

# 肇論淺釋

(續上期)

疏曰：談者謂窮靈極數，妙盡冥符，則寂照之名，故是定慧之體耳。若心體自然，靈泊獨感，則群數之應，固以幾乎息矣。

此僧肇舉他的第一疑。來書說：談論的這樣說：若說是窮其靈極其數，妙盡而後冥符，那末，名爲寂照的，也即是一般定慧之體。聖心有什麼異呢？若說：聖心自有其聖心，聖心獨自存在，不可能有群數之應了。

意謂：妙盡冥符，不可以定慧爲名，靈泊獨感，不可稱群數以息。

來書所說的意思，是謂：妙盡冥符了，不可以定慧爲名。有靈泊獨感，不可說羣數是息了。彼意以爲聖心有異，則得聖心不可名定慧。聖心有異則不能運羣數，故有此難。

兩言雖殊，妙用常一。跡我而乖，在聖不殊也。

要知道這兩句話雖不同，其妙用是常一的。就人們形跡而言，兩相

出好音五受，難離，盡諸音識，人外無歸，窮樂時與，不生不  
不生隨見，不善長，命；音對天，無對天；音對，無對；甚至  
梵音，美，難，斷取實狀，消瀾，消狀，取實狀音，唯坐五見，  
善，乘以「辨強」一辨否，豈完全是因實重四隨問顯不可以言  
善，是因其梵音，受，慧，行離日離日狀，梵苦，乘，難，重四  
由顯諸音來，辨詞之而以不生不滅，不離不滅，不來不去  
此式，且眼不然，甚乘廣大，無燒無量亦難。」  
本，映辯之顯顯顯，辨對主位，衣不勤狀。善至東式，南西  
違反，在聖人看來，沒有不同啊！慧，行，離日離日狀，顯其辨  
何者？夫聖人玄心默照，理極同無。既曰爲同，同無不極。  
何有同無之極，而有定慧之名？

## 單培根

爲什麼呢？聖人用他深入微妙的心靜默觀照，照理至極，同歸一無。既然說是同，同則沒有不極的了，那裏還有同無之極，而仍有定慧的名稱。

定慧之名，非同外之稱也，若稱生同內，有稱非同。若稱生同外，稱非我也。

要知道定慧之名，不是在同之外有這名稱的。此名稱不在同外，應在同內。同內則不應更有此稱，因別有此稱，即非同了。假使說此名稱之生是在同外，這名稱不是我所需要的。

又聖心虛微，妙絕常境。感無不應，會無不通。冥機潛運，

其用不動，羣數之應，亦何爲而息耶？

再說：聖人之心，空虛精微，極妙極妙，絕不同於尋常的所知。感之，無有不應。會之，無有不通。看不到的機關在暗地裏運動，其用自然，不加辛勤。爲什麼羣數之應要息滅呢？

上說理極同無，無有定慧之名。此說聖心妙用，應會不息。這樣，跡我而乖的，在聖不殊了。然劉遺民所提出的疑問，根源在於聖心有異一語。病在於對所有之一字有不夠正確的理解。故以下繼續解釋有無。

且乎心之有也，以其有有，有不自有，故聖心不有有，不有有故有無有，有無有故則無無。無無故聖心不有不無，不有不無，其神乃虛。

且說心的有，心的有是由於對有而有，不是他自己有。聖心不着於有，故聖心不有其有，不認爲有，不有其有所以有沒有了，有和無是相對待的，有沒有了所以無也沒有了，有也沒有，無也沒有，聖心是不有不無，不有不無，此心神乃爲虛。

何者？夫有也無也，心之影响也，言也像也，影响之所攀緣也。

如形的影，如聲的響。所謂有和無，這是心的影響，影中出種種像，響中出種種言，言和象，更是由於影響的不同攀緣而成的。

有無既廢，則心無影响，影响既淪，則言象莫測，言象莫測，則道絕羣方，道絕羣方，故能窮靈極數，窮靈極數，乃曰妙盡，妙盡之道，本乎無寄。

有和無都廢除了，心無影响了，影响消沒了，無言象可以測到了。無言象可以測到，那末，其道於各方面都絕，道絕羣方，不有一處粘着，才能窮靈極數，窮靈極數，此爲盡，此盡乃爲妙，所以妙盡之道，根本在於無有可寄。

夫無寄在乎冥寂，冥寂故虛以通之，妙盡存乎極數，極數故數以應之。

要無寄，在乎冥合寂滅，冥寂所以虛空，無所阻滯而通，能妙盡，在於極其數，既極其數，所以無有數不能應。

數以應之，故動與事會。虛以通之，故道超名外。

有數皆應，所以動則皆與事會，虛以通之，所以道超於名相之外。

道超名外，因爲之無，動與事會，因爲之有，因爲之有者，應夫真有，強謂之然耳。彼何然哉？

其道超於名相之外，因此謂之無，動即與事會，因此謂之有。要知此因謂之有，是相應而真，故謂之有，這是強說他這樣，他那裏是這樣呢？

故經云：聖智無知而無所不知，無爲而無所不爲。此無言無相寂滅之道，豈曰有而爲有，無而爲無，動而乖靜，靜而廢用耶？

所以經中說聖智，是無知而無所不知，無爲而無所不爲。此無言無相寂滅的道理，那裏是說有即爲有，說無即爲無，說動即違背於靜，說靜即廢除動了呢？

而今談者，多即言以定旨，尋大方而徵隅，懷前識以標玄，存所存之必當。

而現今談論的人，大多是不能忘言得意，即其言而執定其旨。好像尋大方而只得其角。懷着原來的知識而認爲是玄旨，堅定的要保存其原來所存的成見認爲必定正確。劉遺民所述談者的病，即在聞說異乎人者神明故不可以事相求之，仍執爲有而以事相求之。

是以聞聖有知，謂之有心。聞聖無知，謂之太虛。

所以他們聽到說聖人有知，即以爲有心。聽到說聖人無知，即以爲等同太虛。

有無之境，邊見所存，豈是處中莫二之道乎？

有和無是邊見，心在有境，心在無境，皆是邊見所存之處，那裏是處中不二之道呢？

何者？萬物雖殊，然性本常一，不可而物，然非不物。

已說有無是邊見，不可聞聖有知，謂之有心，聞聖無知，謂等太虛。再進一步作較詳細的解釋。

爲什麼呢？萬物雖種種不同，然究其本性，則常是一，故不可即其殊異而認取其物。然也非不有物。

可物於物，則名相異陳。不物於物，則物而即真。

若以爲可以種種物來認取物，則有種種不同的名相可以列出來了。若不以種種物來認取物，則物即是真，無種種名相。

是以聖人不物於物，不非物於物。

聖人知道名相非物本有，是加上去的，故不以物爲物，也不以物爲非物。

不物於物，物非有也。不非物於物，物非無也。

不加之以名相，不以爲物，物非有了。也不以物爲非物，那末，物也不是無了。

非有所以不取，非無所以不捨。

非有，則不取，非無，也不捨。

不捨故妙存即真，不取故名相靡因。

不捨，那末，所存在的爲妙了，這即是真。不取，那末，名相用不到了。

名相靡因，非有知也。妙存即真，非無知也。

名相用不到，沒有知了，但是即真的妙存，也不是無知了。

故經云：般若於諸法，無取無捨，無知無不知。

既非有知，亦非無知。所以經說：般若之於諸法，既無取，亦無捨，既無知，亦無不知。

此攀緣之外，絕心之域，而欲以有無詰者，不亦遠乎？

這是在一般心所能攀緣之外的，不在心所知範圍之內的。你要用有啊無啊這樣心的影響來質問，那不是距離得太遠嗎？

請詰夫陳有無者。

你們講有講無，非有即無，非無即有。我現在請問你講有無的：

夫智之生也，極於相內。法本無相，聖智何知？

智慧的生起，是由於相，相是所知，有知是知相，不能越出相的範圍，諸法本無相，無相什麼有知呢？

世稱無知者，謂等木石太虛無情之流。靈鑒幽燭，形於未兆。道無隱機，寧曰無知？

世間人說到無知，又認爲無知是等於木、石、太虛等無情一流。

聖智的鑒照，是洞徹照到沒有形兆之先，道無隱藏的可能，怎可說爲無知？

且無知生於無知。無無知也，無有知也。

所謂無知，是知沒有了。因爲無知，故說無知。無知是相對有知而言。無知是沒有的，因爲有知是沒有的。

無有知也，謂知非有。無無知也，謂之非無。

沒有有知，故說非有，沒有無知，故說非無。

所以虛不失照，照不失虛。泊然永寂，摩執摩拘，孰能動之令有，靜之使無耶？

所以般若爲虛而不失其爲照，照而不失其爲虛。淡泊寂滅，無執無拘。誰能動他令其有，誰能靜他使其無呢？

故經云：真般若者，非有非無，無起無滅，不可說示於人。

所以經中說：真般若，是非有非無，無起無滅，不可以言說表示給人的。

何則？言其非有者，言其非是有。非謂是非有。言其非無者，言其非是無，非謂是非無。

爲什麼呢？說其非有，意在否定有，不是肯定說是非有。說其非無，意在否定無，不是肯定說是非無。

非有非非有，非無非非無，是以須菩提終日說般若而云無所說。

說非有，非非有，說非無，非非無。所以須菩提終日說般若而說沒有說。

(未完)

(上接第29頁「道綽大師與持名念佛」)

唐太宗貞觀二年(六二八)的四月初八日，大師曾大集僧俗弟子於玄中寺，祝佛誕節，欲將捨報而未遂。此後太宗因文德皇后有病，曾遣使到玄中寺訪大師，供養祈禱，可見朝廷對他的尊重。他七十歲時，忽然齧齒新生，一如童年，精神矍鑠，容光煥發，弘揚淨業，老當益壯。

「本傳」記載大師往生時預知時至的情況，說：

「貞觀十九年(六四五)四月二十四日與道俗告別，二十七日於玄中寺入寂，時年八十四。」並謂「自綽淨業……西行廣流，斯其人矣。」他往生後，當代高僧道撫、僧衍，和他的弟子善導，尼大明月等繼續弘揚淨土法門。據記載，道撫是長安洪福寺的高僧，常到玄中寺與大師共修淨業，每次相見，必以淨土共會爲約。大師往生後三日，道撫聞訊嘆道：

「吾常期先行，今乃在後，吾加一息之功，見佛可追矣。」即在像前叩頭懺悔，退就坐而化。僧衍也是并州汝水人，初念慈氏菩薩名號，期上生兜率內院。在九十高齡後聽道綽大師講「觀無量壽佛經」，決心歸棲淨土，每日早晨禮佛千拜，念佛萬聲，後果得往生。尼大明月，介州平遙人，也是在晚年六十歲時在玄中寺聽大師講「無量壽經」後發心精進念佛，終獲往生淨土。

善導(六一三—六八一)，臨淄(今屬山東)人。貞觀十五年(六四一)到玄中寺從道綽大師學「觀無量壽佛經」與淨土教義。後至長安，大弘念佛法門，被尊爲淨土宗二祖(初祖是慧遠大師)。他先後寫「阿彌陀經」幾十萬卷，畫「淨土變」像三百壁。著有「觀無量壽佛經疏」四卷。日僧源空，就是依此經疏，開創日本淨土宗的，因此善導和尚在日本有較大的影響。

雖然淨土宗傳統沒有把道綽大師列爲祖師，但大師對淨土宗的貢獻是不可磨滅的。他雖受曇鸞大師的影響，却無直接師承關係。後世稱大師爲淨土宗奠基人，確是當之無愧的。