

《<大智度论>中的“人无我”思想》汇总

大小并畅、悲智双运

法师从 2015 年起在光孝寺夏安居期间开示《学佛误区与佛法真义》，到 2016 年的《作为活法的佛法——〈善生经〉略义》，2017 年《〈大智度论〉中的“人无我”思想》，以及 2018 的《究竟利乐之源——诸佛菩萨的觉悟》等主题的开示，无论对当时在场还是现在及以后的有缘众生，都十分有机教相契的因缘，故将法师的这些开示陆续连载学习！

感恩三宝，感恩法师，也感恩光孝寺常住的慈悲，特别感恩将佛法录音整理成文字的诸位贤友们的辛勤付出！

目录

一、给在家众讲“人无我”的缘起（给孤独长者的祈请）	4
二、佛法特色：理论与实践的统一	6
三、为什么依《大智度论》来谈“人无我”？	8
四、《大智度论》中的“人无我”思想之三：二空名数	12
五、《大智度论》中的“人无我”思想之四：二空次第	17
六、《大智度论》中的“人无我”思想之五：二空同别	29
七、《大智度论》中的“人无我”思想之六：神我名数	35
八、《大智度论》中的“人无我”思想之七：总标无我	46
九、《大智度论》中的“人无我”思想之八：略说“苦故无我”	49
十、《大智度论》中的“人无我”思想之九：先明诸苦	53
十一、《大智度论》中的“人无我”思想之十：圣实可依、小苦为乐	55
十二、《大智度论》中的“人无我”思想之十一：新苦为乐（1）	59
十三、《大智度论》中的“人无我”思想之十二：新苦为乐（2）	65
十四、《大智度论》中的“人无我”思想之十三：五蕴皆苦（1）	69
十五、《大智度论》中的“人无我”思想之十四：五蕴皆苦（2）	75
十六、《大智度论》中的“人无我”思想之十五：正显无我（1）	80
十七、《大智度论》中的“人无我”思想之十六：正显无我（2）	85
十八、《大智度论》中的“人无我”思想之十七：正显无我（3）	89
十九、《大智度论》中的“人无我”思想之十八：无“我相”故无我（1）	98
二十、《大智度论》中的“人无我”思想之十九：无“我相”故无我（2）	104
二十一、《大智度论》中的“人无我”思想之二十：无“我相”故无我（3）	114
二十二、《大智度论》中的“人无我”思想之二十一：无“我相”故无我（4）	121
二十三、《大智度论》中的“人无我”思想之二十二：“破即蕴我”之“五一非等”	124
二十四、《大智度论》中的“人无我”思想之二十三：“破即蕴我”之“常断有异”（1 附： 什么是佛法的解脱？）	128
二十五、《大智度论》中的“人无我”思想之二十四：“破即蕴我”之“常断有异”（2）	133
二十六、《大智度论》中的“人无我”思想之二十五：“破即蕴我”之“离蕴不见”	137
二十七、《大智度论》中的“人无我”思想之二十六：“破即蕴我”之“离蕴无我”（1）	141
二十八、《大智度论》中的“人无我”思想之二十七：“破即蕴我”之“离蕴无我”（2）	145
二十九、《大智度论》中的“人无我”思想之二十八：“破即蕴我”之“离蕴无我”（3）	150
三十、《大智度论》中的“人无我”思想之二十九：破离蕴我（附《智论》原文）	154
《大智度论》中的“人无我”思想问答 1：有关识的问题	158
《大智度论》中的“人无我”思想问答 2：出入息、视眴、寿命等是何识相？	160
《大智度论》中的“人无我”思想问答 3：五蕴现象背后的空性如何解释？	162
《大智度论》中的“人无我”思想问答 4：万法本闲，唯人自闹	163

一、给在家众讲“人无我”的缘起（给孤独长者的祈请）

感谢宽德法师！各位法师，各位善信，大家上午吉祥！（众答：阿弥陀佛！）这是印慈第三次在“光孝寺安居诵经弘法季”来和大众一起共沾法喜，还是有从前一样的欢喜。这样的祖师道场在这个时代，为佛法的弘扬，为大众的利益安稳，持续做这样的推动和努力，是令人衷心赞叹随喜的。刚才宽德法师有说，这一次要跟大家一起共同学习分享的主题是，关于《大智度论》中“人我空”相应的内容。我们在正式进入内容之前，先谈一谈为什么这一次要讲这个内容。

“人我空”的内容，应该说是佛法中非常核心的要义，我们一般对居士的弘法中可能相对说得少一点，一直不说可能也不合适。《阿含经》中有这样的事情，给孤独长者——大家非常熟悉的祇树给孤独园的那位建园长者，他在年迈重病的时候，佛陀、阿难还有舍利弗都先后去探望过他，在探望他的时候也都为给孤独长者说法。佛陀和阿难所说的法，主要还是当时经常给在家善信们常说的法要，经中记载当时佛陀和阿难分别去的时候，都是讲的“四不坏净”（“四不坏信”），就是对佛、法、僧和圣戒，净信。这个，给孤独长者确实已经具有了，给孤独长者也在其中得到安慰。舍利弗尊者去的时候，阿难尊者是作陪，两个人一起去的，舍利弗尊者就讲了不同的内容，讲

的是“于六处不应贪着生苦”乃至“于五蕴、六界不应贪着生苦”等等这样一些相对深的法。于六入处来观察生命是怎样不应取着生苦，乃至五蕴如何不应取着生苦，这是比较深的慧观内容。给孤独长者听了之后流眼泪了，阿难尊者在旁边问了：

“长者！难道是你听了这样的深法，内心犹疑退心了？为什么流泪呢？”给孤独长者说：“我诚挚地信受佛法僧三宝，也把我自己的一切家财与出家的四众共有，但是这样的深法要，我还是第一次听说。我不是有动摇，而是太欢喜。也请你们能够常为在家信众讲这样的深法，不然那些于佛法中有胜信的善信们，听不到这样的深法，也许反而会退心、会摇摆，所以我这样诚挚地请求您！”

从这个因缘看，我们在家信众也不是不能够学深法，也不是对深法没有希求和领受的能力，所以可能在我们面对在家信众一般弘法中，一律回避这样比较深的内容也不见得不好。特别在这个时代，国民教育的整个水平，是较历史上任何一个时期都有了根本性提高，可以说民智得到了极大的开启。这个时候，佛教的弘法，如果像过去一两千年一个样子，那反而是固步自封、划地为牢，那反而是与当下的因缘不相衬映。所以这一次借这样的因缘，想跟大家一起学一学佛法中关于“人我空”这样比较深一点的内容。

二、佛法特色：理论与实践的统一

我们作为学佛多年的居士，对于三法印可能都不陌生。三法印说什么呢？诸行无常，诸法无我，涅槃寂静。一般人以为这只是在说几个法类的内容，其实这里说的还是一个实践的道路：由观察诸行无常，体证诸法无我；由这样的我空智慧，断除无明烦恼，而契证涅槃。这样的无常、无我、涅槃，也是一个实践的道路。

在部派佛教时期，有很多关于阿毗达磨的论典。阿毗达磨是音译，意译过来叫对法，对法是什么意思呢？对观四谛、对向涅槃。这样的法理，不仅仅是理论，同时也是实践的道路。诸行无常，这样造作的一切有为法是烦恼相应、没有常性可得；诸法无我，在一切有为、无为法上，都找不到一个如大家一直感受的那样所谓的“我”——这不仅仅是理论，从这样观察修习的对观中，就能够对向涅槃，这是佛法实践意味非常浓厚的特点。

我跟一些学僧师父或者居士们常常说一句话：佛法从实践中来，到实践中去，在实践中验证，在实践中完成。什么意思呢？佛法，从本师释迦牟尼佛三大阿僧祇劫艰苦行道的实践中，体证得来，并且给我们宣说。我们听受了、领会了这样的佛法，就结束了吗？包括我们学佛人，想一想：这个问题我懂了就万事大吉了吗？当然不是，懂了、领会了并不是终点，而是起点，

什么的起点？将佛法运用到生命改善中去的起点。所以，所谓的“到实践中去”，是到我们每一个学习佛法人的生命改善的实践中去。在这样的实践中会发生什么呢？就像我们做实验一样，你会通过自己的实验、自己的实践所呈现出来的结果，一点一滴地验证佛所觉证宣说的妙法，确实是事实，确实是真理，这就是所谓的“在实践中验证”。当这样的努力、这样的实践，因缘圆满的时候，这样分分片片的和合，因缘具足，形成完整拼图的时候，那么，佛法的全部利益价值，就能够在这个人的生命得以全体的实现，这就是所谓在实践中得以实现、得以完成。

佛法的实践意义这样强烈，所以我们应该懂得怎样去学习佛法，特别像一般人以为理论性强的一些深佛法，其实这些本身就是实践的道路。如是学，如是解，如是行，如是证，而不应该：学——是一套，修起来——令觅法门。这是我们要学习“人我空”的意趣。

三、为什么依《大智度论》来谈“人无我”？

（一）作者与论著的历史地位

为什么选《大智度论》中的内容来谈“人我空”呢？刚才宽德法师有说，这部论是大乘中非常重要的一部论，是解释《摩诃般若波罗蜜经》的一部释经论，著论者是佛教中非常重要的一位历史人物——龙树菩萨。龙树菩萨在天竺古印度甚至被尊为“第二日”——佛陀是慧日，佛陀入灭之后，有人因为龙树菩萨对于佛法的丰功伟绩，重大的历史意义，甚至尊称他为“第二日”这样的历史地位，在我们汉传佛教更有“八宗共祖”的传说。他的《大智度论》对于中国佛教曾经影响甚深，第一个大乘宗派——三论宗，他立宗的一部重要论著就是《大智度论》。对于中国佛教影响非常深远，到今天还发挥着一定影响力的天台宗，他们的整个典籍依靠中，《大智度论》也占相当地位。但是后来因为我们汉传佛教一些风气的演变、情况的变化，能够用心去品读、实践这部论著所开启的学修路径的人，应该是越来越少了。

可能我们大家不知道，《大智度论》这部论著现在只存在于我们汉译的典籍中。可能大家知道现今世界上有三大语系的佛教——巴利语、藏语和汉语系，《大智度论》仅存留于汉语的典籍中，是在南北朝的时候，经过鸠摩罗什大师在逍遥园花了三年多的时间译出来的。这部论现在的梵文本已经找不到了；

等到藏传佛教大规模译经的时候当然也就没有译过去，所以在同是大乘的藏传典籍中也找不到；南传佛教，因为他们相对对于自己典籍的封闭性强一些，当然也没有纳入后来的大乘论典中。所以现实的效果就是，这一部重要的论典只能在汉译的经藏中发现。如果我们不举扬起来，我们不自重家珍，这样的瑰宝就会蒙尘，所以愿意将这部论中关于“人无我”的内容提炼出来与大家一起来学习分享。

而且《大智度论》的卷帙非常广，有一百卷内容，所以这里对于“人无我”义的分析和一些发挥，应该说是比较细致的。我们一般人对于“人无我”里边的很多问题，这里都有谈到；甚至大家想不到的，这里也以设问的方式帮我们想到了。如果大家想比较深广的学习“人无我”的法义，《大智度论》所提供的文本，应该说是非常重要的参考。这是选择《大智度论》作为我们的学习“人我空”这部分法义，主要内容来源的一个意趣。

（二）《大智度论》的特色

1、大小并畅

刚才提到三法印，我们大乘佛教中有一些人以为“三法印只是小乘的，大乘要靠一实相印”，其实这是“隔小于大”。藕益大师说：“隔小于大，不可见道。”大乘的“大”，是超越大、含容大，并不是说离开了声闻的教法别有大。如果正确地理解三法印和一实相印，就知道二者是三而一、一而三的，并不是隔碍的。什么意思呢？三法印只是佛法核心义理——缘起的正常展开而已。从缘起的生灭无常，来说明诸行的无常变化；从有情的众缘和合非一，来说明诸法的空无我；从缘起的非有不生、本来寂灭上，来谈涅槃寂静——这都不是离开缘起来谈的。缘起的，也就是没有自体的，也就是性空的，也就是所谓的一实相印中的实相。缘起是性空的缘起，而性空并不是空玄的一个空，而是缘起的性空。能够这样体解，自然能够依着对于缘起的正确把握，正确地体解三法印，正确地体解一实相印，而不至于有所隔别，这在龙树的论中有特别明确的一些开显。

2、悲智双运

选《大智度论》来谈“人无我”，另外一个重要的意趣在于，《大智度论》也好，《般若经》也好，是实践意味非常强的。谈什么的实践呢？菩萨道的实践。菩萨道的实践，其实是要悲智双运的。很多人以为“像般若、中观，只有深见，没有广行”，那是错的。像《大智度论》这样，应该说是深观与广行共举的。如果大家批卷展读的话，会发现在经中处处都在讲“以这样的空慧，怎样摄持圆满广大行；而这样的广大行，又是怎样不能离开空慧而别有。真谛、俗谛并观，在二谛圆融中，悲智双运而行菩萨道”。

在“人我空”这部分内容中，如果我们有时间，也会领略到：一个发心的菩萨观一切法空，怎么发菩提心、怎么行菩萨道啊？“众生都空了，谁修？谁证？谁度？度谁？”像这样的问题，在论中都有非常精当的说明和辨析。但是这一次的内容，因为时间原因，我不知道能够一起品味多少，这就随缘吧。这样前面的话，跟大家略略说这些。

四、《大智度论》中的“人无我”思想之三：二空名数

下面我们一起来学习这部分内容的正文，这些内容是从《大智度论》中诸卷相关的内容集出来的。为了内容的条理性，我做了一些前后的编排，又加了一些科判，来帮助大家做一点内容上的把握和理解，仅供参考。

甲一、总明二空（分三：乙一、二空名数；乙二、二空次第；乙三、二空同别）

乙一、二空名数

首先我们来看第一个比较宽泛的内容“总名二空”。“总名二空”的第一个部分要谈一谈“二空名数”。我们要谈人我空，大家如果接触到佛法，当然知道大乘中谈人我空，也谈法我空，这就是所谓的“二空”。在人我空之前，我们先知道一下有这两种空，然后再来说为什么要先明我空，这是这里的意趣。“二空名数”中，文说：

有二种空义，观一切法空：所谓众生空，法空。众生空，如上说。法空者，诸法自相空。如佛告须菩提：色、色相空，受想行识、识相空。

——卷二十

有二种空义，观一切法空：所谓众生空，法空。

“一切法空”，是般若的深义，也是《般若经》的根本义。这“一切法空”有种种门的观察，就是有种种不同方便观察，其中一种观察方式就是观察“有情空”和“无情空”，也就是所谓的“众生空”和“法空”。

众生空，如上说。法空者，诸法自相空。如佛告须菩提：色、色相空，受想行识、识相空。

这卷中内容，之前已经谈过“众生空”，所以文就略了。“法空”讲的是什么呢？“法空”讲的是一切法自相不可得故空，这叫“诸法自相空”。这个部分，我不准备深讲，深讲就变成了讲“法空”。

“自相空”如果略说的话，比如这个鼠标，我们认识它是鼠标，在认识的同时，内心形成一个认识结果，觉得有这样一个鼠标本身，这就是我们内心中感觉有一个鼠标的自体。跟它叫什么名字没关系，我们觉得有这样一个实体的东西。这个实体的东西，我们是凭什么以为感受到了实体，自己内心中呈现这样的自体相呢？是通过它的种种相状，它的颜色、形状乃至触觉等等，这叫它的相，我们感觉它有这样的自相。在这样的自相背后，存在着拥有这样自相的自体，这是一般人的认识。所谓的“自相空”是说，这样的自相不可得，这种自成的、属于它自体的自相不可得，那这样的自相所规范的、所界定的自体当然也就不可得，这是简略说“诸法自相空”。如果大家有兴趣，以后可以自己深入地去了解“自相空”的意趣，这在《大

智度论》里边讲到“十八空”的时候，有特别的分别，这里就略略一提。

下文所说的“色、色相空，受想行识、识相空”是举例，举佛说“五蕴都是自相空”来说明。这里主要是跟大家说一下，论中谈及了这样所谓的众生空（我空）和法空的两个名义。文说：

若无我、无我所，自然得法空。以人着我及我所故，佛但说无我、无我所；如是应当知一切法空。若我、我所法尚不着，何况余法！以是故，众生空、法空终归一义，是名性空。

——卷三十一

若无我、无我所，自然得法空。

那为什么要谈我空、法空二者之间有没有什么关联呢？这里说，如果这个人真的能够观察无我，就是所谓的人无我。既然无我，也就谈不上有什么是属于我的，就是“我所”。“我所”是指的我所有的，比如我的鼠标，我的电脑，我的衣服，乃至我的手等等，这些都是所谓的“我所”——我所拥有的，属于我的，系属于我。如果这个人能够体达无我、无我所，自然也就会得法空。

以人着我及我所故，佛但说无我、无我所；如是应当知一切法空。

因为一般人都是执着、恋着于我和我所，担心“我”受到什么伤损，希望“我”得到什么什么样的受用，担心“我所”

受到侵损，担心“我”不能够获得更多东西。这种种恋着于我、我所的表现，都是基于错误的我见。因为众生有这样的恋着、系缚，所以佛偏重于说无我、无我所，这是在《阿含》诸经中常见的。如果这个人真的体会了无我、无我所，他也应该知道一切法空。

若我、我所法尚不着，何况余法！

这个人真的能通达无我、无我所，也就知道一切法空，为什么呢？他如果对于有情深深恋着的我、我所都不贪着，何况其他呢！这话什么意思啊？大家都担心自己的亲人受到伤害，是吧？比如，如果想到自己家人饿着肚子，那一定会想办法去帮助他解决这个问题，心里会记挂这件事，但是就在现在我们费着脑筋来理解这些佛法的时候，在世界的一些地方就有人在饿肚子啊，我们内心中为什么一点不安都没有，因为我们着我、我所，“那跟我、我所没有关系”，所以我们对那些没有什么系着。就是说“若我、我所法尚不着，何况余法”，这个人能够连我、我所都不着的话，其他的法，他也不会系着。

以是故，众生空、法空终归一义，是名性空。

这里所说跟上面的意思是一样的：上面是说一切法空分两个来说，众生空和法空；这里来说，你能够体会众生空、法空，那它们也就会归为一义，就是“性空”。“性空”和上面所说的一切法空是同一个意思，没有本质的区别，说法上可以有差别。

前面主要是指出二空的名数，当我们说一切法空的时候，我们可以分成两个方面来说，众生空和法空，你只要把握住这个要点就可以，不必对前面讲到法空稍深的内容感到困惑。

五、《大智度论》中的“人无我”思想之四：二空次第

乙二、二空次第

众生空和法空，这二空在我们学修中，有没有什么次第可谈呢？我是要一时通达这两种空义呢？还是要先通达哪个、再通达哪个，为什么？这是谈“二空次第”的意趣。文说：

问曰：若般若中贵一切法空，此中何以先说众生空破我？

答曰：初闻般若不得便说一切法空。我不可以五情求得，但忆想分别生我想，无而谓有；又意情中无有定缘，但忆想分别颠倒因缘故，于空五众中而生我想，若闻无我则易可解。色等诸法现眼所见，若初言空无则难可信。今先破我，次破我所法。破我我所法故，则一切法尽空。如是离欲，名为得道。

——卷三十五

问曰：若般若中贵一切法空，此中何以先说众生空破我？

这是用设问的方式，来提出要探讨的问题。这是就《般若经》来问的：如果在佛法的般若智慧中以一切法空为究竟，那为什么先说众生空来破我执呢？其实这个问题已经说明，在《般若经》中总的来说，多分是提倡、强调先要学习通达我空，然后再通达一切法空。为什么要这样？这是这里的问题。

答曰：初闻般若不得便说一切法空。

学习佛法、实践佛法，最开始刚刚接触般若深慧，不合适马上就跟他讲一切法空，为什么呢？下面有讲道理，下面一大段的道理归纳起来就是说：法，比如说颜色、形状等等，是我们眼所见、身所触的，这对于我们来说太实在了，因为我们的感官直接就能够经验色声香味触这些法，眼睛乃至身等等这些感官就在经验它，你来说“它是空的”相对来说是难的，接受和领纳“它是空的”相对是难的。而所谓的“我”，你们现在谁能把“我”拿出来给大家看看，告诉大家“我是什么”，这是什么意思呢？下文有说，因为你的眼睛没有看到“我”，耳朵也没听见“我”，鼻子也没闻到“我”，舌头也没尝到“我”，身体也没觉到“我”。（法师用自己的一只手触碰另一只手）你说这是不是觉到？那是觉到了你的皮肤或者是说你的手等等，很难说觉到了“我”。因为它不为五根所现见，只是人们在意识中自己构建的、捏合的颠倒我想，一种颠倒取相而已，所以它的破除相对简单，因此要先破我空。这是下面一大段的意思，先跟大家说一下，大家能够更好地来看文。为什么初闻般若，不得便说一切法空呢？为什么要先明我空呢？下文说：

我不可以五情求得。

这里要跟大家说“什么叫五情”。这个“情”就是后来我们汉语翻译佛法的词汇中所说的“根”，五情就是五根。为什么用五情来说五根呢？因为人的眼耳鼻舌身——五根，触对色声香味触之后，识现起了别，会有一系列心心所的运作。从这个引生心心所，引生一个人情意、情志的活动变化角度，将这样的感官称为“情”，因为它能生诸情故，这是在那个年代把五根翻译成五情的原因，不要把它跟我们中国文化或者是说中医中谈的“七情”给搞混了，它是指的五根——眼耳鼻舌身。

“我不可以五情求得”，就是刚才说的那个意思：你眼睛有看到“我”吗？你说：“我怎么没有看到‘我’？”我请问大家：你眼睛看到的是什么？说“人我”呢，大家更容易迷惑，我们就举这个鼠标，你看到了什么？（学员：鼠标）说鼠标的，我建议你今天中午吃饭之前再好好想想。你看到了什么？（学员：物体）有说看到物体的，你也再好好想想。还有其他答案吗？明明我们在初中、高中的时候都学过啊，眼睛作为一个感官，它所接触的刺激源、信号源是什么？（学员：光）光啊！那你眼睛看到的是什么？又不敢说了？我真的替你们生理老师“悲哀”，眼睛明明看到的是光啊，你眼睛什么时候看到鼠标了？鼠标是有分量的，扔过去要是跟你眼睛亲密接触，会变成国宝眼睛。你眼睛什么时候看到鼠标了？你眼睛感受的是可见光的刺激，是吗？这就是佛法说的“眼见色”啊。我们一般人

总觉得“我看到了鼠标，我看到了你，我看到了我的手”，你什么时候看到了？你看到的是可见光而已，眼睛看到的是可见光而已。

这么基本的问题，内心中一直徘徊着错误的结论，我们有什么好骄傲的？我们有什么觉得自己活得很明白的？如果大家够敏感，就知道“我的生命认知基础存在重大问题”，而我们更进一步的判断、思择、决定乃至情绪变化，都跟我们的认知基础密不可分，那你后面这些，稳妥吗？可靠吗？正确吗？安全吗？佛法的智慧，首先就是关于对于我们自心认知结果的一个审视：它到底对不对，到底如实不如实。如果认识到自己内心认知中的错误，那这个人的智慧才有进展的余地，否则过去那个错误的认知结果，一直驻扎在他心里，他哪有空间给正确的认知啊。

这是说到“我不可以五情求得”的时候，跟大家举“眼见色”为例来说。我们一般都觉得“我明明看见他了，我明明看到鼠标了”，不是，你看到的是可见光，你并没有看到鼠标，你也没有看到“我”，同意吗？（学员：同意！）你没有看到一个物体，你也没有看到一个有情，你看到的是可见光。眼睛是如此，耳鼻舌身，亦复如是，这里就不再去细说。如果都像这里细致地讲，我们可以宣布，这个“总明二空”这一科就讲不完了。这是说“我不可以五情求得”，大家自己思考一下：

你眼睛看见过“我”吗？耳朵听到过“我”吗？等等。或者说到“人我”太复杂，就想想其他东西，比如鼠标，一样的。

既然眼耳鼻舌身都从来没有直接缘取到“我”、接触到“我”，那“我”是怎么一回事啊？这里有一个很简单的说明：

但忆想分别生我想，无而谓有。

这话简单说是什么呢？只是我们眼睛看到这样的可见光，耳朵听到这样的声的震动，乃至身体觉知到这样的触。这些感官材料，在我们的意识中被拢合、捏合成一个自体，而那个自体又拥有我们感觉的自在力（就是我们常说的“我能够怎么怎么样”，这就是自在力）等等这些特性的一个认知结果。是把这样的感官材料，捏合成属于那样一个自体属性的这样一个认知结果，生起颠倒我想。

“无而谓有”，本来没有，是自己意识中捏造出来的“我”的意象。这个自我的意象，你要知道是内心中的认知结果，是否听清这句话呢？自我意象是内心的认知结果，而这个认知结果是错谬颠倒的，所以佛法说无我。佛法说无我，并不是对这个生命现象、对这个五蕴之流的否定。这样精神与生理交织的生命现象，用佛法中说“名色之流”或者“五蕴之流”，它是缘起的现象，佛法并不是要说这个根本不存在，而是要说，一般人在这样精神与物质交织的生命现象上形成的那种自我意象、自我感是错误的、是颠倒的，如一般人所感知形成的自我意象，

它没有对应的真实。一般人的自我意象，没有对应的真实，这叫做无我。

这里说“但忆想分别生我想，无而谓有”，你只是在这样眼耳鼻舌身提供的感官材料上，自己内心中捏合出来一个“我”的颠倒想，一个错谬、经不起推敲的自我意象，本来没有，以为有“我”。所以观察人无我是相对容易的，只要你能够意识到生命现象是一回事，关于生命现象的认识是另外一回事，我当下内心中的自我意象只是一种认知结果，它是可以被推敲的。当你认识到这个，你去体解人无我的意趣就不那么艰难了。要不然，一般人总是把现象和对于现象的认识混为一谈，以为“一说人无我，就是在否定生命的现象”，那是自己看不清什么是现象，什么是对于现象的认识。佛法谈人无我，不是在否定生命的现象，而是在破斥我们内心中对于生命现象错误的认识——能体会到这个，人无我并不难学。下文：

又意情中无有定缘，但忆想分别颠倒因缘故，于空五众中而生我想，若闻无我则易可解。

前面讲了前五根——眼耳鼻舌身，这开始讲意根了。“意情”就是意根，之前有说“情”就是根的意思。意根有一个确定的属于“我”的经得起推敲的所缘对象吗？我现在问大家：你一直感觉到的那个“我”是什么？谁都感觉到：“诶！它就在这啊，但你让我说它是什么，这个有点难啊”，为什么会这样？为什么对你天经地义的问题或者是说事物，你却说不出来它是什么？这是这里说的“意情中无有定缘”，你找不到独立自主的意识中所对的“我”，这叫做“无有定缘”。

那是在怎样情况下，意识中生起了这种“我”的感觉呢？“但忆想分别颠倒因缘故，于空五众中而生我想”，这就是对刚才那个问题的回答。只是这个人对于过往的经验（眼耳鼻舌身意提供的感官材料，以及意识活动和它的对象，都被称为过往经验），“忆想分别颠倒因缘”，它有一些根深蒂固认知中的先天错误做陪伴，“于空五众中而生我想”，在空五众中生起了“我”想。什么叫“空五众”？“五众”指的是五蕴，这是罗什大师的译法，玄奘大师译为五蘊，这里边具体的义不用说，大家知道是色受想行识五蕴就可以。“蕴”是指在同一类事物，“众”是类似的概念，只是不同的译法。就是在性空的五蕴中生起了自我的意象，这是《智论》里在告诉我们：我这种内心的自我意象是怎样生起的呢？“但忆想分别颠倒因

缘故，于空五众中而生我想”，是因为内心错误的运作，所以在性空的五蕴上，捏合出了一个不存在的自我意象，这就是这一句话用今天的语言来表述。

“若闻无我则易可解”，正因为这样的自我意象，是内心错误运作产生的认识结果制造的一个意象，所以这个人听到人无我的法理，层层地破析，他容易接受、认同“我从前对于生命现象的认识确实是错的，那样的自我在一切处找不到与它对应的真实”。

这是谈到了人无我相对容易理解，并谈了原因。总的来说，就是眼耳鼻舌身意这六根都没有直接缘“我”，你容易发现，这个自我的意象，只是内心颠倒分别的产物，所以人无我相对容易理解，这是对上文一个简单的回顾说明。

色等诸法现眼所见，若初言空无则难可信。

但是你像可见光等这些现象，明明是被眼耳鼻舌身等所缘触的，如果上来就说可见光等等也是性空不可得的，这是更难以相信的。这是这句话直接用白话说出来。

这里所说的“色等诸法”，因为从前面谈五根这些，可以知道它是在谈眼根所触对的尘境。色，在佛法中是一个多义词，有宽狭不等的应用：最宽的就是指一切色法（色蕴），就是一切物质现象，基本上相当于这个概念；比较窄的用途，比如说眼所对的尘境，用今天的话说是什么呢？就是刚才说的可见光，同意了吧？！所以眼所对色境的这个“色”，今天的白话直接说就是可见光。像色声香味触这些尘境，被眼耳鼻舌身等诸根所缘所触，你如果直接说可见光等等也是空不可得的，这很难一下就相信。比较于那个自己内心中制造出来的自我意象来说，可见光这些其实是更有根有据，所以体解它们的空就更难，是这个意思。

今先破我，次破我所法。破我我所法故，则一切法尽空。

现在谈到“二空次第”，要怎样来观察呢？先破除相对容易的我见，而体会我空。既然体会了我空，那进一步破除我所法（属于我的法）的实有，就相对更容易一些。这样破掉了我、我所法，也就是破除了对于我与法的执取，体达了我空、法空，那么“则一切法尽空”。前面有说过，“一切法空：所谓众生空、法空”，也就是我、我所空。体达了一切法空，会怎样呢？

如是离欲，名为得道。

诸位能够看得清，体达一切法空与离欲得道之间的逻辑关系吗？为什么领会了一切法空，就能够离欲得道呢？因为人们执着我我所的真实不虚，所以在关于我我所得失利害上、苦乐增减上，生起贪嗔痴等烦恼。如果真的体会了、通达了我我所的空，这些贪嗔痴等烦恼自然就不再生起，爱尽、离欲、涅槃。《阿含经》中阐陀比丘，就是佛在家时候的车夫、车匿，他最后证道的时候就说了一句话：“一切诸行空寂、不可得，爱尽、离欲、涅槃。”有人以为《阿含经》只讲我空不讲法空，你像《阿含经》中刚才说的那句话，就是谈一切法空的明证。

这一个小段落是在讲二空的次第。当然，为了说明二空为什么有这样的次第，内容讲得稍深一点。大家如果觉得有困难，不妨简练地来把握“二空次第”的内容：因为我空相对容易，所以在我空和法空中，对于多数人来说，应先达我空，再去学证法空，这样来理解就好。这一段“二空次第”说完之后，要

跟大家再补充几句话，就是：在《般若经》和大乘经中，因为众生根性的不同，发心行菩萨道的人，各自根性不同，并不是只有这一种学空的次第，也有先遍达一切法空，然后由博反约，来观察五蕴和合的生命现象中无我，由遍达一切法空而反观我空，这也是有的，不要做非常狭隘地排他性的结论。下一段是《智论》中类似在谈“二空次第”及其缘由的文：

我空易知，法空难见。所以者何？我以五情求之不可得，但以身见力故，忆想分别为我。法空者，色可眼见，声可耳闻，是故难知其空。是二事，般若波罗蜜中皆空。如十八空义中说。

——卷三十五

我空易知，法空难见。所以者何？我以五情求之不可得，但以身见力故，忆想分别为我。法空者，色可眼见，声可耳闻，是故难知其空。

这是跟上文类似的内容，更简练地说出来。我空是容易了知通达的，法空更难以被人所如实之见，为什么这样呢？因为所谓的那个自我，用眼耳鼻舌身都不可能直接求到，不可能直接缘触到，只是因为内心的倒想，这里说为“身见力故”（就是内心错误的运作及其习惯）。我说“倒想”也就是对它更概括的说明，“身见力”是对这个“倒想”更明确细致的说明。“我”是不可以用眼耳鼻舌身直接缘触到，只是因为内心错误的运作而形成这样错误的自我意象，这是“但以身见力故，忆想分别为我”。那法空呢？可见光是被眼所缘触的，声是被

耳所闻的，所以对于一般人来说，可见光的空和声音的空相对来说难以领会，“是故难知其空”。这是对于上面意思的一个重复说明。

是二事，般若波罗蜜中皆空。如十八空义中说。

不管是我空，还是法空，在般若智慧的观察下，不管是我
和法都是空的，这个意趣在《大智度论》十八空中有说。它的
内容并没有超过前面的一大段，基本上是一个简略的复述，所
以我作了一个略略的说明。

六、《大智度论》中的“人无我”思想之五：二空同别

乙三、二空同别

在“总明二空”中的第三科，来谈一谈二空的同和别。二空指的是众生空和法空。文说：

五众相空者，以十八空观故。……五众相空，但凡夫颠倒故，取五众相；五众和合中，取菩萨相。般若波罗蜜中，以众生空除众生，即是无菩萨相；以法空除五众，则无五众相。二空无有别异，故言五众空、菩萨空无二无别。如栴檀火灭，粪草木火灭，灭法无异。取未灭时相，于灭时说，故有别异，于灭中则无异，乃至一切种智亦如是。

——卷五十四

五众相空者，以十八空观故。

为什么说“五众相空”呢？五众就是色受想行识五蕴，五众的相是不可得的，这个在十八空中有细谈，我们今天所讲的主要不是法空，所以也不去细说。

……五众相空，但凡夫颠倒故，取五众相；五众和合中，取菩萨相。

五众，色受想行识这五蕴，它们所谓的自相不可得，叫作“五众相空”。那为什么在我们的认知中有一切物质的相（色蕴）？一切苦、乐、不苦不乐受的相（受蕴）？为什么会有种

种事物的认知结果，那种形象，内心中的意象（想蕴）？为什么会有种种内心的活动，意志的行动力，这些内心的推动力量（行蕴）？还有能够了别的识（识蕴）？色受想行识，我们内心都为什么会有这些相貌呢？这是因为一般的凡夫，内心颠倒，取五众相；又在这样色受想行识的和合中，取菩萨相。

如果之前大家平时诵《心经》，只是“色不异空，空不异色，……受想行识，亦复如是”，这样诵下来，不解其义的话，那所谓的“受想行识”可能不知道在说什么，这里我略略说一说。佛法中说的五蕴当然是普遍的，但就其要点来说，是就有情身心来说的。在我们人的身心上，这一切物质现象被称为色，也就是色蕴所摄、色众所摄。受是指的我们内心感受的苦受、乐受、不苦不乐受，所有的这些受被称为受蕴。想是内心经过了取相之后形成的各种意象，比如大家看到了鼠标，内心中呈现鼠标的相，就是关于这个现象的想；看到手，形成关于手的认知结果，关于手的相，那是另外一个想。我们内心中有很多想，来作为认知的结果，支撑后面的内心活动，这是说的想。这些所有想的和合，叫作想蕴。蕴，刚才说了是一类事物的统称，“聚生门种族，是蕴处界义”，是一类事物的统称，用今天的话说就是“集合”：所有物质现象的集合叫作色蕴，所有感受的集合和叫作受蕴，所有认知意象的集合叫作想蕴，除了受、想之外，其他心理活动的集合叫作行蕴，识是对于精神现象中了别功能的一种命名，所有的这些精神活动中了别的功能

被称为识蕴，大家这样来简单地把握色受想行识五蕴，也就是《智论》中所说的五众。如果对这个一点概念都没有，上下文中处处谈及的五众，我口中常常在说的五蕴，你可能不知道在说什么，会越来越迷茫。请大家的内心中记住刚才关于色受想行识五蕴的简单说明。下文：

般若波罗蜜中，以众生空除众生，即是无菩萨相；以法空除五众，则无五众相。

在这样的般若波罗蜜中，用众生空，来破除关于众生的颠倒想，那么这个人就不会取着有一个这样的菩萨，这叫“即是无菩萨相”。“以法空除五众”，以法空的智慧，破除关于五蕴的执取，“则无五众相”，也破除了关于五蕴的执取和颠倒相。

二空无有别异，故言五众空、菩萨空无二无别。

如果就空本身来说，众生空（也就是这里说的“菩萨空”）和法空（也就这里说的“五众空”），它们是没有差别的，就空方面来说是没有差别的。这个空，是说的诸法本质。像刚才有人说看到了物体，我们所谓的这种实体感，就是内心中的颠倒执取，觉得法有它的自体，那所谓的性空或者法空，是说的这样的自体不可得，是这个意思。“二空无有别异”是说，在生命现象上没有一个过去内心感觉的自我，和在这样的法上没有我们过去所感觉的实体，这两种空义是没有本质差别的，这叫“五众空、菩萨空无二无别”。下面举了一个喻：

如旃檀火灭，粪草木火灭，灭法无异。

比如说火的熄灭。我们刚才在这儿有很多旃檀香条在燃烧，现在就熄灭了，这叫“旃檀火灭”；“粪草木火灭”，如果用晒干了的牛粪等等烧火，它的熄灭。这两种火，就熄灭来说，就火的不存在来说，有什么差别呢？

用这个来譬喻什么呢？譬喻二种空（就是五众空和法空）没有本质差别。五众空和法空就是在说，没有你过去以为的那个“我”，没有你过去以为的那个色。你体会到这个，这个“没有”有什么差别啊？你体会到了这样的“我”不可得，这样的法不可得，是说那个“不可得”本身没有差别。那为什么又说我空、法空啊？为什么又说旃檀火灭、粪草木火灭啊？下文说：

取未灭时相，于灭时说，故有别异，于灭中则无异。

之所以有“旃檀火灭”和“粪草木火灭”这样名目的差别，原因在于这是就它们没有熄灭时候的那个相来说灭的情况，就没有灭时候的那个差别来说明灭；灭法本身无有别异，但是在命名上就有了别异。等到火真的熄灭，乃至熄灭之后，有什么差别呢？都叫没有了火，这是这个譬喻的意思。

“我”的不可得和法的不可得，虽然就我、法这些所观的现象有差别，最后推究它们本质上没有实在自体可得，这个是没有差别的，这个“不可得”没有差别，听清楚了吗？这是这一段的意趣。

乃至一切种智亦如是。

如果扩展来说，不仅众生空是这样的，五蕴空是这样的，甚至于四念处空，三十七道品空，佛十力、四无所畏、十八不共法乃至一切种智空也都是这样的。这个“乃至一切种智亦如是”，中间省略了很多。在座如果有诵过《摩般若波罗蜜经》或者后来六百卷《大般若经》的会知道，在这样大部头的般若中，在说法的时候常常会有大段的类比和重复，比如在说空的时候，常常从色的空、受想行识的空，说到一般的善法，比如五戒空、十善空。说到出世法，比如四念处空，四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分、八正道分这一切道品空。进而说菩萨的法空，布施波罗蜜乃至般若波罗蜜空。乃至说佛的十力、四无所畏、十八不共法空乃至一切种智也是性空的。这一切法的性空没有别异，这是这后面“乃至一切种智亦如是”中包含的意趣。

因为这里是在谈二空，所以最后谈一谈二空的同别。就空本身来说，二空没有差别；就所观察的现象来说，可以有假名的差别。正因为二空本质上没有差别，所以在般若、中观中说到声闻与菩萨智慧的时候，跟一般的说明、大家常见的熟悉的说明有一些不同。怎样说呢？说“声闻圣人亦有法空慧”，为什么这么说呢？他可能不偏观五蕴本身空不空，他可能反复地在观察“我”的不可得，但是如果他用这样的智慧去观察一一的蕴（色受想行识诸蕴），他不会有错误的结论，为什么呢？

因为这种智慧本身没有差别。智慧本身没有差别的根本原因在于，二空本质没有差别。在《大般若经》中就明确有文说：“须陀含、斯陀含、阿那含、阿罗汉、辟支佛，若智若断，即是菩萨无生法忍。”是说这些声闻缘觉圣人的无漏智慧，跟菩萨的无生法忍，本质上没有区别。这是从二空同别上，如果意识到二空本质上的同，也就自然会敏感地体会二空的智慧，本质上没有差别。那么是不是说，声闻人和菩萨乃至佛的智慧，就完全一样的呢？《般若经》中还有譬喻说：他们对空的智慧没有本质差别，但是他们空慧的偏圆有不同：声闻人的空慧就像针鼻空，一根绣花针后面针孔大小的空，菩萨的空如十五圆月的空，佛的空慧如太虚空，经中有这样的譬喻。但是不管是针鼻空，还是如圆月一般大小的空，还是尽虚空的空，他们的空有差别吗？没有。在般若的意趣中，正因为二空本质上无别，所以对于二空如实契入的空慧也就没有本质的差别。这是谈到“二空同别”这一段要做的一点拓展。

上午我们学习了第一科“总名二空”。因为时间关系，更多的内容我们留待下午来学习。

七、《大智度论》中的“人无我”思想之六：神我名数

尊敬的各位法师，各位善信，大家下午吉祥！（众答：阿弥陀佛！）上午我们介绍了为什么这一次要一起来学习《大智度论》中的“人我空”，也对于“总明二空”下面所谈的“二空名数”“二空次第”“二空同别”做了一些学习，下午我们继续来学习下面的内容。

在继续学习具体内容之前，简单地跟大家说几句话。可能对于我们很多的善信来说，这样偏于思择的佛法，自己接触的比较少一些，因此难度可能也更大一点。自己要策励自己：我们在前面最开始唱的一个偈颂：“无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，我今见闻得受持，愿解如来真实义”，佛法自然有他甚深微妙处，如果我们总是拈轻怕重、贪快图易，那没有办法真正的深入佛法堂奥，应该跟自己说：不管我的年龄是长还是幼，在佛法中是深还是浅，时间长还是短，我应该珍惜这样窥佛法堂奥的机会。自己能够对这样的深法——佛法的核心要义，相契合，至少种一些好的因缘。有的人羡慕别人某一生一闻即悟，那个东西不是羡慕来的，人家某一生的一闻即悟是他多少生，闻思积累的结果，“与其临渊羡鱼，不如退而结网”，我们去做正确的因缘，那么在当下就是一起来学习佛法的奥义。

甲二、别明我空（分三：乙一、神我名数；乙二、总标无我；乙三、别明无我）

乙一、神我名数

下午我们开始学习第二个大科“别明我空”的内容。“别明我空”下面分几科来谈，第一科是介绍一下我们一般所说的“我”，有哪一些别名，这一科的名目叫作“神我名数”。大家对于《大般若经》或者《摩诃般若波罗蜜经》不熟悉，但是对于《金刚经》比较熟悉，对吧？《金刚经》中常说一句话，说菩萨“以无我、无人、无众生、无寿者，修一切善法，则得阿耨多罗三藐三菩提”，有印象吗？别的没有印象，“无我、无人、无众生、无寿者”谁都会说，是吧？有不会说的吗？我们现场一对一教学（众笑）。都会说，但是你知道是什么意思吗？大家看，从古至今，中国多少《金刚经》的注解，在这四个相（我、人、众生、寿者）上做文章的也不少，很多人应该说是别出机杼，他有一些很特别的见解，不能说没有意义，但是如果你学了这部分就知道，原来我相也好，人相也好，众生相也好，寿者相也好，说来说去都是一相，就是“人我相”；并没有什么特别的，只是“我”的别名而已。那里之所以反复说明，只是从不同的角度来说“我”而已；你如果学了这一段，就会有这样一个朴素而又直截了当的认识。文说：

问曰：如我，乃至知者、见者，为是一事，为各各异？

答曰：皆是一我，但以随事为异。于五众中，我、我所心起，故名为我；五众和合中生，故名为众生；命根成就，故名为寿者、命者；能起众事，如父生子，名为生者；乳哺、衣食因缘得长，是名养育；五众、十二入、十八界等诸法因缘，是众法有数，故名众数；行人法，故名为人；手足能有所作，名为作者；力能役他，故名使作者；能造后世罪福业，故名能起者；令他起后世罪福业，故名使起者；后身受罪福果报，故名受者；令他受苦乐，是名使受者；目睹色，名为见者；五识知，名为知者。

复次，用眼见色，以五邪见观五众，用世间、出世间正见观诸法，是名见者。所谓眼根、五邪见、世间正见、无漏见，是名见者。余四根所知，及意识所知，通名为知者。

如是诸法，皆说是神。此神，十方三世诸佛及诸贤圣，求之不可得，但忆想分别，强为其名。诸法亦如是，皆空无实，但假为其名。

问曰：是神但有十六名字，更有余名？答曰：略说则十六，广说则无量。随事起名，如官号差品，工能智巧，出家得道，种种诸名，皆是因缘和合生，故无自性，无自性故毕竟空。生空故法空，法空故生亦空。

——卷三十五

问曰：如我，乃至知者、见者，为是一事，为各各异？

我们知道，《大智度论》是《摩诃般若波罗蜜经》的释经论，是逐字逐句逐段解释经文的。这里的问，就是基于经文中提到的若干种名称所提的问题。经文中所提到的十六种名字，从“我”开始，一直到“知者”“见者”，十六种名字。这个问题就是：这里提到的十六种名字，是一回事啊，还是指十六种情况、十六种不同的东西？

答曰：皆是一我，但以随事为异。

问题的回答，简要地说：这十六种名字都是在谈一件事——“我”，那为什么有十六种名字呢？“随事为异”，命名的角度不一样，所以同样一回事有十六种名字。下面分别解释这十六种名字的因缘。

这一段大家不用太费力，知道他有十六种名字，你已经及格了。因为对于很多没有学习过《智论》，或者是对于这种思择比较强的佛法接触少的，想把每一句话、每一个字都搞透，不是一下子的功夫，允许自己只把握概要。如果愿意，可以以后进一步地深入学习，不要把自己搞得太累。下面解释十六种名字：

于五众中，我、我所心起，故名为我。

解释这个“我”的名目，是从哪个角度来的呢？一般的人在这样的五蕴中，自己计执有一个“我”、有属于我的，这叫“我、我所心起”，所以从这个角度命名叫作“我”。

五众和合中生，故名为众生。

“我”讲完了，第二个要讲的名目叫“众生”。《智论》中从这个角度讲众生，是我们很多人不知道的，即便是学习佛法相对专业的人来说，接触到的也常常是：什么叫众生呢？有众多生死之谓也；跟“数取趣”（补特伽罗）好像有类似处。那么《智论》中所说的：什么叫众生呢？“五众和合中生，故名为众生。”五众是什么意思，记得吗？（学员：五蕴）就是五蕴，好，谢谢大家，我终于有信心了（众笑）。在这样的五众和合中，人们产生了这样的认识，这是从五众和合中生起的叫作众生”。“众生”的“众”指的是五众的众，听清楚了？！跟一般说的“有众多生死之谓也”，他诠释的角度不一样。

命根成就，故名为寿者、命者。

看到“寿者”了，是吗？大家已经看到了这个《金刚经》所说的“我相、人相、众生相、寿者相”里面的三相（我相、众生相、寿者相）了。要说解释《般若经》体系最权威的论著，那就是《大智度论》，所以大家以后理解《金刚经》，要理解那四个相（我、人、众生、寿者），从这去理解应该会比较稳妥的。

什么叫“命根成就，故名为寿者、命者”呢？为什么叫寿者、命者啊？他在这样的和合因缘中，呈现出寿命相。什么叫寿命相呢？他的生命有延续，生命延续的时间大于零，这叫作寿者相或者叫命者。下面：

能起众事，如父生子，名为生者。

还有一个名目叫“生者”，为什么叫生者呢？用今天的话说就是，人是有能动性的，人能够承办、发起很多事情，就像父亲生子一样，从他能够生发、推动事情角度，承办事事情角度，叫作生者。这是一名，下面：

乳哺、衣食因缘得长，是名养育。

“人我”还有另外一个名叫“养育”，为什么叫养育？说他得以成长的因缘，从这样乳哺、衣食的因缘得以成长，所以在当时梵文中还有一个名目叫养育。这个我们已经见得很少了，你看前面的“我、众生、寿者、命者”，我们可能还见得多，像“生者”还好一点，“养育”可能见得就少了，但是经中都有提到。

五众、十二入、十八界等诸法因缘，是众法有数，故名众数。

经论中说到人，乃至说到有情，常常从蕴、处、界（或这里众、入、界）等等方面来说明。这样的众、入、界，每一类都是有数目的，这样的众法有数目叫作“众数”。众多有数目的法类，在这些的和合上安立“我”名，叫作“众数”。下面是说到大家熟悉的另外一个名目——“人”：

行人法，故名为人。

为什么叫人呢？因为行人法。我们把有这些特征，这种方式去生活、去运作生命的有情叫作人。

手足能有所作，名为作者。

因为人的肢体能够发动，这里说的“手足能有所作”，用生理学的话说，随意肌能够有随意运动，从这个角度讲，叫作“作者”。

力能役他，故名使作者。

“作者”是说自己这个身体能够做，能够使别人去做叫作“使作者”。

能造后世罪福业，故名能起者。

人是能够造作感召后有果报、后世罪福的业，所以从这个角度，它是能够起业的、能够造业的，叫作“能起者”。

令他起后世罪福业，故名使起者。

人不仅自己能造业，还能够通过自己的影响力，或者是强制手段，使其他人造作后世的罪福业，这叫“使起者”，使别人起业。

后身受罪福果报，故名受者。

因果是前后世相续的，如果没有漏尽解脱，命终之后还会受后有的果报。在这样的后有受生中，来承受过去罪福业的果报，所以称为“受者”。这都是对于“我”的异名、“我”的称呼，有这么多种。大家在这过过目，有了解就好。

令他受苦乐，是名使受者。

使其他人遭受苦乐；不仅自己受苦乐，还能够给别人带去或苦或乐，这叫作“使受者”。

目睹色，名为见者。

眼睛看到了色，从这个角度称为“见者”。

五识知，名为知者。

识能了别，从这个角度，叫作“知者”。好了，讲了十六种名。当然他对于“知者”“见者”还有更一进的说明：

复次，用眼见色，以五邪见观五众，用世间、出世间正见观诸法，是名见者。所谓眼根、五邪见、世间正见、无漏见，是名见者。

这是用几类不同来说明“见者”，这有几种不同的“见”，用眼根见，用邪见见，用世间正见见，用无漏智慧见，这些相对应的活动主体，被称为“见者”。

“眼根”，大家熟悉；“五邪见”呢？就是指的身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见，这所谓的“五利使”；“世间正见”是指的，正见世间有善有恶、有业有报、有前后世因果、有凡有圣；“无漏见”是指的，有缘起、四谛、无常无我等等圣法直接随顺的认识。这是不同的认识，任何一种认识相对应的主体，被称为“见者”。

余四根所知，及意识所知，通名为知者。

这是另外一种分判法。其他四根所知，以及意识所知，从这个角度，所以人又可以被称为“知者”。这是介绍了十六种名。下面一段，大家还是略知即可：

如是诸法，皆说是神。此神，十方三世诸佛及诸贤圣，求之不可得，但忆想分别，强为其名。

上面这些，一般人都说成是“我”。这里“是神”，并不是那个后世所说的创造一切、主宰一切，神格化的那个主宰，而是在梵文中表示叫作“神我”的那个字 Atman。

上面所说的这些内容（十六种名），人们在当时都会认为是“神”，就是“我”，而这个“神”或者这个“我”，对于诸佛以及佛法中有智慧的贤圣，在他们的智慧境界中“求之不可得”，在他们的那种如实的无漏智慧中没有这个，没有这样的“我、人、众生、寿者、知者、见者……”。那凡夫心中为什么有呢？“但忆想分别”，凡夫因为颠倒执取，自己内心中制造出这样的自我意象。基于这样的自我意象，从不同角度来起名字，起出这十六种，不是“有一个实体的东西叫作‘我’，这个实体的东西又有十六种别名”，不是的，是因为忆想分别，颠倒取我相，然后基于这样的错误认识，从不同的角度给这样的颠倒想起名字起了十六种。

诸法亦如是，皆空无实，但假为其名。

不仅在人的生命现象上是这样，一切法也都是这样，本来是没有自成的、实在的自体的，只是在一些因缘和合上，从某个角度给起个名字而已。这一段，大家掌握一下，有一个基本的把握就好。下面：

问曰：是神但有十六名字，更有余名？

刚才说的这个“神我”，是只有这十六种名字呢？还是还有其他的名字？

答曰：略说则十六，广说则无量。

“略说”，是从这十六个方面命名，有十六种。但是角度，只是这十六种角度吗？也不是，还可以有更多，所以名字也可以有更多。

随事起名，如官号差品，工能智巧，出家得道，种种诸名，皆是因缘和合生，故无自性，无自性故毕竟空。

不管起十六种名字，还是更多的名字，应该把握一点，这都是随着事缘，来假名安立而已。类似的，像官职这种种名号的差别、工能智巧乃至出家得道，这种种的名，都是因缘和合生法。因缘和合生的，就没有自性。什么叫因缘和合生的，就没有自性呢？就是这个是鼠标，你要是拆开来，它是这壳的几部分，对吧？中间一个集成的电路板，是吗？还有一些小的器件在上面，也就是这样而已。这什么意思呢？你找得到一个叫作鼠标自身吗？找不到。找不到鼠标的自身，就叫作没有鼠标的自体，清楚吗？佛法中所说的“无自性”，就是对于自体否定，没有自体就称为无自性。因缘和合生，当然不存在他自己；存在他自己，还用因缘和合生干什么呢？对吗？反过来说，既然是因缘和合生，就是没有自体的，也是没有自性的。

“无自性故毕竟空”，什么叫毕竟空呢？就是推究他自体的真实不可得叫作“毕竟空”。“毕竟”的意思是十方三世一切处都找不到，叫作“毕竟不可得”“毕竟空”。

生空故法空，法空故生亦空。

这是说“众生空”跟“法空”之间的关系。

这里，大家知道所谓的“我”有这样一些别名是最关键的，有什么好处呢？不要这里只破了“人我”，你看到“众生”“寿者”又不知道在说什么，是有这样的好处。你理解了不管给这样的生命现象打上什么样的标签，他后面都没有一般人内心中错误执取的那种自体，这就叫作你有了“人无我”的见解。

八、《大智度论》中的“人无我”思想之七：总标无我

乙二、总标无我

“别明我空”下面的第二科是“总标无我”，是什么意思呢？大体概略地说一下从哪些方面来观察“我”的不可得（就是无我），从哪些方面观察无我。文说：

无常、苦、空故无我，不自在故无我，无主故名为无我；诸法无不从因缘生、从因缘生故无我，无相无作故无我，假名字故无我，身见颠倒故无我，断我心得道故无我。以是种种，名为无我。

——卷三十一

无常、苦、空故无我。

这是一个角度。这里不细解释，我们下文都会细解释。大家在“总标无我”这，大体了解一下会从或者可以从哪些方面观察无我就好。这个生命现象是无常的，所以无我；生命现象是苦的，所以无我；生命没有他自成的自体，所以是无我。

不自在故无我。

人就不能够随心所欲、想怎样就怎样，这恰恰说明无我。

无主故名为无我。

不存在主宰，称为无我。

诸法无不从因缘生、从因缘生故无我。

诸法都从因缘生，生命现象也是从因缘生。既然从因缘生，所以无我。这又是一个角度。

无相无作故无我。

你能够说出“我是什么”吗？上午问，也没有人来告诉我，我只好默认你找不着、说不出来“什么是我”。这所谓的“无相”，就是你说不出来“什么是我”。而任何一种真实的存在，它必然有一个相可以被表征，要不然谈什么存在呢？

假名字故无我。

只是种种因缘的假名而已，并不指向实体，从这也可以体会无我。

身见颠倒故无我。

认识到这样的“我”，是从一些颠倒认识中产生的错误结果。既然是错误结果，当然没有可信处，所以“我”没有真实义，称为无我。

断我心得道故无我。

得道的圣人，如实智慧所见，如实智慧相应的心中，断除了有我想，那恰恰说明有我不真实的。

以是种种，名为无我。

从这种种角度都能够成立无我，破坏“我”的颠倒想。

这是一个总标，大家不要说：“法师！您说得太快，这么多角度，我一个没听懂。”其实你已经通过了；这里不是让你

听懂，这里是让你了解一下我们大体可以从这些角度来观察。

你如果现在就听懂了，我这两天不就失业了吗？（众笑）

九、《大智度论》中的“人无我”思想之八：略说“苦故无我”

乙三、别明无我（分五：丙一、苦（不自在）故无我；丙二、无“我相”故无我；丙三、破即蕴我；丙四、破离蕴我；丙五，总结无我）

前面谈了那么多角度，下面有几个角度我们来观察一下“为什么无我”。从现在开始，我们才正式进入到“为什么无我”的剖析中。前面虽然讲了一些，那都是随缘随文略略一说，现在我们随《智论》的文来做一些深细的观察。

丙一、苦（不自在）故无我（分二：丁一、略说；丁二、广辩）

第一科是“苦故无我”。人生有没有苦啊？（众答：有）有苦。那你在经历苦的同时，你有这样的智慧觉知吗：“我正在经历着苦，所以无我”？很多人没有，对吗？甚至说了“苦故无我”，还想不明白：“为什么‘苦故无我’啊，不是我受苦吗？”是不是啊？好，我们向下来学。括号里，我标的是“不自在”，“苦故无我”基本上跟“不自在故无我”是相通的，所以我标在这。向下看，大家能明白。

丁一、略说

这下面分两科，一科是“略说”，另外一科是“广辩”。

在“略说”一科里，《智论》里说：

知世间无常故苦，苦故无我。

——卷第二

知世间无常故苦，苦故无我。

这不是《智论》的独创，这是在《阿含经》中就处处宣说的简要而直接的法理。你怎么理解“世间”呢？佛法中说的“世间”跟我们一般生活语言里说的“世间”不完全重合，生活语言里说的“世间”往往是指“我”之外的这些事情，对吗？佛法所说的“世间”分为“有情世间”和“器世间”：器世间是指的，山河大地、树木花草等等这些构成基本物理环境的世间；所谓有情世间，是生活在这样器世间中的有情，你、我是有情数，我们都属于有情，所以我们都属于有情世间所摄。

佛法经典中在说到“世间无常”的时候，可不仅仅是大家想的“山河大地是无常的；某某处地震了，所以说明世间是无常的”，那固然是一种世间无常，不过佛法的根本价值是在令有情离苦，所以佛陀说法更多地是针对有情的离苦来说法，因此佛法中讲世间无常的时候，更多偏重于说明有情世间的无常。

大家如果去看经典，佛常常问诸弟子：“色常否？”

诸比丘观察一下：“色无常，世尊！”

“受常否？”

“受无常，世尊！”

这样的色、受、想、行、识的观察，来确认它们的无常。这都是基于身心的当下，如实观察后的回答。不是背答案，也不是考试答题，而是基于当下身心如实觉知的彼此回应。

“知世间无常”，如实知世间的无常，也就能够体会到为什么世间有逼恼性，就是所谓的苦，“知世间无常故苦”；知道了苦、不自在，也就破坏了“我”的自在义，所以知道“苦故无我”。这是从《阿含》以来，非常直截了当的“无常故苦，苦故无我”的法义。所以这里叫作“略说”，没有展开说，下文会展开说。“略说”的下一段，谈了一段经的意趣：

长老摩诃迦叶，晡时从禅定起入众中坐，赞说无常：诸一切有为法因缘生故无常，本无今有已有还无故无常。因缘生故无常，无常故苦，苦故无我，无我故有智者不应着我、我所。若着我我所，得无量忧愁苦恼。一切世间中，心应厌，求离欲。如是种种说世界中苦，开导其心令入涅槃。

——卷第三

长老摩诃迦叶，晡时从禅定起入众中坐。

“晡时”，相当于中国我们更多说的申时（下午3点-5点），那个时候很多禅坐的比丘起座，彼此的议论法义等等。

赞说无常。

迦叶长老在那个时候从禅定起之后，到比丘众中来赞叹无常，怎样赞叹的呢？

诸一切有为法因缘生故无常，本无今有已有还无故无常。

为什么无常呢？因缘所生的法，又没有实在自成的自体，当然随因缘而成、随因缘散坏，有什么常可说呢？这些有为法，有它的生起，也有坏灭，“本无今有”在说现象上的生，“已有还无”在说现象上的灭，生灭故无常。

因缘生故无常，无常故苦，苦故无我。

这前面说过了。

无我故有智者不应着我、我所。

既然“我”不可得，有智慧的人不应该恋着我和我所。

若着我我所，得无量忧愁苦恼。

大家看一看：哪一个担心、恐惧、痛苦，不是跟我、我所关联的呢？包括上午说，如果我们的亲朋好友在挨饿，心里一定是不舒服的，可能都坐不住了，要回去给他买个盒饭；非洲那个孩子已经饿的肚子那么大了（大家都知道饥饿的时候，小孩肚子反而是鼓鼓的），我们没什么感觉，继续在空调房中吹着凉风听佛法，内心很安乐，为什么呢？既不是我，也不是我所。反过来，在我、我所上，因爱故生着，因爱故有苦。

一切世间中，心应厌，求离欲。

这是长老迦叶所说。

如是种种说世界中苦，开导其心令入涅槃。

这是简单地略说“苦故无我”。

十、《大智度论》中的“人无我”思想之九：先明诸苦

丁二、广辩（分四：戊一、先明诸苦；戊二、征答苦乐；戊三、正显无我；戊四、爱着生苦）

下面进入“广辩”。“广辩”里会细致地说明“苦”以及“为什么由苦而能体会无我”，首先第一科是“先明诸苦”。文说：

行者思惟：是身虽复不净，若少有常者犹差，而复无常。虽复不净、无常，有少乐者犹差，而复大苦。是身是众苦生处，如水从地生，风从空出，火因木有，是身如是，内外诸苦皆从身出。内苦名老、病、死等，外苦名刀杖、寒热、饥渴等，有此身故有是苦。

——卷十九

行者思惟：是身虽复不净，若少有常者犹差，而复无常。虽复不净、无常，有少乐者犹差，而复大苦。

这一段文的前文是在观察不净，现在是在谈无常和苦。这个修行人之前观察的是种种不净，接着怎样来思惟呢？“这个色身是这样的不净，不过就算它是不净，它如果是常恒住的，我也就忍了，但是它又无常。虽然不净、无常，它如果有少乐还好，而复大苦。”这是这个修行人观察的结论，大家不一定现在就百分之百赞同，你不要急，下文论主有替你着想，有谈“不对啊，有乐啊”这样一些辩解。

是身是众苦生处，如水从地生，风从空出，火因木有，是身如是，内外诸苦皆从身出。

这是这个修行人的观察：这个身体是众多苦恼的生长处，就像泉水从地中涌出，风是在空中奔袭，火是因为木受热而生起，这个身体也是这样，内心的痛苦、身体的痛苦，归根到底都是与这个身相关的。

内苦名老、病、死等。

前面说的“内苦”是什么啊？衰老、疾病、死亡。生命免得开这些衰损吗？没有办法，每一个人都要面对。

外苦名刀杖、寒热、饥渴等。

比如被人家打了，这是“刀仗”。“寒热”，在夏天被暑气所逼恼，冬天被严寒所困。“饥渴”，饥饿等等这些情况。

有此身故有是苦。

有这样内、外诸苦，都是因为有这样的身。

十一、《大智度论》中的“人无我”思想之十：圣实可依、小苦为乐

戊二、征答苦乐（分二：己一、征问；己二、辩答）

问曰：身非但是苦性，亦从身有乐；若令无身，随意五欲，谁当受者？

答曰：四圣谛苦，圣人知实是苦，愚夫谓之为乐；圣实可依，愚惑宜弃。

是身实苦，以止大苦故，以小苦为乐。譬如应死之人，得刑罚代命，甚大欢喜；罚实为苦，以代死故，谓之为乐。

——卷十九

己一、征问

下面是关于苦乐的一些问答，这一科名字叫作“征答苦乐”，首先是“征问”：

问曰：身非但是苦性，亦从身有乐；若令无身，随意五欲，谁当受者？

这就是《大智度论》里用设问的方式替我们提出问题：“你说有身就有种种苦，但是这个色身难道只有苦吗？明明也是从这个身体有乐产生啊，你不能否定这个身体上有乐产生啊。如果没有身体，那么这些五欲是怎样来受用的啊？”这是这个问题。如果问得更明白一点：“你口渴了，然后喝到了甘甜的水，你难道不觉得很快乐吗？你听到优美的乐声，你难道没觉得心旷神怡吗？你闻到很好闻的气味，你没有觉得自己也飘飘了吗”

等等，是这个意思。“有这样的乐从身生啊，你为什么说这个身是苦性啊？”“苦性”的意思就是说他是苦啊。

己二、**辩答**（分四：庚一、圣实可依；庚二、小苦为乐；庚三、新苦为乐；庚四、五蕴皆苦）

庚一、圣实可依

这样的问难之后，有一些辩答，第一个是从“什么样的认识是真实可靠”这个角度来回答，这里回答说：

答曰：四圣谛苦，圣人知实是苦，愚夫谓之为乐；圣实可依，愚惑宜弃。

这个角度，大家看着不知道觉得是不是在讲道理，这个可能是给不同的人来说的。如果这个人知道佛法中圣人的无漏智慧，所现见的是如实的，那么他就会认同这些圣人们的认识是真正值得信赖的；反过来，没有无漏智慧那些人的认识不一定可靠。如果凡夫的认识跟圣人的认识发生了矛盾，那么哪一种认识真正可信、可取呢？圣人的认识可信、可取。这是对于能够认同这个前提的人，来说这样的论证，就足够有力，所以这里回答说：“四圣谛苦，圣人知实是苦。”

四圣谛里不是讲苦圣谛吗？苦为什么可以成为圣谛呢？就是因为一般在一般人的认识中对于苦乐没有如实的了知，而圣人的智慧对于苦乐能如实了知，对于有漏的五蕴，圣人如实地体会为苦的，也只有圣人才能够有这样的无漏智慧与这样的事实相应。在部派佛教说一切有部的修道观中，谈到凡圣一关的突破，

所谓的“十六心见道”，第一念无漏智慧就是关于“如实知苦”的智慧，什么意思呢？“如实知苦”是智慧，我们不如实知苦是不够智慧。当这种智慧了知，在无漏智慧的层面达成的时候，在有部的修道观中认为，那这个人已突破了凡圣一关。作为参考，给大家做一个知识拓展而已。

这是说，对于能够认识到圣人智慧可靠的人，这样的论证就足够有力，“圣实可依”，圣人的认识，如实了知，是可以信赖依凭的，而圣人见的是“这样有漏的五取蕴确实是苦的”。

庚二、小苦为乐

这是对于为什么“是身但是苦性”第二个角度的回答——“视小苦为乐”，什么意思呢？我们来看：

是身实苦，以止大苦故，以小苦为乐。譬如应死之人，得刑罚代命，甚大欢喜；罚实为苦，以代死故，谓之为乐。

这是说这个色身，就推究它的本性的话，它实在是苦的。但是为什么人们有时候觉得乐呢？是因为一个大苦消失了，代而替之的是一个比它小得多的苦。这种落差，在人的感受中，容易体会把那个小苦当成乐。这个说清楚了吗？换句话说，这可以成为今天生理学或者说心理学的一个研究情况，实际上是有类似的这种研究。人在这样的对比中，容易把那个小的苦当作是乐。

下面举一个什么譬喻呢？这个譬喻有点极端，我们一般经历不到。“譬如应死之人”，这个人被判了死刑，这叫“应死

之人”。“得刑罚代命”，后来改判了，本来说斩立决，后来什么原因拉回来了，不是斩立决了，打二十大板放了。那你说他挨这二十大板的时候，它是苦恼啊还是欢喜啊？（众答：欢喜）“你能不能再多打一次？”（众笑）“甚大欢喜”。但是被打板子是一件令人高兴的事吗？“罚实为苦”，但是他为什么高兴呢？“以代死故”，这样的小苦替代了夺命那样的大苦，他内心就觉得“这事好，这个我爱接受”，他的爱好很特别。这叫“小苦为乐”，这个在现实生活中是有的，大家去体会，时间关系我不展开了。

十二、《大智度论》中的“人无我”思想之十一：新苦为乐（1）

庚三、新苦为乐

这是在谈“身唯是苦性”，他要说明乐是怎么一回事啊？“新苦为乐”，有一些新出现的苦，容易被人感受为乐，什么意思呢？看文：

复次，新苦为乐，故苦为苦：如初坐时乐，久则生苦；初行、立、卧亦乐，久亦为苦。屈伸、俯仰，视眴、喘息，苦常随身；从初受胎，出生至死，无有乐时。若汝以受淫欲为乐，淫病重故，求外女色，得之愈多，患至逾重；如患疥病，向火揩炙，当时小乐，大痛转深。如是小乐，亦是病因缘故有，非是实乐；无病观之，为生慈愍。离欲之人观淫欲者，亦复如是，愍此狂惑为欲火所烧，多受多苦。

——卷十九

复次，新苦为乐，故苦为苦。

新出现的苦，有时候容易被人体会为乐，而之前比较长时间的那个苦，可以被体会为苦。

如初坐时乐，久则生苦。

刚坐下来的时候，“唉呀！坐着真舒服”，是吗？坐着别动、别动……，四个小时之后，七个小时呢？“久则生苦”。

初行、立、卧亦乐，久亦为苦。

真让你坐了四个小时、七个小时，“站起来吧”，你一站起来，“唉，真舒服”，“走两步”，“真舒服”，“一直走，不要停”，“法师！能让我们坐一会儿吗？”刚才不是你们哭着喊着要站起来吗？

我想起来在佛学院读书时候的一件事，我当时还在本科班，有几个预科班的同学生病了，应该是那种传染性比较强的感冒，医嘱也好或者是其他什么因缘也好，他们最适合怎样呢？隔离，卧床休息。因为这些师父们年纪小一点，大家不要见怪，年纪小一点，平时对于学院的这种繁重学习是感觉有点吃不消，突然听说“什么，勒令我卧床休息”，奉旨卧床休息，这是天大的喜事啊，“我躺”，刚开始非常高兴，躺在床上，到后来知道怎么样吗？好几个人联合起来去找法师请假：“法师！不能够结束我们的卧床休息？”

我看护过病人，有一位病人做了一个膝上的手术，大概体质的原因还是什么，那一天医生叮嘱护士给的止痛药，刚做完手术拿给他不好使，那意味着什么？那意味着很痛苦，对吧？但是又联系不上医生，护士又不敢自己随意处置，所以他就只好苦着。躺在病床上，我作为看护人，后来他求我帮他翻身。他不动已经很痛苦了，那你说我如果帮他翻身，他痛苦不痛苦？非常痛苦，但是即便这样，他还是求我帮他翻翻身，动一动，

你知道为什么吗？因为再像原来那样躺着，他觉得比腿上刀口的痛苦更难以忍受。

说到这儿，我常想起东北的一句俗话，叫作：“好吃不如饺子，好受不如倒着”，什么叫好受不如倒着啊？就是躺着的意思，躺着好像很舒服。真的吗？你躺二十四小时看看？四十八小时呢？那个好受、那个快乐在哪儿呢？变成了让你不堪忍受的痛苦。

屈伸、俯仰，视眴、喘息，苦常随身。

类似的，我们肢体的这些运动等等，眼睛的开合，乃至喘息这些，其实是常常有苦随身的。你眼睛看久了累不累啊？累吧，有手机的年代，大家都知道眼睛累。那一直让你闭眼睛，你累不累啊？是这个意思。

从初受胎，出生至死，无有乐时。

从人最开始入胎、住胎的时候，到出生、到死。你如果这样来观察，就是大苦和小苦的间杂而已，哪有什么乐呢？新苦和旧苦、大苦和小苦的合凑，就是人生，哪有你以为的那个乐性可得呢？

若汝以受淫欲为乐，淫病重故，求外女色，得之愈多，患至逾重。

如果这个人（是以男性为例说的）以淫欲为乐，因为淫欲烦恼炽盛的原因，会向外寻求女色，来满足自己的欲贪。而这样的欲贪境界，“得之愈多，患至逾重”。五欲就像毒品一样，不会在受用中自己消敛，而只会在五欲的驰求中愈转愈盛。你听说过哪个人吸毒，吸来吸去，自己毒瘾自然没了吗？听说过吗？没有，是吧？同样的，五欲也是这样，不会在五欲的追逐中，五欲自然消失不见，他只会转盛。所以有偈颂说：“五欲品质如盐卤，任几受用渴转增，故于悦意生贪境，顿时舍是佛子行。”我有时候说，那哪是“五欲品质如盐卤”啊，是“五欲品质如毒品”。这种情况，一般人认识不到是苦，这里举了一个譬喻：

如患疥病，向火揩炙，当时小乐，大痛转深。

就像一个人，比如他的手上有了疮，这叫“疥病”。长了一个疮，长了一个大脓包，痒得钻心，非常难受，这个时候他在火边烤一烤，这叫“向火揩炙”。“当时小乐”，在烤的时候稍微有一点舒缓，“大痛转深”，实际上对于他疾病的疗愈，有帮助吗？没有帮助，反而使得他这个病加深。从“病加深”这个角度说，你手在火上烤是好事还是坏事？是苦事还是乐事？就是这个意思，前面那个淫病也是如此，所以这个譬喻要这样来把握。

如是小乐，亦是病因缘故有，非是实乐。

而你反过来想呢，手上长疮在火上烤，因为苦的减轻而体会为乐。这种不真实的乐，苦的减轻体现为的乐，它是什么因缘有的啊？是病因缘有的，对吗？那你觉得有病是乐事啊？那才叫真正有病呢（众笑），他除了该看皮肤科，还应该看看精神科。“非是实乐”，那并不是真正的乐。

这用来说什么啊？不仅你在这样追逐五欲，包括男女欲贪的过程中，这个病转重，说明为是苦的增盛。就是这个病本身，它难道不是病源吗？所谓病中的这种小乐，在火上揩炙的这种小乐，难道不是病因缘所有吗？有什么值得好称道的呢？是这样来把握。

无病观之，为生慈愍。

你说这样一个手上长了一个大疮或者大脓包的人，非常痛苦难耐，到火边烤一烤，烤得呲牙咧嘴，也不知道是痛还是乐，然后自己收回来，感觉这样好受一点。没有病的人看到他这个样子，是羡慕他啊，嫉妒他啊，还是怜悯他啊？（学员：怜悯）是啊，对他会生起慈愍。

离欲之人观淫欲者，亦复如是，愍此狂惑为欲火所烧，多受多苦。

知道吗？离欲的人看到被淫欲所系缚的人也是这样，“愍此狂惑为欲火所烧”，刚才说他烤得小乐而实苦，那么，离欲的人看那些被淫欲所系缚的人也是这样，这个人被烦恼所诳惑，被欲乐、被欲爱所覆蔽，被欲火所烧，多受诸苦。

这一段，大家看到了吗？你看，《大智度论》很敢面对任何尖锐问题，是吧？大家没提的尖锐问题，他都主动提出来了。从这个角度，如果你能够体会到这里“实苦”的意趣，在佛法的认识上，在佛法的修行上，是非常有帮助的。我们很多人学佛，学到后来变成“铁水嘴水上飘”，为什么呢？就是因为关于佛法一些根本的判断并没有真的入心，他并不真的觉得世间是苦的，他觉得世间是净妙的、有乐的，甚至感觉我可以追求一下某种意义上的永生——这都是倒见、愚痴。所以，自己虽然佛法能说很多，但是最后剩一张嘴游历江湖，实际上已经是法不入心，根源就在对于一些佛法根本性的东西没有真心的认可；更深地说，说明他的智慧并没有突破过去烦恼的覆蔽。如果能够这样深刻观察，体会到“是身皆苦”的道理，那么这个人生命的方向会发生改变。

十三、《大智度论》中的“人无我”思想之十二：新苦为乐（2）

复次，苦者，有身常是苦，痴覆故不觉。如说：

骑乘疲极故，求索住立处；
住立疲极故，求索坐息处；
坐久疲极故，求索安卧处；
众极由作生，初乐后则苦。
视眴息出入，屈申坐卧起，
行立及去来，此事无不苦！

——卷二十三

复次，苦者，有身常是苦，痴覆故不觉。

还是讲这个类似的道理，是《智论》中另外一处文，说到：只要有身，就常是苦相随，只是这个人不够智慧，所以发现不了是苦而已。

如说：骑乘疲极故，求索住立处。

这个人骑马骑久了，累不累啊？今天大家有时候去一些旅游的地方，有骑马游玩的项目，是吗？可能有人去骑过。刚开始上去骑，可能还挺新奇，但你想想要是颠你半天、一天，那是什么感觉呢？希望：“你赶快让我下来吧，哪怕你让我站着，也别让我在马上坐着了。”

住立疲极故，求索坐息处。

真让他下了马，在那儿站着，他能站多久呢？“我都站了两个小时了，也不说让我坐一坐，很累的”，他又苦了，希望坐。

坐久疲极故，求索安卧处。

坐了几个小时后受不了了，“能不能够给我开个房，有张床”？（众笑）

众极由作生，初乐后则苦。

这所谓前面的种种疲极，都是有为法变化所产生的，都是最开始被体会为乐，后来就被体会为苦的。前面有讲过这个道理，是吗？关于旧苦、新苦的问题：旧苦体会为苦，新苦体会为乐，实际都是一个苦性。

视胸息出入，屈伸坐卧起，

行立及去来，此事无不苦！

前面有说过，不管你睁眼睛、闭眼睛等等身体的思惟运作，哪有一件事是不苦的呢？

如是等种种因缘，知身苦相、苦因。行者知身但是不净、无常、苦物，不得已而养育之；譬如父母生子，子复弊暴，以从己生故，要当养育成就。

——卷十九

如是等种种因缘，知身苦相、苦因。行者知身但是不净、无常、苦物，不得已而养育之；譬如父母生子，子复弊暴，以从己生故，要当养育成就。

前面说的种种因缘，知道这个身确实是苦相。它不仅当下是苦的，它还在不断地制造苦因，认识到了吗？所以，在经论中是怎样说这样的身呢？“是身为苦器”。“苦器”的意思是什么呢？既盛满了苦，也在生长着苦，就是这里的意思——“是身苦相”——这是说，它本身就是苦果，也呈现着种种苦的相状；说它是苦因，是说它这里又不断地生长着苦。

修行人如实观察，知道这个身体是种种不净物腐积，《大智度论》里说：“是身为秽藪，不净物腐积，是实为行厕，何足以乐意！”“是身为秽藪”，“藪”是渊藪，源头的意思，想想那些所谓的排泄物就知道，这个色身是种种不净物的源头；“不净物腐积”，它本身又是种种不净物的堆积；“是实为行厕”，这明明就是一个行动的厕所，活动厕所嘛；“何足以乐意”，有什么好值得高兴的呢？这是观察不净。

“行者知身但是不净、无常、苦物”，是无常的，是苦的。“不得已而养育之”，注意！不要说到这里，就“算了，不活了”（众笑），不是，虽然它是“不净、无常、苦物”，但是你正确运用它，可以离苦，知道吗？就像有的经论中讲“也有少胜力”，也有少分的胜利，也有少分的正面的价值和意义，在哪儿呢？就在于我们能够如说修行，得以真正的离苦得乐，

价值就在这儿。如果不在这个上恰当地运用生命，可以说偏离了人身最有价值的方向。你至少要兼顾这个方向，不是每一个人都能全然地将整个生命都投入其中，但是你至少应该警醒，至少应该有所兼顾。

这里劝大家“不要因为不净、无常、苦物，就不要他”，怎么说的呢？就像父母生了一个孩子，那这个孩子的性格不好，叫作“弊暴”，性格很不好，可能还长得比较丑陋。因为是自己亲生的孩子啊，只要这个父母不是很特别的情况，还是要养育成就。

这是庚三所说的“新苦为乐”的意趣。从庚三的角度来看，生命就在旧苦和新苦的前浪、后浪之中，奔向他的前方，就是一波一波的新苦、旧苦而已。

十四、《大智度论》中的“人无我”思想之十三：五蕴皆苦（1）

庚四、五蕴皆苦

这是在回答“是身是苦性”这个问题：“为什么说是苦啊？明明有乐啊！”他是从多个角度来说明“身是苦性”的道理，前面说了几个，我想大家已经有一些感受了，看看下面的说明：

问曰：是五受众为一切皆苦？为苦想观故苦？若一切皆苦，佛云何说有三种受：苦受，乐受，不苦不乐受？若以苦想故苦，云何说苦谛为实苦？

答曰：五受众一切皆苦，凡夫人四颠倒因缘，为欲所逼，以五欲为乐。如人涂疮，大痛息故以为乐，疮非乐也。佛说三种受，为世间故，于实法中非是乐也！若五受众中实有乐，何以故佛说灭五受众名为乐？

复次，随其所嗜，乐心则生乐，无定也；乐若实定，不待心着，如火实热，不待着而热也；以乐无定，故名为苦。

复次，世间颠倒乐，能得今世、后世无量苦果报，故名为苦。譬如大河水中着少毒，不能令水异，世间颠倒毒乐，于一切大苦水则不现。

如说：

从天下生地狱时，
忆本天上欢乐事，
宫观嫖女满目前，
园苑浴池以娱志。
又见狱火来烧身，
似如大火焚竹林，
是时虽见天上乐，
徒自感结无所益！

……如是等种种分别苦，名为苦想。

——卷二十三

问曰：是五受众为一切皆苦？为苦想观故苦？

“五受众”就是五受阴的意思，就是五取蕴的意思。五受众、五受阴、五取蕴，是对于同一个梵文词的不同翻译，在玄奘大师的翻译中翻译成五取蕴，因为后世佛法学得多的人很多都是用五取蕴这个词，所以我先说五取蕴的意思。“取”是烦恼的意思，“五取蕴”简单地说就是烦恼相应的五蕴。烦恼相应的五蕴有几个意思，首先这个五蕴是烦恼、业因缘所生，同时这个五蕴中有烦恼现起。五取蕴跟五受众是一个意思，“众”就是阴、蕴。

问的是什么问题呢？“是五受众为一切皆苦？”这个五取蕴是不是都是苦的呢？他问话中为什么用五取蕴呢？为了拣别

凡夫和圣人，为了区别开凡夫和圣人。五取蕴是在说这个有漏的五取蕴，这里他是偏重于说“与烦恼相应”这样的意思。“这样的五取蕴是一切都是苦的吗？”这个问题难在哪儿呢？他自己后面说了：

若一切皆苦，佛云何说有三种受：苦受，乐受，不苦不乐受？

这个问题的难点在这儿，因为五受众或者说五取蕴中包括了受蕴，受蕴又有苦受、乐受、不苦不乐受。都明明白白说有乐受和不苦不乐受，你为什么说一切皆苦啊？他的逻辑难点在这儿。

第二个问题问：“为苦想观故苦？”是因为你做了种种苦想的观察，它才变成了苦的呢？第二个问题的难点在哪儿呢？他也说了：

若以苦想故苦，云何说苦谛为实苦？

如果是因为你做这种种苦的观察思择，才变成了苦，那你又怎么能够说苦谛是真的苦呢？难道不是被你想出来的苦吗？

这里的两个问题是有一点难度的。这里是要说明“五蕴皆苦”的道理，所以把问题推得深了一点。把这个问题推深，对于我们现在在座的一些学佛的法友可能还没有接触到，但是你想真的在内心深处没有疑惑地确认一切诸行或者五取蕴皆苦，那你需要突破这些障碍，所以这里把问题提出来。

答曰：五受众一切皆苦。

五取蕴、五受众，是一切都是苦的。

凡夫人四颠倒因缘，为欲所逼，以五欲为乐。

凡夫人因为有“无常计常、不净为净、实苦为乐、无我为我”的这种种颠倒因缘，被自己的欲贪所驱使，所以，他是以五欲为乐。但是五欲无乐，对于五欲的感受也不是乐。下面又举了一个大家前面看过的类似的喻：

如人涂疮，大痛息故以为乐，疮非乐也。

把五欲的受用比喻成什么呢？这个人手上有个疮，涂一点药膏，减轻了这个疮给他带来的痛痒，那个钻心的难受暂时停息了，他觉得“唉呀，好舒服”，是吗？那难道长了一个疮是好事儿吗？是安乐吗？不是，“疮非乐也”。对于五欲的爱染、执取，亦复如是。五欲就是欲界凡夫的烦恼病，而五蕴境界就是那个涂膏，涂一涂，被五欲所逼的这个“人形大疮”感到的烦恼稍微平复了一些，但是这个“人形大疮”有什么乐可谈呢？

“人形大疮”这个词，我不知道大家遇到过吗？“人形大疮”在描述我们自己这个身体，你说：“别介，不至于那么惨吧？”你知道《阿含经》中对我们身体开出的这些门（眼耳鼻舌身），怎么称呼吗？我们世间很美丽的说法，叫作眼睛是心灵的窗户，《阿含经》中很不客气地告诉你，这叫“疮门”——大疮上开的门。你说：“法师啊！你能不能不这样破坏美好啊？”没办法，你只好直面淋漓的鲜血。所以这里用疮来譬喻，

你可以作一些联想。《阿含经》说：“是身，只不过是‘人形大疮’而已。”难道不是吗？我们通过这些疮门，或者这些大疮本身，去追逐各种欲乐境界，不就跟给那个大疮涂药膏没什么区别吗？对吗？感到一时苦的减轻，自己执着为乐：“唉呀，真舒服！”那难道不是把长疮这件事当成好事了吗？

大家想一想，特别是夏天你被蚊子叮了，如果你的耐受力差，你会用手去抓痒，抓痒的过程中有时候还觉得可能真的有一点乐受，是吧？那请问：你觉得被蚊子叮了一身包是好事还是不好事？不好事，对吗？那你愿不愿意为了抓痒的时候那一点乐受，跟蚊子说：“让蚊子来得更猛烈些吧！”（众笑）不排除你这样，是因为你就在修悲心的增上意乐，在修布施：“来吧，向我开炮！”但那是另外的修习，而不是贪恋后面抓痒时候的一点乐受，自己自找苦吃。我们在这个上有明确判断，那在五欲上为什么就没有了呢？这是具有可比性的，所以《智论》这里把这件事情给点破，希望我们能有一个另外的智慧的角度去观察五欲、五欲乐，来认识到这只是病，这叫五欲病，这叫“人形大疮”，这叫作涂疮膏（所谓的五欲境界）。而五欲得以受用之后产生的那一点点受，那叫苦的减轻，自己体会为真舒服，到头来，疮终究是疮，非是乐事，终是苦事啊！是这样吗？

佛说三种受，为世间故，于实法中非是乐也！

佛说苦受、乐受、不苦不乐受，是就着一般世间凡夫、大家的语言，来假施設而已，随世俗的言语来说而已。若就诸佛圣人实智慧所对的境来说，那不是乐，那里也没有乐。

若五受众中实有乐，何以故佛说灭五受众名为乐？

如果五取蕴中真的有乐，佛怎么会说五取蕴的灭尽是安乐呢？正因为五取蕴实是苦，所以五取蕴的寂灭、涅槃，才是真正的安稳处、安乐处。所谓的“灭五受众”指的是什么？不是指的人死，是指的般涅槃，就是圆满涅槃，这才是安乐。

十五、《大智度论》中的“人无我”思想之十四：五蕴皆苦（2）

问曰：是五受众为一切皆苦？为苦想观故苦？若一切皆苦，佛云何说有三种受：苦受，乐受，不苦不乐受？若以苦想故苦，云何说苦谛为实苦？

答曰：五受众一切皆苦，凡夫人四颠倒因缘，为欲所逼，以五欲为乐。如人涂疮，大痛息故以为乐，疮非乐也。佛说三种受，为世间故，于实法中非是乐也！若五受众中实有乐，何以故佛说灭五受众名为乐？

复次，随其所嗜，乐心则生乐，无定也；乐若实定，不待心着，如火实热，不待着而热也；以乐无定，故名为苦。

复次，世间颠倒乐，能得今世、后世无量苦果报，故名为苦。譬如大河水中着少毒，不能令水异，世间颠倒毒乐，于一切大苦水则不现。如说：

从天下生地狱时，
忆本天上欢乐事，
宫观嫖女满目前，
园苑浴池以娱志。
又见狱火来烧身，
似如大火焚竹林，
是时虽见天上乐，
徒自感结无所益！

……如是等种种分别苦，名为苦想。

——卷二十三

复次，随其所嗜，乐心则生乐，无定也；乐若实定，不待心着，如火实热，不待着而热也；以乐无定，故名为苦。

这是说，有时候这个乐是随人的嗜好，或者是说贪欲的取向，而有那种取乐的心（认为是乐的心）生起。用今天的话怎么说呢？就是说这种乐受的生起，是有他心理因素的，这个大家有认识吗？

“乐心则生乐，无定也”，他在这个上，自己有嗜好，乐心生，那他会觉得这件事情很快乐，乐心会生起；实际不是定乐。就比如说吃辣椒，生理学的研究发现，辣椒里面让人感受辣味的那些东西，它们最后让人产生辣味感觉刺激的受体，跟痛觉产生痛觉的受体是同一类。这话说得有点抽象，明白地说，就是辣的感觉本质上是痛。中午跟几位居士一起用餐，我们还吃了点辣，当时我没好意思说，那个时候说就有点煞风景，下午能说：“你知道吗？是我们一起在品味苦痛。”但是好吃辣的人会有几重境界是吧，“不怕辣”“辣不怕”，最可怕的是“怕不辣”，是吗？这就叫“随其所嗜，乐心则生乐”。本质上刺激的是产生痛苦感受的受体，换句话说是一种苦受，因为心乐、嗜爱，而有“这个好吃，辣得够劲”这种表现，这个例子大家能够体会吗？

如果这个乐是实定的话，不用“心着”，不用这个人心里喜好这个，他才感觉乐；就像辣的，吃不了的人吃了一口辣之后，如果画漫画，就是口鼻都向外喷火。如果它真的是实乐的话，应该是谁吃谁都舒服，实际不是这样。不用等待心着，应该大家都乐才对。下面举喻举的是“如火实热”，就像火，确实只要是我们正常的人碰到之后都会觉得热，乃至烧伤。“不待着而热也”，不用我们生起染着心才觉得热。“以乐无定，故名为苦”，乐并没有定实，所以从这个意义上说还是苦的。下文：

复次，世间颠倒乐，能得今世、后世无量苦果报，故名为苦。

另外，世间的这种颠倒乐，会导致今生和后世很多苦的果报。从它产生苦的角度来说，它也是苦的一类。“世间颠倒乐”，首先它不是乐，对吗？前面说了，或者是苦变小了，或者是新生的苦，或者是心生乐着而产生的颠倒乐，并不是实乐。这里又说，如果从流动的前后因果来观察，世间的颠倒乐会导致今生和后世的苦的果报，从它导致苦这个角度来说也是苦性。

譬如大河水中着少毒，不能令水异，世间颠倒毒乐，于一切大苦水则不现。

就像在一条奔涌的大河中投入很少的一点毒，比如投入很少量的一点砒霜到长江中，它不会导致整个长江水都有毒，对吗？因为砒霜量太少，不会有显著的作用。世间这些颠倒烦恼毒相应的乐，因为是在这些众苦逼恼的生命之流中，所以不明显。即便从现象上，一时的、少许的乐，在人生苦的长河中，也不算什么，这个大家能体会是吧？

我再举个喻，我们中国人吃饭多，就吃饭举喻。几个人晚上一起去吃饭，刚开始吃得很高兴，说说笑笑，甚至世间的情况——推杯换盏，既然推杯换盏，说明喝酒了是吗？喝酒了，喝多了；喝多了，喝醉了；喝醉了，说话没有分寸了；对方也因为饮酒，便被激怒了，最后吵起来了，然后动手了——酒瓶子抡起来了，菜盘子飞起来了，120 开来了（众笑）。那大家回去回味这一顿饭，快乐的还是痛苦的？（众答：痛苦的）就是这个意思。虽然有刚开始的推杯换盏，不亦乐乎，但是被大苦所裹挟，终究是苦。

如说：

从天下生地狱时，
忆本天上欢乐事，
宫观嫖女满目前，
园苑浴池以娱志。

这是说天人从天上堕落地狱的时候，他在回忆中还是自己在天上受乐的种种情况。

又见狱火来烧身，
似如大火焚竹林，
是时虽见天上乐，
徒自感结无所益！

这个时候虽然那些历历在目，但是现实的因缘是地狱的火逼身，马上就体会到地狱的种种大苦。虽然天宫所受的乐还如在目前，但是现在有用吗？从三十三天直接堕到十八地狱，什么感觉？比蹦极刺激多了，非常痛苦，这种落差造成更大的痛苦。

……如是等种种分别苦，名为苦想。

上面所讲的是从种种角度来说明“是身是苦性”“五蕴皆苦”的道理。

时间关系，今天下午我们就学习到这里。

十六、《大智度论》中的“人无我”思想之十五：正显无我（1）

尊敬的各位法师、各位善信，大家上午吉祥！（众答：阿弥陀佛！）今天是我们一起学习《大智度论》中“人我空”的第二天，昨天我们一起学习了第一大科“总明二空”：谈众生空和法空，这些总括起来就是一切法空；知道“二空名数”之后，我们了解了一下“二空次第”，一般先说众生空来破“我”；在“二空同别”中谈了这二种空在本质意义上的区别，只是因事称名有异。昨天下午我们开始学第二大科“别明我空”：首先了解了“神我名数”，也就是“人我”在一般情况下有多少种名称、有哪些异名，这是就《摩诃般若波罗蜜多经》中谈的十六种名做了一些学习；然后我们概略了解了一下从哪些方面来观察无我，就是“总标无我”这一科；接下来就是具体地开始从一些角度来观察无我。

在“别明无我”这一科中，我们昨天开始学习“苦故无我”，也就是“不自在故无我”这部分内容。在“略说”中是略显其义，在“广辩”中（这是我们昨天下午学习的主要内容），我们主要是在学习确定“身是苦性、五蕴皆苦”这些内容。这个有什么必要呢？我们谈“苦故无我”，首先我们要确定这个五蕴身的当体确实是苦的，然后我们才有谈“苦故无我”的基础，所以昨天下午从各个方面，种种譬喻，来体会、理解关于“身

是苦性、五蕴皆苦”这些义理的正确性。我想昨天的内容对于我们大家应该是有所帮助的。

戊三、正显无我

今天开始，在了解了“身是苦性、五蕴皆苦”的基础上，我们来学习“苦故无我”里边，“广辩”中“正显无我”这一科。《智论》卷十九的文说：

身实无我，何以故？不自在故。譬如病风之人，不能俯仰行来；病咽塞者，不能语言。以是故，知身不自在。如人有物，随意取用；身不得尔，不自在故，审知无我。

——卷十九

身实无我，何以故？不自在故。

这个身体里面实在没有“我”，身体本身也不是“我”，五蕴的和合、五蕴身不是“我”，没有我们一般内心所感受捏合的那个自我，为什么呢？这里谈原因了——“不自在故”。为什么不自在就无我呢？大家所感觉的那个“我”，在大家的自我意象中，其实是包含了一些特征的，其中一个特征其实就是“自在”。这怎么说呢？你凭什么说你的手是你的手？“这当然是我的手，我让它抬起来，它就抬起来了，我让它屈、伸，都是自在如意的”，对吧？要是哪一天突然得了病，这手抬不起来了，也不会运动了，大家会怎么说？“这只手就像不是我的一样”，大家有体会吗？所以在我们感觉“我”这个意象中，它包含一个特征，就是我们对于“我”有自在力。用后来的话

说就是，我们内心中的那个“我”有一个特征，被我们赋予的特征是什么呢？主宰！对于我自己，我能做得了主；对于我所有的，我能支配；“主”和“宰”还是有意义上的少分区别的，自己能做得了自己的主，这叫“主”，对于属于自己的能够支配，这叫“宰”；主宰就是在我我所方面，我们形成了一些错误的认识。

我们在那个自我意象中，其实是附加了这样的特征，感觉是能主宰，有自在力。我这样说的时候，大家有这样的体会吗？那只手为什么不是我的手呢？不听我招呼，是吗？也就是我对于那只手没有自在力，不能做主，也不能支配，既不是我，也不是我所；那这只手呢？我感觉我自己做得了主，也能支配，有自在力，所以觉得是我或者是我所。这就是我们内心中，这个自我意象中的一个很重要的特征——“自在”或者是说“能主宰”。能做自己的主，能够支配属于自己的，这是“主”和“宰”；主宰如果合在一起说，就是自在力，自己觉得有自在。

体会了这个就知道，如果你能够认识到没有自在，那说明什么？破坏了自我意象中那个不可或缺的根本特征，于是那样的自我存在吗？不存在！无我又得以成立——是这样的逻辑路线。这个大家听清了吗？我们首先要知道他是怎样的一个逻辑路线，来说明无我。这一句应该说是“不自在故无我”的一个总标。下文说：

譬如病风之人，不能俯仰行来。

这是在举一些喻。什么叫“病风之人”呢？我们知道古时候，古印度用地、水、火、风——四大，来说色法（也就是物质），那么我们这个色身（生理的身体）也可以用地水火风这个角度来加以说明。风大的特征是动转性，所谓的“病风之人”，用今天的话说就是他行动有障碍，类似于麻痹或者是偏瘫、瘫痪这一类。有这些障碍、这些疾病的人，他不能够随意运动，他身体随意运动的这个机能有了障碍，所以这里说“不能俯仰行来”。

病咽塞者，不能语言。

如果咽喉有了疾病，声带发生了一些问题，就说不出话来话了。这个我们也都知知道，容易理解。

以是故，知身不自在。

他是在说“身不自在”，举了一些疾病的情况说明“身不自在”。

如人有物，随意取用；身不得尔，不自在故，审知无我。

如果自在，是怎样的呢？比如一个人真的有这个东西，那他就可以自在地取用，随自己意，这个鼠标我想在桌面上用就在桌面上用，我想放在腿上就用就放在腿上用，是吗？随意自在，那是因为我有这个东西。这是什么意思呢？如果真有“我自在”这回事，那你可以于身得自在啊。“于身得自在”会发生什么？会发生非常重大的社会变革。什么重大的社会变革呢？医生们

都失业了，医院消失了，为什么呢？今天早上发现自己血压有点高，“降下来、降下来”！发现自己身体内部哪儿有了一个肿块，“你给我没”！特别是对于自己容颜在乎的，觉得自己胖了一点，瘦了一点，那哪还需要去做美容啊？“胖起来、胖起来”，“瘦一点、瘦一点”，“双眼皮、双眼皮”（众笑）。我看女众们都比较高兴（众笑）。

可惜没有自在这回事，是吗？于是你看医院医护人员都很忙碌辛苦，整容事业也蓬勃发展，大家不惜花费时间和经济成本专门为整容出国一趟，这不都是身不自在的表现吗？要是真的像大家感觉那样，有那一个所谓的“我”，这个“我”又有自在性，哪还用那么吃力啊？个个都是“孙悟空”，是吗？更重要的是，老、病、死苦谁免得了呢？有谁希望自己遭逢老、病、死苦呢？而这些苦，这些不自在的逼恼，人面对这些时候的无奈，说明什么啊？说明没有自在力，对吗？说明主宰不能成立。

我们内心中关于自我意象，那个根本的特征不成立，那你谈什么有“我”呢？要是真有那样有自在、能主宰的“我”，这一切应该完全是另一个样子，是吗？不自在、不能主宰，“审知无我”，这就是这句话的意思：“身不得尔，不自在故，审知无我。”这一段的意趣，大家清楚了吗？

十七、《大智度论》中的“人无我”思想之十六：正显无我（2）

下面一段是同样的意趣，我们来看一看：

无我想者，苦则是无我。所以者何？五受众中尽皆是苦，苦想无有自在，若无自在，是则无我；若有我自在者，不应令身有苦。如所说：

诸有无智人，身心计是我，
渐近坚着故，不知无常法。
是身无作者，亦无有受者，
是身为无主，而作种种事。
六情尘因缘，六种识得生，
从三事和合，因缘触法生；
从触法因缘，受念业法生。
如珠日草薪，和合故火生，
情尘识和合，所作事业成；
相续相似有，如种有芽茎！

——卷二十三

无我想者，苦则是无我。

如何建立无我的思惟呢？如果你真切地体会到了苦，那你也应该通达无我。

所以者何？

为什么这么说呢？为什么苦则无我呢？

五受众中尽皆是苦。

这个昨天有讲，对吗？“五蕴皆苦”。“五受众”就是五取蕴，五取蕴都是苦的，它是苦相，也是苦因。昨天说过，希望大家还记得，不重复论证了。

苦想无有自在，若无自在，是则无我。

前面有说，苦这种逼恼，就说明有情、人是没有自在的，为什么呢？没有人愿意会遇种种衰损，是吗？你们谁生活的目的是为了明天过得比今天更惨，有吗？（学员：过得更好！）是！人都是希望趋利避害、离苦得乐的，没有人希望“人生的道路上没有最惨、只有更惨，我要付出毕生的努力，让我过得更惨”，没有人是这样。但为什么大家受种种苦恼逼迫呢，苦恼逼迫又说明什么呢？

这里就说到，你遭逢种种不如意，种种苦恼逼迫，恰恰说明了不自在，对吗？苦，就说明了不自在，没有主宰，没有自己所认为的有自在力、能做自己的主、能支配我所的那个“我”。这就是这里所说的“苦想无有自在，若无自在，是则无我”。

下文有反难：

若有我自在者，不应令身有苦。

这叫“纵破”，就是今天所说的反证法、归谬法：先假设你那个结论是正确的，“假如像你所说的那样是有‘我’的，而且如你所想的那样，‘我’能主宰、有自在”，先假设性的承许对方的结论作为前提，那会怎么样呢？“不应令身有苦”，

我刚才说、大家也同意“人都是愿意趋利避害，希望离苦得乐的，没有人希望更悲惨、更衰损、更痛苦”，既然这样“有我、有自在”的话，那身就不应该还有痛苦，是吗？但实际上呢？是“老病死苦，恒相逼恼”。你没有觉得“老病死苦，恒相逼恼”吗？那说明你对于生命的现实，太缺乏了解。

我请问大家：衰老，是发生在某一个特定的时刻吗？当下有没有走向衰老的变化在发生？（学员：有）难道不是老苦在逼迫吗？它只不过不是骤然的变化，所以这种细微的变化、细微的苦，不那么明显而已，但这是不是苦呢？有没有老苦的逼迫呢？（学员：有）有的论里做了这样的譬喻：这个老是慢慢到来的，一天一天的变化，如果它一下子到来的话，世间没有比这个更可怕的病。大家想象不出来，那我勾画一幅图景：还记得你十八岁的样子吗？青春年少，充满活力与阳光，甚至整个人都好像散射着青春的光芒，还记得吗？再想象一下你八十岁的样子：发白齿皱，步履蹒跚，气喘吁吁，站起来像拔树，坐下去像堕物。想一想十八岁蹦蹦跳跳去爬山，你八十岁颤颤巍巍要站起来，这两幅图景，昨天十八、明天八十，你觉得受得了吗？是不是绝症呢？人们之所以没感到老苦的逼恼，只是因为它是缓慢发生的，但并不意味着没有老苦的逼恼，只能说我们的智慧不够，我们的心不够敏锐，所以发现不了随时都在陪伴现起的老苦。

如果知道“老病死苦，恒相逼恼”的道理，就知道自在义一刻也不能成；如果知道“五蕴皆苦”的道理，知道五受阴尽皆是苦，时时刻刻都是在苦果中，而且也常常在制造苦因，有什么自在可谈呢？没有自在性，那“我”的根本特征不成立，又谈什么什么“我”呢？是这个的意思。

刚才这一句是纵破，或者叫反证法、归谬法：假设你说的这种自在力的“我”是存在的，那你不应该有苦啊，对吗？但是事实是“老病死苦，恒相逼恼”啊。归谬法证明完毕，所以你那个结论是错的，没有那样的“我”，清楚了吗？这就是“苦故无我，不自在故无我”的说明。

十八、《大智度论》中的“人无我”思想之十七：正显无我（3）

无我想者，苦则是无我。所以者何？五受众中尽皆是苦，苦想无有自在，若无自在，是则无我；若有我自在者，不应令身有苦。如所说：

诸有无智人，身心计是我，
渐近坚着故，不知无常法。
是身无作者，亦无有受者，
是身为无主，而作种种事。
六情尘因缘，六种识得生，
从三事和合，因缘触法生；
从触法因缘，受念业法生。
如珠日草薪，和合故火生，
情尘识和合，所作事业成；
相续相似有，如种有芽茎！

——卷二十三

如所说：

诸有无智人，身心计是我。

这些没有智慧的人，他们在身心上计执这就是“我”。

渐近坚着故，不知无常法。

因为一直坚固地执着有这样一个“我”，所以他不能够真正体会到无常法。大家觉得冤枉吗？“我学佛这么久，还不知

道无常”？你很可能并不真知道。我问大家：你内心中感觉到那个“我”自己，在时时刻刻变化吗？没有吧，那不就是常吗？没有变化，不就是常吗？而实际上，我们的物质现象和精神现象，有哪一个是不发生变化的呢？注意到了吗？这是说因为自己坚执执着于内心中建构的自我意象，体会不到无常法，这里不展开说。

是身无作者，亦无有受者。

作者、受者也都是“我”的异名，在“神我名数”中提到过，大家还有印象吗？这个身中没有一个那样的“我”来支使人造作种种行业，也没有那样一个“我”来作业果的承受者。你说：“法师！您这么讲，三世因果不就被破坏了吗？”有没有这种担忧啊？《维摩诘经》中有一个赞叹佛陀的偈颂：“说法不有亦不无，以因缘故诸法生，无我无作无受者，善恶之业亦不亡。”你这样正确地去认识诸法，去认识造业受报，才是正确的业果观，才能够了达缘起无我，深信业感轮回。佛教讲的业果，不是有我的业果，而是无我的轮回，无我的造业受报，就是这里说的“是身无作者，亦无有受者”。

是身为无主，而作种种事。

“身”这个字在我们汉语里，大家都体会为一整个的东西，对吗？一说到身体，就感觉是一整个的东西——是一个东西，而且是一个整体。我们学经论学得多的人都知道，这个“身”在梵语中有什么意思呢？有“聚”的意思。聚，当然是说一些不同的东西和合在一起。既然是聚，说明是种种不同成分的和合，很难谈得上是一整个不可分割的整体，对吗？跟我们汉语语境中这个“身”，给人带来的一般印象有点不一样。所以当这里说“是身为无主”的时候，我建议大家了解一下梵文语境中这个“身”的意思。

这个和合聚，没有一个主宰的“我”，没有一个有自在力的“我”。什么的和合聚啊？五蕴的和合聚。我们学习佛法多一点的人，知道有一个词叫“萨迦耶见”，“萨”是坏的意思，“迦耶”就是聚的意思，“萨迦耶见”又叫坏聚见。什么叫坏聚呢？坏聚就是说的这个“身”。“坏”指的是无常变化，“聚”指种种因缘和合。我们这个色身、这个五蕴身，就是种种无常变坏的因缘和合而已。在体解这一个偈颂中“身”的时候，大家从这个角度去领会：这样无常变坏的因缘和合聚，不存在一个有主宰、有自在力的“我”，这叫“是身为无主”。

“而作种种事”，但是内外因缘和合，就可以言语动作，仰俯身躯。具体是怎样呢？下面有说：

六情尘因缘，六种识得生。

你说了无我，那我从前一直以为生命现象就是“我”啊，你现在说得好有道理，我只好接受没有“我”；但是没有“我”，这个生命现象是怎么回事啊？

现在来说：无我观下，如实观察生命现象是怎样的？

“六情”就是指的六根，“六尘”指的是色声香味触法，这样六根所对的境。六根和六尘和合，这叫“六情尘因缘”，发生什么呢？“六种识得生”，根尘和合会有识现起，眼色因缘而有眼识生。眼睛看到可见光，会有眼了别的现起，其他也是类推，这叫“六情尘因缘，六种识得生”。识不是一直在那里的，识是缘起生灭相。识现起的因缘是什么呢？就是根尘和合。

从三事和合，因缘触法生。

根、尘、识这三事和合，会有“触”的因缘法现起。触，如果用今天的白话来给大家讲，是什么呢？就是认知或感受。在你去认识和你去感受的时候，实际发生了什么呢？就是根尘识三和合。根尘识三和合，很多人不知道发生了什么，如果你只学佛法名相：什么叫触啊？根尘识三和合名触。那在你生命现象中，它意味着什么啊？在今天的日常语言体系中，你怎么来表达这个触啊，能不能用一个词、两个词来表达触啊？可以！根尘识和合，发生了什么？发生了认识的过程（是说的认识过程，不是结果）或者是发生了感受的过程，也可以用一个词来说叫作“感知”。触就是感知，根尘识三和合就发生了感知。要分开看感知，“感”是偏于感受性的，“知”偏于认识性的；感知性的后面往往就关联着“受”，认知性的后面往往关联着“想”，这是略说一下。“从三事和合”，根尘识三和合，发生感知的过程，也就是所谓这里用的术语叫作“触”，“因缘触法生”。

从触法因缘，受念业法生。

有了根尘识三和合之后，会发生什么呢？会因为这样根尘识三和合的触，根尘识三和合的感受或者认知（根尘识三和合的感知），而发生内心的苦受、乐受、不苦不乐受——这是“受”发生。这个“念”指的是什么呢？是指其他的一些思惟活动。这样种种的思惟活动就是“行”，包括了审虑、决定、动身、发语的“思”这一类，会推动一个人去发动身语意业，这叫“受念业法生”。

从根尘识三和合开始，会有“受念业法生”，就是受、想、思，乃至发动行业等等这一切。这就是生命的现象，这就是一些根本经典讲的：生命的全部是什么呢？离不开根尘识。我们生命的当体就是六入（这里说的六情、六根），我们的生命当体就是眼耳鼻舌身意而已，我们全部的生命活动不过是眼见色、耳闻声乃至意知法，及其之后的一系列活动而已。这些都可以用根尘识来概括无疑，这就是从六入处的角度来观察生命的当体，来观察生命的一切活动，生命就是如此而已。你能够在这一系列描述中找到一个“我”吗？你找不到，这里不需要一个“我”来为生命做任何事。甚至于说，没有“我”恰恰好，这一切都在正常运作；你塞进去一个“我”，塞塞看，塞不进去。这是佛法从根本《阿含》开始，就讲的六入处的法门。你这样来观察生命，能够得到现象层面的如实知。如果你能够由此来推敲“内心从前感受到的‘我’，是不是真的有根据的，是不

是可靠的”，你这样的观察已经开始随顺于胜义观察。当你真的生起了无我智慧的时候，你那个智慧是随顺于胜义的。下面是譬喻：

如珠日草薪，和合故火生。

大家看到这两句在描述什么吗？就是我们在小学的时候或者更小的时候做过的实验或者玩过的游戏：你拿一个放大镜，最好倍数高一点，在太阳底下来照在一个干草上，会发生什么呢？冒烟了，着火了。古人没有那么好的玻璃制造技术，不过大自然有一些自然的琉璃珠和玻璃珠，因为火山喷发或者其他一些因缘形成的，人们还是能够捡到、找到的，拿这样的珠其实是曲率比较大的，用今天的话说放大倍数比较高，放在日光下，透镜的折射，在焦点上放一个干枯的草，它会引燃，这就叫作“如珠日草薪，和合故火生”。用这个来譬喻什么呢？

情尘识和合，所作事业成。

就像这火，既不是珠子制造的，也不是太阳直接制造的，也不是草或者自己生起来的，而是这三者和合生起的火，是吗？类似的情况，根尘识和合就可以发动那些作业，这其中不需要一个内在的主宰，有自在力的“我”。用这个喻来让大家理解“和合因缘，故有种种现象现起”，而不需要一个有自体自在力的实在东西去发动。

相续相似有，如种有芽茎！

这是在说生命的现象。那你谈了这个生命的现象，不过，这个生命前后刹那之间的关系，你怎么说呢？要是没有“我”，是什么让张三没有成为李四啊？对吧！大家都感觉“我从小长到大，尽管很多都变化了，但是我还是我，没有长成他”，这里就是在说这件事。

所谓寿命或者是说生命的延续，并不是一个“我”的常住不变，一直任持，而是这样根尘识的因缘，刹那刹那的相续相似的缘起有。什么叫相似相续呢？“相似”是说前后两个刹那是有变化的，对吗？两个相似的东西是完全一样的吗？不一样，是有变化的，两个相邻的刹那是有变化的，但又不是截然的不同，对吗？这个叫相似。那他们前后之间如果什么关系也没有，谈得上是相续吗？谈不上！他有前后内在的关系，这个才谈得上是相续。“相续相似有”就说明了“不断亦不常”，理解这个意思了吗？

用什么来譬喻这种“相续相似有”呢？“如种有芽茎”，用植物来譬喻。一颗大豆，我们很多人可能种过，相对熟悉一点。一颗大豆种子，你给栽到盆里、土里，然后它生根、发芽长出来，这个时候从种子变成有茎、有叶芽，对吗？还是那个种子吗？不是了，有变化了，这是相似。它们有变化叫作相似；那么它们前后有没有关联呢？有关联，这叫相续。你从“如种

有芽茎”来理解“相续相似有”，当下无我的生命之流也是如此，“相续相似有”。

这是我们学习的这一科“正显无我”，主要是通过“苦故无我”或者说“不自在故无我”来开显无我义。

十九、《大智度论》中的“人无我”思想之十八：无“我相”故无我（1）

戊四、爱着生苦（分五：己一、略征圣苦；己二、略答因缘；己三、详征圣苦；己四、详辩二苦；己五、道谛非苦）

下一段我在课件里有给大家呈现出来，是叫“爱着生苦”，在谈“圣人苦不苦”的问题、身苦心苦的问题。这一块的辩论，以及后面的意趣，应该说也是很有价值的。不过因为这里涉及无我义不是特别强，时间关系，我这一块就不带大家逐字逐句过了，大家有兴趣可以自己来学习学习。不意味着这一段的意义小，只是跟辨析无我的主题，关联性稍微弱一点。这一段的意义也很重大，对于我们了解佛法、认识凡圣、实际修行，都很有意义。

这一段过去之后我们来学习“正明无我”（“别明无我”）中的第二个角度。第一个角度大家还记得吗？“苦故无我”或者说“不自在故无我”。第二个角度——

丙二、无“我相”故无我

“无‘我相’故无我”是什么意思呢？我们认识任何一法，都离不开它的相状、特征。可以说是这样的相状、特征，在我们的认知中，构成了这一法别于它法，成为它自己的要素。如果在我们一般的认知中，对于一法说不出来任何相，还说它的存在，那其实是无意义的，这一段其实就在说这个。

对于“无‘我相’故无我”和我刚才说的那个逻辑，大家如果不清晰，我来举一个喻。记得“皇帝的新装”吗？那位皇帝最后穿着一件透明的，没有任何质量，也没有任何手感的衣服，大摇大摆地走在大家面前。他穿的这件衣服，就叫作没有任何衣服相——没有色泽，没有形状，没有重量，没有触感，既不遮风，也不挡雨，还耐不住蚊虫叮咬，然后还说“那是一件最好的衣服”，你认同吗？我想绝大多数成年人会认同的，大家都在等待着最后一个小孩子喊出那句话：“他什么也没穿！”我这样讲了这个典故之后，大家能不能够体会“无‘我相’故无我”的意趣——没有衣服相，故没有衣服。这个意趣，大家从这个熟悉的寓言中，是否有体会呢？想一想“皇帝的新装”，你如果细致地推敲，你就会发现“内心中构筑的自我意象，本质上就是一个‘皇帝的新装’”。好，我们来看文：

复次，我相不可得故无我。一切法有相故则知有：如见烟觉热，故知有火；于五尘中各各别异，故知有情；种种思惟筹量诸法故，知有心心数法。此我无相，故知无我。

问曰：有出入气，则是我相；视眴、寿命心，苦乐、爱憎、精勤等，是我相。若无我，谁有是出入息，视眴、寿命心，苦乐、爱憎、精勤等？当知有我，在内动发故。寿命心亦是我法，若无我，如牛无御，有我故能制心入法，不为放逸！若无我者，谁制御心？受苦乐者是我，若无我者，为如树木，则不应别苦

乐！爱憎、精勤亦如是。我虽微细，不可以五情知，因是相故，可知为有。

答曰：是诸相皆是识相。有识，则有入出息，视眴、寿命等；若识离身则无。汝等我常遍故，死人亦应有视眴、入出息、寿命等！

复次，出入息等是色法，随心风力故动发，此是识相非我相。寿命是心不相应行，亦是识相。

问曰：若入无心定中，或睡无梦时，息亦出入，有寿命，何以故言皆是识相？

答曰：无心定等，识虽暂无，不久必还生，识不舍身故；有识时多，无识时少，是故名识相。如人出行，不得言其家无主。苦乐、憎爱、精勤等，是心相应，共缘，随心行；心有故便有，心无故便无。以是故，是识相非我相。

复次，若有我者，我有二种，若常，若无常。如说：

若我是常，则无后身；

常不生故，亦无解脱！

亦无忘无作，以是故当知：

无作罪福者，亦无有受者；

舍我及我所，然后得涅槃。

若实有我者，不应舍我心！

若我无常者，则应随身灭；

如大岸堕水，亦无有罪福。

如是，我及知者、不知者，作者、不作者，如檀波罗蜜中说，不得是我相故，知一切法中无我；若知一切法中无我，则不应生我心。若无我，亦无我所心，我、我所离故，则无有缚，若无缚则是涅槃。是故行者应行无我想！

——卷二十三

复次，我相不可得故无我。

这是总说，下面来说这里的逻辑。

一切法有相故则知有。

我们为什么在世俗的语言中说这一法是有的呢？因为有相。为什么说我们穿着什么样的海青或者怎样呢？因为它有什么什么样的相，对吗？那个穿着什么衣服相也没有的皇帝，实际上就是没穿衣服，是吗？那个衣服存在吗？不存在！大家理解了这里边的逻辑，我们下面才好说。下边正面举喻：

如见烟觉热，故知有火。

我们一般看到这有这样的火光，有烟也有热，知道这有火。

于五尘中各各别异，故知有-情。

“有-情”要断开，不要读成“有情”，“有情”是佛教中的单独一个词。这里是说的有没有“根”，这个“情”是指五根的意思。因为五根在触对五尘的时候，它们的表现、功能不一样，所以我们知道有五种根。能见色的叫眼根，乃至能觉触的叫身根，从这样五情中各各别异的表现、相状，知道有各种别异的根。

种种思惟筹量诸法故，知有心心数法。

先说一个名词“心数法”，就是后来我们一些学佛人熟悉的“心所法”。罗什大师翻译经典的时候常用的一种译法叫“心数法”，后来玄奘大师译的时候译成“心所法”。因为有种种思惟筹量诸法的相，所以我们知道有识的了别相，就是所谓的心相，也有种种心所的相貌。这是从色法谈到了心、心所法，为什么要这样谈呢？就是色、心诸法，我们在世俗上都是因相故知有的。如果没有这样的相，你还说它有，那就是“皇帝的新装”，实际上就是没有。

在这，大家如果转不过来，要常常想“皇帝的新装”：那个皇帝穿着没有任何衣服相的衣服，实际上他身上没有穿衣服。说他穿着衣服，那就是戏论，就是没有任何真实义的戏论——谁愿意相信谁相信，反正连孩子都不信（众笑）。大家知道了这个逻辑之后，这里有一句简单的结论：

此我无相，故知无我。

一般人内心中所感觉的那个“我”，在生命的现实中找不到它的相。注意！他不是说我们内心捏合的那个“我”没有特征，我们内心捏合的那个“我”有特征（主宰、自在等）。但是我们内心中捏合的那个“我相”，在现实生命之流中，找不到与它对应的真实。因为我们是在谈有情、在谈人，大家觉得在这个上有“我”，在这样的身心上有“我”，在这样精神现象、物质现象的交织中“有我”或者“是我”，那这个“我”

是什么相啊？你能够在生命的现象中指出来吗？是这个意思。如果你在生命的现象中，在生命之流中，指不出来“我”的相，你还说有，那不就是“皇帝的新装”吗？不就是没有吗？是这个逻辑。

他现在没有广分别说，只是先把这个逻辑和结论说了一下：你这个“我”，在生命的现象中，说不出来有它任何的相，所以没有。就相当于说“皇帝的新装”，你这个皇帝穿的那件衣服，没有任何衣服相，所以他身上没有衣服，就是这个逻辑。

二十、《大智度论》中的“人无我”思想之十九：无“我相”故无我（2）

复次，我相不可得故无我。一切法有相故则知有：如见烟觉热，故知有火；于五尘中各各别异，故知有情；种种思惟筹量诸法故，知有心心数法。此我无相，故知无我。

问曰：有出入气，则是我相；视眴、寿命心，苦乐、爱憎、精勤等，是我相。若无我，谁有是出入息，视眴、寿命心，苦乐、爱憎、精勤等？当知有我，在内动发故。寿命心亦是我法，若无我，如牛无御，有我故能制心入法，不为放逸！若无我者，谁制御心？受苦乐者是我，若无我者，为如树木，则不应别苦乐！爱憎、精勤亦如是。我虽微细，不可以五情知，因是相故，可知为有。

答曰：是诸相皆是识相。有识，则有入出息，视眴、寿命等；若识离身则无。汝等我常遍故，死人亦应有视眴、入出息、寿命等！

复次，出入息等是色法，随心风力故动发，此是识相非我相。寿命是心不相应行，亦是识相。

问曰：若入无心定中，或睡无梦时，息亦出入，有寿命，何以故言皆是识相？

答曰：无心定等，识虽暂无，不久必还生，识不舍身故；有识时多，无识时少，是故名识相。如人出行，不得言其家无

主。苦乐、憎爱、精勤等，是心相应，共缘，随心行；心有故便有，心无故便无。以是故，是识相非我相。

复次，若有我者，我有二种，若常，若无常。如说：

若我是常，则无后身；

常不生故，亦无解脱！

亦无忘无作，以是故当知：

无作罪福者，亦无有受者；

舍我及我所，然后得涅槃。

若实有我者，不应舍我心！

若我无常者，则应随身灭；

如大岸堕水，亦无有罪福。

如是，我及知者、不知者，作者、不作者，如檀波罗蜜中说，不得是我相故，知一切法中无我；若知一切法中无我，则不应生我心。若无我，亦无我所心，我、我所离故，则无有缚，若无缚则是涅槃。是故行者应行无我想！

——卷二十三

下面有一段“辩难往返”，我不知道对于大家来说深不深，我们一起来看看：

问曰：有出入气，则是我相。

这个人不服气，或者是说《智论》中安排了这样的辩论，替我们发言：你怎么说没有“我相”呢？我在喘气，这不就是“我相”吗？“出入气”就是指的呼吸。怎么说没有“我相”

呢？呼吸就是“我”的相。这是他的说法，对不对我们再看，下面有很多话，我想总有一款是你要说的。

视眴、寿命心，苦乐、爱憎、精勤等，是我相。

看东西眨眼睛，还有这种有寿命的现象，以及内心的苦乐、爱憎，包括正面地发起精进力等等，这些都是“我相”啊——这是这个人的辩解；你怎么能说没有“我相”呢？有这么多相都是“我”的相。下面，设问中继续反难：

若无我，谁有是出入息，视眴、寿命心，苦乐、爱憎、精勤等？

这话大家觉得问得痛快，终于替我们说话了：如果没有“我”，那谁在喘气啊？谁在看东西啊？谁有这寿命长短啊？谁的内心有苦乐、爱憎和精勤啊？明明是“我”嘛！

当知有我，在内动发故。

这是这个人的结论：你应该知道，这就是因为有一个“我”在内发动，形成的出入息、视眴乃至寿命心、苦乐、爱憎等等现象。

寿命心亦是我法，若无我，如牛无御，有我故能制心入法，不为放逸！

说：这个“寿命心”也是“我”法啊，就是：这个人有寿命这种现象，这也是“我”法啊！如果没有“我”的话，那不就像牛没有人驾驭吗？正因为有“我”，才能够使动这个心——这是他核心的观点——是“我”来使心。

“有我故能制心入法，不为放逸”，他这是在说修行的事：即便是修行，也是我要修行，我让这个心制心一处，修习禅定；我让这个心随顺思惟，增长智慧；我让这个心正念正知，守护根门，不为放逸。这不都是“我”干的事情吗？没有“我”，你给我解释解释怎么修行啊？

大家是不是觉得这问得特给力啊，好解恨是吧？这一天半的憋闷终于一扫而空。“好有力地反问，你回答给我看”，先不回答你，我们看完这段文再说。

若无我者，谁制御心？

如果真像你说的没有“我”，那到底是谁来制御这个心，驾驭这个心，使动这个心呢？这是这个问题。

受苦乐者是我，若无我者，为如树木，则不应别苦乐！

你能够感受苦乐，那是因为有一个“我”来感受苦乐。如果真像你所说的那样没有“我”的话，那跟树木有什么差别啊？像树木那样，能够分别什么是苦、什么是乐吗？不能。如果没有“我”，我们人怎么可能分别苦乐呢？正因为是有“我”感受苦乐，所以我们才能分别苦乐，不同于草木。这是设问的一个反难中，又一个大家觉得很有力地说出自己心中的话。

爱憎、精勤亦如是。

我们内心的爱憎、精勤和放逸这些，也都是如此的。他没有再展开说，这里只要说其一，其他都是类同的。因为苦乐和爱憎同是心所法，心所法里问一个就可以，因为都是类推的。

下面是他一个总结陈词，大家看过辩论赛，你没发现这特别套路吗？最后是他总结的话：

我虽微细，不可以五情知，因是相故，可知为有。

你说没有“我相”，错了，我前面说的那些都是“我”的相，你以为无“我相”，只是因为这个“我”比较微细而已，不能够用眼耳鼻舌身直接接触到，但是我说的那些相，你回头看看有没有呢？都有吧！就是因为这些相就是“我相”，所以你应该知道“我是实有的”。好了，正方的陈词结束了，我们看看反方吧！

答曰：是诸相皆是识相。

你说的那些，没有一个是“我相”，都是识的相。要是对方足够聪明，说完这一句话，反方一辩就可以坐下来了。但是怕对方不懂，或者是说怕我们后来的读者不懂，后面有更细致的说明。

有识，则有入出息，视眴、寿命等；若识离身则无。

为什么说这些都是识相呢？因为你所说的，像呼吸、看东西乃至寿命、苦乐、爱憎、精勤等等这一切，都是只有识不离于身的时候才有的事，如果识离身就没有了。这些恰恰说明，这都是与识相关的现象，而不是与“我相”关的现象。如果一定要说这些是什么的相，那应该说它们都是识相，而不是“我相”。后面其实有一个非常强有力的反难：

汝等我常遍故，死人亦应有视眴、入出息、寿命等！

这是针对对方经常的观点，其实这里是有“假想敌”（假想的论敌）的，前后文中有他们成体系的观点的：像你们执着“有我”，而且“我是常遍”的这些人，按你们那种说法，死人也应该可以看东西，也可以喘气，也有寿命，为什么呢？因为你们觉得“我是一直都在的”——这是执着“我是常的”。大家想一想，我们内心中感觉的那个“我”，有变化吗？你体会不到“我”的变化。我们一般感觉的那个“我”，既然没有变化，其实就是常义；如果是常的话，这个“我”可能死吗？大家想一想这个问题。如果“我”是常的，“我”可能死吗？反过来说，就算这个人倒下了，所谓的成为了死人，如果“我”还在里边，还像这里所说的出入息乃至看东西这些都是“我”的相，那倒在地上的死人也能够有呼吸，能看东西，是这个意思，这就是他对刚才的反难。你说有“我”，有“我”是不可能的，如果有“我”，死人就能喘气，为什么？因为你们说的那个“我”是常的，你又说喘气是“我”的相，那死人就可以喘气，死人也可以看东西，死人应该还有寿命。没寿命的才叫死人，这不就自相矛盾了吗？现象上就不可能啊。

这一段辩论里面的逻辑细节，我们回头再看一下。他首先直接破斥对方的根本论据。对方的根本论据是说这些都是“我相”，结论是“所以我是实有的”。那他直接地破坏就是，你说的那些都不是“我相”，而是识相，所以你的论证都不成立，

这是正面的破斥。接下来又有纵破，就是反证法或者归谬法对他论点的破斥。归谬法是怎么归的呢？假如说有“我”，而像出入息这些又是“我相”，你们所说的“我”又是常的，那你知道会发生多么荒谬的事吗？那个人死了，但是他躺在地上喘气；那个人死了，但是他还有一百年的寿命——你能接受哪个？这些跟事实完全违背的现象，就是从接受你的观点得出来的，那你觉得你的观点站得住脚吗？这就是归谬、反证，我们中国古时候叫作“纵破”：先假设你的结论是对的，那你看看会有什么荒谬的、我们都不能够接受的结果。这是这一段的主要逻辑。

复次，出入息等是色法，随心风力故动发，此是识相非我相。

这里是说，你刚才所说的出入息是“我相”，我说是识相，我为什么说它是识相呢？来跟你说一说，来具体分析一下。

这里说“出入息等是色法”，呼吸本身在外界的表现上是一种生理现象，什么叫生理现象呢？主要是物质现象相关的，这就是色法。

“随心风力故动发”，怎么来解释色法跟识发生的关系呢？它是跟我们的心，以及与心相关的风力，所动发的。字面的意思，我解释完了，能理解吗？理解不了。因为古时候所说的风大是“动转为性”，在我们人体生理中，大家知道生物电现象，其实生物电现象如果按照四大来划分的话，是风大所摄。你说：

“法师！您怎么知道？”我不告诉你（众笑）。这里所谓的“心风力”，大家理解为“心就是识，风力指的是与神经生物电现象相关的一些推动”，从这而动发的。如果用我们今天生理学、医学的话说，呼吸这种现象，是跟呼吸中枢，以及一系列的神经活动相关联的。听明白了吗？这样听，大家就觉得很对，是吧？刚才那个“随心风力故动发”，说的就是这件事，只不过是用大家不熟悉的术语体系说的而已。

这归根到底是识相，为什么说归根到底是识相呢？如果识离了身，这个人死了，还有这个相吗？没有。“此是识相非我相”，这是识相非“我相”。这是他从出入息在现象上是色法，之所以把它说成是识相，是因为它是“随心风力故动发”，因此它是识相，而非“我相”，清楚了吗？

寿命是心不相应行，亦是识相。

你们应该有学过“百法”的，如果有学得更多的，学过类似于《俱舍论》或者其他的，都知道在这一切诸法的分类上，在后世的论典中有一类“五法”的判摄——色法、心法、心所法、不相应行法、无为法这五大类法。所谓的“不相应行法”或者这里说的“心不相应行法”指的是这样一类法，既不是纯粹的色，也不是纯粹的心，也不是纯粹的心所法，他是色、心、心所这三类法交织而呈现或者被人定义的法，“寿命”就是这样的心不相应行法。其他的还有一些，比如说速度，比如说方位，能体会吗？速度、方位都是跟色法有关系的，但是它是纯

粹的色法吗？不是。跟人的思想活动有没有关系？有关系！所以它跟心、心所法有关系。它是基于色法通过人的心、心所法来定义的一些东西，所以它是完全随心的吗？不是。是完全随色的吗？不是。所以叫作不相应行，这是这一类，“色、心、心所三者，分位差别之所安立”，这是说术语，说完了之后，没学过的人就觉得懵懵的，但是同样的意思我刚才用白话都说完了。

寿命是心不相应行，归根到底它也是识相，为什么呢？“识若离身，寿命即断”，从这个根本特征来说的。

这一小段是一个附加的段落，用来进一步加强上一段的主体论述。上一段主体论述中，上来一句说“这些都是识相，不是我相”，对吗？没有更具体地论证“它为什么是识相”，这一段相当于说，对于前面整体论证中的一个补充论证。看到龙树菩萨这种严密的逻辑没有啊？逻辑很严密！我记得初学《中论》《大智度论》的时候，常常觉得自己智商欠费，为什么呢？他一句话就说完了，我为什么要想半天还想不明白呢？等我想明白之后，我就开始反省：是不是我们两个智商差别有点大呢？他觉得他一句话就说明白了，我要想这么久。所以作为现代人，请收起你的傲慢吧！你的智商在学这种论著的时候，会经常被碾压，不过碾压碾压也就习惯了（众笑）。

下面一段谈到“无心定”等等，我要解释可能太占时间，这一段我就不去细说，大家回头可以看一看。前面的论证基本

够，后面只是对有那样疑问的人有用，大家都不知道他那个疑问的来源，所以我也就不说了；如果有同样疑问的，请自学。

二十一、《大智度论》中的“人无我”思想之二十： 无“我相”故无我（3）

复次，我相不可得故无我。一切法有相故则知有：如见烟觉热，故知有火；于五尘中各各别异，故知有情；种种思惟筹量诸法故，知有心心数法。此我无相，故知无我。

问曰：有出入气，则是我相；视眴、寿命心，苦乐、爱憎、精勤等，是我相。若无我，谁有是出入息，视眴、寿命心，苦乐、爱憎、精勤等？当知有我，在内动发故。寿命心亦是我法，若无我，如牛无御，有我故能制心入法，不为放逸！若无我者，谁制御心？受苦乐者是我，若无我者，为如树木，则不应别苦乐！爱憎、精勤亦如是。我虽微细，不可以五情知，因是相故，可知为有。

答曰：是诸相皆是识相。有识，则有入出息，视眴、寿命等；若识离身则无。汝等我常遍故，死人亦应有视眴、入出息、寿命等！

复次，出入息等是色法，随心风力故动发，此是识相非我相。寿命是心不相应行，亦是识相。

问曰：若入无心定中，或睡无梦时，息亦出入，有寿命，何以故言皆是识相？

答曰：无心定等，识虽暂无，不久必还生，识不舍身故；有识时多，无识时少，是故名识相。如人出行，不得言其家无

主。苦乐、憎爱、精勤等，是心相应，共缘，随心行；心有故便有，心无故便无。以是故，是识相非我相。

复次，若有我者，我有二种，若常，若无常。如说：

若我是常，则无后身；

常不生故，亦无解脱！

亦无忘无作，以是故当知：

无作罪福者，亦无有受者；

舍我及我所，然后得涅槃。

若实有我者，不应舍我心！

若我无常者，则应随身灭；

如大岸堕水，亦无有罪福。

如是，我及知者、不知者，作者、不作者，如檀波罗蜜中说，不得是我相故，知一切法中无我；若知一切法中无我，则不应生我心。若无我，亦无我所心，我、我所离故，则无有缚，若无缚则是涅槃。是故行者应行无我想！

——卷二十三

复次，若有我者，我有二种，若常，若无常。

你说有“我”，那你这个“我”，在常和无常上，只有两种可能：要不就是常恒义，不断灭的，常住不变的；要不然就是无常断灭的。你的“我”就这两种吧：要不就是常的，要不就是无常的。你知道吗？不管你说的“我”是常、是无常，都

会有重大问题，都站不住脚。结论只能是，你那个“我”不存在，因为存在的话，都会导致与生命现实相违背的情况出现。

佛法是尊重事实的，我们有一些学佛的人削足适履。什么叫削足适履啊？把佛法当成抽象的理念，甚至觉得佛法能够凌驾在事实之上；佛法不是这样，佛法是非常理性、非常智慧的。而那种削足适履的，把抽象的理念凌驾于事实之上的人，其实不懂得怎样去追求真理，也不知道真理是基于事实的，或者说真理是绝对不可能跟事实相违背的。实际上，他们信受的佛法，很难说真正是佛法，因为佛法是真理，真理与事实不会有违背。所以如果这个人所说的那些内容、情况，推导下来，与事实发生矛盾，那他说的一定是有问题的。

如说：

若我是常，则无后身。

如果“我”是常的话，你会死吗？不会死。不会死，会有下辈子吗？不会。会有下辈子的受生吗？不会。这叫“若我是常，则无后身”，破没破坏三世因果啊？破坏了。注意！这是给认同三世因果的人说的，如果不认同，那你回去打基础。

常不生故，亦无解脱！

这是说，你如果是常的话，没有流转；那你如果是常恒住的话，有解脱吗？没有。

亦无忘无作，以是故当知。

如果是恒常的，会有忘记这回事吗？如果像你说的这一切都是“我相”，心所都是“我”的相，“我”又是恒常的，你可能忘记吗？不可能。有遗忘这件事情，说明没有“我是常”这回事，对吧？

为什么说“亦无作”呢？常恒的东西是被造作出来的吗？换句话说，常恒的东西有它的产生吗？有产生不叫恒常。它被造作出来，它被现起，这叫“作”。你是常恒的，就不应该有出生，就不该有“作”。

又跟现实相违背了。如果“我”是常的，有这么多与生命现实相违背的地方，大家从前有意识到吗？“以是故当知”，你从这就知道，应该是有问题的。

无作罪福者，亦无有受者。

如果“我”是常的，还有什么作罪作福受报吗？因为你是常的，有变化的可能吗？没有，常是没有变化可能的。罪福报，以异熟果报呈现出来，那意味着苦乐的变化；如果是常的，会有吗？是不会有罪福报的。没有罪福报，有受报的人吗？也没有。注意到了吗？这是破坏了生命的现实。这是把三世因果，作为生命基本现实来讲的。所以通达这一段，要先有三世因果的正见，然后才知道他这是基于三世因果的事实来反难有“我”，而且是“我常”这一类的见解。

舍我及我所，然后得涅槃。

若实有我者，不应舍我心！

这是从圣人边来说的。我们都知道，佛法中圣人的得道——一般涅槃，是发生了什么呢？无漏智慧尽断无明烦恼，他内心中破坏了过去的我执，也不再对于我、我所的爱染，这是圣人的心相，然后他能够得现法涅槃，在五蕴散坏之后能圆满涅槃，这是圣人“舍我及我所，然后得涅槃”。

反过来，如果真实有“我”，那么圣人的无漏如实的智慧，怎么会跟事实不相符呢？圣人见的是无我，那他的无漏智慧、如实之见，怎么可能见到与事实相违背的呢？那圣人就不应该舍我心，圣人应该不破我执才对。这是用圣人得道的事实，来难破对方的观点。

如果从缘起的角度来说，前面是用流转门来难破有“我”，现在是用还灭门来难破有“我”；如果从四谛来说，前面是用苦集二谛来难破有“我”，后面是用灭道二谛来难破有“我”，认识到了吗？生命不过是这两种流向——流转或者还灭，在任何一种生命的现象中，你那种有“我”观，觉得“我是常”的，都跟生命的现实是相违背的。难道说是事实错了吗？不是！当然是你的认识错了，你觉得“有我，而且我常”，那是错的。

说到这种削足适履，把理念凌驾于事实之上，在我生命中曾经经验过一件非常有意思的事，这件真事给我触动很大，所以一直记忆到今天。大学的时候，我们那个时候学校住宿条件

相对简朴，还是上下铺，我们同宿舍很多人出去，然后一起回来，走在最前面的是我们宿舍里非常有科学家潜质的一位同学，比较科学主义的。进了房间，天色已经昏暗了，傍晚时分，需要开灯。那个时候宿舍房间里的灯是日光灯，需要那种老式启辉器，正常开灯会闪一下，然后才是比较平稳的亮，我们大家都很清楚这种生活经验。那天发生了什么呢？这位未来的科学家走进房门之后，伸手开灯，那个日光灯就像白炽灯一样在我们肉眼的视觉中直接就亮了，就是他一开开关直接就亮了。当然这是肉眼看的，很可能是启辉时间很短，所以闪动很短，在我们肉眼视觉暂停中看不出有间隔。但是走在最前面的这位未来的科学家不干了，“唉？你怎么就亮了昵？不对”，把灯闭了，重开。你猜发生了什么？那日光灯“服”了，大大地闪了一下，然后稳定地亮（众笑）。然后未来的科学家满意了，“这才对嘛”，自己上床了。

希望大家不要当笑话听，这是真实的生活，生活有时候比笑话还笑话，但是这就是我们内心中一些问题的来源。我刚才说不要削足适履，不要让什么理念凌驾于事实之上。我们学习佛法的人，是追求真理的人，实践真理的人，事实是检验真理的标准，所以这一段的辩难，都是以生命之流中，流转与还灭的现实，来破斥这种“有我而且是常的”错谬存在，大家把握住这样的关键。

若我无常者，则应随身灭；

如大岸堕水，亦无有罪福。

前面讲的“有我而且我是常的”，有这样一些过失。下面是略破无常，如果“有我而且我是无常的”，那会怎么样呢？

“身灭我亦灭”，有后世吗？没有。还有后世的罪福吗？也没有了。这是这样一个简单地破，还是拿生命的现实来破这种“有我而且我是无常的”这种观念。

到此为止，我们对于这一段“无‘我相’故无我”一起进行了一些学习。下面相应的内容，我们下午再来学习。

二十二、《大智度论》中的“人无我”思想之二十一： 无“我相”故无我（4）

尊敬的各位法师、各位善信，大家下午吉祥！（众答：阿弥陀佛！）之前的三次课，我们相继学习了《大智度论》“人我空”中的“总明二空”以及“别明我空”中的部分内容。“别明我空”是我们这一次学习的主体内容，其中有关于“我”有哪些异名的“神有名数”，还有可以从哪些方面来观察无我的“总标无我”以及我们现在在学习的“别明无我”，从几个方面来观察“我”的不可得。

我们已经在这里学习过“苦故无我”，也就是“不自在故无我”。在这个部分里，我们首先通过辨析，来确认“身是苦性”“五蕴皆苦”。基于这样的事实，来说明“为什么苦，表明了‘我’的不可能；为什么苦、不自在，就破除了‘我’的颠倒想”，这部分内容，上面我们有共同的学习。今天上午，我们从另外一个角度来观察“无我”，就是“无‘我相’故无我”。这部分内容还有一点，我们上午没有来得及说明，就是这个偈颂下面的一段，我们来看一下作为这一部分的收束，文说：

如是，我及知者、不知者，作者、不作者，如檀波罗蜜中说，不得是我相故，知一切法中无我。

这个部分我们上午刚学过，大家应该还有印象。我们觉得一个事物是存在的，总是要有这个事物的特征，也就是它的“相”，才说得它存在。这个逻辑，如果一般人没有考虑过，我们可以思惟一下“皇帝新装”那个寓言中透露出来的意思。那个皇帝，被别人

告知，他穿的衣服是多么多么好，但是那个衣服有衣服相吗？没有！所以，正如那一个童言无忌的孩子说的那样：“他什么也没穿。”那么关于“我”相关的观察也是这样，“我”的相，你说不出来，找不到，中间的辨析，我们假设它有种种相，但是实际上那都不是“我”的相。也从归谬的角度，说明如果有“我”，那“我”不过是或断、或常，是怎样的不可得。

这里是一个结说，有了上面的基础之后，这一段结说相对简单。我们所执取的“我”，或者所谓的“知者、不知者，作者、不作者”，就像《大智度论》中在解说檀波罗蜜时所说的那样，都不是“我相”，因为“我相”不可得，所以知道一切法中无我，这是这里简短的总结。

下面，知道一切法无我有什么用？我们学到这，如果大家掌握得顺利的话，那应该在思慧层面上，就是理解把握的层面上，能够通得过人无我的意趣。你通达了这个，有什么好处呢？

若知一切法中无我，则不应生我心。若无我，亦无我所心，我、我所离故，则无有缚，若无缚则是涅槃。

我们之前在这个课程最开始的时候说，佛法的学习和修行，本来是可以很简单的——观察诸行无常，体证诸法无我；由无我的智慧，尽断无明烦恼，契证涅槃——那可真的是 game over，这样，三界的游戏就结束了。

这里说，如果这个人内心真的通达一切法无我，那他就不会生起有“我”的这种心、这种颠倒。如果他不生起关于“我”的颠倒，会有“属于我”的这种心吗？当然也不会。就像失去了圆心，就没有办法定义圆一样，是吗？失去了圆心，你还有办法定义圆吗？是一个意思。

“我、我所离故，则无有缚”，离开了我、我所，谈什么系缚呢？如果没有系缚，那难道不是解脱吗？解脱是什么？“若无缚则是涅槃”，解脱就是一切苦的息灭，因为有了无明烦恼的系缚，一切苦息灭，就是涅槃。

是故行者应行无我想！

所以修行的人，应该修习这样的无我思惟，应该去这样的观察思择。

二十三、《大智度论》中的“人无我”思想之二十二： “破即蕴我”之“五一非等”

丙三 破即蕴我（分四：丁一、五一非等；丁二、常断有异；丁三、离蕴无见；丁四，离蕴无我）

上面我们在“别明无我”这里，讲了两个角度了：一个是“苦故无我”，也就是“不自在故无我”；第二个是“无‘我相’故无我”。下面我们学习“无我”的另外一个角度——“破即蕴我”。什么是“破即蕴我”的意趣呢？这是从一般人计执的“我”，跟五蕴之间的关系，来体会无我。

我们感觉有“我”，是吗？我们又知道生命的现象，可以用色受想行识五蕴来描述。我们觉得在这样的生命中有一个“我”，生命的现象又可以用五蕴来描述，那“我”与五蕴之间应该有一些可以描述的关系存在，对吗？大的描述方法是两种：一个是“我”跟蕴有关联的，一个是“我”跟这样的五蕴没关联的，就是所谓的“即蕴我”和“离蕴我”：“即蕴我”，是“我”在蕴中，或者蕴身就是“我”；“离蕴我”，是离开了这样的蕴流、这样的蕴聚，在什么地方有一个什么样的“我”。人的计执，不过就是这样。

谈及“我”这种颠倒想，概念化的这种“我”与五蕴之间的关系，不过是相即相离的关系。这一次在这里要学习的，是来观察“即蕴我”的可能不可能——“我”跟蕴相即，这个可能不可能。这是说的所谓“即蕴我”的意思。

丁一、五一非等

破“即蕴我”有几个角度，第一个角度起的名字叫作“五一非等”，什么意思呢？大家看下文就知道。这个角度，你很难在其他地方看到，很独特，甚至初学的人因为自己“我”想特别坚固，很难接受这个角度。文说：

复次，若有众生，是五众耶？离五众耶？若是五众，五众有五，众生为一，如是者，五可为一，一可为五。譬如市易物，直五匹以一匹取之，则不可得。何以故？一不得作五故。以是故，知五众不得作一众生。

——卷第十四

复次，若有众生，是五众耶？离五众耶？

所谓的“众生”，大家还记得吗？就是“我”的异名，记得在“神我名数”中，《大智度论》是怎样来解释“众生”这个词的吗？“五众所生故”。如果有众生，如果有“我”，那它跟五蕴是什么关系呢？“我”就是五蕴？或者就在五蕴里？还是离开了这个五蕴身，别有一个“我”呢？

好！下面先是破“即蕴我”，就是“若是五众”，这就是“即蕴我”的意思。“我”如果就是五蕴，或者“我”就在五蕴中，那有什么问题呢？如果“我”就是五蕴的话——

若是五众，五众有五，众生为一，如是者，五可为一，一可为五。

知道他用什么样的思择，来破除“即蕴我”了吗？如果“我”就是五蕴的话，请问五蕴是什么啊？色、受、想、行、识。这是几类事物呢？五类事物。那“我”是一个，还是两个，还是三个，还是四个，还是五个？你们感觉那个“我”是几个？一个，对吧？如果五蕴就是“我”的话，那这个人算术就算不明白了，为什么呢？一会儿说五，一会儿说一，是不是啊？如果五蕴是“我”的话，“我”就是一，像你这么说，五等于一，一等于五。你这是哪家的数学？告诉我！既把生理老师气晕在地之后，再一次把数学老师气得不教了。

你想过这个问题吗？如果所谓的生命是多种因缘和合的，而“我”又在这样的和合因缘中，内心觉得是一个东西，这就存在了数学上不等式变成等式的问题，这样就变成了五可以等于一，一也可以等于五。这是内心中荒谬造成的问题，而不是说数学真可这样来。

譬如市易物，直五匹以一匹取之，则不可得。

就像市场交易东西，那个时候不一定都是用钱衡量，有时候实物起一定货币的作用。比如说某个东西值五匹布，你给人家一匹就要拿走，拿得走吗？拿不走。

何以故？一不得作五故。

这是为了方便给古时候数学普遍不好的大众们来理解，所以举这样的喻。今天我们都受过基本的教育，一和五还是分得清的，所以用不着这样低级的喻，来给大家说明这个问题。

以是故，知五众不得作一众生。

所以从这个道理上来说，“即蕴我”是不成立的，因为五蕴跟一个众生不是一回事，就是这个意思。一般人都是觉得，这些东西凑成了“我”，这些东西是多个，你是一个，是这种概念。他是从“五一非等”这个角度来破“即蕴我”。

二十四、《大智度论》中的“人无我”思想之二十三： “破即蕴我”之“常断有异”（1 附：什么是佛法的解脱？）

丁二、常断有异

第二个角度从“常断有异”来破“即蕴我”

复次，五众生灭无常相，众生法从先世来至后世，受罪福于三界。若五众是众生，譬如草木自生自灭，如是则无罪缚，亦无解脱。以是故，知非五众是众生。若离五众有众生，如先说神常遍中已破。

——卷第十四

复次，五众生灭无常相，众生法从先世来至后世，受罪福于三界。若五众是众生，譬如草木自生自灭，如是则无罪缚，亦无解脱。以是故，知非五众是众生。

这是在说什么呢？五蕴是有为法，是生灭无常相，比如色蕴所代表的物质是刹那不住的无常相，其他的精神活动也是一样。那么所谓的“众生法”，或者我们一般人认为有的那个“我”，是要从前世到后世的，而且还要受罪福于三界。这其实是什么意思呢？就是你设想的那样一个“我”，是需要某种“常”性的支撑的。但是五蕴呢？明显是生灭无常相。

如果五蕴是众生，“若五众是众生，譬如草木自生自灭”，那就像草木自己生了、自己灭了一样，“如是则无罪缚，亦无解脱”，草木的自生自灭的意思是什么呢？草木轮回吗？不轮回！是这个意思。

在这里他很基本的生命观，就是前后世的因果相续。如果没有这个基础，学这一段是缺乏前提的，需要补足前面的正见之后再学这一段。在这里也就假设大家具有因果正见，对于三世的轮回还是有正见的，我们来向下学：如果五众就是众生的话，“五众生灭无常相”，如果无常，还有前后世的罪福可谈吗？还有系缚和解脱可谈吗？是这个意思。

我曾经听过有一些师父跟我很诚恳地说：“法师！佛法里谈的很多东西，其实我是真的非常认可的，就有一点我始终有点通不过去。”我说：“是什么呢？”“轮回这件事，我还是不太确定。”于是我就问了一个问题：“你觉得佛法说的解脱、涅槃，是不是真实不虚的呢？”他非常诚恳、非常真诚地跟我说：“那个是真实不虚的！佛法说的解脱、涅槃是真实不虚的！”我说：“你自相矛盾了，知道吗？”大家知道自相矛盾在哪儿吗？

解脱，解脱于什么？我们很多人都说“解脱于生死”，包括我们汉传佛教很多人，说“修行为什么呢？了生死”。这样不较真的话，你觉得他说得很正知正见；一较真呢，这个事情就不好说了，为什么呢？你说的“解脱生死”是什么意思？“就是我永远不死的意思。”佛法的解脱是这样吗？很多人所说的“了脱生死”，总是这样那样的、某种意义上的“我”的不死，“我”的永生不灭，“我”的长生不死，觉得这个是解脱。这是佛法的解脱吗？有这种想法的人，他就没有明白佛法中所说的苦谛，就不懂得“生者皆苦”的道理，就不懂得“五取蕴的当体就是苦”的道理，就不懂得“是身为

苦器，盛满苦、生长苦”的道理，所以，他觉得这个生命是有某种的美好，他愿意一直延续下去，所以想来想去，他能够想到最浪漫的事就是长生不死（众笑）。是不是跟谁一起慢慢变老，我不知道（众笑），但看起来是长生不死。这是佛法说的解脱吗？也不怪我们一些人学习佛法，总是愿意听那些容易跟一个“大我”“常我”的见解相应的一些说法，那不是佛法的特质，那最多算是后世佛法的方便，真正的佛法讲的是“缘起无我”。

那解脱，解脱于什么？说“了生死”说错了吗？要看你怎样来认识生命，怎样来认识生死。我问大家一个简单的问题：存在“生而不死”吗？这件事情从原理上就有错，“有生，必有老病死”，这是生命的现实。那佛法说“了生死”了什么啊？我们多少人在说解脱，在说“了生死”的时候，他关于生命的认识还是同于外道的，难道不是吗？他以为：“人是一死百了的。我为什么修行？‘我’可不能够没了，我要修行，让‘我’一直都在。”天长地久，有没有？浪漫传说，说太多了。

想着自己能够永生不死，那其实是错误生命观下的一种妄想。这样想解脱，同于外道见，不是佛法。最开始被老病死苦吓到了，想要学习佛法——那个时候没有正知见，没问题；但是学了很久，还是这个样子，那就说明学的有问题。佛法说的解脱，是在“无明缘行，行缘识，识缘名色，乃至生缘老死，纯大苦聚集”这样的生命缘起的现实上，来说的解脱。从“无明缘行”到“生缘老死”，这是生命流转的现实，就是所谓的轮回、三世因果——这是生命的

现实。基于这样生命苦痛的现实，和流转的规律，反其道而行之，“无明灭则行灭，行灭则识灭，乃至生灭老死灭”，也就是所谓的涅槃还灭之道。从这，而一期生命结束五蕴散坏，因没有烦恼相应，而不再受生。因为不再受生，当然也就不会有老病死苦，恒相逼恼。佛教“了生死”，可不仅仅是单方面了（liǎo）了一个“死”，留了一个“生”，而是连“生”带“死”一起了（liǎo），知道吗？因为不生，所以不灭，不生不灭是为寂灭涅槃。不要再去想象某种形态、某种方式的“我”的长生不死。

好！这就说到刚才那个话题了：一个人相信解脱，相信涅槃，却对于轮回没有确信，那就不知道他信的是什么样的解脱？相信的又是什么样的涅槃？我举出这个例子，可能不是一个孤立的现象，很可能是有共性的。你如果懂得了“缚、解”的这种关联，知道了轮回与涅槃的这种关联性，你也就知道这句话：如果五蕴就是众生、就是“我”的话，五蕴是无常的，就像草木一样，其实是断灭的，这一生，死了之后，当然也就没有后世的罪福；没有后世罪福，也就没有系缚；没有系缚，也就没有解脱。“以是故，知非五众是众生”，从这样的因缘知道，并不是五众就是众生，五众就是“我”。

若离五众有众生，如先说神常遍中已破。

如果这个人这一段学习完毕，意识到并不是“即蕴有我”，并不是“五众就是我”，他反过来计执：那是离开五蕴，有一个“我”。这里说，他如果再这样计执的话，前面在破斥“神（也是‘我’）是常的、是遍的”，这里面已经破过了。这一段我们还没学，我们在这一次文的编排上，是把破“离蕴我”，就是这里说的“离五众有众生”这种计执放在了后面“破离蕴我”那一科，不一定能学到，不过大家也可以自己再去学习。

二十五、《大智度论》中的“人无我”思想之二十四： “破即蕴我”之“常断有异”（2）

复次，若众生于五众因缘有者，五众无常，众生亦应无常。何以故？因果相似故。若众生无常，则不至后世。

复次，若如汝言，众生从本已来常有，若尔者众生应生五众，五众不应生众生。今五众因缘生众生名字，无智之人逐名求实，以是故众生实无。

——卷第十四

复次，若众生于五众因缘有者，五众无常，众生亦应无常。

前面从有情的流转、还灭，来说明了五众如果就是“我”，是怎样的不可能。下面又从这个角度来说：如果众生是因为五蕴因缘而有的话，那么五蕴是无常的，你觉得众生是常的、还是无常的？还是无常的，对不对？这不就是那个木桶理论吗？你拿木板箍成一个木桶，它能装多少水是由最短的那块板决定的，是不是啊？如果你这些支撑因缘都是无常的，你能够支撑出来一个常恒的实体吗？支撑不出来，就是这么一个简单的道理。

或者跟大家这样说，因为我们在座的女众多。你买了好几样食材，保质期参差不齐，最长的两天，最短的半天，然后你把这些东西混在一起做成一个食物，保质期会变成无限吗？懂我的意思了吗？

何以故？因果相似故。

这个道理，前面说过了。

若众生无常，则不至后世。

如果你所计执的众生、“我”是无常的，那也不会到后世。如果不能到后世，前面说的“罪福、系缚”确实都不可能。罪福、系缚不可能，解脱也不可能。

复次，若如汝言，众生从本已来常有，若尔者众生应生五众，五众不应生众生。

这又从另外一个度来破“即蕴我”的计执。觉得“我就是五蕴”的人，他觉得有两个东西：一个是“我”（或者这里说的众生），还有一个是五蕴。这里有两个要素：一个叫作“我”（或者众生——，一个叫作五蕴。那么，他觉得众生是常的，或者说“我”是常的，从本以来一直有“我”；五蕴反而是生灭变化的。那你说，一个从本以来一直就有的，另外一个生灭变化的，难道不应该是那个一直有的，生了这个生灭变化的五蕴吗？怎么变成五蕴生众生呢？是这样的一个反难。

“众生从本以来常有，若尔者，众生应生五众，五众不应生众生”，这意味着先有众生、先有“我”，后有五蕴。但你为什么说“五蕴产生了我，五蕴就是我”，这是就五蕴边计执“我”。这个跟你的计执恰恰相反。他是举这个意趣来破斥对方。

今五众因缘生众生名字，无智之人逐名求实，以是故众生实无。

这是简单地说对方犯了什么错误，这话如果用这几天我常说的表述就是：在这样的五蕴之流中呈现的生命现象上，人们假安立名字叫作张三、李四，没有智慧的人就觉得这背后有一个东西是张三、李四，去追逐这样的“实”。有这样的“实”存在吗？没有！张三的实在自体——不存在，李四的实在自体——不存在，这种计“五蕴就是我”的人，是把两类实体作了一个对等：一类实体是五蕴，一类实体叫作“我”或者众生。我们一般人心里不都觉得有“我”吗？那“我”是什么呢？“我”就是五蕴，“我”就是色、受、想、行、识，“我”就是这个生命的现象，生命现象就是色、受、想、行、识啊，一般人是这样觉得的。五蕴是实，有这样的实在自体，“我”也是实，二者之间划等号，就有前面所说的种种问题。

实际情况是什么呢？就是在这样川流不息的五蕴之流上，假名安立有情名字——张三、李四等等。因为人“无明力故”，没有智慧，以为在这样名字背后有它对应的实在自体，实际没有，“以是故，众生实无”。

这如果用一个简单的譬喻：我们都上过学，我们都曾在某年某班学习过，对吧？假如说毕业的班级高三（2）班，叫多了大家都觉得那个班级好像真有一个东西一样，对吗？运动会上总分第一名高三（2）班——大家觉得高三（2）班获得了荣誉。因为我们内心的错误，会觉得有一个属于它自身的实体叫高三（2）班，是吗？但是，有吗？除了一群学生，除了那个老师，你把高三（2）班拿

出来给大家看看。那个教室叫高三（2）班吗？除了这样一些师生的组合，你把高三（2）班拿出来。那是什么？那不就是个假名吗？就是在这些因素上，和合之后，安立的一个假名而已，但是无智之人就计执为实。这种实在性，经得起推敲吗？经不起！同样的情况，计执“五蕴为我”是一样的荒谬，除了这些刹那不住交织的五蕴，你以为在那样一个假名背后有一个实在的自体？不可能！前面种种譬喻和分析，已经剖析了它的荒谬。这一段说到这里。

二十六、《大智度论》中的“人无我”思想之二十五： “破即蕴我”之“离蕴无见”

丁三、离蕴无见

前面两个分别从“五一非等”和“常断有异”的角度，说明了“五蕴就是我”的不可能。下面一个角度是说“离蕴无见”，这是什么意思呢？就像这里第一句所说的这样：

复次，离五众，则我见心不生。若离五众有众生，是为堕常。若堕常者，是则无生无死。何以故？生名先无今有，死名已生便灭。若众生常者，应遍满五道中，先已常有，云何今复来生？若不有生，则无有死。

——卷第十四

复次，离五众，则我见心不生。

生命的现象，除了色受想行识五蕴，除了物质现象、精神现象的交织，你还能找出其他什么叫作生命现象的吗？除了生理的、心理的（就是所谓的名色法），除了物质的、精神的（所谓名色法），除了色受想行识五蕴，你还能够告诉大家什么叫作生命现象吗？还有吗？没有。离开了涵盖了一切生命现象的五蕴，一个人能够生起“我见”吗？生不起来。

我们世间来确定一个人的身份，用什么来确定，想没想过啊？你说：“身份证！”“我身份证可没带。”（众笑）用什么来确定一个人的身份？身份证上有什么用来确认人身份的呢？照片，对吗？那照片是什么啊？面容，对吗？要是这个人去了某国，做了整

形手术回来了，你觉得呢？他可能去的时候坐上飞机，回来就得邮过来了（众笑）——护照配不上，不能让你上飞机。再高明一点的：没事，我脸变了，我指纹没变，你看一看——要是不小心，一场火灾，十个手指头都烧毁了，指纹也不行了，怎么办啊？“黑夜给了我黑色的眼睛，我注定用它寻找回家的道路”，什么意思啊？虹膜识别，是吧？那要不小心连眼睛也烧坏了呢？（众笑）怎么办？还能不能回来了？（学员：DNA）后面纷纷有说 DNA 的，大家电视剧没少看（众笑）。

从照片到指纹、虹膜、DNA 等等，这些都是基于生命现象的哪一类，做的身份的确定呢？（学员：色法）对，色法。看到没有啊？我们是用色法来绑定我们背后那个“人”的概念。注意了吗？那离五蕴，有“我见”心，生吗？生不了。

大家有没有深刻地思考这个问题：我们为什么用色法的特征来绑定有情啊？有没想过？根本原因在于，人的普遍能力（不说特殊情况，不要跟我说神通）和现代的科学技术水平，能对精神现象作出有效的，与个体身份甄别、绑定的工作吗？换句话说，你能缘到我的心吗？缘不到，是吗？你不知道我心中在想什么，这叫你缘不到我的心。你也不知道我内心中，是高兴还是忧伤，尽管坐在上面面无表情。这是说什么呢？我们一般人的能力，没有办法缘到其他人的心。这用人力，以精神现象特征，做身份识别的可能性就排除了。现在的科学技术水平，有大规模应用的，与精神现象有关的，个体身份识别的手段吗？没有！实验室中我们不知道，人家自己在

实验室中搞个保密项目，我们怎么知道呢？但是就说公之于众有效的，我们还不知道。未来会不会有？可以有！你们谁有看到风口吗？肯定不遥远，因为现在关于人机接口这一块的工作，也是非常确实地在发展。这是很可能的，很可能在我的有生之年就能看到，希望我还能活那么久。

这是说什么呢？“离五众，则我见心不生。”我们搞来搞去，都通过名色，展开来说也就是色受想行识五蕴，来区别甲乙丙丁，某甲、某乙、某丙、某丁。也来基于这样的蕴身，感受生起内在的自我感。如果离开了五蕴，会有“我见”心生吗？不会！这就是这里所谓“离蕴不见”要说的意思。

若离五众有众生，是为堕常。

如果这个人一定要计执“离开了五蕴，别有众生、别有我”，那他就是堕于“常”边了，就变成了“离蕴我”那一边。

若堕常者，是则无生无死。

如果这个人或者这个众生、这个“我”，真的是常的。常恒的东西会有生死吗？不会。如果是常的，不会有生死。

何以故？生名先无今有，死名已生便灭。

为什么说“如果是常的，就没有生死啊”？什么叫这个孩子的出生？这个孩子之前就在这个世界上，你能说这个孩子今天出生了吗？不可以。是这个孩子在这一刻之前，没有在这个世界上，然后他来到了这个世界，“先无今有”叫作生，对吗？你是常的，意味着一直都是这样，那有什么生呢？生了之后消失了叫作死，一直是

常的，怎么会消失呢？所以，如果堕常的话，就无生无死。无生无死，那是跟生命现象事实相违背的。所以所谓的那个“我”是常的，是不可能的。

下面又继续来破。这都是归谬，也就是反证或者纵破。

若众生常者，应遍满五道中，先已常有，云何今复来生？若不有生，则无有死。

如果众生是常的，如果“我”是常的，那应该遍满五道中。你说：“不是六道吗？怎么少一道啊？”什么原因？经济规模萎缩了？是因为阿修罗常常是被散在余趣中说的，所以从古以来关于众生是五趣、六趣就有不同的说法。没有别的变化，只是分类法的差别；有情还是这些有情，分类法有差别而已。这没什么，不要在这个上，谁是绝对正确，做很多文章。

如果众生是常的，那就应该遍满五趣中，应该一直都是有的，“云何今复来生”，为什么现在还会有这种种受生的情况呢？不应该啊！“若不有生，则无有死”，如果没有生，怎么会有死呢？这是这里说的意趣。

这是说明“离蕴，则我见心不生”——“离蕴无见”的意思。

二十七、《大智度论》中的“人无我”思想之二十六： “破即蕴我”之“离蕴无我”（1）

丁四、离蕴无我

下面一个其实更深刻，前面我们谈到了一点这里的意趣，来看“离蕴无我”。

问曰：定有众生，何以故言无？五众因缘有众生法，譬如五指因缘拳法生。

答曰：此言非也。若五众因缘有众生法者，除五众则别有众生法，然不可得。眼自见色，耳自闻声，鼻嗅香，舌知味，身知触，意知法，空无我法。离此六事更无众生。诸外道辈倒见故，言眼能见色是为众生，乃至意能知法是为众生，又能忆念能受苦乐是为众生，但作是见，不知众生实。

譬如一长老德比丘，人谓是阿罗汉多致供养，其后病死。诸弟子惧失供养故，夜盗出之，于其卧处安施被枕，令如师在其状如卧。人来问疾：师在何许？诸弟子言：汝不见床上被枕耶？愚者不审察之，谓师病卧，大送供养而去，如是非一。复有智人来而问之，诸弟子亦如是答，智人言，我不问被枕床褥，我自求人。发被求之，竟无人可得。

除六事相更无我人，知者见者，亦复如是。

——卷第十四

问曰：定有众生，何以故言无？

这个人不同意说：“肯定是有众生的，你为什么一直说没有？”
他举的论证怎样说呢？

五众因缘有众生法，譬如五指因缘拳法生。

大家注意到他说的意思了吗？什么叫“五众因缘有众生法，譬如五指因缘拳法生”呢？我们先说后面的“五指因缘拳法生”。

（法师伸出一手作示范）这是五指，蜷缩起来握在一起，变成了什么？（学员：拳头）拳头，这叫“五指因缘拳法生”。这个人用这个来譬喻什么呢？这五个手指头就像五蕴一样，它们和合在一起就是拳头，这个拳头就像众生一样，懂他的譬喻了吗？他举这个譬喻“五指因缘拳法生”——“肯定有众生，有众生的真实性就跟有拳头的真实性一样。你没觉得我这个譬喻很妙吗？给我鼓掌啊！”
（众笑并鼓掌，法师解释说：不是，我是替“问曰”这个人说的，你们这掌声，我希望能传到两千年前，他能够听到。）

答曰：此言非也。

回答说：“你这个话说得不对！”（浪费了大家的掌声，对不起！）（众笑）

为什么“此言非也”呢？

若五众因缘有众生法者，除五众则别有众生法，然不可得。

听明白这句话没有啊？如果像你说的“五众因缘有众生法”的话，那应该离开了五众，别有众生法。什么意思呢？他这里没说，我用这里譬喻的意思来给大家说一下。就如他举的“五指因缘拳法

生”，大家想一想有什么问题？在这个人举这个喻的时候，他觉得有五指、有拳，在他的心中，五指和拳是两回事，它们之间的关系是“五指因缘拳法生”；但是，是离了五指，别有拳法，对不对？我们一般人的观点，跟这个问问题的人是一样的。

问题是：把这五个手指头砍掉了，你搞出一个拳头给我看看，能吗？没有拳头，只有断掌，大家明白了吗？如果真的像你说的那样“五指因缘拳法生”，像你以为的又有指、又有拳头，那应该离了五指别有一个拳法，对吧？但是现在问题是，离了五指别有拳法吗？没有，砍了五个手指头就剩断掌，没有拳头。

你明白了这个，再来看论里这句话就看懂了：“若五众因缘有众生法者，除五众则别有众生法”，如果像你想象那样，是因为五蕴的因缘有了众生、有了“我”，那应该离了五蕴之外还有这个“我”、还有众生法，但是实际上是不可能的，这就是这里的意思。“若五众因缘有众生法者，除五众则别有众生法”，就跟如果是“五指因缘拳法生”的话，应该离开这五指还别有拳法才对，但不可得。这个譬喻和要说明的道理，大家清楚了吗？

在这里我要把这个问题做一个提升，怎么说呢？我们佛教徒都知道因缘、缘起，都知道“诸法因缘生，诸法因缘灭”，但是大家理解的因缘是怎样的呢？都像前面问话那人问的那样——“五指因缘拳法生”，有五个手指做因缘，这五个手指头是有它们一一自体的，生起的拳法又是别有自体的，对吗？我们头脑中的因缘观，就

是这样实有自体的因缘观。实有自体的因缘，和合生起了别有自体的缘生法，是不是？这样理解因缘，就错了！

这正是龙树菩萨的伟大之处，他正确开显了“缘起、性空”的本质，所谓因缘和合而生的，就是没有自体的，也就是所说的没有自性的，没有自性也就是性空。因缘和合而现起的现象，当然就是没有自体的，也就是缘起性空的。缘起、性空，就是这样的理所当然，这样的简单明了。那为什么我们平时没有理解呢？因为没有正确地闻思，因为心常随烦恼，所以有种种的问题。正确地理解缘起，就能够体会到：缘起的就是性空的。而缘起的现象并不是实有自体的缘起现象，而是性空的缘起。体会缘起的性空，也观察性空的缘起，这样，我们对于生命的认识，在现象真实层面上和本质真实的层面上，都能够稳步前进。也就是，在随顺胜义的智慧，和世俗边慧这两方面，都能够有进展。这跳出来作个一般的说明，结束，我们回到原文。

这一句话大家一定要放在心中，“若五众因缘有众生法者，除五众则别有众生法，然不可得”。一糊涂了就想一想这只手（法师示范举起一只手），想一想“五指因缘拳法生”，但是你是怎么理解的？难道离了五指别有拳法吗？离了五指就剩一个断掌。

二十八、《大智度论》中的“人无我”思想之二十七： “破即蕴我”之“离蕴无我”（2）

问曰：定有众生，何以故言无？五众因缘有众生法，譬如五指因缘拳法生。

答曰：此言非也。若五众因缘有众生法者，除五众则别有众生法，然不可得。眼自见色，耳自闻声，鼻嗅香，舌知味，身知触，意知法，空无我法。离此六事更无众生。诸外道辈倒见故，言眼能见色是为众生，乃至意能知法是为众生，又能忆念能受苦乐是为众生，但作是见，不知众生实。

譬如一长老德比丘，人谓是阿罗汉多致供养，其后病死。诸弟子惧失供养故，夜盗出之，于其卧处安施被枕，令如师在其状如卧。人来问疾：师在何许？诸弟子言：汝不见床上被枕耶？愚者不审察之，谓师病卧，大送供养而去，如是非一。复有智人来而问之，诸弟子亦如是答，智人言，我不问被枕床褥，我自求人。发被求之，竟无人可得。

除六事相更无我人，知者见者，亦复如是。

——卷第十四

那生命现象又是怎样的呢？

眼自见色，耳自闻声，鼻嗅香，舌知味，身知触，意知法，空无我法。

这是从六入处的角度，来说明生命的现象是怎样一回事。难道生命除了眼见色、耳闻声乃至意知法之外，还别有一个什么东西吗？这就是生命的全部啊！

离此六事更无众生。

离了这六类活动，哪还有什么众生可谈呢？

我们有一些学习大乘的人，轻忽根本教法，对于像《智论》中常常举的蕴处界的修行很陌生。这可能也是像《大智度论》这一类非常好的论著，没有更多人重视的原因，很多人已经与它不相应了。但这正是龙树学特别值得称道的地方，他综贯了大、小，真的是体现了大乘“含容、超越”这两种大。你看他在这说有情生命的当体，就是就六入处来说的；熟悉《阿含》的学佛人自然知道，这是在《杂阿含》中专门有一颂来讲的内容。

六入处就是生命的当体，六根、六尘、六识这种相生和合，以及后续的运作，就是生命活动的全部，哪还有其他的？哪还有一个“我”呢？你想塞一个“我”进来，都塞不进来。

如果再举一个喻的话，今天满街都在跑汽车，我们很多人自己家里可能也有车，但是你没觉得你对于车的整体性的自体感很有意思吗？一个对车不了解的人，他觉得车有什么不对了，开到修车的地方跟人家修车师傅说：“我车坏了！”修车师傅问：“哪有问题

啊？”他还只是回答：“我车坏了！”你觉得这是提供了有效信息吗？没有，为什么？因为他不了解车，车在他头脑里就是有自体的一整个的整体，所以人家问他怎么了，他只有一种描述——“我车坏了”。可把修车师傅急坏了：“到底是什么不好使啊？是一刹车车就抖还是怎么样？你给个描述啊。”在他那，没有车是什么样因缘和合的正确认识，他是就这种种和合相上，内心取着一个“一合相”，而且以之为实，所以他的认知和描述，都是基于那个自己捏合的意象在说话。而那位老修配师呢？在他心里哪有一整个车这回事啊，“庖丁解牛”说“目无全牛”，是吧？在一个好的修配师眼里“目无全车”，他看到的是一系列零件之间的协调配合，然后发挥出什么样的功能，是这样而已。同样，这个人有无我的智慧，有现象层面上的如实观察，他看到的是眼见色、耳闻声乃至意知法而已，“空无我法，离此六事更无众生”。

诸外道辈倒见故，言眼能见色是为众生，乃至意能知法是为众生。

这些外道辈因为自己颠倒见。什么叫颠倒见呢？就是错误的认识、错误的见地。他们根据自己内心不言自明的自我感，来肯定它、接受它是不言自明的正确，在这上面发挥出很多理论，比如眼能见色，是因为有一个“我”或者有个众生，在指挥着眼见色——我们很多人不就是这样以为的吗？“我用我的眼睛来看”。不仅外道是倒见，我们多数人都是倒见。

“乃至意能知法，是为众生”，意识能够了知法，也被他们认为是众生的功能，是“我”的心在想。

又能忆念能受苦乐是为众生，但作是见，不知众生实。

这些外道辈没有正确的认识，执着眼见色、耳闻声乃至意知法背后，是由一个“我”来指挥的。在后文（我们今天可能学不到了，也就意味着这一次的讲座都学不到了）专门有破这问题，大家如果有兴趣，下去后可以自己去看。后文怎么破的呢？就是把这个专门做一个问题提出来：“你说眼见色，不错，但是在眼见色之后有一个司令，那个司令就是“我”，是那个司令命令眼睛去见色的。”后文当然也有破斥，后文的破斥在我看来还比较温和，后文的破斥只是说：你没有这个东西，你不安立这个东西，眼也见色啊；你硬安立进去有什么意义啊？

为什么我说这个温和呢？如果它不必要，也不行使什么功能，你硬安进去说它怎么样，你能安一个，就可以再安一个，这样，你

就可以无穷无尽地安下去，就有所谓的“无穷过”。整个生命的现象就是眼见色、耳闻声乃至意知法而已，这里不需要一个“我”，也插不进去一个“我”，硬要多插一个作为实体的“我”去解说这些，只会使这些乱套。

你们学过生理学或者医学的人想一想：现代生理学、医学，对于人这个生命体种种的描述，生理的、精神的，在很多方面是不是已经很细致了？有任何一种机制说明中，说到需要一个“我”来干什么吗？不仅是不必要的，而且是多余的，更重要的是不必要的时候添加实体，这种诠释方式在逻辑上是有问题的。问题就在于：在不必要的情况下你能添加一个实体，就能添加第二个，就可以添加第三个，就可以添加无穷多个，那这样的理论是没有价值的。所以在学术界有一个大家比较熟悉的原则，叫“奥卡姆剃刀”原则，他的表述就是“如非必要，勿增实体”，如果不是很必要，不要在你的诠释中增加实体。

我再多说一句，在般若的观察中，对于世间、出世间一切现象，对于有情、无情一切现象的说明，可以完全无碍地进行，但是不需要安立任何一个实体；这就没有安立实体的必要，这就是“一切法空”的意思。这是说给对于前面那些内容能够接受的人来听的。

二十九、《大智度论》中的“人无我”思想之二十八：
“破即蕴我”之“离蕴无我”（3）

问曰：定有众生，何以故言无？五众因缘有众生法，譬如五指因缘拳法生。

答曰：此言非也。若五众因缘有众生法者，除五众则别有众生法，然不可得。眼自见色，耳自闻声，鼻嗅香，舌知味，身知触，意知法，空无我法。离此六事更无众生。诸外道辈倒见故，言眼能见色是为众生，乃至意能知法是为众生，又能忆念能受苦乐是为众生，但作是见，不知众生实。

譬如一长老德比丘，人谓是阿罗汉多致供养，其后病死。诸弟子惧失供养故，夜盗出之，于其卧处安施被枕，令如师在其状如卧。人来问疾：师在何许？诸弟子言：汝不见床上被枕耶？愚者不审察之，谓师病卧，大送供养而去，如是非一。复有智人来而问之，诸弟子亦如是答，智人言，我不问被枕床褥，我自求人。发被求之，竟无人可得。

除六事相更无我人，知者见者，亦复如是。

——卷第十四

下面有一个譬喻，我们还是过一下。这是说到诸外道辈的倒见，在这样缘起现象上自己增益实体。是一个什么样的譬喻呢？

譬如一长老德比丘，人谓是阿罗汉多致供养。

比如说有一位出家长老，大家都说他是阿罗汉，所以常常去恭敬礼拜供养。

其后病死。

阿罗汉就不许病啊？阿罗汉就不许死啊？生病了，死了。

诸弟子惧失供养故，夜盗出之，于其卧处安施被枕，令如师在其状如卧。

这是假设的情况，大家不要问说：“这发生在哪儿？”

这位阿罗汉师父的弟子们，担心大众知道这位阿罗汉师父已经离世就不再供养了，于是把这位已经去世的阿罗汉比丘的身体，夜里盗出来送到别处去了，然后在这位比丘平时躺卧的地方又放了枕头和被子，被子下面塞一些东西，让人远远一看，好像有人躺在那一样。

人来问疾：师在何许？

外人过来探看这位比丘疾病，问：“师父在哪啊？”

诸弟子言：汝不见床上被枕耶？

你没看到床上的被子和枕头吗？注意！这几个徒弟很有一套，没说“师父在床上”，注意到没有？换句话说，是“狡猾大大的”（众笑）。

愚者不审察之，谓师病卧，大送供养而去，如是非一。

这些没有智慧的人看不清这一切，被这个表相所蒙蔽，真以为被子下面就是那位出家比丘，供养很多，然后离去。这样的情况不止一个。

复有智人来而问之，诸弟子亦如是答。

也有有智慧的人同样来探看这位生病的比丘，其实已经病故了。诸弟子怎么答的呢？“汝不见床上被枕耶？”

智人言，我不问被枕床褥，我自求人。

谁问你被褥、枕头这些东西了？我是来推求那个人，我问这个人在哪？

发被求之，竟无人可得。

把被子一掀，里面有人吗？没有

“发被求之，竟无人可得”，大家知道这句话后面的隐喻吗？讲这一段是针对上面“以为眼见色背后有‘人’乃至意知法背后有‘人’”那些人讲的。“发被求之，竟无人可得”，真的如实观察眼见色乃至意知法，你就会发现哪有一个“我”可得？这哪有“我”啊？就是被褥和枕头嘛，哪儿有一个“人”呢？

除六事相更无我人。

除了眼见色、耳闻声乃至意知法之外，“空无有我”，根本没有“我、人、众生”这回事。

知者见者，亦复如是。

他把“十六种名”略了一下。记得“神我名数”里提十六种名吗？“我、人”为先，“知者、见者”为后，提其先后而摄其余的意思。说到这里，就谈完了“离蕴无我”的意趣。

请大家牢牢地记住这句话：“若五众因缘有众生法者，除五众则别有众生法，然不可得。”这个太抽象，就想譬喻：你以为“五指因缘有拳法”，是有这样五指、拳法，各自别体的事物吗？错了，“五指因缘有拳法”，现象上不妨假名这样说，但是离了五指，别有拳法可得吗？没有。记住这个，这就是“离了五众因缘，没有众生法可得”的意思，你觉得别有自体的那个“我”、那个众生，有什么真实可言？

到这为止，“破即蕴我”的内容就结束了。下面虽然还有内容，但是这一次的时间因缘，应该是没有办法支撑更多的学习。当然，我们大家愿意的话，自己可以再来用功。

三十、《大智度论》中的“人无我”思想之二十九：
破离蕴我（附《智论》原文）

丙四 破离蕴我

丁一 破神常见

戊一 不应死生

若神常者，不应死，不应生。何以故？汝等法神常，一切遍满五道中，云何有死生？死名此处失，生名彼处出，以是故，不得言神常。

戊二 不应苦乐

若神常者亦应不受苦乐。何以故？苦来则忧，乐至则喜，若为忧喜所变者，则非常也。若常，应如虚空，雨不能湿，热不能干。

戊三 不应轮涅

亦无今世后世。若神常者，示不应有后世生、今世死。若神常者则常有我见，不应得涅槃。若神常者则无起无灭，不应有忘失。以其无神，识无常故，有忘有失，是故神非常也。如是等种种因缘可知神非常相。

丁二 破神无常

若神无常相者亦无罪无福。若身无常神亦无常，二事俱灭则堕断灭边。堕断灭，则无到后世受罪福者。若断灭则得涅槃，不须断结，亦不用后世罪福因缘。如是等种种因缘可知神非无常。

丁三 破神自在

若神自在相作相者。则应随所欲得皆得。今所欲更不得。非所欲更得。若神自在。亦不应有作恶行堕畜生恶道中。复次一切众生皆不乐苦。谁当好乐而更得苦。以是故知神不自在。亦不作。又如人畏罪故自强行善。若自在者。何以畏罪而自强修福。又诸众生不得如意。常为烦恼爱缚所牵。如是等种种因缘。知神不自在不自作。若神不自在不自作者。是为无神相。言我者即是六识更无异事。

丁四 破神色相

若神色相者是事不然。何以故。一切色无常故。……佛言一切色众。若过去未来现在。若内若外若粗若细皆悉无常。汝神微细色者。亦应无常断灭。如是等种种因缘可知非色相。

丁五 破神无色

神非无色相。无色者四众及无为。四众无常故。不自在故。属因缘故。不应是神。三无为中不计有神。无所受故。如是等种种因缘。知神非无色相。

丁六 “我见” 因缘

如是天地间若内若外。三世十方求我不可得。但十二入和合生六识。三事和合名触。触生受想思等心数法。是法中无明力故身见生。身见生故谓有神。是身见见苦谛苦法智及苦比智则断。断时则不见有神。

丁七 神不能知

汝先言若内无神。色识念念生灭。云何分别知色青黄赤白。汝若有神亦不能独知。要依眼识故能知。若尔者神无用也。眼识知色色生灭。相似生相似灭。然后心中有法生名为念。是念相有为法。虽灭过去是念能知。如圣人智慧力。能知未来世事。念念亦如是。能知过去法。若前眼识灭生后眼识。后眼识转利有力。色虽暂有不住。以念力利故能知。以是事故虽念念生灭无常。能分别知色。

丁八 缚解因缘

又汝言今现在人识新新生灭。身命断时亦尽。诸行罪福谁随谁受。谁受苦乐谁解脱者。今当答汝。今未得实道。是人诸烦恼覆心。作生因缘业。死时从此五阴相续生五阴。譬如一灯更然一灯。又如谷生。有三因缘地水种子。后世身生亦如是。有身有有漏业有结使。三事故后身生。是中身业因缘不可断不可破。但诸结使可断。结使断时虽有残身残业可得解脱。如有谷子有地无水故不生。如是虽有身有业。无爱结水润则不生。是名虽无神亦名得解脱。无明故缚。智慧故解。则我无所用。复次是名色和合假名为人。是人为诸结所系。得无漏智慧爪解此诸结。是时名人得解脱。如绳结绳解。绳即是结。结无异法。世界中说结绳解绳。名色亦如是。名色二法和合假名为人。是结使与名色不异，但名为名色结。名色解、受罪福，亦如是。虽无一法为人实，名色故，受罪福果，而人得名。譬如车载物，一一推之，竟无车实，然车受载物之名。人受罪福亦如是，名色受罪福，而人受其名。受苦乐亦如是。

丙五 总结无我

如是种种因缘神不可得。

——卷第十二

《大智度论》中的“人无我”思想问答 1：有关识的问题

学员：师父！五蕴中色、受、想、行、识中的识，和六识中的识，有什么区别？

法师：色、受、想、行、识中的识，如果就一切佛教共许来说，那就是六识。当然，有一些大乘的派别，会讲更多关于识的内容，那是宗派的特色。如果就说一切佛教宗派都共同认许的，五蕴中的识就是指的六识。从这个意义上，五蕴中的识和后面六识中的识是没有区别的。

学员：“六情尘因缘，六种识得生，从三事和合，因缘触法生；从触法因缘，受念业法生。”师父！这是不是讲的十二因缘的流转门？

法师：当然是！十二因缘中“六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取”现世的这些过程中，其实也就是这个偈颂所讲的六入处的问题。六入处这个法门，其实就是与十二因缘或者说有情缘起这样的教法密切相关的，就是“六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取”这样生命缘起的滚动。再往下，当然也会造业，也会感召后有的力量。

关于六入处这一法类和它的实际修行，我建议有心的法友，下去之后自己能够找一些合适的材料，做一些认真的闻思乃至修习，这是非常重要的内容。

学员：法师好！我想追问一下，六识跟十二因缘的“无明缘行、行缘识”的识是不是一样的？

法师：

你这个问题觉得很简单吗？我这样说，没有不满意的意思，而是很欢喜的意思，这个问题问得很有难度，难到什么程度呢？难到可以拿它写论文的程度。关于“行缘识”的这个识，到底指的是什么？从根本佛教之后就有不同的把握，也因此导致了一些部派之间的歧辩（就是不同的意见），甚至造成了打了两千多年的口水仗，所以在这里其实是有不同的说明的。

关于识，有没有自体，这就涉及到了佛教部派之间，偏有的宗派和偏空的宗派，在存在论上的差别；关于这个识到底具有哪些功能，又有不同的认识。所以这个问题，如果细致地深说，会让大家都进入酣睡的。我只能说你这个问题问得特别好，好到什么程度呢？我只能推荐几本书给你看。演培法师讲过《八识规矩颂》，在那里他对于你提到的这个问题有所表述，你也可以从那本书里获得一些认识，然后可以有更多的一些向外的拓展。至于说更多好的书籍，你也可以去慢慢发现。

我建议你在探究这个问题的时候，能够立足于大家共许的根本佛法来把握，不要特别地先倾向于哪一宗、哪一派特殊的见解。这是对你这个问题的回答。很好！希望大家多问一些这样有难度的问题，这样能够让我不敢放逸！（众笑、掌声）

《大智度论》中的“人无我”思想问答 2：出入息、视眴、寿命等是何识相？

学员：“是诸相皆是识相”中，识是不是指六根接触六尘后产生的六识？出入息是鼻识，视眴是眼识，寿命是不是指意识？

法师：

第一个问题是根据上午所说的“无‘我相’故无我”而提出来的。作为问难的假设方曾经说过“出入息乃至视眴、寿命”等等这些，他都说为“我相”。那么在难破中说到，那些都不是“我相”而是识相。

这里问的第一个问题说的是不是根、尘产生了识，是的，识是这样现起的。

他后面的问题是说“出入息是鼻识”。出入息不是鼻识，鼻识不是觉知出入息的，鼻识是了别气味的，换句话说，它是跟嗅觉相关的。那么出入息，我们对于呼吸的感觉，如果就在人中这一带，那也是跟身根相应的，就从这个角度来说身识相应的，再后面会有这样具体的意识。

视眴，应该说你看的时候是有眼识的活动，但是这个人如果合眼，那不是眼识在活动。之所以没有特别地去说明这些，而是用一个总的来说明叫什么呢？“心风力故”，还记得吗？我以出入息为例讲过，他是从根本上来说的，是心风力故而有出入息。我当时说过，如果你对心风力不了解的话，你可以把它等价地理解为：在这样相应的中枢中，产生一些神经冲动，有一些神经生物电现象发生，

导致了一些肌肉节律性的运动，而有这样的呼吸。他并没有特别细致地去把它划分为某识，因为这不是一个简单的认知过程。

寿命是指的什么识？寿命之所以也说是识相，是因为寿命在法的分类中，从阿毗达摩年代被归类为“心不相应行”。心不相应行，是色、心、心所三者，分位差别安立的。归根到底，它是由人的识，根据一些色、心现象所安立的法，从这个意义上说它是识相。并不是因为某个识，才有了寿命的住。

我能理解这位法友提这个问题的意图，因为可能在学六识的时候讲得比较多的是六识的功能，那都是偏于认识方面的、偏于认知过程的。其实这里比那个更复杂一点。我这里简单说这些。

《大智度论》中的“人无我”思想问答 3：五蕴现象背后的空性如何解释？

学员：师父！每个众生都是以五蕴的不同和合来区别，是否可以说：我是这个时间段，这样的五蕴结合成的有情，跟其他众生是不同的个体。但空性又如何解释，是不是组合变化呢？

法师：如果刚才我讲五指因缘有拳法，但离五指没有一个别体的拳法。这个懂了的话，这个问题还存在吗？不存在了。还是觉得有别体的“我”法，实际上就是在这样刹那不住的五蕴之流上，假名安立张三、李四，某甲、某乙而已，在这背后并没有别实体。一个一个蕴流，当然有差别，但是在这样差别的缘起现象背后，并不存在过去所执取的那样的我自己。这就是对这个问题的一個简单说明。

《大智度论》中的“人无我”思想问答 4：万法本闲， 唯人自闹

学员：法师好！既然无五蕴、无我，那佛法还存在吗

法师：

你说呢？我们今天不都在做佛法的事情吗？你说佛法存在不存在呢？这叫事实的声音更大，事实就回答了这个问题。

这个问题的焦点在哪儿呢？在于提这个问题的人，仍然把自己的认识结果等同于现象本身了。他内心是觉得有“我”的，那这个“我”所指向的现象是什么呢？是生命的现象。当我们在这里学习无我的时候，他觉得我们是在破坏那个现象，所以他有这个问题。他这个问题的根源就在于，他内心错误地把自己的认知结果与现象本身作了等价的关联——但这是不存在的。

佛法要破坏的并不是现象，“万法本闲，唯人自闹”，破坏现象干什么？累不累啊？那佛法破的是什么？破的是人内心的颠倒错谬。你如果知道内心的颠倒错谬是怎么一回事，让它不再发生，恭喜你——天下太平，佛法还在！（众笑、掌声）不仅在，还跟你的生命不可分割。