

《菩提資糧論》 第十講



捨無量就分開三節的，第一節是五乘方面來到攝受一切眾生。五乘方面之外，還有一些眾生很特別的，他是一闡提，無辦法跟他溝通的，無辦法去教導他的。這樣的眾生，我們都要起一個大悲，那就有一首頌，有三首頌「菩薩於眾生，無緣能教化」的時候，仍然不可以就棄捨他，仍然起一個大悲，「當起大慈悲，不應便棄捨」。另外，第十八首頌(說)如何不棄捨他呢？這樣就行四攝了，「施攝及說法」，你再向他說法，向他布施之外，「復聽聞說法」，再聽他說法，接受他布施，即是調轉，「亦行利他事」，菩薩對他進行利他的攝受工作，這個「此為攝方便」，這樣的處理辦法就是攝受方便，就不是究竟。為何？因為你受他的布施、聽他的說法，只是方便，不是究竟。因為他說的法可能錯，那就不是究竟，但是方便善巧處理。

那第十九首頌就是再解釋，就是你這樣利他，好似很傻，對你一點好處也沒有。頌文就說不是，你這樣利他，是成就你自己的大菩提。「所作益眾生，不倦不放逸」這樣做，「起願為菩提」，你為了目的，能夠修大菩提，希望得到大菩提的果，因此「利世即自利」。你進行利他，攝受一切眾生，結果你都是自利，再獲得自利。佛教就將一個倫理價值，將自利同時利他放最高的。第二就是利他而不自利。第三就是自利而不利他。最差的行為就怎樣呢？既不利他，亦不自利，這個人誤己誤人。這個行為誤己誤人，是最低的。跟儒家有些不同，儒家將利他放在第一，就不強調自利，「君子喻於義，小人喻於利」，《論語》孔子講的。但是，在佛家的價值觀，利他同時自利才是最高的。如果這樣行、這樣攝受，一方面是利他、一方面是自利，這段文字有一個釋文，我們上一次講了。今日要補做一件事就是呂澂的解釋，那我們要做一個交代，那就是《講要》。

《講要》有兩點很精的，看看它，「菩薩(教)化眾(生)，依四無量(進行)，行四攝法」，即是剛才那個布施、愛語、利行和同事這四攝，星期四講了。行這個四攝法，要無一個眾生會被你棄捨的，即是攝受一切眾生，這種平等心去攝受一切眾生，就叫

做「捨之究竟功能」。捨的最大功能是平等心去攝受一切眾生，這個捨是最高的功能。這個第一點，強調捨去攝受一切眾生，不要有一個眾生被遺棄，這個就是大乘的捨，大捨。接著，這樣的作法有沒有好處？這樣的作法是利他，同時是自利。那就第二段，「捨己利世」，好似對自己有損，你向別人說……需要向你布施的，這樣不是很吃虧？他說這樣不是的，你利他就是「共業好轉」，成就一個共業。

譬如，社會裏面壞人很少的，那麼你自然安住這個社會，你自然得到好處，所以能夠得到共業，好的環境得以生起，轉即是轉起。有一個好的環境來到居住、生存，亦「自亦安樂」。你自己亦得以安樂，所以利他都是自利的。這種「利世自利之行」，行(是)行為，你自己評價了，呂澂先生就說：「自非儒者『親親之義』所可企及」，因為儒家思想認為，我們行善的時候，就是「親親而仁民，仁民而愛物。」即是從家庭開始的，在家裏，對你父母、對你兄長，孝敬你父母、尊重你兄長等等先行，那麼就是親親、親愛你的雙親。那麼就仁民，對跟你接觸的人，所有人由親及疏那樣去以仁慈之心看待他們。有仁慈之心看待，就仁民而愛物，再進一步就是天地萬物同體，成就他們，猴子我都不會弄死牠的。那是逐步來的，先親親，第二就是仁民，第三就是愛物。於是有次第的，有次第，在《孟子》裏面，這個是「推愛擴充」，擴充是從自己開始、從家庭開始，慢慢推開去，擴充這種仁愛之心。這處就是「親親」之義。但是呂澂先生說這個看法，它(儒家)的價值取向，呂澂說不及佛家高，佛家是一開始的時候，就要所有眾生是平等看待的，那麼就有爭議。究竟是儒家所講正確，還是佛家那樣講對的？那就由你自己去判斷。不過，這個捨來講，其實都是跟儒家不相背的，怎樣不相背呢？

因為你有開始，譬如你行布施，施與你所接觸到的人，是他覺得需要，你才布施給他。那些根本無機會接觸天下人，怎去……譬如我都無去非洲，最多在樂施會說現在哪裏要賑災，那就勸人捐錢。如果無這個中間的媒介，你的錢根本拿不去非洲救濟，都是從接觸開始。接觸，佛家就用第二個名稱，叫緣。跟他有緣，那就可以施與他，用四攝去攝受他；如果無緣，你是攝受不到，一生都不可以接觸他的。那麼怎樣

攝受他？所以好似兩種思想是矛盾，其實亦不一定矛盾的。不過在這處是有少少不同的，儒家以人本為主，仁，佛家就一般無講明人本，無講明人本。儒家要仁，親親而仁民，以人為本。仁做得好，然後才愛物，所以儒家一樣殺生。

譬如，我要會盟，要將三牲斬了來到歃血為盟，那你要殺生的，祭天地而殺生的。儒家殺生的，「老者衣帛吃肉，黎民不飢不渴，然而不王者，未之有也。」。年紀老的人可以穿絲帛或衣帛，想食肉，大魚大肉食。現在講不衛生，老人吃齋、吃素，舊時的健康知識差，「老者衣帛吃肉」，衣帛可以，但不一定吃肉，老人家吃少些肉才對，應該吃多些蔬果才對，「老者衣帛吃肉」。普通百姓，黎民不饑不寒就夠了，不會冷著、不會餓著，一起挨苦。即說中國經濟環境一向都差，中國從古以來，在中國你說怎樣富庶等等，又說土地怎樣廣大、物質怎樣豐富，地大物博。其實看古書記載都不是的，都很窮。老者七十衣帛吃肉，老到七十歲才有機會衣帛、吃肉，但是人生七十古來稀，有幾多個衣帛吃肉，未衣帛吃肉已經去了，你無機會衣帛、無機會吃肉，無機會穿絲帛、無機會吃肉已經不存在了。這樣即是怎樣？中國有兩種看法，一種看法就是中國人以人本為主，所以吃肉不是一個問題，好似是應該的。但是佛家不是，所有眾生一視同仁，這點是不相同，不過講就如是，但同一樣的眾生，有些眾生……在這個城鎮有鼠疫傳播疾病，你怎樣對待鼠疫呢？你要保留人的存在重要？還是保留老鼠的存在重要呢？

你在佛家都要抉擇，如果大的菩薩，他都會犧牲老鼠，都要救人，為何？只有人可以愛物、可以輔導一切眾生，使他們成佛，向他們說法成佛。但是老鼠不能夠調轉向人說法，從這點就不能不犧牲老鼠，來成全人。所以在開始，我們說這個「親親而仁民，仁民而愛物」，跟佛家所說攝受一切眾生，好似矛盾。其實都未必是矛盾，這點再深一層看的時候，呂澂這個說法，或者對儒家思想是有少少貶斥的。大家回去看看就知道，回去想想這個問題。「愛有差等」，差是讀痴，儒家的愛是有等級的。即是你對父母兄弟的愛，是往往多過對路人的愛。

如果調轉，講楊朱墨翟，楊朱就是「利我」、墨翟就是「兼愛」，儒家思想說墨翟「兼愛」是違反人性的，所以人人得以攻之，「鳴鼓以攻之，可也。」、認為「距楊翟，聖人之徒也。」聖人之徒，楊朱翟墨。(攻)楊朱無問題，我們每個都知道他自私，「鳴鼓以攻之」；墨翟「兼愛」都要攻之，因為墨翟兼愛就是甚麼？愛無差等。儒家愛有差等，因為出發點從親親開始，於是就有等級。這點對不對，你自己又回去看看。呂澂先生說佛家講這個捨，是攝受一切眾生，境界是高過儒家愛有差等這種講法。

譬如父母死了，要有三年之喪，但路人死了，有沒有三年之喪？不需要守。有差等。那麼佛家裏頭，這個差等是減到最低，「即於眾生不能平等攝受」儒家來的，「『捨』猶未能究竟也」。他說儒家思想不及佛家那麼究竟。講到最後的境界，有差等是不究竟的。不過，最高境界亦未必有差等。在儒家裏面，最高思想的境界就是甚麼？「贊天地之化育」，這個儒家最高精神。「贊天地之化育」即是與天地並行，天地人，可以幫天、幫地去贊化一切眾生。這跟佛家現在講的捨就是攝受一切眾生，都無大差異。不過那個贊的程度，是贊到怎樣呢？可能就差等，即是你對父母的恩愛，可能高過路邊那個乞丐。而佛家真正的平等亦都不是普通凡夫能夠做的，要到聖者，佛的境界才能做到。真的愛無差等，即是愛你父母，與路人一樣那樣，不是普通凡夫，地上菩薩可能做，不是，地前菩薩可能做不到，亦是地上菩薩、佛的境界才能做到。因為佛那個用無分別智才能夠做到，無分別智就真的捨的最高境界的意思，下文講就知道了，捨有些是世間的捨，有些是出世間的捨，出世間捨才是達到百分之一百無分別。

這個是……儒家在這點補充一句，儒家講孝的時候，講最高……孝的始，開始的時候是事親，終於「夫孝，始於事親；中於事君；終於立身」，孝的最終點就要你贊化天地，立身是在世界上立得穩，把你的貢獻，貢獻給世界所有人，這個才是孝的終點。若把你的貢獻，利益天下萬民，這個是孝的核心最高點。因為這個是推外，跟你自己愛父母開始，直至愛全宇宙的存在，一切生物存在。這點跟我們佛家所講的攝受

一切眾生一樣，起點一樣。即是說剛才呂澂先生就說愛有差等這處，其實就在一開始講，不是終極講，終極都未必是「夫孝，始於事親；中於事君；終於立身」。立身的時候，你攝受一切天下百姓，這點就不是一樣的。

不過，最大核心不相同點，就是儒家就是人本主義，人是放在第一位，就不是說所有螞蟻跟我們人的生命價值是同等，不是這樣的看法。我們會犧牲螞蟻而救一個人，如果兩者不可以得兼的時候，會有取捨，會這樣取捨。但是佛家就沒有明文這樣講，即是我剛才舉的例，黑鼠病，鼠疫的時候，你犧牲老鼠去救人的時候，是我們的菩薩行，落地獄都說不定，可能你這樣殺死老鼠，(會)落地獄。如果你這個大菩薩落地獄，我都下地獄了，都有這樣的襟懷才是。不是隨便落地獄，如果為救一個城鎮，幾萬人而落地獄都應該、都值得，是這樣的看法。這樣是無違反因果的，你回去想想他無違反因果，如果你要殺生，落地獄，為了某些情形，你都願意殺生的，你都情願落地獄。不過這樣，你落地獄都很快上來，因為你以度生殺人，你的罪孽不會很大，明知會受到果報的時候，你都接受這個果報。一個佛教徒，一個真正的佛教徒應該有這樣的襟懷才可以。這樣都解脫現在我們所面對的世界問題。面對很多完全未發生的，但是鼠疫怎樣處理呢？有些黴菌怎樣處理呢？那你要答的，即是你是佛教徒要答的，尤其出家法師，有些人一定會問你的，你想推廣佛教，推廣出去的，基本問題你要答到，你自己應該有一個立場，不能夠搖風擺柳，怎樣處理那個問題。即是這些是核心問題，這個時代相應的核心問題，一定要答。因為他問我的時候，可能他不聽我講，但問了法師，他一定聽你講。很重要，座上的法師很重要，因為你對人的影響很大，這段我們講完了。

C，C段的時候，呂澂講這些地方，你想想。「能於眾生平等攝受」，那即是對所有眾生，一切的你應該都要學，「於眾生所學，一切徧學」，這個很重要的，你都要攝受一切眾生，眾生他自己，你要攝受他的時候，你要知道他是怎樣的。

譬如你要攝受賭馬的人，你都要懂得賭馬才可以。你不懂賭馬，你怎樣跟他談馬

經? 是嗎? 你不會賭馬，你都要知道怎樣賭。不過，固然現在有些不是賭馬。譬如講電腦，他們七十歲，不懂得電腦，即是對二十歲的人無法講電腦，因為你要學習新的事物。正因為這樣，所以你是無東西不應該學，每樣都要學。「徧學」，你愈學得多東西，你愈能夠攝受。如果你只有很淺薄的知識，你怎樣攝受? 有很多事物不相應跟我講的時候，都無話題。話不投機半句多，如果每件事都懂得，他懂的東西，你都懂的時候，你就可以投機。你有很多話題可以講，如果他懂的東西，你完全不懂的時候，他聽你講就是傻。這處就很重要的，這點是呂澂先生提出來的，是很重要。由此，我們知道佛經裏面講，「菩薩求法，當於五明處求」，就不是功利講，這個就是攝受眾生一定要這樣行，所以除了懂得佛法之外，你對世間法一定要知道。對科學知識你要知道，文學作品你要讀，你應該讀的。

如果你不讀的時候，譬如心理學等等，你都要知道，但你發現有些佛經裏面，講心理學，人的心理是怎樣、心理變化怎樣? 講得很細密的，即是寫佛經的人，他們對心理是有這種知識。一個 bb 怎樣入胎? 怎樣在胎中成長? 怎樣出世? 過程中講得很精細。如果他只是完全懂佛法，只是懂這個四聖諦、十二因緣，他怎樣懂得講這件事，怎樣會寫得如此詳細。《大毗婆娑論》寫得很詳細，他有些東西真的要研究過，心理學，很多事在心理，即是寫這些書、講這些法的人，他是菩薩，或者是阿羅漢，但他是很深入的，很深入了解。由此你要真的行攝一切眾生大捨的時候，你本身要有相當廣博的知識才可以。

進一步，「眾生所行所知」，你「亦應周徧閱歷」，閱歷即都了解過、接觸過，愈人多，愈見得到。接觸過，業力的接觸，都能夠接觸。「周徧應知」，每件事都知道。應該跟時代並進，「而菩薩行之為徧行者，所據在此」。即是菩薩行有三個特點，記不記得? 第一點，要徧行，和徧知，周徧義，菩薩行是甚麼也要知道的。第二，要方便，即是你的處理辦法，除了究竟之外，是方便。

即是譬如我們說聽一個不懂佛法的人，向你說些道理，你都聽他，這個是方便。

第三個特點，有次第，即是推得菩薩行的時候，是有次序的，先做甚麼，後做甚麼，後做甚麼。有三點，開始第一堂，我們講了，講菩薩行有三個特徵的。即是般若裏面有三個特徵。一方面是周徧義，第二是方便義，第三是次第義。所以下面就講次第，即是現在講方便，那個周徧，我們在開始時已講完。甚麼叫菩薩資糧，所有的體都講了。現在就講方便，方便之後，我們接著會講次第，修行的時候，一個程序，先做甚麼，後做甚麼，怎樣修行，先講次第。如果這三義都能夠掌握，這個就是菩薩行，菩薩行少一義都不可以。少一義的時候，你都不會順利行這個菩薩行。要講周徧義、周行義的淵源就在這裏。要你的知識很廣博。

好了，現在我們講了第一部份，別釋大捨，接著就是第二部份，別釋那個四無量心。捨無量，「世出世間(都應該)捨離法執」，即是不論你在世間執著，你在世間法裏面，都不應該有所執著。這樣是捨的第二部份，於是有兩首偈頌。偈頌說，庚二，他說：「世出世間捨離法執」，他說在世間法裏面，要捨離法執，出世間法裏面，又捨離法執。先講出世間，頌二十就講出世間「入甚深法界，滅離於分別。悉無有功用，諸處自然捨。」你得到一個自然捨，是最高的捨，就是第一義的捨。自然的，是不需要加功修行，自然捨的時候，這個是最高的捨，如果你想得到最高捨的時候，要怎樣呢？

應該能夠滅離於分別，你一定不起分別心。怎樣不起分別心？你應入了甚深微妙法界，你能夠證入很深入的諸法實相。法界就是宇宙實體，即是證到真如，用最簡單的說話，即是你真能夠行大捨，能夠達到大捨，就不需要加功修行，都能夠行大捨，就要證入真如本體。真如本體有很多名稱，有時候叫一真法界，現在就叫法界，即是一真法界，要深入去契證到宇宙的一真法界。一真法界的名稱又叫真如，又叫做諸法實相，又叫做諸法空相，又叫做空性，名稱一樣的。有十個、八個名稱，在不同的角度看，它就有不同名稱，其實(同)一樣東西。你想得到真真正正的大捨，你一定要證入那個諸法空相、真如體，因為為何？

因為證入的時候，無有功用，不需要加功修行的，自自然然能夠大捨。我們大捨不是的，是想過、計算過，我們捨的時候，攝受眾生，我值不值得攝受？還有對我有損，浪費金錢、浪費你的時間，你願不願意？你要思量了。你需要先想一想。但是佛就不用想，地上菩薩都不用想，觀自在菩薩不用想，為何？因為他們已經證得法界，證得宇宙實體，你證得宇宙實體之後，他的捨就不需要想。那就叫無有功用。無功用好過有功用，有功用即是要吃力、要加功修行去做，才能夠實踐到。無功用就不吃力的，自自然然的，很自在的，出入很自得的。自在自得，無功用都是一樣意思，都是一樣的解釋。自然、自在、自得、無功用，這樣去行大捨的時候，於「諸處自然捨」，一切空間、一切接觸的人物，都能夠自然接受他、不會遺漏一個了，來達到這個境界，叫出世間境界。

至於入世間又怎樣？你要行這個捨的時候要怎樣？世間都有名相，「利、名、讚、樂等，四處皆不著」，利即是利養，利養即是人們供養你；名就是名聞，你得一個名譽；讚是讚嘆；安是安樂。這四處，你不要執著利養、別人對你的恭敬，那麼就對你的恭敬，對你孝敬的時候，就不要執著孝敬我就好、不孝敬我就不好。孝敬我才教他佛法，不孝敬我就不教他佛法，那麼就是執。那就不要執，不要執利養、不要執名譽，這個名聞的聞叫文，名聞即是名譽，對名譽的時候，人們讚賞你，於是你又開心；不讚賞你，他又會嗔怒別人，又不會去攝受他，這樣是不對的。讚嘆，有名譽，讚嘆，即是誇獎你，你會開心、不誇獎你，你會生氣。這個安樂，如果你在那個地方安樂的時候，讓你安樂，那些人給你安樂，對那些人，你就攝受他；他不給你安樂，你就不攝收他，這樣就不對。對於名利、對這個讚嘆、對於安樂，這四種四處，還有四法。這樣八個法，不要執著。著字不是指執著，愛著，不要沉醉在這裏，著字是沉入去，很多人為名為利沉著。因為第二生命那裏，名譽是我第二生命，沉著下去。

著即是說沉著意思。「反上亦無礙」，反上即是調轉了，無那個名利，對你不利，對你是壞的名聲、最詆毀的、給你痛苦的，反面加諸你，你不會退礙的，不會退出來。本來我攝受他，現在我不攝受了，不會的，你都不應該這樣。這樣加上來有八

法。「此等名為捨」，即是這個叫做世間捨，剛才那個入諸法實相，叫做出世間捨。有兩種捨，是不同的，世間捨和出世間捨。這個就是世間，世間是次一等的捨。出世間是高一等的捨，兩種不同的捨，這兩首頌的意思是甚麼？「能證入無分別諸法實相」就是「第一義捨」，就是最高的，第一義。如果你不起分別，不起甚麼分別，利益、利養、名譽或者是詆毀你等等，毀譽、毀謗、及讚譽你，是無分別的。一切利與不利，名與無名，讚嘆與毀謗、痛苦與安樂，全部不起分別。這樣是第二世間捨，這個是第二等的世界。世間捨是第二等的。為何不是世間捨另外有第一等？不是這樣解釋。第二即是第二世間，第二等的捨就是世間捨的意思。兩種捨，下面就解這個詞語了。

就是甚麼叫做法界的說法？這個就是自在比丘說：「法界者，即是緣生。」即是「諸法實相」，這個加括號就是我加下去，「即是緣生」甚麼？即是緣生法，在中觀學派就是諸法實相。法界即是諸法實相，法界即是真如。所以「是故先說」，先講真如是遍一切處，那個宇宙實體。所以講捨的時候，先講世間捨，「如來」怎樣？如來證入諸法實相，所以如來或者是出世，或者如來出世在此，或者如來未出世，即是佛出世、佛未出世。這個法界，即是諸法實相，「法住常住」，此法這種體，恆常在這個宇宙上存在，即說佛出世的時候，這種法界，即是說真如是存在。佛不出世，無佛出世，這種真如又存在。這種講法真的好似儒家思想，仁義跟道理，堯舜出世的時候，它是不會增加一部份，夏桀出世，就不會損減一部份，一樣。真如就是這樣，有佛出世，真如不會增加一分，佛不出世，真如不會減少一分，本自存在這世間。這裏的真如體遍一切處、遍一切時間、空間而存在。這樣表示真如的存在，但是他不知道怎樣講，於是就用一些很艱澀的概念講。

這個法界常住在這個世間，那麼又叫做緣生，所謂緣生，存在不是永恆體存在。它有一方面是條件制約地存在，真如亦都是條件制存在的。真如是恆常、普遍地存在一切時空，用現在語言講，但是它就不是一件死物、不是一件有一、常、不變的死物。它都是緣生，為何？因為真如為體，一定有用講，依用才有體，離用就無體。所

以真如本身，因為不離開用講，所以有體一定有用。這樣真如一樣跟用相依，體依用，用依體，從相依角度，是互相依存，體與用互相依存，所以它都是緣生法。它都叫做緣生，緣生是法來的，緣生是存在，法是甚麼？存在的所有事物都被我們意識所了解，法的定義，是我們意識的對境，叫法。一切是意識對境，你不要問一些甚麼，你意識所想到的東西，你意識所能夠理解的對象，它就是法。法的定義本來就是境來的，被你認知的境，object。Object不是一件件的 object，可能 concept 來的，可能是 concept。可能存在、可能不存在，包括你意識所想到的事物都是法。於是諸法實相是一種法，這種法是恆常普遍地存在的，但是它是從用是互相依存。不是有體無用，有體一定有用。

譬如這張桌子，我見不到真如有用，但這張桌子是真如為體。這張桌子可以放東西的，於是它有用。無一件東西是有體無用，找不出一件東西是有體無用。真如那個存在，它應該本身是用，一定是跟體相依，所以從相依角度講，它的真如都是緣生，這個是空。這個般若的思想，跟中觀的思想，其他的思想不是的。唯識家就說不是的，唯識講真如是甚麼？不是緣生法。小乘講都不是緣生法。小乘的無為法，無為就不緣生，小乘就無。這個是小乘大乘的差異。一定要分清楚，是所有小乘學派裏面，那個實體通通是真如體，不是緣生法，是無為法來的。而唯識家都說真如是真實的，所以它不是偏計所執。它是如常的，真如兩個字拆開解釋，真是真實，如是如常，真實如常。

如常的緣故，所以它不起變化；依他起自性，是起變化，所以它又不是依他起性。由此真如體就是圓成實性了，就是叫唯識性了，就是宇宙實在、不變化，但是同時遍一切處，那麼這點就不同了。這個是概念上不同。不過當你證入真如，大家一樣。因為你用唯識角度證入真如，與中觀般若證入真如一樣，都是離言不可說，不可說的大家是一樣。說諸法，就有差異，不可說的就是證那個體一樣，因為你說的時候，已見用後得智。回憶的，剛才所講的，用名言概念表達出來，所以用了名言概念的不是絕對正確，都可以修正。所以中觀的思想、唯識的思想有差異的時候，亦都不

需要那麼緊張。因為為何？因為是用名言概念建立而已，建立的時候，選幾條路行，條條路都去得到的，條條大路通羅馬。你用唯識那套方法又可以證得諸法實相，即是真如。用中觀般若思想又可以證入的。不過當你證入那條路的時候，去描述最終的目的的時候，各有不同的描述，但是到達一樣，到達時大家都放下爭拗。大家都享受真如那種自在解脫，不需要爭拗，未到的時候就諸多爭拗，到的時候大家不要爭拗。這點有少少不同了，它叫緣生，所以聽見緣生的時候，那些讀唯識的人，都不用害怕，與我們那套不同？講就是有些不同，但是到證的時候是一樣的，入的時候是一樣的。因為證的時候，概念是沉沒的，到證的時候，大家便一樣了，這個是空。

好了，又「如先說」，即是自在比丘引用以前的這一套經：「阿難陀！」即是阿難，「緣生甚深」，即是證入甚深的諸法實相，證入甚深緣生的諸法實相裏面。這樣，於是「證亦甚深」，證得的境界甚深。證入的過程當中甚深，證入到諸法實相的本身又甚深，一個從證來講，一個從證入的對境來講。如何證入去的那條路徑甚深，證得的諸法實相，本身又甚深。這兩件事。第一樣的境就是深，行又深，證入的行又深，證得的境又很深入。「是故入此甚深法界」，所以能證入很深入的宇宙實在。怎樣謂之證入？「菩薩滅一切有、無等二邊」，才能夠證入。於是一切實有、實無，一切常、斷，一切一、異，一切生、滅，一切來、往，合起來二邊，二邊都要捨棄才證入到。你執常都不可以，執斷又不可以；執有又不可以，執無又不可以。要兩邊不執，這樣然後能證入甚深微妙法界。由於不執的緣故，所以說它甚深。即是好似我們一般人不執，不執不可以的，一定有執。儒家思想都講執，「擇善固執」，講明固執，牢固地執，說明了，不過有一個大條件是要擇善。善的，我才執，那些不善的就不執。佛家說善都不要執，有一點不同了。儒家要擇善而固執之，那件事很壞，要分別是非，分辨是非是你的智慧。分辨是非，對那個是就要執，善惡要分辨，善就要執。執就叫擇善固執之，佛家說不可以執，善又不要執、惡又不要執，兩邊不著，叫做中道。

你一定要證真如，入中道。即是儒家永遠要證不到真如，擇善固執，怎樣證到？

佛家就證到，它就是兩邊不著的，兩邊都不執。「攝取方便智已」，用方便智，兩邊不執的時候，這樣就會斷念。攝取方便智，之後斷一些執著。斷甚麼？斷諸動念的執著，戲論的執著、分別的執著，全部要斷。「離諸取相」，一切執取要離開，一切相狀的執取要離開它。「諸心意識，行處皆不復行」，即是一切意識要……這處諸心有分別意識的行處你都不要行，即是一點分別都不要起，甚至佛的行為的分別，你都不要執。下面那句「乃至行佛行」，你不要有分別，哪些是佛行？哪些不是佛行？行佛的行為，即是佛教你的行為，怎樣行？

佛自己一個行為怎樣行？都不起執，起執的時候，你證不到的。「菩提行」、修菩提資糧，你修菩提的資糧來到行，行菩提資糧怎樣行，都不要起分別，都不要起分別。「菩薩行」，怎樣修菩薩行，怎樣修行，你都不要起分別。「涅槃處」，即是涅槃境界是怎樣的？你都不要起分別，這樣的「行菩薩」的行，你不行；「行佛」的行，你不行。行這個菩薩行，你亦不行。涅槃處你亦不行。那麼即是怎樣？即是說最寶貴的東西，你都不起執。因為菩薩行是很寶貴，佛的行很寶貴，涅槃境界很寶貴。但你執著涅槃境界，是證不到涅槃，反而證不到。你覺得菩薩行很重要的時候，經常執著菩薩行，你都行不到菩薩行。怎樣？菩薩行三輪體空，佛的行又是三輪體空。

三輪體空哪有行的體？這個行的對象，怎樣存在的？哪有行的果，哪裏有？要三輪體空就不能夠執任何行、佛的行都不執，何況普通凡夫的行，更加不要執了。先選一個最高境界的來講，最高的行為，最高境界是證入涅槃，即是涅槃不起執。菩提又不起執。大菩提、大涅槃都不起執。那麼你才證到諸法實相，才證到，如果你執就證不到，無辦法證到。這處似乎是矛盾，其實不是矛盾。講出來好似不對，如果我要證入涅槃，我要知道涅槃，他說不需要的，你證到自然知道。你執著實在涅槃是證不到，問題。你要證入大菩提，你知可以知道，但是行為上你證入到大菩提過程當中，就不能夠有實的菩提執。執是不可以的，執是證不到，原因是怎樣？因為涅槃是無所不在，你執的時候，就不能掌握全個涅槃。

譬如涅槃是甚麼？是真如實相為體，真如實相是無處不在，你怎樣執它？你執這枝筆的時候，你只是執真如的一部份，用邊……所有的，只要你放下所有的執，你當下見這枝筆就是見所有真如，真如就能夠整個掌握。你一執，它就見不到。即是執甲，就遺漏了乙。執乙就遺漏了甲，遺漏了非乙。執甲就遺漏了非甲。執乙就遺漏了非乙。你遺漏了，譬如宇宙真如是徧一切處，你有所遺漏，你怎樣掌握真如？執就不能掌握那樣東西。有限的東西，你可以執。譬如我擇善固執，因為有善惡相對，我執著善的，放棄那個惡的。但真如是善惡的體，是嗎？佛的行是真如為體，那些一闡提的行都是真如為體的，你執著佛的行，你豈不是遺漏了一闡提的行。你能夠只是掌握佛的行，掌握不到一闡提的行，怎會是掌握諸法實相？諸法實相是一切宇宙萬物的總體來的，這件事，這個是很高思想來的。理論上推出，起執就不能夠掌握諸法實相，你一定要搞通它。你暫時不通任由它，即是必有事焉，你覺得有一個問題要解決，好似禪宗要參，這個 paradox，參。如果你執著真如體，就不能夠掌握真如。你執著涅槃，你就不能夠接觸涅槃，原因是執一定有限制，有 limit 的。有 limit 即是剛才所說遺漏了另外一部份，即是你知道紅，就不知道非紅。

譬如所有顏色你要了解，那你要先對顏色不起執，顏色有青紅赤白，如果你執紅，就遺漏青黃赤白，你遺漏。你怎樣掌握所有顏色？你說我現在執著所有顏色？你執不到，所有顏色是徧一切處，你怎樣？在身邊可以執那些顏色，離開身邊的顏色，你怎樣執呢？結果你不可以執一切顏色。你只有執近身那些顏色，你不能夠執所有顏色，即是可以用一個普通的比喻。你可以推想到宇宙的本體，一定是無執、無相的境界，才能夠接觸。即是在認識論裏面，是有一個依據的。即是佛教這個思想是認識論裏面，有很高的依據，同時是頓悟，這些問題留在日後再講。頓悟，星期日我會講，一悟叫頓悟，不可能漸。道理是一樣的，道理完全一樣的，漸悟不到，你一定漸悟不到，你要頓悟，你一悟一定要頓，是永遠不會漸。不過禪宗的人就不講清楚，為何一定要頓悟才可以，漸就不可以。其實有道理可以講的，認知論是可以講得通的。

由於諸法は無功用，證到的諸法實相反為無功用。不需要加功修行，你能夠連佛

行、菩薩行不起執的時候，亦不行，即是不起執。於是，你對諸法能夠無功用，「無復功用」，無功能不是代表無用的意思，是不需要加功修行才可以接觸到它的。不需要加功修行才可以行那個大捨的。不需要加功修行，就自自然然，所以孔子講最後「七十而從心所欲，不逾距」。不需要加功修行了，我七十歲，我喜歡做甚麼就做甚麼，自自然然。但是你又不可以，你未到七十歲，七十歲從心所欲，又不是亂做，又不是同一個意思。他亂來，他又不需要交代，但是都不逾距，不會違反自然法則、不會違反道德規律。那麼這一點很重要，是不逾距的，不會犯規矩的，即是不會犯那個自然法則、不會犯那個道德規律等等。自自然然合符道德規律、合符那個自然法律。

佛就是這樣，佛是無功用的，好似鏡一樣，物來順應，反射作用。佛是不需要加功修行的，因為加功修行，逢是加功修行的事，就不可以真真正正是大捨。大捨即是攝一切眾生，當你想過、計算過，怎樣攝呢？怎樣同一時間攝？他一定不需要想的，不需要思想的，自然反應攝一切眾生的。透過分析、透過利害衡量過才做的，一定不可以攝受所有眾生。一定不可以，你們想想為何？佛教每講一件事，他都有很深的哲理在後面，可以講講有趣，你自己想想更有趣。你想通就會更加好。於是就無功用的。於諸法中，得到無功用，心就會寂靜，有功用的時候就未必寂靜。有功用的時候，要花很多時間去加功修行。你就不能夠安享那種寧靜。你就無功用就是真如實相。

你安享寧靜，那時候你就會得到寂靜。大寂靜，大比喻沒有其他東西寂靜，是超過真如實相、諸法實相那種寂靜境界，再加一個形容詞下去。大寂靜，就是無復分別了，自自然然就無分別了。自然無分別就是物來順應，所有眾生跟你有緣接觸，你一定會攝受他的。而且你一定會有能力攝受他，這個叫第一義的捨。第一義的捨是自然的捨，那頌文裏面，自然那個字。第一義就是菩薩無分別。這個就是講世間的捨，再來是出世間的捨。先講出世間，後講世間。對「於利養、名聞(聞字讀問，聞法的時候讀聞，是動詞)、名聞是名詞來的，是 noun 來的，所以是 noun 就會轉一個調，聞敏問，去聲。這個西藏，撞狀藏，去聲。收藏的藏，我們叫藏。

譬如觀想的觀，觀，止觀。修止觀，官管罐，它讀名詞的時候，它就讀去聲。譬如「苟存性命於亂世，不求聞達於諸侯」。「苟存性命於亂世」，漢末大亂，保存生命，「躲耕於南陽」，姑且就保存我的性命在亂世。不求聞達，我不希望名字有好的名聲，在諸侯之中，知道我的名字。諸侯不知道，「人不知，而不愠，不亦君子乎」。他們不知道就不知道，我不望求名。那個聞字讀問。名聞是一個名聲，好的名聲。即是為了好人，我去供養。為你的名聲、為了讚嘆，為了求「安樂等中」。一般人被繫縛著，那些修捨的人，就「無有繫著」，是不會貪著，不會被貪繫縛著生命。與「此相反，無利」，那些無利，不利的東西，亦都不被它繫著。「無名」，名聞的相反就是無名，壞的名聲。無名聲，人們不知道你的名稱，亦都不會被繫縛。「人不知，而不愠，不亦君子乎」，些，這個讀子字，「些毀」即是詆毀，即是這樣寫，言字後一樣的。「些毀」即是被人詆毀。

佛教是貪空濟寂的，你迷信的，他詆毀你，你都不用生氣。他詆毀我的時候，我都任由他詆毀。我會將正理向他宣說。對於痛苦，亦都不會退礙，即是遇到不利、遇到別人不知道你的名字，你的大名，就被人詆毀。在痛苦泥途之中，我都不會退讓。我一樣會行菩薩行。我一樣可以大捨，叫做兩樣都是捨，第一「捨離愛」、第二「捨離恨」，於是捨離愛恨處中而住，住無分別住？住無分別，即是無所住，有分別住即有住，住在一個無分別的境界裏面，即是安其心，一個無分別境界裏面。這個「此名第二謂世間捨」。世間捨是第二，第二謂世間捨。剛才是第一義，現在是第二義，就叫做世間捨。愛恨，愛是指甚麼？離開利養、名聞、讚嘆、安樂，恨即是甚麼？離開無利、無名、些毀和痛苦的環境裏面，就兩項都要有捨離。

下面了，這個就是《講要》，呂澂先生的，我們看看下面，出世間法根本是依據甚深的法界的宇宙實體。法界是甚麼？即是實相來的，剛才我們用諸法實相，再加緣起的諸法實相。呂澂先生都幾好，因為他不用唯識解釋，他用實相解釋，因為在講般若中觀。那麼呂澂先生再用般若中觀的術語，就用實相。我又加多些東西下去，多加

諸法實相，都不足夠。因為自在比丘用緣生，於是我們又加了緣生的諸法實相，或者緣起的諸法實相，即是法界。法界是指甚麼？跟剛才一樣，叫法住、法性，有佛無佛的時候，這個法性都常爾，法界的體，存在體裏面，就是佛出世或者佛不出世，這個法界的真如實相，都恆常普遍地存在。常爾就代表普遍地存在，一切時間、空間是普遍地存在。自在比丘解釋緣生性一樣，是嗎？亦都通我們的心性，我們的心性都以真如為體。因為為何？《華嚴經》裏面，「心、佛(及)眾生，(是)三無差別」，因為你的心，與佛的體，真如體和眾生的體，心與佛、眾生與佛的心，眾生、佛、心這三種，是無分別的，同體。即是眾生又以真如為體、以法界為體；佛亦都以真如為體，法界為體；心就包括如來藏。

因為《華嚴經》都有如來藏思想，好似《楞伽經》、《勝鬘經》一樣是講如來藏。《勝鬘經》是講空如來藏與不空如來藏。空如來藏是包括煩惱在裏面，一切客塵都是如來藏的一部份。所以我們的心性，即是你的法界，心性就等於如來藏，等於如來藏的清淨心。這裏，雜染是不計的，即是客塵是不計，因為客塵是可以去除的，清淨心是不可以去的。你證到清淨心，客塵都不會干擾，所以在如來藏裏面，加多形容詞，如來藏的清淨心那部份。這處將法界那個字，一方面用中觀解釋、一方面用如來藏思想解釋，解釋通它，諸法實相。這處沒有用唯識解釋，唯識用真如那樣的解釋，他無用真如，其實跟真如一樣，那就入法界。「入此『法界』，有其次第」，這處很精彩，要證入諸法實相的時候，是有一個程序的。剛才講了般若是除了那個周徧義，還有甚麼？次第義，即是一步一步入的，講次第義。如何呢？

他說「初、以正分別入」，說無分別的時候，書是不是不用讀？不是這樣解釋，是證真如的時候無分別，你未證的時候，需要有分別，這處很重要，是由正確分別開始。你要無分別，初初就要有分別開始。所以第一步驟就要有分別的，是正分別，在讀經是有分別，要有分別，這個正分別。有些學派是講無分別開始，禪宗講就開始無分別，無念為宗，以無念開始，是另外一種修行方法。跟我們有些不同，有時間跟大

家再討論這個問題。但你發現，「入已」，你發現入了之後，一個「正分別亦須捨離(棄)」，正分別亦須拋開它。初初就要有分別，到入了之後，就應該是無分別，離開分別。「離正分別，則臻於無功用境矣」。進入了無功用的境界了。即是說第一部份是應該有分別的，然後再進入無分別，無分別之後就進入一個無功用的境界。

下面舉例了，以緣生為例，舉一些例，第一個例，愚夫即是笨人，這些人顛倒執著。這些人先執色是常，這個是物質現象是永恆，色即是物質現象是永恆。那怎樣入呢？佛就教他們「令入緣生實相」的緣故，世界上一切色法、心法都是無常的，有生滅的。以無常生滅做門，透過這個無常生滅了解一切法是無常的，一切法是緣生的，入去證得諸法實相。那佛就說法教從緣生來講，「諸法從緣生，諸法從緣滅」。即是「諸緣具備，諸法則生」，緣散失了，諸法就滅。那就簡單地以「諸法從緣生，諸法從緣滅」，從緣和合，它就生，從緣分散，它就滅的意思。和合會分散，無講到它，節略了，所以「諸法從緣生，諸法從緣滅」。

先開始的步驟有分別，顯然有分別，那麼從有分別入，舉例舍利弗、目犍連聽到一個馬勝比丘就講，「諸法從緣生，諸法從緣滅」，就悟道了，那麼快就悟道了。知道緣生，因為佛教整個精神，最高就是緣生了。佛教與其他宗教不相同，就講緣生不相同的。因為緣生是佛教一切的總體來的，所有佛學都是以此為基，在緣生的概念上。其實小乘講實因、實緣、實果，講因是實的、果是實的，緣是……譬如說四緣，因緣、所緣緣、等無間緣、和增上緣，每個緣都實，緣都具備了，產生一個法，法又實。唯一哪一個不實呢？就是靈魂不實，無靈魂。靈魂又是五蘊為主的，為假體的。色、受、想、行、識是實的，實有物質現象的色蘊，實有受蘊、實有想蘊、實有行蘊、實有認識的識蘊，全部實了。

小乘人就執了，那麼他們又起分別，起分別的時候，於是佛陀就再講不生不滅，都是用有分別故。都有分別的，他們執有生滅，一切法是不生不滅的，無自性的生，無自性的滅，即是無般若的。剛才那個甚麼？這個是原始佛教，《阿含》，這個進一

步講般若。講般若之後，《涅槃經》的時候，又要……外人又執實在有不生不滅，佛講一切法，然後不生不滅，你用不生不滅去破那個執實的緣、實的果的時候，他們又執實的不生不滅。那麼要破實的不生不滅的時候，涅槃就講第二件事了。涅槃講常樂我淨，佛的體是常的，佛的體是樂的、是有我、是清淨。眾生這個(想法)是顛倒，無常的，人們計常、苦的計樂、無我而計我、染的計淨。但是，於是《涅槃經》破這些常、這些計，又用一個高的境界，又有分別，又叫做常樂我淨的分別。那麼有分別，又執常樂我淨分別，執佛以為是永恆的佛，佛是真正絕對快樂的實、佛有一個我體、靈魂、主宰，實的清淨。那要遣執的時候，所以非實有常樂我淨。還高一個境界，再超越它，有分別，常樂我淨都不是實的，要超越常樂我淨，於是離此生滅邊見，常、無常這些邊見，兩邊都不著，然後才證入諸法實相，然後實相自現。

你執著真真正正的無常、無我、這個染、這個淨，這個無常、無我、苦與染，都不能證入諸法實相。你執常樂我淨都不能夠，要將常與無常兩邊遣了，苦與樂兩邊都不執著，我與無我兩邊都不要執著，淨與染兩邊都不要執著，你才能夠證入諸法實相。那麼是一層一層入的，先從正分別開始，因為正分別是手段來的，到最高境界，證入諸法實相那時候，這些兩邊概念；常、樂、我、淨與無常、苦、無我、染污，這兩邊全部都要捨棄，你才可以入諸法實相。

所以證入有途徑，所以呂澂先生就講，先從有分別入，這種有分別是正確那樣的有分別。即是，這處教他常樂我淨這種正分別、無常又是正分別、不生不滅都是正分別，透過這些正分別的時候，到入諸法實相之前的時候，這些境界，你放下的，兩邊都不要起執，這才能證入中道。兩邊不著，生又不執、滅又不執；常又不執、無常又不執，離四句，絕百非，將任何一樣開做四句。常與無常，常一句你不去執，無常一句又不去執，亦常亦無常第三句不執，非常非無常都不起執，那就離四句。世界上的四句是有兩個概念，一開就開做四句，這個就是中觀的思想。中觀是喜歡一個概念，就開做到四句，四句都離開，離四句，絕百非。那麼目的是甚麼？

不會有邊執，無邊執就是中道，中道即是證入諸法實相，這個是真真正正的大捨。然後就是實相自顯了，自有恰當之處，所以《般若經》就說，常告誡我們，菩薩修行要離開這四種相，哪四種相呢？其實離四句都是四種相，不過他未用離四句，剛才離四句都是離四種相。第一不要墮入惡趣，第一種相，執無常。第二不要墮入貧賤，貧賤就是無修福，無力量去行那個慈悲喜捨，不可以的，要有能力修福，才能行慈悲喜捨，有力量的。第三不要墮落二乘，如果你墮落二乘的時候，即是入涅槃，那就不好了！你不可以行慈悲喜捨，捨無量做不到，因為捨無量是攝受眾生，都無你，怎樣攝受？都無了你怎去攝受人？你一樣攝受不到其他眾生。所以你不要入二乘。那麼又不要從頂墮，從最高點墮，跌下來，那你退轉。因為你可以快入第八地的，入第八地的時候，你就不會退轉的。但是你突然間，不再修行大乘，入去小乘，那麼會從頂跌下來。

他解釋頂墜者，那些菩薩臨近無生法忍，快要修到無生法忍，無生法忍等於修行到第幾地？第八地，正確講法，有人說第一是初地，第八地就修行無生法忍。那時候就不會執著有不生不滅的涅槃等等，都不會執著。不生又不會執、不滅又不會執，涅槃與非涅槃兩邊都不執的，但是有境界的。當不生不滅的境界時候，他應該得到無生法忍，他臨時再執涅槃，最好的，不生不滅的涅槃是最好的。於是我就墮入涅槃了，以此而法愛，好似食東西不消化。好似食而不得化，即是執著，於是就退轉了，那就使入退墮了。因為有種法愛，對修道、對真如之法貪著，會好似吃東西不消化，教法會不消化，於是退墮了。「即此」，由於不能捨這個過失。

由這個過失，在大乘經裏面，提醒我們要注意，到最高，快得到無生法忍，你都不要退轉，一退轉，那你的功夫就枉費了。你就變回修小乘，所以就很快不見你，因為你第八地那個境界，就好似修阿羅漢境界一樣，阿羅漢今生完了，就無第二生的。阿羅漢最後生的時候，只有一世而已，最後生的阿羅漢就捨離了有漏的身體，離開有漏的身體就叫無餘涅槃，無了它。本來你可以有無邊功德，不盡的未來世，普度一切眾生。如果你從頂墮了下去，慘到極！因為過去了一共有兩個阿僧祇劫，從初發心到

了第八地之前，是兩個阿僧祇劫。所以你本來再修多一個阿僧祇劫，你就成佛。你又不修，你貪著涅槃，又走入涅槃那處，永遠就無了自己，就永遠無了你的生命，就度不到眾生。那就是從頂處跌下來，非常可惜。所以大乘經整天都教菩薩，小心不要從頂墮，從頂墮就是最高的第八地菩薩，就未到第八地，其他不可以嗎？其實可能地前又可以、地上又可以，這處特別吩咐照料菩薩，小心。

C段了，這個是呂澂先生講的，叫他們不要執的，前面那部份講出世，這處就講世間。「利、名、讚、樂」這四個是積極的，另一邊是「無利、無名、訾毀、(和)憂苦」，這些法就會束縛我們生命，好似甚麼？好似惡冰雹、惡的靈雨一樣，好似毛繩束縛著我們，講法就根據《大智度論》，這八種執著，就害人害事了，害事害人了，所以「不應(該)愛著」，著字是貪愛、沉醉的意思，即是這個不要用執著去解釋。所以佛經經常說，菩薩的德相，「已捨利養、名聞」這樣去讚賞菩薩，菩薩真的不執著，能夠捨棄名聞，能夠捨棄利養、讚譽了。等於儒家思想裏面，孔子說：「聲聞過情，君子恥之」的教訓，聲聞過情即是別人相反對你的名聲讚得太過，如果你沒有甚麼實質，你覺得羞恥。本來我對這本經都不懂得，他就說我是這本經的專家，那我就講我不是專家。即是君子的話，如果你是君子的時候，你的名聲超過你的實質，是恥辱。在儒家很出名的一句名句，「聲聞過情」，情字實也，你的名聲超過你的實質，情不是解釋為情感，情即是實也，「如得其情，則哀矜而勿喜」，如得其情，知道實在的案件，審案知道案情，案情意思是，有時間我們很疏忽，案情怎樣解釋？案是實質是怎樣，那個本來真貌是怎樣叫情，情即實也。情字在佛家是不好，妄情、情執，情字不好的，但是儒家思想的情字是好的，是一個褒詞，不是貶詞。

「如得其情」的情是實情，實情的時候，你就要憐憫他，不要開心，因為同情那些犯罪的人，審犯，審那些罪的出來。他真的犯了罪，一般人自己稱讚自己，我是審案能手、我是包公、我是施公，於是，你自己驕傲。儒家思想就警誡了那些領袖，當你發現真相的時候，你應該憐憫那個受罪者，佛家這樣要憐憫他，即是攝受他，和你應該有辦法，不只是懲罰他。還要教導他，所以名會是……我們不叫做監獄，我們

叫懲戒所，幾好。少少懲罰，就是勸誡他，培養他，他將來會改過自新的。希望出來時做一個好人，又會對社會有貢獻的。這個思想又不是儒家的，孔子在世時，已經叫我們審犯這樣審，「如得其情，則哀矜而勿喜」，不是開心的，是一件苦惱事，因為這個世界那麼多人犯罪，為何世界上那麼多人犯罪？吃肉者謀之，吃肉的人、做領袖的人，那些恥辱，那些地方完全不用審犯的，每個人都不犯罪的，這些領袖就是好的。無為而治，中國經常講無為而治，我們以為無可能，這個是理想來的，你建那麼多監房是無意義的，那些人不用坐監才好，這樣好了，這樣的社會才好。整個中國、整個淨土，就是無監房，是嗎？你為何那麼喜歡生淨土？就因為那處無監房。無人犯法，每個人都行善，無人作惡，這幾好，這是理想。

東方人的理想是這樣的，這個世界是淨土來的，我們人間都要變成淨土，這個就是東方的思想。一樣了，「如得其情，則哀矜而勿喜」和「聲聞過情，君子恥之」，就是這樣，別人讚嘆我，如果我無甚麼實質，我都不喜歡讚嘆，澄清這個讚嘆，我不是的，我不是專家的這樣。這樣的說法，就「不為八法所動」。八法就是剛才那些，八樣東西，一方面是積極，一方面消極的，兩方面，「一切不著」，就是平等了。於是「入於平等」，平等捨，捨字怎解？捨字即是心平等性，而心正直性，平等正直叫做捨。捨的意思就是這樣，就是真正的捨。真正捨就是完全無所執的，這個就是世間的捨。剛才講出世間的捨，有些節都要很詳細講，是講世間及出世間的關係，都會難講。

接著就是你不曾證入諸法實相，大悲，在不退轉的情況下，怎樣修行呢？於是，這裏又有一點，「未得不退不廢精進」，還有一段，三段。今日就講完這段了，這段很長的，分開很多首頌，分幾個部份的，未得不退就不廢精進，這個不退是不退轉的意思，當你未得到第八地，未得那個無生法忍，第八地有最突出點，證得無生法忍，一切法是無實的生、實的滅。認知的智慧，智慧是忍，忍是智慧，忍是知道一切法是無生，了解一切法無生就叫做無生法忍。無生法忍的時候，就是你不曾退轉，為何？第八地，我們以前講過，他是願波羅蜜多圓滿，第八地，願波羅蜜多圓滿。所以願波

羅蜜多圓滿的時候，得無生法忍就是願波羅蜜多圓滿。願波羅蜜多圓滿，即是大悲圓滿，願甚麼？願所有眾生都能夠證入真如實相，都能夠得大菩提，這個是悲心，悲憫眾生。所以得到願波羅蜜多，即是大悲圓滿，是第八地才有。未證得無生法忍的大悲和願波羅蜜多圓滿，你會從頂墮落去，即是你變做小乘人，即是你的一生就無了，你就變了入涅槃，入無餘依涅槃。那就很重要，關鍵性，成就與失敗，就一念之差。所以，那個陳那菩薩，他入定的時候，觀想因明。他放光，那些修小乘的大德，以為他快要入涅槃，就很重要的，快要入涅槃，快些入涅槃!如果陳那真的入了涅槃，佛家因明就無了，他死了，他入了涅槃的時候，入了涅槃即是無了生命，再不會寫因明的著作，是嗎?

所以妙吉祥，那個即是文殊法師，文殊菩薩。彈指警之，你不要入涅槃，入涅槃不可以的，入涅槃，你將那過去時學的東西，全部毀於一旦。境界是彈指警之，教他弘揚瑜伽之學、弘揚因明，你不要入涅槃，入了就無人弘揚因明。所以陳那是印度的邏輯家，很著名的邏輯學家，開出新的邏輯學，就不入涅槃。一念之差，如果，因為他一念不走，他不走歪路，所以他就有那麼大成就；一走歪路，全無。多生，以兩個阿僧祇劫的工作，枉費了，很重要。當他未得到第八地的境界的時候，告誡我們都要勤行精進，這節是這樣。

正顯就未得到第八地，大悲和願波羅蜜多圓滿，未證入無生法忍之前，你要怎樣做?菩薩為了求到大菩提的目的，「乃至不退」，乃至到當你未得不退轉位，即是第八地，當你未能夠證入無生法忍，第八地的時候，未得不退轉位之前，你要怎樣?你要「應作是勤行」。你應該這樣勤行精進，要勤行一些。「譬如然頭衣」，好似你穿衣，衣領上燒起，快些取走衣服，遲些的時候就會燒了你的身體，燒死、燒死你。即是你勤行精進，好似處理。你的處理辦法，好似處理燒著的衣服一樣那麼急切，沒有一分鐘是懈怠，精進。由於……一個很生動的比喻，要我勤行精進，怎樣勤行法?好似處理燃燒著的衣服，這種處理方法才是對。佛家很喜歡然頭衣，然字等於火字旁的燃字一樣。

所以《中論》裏面，有〈然可燃品〉一篇，好似第九品。即是《中論》有一品的名字，叫〈觀然可燃品〉，就用這個然字，然字是燃燒的意思，這個字本來是燃燒的。這個字本來是怎樣解釋？這邊是狗肉，這邊是狗，犬字，這個是肉，加上來是狗肉呢？狗肉下面那四點是甚麼？是火，即是將狗肉在火上燒，就叫燃了，這個是會意字。後來將燃字假借在其他地方。借是代了然字，不對叫不然，是嗎？今者，我答應叫然，不答應叫不然，就是然字。又知乎者也矣言哉！再來是虛字，借用，借用了，久假不歸，被人借了不還錢，沒所謂。我修大乘，不還就不還，另外做一個燃燒的燃字，加火字旁，現在燃燒的燃就不用這個字，全部用回加火字旁。因為每個人都修大乘，將慈善喜捨，你拿去，不用還。還做過一個真字，所以第一個然字，你想想，古書十居其七，都是當這個字兩用，然，燃燒的燃字又是它，對又是它，然與不然都是它，然頭衣，衣是衣領，這個領燒著了。燒了，舊時會燒到頭髮，會燒死你的，所以要快些整理，精進好似要處理然（燒著）的衣服，這樣的精進。是緊急的精進，第二首頌、第三首頌。「然彼諸菩薩，為求菩提時」的時候，應該精進，「精進不應息」，即是精進不應該停的，一秒鐘停止都不願意，「精進不應息」，為何？有目的，因為以荷，荷字讀呵，「以荷重擔故」，那個擔字叫擔，擔這個字是動詞，擔架的擔，擔抬，擔負是動詞，擔膽淡去聲，是嗎？這樣狀、名明銘命，聞敏問，名詞多聲是去聲，這個讀旦，去聲。那個重叫重，口詞叫重，書面詞是重，擔荷、重擔，「以荷重擔故」，重擔是甚麼？你要勤於精進，不要停息，因為你擔荷重擔，重擔是甚麼？是比喻來的，是比喻甚麼？普度一切眾生的重擔在你肩頭，既然將普度一切眾生的重擔在你肩頭，所以你不能夠停息，所以你要精進。這兩首頌是詳盡的論，就在下一堂再講。今日講慢少少，因為我覺得很重要，講慢些。講快都很容易，因為不詳細講亦得。

-完-