

肇論

悟光金剛上師釋義

中國民國 102 年 6 月

引言

釋微定

魏晉時期是中國佛教生根重要階段。是時當是老莊魏晉玄學與佛教思想互融之世。僧肇生當此世，以其歷觀中國經史，遍覽三藏，志好老莊，博通大典，又才思幽玄，鋒辯無礙，挫銳解紛，於玄佛合流之際，宏揚般若中觀哲理，批判魏晉般若三家之說，造「般若無知論」、「物不遷論」、「不真空論」、「涅槃無名論」、「宗本論」以成「肇論」之言，總結魏晉玄學，垂教至今。

魏晉時值般若諸經陸續傳譯，佛教學者對此類經典所言之空義各持己見，對「性空本無」般若要旨，持相異論點，加以玄談風盛，眾議競作，學派林立，至東晉乃成六家七宗之說。所謂一、道安之「本無宗」(諸法本性無)二、法琛之「本無異宗」(無在有先，從無出有)三、支道林之「即色宗」(即色是空)四、支愍度之「心無宗」(無心於萬物)五、于法開之「識含宗」(三界如幻夢，皆起於心識)六、道壹之「幻化宗」(世法如幻化)七、于道邃之「緣會宗」(緣會故有，緣散則無)。言六家者，於七宗中，除本無異宗，因本無異宗是本無宗所另出。此六家七宗中，除「本無」、「心無」各自成派外，「即色」、「識含」、「幻化」、「緣會」等可歸納成「即色」，究實而說，這六家七宗簡可分為「本無」、「心無」、「即色」等，此等學說，於僧肇批判下，皆不符般若中道之旨，故造肇論中等諸論，一一破斥，指出謬處，回歸中道。

慧達於「肇論」序文中指出，『圓正之因，無尚般若，至極之果，唯有涅槃...』...『...雖以性空擬本，本無可稱，語本絕言，非心行處，然則不遷當俗，俗則不生...』是為「物不遷論」...『不真為真，真但名說...』是為「不真空論」...『...若能崇茲一道，無言二諦，斯則靜照之功，故般若無知...』是為「般若無知論」...『無名之德，而涅槃不稱...』是為「涅槃無名論。」

僧肇在完成四論後，再用「宗本義」予以括攝，以「本無」、「實相」、「法性」、「性空」、「緣會」、一義等標宗彰法，成「宗本論」，和先前的四論合成「肇論」，今所流通之「肇論」，於上述中再加「答劉遺民書」、「上秦王表」而成。然明憨山大師「肇論略注」中無「上秦王表」。

上師弘傳真言法教，直承秘藏奧旨，體證密教之始終，「粹實」、「至實」之真精神。非以得文為貴，善無畏三藏曾言：「此如來秘傳，不再翰墨所表，故寄意於圖像以示人，若欲得奧義，自當默識而已。」此所言寄意之圖像即是「金剛界」、「胎藏界」等曼荼羅，所謂「加持標幟之制底，修習自身成金剛界，現證自身是身秘密是聖之功德眾。」「理趣經」即是現證此「粹實」、「至實」之根本經典。上師於講釋「理趣經」的同時，為要眾學人於修持中印證理念，在體現粹實至實，「金剛」、「胎藏」不二，唯有從空門入，所以再演繹「肇論」之空義。上師言：「修行證道，譬如眾渡河到彼岸，肇論就是渡過彼岸的頭關空門」，於今吾等還能得到這個法喜，這個甘露，實應深深感謝信受奉行，更深入了解真言法教，實由此始，摒棄其神秘外衣，體悟其奧妙內容，免於淪入「左道右巫」，睜開慧眼，徹見即事而真，當相即道之妙諦。

壹、前言

修行證道，譬如象渡河到彼岸，肇論就是渡過彼岸的頭關空門。顯教一定要從空門入，真言宗是否也要從空門入？肯定是要從空門入。入空門就要從**理念**入，再從**理念**出來，要在修持中，印證**理念**。空是空什麼？空就是不空，空不空如來藏！好像一塊白布，沒有彩繪前是白的，彩繪後有了色彩，就像印花布一樣。即前人所說：『素絹未畫是空白，塗上丹青墮二邊。』空白本來沒有東西，著上丹青，就有了森羅萬象，有花有月有樓台。所有「有」的東西本質是「無」，「無」卻顯出「有」，且是真真實實的「有」，此乃緣於「空」、「有」相融故。顯教說真如本性像一塊白布，但裡面有多少原料卻沒有細說，所以真如本性裡面又分成兩派：一派是「**法相**」，一派是「**法性**」。

「法相」把真如看作盤子，在盤子上面放了諸法，但真如卻是凝然不做一法。「法性」呢？其真如就像造化爐中熔化的塑膠，乃因緣組合的關係，要灌鑄成牙刷、漱口杯或玩具等等都行。所有的一切諸法都是真如所變，真如本質不增不減，變現出來的東西也不增不減。這種原理在二千五百年前，釋迦牟尼佛就體驗出來。我們過去迷，現在仍然迷，唯獨釋迦佛不迷，才能教我們透視諸法的無自性，是空的。這偉大的聖人，在二千五百年前就出世，我們在二千五百年後的今天還能得到這個法喜、這個甘露，應該深深地感謝，並要信受奉行。

真言宗之根本經典 - 「理趣經」裡的人物都是象徵性的，毘盧遮那佛象徵宇宙的真理；毘盧遮那佛就是大日如來，就是宇宙整個的真理。還沒有發生的真理就是胎界，顯現出來、有精神系統來感受的叫做金剛界。金、胎兩界摻在一起即是不二法門，此比顯教說不二法門還要較高層次。為什麼層次較高呢？顯教禪宗只說到萬物的源頭是真如，真如生萬物萬法；萬法是真如變的，禪宗的功能只說到此。我們還可以再分析到裡面，唯識學說到六識，應再加上七識、八識，否則不能輪迴。大乘經典談到九識，真言宗則可論及到十識，稱之「**一一心識**」。因為心所的份子很多，有好有壞，將好的與壞的分類就變成了十法界。真言宗入門處的工作在曼荼羅裡叫做四攝智，曼荼

羅的外面是芸芸大地眾生。但眾生平等的在大日如來裡，所以我們更要非度他們不可，但要用什麼法去度？「理趣經」裡說得很清楚。我們所看到的是凡夫的**有**，禪宗進入的是空門、為空宗。我們自「空」中跳出來後再肯定，才是真空妙有的空，再實地去實踐做佛的工作，作金剛薩埵的工作，做覺有情的工作，這樣我們才能成佛。

「理趣經」是大乘經典最高、最權威的一部經典。若我們未能進入空門，就不知要怎樣才能從**空出有**？不知如何出手！所以我們的信仰就會偏差，因為這樣，所以不妨由我來論述肇論，拿出這個理論來說明如何不對，如何是對，我們的觀念又是如何的錯誤。然後你們在心中思惟，是對或錯？再提出公論，這樣才是佛教的特色。

肇論共有四論：「**物不遷論**」、「**不真空論**」、「**般若無知論**」、「**涅槃無名論**」。這四個論不是同時作的，是作完之後再用一個「**宗本義**」統攝起來。本論主要是來破斥錯誤的觀念，不只是外道，連宗教界內都有錯誤觀念的人，對「空」、「有」的問題無法悟入。例如：我們認為動的東西，聖人看來卻不是動；反之聖人看動的東西，我們卻看成沒動，這樣就違背了道理，因此我們不能開悟。此論和一般所認知的觀念不一樣，比較少人在論述。目前宗教界比較著重在勸世，及參與教化社會，與幫助政治之不足等方面。但我們在行住坐臥中等持的理念是不能錯的，錯了就無法達到佛教真正的目的。

鳩摩羅什來中國翻譯經典時，僧肇法師慕其師名，知道師是獨世僧寶，就前去禮拜鳩摩羅什為師，肇公深達實相，他覺悟到西來的佛教在中國很旺盛，可惜大義未明，大家對信仰認知有所偏差。以現在來說，部分的修行者及一般人都認為人死後有個靈魂，靈魂要去西方，或靈魂會墮入地獄，認為臭皮囊是沒有用的，要讓靈魂昇華才最要緊。一般認為我們出世時，或是在母親肚子裡時，靈魂是附在身上，閻羅天子叫人把我們降下來：還派一個人在我們的頭上記我們的帳；要你生、要你死，隨他的自由。像這種方式是不民主的，因為不能由你自己作主。所以我們的精神不論何時都受到這個威

脅，並認為受威脅也是當然的。那怎麼會創造出這種理論呢？因為我們在風寒摧襲的宇宙中，受到雷、雨、風、地震、火災...種種的威脅，我們被這些大自然包圍著，認為這是不可抗拒的事，故認為其中一定有神的存在。大部分的宗教都是這樣想的，也因為這樣，學佛就變成神道信仰了。肇公當時在翻譯經典時，覺得有這麼好的道裡沒有被宣揚出來感到可惜。又那時是老莊思想大行其道，老莊思想是一種虛無的理念，絕對無的宗教，絕對無之理念。當時的法師都崇尚老莊，又用老莊思想來解釋佛教，那時的佛教就墮入到老莊的思想中了。當時大家都在談虛無，一切都空了、無了：談到佛也空了，什麼都是無，所以以虛無為宗，又各立各的派。像晉朝道恆法師他就著了「無心論」，說心無的無心論；東晉道林作「即色遊玄論」；晉朝竺法汰作「本無論」。這些都是墮入有相或言無，或墮入斷滅。僧肇法師對此非常感嘆，感嘆大道未明，所以先後作了此四論來破邪執，這就是造此論的本意。僧肇法師用冰和水教大家來分析，來運用，來顯邪見及摧破邪見，人法雙彰。

僧肇法師是先秦的法師，先秦皇帝是符堅，後來姚萇篡位，為後秦時代。姚萇崩，其子姚興繼位，鳩摩羅什就是在後秦時代被迎請來翻譯經典的，僧肇法師也是後秦的人，所以又叫後秦肇論。僧肇東晉京兆長安(今陝西安市)人，幼時家貧，替人寫字，一切諸史經典他都博覽，博學又聰明，好虛玄學問；這種虛玄的學問，像虛空，看不見，像魔術般的奇奇怪怪玄妙的事情。他曾用老莊的心要來解。老莊的學問好不好？老莊的學問很好，孔子與他比有如天淵之別。孔子是利用別人的學問來弘法的，不是他自創的。老莊是自己悟出來的，如逍遙遊。他的一切法都以寓言方式呈現，都是宇宙的微妙變化。當時佛教都以老莊為心要，但僧肇法師看後很感嘆，說：「美是美，好是好，大家都把那神寄在冥累之方，故猶未盡善；不是偏無，就是偏有，不然就是非常玄妙，栖神冥累之方，差不多都是這樣，都是不可說不可說的，所以無法盡善。」後來他看到舊的維摩經，歡喜頂受，認為那確實才是他學之所歸。因此出家，二十歲當了沙門，並為人寫字，大家都來皈依他，他有學問，論又好，有好多種才能，名震三輔。那時他禮拜了鳩摩羅什法師，對談中，羅什法師發覺僧肇是法門龍象，很欣賞他，並收做門徒。之後在關中

論經，各方學者慕名而來，大家論之又論，僧肇法師均能迎刃而解，像庖丁解牛。庖丁解牛是說：「很早有一個庖丁，是殺牛的，一生都在殺牛，他拿著牛刀，剝皮、剝骨、切割紋理，非常熟練，不像我們會把皮剝壞，把骨頭剝斷，他都不會，游刃自在」。而僧肇法師就像庖丁一樣，遇法理論，迎刃而解，游刃有餘。那時他發表『般若無知論』。拿去給羅什法師看，鳩摩羅什看了，拍拍僧肇法師的肩膀，稱讚說！「喔！厲害，厲害！你不輸我，你不輸我。」這個論傳到匡山劉遺民處，大家認為這是最好的論述。後來亦拿去給弘揚淨土的慧遠禪師看，他是禪宗的禪師，他所弘揚的淨土是念佛念到一心不亂，是勝義的，不是指方立相，像現在所講的某某地方有個阿彌陀佛國淨土那樣。他是禪的淨土，和永明禪師弘揚的一樣。遠公看完亦大歡喜，說：「真厲害，這已經達到法的實相。」大家都非常稱讚。四論成功之後流傳於世間。雖流傳世間，卻不普遍。為什麼這麼好的論不能普遍呢？因為文句艱澀，義言深遠，曲高和寡，理論太深奧，旁人沒辦法附和，我們若用普遍的常識去思維、去領會是無法理解的。所以肇論就逐漸沒有人去弘揚。因為少有人弘揚，故我們會走錯路，看法會錯誤。而「理趣經」是專門指心裡的事情，是用心來領悟的。肇論是理論，理論是一種概念，概念是要讓人走入正道，破邪顯正把邪執解掉的，那我們在修持的時候就不會有錯，所以我在這裡配合著理趣經來論述此論。

四論著成之後有一個目的，即是不離本性。將四論集中起來猶如線能貫穿珠子一樣，有其一貫的道理，即成為一個中心思想，這個中心思想叫「宗本義」，即用宗本義來貫穿四論。

四論不是一時之作，是論寫成以後，再用「宗本義」來括攝的，並統攝在這個總根源裡。宗是什麼？其貫穿的中心思想是什麼？宗是本乎一心，一切萬法、心所法是一心，一心總集萬法的迷與悟，是凡與聖的源頭。有法有義稱之「宗本義」。「宗本義」在說什麼呢？在說「本無」、「實相」、「法性」、「性空」、「緣會」，這些都是同樣的一個意義，是標宗彰法，以四論作為根本。

「本無」即直指寂滅的一心；心無起動叫寂滅相。不生不滅，心無起無滅叫寂滅，寂滅不是沒了，不知道了；不是枯坐，不是讓人用香火來燒看會不會痛，不是這樣。寂滅一心就是了無一法，離一切相。在心所中一法不立，一法不生，沒有思想亦無一念生出，是離一切相；永絕聖凡，沒有聖人也沒有凡夫，聖凡一如；沒有什麼聖不聖，凡不凡，什麼也沒有，是永絕聖凡的境界叫本無。我們這裡有個「析空觀」，一個「體空觀」，但我們不是用推測或用析空法，或用心去分析後才使其無的，這是推測。不是推之使無，是本無；不是用理念去推想的。一切諸法是一心隨緣之所變現的。雖生本無生，然緣會而生。一切諸法是一心隨緣之所變現，這是心所法。我們的心是由眼、耳、鼻、舌、身這些工具，去見到的、聽到的、聞到的、嚐到的、感觸到的，用這些工具去蒐集進來的感觸，用我們的心意識去做判斷才起了諸法；若無心，諸法就不會生起；因心隨緣故變成諸法即「諸心所法」。但雖沒有心，物仍存在。如有一百人眾在這裡，因我心是無，故一法不入。

在宇宙中的芸芸眾生，有千千萬萬的心，若把千千萬萬的心統一起來只是一心，即是宇宙心，這就是真如本性裡全體動力的心，不然如何能生萬法？此動力——「業」，就是心，所以外面的境界也是真如本性變現的。如何變？由因緣組織而變，因緣組織即是緣生，緣生無實體，所以名「空」。什麼是緣生呢？譬如我們把三枝棍子用繩子綁成一組，命名為三腳架；又拿四枝綁成一組，命名為四腳架。三腳架有嗎？三腳架性空，三枝棍子是有的，三腳架沒有。四腳架有嗎？沒有四腳架，四腳架是由四枝棍子綁成的，名四腳架。四腳架是假的，沒有這個東西，故「性空」。而四枝棍子有嗎？有。所以諸法是組織的。三腳架、四腳架是組合的，組合顯現出世間的东西叫緣生。緣生故無自性，那麼棍子是有嗎？有！即是真如本性。真如本性如棍子，綁成三腳就成三腳架，綁成四腳就成四腳架。由因緣組織變出了森羅萬象，參差不齊，形形色色。若我們認為三腳架是有的，我們就錯了，那是性空，是沒有的。但有否？有！有三腳架的存在。有否？沒有，因為三腳架是假的。有和沒有要如何看？有也好，沒有也好，不有不無，是名「中道」。所以緣生的諸法，沒有實體，緣生故空，名「性空」。總體是真如所變現的，故亦名

「法性」。真如法性所成的諸法，因為**真如無相**，所以諸法本體寂滅，完全是性空寂滅的；寂滅無相名「**實相**」。

故以「本無」為一心之體，即真如還未變現，心還未起動，那時名心體，體就是中心，有「**體**」、「**相**」、「**用**」。而緣會為一心之用，即緣會組織。「性空」、「法性」、「實相」，都是一心所成萬法。這些本來無名，涅槃亦無名，般若也不知是什麼，所知道的東西都是假的，所以一切東西統合起來只在一心。**一心就是宇宙心**，我們的心都是由宇宙而來，不是自己有的。若以小我來看心只在這裡，若以大我來看心，在整個空間。整個無限際的虛空又叫世界或宇宙。宇宙裡有一種力量，即業力，也就是佛性，在變動中時叫一心。以物不遷論來論，**不遷**當作**俗諦**來看，不當作**真諦**來看，以二諦一心去觀所觀的境。我們用智慧去看實相，那種腦智力叫空慧，名般若；**般若是空慧**，是看到實相的智慧，不是只看到現象的，是透視真如本性、佛性活動的源頭，即**能觀之智**。用般若能觀的心，去觀所觀的境，所以有個真，有個假，有個中。以這三項為因。觀了之後，了解到諸法是如此這般這般，這就叫涅槃，故曰：涅槃為果。所以宗本義是從這裡開始故名宗體。

貳、『宗本義』 - 一心為宗，有法有義，故曰宗本義

『何則？一切諸法緣會而生。』

因為四論各有所宗，各有主旨，為了要破無心論等偏頗之見，就要用諸法緣會而生，來顯不遷的宗體。因為本來無，現在有，故名緣生。現在有不是本來就有的，是本來沒有生，而是從中途生出來的，但不是生，因為不是生，所以**名不生**。如水變做波，變作冰；冰溶成水，水亦可變成冰。其現象是有生、有死、有出沒的。水當體如真如，當體不生不滅，沒有增減，本來如此。好像整個桶子裡是真如原料，以整桶來看，整個是道，也就是一心。這個整桶是一，是寂靜的。不過裡面的原料在翻滾，在創造，在活動，這叫做動，故有動有靜。我們以一般的常識來看，自古至今，有遷移有轉動；昨天至今天、至明天，不斷的移動，這樣就叫遷。雖遷，但在全體來看是不遷的；**以凡夫來看是遷，以聖人來看是不遷**。以凡夫去看一心有生滅，以法界一心看是不生滅。我們看世間一切事物：動物、礦物、植物等諸法，本來是無，一切是緣生的，緣生就有動，有動故有遷。但論主為何說不遷呢？因聖人所看是不動的，這就是論處。

『緣會而生，則未生。無有，緣離則滅。』

緣會而生，在未生時是沒有現象，是無有的，所以沒有那個有一「無有」，是**緣離則滅**的。緣是組織的，由因單來組織，所以緣離則滅。有生就有滅，本來無故無生，這是顯心不生。現在不能以自己的心來看，因我們的心太小了，所以要以宇宙心來看，以毘盧遮那如來在光明心殿說法來看，即是緣生不是心生。以心本無生，所以滅亦是緣滅，不是心滅。你認為是心生心滅，然心無生心無滅，是一切諸法在緣生緣滅，是因你的心动盪的緣故，以整個來看是不生不滅。若以**體**來看，以**用**來看，以**相**來看，就有差別。**凡夫是以相、以用來看，故有生滅。聖人是以體來看，所以不生不滅**。譬如我們站在屋裡，外人看屋裡的人沒有出入故說沒有動，可是我們由這房間走到那房間，那就是在動；不動是以整個屋子來看的，但內部是有在動的。你坐

在火車上，你覺得有異動嗎？你沒離開火車，但在車外的人，卻看到火車在動。我們站在鐵軌邊或溪邊，看到火車或船在動，船有去有來，可是坐在船上的人不離船一步，船上的人是未遷，但岸上的人看是遷，以宇宙來看也是不遷，是不生不滅的。此不生不滅的宇宙心名一心，一心的意義就在這裡。

『如其真有，有則無滅。』

諸法生出來若確實是有就不會滅，若有自古以來就有了，為何此時方有？本無因，因本無根，緣亦無根，只是臨時因緣組合，這就是緣生法。本論就是要剖開入本體來看。若是真有就不會滅。緣生諸法故不是實有，若是真有，或決定有，就不會隨緣而滅，這是本論的主要科目。法既然是隨緣而滅，故法不實。我們不能看到現象就認為是有，就留戀不捨，我們的身體及一切物質，一切的諸法，甚至所有的心所法，都是無自性的。因為我們認為有，才會珍惜，愛著，繫縛。為了要保護起見，就有了防禦的行為來預防侵略。因為怕財產等遭人侵略，就有了防禦心，防禦人故，因為執法所以衍生出煩惱。

『以此而推，故知雖今現有，有而性常自空；

性常自空，故謂之性空。』

我們以常識來推測，知道現在有的很快就會消滅，故知道它的性不論何時都是空的，是常的，空性故謂性空，所以此四論義說到了性空。

『性空故，故曰法性。』

諸法實性即是真如，真如即性空。然而真如本性顯現成諸法，諸法是真如變的，故法法全真。現在再看回來，諸法所幻化的東西，性空故不住。若看成實有，則非實有。但它是真如本性所變，故法法全真，一切現象都是真的。因為諸法性空，才能組織，性若不空就不能組織。組織即是緣生法，

雖非實有，而原料卻是有。所以非有非無，非真非假。但要分清楚真假！故不要執相，相是假的，相是組織法，而原料是真的，所以假中有真，看得到的相是假的。因為「真」是無相，所以**有相皆假**。無相生有相，有相的源頭、資料、資糧，都是真如本性，都是真的，**真的無相，故名性空**，亦名法性，法性隨緣生萬物，**真如即是法性**。

『法性如是，故曰實相。』

實相永遠常住不變，變的是緣生法、世間法。緣生法是法性變的，法性全體是真如，故真如的相就是無相了。法性如如，是寂滅相，故曰實相。實相無相，無相的相是永遠有的，因為不知名就叫「什麼原料的公司」，這「什麼原料的公司」能變出東西來就是了。無相變有相，有相轉回去變無相。有時組織有時散滅，所謂無不散的筵席。組織之後一定會分散，凡是緣生法一定都會滅，不生的才不會滅，**「有」才會滅，「非有」則不滅**。絕對的、不生不滅的實相是真如，真如即名實相。

空門的人，像聲聞、緣覺，悟到了實相——「空」，他雖已悟道，但只是證到了空而已。無法肯定有，無法出有。他認為臭皮囊沒用，故他只悟入佛性就好了，這就是灰心滅智，不能度眾生。大乘佛教要再肯定，身體雖然是假的，假的卻是真的所成，所以非真非假，亦真亦假。故要以不真認作真，以不遷認作俗；先用般若觀智去觀出實相，再觀出真空妙有的有相，這樣才能肯定我們此時的形體是無自性的，我們的真如本性，一心常住。證入實相後，再出來活動。

『實相自無。非推之使無。故名本無。』

實相就是宇宙的本質，我們稱之為「佛性」、「法性」、「真如」，若以真言宗來說是法界性。法界的「一」，就是一真法界，一真法界就是真如本性。真如本性隨緣生萬物，隨緣生萬法。實相真如本來無相，譬如水，水無相，放在四角盒成四角相，放在三角盒成三角相，放在長方盒就成長方相，放在

圓盒就成圓相。有色否？無色，是透明的。拿也拿不住，是無相。但水會凝結成形體，真如像水蒸氣，比水蒸氣還微細得多，很難描述，就像現在科技所說的電子、原子。那裡面有無限的功能，無限的功能就是德；精神方面的叫作「智德」，物質方面得叫「理德」。在一真法界裡真如本性有無限多的智德和理德。

真如又名如來，經中言說如來就是真如本性的意思。佛就是指智。世尊就是指釋迦佛。在金剛經裡面有這些稱呼。薄伽梵、世尊、是指尊重的尊者、聖智，經文開始時都是這樣稱呼。佛有十號，有理、有智、有理智聯合的，所以佛的稱謂不同。一般人都說如來就是佛，但意義不同。

宇宙的實相就是如來，實相無形無體，本自無形體，也無實體。不是經由我們推測、分析或觀想之後才變成無的，本來就是無的，所以說「本無」。現在的有是無的實體裡具有的功能，那種功能雖然能成為一切法，然依教門看來，一切法皆是假的，假是假什麼？假是指組織法生出來的形體，而真如本性的原料是真的。**原料似無，但是有**。那個無是無一物中無盡藏的。「無」的裡面卻有某種能力，故不真空，不是真的無。因為真如本性無形無相能生萬法，**故法法皆真，萬法皆真**。然「相」是無，是假的，但真如本性發生的法是真的。我們要去透視「體」，不要去看「相」，相是假的。所以能從法透視到真如本性的無相處，要從組織透視的，這樣就無有一法可當情了。所以要用法眼去透視，應如何來表示透視呢？就好像用 X 光照射人體是透明的，用微細的顯微鏡來看，我們的身體像什麼呢？就好像絲瓜布的纖維一樣，纖維也只是粒子的組成而已，並無本我的自性存在。那種形象無有自性，所以說諸法無自性，並不是真如本性無自性，這要清楚。看進去、透視進去諸法是空性的、性空的，不是用眼、耳、鼻、舌、身去控制的，或去推測到無的，故說：「非推之使無。」真正的法應這樣來看的。有人坐禪坐到用香火來燒看看痛或不痛，這就是「推之使無」。或者是「非禮勿視」，或「非禮勿動」，甚至是神經麻痺，不是這樣。而是要去透視，看到萬物、萬法的無自性，因為緣生法故無自性，是會壞的。若有自性的，本來有的，就不會壞掉了，就不能使其無了。

『言不有不無者，不如有見常見之有，邪見斷見之無耳。』

若觀照程度夠了時，煩惱沒有了就進入實相。真諦叫做如來，亦叫涅槃。煩惱結已盡，生死永滅，已沒有什麼再可寂了，故叫寂。這意思就是說：涅槃本來無名，涅槃即是真諦，是指煩惱結——執著的煩惱已沒有了，不會再起煩惱了，所執著的五蘊已經盡了，不會再執著了，變異生死與分段生死都結束了，二死永斷。

若心一下子生起，一下子又滅了，連續不斷的生起又平息，生起又平息，這就叫變異。變異是無間的，故叫變異生死。稍有修行的人，遇有很多煩惱妄想時，就會趕快念咒、念佛或觀想，使煩惱能平息。但此段煩惱結束，彼段煩惱又生，故名分段生死。這種的生死都無了，如如了，就能夠來者當受，去不留。像鏡子照物一樣。這意思是指二死已經滅了。其實本來無生，只是真如本性所變，就像是水變出水泡，而變出來的水泡不是生，水泡破掉也不是死，本來如此，所以名曰不生不死或不生不滅。水泡本無有，亦無有自性，水泡破了不是死，水生也不是生，那只是幻化的，都是水故水無死。本來如此的真如本性是絕對的，所以本來不生。生出來的諸法本不生、本不滅，無生滅名無生死。你悟到這個，證到這個，就叫涅槃。所以沒有什麼煩惱可寂，沒有什麼涅槃可生，沒有涅槃這個東西，都是假名。這就是煩惱結盡，二死永斷。

生死的相——我們的觀念認為有生、有死，有今天、有明天，這種種的觀念都要沒入到一真。在此世間裡你若分別，就無法透視到真理，一切就被塵勞所累，這樣我們便成為凡夫。我們若能進入真理看了不生不滅的現象，就沒什麼涅槃可證，這便是不二法門。無涅槃可證，亦無佛可成。你成佛了，故無眾生可度，無一眾生可度而去度眾生，不度生而度生，度生而不度生；不執著有度沒度，有沒有度完全不執，那只是應該要做的。像吃飯一樣，應該吃就吃，不吃不行，吃了就沒事了，吃飽就好了。

物不遷論第一

僧肇法師所作四個論，第一是物不遷論，其次是不真空論，再來是般若無知論和涅槃無名論。首先介紹物不遷論：

『物不遷論』 - 就是在說明諸法不動，我們凡夫看諸法在動，聖人看諸法不動，所以叫物不遷論。本論把「物不遷」當做俗，把俗諦的看作真。凡夫所觀的境都有在遷動，但凡夫看到的遷動卻是假的，現在借假觀真，看假中的真。修行人去觀：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」我們觀行道甚深之時，能夠透視假的去看那個真的。所觀到的境、物，所觀到的萬法萬物，亦即是心所法。物不遷是指諸法當體的實相。諸法是物質的，延續的，但那只是緣生法，緣生故無自性，所以是「性空」。無生之時什麼也沒有，生出來以後，就有體積，有形體，但有一天仍會消溶。而諸法的當體、本體，是實相，亦即是性空，裡面的實相就是真如本性。此論與真言宗相同否？相同。真言宗說得更清楚，將真如的「一」剝開，看裡面還有什麼內容。如果將海中的水當作真如，起的泡當作諸法，去透視諸法的泡，泡破了仍是水；諸法又像波，波當體也是水，故諸法當體就是實相。以人之常情叫做妄見，也就是迷妄的看法，妄見諸法在遷流，在變動。但若依般若的空慧來看 - 行深般若波羅蜜多時，你就會頓見諸法的實相，你會感到諸法的實相本來是空性、性空，即當體寂滅，沒有什麼，卻又會生出萬有，故寂滅亦名真常 - 真正常住的東西，真正有、不會壞掉的，此空性最為堅固故名**金剛**，亦名**真常**。

所以當看到本體的真常時，就沒有遷動的相了。像池水裡面有泥鰱或鯉魚不斷的在弄波吐泡，從整個池水的「一」來看，水並沒有流向別的地方，還在池中沒有在流動，雖沒有流動卻有在流動。像鍋中的水在滾，水泡不斷生起**一在動**，但鍋中的水並沒有流到外面，故從鍋外面去看鍋裡的水是沒有在流動的，故曰**靜**；而裡面卻在滾動。我們以動觀靜，以有觀空，以俗諦觀真，由真出有，故名不真空。若以真如本性來看，沒有一法在動。不是只從一個鍋、一個碟，或者一個範圍來看。

真如本性是沒有時間的、沒有空間的，我們所看到的太陽系只是小範圍而已，我們連太陽系中有多少功能都還不知道。在無限大，無邊際，無時空的宇宙當體裡，若我們把自己擴大成宇宙一樣大的話，你還認為萬物是在發生嗎？若再縮小成一個人來說，人並沒有感覺到氣血在流，我們的細胞是密集的，但若用顯微鏡一看，細胞只像是空殼子，裡面都是空的。氣血在全身五臟六腑中週流，動而不動。氣血在流動循環，能週流到哪裡？到腳？但又從腳流動到頭。故那個氣空無所住，也不是空，而是無住，無住而住，因為沒有流到外面。但住而不住，因此仍有在動為之動而不動。**當體的動就是整個的靜，整個的靜又是動。**氣血流到腳，流到頭，但依宇宙的時空間來看並沒有在流動，當體只是緣生法，所以是性空；法法都是當體所變現的，根本沒有遷與不遷，無相可遷故。諸法是真如當體所變，真如本來常住故不遷。諸法在遷是它的內容，並不是遷或不遷，這裡先要瞭解。若能看到物物不遷，就能證到物物是真，知道物物不遷就看到了實相，這樣每一樣東西就變成真的了。

本來我們認為是假的，但現在知道是真如變出來的，所以就是真的了。我們將真的看成假的，再肯定假的，這樣物物就都是真的了，就看不到假的了。不然我們只能讓靈魂昇華，以為這個臭皮囊沒有用。然而現在，臭皮囊甚至連一根頭髮都是真的，所以每一樣的東西都不可毀，物物是真。若都是真的，就無有一法是動或是不動的，本來就都是真如本性了。是那個無、空的當體所變現的。但所變現的又是虛假的，只是它的內容。雖然所變出的諸相是假的，但那裡面的性卻是真的。從這個角度去觀世俗，一切就變做真的了。這全都是「理」來形成的，一切事相，一切萬物，一切諸法，完全都是宇宙的「理」來成立的，故事事皆真。我們用此種深度的方法來看，諸法實相就能顯現出來。論主造論的同時讀了維摩經、法華經，且已經深悟了實相，瞭解到不遷的道理，故他將不遷以俗來看，俗的以真來看。這樣去研究之後就可知道不遷的道理。

『夫生死交謝。寒暑迭遷。有物流動。

人之常情。余則謂之不然。』

我們感覺有生有死，生死交謝輪迴。寒來暑往，春夏秋冬四時交謝，春天才發出的芽，很快的到了夏天就旺了起來，秋天變枯黃，冬天謝落成枯枝。短短地三百六十五天中看到物的遷謝，讓我們感到物的流動，這是人之常情，這是凡夫的感覺。但論主說：「我不是這樣看的，我是反過來看的。」反過來看就是不遷。在開始時那遷流的相作為那所觀的境，以此境去看不遷的道理，**因此不是相遷而性不遷，是性遷而不遷的**。論主說不是這樣，因他已悟到實相，才確切知道錯誤的感覺。法華經說三界中一物四相，譬如恆河的水，人看是水，鬼看是火，魚看是宮殿，餓鬼看是血河，一物四相，因業力不同，觀感的角度則不同。凡夫只是肉眼，修行後就有個虛空眼能看到實相，甚至有個天眼、法眼、慧眼和佛眼，一步一步的看到法界的事物、你內心的感想、感受及看法就會有不同的轉變。修到諸法清淨，就得到天眼。你看到諸法平等，就得到法眼。你對一切諸法洞徹其中的理，一切諸法平等，你就得到慧眼。你二死永斷，成就五分法身，沒了煩惱，你有戒、定、慧、解脫、解脫知見；一切諸法無所住並自在運用，作佛的事業，救度眾生，覺得所住之處都是寶貝，一切的一切都是佛的道場，這樣就得到了佛眼。所以動和不動只是凡夫所看的，凡夫看萬法在動，聖人則看不動。

『何者放光云。法無去來。無動轉者。』

因為有人不信，肇公引經據典來力證此宗體，顯不遷的義理，放光般若經第七卷云：「諸法不動搖，故諸法不去亦不來。」釋迦佛已說過了，但還有很多法師對此不太瞭解，甚致是惡解的，所以肇公就作此論來辯其錯誤。法華經又說「是法住法位，世間相常住。」諸法的實相當體如如，本無去來或有動轉之相存在，以佛眼來看皆是真空，真空是一種寂靜，沒有什麼。我們現在認為有什麼，那是緣生法。我們是緣生法所生的，我們有眼耳鼻舌身的神經器具，去感觸到外境並且緣生，成為了一個法的認定，並估計出有

動有遷，有時間。而時間本來是沒有的，時間是從哪裡來的呢？時間是地球對著太陽的轉動，有時明有時暗，我們便調整成了一致的時間。但若更微細來說，時間是不能調整的，時間是一個法一個法的生滅生滅……有生滅才有了時間，否則是沒時間的，若沒有物在生滅生滅，時間就沒了。譬如一盞燈，燈方才的火焰和現在的火焰在剎那間是不一樣的，把火焰引燃，就變成一盞燈。這盞燈我們看是有的，但這盞燈火本來是無的，燈火是一點一點在銜接，剎那剎那一直接下去，銜接下去故名時間。我們若用火劃成一個圈，這火很快的引過去，就成一個火圈。火圈本來是無，火圈原本只是一點火，火圈是火一點一點銜接成的，這一點一點的就是時間，時間是這樣來的，不去劃圈就沒有時間。所以時間的觀念是諸法所生，諸法遷流，法法在變，此法升起彼法銜接，法再生起再銜接，不斷的銜接下去，像燈火，又像流水，前面的水不是後面的水，一直接下去變成了一條很長的水流，在流水上面放片葉子，葉子便浮在水上一直流下去。因為水上有法，法是一法一法的，從我們面前流過去，因有移動，因此便有時間的觀念，而原本是沒有時間的。時間是這樣出來的。

時間的觀念是這樣，物質的觀念也是這樣，物質出現的時間只是停在出現的時間上，第二個出現的時間就停在第二個的時間上，每個法停在每個時間上，不能轉變，此即名「法無去來，無動轉者。」

『尋夫不動之作。豈釋動以求靜。必求靜於諸動。』

我們要看到不動的，就一定要依靜處去看，且要知道裡面的動。要求靜的，就要從動中求。要求動的，就一定要從靜中求。這是相互的。當下諸法被「動」的拉去時，就覺得在動，便無法透視。當看到靜的又被靜的拉去，就覺得是靜，無法從靜中去透視。動靜其實是世間法的常住現象，動靜其實是一如的，整個的動就是靜，整個靜的內容就是動。不是兩個，不是有一個動一個靜。所以尋求靜的就是一定要從動中求，求動的就一定要從靜中去看。這樣才能依事去瞭解道理，再依理去行事。物不遷便是教我們用這個方

法去求。「必求靜於諸動」，要明瞭靜，就一定要從動中去找。本論開始便以動靜來明境不遷。第二點：以境來看物不遷。第三點：以古今來看時間的不遷。第四點：以時間去看因果不遷。你認為因果能移來移去的嗎？不行。

『必求靜於諸動。故雖動而常靜。不釋動以求靜。

故雖靜而不離動。』

這是依體解義。萬物雖在眼前羅列，但若我們心境湛然，萬物雖在移動，我們若不去看，不去估計，那些就是靜的。若以宇宙來看，我們就像是宇宙肚子裡的蛔蟲，雖動來動去，卻仍只是在這裡，在這裡就是「法住法位，法無去來」。剛才十分鐘前發生的事，停在十分鐘前。待會兒十分鐘後發生的事，留在十分鐘後。十分鐘前與十分鐘後的法是不同的，因不來果，果不來因，法無去來。十分鐘之前，腳踢到東西的痛是果，那個十分鐘前所踢到的痛，不能拿到十分鐘之後，也不能拿到昨天。十分鐘前的事只停在十分鐘的時間上，完全不能遷移，你看這樣是動是不動？不動。我現在痛，是十分鐘前去踢到的原因，因不來果，果不去因；果中無因，因中無果。所以法住法位。踢到的時間不能移到現在來，若移到現在就會繼續再踢，那就糟了，不是一直在踢了嗎？不是這樣的，是法住法位。因此我們便能瞭解法住法位，法無去來了。所以我們不能捨動以求靜，這是錯誤的妄見，而是要在萬動中去透視靜。

憨山大師云：「苟不捨動求靜。故一道虛間。雖應緣交錯，不失其會。」這是說，雖因緣交錯，機會要把握住，不能失去了。華嚴經云：「不離菩提場，而遍一切處。所謂佛身充滿於法界，普現一切群生前，隨緣赴感靡不週，而恆處此菩提座。」人應把身體放大到與宇宙同大、同道，與道合。因為我們本來就在「道」裡，我們是道變的，是佛性變的，是宇宙真理變的。宇宙的真理就是道，佛性就是道，真如就是道，法性就是道，我們是從此變來的。因為我們不明瞭故與道分離，我們若與道合，如道教說的天人合一，人與天合成一炁，天就是道，我們把精神放大，身體放大，不要侷限於個人的範圍

內。把肚量放寬如法海，無所不至的大，無所不至遍一切處，這樣到處不都是你的菩提道場了嗎？「天作帳，地作蓆。」你的身體若放大到與宇宙一樣大的話，天帳恐怕就會被你踢破。若這樣，到處不都是你的家嗎？到處不都是你的修行道場？那時一切處的事你都能知道。例如，有一隻蚊子在叮我們身上的某一處，我都知道一樣。你的身體若放大像宇宙，一切的一切，就都是你的佛事了，你就與道合體，這就隨緣赴感靡不週了，就到處都能徹見。遍處而恆處此菩提心，到處都是你的道場。我們若不能知道動靜的道理，把身體放大到宇宙一樣大，不能透視一切「動靜」、「你我」、「有無」，就永遠不能明白這個道理，要成道也就遙遙無期。

『然則動靜未始異。而惑者不同。緣使真言滯於競辯。』

宗途屈於好異。所以靜譟之極，未易言也。』

這是說，雖然有很多人著書立說，但每個人都是以自己的角度在寫在說，例如有的說是動，有的說是靜。但事實是動靜無異，都是一味。只因迷的人覺得不一樣，使聖人的真言、聖人金口所說出來的道理無法獲得通暢，大家只是競相辯論，說你的宗不好，我的宗好。當時為了要表達各宗的道理便「屈於好異」。但是不論哪一個宗，其主要的意趣，都是要讓我們從動中看到靜，從假中看到真，從煩惱中得到安心而已。所以當時的各宗都創作了一些方法來開宗立教。但若要說到真正的道理時，這就難說了，所謂「未易言」就是不容易說的意思。各人立宗，各人的意見都不同，故而辯論。論主看到各宗開宗立論都有錯誤，故造此論來破斥。所要破斥的是「心無論」「本無論」「廓然無物論」這些都是不了解實相而妄生的異論。論主造了此論讓後人更能理解並能正確的修行。

**『何者。夫談真則逆俗。順俗則違真。違真故迷性而莫返。
逆俗故言淡而無味。』**

為何不好說呢？若要說真的，世俗人聽不懂，「逆俗」故。你對他說那是空的，但他認為明明是有的。「你肚子痛怎能說不痛？你肚子餓，你怎麼說不餓？」你說空，你空空看！若你的家人不學佛便會說：「空什麼？怎麼空？若是空你就不要吃飯，也不要睡覺，給你一巴掌，你空？」所以談真就逆俗，就是不容易說的意思。但若要「順俗」，就與道相違背了。大家如果都認為有，然後又都迷了。因為認為有故，大家就會再求，他們不知道有，是會壞的，是無自性的，有了再求有就是貪，貪不到故煩惱、生氣，再用百般的手段胡作非為，不管三七二十一，只要能得到就好，變成了競爭生存。我打你，你打我，我偷你的，你偷我的；我殺你，你殺我；殺來殺去死光光，變成了悲慘的結局。我看大家都是「聖人」，「聖人不死，大盜不止。」故曰：「順俗則違真，違真故迷性而莫返。」違真就迷了，就不能修道了，然「逆俗故言淡而無味。」若逆俗談真，又根本無法可說，一點滋味也沒有。像我在這裡說，你們也感到無味，有時我也覺得應該說些有趣味的。不過，沒辦法，還是要繼續說，要繼續說。

『緣使中人未分於存亡。下士撫掌而弗顧。』

這是說，凡夫的根基不同是有關係的。順真則逆俗，順俗則逆真，沒辦法，所以對上根利智的人說真理他馬上就會相信，不失機亦不失言。說的沒有白說，聽的也沒白聽。若中根器的人聽了就猶疑不決，「是不是還有問題呢？聽是有聽，但是不是這樣？我看不是喔！我看還要再理論理論。」這就是存亡未分。下根器的人聽了，認為那是瘋話。「為何這樣說？未免與一般的生活差太遠了，太離譜了，這怎麼能通？」他會撫掌大笑而不顧。「存亡」「撫掌」是出於老子，「中士聞道，若存若亡。下士聞道大笑之，不笑不足以為道。」所以若要對下根器的人說道，人會說你是瘋子。認為此人精神不正常，有錢不賺卻在那裡論空論有。其實，論什麼道都是這樣，我也有經

驗，以前我在看佛書或其他修行的書時，家人都會罵：「每天只看那些就有飯可吃了！」是啊，我有飯吃，而且吃到今天，絕對不會沒有飯吃。因為這是凡夫的看法，故本文在嘆息。

『近而不可知者，其唯物性乎。』

真雖近在眼前而你卻無法看到真，感嘆信根太淺，難信啦！然觸目皆真，我們眼睛看到的歷歷皆真，即事而真，當相即道，那一個東西不是真的呢？宗教中，一般都是二元論，認為靈魂附在身上就是二元論。靈魂附在身上，身體是臭皮囊沒有用，早點死了好，只要靈魂能往生西方就好。但不是這樣的，沒有這回事，我告訴你！這只是以另一個角度來看的。淨土是在你的心，心淨則國土淨。你若不聽我說，你的觀念就錯了。不過這樣也好，因為信者得救。你要怎樣信隨便你，你信靈魂附在身上，這個物質的身體丟掉不要緊，但是這就大大的違背了道理！二元論有沒有道理呢？當然有，但是是假的道理啊！我直到昨日還信靈魂附在人的身上，並另有一位神明在保佑著；有個上帝在創造；或閻羅天子賜給我們吃的，我做了一件好事就被記一個功，要積到三千功八百行，將來我去上帝那裡看看能不能有一個佛位？但今天我知道了並不是這樣喔！可是還有人聽了之後不服的說：「你若讓天公知道，打一個雷你就走頭無路了。」不會走頭無路的，因為根本沒那回事，那是很糟的想法。因為迷失的人徹底在迷中不停止，他的潛意識已經受到汙染，像刺青一樣，雖事後磨掉，汙點仍在。

我們過去信仰的潛在意識就像這樣，那個習氣不易消失。因為這樣故真假難分，信仰未決，所以說眾生難度。明明和你說好要這樣信，你卻認為不妥當。你肚子痛，給你吃藥，還沒好，你就又想到太子爺，要到太子爺那邊去問一問才安心。是我說了太子爺的壞話嗎？人們對這種錯誤的觀念信仰深刻。其實太子爺不會害人啦，神明若還會刁難人，就沒資格作為神了。有神嗎？有。有鬼嗎？有。神鬼在支配我們嗎？不是。是你在支配你自己，不是別人在支配你。是你過去所做的心所法；好的，你歡喜；不好的，你自責，

所以地獄現前。我們生活中有地獄，睡夢中也有地獄，死了也有地獄。有地獄天堂是你尚未開悟的原因。「夢裡明明有六趣，覺後空空無大千。」

各位！這句話送給你們。作夢的時候，明明有六趣，六趣是什麼？就是人、天、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄六道，六道又叫六趣。我們迷時顯出六道六趣，覺悟後只看到一真的法界。我們若於事相中去透視真理，在整個的動中或複雜中去看到純真，則一切皆真；餓鬼真，天魔外道都能成佛，因為他們受佛性所變，只是他們的觀念暫時錯誤而已。你看到你面前的東西，但你只知道外面的相，卻不知道裡面的性質是什麼樣。我們認為有，聖人卻認為無；我們認為沒有，聖人卻認為實有，兩者之間互有出入。這是在感嘆生起信心之為難，而且真常之法難得又難解。因為真常之法觸目皆真，看到的都是真的，但我們卻不懂，故嗚呼哀哉！叫人怨嘆。

『然不能自己。聊復寄心於動靜之際，豈曰必然，試論之曰。』

然因不懂，論主才再說一點寄心於動靜之間的道理讓我們瞭解，即作了此論，這是著論的本意，讓我們明瞭動靜不二的旨趣。

『道行云：諸法本無所從來，去亦無所至。』

中觀云：觀方知彼去，去者不至方。』

道行經云：「諸法本無所從來，去亦無所去。」中觀論亦云：「觀方知彼去，去者不至方。」作者引經據典來證明物不遷宗旨。諸法當體是寂滅相，所以諸法的當體就是它的性，諸法的當相也就是外表的相，諸法當體的本性是寂滅的，寂滅就是空無。因為空無我們便認為沒有，但並非沒有，故後面又說了不真空論，變成了有。寂滅相本來如此，不動，但不動而動，為什麼不動而動？這就是我們的所論之處。

「本自無生，從緣而生，故無所從來。緣散而故滅，去亦無所去。」諸法是組織的緣生法，一切法都是組織的，無有一物有其自性，自性是不會

壞的，無組織名自性。組織的法即無自性，有組織才能生，生故有動，但動本來無動。例如海水本來不動，因為風吹則動，搖動故海浪生出泡沫，泡沫就像世間的諸法萬物；我們與一切的物質諸法，乃至一切心所法都包括在內。這些諸法都是組織的，水泡是水被風吹搖動所變。海水本來聚在那裡，本是寂滅性，並沒有移動，因風故，因緣故，生起了波浪與水泡，所以泡沫為組織的緣生法。萬物也一樣，是真如本性所生。真如本性譬如海水，乃因因緣衝擊，使水不停的在動，水動故生水波。萬法亦如水波無有自性，無自性故，消失了又再生，生是無所從來，因水波即是水，波不是他方生來的。去亦無所去，因為波還原還是水。我們的心所法——所有看到的或想到的，亦是組織法，有假有真。因外界觸動了我們的心，心生起動估計便發生諸法，所以諸法亦無自性，無自性故，如空中花。乃因我們眼睛疲勞，翳眼時就會產生空中花，「一翳在眼中如空花亂墜。」空花亂墜，有沒有空中花？沒有。空中花是我們的錯覺，本無生滅。

中論裡之破去來品云：「去法，去者，去處，皆相因待。」要去的地方是相對位，故「不得言定有定無，是故決定知三法虛妄，空無所有。」去無所從去，「去」是因為認定了一個地方，有某個地方才有去或不去，若沒有那個地方，就沒有對待了。像左營到高雄，高雄就是對待的地方，所以要到高雄，就說去高雄。到了高雄要回左營，有個左營的對待，故說回左營。有對待故有去來，若沒有對待，就沒有去來了。若以一個圓來看，在圓的某處點一點，從此去就有回來，故名有去來。但若圓圈上不點上一點，只是一直繞，繞完又從頭再繞，這樣就無有來去了。去無所去，回也無所回；無去來處，所以三法虛妄。這是在破本無論、無知論和心無論。因為那些都是虛妄的，都是凡夫估計的。諸法被估計後才有去來，不估計就沒有去來，所以不能說諸法或有或無。空無所有，但有假名，一切皆是假名。由於我們認定有諸法的不同，而且我們認為名即是有，但名只是假名，名亦如幻如化。

「大方無隅」，是指宇宙無限的寬，遼闊無邊無際。故又曰：「本無定向」。因為我們定了東西南北，並以太陽為記號，因而產生了假定的日子。但你若跳出地球到了虛空，就無此假定了。若站在地球上的某一點來看整個

宇宙，宇宙比太陽系更寬大，宇宙是無限多、無數量、無邊際，無方所的，「大方無隅，本無定向。」所以「去者妄指」，妄指就是亂指。例如離開了地球到了太空，太空人仍在太空船上睡覺，並沒有離開，他仍是受著地心引力的牽引，不上不下，因為大方無隅，所以「去者妄指，其實無方可至。」就像圓圈，從某點開始走，走到最後還是回到原處。因為我們在某個局限裡，沒有整體的宇宙觀，只是以極微小的心去衡量，才有了來去，若以整個宇宙看下來就無有去來了，所以說「無方可至」。例如你在太空中，要往東，但東在哪裡？無東可去。那裡是東？在地球上能妄指東西南北，但在虛空就沒有方隅了。

『斯皆即動而求靜，以知物不遷，明矣。』

「經言法無去來」，就是「觸目真常」。論云：去不至方，則去而不去。斯皆即動求靜之微意，證知物不遷明矣。」比方我們以大海說，大海水即是本性，本性的空無是不真空，「唵 阿目伽」就是不真空，不真空中有本性，本性比喻為海水，波浪、水泡比喻為萬物。海水的本性是寂滅相，海水變成水泡是交合相，是因緣法，因緣法故無自性，因緣滅故海浪滅，故波浪無相，本來無有，只是交合出來的有。所以以本性來看，怎麼會有遷？故無遷。水泡並沒有離開水怎麼遷？所以物不遷論就是指看到了真相。

『夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。

我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。

動而非靜以其不來；靜而非動，以其不去。

然則所造未嘗異，所見未嘗同。逆之所謂塞。

順之所謂通。苟得其道，復何滯哉。』

過去的事物不能到現在來，所以昔物不至今，故凡夫曰動而非靜。古時的事情無法移到現在，但我們認為過去的事項能延續到現在，故叫做動。譬如朱顏在昔，而現已老耄，此即是時空遷移，所以會覺得動而非靜。從前年輕，現在老耄，從前的容顏無法留至今天，故曰動而非靜。然論主的看法就不同了：「我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。」凡夫認為古時的事物不能拿到現在來，故說是動而非靜，而聖人卻認為昔物不至今，曰靜而非動，與凡夫看法不同。

我們從小到老都是在動稱之時光遷流，論主卻說不動認為朱顏在昔，未曾遷，十歲時的朱顏只是在十歲的時候，十歲時的容貌無法拿到今天來，十歲時的容貌只是放在十歲的時間上，並沒有動，十一歲停在十一歲，十二歲也停在十二歲……。為什麼？因為時時都在新陳代謝。今天的事物停在今天的時間上，十分鐘後的事物也停留在十分鐘後，各自停在各自的時間上，此即是法住法位，法無去來。所以十年前的容貌只是留在十年前，不能拿到現在來，所以它是靜的；現在的時間不能移到過去故也是靜的，靜，所以不能移來移去。若是動的，十年前的容貌就能拿到今天來，這樣才能叫動。因為拿不來，就永遠放在過去的時間上，十歲的容貌永遠只是放在十年前的那個時間裡，不能拿到今天來，十一歲停在十一歲那裡，十二歲停在十二歲那裡，三十歲也停在三十歲那裡。一年一年，一月一月，一日一日，一時一時，一刻一刻，一秒一秒的諸法都住在法位，不遷不移，這是論主和聖人所看見的，故以此論來證明物不遷，所以說「靜而非動」。「動而非靜，以其不來。」凡夫認為是動不是靜，故說遷流，因為少壯不來今，而現在人老了所以叫做動，但這是種錯誤的觀念。「靜而非動，以其不去。」聖人說不遷，是因為少壯

已過去，不能拿到現在，現在的身軀也不能拿到過去，所以物各自靜。「然則所造未嘗異，所見未嘗同。」聖人和凡夫所說的話都是：「昔不至今」都一樣，然而兩者所看動靜的道理不同。凡夫看到的是動，聖人看到的是靜。若依宇宙的真如本性、空性來看，「真」是無形相的、整個的就是這樣，那能移去哪裡呢？故無方所可動。能不能把真如本性從這個房間拿到那個房間？不行，他永遠停在那裡，只能靜住的。為什麼？因為靜中有動，靜中有動故要從動中看靜。我們若能依此道裡去看而通達就能得道了。「迷人以情逆理」逆理就是阻塞，道路被塞住就不通，若以理達事則通。迷的人背情逆理曰塞。悟到道理的人能以事達理，便能透視過去則通。道理通了，悟到了真常，還有什麼「相」能滯礙？相是假的，裡面的性是空的，是寂靜的，動故變出相，變作現象，現象是動，但無自性；現象是性變的，而性是寂滅的，是靜的。再舉一例：「古人不見今時月，今月曾照古時人」。古人不能看到今天的月，古人早已死了，怎能看到今天的月？但此月卻曾照過古人。月如真如本性，人如諸法，人跟著時代在變遷。古時的月和現在的月一樣，不變，而古時的人早已死去，故古人不見今時月，今月曾照古時人。用此比喻月是常存的，人是變遷的。

古人在古時，不能移到今天來，若能移到今天，古人不但可以看到古時物，也能看今時物了。而今人看到今時物卻不能看到古時物，所以古今是沒有辦法移來移去的。真如本性像月，是寂滅相，無去來，是靜的，而諸法是動的。我們要從動中求靜，不要把動的拿掉後再去求靜，因為動靜是一如的。

『傷夫人情之惑也久矣。目對真而莫覺。』

此是在感嘆逆順兩者的話。實相與境並無差別，因人的迷悟故所看就不相同。這裡是說迷和悟的差別。觸目皆真，但迷人不知不覺。故聖人感嘆並且著論讓我們瞭解。古時的事不能拿到今天，今天的事不能拿到古時；昨晚十二點腳傷流血，傷到的時間是昨晚的十二點，故不能把那時間拿到現在

來，那只是昨天的事，昨天的法。過去的事既然不能拿來拿去，所以法住法位，法無去來。諸法是固定的，是靜的。例如瀑布的水是一滴一滴接著的，流下來的水，這個時間在這，下一秒鐘又停在那兒，法住法位，無有動。但凡人仍不能瞭解，這是人的顛倒。

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

求向物於向，是說看過去曾有此人、有此物，但這是凡夫所估計的。過去雖有，但不能把過去的拿來，要把過去的拿來此處是不可能的，單看過去是有的，看過去雖是有，但過去心不可得。現在心、未來心亦不可得。過去的是不要想，會煩惱；現在也不要想，會煩惱；未來則未到，想了亦會煩惱。過去了想也沒用，想了也回不來。現在想也留不住，未來的還未到，故三心了不可得。所以你的心應無所住、直心的，不是你的心故意要應無所住，這是二種喔！你不要去想過去，不要想現在，不要想未來，三世都不要想，只要心無所住去處理事情，這還只是初步的。接著是三心了不可得，三世也了不可得。你的心是應無所住而生的，你只要知道就好，一切法了無自性，為了抓不到的事情去煩惱有什麼用？不要為了不要緊的事情去自尋煩惱；過去的事情已經過去，想了也回不來。顯教說不要去想。若不要去想，為什麼釋迦佛成佛之後，還拿過去世的事情來說呢？因為過去的事情仍是法住法位，過去的事情像底片一樣存放著，但有必要的時候仍會拿出來說。若過去心不可得，不可說了，為何釋迦佛還把往事拿出來說？釋迦佛不就成了凡夫？叫別人不要想他自己卻去想？其實佛所想所說的是應無所住而生的，都是無自性的。

你不明瞭故生起煩惱，而煩惱本無自性，貪嗔癡亦無自性，你若知道一切法皆無自性就是清淨，貪嗔癡就都是清淨了。因為皆無自性所以清淨，

這是你自心的事，甚至不乾淨、恐怖，也是你自己的事，本來並沒那些。很多學佛的人，未學時無束縛，學到後來就越束縛，把自己綁得透不過氣才又去解開，自己綁自己解，沒人綁你也沒人幫你解。但你若不自縛就不能找到真理，就會胡作非為了，所以要有個約束讓你受縛，束縛之後你認為無有自性，你不用再受縛了，因為你已不會再去做壞事了，這時你因瞭解了道理所以就無縛了。是誰縛你？沒人縛你，無縛就是解，解就無煩惱，煩惱名縛。所以我們認為有去來是錯誤的，物質的變化只是整個宇宙的本性，沒有從往至今，也沒有從今至昔，法住法位。這即是物不遷的意思。

故仲尼曰：「回也見心交臂。非故。如此。物不相往來。明矣。」

孔子和顏回失之交臂，握個手時間就過去了，交手的十分鐘前和交手十分鐘後，或十秒前和十秒後是不同的時間，時間遷流表示法住法位，物不遷。我們認為諸法在變遷，覺得時間過得很快，此即是新，新非故，新又新不是舊的，非故就是非舊，此說明時間之迅速難留，而時間是從哪裡來的？有法才有時間，若沒有法就沒有時間，若沒有法的遷流，就沒有時間，因為有物的遷留才出現時間。地球繞行太陽才有今天、明天，若沒有太陽與地球的轉動，哪裡有時間呢？離開地球就沒了時間。楞伽經說：「一切法不生，我說剎那義。」變動名剎那。一切諸法如水波本不生，本不生也是真言宗的阿字本不生。阿字是本性，阿字本不生即諸法不是生，是本不生即是因緣所生法，亦即阿字本不生。遷變故有剎那義，剎那即時轉化，如海中的水泡破掉又換一個水泡一樣，生滅只是在瞬息間、剎那間。生命有生有滅，生命在剎那間，你是否應該趕緊做些善事？當然這只是對未悟道的人勸善而說的。

賢首大師又說：剎那流轉即是無自性的，諸相變遷故無自性，像水波的變化，或像小孩會變老，皆因無自性故。自性本來寂滅相，諸法是真如所變。性宗說真如隨緣；隨緣不變，不變隨緣。隨緣變，可是真如不變。不變中隨緣而變。凡夫只看到動。聖人從動看靜，從隨緣中看不變，並以不變看隨緣。法相宗看真如像一個盤子，諸法是心所變，放在盤子上。諸法是從那

裡變出來的？是用想的。若沒有東西怎麼變？原本無有，所以變出來的也是無自性的。無自性但有本性，所以名不真空論。

故「不生不滅，是無常義。」不生不滅也就是無常，是無常義。論主深深悟到實相，在生滅遷流中頓見到不遷的道理，更引經據典來證明不遷的道理。若未達到無生意的人，就無法轉身吐氣，無法理解。就像我們現在聽了，卻無法理解。

『既無往返之微朕，有何物而可動乎。』

妙悟的人從真如本性來看，不會以凡夫俗子的常情去看諸法的假相而被迷，能永遠在動中看到靜，從形形色色中看到真如本性，真如本性就是佛性。佛性無相，無形，無色，無聲，無息，他變化出的法即是所生出的物。我們認為有時間，有古代和現在，其實根本是無時間的。你若知道古今是一際的，就沒有時間了，諸法就沒有往來相了。例如作夢，夢裡經過了好多年，但醒來時竟是一下子的時間。如夢到了台北，到了日本，又去了美國，生活了幾十年，醒來時，卻仍在床上。夢中「行盡江南數千里」，在夢中只是一下子的功夫。凡夫的生活就像在夢中，全被現象困住而迷，被迷故有心機、有身見、法見、我見、有我的存在，有靈魂的存在，有物質的存在，因而怕死。但人就像水泡，本來無生，云何有死？無生無死就是涅槃，然涅槃也是假的，故涅槃無名，只是假名，並沒有真的涅槃。有人說有人涅槃了，涅槃成佛了。但是根本沒有佛可以成；也無有凡夫可度，只是平等一味。以世間來說，你是凡夫，或是聖人。而聖人又多了些甚麼？多一個覺，覺悟的覺，不是牛角的角（註：覺與角台語音同），若是牛角的角就麻煩了。多個覺悟的覺，明瞭了某個道理而已，其餘和凡夫一樣，沒有差別。

『然則旋嵐偃獄而常靜。江河競注而不流。野馬飄鼓而不動。
日月歷天而不周。復而怪哉。』

遇大劫風來時，天翻地動能扳倒東獄，南獄，北獄，連大山都被吹倒的大搖動，在聖人眼裡仍是寂靜的，沒有動的。江河競注流而不流，野馬飄鼓也無有動，日月歷天旋轉而不週。不動，靜住，真奇怪！你若覺得奇怪，你就跳出地球，從太空中看地球，你就會真正的覺得那些都不在搖動，例如把人送出宇宙去看宇宙。後文又云：「藏天下於天下。」你把天下放入宇宙時，就沒有什麼放不下的了。若知此理；你就能知道以上四句皆是無動轉義、物不遷義。

所以說這種道理是「靜躁之極未易言。」此句是要我們離言會意，不可執言而失其旨意。人要離開學問，用精神的內含、用心眼去觀、去透視宇宙的道理，去透視諸法中的佛性，這樣才能悟到物不遷的道理。知道了物不遷的道理，你就能入寂滅，入不生不滅，此即名涅槃。涅槃者不生，涅槃者不滅，不生不滅就是宇宙真理。真如本性不生不滅，無生故不遺失，不生不滅故涅槃。不生不滅無生死，生死皆無名涅槃。生死是甚麼？不是今天生明天死叫生死，不是的。是天天都在生死，物質都有生死，精神也有生死。物質不論何時都是法住法位的在遷，在新陳代謝，在生死；心一下子上，一下子下，亦是生死。心生生死死無有休息，無有間斷，無有間斷名變異生死。我們若瞭解此道理，在坐禪修行時起了煩惱妄想時就要立刻靜下來，如此就沒有了起滅，無起滅即是無分段生死。若能把起滅與不起滅全部抹去，沒了涅槃，也沒生死，。你當體沒看到生死，此即是證入涅槃，這樣你就覺悟了，覺悟就是佛。

『噫！聖人有言曰：人命速逝。速於川流。是以聲聞悟非常以成道。緣覺覺緣離以即真。苟萬動而非化，豈尋化以階道。

覆尋聖言，微隱難測。若動而靜，似去而留。

可以神會，難以事求。』

聖人言：人命如川流不息，這是教我們以無常來悟真常，不是永遠只看到無常，而是要從動中看靜，要以無常去幫你反省。因為你會怕生死，故你會去找尋無生死的地方，並去研究道理，知道了生命只在呼吸之間，活著就要趕快修行，死了就無法修行，因為怕生死故以生死去找生死，若找到了，生死就沒了。但找與不找其實都是一樣的，只是沒找到會害怕，找到了就不怕，不怕才能安心，才能心安理得。

我們絕對不能生出兩隻角，只要覺悟就好。不要修到有什麼變相的事情來，若是你便著魔了。坐禪時：「觀音媽來了喔！釋迦摩尼佛打手印給我看，還教我念咒喔！」我告訴你，道理不是這樣的，真言宗的道理是第一的，最殊勝的！，是要從無常中去悟真常的道理。你若認為有了功夫並會跳躍，問題就大了。或許能夠賺錢啦！若是以此教人了悟生死，問題就嚴重了，這得注意！，所以一定得要從空門入。真言宗從空門入了再出來，再去肯定現象。怎麼肯定？知道相是假的，原料是真的，我們就不會被相迷，我們透視了真如本性的原料，知道了六大的存在。聲聞和緣覺等二乘人修成了二乘心故不易發心，所以聲聞和緣覺羅漢是自私的，但為什麼他們仍能成道？因為他們悟到了空性，悟到了現象是因緣所生法、是假的，他們透視到了空，所以會成道。但聲聞和緣覺只悟到了無常，故只進入了空，這兩種聖人沒有發心，所以不會成菩薩，他們只從無常中証果。

我們要在萬動的諸法變化、生死無常之中去找到真常，這樣才會成道。萬法動故為無常，在無常中不去執著，要看得破：例如凡夫的身體是無常的，不要去執著，對我、法二空能夠徹底的明瞭，這樣便能成道。聖人一會兒說有，一會兒說無，一會兒說非有，一會兒又非無，待會兒非有又非無，待會

兒是真，待會兒是假……，這都以各種角度再說的，我們不能偏頗。例如你看某本經典專門在說有，某本經典又專門在說空。有人認為這本經書較對，那本經書不對，有的認為「有」比較對，「空」比較不對，或有人說「空、有」雙融比較對……。這些只是依人的根器在說的，根本上，凡是用語言文字去理論的都是假的，為什麼？因為凡是用心去計較的、估計的、評定的、都是假的。聖人為了要廣度眾生，不得已用了些合於某些人的意思來度化他們，如某人很吝嗇，一毛不拔，就對這些人說無常的道理，生命無常，不多作些善事怎麼行？要作了三千功八百行才可以上天堂，阿彌陀佛才會來帶你去。等他信仰後，漸漸地再從無常說到真常，那時才會真明瞭，才真被度。那麼程度低的人被度了嗎？也被度了，但是程度有限；就像「吃番薯纖顧飽肚子。」吃的雖然不好，但至少能飽。因為聖人說的話隱顯莫測，所以我們不要去執著法，或執動或執靜。

「覆尋聖言，微隱難測。」我們要用透視眼去看。「若動而靜，似去而留。可以神會，難以事求。」聖人說的動靜好像是有兩個，有動靜故有去來，過去的東西會留下來，但它在不停的的變化。宇宙像個造化爐，不停的在滾沸，造化爐整個是一個實相，不動，即常。裡面的原料不停的在動；即無常。但常即是無常，無常即常，常與無常皆常。聽得怪怪的，但確實是常即無常，無常即常。我們若能透視到此，就能明瞭了。我們要神會、用精神去理解。若以事去求則不能入，反而被諸物所迷。

『是以言去不必去。閑人之常想。稱住不必住。

釋人之所謂往耳。豈曰去而可遣，住而可留也。』

我們因住著故有往來，若不住著就沒有往來。因為我們不能透視，不能將自己與宇宙的原理和法界的體性契合，我們只能把自己侷限在微小的諸法範圍理，我們的心無法與宇宙一樣大，去看宇宙的全局，只屈守在一點點的事物上，就像一隻螞蟻不能看到全象，螞蟻就算在象身上，怎能看得到全象？你知宇宙有多大嗎？人就像螞蟻無法看到全宇宙，可是把螞蟻移出象

外，就能夠看到象的全身，我們人如能將精神移出太空再看下來，就能看到全宇宙了。常住中有變化，變化名無常，整個的原理名常，原理不遷，你看相遷，其實不遷。不遷即遷，遷即不遷。法住法位，各自為政。

**『故成具云：菩薩處計常之中，而演非常之教。摩訶衍論云：
諸法不動，無去來處。斯皆導達羣方，兩言一會。
豈曰文殊，而乖其致哉。』**

「成具」的「成」是成實宗，「具」是俱舍宗。成、具兩宗常說菩薩處在計常的凡夫之中，演非常之「教」去度眾生。摩訶衍論：「諸法不動，無去來處」；諸法無動無往來，法住法位。古時在古時，現在是現在，是移不來的。「菩薩落荒草」是指菩薩住在眾生界中要說能度眾生的教——非常之「教」。對通達的人說「不動」的教，他們能瞭解，對凡夫說「不動」之教，他們聽不懂；對達事、達理的人說無常，他們則笑你沒有學問或愚痴，若遭人笑那怎能成菩薩？就不能成菩薩了。所以成菩薩沒那麼簡單，菩薩須隨類而應眾生，應其所需而說法，是不能執事和執類的。所以文義雖異，其理是一，其旨不異。

**『是以言常而不住，稱去而不遷。不遷，故雖往而常靜。
不住，故雖靜而常往。雖靜而常往，故往而弗遷。雖往而常
靜，故靜而弗留矣。然則莊生之所以藏山。仲尼之所以臨川。
斯皆感往者之難留。豈曰排今而可往？是以觀聖人心者不同
人之所見得也。』**

雖然常住然而有動。「去」即是動，「動」是不遷。菩薩已瞭解道理，並活用道理。「證無為而不捨萬行，故常而不住。處生死而不趣涅槃，故去而不遷。」菩薩證入無為瞭解空，但他不捨萬行的工作，入了空門而不捨有，故做「有」的工作，這就叫「常而不住」。「常」是不動。「不住」是動。常

而不住是處於空而生出有，處生死而不住涅槃，是處生死流轉中而不證涅槃。不證涅槃，他不被空執著住，所以「言常而不住，稱去而不遷」。在動之時，精神應放在靜處，在靜之時又應不捨萬行。心境要能無所住，動靜一如。以動中去看靜，以靜去看動，其起居無有定所，故「不起滅定，而現諸威儀」。菩薩不願靜靜地處在空門，不像聲聞緣覺，故現諸威儀出來做事。「故往」就是動，「弗遷」就是不動。你說他動，他不動；你說他不動，但他在大動。菩薩的精神放在靜處，他看著本性，但他外表在做事的時候其心不亂，心放在靜處，故不會迷。所以云：「處靜而常動，處動而常靜。」

「然則莊生之所以藏山。仲尼之所以臨川。」藏山，臨川是引莊子承論語，意指兩者所言義同。莊子說「藏舟於壑。藏山於澤。謂之固矣。有力者負之而趨。昧者不覺。藏天下於天下，則無所涿矣。」我們把船放在山谷裡，或藏山於海底，卻有個大力者能將此背負著走，那是誰？那就是時間。因為宇宙不停的在變動，所以有了時間，這個法變換成了那個法，那個法又變換成了另一個法……，這就是時間，即是遷流。好像人住在船上，他在船裡睡認為並沒有在動，但船是在前進，故他也就跟著船在走，他原在東邊而被密移到了西邊。時間也在密移，默默地、讓你不知不覺得被密移。而我們的容貌也跟著時間在無時無刻的密移；十分鐘前是十分鐘前的法，明天是明天的法，一個小時候是一個小時後的法，無自性的一直在遷流，那麼我們能夠有個所藏之處嗎？有沒有個無生死的地方可以躲藏呢？不生不死的地方就在當體，不用去找。要去哪裡找？是在太空裡？乘太空船找？你認為可以找得到嗎？你不可能找得到。除非你的心像宇宙，把身心當作天下，否則沒有其他的辦法找得到，你要把精神展開像宇宙一樣大的時候，就是證道了。

孔子臨川而說水流快速，人命無常，一切時空在快速遷流，在快速裡相對有個不快，快與不快是依人而說。不懂理的人，對他說快，是要讓他看到不快的；懂理的人，要對他說不快，是要讓他看到快的。在動中而不住涅槃，才能做事。不然只在那裡睡覺，就不用做事情了，不會做事情的人有什麼用？若這樣，佛教很快就會滅亡。佛教不是教人自私，而是要在動中去取靜，之後還要在靜中去做事。不取涅槃。無涅槃可證，無生死可了，當體如

如。你若當下知道了不遷的意思，就沒有來去之相可得。精神沒有恐怖，自然就沒有生死好怕，要死就死，要活就活，要活多久都好。死時就像休息，活時就要工作。不把精神放在「有」上而去貪著，或放在「無」上去隱居山林、去寂滅。我們吃世間人的米，我們尚未曾報答人家，我們此時是屬物質的身體，物質使我們活下去，但它在代謝，亦能存在，這是誰的力量？是大日如來，是大日如來的保佑和變化。因此我們要感謝社會上的人；有的人種稻、有的人織布，等等的這些讓我們來運用，但我們補償了多少給人家？因此我們吃用人家的所以要感謝人家。人起碼要有個感謝的心，這樣才能找出道理。我們對宇宙自然要感謝，對社會人類要感謝，對社會及對政府也要感謝，大家若能互相感謝，把感謝的心拿出來，接近聖人就不遠了。

諸位有沒有用智慧去觀察，平常所看到的東西是否在變遷？凡夫見有遷，聖人見不遷。想要看到不遷須從遷中去透視它的不遷，從動中去看不動，從零零碎碎中去看到整個一；一包括無限多，故一並不是一，一以真理來說是空，我們總感覺空是一無所有，現在有很多人也是這樣講；老莊這派也主張絕對的無，是無所有的。但無所有是偏，所以我們要破「無」。一般神教他們信仰的是「有」，物質與人都是有的，一切的諸法都是有的，因為有故怕死，害怕失去。死了以後又相信有靈魂。那個「有」皆是無自性的，不可得的。依諸法剎那剎那的生滅，才有了時間的觀念，若沒有生滅就沒有時間了。若沒有地球與太陽的對轉，也沒有了時間。我們看到物質在新陳代謝，故名遷。因此我們對時間生起了恐怖。聖人：「人命速逝，速如川流。」因為這樣，大家對生命感到寶貴性。但這種寶貴性是自私的寶貴性，不是大我的寶貴性。因認為有故怕失去，故在「有」的期間盡量的去保存，但是保存的結果卻是畢竟不可得。我們瞭解諸法性空是本來無有而能生出形象的，生出形象的源頭即是真理，真理是無話可說的，又名為真如、佛性，或本性、法性，都有個「性」。「性」是指在無的當中有個東西，所以又叫做空中妙有。因為我們看不到那個空中妙有，便在現像中走動、生活與追求，為了保存有而有更多的祈求。依此有了時間的觀念，有了過去、現在、未來，這種觀念使我們產生了恐怖和煩惱。所以聖人教我們修行，而說人命速逝，使我們覺

得時間的寶貴因而修行。讓你在遷流中認識到物不遷流之義。乃因遷流故使我們起煩惱，生起貪嗔、癡、慢疑、妒嫉等，若依此我們看到了不遷的道理，我們就自在了。

『何者？人則謂少壯同體，百齡一質。徒知年往，不覺形隨。是以梵志出家，白首而歸。鄰人見之曰：昔人尚存乎？梵志曰：吾猶昔人，非昔人也。鄰人皆愕然，非其言也。所謂有力者負之而趨，昧者不覺，其斯之謂歟。』

我們應如何看到不遷？現在舉粗相的例子去看不遷；人謂少、壯同體，百齡一質年少至老耄。有少年、青年、壯年、老年，所謂少、壯同體，少年是小時候，壯年是約四、五十歲時，甚至老至一百歲，同樣都是這個身軀，是同一個質。當然，有老相就是有在轉變，若沒轉變怎麼會老？，變化慢的事物看起來覺得沒有在變遷，例如比較硬的東西，變的較少，你就以為沒有變。或如水晶、金子，你覺得沒在變，然而它們一樣在變。但以粗質的，變的較快的，我們才會認為他在改變。但你若認為百齡一質，年少與年老都是同一個身體，那就錯了。我們自嘆形貌變遷，事實上是：從前的只是停在從前，今天僅停留在今天；若是百齡一質，年少與年耄是相同的話，則十歲的形體，只有二、三尺高，到現在也應該是二、三尺高，所以怎麼會百齡一質呢？變遷就是代謝，若是代謝，是十歲時的容貌應該放置在十歲的時間上，十一歲應放置在十一歲，三十歲應放置在三十歲，四十歲應放置在四十歲，五十歲應放置在五十歲。某個時間應只停留在那個法；好比海水所產生出來的泡沫，破掉後，又會再產生新的泡沫。你認燈與火焰是同一性質的嗎？你認為旋火輪的圓是一質嗎？火因旋轉變成了火圈。燈的火焰也是代謝的，後焰不是前焰，是剎那生滅的。

剎那是一根頭髮被利刀切斷的瞬間，以世俗的時間看才有剎那，若以真理看，剎那即是永遠義。「永遠」是聖人見到的，是不動的，不遷的；剎那剎那間的遷變則是凡夫所看到的。我們若以粗的相貌去看時間，十年前的事

物停留在十年前，無法移到現在；現在老了的面相也不能移到十年前，各自停在各自的時間上，互不往來。某一天發生的事情只能停在某一天，不能移到他日。微細的說，發生在某時某分某秒的事就只能停在那個時間上，不能移到其他的時間上，這即是法住法位。我們的身體也是法，法住法位，它不能移動，那麼怎麼會有遷？法是沒有變遷的。像燈的焰，前焰後焰連接不斷，你看是百齡一質，但不是。前焰非後焰，那只是銜接著的。水的流動也是前流與後流，是一點一滴的接著下去，你認為是百年滔滔不絕，是百齡一質嗎？其實每一刻的水都不相同，水是連接的，一秒前的水流到這裡，一秒間後的那滴水已流到那裡，水並沒有停留。法住法位，水停留在那個時間上，那個時間的水不能移走，每個時間發生的事也都停在發生的時間上，法住法位。此時間是此法，彼時間彼法，一個位置一個法，各自停留。若以整體來看，如環無端。若以整個一為內容來看，根本是無遷。

梵志（有志修行梵行的人名梵志）出家是指有個出家修行的人少小離家，到了老耄時回到家鄉，家鄉的人看到他便說：「從前那個人回來了。」這個出家人說：「不是，我很像從前的那個人，但又不是從前的那個人。」鄉人聽了覺得很奇怪，故他們名為凡夫。「所謂有力者附之而趨，昧者不覺，其斯之謂歟。」時間在密移，「古時」是由十年前、二十年前或三十年前所訂定的，我們也會說：「好久沒有看到你，你與二十年前一樣，沒什麼變。」不對喔！我已不是過去的那個人了，那個人停在那個時間上，現在是現在的我，下一個時間又是下一個時間的我。像燈火燄，像流水，法住法位。這就是以物不遷的意義去看的。梵志已瞭解實性，故他答覆的是不遷。「但昧者不覺」，但迷的人仍不明瞭。世俗的看法就是這樣，我們的看法也是一樣。

對此物不遷的道理，過去亦有很多的人不瞭解，大家互相攻擊，僧肇大師便寫此論來破斥，即使憨山大師看了此論，起初也不理解，後來理解了內容便對朋友解說，但那些朋友不明白就開始罵他，攻擊他。若能深深地去悟到了不遷的道理，大家就能感覺到作者的先見之明。因為每個人未悟到，就用世俗的看法和人爭辯。在大涅槃經還未譯入中國時，道生法師就悟出了石頭也有佛性，不但是石頭有佛性，樹木也有佛性。但現在仍有很多和尚都

依然認為石頭沒有佛性，樹木、草木亦無佛性，乃因他們還未到那個程度，若研究到了，就會發現原來的觀念是錯誤的。之前道生法師悟到石頭有佛性，卻受到他人的攻擊，他們認為道生法師是胡說的。恰巧那時菩提流支法師在翻譯經典，慧林那一些人都是拜菩提流支為師，他們並未讀到較高層次之大乘涅槃經，就說要去殺害道生法師，道生法師經朋友告之便逃至虎丘山，並在虎丘山上擺了石頭說法給它們聽，他說到第一義微妙的道理時，石頭真的點頭。他問石頭：「你們有佛性否？如有佛性就點頭。」石頭就點點頭。他把石頭排成一排，當成徒弟為它說法，這即是「生公說法，頑石點頭。」的典故。後來大般涅槃經譯出，大家看了之後說：「唉！石頭有佛性，草木亦有佛性，一切的諸法都有佛性。變出來的相雖然是假的，不過都是佛性變的。」那時才知道一切皆有佛性，這時道生法師才獲勝訴，否則之前都是敗訴的。

學佛的人有很多都不清楚物不遷的道理，因不清楚故起煩惱，乃因看不到空故。不知道我們的身體剎那剎那在生滅，是變異生死，不管何時都在代謝，憨山大師起先亦無法看清肇論，後來悟到了道理，他在禮佛起坐時感到身不起伏，他拉開窗簾看到外面吹動的風及飄在半空中的落葉，發現葉葉全沒有動，便知道了所謂旋嵐偃嶽而常靜的道理。大劫將來，山嶽將倒，但根本只是靜靜地。日月歷天亦不周，他看到了第一義諦。登廁去大小便，亦不見流相，因為生出的法停留在那個時間上，法住法位，法無去來。那時只是停在那時時間並未遷流，若是遷流，便是百齡一質了，這是凡夫所見，不是聖見了。凡夫看是遷變，聖人看則不遷變，故聖人能入第一義諦。聖人在遷變中看到無遷變，這樣才能在遷變中、在凡夫的社會中活動而不受染著，不被染俗，才能在不變中做大事，並且不入涅槃。所以菩薩不證涅槃亦不染世俗，位於**中道**。

中道是入靜不取涅槃，出動而不染俗。要知道我們的心，過去無有；現在剎那生滅故亦無有，何以故？無自性故。心所生起的法是境和心合在一起的，再由心估計出來。人們都運用到壞的法卻從未用到好的法。過去與未來皆無有，但若住著就會煩惱；然依本性來看，住著本身亦是清淨，因為你

不明瞭這是清淨故煩惱，才認為執著是不清淨的，不清淨卻也是自己估計的。「我受束縛，好煩惱。」這亦是自己的估計的，本來無縛云何有解？本來清淨，本來無染，你自己卻認為有染。我們因為不明瞭，所以要想辦法解決。如脾氣不好，聽到不滿意話，就像小孩一樣拼命得哭，或常依賴人，常生氣。平時不知生氣是從何而來？什麼人比較會生氣呢？一般是女性較會生氣。

古代的人很聰明，設個鏡台。現代的人在出入門處也設個鏡台，有的上面寫著整肅儀容，讓人去注意著自己的打扮，如領帶要打好，頭髮要梳好，帽子要帶好了等等。你生氣時去照，你歡喜時也去照，貪嗔癡慢疑妒忌生起時都去照，被鏡子一照，你會感到好笑，貪嗔癡慢疑妒忌就沒有了，為什麼？因為你會不認得鏡中那難看的相竟是自己。長的難看的人不想照鏡子，長得好看的人喜歡照鏡子。照鏡子也有好處，當生氣時一照像個魔鬼，脾氣當下就能改過來。古代的人很聰明，設置鏡台給女眾使用是有道理的。很多學佛的人常問師父：「師父啊！我脾氣很壞，動不動就生氣，請幫我改一下。」師父說：「你自己的事情為何要我改？你現在生一個氣讓我看。」「可是現在沒有氣可生。」「是啊！本來無根，生氣亦是無根，你自己不對，為何不先想好就生氣？生氣就去照鏡子，氣就生不起來。」因為氣本來是沒有的，你生氣時就去照鏡子，這是很好的辦法。我們看不到自己的相就不能知道自己的錯誤。你若知道自己瞭解自己，那你就是善人，至少死後可以升天，你若看到了本性甚至就能成佛。若未看到本性但能看到自己的為人，至少能在天位了，死了雖未解脫，但至少能當個神；然而我們卻不能認識自己，只認識別人。我們在外與人應對或爭執時，都看不到自己的臉，只看到別人，本來可愛的臉生氣時就變得很難看，但我們卻不知道，所以叫做迷。你曾生氣嗎？過去生氣只停止在過去生氣時的時間上，所以不用怕！昨天生氣留在昨天的時間上，移不來的。昨天生氣的事不要再去想了，想了又會生氣。昨天被人欺負是昨天的事，只能停在昨天的時間上。今天若想就又生氣，明天再想就再生氣，原本的生氣是不能移來移去的，是法住法位的，那你幹嘛還要去想呢？讓生氣一個一個的增多，這就是多餘的煩惱。

『是以如來因羣情之所滯，則方言已辯惑。乘莫二之真心，吐不一之殊教。乖而不可異者，其唯聖言乎。』

因為眾生的根器不同，其心滯礙，不能看到本性，不能看到自己的錯誤，如來便依各人的環境、知識及時代種種去引導他。所以佛說的法是不一樣的，故佛法無一定法，佛相無一定相，佛心無一定心，佛說的教法亦無一定的教法。「因羣情之所滯，則以方言以辯惑。」依其需要做解釋，讓他們理解，佛住於不二的真心處去演說不一之殊教。其心立在不二之中，向眾生說千差萬別的法。聖人為了濟度群情，說出了不一之殊教，殊教就是不同的教義。

我們這裡有一句土話，「吃慣了鹹，就吃不來淡的。」我們聽到程度較低的話，就嫌他不夠味道。喜歡口味重的人說話也比較有味，比較不會說笑話，也很少說些勸善的故事，例如像聊齋誌異，天方夜譚等等；我們現在也較少談那些，可是一般人卻都喜歡聽。若把現在這樣佈教法拿到公園去講，公園那邊的阿婆們就聽不懂了，人家問：「那個法師在說些什麼？」「我聽不懂。他說阿彌陀佛是無量光，無量壽。無量光明，無量壽命，不知道是什麼？阿彌陀佛不是一個從前成佛的人嗎？他住的地方是極樂世界，不知有沒有班機可以飛到那裡？從前是乘法船去的。」現在很多阿婆還在燒法船呢，對這些道理的聽講和瞭解不感興趣，至於喜歡聽笑話的人也就無法聽到大道理了，你只能說些方便的法給他們聽。方便的法好嗎？當然好。對孩子要說孩子的話，小孩子才不會到外面做壞事。教他們不要到河邊玩，他們才不會被溺死。不要到大馬路上玩，才不會被車撞。對小孩這麼說，但對大人就不能這麼說了。

所以大人要聽大人的教，小孩要聽小孩的教，不瞭解的人就要聽不瞭解的教。所以古代聖人及如來觀機逗教，不是聖人有差別，是聖人站在不二的中心說不二的教，這個我們要知道，不要以為這本經和那本經說得不一樣。要注意！我們現在所讀的書不一定是聖人所寫的，我寫出我的意思，你寫出你的意思，大家寫得口沫橫飛讓人看了很滿意。像某些愛弄筆墨的

人，著書去賣，看的人學了會「跳乩」，跳乩者去找他，他又不會醫，這樣就糟糕了。他的道裡沒有站在不二，都用在鬼神論那些低層的地方，鬼神之為道不是沒有，是有，但是在哪裡？是無自性，怎麼會有？因為他執著，他的靈凝結著，就像身體被打到後的瘀血不散，那是迷。

「故談真有不遷之稱。導俗有流動之說。雖復遷途異唱，會歸同致矣。」

如來、聖人說教沒有一定，對較高乘的人說道理，說物不遷的道理，說諸法自性本來清淨，諸法本不生。若對一般未學的人，就說你要學好，不要殺雞，不然等你要死之前雞就會來啄你，你頭痛就是雞在啄你；你若聽到大的聲音就是因為你曾殺豬，豬要來咬你；你曾殺牛，牛要來觸你；站在鐵軌旁，聽到叮咚叮咚聲，哇！慘了，來了；這都是人在死前的精神恍惚，記憶重現，理智喪失，感覺錯誤，種種的宿因如夢一般的顯現出來，人要死時進入恍惚狀態就會誤認。因為你告訴他過去他有殺過豬，又沒懺悔，沒吃素，沒拜佛，沒還願，豬就來向你討命；你要死了，豬會咬你，牛會來觸你。他在恍惚之中生起恐怖，嚎啕大哭，就像逃犯一樣的恐怖痛苦。孩子被夢嚇到，問他為什麼哭？他說看到牛要撞他，牛真的撞到了他嗎？各位！這是一門很深的學問，若你能看到流動中的不流動，諸法本不生，整個一的真理是靜的，靜中有動，動中有靜的，動境不二的道理，以及所有的諸法都是心所法，好的是心所，壞的也是心所，你就能製造好的心所，並會確實的去實踐、去改造。真言宗之理趣是動中取靜，並在靜中活動，以動靜不二去製造你的福德資糧，福德資糧就是改造精神的工具、手段和本錢，故叫做福德資糧，並且要去做，否則只是空談。

所以說到不遷的真理，在流動中漸漸地勸導，使他有信心，變好，漸漸地度進來。故先說有遷，他才會恐怖，才會修行，等快到達真理時再說不遷。要知道富貴思淫慾，貧賤起盜心。窮苦的時候才會想到修行，窮時會想我為什麼這麼可憐，這麼窮？世間因為有苦才會想修行，若只有樂就不會想

要修行了。因為苦故便想要修行，所以聖人就對你說苦是如何的不好，如何得可憐，你警惕到了，就會想修行了。修行達到一個階段時，又告訴你流動中有個不流動，再讓你證入本來的原理。

但是證入真理之後，大家都認為真理就是空，空了就不必工作了，但不是這樣。這時又跟你說空中是有動的，要活動才有價值；例如金子，金子做成器具、戒子或飾物，要用了才能發揮金子的價值。金塊原本是靜的，將金塊製造成飾物來戴、來用，就變成了動的。金子的本質是不變的、是靜的，變成形相後就是動的，靜中生動便能發生價值，在動時你仍知道金子的本質不變，就是動中取靜，但又不取涅槃。人如金子，金如佛性，金子打出來的器具就是諸法，金子變器具，器具原本是金子，故諸法的本質就是真如本性。你把金子打成戒子、項鍊，而金子的質量不變，金子只是變個形狀，故本不生；金子不生戒子，不生鍊子，是金子的本身變成戒子，變成鍊子。不是戒子或鍊子裡面有金子，而是戒子鍊子當體就是金子。**人的當體就是佛性**，不是在人的裡面去找佛性。我們身體在代謝、在變化，好比金子打成鯉魚之後，想想覺得難看，然後再熔化打成狗，還是覺不好看，再熔化打成叉子，一直再變動...，就像我們在新陳代謝一樣，金子有生死嗎？金子沒少怎會有生死，同樣是那些，只是形體在變，金子的本質不失，重量不變。

凡夫無法對真理透視，所以聖人說了不動的教讓我們瞭解，如此匯歸起來，就知道聖人是希望要讓我們能夠證入真如本性，讓我們明瞭佛性，明瞭諸法不生，明瞭覺性，覺性是從哪裡生出來的？覺性在每一樣東西裡面都有，甚至桌子也有，那為什麼人與動物會痛，桌子不會痛呢？因為是組織的關係，組織是從業而來的。組織品質比較好的收音機、電視機聲音畫質就比較好，聽得清楚，收得又遠又清晰。若組織不良，周率自然也就不合。我們的神經系統若組織完好，腦筋就比較聰明。例如牛，當然也有覺性，知道痛，知道餓，牠有生長機能，會長大，會新陳代謝，會生殖，這是自然率，但牛的精神組織比較笨，他不認識字，不會思考，不懂美，所以牛就不會審美。狗、雞、鴨等亦都不會審美。人會，是因為人的組織好，但因為組織發用較好，所以煩惱也比較多。發用是精神系統上的智，也就是覺性，覺性是本來

有的，因組織的不同故不能顯現出來。樹也有，但它沒有痛感的神經組織，所以無法哀嚎，若它也會喊痛的話，你就不忍砍掉它。植物的組織是這樣，動物的組織是那樣，人類的組織又是一個樣，各有高高低低，然裡面的本質都是一樣、一味。雖然一樣，但因各各的組織不一樣就變成不一樣了，不一樣到底是如何來的？是上帝的傑作？不是，我們本來就有，宇宙原本就有一種動力，這種力量叫業，是宇宙中本來就具有的。我們的五臟六腑也是宇宙的當體，顯現出來變成了這樣，未顯現時就有未顯出來的理，然當體就是如此，整個宇宙原理的當體就如同我們現前的一樣，絲毫無別。

這個「空間」的當體就是這個形狀，我們不明瞭，就認為為什麼它會長成那樣而感到奇怪。所以若不去改變原有的習氣，出世之後就被冠上記號。例如信仰偏差觀念錯誤，在精神上與信仰上均無法透徹了解道理，無法解脫，盲目執著等等，此種執著而成的五蘊，就叫靈魂，照著慣性去投胎就叫業。慣性是從哪裡來的？慣性是從「性」來的，凡動物、植物、礦物都具有「性」，任何物種都有習性，這是構成性命的原理，宇宙中本來就有，但重點是看你執著不執著，不執著就能解脫。就像血若不瘀故能流通，若瘀血不流動就會痛。痛偶而會好，偶而也不會好，或者像生瘡，這就是迷。

宇宙像一個身體，我們若從瘀血受傷處來看，靈魂就是瘀血的受傷處，靈魂不滅的人就會輪迴。然而本來不生，本來不滅。整個大宇宙的體——大日如來，就是我們本身；我們就是大日如來，這「整個」都是我們，整個也就是佛。大日如來就像是身體，我們就像是一隻手指或一根頭髮，是分出來的，組成了就是整個大日如來的身體，所以大日如來也要靠我們這一根頭髮才能組成，缺一不可。若你故意想要捨掉它是捨不掉的，甚至你死了要把身體捨掉也是不可能的，因為在整個的宇宙裡，你是其中的一份子，屍體要丟到哪裡呢？無處可丟。孫悟空跳不出如來的五指山，也是永遠的在如來地水火風空的範圍裡，任何人都無法跳脫出去，因為你就是這裡的本身；你永遠都在這裡，大日如來也在這裡，你的身體要丟棄掉是不可能的，若問你要藏到哪裡？你應該把你自己當作是大日如來，藏在大日如來裡，此即是藏天下於天下，亦即無所遁形。你知道你就是大日如來，藏在大日如來裡，故無所

從去，無所從來，這樣你就不用躲了。你若認為去西方你就能躲藏得住，但哪裡才是西方世界呢？這根本是昧者不覺，「有力者，負之而趨」。你若想真正永生，真正的成佛，就別躲，不用躲，應該歸於天下「度」，當下放置於天下。你藏於大日如來，你就是佛了，當體就是，不用去躲、也不用修行了。

要如此努力的工作，因為你不工作，眾生就會餓死。你本身是大日如來，所以你工作也就是大日如來在工作。你若從這個角度去看便知道不遷中在遷，遷中不遷；從眾中看一，從一中出多；靜中出動，動中入靜；然後動靜一如，立於不二法門。佛教主張不二法門的，不是二元論。要注意！佛教不是靈魂論，是業力緣起論。有些宗教主張上帝創造了我們，其實沒有誰在創造，都是自己造的；是無處遁，無處藏，本來如此，本不生的。你若明瞭了本不生，你就入了法界體性；你能工作，你就是普賢行願，那你就成佛了。各位有空時，不妨對此原理思考及研究。但不是思考一次就能知道答案的。以前有許多老前輩越想越不通，但有的想了一天就會通，通達時你會無限的快樂。

『是以如來，功流萬世而常存。道通百劫而彌固。』

之前比喻了很多物不遷之理，我們一直認為物在遷，日月在轉，水在流，人在老...，一日一日的過去，容貌變遷一切世事均滄然而逝，凡夫認為有遷，但以勝義的立場看是物不遷，這是過去所論定的。現在再比喻論說怎樣能不遷，如來功流萬世而常存，這樣就是不遷。因為聖人過去辛苦修行與佈教，助人的功德將永遠存在，不會毀滅，一千年所做的道業停止在一千年前；後來的人再繼續研究，繼續研究的功德也是停在後來的時刻上。過去的功德會被消滅嗎？那些功德均停留在那些時間上，是不會被滅掉的。我常對你們說，大家發心來建設本山〔光明王寺〕，為佛教、為本宗來發揮，這些辛苦，這些功勞永遠會停留在歷史上，那是不會消滅的，這是歷史的表曲，因為法不遷故，所以不會消失，也不會被遷到別處。你們過去在這裡修，現在在這裡修、在這裡做，以後仍會繼續修、繼續做，這些種種都會停在那各

各的時間上，不會移來移去，也不會被磨滅掉。而如來佈教的功德一樣也廣流萬世，會不斷的綿延下去，功德不會消失，這即是物不遷。「道通百劫而彌固」是說佛說的道理堅固，你領悟到此道理之後，你的精神便能更加昇華，假使經百千劫也不會消失，不會忘記。你的精神昇華了就不會被消滅。

『成山假就於始簣，修途託至於初步，果以功業不可朽故也。』

若要把平地變成一個山丘，就得一畚箕一畚箕的土填上去，累積成一座山。一座山完成了，但一畚箕一畚箕的紀錄完全停留在那裡，並沒有消滅。垃圾也能變成一座山，裡面的垃圾沒有移動，並成為了一座山的內容。一畚箕一畚箕或一粒一粒的石子都沒有移動，那個「因」沒動。果是果，因是因，互不干涉。一萬塊錢是由很多的一分錢所聚積起來的，既使只少了一分錢也不能成一萬塊，一萬塊錢是果，一分錢是因，自一分錢一分錢累積到一萬塊錢，而那些一分錢並沒有溶化掉，每一分錢仍是屹立不動；因沒有動，因沒有入果，果是果，因是因，各自獨立。

像走路，一步一步走，不知要走幾百步幾千步幾萬步才到終點。終點是目的，目的就是果。起步與續步是因，由因加因一直加，加到最後到了終點就是果。從因開始到目的地是從因至果，起步走的因停在那裡，起步後的每一步都不能移到終點時的那一步，所以因住於因位。諸法也是一樣，某個時間發生的法只是停在某個時間上，諸法的變遷就像一步一步的走下去，每一個「因單」都停在每一個「因單」的時間上。一個「因單」一個「因單」的连接，每一個「因單」的時間都不相同，一秒一步一秒一步的累積至目的地而成就了果。因只是因，因不來果；果也不能去因。

因果像是一條線，有牽連的關係，無因不成果；然因是因，果是果，因果不相干。因就像一種物質，故不遷。時間安住在一步一步之上，起步的時間是某時某分，終點是某時某分，兩者不能混雜，所以時間也是不遷。人亦一步一步的在走，每一步各自停在某個時間，某個時間不能移動故不遷，一步路一步路積起來成為全部的路；一分錢一分錢加起來為一萬塊，但每一

分錢各自獨立，未曾溶成一團，若成團狀就不名一萬元了，一萬元是一分錢一分錢的總和，而一分錢是一分錢，不是一萬元。眾多的家庭組合成國，國雖是家組成的，然家是家，國是國；家不是國，國不是家。人也是一樣，指頭是指頭，耳朵是耳朵，鼻是鼻，嘴是嘴，眼睛是眼睛，五臟六腑各自獨立；眼睛不能溶入耳朵，耳朵不能溶入嘴，是各自獨立的。但卻需由這些才能組成人，人就是果，五臟六腑與身體的器官及細胞就是因；以整體來看果由因來，不過因仍是因，果仍是果。

宇宙就像一個人；由很多的人、動物、植物來組成，但你是你，我是我。宇宙即是法身佛；法身佛是由很多的「因單」相即相融而無礙的合作所變成的。宇宙是一也是多，「一」是一，「多」是多，不是一的多，是多的同時就是整個的一，不是一幻化成多，不是生出來的。無生出來的一，裡面卻各自獨立，這就是如來的「果德獨立」。如來的果德就在那裡，不能消滅也不能增多；譬如我們有貪嗔癡慢疑妒忌這些壞的種子，也有行善的好的種子，這就是如來的果德。

修行若把如來壞的理德、智德破壞掉是不行的，只能用或不用，它們本是一一個別存在。蟋蟀互鬥是如來理德，我們想好的、想壞的是如來理德，牛有角、雞的眼睛生在兩邊也是如來理德。人的器官各安在各的崗位，亦是如來的理德。眼睛是眼睛，耳朵、鼻子等...，不能放在頭頂上，各就各的位，不遷。此不遷無論在時間、空間、或事物上，一切都「**不遷**」。走路、做業的痕跡，所獲的功德，均停在各各的時間上，不能磨滅，這都是歷史的足跡。不用去記錄，它們會永遠正確的存在於那個時間上的；你心田裡的記憶亦無法消滅，像底片停在那兒，也不可能拿到現在。所以說過去心要拿到現在是不行的，過去心不可得，不是不去得，而是不可得。現在想的只是現在。但不可得不是指不能想。

顯教與真言宗有不同之處！顯教主張一切法是由真如本性所變、所發揮出來的。而真言宗的諸法是六大法性當體所變的。顯教是像一部電影，底片譬如真如，諸法是放映在銀幕上的影子，真如與影子是兩個，放映在銀

幕上的影子是無自性，是空的，是真如幻化的。而真言宗是：銀幕上的當體之物是六大所成的！此看法是不同的。例如鐺子、戒子、都是金子做的，那些諸法並不是幻化的，若是的話，諸法就會生出，若一直生出來宇宙就容納不下了，而且生出的東西還會長大；原來空間沒有東西，種了一粒種子變成一顆樹，起先只是兩片葉子，一直衍生一直衍生變成了幾千斤，但虛空沒有漲大，這是因為樹木的當體就是本身所變成的，把它燒成灰燼，幾千斤沒有了，而虛空沒增加也沒減少。一切的事物以此類推，我們就知道物的當體是成就了那個物，故器器皆金，金金皆器。湖水結成冰塊，湖水並沒有減少，冰融化了，湖水也沒有增加。水是真如，冰是諸法，冰當體是水。

顯教通常叫我們要解冰為水，解器為金，為了找金子便要熔掉鍊子、戒子然後才能找到金子，而戒子當體就是金，不用在熔了，也不用融冰找水。顯教中有些主張諸法是污穢的，是假的，臭皮囊沒有用。因為沒有用，故生也好，死也好，因而隨便的虐待、侮辱它；認為身體壞了沒關係，只要精神昇華了就好，認為這樣才能找到真的。但事實上這一切根本不是誰生的，而是當體的本身所生，所以我們更要保重身體。真言宗是用肯定的方法，故不需要融冰求水，或熔器求金，是當體現成的，故名本不生。並沒有某個物生出，是當體的創作。個個的理德與智德也都是個別的安住著，各不混雜，無量的心識不斷地存積著，各各停在各各的空間，是自然有的，不會消滅，不增不減，所以不去來故不遷。所以萬世的功業與一切事物均是不遷。

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

這是結論。你做善做惡，不能彌補，也不能擦掉；你做得太過分或做錯了，都停在那個時間上，不能擦掉，就刻在那時間上，顯教說那叫客塵。以凡夫看，如來體性中有無量的理德和智德會發生而生出無明成為輪迴的種子，這就叫如來藏緣起。若進入聖智去看，整個都在六大清淨體裡，罪、福、善、惡，只是以不同的角度去命名的。在如來的德性與理性當中，根本沒有

善惡，善與惡是依其需要、角度、時間、地點及種種環境來命名的。我們依環境而製造了公約，公約能使人生活安逸，不致互相侵犯，如果相互侵犯就叫惡，若互不侵犯就叫善，此處的善拿到其他地方不一定就是善；這裡的惡拿到某某處也不一定就是惡，故無有定論。

那麼善惡的規限在哪裡呢？善惡的規限在人類。一般佛教的慈悲只是推及到動物，植物和礦物。可是以真言宗的立場來看，動物、植物、礦物，是一體的。善與惡只是諸法的起因和過程，它只是停在那個時間上。過去的錯不會破滅也不能移到現在。因住因位，因不加因就不能成果，你走一步再加一步，一步就變成了第二步、第三步、第四步，一步一步的加，至千步便成了果，若中途的每一步不加進去，那麼因就只是因位，就不成果了；你過去做了錯，不要再繼續做錯，果就不會生出來；過去已經過去了，過去種種的不好你不要再連續下去就好了。我們都曾經犯錯，發覺錯誤就應馬上停住，不要再繼續下去，否則壞的果就出來了；因為因住因位，果住果位，互不相干，故不要繼續錯下去，就不會有壞的果；**因住因位，果住果位**，不相干的。

所做的因未成熟，因緣未成熟果報就不會現，因緣條件要成熟了才能成果。一千步的路，你才走了五十步，這五十步的果名「中」，中途而已，未到結論。你要到台南，但只走到岡山，所以果只是岡山。行善行惡也是一樣，半途就只算半途，不能算是全步的果，所以你不用害怕。任何的業都是一樣，總之，不能塗掉，也不能消失，已永遠停在那個時間上了。從前的事物亦不會化，不會消失，故雖在昔而不化，不化故不遷。

所以經云：「三災彌綸，而行業湛然。」就算宇宙或地球已經毀滅，但你所做的行業仍會停留在那個時間上，不會滅，你要把業買斷是不可能的，消業要如何消？過去已過去了，不要再錯就對了，這樣時時刻刻就能成善。以上所說的都是叫低層次的說法，不是最上乘的。最上乘的說法是：現在做好明天就能更好，一直做好就一直好，通通都好。過去的一切已不會回來，故不用怕。你若想到過去所做的，想一想又再做，這樣重覆下去就會變成惡

的果。顯教中說的勸世道理與實相有一點點不一樣，其實不是不一樣，而是為了要度不同根器的人而說了不同的教法，聖人心是一味，是為了各種的根機而方便說的。

過去的功業不能化無，故稱之不遷。了解因果湛然，即是明瞭了因是因，果是果，果中無因，因中無果。因是在中途發生的，因是無根的，故因業不可得。若發生的原因是原來就有的話，那就是宿命論了。而我們在途中可以改變，所以佛教不是宿命論，而是業力論。但我們所做的事情為什麼會有果報？剛才已說過，因為你將過去做過的事情又再想、又再做、才加下去的，故我們要有智慧，要能一刀兩斷，要用文殊師利菩薩的利劍，去斬斷過去的錯誤，不再去想念，不再去執著，不要再去連結就好了。過去只是現在的借鏡，不要再移到現在來。這不像借錢，以前借了一百萬，經過了很久又借了一百萬，一共欠銀行二百萬。前一百萬是前一百萬，後一百萬是後一百萬，兩次不同，雖然共借了二百萬，但有兩張不同的單據，還債時也是兩張單據，各各不遷故。十年前借的和現在借的不同，借據不同，時間不同，雖是同一家銀行，但不是一件事。所以每一項事物都是不遷的，都是被釘在那裡的。

『何者？果不俱因。因因而果。因因而生。因不昔滅。

果不俱因。因不來今。不滅不來。則不遷之致明矣。

復何惑於去留。躊躕於動靜之間哉？』

很多的因湊在一起，繼續下去才「因因而果」。因住因位，未曾遺失，故果中沒有因；一萬元是假名，那只是很多的一分錢累積起來的，一分錢不能說是一萬塊，但一萬元卻累積了很多一分錢，一分錢各停在各位子上，只要拿出一分錢就不是一萬元了，但一萬元與其中的一分錢卻各不相干、各自獨立。這是深入道「理」的裡面所看出來的，「因」停在那裡，因不來今，不滅不來名不遷，這已經很清楚，沒什麼可在躊躕的了；動靜不動靜已不用在考慮，已經很明瞭，這就是不遷的意思。

『然則乾坤倒覆，無謂不靜。洪流滔天，無謂其動。

苟能契神於即物，斯不遠而可知矣。』

要多聽經聞法不要怕路途遠，知道道理後還要去推求，才能明白不遷的道理。所以說乾坤倒覆常靜；洪流滔天，江河競注亦無動。動故謂之時間，因時間連續故令人不易理解，火焰的火從早上燃到晚上，但前焰不是後焰，只是前焰接後焰不斷的連續下去，你若用剪刀去剪，剪了前焰後焰又會接上來，前焰不是後焰，前焰停在前焰的時間，後焰停在後焰的時間，看上去如一條河流，可是法住法位，各停在各的時間，各停在各的位。我們的生命就是這樣來的，從前的放在從前，沒辦法移到現在來，我們時時刻刻在宇宙中變化，生滅生滅，冒出來溶化掉，再冒出來又溶化掉，其實那只是六大法界體性的浮沉，是虛出沒的，根本沒有什麼生或滅。以大宇宙的法性來看，有動故有生命，宇宙若無動就無生命。生命的意義是一種「流」，是前念後念不斷的銜接下去，時間的遷移變化，才有了生命的觀念，不然哪裡有什麼生命的觀念呢？太陽、月亮、地球在轉，才使你有了時間的觀念和生命的存在，原本是沒有的。

太陽從東邊出來，從西邊下去，月亮也是。奇怪！太陽、月亮不知躲在哪裡，又再出來？又說天無邊、海無底，野鴨出世無娘親。天無邊確實是無邊；但海無底是錯誤的，海是有底的，海是立體的水放在地球的表面上，所以海是有底的。野鴨出世無娘親，若鴨蛋用電器來孵，可能就無母親了，但仍有錯誤，因為生蛋的那隻鴨就是母親了，只因為蛋和鴨分開，母子不能相認，所以沒有親切的感覺而已。從前的說法不一定正確，在理論上不一定正確，但我們聽了那些觀念卻都種在意識裡，認為就是那樣。若以勝義的道理來看就不一樣了，就相反了。所以真理與世間的觀念是一件事情的兩面觀。真理是透視到了裡面，事相是看到了外面。

學道的人因為怕生死故來修道，修了道確定無生死才安心。一般守戒者認為：我修行之後上帝便會帶我上天堂，並讓我當個一官半職；或者阿彌陀佛會帶我往生西方安樂。過去在彌陀紀念日念佛會裡我講阿彌陀經，我

說：「你們念佛，西方會有一朵蓮花會生出來，你們若沒念，蓮花就會枯萎，若多念，蓮花就比較有元氣，越開越大，並且如來會把你的名字寫在蓮花上，死後，你的靈魂就能往生在那蓮花上。」大家聽得很歡喜。我這樣說有沒有錯？依理來看，沒什麼不對，你越念越清淨蓮花就越開，你的名已經在蓮花上面了。這意思是說我們每個人都有這朵蓮花，而且我們現在就在那個地方。但是有一點沒有講，就是大家本來就是蓮花的化身的，本是清淨自性所變的，本來清淨如蓮花；蓮花表清淨，表自性清淨無垢染，我們是無垢染的自性清淨心所變，因為我們做了錯誤的決定才變成了污穢的心。然根本連污穢也不可得，本來清淨，沒有什麼不清淨，若說不清境也是你自己的心不清淨，世間本來沒有清淨不清淨。

法華經喻一物四相：一味水，人看是水，天人看是琉璃，餓鬼看是血河，魚蝦水族看是宮殿。然水一味，哪有異樣？只不過因個別的業力看成了異樣，才有了清淨與不清淨。那只是個人的業力，業力會變成這樣是怎麼來的呢？是過去錯誤的觀念變來的。人在社會中打滾，受到各種觀念的影響，各人所知的一切觀念都傳了下來，這些道理也傳給了我們。我們所知道的道裡是師父傳給我們的，師父的道理是佛祖傳給他的，所以這個觀念也算是佛祖傳給我們的。另外我們也有些的錯誤觀念就是社會傳給我們的了，社會人傳給了父母親，父母親傳給我們，我們的觀念才會錯誤，我們若要把錯誤觀念變成正確的觀念，就必須由迷入悟。起先，我們怕死、怕污穢，所以我們要從污穢中進入清淨，因此就要開始修行。

修到某一段時間，拍案，大呼一聲：無眾生可度，無佛可成。沒有垢淨，因為一切法無根；本來法就是不生。諸法本不生，出過語言道。無話可說，本來清淨。離因離垢，因業不可得。果只是現在的**感受**，做好事有好的感受，做壞事會有壞的感受，這是精神的感受名「果」。感受只有一段時間，會過去，故也無自性。感受是時時的，是因為時時的因，也是時時的果；因不具果，果不具因，但因中有果，果中有因。果是因，因也是果。例如現在做的事情現在就有感受，這像是果中有因，不過並不是混在一起。因為因是因，果是果。因果有前後嗎？沒有前後，又有前後，前有因，後是果，因是

因，果是果，因不具果，因果不相連，故不遷。物不遷論就論到此。

肇公的物不遷論是要破除「物有遷」的凡夫見，佛經被有些凡夫見的法師解釋錯誤，憨山大師當初讀肇論時也感覺不解，及後有省，便向他的同道言之，卻遭到大家的痛罵，說他成了外道，亦認為僧肇法師也是外道，他以為自己錯了，後來經很多禪宗祖師為他證明肇論確實正確。憨山大師讀「正法眼藏」禪宗語錄，文中佛鑑和尚也在傳不遷義，他是開悟的禪師，他也悟到了物不遷，佛鑑和尚向他的徒弟開示：有一個出家人問趙州：「如何是不遷義？」趙州用雙手作水勢，他手作流水的樣子，是遷，他以遷來令學人悟不遷，從動中讓他悟到靜，在靜中卻要動，所以他用遷讓那些出家人悟不遷。

「遷」像是一念接著一念，但前念不是後念故不遷。譬如水在流，先不說水是點點相接，你拿一塊木板放在水面，板子是諸法，水是時間，板子黏在水上流動，水和木板有離開否？沒有，木板流了過去，在遷，板子在那個時間黏著水，它未曾離開水，水和板子相黏著流至溪谷，撞擊石頭，一直流到汪洋大海，水和板子黏著未曾離開，你看這是遷否？不遷，流水不遷。以時間看有在遷流，這個遷流是如何看到的？是從岸上看到水在遷流，其實水並沒有流、沒有遷，只是人看到水流過面前才覺得在遷，而水本身是無遷的。人在船或在火車上就感覺無遷，人坐在火車上怎麼有遷？坐飛機也感覺無遷，不在飛機之外，故無遷。由此你就能見到遷與不遷的道理了。所以「旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周」，都是靜。要如何才能理解日月歷天而不周呢？因地球在自轉故，才有日月之歷天。各人有各人的世界和虛空；當地球在轉，想像你從中遮住太陽和月亮，這樣你知道地球在遷嗎？不行的。我們站在這裡只能永遠覺得在這裡，你在台灣就永遠在台灣，你在地球就永遠在地球，難道你覺得地球遷到了太空？若到了太空是不是還要回來？但你還是在地球上的範圍啊！故物不遷。太陽系並沒有擴大到別的星球系，那怎麼會有遷？若以整個無限的宇宙來看更是絲毫不遷。

附註—肇論全文

肇論

後秦長安釋僧肇作

宗本義

本無。實相。法性。性空。緣會。一義耳。何則。一切諸法。緣會而生。緣會而生。則未生無有。緣離則滅。如其真有。有則無滅。以此而推。故知雖今現有。有而性常自空。性常自空。故謂之性空。性空故。故曰法性。法性如是。故曰實相。實相自無。非推之使無。故名本無。言不有不無者。不如有見常見之有。邪見斷見之無耳。若以有為有。則以無為無。夫不存無以觀法者。可謂識法實相矣。雖觀有而無所取相。然則法相為無相之相。聖人之心。為住無所住矣。三乘等觀性空而得道也。性空者。謂諸法實相也。見法實相。故云正觀。若其異者。便為邪觀。設二乘不見此理。則顛倒也。是以三乘觀法無異。但心有大小為差耳。漚和般若者。大慧之稱也。諸法實相。謂之般若。能不形證。漚和功也。適化眾生。謂之漚和。不染塵累。般若力也。然則般若之門觀空。漚和之門涉有。涉有未始迷虛。故常處有而不染。不厭有而觀空。故觀空而不證。是謂一念之力。權慧具矣。一念之力。權慧具矣。好思。歷然可解。泥洹盡諦者。直結盡而已。則生死永滅。故謂盡耳。無復別有一盡處耳。

物不遷論第一

夫生死交謝。寒暑迭遷。有物流動。人之常情。餘則謂之不然。何者。放光雲。法無去來。無動轉者。尋夫不動之作。豈釋動以求靜。必求靜於諸動。必求靜於諸動。故雖動而常靜。不釋動以求靜。故雖靜而不離動。然則動靜未始異。而惑者不同。緣使真言滯於競辯。宗途屈於好異。所以靜躁之極。未易言也。何者。夫談真則逆俗。順俗則違真。違真故迷性而莫返。逆俗故言淡而無味。緣使中人未分於存亡。下士撫掌而弗顧。近而不可知者。其唯物性乎。然不能自己。聊復寄心於動靜之際。豈曰必然。試論之曰。道行雲。語法本無所從來。去亦無所至。中觀雲。觀方知彼去。去者不至方。斯皆即動而求靜以知物不遷。明矣。夫人之所謂動者。以昔物不至今。故曰動而非靜。我之所謂靜者。亦以昔物不至今。故曰靜而非動。動而非靜。以其不來。靜而非動。以其不去。然則所造未嘗異。所見未嘗同。逆之所謂塞。順之所謂通。苟得其道。復何滯哉。傷夫人情之惑也久矣。目對真而莫覺。既知往物而不來。而謂今物而可往。往物既不來。今物何所往。何則。求向物於向。於向未嘗無。責向物於今。於今未嘗有。於今未嘗有。以明物不來。於向未嘗無。故知物不去。覆而求今。今亦不往。是謂昔物自在昔。不從今以至昔。今物自在今。不從昔以至今。故仲尼曰。回

也見新交臂非故。如此。則物不相往來。明矣。既無往返之微朕。有何物而可動乎。然則旋嵐偃岳而常靜。江河競注而不流。野馬飄鼓而不動。日月曆天而不周。復何怪哉。噫。聖人有言曰。人命逝速。速於川流。是以聲聞悟非常以成道。緣覺緣離以即真。苟萬動而非化。豈尋化以階道。覆尋聖言。微隱難測。若動而靜。似去而留。可以神會。難以事求。是以言去不必去。閒人之常想。稱住不必住。釋人之所謂往耳。豈曰去而可遣。住而可留也。故成具云。菩薩處計常之中。而演非常之教。摩訶衍論云。諸法不動。無去來處。斯皆導達群方。兩言一會。豈曰文殊。而乖其致哉。是以言常而不住。稱去而不遷。不遷。故雖往而常靜。不住。故雖靜而常往。雖靜而常往。故往而弗遷。雖往而常靜。故靜而弗留矣。然則莊生之所以藏山。仲尼之所以臨川。斯皆感往者之難留。豈曰排今而可往。是以觀聖人心者。不同人之所見得也。何者。人則謂少壯同體。百齡一質。徒知年往。不覺形隨。是以梵志出家。白首而歸。鄰人見之曰。昔人尚存乎。梵志曰。吾猶昔人。非昔人也。鄰人皆愕然。非其言也。所謂有力者負之而趨。昧者不覺。其斯之謂歟。是以如來因群情之所滯。則方言以辯惑。乘莫二之真心。吐不一之殊教。乖而不可異者。其唯聖言乎。故談真有不遷之稱。導俗有流動之說。雖復千途異唱。會歸同致矣。而徵文者聞不遷。則謂昔物不至今。聆流動者。而謂今物可至昔。既曰古今。而欲遷之者。何也是以言往不必往。古今常存。以其不動。稱去不必去。謂不從今至古。以其不來。不來。故不馳騁於古今。不動。故各性住於一世。然則群籍殊文。百家異說。苟得其會。豈殊文之能惑哉。是以人之所謂住。我則言其去。人之所謂去。我則言其住。然則去住雖殊。其致一也。故經云。正言似反。誰當信者。斯言有由矣。何者。人則求古於今。謂其不住。吾則求今於古。知其不去。今若至古。古應有今。古若至今。今應有古。今而無古。以知不來。古而無今。以知不去。若古不至今。今亦不至古。事各性住於一世。有何物而可去來。然則四像風馳。璇璣電卷。得意毫微。雖速而不轉。是以如來。功流萬世而常存。道通百劫而彌固。成山假就於始簣。修途托至於初步。果以功業不可朽故也。功業不可朽。故雖在昔而不化。不化故不遷。不遷故則湛然明矣。故經云。三災彌綸。而行業湛然。信其言也。何者。果不俱因。因因而果。因因而果。因不昔滅。果不俱因。因不來今。不滅不來。則不遷之致明矣。復何惑於去留。踟躕於動靜之間哉。然則乾坤倒覆。無謂不靜。洪流滔天。無謂其動。苟能契神於即物。斯不遠而可知矣。

物不遷論(終)

不真空論第二

夫至虛無生者。蓋是般若玄鑑之妙趣。有物之宗極者也。自非聖明特達。何能契神於有無之間哉。是以至人通神心於無窮。窮所不能滯。極耳目於視聽。聲色所不能製者。豈不以其即萬物之自虛。故物不能累其神明者也。是以聖人乘真心而理順。則無滯而不通。審一氣以觀化。故所遇而順適。無滯而不通。故能混雜致淳。所遇而順適。故則觸物而一。如此。則萬象雖殊。而不能自異。不能自異。故知象非真像。象非真像故。則雖象而非象。然則物我同根。是非一氣。潛微幽隱。殆非群情之所盡。故頃爾談論。至於虛宗。每有不同。夫以不同而適同。有何物而可同哉。故眾論競作。而性莫同焉。何則。心無者。無心於萬物。萬物未嘗無。此得在於神靜。失在於物虛。即色者。明色不自色。故雖色而非色也。夫言色者。但當色即色。豈待色色而後為色哉。此直語色不自色。未領色之非色也。本無者。情尚於無。多觸言以賓無。故非有。有即無。非無。無亦無。尋夫立文之本旨者。直以非有。非真有。非無。非真無耳。何必非有無此有。非無無彼無。此直好無之談。豈謂順通事實。即物之情哉。夫以物物於物。則所物而可物。以物物非物。故雖物而非物。是以物不即名而就實。名不即物而履真。然則真諦獨靜於名教之外。豈曰文言之能辨哉。然不能杜默。聊復厝言以擬之。試論之曰。摩訶衍論云。諸法亦非有相。亦非無相。中論云。諸法不有不無者。第一真諦也。尋夫不有不無者。豈謂滌除萬物。杜塞視聽。寂寥虛豁。然後為真諦者乎。誠以即物順通。故物莫之逆。即偽即真。故性莫之易。性莫之易。故雖無而有。物莫之逆。故雖有而無。雖有而無。所謂非有。雖無而有。所謂非無。如此。則非無物也。物非真物。物非真物。故於何而可物。故經云。色之性空。非色敗空。以明夫聖人之於物也。即萬物之自虛。豈待宰割以求通哉。是以寢疾有不真之談。超日有即虛之稱。然則三藏殊文。統之者一也。故放光雲。第一真諦。無成無得。世俗諦故。便有成有得。夫有得即是無得之偽號。無得即是有得之真名。真名故。雖真而非有。偽號故。雖偽而非無。是以言真未嘗有。言偽未嘗無。二言未始一。二理未始殊。故經云。真諦俗諦謂有異耶。答曰無異也。此經直辯真諦以明非有。俗諦以明非無。豈以諦二而二於物哉。然則萬物果有其所以不有。有其所以不無。有其所以不有。故雖有而非有。有其所以不無。故雖無而非無。雖無而非無。無者不絕虛。雖有而非有。有者非真有。若有不即真。無不夷跡。然則有無稱異。其致一也。故童子歎曰。說法不有亦不無。以因緣故諸法生。瓔珞經云。轉法輪者。亦非有轉。亦非無轉。是謂轉無所轉。此乃眾經之微言也。何者。謂物無耶。則邪見非惑。謂物有耶。則常見為得。以物非無。故邪見為惑。以物非有。故常見不得。然則非有非無者。信真諦之談也。故道行雲。心亦不有亦不無。中觀雲。物從因緣故不有。緣起故不無。尋理即其然矣。所以然者。夫有若真有。有自常有。豈待緣而後有哉。譬彼真無。無自常無。豈待緣

而後無也。若有不自有。待緣而後有者。故知有非真有。有非真有。雖有不可謂之有矣。不無者。夫無則湛然不動。可謂之無。萬物若無。則不應起。起則非無。以明緣起故不無也。故摩訶衍論云。一切諸法。一切因緣故應有。一切諸法。一切因緣故不應有。一切無法。一切因緣故應有。一切有法。一切因緣故不應有。尋此有無之言。豈直反論而已哉。若應有。即是有。不應言無。若應無。即是無。不應言有。言有。是為假有以明非無。借無以辨非有。此事一稱二。其文有似不同。苟領其所同。則無異而不同。然則萬法果有其所以不有。不可得而有。有其所以不無。不可得而無。何則。欲言其有。有非真生。欲言其無。事象既形。象形不即無。非真非實有。然則不真空義。顯於茲矣。故放光雲。諸法假號不真。譬如幻化人。非無幻化人。幻化人。非真人也。夫以名求物。物無當名之實。以物求名。名無得物之功。物無當名之實。非物也。名無得物之功。非名也。是以名不當實。實不當名。名實無當。萬物安在。故中觀雲。物無彼此。而人以此為此。以彼為彼。彼亦以此為彼。以彼為此。此彼莫定乎一名。而惑者懷必然之志。然則彼此初非有。惑者初非無。既悟彼此之非有。有何物而可有哉。故知萬物非真。假號久矣。是以成具立強名之文。園林托指馬之況。如此。則深遠之言。於何而不在。是以聖人乘千化而不變。履萬惑而常通者。以其即萬物之自虛。不假虛而虛物也。故經云。甚奇世尊。不動真際為諸法立處。非離真而立處。立處即真也。然則道遠乎哉。觸事而真。聖遠乎哉。體之即神。

不真空論(終)

般若無知論第三

夫般若虛玄者。蓋是三乘之宗極也。誠真一之無差。然異端之論。紛然久矣。有天竺沙門鳩摩羅什者。少踐大方。研機斯趣。獨拔於言象之表。妙契於希夷之境。齊異學於迦夷。揚淳風於東扇。將爰燭殊方而匿糴涼土者。所以道不虛應。應必有由矣。弘始三年。歲次星紀。秦乘入國之謀。舉師以來之意也。北天之運。數其然也。大秦天王者。道契百王之端。德洽千載之下。游刃萬機。弘道終日。信季俗蒼生之所天。釋迦遺法之所仗也。時乃集義學沙門五百餘人於逍遙觀。躬執秦文。與什公參定方等。其所開拓者。豈謂當時之益。乃累劫之津梁矣。餘以短乏。曾廁嘉會。以為上聞異要。始於時也。然則聖智幽微。深隱難測。無相無名。乃非言象之所得。為試罔像其懷。寄之狂言耳。豈曰聖心而可辨哉。試論之曰。放光雲。般若無所有相。無生滅相。道行雲。般若無所知。無所見。此辨智照之用。而曰無相無知者何耶。果有無相之知。不知之照明矣。何者。夫有所知。則有所不知。以聖心無知。故無所不知。不知之知。乃曰一切知。故經云。聖心無所知。無所不知。信矣。是以聖人虛其心而實其照。終

日知而未嘗知也。故能默耀韜光。虛心玄鑑。閉智塞聰。而獨覺冥冥者矣。然則智有窮幽之鑑。而無知焉。神有應會之用。而無慮焉。神無慮。故能獨王於世表。智無知。故能玄照於事外。智雖事外。未始無事。神雖世表。終日域中。所以俯仰順化。應接無窮。無幽不察。而無照功。斯則無知之所知。聖神之所會也。然其為物也。實而不有。虛而不無。存而不可論者。其唯聖智乎。何者。欲言其有。無狀無名。欲言其無。聖以之靈。聖以之靈。故虛不失照。無狀無名。故照不失虛。照不失虛。故混而不渝。虛不失照。故動以接粗。是以聖智之用。未始暫廢。求之形相。未暫可得。故寶積曰。以無心意而現行。放光雲。不動等覺而建立諸法。所以聖蹟萬端。其致一而已矣。是以般若可虛而照。真諦可亡而知。萬動可即而靜。聖應可無而為。斯則不知而自知。不為而自為矣。復何知哉。復何為哉。

難曰。夫聖人真心獨朗。物物斯照。應接無方。動與事會。物物斯照。故知無所遺。動與事會。故會不失機。會不失機故。必有會於可會。知無所遺故。必有知於可知。必有知於可知。故聖不虛知。必有會於可會。故聖不虛會。既知既會。而曰無知無會者。何耶。若夫忘知遺會者。則是聖人無私於知會。以成其私耳。斯可謂不自有其知。安得無知哉。答曰。夫聖人功高二儀而不仁。明逾日月而彌昏。豈曰木石瞽其懷。其於無知而已哉。誠以異於人者神明。故不可以事相求之耳。子意欲令聖人不自有其知。而聖人未嘗不有知。無乃乖於聖心。失於文旨者乎。何者。經云。真般若者。清淨如虛空。無知無見。無作無緣。斯則知自無知矣。豈待返照。然後無知哉。若有知性空而稱淨者。則不辨於惑智。三毒四倒亦皆清淨。有何獨尊於般若。若以所知美般若。所知非般若。所知自常淨。故般若未嘗淨。亦無緣致淨嘆於般若。然經云般若清淨者。將無以般若體性真淨。本無惑取之知。本無惑取之知。不可以知名哉。豈唯無知名無知。知自無知矣。是以聖人以無知之般若。照彼無相之真諦。真諦無兔馬之遺。般若無不窮之鑑。所以會而不差。當而無是。寂怕。無知。而無不知者矣。

難曰。夫物無以自通。故立名以通物。物雖非名。果有可名之物當於此名矣。是以即名求物。物不能隱。而論云聖心無知。又云無所不知。意謂無知未嘗知。知未嘗無知。斯則名教之所通。立言之本意也。然論者欲一於聖心。異於文旨。尋文求實。未見其當。何者。若知得於聖心。無知無所辨。若無知得於聖心。知亦無所辨。若二都無得。無所復論哉。答曰。經云。般若義者。無名無說。非有非無。非實非虛。虛不失照。照不失虛。斯則無名之法。故非言所能言也。言雖不能言。然非言無以傳。是以聖人終日言而未嘗言也。今試為子狂言辨之夫聖心者。微妙無相。不可為有。用之彌勤。不可為無。不可為無。故聖智存焉。不可為有。故名教絕焉。是以言知不為知。欲以通其鑑。不知非不知。欲以辨其相。辨相不為無。通鑑不為有。非有。故知而無知。非無。故無知而知。是以知即無知。無知即知。無以言異。而異於聖心也。

難曰。夫真諦深玄。非智不測。聖智之能。在茲而顯。故經云。不得般若。不見真諦。真諦則般若之緣也。以緣求智。智則知矣。答曰。以緣求智。智非知也。何者。放光雲。不緣色生識。是名不見色。又云。五陰清淨故。般若清淨。般若即能知也。五陰即所知也。所知即緣也。夫知與所知。相與而有。相與而無。相與而無。故物莫之有。相與而有。故物莫之無。物莫之無故。為緣之所起。物莫之有故。則緣所不能生。緣所不能生。故照緣而非知。為緣之所起。故知緣相因而生。是以知與無知。生於所知矣何者。夫智以知所知。取相故名知。真諦自無相。真智何由知。所以然者。夫所知非所知。所知生於知。所知既生知。知亦生所知。所知既相生。相生即緣法。緣法故非真。非真。故非真諦也。故中觀雲。物從因緣有。故不真。不從因緣有。故即真。今真諦曰真。真則非緣。真非緣。故無物從緣而生也。故經云。不見有法無緣而生。是以真智觀真諦。未嘗取所知。智不取所知。此智何由知。然智非無知。但真諦非所知。故真智亦非知。而子欲以緣求智。故以智為知。緣自非緣。於何而求知。

難曰。論云不取者。為無知故不取。為知然後不取耶。若無知故不取。聖人則冥若夜遊。不辨縑素之異耶。若知然後不取。知則異於不取矣。答曰。非無知故不取。又非知然後不取。知即不取。故能不取而知。

難曰。論云不取者。誠以聖心不物於物。故無惑取也。無取則無是。無是則無當。誰當聖心。而云聖心無所不知耶。答曰。然。無是無當者。夫無當則物無不當。無是則物無不是。物無不是。故是而無是。物無不當。故當而無當。故經云。盡見諸法而無所見。

難曰。聖心非不能是。誠以無是可是。雖無是可是。故當是於無是矣。是以經云。真諦無相故般若無知者。誠以般若無有有相之知。若以無相為無相。有何累於真諦耶。答曰。聖人無無相也。何者。若以無相為無相。無相即為相。舍有而之無。譬猶逃峰而赴壑。俱不免於患矣。是以至人處有而不有。居無而不無。雖不取於有無。然亦不捨於有無。所以和光塵勞。周旋五趣。寂然而往。怕爾而來。恬淡無為。而無不為。

難曰。聖心雖無知。然其應會之道不差。是以可應者應之。不可應者存之。然則聖心有時而生。有時而滅。可得然乎。答曰。生滅者。生滅心也。聖人無心。生滅焉起。然非無心。但是無心心耳。又非不應。但是不應應耳。是以聖人應會之道。則信若四時之質。直以虛無為體。斯不可得而生。不可得而滅也。

難曰。聖智之無。惑智之無。俱無生滅。何以異之。答曰。聖智之無者。無知。惑智之無者。知無。其無雖同。所以無者異也。何者。夫聖心虛靜。無知可無。可曰無知。非謂知無。惑智有知。故有知可無。可謂知無。非曰無知也。無知。即般若之無也。知無。即真諦之無也。是以般若之與真諦。言用即同而異。言寂即異而同。同故

無心於彼此。異故不失於照功。是以辨同者同於異。辨異者異於同。斯則不可得而異。不可得而同也。何者。內有獨鑑之明。外有萬法之實。萬法雖實。然非照不得。內外相與以成其照功。此則聖所不能同。用也。內雖照而無知。外雖實而無相。內外寂然。相與俱無。此則聖所不能異。寂也。是以經云諸法不異者。豈曰續鳧截鶴。夷岳盈壑。然後無異哉。誠以不異於異。故雖異而不異也。故經云。甚奇世尊。於無異法中而說諸法異。又云。般若與諸法。亦不一相。亦不異相。信矣。

難曰。論云。言用則異。言寂則同。未詳般若之內。則有用寂之異乎。答曰。用即寂。寂即用。用寂體一。同出而異名。更無無用之寂。而主於用也。是以智彌昧。照逾明。神彌靜。應逾動。豈曰明昧動靜之異哉。故成具雲。不為而過為。寶積曰。無心無識。無不覺知。斯則窮神盡智。極像外之談也。即之明文。聖心可知矣。

般若無知論(終)

涅槃無名論第四

僧肇言。肇聞天得一以清。地得一以寧。君王得一以治天下。伏惟陛下。睿哲欽明。道與神會。妙契環中。理無不統。游刃萬機。弘道終日。威被蒼生。垂文作則。所以域中有四大。而王居一焉。涅槃之道。蓋是三乘之所歸。方等之淵府。渺漭希夷。絕視聽之域。幽致虛玄。殆非群情之所測。肇以人微。猥蒙國恩。得閒居學肆。在什公門下十有餘載。雖眾經殊致。勝趣非一。然涅槃一義。常以聽習為先但肇才識闇短。雖屢蒙誨喻。猶懷疑漠漠。為竭愚不已。亦如似有解。然未經高勝先唱。不敢自決。不幸什公去世。諮參無所。以為永慨。而陛下聖德不孤。獨與什公神契。目擊道存。快盡其中方寸。故能振彼玄風。以啟末俗。一日遇蒙答安城侯姚嵩書。問無為宗極。何者。夫眾生所以久流轉生死者。皆由著欲故也。若欲止於心。即無復於生死。既無生死。潛神玄默。與虛空合其德。是名涅槃矣。既曰涅槃。復何容有名於其間哉。斯乃窮微言之美。極像外之談者也。自非道參文殊。德慈侔氏。孰能宣揚玄道。為法城塹。使夫大教捲而復舒。幽旨淪而更顯。尋玩殷勤。不能暫舍。欣悟交懷。手舞弗暇。豈直當時之勝軌。方乃累劫之津梁矣。然聖旨淵玄。理微言約。可以匠彼先進。拯拔高士。懼言題之流。或未盡上意。庶擬孔易十翼之作。豈貪豐文。圖以弘顯幽旨。輒作涅槃無名論。論有九折十演。博採眾經。托證成喻。以仰述陛下無名之致。豈曰關詣神心。窮究遠當。聊以擬議玄門。班喻學徒耳。論末章云。諸家通第一義諦。皆云廓然空寂。無有聖人。吾常以為太甚徑庭不近人情。若無聖人。知無者誰。實如明詔。實如明詔。夫道恍惚窈冥。其中有精。若無聖人。誰與道遊。頃諸學徒。莫不躊躇道門。怏怏此旨。懷疑終日。莫之能正。幸遭高判。宗徒[巾*畫]然。扣關之儔。蔚登玄

室。真可謂法輪再轉於閻浮。道光重映於千載者矣。今演論之作旨。曲辨涅槃無名之體寂。彼廓然排方外之談。條牒如左。謹以仰呈。若少參聖旨。願敕存記。如其有差。伏承指授。僧肇言。泥曰。泥洹。涅槃。此三名前後異出。蓋是楚夏不同耳。雲涅槃。音正也。

九折十演者

開宗第一

無名曰。經稱有餘涅槃無餘涅槃者。秦言無為。亦名滅度。無為者。取乎虛無寂寞。妙絕於有為。滅度者。言其大患永滅。超度四流。斯蓋是鏡像之所歸。絕稱之幽宅也。而曰有餘無餘者。良是出處之異號。應物之假名耳。余嘗試言之。夫涅槃之為道也。寂寥虛曠。不可以形名得。微妙無相。不可以有心知。超群有以幽升。量太虛而永久。隨之弗得其踪。迎之罔眺其首。六趣不能攝其生。力負無以化其體。潢漭惚恍。若存若往。五目不睹其容。二聽不聞其響。冥冥窈窅。誰見誰曉。彌綸靡所不在。而獨曳於有無之表。然則言之者失其真。知之者反其愚。有之者乖其性。無之者傷其軀。所以釋迦掩室於摩竭。淨名杜口於毘耶。須菩提唱無說以顯道。釋梵約聽而雨華。斯皆理為神禦。故口以之而默。豈曰無辯。辯所不能言也。經云。真解脫者。離於言數。寂滅永安。無始無終。不晦不明。不寒不暑。湛若虛空。無名無說。論曰。涅槃非有。亦復非無。言語道斷。心行處滅。尋夫經論之作。豈虛構哉。果有其所以不有。故不可得而有。有其所以不無。故不可得而無耳。何者。本之有境。則五陰永滅。推之無鄉。而幽靈不竭。幽靈不竭。則抱一湛然。五陰永滅。則萬累都捐。萬累都捐。故與道通洞。抱一湛然。故神而無功。神而無功。故至功常存。與道通洞。故衝而不改。衝而不改。故不可為有。至功常存。故不可為無。然則有無絕於內。稱謂淪於外。視聽之所不暨。四空之所昏昧。恬焉而夷。怕焉而泰。九流於是乎交歸。眾聖於是乎冥會。斯乃希夷之境。太玄之鄉。而欲以有無題榜。標其方域。而語其神道者。不亦邈哉。

核體第二

有名曰。夫名號不虛生。稱謂不自起。經稱有餘涅槃無餘涅槃者。蓋是返本之真名。神道之妙稱者也。請試陳之。有餘者。謂如來大覺始興。法身初建。澡八解之清流。憩七覺之茂林。積萬善於曠劫。盪無始之遺塵。三明鏡於內。神光照於外。結僧那於始心。終大悲以赴難。仰攀玄根。俯提弱喪。超邁三域。獨蹈大方。啟八正之平路。坦眾庶之夷途。騁六通之神驥。乘五衍之安車。至能出生入死。與物推移。道無不治。

德無不施。窮化母之始物。極玄樞之妙用。廓虛宇於無疆。耀薩雲於幽燭。將絕朕於九止。永淪太虛。而有餘緣不盡。餘跡不泯。業報猶魂。聖智尚存。此有餘涅槃也。經曰陶冶塵滓。如煉真金。萬累都盡。而靈覺獨存。無餘者。謂至人教緣都訖。靈照永滅。廓爾無朕。故曰無餘。何則。夫大患莫若於有身。故滅身以歸無。勞勤莫先於有智。故絕智以淪虛。然則智以形倦。形以智勞。輪轉修途。疲而弗已。經曰。智為雜毒。形為桎梏。淵默以之而遼。患難以之而起。所以至人灰身滅智。捐形絕慮。內無機照之勤。外息大患之本。超然與群有永分。渾爾與太虛同體。寂焉無聞。怕爾無兆。冥冥長往。莫知所之。其猶燈盡火滅。膏明俱竭。此無餘涅槃也。經云。五陰永盡。譬如燈滅。然則有餘可以有稱。無餘可以無名。無名立。則宗虛者欣尚於衝默。有稱生。則懷德者彌仰於聖功。斯乃誥典之所垂文。先聖之所軌轍。而曰有無絕於內。稱謂淪於外。視聽之所不暨。四空之所昏昧。使夫懷德者自絕。宗虛者靡托。無異杜耳目於胎殼。掩玄象於雲霄外。而責宮商之異。辯玄素之殊者也。子徒知遠推至人於有無之表。高韻絕唱於形名之外。而論旨竟莫知所歸。幽途故自蘊而未顯。靜思幽尋。寄懷無所。豈所謂朗大明於冥室。奏玄響於無聞者哉。

位體第三

無名曰。有餘無餘者。蓋是涅槃之外稱。應物之假名耳。而存稱謂者封名。志器象者耽形。名也極於題目。形也盡於方圓。方圓有所不寫。題目有所不傳。焉可以名於無名。而形於無形者哉。難序云。有餘無餘者。信是權寂致教之本意。亦是如來隱顯之誠跡也。但未是玄寂絕言之幽致。又非至人環中之妙術耳。子獨不聞正觀之說歟。維摩詰言。我觀如來無始無終。六入已過。三界已出。不在方。不離方。非有為。非無為。不可以識識。不可以智知。無言無說。心行處滅。以此觀者。乃名正觀。以他觀者。非見佛也。放光雲。佛如虛空。無去無來。應緣而現。無有方所。然則聖人之在天下也。寂莫虛無。無執無競。導而弗先。感而後應。譬猶幽谷之響。明鏡之像。對之弗知其所以來。隨之因識其所以往。恍焉而有。總焉而亡。動而逾寂。隱而彌彰。出幽入冥。變化無常。其為稱也。因應而作。顯跡為生。息跡為滅。生名有餘。滅名無餘。然則有無之稱。本乎無名。無名之道。於何不名。是以至人居方而方。止圓而圓。在天而天。處人而人。原夫能天能人者。豈天人之所能哉。果以非天非人。故能天能人耳。其為治也。故應而不為。因而不施。因而不施。故施莫之廣。應而不為。故為莫之大。為莫之大。故乃返於小成。施莫之廣。故乃歸乎無名。經曰。菩提之道。不可圖度。高而無上。廣不可極。淵而無下。深不可測。大包天地。細入無間。故謂之道。然則涅槃之道。不可以有無得之。明矣。而惑者睹神變因謂之有。見滅度便謂之無。有無之境。妄想之域。豈足以標榜玄道。而語聖心者乎。意謂至人寂怕無兆。隱顯同源。存不為有。亡不為無。何則。佛言。吾無生不生。雖生不生。無形不形。

雖形不形。以知存不為有。經云。菩薩入無盡三昧。盡見過去滅度諸佛。又云。入於涅槃而不般涅槃。以知亡不為無。亡不為無。雖無而有。存不為有。雖有而無。雖有而無。故所謂非有。雖無而有。故所謂非無。然則涅槃之道。果出有無之域。絕言象之徑。斷矣。子乃云。聖人患於有身。故滅身以歸無。勞勤莫先於有智。故絕智以淪虛。無乃乖乎神極。傷於玄旨者也。經曰。法身無象。應物而形。般若無知。對緣而照。萬機頓赴而不撓其神。千難殊對而不干其慮。動若行雲。止猶穀神。豈有心於彼此。情係於動靜者乎。既無心於動靜。亦無象於去來。去來不以像。故無器而不形。動靜不以心。故無感而不應。然則心生於有心。像出於有像。象非我出。故金石流而不焦。心非我生。故日用而不動。紘紘自彼。於我何為。所以智周萬物而不勞。形充八極而無患。益不可盈。損不可虧。寧復痼癘中達。壽極雙樹。靈竭天棺。體盡焚燎者哉。而惑者居見聞之境。尋殊應之跡。秉執規矩而擬大方。欲以智勞至人。形患大聖。謂舍有入無。因以名之。豈謂採微言於聽表。拔玄根於虛壤者哉。

徵出第四

有名曰。夫渾元剖判。萬有參分。有既有矣不得不無。無自不無。必因於有。所以高下相傾。有無相生。此乃自然之數。數極於是。以此而觀。化母所育。理無幽顯。恢愜懽怪。無非有也。有化而無。無非無也。然則有無之境。理無不統。經曰。有無二法。攝一切法。又稱三無為者。虛空。數緣盡。非數緣盡。數緣盡者。即涅槃也。而論云。有無之表。別有妙道。妙於有無。謂之涅槃。請核妙道之本。果若有也。雖妙非無。雖妙非無。即入有境。果若無也。無即無差。無而無差。即入無境。總而括之。即而究之。無有異有而非無。無有異無而非有者。明矣。而曰有無之外別有妙道。非有非無謂之涅槃。吾聞其語。未即於心也。

超境第五

無名曰。有無之數。誠以法無不該。理無不統。然其所統。俗諦而已。經曰。真諦何耶。涅槃道是。俗諦何耶。有無法是。何則。有者有於無。無者無於有。有無所以稱有。無有所以稱無。然則有生於無。無生於有。離有無無。離無無有。有無相生。其猶高下相傾。有高必有下。有下必有高矣。然則有無雖殊。俱未免於有也。此乃言象之所以形。是非之所以生。豈是以統夫幽極。擬夫神道者乎。是以論稱出有無者。良以有無之數。止乎六境之內。六境之內。非涅槃之宅。故藉出以祛之。庶悌道之流。彷彿幽途。托情絕域。得意忘言。體其非有非無。豈曰有無之外。別有一有而可稱哉。經曰三無為者。蓋是群生紛繞。生乎篤患。篤患之尤。莫先於有。絕有之稱。莫先於無。故藉無以明其非有。明其非有。非謂無也。

搜玄第六

有名曰。論自云涅槃既不出有無。又不在有無。不在有無。則不可於有無得之矣。不出有無。則不可離有無求之矣。求之無所。便應都無。然復不無其道。其道不無。則幽途可尋。所以千聖同轍。未嘗虛返者也。其道既存。而曰不出不在。必有異旨。可得聞乎。

妙存第七

無名曰。夫言由名起。名以相生。相因可相。無相無名。無名無說。無說無聞。經曰。涅槃非法。非非法。無聞無說。非心所知。吾何敢言之。而子欲聞之耶。雖然。善吉有言。眾人若能以無心而受。無聽而聽者。吾當以無言言之。庶述其言。亦可以言。淨名曰。不離煩惱而得涅槃。天女曰。不出魔界而入佛界。然則玄道在於妙悟。妙悟在於即真。即真即有無齊觀。齊觀即彼己莫二。所以天地與我同根。萬物與我一體。同我則非複有無。異我則乖於會通。所以不出不在。而道存乎其間矣。何則。夫至人虛心冥照。理無不統。懷六合於胸中。而靈鑑有餘。鏡萬有於方寸。而其神常虛。至能拔玄根於未始。即群動以靜心。恬淡淵默。妙契自然。所以處有不有。居無不無。居無不無。故不無於無。處有不有。故不有於有。故能不出有無。而不在有無者也。然則法無有無之相。聖無有無之知。聖無有無之知。則無心於內。法無有無之相。則無數於外。於外無數。於內無心。彼此寂滅。物我冥一。怕爾無朕。乃曰涅槃。涅槃若此。圖度絕矣。豈容可責之於有無之內。又可徵之有無之外耶。

難差第八

有名曰。涅槃既絕圖度之域。則超六境之外。不出不在。而玄道獨存。斯則窮理盡性。究竟之道。妙一無差。理其然矣。而放光雲。三乘之道。皆因無為而有差別。佛言。我昔為菩薩時。名曰儒童。於然燈佛所。已入涅槃。儒童菩薩。時於七住初獲無生忍。進修三位。若涅槃一也。則不應有三。如其有三。則非究竟。究竟之道。而有升降之殊。眾經異說。何以取中耶。

辯差第九

無名曰。然究竟之道。理無差也。法華經云。第一大道無有兩正。吾以方便為怠慢者。於一乘道分別說三。三車出火宅。即其事也。以俱出生死。故同稱無為。所乘不一。故有三名。統其會歸。一而已矣。而難雲。三乘之道。皆因無為而有差別。此以人三。三於無為。非無為有三也。故放光雲。涅槃有差別耶。答曰無差別。但如來結習都盡。聲聞結習不盡耳。請以近喻。以況遠旨。如人斬木。去尺無尺。去寸無寸。

修短在於尺寸。不在無也。夫以群生萬端。識根不一。智鑑有淺深。德行有厚薄。所以俱之彼岸。而升降不同。彼岸豈異。異自我耳。然則眾經殊辯。其致不乖。

責異第十

有名曰。俱出火宅。則無患一也。同出生死。則無為一也。而云彼岸無異。異自我耳。彼岸。則無為岸也。我則體無為者也。請問我與無為。為一為異。若我即無為。無為亦即我。不得言無為無異。異自我也。若我異無為。我則非無為。無為自無為。我自常有為。冥會之致。又滯而不通。然則我與無為。一亦無三。異亦無三。三乘之名。何由而生也。

會異第十一

無名曰。夫止此而此。適彼而彼。所以同於得者得亦得之。同於失者失亦失之。我適無為。我即無為。無為雖一。何乖不一耶。譬猶三鳥出網。同適無患之域。無患雖同。而鳥鳥各異。不可以鳥鳥各異。謂無患亦異。又不可以無患既一。而一於眾鳥也。然則鳥即無患。無患即鳥。無患豈異。異自我耳。如是三乘眾生。俱越妄想之樊。同適無為之境。無為雖同。而乘乘各異。不可以乘乘各異。謂無為亦異。又不可以無為既一。而一於三乘也。然則我即無為。無為即我。無為豈異。異自我耳。所以無患雖同。而升虛有遠近。無為雖一。而幽鑑有淺深。無為即乘也。乘即無為也。此非我異無為。以未盡無為。故有三耳。

詰漸第十二

有名曰。萬累滋彰。本於妄想。妄想既祛。則萬累都息。二乘得盡智。菩薩得無生智。是時妄想都盡。結縛永除。結縛既除。則心無為。心既無為。理無餘翳。經曰。是諸聖智不相違背。不出不在。其實俱空。又曰。無為大道。平等不二。既曰無二。則不容心異。不體則已。體應窮微。而曰體而未盡。是所未悟也。

明漸第十三

無名曰。無為無二。則已然矣。結是重惑。可謂頓盡。亦所未喻。經曰。三箭中的。三獸渡河。中渡無異。而有淺深之殊者。為力不同故也。三乘眾生。俱濟緣起之津。同鑑四諦之的。絕偽即真。同升無為。然則所乘不一者。亦以智力不同故也。夫群有雖眾。然其量有涯。正使智猶身子。辯若滿願。窮才極慮。莫窺其畔。況乎虛無之數。重玄之域。其道無涯。欲之頓盡耶。書不云乎。為學者日益。為道者日損。為道者為

於無為者也。為於無為而曰日損。此豈頓得之謂。要損之又損之。以至於無損耳。經喻螢日。智用可知矣。

機動第十四

有名曰。經稱法身已上。入無為境。心不可以智知。形不可以像測。體絕陰入。心智寂滅。而復雲進修三位。積德彌廣。夫進修本於好尚。積德生於涉求。好尚則取捨情現。涉求則損益交陳。既以取捨為心。損益為體。而曰體絕陰入。心智寂滅。此文乖致殊。而會之一人。無異指南為北。以曉迷夫。

動寂第十五

無名曰。經稱聖人無為而無所不為。無為。故雖動而常寂。無所不為。故雖寂而常動。雖寂而常動。故物莫能一。雖動而常寂。故物莫能二。物莫能二。故逾動逾寂。物莫能一。故逾寂逾動。所以為即無為。無為即為。動寂雖殊。而莫之可異也。道行曰。心亦不有亦不無。不有者。不若有心之有。不無者。不若無心之無。何者。有心則眾庶是也。無心則太虛是也。眾庶止於妄想。太虛絕於靈照。豈可止於妄想。絕於靈照。標其神道。而語聖心者乎。是以聖心不有。不可謂之無。聖心不無。不可謂之有。不有。故心想都滅。不無。故理無不契。理無不契。故萬德斯弘。心想都滅。故功成非我。所以應化無方。未嘗有為。寂然不動。未嘗不為。經曰。心無所行。無所不行。信矣。儒僮曰。昔我於無數劫。國財身命。施人無數。以妄想心施。非為施也。今以無生心。五華施佛。始名施耳。又空行菩薩。入空解脫門。方言今是行時。非為證時。然則心彌虛。行彌廣。終日行。不乖於無行者也。是以賢劫稱無舍之檀。成具美不為之為。禪典唱無緣之慈。思益演不知之知。聖旨虛玄。殊文同辯。豈可以有為便有為。無為便無為哉。菩薩住盡不盡平等法門。不盡有為。不住無為。即其事也。而以南北為喻。殊非領會之唱。

窮源第十六

有名曰。非眾生無以御三乘。非三乘無以成涅槃。然必先有眾生。後有涅槃。是則涅槃有始。有始必有終。而經云。涅槃無始無終。湛若虛空。則涅槃先有。非複學而後成者也。

通古第十七

無名曰。夫至人空洞無象。而萬物無非我造。會萬物以成己者。其唯聖人乎。何則。非理不聖。非聖不理。理而為聖者。聖不異理也。故天帝曰。般若當於何求。善吉曰。般若不可於色中求。亦不離色中求。又曰。見緣起為見法。見法為見佛。斯則物我不

異之效也。所以至人戢玄機於未兆。藏冥運於即化。總六合以鏡心。一去來以成體。古今通。始終同。窮本極末。莫之與二。浩然大均。乃曰涅槃。經曰。不離諸法而得涅槃。又曰。諸法無邊故。菩提無邊。以知涅槃之道。存乎妙契。妙契之致。本乎冥一。然則物不異我。我不異物。物我玄會。歸乎無極。進之弗先。退之弗後。豈容終始於其間哉。天女曰。耆年解脫亦如何久。

考得第十八

有名曰。經云眾生之性。極於五陰之內。又云。得涅槃者五陰都盡。譬猶燈滅。然則眾生之性。頓盡於五陰之內。涅槃之道。獨建於三有之外。貌然殊域。非複眾生得涅槃也。果若有得。則眾生之性不止於五陰。必若止於五陰。則五陰不都盡。五陰若都盡。誰復得涅槃耶。

玄得第十九

無名曰。夫真由離起。偽因著生。著故有得。離故無名。是以則真者同真。法偽者同偽。子以有得為得。故求於有得耳。吾以無得為得。故得在於無得也。且談論之作。必先定其本。既論涅槃。不可離涅槃而語涅槃也。若即涅槃以興言。誰獨非涅槃。而欲得之耶。何者。夫涅槃之道。妙盡常數。融治二儀。蕩滌萬有。均天人。同一異。內視不已見。返聽不我聞。未嘗有得。未嘗無得。經曰。涅槃非眾生。亦不異眾生。維摩詰言。若彌勒得滅度者。一切眾生亦當滅度。所以者何。一切眾生。本性常滅。不復更滅。此名滅度。在於無滅者也。然則眾生非眾生。誰為得之者。涅槃非涅槃。誰為可得者。放光雲。菩提從有得耶。答曰不也。從無得耶。答曰不也。從有無得耶。答曰不也。離有無得耶。答曰不也。然則都無得耶。答曰不也。是義云何。答曰無所得故為得也。是故得無所得也。無所得謂之得者。誰獨不然耶。然則玄道在於絕域。故不得以得之。妙智存乎物外。故不知以知之。大象隱於無形。故不見以見之。大音匿於希聲。故不聞以聞之。故能囊括終古。導達群方。亭毒蒼生。疏而不漏。汪哉洋哉。何莫由之哉。故梵志曰。吾聞佛道。厥義弘深。汪洋無涯。靡不成就。靡不度生。然則三乘之路開。真偽之途辯。賢聖之道存。無名之致顯矣。

涅槃無名論(終)

肇論(終)

全文完