

《華嚴宗》 第五講



看完那個「月光童女」，就得到釋迦佛的「預記」。

「預記」，亦說她來世，你做「支那國」，「支那國」不就是 China？做中國的女皇帝，做女皇，就統治「支那國」了這樣。釋迦佛一個這樣的預言，釋迦牟尼佛一個這樣的預言。那這些就成為一本所謂《大雲經》了。那班人一捧，捧出一本《大雲經》來，那個武則天就更加相信了。

但是，當這些這樣的偽經，在唐三藏那派，那派都是純粹學者多，就不肯信這些說法的。但皇帝信它，你說它假的，你「聽」（恐怕待）殺頭。這樣做法不行，只有不合作，不理會你，你武則天怎樣搞法，你班人怎樣搞法，我不入你的圈子裏面。我有我們在這裏自己講，自己關上經院門，自己在裏面講學理。唐三藏那派，「唯識宗」那派人就這樣。

而「空宗」，即「三論宗」那派又失勢了，那派人又是態度很磊落的，亦不合作，亦不跟她合作的。這樣無人肯跟她合作的，而「天台宗」那時候就剛剛衰落到極，她們亦無人去理「天台宗」。只有，能夠和武則天捧場，就只有那批人，即是「華嚴宗」那班人。她亦看得起「華嚴宗」的人，「華嚴宗」的人亦肯替她捧場。這樣，因為這樣的關係，法藏在政治上很有勢力。那我們看看，唐太宗，大家當時認為他(是)「聖皇」了。唐太宗的時候，有一位三藏法師在印度回來，那麼武則天女皇帝，她(又)是「聖皇」來的，自己以為，我「聖皇」在世，都要有一個好似唐三藏那類的人回來才可以的。

於是，(她)一捧就捧那個義淨三藏了，剛剛的時候，這個義淨三藏就在印度留學回來，她就捧他了。但義淨三藏這個人，另外有他自己的品格的。這個人，因為他是一個戒律家來的。對於那些不穩健的東西，他不肯「制」(接受)的，義淨這個人，他

人品很清高的。你這一班人怎樣捧他(是)一回事，他都不「抵」(在意)受捧的。這個人不受人捧場的，這個人，這個義淨和尚，他是一個戒律很清高的人的。你這班人「搞搞震」(亂來)，不要了，我都不和你搞在一起了。這樣，所以抬義淨，硬是抬不起。

這樣，那班人就捧武則天。那麼，唐太宗就有一個唐三藏，而武則天想捧那個義淨，義淨就不重抬舉。這樣，剛剛印度又有一個，這個都是不是正式印度人，都不知道。可能是正式印度人，亦可能是西方的西域人來的。那個實叉難陀，剛剛他……實叉難陀就來中國了，那這個外國人不知道的，你怎樣捧他，他(任)由你捧的，他都不懂中國話的。你班人怎樣搞他，他都不知道的。

那麼，於是那班人就捧起實叉難陀了。捧起實叉難陀，這樣就(是)，而那班人弘(揚)「華嚴宗」了。就於是請……「華嚴宗」所依據的經典就(是)《華嚴經》。就是劉宋的時候翻譯，只有六十卷而已，六十卷是不齊全的。那就於是「擲」(拿)過另外一本，比較齊全的本子。又是在西域來的，在於闐國取回來的。就請一個實叉難陀重新翻譯一輪。那麼那個時候，那個賢首法師，即是法藏和尚在那裏參加，幫手了，做助手的。那麼，唐太宗的時候就只得一位玄奘三藏；而武則天(做)皇帝的時候，居然就有義淨、實叉難陀，還有幾個「小三藏」。那就已經(具備)「聖皇」的條件了，好似具備那樣。

那麼唐三藏回來之後，他「唯識宗」的思想很發達了。她又要找一班人，又要有這些人，那個時候，適逢其會，法藏那班大事著作，大事著作。而那個時候，大事著作，那於是她就捧法藏了。除了捧法藏之外，還捧那個神秀。六祖的師兄了，神秀了。捧神秀，但是神秀這個人又不看重抬舉的，這個人又是，這個人不多活動的。這個人，神秀被抬舉之後，神秀又介紹出一個六祖，說他師弟慧能，這個是修養好好。於是武則天派人來廣東，想連六祖都接過去的。怎料六祖廣東人，這個人，他自己(個子)小，矮小，那個樣子不得宏偉，他自己說「我不想上北方，上北方，我南人細

小，那北方人看起上來，令別人失恭敬心。」而且他亦不願意捲入政治漩渦。(武則天)幾次請他去，他都是說病，不願去。那麼不願去，武則天就送一件袈裟給他。

現在那件袈裟還保存的，我將那件袈裟…我去南華寺拿他那件袈裟，拿起來，那位法師(趕忙講)「你不要拿起，會霉的這樣！」，因為唐朝傳到現在，拿一拿就會「爛」(破)的。我拿過他那件袈裟。一千個佛，剛剛一千個，那麼大，三張桌子，三三三那樣方形的這樣，黃色的。黃綢，每一個，一千個佛，那麼大的佛(像)。那個佛(像)比較這個煙盒細些少那麼多，繡得很美的，用金線來繡的，可不可以？送一件袈裟給他。現在留着看六祖的衣，不是釋迦牟尼傳的那件衣，所看得到的就是那件衣而已。

那個鉢，我看那個鉢，那個鉢不是真的釋迦牟尼那個鉢。釋迦牟尼佛不會用瓦鉢的，他那個鉢是瓦鉢來的，現在六祖食飯那個鉢。好似砂盤那樣的，印度人的鉢就不是砂盤那樣。這個中國的，好似砂盤那樣的鉢。不是說好似一個鉢盂那樣，這麼大個的鉢。那麼那個質就是陶器來的，不過那些人將它來用一些黑漆來「油」(塗)到它黑色。還有一枝木的匙，好似那些日本人舀飯那些，那樣的木的匙。就是他六祖用來舀飯食的。

聽眾：在哪裏？

羅公：是「南華」，是「南華」，是曲江那些的內城河，馬壩那裏，我們去了馬壩。

馬壩那裏很多和尚的「肉身」的，六祖一個屍體在那裏，那個「肉身」在那裏。憨山法師又有一個屍體在那裏。還有一個「丹田祖師」，高高大大的，瘦瘦的，一個在那裏。還有一個不知道叫做甚麼？「靈通使者」。這位叫做「靈通使者」，四個，我看到的就是四個肉身在這裡。學佛的人切不可、切不可為他的「肉身」就是他神聖。不是，它是當時一種叫做「製殮」來的，不是神聖的東西來的。如果留屍體就是神聖的，那應該，釋迦牟尼佛應該留屍體了，但他都不留屍體，他都燒了去，是嗎？

那麼當時，互相利用。這個就是「華嚴宗」大勝了，壓倒一切。這個就第四個階段。但是這個法藏和尚，沒有多久，他的精力用得很盡。著作非常之多，當那個實又難陀翻譯那本《新華嚴經》。這個叫做《八十卷華嚴》，那《八十卷華嚴》譯得當然是比較那六十卷，各方面都好講究，修辭恐怕經裏面的修辭最美麗的，就是《八十卷華嚴》了。那些五字一句的偈文，非常之美麗的。那裏的文章一路一句句讀下去，幾乎你不能增減一字。讀下去，長江大河那樣浩浩蕩蕩，是一個洋洋大觀的一篇美麗的大文章來的。八十卷，他《八十卷華嚴》一譯了之後，法藏和尚又重新造注釋了，造注釋了。怎知還未做得完，法藏和尚就死了。

這樣這個就第四階段了。第四階段之後就要步入第五個階段。第四階段就是華嚴宗正式成立，到第五個階段，就(是)修補了，修補隙漏了。那麼法藏和尚死了之後，就(有)很多個弟子。其中，有一個叫做慧苑，這個(是)學者來的。《華嚴經音義》，現在的人就(是)根據他的。慧苑，就(是)法藏，即是賢首法師的徒弟。他是大師兄，又最有學問，他就將賢首生平的著作整理一番。又將賢首法師的《八十卷華嚴經疏》未完成的，他走去加加減減來到補成它。

補成它，那樣就成為一套書，叫做《華嚴經刊定記》。「刊」者即是刪削，做這個《華嚴經刊定記》，刪改他老師的文字，就改變，連老師的意思都改變了。那麼，於是賢首門下的人就譁然，說你居然有膽改老師的學說。那就大家認為他是叛徒了，認為他是叛徒了。有人就信仰他，但有人說他叛徒了。在這個情形之下，在沒多久，就有一個新人物出，華嚴宗的，就(是)這個叫甚麼的？澄觀出了，澄觀和尚，澄觀和尚出。

他(是)和尚之中著作的字數最多，恐怕就是他了。中國有佛教以來，和尚的著作之中，講字數來講最多的，恐怕就是他了。他一出現的時候，就把這個《八十華嚴經》造注了。注，不只造注，《八十華嚴經》的「疏」，《八十華嚴經》的「疏」，

不只「疏」，還有甚麼？「疏」之外，還加「鈔」。現在今日所謂《華嚴疏鈔》就是這套書。現在你(有)《華嚴疏鈔》這套書，如果(是)木版來的，百幾冊，百幾冊我不記得了。如果你是(有)「縮縮埋埋」(濃縮的版本)的，恐怕有大半部《辭源》那麼大。

這套《華嚴(疏鈔)》，「鈔」者，「鈔」即是 note，「疏」就是解釋的。「注疏」之外，若還不夠的，還有一些 note 在那裏來到解釋那些「疏」的，叫做《華嚴疏鈔》。「疏」還「疏」，「鈔」還「鈔」的，不過普通現在的人合着了它，叫做《華嚴疏鈔》。這樣那個《華嚴疏鈔》一出，他這本書是甚麼？是「華嚴宗」的百科全書來的，這本書。

研究「華嚴宗」，就必定要在這本書裏專攻了。換言之，這本書一通，就整個「華嚴宗」通了。其他都是參考資料來的，不只整個「華嚴宗」通，它這本書通得差不多整個「大乘佛法」都通那樣。因為它旁徵博引，無東西不引用，連到印度的外道傳入中國的書籍有翻譯的，它都有引(用)到的。這本書的內容豐富到無比的，那它，那一般人認為它就(是)正式是法藏和尚的正統。

這樣，它一出現就是「華嚴宗」的第五個階段，是「增補的時代」了。賢首法師的時候是「華嚴宗」的大盛，「增補」。他這個人，和一般人只是認為抬高法藏而已，很多人忽略他的，只知道他，說他注很多書那樣而已，他的傳記都很簡單的。其實他就是很重要的，如果今日我們想研究「華嚴宗」，幾乎你取他《華嚴疏鈔》就足夠，你單取賢首的不夠。還有一點，很奇怪，賢首法師，即是法藏和尚對「唯識宗」，處處取一個抗拒的態度的，批評、抗拒、不容納，不肯容納。一到了澄觀，到了他澄觀做《八十華嚴疏鈔》就不同了，那個態度。

表面上就是對「唯識宗」好似有些抗拒態度，實際上他解釋《華嚴經》，用「唯識宗」的道理來解釋。他把他的敵人，把敵人的資料取了來到助成他自己的學說。這

個態度，他用這樣的態度，所以《華嚴疏鈔》雖然是浩瀚很大，不過你看它，「唯識宗」的道理不通，看不來這套書的。看不來這套書，看法藏的可以看得來。看澄觀的《八十華嚴疏鈔》，如果不懂「唯識」的，看不來的。因為它怎樣？盡量把「唯識」所講的思想用來做他的甚麼？做他的「墊腳」，做基礎，這個是一個很聰明的辦法。

舉一個例，處處受「唯識宗」的影響，又例如？我姑且舉兩個例。那些人以為我整天研究「華嚴宗」了，我又看過《華嚴疏鈔》了，談何容易？你知道它的資料來源在哪裏來？很多、很多就在「唯識宗」那裏取來的。舉一個例，另外一個世界，當一個「毗盧遮那成佛」的時候，另外一個世界有一位「大菩薩」來這個「華嚴的集會」上面，頂禮給「毗盧遮那佛」、頂禮給佛。就唱讀一篇贊，因為印度古人都是這樣。古人，那些有地位的社會人士、或者學者，或者帝皇，你這些人見他，第一次見他，普通就作一首長的詩，讚美他的詩。

那麼第二個世界的「大菩薩」來到見這個佛了，來到見這個世界的佛了。他就有一篇長的詩，就讚美這個佛。在那篇長詩裏面，就說很多道理的。就裏面好似有這句，它就說這個佛一出世，就說法，就講了很多道理，就很道理好似是不思議的，我不記得是不是不思議。不過你注意下面那兩個字，「善字」，這兩個字，注意就可以了。其他那兩個字錯了不要緊。

這個「善字」，即是《華嚴經》的〈十地品〉裏面有這句，「不思議的善字」。那個賢首法師解這個「善字」，「字」就那些甚麼？「字」就即是那些字句，一個個「字」，即是英文的 word, w-o-r-d, 「善」的，「善」的字，好的字。那麼怎叫「善字」？「字」都有些「善」的，有些「不善」嗎？那賢首法師就解釋了，他解釋很詳細的，解釋「善字」兩個字。

賢首法師他解「善字」者，就(是)善巧之字，它的字即是佛說法的時候，用那些字是很善巧的，是很巧妙的，即是修辭非常之巧妙的，就是這樣解釋那個「善字」。

一到澄觀出現了，造《八十華嚴經疏》的時候，他將「善字」兩個字怎樣解釋？他解作「無漏」，「無漏」的字句了。那麼在…為什麼要這樣解釋？那就違反了法藏的意思。法藏只是講他用的字用得很善巧，一個文學家寫詩，杜甫、李太白那些寫詩都很善巧了，那講善巧。他賢首法師就當(作)善巧之字，一到澄觀就不是，那個「善」和「不善」，這個「善字」是「無漏」。

怎樣「無漏」？這個「唯識宗」的，宇宙萬象裏面的那些事事物物，將它(們)的「德性」，「德性」即是它的性質，或者將它那個 quality，或者將它那個 character。「德性」，就分做三類的。把事事物物分做三種特性，即是從價值的立場，分成，將把事事物物分成三類，就它的「德性」分成三類。

第一類叫做「善性」，第二類…他將事物從價值的立場分做三類，第一類就(是)「善性」，所謂「善」，於，對於自己、對他人所引起的快樂的效果的，那樣東西就叫做「善性」。即是對己、對他能引起快樂的效果的，這樣東西就叫做「善性」，這個就不是經濟學上的價值，而是哲學上的價值，「善」。第二類就(是)不「善性」，就是「惡性」，即是對自己、對他人的將來都引起痛苦的效果的。這些叫做「不善性」或者叫做「惡性」。

第三類就叫做「無記性」，無可以「記」，不能用「善」與「惡」的兩個價值的符號，來到記它的。即是說，既不能對己、對人，不能引起快樂的效果，亦不會引起痛苦的效果的，那些就叫做「無記性」。

那麼將一切事物分成，從價值論立場分成「三性」。分成「三性」，「善(性)」又有兩種，一種叫做「無漏」，一種叫做「有漏善」，那個「無漏」兩字，有些人加它那個「善字」都可以。不過「無漏」就當然是「善」，「漏」者就指「煩惱」了。我們心裏面一種「惡勢力」，心裏面一種「惡」的、不好的勢力，即是一種不好的、「惡」的本能，或者「惡」的思想這類這樣的，叫做「漏」。它好似令到那個水瓶會

漏的一樣，即是對人生都無甚麼益處的，叫做「漏」。

那個「漏」字，本來當(作)「煩惱」，一種不好的思想和壞的思想，和壞的本能這樣，叫做「煩惱」。凡是一樣東西，那個「無」字有對抗那樣的意思，它本身不會引起惡劣的效果，它還能夠對抗那些「煩惱」的。它不會跟那些「煩惱」共存的，它出現的時候一定要把那些「煩惱」，「煩惱」即是「貪、瞋、癡」這類這樣的，把「惡」的東西壓倒的，這些叫做「無漏」。

「無漏」者又名叫做「清淨」了，又可以叫做甚麼？「純善」了。「純粹的善」，不與「惡」的東西並存的，而這個叫做「無漏」。另外一種就「有漏的善」，「善」都是「善」，但是它和那些「煩惱」可以並存。即是，換言之，即是說它無力量來剷除「煩惱」，無力量來壓倒「煩惱」的。這樣這些叫做「有漏善」。

舉一個譬如，不切當的。譬如你，譬如一個人做一件「善」的行為，良好的行為，他並不是冀求名利，並不是過度冀求個人有甚麼益處，只是訴諸他的良知，「無所為而為」，「行乎其不得不可行，止乎其不得不可止」。純粹為了我這樣而過得心安，毫無其他雜質的。譬喻是這樣的，這樣，用來這個，這樣就可以譬喻這個「無漏的善」了。

「有漏的善」，就用一個譬喻。譬如我現在做一件良好的行為，譬如現在醫院欠缺病床了。我(有)很多錢，我捐五百張病床出來了，那麼我這個行為是「善」了。但是我有一個目的的，我希望社會上讚美我是善長人翁，希望國家，或者希望政府給一個甚麼銜頭給我。我這樣做，那他「善」都是「善」的行為，但帶有多少「貪」的成份在這裏。那即是說這種「善」就和那個「貪」，貪是一種「煩惱」可以並存的。這樣這個就不是「純善」了，那麼這個譬喻是這樣。那麼「善」之中有些「無漏」的，有些叫做「有漏善」的，這個「唯識宗」的講法。

「無記」又分兩種，一種叫做……「有覆的無記」，「無覆的無記」，一種叫做「有覆的無記」。這些都是「唯識宗」的講法。「無記」者，即是既不是「善」，亦不是「惡」。但是仍然「有分別」，一種不是「善」、不是「惡」，但是它會跟那些「惡」的東西一起、一拍，互相呼應的。那麼這些叫做「覆」，就即是「遮蔽」，可以有些「惡」的東西，「遮蔽」它。這個叫做「無」，不是，「無」那些「惡」的東西「遮」蔽它的，叫做「無覆無記」。「有覆無記」，它本身就無所謂「善惡」，但是有些「惡」的東西，是會牽累了它的，這些叫做「有覆無記」。

先講一個譬喻，譬如三國的時候，劉備死了，就傳位給那個「阿斗」。那個「阿斗」這個人就不能說他是善人，是嗎？但「阿斗」並不惡的，是嗎？這樣，在諸葛亮在生的時候，無人可搞到得(唆擺)那個「阿斗」的，「阿斗」就可以叫做「無覆無記」。但當諸葛亮死了之後，那幾個宦官、太監包圍着他，「阿斗」本身就是「無記」的。但是有幾個壞蛋，搞亂了他，就變了。雖然他本質就(是)無記，但是有些壞蛋的事，在他側邊拖累他的，叫做「有覆無記」。那麼又例如，剛才那個譬喻。

現在我正式舉一個例了。譬如「唯識宗」講，這個「第八識」，他說它就是「無覆無記」。「唯識宗」講是「無覆無記性」的，因為這個「第八識」好似機械那樣，好似一個電腦那樣，好似機械那樣。不論「善」的東西、「惡」的東西，它都是總之兼容並包的。那個「第七識」就不是了，「第七識」是「無記」，但是就「有覆無記」，「第七識」本質上，是「無記」，但與「第七識」一齊出現的，就有幾個「煩惱」與它一齊出現。有一個「癡」，有一個愚癡，和它一齊、一出現；有一個「惡見」，即是「不善」的思想、或「不善」的「慧」、「不善」的判斷，有一個「惡見」，有一個「貪愛」，拍住一齊起等等。那所以「第七識」是「有覆無記」的，這個是「唯識宗」的講法，是很清楚的。

賢首法師就很少用它這些，好了，一到那個澄觀造《八十華嚴經》的《疏鈔》的時候，他將這個〈十地品〉裏面那個，這個「善字」解釋甚麼？「無漏」之字，用

「唯識宗」的講法。「善」者就「純善」這樣解釋，不是「善巧」。「善巧」和「純善」，如果再譯回印度文，就完全不同字了。你翻譯做英文都不同的。善惡之善，和善巧的巧妙，那種善巧不同那個字的。那個賢首法師將它解作善巧之善，一到澄觀發現不是幾對路，就解釋「善」的字了。「善性的字」，善性之中，不只是「有漏善」而已，是「無漏的善」。佛所講的聲音和用的字都是「無漏的善」來的，這樣解釋，修正了。這些就(是)修正了。

好了，還有賢首法師，他對於「唯識宗」那種「種子」的理論不太贊成。「種子」即是一種功能，一種 function。我們做善的，我們之所以能夠做善，它說我們的心裏面，本身就有先天的，存有一種能夠作「善」的可能性的功能。這種 function 叫做「善種子」。同時，我們又有貪心作惡的這樣的功能的，這些叫做「惡種子」。那麼用「種子」來解釋，賢首法師對於這個「唯識宗」的「種子說」，總是不多忿引用它的，不多喜歡引用。但一到了澄觀，用了，採用「唯識宗」的「種子說」。

不只對「唯識宗」的「種子」一個籠籠統統的名詞，他採用而已。「唯識宗」的「種子」，「唯識宗」那個「種子六義」。「唯識宗」，他解釋「種子」的時候，他說所謂「種子」，這種 function，這種功能是具備六個意義的。這個太長篇了，例如舉一個例。例如，「唯識宗」講「種子六義」，不過我都先寫一寫出來。

《成論》已經有「種子的六義」的，《攝大乘論》，它有首…《攝大乘論》有首偈，有首頌，它說「剎那滅」，它說「種子」具備六個特性，少一種特性都不能叫「種子」。凡是叫得「種子」的一定具備這六種特性，「種子六義」。第一個義，就(是)「剎那滅」，「剎那」者即最短的時間，一念起的「一剎那」，即是現在所謂，現在哲學講的「一瞬」，「一瞬」之間。蘇東坡，《赤壁賦》，「曾不能以一瞬」，「一瞬」。它說一瞬之間，那個「種子」，當那個「種子」未曾出現的時候，每一個「剎那」，一個「種子」就好似閃光那樣，閃一閃，一閃閃即刻就滅。到第二個「剎

那」，又閃一閃，又滅。第三個「剎那」又閃一閃，又滅。那這種這樣的講法，即是好似中國《易經》所謂「翕闢」，「翕」即「闔」，「闔」就「開」，好似燈塔那些燈那樣，「一剎那」。

那即是說譬如我未殺過人這樣，但是它說我，假使我是有殺人的「種子」，用來作譬喻。這樣，我未殺過人，但我與生俱來已經有殺人的「種子」，不過未曾有機緣給我的「種子」爆發的。那我這個殺人的「種子」，我自出，我說無始以來，我們不要講無始以來，講自出娘胎。自出娘胎以後，我們都有這個殺人的功能的。殺人的功能，但我始終未殺過人的，那這些功能在哪裏？它說在我的「第八識」裏面。

那個「第八識」含藏着這種功能，這種「種子」的狀況是怎樣的？那種情況是怎樣？每一「剎那」，那個「種子」起一起，一起即刻就滅。這個「滅」了不是說無了，「滅」者即是那個勢力一斂回，起的勢力一伸張，那每一個「剎那」「翕闔翕闔」、「翕闔翕闔」，即是「一生一滅」。中國就叫做「翕闔」，它就叫做「生滅」。「生」便是「闔」，「滅」便是「闔」。「一開一合」，「一開一合」這樣，那麼那些「種子」…

譬如雖然我未殺過人，但是那些殺人的「種子」自出娘胎以來，「種子」已經連續下去，到現在有，以後都還有。除非我們用那個「無漏法」修行，剷，令到這種「種子」，令到它無力量再起而已。否則，一有機會，它會生。那麼它說這種，當它潛伏的存在的時候，它就是「翕闔翕闔」、「翕闔翕闔」，即是「一生」，「每一剎那一生」，「一生即刻滅」。「才生即滅」，一「滅」即刻又「生」，一「生」即刻又「滅」，當它未出現就這樣。當它正在出現的時候，都是一樣。

它說譬如這樣，譬如我們見到一件東西。譬如我見到一隻牛，我們起一個牛的這樣想法，那麼，那隻牛，「無始」……我們自出娘胎以來，都已經有對於有某一種動物，我們能夠認識，有這種這樣的「力」，不過我未見過牛。到我一見牛的時候，這

樣，這種這樣的功能就出現，就會覺得一隻牛這樣。譬如這樣的。

這樣，當我們覺得見到那隻牛的時候，就「牛」，那這個(是)「牛」。那些人告訴我聽，這隻「牛」。這個時候，當我這樣想的時候，「牛」這樣。其實我說這個「牛」，已經好多個「剎那」了。在這個很多個「剎那」，一連串很多個「剎那」之後，我們的心裏面，「第一個剎那」覺得那個「牛」。這個「剎那」一「滅」，這個「種子」即刻「滅」。再隱伏，到「第二個剎那」，那個「牛」這樣，又出現了。那個「第二個剎那」完的時候，「牛」這個這樣的又縮下去。到「第三個剎那」，又是再出來，那就一路連串這樣，就好似，他說好似一個燈塔，那個燈閃光、閃光、閃光這樣。

他說因為這樣，我們的思想才可以變化。譬如我說，譬如我們說這樣，牛能吃草這樣，譬如我的心現在起一個這樣的句子，這樣我們「第一個剎那」會出現的，就有一個「牛」，這個這樣的想法出現了。這種思想出現，這個觀念「牛」出現。為什麼我們出現這個「牛」這樣的觀念，就(是)我們先有這個功能，然後才出現「牛」這樣，這樣「第一個剎那」完，那「牛」而已，「牛」做甚麼？未曾講到牛能吃草的。那麼「第一個剎那」就(是)「牛」，到「第二個剎那」，一方面那個「牛」可能是一路連續起，一路閃，閃光、閃光這樣。

接着有第二個「種子」出現，那個「牛」做甚麼呢？我們有一個「思維力」，這種「思維」又一個「種子」出現了。經過「思維(力)」一出現的時候，「牛」做甚麼呢，「尋求」了，「尋求」了，那隻牛在做甚麼？在這裏「尋求」。到了第三個「剎那」，或者第四個、第五個都說不定，那個「牛」字，這個字繼續出現了。就跟着多了一個「能」這樣。

第二個就「能」，有一個「能」字那個功能就出現，就「能」了。到第三個「剎那」，就兩個一齊出現，「牛能」兩個一齊出現了。兩個「種子」一齊出現，一齊「生」、一齊「滅」。到第四個「剎那」，到「種子」連續下去，後一句「牛能做甚

麼呢？」，「能食飯呢？」，抑或「能搵錢(賺錢)呢？」，又在這裏尋求了。尋求之後就「牛能吃」這樣，有一個「吃」。不是，即是「吃」先，有一個「吃」，就這個這樣的「種子」出現。

接着吃甚麼？吃，哪個吃？「牛能吃」三個「種子」一齊爆發出現。「牛」、「能」、「吃」，一齊出現。到了最後又牛能吃些甚麼？」這樣，又在這處尋求，到了尋求，經過若干「剎那」尋求「牛能吃」這樣，就爆出那個「草」，哪個吃草這樣？又連後一個「剎那」，「牛能吃草」，四個「種子」一齊爆出。

即是第一就是「牛」、第二就「尋求」，第三就「牛能」，兩個「種子」一齊出現。然後，再繼續就是「牛能甚麼？」，在這裏「尋求」，然後「吃」這樣，再接着「牛能吃」這樣，一齊出現。然後就「牛能吃甚麼？」，又「尋求」，「尋求」之後，然後四個「種子」一齊爆發，「牛能吃草。」這樣。每「一剎那」個「種子」都「一生一滅」的，「剎那」。同時就俱有，當我們一樣事物出現的時候，譬如我一眼見到它的時候，它說並不是我「第一剎那」就想，就看，「第二剎那」就看到它，不是，它說當我看到它，不是，我再講過。並不是我「第一個剎那」想看它，到「第二個剎那」就看到它，不是這樣的。並不是當我看到它的時候，這個「種子」就無了，就變了現實的東西，不是。

-完-