

肇論淺釋

單培根

(續上期)

此絕言之道，知何以傳？庶參玄君子，有以會之耳。

這是不可言說之道，何可以知來傳達呢？參尋玄妙的君子，差不多有能領會吧！

以上答第一疑，劉遺民所述談者之疑，由於論主說異乎人者神明語而來。欲求聖心之異，於是以爲若窮靈極數妙盡冥符，那末，即是空慧之體，有何聖心之異？若有聖心之異，心體自然，靈泊獨感。那末，不應有羣數之應了。因羣數之應是凡心，有羣數之應，聖心不異了。故要求有深證，僧肇之答，先說：兩言雖殊，妙用常一，以理極同無，其用不動爲釋。次辨有無之名，是心之影響，謂聖心之有，乃強謂之然，聖心不可以有無二邊之見測之。後又辨般若非有非無，是絕言之道。

又云：宜先定聖心所以應會之道，爲當唯照無相耶？爲當咸觀其變耶？談者似謂無相與變，其旨不一。觀變則異乎無相

，照無相則失於撫會。

此舉第二疑。你又說：聖心所以應會之道，應當先作出決定。唯照無相呢？還是見一切變呢？從這個問題，看談者之意，似以爲無相與變，二者是不能一致的。見變則不是無相了，照無相則不見變而不能撫會了。

然則即真之義，惑有滯也。

此僧肇斥之。說：你這樣的話，對於即真的意義，是迷惑而沒有通啊！

經云：色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。

引經說證明其非。經說：色與空不異，色與空相即。

若如來旨，觀色空時，應一心見色，一心見空，若一心見色，則唯色非空。若一心見空，則唯空非色，然則空色兩陳，

莫定其本也。

假使照你來信的意義，那末，觀色空時，應有一心見色，另有一心見空了，一心見色的，唯見色不是見空，一心見空的，唯見空不是見色。這樣，空和色放在兩起，不能決定誰是其本了。

是以經云非色者，誠以非色於色，不非色於非色。

所以你要知道，經說非色，乃是於色上講的，不是於非色上講的。說色是非色，不是說非色是非色。

若非色於非色，太虛則非色，非色何所明？

若於非色上講非色，太虛是非色，於太虛講非色，有什麼可講明呢？因為太虛原來是非色。

若以非色於色，即非色不異色。

若於色上講非色，即非色不是異於色了。

非色不異色，色即爲非色。

既非色不異色，那末，色即是非色。

故知變即無相，無相即變。羣情不同，故教跡有異耳。

所以知道，變即無相，無相即變。惟是衆生的情見不同，故認爲教中所說有異。

考之玄籍，本之聖意，豈復真僞殊心，空有異照耶？

從談深理的經典中查考，推究聖人所說的本意。那裏還有真僞不同的兩種心，空有不同的兩種照啊？

是以照無相不失撫會之功，觀變動不乖無相之旨，造有不異無，造無不異有。故曰：不動等覺而建立諸法。

所以在照無相時，沒有失去撫會的功用。觀變動時，不乖違無相的宗旨。到有的地方，處三界之有，不異於無。到無的地方，證涅槃之無，不異於有。從來未曾不有，也從來未曾不無。所以經說：不動等覺而建立諸法。

以此而推，寂用何妨。如之何謂觀變之知異無相之照乎？

從這個道理來推知，寂和用是不相妨的。爲什麼要說觀變的知和無相的照要是不同呢？

恐談者脫謂空有两心，靜燥殊用，故言觀變之知，不可謂之不有耳。

我是因爲恐怕你們聽了後談論，或許有認爲：空和有是兩種心，靜和躁是兩種用，對你說空說靜，執爲非有非動了，所以說，觀變的知，不可說是沒有。

若能捨己心於對內。尋玄機於事外，齊萬有於一虛，曉至虛之非無者。當言：至人終日應會，與物推移，乘運撫化，未始爲有也。

你的心被封住了，現在要不被封住，而於事物之外尋求其深玄之機妙。觀萬物紛紜同歸一虛，而又明白至虛並不是無，能這樣，應當說：至人一天到晚的應機撫會，隨着事物而推移，乘其時運而施化，不能認爲是有的。

聖心若此，何有可取？而曰未釋不取之理？

聖人的心是這樣的，那裏有可取？你爲什麼說沒有解釋不取之理呢？

以上答第二疑，仍由聖心之異而來，故指其於即真之義迷惑有滯。爲說色空不二。即真之有，亦即不取。

又云：無是乃所以爲真是，無當乃所以爲至當，亦可如來言耳。

你又說：無是乃所以爲真是，無當乃所以爲至當。是可以這樣說的，僧肇推測他所許的意義可能有不同，故如是說。

若能無心於爲是，而是於無是，無心於爲當，而當於無當者，則終日是不乖於無是，終日當不乖於無當。

是於無是，不能執着於此是，執着於此是，仍是是，不是無是了。當於無當，不能執着於此當，執着於此當，仍是當，不是無當了，故要無心於爲是，無心於爲當。能無心於爲是而是於無是，無心於爲當而當於無當，那末，終日是不違背於無是，終日當而不違背於無當。

但恐有是於無是，有當於無當，所以爲患耳。

惟恐仍在是字上執着，當字上執着，有是於無是，有當於無當，所以仍爲患了。

何者？若真是可是，至當可當。則名相以形，美惡是生，生奔競，孰與止之。

爲什麼無是也不可是，無當也不可當？要知，若有真是可是，至當可當，則名和相已起來了，好和壞的觀念也要生了，仍奔競於生生之中，誰能將他止絕呢？

是以聖人空洞其懷，無識無知，然居動用之域，而止無爲之境，處有名之內，而宅絕言之鄉，寂寥虛曠，莫可以形名得

。若斯而已矣。

所以聖人不是這樣的。聖人的胸懷，空空洞洞，無識可識，無知可知，你看他居於動用的地方，而是止於無爲的境界。處在有名的所在，而是住於絕言的家鄉。真是無聲無色，寂寞空曠，不可以形和名得之的。聖人乃是這樣的啊！

乃曰：真是可是，至當可當，未諱雅旨也。

你乃說：真是可是，至當可當，我不明你的高見了。

恐是當之生，物謂之然，彼自不然，何足以然耳。

恐怕是是當當的生起，你認爲他這樣，他自己不是這樣的！有什麼可以這樣啊！

以上答第三疑。劉遺民要求有真是至當，故以無是無當爲疑，蓋以其仍是執有之見。故僧肇這樣答之。

總劉遺民所提三疑，皆由於聞聖心之異一語而起執，故僧肇又以下文總答。

夫言跡之興，異途之所由生也，而言有所不言，跡有所不能跡。是以善言言者，求言所不能言，善跡跡者，尋跡所不能跡。

要知一有言跡，即可由此生起不同的見解，因之而走入歧途。而是要知有言語所不能言的，形跡所不能跡的。所以懂得說話之所以爲說話的，應於此而求得其言所不能言。懂得形跡之所以爲形跡的，應即此而尋得其跡所不能跡。言以言象，象以象意。應得象忘言，得意忘象。

至理虛玄，擬心已差。况乃有言，恐所示轉遠，庶通心君子

，有以相期於文外耳。

最極之理，極爲抽象。甚虛甚玄，無具體可執。起心象之，已是相差。况乃再加之以言，恐所指示反而更遠了。希望心理上通達的君子，有能夠在文字語言之外互相領會其意。在人類的思想，智卽知，無知則不知，不知卽同於木石，今般若名智慧，不可以同於木石，此無疑問。然般若無知，無知之智，極難理喻。故又設種種難問。此種種難問，都是從知的方面爲說，論主一一辨其非是。說明般若非此知。這樣，般若無知，已無復可疑問了。但是，般若既非此知，此無知之智，究竟怎樣呢？此論傳至廬山，劉遺民等，從這方面發生疑問了。聖人之心是異於衆人之知的，於是要求聖心之異，聖心既異於知的，此異者如何？又聖心既異於知的，又如何能與衆生有交涉？這是從異於知的一方面提出疑問，論主也詳爲作答。

不真空論所說的不真空，卽般若之所知，般若卽知不真空的智。知不真空的智乃爲般若。衆生的智不知不真空。若知不真空卽不同於衆生的智了。般若不同一般衆生的智，故般若無知，不真空乃就緣起法以明，若離緣起法亦無從談不真空。般若照緣起法而見其不真空，故般若非離世間而存在，而乃是應化撫會，無所不知，般若是無知而無所不知，一切法不真空，般若亦不真空。一切法不真空是本來不真空，非於今不真空。衆生之智本來不真空，故惑智之無者知無。般若亦本來不真空，然般若則知不真空，故聖智非但以性空而稱淨，聖智之無者無知，惑智聖智，不可不辨。般若之與真諦，亦言寂則同，言用卽異，不知不真空而欲求明般若，終不能明般若，若知不真空，則知此不真空之智，卽是般若了。佛說般若經，都明不真空義，故知般若，當知不真空。

（未完）

（上接第25頁「首屆敦煌學國際研討會紀盛」）
甚覺歉意，誠懇表示對佛教大善智識的尊重。唯一令人意外者，爲某學者取舊作宣讀發表，香港大學饒宗頤教授，提出異議，治學嚴謹的饒教授，於研討時對諸多論文，頗有糾正或補充。

經由西域絲路及海上直接從印度輸入中國的佛教文化與中華民族文化融會，而形成中華文化燦爛時代，這其中表現最明顯，而成就最大的，莫過於佛教開窟造像。沙門樂樽於前秦建元二年（西元三六六）所创建的敦煌千佛洞，不僅爲我國所有佛窟中最豐富，最具代表性者，如今已名聞寰宇，舉世矚目。此藝術寶庫的綿延成兩萬五千多方尺面積之壁畫，及歷經千年的二千多座佛菩薩造像等等，內中包括前秦、北涼、北魏、隋唐、五代、宋元及清的作品。其豐富的內容和題材均取自佛教經典。信仰的力量是創造敦煌藝術之主因，敦煌藝術充份表揚了宗教情緒與信念，僧侶們爲免遭兵亂浩劫而封存於敦煌石室的寫經、畫幡，孕育了崇高聖美的千古遺跡！

此次國際會議有以下幾點說論：

（一）澄清許多疑點，獨到的見解論文，極具學術價值。
（二）論文內容，除了探討佛教、史學、道教以外，且有敦煌學目錄與教育方面之論文。

（三）與會學者，並提供許多國外參考文獻與工具書、相互印證、供學者研究。

與此同時，郊外雙溪的國立故宮博物院，並同時展出敦煌、藝術瑰寶，石窟秘藏之隋唐絹畫、畫跡，國畫大師張大千臨摹的莫高、榆林二窟壁畫，六千餘幅及隋代陀羅造絹畫「觀音立像」、「釋迦佛交脚像」二幀，白雲窟舊窟「晚唐蓮華供養菩薩」幡畫一件，三幅真跡。敦煌文化歷經劫磨，但經歷代調融適應，已再成一光輝燦爛的文化體系。聖哲先賢在此方面卓越的成就，將垂萬世而彌新。