

一本書有一個提要，叫做提要。不過天台宗就習慣用了用五重(玄義)。玄義即是題解，題解、玄義。華嚴宗的人很歡喜用玄談。一(見)那麼多咬文嚼字，我們是採用甚麼？叫做導論或者解題，等於英文的 introduction。天台宗那個解題肯定不同的，名體宗用教，是嗎？釋名，解釋那本經名。出體，這本經以甚麼為體？即是本質是甚麼？宗，這本經的宗旨何在？宗者中心思想。經的中心思想是講甚麼？用，propose，用。教，這種是甚麼？四教之中，屬甚麼教之類。是藏教、通教、抑或別教、抑或圓教，判教。名體宗用教，五重了，名體宗用教，五種。

唯識宗多數是甚麼？四重出體，怎樣四重和出體？唐朝的人，南北朝的人和唐朝的人都是習慣四重出體、五重玄義等等。現在有很多人都不用幾重的，我這處就是甚麼？解題，第一部份解題，解題之後，我就解釋這部經。解題之中，我分幾點來到解題。其他那些不用解了，你自己看。第四點，請大家看一看。第四，即是第三頁，第四行，是明宗旨，說明這本經的宗旨。你讀一本經，你先要理解這本經的宗旨何在。所謂宗旨是甚麼？用現代語來講，中心思想。

經書的中心思想是甚麼？那這本經的中心宗旨，就在於斷疑。舉出全本經(中)，舉出一般人對般若波羅蜜多的所生起的懷疑，就有二十七個(疑問)。就用二十七個疑問做主題，就每個解答，斷他們的疑惑。所以這本經以斷疑為宗，你看我這處，看它這處。「欲求無上菩提，就當發心趣向。然未發趣者當於何處安住其心而成發趣耶」既發趣之後，又應當如何修行？發趣而不修行，就無用的。既修行，但我們時時有一個煩惱障、所知障會生起的，那個時候又如何除去煩惱障、所知障？就以這三個(疑問)為大主題。第一個主題，即是甚麼？

應云何住？第二個主題就是甚麼？云何修行？第三個主題就是云何降服其心？既能修行，又能除障了。又會這樣的，我能夠修行了，我能夠除障了，起一種增上慢

了，起一種傲慢心了，那又如何捨棄這種傲慢心呢？那即是除了那三個主要的主題之外，又有一個如何除傲慢心。就這四個疑，這四個疑心為主體了。由此諸疑為主，上文講的諸疑為主，跟著又輾轉生他疑。

由輾轉而生的疑，總共二十七個。總此諸疑，總括這個疑惑，世親的釋論就排列為二十七個。佛為每一個都解答，所以由此看起來，這本經以斷疑為宗旨。這個宗，我們就明白這本經了。那個解題功能，我們(知道)這麼多就足夠了。是嗎？解題之後，我們看一下那個釋文，全部釋文依據一般注釋家的辦法，每一部經都分為三分。第一個部份就叫為甚麼？序分，序分即是經裏面的 introduction，序分。跟著就是正宗，正說或者正宗，即是那個本篇了。

上面那個序論，到本論了。跟著，最尾的結語，就叫做流通分。流通分即是甚麼？佛說此經義就怎樣、怎樣，天龍八部就怎樣、怎樣，歡喜奉行那段叫流通分。那麼現在我們依照他這樣分類，將這本經這樣分析。一，序分，序分之中，有通序、有別序。通就是 general 的，別就是 particular 的。通就是差不多本本經都有，別就是這本經特殊的。我們就看一看它的通序、別序。那你看看它的乙一，通序，讀一讀它。當念經的，是嗎？

看一下它，「如是我聞。一時，薄伽梵在室羅筏，住誓多林給孤獨園，與大苾芻」，廣東話讀「璧離」。「與大苾芻眾千二百五十人俱。」本本經都差不多這樣，所以叫做通序。下面就是別序，第五頁，乙二那處，就是別序。「爾時，世尊……」那個爾字，我們今日讀了甚麼？「??」，爾即是甚麼？爾時、爾時即是甚麼？那時。那時候，「世尊於日初分，整理裳服……」日初分者，即是現在甚麼？人人以為佛乞食當然是十一點鐘差不多的時候。其實不是的，日初分即是甚麼？九點鐘以前差不多的事，就去乞食了。日初分，印度人就習慣了把一日割開，白天一邊，夜晚又一邊。

白天，把有太陽的時候分做三分，八點鐘以前那段時間，朝早四、五點鐘以後到九點、十點差不多的時候，就是日初分。十點鐘以後，就到兩點鐘，到兩、三點鐘的時候，日中分。兩點鐘以後，就到黑夜，日後分。然後，將夜晚又分，夜初分，夜中分、夜後分。晝夜六時。印度有些地方就分八分。因為為何？那些社會生活進步些，就分六時不夠了，所以要分得仔細點。就分八時，漸漸地就分甚麼？十時、十二時了。我們中國將晝夜分為甚麼？十二時辰，都不夠用了。西方那些工業國家怎樣？廿四時了。

晝夜廿四時，即是現在我們晝夜廿四時。「於日初分，整理裳服，執持衣鉢，入室羅筏大城乞食。時，薄伽梵……」薄伽梵即是世尊了，大家都知道 bhagavat。「於其城中行乞食已」，已字普通就當之後，乞食之後。他乞了食，每個人拿著鉢再回來，(把乞到的食物)拌勻，然後找人分開一人一份、一人一份，不是你去乞到那麼好的，我這鉢我自己吃的。你乞的那些壞的，你自己吃。拌勻，然後再找人分。所以他們食飯了。「飯食訖」，這第一個飯字是動詞，「飯、泛、凡」，廣東話「泛」字那樣，飯即是吃，動詞。那個食字，就不是讀食的，「治、子、飼」，讀「飼」字音了，這個「飼」字就是飯也。當飯解釋的。飯字即是吃飯。《論語》有一句話，「飯疏食」，那個飯字，古人只是用來當動詞。《論語》：「孔子(曰)飯疏食」，這個食字就是飼字。「飯疏食飲水。曲肱而枕之，樂亦在其中矣。」

孔夫子自己說自己，食一些很粗的飯，疏就是很粗糙的，食，吃那些很粗飯，這個食字讀飯，吃很很粗的飯。曲肱而枕之，無枕頭的，這樣曲手來枕而已。樂亦在其中，你覺得很快樂。吃那些粗的飯，「飯食訖」，吃飯了。吃飯吃完了。「收衣鉢，洗足已，於食後時」，這個讀食了。「於食後時，敷如常座，結跏趺坐，端身正願，住對面念。」對向那個境界，對面念，或者對向涅槃。對向境界，你看我那個注釋了，我不解釋了。這個是別序了。通序、別序。序分讀完了，我們讀正宗分了。甲二，正宗分。全部正宗分分做兩個單元，現在教學叫做單元，全本《金剛經》分做兩個單元。兩周，叫兩個 circle，兩周，分做兩周。

分做兩個單元，第一周主要就是教人修行，第二周就教人除這個增上慢。一個人是有修行的，就覺得自己了不得，(自覺)「我特別有道德的。」這些凡夫才會這樣的。修行的人無理由這樣的。這個就是增上慢，你不修行便無這種傲慢心，修行還有一些傲慢心。那麼修行人的起增上慢心的，如何降服它？第二個單元就是主要這樣。

不過現代有很多人起懷疑，根本第一個單元和第二個單元，兩個所講的道理，問題都是一樣的。都是甚麼？云何修行？云何降服其心？都是問這些問題，而答那些卻相差不遠。於是，有人懷疑有所謂兩個單元者，其實是兩本來的。《金剛經》兩本，當時有兩個人結集。一個結集到一本詳細些的。一個結集了這本，各有疏漏，所以後人將它們兩本併起來，就變了兩個單元了。那麼將來你們研究一下，看看它是否這樣。

如果你研究，假使你寫論文研究這個《能斷金剛經》，你可以做一章來講的，有人這樣懷疑《金剛經》兩個單元，普通分做兩個單元，發問是一樣的，是嗎？而答又是相差不遠的，於是就有人這樣懷疑了。實在《金剛經》兩個單元是兩本。兩個不同的人結集。後來，因為這兩本就有一些出入，所以就將它們合併成一本。是否這樣呢？你可以自己發一下議論的。那我們現在看一下第一個單元，乙一，第七頁，乙一，初周說，即是第一個單元，就教修行。裏面又分二，第一就是當宗請說。宗者，這本經的中心所講的主題。

對著那個主題，請釋迦佛來解說。然後，釋迦佛解說完之後，跟著釋迦佛就廣釋眾疑了，解答那二十幾個問題。現在我們看丙一，當宗請說，分四。一、第一，丁一，善現讚請；丁二，世尊許說；丁三，善現希聞，希望能夠聞，希聞；然後，丁四，就是兩師徒隨問別答了。他問這個問題，他即刻答這個問題。問那個問題，各別答覆。隨所問而各別答覆，隨問別答。丁一了，善現請說，又分二。第一是先讚佛，第二就然後陳述請求解答。我們看看了。先讚歎，讚佛或者讚歎我這處寫了兩個……

「時，諸苾芻來詣佛所」，詣，這個讀「藝」，到達。諸者到也。來到佛所那處，佛所住的處(地方)。就「頂禮世尊雙足，右遶三匝。」印度人對尊長或者那些臣子去見君主，普通就當然是對著他合掌，然後就一個四方框，向右面就行一個四方框，行三框，然後才正對那位君主。那些人恭敬佛，就當好似臣子見君王那樣，就向他右遶三匝。為何那麼囉嗦？古代的儀式，你不能怪它的。是嗎？可能是君王要臣子這樣，但是習慣了。現在的人們尊重釋迦佛，就照當他是君主，那樣來對待他，是嗎？難道釋迦(佛)說你們不要這樣？

那他又不必這樣，那是當時的習慣。現在禮佛的那些(儀式)，那些方丈都出來禮佛，都是模仿做儀式的。中國人的見君主又怎樣？各個國家都一樣有儀式的，西方就少些。中國人怎樣？唐朝的時候，見君主是怎樣？更「扭舊」(麻煩)，唐朝的君主。那些寬袍大袖，在皇帝面前舞的，跳舞的舞。你見皇帝，縱然你是郭子儀那些，當你被皇帝召見，入去見他的時候，在大殿裏面，穿起那些寬敞的衣服，拿著那些象牙笏。拿著那些條簡，寬袍大袖，跳著舞，一路行，行幾步一路跳到那邊，在那邊舞三次，然後才再叩頭站在一旁，如果看起上來都很好看的。

這些白鬚公那麼長鬚，穿著一對厚靴，穿起那些五顏六色的繡花球那樣、一、二尺長的衣袖，拿著那枝象牙笏在跳舞。你們看戲看過甚麼？看戲打架……你有無看過戲？看大戲，打架官的時候，帶著面殼(具)，面無表情的。有些人連那個面殼(具)都不帶的。不笑不怎樣的(無表情)，拿著那些戲具。拿著那些道具這樣行幾步，在那邊就走幾步，在那邊又走幾步。跳一跳那樣，在那邊舞一遍。這是甚麼？唐朝的人見皇帝的禮儀，叫做拜舞。又拜又舞的。唐朝因為楊貴妃之禍，搞到這個唐明皇要走去四川。

安祿山和史思明那班人打了入長安，郭子儀就向回紇人借兵，就恢復回中國的地方，打敗了安史。回紇不過是借一萬幾千兵給中國，就「惡晒」(氣燄凌人)。那就要

見皇帝，當時要郭子儀設計，唐朝和回紇的君主結拜兄弟。那個唐玄宗，唐代宗……即是皇帝的兒子，不是要叫回紇的君主，叫叔父嗎？那麼回紇的君主來到，帶著軍隊來到的時候，皇帝無甚麼理由出去迎接他，叫兒子出去迎接他。那個兒子就見到叔父了，就隨便給一個禮就算數，搞到回紇君主發脾氣，「為甚麼你不起舞？」就問人為甚麼他來見我，我是他叔父，你中國都是靠我的軍隊來幫你忙，恢復(國土)的。為甚麼你今日來見我、來接我而不起舞？就問為甚麼他不舞？你看一下《資治通鑑》這段。結果在他身邊的人就說，他今天不舒服，所以他不能起舞。這樣講。《資治通鑑》那裏，郭子儀跟回紇借兵那段。各國、各民族有其獨特的儀式。

那當時，弟子見佛，一班人好似現在打佛七，遶佛那些，一班人在佛面前遶幾個框，然後再坐。「右遶三匝，退坐一面。具壽善現」，具壽即是長老，「具壽善現亦於如是眾會中坐。」「爾時，眾中具壽善現從座而起，偏袒一肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言。」他對佛怎樣說呢？「希有！世尊！乃至如來、應、正等覺。」乃至又怎樣？乃至即是點、點、點(省略號)，等於甚麼？佛有十個號的。第一個號就甚麼？世尊，是嗎？跟著，如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上、調御丈夫、甚麼無上士、天人師、佛、世尊這樣一直下去。

它中間略了幾個，就用乃至兩個字略了它。「乃至如來、應、正等覺。」那個應字即是應供。正等覺即是正遍知。正等覺這個字，舊譯就譯作正遍知，遍便是等，覺便是知了。乃至這樣，「世尊乃至如來、應、正等覺。能以最勝攝受，攝受諸菩薩摩訶薩」；這個攝受即是甚麼？教訓他、愛護他、保護他那樣的意思。「攝受諸菩薩摩訶薩；乃至如來、應、正等覺，能以最勝付囑，付囑諸菩薩摩訶薩。」攝受者即是直接教訓他，付囑又怎樣？付囑即是大的教訓小的。付囑那些高級的人，付囑那些高級的菩薩教那些低級的菩薩，叫做付囑。

那麼這個就是讚佛的。讚完他之後，就請求他講。第九頁，第四行。第九頁，第一行這兩個字先，「時諸菩薩」，改回「時諸苾芻」，第九頁，第一行。時，諸菩薩

這兩個字錯，菩薩兩個字苾芻。「時，諸苾芻」。好了，就到戊二了，陳請。他怎樣說呢？他說：「世尊！諸有發趣菩薩乘者。」這個發趣菩薩乘，舊譯很多譯了發菩提心的，是嗎？其實它原文的意思就是發心趣向大乘，修大乘。修菩薩乘的即是大乘。那些發心趣向菩薩乘者，這類人就「應云何住？」住即是保持立場。云何即是怎樣。應該怎樣保持立場而不動。立場堅定了之後，就修行。「云何修行？」這個「錫」字，改回「行」字。

「云何修行？」已經保持立場堅定了，如何去實行？修行了之後，煩惱障、所知障起的時候，就如何攝伏其心？攝者收服心，不讓心散，伏者降伏他的心。不要讓心出亂子。「云何攝伏其心？」「作是語已」，講完這句話之後。下面了，就是世尊答了。你看看，丁二，第十頁，丁二，世尊許說。「爾時，世尊告具壽善現曰：善哉！善哉！」記住了，好啊！好啊！這樣。你不要將它來解釋得那麼神秘。

那些電視的人最「扭舊」(馬虎)。電視裏面，那些出家人出來見人，他就講善哉！善哉！應該翻譯作白話，好啊！好啊！為何要(這樣翻譯)善哉！善哉！所以電視那些人真的要改過。還有，那些出家人，少林寺那些人打架穿著祖衣，穿著那些繡金的祖衣來拿著錫杖打架。哪有這樣的！是升座才是穿祖衣。平時都不穿祖衣的，哪有人會穿祖衣、拿著錫杖來打架？這些哪裏是這樣。即是對於這些常識太過不足夠之過。你看看，善哉！善哉！「善現！如是，如是。」如是、如是譯作白話，即是甚麼？

對了！對了！即是英文的 yes、yes。「如汝所說」。即是誠如你、依照你，如即依照，依照你所講。「乃至如來、應、正等覺，能以最勝攝受，攝受諸菩薩摩訶薩；乃至如來、應、正等覺，能以最勝付囑，付囑諸菩薩摩訶薩」即是佛先受了他這頂「高帽」(讚歎)，然後才繼續講了。「是故，善現！」所以你這樣讚我，所以我就跟你們講了。「是故，善現！汝應諦聽，極善作意」，這個作意當思維解釋。所以，鳩摩羅什略了這句。有些其他經會翻譯甚麼？「善思念之。極善作意！」有些人翻譯

善思念之。「吾當為汝分別解說」。解說甚麼？分別解說下而那些道理。

解說，這個分別解說是一個 verb 來的，是動詞。下面那個是一個 object。解說甚麼？解說那些，整行的這個，解說甚麼？解說那些發趣菩薩菩薩乘者，「應如是住，如是修行，如是攝伏其心」。這個那麼多、那麼長，是一個 object，一個賓詞來的。那麼然後，第十一頁。丁三，善現希聞。希望聽聞，「具壽善現白佛言：如是，世尊！願樂欲聞。」這句自己懂得解釋了。先休息一會。

隨問別答。答甚麼？他問三個問題，是嗎？所以，第一答云何住了，戊一。戊二就答云何修行。戊三就答云何攝服其心。現在先答云何住。云何住，他要住在哪？住在一個這樣的心，這個心要怎樣？要廣大的，不要狹隘的，第二要最殊勝的，不要低級的。那個發心要殊勝，不要低級。怎樣叫做廣大？不是淨指人類，是所有一切眾生，都是你發心的對象，要度他們，不是只度人類的，這樣就是廣大。

最勝是甚麼？不是想他得錢，不是想他做官，而是想他甚麼？想每個人都得無餘涅槃。最勝。第三就是致極心。致極心又怎樣？不是說今日發，明日就不發，這個心是永無極盡的，徹頭徹尾的。第四，無顛倒心，怎是顛倒？顛倒者，四顛倒。於無常的事物，執著它為常，第一種。第二種是甚麼？於苦的人生，我們執著它以為是樂。第三，於一切眾生都無我的，我們偏偏執有我。

第四，於我們的身體和世界很多事物是不淨的，我們執著它為淨。這四種顛倒，你要發的心是無顛倒的心。所謂發心趣向修大乘是發這個具有四種特點的心。下面了，己一到己四了。己一，明廣大心了。佛言：「善現！」，這個分法是世親講的，「善現！」諸有發趣菩薩乘者，應當發起如是之心。甚麼的心呢？下面了，就是所發的心，佛是這樣講，「所有諸有情」。

就是所有一切六道三界，一切眾生。有情攝所攝，攝者類也，第一個攝字，類。



第二個攝字當包括，只要屬於有情類所包括的。「若卵生、若胎生……」即是不論他是卵生又可、胎生又可、濕生又可、化生又可。「若有色、若無色」，不論他是有物質的，色即是物質身體。不論他是有物質的身體又好，或者那些生在無色界，即無物質身體，若無色也好。「若有想」，若這個無想天以外這些有想的眾生，「若無想」，與及那些生在無想天等的無想眾生。

「若非有想、非無想」，那些生在非想天非非想天的，似乎有想又不是有很明確的想。你說他無想，他又有很微的想等等，這類那麼多種類的眾生。「乃至有情界施設所施設。」乃至到眾生界這三個字，施設就是說，眾生界這三個字所包括、所講的一切那些動物。如是一切，即是諸如是一切通通包括在內。只要他是眾生，這個是廣大心了。他所發的心，要度的，就是度盡一切那些眾生，不是只度人類，更加不是只度他的親人。那就是廣大心。那麼怎樣叫最勝心呢？已二，凡以上那些眾生，「我當皆令於無餘依妙涅槃界而般涅槃。」漏了一個般字，而般涅槃。漏了一個般字。而般涅槃，般若的般字。

聽眾：有的。

羅公：有嗎？我這本就又無。

聽眾：這本再版，你那本是第一版。

羅公：哦。

聽眾：你那本就無了。我們這處改了它。

羅公：那麼講到這處，你要注意。大乘的涅槃有四涅槃。

第一，人人都共有的，佛亦無增加，眾生亦無減少，那個叫做自性涅槃。自性涅槃即是甚麼？眾生本來具備的真如性，這個佛性來的。所謂涅槃是以真如為體的，眾生本來具備的。在迷不減，在聖不增的自性涅槃。第二個涅槃，就是有餘依涅槃，簡稱叫做有餘涅槃。這個人成了阿羅漢，如果他入定的時候，他就證得涅槃。餘依，餘是殘餘，依就是所依的身體。那個殘餘的身體未死，死了他再不用輪迴了。這個殘餘的所依身體還有，未死。但是他現在入定，他就可以證到涅槃。這類小乘的阿羅漢所

證到那種涅槃，還未死的那個涅槃，叫做有餘依涅槃。第一個涅槃，自性涅槃(是)一切眾生平等都有。第二個涅槃，羅漢有，佛亦有。第三個涅槃，叫做無餘依涅槃。

阿羅漢已經證了阿羅漢果，他亦死了，他殘餘的身體，他的餘依無了，死了。他真的證入涅槃了，以後永遠不再出了。生死輪迴停止了。那個涅槃叫做無餘依涅槃。涅槃這個字，叫做 nirvāṇa。nirvāṇa 這個字本來就是甚麼？生死輪迴停息那種狀態，就叫做 nirvāṇa。生死輪迴停息那種狀態是不是永遠消滅？不是。是甚麼？

它的本質、它的真如體並無消滅。即是那時候，這個生死輪迴狀態消滅了，而它的真如體，本體永恆的存在，就叫做這個涅槃。那麼到無餘涅槃，再無殘餘的身體了，都死了。以後再不出世了，無餘涅槃這個又是小乘人有、小乘那些羅漢有，佛亦有了。第四個就是無住處涅槃。簡稱叫做無住涅槃。無住者，因為他有大的智慧，所以他不住於生死。這個是他雖住生死，而又不受生死所束縛。

因為有大智的緣故，所以不住於生死。同時，因為他有大悲的緣故，有大悲心，所以他不住於涅槃，不入涅槃。雖不入涅槃，而不被生死所束縛到。雖生死，而不被生死束縛，所以叫無住處涅槃。不需要好似那些小乘人入涅槃。這樣就永遠做眾生的保母，做眾生的良師益友。除非所有眾生都成了佛，否則他們就永不休息。這種雖不入涅槃，與入涅槃無異。這樣叫無住處涅槃。這個只有佛有的，小乘羅漢所無的。

眾生固然亦無的，未有的。好了，大乘的人所追求的無住涅槃才是，為何佛不講無住涅槃呢？解答，這個問題的就有兩個解答。第一個，因為《般若經》主要對那些甚麼？回心向大的小乘羅漢講。這些小乘羅漢他們得到有餘涅槃，快要得無餘涅槃了。釋迦佛就他所知的涅槃，現在不是討論涅槃，所以就講無。不討論這麼多，所有的眾生，我都令他們能夠入無餘涅槃。那麼然後才度盡眾生，每個都入無餘涅槃。其實，這個意思就指甚麼？無住涅槃。無住涅槃非小乘的人所慣用。所以他用無餘涅槃……

無餘涅槃……生死，無餘者，餘者就是有漏的生死，無了那些有漏生死，但他有乘願再來、永不休息的無漏的變化身。所以他仍然用無餘依涅槃這幾個字。意思暗示這個無住涅槃。這個第二個解釋。無餘涅槃都只是無那些有漏的生死，叫做無餘。不是沒有無漏的化身的這樣解釋。那麼當然是兩個解釋都通了，是嗎？總之，兩個解釋都是一樣了。講就講無餘涅槃，是嗎？實際的意思就是指無住涅槃，聽不聽明白？那麼，詳細的，你可以看看我那本注了。那麼，甚至到有些人的解釋，那個金剛般若不壞假名就是講無餘涅槃。

是這樣，即是簡直無所謂叫無餘涅槃。無餘涅槃即是無住涅槃來的。無餘者即是無了那個有漏生死而已。即是，換言之，即是說小乘羅漢入的涅槃，都是入無住涅槃。歐陽竟無有這樣的意思。即是大小乘之分，並不是很截然而分的，只是因為大乘的慈悲心大些。

小乘的人無那麼大，是這樣解釋的。其實，所證得的涅槃都是相差無幾的，這樣的說法，大小乘拉近了。你看一下我這處，我引了《金剛般若不壞假名論》，第十四頁，第六行，解釋無餘涅槃者。無餘涅槃者何義呢？甚麼意思呢？何義？謂了諸法無生性空。一個修行的人，能夠瞭解一切法，本來不生不滅，性本來空寂。這樣，他又進一步修行，他能夠永息一切有患諸蘊。永遠停息那些有患諸蘊。有患諸蘊即是那些有漏的煩惱的五蘊身。那時候，資用無邊了，成佛了。資益眾生的用，效用無盡無邊，那些稀有功德和清淨色都相圓滿莊嚴的成佛了。廣利群生，妙業無盡。這個所謂無餘涅槃是這樣的。不是說好似死寂的，這本論直接將無住涅槃和無餘涅槃都是無分別的。

將它來這樣的解釋。這些當然是後起的解釋。即是說，入無餘涅槃並不是無生命這樣的解釋。好了，這裏其餘的，你自己看了。以上的就是最殊勝的。發心度眾生，就不是令他們得到財、不是令他們得到名，而令他們得到甚麼？都是令他們入無餘涅

槃。無餘涅槃是最殊勝。第三了，至極心了。至極者，即是徹頭徹尾，徹底的，至極即是徹底。「雖度如是無量有情令滅度已」，滅度即是涅槃。雖然他能夠度無量那麼多眾生，令到他們都可以滅度。

滅度之後，他知道而無有情得滅度者，實在無一個眾生，「無一個實的眾生得滅度」，因為眾生都是如幻的，都是因緣和合而現的眾生。無一個實的我，既無實我，哪裏有真實眾生可度？因為你不覺得有真實眾生可度，他然後怎樣？如果有真實眾生可度，即是這樣，我度眾生，就會有我、有他之分。無真實眾生可度，就自他一體，所以能夠徹底，可以休息了。

「何以故？為甚麼？善現！若諸菩薩摩訶薩有情想轉。」有情想轉即是執有實的眾生，想即是執，執有眾生，叫做有情想。轉即是起，如果菩薩會生起一個實有眾生的想，這類人就不應說名，叫做菩薩摩訶薩。為何？因為他還有我執。

一有我執就不能夠怎樣？自他平等，不能夠自他平等，他就會怕苦了。怕苦的話，他就不能徹頭徹尾地，無窮無量那樣去度眾生。只有他知道世界是如幻的，眾生都是如幻的，所以他才能夠徹頭徹尾、最極地這樣來到度眾生，叫至極心。讀完，你看一看那個注吧！已四，就無顛倒心。即是不要執我，所以者何？為甚麼要發這樣的至極心(口誤，應是：無顛倒心)？「善現！諸菩薩摩訶薩，不應說言有情想轉。」

如果一個菩薩就不應會有執著有實的有情眾生。轉即是起也。講到有情，佛家就叫做無我。那個我，在印度就叫做我，在佛家就叫做我，數論派又叫做我，勝論又叫做我。有些不叫做我的，有些叫做甚麼？叫它做命者，即是有生命的東西。有些人叫它做甚麼？士夫。Pudgala，補特伽羅，譯為士夫。鳩摩羅什把命者翻譯作甚麼？壽者，是嗎？士夫，鳩摩羅什翻譯甚麼？看一看鳩摩羅什，翻譯作人，是嗎？士夫即是大丈夫那樣的解釋，人。補特伽羅，鳩摩羅什翻譯作眾生。鳩摩羅什只翻譯四個，其餘那麼多的都是印度、中國的宗教所執著的。

有些宗教執著那個我叫做命者，有些執著我叫做士夫、有些執著我叫做補特伽羅、有些執著我叫做意生、有些人執著我叫做摩訶婆、有些人執著我叫做作者。作者即是作業的。有些人執著我叫做受者，受果業的。現在有些人執著做甚麼？基督教、天主教執著叫做甚麼？靈魂，是嗎？靈魂。現在那些哲學家執著甚麼？這個叫做甚麼？

這個叫做生命主體，是嗎？等等。這些就是執著，那麼多名目，都是我的別名。那麼，鳩摩羅什就翻譯了四個，可能原始的時候，可能真的那四個都說不定。如果依印順法師講法，(真的那四個都說)不定。但是現在的人解釋《金剛經》，真的解釋得荒謬，很多很荒謬。「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。」你看看，「若有我相，有人相、有眾生相、有壽者相」，即非菩薩。鳩摩羅什是這樣翻譯的，你看看鳩摩羅什的，是嗎？因為他只是翻譯了四個，不要緊，翻譯了四個。

鳩摩羅什就無罪過，這些不通經解釋我相是甚麼？我自己，我相，是嗎？人相，是他們那些人，人相。眾生相，這班眾生。壽者相，那些老人家的相。全部都是……哪有這樣解釋的？是印度那些外道，有些人叫我做叫我、有些人叫我做叫人、有些人叫我做叫眾生、有些人叫我做叫壽者。這些人根本就是讀書，亂來解釋，這些叫做望文生義。

這樣解經來到誤人。他解釋錯無所謂，他活該而已。那些人看他的注，跟他錯，所以初學的人最好看我這本。甚麼江味農、甚麼古靈精怪的那些全部燒了。為甚麼？如果有這些的執著，「所以者何？善現！若諸菩薩摩訶薩，不應說言有情想起。」轉即是起了。「如是者，亦不應該有命者想起、士夫想起、補特伽羅想起、意生想起、摩訶婆想起、作者想起，壽者想起」，這些當知也是一樣，他不應該有這些的想起、生起的，當知亦爾。亦爾也是一樣。何以故？再追深一層，為甚麼？「善現！無有少法名為發趣菩薩乘者。」實在世界上並無丁點東西真的發心，為何？這個東西根本就

是如幻的。有實的眾生，就有這個實的發心。

連實的發心人都無，為何？豈不是很荒謬？又不是，當你證到真如的時候，那時候便無概念，那時候無自、無他，那時候是證到真如的時候。那時候，就是你的人生與宇宙的真相，當你證到真如的時候。那時候並無所謂我，並無所謂人，人我一體。你留意我這處，現在那些講佛學的人，經常講無我、無我。無我者就是無外道所執的那個一的、常的我。即是一、常之我，佛家說我是無一、常的我，外道的人執著，認為我是整體不可分割的。佛家說不是，佛家說我者以五蘊為緣，隨業流轉的那五蘊不同。

隨著你的業不同，五蘊裏面，各個蘊一起一伏不同，那個我是不定，不是一的，不是永遠是整個的。非一的我，即是說是我們的生命，我們眾生是非一的。既然非一，就不叫一、常的我，所以叫無我。非一常的我，非一。而且那個我，即是那個眾生的主體是無常的。即是它是三世，過去、現在、未來是連續，但是連續……佛家說常有兩個意義，一，不變叫做常，永恆不變，是不變常。第二個意義，雖不變，雖然是變，但是相續不斷，叫相續常。當一常的我，這個常的我是指不變的我。外道會執著一個永恆不變的我，佛家否定它那個永恆不變的我。

所以說無我。並不是有一個三世輪迴、相續的假我，不是有這個假我，這個即是非一、非常的假我，不是無。又一、又常的實我就是，記住。不是說無我就無了，甚麼都無，不是這樣解釋的。如果這樣解釋，無的話，你最好找一個打火機燒一下自己，你說無我，你試一下。是嗎？如果你說會痛的，就即是有一個假我。那個非一、非常的假我，這個生命的假體。

佛家所謂眾生就指生命的假體不是無。所以你留意這處，第十七頁解釋「無有少法名為發趣菩薩乘者」。這句話怎樣解釋呢？既無實有的有情等，有情、補特伽羅等，又「安有少許實法能發趣？」豈不是一切都無？又不是，然此所謂無者，就有兩

個意義的，一，第一個意義是破斥那個又一、又常、實有的我，所以說無。並不是連非一、非常那個假的生命體都是無。

如果你說連非一、非常的假的生命體都是無，誰人去修行？誰人去發心？是嗎？誰人去輪迴？所以這個非一、非常的假體，不能說它無。第一點，所以無不是無，不是這樣無的。第二，當你證到真如之後，你見道的時候，你根本智的出現，證到真如的時候，不見到有情、有我的、有他的。

所以就說它無。無有少法名，少少東西叫做發心，就是這樣解釋的。以上答了云何住了，一個發心趣向大乘的人，應該堅固站穩立場。立場又怎樣？立場就是所有一切眾生類，不論卵生、胎生等等，我都要令他們入無餘依妙涅槃，而般涅槃，即是具備廣大的、最勝的、至極的、無顛倒的心。保持這個心去修行，就是立場要堅定。這樣就回答了云何住。跟著就答云何修行，戊二，云何修行。「復次，善現！菩薩摩訶薩不住於事應行布施，都無所住應行布施，不住於色應行布施，不住聲、香、味、觸、法應行布施。」好了，這處，怎樣修行？他要修這個不住相之行。云何修行？他答你們要修不住相的行。

怎樣叫不住相？這個住和上面的住不同解釋的。這個住又怎樣？兩個解釋。這個住字有兩個解釋。當為了，不住色布施，不為了有美好的色而去布施；不住相去持戒，不為了有好的相……不住色去持戒，不是為了第二世我得到好的美貌，我而去持戒。不住色去修忍辱。不住色，不住聲，不為了聲而去修行布施、持戒等等。不住香而去修行布施、持戒等等，是不為了這樣而去修行來瞭解。不為實有來修行。兩個解釋都通的，分為兩個解釋都可以的。

好了，即是這處答如何去修行？要修行甚麼？不住相，這個相字指甚麼？色聲香味觸等等，一切相。住字是當為了，或者執它為實在。那麼不住相的修行就叫做甚麼？無相的行，不住相便是無相。無相，即是說要修無相的行。記住「無相行」三個

字，因為下文時時要用到的。那麼他只是講布施，因為六波羅蜜，第一個波羅蜜就是布施。用布施來到兼攝其他五個波羅蜜，布施為六度之首。

所以用布施來做例了。聽得明白嗎？你看這處，「復次，善現！菩薩摩訶薩……」要怎樣？因為他修行布施的時候，要不住於事，事者任何一件東西。不為了任何一件東西，不為了求得任何一件東西，而去布施。他以布施為首，而去持戒、而去修忍辱、而去修精進、而去修禪定、而去修智慧。於事，事者某件東西，不為了某件東西而去布施。

那你整句文法就應該怎樣？菩薩摩訶薩就應不住於事而行布施，是嗎？那個應字就先提了上去。中國文法就是這樣，玄奘法師直譯印度的文法。我們讀起上來，又覺得另外一種美。梁啟超說這種是甚麼？多保留多少印度語法、梵文的語法，令我們讀起上來，覺得有一種甚麼？調和美。你覺不覺得嗎？梁啟超的講法，我們讀起上來(有種調和美)？本來是應不住於事而行布施，但現在我們讀，不住於事而應行布施，讀起上來又有一種很獨特的美。覺不覺得？即是說，讀起上來……有些人說這樣讀起上來「啟效」(不通順)、不合中國。甚麼合中國，這些……你讀多了，就自然就覺得會好。我就覺得這樣讀起上來更美。這樣，就應該要怎樣？不住於事應行持戒，乃至不住於事應行修般若波羅蜜。那麼結論又怎樣？都無所住。不止一樣東西，全部東西都不住。不為了任何東西，亦不執著任何東西為實，應行布施、應行持戒、應行忍辱等等。那麼怎樣叫都無所住？

下面說明，不住於色應行布施。事者指甚麼？指聲、香、味、觸、法，不住於色應行布施，不住聲、香、味、觸、法應行布施。很容易解釋的。即是說甚麼？要修不住相的布施。又可以有不住相的六波羅蜜。亦即是修無相六波羅蜜。因為下文還有很多問題的。你修無相的六波羅蜜，將來成佛便有三十二相。是嗎？你成那個報身佛，在西方極樂世界，那些又說甚麼蓮花怎樣大、七重行樹、七重羅網，全部都有相的。你修行就是無相，教人修無相施。將來成佛，全部都有相的東西，如何通？



後來，他怎樣答？那些有相的佛，那個是假佛來的。阿彌陀佛坐在蓮花上面是假佛來的，那些是甚麼？示現出來而已，他說真佛就是法身佛，就是真的。報身、化身都是假。法身的真佛無相的，法身是無相的，法身以真如為體是無相。假佛都是有相的。將來你就是證得法身，那個法身是無相。修無相行就得無相果的，將來你一定有的。這個解答是這樣的。因為你得到無相果，示現出一個有相的。好了，這個下文的事了。下面答第三個問題了，攝伏其心了。當我們修行的時候，萬一起煩惱，貪嗔癡等煩惱忽然又起，那麼又怎樣？

如何攝伏其心？他的答案又怎樣？只要你不住相，自然那些煩惱就減少了。答案就是這樣，無特殊辦法提出。答云何攝伏其心，分二，第一正答前問，第二就解釋疑點。己一，正答前問，善現！如是。如是兩個字，有人譯作英文就是 thus, t-h-u-s, thus, 譬如如是我聞，他譯作甚麼？Thus I have heard 是嗎？如是我聞。Thus I have heard 就是這樣翻譯，即是如是。這個如是就是 thus, 「善現！如是菩薩摩訶薩。」這樣菩薩摩訶薩，「如不住相想，應行布施。」

如即是依照，依照甚麼？外就不住相，對外的事物，不住色、聲、香、味、觸、法等相；內就不住想，內就不要執著有「我是布施，我是了不得，我現在修行。你這些可憐的人就受我布施了。」外就不住相，內就不住想。住即是執著。可以嗎？不住相想。你看看，鳩摩羅什翻譯得外不住相，內不住想，他譯不住相，不住於相，你看到嗎？秦譯。

會不會是玄奘法師強行加的？不是的，你看一下其餘諸譯，看魏的菩提流支三藏譯，「須菩提！菩薩應如是布施，不住於相想。」是嗎？外不住相，內不住想，不是加的。如果是加，難道每一位三藏法師都加？陳真諦譯就怎樣？「須菩提！菩薩應如是行施，不著相想。」外不著相，著是執著，所以那個住字，有時候當執著的解釋，是嗎？有時候當保持立場。就不著相、不著想。隋譯，隋譯譯得最「啟效」（不通

順)、最差的，你看看，「如是此，善實！」善實即是善現了。「菩薩摩訶薩施與應。」應布施，就變了施與應。「如不相、想亦住。」真的難搞了。你說這樣怎樣讀，是嗎？為甚麼他這本會這樣呢？

他的翻譯都未曾修正，他舊時翻譯經講的，三藏法師就解釋，那個筆記照錄。錄了之後，再交給另外一個再將它整理做中國文字。他這本還未搞好，所以就搞成這樣。後來有一本搞掂了，藏經裏有一本後來搞掂了。我們一般就用他那本未搞掂的，你看看。義淨都是一樣，「妙生！」善現，鳩摩羅什翻譯作須菩提，玄奘就翻譯作善現。義淨法師就譯作妙生，「妙生！菩薩如是布施，乃至相想，亦不應住。」你看文字幾好、幾美麗，所以文字最好的是義淨法師。

好了，這樣，你只要怎樣降伏其心？你只要能夠外不住相，內不住想，自然這樣就可以降伏其心。答完了。他就外不住相、內就不住想，外人會有疑問？我們布施、持戒會得福的，是嗎？你又不住相、不住想，那麼是空框框了，無所住。無所住又如何得福呢？豈不是無福可得？修到不住相，你都得到無相了。布施都無相的，忍辱又無相的，福又是無相，即是無福，是嗎？不是每個人都是聖人，聖人就不會懷疑了。這樣搞法豈不是白修功德？無福？是嗎？所以釋迦佛就要釋疑，不是無福，反為福更大。有相的福就小，無相的福就大。怎樣大呢？釋迦佛就有時就很詭辯的，他說一件東西就是有相的，那件東西就是這麼大的。那個虛空就是無相，虛空幾大？虛空奇大無比，這件、每件有相的東西都有一定的限度。

所以有相就不大，福就不大，有相，福反而不大。無相的福就大，這位真的極有詭辯之能事，釋迦佛。因為你一般辯論就能夠服人之口，不能服人之心，除非你聽他講完整的一套，否則就不聽、不服他。你看看，因為外人懷疑，這樣搞法豈不是，聖人修行就無所謂，我們的凡夫……你說修行又要無住，所得的果都是無相，這樣搞法，福都無了。很多人，那些善根淺些，豈不是不去修？這樣搞法。有人這樣懷疑釋迦佛。釋疑，已二，釋疑。釋疑分四段，第一段，法說。法說怎樣？你看佛經時，時時看到，法說者，依理直說。依道理直接說給你聽，這個是法說。

這個法者指義理，依法直說。庚二，喻說，譬如來說。庚三，合說，將直說和譬如拍合起來說。庚四，勸信，勸人接受。你看第一法說，何以故？為甚麼不住相想而修行布施呢？「善現！若菩薩摩訶薩都無所住而行布施，其福德聚不可取量。」取量又可以，取「涼」(音)又可以。取量，不可以取、不可以量度。這樣又不是很好的解釋。第二個是取量，(是)份量，你不能夠知道份量的，大到了不得，叫做取量，這個解釋好一些。無問題吧？懂得解釋嗎？如果你修無相的六度，所得的福，不止不會不得福，所得的福其量大到無比。你用我們的智慧去量度，都量度不到，那麼下面舉一個譬喻了。

他無解釋理由，他只是這樣講。下面用譬喻來說了。庚二，佛告善現：「於汝意云何？東方虛空可取量不？」這個否字，你寫不字都可以的。不字都是讀否。他說「於汝意云何？」我現在提出一個問題來到問你，依你的意思，你如何回答我這個問題。好了，現在問了。「東方那個虛空可取量不？」你可不可以量度了它有幾多里？幾多尺？幾多吋？善現答言，你讀否也都可以、不也都可以。否就是古音，古代的。現代人講國語，bù，這樣就是不了，是嗎？你讀不也更好，他說「不也，世尊。東方虛空不可以取量有幾大。」

「釋迦佛再問了：善現！如是……」如是即是這樣。他說這樣，南面、西面、北面和四維上下計起來，「周遍十方一切世界虛空可取量不？」你量度不量度到？善現就答完，「不也，世尊。」只是說無相是不可取量，有相是可以取量。於是，佛……庚三，廿一頁最尾那行，便是庚三。庚三，合說了。將譬喻和他的法說合併了。「佛言：善現！如是，如是。」即是對了、對了，你答得對了。如是，如是，即是對(duì)了(le)、對(duì)了(le)，(普通話)。「若菩薩摩訶薩都無所住而行布施」，這個布施是持戒甚麼等等都在內。「其福德聚」，聚即是堆。「福德聚不可取量」，你不能計算，計算不到的。「亦復如是」，也是一樣。「虛空無量」，所以不可取量。如果你修行無相的布施，所得的福亦不可取量。

這樣，講到這處，大概善現這些人都明白了，所以他(佛)就勸你應該相信我說法。庚四，勸信。「善現！菩薩如是如不住相想應行布施。」善現，所以這個菩薩如是，這樣，應該如不住相，下面的如字就是依照，依照我所講內不住想、外不住相這個原則，去行布施。這樣的福大到了不得的。那麼以上解答了那三個問題。連到那丁點的懷疑都講。下面，由一、二、三疑陸續生疑。由下面起計算，就二十七個疑。這個三個疑不算，下面的二十七個疑就留在日後才講。

那麼廣釋眾疑，每解答幾個疑，他又比較一下念《般若經》的功德，和怎樣布施的功德，哪一個大呢？比較了。那這個比較不要緊的，都是這樣講的，是嗎？當我們主要看它每個解答的問題。廣釋眾疑就分三種，這三種無甚麼大意義。他即管劃分，第一個較量即是比較，丁二，第二、第三較量。加這幾個字，丁二，第二、第三較量，不是第二較量，丁二是第二、第三較量這兩個較量。然後，丁三，第四較量，丁三是第四較量。好了，現在第一個較量。

第一個較量裏面，就是解答己三的問題。戊一就釋，解釋甚麼呢？解答這個，釋是答，解答不住相的因得有相果之疑。即是外人有這樣的疑惑。你說要修行布施、持戒、忍辱、精進(等)這六度，都要修行無相的施、無相的戒、無相的忍辱，要這樣。所謂無相是指甚麼？甚麼叫做無相修？怎樣叫做無相的修行？無相修即是修不住相之行，怎樣叫做不住相之行？不住色、不住聲、不住香、不住味、不住觸、不住法，住者為了，不為了色、聲、香、味、觸、法而去修行的。只是為了甚麼？只是為了得大菩提而修行的。

這樣就叫做修不住相的行。還有，具體點講，修的時候應該要三輪體空。怎樣三輪體空？一，施者，布施的人。如果是忍辱，他說忍者，是嗎？持戒，就是戒者。二，所施與的眾生，你施給別人，那個受，不要寫施字，受者。第三……三輪，用來所施捨的物件(所施之物)。為何？譬如你持戒，你用甚麼來持戒？是嗎？持戒就指做

持戒那件事，這樣叫做無住施。是嗎？修的時候，你就(以)無相、無住那樣去施，但是你修這種這樣的行，將來所得的果就是證得法身。法身就即是真如，真如體。那個我證法身……

-完-