

CBETA電子佛典集成

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection
eBook


T33n1706

仁王護國般若波羅 蜜經疏神寶記

宋 善月述

財團
法人

佛教電子佛典基金會



目次

- [編輯說明](#)
- [章節目次](#)
 - [仁王護國般若經疏神寶記序](#)
 - [懸談大義](#)
 - [釋序品](#)
 - 1.
 - 2
 - [釋觀空品](#)
 - [釋菩薩教化品](#)
 - 1.
 - 2
 - [釋二諦品](#)
 - [釋護國品](#)
 - [釋散花品](#)
 - [釋受持品](#)
 - [釋囑累品](#)
- [卷目次](#)
 - 1.
 - 2
 - 3.
 - 4.
- [贊助資訊](#)

編輯說明

- 本電子書以「CBETA 電子佛典集成 Version 2023. Q4」為資料來源。
- 漢字呈現以 Unicode 3.0 為基礎，不在此範圍的字則採用組字式表達。
- 梵文悉曇字及蘭札字均採用羅馬轉寫字，如無轉寫字則提供字型圖檔。
- CBETA 對底本所做的修訂用字以紅色字元表示。
- 若有發現任何問題，歡迎來函 service@cbeta.org 回報。
- 版權所有，歡迎自由流通，但禁止營利使用。

仁王護國般若經疏神寶記序

易於通經、難於作記，欺佛也；易於作記、難於通經，欺祖也。愚於佛祖之道不敢欺，而或有述焉，亦各適其緣爾。先是經疏始播於日本，卒授於海舶，其教法之隆污、往來之艱險如此，晁文元公之後景迂先生之序詳矣。方今聖君賢相主盟宗教之秋，顧此經法寔為國寶，而獨得未記述，為教門缺典。一日昭慶講者行彬，抱負是書謁余於靈山，賓次作而曰：「願得一記發揮。」余謝不敏，不得已挾以東歸。暇日馨爐啟卷，三復其旨，顧謂或者曰：「難矣乎！非所敢知也。抑又年運衰矣、學荒志索，於此豈能及哉？」或者勉之曰：「此亦宗教一盛事。使見義不為，惡得為勇乎？」余曰：「諾。姑試圖之，未敢以為善也。」藁成，目之曰「神寶記」云。惟通人有以訂之，庶為他日奉行之張本耳。

紹定庚寅中元日 善月 序

佛說仁王護國般若波羅蜜經疏神寶記卷第一

【註】是經有二名，其末名「龍寶神王」，今摭二字以名所釋，抑輪王興世有神寶自至之言故云。

四明沙門柏庭善月述

天台名家，寔以傳宗為本，而釋經次焉。然以得佛心宗、發旋總持，故凡申一經釋一義，亦必有法，於是首開二門，曰懸談大義、曰依文申釋。凡諸大旨必搜在首題，申之以五重玄義，謂名、體、宗、用、教相。夫法必有名，名必有體，體者其實也，亦主也、印也，苟得其印，斯可信受，否則邪外而已。宗者顯體之要也，以因果為宗則體得其要，體顯故有用。備是四者說而為教，則小大、半滿、頓漸、權實得以區別，此所以為相也。廣如《法華玄義》等文云云。

「此經以人法」下，別列此經五義也。以人法為名，謂能說及所說法兼而目之也。據下出諸經題，則又有人、法、譬三，單、複、具足之式云云。實相為體者，凡諸大乘總指一實相印為體，以三德言之。此經既名般若，凡具三義，正當實相，即性德法身體也。體必歸一而不離宗用，於是有離合義焉云云。自行因果為宗者，謂宗必約行而有因果，即此為宗。充體言之，正當觀照，則自行始因終果無非般若也。權實二智為用者，然用本解脫，正當文字般若，照用為義，故進取二智為用也。大乘熟酥為教相者，謂諸部般若融通諸

法、淘汰二乘，成熟酥益相，此當其一也。名有通別者，就一題內總十二字，兼序品第一，具三通別，如文云云。又佛說二字為通，餘字為別，可知。

「言佛者」下，隨釋一題。謂佛為能說人，佛具十德以彰十號；覺，其一也。覺有自他覺滿之義，雖所對異，其為覺一也。亦可謂三覺果圓名佛，八辯宣暢為說。八音，如常解云云。《起信》所謂圓音一演異類等解是也。

「仁王」下，明所說法，初仁王護國四字，即發起一經之要也。仁王謂古今有道帝王也。以今所釋，則施恩布德為仁，統化自在為王，此特見其德用爾，究明其道非此可盡。文具四釋：初因緣，凡諸事義及機應能所皆因緣也。言護國者，有能護所護，凡三義：一以王為能護、國為所護，則以王道而治國也。二以般若為能護、王為所護，則由持般若故，是王與國皆得安隱。三以王為能弘、法為所弘，所謂人能弘道也。雖通三義，而實正顯般若以為能護，餘則助釋而已。「又仁王」下，約字訓釋。言仁者忍也，亦含弘為義，謂其德能含弘，故不即喜怒而發必中節，有以見其仁厚也。

二約教釋者，一家教門以藏、通、別、圓為釋義之綱目，故一一文義必約此四以辯淺深，則教旨有歸、機解無失。若約今昔部旨，則又有開判義焉云云。文復為四，一一各二，謂約教詮旨、依文帖釋。初明藏教。若見諸法生等，則藏詮生滅。法不即空，必析滅會空，故生即有也、滅即空也。空則塵等皆容，是為國義。故不動轉，約文帖釋，則國安而王泰也。二乘所得名為王者，以果從因而實兼果，對土可知，餘三例爾。通詮諸法色即是空，與藏體析之異，故不生滅，悉如幻化。三界煩惱一時頓斷，從果言也。若亦從因，仍通次斷。「住於界外」下，約文帖釋也，別詮三諦次第，言空不異；通色無邊，故等假也；雖復無邊，而與心不相妨礙，中也。若據教道，止應齊此，而言無邊之法在一心中，則似妨詮旨。今以二義通之，謂一約能造心是，不妨在心亦融，但所造法非，於色不可耳。二約住果而不在因，如說八地入無功用道現十種身，是亦不妨教道之說。「從於初地」下，帖釋。言不動轉而能動轉者，即華嚴十地菩薩隨力隨分住十度中，其於事行無礙自在故也。

「六」字恐誤。應作「十」。「若觀」下，圓詮諸法本唯理性故無生滅，以圓見事理一念具足故。雖無生滅而生滅宛然，失唯生滅宛然則約俗以名照，本無生滅則約真以言亡。是亦照真照俗以言照、遮真遮俗以言亡，則亡前遮照、照前遮照，亡照叵得而契乎中道。三皆稱性，故廣大如法性；三皆不動，故究竟若虛空。「從初住」下，約分真究竟，帖釋住國稱王等義也。「又三藏」下，通約四教因果以判二字有得不得。則三藏四果以惑盡故得稱仁王，餘皆未

得，合名王而不仁。通教以去並從果說，故通稱王亦可。三教止名小王，所謂二三小王各理蒼品是也。當教自有優劣者，謂各當其教相望言之，則仁王二字自為優劣，故曰非仁則王，即優劣可知云云。又以世教言之，仁而不王者有之，未有不仁而王者也，不仁而王則桀紂是矣。

三本迹釋者，其說有二：謂久遠本迹則唯在《法華》，迹門尚非所聞，況餘部耶？其餘迹中但得借用體用本迹。此復略開二義，謂一約偏圓本迹云云、二約分論淺深，則圓行為本、別果為迹。通教佛地雖當果位，而望別成迹。三藏二乘雖同小果，而望通屬末，末猶迹也。故知屈轉相望其義皆通。或約當教自論，各有本迹，義不一揆。又約本迹高下等四句論之云云。

四觀心釋者，於前三釋雖極圓妙，而望觀屬事，唯圓觀自行乃得其理，故曰譬如貧窮人日夜數他寶，為是故須觀心釋也。文凡有四，即生滅、無生、無量、無作。約四諦觀門，觀色空等境，隨教觀別，故曰觀生滅法，見色是有等，三藏觀也，謂生滅色由心所轉，故心得自在也。觀色即是空等，通觀也，不唯心得自在，以即空故色亦自在，故曰空色自在。若觀空是色，次第而入，別觀也。《瓔珞》所謂以二觀為方便得入中道是也。若觀色空不二，圓觀也。惟其圓頓色空本唯一理，以約照邊不二而二，即照而亡二而不二，雙照雙亡只在一念，體即中道故無非實相。一心三觀、三觀一心，本無前後，是亦一心三觀故非縱、三觀一心故非橫，不縱不橫如天目等，自在之妙莫極於斯。「我今聖主」下，約觀心釋。推功主上，以道化故。具仁王之德，以正觀故。彰護國之能、備斯眾善，本迹高深莫得而擬議也。是亦觀心具前三釋之意，配釋可知云云。此下合釋護國義，如前釋王已略明竟，亦如後委解，故不別示。

次釋般若。具言般若波羅蜜，即一經能護之法也。良以般若智力能使國王安隱、政化宣流。其言本不可翻，經論凡明五不翻義，此當尊重，乃其一也。不翻之旨理不可盡，今略對古論之。先指論所出凡二文：一則可翻，即開善所用；一不可翻，即莊嚴旻師所承，故曰名含眾義，是亦多含義也。若翻智慧。則其理單淺，非全不可。今疏評二說，先斥、次融會，則曰各成諍競，今為通之。謂般若二種：初約部旨具偏圓權實，有翻轉不翻轉義，融會兩家之說。雖未正意，容或有此。次結斥。言火焰不可取者，如論云云，謂般若正智不可以偏見取，取則傷手害實；不可取而取，雖取之可也。但於取不取之間，不落思惟、不涉擬議，直下承當，則實當有在。智慧之言該離合二釋，亦未始偏於一端，故《成論》作合釋、《淨名》以離言。苟如經釋，當是智以分別為性，慧以無著為言。以分

別故智即是有，以無著故慧即是空。故離則為空為有，合則中道斯存。而論作合釋，真慧即智，其於般若為近，何定住之有乎？

「今此」下，示部帙同異。按經下文，佛於二十九年說般若，兼今所問，正當《仁王》，則五部而已。此言八部者，所出不同，當是部帙開合異耳云云。有云《天王》即仁王部者，今所不取。若即是者，不應已說《仁王》而再有所請，故知非也。雖有《大經》之文，一往名同，非謂正言二部。「問人仁」下，通論。人仁義別，云何得同？答：據《大經》仁即名人，與書所謂人也者仁也合而言之道也，其旨頗類。而老經云聖人不仁等，疏謂以仁王行仁不求恩報云爾，非不仁之謂也。正言仁與不仁，則道非道而已。今仁王云者，正謂行道之主。若夫背道則人猶不可，況得為仁乎。又問：仁之言何謂也？答：以仁未易言，姑以字體論之可也。故曰從人從二為人二，即二畫等則三才之道備矣。又曰貫三為王，即其義也。所謂下學而上達者，其在斯釋乎。又問：昔人以此經為非正譯，以其不見之目錄故也。答意大率以目錄有無恐偶遺耳。如後出三譯，豈得非正邪？況有《長房目錄》可考，信不誣矣。「海庸」下，引事斥非。謂海上之庸、古初之聖，皆以耳目所不見聞而臆斷其有無，焉知其實哉？革或音棘，文見《列子》云云。「且準」下，正出廣略二本、前後三譯明其真偽，作此評者過莫大矣。然於三本獨疏秦譯者，以望餘二本而什譯為優，辭理兼暢亦時所宗尚故也。

波羅蜜者，翻事究竟，又翻到彼岸，並彰般若之勝用也，謂事究竟則其理可知。以前五度屬事，般若一度屬理，事由理導尚為究竟，況理為能導，得非究竟乎？言到彼岸者，譬以船筏濟大海，而有此彼中流之異，在此在中皆未究竟，唯到彼岸則吾事濟矣。是皆至極義也，故曰生死為此岸等。此雖帖釋而義猶通總，且屬因緣爾。次約教釋者，藏以實有生死為此，滅有涅槃為彼，中流則見思惑。所詮在小，六度皆事，未得為究竟到岸，故取道品八正為筏也。通教此彼與藏不殊，但詮有體析，故六度為理。若望三藏則彼事理皆事，此則事理俱理為異耳。別詮既以無明為中流，義當凡小色空為此，此界內也；以菩薩假法為彼，彼界外也；而以無量行願為舟楫。圓頓則極，事理言之，事極極於理則二而不二、理極極於事則不二而二，以例生死涅槃為此為彼，其義可知。而實無生死涅槃可得，以之濟行則一行一切行，以為船筏究竟至於大涅槃岸，此之謂也。

次觀心釋彼岸者，要不出約空假中，以色空等為彼此義。而論修相，即託事觀門也，如文云云。三假義如後釋。

「經有」下，釋經字義。梵云修多羅，舊云有翻或無翻。歷貫線等五，一一約教行理三成十五義，委如《玄釋》云云。又經者，訓法

訓常，亦經緯為義。又如六經之經，以此代彼故曰經耳。「約教六塵」下，則又因經以明教體。夫經者，聖人所以示教也。因教以悟道，則有通有別。通謂十方佛土該於六塵皆為教體，如文云云。或以光明等，備列六塵而作佛事。其於香飯自該三塵，香即香塵，飯食入口自相綿味即味塵也，嘗於唇舌之間有軟美等相即觸塵也。或寂默無言而得三昧，即法塵也。推而廣之，彼一一塵皆具六根，而一一根皆具六塵。遍法界中根根塵塵皆可入道，何適而非教體也。至於約教、本迹、觀心，皆可例作云云。縱使教外別傳心要，至於無言無字，但有一法當情及無當情者，是亦教體，何處何法為別傳耶？自非深見此理，難以筆舌既也。別則正以聲色為體，有佛世滅後之殊，仍對名句文三謂之一實，三假和合成體，其為教也備矣。若以經緯之經釋者，則如世端帛必先經緯以成文采。今為經教亦爾，以文字為經則其常也，以人之心行紬繹於其間為緯，雖出世正覺亦必由之而成，故喻之以經。

「序者」下，釋序品第一，亦相帶來耳。大略可知。第二辯體為二：先評古釋。有以文字為體，其義甚疎，固不足評。有以無相為體，雖若得理，而名言未的，故評曰永漫，亦通漫也，猶不近云爾。有云五忍十地為體，此雖本經旨，有文有理，謂羅什宗可也，而非體義。夫體必歸一，未聞以數義為體，故知非也。今釋為三：初依義釋云云，謂體者法也，別尊卑崇君父，君臣擗節莫不有法。譬出世法體亦若是，雖十界之別而同依一法性體。惟其體未始異，則所顯極唯在佛。故凡大乘諸經，通指實相以為正體也。若約開廢簡體，非部正意，故所不論。二引證云云，謂依於實相法性而辯因果，就實相因果證經體。若如古師所用，乃成以因果證實相為所斥。夫豈知所謂宗家之體；體家之宗，義各有歸。如《玄籤》云云。三約部教別論者，然向義猶通，故須別辯，而右共別權實之判，約部義也。次明傍正。別指則曰云云，謂般若本菩薩法，而有共不共義。共謂共二乘說，通教是也。不共者，別菩薩法，別圓是也。準教明理，則實相之體亦復二異，謂偏真、實相，即所謂諸法實相三乘皆得亦不名佛是也。中道實相對教可知。約共不共以判權實，則共為化他權實，不共即自行權實。若相望以論，故化他雖有權實並名為權，自行例知，則成自他權實，故注云云。今如上分別也。

「約教」下，對前部義，今此正約四教以論。則般若一時雖通諸部，廢半明滿唯說三教，摩訶衍門融通諸法，其於二乘寄大存小，密輪轉入故有三乘共行十地等。以傍正則通正接傍，以權實則偏權圓實。既唯三教，從極顯體，則正指圓極實相為體。亦如《光明》有判教屬通、就圓釋體之論是也。

第三明宗者，顯體之行也。行該修證，總攝因果，故以因果為宗不亦宜乎。於是有評古、有今釋。昔人有以無生正觀為宗，多是肇師《般若無知論》意，謂般若體本無生，則無生滅之知也。即之為觀，則離有無二邊，假名中道，是為正觀也。「故文云」下，引證也。意本其文，以示之曰：無生體空、無所之見，雖知而無知、見而無見，不行不受等。今家斥之，此得通教意。所謂肇什釋經多附通意是也，雖得通意之權而失圓頓之實，苟為失實則權實俱非云云。次今釋言以佛自行因果為宗者，謂佛所證極智靈知寂照，為今般若之宗。夫言自行則證唯在佛，他莫能知；言因果則行無不包、德無不攝。既證是智，必契是境，所以一色一香無非中道，說智及智處皆名為般若。不可以有心得、不可以無心取，離有離無玄契中道。然則離有無者寂也體也，有無宛然者照也用也，惟其遮照一時智亦叵得。無相亦無相，只自無相，無別無相也。以是為宗，要莫過此。「問宗與體」下，料簡同異。答以綱裘為喻者，夫綱所以維網，舉綱則網目自隨；毛所以成裘，振領則毛為之動。此譬以體從宗，顯宗得其要。或以梁柱屋空喻，則空為所取，以宗從體。言各有當也。今明同異。百在非同非異。如論離合亦然。四明所謂如此辯體，不即宗用、不離宗用，方彰一家宗體之妙。又如金莊嚴具，本譬非異非不異，今意少別云云。

第四辨用者，宗既顯體，體顯則有用，故次宗明用，亦即般若功能力用也。「有人」下，評古。舊以內外二護為用，如文云云。七難不起，如下列釋云云。今評之，義有與奪，與其內外之言得真俗之一端，奪則十地名通而不可顯言俗。只知其一而不知其二，故不可依，是即奪也。今以佛二智為用，則尚攝佛國因果依正，焉有世間依報國土等而不護邪？故以勝攝劣、舉正收依，即內外二護靡不該盡。況二智之言其理深長，優於古釋遠矣。抑凡言權實必照自他，照自即照理、照他即鑿機，所謂上冥法性、下契機緣，未有照一而不照二者也。若附教以論，則有三雙權實，如文云云。「如薩婆」下，引事證用而有強弱。通別二智力用弱，如凡人弓箭；圓中二智力用強，猶如聖箭。次何者下，徵釋。言或等者，進退不定之辭。謂其通雖二智平等，而是真空，故照理不遍。別雖次第，證道方知，義不及圓。故若照若證悉須捨偏從圓，則其用勝矣。「即權智」下，以二智對同居等土，令見思等惑難不起者，帖釋護國義也。所謂十地行等雖通三教，而十地所行護義一也。準此，寂光亦應云護，文讓極果故不說耳。下文雖有護果之言，而不在果還在因心，後當更明。又《楞伽》有須金剛力士護者，約化身說，如彼云云。

第五明教相者，通標指廣。然名等四章具論總別，若非教相無以辯其淺深半滿等義，此教相所以明也。「今略明」下，正判，謂此部當般若，即諸部之一。以半滿即對三藏，此當滿教。摩訶衍門該通別圓。摩訶翻大多勝云云，衍亦大也。以五味次第，此當方等出般若，譬從生酥出熟酥味相，二乘於是融通淘汰，遣蕩執情，堪至法華開顯一味，此猶通相。若夫今部則別說護佛果德十地因行及外護國土等，乃出世之至談、佛化之要道也。又波斯匿王問佛：摩訶衍義當云何照？佛言云云。既以摩訶衍為所照境，故知非三藏明矣。雖非三藏，而所破并能通具四教，但三藏既為所廢，故全非正意耳。「雖有八偈」下，釋疑也。若部旨正意唯說大乘，而經有八偈談無常生滅。此復何耶？故釋云云。謂普明王為斑足所得，將以祭神。普明請依七佛法集百法師說般若，然乃就死。斑足聽之，於是法師者為王說四非常偈(文見下卷初)，王因以得空平等三昧。《輔行》判之云云。即此文所謂勸王捨國則屬助道，非正經旨也。玄談大旨竟。

次依文申釋為二：初通示分經。凡古今釋經，隨其方土或分不分，故此列之。應云天竺、震旦，文闕略耳。如《大論》釋《般若》、天親解《涅槃》，即西竺分不分也。安師分三分、劉虬釋《法華》，此土分不分也(其二聖二賢德行事迹解經法式，具如《大部補注》)。夫釋經貴乎通理，分與不分惟義所在，初無固必，但分則明乎起盡、否則免乎分裂，務在得旨，故曰人情蘭菊。「妓」當作「好」，字之誤也。

二正分三分。夫聖人說法豈無所自而遽有所說邪？必也言之有本、聞必其人、有時有方，證信非謬，或光或瑞發起無疑，於是有序分焉、有正宗焉、有流通焉。文言序彰正顯者，本言正宗相帶云爾。正宗則當機設教，流通則益在未來，乃其大分也。

二依經科判，為二：初隨品分文，即序品為序。此且約品分齊，非分文分齊。依文分者，即自品末「佛告月光」下訖經，為流通分也。

二隨文正釋，又三：初序分。為三：初標列異名。凡為三對，謂通別對、主伴對、前後對，總不出一序品也。二釋義者，兼本列釋，總為四義。謂以六事列於經首，各得其實，驗非謬誤，故可證信。由如來現瑞等五，得以發起正宗，通釋二名一也。通序經經有之，別則惟在今品二也。三世經初所列六事，皆金口所命，名如來序。亦是阿難所傳證信，當是阿難序三也。列之經初，名經前序。而言佛在時者，謂通序之六事，在佛世亦是將涅槃時所命云爾。集者所置，時在滅後，名經後序四也。「今且依」下，對經重結云云。

三重述緣起。又二：初指經、二「智論」下，引論。凡二文：一如阿難申請四事，佛隨問答五事證信，乃其一也。一如迦葉所問云者，即正結集時迦葉所問、阿難如佛所答云云。

四帖釋又二：初科文為六，如常解云云；次隨釋六義。初言如是者，指所聞法。如下一部皆所聞體，一言蔽之攝無不盡。若不如是則非法也，故曰釋如是竟一部炳然，此之謂也。略為二釋：初因緣，為四悉檀皆因緣也。文以道同、不與世諍為初悉者，仰則同知、俯則順俗，故皆無諍。舉時及方為生物信，信為善本，故當為人。此本下科，通取足成爾。以破漚阿為對治者，凡外道計不出有無，今以如是破之，則對治之正也。舊以信順釋如是，此當第一義者，既信且順理莫如之。二約教釋，依教所詮明如是義。謂若詮真俗一有一無，阿難傳之不異曰如是者，即三藏義。若色空不二不異曰如曰是者，通義也。別詮生死為有、涅槃為無，如是有無次第出入，別義也。圓詮生死即涅槃，無非實相為如，如如不動名是，即圓經如是義也。此經具詮三教如是之義，阿難一一傳之無差，亦令後世隨教取解也。本迹、觀心文略者，本非部旨，觀義則備也。我聞者，我謂阿難，聞持之人。論以耳兼眾緣則有所聞，為世界悉。舉總攝別，世諦義也。以結集法藏稱我聞為為人者，因感悲泣等皆生物善故也。以稱我聞故三疑即遣為對治者，疑而不決則眾懷未暢，遣疑所以破惡也。三疑，論如別章云云。實諦本無有我，隨俗稱我而了無所聞，故以無我而我、不聞而聞當第一義。約教釋我者，我凡有三，謂見、慢、名字，對凡夫等而有多少。阿難既是學人而斷見伏慢，隨世稱我，三藏意也。又阿難本當無學，迹為侍者，故退居學地，非實未至。至結集時，須發前迹示證四果方堪結集，良有以也。舊多不明此，因以示之。《十住婆沙》四句稱我者，謂凡墮四句皆名邪見。若無有我誰當聞者，通意也。若《大經》稱「阿難多聞士，能解我無我，以至分別我無我二不二」等前後次第者，別意也。知我無我二而不二，遮照雙融，方便為侍者，圓意也。又正法念下，明阿難有四，釋四我義。謂歡喜、賢海次第持三法藏，《阿含》有典藏阿難持菩薩藏，蓋只一人而具四德。衍小令大持四法藏者，約教意也。觀心釋者，不出以我無我等用配三觀，則妙境義成、妙觀斯立，觀心意也。

次釋聞者，為二：初設疑徵起。謂阿難佛得道夜生，命侍以來方二十餘年，爾前之經應不聞邪。二引經論。約因緣釋，具四悉檀義。「即論云」下，約展轉聞世界悉也。「報恩經」下，願乞重聞。聞則生善，為人悉也。「胎經」下，追現入胎等相，則爾前化事悉應見聞。胎表不淨，破惡悉也。「法華」下，以得記故憶念現前，得佛覺三昧無不聞者，即第一義。文多一「令」字，總略結釋，意不

煩也。二約教釋聞者，如前釋我具我我等義，今准我釋聞亦應例爾。以次配釋，則歡喜持聞聞，三藏法也，後三可知云云。「一一教」下，委釋所以，具在諸疏，不煩引也。

一時者，聞持和合之時。謂聞即所聞、持即能持，二者苟不一時，不名和合，機應一際佛化斯成。此復為二：初因緣釋。肇師所解事顯理文，當世界釋宜也。《大論》釋時有假實者，時本不異、詮義有殊，故以二三字別之，非必難易也。所以迦羅詮時是實，為內教弟子依時食護，明相晷刻不可差故。三摩耶詮時是假，為破外道計時為常，彰念念無常故。今分配二釋，文旨顯然，不必他解。第一義以無時無不時為時者，雙非假實正顯中道第一義也。故知時義大矣哉。指廣可知。二約教明一時者，然以教所詮理、行所歷位，在藏通則智有枳體，於別圓則證分地住。雖有下中上上上之別，而證入之妙不容前後，故云一時。若論此經，具說三教合各從正，如上分別可也。而此別圓約接入說者，以般若通為初門，接正分岐故。從初為言乍分接正，以正例接卒歸乎正也。

佛者，能說教主也。雖通四教讓在下文，今且總作四悉義釋，謂佛名為覺。諸煩惱者，所覺也。身心二病者，兼業報也。因果圓滿等，三覺義足、能所具也，具故覺道能破有縛，乃名為佛。而有機感時處之異，即世界悉也。謂劫初無病等，皆非感佛時也。東天下富而壽等言，不感佛處也。八萬歲時，雖曰長壽，非感佛時。南天下人能未見果而修因，是能前覺者也，故雖滅初乃至百歲通能感佛，所以佛出其地。日若不出下，文有譬合，謂佛譬如日，日若不出則池花不現。出則生也。是花因日出，善以應生，為人悉也。委合可知。「三乘根性」下，以有出世機，故即能感佛。所謂斷有頂種者，即第九地一品思盡，永出三界，故曰永度生死流，反顯若未破惡則不能感，此對治悉也。「佛於法性」下，以法性體遍一切處，未始動出。若有機感，於無動出見有動出。然則見有動出者，應化也。本無動出者，法性之身第一義也。

佛說仁王護國般若波羅蜜經疏神寶記卷第一

二約教釋佛者，四教佛也。佛本無四，從所說教故有四佛當分之分身。通而言之本唯一佛，以境本則三藏如來，於色相上四見不同。以本迹則本是圓佛、垂為三迹。以真中則四教各二，而有三雙感應之別。以體用則其體本一而用有四云云。得是諸意，四佛同異之論無壅矣。今且從當分以明，謂佛者翻名曰覺，覺有自他亦曰覺滿，能覺世出世間因果之法，所謂苦集道滅是也。身壽八十等者，示同人法，雖出乎人而未離乎人，猶劣應而已。三十四心即八忍、八智、九無礙、九解脫，總不出智斷二德，能破見思者也。樹下成佛，所謂木菩提樹，簡異七寶故也，即三藏佛示成道相。帶丈六像現尊特身者，通被衍門利鈍二機，故所見相勝劣不同，所謂合身尊特者是，而實一佛機見有異。非謂大邊存小名之為帶，言合言共亦義云爾。舊多錯解，故略示之云云。一念相應者，謂不同藏以三十四心漸修頓斷，今以智則一念相應與空無間，而斷有前後，則正使先已斷盡至果，但盡餘殘習氣而已。有異乎藏者，大小教門為機設化不同故也云云。別佛相者，唯現巍巍堂堂尊崇特勝之身。受佛記者，亦曰受佛職，即色究竟天受佛職者是也。此與《華嚴》應相全同，而位次升降有異。在彼則以究竟果位升之，是為一化應相之始；此當別教教道始斷一十二品無明，以權教行位降之，則止受佛職而已。一往似同而實大異，雖異而同，未易定判，更當詳之云云。圓佛相者，不同前三，故曰隱前唯示不可思議如虛空相，要亦不離常所現相，以圓機一故。得以稱性同虛空等法界，唯依心現，不可以言言、不可以識識，如是體了是謂究竟法身，故曰吾今此身即是法身。記復遮之曰：非如太虛名為圓佛，政恐學者因言錯會故也。此深有意，宜可思之。像法決疑下，引證。四佛中，言或見蓮華臺等證別佛者，豈非應相全同華嚴而位次升降之異？餘三證義大略可知。本迹中以三佛為迹、一佛為本者，此約體用本迹言之。若以《法華》開顯部旨，所謂本是圓佛、垂為三迹。又曰若得實意方知四佛體用同殊，與今對論，固不可同日而語云云。約四佛明觀心者，不出以四句三觀攝今四佛。即于一念圓見三身，既見自心心佛不二，覺境斯契，亦託佛觀心之旨也云云。

釋住者，謂佛具三身，住處有八云云。大率西竺論家分別名義類多如此，然亦無不可。以今言之，佛本無住，無住之住有事有理，理住即第一義空，事住則如上分別。然則與向何以異邪？苟曰無住無不住，則無在無不在，但本其實、神其化，則可限其數、定其

量，則未之敢聞。分別如此，義不可盡云云。約教釋住者，不出依四教門，由體析巧拙、次不次等，入證二理以為所住故。從能入門則有四，依所住理則唯二，二則真中之別、四乃即離之殊。而言有涅槃祕藏異者，謂涅槃則從真空得名，祕藏則以三德受稱。由此分別，理當有歸；權實而論，義不一概也云云。

二釋城者，其文稍長，今隨節釋之。初翻華梵，如文。「天羅」下，示本緣也。「紹王位」下，明斑足被擯之由。其國始號不害，而卒以日殺一人，安得不毒流天下反為國人所擯棄邪？「羅刹輔翼」下，明普明為班足所取。其說有二：一以啟信之端，所以成班足之德；一為起教之本，所以設法施之會，為今般若之發起也。

「普集千王」下，酬願立國，稱王舍之始也。「又城中」下，出王舍異稱。釋凡四義，亦可擬四悉成因緣釋也云云。「力盈」二字恐作「力蓋」，或可作「名盈」，字之誤也。「又摩伽陀」下，翻名異前，未必正翻，各隨義譯也。兼出其國有十二城，而佛住有多少，為報生法二身恩有輕重故也，如文云云。亦猶《法華》云觀樹及經行，為報地樹二恩是也。故知吾佛聖人，凡一出處要必有以，不徒然也。「又舍」下，約分字釋。謂王即王城，舍者有六精舍，故得其名，如文云云。

三釋山者，謂耆闍崛山，此翻靈鷲，凡三義，故曰云云。「佛何故」下，示佛多於二處說法，以其山城俱勝故也，准論釋云云。今說般若亦於其處，以其勝一也。然於餘處說經，豈必不勝邪？故知偏強之說，一往云爾。

列同聞眾，謂比丘等三乘之別，同聞如來一音之教，故曰同聞。而設化有權實、得益有淺深，故有發起、影響、當機、結緣四種之別云云。問諸經列眾，或云三乘人天或比丘等四，今何特異云發起等耶。答中或有言三乘從人列也，言發起等以類言也。若從人列，經亦言之，但今先以類論，故言一者影響、二者發起等。然言人而不言類，則眾故多端，不一而足也；言類而不言人，則類必統攝。雖有諸四眾而義必通收，要不出權實淺深故也。今約一眾而開四類，則眾眾皆四，有何一眾而不攝耶？何一機而不辯邪？此特言類不言人之所以也。又曰比丘比丘尼等各有四義者，則以人從類言也。論三乘等列次前後，可知。言菩薩心勝形劣者，若論形服未必劣於聲聞，今以出家形服比之故也。

初釋聲聞眾。與者共義，據論作七一義解。謂比丘等雖多不同，而所依時處等七無不一故，如文；若委明同異，具如《妙記》云云。然以後世論之，使無法以一之，而人情各異，又安得而共邪？而云和合為眾，亦浪語耳。通號中言大羅漢者，大亦云多云勝，故兼三義釋之，亦取摩訶衍多含意也，委如別釋翻。釋比丘為五義者，本

唯三名，謂乞士等因三名也、應供等果三義也，以因配果義如常釋。今加二義，於文非要。分字之釋殊乖梵語，未詳所自，置之可也云云。明於位中簡學無學者，依《成論》釋。言羅漢二種，謂行之與住，行謂所行位在學人，住即當果，以分二異。又曰五戒賢者皆行阿羅漢，是即學位，學於無學之行云爾，亦不全同果向之別。信如所明，無定論也。釋羅漢中翻釋三義，謂不生、殺賊、應供，以果對因其義彌顯，此藏通意也。若從圓極義釋，則不生等皆約中道，故曰非但不生等，謂無漏涅槃亦皆不生故也。供應反之，謂以慈悲之德應彼所求，即供應義也。「有為功」下，凡八科法門歎聲聞德，或作六科，則後二為總，開合異耳，如後出云云。諸經歎德多以辭句敘述歎之，而此特異，舉諸法門歎者，是彰人必有德、德必在人，以德顯人之意也。下去例爾。又曰亦可歎三人者，文本在聲聞，今取般若部旨，故二乘亦通後教。二釋異者，多應三假之名義該別圓故也。「有為舉智德」下，約智斷釋。若論二德，斷證必俱；就境以論，道滅本一。今作異釋，亦一往云爾。如常論，當約二種解脫分之云云。次約十智歎者，謂一法智等，即於欲界九品界繫思中修四行觀發無漏智，如是一一諦下所發，是為四法智。於上二界界繫法中各修四行觀，是為四比智。比謂比前所發智也。通總而言，共為一比一智，及他心世智為四，更加後四諦智及盡無生共為十。若只合前後四諦為八，加盡無生智則十數亦足。當知只是開合異耳。「五苦智」下，重明十六行觀，不過廣上文耳。於集智中文似差互，盡無生智中引論釋可知。以次更加如實成十一智，約大教論，非關開顯。唯在於佛不及二乘，仍對學無學明增減之異，如文。次歎三根中，先對智辯、次隨釋者，謂於見道前以信等九根成就信法兩行，至見道中向未知根，今知無漏故名欲知。如是次第歷於思惟無學二道，轉名知根、知已等。十六心行、前釋諦智已明、今復列之何邪？然向所明但是舉類歎德，非專約行。若約行次，應在智前；今言心行，義當後果。亦復何咎？但疑缺一「今」字云云。亦委如《籤釋》況十六行之言。復該眾義，故不一途，如疏云云。又心行云者，義有即離，今簡即從離，亦且一往以十六行法相在小故也。

三假歎德言法假等者，先指體釋名。謂受名在初，想行從之，識為受主，故通得名受。而曰自實無體藉他方有者，言所以假也，《止觀》所謂無主而生是也。又曰一虛二實相形得名者，釋虛實也。而曰只實而虛，合云實虛，從通結示云爾。惟其實虛，此實所以為幻，幻故成於通義。三假之中各有三觀，准上別約三觀說也。法假即虛者，謂法以虛故不實，不實故空，是為空觀。空即假實者，對假名實，實而非實，實處即空，故一色一香本當於假，以體空故無

非般若。以即理故空只是假，即假觀也。觀字是中者，惟其中有非空非假之體，而有能空能假之用，故空假為方便得入中道。以中奪邊，故二邊但有其名不名為觀，由中實故始得言之。此並約法假明也。其次二觀，類推可解云云。若約三假明圓觀者，圓無別圓，但依次第融歸一心即空假中，自然亡照，於是得矣。「智論」下，引喻釋成為三。初立二喻，如狗臨井，喻意可知。「叱」應作「吠」，「相影」二字恐倒。「眾生亦爾」下，合也，仍該三義，謂法假等，如文云云。又一切法但從名字和合名為身等更無餘名者，無別名也。亦應作法，所謂三界無別法，唯一假名是也。諸皆即事為名為分等可知。

「三空等」下，釋歎三昧德也。由假達空故，次歎三空，亦因果次第。謂法假故空等，對義可知云云。「故大論」下，引論明三十七品為趣涅槃門，則道品為能趣，趣於所趣涅槃之門。又謂涅槃門有三則三空。又為趣涅槃門，是應立兩重門義，謂外門則道品是也，內門則三空是也。是則如來大寂滅樂三德堂奧尤為深邃也。「言空門者」下，牒釋也。謂觀諸法無我，我所則去其蔽者，從因緣和合而有，則了法緣，主當處即空也。無有作受，則稱本自空也。由三義故，名曰空門。無相門者，謂觀身雖空，領上空門；而有相在，對治相著，以修無相故，如說屈伸俯仰等皆所謂相也。相本無實而動轉者風，風依於識則有所作。識若滅者，念念無故何有於相哉？無相則無我。而見有男女等相，是有我心在無智慧，故妄見有骨鎖連持等相。所謂皮骨覆機關動作，如木偶是也，事見《列子》云云。無作門者，凡所作相依於無相，無相亦無，所作安有？故曰無相亦無是名無作。是三空門為諸禪中要，若無此定不名三昧，易多退失，故說唯三種人能到涅槃，謂持戒、觀空、精進。有是三者，則三十七品思過半矣。由初門故得三解脫，則第二門從而可造，其去祕藏不遙矣。四諦十二緣下，總結歎，可知。若以諦緣自為二科，殆似煩重，況後歎緣覺文亦有是句，何乎今得以申析之？然諦緣度等以藏則利鈍各稟、開合之異。今是通乘，故得會而為一，則有同別也，如疏云云。「又曰四諦鈍根者觀」下，兼後因緣利鈍者觀，則有通有別。及出《大經》各通四教，則隨文用與義不一揆也。

二列緣覺眾。言大仙緣覺者，標位有三，謂一者獨覺等。本列緣覺而以大仙云者，即所謂以外況內，取其悟同，得以稱之。二因緣覺，即今所列同聞是也。雖出佛世，與彼獨悟無生何以異焉？非斷非常等，凡約三義釋。通而言之，以緣生故非斷，以緣滅故非常。非斷非常，所歎之德盡矣。三小辟支佛，亦云獨覺。於其兩間有同有異，以類同故出無佛世，以根異故小大則殊。大不制果故唯無

學，此仍住因猶學人耳。支佛根性頗不易明，大略如此云云。料簡二重：初問該二意。謂三乘若一向異，不應兩處各明諦緣。次列菩薩，仍名羅漢。若一向同，則三乘何別？答言於一境上取悟自差。謂通約諦緣本同一境，而隨機異解、取悟不一，故譬之三獸度河等云云。「故大經」下，引同證別。以境同故通觀因緣，以證別故得菩提異。亦應兼出四種四諦，如上云云。「良由」下，結旨酬答，可知。次問意以大仙緣覺本出無佛世，今何列在同聞眾耶？以經無獨覺之名故，通以緣覺為問。答謂緣覺佛世亦有，但在聲聞數攝。今言緣覺出無佛世者，此約獨覺云爾。列菩薩眾為五，翻譯名義云云。大道心者，以今言之則實智方便智諸功德皆成就也。大士亦曰開士，謂能任持大事、開通法道也。約教中言心勝道卑者，菩薩先人後己，篤於為物，故勝聲聞。此當藏三祇百劫，未論斷惑，故劣於羅漢。通雖異藏，而教無變造之詮，故說留習。習不獨生，故說扶願。所以異也。十地行圓當知如佛者，以第十地亦名菩薩，故得如名。謂與當教佛齊也。非成不成者，謂以無作心觀不二境，則諸行無作故非成，一念圓證故非不成。「今此」下，結判前所列菩薩義。今此正當衍教初門，則是共行十地。至第八地有兼通含別之義，以正兼接故云密兼，非顯密之密也。若據《大品》三種發心，則又三教各詮之義應通，二說可也。皆羅漢者，明菩薩位也。三祇菩薩既未斷惑不名羅漢，至果方得稱之。又本行云者，文有二意：一約菩薩至果得名，二約如來正施小化，一往俯同印證云爾。至後二味乃當廢斥何皆之有。於三教菩薩，約位格量如文。又引《大品》文證，謂是菩薩別立忍名，是亦褒揚菩薩、引進二乘之意。然前於聲聞明皆羅漢，則無間於學無學。今於菩薩有收有簡，此何意耶？答中以菩薩形無定準為釋。今謂是固一說，而不無餘意。前約聲聞唯學無學，則進有學以至無學，故皆名之。今明菩薩既涉別圓，則有後位可望，故約真似對論收簡。疏不云者，略耳。「問若」下，釋重明所以。謂今明菩薩形服既通，或同凡小未免混濫，故復更明，則知進退有在。謂貴小乘者，使知大小德齊，所以進小乘也。取名相者，悟凡聖道越，所以退凡夫也。故重明之。次出餘意。「實智功德」下，凡十一科，於中先歎智德。有實智、有方便智。實智照空，即般若之體；方便智照有，即般若之用。如《維摩》明實慧方便縛脫四句，與今近之矣云云。「向者明位」下，重出明位歎德共別所以。今約通教七八以對二智，則七地無生忍位故當實智，過此則權智也。不約被接義釋，更復何乎？行獨大乘者，歎以別在菩薩所乘也。二乘無分，故云獨大云云。四歎眼者，具應明五眼，而有進否之異。菩薩在因，行位未圓則唯四眼，未至極果故無佛眼。然以如佛義推，通亦應具；若圓頓初心雖是肉

眼，以解勝故名爲佛眼。今於十信云者，則復以似證進之爾。次歎通者，准眼例之故唯五通，讓極果故不至於六，進否如上云云。

「三達者」下，於六通中明達三世謂之三明。文誤一「來」字。十力者，具列如《智論》。於中不厭生死力者，惟其具餘九力，抑由無我故，於生死而不厭倦，則力莫大焉。二乘無是力，故不免怕怖求出離也。四無量心者，謂其緣心廣大故稱無量。本是梵行，今歎菩薩，是亦菩薩德也。縱具前三，而未能捨未善也，惟能彼已無著，斯其爲行至矣，故注云云。餘諸法相名義，如法界次第可知。金剛滅定者，歎斷德也。對前諸科多皆屬智，是爲智斷二德。智謂以智斷惑，斷謂因斷會證，所謂無礙道斷言智德也，解脫道證言斷德也。又曰智德實斷斷，謂以智則實有所斷。斷德不斷斷，謂不斷則已斷必有證，亦由斷故證。此理尤難明。又斷之爲言斷也(上音)，斷而不續是爲斷義。亦無能所可得圓覺，所謂首已斷故無能斷者，故譬之如金剛。定能碎煩惱而自體不動，即其理也。首楞嚴，此翻健相，謂其自性勇健，偏能降魔制敵故也。

「復有千萬億」下，三列雜類眾。凡爲四：一人、二士、三天、四賢。分科翻譯可知。「賢」眾文誤作「人」。正釋五戒者，謂離(去音)殺盜婬等，但防身口而不言意業，舉末可以知本也。飲酒一戒通防二業者，略不言意，對上云爾。亦義如上釋，此當人乘，未論小大防不防義。若離對十善，則天乘也。因引提謂波利文者，即佛初成道未轉法輪，且爲二人符其本習說五戒法，故有今問答之文。具明五戒不四不六，廣大包涵無乎不在，則有五星等八事一一主對云云。「以不殺」下，以五戒配五方，則東方屬木，木主仁，仁以養生爲本，故不殺配之。餘戒類此，如諸文云云。若約圓頓教旨，得意持犯無非圓乘，具如《光明疏》釋云云。然此一經說時在初而非初教，以其三寶未備非出世教本，故亦既施小兼收旁攝可也。昔人不達立爲人天初教，致爲今家七義所破，具在玄文，亦委如別章云云。隣聖曰賢。又曰假名行人者，一往賢聖對釋，故曰隣聖。迹而言之，方當近事，尚未得爲觀行中人，故以假名稱之，猶名字也。皆行阿羅漢者，以此冠下則無學行位及十地等皆所修法，故知迹雖同凡，本皆羅漢及菩薩等。若此進退未易評量，要之但是預佛嘉會，其爲本迹莫得而議也。「十地有三種」下，皆經論所出不同。自非一家教旨區以別之，孰得明其用與淺深哉？謂三種者，一者三乘共行十地，此當通位，如常列釋。二如《大論》明乾慧有二種，一者聲聞乾慧地，如前共行是也，行位功德全同三藏，故曰聲聞。獨爲涅槃，其所習行皆爲自度，但在通別，或習觀佛三昧正觀也，不淨觀等助觀也。然皆初心淺行，未得禪定理水，雖有薄慧未能相應，故名乾慧等云云。「於菩薩」下，二明菩薩乾慧等十地，即文

所謂於菩薩初發心乃至未得順忍者，是以別言之則同十信外凡。此下二類並通別相間而言，對文可見。乃至菩薩地者，初歡喜地至法雲地皆名菩薩，借別名通是也。由是言之，別立忍名本當別位，而借以名通，以其在菩薩則各有忍德勝於二乘，是亦衍門淘汰之意也。使不以借位名之，則混而無辨。餘如《玄義》、《止觀》等文，故知一家借義其有旨哉。佛地等者，亦由前諸菩薩於因地自他功德滿足，故至果時成就種智，得以佛地名之也。若別圓十地，始終本是菩薩，不與二乘人共，其位歷然不須借也。但就別自論，則猶存教道，故有隔歷之說。唯圓證道一向圓融，故注云云以別之耳。又曰迴向五分法身者，若論迴向本當地前，今反列其後以歎迴向者，疏約別接申之，使不滯於空令歸於中，即迴向義也。「言具足」下，對前偏真五分未足，今為滿足故也。五分不出三身，謂前四分功德身也、知見智身也，以是共嚴性德法身，則三身宛足、其旨彌顯也。迴向為善利者，今略出其二，謂迴自向他、迴因向果。果必至極，則迴事向理義該之矣。歎清信女亦具十地功德，於此始開十地三生之說，不出始中終歷於十地共成三十生，所謂增道損生是也，與夫一地具諸地功德。又曰初地不知二地舉足下足，及今所引善入出住，義不一向，乃知圓頓法門理不可盡。

歎居士德中，言七賢有二者，並如文。然於地前凡有所行，莫不謂之調心順道。使心不調則道不順，道不順則聖無由入，斯言盡矣。此大乘七賢名相稍別，未檢外國稱積財至億為居士，與夫淨名富有七淨財者相去遠矣。今見世人多尚稱之，不幾於濫且瀆乎。德行具足者，謂德即是行，亦成德之行，今且從初釋。義亦可此句為總，下諸功德為別，謂二十二品通言凡八科，道品有四云云。唯對位一種，除七覺八正屬於見道，餘品在前，故但成二十二也。十一切入等諸科名相，具如《法界次第》云云。問八解脫者，謂有觀有證，今猶在賢觀而未得，何遽歎邪？答中前七從觀，雖未證滅，從多為言耳。又問解脫何義者，謂以棄背捨去為義，始於棄色無色、棄心無心，心色兩忘，終於滅盡，但有緣心亦應舍去。惜乎小教止是耳矣。至於諸無可舍，舍者為誰？能所雙絕無法當情，固非所及也。又問遍等三處何別者，答以見有所棄，即所棄為解脫。而見有一切勝境界者，即能勝為勝處。不唯能勝，而又能廣唯心所變，一切處無非青等，其為境界何如哉？是安得不以為勝而作聖解乎？過是斯為善矣。三慧者，謂從聞思修次第增進，為入道之漸，而悉能發慧，故通得其名。以次對位可知，與夫觀音從聞思修入三摩地者異矣云云。十六諦四諦等，約諦觀門歎，有通有別。謂世出世間因果之法總而為四，謂苦集滅道。別分四種，則生滅、無生、無量、無作，約真中巧拙以論，一皆審實故稱為諦。若委分別，義不可盡。

今依疏釋，謂於忍位中有上中下遍觀等異，凡十六諦行，從行言之則曰觀門，從所觀境則曰諦門，並指如上說云云。四三二一品觀者，不出以四善根歎居士德也。自煖至世第一，而有逆數順除之異。逆數則前前加於後後，順除則後後減於前前，如文可知。或約四果從後向前，非此中意，故從前釋。得九十忍者，舊說凡三釋，並不用，今取經正別結文。自二十二品下諸法相共成八十一數，兼四禪等九，恰得九十忍。幸有明文，數義足用，何必其他？而通稱忍者，無他亦安之而已。既曰調心方法，有何一法而非忍乎？列天數中，言以萬數(上音)萬者，只是萬萬成億耳。餘三本不同，總別開合具略之異，對證可知。五喜樂天者，文兼二說。謂五支者，即四禪所發支林功德，非關天數。若云後五淨者，即五那含天是也。而言喜樂者，亦義言之爾。此乃三果聖人散迹諸天，本無定所。《楞嚴》所謂「如今世間曠野深山聖道場地，皆阿羅漢所住持故，世間鹿人所不能見」是矣。以次四禪附列於此，委如《俱舍》云云。天定功德定等，如疏節釋，即修報二義也。味謂味著禪定，但於根本定上有所味著是也。若於禪無著則曰淨禪，如六行觀八聖種等云云。有小五欲者，謂執手笑視等即其義也；若言六欲，從處言之。四信成就者，謂信三寶及戒，是為四不壞信，亦淨信也。「復有五道」下，總列中或但列人天，則受道之器。或通明五道，則沒修羅，以於鬼畜無定形故。若言三善三惡及四趣等，則六道數足云云。又六道中言先後者，先有天人，三惡次之，修羅則或有無故先後不定。或於此經無緣種故，不在所列之數。列他方眾云他處異見者，謂於他方眾會而見有異，或雖見有去來而無去來之迹，或見彼眾不起于座而來此土成就化事等，此皆隨緣異見，總彰不思議化也。復有變十方淨土者，變猶《法華》變淨之變，表淨三土也。接所現淨相雖無分別，而一往約事，且從示現報土為言，故曰非寂光之淨。蓋寂光淨相唯極智所見，非餘下地及化眾所到也。且曰現百億高座者，華嚴應相也。及華上者，即樹下千百億化身也。其實皆華藏境界，不動不離而升而遊，故曰云云。八部大眾各坐寶花者，總彰主伴不思議化事也。佛及大眾各說般若者，蓋般若有二，謂共不共，共如此經，不共即《華嚴》。雖共不共異，皆般若也。既皆般若，亦無非華嚴，故知佛化融通初無彼此，人情自生異見耳。於中疏出八部，以四王各領二眾為八，而諸經又以天龍等為八，其實皆護法眾也云云。坐九級座者，據疏只應改「劫」作「級」，謂層級也。今經本既已正，自不須更改。況「劫」字未必訓級，雖略可也。然以今所集眾各若干數已不思議，況皆來集會各坐此座。而其會廣九百五十里，亦只約世諦說耳。若不思議，豈直若干數量而已？如維摩丈室容三萬二千師子座，校此殆不容以廣狹

優劣論也。以是知佛化但可作不思議會，若以凡情分別幾何而不為誕乎？雖然，要且未免癡人說夢。

「問諸經」下，問列眾，可知。答中謂三界果報可由業論，其如見佛有緣無緣之異，未必一向以善惡分，故曰云云。以例聞法不聞法等，亦應可見。今以《大經》一文正之，則戒緩未必為障，乘緩斯為障爾。以次二句，則緣無緣之說乃得其正焉。應更分別乘戒各有三品、互論緩急等四句，如文。僉，猶皆也。

佛說仁王護國般若波羅蜜經疏神寶記卷第二

「爾時十號」下，二發起序。文為五。言爾時者。謂當爾眾集之後、現瑞發起之前，適當是時也。十號等者，是教主萬德位號也。所以發起時眾渴仰之心，其為德也至矣。略言有四：曰十號、曰三明、曰智德、曰斷德，凡是德號莫不備在是矣，亦各以其盛者言之。十號名相如別釋云云。智斷德，如上解云云。釋迦牟尼，對上通號，此其別也。謂釋迦者姓也，此云能仁。牟尼者名也，此云寂默。既仁且默，則仁德而靜者也。推而極之，斯佛之道可至焉，為其徒者可不務乎？天竺凡四姓，釋迦乃金輪種姓，所謂刹帝利是也。餘婆羅門等，如別出云云。若夫姓氏之姓，則或姓釋、或瞿曇、或甘蔗等，隨其世系得姓不同。民歸如市者，猶書云：昔者大王居邠，狄人侵之，邑于岐山，從之者如歸市是也。初年八月，即如來將說是經，現瑞發起時也。疏引真諦三藏所判，不出有三：一以如來在世四十五年說法，二以轉三法輪用配四十五年之數，三以顯密兩教以判俱時前後。今以一家成說，有三不易以形之，當見臧否也。謂如來成道後五十年說法，經論所同，一不可易也(唯《十二遊經》有三十五成道之說，乃機見不同爾)。二以小始十二年說四阿含教，二不可易也。三以般若之後靈山八載說法華，三不可易也。以此格彼，年數進退居然可知。今謂初年月八日者，當是說諸部《般若》之後，接次《仁王》乃其時也。而言月八日者，猶正月初八，文之略耳。方坐，猶始坐，亦正也。若佛本住及自證法，其住久矣。而曰方坐者，以修顯性云爾。十地非前所謂十地，疏引《同性經》云云，乃佛所住地，亦猶《楞伽》不次之十，非次第十地也。而疏以別接通等為釋，雖不無是理，終非通方之論，姑置之云云。又曰入大寂室三昧者，前所住地豈乖寂理？一往以論，前所住者智也，今所入者定也。抑凡說法必有由緒，入定而後觀機，觀機而後起說，此其序也，故今入是定。凡為四意申之：一者觀機授藥、二者因定發慧、三者說法軌儀、四者以聖況凡。得是四意，其旨明矣。亦可對四悉，即因緣義也云云。「又大寂」下，為二：初約理釋。夫理至寂滅為義，涅槃亦寂滅之名，故以三德大涅槃而配釋之，謂大即法身、寂即般若、滅即解脫，具是三者始曰深禪，依之而住莫尚乎此，故以室表之。窟亦室也，兼引大通入室為證。又〈法師品〉慈悲為室，亦其理也。而大寂者，即照為義。至寂即照、照而常寂。夫唯照而常寂，故雖動而彌寂，則其照無窮。寂而常照，故即靜以言照，則其應無礙。亦猶虛室之能容，般若之能照者也。次約觀顯

者，義當觀心。文先立境觀。初四句謂室空，本一境也。明暗自殊者，對暗立明觀也。雖明暗殊而境常自若也。次四句略提法譬可知。「日出」下四句正合，謂智生故境顯，猶日出則萬象俱明；惑暗故心昏，譬日入則一無所睹。亦如太虛本非明暗而明暗相除，此猶惑智相翻而理性常即，亦圓義也。若夫明暗雖殊而性常清淨，則又直約不思議境體以示圓極，所謂明暗不相際顯出佛菩提是也。故引證云云，謂無明雖染，而性即是明，不少一法也。所以一切眾生即菩提相，不可復滅者，恐誤。文應作「得」，亦可從略，文互顯耳。以其直下當體即是，更無一絲毫可加損故也。思緣放光者，若作事解，只是思可度緣放光發起，其義猶近。今疏約理釋，則曰云云，是則無思而思、思於無相，無緣而緣、緣於法性，此其為自受用大樂也。若乃法本無相，思之則相生；性本無緣，緣之則性起。夫然則何思何慮哉？特是為機緣故不思而得。放光現瑞至於地六種動，發起眾疑，波斯匿王心知其然，唯佛能決，而如來在定未容遽請，於是聲種種美妙音樂警諸大眾。由是如來從定而起，升于法座，而後正宗得以啟也，如經云云。「問無色界者」下，覆問光必照色，無色何以為照？答中雖無麤色而有細色，此順問答也。若論佛光，有無皆照。抑佛光本以無相之照照無色色，殆問非也。而細色之言，唯天眼見，非肉眼所及。此兼言二乘不見者，以二乘慧眼照空亦不能見，必獲天眼乃見之爾。又《大經》云「無色界色非諸聲聞緣覺所知」者，以法法皆妙言之，不同論所明無色界色有無不定謂之宗計者，是皆不可一概言也。「放光令識智慧之本」下，表不虛設也。光本於智，惟智而後能發光，故以慧為本。花表於因，惟因而後能得果，故以道為因。又光以化當機故云識，花以示結緣故云見，配釋可知。今令非相見花者，「相」當作「想」，文約現未二益區別之，得文之巧也。又前明教主現相，本屬應邊。而言有感等，是皆感應言外之意也。「無量變」下，明雨花有變非變，變者心花、非變者外花也。唯色無色天以其定力勝故能變，欲天無此故不言變，尤盡其理也。「劫」當作「級」，訛轉之誤耳。大地振動者，「振」應作「震」，動有緣、有數、有意，六種其數也。動緣，如《阿含》、《增一》各有八緣。動意，如後引《十地論》釋之。動地令其心動等者，不唯合事亦當於理，禪家所謂風幡話是也。亦猶昔言地體本靜，動必有變。斯皆近之矣。《阿含》八緣中言息教緣者，謂歸真息化時也。然息教未必歸真，歸真必息教也。餘緣可知。增一八緣中風輪上下者，不過風輪與四大之風上下相擊次第而動。動必有聲，聲則為雷，是或一說也，文缺「一」字，與前《阿含》所出大同小異。動意中云治三種煩惱者，謂一貪、二癡、三慢，即生天以下文。是對釋可知。成人之德有四者，謂以佛

言之，則一切智等皆無畏也。而言成人者，佛亦人也，所謂眾生無上者佛是也。十八不共法，有大小乘所出，法相不同，其為不共一也。今疏云二乘無分，亦且以共不共般若言之；盡理而言，亦應云不與凡夫下地同也。言法身有三者，合大小教言之，是亦明諸法身之一例也，餘法相如常釋云云。「前已為我」下，領前所說經。從得道後者，文略，應云自《阿含》後經，爾許時共得四十一年，更兼此後一年說《仁王》正當七十二歲，并後八年說《法華》，則五十年說法明矣。若復異指，便見差誤也。

二今疑。為二：初騰眾疑，又二：初依處顯人云云；二舉名歎德。云王姓月名光者，不必爾當，是元名波斯匿，既入道後法名月光，亦猶天台加晉「王總持」之號是也。十地等，歎德也。疏謂多是通教，是亦一往；既曰行摩訶衍化以大乘治國，豈不通該三教邪？二次第問俗眾中，或只目二人，多一「法」字，差為便耳。復問須菩提，一兼顯眾所不決。覺悟如來者，「悟」應作「寤」，經本已正，此須改之。然以如來寂而常照，豈待覺而後寤？今此設施特是表儀云爾。此土作樂，而十方佛土亦復聞知，蓋同一化用有緣斯現，初無彼此之間也。遂有十方菩薩俱來作樂，亦復如是。「佛知時」下，明由前思緣故乃得其機，則說今般若時至也。良醫授藥及三業三輪等，合釋可知。經言師子座者，疏引論釋云云，應須更云師子為眾獸之王，可譬如來勢力無畏，猶人中之師子也。又曰如金剛山王者，謂其體貌不動如山王，然亦表法身四德，八風所不能動，如須彌之安固也。凡是軌儀，莫非實報土相現尊特之身，故以山王喻之。以教則復宗部，旨義當別接，文雖從別，義必該通也云云。地及虛空者，謂二者皆表實際之極，則所依寂光是也。亦可有通者在空、無通者居地，事理俱得也。

釋觀空品

此經以般若為宗，故於正宗之首說〈觀空品〉。據次合先分，文為二：初釋品名、二釋文。今先釋品而次分文者，意以品名承上冠下源流不斷故。通釋品名居先，凡為四：初總、三別。總者，通約般若無相之旨，用該三教之別，故曰云云。謂無相者，般若之妙慧，照無相之真境，既皆無相則內外俱寂，謂內則六根外則六塵等皆寂然也。能緣所觀以皆空故，得名觀空。「又凡夫」下，以能對所，則凡夫之不識、外道之妄取、二乘之滯空，併屬三藏，義當所破。而菩薩以正智觀空非空等，則能所義足，故知約通明矣。二「夫下」，凡夫著有、二乘著空，則凡小屬於二邊。在別雖無二乘，約位格量即別十住是也。而次菩薩捨二邊之有修於中空，是即別觀

也。「又觀是」下，一往約觀空二字言之，觀即能觀、境即所觀。既能所俱空，則無相之旨主於是矣。當第一義空即中道，不然何謂真佛知見乎？引文反證，正以非見之見乃真見也。如此配釋，總別顯然。「此六品」下，分文可知。釋中初知請意，意在護國。據前歎請，亦只主在匿王，今知請意通及十六國者，然問不可多、請必有主，姑推匿王為首。佛知請意不局一人，法當爾耳。「吾今」下，因開二護廣其所請，亦為生后二品作張本故，如文云云。過十地行因，本應生教化品文。言散華者誤耳，彼諸國王雖有此意，但是機扣於佛，而佛開二護過其所扣，則又應之深者也，意如後見。「問王」下，簡開二護所以。答中凡約多意申之。初以鹿妙難易言者，則王但知其一而不知其二，佛具知之，彼此兼到過其所扣也。又以世出世真俗論者，使國土縱安而生憍慢，不若今陳出世因果，則真俗俱當。又約索有多少者，若索少賜多，得師弟子之體，如《法華》索車，請三與一，過本所望，豈不快哉。又衣不貪不慳可知。慈導之志者，謂慈悲能導，此並在佛。「志」應作「意」，然猶分別之說。若相濟為言，則護果護因必資般若之力，使因果俱護。信行大乘，何有國土而不安乎？王聞二護之言、三慧之語勸發，稱善以美之，極言大事因緣以褒揚之，其理可謂至矣。非特般若為然，凡一代顯頓之說皆得以言之，故疏類舉諸文為說是也。「散華」下，約表法釋。凡諸事供必表法門，此亦釋經之法，若直事解，何足以見行因得果起化之義？故以事表理，兩得之矣。廣明二護為二：初「爾時」下，躡上請問，文兼二護。答中合先答護果。而言化四生者，故知二護雖該因果，實以度生為本，謂以佛果化眾生，及以因行化眾生是也。但佛所證性本亡離，何護之有？故寄因明果直從行釋。苟於行無著，理當自明。既文從行結，而又曰菩薩修佛果為若此等，故知寄因明果其理彰矣。言所化境，如疏云云。而一皆如幻五道之所從出。若論所化，本該九界，今且從界內能生云爾。

二明能化智。則不觀色如等凡五科，今束為四，謂一者五陰我人知見，即所化眾生。經以常樂我淨如綴我人下，恐差誤，義見後文。二菩薩如等，即能化人法。三佛果，即所護四德，此可兼見護果之義。四二諦，即二護所依。而皆言不觀等，則遮其所非。謂今般若能觀觀智以空慧為本，故不觀色是遮其有也，不觀如是遮其空也，唯觀法性真實空，如疏釋云云。是皆以偏見故不觀。「若知一切法性」下，懸取後文意說。是皆以圓智故，則何所不觀？何所不攝？雖不言所是而理在其中，故結云如虛空，是為真空之空、不礙妙有之有。舉斯以況，則一皆無我無相。「是為菩薩」下，結行成護因義。本釋在次品，今結此中者，寄顯護果義，非正結因，亦與上標

宗文旨一貫也。若如即色為別見者，不出從空出假之義。常樂我淨，如句。「若移置一切行如」下，文義極便，但聖經不可輒爾，且當仍舊。疏約對前五陰作顛倒不顛倒釋等，非無此理云云。而曰隨盡煩惱等者，謂對所滅五陰該於九界，故隨煩惱滅處雖有淺深，而所顯性則一而已，亦猶冰水之漸融釋也。知見壽者，如本當連上眾生我人，亦緣前句所問，故以知見作對位釋更當詳之。「菩薩如」下，疏簡《淨名》一切皆如之言似與今同，若為異耶？答中彼斥授記，故以真空奪之；今顯諸法皆如，故以妙有為說。又以動寂等對釋，並如疏可知。然以斷常而顯中道，未出《阿含》所離之中；應以妙疏所離，雖近能離、實遠成之。又以《淨名》有曰不觀色色如色性之文揀之云云，但是情執之未祛、惑取之未亡、觀道之未融、理性之未顯，皆所當遣亦所當護也。餘文如前釋可知。「白佛言」下，廣上觀空，起後菩薩修護佛果見三般若義。初約不住明實相般若，先領上為問。謂若諸法悉如前云爾者，為菩薩護化眾生，則無眾生可化；為化眾生，則有眾生可化。若為有無邪？問既隱略，答亦難明，於是申以二意焉。謂真則無化、俗則有化故。「自法性色」下，明真則無化。謂法性五陰者，即常樂我淨境也，皆所不住等觀也。舊例多釋經本三句，今加作四句云云。四句三觀既皆不住，則不住亦不住，以悉皆如，故即實相中道之體，於是明矣。故以真言之，安有眾生假實而可得邪？次明俗則有化，則曰以世諦三假故名見眾生。而又曰一切法性實故者，謂稱實而見則無眾生可見也。如是乃至諸佛聖賢，亦皆名見亦皆非見。例此而言，見有正邪，謂正見見也，邪見爾見也。今以假名之名名見一切法，則知諸佛凡聖爾皆以非見而見，稱性見一切法也。是則二諦雖異，以建化故，護果護因未始偏廢也。此中三假非《成實》因成等三，以今非小教故也。然或引於二空文，後爾得以小成大也云云。二約能照義明觀照般若。而言有法非非法摩訶衍者，疏出問意云云。今謂有法者，提所照境也。非非法者，其言猶總略，正應云法非法皆非非法，謂法者有也、非法者空也，非非法者非其非法，則空之又空，即中道第一義畢竟空也。據下答文，正應如是而照。為未解者非常情所到，故曰摩訶衍云何照？所以正領上文以生答意。摩訶衍，此翻大乘，與今般若同出異名爾。佛答以於般若自性見非非法，苟能如是而照則能空其空。此法所以非非法，故名非非法空。既言法空而又曰法性空者，謂此空非照已方空、非作得故空，直由般若性離無自性故，理本自空也。所謂受想行識空乃至十二緣空，皆其理也。「故此」下，歷法明空。疏引《大論》約六門明之，謂果報空等空雖是一，而義類復不同。五陰是果報空者，以是報陰法故。十二入受用空者，以其根境相對受用各別故。十八界性

別空者，加以六識，分一精明為六和合，成見聞覺知別故。所以只一色心而有陰入界開合異者，以所病不同故也，故曰云云。餘論疑或作迷，言迷尤顯。六大名遍到空，謂其大大各遍一切，而有相傾凌滅之相。此復別明如《楞嚴》云云。又引《阿含》明六王互諍云云。謂五各有用，而識為主故，居中則勝也。

因緣義空者，謂三世因果有緣生緣滅之義，而與諦境總別有殊云云。「是法」下，約三義釋成。然生滅等本非空義，今取其速疾不停傍顯即空，其旨益明，故曰云云。即有即空者，總結諸法之有歸即空義，與疏小別。論引諸小乘師明生滅前後同異一一覈之，然皆有過云云。疾炎過鋒者，正應云疾炎奔緣過鋒經刃，取其至疾無迹，喻上空義而已。上以諸法顯，則曰是法即生即滅。次以心念明，則曰剎那剎那。然意猶難曉，故復徵釋云云。九十剎那等，如經未檢。夫以一剎那極短之時，而經九百生滅，使以情量分別終不可解，以不思議意會之可也。若乃以圓頓教旨明之，所謂一念普觀無量劫等，則九百生滅惡足道哉？當以理求，難以言盡云云。

「九十剎那」下，釋通即空，凡二義。若自一之多，謂一念攝九十剎那，一剎那攝九百生滅，九十剎那義當八萬一千生滅。求其定實不可得，則此心空矣。又自多之少，謂生滅不出剎那，剎那不出一念，於其念中求定實爾不可得，則此念空矣。故曰如是心法不可得，此名心空也。但了心空，諸法自泯。心法泯處落空者誰？「又以四大分(應作去呼)諸根」下，例推四大至於極微，分分不可得。如是推析至於隣虛，是為正析，非同邪外之析也。色盡心窮，豁然無住，可謂至矣。而猶止是生滅，為護三藏佛果而已，望大無生無量無作相去遠矣。奈何今人欲以麤心淺量議佛法之精微，吾未見其能彷彿也。

「若見色空」下，推明衍門教旨。其文雖約理則至矣，如言通教體空，固無他說。別詮心色而一而異者，以能造心是故不異，以所造法非故不一。又以教權故不一，理實故不異。此正得別教之旨也。又圓明色心本來空寂，善談即具，旨在於斯。以護佛果則佛果各得其正，以護般若則般若斯明，以化眾生則眾生斯度，不唯菩薩護持，而諸佛亦各護念。何以故？以其理所同故也。不然，則夭傷慧命、亡失法身者有之於是得無懼乎？經復以心例色反復明之，故曰色亦如是。「以般若」下，明能觀觀智，結成雙照，顯中空之旨。謂以般若空故無相，無相故照，所照皆寂。《小品》所謂波若者爾，般若存略耳。然於其中了無小法可得，故曰不見緣等。則諸法皆空名為不見，非謂不照名不見也。非見及見者，文缺一「所」字。以皆亡相故，是為真實般若，即地住所證。爾前通別無量教門，謂接正等則相似般若。至於歷法明空，亦謂空之分齊，謂略則

十二，如今文；或十八空，如《大論》，疏列釋云云。然則空本破有，有既空矣，有復何立而為俗邪？故曰但法集故有等。謂法有合散，散則為空為真，合則為有為俗。集亦合也。兩者各論則為偏，偏則二邊而非中道；兩者並明則為圓，圓則中，中則妙，如斯而已矣。三假等，對釋可知。

次明得失者，《金剛般若》所謂若見有法可得則為著，我人眾生壽者皆見也。苟此見未亡則有法也，非無法也，非所謂開眼也，著合眼也。著若無，此見則有無皆是。謂不異世間者，見同凡見，非正觀也，與夫如來出世間能了世間相者夙然異矣。雖然，若見世間法不合不散等，是則聖法凡境未始異、未始不異，固所取證如何耳。

「於諸法」下，復宗明觀。謂即色是空，理極事遍，故曰不動。是法平等無二無別，故無到者，以本不生故。無可滅，無相無無相故。諸法皆如，餘如疏釋。「是即初地」下，明一念心具足八萬四千般若波羅蜜者，以一實理同故、翻惑為智故、破塵出經故、一心中曉一切法故，故一一地亦具諸地功德也。即載云者，載猶乘也。衍亦乘義。即滅是能斷義，故如金剛，隨義受稱，名異理一也。

三約名味句等以示文字般若功德深大不可思議。文先示教體、次明功深大。初文者，謂諸佛教法不出名、味、句三，或云名、句、文身。是為三假，兼聲色一實通為教體，如疏引論釋云云，即今文字般若之所依也。文具財、法二施，即七寶施、財施也。令得四果等，法施也。不如於此起一念信，則又法施之勝者。以信對解則解深於信，重重比決可知。「句非句」下，正明文字般若，亦信解相。謂句非句等約義對句，如文。雖蘊四句，三諦之旨順般若義，所以皆空。是三句即一句、一句即三句，亦即非三非一句，微妙玄絕不可思議。又句即文字、非句即文字性離，是亦文字蘊三諦俱亡之旨，所以性離。惟其性離即是解脫，解脫即是般若，亦即今文字般若是也云云。止觀所謂達文非文、非文非不文，其旨雅合也。

「又般若非句」下，明文義俱空，謂句非句文空也。般若義空也。惟其於般若及句非句等約即離克體，若內外自他共離一一求之，皆不可得。不可得處即真般若，有在於此，故曰般若非句、句非般若，則皆性離俱不可得也。又曰般若亦非菩薩者，明人法俱空。謂般若者法也，菩薩者行般若之人也，所行法空則能行亦空，故曰般若中求菩薩不可得，此明人空也。據理合更明法空句，疑脫一句或前已足，故略之也。疏云人空文略者，不無差誤。或云今正明行般若者，故不當云菩薩亦空，所以略也。然遣則俱遣，正不當義有存略，更試詳之。「何以故」下，正徵釋上非菩薩句，故有下十地三十生皆不可得之言。豈非正言人空，何反云邪？亦非薩婆若、非摩訶衍空者，此復以人例法，明因果俱空。謂薩婆若，果也。摩訶衍

謂乘，乘亦因也。因果皆空，是法空義。豈非正以人空例明法空乎？「若見境」下，疏科以為依教修觀觀有邪正等。雖不無是義，以牒釋文勢言之，當是對簡倒想。謂若實有境等可見則墮於妄想，殊非聖見，故對簡牒釋云見三界者云云。而疏以見境等對三般若者，謂於境智說受，雖無非般若，若以見執取之，則皆為倒想，故曰是眾生果報之名也，如文云云。「六識」下，謂以執想見故，起三界業果無明煩惱。文於中多「三界空」三字。於根本無明下對前業果以成三道，及無明餘習亦該三界，故云爾也。而一一皆言藏空者，謂藏以積集為義，空以解脫為言。以三道則罔不皆藏，以三德則無非般若，所以皆空。《淨名》有言「除病不除法」，斯可以當之矣。三地九生滅者，疏凡二釋云云，初釋為優。「即金剛藏」下，引人證空，亦釋空所由。如《華嚴》中金剛後心，以理盡三昧斷最後無明，所謂入重玄門是也。經倒一「藏」字，仍小失次第，對文可知。「佛得三無為」下，明極果所證空。三無為本出小教，亦曰擇滅、非擇滅無為等。今於佛果推言之云云。釋虛空中，言無色現處者，《起信》所謂虛空以對色，故有是可見相；即無色現處，乃是空也。「若有修習」下，約聽說而無聽說歸於般若，故一切法皆如也。次結修護佛果。謂若如上所明，是即護佛果體，亦護薩婆若、十力等一切果德，為若此也。二明時眾得益，如疏釋可知。

釋菩薩教化品

教以利他為本，不利物則何以為教？化以自行為先，不克修則何以成化？故前明觀空，所以成今之自行；今明教化，所以生後世之利他。此〈教化品〉正當答前內護次問也。以自他言之，不別而別即利他行。於是初釋品題，凡為三對。言教化者，教謂教示眾生離一切惡，化謂化轉物機修一切善，此善惡對也。佛以此教化眾生，得成菩薩，此聖凡對也。又以此法化諸國王，令識般若，此真俗對也。凡明化轉有三義，即其旨也云云。然此品雖正明內護，既化諸國王實兼於外。雖依俗諦，既令識般若達諸法空，而實兼具諦。故此一釋其理貫通，義斯明矣。

二隨釋。「白佛言」下，為二：初發問。言護十地行菩薩者，此應二重能所，謂一以般若為能護、諸法為所護；二以十地行為所護、菩薩為能護。護何所護？護其不墮偏邪，斯為者爾。云何行可行等，凡設三問。謂菩薩行者，其行甚通，今於其中何行可行，一也。又於其中有自有他，為依何位行而化眾生，二也。夫見眾生有著有離，今以何相而見眾生堪受化邪？準下判答，則五忍是其行

也，十地是其位也，自他皆幻是其相也，其旨曉然矣。「又此經」下，重判自他，復宗標目。不別而別，即利他行也。

「佛言」下，答文，為二：初分科、次廣釋云云。然以五忍答初問者，謂伏忍等五是菩薩法，約位始終各分三品，一一有增進之相，而位不定住，合俱空之旨安於諦理，故通得稱忍。是為菩薩行之所依，則行於可行也。廣釋中，疏以五忍與六種性合釋，及所斷惑相文義交加，頗不易明。應先出異相，而後得以會之。所以異相者，據常所釋，別教初地證道同圓，已破無明即能分身百界作佛。而此經所出十地乃分為四，謂前三後一以對十地，則前二猶是信順二忍，後三始破無明。若然，則與初地證道同圓分果垂迹其異，一也。又所斷惑，信順二忍止斷三界色心麤重煩惱，此與常途有異，二也。於此須知教證二途：約證道論，固當如向同圓是也。今取教道為義，不妨十地殊品，故所破惑義有進否，是應義立無生忍位分上中下，如今文是也。以其根有利鈍，利者於初三品即破無明，其次中三始破，又其次者後三方破。既許初破，不妨證與圓同。其次未斷，猶居信順，亦影略互顯爾。至於後三斷位方定，猶下根受接其位定故是也。而所破惑雖分色心麤細之異，於其利者即是無明，鈍即見思，復何固必？況復悉檀被物初無定法，說有殊途，毋以名相為惑，有志學者所宜盡心，如其不然置之可也。經言發相信者，位當別信，即發起信心之前相也。疏亦作想，所謂理具此相，依理起想等，亦其義也，但與今圓別異耳云云。伏忍之初，十住是也，據位格量猶是二乘，而言超過者，約知中智解能伏無明故也。疏又約圓信釋者，或恐取同除四住此處為齊之文釋也。然而彼以伏無明為過，此以斷為過，其義既通，進退無咎。亦為接下長養聖胎義便故，從容於此。若論出胎，合在分真，或別有意云云。此下疏文疑多一「二」字，文末當云出聖胎也。

「起乾慧」下，未有理水，本當聞慧之初，故云乾慧。今在思修位中言者，恐是仍前之說，故起自乾慧，其實正當伏忍位也。疏判位本當，但釋名差間耳。疑多一結句。「千」字之非，經既已正，殆無用耳。亦有十心通名為意，所以四意止，念處，於身受心法令不起邪倒故。三意止，三善根，令不起三毒故。三意止，三忍，令不起三世因果念故。如疏云云。「復有」下，明十向，即道種性位。亦由修上伏忍，進入平等道。與初地聖道為因，皆仍前望後之說。則又有十種忍等，以觀對忍，次第可知。初觀色陰得戒忍者，謂作無作戒本陰色攝，故觀色陰發於戒忍，然不言色攝所以。此如別論云云。以此觀識對知見忍等，如疏云云。亦可因想入定，受以法慧，行以空脫，識為心王而能發受等，故前後不定。觀三界因果空故，得空等三忍，如疏可知。通觀二諦，了法無常，名無常忍。達

一切法空，名無生忍。然十向猶是道種性，雖未無生而得在不久，是故云也。又約無常等判二忍者，亦一往耳。自別行位言之，亦可觀無常則安於無常、觀無生則安於無生，初無定在也。是菩薩十堅心者，不出由前十忍成堅忍之德云爾。

「又信忍」下，標起忍位。然以下三種信義明之，此當證信，即初地證道位也。所謂善達明中行者，對位如經，即初二三地；後諸對位例此。中行之言，猶下文忍中行是也。言斷三界色煩惱縛者，即上三賢所斷麤惑，非謂初地始斷。若據證道同圓，合斷界外根本無明，已如前示。而此復言心煩惱者，當是前所謂色等單約色心說，今約色心。俱心兼而言之，故當合論義爾，如下文。又言習煩惱者，謂習即無明正使，至後習無明盡相始分正習，言各有當也。故知一家習氣之說最為難明，如別論云云。攝化中言一身多身者，疏謂化身實有之異，然亦只是常途所謂分身百界千界等。既曰分果，自然無量身一身、一身無量身，但約位淺深，故以本從末則一身無量身，以末從本則無量身一身。亦所從言異，則一身之言即空、無量身即假、非一非無量即中。

「又以十五心」下，從分至極。為一切行本者，謂菩薩以四攝等，共十五心始發行於此，是為首義；能生行本，是謂種義。如疏云云。言斷三界心等習煩惱者，則兼前望後，如上進退之義是也。故所斷惑有色心同異等別，已如前論。言心色習煩惱等，得非前以惑麤故色心各斷：此以位極其惑深細，不唯不分色心，亦不分於正習，則無習可斷也。又若約等覺後心倒修凡事，亦斷微細等惑，則有習可斷也。而後文云雙斷正習者，亦不妨兼有此義，初無在也。故知聖賢分上諸佛境界，終不可以定量論也。

五明寂滅忍者，謂望前四忍則有盡不盡之異。四明所謂因地雖斷未盡邊涯，若正若習唯佛究盡，殆有合於斯文。以寂滅義則心色等想習皆除，是猶能所待對，其於名相未能忘也。若夫忍極，極於無生、極於無滅，則無心而不寂、無想而不滅，無滅滅處是為真寂性義，佛及菩薩之所同證，故曰云云。是亦同用忍智入金剛理定，約修證說義云用人，無復別體，以不次而次。因果既分，則分極之異。「故曰」下，忍中行等，約忍分位，則因名菩薩、果名薩婆若。「共觀第一義諦斷心習煩惱」下，是以盡相無相分，言盡相則望前而說，金剛後心是也。盡相無相則兼後為言，極果薩婆若是也。「至於超度二諦」下，是以等覺對妙覺言之，則第十一地為薩云若，翻一切智，當是等覺之位。「覺非有非無」下，正當妙覺薩婆若位，據疏翻一切種智，已見中卷。初二「若」字益當上呼，故知舊簡同異及翻譯名義倒矣。由是論之，則薩云若者猶為未極。約體以言，薩婆若者正當極位，亦約用云，所謂薩婆若乘來化三界是

也。如是節釋，則二者同異冷然可知，故今存兩可之說。及疏從前之釋，皆從容云爾無定亦說也。金剛喻定云者，引舊凡二說云云。疏雖無可否，今謂二處金剛正自不同，《大經》之喻則可譬此經金剛智定，能破煩惱而自體不壞，如經云云。若《大論》所謂以羊角龜甲能碎者，此固物類相感，直金剛寶石耳。本出《大論》，今云出《大經》者，恐誤。正言無嘶破聲者，是也。若《楞伽》所謂如金金剛具不壞性，即此文可證二異云云。舊來多不辯此，故特表出之。又下忍中行等配位，凡三義，謂位有上下、攝有因果、入有前後，如疏云云。薩婆若，上已翻一切種智，今又翻一切智，此文恐誤云云。等覺或有或無，今般若附通，故不同別，引二文為證，益不言等覺是也。言心習無明盡相等，如疏科釋云云。是皆窮幽極微之論，所當盡心者也。然以智言之，雖能盡相而未盡無相則猶有智，在智不自亡則般若真體無自而明，此盡相之外更須盡其盡者，始謂薩婆若矣。若乃薩云則猶在智地，故未足以至極，至極則相無相皆盡，所以超度二諦者，出乎境；覺非有非無者，出乎智。所謂同真際等法性者，亦假名爾。苟出乎此，則彼自無有，無彼無此則能所雙絕，求明了不可得，無明安得而有乎？此證智所以能相，而又能盡無相也，使盡無明之相則既盡矣。又云無明未盡，當只是無相未盡爾，若作此釋亦不須料簡。又此盡不盡相，苟善其一必盡其二，使二而不善則一亦未也。可以理會，難以言盡。而言為第十一地薩云若者，當是等覺，容有未盡之理，故云即依前釋。如前復說，有即密明等覺之義。或恐如前，後釋文誤，作前二說皆可。若薩婆若既當妙覺，證智已極，那得與薩云若同日語邪？故知薩婆若迥出名相思議之表，歸於一如而已矣。以此起化則名為乘來化三界，所謂御車達到猶名為乘是也。信乎經旨深微有如此者，其可忽諸云云。

「無緣大悲」下，明攝化分齊。謂究竟果覺自行既滿，乘於智乘，以無緣之緣，緣三界苦境眾生而行悲化，故曰一切眾生等。慈既有三，悲應例爾，故說云云。

「善男子」下，明復宗結攝。蓋能化所化機感化事，從近言之總不出一三界，有合乎三界唯心之旨，故復宗。前釋雖正明自行而兼於利他，雖急於拔苦而亦通於樂，要皆不出前諸文旨故也。故曰一切眾生煩惱不出三界藏等，如前所謂三界藏義是也，但前明藏空，今言所化境異。二十二根者，疏釋總諸根義成若干數，不無是理。然既列於諸果報下，又言不出三界，疑若無他不出，以三界六根言之則一十有八，兼煖識息命總別並舉亦二十二。其理頗直，故併出於此云云。諸佛應化法身亦不出三界者，然以佛破四魔，已不在三界之數，今以法身則無在不在，以應化則示現無方。應化即法，故不

在三界；法身即應，故不出三界。經兼二意，故云應化法身；疏從後釋，故曰三界外無別眾生。苟無別眾生，則佛何所化而言三界外邪？「是故我言」下，疏以聽說與之。聽應平呼。謂以外道經說，亦聽許有之，如文。然非正理了義之說，故曰非七佛所說也。大有經，如後釋。「大經」下，引諸經通證三身體即，則四土無別，故知三界外無別三土明矣。界內外一，斯言盡之。次簡界外實有無者，答中謂有無不定，均出聖教明有無，可知。然《法華》於三百由旬外權設化城，則三界外別有方便。約界內外以言有無，即法性分假之別也。若《淨名》文者，約十方剎土無有窮盡，安以一方定其有無邪？又問均出聖教而有無若此，豈非矛盾邪？答中會通意者，眾生有二種，謂界內實有死生果報之眾生，界外則有法性因果變易之眾生。而此經言無，無分斷之眾生；餘經言有，有變易之眾生。此有無所以異也。今云界外無變易之眾生，恐誤，或別有意，請更詳之。亦應例云界內云有，有分斷之眾生；界內云無，無變易之眾生。其義可知。故以聲聞生界外例顯之云云。生白銀世界者，謂無煩惱染污也。約無煩惱故無有生，是亦一往云爾；而實聲聞無明全在，豈得無生乎？衛世師外道者，即上所斥大有師也。彼以三界外別有世界，以依例正，亦別有眾生。若不區別其所以異，即同外道邪說也。又云《起信》有云若說三界外更有眾生始起者，即是外道經說，正指今衛世師所計是也。但彼兼明如來藏義無始無終，故不得說眾生始起，此為異耳云云。「實理」下，則又據實而論，謂本非有無，言有無者皆隨順悉檀之說，亦破計對治言也，故曰有即同凡外、無即同二乘，若佛菩薩實知實見則不有不無、非如非異，中實理心不同三界分別情想，此唯《法華》究竟開顯之說也。「大王我常說」下，引昔證今。以一切眾生所斷三界惑業果報盡，即名為佛亦名為覺，間不容髮，豈容眾生參於其間耶？此中疑多一「覺」字。故知即三道轉處為佛、為智，為本業行於五忍中悉皆具足，更無別道，豈有眾生其在外乎？眾生本業即佛菩薩所修行者，謂一切眾生從無始來本行事業，當體無非性德緣了，與今五忍正等無異，《淨名》所謂不離癡愛起諸明脫是也。亦可謂是從要結示，故云於五忍中十四忍具足，則三界不出一心、一心不出自性，故曰自性清淨等。疏則又曰由煩惱故修行，由修行故成德，德成則果滿，推本言之其理一也。

「白佛言」下，第二答次問，於中先牒問。二答中先舉十地及佛行處光明，所謂過諸菩薩所行清淨者，即究竟果位所證妙境佛之知見是也。還依此法教化眾生，所護清淨有在，於是則為無失，如前料簡云云。文舉《法華》、《淨名》二文以釋失義，一往似同而意則異云云。次簡十地通局，如前釋云云。次廣釋本業者，如經文各有

五，謂百千億等國境廣狹次第增數也。釋國土有三云云，據此則智慧為上、神通次之、說法為下。亦可以之配同居等三，則一往說法通三、神通但二、智慧唯一，分別雖爾，通亦兼具，安有下土而無神通、寂光而不說法者乎？作四天王等，能現身相也。修百法門等，所行法門也。二諦心等，地地別行也。化一切眾生等，通行也。所以一一文中次第增勝者，《華嚴》所謂隨分隨力。荊谿云：皆教道之說也。又疏引《地經》、《瓔珞》及此經凡三，所出名相同異不無所以，疏亦未詳，略不和會云云。粟散王者，按後釋云小王數多猶如粟散，位當中下品善，猶今諸侯附庸者是；而文以次在人王上，恐文倒爾。《瓔珞》釋鐵輪位當十信之上品，《地經》以當初地，據疏謂是別圓意別，未知孰是云云。十善中一一各十為百法門者，約十善互嚴云爾。謂以一善當頭必具十善，一一互論則為百善。又以止行二善推之，如不殺等具十行善，以一行善具十止善，亦其義也云云。經云盡三界原者，謂原本之原，猶惑也。本或作源，謂性源也。句有三五七九等差別，如餘文云云。有以三十二字為首盧偈者，未檢，意恐只是總要之義，猶言都盧是也，疏科偈頌云云。三寶凡多品，今且歎二，謂別相則相從可知，言一體則理性可了。以大小乘別則隨教不同，以歸依則住持有在，雖略歎二，旨則備焉。通言寶者，可尊可貴之義。世尊導師者，佛通號也。金剛體者，法身不壞之稱也。以自證則心行寂滅，而能轉大法輪利益群品也。八辯洪音，謂所說法也。雖出於佛，而異類等解，乃在機故；曰為眾說，由得道故；萬億雖眾而所成則一，故當僧寶。時六天人者，欲界六天兼人四眾。在天雖無出家之法，而能以心出家，是亦出家之道焉，故言比丘菩薩，三乘所以成也。「五忍」下，別歎菩薩。既十四大士悉能諦了，則始終因果無不該攝，所以三賢十聖不離五忍，其於十四大士開合異爾，功德則一也。唯佛一人能盡源者，究竟顯了獨推在佛，是亦得為究竟僧寶，故總結歸一體。既曰三寶藏矣，而又曰無量功德攝在中者，總釋藏義也。是知三寶雖別，而無量功德總攝其中。亦是三寶各有無量功德，一以攝諸。

「十善菩薩發大心」下，頌伏忍等位離過功德也。於中先引古釋云云，今斥不然，故以別圓進退評之。若別十信固所不當，今判當是圓十信人，所謂同除四住此處為齊，若伏無明三藏則劣是也。又引《法華》文以證生有餘土。而言漸次者，當是圓中漸次耳，故知大心等言無非圓實，十信始得謂是長別苦海。又料簡與前三教格量，與奪論之可知云云。中下品善粟散王等者，謂十善等正列位也。鐵輪王等六輪位也，習種等六種性也，二天下等輪王所王化境也。文間錯爾，對之可曉也云云。七寶者，指女等七寶，此在輪王，故不可作餘七寶釋。列數中，「信」當作「住」，文誤也。「三世諸

佛」下，正難伏忍功德。伏謂降伏，調伏為義，以其能降伏是妄心故，始則能生三世佛果。推本言之，行之初也。中則以為行源，能成是難發心，故行之中也。行則能至，以其堅固不動，莫不由之至於無生，行之終也。今疏以信作住，讀者一往以位正之，不無此理。但文推信心，然亦未必非十信也，今故兩存之。無明盤礴者，謂惑之難盡，猶石之盤礴，有不能自舉者，非般若智力莫之能勝。「若得」下，明信功德。文含兩意，不出以別十信次第漸入至於初地，若圓十信即入初住，此猶大約言之。若具明三不退位，對位如常云云。「問本業」下，簡十住中六心退者，先引經、次對此經為問。答中二：先舉喻不定，可知；次依教判答云云。則通於四教俱有退義，如文，並不言六心所以退者。若據今文，尚有十向退者，則十住六心不為難矣。以今所判，則初祇退者固自一途，後三論退約位淺深，恐只是對位格量，總不出是相似位中義有進退故也。然而日本師所難，直據六住已斷見惑離四趣生，何得復有退邪？往往四明答時經籍已多散落，不見今疏文故也，故約別途具斷為說。各有其致，毋墮無窮。發心畢竟二不別者，謂初發心住與究竟即，雖分極異而證道則同，故二不別；雖所證理一而初發匪易，故前心難。「善覺菩薩」下，頌上初地。能以四天王身修百法門，以二諦平等心而化眾生，故曰俗如幻有等。亦可謂照俗與空等、照真與幻等，真俗不二，故曰雙照平等也。始登一乘者，本圓初住真因之始，今云入地者，意兼別圓，地即是住故也。《法華》所謂乘是寶乘遊於四方，即四十位也。又《般若》所謂初阿字門具足諸地功德，乃至過茶無字可說，是即無相道之謂也。住以入理為義，言其始也。地以能生為義，言其終也。以其始終得名雖異，而實入理功德該通，皆得名之，故曰云云。所以於第一義而不動者，據《淨名》則以對善別法相言之，今此則理極事遍，始終一如，故其為不動一也。然疏復以真似對形言之，是或一說；今以圓頓論之，故無不可。離達開士忉利王者，不出約王明位，現形明化，無緣等明智，疏釋明矣。亦可謂無緣則非有，無相則非無，非有非無是為中道第三諦也。亦前所謂心諦，蓋無非心性，即中義也。又無無等者，疏釋可知。亦可謂無有即無前緣相，無無即無無相，是即無生。雖此分別，其實不異，故無二照。圓覺所謂照與照者同時寂滅，貴在忘情，會理則一也。明慧空照者，謂以能明之慧，照了人法無不皆空。亦即空而照，故云空照。忍心無二者，謂凡忍心必無能所之二，是亦三諦皆絕待故中也。出有人無者，一如疏釋，直而未巧。今亦可謂其文猶略，具應云出無人有為變、出有人無為化，惟出入於有無之間，所以為變化生也。「善覺離明」下，頌上信忍。其人有三，謂能以空忍斷三界見思色等煩惱，而猶有界外色心

等無知，故復還用假觀觀之。法性第一義空，以二方便得入，其於三諦無遺照矣。實智緣寂者，謂以實智即空中緣寂，方便即權智照假，寂故了達無生，照故空有俱了，亦可如疏所對云云。空空諦觀者，謂以空觀照真諦，猶函蓋之相稱，故無二相也。而以假故變化六道，以空中故入，則無間三諦理足也。無二無照等，即前所照所達了無二相，無照而照，照達理空。焰勝法現等，頌上三地，歸無相定，謂是定能洗濯三界惑心。雖空慧寂然無所緣觀，即寂而照，還觀果報無量差別，《淨名》所謂無我無造無受者，善惡之業亦不亡是也。頌無生忍中，云遠達者，即第七地深入無生，對後望前。復云遠達未度報身等者，謂於後二十一生內，七地菩薩有一生未盡，故猶在分段。盡此一生即入變易，故曰進入法流地也。二十一生者，按後七地各有三品，成二十一生。謂以中道正觀等入法流，無所復礙也。若以證道，本當初地。今於八地始入，則別接通教道意耳。始入無緣等者，謂其既入法流，始至八地得無緣金剛忍定。若約別論，是亦金剛後心，因中說果，則不受三界果報生也。三界愛習等者，謂七地雖已斷三界惑盡，而猶以己智未滿貪著佛智，是謂愛習順道定也。雖獨諦了而未能亡，至八地無生則盡之矣。圓觀三世而曰反照等者，謂八地菩薩照三世事，如日之反照過去事也。樂之出虛，見在事也；源之無盡，未來事也。思之可知。亦如《起信》明觀三世，與今意同云云。由是觀之，莫不有妙理在焉，正可為託事見理之明文，習斯文者得不致思乎？「灌頂」下，頌寂滅忍。言在十二法師上者，謂前信忍即三十心為三，并十地前九共成十二，頂居其上，是為十二法師之上也。寂滅忍亦三品，下中即十地灌頂，望妙覺才一間耳，故曰一轉即入妙覺上品也。常湛然者，謂其位極故法身究顯，《華嚴》所謂清淨妙法身湛然應一切者是也。對今分極之異，餘三品下疏釋詳矣。亦可謂重總結前諸位以顯圓極，謂今所斷即前正使之餘習，乃無明之末緣，非極智莫能斷。然皆出於根本無明，故曰習相有異新熏。又曰故感，唯窮二諦極中道源者，始得究盡也。「圓智無相」下六句，一一皆由字顯德，餘三字隨德受稱，並如疏釋可知。言妙覺菩薩者，亦猶十地名如佛之類。所謂因窮果海、果徹因源，乃其義也。又曰五忍互明者，謂長行則五忍文略，與四十二位合明而已，今頌則五忍文廣而位在其中。十地妙覺出沒不同者，謂今妙覺亦名菩薩，故出沒不同，若言十地則因出果沒，言妙覺反是，故曰大聖隨機轉文顯義，初無定在也。「三賢十聖」下，歎佛法身，故以所居士顯能依身，亦是舉因況果。則修極法身，居上品寂光，此理土也。以事言之，亦名無上報土。是則究竟在佛，從事從理得二土名。至若別圓，有教有證。以教道則別十地生於報土，以證道則圓初住生於華藏，故

曰云云。「得無障礙」下。疑缺一「身」字。此下文頗荖互，當自此後屬下妙覺極果止寂光淨土，繼後一切眾生暫住報止故云也共為一段，却以前文三重問答遷入此中，則文意頗順也。而言一切眾生暫住報者，舊說云云，文疑缺「故」字，今疏所不取。正說中謂佛以證極登金剛原本無為，終為眾生故化有長短。料簡中，初答謂是圓者，以其聖賢皆得生故。在圓而不言寂光者，以讓果故。若以三品論之，則等覺以還亦得中下品生，而猶存賢聖名者，當是借別名圓耳。然下三土中亦有淨土，如《觀經疏》云云。而此獨推圓極者，彼約修心妙觀通得云淨，不同今文因果對說極為寂光。三歎化他中，約法譬形聲對釋可知。外道全無義者，謂其所說皆虛妄邪見，故無實義，所謂世諦有名無實義是也。餘偏小等例爾。「心智即觀」下，文恐脫誤，應云「心智即觀，寂滅無緣，觀寂緣空名無緣照」，方應下二句也。六動，如前釋云云。含生之生本指在迷，而獲妙報者，以其見瑞聞法故得益如此。

仁王護國般若波羅蜜經疏神寶記卷第三

釋教化品之餘

「時諸大眾」下，眾既聞法深廣，其得法利亦復稱是，故經云云，謂以類則六道八部之別，以益則無生正位之殊，得道賒促、歷生多少、入位有異，疏簡惡道得忍可知。無生法忍正當諸教證真之位，大約與正位無別，如《普賢觀》明無生入正位是也。據今所明，復似不同，一以二空言之、二約真似為說。則正位通真似，無生唯局真，未知的何所據？然以證聖人性句正之，是亦義當證位。疏雖未始定判，而證入位次務在所得，豈必為定論邪？二空之說亦隨文用與爾云云。一生二生，或約破無明一品二品，如《大經》說；或約損生，如今文例釋云云。「善男子」下，如來述成，合於教理，蓋其本迹深遠故也。於是先告實發迹，據疏釋實合在得道果上，言其本所住位與佛相隣，驗知今迹去佛不遠。十地法雲能師子吼，豈虛授哉？其為般若發起，信不誣矣。

述贊中略不出三義，列釋如後。唯佛與佛，「與」或作「以」，如經律亦有作與義用者。以《法華》正之，終不若與。不為菩薩者，「為」恐作「唯」，發問之言，亦從初云爾。依義廣釋中，言一切諸佛是中生等者，中應作二釋，謂其中之中，則一切諸佛雖有生滅化三，皆不離其中。若作中道之中，則雖復生滅，無非中道，亦猶佛常好中云。就明空義為三：一約化相空，則曰無生無滅無化。謂以蕩立言之，則法身本無相，為物故有形。所以王宮生雙林滅者，以生滅化眾生立也。又曰無生滅化者，蕩也。即蕩而立、即立而蕩，中道在焉。「無自無他」下，疏謂逐難重釋，其說似迂。今只作躡上覆疏釋之。謂凡言化必有自他，有自他則有一二故覆。疏云無自無他、無一無二，第合作無非化非不化，則化不化雙泯，安有於相乎？則無相而已。而曰非無無相者，則又反上重立。既無無相，而無相亦無，何有於去來？亦應云非無去來，所謂不來相而來、無見相而見。非無來去，亡其迹耳，故曰如虛空。此下凡有三如虛空句，並結終歸於空，則畢竟空而已矣。故今約三節釋義，其理明矣。

二約眾生人法明空，如文云云。謂一切眾生無生滅等，總明人法空，故生滅等三亦悉叵得，故皆空也。非不因果者，例上蕩立可知，如疏引《大品》等具釋顯然，今不別解。「煩惱」下，別明二空。此我人等本屬見使，故以煩惱該之。若論我所，即假名所託本

當實法，今以「者」字當之，約能計者說，當是人法二執。「一切法集」下，以實法顯空。實本非假，為成空義，故以名等三假言之。法境界空者，正言人法所顯之空，此空無相故不可轉，此空不顛倒故不順幻化。《圓覺》所謂知幻即離離幻即覺，故不隨諸幻，是亦不順之義也。無三寶者，凡諸名相本對治之說，苟無所對則名亦不立。今顯空義，是故云爾。又曰無聖人六道者，謂所空境界既無世出世之異，聖名凡號復從誰立？所謂絕凡聖之假名是也。「三般若無知」下，克就般若當體明空。謂聖凡人法皆空，則唯有般若，而般若亦空，故曰般若無知等。謂般若者，以智為名、以空為體，以無知無見為相，所謂知止於其所不知，其言至矣。肇師為之作《般若無知論》焉，故其論云云。而經言不行者，心路絕也。不緣不因者，不同諸法因緣所成也，直即空而已，故不受一切法，不受亦不受始得為今不受也。不得一切照相者，能照既亡、所照亦寂，直如行道相爾。行猶行深般若之行，此其所以為行道相，亦如經空相而已矣，故曰法相如是等。總結上說法相，如於虛空，無非般若，故曰如如。不可以有心得，故無可立，以一切法悉皆如故；不可以無心得，故無可遣，以一切法悉皆真故。是則般若功德，非眾生心行所及，故不可以眾生五陰假實中行，與夫境界智解皆所莫及故也唯順於空契無相然乃可行爾。故知般若其為不可思議，言語斷心路絕者是矣。惟其不可思議，故菩薩於守行之，是為一切行藏，即前所謂三十忍等是也。一切如來於中住化，是為一切佛藏，即上品寂光，極智所照之境，故皆不可言言而識識也。「善男子」下，述贊功德。既不可思議亦不可度量，則王之所說勝矣。只合云於王所說如海一滴，其文曉然。而經云如王所說，義似反覆，故使從容釋之。至於問答，顯王說為勝，以其有本故也。故曰王無本地云何而知，反釋云爾。然以文本意，宜從初釋。若從容以言，則各當為便，聖賢分上宜乎斟酌也。分義功德者，謂於無量義中言其少分爾。疏推月光之德無量，雖略而盡，非無此理。或恐指般若而言，其義亦順，更當詳之。「亦為過去來今」下，多應述可月光分義。述可，猶印可也。「十四法門」下，勸修可知。不由此門得薩婆若者，舉要結勸也。「何以故」下，更重徵釋，示無異道也。

《楞嚴》所謂十方薄伽梵，一路涅槃門；又曰方便有多門，歸源性無二是也。又以無滯釋門能通釋路，亦一往爾。如能通曰門，豈非門亦能通？由此門故得薩婆若，則門亦無滯，何獨路味？乘正路者，非今十四忍門終始圓實，何由乘之行大直道？其超百千劫難見身得妙報者，不為過矣。

「佛告大王」下，以大章則答第二問；以文兼三問，此當答第三問也。正言菩薩以何相見眾生，使眾生可化；雖正問所化，而實兼能

化故。「若以」下，答兼二意，謂菩薩能自視身如幻化相，見所化眾生亦如幻化，則可以化之。不然則若自若他皆為著我人眾生壽者，乖於般若自性，非今所以化也。所謂若知眾生無所有，誓度無所有之眾生，斯言盡矣。後諸所說，為未了者開演言之爾。正廣答中，眾生識者，最初一念性非木石，遇其善則為善、遇其惡則為惡，此其所以為善惡識本。則三界六道由心發生，本為最初一念，終於金剛。金剛者，等覺後心也。於中有始無始、有迷有悟，有善惡因果之別，有漏無漏等之殊，從心變生。不可說識亦能成就不可說眾生色心，皆一色心之所從出。識心如幻故色亦如幻，能化所化莫不咸然。此所以以幻化身見所幻者，真行化眾生也，故疏釋云云。謂本識者，即正因佛性，指出識體也，所謂夫有心者皆當作佛是也。非有非無者，非二邊所得度量也，所謂適言其有，不貌色質等是也。不知不忘者，正言識體非記無記也。如水濕性等，謂諸法各隨性別，非所謂性一也，但隨善惡而有差別，則性習所以異也。文引《大經》為證者，非全證同，亦以顯異。上以水火等性為言，取其性習之性而已，此以一味流異為說，則於異處顯其理同也。疏簡眾生本際有無者，挾彼本文以無難有，若言本際不可得則無也；亦應以有難無，但文略耳。

答略為二。一約理明無，則不容有前後。疑多一「無」字。二約事明有，則一念生識義固有之，然非所謂實際之際。若夫大教以明，則際乃無際、無際乃際，際與無際兩得之矣。亦未始有定說也，如常論云云。「眾生識」下，廣答所化眾生如幻相。夫幻以虛假不實為義，疏約六假科釋之。初法假中明一念識生五陰色心，復於一色生無量色，則十二入義在其中。又以四大所造而生五識，識託於根是為五根，則十八界盡之矣。然皆從一出多，自無幻有即幻假之相。既明根識四大，則四類法空識等亦悉兼之，但文略耳，故總結如疏可解。不明法入色者，於其色心法入為少分故也，是亦文略。二明聖凡見異者，是亦法無自相，或見為假、或見真實，故曰凡夫六識麤等。謂凡夫識麤，見假而眩於實，香味觸法本名下之實。而聖人識淨見，實而不惑於假。此聖凡所以見異也。至於聖有小大淺深，故見有常無常。或滅色顯常，或於實見理等。所謂諸法何嘗自謂同異，當知一切由心分別是也。眾生世諦之名者，疏科此下為受假，非無受義而文不顯；只合兼下科同為一假名，對上五陰實法，成人法二境，接後三假俱得名幻。文簡而不煩，雖與科異，然亦有文同而科異者，如《妙疏》等文云云。若有若無者，謂於世諦法上假名有無，但生眾生憶想名為世諦，非實諦也。又世而非諦，故曰世諦，假誑幻化故。有而實非有、非有而有，是為幻有，亦名幻諦。又幻諦者，對實諦得名；世諦者，對非諦為說。各當其理，而

隨義淺深爾。又曰乃至六道幻化眾生等者，謂有能所，一以六道幻化為能見，見幻化為所見。二以幻化二字為能見，見幻化四性為所見。但句義影略爾，無他說也。疏言見者下，覆釋上見義，非直能見而已，亦能照知能化所化一皆如幻。謂真幻者，即別教菩薩能化人也。言別則通圓可知，文缺略耳。化實幻者，即上六道凡夫是也，化及所化悉皆見之，是故云爾。於是復躡上云幻諦等，謂此幻法空劫以來乃至佛未出時本無名字，縱有其名亦無實義，故曰無義名幻法，所謂世諦有名無實義是也。故知幻化本為名字，既無實義，豈有體相？故於無六道等一切名字。然若一向無名，則眾生於實道無所入，諸佛於權方無所施，眾生何由出生死乎？以是故佛佛出世，為眾生故施設假名，令諸眾生因名識法，由法悟空。《光明》所謂劫初廓然萬物無字，聖人仰則真法、俯立俗號等，即其義焉。「如空法」下，結攝前來三界等法無量名字悉如空法，則如幻如化無非般若。以例餘法，起後三假相續相待無定實法是即如幻，故曰非一非異等。所以必約相續假等以推之者，謂於人法二空有未能入，故須續待以資發之，必使入空而後已，具如《止觀》等文。夫續以前後相續不斷為義，使定一異，不名為續，非一非異爾乃名續。如芽莖等體非一異，次第生長是為續假。以是推之，無定實法，是即空也。又相待假者，以一切名相相待，如五色有無等，亦名不定相待。故疏有二意之釋，謂相對待、相形待，配義可知。而云相避待者，猶言不兩立之義，如論云云。又緣成假者，亦名因生，不出以五陰十二支等因緣假成眾生，故曰俱時因果等，疏釋云云。但文有影略，似不易見耳。言緣見是俱時者，見應音現，謂觀現境在一時內為俱時，若推觀在因即異時。又梁柱成舍為俱時，而成有漸次為異時，如十二時有前後為異時，共成一日為俱時。燈及明等其義可知。然以此等因果求其實法，皆悉叵得，是為幻諦。眾生居幻而非諦則為妄幻，幻而能諦方名幻諦，幻諦即空也。若菩薩如上所見眾生幻化，猶是通途言之。「十住菩薩」下，始是今能化菩薩所見，故曰如幻諦而見。菩薩化眾生為若此，總結歸上問也。

釋二諦品

次教化而後明二諦者，疏約二義論次。初以內對外，則內護文有三別，謂因果、自他及以依正，通得為次。二以今二諦對上二護，則能依所依之別，即前所見幻諦等，依於不思議真俗，故次之以二諦焉。總明二諦云是佛教之大宗者，謂以本言之，則如來常依二諦說法，一代所說莫過此二。又以七二諦該之，則一化五時攝無不盡，推而極之，何法而非真俗乎？抑若以為有無，孰不知之？惟其所以

有無，究其所以審諦，至於歷教淺深隨文詮義，有接有正情智開合，此所以難也。夫諦只是理，理尚無一，云何有二？況有種種差別邪？又曰凡夫見淺名俗，聖人見深名真等，由是言之，則唯真俗而已矣，於是通躡前品結次云云。二重問答，並明不二之旨。初二諦不二，經問云云，亦應曰世諦中有第一義否？但是文略。其並徵則曰若言無等，古今凡二說：一引古釋；二今解，即今疏之說也。據理則各當其義，雖兩存之可也。但初約凡聖智對言，則一凡一聖失於諦義。以今所明則諦智兼得，故一一言有無者諦也，言皆空等智也，故知兩得之矣。所問意頗難見，得下偈旨方知無說無聽之妙，乃今非一非二之談。惟其非一非異，即般若正慧有在。於此學者審之，不容擬議。偈頌答者，長行既引月光往因為訓，故此宜以七佛所說偈示如下科釋，節目條理無非是者，不在品量之論。然以真俗二諦直一妙理、本無分別，故以一無言之，則無性無相、無自無他、無有無無、無二不二、無作不作等皆悉無也。以本有言之，則第一義本有、法性本有、因緣本有、諸法本有、有無本有、二諦本有、三假本有，無適而非本有也。以空言之，則第一義空也，諦實亦空也，寂滅亦空也，二無二亦空也，幻化虛空華、如影三手等亦空也。至於以第一義則皆第一義、以世諦則皆世諦，以一則俱一、以二則俱二，以有則皆有、以無則皆無，以是則皆是、以非則皆非，以一切異名別說則皆異名別說、以麁言軟語則皆麁言軟語。以上偈句錯綜言之，殆不容以倫理明義類曉，直彰妙理之無盡般若之自性爾。

「有無本自二」下，正答難云云。初一行中，疏似差誤二三字云云。今復以偈合釋之云，有無本自二，天然理具足，譬如牛二角，不可缺一故。解心見無二，於二見不二，非實無有二。二諦常不即，不即亦不離，而智能解了，求二不可得。復以理遮情，非謂二諦一，還以智照理，知二亦無二，非二何可得，於解常自一。理不妨智故，於諦常自二，智不妨理故，理智更相顯。無一復無二，通達無二道，是真入不二。要知無聽說，即此聽說是。明世諦有無中言三手者，謂手止有二，若言三手則無而已。亦猶《淨名》所謂第五大、第七情等是也。「大王菩薩」下，釋成上菩薩於一義中常照二諦以化眾生。文為二：初略、次廣。以其初文不定一二，故不作二義一義科也。初略謂第一義者，空也。常照二諦者，不離真智而化於俗，則知佛及眾生常一而已。然則疏言照俗化凡夫、照真化二乘者，文約所照以分真俗爾，非謂能照之真亦當所化。若以能照之真望所化俗，則真俗俱真；以所化俗望能化之真，則真俗俱俗。文各有當，不可一準也。「何以故」下，初躡上重徵。次廣釋者，凡三對。初能所對以明不二，故曰佛及眾生一而無二。惟其無二，故

得以眾生空置菩提空，即所化歸能所也；以菩提空置眾生空，即能化歸所化也。置猶安置諸子祕藏之置，如水投水無不入也，如空合空無不一也。又曰以一切法空故空空等，此語兩屬。若作承上，則是結前能化所化同一空故得以相入也。若作生下，則是一切法空者境也。空空者，由境空故智空，亦由智空故境空，故曰般若無相等。謂無相者，體自無相，亦無無相，故若真若俗如虛空相。則又曰空於無，明無他相也，及薩婆若無自相也。苟無自相，則見者為誰？受者為誰？因乎果乎皆不得而有也。至於曰五眼成就見無所見，則佛果亦空，所謂五眼具足成菩薩是也。文復以行例見，則曰云云。行猶行於甚深般若之行，行不行等既皆不受，不受亦不受，是則不受即般若之自性也。三染淨對，則曰云云，謂菩提煩惱雖迷悟染淨之異，而於第一義中元只一體，故無二如。所以未成佛時全淨為染，既成佛後翻迷成悟，其實無別法也。「白佛言」下，重躡前文。三對之義總不出諸法空相，則無有文字。云何佛菩薩得不離文字而行諸法空相，以般若教化眾生？經言行諸法相，疑脫一「空」字。疏言若諸空如，疑脫一「法」字。次答中曰法輪者，該十二部經而一皆言如，則不即文字、不離文字。惟其不離，故法法皆如，而得行於諸法空相。疏以經名釋十二部者，據理應先標梵語，釋以華言。今則反是，從經便也。是名句下。以例教體；有假有實。名味句者為三假，聲色其一實也，三一和合以成教體。聲雖非報而託於報，故亦名果。克論文字，雖非善惡，以所詮法無非善惡，故亦記攝。究而言之，亦不即離，初無定性，是亦空也。空故皆如，是則不著文字而行空相，其義蓋如此。故曰若取文字不行空者，反斥非顯是也。而疏謂行空非正觀者，殆與今反，未詳云云。「大王如如文字」下，更端再示因行修相。言如如者，意與前後別，當是如於所如之文字，以修諸佛智母，而能生於當果，故云智母。有理性行性之別，亦是一切眾生性根本者，理性性也，即性成智，是為薩婆若體。故以三世言之，則當得為智母，未得為理性、已得為薩婆若，其實一也。「若三乘般若」下，行性性也。以約三乘行殊性一，故云行性，則不生不滅自性常住是也。又曰一切眾生以此為覺性者，以通證別也。但前明理性故曰根本，此從行說故曰覺性，大體無別也。

「若菩薩無受」下，總結成說行無非般若，仍復宗前護等三義為若此也。於文中有脫誤者，今為正之。謂菩薩內心能無受著，則外無文字可得，是為無受無文字。無文字者非無文字，文字性離為離文字，止觀所謂達文非文非文非不文，尚何文字之有，故曰離文字為非文字。文多一「非」字。修無修者，以說例行則修而無修。修無修者，文屬下句，誤作修文字者，致難曉爾。但使文會理顯，小有

異同亦復何爽，更試詳之。「又白佛」下，重以眾生根行問法門為一二無量者，疏為二釋，從後釋是也。根謂根性利鈍之殊，行謂所修淺深之別。根行，所被也；法門，能被也。經以所從能為問，則曰法門亦有一二無量邪。答云一切法觀門等，文間言爾，應云一切法本非一二，觀門乃有無量。抑又以觀從諦本非一二，以諦從觀乃有無量。是法則從境、觀則從智，境觀相顯，所以異也。又曰一切法亦非有相等者，復顯一切法非一非二，故曰亦非有相等。具應作四句，謂非有相、非無相、非非有相、非非無相，文略中二句。亦可作單複論之，則上句從單略無相句，下句從複略有相句云云。究而言之，非一切相是名實相，則是菩薩不見眾生相，不見有一法二法之可得。若菩薩見眾生相、見有一法二法而可得者，即不見今第一義諦之一二也，故曰一二者第一義諦也。又曰若有若無者，世諦也。疏謂是諸見本，斯義則局；今云是諸法本，以諦觀之不出三諦攝一切法，所謂空諦即空也、色諦即假也、心諦即中，無非心性，故是三者與今所明真俗中道同出異名、開合異耳，亦與一家所傳三觀其旨一也。而疏曰一切法者事理俱該，其說云云。於理非無是義，但真俗各三，分別而已；未見今三諦之妙。以今言之，所謂圓見事理一念具足則盡之矣。夫惟一念具足，則不一異、無前後，法本自然、未始增減，天真妙性有在乎是。始終徧攝，其旨彌顯，一家觀門何以加此。所以三諦之後明三假者，復宗。二諦以顯皆空，則不離色心、無非般若。一一根行何莫由斯，即事而真不遠復矣，故曰非一非二之法門也。餘歎教勸持等文，如疏科釋可知。

釋護國品

經以護法標名，教以立法為本，此品所由設也。而護有內外。內以護法，則有護果、護因、護化眾生等，依於真諦也。外以護人，則有護國、護民、護患難等，依於俗諦也。故次二諦而有此品焉。疏釋為二：初依文分內外，可知。次釋品題又二，若以言便，應先釋護、次釋國。今從義便，不先有國護何有施？故初明國土，次陳護之所由。初文者，謂世間則分段三界，凡夫二乘之所依也。凡夫該於人天，而不言四趣者，非今所護之本也；若以佛意，何所不通。二出世間，則變易三界，四聖之所依也。今文以十信至十地者，約斷惑出界者言也。二乘未斷果縛已還，猶在界內故也。餘未斷惑菩薩，例同二乘，故略不言，詳論云云。次所由者，亦有內外，謂劫盜等外賊也，煩惱結使等內賊也。為內外賊設內外護，而有能所焉，謂能護則百部鬼神等護諸外也，般若智慧等護諸內也。推本言之，率由神力護持、聖功昭著，豈人力所能為。然亦因人而致爾，

故曰若內外等，委如後釋。次約教觀釋者，所護之國不出有四，謂四土也。能護觀法，謂生滅等。隨教觀別，其義可知。由觀力故則三惑不起，三惑不起則四土安隱矣。「又百部」下，明所護不同，謂百神止能護國而不及正，故曰依報國。般若本護於正而亦護國，故曰正報國。一往雖爾，義必兼通。又護命等例然。

人文隨釋，言吾今正說等者，從所請言也。然法必從深，故先明護果，抑非本無以治末故也。國欲亂時者，夫國之治亂興衰，固自有時亦必有漸，有時則可以識變通，有漸則可以知戒懼。亂而知懼，其為難也何有？故曰存而不忘亡、安而不忘危。又曰其亡其亡繫于包桑，知難之謂也。有以實害為燒者，但是實被其害是為燒義，非必三災之火。而此言劫燒者，亦取其甚者言之，如《妙疏》明三毒火等是也。若果所謂劫火，固不可得而逃，尚得而護哉？當防於未然可也。若夫大火所燒時我此土安隱，雖劫火亦不得而焚矣。思之。「當請百佛像」下，明護法設用。建置如儀，謂請像一、集眾二、延師講說三、供養三寶四、供承法主五、日二時講說般若六、當有百部鬼神樂集聽法因致護國七。已上條式貴在精嚴，無他說也。次明所護難者有二，謂鬼人等二、火難等三。其中天地怪異等，亦在人難數中。謂天地三光本無怪異，失度由人，故亦人難攝也。如水火風災等，本各以業感、以類應，何以講此經法而能免邪？是亦必有道矣。今無論之，以他請，試以名教言之。有曰天時不如地利，地利不如人和，是國之有菑患者，在乎天不時地不利人不和而已。使能講此經法道，達其所以天理，修其所以人事，則三者得矣。其於國難何有乎？又曰域民不以封疆之界等，則知護國之說不在諸彼而在乎此，使天下莫不臣順而歸之，其於封疆之界、山谿之險、兵革之利如有乎？則又曰得道者多助、失道者寡助云云。然以域內之教、助順之德其効若此，況般若功德之大，安往而不濟乎？則又何疑焉？由是論之，此理甚易見，而人莫能篤信力行之耳。更俟通人有以講究之。經明法用不一，不但護國而亦護福護難等，故護國所以護難亦護人民，護福所以求願。雖所護之言眾，而實則二焉。然於求願亦有求慧解者，豈亦名福？但對今般若，故世智亦屬福攝。人中九品者，既曰求富貴官位，當是九品官爾。又曰數百高座者，而疏有貧富之簡，故曰若準此文應以講法為正，雖不通所問亦應圓其說。曰若乃貧富則隨力焉，正自不礙也。

「昔有王」下，引證為二，初引天證護國。頂生一緣，文有二段：初出生瑞相；二墮惡有由，即夜叉從地出已下文是。此下又有帝釋依經請護，如七佛法用，以至云頂生即退，謂退墮也。然以其初瑞相，頂生信非聊爾人也；而後報如此，故知福報有時而盡。苟非自般若中來，其不足恃也明矣。「又大王」下，引人王證護身。又為

二。一明難緣，如文。天羅者，斑足父也。初明來自。「常供一仙人」下，明忍辱因。「王即遣願」下，明因願得脫為羅刹王。「後諸羅刹言」下，明設會張本。「時須陀王下」，結會古今，如文。「其普明王」下，二正明設會護難，文有長行偈頌，如文。據疏科頌，不出無常苦空無我四義。本小教之說，而以為般若者，然以聞者得空平等三昧，非般若而何？況一家判益。又曰但觀諸經會未得道，即識所說共別之意。既通共別，驗非一途。按經節節云日二時講般若，及今文說八千億劫竟，故知不局偈文以判。又《輔行》云「是衍門助道，兼勸發普明，亦不專小。」以益驗說，其義明矣。觀今偈句，辭理俱到，有異常說。今於疏外從而釋之。第一偈云者，成住壞空各二十小劫。此言前劫之末、後劫之始，故云終訖。乾，健也。坤，順也。乾以配天，坤以配地，故以乾坤名之。其實指言天地，以劫燒故蕩然無有。洞，猶空也。須彌巨海，以域中山海大者言之。夫世界所以成壞，由眾生業報然也。當三災壞時，人固已盡，今又天龍福盡，故於中凋喪。二儀尚殞，舉況可知。殞猶虛空消殞之殞。此其一也。第二偈云者，生老病死人之四相也。以其流轉不已，猶輪轉循環然無涯際也。人之志願本在常樂，而四相唯苦，故曰事與願違憂悲為害也。禍莫大於五欲，故欲深則禍重，苦報由中而出，所以無外也。瘡疣，莊子所謂生為附贅懸疣，死為決疣潰癰，斯言當之矣。惟其三界輪回所以究竟皆苦，國何可恃。此其二也。第三偈云者，有本自無，謂萬有本出於無，則其實無有，況無出於無無者哉。惟內因外緣和合而生，此六道所以成也。諸猶語辭，盛必衰、實必虛，相待之勢然也，安有滿而不竭者乎？故三界群生蠢蠢然同一夢境，未始而有安也。其猶聲響依空而出，初無有實故。國土如之。此其三也。第四偈云者，人以識神為主，謂之神我而無形相，假託四大和合以為之宅，而識居其間。夫四大者其性不調，互相殘害，加之識性躁動，豈得而安處乎？但以無明煩惱保養之故，不以為苦而以為樂。且乘之游戲出入於其間，不以為勞而以為車，形託於內而或彼或此，是無常主也；識依於形而或生或死，是無常家也。至於形者不自以為形，神者不自以為神，形神尚離，豈有山河國土依正色心之可得乎？則又外物之外者也。此其四也。

「爾時法師」下，明時眾聞法獲益。時凡有四，一一得益不同，總不出六益。對位，如疏可知，不別釋也。

釋散花品

散花所以報恩，嚴淨所以供養。上說護國則法大而恩深，故次此後陳散花供養，則知恩而能報也。天竺法多以花表敬，諸佛菩薩他無所欲，唯嚴淨是好，故散以表其敬，而花有因果，供有能嚴所嚴。今散以供佛，表由因而克果也。疏明三品說偈多少者，不出開合，與夫過去今佛說之異爾。而諸文多約悉檀引物欣樂之意；克論其實，聖人所說非凡所知，固不當以一定論也。又明散花有行等三，前二屬因、後一屬果，花本無三，隨其淺深以表之耳。而所散華，或變為座為臺為城為蓋者，亦次第增勝說耳。三花本表別中歷行次第，而曰圓菩薩於別中說者，此亦無方之論。使別說圓為難，以圓說別有何不可，更試詳之。如來述成中，言神通生處者，謂般若是一而所生不同，即般若為諸佛母、是實相生處，即般若為菩薩母，是觀照生處，即般若為文字；是神通生處，即解脫也。佛現神力中，文具二意。先以名示，則曰神變，所謂陰陽不測之謂神。二以人示，則曰佛之神力，於中先列示其目云云。謂五者，所以互融相入，以其一一皆法界故。則三諦性融，性融故無礙，無礙故相入，此所以俱不思義也。惟其皆一念，故即心是法。即法是心，心法兩融，法惟心變，此佛菩薩所以證是理，故則曰不思義真性解脫稱性而現，不為分外。今文所謂神足力故，信非作意神通也明矣，故曰一一塵身一切身。止若非三千空假中，安能成茲自在用？即其理也。由是言之，則空中為相入之理，妙假為相入之相，不由空中無以融泯，不由妙假無以見其一入一切、一切入一之如是也。雖然，要須妙會，情蔽即乖。

次問答釋疑者，若曉前說此亦不難，雖不釋疑可也。既存舊釋，不得不顯以今意。於是為二：初騰舊，凡有四說云云。今先與奪之，與則各得其一偏、奪則曾不言其所以。今謂一空一切空等，則法法俱空假中，以即空假中故則其體本虛，虛故妙，妙故融入。而大小一多不相妨礙，莫不皆由理性然也。雖然，此特知解而已。若迷情未破，何由一念相應全性發現乎？故曰空除見思等云云。此則一家教門明夫修性智斷證入者如此，不同他宗言說而已。毋謂其迂闊也。

二時眾睹相得益，可知。

釋受持品

諸佛以無上法故現無量神力，菩薩以般若故為眾依止。月光既已復請見其神力，菩薩開覺般若，為後世依止，故有今受持品焉。受持者，如文云云。二隨釋。釋中明見三佛，疏為三重問答。初問何以知其所見三佛為三身邪？答以三經知之云云。次問二佛為本不同

者，文無「為本」之言，而指寶滿為化身主，主即本也，故問言舍那為本等。又如《戒疏》明兩重本迹。今此所明以釋迦為本，其言雖同而與彼異，故答中言《梵網》明迹本者，謂迹中之本，非久本也，異乎此經。約體用以言，則法身為本、應化為迹，故曰本迹雖殊不思義一也。復次重以〈寶塔品〉為問者，由此品明釋迦為本、分身為迹，故曰云云。謂同則一往指本不異，為異則兼獨有殊云云。雖所指不同，而各說般若空慧則一也。請中言開法道者，下文亦曰開空慧道，不出以空慧言說開覺眾生，其義不異也。答中言十三觀門者，重示忍位功德法門，以為開覺眾生之法。疏釋開空云者，文旨明白，可謂開通者矣。合在大牟尼句前，文差互耳。為大法王等者，謂開覺於我是即法師，為我所主，故曰法王。化導於我，故曰知識，為我依持之所建立，所以應供養如佛也。於中不言寂忍者，此在於佛，義不自言也，亦舉因可以知果。不言等覺，合於十地也，故但十三忍爾。

第一習種性位，詳釋如文。「習忍以前」下，疏作舉劣況勝通釋伏難，或恐未安。今直釋之。而有進退者，以其初心位淺，譬如輕毛隨風不定也。「雖以十千劫」下，頗似難曉，應照下文釋之可也。是諸菩薩雖經爾許劫行，行不為不久，然未滿初僧祇劫，雖當入忍位而非已入，亦常學伏忍法而非久修伏道，故不可名字是為定人。則又曰是定人者，是以定人法顯其不定，文理自直。但如向正一二字，則可知矣。

第二明性種性中，言如四念處等，本小乘觀法。今通約別圓修之，事行雖局理觀常通云云。疏釋無定相，云我法無定住處相，斯言可謂至矣。奈何今人而作定說，豈當理也哉？又曰無自他相者，兼於性相，謂我無自他等體性空也，相上亦無相空也。又曰修護空觀者，謂不得意人恐墮偏邪，故須護之。

第三道種性中，觀一切法無生滅者，總觀也；所謂五受陰等，別觀也；而常入第一義心者，觀成悟入也。雖心心寂滅而猶受生者，經自釋云云。疏謂所熏見愛猶在者，此與常釋異。今以無明為能熏、見愛為所熏，或以見愛為能熏、事識為所熏，各隨文異指也。

第四法師中明二智相，如疏科釋云云。「於第一義」下，結成三無為，釋義如別論。此本小教名相，而於此言者，取義類同故不局教限也。餘文例爾。無自他相無無無相者，謂實智離相故，則方便智現前。所謂實相方便者，即實相之方便，故曰於第一義諦不沈不出等。是六種方便該攝一切方便，仍與實智相為出入，則不即不離無縛無解，妙無以加也，如經一一牒釋云云。「是初覺智」下，重釋二智同異。譬之如水與波不一不異，以喻方便實智亦爾。餘徧學等一切行，與乎實智亦不一不異。至於曰無三界業習生故自在無礙，

乃至淨佛國土如變化生，亦復若是。而曰舉譬顯非者，恐誤，應云「顯性」，謂不一不異其性彰也。四大寶藏，疏為三釋。《淨名》有四大寶藏之言而無去取，其義皆通。

第五法師文，無他釋，唯明滅三界嗔。略出宗計不同，兼引《法華》實教正之而已。

第六翻云及邊者，謂六度等各有邊際，猶到彼岸云爾。

第七言爾焰者，疏釋云云。或翻智障，謂智之與障翻覆異耳。而照有能所，有所名障、無所名智。今照而無所，得不為智乎？今翻智母，本非正翻，亦約義便云也。言須陀洹等，疏謂借小名大，所以借小果見流等言以名大教斷見之位。如十三觀門無非大行，不約借位何以名之？又曰亦是別人通意者，謂以別斷見位接通見地，當是接位接也。五相者，不出內道論等五種相也。而云我是一切智人，非斷三界疑根我相已盡，則外道見耳。又曰知地地有出道，何處不是解脫門；知地地有所不出，何適而非障道本旨哉？通塞由人，初不在法也。一切煩惱為集因等，據論業亦因攝；今對苦果從別言之，故指煩惱為集因，集為集業等。覺中觀心心寂滅而無相相者，據疏合作寂用相即。相本由心，心以相起，心既寂滅，相何由生，況心心相相者乎？以從用故無相相等，所以用心乘於群方，無所而不在也，澹泊住於無住，無所而不寂也。故曰在有而修空、處空而常化，是故雙照有無、寂用無礙也。滅心心相等，疏加一「數」字，作滅心滅相釋之，義無不可。「法眼見一切」下，疏作總別義釋三眼，經作三昧誤也。亦可謂法眼見一切法，菩薩假也。三眼色空見者，謂肉天二眼見色、慧眼見空，故曰色空見，文特倒耳。而不言佛眼者，因讓於果也。經本不言見假等，亦得義推云爾。若境一見三，自是一意云云。疏又因眼明諦，作五三諦釋，約教義也，具如《法華玄》。又以問答明佛眼進否者，本文以明合唯在因，今從通說作分極申之，不妨兩存也。「復次觀佛菩薩」下，明寂滅忍者，若論寂忍，本當極位。而言觀佛者，謂寂忍有三。以別言之，方當十地。若開等妙，此猶下品，望圓猶有餘品無明，理須觀佛增道人位故。「自習忍至頂三昧」下，據疏科釋，凡為差別淺深者五：一伏斷、二信見、三頓漸、四常不常、五等無等云云。今隨釋之，不無小異。經中「以能」二字恐誤，「以」當作「未」。一伏斷者，既曰從忍至頂皆名為伏，則伏前斷後並約橫論，所謂居眾伏之頂二也。二信見者，謂信雖斷惑能生於智，而非證智，故不名見；見則方得是智故也。是故以知其所知、形所不知，故曰云云。三頓漸者，謂唯佛頓解則不名信，言信則漸而已。四常不常者，謂漸伏則慧有起滅，起滅即不常。若生滅心滅累無不盡，故無生無滅，斯為常爾。五等無等者，謂常故能等，而猶有所等未為無等，

無等之等為無等等故。「譬如」下，引譬。登高則俯視萬有，物斯在下，無不照了矣。義言亦復者，謂雖登婆伽度位極於性德，亦必藉修成，故曰受修。

勸持中，所以不付四眾唯囑諸國王，以王力大故。又曰凡百事大供養深廣，自非王力誰能辦者，此特言二義而已。若更具說，應有多義言大。又如涅槃中付諸國王大臣，亦其義也。而安樂行誠勿親近，然皆有謂而言，此以護法、彼以妨行故也。七可難者，據後經文，當是脫一「畏」字，畏難所以存戒也。

讚名勸持中，疏以三般若合釋之，如文云云。「一切眾生心識」下，此應次第分別為本者五，謂人以識為本、識以心為本、心以神為本、神以般若為本、般若以法身為本，此所以為眾生之神本也。又曰一切國王之父母者，此亦次第有能生者五，謂理能生解、解能生智、智能立德、德能成聖，此所以為王之父母也。「亦名神符」下，凡六名，即文字般若，以三德則解脫也。惟其即解脫，故是所謂神德妙用有在於斯，所以從功能言也。亦名神符者，謂至神之符印也，得是印故能却諸惡、能持眾善，無適而不利也。亦名辟鬼珠者，謂辟諸邪惡鬼神，使禍亂不作也。亦名如意珠者，珠本金翅鳥王精氣所成，故能具足眾寶降雨無盡、是為如意寶焉。亦名護國珠，是猶徑寸之珠，前後各照十二乘，有是珠故國無侵害也。事見《春秋後語》。亦名天地鏡者，言智能照物，如以天地為鏡靡不照了。猶聖人之心靜，於天地之鑒、萬物之鏡是也。龍寶神王者，應作二解。若作一義，只是佛會護法之神，有護持之德也。若作異義，當是龍之寶神之王，以得是龍寶神力也，能護佛乘及以國界。今取二字，與夫輪王出世神寶自至之語合而言之，以目斯記。義歸所釋，非夸大也。

示供養法中，「應作九色旛」下，率以九五等為數者，外典多以陰陽數配之，非此中意。今本明莊嚴具，而以九道九苦等為說者，亦即妄顯真之意。餘數如疏。一一表釋可知。千燈表十善者，亦如前記云云。玉箱玉巾，巾亦篋類，皆奉安般若法寶之具。「若王行時」下，正明王者若行若住當尊敬般若法，如經云云。今所謂駕頭者，是見《僧史略》，其儀可考，而後世莫知典故，惜乎無曉之者。釋勸所由，如經云云。嗚呼使不信其言則已，苟如其言，得不為之可慕可畏乎？又曰我當遣五大菩薩謂金剛吼等及五千大力神王往護彼國者，信如其說。則彼神力冥加顯被有以相之，而其患難自當消殞，豈誣也哉？「觀四大四色」下，明修道相，如疏云云。所緣覺廣者，謂所緣所覺處廣也。所散之花雖不無勝劣而有多異名者，約所表云爾。空定名心學者，可證心學之妙；但言別傳，則又過矣。

釋囑累品

正宗二護大事云畢，佛世化道於是亦周，將以此道流通末世。而三寶交謝正法難行，非付諸國王大臣四部弟子，則無上般若何由弘宣饒益群品，故次之囑累焉。言囑累者，疏凡三釋，如文云云。次簡不付佛弟子唯付國王者，答亦三義，謂欲除國難非王不舉、建設事大非王不辦、功由信法非王不行，仍須王臣道合然後乃濟，故亦兼付大臣也，但文略耳。文初明付法有時者，謂八十年等，乃其時也。按疏釋云云，未詳的旨。然亦有可疑者，此不暇論，姑取大略次第間言之爾。何也？謂初八十年正法之初，經爾許時如來唱滅，故無佛。八百年後正法之末，邪法增熾，以邪奪正，故無法。八千年後末法之季，似像比丘亦無之矣，故無僧。當此之時，佛法僧寶泯滅無幾，如來為是殷勤苦口付諸國王、誠勅四部，弘護三寶使不斷絕，亦令眾生開空慧道，則聖賢之行也；行十善行等，則人天之乘也。此皆三藏教，本《涅槃》所謂扶律談常，使如來法身慧命得以住世，即其意也。「後五濁」下，如來於是對月光王廣陳七誡：一者滅法誡、二誡壞四眾行、三誡禁不依法、四誡自毀、五誡役使、六誡自咎、七誡謬信，如文云云。略言其次，謂由滅法故壞四眾行，既無法可依則非法而已，非法由於自毀，苟不能自立又從而役使之則其聽命也冥矣。此內外二眾所以不免交相為咎。至於內弟子，為求名利於王官前橫言法制，不別是非謬聽而誤行者有之，借令濁世末法使然，而凋敝之風人實為之，咎將誰歸邪？嗚呼！聞七誡者得不寒心哉？餘如疏釋云云。

佛說仁王護國般若波羅蜜經疏神寶記卷第四

[CBETA 贊助資訊](https://www.cbeta.org/donation/index.php)

[.\(https://www.cbeta.org/donation/index.php\)](https://www.cbeta.org/donation/index.php)

CBETA 成立於 1998 年，於 2023 年 8 月 7 日轉型成為基金會。成立多年來，一部部佛典在嚴謹控管中轉換為數位典藏，不只數量龐大，而且文字校訂精確可信，又加新式標點方便閱讀。「CBETA 電子佛典集成」不僅獲得國際學界的重視及肯定，也成為大眾廣為運用的公共資源，如此成果都是在廣大信眾及有識之士的支持下才得以實現。

對一個從事佛法志業的非營利團隊，能夠長期埋首理想、踏實耕耘是非常不容易的。如今，CBETA 運作經費日漸拮据，但「佛典集成」仍有許多未竟之功。因此，懇請大家慷慨解囊、熱情贊助，讓未來有更多更好的電子佛典。

您的捐款本會皆會開立收據，此收據可在年度中申報個人或企業的綜合所得稅減免。感恩諸位大德的善心善行，以及您為佛典電子化所做的一切貢獻。

信用卡線上捐款

本線上捐款與 netiCRM 及 NewbPay 藍新金流合作，資料傳送採用 SSL (Secure Socket Layer) 傳輸加密，讓您能夠安全安心地進行線上捐款動作。

不管您持有的是國內或國外卡，所有捐款最終將以新台幣結算，所以我們所開立的捐款收據也將以新台幣計。

線上刷卡支持定期定額與單筆捐款。(銀聯卡不支援定期定額)

[前往捐款](#)

劃撥捐款

郵政劃撥帳號：5 0 4 6 8 2 8 5

戶名：財團法人佛教電子佛典基金會

欲指定特殊用途者，請特別註明，我們會專款專用。

線上信用卡 / PayPal 捐款

PayPal 是一個跨國線上付款機制的公司，CBETA 引用其服務，提供網友能在線上使用信用卡或 PayPal 帳戶贊助 CBETA 。

PayPal is an online system of a global payment solution. CBETA uses its service to provide the uses to donate by using the credit cards or PayPal account to support the CBETA project.

相關收據開立事宜，由於付款幣別為美元，我們除了會依您所贊助之美元金額開立收據外，另我們會依捐款當日公告匯率開立台幣收據，此收據為國內正式合法報稅憑證。

Since the donation made is in US currency, hence all the receipts will be issued in the US dollars consequently. However for the domestic donators, a Chinese official receipt will also be made according to the foreign exchange rate for the purpose of tax deduction.

[線上信用卡 / PayPal 贊助](#)

支票捐款

支票抬頭請填寫「財團法人佛教電子佛典基金會」。

For donations by check, please write the check to
"Comprehensive Buddhist Electronic Text Archive
Foundation".
