

肇論淺釋

釋題

肇論是僧肇所著論。一書之成，有出於自己之手，有是他人所編集。出於自己的，書名由自己取定。他人編集的，書名即由編集的人所取。此書係後人所編集。何人所編，何時所編，已難查考。據高僧傳，僧肇著有般若無知論、不真空論、物不遷論、涅槃無名論。此書即集此四論。前加宗本義一篇，叙述四論所宗根本之義，亦即四論的總綱。僧肇所著的論，故總名肇論。

長安釋僧肇作。這署名不是僧肇自署，是編集此書的人署的。長安是地名，即今陝西省西安市，當時是姚秦的京城。出家人出了家，放棄俗姓。佛教初傳來時，漢人依梵僧出家。梵僧來華，其華名都冠以所從來國之名。如安世高從安息國來，支謙從月支國來。漢人從之出家，即從師用安字支字等。後來道安認為出家人都是釋迦弟子、應同釋姓。他提倡之後，四海響應，從此出家人遂都用釋為姓。僧肇是名，我國古代出家人取名，用僧字的很多。

我們讀僧肇傳，可見僧肇發奮上進求學之心是很強的。他是長安人，長安是當時的首都，首都是文化集中的地方，對他求學

單培根

來說是大有利了。但是他家貧，無力從師，缺乏條件。他不為困難屈服，努力創造條件，為人傭書。當時尚未發明印刷術，書籍要靠抄寫才有，或自己抄，或出錢僱人抄。僧肇一定書法很漂亮，人家歡喜他抄書。傭書為業，生活問題既得到解決，同時利用這有利條件，努力自學。抄書能看到很多書，且能看到名貴的不易得到的書，他因此成為博學多聞自學成材的高級知識份子了。晉時盛行的是老莊玄學。老子莊子談的是很高深的哲理，所以稱為玄學。僧肇的思想是歡喜深入研究，他愛好深玄微妙，所以他的興趣也集中在老莊玄學的研究。僧肇對於老莊學說的研究是深刻的，他窮究結果，終於覺其猶未盡善，講得是好，實用還差。後來見到先舊翻譯的維摩詰經，乃心悅誠服，遂削髮出家。他在二十歲的時候，已是一位著名的學者。有許多競爭名利之人，懷疑他這樣輕的年齡恐怕名不副實。有的不遠千里，趕來與他抗辯，都被他折伏。學是無止境的，他並不滿足，聞鳩摩羅什之名，遠往姑藏從之。後又從羅什來長安。他在羅什譯出大品般若經之後，即寫出般若無知論，呈羅什。羅什讀了，極為讚歎，說：我的見解沒有比你差，文章我不及你。其文傳至廬山，劉遺民、慧遠見了，亦都歎為未曾有。可見這是一本文意俱達到最上乘的著

作，在當時已有定評。千餘年來，一直受到推崇。他是將印度傳來的甚深般若之學深深地領會於心中，然後運用中國最優美的文學表達出來。我們今日學此，不但是於此可領會般若的心要，而且可以欣賞六朝文的抑揚優雅的格調，對我們文學的修養也是很有用的。

僧肇傳

釋僧肇，京兆人。家貧，以傭書爲業。遂因繕寫，乃歷觀經史，備盡墳籍。愛好玄微，每以老莊爲心要。嘗讀老子德章，乃歎曰：美則美矣，然期神冥累之方，猶未盡善也。後見舊維摩經，歡喜頂受，披尋玩味，乃言始知所歸矣。因此出家，善學方等，兼通三藏。及在冠年，而名振關輔。時競譽之徒，莫不猜其早達。或千里趨負，入關抗辯。肇既才思幽玄，又善談說，承機挫銳，曾不流滯。時京兆宿儒及關外英彥，莫不施其鋒辯。負氣摧衄。後羅什至姑藏，肇自遠從之。什嗟賞無極。及什適長安，肇亦隨返。姚興命肇與僧睿等入逍遙園，助譯定經論。肇以去聖久遠，文義多雜。先舊所解。時有乖謬。及見什諮稟，所悟更多。因出大品之後，肇使著般若無知論，凡二千餘言，竟以呈什，什讀之稱善，乃謂肇曰：吾解不謝子，辭當相挹。時廬山隱士劉遺民見肇此論，乃歎曰：不意方袍復有平叔，因以呈遠公。遠乃撫几歎曰：未嘗有也。因共披尋玩味，更存往復。……肇後又著不真空論、物不遷論等，並注維摩，及製諸經論序，並傳於世。及什之亡後，追悼永往，翹思彌厲。乃著涅槃無名論。……論成之後，上表於姚興……興答旨殷勤，備加贊述。即令繕寫，班諸子姪，其爲時所重如此。晉義熙十年卒於長安，春秋三十有一矣。

錄高僧傳

宗本義

僧肇先後作了般若無知論等四篇論文編成一集。此篇之義，是總括的說明其立論所宗之本、故名宗本義。是全論之總綱、全論之心要。

大乘佛教的義理、是有學派的不同的。太虛法師曾分之爲相唯識宗、法性空慧宗、法界圓覺宗三宗。印順法師名之爲虛妄唯識論，性空唯名論、眞常唯心論。遠在唐代，華嚴宗之清涼、圭峯，即有性相二宗十異、性空二宗十異之辨別。鳩摩羅什所傳是空宗，在印度爲中觀宗，在中國名三論宗。其所宗的根本經典是般若，僧肇傳羅什之學，其所著般若無知論等亦宗本於般若。

中國的學者，風尚融通，好將其他不同的學說融通於本宗，各給以地位。解釋任何經論，亦每用本宗的立場觀點來說，各各都用本宗的學說來解釋，結果仍有分歧，無法一致。吾國佛教，自遭唐會昌破法之難，繼以五代戰亂，典籍散失，斯文掃地。宋後佛教復興，是不立文學之禪宗，普遍天下，華嚴、天台，亦有一部份學者，講教不絕。故所有解釋經論之書，及一般著作，都出性宗學者之手，用性宗學說解釋。肇論的古註，亦是如此。

現代學術昌明，佛學研究之學者輩出。大乘學說，有空、相、性三宗不同，已明確無疑。對於古人之著作，自宜各各還他本來面目。僧肇是空宗學者，般若無知論等是發揚般若性空之說。故此講義盡量客觀地用般若性空之說解釋肇論。性宗眞心，相宗幻識，概不採用。

僧肇原來是玄學家，其所處之時代，晉世玄學盛行。僧肇雖由玄學而轉入佛學，亦正以其由玄學而進入佛學，其思想不無受玄學之影響。所著般若無知論等，又運用時代文學、玄學語言，來發揮佛教般若之義，亦恐難免有混淆夾雜之處，說明有不能適當之處。這是時代思想所限，不能因此責備僧肇，但我們要注意。

一部書一部論，作者運用這些字寫成，我們應從其所用字求

其義。不要加入其所未用的字義，也不可以將其所用字有所忽略。同時，於其所用之字要如其所取義，不可以別義解。這樣，才能如理如量領會此書此論之義。

本無、實相、法性、性空、緣會，一義耳。

宗本義文首舉出本無、實相、法性、性空、緣會五名詞，說他是一義。文以載義，義隨於文。五名詞文義各不同，如何可聯系成爲一義。論首揭此，可見本論所明，即是此義，以下即以論的方式，加以辯明。

佛教中所用的法字，有與一般所用之外的特殊義。1. 十二處十八界之法。是意所對之境，與眼耳鼻舌身所對之色聲香味觸五境並列。2. 一切法之法。包羅萬象，任何事物，皆名之爲法。法相的解釋是：任持自性，軌範物解。凡是保持一種自己的樣子，有一個軌道範圍可以使人了解的，都是法。3. 佛法僧的法。指佛的法而言。義是法之義。義屬於法，有法乃有義，不可能有無法之義。今此本無、實相、法性、性空、緣會，義指何法而言？性宗學者的解釋，指真心而言，指眞性而言，眞性即真心。

主峯的性空二宗十異中，(1)法義眞俗異。空宗未顯眞性，僅以一切差別之相爲法，法屬於俗諦。一切諸法，以無爲、無相、無生、無滅爲義，義屬於眞諦。性宗以一眞之性爲法，以空、有等種種差別爲義。(2)心性二名異。空宗以諸法之本源爲性。性宗以諸法之本源爲心。(3)性空二體異。空宗以諸法無性爲性。性宗以虛明常住不空之體爲性。性字雖同，而所指本質不同。主峯是華嚴宗五祖，華嚴宗是性宗，故列舉性宗空宗之異，而說空宗未顯眞性，這句話將空宗貶低了，空宗學者聽了是不服的。

眞性眞心之說，不爲空宗所取，故不採用。使胸中毫無成見，虛心淨心看論中如何解釋。

何則？

爲什麼？先發問。所以先發問，是令人提起精神，注意。同

時也是指出以下是解釋。

一切諸法，緣會而生。緣會而生，則未生無有，緣離則滅。

先解釋緣會。緣會是緣會而生。緣會即緣生，所謂一切法緣生。次以義引義，從緣會而生、可知未生無有，亦可知緣離則滅。未生之前，其法無有。今緣會而生。一旦因緣離散，其法亦消滅無有。這是明顯的事實，任何人不否認。客觀事實，要否認也否認不了的。問題在於根據這衆所公認的事實，思想上產生的認識，以及由此的推論等，就有正確與不正確的分歧了。失之毫厘，差以千里。戴有色眼鏡的人，不能看清楚事物的顏色的，抱着成見的人，憑主觀看問題，是追求眞理的大障礙，當然，知識是積累的，逐步增加的。一個沒有學過算術的人，無法直接教他微積分。要欣賞貝多芬的音樂、鄭板橋的書畫，一定要有相當高尚的藝術修養。我們學習是要求進步，更重要的，是要求改進。學佛是要我們徹底改變思想上的錯誤，從思想最深處，挖出錯誤，丟得一乾二淨。最後，無明盡破，同佛一樣的得到無上正遍知。

如其真有，有則無滅。

這二句是關鍵。開得此關鍵，即可一直通下去。猶如劈竹，破其結節，以下即迎刃而解。二句承上而來。上說未生無有，緣離則滅。既有矣，而可滅，則其有不應是眞有。若是眞有，眞有不應滅的。可見非但未生前是無，滅後也是無，現前的有也是假有、幻有，如鏡中花，如水中月。但是人們雖承認：眞有不應滅，可滅非眞有。然而要說一切法都是假幻，沒有眞的，這可接受不下了。因爲與我們原有的思想根本衝突。在我們思想中是一定要有眞實有的。要說現前的有是假有，也總要有眞實有以作爲此假有之所依。這可作爲所依的眞實有到那裡去找呢？找不到總是不舒服，這即是無明，這即是我見。

如其真有，有則無滅，這道理肯定了。我們繼續推論下去。

以此而推，故知雖今現有，有而性常自空。

即以上所肯定的道理推論，可知現在有的，形形色色，紛羅萬象，都不是真有。因為他都是生滅無常，海要枯，石要爛，山河大地都有毀滅之一日，更何況其中的萬物。一切一切，現今所有，不過是現於眼耳鼻舌身感覺之相，意識想像之相，可以稱呼傳達之名而已。究其本性、眞性、實性、體性，不可得，不可得。性常自空。

性常自空故，謂之性空。

從緣會推論到性空了，緣會和性空聯在一起，爲一義了。

性空故，故曰法性。

問一切法之性是怎樣，現在可以明白，法性是空，法性是無。法性也說明了，性空和法性聯在一起，爲一義了。

法性如是，故曰實相。

法性是這樣的，這是一切法的眞實情況，故曰實相。金剛般若波羅密經說：得聞是經，信心清淨，則生實相。能深解金剛經之義趣，則生實相。不要得到實相之名，即執着爲有眞實體。故金剛經又接着說：是實相者，則是非相，是故如來說名實相。實相實相，亦是名相而已，非有實體。

實相和以上所說緣會，性空，法性，也聯系爲一義了，實相之爲實相，也明白了。

實相自無，非推之使無，故名本無。

從上所說，可知實相是無。實相之無，不是硬說他無，不是破壞使他無，而是自無。自無，故名本無。至此，緣會、性空、法性、實相、本無，五名聯系在一起而爲一義了。本篇開首的序列，是先本無，依次而實相、而法性、而性空、而緣會、解釋則倒過來先從緣會說起，以緣會通至性空，逐步相通，最後通至本

無。其中最難通之一關，是以緣會通性空，故其說亦最詳。首標本無，開宗明義，標明本論建立之所在。以上爲一段。

言不有不無者，不如見常見之有，邪見繼見之無耳。

第二段釋疑。問：佛說中道義，不有不無，才是中道。今說本無，未免偏無。故需解釋以通之。首先明確所不的有無，有是一有見二常見。無是一邪見二斷見。有見和邪見爲一對，常見和斷見爲一對。有見是俗人之見，一般人都執有，認爲實有。邪見是外道之見，撥無因果。常見是有靈魂不滅，有神論。斷見是死了完了，無復後世。這四種見，執有執無，都是錯誤的，故兩俱不之。

若以有爲有，則以無爲無。

四種見看似執有執無不同，究之，都是執有。有見是執有。邪見無因果，任情放肆，並不否認世間事物，乃欲否認世間事物之因果關係，故仍是有。其無是由有而來，有有故有無，常見是執有。斷見是死則斷了，死後無，未死有。無是斷有故無，其無由有而來，有有故有無。他們的無，是以有爲有，然後以無爲無，無是無其有。

有既不有，則無無也。

以有爲有，然後無其有，謂之無。若有是本來不有，則亦無可無。有既不有，故無無。

夫不存無以觀法者，可謂識法實相矣。

那裡存在無呢？所謂執無，其病還在執有。要知本無是無無可存，不要誤會而捨有執無。有有可捨，則非本無。有無可執，則仍是無。能不存無以觀法，方可算識得諸法實相。這裡指出本無不可存無。前段首標本無，此段特顯實相。大乘佛法，一實相

印。學佛欲識實相，識實相是爲見道。凡夫無始以來，無明深厚，我見固執。欲破無明我見，需用觀照工夫，故說不存無以觀法，於此特著明一個觀字。觀是止觀之觀，是禪定中工夫。修觀所得之慧是觀所成慧。觀所成慧必先有思所成慧，思所成慧必先有聞所成慧。故多聞是般若的第一步。

是謂雖觀有而無所取相。

不存無以觀，則非以無爲境而觀，以空爲境而觀。若觀一片空，是空無邊處定。若觀無所有，是無所有處定。若無境可觀而唯能觀之心，唯是一片心，則是識無邊處定。即令將心微之又微，細之又細，但不是沒有，沒有則如同木石無有生命，亦即是死了。既有微細若有若無之心，還是非想非非想處定。這些都是世間定。我們學佛，不可誤走外道的路而不自知。不存無以觀，將如何觀？要知即就緣生諸法，觀其性空。觀有而無所取相。照見五蘊皆空。

然則法相爲無相之相；

觀有而無所取相，照見五蘊皆空，色不異空，色即是空，受想行識，亦復如是。這樣，法相是無相之相，空不異色，空即是色，受想行識，亦復如是。

聖人之心爲住無所住矣。

法相爲無相之相，故應於諸相中見其非相，若見諸相非相，即見如來。佛爲大聖，聖人之心常在實相之中。法相爲無相之相，聖人之心亦爲住於無所住。所以我們學佛，亦應無所住而生其心。

以上二段，第一段明本無，第二段明中道實相。

三乘等觀性空而得道也。

佛法是實用的，不是閒話，不是戲論。佛教之用，是令人解

脫生死之苦。欲解脫生死之苦，必有其道。見道、修道而究竟道。行其道的乘有三：聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘。聲聞緣覺二乘爲小乘，菩薩乘爲大乘。此說三乘得道，皆要觀性空，平等無異。前第一段明本，目標本無，釋歸本無。第二段顯不有不無中道，着重指出實相。此第三段示行，確切而言要觀性空。觀性空則見諸法實相。

性空者，謂諸法實相也。見法實相，故云正觀。若其異者，便爲邪觀。設二乘不見此理，則顛倒也。

性空是諸法實相。見諸法實相，此觀方是正觀。若不觀性空，則所觀非實相。所觀非實相，則是邪觀了。邪觀那能得正道？所以假使說聲聞不見此理，這是顛倒了。欲得正觀，先明正理。此處用「不見此理」四字，可見文章之簡妙，文意之周密。

是以三乘觀法無異，但心有大小爲差耳。

說三乘觀法無異，聞者必疑爲什麼有三乘之不同。故隨即指出，由用心有大小，故其行果有差。三乘所以有大小之稱，亦於此一句中說明其故。以上第三段。

漚和般若者，大慧之稱也。

此第四段，緊接上文說明大小乘的所以不同。同時即正明菩薩乘之行。般若是菩薩的深慧。更需要有廣大的慧。急於自了生死的二乘，有深慧即可破無明我見而解脫生死了。菩薩要廣度衆生，同出生死。怎樣化導無量不同根機的衆生，非有善巧方便的無量廣大智慧不可。梵語漚和，華譯方便，是菩薩用以化導衆生的權巧智慧。漚和是大慧。然大慧必先有般若，般若爲真實智慧，若無般若，任何種種智慧，總是染污的，不是真大慧。故說大慧已包括般若在內了。

諸法實相，謂之般若。能不形證，漚和功也。

知諸法之實相，是般若。雖知諸法無相，爲了欲化度衆生，不急急於證入，留身形於世間，和衆生共處，這是漚和之功。

適化衆生，謂之漚和。不染塵累，般若力也。

適應不同根機的衆生而施以種種教化，是爲漚和。與衆生共處世間，和光渾俗，不被世間塵垢所污累，是則般若之力。

然則般若之門觀空，漚和之門涉有。

這樣說來，般若一門是觀性空，漚和一門是參加到世間去。

涉有未始迷虛，故常處有而不染。

雖涉足於三有的世間，而因般若之力，從來不會隨境生着，而迷惑空虛之理。所以菩薩常處在世間之中而不被污染。

不厭有而觀空，故觀空而不證。

菩薩即有而觀空，不因空而厭棄有，所以觀空而不捨有證空。

一念之力，權慧具矣。一念之力，權慧具矣，

好思歷然可解。

上面分二門說漚和般若，實際上是一念之中，漚和般若都具備了。一念之力權慧具矣的道理，善於思辨的人，是明歷歷的可理解的。

以上第四段。和第三段俱明行。第三段所說是三乘共同的觀行，第四段所說是大乘菩薩獨具的觀行。又第三段言性空，第四段特說菩薩萬行之殊勝緣起。

總上四段文，1. 本無。2. 實相，亦即法性。3. 性空。4. 緣會。又是依次說了一遍。

泥洹盡諦者，直結盡而已。

行必有果，最後一段，明所證之果。所證果是泥洹，即涅槃。涅槃是盡諦，即滅諦。這是真實不虛的滅盡；所謂滅盡，是繫縛於生死的結滅盡。要知即如此而已，故說：直結盡而已，豈有他哉。

則生死永滅，故謂盡耳。

繫縛之結，是無明煩惱。無明煩惱盡，即生死永滅。所以名爲盡。

無復別有一盡處耳。

再要去找一個盡的地方，又是錯誤了。

一、物不遷論

物不遷是說，任何事物都是不遷動的。這樣的說法，和人們的常識相反。法華經說：是法住法位，世間相常住。此物不遷論可作爲其註解。又涅槃經說常樂我淨，亦可於此得到正確的認識。

夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情。

從生物看，生死的交互代謝。從世界看，寒暑的迭相遷移。這其間有物在流動，即所謂無常的觀念。是人之常情。

余則謂之不然。何者？

我以爲不是這樣。爲什麼呢？先作提問，而後解釋。

放光云：法無去來，無動轉者。

放光是大品般若經。先引經爲證，表示我所說物不遷有根據，不是杜撰。放光般若說：諸法是無去無來，無動轉的。

尋夫不動之作，豈釋動以求靜。必求靜於諸動。

明明是有去有來有動轉，而乃說爲無轉動，這意義是應當尋究的。不應當違背客觀事實硬說他不動，不可能停止他的動以求其不動。因此可見其所謂靜必然是在動中求之。

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。

必然是於其動中求得其靜。這樣的靜，是雖動而常靜，粗看是動，分析是靜。感覺是動，思辨是靜，不是停止其動以求靜，這樣求得的靜，是不離於動的靜。

然則動靜未始異，而惑者不同。

能這樣以求靜，則動和靜從來未曾有異。而人們認爲不同，這是由於被表面現象所迷惑了。

緣使眞言滯於競辨，宗途屈於好異。

因爲見解不同，異說紛紜，使眞理之言被阻滯而難通，宗尙之道也被屈而不易直達。

所以靜躁之極，未易言也。

所以寂靜和躁動的道理，是不容易講的。

何者？夫談眞則逆俗，順俗則違眞。

爲什麼不容易講呢？提問，再作解答。談眞理吧，和俗人的見解衝突。順俗而說吧，又和眞理違背。

違眞故迷性而莫返，逆俗故言淡而無味。

違背眞理，令其更加迷惑本性而莫知所歸。不順流俗，他們不感興趣，覺到你的話淡而無味。

緣使中人未分於存亡，下士撫掌而弗顧。

一般的知識份子，聽你的話，分不出對不對。普通人搓搓手不要聽了。

近而不可知者，其唯物性乎！

道理就在眼前，然而不能明白的，就是這萬物的本性吧！

然不能自己，聊復寄心於動靜之際，豈曰必然，試論之曰：

關於這個問題，我思想上放不下，總想把他弄清楚。姑且用心在動和靜的地方研究，不敢說必定正確，現就試來談談。

以上是序。古人寫論作文的一種格式。此四篇論，正文前都有一段序，說明寫此論的原委，及提出所要說的總綱。

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。

先引一經一論，以示言出有據。這是中國古代人的風尙，非言出有據，人家不要聽的。道行是小品般若經。中觀即龍樹的中觀論。一切法來沒有地方來，去也沒有地方去，本來如是。無來無去，各住本位而不動。所以認爲他去，是因爲看到地方不同了，然而去的人物，彼此不一樣，怎可說原來在彼處的今在此處呢。

斯皆即動而求靜，以知物不遷明矣。

此一經一論所說的靜，都是即在動的時候動的地方求其靜，不是離動而求靜。於此可知物不遷是很明白的。

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。

既已引經論以證明言出有據。今再詳說其理。人們所以說他動，是因為感到昔物不至今，過去的事物，不到現在來，現在不復有，可見隨着時間的遷流而遷流了。我也用同樣的道理，昔物不至今，既昔物不至今，昔物自在昔，豈不是靜而不動嗎？我們乘船時，看到兩岸樹動，心知其不動也還是在動。我們不能認為感覺是千真萬確的。天文學已告訴我們了，人們也都接受了，地球繞太陽而轉動。但是人們日常生活，不也是日出日沒。所以，真理是真理，俗情是俗情，用佛教語言來說：勝義諦，世俗諦。世俗諦是有物流動。勝義諦是物不遷。但要知物不遷只是對俗情的遷動而說，非離遷而別有不遷。

動而非靜，以其不來，靜而非動，以其不去。

人們認為動而不靜，以其隨時間遷去而不來。我之說他靜而非動，以其住於昔而未離去。

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。

這樣說來，所接觸到的事物沒有兩樣，而其見解則兩不相同。你任自己之情，逆事物之性，只能閉塞自己的聰明。你能虛心的隨順事物的真理，即能貫通無礙。如果真能得其真理，那裡還有不可通的地方。

以上正文第一段。以同一的理由，成立相反的兩方。即以人們之所以認為動的，昔物不至今，我用以成立靜而非動。然而這樣的說法，理由尚不夠充足。至多只能是兩方對峙，或者都不成立。不能確定誰是誰非。還需有進一步的理由，作出說明。

傷夫人情之惑也久矣！目對真而莫覺。

可憐啊！人們感情用事，迷惑太長久了，太長久了，擺在眼前的真理而不自知覺。

既知往物而不來，而謂今物而可往。

你既知道昔物不至今，往物不來。而又說現在的物可往，這不是矛盾嗎？

往物既不來，今物何所往？

往物不來，應今物不往，兩句話乃為一致。你說往物不來，今物何往，請問：往物既不來，今物何可往？

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。

再進一步詳細說吧！為什麼？你求向日之物於向，向即昔，在向日不是沒有。現在你要向日之物於現在，現在是沒有的，從現在的沒有，知向物未來，但是向物在向則不是無，故知向物在向而未離去。

覆而求今，今亦不往。

用上說一番道理，推求今日之物。向物在向而不去。今物亦在今而不往。不是一樣道理嗎！

是謂昔物自在昔，不從今以至昔。今物自在今，不從昔以至今。

昔日之物，自在昔日，不是從現在過去了，流動以至昔。今日之物自在今日，也不是從昔日遷到今日。

故仲尼曰：回也見新，交臂非故。

不但是佛教中這樣說，儒教的聖人孔子也有同樣意義的話。仲尼是孔子的字。他有一次對他的弟子顏回說：回啊！我們看到

的都是新的。路上二人交臂而過不是很快嗎？即這交臂而過的時
間所見，已不復是原來的舊物了。

如此則物不相往來明矣。既無往返之微狀，有何物而可動乎？

從上說來，物不相往來，已是很明白的了。你要找來來往往
的痕跡，一些些也找不到的，還有什麼物在流動呢！

然則旋嵐偃嶽而常靜。

嵐是梵語音譯，是極猛烈的大風，能將整個世界吹壞。旋是
指旋風，俗所謂龍捲風。這樣大的風，巍大的山嶽也被它吹倒。
可說是常靜。

江河競注而不流。

長江大河的水，爭競奔注入海。可以說他是不流。

野馬飄鼓而不動。

馬在原野中奔馳，塵埃劇烈的飄揚鼓盪，可以說他不動。

日月歷天而不周。

日昇月落，晝夜在天上經歷。可以說它沒有循環。

復可怪哉？

像以上所舉的大動，說他是靜而不動，懂得上面所說的道理，
也是不會感到奇怪的啊！以上第二段。

噫！聖人有言曰：人命逝速，速於川流。

人生無常，倏焉老死，死亡之悲，衆所共歎。儒釋道三教聖
人，莫不皆有感於此，而說：人命很快的過去，比水流更快。

是以聲聞悟非常以成道。緣覺覺緣離以即真。

佛教中的二乘，聲聞乘三法印：一、諸行無常，二、諸法無
我，三、涅槃寂靜。聲聞乘由悟一切法無常而入道。緣覺乘悟十
二因緣，由無明緣行而緣起生死，亦由無明滅而生死還滅，覺緣
離而證真。

苟萬動而非化，豈尋化以階道？

如果說萬物不是遷動變化，他們怎能尋此變化而上階於道？

覆尋聖言，微隱難測。

都是聖人之言，而如此矛盾，確是重大疑問。反覆探尋聖言
之意，其微旨隱義，深奧難測。

若動而靜，似去而留。可以神會，難以事求。

觀之若動，即之而靜。望之似去，審之而留。此深奧的道理，
只可領會其精神，而難從事相上尋求的。

**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耶！**

聖人之說去，不是教你執着去，而乃是用以祛除一般人執常
之想。聖人之稱住，也不是教你住，而乃是教你這無常之念也要
放下。聖人因病發藥，你要領會聖人的精神，不可執藥成病，過
了河還是在背着筏。那裡是說去即是可遣，說住即是可留呢！

**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。**

不是嗎？經中說得很明。成具光明定意經說：衆生計着於常，
菩薩處其中，演說非常之教而化導之。凡夫衆生，爭天奪地，

都是爲了此身，希望長生不死。無可奈何地必然要死，還認爲有鬼可做，靈魂不滅。佛爲之說，諸行無常，有生皆滅。生滅滅已，寂滅爲樂。而如摩訶衍論，又說：諸法不動，無去來處。爲什麼說法如此矛盾呢？凡此之類，都是爲了引導各方面不同的衆生，說話是兩方面的。其所會歸是一致的，不要看到文字上的不同，誤認爲旨趣是相反。

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。

要領會到佛教說常，不是停住不轉。說去不是有物遷動，能領會佛教說法之精神，自可知，不遷故雖往而常靜，不住故雖靜而常往。亦可知，雖靜而常往故往而弗遷，雖往而常靜故靜而弗留了。

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。

莊子：「夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。」論語：「子在川上曰：逝者如斯夫，不捨晝夜。」中國自漢武帝獨尊儒教，以孔子爲聖人，儒書爲聖教。魏晉玄學漸興，老子莊子亦上躋與孔聖並列。佛教尚是在野。僧肇爲欲令人重其所說，故引莊子孔子之說，以爲聖人之所見同，他們皆感往者之難留，而沒有認爲排今而可往。

是以觀聖人心者，不同人之所見得也。

要看到聖人之心，不同於一般人之所見得的。

何者？人則謂少壯同體，百齡一質。徒知年往，不覺形隨。

再用問起，說明聖人心不同人之所見得。一般人都毫無疑問

的認爲，自少而壯，同此身體，活一百歲，也仍是這一段料。他們只知道年齡一年一年的過去，曾不想到這形體也是隨着過去，新新不是舊的了。

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。

在印度有一個志在修淨行的。出家之後，經好多年，頭髮已白，方回到家鄉來。老鄰居的人看到了。說：好多年不見，仍舊存在啊！梵志說：我和昔人不過有些像而已，不是昔人了。鄰人聽到他的話，都非常驚愕，你仍是你，爲什麼說非昔人。却認爲梵志的話是錯的。

所謂有力者負之而趨，昧者不覺，其斯所謂歟！

僧肇仍用莊子的話來說，暗地裡被有力的人背負去了，昏懂懂的人還沒知道呢！就是這些鄰人，就是世間的人們。

是以如來因羣情之所滯，則方言以辨惑，乘不二之真心，吐不一之殊教。乖而不可異者，其唯聖言乎！

佛因爲衆生執着的各有不同，故多方說教以辨明其迷惑。在佛的心，一真無二。其所發出的言教，則不一而殊，其而雖相乖。而都不異於道，唯有聖人之言是這樣吧！

故談真的有不遷之稱，導俗有流動之說。雖復千途異唱，會歸同致矣。

因爲用處不同，故談真說不遷，導俗說無常。聽其所唱，百條千條，究其會歸，同趨於一，以上第三段。

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。

有讀書而死於文句的人。聽說不遷，即謂不遷是昔物不至今，聽到流動，又說是今物可至昔。他證爲不遷流動，兩不相同，各有所指。不悟兩言一會，即動而靜，即靜而動。

既曰古今，而欲遷之者，何也？

即以古今責之，既一是言古，一是言今，古今各異。古非今，今非古，將如何遷？

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。

古是古，今是今，古今不動而常存，故言昔往，亦不必往。昔不往，今亦不至古，說去不必去。不來至今，今何至古，說往說去，不動不來。

不來故，不馳騁於古今。不動故，各性住於一世

不來亦不去，不奔走於古今。馬之奔走名馳騁。不動故，古自住古世，今自住今世。

然則羣籍殊文，百家異說，苟得其會，豈殊文之能惑哉！

不應當見不同之說，或說動，或說靜，各各存之，並立而陳。應就許多書籍中不同文語，百家異說，求其會通，文語相反，亦不能惑。

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。

能於殊文而會其一，則於人之所謂住，可以言其去。於人之所謂去，亦可言其住。去與住雖殊，其所歸一致。聖人之書說，正言似反，有誰能信，這句話不是無故而說的。

何者？人則求古於今，謂其不住。吾則求今於古，知其不去。

再說明其所以可作相反之說。人求古於今，今不復有，謂其運動不住，吾即可求今於古，古無有今，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。

古自古，今自今。今若至古，古中應有今，不應名今，古若至今，今應有古，此亦不應名古。說古有今今有古，皆是笑話。今既無古，可知不來。古既無今，可知不去。

若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來。

不來不去，古今不相至，任何事物，其性各住一世，尚有何物而可去來。

所謂遷，是時間上的觀念。時間可分過去未來現在三世。中國皆用古今二世爲說，一世即謂古今之一。此用時間以明，古今各各，分析之，利那利那各各。中國古人亦有飛鳥之影未嘗動之哲言。

然則四象風馳，璇璣電卷，得意毫微，雖速而不轉。

四象指日月星辰，璇璣指北斗星，他們都不斷的在轉動。如風之馳，如電之卷，皆言其動轉之迅速。若能辨析毫微，深得其意，即其速而知其不轉。

是以如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固。

不遷是即遷而明。佛之功德，流傳萬世，轉也。常存，不遷也。佛法之道，流通百劫，轉也。彌加堅固，不遷也。

成山假就於始篲。修途託至於初步。果以功業不可朽故也。

實是盛土的筐子，欲堆成高山，開始於第一篲。修是長遠，很長遠的路途，要走到他，開始於起初的一步。凡事總有個開始。論語說：譬如爲山，雖覆一篲，進吾往也。老子說：千里之行，始於足下。僧肇借用儒道二教的話，勸人發菩提心，修菩薩行。如來功流萬世，道通百劫，是由於始初發心修行積功累德而成的。果然是因爲功業是不可朽的啊！

功業不可朽，故雖在昔而不化，不化故不遷，不遷故湛然明矣。

立了功德，作了事業，是不可朽壞的。昔日所作的功業已過去了，說他不可朽，是因爲昔自在昔，無有變化，不化故不遷，不遷的道理不是好像清水的明嗎！

故經云：三災彌綸，而行業湛然。信其言也。

世界是有一天要消滅的。或者是一片火場，焚無灰燼。或者是大水沉浸，消溶無餘。或者是大風狂吹，散滅無形。火水風三大災來的時候，彌滿整個世界，綸貫無處不達。然而行業還是明明然存在。也就是這個道理。

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！

或許尚有不明白。再從因果的真相來說說。所謂功業，講的是因果。要知道果不是和因同時的。所謂果，是因於因而成果，先因後果。因因而果，因在昔而不滅。果不俱因，不是因來至今。不滅、不來，不遷的道理很明白的。爲什麼還要迷惑於去啊留啊！在動靜之間猶豫不決要走不走呢？

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。

從上講來，你知道了，那麼，天地倒覆了，不要說他不靜。大水滔天，不要說他動。最後，再告訴你心要口訣，你要從即物上領會，切不可離物而別求其常，背道而馳，愈趨愈遠。要用心於即物上契會，這樣，真理非遠，即在眼前，就可知道的。

物不遷論所說，是要明事物變動的真相。靜心審觀。事物變動，由於古今。古今各異，利那各住，曾無有遷。乃知世尊涅槃，羣生悲泣，佛說常樂，如是如是。即動而靜，即靜而動。無常與常，本來不二。捨無常而別求常，去之遠矣！僧肇此論妙極，可令人由此領會涅槃經常樂我淨之旨。使佛說常樂我淨，得到正確之解釋；於無常之義，亦更深刻的領會。

香港佛教圖書館徵聘秘書啟事

香港佛教圖書館，誠聘秘書一名，年齡、性別不拘。條件如下：1. 道心堅固，2. 有一定的經、教認識，3. 有高中以上文化水平，及有獻身三寶事業意願者。請自書學歷及履歷。逕函香港七姊妹郵箱六〇三二〇號。以便函約面洽。