无明，乃登妙觉而成佛。通常专以等觉之智，为金刚智。等觉以下，仍名无尘智。实则此智之名，显其能断耳。若不具此智，便不能断一分无明，证一分法身，而登初祝故初住以上，实皆具有此智。不过位位增胜，至于等觉，此智圆满。遂致等觉之智，独彰此名耳。此理不可不知。由上来所说观之。必到相当程度，始能断念。而念若不断，便不能证法身，而转凡成圣。以及断念之前，必须先修种种前方便，其义昭昭明矣。

本经自详谈至此，已经将经义数次总结，而每结各明一义。所以如此者，无非欲闻者融会贯通，多得点受用。且以明经中义蕴无穷，发挥难荆上来种种宣说，亦不过大海之一滴耳。

此离名字，离言说，两科经旨，兹将上来所明者概括之，以便记忆。即（一）先须了彻无有定法，以清妄念之源。此是智慧。（二）更须破除攀缘心想，以截妄念之流。此是能断。此以是金刚般若波罗蜜名字奉持之所以然也。至于作观，念佛，乃能断之方便。此之方便，仍为两科经旨中所具有，并非外来。能观无念者，则为向佛智。佛智者，般若波罗蜜则非般若波罗蜜也。佛说般若，是令依文字起观照。奉持，即是令大众作观照功夫。而离名言，即是令离念。岂非明明令观无念乎。奉持，有拳拳服膺之意。即是应念念不忘佛说，念念不违如来。念念不忘佛说，即是一心念佛也。念念不违如来，则不但念应化身佛，且令念法身实相佛矣。又不觉，故念起。令了彻无有定法，便是令其觉。故曰清源。以不觉，是起念之源也。次令破除妄想，是离念。故曰截流，以起念是从不觉而出也。而不觉念起之后，遂有能见所见之分，而成人我差别之相。今则全在对治不觉念起上用功。即是在我见的根本上下手。根本既拔，我见自无矣。此奉持以断我见之所以然也。

又此两科，是明空如来藏也。空有二义。（一）性体本空。（二）空其妄念。此中曰般若则非般若，曰如来无所说，说性体本空也；而离名字相，离言说相者，空其妄念也。故此两科，正明空如来藏义。下两科，则是明不空如来藏。空，明体；不空，则明用。下两科不坏假名所以明用也。盖根身器界，皆是性德所现之用。故是不空如来藏义。

**（丑）次，示不坏假名。分二：（寅）初，示不著境相持；次，示不著身相持。（寅）初，又二：（卯）初，问答；次，正示。**

**（卯）初，问答。**

**【‘须菩提！于意云何？三千大千世界所有微尘，是为多不？’须菩提言：‘甚多，世尊／】**

名者，名字。凡一切法，皆有差别之相。就其差别，安立名字。故名字之言，是就相说。相是幻有，则名为假名。幻有者，明其非有而有，有即非有之意。不坏者，不断灭意。相是体起之用，何可断灭。虽不断灭，然而相实非体，故仍不应取著。因体是不变，相常变动。体是本，相是末。不应舍本逐末，迷相忘体，故不应著也。离与不著，乍聆似同；审不同。各不相涉，曰离。于显用时而不为其所缚，是曰不著。上两科曰离者，是明修行人重在证体。而体之与相，本来渺不相涉也。此下两科曰不著者，又明修行人先应证体，明必须达用，不可坏相。然虽达用，终应会归于体，故又不可著相也。此中所说，莫但作解释标科会。般若妙旨，已尽在里许矣。适才是明离与不著，命意不同。又须知意虽不同，宗旨则同。其同为何，断念是也。何以故？上两科言离名字言说者，是离攀缘心，其义前已广说，离心缘者，所以断念也；此两科明境身，亦即依正二报，皆不可著者，著则又起念矣。虽不坏，却不著，亦所以断念也。其余要义甚多，入后逐层说之。

上科之般若波罗蜜，乃六度之一，固是佛法之名，然亦为性具理智之称。性体空寂，名字言说本来无安立。上科既就此性具理智上立说，固应遣一切相。所以只说则非，说无可说，而不说是名。即复性本非相，本来与相无涉，故说离也。此下两科，境之与身，本是依正二报，幻相俨然。就此立说，于显明不坏假名之义便。故微尘、世界、三十二相，皆说是名。然而究是幻相，虚妄不实，故皆说非而不应著也。

此问亦蹑上文来。盖著相者闻无所说，将曰若无所说，何以教化三千大千？且言说本来无相，纵可云说无所说，而世界之大，其相宛在，岂得曰世界无世界乎？为遮此疑，故发此问。问语甚妙，不问世界，而问所有微尘多否。意明世界是由众多微尘集合，而现三千大千之幻相耳。彼执大千世界之相为实有者，亦可以恍然悟矣。答亦妙，长老深领佛旨，故答甚多。意明世界所有，无非众多微尘耳。然则除多数微尘外，岂别有一世界哉。会得但是尘多，便知大千世界，有即非有矣。

**（卯）次，正示。分二：（辰）初，不著微细相；次，不著广大相。**

**（辰）初，不著微细相。**

**【‘须菩提！诸微尘，如来说非微尘，是名微尘。】**

此意比前问意更进。谓不但世界，并且微尘非微尘。此意是明微尘亦是假名也。楞严有云：‘汝观地性，粗为大地，细为微尘，至邻虚尘。’何谓微尘？何谓邻虚尘？若如俱舍论正理论所说，则微尘之量，已为目力能见之最细者。盖七倍微尘为一金尘，七倍金尘为一水尘。金尘水尘者，谓能在五金之空隙，或水之空隙中往来也，则微尘之细可想。又七倍水尘，为一兔毛尘，谓其细等于兔毛之尖，由此可悟微尘之细矣。殊不知此细极之微尘，仍可析之为七个极微尘，则非肉眼所见。惟天眼以上能察之耳。至此已是色相之边际，无可再析。然而若以慧眼观察，更可析之为邻虚尘。邻虚者谓其邻近于虚空矣。此语犹今言之等于零也。由是可知微尘亦是七个极微尘集合而现，并非实物。故曰微尘，非微尘也。如此说法，乃是小乘之析空观。析空观者，谓须一一分析而观之，方知其是空也。大乘则不然。惟就性体上观察，便知无论大相小相，皆是缘生幻有，当下即空。何待分析方知。如是观者名为体空观。本经是为发大乘，发最上乘者说，故曰如来说。如来者性德之称。如来说者，明其是依性体本空而观。所谓体空观是也。盖约性而说，微尘本非实体，但不无幻相耳。本非实体，故曰非也，不无幻相，故曰是名也。

**（辰）次，不著广大相。**

**【‘如来说：世界，非世界，是名世界。】**

知得微尘非微尘，但是假名。则世界非世界，但是假名，不待烦言而可解。此说法之善巧也。合此两小科观之，是令修持般若者，无论何种境界，或细如微尘之事，或大如世界之事，皆应不坏、不著。细如微尘，尚不应坏，大于此者，可知矣；大如世界，尚不应著，细于此者，可知矣。

**（寅）次，示不著身相持。**

**【‘须菩提，于意云何？可以三十二相见如来不？’‘不也，世尊！何以故？如来说三十二相，即是非相，是名三十二相。’】**

此问亦是由上文生起。盖不得意者，闻世界非世界，而是假名者，将谓佛之随感斯应，现种种身，原为教化大千世界众生。若如上言，是世界有即非有，非有而有矣。然则佛现三十二相之应化身何为乎？岂应身亦为有即非有，非有而有乎？为遮此疑，故发此问。须知如来既已证性，而又现三十二相之身者，因众生各各以此如来藏为体，惜其迷相，竟不自知。故由性体显现应身之相，以教化大千世界，为众生开此宝藏。皆令回光返照，不著一切相，而自见本性耳。众生此性，原与诸佛同体。所谓一真法界，是也。故若能自见本性，便是得见如来。若著于相，则所见乃是应身之相，非法身之体。何能谓之见如来哉。明得如来应云何见，则知三十二相亦由缘会而生，当下是空。当下是空，有即非有也。缘会而生，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。

此处问语，与前第一大科中可以身相见如来否，语气同，而语意不尽同。盖前举身相问，是佛与众生并摄在内。今举三十二相问，则专约佛言也。

答语不也，是活句。与前答可以身相见如来否中之不也，意同。言不可相见，亦得相见也。流通本不也下，有不可以三十二相得见如来句。古本无之，是也。当知前科下文，但曰身相即非身相，故曰不可，又曰以身相得见如来。以明上之不也，下之身相即非身相，皆是活句，意思双关。而此处下文，既曰即是非相，又曰是名三十二相，已足表明不也是双关之意。何须更赘一句，曰：不可以三十二相得见如来乎？应从古本。

举如来说，明约性而说也。约性而说，即是非相，此明性体本非相也。若知体之非相，则三十二相何可见如来耶？今云约性而说，即是非相，是名三十二相，此明名者，实之宾。三十二相既但是名，可悟其体是性也。若知此理而能不著于相，则因相便可会体，何必灭相以见性哉！知此，则三十二相本由性起，故不应坏；而性本非相，故不应著之义，亦得洞明矣。

何谓大千世界，前已广谈。何谓三十二相，亦不可不知其义。

（一）足安平相。谓足里（里边也。）无凹，悉皆平满。

（二）千辐轮相。足下之纹，圆如轮状。轮中具有千辐，状其众相圆备。

（三）手指纤长相。谓手指端直，纤细圆长。

（四）手足柔软相。手与足皆软如棉。

（五）手足缦网相。手足指与指如有网然，交互连络，有若鹅鸭指间之形。

（六）足跟满足相。跟，足踵也。（俗名脚后跟。）圆满无凹。

（七）足趺高好相。趺，足背也，高隆圆满。

（八）旚鎉音市兖切，如陕。又尺兖切，为喘。）如鹿王相。旚鍭腿肚也。古又谓之曰腓。（音飞）鹿王，鹿中之王，谓大鹿也。谓股肉匀称圆满，不同凡夫腿肚，忽然而粗。

（九）手过膝相。两手垂下，其长过膝也。

（十）马陰藏相，谓男根密藏不露。

（十一）身纵广相等相。自头至足，其高与张两手之长相齐。

（十二）毛孔生青色相。一一毛孔，只生青色之一毛。而不杂乱。

（十三）身毛上靡相。身上每一汗毛，皆右旋而头向上也。

（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）皮肤细滑相。谓皮肤细腻光润，不受尘水，不停蚊蚋。

（十七）七处平满相。两足下，两掌，两肩，（此谓肩窝。）及项中，七处皆平满，毫无缺陷也。

（十八）两腋满相。两腋之下充满。（不凹。）

（十九）身如狮子相。谓威仪严肃也。

（二十）身端直相。身形端正无偃曲。

（廿一）肩圆满相。此谓两肩之全形，不耸不削，圆厚丰满。与上七处平满不同。

（廿二）四十齿相。具足四十齿。（常人至多三十六齿。）

（廿三）齿白齐密相。四十齿皆白净、齐整、坚密。

（廿四）四牙白净相。四大牙，最白而鲜净。

（廿五）颊车如狮子相。两颊隆满，如狮子颊。

（廿六）得上味相。咽喉中有津液。无论食何物，皆成无上妙味。

（廿七）广长舌相。舌广而长，柔软红保展之广可覆面，长可至发际。

（廿八）梵音深远相。梵者，清净之意。音声清净，近不觉大，远处亦闻。

（廿九）眼色绀青相。目睛色如绀青，极清净而光明，有如金精。

（卅）睫如牛王相。眼毛分疏胜妙，有如牛王。

（卅一）眉间白毫相。两眉之间有毫，白色清净，柔软宛转，石旋而放光明。

（卅二）肉髻相。顶上有肉，隆起如髻。

此三十二相，又名大丈夫相，又名大人相，亦名百福庄严相，谓以百种福德庄严一相。修成三十二，须经百大劫，故曰百劫修相好。福德即是普贤行愿。故行愿品云：此善男子善得人身。圆满普贤所有功德，不久当如普贤菩萨，速得成就微妙色身，具三十二大丈夫相。当知相好皆大悲大愿之所成就者也。何故修此相好。以一切有情，无不著相。若见相好，乃生欢喜心，生恭敬心。方肯闻法，方能生信故。又梵王、帝释、轮王、亦有此相，菩萨亦往往有之，但以好不具足，遂不如佛。相好者，非谓其相甚好。盖大相名相，细相名好耳。而大与细，亦非谓大校大相者，到眼便见。细相者，细心观之，乃知其好耳。细相，即所以庄严其大相者。故佛有三十二相，便有八十种好。又称为八十随形好。随形，即谓其随三十二形相也。菩萨虽亦有好，但不及佛之具足。八十，即（一）无见顶，（二）鼻不现孔，（三）眉如初月，（四）耳轮垂埵，（五）身坚实如那罗延，（六）骨如钩锁，（七）身一时回旋如象王，（八）行时足去地四寸而有印文，（九）爪如赤铜色，薄而润泽，（十）膝骨坚圆，乃至（八十）手足皆现有德之相。恐繁不具，详见大乘义章。若三十二相之名，是依大智度论而说，他书或有异同。以上三十二相，八十种好，是应化身所现。若佛之报身，则不止此数。盖身有八万四千乃至无量之相与好也。

此大千世界，三十二相两科，合而观之，妙义无穷。盖我世尊就此两事上，说非，说是名，最为亲切有味。闻法者，果能于此悉心体会，可于般若要旨，涣然洞然也。概括之，可分四节，以明其义。即一、约众生以明，二、约因果以明，三、约空有同时并具以明，四、约究竟了义以明，是也。

第一约众生以明者。换言之。即是世尊所以于大千世界、三十二相两事上说非、说是名，之意，皆是就众生分上，亲切指点也。何以言之？世界为一切众生依托之境。若无世界，云何安身立命耶？又若如来倘不现三十二应身之相，一切众生从何闻法乎？从何起信乎？由是言之，此两事皆于众生分上，关系最为紧要，可知矣。故约性而言，虽本皆缘生幻有之假名，然谓之假名则可，谓之非是则大不可。故曰是名，明其虽假名而甚是也，故不可坏。然而当知世界终为尘境，倘一切众生取著此尘相，则心不清净。心不净则土不净，岂能了生死出轮回乎？更须知佛之应身，是法身如来所现之相。即是证了法身，方能现应身。何故现应身。不现此相，众生无从闻法。而如来现应身以说法，原为欲令众生，皆证本具之法身。倘众生取著此应身之相，便不能见性矣。何以故？以其既不能返照本性，虽觌面对此三十二相之佛，亦不能见如来故。岂不大违佛现三十二相之本旨乎？故皆曰非。明其约相虽是，约性却非，故不应著也。如此指点，何等亲切。

第二约因果以明者。换言之，是明世尊就此二事立说者，欲令众生明了因果之真实义故也。何以言之？此尘凡之大千世界何来乎？众生同业所感也。此胜妙之三十二相何来乎？世尊多劫熏修所成也。然则此二皆不外因果法，可以了然矣。因果者，所谓缘会而生也。缘生故是幻有，幻有故是假名。然虽为假名，而有因必有果，永永不坏者也，故曰是名。言是名者，为令众生懔然于因果，虽性空而相有，丝毫不爽，不可逃也。若知因果性空相有而不可逃，便应修无相无不相之殊胜净因，以证无相无不相之殊胜妙果。何谓无相无不相。即是体会因缘所生法，即空即假，即假即空，而二边不著，以合中道第一义谛，是也。须知无相无不相，中道第一义谛者，性之实相，本来如是。故如是修持，便是般若波罗蜜也。所以修此胜因，必克胜果。故于大千世界、三十二相，皆说曰非。皆说非者，为令众生既不坏因果之相，而复会归于性。便是空有不著，合乎中道也。

第三约空有同时并具以明者。是明世尊就此立说，为令藉闻此法，而得了然于空有同时并具之所以然也。何以言之？说一非字，是令不著有也。说一是字，是令不著空也。而曰非曰是，二者并说，是令二边皆不可著。何故皆不可著，因内而此身，外而世界，依正二报，无非因缘和合而生。当缘会而生之时，俨然现依正二报名相，岂可著空。当缘散则灭之时，此身何在，此世界何在，岂可著有。不但此也。依正二报，当其缘生之际，既是因缘和合，谓之为生。可见除因缘外，别无实法。故现是名时，即为非有时。故曰有即非有。亦复当非有时，即现是名时。故曰非有而有。合而观之，岂非空有同时并具乎。既为同时并具，故著空著有皆非。故今是非同说，即是令闻法者，体会空有并具皆不可著之意。而依正二报，为名相显然众所共见之事。此既空有同时并具，则其余可以恍然矣。复为众生关系最密最要之事，此既空有皆不可著，则其余可以了然矣。上两科，离名字言说，尚是专遣有边。此两科，空有二边俱遣，乃为断除妄念之极致。

第四约究竟义以明者。乃是说明世尊说此两科，是令众生彻底领悟言语道断，心行处灭之性体耳。何以言之。依正二报，既皆缘生，可知惟是因缘聚合之相。故经中谓之是名。是名者，明其假名为生也。既是假名为生，可见实未尝生。故经中说之曰非。说非者，明其本来无生也。既无所谓生，则亦无所谓灭。然则诸法本不生不灭，而凡夫不知，迷为实有生灭，随之而妄念纷起。是故世尊说为可怜悯者。

更须知身心世界本无生灭，而见有生灭相，安立生灭名者，无他，实是痴迷可怜之凡夫，妄念变现之虚相，妄念强立之名言耳。经云是名者，如是如是。此是名之究竟了义也。是故若离于念，身心世界之名字言说，尚且无存，那有生灭之名字，又那有生灭可说。如此则泯一切相而入真实体矣。何以故？真如性体，从本以来，平等如如。非有非无，非亦有无，非非有无。乃至非一切法，非非一切法。总而言之，起念即非，并起念之非亦非。所谓离四句，绝百非者，是也。经云则非者，如是如是。此则非之究竟了义也。

此究竟了义，前面凡言则非、是名处，皆具此义。而先皆不说，至此乃说者，有深意焉。下文云深解义趣，可知经文至此，当明深义。故上来暂缓。所谓由浅入深，引人入胜也。又复此义，就身心世界上说最便。又复此请示名持中经义，正明断念以证性。欲断念证性，非奉持究竟了义，则不能也。故曰经文至此，当明深义。知此，便知此义惟宜于此处发之。移前嫌早，移后又嫌迟。讲经说法，当令文义无谬。盖义有浅深，文有次第。若当说时不说，不当说时便说，是谓于文有谬。纵令其义无谬，亦为妄谈，亦有罪过。此义，凡有弘法之愿者所不可不知也。

又上来说则非，只是说则非。说是名，只是说是名。而第四层之义不然。说是名时，摄有则非意在。而说则非时，亦摄有是名意在。此亦究竟了义也。岂止遣相谈性之为究竟了义。须知但遮无照，但泯无存，则所说者便非究竟了义。遮中便有照，泯中寓有存，方为究竟了义。盖非遮非泯，则不能见性，而呆遮呆泯，又岂能见性。闻此究竟了义，当悉心体会。差之毫厘，谬以千里。至要至要。

再将此不坏假名两科，与前之会归性体两科，合而观之，更有要义，急当明之。须知前就般若之名字言说令离，复就大千世界，三十二相，令不著者，无他。以性体绝待。一落名字语言，便有能名所名，能言所言。既有能所，俨成对待。少有对待之相，便非绝对之体矣。佛说般若，是令见性。以般若波罗蜜原由真如之理体正智而出生者也。故约此而令离名言，以明证性必应遣相之意。即复因其体之绝待，故能融摄一切世间出世间法。如起信论所谓如来藏具足无量性功德故，（此句是明相大。）能生一切世出世因果故，（此句是明用大。）可见相用不能离体。即是因其体大，所摄之相用亦大。而此不坏假名两科，所言大千世界，三十二相，正明相大。以其皆由性体显现故，所谓无量性功德故。又大千世界为众生同业所感，是世法因果也。三十二相为佛多劫薰修所成，是出世法因果也。可见此二又即兼明用大。而且举大千世界为言，则摄尽世法一切因果。举佛之三十二相为言，又摄尽出世法一切因果。又复言世界，则摄一切广大相。言微尘，则摄一切微细相。然则于此而明不著，则一切皆不应著，可知矣。于此而明不坏，则一切皆不应坏，亦可想矣。何以皆不应著？以相用应融入性体故。何以皆不应坏？以体必具足相用故。

且由先说会归性体，后说不坏假名之次第观之，是明明开示学人，最初宜用遣荡功夫，以除其旧染之污，使此心渐得清净，乃有见性之望。并名字言说之相，尚须遣荡，则心中不可有丝毫之相可知。何以故？性本非相故。然而但用此功，防堕偏空。故更当圆融。圆融者，性相圆融，无碍自在也。故接说不坏假名。所以明圆融无碍之义也。盖欲言是名而先言非者，是明幻有不离真空，相非性而不融也。故虽不坏相，亦不可著相，而后乃能圆融而无碍。无碍者，相不障性也。又复既言非，又言是名者，是明真空不妨幻有，性非相而不彰也。故虽不著相，亦不应坏相，而后乃为无碍而圆融。圆融者，性不拒相也。如是之义，乃此四科最精最要之义。般若波罗蜜宗旨，彻底宣露矣。正金刚般若波罗蜜云何奉持之所以然也。若未明乎此，则对于经义，纵令不无道著一二，终是不关痛痒。则所谓解者便非真解。既未真解，如何奉持乎。则所谓行者，实乃盲行而已。如此虽勤苦学佛，必不能得大受用，甚至走入歧途而不自知。反之则一曰千里，受用无尽也。般若为佛法中根本之义，亦为究竟了义，若学佛者，于此根本义究竟义未明，终是在枝叶上寻求。既未见道，又何足云修道。故不能得受用也。从来所谓三教同源之说，无非就佛法枝叶上牵引附会。若根本究竟之义，便无从比拟矣。当知佛法所以超胜一切者在此。若学佛而不明此义，终在门外。故上云：一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。是明明开示佛法当从此门入也。

儒家往往剽窃佛法之义以谈儒，而又毁谤佛法，真是罪过。然所剽窃者，只是一知半解。不但非了义，且非全义。因此生谤，可乎！其所从剽窃之路，无非禅家语录耳。禅家修持，虽宗般若。然以不立文字故，遂不根据教义发挥。而其所说又一味高浑，容易为人剽窃附会者，在此。而根本究竟了义，不致被人挦扯扰乱者，亦幸而有此。何以故？儒家克己修身，循规蹈矩，岂非君子？然眼孔短浅，心量狭隘，大都少有所得，便沾沾自喜，知其一便非其二。故自汉以来，号称尊孔，除汉儒训诂之学，尚于儒书有所裨益外。其他或拉扯谶纬之言，或捃扯黄老之说，或剽窃禅家绪余之与儒书近似者，附会而装皇之。实于儒家真义，并未梦见。而门户之争，却甚嚣尘上。以如是我见甚深之人，虽闻佛法根本究竟了义，其不能领解也，亦可决矣。试观程朱皆亲近禅宗大德多年，而所得不过如此。反而操戈相向，亦足以证余言之非谬矣！然则彼辈若闻究竟了义教，纵令不致操戈，其必亦如谈儒理然，牵枝引叶，似是而非，反令正义因之不彰而已，此又不幸中之大幸也。

又此四科，更有一要义，亦不可不明者。其义云何？则以头一科为主，余三科释其所以然，是也。头科云何为主？般若波罗蜜，则非般若波罗蜜，是也。当知般若，是人人本具之智，即是清净心。此清净心，住处无方所，用时无痕迹，本是把不住，取不得的。所谓心月孤圆，光吞万象。何以故？以其绝待清净故。圆觉经不云乎：有照有觉，俱名障碍。佛说般若，本令人依文字，起观照，证实相。但恐人存有照觉之智。其下者甚至向名言中觅般若。故特于说明奉持之所以时，不嫌自说自翻，而曰般若则非般若。如此一说，直使奉持者心中不留一个字脚，不能沾一丝迹相，真所谓快刀斩乱麻手段。即此便是金刚般若，迥异乎相似般若矣。（般若之理，见不彻底，经论中名为相似般若。谓其似是而非也。）一切行人，当如是奉持也。

上云以是名字者，当以是金刚名字也。故此金刚般若，持以破惑，惑无不尽；持以照理，理无不显。故能即一切法，离一切相。即复离一切相，行一切法。果能如是奉持，方于世出世法，究竟达其本末边际。谓之波罗蜜者，因此。此佛说般若则非般若之真实义也。复恐学人不能通达，故更说下三科以明其义，俾得洞然明白耳。

有所说法否一科，是明般若无言无说也。上云般若非般若，正显其非言说所可及。故以有所说法否，试其见地。答曰无所说，正与问意针锋相对。若知得虽终日说，炽然说，而实无言无说。是不于言说中求也。如是奉持者，是为般若波罗蜜也。

三千大千世界一科，是明般若境智一如也。般若非般若，正显般若非实有一法，而法法皆般若之意，以明诸法一如。恐未能解，故借微尘世界，发个问端。答言甚多者，就相而言相也。而如来说非，说是假名者，即相而无相也。若悟得细而微尘，大而世界，缘生无性，当体即非，皆是假名。则尘尘刹刹，莫非般若。所谓坐微尘里转大法錀，于一毫端建宝王刹。所谓尽十方世界是自己光明。又曰山河及大地全露法王身。皆境智一如之义也。境智一如，则是无能无所，而绝待清净矣。如是持者，乃般若波罗蜜也。

三十二相一科，是明般若无智无得也。般若非般若，正显般若正智。觉性圆明，无能觉，无所觉。而凡夫则曰若无能证之智，所证之果，为何现三十二相。故以得见如来否，发问。答曰不也，乃的示法身无为，原非色相。但如来以无智无得故，所以大悲随缘，现起无边相好，或三十二相，乃至随形六道。可知种种相好，不过随缘现起耳。既是缘起法门，所以相即非相，而是假名，故曰非，曰是名也。若会得非相是名，则如来随处可见。即三十二相而见如来，可也。若或未然，著于三十二相，终不得见如来也。奉持般若，如是如是。总而言之，般若法门，本如来说。今示以尚无所说。何况般若之法。其不应执著，不待言矣。遣其法执者，以清净心中，不可有境界相也。故复示以尘非尘，界非界。使知法法头头，莫非般若，岂别有境界。然而人之不忘乎般若境者，以佛即证此故也。故更示不以相见如来。若知三十二相为非相，而是假名者，则是能见诸相非相矣。若见诸相非相，则见如来矣。知此，则般若非般若之旨，可以洞明。即云何奉持，亦可洞明。盖总以开示当即相离相以奉持而已。

若照此义趣分科，则第二第三第四三科，应摄在第一科之下。今不如是而平列者，以平列分科，则空有二边不著。以及遣荡圆融诸义，彰显明白，易于领会故也。然以般若非般若一科为主之义，经中明有，亦不可漏，故补说之。

此外尚有别义，亦甚紧要，不可不知者。此请示名持一科，已由伏惑说至断惑。然而当知惑有粗细，此中是断分别粗惑。故前半部总判曰：约境明无祝至后半部所断，乃俱生细惑。故其总判曰：约心明无住也。问：此中已明离念，岂非已是约心明乎？答：此有二义，前后不同。（一）此中虽已约心明，然尚属于诠理。（即谓尚属于开解。）入后乃是诠修。更于修中显义，以补此中所未及。此前后不同处也。（二）此中先离粗念，即起心分别之念。入后是离细念，即不待分别，与心俱生之念。此又前后不同处也。上来详明所以，已竟。

**（癸）三，结显持福。分二：（子）初，约命施校；次，明持福多。**

**（子）初，约命施校。**

**【‘须菩提！若有善男子、善女人，以恒河沙等身命布施。】**

宝施尚是外财，今则乃以身命施，佛经中名为内财，重于外财远矣。众生最爱者身，最重者命。身指四肢等言，犹未损及于命，已属难能，况为众生舍命乎。且不止一个身命，乃如恒河沙数。人之一生，只有一个身命。今云以恒河沙等身命布施。其为生生世世，常以身命布施，可知。其为难能也何如，其福德之多也何如。然若施相未忘，仍属有漏。如世之杀身成仁者，初未闻其有成佛事也。

**（子）次，明持福多。**

**【‘若复有人，于此经中，乃至受持四句偈等，为他人说，其福甚多。’】**

受持一四句偈等，胜过恒河沙身命施，此何理也？且前两次，皆以宝施校胜，此更以身命施校胜又何说也？当知第一次显胜，因甫生净信故，但以一个大千世界宝施福德比较，以显其殊胜。第二次显胜，因解慧增长，不但知境虚，并知心中本无尘境。故以无量无边大千世界宝施福德比较，以显其殊胜。至此则解义更深，已开金刚智矣。此智既开，便知断其妄念，而舍生死根株，其功行视前更为入里。故不以外财校显，而以内财校显。因其持说一四句偈等，若能开金刚智，奉金刚般若以修持，便能断念。断念便舍生死根株，而超凡入圣。视彼但能多生多劫舍其身命，而未能舍生死根株者，相去不可以道里计。故持说此经一四句偈等之福德，多于以恒河沙身命布施之福德。以此开金刚智，可望超凡入圣。彼不知持说此经，金刚智便无从开，而仍未能脱生死轮回苦恼之凡夫故也。

# **离相寂灭分第十四**

**（辛）四，成就解慧。分二：（壬）初，当机赞劝；次，如来印阐。（壬）初，又三：（癸）初，标领解；次，陈赞请；三，劝信解。**

**（癸）初，标领解。**

**【尔时须菩提闻说是经，深解义趣，涕泪悲泣，而白佛言：】**

从开经至此，所有伏断分别我法二执之理事，由浅而深，逐层阐发，至详至晰。故此一科接明深解。当机之如是自陈者，无非望大众皆得如是，故既赞且劝也。何以故？佛与长老，不辞苦口，反覆阐明无住之旨者，原欲闻者大开圆解。盖经旨是甚深微妙中道第一义，若不通达其深微，则见地未圆，何能二边不著，合乎中道。经云：深解义趣。正明其见地已圆，不同向之偏空矣。此其所以自陈非慧眼得闻，至于涕泪悲泣也。此中虽说解义，其实已摄有行。盖解行从来不能分开，故曰解行并进。并进者，以其必行到，方能解到；必解圆，而后行圆，故也。

当知修行不外闻思修三慧。如此中之闻说是经，便是闻慧。（何以此闻乃是闻慧，至下当说。）而深解便是思慧，修慧。何以故？若不思惟修观，便不能深解故。故曰说解便摄有行。不但此也，所谓深解义趣者，是何义趣乎？即是深领会得上文所说，当云何生信，当云何奉持，之所以然也。然则说一解字，不止摄行，亦摄有信。且下文云：信心清净，则生实相。生实相，便是证性。下文又云：得闻是经，信解受持，则为第一希有。乃至何以故？离一切诸相，则名诸佛。名之为佛者，明其证性也。然则说一深解，不止摄信摄修，并证亦摄在内矣。而且信心清净则生实相之意，又是说实相之生，便是信心清净。观此，则前次所说信解行证，虽说为四事，其实乃是一而四，四而一，其理益可证明矣。

此成就解慧经文，乃是开经以来之归结处。何以故？上来师资种种问答，苦口婆心，以发明甚深义趣者，目的何在？无非望闻法者，能开深解而已。岂非上来千言万语，得此一科，始有个著落乎。故曰归结处也。不但此也，从次科‘如来印阐’以下，凡世尊所说，又无非就上来所已说之紧要处，加以发挥，加以证明。令人对于上来所说要旨，更加一层信解，则受持更为得力而已。故此第四科成就解慧，及下第五科极显经功，乃是前半部总结之文也。此皆经中之脉络眼目，故预为提出，预为点醒，以便临文易于领会。

本经之例，结经者，凡标一尔时云云，皆是表示更端之意。此中深解义趣四字，约义趣言，则皆上文所有。而约深解言，则是上文所无，至此方始自陈，故曰更端也。尔时二字，与上请示名持中之尔时，正相呼应。盖请示名持以前，所明之义，是开知境虚智，开无尘智。至请示名持时，乃开金刚智。此智甚深，不易领悟。此智若开，便断惑证真，乃修功之所归趣。今云深解义趣，便是自陈其得开金刚之智矣。若但开得知境虚智、无尘智，不过是观行位、相似位，不得曰深解也。不但此也。此中之尔时，乃直与经初尔时长老须菩提在大众中，即从座起时之尔时相应。何以故？若无彼时之请法，何来此时之深解乎。若深观之，此时之深解，已伏于彼时之请法。何以故？因长老能于大众瞆瞆之时，独能窥破佛不住相，因而请法。所以闻法即解耳。若在他人，决不能闻说是经，便得深解义趣。此下文所以云不足为难也。是经文中已明明点出前后关系矣。不但此也。彼一时开口即赞希有，此一时亦开口即赞希有，皆点明前后相应之眼目处。又观彼时长老即从座起，愿乐欲闻，何等欢欣踊跃。而此时之长老，却涕泪悲泣矣。前后映带，大有理致。盖彼时之欢欣，正此时悲泣之根也。尔时二字，若约当下说，便是开示所以奉持之理已竟之时，亦即闻而深解，悲从中来之时也。闻说是经之闻，与经初愿乐欲闻，此两闻字正相呼应。闻所欲闻，且复深解，真乃万千之幸，此所以喜极而悲也。深解与最初之谛听相应，若不谛听，断难深解。故闻说是经之闻，非泛泛而闻，所谓闻慧是也。然此亦是就长老说，因其本是第一离欲阿罗汉，早能无念，既具慧眼，又复解空第一。故于未闻是经之先，便能洞了无住之旨而见如来。所以谛听之效甚伟，闻便深解耳。若在凡夫，纵能谛听，决不能一悟彻底。能开知境虚智，已难能而可贵矣。若闻经便尔无尘，千古能有几人。至如金刚智，更无论矣。即如禅宗六祖大师，闻应无所住而生其心，而得顿悟。古今无第二人。然而传授衣钵以后，尚为猎人羁绊十余年。此正佛祖加被，磨炼其金刚慧剑耳。若在末世，尤难之难。故下文云：后五百岁，得闻是经，信解受持，是人希有也。此理不可不知。然亦不可因难自阻。佛说后五百岁持戒修福，能生信心，便能一念相应。信为道源功德母，果能闻经实信，便入般若之门矣。果能入门，何尝不可顿悟顿断。何以故？诸佛加被故，夙慧甚深故。然则何谓入门？实信尘境皆虚，不为所缚，便是般若之初门也，此理尤不可不知。

义者义理。即上来所说观门行门，若伏若断之真实义，是也。趣者归趣，亦云趣向。即下文所谓信心清净，则生实相，是也。盖义理千端，归趣则一。佛说文字般若，无非令依之起观照，证实相耳。若不了解义之归趣，则如入海算沙，毫无归结。亦如行舟无舵，将何趣向。则亦无利益功效之可言矣。故但解义不解趣，非深解也。且以归趣言之，若但解归结所在，而不解如何趣向。仍是如数他家宝，自无半钱分，亦非深解。必须既了解义之归结所在，更复了解此之所在应如何而趣向，是真能深解者矣。此深解义趣四字，是结经者所加。盖从下文自陈中，得知其能深领解也，故特为标出。其标出盖有二意：（一）使读经者知下文自陈中所说，乃开经以来种种妙义之归趣，宜悉心体会之。（二）若不标出，则涕泪悲泣，从何而来。且使知以解空第一之长老，乃因深解此经而悲泣，可见经中所说之空，非寻常空有对待之空矣。又使知以长老亲依座下之大弟子，乃因闻解此经，至于悲泣。可见此经真是难遭难遇，岂可轻视，更岂可不悉心体会。又使知以长老之悲泣，由于深解。可见久读此经，而漠然无动于中，甚至怕谈般若者，无他。由于经中义趣，未能领解故耳。由是言之。结经者特标此句，其为警策也，至矣切矣。

涕泪而泣，正明其悲。涕泪者，悲泣之容也。泣与哭异，有泪有声为哭，有泪无声为泣。人之所以哭者，忽遭意外大损，如刀割心，懊丧之极，不觉失声而恸，此之谓哭。人之所以泣者，深幸未得今得，喜愧交并，感荷之至，不觉垂涕而悲，此之谓泣。长老兴悲，不外此理。即由其抚今而喜，追往而愧，既愧且喜，因之愈感佛恩。合此三种心理，遂现悲泣之相矣。何以见之。此中云闻说，合之下文佛说如是甚深经典，昔日未曾得闻。则今日之感谢佛为之说，深喜何幸得闻，可知矣。而昔日虽得慧眼，不闻此经，其深抱惭愧之意，显然若揭。须知当其慨叹往昔处，正其庆幸今日处。故曰：长老兴悲，是由且喜、且愧、且感，三种心理所发现也。至如下之三劝信解文中所言，是长老不但自庆，更为一切众生喜得无上法宝，此其所以广劝信解受持也。然则既如此喜愧交并，能不感激涕零乎。

凡人大梦初醒，回忆从前，莫非如蚕作茧，自缠自缚；如蛾赴火，自囧炃自烧。抚今思昔，往往涕不自禁。古德有云：大事未明，如丧考妣；大事已明，更如丧考妣。皆此理也。而白佛言者，因闻说是经而得深解义趣，因深解义趣至于涕泪悲泣，于是自陈见地，求佛印证。必然之理也。将涕泪悲泣而白佛言八字连读之，便是垂涕泣而道。观经初长老为大众请法，及下之广劝信解，可见长老向世尊垂涕泣而道，便是向遍法界尽未来一切众生垂涕泣而道也。即次科所说昔来慧眼未曾得闻，亦是普告一切众生者。我长老大慈大悲，意在警策一切众生当速发无上菩提心，奉持般若，方为绍隆佛种，方为不负己灵。若学小法，虽开慧眼，得无诤三昧，成第一离欲阿罗汉如我者，尚不免今昔之感。慎勿如我之闻道恨晚也。而佛说此经，万劫难逢。且义趣甚深，若得闻之，便当如法奉持以求深解。始知佛恩难报，而庆快生平耳。总之，长老之喜，为众生喜。长老之感，为众生感。其惭愧往昔，悲泣陈辞，皆为激发众生。须知我辈得闻此甚深经典，不但佛恩难报，长老之恩，亦复难报。何以故？佛说此经，是由长老为众生而请说故。

**（癸）次，陈赞庆。**

**【‘希有！世尊！佛说如是甚深经典，我从昔来所得慧眼，未曾得闻如是之经。】**

希有两见，然赞语同，赞意则不同。前因乍悟本地风光，如人忽睹难得之宝，故赞希有。今则深解真实义趣，如人已获望外之财，（昔未得闻，而今得闻，故是望外。）庆快万分，故赞希有。盖前外睹宏规，今是内窥堂奥也。

此希有二字，不止赞佛，兼及赞法，并有自庆之意。下文云佛说如是之经，可知是赞佛说之希有也。此中又含有四意。（一）难说能说。甚深般若，唯佛与佛究竟证得故，亦唯佛与佛能究竟说。而一佛出世，必经多劫，故曰希有。（二）时至方说。此金刚经说在般若之第九会，若无当机之长老，将向谁说。以说必当机，机缘未熟，说亦无益故，故曰希有。（三）无说而说。如来无所说，佛之说此，原令众生见如来。且般若本非言说所可及，故今虽炽然而说，当知实为无说之说，说而无说也，故曰希有。（四）大悲故说。佛视众生本来是佛，因其昧却本来，遂成众生，是故说为可怜悯者。故此无为之法，虽不可说，而假设种种方便说之，皆令入无余涅槃而灭度之，岂非希有。

兼赞法者，下文云佛说如是甚深经典，甚深二字，便是赞辞。经典而曰甚深，明其超过其他经典也。无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。如本经上文所云：一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法皆从此经出，以及持说一四句偈等胜过恒河沙身命布施，乃至经典所在之处，即为有佛，若尊重弟子等句，其法之希有可知。至若向后所云：是经义不可思议，以及为发最上乘者说等句，莫非明其为希有之法。以其均在后文，此中姑不引释。

云何含有自庆之意。如下文言昔之慧眼不闻此语，正是自庆其今得闻而深解也。然则昔何道眼不开，今何见地深入，岂非希有之事乎。

何云甚深经典。此经所说，是佛法根本义，是究竟了义，是大智大悲大愿大行之中道第一义，是第一义空之义，是令信解受持者成佛之义。且一言一字，含义无穷，其深无底，故曰甚深。以第一离欲阿罗汉之慧眼而未曾闻，正明其甚深也。又般若波罗蜜深矣，而此经乃是金刚般若波罗蜜，故甚深也。其他如上来所引，佛及佛法皆从此经出等等言句，其甚深可知矣。

昔来者，谓自证阿罗汉果得慧眼以来也。何谓慧眼，眼者见地之意。佛经说有五眼。（一）肉眼。凡夫见地也。（二）天眼。天人之见地也。天人亦是凡夫，然其所见，超过人道以下。故名之曰天眼。（三）慧眼。见人空理，谓之慧眼。阿罗汉之见地也。（四）法眼。既见人空，更见法空，故名法眼。此菩萨见地也。（五）佛眼。谓佛之知见也。则超胜一切矣。今略说其概，待说至下文明五眼时再详。

昔来但空人我，而此经是空法我。故向于此理，未曾契入。故曰昔来慧眼未曾得闻。此中含义，甚多甚要。兹当分晰说之。

（一）上言眼，下言闻，眼与闻毫无交涉。便可证明所谓眼者，乃谓见地，不能作眼耳之眼会，亦不能作眼见之见会。

（二）眼之与闻，既无交涉。则所谓闻者，亦不能呆作耳闻会。乃是返闻闻自性之闻，所谓闻慧是也。

（三）既是闻慧，则说闻便是说解。然则昔未曾闻者，非谓一径不闻。乃谓虽闻而未得解，等于未曾闻耳。

（四）愧其昔未得闻，正是幸其今已得闻。今何以闻？由其深解。故上云佛说如是甚深经典。何以故？若非深解，便不知此经有如是之甚深故。此结经者所以标之曰深解义趣也。

（五）长老嗟昔未闻，大有闻道恨晚之概，此适才所以悲泣也。然则今者何以闻而深解。以其观见如来，于法无住，其不取著向学之法可知。又复为众请此大法，其发大智大行大悲大愿之心可知。是其见地迥异乎前，故于此甚深之经，遂能契入耳。

（六）此经说在大般若经之第九会，何云昔未曾闻。又前八会中，长老且转教菩萨，亦不得云昔未开解。须知长老今如此说者，无非劝导众生，急起读诵此经，信解受持耳。

（七）昔之八会，虽已得闻。其转教菩萨，虽已开解。而金刚般若，却是至此乃说。故曰甚深，故曰昔未曾闻。

（八）由是言之，上文所言深解，乃是甚深之解。因般若已是深经，前会已教菩萨，是已早开深解矣。而此会之经，则为甚深之经，故今日之解，乃是甚深之解。故不禁抚今思昔，而知必能如是了解，方为彻底。此其所以闻道恨晚也，此其所以涕泪悲泣，此其所以广劝信解也。

（九）长老如是自陈者，复有微意。其意云何？开示大众如是甚深经典，切不可执著文字，切不可向外驰求。当摄耳会心，返照自性，乃得开其见地，了解经中甚深之义趣耳。

（十）不但此也。更有深意存焉。既是人空眼，不能见法空理。可见人之学道，浅深次第，丝毫勉强不得。而长老道眼，必至第九会始开。又可见时节因缘，亦丝毫勉强不得。不但此也。世尊出世，原为令众生证般若智，到涅槃岸。乃迟之久而说般若，又迟之久而说金刚般若。可见发大悲心者，亦复性急不得，以机教必须相扣故。而有一慧眼之见，便不得闻。更可见看经闻法，必应将其往昔成见，一扫而空，始有契入之望。以一有成见，便障道眼故。

**（癸）三，劝信解。分二：（子）初，约现前劝；次，约当来劝。（子）初，又二：（丑）初，明成就；次，明实相。**

**（丑）初，明成就。**

**【‘世尊！若复有人得闻是经，信心清净，则生实相，当知是人，成就第一希有功德。】**

长老大慈，自得法乐，普愿现前当来一切众生，同得法乐。故盛陈成就之希有，令大众闻之，发心信解。虽文中未明言劝，而劝意殷殷矣。此正大悲大愿之阿耨多罗三藐三菩心提心也。若复有人，盖深望有如是之人也。得闻是经，含有不易得，何幸而得，不可错过此一得之意。清净即是无相。如前以不住六尘生心为生清净心，正明住尘便是著相。少著相便非清净矣。而既曰不住，又曰生心。又明所谓无相者，非对有说无，乃绝对之无。即是有无等四句皆无，方是无相真诠。若彻底言之，并此绝对之无亦无，乃为究竟清净。所以位豋初住，只证得一分清净心，由是而功行增进，愈进愈细，历四十阶级，至于等觉，尚有一分极微细无明。换言之，便是清净心尚有微欠，故曰等觉见性，犹如隔罗望月。更须以金刚智除之，乃成究竟觉，则清净心完全显现矣。

何云信心清净？谓由信此文字般若，起观照般若，而得一心清净也。故此信心清净一句，虽只说一信字，而解行证并摄在内。若非观慧，执情何遣。若非遣之又遣，至于绝对之无，信心何能清净。所谓观慧者，即是奉持金刚般若，离名字言说，不著一切微细广大境界，并希望胜果，亦复不著。但蓦直如法行去，一念不起。果能断得一分虚妄相想，（即是生灭心，亦即是念。）清净心便现一分。现得一分，便是证得一分法身，而登初住，转凡成圣矣。从此加功至究竟觉，而后生灭灭已，寂灭现前。则自性清净心圆满显现，名曰妙觉，亦名成佛，亦名入无余涅槃。又可见所谓信为入道之门一语，其门字是广义，非专指大门而言，堂门室门，赅括无遗。又可见解行证三，皆信字之别名。换言之。便是所谓解行证非他。不过信心逐渐增长而光明，至于究竟坚固而圆满耳。何以故？曰解，曰行，曰证，必信心具足，而后乃能解足行足证足故。若其信心少欠，尚何能解、能行、能证之可说。故曰信为道源功德母也。故前云信解行证，当圆融观之。不能呆板，看作四橛也。故本经中开解、进修、成证三科，皆兼说及信也，此理不可不知。

实相是性体之别名。下文是实相者，即是非相，是故如来说名实相三句，即是自释此义。何以性体名为实相，至下当说，今暂从略。性是本具，无生不生。今言生者，现前之义。此与前文生清净心意同。向因在缠而不显现。今奉持金刚般若，迷云渐散，光明渐露，有如皓月初生。盖无以名之，假名曰生。大智度论所谓无生生，是也。无生生者，无生而生也。论又云：诸法不生，而般若生。盖谓若解得诸法不生，便是无生观智现前，是为无生而生。

此义甚深，犹恐未能了解。兹更释之曰：无生观智，即是般若。般若实相，皆是法名。既是诸法不生而般若生，而般若亦诸法之一，何得曰生？不过明其无生观智现前耳。盖法本无生，假名曰生。故曰是为无生而生也。般若生之义明，则实相生之义，可了然矣。更当知般若实相，固是法名，而此法非他，即指本性是。故本经实相生一语，便是性光显现。而大论中般若生一语，便是无生观智现前也。性本无生。故无生观智一语，犹言性智。性智者，性光也。言观智者何义？明其智由观现耳。犹之本经之言信心清净，信心清净者，明其心清净，由于信成就耳。经言则生者，则者便也。信心清净，便生实相，犹言信心清净，便是实相现前。因其信成就，便心清净。而清净心也，实相也，皆是本性。故信心清净，便是实相现前也。此正显其生即无生之义。当知说为清净，正因诸法不生。然则少有所生，便非清净心可知。而又名之曰生者，以其是无生而生，生即无生故耳。既然信心清净，便是实相现前。可知实相现前，亦复便是信心清净而已。然则所谓证得者，可知亦是假名。实无所证，无所得也。不但此也。所谓信心清净者，亦他人云然。是人心中初不自以为信成就，初不自以为心清净。何以故？少有一丝影子在，便是法相，便是取著，便非诸法不生，尚得谓之信成就心清净乎。

然则经文何必定要说一生字？何不径曰信心清净则实相现前，岂不直捷？当知说一生字，又复含有要义：

（一）说之为生者，是明信心清净，乃迥脱根尘，性光明耀，非同死水也。此与前言生清净心同一意味。盖表其所谓清净者，是寂照同时。非止有寂而无照也。而说一信字，又是表其功行。前所谓解行证三事，并摄在内是也。

（二）说之为生者，是明其刚得现前之意也。因实相须分分现，非骤能圆满。若径曰实相现前，太儱侗矣。故说一生字，使人领会得如月之初从东方现起耳。

（三）说之为生者，又明其初得转凡入圣也。因为实相刚刚现前，便是现得一分。而现一分实相，便是证一分法身，而位登初住，即分证位之第一步。此是初成菩萨之位。故说一生字，表明其初入圣位。所以下文紧接曰：当知是人成就第一希有功德。

前释最上第一希有，不云乎。最上即是无上，第一即是正等。菩萨自度度他，自他平等。又复悲智双运，福慧双修，定慧等持，此皆菩萨修功也，皆平等义也。正等者，言其既正觉，复平等也。佛座下菩萨位在第一，小乘位在第二。故第一是指正等之菩萨。希有者，正觉也。凡夫迷而不觉。外道觉亦不正。故正觉是指小乘罗汉，明其能以正法自觉也。能以正法自觉，故曰希有。希有者，对凡夫外道言也。若菩萨不但自觉，兼能觉他，故曰正等。具足称之，则云正等正觉，亦即第一希有。佛则自觉觉他，觉行圆满。故称无上正等正觉。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，是明其已成菩萨，即初住位菩萨也。以其实相刚生，故由此中文义观之，益足证明前来最上第一希有，应作无上正等觉释。不能作他释也。又此中第一，虽亦可作是成初住第一位菩萨释，然而不妥者，以与上来最上第一希有不一贯，不如仍作正等释之。

言功德者，功者修功，德者性德。盖明其既已成圣，则照觉增明。约破自他惑言，则功用平等，是为成就第一希有之功。约自觉觉他言，则性德初彰，是为成就第一希有之德。福德与功德，同乎异乎？答：不能定说同，亦不能定说异也。何以故？福德专约福言，功德赅福慧言；福德约感来之果报言，功德约显出之体用言；福德多就有为言，功德每就无为言。此所以不能定说同也。然若修功德而著相，则功德成为福德。若修福德而不著相，则福德即是功德。此所以不能定说异也。

上来校显处皆说福德，此处则言功德，何也？答：凡校显处皆言福德，不言功德者，此有三义：（一）持说此经，本是功德而非福德。然因其是引著相布施之福德来比较，故顺文便，亦姑名之为福德。（二）兼以显明修无住行者，虽不应著相，亦不应坏相。故皆言福德，以示修慧，应兼修福之义。（三）持说此经，所以胜彼著相布施者，无他。即因其通达不著相之理故也。所以皆言福德，以明若不著相，则福德即是功德之义也。又须知七宝施，身命施之人，本是发大心者，即本是修功德者，不然决不能如是布施。然但说为福德者，无他。正因其不持说此经，不能通达应不著相之理耳。是其中又含有若其著相，则功德成为福德之意在也。至于此处，原非引著相福德校显，乃是发明信心清净，便成就第一希有。须知因其能不著相，乃能清净而得如是成就也。故不能言福德，只能言功德。

上科是自陈其已能深解。若非深解，何知经典之甚深。此义前己详谈。然但明深解，尚是总冒。此科以下至则名诸佛，方陈明其所深解之义趣。若专就此科说，则信心清净句，是深解义，亦兼深解趣意。则生实相，当知是人成就第一希有功德，正明深解趣也。当知者，谓当知实相之生，便是成就。又当知信心清净，便生实相也。当知二字，虽说在中间，而意贯两头。言当知者，正因其自得深解，故劝人亦当如是深解也。

何谓信心清净为深解义耶？因前生信文中，世尊言持戒修福，能生信心，以此为实。接云闻是章句，乃至一念生净信。而开解文中，复云应生清净心。故长老今云信心清净，正与前文针对。长老以为世尊开口便令发心度众，度无边众生而实无众生得灭度者，乃至有我人相便非菩萨，此义便是令不取相。其下又令不住六尘布施，不住六尘生心，无非令不取相而已。何以不能取相，为生清净心也。所谓一念生净信者。信何以净？心清净也。可见生净信，便是生清净心。又可见心之清净，全由于信。试观一念生净信一语，意在明其已得一念相应。何谓相应，谓其一念而与自性清净心相应也。相应之义便是证。而不修何证，不解又何修。而解行证一概不提，但云一念生净信。可见一个信字，已贯彻到底。即是令人体会果能实信为因，必得净信之果也。简言之。信心增长，至于圆满，便心清净矣。由是观之。长老信心清净一语，无异为上来世尊所说诸义之结晶。若非深解其义，便道不出。

前文又云：一念生净信者，如来悉知悉见，是诸众生得无量福德。而于应生清净心之下，复云：当知是人成就最上第一希有之法。故长老今云：则生实相，当知是人成就第一希有功德。亦正与前文针对。长老以为世尊所以云应不取相，应生清净心者，以必须远离根尘识之虚相，乃能生起清净心之实相也。所谓得无量福德者，以其成就最上第一希有之法故也。最上第一希有，唯佛堪称。其下缀一法字。上又曰当知。皆是防人误会而告之曰：当知是生清净心之人，虽未成佛，却已成就成佛之法矣。其法云何？即所谓离根尘识虚相，生清净心实相是也。当知是人由实信故，而能离虚显实，一念相应，其功德已成就第一希有之菩萨。至此地位，是已超凡入圣，始有成佛之可能。盖必先成菩萨，而后方可成佛。（此处之当知正与前文之当知相应。）故必成就第一希有功德，乃为成就最上第一希有之法也。此非长老深解义之归趣乎。且知信心清净，便生实相而得成就，又非长老深解义之趣向乎。

由上来长老所解之义趣观之，吾人亦可悟得，既然证性，便是信心清净。则吾人必须开解者，无他。在令信心增明而已。而必须进修者，亦无他。在令信心增长而已。盖以信为主干。解、行、证、则为信之助力也。复由此可悟信为主干，故曰信为入道之门，故曰信为道源功德母，故学佛必当首具信心。而此经全部，是以生信、开解、进修、成证，明其义趣。故吾人闻得此经，对经中所明之如何为生信，如何为得解，如何为修无上菩提，如何为成忍，首当一一信入之。然后方为实信，乃能开解精修而得证也。经中处处兼说信字，即是点眼处。吾人当如是领会也。

更有一义，不可不知者。信为主干者，意在令初发心菩萨得以入门也。然而当知一即一切，一切即一。华严明此义。故约信解行证言之。若以信为主，则一切皆趋于信。若以解为主，则一切又皆趋于解矣。其他类推。故闻法当深会其用意之所在。若执著名言，死在句下，为学佛之大忌，亦非圆融无碍之佛法矣。即如信字固要紧，解字亦要紧。简明言之，即是信解行证四事，无一不关紧要。而四字中尤以信解为最紧要。以此二事最密切故也。何谓最紧要？学人若能实信、深解，则自能精修而得。否则那有修证之可言。故曰最紧要也。何谓最密切？解因信有，信从解生故也。信字居首。此经亦先说生信，次说开解。且信字贯彻到底。如上所说，则解因信有，自不待言。而曰信从解生者，即如前云能生信心以此为实，此中便含有信从解出之意。云何生信？以此为实故也。若非了解得经中真实义，何能以此为实。又此中长老自陈其深解之义趣时，开口乃云信心清净，则生实相。亦是显明若非深解，便不知信心关系有如是之巨也。则信从解生，愈得了然矣。其他本经中语，可引而证明者尚多，兹不具述。

前云：成就第一希有功德，是初住位。云何知其是初住耶？答：此有二点。（一）是从上文生字看出。（二）有大智度论为证也。当知实相现前便是证无生忍。大论卷五十曰：‘于无生灭诸法实相中，信受通达，无碍不退，名无生忍。’按论中所言通达无碍自在一语，即是证义。然则无生忍心，是因其通达实相。则实相现前，便是证无生忍也可知。而实相现前之位次，便是证无生忍之位次，亦可知矣。证无生忍位次，经论有种种说，前已谈过，今无妨重言之。如大论七十三云：‘得无生法忍菩萨，是名阿鞞拔致。’阿鞞拔致者，不退之义，即初住是。是说初住得无生忍也。而华严经则谓八地证无生忍。仁王护国等经，则在七八九地。以上诸说虽别，其义皆通。盖初住便得分证，至八地以上，得无功用道，（即是无学。）而后圆满耳。故言初住证者，是谓分证。言八地等证者，明其圆证也。须知即约圆证言，若细分之，亦有次第。八地九地十地所证譬如十三夜月，虽圆而未尽圆。等觉所证圆矣，尚不无微欠。至于佛地，始如月望之月，究竟圆满。而初住之分证不过证得一分。则如上弦之月，清光甫生而已。故本经曰生实相者，正明其清光甫生，位登初住也。又须知龙树菩萨大智度论。说初住便得无生忍者，乃谓圆初住，非别初祝圆者，言其见地圆融。别者，言其见地无论于理于事，虽极精深而成隔别。隔别，即不圆融之意。更须知见地圆融者，位虽甫登初住，其见地却等于别初地。故大乘义章卷十二曰：龙树说初地以上得无生忍也。龙树本说初住，乃曰龙树是说初地者，此语正显龙树所说之初住是圆初住，而等于别初地耳。天台祖师观经疏亦曰：‘无生忍，是初地初祝’地住并说者因其所谓初地，是指别教。所谓初住，是说圆教故也。即此一语，可见别初地、圆初住，见地相等。又可见见地不圆者，必至登地乃圆。又可见所谓证一分法身者，亦大有出入。何以故？别初住之人，亦必证得一分法身，方能位登初祝然则虽与圆初住，同曰证得一分法身。而此一分之大小，则悬殊矣。何以故？以圆初住见地，等于别初地故。当知自初住至初地，有三十个阶级。岂非圆初住证得之一分，比别初住所证之一分，大三十倍乎。所以圆初住人修至初地，其中间三十个阶级，虽皆须一一经过，而经过甚速，不比别教人之难。然则别教人，（即见地未圆者。）当其由十信修至初住时，其必难于圆人，亦可想矣。上来所说种种道理，皆不可不知者。知此，愈知大开圆解之要矣。按大乘义章，观经疏，同以别初地，圆初住，证无生忍。夫证无生者，证法身之谓也。圆初住，只证一分。则别初地，亦为证一分也，可知。如是而言，岂非别初住并无所证乎。然不证一分，不得名为初住，其义云何通耶。当知别初地，圆初住之一分，极其光明。别初住，虽亦证得一分，而犹恍惚。譬如上弦之月，虽现而被云遮。何以故？以其素来见理见事，皆隔别而不融，遂致性虽见而仍隔，证如未证。故至初地见圆，始彰证得一分之名耳。当如是知，其义乃圆。以是义故，别初住虽曰分证，不过差胜于相似耳。当知名为相似者，因其所见非真月，乃月影。名为分证者，因其所见非月影，是真月，故胜。然而真月犹隐于浓云之中，故差。以其所见虽真，而仍模糊，其不同于月影也几希。此所以胜而曰差也。然虽相去几希，一则所见纵极光辉，而为水月，是向对面间接窥之，故名相似。一则所见纵极模糊，而为真月，是从性天直接观之，故差而仍胜也。当如是知，其义始彻。

**（丑）次，明实相。**

**【‘世尊！是实相者，则是非相，是故如来说名实相。】**

此科，是释明实相为何，及何以名为实相之义。是实相者，犹言此所谓实相。则是非相，言不可误会是说相。既名实相，又曰非相，正明其所说乃性耳。如来者，性德之称。如来说，谓约性而说。名者，假名。既是非相，何名实相。故又释明之曰：正以其是非相之故，乃约性而说，假名为实相耳。意谓性不同相之虚妄，所以名之曰实相也。

经文含义无穷，只好逐层而说。兹先如上说其一义，以便了其大旨。若但作如是说，则不彻底矣。可以言之，性本非相，何故假名为实相耶。此义须分四层说之。

（一）实字有二义，一是质实义，二是真实义。质实者，质碍结实也。譬杯中盛满一物，甚为坚结，则有质有碍。何以故？再不能容受他物故，此之谓质实。然而性体虚灵，正与质实相反。虚则非实，灵则非碍故。故知实相之实，非质实义，乃真实义。真实者，明其非虚妄也。虚妄亦有二义。一者，虚是空义，妄是邪义。二者，虚是假义，妄是幻义。初义则为没有，为不好。次义不但非不好，并非没有，乃是假有幻相之义。前云：凡所有相，皆是虚妄。所谓虚妄者，乃次义，而非初义。此义正与真实义对待。然则相是虚妄，性是真实，明明是对待之物，而且性又明明非相，何以又名之曰相耶。须知佛经中一言一名，无不善巧。何谓善巧？能使人藉此名言，可以从此面而达彼面，不致取著一面也。须知正以性本非相之故，而又能现起一切相，空而不空，此性之所以为真实也。经文是故如来说名实相句，正显此义。是故承上非相言。如来指性言。非相是性，名曰实相者，盖约性而说名为实，以明性非虚妄而是真实之义也。复约性而说名为相，以明性虽非相，而能现相之义也。且由此经文观之，即此实相之名，并能令人领会得性体绝待之义。盖性相对待之说，从表面观之云然耳。若察其实际而深观之，离如来性体，并无相之可说，可知性体之为绝待矣。经文如来说名实相，犹言由如来而说，名实相也。正显非性不能说实，非性不能现相之义也。此假名性为实相之所以然，一也。

（二）此科之义，正与前云若见诸相非相，则见如来之义，互相发明：盖前文意明。若只见得相一面，则偏于有；若只见得非相一面，则又偏于空。皆不能见如来性。何以故？性是空有同时并具故。起信论明如来藏具足空不空义，岂非空有同时乎。故必应能见相即非相，方见如来也。须知应见相而非相，亦应见非相而相。相而非相，色即是空也；非相而相，空即是色也。前文既明色即是空义，此中复明空即是色义，令人统前后而合观之，则于空有同时并具之义，更可了然。经文初云：是实相者则是非相，明其相即非相也。复云：是故如来说名实相。是故承上非相，而接云说名实相，明其非相而相也。相即非相，非相而相，正是如来藏真实义，故曰如来说。故先云是实相者，则是非相，（重读实字。）后云说名实相也。（重读实字。）此假名性为实相之所以然，二也。前文见相即非相，便含有非相而相义在，但未显说。故此中藉明何为实相之义，而显明道破以补足之。先说相即非相，后说非相而相，正明承相即非相而为之补足之义。又须知相即非相，非相而相二义，本互摄而并具，故于说相即非相之下，用是故二字承接说之，既以明补足前文之义，兼明二义本相联贯之意也。

（三）佛经中常云：性体空寂，因防人误会性体之空为空无，性体之寂为枯寂，故复名性体为实相也。实者，真实有之，非空无也。相者，炽然显现，非枯寂也。此中正明此义。非相二字言其空寂也。何以故？是相皆非，岂非空寂。殊不知正因是相皆非之故，乃约如来性体，说名曰实相。说名为实，显其妙湛总持，常恒不变，虽空而非无也。说名为相，显其胡来胡现，汉来汉现，虽寂而常照也。此又性名实相之所以然，三也。

（四）古德说实相之义，为无相无不相。此说甚妙，极为简明。无相无不相，应以二义说之始为圆满。一、性体本不是相，故曰无相。然虽不是相，而一切相皆缘性而起，故又曰无不相。二、虽能现起一切相，而与一切相仍然无涉，故曰无相，此明其即相离相也。性固不是相，然不自起一念曰：不是相也，故曰无不相，此明其即不相而离不相也。次义深于前义，总以明性体离念而已。无念则无所谓相不相，故念离则相不相一切皆离矣。然则以性体无相故，虽名之曰相，与彼仍无涉也。以性体无不相故，则名之曰相，于彼又何妨哉。况相有二义。一谓外相，即境相之意。一谓相状，乃摹拟之辞。名性为相，当然不能呆作境相会。故实相一语，犹言真实相状耳。无相无不相，正性体之真实相状也，故名之曰实相。如此释无相无不相，义固圆满。而如此释实相，亦颇善巧。而此无相无不相一语，古德原从此科经文中领悟得来。故无相无不相，既具如上所说之二义。此科经文，亦复具此二义：

约初义言，以性体本不是相，故经文曰：是实相者则是非相。然虽不是相，而一切相皆缘性起，故经文曰：是故如来说名实相也。

约次义言，以相不相一切皆离，故经文曰：是实相者，则是非相。非，有离意也。实相便是非相，岂非相不相俱离乎。相不相俱离，如来藏之真实相状，如是如是。故经文申明之曰：以是相不相俱离故，约如来性体说，得名之为真实相状也。此性名实相之第四义也。

佛说本性，加以各种名称，乃至一切法亦无不用种种语式，安种种名词者，此义甚要，而亦从来无人说及，今为诸君略说之。

当知佛之说法，原为破众生之执。因偏私故执，因执而愈偏私。众生所以造业受苦，轮回不已，生死不休者，全由于此。而世间所以多烦恼，多斗争，乃至杀人盈城，杀人盈野，亦莫不由此。世尊出而救世度苦，故首须破此。须知众生所以偏私成执者，无他，由其智慧短浅。凡事只见一面，遂以为法皆固定，彼之所见，必不可易。而不知其是偏也，而不知其是执也。故佛为之顶门一针曰：‘无有定法。’以破其偏执之病根。而凡说一法，必用种种语式，安种种名词者，正表其法无有定也。此法字是广义，通摄世法出世法而言。若但以为出世法如此，违佛旨矣。

更当知人之要学佛，学佛之要修观者，无他。以观照圆融之佛理，便能转其向来所有之观念，以化其偏执之病耳。故学佛而不修观，其益至校何以故？必修观乃能明其理故。因观深，而后见理深。因观圆，而后见理圆。亦复见理深，则观愈深。见理圆，则观愈圆。如是展转修习，智慧即展转增明。已于不知不觉间，执情渐化，而妄念潜消矣。故所谓遣执者，其妙用在此，非硬遣也。所谓断念者，其妙用亦在此，非强断也。

然则所谓在此者，果何所在。当知佛之说法，从不说煞一句，从不说煞一字。且每说一法，必用种种语式，必安种种名词者。无他。为令闻法者，必须作面面观，乃明其中之义趣也。此即妙用之所在。何以故？借此便已除其向来只看一面偏执之恶习故。而此经所说，尤圆尤妙，真乃金刚慧剑。何以故？果能由面面观而达于深观圆观，便无惑而不破故。且既须作面面观，方明义趣。自不能不多读大乘，以广其闻见。更不能不静意觉照，以领其精微。而定慧在其中矣。果能如是。不但修各种功行，皆得自在受用。对一切世法，皆得进退裕如。而转凡入圣，已建基于此矣。何以故？定慧日增，妄念日少故。此是闻法的紧要关键，入佛的最妙诀窍，急当著眼。

鄙人敬本此旨，每说一义，亦必作种种说，反覆周密，不厌其详者，无非希望闻者，开豁心胸，多得作观方便而已。盖本来面目，固非言说所可及，且众生久已忘却。若不于无可言说中，多设方便以说之，云何修观耶。上来是明面面观，深观，圆观之益大。如其反之，其病亦极大。即如信解二字，每见有人一味主张，但办信心，老实念佛，足矣。一切经典，不许读诵。大乘法宝，更置之高阁。苟有研求教义，喜赴法会者，辄呵之曰不老实。须知老实念佛须有程度。念佛的义趣，一毫未明，何能老实？如此主张太过，岂止钝置学人，且复违背佛旨。以十六观经明言，求生净土，应读诵大乘，明第一义。其次亦须闻第一义，心不惊动也。所以凡依其方法而学者，非不能振作，半途而废；便走入歧路而不自知。此不知信从解生之过也。又见有人手不释卷，博学多闻。一部全藏，翻阅不止一遍。却从不曾烧一炷香，顶一次礼，对于三宝不知恭敬。修行一层，固谈不到。即其口中滚滚，笔下滔滔，亦复似是而非，误法误人。此又不知解因信出之过也。此前次之所以不惮烦言耳。

上来所说世尊说法，从不说煞一字云云。须知佛非有意如此，乃是智慧圆满融通，其出辞吐语，自然如此。不但佛然，菩萨亦然，大德祖师皆莫不然。故吾人对于一切经论，古德一切言句，即极不要紧处，亦不可忽略看过。不可忽略者，谓当一一作面面观，深深领会也。更须知佛菩萨见地，岂吾辈凡夫所能望见，纵能深解，亦不过见到千万分之一。纵令善说，亦不过说得千万分之一。虽穷劫说之，亦说不尽也。即如上科当知之义，前次已说了三四层。然其中尚含多义。今无妨再说数种以示说不能荆

（一）当知是经不可不闻也。何以故？是人之生实信，成功德，由于得闻是经故。且是经不可不闻，换言之，即是般若不可不学。

（二）当知信心最要也。何以故？实相之生，由于信心清净故。由是可知前来所说，持戒修福，于此章句，能生信心，以此为实之语，应三致意。质言之，欲学般若，当生实信。欲生实信，先当持戒修福也。

（三）当知转凡成圣，不退菩提，非离相见性不可也。成就句，是明其位登初住，超凡入圣。名为住者，是明其至此地位，菩提心方能不退。即是信成就也。而心清净，是明离相。生实相，是明见性。此所以先说当知般若不可不学。何以故？不学般若，不能离相见性故。所以又次说当知先当持戒修福。何以故？不持戒修福，便非实信故。不实信便不能信心清净故。此皆学人所急应遵行。不如是行，便不能成就，故曰当知。当知者，明其不可不知也。

又推而言之，由陈赞庆一科之义而观，若其大心不发，此经不闻，至高只能开慧眼，成四果罗汉。由明成就一科之义以观，若其得闻此经，信心清净，至低便能生实相，成初住菩萨。此亦学人所当知者。由是言之，可见经义，实在无穷，实在说之不荆可见闻法必应作面面观。即如我以种种义说明实相，若闻者，但作此是说明本性何以名为实相领会者，则非鄙人反覆详说之意也。且若但解得性名实相之故者，亦与闻者无大益也。何以言之？实相是大家主人翁的本来面目。如此真面，本来唯证方知。然则云何得证？无他，唯有在返照上用功而已。不但闻时便当返照，更当于清夜平旦时，对境随缘时，依此次所说诸义，深深观照。或单举一义，或融会诸义，皆可。清夜平旦者，是向自心中观照也。对境随缘者，是向一切法上观照也。果能如是，则受用无边矣。当知佛于本性，安立各种名称者，便于人之因名会体也。而各种名称中，实相一名，于二边不著，空有同时，较易领会。此又长老独举此名为言之一意也。鄙人复就此名开种种义而说之者，意在便于闻者返照用功时，多得领会之方便，非但为解释名义也。由是可知开种种义说之之关系矣。

此科复有要义。因长老说此，固是释明实相为何，以及何以名为实相等道理，实兼以指示用功方法也。何以知之？此中既明相不相俱离，则与下文所说，离一切诸相，则名诸佛，正相呼应。离字大有功夫，无功夫何能离？何能名为佛耶？故知此中说有修功在内也。当知说一非字，便是绝百非。亦即是四句皆离。所谓有亦离，无亦离，亦有亦无亦离，非有非无亦离，是也。由是可知古德释实相为无相无不相，此一无字，亦是绝待之无，非对有说无也。盖相与不相，本是对待之辞。有对待，便有变动。有变动，便是有生灭。有生灭，便非坚固。而性体确是万古常恒，究竟坚固。坚固则无生灭。无生灭则无变动。无变动则无对待。无对待便是绝待。绝待者，相不相虽皆不离乎心性，而心性则超然于相不相之外，是也。质言之。相，有也，不相，无也。超乎其外，岂非超乎有无之外。则无相无不相一语，是说绝对无，而非对有说无之理，可以恍然矣。然则云何能绝对无之乎？有无四句皆离，是也。故经文曰：是实相者则是非相。说一非字，便是指示修功也。是令学人欲见实相者，当静心于一切皆非上领会。若领会得实相便是非相，便领会得倘使心中少有相不相的影子，便非实相矣。故是实相者则是非相一语，异常锋利，不得少触，触著便丧失慧命。质言之。是令学人须于一毫端上契入也。

今欲诸君有下手处，再依此理，说一方便。方便云何？即是须于未起心动念时精密观照。苟一念起而偏于有，即呵之曰非也。或偏于无，亦呵之曰非也。乃至念亦有无，念非有无，皆以非字呵而遣之。此是最妙观门。当知念头不起则已。起则于四句中，必有所著。今一切非之，便是离念之快刀利斧也。岂非最妙观门。至若出世法之六度万行，一一如法精进修行，而曾无芥蒂于其胸中。一一精进，不坏也，无不相也。而心中若无其事，不著也，无相也。而一切世间法，事来即应，事过便休。虽应而能休，虽休而能应。所谓提得起，放得下。无论世出世法，少有所偏，皆以非字遣之。如是久久体会四句皆离之义趣行去，便能做到应时便是休时，休时便能应时。自然二边不著，合乎中道，而相不相有无四句皆离矣。此又是最妙行门也。

经中明明曰：是故如来说名实相。便是开示学人既非之而又说者，但明其不必坏耳。须知虽说而是假名，如来性体，仍宜离名字言说以自证也。而离名字言说，便是离念。离念方便，又莫过于向未起心动念时观照。一念苟起，便一切非而驱除之，岂非的示修功。当知自上科信心清净则生实相以下，正长老之深解义趣也。故闻经者当如是深解也。

世尊于本性安种种名，长老又独举实相一名而言，皆为令学人便于体认本性。故实相义宜多发挥。大论说实相有四句偈，最精最详，最宜知之，以便时常觉照。实相即是性的本来面目。正因昧却本性，故成众生。今欲转凡成圣，不真切体认得乎。偈云：‘一切实一切非实，及一切实亦非实，一切非实非不实，是名诸法之实相。’即此可见菩萨说法善巧。不就相字说，而就实字说，一也。不就性说，而就诸法说，二也。须知说为相者乃是假名，不过使人明了本性之状况耳。故不就相说，便是点醒不宜将相字看呆。若其看呆，便已著相矣。其就实字说者，又有深意。以人之著相，由于误认为实耳。若知一切法实亦非实，非实而实。便知一切法相即非相，非相而相矣。如此说法，岂非善巧。

其就诸法说者，须以三义明之：（一）使人得知心外无法也。佛说一切法，但是幻相而无实体。体唯净心。故曰万法唯心。又曰心外无法。故可就诸法以明实相。因诸法之实相，即是性故。就法而说，无异就性而说也。（二）使人易于体会也。众生既久忘本来。而一切法则为众生共知共见。不如就诸法说，俾得因诸法而悟心性。（三）使人明了一真法界也。起信论云：因不知一法界故，不觉念起而有无明。遂成众生。一法界者，一真法界也。十法界万象森罗，而真如则是一也。即一切同体之意。若知得一切法之真实状况，莫不空有同时。则上自十方诸佛，下至一切众生，以及山河大地，情与无情，莫不皆以净心为体，可了然矣。以净心之实相，本是空有同时故，是之谓一真法界，亦曰诸法一如。须知一切法皆由心现，心性既空有同时，故一切法无不空有同时耳。此善巧之二也。

龙树以马鸣为师，故起信论已约诸法以明真如，真是衣钵相传。一切实者，一切法俨然在望也。此语是破执无；一切非实者，一切法当体即空也，此语乃破执有。又防人闻而执为亦有亦无，非有非无。故又说下二三两句。及者，连及之意。谓不可但看第一句。须连第二三句而体会之。其意若曰：顷所言一切法实与非实者，非隔别而不融也。当知乃是实即非实，非实即非不实耳。实即非实，所谓有即非有也，色即是空也；非实即非不实，所谓非有而有也，空即是色也。如是则四句俱遣，诸法之真实状况如是。亦即性体之真实状况如是。而结之曰：是名诸法之实相者。

又明法性本不可说。说为实相，亦是假名而不可著耳。常有人闻四句俱遣，及空有同时，不免怀疑。以为亦有亦无，非有非无，与空有同时，义味无别。何以故？谓之空有同时者，岂非明其说有亦可，说无亦可乎？又岂非明其但说有便非，但说无便非乎？然则何以说亦有亦无，或说非有非无，皆谓其偏执而遣之耶？此人如是说来，误矣，大误矣！以其不但未明亦有无、非有无，之语意；并未明空有同时之语意，故也。当知亦有无、非有无，两句，是承其上文有句无句而来，故谓之四句。

说亦有亦无者之用意，以为第一人单说有，第二人单说无，各偏一边，诚然有玻我则不如是。我说一切法，乃是亦是有亦是无。既二边之俱是，则偏于一边之病除矣。殊不知说有便不能说无，说无便不能说有，而曰亦有亦无，自语相违；况看成有亦是，无亦是。语既模棱两可，义复隔别不融，故应遣也。

说非有非无者之用意，以为第三人所说，诚哉有病，我则异乎是。我说一切法，乃非是有、非是无。既二边之俱遣，则第三人执著二边之病除矣。殊不知非有便是无，何又云非无？非无便是有，何又曰非有？岂非戏论。且仍是看成有是有，无是无。其隔别不融，亦与第三人病同。故应遣也。又复第三人见地，既说有无双是，则仍是偏在有边。而第四人见地，是说有无双非，则依然偏于空边。岂不应遣乎。（双亦似是双照，双非似是双遮。然实际仍大不同。以双照双遮之言，明其得中。而双亦双非之说，只知二边故也。）若空有同时之义，是明空时即是有时，有时即见空时。空有圆融，既然非二，便是无边。边尚且无，更何从著。与亦有亦无，非有非无，义味天渊，何云无别！

尤有进者。众生若知得空有同时，可见空有俱不可说；若知得空有尚不可说，则何所用其分别哉！此佛说空有同时之微意也。盖既以除众生分别情见，且令离名言而自证耳。故无论说有说无，说亦有无，说非有无，一切俱遣。以上是约对治义说。若约究竟义彻底说之。言遣则一切遣；言不遣则一切不遣。须知凡言遣者，因执故遣。若无所执，则无所遣。故空有同时亦不可执。执亦应遣。何以明其然耶？试观心经，先言色即是空，空即是色。以明空有同时，使人悟此得入般若正智也。而其下又曰：无智亦无得。此即开示空有同时，亦不应执之意。本经亦明明言之，如曰般若非般若是也。即如此科亦然。先言则生实相，成就功德矣。而此科又曰：实相则是非相，说名实相。亦因防人执著实相，故说非，说是假名，以遣之耳。实相，即是空有同时也。当知空有同时，何以不可执。因少有所执，便偏著于有边，而非空有同时矣。故应遣也。若闻吾此言，而于空有同时之义趣，绝不体会观照。则又偏著于空边，而非空有同时矣，亦应遣也。当如是领会，至要至要。

总之，情见若空，说空有同时也可，即说四句又何尝不可；若其未也，说四句固不可，即说空有同时，亦未见其可也。著眼著眼！

如上所说实相之第二义中有曰：此科是与前文若见诸相非相，则见如来，互相发明。由是言之。长老之深解义趣，亦可见矣。然而长老之所深解者，犹不止此。须知性之别名甚多。今不举他名。而独举实相一名以言之者，又是发明上来说法与非法皆不应取，说非法非非法，说则非是名等等之义趣也。上来世尊如此说者，皆是令不著于空有二边以圆融之。以著于二边，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。今长老乃于空有同时之实相，亦说则非是名，此正针对上来世尊所说，为之发明二义，以便令领会者。二义云何？（一）性本空有圆融。（同时者，圆融之义。）若著于二边，便与本性不相应故。（二）空有圆融，尚不应著。以少有所著，便非空有圆融故。何况二边，其不应著，更何待言。此独举实相为言之深意，亦即长老之所以深解义趣也。

又如上所说，此科非字，有离字意，是说修功。是与下科离一切诸相，则名诸佛相应。当知此约现前当来劝两科之文，实无处而不相应。以两科所说，本是互相发明者。此义至下当说。

**（子）次，约当来劝。分二：（丑）初，庆今劝后；次，释显其故。（丑）初，又二：（寅）初，自庆；次，广劝。**

**（寅）初，自庆。**

**【‘世尊！我今得闻如是经典，信解受持，不足为难。】**

我今得闻如是经典信解受持，此一语，正是说明昔来所得慧眼，未曾得闻之所以然。何则，若知今之得闻而信解受持，便知昔之未曾得闻者，非他，以心中有一所得之慧眼，便于此深经自生障碍矣。纵令得闻，亦必不能信解受持。则闻如不闻矣。故曰所得慧眼未曾得闻也。此言正是说明其障碍，全在慧眼。慧眼何能生障？则全由于有一所得在耳！何以故？有一所得，便是法执。便是智慧浅短。则于此三空胜义，岂能相契！且有一所得，便是自觉已足，便是悲愿不宏。则于此舍己度他，且度无度相之妙行，更难相契。此其所以昔来未曾得闻也。今则窥见世尊一切无住而道眼开。为众请求说此深经而大心发，故得闻而信解受持也。

解者了解。受者领纳，亦即领会。故解之与受，其义相近。既言解，复言受者。受持二字乃是合说。盖受持合说，以明当解行并进也。又持字，复有执持不失之义。故信解受持一语，是明其不但能信能解，且能解行并进而不退也。不足为难，是说不十分难，非谓绝对不难。不十分难，此其所以自庆也。若绝对不难，不得云昔来慧眼未曾得闻，亦不致涕泪悲泣赞叹希有矣。

何以不足为难耶？盖有三义：（一）身值佛时也。耳提面命，获益自易。况以如来明摄受，见闻随喜，便得莫大之福，便生莫大之慧。初不必开示也。而生逢盛会，福慧夙根，一定深厚。如是因缘具足。所以佛每说法，现座证果者，不可数计。而生在佛前佛后者，为八难之一。长老躬为大弟子，故曰不足为难。此自庆之一也。（二）已证圣果也。如大品云：‘般若甚深，谁为能信。答曰：正见成就人，漏尽阿罗汉，能信。’今长老既证阿罗汉果，所以不足为难。此自庆之二也。（三）能解空义也。般若一部，皆明第一义空。而长老于十大弟子中，解空第一。是其根性最利，易于契入。故前八会，皆是长老为当机。今说甚深经典，亦是长老发起。故曰不足为难。此自庆之三也。

综观下文，亦具上说诸义。何以故？长老自言不足为难。正以显末世之十分为难，以其生不逢佛也。而自己庆幸处，亦即加意奖励后进处。意谓我今幸遇世尊，既证阿罗汉，又解空义，故得信解受持耳。以彼末世众生，既不遇佛，甚难得闻，甚难信解受持者，而竟得闻，竟能信解受持。彼真难能可贵，其根性必远胜我，（菩萨种性，远胜罗汉。）我今何足为奇，故曰不足为难也。数行之中，词意反覆勤恳，其鼓舞后进之心，拳拳极矣！

**（寅）次，广劝。**

**【‘若当来世，后五百岁。其有众生，得闻是经，信解受持，是人则为第一希有。】**

来世，泛言佛后。后五百岁，则指佛入寂后，第五个五百岁，即末法之初。今则将满三千年，已在第六个五百岁之末矣。经中凡言后五百岁，亦不限定在第五，总以明其是末法时代而已。楞严经言，此时众生，斗诤坚固，入道甚难。斗诤者，己是人非，争强斗胜也。坚固者，一味斗诤，牢不可破也。试观中国自宋以来，（宋初至今将千年，彼时正入末法之初。）讲求道德学问者，门户之争，远过汉唐。于是有宋学排斥汉学之风，有儒家谤毁佛教之习。迨后所谓道学者流，又自起斗诤，如程朱与陆王两派，是也。总不外乎独树己帜，打椡他人。有因必有果，卒之反被他人打椡，遂有新学将旧学一齐推勫之事，连孔子亦受其累。殊不知孔子之真实义，自汉以来，学者并未梦见。即以佛门而论，入宋以后，亦染此风。各宗各派，斗诤甚烈。莫不己宗独是，别宗尽非。愈趋愈下，至于近今，竟有欲推勫起信论者矣。实可痛心。佛门尚且如此。道德学问中人，尚且如此。其他更何待言！所以奋斗二字，成为格言。殊不知古人曰努力、曰奋勉、曰自强。即佛教中亦曰勇猛、曰精进，此等言句，皆就己身说，有利无玻今曰奋斗，虽亦是自强，而含有排除其他意在。此盖斗诤习气愈深所致，世道所以愈苦也。

斗诤云何起？起于执著。执著由分别，分别由我见，而佛法专治此玻今世尊与长老，皆特特就末法时代鼓励。可知今日欲补救人心，挽回世运，惟有宏扬佛法。以其正是对症良方故也。然而正以对病之故，恰与人情相反。以斗诤坚固之人，其障深业重，内因不具可知。加以去圣时遥，善知识少，则外缘亦复不足。因缘两缺，于此深经，不但受持难，信解难，即得闻亦已甚难。非竟无闻法之机会也，其如不愿闻何！然则倘有无此三难者，非久植善根，定为佛遣可知。故曰则为第一希有。明其若非菩萨示现，即是具有菩萨种性之人也。

则为者，便是之意。意中含有成就在。或曰：菩萨示现无论已。其具菩萨种性者，何便成就？当知经中先言得闻，又言信解受持，是明其三慧具足也。岂不能成就耶。（闻是闻慧，信解是思慧，受持是修慧。）盖居末世而得闻深经，实非易事。必其夙有般若种子。所谓不于一佛二佛三四五佛而种善根者。具有如是胜因，方能得遇胜缘也。故得闻便能生信开解。间或亦有虽得闻而别遇障缘，信心遽难发足，解亦未能大开者，只要遵依佛敕，持戒修福，必能信解受持。盖持戒是断绝染缘，此自利之基也；修福是发展性德，（性中本具无量净功德故。）亦利他之功也。如是背尘合觉，（绝染缘为背尘，展性德为合觉。）自他两利，必蒙诸佛摄受。自于此经能生信心，以此为实。以此为实者，谓解真实义也。既信且解，自亦如法受持矣。如是三慧齐修，何患其不成就乎。又观是人便是第一希有之言，意中含有不可自暴自弃在。此长老谆谆劝勉之意也。此句与上文当知是人成就第一希有功德，及下文则名诸佛句，正相呼应。

**（丑）次，释显其故。分三：（寅）初，正显不著有；次，转显不著空；三，结显名诸佛。**

**（寅）初，正显不著有。**

**【‘何以故？此人无我相、人相、众生相、寿者相。】**

上言是人便是第一希有。何以便得如是？此下三科，正释明其所以然也。流通本每相皆加一无字，唐人写经，即以无我相一直贯下，故下三无字可省也。

何以故者，假设问曰：何故谓此人便是第一希有耶。答曰：以此人，我人众寿四相皆无故。既已皆无，是不著有也。观文相表面，似但说其空人我相，亦似但明其不著有。然观下文之转显，则此人不但空人我，且并空法我。不但不著有，且不著空。然标科但曰不著有者，顺文相故。以不著空意，非得下科之转显，不知也。

当知此经专明实相。实相者，绝对无外，本非一切相。所谓我法俱遣，空有不著，是也。我法俱遣者，谓人我法我等四相，一切遣荆空有不著者，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，谓之三空。末世众生，必其具有般若根性，我法等执较薄，方能于浊恶世中，得闻此法。方能超出常流，信解受持也。既能信解受持，则我法空有之执自遣。此其所以便是第一希有菩萨之故也。故上言则为二字中，含有成就意在者，因此。

**（寅）次，转显不著空。**

**【‘所以者何？我相即是非相，人相、众生相、寿者相，即是非相。】**

所以者何？自问上文无字之所以然也。我相下，自答自释。意谓适所言无，非对有说无也。乃绝对之无。所谓四句皆无。亦即一空到底。何以言之？因此人非是见得我人众寿实有而能无之也，尤非灭却我人众寿而后无之也，乃能见到我本缘生幻有，当其现幻相时，即是非有，故曰我相即是非相。此句明其非于我相外，别取空也。其人相、众生相、寿者相即是非相，理亦如是。大论云：‘众生所著，若有一毫末可有，则不可离；以所著处，无如毛发许有，故可离也。’此意是说一切皆是幻相，本无毫末许是真实有者。正明其有，即是空也，所以可离。譬如翳眼见空花，花处即是空处。何必灭花而别取空，翳净则花自无，此亦如是。

约性而言，若解得一真法界，则本无差别，本来常恒，那有我人众寿诸相；约相而言，若解得五蕴本空，则知当其现我相时，便是空时，故我相即是非相也。而人相及一切众生之相，亦莫非五蕴假合，本来皆空。故人相众生相，亦即是非相。所谓寿者相者，因其相续未断，故成此相。其实既曰相续，可见是念念迁流，刹那生灭，非寿者相即是非相乎。此人信解受持而能如是，便具三空之慧矣，亦复四句俱离矣。何则？若未能洞彻我人众寿本是幻相，非有现有者，虽能不著，乃是勉强抑制。亦即对有之无。见地既未真，不但用功费力，而根株犹在，断靠不祝且纵能抑制不懈，亦是法执。如楞严所云：纵令内守幽闲，亦是法尘分别影事，是也。其病在一守字，有所守，便有所执矣。何故如是，见未彻底故。今此人既彻见我人等相即是非相，是能洞明一切相有即非有也。有即非有，故见如不见。虽万象纷纭，而胸次泰然。则不待抑制而彼自无，何所用其守哉。无所守，则无所执，是无法相也。且不但法空而已，我相即是非相，可见其非于相外而别取空，是亦无非法相也。岂非并空亦空乎。人空、法空、空空，是为慧彻三空。故此科标题曰不著空也。此人真是大根器，以其能一空到底，不是枝枝节节用功的。

前又谓之四句俱离者，何谓也？如上科不著有，此科不著空，是明离有离无也。而曰我人四相即是非相。既曰即是，可见此人并非将有无看成亦有亦无，非有非无，隔别不融。乃是见到有即是无。则其智慧已彻，空有同时，岂非四句俱离乎。自性清净心，本离四句，无相不相，绝待圆融。此人今既超乎四句，不空而空，空而不空，圆融无碍，便是契入实相性体矣。故曰则为第一希有之菩萨也。下科正结显此义。

**（寅）三，结显名诸佛。**

**【‘何以故？离一切诸相，则名诸佛。’】**

何以故者，问我人四相即是非相，何故称为第一希有耶？离一切诸相两句，释明其故也。诸相即是我人众寿。相不止一，故曰诸也。而又曰一切者，因不但由身见而起我人等四相已也。前云：若取法相，若取非法相，即著我人众生寿者。可见凡有所取，便成四相，故曰一切也。若约四句说之。或执有，或执无，或执亦有无，或执非有无。执则便有能执所执，能所便是对待，对待便成彼我之相；执既不一，便成众生相；执情不断，便成寿者相。故曰一切诸相也。实相之性，本是相不相俱离。故若能离一切诸相，便证法身，故曰则名诸佛。

诸佛有二义：（一）十方三世诸佛也；（二）初住以上，极果以前，名分证觉，亦名分证佛。以能分证法身故。初住至究竟觉共四十二位，故名诸佛。约初义言，意谓十方三世诸佛，皆因离一切诸相而得佛名。此人已绝四句，彻三空，是离一切诸相矣。虽未遽至究竟佛位，而成菩萨无疑。故但曰第一希有，不曰最上第一希有。约次义言，自分证位初住菩萨以上，以至究竟觉，皆须离一切诸相以证法身。此人能离一切诸相，是已证得法身矣。虽未知其所证深浅，至少亦是初住菩萨而为分证佛。亦即是信心清净则生实相，成就第一希有功德。故曰则为第一希有也。

此中所说我相即是非相云云，便是空有不二，性相圆融。亦即是上来世尊所说诸义之总汇。何以故？以离一切诸相，则名诸佛。正与生信文所云：若见诸相非相，则见如来，遥遥相应。故足证此人能离一切诸相，已见得如来性体，岂非第一希有。长老所陈见地，确与世尊心心相印，此之谓深解义趣。故下文世尊即印定之。

前云：此约当来劝三科，与上约现前劝两科，其义互相发明者。试观前文但说一信字，此中则云信解受持。正以发明前虽但说信，已摄有解与受持意在。因信是道源功德之母故。说一信字，便贯到底也。此中言无一切相，又是发明前文信心清净之所以然也。而相即非相，二边不著，空有圆融，正是实相之真诠。此中言则为第一希有，则名诸佛，亦即前文成就第一希有功德之意也。此中言离，上则言非，正相呼应。以相不相俱非，故应离也。前云生实相，又云如来说名实相，此中则云则名诸佛，意亦一贯。盖现一分如来实相，为分证佛。圆满显现，为究竟佛。而前后皆曰名者，又明所谓实相也，诸佛也，皆是假名，即皆不可执。故应一切非，一切离耳。由是观之，前后只是一义。故说前文时，应摄后义说之。说后文时，亦应摄前义说之。而一约现前言，一约当来言，互相彰显，此又说法之善巧处。如斯体例，经中常常遇之。

**（壬）次，如来印阐。分三：（癸）初，印可；次，阐义；三，结成。**

**（癸）初，印可。**

**【佛告须菩提：‘如是，如是。若复有人，得闻是经，不惊不怖不畏，当知是人，甚为希有。】**

印者，印可长老之说；阐者，就长老所说，更为阐明上来未尽之义也。

凡标佛告须菩提句，郑重之意。因下文多补前义所未发，故结经者特标此句，令注意也。如是如是重言之者，印其言之极当。若分配说，即谓上来赞庆，广劝，两皆不谬。长老前云：若复有人句，原未指明何时。但以对次科之劝当来而言故判为约现前劝。今世尊亦但云若复有人，亦未克指何时。然于下文结成时，却归到当来。可知此语，乃是通指现前乃至未来而言也。

惊者，乍然愕怪。怖者，惶惑不安。畏者，怯退自阻。天亲论曰：‘惊，谓惧此经典非正道行故。怖，谓不能断疑故。畏，谓由于惊怖，不肯修学故。’智者疏曰：‘初闻经不惊。次思义不怖。后修行不畏。’合论疏观之，则不惊即是信。以初闻经时，不惧其为非正道而惊，是能信也。不怖即是解。以次而思义，毫无疑惑而生怖，是能解也。不畏即是受持。以不畏而自阻，则肯修学，是能受持也。而变其词者，盖有深意。诚以著有之凡夫闻说相皆虚妄，法执之二乘闻说法不应取，一类偏空之辈闻说非法亦不应取，必致惊怖，怕谈般若。信解尚无，遑论受持。则何能同登觉路，不阻化城乎。故一一道破其不能信解受持之故。令一切闻者当知法本无定，佛不欺人。何必惊怖疑畏。庶几得有信解受持之望耳。故下文第一波罗蜜云云，正明法无定相；五语云云，正明佛不欺人。可见今说不惊不怖不畏者，正为说下文张本。而说下文之用意，又正为断众生之惊怖疑畏。前后语意，紧相呼应也。

希有而曰甚，亦即第一希有之意。观若复以下语气，亦是印可长老所说者。上言如是如是，已经印定。而复说此数语者，无他。意在说出众生不能信解受持者之病根，以劝勉之耳。

**（癸）次，阐义。分二：（子）初，阐明观行离相义；次，阐明说法真实义；（子）初，又二：（丑）初，约般若明；次，约余度明。**

**（丑）初，约般若明。**

**【‘何以故？须菩提！如来说第一波罗蜜，非第一波罗蜜，是名第一波罗蜜。】**

何以故句，统贯下文忍辱一科。第一波罗蜜，第一二字，指般若言。如来说者，表其是约性而说也。约性而说，故曰第一非第一。因性体空寂，那有此第一波罗蜜之相，故曰非也。曰非者，明其性本非相，故不应著相也。即复约性而说，故曰是名第一波罗蜜。因性体虽无相，而亦无不相。一切相皆缘性起，此第一波罗蜜亦是缘性而起者，不无第一之名相也，故曰是名。曰是名者，明其相不离性，仍应会归于性也。

如此说法，是此科经文之本义。谓之本义者，因本经中凡曰非曰是名，皆是发明此义。此乃根本义。为学人所不可不明者也。然而此科之义，深极要极。若但说此本义，便非佛旨。因此科以下皆是阐义。谓之阐义者，即是于本义之外更有所推阐而发明之义在也。其义云何？试思开口即曰何以故？此三字，是承上文不惊不怖不畏，当知是人甚为希有而来。可知第一波罗蜜三句，正是说明不惊乃至希有之故者。若只说本义，而不将此中所以然之理发挥明白，则何以故三字，及上文不惊云云，皆无著落。上曰当知，此正学人所当知，万不可不深解其故者。不但此也。上文不说信解受持，而变其词曰不惊不怖不畏者，以末世众生有怕谈般若，不能信解受持之病故也。此中不说般若波罗蜜，而变其词曰第一波罗蜜者，乃藉以阐发般若之精理，俾一切众生得以明了。庶可恍然般若是不必怕，不能怕的。然后方算得是学无上菩提法之人，方有转凡成圣之希望故也。何以故？前不云乎，一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法皆从此经出，即是明白开示般若万不可不信解受持，且当从此入门。若不入此经之门，便是自与阿耨多罗三藐三菩提法隔绝。亦复自与一切诸佛隔绝矣。何以故？诸佛及无上法，既皆从此经出。则欲学无上法，欲转凡成圣者，若不从此经入，岂非自绝其路乎。岂是怕得的。所以若但说本义，但说前一层之义，而不将如是之深义，彻底发挥，则世尊变词而说之深旨，便尔埋没矣！上文曰当知，此尤学人所当知，万不能不深解其故者也。如上种种道理，皆包含在此三句经文之内，其义之异常精深可想矣。而其义之关系重要，亦可知矣。

欲说明之，必须巧设方便。使之言少而义明。须知般若义趣，千古隐晦。今欲除其怕病，便不能不揭穿其致怕之由。有时不能不涉及古人，亦不能为贤者讳矣。盖不将隐晦之义趣彻底说明，则惊疑怖畏之病根仍在，便仍不能信解，不肯受持，岂不孤负佛恩乎！深望诸君静心谛听。若不将此中义趣彻底明了，亦未免孤负佛恩也。

道理既如是精深，虽今欲言少义明，然几句话亦万说不明，一口气亦万听不明。我今先就第一二字，发挥一个大概，让听众心中先有一个底子。然后再步步深入，此亦方便之意也。

般若波罗蜜称为第一波罗蜜者，因般若为诸度之母故也。般若为母，则诸度为子。子不能离母。故修诸度行者，若缺般若行，约因则不能破惑，约果则难证法身。当知诸度皆称波罗蜜者，正因其有般若在内。若无般若，不能称波罗蜜也。何以故？不能破惑，便不能证法身，而到彼岸故。所以般若有第一波罗蜜之名者因此。由是观之，既是诸度不能离般若，则般若亦非离诸度而别有存在，可知。故第二句曰：非第一波罗蜜。此一非字，是明不可执般若为别有其相也。然而虽不别有，非无第一之名。故第三句又曰：是名第一波罗蜜。此是名二字，是明诸度离般若不为波罗蜜，则般若不无领袖之假名也。以上是说明般若名为第一之所以然，并说明约第一说非，说是名之所以然。此义须记牢，乃破人惊疑怖畏之根据也。此下便当说之。

上文长老以我人四相即是非相，明是人之空有圆融，以释成其所以为第一希有。世尊既已印许之矣。然世尊每说一法，非为一事，非为一人。遂因是人之希有而鉴及一切众生所以有我相者，无他，取法故也。故于印许之后，复约六度等法阐明其义，以开示一切有分别法执之众生。先说般若者，正以众生怕般若故也。众生何以怕？以有分别法执，不达般若之真实义故也。所以为之阐明者，因此。盖众生骤闻般若是第一义空，以为高而难行，故惊。又不明第一义空之所以然，故怖。觉得与其学般若，不如学他种圆经圆法之妥，故畏。总由佛理未能贯通，误生分别法执耳。此真自失善利，深可怜悯。故世尊说明是人甚为希有之故曰：我何以谓是人甚为希有耶。以此般若法门，众生惊疑怖畏，而是人独否故也。

夫此法诚高，何怪其惊畏。然而此法甚要，又何可自阻。我今将诸波罗蜜中称为第一之般若，更为大众阐明真实义，俾得了然。我说般若者，为令众生到彼岸耳。不到彼岸，便沈苦海。而非般若，又不能到彼岸。可见此法极为重要，断不可疑畏自阻，必须信解受持矣。何谓彼岸？诸法实相是也。当知实相者，无相也。故般若虽称第一而非第一。何以故？第一本无相故。因其本无定相，故说为非也。说为非者，是令众生明了佛所说法，无有一法能离般若。则般若非可于诸度外而独矜第一也。又当知实相者，亦无不相也。故般若虽非第一，而是名第一。何以故？第一不无假名故。因其不无假有之名相，故曰是名也。说是名者，是令众生明了既法法不离般若，是法法可名第一。则般若之称第一，乃是假名也。

我今将般若精义，如是阐明。则一切众生，当可由此悟得。凡我说非，固是令人空相。而又说是名，以显其不无假有之名相。然则所谓空相者，是令空其著相之病，并非坏其相也，大可恍然矣。不坏其相，是并偏执之空亦空之矣。此之谓第一义空。若能通达此义，则知因相是假名，故不可著，非谓无相；因法无有定，故不可执，非谓无法。然则此法虽空，岂同豁达顽空。此法虽高，亦非无下手处。尚复何惊何怖何畏之有！今则是人既能信解受持，便是不惊不怖不畏。便是通达第一义空，正所谓于第一义，心不惊动者。非甚为希有乎。以上所说，不但说上文不惊乃至希有之所以然，并将一切众生不必惊畏，不可惊畏之道理，亦一并彻底说明之矣。庶几此科义趣，圆满显出。

然而尚有要义，不能不说。其义云何？即前所云千古隐晦者是也。当知怕般若之病，深矣久矣。若不一一揭穿其故，何能除千古来先入为主之玻尤当详说般若义趣，极其圆融。与所谓中道第一义，无二无别，毫无可怕之处。庶几不致自失善利。此虽推广而言，然仍是本科经旨。意在破其分别法执，以除怕谈般若之病根耳。

经言二乘怖空，即谓怖般若之第一义空也。可见佛时已然，不但后世矣。然佛时只是二乘生怖，大乘尚无此玻迨后玄奘西渡，得遇彼土相宗诸师，乃将性宗之空与相宗之有对举。（第一义空，是绝对空。何能与有对举。）此点既误，故谓相宗方是了义。所谓三时判教是也。是彼时印土大乘中人，已未能深解义趣，误认般若为偏空矣。至于我隋唐时之判教者，亦从不列般若于圆教。未尝不知是第一义空，然终以为专说空，不如中道第一义之圆融。古人如此而判者，意在推崇其所宗，不无故示抑扬。然而抑扬太过，未免取著文字相。后人因是古人所判，更加执著，更加望而生畏。故从来无人肯学般若，肯谈般若者，真可悲也，真可惜也。

禅宗虽宗般若。然只宗其遗荡意味以用功，而不谈教义。所以般若义趣，千古不彰。陈隋时虽有三论宗。然是宗论而非宗经。三论所明，固是般若。而三论家既专在论的文字上研求。遂于经中义趣，不免隔膜。何以故？未曾直接观照故。质言之，仍是不免取著三论之文字相耳。所以三论家发挥论义甚精，而经旨却弗会搔著痒处者，因此。当知般若既为诸度之母。本经且明明云诸佛及无上正等觉法皆从此经出，然则若于般若义趣未明，虽读其他圆融经论，既未在根本义上用功，其见地何能彻底！见若未彻，又何能圆！今世尊就第一波罗蜜之名而阐其义，使知般若义趣，是空而不空，不空而空，极其圆融。以免众生惊怖疑畏，坐失法宝，难到彼岸。无异预知后人怕怖之病根所在，而悬示之者，真大慈大悲也。

上来鄙人每说则非是名，多约二边不著说，亦即是约圆融中道说。此次则兼约第一义空说，亦即是约遣荡说。如此说之，实具苦心。苦心云何？使知中道之与遣荡，语虽不同，义实无别也。何以言之？名为第一义空者，因其一空到底故也。一空到底者，有亦空，空亦空也。换言之，便是有亦遣，空亦遣。遣有，所谓不著有也。遣空，非所谓不著空乎。然则遣荡之第一义空，与二边不著之圆融中道，请问又有何别？由是言之，判教者之说，不可执为定论也，可以了然明白矣。而怕谈般若者，亦大可以翻然悔悟矣。且由是言之，凡判某经为纯圆，某经为非纯圆诸说，亦未可执为定相。何以故？既法法皆般若，则法法皆圆。所谓圆人说法，无法不圆。何必苦苦分别。

前言遣荡之与圆融中道，无二无别。凡误认为有别者，无他。由其看呆中道故也。我今更约中道发挥其义，俾得彻底明了。则分别之执，庶几无自而生乎。

一切法既皆假名，则中道亦是假名。以假名故，则亦无有定相，则亦不可著。著则亦落四相，尚得谓之圆融中道乎哉？当知中之一言，是因二边相形而有者也。若离二边，中无觅处。所以中无定相。相既无定，岂可看呆。看呆便成法执矣。更当知中之所以无定相者，因二边亦是假名，亦是相形而有，亦本无定相故也。二边既不可著，那得有中可著耶。故真解中义者，无往非中，即空假而皆中也。

譬如就空言之。空则不著有矣，并空亦空，便是不著空，所以一空到底，便归中道。如上所明是也。以是之故，般若与华严、法华，其义趣所以无别。不但此也，一假到底，亦复如是。譬如知一切法不无假名，是不著空矣。即复能知其名是假，岂非不著有乎，则亦宛然中道矣。所以密宗、净土，皆从有门入道，而皆是圆顿大法者，因此。即以相宗言，亦本是大乘圆义。他不具论，观其发明捡□、依他、圆成三性之理，何等圆妙。无奈学之者，不向此等处观照用功，专在琐琐名相上剖析。愈剖析，愈分别，遂愈执著。于是大者小，圆者偏矣，可谓不善学者矣。不知用以去凡情，反因而增长凡情，岂佛说法相之本旨哉！其修学密净之人，若不明自他不二，心土不二之义趣，则令大者变小，圆者变偏也，亦然。由此可知佛所说法，本来法法皆圆，其有见以为非圆者，实由众生偏见，非关于法。故学佛者，首须大开圆解，观照无往非中之理，以修一切法，则法法皆圆矣；皆中道第一义矣；皆第一波罗蜜矣；即皆得证实相到彼岸矣，此之谓圆中，学人所万不可不知者。

顷言大开圆解四字，极当注意。凡我所说无往非中云云，不过可为闻者之一助耳。必当时时以此圆义，于自心上，于一切法上，微密观照，精进用功，以去其偏执之凡情，然后自己之圆解，庶几可开。若非然者，则所谓圆解，仍是他人的，而非自己的。虽知无往非中，而对于一切法，必仍然触途成滞，不能无往非中矣。此层极关紧要，千万勿忽。不但此一义然，所说诸义，莫不皆然。总之，闻思修缺一不可。

又当知本经之说则非，说是名，是明性之与相，非一非异。虽圆融而行布，虽行布而圆融也。（行布者，如是如是之意，即是一而二。圆融，则二而一矣。上来说遣荡即中道，明其与法华义趣同，今则明其与华严义趣同也。）何以故？凡言则非是约性说。约性而说，则不应著相，故非之。应不著相而非之者，是明性相非一也。凡言是名，是约相说。约相而说，则不应坏相，故是之。应不坏相而是之者，是明性相非异也。何以故？性是体，相是用，迥然各别，故非一。所谓行布是也。然而用从体生，离体无用，由此可知相乃性之作用耳。明得此理而不著，则见相便是见性，故非异。所谓圆融是也。然则性相既然非一非异，则是一而二，二而一矣。一而二，故既应不坏，又应不著，因其虽非异而已非一，故须于圆融中见行布，又须于行布中得圆融也。二而一，故虽炽然现相，而依然会归于性，因其虽非一而实非异，当令圆融而不碍行布，行布而不碍圆融也。我今如是发挥，则与华严义趣，亦宛然无别。宗华严者，可以不必怕矣。如前来所说遣荡与中道无二，若明其义，则宗法华者，亦可以不必怕矣。

本经中如云：若见诸相非相则见如来，应生清净心，应无所住而生其心，以及实相二字，并此中我相即是非相等等，皆可以此义说之。即如开经时，说种种众生，说无余涅槃，亦圆融之行布也。而又说实无众生得灭度者，则行布而圆融矣。兹不过姑约则非是名以发挥之，使宗华严者不必歧视耳。如执定只有则非是名可明此义，则又非也。总之，得其要而会其通，则无说而不可。即此可悟法无定相矣。

更有极要之义，必须一说者。既是遣荡法门与圆融法门，无二无别。何以前云必须从此经入耶。当知此二法门理虽无别，而用功则大有利钝。所以当从此经入者，以一切凡夫无不偏执病深，必得极力遣荡，而后乃能圆融也。否则偏执之凡情未去分毫，便观圆融经论，何能领会，那得受用。至多不过学得一二教相，作为清谈之助而已。

试观自唐以来，禅宗以外诸大德，其道德见地，最令后人钦服者，考其得力所在，几无一非经过禅门煆炼者。正以禅门用功，是宗般若空之又空，极力遣荡学人之偏执故也。故吾常谓自唐以后，中国佛法端赖禅宗者，因此。由是可知遣荡功夫之要矣。亦即般若三空之义趣不可不明矣。但遣荡时，应深观圆观经中圆融义谛。不然，便不知何者为偏？何者为执？何者应遣？甚或自以为是遣，其实反增偏执。此禅门所以虽不谈教义，而必须有严明师友，时时为之痛下钳锤也。所谓痛下钳锤者，即是遣之又遣。所谓百尺竿头还须更进一步是也。

今既未逢严明师友，只有自观自照，精密体会经中之明二边不取，性相圆融。或说一空到底，乃至愈说愈深，如后半部之诸法一如，一切皆是，无圣无凡，本来无生等等。学人当审量自己程度之所堪，由浅而深，或拈一句，或合数句，以之观照自心。倘自己习气，以及起心动念，于经中意旨，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，实不慧经验之谈，敢为诸君告。

其他圆融经教，如喜研究，无妨并观，然宜以般若为主。何以故？华严、法华等是表诠。表诠者，用彰显圆融之语，以明性体是也。故其辞句义味，一一皆趋圆融。即说遣荡之法，亦寓在圆融之中。故必已有遣荡功夫之人，即是执见已薄之人，方能彻底领会。不然，便只知其是说圆融，而不知其是说遣荡。所以从此入手者，往往学之多年，而偏执之病依然。虽或依据教相，说得圆融。而于本分上并无交涉。况执情未化，其所说者，不过表面文章，有时看似精深，而细按之，不清不醒。或以为但是某经如此，其他则否，仍未见其真能圆融也。而般若则是遮诠。遮诠者，用遣荡偏执之语，以明性体是也。故其辞句义味，一一皆趋遣荡。虽说圆融之理，亦寓在遣荡之内。所以怕谈般若者因此，所以不将般若列入圆教者亦因此，由其但看文字之一面故也。即此一点，便可证明，未在般若中用功，虽学其他圆经，其见地仍是隔别，而未能圆融矣。

以上所说，般若与他种圆经立言之不同，及学之者利钝所关之微细处，今为扶持正法计，为人人得受用计，故不辞反覆详晰，为诸君缕缕言之。由是可知般若之妙矣，必当先学矣。何以故？执情遣荡得一分，性相便圆融得一分。遣荡至极处，亦即圆融至极处矣。慧彻三空，便是圆融中道，妙哉妙哉。足见般若不但是学佛的坦途，且是学佛的径路，若不从此门入，岂非不识途径。此所以学佛者多，得自在者少也。凡此所说，是一个字一滴血，皆从千辛万苦中得来者也。皆是抠出心肝以示人者也。而此阐义诸经文，是一个字一颗珠，透圆透圆，务当真切领会，不可忽略。

顷言中国自唐以后，佛法端赖禅宗，不可误会是劝人不念佛，去参禅也。盖我之赞叹禅宗处，乃赞叹般若处。是劝人学般若，非劝人参禅。要知参禅当审时机。机是机，时是时，非一事也。所谓机者，根机也。故先当问自己能受棒喝否？根器利钝，关系尚校非具有敢死队精神，毋庸谈此。又机者机缘也。故又当问遇有良师否？参禅不能离师，师不但要明，且要辣，更要有杀活手段。三者不备，便非良师。若其根机机缘两皆具足，参禅甚好。苟缺其一，而言参禅，未见其益，或反有害。此亦我之实验谈也。所谓时者，如南北朝时，北魏南梁，无不大宏佛法，讲席极盛，然不无取著文字相。故达摩东来，乃不立文字，直指本心，正对时玻今则大都未明佛理，正当广劝读经，药其空疏。不立文字，今犹非宜也。故不如发起大悲大愿，修福持戒，一心念佛，亲近释迦、弥陀两位大善知识。一面依我前说，以此经义理，观照自心，遣其凡情。一面恳切持名，求与众生同生净土，满菩提愿。现世修行，无逾此法。此是不慧近二十年勉力奉行者，敬以供养诸善知识。又我自开讲以来，所说修行方法多矣。不可执著谁是最好，宜择其所善者行之。或一一试行，行之觉有效益者，便是对机之最好者，此亦用功之窍要也。并为诸君告。

上来所说怕谈般若之重大原因，是由其既未明了经义，又有先入为主之言，遂致愈加怖畏，愈不修学。然此外尚有一重大原因，亦不可不知者，则以妄谈般若者之多故也。妄谈之病，古即有之，于今尤烈。此辈虽曾学佛，而夙业甚重，佛法又不明。忽若发狂，大破其戒，不敬三宝，纵意行恶。实行其贪嗔痴，自以为戒定慧。且曰此般若之不著相也。于是怕者引为口实，更相戒不敢道般若一字，几有谈虎色变之势矣。嗟乎，因噎废食，何计之左耶。须知既有妄谈之怪状，更应发心修学，发心宣扬，然后般若之真义，方得大明。真实义明，妄谈之怪状，何自而生？不知出此，一味深闭固拒，其病状虽与妄谈者异，而病根则同，盖皆误认为偏空者也。以因果论，妄谈之罪诚重，然除魔眷外，人皆能知而远之。而怕谈者，人且奉以为准绳，井不知其错谬。坐令超胜一切法而为佛法命脉所关之般若，无人过问。其误法误人之恶因，恐其所招之恶果，未必能轻几许也。

我世尊洞知一切众生之病，故前言持戒修福者，能生信心，以此为实，是对妄谈者痛下针砭也；而今此数科，则又为怕谈者痛下针砭。观前面所言，是屏妄谈者于门外也。何以故？信为入道之门。既是持戒修福，方为入门；则妄谈者破戒造罪，其挥诸门外也决矣。观此数科所言，又是警告怕谈者决不能转凡成圣也。何以故？不惊不怖不畏，方许其为希有，则怕谈者之仍为凡愚也明矣。而前云以此为实，此中又为阐义。则是明明开示，欲除免妄谈怕谈之病，唯有信解受持，务求明了经中之真实义耳。又怕者有恒言曰：我岂不知般若之应学哉。诚以末世众生，障深业重，未易几及。不如不谈，免增罪过。此又误矣！世尊不明明曰：如来灭后，后五百岁，有持戒修福者，能生信心以此为实，乃至得无量福德乎。故谓末世希有则可，竟以为绝无其人，且相戒塞路，不但轻视众生，且显违佛旨矣！世尊戒长老莫作是说，无异戒怕者莫作是说也。以及此数科中，佛与长老皆特特向后世鼓舞劝导，是皆悬知怕者之过虑而开示之者，真亲切有味也。

又此中举第一波罗蜜之名为言，及说非与是名，更有一义，不可不明。盖以般若一名，容易误会，是专就般若一度而言。而第一之名，本是显其贯彻余五度而立者。就此明义，则不可执著，易得明了也。且曰第一非第一，则诸度总一般若，非离诸度而别有般若之义更明。其曰是名者，既诸度莫非般若，则第一之称，岂般若所得专有。既非专有，故虽是而为假名，此明其不可执有也；而因般若之第一，遂令度度皆成第一，故虽为假名而甚是，此明其不可执无也。总以明般若与诸度不能相离而已。故此科既约般若阐义，下科复约他度阐义也。说法之善巧也如是如是！明义之周密也如是如是！

此科经文中要义，今再撮其最要者，归纳为数句，以便记忆。曰：此科最要之义，是治怕般若者之病也。其病有二：一是怕空，二是怕高。今阐明般若非离余五度而别有，而余度皆是行门，可见般若虽明空义，而空义不能离实行，则般若之绝非偏空明矣，复何必怕哉！又阐明余度离般若，不为波罗蜜。质言之，即不能到彼岸。可见般若诚高，然而非学不可，则般若之关系重要明矣，又岂可怕哉！警策之至，谨记勿忘。

**（丑）次，约余度明。分二：（寅）初，正明；次，引证。**

**（寅）初，正明。**

**【‘须菩提！忍辱波罗密，如来说非忍辱波罗蜜。】**

余度者，除般若外，其余之布施、持戒、忍辱、精进、禅定五度也。法法皆应离相，则法法不能离般若。今于余五度中，独举忍辱为言者，以忍辱最难离相，其不能离般若，更易领会。故特举此度阐明其义，以概其他。故标科不标忍辱而标余度，正以佛之说此，意在令众生举一隅而以三隅反也。如是标判，乃遵佛所说，依义不依文也。

上约般若明，是从正面阐明离相之真实义。盖人但知般若是谈空离相，著相者因而生怖。今阐明并般若之相亦当离，则是并空亦离也。且般若即在余五度之内，不能独存，而余五度皆是实行之法，则所谓离相者，乃是法相、非法相一齐离也。若明此义，则尽可放胆修学般若矣，何必怕哉。

此约忍辱明，是从反面阐明不可不离相之真实义。观下文所说，若行忍辱法，而不离忍辱相，便生嗔恨。嗔恨正与忍辱相反。是阐明行忍辱法者，若不学般若，便不知离忍辱法相。不离法相，则嗔恨生。嗔恨一生，则忍辱之功行破矣。便成非法相矣。从此可悟所以必令离法相者，正是令离非法相耳。妙极妙极。若明此义，则定要用心修学般若矣，不能怕矣！如此阐发，般若之精义，彻底呈露。则般若断断不可不学，更可恍然矣。

此阐义数科经文，将般若之理，及应学般若之理，阐发得精极、圆极、透极、亦复细极。务宜静心领会，领会得一分，便得一分受用。且此数科，正上来所说诸义之结晶。此处之义，若能洞明。则上来诸义，便一一雪亮于胸中矣。

上科之后，接说此科，更有一意。意在以忍辱之不能离般若，证成上科，般若非离余度别有之义也。盖余度既皆须有般若，可见般若是与余度共行之法，非别行之法也。总之，般若为诸度母，是诸度乃般若子。若无子则无母可名，若无母亦无子可名。母子实互相助成。故般若与余度，必须互相助成，岂可离乎。般若，空也。余度，有也。今说般若与余五度不能离者，是令学人体会，空、有本同时也，故不能离也。

空、有同时，所以当二边不著，会归中道也。尤有进者，以母子论，固应互相助成。然而子实从母而生，无母便无子。故互助之中，仍应以母为主。六度亦然，余五度无般若，不为波罗蜜。故余五波罗蜜，实从第一波罗蜜而生。故于互助之中，亦仍以般若为主也。以般若为主者，以空为主也。以空为主，所以虽不应坏有，仍不应著有也。所以虽会归中道，而中亦不著也。此佛菩萨所以以大空三昧为究竟，以无智无得为得阿耨多罗三藐三菩提也。盖必能如此，然后可以随形六道，现百千亿化身。虽一切法，炽然而生。而一心湛然，本无所生。此之谓大自在；此之谓大受用。能度一切苦厄者端赖乎此。此是般若究竟义，下半部正明此义，今乘便略露消息者，以示般若是佛法中的彻始彻终之义，非学此不能入门，且非学此不能究竟，奈何怕之耶！

且由此可知，若专谈二边不著，圆融中道，尚非佛法之究竟义也。何以故？非空之又空，必有所著。不著边，必著中，尚何圆融之有。况大空三昧中，并圆融二字亦不可得也。当知必不可得，乃得圆融也。何以故？不著圆融，乃得圆融。丝毫有相，便不圆而不融矣。然则般若之义，究竟如此，岂止入道之初门，奈何判为大乘始教乎？而般若贯通诸度，诸度离之，非波罗蜜。可见有一法离乎此者，便不能圆满。则是般若之义，圆满之极，超过一切法门，亦可知矣。奈何不许其纯圆而判为别兼圆乎？

上言六度互助，尤有要义，不可不知。盖般若者，理也，智也，所谓观门也。诸度者，事也，境也，所谓行门也。于说第一波罗蜜后，更说余度者，所以明理事从来不离，观、行要当并进，而境、智尤须双冥之义也。故据文似乎别起，考义实为一贯。本经文相，大都如是。所谓文不接而义接。若视为各不相涉，则大谬矣！

流通本有是名忍辱波罗蜜一句，此是明清间人所加，见乾嘉时孙氏刻本。其注语云：‘古无此句，然据理应有。’殊不知此处但说非者，正为下文阐明忍辱若不离相，忍辱法门便破坏无存作张本。以显必不能离般若之义。若忽加一是名句，横梗其间，下文何以故句，如何接得上。故著此一句，上下文气，便一齐松懈。反将经中旨趣，一齐隐晦。而云据理应有，不解所据何理也，真无知妄作也。当知佛所说法，岂可滥自增减，胆何其大。即令流传有误，亦必须确有考证。且所考证者，更要义意实是完美精当，方可据以校正。岂可明知为古本所无，而任意加之乎。凡欲刻印经书作功德者，不可不知此理。若此人所作，不但无功德，其罪过甚大。因自凭私臆，擅改佛说，误法误人故也。此事可为千古炯戒，故不惮剀切言之。

梵语羼提，其义则为安忍，亦曰忍辱。安忍是总名，忍辱是别名。忍者，忍可，谓一心正受也。安者，安住，谓其心不动也。辱者，毁辱，即虐待之意。今先说总名之义，则别义自见。

人必能忍，而后其心安住不动。若为所动，便不成忍。故一言及忍，便含有安住不动之意在。学道人在在处处，时时刻刻，皆应心安不动。故无论行何事，遇何境，修何法，皆应一心正受。约出世法言，凡修一种法，而能正受安住，即名为忍。如修诸法本不生观，而得妄念不起，是其心已正受此法而安住不动矣，故名之曰无生法忍。亦名证无生，或悟无生。证字是形容其忍可，悟字是形容其心安理得也。约世间法言亦然。如曰富贵不能婬，威武不能屈，贫贱不能移。此即古人所谓坚忍。威武不屈，非谓顽强对抗。乃是身可杀，志不可夺之意。志不可夺，便是心安不动。此即所谓忍辱也。此与富贵不婬，贫贱不移，皆是表其心安于正，不为所动也。故曰坚忍。由是观之，可知安忍是统括一切之名。所谓无论行何事。遇何境，修何法，皆当正受安住是也。而忍辱则安忍中之一事耳。故曰安忍是总，忍辱是别。要知凡举忍辱为言，是意在以偏概全，以别明总。何以故？世间最难忍者，莫过无端受辱。此尚须忍，其他可知故。经论中，或用总名，或用别名，殊不一律。大约玄奘义净两法师所译，皆曰安忍。他人译者，多用忍辱。每有人疑是两法，或议其优劣，实则总别虽若不同，而用以显明正受安住之义，则无不同。正不必于此等处分别优劣。兹乘便详释两名之义，以便贯通。

经文不曰忍辱，而曰忍辱波罗蜜，便是显示忍辱时能行般若。何以故？若无般若，不称波罗蜜故。而能行般若，便是能照性而离相，故曰如来说非忍辱波罗蜜也。何故应离相，下文正释其义。

**（寅）次，引证。分二：（卯）初，引本劫事；次，引多生事。**

**（卯）初，引本劫事。**

**【‘何以故？须菩提！如我昔为歌利王割截身体。我于尔时，无我相、无人相、无众生相、无寿者相。何以故？我于往昔节节支解时，若有我相人相众生相寿者相，应生嗔恨。】**

何以故者，自己设问忍辱应离相之故也。引事实者，欲以证明忍辱必应离相也。歌利王事，即在本劫。本劫名为贤劫。以有千佛出世，一切贤圣甚多，故得此名。

劫字有两义：（一）谓极长时间，（二）谓劫难。今是初义。所谓本劫者，指大劫言。每一大劫，分为四中劫，名成住坏空。世界之有成住坏空，犹众生之有生老病死也。每一中劫，又分为二十小劫。每一小劫中，众生寿命极短之时，大多数只有十岁。此时众生恶极，生活苦极。养生之物，几皆不生。所生者皆害命之物。是皆恶业所感也。故此众生之数，亦复少极。经言彼时南赡部洲人数，共不过一万而已。苦极思善，渐渐回头，寿命亦渐渐增长。然增长甚不易，以其回头向善，并非猛晋，乃是渐渐趋向为善之途耳。大约经过百年，始增一岁。由是逐渐增长，至普通寿命有二十岁时，已经过千年之久矣。众生见为善之能得善报也。于是为善者日多。养生之物，亦渐繁殖，人数亦渐渐加多，每百年增一岁。每百年增一岁，增至普通寿命有八万四千岁时，增至极处矣。亦快乐至极处矣。乐极又复生悲，因善心渐减故。于是每百年减一岁。每百年减一岁，减至十岁，减至极处矣。又复回头向善而增，则入第二小劫矣。而其一增一减，仍复如是循环。劫劫皆如是照每百年增一岁，从十岁增至八万四千岁。又每百年减一岁，灭至十岁。依此推算，每一小劫之时间，为一千六百七十九万八千年。八十小劫为一大劫，则一大劫之时间，为十三万四千二百八十四万年。然骤视之，虽曰十三万万余年。其实成劫时，世界尚未完成。坏劫时，世界已渐渐坏，其时世上纵有众生，其苦可知。至空劫时，尚无此世界，安有众生。经言，世界逢坏劫时，佛以神力，移此世众生于他方世界中也。仅仅一个住劫，是完整之世界，然又除去减劫之一半。其寿命增长，众生安乐之时间，不过住劫中之增劫，一万六千七百九十八万余年耳。纵令高寿八万四千岁，终不免生老病死之苦。细思此世，有何可恋！故今乘便将此世状态详细一说，大众速速觉悟为妙。

我世尊降生在住劫中之第九减劫，其时寿命，普通为百岁至七八十岁。屈指至今，将三千年矣。故今时寿命，七十为最高，四十五十最普通，此报纸上所常见者也。照经上所说每百年减一岁计之，与事实实不相远，足征佛语非虚。间有过百岁者，稀少已极。此必有特别善因，方能致此。乃是例外。往后将更减矣，生活将更苦矣。故生当此际者，惟有劝导大众，同归佛法。果能有大多数人持戒修福，世界立见太平。能种善因，必得善果。虽在减劫，未尝不可获睹例外之盛。佛言一切唯心造。又言一切法莫非幻相。故寿命之或多或少，世事之或治或乱，虽有定数。实则定而不定，事在人为而已。更当普劝发大悲心，一心念佛，求生净土，得一个究竟。则世出世间，皆有一个办法矣。报佛恩在此，救一切苦在此，满菩提愿亦在此，愿与诸君共勉之。

昔者往昔，明其为夙世之事也。其时，世尊正现菩萨身，行菩萨道。为者，被也。歌利，梵语。经中或曰迦罗富，或曰迦陵伽，或曰羯利，皆是此人。译义则为恶王，犹中国之称昏君也。歌利时为南天竺富单那城之王。为人暴虐，好行惨毒之事。故得此恶名。彼时菩萨为众生故，在山坐禅。一日，王率采女，野外游览，倦而少憩。诸女采花，因至坐禅之所。菩萨为欲断彼贪欲，而为说法。王忽仗剑寻至，怒责曰：何将幻术，诱我诸女。菩萨曰：我持净戒，久无染心。王曰：汝得阿罗汉果耶。曰：不得。曰：汝得不还果耶。曰：不得。曰：汝今年少，既未得果，则具有贪欲，云何观我女人。答曰：虽未断贪欲结，然心实无贪。曰：仙人服气食果者，见色尚贪，况汝盛年。答曰：见色不贪。不由服气食果，皆由系念无常不净。曰：轻他诽谤，云何得名持戒。答曰：有妒为谤，无妒非谤。王曰：云何名戒。曰：忍名为戒。（由此可知，非一心安住于戒，不名持戒矣。）王即以剑断其手足耳鼻，曰：忍否。答曰：假使大王分我残质，犹如微尘，我终能忍，不起嗔念。群臣争谏，王怒不息。时四天王雨金刚砂。王见恐怖，长跪忏谢。菩萨发愿：若我实无嗔念，令我此身平复如故。作是誓已，身即还复。更发愿言：我于来世先度大王。是故我今成佛，先度憍陈如，盖此王乃憍陈如之前身也。此事见大涅槃经，毗婆沙论，而详略不同，今会而引之。本经所云割截身体，正指剑断耳鼻手足言也。

前言若取法相，即著我人众生寿者。则今言无我相云云，即是显其不著忍辱法相也。不曰无忍辱相，而曰无我人等相者。因无我人等相，方能不著忍辱相。以明分别我人，是取相之病根也。无我人等分别，便是心安不动。乃能任其割截，忍此奇辱。故曰：我于尔时无我相、无人相、无众生相、无寿者相。尔时，犹言彼时，即昔被割截之时也。当知忍此奇辱，他人见之云然耳。菩萨尔时若无事然，无所谓辱不辱，忍不忍。此之谓忍辱非忍辱。见到忍辱非忍辱，正是般若正智。故能内不见能忍，而无我相。外不见所辱，而无人相。菩萨坐禅，本期证道以度众生。今则任人割截，是并此事而忘怀，置生死于度外矣。故曰无众生相，无寿者相。此因菩萨具有般若正智，则通达一真法界。一真法界中那有人、我、生、佛、生、死，等一切对待之相。故尔四相皆无。四相皆无，则万念俱寂。何所谓辱，何所谓忍乎。去而后方能忍此奇辱也。知此，则知一切行门，非仗般若不能成就矣。知此，则知一切修行人，非仗般若不能无挂碍，不能得自在，不能到彼岸矣。故曰一切诸佛及无上正等觉法，皆从此经出也。故曰随说之处，一切天人皆应供养，经所在处，即为有佛，若尊重弟子也。故凡闻而信解受持，为他人说，乃至一四句偈等，皆得成就希有，得无量福德也。世间之人，纵令未能人人如是成就。但能人我分别之见少少轻减，则斗争亦必减少，世界当下太平，安居乐业矣。所以般若是佛教的真精神，是无上法宝。一切众生皆应顶戴恭敬，读诵受持，不可须臾离者。

第二何以故？是问何故应离四相。节节，犹言段段。支者，支离。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。应生嗔恨，反显其不能忍。试思尔时无故受此奇辱，若非毫无人我等分别，万念俱空，焉有不生嗔恨之理。

或曰：彼时发愿平复，便能平复如故，必有神通，故能忍受苦痛耳。岂凡夫所能为。此说大谬不然，乃是邪见，不可不辩。当知纵得神通，能受苦痛。假使嗔心一起，亦必不能忍受矣。何以故？神通与嗔心无涉故。虽具足贪嗔痴如邪魔者，亦能得通故。所以佛法不重神通者，因此。佛菩萨虽亦有时显现神通，乃用以表法。或藉以感化顽强障蔽之众生，不得已而偶一行之。修行时并不注重乎此。

且本经引此故事，意在明无上菩提，以大慈大悲为根本，则必须离人我等分别之相，使其心一念不生，安住不动，然后乃得恩怨平等，成就大慈悲定。此定成已，然后乃得，虽遇极大之逆境恶缘，不生嗔恨。嗔恨毫无，然后乃得普度众生，满菩提愿也。何以故？众生刚强难度故。故菩萨之修忍行，意在于此。岂但有神通力者所能梦见。不然，如下文所云：一日三时以恒沙身命布施。此人具有绝大神通可知矣。此人不惧苦难，亦极难能矣，然而不如闻此经典信心不逆者，何耶？正明其若不信解受持般若法门，分别心必不能遣净。分别心未净，便是未达一真法界，证空寂之性体。则决不能成就无缘大慈、同体大悲。纵能舍无量无边数身命，仍为有漏。仍防遇缘而退。何以故？未达一真而空寂，便是无明未断。则其信根，尚未成就故。然则有神通力者，纵能忍辱。其与菩萨之所以能忍辱者，根本上完全不同。岂可相提并论。故此下更引多生之事，以证忍辱之非易。非久久修学般若，得大空三昧，正恐忽遇极大逆境恶缘，嗔心少动，尽弃前功。所以持说此经其福过彼舍恒沙身命者，其理在此。总以明不修般若法门，不能离一切相，契第一义空。终不能成就大慈大悲之菩萨耳。如是知者，乃为正知。如是见者，乃为正见。

至于发愿平复，便得平复如故，则有三义，一层深进一层。（一）佛加被故。所以有愿必满者，因此。（二）大慈悲故。所以蒙佛加被者，因此。试观割截之后，乃发愿来世成佛先度大王。可见所以无一丝嗔恨者，由其已得大慈悲定耳。定云何得。无分别心故也。（三）心清净故。所以无分别心，得慈悲定者，因此。

盖修学般若。观照一真法界，无相不相，功行深醇，一心清净。心清净故，法界清净。此时悲愿之力伟大无边，有愿即成。谓之诸佛加被也可，谓之唯心所现也可。何以故？已证心佛众生三无差别故。如曰神通，此正佛门大神通，所谓漏尽通是也。岂彼有漏之通，所可同日语哉！

前段，（即第一句何以故下云云。）是明离相乃能成就所修之法。即是离法相，正所以成法相。后段，（第二句何以故下云云）是明不离相适足破坏所修之法。即是不离法相，反令其成非法相。前段是正明。后段是反显。合反正之义观之，岂非离法相正是离非法相乎。简单言之，便是离相乃不堕空，不离相反而堕空。阐明此义，正是向怕者当头一棒。因怕者无非怀疑离相必堕空耳。今乃知适得其反。如此破斥，锋利无比。而般若离相之义，阐发至此，亦毫无遗蕴矣。然非世尊如是善巧以发明之，谁能洞晓？此义若未洞晓，则于离相义，终未彻底。将终不免有发生疑问时。则彼闻经，便能不惊不怖不畏之人，其必深解此义矣，真甚为希有也。

由是观之，上文虽但说非忍辱波罗蜜，即含有是名忍辱波罗蜜之意在内。可见佛之说法，说在此面，意透彼面，面面俱圆也。又可悟得，凡则非是名双举之处，语虽平列，意实侧重则非边。此义换言以明之，更可了然。前不云乎。则非是约性说；是名是约相说。然而性是本，相是末。有本方有末，因空乃现有。故知当侧重则非边也。故离法相正是离非法相也。此即前言佛法以般若为主者，以空为主之意。何以故？性体本空寂故。此佛菩萨所以以大空三昧为究竟也。所以无智无得，而得阿耨多罗三藐三菩提。虽得阿耨多罗三藐三菩提，而仍无智亦无得也。何以故？少有所得，是仍未得故。

佛言应生嗔恨，不但为阐明上来所说之义已也。尚有要义不可不明。当知嗔恨为修行人之大忌。世尊为欲警戒发菩提心者，无论在何时，遇何境，修何法，皆断断不可生嗔。姑就忍辱以说明之耳。其就忍辱说者，因忍辱极易生嗔，以及嗔心一生，忍行便破，此等事理，人所易晓之故。就易晓者说，以为例，俾得会通一切，此佛之微意也。不可误会但是忍辱不可生嗔，其他便无妨也。

何谓嗔恨为修行之大忌耶？因嗔恨正与菩提冲突故也。菩提者觉也，平等也，慈悲也。而嗔恨之生，由于事之不如己意，便是著我，尚何平等之有！世事莫非梦幻，如意不如意，何必认真。此而不知，尚何觉悟之有？其违反慈悲，更不待言。故嗔心一起，菩提种子，便完全销灭。修行人忘失菩提，轻则懈怠废弛，重则道心全退。纵令未退，然以嗔心行之，决不能成正果。佛言：忘失菩提心而修诸善，魔所摄持。普贤菩萨说：菩萨过失，莫甚于嗔心者，以前所积功德，虽多如森林，嗔火若生，一齐烧荆皆见华严经。可不惧哉！可不惧哉！当知贪嗔痴三毒，痴为毒根，痴即无明也。因无明故起贪嗔。而贪嗔二毒，嗔毒之为祸尤钜。何以故？其性暴烈。不发则已，发则虽尽反以前所为，亦不暇顾及。故修行人当痛戒之。佛说此经，为开众生正智，治痴也。开经便说布施，治贪也。而嗔犹未言，故特于此补发之。前曰行布施应无住法，今曰生嗔恨由有四相，皆所以显明非开般若正智，药其著相之痴，贪嗔无由可除也。应生者，势所必至之意。一著相，势必生嗔。一生嗔，势必所修尽破。然则修行人，非学般若，令其在在处处，时时刻刻，心如虚空不可矣。此佛说此科之本旨也。岂第忍辱应然哉。

当知世间万事莫非对待。（如因果，人我，男女，陰陽，生死，治乱，乃至染净，盛衰，苦乐等等，无一事出对待外者。）因对待故，极易生起分别计较。俗眼既认一切对待者为实事。分别计较，遂致牢不可破。此所以有贪嗔也。若能于对待中，看出消长盈虚的道理。为之消息而通变之，以治理一切世事。不能不服其为世间圣人。然虽能利用对待，终不能跳出对待的圈儿之外。佛法则不然，既一切莫非对待。便于此中，看破其莫非彼此相形而有。既皆相形之事，则是一切虚幻不实，有即非有矣。然而不无虚幻显现，非有而有也。故既超乎其表，而不为所拘。仍复随顺其中，而不废其事。超乎其表，是为不著。不如是，不能证绝对之性体，此大智也；随顺其中，是为不坏。不如是，不能救轮回之众生，此大悲也。一切大乘经典，皆说如是道理。而般若说之尤详。金刚般若，说之尤精。

学佛人能见及此者，曰开道眼。道眼若开，急当养其道心。云何养耶？当令心如虚空，超然尘表。如虚空者，不住相是也。经言，施不住相，福如虚空。其意正令离相，俾心如虚空耳。必须生空、法空、而后心空。生空者，非谓无我人众生也，但不著其相。法空者，非谓无法。应行之法，仍一一如法而行，但行若无事。行施而忘其为施，行忍而忘其为忍，乃至行六波罗蜜，忘其为六波罗蜜。曰如无事，曰忘，谓不著能行所行之相也。是即我法双空，并空亦空。

初学固不易几及，然不可畏难，须时时体会此义，令其心空空洞洞，是为要著。超然尘表者，不与尘世上一切对待之事理厮混，心中常存一摆脱之意，勿令间断，是为要著。当知能不厮混，乃能渐渐心空也。复于此际，提起一句万德洪名，一心而念。亦不分别谁是念，谁是佛。但令念即是佛，佛外无念。此心本已令如虚空，则此即佛之念，亦复弥满虚空。而上与十方如来，下与法界众生，息息相通矣。如此，谓之有念可，谓之无念可，谓之佛即念念即佛也可，谓佛与众生在此心也可，谓此心与佛以及众生，无异无相也可。更多多读诵金刚般若波罗蜜，以薰习而长养之，令其道眼日益开，道心日益固，是为般若、净土同修之法。此法与一真法界相应，与实相相应，与空有不著、性相圆融相应，与第一义空相应，与心净土净之义亦复相应。诸君试之，当有受用处。盖此是随顺对待之因果法，而修绝待殊胜之因，可证绝待殊胜之果也。

经中上来说无我人四相处甚多，然皆是约正面说，即是约得益说。其约反面受害说者，止有开经时所说若有我相人相众生相寿者相，即非菩萨。然是言其当然。今曰应生嗔恨，则说其所以然矣。何以故？若生嗔恨，便非菩提心，亦即非觉，是依然迷途凡夫也，故曰即非菩萨。由此可知，欲出迷途生净土者，亦安可不于我法双空，加之意哉！因无论著我相，或著法相，少有分别计较，便是住尘生心。心有尘染，那得清净。净心未能，净土不生也。慎勿曰：净土法门，不必高谈般若也。

佛之言说，固是圆妙，应作面面观。而佛所说之法，亦无不圆妙，亦应作面面观也。盖佛所说之法，无不一法含摄多法。所以多法复能归趣一法。此华严所以明一即一切，一切即一之义也。故本经曰：无有定法。故不可执。如前言布施统摄六度，须知忍辱亦统摄六度也。如曰：忍名为戒，是忍度即戒度矣。听其割截与结来世度之之缘，是以忍辱为布施也。嗔恨不生而忍可，便是禅定。何以故？忍可不动，岂非定乎，定故不起嗔也。而下文曰：五百世忍辱，则精进也。无我人等相之为般若，更不待言。故举忍度，摄余度荆推之诸度，度度皆然。故本经虽未明言精进、禅定，实已摄在布施、忍辱中矣。

当知戒、进、定、三度，离舍、忍两度，便难成就。何以故？戒之能持，由于忍可于戒，舍去染缘。定之成就，亦由舍昏散，而正受不动。且若不能舍，不能忍，尚何精进之可言。故施、忍两度，实一切行门之主要。此本经所以但举布施、忍辱为言也。

又布施所谓舍也。若著相，则必不肯舍。犹之著相者必不能忍。其非学般若不可，甚为明显。故本经但约此两度以明离相也。此两度既为行门之主要，若此两度能离相，其余行门，自然能不著矣。

先言布施，后言忍辱，亦具深意。盖舍有遣执之功，破我之能，最与般若密切。前云持戒修福者能生信心以此为实，亦是令学般若者，首当学舍。盖持戒便是舍一切染缘，舍向来恶习，修福便应施舍。先令学此舍行以遣执破我，乃能增长般若种子。此其所以于此章句，能生信心，以此为实也，此布施所以应先言也。而持戒，戒学也。能生信心以此为实，慧学也。以文相论，是已具戒、慧二学矣。而定犹未言，定功惟忍方成，故于正明成就希有时，就忍度以示意。使知欲成菩萨，戒定慧三学，必当完全具足。然而必能离相，方能成忍。此所以忍说在后也。由此可知，所谓六度者，约事相分说，虽有六种。而义则互相助成，关系密切。用功时必须一贯。何以言之。戒为修行之基者，以其作用，能舍旧染之污也。舍即布施义也。持戒之义，便是心能于戒忍可安住，故曰忍名为戒。而忍可安住，便是心定不动。必其一心忍可于所观之法，而后慧生。故曰定生慧。然亦必具有遣执破我之慧，乃得成就安住不动之定也。盖般若为诸度母。一切行门，皆由观慧而生。故定亦不能外是理也。定慧盖互相生起者耳。若于般若、布施、持戒、忍辱、禅定、一一不懈不退，是为精进。何以能不懈不退，即是于法一心正受，安住不动也。亦即是于法随得随舍，绝不著相自满也。可见法法互生互摄。苟缺其一，六皆不成，行人不可不明此理。

一切行门中，舍忍二度，固为主要。而舍尤为主要中之主要。何以知其然耶？试观本经说忍只一二处，（此处，及最后言得成于忍句。）而说布施最多。其义云何？以舍能遣执破我，则最能消业除障，最能彰显般若正智故也。由此可知，佛法如海中，舍是先锋（如最初须持戒修福以学舍是。）亦为后劲。（如最后并无上菩提亦不住是。）且修忍，亦非舍不成。任其割截，非舍而何。不但此也，法与非法不取，便是一切皆舍。舍之罄尽，则如如而不动矣，得成于忍矣，当如是知也。

**（卯）次，引多生事。**

**【‘须菩提！又念过去于五百世，作忍辱仙人。于尔所世，无我相，无人相，无众生相，无寿者相。】**

过去，通指歌利王以前之时。佛经中所云仙人，是通指一切修行人而言。并非专指外道。故佛亦译称金仙。前云凡举忍辱为言，意在以别明总。故除指明有毁辱事实者，皆当作安忍义会。如此科所说忍辱，非必定谓五百世皆如歌利王之事也。且世尊行菩萨道时，布施身命，不可数计，岂止五百世，兹不过略言之耳。如为一句半偈之法，舍命亡躯。或烧身以供佛，或剜身以燃灯，以及割股救鸽，捐身饲虎等等。无非上为佛法，下为众生。今云五百世作忍辱仙人，意在显明多生多世布施生命，皆行所无事，其心安忍而不动也。尔所者，如许之意，指五百世言。如许世能安忍者，由于如许世修般若离相法门，故曰于尔所世。无我相云云。

引多生事，意在证明上来遇歌利王事之能安忍，由于久修般若。使发菩提心行菩萨道者，得所遵依也。总而言之，观门之般若，行门之舍忍，为学道要门。何以故？众生之为众生，因有贪嗔痴三毒。而般若治痴也，舍则治贪，忍则治嗔。惟三毒之病根甚深，非多多修舍，贪何能破。非久久修忍，嗔岂能除。然而若非精修般若，具足三空之智，以去其著相分别之愚痴。则舍、忍亦终不能成。而戒进定三度，亦有名而无实矣。故金刚般若独举舍、忍以明离相。使知著相便是三毒。故当离相舍、忍以拔除之。若三毒拔，则戒定慧三学全，而法报应三身亦可显矣。然则般若、布施、忍辱、三波罗蜜，其六度万行之主脑哉，行人当知所先务也。

上来第一波罗蜜一科，是说离法相，即并离非法相，此阐明虽空而实不空之义也；忍辱一科，是说离法相，正是离非法相，此阐明因空以成不空，亦即不空而空之义也。由此可悟，经中凡言非者，正以成其是。凡言是者，适以形其非。故曰无有定法。所以于法应无所祝当知一切世间法，出世间法，莫不如是空而不空，不空而空也。所以一一宛然而有时，实一一当下即空。而一一当下即空时，正一一宛然而有。此之谓空有同时。故一一法皆不可执为实无，亦不可执为实有。故曰凡所有相，皆是虚妄。何以故？莫非虚妄，非实有也；不无虚妄，非实无也。所以法与非法，皆不可说，皆不可龋其有所取著者，非他，由其心中有人我等对待分别之相耳。故曰若心取相，即为著我人众生寿者。而心有分别，便是无明，便违平等一真法界。故发菩提心者，应无所住焉。然则上两科阐明空而不空，不空而空之义，无异为以前所说诸义，作一汇总之说明。已将无住真诠，发挥透彻矣。故此下即乘势作一总结，而申明之曰：以前所有言说，所有法门，莫非真实，不诳不异。何以故？因真如实相本是空而不空，不空而空。故其显现之一切法，亦莫不如是。而如来所说之法，即是根据此理而说。故曰真实，故曰不诳不异也。故修行者之于一切法，皆应如是体会观照，而一无所住，方能不违本性，而得心清净，生实相焉。倘不能如是体会观照，则无明不破。故曰：如人入暗。倘能如是体会观照，必破无明，故曰日光遍照。以示一切众生于此金刚般若，不可不信解受持也。兹将次科之所以生起，及次科之要义，先说一概略，则临文较易领会矣。

**（子）次，阐明说法真实义。分三：（丑）初，总结前文；次，正明真实；三，重以喻明。（丑）初，又二：（寅）初，结成无住发心；次，结成无住布施。（寅）初，又三：（卯）初，标结；次，释成；三，反显。**

**（卯）初，标结。**

**【‘是故须菩提！菩萨应离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心。】**

观上来概略中所说，可知总科标题中之说法，是两件事。说者，言说也。法者，法门也。

是故者，承上起下之辞。离一切相，即上文长老所说，离一切诸相。所有我人有无以及法与非法等等对待之相，无不皆离，故曰一切。应者，决定之辞。明其非离尽不可也。前长老言，离一切相则名诸佛，是明离相乃得大有成就，是约证果说也。此长老所以深解之所趣也。世尊印许之后，接说第一波罗蜜，及忍辱两科，是明应离一切相以修六度，是约修因说。此科即承其义，而结归到应离一切相而发心。则更进一步矣。盖修六度，是成就之因。而发心，又是起修之因也。是说到本源上矣。无论果位、修功、因心、而离相则始终一贯。故长老既深解其归趣，世尊更阐明其由起。使知既离诸相方名诸佛，是故应离相以进修，应离相以发心。则般若为贯彻始终之法门，离相是转凡成圣之途径，当可洞明矣。

本科之结前义，不止如上所云：但结前来数科已也。当知应离一切相，发菩提心两句，直是为经初所言，发菩提心，应如是住，如是降伏其心，诸义点睛。何以故？应离一切相发心，所以应降伏其住相之心也。不但此也，且将经初答语中，所有一切众生之类云云之义，一并结成。何以故？度无边众生，令入无余涅槃者，发阿耨多罗三藐三菩提心也。实无众生得灭度者，应离一切相也。意若曰：前答所云：令度无度相者，因必应离一切相，然后所发者，方为菩提心耳。何以故？未能离相，决不能度尽众生，亦决不能令入无余涅槃。则所发者便成虚愿。此前所以又云：若有我人等相，即非菩萨也。故此中不曰发菩提心应离一切相，而曰应离一切相发菩提心，意甚警策。前不云乎？菩提者，觉也，平等也，慈悲也。若其著相，则其心便非觉，非平等，非无缘慈，非同体悲。虽曰发心，其所发者尚得谓之菩提心乎？故决定应离一切相，然后乃为发菩提心也。

下文不应住色声香味触法生心，应生无所住心，三句。是释成此中应离一切相之义。对彼而言，则此中所云，亦是标举之词。故科目曰标结。标者，明其起下。结者，明其承上也。

**（卯）次，释成。**

**【‘不应住色生心，不应住声香味触法生心，应生无所住心。】**

此科是释成上文应离一切相，然不作别说，即引前约因正显中发无住心之文，略变其辞而说之者，此佛之说法，所以玲珑剔透，面面俱圆也。盖如此而说，不但可以释明上科之义，兼可阐明发无住心一科之义。以免闻前说者，谛理不融。即藉以回映前文，作一结束。善巧极矣。

生者，生起之意。发菩提心者，心固不应驰散，亦不应沉没。若其沉没，则六度万行，从何起修？故特特说一生字以示意。此科之意若曰：顷言应离一切相发菩提心，应离何等相耶？相应云何离耶？无他，既是发起平等慈悲之觉心，则心生起时，便当摆脱色声等等对待之尘境，而不应住著。则一切相皆离矣。但应生起于所有对待的尘境一无所住之心，然后所发者，乃是阿耨多罗三藐三菩提心也。

前文云：应无所住而生其心，是分而说之，以显空有二边不著之义。今文云：应生无所住心，则合而说之矣。略发其词，义则更精更透，迥不同前。盖虑闻前说者，若将无注生心打成两橛，必致或执无住而堕空，或执生心而滞有矣。即不如是，但令于无住生心未能圆融，则空有二边不能双冥。纵能二边不著，合乎中道。而中边之相，俨然存在。如此，则虽不著边，却仍执中。既有所执，便是分别，仍落四相矣。故今为之融成一片曰：前云应无住而生心者，初非二事。乃是应生无所住心耳。此意是明生心时即是无住时，无住时即是生心时。如此，则有即是空，空即是有，空有同时并具矣。若能空有同时，则既无所谓空有，便无所谓边，亦无所谓中。而实在在处处，无一非中。所谓圆中是也。至于圆中，则我法双空，四句俱遣，乃无相之极致，方为发离一切相之无上菩提心。初发心人岂能如此，正因其不能如此，故曰应。谓应如是知，应如是学也。

前约因正显中发无住心一科，本是开经以后，所说诸义之结穴。今此一科，既是结成前文无住发心之义，更加以下科结成前文无住布施之义，则其为开经以来诸义之总结穴可知矣。故标科曰总结前文。

前发无住心文中，诸菩萨摩诃萨，即指发菩提心者。清净，即谓离一切相。当知清净心，即是本性。所谓本来面目是也。乃是十法界所共具者，故又名一真法界。但六凡众生之清净心，久为分别人我等等对待之相所障，故不能显现。若相离得一分，则清净心便显现一分。前所云信心清净，则生实相是也。实相，亦本性之别名也。分分离时，名为分证觉。最初离得一分时，便是分证觉之第一位，名为初住菩萨。是为转凡成圣之第一步，亦名正定聚。正定者，住义也。聚者，类义也。言其已入圣果之类，永不退转阿耨多罗三藐三菩提，故名正定聚也。至此地位，方称信根成就。因其信根成就，故得不退。因其初成不退之圣果，故名初祝由是历尽四十一位，断最后一分无明，则一切相方能离尽，清净心乃圆满现前，是名究竟觉，亦名妙觉，亦称曰佛。可见由凡夫至究竟觉，其功行唯一离相而已。云何能离？依文字般若，起观照般若而已。世尊惟恐学人于上来所说文字般若，未能深解，则从何观照。故说至此处，更为融通前义，以便观照用功耳。诸君当知，吾辈既受持此经，必应将佛所说义趣，彻底领会，令心中了了洞明。然后修一切法时，遇一切境时，乃能运用以历事而练心也。

尤应于行住坐卧时，穿衣吃饭时，迎宾送客时，时时处处，常将所领会的义趣，存养心中，优游涵咏，勿令间断。务将经义与此心，融成一片。即此，便是薰习，便是观照。不必定要打坐观照也。如此用功，便能使无明渐减渐薄，便有增长菩提之功，遣执破我之能。且必须如此存养有素，然后运用时，才凑泊得上，此即前所谓养道心也。如此培养，其道眼亦更得增明矣。此是最亲切有味的修行方法，毫不费力费事，而能得大受用，千万勿忽。

前文今文，若联接说之，其义更明。今再将前后文联成一贯为诸君说说，以便彻底领会。曰：发阿耨多罗三藐三菩提者，应令本具之自性清净心现前。云何得现？即是此心不应现起六尘境界，应不住尘境显现其心，庶几渐得清净。由此可知，所云清净，非谓沈空滞寂，令心不起。但应离一切相耳。离何等相？即是不应于有分别对待的六尘境相上，住著生心。且不但应离境界相，并应离无住生心分为二事之相，而生无所住心。何谓生无所住心？唐永嘉元觉禅师有一颂，正好移作注解。颂曰：‘恰恰用心时，恰恰无心用，无心恰恰用，常用恰恰无。’第一句，生心也，有也，照也。第二句，无所住也，空也，遮也。合而观之，便是生无所住心，亦即是空有相即，遮照同时。第三句，即无住而生心也，所谓即遮而照，即空而有。第四句。即生心而无住也。所谓即照而遮，即有而空。合三四两句观之，则是遮、照、空、有、无注生心、俱不可说，而又恰恰是生无所住心。此即存冥自在之意。当知生无住心，即是生清净心。生清净心，即是生实相也。奉持金刚般若，应如是信解受持，应如是为他人说，俾自他如是如是离一切相，便如是如是显现共具之清净心。如此，方为发阿耨多罗三藐三菩提心也。

前发无住心一科，说在庄严佛土之后。今结成无住发心一科，则说在六度之后。此又点醒修六度正所以庄严佛土。故此中阐明应离一切相发心修六度，亦正所以结显前义，应离相以庄严佛土也。菩萨所以庄严佛土者，意在上求下化。故上求下化，皆应离一切相。佛经中有曰：上无佛道可成，下无众生可度。此意，即是成佛而不见成相，度生而不见度相也。

总之，生无所住心，是离一切相之真诠。所谓圆离是也。圆离者，一空到底之谓。亦即是离四句，绝百非，亦即是理无碍，事无碍，理事无碍，事事无碍。亦即是双遮双照，双冥双存，遮照同时，存冥自在。当如是领会也。又将无所住摄入生心中说，意极警策。盖指示学人，倘于无所住外生心，则心即有祝亦生则成非。微乎危乎。下科反显，正明此义。

**（卯）三，反显。**

**【‘若心有住，则为非祝】**

若心有祝正明若于无所住外生心，则生心便有所住矣。住者，取著之意。若于无所住外生心，便是其心有龋取则著相。故曰则为非祝谓住则为非也。何以故？住便有相，与上言应离一切相违反，故非也。将此两句经文，一气读之，义甚明显。盖若心有住则为非住，犹言心若有所住，便是非所应祝故曰住则为非也。此义，正与开经时所云，菩萨但应如所教住，一正一反，遥相呼应。心若有住，便非如所教祝故曰则为非住也。前言应如教住，是紧蹑其上文所云应无所住来。可见如所教住之言，不过因问者有应云何住之问，姑且随顺说住耳。其意，实为无住之祝换言之。即是应住于无所祝由此足证应一无所祝若心有住，住则为非矣。

或曰：汝义不然。经义是说若心于一切法有所住，则为非住般若。盖明一切法皆不应住，但应住般若耳。大般若经不云乎：不住一切法，即是住般若。若将两处经文印证，可见此处是明应住般若。若住般若，非不住一切法不可。故曰若心有住则为非祝故知汝义不然也。或人之语，大错大错，由其未明经义故也。今恐或者有见大般若经所说而生误会者，不得不引而彻底说明其义。当知本经上来特说第一波罗蜜及忍辱两科，正明般若不离一切法，一切法不离般若。即此便可证明则为非住一语，断不能作非住般若会。何以故？既是般若与一切法不能相离，则大般若经中所云不住一切法，即摄有不住般若在内。而又曰即是住般若者，应向不住即是四字上领会。盖谓一切不住，即是住耳。总以明般若应以不住为住之义。此与本经所说但应如所教住，语意正同。况大般若经此两句外尚有两句曰：不信一切法，是名信般若。当知一切法皆是佛说，岂可不信。若合四句而读之，便可悟知，亦是显明一切法不能离般若，一切行人不能离般若之义者。若看成不需一切法，但执一般若。则佛法扫地尽矣。有是理乎。至于本经上来明明说般若非般若，又曰第一非第一，岂得曰应住般若乎哉！总之，凡读佛经，欲明佛理，必应深解圆解。否则便恐误法误人。而般若法门，尤应加意。因其理既甚深微，其语又甚圆活。断断不可以浅见窥，不可以偏见测也。

又有疑非住之言，是说则为非住菩提者，亦大谬误。佛与长老，为明菩提心亦不应住，特特说后半部经，讲至后半部，便明其旨，兹不赘。总而言之，住即是取，亦即是著。既一切不应取著，故一切皆不应住，而有住便非耳。

或又曰：经云不应住色声香味触法生心，则离相似但约有边说。不知说一法字，便摄非法。前不云乎，法尚应舍，何况非法。故说及法，即摄非法也。且明言应离一切相。若不将有无四句摄尽，不得曰一切也。凡此等处，若不深观圆观，便是浅说般若。无论妄说浅说，其罪甚大。故今乘便，为剖析而详说之。

此结成无住发心、无住布施、两科，既是总结前文，故其中含义，多而且要。若不逐层发挥透彻，义趣便不融贯，云何作观。况住尘生心，正是凡夫积习，极不易除。而不应住尘生心，又正是对病发药，极关紧要。则应云何乃能不住，万不能不多说方便，使有下手处。若非然者，虽般若道理，说得极是，亦为空谈。听得极明，亦是白听。故此等处，说者听者，皆应极端注重。不应怕烦，不容少忽者也。

长老所问发阿耨多罗三藐三菩提心，应云何住，云何降伏其心。是分开各问。盖发心也，住也，降伏也，明明三事。然语虽分三，意亦一贯。何以故？长老问住，意在心得安住之方。恐不能安住，故又问云何降。而问云何住降，又正是问应云何发心也。故世尊答意，亦为融答。试观初答降中语意，便可悟知所谓降者无别，即是降其住相。故曰：若有四相即非菩萨。于收结处，特作此语，正是点醒此意也。次答云何住时，则曰但应如所教祝而所教却是应无所祝深观其意，又可悟知，因众生处处住著，故令无祝令无住者，正所以降伏之也。是已将住与降伏，融成一片矣。其下所说，无非发明应无所住之义。说至此处，复引前之已说者。略变其词而深透说之曰：应生无所住心。且曰：若心有住，则为非祝由此更可悟知，无住二字，乃金刚般若之主旨。一部经千言万语，可一言以蔽之曰：无住而已。世尊何故要如是融答？读经者何故要如是得其答中之主旨？以不如是，则用功不能扼要。不扼其要，云何著手耶！

复次，此中所说离一切相，便是无住之意。所说应离，便是降伏之意。而曰应离一切相发菩提心，是又将注降、与发心、融成一片矣。意若曰：上来所说诸义，不可但以为发菩提心后，应降伏其住相。当知发心时，便应离一切相而无所住，方为发菩提心耳。得此一结，则上来诸说，更加警策。闻法者明得此义，则知发心时，便不容含糊。因心既真，自不致招迂曲之果。所谓初发心时便成正觉者，如是如是。当如是信解受持也。

不应住色生心，不应住声香味触法生心两句。世尊重叠言之者，实具深意。因尘世众生之环境，不离此六。住尘生心，乃无始来之积习。而欲了生脱死，又必须背尘合觉。故特重叠一再言之，令尘境中众生，须将不应住三字，深深体会，时时观照，勤勤远离。庶几渐能做到不住耳。

色声香味触暂置。先言法字，将云何离乎？无论世间法，各有应尽之责，苟不尽责，又落因果，云何可离？况佛法亦法也，正要依法修行，更何能离？固知所谓离，所谓不住，乃不著之谓，非谓不行其法。然而既须尽心以行，将如何行去？始为不著耶？所以非有方便不可也。今约行解两面，再说方便。

行之方便云何？以世间法言，凡所当为者，自应尽心竭力，不错因果。然首当加意者，无论如何艰难困苦，决不可起劳怨之心；无论如何成绩优长，决不可存居功之想；不幸失败，亦决不可因之烦恼忧愁，慨叹忿恨。必须此层做到，方能达到前次所云，事来便应，事过即忘，得与不著相应耳。以出世法言，要在无论修得如何久，如何好，如何完备，而决不自是，决不自满。如此乃能达到行所无事也。

然而众生所以处处著者，由有我相，我相则生于我见。是故欲根本解决，非破我见不可。而欲破我见，非明佛理不可。何以故？我见起于愚痴。而无我之理，破我之法，惟有佛典说之最精最详。故非佛法，不能开其正智，消其障蔽，化愚痴，而除我见也。故欲行为上真能不著，必应了解佛理矣。然而了解殊不易也。试以我见言之。云何有我见耶？我见之害云何？云何能除我见？云何方为无我？已觉头绪纷繁。况与此相关之事理，甚多甚多。若知一而漏余，必执偏以概全。偏执即是著也。故欲了解佛经中一事一理，必当先去此等偏执。要知必能融会众义，乃能通达一义。此所以应作面面观也。必面面观，乃能渐入深观圆观，而得深解圆解也。

然则解之方便云何？首当多读多诵，最好遍读一切经论。然泛泛看过，毫无益处，亦非尽人所能。兹姑举必不可少中之极少数言之：如圆觉、楞严、楞伽、地藏等经，皆应多读。华严、法华，若不能尽读，或读一种；若不能全读，或读数品，皆可。华严经中之普贤行愿品，尤当奉为日课。至如本经之不可一日离，更不待言。论则大乘起信论、大乘止观，两种，亦当列入日课，轮流读熟。而净土三经一论，亦不可不读者也。凡曰读者，当至诚恭敬读，悠游涵咏读。其中紧要之句，须时时存养于心中。令与自心冥合为一。此最妙之观门也。

断断不可视同俗书，徒向文字中剖辨。愈剖辨则执愈重，障愈深矣。何以故？因其无非本其多生以来之我见凡情，推测卜度耳。如此，不但增长偏执，更恐生出大邪见来。况佛菩萨所说之理，本超凡情之表。今以凡情揣度，如何能明？因不明故，甚至生大毁谤，堕无间狱。不止退失信心已也。所以向文字中探讨，是学佛之大忌。故圆觉经云：以轮回见，测圆觉海，无有是处。

至若古德注疏，若欲研究，则应广览。因其各各有长有短，必须会通其义，切忌偏执。亦与读经同，不可专向文字中剖辨寻求。惟有如上所说，至诚恭敬读，悠游涵咏读，存养观照，斯为最要。尤须以行持助之。首当持戒修福，加以精勤忏悔，礼敬三宝，请求加被。消我夙障，开我正见。且发大悲大愿，广度众生。则感应自速。更当恳切念佛持咒，仰仗加持之力，除其障蔽。如是解行并进，久久不懈。则障渐渐轻，心渐渐空，慧渐渐开；观照之功，随之而渐深渐圆；我法二执，亦随之而渐化渐除；法与非法，亦得渐渐不著。所谓水到渠成，有不期其然而然者矣。固不止佛理洞明已也。此以法言也。

至若色之与声，有目则有见，莫非色也；有耳则有闻，莫非声也；香味触例此可知。虽避至无人之境，而山间之明月，目遇之而成色；江上之清风，耳遇之而成声。云何远离乎？须知心不清净，即令闭聪塞明，其意境中，正不知有多少色声香味触幻象显现。必须如上所云，解行并进，久久薰习。令其道眼明，道心净，而能反见反闻。则色声等境，方不于心中现起。然后对境遇缘，乃得见如不见，闻如不闻耳。

更当知佛之说此二句，指若心有住，则为非祝原是为发菩提心，修菩萨行者说。因其既发大悲大愿，绍隆佛种，欲度一一众生，尽成佛道。则生生世世，不能舍众生。若不离一切相，便畏生死流转，而大道心退矣。且既不舍众生，便不能舍尘境，而一言及境，便有顺有逆。若未能生无住心，离一切相。一遇逆境，能不退乎！如舍利弗于六十劫发大心修大行。因人乞眼，已剜一眼；复索一眼，遂致退大修校是其明证。倘遇顺境，或为人王、为天人、为帝释、亦须离相。乃能道心坚固，不致为乐境所转。况菩萨一面下化，一面仍当上求。如我世尊多劫以来，一句投火、半偈亡躯之事，不知经过几许。皆是由能离相之功也。以是之故，必应不住六尘生心，而后乃离一切相。相离而后性显。性显而后乃能不动道场，现身尘刹，满其上求下化之菩提本愿。此世尊所以言之又言也。

由是而谈，发大心修大行者，不亦难乎？虽然，有胜方便在，难而不难也。方便云何？念佛求生西方是也。当知念佛求生法门，正为发大道心者说，兼为余众耳。世人不知，乃小看之，大误大误！起信论曰：‘众生初学是法，（指大心大行言。）欲求正信，其心怯弱。以住于此娑婆世界，自畏不能常值诸佛，亲承供养，惧谓信心难可成就，意欲退者。当知如来有胜方便，摄护信心，谓以专意念佛因缘，随愿得生他方佛土，常见于佛，永离恶道。如修多罗说，若人专念西方极乐世界阿弥陀佛。所修善根，回向愿求生彼世界，即得往生。常见佛故，终无有退。（以上是不知离相者之方便，即是为余众而说者。）若观彼佛真如法身，（观法身，正谓离相观性。）常勤修习，（此修习二字，兼指离相及念佛二事言。）毕竟得生，住正定故。（住正定，即是信根成就。）’观此论文，足证念佛求生法门，正为发大心者说矣。盖欲免其怯退，故开此殊胜方便之法门耳。亲近弥陀而住正定。则不但信根成就，且已分证法身。便能分身百界，（此约初住言，初住以上千界万界，十倍十倍增加也。）广度众生。无论境缘顺逆，遇之如无其事矣。有此胜方便，何必胆怯，而不发大心乎。其已发大心者，又何可不修此法乎。

论中所言往生之相有二：（一）既念彼佛，复以所修各种善根，回向求生者，即得往生，终无有退。此即未能离相见性，但以蒙佛摄护之力，故得不退。（二）既念彼佛，且能观佛真如法身者，毕竟得生，而住正定。此是能离相观性，故得生便住正定。住正定者，言其已登初住也。所谓上品往生，到即花开见佛，悟无生忍者是也。是故吾辈若离相与念佛同修，仰蒙本师及接引导师十方诸佛护念之力，则一推一挽，顺风扬帆，有不速登彼岸者哉。然则前次所说般若、净土同修之法，幸勿忽也。

起信论所说，观佛真如法身，不可局看。经言，心佛众生，三无差别。既是离相而观性，（观法身者，观性之意也，亦离相之意也。）则观佛法身，即是自观本性，当如是知。细观此结成无住发心一科，不但回映经初答降伏中之义。并亦回映答住中之义。（即应如是降伏其心，及应无所住行于布施，两大科。）语意甚明，毋庸繁述。

前答降伏中之义，是令发离相大愿。答住中之义，是令修离相大行。合之，正是教令应如是发心。可见前文，表面似但答降答祝实连发心之问，并答在内矣。此义，得此中应离一切相发菩提心一语，为之点醒，乃更明显。又此结成无住发心一科，虽将开经以来所说者，一并结成。却止是结成观门。故下科又将行门中统摄六度之布施，特别说之。不但结成前文无住布施之义，且以示观行二门并重，不能相离也。而先说观，次说行者。又以示一切行持，应以观慧为前导也。理既精严，说复善巧，当静意领会之。

前云：前之发无住心一科，为开经后所说诸义之结穴。今此结成无住发心一科又为总结穴。何谓结穴，总结穴？其义虽已说明，然犹有未说到者，兹再补说之。因是要义，不可不知。不然，亦可不说矣。

前发无住心一科中，应生清净心一语，为开经后种种离相义之结穴也。何以故？离相原为证性，令清净心现前故。不现前，便不能转凡成圣故。故曰应生清净心也。

应无所住而生其心一语，为开经后所说空有不著义之结穴也。何以故？空有二边不著，必须止观并运故。盖无所住，则心空而寂，此之谓止；生其心，则心朗而照，此之谓观。即宗下所谓惺惺寂寂，寂寂惺惺。如此，则定慧平等，方与如实空如实不空之本性相应。（换言之，定慧平等，乃能空有不著。）乃能证得寂照同时之妙果。佛菩萨证此妙果，所以遍界分身，而未尝来往。不作心意，而妙应无方也。此种大用，实由修因时，止观并运，空有不著来。故发菩提心者，应无所住而生其心也。两‘应’字要紧，谓必须如此，乃得与本性相应，与妙果相应。两‘不应’字亦要紧，住尘生心，则合尘而背觉矣。性德果德，皆不相应矣。（此科中两应字，两不应字。亦当作如是观。）迤逦说来，说至此处，又为前义之总结穴者，以其说到本源故也。此义前曾说过，然但说得修六度是证果之因，发心是起修之因，此不过本源之一义耳。当知所谓本源，非止一义，故须补说。

上请示名持一科，已说到断念。此科则是教以最亲切最初步之断念方法，故曰说到本源。

上第一波罗蜜一科，明法法皆般若，即是明法法皆应离相。忍辱波罗蜜一科，是明离相乃能成忍，然但说理。此科则又教以最亲切最初步之离相方法，故曰说到本源。盖断念是见性之源，而离相又是断念之源也。总之，此科及下科，皆的示以用功要门，岂止道理精微圆妙而已。若但作道理会，岂不辜负经旨。明得此科之修行方法，下科便能应用。故今就此科言之。

曰发心，曰生心，发、生二字要紧。谓起心动念时也。心字更要紧，菩提心，无所住心，真心也。住尘生心，妄心也。一应一不应，是的示学人当于心源上领会。于起心动念时观照。勿令错乱修习也。故曰最亲切，最初步。盖如此开示，是令运用般若正智，以除妄念，俾昏扰、扰相之心，渐得安住之入手功夫，故曰最初步。且如此用功，甚为切实，易得进步。何以故？知得成凡之由，成圣之路，从紧要关键上下手故。故曰最亲切也。

何谓成凡之由耶？当知一切众生，由于无始，未达一法界故，名曰不觉，亦名根本无明。以无明不觉故，遂尔动念。念起，便于心中显现能所对待之相。于是人我等等分别计较，从此繁兴。愈著愈迷，愈迷愈著。此起惑造业受报之由；亦即成凡之由也。知此，则知成圣别无他路，唯有离相息念，以除其人我等分别计执而已。何以故？就地跌倒，须就地爬起故。

发菩提心，便是发觉初心。菩提者，觉义故。无始不觉，由于迷真著相。今若不知离相，何云发觉？知此，则应离一切相、发菩提心之义洞明矣。可见此义，亦高深，亦切近。约高深言，须至妙觉，相始离荆然而因赅果海，果彻因源。故初发心时，便应如是而知，如是而学。约切近言，著相则背觉合尘，是成凡之由；离相则背尘合觉，乃成圣之路。故一切学人，于起心动念时，便应在离相上切实用功，断不容忽。

然而离一切相，包罗广大，从何入手？不应住色生心两句，即指示入手方法也。方法云何？要在不令心中有色声香味触法幻相显现。现即遣之，不令住著。须将不应二字，微密提撕。一念起时，当提起正念曰：从无始来，由住尘生心故，贪嗔竞起，有我无人，堕落恶道，不知次数；即生善道，旋复堕落；轮回之苦，无量无边。向苦不自知耳。今幸闻法，亦既知之，何仍于心现起，不畏苦耶！自尚如此，何能利他耶！是大不应。一也。

复作念曰：迷相则成众生，离相则名诸佛。一升一降，一圣一凡，只在一转移间。其间间不容发。今学佛矣，于此间不容发之际，全在当机立断。断断不容此等幻相，于心停祝稍纵即逝矣，何名学佛耶！是大不应！二也。

复作念曰：今从何来，令心不净，是大不应。三也。

当知有所便有能。心中所现之幻相，非他。即生于能现之妄念耳。是故上来责所现之不应，加以遣除。无异责其起念之不应，加以遣除也。然则提起正念，便是斩断妄念。如快刀之斩乱麻。何以故？同时不能有二念。正念提起时，妄念自除故。可知说此两句为离相之方便者，正为离念之方便。亲切极矣。知得如是提起正念，便是发觉初心。故曰初步也。

上作之三念，一层深一层。（一）是以沉沦之苦作警告。（二）是以力求上进为鞭策。（三）是反照心源，令趋本寂。随提一念，或兼提，可相机行之。起心动念时，如是绵密用功，庶几对境遇缘时，较有把握耳。

然欲起心动念时，正念提得起，必须平时（即未动念之时。）亦不放松。故复说应生无所住心。此句是令平时心于尘境一无所著也。此须用前次所说般若、净土同修之法，以为方便。常令其心，等虚空遍法界，超然于一切有对待的尘境之外。即复提起一句佛号，令佛与念，水乳交融，与虚空法界，成一大光明海。但如是蓦直念去，心少昏散，便振作而融摄之。

常令其心等虚空遍法界超出尘外者，性体本如是故，虚空无相不相故。常作此观，令此心空空洞洞，则念佛时便易得力。水乳交融者，即前所谓不分别谁是念，谁是佛，但令念即是佛，佛外无念是也。与虚空法界成一大光明海者，我与弥陀，本与十方诸佛，法界众生，同一性海，无彼此，无差别。故今如此一念念佛，便念念上与诸佛菩萨光光相照，同生欢喜；下与一切众生，息息相通，同蒙摄受。则是念念上求，念念下化，故同成一大光明海也。

又复我心佛心，既同一性海，则亦不分别极乐世界在虚空法界外，在虚空法界内；亦不分别极乐世界在心内，在心外。故同成一大光明海也。但蓦直念去者，不分别有好相，无好相，得速效，不得速效。但如是所向无前，至诚念之而已。

更须勤提应字，以振作之，不令懈担常作念曰：所发何心耶？众生待救方殷，诸佛相期甚切，若少懈怠，则所发心，便成妄语，努力努力。以为策励，此是应门。若起他念，则依前不应门中所说三种正念，自呵自责。并将若心有住则为非住二语，恳切提撕，绵绵密密，不令间断。

须知起念即妄，念佛之念，亦妄非真。何以故？真如之性，本无念故。但因凡夫染念不停，不得已故，借念佛之净念，治其住尘之染念。盖念佛之念，虽非真如之本体，却是趋向真如之妙用。何以故？真如是清净心，佛念是清净念。同是清净，得相应故。所以念佛之念，念念不已，能至无念，故曰胜方便。此义前虽略说，以是要义，故复彻底说之。

极桨世界，亦是幻相，然而不可不求愿往生者，净幻非同染幻也。何以故？清净土，本由清净心颢现故。（所谓心净则土净也。当知净土净心，本来不二，但约摄受众生言，无以名之，强名曰土耳。）求生净土，尚有多义，不可不明。今略说其最要者。

（一）在凡夫位，应舍染趋净故。（凡夫分别心未除。若无趋舍，不能振作。此正前所谓随顺世间因果对待之理，令种绝待胜因，以克绝待胜果。乃佛法之妙用也。至生净土后，则供养他方诸佛，普度遍界众生，何尝住著净土之相。可知修因时，令舍染以趋净者，不过借为出生死海，满菩提愿之过程耳。）

（二）亲近弥陀，成就信根故。（由凡夫修至正定聚，须经无数劫。若不亲近佛，诚恐退心，此求生净土之重要原因也。）

（三）行菩萨道，应现起庄严妙相之清净土，以救痴迷著相之苦众生故。（尚应现起，何碍求生？且今之求生，正为速证无生，乃得现起无边净土也。）

（四）二边皆不可著故。（一切染幻，尚应空有不著，何况净幻。盖知心净则土净，不著有也。求弥陀之接引，不著空也。何以故？非仗他佛之力，自佛不易现前故。）

（五）得体应起用故。（二乘以有体无用被呵。故大乘修行，应体用具足。当知求生净土之义，质言之，即是求证净心之体，现起净土之用耳。盖一切众生见其往生瑞相，自然发起信心，所以求生净土，自利中，便有利他之用。不但亲近弥陀之后，能有现起无边净土之妙用已也。

（六）性体空寂，无相无不相故。（念佛须念至一心不乱。至此，则念而无念，尚何心土染净之可说，无相也。而正当此际，阿弥陀佛与诸圣众，便现在其前，无不相也。由此可悟念佛义趣，与般若毫无异致。）

（七）知一心作而无碍故。（性相本来圆融。染幻尚无碍，净幻岂复有碍。凡曰有碍者，以其不知一切心造，取著外相故。若其知之，则不著不坏，性相圆融，一切无碍矣。）

以上皆求生净土极要之义。知此，则知净土与般若，求生与离相，语别而义实无别。盖般若从空门入道者，乃是即有之空；净土有门入道者，乃是即空之有。合而观之，正是空而不空，不空而空。故两门合修，正与如实空如实不空之本性相应。亦正是无相无不相之实相。舍此不图，岂非自误。

观上来所明离相离念之义，可知欲求不住六尘，其道无他，要在冥相忘怀而已。至于前云，将经中要句要义，存养咏味，此是用以观照遣执。所谓以幻除幻之法，与冥相忘怀，初无有碍。当知不应住，无所住，是但除其病，不除其法也。即色声香味触，供佛度众，乃至养此色身，皆不能废而不用。若能不著，何碍之有。当如是领会也。

上来所说提起正念，极有关系。恐或忽略，今再说明其理。当知提起正念，正是生心。而提正念，即所以息住相之妄念，正是生无所住心也。名为正念者，以其是根据各大乘经所说之理而来。故提此正念，便是观慧。具此正观之慧光，不但能息妄念，并令心不沉没。不似用他法而无观慧，纵令妄念暂息，而心中漆黑者，所可比拟也。

或曰：念即是观。故念佛念咒，皆能了生死见本性。若如适才所说，岂念佛念咒，皆不如提正念乎。曰：君言似是而非，由于知一漏万，以偏概全，于佛理未能融会贯通故也。当知密宗重在三密相应，意密便是作观。若但念咒，不知作观，只能得小小益处。求了生死见本性，则未能也。念佛亦然，上品生者，必须于第一义心不惊动，以其有观慧也。否则只能仗弥陀摄受之力，令得不退，免入轮回。此惟净土法门，有此特异方便，为一切法门所无。若欲见本性，必须花开见佛而后可。而欲花开，必须明第一义，智慧发生而后可。此所以中下品生者，生净土后，仍须勤修，动经尘劫。由此可悟观慧之要矣。

念即是观，固然不错。然必念中有观，方可曰念即是观也。即以观言，复有理观、境观之不同。理观者，依佛说道理而作观也。如上所提正念是也。既是依据佛理，则观之便能开其正智，故曰观慧也。境观者，依境作观也。此又有二。（一）圣境。（二）尘境。观圣境者，净土，如观极乐，观佛身相好，及十六观经中所说。密宗，如道场观，法界观，及观本尊，皆是。此等圣境，本由净心现起，便与净心不二，故观之能令妄想息，真心现也。至密宗之观阿叹字，此是观本不生义，乃观理，非观境矣。若观一切尘境，必须依佛所说，观其无常不净，遣而去之，乃是正观，亦为观慧。否则名为邪观。质言之，即不应观也。此等道理，不可不知也。以观理观境之义相通，故修密宗净土，若不能依其本宗作观，便应常提正念以补助之。更当多读大乘，开其观慧如前次所说是也。此理尤不可不知也。

至于平时修行，若但修般若，诚恐见理少有未圆，落于偏空而不知。尤虑其心怯弱，或致退失于不觉。若但修念佛，不但生品不高，且恐未能一心。何以故？不知离相，必住六尘。心有尘扰，岂能一心！故莫若离相与求生，合而修之。念佛，生心也。离相，无所住也。此心虽空空洞洞，却提起一句佛号，正是生无所住心也。妙莫妙于此矣！稳莫稳于此矣！

前言离相与求生，语别义无别。无别之义，可片言而明之。曰：离相是并离非法相，求生原为证无生，岂有别乎？但般若是开空门，以除著有之病，故但曰离相。净土是开有门，以除偏空之病，故但曰求生。此语言上所以不无差别耳。离相求生同修矣，而前说之行解方便，仍当同时并进。若解之一面，得其方便，则可以增智慧，养道心。若行之一面，得其方便，则喜怒哀乐，或不致牵动主人翁。亦不致矜张急躁，自是自满。不然，正念必提不起，千万勿忽。

以上所说一一做到，修行之能事尽矣乎？远哉远哉！以静中虽有把握，动中或不免慌张。故平时修，起心动念时修，之外，更须于对遇境缘时用功，以历事而练心焉。且上来所说，只是修慧，而未修福。当知慧是前导，福为后盾。大白牛车，须具福慧二轮，乃能运到彼岸也。若不修福，既未与众生结缘，虽成菩萨，众生不能摄受也。况福不具足，便是慈悲不具足。菩提心以大慈大悲，自觉觉他，平等不二，为本。若不广修六度万行，菩提心既已欠缺，般若正智，亦未必能开。何以故？但修慧不修福，仍是我相未除。既不平等，又不慈悲，诸佛未必护念。势必障碍丛生，欲修不得故。此所以又说下科，应不住以行布施也。

**（寅）次，结成无住布施。分二：（卯）初，结不应；次，结成应。**

**（卯）初，结不应。**

**【‘是故，佛说菩萨心不应住色布施。】**

是故二字，承上文来。其语气，紧蹑若心有住则为非祝既是有住则非，所以心不应祝亦即结成经初，不应住色声等布施之义也。但引不应住色一句者。色者，色相。举一色字，便赅摄一切境界事相，不必列举矣。意若曰：由是有住便非之故，所以我前有，菩萨于法应无所住行于布施，不应住色等布施之说也。盖指示闻法者，须将若心有住则为非住之义，以证经初所说，则其义自明。

但举不应住色布施一句，复有深意。盖色即是相。举此为言，正与上文应离一切相发菩提心相呼应。使知所谓离相者，是应离其心中执著色声香味触法之相，并非应离布施六度之法也。经初说不应住色布施，其上原无心字。今特加一心字者，又是与上文数心字相呼应。使得了然，所谓发菩提心者，即是发六度心耳。且使了然，所以不应住六尘生心者，正为行布施六度耳。然则心不住尘，并非沈空滞寂可知。所以前来既说不住，又说生心，且曰应无所住而生其心也。更可了然，既是心不住尘，正为广行六度。则当其行六度时，亦应心不住尘可知。所以今文又曰：应生无所住心也。得此一句，前说诸义，弥复参伍错综，七穿八透。世尊如是而说，无非欲使闻法者，得以融会贯通，深解义趣，以便观照得益耳。

总之，菩萨心不应住色布施，是紧承有住则非来。而有住则非一语，原是反显应离相而发心。故说此科，亦是为阐明离相发心之义者。盖除布施六度外，既无菩提心之可发。若心于色尘等相，一有所祝其心便已为境所转。则布施等功行，必不能圆满。尚得谓之发菩提心乎。故应不住六尘，离一切相。乃得广行六度，利益一切众生，圆满其所发之菩提心耳。下科菩萨为利益云云，正对此点畅发其义也。佛说二字，亦有深意。佛者，果德之称。菩萨行满，名为成佛。欲知山下路，须问过来人。今曰佛说，使知心不应住色布施，乃经验之谈，非同理想。发大心者，应如是信解受持也。菩萨即指发菩提心者。经初菩萨摩诃萨，是其前例。

说至此处，更有要义，不可不明。其义云何？长老问应云何住？世尊乃答以应无所住，其命意果何在耶？至于无住为本经主要之旨，所谓无住则离相，离相则证性。此等道理，上来已详哉言之。今曰命意何在？盖就针对问意处说耳。

长老之问，意在得一安住其心之方也。而世尊启口便曰：应无所祝直是所答非所问。岂竟无其方耶？抑亦不应问耶？非也。非所答非所问也。乃不答之妙答耳。何以故？一切无住，正是安心之妙方故。何以明其然耶？法与非法，一切不住，即是离一切相。一切相离，即是不为境转。不为境转，则其心安住而不动矣。非不答而答之妙答乎。

然虽不显言以答。而前则曰：但应如所教祝今则曰：若心有住，则为非祝一正一反，已将命意所在，逗漏不少。我前释如所教住之义，曾曰：是为不住而住，亦即住于无所祝此两语，正明其于相不住之时，即是其心安住之时。故曰不住而住，住于无所住，非茫无边际语也。前释则为非住之义，又曰：即是非如所教祝盖因其不能如所教之无住，而住于六尘，则其心便非安住不动，故曰则为非住也。既为非住，是其无住之观已破矣。则所修之布施等行，亦必不能广大无边。故此科紧承其义，而正言以明之曰：是故佛说菩萨心不应住色布施也。异常警策，异常醒透。总以明上来于发心、于作观、于修行、皆教以应无所住离一切相者。以不如是，则心合于尘而不安祝其所发之心，所作之观，所修之行，皆成虚语矣。此佛答应无所住之真实义也。今乘此处文便，彻底说之。

上来未说者，遵佛密意故。当知必一切无住，而后得所安祝必始终无住，而后法身常祝且并法身亦不应住，故曰不住涅槃。小乘因住涅槃，名曰有余涅槃。故必并涅槃而不住，乃是入无余涅槃也。由是可知，若闻得所安住而生住想，则终不得安住矣。此佛之所以不显答也。不然，前文何不曰：但应如所教而得安住，岂不明甚。然而只将住字微微一点，不肯说煞者，无他，以众生处处著故，闻住必生住想故。所以说经者，于此等处，亦应遵佛密意，不可轻道。然此义，又不可终秘。故世尊于答住时，虽不显言，却于他处为之点出。前后共有三处。其中两处，语意最明。如上来云：离相乃能忍辱。及经末云：不取于相，如如不动。忍也，不动也，皆安住义。必离相而后可。岂非于相不住，心得安住之义乎。故今亦彻底一说。使知问答实是针锋相对。当静心领会佛说之深旨，一切无住，始终无住也。

禅宗二祖，问安心法。初祖曰：将心来与汝安。曰：觅心了不可得。初祖曰：与汝安心竟。此与本经问答之意正同。当知应无所住者，因其了不可得也。会得了不可得，则安心竟矣。

无著菩萨金刚经论中，曾点醒此意。如说降伏其心一科之义，为利益深心住，亦曰发心祝说应无所住行于布施一科之义，为波罗蜜相应行住，是也。此正菩萨深解义趣，故敢作如是说。论中不曰住发深心，住相应行。而将住字置于其下，其意甚精。正明因修无住，而后所发之深心，所修之相应行，得所安住耳。兹亦乘便引而说之。如读此论者，误会为住著发深心，相应行，则大违经旨矣。亦绝非论意也。由是可知，大般若经所说，不住一切法，即是住般若。亦是显明一切法不住，即是般若正智安住不动之义。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义，更深。信者，不游移之谓。不游移者，安住之谓。此明并安住亦不住，是名安住也。此等处差之毫厘，谬以千里。不可仅泥眼前文字，当统观全旨，静心领会乃得。前云必须融贯众义，方能通达一义，是也。

**（卯）次，结成应。分二：（辰）初，总标；次，别明。**

**（辰）初，总标。**

**【‘须菩提！菩萨为利益一切众生，应如是布施。】**

上科说不应住色布施，恐不得意者，误会但不应住有。故复说此下数科，使知是空有两不住也。

流通本，一切众生下，多一故字。古本皆无之。

如是二字，指下文。为字读去声，此字要紧。盖名为菩萨者，因其发菩提心。发菩提心，所为何事乎？为利益一切众生耳。既为利益一切而发心，便应如下文所说者以行布施。何以故？若不布施，与众何益。若不如下文所说，又岂是布施波罗蜜。则少少众生，且不能利益，况一切众生。尚得曰：为利益一切众生发菩提心乎。此经初所以说，若有我人四相，即非菩萨也。由此足证一切众生之下，实无故字。盖名为菩萨，正以其能为利益一切众生而发心，若加一故字，则菩萨是一事，为利益一切众生又是一事，语意一齐松懈矣。

为利益一切众生，应如是布施，含有二义：

（一）是应如下文所说之离相，行其布施。因离相布施，方能摄受无量无边众生，利益一切也。此与经初所云，灭度无量无数无边众生意同。然经初是令发利益一切众生之大愿，以离我人等相。此中是令离能施、所施等相，以成就所发利益一切众生之本愿。前后两义，互相助成，缺一不可。

（二）是应以如下所说之法，布施一切众生，令皆得福慧双修，展转利益。皆知离一切诸相，成菩萨成佛。如是布施，是为真实利益。此发心者之本怀，亦佛说之本意也。何以故？一切布施中，法施为最故。此与经初所云，所有一切众生之类，皆令入无余涅槃，意同。然经初但令发度众成佛之愿。此中是令实行度众成佛之法施。兼以补发经初‘应无所住，行于布施’中未及之义。总之，此总结前文中两大科，皆是就前说之义，加以阐明，令更圆满。故标曰结成也。

布施者，舍己利他之行也。佛法中不但布施是利他。一切行门，其唯一宗旨，皆为利他。故举一布施，摄一切行门荆当知本经主要之旨，在于无祝无住主要之旨，在于遣执破我。而舍己利他，又遣执破我之快刀利斧也。故于观慧则发挥无祝于行持则独举布施。以示观行二门，要在相应相成。必应如是奉持，方是发菩提心，方能证菩提果。

菩萨发心，原为自度度他，自他两利。而经初但令度所有一切众生，而不言自度。此处亦但说菩萨为利益一切众生，而不言自利者，大有深意。此意前曾说过，然无妨重言以申明之。当知众生之所以成众生，由于执我著相。故发心修行，只应存度他之心，利众之愿，以破其无始来执我著相之玻此正转凡成圣之要门也。故不言自度自利。而自度自利，已在其中。换言之。度他正所以自度，利众正所以自利。佛法妙用，正在于此。一切佛理，皆应如是领会：如但教以一切不祝而其心安忍，如如不动，便因是而成就。但令看破五蕴色身，除贪嗔痴，而色身却因是而康健安乐。但令修出世法，而世间法亦因是而日臻治理。盖多数人能知发菩提心，行菩萨道。上者可以转凡成圣，中者亦成大仁大智，下者亦是善人君子矣。则书籍所称五帝三皇之盛，不是过也。乃不信者皆以为厌世，信者亦认为与世法无涉，辜负佛恩，莫此为甚。是皆未明佛理之过也。故发大心欲宏扬佛法者，首宜将此义，尽力宣说，彻底阐明。俾大众渐得明了，多入佛门。则化全世界为大同国，化尽法界为极乐邦，亦不难也。愿与诸君共勉之。总而言之。佛法，皆是说这面就有那面，做那面就是成就这面。不但双管齐下，直是面面俱圆。所以说世间好语，佛说尽也。所以华严会上，诸大菩萨赞叹曰：天上天下无如佛，十方世界亦无比，世间所有我尽见，一切无有如佛者也。

**（辰）次，别明。**

**【‘如来说：一切诸相，即是非相；又说：一切众生，则非众生。】**

诸相非诸相，众生非众生。此与前说我相即是非相等等，语义正同。今之说此，是令行菩萨道者，应知一切诸相，一切众生，当其有时，便是空时。所谓有即是空，空即是有。应如是空有二边俱离。乃能利益一切众生也。如来说者，约性而说也。性本空有同时。而一切诸相，一切众生，皆不离此同体之性。皆是同体之性所现。故莫不有即是空，空即是有也。有即是空、空即是有之义，前已屡说。然此是般若主要之义，若非彻底明了，一切佛法，便不得明了。所有观门行门，种种修持，便不能得力，故今更详析说之。

当知一切法，莫非因缘聚会时假现有相。所以缘聚则生，缘散便灭。且不必待其灭而后知也。正当聚会现有之时，亦复时起变化，无常无定，可悟其并非坚固结实，实是幻现之假相。此之谓有即是空。而凡夫不明此理者，误认为实。遂致取著有相，随之流转。此轮回之因也。佛眼则见透此点，而知一切法有即是空，故令不可著有也。即复知得一切法所以有种种不同之相者，是随业力而异。因其造业随时变动，故境相亦随而变化无常。然而造如何因，定现如何果。所有境相之好丑苦乐，莫不随其业力之善恶大小而异。业力复杂，现相亦复杂。业力纯净，现相亦纯净。丝毫不爽。此之谓空即是有。而凡夫不明此理者，拨无因果。遂致取著空相，无所不为，此堕落之因也。即不如是，而如小乘之偏空，则又有体无用。佛眼则见透此点，而知一切法空即是有，故令不可偏空也。

不但此也。即复知得业从何起，起于心之有念也。念必有根，根于同具之性也。念与业时时变异。惟此同具之灵性，则自无始来，尽未来际，不变不异，实为一切法之主体。然而有体必有用，有用必有相。此相之所以虽为幻有，而又从来不断也。因其幻而不断，所以既不应著有，又不应著空也。且既知相由业转，业作于心。则知一念之因虽微，其关系却是极大。所以令学人应于起心动念时，观照用功也。又知心念之起，由于未达一真法界，故取相分别。然而性体本无有念。若非返照心源，岂得断念以证体。所以令学人当背尘以合觉，反妄以归真也。

以上甚深微妙道理，非佛开示，谁人能知？若不信佛，如法受持，又谁能明了？因此一切众生，自古至今，多在迷中，造业受苦。故为利益一切众生发菩提心者，应知相即非相，生即非生；既不著有，亦不著空。如是空有双离，以行六度万行。乃能利益一切众生也。何以故？住相布施，易退道心故。著有是住相，著空亦是住相故。故应空有双离也。更应以此相即非相，生即非生道理，普告一切众生。令皆知修二边双离之因，证寂照同时之果。是为究竟之利益，菩萨应如是布施也。本科开口曰如来说者。正是指示发大心者，如是空有双离，以行布施。布施此空有双离之妙法。则自他皆得离相见性，断念证体，同归性海。其利益之大，不可思议。何以故？是如来说故，其法与如来性德相应故。

一切诸相，一切众生，有种种义。向来各书，多因文便，拈一二义以说之。若不知其种种义，则只明其当然，而不明其所以然。便恐因所见之书不同，致生抵触。今当荟萃众义，分析而详说之。则闻此一席之话，无异十年读书，想为诸君所愿闻也。此种种义，有常见者，有不常见者，有推而广之者，概括为四条如下。

（一）相者，相状。谓有生之类之相状也。相字，不但指外形之状况言，兼指内心之状况言。有生之类，如经初所言，若卵生、若胎生、若湿生、若化生、若有色、若无色、若有想、若无想、若非有想非无想，是也。无色一类，但无业果色耳，仍有定果所现之微妙色身。为有色界以下，目力所不能见，故曰无色。而佛眼、菩萨法眼、罗汉慧眼，皆能见之。世尊示入涅槃时，无色界天人，泪下如雨。若无色身，云何泪下。如是种种有生之类，其色心相状，差别亦至不一矣，故曰诸相。再细别之。每一类中，相状又有种种差别。如外形之肥瘦好丑，内心之善恶智愚。推之，如行愿品所言，种种寿量，种种欲乐，种种意行，种种威仪，则千差万别，何可算计，故曰一切也。然而如是一切诸相，在俗眼观之，宛然现有之时，而道眼观之，则知其莫非色受想行识五蕴假合，变现出种种有生之相耳。除五蕴变现外，实无种种差别之相可得。经中所以言当下即空，又曰生即无生也。故曰一切诸相，即是非相（重读下句，下同。第二条亦同。）此明生空之义也。此是约有生之相状，生即无生言，故曰生空。

众生者，众，谓五蕴。三数成众，蕴既有五，故名曰众。由五蕴众法假合，而后有生，故名众生。而四生（胎、卵、湿、化。）六道（天、人、修罗、地狱、鬼、畜。）之众生，莫非由此五蕴法假合而生，故曰一切众生。普通所说众生之义，皆是指千差万别众多生类而言。此乃一切众生之义。非众生二字，命名之本义也。何谓五蕴假合？当知不但有生之类，是由五蕴法和合，假现生相，本来无实已也。即五蕴众法之本身，亦由其他众法和合，假现成此幻相，亦本非实，故曰五蕴假合。何以言之。如色蕴，乃地水火风四大之所变现者也。则色蕴之为假合可知。若细勘之。四大又何一非假。至于受想行识四蕴，受者领纳，想者忆念，行者迁流，识者分别、含藏，皆妄心也。何名妄心。因其是由无始来，种种计较，种种取著，积无数之业力，执持不断，因而现起受想行识之种种动作耳。自性清净心中，那有此物。则此四蕴之为假合，亦可知矣。然则不但五蕴之众，本来非众。即假合成五蕴之其他众法，亦复众而非众。则生本无生，岂不洞然。经中所以言当体即空也。故曰一切众生则非众生。此明法空之义也。此约五蕴众法，当体即空言，故曰法空。由此可见五蕴二字含义之精妙矣。蕴者聚集义，荫覆义。正明色受想行识五者，为其他众法之所聚集，而有生之类，又为此五之所聚集，正所谓缘聚而生也。而一切众生，迷于一切诸相者，因从无始来久久为其荫覆障蔽。遂致执著，认以为实，造业受苦，无量无边。今既知之，便当破此障蔽，跳出牢笼。云何破。依此金刚般若离相遣执是已。盖明生空，所以破我执，离我相。明法空，所以破法执，离法相也。而一言及法，便摄非法。何以故？若执非法，亦是法执故。以执者之意中，是以非法为法故。故一言离法相，须将离非法相之意，并摄在内。如是说者，乃为佛说。如是知者，乃为正知。如是则并空亦空矣。生空、法空、空空，是为三空。具此三空之正智，名为金刚般若也。所以发大心者，不但要明生空法空之义，以离我法二相，方能破此障蔽，跳出牢笼。并须兼明空空之义，以离非法相，方能利益一切众生，所以菩萨心若通达诸相非诸相，则相虽有而心却空。既不受诸相之牢笼。正无妨显现一切诸相，度迷相之一切众生，而不生退怯。更通达众生非众生，则知众生性本空寂同佛。故誓愿普度一切入无余涅槃，而无众生难度之想。且度尽众生，亦无众生得度之想。何以故？众本无众，生本无生故。如此，方是为利益一切众生发心之菩萨。

（二）以第一条所说众生非众生之义，证明诸相非诸相之义。盖若知得五蕴法之本身，是由其他众法之变现，可见五蕴乃是假法。然则由五蕴变现之一切诸相，岂非假法中之假法。其为有即非有也明矣。故曰一切诸相即是非相。则此两句，亦是明法空义也。若知得一切众生之五蕴色身，皆是四大之所聚合，业力之所执持。清净心中皆无此物。由此可悟约五蕴变现言，固相相不同，而约自性清净心言，则无异无相。然则岂可昧同体之真性，执幻生之众相，分别我人众生耶！故曰一切众生，则非众生。则此两句，乃是明生空之义也。合之第一条所说，则相即非相，是正明生空，兼明法空之义；生即非生，是正明法空，兼明生空之义也。

（三）相者，我相人相众生相寿者相也。四相不一，故曰诸相。无论取著身相法相非法相，皆为著我人众寿，故曰一切也。而身相是五蕴假合。五蕴即已无实。若法与非法，更是假名。然而不无假名无实之诸相也。故曰一切诸相，即是非相。（重读上句，下同。）此明生空、法空、空空，所谓三空之义也。此义，当约行布施者说。故经初曰：菩萨于法应无所住，行于布施。又曰：应如是布施不住于相。反覆说之，以示二边俱不住也。一切众生，仍如一二两释。然虽众本无众，生本无生，生空法空，但既为五蕴法假合现起，不无众生之幻相也。故曰：一切众生则非众生。此亦明三空之义。此义，当约受布施者说。因一切幻相众生，方为五蕴假法之所障蔽，不知是假非实。故此中令为利益一切众生发心之菩萨，应如是以有即是空、空即是有之般若法门，广行布施也。

（四）诸相，谓布施之人，所施之物。一切者，人是五蕴和合，物则品类繁多也。一切众生，如前释，谓受施者也。无论施者、施物、受者，莫非因缘聚合，现此幻有，故皆曰非。是之谓三轮体空。轮为运转不息之物，以喻施者、施物、受者，展转利益，不休息也。体空有二义：（一）谓此三，皆是幻有，当体即空。（二）谓此三，相体幻有，而性体空寂。若明当体即空之义，则能不著于相；若明性体空寂之义，则当会归于性。发大心者，能如是以布施，其利益广矣大矣。

总上四释，皆以明有即是空，空即是有之义也。上文云应如是布施者，盖了得非相非生，则不滞有；了得相即非相，生即非生，则不堕空。不滞有故，虽布施而不住；不堕空故，虽不住而恒施。既二边之不著，复二轮之并运，是为布施波罗蜜。是故菩萨应如是修即相离相之三檀，利益一切无生幻生之众生也。

此科不但释成上来不应住色等布施之义，是空有两不祝兼以回映前文所说诸义，加以阐发而总结之。盖前文有云：凡所有相皆是虚妄者，以一切诸相即是非相故。前云：若见诸相非相，则见如来。又云：离一切诸相，则名诸佛。故今云应如是即相离相以行布施。以如是而行，则自度度他，同见如来，而名诸佛故，故曰利益一切众生。当知此语是并施者亦说在内。何以故？施者自己，亦众生之一故。且前文所云，不住相布施，及实无众生得灭度者云云，亦因是而其义愈明。何以故？前言不住相布施，其下即接明福德。前言无生得度，其语是明其当然。至此，乃一一阐发其所以然矣。盖相即非相，可见本无可住，故不应祝生即非生，可见众生入无余涅槃，只是复其本性，故无得度者耳。总之，得此结成两科之文，前说诸义，一齐圆成矣。故此总结之两科经文，应当铭诸肺腑，朝斯夕斯，勤勤咏味，有大受用在。

行布施等功行时，应如前结成无住发心科所说应门中道理，常作正念，以为警策。若于六尘少有偏著，应如前所说不应门中道理，常提正念，以自呵责。若少偏空，应依此中所说，提起正念曰：利益众生，是我本愿，奈何懈怠，只图自了，即此正是著我，我见是起惑之根，此根不除，又何能自了耶。更应常作凡所有相，空有同时想。众生是眷属，眷属是众生想。常作众生同体想。众生本来是佛想。

观行虽开二门，实则相应相成。试观前观门中，说应、说不应（应离一切相发心，不应住色生心等。）此行门中，亦说应、说不应。（观文可见，不具引。）前说有住则非，此亦说空有不著（相即非相，生即非生之说，是令体会此义以行布施，而得二边不著也。）其语意，处处紧相呼应。何故如是？若有观慧而不实行，则等于空谈；若但实行而无观慧，则等于盲修。二门既相助而后成，所以观、行必须相应也。由是可知，观、行不但不可缺一，亦复不可偏重。且由是可知，观、行两门中所说道理，必应一一打通，贯串而融会之。如是而观时，便如是而行；如是而行时，便如是而观。少有偏住，则为非祝可以故？不相应故。是为要著，当如是知。

**（丑）次，正明真实。分二：（寅）初，明说真实；次，明法真实。**

**（寅）初，明说真实。**

**【‘须菩提！如来是真语者，实语者，如语者，不诳语者，不异语者。】**

此次正明真实一科，是明上来初总结前文一科中，所说无住发心，无住布施诸义，皆由亲证而知，真实不妄以劝信也。

真者，所说一如，即不异之意。实者，所说非虚，即不诳之意。若配法言之，真谓真如，实谓实相。是明上来所有言说，一一皆从真如实相中流出，故曰真语者，实语者。既语语与真如实相相应，故为不诳语者，不异语者也。既曰真语，又曰实语，并非重覆，具有精义。

当知真如之名，表性体之空寂也，乃专约性体而立之名。盖真者，非虚妄之意，明其非相也；如者，无差别之意，明其无我也。故上来说有我人等相即非菩萨；说凡所有相，皆是虚妄；说无我相、无法相、亦无非法相；说若心取相，无论取法取非法，皆为著我人众寿；说应离一切相；说离相名佛，如是等等一空彻底之语，是之谓真语者。意在令人，依如是语以修观行，则离相忘我，乃得契证无相无我空寂平等之真如也。

实相之名，表性德之如实空、如实不空也，乃兼约体相用而立之名。盖实者，非实非不实之意。明相虽非体，然是体之用，用不离体也。相者，无相无不相之意。明体虽非相，然体必起用，用不无相也。故上来说无众生得度，而又度一切众生；说于法应无所住行于布施；说不应取法不应取非法；说则非，又说是名；说应无所住而生其心；说应生无所住心，如是等等，空有二边，双遮双照，双冥双存之语，是之谓实语者。意在令人依如是语以修观行，则合乎圆中，而得契证有体有用寂照同时之实相也。

既曰不诳语，又曰不异语，亦各具深义。盖众生迷真逐妄久矣，闻此真语实语，一定惊怖其言，以为河汉，望而生畏。故谆切以告之曰：不诳语者，所谓佛不诳众生也。又恐闻者未能深解，以为何以忽言非、忽言是，其他自相违反之语，甚多甚多。或有先闻不了义者，必又怀疑何以此经所说又复不同。故更叮咛而告之曰：不异语者，所谓虽说种种乘，皆为一佛乘也。

何谓如语？是明所有言语，皆是如其所亲证者而说之也。故五语中，如语为主。使知真语实语，皆是亲证如此。绝非影响之谈，何诳之有。言有千差，理归一致，何异之有。殷殷劝信，苦口婆心，至矣尽矣。若不配法说之，犹言凡我所说，既真且实。因其皆是如我自证者说之，故语语决不相诳，语语皆与自证者不异也。首举如来为言者，正明语语是从性海而出，语语皆与性德相应之意。次第安五者字，正是指示语语确凿。一切众生，不必惊，不必怖，不必畏。但如是信解受持，为他人说，决定皆能如我之所亲证者而证得之。故下科复约证得之法言之，以示其真实，而劝信焉。

**（寅）次，明法真实。**

**【‘须菩提！如来所得法。此法无实无虚。】**

此科著语不多，而义蕴渊涵，当知此是如来所证，不但凡夫莫测高深，即菩萨亦未能洞晓，直是无可开口处。然则云何说耶。惟有如长老所云：解佛所说之义耳。然而义蕴渊涵。渊则其深无底，涵则包罗万象。欲说明之，亦极不易。必须一一分疏而细剖之，逐层逐层说来，或可彻底。听者亦应逐层逐层，一一分疏而细剖之，务令析入毫芒，不得少有含糊。然后修观、行时，方不致含糊而能亲切，方有功效之可期。不然，便是儱侗真如，颟顸佛性也。且不但应析入毫芒，尤应融会贯通。然必先能析入毫芒，乃能融会贯通。当知析入毫芒时，虽是在析义理，其实已在观心性矣。如上所说，是闻思修的窍要，诸君勿忽。

如来所得法，此一语便须善于领会。不然，一定怀疑。今假设问答以明之。问曰：如来者，性德之称。既是约性而说，则湛湛寂寂，无所谓法，更无所谓得。且前明世尊在然灯佛所，彼时方为八地菩萨，尚且于法实无所得。今曰如来所得法何耶？答曰：君言诚有理。然以此理疑此语，则大误矣。误在但看一句，而不深味下文也。当知下文此法二字，正指所得之法。其法却是无实无虚。无实无虚者，形容性德之词也。然则所得之法，正指性言，岂谓别有一法哉！由是可知如来所得法一语，犹言称为如来者，以其证得无实无虚之性耳，岂谓别有所得哉。况所谓无实者，正明其虽得而实无所得；所谓无虚者，正明其以无所得故而得证性。则虽说得说法，亦复何碍。何以故？法是指性而言，得乃证性之谓。非谓成如来后，尚复有得有法。故无碍也。若误会为如来有所得法，便非无实矣。且少有所得，便是法执，岂能成如来，则亦非无虚矣。可见佛语本自圆融，要在统观全旨，静心领会，当如是知也。（此中已将无实无虚之义，说了两种。一是形容性德之词，性何以无实无虚，下当说之。一是形容得性德之词。所谓有得则不得云云是也。当细细领会之。）不但如来所证，为无实无虚。试观前明四果中所说，皆是有所得便不得，若无所得而后乃得，则皆是无实无虚也明矣。故前云：一切贤圣皆以无为法而有差别，正明其同为无实无虚，（无实无虚，即不生不灭，下当说之。）但有半满之不同耳。（半者，不圆满也。小乘半，菩萨满。菩萨半，佛满也。）总之，如来是性德之称。无实无虚，乃性德之容。此科语意，盖谓如来所证之性，无可名言。姑为汝等形容之曰：无实无虚而已。性德何以无实无虚耶？当知无实者，所谓生灭灭已故，（凡情空。）所谓无智亦无得故，（圣解亦空。）无虚者，所谓寂灭现前故，（体现。）所谓能除一切苦故，（用现。）质而言之。无实无虚，犹言寂照同时。寂则无实矣，照则非虚矣。不但如来如是，即约凡夫妄心言，亦复无实无虚也。觅心了不可得，岂非无实乎。介尔一念，具十法界，岂非无虚乎。由是可知凡圣同体矣。但因凡夫执实，而不知无实，故不能成圣。小乘又执虚，而不悟无虚，故不能成菩萨。一类菩萨能无实无虚矣，复不能虚实俱无，故不能成如来。然而毕竟以同体故，故能回头是岸。佛云：狂心不歇，歇即菩提。吾辈其孟晋哉。一切众生其速醒哉。

无实无虚，与不生不灭义同。本自无生，故曰无实。今亦无灭，故曰无虚。亦与有即是空、空即是有，义同。何谓无实，有即是空故。何谓无虚，空即是有故。亦与空有同时义同，以其有即是空，空即是有，故曰空有同时。故曰义同也。若彻底言之。空有同时者，空有俱不可说也。无实无虚者，虚实俱遣也。虚实俱遣，正心经所谓以无所得故，菩萨依之而得究竟涅槃，诸佛依之而得阿耨多罗三藐三菩提之意。故曰：如来所得法，此法无实无虚也。此语是明如来证得之性，此性虚实俱不可说。何以故？虚实犹言空有。空有不可说者，寂照同时也。寂照同时，正是无上正等正觉，此之谓如来。以上先将无实无虚平列说之者，以明有体有用也。今又彻底说之者，以明体为用本，得体乃能起用也。两层道理，皆应彻底明了。以有体必有用故，此本经所以既令不著，又令不坏。学人必应如是两边俱不著也。以得体乃起用故，此本经所以令空而又空。学人必应如是离一切相，一空到底也。

当知开经以来所说诸义，皆无实无虚义也。何以故？凡所言说皆是如语故。兹略引数语以明之，他可类推。如曰：诸相非相，相皆虚妄，不可取不可说，法与非法俱非等等，凡属则非一类之义，皆依无实义而说者也。如曰：是名诸佛，则见如来，诸佛及法从此经出等等，凡属是名一类之义，皆依无虚义而说者也。总之，知得无实，则知性本空寂，故须遣荡情执；知得无虚，则知因果如如，故应如所教祝何以故？如来既如是而证，菩萨必当如是而修故。故得此一科，上说诸义，更添精采。不但此也，上科五语，亦因此科而愈足证明。上云如语，谓如其所证者而语也。所证果若何耶。今曰无实无虚。无实无虚者，无相无不相之义也，故说实语。亦相不相俱无之义也，故说真语。真语皆如其所证，其为不诳语不异语也明甚。

无实无虚，语虽平列。然世尊言此，意实著重两无字。教人应彻底作观，虚实俱遣也。盖如来所得，固为无实无虚。而无实无虚，实由虚实俱遣得来。若存有无实无虚，便是法执，岂能无实无虚哉。故必应遣之又遣，方能证得空寂之性体也。

然则学人云何著手？当知世尊言此，是教人当以无实成就无虚。是为虚实俱遣之著手方便也。何以言之。无实者，不执之意。执则固结不解矣。固结者，实义也。无论境之为实为虚。苟有所执，虚亦成实。若一切不执，则虚实俱遣矣。此意，观之上下文，可以洞然。上文云：信心清净则生实相。此是无实无虚之好注脚。心清净，无实也。生实相，无虚也。而实相之生，由于心之清净。则无虚当由无实以成就之也明矣。故前云：离一切诸相，则名诸佛。又云：应离一切相发心，应空有不住行布施也。故下文云：住法布施，如人入闇。不住布施，日光明照。乃至最后一偈，令作梦幻等观也。故本经全部主旨，在于应无所住也。然则世尊言此之意，是令以无实之观，成就无虚之果，岂不昭然若揭也哉。

无实观者，即最后所云，观一切法如梦如幻是也。常作此观，执情自遣矣。此是破一切凡情之总观要观，万不可须臾离者。当知如梦等观，说在最后者，是用以总结全经，则全经处处皆应作此观也明矣。则又何能拘泥次第之说，而不于此处说明之乎。

何故在此处说明？因此处文便，不能错过故也。且此处必应将此总要之观说出，更有三要义。今再次第说之：（一）此正明真实之文，正承上无住发心，无住布施之义而来。而紧接其下者，又极言住法之过，不住之功。可见此处，正是上下文之过脉。若不将此不执之义点明，便不成其为过脉矣。何以故？与上下文所明无住之义，不联贯故。（二）况此处所说，既是明其自证，则更不能不将修法点明。何以故？世尊所以明自证如是之果者，意在令学人修如是之因故。然则若但说平列之义，而不将此义说出，学人云何著手耶！（三）所以说自证之意，不但如上所云。盖意在令闻法者，得以明了全经所说皆是自证如此。证得确凿，绝非理想。故不必惊疑怖畏。故不可不信解受持。故持说一四句偈等，便有无量功德，胜过以恒沙身命布施者。此世尊说自证之最大宗旨也。然则若但有平列之义，而无彻底之义者。（换言之，即是以无实成就无虚，的示学人用功方法之义。）则闻者，亦但知得自证之境界，而仍不知自证之方法，则又何足以彻底除人疑情乎。

综上说种种义观之。则世尊说此，意在令人既知其自证之境界，并知其自证之方法也明矣。然则闻法者，乌可不如是领解；说法者，乌可不如是阐发乎。

然而此义，非深心体会，必致忽略。前云义味渊涵，不易说，不易解者，正指此而言也。或曰：如是作观，不虑偏空乎。答之曰：此似是而非之言也。当知修观必应彻底。若不彻底，执何能遣，相何能离。且上下文皆以布施对举，则是观行并进，尚何偏空之有。况世尊于上下过脉中忽发此义者，正以阐明上下文应离相，应空有不住之所以然。使知必应离相无住以行布施者为此。云何能离，云何能无住，其方法如此。乃是上下文之紧要关键所在。则说此正是成就其广行布施利益一切之本愿，并非仅仅令作此观，何虑偏空耶。

观上来所说，除融贯本经，及其他各经，种种义外，可知佛说此无实无虚一语，最要之义有三：（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，罄无不荆故此一语也，不但将本经所说道理，赅括无遗。并将所有小乘大乘佛法，一齐赅括无遗。何以故？一切贤圣，皆以无为法而有差别故。无实无虚，正所谓无为法也。

不但此也。一切凡夫心相，一切世间法相，一切因果法相，亦莫不赅括无遗。因此种种相，皆是有即空，空即有，则皆是无实无虚也。此正法华经所谓，如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等也。此之谓诸法实相。故此一语，真乃大乘法樱法印者，一一法皆可以此义印证之，而不能出其范围之外。故曰其深无底，包罗万象也。

**（丑）三，重以喻明。分二：（寅）初，喻住法之过；次，喻不住之功。**

**（寅）初，喻住法之过。**

**【‘须菩提！若菩萨心住于法而行布施，如人入闇，则无所见。】**

此科是明执实，则布施之功德全虚也，正是无实无虚反面。由此下二科语意观之，更足证明无实无虚一语，不止说以明证得之境界，实兼说以明证得之修功矣。法字即经初于法应无住之法，谓一切法也。一切法，不外境、行、果。境者，境界，即五蕴、六根、六尘等；行者，修行，即六度等；果者，果位，即注行、向、地，乃至无上菩提，亦兼果报，如福德、相好、神通、妙用等。然就六度等行言之，便摄境、果。盖行六度而自以为能行，此住于行也；若行六度而有名誉等想，便是住境；若行六度而心存一有所得，便是住果。无论心住何种，皆为住法。此处法字，不必摄非法言。因经文既是就行布施立说，是已不取非法矣。当知六度万行等法，因缘聚合，乃能生起，既是缘生之法，可见当体即空，非实也。然行此六度等法，而得自他两利，非虚也。是故菩萨既不应舍六度之事不为，而落虚；亦不应有六度之相当情，而执实。执实则心住于法矣！前云：若心有住，则为非祝故有入闇之过。闇则一无所见，言其仍在无明壳中也。岂但性光不能显现而已。永嘉云：住相布施生天福，招得来生不如意。盖不知观空，必随境转。生天之后，决定堕落。故曰此科正明执实，则功德全虚也。

入闇，喻背觉。既有法执，故背觉也。觉者，明义。背觉，则无明矣。故曰入闇。无所见，喻不见性。前云：若见诸相非相，则见如来。今不知缘生即空之理，执以为实，而取法相，岂能见性？故曰无所见。不言有目无目者，暗喻此人道眼未开，无明未破，有目亦等于无目，故不言也。盖此人以见地不明故，虽学大乘行布施，既是盲修，（入闇）必生重障，（无所见。）故以入闇无所见譬之。当知学佛者，若道眼不开，势必处处杂以世情俗见，岂但六度行不好。且必增长我慢，竞起贪嗔，反将佛法扰乱，行得不伦不类，启人疑谤。直是于佛法道理一无所见，岂止不能见性而已。执法为实之过如此，吾辈当痛戒之。

**（寅）次，喻不住之功。**

**【‘若菩萨心不住法而行布施，如人有目，日光明照，见种种色。】**

此科，是明知法无实，故不住著。则布施功德，便能无虚。正是说来阐发当以无实成就无虚之义者。使知如欲得我所得，当如此人也。如此阐义，明透极矣。如此开示，亲切极矣。如此劝信，恳到极矣。

有目，喻道眼。日光，喻佛智，并指此经。以经中所说，皆是佛之大智光明义故。见，喻见性。种种色，喻性具之恒沙净德。盖谓住法布施，则因执生障，何能悟见本性。若能心不住法，（无实。）而又勤行布施，（无虚。）是其人道眼明彻，（有目。）空有双离。（虚实俱遣。）真为能依文字般若，起观照般若者。则游于佛日光辉之中，（日光明照。）当得彻见如实空，（无实。）如实不空，（无虚。）具足体相用三大之性，（见种种色。）如佛所得也。其功德何可思议！即以生起下文，成就无量无边功德一科来。此是约无实无虚平列之义说之。若约虚实俱遣彻底义说者，心不住法，则心空矣，无实也。心空无实，则我人有无等等对待之相胥离矣，所谓虚实俱遣也，若能如是，便如日光明照见种种色。无虚也。其为以无实成就无虚，岂不开示分明也哉。

目日，亦可喻行人之正智。有目者，正智开也。正智既开，能破无明，故曰日光明照。无明分分破，便分分现起过恒河沙数性净功德，故曰见种种色。

住法布施，尚且如人入闇。然则住著根尘等境，而不行布施者，当入何等境界乎？不堪设想矣！兹将不行布施六度者，开为三类言之。上说者为一类。若心住于得好果报，而又不肯布施，痴人哉，此又一类也。其有于根尘一无所住，而亦不行布施，所谓独善其身者。以世法论，逍遥物外，亦殊不恶；然以佛法衡之，则是住于非法矣，依然法执。亦是入闇而无所见者耳。此又一类也。

若心住布施，而不行布施，世无其人。盖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，则其心住根尘可知，便与第一类同科。如是等辈，见地若何，前途若何，得此两科文所明之义，皆可推知，故世尊不说之也。

上来总结前文中两科，既将开经来要义加以阐发，融成一片。因接说明真实两科，证其所有言说，所有法门，莫非真实。以其皆是如其证得之法而说者也。乃又接说此喻明两科，更将证得之无实无虚，阐明其境界，指示其修功。前后章句，极其融贯，发挥义理，反覆详荆不但总结中，应离相发心，乃至有住则非，应不住色布施，等等要义，倍加鲜明。并为经初菩萨于法应无所住行于布施等文，作一回映之返光，令更圆满。盖经初但明不住行施之福，此中兼明住法行施之过，故更圆满也。且总结后，复得此两科作一余波。即以文字论，如龙掉尾，全身俱活，真文字般若也。所有经义，既已收束严密。故向下即结归持经功德以示劝焉。

**（癸）三，结成。**

**【‘须菩提！当来之世，若有善男子、善女人，能于此经受持读诵，则为如来以佛智慧，悉知是人，悉见是人，皆得成就无量无边功德。】**

此如来印阐中之第三科也。初，印可一科，是印可长老信解受持，第一希有之说。次，阐义一科，是为惊怖般若望而生畏，不能信解受持者，阐明般若之空，乃是空有皆空。因而融会前来已说之要义，发挥应无所住之所以然。并明如是之说，如是之法，皆是如来亲证如此，莫非真实，不诳不异。故不明无住之旨，虽修六度，而无明难破，如人入闇。若明无住之旨，以行六度，则必破无明，如日明照。反覆详尽，无义不彰矣。故此第三科，即归结到受持此经之功德，兼以回映离相名佛之义。（无量无边功德，与则名诸佛义同。）前半部义趣，至此可谓结束得周匝圆满之至，故标曰结成。结成者，结束圆满之意，亦结果成就之意。

当来，通指佛后。不言现在而举后世为言者，意在展转宏扬此经，不令断绝，利益无荆且以回映前来后五百岁之言，以斗争坚固之时，而能受持读诵此经，其夙根深厚可知。所以蒙佛护念，皆得成就。能字正显其出类拔萃，甚为希有。以人鲜能之之时而竟能，故如佛之所得者，而皆得焉。

受者，领纳义趣，即是解也。持者，修持，谓如法而行。又执持，谓服膺不失。既能如法而行，则必利益一切众生以行布施。故此中虽未明言广为人说，而其意已摄在内。

受，属思慧；持，属修慧；读诵，则属闻慧。对文为读，忆念为诵。先言受持者，其意有三：（一）受持是程度深者，故首列之。读诵，是程度浅者，故列于次。盖约两种人言。然欲受持，必先之以读诵。果能读诵，便有受持之可能。故皆得成就。（二）既能受持，仍复读诵，此约一人言也。闻思修三慧具足，精进不懈如此，岂有不成就者。（三）说此推阐无住一大科，意在闻者得以开解。故此成就解慧科文，结归到解上。受者，解也。而下极显经功为一大科之总结者，亦复先言受持。皆是明其已开圆解，则信为圆信，持亦圆持。所以为佛智知见，而得成就者，主要在此。则为如来以佛智慧，悉知是人，悉见是人。为者，被也，读去声。此句约事相言，有二义。（一）智慧，是光明义；知见，是护念义。谓是人深契佛旨，蒙佛加被也。（二）谓是人功德，惟佛证知。除佛智慧，余无能悉知悉见者。总而言之，人能受持读诵此经。若约理而言，其无明，则受真如之薰。（为如来。）其知见，则受佛智之薰。（以佛智慧悉知悉见。）故约事而言，皆得蒙佛如来加被，皆得成就无量无边功德。而曰知之悉，见之悉者，显其决定成就也。

皆得成就无量无边功德，正是回映前文，当知是人甚为希有，当知是人成就最上第一希有之法，等义。曰皆得者，无论僧、俗、男、女，凡能受持读诵此经，无不如是成就。即不明义，但能读诵者，亦必得之。故曰皆得。何以故？果具有真实信心，至诚读诵。先虽不解，后必开解故。所以者何？般若种子已种，蒙佛摄受，决定开我智慧故。利益众生，为功；长养菩提，为德。功德二字，指自度度他，绍隆佛种言也，故曰无量无边。何以故？无量者，约竖言，历万劫而常恒故。无边者，约横言，周法界而无际故。此是诸佛，诸大菩萨，法身常住，妙应无方境界。今曰皆得成就如是功德，明其皆得成菩萨，乃至成佛也。总以劝人必须受持读诵此经，便得悟自心性，无实无虚，远离二边。既全性以起修，自全修而证性耳。

# **持经功德分第十五**

**（辛）五，极显经功。分四：（壬）初，约生福显；次，约灭罪显；三，约供佛显；四，结成经功。（壬）初，又二：（癸）初，立喻；次，显胜。**

**（癸）初，立喻。**

**【‘须菩提！若有善男子、善女人，初日分，以恒河沙等身布施；中日分，复以恒河沙等身布施；后日分，亦以恒河沙等身布施。如是无量百千万亿劫，以身布施。】**

此第五极显经功一大科，乃推阐无住以开解之最后一科，不但为推阐开解之总结，亦前半部之总结。而语脉则紧承上文生起。因上文言受持读诵此经，皆得成就无量无边功德。何故能如是成就耶？故极显经功以证明之。虽然，此一大科既是总结前半部，而前已三次较显矣。乃复说此以极力显之者，实因此经之义，不可思议。上虽较显三次，犹为言不尽意。故今乘上文文便，复彻底以发挥之。不过由上文引起，非专为上文也。

当知显经功，即是显般若正智。此智乃是佛智。所谓无上正等正觉。为我世尊历劫以来，为众生故，勤苦修证所得。即上文所说，无实无虚之法是也。今将此法和盘托出，而成此经者。为未见性者，示以真确之图案故；为指引众生到彼岸之方针故；为以亲身经验告人，俾有遵循故。盖怜悯一切众生，自无始来，冥然不觉，长撄苦恼，或因障重而不闻佛法，或虽闻而未得法要，则前障未除，后障又起，所谓因病求药，因药又成病，则坐在黑山鬼窟里，如人入闇，而无所见，有何了期。故精约前八会所说般若之义，而更说此经。真乃句句传心，言言扼要。能令众生开其始觉，以合本觉，而成大觉。果能信解受持，便如人有目，日光明照，见种种色。且明告之曰：诸佛及无上正等觉法，皆从此经出。则此经是佛佛传家法宝可知。我世尊因亟欲传授家宝，亟欲一切众生皆知此经利益之大，不可思议。正所谓开自性三宝，成常住三宝，能住持三宝者。就极低限度言之，亦足以启发善心，挽回世运。所以又复极力显扬此经功德，俾闻者生难遭想，生欢喜心，努力读诵，信解受持，皆得成就最上第一希有。此极显经功之最大宗旨也。

显经功中，先显能生殊胜之福。若不设一比喻，云何殊胜，便显不出。故假立一极大布施之福，以为后文显胜之前提，故曰立喻。初日分，中日分，后日分，是将一日分为三分，犹今人言上午中午下午之类。恒河之沙，极细极多，不可数计。劫者，梵语劫波，谓极长时间。今不止一劫，乃是百千万亿劫。复不止百千万亿，乃是无量之百千万亿劫。华严经云：阿僧祇阿僧祇，为一阿僧祇转。阿僧祇转阿僧祇转，为一无量。阿僧祇已是极长极多不可计算之数，又将此不可计算之数，倍倍增加而为无量，岂有数可说哉！则无量百千万亿劫，犹言无数劫而已。每日以一身命布施，已非凡夫所能为。况一日三时，每时亦不止一身命，乃是如恒河沙不可数计之身命。况不止一日、一年、一劫，乃是无数劫中，一日三时，以不可数计之身命布施。历时长极矣，布施重极矣，行愿亦坚极矣，此菩萨之行门也。其福德之大，亦岂可以数计，而不及闻此经而生信者，何故？此理下详。

**（癸）次，显胜。分三：（子）初，约福总示；次，举要别明；三，结显经胜。（子）初，又二：（丑）初，闻信即胜；次，持说更胜。**

**（丑）初，闻信即胜。**

**【‘若复有人，闻此经典，信心不逆，其福胜彼。】**

不逆者，不违也。闻得此经，深信非依此行不可，便发起一一如法行之之大心，是为信心不逆。即是发决定起行之信心。此中虽但言信，含有深解在。若非深解，决不能发此不逆之信心也。初发此心，固不如下之已经起行。然起行实本于发决定心。故发心时，其福便得超胜长劫布施无数身命之菩萨。此中福字，正指下文荷担如来，当得菩提，果报不可思议言。故非他福所可比拟。

**（丑）次，持说更胜。**

**【‘何况书写，受持读诵，为人解说。】**

发心即胜者，正因其决定起行也。则已经起行后，其福更胜，自不待言。何况者，显其更胜也。书写者，为广布也。古无刻本，专赖书写，始得流传，故但就书写言之。如今日发心宏扬此经，无论木刻、石英铅版，其功德与书写者同，非定要书写也。先之以书写者，明其如法发心，先欲度众。而先以此经度众，又明其发心即为绍隆佛种。受持读诵，虽若自度，实亦度他。因受持即是解行并进，而所行不外离相三檀。离相三檀，正为利益一切众生故也。读诵，亦所以薰习胜解，增长胜行，非为别事。为人解说，是行法施以利众。此经甚深，发心为众解剖无谬，乐说无碍，令闻者得明义趣，启发其信解受持之心也。此句说在后者，不能受持读诵，无从为人解说故。合而言之。是说此人既能传布此经以利众，复能依法实行以利众，更能广行法施以利众，足证其真是信心不逆。故初发此心时，便胜彼多劫布施无数身命之菩萨。

其所以胜之理，下文世尊自言之，即教义、缘起、荷担，三者俱胜故也。其义在下，今亦无妨说其概要，以便贯通。此经是极圆极顿法门，故曰教义胜。是为圆顿根机说，令佛种不断，故曰缘起胜。荷担胜者，试观此人信心不逆，便是机教相扣，非般若种子深厚者莫办，是其慧胜。书写受持，乃至解说，正是不断佛种，是其悲、其愿、其行，皆胜。悲智行愿，一一具足，故能荷担如来，是为荷担胜也。而彼长劫布施身命菩萨，虽难行能行，行愿坚固。然若不具般若正智，便只能成五通菩萨，终不能理智双冥，得漏尽通，而证究竟觉果，一不及也。既不具般若正智，自他皆不能达无余涅槃之彼岸，则无论如何苦行，皆非绍隆佛种之行，则利益生终有尽时，二不及也。

总之，般若是佛智，便是佛种，故为三宝命脉所关。况此金刚般若，文少义多，阐发义趣，一一彻底。若于此经不能信心不逆，则见地既不彻底。其悲、其愿、其行，又何能究竟圆满。且既不能信心不逆，自不能受持解说，广为宏扬。则佛法究竟义不明，佛种便有断绝之虞。此中关系，极其重大。则信心不逆之人，岂彼但知长劫苦行者，所能及哉！世尊说此，非谓不应苦行也。是明但知苦行，不具正智，则不能成究竟觉，不能绍隆佛种。而信心不逆，宏扬此经者，既能不断佛种；而又空有不著，则如彼苦行亦能行之裕如。此能者，彼不能。彼能者，此亦能。则孰为优胜，不待烦言矣。

由此观之，可悟观行二门，虽然并重，而以观慧为主。此般若所以为诸度母也。更可悟虽观慧为主，而观慧要在实行中见，（经中处处以布施与无住并说）即明此义。此般若所以不能离诸度而别有也。故一切佛，一切大菩萨，虽以大空三昧为究竟。然是于炽然现有时，便是大空三昧。非一切不行，而坐在大空中也。果尔，亦不得名为大空三昧矣。何以故？大空者，并空亦空故。是绝待空，非对待空故。此义紧要，正是般若精髓，务须彻底领会，彻底明了。

上来四次较显经功，次次增胜，当知非谓经义，前后有如此悬远之差别，实显信解有浅深之不同耳。此义前曾说过，然关系甚要，恐有未闻者。况又加入今次之较显。兹当并前三次，彻底明之。

如初次于生信文中，以一大千世界宝施显胜者，是就能生信心以此为实，乃至一念生净信者说。以明其既知趋向佛智，便是承佛家业。种殊胜因，必克殊胜果。将来便不止作一梵天王也。

第二次于开解文初，以无量大千世界宝施显胜者，是说在应生清净心后。是为成就最上第一希有之法者而说。以明人能信解及此，自他两利，是已成就无上菩提之法，则大有希望矣。故其功德过前无量倍。此处成就，非谓成就无上菩提，乃是成就其法，谓已了解之，修行之矣。不可误会。

第三次，于开解文中，以恒沙身命施显胜者，是说在阐明如何奉持之后，以明若能如是信解持说，则其功行更为鞭辟入里，何以故？不但知伏惑，且知断惑，可望证得法身故。故不以外财之七宝布施显，而以内财之身命布施显。

今第四次以无数劫长时无数命施显胜者，是说在深解义趣及自证之法后。以明其既能信心不逆，便不必经长时之苦行，便能如我所证得者，而证得之。何以故？上来犹未能一一如法。今则信心不逆，是一一如法矣。何以能一一如法？由其已开解慧，知非如此不可，故能坚决其心，实行不违，是已背尘合觉矣。正所谓初发心时，便成正觉之人也。（见华严经。）便具有成就无上正等正觉资格。下文所以曰荷担如来，当得菩提。故虽尚是凡夫，其功德已超过长劫苦行之菩萨也。当知世尊所以如是由浅而深，四次较显者。意在使人明了，有若何信解受持程度，便有若何功德，所谓功不唐捐。而宗旨则注重在信心不逆。何以故？若不发决定心，一一依教奉行，则不能荷担如来，不满世尊说经之本怀故。故一切学人，不但前半部约境明无住，应信心不逆。即后半部约心明无住，亦应信心不逆。方合世尊说此极显经功，及说此信心不逆之宗旨。故前云不过因上文生起，乘文便以发挥之耳。岂专为前半部，而说哉。当如是知也。

试观此一大科，是于上来诸义已作结束之后，特别宣说。其末曰：是经义不可思议，果报亦不可思议。此二语既以收前半部亦以起后半部。可见前后义趣，原是一贯。而中间所显教义、缘起、荷担、三胜，以及生福灭罪等功德，岂得曰：仅前半部有之，与后半部无涉乎。断无是理。则凡此一大科中所说，其为统贯全经也明矣。（后半部之末云：于一切法应如是知，如是见，如是信解，不生法相。正与信心不逆相呼应。）

或问曰：信心不逆，与起信论中信成就发心，是一是二？答曰：论位则不一，发心则不二。当知论中是说十信位中修习信心成就，发决定心，即入初祝初住，乃圣位也。今不过初发决定依经起行之信心耳，信根岂便成就。既未成就，尚是凡夫。一圣一凡，相去悬远，故曰论位则不一。然而信成就者所发决定心，摄有三心。一者直心，正念真如法故。二者深心，乐集一切诸善行故。三者大悲心，欲拔一切众生苦故。今信心不逆之人，是信得信心清净则生实相，信得应生清净心，岂非正念真如之直心乎。又复信得利益一切众生，应空有双离，行布施六度，岂非乐集一切诸善行之深心，拔众生苦之大悲心乎。（六度万行，是乐集诸善行。利益一切，是拔苦也。）故曰发心则不二。何故凡夫发心便同圣位？无他，蒙我本师，授以传家法宝故耳。可见此经，真是大白牛车。若乘此车，直趋宝所无疑。以上因恐有见起信论而发误会者，故特引而明之。

更有不可不知者，此经观行，极圆极顿。果能深解义趣，信心不逆，其为圆顿根器无疑。而圆顿人乃是一位摄一切位，谓不能局定位次以论之也。因其已开佛知佛见，岂但初发信心，能与初住菩萨所发心同，且可一超直入，立地成佛。惟在当人始终不逆，荷担起来，决定当得无上菩提也。

信心不逆中，既具直心、深心、大悲心。当知此三心，即是三聚净戒。盖离相发心，以正念真如，自无诸过，故直心便是摄律仪戒；离相修布施六度，以乐集一切善行；则深心便是摄善法戒。为利益一切众生行布施，以拔一切苦，则大悲心便是摄众生戒。由此可悟经初言持戒、修福者于此章句能生信心以此为实之所以然矣。盖持摄律仪戒，可以发起直心；持摄善法戒，可以发起深心；持摄众生戒，可以发起大悲心。而修福又所以助发深心悲心者也。然则欲于此经信心不逆，决定当从持戒、修福做起，弥复了然矣。复次，三心既具，便能成就三德三身。盖正念真如之直心，能断惑而证真，故是断德，成法身也；乐集诸善行之深心，因具正智故能乐集，既集善行，必获胜报，故是智德，成报身也；拔一切苦之大悲心，广结众缘，不舍众生，故是恩德，成化身也。信心不逆，成就如是种种功德，其福之殊胜为何如耶！故下文曰：荷担如来，当得菩提，是经义不可思议，果报亦不可思议也。

**（子）次，举要别明。分三：（丑）初，约教义明；次，约缘起明；三，约荷担明。**

**（丑）初，约教义明。**

**【‘须菩提！以要言之，是经有不可思议，不可称量，无边功德。】**

信心不逆，依教奉行者，其福胜彼长劫苦行菩萨，理由安在？其要点可概括为三端，依次说明，故曰以要言之。此句统贯下文缘起、荷担、两科。

不可思议，指法身言，法身即是体也。性体空寂，离名字相，离言说相，离心缘相。故必须离相自证。所谓言语道断，（不可议。）心行处灭，（不可思。）故曰不可思议。是经之中，凡明离相离念，一切俱遣之义者，为此。不可称量，指报身化身言，报化即是相用也。证得法身则报化显现，而报身高如须弥山王，有无量相好，一一相好有无量光明，非言语所可形容，（不可称。）化身则随形六道，变现莫测，非凡情所能揣度。（不可量。）故曰不可称量。是经之中，凡明布施六度，利益众生之义者，为此。体相用三大，性本备具。故既不应著相，亦不应坏相，乃能有体有用。是经之中，凡明二边不著，空有圆融，福慧双修，悲智合一之义者，为此。此是将不可思议不可称量两句，合而观之，以明义也。

此两句既明理性，故接说无边以明事修。无边者，离四句之意。不但有无二边离，并亦有亦无、非有非无之二边亦离，是之谓无边。边见尽无，中道自圆。此全经所以以无住二字为唯一之主旨也。功谓一超直入；德谓体用圆彰。盖是经教义，乃是理事双融，性修不二，能以一超直入之修功，成就体用圆彰之性德者。故曰是经有不可思议不可称量无边功德。以上是将无边功德约自修说。然此四字，亦兼利他说。自他两利，为菩萨道故。盖法身周含法界，法界无边，况法身乎。报身则相好光明，无量无边。化身则随缘示现，妙应无方，无方亦无边意也。三身无边，故能遍满无边法界以度众生。谓是经教义，有令人成就体用无边之三身，以利益无边众生，（功也。）同证无上菩提。（德也。）又复展转利益，展转证得，其功德亦复无边。而信心不逆者，既依教以奉行，当得如是功德。此其福胜彼之理由一也。教义胜，是约经说。若约人说，当云熏习胜。

**（丑）次，约缘起明。**

**【‘如来为发大乘者说，为发最上乘者说。】**

缘者，机缘。起者，生起。谓教义之生起，起于机缘，明法必对机也。

发，谓发心。大乘者，菩萨乘。最上乘者，佛乘也。大乘教义，有圆有别，有顿有渐。佛乘教义，惟一圆顿。发大乘，谓发行菩萨道之心；发最上乘，谓发绍隆佛种之心。明此经是为此等人说也。若约教义言，是经前半之义，非尽圆顿。后半之义，专明圆顿。又复前半非尽圆顿者，非谓有圆顿有不圆顿也。乃是一语之中，往往备此二义。故我前云，浅者见浅，深者见深，随人领解。此世尊说法善巧，循循善诱之苦心也。故为发大乘者说，为发最上乘者说两语中，含有二义。一明所说者有此两种教义；一明为发此两种心者说也。曰如来者，明其从大圆觉海中自在流出也，明其句句传心也。

如来既为如是发心者说，则信心不逆，依教奉行之人，其发如是心可知，其开佛知见可知，其为绍隆佛种也亦可知。此其福胜彼之理由二也。缘起胜，是约说者边说。若约不逆边说者，则为发心胜，根器胜也。

**（丑）三，约荷担明。分二：（寅）初，正显；次，反显。**

**（寅）初，正显。**

**【‘若有人能受持读诵，广为人说，如来悉知是人，悉见是人，皆成就不可量，不可称，无有边，不可思议功德。如是人等，则为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提。】**

流通本，成就上有一得字。唐人写经无之。唐宋人注疏中，亦无得字之义。足证为明以后人所加。加者之意，必以为初发心人，岂便成就，不过当来可得成就耳。疑其脱落，遂加入之。殊不知此中所说成就功德，是指荷担如来言，非谓便成如来也。经意正以荷担如来，为其福胜彼之最大理由。若其荷担尚未成就，则是胜彼无理由矣。何以故？初发心修行之凡夫，其福胜彼长劫苦行之菩萨者，因其发绍隆佛种之心，修绍隆佛种之行故也。荷担如来，正明其能绍隆佛种也。此而未成，何谓胜彼耶。且上明教义胜缘起胜者，为荷担胜作前提也。盖因其教义缘起俱胜，所以信心不逆，依教奉行，便为荷担如来耳。倘若荷担功德，尚待将来，是其未受殊胜教义之熏习，不合殊胜缘起之资格，可知。则上言闻此经典，信心不逆云云，便成虚语。若其实是信心不逆，而又未成荷担功德，教义缘起，尚何殊胜之有。则上言是经有不可思议等功德，如来为发大乘最上乘者说，又成虚语。一字出入，关系之大如此。前云凡读佛书，切忌向文字上研究。因研究文字，无非以浅见窥，以凡情测，势必误法误人故也。今观此处妄加一字出入有如是之大，则不但有误法误人之过，竟犯谤佛谤法之嫌矣。可惧哉。察其所由，无他。教义不明，专向文字推敲故耳。何以言之。在妄加者意中，必系误会不可量等功德，即为上文不可思议等功德。故以为初发心修行人，岂能成就。遂加一得字以辨别之。殊不知此处文字，虽与上文相似。然既颠倒说之，道理便大大不同，功德亦随之而大大不同，岂可混而为一乎。今竟儱侗颟顸，至于如此者，无他。教义不明故耳。教义云何得明？多读大乘以广其心，勤修观行以销其障，常求加被以开其慧。以如是增上缘熏习之力，久久自明。若执文字相求之，则如人入闇，永无所见矣。此是明佛理之要门，故不惮言之又重言之。

不可量云云，义蕴精奥，兹当详细剖解之。然欲说明此中之义，仍不得不将上文之义，摘要重述一遍，两两对勘，较易明了。其重述处，道理互有详略，听者须将前后详略互见之义，融会而贯通之。

上文是经有不可思议、不可称量无边功德句，含有两义。（一）不可思议，是说法身，亦即是体。不可称量，是说报化身，亦即相用。合此两句言之，为备具体相用三大之性德，亦名理体。若将性德细分之，则惟法身之体，名为性之体。报化身之相用，则名为性之用。因其是性具之用，故可浑而名之曰性德，曰理体也。此等名义，每有未能彻了者，兹乘便一言之。无边，是说修功，谓离四句也。合之上两句，为性修对举。功德二字，功谓一超直入之修功，德谓体用圆彰之性德。总以明是经教义有理事双融，性修不二，一超直入，体用圆彰之功德也。（二）不可思议、不可称量义同上。但前约备具三大之性言，以与无边之修对。今则分而明之。不可思议，可约性体言。不可称量，可约性用言。无边，泛指一切。利益众生为功，长养菩提为德。则无边功德四字，是专约利他言。若对上性用说，此即所谓用之用也。总以明是经教义，有证体起用，遍满无边法界，利益众生，同证菩提，无量无边之功德也。

此处则先说不可称量，继说无边，后说不可思议，与上文完全倒换，一不同也。且不曰不可称量，乃分开而倒说之，曰不可量，不可称，二不同也。又不但曰无边，复添一有字，而曰无有边，三不同也。不可思议则仍旧，如是等处，其义精绝。

当知体相用三大，从来不离，其惟一湛寂，绝名离相，而为相用之本者，则名之为体。与相、用迥然不同处，甚易明了。若相、用二者，却是分而不分。盖报化二身，皆由性具之用大所现。正因其能现报化身，故名用大也。而性具之无量净功德所谓相大者，即附于报化身而形诸外，故曰分而不分。此上文所以合而说之曰不可称量。此理细读起信论，便可了然。

然而相用虽分而不分，亦复不分而分。故报化二种身，不但所现之相，所起之用，各各不同。而修因时所发之心，亦各不同（因行是同，但因心不同，下当言之，须细辨明。）正因其发心不同，故所现之相，所起之用，各各不同也。盖报化之相用，虽皆由于修离相之六度万行，福慧具足，而后成就。（此明其因行同。）然而报身是由发广大无尽之愿，知得六度万行，缘生即空，而能增长福慧，达到彼岸，誓必一一修圆所获之果也。化身亦由发广大无尽之愿，知得一切有情，生本无生，而犹执迷不悟，未出苦轮，誓必一一度尽所获之果也。（此明因心不同也。）以不同故，所以此处又分而说之。正因其分而说之，便可悟知此处是约修因说，与上来合而说之以明修因克果者，其事理便大大不同矣。

由上说之义观之，可知欲成遍界分身，普度含识，不可量之化身，必当发利益一切众生，以拔一切苦之大悲心矣。故本经启口便说，所有一切众生之类，我皆令入无余涅槃而灭度之，又曰：菩萨为利益一切众生，应如是布施也。今曰成就不可量，明信心不逆，即是已发非凡情所可测度之大悲心也。发如是心，将来必证如是果矣。菩提心以慈悲为本，故先说不可量也。

又由上说之义观之，可知欲成福慧庄严，相好无边，不可称之报身。必当发广修六度万行，乐集一切善法行之深心矣。故本经启口便说菩萨于法应无所住行于布施，乃至处处以布施与离相对举说之也。今曰成就不可称，明信心不逆，即是已发非言语所可形容之深心也。试观五百岁忍辱及歌利王事，此等难行苦行，岂言语所可形容。忍度如此，余度可知。故非先发大悲心以为之基，深心决难发起。而不发深心，又何以成就大悲心乎。所以经中先言不可量，即接言不可称也。首举不可量不可称为言，尤含要义。盖般若是明空之法门。此金刚般若唯一主旨，亦在应无所祝无住即是离相，离相即是观空。然而开经却先令广度众生，勤行布施者，正明空观不离实行，般若不离诸度别有之义，此之谓第一义空。今此人发心，亦复如是。大悲心、深心、与直心同发，正是实行经中所说，故曰信心不逆。

当知初发心时，尚未断念，正在生灭门中。故虽直心、深心、大悲心，三心并发。然只有向生灭门中，精进勤修不著相、不坏相、普利一切之六度，则既与备具体相用三大之性德相应。复为成就报化二身之正因。不致偏空，有体无用。且无始来妄想，非历事练心，亦决不能除。此皆学佛之紧要关键，千经万论，皆是发挥此理。而般若言之尤精。务当领会，务当照行者。

然而一面向生灭门中，实行六度；（六度等皆是缘生法，故是生灭门摄。）一面急当微密观空，以趋向真如门。不如是，则执不能遣，相不能离。不但不能断念以证法身之体，报化二种身之相用，便无从现起；（必证体方能起用。）且住相以行布施六度，如人入闇，一遇障缘，必致退心，如上忍辱一科所明。故紧接曰无有边。

于无边中，加一有字，精要之至。上文云无边者，明其四句皆离也。当知妄想未歇时，起念便著，著便有边。所谓有边、无边、亦有亦无边、非有非无边，一念起时，于四句中必著一句。故欲得不著，必须无念。今曰无有边者，是明其尚未能绝对无。但能以无字对治其有边耳。盖言是人正在无住离相上用功，以求证得言语道断、心行处灭、不可思议之法身性体。故接曰不可思议。性体无变无异，故此语亦复仍旧以表示其不变不异。将无有边、不可思议合读，正是发离一切相，以正念真如之直心也。三心齐发，是为信心不逆。既于此经信心不逆依教奉行，便有利益众生之功，长养菩提之德。何以故？因其能行一超直入之修功，求证体用圆彰之性德故。无论僧、俗、男、女，但能信心不逆，莫不如是成就。故曰皆成就不可量、不可称，无有边，不可思议功德。成此三心齐发之功德，方足以绍隆佛种。故接曰则为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提。则为者，便是之意。若是当来得成，今尚未成者，何云便是耶。合上说种种义观之，足证妄加一得字，显违经旨矣。

荷担者，直下承当，全力负责之意。既曰如来，又曰无上正等觉者，如来为性德圆明之人。无上菩提，为觉王独证之法。许其荷担此二，盖许其为承继佛位之人，堪任觉王之法也。受持读诵，广为人说，其义同前。其上曰人能，即谓信心不逆之人也。如是人等，等字与上皆字相应。如来悉知悉见，此中无为字，亦无以佛智慧字，则如来悉知悉见之意，犹言常寂光中，印许之矣。上来教义、缘起、荷担三要。生福、灭罪、功胜供佛，无不由之。虽说在生福文中，意实统贯下文，当如是领会之。

**（寅）次，反显。**

**【‘何以故？须菩提！若乐小法者，著我见人见众生见寿者见，则于此经不能听受读诵，为人解说。】**

此科文字，乍观之，似无甚紧要，实则字字紧要。其中含义精深，头绪繁重。盖得此一科，上说诸义乃更圆满，可见其关系紧要矣。华严经云：剖一微尘，出大千经卷。兹当一一剖而出之。

何以故句，不但承上科。直与立喻一科以下一气相承。此其所以头绪繁重也。小法，谓小乘法，兼指不了义法。正是无上深经反面。乐小法，又是闻此经典信心不逆之反面。故曰反显。谓藉反面之义，显正面之义也。

乐者，好乐，契合之意。即不逆之所以然。因其好乐契合，所以不逆也。著我之见，即是我执。既有我执，种种分别随之而起，故曰著我见人见众生见寿者见。此极斥小乘语也。从来皆谓小乘我执已空，但余法执未除耳。今直斥之曰著我见，殊令小乘人颓然自丧，悟乐小之全非矣。此真实语，并非苛论。盖小乘已空我见之粗者，即执五蕴假合之色身为我之见，此其所以不受后有也。然因其执有我空之法，（即指五蕴法。）故谓之法执。当知我空既未忘怀，谓之法执可，谓之我见未净亦无不可。此前所以云：若取法相即著我人众寿也。又复执有我空，即堕偏空。偏空即是取非法，是执非法以为法也，仍为法执。此前所以又云：若取非法相，即著我人众寿也。故今直以著我见斥之。痛快言之，心若有取，谁使之取耶？非他人，我也。故无论取法、取非法，皆为著我。此前所以云：若心取相，则为著我人众生寿者也。不过较之凡夫我执，有粗细之别。何尝净绝根株哉。世尊言此，乃是婆心苦口，警策乐小法者，急当回小向大之意。

此外别含深意，有二：

（一）前来皆云我相，至此忽云我见。见之与相，同耶异耶？答：同中有异。无论著见著相，著则成病，是之为同；然因有能取之妄见，乃有所取之幻相。故著见，是著相病根，是之谓异。由是观之。但知遣相，功行犹浅。必须遣见，功行乃深。何以故？妄见未除，病根仍在，幻相即不能净除故。此经前半部多言离相。相即是境，故总科标名曰约境明无祝后半部专明离念。（念，即见也。）念起于心，故总科标名曰约心明无祝此是本经前后浅深次第。今于前半将毕时，乘便点出见字。以显前后次第，紧相衔接。并以指示学人，修功当循序而进，由浅入深。此为世尊说著我见云云之深意，一也。

（二）克实论之。凡事物对待者，皆有连带关系。所以前半部虽但曰离相，骨里已在离念。何以故？著相由于著见。若不离念，无从离相故。不过但知离相，不及直向离念上下手者，其功夫更为直捷了当耳。前来已屡屡将此意暗示，但未明说。如曰应生清净心，信心清净则生实相，若心有住则为非住，以及叠问四果，能作念否，并请示名持中所说，皆是指示离念的道理。其他类此之说不具引。然则何故不明说耶。因一切众生闻般若之明空，已经惊怖生畏，若此经一启口便说断念遣见，其惊畏更当何如！不如但云离相，步步引人入胜。至后半部，乃始露骨专明此义。使钝根人，不致胆怯无入手处。所以前半部语句，义味浑涵，可深可浅，随人领解。浅者虽只见其浅，但在离相上用功，不能彻底。然藉此亦可打落妄想不少，未始无益。而深者仍可见其深，不碍一超直入。今则前半部将完矣，不能不将真意揭出，使见浅者向后不致畏难，见深者亦知所见非谬。并以指示学人此经前后所明，祗是一意。不过前半亦浅亦深，后半有深无浅。此又说著我见云云之深意，二也。由此可见说法之善巧，摄受之慈悲矣。

既乐小法，于此深经，机教不相应。如世尊将说法华，五千比丘群起退席，不能听也。执见既深，听亦何能领受。听且不能，遑论读诵。受既不能，从何解说。故曰：则于此经不能听受读诵，为人解说。以上就本科明义已竟。

所谓反显者，显何义耶。显经功耳。前云：是经有不可思议不可称量无边功德，又说缘起胜、荷担胜两科，皆所以显经功也。可谓无义不彰矣，何须更显？虽然，恐闻上来所有言说，或有未能融贯，以致卑劣自安，怀疑自阻，则经功虽胜，彼将向隅矣。佛视众生，如同一子。亟欲一切众生皆能读诵，皆能信心不逆，依教奉行，皆能荷担如来无上菩提。故又自作问答，用反面之言词，显正面之义趣。虽是彰显上说之种种义，其实皆为显是经之功德。盖上之正显，是直接显之。今之反显，则间接显之也。

何以故句，自问之词。若乐小法者云云，自释之词也。问意有三：

（一）问：何故但言能持能说之功德，而不及信心不逆者耶？此盖闻最初显胜中所说，未能彻了。故发此问。以为能持能说，其为信心不逆可知。但前云信心不逆其福胜彼，何况受持广说。观此语意，是不待持说，已有胜福矣。今明成就功德，独不及之。不知其福究竟若何？故以乐小法云云释之。若知得好乐小法，则于此经不能听受解说。可知既是好乐此经，其必能持能说也明矣。当知前云信心不逆，其福胜彼。是因其发决定持说之心，故发心便能胜彼。若不能持说，岂得曰信心不逆。前曰何况者，明其发持说心，便有胜福。何况已持已说，岂不有胜福耶。非谓发心与持说，其福不同也。然则上科虽只言能持能说之福。已将发心之福，并摄在内矣。此释著重乐小法句。如此显义，是教人应当发心依经实行。则发此心时，便是荷担如来无上菩提。以经中所说，乃成佛之心要故。视彼乐小法者，其成就之大小，岂可以同日语哉。

（二）问：此经甚深，难解难行。何故闻此经典，便能信心不逆受持解说耶？此盖闻上来为发大乘者说，为发最上乘者说。不免退怯。故发此问。以为如此根器，希有难逢。世尊虽欲传授心要，其如难得其选何？故以听受读诵云云释之。若知得不能听受读诵，由于契入小法。则知欲求契入大法，惟有听受读诵。盖大开圆解，诚为不易。莫若常听深解者之解说，可以事半功倍。虽或一时未能深入，然听受得一句半偈，般若种子已种矣。得此听受熏习之力，加以读诵熏习之力，一旦般若种子发生，将于不知不觉间，三心齐发。虽极钝根，可变为上根利智。经云：佛种从缘起。仗此胜缘，何虑之有？此释著重听受读诵四字。如此显义，是为欲入此门者开示方便。得此方便，则荷担如来之资格，虽难而亦不甚难也。此释，兼有鼓舞能说者之意在。强聒人听，固为轻法。有愿听者，便应尽力为人解说也。

（三）问：真如无相。以一切法，不可说不可念故，名为真如。今虽三心齐发，正念真如。然犹未能无念无相，何故遽许为荷担如来耶？此盖闻长劫命施之菩萨，福犹不及，不无怀疑，故发此问。以为长劫命施，虽以无般若正智故，其福不及，然而已是菩萨；信心不逆，虽以受持此经故，其福胜彼，然而犹是凡夫。信根既未成就，保无退心时乎？故以著我见云云释之。若知得人我见、分别心，未能除净，是因其好乐小法。则知能于无上大法好乐不逆者，其人我见、分别心，终能净尽，决定无疑。所以者何？熏习胜故。既已趋向真如，现虽未能断念，得无上菩提。当来必得故，何疑之有。（故下文云当得阿耨菩提。）此释著重著我见句。如此显义，是的示学人欲除我见等虚妄相想，非于此一切无住之金刚般若信解受持，必不可能。以一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出故。古佛既皆如是，今佛亦决定如是也。总而言之。世尊因防未深解义趣者，于上来所说，不能贯通，必生障碍，故说此科。从反面显出种种道理。使上说诸义，更加圆满。本经之殊胜，更加鲜明。俾得共入此门，同肩此任，皆得阿耨多罗三藐三菩提。此特说此科之宗旨也。不然，上说三要，已将胜彼之所以然彻底说了，何必再说乎。试观乐小法、著我见、听受，诸语，来得突兀之至，便可悟知如是诸语，其必与上说者深有关系。若视此科仍为显明其福胜彼而说，则此诸语，便不能字字精警，皆有著落，世尊又何必如是说之哉！

**（子）三，结显经胜。**

**【‘须菩提！在在处处，若有此经，一切世间天人阿修罗，所应供养。当知此处，则为是塔。皆应恭敬，作礼围绕，以诸华香而散其处。】**

在在处处，犹言无论何处。然不曰无论何处，而曰在在处处者，有应宏扬遍一切处，无处不在之意。一切世间，世约竖言，三十年为一世；间约横言，界限之意。故世间，犹言世界。世界而曰一切，遍法界尽未来之意也。天、人、修罗，为三善道。言三善道，意摄三恶道。言天，修罗，意摄八部。谓遍法界，尽未来，一切天龙八部，四生六道，所应拥护。供养，所以表其拥护也。所应供养，视前言皆应供养意深。皆应者，是明一一众生，应当供养。所应者，是明供养为一切众生之责。一不如此，是所不应。则为是塔，亦视前如佛塔庙意深。前说犹为经是经，塔是塔，但应视同一律。今则明其经即是塔。此与前言经典所在之处，即为有佛，若尊重弟子，义同。盖塔中必安舍利，或佛、菩萨、贤圣僧像，故经所在处，则为是塔者，意明此经为三宝命脉所关也。复次，舍利者，佛骨也，即是报身。佛，菩萨，贤圣尊像，为令众生瞻礼启信，功同化身。而经是法身。故经所在处则为是塔者，又以明此经能成三德，现三身也。如是种种皆是经之殊胜功德，故标科曰：结显经胜。因有如此殊胜功德，故一切众生，皆应极力宏扬，令在在处处，皆有此经。故经所在处，为一切世间天人阿修罗所应供养。又，塔必在高显之处。安塔之意，在于表彰，使众闻众见，以起信心。今云当知此处则为是塔，是教以当知表彰此经，宏扬此经也。所应供养句是总。则为是塔，是释明应供养之故。恭敬作礼云云，是别明所供养之法。其法云何？皆应三业清净是也。

恭敬二字是主亦是总。恭敬者，虔诚也，即一心皈命之意。盖三业以意业为主。若但澡身净口，而妄想纷纭，不能一心，尚何清净之有！故首当摄心归一，不向外驰，是谓恭敬。必恭敬乃能清净也。恭敬是主者，恭敬即表意业虔诚，故是三业之主也。作礼，如合掌顶礼等，此表身业虔诚。围绕经行，亦作礼之一式。围绕时，或称念圣号经名，或唱梵呗，赞扬功德，此表口业虔诚。亦可作礼围绕，皆以表身业。花、香、云散者，古时天竺，每以花朵或香末，只手捧掷空中，以表敬意。我国则多插花于瓶，焚香于炉，亦是一样表敬。散花香时，必申赞颂。如今时上香必唱香赞，礼忏时手捧花香，口唱愿此香花云云云。此表口业虔诚也。身、口、意，三业皆应虔诚，以表恭敬。故恭敬是总。

凡是供养必用花香者，此有深意。花所以表庄严，故佛经亦取以为名，如华严经。香所以表清洁，如曰戒定真香。又以表熏习，表通达，如曰法界蒙熏。总之，花为果之因，故散之以表种福慧双修之因，证福慧庄严之果也。香为佛之使，故散之以表三业清净，感应道交也。

经所住处，如是殊胜。则信心不逆依教奉行之人，其福德之殊胜可知。经应供养，则受持读诵广为人说者，其为龙天拥护可知。行愿品云：‘诵此愿者，行于世间，无有障碍。如空中月，出于云翳。诸佛菩萨之所称赞，一切人天皆应礼敬，一切众生悉应供养。’诵普贤品如此，诵金刚般若经亦然。当知此二经，一表智，一表悲。日以此二种为恒课，正是福慧双修，悲智合一，功德无量无边。前曾以此相劝者为此。

# 反之，若于此经或毁谤，或轻视，或浅说妄说，其罪业之大亦可知。观在在处处若有此经云云，则学佛人应在在处处书写受持读诵，为人解说也亦可知。不然，不能在在处处有此经矣。而如今之世，尤应广为宏扬，令在在处处皆有此经。则在在处处，皆有三宝加被，天龙拥护。即在在处处，皆获安宁矣。今虽未易做到。然有一妙法。其法云何？发起大心，日日为在在处处读诵，求消灾障。岂但在在处处，可获安宁。且在在处处众生，亦必不知不觉，发起信心。此等感应，真实不虚。何以故？一真法界故。一切众生同体故。冥熏之力极大故。此经功德殊胜，为十方三宝所护持，一切天龙所恭敬故。且人能如是行之，便是舍己利他；便是已开道眼；便是观照一真法界；便是行利益一切众生之离相布施；便是信心不逆，依教奉行；便成就不可量、不可称、无有边、不可思议功德。便为荷担如来。我佛世尊便为授记，当得阿耨多罗三藐三菩提也。其效力之大小迟速，全视当人观行之力如何。今日坐而言者，明日便可起而行。**能净业障分第十六**

**（壬）次，约灭罪显。分二：（癸）初，标轻贱之因；次，明灭罪得福。**

**（癸）初，标轻贱之因。**

**【‘复次，须菩提！善男子、善女人，受持读诵此经，若为人轻贱，是人先世罪业，应堕恶道。】**

复次之言，是明复举之义，虽与前义有别，然是由前义次第生起。或虽非前义生起，而与前义互相发明，必须次第说之者。则用复次二字以表示之。若但为别义，与前并无上说之关系，不用此二字也。

此中复举之义，与前义关系之处有三：一，约三要言。二，约生福言。三，约供养恭敬言也。

（一）约三要言者。前云以要言之，其下列举教义、缘起、荷担三项。以说明其福胜彼之所以然。然三要中，实以教义为唯一之主要。何以故？因教义殊胜，而后缘起，荷担，乃成殊胜故。然则教义既殊胜如此，其功德岂止如上所说之生福已哉。并能灭先世重罪，得无上菩提。故复说此科显之。

（二）约生福言者。上明所生之福，为成就不可量、不可称、无有边，不可思议功德，即是荷担无上菩提。然而荷担菩提，犹是造端。证得菩提，方为究竟。当知成就荷担功德，便能胜彼菩萨者，以其将由荷担而证得故也。是经有不可思议不可称量无边功德，正以其能令信解受持者，证得无上菩提故也。且欲证得菩提，必先消其夙障。而是经教义为最能消除三障者。所以能令证得无上菩提者在此。总之，消除三障，福德方为圆满。证得菩提，福德方为究竟。惟此经有此功德，故须复说此科以显之。

（三）约供养恭敬言者。上来‘约因详显’之末云：随说是经之处，一切天人阿修罗皆应供养。经也，人也，并说在内。上科但云：有经之处一切天人阿修罗所应供养，虽意中摄有人在，而未明显。故复说此科以反显之。知得为人轻贱，出于偶然。则知应当恭敬，事属常然矣。何以知轻贱出于偶然耶？经曰：若为，若者，倘若也，或者有之之意。非出于偶然乎？或问：既为人轻贱，天龙八部必亦轻贱之矣。答：此义不然。当知是人能于此经信心不逆，依教奉行，前云如来悉知悉见，其蒙诸佛护念可知。则护法之天龙八部，亦必如常拥护是人。可知经中但曰为人轻贱，不及其他，其旨深哉。为者，被也；轻者，不重之意；贱者，不尊之意。不被人尊重，正是皆应恭敬反面。云何轻贱？浅言之，如讪谤屈辱等；广言之，凡遇困难拂逆之事皆是。是人先世罪业应堕恶道，明其被人轻贱之故也。先世既造重罪之业，其结怨于人可知。或虽未与人结怨，其为人所不齿可知。如是因，如是果，此其所以被人轻贱也。

先世有两义：一指前生。前生者，通指今生以前而言，非但谓前一生也。一指未持说此经以前，三十年为一世。谚亦云前后行为，如同隔世，是也。下科之今世亦然。一即今生，一谓持说此经之后。恶道者，地狱、饿鬼、畜生，三恶道也。所作之罪应堕恶道，其重可知。盖指五逆、十恶、毁谤大乘等言。应堕者，明其后世必堕，盖罪报已定，所谓定业是也。

此中要义有三：

（一）凡人造业，无论善恶，皆是熟者先牵。谓何果先熟，即先被其牵引受报。故此科所说前生造恶，今生未堕，待诸后生者。因其前生造有善业，其果先熟。或多生善果之余福未荆而恶果受报之时犹未到。所以今生尚未堕落者，因此。然而有因必有果。若非别造殊胜之因，速证殊胜之果者，定业之报，其何能免！所谓善恶到头终有报，只争来早与来迟是也。应堕恶道句，正明此义。古德云：万般将不去，惟有业随身。此言万事皆空，惟有因果在。由是观之，人生在世，有何趣味？真如木偶人做戏，被业力在黑幕中牵引播弄。若非摆脱羁绊，则上场下场，头出头没，做尽悲欢离合，供旁观者指点，自己曾无受用，曾无了期，不知所为何来也。又观本科所说，可知凡论因果，必通三世观之，乃不致误。盖人之造业，纯善纯恶者少。大都善恶复杂，因既不一，果遂不能遽熟。所以必应通观三世，方能知其究竟耳。

（二）造业，业障也。堕恶道，报障也。而是人先世不知罪业之不可造，惑障也。惑、业、报，亦谓之烦恼、业苦。名惑为烦恼者，惑于我见，故生烦恼。名报为苦者，约凡夫说也。明凡夫之报，虽大富大贵，乃至生天，到头免不了一个苦字也。此惑、业、苦，皆名为障者。凡夫不知此三，皆是虚妄相想，自无始来至于今日，执迷不悟。遂被此三，障其见道，障其修道，障证道，故谓之障也。所以学佛唯一宗旨，在于除障。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，以为下科除障张本。

（三）此科是明业力不可思议也。受持读诵此经，为一切世间天人阿修罗所应供养者。今以夙业故，反而被人轻贱。业障之力大矣哉。当知业起于心。心何以造业，惑也。惑也者，所谓无明也。无明者，无智慧也。一切小乘大乘法，虽皆能除障。而惟最上乘之金刚般若波罗蜜经，尤为除障之宝剑。何以故？金刚者，能断之意，即谓断惑。般若者，佛智之称，以佛智照无明，则无有不明。故喻以金刚。波罗蜜者，到彼岸之谓。盖起惑为造业招苦之根。惑灭则业苦随之而灭。三障既消，便三德圆成，三身圆显。是之谓得阿耨多罗三藐三菩提，则达于彼岸矣。故观此经经名，便可知其是断惑除障，达于究竟之经。所以经功不可思议。下科正明此义。

**（癸）次，明灭罪得福。**

**【‘以今世人轻贱故，先世罪业则为消灭，当得阿耨多罗三藐三菩提。】**

此科正明经功不可思议也。以今世人轻贱故，先世罪业则为消灭两句，昔人有释为转重业令轻受者，（见圭峰纂要及长水刊定记。）此释不宜局看。若局看之，便与佛旨多所抵触。何谓与佛说抵触耶？试观上科，于为人轻贱之下，即接曰是人先世罪业，应堕恶道。正明其被人轻贱，是由夙业所致，亦即应堕恶道之见端也。其非别用一法，转而令之如是也，彰彰明甚。此中消灭之言，不可误会为善恶二业两相抵消。佛经常说因果一如之理，所谓如是因，如是果。又曰：假使百千劫，所作业不亡。足见善恶二业，各各并存，不能抵消矣。即如本经，前云能信此经，已于无量千万佛所种诸善根。若可抵消者，先世罪业早已抵消矣。何致今世依然应堕恶道。将前后经文合而观之，其为各有因果，各各并存，不能抵消，显然易明。而转令轻受之言，含有抵消之意。故曰多所抵触。

然则奈何？惟有极力消灭恶种之一法耳。何谓抵消？譬如帐目，以收付两数，相抵相消，只算余存之数。善恶因果不能如是抵消，只算余存之或善或恶以论报也。何以故？帐目中虽各式银钱，无所不有。然有公定之标准，可以依之将不一者折合为一，故可抵消。若善恶之业，轻重大小至不一律。既无标准，以为衡量折合之根据，从何抵消乎？故经百千劫，其业不亡也。

何为消灭？譬如田中夙种，有稻有稗。今惟培植稻种，令得成谷。稗子发芽，则连根拔去，是之谓消灭。人亦如是。八识田中，无始来善恶种子皆有。惟当熏其善种，令成善果。则恶种子，无从发生。纵令夙世恶种，已经发展。但能于恶果尚未成熟期间，勇猛精进，使善果先熟。则恶果便不能遽成。若久久增长善根，则枝叶扶疏，使恶果久无成熟之机会，将烂坏而无存矣。此约世间善行及出世间法不了义教而言。若依最上乘了义之教，修殊胜因，克殊胜果，便可将夙世所有恶种，连根带叶及其将成未成之果，斩断铲除。岂止善果先熟，不令恶果得成已哉。

此中所说消灭，正是此义。经文三句，一气衔接，展转释成。不能将灭罪，当得，看作两事。则为之为，读如字。则为消灭者，就此消灭之意，经意盖谓是人先世所作应堕恶道之罪业，虽犹未堕，然已行将果熟。故已有被人轻贱之见端。若非受持读诵此经，必堕无疑。危乎殆哉。幸是人夙有深厚之般若种子，能依是经，修殊胜因，离相见性，一超直入。故其殊胜之果，亦将成熟。则本应堕落者，但以今世被人轻贱之故，先世罪业就此消灭。因其正念真如，有当得无上菩提之资格，洞见罪性本空故也。可见经中当得句，正是释成罪业消灭之所以然者。须知不灭罪业，固不能证果。然经中是说当得，不是现已证得。说当得者，明其因有决定证得无上菩提之可能。则虽甚重之罪业，已有应堕之见端者，便可就此消灭耳。当得之当，当来之意，亦定当之意。现虽未得，当来定得，决定之词也。应堕亦当来定堕之谓。然因是无上极果，故不待先熟，但有决定成熟之望，恶果便连根除却矣。以其所修，是无我相无法相亦无非法相功夫。能造之心既空，所造之业自灭。所谓罪从心起将心忏，心若空时罪亦亡是也。此正极显经功处。由于未能领会得经旨所在，遂致误会是以人轻贱之故，罪业被其消灭，故有转重业令轻受之误解也。

总之，以今世（重读。）人轻贱故，先世（重读）罪业则为（重读）消灭两句，是明后世决不堕落之意。其中故字正是点醒此意者，岂可误会成，若非受人轻贱，罪业便不消灭耶！上科说为人轻贱，是明定业不能幸免。说罪业、说应堕，是明业报二障。而业报由惑来，故说业报，即摄有惑障在内。此科所说，是明除三障。盖受持此经，能观三空之理，且有当得极果之可能，是其观行甚深可知，则惑障可从此而消。根本枯则枝叶便萎，故虽不能幸免之定业，已有应堕之见端者，其业力亦就此消灭。业障消则报障亦随之以消，应堕者遂不堕矣。迨至三障除净，则三德圆明，故曰当得菩提，皆所以显经功不可思议也。当得者，隔若干世不定，全视其三德何时修圆，便何时得。然虽时不能定，以三障能除故，终有得之之时，必得无疑，是之谓当得。此二字既蒙世尊亲许，即是授记。如后文曰：然灯佛与我授记：‘汝于来世，当得作佛。’是也。彼曰作佛，此曰无上正等觉，名不同而意同。无上正等觉，是约果法言。佛者，是约果位言。证此果法而登果位，称之曰佛。如来者，是约果德言。证此果法而性德圆彰，名曰如来也。可知曰佛，曰如来，便摄有无上正等觉之义，而曰阿耨多罗三藐三菩提，亦即摄有佛及如来义。以非佛如来不能称无上正等觉故。故三名皆是究竟觉果之称。但或以显究竟法，或以显究竟位，或以显究竟德，故立三名耳。

世尊说法，善巧圆妙。一语之中包罗万象。其出辞吐句，譬如风水相遭，毫不经意，而勾连映带，乃成极错综极灿烂之妙文焉。即如此科，如但曰受持读诵此经，先世罪业应堕恶道者则为消灭，当得阿耨多罗三藐三菩提，以显经功，于意已足。乃带出为人轻贱，以今世人轻贱故云云。其中所含之义，遂说之不荆兹再略举其五：

（一）令知因果可畏，恶业之不可造。幸仗金刚般若之力，得免堕落，而犹难全免也。

（二）令闻上来恭敬之说者，不可著相。著相则遇不如意事，必致退心。

（三）令遇拂逆之事者，亦不应著相。应作灭罪观也。

（四）一切众生夙业何限。令知虽极重夙业，果报将熟，已有见端者，此经之力亦能消灭之也。

（五）令知因果转变，极其繁复。应观其究竟。不可仅看目前，浅见怀疑也。

上生福科中明示三要，以鼓励学人。此灭罪科中，亦暗示三要，以诰诫学人。一要者，今世受人轻贱，是先世重罪所致。凡遇此事者，应生畏惧心，应生顺受心。二要者，受轻贱者，若受持读诵此经，夙业可消。应于金刚般若生皈命心。应对轻贱我者，生善知识心。三要者，人轻贱即应堕之见端。一切学人，应生勤求忏悔之心。而云当得菩提，犹未得也，应生勇猛精进之心。

五略三要，皆此科要旨。佛名经曰：行善之者，触事轗轲，况当兹乱世乎！以此要旨时用提撕，庶不致为境缘所扰耳。

顷言勤求忏悔。当知受持读诵此经，正是忏悔妙门。何以言之？法华云：‘若欲忏悔者，端坐念实相，（念即是观。）重罪若霜露，慧日能消除。’此经之体，即实相也。经云：信心清净，则生实相。心清净即是离相离念。离相离念，正是观实相。亦正是除惑、消业、转报之无上妙法。此即忏仪中之理忏门也。经中又令行离相之布施六度，以利益众生。行愿品云：‘菩萨若能随顺众生，则为随顺供养诸佛；若于众生尊重承事，则为尊重承事如来；若令众生生欢喜者，则令一切如来欢喜。’故行六度，即忏仪中之事忏门。盖古德之造忏仪，于理忏外，复令供养礼敬别修事忏者，正为熏起广行六度之心。岂第叩几个头，便算了事哉。观本科所说，因受持此经，而得消灭夙业。其为忏悔妙门也明甚。盖受持者，解行并进之谓。解，即是观，即摄理忏；行，即摄事忏也。且由此可知受持亦即观行之别名。寻常视受持为读诵，大误。果尔，既曰受持，何又曰读诵乎。当知读诵原为熏起受持。若但读诵，而不受持。只能种远因，不能收大效。只能增福，不能开慧。只能消轻业，不能灭重罪。更不能得无上菩提矣，当如是知。

总而言之。是经有不可思议不可称量无边功德，说至此科，方为显荆而信心不逆其福胜彼之所以然，亦至此科，方为说彻。本科标名不曰灭罪授记，而曰灭罪得福者，正为点明胜彼之福，至此方得之意也。

此极显经功一大科，千言万语，其唯一宗旨，可以数言统括而说明之曰：学佛者若不从此经入，纵令苦行无数劫，只能成菩萨，不能成佛，是也。此正发挥前生信科中结语所云：一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法皆从此经出之义趣，以劝一切众生生信焉耳。由此可见本经章句极其严整，义理极其融贯。前于说生信科时，曾云：生信一科，已将全经义趣括荆向后不过将生信中所说道理，逐层逐层，加以广大之推阐，深密之发挥耳。观于此一大科所明之义，当可了然。

**（壬）三，约供佛显。分二：（癸）初，明供佛；次，显持经。**

**（癸）初，明供佛。**

**【‘须菩提！我念过去无量阿僧祇劫，于然灯佛前，得值八百四千万亿那由他诸佛，悉皆供养承事，无空过者。】**

阿僧祇，此云无央数，即无数之意。劫字，已是指极长之时间而言。今曰阿僧祇劫，则是经过无数的极长之时也。不但此也，又曰无量。无量者，华严云：‘阿僧祇阿僧祇，为一阿僧祇转。阿僧祇转阿僧祇转，为一无量。’是将僧祇之数，积至僧祇倍，名为僧祇转。又将此僧祇转之数，积至僧祇转倍，始为无量。复以无量之数，计算阿僧祇劫。简言之，可云无量之无数的长劫，所谓微尘点劫是也。言其所经劫数之多，如点点微尘，非算数所能计，非譬喻所能言，惟佛能知耳。此等劫数俱在然灯佛前也。

准之教义常谈，由信位修至初住，须经一万劫。或谓须经三阿僧祇劫。而由初住修至佛位，亦须三阿僧祇劫。又有一说，由信位修至佛位，统为三阿僧祇劫者。其说种种不一，今以此科所说劫数，参互考之。我世尊是在第二僧祇劫之末，遇然灯佛，证无生忍，遂由七地而登八地，即入第三僧祇劫。据此，则于遇然灯佛时，逆推至初住时。按之教义，只有一个第一阿僧祇劫也。即连第二僧祇并计，（遇然证时是在第二僧祇之末，故可并计。）亦只两个僧祇劫。于无量僧祇中，除去两个僧祇，其所余者，仍无量也。然则由信位修至初住，乃是无量阿僧祇劫。岂止三阿僧祇劫，更岂止一万劫哉。若依由信位至佛位统为三阿僧祇劫之说计之，则于此经所说劫数，不符尤甚。每见有人，因之发生无数疑问。今故不得不引而说其不同之理。

当知经中有如是种种不同之说者，实有深义。其义云何？所谓对机方便。如法华云：我说然灯佛，皆以方便云云是也。世俗每将方便二字，看成是随便。如言论、行为、不合于定轨者，则曰方便。此非佛经所说方便义也。佛经中凡是于理无碍，于事恰合，本来不可拘执者，则用方便二字表示之。故凡方便之言，方便之事，皆是对机而然。劫数多少，不一其说，亦是此意。盖由信位而初住，而成佛，经历时间，或延或促。全视其人根器之利钝，功行之勤惰，而致不同。岂可拘执。因是之故，遂有种种不同之说也。若明此理，则凡佛经中类此之言，皆可以此理通之。不可泥，不必疑也。

然灯亦名锭光，过去古佛也。值者遇也。那由他，此云一万万。将一万万，加八百四千万亿倍，亦是极言其所遇之佛，非算数所能计，非譬喻所能言，惟佛能知耳。劫数既有如彼之长，当然遇佛有如是之多。

供养者，简言之，即饮食、衣服、卧具、汤药，四事供养。广言之，如华严所说之事供养，法供养。（事供养，就上言之四事，更加推广。法供养，谓依法修行。）承事者，左右事奉。悉皆正指无空过言。无空过者，谓无有一佛不如是供养承事也。以上备言历时之久，供佛之勤者，为显不及受持此经之张本也。

**（癸）次，显持经。**

**【‘若复有人，于后末世，能受持读诵此经，所得功德，于我所供养诸佛功德，百分不及一，千万亿分，乃至算数譬喻所不能及。】**

后者，后五百岁，正当末法。又通指后五百岁之后，以及其末而言，故曰后末世。于我之于，比较之意。谓彼之持经功德比我供佛功德，我则不堪与之相比。盖供佛功德百分不及彼之一分。千分、万分、亿分、乃至算数不能算之分，譬喻不能譬之分，皆不及其一分也。言百分，又历言千万亿分，算数譬喻分者，以持经者根器之利钝，功行之深浅，有种种不同。故比较不及之程度，遂有如是之高下不同也。此第五次较显经功，是说在罪业消灭，当得菩提之后。意若曰：受持读诵此经，便得除障，便得授记，岂我昔日未授记前经历无数之劫，值遇无数之佛，但知供养承事之所能及哉！盖供养承事，只是恭敬服劳。而荷担如来，则为绍隆佛种。悲智行愿之大小，相差悬远。故曰乃至算数譬喻所不能及也。此中说比较处，不能以历时长短，授记迟速，为言。因持经者，已于无量千万佛所种诸善根。其历时之长，遇佛之多，正复相似也。亦不能泛以闻法为言。以彼此值遇多佛，承事供养，种诸善根，岂有不闻法之理。故供养承事所以不及者，的指受持此经。以经中义趣，是开佛知见，示佛知见。果能受持，便是悟佛知见，入佛知见。所以无数七宝施，身命施，多劫供佛，不能及者，理在于此。何以故？一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出故。故供养二字，应兼以法供养为释。方显此经一切法所不能比。不能专以四事供养说之。以自身之事较显，并点明然灯佛前者，正明此经为佛佛相授之传心法要，而为自身多劫勤苦修证所得，语语皆亲尝甘苦之言，以劝大众信入此门，同得授记，共证菩提耳。

前四次皆言其福胜彼，是以劣显胜。故言福德，不言功德。以显胜者既具般若正智，则所修福德，皆成无边功德，所以胜彼。此次言供佛功德，不及持经，是以胜明劣。故言功德，不言福德。以明劣者因缺般若正智，虽不无功德，亦只成有漏福德，所以不及。

经中虽但说受持读诵，赅有广为人说在。

独以后末世为言者，其意有四。（一）后末世众生，斗争坚固，业重福轻，障深慧浅，然而尚有受持读诵之者。则非后末世时，大有其人可知。故说一后末世，便摄尽余时，此说法之善巧也。（二）以如是之时，而有如是之人，故特举后末世言之，以示不可轻视众生，此摄受之平等也。（三）此经最能消除业障，故独言后末世，以此时众生不可不奉持此经。此救度之慈悲也。（四）此经为三宝命脉所关，故举后末世为言者，为劝现前当来一切众生，应力为宏传，尽未来际，不令断绝。此咐嘱之深长也。

**（壬）四，结成经功。分二：（癸）初，明难具说；次，明不思议。**

**（癸）初，明难具说。**

**【‘须菩提！若善男子、善女人，于后末世，有受持读诵此经，所得功德，我若具说者。或有人闻，心则狂乱，狐疑不信。】**

此结成经功一科，为前半部之总结。不但总结开解一科已也。且不但结成前半部，并以生起后半部。其中初难具说一小科，是结成前五次较显功德。次不思议一小科，是结成前半部之真实义趣，即以生起后半部。两小科中，皆含有垂诫学人，显示经旨，两种深意。章句极整严。谛理极圆足。兹逐层说之：

何以知其为垂诫学人耶？试观上云，是人成就最上第一希有之法，乃至生福、灭罪、荷担如来、当得菩提，是所得功德，亦已说荆何故此中乃言未具说乎？又上来言，是经有不可思议等功德，又是人之成就荷担如来，当得菩提，即是果报不可思议也。是两种不可思议，早已明说令众知之矣，何故此中复云当知？其意不同前可知。盖此结成经功之文，并非说以劝信，乃是垂诫之意。狂乱，狐疑，当知，皆垂诫学人语也。

何谓狂乱。狂者，狂妄。指妄谈般若者言也。谈何故妄？未解真实义耳。真义不明，自必法说非法，非法说法，惑乱众心，不但自心惑乱已也。故曰心则狂乱。何谓狐疑？将信将不信之意也。此指怕谈般若者言，亦由未解真实义，以致惊怖疑畏，不能生起决定信心，故曰狐疑不信。世尊悬鉴后末世众生有此二病，故下科叮咛诰诫之曰：当知云云也。

我若具说者，意谓难以具说，此含两义：

（一）是说明分五次校显，而不一次具说之故。意谓我若不由浅而深，分次显之，而于一次具说经功者。既不易说明，必致闻者或狂或疑，反增过咎。因利根人往往见事太易。闻具说之功德，便狂妄自负。未证谓证，未得谓得，惑乱众心。其钝根者，又往往著相畏难，既闻一切无住，又闻具说功德，不敢以为是，又不敢以为非。狐疑莫决，不生信心。世尊之为此言，是诫闻显经功者，应于由浅而深之所以然处彻底领会，则不致颟顸真如而心生狂妄；亦不致莫明经旨而心起狐疑。

（二）是说明既已五次说明，更不具说之故。意谓我前来广说受持此经者，所得功德，意在示劝而已，以后不再多说。恐闻者不明其意，或者著相而求，是狂乱其心也。或者求不遽得，反狐疑不信也。世尊之为此言，是诫行人当知此事本非说所及，惟证方知。必须一切不著，真修实行，久久方能相应，不可狂也。功到便能自知，不必疑也。以是之故，后半部较显经功，只略略表意，不似前之注重矣。因前半部正令生信开解。若不极力显之，云何能信？云何能解？后半部正令向离名绝相上修证。即菩提心、菩提法、菩提果，尚不应著，何况功德。若再广说，便与修证有碍。然亦不绝对不说者，又以示但不应著耳，并非断灭也。或有者，深望其不多有也。

**（癸）次，明不思议。**

**【‘须菩提！当知是经义不可思议，果报亦不可思议。’】**

当知两句，正是规诫狂疑者之词也。何故狂？何故疑？由其不知是经义趣，及持说此经所得之果报，皆不可思议故耳。故诫之曰当知。果报，即暗指所得功德。所得功德非他，即上文所谓，荷担如来，及当得菩提是也。

何谓经义不可思议？当知是经义趣，专明离一切诸相，离相方能证性。所谓离名绝相，惟证方知。故曰经义不可思议。何谓果报不可思议？当知受持此经，原为证性。欲证无相无不相相不相俱无之性，必须离一切诸相。分分离，便分分证。果报非他，即是自证究竟，性德圆彰。故曰果报亦不可思议。总以明经义果报，皆不可以心思，不可以拟议。皆应离名字、言说、心缘诸相，微密契入。若能知此，则妄执未遣，何可贡高？狂乱之心可歇矣。虚相遣尽，净德自显，狐疑之心可释矣。

前于灭罪科中，曾云：极显经功，正是发挥前生信科中所说，一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法皆从此经出之义趣，以劝信。此结成科为极显经功之总结者，又正是发挥皆从此经出之下文，所谓佛法者即非佛法之义趣，以开解也。世尊之意若曰：前所谓法即非法者何耶？当知是经义不可思议故也。前所谓佛即非佛者何耶？当知果报亦不可思议故也。盖即非者，简言之，即离相之谓。

详言之，性体空寂，一丝一忽之相不能著。著则即非空寂之性体矣。故曰即非也。我前来分五次以显经功，不欲具说者，为令闻者深心领解，功德以离相之浅深而异。不致口谈空，心著有而狂妄自乱；亦不致一闻离相，便怕偏空，而狐疑不信。总之，是经义趣，是专遣情执，以证空寂之性。所谓果报，即是证得不可缘念之性。直须言语道断，心行处灭，方许少分相应。心行处灭，不可思也。言语道断，不可议也。此之谓是经义不可思议，果报亦不可思议。此之谓佛法即非佛法。若不知向这言语道断，心行处灭，不可思议中观照契入，便与经义乖违，那得果报可证，有狂与疑而已矣。受持读诵此经者当如是知也。

知即是解。以此为开解一大科之总结束。正是显示所谓开解者，当如是深解也。亦正是显示此开解一大科中义趣，皆是逐渐启导学人，令得如是深解者。真画龙点睛语也。总以明修行以开解为本。依解起行，乃克胜果。不然，非狂则疑。其开示也切矣，其垂诫也深矣。而末世众生读诵此经，犯此二病者，正复不少。由其于五次较显经功之所然，多忽略视之。故并此结成科中所说之道理，亦未能深切明了耳。颟顸儱侗，岂不深负佛恩也乎。

极显经功一科，既是发挥一切诸佛乃至即非佛法云云之义趣，则此处结成一科，不但将开解科中义趣结足，并将生信科中义趣，亦一并结足矣。盖非如此以后义显前义，前半部义趣不能发挥透彻。（一切诸佛云云，是生信一大科之总结。极显经功一科，是开解一大科之总结。今以后之总结，显前之总结，则前半部之义趣倍加彰显，而纲领在握矣。）亦无以生起后半部来。后半之文，正是专明言语断、心行灭、不可思议之修证功夫者也。故前后经文，得此当知两句，为之勾锁。章法，义理，便联成一贯。岂可局谓前浅后深。此两句是统指全经而言。且与后半紧相衔接。岂可局判前后为两周说，若各不相涉者耶！至视后半所说语多重覆，则于经旨太无领会，不足论矣！

不可思议一语，具有三意：

（一）即上来所云言语断，心行灭。经义所明者，明此。果报所得者，得此。此本义也。

（二）回映是经有不可思议等功德句，并加释明。藉以收束极显经功一科也。前但云经有如是功德。今明之曰：言经有者，因其教义如是也。（前判为教义胜者，根据此处之言也。）何以知教义有如是功德？以依教奉行者，能得如是果报故也。不可思议，是法身，是体。（见前释。）得体乃能起用。证得法身，报化自显。故但言不可思议已足。不必说不可称量云云矣。况兼以明言语断、心行灭之本义，更不能杂以他语。

（三）以显是经功德及持经者功德，无上无等，非凡情所能窥，非言语所能道也。故虽但说不可思议，便暗摄有不可称量无边之义在内，善巧极矣。

详谈本分两总科。初约境明无住，以彰般若正智。即上来已讲之前半部经。次约心明无住，以显般若理体。即向下将讲之后半部经也。后半与前半不同处，兹于未讲经文时，先当说明其所以然。入文方易领会。且从多方面说明之，以期彻底了然。

（一）前是为将发大心修行者说。教以如何发心，如何度众，如何伏惑，如何断惑。后是为已发大心修行者说。盖发心而曰我能发、能度、能伏惑断惑。即此仍是分别，仍为著我，仍须遣除。后半专明此义。须知有所取著，便被其拘系，不得解脱。凡夫因有人我（即执色身为我。）之执，故为生死所系，不得出离轮回。二乘因有法我（虽不执有色身，而执有五蕴法，仍是我见未忘，故名法我。）之执，遂为涅槃所拘，以致沈空滞寂。菩萨大悲大智，不为一切拘系。故无挂无碍，而得自在。此之谓不住道。所以少有执情，便应洗涤净尽，而一无所住也。

（二）人我执，法我执，简言之，则曰我执法执，寻常说，本经前破我执，后破法执。未免疏略。前半启口便云：菩萨于法应无所住，以及无我相，无法相，亦无非法相；不应取法，不应取非法；法尚应舍，何况非法，等等，说之再再，何得云但破人我执乎？当知我、法二执，皆有粗有细。粗者名曰分别我法二执，盖对境遇缘，因分别而起者也；细者名曰俱生我法二执，此则不待分别，起念即有，与念俱生者也。此经前半是遣粗执。如曰：不应住六尘布施，不应住六尘生心，应无住心，应生无住心，应离一切相云云。皆是遣其于境缘上，生分别心，遂致住著之玻所谓我法二执之由分别而起者是也。故粗也。云何遣耶？离相是已。后半是遣细执，即是于起心动念时便不应住著。若存有所念，便是我执法执之情想未化。便为取相著境之病根。是为遣其我法二执之与心念同时俱生者。故细也。云何遣耶。离念是已。

（三）前令离相，是遣其所执也；后令离念，是遣其能执也。前不云乎？所执之幻相，起于能执之妄见。故乍观之，本经义趣，前浅后深。然而不能如是局视者，因遣所执时，暗中亦已兼遣能执矣。何以故？若不离念，无从离相故。故前半虽未显言离念，实已点醒不少。如能作是念否；我不作是念；应生清净心；应生无住心；若心有住，则为非住；皆令离念也。即如应离一切相发菩提心之言，利根人便可领会得，所发之心，亦不应祝何以故？明言有住则非故。前云信心不逆者荷担如来，当得菩提，是人必已领会得离念。不然，未足云荷担当得也。所以昔人有判后半是为钝根人说者，意在于此。谓利根人即无须乎重说。因世间利根人少，故不得不说后半部，令钝根者得以深入。此昔人之意也。不可因此言，误会为后浅于前。虽然，离念功夫，甚深甚细。若不层层剖入，不但一般人未易进步。即利根已知离念者，若不细细磋磨，功行何能彻底。如剥芭蕉然，非剥而又剥，岂能洞彻本空，归无所得乎？当知后半部自明五眼以后，愈说愈细。至于证分，正是令于一毫端上契入之最直捷了当功夫，所谓直指向上者。不明乎此，圆则圆矣，顿犹未也。若局谓后半专为钝根人说，于经旨亦未尽合也。此理不可不知。

（四）前半说，离一切相，方为发菩提心；方为利益一切众生之菩萨。是空其住著我法之玻后则云：无有法发菩提，无有法名菩萨，以及一切法皆是佛法等语。是空其住著我法二空之病也。故前是二边不著；后是二边不著亦不著。前是发心应离相；后则并发心之相亦离。当知但使存有能离之念，仍是我法宛然，便已分别取相。故又云非不以具足相得菩提，我见即非我见，法相即非法相。皆所以遣荡微细执情。遣之又遣，至于能所皆离。并离亦离。方证本来。所谓证者，非他。但尽凡情，本体自现。非别有能证所证也。岂但凡情不可有，即圣解亦应无。存一能修所修，能证所证，便是圣解。即是所知障。正障觉体。故弥勒菩萨金刚经颂曰：于内心修行，存我为菩萨，此则障于心，违于不住道也。圆觉经云：一切菩萨及末世众生，应当远离一切幻化虚妄境界。本经前半不外此义。圆觉经又云：由坚执持远离心故，心如幻者，亦复远离；远离为幻，亦复远离；离远离幻，亦复远离；得无所离，即除诸幻。本经后半部，不外此义。

（五）前半部是明一切皆非，（如曰：非法非非法，有住则为非祝）以显般若正智之独真。盖此智本一尘不染，而一切相莫非虚幻。故应一切不住，而后正智圆彰也。后半部是明一切皆是，（如曰诸法如义，一切法皆是佛法，是法平等无有高下。）以明般若理体之一如。盖此体为万法之宗，故一切法莫非实相，故应菩提亦不住，而后理体圆融也。

由是观之。一部金刚经所诠者，真如二字而已。最后结之曰：不取于相，如如不动。全经义趣，尽在里许矣。又复前明一切皆非，令观不变之体也，所谓正智者，乃如如之智，即体之智也。后明一切皆是，令观随缘之用也，所谓理体者，理者条理，属性用言，用不离体，故曰理体。此与宋人之言理气，截然不同。彼以浑然一本者为理，以流行万殊者为气。后儒辨其言理之非是者，详矣。又复前既一切皆非，故虽则非与是名并举，而意注则非，所谓虽随缘而不变也。后既一切皆是，故虽细遣法执，而曰于法不说断灭相，所谓虽不变而随缘也。综上五说，以观全经。全经旨趣，了了于心目中矣，不止入文时，易于领会已也。

诸善知识，勿忽此言。

# **究竟无我分第十七**

**（己）次，约心明无住以显般若理体。分二：（庚）初，深观无住以进修；次，究极无住以成证。（庚）初，又三：（辛）初，发心无法；次，举果明因；三，显胜结劝。（辛）初，又四：（壬）初，重请；次，示教；三，征释；四，结成。**

**（壬）初，重请。**

**【尔时，须菩提白佛言：‘世尊！善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，云何应住？云何降伏其心？’】**

此科看似另起，实则紧蹑前文而来。尔时，正指佛说经义果报，皆不可思议甫竟之时也。长老意谓，既应离名绝相。而善男子、善女人，明明各有发心之相。且明明有阿耨多罗三藐三菩提之名。盖各各自知我应发心，各各自知阿耨菩提是无上法。岂非我法之名相宛在乎。前云应离一切相发菩提心，今思发心，时便住相了，云何此心独应住耶？若不应住而应降伏者，岂非不发心乎？然则云何降伏其心耶？此意是说我法二执已与发菩提心时，同时俱生矣。降则非发心，住则执我法。此正向一毫端上锥劄入去，指示行人应向起心动念时用功。长老大慈，故代一切众生，重请开示根本方便耳。

前曰应云何住？是问菩提心应云何安住，俾无驰散。今曰云何应住？是问菩提心云何独应住著。盖若不住于此法，何谓发此心。住既不可，降又不得，将奈之何？此因闻说于法应无所住，乃至有住则非。因思菩提亦法也，云何应住耶。且前云应离一切相发菩提心，一切相赅摄甚广，发菩提心之相，当亦在内。何既云应离一切相又云发菩提心耶？若亦应离者，又何以谓之发菩提心耶？钝根人闻法，往往执著名言，粘滞不化。长老此问，又是曲为现前当来，一切粘滞不化者，请求开示耳。

**（壬）次，示教。**

**【佛告须菩提：‘善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提者，当生如是心，我应灭度一切众生，灭度一切众生已，而无有一众生实灭度者。】**

此正开示教导起心动念时离相之方便也。观上科问辞，若无办法，观此科答语，极其轻松圆妙。菩提下唐人写经无心字，应从之。试思开口说一句发阿耨多罗三藐三菩提者，即接云当生如是心，正是扫除此是发菩提心之相。故原本不用心字，以示泯相之意。即以文字论，不要心字，亦说得通。盖发阿耨多罗三藐三菩提，即是发无上正等觉，不赘心字，有何不可？

如是二字，指下三句。我应应字，正与生字相呼应。盖现其本有曰生，显其本无曰发。一切众生，本来同体，灭度一切众生，不过完其性分之所固有，乃应尽之天职，有何奇特。若以为我当发此心，便有矜张之意，便著相矣。故不曰当发，而曰当生者，以此。盖说一应字，是遣其著于菩提，破法执也；说一当生，是遣其著于发心，破我执也。

应字统贯下三句。三句之意，次第深进。初句言度生本应尽之责，言下含有何可自矜此是菩提耶！次句言应度众生至于罄尽，已者，罊尽之意。言下含有众生无尽，此责又何尝能尽，则何可自谓我能度耶！三句更进一步。谓应知虽度得罄尽，而并无（无字略断。）实有一众生灭度者。何以故？众生之性，本即涅槃故；且虽涅槃而亦不住故。彼若有住，便非灭度故。然则岂有一众生实灭度者？则又何可自谓有所度耶！

发无上正等觉者，须先觉了度众生是应尽之责，且此责终未能尽；即尽，亦等于未荆当生如是之心，无能度、无所度、无分别、无所谓菩提、无所谓度、并无所谓发心。庶与清净觉心相应耳。

前答曰实无众生得灭度者，重在一得字。谓虽得灭度，而实无所得也。此中重在灭度字，尚无所谓灭度，那有得不得之可说？其意更深于前可知。又前答虽亦是能度、所度并遣。其遣能度、所度，虽亦是遣其著于菩提心，但语气浑涵。今则深切著明而说曰：当生如是如是心，则此是菩提，此是发菩提心，此是众生灭度的影子，也不许一丝存在。故语虽与前答相仿。意则如万丈深潭，一清到底。

更有当知者。闻得此中所说，便应依此起修。前云：生信一科，已将全经旨趣摄尽；向后是加以广大之阐明，深密之发挥。吾辈学人，应从深密处著手，方能达于究竟。所以闻前半部经者，更不可不闻后半部经也。本经天然分为信解修证四部分者，非谓信解中无修功，乃指示前来所有修功，皆应依此中所说者而修之耳。此我前于说信心清净时，所以极力发挥信解行证虽有次第，而不可局其次第。虽分四项，而不可局为四也。诸善知识，应体会此意也。

**（壬）三，征释。**

**【‘何以故？若菩萨有我相人相众生相寿者相，则非菩萨。】**

何以故下，流通本有须菩提三字，古本无之，可省也。何以故？是自征问何故当生如是心。其下云云，是反言以释其义。意谓，若不生如是心者，便有对待分别。既未脱我人等分别执著之相，依然凡夫，岂是菩萨。下文所以者何，又转释则非菩萨之所以然。前云若取法相，即著我人众生寿者。若自以为发菩提心，便取著菩提法，则四相宛然矣，故曰则非菩萨。故当生如是心也。

我人众寿四相，虽同于前，而意甚细。盖已一切不著，但著于上求下化极微细的分别耳。不可滥同普通一般之四相。世尊言此，是开示行人若微细分别未净，我相病根仍在。虽曰菩萨，名不副实矣。儆策之意深哉。

**（壬）四，结成。**

**【‘所以者何？须菩提！实无有法发阿耨多罗三藐三菩提者。】**

古本菩提下亦无心字。此句正引起下文无法得菩提，心字尤不应有。所以者何？承上起下，结成上两科义。实无有法发阿耨多罗三藐三菩提者。有两义，可作两种读法：

（一）法字断句。意谓发正觉者，实无有法。盖无上正等觉，即是究竟清净义。清净觉中，不染一尘。若存毫末许，此是菩提，便是法尘，便非净觉。则所发者名为菩提，实则分别心耳。故必实无有法，乃名发无上正等觉者。

（二）无字断句。意谓，有法发无上正等觉，实无如此事理。盖众生以无始不觉故，因爱生取，遂致流转。故无论何法皆不应取，取之便是不觉。何名发觉乎？故实无可以有法为发无上正等觉者。

两义既明，则上文当生如是心，及若有四相则非菩萨之所以然，可以了然矣。

上来所明，不外发菩提者，当发而不自以为发。如是无发而发，乃为真发。而住降在其中矣。盖云何住降，全观发心如何，不必他求，故不别答。须知当生如是心，便是无住而住之意。应灭度一切众生三句，是降伏其心之意也。

初问只答降住，重问只答发心，固以示浅深次第。（若不发心何必问降住，故发心是本，降住为末。故曰浅深次第。）然而前答降住，而发心摄在其中。今答发心，而降住摄在其中。且知得云何降，便知得云何祝又以示三事只一事，而前从降伏上说，原为不降之降；今就发心上说，又是无发而发。此皆破我遣执之微妙方法，应于此等处悉心领会，方为善用功者。

**（辛）次，举果明因。分二：（壬）初，详明；次，结示。（壬）初，又二：（癸）初，明果；次，明因。（癸）初，又二：（子）初，明无得而得；次，明法法皆如。（子）初，又三：（丑）初，举问；次，答释；三，印成。**

**（丑）初，举问。**

**【‘须菩提！于意云何？如来于然灯佛所，有法得阿耨多罗三藐三菩提不？’】**

此引往事为证也。其时证无生法忍，位登八地。事迹因缘，前已详说之矣。上望极果，八地仍为因人。而下望发心者，则为果位。此事介乎因果之间。因因果果一如之理，易于明了。故举以为证。世尊防闻上说者，疑谓发心若无法，云何得果？故举果以证明之。若知得果者乃是无得而得，则发心者必应无发而发也，明矣。标科曰举果明因，含有因果两重。盖举佛地之果法，明八地之因心。即藉八地果人之心，明发觉初心者之行也。

此事前后两引之，而命意不同。不同之意有三：

（一）前问于法有所得否？答曰：于法实无所得。其意重在得字。明其虽得而不住得相。与上文四果得无得相之意一贯，以引起下文，发心者应生清净心，不应住色声六尘等相来也。此中则重在法字，盖以无法得菩提，证明上文无法发菩提之义也。

（二）前问中法字，是指无生法忍。此中法字，即指阿耨多罗三藐三菩提。其时方登八地，未得究竟果法。当知无生法忍，名为菩提分法。所谓分证菩提，非究竟证得无上正等觉也。故此处问意，实趋重在下文之反正释成。意明彼时因证无生法忍，一法不生，故蒙授记。则彼时心不住法可知。因彼时心不住法，故今日圆满证得究竟果法而成如来。使人了然于如是因，如是果，丝毫不爽。则发心不应住菩提法，毫无疑蕴矣。

若误会此句之意，为彼时已得无上正等觉，而不住法相，则差之远矣。观下文云若有法如来得阿耨多罗三藐三菩提，足证此句得字非指彼时。彼时未成如来故。总而言之。得者，当得也。非已得也。

（三）前问于法有所得否，亦是举果明因。然法字既指无生法，故彼中只有举八地果明发心因一义。此中之法，是指无上菩提，故应以两重因果释之，于义方圆。

有法得阿耨多罗三藐三菩提否，作一句读。有法者，心有其法也，即住法之意。问意若曰：如来昔于然灯佛处，心中存有无上正等觉果法，以求证得之否。犹言心中存有当得无上菩提之念否也。经中不如是说之，而曰有法得云云者，与上文有法发之语相配，俾遣微细法执之意，一目了然耳。

说一如来，即含有不应住法意在矣。如来是性德之称。觉性圆明，岂有法尘。作佛时如此。则昔在八地时，既蒙作佛之授记，其心无法尘也可知。证得菩提分法时如此，则初发菩提者便应如是而学，亦由此而可知。因因果果，先后一如。故曰此处之举果明因含义两重。

**（丑）次，答释。**

**【‘不也，世尊！如我解佛所说义，佛于然灯佛所，无有法得阿耨多罗三藐三菩提。’】**

不也，活句。谓非无法非有法也。彼时正蒙授记当来作佛。作佛云者，许其将来得证果法之称也。故非无法。然彼时实以证无生忍，一法不生，而蒙授记。故非有法也。解所说义，正指上文所说无法发菩提之义。谓由无法发菩提之义领会之，知必无法乃得菩提。何以故？因果一如故。长老既未作佛，亦非八地菩萨，云何知其境界。但于佛所说义中，领会得之。此正指示解慧之要也。不曰如来而曰佛者，有深意焉。盖上曰解义，是以初发心修因时之义，解得证八地果者之心。今举佛言，则是由今日已得作佛之果，证明昔时当得作佛之因。何以故？佛者证得果法成究竟觉之称也。举一佛字，明其约证果言，非毕竟无法也。然由所解无法乃得之义推之。则以今日之果，望昔日之因。其于然灯佛时，必无丝毫有法得阿耨菩提之心念可知矣。无字略断。有法得阿耨多罗三藐三菩提，原是问辞。今加一无字，明其约修因言，非毕竟有法也。总以显明心无法以求得，而后可得。若住法求得，便不能得。则不应住法发心，其义昭然。

**（丑）三，印成。分二：（寅）初，如来印许；次，反正释成。**

**（寅）初，如来印许。**

**【佛言：‘如是，如是。须菩提！实无有法如来得阿耨多罗三藐三菩提。】**

两言如是者，许其非无法非有法之说，不谬也。实无略断。有法得阿耨菩提，连读之。有法得阿耨多罗三藐三菩提，原是问辞。今于其中加如来二字者。如来是性德之称。觉性圆明，名为得阿耨多罗三藐三菩提。若有法尘，便非圆明，何名得无上菩提。故如来得阿耨多罗三藐三菩提，犹言得成如来。有法如来得云云，犹言有法得成如来。实无者，谓彼时在然灯佛所，实无丝毫有法得成如来之心也。经文不曰得成如来，而必曰如来得阿耨菩提者，因正在破法执，故带无上菩提法为言。以明实因心中无此果法，而后得成如来耳。此正印定长老所解不谬。长老以果明因，故举佛言。世尊则约性德以明觉性圆明，那容有法，故举如来为言。意在使知虽得而实无所得，方为性德圆彰之如来。以为下文说如来者，诸法如义，作前提也。

**（寅）次，反正释成。分二：（卯）初，反释；次，正释。**

**（卯）初，反释。**

**【‘须菩提！若有法如来得阿耨多罗三藐三菩提，然灯佛则不与我授记：汝于来世，当得作佛，号释迦牟尼。】**

此反正释成中两科，正举问时目光所注之处也。上来皆是就今日佛地之果位，明昔时八地之因心。此中则就昔得授记之果行，明今初发觉之因心也。故上来所说，皆是为此处作引案者。盖以成佛成如来，由于昔日之授记。而昔日授记，实由于证法无生。一切发觉初心之菩萨，若知得有法则不授记，无法乃与授记。则受持读诵此经，必应如教，于一切法无住而祝方为信心不逆，荷担如来。方能生福灭罪，当得菩提。其义岂不昭然若揭哉。

‘三菩提’下，古本无者字。观不与授记之说，可知此若有法如来得云云，是指尚未授记之时而言。意谓彼时未蒙授记之先，若心住于无上菩提之法，希望成如来，得无上菩提。便不能证无生法忍。则并授记亦不可得矣。岂能成如来耶！汝于来世三句，是然灯佛授记之言。今恐不明何谓授记，故引以明之。而不用作是言句，显其非然灯佛如是云云也。

**（卯）次，正释。**

**【‘以实无有法得阿耨多罗三藐三菩提，是故然灯佛与我授记，作是言：“汝于来世，当得作佛，号释迦牟尼。”】**

以实无断句。谓以其实无住著菩提法以求得之之心也。是故者，明其正因心无有法，乃证无生。以是之故，得蒙授记耳。作是言句，显此中汝于来世三句，乃是然灯佛金口亲宣。与上科之引以释授记之义者不同也。

或以释迦（姓）牟尼（名）之义，为能仁寂默。因曰：能仁则不住涅槃，寂默则不住生死。因其于法不住，故以此名号授记之。此释未尝不可，但不必拘。因授记重在印许当来作佛耳，无关名号。且佛佛皆不住法，皆蒙先佛授记，皆有名号，而名号未必皆取不住之义，何可拘拘以名号释之？

以下明法法皆如一科要旨。上无得而得一科，是举证果之事，以明不应住菩提；此法法皆如一科，是说果证之理，以明无菩提可祝正是说明不应住之所以然者。乃离相之极致也，亦法性之本然也。盖以果证者，相与不相之齐泯。令知因行时，应相与不相以俱离耳。

法法皆如义蕴精微。今先将其要旨穷源竟委，次第说明，然后于分科中所明之旨趣，庶几得有头绪，较易明了。当知世尊说此法法皆如之义，意在令闻法者于究竟了义彻底了解耳。盖必解深而后信深，解圆而后修圆。其于证入也不难矣。何以故？解渐渐开，执情我见便渐渐消故。所以学佛重在解慧者因此。解慧者，所谓观慧也。此所以闻思修三，不离乎一慧也。然则此法法皆如之要旨，乌得不明辨之乎。

所谓无上正等觉者非他，即是真如本性，亦名自性清净心是也。因其为万法之宗，故称无上；因其为一切众生所同具，故名正等。但众生为分别执著等妄念所障，不自觉知其性为无上正等耳。若知之而能遣妄除障，则名正觉。初能觉时，名曰发觉初心。觉至究竟，而令无上正等之性德全彰，无以名之，名之曰得无上正等觉耳。实则性是本具，安有所谓得耶！所以虽得而必归无所得者，此也。而得无上正等觉者，以众生同体故，慈悲本愿故，将亲证之理体，用种种言辞，开种种方便，巧譬曲喻，普令一切众生皆得觉此，悟此，修此，证此。无以名之，名之曰无上正等觉之法耳。实则为众生本具之性，安有所谓法耶！明得此理，便知不应存有法想，存有得想矣。

自性既名清净，可知其本来纤尘不染。譬如果日晴空，有一点云，便遮障无光矣。故欲性光圆照，须令净无点尘也。一切众生本不知自性是如此清净的。佛既亲证，教令应如是反照，应如是自觉。若不一一依教奉行，何名发觉乎。何以故？有一法在，有一得在，依然是分别执著的老习惯，则其本性依然在障故。故不但一切法不应住，即菩提法亦不应住者，以此。

众生何故有分别执著之病耶？无他，由其不达一真法界，只认识一切法之相故耳。既然是相，则相相不一。以迷于相故，遂不知不觉，随而分别，随而执著耳。殊不知既名曰相，便是时时起变化的。故曰：凡所有相，皆是虚妄。虚妄者，言其是假非真，非谓绝对没有也。而众生不知是假。念念在虚妄之相上，分别执著，故名曰妄念，言其逐于妄相而起念也。或虽知是假，仍复念念不停，使虚妄相，于心纷扰。故名曰妄念，言其虚妄之相随念而起也。故妄念一名，含此二义。对治方便，亦有二种。

（一）离相，如本经前半所言是也。必须彻底觉悟，根身器界一切境相，皆是空花水月。迷著计较，徒增烦恼。并须持戒修福，断其染缘，除其贪嗔。如是观行久久，情执渐薄，妄想亦随而渐少。何以故？所谓妄想者，莫非情执使然耳。是以离相为离念之方便也，此一法也。

（二）离念，如本经后半所言是也。盖以无始来习气之深，虽知相皆虚妄，而攀缘不息。必须于动念处著力。向心源上返观。所有持戒修福六度万行，弥复精进，以历事而炼心。若打得念头死，则一切分别执著自无。而相之有无，更无关系。何以故？能不起念，一切相不离自离故。是以离念为离相之究竟也。此又一法也。

此两种法，可并行而不悖。离相即是离念，离念方能离相，故曰不悖。然离相但离前一重妄念，所谓逐虚妄相而起者也；离念是离后一重妄念，所谓妄相随念而起者也。故须并行。并行者，非拘拘于先离相后离念也。谓离相时兼修离念，则离相方能究竟；离念时兼修离相，则离念更得方便。当同时并行。

总之，众生既为一切法相所迷，从不知返照自性。安知自性是与众生同体；又安知内而五蕴六根，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应住者，是遣其分别执著取相之病，与一切法并不相干。取相之病若除，则内而五蕴，外而山河等一切法，便如楞严经所说：咸是妙净明心，性净明体。何以故？一切法皆只有相而无性。非无性也，一切法之性，即是自性也。何以故？一真法界故。然则又何可遣耶！又何必遣耶！此法法皆如之真实义也。所以起信论云：‘此真如体无有可遣，以一切法悉皆真故。亦无可立，以一切法皆同如故。’须知阿耨多罗三藐三菩提，即真如之异名。若住于此，仍是取相。有所取，便有所立。虽汝将一切法相遣尽，而独立一菩提之相，便非一切法皆如了。何以故？有立便有废故。本性为万法之宗，无所不包，无所不具。立一而废余，便非全性。岂是无上正等，又岂是正觉耶！

此经前半，尽遣一切法相以显菩提者，除其取著一切法之病耳。因恐或犹取著乎菩提，故后半部开章即复遣此。此病既遣，则性德全彰，法法皆如矣。无可遣者矣，亦无可立者矣。行人最后之目的在此。开经以来所说诸义，其归趣亦在此。是故法法皆如一科，为全经中重要之义，亦即一切大乘佛法中重要之义。向后所说，无非阐发此义。证成此义。前半部所说，亦无不趋重此义，摄入此义也。此是世尊将自己亲证者和盘托出，详为开示。俾众生由此而悟，由此而入者也。

故法法皆如，必须一切情执遣尽，唯证方知，非可空言。若或取著之病，分毫不遣，而语人曰一切皆如。则有法法成障焉耳，岂能法法皆如哉！是亦妄人也已矣，妄谈般若，罪至堕落无间者，因其疑误众生，令人因而谤佛谤法，轻视三宝故也。当知法法皆如，若其证到，必能行出，如促无量劫为一刹那，延一刹那为无量劫，以芥子纳须弥，变娑婆为净土。至此事事无碍地位，方许说得此话。一切学人，惟当向法法皆如上观照，以尽遣其我见遍计之执情，以期证入，斯为可耳。岂可生大我慢，轻以一如之言，作口头禅哉！试观本经最后结束处，亦即流通分之初，于说如如不动之后，即接曰：何以故？一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。正是指示如如不动，应从观一切法如梦如幻中证入。作如梦幻等观者，遣情执也。此皆经中紧要关键所在，不容忽也。

何谓前半部之义，摄入此中耶？今略说之，以启悟门。如曰：若见诸相非相，则见如来。试思若见得相即非相，岂非法法皆如乎。故曰则见如来也。凡言某某非某某，皆是指点此义者。又如信心清净，则生实相。须知因无分别执著，而后心净。心净便生实相。实相者，无相不相之谓也。则法法皆如矣。故曰：应生清净心，应无住生心，应生无住心，应离一切相发菩提行六度，若心有住则为非住也。又如不应取法，不应取非法。不取法者，以一切法皆如，无可立也。不取非法者，以一切法皆真，无可遣也。正所谓法法皆如也。因法法皆如，所以无有定法名阿耨多罗三藐三菩提，亦无有定法如来可说。所以法与非法皆非，皆不可取不可说也。一切贤圣皆以无为法而有差别者，因法法皆如，则法法皆真。（法华所以言，是法住法位，世间相常祝）故一切法清净本然，绝非造作，故曰无为。一切贤圣莫不修此证此。但因功行之浅深，故有成贤成圣之差别。实则一如之法，初何尝有差别哉。其他准以思之。

总之，若领会得法法皆如，而契入之。则亦无所谓空，无所谓有，无所谓中。则亦无妨空，无妨有。且亦无空无假而非中矣。何以故？我见情执之病，既都遣荆则见相即见性，头头是道，无所不可。故最胜王、维摩结等经云：五蕴即是法身，生死即是涅槃，烦恼即是菩提。皆显法法皆如义也。若其少有分别执著未破，则触途成滞，头头不是道，无一而可；纵令一切不著，而犹著一菩提，亦是取相分别，自障觉体。则所谓中者非中，更无论著有偏空矣。凡发心自度度他，以期明性见佛者，扼要之方，全在于此。其方云何？依此经教，离相离念是已。当知此经既为一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法所从出，故经中所说，莫非根本义、究竟义。其他千经万论，皆是彰显此义，敷佐此义者耳。今故将此重要之义，委曲详尽，透底宣呈，诸善知识，善思惟之。

**（子）次，明法法皆如。分四：（丑）初，约名号明如；次，约果德明如；三，约诸法明如；四，约报身明如。**

**（丑）初，约名号明如。**

**【‘何以故？如来者，即诸法如义。】**

何以故句，自设问辞。问上文所言，无菩提法，方与授记作佛；无菩提法，方成如来得菩提，其故何也？如来下，自设答辞。若曰：佛称如来，汝亦知如来之义乎？其义非他，正因其离一切法差别之虚相，证一切法一如之真性耳。当知佛不见有诸法差别之相，是之谓如。佛亦不见有一法独异之相，是之谓诸法如。如者，无差别之义；亦不异之义。谓法性无有差异也。法性无有差异者，以其空寂故也。故诸法如义，即法性空寂之义。名为如来者，以其证空寂之性耳。若存有一空寂，便成差异，便非空寂矣，岂名如来乎？故曰：如来者，即诸法如义。（重读如字。）然则发无上正等觉者，岂可存一发觉之相于心，令不空寂乎！

又复说个诸法，是不一也；更说个如，则是不异。不一不异，法性如然。佛称大觉，即是究竟觉此不一不异之法性。故曰：如来者即诸法如义。（重读诸法及如。）须知因不一故，所以非菩提法不应取；因不异故，所以菩提法亦不应龋（前一说，专约体；次一说，兼约体相用。）由是观之。定说诸法是诸法，非也，何以故？虽诸法而一如故；（重读一如。）定说诸法非诸法，亦非也，何以故？是诸法之一如故。（重读诸法。）

其中关键，全视著不著。不著有，诸法不碍一如矣；不著空，一如不碍诸法矣。著于诸法，非如也；著于如，非诸法如也。故如来所说法，皆不可取，不可说。不可取者，诸法之性，唯一真如，无分别故，是平等之差别故。不可说者，真如之性，不离诸法，唯证方知故。于差别见平等故。故发觉者，应离一切诸相，修六度万行。离诸相者，实际理地，不染一尘故；修万行者，佛事门中，不舍一法故。因其诸法一如，故应不舍一法也；因是一如之法，故应不染一尘也。如是觉、如是离、如是修，则法相应、性相应，而得证相应矣。

总之，昧平等，取差别，便心随法转。即非法亦成障碍。于差别，见平等，便法随心转。即法法莫非真如。古德所谓迎宾送客，运水搬柴，行住坐卧，二六时中，于诸法上拈来便是者，是好一幅无事道人行乐图也。当知天下本无事，庸人自扰之。于无空有中，取空有相。于无善恶中，思善思恶。妄相纷飞，岂非自扰。拈来便是，自在何如！古德又云：不悟时，山是山，水是水。悟了时，山不是山，水不是水。山是山水是水者，只见诸法也。山不是山水不是水者，惟见一如也。又有悟后歌云：青山还是旧青山。盖谓诸法仍旧也，而见诸法之一如，则青山虽是旧，光景焕然新矣。

如来者诸法如义，似只释一如字，实则来字亦释在内矣。何以言之？有来有去，是差别事相。即诸法之一也。既诸法如，则来亦如矣。一切众生，来而不如。二乘圣人，如而不来。权位菩萨，虽如而未尽如，虽来亦未能遍来。唯佛如来，证性一如，则尽真如际是来，真如无际，故来亦无际；真如不动，故来亦不动。虽名曰来，实则来而无来，无来而来者也。当知名曰如来者，为明其来无来相，故曰如。为明其如无如相，故曰来耳。（此节之意，是明约来去之相言，诸法二字摄之矣。约来无来相言，如字摄之矣。兼明诸法如义，是以诸法遣如，以如遣诸法，以显遮照同时之性德。上来所说，皆此义也。引古德云云：非闲言语也，参。）

**（丑）次，约果德明如。分二：（寅）初，明无法；次，明一如。**

**（寅）初，明无法。**

**【‘若有人言，如来得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提！实无有法，佛得阿耨多罗三藐三菩提。】**

若有者，或有之意。因上文有如来得阿耨多罗三藐三菩提之言，恐不得意者，闻如来即诸法如义，因之怀疑曰：既是如来之义，为诸法一如，则无菩提可得也明矣。何故上言如来得阿耨菩提耶。为遮此疑，故设一或有之言，复呼长老而告之曰：或人所言，盖疑其仍为有法。殊不知实无有法也。但为明其觉已究竟，无以名之，名为佛得阿耨多罗三藐三菩提耳。言下含有，若约性德言，实是诸法一如。故此中不曰如来而曰佛，正明称为得菩提者，意在显其已证无上正等觉，亦即诸法一如之果耳。岂谓有菩提法可得哉，何疑之有。下文更以无实无虚之义，明其说得而实无所得，虽无所得而亦不妨名之曰得，益可了然矣。

**（寅）次，明一如。**

**【‘须菩提！如来所得阿耨多罗三藐三菩提，于是中无实无虚。】**

于是中，谓所得中也。意谓，纵许如人所言，如来得菩提。殊不知如来所得者，惟一无实无虚耳。无实无虚，即是诸法如义也。此义当广演说，以便领会。

（一）此与上来所云：如来所得法，此法无实无虚，语虽相仿，意大不同。上是明法真实。谓如来所得之法，乃是实相。实相者，无相无不相。无相，无实也；无不相，无虚也。若究竟言之。实相者，相不相皆无，故曰无实无虚，言虚实皆无也。是为真实之法，以证成上文真实之说也。

此中是明实无有法。既已无法，更何论得？姑如人言，说之曰如来得，而观于是中，并无所得。何以故？以实无有法故。是特假名之得，无实也。然亦无妨说如来得。何以故？以所得惟如故。得此乃称如来。无虚也。（此针对前说明义。）

（二）阿耨多罗三藐三菩提，即真如觉性之异名。然则如来即诸法如义，犹言称为如来者，因其已证真如觉性耳。足证如来所得，惟是一如矣。故虽名曰所得。而于是所得之中，无实也，何以故？觉性空寂故。亦无虚也，何以故？觉性圆彰故。故曰于是中无实无虚。总之，无有有得之得，是为无实。非无无得之得，是为无虚。此正中边论所云：‘无能取所取，有；有能取所取，无。’亦即佛性论所言：‘由客尘空故，与法界相离。无上法不空，与法界相随。’是也。客尘空，故无实。无上法不空，故无虚。须知佛之言此，是明不可闻言得，便疑为有法。不可闻言无法，便疑毕竟无证耳。（此约阿耨多罗三藐三菩提明义。）

（三）说一无实，是明其照而常寂也。说一无虚，是明其寂而常照也。无实无虚，便是双遮双照，寂照同时。是中一法不生，寂故。复无法不现，照故。一法不生，实无有法也，故无实。无法不现，诸法一如也，故无虚。此之谓阿耨多罗三藐三菩提。如来得者，得此耳。（此约寂照同时明义。）

（四）无实无虚，即起信论如实空义，如实不空义。如实即是真如，因真如为真实之性体，故曰如实。明其诸法一如，是为真实也。论明如实空义曰：‘所言空者从本以来，一切染法不相应故。谓离一切法差别之相，以无虚妄心念故。’此言一切众生心中虽有虚妄之念，及一切能所对待污染不净差别之相，而此如实性体，仍复常恒不变。以本以来一净一染不相应故。不相应者，相离之谓也。云何相离？以从本以来，如实之体，本非虚妄心念故。又曰：‘当知真如自性，非有相非无相，乃至非一异俱相。总说以有妄心，念念分别，皆不相应，故说为空。若离妄心，实无可空故。’此言，所谓空者，是空其虚妄念、差别相。故曰非有相、非无相乃至非一异俱相。此意是说离相也。若离尽有、无、一、异，等一切对待之四句相，则离虚妄心念矣。此等既离，则真如自性现前矣。故曰：若离妄心，实无可空。明其所谓空者，非谓无真如自性也。然则虚妄心念，云何能离而空之。以所有念念分别之妄心，与真如自性，本不相应故。明其自性本空，故可空也。然妄念染相既空，则真如显现。又明其空而不空也。

其明如实不空义曰：‘所言不空者，已显法体空无妄故，即是真心常恒不变，净法满足，则名不空。’此言，法体既空诸妄念而无之。便是常恒不变，满足无量净功德法之真心矣，故不空也。法体，即谓一如之真性。所谓真如是也。真如为一切法之体，故曰法体也。论又曰：‘亦无有相可龋以离念境界，唯证相应故。’此言诸法一如之真性为一切法体者，实无有法，亦不应祝以其是离念境界，唯证方知。故曰亦无有相可取，意明其不空而空也。

综上论义观之。如实空者，无实也；如实不空者，无虚也。空而不空，无实即复无虚也；不空而空，无虚即复无实也。此是一切法如如不动之真体。故此中佛说如来所得阿耨多罗三藐三菩提，于是中无实无虚。正是说来诠释上文如来即诸法如义者。且细读论文，明言不空是由空来，可知无虚是由无实来。诸法一如，是由实无有法来矣。以论证经，义趣昭然。又可见所引之两段论文，无异融会本经大旨而说之者。故欲明本经，不得不读起信论也。（此约起信论以明义。）

（五）无实，可指诸法言。诸法缘生，故无实也。无虚，可指如言。真如不空，故无虚也。诸法之相，虽是缘生而无实。诸法之性，则同一真如而无虚。故曰：于是中无实无虚者，是明如来所得阿耨多罗三藐三菩提，实无有法，亦无所得，但证诸法如义耳。（此约诸法如义以明义。）

（六）无实无虚，是空有一如，性德本然。如来证此。故说此科，而令众生觉此修此。须知此四字平等平等，不可看成两橛，不可局分前后。若观一切法唯实，凡夫也；若观一切法唯虚，二乘也。即观一切法实中有虚，虚中有实，亦是权位菩萨；唯佛不然，观一切法无实无虚，是整个的。无实即复无虚。无虚即复无实。是之谓诸法一如也。亦即是空有同时也。应如是觉，应如是修。云何修？生无所住心是，离一切相行布施六度，以利益一切众生是。务令离相时，即是利益时；利益时，即是离相时。此即是生无住心，此即是发无上菩提。则虽曰发，而实无菩提之法。如此，庶几与无实无虚诸法一如之觉性相应。盖并无实无虚诸法一如等名相，亦复离却。方为无法，方能相应也。苟非然者，虽曰发菩提，实已忘失菩提。忘失菩提，便成魔事。此吾辈所应时时提撕者也。当知世尊说其自证者，无他。为令读经闻法者，依教奉行耳。（此约策修明义。）综合上说诸义观之。可知佛说此科之意，凡以明菩提无相而已。以无相故，所以无法发菩提，无法得菩提。故曰无实。以无相故，所以非一法是菩提，乃法法是菩提，是为无虚。故复说下科，以结成此义焉。（此约起下明义。）

**（丑）三，约诸法明如。分二：（寅）初，明即一切法；次，明离一切相。**

**（寅）初，明即一切法。**

**【‘是故如来说一切法皆是佛法。】**

上言诸法如义，何以见其诸法一如耶。至此，乃结成之曰：以一切法皆是佛法故耳。是故二字，论其近脉，是承无实无虚。而溯其来源，则承诸法如义。意谓，由是诸法缘生而无实，同一如实而无虚，之故，所以如来说一切法皆是佛法。盖由诸法如义，开出无实无虚。即以无实无虚，显明一切皆是。还以一切皆是，证成诸法一如。展转相生，展转相释，展转相成，其实皆明一义。云何一义？应无所住是也。此佛法之所以无一不圆，佛说法之所以无往不妙也。

如来说三字最要，明其是约性而说也。若约相说，一切法只是一切法，岂是佛法。总以明离相观性，则头头是道。楞严所以云：五蕴、六入、乃至十八界，皆如来藏妙真如性。古德所以言：窗外黄花，莫非般若；庭前翠竹，尽是真如也。是之谓一切法皆是佛法。总之，世出世法，皆是缘生。知是缘生，而观其不异之性，不变之体，则一切皆是矣，诸法一如矣。否则住法发心，住法修行，则佛法亦非佛法，何况一切法。此中所言之佛法，不可局为佛所说法。佛者，觉义。一切法皆是觉法者，谓法法皆菩提，以明菩提非别有法也。盖离相观性，则是即一切法上，而觉照一真之性。故法法皆是菩提。此约如义言也。若推广言之，凡行世间法时，慈悲为本。皆为利他，不存利己，一一不与佛法有违，亦可云世法即是佛法。若其名为行佛法，而有名利恭敬之心。则佛法亦成世法矣。此科是即一切法以明如，即是明诸法与佛法一如也。正所以遣菩提法相，以一切法皆是故。然一法相遣，一切法相皆应遣。故下科又遣一切法。

**（寅）次，明离一切相。**

**【‘须菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。】**

此科是遣一切法。即以证成其皆是佛法也。何故言一切法皆是佛法耶？以其即非一切法故。即非者，约性言也。约性而言，明其不应著相，故曰即非。知其即非，而不著相，则是佛法而非一切法矣。故曰皆是佛法。既皆佛法，何故又标而名之曰一切法耶，以其不无一切法之假名故。是名者，约相言也。约相而言，意在会归于性，故曰是名。知是假名，而归于性。虽名一切法而皆是佛法矣。故曰一切法皆是佛法。盖领会得一切法即非，便知其只是假名；领会得一切法是名，便知其即非真实。是已不作一切法会，而作佛法会矣。此一切法皆是佛法之所以然也。当知即非、是名，合而言之，凡以明无实无虚，空有同时之义耳。世尊说此，是教行人于行、注坐、卧，二六时中，对境随缘，皆应作如是观。则处处皆是道场，事事增长菩提，此之谓无量印法门。又复此科是离一切相以明如，即是明诸法与诸法一如也。因一切法皆如，故一切法是佛法耳。

上来所云：诸法如义，无实无虚，一切皆是，一切即非，一切是名，总以阐明觉性清净而已。清净觉性，了无色相。故得菩提，实无有法。而色相空时，即觉性显时。故得菩提，亦属非虚。既非虚而又无实法，正好借一切法以历事练心，尽空诸相，又何必于一切法外觅见菩提。何以故？心经云：是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。岂非无上菩提，宛然在望乎。总之，自性如摩尼珠，随方现色。（喻诸法本自性显现。）而珠中却色相毫无。（喻即非一切法。）佛法如家常饭，自应饱餐。而餐者当注重消化。（喻菩提亦不应祝）是在当人惺惺常觉，不即不离，则随地随时，皆可得真实受用矣。

佛所说法，说理便摄有事，说性便摄有修。此法法皆如一大科，皆说自觉圣智，令学人依之起观照者也。必须离相离念，方能契入。云何可讲！讲之便落名相矣。然又不能不讲。故说修功处，只好用旁敲侧击方法，以演说之。听者须于无字句处领会。向后所说，莫不如此，著眼著眼。

**（丑）四，约报身明如。**

**【‘须菩提！譬如人身长大。’须菩提言：‘世尊！如来说，人身长大，则为非大身，是名大身。’】**

譬如人身长大，即前解分中所言，譬如有人身如须弥山王也。身如须弥，故曰长大。盖指佛之报身言也。因前已说过，长老深知其义。故不待辞毕，即申明其义曰：则为非大身，是名大身也。是名者，明其不无长大身相。则非者，明其既曰长大，尚落数量。应离相观之，则法身无边，乃为绝对之大耳。长老所以不待辞之毕者，令人晓然，此即前曾说过之身如须弥山王也。曰如来说者，正以明报身与法身一如也。此科乍观之，似与上三科无涉。实则上三科之义，得此科而后彻底显了。盖上来约名号、约果德、约诸法，以明如，皆是法说。此约报身明如，则是喻说，故曰譬如。恐闻法说不了然者，因喻说而得了然也。当知上之法说，但明其理。此之喻说，乃是实据。得事实以证明之，其理益信而有征。此所以殿以此科也。欲知究竟，须先明法身报身之义。

法身有二义：

（一）所谓法身者，即是清净自性。名为自性法身。此即佛与众生所同具。所谓同体之性，亦即一切法所莫外之真如。但众生在障，未能圆显。故约众生言，又名在障真如，亦名在缠法身。

（二）一切诸佛，经无量劫勤修万行，福慧庄严，令此自性智慧光明，圆满显现。此名出障法身，亦名出障真如，又名报得法身。谓法身出障，为勤修万行所得之果报。即果报身也。盖约相言，则名报身。故此中云是名大身。谓长大，是约名相言也。若约性言，即是出障法身。法身非相，不落长短大小数量，故此中曰则为非大身。足见报身与法身，不一不异矣。（一约相言，一约性言，故不一。然实是一身，故不异。）由是之故，报身亦有二义：（一）就其离一切障，净德满足言，曰自报身。即出障法身，报得法身也。谓修因证果，自度已竟，故曰自报身。（二）若就其遍一切境，光明普照言，曰他报身。盖法身现报得之相，原为利他，故曰他报身。可见自报、他报，亦是不一不异。（一约自得受用言，一约令他受用言，故不一。然仍是一身，故不异。）由此足见名皆假立，亦足见性相从来不离矣。

举此为言，不外二意。释疑、证义是也。谓释不得意者之疑，即以证成上说诸义。盖防闻上三科所说未能融会者，将起疑曰：既明明是一切法，何以皆是佛法。既是一如，何以又有诸法。无实无虚，究竟云何？且屡言实无有法，而佛之报身，光明相好，原为无量功德法所成，非明明有法相乎？既无实法可得，而得此报身，非实法乎？

殊不知一切法，本是真如自性随缘所现，若不著诸法之相，则见诸法时，便见诸法之性。譬如报身，亦即出障法身显现之相也。显相者，所以利他也。而不著报身之相，便见法身之性，两不相碍。故虽有诸法，而实是一如也。虽为一如，而不妨有诸法也。须知如来所得无实无虚者，以其唯证寂照同时之清净觉性故也。譬如报身，虽相好光明，而不碍自性清净。且因自性清净，所以相好光明。此非觉性之寂照同时，无实无虚乎。

推之一切法，原非真实，皆是假名。然知是假名，则知其是真如之相矣。知其即非，则知其皆真如之性矣。譬如报身，亦是假名长大，不过真如法身之光影耳。所以即非长大，当观清净真如之自性也。盖不观相而观性，则报身即是法身。故一切法皆是佛法。总之，言无法，言离相者，为遣住法住相之病，非谓绝对无法无相。言无法可得者，谓得而不存得想，非，毕竟无得。须知不应住著者，因诸法是一如故，无虚而无实故。非毕竟无法、无相、无得者。因即诸法而一如故，无实而无虚故，明得此义，则一切法皆是佛法矣。此义不明，则佛法亦非佛法矣。故报身法身不一不异之理，不可不明。

明乎不一不异，则知非有法、非无法，非有相、非无相，非有得、非无得；而诸法如义，以及无实无虚，一切皆是等义，便可彻底了然。何以故？因其不一，故成诸法而无实，所以曰即非也；因其不异，故为一如而无虚，所以曰皆是也。知于不异中见不一，则虽一如而不碍其为诸法；知于不一中见不异，则虽诸法而不碍其为一如。且不一时便不异，不异时便不一，故曰无实无虚。明其虚实皆不可说，故皆曰无也。又复不一，故虽是而曰名。不异，故虽名而曰是。虽不一而实不异，故既曰是名，又曰皆是；虽不异而实不一，故既曰皆是，又曰是名。总而言之，相虽不一，性则不异。故一切法皆是佛法也。性固不异，相仍不一。故即非一切法，是名一切法也。世尊因报身与法身不一不异，最为明显。而不一不异之理，可以会通上三科所说诸义。此所以最后又举报身明之。俾法法皆如之义，彻底圆彰也。

前解分中举报身言者，是证明应无所住而生其心。盖得此报身之果，犹曰非身，是名。是佛不住此身也。故菩萨修因时应无所住，然而非无此胜妙大身也。此身正由六度万行福慧之所庄严也，故修因时应无住而生六度之心。此中则是以报法二身不一不异，显成法法皆如之义。故所说虽同，而命意不同。

此法法皆如一大科，极显果德。显果德，为明因行也。故下科接以明因焉。

**（癸）次，明因。分二：（子）初，正遣法执；次，令达无我。（子）初，又二：（丑）初，约度生遣；次，约严土遣。（丑）初，又二：（寅）初，标遣；次，征释。**

**（寅）初，标遣。**

**【‘须菩提！菩萨亦如是。若作是言，我当灭度无量众生，则不名菩萨。】**

如是，指上法法皆如一大科，谓佛为菩萨准绳。勿谓法法皆如，是佛所证，非我所及。当知佛能如是证者，由其因地如是修。故一切发觉初心之菩萨，亦应如是体会法法皆如之义，而于法无住也。

如是二字，既通指上科，则如字便可作诸法一如会，是字便可作一切皆是会。合而观之，便是无实无虚。一切诸法，无实也；皆是一如，无虚也。盖谓菩萨修因，为克胜果。果报身如，亦应因地心如。必须与一切诸法之无实相应，而一法不执；复与皆是一如之无虚相应，而一法不废。且不执时，即不废；不废时，即不执。如是如是，虚实俱无。则因如是者，亦必果如是矣。

菩萨亦如是句，是度生严土两科之总标，皆应如是也。云何度生？离相行六度是；云何严土？亦离相行六度是。所谓福慧庄严也。故应广行六度，而一法不废。更应不著六度之相，而一法不执。不废不执，方有菩萨资格。故皆应如是。若作是言下，反言以明。若不如是，便失菩萨资格矣。

我当灭度无量众生，此与前文所说我应灭度一切众生，正复相同。前曰当生如是心，明明为世尊教令如是者。今乃曰则不名菩萨，何耶？此中义蕴深细，略分三层以说明之：

（一）须知前令生如是应分尽责心者，遣其自以为是菩提之心也。然不著菩提矣，而又自以为尽责。虽换一面貌，而取法仍同也，住相仍同也。分别执著，依然故我，如何其可？故仍斥之曰：则不名菩萨。则字紧切。少有此念在心，菩萨资格便失却矣。必须微密观照，微密勘验，层层入细，遣之又遣。直令此心一念不生，净无点尘；灭度无量，若无其事。庶几与一如之义相应耳。少有念在，便已著相，便已取法，便是分别，仍为我见也。

（二）前之开示，不但令知度生为应尽之责，以遣其著于菩提已也。且令应知此责终未能尽，所谓度一切众生已，众生既无已时，责又何尝能尽？是并遣其能度之见也。更令应知度亦等于未度，所谓无一众生实灭度者。是又遣其所度之见也。开示之语，是彻底的，是圆满的。今此公将开示的话，忘了两句。只牢牢抱住头一句。岂非俨然自以为能尽此责，且大有所度乎。我当灭度无量，其一种自矜自负，目空一切之态，宛然在目，岂是菩萨？此病必应痛遣，故直斥之曰：则不名菩萨。世尊如此说之，复有深旨。盖令读经闻法者，必须彻底贯通，不可挂一漏万，不可执偏概全，不可断章取义也。

（三）此人复有大玻病在作是言也，无论大言不惭，是所不应。即令言能副实，而动自标榜。其著于名闻，心不清净可知。且言为心声。作如是言者，因其作如是念也。念犹未息，了生死且未能，而谓菩萨如此乎！世尊言此，是令发大悲心者，应于离念上加功。妄念不息，真心永障。有悲无智，岂能度他。且念云何起？起于人我分别之见之犹存也，故不名菩萨也。

**（寅）次，征释。分二：（卯）初，释无法；次，释无我。**

**（卯）初，释无法。**

**【‘何以故？须菩提！无有法名为菩萨。】**

流通本，作实无有法名为菩萨。唐人写经及肇公慧公注本，皆无实字，应从之。未见古本时，于此句义，亦囫囵看过。及见古本，犹以为实无有法名为菩萨，与前之实无有法名阿罗汉，句法相同。有一实字，未尝不可。乃静会前后经义，始知绝不相类，始知原本之妙。盖前明四果无念，皆是透过一层以见意。因问辞皆曰能作是念我得果否。故答辞曰须陀洹名为入流而无所入。盖谓虽名为入流。然心中尚无所谓入，岂有所谓流。则绝无我得入流之念可知。斯陀含、阿那含，说法一律。故下皆接曰是名某某。以显所谓入流也，一往来也，不来也，皆是假名。初无此念也。阿罗汉之义为无生，言其证无生法忍也。既是一法不生，故曰实无有法。盖谓其心并法亦无，岂有所谓无生。然则名为无生者，但假名耳。岂有此念乎。故曰名阿罗汉。此中是明不名菩萨之故，由其心有能度所度之见，便是取法。取法便著我人等相，乃是凡夫。故有法名为菩萨，断断无之。无须透过一层，方能显意。故句法与前别也。无有法名为菩萨句，有两种读法：

（一）无字略断，下六字一气读之。经意盖谓，何故不名菩萨耶。因反言以释之曰：有法名为菩萨，佛无此说也。故下紧接曰：是故佛说一切法无我人众寿。以明有法便著我人分别，便违佛说，便是凡夫。所以无有，有法名为菩萨者。盖以本科之无有法名菩萨，释成上科不名菩萨之故。又以下科之法无我，释成本科无有法名菩萨之故。所谓展转释成也。

（二）七字作一句读。如唐圭峰法师疏云：无法名菩萨，岂有我度众生。盖谓尚无名为菩萨之法，岂有我度众生之相。意显上文我当度众生之言，是取著度众生为成菩萨之法也。晋时肇公注云：菩萨自无，何有众生。自无者，尚无也。意谓菩萨众生皆是假名，尚无能度之菩萨，何有所度之众生乎。则不应取著度众生也明矣。观此注意，法字更看得活。犹言没有法子名为菩萨耳。总之，古注多明大义，不斤斤于前后上下之词气语脉。故读古注，亦当遗貌取神，善于领会也。

**（卯）次，释无我。**

**【‘是故佛说一切法无我无人无众生无寿者。】**

是故者，承上起下。盖欲释成无法名菩萨之故，乃申明佛说一切法无我之理也。佛说一切法无我人众寿。当知众生之见，无非分别。分别便有能所对待。约能见言，便是我；约所见言，便是人；能所之见差别丛生，是为众生。此约横言也。能所之见，继续不断，是为寿者。此约竖言也。

分别妄心，多不胜数。以能所横竖收之，罄无不荆本经所以于种种见种种相中，独举此四为言也。然分别起于著我，故开之为四，合之则惟一我见而已。殊不知一切法本来无我，无差别也。

此佛说句，含义甚多。当作两种读法以明之：

（一）说字断句。谓一切法无我之理，为佛所说也。凡一切法，皆是缘会则生，生即无生。盖所谓生者，不过缘会之幻相耳。安有实法。故曰生即无生。此佛常宣说者也。生即无生，那有我人差别乎。当知凡有我人差别者，病在凡夫之取著。一切法中，安有此事。故前云：若心取相，则为著我人众寿也。若其不取，则无能无所，一相不生矣。然则菩萨曰我当灭度众生，便是取著六度之法。便我人对待，四相宛然。此凡夫耳。岂名菩萨。故有法名为菩萨，决无此理。

（二）法字断句。谓佛说之一切法，本无我人差别也。此中又当开两义说之。（甲）凡佛所说，皆是说其所证。而佛所证者，唯是诸法一如。故佛说之一切法，莫非令人泯对待分别之法相，悟平等一如之法性者。觉此觉性，可名菩萨。若存有法相，便是我执，便成对待，便是分别，何名为觉。故有法名为菩萨，揆之佛说，初无此义也。（乙）佛说一切法，皆是令闻者无人我，无法我，除分别心。因一真法界，本无我人等分别，有此分别，乃成众生。佛为度众生而说法。所以一切法，无非说一真法界之义，令除我执者。故一法不应取，取即著我人众寿。菩萨者，学佛者也。若取著六度等法，何名学佛乎。何以故？有法名菩萨，佛无此说故（此中不曰如来说，而曰佛说，正为显因果一如之理。佛，果人也。菩萨，因人也。果人既如是说，因人当如是学也。）总之，一切众生，性本同体，本无尔我对待之分。故说众生，则菩萨亦众生。说菩萨，则众生亦菩萨。众生本来是佛，况菩萨乎。

且生本无生，何所谓度？度亦自度，何名度生。譬如头然，手必救之。虽至愚者，亦无不救之理。然而决无能救所救之分别者，知能救即是所救，所救即是能救故。菩萨与一切众生，亦复如是。故佛说一切法无我人众寿，令闻者当观同体之性也。若作是言：我当灭度无量众生，岂非我见人见众生见乎？此见一日不除，非寿者见乎。分别如此，执著如此，是于性本同体，诸法一如之义，完全隔膜，显违佛说，尚自居为菩萨乎？乃曰当度无量，恐三五众生亦不能度也。何以故？既已我为我，众生为众生，则遇受其度者，势必自矜自喜。不受度者，势必轻视憎嫌。遇他之行六度者，又必争竞猜忌。展转情执，自缚自缠。汝自己方且向烦恼恶见稠林中走入。尚曰度众生乎？尚得名菩萨乎？所以有法名菩萨，断断无此事理。凡发正觉者，必应将佛说一切法无我人众寿即是诸法一如的道理，切实体会。虽广修六度，而一法不执。庶几心空妄念而无实，功不唐捐而无虚耳。

此无我一科，既以结上文，亦以起下文。盖下科即非庄严是名庄严，亦是说法性无差别义者。与此科所说之义，相贯通也。

**（丑）次，约严土遣。分二：（寅）初，标遣；次，征释。**

**（寅）初，标遣。**

**【‘须菩提！若菩萨作是言：我当庄严佛土。是不名菩萨。】**

菩萨修行六度，无非上求下化。上来已约度生明下化，故此科复约严土明上求。上求者，所谓上求觉道也。然上求觉道，亦为下化众生。盖菩萨发心，唯一在利益众生而已。此中所说之病，亦与度生中相同。病在作言我当是也。凡上科所说种种过咎，皆通于此，毋庸更赘。总之，作言，便动念矣。我当，便执见矣。起念、著见如是，全是凡情，何名菩萨。故曰是不名菩萨。

**（寅）次，征释。**

**【‘何以故？如来说：庄严佛土者，即非庄严，是名庄严。】**

何以故者，问不名菩萨之故也。即非，是名，仍如前说，所谓不著相会归性是也。即此两言，其不名菩萨之故，已甚了然。盖由其著相昧性，所以不名菩萨耳。

庄严佛土，前曾说过。然此中所明之义，与前不同。不同在如来说三字。如来说者，明其约性而说，则诸法一如，不应少存分别执著之情见也。前之举此为言，是为显应无住而生心之义，使知于不执时却不废。今之举此为言，是为明应生心而无住之义，（前云：当生如是心。今此度生严土两科，则教以虽当生如是心，而亦不应住也。）使知于不废时即不执。盖前是令发菩萨心者，离相以修福慧。今是令行菩萨道者，于修福慧时，不存此是福慧之见也。前后浅深，大有区别。须知佛即是心，（所谓是心是佛。）土即是地，佛土犹言心地。所谓庄严者，因众生自无始来，此清净心，被一切染法横生障碍。本来空寂者，全然纷扰；本来光明者，全然昏闇。故令发广大愿，以扩其量；修六度行，以除其私。离相离念，将所有分别执著等等凡情俗见，痛加扫除，细为洗刷。譬如地上障碍之物，秽染之污，一扫而空之，以复其空寂光明之旧观。无以名之，名之曰庄严耳。实则无所谓庄严也。今作言曰我当庄严，横此一见于心地中，便不空寂，便障光明，尚得谓之庄严乎。于性体上全无领会，违如来说，故曰是不名菩萨也。必须深解即非是名之旨，离相会性，一如不动。虽炽然庄严，而忘其为庄严。庶几与空寂之性相应。既空且寂，光明自显。庄严佛土，如是如是，菩萨其知之！

广度众生，（上言灭度无量。是广度义。）大悲也。清净心地，（庄严佛土，彻底言之，便是清净心地。）大智也。大悲大智，所谓无上菩提也。合此度生严土两科所说之义，是明发菩提者，不可存一此是大悲大智之念也。若少存此念，便是法执，便非菩提矣。两曰不名菩萨，正是结成开章时所云：实无，有法发阿耨多罗三藐三菩提者之义也。章法极其严密，义意极其圆满。

**（子）次，令达无我。分二：（丑）初，标示通达；次，开佛知见。**

**（丑）初，标示通达。**

**【‘须菩提！若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨。】**

此科之文，从来多作结上会。然细寻语脉，前云佛说一切法无我，是显法性无差别义，所以结度生不应取法也；上云即非庄严是名庄严，亦是显法性无差别义，所以结严土不应取法也。法性既无差别，故一法皆不应祝则并实无有法发菩提之义，亦一并结成矣。无须重结。又复细味后文，则知先举佛说一切法无我者，是为此科令通达无我法作一引案。迨说至后第四大科证分中，则云知一切法无我得成于忍，是为此科作结。今将开示佛之知见，令其通达，故先安此科曰：若菩萨通达无我法云云，以为标示。章法井井，一气贯通。故判此科为标示之辞，则前后融洽。若但视为结上，则气脉不联，精神不聚矣。

无我法，即是法无我。但不无区别者。证得诸法之一如，则谓之法无我；通达一如之诸法，则谓之无我法。即如上文佛说一切法无我者，因佛已证无我理，具无我智，能于一切法中无我，故曰法无我。后归结处曰：知一切法无我得成于忍，是明其不但于一切法能知无我，且安忍于无我矣，故亦曰法无我。此处是令通达本来无我之一切法，故曰无我法也。

当知法执之病，病在为我见所障耳。一切法中，何尝有我？今令通达，是令除障。我见之障除，则证本来无我之法性。故通达无我法之言，犹言去分别之妄心，见本无分别之真性耳。总之，一切法皆无我，则一切皆无我法。故自著衣持钵，入城乞食，乃至还至本处，敷座而坐，皆所以表示无我之法也。何以故？世尊本无需乎衣食。为众生故，一年三百六十日，乃至四十九年，在尘劳中打混。非廓然无我，忘其为佛，而能如此乎。此正诸法一如，一切法皆是佛法的气象。亦正是如来所得阿耨多罗三藐三菩提，而于是中无实无虚的真凭实据也。此长老须菩提，所以在大众中从座而起，顶礼赞叹曰：希有世尊！如来善护念善付嘱诸菩萨也。以如来而日日在尘劳打混，不离众生故曰善护念。且即以随缘度日，忘其为我之法，日日如是行不言之教，故曰善付嘱。惜乎只长老一人善能通达，其余大众皆瞢然罔觉耳。于是长老不得已，详请开示。而自诸菩萨应降伏其心说起，逐层逐层，说至上科，皆是令破我执。则所说者，即无一不是无我之法，即皆应通达也。

然则今云通达无我法，即指上来所说者乎。抑别有无我法乎。须知非别有法，非别无法。何以故？一切法皆无我故。不得独云上来者是，此外皆非也。若其善能通达，即不必待世尊开口，于随缘度日穿衣吃饭时，早已彻底通达矣。惟其不能，故有上说诸法。而我世尊大慈大悲，悯念一切众生，恐其虽闻诸法，犹复未能通达。今将更说根本方便，令得通达。故于此处，承上佛说一切法无我之义，特为标示之曰：若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨。令大众振作精神，谛听下文，不致视同常谈，忽略放过耳。

云何根本方便，即下文开佛知见是也。凡学佛人，虽知我见之害，然以病根太深，除之不得。明明学无我法，而仍故步自封，处处著我。然则奈何？唯有将佛之知见极力灌输，以化其旧日之凡情俗见，庶几前后所说之无我法，皆得通达耳。由是言之。谓开佛知见，尤为无我之妙法可也。（可见开佛知见中所明之义，在全经中，尤占重要位置。其义必须先为彻底通达矣。）虽然，法即非法。若闻开佛知见，而有一知见存，便又成法执。又是我见。岂佛知佛见哉！此理当深长思也。通达者，四通八达，无有障碍之意。（通达，即所谓开也。）众生于一切法，动生障碍，不能通达者，因偏执故。偏执即我见也。今令开佛圆见，圆则不执矣；开佛正知，正则不偏矣。故欲开通无我之智慧，达到无我之理体，必先通达其知见，俾得见无不圆，知无不正，非根本方便乎！总以明进修之方，首当开解，去其偏执而已。

如来说名真是菩萨者，谓若通达无我法，则通达诸法一如矣，故曰如来说，故曰真是。然性体空寂，那有菩萨名相，故曰说名。使知所谓真是菩萨，亦言说之假名耳。亦不可执。执则又不空寂，而非一如矣。

无我法，亦可分为无我、无法。然无论人我、法我，总一我执。而法我细于人我。法我无，人我自无，故不必局分二事说之。

# **一体同观分第十八**

**（丑）次，开佛知见。分二：（寅）初，明圆见；次，明正知。（寅）初，又二：（卯）初，明不执一；次，明不执异。**

**（卯）初，明不执一。**

**【‘须菩提！于意云何？如来有肉眼不？’‘如是，世尊！如来有肉眼。’‘须菩提！于意云何？如来有天眼不？’‘如是，世尊！如来有天眼。’‘须菩提！于意云何？如来有慧眼不？’‘如是，世尊！如来有慧眼。’‘须菩提！于意云何？如来有法眼不？’‘如是，世尊！如来有法眼。’‘须菩提！于意云何？如来有佛眼不？’‘如是，世尊！如来有佛眼。’】**

此见不局指眼见，犹言见地耳。知见皆从理智出，原非异体。（理谓理体，即本性也。理智者，性具之智，明其非外来也。）但约有所表现言，曰见。约了了于内言，曰知。故不可强分为二，亦不可定说为一。又知见互相资，知之者深，其见地自不浅。然若不破其旧见，亦不能启其新知。故文中先说见，次说知。

兹先说五眼之名相，再明佛说五眼之旨趣。

肉眼者，即此血肉之躯所具之眼。盖胜义净根，依肉体而有所照见，名曰肉眼。此眼所见有限，惟能见障内（对障外言。）之色。胜义净根者，清净见性之别名也。所见有限者，为烦恼所障故也。

天眼，有由业力得者，如欲天以福业得之。有由定力得者，色天、无色天、皆是定力。定力者，谓作观想，想障外境。（障外，对肉眼所见之障内言。）观想成故，见障外事。（即肉眼不能见之事。）名为天眼。不必定生天也。即在人间，得此定力，便能有之。此指专修此定而言。若生欲天者之天眼，则是由修福业而得。生色天以上之天眼，或由修他种定而得，则皆为报得也。凡夫齐此二眼。若慧眼以上，非修出世法不能有。

慧眼者，以根本智，照见真空之理。（亦名真谛。）智即是慧，故名慧眼。根本智，异名甚多。如实智、真智、正体智、如理智等等，以其能生起后得智，故名根本智。二乘圣贤，所见齐此。得此则天眼亦得，而过于天眼，能见天眼所不能见。然亦有所限，不及佛之慧眼也。

法眼者，以后得智，照见差别之事。（即是俗谛。）亦有种种异名。如权智、俗智、遍智、如量智等等，以得根本智后，方能得之，故名后得智。得此智者，不但证真空理，通一切佛法，并通世俗一切法，及通一切众生因因果果，起心动念等差别事相，故名法眼。然犹不及佛之法眼也。菩萨所见齐此。前三种眼，菩萨皆有，自不待言。惟无佛眼耳。

佛眼者，智无不极，照无不圆。惟佛有之。故名佛眼。古德有颂云：天眼通非碍，肉眼碍非通，法眼能观俗，慧眼了真空，佛眼如千日，照异体还同。照异体还同者，谓但约照见之殊胜，名为佛眼。实则其体非于前四之外别有也。故前四约佛边言，虽名肉眼，而见无数世界。不同凡夫之有所限，只见障内也。以天眼言，凡夫天眼，只见肉眼所不能见。二乘天眼，惟见一三千大千世界。菩萨天眼，虽胜二乘而不及佛。惟佛之天眼，能见恒河沙数佛土。以慧眼言，二乘慧眼，惟能照见我空。地上菩萨慧眼，亦是分证法空。佛之慧眼，则圆照三空，洞彻真性。以法眼言，菩萨法眼，所知障未尽，地地之中，各有分限。惟佛法眼，所知障尽，无法不知，故无生不度也。由是可知约佛边言，不过名为四眼，表其随感斯应耳。其实惟一佛眼而已。故古德曰：前四在佛，总名佛眼也。

佛眼智无不极，照无不圆者。以俗谛言，河沙世界雨滴点数，悉知悉见。其他可想矣。故自无始来穷未来际，遍虚空，尽法界，一切众生，乃至一极微细众生，死此生彼，根性族类，以及起心动念，前因后果，千差万别极微细之事相，无不悉知，无不悉见。以真谛言，声闻定多慧少，故但照我空，不见佛性。菩萨慧多定少，虽见佛性，而犹未尽明。盖证佛性，以慧为因，以定为缘。因亲缘疏，故定多不及慧多。然定慧既未均等，故菩萨但分证法空，分见佛性。唯佛与佛，定慧均等，了了见性，如观掌中庵摩勒果也。以上释名相竟。

佛说五眼，其旨云何？盖借五眼以明佛见圆融也。此科文相最奇，突然而起，陡然而止。平叙五眼，此外不著一字，意义甚难领会。必合上科并读之，乃知是令通达佛见。下文知字，是令开佛知。所以须判上科为总标也。

举一佛眼，便摄四眼。今乃一一遍举四眼而问，皆答云有者。正明不执一见也。若四眼皆答无，惟佛眼答有。是独执一佛眼，岂佛之圆见乎！岂法无我乎！长老深解义趣，通达无我法，故不如是答也。约佛边言，肉眼、天眼、慧眼、法眼，一一殊胜，合此四眼，即是佛眼。乃复举佛眼而问，亦答云有者。正明非四眼外，别有佛眼。非佛眼外，别有四眼。非一一眼外，别有一一眼。然随感斯应，亦何妨有一一眼。盖遍举五眼者，意显不一而一，一而不一。见见皆圆，无所谓一见非一见也。然则谓之见而不见，可；谓之不见而见，亦无不可。亦即谓之不有而有，有而不有也，皆无不可。此不执一之极致也。故答辞皆先曰如是，后曰有。盖明既见一如，则有见皆是矣。何以故？见见如故。

问答皆言如来有者，总以明见性圆明，有如圆镜。胡来胡现，汉来汉现，初无容心。正所谓不有而有，有而不有也。譬如分一池为五池，池各现月。月随池而成五，月无容心也。一而不一也。若通五池为一池，则现一月。月随池而成一，月亦无容心也。不一而一也。佛眼五眼，如是如是。此正显一切法无我之义。菩萨应开如是见，通达如是无我法也。云何通达。惟在不执己见，更不执一见而已。云何能不执，首当大开圆解，令其见地彻底，则执情自保即复力除习气，离相离念，证得诸法一如，方为究竟耳。

于意云何？是探其见地如何。一一答如是如来有，足证长老已于一如之理，通达无碍。经中凡言于意云何，皆是探询见地之辞也。凡言若作是念、能作是念否、莫作是念、汝勿谓作是念等等，皆是破其执见，令开圆见也。

**（卯）次，明不执异。**

**【‘须菩提，于意云何？恒河中所有沙，佛说是沙不？’‘如是，世尊！如来说是沙。’】**

恒河上，流通本有如字，为古本所无。应从古本。因有一如字，多认为是说譬喻。不过藉以引起下文耳，而不知其是说实话。殊不知佛说此科，合诸上科，乃以明大乘佛法紧要之义，正是佛之圆见。所谓开佛见者，开此。以误认故，遂致一齐抹煞。一字之差，出入悬远，真可叹也。

如是世尊两句，是长老答辞。河沙微细，有如微尘。前云：诸微尘，如来说非微尘，是名微尘。则恒河沙，如来亦必说非沙，是名为沙矣。何以故？此经遣相，尚云般若非般若，何况乎沙。今乃不然，如来说是沙者。若不著相，则见相即见性矣，又何必说不是沙乎，此一义也。又复下半部正明一切皆是，以遣微细之执。（即俱生我法二执，）故虽沙之琐琐，亦不说非而但说是，此又一义也。然而佛说此科，所谓合诸上五眼一科，以明大乘要义者，尚不在此。

须知此科之义，乃显佛眼因洞见一切法差别事相，不坏俗谛。故世俗既说是沙，如来亦随俗而说沙，以明如来之不执异见也。长老与佛心心相印，故答曰如是。既证诸法一如，则何说而不是乎。故曰如来说是沙也。

如来说是沙者，盖明是沙之言，乃如来说。即是依如义而说，岂同凡夫说耶？何以故？凡夫说是沙，则执以为实。如来说是沙，乃是即非是，非是而是。此其所以不执异见，而说是沙耳。（经中凡说如是，皆含有此义，可静心会之。）

此不执一，不执异，两科，含义渊微，须逐层披剥之，以此见不开，执情难遣。急当参究，令其通达，万不容忽者也。

当知不一不异之义，便是法法皆如，此正佛之所证所得。前于说法法皆如时，亦已广谈。既为佛之亲证，即是佛之圆见。然而佛如是证得，由其在因地时已能开此圆见故也。开此圆见，乃能虽见而不立见，乃能于一切法不执而无我，乃能如是如是究竟证得之耳。所以一切菩萨修因时，亦应如是开之。何以故？一异不执，是破除我见之慧剑故。

当知我见难除，不外两种理由：（一）见理不明。（二）自以为是。初因见理不明而自是，继因自是而见愈不明。二者盖互相资助，互相增长。然其病根，则惟一见理不明而已。自是则由不明而生者也。其互相助长，盖后起之状。故欲破我，首当明理。开佛圆见者，彻明其理之谓也。先说五眼以明不执一见者，为见理不明者说法也。继说河沙以明不执异见者，为自以为是者说法也。

见理不明者，非谓其一无见也。但主一见为高，遂为此一所蔽，则高者不高矣。有如五眼，自以佛眼最高。而不知正以四眼一一殊胜，故称佛眼。此如来所以不执一见，而圆具五眼也，执一者其知之。自以为是者，非谓其绝不是也。但欲独伸己是，而不与众见苟同，则是者非是矣。有如河沙，言性固非，言相何尝不是。相者即性之相，奚必废相以明性。此如来所以不执异见，而说是沙也，执异者其知之。总之，于见有所执者，则有所立。于是或一或异，不偏于此，即偏于彼。盖著我之所致也。今教以一异俱不可执，见将从何安立？则我亦与俱化矣。非除我之慧剑乎。

不一不异之义，为般若之纲宗，佛法之要领，可以贯通一切法。故此经令通达无我法者先通达乎此也。此句，开之则为八不、十不、十二不、十四不。如大智度论云：‘不生不灭，不断不常，不一不异，不去不来，因缘生法，灭诸戏论。’因缘生法，犹言诸法缘生，亦犹言因果。盖因缘生法者，因缘所生之法也。法即因生之果也。故因缘生法，简言之，即是因果。此言一切法皆是因果。故一切法皆是不生不灭，不断不常，不一不异，不去不来。此所谓八不也。若不明八不之义，便不明因果。则所言皆成戏论。正显八不因果之义，为正论正见也。缘生之法，正是生灭，何云不生不灭？不知缘聚则生，缘散则灭，约法相言耳。见法相之生灭，足证法性本不生灭矣。不去不来，亦约法性言也。因因果果，永永不息，故不断。因而成果，果又为因，故不常。一切法各有因果，故不一。一切法不外因果，故不异也。八不义若专约因果发挥，可成专书。兹不过略说之耳。

智论又云：‘观一切法不生不灭，不增不减，不垢不净，不来不去，不一不异，不常不断，非有无。’此言十四不也。若将非有非无句，作为解释不生不灭等六句之义者，则为十二不。中论亦说八不曰：‘不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出，能说是因缘，善灭诸戏论。’不出即不去之意。此二论皆龙树菩萨作以明般若者。嘉祥大师大乘玄论云：‘八不者。是诸佛之中心，诸圣之行处。竖贯众经，横通诸论。’其中论疏则云：‘是正观之旨归，方等之心骨。定佛法之偏正，示得失之根原。迷之，则八万法藏，冥若夜游。悟之，则十二部经，如对白日。’诚以如是句义，正是开人佛知佛见，以除其从来执著之妄想妄计者。凡佛所说，皆明此义。所谓第一义也，胜义也，中道也。此义若未通达，则佛法之宗旨不明，何以圆修圆证？故曰诸佛中心，诸圣行处，迷之则若夜游，悟之则见白日也。

然龙树实本诸本业璎珞等经，但次第少不同耳。经曰：‘二谛义者，不一亦不二，不常亦不断，不来亦不去，不生亦不灭。’不二者，不异也。二谛者，真谛谓法性，俗谛谓法相也。经以八不明二谛，论以八不明缘生，因此义贯一切法故也。大涅槃经则说十不曰：‘十二因缘，不出不灭，不常不断，非一非二，不来不去，非因非果。’不出不灭，即不生不灭。非一非二，即不一不异。

非因非果，非谓无因果也。首句云十二因缘，谓十二因缘生法，不外此十不之义。因缘生法，正明因果也。盖谓约因果说，说名为因，乃是前因之果。说名为果，亦是后果之因。此明因果无穷，不可执谓因定是因，果定是果。故曰非因非果。又约性相合言之，约因果法性说，则冥同一味，不能说谁因谁果。而约因果法相说，则事相分明，因是因，果是果，因必有果，果必有因。然正分明时，即冥同一味。何以故？相不离性故，正冥同一味时，却了了分明。何以故？性不离相故。是之谓非因非果。盖合首句以明义也，此本经所以说即非，复说是名也。所以不应取法，不应取非法，空有皆不应著。此中论所以云：‘因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦名为中道。’盖谓欲知一切法不出因果者，当明即空即假之义。若不明空即是假，则堕断见，万事皆归断灭，便成拨无因果；若不明假即是空，又堕常见，万事皆若固定，亦成拨无因果。须知虽说空说假，其实空假不一不异。明得此义，便为中道。非空假外，别有中道。空即法性，真谛也；假即法相，俗谛也。此中五眼一科，即是明真谛法性。法性本来如如而皆是，何必执一。河沙一科，便是明俗谛法相。法相本来随缘而无定，何必执异乎。八不、十不、十二不等，但是开合不同耳。若详开之，可至无量句。若约之又约，则不一不异，便摄一切。故此中开佛圆见，但约不一不异明义也。

今再略言八不之义，所以贯通一切经论之理。当知佛所说法，不外真俗二谛。俗谛法相，虽变化无常，而为世俗所共见，故谓之俗。真谛法性，则常恒不变，而为诸法之本体，故谓之真。佛说二谛，皆用八不之义以说明之。名为谛者，明其事理确实不虚也。一切众生，所以轮回生死苦趣无边者，无他，由迷俗谛八不之义故也。一切声闻乃至权位菩萨，所以有变易生死、无明未尽者，无他。由迷真谛八不之义故也。总之，但因于此八不义谛，迷有浅深，悟有高下，故有六道之纷纭，三乘之差别。佛为一大事因缘，出现于世，即为令众生了二种生死。故说种种法以开示之，令得悟入耳。而种种法，不出真俗二谛八不之义。故此义贯通一切经论也。

不字有二义：（一）破义，破其著一切相也。（二）泯义，泯相显性也。然破有二义，不但破著有并破著空。泯亦有二义，不但泯相显性，亦复泯性显相而令圆融也。

今试举不生不灭句，说其纲要，且以不一不异句贯通之。先约俗谛言。世俗中人，莫不执谓实生实灭。佛告之，皆非实也。但由因缘聚合，假现生相。因缘散时，假现灭相而已。汝性何尝生灭。乃但执相而昧性，汝所以有轮回生死之苦也。此约俗谛显中道。中道显，则非俗谛而真谛矣。所以治著有之病也。

再约真谛言。二乘圣贤，权位菩萨，又执不生不灭。佛告之曰：不生不灭者，对治凡夫著生灭相耳。安可去一执，又生一执。须知性相不二，空有同时。有即是空，故俗谛之生灭，为假生假灭。空即是有，故真谛之不生不灭，亦是假不生假不灭也。汝既见性，正好现相，随缘度生。且性本不离相，乃但执性而厌相。汝所以有变易生死之苦也。此约真谛显中道。中道显，则为最上乘，一佛乘矣。所以治著空之病也。

以不一不异贯通之者，俗谛执生灭，则生与灭不一也。不执而不生不灭，则生与灭不异也。真谛执不生不灭，则不生不灭与生灭不一也。不执而性相不二，空有同时，则生灭与不生不灭不异也。盖既空有同时矣，则不生不灭时，无妨现生灭。虽现生灭，却是不生不灭。此之谓不住生死，不住涅槃。则一异俱不可说。并不一不异之名而俱泯矣。由是观之。可知一切皆不可执，亦毋庸执也。故八不诸句，为化除执见之妙义。而不一不异之义，则可以贯通诸句也。

此诸句义，皆是显法法皆如者。法法皆如，是中道圆融第一义。故八不诸句，亦是中道圆融第一义。但法味不同耳。何以言之。法法皆如，是圆显。所谓表诠。天台华严两宗，依此义而建立者也。八不诸句义，为般若之纲宗。则是以遣为显。所谓遮诠。三论宗依此义而建立者也。禅宗亦是宗般若之遣荡者，但不讲教义耳。须知必先遣荡，方显圆融。即如本经，必于离相离念之后，方说法法皆如。佛旨可见矣！何以故？执见未遣，岂能圆融？且著于圆融，亦非圆融也。起信论所以明不空须自空出也。建立圆宗而说圆义者，并非不说遣荡之义。但说遣荡，亦带圆味。宗遣荡者，如三论宗等，亦非不说圆融之义。但说圆融，亦带遣荡味。故其说如快刀利斧，无坚不摧。读之如冷水浇背，发人深省也。慨自般若教义，不明于世。即智度论，三论宗诸书，从来鲜过问者。故隋唐以来，惟禅门出人最多。其故可深长思矣。须知学人若不克从遣荡用功，徒记诵得无数圆义，何能破其情执。情执不去，又何能达乎圆融。本经云：一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法皆从此经出。正的的指示般若为入佛之要门，成圣之阶梯也。此事关系法门之盛衰，关系学人之成败，极其重大。故不觉一再痛切言之。

三论宗既宗般若。故学般若者，三论诸书，不可不一究心。即不能遍读，必须读其一二种，以尝法味。庶几般若大旨，易于领会。如大智度论、大乘玄论、中论疏等，最足破人固执，开人悟门者也。但义既幽深，文复渊奥，惟在熟读静领，以参究之。虽然，若谓参究上举诸书，便于般若义趣，无不洞了，则又非也。当知八不诸义，不过般若之纲宗耳。般若中曲折深微之致，非克从离相离念处，真参实究，何能洞明。此理又不可不知也。盖大纲不异，而细微则不一也。不但此也。即以前八会、后七会，所说般若，持与本经校，亦复如是。纲宗大旨，彼此不异。微妙义味，彼此不一。所以一部经有一部经的宗旨，有一部经的说法。岂能一通全通。当知佛说是佛境界。所谓诸法实相，惟佛与佛方能究竟，诸大菩萨尚未究竟，何况凡夫。所以华严会上善财所参五十三位善知识，皆曰我惟知此法门，余则不知，乃是实话，并非谦词。所以古德如智者、嘉祥、贤首诸位，平生只宏扬数种经论。盖学力只能如此。此正古德高处、真处。后学所当学步者也。不但三论八不诸句义，只能明般若之纲要。细微旨趣，仍在学人自领。即令今有一人，将本经义趣，著书立说，一一宣陈。然得此一书，不过多一助力而已。亦仍在学人自领也。何以故？此人即令已成菩萨。而佛之境界，终不能究竟。即令顿悟同佛，竟能彻底宣扬。而读其书者障若未去，仍复未能彻底领会。仍须向离相离念处，真参实究，而后乃能契入耳。即如此不执一不执异两科所明之义，闻得之后，必须以此法印，向一切法上，微密印证，更须以此法印向自心上印证，向未起心动念处印证。如此，庶有通达之可期。若但闻说此两科之义而得明了，只能谓之明了，不能谓之通达。此理尤不可不知。通达者，四通八达，毫无障碍之谓。故若于自心上，于一切法上行之少有障碍，便非通达矣。下明正知，正是说一榜样，令学人遵照，以不一不异之见地，向心行处及诸法上了知其所以然，以求通达而无我者也。

**（寅）次，明正知。分二：（卯）初，明心行叵得；次，明诸法缘生。**

心行者，心之行动，谓起心动念也。诸法，谓外境也。约内心外境以明正知，意在使知无境唯识，心外无法之义也。心外无法，故法法不外一真如。但众生外为境相所迷，内为心念所扰，不能证得。此般若所以令离相离念也。叵得者，不可得也。性体空寂，本无有念，故曰不可得。诸法莫非缘会假现生相，本来无生，是之谓当体即空。是故约心行及诸法言，不一也。而约叵得及缘生言，不异也。不一不异，诸法如义也，当如是知也。如是而知名曰正知者，以其是依无上正等正觉之所证知者而知故也。知此，则知应离念离相之所以然矣。离相离念，正所以无我也。

**（卯）初，明心行叵得。分三：（辰）初，喻众明知；次，释明非心；三，结成叵得。（辰）初，又二：（己）初，引喻；次，悉知。**

**（己）初，引喻。**

**【‘须菩提！于意云何？如一恒河中所有沙，有如是等恒河，是诸恒河所有沙数佛世界如是，宁为多不？’‘甚多，世尊／】**

有如是等流通本等上有沙字，古本无之，可省也。将明正知，而承上圆见中河沙之说以为引端者，意显向下所明之义，非执一异之凡情俗见者所能了知。必先开其圆见，不执一异，乃能开此正知也。且以显向下所说当以不一不异之义通之也。将说众生妄心以及诸法，而必假设譬喻，以沙喻河，复以喻河中之沙为言者。意显妄心及一切法，层出不穷，牵引愈多，不可胜数也。且以显妄心法相，如幻如化，莫非假有也。皆是亲切指点之语。若视为无关紧要有如赘辞，则孤负经文矣。

启口说一于意云何者，将欲开其正知，故先探试其见地。其意直贯至不可得。非仅探问多否。如者，显其是譬喻之辞也。一恒河中所有之沙，已无数可计矣。如是等，指无数沙。谓设有恒河其数与一恒河中所有之沙相等，犹言无数恒河也。是诸恒河，指上句无数恒河。言无数恒河所有之沙。其数岂有量哉，佛世界，即谓大千世界。每一大千世界，为一佛教化之区域，故曰佛世界。如是，指上句无量言，谓无量世界也。宁为多不，问可算得是多不？甚多世尊句，长老答辞。此科但设喻，为下文作引。盖以无量数之沙比喻世界之多者，皆为藉以显下文众生心多，如来悉知耳。

**（己）次，悉知。**

**【佛告须菩提：‘尔所国土中，所有众生，若干种心，如来悉知。】**

经中凡标佛告句，皆郑重之词。令读经者，郑重向下所言也。尔所者，如许也，指上文无量言。无量国土犹言无量世界。但世界是通名，国土是别名。今将言众生，故言国土，不言世界。何以故？举国土之别名为言者显众生有种种差别也。所谓十方刹土，所有众生，种种差别是也。盖谓无论是何族类色身等差别众生，大而天人，小而蝼蚁，其心无不悉知。

上科不但言世界而曰佛世界者，亦含深旨。当知世界之执持不坏，固由众生业力。然非仗佛慈悲威神之力，为之摄持。以众生业力之恶浊，早不知成何不堪之状况矣！一切众生皆蒙佛恩而不自知。犹之动植飞潜之得生成，全受日光之赐而不知者同也。语云：雷霆雨露总天恩。天之有恩，实由佛之施恩也。试观诸大乘经所说，梵王，帝释，乃至日月天子，一切诸神，皆在佛前发愿，护持众生。故知世界之执持，实赖佛恩慈悲威神之力。总之，此经一字，一句，一名词，一称谓，皆含妙义，不可忽略。世界国土，已多至无量。则其中之众生，其数之多，那复可说。何况众生心乎。真所谓不可说不可说矣。何以故？既是众生心，则念念不停。即以一众生言，其心之多，那复有数。况不可说之众生心耶。故以若干种概括之。若干种者，言其差别之多，无数可说也。上科由一恒河，而说其中无数之沙，由无数沙，而说为无数恒河，由无数恒河，而说其中无量之沙，复由无量沙，而说为无量世界。此科又由无量世界，而说其中不可说之众生，然后由不可说众生，而说其不可说不可说之心。所以如是层递以说之者，既以显不一之义，以跌起下文之不异。且以引起如来悉知耳。以至不一之事而悉知之者，岂差别之知见所能悉知哉，世尊盖以如义知之耳。故曰如来悉知。此义与下如来说相应，总以示菩萨应如是知也。如来悉知其为何？下科何以故下，正明其义。众生之心究如何，再下科所以者何下，正明其义。

**（辰）次，释明非心。**

**【‘何以故？如来说诸心皆为非心，是名为心。】**

诸心，指上科若干种心言。非心句，约性言，暗指非真心，真心即性也。是名句，约相言，谓如是之心，特假名为心耳，暗指其是妄心。妄心即下文迁流心。迁流便有相，故曰是名。名者名相也。此处不宜将真妄点破，只可浑含说。因是妄非真，下科方说出所以然。此处说破，下科便成赘文。

何以故？自问也。问：众生若干种心，如来何故悉知耶？如来说下，自答也。答谓：虽曰若干种，而如来知其实可概括为一种，曰：皆是非心，但为假名之心耳。看经文表面，似但说明如来能悉知，并未说出何故悉知者然。实则悉知之故，已影在其中。其故何在？在如来二字。盖如来者，诸法如义。如者，真如也。真如者，同体之性也。已证同体之性，便成大圆镜智。所以一切众生起心动念，佛心镜中，了了分明。且佛心无念，故知动念者，皆为非心。此悉知之故也。上科曰如来悉知，此科曰如来说，正明其依如义而知，依如义而说也。

昔唐代宗时，西方来一比丘，众称之曰大耳三藏。自言有他心通。代宗请南陽忠国师（禅宗大德。）试之。坐少顷。师问：老僧今在何处？答曰：在西川看竞渡。少顷，师又问。答曰：在天津桥上看弄猢狲。师寂然少顷，再问，即不知矣。师呵曰：他心通在甚么处！他心通者，知他人心中之事也。忠国师先故起念，忽在西川，忽在桥上，以试之。迨后寂然，是不起念。念既不起，遂无从知。以此事为证，如来悉知，更何待言。

须知凡夫心念，虽鬼神亦知之。所谓机心才动，早被神知。若微细念，则惟菩萨罗汉能知。佛则无不悉知也。忠国师呵斥之语，不解意者，以为不信他心通。非也。呵斥之意，不出二种。当知神通不可执，执之，轻则卖弄生害，重则著魔发狂。此以理言也。忠国师弟子甚众，代宗亦其弟子。矜奇好异，人之恒情。倘大众看重此等事，既足为修行之障，且恐为法门之害。此以事言也。此大耳三藏，通必不高。若其高也，起微细念亦能知。即不起念亦能知其未起念也。何致忠国师寂然，便惶然不知所云。通既不高，而在众中，自言得通，迹近卖弄，显违佛敕。（佛令弟子，非遇不得已，不许显神通。）国师斥之者，意在于此。当知三明六通，是学佛人本分事。但修行时，不宜注重此事，恐走入魔道。无明尽时，神通自得。得之之后，亦不宜辄与人知。恐为捏怪者所借口，后患甚多也。

上来由沙、而河、而沙、而世界、而国土、而众生，事相种种不一，而归结之于众生心。非但示心外无法已也。盖说河，所以喻心念之流动。说沙，所以喻心念之繁密。说沙为河，喻心念从微而著。说河之沙，喻心念由总而别。由河沙而说到世界国土众生，喻众生心念既流转不停，（如河。）复胶固不化，（如土。）既细琐无比，（如沙。）复驰骛无极，（如世界。）有任运而起者，（如河沙等。）有施设有成者，（如国等，）有源流，有本末，有通，（如世界。）有别，（如国。）有别中之别。（如众生。）所以言若干种心也。如上所说，凡有两重不一不异。外而山河大地，内而五蕴色身，其事相至不一矣；而为众生心所现物，则不异也。又复众生心念多至若干种，不一也；而皆为非心，则又不异。此皆发觉者所应了知。然此两重不一不异，尚不过为下文作引案耳。总而言之。不一不异诸句义，既显法法皆如，即是显无有定法。令行人当于一切法上，活看活用，不生拘执。故佛时而说一，以显其不异；时而说异，以显其不一；时而一异俱说，显其虽不一而不异，虽不异而不一。时而一异皆非，显其并不一不异亦不可说也。无非为遣情执。遣之又遣，功行至于俱不可说，则证诸法一如矣。其说有无诸句，皆是此义。总以明处处不可著，以治众生处处著之病而已。无论世出世法，皆应依此观，依此义行。

**（辰）三，结成叵得。**

**【‘所以者何？须菩提！过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。’】**

叵得，即不可得。过去心三句，唐慧净法师注中初句过去，次句未来，三句现在。无著菩萨论亦然。次序虽异，大旨无关。

此科说明非心之所以然也。过去、现在、未来，名为三际。际者，边际，界限之意。过去非现在非未来，现在非过去未来，未来非现在非过去，各有边际，故曰三际。心念既有三际，故谓之迁流。迁流者，言其心如水之前浪后浪，相推而前，迁移流动而不息也。此即色受想行识之行。行者，行动，迁流之意也。盖因其心念，刹那不停，故曰迁流。因其迁流，故有过去、现在、未来。然而过去则已去，现在又不住，未来尚未来，故皆不可得。克实言之，只有过去、未来，并无现在。盖刹那刹那而过去矣，那有可得。不可得者，明其当下即空也。若夫真心，则常住不动，绝非迁流。但因众生无始来今，未曾离念。念是生灭之物，故成迁流。故为非心。言非常住之真心也。生灭心是妄非真者，以真心本不生灭故也。既生灭之不停，那有实物，故曰是名为心也。

上科明圆见，是令不明理而自是者，明了无是非是。尚是说不可执之当然。此明正知中，则明不可执之所以然矣。故曰所以者何。即如此科之意，盖谓，汝于一切法取执者，在汝意中，必自以为我能龋不知即此能取之一念，三际迁流，当下即空。念尚不可得，尚何能取之有乎。三言不可得，真乃锥心之语，直令我见无安立处。楞严经曰：‘一切众生，从无始来生死相续，皆由不知常住真心性净明体。用诸妄想，此想不真，故有轮转。’当知众生从无始来，认妄为真，遂致生死轮转者。因一切唯心造，性净明体。轮转之苦，实由其心生灭轮转故耳。盖一言及相，必有生灭。重在心不随相而动，（动，即行也，所谓迁流也。）便除一切苦矣。所谓了生死出轮回者，心了耳，心出耳。

故修行第一步，便当明了此理，辨清孰为真，孰为妄。其实极易辨别。浅言之。分别执著者，妄也；不分别执著者，真也。深言之。真心无念，起念即妄。（由行缘识，故起念为分别执著之根。）所谓修证者无他，除妄是已。妄云何除？离念是已。离念则分别执著自无，真心自见，生死自了。离一分，见一分。离得究竟，见亦究竟矣。一切众生，所以认妄为真者，由于不知其是不可得。何故不知？由于心粗，不辨其是生住异灭，刹那相续。若知其是刹那相续，则知是迁流而不可得者矣。既不可得，执之何为？且自以为能执，而实无可执。徒增业力而已，真愚痴可怜也。此理惟佛知之说之，而为修行人所急宜觉悟者。故明正知中，首先便言此事。以其为成凡成圣之关键故也。由是观之。本经虽离相离念并说，实归重在离念。不过以离相为离念之方便耳。迨至念离，则见相即见性。尽管随缘现相，广度众生，毫无障碍矣。何以故？心念既离，其于相也，不离自离故。

此科之义，一深无底。上说不可得，是约妄心明义。殊不知佛说此科最大宗旨尚不在此。宗旨云何？在令学人，即妄证真，顿契无生也。何以言之？三际迁流之心，所谓无明缘行也。无明者，不觉也。一切众生，初不觉知念念迁流，故随而分别执著。分别，便成第六识。执著，便成第七识。则行缘识矣。此中言如来知者，令学人当如是知也。知者，觉也。且告之曰：迁流之心，当下即空，实不可得。正是令学人速觉，当直下向不可得处观照契入。则湛湛寂寂，当下便是常住真心。正所谓狂心不歇，歇即菩提矣。故此科之义，是明至圆极顿，直指向上之法门也。

昔二祖问初祖安心法。祖曰：将心来与汝安。曰：觅心了不可得。祖曰：吾与汝安心竟。正与此中所说，同一法味。当如是知，勿负佛恩也。故上科皆为非心是名为心句义，亦可兼明真心。盖真心无名无相，唯一空寂。说为真心，亦非心也，但假名耳。古德所以云：说似一物即不中也。

由是观之。此科亦具两重不一不异。过去心、现在心、未来心，是为不一；皆不可得，是为不异。又复迁流心与常住心，不一也；知其不可得而当下空寂，则不异矣。合之上科所说，共为四重。当知佛之委曲说此四重者，开示修观之方便也。方便云何？先观河沙等器界根身诸法之不一，而销归于众生同具而无异之心。既而进观心念有若干种之不一，而销归于诸心所不异之皆非是名。更观心之所以皆非者，由有三际迁流之不一也，则销归于三际不异之不可得。当知不异者，如义也。步步由不一观不异，则步步趋向真如矣。即复深观迁流心常住心，虽曰不一，不过性相之异耳。则离相会性，而销归于本无可得之大空，尚复何异之有。则寂寂明明，明明寂寂，一念不生矣。一念不生，而实相生矣。岂非一超直入之修功哉，妙极妙极。今为诸君一一拈出。

若能依此义以修观行，一日千里，尚何待言。当知四重之义，重重深入。而步步由不一入不异。即是步步除分别执著，亦即步步无我。迨至一念不生。人我法我，尚复何存乎。真无我之妙法也。菩萨不向此中通达，便向何处通达？

此一大科，为开佛正知，是令开佛之正觉也。故闻如是教，便应如是开。如是开，便是如是觉。如是觉，便能如是证矣。圆顿大法，孰过于此。下诸法缘生一大科，亦复如是开之觉之。而一是向心行上开觉，一是向诸法上开觉。双方并进，则心境皆亡，我法俱空矣。正所谓无我相，无法相，亦无非法相，而离一切诸相，则名诸佛矣。教下名言甚多，无此直捷了当。宗下棒喝交驰，无此彰显明白。愿与诸君共勉之。

**（卯）次，明诸法缘生。分二：（辰）初，约福报明无性；次，约法施明体空。**

此一大科标题，含义甚多。先当一一说明，入文方易领会。上心行一科，是约内心明义。此诸法一科，是约外境明义。外境之事相甚多，故曰诸法。诸法多不胜数，将从何处说起。今约福报及法施明义，则可以赅摄一切法矣。盖福报之义明，非福报之事，便可例知。布施即摄六度，六度即摄万行。而布施中则以法施为最。若法施之义明，所有六度万行，皆可例知也。法施是善行，善行之义明，非善行之事，亦可例知也。

至于缘生二字，当分条以说之。顷言含义甚多，指此言也。

（一）内典中因缘二字，有时分说，有时合说。分说者，因是因，缘是缘，不容混也；合说者，说因即摄缘，说缘即摄因。盖亲因谓之因，疏因即是缘，故可合说。此缘生一言，乃合说者，所谓因缘生法是也。因缘生法者，谓一切法之生，不外因缘，从无无端而起者也。故法即因缘所生之果。因缘生法，无异言一切法不外因果。而福德及具足身相，是约果报明义。法施，是约因行明义。既一切法不外因果，故摄一切法荆

（二）诸法缘生者，谓一切法本来无生。但由因缘聚会，假现生相耳。此意，盖明诸法是假相而非真性。以性乃本具，万古常恒。非由因缘聚会而生者也。故标题曰无性。言其但有相而无性也。当知佛书所言性，皆指心体之性言。与俗书所谓物性性格等说，绝不相侔。而一切法既皆为假现之相。可知一切法之当体，如幻如化，如空中花，如水中月，绝非实物矣。故标题曰体空。此体字指当体言，犹俗语所谓本身，非谓性体也。是故缘生之义，即显其有相无性，当体是空耳。福德及具足身相，显无性义便；法施，显体空义便。故分配言之。由是可知，说缘生，无异说不可得。而说不可得，亦无异说缘生。何以故？心之行动，亦缘生法故。所谓无明缘行是也。夫众生处处执著，一言执著，便有能、所。就能执一面言，无非妄念；就所执一面言，便是诸法。今告之曰：汝以为有能执者耶？心行叵得，能执之意，当下即空也。又告之曰：汝以为有所执者耶？诸法缘生，所执之法，亦复当体是空也。如此开示，正是将众生执见，从根本上推勫。若发觉者，通达此理，我见可冰销矣。何以故？我见之起，起于执实，既认妄念为真心，又以诸法为实有，遂致我见不能遣除。故欲遣我执，最妙观空。佛称医王，又称空王，即谓能医众生执实之病耳。

（三）缘生与不可得，皆明即空之义。如上所说，固已。然而大旨虽不异，而含义之广狭则不一。盖不可得之义，但明即空。缘生之义，既明即空，兼明即假。妄念为成凡之由，将欲了生死，证圣果，必须断念。故只宜说不可得，不宜说缘生。诸法固不应取著，亦不应断灭。故只宜说缘生，不宜说不可得。何谓即空即假？当知一切法，只是缘生，本来是空。此所以言即非也；然而既已缘生，不无假有，此所以言是名也。故法与非法，皆不应取也。且以一切法虽体空而缘生，乃是即假之空。所以虽绝非真实，而事相俨然。此众生所以难出迷途也。以一切法正缘生却体空，乃是即空之假。所以虽事相俨然，而绝非真实。此行人所以亟应觉悟也。云何觉悟？空有不著是已。云何而能不著？要在离相离念。必离相离念，乃能随缘不变，不变随缘耳。

（四）前言心行及诸法两科，是开示一超直入之修功。然其中亦有虽不异而不一者，不可不辨。盖直向心行不可得处契入，是契入空寂之性体；若直向诸法缘生处契入，则是契入如实空如实不空之体相用。亦即契入寂照同时之性德者也。然而得体方能起用，不空须自空出。若不离念，寂且未能，遑论乎照。故学人于行门，必须空有不著。而于观门，则须一空到底。此理不可不知也。总之，心行叵得，应离念也。诸法缘生，应离空有二边相也。前不云乎？离念为离相之究竟，离相乃离念之方便。故用功当以离念为主。若离时，空有二边相，不必说离而自圆离矣。虽然，诸法缘生，即空即假之义，离念者，亦不可不通达之，以为补助。当知心性本空有同时。故唯心所现之诸法，亦无不空有同时。今观诸法缘生即空即有，即无异观心性之即空即有也。若但知离念，而不知修此观。恐堕偏空，而不能达到寂即照，照即寂也。故于说心行叵得之后，复说诸法缘生。此理更不可不知也。是乃佛之正知，当如是开之也。

（五）上说性与诸法空有同时之不异。然其中亦有不一者，不可不辨也。盖真心不但真空，且是真有。真空者，离名绝相故；真有者，常恒不变故。彼一切缘生法不然，本无是物，但现假相而已，乃是真空假有者也。（克实论之。尚不足言真空，只可谓之假空。因诸法之空，是由假有形成者耳。既非实物，空有俱说不上。兹姑随顺古义，说为真空假有。）因其本空，故说假有。因其假有，故知本空。为欲明其空有是相待相形而成，故曰空有同时耳。不似真心，离名绝相之空，常恒不变之有，皆是绝待。其同时并具，初非由于相待相形而成者也。故谓之真。故能为一切法之体。又复真心既万古常恒，故曰本不生。若一切法亦名本不生者，乃因假现生相，形成为本来不生耳。实则本无是物，无所谓不生也。故本不生之名虽不异。而一真一假，亦复不一。

或曰：心外无法，心生则种种法生。此心盖指妄心而言。然则佛菩萨既无妄念，而能现种种境相，不知何由而成？答：佛菩萨实无有念。种种境相，亦实由心而现。此则由于因地发大悲愿随缘度众。故证果后，虽不起念，而藉夙昔悲愿熏习之力，便能随机感缘，现诸境相。此义散见诸经论，及大乘止观。故修因时，必须悲愿具足，深观诸法缘生之义，使熏习成种，乃能于大定中随缘示现耳。上说诸义，皆行人所应了知。不然，必疑证果后何以念犹未净。或疑无念则无所现。或疑真心与诸法同一即空即有，同一本不生，何以为诸法之体耶？兹姑乘便一言之。

（六）开经以来所说诸义，得此心行叵得，诸法缘生两科，乃洞明其所以然。盖说三空，说一切皆非，等等句义者，以心行不可得故也；说二边不著，说一切皆是，等等句义者，以诸法缘生故也。故此开佛知见一大科，实为全经最要部份。前后所说，无非开佛知见。信者信此，解者解此，修者修此，证者证此。合信解行证，方将开字功夫做了。信是初开，而解、而行、而证，乃究竟开也。

# **法界通化分第十九**

**（辰）初，约福报明无性。分二：（己）初，明福德；次，明报身。（己）初，又二：（午）初，明福德因缘；次，明缘会则生。**

**（午）初，明福德因缘。**

**【‘须菩提！于意云何？若有人满三千大千世界七宝，以用布施。是人以是因缘，得福多不？’‘如是，世尊！此人以是因缘，得福甚多。’】**

世界宝施，前曾说过。就已说者发明缘生之义，有微旨焉。盖示上来所说一切法相，皆应以缘生义通之。中论云：因缘生法，即空即假。当知不但所生法，即空即假也。因缘亦复即空即假。因缘即空即假，故虽不著相，而应行布施。前所以言应无所住行于布施也。因缘即假即空，故虽行布施，而应不著相。前所以言应布施不住于相也。所生法即空即假，故虽当体是空，而缘会则生。前所以屡言是名也。所生法即假即空，故虽缘会则生，而当体是空。前所以屡言即非也。

此科是总明缘生之义。何谓总明？从布施因缘说到福德，福德即布施因缘所生法也。故布施，因也。福德，果也。因果并说，故曰总明。则下报身但约果言者，便可例知果必有因。法施一科似但说因，亦可例知因果无荆盖必能施、所施，及闻法施者，各有因缘，且一齐聚会，乃有此法施之事发生。是此一法施，乃无数因缘聚会所生者也。而将来各各所得之果，则又由此一法施之因缘所生。岂非因果无尽乎！

布施等为佛门大事，尚不离缘生，不离因果，则其余一切法可知矣。故约此数事言之，以示例焉。所谓总明者，复有一义。本科但泛言福德，而下科则言报身。证得报身，可谓福德多矣。本科泛言布施，下科复专约法施为说。皆无异为本科指实者。故亦可判本科为总明，判下报身法施两科为别明。

前半部中，长老答辞，多言不也。即不答不也，亦从无答如是者。后半部惟开佛知见中，答如是最多。（此外只有答以三十二相观如来一处，言如是。）此经字字皆含深义。可知凡答如是，决非泛言。实承前已说者，表示诸法一如，一切皆是之义耳。前言一如皆是，是明融相会性。此诸法缘生所明之义，亦意在融相会性也。长老深解义趣，故先答如是。继之曰此人以是因缘得福甚多。正指示行人，应领会诸法缘生道理，以通达乎一切法皆是一如耳。盖缘生道理，即空即假是也。观照即空即假，以契入如实空如实不空，则融诸法之相，而会一如之性矣。

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。经旨趋重下科。此科所说，不过为下科作引案耳。故不住相一层，此中未言，而下科言之。

**（午）次，明缘会则生。**

**【‘须菩提！若福德有实，如来不说得福德多。以福德无故，如来说得福德多。】**

此科是佛正意。说上科，正为引起此科来。此科辞旨深细，须分数层明之。

上科已明福德是缘生法矣。既由缘会方生，岂得有实。有实，便非缘生矣。若非缘生。福德便无得之之路。以一切法，从无无端而得者也。故曰：若福德有实，如来不说得福德多。

以者，因也。无者，无实也，正对上文有实言。谓因为福德是缘生法，即空即假而无实之故。一切众生但能布施六度，深植因缘，则因缘聚会，福德便生矣。聚会者，成熟之意也。故曰：以福德无故，如来说得福德多也。

经中两说字，著眼。意显表面说福德，骨里是说布施也。何以故？若执福德有实，是不知其为缘生法矣。不知为缘生，便不知在因上注重。若不修布施之因，那来福德之果乎。故如来不说得福德多也。殊不知正因福德当体即空而无实，乃是即空即假之因缘生法。故欲得果者，但修其因，若勤行布施，则福德自至矣。故如来说得福德多也。

如上所说，经中大旨已明。然犹未说彻也。何以故？只说了得不得的关系。多不多的关系，尚未说著故。当知佛说缘生，重在令人彻了一切法即空即假，以通达乎无我，而融相会性耳。此层道理，须先说清源委，便易明了。

法法莫非因缘所生，故福德是缘生，布施亦是缘生。然则福德之因缘为布施，布施之因缘为何耶？当知布施之因缘，发心是也。发心小则布施小，福德亦校发心大则布施大，福德亦大。然则发心云何为大耶？不住相是已。心有所住，则有所束。无住，则无拘束，无范围，故大也。故欲布施不住相，必先于福德不住相。若注意于福德，是以福德为实有也，（有实，即实有之意。）便住相矣。既于福德住相而行布施，是为福德行布施也，则布施亦住于相矣。盖世尊之说此科，是将前来所说不住相布施之言，更加彻底发挥。无异对住相布施者，揭穿其病根所在。盖布施之所以住相，无非为贪求福德耳。

文中如来说三字甚要，谓依如义而说也。盖谓若于缘生之理，未能彻了。但知以布施因缘，能得福德，遂贪求福德以行布施，则大误矣。殊不知佛说缘生，是令体会缘生之法，即空即假，而于诸法不执，销归一如之性耳。若以福德为实有，势必贪求福德以行布施，而住于相矣。既住于相，是向外驰求而违性矣。则以布施因缘故，不无福德。而以住相因缘故，其所得者，无非三界内俗福。纵生顶天，终是苦因。故依如义不说得福德多也。

若其彻底明了缘生道理。观一切法，即空即假，即假即空。并无福德之念。（文中明明一反一正，相对而说。反面既以有实为言，正面亦应有无实一义，故以无实释无字。然经文究竟只单言无，故应补出无念一义。无念义更彻底，宜于此处说之。）但为利益众生，修离相之三檀。则是福慧双修，悲智具足。必得不可思议不可称量无边功德。所谓无上菩提之果矣。依如义说，其得福德多矣哉。

观此经旨。足见因果道理，必应彻底明了。若但知粗浅因果之说，而不彻明其理，因小果亦小矣。当知佛说之因果，绝不可与外道典籍世间俗书中所说因果，等视齐观。佛经所说因果道理，是彻底圆满的。是极其精微的。皆是用即空即假即中三谛之理来说明的，或用八不等二谛之理来说明的。必须二谛三谛道理明了，佛说之因果，乃能彻底明了。然后始知佛所说的因果道理，广大圆妙。世出世法，所莫能外。然后始知因果可畏。少起一念，便落因果矣。何必待之行事哉。然后始知佛法为人人所必需。不但学佛者，应明了佛理；即欲成一人格，亦不能不明佛理；欲真明了世间法，亦不能不先明佛理。然后始知离相离念，关系重大。决不致漠视，决不敢畏难。乃能发大心、修胜行、证妙果也。

现今有心人，多知昌明因果之说，搜罗事实，印送书籍，以期救陷溺之人心，挽危险之世运。此是最好之事，且为极要之事。但往往有人不愿寓目，以为太浅。则何不向大乘佛法中求之。如二谛三谛等道理，皆佛说因果之真诠也，乃因果之第一义也。明得少分，有少分益。明得多分，有多分益。总之，佛说之因果，能令人成世间善人、贤人、圣人，乃至成菩萨、成佛，其广大圆妙为何如哉！

# **离色离相分第二十**

**（己）次，明报身。分二：（午）初，明色身非性；次，明相好非性。**

**（午）初，明色身非性。**

**【‘须菩提！于意云何？佛可以具足色身见不？’‘不也，世尊！如来不应以色身见。何以故？如来说具足色身，即非具足色身，是名具足色身。’】**

流通本作不应以具足色身见，此句中唐人写经无具足字，可省也。

具足色身，及下科具足诸相，古人有种种说。或合色身诸相浑而言之曰丈六金身，则说为应身矣。或分指色身为八十种好，诸相为三十二相，此亦是作应身会者。或谓色身是报身，诸相是应化身。惟清初达天法师则曰色身诸相，应约报身说。此说最精，应从之。盖经中既于色身诸相，皆曰具足。具足者，圆满之义。其指功行圆满万德庄严之报身言，确凿无疑。因丈六金身三十二相等之应化身，与功行具足庄严具足之义不合也。

身相分说，含有要义。盖色身名为具足者，正因其诸相具足耳。故色身为所庄严，诸相为能庄严。分而说之，意在显其有能有所，正是缘生法耳。若本具之性，惟一空寂。既非色相，那有能庄严所庄严之别。

不也，活句，谓亦可亦不可也。盖法身报身，不一不异。若会归不异之性，则可见；若执著不一之相。则不可见也。故接言如来不应以色身见。上言不也，下言不应，正相呼应。意显无所谓可不可，但不应耳。曰如来，曰以，皆含精义。说一以字，执相之意显然。如来者诸法如义，乃不异之性。色身为不一之相。岂应执不一之相，见不异之性。言下含有若其泯相，则可见性矣。

何以故下，明不应之义也。如来说者，约性而说也。约性而说具足色身。则色身乃多劫修因所现之果报耳，是缘生法也。缘生非性，即假即空。故曰即非具足色身。然而既是本性随缘，所现修因克果之相。虽当体是空，而即空即假，名相俨然。故曰是名具足色身。下科具足诸相之即非，是名，亦如此释之。总以明报身是缘生法。即假即空，即空即假。若不明即假即空之义，势必执相而昧性。则性相隔别而不一矣，何能见性？若不明即空即假之义，又必执性而废相。性相亦隔别而不一矣。则所见者，实非无相无不相之全性。亦何能谓之见性乎哉。故必深解缘生道理，体会具足色身等，乃是即假即空，即空即假，而两边不著，然后性相圆融而不异，则见相便见性矣。其所见者，乃是无相无不相，亦即如实空，如实不空之全性矣。

如来之胜报身，尚是缘生。可知一切法，莫非缘生。故一切法皆不可执。执则必堕一边矣。执者，所谓取著也。心有所取，由其动念故也。故欲一无取著，惟有离念而已。当知佛说诸法缘生之宗旨，在令人体会即假即空，即空即假道理，知一切法本无可执，亦不必执，以离念耳。所以令离念者，修离念之因，必获无念之果。仍不外乎缘生法也。无念者，所谓佛智也，真如也。由此足见世法出世法，莫非缘生，即莫非因果。无智慧者，以恶因招恶果，以善因招善果，以小因招小果，以有漏因招有漏果。若开佛知见，则能以殊胜因招殊胜果。何谓殊胜，无念是已。总之，法法皆是缘生。故法法皆是即空即假。故于世出世法，皆应二边不著。而欲不著之彻底，惟有离念。又复世出世法，皆是缘生。故世出世间，不外因果。故离念为因，便证无念真如之果也。

凡以前以后说即非是名处，皆是为明此义者，皆当以上来所说者通之。以前尚未明说诸法缘生之义，故不能如此畅发。而今则应如是通达之也。当知此经体例，是从散说到整。先演绎而后归纳。故以前所说，得以后所说者证之，其义愈明。此所以令菩萨通达。谓当以后义通达前义也。讲说全部经文，必须依顺浅深次第，随文而说。故讲前半部时，只可含摄后半部之大义。断不能将后说之义，在前说中痛说。何以故？前文有前文命意。若只顾说大义，而不顾其线索，便将经义本来井井有条者，说得杂乱无章。反令闻者莫名其妙。然说至后义时，若不将前说者贯串归纳，便成散沙。不但前说者毫无归著，即后说者亦不见精彩，闻者亦复莫名其妙也。

注家若犯此病，则读之惝恍迷离，不得头绪。头绪未清，欲求深解难矣。总之，此经之难讲，前后不异。而前后所以难讲处，则又不一。前之难讲，难在要义多在后文，讲时往往犯手，只能帷灯取影，不能畅所欲言。后之难讲。难在理深境细，言语不易形容，且处处应顾到离名绝相一层，虽可畅所欲言，却不可说煞一字，塞人悟门也。会中颇有发大心欲弘扬此经之善知识，此理不可不知也。

**（午）次，明相好非性。**

**【‘须菩提！于意云何？如来可以具足诸相见不？’‘不也，世尊！如来不应以具足诸相见。何以故？如来说诸相具足，即非具足，是名诸相具足。’】**

好者，相之别名。谓随其形相，更细别其相之种种好也。故曰随形好。今曰具足诸相，便摄有好在。若其无好，不能称诸相具足也。寻常所说三十二相，八十种好，是应身相好。若报身相好，如华严经相海品中所说。如来顶上，有三十二宝庄严相。眉间、眼、鼻、齿、唇、颈，各有一庄严相；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；两臀、两□、两胫共六相；汗毛一相；两足共十三相，以上共九十七种妙相，名曰大人相。欲知其名称相状，可检经文。然此尚是略说。若具足说，则有十华藏世界海微尘数大人相。盖报身相好，无量无边也。今云具足，指此而言。华严云：‘一一身分，众宝妙相以为庄严。’由此经意，可知具足色身之名，正因具足诸相而称者也。故前云诸相为能庄严，色身为所庄严。余义同前。凡上科所说即非是名等义，皆与此通，勿庸赘言。诸相具足，即是具足诸相。佛之色身相好，所以称为殊胜第一者，即在具足二字。故颠倒言之以见意。

自开经至此，举身相问答，共已三次。而每次所明之义不同。今分三层，汇而说之，以便通达，一层深一层也。

（一）初次问可以身相见如来不，但言身相二字，是一切身相皆说在内，不专指佛之身相。如来亦通指自性，非专指佛。第二次问可以三十二相见如来不，是专约佛说。然是说应身也。此次问辞曰：具足色身，具足诸相，是约佛之报身说矣。

（二）初次问答，正承不应住相之后。故但曰身相即非身相，而不说是名。以显相皆虚妄，故不应住之义。第二次问答，因正明不坏假名。故即非、是名并说。以显约性则非。约相则是，两边不住之义。此次正明诸法缘生。故亦即非、是名双举。以显缘生之法，空有同时之义也。

（三）前两次问辞曰：可以身相见如来不？可以三十二相见如来不？如来者，性德之称，见如来犹言见性。当知相不应住者，为见性也。性真实，相虚妄。逐妄便违真。故欲见性者，不应住相。然初次约身相以明不应住者，因身相与性最为密切。身相尚是虚妄，诸相可知矣。身相尚不应住，诸相之不应住可知矣。然所谓不住者，谓应于相上即见其非相，便是不祝便能见性。非谓坏相而后见也。身相如此，诸相皆然。此初次问答所明之义也。

第二次不坏假名，是说在离名字相离言说相之后。故约三十二相之名言，以明离相之真实义。意谓真如之性，离念境界。不可以名名，不可以言言，不可以相相。故应离名言相以自证。然所谓离名言相者，谓应知性非名言之所及。非谓无名、无言、无相也。但于名言之假相，心不取著，便是离矣。便见性矣。如来之应化身，不明明有三十二相之名言乎。而此相实如来之所显现。故于相不著，即见如来。知得应化身三十二相之名言，应如何离。则知一切法相之名言，应如何离矣。此第二次问答所明之义也。

此次初问佛可以具足色身见不？次问如来可以具足诸相见不？或曰佛，或曰如来，皆具精义。且初问只应言佛，次问只应言如来，不可移易。何以故？当知佛为果德之称。具足色身，则为果报之身。故说具足色身，应说佛名。以显此身，正是证果成佛者报得之身也。如来为性德之称，具足诸相，为性德圆明显现之相。故说具足诸相，应说如来名。以显此相，正是证真如性者显成之相也。故前之佛与具足色身同说者，所以明因果非虚。次之如来与具足诸相同说者，所以明性相一如。

我前屡言罗什大师之译此经，一字不滥下。字字皆含精义，字字不可忽略。观此数科，益足证明。然则此身既是佛果之报身，为何不应以此身见乎？当知佛可以色身见，佛性何可以色身见耶？见佛当见佛性，岂但见佛身而已耶。故不曰佛不应以色身见，而曰如来不应以色身见者，为此。佛可以色身见不之问，正是探验见地如何。盖问能知见法身佛乎？抑仅知见色身佛乎？

具足诸相，既为性德圆现，为何不应以诸相见乎？当知性相虽一如，然言相则非性。所谓圆融中有行布，不可儱侗颟顸也。故若泯相而观性，则既无相之观念，何尝不可见性。若执相以见性，则但有相之观念，性又何可得见？故不曰如来不可以具足诸相见，而曰如来不应以具足诸相见者，为此。而如来可以具足诸相见不之问，亦是探验见地如何。盖性相虽不一而实不异，虽不异而实不一。能于性相，深知义趣，而大开圆见，不执一，不执异乎？

又复此次两问之辞，与前两次问辞大不同。故明义遂大不同。盖前两次问辞，是问可以身相或三十二相见如来不，皆是约见者边说，即是约因位说。此中两番问辞，是问佛如来可以具足色身诸相见不。是约佛如来边说。即是约果位说也。故当约果位以明义。云何明耶？当知佛之证果，亦由缘起，何况色身。如来性光，照而常寂，那有诸相，故皆曰即非也。即复当知，既因圆而果满，遂有具足色身。虽照寂而寂照，不无具足诸相，故皆曰是名焉。即非者，显其是即假之空也。是名者，显其是即空之假也。岂止二边不著，而且二边俱融矣。此之谓圆中。通达无我法之菩萨，应如是知也。

不但此也。当知诸相圆满，为性德圆明之显现，岂可执谓离诸相外，别有法身乎。故曰是名。然亦岂可执缘生之诸相，便是法身。故曰即非。然则尚不应执如来现起之诸相，以见如来。则执一切缘起之法相者，其不能见如来也，明矣。其皆不应执也，亦可知矣。当知具足色身，乃究竟觉果之胜报。岂可执谓离色身外，别有佛性耶？故曰是名。然亦岂可执缘起之色身，即为佛性。故曰即非。然则尚不应执庄严报身，见清净法身。则执缘起之五蕴苦报身者，其不能见自性法身也，又明矣。其更不应执也，愈可知矣。

总之，言是名，令其不可执异也。言即非，令其不可执一也。不执一异，是为圆见。见圆则知亦正。知正则见亦圆。若知一切法莫非缘生，则见一切法不一不异矣。见其不异而不妨不一，故本一如也，而缘生诸法；见其不一而不碍不异，故虽诸法也，而皆是一如。当如是通达也。

上言福德，凡属善果，无论大小，皆福德也。此言胜报身，乃福德中最大最胜者。然无论大小胜劣，皆是约果明义。约果明义者，明其莫非缘生也。佛说缘生之要义，兹更概括为三种言之，层层深进。（一）令知世出世法，一切皆空，惟因果不空。何以故？皆缘生法故。所以因果可畏。所以要修胜因，克胜果。（克者，克期取证之意。）（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，因胜果必胜。以即空故，所以因果虽胜，亦行所无事。此之谓深明因果。（三）佛说一切法缘生者，意在明其本不生也。若二六时中，世法亦随缘做。出世法正随缘起。却一眼觑向一切法本不生处，看之。亦不自以为能看。但于世出世法，正随缘时，正如是看。正看时，正如是随缘。可许他是一个伶俐汉。内而三际心，归之不可得。外而一切法，归之本不生。我法有藏身处么。真乃一了百了，天下太平。本师教我们这些抄直路的法门。我们要一担担起，力奔前程。不见道，是日已过，命亦随减，如少水鱼，斯有何乐。若仍旧拖泥带水，一步三遥虽日日看经闻法，晓得些理路，有何益处。要防他所知障生，比烦恼障更坏也。开快步，走。

**（辰）次，约法施明体空。分三：（己）初，明无法可说；次，明闻者性空；三，明无法可得。**

于福德胜报之后，接说法施一大科，正以显示一切法皆是缘生也。盖必有布施六度之因缘，乃能发生福德胜报之事相。故福德胜报，是约果说。即是约所生之法说。此法施一科，则是约因说也。约因说者，欲以显示缘生无穷，因果无尽之义也。何以言之？当知一言布施，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，即开为三科。初明无法可说一科，约布施者说也。次明闻者性空一科，约受布施者说也。三明无法可得一科，约所施之物说也。佛所说法，皆是说其所证。故无法可得，是约所施之法说也。而就布施者言，云何知行此施，又云何能行此施，其因缘至不一矣。又就受施者言，何以成众生，又何以能闻法，其因缘亦复甚多。再就所施言，此物云何生，复云何得，因缘复有种种。约此三方面之因缘，已千差万别，说之无荆何况三方面，倘不聚会于一时一处，仍无此一法施之事发生也。云何而得聚会耶，又非缘不可矣。由此可知，一切事莫非因缘所生者。

不但此也。既有此一法施之缘，又将发生种种之果。果复成因，因又成果。果因因果，自此以往，千差万别，永永无荆可见世出世间种种事相，所谓诸法者，更无他物，只是不断之因果果因，于众生心目间显现变幻而已。众生不知深观其趣，遂为此相所迷。指而名之曰：此某法，此某法。殊不知指之为因，却是前因之果。名之曰果，实乃后果之因。所谓因法果法，其本身无一固定者也。既不固定，便非实在。岂止刹那之间，皆成陈迹而已。然则苦苦分别，牢牢执著，某法定某法，岂非痴乎？不但认事相为实有者，痴也。若认事相为实无。亦何尝非痴。何以故？一切法不过因因果果，次第演变，眩人心目。初不能刹那停住也。乃执为有实，自生缠缚，不得自在，其为痴绝，固不待言。然而法虽非实，却是自无始来，遇缘即起。因果果因，刹那相续，曾不断绝。乃一味执空。不知随顺缘生之理，托殊胜因缘，获殊胜果证。遂致既不能证本非缘生之性，超然于一切缘生法之外，以自解缠缚之苦，得自在之乐；更不能利用缘生事理，随机感缘，示种种法，以拔众生之苦，予众生以乐。其不能超出者，势必堕落。何以故？恶取空故。（因不执实有，并因果亦不相信者，谓之恶取空。明其势必造恶也。）纵不恶取空，但偏于空者，虽能超出缘生，而不能利用缘生，则沈空滞寂，成自了汉。（此类但修小因证小果。不知托殊胜因缘，获殊胜果证。故虽能超出，自证本具之性。而不能利用随缘以度众生。如二乘是也。）故世尊呵之曰：焦芽败种，堕无为坑。此两种执空之病，虽苦乐不同，升沈迥别。然无智慧则一。

佛说此科，意在使人洞知缘生事理，以免执有执空之玻而令发菩提心修菩萨行者，当通达即空即假即假即空之缘生法，而广为布施，俾自他随顺此理，空有不执。既超以像外，复得其环中。便成悲智具足之菩萨矣。何以故？不执有，则人我空。不执空，则法我空。我、法双空，便是洞彻三空之般若正智，便证空有同时之般若理体。成佛且不难，岂第成菩萨而已乎！故曰：若菩萨通达无我、法者，如来说名真是菩萨。

如上所说，可知布施者，受施者，布施物，之三方面，既皆因缘生法，则皆当体是空。故名为三轮体空。喻三方面为轮者，因轮之为物，回转不停。又他物为轮所辗，便破坏无存。以喻因果果因，更迭演变，曾无休息。且以喻财施破悭贪，无畏施破苦恼，法施则能开正智、破三障也。上来所说，皆本科要旨。先为说明，入文较易领会。

# **非说所说分第二十一**

**（己）初，明无法可说。分二：（午）初，对机则说；次，本无可说。（午）初，又二：（未）初，示说法无念；次，释有念即执。**

**（未）初，示说法无念。**

**【‘须菩提！汝勿谓如来作是念，我当有所说法，莫作是念。】**

此下数科，理趣幽深。言其深而且隐，不易见得。且正面是明如来说法之义，而骨里却是教菩萨应如何离念。所谓言在此而意在彼也。兹先将正面之义，分层说明。再说其言中之旨。

上一念字，约如来边说。观文可知。莫作是念之念，则是约长老边说。谓汝不应作是念也。此念字，蹑上文谓字来。谓者，言说也。作是言，由于作是念。故以莫作是念诫之。作是言念，其过何在？在作念、我当四字也。而作是言念。便是谤佛。故诫以莫作如是言念。此何理耶？下文何以故下，正明其故。当于下文详之。

**（未）次，释有念即执。**

**【‘何以故？若人言如来有所说法，即为谤佛。不能解我所说故。】**

何以故者，问何故不应作是言念。有所说法者，谓心中存有所说之法，即作念我当之意。一说此言，其罪甚大，必堕无间。何以故？即为谤佛故。此所以不应作是念，作是言也。何以即为谤佛耶？经文似未明言，其实已暗示在如来二字之中矣。圆证本性，方称如来。空寂性中，那得有念？那复有我？凡作念我当如何如何，惟妄想未寂，我执未空之凡夫则然。乃谓如来如是，是视如来同凡夫矣，非谤而何？当知说法是报化佛，并非法身如来。然必证得法身，方成报化身。故报化身与法身，虽不一而不异。故法身无念无说，报化身虽有说而实无念。经文特举如来为言者，意在显此。以示切不可疑佛有说法之念。一有此疑，无异疑佛性不空寂，未证法身矣。亦即无异谓并未成佛矣。故曰即为谤佛也。

又复佛之说法，无非对机。机者，机缘。对机之言，正明说法亦是缘生。缘生体空，故法本无法。如来已证体空，故说即无说。岂得谓有所说法耶？佛何以能不起念随缘说法？前所谓修因时悲愿熏习之力，是也。此理，十卷金光明经，说之最为详明。不可不知。兹引而说之。经曰：‘佛无是念，我今演说十二分教，利益有情。’十二分教，谓三藏。详开三藏为十二部分也。此言佛说经律论三藏，利益众生。初不作念我当如是也。经又曰：‘然由往昔慈善根力，于彼有情，随其根性、意乐、胜解，不起分别，任运济度，示教利喜，尽未来际，无有穷荆’此言，虽不起念我当说法度众。然能随彼众生根性、意之所乐、所解者而说之。且虽如是善应机缘，尽未来际，开示教化，利益一切，皆令欢喜，说法无荆然亦并无分别机缘之念。乃是不起分别而自然合度。所谓任运是也。何故能如此耶？由于往昔在因地时，悲愿具足，深观缘生，熏习成种（善根也。）之力使然耳。然修因时，一面观缘生之假有，一面复应观本具之真空。（本经开正知中，先说心行叵得，即是令观真空。次说诸法缘生，乃是令观假有。）若不证得真空之性，虽悲愿具足，深观缘生，亦不能随缘现起也。故经又曰：‘依法如如，依如如智，能于自他利益之事，而得自在成就。依法如如，依如如智，而说种种佛法，乃至声闻法。’此言证性而后二智成就。依此二智，一切自他两利之事，皆得自在成就。不但能自在说种种法而已。不必起念分别自然而成，是为自在。法如如者，法谓法性，如谓真如，次如字谓一如也。盖言与法性真如而一如。此根本智之异名也。如如智者，初如字一如也，次如字谓真如，智谓根本智。盖言与真如根本智一如。即后得智之异名也。

根本智即是性体，后得智乃为性用。得体而后起用，故他经译为后得智。对后得而明根本，故亦名之曰智。其实只是性体。故本经译为法如如而不曰智。各有取义，皆无不可。盖根本智言其照真，后得智言其照俗。照真则惟一空寂之性光，不谓之智可也。然既性光朗照，谓之曰智，亦何不可。照俗则鉴别千差万别之事相，称之曰智固宜。然虽曰鉴别，并非起念分别也。故曰如如智耳。经又以喻显其理曰：‘譬如无量无边水镜，依于光故，空影得现种种异相，空者即是无相。’水镜皆喻性。水喻清净。镜喻圆满。无量无边，喻性之遍虚空周法界也。光喻二智，智乃光明义故。空喻性体空寂。影喻妄念。异相喻差别事相。无相喻无念。空者即是无相句，正明空影之义。且明虽现种种相，其中仍然无相，故谓之空。总谓水镜无尘而发光。依于此光，故能于空无尘中现种种相。佛性亦然，无念空寂，则智光圆遍。依此智光，故空寂无念中，而得种种之事自在成就。可见自在成就，正由无念空寂而现智光。

今谓如来作念我当说法，便同凡夫，岂是如来。既不空寂，又岂能说法自在，正所谓以轮回见，测圆觉海，无有是处。当知说法如谷响，谓如空谷传声，有感斯应，初无容心也。又如桴鼓之相应，大扣大鸣，小扣小鸣，适如其分，自然而然者也。佛之说法，如是如是。此所以不应作此言念也。然则何故作此言念乎。世尊推原其故曰：无他，不能解我所说故耳。

或曰：前来世尊曾以如来有所说法不为问。长老明明答曰：如来无所说矣。何以此中，规诫长老不应作如来有所说法之言念。且曰不解所说。不知所不解者果何说耶？当知长老是当机，对长老言，意在规诫大众耳。观初曰汝勿谓，继曰若人言，何尝克指长老乎。所谓不解者，若约本经言，盖防闻前来无有定法如来可说，及菩萨为利益一切众生应如是布施诸说，未能圆解。则于如来无所说之言，势必错会。其他诸说，亦必不能贯通矣。将谓菩萨尚应利众行施，何况乎佛。佛之出世，原为说法利生者也。且今正炽然说此金刚般若。则如来无所说之言，盖谓说了便休，不留一丝痕迹之意。前不云乎？无有定法如来可说。可知但无定法可说耳。岂一无所说。说了，无所说耳。正说时，岂能无所说。有所说法，虽非无念。然他念皆可离，说法之念若离，何以度众生耶？不度众生，又何以称佛耶？此其所以公然言曰：如来作是念，我当有所说法。而不知其为谤佛也。凡夫见解，往往如此。殊不知正与佛法相反。由此可见，解之关系大矣哉。因不解故，邪知邪见，既怀疑念而自误矣。又作此言，以破坏他人信心。误法误人，所以谤佛，罪至堕无间也。何以知其不解者在此。观下文所说，正是对其不解处，痛下针砭，令其开解者，故知之也。

**（午）次，本无可说。**

**【‘须菩提！说法者无法可说，是名说法。’】**

无法可说，意显本无可说也。何以本无可说？以本来无法故。既本无法，那有可说。故曰无法可说也。何以故？一切法莫非缘生故。前云无有定法如来可说，正明其本来无法，但由缘会，假现幻相，故无有定。乃不知向缘生上彻底了解，生出种种误会，谬矣。

法是缘生，说亦缘生，说法者亦是缘生。既曰缘生，非无法也，非无说也，非无说法者也。然而缘生无性，当体是空。故虽俨然有说法者，正当炽然而说，显然有法之时，即复了不可得。此之谓无所说。言其说即无说也。若以为有所说，是不知其为缘生，而执以为实矣。解得缘生之义，便知法本无法，故说即无说。即说法者亦是即空即假，即假即空。决不致妄作言念，罪同谤佛。凡夫所以妄作言念者，其根本错误，无非以为既有说法者，必有所说法。若无所说法，便无说法者。如来应世，原为说法度众，非明明有说法者乎。故妄曰如来有所说法。是全不解三身之义，误认法身说法矣。（法身无说，报化身方有说。）即复以为既然说法，必有说法念。若无说法念，何以说法。故妄言曰：如来作念，我当有所说法。是又全不解因无念空寂，方能说法之义也。故文中不但曰无法可说，而曰说法者无法可说。两句合言之，正所以破其凡情。何以故？既是说法者无法可说，其不能执为说法者明矣。尚且无法可说，那有说法之念乎。然而明明有说法者，明明有法可说，何耶？殊不知是名说法耳。名者，假名也。当知因是假名说法。所以虽名说法者，无妨无法可说。虽无法可说，无妨名为说法者。又复当知假名说法者，所以无法可说。正因无法可说，乃有说法及说法者之假名。（因空无念，乃成二智，能说种种佛法。如前所引金光明经。）若解得此义，疑念妄言，可不作矣。谤佛之罪，亦可免矣。前云：本经是名句，皆当作假名会。不可坐实。观上来是名为心句，当可洞然。而此处是名说法句，更足证明。盖若坐实说之曰：此之谓说法。则是有所说法矣。一句如是，句句皆然。断不能坐实说煞也。

以上正面之义已竟。当知此开佛知见一大科，皆是说以令发觉者通达其理而除我见者。故此中莫作是念之言，是规诫菩萨不应起念。勿谓如来作念我当云云，是明说法尚不应有念，何况其他。且令观照真如之性，本无有念。即复观照诸法如义，空有圆融也。曰即为谤佛不解所说者，是明苟或起念，便违佛旨。苟谓佛有所说之法，岂非法性未净。总之，不一不异之义未明。虽闻佛法，必难领解。势必执有疑空，执空疑有。误法误人，造罪不知。故学佛第一要事，在于见圆知正。所谓开解是也。故复开示说法者无法可说是名说法之义，令其领会通达。若知得佛所说法，法本无法。则知一切法莫不如是。

知得法，与言说，及说法者，皆是缘生，即空即假，即假即空，有名无实。则知一切世出世法，一切言说，一切学法者，莫不如是。既说法者无法可说，则学法者当然无法可执。既说法无念，则学法者，便当观照诸法缘生体空，会归一如。观力渐渐深，分别执著便渐渐薄，我见便渐渐除，念亦渐渐离矣。所谓通达无我法者，如是如是。菩萨应如是知也。此初明无法可说之旨趣也。

此下说明（己）次明闻者性空一科加入之意。

此科经文，本为罗什大师译本所无。乃后人据魏译加入者。最初加入为唐时窥基师，然众未景从也。其一唱众和，遂成定本，则自南唐道颙师石刻始。或曰：唐穆宗长庆二年奉敕所加者，非也。柳公权书写此经，在长庆四年，柳为朝臣，既先两年敕加，何柳书中无之。宋长水刊定记云：今见近本有此一段。此语足为南唐始加之证。宋初距南唐时近，故曰近本也。加入何意？以无著论，弥勒颂，皆有此义故。然谓秦译漏脱三轮体空之义，似未尽然。盖前文已有菩萨为利益一切众生，应如是布施；如来说一切诸相，即是非相，又说一切众生，则非众生一段。秦译或以诸相非相中摄有能施所施之相，合之众生非众生，足显三轮体空矣。故此处略去众生一段，别显能所双亡之义耳。盖上言说法者无法可说，是明能说者空；下言无法可得，是明所说者空。修功至极处，必应能所皆空，方能性光独耀，迥脱根尘。此义即心经所说无智亦无得也。秦译盖有意略去，以显进修之极功，决非脱漏。秦译字字不苟，何独于此义漏之。虽然，有此一科，义更圆满。秦译略去，不免千密一疏。故此番校本，一切皆依唐人写经。独于此科，依道颙石刻者，意在于此。兹当详说其应加之故。

清初达天师作新眼疏，分经文为信解行证四大科者，以经文明明具有此义故也。如生信科中，长者郑重请问，颇有众生生实信不。佛亦郑重答曰：有持戒修福者，能生信心。而科尾复结之曰：佛及无上菩提法，皆从此经出。言从此经出者，指示学人当从此经入也。信为入道之门，故于本科之末，结显此意。

开解一科，广谈果行以明因心。长老自陈深解义趣。正示人当如是深解也。佛复详为印阐而结之曰：当知经义果报，皆不可思议。当知者，当解也。所以结深解之义也。

此进修一科，先明发心无法。继令开佛知见。而佛见，则是不执一异。佛知，则是三际心不可得，一切法本无生。而归结处复明言曰：以无我无人无众生无寿者，修一切善法，则得阿耨多罗三藐三菩提。且曰：善法即非善法。其指示学人应通达内心外境，即有即空，不执一异，无我无法，以为唯一之修功。意更显明。盖必修无我无法之因，方证平等法界之果也。

故第四大科中，明言于一切法无我，得成于忍。成忍者，所谓证也。其余所说，皆是平等法界诸法空相之义，则皆成证之义也。信、解、行、证，经文经义明明白白，现现成成。新眼疏独见及此，为从来注家所未有。其疏名曰新眼，诚不诬也。故此次科判依之，但加标约心明无住，约境明无住，两总目，提挈纲领。俾前后两半部明义不同之处，一目了然。

当知华严经，是以信、解、行、证，显示圆融无碍之入道次第。彼经为佛初成道时，加被诸大菩萨，共说如来自证境界。其境界正是诸法一如，一切皆是。（不自说者，显示法身无说也。）此金刚般若，是为不断佛种而说。故一依华严信、解、行、证，入道次第说之。俾闻者亦依此圆融次第而入道。以示衣钵相传，灯灯无尽之意。新眼疏将此眼目标出，此其所以妙也。夫信、解、行、证，为入道之阶，固已。然信字尤要，成始成终，唯一信心而已。岂止信为入道之门已哉。华严经曰：‘信为道源功德母，长养一切诸善根。’一切善根，赖其长养。故事事法法不能离却信字。即如本经，明明曰：信心清净则生实相。足见一个信字，贯彻到底。是故佛既开示如何而信、如何而解、如何而修、如何而证。闻者便当一一生信仰心，亦如是信、亦如是解、亦如是修、亦如是证。不然，便如数他家宝，自无半钱分也。

试观生信科中，既说持戒修福能生信心以此为实，以答长老之问矣。复曰：一念生净信者，得无量福德。此正鼓舞闻能生信心之说者，便当起信以持戒修福。庶几能生实信净信耳。开解文中，于深解义趣后，说信尤多。如曰：信心清净则生实相，信解受持第一希有，信心不逆其福胜彼，心则狂乱狐疑不信。如是反覆言之者，皆以显示深解之要也。亦即所以点醒学人，当于开解科中所明之义，生起信心，亦求开如是之深解也。开解即是明理。理明而后信真修实，乃有证入之可期。否则盲信盲修，枉用功夫矣。所以此科说信最多。第四成证文中，亦有应如是知、如是见、如是信解之言，以示如来平等法界，本非凡夫意想所及。断不能用凡情测度。惟当笃信，方能随顺得入耳。由是观之，信解证三大科中，既皆特特标显信字，以为眼目。进修一科，不应独缺。乃秦译独于此科无一信字。故应引魏译此科之言信者，（魏译除此科外。亦别无信字。）补入秦译，以作点醒学人之眼目。使知凡此科开示之进修法门，皆当深信，依之而行。不但此也。前文诸相非相，众生非众生，虽足显三轮体空。然此中兼言是名，既显即空，复显即假。义更完备。故虽有前文，亦不嫌复。盖前文但言即非者，所以明布施应不住相。此文兼言是名者，所以明法施与众生，皆缘生法。即空即假，应不住相而施。即假即空，应施而不住相。故不复也。又复诸法缘生之义，如但有福德胜报两科，而不约布施明义。是只有约果之说，而无约因之说。义亦少有未足。且约三轮体空明义，便摄有能所双亡义在。盖能施人，与所施法，固为能所对待。而法施之人，与闻法之众生，亦为能所对待。故说三轮体空，与能所双亡之义，初不相妨。若但明能所双亡，却不摄三轮体空也。故于此科，独不依原本而加入之者，意在于此。

**（己）次，明闻者性空。分三：（午）初，请问；次，遣执；三，释成。**

**（午）初，请问。**

**【尔时，慧命须菩提白佛言：‘世尊！颇有众生，于未来世，闻说是法，生信心不？’】**

尔时，谓说前科甫竟之时。慧命，即长老之异译。唐时则译作具寿，名不同而义同也，皆年高德劭之称。秦译喜用旧有名词，故译为长老。唐译喜新造，称为具寿。以表生命、慧命，两皆具足之意。魏译则作慧命，此名似但说一边。然谓慧指法身，命兼生命说，亦无不可。颇有者，意中恐难多有也。长老意谓，现在许有。未来众生，去佛愈远，业深障重，未必多有。故曰于未来世。是法，浑括上说无法发心，乃至无法可说言。意谓发心修行，必须依法。今云无法，且云说法者无法可说。然如是种种之说，莫非法也。末世众生闻之，深恐狐疑。故问曰：闻说是法，生信心不？当知如上所说，皆是于法不执，精修无我之妙法。长老问意，正是指示学人，应信此妙法，修无我行耳。

**（午）次，遣执。**

**【佛言：‘须菩提！彼非众生，非不众生。】**

彼字，即指闻法之众生。非众生，约性言。非不众生，约相言。意谓言其非众生耶，然而非不众生也。言其非不众生耶，然而非众生也。正显即空即假，即假即空，一切众生皆是缘生之义。

**（午）三，释成。**

**【‘何以故？须菩提！众生众生者，如来说非众生，是名众生。’】**

此科释明上言彼非众生非不众生之故也。众生众生重言之者，承上非众生非不众生说也。如来说，谓约性说。名，谓名相，意谓：顷言非众生非不众生者，盖约性而说，本具佛性，非众生也，故曰彼非众生；但约名相，则是众生耳，故曰彼非不众生。此科合之上科，语极圆妙，义极深至，兹分三重说之。

（一）长老是问众生闻如是法能否生信？而答语专就众生说，于生信一层，不置一辞。岂不所答非所问乎？其实不然。问意已圆满答覆矣。盖不答之答也。何以言之？长老虑众生于是深法未能生信者，由于认众生为众生，故不免为之耽心。然而误矣，是执相而昧性矣。当知就相而观，虽非不是众生，然不过缘生之假名耳。缘生非性。其性则上等诸佛，本非众生也。然则既具佛性，岂不能开佛正知。则闻是法者，岂无能信者耶！故非众生非不众生一语，便含有莫作是说之意在。

（二）佛说此科，无异教众生以闻法生信之方便也。方便云何。先观自身是已。一切众生应观此五蕴众法，但由因缘聚会，非生幻生，本来无生。若知此义，则于上说诸法缘生、即空即假、即假即空、发心修行，无法可执之义，自能生信矣。当知说法者尚无法可说，则依法发心修行者，那得有法可执乎！

（三）开示利益众生行布施六度者，应即相离相也。盖非不众生者，是令体会众生缘生即假，不无是名。应无所住而行布施。此前所以言，所有一切众生之类，皆应灭度令入无余涅槃。菩萨应发此大悲也。非众生者，是令体会众生缘生即空，原非众生。应布施而不住于相。此前所以言灭度一切众生已，而无一众生实灭度者。菩萨应具此大智也。总之，缘生之义，贯通一切。此义信得及。其他诸义，便皆彻了而深信无疑矣。

# **无法可得分第二十二**

**（己）三，明无法可得。分二：（午）初，陈悟；次，印释。**

**（午）初，陈悟。**

**【须菩提白佛言：‘世尊！佛得阿耨多罗三藐三菩提，为无所得耶？’】**

上来，初约福德言其无实。无实者，所以明缘生性空也。福德之大者，莫过庄严报身。故次约具足身相，以明性空。现此身相，原为说法。故三约说法者无法可说，以明性空。说法原为度生，故四约众生，以明性空。一层追进一层。追至此科，则一空到底，如桶底脱。何以言之？佛现具足身相，既原为说法度生。而佛之所说，原说其所得，所谓如语。今知莫非缘生。缘生之法，当体是空。故具足身相，有名非实。说法，亦有名非实。众生，亦有名非实。然则岂非得即非得，佛即非佛，一往皆有名非实也耶？则一丝不挂，空寂之性，竟体呈露矣。此本科之要旨也。

长老前云：佛于然灯佛所，无有法得阿耨多罗三藐三菩提。然尚以为在八地时，因其不存有菩提之法，故今成佛得菩提耳。今乃知所谓佛得菩提者，亦复得而无所得也。意深于前。故自陈初悟，说一耶字。正显一空彻底，如梦初觉景象。此约事言也。若约理言，长老早与如来心心相樱今陈初悟者，正指示学人应如是穷究到底，不令有一丝法执存在。然后我空性显，始觉合于本觉而成大觉耳。其故作疑问之辞者，又以指示学人，虽如是悟，当请明眼人为之证明也。上句先言佛得阿耨多罗三藐三菩提，是明约修因证果说，非毕竟无得。下句始言无所得，是明若约法说，非毕竟有得，总明无得之得、得而无得之意。句中有眼，不可儱侗。

**（午）次，印释。**

**【‘如是，如是！须菩提！我于阿耨多罗三藐三菩提，乃至无有少法可得，是名阿耨多罗三藐三菩提。】**

两言如是者，印可上言非毕竟无得，非毕竟有得，所悟不谬也。佛说之义更深。乃将长老说者，更推其原。犹言，何以无所得乎，因其本无少法可得故也。此意正承我字来。我无少法可得，正明我空也。因其我空，尚不见有少法，那有少法可得。既无少法可得，又那有得法之佛。言乃至者，正明其空之又空，一齐扫荆正当尔时，一念不生，湛湛寂寂，性德圆明矣。总之，性空寂中，本无少法。使其见有少法，正是我见。尚何所得？惟其不见有少法可得，乃真得耳。

句言我于无上菩提，无少法可得，妙。我不见有少法可得耳。言下含有非竟无法，故接言是名阿耨多罗三藐三菩提，意显非无无上菩提之名言也。又以显无上菩提，但名言耳，岂可著乎！故无有少法可得也。又以显所谓法，所谓得，皆因缘所生。缘生体空。正当有如是名言之时，却本来无有少法可得也。眼光四射，八面玲珑。前来无法得菩提之义，至此畅发无遗。则无法发菩提之义，更因而彻底洞了。正所以开菩萨之正知，俾得通达无我、法耳。

上来心行叵得一科，遣能执也；诸法缘生一科，遣所执也。然而能所对待，牵引愈多。故所执之诸法中，复有能所。如福德胜报，所生也；布施六度，能生也。而就布施之法言。法，所施之物也；说者，能施之人也。就布施之事言。说法者，能布施也；闻法之众生，所布施也。更细别之。我，能证者也。法，所证者也。总之，一切事莫非对待，有对待便有能所，有能所便有分别，有分别便有执著。然而少有分别，便是第六识，所谓我相是也；少有执著，便是第七识，所谓我见是也。故一一明其皆是缘生。使知缘生体空，有名非实。必应步步观空，层层遣除。其所以痛遣所边之法者，正所以痛遣能边之我。盖二者本是对待相形而成，彼销，此亦销矣。而先说心行叵得，是直向能边遣除。然我相我见之不易遣，多为外境所移。故于诸法更说得详细也。由是可知用功之法矣。盖遣能当遣所，遣所即遣能。遣能所即是遣分别，遣分别即是遣执著也。分别遣尽，则六识转；执著遣尽，则七识转。二识既转，则我、法双空，皆是一如矣。皆是一如，所谓平等也。故下接言是法平等，直显性体焉。

# **净心行善分第二十三**

**（壬）次，结示。分三：（癸）初，直显性体；次，的示修功；三，结无能所。**

**（癸）初，直显性体。**

**【‘复次，须菩提！是法平等，无有高下。是名阿耨多罗三藐三菩提。】**

此结示一科，乃上说诸义之总汇。上来所说，若理、若事、若性、若修，千头万绪，尽归结在此数行中。诸义若网，此数行文则网之总纲也。纲举而后目张。故此数行之义，能洞彻于胸中，则诸义皆得以贯通，皆知所运用矣。若或不然，虽闻得多义，终觉零零碎碎，犹散沙也。道理若未能得要，修功又岂能扼要。然则此科之关系大矣。其应悉心领会，不待言矣。

复次者，别举一义，以明前义也。下所云云，皆是说明菩提无少法之所以然者。故以复次二字标示之。是法平等，无有高下两句，正显无上菩提。然而是法二字，切不可坐实在菩提上。不但是名二字，不应坐实已也。何以故？经旨正为执著菩提者，遣其执实。况此处正明菩提无少法之所以然。岂可将是法二字，坐实在无上菩提上讲。若坐实讲之，岂非菩提有法乎。虽新眼疏亦不免此病也。

惟肇公、智者，两注最佳。注云：‘人无贵贱，法无好丑，荡然平等，菩提义也。’盖谓凡好丑贵贱不平不等之观念荡然一空，则平且等矣。即此便是菩提之义也。此说既显明其正是菩提，而又未曾说煞，极为尽理，妙契经旨。由是可知是法者，谓任是何法也，犹言一切法耳。

无有高下正显其平等。当知一切法有高有下者，由于众生分别执著之妄见，见其如此耳。其实一切法性，平等平等，那有高下。既无高下，又那有无上菩提法。故曰是名阿耨多罗三藐三菩提。盖无以名之，假立此名耳。所以菩提无有少法可得也。若无上菩提有少法者，既曰无上，便高下之相俨然，岂平等性乎。佛之成佛，正因其证平等法性耳。故曰如来者诸法如义。故见一切法皆是佛法。故如来所得阿耨多罗三藐三菩提，于是中无实无虚。何以故？诸法一如者，是法平等故。一切法皆是佛法者，无有高下故。法性既平等一如，有何可得？故曰无实。正当无有少法可得时，平等一如之法性，圆满显现。故曰无虚也。

当知无有高下，则绝诸对待，无对待则成绝对，故假名曰无上。无高下则平等，故假名曰正等。何以无高无下如是平等乎。由其不同凡夫不觉，横起分别执著之故。然亦并无能觉所觉之分也。故假名曰正觉。由是可知正因其不分别法，不执著法，且无法之见存，乃名无上正等觉耳。其无有少法也明矣。法性本来如是。佛惟显此本来之性焉耳。其无有少得也，明矣。故曰我于阿耨多罗三藐三菩提，乃至无有少法可得也。

前半部令于一切法无住，遣其分别之我执者，无非为显平等之性。后半部令于菩提法亦应无住，遣其俱生之我执者，亦无非为显平等之性。迨说明诸法如义后，复以不可得义，空其能执之心。且以缘生义，空其所执之法。能所皆空，则平等性体遂显。故标科曰直显性体。可见所谓无上菩提法者非他。诸法一如之平等性是。若少有菩提法影子，岂能见性！何以故？性体空寂，所以平等。少有分别执著，便有所立，尚何空寂之有？少有所立，便见高下，尚何平等之有？菩萨应通达此理。尽遣分别执著而无我也。所谓一切法性，本无高下者。眼前事物，莫不如是。奈众生不知观照何！譬有一事一物于此，或见之以为可喜，或见之以为可厌。而其事其物，初非因人而异。足见一切法性，本无高下矣。盖喜厌之异，异于其人。与事物无关也。

所以多愁者无往非愁，虽遇不必愁之境，而彼仍愁锁双眉。寻乐者无时不乐，虽有无可乐之事，而彼亦强开笑口。环境同，而人之所感，万有不同者。由于所见之不同也。又如以水言之。人见之为水耳，鱼龙则见为窟宅，修罗则见为刀杖，饿鬼则见为脓血。经言：此由业力所致。当知业力何以成此差别。正由当初分别执著之我见，各各不同，遂致造业不同耳。若二乘慧眼，见其本空，并水无之。菩萨法眼，不但见其本空，亦见水之种种差别事相。如是种种所见不同，而水初无如是高下之分也。佛眼则见一如。一如者，水性本空，故随缘而现清浊等相。则虽现清浊诸相，依然水性本空。一切法莫不如是。是之谓是法平等无有高下。当知所谓平等者，非将高者削之使下，下者增之使高也。此正分别执著之妄见。更令不平矣。更令不等矣。愈求平等，愈觉纷乱矣。佛言平等，是令去其分别，去其执著。任他高高下下，而平等自若。盖其心既平，其心既等，则事相上虽有高下，亦自高高下下，各循其分，不相扰乱。则一切平等矣。此平等之正义也。故慕平等之风者，当自平其心始，等其心始。

**（癸）次，的示修功。**

**【‘以无我无人无众生无寿者，修一切善法，则得阿耨多罗三藐三菩提。】**

上科既以是法平等，无有高下，直显性体。而此之性体，人人本具，个个不无。但为妄想（即是分别。）执著，不能证得。（此引法华成句。）佛为一大事因缘出现于世者，正为此一大事因缘也。佛说此经，亦为此一大事因缘也。从开经以来，千言万语，横说竖说，层层披剥，层层洗刷，就为的是洗干净一个本来面目出来，令大众体认。体认清楚，方知非照上来所说诸义克实真修，不能证得也。盖性体虽是本具，却被分别执著秽污，而非本来面目矣。非将高下之心，不平等之见，去净，岂见本来？

然经上所言，是书本上的，非自己的。夫欲举步，不能不开眼。而开眼正为举步。若不举步，开眼何为？故既说是法平等，无有高下八个字，直将性体显示出来，俾大众开眼认明。即复将修此证此之功夫，的的指出，令大众举步。方能达到目的也。欲全修之在性，必全性以起修。所以此经层层推阐，必令深解义趣。说至上科，更为直显性体，俾众体认者，诚恐未能深解，误以生灭心为本修因耳。所以古德修行，必须先悟本性者，为此。古人证道比今人多者，其最要原因，实在于此。

依上说道理，故此科所说修功，皆是一一针对是法平等，无有高下下手的。众生何故于一切法见有高下乎？无他，分别执著故耳。分别即是人我对待之相，执著便是我见。所以见有高下而不平等，所以便与性体相违，所以此经启口便令发广大心，降伏我人等相。以者，用也。用无我无人无众生无寿者，犹言用无分别执著之心也。善法，即上来所言布施。举一布施，即摄六度。六度即摄万行。故曰一切善法。言以无我修一切善法者，是明任是何法，平等平等。须以此平等心，观一切法，随应而修，不可存高下心也。合此两句，即是开经时所说，于法应无所住行于布施之意。应无所住者，应用无分别执著之心也。住即是著。有所执著，便有分别。一有分别，所以执著。二事相应俱起，不相离也。行于布施，正所谓修一切善法。

以无我句，空也，不著有也，修慧也。修一切善句，有也，不著空也，修福也。如是二轮并运，亦即二边不著，则宛合中道，平等平等。便与阿耨多罗三藐三菩提之平等性相应。故曰则得。则得者，言其定得也。得者，证也。若分析言之。以无分别执著心，修一切善法，则合于诸法如义，成法身之因也。福慧双严，成报身之因也。圆修一切，得方便智，成应化身之因也。既是称性圆修，故能性德圆明，三身显现，而成无上正等觉。故曰则得也。总明全性起修、全修在性之义耳。以无我等修一切善法之义，即摄前说不应取法，不应取非法，以及应无所住而生其心，应生无所住心，诸句之义。即非是名，皆所以阐发此义者也。则得无上菩提，亦即前说之信心清净则生实相之义。不但此也。最初所说发离相心即是降伏一科，令发广大愿者。即是令以无我无人无众生无寿者，修一切善法也。（重读上句。）其次，复说不住于相即是正住一科，令行广大行者。亦即是令以无我无人无众生无寿者，修一切善法也。（重读下句。）全部经文，实以最初两科为主要。以后所说，皆是就此主要，或疏释其理体，或显明其修宗，或剖晰其隐微，或发扬其归趣者也。

大抵前半部，是先令于境缘上一切法不住，如请示名持以前所说是也。其后，则令于起心动念时，一切法不住，已越说越紧矣。后半部，开章便令起心动念时，并无上菩提法，亦复不祝向后所说，皆专对此点遣除。迨说三际心不可得，使知能执者乃不可得之妄念，非真心也。更说诸法缘生，使知一切法莫非即假即空。当其万象森罗，即复了不可得。并佛之果报身，乃至证得之菩提法，一切皆是幻有，一切了不可得。昔禅宗二祖请初祖示安心法。初祖曰：将心来与汝安。二祖惶然良久曰：觅心了不可得。初祖曰：吾与汝安心竟。何谓安心已竟耶。诚以众生常住真心，久被了不可得者扰昏了。不知全由自己分别执著，以致攀缘不休，遂成昏扰扰相。所谓将心取自心，非幻成幻法是也。若知昏扰扰相，本来了不可得，绝对不取，则当下清凉矣。故曰吾与汝安心竟也。此亦如是。觅菩提少法不得，则法法头头，皆是菩提。何必他觅。故即以是法平等无有高下两语，直显菩提焉。

此平等菩提，何以能显耶？从上来所说能所双空来也。能所何以双空耶？从开经时所说发广大愿，行广大行来也。发广大愿，则不取法。（发度无度相之愿故，是不取法。）行广大行，则不取非法。以取法取非法，皆著我人众寿故。法与非法，既皆不龋则我人众寿，四者皆无。四者皆无，则法与非法，了不可得矣。亦即分别执著之三际心，了不可得矣。亦即能修所修乃至能证所证，了不可得矣。如是种种了不可得，则常住真心，所谓是法平等无有高下者，便了了而得。前所谓信心清净则生实相是也。此之谓以无我无人无众生无寿者，修一切善法，则阿耨多罗三藐三菩提。总之，此三句经文，乃开经来所说诸句归结之义。俾得握此纲要，以通达从上诸说者。并非于从上诸说之外，别发一义也。应如是融会而观照之。

且由上所说观之，可见此经开口便是说事修。以后种种理性，皆是就事修上说的。不离事修而谈理性，乃说法之要诀。何以故？即有明空，便是二边不著故。此即有明空四字，括尽般若理趣。诸君紧记，依此而行，自合中道矣。此处所说以无我修一切善法，亦具此义。盖谓当于修一切善法时而无我也。若不修一切善法而曰无我，险极！何以故？非恶取空，即偏空故。当如是知。

**（癸）三，结无能所。**

**【‘须菩提！所言善法者，如来说非善法，是名善法。】**

无上菩提，不可执实。一切善法，又何可执实。若执实者，与执实无上菩提何异。故更须遣之。一切善法，莫非缘生假有，即有即空。故依如义说，一切善法，当下即非。但有假名耳，何可执实乎。故曰：如来说非善法，是名善法。

上云以无我修一切善法，是约能修边遣。此云非善名善，是约所修边遣。若有所修之法，即有能修之念矣。有所有能，宛然对待之相，便是分别执著。有微细之分别在，则我相仍在；有微细之执著在，则我见仍在。故当遣之罄荆当知以无我等修一切善法，则得无上菩提者，因其是用无分别执著之心去修。所以便得菩提。盖用此平等心修，则法即无法，修亦不存有能修所修矣。无修而修，乃能无得而得也。故此科所言，乃是起修时同时之事。即是修一切善法时，便观照非善名善。使其心中见有善法，则正是我见。何云以无我等修一切善法耶。换言之。此科正释明上文无我无人无众生无寿者之所以然者。非谓修一切善法后，重又遣之也。断断不可与上科看成两橛。当如是知。

观上来所说。可知此结示一科，不但为本科举果明因之结示。乃为开经以来诸义之结示。换言之。即是开经以来所说诸义，无非令以无我修一切善法以证平等之性。至此乃为点明耳。

此经最初发大愿、行大行两科，是开章明义。以后约略计之，结示已有多次。第一次，即是不应取法不应取非法两句。第二次，为应如是生清净心一段。第三次，为应离一切相发菩提心一大段。第四次，为诸法如义无实无虚一切皆是等一大段。今乃第五次矣。而前后五次，自有其浅深次第。

第一次两句，是结度生不住相，布施不住相之义。不住相者，不应取法也。布施度生者，不应取非法也。第二次，是结示广行六度应无所住者，为令空有不著，俾如实空如实不空之自性清净心现前耳。第三次之结示，是明离相方是发菩提心。不但二边不著，并不著亦不应著。故曰：应生无住心，有住则非等。第四次之结示，是约果位以示证得清净心者之境界，是一法不住的，法法皆如的，是无我的。使知上说诸义无非为令一尘不立，将微细之分别执著遣除净尽，乃能证佛所证耳。此第五次之结示，乃是明白开示，一切法性本来平等，无有高下。故一一法皆不可分别执著。菩提法如是。一切善法亦如是。但用无分别执著之心，修无有高下，平等平等，之一切善法，便契法性，便见寂照同时之本来面目矣。前后五次，浅深次第，既丝毫之不紊。复点滴以归源，细密之至，圆融之至。

# **福智无比分第二十四**

**（辛）三，显胜结劝。分二：（壬）初，引喻显；次，正结劝。**

**（壬）初，引喻显。**

**【‘须菩提！若三千大千世界中所有诸须弥山王，如是等七宝聚，有人持用布施。】**

一大千内，有十万万须弥山王。聚集七宝，其多等此。如是，指十万万言也。持如许之七宝，用作布施。其施，可谓胜矣。福德之大，亦可知矣。此科是引喻，以显下文受持广说此经之福德更大也。

**（壬）次，正结劝。**

**【‘若人以此般若波罗蜜经，乃至四句偈等，受持，为他人说。于前福德，百分不及一。百千万亿分，乃至算数譬喻所不能及。】**

流通本作受持读诵。原本无读诵字，盖摄在受持内矣。于前福德，于者，比较之意也。前，指上文以等于十万万须弥山王之七宝布施者。盖谓如前布施者之福德，可谓大矣。然而以其福德之百分、千分、万分、亿分、乃至算数不能算之分、譬喻不能譬之分，皆不能及持说此经者福德之一分也。经虽是文字名言。然由文字起观照。便由观照而相似、而分证、而究竟成无上菩提，岂一切有相福德所能比乎！

前半部收结时，明言不具说。故后半部较量显胜，今始一见。然较显之命意，亦复与前大异其趣。须知此科说在直显性体之后。显性体即是显法身。前曾以须弥山王喻报身。今却以七宝聚如十万万须弥山王者用作布施，而其福德远不及持说此经。意显持经说经，能令自他同证法身。视彼报身，如同身外之财，何足校哉。当知佛现报身等，原为利益众生令他受用。正如以财布施，令他受用也。故以此为喻，以显证法身者，并报身之相亦不住也。

**（庚）次，究极无住以成证。分二：（辛）初，明平等法界，显成法无我；次，明诸法空相，结成法不生。**

此第四大科。（合全经言之，故为第四科。但约后半部言，则是第二科。）皆说如来境界，故曰究极。谓穷究无住，至此而极。所谓证者，证此也。此第四究极一科，又开为二：初明平等法界者，所以显一切法性本无有我也。即以结成前科菩萨通达无我法之义。次明诸法空相，则归结到不生不灭上。开经以来所以令离相离念以除我执者，无非为遣分别执著。分别执著，所谓生灭心也。遣生灭心者，为证不生不灭之性体也。是为一部甚深般若之总结穴。故正宗分齐此而止。即昭明之第三十一分。其三十二分，则属流通分矣。

**（辛）初，又三：（壬）初，约度生明无圣凡；次，约性相明非一异；三，约不受福德结无我。**

此三科，皆紧蹑是法平等义来。意在教闻法者，当于法法头头上荐取平等之理，则可于法法头头上得见自性。初科明无圣无凡者，正显无有高下也。一真法界，平等平等，岂有圣凡之别。此义就度生上说明最便，故约度生以明之耳。

# **化无所化分第二十五**

**（壬）初，又二：（癸）初，明度无度念；次，明本无圣凡。（癸）初，又二：（子）初，标示；次，释成。**

**（子）初，标示。**

**【‘须菩提！于意云何？汝等勿谓如来作是念，我当度众生。须菩提！莫作是念。】**

此科大旨，与前无法可说一科相同。其不同者，不过前就所说之法言，今就所度之生言耳。然说法原为度生，度生便须说法，故大旨同也。前于无法可说中，所引十卷金光明经诸义，说明佛不作念之理由者，皆通于此。总之，佛不起心动念而能随机应缘以度众生者，不外二理。（一）因夙昔大悲大愿熏习成种之力，故能有感斯应。（二）因具二智，成三身，如大圆镜，光明遍照，故能所应不谬。

具此两种理由，所以不同凡夫，凡有所作，必须作念。莫作是念，是普诫一切人，非专对当时会众言也。盖作是念，则以凡情测圣境。岂但谤佛，自己仍迷在妄想窠中，永无成圣之望矣。故切诫之。总之，莫作是念之言，非仅令不可以轮回见，测圆觉海。实令学佛人必当断妄念耳。开经即令菩萨降伏此念，故曰实无众生得灭度者。后半部亦开口便说无有一众生实灭度者。今复就佛之度生言之，俾一切菩萨奉为准绳也。

上文虽曾两说众生非众生，然是单约众生说。今则约圣凡并说，以明平等法界，义不同前也。或曰：法华云：‘我始坐道场，观树亦经行，于三七日中，思惟如是事，我所得智慧，微妙最第一，众生诸根钝，著乐痴所盲，如斯之等类，云何而可度？’由是观之，明明有圣有凡，何云无圣无凡？且佛于度生及所说法，皆曾详细思惟，而后说之。思惟即是念，何此经云无念耶？当知有圣凡者，约相说也。无圣凡者，约性说也。所以此经说即非，又说是名也。至于思惟之义，当分两层说明其理，以免怀疑。

（一）凡佛所说，有随宜说者，此名权说，亦名不了义。有究竟说者，此名实说，亦名了义。如上所引法华中此等言句，即是随宜权说。因观知一切众生，根钝痴盲，著五欲乐。与佛证得之清净智、微妙法，不能相应。如斯之类，云何可度耶。乃不得已，先为由浅而深，说三乘法。然说三乘，实为一乘，所谓开权显实是也。本经此处，正明平等法界，皆是究竟如实之说，故言句多连如来二字说之。如来者，诸法如义。何谓如？真如是也。何谓真如，离念境界是也。岂能引权以证实说。且所谓权者，亦是即实之权。故虽曰思惟，实则即思惟而无思惟。凡读佛经，第一当明此义。即如佛常自称我矣。岂可因其随宜之称。而谓如来有我相我见。

又如本经说此无上甚深之法，而著衣乞食，示同凡夫。岂可因此遂疑佛是凡夫？长老处处代众生请问，亦岂可看呆，谓长老真不明般若。世间多有以观世音菩萨是男身，是女身，怀疑者。夫法身大士，本无有相。其所现身，皆是随机应缘。所谓应以何身得度者，即现何身而救度之。楞严、法华详说此义。岂可视同凡夫，局定为男为女？即以大士往因言，多劫勤修，何身不有？亦岂可举一世之身，以概多劫之身乎！佛经中类此之事，以及两相抵触之言句，甚多甚多，皆当如是领会也。

（二）思惟者，作观之义。作观亦译思惟修也。上所引法华两颂，（四句为一颂。）是承其上文我以佛眼观一句而来。两颂所说，盖谓观照众生根机耳。当知作观之时，非无念，非有念。少知作观者，便能了然此中境界。与思索妄想，绝不相同。岂可误会思惟为作念乎！总而言之，有生可度，有法可说，是约相说。佛作此观，正所谓寂而常照也。然而正当现如是事相时，即复了不可得。故又曰无法可说，无生可度。则是约性而说也。虽观而亦无所观也。照而常寂也。故将所引法华两颂，与此中所说者，合而观之。正是性相圆融，寂照同时之义。亦即即权之实，即实之权之义。当如是通达也。若执一疑一，便是执相疑性，执性疑相。执寂疑照，执照疑寂，此正凡夫知见，正所谓钝根痴盲，与微妙第一之智慧，不能相应者也。故学佛必须开佛知见。佛知即是知一切不可得，知一切即空即假。佛见即是不执一异。若执一疑一，正是执一执异矣。故欲通达佛法微妙之理，非将凡情俗见，一扫而空之，必不能入也。

**（子）次，释成。**

**【‘何以故？实无有众生如来度者。若有众生如来度者，如来则有我人众生寿者。】**

实无略逗，此二字是彻底的。谓实无作念之理也。何谓实无是理，其义甚多，略说其四：

（一）若有度生念，便有所度之生，能度之我。能所者，对待之相也。便是分别，便是执著。佛证平等一真法界，故称如来。若有分别执著，何名如来？故谓如来作是念，实无是理。此约平等法界明义，亦是约如来边说。

再约众生边说之。（二）何谓众生？不过五蕴集合而已。是缘生法，缘生体空。若有度生之念，岂非不了缘生。执五蕴法为实有乎？有法执，便有我执，曾是如来而有我法二执乎？故谓如来作是念我当度众生，实无是理。此约缘生体空以明义也。

（三）众生之所以成众生，以有念故。众生之所以得度，以无念故。是故度生云者，惟令离念而已。若佛度生有念，则自尚未度，何能度生耶！故谓如来作是念我当度众生。实无是理。此约离念名度以明义。

（四）佛度众生，不过为众生之增上缘耳。而众生自己发大心、行大行实为主因。若无主因，虽有增上缘，生亦无从度也。是故众生得度，实众生自度耳。佛无此见，是佛度众生也。故谓如来作是念我当度众生，实无是理。此约因亲缘疏以明义也。

总此四义，故有众生如来度者，佛实无此念也。此句是顺释其故。若字下，复反言以释其故。有者，谓有念也。若有此念，便落能所。能度，我相也。所度，人相也。所度不止一人，众生相也。此念继续不断，寿者相也。苟有一念，四相具足。如来正令发心菩萨，除此四相。而谓如来有四相。其诬谤如来，可谓极矣。所以切诫莫作是念也。此中正破如来作是念之邪言。故但约如来边，（即前说四义中之初义。）以明无能、无所、无我之义，意在令学人了然于平等法界，实无有我耳。

**（癸）次，明本无圣凡。**

**【‘须菩提！如来说有我者，则非有我。而凡夫之人，以为有我。须菩提！凡夫者，如来说则非凡夫。】**

流通本多是名凡夫一句。唐人写经，南宋藏经，及古德注疏中，皆无之，大不应有。

此科是释明无能度、无所度之所以然也。此中我字，若但作我人之我会，固无不可。然义浅矣。须知我字，正承上文我当之我来，盖指佛言。我则非我，意显平等法界，佛即非佛耳。正明无圣之意。盖佛之称，显其证果耳。如来之称，亦为显其证性耳。一真法界，离名绝相。那有此等名字。且一真法界，一切诸佛、一切众生，同体之性之异名也。因其同体，故曰一如。故曰平等无有高下。若此中有佛字者，便有高下，便非平等，便有名相，便非空寂。故依如义而说，所谓有佛有圣者。便非有佛有圣。但凡夫之人，只知取相，不达一真法界，以为有佛有圣耳。平等法界，佛尚无存，岂有能度可说乎。且既是平等同体，不但无圣而已，又岂有凡？故所谓凡夫者，约如义说，便非凡夫也。凡尚无存，岂有所度可说乎。无高无下，平等平等，此之谓性体一如。（足见后人妄加是名凡夫句，真是画蛇添足。）

无圣无凡，正是无有高下之所以然，故曰平等。性体本来如是平等。所以佛说上无佛道可成，下无众生可度。盖度即无度，成即无成也。所以说平等真法界，佛不度众生。所以佛眼观一切众生本来是佛。此皆约性体平等义说也。

何故说平等义？为令发心菩萨通达此义。应以无能、无所、无法、无我之心，修一切善法，乃能如是而证也。由此可知修行人虽应发愿转凡成圣。然发愿已，即须将凡圣之念抛开。若不抛开，圣凡永隔矣。何以故？圣之成圣，凡之成凡，正由一无念，一有念故。起念，便有高下，便非平等故。古人开示修行，有一句最好。曰：但蓦直行去。蓦直者，绝无瞻顾之意。行人只要明了道理，认准方向，便一直行去。转凡不转凡，成圣不成圣，以及一切生死利害等等，概不挂念。如此，便与道相应，与性相应，速能成就。否则反不能成也。古人又有警句曰：古庙香炉去。谓应万念灰冷也。圣凡尚不挂念。其他可知矣。

# **法身非相分第二十六**

**（壬）次，约性相明非一异。分二：（癸）初，总显如义；次，别遣情执。**

**（癸）初，总显如义。**

**【‘须菩提！于意云何？可以三十二相观如来不？’须菩提言：‘如是如是以三十二相观如来。’】**

此约性相明非一异一科，为全经紧要眼目，而义蕴幽深，非逐层细剖，不易明了。

观，与见不同。约如来现身言，曰见；约学人修观言，曰观也。问意盖谓，可以观想有相之应身，即是观想无相之法身不？一有相，一无相，当然不可。然而应身原从法身显现。无相之无，本非是毕竟无。所谓实相，无相无不相，是也。则又未尝不可。虽然，若执以为可，未免取相，而有著有之过矣。故下有初遣取相明非一一科之文。然若执以为不可，又未免灭相，而有堕空之过。故下又有次遣灭相明非异一科之文也。试看长老所答，可以增长见地不少。再闻佛之所遣，更令人豁开心眼多多。须知开经以来层层遣荡，屡说即非是名，无非为防学人著于一边。此处明性相非一非异者，正是说明不应著于一边之所以然也。

于意云何？探验见地之辞也。前已屡次探验矣。今更探验者，因此处不曰见，而曰观。问意极细，回不同前也。盖正恐学人闻得诸法如义，及是法平等者，儱侗颟顸。未能深入精微，而自以为一如平等矣。则差之毫厘，谬以千里。故更须探验之，而开示之也。

欲说答辞，有二要义，必当先明。（一）般若会上，佛令长老转教菩萨。（见大般若经。）可见长老久已与佛心心相樱般若义趣，早已深知。此经故示不知者，代众生请法故也。（二）甚深之理，本无可说。今不得已，于无可说中而言说之。一人一时，不能说两样话。故寄于二人，用问答体说之。则甚深义趣，较易明显耳。依上两义，故长老所说，无异佛说。一切经中当机人，皆应作如是观。不但此经为然。此是要义，不可不知。

如是如是句，若但作应诺之辞会，不但浅视长老。经中所含深旨，亦不显而晦矣。何谓浅视长老耶？且如初次佛问可以身相见如来不？长老即答身相即非身相。二次问，可以三十二相见如来不？又答即非是名。第三次问，佛可以具足色身见不？如来可以具足诸相见不？皆答以不应。何此中忽又执相如此？长老固是代表众生，然而既明忽昧，于理不合。所以如是句，实非应诺之辞，乃是说理。

如者，诸法如义也。是者，一切皆是也。前不云乎？前半部中，无一答如是者。后半部答如是处，皆表精义。如明五眼中，每答皆称如是。此明肉眼非定肉眼，乃至佛眼非定佛眼。总之，五不定五，一不定一。不可执一也。正所谓诸法一如，一切皆是。意显惟如则皆是，不如则皆非是。故每答皆称如是。次问说是沙不，亦答称如是者，此明如来说是沙，乃以如义说是，非同凡夫之说是也。再问福德因缘，亦答称如是者，此明法法皆是缘生，体会得缘生性空，则法法皆如，法法皆是。故下接云：此人以是因缘，得福甚多。意显惟其缘生，始有多福之可得。亦惟其缘生，应不执著缘生相，而会归一如性。则虽法法皆是缘生，亦即法法皆是佛法矣。此外皆未答如是。至此，复答称如是者，意亦同前。而两称之者，令人当重视如字。必其能如，而后方是耳。

其意盖谓三十二相，亦诸法之一。诸法皆是真如，岂三十二相不是真如。但必应会得如义，方是。何以故？若领会得性相一如。既不灭相，亦不执相。则观三十二相应身，即是观如来法身也。若违如义，势必执相以观性，否则灭相以观性，则无一而是矣。如是如是以三十二相观如来，应作一句读之。总以明依照如义，以三十二相观如来，则是也。长老之意，盖谓观不同见。心中作三十二相观时，本是无相之相。如来现三十二相，亦是相即非相。今了其无相之相而作观。则既非取相，亦非灭相。正与实相无相无不相之义合。亦即与诸法如义合。亦即与如来合。故曰：如是如是以三十二相观如来。意显既一如矣，观相即是观性也。

长老答意，实是甚深，实是甚圆，实与佛旨相应。而下文如来更加破斥以遣荡之者。以长老所明如义固是。但其中尚有微细之理，不可不认清辨明。否则势必至于儱侗颟顸，未见谓见，认驴鞍乔，为阿爷下巴矣。此义实关紧要，乃为一般学人最易含混者。故佛与长老，一问一答，以显明此隐微深旨，俾学人不致误认耳。

**（癸）次，别遣情执。分二：（子）初，遣取相明非一；次，遣灭相明非异。（子）初，又二：（丑）初，破解示遣；次，说偈结成。**

**（丑）初，破解示遣。**

**【佛言：‘须菩提！若以三十二相观如来者，转轮圣王则是如来。’须菩提白佛言：‘世尊！如我解佛所说义，不应以三十二相观如来。’】**

佛意盖谓，汝言如是如是以三十二相观如来，乍聆之甚是也。然而本源之地，若未认清，诚恐似是而非。何以故？三十二相，岂但如来现此相哉，转轮圣王亦具有之。然而轮王之相，是由福业来，不同如来是由法身显。今遽儱侗曰：如是如是以三十二相观如来。然则轮王亦是如来矣。岂非大谬。当知佛言固是说所观之相，意实开示能观之人。盖以业识未空之轮王，因福业故，亦有三十二相。足见相皆虚妄，不足为凭。然若观者业识已空，岂但轮王之三十二相不能朦蔽，即观众生五蕴色身，亦能洞见法身，而不见有五蕴。苟或不然，虽与如来觌面，亦但观相，而不能观见法身矣。

佛之言此，正因初发心修观者，无明分毫未破，方在业识之中。若闻一如皆是，是法平等之说，不揣分量，遽谓观相即是观性。不知所观者，正是识而非性也。一切学人应于此中细细勘验。

云何勘验？（一）博地凡夫，自无始不觉自动以来，久已性相不一矣。何故不一，由于取相。何故取相，由于业识。故必须尽空诸相，剿绝情识，方足语于性相一如。（二）佛说如义，是令体认一真法界，除其分别执著而无我。故当自审：分别否？执著否？倘有微细分别执著，便是业识，何云观相即是观性乎！

总之，一如平等，惟有诸佛方能究竟。必须既不执实，且虚相亦泯，直至一念不生，并不生亦无，方是一如而不异。故所谓诸法一如者，是只见一如之性，不见诸法之相。不但此也。直须虽一如平等，而亦无所谓一如平等，乃为真一如，真平等。岂业识未空者，所能妄以自负。今云以三十二相观如来，明明存有能观所观。便是分别执著，业识宛然。乃云如是如是。殊不知早已非如，毫无一是矣！古今多少行人，粗念稍息，便谓已证三昧。习气仍在，辄云任运腾腾。是皆以混滥为圆融，鲜有不堕落者。观此经文，真是顶门上痛下一针。

世尊所破，长老原已洞明，故得机便转。而前之所答，亦是悬知众生之病，所以儱侗其辞，待世尊破斥之。俾一切众生，皆得自勘自破，不致混滥耳。

凡标须菩提白佛言句，皆示郑重之意。此中亦然。意在令学人于此番破解，不可忽略看过也。解所说义者，闻知轮王亦同此相，相不足据。便解得诸法一如，必须尽泯诸相而后可也。长老如是解，正令学人应如是解。不应者，意显非绝对不可。若其情识已空，则有相等于无相，无相何妨有相。而非少有情识者，所应混滥也。故曰不应。此语正是切诫学人者。

总之，佛说一如平等，是令一异皆不可执。今以相观性，明明执一矣。尚得曰一如乎。

转轮圣王者，以十善化世，不待兵戈，威伏四方，为人世第一大福德人，自然有七宝出现，随意自在。第一曰轮宝，王乘此轮，巡行四方，因称转轮圣王。轮有金、银、铜、铁四种，得金轮者，曰金轮王，王四大洲。银轮王，王东西南三洲。铜轮王，王东南二洲。铁轮王，王一洲，即南阎浮提也。以福德力具三十二相，但欠清净分明，因其是由有漏福业而成，不同佛之由无漏法身而现者也。

**（丑）次，说偈结成。**

**【尔时，世尊而说偈言：‘若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。’】**

尔时者，破解甫竟之时。标此二字，是令学人应与上科同时体会。因偈中所说，正是所破所解之所以然故也。色字，统指一切色相，三十二相亦摄在内。两我字，指如来言，即谓性也。音声，赅说法音声在内。正谓不可执取上来一如平等诸说，向文字音声中求也。见色者眼识，闻声者耳识，举二识以概其余也。总之，见闻觉知，虽其体是性。然众生自无始来已变成识。今若以色见，以音声求。显然业识用事，执著六尘境相。乃欲以是见法身，以是求法身，明明是妄见，明明是向外驰求。其知见已大大不正，尚欲见法身如来乎。故斥之曰：是人行邪道，不能见如来。以真如之性，非是分别执著之业识境界故也。结成欲观一如，非尽空情识不可之意。

或曰：佛经中每令人观佛相好，何也？须知此是方便。所谓方便，含有两义：众生处处著相，故令舍染观净，此一方便也。既知观净，即复令趋究竟，如此中所说，此二方便也。盖步步引人入胜，是之谓方便。所以十六观经中，最要者为是心是佛，是心作佛数行文。明得一切唯心，则知虽观相好而不执实。其分别执著之情识遣矣。所以念佛人虽观见弥陀现前，极乐现前，亦不可著者，此也。何以故？相由心作故。自性清净心，本来无相无不相，相不相更不必置念故。此理不可不知也。当知置念，便是分别矣，执著矣。

上来遣相已遣到极处。亦即后半部无法发心以来之总归结处。盖发心时，即不可取著菩提法者，因少有所取，便著色相。便是向外驰求，便非正知正见，便是法执我执。便与空寂之性相违。岂能见如来哉。所以令菩萨通达无我法者，此也。否则盲修瞎练，走入邪道，欲煮沙以成饭，永永不能达到目的。因修行是以见如来为目的故也。故应通达也。

然而遣相者，但为不可取著而已。若误会是灭相，则又大非。故又有下一科文来。以下是（子）次，遣灭相明非异一科文。今先说其要旨。

此一科，不但在后半部中，有万钧之重。即开经以来所说不应取非法，非非法，以及既说即非，又说是名等义，直至此处，方说明其所以然。故在全经之中，与上明非一一科，同为紧要关键。譬如千山万壑，迤逦蜿蜓。行至此处，乃回转环抱，团结起来。遂使前来无数峰峦起伏，莫不一一映带，有情有势焉。须知前半部是对初欲发心者说。所以空有皆令不著，以合中道。凡说即非是名处，其语气大都两边兼顾。既不可著有，复不可著空。所谓是名者，含有名相虽假，未尝不是之意。

至后半部是对已经发大心、修大行，并能不取一切法相者说。但恐其独独取著菩提法相，则终为空寂之累。终不能证性。而此执甚细，最为难除。故后半部所说，皆向著有边痛遣。虽有时即非是名并说。然其语气，多侧重即非边。含有法相虽是，终为假名。因是假名，所以即非之意。必待遣得一尘不染，一丝不挂。然后又掉转头来，说不应著空。故曰有万钧之重也。此正宗下所谓，百尺竿头，更进一步之意。又曰：还要翻个筋斗。翻筋斗者，掉转头之谓也。且前半部所说不应著空，但说其当然。若无此中于法不说断灭相句，为之点醒。不但其理未明，亦无归结，而全经精神亦不团聚矣。所以说上科与此科，为全经重要关节者，因其是开经以来所说诸义之归结处故也。虽然，后半部开章后，既专遣执有。上科虽为遣有之总归结，义蕴幽深。然理本一贯，尚易说明。惟此科忽然转舵，眼光四射。其语气精神，直贯注到前半部。故一句之中，赅括多义。真如侧看成峰，横看成岭。面面皆放光明，皆成异彩。不知从何说起。今欲说明一面一面的道理，宜先说其大旨。大旨明了，面面亦较易明了也。

当知性为一切法之体，相是表面。所以修行者原为证性，故不应执著表面之相。此一定之理也。然而有里亦须有面。若但有主体，而绝无其表。主体亦孤立而无所用。所以修行欲证性者，既不应执取相，亦不应断灭相。此亦一定之理也。譬如造屋，梁柱是主干，是体。门窗户壁乃至砖瓦灰石等等，是表面，是相。自然最先要注重梁柱。若但知取著外表之相，而不知注重主干之体，如何其可。然若但有主干之梁柱，绝无门窗户壁，尚得名之为屋哉。造屋如此，修行亦然。观此譬喻，其不应执相，亦不应废相之理，可以了然矣。此佛说此科之最要宗旨也。

# **无断无灭分第二十七**

**（子）次，遣灭相明非异。分二：（丑）初，标示切诫；次，结显正义。**

**（丑）初，标示切诫。**

**【‘须菩提！汝若作是念，如来不以具足相故，得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提！莫作是念：如来不以具足相故，得阿耨多罗三藐三菩提。】**

如上所说，可知此遣灭相一科，义意之深广矣。然而不但深广已也。复多隐含之义，头绪又繁，极不易说。说既不易，领会之难可知。然既为重要关键，断不能不细心领会也。即如初标示切诫中，开口便奇。何谓如来不以具足相故得无上菩提耶？当知表面说具足相，实则隐含修福德之义也。因具足相，由修福德来也。佛经中此类句法甚多。所谓互相影显是已。以文字言，如曰：莫作是念，如来不以修福德故，得无上菩提。岂不直捷了当。今不如是说，而以具足相为言者，盖有两重深意：

（一）为引起下文不说断灭相，以对上文之不执取相，显明二边不著之义也。且上言如来，下言具足相，可显性虽无相，而亦无不相之义也。

（二）说一具足相，闻者可以领会句中影有修福德。若说修福德，闻者未必能想到是说具足相。是之谓善巧说。总之，如此一语双关而说者，因上文说轮王亦有三十二相而是由修福来，既已破斥。恐人误会证性者不必修福。又因上说以色见我，是行邪道。恐人误会见如来者必须灭相。今如此立说，则两种误会俱遣，故曰善巧也。汝若作是念是字，指下文不以具足相等。正恐闻上言者，发生误会，而作是念也。长老是当机，是众生代表，只得向长老发话。其实是普告一切人也。

得阿耨多罗三藐三菩提句，影含多义，当逐层说之。（一）阿耨多罗三藐三菩提，义为无上正等觉。然亦摄有佛及如来之义。何谓摄如来义耶？如来者，平等法身也。无有高下，体绝对待，故曰无上；既是平等，故曰正等；不觉则不能证，故曰正觉也。何谓摄有佛字义耶？佛者觉也，故曰正觉；自觉觉他，无二无别，故曰正等；觉已圆满，至究竟位，故曰无上也。故无上正等觉，可谓性德如来、果德佛之统称。此中不曰佛，不曰如来，而举统称之名为言者，为显二义：

（甲）因上句显说具足相，隐含修福德。若单约修因克果之福德言，应用佛称。若单约相虽非性，亦不离性，之具足相言，应用如来之称。今上句既具隐显二义，故宜用兼含性、果二德之统称也。

（乙）说一得阿耨多罗三藐三菩提，正为引起下文之发阿耨多罗三藐三菩提来。盖欲藉果证以明因心也。藉果明因者，所以阐明后半部开章时所说，实无有法发阿耨多罗三藐三菩提之真实义也。开章时先说无法发菩提之义。接明无法得菩提之义。一发一得，相对而说。此中亦一得一发相对说之者，正所以补足开章时所说之义也。何谓补足。盖阐明前所谓法者，即摄非法。前所谓无法者，是二边不著，法与非法皆无。如此，方是发菩提。若但会得不取法一面，未免落空。尚得谓之发无上菩提乎？是此中得发并说，故与开章时并说者，相映成趣之要旨也。由此，又足证明菩提下前说既无心字。则此中下文发阿耨多罗三藐三菩提之下，岂可著一心字。乃不明经旨者，儱侗滥加，岂非大谬。

（二）说一得字，更有精妙之义。盖此得字，正针对上科观字而说者也。针对观字而说得字者，所以明观则不应取相，得则不应废相之义也。何以故？修观之道，重在见性。观相岂能见性。前半部中，已说得明明白白，曰：若见诸相非相则见如来。故欲见如来者，必须能见诸相即是非相而后可。今云以三十二相观如来，并未能见相即非相，何能见如来耶？乃谬引如义，自以为是。不知如义者，虽不废相，亦须不取相，方名为如。今著于一边，何名为如耶！颟顸甚矣，故破斥之曰：行邪道，不能见。以明性相之非一也。

此科不说观而说得者，是约修因证果说也。亦即约性相相得说也。何以故？性相不相得，不名证果故。意显若能不著于相，相亦何碍于性，故相得也。总之，性是里，相是表。约表里言。性相非一也。若约表必有里，里必有表，表里合一言，性相则非异也。此如买屋者，应观其梁柱。若但观外相，而曰观外相即是观梁柱，岂非笑谈。然若只有梁柱，而门窗户壁，外相一概无有。则虽得此屋，等于不得矣。修行亦然。约观言，必应不取相。约得言，必应不废相也。明兹譬喻，则一异皆不应执之理，当可彻底了然。更可见佛所说法，语语有分寸，字字含妙理。诚恐学人粗心浮气，于性相非一非异道理，囫囵吞枣，不能潜心细领。今观如上所说，我世尊已将性相圆融中之行布，为一切学人，画得了了明明，清清楚楚。若能深切体会，自能既不取相，亦不取非相。又有行布，又能圆融。事事皆合中道，法法不违自性矣。

（三）前条所说，更有互相影显之义在，不可不知也。何以言之？上科说观，是约因边说，是明修因者，不可取相也，不可修有漏之福也。当知修因既不可取相，证果又何可取相？但非废相耳。在因位时，不可修有漏福者，以修无漏之因，乃能证无漏之果故也。此科说得，是约果边说，是明证果者，并非废相也。亦非不由修福来也。当知证果既非废相，修因又岂应废相。但不可取著耳。果非不由修福来。然则在因位时，但不应修有漏之福耳。岂令绝对不修哉。因果一如，故互相影显以明之。

（四）上科与此科，两两对照观之，复有要义。上科长行中之意，若云：轮王亦有三十二相而非如来，是明修福不修慧，不能得无上菩提果之义也。此科切诫莫作不修福得菩提之念，是明修慧不修福，亦不能得无上菩提果之义也。上科四句偈中，呵斥以色声见如来为行邪道者，明见性不应取相之义也。此科切诫莫作不以具足相得菩提之念者，明见性亦非废相之义也。由第一条至此第四条，合而观之。已将理、性、事、修，以及性相非一、非异、又行布、又圆融之因因果果，说得细密之至，周匝之至矣。然而所含之义，犹不止此。

（五）上科言观，此科言念。观，念，一义也。两科合言，意显相与非相，福与非福，两边不著，为正观、念也。若其但取一边，即非正观正念。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，又以莫作是念切诫之。

（六）三十二相是应身，应身生灭无常，于明性相非一之义便。故上科遣取相，则举三十二相言之。具足相，即前所谓具足诸相，是报身。然约相言，名报身；约性言，即是报得法身，于明性相非异之义便。故此中遣灭相，则举具足相言之。当知如此而说，亦是互相影显以明义者。何以故？三十二相不应取，可知具足相亦不应龋具足相不应灭，可知三十二相亦不应灭。分而说之者，但为便于显明非一非异之义耳。

（七）不以具足相得菩提中，更含精义。当知具足相之成，是由福慧双修来，不但修福已也。何谓双修？修福时便知不著相是。知不著相，便是慧也。因此，乃能成具足相，得无上菩提。此与轮王大异其趣者，盖轮王福业，称为有漏者，无他，修福著相故耳。故只能成三十二相，只能得轮王果。由是可知，此中虽是说不灭相，其实兼有不取相义在。此其所以能与性不异也。此层为此科精妙之义。所以举具足相以明非异者，宗旨在此。何以故？非异即是一如。必其相与非相，两边不取，方名一如。若上科所说，是但知不取非相一边，何名一如哉！

综合上说诸义，则此科之义，便可洞明。无非恐人闻上来遣相之说，偏于空边。误会是绝对无相，则与实相之无相无不相相违。便非诸法如义，便非是法平等，便不得无上菩提之果，而不见如来矣。故切诫以莫作是念也。若作是念，乃邪见非正见故。论道理，论语气，只此莫作是念一句，于义已足。今复接说如来不以具足相故两句者，盖重言以申明之。使人知注重此两句是要义，不可忽略耳。故莫作是念须连下两句一气读之。若念字断句，便觉下两句重覆矣。

曾见清初一刻本。误从念字断句。又嫌下两句重覆。遂删去不字。而作如来以具足相故，得阿耨多罗三藐三菩提。此大谬也。须知有一不字，含有虽不应取相，亦不应废相之意在。语气便双照二边，何等圆融活泼。若删去不字，语气便著于取相一边，沾滞呆钝，相去天渊矣。大智度论云：般若如大火聚，四面不可触。岂可钝置一语。试看本经文字，从无一字说煞。以文字论，亦是绝妙神来之笔。非罗什大师译笔，不能妙到如此。取他译本比而观之，自知。此种清初刻本，幸他刻未仿效之。不然，今流通本中，又多一毒矣。

**（丑）次，结显正义。**

**【‘须菩提！汝若作是念，发阿耨多罗三藐三菩提者，说诸法断灭。莫作是念，何以故？发阿耨多罗三藐三菩提者，于法不说断灭相。】**

此科经义，甚为曲折细致，当潜心领会之。流通本，菩提下皆有心字。唐人写经皆无之。大约加入心字，起于五代，不应加也。

此科正是说明上来标示切诫一科文之所以然者，汝若作是念至说诸法断灭一段，是说明上文作是念之所以然。何以故下一段，是说明上文莫作是念之所以然。上科正义，至此方显，故标科曰结显正义。汝若作是念，即谓作一如来不以具足相故得无上菩提之念也。

说诸法之法字，紧承具足相来。因具足相，是由修福而成。云何修福，广行六度诸法是也。是故若说不以具足相，便无异说不用修六度法。岂非说成诸法断灭乎。故曰说诸法断灭也。中间又有发阿耨多罗三藐三菩提一句，何谓耶？当知世尊因后半部开章时，曾说无法发菩提。诚恐未能深解其义者，闻得后来又说，我于阿耨多罗三藐三菩提，乃至无有少法可得。上科且说，若以色见我，是行邪道，不能见如来。势必误会曰：前所云无法发菩提之义，我知之矣。得菩提者，既无少法。且明明开示以色见为邪道。色者，相也。可见如来得无上菩提，全与具足相无关矣。此作不以具足相故得菩提之念之来由也。若作是念，便有第二念曰：具足相者，是由行六度法，勤修福德而来。所谓百劫修相好是也。今得菩提，既与具足相无关。且明明开示得菩提者无有少法。可见发菩提者，亦必不应有少法。但当一心趋入空寂之性而已。凡六度诸法所谓修福德修相好者，全不可放在心上。此所以开示无法发菩提耳。行人若如此误会，与佛旨相背而驰矣。走入邪道矣。势必一法不修矣。何以故？说成诸法断灭故。尚得谓之发无上菩提乎？故切诫以莫作是念也。

由此可知佛说此科，正是说明为何作是念之所以然者。而佛于遣取相之际，忽然掉转头来，说此遣灭相一大科，又正是阐明前云无法发菩提之真实义者也。此科之关系重要也明矣。故顷言义甚曲折细致，当潜心领会也。凡说理到精深处，切须细辨。不然，势必差之毫厘，谬以千里，走入邪道而不自知，危险之至。此学佛所以宜开圆解，而以亲近善知识为急务也。

何以故下，正明不应作是念之所以然。意若曰：前言无法发菩提者，是说不应存一念曰：此是无上菩提。以除其取著法相之病耳。何尝说断灭法相耶！故曰：发阿耨多罗三藐三菩提者，于法不说断灭相。夫前说无法发菩提时，巳说得明明白白，曰：发阿耨多罗三藐三菩提者，但当生起度生本应尽之责，虽尽亦等于未尽之心。岂是说断灭诸法乎！后又言，若菩萨作是言，我应灭度无量众生，则不名菩萨者，亦是说不可存一我能尽责之心。岂是说断灭诸法乎。佛得菩提无少法可得，是说虽得而不存有所得，亦非断灭诸法也。证法身，得菩提，必须福慧双修。以福慧双修，乃能悲智具足故也。何能言具足相绝对无关耶。乃竟如此误会，大谬大谬。当知世尊大慈，因上来极力遣相，惟恐颟顸者，未能深解，难免无此误会。故如是恳切告诫之耳。如是告诫者，非但为阐明无法发菩提之真实义。且意在开示学人，欲证平等法身诸法如义。必须尽歇狂心，一念不生而后可耳。何以故？动念便有分别执著故。故曰莫作是念也。由此言之，此中菩提字下，万不能著一心字，显然可见矣。

总而言之。开经来所说诸义，若无此别遣情执下两大科文，便难彻底领会，则亦无从演说矣。当知自开经来演说种种两边俱遣的道理，皆是摄取此处两大科之义而说者也。故此两大科，为全经中重要关键。因其义可以贯通全经故也。

即如前半部，启口便说灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。是说度尽众生，而不著相。非说一生不度，而为断灭相也。又说于法应无所住，行于布施。是说行布施时，不应住相。并非不行布施，而成断灭相也。所谓应如是降伏者，是执著与断灭两边皆要降伏，不是降伏一边。所谓但应如所教住者，即是两边降伏，两边不祝如是一无所住，自能得所应祝亦即是如所教祝故曰若心有住，则为非住也。所以世尊示同凡夫尘劳之相者，即是表示不执著具足相、三十二相，而又不断灭相也。是之谓一如，是之谓平等。所以是经有无边功德，而能信心不逆者，便为荷担如来，增福灭罪，当得菩提。而此义甚深，必须深解。否则非惊怖而狐疑，便颟顸而狂乱矣。

不但此也。前云通达无我法者，是不但应通达不取法相之理，且应通达不灭法相之理。何以故？若取法相，即著我人众生寿者。若取非法相，亦复即著我人众生寿者。必须于一切法相，既不取，又不灭，乃能证得平等一如之法性而无我。是真能通达者矣。故得此两大科，全经便融成一片，义蕴毕宣。所以下科即以知一切法无我得成于忍，圆满收束。

此明非一非异两大科文中，复有一极要之义。其义云何？所谓非常非断是也。明非一一科，是说非常，三十二相之应化身，随时显现，生灭非常也，因其非常，故与常住之性非一也；明非异一科，是说非断，具足相即是报得法身，故非断也，因其非断，故与常住之性非异也。虽然。此犹据随宜之义而说，若依究竟了义说之，法，报，应，三身，皆是非常非断。此两大科文中，明明曰如来，指法身说也。明明曰具足相，指报身说也。明明曰三十二相，指应身说也。夫三身并说，以明不应取相，不应灭相者。盖因其非常，故不应取也；因其非断，故不应灭也。可见经旨，明明是显三身非常非断之义。岂能漏而不说乎。此义亦般若要义，不可不明者也。何以故？非常非断之义明，非一非异之义，可因而更明。非一非异之义，若得洞明。然后见圆而知正也。然而其义甚不易明。诸大乘经论中，虽屡屡说之，而说得最详最透者，莫过于十卷金光明经。今当引而说之，想为诸君所愿闻也。

彼经曰：‘依此法身，不可思议摩诃三昧，而得显现。依此法身，得现一切大智。是故二身，依于三昧，依于智慧，而得显现。’摩诃者，大也。三昧者，定也。大定对大智言。大智即大慧也。定慧从绝对之法身显现，故皆曰大。皆曰大者，明定慧之均等也。明定慧均等者，显寂照之同时也。定慧约修功言，寂照约性具言也。寂时照，照时寂，非言语心思所可及，所谓离名绝相。故曰不可思议。此句统贯大智。

二身，谓报身、应身也。盖谓法身性体，本来离名绝相，寂照同时。但无修莫证。然若非性体本具，定慧之修功，亦无从显现。故曰：依此法身，得现大定大智，此表面之义也。骨里，是开示必须离名绝相，依本寂以修定，依本照以修慧。定慧修功，圆满均等，便能寂照同时，便是证得法身。迨至法身证得，报应二身之相，即复显现。故曰：是故二身，依于三昧智慧显现。观此段经义，可知必须离名绝相，以修定慧，方能证法身之性。然亦不断灭报应二身之相也。报应二身，彼经译名微异。通常所称之报身，彼则译为应身。通常所称之应身，彼则译作化身。一切经论及古德著述中，此等异名，常常遇之。初学每以为苦。然若细观经旨，便知所指而得会通，亦不必畏其难也。

彼经又曰：‘如是法身三昧智慧，过一切相，不著于相，不可分别，非常非断，是名中道。’此明法身非常非断也。法身三昧智慧者，意显定慧圆足，便是法身。非此外别有法身。盖三昧智慧，即指法身言。不可误会法身、三昧、智慧是三件事。观前来所引彼经依于法身云云，可以了然矣。何以故？从来皆说报身应身，从法身现。而彼经云：二身依三昧智慧得现。足证三昧智慧，即是法身也。所以凡夫本性，但称佛性。有时则称在缠法身，在障法身。从无有单称法身者。正以其无有定慧。或虽有而不具足。既未证一真法界，未能寂照同时，何能称法身哉。然则既须定慧具足，方名法身。可见法身不外定慧具足矣。

过一切相下四句，明义精极。过者，超过。过一切相，犹言超乎相外。既曰过一切相矣，又曰不著于相，何耶？过一切相句，明其无相也。性体大而无外，亦复小而无内，超然于一切对待之表，故无相也。

不著于相句，明其无不相也，因其无不相，乃有不著之可言也。盖性虽非相，而一切相皆从性现。虽从性现，而性仍超乎其外，故不著也。此二句互明其义。因其超然，所以不著。因其不著，故知超然也。合此两句之义，正所以显性相之非一也。何以故？性虽随缘现相，而仍超然不著故。此所谓不著，是言其法尔不著。何以见之。相皆生灭无常，而性之常住自若，不因其随缘现相，便为此生灭相所妨也。可知其本来不著矣。故性与相非一也。此两句，亦是说明法身与报应二身非一也。

不可分别句，所以显性相之非异也。亦即是说法身与报应二身非异。何故不可分别而非异耶。彼经自明其义曰：‘虽有分别，体无分别。虽有三数，而非三体。’盖谓报应二身，只有相而无体，体惟法身而已。所以数虽有三，而体非三。相虽有别，体则无别。故不可分别之言，是约体说者。然亦是一语双关，因其时时现分别之相，乃有不可分别之可说。所以不可分别句，一面固显其体无有别。而一面却显其现相无休也。由是可知非一非异之界限矣。盖以性融相，则非异；性相对举，则非一也。

非常非断，紧承上三句来。时时显现体虽无别，而用则有别之相，故曰非常；然相虽非常，而法身之性，仍复过一切相，不著于相，故曰非断。

或问：从来说法身常祝因其常住，乃名法身。故说法身非断，其义易明。法身虽现报应等相，今云非常，亦是约相而说。然则何云法身非常耶？此义终难了然。答：所谓法身常住者，乃单约法身言也。然证得常住法身不生不灭之体已。若住于体，而不现相。则不能与众生接近，何以利益众生耶？故诸佛，诸大菩萨，为利益一切众生故，恒现报身，及应化等身生灭之相，而不住著法身。就其有常住法身而不住言，故曰法身非常也。然虽不住，因其常在大定之中，故所现之相，尽管生灭炽然，而法身之常住自若。所谓过一切相，不著于相者，实由于此。故又曰法身非断也。当知法身非常，正所谓不住涅槃。法身非断，正所谓不住生死。两边不住，故曰是名中道。法身两边不住者，言其既不著于法身，亦不住著于报应等身也。此正寂照同时境界。非定慧功夫修到圆满均等，不能至此境界也。本经启口便令发大愿，修大行，除其我执者，因此。以我执未化，必分别执著。少有分别执著，便不能两边不祝又岂能定慧均等。则寂照同时境界，何能达乎！

彼经复曰：‘化身者，恒转法錀，处处随缘，方便相续，不断绝故，是故说常。非是本故，具足大用不显现故，说为无常。’彼经译应身为化身，此明应身非常非断也。是故说常，犹言故说非断。以应身随缘，恒现不断，故说非断也。无常犹言非常。非是本者，言应身非本性之体也。报应等身，皆本性显现之相用，故非是本。用由本显，非由用显。报应二身已是用矣，不能更显用。故曰具足大用不显现。此句正明报应是相。相是生灭法，故说为非常也。

彼经又曰：‘应身者，从无始来，相续不断，一切诸佛不共之法，能摄持故，众生无尽，用亦无尽，是故说常。非是本故，以具足用不显现故。说为无常。’此明报身非常非断也。彼经译报身为应身故。不共之法，如十力、四无畏等，惟诸佛有之。菩萨亦未具足，故曰不共。摄持有两义：此不共之法，为报身之智用，摄持于报身。一也。报身具此智用，遂能摄持众生。二也。故接曰众生无尽，用亦无荆综合上所引之经义观之，非一非异，盖有三义。

法身体也，报应等身用也，故非一。若以体收用，则不可分别，故非异。此一义也。

而法身之非常，是常而非常。二身之非断，是断而非断。故法身之非常，乃二身之非断。此性相之所以非异也。法身之非断，是毕竟非断。二身之非常，是毕竟非常。故法身之非断，乃二身之非常。此性相之所以非一也。何以言之。法身之非常，是约相续现相说。经云不可分别者，明其相续现相，而体惟法身也。相续现相，故曰非常。体惟法身，故曰常而非常。法身之非断，是约常住本体说。经云过一切相，不著于相，正明其常住本体。因其常住本体，故虽现相而能超然不著也。常住本体，故曰非断。现相而复超然不著，故曰非断是毕竟非断。彼二身则不然。二身之非常，是约非是本体说。经云非是本故。既非本体，故曰非常是毕竟非常。故曰法身之非断，乃二身之非常，性相之所以非一也。何以故？一常住本体，一非是本体故。二身之非断，是约现相相续说。经云相续不断故。既显现相续，故曰非断。故曰法身之非常，乃二身之非断，性相之所以非异也。何以故？同是约现相相续说故。此非一非异之又一义也。

又复三身非常非断之名，非异也。而法身非常非断，与二身非常非断之所以然，则非一。此又非一非异之一义也。

总之，说一有种种一，说异有种种异。且一之中有异，异之中有一。是故说一说异，非也。说不一不异，亦非。说一说异，是也。说不一不异，亦是。然则非可说，非不可说。执则皆非，不执则皆是耳。当如是见，当如是知。如是见者则为圆见，如是知者乃是正知。

或曰：由上所引经观之，可见报应二身，同是生灭相，同一非本。何故本经约应身明非一，约报身明非异耶？须知应化身之相续，是证法身后，方便随缘所现。且轮王亦有之。而法身性体，则常住不变。其为非一，最为显明。故约应化之三十二相，以明非一也。

若夫报身。是与法身同时成就。故本经曰：以具足相故得无上菩提。正明其成就具足相，即是证得无上菩提也。当著眼故字。且如金光明经明报身之义曰：‘应身者（即是报身。）从无始来，相续不断。’相续不断句，报应所同。此明其与法身非一也。从无始来句，报身所独。即明其与法身非异也。当知法身可云无始。报身须无明尽后，乃始证得。今云从无始来何耶？此义甚精，细剖方明。

盖报身有二种名，一曰自受用报身，一曰他受用报身。本经曰具足相，金光明经曰相续不断，曰众生无尽，用亦无尽，皆是约他受用边说。然必自受用之义明，他受用之义方明。

今先言自受用。自受用报身非他。即指自利之内证圆智而言，假名为身耳。此智固由修功而现，然实性体本具。若非本具，修亦不现。譬如钻水不能出火，煮砂何能成饭。然则性体无始，此智亦复无始矣。故自受用报身为无始也。

再约他受用言之。自受用，他受用，名虽有二。其实是一。盖约内证自利之圆智言，曰自受用。约现相利他之大用言，曰他受用耳。既曰圆智，必有大用。若无大用，何名圆智。一表一里，似若有二。然而表里合一，乃得身名。故名二而实一也。且智是性具，用亦何尝不是性具。故他受用报身，亦为无始也。综上诸义，报身与法身非异，其义显然。故约报身之具足相，以明非异也。若克实论之。即应化身亦可云无始。何以言之。应化身为修种种法，通达俗谛之事。功行圆满，得大自在。故能随众生意，现种种身。然何以通达俗谛之事乎。由于通达真谛之智故也。可见事摄于智矣。是故报身无始，应身亦复无始。然则何故独以应身明非一耶。报身与法身亲，应则较疏之故。何谓亲耶？他受用，为所现之相用，是表。自受用，为所具之智慧，是里。然相用之现，即现于智慧。而智慧之具，即具于理体。且理智一如，亦无能具所具之分，能现所现之别。故无论自他受用，实与理体冥合为一，故亲。亲故非异也。何谓疏耶。应化身虽亦具于理智，亦无能具所具，能现所现等分别。然专属外现之相，故疏。疏故非一也。

试观金光明经所说，便可了然。其明报身之义，既曰无始，又曰摄持不共之法。举内持为言者，正明其与法身亲也。其明应化之义，则曰处处随缘方便。举外随为言者，正明其与法身疏也。总之，明得非常非断之义，则非一非异，其义乃得彻底。即诸法一如，是法平等诸义，亦皆彻底。何以故？三身皆非常非断而非异，故一如也。然非常非断又各有不同而非一，故虽一如而不妨有诸法也。且一中有异，异中有一。故差别是平等中现差别。平等是差别中现平等。亦不隔别，亦不混滥。行布不碍圆融，圆融不碍行布。此之谓圆中。遮照同时，存泯自在矣。岂第两边不著已哉。而扼要之修功，惟在不取相，不灭相，而以性为中枢。迨已证得空寂性体。以熏习力故，便亦不取不灭，随机应缘，大用无荆岂但相不住，性亦不住，并不住亦不住矣。而大圆镜智之中枢自若也。此之谓以无我人等修一切善法则得无上菩提。此之谓金刚般若波罗蜜，所以传佛心印者也。通达此理以念佛，便得理一心，必生常寂光净土，愿与诸君共勉之。

**（壬）三，约不受福德结无我。**

此科判中约字之意，盖谓一切皆无我，今不过约不受福德一法以明其义耳。如上来无圣无凡，非一非异之理，亦是法法皆然。但约度生及性相为言者，取其较易领会耳。约字，犹普通所说之就。内典舍就用约者，以就义肤浅，约义精深故也。盖约有约略义，明其姑举一事为例，未及一一详说。又约有约束义，若网有纲，提其纲，则全网就范。明其虽仅言此一事，而纲领已得，其余可以类推。又约有要约义。譬如契约，久要不忘。以显此所明义，极为契合。可以征信而无谬失。若用就字，三义皆无。曾有疑约字生僻，不如就字普通者。兹乘便一说之。凡唐以前古德言句，后学未可轻议也。不约他事，独约不受福德言者，承上文来也。上文具足相，影含修福德。是明得无上果者，不废修福。此科紧承其义而阐明之曰：修福何可废，但须不受不著耳。并补足之曰：不可闻不废修福而又生贪著也。故得此科，上科之义，更周匝圆满。所谓文不接而意接也。

# **不受不贪分第二十八**

**（壬）此科分二：（癸）初，结无我；次，明不著。（癸）初，又二：（子）初，明无我功胜；次，明由其不受。（子）初，又二：（丑）初，引事；次，较胜。**

**（丑）初，引事。**

**【‘须菩提！若菩萨以满恒河沙等世界七宝布施；】**

流通本作持用布施。柳书、慧本，无持用字。以七宝布施，已含有持用意在矣。

后半部校显经功，只一二处。然亦意不在校显，不过借作别用。（一）藉以作一段落。（二）藉以显明他义。如此中，既借布施福德，显成不受者之为得无我忍。复借无我功胜，结束前文所言菩萨应通达无我法之义耳。前半部中所以说无数宝施，乃至以无数命施，皆未称为菩萨，而此中独举菩萨为言，其必有深意可知。连下文读之，便可恍然，乃是互相影显之文也。盖此科虽仅言宝施，意则含有此人已知一切法无我，故称菩萨。但犹未成忍，故不及后菩萨耳。于何知之。试观下文云：此菩萨胜前菩萨所得功德。

前半部中，无论宝施、命施，概言福德，未言功德。而此则云前菩萨所得功德。前菩萨七宝布施，以功德称，必其已知离相修慧，非但知著相修福之人可比矣。因言功德，因称菩萨。夫有我者必不能离相，故知其意含此人已知一切法无我也。况前云若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨。然则若非知法无我，其不称之为菩萨也决矣。总之，此三约不受福德一大科文中，一字一句、一名称，皆含极精之义，不可忽略。恒河沙等世界，谓世界等于河沙，犹言无数世界。以者，用也。满者，充满。谓用充满无数世界之七宝行施也。此科不过引一布施多福之事，以为下文不受作张本耳。

**（丑）次，较胜。**

**【‘若复有人，知一切法无我，得成于忍，此菩萨胜前菩萨所得功德。】**

上文宝施菩萨，既影有知法无我意。此中得忍菩萨，亦影有宝施意。观下文不受福德，所作福德，等句，则此菩萨之大作布施福德，显然可见矣。因其大作福德而不受，所以称其得成于忍也。不然，得忍与否从何知之。故此科与上科之文，其为互相影显，决无疑义。此义既明，便知经旨并非不重视福德，惟当不著不受而已。则此中知一切法无我，得成于忍两句，经旨亦实趋重于得忍。曾见数家注释，因未明了影显之义，遂将成忍句，看成带笔。因谓前菩萨但知修福，此菩萨则知法无我，故功德胜前。此修福所以不及修慧也云云，大失经旨矣。何以故？若是此意者，则前来切诫莫作不以修福德得菩提之念，何谓乎？（如于法不说断灭相一科所云。）谬甚谬甚。

一切法不外境、行、果。境者，五蕴、六根、六尘等是；行者，六度、万行等是；果者，注行、向、地乃至无上菩提等是也。无我者，谓一切染净诸法，不外因果。因果即是缘生，缘生体空。故一切法中本无有我。当知所谓我者，非他。即众生无明不觉，于一切法中，妄生分别执著之见，是也。而一切法性，本来空寂，那有此物。因其本无，故当除之也。知一切法无我之知，即是解也。谓领会得一切法性，本来空寂也。盖一切法无我五字，是理。知之一字，是智。得成于忍者，谓一切法性本来空寂无我之理，与其知之之智，已能冥合为一矣。忍者，忍可。契合无间之意，犹言合一也。理智合一，明其我执已化也。功行至此，是之谓成。云何而成？由于熏修，故曰得成。得成者，犹言熏修得有成就也。非精修功到，云何能成耶？故此两句，上句是解，下句是行。合而观之，是明此菩萨解行成就也。又复上句知是慧，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，胜过前菩萨也。因前菩萨解、行、定、慧，其功行犹未能达于冥合为一。则是其知之之智，于一切法无我之理，尚未做到安安而不迁地位，故不及也。解行忍字之义，犹言安安不迁也。

自前第三大科中，标示若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨，以后，至此方始归结。可知上来所说，皆是无我法，而令菩萨通达者。但必须功夫做到得成于忍，方为真实通达，真是菩萨耳。何以故？通者，明通也，即指解言；达者，到达也，即指行言。故通达云者，即谓解行具足。解行具足，故曰真是菩萨也。故不可将通达二字，但作明理会也。须知解固居行之先。然非如法实行，确有经验，何能深解？前云行由解出，解因行成，二语，即通达之真诠。如是通达，乃得成忍耳。

**（子）次，明由其不受。**

**【‘须菩提！以诸菩萨不受福德故。’】**

流通本，须菩提上有何以故句。柳书、慧本，无之。此中本有一故字，已显释明上文之意。何需加何以故耶。曾见数家注解，谓此科是释上文功德胜前之故。大谬。上文已自说明，功德胜前，因其成忍矣。何须更释。当知此科是以不受之义，释明成忍之故者耳。夫成忍者，所谓证也。此科释之云：何以谓之证耶？不受是也。盖成忍之言，正是开示学人，功夫必须做到如此，方能无我。故须释明成忍之所以然。若功德胜前，原是带笔，何必特加解释。况前文已经说明耶？

云何不受。下科方明其义。今亦无妨说其要旨。所谓不受者，无他。广行布施六度，若无其事之谓。此非真能忘我者莫办。是其功行，已到炉火纯青之候，故曰得成也。诸菩萨，非实有所指。犹言一切菩萨。以者，因也。意谓，凡是菩萨，因其修福不受，方于无我成忍。此菩萨亦复如是不受，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，尽成无漏之功德也。

上引事文中，不曰以满无数世界之七宝布施，而必以等于河沙为言者，亦寓精义。盖明自不受者视之，如彼无数宝施，等于泥沙耳。其细已甚，何足道哉。此其所以能不受也。若视为甚多甚盛，便已心为境转矣。心有其境，名之曰受。今曰不受，正明其心空无境也。思之思之，此亦欲不受不著者之妙观也。

**（癸）次，明不著。分二：（子）初，请明其义；次，释明不著。**

**（子）初，请明其义。**

**【须菩提白佛言：‘世尊！云何菩萨不受福德？】**

长老请问，盖有三意：（一）既已修之矣，而又不受。则初何必修。恐不得意者，生出误会。此请问之意一也。（二）不受者，谓拒而不纳乎。福德之至也，因果一定之理，岂能拒而不纳。然则何谓不受耶？此请问之意二也。（三）上言得忍，由于不受。然何以能不受耶？长老请问，意在俾大众彻底明了，皆能达于不受之地。此请问之意三也。故特标以须菩提白佛言句，使知此问之要。应于下科开示，加意体会也。

**（子）次，释明不著。**

**【‘须菩提！菩萨所作福德，不应贪著，是故说不受福德。】**

初句言作福德，使知虽不受而应作。不可因不受之言，误会修福可缓。当知作福德，即是修六度，是从大悲心出。诸佛如来，以大悲心为体。因于众生，而起大悲。因于大悲，生菩提心。云何可缓乎！第一重问意可以释然矣。次，三句，言不应贪著，故说不受。使知所谓不受者，非拒而不纳，乃不贪著耳。不贪著者，福德之有无，绝不在念之谓。盖明若为求福德以修六度，是名贪著，则是利益自己，非为利益众生。非大悲心，非无上菩提矣。故不应也。知此，第二重问意可释然矣。作福德，不著空也，大悲也。不贪著，不著有也，大智也。悲智具足，空有不著，是名中道。且著者，住也。不应贪著，即是应无所祝合之上句，即是应无所住行于布施，正是回映经初所说。且修福不著，亦即最先所说度尽众生而无所度之意。皆所以降伏我执者。此经宗旨，在无住降我。故说至成证时，归结到无住降我上。精神义趣，一线到底，一丝不紊也。

然则上文何不径曰：以诸菩萨不贪著福德故。岂不直捷了当。何故先说不受，再以不著释之。当知上科说不受，是开示云何而为成忍。盖成忍即不受之谓也。大智度论云：‘一切不受，是名正受。’正受者，三昧是也。亦谓之定。亦谓之忍。然则不受之言，乃成忍之注脚要语，岂能不特特标出。至于此说不著，则是开示云何而能不受。换言之。上科先告以成证之境界，乃是一切不受。此科复告以成证之方法，不外经初所言应无所住行于布施也。云何证、云何修，指示得极亲切、极扼要。故不受、不著，两说皆不可少。

且当知行人一切皆不应著。迨至不著功醇，便成不受。故不受亦是一切不受。兹不过约福德以明义耳。盖所以受者，由于著。所以著者，由于贪。所以贪者，由有我。而我之所贪，莫过于福。故约福德言之耳。知此，第三重问意可释然矣。

总之，平等法界，本来一切法无我。学人先当开此正知。如是知已，便如是行。云何行耶？最初所说应无所住行于布施，此中所说所作福德不应贪著，是也。换言之，便是广修一切法而行若无事。久久功醇，则心若虚空。虽一切法炽然行之，不厌不倦。而相忘于无何有，是之谓不受。不受者，形容其一心清净，不染纤尘也。且自然如是，而非强制。恒常如是，而非偶然。则悲智具足矣，定慧均等矣，分别执著之我相我见，化除殆尽矣。至此地位，无以名之，名曰得成于忍。然此犹菩萨境界，而非佛也。故继此而明诸法空相，本来不生。若至于一念不生，不生亦无。则随顺而入如来平等法界矣。闻斯要旨，当静心思惟之。

**（辛）次，明诸法空相，结成法不生。**

向后经文，正是点滴归源之处。故其所含之义，甚广、甚深、甚细，若但解释本文，为文所拘，必说不彻底。又如何听得彻底，惟有先将所含要旨，发挥透彻。则说至本文时，便可数言而了。此亦讲演高深道理之一种方法也。

上来所说，千言万语，一言以蔽之，曰无住而已。云何无住？所谓不住于相是也。何故不住相？所谓若心取相，则为著我人众生寿者是也。当知欲不住相，必须其心不龋不取，正为破我。而破我，正为证一如平等之一真法界。此一法界，即是常住不动之法身，称为如来者是也。

总之，全经所说之义，不外不取于相，如如不动八个字。不过直至最后，始将此八个字点明耳。以是之故，此诸法空相一大科经义，乃是融会全经旨趣而究竟彻底以说之者。所谓点滴归源是也。故其所说，更圆更妙。

即如全经皆说无我，至此则说无我原无。夫无我尚无，则是无住亦无住矣，不取亦不取矣。何以故？一切法本不生故。且亦无所谓不生，何以故？法即非法，相即非相故。夫而后究竟无我矣。无我亦无矣。

由是可知上来所说无圣无凡，非一非异等义，乃是即圣凡而无圣凡，正一异而非一异，忘其为不受而名不受。故虽无圣凡，而无妨成圣成凡。虽成圣成凡，而依然无圣无凡。一异等等，莫不如是。

则亦无所谓两边，无所谓著，无所谓中。何以故？一且不存，那有两，更那有边，那有中耶！非毕竟无也。虽纷纷万有，而有即是无也。何以故？本不生故，是之谓如如，是之谓不动，是之谓不龋

盖生心不取，即是取矣！生心不动，其心早动矣！生心如如，尚何如如之有耶！生心除我，则我见我相俨然也。若不知向此中荐取，纵令辛苦勤修，终是打之绕、添葛藤也。

总之，此一大科所说，正是极力发挥不取于相、如如不动，至究竟处。即是引导学人，观照深般若处。亦即令一切众生，得大自在处。经文既眼光四射，面面玲珑。闻者亦当眼光四射，面面玲珑。未可死在句下，随文字转。当凝其神，空其心。字字句句，向未动念处体会。若沾滞一毫攀缘相，名字相，便无入处。

顷所言当向此中荐取，不辞葛藤，为重言以申明之。标题曰空相者，含有本无相，不取相，两义。盖此一大科，正是说理体。亦正是说修功。行人应先明了理体本来无相，所以应不取相。且体既无相。故修不取者，便时时处处，皆应观照诸法本来无相之理体。是之谓全性起修，全修在性。

然则欲学般若无住之行，何必局定从头修起哉。便可径从诸法空相起修也。故曰当向此中荐取也。

当知大乘圆教，亦有渐次，亦无渐次。故禅宗曰：直指向上。向上者。趋向本源之谓。直指者，剪去枝叶，一眼觑定本源处，单刀直入是也。若将此语看呆，以为惟看话头法门，可以如是观照而直入。念佛及修其他法门者，便不能作此观照本源功夫，自失善利，孰过于此。

凡了义经，无一句不彻底，无一法不是彻首彻尾。所以说理处，即是说修处，且一直贯到证果处。所谓教、理、行、果，虽分为四。然若执定是四件事，岂非行果外别有教理，尚何教理之足云！以是之故，了义经中，语语能证道，句句可入门也。

以弥陀经言之。如执持名号，一心不乱两语，固然说有前后，执持句是下手处，一心句是执持之功效。然若不能体会一心以起修，终亦不能做到执持也。然则一心不乱，岂可仅作功效观之乎。

以此经言。句句说理、说修，即无一句不可以贯通全经。岂独此一科为然。故随拈一句，皆可从此悟道。昔禅宗六祖，因闻应无所住而生其心句而得彻悟。后人乃执定全经中惟此一句最妙，此正所谓随人脚后跟转也。

若真是伶俐汉，知得大乘佛说是法印者。便可随拈一句，以印之于事事法法。换言之。便是事事法法，都向这法印上理会之，如此方是会用功人。则行住坐卧，不离这个，易得真实受用也。何况此一大科，语语说的是心源。佛之所证，证此也。若以为此是如来境界，非初学所及。难道学人不应返照心源乎？其为大错，更何待言。

夫返照心源，固非易事。然不向源头上观照，而寻枝觅叶，如何修得好！源头上能观入些些。一切修功，皆可迎刃而解矣。此如学为文字者然，少得经、子，及秦汉人气习，下手便出人头地。修行亦复如是，当如是知也。古德云：不可高推圣境，自生卑屈，真吃紧语也。

# **威仪寂静分第二十九**

**（辛）此科分二：（壬）初，泯相入体；次，结成不生。（壬）初，又三：（癸）初，约圣号明离去来；次，约尘界明离一多；三，约我见明离亦离。（癸）初，又二：（子）初，斥凡情；次，释正义。**

**（子）初，斥凡情。**

**【‘须菩提！若有人言，如来若来若去若坐若卧，是人不解我所说义。】**

诸法空相句，是大乘法樱不来不去等句，莫非法樱法印者，一切法皆可以此义印定之之谓。今不过约如来圣号明之，以示例耳。须知来去等，皆是对待之事相。欲证绝对体者，必当泯诸对待，空其虚相。何以故？一切法性，本来非相故。此约性体以明诸法本来空相也。若约修功言诸法空相者，谓空其诸法之相也。即泯相入体之意。

如来本性德之称。乃此人执著来字，则有来必有去矣。既有来去，复联想到坐卧。此明倘著一相，必致愈引愈多，万相纷纭，永永不得清净。以示读经闻法，不可著文字相也。此人完全门外，闻称如来，心中遂俨若有一来去，以及行住坐卧等，相相不一。

四若字，形容其心逐相而转，起灭不停。恍若有睹，神情如画。作此言者，是以凡情测圣境，全未了解如来之义。故曰是人不解我所说义。我字指如来，谓不解如来二字所明之义也。亦可指佛。佛所说法，无往而非令人离相证性。乃至语言文字，皆不可执。此人全不知性，著于名言。是于佛说之义，毫无领会。故曰不解我所说义。呵斥此人不解，正欲一切人深解空相之义趣也。

**（子）次，释正义。**

**【‘何以故？如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。】**

如来即是法身。法身常住不动。无所谓来去也。法身遍一切处，亦无需乎来去也。其见有来去者，乃应化身耳。此身是缘生法。谓随众生机感之缘而生起者也。换言之，即谓此示现之身，皆自众生眼中视之云然耳，如来固未尝动也，此之谓缘生。何以明其然耶？试思佛既示现矣。众生何故有见，有不见？何故有时见，有时不见？盖得见与否，皆视众生之心如何。心净则佛现矣，遂名之曰来。心浊则佛隐矣，因名之曰去。心净心浊，全由众生。故应化身之隐现，亦全由众生。故曰随缘生起也。然而有缘亦必有因，其因为何？前所谓慈善根力及成就二智是。所以随感即现，并不起心作念；所以虽随方示现，而若无其事，法身之不动自若，初不住于来去之相也。然虽法身不动，而恒常示现应化身，从不断绝。亦不住于不动之体也。是之谓如如不动。

明其虽如如，而是不动的；虽不动，而是如如的。故虽见有来去，实则不来不去；虽不来不去，无妨见有来去。此中曰：无所从来，亦无所去。非谓毕竟无来去也。是说来亦无处，去亦无处。两所字最要。无所者，无处也。形容法身本遍一切处，岂更有来处去处乎？既是来去而无来去之处。可见虽来去，而实未尝来去。乃未尝来去，而现有来去耳。此意即是住而无住，无住而祝乃离相之极致。何以故？来去与不来去之相俱离，故曰极致也。

总之，来去是从不来不去上见，不来不去是从来去上见。不但离尽有相之相，并离尽无相之相矣。盖真如，实相，本来如是。真如者，无可遣，名真，亦无可立，名如也。实相者，虽无相，而亦无不相也。所以结之曰：故名如来。名者，假名。不但来是假名。如亦是假名也。何以故？真如而曰来，即谓其不住涅槃。盖真如之体本不动，而今曰来。然则所谓如者，名而已矣。实不住于不动之真如也。既来矣，而曰如。即谓其不住生死。盖来去之相为生灭，而今曰如。然则所谓来者，亦名而已矣。实不住于生灭之来去也。总以明其无我之极，随感斯应，缘会则现，毫无容心而已。毫无容心者，一念不生之谓也。念且未生，心何尝动哉。

此科虽是约法身以明义。实则二身之义，亦已兼明。善通达者，便当返观自己五蕴色身，虽有来去。而本具之佛性，实不来不去。便从来去皆不上契入。

彼来去之相，何足置念哉。迨至契入性体，则任其来去现相，可也。更何必置念哉。则不执不断，遮照同时矣。

念佛人尤当通达此理。须知弥陀来接，而初未尝来也。往生西方，而亦未尝去也。然虽未尝来去，亦何妨现来现去。何以故？不来不去者，理体也。有来有去者，事相也。理事从来不二，性相必须圆融。故尽管不来不去，不碍有来有去；尽管有来有去，其实不来不去。最要紧者，即是来去要在不来不去上体认；不来不去即在来去上做出。此是念佛求生之要诀。得此要诀，决定往生，且决定见佛。孰谓修净土无须学般若，且疑般若妨碍净土乎？

更有要义，须彻底了解者。夫相，依性而现者也。性，由相而彰者也。性相二者，一表一里，从不相离者也。然则佛经令人离相何耶？当知所谓离者，非谓断灭，但不应取耳。

夫性相二者，既是一表一里而不能离。然则独不应取相，何耶？当知此因凡夫自无始来，只知认相，逐相而转。于是我人、彼此、高下、厚雹精粗、美恶种种对待之相，迭起繁兴，牵枝带叶，相引愈多。遂致分别执著，因之而日甚。我见因之而日深。贪嗔三毒等烦恼，因之而继长增高。乃至造业无穷，受苦无边。

今欲救之，须断三毒。欲断三毒，须除我见。欲除我见，须不分别执著。而欲不分别执著，则须离相。故离相云者，意在除其分别执著之我见耳。非谓毕竟离也。故曰不取非法相。又曰不说断灭相。即是显示离相之真实义，使不致于误会也。

总之，离相者，为令回光返照以证性也。性既证得，正须现相。然欲证果后，不沈空滞寂。又须修因时，观空而不偏空。此所以既令不取，复令不灭，两边不著耳。

且佛理、佛说，无不圆妙。虽只说不取相，其实已通于性。何以言之。一有所取，便成为相而非性矣。故二乘偏于性边，佛则呵斥之曰：沈空滞寂，未能见性。盖曰沈、曰滞，即形容其取著之相也。沉滞之相现，不沉滞之性隐矣。故曰未见性也。所以不取相一语，贯彻二边，当如是领会也。

至如此中，不曰有来去，亦不曰无来去。但曰无所从来，亦无所去。双照二边，尤为圆融。何以故？若定说有来去，则偏于相边矣。若定说无来去，又偏于非相边矣。今如是双照二边而说，正显性相双融之义也。性相双融，便是平等一如也。又如如来一名，虽以称法身，其实已含有二身。不然，来字无所属矣。所以即此名称，已足显明虽有三数，而非三体之义。前约如字明义，则通于诸法边，而曰诸法如义。今约来字明义，则通于不来不去边，而曰无所从来，亦无所去。此皆世尊苦口婆心，教导学人于佛说之一切法，皆当如是了解。便能通达乎性相一如，法界平等也。

何以故？若了解得虽不来不去，而现有来去。可知法身常现报化等身，而不断绝。所以修因时，不应断灭相也。若了解得虽现有来去，而实未尝来去。可知报化等身，不能离法身而别有。所以修因时，不应执著相也。了解乎此，则前来不应取法，不应取非法，以及即非是名等义，皆可彻底了然矣。

而若见诸相非相，则见如来之义，亦由是而通达矣。盖如而来，即不灭相之谓也。来而如，即不著相之谓也；而若见诸相非相者，意谓即诸相而见其非相，便是不著不灭，便与如来之义相应，故能见如来也。

且如而来，乃是不著时便不灭；来而如，乃是不灭时仍不著。所以不住涅槃，不住生死，是同时的。是一无所住的。故行人应生无所住心，若心有住则为非住也。若能如是了解而通达之。则性也、相也、一切分别、一切执著，自然化除。自然无念。自然无有挂碍颠倒。故曰：行深般若波罗蜜多时，能度一切苦。一切行人，若领会得此科之义。应观一切对待之相，既不能离绝待之性而别有。而绝待之性，亦未尝离对待之相而独存。便当于日常一切对待之事相上，虽无妨随缘而行。却不可随缘而转。此意即是缘应了者，得机便了，不与纠缠。缘应结者，亦无妨结，但不攀缘。果能如是二六时中，勤勤观照，密密勘验。心把得定，脚立得牢。自不为相所缚，而泯相入体矣。此是学人第一著功夫。便是随顺真如。便是直指向上。

所谓泯相者，泯是融义，非谓断灭，即不著不断是也。所谓入体者，谓契入性体。相融便是契体，非别有体也。何以故？性体本来无相无不相故。是之谓诸法空相。空乃第一义空，即是空而不空，不空而空。所谓但空其相，而不坏诸法。果能如是，则任他万相纷乘，自不为其所动。以上所说，皆是从此诸法空相起修之方便。有深有浅，其法不一。而仍可一贯。且所谓浅者，亦无浅非深。不可闻其浅而忽之也。听有缘人随己意取行之。大有受用，决不相赚。

# **一合理相分第三十**

**（癸）次，约尘界明离一多。分二：（子）初，明微尘非多；次，明世界非一。（子）初，又三：（丑）初，问微尘多否；次，明多即非多；三，释其所以。**

**（丑）初，问微尘多否。**

**【‘须菩提！若善男子、善女人，以三千大千世界碎为微尘。于意云何？是微尘众，宁为多不。’】**

微尘世界，前虽已说。然此科文中，重在碎合二字。因其可碎可合，足证微尘世界之相，皆是缘生，当体即空。而法性中，本无此等等相（读去声。）别也。故虽不断灭，而不可执著耳。盖前来虽屡说即非是名，皆只说了是相非性之当然。今约尘界明其可碎可合，则是彻底说其所以然。此义既明，一切即非是名处，可以类推矣。

以三千大千世界碎为微尘，即此一语，便是点醒愚痴凡夫，勿执世界为实有也。何以故？以偌大世界而可碎，足证世界是虚幻相，岂实有乎？若其实有，岂能碎乎？所谓碎者，是明世界乃无数微尘集合之相。除微尘外，别无世界。发菩提心者，应作如是观。观照世界莫非微尘，不可执为实有。非真捶而碎之也。上曰善男子、善女人，即指发菩提心之人言也。

于意云何？探验见地之辞也。若知微尘之众多，是由世界碎成，则世界之为假有也明矣。然若执有众多，是又误认微尘为实有也。当知世界微尘，大小虽殊，无实则一。佛说碎界为尘，原欲破人执实世界之见。若尘之非实不明。则界之非实，终不能彻底尽明。盖世尊本意，是欲人彻底了解世间所有，大至世界，小至微尘，莫非虚妄。当体即空，不可执著，不必贪恋。故须探验见地如何也。此中碎字，与下文合字，此中众多字，与下文一字，遥遥相对。正是文中之眼，正欲人于此中领会真实义也。

**（丑）次，明多即非多。**

**【‘甚多，世尊！何以故？若是微尘众实有者，佛则不说是微尘众。】**

流通本，甚多上有须菩提言句，古本无之。答甚多者，约微尘之虚相言。且表示其已能了解世界之非实有也。一世界，不过多微尘耳，岂实有世界耶！更表示其复能了解微尘亦非实有。何以故下，释明此意。意谓世尊先说世界碎为微尘。乃探验见地时，则云微尘众。特特加一众字。众者，集合之义也。然则微尘亦为集合之幻相也，明矣。则与世界之为集合而成之幻相何异。可知其亦非实有矣。故曰：若是微尘众实有者，佛则不说是微尘众也。由此可见甚多之答，正所以显其为集合之幻相耳。故曰：答甚多者，约虚相言也。

须知界碎为尘，其数之多，谁不能知。何必问哉。足见问意著重在众字。而此意恰为长老窥破，是之谓心心相樱所以为般若会上当机人，所以能代教菩萨。

古德勘验学人，往往故设疑阵，亦是此意。微尘何以为集合之相耶。所谓一微尘可析之为七极微尘。一极微尘可析之为七邻虚尘。虚者，空也。邻虚，犹今语之等于零也。所以微尘是集合之幻相，并非实有。长老何不径举此义说之。而必在众字上显其非实者，何故？此有深意二：

（一）因佛既如是说，故依之以明义。依佛语以明义者，所以教导读经闻法者，凡佛所说，字字皆具精义。应当谛听，不可忽略一字也。

（二）佛时外道，每将世间事物，层层分析，分析至于不可分。而犹为实有。正如今之化学家然。分析世界各物，为若干种原质。初不可分者，久久又复可分。分析之功，久而益精，至如所谓原子电子，然依然执为实有也。二乘则不然。知微尘可析为邻虚，便知一切皆空。然而必待分析，方信为空。不及大乘之能作体空观也。今长老欲明微尘非实，不引邻虚之说，而约佛说之众字显义者。既以明凡由集合而成者，便知是空，不可执实。佛道所以回异乎外道。且观理便知，何待分析，大乘所以回异乎二乘也。所以者何下，正明此义。

**（丑）三，释其所以。**

**【‘所以者何？佛说微尘众，则非微尘众，是名微尘众。】**

此科之意若曰：佛既说为微尘众，可知微尘是缘生法。缘生之法，当体即空，但是虚相而已。此微尘并非实有之所以然也。则非者，约一如之法性，明其本来是空也；是名者，约缘生之法相，明其不无假名也。言佛说者，正所以显示觉智洞照，法性本空，法相皆幻，初何待乎分析哉！总之，碎者聚之，之谓合；合者散之，之谓碎。本是对待形成之幻相。所以当其有时，便是空时。小而微尘，可合可碎，有即是空也，如此。则大而世界可知矣。故下复约大者言之。盖佛先说界可碎为尘，复举尘而问其众。正欲人之即小悟大。因微尘之本空，便可类推而知世界皆空耳。

**（子）次，明世界非一。分三：（丑）初，明非界名界；次，释一即非一；三，示本离言说。**

**（丑）初，明非界名界。**

**【‘世尊！如来所说三千大千世界，则非世界，是名世界。】**

此科承上问意来也。上问既言界非界而为尘。长老复释明尘非尘而为空。则界即是空可知矣。故曰则非世界，是名世界。其故详见下科。

此中不曰佛说而曰如来说者，有深意焉。盖三千大千世界，名为应身教化之境者，因此境为一切众生所依。法身如来，为利益一切众生，乃随顺众生之缘，显现应身以教化之耳。初不住著于此境也。何以故？如来法身遍于法界。法界等于虚空。安有所谓三千大千世界乎哉。故举如来，说世界非实是名也。如是而说者，正所以开示众生，应观世界非实是名而不著。世界不著，则一切不著矣。如是不著，乃能令本具之法身出障也。此不曰佛说，而曰如来说之深意也。

**（丑）次，释一即非一。**

**【‘何以故？若世界实有，则是一合相。如来说一合相，则非一合相，是名一合相。’】**

流通本作若世界实有者。柳书无者字。慧本则作若世界有实。有实，实有，意原无别。今从柳书，以校正本一一皆依柳书故也。一合者，合而为一之谓。犹今语之整个也。盖执著相者，虽闻界可碎尘。或犹以为虽非实有。然当其未碎时，其合而为一之相，固明明有也。何以故？世界原是总名。既立总名，便是一合之相故。长老为遮此执，所以彻底破之。意谓顷言则非世界，是名世界者，何故耶？以凡属名相，莫非虚妄，故曰则非。则非者，谓世界但假名，非实有也。不但因其可碎，知非实有。即其未碎，亦非实有。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。可见世界之名相，原无一定范围。不但合者可碎。并且合更可合。安可执有一定之一合相乎。故曰则非一合相，是名一合相。言其不过假名，本来无实也。意明必须实有，方是一合相。今一合相，既无一定。是约世界之名相观之，便可证其非实有。何必待界碎为尘，尘碎为空哉。则世界之为当体即空，彰彰明甚。

**（丑）三，示本离言说。**

**【‘须菩提！一合相者，则是不可说。但凡夫之人，贪著其事。】**

读上来非多一科，可知合之名，因其可碎而后有。且知碎者仍可碎也。则诸法性空之义明矣。读非一一科，可知碎之名，原因其合而后有。且知合者仍可合也。则诸法缘生之义明矣。且合而观之，虽是性空，而不碍缘起。因是缘起，故知其性空。然则所谓一合相者，乃是一不定一，合不定合。故曰：一合相者则是不可说。不可说者，因世界可碎，微尘亦可碎。可见微尘不异世界。若说世界真是一合，岂非微尘亦真是一合。然而世界非世界，乃微尘也。而且微尘非微尘，乃本空也。由是可知世界之一合相，亦复本空。岂非一即非一，合即非合耶。此约相以明不能定说非一合，定说真一合，故不可说也。

夫修行本为证性。如上所明一即非一，合即非合，约对待之事相云然耳。约清净性言，则都无此事。何以故？性是绝待，非对待。本离名字相，言说相故。此约性以明性非事相，本离言说，故不可说也。

凡，谓凡情。迷于事相，谓之凡情。故曰：凡夫之人贪著其事。其事，泛指一切事相，一合相亦摄在内。言其者，明其向外驰求，背觉合尘也。而言凡情者，明其非正知也。因其向外驰求，故于事相，起贪恋而生执著。然则欲不贪著，须净凡情。欲净凡情，须开正知也明矣。

当云何知？当知一合相，便是不可说。谓当离名字言说，返照一切法本不生也。故此科开示入道之方，极其亲切，不可但作空谈事理会也。

且其义贯通上下，上科之无所从来亦无所去故名如来，下科之我见即非我见是名我见，皆当于不可说处领会。不可贪著其事也。如此，方为能解如来所说义，方于一切法本不生之心源，得以随顺契入。故此科正与下结成不生一科，紧相呼应也。

上说非多非一两科，不但破世界，兼破微尘。此中说凡夫贪著，但约一合相为言。是但说世界，而不说微尘矣。何耶？此有二义：

（一）上说微尘非实有，是约众字显义。此即显示不但世界为一合之假相，微尘亦为一合之假相也。故此中不可说之一合相，乃兼约世界、微尘，而言。非不说微尘也，非但说世界也。故佛不提世界微尘，但举一合相说之者，意在于此。当如是知也。

（二）但举一合相说者，意在破斥世间所有，大而世界，小而微尘，莫非假合。因凡夫之贪著，无非误认假合之相为真耳。尘界如此，色身亦然。凡夫所以贪著臭皮囊执之为我者，无他。由于不知是五蕴假合耳。若知除五蕴外无此色身。便不致于贪著矣。此佛但举一合相说之之微旨也。盖破依报即兼以破正报也，当如是知也。

此约尘界明离一多一大科中，含义甚广。今分数节略言之。

（一）尘界既非一非多，可见尘界亦非总非别。盖乍视之，世界为总相，微尘为别相。以界是总相故，遂误认为真是一合。以尘是别相故，遂不知其亦是假合。其实界可分碎，则总即非总矣。尘亦假合，则别即非别矣。

（二）说非一非多，即是说不增不减也。盖约体积言，则界相若增，尘相若减。而约数目言，又界相若减，尘相若增。可见增减并无定相，则亦是假名，亦是虚幻。直是增减皆不可说。故曰不增不减。不增不减一语，即谓增减不可说也。他如不生不灭等句，皆同此意。总之，明得界非界尘非尘之义，便恍然于世间所有大孝高低、来去、一多、总别、增减、贤愚、净秽等等对待之名相，莫非虚幻。当体是空。若明得诸法本空，便会归于性，而诸法一如矣。而是法平等矣。此为诸法空相之要义。解得此义，便可事事作如是观。观照功醇，便可证无生忍，而泯相入体矣。不可不知。

（三）上明离去来一科，是约三身，以明性空缘起之义也。盖来去，缘起也。不来不去，性空也。是约正报明也。佛之正报明，则一切众生之正报，皆当作如是观也。此明离一多一科，是约尘界，以明性空缘起之义也。盖尘界非尘界，性空也。是名尘界，缘起也。是约依报明也。大千世界，为一佛教化之境，亦即一切众生色身依托之境。色身所依之境，是名非实。则由此身此境生起之一切事相，皆当作如是观也。

何以言之，正报，依报，为众生所不能须臾离者，尚且虚幻无实。则一切盛衰、苦乐、称讥、毁誉，种种对待之事相，其更为虚幻非实可知。何足贪著哉。此经文约三身、世界，以明诸法空相之微旨也。何以故？约此二以明义，一切事相，赅摄无遗故。

（四）约身相、界相言，则身为能依，界为所依。而约圣之法身，凡之佛性言，则性为能起，身、界为所起。须知此清净性，本无来去、一多、总别、增减，但随缘现起来去等相耳。因相是随缘现起，故是虚幻。而性乃本具真实之体。故尽管随缘现起种种对待之事相，而绝待空寂之本性中，仍未尝有彼种种相也。其他一异、圣凡、生灭、垢净、人我、彼此等相，莫不如是。

果能如是一眼觑定本不生之心源上，观照入去。便是所谓直指向上。则胸襟当下开豁，烦恼当下消除，颠倒梦想当下远离。如此用功，方是直下承当，可称善用功人。较之枝枝节节而为之者，其功效之悬殊，所谓日劫相倍，岂止一日千里而已。

故圆觉经曰：‘知幻即离，不作方便。离幻即觉，亦无渐次。一切菩萨，及末世众生，依此修行，如是乃能永离诸幻。’此段经文所说，正可移作本经注脚。正是直指向上之修功。

云何修？知幻即离，离幻即觉，是也。知者，解也，亦即觉照也。幻者，如上来所说身、界等等是名非实是也。云何即离？一眼觑定心源，观照入去，则诸幻皆离矣。盖知幻便是离也。如是觉照，便合于觉。故离幻便是觉也。此为一超直入圆顿要门，有何渐次。一切法门，无方便于此者矣。何必更作方便！观如是乃能永离诸幻句，可知必如是修，乃为彻底，乃能究竟。闻者当生希有难遭之想也。

（五）此外又有一义，为无著菩萨说，亦宜知之。其义云何？则以尘界非一多一科为喻说，以喻上科之义也。世界之一，喻报身是一。微尘之多，喻应化身多。尘界非一非多，喻二身非一非异。但法喻有不齐者，世界非离微尘而别有也，而报身并非离应化身无别有。当知凡是喻说，只能喻其大体，不能一一恰合。如经中常以日光喻智光。此不过因世间之光，惟日光最大、最遍、最有利益。故取以为譬耳。其实日光依形质生且热，何能与并无所依，而且清凉，之智光相比乎！故未可因无著之说，法喻不齐，而少之也。尘界现有一多，喻二身现有去来。而约性言之，本无一多之相，故亦无来去之相。又约性相合而言之，虽本无一多，不妨现有一多。虽现有一多，其实仍无一多。以喻虽本无去来，不妨现有去来。虽现有去来，其实未尝去来。但凡夫贪著一合之事相，喻凡夫贪著去来之事相也。无著论曰：‘为破名色身，故说界尘等。’名色身，谓二身也。意谓佛恐闻上义不了。故更说界尘之喻以破之。今为疏通演畅其义而说之者，以便读其论者，可以融会耳。由此可见佛说一句法，包含无量义。故可作种种释。故谓之圆音。所以见浅见深，各随其人。古今来多有学圆顿大教，而竟说成别教，甚且有走入人天教者，其故在此。所以说醍醐可变毒药，又说圆人说法，无法不圆。邪人遇正法，正法亦成邪。所以大乘经中教导学人，以亲近善知识为要图，以开正知见为根本也。

# **知见不生分第三十一**

**（癸）三，约我见明离亦离。分二：（子）初，问答明义；次，释成其故。**

**（子）初，问答明义。**

**【‘须菩提！若人言：佛说我见人见众生见寿者见。须菩提！于意云何？是人解我所说义不？’‘世尊！是人不解如来所说义。】**

世尊上，流通本多不也二字，不应有也。故唐人写经中无之。试看下文不解句，说得何等坚决。其上岂能加不也活句。若非活句而是呆句者，既与前来义不一律。且不解一句，义已显足。何须更用不也呆句，以明其义耶。当知本经无一赘句赘字也。即此便知妄加不也者，全不明经旨矣。

此科经义极深。何以故？全经所说，皆是破我。何以人言佛说我见，反为不解义耶？或曰：此人盖疑佛说此言，必是心有此见，故曰不解。此说大谬。无论何人，断不致怀疑佛有我见。纵令果有如是妄人，怀此妄疑。则若人言之下，当有佛作是念句。而今无之，足证其说之谬。

然则云何不解耶？当知开经以来，屡言我人四相不可有，有之便非菩萨。又赞叹无此四相者得无量福德。更令菩萨通达无我法。且曰：知一切法无我得成于忍，功德殊胜。然恐凡夫因佛如是反覆申说，遂执谓我见等，真实是有。此见横梗于心，正是我见。岂非反加其缚耶。即不如是，而能渐渐除我。亦非佛说此甚深般若之义也。何以言之。此经于一切法，屡说即非是名，以明相有性空之义者，意在令人观照本空，顿得解脱也。在利根者，自能闻一知十。悟知我见等，亦复相有性空。则单刃直入，直下可以断其根株。乃今曰佛说我见等。其偏执于有相边，未能通达我人等等之见，亦为本空，可知。故曰不解如来所说义也。

佛，约相言。如来，约性言。上曰佛说我见。继曰不解如来所说义。正显此人，于我见等，但知相有之义；未解性空之义也。如是，则我人等见，永不能除矣。古德有请师解缚者。师曰：谁缚汝。此科经文，正明斯义。当知性体空寂，本无有缚。今横一我人等见于心。且曰佛亦如是说。岂非作茧自缚乎。故我世尊，特与长老兴无缘慈，起同体悲。说此一大科经文。为令一切众生，直下洞彻本来无我无见之心源。得以究竟解粘去缚耳。然则此科经义关系之要，可知矣。其义云何？且听下文。

**（子）次，释成其故。**

**【‘何以故？世尊说：我见人见众生见寿者见，即非我见人见众生见寿者见，是名我见人见众生见寿者见。】**

经中凡言是名，皆是约相说，即是约缘起义说。凡言即非，皆是约性说，亦即约性空义说也。须知佛说我见人见众生见寿者见者，意在令人会我人等见，皆为缘起之幻相耳。若能知幻即离，我见在甚么处。且意在令人领会我人等见，本非空寂之觉性耳。然则离幻即觉，离我见又在甚么处。此佛说我见之真实义也。今曰佛说我见而不知其他，言下大有耿耿在心之状，即此便是执实。本欲令其破执，今反添一执，我见云何能离乎？即令能离，而存一能离所离之念，即此仍是我见。根株又何能尽拔乎？故曰不解如来所说义也。

言此人不解者，正令学人应向本来清净无我无见之心源上，深深领解耳。此中不曰佛说，如来说，特特曰世尊说者，尤有精义。曰佛，则偏于相边。曰如来，则缺于修边。此中之义，正令人觉照本空之性以起修耳。而世尊则为十号之总称。佛、如来之义，皆摄在内。故特举之以显义。意谓此中之义，是十号具足者传心秘要。世尊所以为世共尊者，正在于此。必依此义而修。庶几得以因圆果满而成佛，修圆性显而证如来也乎！何以故？我见是无明本，为成凡之由。破我见是智慧光，乃成圣之路。而此中所明之义，则是破除我见之金刚慧剑，可以断绝根株。非依此法，我见不易除。除亦不能尽也。总之，此中所说，正是的示修功。若但作玄理会，孤负佛恩，莫甚于此。

上次言即非我见是名我见，不可仅作观空之道理会，乃的示破除我见的顶上修功。而言及修功，复有极要之义，不可不先明者。向来似无人剖晰及此。兹当逐层详辨，一一分清。则不但本科本经中之修功，得其要领。凡一切经中所说之性，修及修功之类别，皆不致于不得头绪。而执性废修，因事妨理，种种弊病，亦庶乎其可免矣。

佛说一切法，不外两义。明性，明修，是也。且一句法中，说性必兼有修，说修即摄有性。若不知如是领会。其于佛法，终在门外。

夫性者，理性也。修者，修功也。理性当于差别中见平等。修功当于平等中见差别。何谓当于差别见平等耶？谓当知佛之开示，往往约一事以明理。而其理实贯通于一切事。若闻法者不知如是贯通，是只见差别而不见平等，岂能观其理而会于性乎。（性平等故，理必平等。）即如本经说即非是名处甚多。闻者便当领会其中道理，原无二致。盖凡言即非，皆是约理体之性，以明本空。凡言是名，皆是约缘生之相，以明幻有。凡即非是名并说，皆所以明性相不一不异也。如是而说，意在使知欲证法性者，其对于法相也，应明其非一而不执著，复应明其非异而不断灭耳。故此理非差别的，乃平等的。

换言之。非一法然，乃法法皆然。即是无论何法，皆应明了此理，两边不著，销归平等之性体，是也。若约即非是名之义，以论修功。则大有差别。不能因理性是平等的，遂尔儱侗颟顸，视同一律也。若其如此。势必将佛所说之义，但作空理会。以为此不过令人一切观空耳。因其不知细心体认平等中之差别，自然无从著手，故不知其是的示修功也。或者因不知是指示修功，遂以为此乃如来境界，岂我辈所敢妄谈。所以怕怖般若者，又甚多多。本经所以从来多只说得相似般若者，实由于此。又其甚者，则一法不修，我见亦不除。反而自鸣得意曰：吾学般若。所谓狂乱，正指此辈。如是等病，皆由其于性修之关系，及修功之类别，换言之，即是于平等之差别，差别之平等，未曾细辨、分清，使然。此今日所以不得不细剖之，详说之也。

修行功夫，其类别多不胜说。然可概括为两种。（一）观门，亦名理观。（一）行门，又名事修。

理观者即依佛说可以贯通一切之理性，而加以深切之体认，严密之觉照。如是乃能运用之于行门焉。由是可知所谓理观者，虽是理，而已见于修。虽是修，而尚属于理。故若视理观为缓图，非也。若视为修此已足，亦非也。伊古已来，犯此病者不知几许。总之，作理观，必应兼事修。行事修，必应兼理观。缺其一，便不足以言修功矣。

事修者，如布施、持戒，乃至看经、念佛、一举手、一低头，无论大小精粗，凡见之于动作行为者，皆是。其修法须就事论事。事有万千差别，修法亦因之而有万千差别。如礼拜有礼拜的法则，唱念有唱念的法则，岂能一律耶。

不但此也。理观既通于事修。故修理观时，不但应依上说之理性，观其平等之理。且应依所修之事类，观其差别之理。若但知观平等，不知观差别。或但知观差别，不知观平等。则亦等于盲修也已。当知性也、修也、修中之理也、事也，既不能看成两橛，又不可混为一谈。须体认其不一中之不异，不异中之不一。乃能性修不二，理事圆融。盖须圆融中有行布，行布中有圆融。方为真圆融，真不二。则无修而不成矣。此为学佛第一要件。若于此等处，未能体认明白。则似是而非，决无成就。

即如即非是名，有约六度言者，有约庄严佛土言者。然庄严佛土，正指修六度行说。可与约六度言者，视同一类。又有约三十二相、具足身相，言者。有约世界微尘言者。皆境相也。然虽皆境相，若细别之，不能视同一类也。盖三十二相，具足身相等，因修福慧乃成。世界、微尘，不必修也。故界、尘，无事修之可言。但作理观，观平等之理性，空有不著可矣。若三十二相等，当归入六度之类。一面观其幻有本空之理性。一面更观六度为自度度他要门。身相，佛土，皆接引众生所必不可无。虽为幻有本空。但不应执著耳。万万不能断灭其事。其运之于行事也，则须依照幻法，勤修不担所谓启建水月道场，大作梦中佛事。惟心中不存一能修所修而已。此约即非是名之义，以行六度等之修功也。

若夫我见，则大不然。盖六度等是应当成就之事。我见等乃应当销除之事，正相反对。故观其幻有本空平等之理性，虽与修六度同。而就事作观，则应观其全非性有，只是假名。心中固不可存一丝之我，一丝之见。而运之于行事也，则应远离幻有之名相。深照本空之心性。此约即非是名之义，以除我见之修功也。知此，则凡无明烦恼等一切应销除之事，其修功可以类推矣。当知我见根深蒂固。今欲除之，非依此中所说之修功，必不能除。兹先说其概要。概要既明，乃可逐层深究。因此中修法，其理极细故也。

何以言欲除我见，非依此法不可耶？其理前来虽已说了，诚恐尚未洞明。兹再换言以明之。

譬若有人于此，能知我见之害，发心除之。然若心中看得我见难除，便已执我见为实有。则既横梗一我见实有之见在心，又横梗一除我见之见在心，缚上加缚，我见云何可除！何以故？但使心中微微有一能除所除在，依然是见，依然著我故也。

故我世尊特特于此，教以直照本来无我无见之心源。则不但我见无，即无我之见亦无。于是乎我见之踪影全无矣，直捷痛快，孰逾于此。不慧何敢自谓能除我见，然于此事，曾有长时不断之体验观照。其中曲折隐微，略明一二。深知此中修法，妙而且要耳。今欲诸君能顿得益，且不敢孤负此科经文。谨就我所能领会者将经中所明修功，曲曲宣扬。俾有心人彻底了解。般若法门，或可由此大明于世乎。此则区区之本愿也。然而义味渊深，说既不易。若非静其心，沈其气，亦必不易领会。望诸君善思惟之。

今先约即非之义，穷源竟委，明其为除我见之绝妙修功。夫我见者，所谓无明本也。当知清净自性，原无无明。然而凡夫以不达一真法界故，遂自无始，不觉自动，以至于今。其心中自内达外，无非黑漆漆的无明。本具之性光，早已隐而不现矣。所谓不生不灭与生灭和合，名之为识，是也。既然全体埋在黑漆桶中，无一点点光明。说不执著，亦是执著。令其观空，而所观者正是识情，而非性空也。故即非我见一语，并非但令作观，观照性空。乃是教令振作精神，毅然决然，极力将我见等，一脚踢翻。从根本上，不承认自性中有此我人等见。即非二字，当如是体会。是为第一步胜妙方便。

前云全体在无明中，说不执著，亦是执著。然则说不承认，仍旧为识情用事可知，何以称为胜妙方便耶？当知凡夫从无始来，认贼为子久矣。今蒙佛诲，乃得知其为非，而肯不认。既知且肯，便是不生灭与生灭和合者，大现裂痕。即此，便是从无明壳中，有一线之智光发现。便是始觉。便是背尘合觉之第一步。非胜妙方便而何？

总而言之。胶固已久之物，若不如此先与决裂，岂能遽得脱离。故文中即非二字，大须用力。非仅仅作如是观已也。

问：如是觉照，和合者便大现裂痕，诚然。然不过仅现裂痕而已。而欲无明之无，尚应作何方便？

答：即用此法，无明当下便无。不必更觅方便。故曰知幻即离，不作方便也。不然，何妙之有。当知自性清净，虽有无明我见等妄念纷纭，而其自性，则常恒不变，清净自若。因自性是真实体，无明是虚幻相。一真一妄，虽无始来，和合为一。实则表合里不合，本不相应。譬如泾渭分明，各不相涉也。此理惟证究竟觉之佛如来，方能彻底知之。故大乘经中，常说此理开示凡夫。以一切凡夫，皆日用而不知故。

而圆觉经开示此理最明。曰：‘此无明者，非实有体。如梦中人梦时非无。及至于醒，了无所得。’梦，喻众生之迷也。醒，喻行人之觉也。学佛人首须信此。所谓信为入道之门者，即谓笃信佛说之理，入道乃得其门。因此理凡夫初未尝知。今虽知之，若非真修，亦难遽了。若无信心，那有入处。故闻得即非我见，便当径向本来清净之心源上契入。

径向者，谓撇去一切不顾。孤另另地，直向未动念处觉照也。此如向来认贼为子，久已喧宾夺主。今幸而知其是贼，岂可复加顾盼，与之纠缠。更不必忧其势大难除。若其忧虑，反张彼焰。要知彼本无根。向之势力，全由自己信任使然。今知其非，不加信任。彼即无从施展，便当服从归化矣。何必畏之哉！此是除妄第一要著。勿忽。

故圆觉经曰：知幻即离也。知字最妙。知者即是觉照。果能觉照，见即冰销。譬如鼠子，觊觎暗陬，如被觉照，彼自逃去。此亦如是。盖同时不能起二念。妄心之起，即由正念之松。正念振兴，妄念便无。乃自然之理，并非奇特。故曰即离。当知即离与知幻，初非两事也。此是除妄最直捷最扼要之方法。不可轻视。时时如此觉照，不少放逸。我见从何而起耶！即起力亦甚弱。久久功醇，则自然不起矣。此即非我见之修功也。

有应补说者。凡夫之人，无始不觉，妄念未曾暂停。今欲知幻觉照，须修前方便。不然，何从知其为幻而觉照之乎。譬如久居闹市，昼夜喧声不停，并不觉闹。若在清闲之地，少有微响，便尔觉得。此亦如是。必先坚持禁戒，以绝染缘。多读大乘，以明佛理。令此中略得安静。俗见渐能减轻。乃能知幻，乃能觉照耳。

即非我见，本经说在最后者，亦是此意。然而说虽在后，修应居先。若于除无明我见方法，未得要领。则开经以来所说之性、修、理、事，何能彻底照了。则皆不得其要领矣。此理更不可不知也。

是名我见等之修功，尤要，尤妙。若但知即非而不知是名，我见又何能尽净！望诸君且先将即非我见之义，体认一番。再听是名我见之义。闻法要在字字从心中深刻的体认体认。不然，闻如不闻，何益之有！

今将宣扬是名我见之修功矣。或问：本经凡言是名，皆明不断灭义。而我见乃应销除者。云何通耶？前说即非之修功，为毅然与之决裂，以破其胶固之情，吾已知其妙矣。今曰是名亦为绝妙绝要之修功，岂既与决裂，又与拉拢耶？答：非此之谓也。前云事有差别，修功即因之而有差别。正指是名我见句而言。汝既知我见是应销除者，奈何又以应成就之理观、事修与此混乱而作戏论耶？

当知是名我见之义，是明我见为真性变现之幻相。所谓销除，并非断灭本性，乃是但除其病，不除其法，一也。且明我见是缘生法，心若攀缘，我见便随缘而起。若心不生，我见即无从生。所谓知幻即离，离幻即觉。二也。此二义，极要极要。除我见之修功，莫妙于此。若不依此，永不能除。恐犹未了，当更详谈。谛听谛听。

先明初义。我人等见，即是分别、执著。所谓六七识是也。识非他物，即是真性以不觉故，随染缘现起之染相。所谓不生不灭与生灭和合者是也。今观即非之义，与之决裂者。乃是不与和合，使彼销化于无形耳。彼若销化。所谓分别之六识，即是妙观察智；执著之七识，即是平等性智。何可断灭乎。一切凡夫，向苦不觉，不知为识，误认其是真性耳。故曰认贼为子。须知此贼原非外来，乃是家贼。且为主要人物，今与决裂，意在令其改邪归正耳。譬如独养之子，因不务正而不承认，意实望其回头。若竟永永摈弃，则家亦毁矣。此亦如是。不可因恶无明我见，投鼠不知忌器，走入灰身灭智之途。外道之无想，二乘之沈空滞寂，皆坐此玻殊不知既偏于空，心仍有龋若心取相，则为著我人众生寿者。其我见又何尝能除乎。

更明次义。观初义中所说，初因不觉，认无明为真性。然则今既知之而不承认。可见即此一念，正是觉矣。故圆觉经曰：离幻即觉，亦无渐次也。先观即非之义，既能知幻即离。但须继续此知，遇缘而心不起，则一心清净矣。此所以离幻即觉也。所谓离者，即不起之意。初虽不无强制。久久功醇，便自然不起。至于自然不起，我见便究竟清净。当知此义是明不起便蓦直不起。换言之。不起便得。更不必加以辨别是否不起。何以故？辨别即是攀缘故。是其心又起矣。此即无明。此即我见。总之，除妄之功，贵在一刀两断。少加顾盼，便是藕断丝连，大忌大忌。此义圆觉更有八句经文，说得极为彻底，可与本经互相发明。

经曰：‘居一切时，不起妄念。于诸妄心，亦不息灭。住妄想境，不加了知。于无了知，不辨真实。’此八句经，自古至今，各随见地，言人人殊。兹为彻底说明其义。不作一蒙头盖面之语。当知八句之中，初两句为主。即不起二字为主也。下六句，是展转释义，以说明不起之所以然者。谓必如此，方为真不起也。

总之，下六句不但是初两句注脚。且正是离幻即觉之绝妙注脚耳。妄心即是妄念。正指分别执著等无明言。当知妄心非他，本是全真随染而现，何可息灭？不可误认不起念，为如槁木，如死灰也。离幻即觉，则全妄是真矣，何必息灭哉！若其息灭，则是玉石俱焚。非不起之真实义也。故曰：于诸妄心，亦不息灭。复不可误会不息灭，为住妄想境也。当知唯识无境。妄想既不起矣，安得有境？安得有住？盖离幻即觉，则一切皆空矣。何必再加了知其是否住境耶？若加以了知，则是头上安头，念又起矣。何云不起哉！故曰住妄想境不加了知。

更不可误会若一无了知，岂非落于无记。当知既不息灭，非同槁木死灰。故念不起时，便灵光独耀，回脱根尘。所以说离幻即觉。盖觉者真实性也。何必更须辨认是否真实。若其辨之，是又庸人自扰，尚得谓之不起乎。故曰：于无了知，不辨真实。

此六句总意，即是发挥彼经上文，有照有觉，俱名障碍之义者耳。此经是名我见之义，亦复如是。夫我见既是缘生。可见自性中，本来不生。不过随缘而起之幻相耳。然则我见者，其名也。真性者，其实也。今既知其原非真性之体，乃是幻相。而直照本来未生幻相之心源。则假名何在？幻相何存？学人应当如是用快刀斩乱麻手段，一刀两断。则妄缘不起。不起便得，亦无所离，亦无能离。亦无所照，亦无能照。因彼离也、照也，亦皆对待缘生之假名幻相。清净自性中，本来皆无故。

若既知其即非而离之矣，又皇皇然辨其是否已离？或欣欣然自谓能离。是仍执以为实有，而于是名非实之义，犹未洞明之过也。此即法执。此即我见。故善用功者，必须一离到底，断则顿断，此是名我见之修功也。观上来所说，可知此科所说修功，妙极要极。何以故？

圆觉经又有要句曰：‘一切诸佛本起因地，皆依圆照清净觉相，永断无明，方成佛道。’此中修功，正是圆照清净觉相。故能无明我见，一断永断。岂不妙乎！岂不要乎！向来皆将此科只作空理看过，大误。亟当如是知之。更不可徒知而已，如入宝山，空手而回也。亟当依此起修，便得受用。

当知真性久为无明我见所障。非破此障，何能见性？若不见性，岂能超凡入圣。不但此也，开经便令发大愿、起大行，意在破我也。然而我见根深，若绝不克从破我上用功。大愿大行，亦未必遽能发起。观本经以大愿大行起，以破我见结。首尾相应，正是指示成始成终，超凡入圣之道，尽在于此。当如是领会，双方并进也。

此外犹有要义，不可不知者。盖此约我见明离亦离一科，即以显示不垢不净之义也。（初科明不生不灭。次科明不增不减。此科明不垢不净。合之，以明诸法空相。义与心经正同。）我见，垢也。离我见，净也。然曰垢曰净，犹为对待之相。而清净自性之净，乃是绝待。绝待者，垢净俱无是也。故离我见者，离亦应离。若存一能离所离，仍落对待相中，而非绝待之性矣。则我见终未尽净也。是以本科教令破我不可枝枝节节为之。当径向一念不生处契入。则我见之垢，既为假名而本无。于是离我见之净，亦复远离矣。何以故？既无垢，那有净？垢净俱离，是真清净。

诸法空相下三科，初科是约身明义。次科是约世界明义。此科则约妄心明义。我见者，妄心也。合此三科，正是显示身心世界，莫非幻化；一切空相，性自平等之义也。

又复。凡夫执身为我，执世界为我所。我及我所，皆起于见也。故身与世界，是所执。见，是能执。而三科之义，则是显明能执所执之相俱空，并能空所空之念亦空，是之谓诸法空相。亦即发挥不生法相，法相本无之义也。故下科即以不生法相云云结束之。

全经千言万语，无非为破我人四相。而相起于见。至此则说明我见等为缘起假名，本来性空。此义正所以总结全经也。盖说此经，原为破我。今将破我发挥至究竟处。便是全经诸义之总汇处也。

上云：菩萨通达无我、法。又云：知一切法无我，得成于忍。至此更穷至彻底。何以故？向不生处契入，则我见本无。岂先有我而后无之。又岂有所成之忍耶。菩萨应如是彻底通达，乃究竟无我，究竟成忍耳。故下科以发无上菩提心者，于一切法应如是知见、信解、不生法相、法相本无，为结。菩萨，即是发无上心者。通达，即是知见信解。其义直贯至经初。经初所言应如是降伏其心，但应如所教住者，无他。为令证一切法相本来不生耳。于是全经之义，收束得点滴不漏，圆满无余。

**（壬）次，结成不生。分二：（癸）初，正明不生；次，不生亦无。**

**（癸）初，正明不生。**

**【‘须菩提！发阿耨多罗三藐三菩提心者，于一切法，应如是知，如是见，如是信解，不生法相。】**

发阿耨多罗三藐三菩提心者，正与经初诸菩萨摩诃萨句相呼应。即谓发大心之菩萨，应如是知见信解也。开经以来所说发广大心，起广大行，不取法与非法之相，乃至发心不住，说法不住，得果不住，不住亦不住，无非令其知见信解如是如是。盖必如是知见信解，方为通达无我、法。故曰应如是知见信解也。

后半部开章以来，但说发菩提，不说心字者，所以遣其执著此是菩提心之见也。苟执于法，便落我人四相，便非菩提心，故应遣也。至此则诸法空相矣。菩提心现前矣。故此处不曰发菩提，而曰发菩提心矣。应如是知见信解，不生法相云云，正所以显示发菩提心，必应如是。如是，乃为菩提心。即以结束前来遣荡不住发心之意。在令开如是知见，起如是信解，不生法相云尔。岂令不发菩提心哉。

得此一结，前来所说者，义蕴无不毕宣，气脉一齐贯通，精神极其圆足。譬若画龙，点睛飞去矣。以文字论，亦神妙之至。一切法，通指世出世，境、行、果，而言。凡上来所说色声香味触法、身相、三十二相，乃至世界、微尘之境，布施持戒等大愿大行，以广度众生、庄严佛土，乃至离相、离念、离我见之行，生实信、生实相、成就第一希有、最上第一希有，以及得福德、得功德、得成忍、名须阤洹，乃至名菩萨、名诸佛、名阿耨多罗三藐三菩提之果，一齐包举在内。如是二字，即指上来所说种种义。上说诸义，不外缘生性空。

而最后究极无住以成证一大科中。初明平等法界显成法无我一科，所以究极性空不碍缘生之义也，性空不碍缘生，故成平等之法界；次明诸法空相结成法不生一科，所以究极缘生不碍性空之义也，缘生不碍性空，故即诸法而空相。

由是观之。如是二字之意味，即显诸法一如，一切皆是。因其皆是一如，故知见信解如是者，不生法相也。不然，法相并不断灭，何云不生哉。可见不生云者，正从如是出。非以毕竟不生为不生也。故下文即以即非法相、是名法相，表示之。当如是知，如是见，如是信解也。是之谓无上觉心。细意参之。

知，见，解，三字字义，原无大别。然三字连说，则意各有指。大有区别。未可儱侗视之。佛经中此类句法颇多。皆当如是辨其意味。知其所指。切不可不求甚解，忽略过去。甚至以为语言重覆，则大误矣。

然则此三字何指耶。嘉祥谓，知是世谛智，见是第一义谛智。达天谓，知是比量，见是现量。今谓宜依无著论。论云：‘智依止奢摩他故知。依止毗钵舍那故见。此二依止三摩提故解。’此义是明三者皆智。但以依止方便不同，故立三名。

奢摩他，此云止。止者，定也。智从定生，名知。观此，是知为真谛智矣。定则万缘俱息，了了证知。故曰知也。此与本经前以三际心不可得，诸法缘生即空，开佛正知之义恰合也。盖知约内证边说也。

毗钵舍那，此云观。观即是慧。智从慧出，名见。观此，是见为俗谛智矣。慧则差别事相，无不洞见，故曰见也。此与本经前以五眼、是沙、不执一异、开佛圆见之义正同。盖见约外照边说也。

三摩提，此云等持。谓定慧均等也。定慧均等，名之曰解。可见解是由定慧出。亦即知见二者之总名耳。此亦与前深解义趣之言义同。

长老本得无诤三昧，定力已足。但慧未均等。迨闻甚深般若，智慧增上，故能深解。长老涕泪悲泣，正自愧其向来定多慧少。今幸闻深经，而得定慧均等。所以感极而泣也。

既曰解，又曰信者，何故？须知信为入道之门，功德之母。信者，契合之意。因其契合如是，故能知如是，见如是耳。解为知见之总名，故曰如是信解也。因其于一如皆是之理，契合无间，定慧均等，故能不生法相也。（如是知句，明其定力。如是见句，明其慧力。如是信解句，明其定慧均等之力。信字贯通三句。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。可见其于言说、名字、心缘诸相，一切皆离。诸相皆离，便引生根本正智，即是不分别智。智无分别，即是一念不生。一念不生，名不生法相也。总之，知见信解，是不生之前方便。方便修足，便证本不生。其功行全在知见信解上。不生是其功效。本不生上，著力不得。著于不生，便是生也。下科正明此义。

**（癸）次，不生亦无。**

**【‘须菩提！所言法相者，如来说即非法相，是名法相。】**

一切法相，皆是假名，本来即非。盖生即无生也。此明上言不生法相之所以然。须知所谓不生法相者，非有法相而不生，亦非毕竟无法相。乃是一切法相，本为缘生。缘生之法，当体即空。所谓非作故无，本性无故。既本性无，则不生亦亡。何以故？生即无生故。乃为真不生义。若不了其有即是空，而注意于不生，则正是生，何云不生哉？故一切发心者，当在一如皆是上，知见信解。此正降伏，此即无祝果能知见信解如是如是。则虽法相炽然，初何尝生。以本性不生故。则不降伏而降伏。无住而住，住而无祝证入无相无不相之真实性矣。

又复生即无生，则亦灭即无灭矣。可见说生灭，说不生不灭，犹是对待而说。实则即生灭不停时，本来不生不灭。不但生灭不可说，即不生不灭亦不可说也。当悉心观之。

曰如来说者，如来是法身。法身即实相。故约如来，而说即非法相，是名法相，以显无相无不相之义也。总之，此科是明即法相而无法相，即生而无生，非以不生为不生也。此义是明非但生之念无，并不生之念亦无。正是为一念不生写照，为本不生写照，为下文不取于相，如如不动，写照也。如如不动者，生即无生之异名也。

又复此科亦正是结显经初应如是住，应如是降伏之义。故科判曰结成。非但结本科也。全经义趣，至是而包举无遗，首尾完成矣。

结成本科者，如无所从来，亦无所去，不生法相也。一合相不可说，不生法相也。我见即非而是名，不生法相也。盖令即来去而无来去，即一合而无一合，即我见而无我见。何以故？径向未起念之心源上觉照，而契入本不生故。至若经初所说，度无度相，乃至心若虚空云云，非不生法相乎？发起序中所明，世尊示同凡夫，四十九年行所无事，非不生法相乎？其他诸说，皆可以此义贯通之。所谓应如是知、如是见、如是信解也。总之，千言万语，无非为令即诸相而无相，以证生即无生而已。故曰全经义趣，包举无遗，首尾完成也。上来正宗分已竟。

# **应化非真分第三十二**

**（乙）三，流通分。**

流通分之判别，古人见地，各有不同。智者将前结成不生一科，一并判入流通。蕅益宗之，名前科为付嘱流通，名此科为校量流通。云何演说下，为流通方法。佛说是经已之下，为流通相貌。嘉祥但判佛说是经已以下，为流通。慧净、圭峰、及清初达天皆宗之。窥基亦似同此，但不用序、正、流通字，别立名称耳。惟清初有溥畹者不然。著有心印疏。其疏于是名多坐实，因其约三谛说故也。独有超胜之见，不能为其他所掩者。即从此科起，判为流通分是也。何以言其超胜耶。经曰云何为人演说，此句已明明揭示弘扬此经之法。判为流通分，恰合经旨。故此次科判依之。

**（乙）此科分二：（丙）初，示劝流通；次，正结流通。（丙）初，又二：（丁）初，示流通益；次，示流通法。（丁）初，又二：（戊）初，引财施；次，明法施。**

**（戊）初，引财施。**

**【‘须菩提！若有人以满无量阿僧祇世界七宝，持用布施。】**

阿僧祇，此云无数。今不止无数，乃是无量之无数。以充满无量无数世界之七宝布施，其福德之胜可知。引此财施者，所以显下文法施之福更胜也。持用二字，用在此处不嫌其赘者，何耶。以其意在引起下文之持于此经来也。意明行布施同而福德不同者，因其持以行施者不同故也。一是持财宝，一是持法宝。持无量数世界财宝，不及持一卷经乃至四句偈者。财施只救人身命，法施能救人慧命故。法施救人是彻底的。然非谓财施可废也。正明财宝如幻如化，而凡夫贪著其事。不知贪欲无穷，财宝有荆若明佛法，则知世间事，无非梦幻。得财施者庶几除苦。行财施者福亦增上耳。且一切有为法中，最难看破者财宝，故引此为言耳。凡一切举财施较胜处，意皆同此。当如是领会也。

**（戊）次，明法施。**

**【‘若有善男子、善女人，发菩萨心者，持于此经，乃至四句偈等，受持读诵，为人演说，其福胜彼。】**

古本及宋藏皆是发菩萨心者。流通本菩萨作菩提。应从古本。何以故？经云：未能度己，先欲度他者，菩萨发心。所谓流通者，重在法施利众。故曰发菩萨心，以显流通之意也。当知菩提心含义甚广，不止法施一事。此中因将指示流通之法，所以特举发菩萨心为言。与下文云何为人演说句，正相呼应也。

四句偈等，等者，等于半偈，或一句也。四句为一偈，两句为半偈。经中常言，半偈即可证道。若下文所说不取于相，如如不动半偈，苟能信受奉行，直趋宝所矣。何况全偈，何况全经。

持于此经之持，谓持取也。与下文受持义别。受持句，自利也。演说句，利他也。如法受持，则能悟入无生，施不住相，其福便已胜彼。况更为人演说此经，以行不住相之法施乎。盖此经开章即说度无边众生入无余涅槃，今为人演说此经，即是以无余涅槃法布施。岂彼七宝布施所能及。开章又说布施不住相。则闻此不住相之说者，其布施岂止以满无量数世界之七宝布施而已。总之，弘扬此经，便是绍隆佛种。众生获益，不可思议。其福胜彼财施，更何待言。经旨重在流通无上法宝，故下文专约演说言。且明得云何演说，自明得云何受持。说一边，即摄两边矣。

**（丁）次，示流通法。分二：（戊）初，直指本性；次，观法缘生。**

**（戊）初，直指本性。**

**【‘云何为人演说？不取于相，如如不动。】**

云何为人演说，问辞。此中含有二义。一是问演说之人，应当如何？一是问演说经义，应当如何？不取于相，如如不动两句，正开示二者应当遵守之轨则也。以说者言，应于能说、所说，及听说者之相，皆不取著。所谓以不生灭心，说实相法，是也。此经正是实相法。故说者应以不生灭心说之。不生灭心，即是本性。所谓如如不动是也。意谓，演说甚深般若之人，应当三轮体空。且当称性而说，直指心源。乃能令闻者即文字般若，起观照般若，悟实相般若也。言下含有既不可妄谈，亦不可浅说意在。

以演说此经言。此经义趣，甚深甚广。前云一切诸佛从此经出。是则经中所说，皆为成佛之法也。其深可知。又云：诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。是则经中所说，一切佛法，皆莫能外也。其广可知。则欲为人演说，若不得扼要之方，非大而无当，即散而无归。闻者难获法益矣。故示以经义之扼要处。即向下之二句一偈是也。可见此二句一偈乃本经之要旨，亦即一切佛法之要旨，千经万论中，所说之性修理事，此二句一偈，包括尽之矣。

抑有进者。表面是开示云何演说，骨里则是开示云何受持也。何以言之？盖如是演说，必先能如是受持。不然，岂能演说乎。且为人演说正欲人如是受持也，当如是领会也。由是观之。不取于相如如不动两句经文，其义蕴深广也明矣。今当逐层剖而出之。

首先当知，此两句是全经之归结语。亦是全经之发明语。何谓归结？此一部经，自首至尾，所说无非不取之义。一望可知，无待征引，亦不胜引。至曰：诸法如义，无实无虚，一切法皆是佛法，是法平等等句，皆如如义也。无所从来，亦无所去，则不动义也。今不过以此两句，结束全经之义耳。是之谓归结语。

然则何以又谓之发明语耶？全经所说，虽皆此义，然是散见。若学人未能融贯，则望洋兴叹，不知从何而入。故发明之曰：全经要点，不外不取于相如如不动八个字。学者当从此入。夫而后闻者皆能扼要以图，不致瞻前顾后，泛滥无归矣。是之谓发明语。

其次当知，此两句皆是说修功的。亦皆是说成效的。盖必能不取，方能不动。然亦必能观不动，乃能不龋所谓互为因果者也。若但认不取为修功，则经义偏而不全矣。今依经文次第说之。

所谓相：庄严相，福德相，众生相，度众生相，菩提相，发心相，相求相，下化相，因相，果相等等，历数难荆总之，凡说一法，便有其相。今概括之曰：凡所有相，一切不龋当知说一相字，法与非法，皆摄在内矣。故不取相之言，即贯通乎不断灭相。何以故？断灭者，空相也。亦所不取也。当如是领会也。所谓由这一面，便应见到那一面。凡读佛经，第一要知此理。此不取于相句，若不如是领会，便与下文如如不动句不应矣。

何以故？空有两边，少有所偏，便非如如故。所以者何？偏则有取，取则已为所动故。总之，无论何取，取则心动。取则著相，而非如如之性矣。圆觉经曰：‘种种取舍，皆是轮回。’轮回，谓生灭心也。苟有所取，必有所舍。何故取舍，由于分别执著。分别执著，所谓生灭心也。故曰：种种取舍，皆是轮回。犹言种种取舍，由有分别执著之生灭心。然则若能不取，当下便离生灭心矣。则当下便见不生不灭之性矣。故曰：不取于相，如如不动。

如如不动者，不生不灭之性也。不取者，无住之真诠也。无住者，不动之真诠也。何以故？若心有住，则为非祝非住之言，正明其动。若心有住则为非住，犹言有取便是心动。故必一无所取，而后一无所动。如如者，真如之异名也，皆谓本性。然立二名者，真如是指本具者言。如如是指证得者言耳。盖证性之时，智外无理，理外无智。智理冥合，谓之智如理如，故曰如如也。如如之义，明其能所双亡也。因其无能证，无所证，回脱根尘，灵光独耀，是以寂照同时。因其寂时照，照时寂，是以无相无不相。因其相不相皆无，是以不生不灭。因其不生不灭，是以如如不动。今既不取生灭之相，是以不生不灭如如之性现前也。故曰：不取于相，如如不动。

圆觉经曰：‘一切诸众生，无始幻无明，皆从诸如来，圆觉心建立。犹如虚空华，依空而有相，空华若复灭，虚空本不动。’诸如来圆觉心，是说佛与众生同具之本性。在众生分上名曰如来藏者，是也。盖此句是约圣凡共说，非单约佛边说也。（若单约佛说，则上句不可通矣。）犹如虚空花，依空而有相。喻众生自无始来，以不觉故，依本来空寂之性，而幻成无明之相也。由此可知无明不过本性中缘起之幻相，犹如空中之花耳。空中本无花也，则性中本无无明也，明矣。空花若复灭，虚空本不动。喻无明若灭，性本不动。本不动者，是言当其现有无明之时，此性原未尝动。当知寻常所言心动，乃无明动耳。由此更可了然但能不取于相，如如不动之本性，当下便现，之理矣。又可知取舍正由无明，而无明本是幻相。然则不取于相，当下便如如不动者。因无有取舍，无明已遣故也。是故学人当于不取即无住上，痛下功夫。不然，虽欲不取，不可得也。

如如二字，有释上如字为相似，为相称；次如字为真如者。谓不取于相，方与真如本性相称相似而心不动也。此释不妥。大乘义章，明言如如亦真如。且如如之名，大乘经中常常见之，多指佛之境界言。何可云相称相似乎！即欲分开作释，上如字可释为契合。契合真如，所谓智与理冥也。当知曰相似，曰相称，则仍体是体，智是智。能所之相俨然。何云不取于相耶！故此释，乍视之但觉其浅耳，细按之则大大不协，故曰不妥也。

佛言，离幻即觉。觉字正谓如如不动之性。即字正谓当下便是。可见但恐不能不取耳。果能不取，当下现成。今乃释作不取于相，与性相似。显违佛语，万不可从。

顷言学人当于不取二字，痛下功夫。然则云何方能不取耶？此层断不可忽略过去，必应细究。当知不取相，即是离相。圆觉经曰：‘一切菩萨及末世众生，应当远离一切幻化虚妄境界。由坚执持远离心故。心如幻者，亦复远离。远离为幻，亦复远离。离远离幻，亦复远离。得无所离，即除诸幻。’细究此段经义，可见离相功夫，全在坚持。坚持者强制之谓也。此层功夫，诚不可少。不然，无始来取相习气，何能除之！

然而更应细究，如何方能坚持不取乎？欲知如何始能坚持不取，当先知众生因何故取？无他。由有分别心执著我人众生寿者四相故耳。即复当知四相之相，实不外一我相。而我相之根，实发生于我见。

尤应细究，坚持不取，固足以遣我见。然只能伏，不能断也。何以故？无明未破故。且以无明我见未断之故，亦最足以破坏其坚持。然则非更于离无明我见上用功不可矣。云何能离耶？前引圆觉经云：知幻即离，不作方便，是也。此言知幻二字，即是离无明之最妙方便，不必别寻方便也。

然则云何能知其是幻耶？楞严经开示最明矣。经曰：‘如来本起因地，最初发心，先以直心正念真如，始能远离诸幻。’正念即是觉照。谓须径直觉照真如本性，方能知其是幻也。由此可见必须先悟如如不动之本性，乃能不取于相矣。此前所以说不取于相如如不动两句经文，互为因果。应交互用功。不可但认不取句为修功，如如句为成效也。

换言之。不但应向不取上坚持，还须向如如上觉照。且觉照为坚持之前方便。即是欲坚持不取，必当先修觉照。不然，无明未断，岂能坚持。是故圆觉经云：‘一切菩萨及末世众生，先断无始轮回根本。’轮回根本，即谓无明我见也。然则云何断耶。前引圆觉经不云乎：‘一切如来本起因地，皆依圆照清净觉相，永断无明，方成佛道。’此与所引楞严经，先以直心正念真如之义相同。

譬如恶友，初因无知，误视之为心腹。今知其恶，欲与断交。然以关系长久，未能骤断。必须先与疏远，而后方可断绝。此亦如是。自无始来，误认幻识之无明，为其真心，关系密切久矣。今既翻然大悟其非。若不即速掉转头来，认准清净自性，径与接近。则仍是与无明混在一起矣。故圆照觉相，便是直心正念真如。便是与真心接近。而与真心接近，便是与无明疏远。如是方能望其永断也。

所以要紧功夫，全在圆照二字。何谓圆照？前念已灭，后念未生。正恁么时，一心湛寂，了了明明，是之谓照；圆者，非著力，非不著力，不沈不浮，恍如朗月孤圆，是也。此际一念未起，清净无比，遍体清凉，便是本来面目。初学未有定力。一刹那间，后念又起。便又如是觉照。只要觉照提得起，如天平然，此昂则彼自落，则又清净矣。务须绵密无间，使之相继。久久便能入定。至于如如不动之全体，谈何容易遽能圆显。然如此用功，便是随顺趋入也。本经此两句，即是此义。不但应向不取上坚持，还当向如如上觉照。要紧要紧。

今更引圆觉经，证明觉照本性能除无明之义。经曰：‘于无生中，妄见生灭。’此言自性本来不生也。本来不生，即是本来不动。生灭即指无明。意谓自性中本无无明。说有无明，由于妄见耳。然则今知觉照清净本性，便是正见。邪正不并立。正见兴，则妄见除矣。故彼经又曰：‘如来因地修圆觉者，知是空花，即无轮转。亦无身心受彼生死。非作故无，本性无故。’生死即谓生灭。此言自性既本不生，则亦不灭。故曰本性无。谓亦无身心受彼生死者，以本性原无生灭之故。并非造作使无也。所以发心便应觉照本不生之性。

故曰因地修圆觉。因地，指发心修行之时。修字，即指觉照。圆觉，指本不生之性也。如是修者，知彼一切生灭幻相，尽是空花，有即非有故也。既如是知，则不为所转矣。不转，明其不动也。故曰知是空花，即无轮转。此两句，与知幻即离之义同。既已知幻即离，所以亦无身心受彼生死。则法性如如矣。综观上引经文，当可了然径向本不生处觉照，为除无明之妙法矣。

何谓本不生处。即于未起念时觉照是也。念且未起，何所谓相？更何有取？果能如是绵密无间，则于不取自有把握。总之，一面向不动处，摄心觉照，以成就其不龋复一面于遇缘时，坚持不取，以圆满其不动。庶于如如性体，得有入处。楞严亦同此说。如云：‘诸修行人，不能得成无上菩提，乃至别成声闻缘觉，及魔眷属。皆由不知二种根本，错乱修习。云何二种：一者无始生死根本。则汝今者，与诸众生，用攀缘心为自性者。二者无始菩提涅槃，元清净体。则汝今者，识精元明，能生诸缘，缘所遗者。由诸众生遗此本明，虽终日行而不自觉，枉入诸趣。’

此中所说攀缘心，即是不觉妄动之心。元清净体乃至缘所遗者，即如如不动之本性也。彼经又云：‘云何汝今以动为身，以动为境。从始洎终，念念生灭，遗失真性，颠倒行事。性心失真，认物为己，轮回是中，自取流转。’此段更说得明明白白。即是初发心时，便应辨明真妄。直向本不动处觉照。乃不致遗此本明，枉入诸趣，自取流转也。

当知如是觉照，亦须摄心。摄心亦非无念。亦非毕竟无相无龋然凡夫非此无入手处。所谓以幻除幻之法门耳。因此法虽亦是幻，然是随顺真如。与其他动念取相者，因心不同，故得果便大不同。又复此法不过入手方便。虽为随顺真如之法门，而能照所照，亦当逐步遣净。所谓有觉有照，俱名障碍。故必须离而又离。得无所离，乃除诸幻。当如是知也。

总而言之。如如不动，即不生之义；不取于相，即无住之义。先须觉照本不生，乃能无祝至于一无所住，便证无生。交互用功，是为要门。且如是用功，是贯彻到底的。从初入手，乃至注行、向，地、等觉、妙觉，皆不外此。故曰：离一切诸相，则名诸佛。一切诸佛，从此经出也。而上来特引楞严、圆觉，以证此义。亦足见阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出矣。

更有进者。本经以无住破我，为唯一主旨。可见全经皆是诠显，欲破无明，当不取相之义。后半部说诸法一如，说一切皆是等，即是诠显如如不动之义也。迨令通达无我法，而所谓通达，首令开佛知见。往后更畅发缘生性空之义。此科既以不取于相两句，开示学人应觉照如如不动之本性矣；而下科复开示以观法缘生。恰与正宗分后半部，先显如如，次说缘生之义趣同。此正指示全经要旨在后半部。

演说者，若不达后半部之义，前半部便不得要领；受持者，若不知从后半部所说者入观，亦复不得要领也。此是世尊深旨，极当体会。至于此科既令觉照本性，下科则令观法缘生者，尤为善巧，尤为扼要。此正佛知佛见，学人亟应如是通达。

盖凡夫全体无明。虽曰觉照本性，而本性面目久隐，无非黑漆漆的无明而已。然则奈何？今开示之曰：当先观诸法缘生，以作方便。故下科结语曰应作如是观，谓必当如是作观也。何以故？观诸法缘生，即是观诸法空相。相若空时，岂复有龋则如如不动矣。可不谓之善巧乎！可不谓之扼要乎！此义下科更当详谈。

演说演字，有深意焉。演者，演绎也。谓经义幽深。说经者当阐其微，发其隐，广征博引以宣扬之。务使其义曲畅旁通，乃不虚此一说耳。说一切经，皆当依此轨则也。

**（戊）次，观法缘生。**

**【‘何以故？一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。’】**

何以故者，问不取于相之所以然也。所以然有二义：

（一）因何而不取？偈语前三句已足答释。

（二）何以能不龋则须全偈方足答释，而归重于第四句。今假设问答以明之。

问：因何而不取耶？答：因一切有为事相，皆是缘聚则生，缘散则灭。变化靡常，执捉不祝如梦、幻、泡、影、露、电然，似有无实故也。

问：然则何以能不取耶？答：应于一切有为法，作如梦、幻、泡、影、露、电观。知其当体即空，不生贪著，乃能不取也。

如上所说，本科大旨已明，兹再详细说之。

当知如如不动，是真实性。亦即所谓不生不灭之无为法。前云：一切贤圣，皆以无为法而有差别。今不令观无为法如如不动之真性，而令观有为法缘生无实之幻相，何也？此我世尊深知凡夫之病，特为巧开方便也。此中有二要义：

（一）凡夫之所以为凡夫者，无他。背觉合尘，向外驰求耳。何故向外驰求？无他。分别幻相，贪著幻相耳。何故分别贪著？无他。误认一切有为法为真实耳。由是之故，愈迷愈深，不肯回头，永被轮转矣。故今入门初步，先须令其深观一切有为之法，如梦、如幻、如泡、如影、如露、如电，莫非虚假，一切皆空，到底一无所得。所得，唯一苦味而已。且其苦无穷，说亦说不出。所谓万般将不去，唯有业随身，是也。果能常作如是观，洞明皆空之理。庶几不再受骗，而能死心蹋地回光返照乎！此所以欲观无为之真性，应先观有为之幻相也。此第一要义，必应了知者。

（二）一切凡夫性光，早被无明隐覆。有如一轮杲日，尽被乌云遮盖。光明全暗。太陽看不见了。此亦如是。妄念纷动，未曾暂停。今欲观之，而能观所观，莫非无明妄识。何能观见本性？此与满天黑云看不见日光，看来看去，无非昏扰扰相，是一个道理。故圆觉经曰：‘以轮回心，生轮回见，入于如来大寂灭海，终不能至。’

轮回者，生灭之意。寂者，无声。谓真如非可以言诠也；灭者，无形。谓真如非可以相显也。竖穷三际，横遍十方，曰大。体备万德，用赅万有，曰海。如来大寂灭海，即谓如如不动之本性也。可怜凡夫，全是生灭心。即发心作观，亦是生灭见。今欲以此生灭心，生灭见，观不生灭之圆觉性海，全然反背。故曰不能至。不能至者，言其南辕北辙也。

然则修圆觉者，欲觉照如如不动之性，岂非竟无下手处乎？我世尊大慈，今语之曰：勿忧，有妙法在。其法云何？宜观诸法缘生，自有入处矣。此意，无异曰：初不必强息妄念。虽欲息之，亦不可得也。

但当向有造作，有对待之一切有为法上，观察其变化无常，如同梦幻泡影露电一样。使此心洞明一切诸法，不过缘会时，现有生起之幻相耳。实则生即无生。从此可知，表面虽万象森罗，而其底里，全然乌有。时时处处，如是观察觉照，便有不可思议功德。

何谓功德不可思议？当知观诸法缘生之理，若领会得一切法当体是空，便能契入诸法空相。相空则性自显。何以故？有相，则诸法千差万别，相空，则诸法一如故。诸法一如，即是性光显现故。性光显现，即是无明已明故。虽无明未必遽断，未必遽与如如不动冥合，而智理冥合，实基于此。何以故？妄念从此日薄故。对境遇缘，不易为其所转故。由是言之。观诸法缘生，无异观诸法空相。观诸法空相，无异观如如不动也。换言之。观生灭之有为法，如梦如幻。便不知不觉引入不生不灭之无为法矣。功德何可思议哉！此第二要义，为吾人更应了知者。

合上说两重要义，可见作如是观，譬如用起重机，四两可以提千斤，毫不吃力。轻轻巧巧，拨云雾而见青天。真善巧方便也。

不慧学佛以来，前二十年，虽修种种法，作种种观，毫无进步。一日于此四句偈忽若有悟。依此修观。初亦若即若离，若明若昧，未成片段，并无甚效。继悟应于一切境缘上极力作意以观察之。虽一极小之事，或极顺心，或极不顺心之时，皆以如梦幻等道理印之。即修持佛法亦以如梦幻等道理印之。行住坐卧，不离这个。如是久久，虽于不取于相如如不动功夫尚浅。然实从作此观起，此心渐觉空空洞洞。于一切境相，渐能无动于中。看经时眼光便觉亮些。念佛时亦觉踏实些。今请诸君试之，必有受用。当知博地凡夫，欲回光返照，舍此无下手处也，珍重珍重。

今再将上科与此科之义，综合而演说之。

上文如如不动，是说性体圆满显现。论其究竟，须至佛位方能圆满。初住以上不过分分现耳。故谓之分证觉。若信位中人，则仅得其仿佛。所谓相似觉也。故前人有将上如字，作相似释者。然如如不动句经义，是自初发心乃至究竟贯彻到底的。故不宜呆板作相似释。应作真如释之，乃能圆摄一切。无论相似而现，分证而现，乃至圆满显现，皆由不取于相来。故相字，不取字，其义意亦复包罗深广，贯彻到底。

相则无论空、有，以及双亦、双非，皆摄在内。其总相，则我、法二执是也。于此诸相，一切不著，乃为不龋且并不取亦复不龋则离而又离，得无所离，即除诸幻矣。于是乎如如不动之性体全彰也。

然而下手方法，须从未动念处觉照。即观如如不动之本性是也。此即楞严以不生不灭为本修因之义。亦即所谓依本寂之性以修止，而后得定；依本照之性以修观，而后得慧之义也。若不知从此入手，便是错乱修习，盲修瞎炼。譬如煮砂为饭，永不能成。

虽初学全是无明，观之不见。然必应深明此理，勤勤圆照。如前所说前念已灭，后念未生，正恁么时，一心湛寂，了了明明，是之谓照。圆者非著力，非不著力，不沈不浮是也。此即一线慧光，知幻即离之最初方便。一面复遵依此偈，观一切法，皆如梦、幻、泡、影、露、电，缘生即空。此法更为方便之方便，所谓知幻也。两种最好兼修。

以此两法，互相助成故。盖觉照本性，是在本源上用功。观一切法，是在境缘上用功。又复前观修定之意居多；后观修慧之意居多。定固可以生慧。然非先开慧，其定亦不能成。故互助之中，缘生观尤要。以观缘生，即可引入如如不动故也。此义前已详哉言之。

试思应作如是观句，大有非此不可之意。何等恳切！作字要紧，谓应十分作意观之也。

佛说此经，本为凡夫发大心者说。此二句一偈，正是指示大心凡夫下手用功处。故前后两观，务须绵绵密密，替换行之。行之既久，必有得处。

如是二字，固是指上文如梦如幻等说。须知如梦如幻，正谓诸法之相本空。亦即正谓诸法之性一如。可见如是之言，实含有一如皆是意味。所以观诸法缘生，便可契入如如不动也。然则作此观者，可以一篙到底，彻见本性。故曰应作如是观。犹言观一切法如梦如幻，即是观一如皆是也，故应作也。开示谆谆，岂容忽略读过。

有为法，不但世间法也。佛法亦摄在内。故曰一切。圆觉经曰：‘生死涅槃，犹如昨梦。无起无灭，无来无去。其所证者，无得无失，无取无舍。其能证者，无作无止，无任无灭。于此证中，无能无所。毕竟无证，亦无证者。一切法性，平等不坏。’此中一切视同梦幻而无之。正所谓诸法空相。即不取于相之意也。亦即指示观一切如梦幻而空之，便契入如如不动也。故结之云：一切法性，平等不坏。平等，即是如如；不坏，即是不动也。故圆觉此段文，恰好引来作此经二句一偈的注脚。

总之，无论染法净法。既有此法，便有对待。既成对待，便是有为，便有生灭。故皆如梦如幻。然而欲证绝待之无为法，非从对待之有为法起修不可者。以舍此别无入手处故也。

不但观缘生是有为法。即觉照本性，亦是有为法。何以故？觉照即是观。既有能观所观，便成对待故。有对待便有相，便落有为矣。

本经所说，皆是无为法。且明明曰：一切贤圣皆以无为法而有差别。今于开示演说受持时，却令应观有为法。此为全经经旨绝大关键。亦即学佛者紧要关键。当知无为者，无所作为之谓也。若无所作为，妄何能除？真何能证？凡何从转！圣何得成！故无为法，须从有为法做出。故曰应作也。作字有力。但第一要义应明了者。是以无为法为目的，借有为法作路径。

若只认无为，鄙弃有为，是自绝也；若著于有为，不知无为，是又自画也。前者，所谓执性废修者也；后者，所谓著事昧理者也。第二要义，应明了者。

修有为法而不著，便是无为。除此别无所谓无为法也。所以本经开章所说，实无众生得灭度，当自度尽众生出；于法不住，当自行于布施出。以后所说，其旨趣莫不如是。夫度众生，行布施，有为法也。无灭度，不住法，无为法也。如是作去，便是涉有而不住有，观空而不住空。虽终日行六度万行，终日讲经说法，而实终日涅槃。

由此可知：不取法，当从不取非法做出；即非，当从是名做出；不执著，当从不断灭做出；无实，当从无虚做出；乃至无圣无凡，即从有圣有凡中见；不一不异，即从一异中见；不来不去，即从来去中见。此之谓诸法一如，是法平等。乃至不生不灭，即从生灭上见。此义，即是虽生灭而实不生灭；虽不生灭而示现生灭。此之谓不住生死，不住涅槃。无住之旨。于是乎究竟圆满矣。

而其枢纽，即在观法缘生如梦如幻，了其皆空，所以无住也。故学人最要方便，应作如是观也。

作如是观，便是不废有为，不碍无为。自然而然，遮照同时。中中契入如如不动圆觉性海矣。

一部甚深经典，归到极平淡，极切近，四句偈中。一切众生，无论利钝，皆可随顺而入。此之谓无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇。此之谓真实义。

此与序分所序穿衣吃饭等事，同一趣味。皆是指示道不远人，即在寻常日用中。须于寻常日用中，看得透，把得定。成佛、成菩萨，便在里许。所有自度度他等行愿，乃至礼佛诵经诸事，当视同寻常日用，造次颠沛弗离。而又行所无事。庶乎其近道矣！

故得此四句偈，不但全经在握，一切佛法在握，而成佛、成菩萨，亦在握矣。所谓一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出者。今乃知诸佛及法，皆从于一切有为法，作如是如是梦幻泡影露电等观出耳。

吾辈幸蒙佛恩，授此妙法。唯有一依此法，如是受持，如是演说。俾一切众生，皆作如是观，皆得证无生。乃足以少报本师之恩耳。

上来要旨已竟。至若梦幻等喻，其义甚精，甚细，甚妙。故作此观，便可证道也。兹当详细说之。

佛经中所说有为法之譬喻甚多。梦幻等喻之外，如乾闼婆城、水月、树橛、绳蛇、空花、兔角、龟毛、等等。其大旨，无非显示万法皆空之理。警告凡夫，不可认以为实。以破其分别执著，引令出迷耳。魏译金刚经，其喻有九。曰：一切有为法，如星、翳、灯、幻、露、泡、梦、电、云，应作如是观。秦译则约之为六。多少虽殊，理则一也。

六喻之中，梦喻为总。幻、泡、影、露、电，为别。皆所以明其如梦也。根性好者，一闻梦喻，便可明了缘生之法，当体皆空。因恐或有未了，故复说幻等五喻。五喻若明，当可恍然万事同归一梦矣。所谓梦者，缘生法之一也。古语云：日有所思，夜形诸梦。所思即其作梦之缘也。亦有并无所思而梦者，如世俗所言之托兆。则托兆亦其入梦之缘。故为缘生之法。

有缘必有因。作梦之因为何？意识（亦曰妄心。）是也。若无此因，缘亦无从遇矣。故曰至人无梦。盖有道之士，妄心虽未断，必已能伏。故梦少也。由此可知一切皆唯心所造矣。

可怜凡夫，梦时固是妄心。即其所谓醒时，亦全是妄心也。故其所谓醒，依然是梦。何以故？从来迷而未觉故。若其已觉，决不致但知梦中之悲欢离合，得失穷通为假。而又认所谓醒时之悲欢离合，得失穷通为真也。须知醒时之心，与梦时之心，既皆是妄非真。所以醒时种种境遇，或由计画而成，或出意料之外。与其入梦之或由于日有所思，或由于神灵托兆，其理由全同也。而转眼皆空，了无所得，亦复毫无二致。岂非醒时即是梦时乎。故警告之曰如梦也。乃迷恋其中，计较分别，执著不舍。真痴人说梦矣。故曰众生从来不觉也。今曰如梦，正唤其速觉耳。或曰如梦之理，说世间法，诚然不诬。而永明寿禅师曰：大作梦中佛事。何以佛法亦可作如梦观耶。此有四重要义，不可不知。约凡夫言，其义有二：

（一）佛法作如梦观者，不可执著之意也。佛法重在破我。若有执著，我何能破。故应彻底遣之。佛法尚不可执，何况世间法。

（二）学佛者为证性也。若不证性，便不能超凡入圣。而性体空寂，故一切修功，必应归无所得。方与空寂之性相应。佛法作如梦观者，令其勤修佛事，而归于了不可得。庶几能所双亡，智理冥合也。

约佛菩萨言，其义亦有二：

（一）佛菩萨皆是已觉之人。其大作佛事广度众生而能行所无事者，视之如梦故也。视涅槃如昨梦，所以不住涅槃，而大作佛事；视生死如昨梦，所以不住生死，而常在定中。

（二）菩萨作佛事者，自觉觉他也。至于佛位，觉已究竟，而仍作佛事者。因无尽之众生，尚在梦中。以同体悲故，不自以为究意也。故常行菩萨道，而现身于大梦未醒之众生中，而作佛事。所以永明曰：大作梦中佛事耳。

综上四义，可知大觉者视生死涅槃，本无可得。故曰：生死涅槃，如同昨梦。意谓，住于生死，固是作梦；住于涅槃，亦是作梦。必一无所住，乃为大觉耳。所以若住于所修之法，住于所说之法，住于所得之法，则皆是作梦矣。故本经主旨，在于无祝故曰：应无所住行布施，应离相发菩提心也。

总而言之。观一切染净法如梦者，意在通达一切有为法本无可得也。一心清净，有何可得乎？若有可得，即非清净矣。故应观一切有为法如梦也。

我世尊说法四十九年，而曰无法可说。又曰：我于阿耨多罗三藐三菩提，无少法可得。果地觉者如是。在因地修行者，亦必应如是可知。楞严经云：‘应当审观因地发心，与果地觉，为同为异。若于因地，以生灭心为本修因。而求佛乘不生不灭，无有是处。’有可得，生灭心也。观其如梦，了不可得，不生不灭也。当知梦即是有为法。若知其梦了不可得，而不迷不执。有为法便成无为法矣。

如字有味。未觉者，应观其所谓醒者，依然如梦，乃可以解脱一切，远离颠倒；已觉者，应观其所谓觉者，亦复如梦，又何妨现入华胥，游戏三昧耶。

总之，六喻皆是贯彻到底的。不仅为凡夫言也。二乘若知度生如梦，了不可得，便不致沈空滞寂。一类菩萨，若知上求下化如梦，了不可得，便可成佛。故作如梦之观，正是照破我、法二执之宝镜，度入大寂灭海之慈航。

由上所说，可知一切有为之法，皆是依心为因，托事为缘，因缘会合，所生之果耳。除因果外，一切乌有。而名之为果，郤又成因。说之为因，旋复招果。是即因果之本身言之，亦复毫无定形。故曰当体是空。譬如做梦，非不事相俨然，却是有即非有。故曰因缘生法，即假即空。故说一梦喻，已足了彻一切矣。

但以众生久在迷途。平日未尝不知世事如梦，乃一遇顺逆境界当前，仍复执迷，放不下去。且曰：过去事诚然如梦。若境遇当前，历历身受，不谓之实事可乎？故又告之曰：顺逆诸境，虽历历身受。其实皆如幻耳。幻者，佛经所说之幻术也。今世则名之曰戏。意若曰：汝见幻人幻术乎？幻出种种飞潜动植之物，岂不俨然似真。又如做戏然，粉墨登场时，邪正贤愚、悲欢得失、神情活现，能令人为之颜开，为之泪下。汝亦以为真乎？可因其悲喜无端，恍同身受，遂执以为实事乎？当知人生在世，亦复如是。一切遭逢，莫非妄识业缘之所变现耳。

世间即是戏场！一切众生，即是戏场中的各种脚色。当其锣鼓喧阗，非常热闹之候。有智慧者，便当自警，转眼即下台矣。此刻在此做这个脚色，不过为业力所牵，须了却一段缘法而已，岂可当真。譬如唱戏，既做了戏曲中一个戏子，必有夙因，方现此果。固然不能不用心唱做，误了所抱的目的。然而断没有执著戏中所扮演之人物，当作自己者。戏子之目的为何？名誉金钱是也。做人亦然。今世来做这个人，不过暂充这出戏中一个脚色耳。戏子尚能不执所扮演者，当作自己。吾辈岂可误认所暂充之脚色为自己乎。当知因果难逃，因果可畏，既暂充了这个脚色，自然不能不用心唱做，以免误了目的。但切不可只认名利为目的。须认准自己本有之家宝，以为目的。家宝者何？自性三宝是也。

必应了了觉悟，做此假戏，既不可错了因果，牵累自性；更不可误认假戏为真，昧失自性。所以正当笙歌嘹亮，大众注目之时，便应自觉自悟，此一出幻戏，非我本来面目。誓当返我初服。庶几锣鼓收声，风流云散时，不致懊恼悲伤，手足无所措耳。故曰应作如幻观也。

世尊大慈，犹虑众生执迷不醒，以为一切人事谓之如幻，诚然非虚。然而抚念身世，终难放下。盖其意中，但能领会世事如幻。而犹认偌大的世界，及其宝贵的色身，为真实有，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？所谓泡者，由于水为风鼓，激荡而成者也。而世界则由一切众生，于性海中，起无明风，造此共业之所结成。故以如泡喻之。所谓影者，由有日月灯光照之而现者也。而色身则由性光之所变现。故以如影喻之。此世、此身，既与泡、影同一缘生。可见身、世，亦与泡、影同一虚妄矣。岂可迷为真实乎！

此义楞严经言之最明。经曰：‘认悟中迷，晦昧为空。空晦昧中，结暗为色。色杂妄想，想相为身。’此段经文，是说觉性圆明，大而无外，小而无内。本无所谓虚空也，世界也，色身也。全由众生觉性障蔽。遂致本来圆明者，成为晦昧。晦昧者，所谓昏扰扰相也。既已不悟，乃反认晦昧为虚空。故曰晦昧为空。是则由其认悟中迷之故也。认悟中迷者，言其自以为悟，实则依然是迷。何以故？以其认晦昧为虚空故。虚空既是晦昧，复纠结此晦暗者为色。故曰：空晦昧中，结暗为色。色者，地水火风四大是也。正指世界及一切有情无情之色相而言。先认晦昧者为虚空，复认晦暗结成者为世界。更认色与妄想杂成者为其宝贵之身躯。故曰：色杂妄想，想相为身。首句认字，直贯到底。妄想二字，亦贯通上下。

何以误认？由有妄想故也。妄想者，识之别名也。受、想、行，为识之心所。故此中妄想之言，即指五蕴中之受想行识四蕴。想相为身之相，即上文色字。想，即妄想。一切众生之身，无非五蕴假合。故曰：色杂妄想，想相为身。谓四大之色相，与受想行识之妄想，杂而合之，成此幻身也。此段经文，明白开示、虚空、世界、色身，全由众生昏扰扰的妄想之所变现。妄想本非真实。刹那生灭。由其变现之身世，岂能真实乎！

人人皆知水中之泡，极其脆薄，最易坏灭。殊不知世界亦然。勿谓江山千古也。虽整个世界，未遽坏灭。然而陵谷山丘，桑田沧海，时起变化。足证时时在成坏中。此年事稍多者，所常经验之事。原非理想之谈。

且楞严又云：‘空生大觉中，如海一沤发。有漏微尘国，皆依空所生。沤灭空本无，况复诸三有。’有漏微尘国，有漏，明其必坏。微尘，明其其细已甚也。三有，谓三界也。此段经文，是说晦昧之虚空，在大圆觉海中，如海上之一泡。沤，即泡也。而微尘国土，更是依附海泡之物。泡若灭时，且无晦昧之虚空，何况三界耶！一切学人，常当观照此理。所认之虚空，尚是晦昧的昏扰扰相。尚且渺小如泡。何况世界，何况此身，何足算哉。岂可遗弃包含虚空，囊括三界之真实圆明性海。而认一渺小脆薄，成坏无常之浮沤乎。

至于影者，望之似有，考实则无。此身亦然，虚妄现有，考实则无。譬如镜中人影，因照则现。肥瘦长短，纤毫不爽。此身亦然，因心造业，循业而现。寿夭好丑，因果难逃。南岳思大师曰：净心如镜，凡圣如像。此明身之可见，因净心本具见性。犹如像之可见，因明镜本具照性。岂可因其可见，遂误认为实有！且净心之见性中，本无此身。不过见性发现之影耳。亦犹明镜之照性中，本无此像。不过照性发现之影耳。以上所说，犹是以幻身望于净心，明其为净心所现之影。若约幻身当体说之，亦复如影。何以故？除五蕴外，了不可得故。而且五蕴中之色，即是四大。四大既如浮沤。其余受想行识四蕴，又莫非虚妄。（名曰妄想，故是虚妄。）然则即五蕴本身，已了不可得矣。何况五蕴假合之幻身，其为似有实无可知。了不可得者，言其有即非有也。正如影然，但昡惑人眼耳。其实本空也。

一切凡夫所最执著以为实有者。识心、世界，及其自身也。今一一破其惑曰：识心如幻，（前言世间即是戏场，一切众生即是戏埸中脚色，莫非识心业缘之所变现，故曰如幻。）世界如泡，此身如影。身、心、世界，尚且虚妄非实。则其余一切有为法相可知矣。然而迷途众生，虽知身心世界非实。或犹因循怠忽，不能勤作如梦如幻如泡如影之观。因又警策之曰：如露如电。露则日出而晞，留不多时。电则旋生旋灭，刹那而过。所谓生命在呼吸间。当加紧用功，如救头然也。合此如幻等五喻观之。即是观于万事如梦，有即非有。故曰：如幻等五观，是别。如梦观，是总。

观此六喻，虽是观诸法空相。即是观如如之性。以性相本来融通故也。故观缘生，即可契入如如不动。故无为法性，从观有为法相如梦幻入手，便是两边不著，合乎中道。此义前已详谈。

今再以三性三无性说之六喻中随拈一喻，皆可明三性三无性之理。兹且约总喻如梦说。余可例知。

三性三无性，见于楞伽经，及法相宗各经论。此为相宗精要之义。佛说法相，原为明此。若不知注重，但向琐细处剖晰。虽将一切法相，剖之极详。未免入海算沙，失其所宗。当知三性三无性之义，学性宗者，亦应通晓。因此义贯通性相。若知此义，则于缘起性空，更能彻了。修持观行，更易得力。盖上来所说如梦观，尚是总观大旨。若依三性三无性之理观之，则更入深微矣。

何谓三性？（一）遍计执性，（二）依他起性，（三）圆成实性。遍计执者，谓普遍计较执著也。即性宗常说之分别、执著、攀缘、无明、妄心、妄想等。性宗亦谓之分别性。此是妄想，云何称之为性耶？意在明其虽是无明妄想，然为真心之所变现，非离真实性而别有也。但相宗名为遍计执性，是单约凡位说；性宗名曰分别性，则兼约凡圣说。圣位之分别性，是明其应缘示现，对机说法，丝毫不爽。似有分别，盖约众生边望之云然耳，非谓圣位尚起念分别也。当如是知。

依他起性，即性宗所说之缘起、缘生、性起。此正本性随缘现起之相用。相用原不离乎性体。若无性体，便无相用。故曰依他起性。依者，随也。他，指缘而言也。

圆成实性者。圆，谓圆满。成，谓本具。圆成字，约体说。明其本来圆满具足，非造作法。亦兼约相用说，谓相用为体所本具，净德圆满也。实，即真实。此即性宗常说之法界、真如、如如、真心、实相、圆觉、自性清净心等，其名无量。性宗亦谓之真实性也。

何谓三无性？（一）相无性，（二）生无性，（三）胜义无性。无字甚活。有非字意，有空之之意，即不可执著是也。

相无性者。众生于一切事物上，妄计有我有法而执著之。所谓遍计执也。殊不知遍计所执之我相法相，完全由于误认。譬如认绳为蛇。不但蛇相非实，即绳相，又何尝真实？故曰相无性。谓虚妄之相，非真实性。当体会性中本无有相，应不著相而无之，乃是性也。

生无性者。生，谓缘生。盖一切法，但依因缘聚会，假现生起之相耳。所谓依他起也。然则既为缘生。可见一切法，本无实体。体惟净性。恰如绳之生起，亦由因缘集合而有。绳非实体，其体乃麻。故曰生无性。谓缘生之法，本非真性。当体会缘生法虽以性为体，而于性体中无此缘生，应不著缘生而无之，乃是性也。

胜义无性者。真如之性，为一切法之本体，名第一义，亦名胜义。此性真实，众生本具，本来圆满，所谓圆成实也。然胜义亦是名字，如麻亦是假名。故曰胜义无性。谓胜义亦为名言，而非性也。当体会真实性中，本无胜义名字，应并胜义亦不著而无之，乃真实性也。

性宗立名略异。名相无性，曰无相性；谓不著相，方是真性。名生无性，曰无生性；谓不著缘生，方是真性。名胜义无性，曰无性性；谓性亦不著，方为真性。此义，正显相既离性而无体，性亦非离相而别存。于义尤圆。

故无性性，亦名无真性。谓并真实之见无存，乃是真实性也。又名无无性。次无字，空无之义。谓不著空无，乃是真实性也。

上来略释名义竟。当再约如梦之喻，以明三性三无性之理。

佛说三性三无性，所以显性、相之圆融也。诸有智者，必应明了三性三无性之理，以贯通乎性相。则能空有不著，合乎中道。

而本经令观一切有为法如梦者。因作如是观，便能洞彻三性三无性之理故也。换言之。若明三性三无性，方能彻底了然一切有为法之如梦。

兹故将如梦之义，与三性三无性之义，合而演说之。以期于此二义，皆得彻了。至于幻等五喻，原是说以证明如梦之义者。故虽仅约如梦而说，而于义已足。

当知清净心中，本来离相。是谓真实性。犹之心若清净，便无梦相也。但因真性以随缘故，现起身心，（此谓妄心，即是识也。）世界等相。是谓依他起性。无异入眠时，随缘而现梦中境相也。乃凡夫之人，以不明一切有为法，既是缘生虚相，生本无生故。遂致计较执著，认虚为实，是谓遍计执性。正如愚痴之辈，以不知梦为缘生虚相，有即非有故。而执梦境为真实也。

是故若知梦中境相，皆是一心之所变现，有即非有者。当知无相性，亦复如是。

夫一切法，莫非心造，故称有为。然则有为之法，既皆心造。可见心性乃真实体。一切有为法，不过依心托事，随缘现起之相耳。所以凡所有相，皆是虚妄。岂可执以为实乎！若其执之，是迷相而昧性矣。何以故？性本无相故。

若知心本无梦。但由妄想熏起。而妄想本虚，所以由其熏起之梦，有即非有者。当知无生性亦复如是。夫一切有为法，既是缘会假现之生相。可见性体中，本来无生。故一切有为法，既不可执以为实。即其缘生之虚相，心中亦不可存。若其存之，依然昧性。何以故？性非缘生故。

若知梦时心，与醒时心，并非二心。但由睡眠之故，名为梦心。实则非梦心外，别有醒心者。当知无性性亦复如是。夫妄心、真心，本来不二。但由无明不觉之故，名为妄心。若无明、明，而不觉、觉，妄心便是真心。犹之若不入睡，梦时之心，原为醒时心也。故修行人，不可于妄心外，别执有一真心。换言之。即是不应灭色以明空，灭相以见性。若其如此，仍复昧性。何以故？不著于性，乃真实性故。所以者何。苟有取著，便为我相我见，而非自性清净心矣。

上来所说，是以如梦之义，说三性三无性。则三性三无性之义，彻底洞明矣。即复以三性三无性之义，说如梦。故如梦之义，亦可彻底洞明也。综观上说三性三无性之义，可知要紧功夫，惟在不起遍计执。则依他，便是圆成实。何以故？于性相皆不计执，虽炽然现相，而心固无相也。虽示入生死，而性本无生也。计较即是分别，所谓第六识。执著，所谓第七识也。此即无明不觉。此即我见。

故本经唯一主旨，在于无住，以破我也。综观上说如梦之义，可知作如梦观，是贯彻到底的。即是由粗而细，由浅入深，从初修至于究竟。一切行门，皆不外乎此观。盖说一梦字，以喻无明不觉也。复说一如字，则喻无明不觉，似有实无，性本非有。精极、确极。不但此也。如梦者，似乎做梦也。似乎做梦，正显一切有为法，是有即非有的；亦显一切有为法，是非有而有的。观其有即非有者，不可著有也；观其非有而有者，不可著空也。故如梦之言，不是但令观有如梦，乃令并观空有一切如梦。果能于一切有为法，有即非有。何妨于一切有为法，非有而有。此之谓大作梦中佛事。学人初下手，便作此圆顿妙观。则既不执实，亦不执虚，且不执无。即是本经所说无我相、无法相、亦无非法相。一空到底矣。于是虽涉有，而不住有。虽行空，而不住空。故能中中契入无相无不相之实相。则如如不动矣。

盖不住，而涉有行空，正所谓即止之观也。行空涉，而不住，正所谓即观之止也。故作如是观，便是止观双运，便能定慧均等。则如是而证，便能达于寂而常照，照而常寂。寂照同时。故曰一切诸佛，从此经出。

总而言之。一部金刚般若，无住妙旨，全在不取于相如如不动上。而欲达到不取于相如如不动，全在一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观上。一切学人，当从此观，随顺而入。此观，正是金刚慧剑，无坚不摧，无无明烦恼而不破也。故应如是演说，如是受持。永永流通此绍隆佛种之无上大法也。

**（丙）次，正结流通。**

**【佛说是经已。长者须菩提，及诸比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，一切世间天人阿修罗，闻佛所说，皆大欢喜。信受奉行。】**

佛说此经已者，谓甚深经典，说已究竟，无义不彰也。已字正与下文欢喜奉行相呼应，以显机教相扣，大众皆能闻斯行之之意。且显信奉流传，永永无尽，虽名曰已，而实未尝已之意也。

长老为当机众，故首列之。次列四众者，皆是佛门弟子也。比丘，（义为乞士破恶怖魔等。）比丘尼，为出家二众。尚有未受具足戒之沙弥，（沙弥之义为息慈，息恶行慈也。又为勤策。）沙弥尼，亦摄在内。优婆塞、优婆夷，此云清信士、清信女，亦云近事男、近事女。谓清净三业，信奉道法。堪以亲近三宝，承事供养者也。是为在家二众。在家人欲入佛门，先须请比丘，授三皈依。若无比丘，可请比丘尼。此为正式入三宝门。可名佛弟子。亦名三宝弟子。继受五戒，则名优婆塞、优婆夷。若未受五戒，不堪此称也。再进，可受菩萨戒。菩萨戒，有普为出家在家同说者，如梵网经所说之十重四十八轻。有专为在家二众说者，如优婆塞戒经所说之六重二十八轻。若在家人，自审能一一如出家人，可与出家人同受。否则不如受六重二十八轻。因受戒便当奉持。倘受而不持，招罪不校必应细意审量而后受之。受菩萨戒后，则称菩萨戒优婆塞、优婆夷。若尚未正式三皈，只称信士、信女。不称佛弟子，及优婆塞、优婆夷也。优婆塞、优婆夷，皆可讲经说法，而为法师。惟不可为皈戒师。因自己未受具足戒之故。三皈依，即是戒也。今世有向在家善知识请求皈依者，此误也。当知请求皈依，乃是请求为传三皈依戒。此事只可向出家善知识请求也。若向在家善知识请求讲经说法，为其弟子，依以为师，则固无不可者。如其志愿真诚，堪以教化。善知识亦不宜一味峻拒也。无论聚会之所，或在道路间。在家二众。当敬让出家人居前。虽出家在家，同为佛子。然以次第言，比丘譬若长子，次则比丘尼、沙弥、沙弥尼、优婆塞、优婆夷，不可紊也。

当知出家者割舍恩爱，远离尘俗，已在住持三宝之列，岂在家二众，混身五欲拖泥带水者所可及。故应尊重。即破戒僧亦不可轻视。何以故？当知出家之戒，繁密严重。比丘具足戒有二百五十条。比丘尼具足戒有三百七十余条。少不经意，便已侵犯。奉持二字，谈何容易。即沙弥、沙弥尼，亦受十戒。比在家人已多一倍矣。岂可轻作讥评。果深知其言行相违，或不守清规，敬而远之可也。此遵佛制，所谓默摈是也。默者，不扬其过。摈者，疏远之意。即对在家二众言行相违者，亦应如是。此是修行人应守之本分，不可忽也。

总之，若欲佛法昌明，必须出家在家众中，皆有道高德重为众所服者，以为领袖。且须政治清明。政府中主要之人，亦能信奉三宝。互相维护而整饬之，始克有济耳。依佛制，出家人若违佛法，即归僧中领袖大德，依佛律治之。倘犯国律，亦须经其领袖大德同意，先令还俗。然后方可依世法治之。而尤在披剃时，严选资格。乃为正本清源之道也。

娑婆为一大千世界。其中有十万万四天下，十万万六欲天等。况佛说法时，十方无量数世界菩萨、天、龙、来赴法会者，甚多甚多。故曰一切世间。说一天，及修罗，即摄八部。此中人字，通指四众以外之人也。不说菩萨者，其义有二。（一）此经说在大般若法会之第九会。前会已详列菩萨矣。此故略之。（二）此经是为发大乘发最上乘者说。可见在会者，皆是发无上菩提心之菩萨摩诃萨。故不别列也。

皆大欢喜者，闻此大法，心开意解。是为欢喜。且知信受奉行，便是荷担如来。当得菩提。成佛有望，非同小可。故大欢喜。在会法众，无不如是。故皆大欢喜也。

信，即信心不逆之信。受者，解也。即深解义趣之解。因其有不逆之信，深解之受，所以奉行。奉者，遵奉。谓遵依经中所说之义趣。行字，兼自利利他言。谓自己既遵奉而行。复广布此经，为人演说。令一切众生，无不皆大欢喜。如是信受，如是奉行。务使慧水长流，法脉永通。传之尘劫而无滞，普及万类而无遗。则遍法界，尽未来，有此经处，便是佛说法处。前云佛说此经已，不过约一时之事相言之耳。结集者之意，在于一切大众，依教奉行，佛种永永不绝。则我世尊之说是经，固永永未有已时也。不但结集本经者，具此宏愿。我辈今日说者、闻者、发起此法会、维持此法会者，亦无不皆大欢喜，信受奉行，同具此愿也。具有此愿，乃为真信受，真奉行，真欢喜。此正吾辈报佛恩处。不慧自愧于此深经，未尽演说之量。不过大海中说其一渧耳。然而即此一渧，已具全海之味。唯愿诸善知识，从实信而入净信。于有为而证无为。以此行愿，庄严佛土，化度有情。便可即身成佛。岂止决定生西已哉。

# **金刚经校勘记**

此本一依炖煌石室唐人写经。而柳公权所书，即石室藏经之一。久有影印本行世。可以覆按。故校勘记中，首列柳书。次列参校诸本。兹将所据各本名目，及有无单行本流通，一一详载于校勘记前。以便检校。

柳书经后题云：长庆四年四月六日衔柳公权为右街僧录准公书。按柳书，清宣统间上海有正书局，曾汇聚石室中藏品十余种，以珂罗版影印行世，颜曰石室秘宝。柳书为秘宝之一也。长庆，乃唐穆宗年号。

翁书乾隆五十七年壬子。翁方纲书。跋云：依南唐道颙法师石本。按翁书系依五代时南唐石刻，故列于宋藏之前。现有石印赠品。

宋藏南宋理宗绍定时。平江府碛砂延圣院刊。所谓碛砂藏是也。按此藏经始于宋理宗绍定四年，完成在元武宗至大二年，前后历八十年而后工竣。原藏西安卧龙开元两寺。后移存陕省图书馆。现上海影印宋版藏经会正在影印中。

张书南宋理宗宝佑二年甲寅。张樗寮即之书。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。按宝佑二年，后于绍定二十余年。经中文句，与碛砂藏微有异同。有拓本。又有民国十七年汪大燮依张书所写石印本赠品。

金刚经注疏唐纪国寺释慧净注。注前有唐常太博士河南褚亮序。慧公同时人也。后有日本丹陽散人跋。其略云：此注在支那不行，于扶桑亦未睹。近义空师获其真本，遂刊行而永传之。久隐之至宝，一旦发光扬彩，可谓得时。享保二岁丁酉初秋。按日本享保丁酉，为我国清康熙五十六年。经文不审何时会入。以校柳书，字句多同。且少魏译一段。必在他种会本前。故先列之。

金刚经注姚秦释僧肇注。有日本沙门敬雄序云：曩由慈觉大师。于支那持归。秘诸名山九百年。顷祖芳禅人持以示余。余叹曰：此经之注，肇公为先。注来大东，亦此注为先。而发于诸注既行之殿者，岂非时节因缘乎。天台大师曾讲此经，专依肇公。犹如说观经，专依净影也。梓而行之，其利益复如何哉。宝历十二壬午之夏。按日本宝历壬午，为我国清乾隆二十七年。距今百七十二年。上溯九百年，约在吾唐季懿宗咸通之初。经文亦不知何时会入。但与南唐石刻及长水刊定记，互有出入。亦已加入魏译六十二字。且注其下云：此六十二字，肇本无之。天台疏亦无科判。然诸本皆有此文，故且存之。其必后于慧注之会本可知。以上两书。均见商务印书馆影印续藏经中。无单行本。（古农按，续藏中此书，曾于民国九年，丁惟森等依黎端甫校本，刻于赣州刻经处。）

金刚经智者疏隋天台智者说。清光绪三十三年金陵刻。

金刚经义疏隋嘉祥吉藏撰。民国六年金陵刻。

金刚经赞述唐大慈恩寺窥基撰。民国六年金陵刻。

金刚经疏论纂要唐大兴福寺宗密述。民国十一年北平刻。按以上四书。皆得诸日本。义疏原无经文，乃金陵刻时会入者，故与现流通本同。其他三书会入之经文，或依其旧，或未全依，故与流通本有同有异。可以单行本与续藏对校也。

金刚经疏记汇编民国十九年北平刻。疏即疏论纂要。记则宋长水沙门子璇所撰刊定记。按续藏中收有明释大瑸之疏记科会，是清乾隆四十七年依照云栖旧本重刻者，可藉以考证明时经文与今本异同也。

**校勘记**

**应云何住**

（柳书、翁书、宋藏、张书、明刻及慧注、肇注、纂要、三会本皆同。今流通本及清初本作：云何应住，与后周语同。按赞述引经，亦作应云何祝）

**若非有想非无想**

（柳书乃至明刻、慧注、肇注、智疏、赞述、纂要、五会本及今流通本皆同。清初刻本，于‘非无想’上，有加一‘若’字者。并注云：古本无之。按古本既无，何可滥加？今以所见各本参校，盖自唐季以后，经文乃被人陆续增易，而明清间增易最多也。）

**若菩萨有我相人相众生相寿者相即非菩萨**

（肇注会本，‘若’下无‘菩萨’二字，余本皆有。）

**则见如来**

（柳书、翁书、宋藏、张书、及慧注、肇注、智疏、三会本并同。流通本‘则’作‘即’。明清刻本皆然。）

**于此章句**

（古今各本皆同。惟肇注会本，作‘此于章句’。）

**则为著我人众生寿者**

（古今各本皆同。惟清初刻本‘则’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’三字为衍文而删之者。）

**是故如来说福德多若复有人**

（古今各本皆同。清初有刻本，于‘若复’上，加‘佛言须菩提’五字。）

**所谓佛法者即非佛法**

（古今各本皆同。清初有本，于‘即非’句下多‘是名佛法’句。按长水刊定记云：如经中，即非佛法是胜义谛，遮增益边，是名佛法，是世俗谛，遮损减边，其余即非是名例此，见疏记汇编卷三第十一页。是长水时，已有刊本，不知被谁加入此句矣。然考圭峰疏意，实无是名句。疏云：第一义中，无有佛法从经出也，见纂要卷上第二十六页。长水记于此，则依疏而释，未及是名句，见汇编卷四第三十二页。考古德注疏中，皆无是名句义。）

**而实无来**

（柳书、宋藏、慧本均同。流通本作‘而实无不来’。盖南唐石刻已加入‘不’字矣。按智者疏、嘉祥义疏皆云：以无兼不。慧注则云：观内既不见有我，说谁不来，故云而实无来也。足证本作‘无来’。）

**是第一离欲阿罗汉我不作是念**

（柳书至明刻、慧注等五会本并同。流通本‘我’上有‘世尊’二字。清初诸本皆然。）

**我若作是念**

（古今各本皆同。惟肇本无‘我’字。）

**于法有所得不世尊如来在然灯佛所**

（柳书、慧本同。流通本‘有所得不’下，有‘不也’二字。南唐石刻以后本皆然。）

**则非庄严**

（柳书、宋藏、张书、慧本同。流通本作‘即非’。南唐石刻、明清诸本皆然。）

**而此福德胜前福德**

（古今各本皆同。惟慧本‘而’作‘如’。）

**则为有佛**

（柳书至明刻，慧注、纂要、两会本并同。流通本及清初诸本，‘则’作‘即’。）

**则非般若波罗蜜**

（柳书至明刻，及慧注会本并同。流通本及清初诸本，‘则’作‘即’。其下又有‘是名般若波罗蜜’句。清初有本并注其下云：古本无，按是名般若波罗蜜句，南宋碛砂藏始见加入，不但为唐人写经所无，即南唐石刻，及张樗寮书，皆无之也。慧注等五会本经文，皆无是名句。又考肇注曰：则非般若，即慧空也。境灭慧忘，何相不荆弘持之旨，宜在于此。智者疏同。智疏又曰：般若即非般若，此是如空。嘉祥义疏曰：般若非般若，心行断也。下如来无所说，绝言语也。又曰：佛说般若，此是佛般若也。则非般若，非是二乘智慧。慧注曰：证真之日，得真般若。得真之时，便舍文字。故云佛说般若即非般若。赞述曰：则非般若波罗蜜者，非一佛独陈也。纂要曰：则非般若者，无著云：对治如言执故。以上诸古注，皆未释及是名。）

**可以三十二相见如来不不也世尊何以故**

（柳书、慧本同。流通本‘何以故’上有‘不可以三十二相得见如来’句。按南唐石刻，已加此句。考各古注，皆未释及之。义疏谓犹是释成前文，可以身相见如来不之义。故与前文贯串而释。）

**则生实相**

（古今各本并同，清初本‘则’作‘即’。）

**则是非相**

（柳书至明刻、慧注等五会本并同。流通本、清初本‘则’作‘即’。）

**是人则为第一希有**

（古今各本并同，清初本‘则’作‘即’。）

**此人无我相人相众生相寿者相**

（柳书至明刻、慧注等五会本皆同。流通本、清初本作‘此人无我相无人相无众生相无寿者相’。）

**则名诸佛**

（柳书至张书、慧注等五会本皆同。流通本、明清刻本‘则’作‘即’。）

**非第一波罗蜜**

（柳书至明刻、慧注会本皆同。流通本、清初本作‘即非’。）

**如来说非忍辱波罗蜜**

（柳书至明刻、慧注等五会本并同。流通本、清初本、于此句之下，有‘是名忍辱波罗蜜’句。清初有本，注明其下云：是名句，古本无，然不可少。由此可见是彼时加入。按智疏曰：既无我人，谁加谁忍。故非忍为忍，忍为非忍，为般若体也。纂要曰：忍到彼岸，已离苦相。况彼岸非岸，谁苦谁忍。其他古注中，皆无是名句义。）

**则为非住**

（柳书至明刻。慧注、肇注、智疏、纂要、四会本并同。流通本、清初本‘则’作‘即’。）

**菩萨为利益一切众生**

（柳书至明刻、慧注等五会本并同。流通本众生下有‘故’字。盖清初时加入者也。清初有本注明其下云：各本无‘故’字。）

**则非众生**

（柳书、宋藏、明刻及慧肇二注会本并同。流通本、清初本‘则’作‘即’。南唐石本、张书亦然。）

**则无我见**

（柳书至明刻，慧注等五会本、流通本并同。此与下文，则为如来以佛智慧，则为荷担，则于此经，则为是塔，则为消灭，清初本‘则’多作‘即’。）

**皆成就不可量不可称无有边不可思议功德**

（柳书如此，其他各本作皆得成就。按慧注云：若人依经起行，即生无边之福，与三佛性相应，故能圆满界种。界谓真如，种谓菩提心、六度行。界种，即三佛性也。玩此注意，其无‘得’字可知。得者，当得也。今言与三佛性相应，是已成就矣。已成就者，谓其成就相应，已具有能圆满界种之资，非谓已成佛。此即长水记所云：若能宣说受持，此则修行二利，能令佛种不断，则名荷担菩提。盖成就之言，即言其成就荷担。所以长水记又云：不可量等功德，与无上菩提为因也。据此，足证本无‘得’字。）

**心则狂乱**

（柳书至明刻、慧注等五会本并同。流通本、清初本，‘则’作‘即’。）

**发阿耨多罗三藐三菩提者**

（柳书如此。其他各本，‘者’上有‘心’字。按经旨正破存有菩提法之心，故下即紧接曰：当生如是我应灭度众生，乃至无一众生实灭度之心也。则‘菩提’下不能著「心’字。应从唐人写经明矣，下同。）

**何以故若菩萨有我相人相众生相寿者相则非菩萨**

（柳书、明刻本、慧本、并同。翁书乃至流通本等，‘若’上有‘须菩提’三字。又清初本，‘则非’作‘即非’。）

**实无有法发阿耨多罗三藐三菩提者**

（柳书如此。其他诸本，‘者’上有‘心’字。）

**若有法如来得阿耨多罗三藐三菩提**

（柳本、慧本同。其他各本，‘提’下有‘者’字。）

**然灯佛则不与我授记**

（古今各本皆同。清初本‘则’作‘即’。）

**则为非大身**

（柳书、宋藏、张书、明刻、慧注等五会本并同。流通本‘则’作‘即’。翁书及清初本皆然。）

**则不名菩萨**

（古今各本皆同。清初本‘则’作‘即’。）

**无有法名为菩萨**

（柳书、慧本、肇本并同。流通本作‘实无’。南唐石刻以后皆然。按长水记云：但约无我无人，真如清净，名为菩萨，非谓别有一法。足证本无‘实’字。若有之，当云非谓实有一法，不云别有矣。）

**恒河中所有沙**

（柳书、宋藏、张书、慧本并同。流通本‘恒’上有‘如’字。南唐石刻、明清诸本皆然。）

**有如是等恒河**

（柳书、宋藏、张书、慧本并同。流通本‘等’上有‘沙’字。南唐石刻、明清诸本皆然。）

**过去心不可得现在心不可得未来心不可得**

（古今各本并同。惟慧本，初‘过去’，次‘未来’，三‘现在’。无著菩萨论亦然。论云：过云已灭故，未来未有故，现在第一义故。）

**如来不应以色身见**

（柳书、慧本同。流通本‘色身’上有‘具足’二字。南唐石刻以后诸本皆然。）

**即为谤佛**

（古今各本并同。南唐石刻、张书‘即’作‘则’。）

**‘尔时慧命须菩提’至‘是名众生’**

（柳书无。南唐石刻以后有。按此六十二字，秦译本无之，乃后人据魏译增入者。故肇注乃至纂要，皆未释及。惟赞述已引魏译加入释之。大约唐时或加或不加，至五代以后本，则无不加入耳。总之，此段之义，偈论俱有。取魏译增入，亦佳。秦译盖因前文已有如来说一切众生，则非众生。故此处从略欤。）

**为无所得耶如是如是**

（柳书、慧本同。流通本‘如是’上有‘佛言’。按南唐石刻，已有‘佛言’二字矣。）

**则得阿耨多罗三藐三菩提**

（柳书至明刻、慧注等五会本并同。流通本、清初本‘则’作‘即’。）

**如来说非善法**

（柳书、宋藏、张书、慧本并同。流通本‘说’下有‘即’字。南唐石刻、明清诸本皆然。古注如慧注赞述，引经皆无‘即’字。惟纂要引作‘即非’。）

**受持为他人说**

（柳书、慧本并同流通本‘受持’下有‘读诵’二字，南唐石刻以后本皆然。）

**如来则有我人众生寿者**

（柳书至明刻、慧注等五会本并同。流通本、清初本，‘则’作‘即’。）

**则非有我**

（同上。）

**则非凡夫**

（同上。又清初本及今流通本，此句下复有‘是名凡夫’句。柳书至明刻、慧注、肇注、智疏、赞述、四会本皆无之。清初有本，注明为古本所无。详考各古注，皆无是名句义也。）

**转轮圣王则是如来**

（同上）

**汝若作是念发阿耨多罗三藐三菩提者**

（柳书、慧本、肇本并同。流通本‘者’上有‘心’字，南唐石刻以后本皆然。）

**发阿耨多罗三藐三菩提者于法不说断灭相**

（同上。）

**以满恒河沙等世界七宝布施**

（柳书、慧本同。流通本‘布施’上有‘持用’二字。南唐石刻以后本皆然，而明刻本有少‘持用’二字者。）

**此菩萨胜前菩萨所得功德须菩提以诸菩萨不受福德故**

（柳书、张书、慧注、赞述、二会本并同。流通本‘功德’下有‘何以故’三字。南唐石刻、碛砂藏亦然。明刻本间无‘何以故’句。）

**是微尘众宁为多不甚多世尊**

（柳书、宋藏、明刻、慧注等五会本皆同。流通本‘甚多’上有‘须菩提言’句。南唐石刻、张樗寮书、清初本皆有之。）

**佛则不说是微尘众**

（柳书至明刻、慧注等五会本并同。流通本、清初本，‘则’作‘即’。）

**则非微尘众**

（柳书、宋藏、张书、明刻、慧注等五会本并同。流通本‘则’作‘即’，南唐石刻清初本皆然。）

**则非世界**

（同上。）

**若世界实有**

（柳书如此。慧注会本作‘有实’。流通本及南唐石刻以后各本，皆作‘实有者’。）

**则是一合相**

（柳书、翁书、宋藏、明刻、慧注等五会本并同。张樗寮书、清初本、流通本，‘则’作‘即’。）

**则非一合相**

（柳书、宋藏、张书、明刻、慧注等五会本并同。南唐石刻、清初本、今流通本‘则’作‘即’。）

**则是不可说**

（柳书至明刻、慧注等五会本并同。清初本、今流通本‘则’作‘即’。）

**是人解我所说义不世尊**

（柳书、慧本同。流通本‘不’下有‘不也’句。南唐石刻以后各本皆然，惟明刻无之。）

**即非我见人见众生见寿者见**

（古今各本皆同，惟明刻‘即’作‘则’。）

**发菩萨心者**

（柳书至明刻、慧本并同。流通本、清初本‘菩萨’作‘菩提’。按长水记云：发菩萨心者，拣余人也。）

金刚经校勘记终

# **金刚经校正本跋**

金刚般若波罗蜜经。自唐以来，受持遍寰宇。书写刊印者既多。文字伪夺，亦因之而日繁。胜观弱冠受此经。初惟依随读诵而已。莫明其义。亦不辨文字有异同也。逊清光绪季年，金陵刻智者疏成。味其疏义，颇有与今本文字不协者。稍稍疑之。因广搜旧刻，复见东瀛续藏中肇慧诸注。疑愈甚。及睹唐人柳诚悬写经，则与诸古疏义合。然后始知今本之伪误甚多也。继而应聘，校理北平图书馆所藏炖煌石室唐人写经。其中，金刚经最多。大抵与柳书同。乃深慨夫沿讹袭谬，由来盖远。今幸获古人真迹，及古注疏。千余年淆误，因得证明。奈何不锓布于世以匡之乎。然而习非成是久矣。荆人献璞，鉴真者希宜俟机缘，未堪率尔。时民国八九年间也。迨岁庚午。有潮陽郭居士者，精刊此经。谓依柳书。书出，大有非难其擅改经文者。实则其刻尚未尽依柳书。甚矣。习非成是。有如是乎。虽然。古本之善，终不能掩。试举一二。如古本前周曰：应云何祝后周乃曰云何应祝一字升降，其义回殊。自伪为一格。遂有误认文复者矣。是名句，或有或无。各具精义。自伪为处处有之。遂多以三谛说之矣。不知般若正明二谛。盖于二谛，遮照同时，即是中也。岂二谛外别有中乎。台宗以三谛说一切法。然智者大师本经疏义。始终皆明缘生之法，莫非假名，故曰即非。达其即非，乃会真实。其于是名，祗作假名会。是真善说三谛者。若必执三谛名言，而以是名配中，是名庄严，则可。是名我见人见众生见寿者见，云何通耶。壬申之秋。应诸友夙约，为说此经。悉依唐人写本。而融通诸论及古注义蕴以说之。大众欢喜踊跃。请以校正本印布之。欲使共知确有依据。孰正孰伪，大明于世也。于经后附校勘记。引诸异本，及各家疏释，不厌求详。以资覆按。而述其缘起于此。一事之兴也，无不关时。况甚深般若乎。依文字，起观照，悟实相。文字因缘，所关非校或曰：禅宗即般若度，而不立文字。何也？曰：子误矣。楞严经云：知见立知，即无明本。知见无见，斯即涅槃、无漏真净，此不立之旨也。岂断灭文字相。且诸家语录，非文字乎。语云：依文解义，三世佛冤。离经一字，便同魔说。何况一字之差，大有出入。何可忽也。癸酉春胜观谨跋。

中华民国三十三年甲申四月

普慧大藏经刊行会敬刊