

《性空唯名论述要》讲记

印慈法师

性空唯名论述要

龙树菩萨之学纲，在二谛，在依俗谛得第一义，得第一义入涅槃。其言曰：「诸佛以二谛，为众生说法。若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃」。所谓二谛者，即缘起之中观也。《阿含》以「我说缘起」为宗；《般若经》以「观十二因缘如虚空不可尽，为菩萨不共中道妙观」。缘起即一切法，为「此有故彼有，此无故彼无」者。若假名相而辨说之，则缘起是「无自性」，自性无故空，是「唯名唯假」，唯假名则有。宛然有而毕竟空，毕竟空而宛然有，空有相成不相夺，即缘起之中道。故曰：「众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义」也。缘起者，不离因缘而有，而非自成。「不从生」之自成，曰自性。即自性而论之，自成者必为「非新有」之常在，「不待他」之独存。自成（实），常在（常），独存（一），以理智而观于缘起之存在，了无毫厘许可得。以「未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者」。缘起法无此「自性」之为空，非说因缘假有亦无也。常人之于世间，莫不多少有见于「从生」、「新作」、「待他」；然自常识之所见，科哲以至神教之想象，又无不以世间之本质，为真实、自成者，或常在、独存者，闻佛说真实自性空，则瞿然而惊，误以为一切都无也。本此见以相责，故曰「若一切皆空，应无生无灭」等。不知真实之自成，论理即不得不为常在与独存；自成、常在、独存，则世间因果生灭等，不复可能！龙树菩萨因之转以相责曰：「若不许空者，彼一切不成」。反之，唯其无真实之自性，乃依因待缘而

得成；如幻如化，唯名唯假，无毫厘许自性，而因果染净无不成。「以有空义故，一切法得成」，此即缘起中道观之特色，非世间学者所能解。缘起法，性空假名不相碍，而常人以无智所蒙，见闻觉知之所及，辄计以为真实自性有。此常识之真实，曰俗谛。一切法非无，而真实自性实不有。非有而执以为实有，藉缘起之正见以彻破之，观一切法自性空。此理智之真实，曰第一义谛。释尊以常识之真实，显理智之性空，引凡入圣，安立二谛之本也。有情情滞于实有，佛教乃盛谈乎性空。解性空，则见性空之假名，圆见缘起之中道，岂执空而拨有哉[2]！

缘起法，空假无碍为中道，而要在明空，此所以《中论》以八不缘起为宗要也。常人以一切法为自性有，乖缘起则一切倒，论理则不成，修行则不得解脱，举此一切倒而空之、不之可也，八不特示其要耳！「不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出（去）；能说是因缘（缘起），善灭诸戏论。我稽首礼佛，诸说中第一」！八不灭一切戏论，——「不」灭一切戏论，其义极深玄，姑为作一途之解。缘起唯名，新新生灭宛然而非自性有。何者？自性成则「不从生」；「诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生」。不生则不灭，本自无生，今复何所灭？即自性而观于当念，则生灭不成。因力在则生命常在，因力尽则命根即断，缘起常断宛然唯假名，而自性不成。「若有自性者，非无故应常，若先有现无，是则应成断」。盖无自成之自性，则无「非新有」之常在。不常则不断，何实有可坏而使无？即自性而观于一生，则常（变）、断不成。前蕴灭而后蕴生，自作自

受则一，前灭后生则异，缘起唯名而一异成。自性有则「若天人各异，则不应相续」；「若天即是人，则堕于常边」。无「不待他」之独存故不一；不一即不异，无独存之一，更何有敌对之别异耶？即自性而观于三世，则一、异不成。生死无所来而来入三界，涅槃无所至而去至寂灭。生死之来如幻化，涅槃之去如幻化，所谓「一切法如幻如化，涅槃亦如幻如化；若有一法过涅槃者，亦复如幻如化」。假名如幻则成，自性有则「已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去」，无去则无来。即自性而观于始终，则来去不成。戏论无边，正观缘起之八不，则自性空而分别灭，分别灭而戏论息矣[3]？此八不之缘起中道，为三乘解脱所共由，而菩萨则不共。何者？于唯名之缘起流中，一切有情莫能正觉，昧无性假名而执以为自性之真实，曰无明。无明者，蒙昧之认识也。于五蕴和合之有情，妄执为实，曰我见；于五蕴执实，曰法见。所缘之我法不同，而执为自性之真实则一。此常识中朴素之「自成」、「不变」、「独存」感，即十二缘起支之无明，迷妄之本，生死之根，一切有情所同然者也。基此根本之无明，经学者之分别，生众多枝末之戏论：于我见，计小我之灵魂、大我之天帝；于法见，计一一法之实色（物）、实心，或一切法之唯色、唯心。即此无明之妄见（触），触境生情而离合悲欢失其正（受）；妄情所系，生贪、瞋、邪见而发为纵我役物之行（爱、取）；意导行而事业成（有）；随善恶业而苦果生也。解脱之道，在反其道而行之。「业惑从分别，分别从戏论，戏论因空灭」。以空灭之者，破分别执而达于自性之本空；我无自性曰我空，法无自性曰法空，假名不同而性空则一。声闻直自

我空入，我性空而法见不生。菩萨遍达一切法空，而反归于我空之门。达我、法空，则戏论息而生死永灭。龙树菩萨有见于缘起之空有无碍不落两边，尤有见于性空为中道之门，乃举缘起之八不以标宗，而以「瞿昙大圣主，怜悯说是法，悉断一切见，是故稽首礼」结之。

行菩萨道者，始自发心，终讫成佛，略为二道，五菩提。五菩提者：有情于生死中，从佛闻，弟子闻，经典闻，引生性空见，大悲心，确立圆成佛果之大愿，曰发心菩提。初发心者，或自信入，或自悲入，或自慧入，结归于三心圆具之大菩提愿。依斯大愿，动悲心而行六度、四摄行，集福智资粮，折伏粗烦恼垢，曰伏心菩提。以悲心悲事而大愿弥固，空解转深。空得悲而不舍有情，悲以空而不着戏论，方便成就，断烦恼，达一切毕竟空，入无生法忍，曰明心菩提。此三者，初发愿心，中成悲事，后证空寂，曰般若道。从凡入圣，以空慧为本也。

（此下是圣人所行）即此明心菩提，正见法性即见佛，是真发菩提心者（前发菩提心是世俗发心）。得无生忍已，以大悲愿力为因，烦恼习为缘，得法性生身，以无所得为方便，随机应物，行六度、四摄之行。菩萨自利（脱生死）已具，此心此志，唯成熟有情与严净国土，无复他事。自生死中出，薄余习，到一切智中住，曰出到菩提。因圆果满，断余习而成佛，曰究竟菩提。此三者，初发心，次悲行，终圆证，曰方便道。从自脱以脱他，以即空之巧慧为本也。

于此二道五菩提而行菩萨道者，根性有利钝之异，此以创（注意！）发大心而分别之。或有信戒无基，福慧微劣而创发菩提心者，自空慧入，则厌离心切，堕声闻中；自悲心入，则败坏菩萨，成仁民爱物之

行，墮凡夫中；自信門入，則神佛雜濫，墮外道中。如乘羊而為萬里之行，鮮有不退失者。其有無量百千萬億中，若一若二住不退失者，初觀無常等十五事而後入空，鈍根也。或有曾集福智，善修信戒，心未純淨（卑怯自私，戀世之情猶深）而創發大心者，願以正其志，悲以植其福，智以滌其滯，不急不緩，成中道之行。直自性空門入，歷二僧祇劫而後得無生法忍，（此中又有三品，此下品也）。此如乘馬而行，久久而後至，中根也。或有無量生中積集無邊福智，從不見佛聞法，而究窮事理類大慧，仁愛及物近大悲，求達至善若大願。今生利根，悲熟，得善知識，創發菩提心，即直悟無生而趣佛道。于中復三品：或入無生忍，或得忍而即成嚴土，熟情之行，或得忍而直入究竟菩提。如乘神通（日月通，聲聞通，佛通）而行，瞬息即至，利根也。論曰：「無常為空初門」；「空為無生初門」，「無生助佛道門」；隨根性之利鈍，而初入觀門之不同如此。夫上根，百千萬億不得一，生而知之，不可以力求。其有不甘墮外道、凡夫、聲聞中者，則中根猶可勉學而行之！行之道，從性空見，悲濟行，菩提愿之相資不偏中求。」

《性空唯名论述要》讲记

印慈法师讲解

这出自印顺法师《印度之佛教》，讲到《中观》的那一章，第三节《性空唯名论述要》。

为什么在讲《智论》的菩萨行里，先把这拿出来？因为讲《智论》的菩萨行，始终离不开两个核心词：一个是智，一个是悲；或者说一个是慧，一个是福。悲智双运，所以积集福慧资粮，最后成就了福慧两足的圆满果。菩萨道，围绕的是这两个核心。

那么《性空唯名论述要》也是两个方面，很有机地结合在一起，最后很简短地引了《智论》一些悲智双运的内容。

《性空唯名论述要》，一般人可能以为光讲缘起性空——性空唯名。这不是光讲智慧的意趣，还有后面怎样依智慧的意趣，悲智双运行菩萨道的问题，所以这里也可以看作是一个简单的纲要，非常简明扼要的纲要。

那么中观学或者说龙树所抉择佛法的要义都在里边。如何契真实？如何行广大？都在里边。

印顺法师，这是他在壮年的时候，对于从《般若》《阿含》到龙树的学问，他对于整个佛法的认识之后的一个贯彻性、纲领性的提要，很重要。

所以我还是希望大家能够每天读一读。你要是这样坚持做个一年，再看一看会不一样的。不一定特别上来要背《性空唯名论述要》，不

用特意为了背而背，那样会觉得有压力，每天读、每天品、每天思择。

龙树菩萨之学纲，在二谛，在依俗谛，得第一义，得第一义入涅槃。

刚才我们反复谈了这个话题。

其言曰：「诸佛以二谛，为众生说法。若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃」。

意趣刚才讲，依俗契真实都说过了，不再赘述。

所谓二谛者，即缘起之中观也。

这词非常好——“即缘起之中观也”。请问有什么深意？缘起之中观是说明了二者的不可分。可以说中观或者说正观、或者是中道、或者是性空，是缘起的，这叫“缘起的中观”“缘起的性空”“缘起的中道”，也可以反过来说“性空的缘起”。

当这样认识缘起和性空的时候，它天然的就没有被打成两截了。性空和缘起是可以掰开来说的两件事吗？很多人认为是，特别没学的和初学的会认为是。不是。为什么“若不依俗谛，不得第一义”？因为二者不可截然地分开，所以“若不依俗谛，不得第一义”——不依俗谛，不得圣谛。

想象有一个离开缘起的性空，那只在颠倒的想象里。想象一个缘起跟性空有可能是不搭界的，只是在错误的想象里。

“所谓二谛者，即缘起之中观也”。观空老法师说过一句话，太形象了容易让人执实，不过正因为这样，对于一般的初学，这句话显得比较到位。大意是这样说的：“缘起与性空在同一个法上是不相舍

离的。”我为什么说好像有易让人误解，好像有三件事：这一法，这一法的缘起，这一法的性空。其实没有那么回事，没有这一法这回事，只是缘起，缘起的当然是性空的。

如果让我换一个表达的话：“如幻的缘起，当体就是性空。”也就是缘起和性空，不可能是可以分割的。所以说“所谓二谛者，即缘起之中观也”——缘起的性空。

《阿含》以「我说缘起」为宗。

当然要去找经文的话“我论因说因”，是在说缘起。印顺法师说他自己，不是太特别擅长于原话背诵的人，但是义理的钩玄和彼此之间的辨义，他是特别擅长的。

《般若经》以「观十二因缘如虚空不可尽，为菩萨不共中道妙观」。

这基本上是《般若经》的原话。说菩萨坐道场时，他们观十二因缘如虚空不可尽等，说菩萨的不共中道妙观。什么意思？说一切法都是缘起的意思。

缘起即一切法。

所以下边有明确地说这层意思。什么叫“缘起”？

为「此有故彼有，此无故彼无」者。

一切法都是此有故彼有，此无故彼无的，所以说“缘起即一切法”。

若假名相而辨说之，则缘起是「无自性」。

如果借助于名相来辨说缘起的话，缘起是无自性的。

自性无故空。

自性，一般人感觉“这个东西就是它自己”，是没有的，是一切

处觅不可得的。

我们对于法形成“有实在自体、实在自性”的意象，是不成立不存在的，所以说“自性无故空”。

是「唯名唯假」。

只是这一些彼此关联的缘起，丝毫自性也没有的缘起，这一些因缘拢在一起，叫作“茶杯盖儿”。我们之前的种种分析，它是哪些因缘，我们把哪些因缘拢在一起，叫“茶杯盖儿”。

只是因为这样的因缘，在我们认知情况下，它总是这样关联地呈现，也就是所谓的茶杯盖这一法，表现为一个相似相续。这个相关的因缘还始终纠缠着呈现着，没有表现出它的坏灭，等到这些因缘不再这么纠缠了，或者这种因缘彼此的关联得到了破坏，那么这一法就不再呈现——是“唯名唯假”。

唯假名则有。

指望在这里找到一个一般人所直接感觉到“茶杯盖自己”，哪有呀？

宛然有而毕竟空，毕竟空而宛然有，空有相成不相夺，即缘起之中道。

缘起之中道很重要，这是很纯正的《中观》。从一开始学《中观》能这样去学，确实是很纯正的。

不过对于一般人不容易，所以《中观》的下手处在哪儿？在于破。破什么？破过去内心的自性执，自性执取。在什么上破？在一切上破。有没有次第？有。比如说近取诸身——取人我来破，然后再遍及一切

法——再观一切法空，这是一个次第。

要不然像前面所讲的“名假”“受假”“法假”，这样从所执坚固程度，容易破的程度次第渐入，都可以。“宛然有而毕竟空，毕竟空而宛然有”。“毕竟空”指的是胜义方面，推究实性是这样。“宛然有”指的是世俗现象方面。二者是相成而不相夺的——“空有相成不相夺，即缘起之中道”。从这个角度去把握毕竟空。

故曰：「众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义」也。

本来是二谛，后来被中国的一种解读，解读为三谛。在这里只是二谛而已，也是从二谛来说这一偈。

缘起者，不离因缘而有，而非自成。

缘起不是离开因缘而有一个它自体的——缘起而非自成。

如果我们觉得这个东西有一个体，那这个体就是跟什么也没关系的。想想这茶杯盖，我常说的是它们有个共同特点——都跟它们爹妈没关系。茶杯盖的父母：粘土呀，设计呀，生产线等等。我们头脑中呈现这个茶杯盖的时候，哪有它的现起因缘呢？根本不是因缘所呈现的，它就是自成自体的东西。想到“我自己”也是，不仅跟父母没关系，跟什么都没关系——饮食、空气、水、太阳、地球都没关系，你老人家一个人孤零零地飘在黑隆隆的宇宙中。这就是脑中那个“我自己”的意象。

「不从生」之自成，曰自性。

定义自性——不从因缘而生的自成。我们感觉我自己，感觉这茶

杯盖，不都是不从生的吗？这种自成就是叫“自性”。

用大白话说：感觉我有个自己，不待于任何其他因缘的自己。感觉茶杯盖儿也有个自体，在感觉中它那个自体，还是不待任何其他因缘而有。这叫作“「不从生」之自成，曰自性”。

即自性而论之，自成者必为「非新有」之常在。

我们感觉我自己，不是从什么时候才出现的。我们感觉我自己，哪是从什么时候才出现的！感觉我自己好像应该一直这样。

“一直这样”的意思：从前是这样，以后还应该这样。所以人们想到“我的死亡”时不可接受，如果没有这种倒见，有什么不能接受的，没有任何情绪反应。

「不待他」之独存。

刚才也讲了从我自己、茶杯盖，我、法上都是一样的，都会有这种感觉。

自成（实），常在（常），独存（一），

自成是指的“实”，就是实有自体，常在是指“常”，独存是“一”，不待于它。

以理智而观于缘起之存在，了无毫厘许可得。

我们感觉都是自成的，常在的，独一的，独存的，但是如果用理智去观察的话，缘起法是这样吗？不是。

“了无毫厘许可得”，在一切处找不到这样的“我自己”，在一切处找不到那样的“茶杯盖本身”。这叫作“以理智而观于缘起之存在，了无毫厘许可得”。

以「未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者」。

《中论》的偈颂。因为没有一法不是依因待缘而现起的，所以这一切法也就没有哪一法是不空的。我说学《中观》要想从缘起观察性空，首先要把这一颂通达。

说缘起的是性空的，真的通达了，知道自性指的是什么样的错误认识。那么也就知道，如果法确实实是缘起的，就是性空的。所以先认识清楚，对于所破要清楚，所破的是什么？自性或者说自性见。在我们的心相中的表现是什么？认识到它。

当能够认识到所观察的缘起，是怎样的此有彼有的，就知道这一法，是没有如所认知的自性自体，毫无自成常在独存之意趣。

缘起法无此「自性」之为空，非说因缘假有亦无也。

什么叫“缘起法的性空”？当说缘起法，很多人还是容易形成有“一个”东西，它是种种因缘呈现的这样的意象，反复地告诉你那个是错的。最后真的这样反复观察，你会发现对于所谓的缘起，内心能呈现起来空相。通过这样的观察，开始粗分地、初步地有一点随顺于空义。

“缘起法无此「自性」之为空”——没有这样自成的自体，没有这种常可得、独存可得，没有这样的自性，这叫作“空”。

“非说因缘假有亦无也”，不是说此有彼有因缘的呈现，内外因缘的交织中，没有这样如幻的现象，那不是。但是一般人，作为我们中国人，从汉语日常用语的“空”，去理会佛法的空义，几乎没有一个一开始不错误的，都是觉得“空”了，就是没有了。

“三十辐，共一毂，当其无，有车之用”，《道德经》里讲的“空”，就不是佛法讲的“空”意趣。我们知道中国的般若学，进来后有一个格义佛教的阶段。那时候理解“空”，真的是五花八门。

常人之于世间，莫不多少有见于「从生」、「新作」、「待他」。

一般人在世间，我们难道没有看到，小芽是从什么发出来的吗？从种子发出来的，需要土壤，需要阳光。这件衣服是怎么来的？新作出来的：从布料，从缝纫，从设计，从人工等等和合来的。布料是从什么来的？新作的，待他的。

这些事情的成办都是一堆因缘，或者是种种条件，然后这些因缘条件都具足了才呈现的。“莫不多少有见于「从生」、「新作」、「待他」”，但是问题在于内心的那种错觉。

然自常识之所见，科哲以至神教之想象，又无不以世间之本质，为真实、自成者。

我们生活中的常识，你看到了什么？我看到了茶杯盖。就这个问题，我们在各种场合问了多少遍？大家都非常诚实地给我一个一致错误的答案，都是觉得有这么一个东西。不是说名言都不可以说茶杯盖，但是我说大家再想一想，你能不能够准确地描述一下，发生了什么现象？然后说：法师，我看见了茶杯盖！终于把错误说全了，而不是把事情在这个描述上，更接近于如实发生的现象。

“然自常识之所见”——这是常识于所见。科哲，比如说科学哲学里，特别是量子物理学，它走到那样深之前，都是觉得法是有自体，一一法是有自体等等。

以至于神教的想象，其他任何一个有神教，怎么会没有自性？主宰神，创造神，他们就是自性最完美的体现。他是亘古长存的他，有没有死亡毁灭？没有吧！他恒常，他是自在的，是能主宰的等等。

这些都是具足自性的最完美的体现，应该说是我们错误之集大成者，这就是神教。——“又无不以世间之本质，为真实、自成者”。

或常在、独存者。

你想想，这些科哲乃至神教的认识，包括我们日常的认识，对象是不是常在、独存的呀？在我们的认知感觉的意象中，它就是一直这样，它就是常在的、独存的，跟什么也没关系。我们的错误是无所不在。

闻佛说真实自性空，则瞿然而惊，

一听佛法说：“没有那样的自体”。那不行，“佛法太具有破坏性了！”不过破坏的是应该被破坏的东西。除非这个人，愿意用错误生生世世地麻痹自己，愿意因为错误而一直枉受诸苦。就算他愿意，也是因为他没真明白。就像一个精神病，“我愿意拿火烫我自己，你管得着吗？”这是一样的。

那么有悲悯心的人，不会说不管他！“一个精神病，你治他干什么”不会这样，会想方设法软劝也好，一时硬的给他规范住，不让他自我伤害也好。

这个是佛，所谓的调御丈夫，对于我们的调御。调马师去见佛，佛问他：“你做什么工作的呀？”“我是调马师。”“那你用什么方式调马呀？”“我用粗涩、柔软和粗涩柔软这三种方式。”要是用今

天的话说，就是柔软、刚强，柔软和刚强。他用的是“粗涩和柔软”，那什么叫柔软？就是梳梳毛，喂点吃的啦，这些小手段来调御；不听了就抽它，甚至是刺它，拿些东西刺它。那有的要二者结合。佛说：“那这三种方法要都不用呢？”“那这马用它干啥？反而说它不定把人给搞出事了，杀了！”然后问佛：“您被称为调御丈夫，您是如何调御？”

佛说：“我有三种方法，柔软、粗涩、柔软粗涩。”“您怎么跟我一样？这是怎么回事？”佛说：“对一些人讲柔软语来引导，一些人要粗涩一点。”什么柔软语？说：“这样的功德你要去修集，这样能得什么样的功德利益。”还有一些人要跟他说：“你可不能这样，你要这样的话，三恶趣就是你未来所去的地方，那是什么样的痛苦！”要知道，这叫粗涩语。柔软粗涩，就是二者兼具。

然后调马师多问了一句：“那您有没有这三种方法都不好使的？”佛说：“也有。”“那您怎么办？”“杀了！”调马师吓坏了：“您是佛，您怎么可以杀生？”“别学我！”佛说：“这种因缘不成熟，就不能够受教化，不教化对他来说，法身慧命是被戕害的。”

佛对我们软硬的，或者是刚强柔软，以及刚柔并济的调伏，其实都是让我们从世俗现象上，先不堕于恶趣，这是世间五乘共法的一些东西：正见世间有善有恶，有业有报，有前后因果关系，乃至有凡有圣，要断恶修善等等。更进一步就要向于真实义了，真实义这里说的很清楚。我们常常觉得这样的常在、独存的，一听说佛说真实自性空，则瞿然而惊。

误以为一切都无也。

这是搞误会了。

本此见以相责，故曰「若一切皆空，应无生无灭」等。

执着一切实有的人会说，如果一切法空的话，应该不生不灭。

不知真实之自成，论理即不得不为常在与独存。

有自体有自性，有我们感觉到的我自己，有我们感觉到的茶杯盖。如果是这样的话，论理的话，它是不是常？你感觉它一直是它，不就是常的吗？你感觉它就是它自己，你在你意象中跟什么也没关系，那不就是独存的吗？

自成、常在、独存，则世间因果生灭等，不复可能！

在茶杯盖上因为意义不大，所以你感觉都不强烈。说到我们自己，你就知道了。感觉我自己跟什么也没关系，包括父母、饮食、水，空气等等，没关系！破不破坏因果呀？更不要说前后世，哪有因果可成的？这样自成的，恒常的，独存的，哪有因果可谈？所以身见、边见，邪见，为什么身见在前？如果在五蕴上计执有我，这个“我”论理的话说，要不然就是常，要不就是断，不管是常是断，因果都没办法成立，所以有了边见（常断见）。落两边的边见（常断见）破坏因果，破坏了因果是邪见，就会这样。这个世间因果生灭，不复可能。

龙树菩萨因之转以相责曰：「若不许空者，彼一切不成」。

「已有空义故，一切法得成。若无空义者，一切则不成」。所以如果不能够认识到诸法是性空的，自性是不可得的，他一切的说理都说不明白。

我为什么说等到了微观粒子的层面，量子物理学里，色法的缘起性空义，无可置疑地、不可掩盖地、不可否定地暴露出来了，因为你要想理解好这样的现象，必须认识到它没有一个真实的自己。

当然表达是这样，但是那么复杂的表达，用佛法的话概括就是这句话——不可能有自己。它不可能有一个本来就属于它的属性，也不可能有一个本来它自己那个自体。

这完全依托于是什么样的因缘在交互，如果是这些因缘在交互，就呈现那样的属性，那样因缘的结果。那些属性的交互是那样的呈现，这里边没有一个它自体的问题。

所以量子物理学，到了色法的底层——缘起性空，你想误解都误解不了。因为你按照过去宏观经验现象，充满了自性见的那种认知和诠释的方法，诠释的套路模式，想去认识量子物理现象，是行不通的。这是量子物理早期那么让人头疼的最主要的原因。

简单地说：因为自性见迎面撞上了必须直视的性空的缘起。所以在量子物理学早期，人们那么痛苦。在哲学上，在物理意义上没法理解，为什么？因为从前他所有的哲学，他所有的物理意义，都是基于一个一个真实自体。那个不可能，那个非事实。

反之，唯其无真实之自性，乃依因待缘而得成；如幻如化，唯名唯假，无毫厘许自性，而因果染净无不成。

这话说得很好，只有这一切缘起的现象，没有丝毫真实之自性，完全是依于什么样的因缘就呈现什么样的法。宏观、微观都这样，不仅仅量子才这样，只是人们在宏观上取着实法，太久太习惯自然。现

象是如幻如化的，是唯名唯假的，推究其真实是无毫厘自性的，但是现象的因果染净无不成。

「以有空义故，一切法得成」，此即缘起中道观之特色，非世间学者所能解。

今天就先说到这，我建议大家每天至少品味一遍，早一遍晚一遍，品味两遍，慢慢品，一句一句品。一开始有点云山雾罩，我建议一句话最多品三次，然后就过去就好，省得自己心烦，你久后自然就好了。然后我们把这讲完之后，开始讲《大智度论》的菩提道。

上次我们在学习印顺法师《性空唯名论述要》，这是出自印顺法师《印度之佛教》，讲到性空这个学派的时候，他做的注解。

从哪儿开始讲得呢？从二谛也就是缘起性空来讲。“性空唯名”，他命名的时候，是从二谛边命名的，从性空和缘起边命名的，这也是他根据二谛的要义来给这个学派命名为“性空唯名”。

龙树把佛法的意趣提炼为：「诸佛以二谛，为众生说法。若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃」。他为什么这样说？为什么“若不依俗谛，不得第一义”？有没有想过这个问题？就是因为是龙树说的就对？为什么？

这个道理不通达，对于修行的真正的原理，应该说内心还不是特别清楚。

原因很简单：因为离了俗谛没有真谛，因为性空要在缘起义显，是离不开缘起现象的。

诵《心经》都会说：“空不异色”。就是说性空跟缘起，不是可以

隔别的，不是可以截然分开谈的。

就像我常说：你能够离了现象谈本质，离了本质谈现象吗？我们的问题就是因为离于事物的本质，然后对于现象也有了错误的解读。

我们对于现象是有错误解读的。比如对茶杯盖的解读，你对于茶杯盖内心的认识和诠释包含错误，是因为你在这个上计执有一个实体法，所以你对现象的认识、内心中对于现象的解读，正确吗？

内心说的是：“我拿起茶杯盖”，这整个就在讲一个错误的故事。

不是说不能用这样的名言，只是一个没有正确训练的心，它必然是错误重重的。因为我们的错误，在迷于本质，连带的对于世俗的现象，也不能有正确的认识。

正因为缘起和性空是这样的关键，而且二者又是这样密切的关联，所以在修行的时候，我们当然要去体解真实义，就是“第一义”。

凡夫体解“第一义”，离不开对于世俗现象的观察。观察什么现象？修行上重要的下手处，就是观察生命现象。

为什么？因为修行的全部就是要离苦，苦是基于生命现象说的，所以要对生命现象正确观察。佛法中其实所有的核心修行都在谈这个。

这有种种门类的说明，比如说四念处，是在观察什么？观察身、受、心、法，不就在观察当下生命的现象吗？

你给别人讲法，给社会上人讲法，你一定要“身、受、心、法”这么讲吗？一定要用这样名相的讲吗？你说观察身心的现象，不可以吗？然后你再说针对所观察的身心现象，为了我们入手方便，可以细致地分成这几大类。你自己的修行呢？是一样的。

“依俗契真实，正观法如是”，其原因是缘起和性空是没有办法彻底给掰开的，你想掰开都掰不开。

从前我有引《大智度论》里的两句话，算是集成一联送给大家：“有为法实相即是无为法，如实知世间即是出世间”。这两句出自《大智度论》的两处。

“有为法实相即是无为法”，说明了修行的原理，你观察实相，观察诸法的如实相，那是无为法，你离不开依托于有为法去观察它。

“有为法实相即是无为法”，缘起的本质是性空。

“如实知世间即是出世间”，这是谈用功的，既然“有为法实相即是无为法”，那么如实地了知世间，在这缘起法上如实地观察，就会契证于诸法的实相。

“如实知世间即是出世间”。正是因为缘起和性空是这样不可割裂的，所以论理则是“有为法实相即是无为法”，论修则“如实知世间即是出世间”。

当你这样去认识真俗二谛，有什么偏差呢？有什么格格不入呢？不仅有真俗二谛不是格格不入的，反而它们是不可割裂的。

正因为真俗二谛之间是彼此的相依、不可割舍、不可割裂，所以修行也必然是依俗契真实。

对这个有了决定的认识，那你就会修行，要不然修行总是带着幻想！我去念念佛！我去磕个头！我去念念咒！以为这就是修行，别的不是！或者一定要跟从前形式上不同的才是修行。

最重要是心的变化，心不变化在深山也不行。心变化了在佛学院

甚至在余处，又如何不是修行呢？心的变化在哪？如实知世间，就是依俗契真实，这就是心的变化。

我们福建佛学院的同学，多分还是好乐听一点实修的东西。如果光讲学理，觉得缘起性空，空、空、空对不上号，希望结合修行的缘起，那我再提一提。

我说过我讲一年多，翻来覆去就讲了这么一两句话而已，就在不同的法上，反反复复讲这一两句话而已。但是大家听了，感觉讲得五花八门，又讲人我空，又讲法我空，又讲色法。

实际翻来覆去就讲了这四个字“缘起性空”，说来说去。因为我们错误的根本，在于对于性空没有正确认识，还是偏重于讲性空。在性空的基础上，才能够讲正确地认识缘起。

印顺法师为什么上来说二谛，说“依俗契真实”的问题，是有原理也有这样的必然。不是谁规定的，因为事物是这样的，规律和事实是这样的，而我们的错误又是那样的，想要让我们的认识不发生错误，与规律相符顺，那只能这样去操作。这是规律和我们的错误共同决定的，决定了有为法事实是“有为法实相即是无为法”。

我们的问题是迷于诸法的本质，连带着现象中也混杂了错误，所以如实知世间就会导致我们生起无漏的智慧，而能够出离世间——“如实知世间即是出世间”。

“漏者”烦恼也，“有漏”有部有一个义说：“烦恼随增”，或者一般的通俗地解释“有烦恼”。不再有无明的发生，是烦恼根子断了。要深刻地体会二谛，体会依俗契真实，体会缘起与性空的不可相舍、

不可分割。

下面这一段主要都在说二谛，其实也在说缘起性空，在说如何来正确地认识缘起性空。如果能够正确地认识缘起性空的话，那么其实知道了过去犯的错误是什么。

上次讲到：「以有空义故，一切法得成」，此即缘起中道观之特色，非世间学者所能解。

缘起法，性空假名不相碍，而常人以无智所蒙，见闻觉知之所及，辄计以为真实自性有。

缘起法，性空和假名是不相隔碍的，刚才谈这个意思——“有为法实相即是无为法”，并不是离了有为或者灭了有为，别有什么真实的实相。那样的话叫作“实相与缘起”“缘起义性空”，是各个别别的有体法，这个是不存在的，恰恰是过去错误的认识。

真正地认识缘起，在缘起和性空上，认识二者是怎样的彼此关联的呈现，或者是彼此关联的一种安立。“缘起法，性空假名不相碍”——不相碍的。前面特别地谈这个意思。

而“常人以无智所蒙”。一般的人，我常说的是没有训练过的心，没有如理作意，没有受过佛法正智熏习，这样被无智所蒙，没有真实智慧的熏习，所以只能随顺过去的错误。

那么“见闻觉知之所及”，不管是眼睛看到，耳朵听到等等根尘相触的时候，“辄计以为真实自性有”，自动地把它计执为是真实自性有的。你没有下过一番密集功夫，破坏不了这个错误。

念处的修习很好很重要，你不要以为那是小乘的修法，我大乘人

不希学。

你看看《大般若经》中讲不讲？你看看《智论》中讲没讲？你们不是学过《菩提道次第广论》吗？太虚大师总结的多好：“福德资粮，则人天具摄；智慧资粮，则声缘相协；律及经论，皆所依止；仅取一分，不成菩提”。

大乘不共法或者所谓的上士道，那是建立在共中、共下，或者是说五乘共法、三乘共法基础上的第三层楼；不是说离了一二层楼，别有第三层楼；不是说离了前六张饼，直接吃第七张就可以饱。所以要真实地用功夫，念处确实是修行的关要。

因为前面说了是如实知世间，世间有部讲“有情世间”和“器世间”，你如实知世间，下手处是器世间吗？也不是不可以。

菩萨可以先遍观一切法空，但是最后的突破点还是由博返约，近取诸身来观察人我，打破凡圣一关。

声闻偏观于我空，我见不生，法见不起，正确地修习念处也是很重要的。

“见闻觉知之所及，辄计以为真实自性有”，这个要平时密集地修习观察。

我常常随顺四种正知的说法讲，不过从前多分地强调“有益正知”和“适宜正知”，现在说“行处正知”和“不痴正知”。

“行处正知”，是自己修习所缘的对象，要常常心缘在彼上。“不痴正知”，是时时地来观察，特别是人我的虚谬，只是怎样的缘起的五蕴，此有彼有、如幻如化，而没有一个过去以为这样自成自体的那

个我，有的只是缘起生灭、刹那不住、觅其自体了不可得的蕴流。

这句话如果用稍微诗意点的话来表达，叫作“每个人都是一条河流”。你有从河流这个角度去认识自己吗？你有去从河流这个角度，去认识所谓的这个人、那个人吗？即便这样还取着实有呢，因为我们取实的习气很严重，不过这已经多少的破坏我们过去那种形成的固化的意象了。每个人都是一条流淌的河流。

此常识之真实，曰俗谛。

“见闻觉知之所及，辄计以为真实自性有”，那么常识中的真实，就是所谓的事实中、世俗中的谛实，谛者真实义。世就是世间一般人所谓的常识，叫作“俗谛”。

一切法非无，而真实自性实不有。非有而执以为实有，藉缘起之正见以彻破之，观一切法自性空。

“一切法是龟毛兔角无，完全是虚构的、捏造的、杜撰的意象。”不是！是有种种不可得的因缘，所以不可得！强调不可得，是说一一因缘有没有自体的意思。

总是种种因缘呈现下，才被认识为是那样的因缘；总是跟其它因缘关联着，才有缘起中相对独立的这一个因缘可说。只是相对而言，从某个角度来定义。

“一切法非无，而真实自性实不有”，想找那样真实的自体，在一一法上、在一切法、在任意法上都找不到。

“非有而执以为实有”，这是问题。“藉缘起之正见以彻破之”，那么解决方案，就是要用缘起之正见、缘起之正观、缘起之中道以彻

破之。

刚才说的是一个意思：“观一切法自性空”。彻破之后，就是深切地体会到一切法没有那样实在自体可得，因此深切地体会到一切法自性空。

这就讲修行了，没有修行吗？中观的见修是不二的，如是见，就如实地扭转了自己的内心。而不是你学了之后，学的天花乱坠，修的时候还需要去拜这个山头、拜那个山头，再学一套修法。

你真的懂得修行了，学的那个原理是干的？为了解释世界？你学的原理是要发现问题，发现问题的根本原因，然后反其道而行之去解决问题的。你学的法是不是这个路数？所以“非有而执以为实有，藉缘起之正见以彻破之，观一切法自性空”，这就得到了理智之真实。

此理智之真实，曰第一义谛。

四悉檀里，我们曾经讲过“第一义悉檀”，谈了约法和约人这两个角度。

约人谈的是诸佛、辟支佛、阿罗汉所证的真实法。所以“此理智之真实，曰第一义谛”。这有一些约人谈的意思。

释尊以常识之真实，显理智之性空，引凡入圣，安立二谛之本也。

佛陀是通过世间常识中的真实，引导我们来观察到底是怎样的？然后来让我们自己认识到呈现出理智中所体会到诸法的真实相——性空。这是显理智之性空，达到了就是完成了引凡入圣，这是安立二谛的根本原因。

“释尊以常识之真实，显理智之性空，引凡入圣，安立二谛之本

也”。这就是“有为法实相即是无为法；如实知世间即是出世间”。这两句话记住，你常常体会，常常来在身心上观察。大乘的修习是遍观一切法空，为什么？行菩萨道的需要。正因为遍观一切法空，所以他的智能更好的辅助他的悲。以后我们讲到悲智双运的时候会讲，先点一下。

有情情滞于实有，佛教乃盛谈乎性空。

前面我说过，我们问题是怎样的？发生的原因是什么？我们反其道而行之。因为有情的病是情滞于实有，人们的内心执着于实有，实有我、实有一一法。为了对治这种病、错误的认识，佛教乃盛谈乎性空，所以才广谈空，我空、法空，一切都是没有实体。

假如这个人认知出了问题，一般老百姓说的精神病。我不常讲这个案例吗？说它是笑话也好，说它是段子也好，说它是案例也好。

有个精神病专家，在精神病医院第一线工作，看到有一个精神病患者，天天吃完饭拿把雨伞就到树底下一撑，一待待一天，跟谁也不说话，在那也不动。他想研究这是怎么一回事，什么办法呢？也一样吃完饭，拿把伞到树底下把伞一撑，在那一待待一天不动。三天之后，突然这个精神病患者对他说：“你也是蘑菇吗？”“你也是蘑菇吗”，这个世间叫精神病，为什么？因为有自我认知障碍，觉得自己是蘑菇。

实际如果苛刻一点说的话，我们凡夫都是精神病，都有自我认知障碍。不是说没有认识到正确的自我。“要发现真实的自我”，那是外道语。是要发现无我。本来无我，以为有我，无中生有，不是精神病吗？这样说是不是有一点太严苛了呢？但是想一想是不是这样呢？

每一天太自我感觉良好，像没事儿一样，对精神病都觉得自己没事。没有真把自己当病人，把法当成药，不是学过病想、医药想、殷重疗治想吗？“于自生病患想，于法生医药想，于说法者生医师想，于殷重修生疗治想”。

这是我们在佛学院学习佛法也好，乃至自己展卷读一本书也好，都应该具足的正思维。没有这样经常训练的意乐不行，学久了就会疲厌，就会有种种问题。不要觉得自己没问题，特别学院久了，大家也都很熟悉，不要觉得这样的生活很正常，我们生活在正常人的世界里。我们生活在疯人院，希望我们都能《飞越疯人院》——一个电影名。

“有情情滞于实有，佛教乃盛谈乎性空”。做的是什么事呢？治疗精神病，这个精神病，你只有在佛法中才能治好，一般都生活在妄想狂中。

解性空，则见性空之假名，圆见缘起之中道，岂执空而拨有哉！

真正通达了性空，体解了性空，那么这个人就见到了性空之假名，见到了性空的缘起。

这件事情是很微妙的，不能够正确体会缘起性空的，总觉得是阻碍的，这就说明了故辙难改。还是过去那条错误的道路上，一直在撒欢地奔跑。这个心在这样错误的原野上尽情地放纵奔跑，自己不知道，意识不到。

等到自己多少真的能够体解的时候，是知道真的通达性空是能够见到性空的缘起。“则见性空之假名，圆见缘起之中道，岂执空而拨有哉！”这个时候就能够圆见缘起之中道，缘起性空、性空缘起。

“因缘所生法，我说即是空”“以有空义故，一切法得成，若无空义者，一切则不成”。这样确实是空有互相不隔碍，不仅不隔碍，而且是相成的，相成而不相夺。一般人在自己错误的理念中，它们总是相互隔碍的，相夺的，不共戴天的。在同一法上不能共存的，这一法要是空的就是没有，要是有的就不是空的。那是自己的错误认识而已，不是法是这样的。

“岂执空而拨有哉！”有一些人认为般若或者中观是“恶取空”，那只能说他错误地理解了空，他认为空是什么也没有，所以他把认同空的人说成是“恶取空者”。

真的通达了缘起的性空，真的通达了性空的假名，没有问题。没通达这个，总是要转计出来一个真实有，来做染净之所依，不管是流转的染法，还是还灭的净法，都需要一个真实的落脚点。这是因为他内心中自己制造的这种真实落脚点的需要。谁说需要呢？谁说呢？那是基于过去自己错误习惯性的认识，制造出来这种真实的需要。

如果有真实，则烦恼不可断。如果有真实，那么净法先无不会成，先有不会染。这是谈实有的问题。诸法只能是没有实在自体的，依因待缘而呈现。虽然依因待缘而呈现，可不意味着可以随便成，这很重要。

有的人一谈性空，因为是性空的，所以喝酒吃肉，所以怎么样都行，乃至说近淫色，怎么怎么样了……缘起有它必然的理则。说到佛法，说到戒律，即便这件事情它不是性恶的，不是性戒，但是当时当地认为礼仪上不合适，这样做很没教养，比丘可以做吗？不可以做！

这就叫缘起。

不是说怎样都行，不是因为性空，所以我怎样都行，那叫不通达缘起性空，不通达性空的缘起。真正通达之后，是这样的因缘，那就这样做，这叫通达缘起的性空。

常常见佛法的修学者中，有这样的人，不学空还好点，一学了空可真是狂禅，不是疑禅、也不是痴禅，是狂禅！怎么个狂禅法呢？他那个空不去空诸染净，不去空这些随应境，不去观察随应境的不可得。来观什么？“我自己违犯了！这个是空的，没事！”真是空的，你违犯它干？哪有那个动力去抓取？内心那些倾向哪来的？受什么驱动？不去观察这个，尽向后面去给自己找理由，哪是学空？

还记得我们中观班，我给的教学大纲第一条就是严持净戒。为什么？从前也说过，学空有可能自己有这个情况，或者某个阶段，因为学空不当、自己学得还不够善巧，可能会有一些认知上的偏差。

你先把自己的行为规范，板板眼眼地做好，不会有大问题。学可以慢慢学过来，你要是自己戒律上再不严谨，再配合着恶知见，那可真糟糕。

不是学空不安全，或者是学空会怎么样，而是因为人的烦恼。你如果对自己没有要求，烦恼就会玩花样，被烦恼控制了自己还不知道。今天好说什么什么控——手机控、电脑控。我们都是烦恼控。

“解性空，则见性空之假名，圆见缘起之中道，岂执空而拨有哉！”《广论》里有一句话，我常常引：“解空性者，谓即见为缘起之义，是于业果发生定解为助伴故”。真正的解空通达空，是见了缘起，解

空是见了缘起。正确地解空，能够正确地见缘起。不能够正确地解空，他能够正确见缘起吗？只有真正解空了，才能够正确见缘起。

“解性空，则见性空之假名”。则见性空之缘起，从前觉得缘起，总觉得一一因缘还是各个别立的，还是有自体的。想到一个因缘，完全可以跟其他没关系，内心还是这样的感觉。不是说别的，内心中的认知还是这套模式。你又没有那么强的观慧，能够时时的审择，审择自己每一个认知、运作背后到底有没有这个。你要是真有这么深细的如实知见，这种心的观察，能够深入到认知底层的敏感和把握，不会发生后面的错误了。

正因为没有，所以时时地泛起诸法有实体的感觉。我、人、众生、寿者，或者是外物、内法，都是这样。真正地解性空，则见这一切都是性空的假名，这就“圆见缘起之中道，岂执空而拨有哉！”根本不会，只是误解的人想当然而已。希望我们不要学了好久，还是想当然那伙儿。

缘起法，空假无碍为中道，而要在明空。

前面重点在讲什么？讲缘起的空假无碍。后面讲要在明空，是讲修证的要点。空假无碍为中道，确实是缘起性空、性空缘起，但是人们的问题主要在哪？人们的问题主要在执实有上，就是执着一法实有上，乃至空也是实有自性的空。所以“要在明空”，认识所谓的性空，所谓的诸法没有自性，到底是怎么回事。

在观察一一法上有没有这样的自性。认识到：“并不是谁规定了一个自性，然后说我有，而是在心中的认知中呈现一一真实的自体。”

任何一法，心法也好、色法也好等等，这一切在我们内心，都是一个一个有别自体的东西，而这个就是自性见在自己当下内心运作上的呈现，刹那刹那没有舍离过。修行的重点就在明空，认识到诸法没有自性，诸法没有自体。

此所以『中论』以八不缘起为宗要也。

应该明白，为什么『中论』是以八不缘起为总标为宗要。还记得“八不”缘起，我是怎么来说它的，是基于梵文的直译：“圆满的佛陀宣说不生不灭、不常不断、不一不异、不来不出的缘起。”如来说缘起，或者佛陀说缘起，前面“圆满的佛陀”修辞“佛陀”，后面“八不”是修辞“缘起”。简单归纳地说，是佛陀宣说八不的缘起，也就是八不的中道。

这是什么意思呢？这是说缘起为佛说法的核心：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出，能说是因缘，善灭诸戏论”，即“圆满的佛陀宣说不生不灭、不常不断、不一不异、不来不出的缘起，是戏论止息、寂灭安稳的。”“善”是戏论止息，“灭”是寂灭安稳，绝诸戏论的。“我稽首礼佛，诸说中第一”，对于这一切说法中最真实，因此也是最上的、无上的，我致以诚挚地顶礼。这是《中论》以八不缘起为宗要。

为什么强调八不呢？因为一般人觉得缘起是八有的，不仅是八有的，而且必须是这样的。我们心中一一法有生有灭，要不是常的、要不是断的；要不然就是活着的时候是常，死的时候是断的；要不就是一，要不就是异；要不在运动，要不就在静止。

常人以一切法为自性有，乖缘起则一切倒，论理则不成，修行则不得解脱，举此一切倒而空之、不之可也，八不特示其要耳！

为什么举“八不”缘起为宗要呢？因为一般的人，以一切法是真实自性有。这违背了缘起，一切认识都是颠倒，这样一切法的自性有，论理则不成。

我们之前在讲色法，如果色法自性有的话，那就要说到它的极微了。因为从结构的角度看，这一层是下面一层搭起来的，那推进去了，最后就落到一个真实的极微。真实的极微，就有方和无方二俱不成。论理则不成，修行则不得解脱，这个人真的是自性见，修行不得解脱。

阿罗汉——我说的很明确。《大般若经》，般若经系和龙树的中观，乃至到月称的中观，都是明确地说：阿罗汉偏观于人我空，他只是没有特别地去观察法，是不是实有的而已；在他的智慧中，他如果去观察法是不是有实体，他会不会发生错误呢？不会！这就是后文说的，叫作：“我见灭而法见不生”，不会我见息灭而法见还生。

大乘到后来的发展，种种原因搞得跟声闻乘，越来越不兼容。也许是因为弘化中的一些彼此之间的矛盾或者不同，也许是因为有一些对立的成份出现，或者是觉得论理上的需要，终于把小乘说的越来越不行了。

声闻乘论心是没有菩萨大心伟大，论能够在未来为世间做明灯，是做不到。不过从他这一生这样的修行乃至证无学——证无学不是一生的事，是有功德、是善法，只是跟菩萨没法比而已。

这样“乖缘起则一切倒，论理则不成，修行则不得解脱，举此一

切倒而空之、不之可也”，倒的并不是所谓的现象，破的并不是现象，而破的是内心的颠倒。“八不特示其要耳！”“八不”只是特别地指示其中重要的东西。

「不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出（去）；能说是因缘（缘起），善灭诸戏论。我稽首礼佛，诸说中第一」！

能说这样的缘起是寂灭安稳、灭诸戏论的。什么叫戏论？诸法没有自体，但是我们感觉它有，基于此而有种种的思想、言语、行为的发动，诸法没有实在自体，而被我们计执为有实体，这叫戏论。“八不”，你只要有戏论就透不过去，它起的作用——灭诸戏论。

八不灭一切戏论。——「不」灭一切戏论，其义极深玄，姑为作一途之解。

“八不灭一切戏论”。其实不用说“八不”，只要“一不”，你真的“不”了，别的也都不会犯。比如不生，我们《中论》里《观因缘品》里讲“四门不生”，真通达不生了，有自性的灭吗？没有。通达了自性生的不可得，有自性的常吗？这后面等等都不可能。你真通达了一个，其余都通达。

缘起唯名。

缘起只是一个假名而已，种种的缘起只是有假名，并没有实体，没有一般所感觉到的背后的那个真实自体。一切是依因待缘的呈现，任何一法或者任何一个因缘都是这样。你找不到任何一个可以做真实依靠处。“正信求真实，于此无依法，以正理随求，离有无寂灭。”诸法是无任何自性真实的依凭的，但人们总是要问：它背后是什么呢？

总是在找那个真实。这就是迎合自己内心的错误。

新新生灭宛然，而非自性有。

缘起是唯名，新新生灭，没有一刻是住的，也没有一刻是常的，所以他用新新生灭来描述。缘起的交织是每一刻都在这样，这样的新新生灭是宛然而有。所谓的宛然而有，意思是说“相似有”，并不真的有，新新生灭宛然而非自性有。

何者？自性成则「不从生」；

如果自性成立的话，那它就不是从其它因缘而生起的。

「诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生」。

缘起唯名，一一缘起都没有真实的自体，它们交织所呈现的，没有一刻是有真实的自体。正因为一刻真实自体也没有的，所以谈不上是常是断，也谈不上一个东西生出来了或是消灭了。虽然这样新新生灭，现象好像是有，但是你想找背后那个自体真实，根本找不到。

如果有那样的自体真实，所谓的自性成，那个所谓的自体，你感觉中的那个自体，杯子盖也好、我自己也好，是有自体，不待他、不从生。

我一直说，感觉到的那个我自己，跟父母有关系吗？我感觉到的我自己居然跟我父母没关系。你感觉中的茶杯盖，跟粘土、跟它的生产线、跟设计模型有关系吗？因为我们感觉中它是自成自体的。

“自性成则不从生”，在我们感觉中它是不从生的。理性推度是后面的事，正因为人有理性，才有可能走向解脱，才有可能根本的推翻这些错误。

“自性成则不从生”，是不会从诸缘而现起。“诸法不自生”，自生可能吗？什么叫“自生”？自己生自己。那叫“生”吗？生者先无而有，叫作“生”。什么叫“自己生自己”？自己生出来自己。那你在生之前不已经存在了吗？还叫什么“生”！“自则不生，生则不自”，你“自”的话怎么“生”呢？

诸法不能自生这句话，说的是有体法。即前提：假如说法是有自体的，那他是自生？他生？共生？还是无因生？一一观察。他自己生自己等等，那是笑话。

他生呢？他有他的体，我有我的体，他怎么能变成我？我们内心中，觉得两个事物就是两个东西。什么叫“两个事物”？在我们的意象中，这个是这个，那个是那个，就像茶杯盖跟面巾纸一样。

我们觉得法是一一有别体的，此法与彼法是别体和别体。从感觉一一法的这种别体感来说，彼此不都是别体法吗？茶杯盖跟这个纸，是一样的吗？是彼此个别的，作为自身而存在的。这彻底的别体法，他法能生自法吗？

有他就有自，自他是相对说的，他是他，我是我，怎么可能他法生起来自己？就像自则不生一样，他也没法生。完全别异的二法，如何生。

人们在这犯的错误是：因为自性见，我们感觉法是有实在自体的，但明明是从其它因缘生起这个法。现在谈得是：因缘和所生法的背面有没有真实自体？如果有真实自体，现象就没法成立。

这时候不是拿现象来辩论护——明明是这些因缘现起这一个法。

现在谈的焦点不是现象如何，而是你对于现象的认知如何！现象是一回事，对于现象的认知是另外一回事，现象从来没有问题。

你以为佛法在破什么？破的是我们内心对于诸法的错误认识。“四门不生”在破什么？破法没有办法生起？破的是我们内心的自性见，不要搞错了。

“诸法不自生”，不能够从自生，“这个简单”！真简单吗？真的理解到自生的不可能，他生也就不可能了，这是“自则不生，生则不自”；同样的“他则不生，生则不他”——他法跟这一法完全别体，别体的法怎么能相生呢？别体的法能相生，善就生恶，恶就生善，跟现象事理不相符！

共生呢？共生的意思不是说好多因缘生起一个法——好多个不是这一法的因缘，生起这一法，叫作他生。那是多缘生起的他法。

共生的共是自他共。所谓自他共，前面不是说自也不能生，他也不能生。共生的意思是生起的法需要有自己的，也需要他法来共同生起。问题是：自生也不可能，他生也不可能，自他共怎么可能呢？

就像说，这个东西不占据任何空间，那个东西也不占据任何空间，它俩合在一起就占据空间。举喻：一个瞎子不能看，两个瞎子就能看啦？

无因生跟现象直接相违的。无因生就应该随便，就应该彻底混乱，就应该这世间没有法则。这个世间有法则，说明不是无因生。无因生在今天最好破的，因为人们发现了太多的规律。

“是故知无生”。如果法有自体，那么自生不成，他生不成，自

他共不成，无因也是不成的。这是简单地说明四生的不成。

得到的结论是什么？法是没有自性生的，或者说有自体的法，是没有办法说明他的生；或者说实体法从来就没有他的生起。既然没有实体法的生起，有实体法的灭吗？

不生则不灭，本自无生，今复何所灭？即自性而观于当念，则生灭不成。

如果感觉法有自性，观察它、破坏它之后，刚才那个实体法的生灭感没有了。“即自性而观于当念，则生灭不成”。因为过去的生灭，都是有自体感的生灭——这一法在生，这一法在灭。

一般人谈生灭，谈的是什么呢？一个东西出现了，一个东西消失了，或者说的更哲学、更普遍，一个事物或者一个现象出现了（刚才没有，现在出现），然后消失了（刚才还有的那个东西消失了）。

这是生灭背后的错误，离不开那个“东西”，离不开那个实体感。“即自性而观于当念，则生灭不成”。

因力在则生命常在，因力尽则命根即断。

说到有情，谈有情的生灭是得当的。为什么？因为涉及到对于生命本身的认知。不要光会谈茶杯的生灭，不敢去抉择所谓我的生灭。

从一个角度说：“‘我’是不生不灭的”，“真高兴，原来我是不生不灭的！”后面一句：“因为没有‘我’。前半句多么高兴，“你看我是不生不灭的”，但后半句彻底不能接受了，“怎么可以没有我呢？”性空说不生不灭就是基于这个意思——法不可得，法的生灭不可得。

那样的感觉一个实自体的我是荒谬的、是不可能的。所以谈“我”

的生灭、“我”的常断、“我”的一异、“我”的来出，都是两头话，都是不着边际的话，所以说不生亦不灭，乃至不来亦不出。

诸法都是这样，之所以上来先讲人我空，是有深刻用意的。说龙树学讲观空的次第，有若干个法门施設：一个是先观人我空，后观一切法空，相对容易；但是也有菩萨是反过来的，先通遍的观一切法空，然后深刻地透入我空，也是有的；另外一个次第就是前面说的“三假”，从执着的深固和深浅、隐微程度来破的。

对于有情，所谓缘起的生命现象是什么呢？“因力在则生命常在”。这个“常”并不是说有一个东西的常，说这个因果的流，它所感受的呈现的现象，并不是说有一个“我”。这个“常”在也只是说，这种因感果的现象还在发生而已。

“因力尽则命根即断”。因力如果尽了的话，命根就断了，这里边没有任何一个实体法，包括没有我。

缘起常断宛然唯假名，而自性不成。

缘起常断宛然唯假名，没有任何的实体。还记得《大智度论》里讲作业受果吗？“若没有我，谁造谁受？”记得《智论》里标准答案吗？八个字：“空五蕴造，空五蕴受”。“缘起常断宛然唯假名，而自性不成”。

什么“我”？不就是缘生的识有了这样错误的分别，然后这样的抉择，审虑、决定、动身、发语、造业，不就是这点事儿！

所谓的人，所谓的这个人很讨厌，不就是他常掉在错误的泥潭里吗？他有什么好讨厌的，应该生起悲悯，他都是“蘑菇了”！你觉得

那个精神病专家，对他生起悲悯心还是讨厌心？你讨厌那个大“蘑菇”，也是精神病！他要不是精神病，他就会想着怎样帮他治病。那你在世间呢，你是讨厌“蘑菇”？还是把“蘑菇”给直过来？

所以按照《智论》、按照龙树菩萨的抉择，佛法智慧深到一定程度了，真的彻底了，而且正确深入的话，发起大悲心是很正常的，理所当然的，水到渠成的：多冤枉！在这个空五蕴流里，过去曾经发生那样荒谬的错误，枉受诸苦，现在好了，可以不再那样；再看其他关联着的五蕴流，还是过去那样，于是不仅要让这个里不发生错误，缘起的关联的那个里（没有绝对的这个、那个，绝对的这个、那个就是自、他），也帮助不发生错误。这只是菩萨顺理发心、菩萨顺理行广大而已，依理没有局限而已——没有时空、个体局限。“缘起常断宛然唯假名，而自性不成”。

「若有自性者，非无故应常，若先有现无，是则应成断」。

如果有自性的话，你如果说它是“有”的东西，这是“有”法，那它应该是常的。感觉中那个“我自己”，你有没有想过，如果真的是这样，他应该是一直是这样的。包括茶杯盖，我常举我们内心中，符合我们内心认知的那句话：这个茶杯盖，一直是这个茶杯盖，没有变成另外一个茶杯盖，也没有变成面巾纸，茶杯盖一直是茶杯盖。它自己一直是它自己，是不是就是常？

如果我们内心中那个自体感是真实的话，往前推它应该是有的，它一直是这样的，一直是常有的。你如果说没有，它不是一直是常有的，它前面有，后面居然没了，那就叫断了。“若先有现无，是则有

成断”。

盖无自成之自性，则无「非新有」之常在。

没有自成的自性，也就谈不上常——“非新有之常在”，一切法新新生灭，没有哪一个是常的。

我希望最起码在讲的期间，每天至少读一遍，如果可能的话读两遍，不要着急读完它，慢慢地坐在那儿品味。不许喝茶水，不要真的搞得像个书生似的！坐在那儿摄心，正心诚意，要是自己先有一点儿这个心的摄法也好，然后来慢慢地品味。

其实我希望以后大家也常读，这里所说的是扼要法。为什么这么说？说理与修行怎样是一致的，观察思择的要诀、要务在哪儿？对于整个修行又是怎样的说明？包括自己的修行和菩萨的广大行，自行化他在，这里面全有了。

《性空唯名论述要》，可不可以只是讲缘起性空？是只讲缘起性空，可以说通篇都只是在讲四个字“缘起性空”。但是不像一般人理解的那样，缘起性空仅仅是说理。缘起性空是一切诸法的现象、本质与规律，这一切诸法有身心、自他、内外。

我们在学习《性空唯名论述要》，前面介绍：“龙树学之学纲，在于二谛，在依俗谛得第一义，得第一义入涅槃”。

之前我有总结：恰恰是因为缘起和性空不能够彼此剥离、割裂，所以在修行上呈现的一个正常的情况是：只能是这样，不可能是别样，只能是依俗契真实，不存在其它可能——不是既可以依俗契真实，又有其它可能。因为对于一个凡夫，他没有办法直接去契真实，如果能

的话，他就不是凡夫了。他要通过对于俗谛的正审思择，然后引发胜义慧，也就是“如实知世间即是出世间”，这是他的修行道路。

背后的原因是因为缘起与性空的互相的不舍离，缘起的就是性空的，性空的就是缘起，《智论》里说：“有为法实相即是无为法”。其实本来是简单的，但是大家所学到的佛法，过去所熏习的重点不在这上，反而成了很新奇的东西，这就是我们佛教的现状。所以我们大家学了，不要觉得多么深奥，也不要觉得多么简单，不应该因为觉得它深奥而生起畏难，也不要觉得已经懂了生起轻忽。“听闻下下于上上起欲闻心，听闻上上于下下起渐修心是最切要”，应该是把握这样的原则。

前面说了二谛的意趣，以及是如何的相成而不相碍。一般人认为是相害，真俗二谛是相隔碍的，不仅是相隔碍的，而且是有你没我、有我没你，是这样的吗？不是！真俗二谛是相成而不是相隔碍的，更不是互相凌害的意趣。

缘起法，前面讲了真俗二谛是无碍的，这是中道义。但是在修行上是要在明空，重点在于明空。虽然是空假无碍为中道，真俗无碍、空有相成不相夺，但是在《中观》的阐明般若正法上，是以明空为要的。

如何明空呢？“八不的缘起”——说明缘起不是如我们从前错误的认识那样。换句话说：现象并不是如我们过去所认为的那样，这是“八不缘起”的意思。

我们过去是什么问题？有自性见，觉得缘起背后是有这样的东西

——没觉得只是缘起现象，而觉得这个东西就是这个东西本身。这就是我们的认识，这是成问题的认识。

讲“八不缘起”，说明这个东西它不是东西，前面说“这个东西”，已经是随俗说了，后面说“它不是东西，”是否定前面那种错误的认识。讲“八不缘起”，就是讲这种事情。你的出发点是基于过去的认识：“这个东西就是这个东西”，然后进展到“这个东西它不是个东西”。这样之后你才能够说到体会什么叫作没有自性，什么叫作性空，然后才可能对于没有自性的缘起，有一个正确的认识。

所以为什么讲“八不缘起”呀？既然明空，为什么要讲“八不的缘起”呀？因为所谓的明空，是针对我们执有的过患、问题来说的。就像这里说的：“有情情滞于实有，佛教乃盛谈乎空。”如果不是有情情滞于实有的话，执着于实有的话，佛教谈什么空呢？大家没有这个执着实有的病，佛教给开什么性空药呢？正是因为大家有这个病，有这个问题，所以佛法那是应病予药。众生的问题、根本的无明，直接的说就是什么呢？对于事物的现象和本质没有正确认识，这是白话说的。佛法话说，对于缘起和性空都没有正确认识。

不像一般人认为的，现象上没有错谬，只是在它的实相上出了问题，错了！在现象上和本质上都出了问题，对于缘起和性空都没有正确认识，但是“要在明空”，“要在明空”讲的是“八不的缘起”，不是就想象一个“空”，而是通过对于现象的观察，认识到确实确实没有过去所执着的现象背后那个实体、那个东西。

这是讲“八不缘起”来明空的意趣，这样说清楚了吗？

为什么“明空”要讲“八不缘起”？这是依俗契真实，要认识到缘起，是“不生不灭、不常不断、不一不异、不来不出”的。认识到缘起是寂灭安稳，是戏论息灭的。寂灭安稳是缘起的空寂性，戏论息灭也是在谈这个，离于戏论。这是缘起，性空的缘起。

正确地认识缘起——不是一个一个、有其自体的缘起法，有缘起的他法，不是！而是一切是如幻的，没有任何一法有实体，没有任何一法不是待他而相应的假名安立。其实学这一段，应该是对我们之前学的人我空、色法空，还有十八空（一切法空）很好的总结。

前面学了那么多空门，大家有把握扼要处吗？虽然我平时也讲到一些扼要的地方，但是你可能自己心里不一定很通透。为什么我现在讲，大家可能有一点感受呢？说明从前这破那破，但是自己内心可能没有形成纲。我为什么从一开始就推荐印顺法师呢？从这里早就游览出来的人，他对于纲的把握非常到位，纲张则目举。所以大家学到了现在了，已经有很多认识了，这个时候要用一条线，很有效地把这些提起来、串起了。这样的内心对于中观般若的认识，既可以简明扼要的，又可以是丰富多彩，能简能繁。

这需要大家不断地下思择的功夫，在身心现象上，在一切诸法上，不断地思择。平时要密集地用功，密集地用功夫会不一样。不能说今天用、明天不用；不能说上午用、下午不用；不能说我只是一早一晚做功课用，平时就完全随顺过去的错误。

要是学习《中观》，没有在生活中、见闻觉知上开始发生内心变化的话，叫作“还没有学到地方”。一定要学到在见闻觉知、根尘触

对的时候，内心开始发生认知上的变化，以及后面的事情开始发生变化，叫作“开始学出一点儿味道了”。

这是对于前面所学的，再做一个扼要的说明。

不常则不断，何实有可坏而使无？

前面讲了生灭，生灭要是懂了，这个就没有什么问题了。这一法没有所谓我们觉得这一法本身，这一法的实自体，这一法它自己。“茶杯盖本身”“我自己”，要意识到这不是对于现象的正确描述，这是我们内心讲的一个错误的故事。我常用这样的话说：“大家能够体会到，你是在讲一个错误的故事吗？我自己、茶杯盖本身，这都是同样的错误的故事。”

这种实体感，如果开始认识到它的过患、它的问题、它的荒谬、它的错误的话，那么有什么实体可得呢？没有一个实体，谈得上谁的“常”和“断”呢？有没有意识到？我们说“常”说“断”，都是在针对着一个实体，在说它的“常”和“断”。我们内心感觉的“常”和“断”，不都是某一个实体吗？不管这个实体是从有情这种缘起现象上生起的错误感觉，还是在无情的万法上生起的错误感觉，背后的那种实体感、自性见是一致的。如果真的认识到这个实体感本身是错误的、是荒谬的，那就谈不上基于这种错误的实体感所计执出来的实体，也谈不上这个实体它的“常”和“断”。

“不常则不断”，既然没有一个法是实在的、恒常的，那也谈不上这一法的断灭。“何实有可坏而使无”，你要说一个东西它断灭了，它要先“有”才对，“有”都谈不上，从何谈“无”呢？

即自性而观于一生，则常（变）、断不成。

如果认为我们人是有我的，这是自性见。在生命缘起的现象上，生起的自体感、生起的实体感、生起的实在感、生起的自性见。如果是这样的话，“常”和“断”都是不可能。如果有一个体的话，我们从小到大种种变化，算怎么回事？这是“常”的不成。要是说断的不成呢？前后两个刹那，还两个人啦？那把你的钱全捐出去，否则前一刹那是别人的，后一刹那要据为己有，你犯盗戒了。“断”是不成的！“常”和“断”都是违现象的，说理也说不通。

前蕴灭而后蕴生，自作自受则一，前灭后生则异，缘起唯名而一异成。

前面说“常断”不成，这里是讲“一异”了。现象上是，前蕴刹那的缘起的灭，和后蕴刹那的缘起的生。我为什么要这样说？一般想的是：“前蕴灭，有个东西灭了；后蕴生，有个东西生了。”我说：“缘起的灭、缘起的生。”换句话说：“性空的灭、性空的生，没有实在的自体灭去，也没有实在的什么东西生起。”

在这样缘起的诸蕴、性空的诸蕴，前后的关联相续上，不能说现象是没有的。在这里边，正因为这种关联，所以不会发生错谬。在这一个蕴流上、在这一个业系上，存在着性空假名的自作自受——不是有一个自体，一直在自作自受，是就这个蕴流的假名来说，有自作自受。

就像一条河，一般以为一直是这样作为其自身而有，实际上从源头到入海口，并不是有一个实在自体在贯穿着始终，使它成为一条河，

而恰恰是这样前后的关联、相续，使它成为假名的河。

自作自受也是这样，并不是有一个实在的自体、一个实在的东西，始终在保持着自作自受，而是正因为前后蕴这样缘起性空的相似相续，所以我们看到这样的现象的相关联，前后的相关联，我们用一个假名来说叫作“自作自受”，叫作“相似相续”。并不是如我们内心所讲得那个错误的故事那样：有一个有情的自体，在里边做为主体，在前边作，后边受。如果是那样的自作自受，佛说就是邪见了。

就像有的经中破自作自受。不了解的会以为：“自作自受不是我们佛法因果的根本规律、根本基石吗？怎么自作自受还破了？难道还是自作他受、他作自受吗？你要懂为什么要破。因为那个人说的自作自受，他内心是以为有一个恒常的主体，在轮回中前面造，后面受。

所以我说，我们一般人，不要说“五蕴皆空”挂在嘴边——没有那么深的法空慧，连把一个有情看成一条五蕴的河流都做不到！我们一般学佛人有这样的认识吗？没有。

就河流说，觉得这条河从源头流到大海是很正常的看法。可还是最开始那条河吗？从源头流出的河吗？当然不是。没有关系吗？当然不是。长江是长江吗？黄河是黄河吗？有什么独立性吗？有相对的独立性。但是长江有个它固定不变、自成自体的独立性吗？没有。黄河有吗？没有。你要是起码能把“有情”理解为“蕴流”，就不会像过去错得那么荒谬了，当然这还是不究竟的。

这是以河流从源头到入海口为喻。就这里所谈的因缘，这样的自作自受、缘起上自作自受的现象则一，“前灭后生则异”——前面源

流是源流，等到入海口，已进入海口，不能说是完全一样的，怎么可以说是同一个主体没变，在贯穿着前后呢？用这样的河流、蕴流、业来说明这件事情，大家是不是容易体会一些呢？

在这样的前蕴灭后蕴生，前后的相似相续中，“缘起唯名而一异成”！在刚才说的这一切中，河流也好、蕴流也好、有情也罢、业也好、感的果也好，都是“缘起唯名”的，“缘起唯名”就是“缘起性空”的。

为什么特别强调“缘起唯名”？我之前有反复地说过：只是在一堆相互关联的缘起现象上，为了一个诤说的方便或者表达上的方便、思考上的方便，安立一些假名。因为这些因缘常常在时空上是彼此关联的，在作用上彼此关联的表现出来，并不意味着有一个实体，有这样属于自己的属性。

记得我讲“色法空”那一段，讲到量子物理学，里边所呈现的“缘起性空义”，就反复讲这个意趣。如果这方面有困难，你们不是有录音吗，我建议反复多听一听。要是自己思择，思择不下去就多听。为什么？因为闻慧。听闻是自己思择的基础，听闻没到位之前，思择不下去是很正常。很简单，你一遍一遍听，一遍听完了，脑子里还没有印象、还没转过弯来，继续听，听多了内心就熟悉了，过去的那个错误就被洗刷掉了一些。

学习佛法是有次第方法的，有问题你们要问，不要羞于表达。“我就始终进不去”，那你要不要过来问呢？我要去关心你们，关心过度还是压力。所以你看我都很少上来，知道你们本来已经是拖欠我的东

西，心里不舒服了。我再常上来要要债，你们该更不舒服了，再关心关心，你们就压力大啦。

自性有则「若天人各异，则不应相续」；

这是论里的话，自性这件事情，在《智论》里破人我见的时候也有破过。如果有“我”的话，六道轮回不能够成立，三世因果不能成立。

为什么？我们内心感觉的“我自己”，这个自我感，应该一直是同一个的东西，没有变过。那天和人是两回事，不一样的。如果法是这样有实体的话，那就是天是天、人是人，怎么有所谓的相续？这个“我”，还能变？能变叫“我”吗？以为一直是“我”的那个“我”是变化的，这是用现象去给内心的这个“我”去打掩护。

要了解三件事：所谓的现象、缘起的现象是什么？对于现象，内心的认知和诠释是什么？还有因此而发生的身语的运作是什么？缘起的现象、蕴流、业系，性空的五蕴之流，这是现象，这样简单地描述它。认知呢？被认知成我、他、你，这是内心的认知。在被认知成我、他、你之后，当人家在破“我”的时候，自己内心在又拿现象上是怎样来给“我”打掩护。现象是现象，对于现象的认识是认识，不可混为一谈。

我说 A、B、C，A 是现象，B 是对 A 的认知和诠释，认知和诠释不等于 A，不等于现象本身。凡夫要如实知还是凡夫吗？不等于是错误的，但是他觉得如实地认知了 A。

我们每一个凡夫，认识不到自己有这种认知的根本问题。意识不

到自己内心无明表现的时候，总觉得我是对的。有明显的表现：假如说你今天生谁的气了，我跟你说：“你不要随顺烦恼”，你心里表面从佛法道理上能够清楚，是烦恼，不过：“他真可气！”会这样的。这就认为“我认知是对的”，根本上认为自己认知是对的，这就是问题，然后还常常拿现象本来就是这样，来给自己辩护。这样，自己的烦恼就有了合理性甚至是必要性。

什么叫现象本来就是这样？就是“我这个B等于A”，不要说成现象就是这样。但B等于A就是圣人了。认识不到自己的错误吗？过去是有种种的认知错误的。随顺佛法之后，随顺佛法智慧运作，叫作明相应。没有佛法的熏习、修习之前，我们要是不错，就奇怪了，那可真是天生的圣人。

“若天人各异，则不应相续”，这是归谬说明有“我”的问题。人们在这个错误的“我”的认知下，意识不到内心所执的“我”，是自成、恒常、独一的。认识不到生命如果真的是自成、恒常、独一的话，那么六道轮回不能够成立，五趣的升沉不能成立。

是这样就不应该是那样，是自成、恒常义，所以“若天人各异，则不应相续”。有六道轮回，有五趣的升沉变化，恰恰说明“我”不可能，我们内心感觉的这个“我”是错误的。“自性有则若天人各异，则不应相续”，这是破它的不成，应该是《入行论》里的话。中观的论著中这类论证很常见。

「若天即是人，则堕于常边」。

如果说天，就是人的话，是不是堕于“常”边？自性有的话，这

样的“一异”都是不可能的。“常断”跟“一异”是有关联的。“八不”是从不同的方面来说，只要真的通达一个，其实就通达了无自性，所有都俱通了。

无「不待他」之独存故不一；

我们感觉“我自己”“茶杯盖本身”，感觉中都是不待于他法，现在都认账吧，这是我们过去认知的基石。不认账，我就再牵出来说一说，针对我们内在的那种自我感和法他本身的那种自体感。我不会每一次都再重复一遍，这是基本功，要有这样基础的认识。

我们感觉的“我自己”，或者“茶杯盖它本身”，是不待于其他法的，也就是独存的，但是这情况可能吗？不可能。稍微一思择就知道，生命现象怎么可能不待于他法呢？饮食、空气、水，太阳、地球、乃至父母。

佛法的话，过去生的行业以及烦恼，怎么可能不待他法而呈现呢？茶杯盖也是，生产线、工人、设计、粘土等等，怎么可能不待于他法呢？“无不待他之独存”，所以就“不一”，是谈不上他自体，叫作“不一”，没有不待他的独存，就叫作“不一”。

不一即不异，

异是一个一个自成自体的东西，叫作“别异”，“一”都不成，“异”能成吗？一个自体都不能成，众多自体能成吗？任何一个自体都不成，谈不上“异”。因为谈不上“一”，所以就谈不上“异”。

这不是逻辑的玩笑，不是逻辑上的纯粹，而是感觉上就是这样的，有了这个东西和那个东西，两个不同的自体，所以是“一异的别异法”。

当自体感在“这个”上，所谓的“这个”上也升不起来，所谓的“那个”上也升不起来——必须要注意，“这个”“那个”已经是一异的自体感了——这时候这种有自体的一异感，就可以被摈除。

缘起的“一异”有没有？有，缘起的差别相。不是说缘起法没有差别相，但是觉得这一法有它的自体，是荒谬的；觉得那一法有他的自体，所以他们一一别异的，那也是荒谬的。

正因为“一”不得成，所以“异”也不得成。“一”是这一法有自体，“异”是一一法上有自体，一法的自体不成，那一一法自体能成吗？俱不能成，所以“不一即不异”。

无独存之一，更何有敌对之别异耶？

这样的话应该很清楚了。

即自性而观于三世，则一、异不成。

前面是从五趣或者六道来看。这是从一个有情，他的三世情况来看——过、现、未，也是一、异不成。“即自性而观于三世，则一、异不成”。

生死无所来而来入三界，涅槃无所至而去至寂灭。

前面已经解说了关于“常断”“一异”这些，下面是在说什么呢？说“来去”。“来去”是就什么说呢？不是一般的运动，它更深刻的。为什么说不是一般的运动？还记得我常常说吗？佛法所关注的核心是什么？有情！为什么？因为佛法要解决有情苦乐的问题，确切地说令有情离苦，这是佛法要做的事，也是佛法唯一能做的事。

既然如此，佛法关注的核心必然是以有情为核心。谈“来去”的

时候，并不是在谈一个跟身心不关联的——一辆汽车的“来去”，一架飞机的“来去”。最重要的是在说生命现象中所包含的“来去”的意涵。

什么是“来”？“生死无所来而来入三界”。什么是“去”？“涅槃无所至而去至寂灭”。这是正面的、正确地说无所从来而来，无所从去而去，如去如来。不要以为光有“如来”，有没有“如去”？有。这就是“如来”和“如去”的意思。

“如来如去”——离开了自性见，离开了错谬颠倒，如诸法真实。没有自体、性空的，有这样如幻的“来”，也有那样性空如幻的“去”，但是寻其自体是不可得的。

所谓的“不来亦不出”，更重要的是在谈有情生死、如幻生死的来，涅槃如化之去。

生死之来如幻化，涅槃之去如幻化，

“来去”更重要的意涵在说有情相关的这些事。前面说到“生灭”“常断”“一异”和这里的“来出”，你注意到了没有，印顺法师所举得都没有离开生命现象，都没有离开有情的流转和还灭。恰恰说明他老对于佛法以有情为核心、有情苦乐为核心，把握得非常到位的。因为一般人讲“八不”，很容易讲成了“茶杯盖”和“鼠标”，种种外在的事物、现象，汇归不到身心上来，所以他那个“八不”，容易是哲学化的，跟生命的亲切体验关联不上，因为他没有这样去如理思择。

只有这样去学“八不”——首先在生命现象上能够深刻地通达它，对于我们出家修行，或者对于佛法的实践，意义才最重大。学习任何

一法都是这样，特别大乘法中，气象万千、遍于一切，要不能够由博返约、近取诸身，还是没有得到修行的关要。修行的关要还是在这里（注：指身心），大小乘是通的，菩萨道固然是广大，但是也没有离开关键点。

这里说了：“生死之来如幻化，涅槃之去如幻化”之后，引了《涅槃经》的一段话，我也常引。《大智度论》里也有，因为要解释《大品般若》。

所谓「一切法如幻如化，涅槃亦如幻如化；若有一法过涅槃者，亦复如幻如化」。

可能跟《智论》《大般若经》里的原文稍有一点不一样，原文是：“我说涅槃亦如幻如梦，若当有法胜于涅槃者，我说亦复如幻如梦”。所谓“涅槃它本身”，是不正确的思维和表达，涅槃无自性不可得，也是如幻如化的。当时我跟大家说过自己的心路历程，刚学时候，读到这儿有一点惊心动魄的：“涅槃也如幻如化？”马上想到：“那是不是还有一个不如幻如化的呢？”后面的经文就给迎头一棒：“若有一法过于涅槃者，亦复如幻如化”。完了，一点儿希望也没有了！但是这是正确的，要过得此文，才能得学空的意趣。

假名如幻则成，自性有则「已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去」

这是《中论》里《观去来品》著名的偈颂。如果认识到“缘起假名”，才能够安立名言中的“来去”，这没问题。“假名如幻”，这种“缘起假名”的现象，不可说“实有”，可以正确地安立，而且必须得

到正确地安立，“假名如幻则成”。

认为实有一法叫作“来”，实有一个叫作“去”，实有一法叫作“生死流转”，实有一法叫作“涅槃还灭”，那个就叫作“自性见”了。有这样一个法叫“生死流转”，有这样一个法叫“涅槃还灭”，这不是我们一般人学佛心中的印象吗？

我们一般的学佛，一开始这种心的运作还是同于过去的，虽然套用一些佛法的话、佛法的内容，但内心依然在重复昨天的故事。这是初学佛法不容易特别真相应最深层的原因，因为认识底层没发生根本性的变化。

“自性有”这里是指上文有自性的“生死”，有自性的“涅槃”。这是“来去”跟我们有情苦乐密切关联很重要的一个表现——认为“实有来去”。如果认为“来去”“生死”“涅槃”是这样的，那么你来看一下：“已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去。”

我们说“去来”，是就一法的“去来”说这一法缘起的。我们一般语言中说：从此去到彼，也就是从此运动到彼。但若以为实，则三时不可得去。《去来品》中讲过这个问题。

这当然不像不了解者以为的是破坏了现象。如果真正从现象上说，现象本身没有问题，现象能有什么问题？有些人认为中观是在破坏现象，我再重复一遍：破坏的是内心错误的认识，破坏的是错误的 B，错误的 B 要是不破坏，一直生死流转！中观破坏的是错误的 B，从来不关 A 什么事。换句话说：从来就没破坏过 A，因为心中那个 B 不等于 A，所以才要指出这件事。

如果 A，真的像认知的那样有一个真实的自体，有自体的“去”，那会有什么问题呢？请问：有自体的“去”，它是什么时候“去”的？在三时门观察，它是什么时候“去”的？如果说“去”的话，大家不容易理解，我们就用“发”来说。

《观去来品》里面的意思：这个东西从这儿到那儿，要有一个“出发”。它是什么时候“出发”的？“已经出发”了，叫作“出发”吗？不叫。因为“出发”是由静转动的那一瞬间，叫作“出发”。它已经动起来了，就不叫“出发”了。这三时门里观察，它“已经出发”了，就不是“出发”了。那它还“没有出发”，叫作“发”了吗？那就更没有了，还保持静止，说它“出发”了，这可真是跟现象没办法说得通。

已发没有发，未发也没有发，一般人会认为是什么呢？在“出发”的时候“发”的，这不是都是我们的认知吗？什么时候“出发”的，不是“已经发”了才“有出发”，也不是“没有发”就有“出发”，就是它“正在发”的时候，所以“有发”。

请问：这个东西，除了运动和静止这两种情况之外，还有别的运动状态吗？推敲一下，它要么是动的，要不是静的。已经动起来了，叫作“已经出发”了，是“已发”。还在静止，叫作“未发”。请问那个“正在出发”在哪儿？那个“正在出发”落在三时上，要不是已经动了，要不然就还没动。“正在出发”意味着什么？

这样自性有的前提下，“出发”不能够成立。这个不是说现象“没有出发”了。不是，还是破内心的错误：从他的错误前提出发，觉得

有这个东西，内心中的诠释也觉得有这个东西，有这个东西的运动，当然也有这个东西的“出发”。这个认识无法成立。

要是像你说的：“真有这个东西‘出发’”，看能不能成立？成立不了。要不就是已经动起来了，那叫作“已发”。“已经出发”了，叫什么“正在出发”呢？当然不是。“已经出发”了和“正在出发”，这个时态懂吗？要不然在静止的还没有出发，“没有出发”和“正在出发”是两个时态，懂吗？推敲一下“正在出发”，到底是动了，还是静呢？动了，叫“已经出发”，没动是静的，叫“还没有出发”。

除了“已发”、还有“未发”之外，什么叫“发时发”？哪有这回事？不就是你内心的杜撰吗？内心说不清情况就杜撰出来的，基于那种觉得有一个东西、有个东西的运动，想要描述现象，却问题重重，这是“自性见”的观点。

描述现象描述不明白了吧，认识到没有？活了这么久，每一天都说“我去斋堂”“我去哪哪”，很正常一样。想明白了，你好像一动也动不了。“已经被说得我不可以运动了”，不是！那是以为又在破现象了。要知道，这是直指“自性见”。

这样用“三时无发”来说这个问题，通达之后再去看“三时无去”，就明白了是一个意趣。“已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去”。认为“去”时“有去”，这是根本性的问题，以为“就是‘正在去’的时候‘去’”，那用刚才说的这样观察，能够看得更清楚。

这样讲了之后，有没有什么问题？有没有想明白？你们自己下去

要多学，我只是引路，只是把一些关键点，点一点。全指望课堂上的这一点，很难说是中观专业的。因为一周就是这几个小时，不够，做为一个专业的学习，是绝对不够的。专业的学习，意味着你投入大量的时间精力，甚至是生命的倾注。

无去则无来。

那么破了“去”之后，“来”是不是也破了，像前面“生灭”、“常断”、“一异”一样，都是彼此相关联的。所谓“对此彼去”，“对彼”说“来”，既然“此彼”“来去”都不成，“此来”也不成，那“彼去”也不成，很正常的，这总结一下。

即自性而观于始终，则来去不成。

这是说明一下“来去”的不成，前面已经主要依托于有情、有情的现象、有情“缘起假名”的流转和还灭，说了“八不”。特别要强调：举例的时候，作者是非常慈悲地举跟生命现象有关的，这也是契合佛法的关切。

戏论无边，

什么叫作“戏论无边”呢？我们内心中这一法，没有自体而执着有自体，没有这一有自体法的生，而感觉有它的生等等，乃至下面这些，都叫作“戏论”。

也就是我常说的：“‘诸法因缘生，分别为真实’，叫作‘戏论’”。诸法因缘生，意味着没有自体，没有毫厘许的可以有真实凭依处，没有一个自体的落脚处。诸法因缘生，觉得有一个真实的自体，这叫作“分别为真实”，这就是“戏论”。无边的戏论生起，所以无边的生死

延续——“戏论无边”。

正观缘起之八不，则自性空而分别灭，分别灭而戏论息矣？

戏论是处处的，所以成为无边，并不是说戏论无法被止息，这是说我们没有在任何一法上，没有生起这种戏论。

轮涅一切诸法——轮回涅槃一切有为、无为诸法，在我们内心认知中都是被附加了自性见，所以都在“戏论”中。如果认识不到这些，学习佛法觉得自己蔚然成家，那实际是“戏论大家”。

“正观缘起之八不”，这种种戏论，是靠什么去息灭呢？靠“正观缘起”，体会不存在“常断”“生灭”“一异”“来去”所表征的自性——这些都指向背后的自体、自性见。

“正观缘起之八不，则自性空而分别灭”，对于这一一法自体，感觉中有一个自体、自性的错误就息灭了。自性见的息灭，称为“自性空”。认识到法上没有这样的自性，这叫体会到自性空、性空。体会到性空，内心颠倒的分别——“分别为真实”，这件事情就不发生了，假名叫“分别灭”。前一刹那还在戏论分别，后一刹那不戏论分别了，这种戏论分别不再发生了，叫作假名的“分别灭”——不是有一个实体的分别，或者实体的无明被砸碎了。由此，下面的都不发生了，假名叫“分别灭”，或者“无明灭”。

“分别灭而戏论息”，既然不执着法有实在自体了，不分别为真实了，那么也就没有基于法有实在自体而产生的“生灭”“常断”“一异”“来出”等种种戏论了，这叫“分别灭而戏论息”。

此八不之缘起中道，为三乘解脱所共由，而菩萨则不共。

八不的缘起中道，是三乘解脱所共由的，这也是印顺法师前面就有情边来讲“生灭”“常断”“一异”“来出”，显自体（自性）不成的重要意义。

为什么就有情说？这是通于三乘的。一个声闻乘的圣者，有如实智慧，他觉得有一个“我”的“生灭”吗？当然不会；觉得有一个“我”在“流转”、在“还灭”吗？当然不会。

“此八不之缘起中道，为三乘解脱所共由，而菩萨则不共”，虽然有共的，但是菩萨有不共的法。讲共与不共，这是从共中士道或者说三乘共法开始，迈入大乘不共法。在大乘不共法中，是以智生悲了。菩萨的不共在于哪儿呢？根本上来说，当然在发心的差别，大小乘的分野，最根本的是在于发心的差别。

现在说这种发心差别由何而来？菩萨的不共怎样来的？很重要。前面这一段听清了：到现在为止，就有情来讲“八不”，讲“八不之缘起中道”，这是三乘共法。

也许声闻没有特别地去观察一切法——鼠标、键盘有没有自性，但是像前面说的：我空慧生而法见不起——真正地认识到了我空，有了这种相应的智慧，法见不起。

南传有一些师父在讲所谓的“生灭随观智”，某种意义上是在异门说法有没有自体的问题。他们讲成怎样的呢？说：没有这样一个的鼠标，有的只是一堆刹那相续的生灭。这不就是异门说法空吗？搞得那么神秘干嘛？当然，说一切自体不存在，离了自体谈“实在的生灭”，也是荒谬的。缘起现象上的刹那不住，假名安立叫“生”叫“灭”。

感觉有“生灭”的自体真实，还是成问题，因为后面必然隐约的“法”，隐约的“我”，只不过更深一点而已。

想一想，我们一般概念里谈的“生灭”，如果对“生灭”的认识不加一番革新，不加一番重新地审视的话，将还是如过去那样想象的生灭。过去所感知的“生灭”背后不都是一个个实体吗？如果像过去一样体会“生灭”，后面还是人我见、法我见的影子没除。

为了说明声闻中，不是完全没有法空见，我举了这件事。我们过去被口号式的宣传灌输的太久：“声闻没有法空慧。”阿罗汉要没有就怪了，他可能不偏观法有没有自体，成天观察五蕴无我，就很好了，现法乐住，不生起任何错谬颠倒，很好。他又没有那样广大发心，为什么要遍观？对他来说确实没有必要，但他现观中也不生起凡夫那样执法实有的错误。

过去的大德们说：声闻圣者或者声闻无学，他可能不去观这个法是不是有体，但是他如果像观察五蕴无我那样来观察这一法，他会有一样的智慧。这是说了“空慧”为三乘解脱所共，是三乘共法。

下面进入大乘不共法。“而菩萨则不共”，先说概要——以智生悲。因为我们知道大乘不共法，最不共的地方是菩提心。

菩提心是什么？“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便。”这是《般若经》里面的意趣，也是龙树所抉择的。印顺法师从根本佛法以及大乘的根本经典、龙树的抉择中所继承的共同东西，是什么呢？这样大心的发起，正确的、圆满的菩提心发起，离不开菩萨的般若智慧——以智生悲，以智慧做基础而生起菩萨大心。所以龙树

讲六度，先讲般若。

《菩提资粮论》里先讲般若，是觉的初资粮——是菩提的最初资粮。这也是为什么我们学习龙树的《大智度论》，上来要先学般若、学人我空、学色法空、学一切法空，这不都是主要偏于般若吗？

我一直都在说，龙树的学问里、佛法学修中，是智悲双运的，是深见与广行融合在一起分不开的。但是我们学的时候，没办法眉毛胡子一把抓，凡夫的心有限有量，如果重要的错误障碍不消除，学后边的没有办法真实发起。所以我们学是依据龙树对于整个佛法意趣的抉择次第来学，是有内容在里边的，有意趣在里边的。

看学纲《性空唯名论述要》，是次第说下来的，意识到没有？现在要进入大乘不共法了，我强调好几遍。现在有一句话是“重要的事说三遍”，佛法早就这样了，一白三羯磨，重要的事说三遍。

何者？于唯名之缘起流中

菩萨的不共怎么说呢？“于唯名之缘起流中”，说得非常之中正的。生怕人们内心再延续过去的错误，不直接说“于缘起流中”，恐怕又感觉是有一个缘起的法，那种法又把过去的自体感套上了。说“唯名”心里不舒服，恰恰说到你的要害上。“唯名？这一法又被他说没了，先忍着吧”，说明自己内心认识有问题。

一切有情莫能正觉

在唯名的缘起流中，有情不能够如实地了知，这叫作“莫能正觉”，不能够正确地认识——不能够正觉。

昧无性假名而执以为自性之真实，曰无明。

印顺法师说了在现象和本质上两方面的错谬。“昧无性之假名”，对于现象认识的错谬；“而执以为自性之真实”，是对于本质认识上的错谬。对于缘起和性空，一般凡夫都没有正确地认识。用印顺法师的一句话：叫作“昧无性假名而执以为自性之真实，曰无明。”

这话要是跟没学过佛法的人说，说了他不知道，所以我常常就表述为：“凡夫对于缘起的现象和本质都没有正确地认知，叫无明。”其实也就是这意思：“昧无性假名而执以为自性之真实”。这样说得更具体，明确地说明了现象上哪错了，本质上又哪错了。但可能需要一点佛法基础。

这一篇文字，我为什么强烈、反复地建议大家当做日课朝读暮诵？真的体会久了，你就知道了。要有一点智慧眼，不要做追星族，不要因为它名气不够大，认同的人不够多，没有被吹捧得厉害，自己内心就没有抉择。不要总被人忽悠，要有智慧。有的人真的“吃骗不吃救”，人家忽悠他，乐呵呵地跟着跑，跑偏了还以为自己奔在金光大道上。但是正統的反而不能够相应，这也正常。真正的佛法，恐怕未必能下里巴人。佛法深处、究竟处，不见得那么下里巴人，可能真的是阳春白雪。正因为这样，我们要发心正确地深入、去重视、去继承。这是对于无明的一个正确的表述：“昧无性假名而执以为自性之真实，曰无明。”

无明者，蒙昧之认识也。

这又是印顺法师不离于经论，用自己语言做的非常好的表述。没有正确的认识，后面意味着什么呀？意味着有错误的认识。我们清醒

的时候，眼耳鼻舌身意，清醒的时候总在活动，活动能没有结果吗？肯定有结果。结果，不是对的，对不起，那就是错的！

后来论师说：无明，字面儿上说是没有明。我也常常说这样的话：（无明）字面儿上说是没有明。明是如实的智慧。更大乘一点儿、更好听一点儿，叫作“实相慧”或“般若慧”。我们就说“如实的智慧”。

没有如实的智慧、没有明，就算了？不是！我们又要认知，又不能如实的认知，得到的结果是不如实的认知结果，是错误的结果。所以用月称、宗喀巴他们的话说：无明，不仅仅是说没有明，而是说有明的违品——与明相违背的。“明的违品”是什么？明是如实的认知，无明是有不如实的认知。所以这里表述为：“无明者，蒙昧之认识也”，是错误的认识。

这文每一句都有自身的意思，不要以为跟前面完全重复的。它有强调义——无明是没有明，不仅仅如此，没有正确的认知结果。那产生的认识是什么？是错误的认知结果，是明的违品。这意趣要很清楚——“无明者，蒙昧之认识也”。

于五蕴和合之有情，妄执为实，曰我见；

这是在讲无明、蒙昧认识的具体表现了，从人我见、法我见开始分别说。“我见”中说“五蕴和合之有情”，我表达为“五蕴之流”，为什么连“和合”这个词都不用了呢？说久了，又把自己的自我意向套到“和合的结果”上，有没有？五蕴和合（有个我），太成问题！所以我倾向用另外的语言来表述。

语言表述不是故意地别出心裁，而是认识到我们用久了之后，因

为缺乏正审思择观察，在原本正确的表述后面又投射了错误的内容。对没有自性的正确表述，并不是说这种表述就肯定不会让你内心发生错误。内心愿意执着，怎么都能执着，所以我们习惯把错误投射到常见的表述中去。我用一个不太常见的表述，比较能够引起人们的思择，常见的表述容易不去再如理思择了。

五蕴和合（有个我），自己都意识不到，自己有这个括弧了。五蕴和合（形成了我），那么当我说“五蕴之流”的时候，就要想一想。

“于五蕴和合之有情，妄执为实”，错误的执着里面有一个内核、真实的我、真实的自体，叫作“我见”。

于五蕴执实，曰法见。

在五蕴上，对于五蕴本身执着有一一的实体，有实在的色蕴。蕴是集合的概念，认为色法有自体的真实，心法有自体的真实，乃至说在受想行这些心所法认为有实，都叫作“于五蕴执实”。

不在“五蕴执实”，要在一一法上观察。蕴是集合的概念，人们不仅在集合上执实，其实对于集合的每一个元素、每一个具体的对象都在执实。所以我说色法的时候，总是就近举“鼠标”“茶杯盖”，为什么？要在具体现象上，看出来自己的执着、颠倒——“于五蕴执实，曰法见”。

所缘之我法不同，而执为自性之真实则一。

虽然所缘的现象和最后所得出的内心结论和诠释，看起来有一些不同，但是在有情、无情、一切法上，生起的自体实在感，执着有自性之真实，其错误是一样的。这是自性见在有情现象、无情现象上不

同表现而已。就有情现象上错谬颠倒执着被称为“我见”，在无情现象上错谬颠倒执着被称为“法见”。

此常识中朴素之「自成」「不变」「独存」感，即十二缘起支之无明，迷妄之本，生死之根，一切有情所同然者也。

印顺法师要说明：这并不是说只有哲学家、思想家、有学问的、受过教育、智慧高的人才有。一个平头老百姓，又没有受过教育，每一天想的是老婆孩子热炕头，想的是生病了有没有钱去看病，有这个问题吗？有。

因为这是一切凡夫有情的常识，不需要你去受教育才有，小猫小狗都有。这是不管在有情的还是无情的，一一法上会自然而然生起的。自然而然，不意味着理所当然，只是我们一直在错误，所以可以说是因循了过去的错误。自然而然有这种感觉：一一法是自成的。感觉中的“茶杯盖”“我自己”不都是自成的吗？作为其自身而有的“这个茶杯盖”，包含着是它自己而不变的意思。然后还有“独存”的感觉，就像我说的：要是按照我们那种自我感推下去，跟父母没关系、跟饮食、空气、水都没关系，跟地球、太阳都没关系。跟什么有关系？跟什么都没关系——独存。“自成的”必然是“独存的”。感觉中的那个“我自己”，有变吗？没变。要不你昨天是某甲，今天活成别人啦？都感觉“我”还在过“我的”生活，这就是问题。

“此常识中朴素之‘自成’‘不变’‘独存’感，即十二缘起支之无明”。无明是内心的错误，要很清晰。错误不清晰，学佛向哪下手？整个修行不就是治病，连病因、病的症状都不清晰，你怎么治？

为什么上来讲这些，很重要！这是“迷妄之本，生死之根”。其他的迷妄贪嗔，都是基于这样的错误发生的，所以正确的修行是什么呢？守护根门，不取相，不取随好。

什么叫“不取相”“不取随好”？在一切性空唯名的缘起上，不生起“自成”“不变”“独存”的自体感，是随顺于明的“不取相”“不取随好”。从前讲的，大家始终不明白，当时我讲《金刚经》所说的“不取于相”，知道什么意思了吧？因为我们的错误在虚妄、分别、颠倒取相上，于“戏论诸法，无边生死”。现在从根儿上治，“不取于相，如如不动”，自然就离开了那些错误。所以守护根门，上来用心的方法怎么用？念防护意。如何防护？不取于相、不取随好。这样与所谓的可意境不生贪，不可意境不生嗔，不随贪嗔流漏其心。

这样的文你们要很熟，对于里面的根结也要很熟悉。有了这样的智慧，如何修行呢？有了这样的智慧，修行自然从根上守护，明相应触，错误不发生了。

前面说的错误：“一切有情所同然者也”，可能“一切有情”，换成“一切众生”更好。因为按照后来佛教的分别，“有情”可以说为“凡夫有情”和“圣者有情”，那对于无学来说，可能就不是这样的。而“众生”的含义，早期跟“有情”是完全划等号的，但是后来佛法中诠释“众生”，不再是早期的从“五众所生”的意趣了。

“五众所生”是早期般若学里、早期的毗檀学里，包括初期大乘中这样说的。你们还记不记得《大智度论》里说什么叫“众生”——“五众所生”叫“众生”。五蕴假合的现象叫作“众生”。那个时候“有

情”和“众生”是划等号的，但是后来有法相的分别，赋予了其它的意思。“众生者，有众多生死之谓也。”所以要是咬字眼的话，变成了有情包含了凡夫和圣者，众生只是凡夫，当然这里没有必要咬字眼。

不过对于我们已经学过很多的同学，到这儿应该这些都能够呈现起来。要不然人家这样分别的时候，我们自己觉得人家胡说八道、没有根据，那也不好。这也是有历史渊源的，我们要能够正确理解。

基此根本之无明，经学者之分别、生众多枝末之戏论

前面说了“根本无明”，经过一些人进一步的“戏论分别”，会有更多的表现，表现为什么呢？

于我见，计小我之灵魂

这个有的，而且是常常有的。

大我之天帝；

所以我说：所谓的创造一切、主宰一切、常恒不变异、不从他生、自成永存的、那个创造主宰万能的“神”，是自我感的一种外推放大，意识到没有？“我”是“主宰”的，所以那是“主宰”；“我”是“自成”的，所以那不从“他生”；“我”是“常住”的，所以那是“永恒”的。为什么需要他？因为需要我，他是那样的，我就有希望啦！你如果把他破坏了，你就把我也破坏了！这是内心的根本问题。

“于我见，计小我之灵魂，大我之天帝”，这是在说基于根本无明而发生的这些枝末戏论。注意到了吗？“根本无明”到“枝末戏论”，前面讲的“根本无明”，在常识的朴素认知中，呈现这种“自成”“恒常”“独一”的实在自体感。在一切我、法上，在一切有情、无情现

象上，都是呈现这种我、法的倒见，这是朴素的一切有情莫之能外。

但是进一步的枝末分别，那就不一样了，不是每一个人都有的。学者或者说一些所谓其它宗教的分别，“计小我之灵魂”或者类似的东西，叫什么不一定，“真我”或者是里面的“细我”等等随便了，实在的说，“真实的我自己”，跟“我”感觉相匹配的“自成”“恒常”“独一”的“我自己”，能够满足这些东西的那个“我自己”，即一般以为的“灵魂”。那这认识外向的投射放大，就变成了“创造神”“主宰神”“万能神”，乃至带着神秘感、主宰感的所谓“天地”。

于法见，计——法之实色（物）、实心，或一切法之唯色、唯心。

“色”就是“物质”——印顺法师在这里特别标注。对于法，生成的一一法有实体感，基于这个根本无明生起的枝末戏论，是什么呢？法是一一有自体的：色法有自体、心法也有自体、各自有别体，一一法都是自成，而且是作为其自身而存有的独存。

想想你的感觉，是不是这样呢？不是人家硬盖的吧。一想“我的心”，感觉好像有一个“我的感情”“我的情绪”“我的状态”，都觉得有这么一个东西。认识不到是怎样缘起如幻的，所以修行上困难重重。

“我的状态”不好，好像成为了很大问题。也不想想，若烦恼有实，怎么可能被调伏？怎么可能被断除？它是无实的。它是怎样无实的？怎样缘起的、如幻的，能不能认识到？认识到了，就会修行了。

有了这样根本的法见，——一一法是有其自体的，于是有其它的枝末戏论，包括计执一一法有实——有实在的“色”，有实在的“心”。更进一步计执一切法有实，推究根本是从色法来呀，还是从心法来

呀？根本从“色法”来，叫作“唯色”，也就是“唯物”；根本从“心法”来，叫作“唯心”。这都是两边的极端，它们错误是同一类错误——自性见的错误。

自性见的错误，总要割裂了“色心”，才能够谈到“实色、实心”“唯色、唯心”。谁说色心可以个别谈的呢？那不还是基于内心中生起的直觉感觉？觉得“色是色”“心是心”，然后觉得理所当然了。再经一些学派的放大固化，更认为言之有据了，但其认知基础，不还是基于自己内心蒙昧的认识吗？这是说从根本无明生起的一些枝末戏论。

即此无明之妄见（触），触境生情而离合悲欢失其正（受）；

这开始讲十二支缘起了。从无明的妄见来触境生情，缘起的根尘识相对，于是内心中就失掉了正受。“多闻于苦乐，非不受觉知，彼于凡夫人，其实大有闻”，这样有正智的人，他并不是没有受，但是跟愚痴人的受不一样。为什么？明相应触。一般无智的人，会“触境生情而离合悲欢失其正（受）”，这是因为基于无明，自然会有这样的结果，这叫作“无明相应触”。

妄情所系，生贪、瞋、邪见而发为纵我役物之行（爱、取）；

“触缘受、受缘爱、爱缘取”，我们都会说。因为根尘识因缘，基于无明相应触，会于可意生贪，于不可意生瞋，乃至在慧方面种种的分别，生起邪见，说明为“贪、瞋、痴”。

无明是愚痴，有时也有强调是愚痴根本的意思。那在这儿说愚痴的时候，印顺法师特意强调了从根本无明而生起的“邪见”，这当然

也是“痴”所摄的。我们说三大类烦恼“贪、嗔、痴”的时候，当然像“邪见”这些都是摄到“痴”里面。这样“生贪、嗔、痴而发为纵我役物之行”，是发动为随顺于“我的倒见”，而“放纵于我”，表面上是要“役物”（占有物、支配物），实际是为物所役的爱和取。

意导行而事业成（有）；

有了这样错误的基于无明，基于根本错误的审虑决定，产生基于无明的动身发语，这就是意导行，有了事业的成，也就是“业”，成为感召后有生死的力量，被称为“有”（“爱取有”的“有”）——“意导行而事业成”。

随善恶业而苦果生也。

因为有“有”，所以就有“后有的生”，有了“生”，也就有了“老死”，纯大苦聚集。要看到生老病死都是苦，不要以为生不是苦，老病死是苦。世间人颠倒认识是正常的。出家人呢？还这么认识的话，那叫邪见。当然世间人也是邪见，不过我们出家人，要特别的说成是邪见。

庆祝生日，不知道那是庆祝向死亡更迈进一步，有什么好庆祝的？世间人不敢去看待这样生命的实相，自我麻痹、歌舞升平，用这来掩盖无常、死苦、病恼，没有智慧心脆弱，没有那样的勇进和智慧，有情可原。

但出家人搞这些，不太颠倒了吗？你们谁，要是在生日搞个生日蛋糕，大家什么 happy birthday，我告诉你，我可要呵责，以后不要搞。不知道我们班有没有，要先说一下。你从前弄我不管，因为说

到这儿了，说到生老病死苦，要对应说一下。

即便以后当大和尚了，也不要随顺人家。人家劝你过生日，说给众生结善缘，你就去结善缘啦！不要想象，给他们种个善根，要知道这不如法，不要用不如法的事情给人家“种善根”。就算真种一下，也是夹杂的，你啥居心呢？真对人好，就不要用不如法的方式给人家“种善根”。有如法的方式为什么不用呢？也不要屈从于人家的好意，好意里边有那些不如法的东西，他不懂。方便的话就摄化，不方便的话就笑一笑，不要从就好了，谁还会强迫你呀。正因为人的福报和因缘，包括后来情况不一定了，我要把话说在前面，以免你哪天成了大德，没有这种抉择。（针对这一段，印慈法师附言：“我那是教导班级的学僧，有彼时的因缘，至于其他，非我所论。”）

解脱之道，在反其道而行之。

我们都知道了，那是从根本无明下手。

「业惑从分别，分别从戏论，戏论因空灭」。

认识到我们有这样的业，是因为有这样的烦恼，这样的烦恼是从分别——法有实在自体来的。而这种分别是觉得法有真实这种根本无明来的。于是最根本无明的错误，觉得——法有它的实在自体，常识朴素中感觉自成、恒常、独存，可以依空慧的生起而得以熄灭。

所以我常引的《七十空性论》里的两句话说：诸法因缘生（现象 A），分别为真实；佛说即无明（错误的 B），发生十二支（基于错误 B 的 C）。ABC 对应的内容不要以为是我杜撰的，经论里一直都这样讲，只是我用随顺于现代某一个学术说的 ABC，用来说明而已。

修行是反其道而行之。如何反其道而行之？根本错误在 B 不等于 A。“诸法因缘生，分别为真实”——B 不等于 A，又以为 B 等于 A 去行动，当然产生错误的 C，流转生死有什么奇怪？

现在问题是：如何令 B 等于 A，只要 B 等于 A——如实知见，后面的问题就没有了，这是全部的原理。所以后一个偈颂说：“见真知法空，则不生无明。”只要如实知见，如其现象的本然去认识，这叫作“见真知法空，则不生无明”。B 等于 A，“此即无明灭，故灭十二支”——B 既然等于 A，就没有无明，而有明相应，没有后面生死流转的事了。简单吧？学佛修行全部来说就是 ABC 的问题。三个字母的事儿，ABC 的事儿，学这么多年我们就没有学明白呢。

学佛 ABC，是今年暑假开始，我在外边讲佛法，尝试的一种说法。因为心理学里有人用 ABC，来说一些认知错误导致一些心理异常。实际上说的是佛法所说意趣的某一部分。一般人通常状态，定义为正常；在这前提下，发现异常。是因为认知有异于常人，所以内心有异于常人的变化，因此产生了后来身心上异于常人的反应，大体是这样说 ABC。

但是这模式不就是整个我们生死中的情况吗，流转中的问题不都是这样吗？就像我讲的那个笑话所说：“你也是蘑菇吧！”从究竟意义上说，我们都是认知障碍的，我们都是精神病。为什么只说人家是精神病？只不过他跑了一百步，我们才跑五十步而已，我们五十步的就笑一百步。那佛要毫不留情面地跟我们说：“你们这帮精神病！”

有些人知道心理学里的 ABC，我讲 ABC 的时候，他们问我：“跟

心理学讲 ABC 有什么不同？”我说：“心理学有说到这么深吗？”“没有！”当然没有，只是借用这种比较清晰明白的模式，来把佛法的意趣说明白而已。

这事情就是 ABC 的事情，B 不等于 A，但主观以为 A 等于 B，后面的问题全来了。解决的办法——令 B 等于 A，如实知见。如此简单，后面的问题就都没了，这是这话的意思。

“业惑从分别”，错误的 C——惑业苦是从错误的分别来。“分别从戏论”，种种错误的分别是从戏论来的。什么戏论呢？根本无明。觉得本来是性空的缘起后面，有一一实在的自体（性），这是根本无明。

我常常把 B 说明内心对于现象的认知与诠释。为什么加“诠释”这个词呢？这强调 B 是内心的一种解释，光说认知的时候，人容易觉得自己的认知是对的。当我说诠释的时候，一般人心里都有预感了，诠释是对现象的解释。解释可能解释对了，也可能解释错了，就容易接受解释可能解释错了。看到这茶杯盖，内心生起“茶杯盖本身”这种意象，有认识到这是内心对于现象的解释吗？觉得它就是这样的，这就是问题，没有意识到存在的 B 和 A。B 到底等不等于 A，是需要观察的。一般人认为，没有 B 只有 A，我的知见是“如实”的。虽然没有说出来，但是每一个人天然都觉得事物如我所认知的，如我们所认知的那样。谁跟你认知一样？能不能不套近乎？有 B，B 不等于 A，这是我们的问题。

我这样说，请大家一定记住！常常地意识到，所谓“这东西”是

我内心的一种诠释，是不是这样，再来推敲。怎么推敲？如果这样，能不能够成立？不能成立，那现象观察一下，是怎样的缘起，这时候有可能正确地观察缘起了。所以要重“要在明空”，前面讲的意趣，讲“八不的缘起”——要在“明空”。这几句文是解说“解脱之道，反其道而行之”。

以空灭之者，破分别执而达于自性之本空；我无自性曰我空，法无自性曰法空，假名不同而性空则一。

这样以空灭戏论，是怎么灭呢？破分别执——在法上、在我上执着有这样一一的自体，而达于自性之本空，这不就是“依俗契真实”吗？这不就是“如实知世间即是出世间”吗？有什么好奇怪？这不就是观察缘起是“八不”的？对于缘起，不就是我们原来认为世俗现象就如过去认识到那样的，然后经过审择认识到它其实是“八不”的，这不就是“依俗契真实”。简单吧？佛法很简单。

我常引用说：“佛法无多子”，禅宗大德这句话，如果正确地理解是对的。我们一切错误都从那儿来，纷繁复杂的烦恼都从那儿来，所以对于对此有了解的学友，我在帮着分析修习问题的时候都会提一提：这又是颠倒取相了吧？哪还有什么别的原因呢？不就是这个原因吗？说别的原因都是更表层的原因，底层的原因就这一个。底层的原因要有多个，那应该修行变得很复杂。修行很简单，单刀直入地修行很简单。这是说“破分别执而达于自性之本空”。

“我无自性曰我空，法无自性曰法空”，在有情的现象上，认识到没有自性，假名为“我空”；在非“人我”的现象上，体会为没有自

性，叫作“法空”。假名是不同的，但是说自性不成立，这种性空是一样的。

声闻直自我空入，我性空而法见不生。

这句话刚才我有引：声闻人，因为要直截了当要解决生命苦的问题，那么最直截的快车道、最快灭苦的方式就是从我空入手，从对于我空慧的引发入手。真正的把人我这种颠倒破除了，“我性”空，这时候法见也不会生起——住于空慧中，不会生起错误有实体法那种感觉。

空慧本身是没有差别的。《智论》里解说：拿粪草烧的火灭了，和拿檀香烧的火灭了，那灭有什么差别吗？一一法的空也是这样。如从这一一色法上而生起的空慧，和从有情现象上来观察生起的空慧，本质上没有差别。假名上的差别，是为了说明观察对象、切入点的差别。最后安住于空慧，有什么差别的呢？

我们太过于戏论诸法了，在假名上一定要搞出来一些什么问题。这是说“声闻直自我空入，我性空而法见不生”。

菩萨遍达一切法空，而反归于我空之门。

菩萨不仅仅是要认识我空，也深刻普遍地观察一切法，有意地观察一切法，是没有自体的，没有自性的。不像声闻，可能不是有意地去观察。

菩萨不一样，要有意地去观察一切法——有为、无为——有没有自性，然后突破凡圣一关的扼要，还要反归于我空之门，这叫作“由博返约”（约即简约，博即广博）。由博返约，遍达一切法空，而反归

于我空之门，这是菩萨修习智慧过程中、由博返约的过程。当然在生起广博的一切法的智慧过程中，也是有次第的。

我常说依《智论》《大般若经》的两种次第：一是从人我空，然后遍趣一切法空；一是名假、受假、法假，这样通达一切法空再来深入我空。

我们共同学习中多强调的是前者，因为龙树强调这个比较多。在《中论》《智论》里，包括后期的中观，月称所继承的也是这样。而且从我们自己实际的修行上，也是更得力的方式——对于多数人来说更容易得力的方式，所以我们用这样的次第来通达一切法空。

最后要突破凡圣一关的时候，要生起现证的无我慧，通过在不离于有情五蕴（身心）观察一切法空——也就是《心经》所说的：“照见五蕴皆空，度一切苦厄”，而返归我空。

达我、法空，则戏论息而生死永灭。

这没问题了，根本无明破了——无明灭则行灭，乃至生灭、老死灭。

龙树菩萨有见于缘起之空有无碍不落两边，尤有见于性空为中道之门，乃举缘起之八不以标宗，而以「瞿昙大圣主，怜悯说是法，悉断一切见，是故稽首礼」结之。

这一颂是《中论》的最后一颂，实际上这是最简明扼要地讲《中论》的方式，我也可以说这学期我们《中论》学完了。整个《中论》不就是通过“八不缘起”说明中道义吗？八不缘起是总标，然后下面四谛一一别明。印顺法师对于《中观》大科的科判，不就是这样吗？

《中论》讲完了，不要再缠着我讲《中论》了。

真的认识到这样学纲，下面学就不迷惑，翻来覆去、讲来讲去都是这东西——遍明一切法空，由博返约。整个《中论》就是历法明空。我常说这词：历法明空——遍历一切诸法，明了一一法空。《中论》就是在历法明空，不要觉得翻来覆去都是讲这些，通达的人不要有这样的不耐烦。这是重要的，必须在一一法上通的过去，不要笼统的说一切法空，那就飘了。必须一一法空，才能有力量。

前面说菩萨的这种智慧，说龙树菩萨“有见于缘起之空有无碍不落两边”——缘起其实是不落二边的；“尤有见于性空为中道之门”，因为有情情滞于有，所以想正确地把握“空有无碍不落两边”的中道智慧，要从哪儿下手？要从性空下手，要从法无自体（性）下手。明见于事物现象和本质是怎样的，如实之见之后，知道众生的问题、病、错误又是怎样的，所以应该从这儿入门。

缘起是空有无碍，不落于有无两边；空有不仅无碍，而且还是相成的。有情因为执实有，而种种隔碍横生，想要契入中道，由什么入门呢？要破坏那种带着实有感的自性见，所以性空就成为入门。那么如何来能够入门，体会性空呢？“乃举八不之缘起以标宗。”通达了吧？对于龙树之学，为什么《中论》上来讲“八不”，为什么以“八不”为总标，下面以四谛门分判，通达了吧？有了这样整体的认识，再去读《中论》，就能比从前容易学进去了。我刚才说《中论》讲完了，有点儿玩笑。不过《中论》导读讲完了是真的，你们自己去读。我们时间有限，不可能面面俱到。大家下面一定要多学。

最后是一个结。到这儿为止，讲的是什么呢？讲的是菩萨的智慧跟声闻的智慧有什么不一样的地方，特别强调法空。因为讲声闻共的时候，主要从有情现象这方面讲了八不缘起，那是三乘共法。这里说了大乘不共法中智慧深的地方。但是刚才我也说：大乘不共法中，行菩萨道最重要的是什么呢？发菩提心，行菩萨行——“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”。那么，下面就要说到行菩萨道了。

上一次课，我们是进入了类似于结说的部分。探究色法缘起性空义，到底是为了什么呀？我们一些人学佛，在抉择哪一个了义，哪一个不了义，哪一个合法，哪一个非法，抉择完了，没事了！好像是学完了、学会了、看懂了就结束了，那不是！归根到底是为了令有情离苦——自他的离苦，要起到这种作用。那如何来起到作用呢？光了知色法缘起性空，跟这有什么关系呢？所以谈色法缘起性空义的种种观察和阐述，也是为这问题服务。

引《大智度论》里的话：先从认识到微尘的有名无实——性空唯名，唯名的缘起，没有丝毫性实可得；认识到才能够破除一切色法的实执，因此能够解除对于这些基于色法而产生的贪欲、嗔恚以及造种种罪。这样的话，在一一类法上都如此，实际上就能够导致这个人走向解脱。

这里说“能舍虚空名相，不着空法”，也就是通过对于色法缘起性空反复的观察，能够认识到色法没有过去那样颠倒所执的实体、自性，进而令众生舍虚空名相，然后通过安立唯名的缘起，令众生不着空法。不像一般人不善巧学空，觉得这诸法空，意味着对现象的破坏，

现象什么也没有！这不是真正的缘起义。通达唯名的缘起，能够在这一点上走向自在安乐。

色法是这样、心法也是这样。我们破色法的内外大小，思维筹量分别推求，甚至想找到一个微尘、极微，或者说基本粒子，这样有自体真实的色法基元都找不到。那么心心所法其实是同样的逻辑。如果真的通达这了，就像破色法有极微一样：有方分、无方分？有方分应不是极微，至少还说明它可以再有结构；无方分，那不同于虚空吗？那还有色法的特征吗？如果没有方分的，一个没有方分的，一百个合在一起就有方分啦？

同样的破法，破“有刹那真实心”这种执着。“刹那心”是所谓一刹那的心念。它有长度没长度？如果它还有长度，那不叫“真正的刹那心”；如果没长度，一个没长度的时间里能发生什么呀？什么也发生不了。一个刹那发生不了，一万个刹那合在一起，每一个刹那都发生不了，合在一起就能发生啦？这是因为人们有自性见的颠倒认知，所以会有问题，必然落入两难。这当然不是破坏缘起现象。有缘起的色法相，有缘起的心法相，只是说如人执着有真实自体，那肯定出错误，不可能的事。

这样心心数法，乃至一念中亦不可分别心色二法，实执在般若波罗蜜中被破坏。推究不得坚实，这是般若波罗蜜的意思。色、心、心心所都是缘起性空的，没有实自体的，基于这三者的不相应行法，当然也没有实在自体可言，这就说了一切有为法都没有自性。无为法是因有为法安立的，如《智论》里说：“因是色法故说无为，是故无为法

亦无所有”。比如灭苦边说涅槃，离系边说解脱，这都是就有为法来安立无为的。

后面一段是印顺法师的文，我上次跟大家比较详细说了，这次不再重复。我常举《七十空性论》两偈颂，来说明问题和问题的解决。性空者说缘起性空，特别是指出众生的错误所在，要经常反省自性的不可能。修学性空者未达现证及自性见未破时，要重视自性空，在理解自性有的不可能中，信受种种法相，适时呵责自心的妄见，是要这样来用功的，渐渐二谛无碍。

下面谈了什么问题呢？关于对于一切法缘起性空的观察，这是一种观智、一种智慧。这种智慧培养的次第，不妨用一些论里的方便来谈一下。论说一切法缘起性空，而其观智培养，则不妨据所执显隐、强弱安立次第。这次第不是本来必须有，而是根据人们内心颠倒执着——如执着得显著还是隐微，执着得强烈还是较弱，以及由此引生烦恼的性质、力量、作用等——来安立次第的。

这如《大智度论》卷第四十一释三假中所说名假、受假和法假。从前我推荐大家学《中观》，应该先去把《成佛之道·大乘不共法》中讲般若度里，中观那一段先要学透。那里有一部分就提到了名假、受假和法假，讲到如何的次第来破。

就三假说执着的强弱，其实人们对于名字的执着是相对弱的，认为名字它本身怎么样，这就是类似于名假。比如茶杯盖可以不叫茶杯盖，茶杯也可以不叫茶杯，换一种语言就是另外的命名、发音。不要以为只是另外一个语言里同样的命名，换一种语言，相当于对所有的

东西的命名都不一样，对所有动作的命名也都不一样，对所有事物的命名都不一样，这叫作“换一种语言”。所谓的语法结构再有一些同和异，这不就是所谓语言的差异吗？我们讲语言了，说到名假顺便也稍微说一下。

引《大智度论》文说：“众微尘法和合故，有粗法生；如微尘和合故有粗色，是名法波罗聂提。从法有法故，是粗法和合有名字生；如能照、能烧，有火名字生；名色有故为人，名色是法，人是假名，是为受波罗聂提；取色取名，故名为受。多名字边，更有名字，如梁、椽、瓦等名字边，更有屋名字生；如树枝、树叶名字边，有树名生，是为名字波罗聂提。行者先坏名字波罗聂提，到受波罗聂提；次破受波罗聂提，到法波罗聂提；破法波罗聂提，到诸法实相中。诸法实相，即是诸法及名字空般若波罗蜜。”

这是说以名假、受假、法假的次第顺序，渐次观破，乃至入诸法实相。只是略略引了，这么一说，我没有详细地去展开。因为最后这部分，只是点一点色法缘起性空义，我们从这儿入手，怎样去修学，获得佛法的真实利益。这不是本论论证的重心，所以这里用名假、受假、法假，引一下原文，简单说了一两句。

从名假开始到法假讲什么呢？指出在色法伤我们犯的错误从根儿上看是怎样的。一般人觉得色法——如这个东西、这个茶杯盖——它本身是不坚实的，但是我们想这个茶杯盖砸碎到后来，是砸得什么也没有了吗？不是。砸碎到后来，我们觉得它变成了很微细的色法。砸不碎的色法，色法还是色法，构成茶杯盖原来那些东西还是那些东

西，这就是我们内心的法假。

不要认为“我也没有微尘的概念，没受过教育，也不懂得基本粒子，所以我没有法假”，我们内心都是这样的感觉，这就是我们内心的法假——觉得有这样一些坚实的做为基本单元的东西构成了它。这是不是常识？没受过教育的，为什么一听这些就能够接受？因为他心里就是这么感觉的。

为什么流转中的“佛法”里有一些东西人们愿意听，一说谁都能觉得是这样，为什么？真对吗？我看是多少迎合了人们的错误。想想，人们都是自性见深着——觉得——法有实在自体，如果这人讲的“佛法”，告诉他：“是有个实在自体，那就是真理，那就是你的真我……”所以，讲一些“佛法”甚至哪怕讲外道的，什么样的内容最受欢迎呢？讲“真我”“常我”“大我”“自在我”，这样的最受欢迎，你放心！看看自己有没有喜欢过这一类？如果这本书告诉你《如何发现未知的自我》，你一定想看一看；《如何遇到真正的自己》，这书好，看了名字就能畅销，但都是“有我”见呀。

后来流转的佛法中为什么出现了“有我”见？像犊子部立“不可说我”等，包括后来一些更加隐蔽的，实际上是在谈“真我”的。为什么会有市场？而且市场很大，看看现在市场很大的都是什么？都是迎合人们欲望的，也可以明确地说是迎合人们错误的。就我们世界，现在人们普遍的这种智慧水平、道德水平，你觉得那最上乘的法要，或者佛法核心的东西，乃至最核心的东西，离欲解脱的东西、甚至为了别人舍生忘死的东西，真有那么大市场吗？那可真是阳春白雪呀！

那为什么好像学佛人很多呀？首先是求各种东西的人占了很大的基数。那么修行的人里呢，主要都是在想“我怎么尽快解脱”“我要修行”，这已经算是挺好的了。但是在这些想要解脱里的，被“我见”深深困住的也是很大一部分，能有无我见而多少正确修行的，那又是少分。这样算下来，真正能得到一点佛法智慧气味，随顺佛法正确修行的，又能有多少呢？

但是前面说的这些不那么究竟的方面就没有意义呢？也不见得。既然人们没有因缘一上来接触纯而又纯的佛法，先能够被通俗的接引一下，种一点善根，也可以说不必排斥吧？当然，也许想排斥也排斥不了，迎合人们欲望的东西，想不改变人心，就让这件事情消失，那是不可能的。这是前面说到——不要以为说“我没有微尘法的想法，也不懂什么微尘和基本粒子，所以我没有法假这种错误”，都有；从错误引申开说明，自性见的错误，是如何深入人心。这是很正常的，每个人都是这么感觉，都是犯这种错误。

“众微尘法和合故，有粗法生”，这是人们这种感觉——有这种真实的微尘法，然后有微尘法，有粗法。

“如微尘和合故有粗色，是名法波罗聂提”，如果不觉得微尘是实有自体的，也真的认识到微尘、粗色都是缘起假名，没有丝毫自性可得，是一堆关联的因缘，一定条件下作为一个被定义的单元处理，我们给安立一个名字，那也没问题。这关联的因缘又没有各自的“独存”“自成”恒常”等它的自体义，要是推究各个自体的话，都是空无所有。真的这样认识，那说“众微尘和合故”，这话不错。问题是人们都觉

得微尘法是一一有的，就糟糕了。那从这儿一一有的微尘法和合，所以有了更粗的色。

跟性空见相应的人，他说：“如微尘和合故有粗色”，那是不一样的。同样的话，他说就对了，你说就错了，这就是卷面笔试考不出来的东西，笔试的局限所在。假如说我们今天考试考中观，大家卷面可能答案都很漂亮，甚至都是一样的标准答案，但是背后呢，内心深处有没有错误啊？我从前也说过：为什么过去有一些祖师大德，这个学人来了做参究，横说竖说都不对。你的心还是错着的，就别想你怎么能说对了？你的心还在错误的模式中奔跑，还想说对！那可能吗？这是讲“波罗聂提即是假”，（注：说明波罗聂提是音译，意译为假）

“从法有法故，是粗法和合有名字生”，那么法和法的种种因缘，有这些粗法的和合呈现，也就会有一些我们命名的“东西”。“如能照、能烧，有火名字生”，人们从有热、有光、剧烈的燃烧等等这些，定义为“火”。

“名色有故为人，名色是法，人是假名，是为受波罗聂提”，人们能不能够感觉到名色是生理和心理的现象呢？能的。我们觉得有名和色、生理的现象和心理的现象、物质的现象和精神的現象和合，所以有人。名色——精神的现象和物质的现象、心理的现象和生理的现象，这些是法。“人是假名，是为受波罗聂提”。什么是“受波罗聂提”呢？受波罗聂提是觉得有这些粗法。比如说这人觉得有名有色，或者觉得有五蕴，也是有色受想行识五蕴，五蕴是这样的一一的法，是有的。但是人是没有的，人是假名。比如“无我为诸蕴，烦恼业所为”，

大家都学《俱舍论》，这是我常引的偈颂。如果这人认为五蕴、烦恼业是一一实有的，我是假的，那这就叫“受波罗聂提”。感觉这一法的有，不一定光在“人”这一法上是受波罗聂提。前面说的火也是这样，觉得火本身没有什么自体，但是烧和照是有自性的。那么就在于能烧、能照边说火，是这样来定义“火”，觉得用来定义的是有实体的，被定义的是假名。

“取色取名，故名为受”，为什么叫“受波罗聂提”呢？在这儿内心取着了色、名法，就叫作“受”。这是解释为什么叫“受假”。五受阴的“受”是什么意思？五受阴是与烦恼相应的五蕴，这里的受是指烦恼，有这种无明相应的。

“多名字边，更有名字，如梁、椽、瓦等名字边，更有屋名字生。如树枝、树叶名字边，有树名生，是为名字波罗聂提”，比如梁、椽、瓦，我们说它是一一名，那么它们的体是什么呢？色香味触为体——如果用《俱舍》的话说。当然，以缘起观察，色香味触无自体，无自性。色香味触是有为法，在色香味触边立梁名、椽名、瓦名。“如梁、椽、瓦这些名字边，更有屋名生”，这些合在一起得新名，叫作“房屋”。“如树枝、树叶名字边，有树名生，是为名字波罗聂提”。类似又举个例子，像树枝树叶这名字边，又有了新名“树”名字生，这叫作“名字波罗聂提”。

“行者先坏名字波罗聂提，到受波罗聂提；次破受波罗聂提，到法波罗涅聂提；破法波罗聂提，到诸法实相中”，修行人应该怎样修行呢？先坏名字波罗聂提。不要觉得这个茶杯盖是实法，那它破了这

个茶杯盖，是什么呢？色香味触为体。比如我们随顺佛法中这一步往下说——色香味触为体，茶杯盖自身是没有什么自体的。这叫什么？这叫破名假，到了受假。到受假之后，要怎样来继续破呢？来观察色香味触是不是实法？如何来观察色香味触是否实呢？这离不开根识的，有了这样的根识才能够呈现领纳色香味触。根尘和合有识生，根尘识三和合，有了诸种心触，然后有后面种种心的活动生。另外一方面，如果没有根识，谈得上什么有自性、自相的色香味触吗？这是前面说的。

色香味触是什么？其实是种种属性。实际上我们对于本来性空的、没有自体的、在时空上关联着的因缘，用一定的方法去测量，所用测量方法本身，规定了我们得到的认知结果，会是哪一类的结果。用眼睛去测量，得到结果只能是光的结果；用手去测量，得到结果只能是触感类的结果。这是说我们用六根的情况。

用仪器呢，不也是这样吗？比如说测位置移动的仪器，测到是位置的变化，可以从这来配合其他计算速度，等等。安排这样的测量，所以这种测量会得到这样的结果，并不意味着它就有这种属性。

这一点在宏观上人们不容易感觉到。

在什么上感觉着明显了？想一想量子物理学里讲的“测不准”，学名或者更好的翻译叫作“不确定性原则”。并不是电子有一个确定的自体在那儿，也不是它本来就已经全部具足了这些属性。在测量之前，谈不上这个电子在哪儿？甚至谈不上这个电子是什么？是测量、测量手段和这系统共同作用呈现的一个结果。离开了测量手段，也没

有这样的结果可以说原来就在那儿——这就是为什么到了“微尘中则不可分别”。前面不有句话吗？“既到微尘则不可分别”——我从前就引过，在讲到这问题的时候。

一般人都觉得是什么？有一个有自体的东西，和一些属于这个自体的 A 属性、B 属性、C 属性。性空者观察或者说缘起的正观看到的：谈不到什么自体，人们通过感官获得一些结果之后，在内心捏合了一个自体相，然后反向投射到关联的现象上去，实际上自体是不存在的，此是其一。其二，这样的 A 属性、B 属性、C 属性，不是一直就在那儿的。换句话说，这些属性本身也没有真实的自性可得，不是自性有的属性，不是自相有。

那是什么呢？相关的观测因缘和被观测的种种因缘，它们共同的作用呈现的结果。用佛法话说：根尘识三和合呈现着的结果，离了任何一个，就没有这回事；或者说任何一个变了，它也就变了。

我们都熟悉“一境应四心”，有人以为这是说唯识，这不在说缘起吗，怎么在说唯识呢？“一境应四心”，它里边变的東西多少？根变没变呢？根变了，最主要是因为根变了，导致心变了。人的眼根，跟鹰眼根一样吗？“草枯鹰眼疾，雪落马蹄轻”，老鹰在空中好几百米飞，能看到地面一个小东西，确实草枯鹰眼疾，而且它对动态的东西特别敏感，动态视觉能力比我们强。但是很不幸，它的视野是黑白的，或者说是灰度的，看什么都是老照片，江湖人送外号“一只怀旧的老鹰”，而我们人就不一样，由根变导致识异，把它解说成唯识，逻辑上有一点说不过去。一境应四心，不仅仅是境和心，怎么能把根

不说呢？应该说根尘识三和合，所以有这样缘起的属性呈现，而不是这个属性原来就在那儿。

不要以为这种观测所以有属性呈现只在量子物理学里成立，是恰恰在量子物理学里，它不可避免的被呈现出来了。我常说那句话：缘起义到了色法底层的时候，再也没办法搞错它了，因为现象毫无疑义地呈现给你。一个电子，有确定的速度、有确定的位置，有确定的运动状态、这样的电子只存在你的想像中；一个孤零零自成自体的电子，同时具有确定的位置，又有确定的动量，速度等，也只存在于想像中。动量，如果对于一个宏观物体来说，它的描述大家可能是更熟悉，就是它的质量乘上它的速度。微观粒子有另外一个表述法：动量表征它的运动状态，位置是表明它的空间位置。认为一个电子同时具有这些，那是不可能的。

首先那个电子都谈不上，相互作用没有发生的时候，谈有这个电子、没有这个电子，谈这个电子它本来就拥有什么属性，都是不着边际的话。这不是只在微观层面才有，是这种量子现象在宏观上的消失了，就是所谓的干涉现象。所谓的干涉或者被表述为退相干、量子测量、相干性等等，或者哥本哈根说波包坍缩等等，这些是可以说在宏观物体上没有感觉到。但宏观物体，我们在生成观来观察色法的缘起性空提到过，其实宏观物体只是它退相干特别快而已，在非常短的短时间内退相干。退相干，于是安立这一法现起，这一法的现起当然是缘起的，它正是因为种种因缘的作用退相干。

在这缘起的事物上，微尘是这样，其他色法也是这样，微尘不具

备先天本来就固有的属性，反过来当然也不是有固有属性所表诠的色法。自体有自相有，都是自己错误的想象，不是那么回事。

一个真正受量子物理学陶冶出来的头脑，他在头脑中呈现量子现象的时候，可能基本上不太犯这种错误。这是提供了一种通过对于色法认知的变化，慢慢地可能向自己更根本、更普遍的错误来迁移这种智慧——能够发现不仅仅在色法上有这种认知的错误，在心法上、其他一切法上都有这种错误，这才有普遍意义。

这是从受波罗聂提——受假说开的。要体会到色香味触，也是缘起的色香味触，不离根识的色香味触，不是说离了根识有这样确定的色香味触。这时候就知道，原来这样的白色仅仅是假名，这样的坚实也仅仅是假名。我在坚实上特别破过坚实感：（捏起杯子）为什么你感觉坚实？因为你的根是这样的，所以在你的根跟这样的尘境——这两个都是一堆缘起的关联——彼此相触对的时候，发生的识又是这样的，所以才有这样的认知，定义为“坚固”。

那在一些有特别能力的人这儿，它没有坚固。一方面可以表现为很容易被破坏，很容易被破坏就谈不上什么坚固了。就像一块蛋糕，很松软的蛋糕，人们什么时候也不会说这蛋糕非常坚固、非常坚硬，你不会说这样的话。谁那样说，会觉得他是不是发烧了？这个杯子，你会觉得坚硬，那是因为对于你的根来说，相互的作用给你呈现的属性。对于一些人来说，它可能不仅不坚硬，而且具有可塑性。有些人有一些特别的能力，他可以在这上留一个什么印记给你看，按个指纹在上面。这是说明“受波罗聂提”。

那么破受波罗聂提，到法波罗聂提。是说：人们觉得这东西由种种微尘构成的，那么来破微尘。破微尘，前面讲太多了，我就不再重复了。

这样破了微尘的实有之后——破了法波罗聂提之后，到诸法实相中。这时候对于色法，对于色法的一切，还执得起来吗？执不住了。你的观慧如果发展，有一天会这样。因为一直在观察自己身心的运作，刚要犯错误，根基一下就消失了，会这样的。你会执不住的，错误这时候很难发生，这并不是什么了不起的事，这是开始有稍微深一点智慧观察而已，只要大家正确用功都能做到的。

“诸法实相，即是诸法及名字空般若波罗蜜”。什么是“诸法实相”呢？诸法和名字都是性空的，不要以为名字实有的，也不要以为诸法实有的。而名字可以随便命名，不是这回事。诸法及名字都是性空的，是这样的智慧度——智度（般若波罗蜜）。

这是略略讲一下相应的内容，大家前面已经学了很多，我发现好像常讲常新，每一天大家好像都是——原来是这样的。等你们以后如果再反过头来听一听讲这些内容，有一天真的通达明晰了，就会发现“怎么每一次讲得都是这些。”这东西虽然横说竖说，可以随举一境，怎样的没有自性，怎样的缘起，但是佛法无多子，佛法没有什么多的东西，核心的就是这么一点点东西而已。

古德有这样的公案：有一个人服侍一位大德十几年，古人跟师父那可真像学徒一样。我们知道旧社会的学徒，那什么都要服务到位，因为彼此的心境，还有经济关系，还是什么别的希求在里边。真出家

汉是为道为法，这种种他做得是非常到位，大家能想象是什么样状况了。大概十四年还是十八年，后来觉得这些年光这做件事，佛法没学到，虽然师父很有德，但是跟自己不相干，没有在佛法中真正根本性的变化，还需要出去参访。于是跟承侍了十几年的大德说：“我要去参访。”大德问他：“你参访去干嘛呀？”“我要去求一点佛法。”“你早说呀，佛法我这儿有一点呢！”然后从衣服上捏一根小毛给他看……据禅宗记载说：这侍者当下呼啦啦就悟了。

佛法无多子，说了这么多，如果内心真明白了，听的都是多余的话。但是这多余的话，有时候还必须要说，不说没有方便，没有台阶，而且这多余的话，到今天这个时代，可能要说得比古时候还要多一点。因为现在人思绪太纷繁复杂了，心太不稳定了，缘虑的事情花样太多了。想想过去，千百年前一个农村的娃，他触对的境界简单不简单呢？简单。稀里哗啦几下破完了！今天的娃，放下一个游戏，还有另外一个游戏，城里娃、乡下娃都这样。

“富贵修道难”“豪贵修道难”，为什么天趣、五欲乐会成为修道的障碍？现在人在这生活中，百分之百的认同了吧？还不用豪贵，现在一般家庭过得都比过去地主好，过去国王还用不上先进的电冰箱，人家得挖冰窖。所以今天为应众生心，有一些事情还是要勉强说，但虽然说，我们不能够偏离主题，应该常常扣住人们内心的错误来破邪显正，这是佛法的所为。

这是说名假、受假、法假的次第顺序，渐次观破，乃至入诸法实相。是不是只有这样的次第，其它的次第大家听过没有？听过。中观

课程，讲《智论》的专题系列，第一个系列是什么？第一个专题是什么？人我空。另外一个常说的次第：先观察人我空，后观法空，从角度不同，根据所执显隐强弱来安立的次第——先破人我空、后破法我空。根据什么次第呢？根据远近的次第——近取诸身，也是人们最关注的东西。

下面说：为论题所限，本文专注于色法，所探讨的内容主要与中观学中深见的一部分相关。这论文主要谈色法、色法的性空。

而实际上龙树菩萨所倡导的中观学指导下的佛法实践，并不像一些说法中说的那样偏于深见，而是悲智双运的，是真俗不二的，是具足深观与广行的。

实际上，龙树菩萨所倡导的中观学，并不是说没有自宗的次第或者修行——整个佛法的实践，怎么行菩萨道，是有的。一些人以为龙树所说的只是偏于深见，至于怎样发起菩萨的广大行，他没讲，这样说恐怕和事实不太一致。因为《大智度论》里用很大的篇幅来谈如何行菩萨道，《十住毗婆沙》里也在谈行菩萨道的一些问题，以及龙树菩萨的《菩提资粮论》。《菩提资粮论》这部论体量正好，不长不短。

我在考虑，把《智论》里边菩萨道的内容集出来给大家讲呢，还是讲《菩提资粮论》呢？各有好处。你们什么意见呢？用《智论》材料的好处是：大家再熟悉一些《智论》的内容。《菩提资粮论》的好处呢？我觉得这部论在这年代可以很好的弘扬，里边有深见广行的融合，而且论著的体量又不太大。不像《智论》，一百卷，很厚。这部论的部头不那么大，大家以后愿意传讲，也都可以传讲的。

因为人们越到后期的佛法，有没有发现呢？组织的成熟度越高，次第越条理，越来越规整，越是这样，其实越是晚出的特征。

《阿含》最早出的，东一篇西一篇。为什么？佛应机说法，这个人就从这个点切进去就好，跟他讲这个，然后结集出来，好像就是一部《阿含》，不容易特别地看出来，佛是怎样精心的编排的。当然在参考后来人，对于佛法的认识，把它编出次第来，做一个相应的框架。这里是说它本身，没有以这样组织的形式呈现出来。这种组织的特别严密，应该说是阿毗达摩学风的表现，整个部派的阿毗达摩不属于哪一个部派的，但是佛法经过阿毗达摩发达阶段的陶冶之后，确实在组织上变得更系统更严密了，应该这样说。

龙树菩萨出现的早，所以他的文、包括他的论，还没有像后来那样，特别的去组织化的特别明显。就像《中论》，看着不像《俱舍论》那样结构的特别明显，《中论》的科判有好多，大家科的各自不同一些。我们大家讨论的时候，我建议大家看印顺法师的科判，有余力看看别的也好，都可以。这就是它组织度不如后来的一个历史原因，不是谁水平的问题，也不是谁对于佛法认识的问题，当时人们认识佛法或者说研讨佛法，对于这些有没有强迫症的问题。到后来，做为论师，要不把这些东西形式美做到一定程度，都不好意思拿出来给人看。用今天的话说，学术标准不同了。在本科的时候，稍微写一点、表达一点有意思的观点，这是好文章。现在不同了，当然没有这种递进关系，但是有这样氛围的变化，以致有这样的呈现，这是就深见、广行说一点话。

“缘起性空的深义，其义不仅在于提供了契入实相的道路”，这点大家都能认可吧？如果正确地观察缘起性空，是能够契入实相的，契入诸法性空的实相。但缘起性空的重要意义，并不只在于这里。

“而且，当以其指导佛法实践时，菩萨的大行成为一种理所当然、顺理成章的事，从中道慧观可以自然的生起菩提心”。以智生悲，悲依智导，悲智双运的大菩提之行，这是龙树菩萨道的特色。像一般人，在谈到悲心生起的时候，菩提心建设的时候，没有特别地去谈以智生悲吧？实际上，如果广义说智慧的话，世间正见是不是智慧摄？如果大家有去看，印顺法师《成佛之道》五乘共法，什么是世间正见呢？正见世间有善有恶，有业有报，有前后世因果，有凡有圣——这是世间正见。是不是智慧摄？那些人拨无因果，是智慧不够。邪见是错误的抉择分别，是没有正确智慧。有了上述那些智慧做基础，才有可能谈到知因识果，才有可能知道思维果去修因，才知道佛果的因缘，因为明达因果，才说发菩提心。

再说了，没有关于六道轮回的正见，没有三世因果的正见，连真正顺于出世的善法都发不起来，何况菩提心呢？菩提心不仅仅是做好人，不仅仅是我希望你好。菩提心要以“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”来做整个诠释的。我们常诵的“为利众生愿成佛”——这叫菩提心，缺了任何一边都不是。

用《般若经》里的话说：“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便。”用大家现在念得熟的话：“为利众生愿成佛。”这样的发心，当然需要智慧知见来抉择了。菩提心在智慧知见的基础上才能

够发生，上面还是就在世俗正见中必要。更上，还有出世的正见，乃至比较究竟的法空慧相应。菩提心真正的次第深入，比如说像二道五菩提，就是《大般若经》、《大智度论》的道次第。二道五菩提——从发心菩提，伏心菩提，明心菩提，完成般若道；然后方便道。从明心菩提为起点——明心菩提，出到菩提，到最后的究竟菩提。这一路以菩提为说明的，当然可以说成觉。从另外一个角度理解的话，也可以说菩提心的渐次圆满，这方面，如一些大乘经说：“初发心即成正觉。”这是简单地以智生悲。

稍具体一些，如《大智度论》卷三十二说：“尽知一切诸法因缘和合，但有名字，实相不可得”，说菩萨具有了这样的中道慧观，这样的法空慧。“菩萨作如是观，知一切有为皆是虚诞，心息无为”，这句话说得非常好。具体怎么观呢？可以先观察五蕴无我，然后再观察五蕴皆空——简单次第，容易吧！观察“唯有诸蕴能引诸蕴”，始终都无有我。前世是那样的五蕴，然后那一期报尽了、散坏，因为被五蕴所摄的烦恼和业因缘，又引发了这一生的五蕴现起——这就是“唯有诸蕴能引诸蕴”。那在现世的刹那刹那，不就是五蕴前后的相似相续，此有彼有吗？观察到里边“唯有诸蕴能引诸蕴”——唯是性空的诸蕴而已。

接下来观察，一一蕴是不是实有的呀？来观察受想行识。怎么来观察呀？可以从它们怎样的缘起，如色是怎样的缘起，受想行识怎样的缘起。学中观，一定要先认识到这一法是缘起的，那这一法没有自性——法从缘生，法无自性。如此，以后观察性空，可以正面观察，

不是只有破斥的方法。破斥的方法——归谬：如果这个东西有自体，有我们感觉的那个自体，它会一直不变。一直不变的意思是碎不了、坏不了，那是不可能。这是归谬，从反面破。

从正面观察现象，正确地观察到是怎样的缘起之后，当有这样的智慧做基础——是法从缘生、是法无自性，当下就能体解是性空的。没有那样的自体，所谓的“它”，所谓的个体，只是假名中，如果觉得确实有一个作为其自身而有的“它”，那只是头脑中的错觉。这是一种观察方法。

当然也可以用反破，也就是归谬。作为初学正反观察都用。在学人我空的时候，反破有没有？正说也有，正说少，反破多。为什么？印顺法师谈到：修学性空者，在自性见未破的时候，应该重视自性空，要理解自性有的不可能。怎么去理解自性有的不可能呢？从反面破（归谬破）来破实体感。如果真有这样的自性或者实体，会得到一个根本不可能的结论，这不就是“归谬”嘛。不要总去归别人的谬，要归自心的谬。

还是那句话：“中观遍破外小，即是遍呵自心”。学中观的人，不是说有了一把宝剑，逮谁砍谁，砍的人家遍体鳞伤，砍的世界血光崩溅，是要对自己内心用功夫的。对外面尽可能的安然柔软，因为自己内心以“心息无为”为功用，是可以做到更忍辱、更调柔，不是硬忍、硬憋，而是诸法不可得，皆是虚诞相，心息无为。这是谈依“知一切有为皆是虚诞，心息无为”。

如何来用功——“照见五蕴皆空”，这句话。“照见五蕴皆空，无智亦

无得”，或者连成联儿，上联：照见五蕴空。下联：无智亦无得。横批：一切法空。自己观察，就知一切有为皆是虚诞，心息无为。

然后，同样还是中道慧观，它跟大行跟菩提心有什么关系呢？“菩萨自念：“我虽知诸法虚诞，众生不知是事，于五道中受诸苦痛，我今当具足行六波罗蜜。”还有人我见吗？但以假名说而已。还有人想吗？看众生，作为被认知的现象是这样的。稍微观察一下：性空的五蕴是怎样纠缠的——前世业因缘，有这样的无明生；这样的五蕴身中，怎样的错误认知导致了贪嗔痴烦恼的流露；或是受到怎样的善法熏习，所以有一些善法的发生。看的是这，而不是某甲好，某甲不好，某甲吝啬，某甲慷慨。看到的现象和本质，内心中呈现，跟一般人总是捏一个人想，总拿一个标签说事，是不一样的。

“众生不知是事，于五道中受诸苦痛，我今当具足行六波罗蜜”。你们觉得菩萨在做很多事？菩萨行六度，最后达成了什么？内心的错误不发生了。内心错误真不发生了，会有其它身语意的问题吗？菩萨就做一件事情——令心的错误不发生。因为那种发生本身是错的，又导致苦，那不是在枉受诸苦。

哪一个蕴流里发生了心运作的错误，哪一个蕴流中就会呈现一种假名的苦。这个事情虽然是性空的，但是在这个五蕴的纠缠中，当下是痛苦的。所以不要自己枉受诸苦，也帮助别人不要枉受诸苦，就这么简单！你做来做去就是在做一件事，或者是为了这一件事——令心的错误不发生，自己是这样，别人也是这样。想帮助别人心不发生错误，可不仅仅是你光会说佛法就行的。“我为什么要听你说佛法呀？”

说明了这两个人因缘不够好。那这菩萨真的有悲心，他会去做一些因缘，或者来创造一些条件和因缘，让两个人的因缘变得更好一些，甚至不用这一生就表现出来。

《大般若经》里，可以当做譬喻，或者当做事实看：菩萨为了令一个堕地狱的众生生起一念善心，可以陪着这个众生下地狱一劫，在这一劫里种种方便，让这个众生生起一念善心。一劫啊，地狱里一劫好玩儿吗，“某某到此一游”？而且这一劫下来，完成了好大一个工程。什么工程？让这个众生内心中生起了一念善心。

你要知道，我们跟这种地狱众生比的话，简直太洁白了。一天之中内心的善法，其实也有点儿数不过来。因为你那么多戒没破，每一个都有防非止恶的能力，都有惭有愧。

我们有比丘戒是很赚的，特别持戒心很明确的时候。我给居士们讲八关斋戒：虽然仅仅一日一夜，但是正确受持如法受持，功德非常的大。为什么呢？举不杀生例子，我们戒律课中：不是说我很被动地、很委屈地今天受到束缚了——怎么蚊子不能打，苍蝇不能打！不是这样，不仅仅是这样，不仅仅是很被动的临到境才去抉择：“哎呀，我能不能啊？哎呀，好像不可以呀！”这个已经是比较下等的持戒了。

应该是怎样的心？我受这条戒的时候：”如诸佛尽寿不杀生，我弟子某甲一日一夜不杀生。”说这话时候发的心，就是遍满法界一切有情，在任何一个有情边，我肯定都不杀不行害！真的强烈生起这样的心，就算他来危害我，就算他要我的命！我受这一日一夜的戒，我就要做到——我肯定不杀不行害，我跑还不行吗？为什么要一定以干

掉他的形式来保证我呢？我久处生死，这样的事儿干得少啦？有什么真实利益？搞来搞去不都是彼此苦恼吗？现在我要改弦更张了，宁可遇到命缘障碍，我也不犯这条戒！生起这样的决定意乐——在任何一个有情，在所有的有情，今天不杀不行害，不管我今天有没有因缘遇到。这样的心，一天中常常的普遍地作意，广大坚固而真实，只要这个戒未失坏之前——因为一日一夜明相出自失，自己就失坏——刹那刹那有非常广大的功德在增长。一条戒是这样，这四条性戒都是类似的，其余的几条是防放逸的。

学过《俱舍》知道前四是性戒，后几个是防放逸的。像前面说的那样持，这功德确实是不可思议的。居士才几条，我们二百五十条，随持一条，别别解脱。前几天跟同学说别别解脱：只要这一条没有违反，防非止恶的能力在，起码在这一条上就有惭有愧——轻拒暴恶，崇重贤善。如果作意不明确的话，它力量不那么明显，自己就没有那么踊跃欢喜；如果作意明确——抉择得非常清晰、非常明确，其心勇决，也会其心安乐。持戒为什么会安乐？要这样上品持戒，才会心清净，而得身心的安乐。下品持戒，总是很被动的，就跟开车不能超速一样。“真烦呢，真想一脚油门到底不松脚！”那叫认识不到位，以为交通法规是跟他过不去。

我们嘴上说持戒怎么好，内心有没有感觉，持戒真得好吗？这是一个重大问题。如果我们这样来认识戒律仪，这样的来用心，这样的来修行，那我们做一个比丘，心中刹那刹那生的善法，哪是一个八关斋戒的居士比得了的呀？当然跟他们说的，也不是哄他们高兴的话，

是如实语。那我们呢？想一想，随一条不犯，起码在这一条上，就这些善心所里，就有惭有愧。但是如果连戒条都记不清的话，那对不起，你这个力量很微弱！“我只是习惯性的没去做而已”，你说是不是力量微弱！

心里明确地知道，抉择明晰，这个造业就坚固。造善恶业不都是这样吗？心很明晰地决断，强有力，造的业那是坚固广大，哪怕很小的事！所以外行很小的恶业，感果可以很严重——因为他的心太糟糕了，抉择这个恶法，抉择得太狠了，太强烈了。杀一只蟑螂，出于嗔恼五马分尸，然后最后半活不死的时候，来个火葬，心里拍手称快。这样就可能因为杀一只蟑螂造很重的业。

同样的行一个小戒、一个威仪，自己心很殷重持这一条戒、这一个威仪，清楚在这一法上佛说的制戒十义：“摄僧令欢喜，安乐启未信，增长亦调伏，安住亦断除，现前当来漏，使正法久住”，自己有很清晰的决意，很明确地为真实利益众生我持戒。如果真是这样广大作意，那持一条威仪只要这一条威仪他不违反，他的功德刹那刹那增长广大，多了不得！我们比丘多少威仪呀！这是从这修行展开来说几句。

心的正确运作，菩萨只做这一件事——令心不发生错误。心如实地去了知，然后如理作意。所以修行最关键处在如理作意，因为境不归我们支配，果报也不归我们支配，但是我们可以来训练自己的心如理作意，让心不发生错误，如此而已。自己这样来自行，也是这样来化导众生——所谓的“以此自行，以此化他”。

《大智度论》卷九十一中说：“菩萨行般若波罗蜜时，不见众生及法，但诸因缘和合，假名众生”。前面我讲了那么多缘起性空的意趣，说这句话的时候，你能不能体会它的意思？菩萨行般若波罗蜜多的时候，不像一般人看到某甲，取个某甲的人相，某甲是固定的，某甲就是这样的。一般人看人不都是这样吗？这是见众生。那稍好一点儿不见众生的，但见这样的五蕴、五蕴聚、五蕴流，这是见法。菩萨见众生固然没有实，不是取为某甲这样一个定实相。大家学过法相，那么，如果从五蕴角度说“法”，法——五蕴法也不可得，就是照见五蕴皆空的义。

实际上是怎样的呢？现象上又是怎样的呢？实际是性空，不见众生及法。现象上，诸因缘和合，必然是此有故彼有的，没有任何一个因缘可以独立自有。在你内心中是这样的呈现吗？不一定。总觉得一些有自体的因缘，搭成了另外一个法，而一不小心，那个法，又变成了另外一个有体的法。这很成问题的，因缘不是那样的。

任何一个因缘都是此有彼有的，所以想抓住任何一个实有的、作为其自身而有的都抓不着！不是技术不好抓不着，而是想找那样实有的都没有，都不可能的有。如果自己心犯错误的话，上面的话加两个字——但诸（性空）因缘和合！这样你内心就相对不容易犯错误了。要不然一说“但诸因缘和合”，心里边就呈现一个个不可知——有体的因缘，微妙不可说而已。不是的，因缘也是性空的。

假名众生。菩萨行般若波罗蜜时，这样的智慧相应，是二谛圆融的——真俗二谛，这里是在说二谛吗？前面一句“不见众生及法”，

是真谛；“但诸因缘和合”，是世俗谛（俗谛），假名众生。“菩萨住二谛中为众生说法”，大家都很熟了，“诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。”为什么要这样呢？因为要不说世俗的话，人们不会真正的通达胜义；如果不能通达胜义，那也就没有办法证得佛法的真实。

为众生说法的时候，住在二谛无碍的智慧摄持中，不但说空，不但说有。前面我们学过这一段：“为爱着众生故说空，为取相着空众生故说有”。不止在说空，也不止在说有，不是执着有一个什么东西都是空的，他说那个空，其实是什么也没有的意思。一般人说什么都不对，但是不意味说什么都没有，拨一切皆无，那又不是真正的性空。不但说空，不但说有，“为爱着众生故说空”，为颠倒执着、染爱深重、贪嗔炽盛的人，偏于说空。这样他能够心息无为，你要是跟他再说这些别的，他不一定能够从根本上离开这些错误。那什么时候说有呢？

“为取相着空众生故说有”，为取一个空相在心里抓着不放的人，说诸法怎样的假名有，怎样的性空唯名假有。

“于二处，有无中不染”，不管是执实有、还是执实无，这两边的边见，他都不染着。“如是方便力为众生说法”，这样的方便力来给众生说法。同时，他有什么样的方便力呢？“众生、现在我身及我尚不可得，何况当得阿耨多罗三藐三菩提？”这是性空慧相应的：不管是众生也好，现在我身及我也好，不管是所谓的彼五蕴聚也好，不管是所谓的此五蕴聚也好，这都不可得。

“何况当得阿耨多罗三藐三菩提？”这些都不可得，你说得阿耨

多罗三藐三菩提？谁得呀？认识到众生和我尚不可得，何况得阿耨多罗三藐三菩提呢？得阿耨多罗三藐三菩提，亦无实事。这是《大般若经》让一些人惊心动魄的话。还有一句话可能更让人心惊：“不但说我乃至菩提如幻、如化、如梦所见，亦说涅槃如幻、如化、如梦所见……设更有法过涅槃者，我亦说为如幻、如化、如梦所见。”有人打妄想，以为涅槃是某种胜妙真实有，这是因为实执特别深重。他实执什么？归根到底要给“我”找一个落脚点。不要以为真的那么高尚，理念那么玄妙，不是，是要给内心中感觉的那个存在的自我找落脚点，这个世间必须有一个真实的东西。只要有，他会立刻把“我”真实的落脚点放到那去，所以“我要证涅槃”，这是一切人的问题。所以，佛或者说《大般若经》中这样说，是有特别的用处。

经中说：“设更有法过涅槃者，我亦说为如幻、如化”，对一些人更惊心动魄在哪呢？你要觉得有一个法比涅槃还高胜，那我告诉你，那一法也是如幻如化。换句话叫什么呢？你死了这条心吧，你想的那种实在性就不存在，一切处无有，安立什么名都没用。“众生现在我身及我，尚不可得，何况当得阿耨多罗三藐三菩提”，这是这句话的展开。

在我们学人我空的后边，我讲过这一段：“无所依止，而能发大庄严，大庄严故，不生三界，亦拔众生令出三界。而众生不可得，不缚不解故，一切法空”。

“无所依止，而能发大庄严”，是什么呢？这就是“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”。一切法不可得，我及众生不

可得，一切有为法不可得，即便是阿耨多罗三藐三菩提亦不可得。从《心经》里提深见的关键词，就是那对联：照见五蕴空，无智亦无得。这是有为无为一切法空的意思。所以横批：一切法空。这是无所依止甚深的智慧。又不是落在空中，不能够发起广大的庄严，不！正因为空有无碍，二谛圆融，所以无所依止，而能发大庄严。

不像一些人以为必须要说一个真实的东西，真实自体有的东西，于是这一切才有依据，修行也才有了落脚点。对不起！那不叫修行有了落脚点，叫作“错误的心有了落脚点”。佛不需要这样的落脚点，一个有如实慧相应的菩萨，他不需要这样的落脚点。所以从前我给大家举《七十空性论》里面的偈子：“正信求真实，于此无一法，以正理遂求，离有无寂灭。”还记得吗？我就不再写了，你们应该都会很熟悉。

“无所依止，而能发大庄严，大庄严故，不生三界”，“大庄严”是什么呢？彻底的离欲解脱，也就是前面说的阿耨多罗三藐三菩提。“无所依止，而能发大庄严”，也可以说得阿耨多罗三藐三菩提的这一切庄严之路——指庄严果、指庄严路。那么，从得果边说“大庄严故，不生三界”；从另一边说“亦拔众生，令出三界”——这是大庄严。虽然，有这样的广大利益，但是内心没有错误。不是又车轱辘话又说回来，听了有这样广大利益，心里又觉得有众生可度了？而众生不可得！又觉得有烦恼可断？而烦恼不可得！又觉得有解脱可得了？而解脱不可得！

“而众生不可得，不缚不解故，一切法空”。缚是指的什么？烦

恼。解是指的什么？解脱。这样的深慧相摄行菩萨道的纲要。如果能体会两段，就懂得了如何的用性空慧摄持，行广大的菩萨道。旷劫长远，而不以为远；难行能行，而不以为难，无动无摇的投入到如过去诸佛所行的道路上——踏上这一条道，踏在这一段足迹中。这是菩萨道，是深见广行交融的，是真俗二谛无碍的，是这样的菩萨智悲相应之行。

“无所依止，而能发大庄严”，是不取一法有定实，能发大庄严，又能够随顺如幻的诸缘，而发起利他的大用，成就一切自他显后利乐。用大家熟悉的经典《金刚经》中话的：“应无所住而生其心”。

这样的真俗无碍、悲智相应的菩萨行，在《大智度论》中有很多说明和具体的实践引导。

如《大智度论》卷七十四说：“菩萨善巧学十八空，虽观空而能行诸功德；虽知涅槃无上道，而怜愍众生故，修集福德；虽知一切法相不可说，而为众生种种方便说法；虽知法性中无有分别一相无相，而为众生分别是善是不善、是可行是不可行、是取是舍、是利是失等。若菩萨虽观毕竟空，而能起诸福德，是名不离般若波罗蜜行。”最后一句，类似于前面的总结一样，虽观毕竟空，而能起诸福德，这一段的广分别说。

这几次，我们在学习印顺法师在《印度之佛教》中的《性空唯名论述要》，还剩下最后一个大部分——菩萨大行。

“行菩萨道者，始自发心，终讫成佛，略为二道，五菩提”

这一段，讲整个菩萨道的道次第。因为过去了一段时间了，所以

我们把整个的脉络，回过来再一起看一下。我建议大家每一天至少要读一遍，希望大家能够认真做。

《性空唯名论述要》，它是如何来述的呢？上来谈“龙树菩萨之学纲，在二谛，在依俗得第一谛，得第一谛入涅槃”，也就是依俗契真实的意思。印顺法师特别说明了二谛——缘起和性空相成不相夺，这是缘起性空的中道义。正因为它们是相成不相夺的，所以依俗契真实才是可能的，乃至唯一的道路。如果真俗互相违碍的，怎么可能依俗契真实呢？更何况，真俗如果打成两截的，现在不知真谛，那么我们不就永远没有份了吗？因为我们现在只是流于世俗，沉于烦恼中，怎么可能得着无漏智慧呢——如果胜义跟世俗打成两截，如果缘起性空各个别有体性的话。所以缘起性空中道义，不是谁的规定，而是从流转的现象到还灭的规律确然如此。依俗契真实，是基于缘起性空的不相舍离，并不是说，谁硬性要这样说，这就是事实和事实的规律。这是谈对于修行的意义——谈缘起，谈性空，谈缘起性空的相成不相夺，说明了依俗契真实是修行的证真之路，圆见缘起之中道的意趣。

既然如此，缘起法空假无碍为中道，对于一个修学的人，要点在哪儿呢？“要在明空。”空假无碍为中道是不错，对于一个学习者、一个凡夫来说，不可能眉毛胡子一把抓，那入手处在哪儿呢？“要在明空。”明空是深切地体会到自性不可得。《中论》以八不缘起为宗要，八不的缘起就是性空的缘起，是特别地强调性空。

《性空唯名论述要》，刚开始讲八不的时候，是结合着有情的现象——有情的流转和还灭来谈的，要明确的知道这是“三乘共法”。印

顺法师可能体会到了龙树本来的意趣，这是过往很多古师可能没有体会到的。印顺法师明确地指出：《中论》是阿含通论，所谓缘起性空或者一切法空，不仅仅是《般若经》在讲，也是《阿含经》空诸行的正常展开。之前讲色法空的时候，我引过这句话——《阿含经》里的原话，阐陀比丘（恶口车匿）证道之后说：“一切行空寂，不可得，爱尽、离欲、涅槃。”所以这一切行空寂——空诸行，确然是《阿含经》就有的，只是没有处处去强调。你们如果仔细地去阅读、去品味，阐陀他证道之前，自己学习佛法的难点何在？你就会知道他的难点就在于执着实法上。

中观诸师，从龙树开始就很明确地说（也是《般若经》的意趣）：诸阿罗汉或者不偏观法空不空，因为他本用心处在观察有情的现象没有我可得，他可能一直都在这上用功。但是“我见灭而法见不生”，这个是一致的，不会说他安住在无漏智慧中，在法上还起倒想。这一点在《阿含经》中若干部经表现得很明显。

我们之前讲到缘起、讲十八空，里边有一段引《阿含经》文：生因缘老死，若人言，是老死，是人老死，二俱邪见。为什么？因为离开了生因缘谈老死，老死有自体，“离生有老死”，那是不可能的，这是法见、法执。

谁说《阿含》不破法执呢？只不过不是处处强调而已，不像说色无常、受想行识无常那样处处说。真的正确体会色无常，不就是色无性——色无自性、色无自体。正确地理解的话，应该知道性空其实也是三乘的共法，并不是说特别只在大乘里的展开。这一点我之所以这

样强调，是因为佛法应该是有一贯的，自洽的。如果像后来那样抉择佛法，说成给这一些人讲得是这样的佛法，那一些人讲得是那样的佛法，结果佛法互相不一样，甚至有根本的隔碍，我觉得可能不一定是善巧说。如果像一些人扣帽子那样，扣到谤佛谤法上，那都有可能。为什么？佛不会做这种不自洽的述说。

前面一段讲八不的缘起，是就有情的身心现象来谈，也就是在三乘共法的意趣上来谈。接下去，印顺法师从“此八不缘起之中道，为三乘解脱所共由，而菩萨则不共”开始，特别地谈了菩萨的不共。

“菩萨遍达一切法空，而反归于我空之门。达我、法空，则戏论息而生死永灭。龙树菩萨有见于缘起之空有无碍不落两边，尤有见于性空为中道之门，乃举缘起之八不以标宗。而以「瞿昙大圣主，怜悯说是法，悉断一切见，是故稽首礼」结之。”那天我跟大家戏说，说《中论》讲完了。这里的意趣，如果是真的贯通了的话，确实对这一部论的总纲内心非常明了。再以四谛门别破、门门别观、历法明空，那就有头绪了，不至于像从前一样看了之后，觉得学《中论》没有头绪。

行菩萨道者，始自发心，终讫成佛，略为二道，五菩提。

二道，也就是般若道和方便道。五菩提者：发心菩提，伏心菩提，明心菩提，这是般若道；方便道从明心菩提开始，明心菩提、出到菩提、到究竟菩提。明心菩提为般若道的终点，为方便道的起点。

五菩提者：有情于生死中，从佛闻，弟子闻，经典闻，引生性空见，大悲心，确立圆成佛果之大愿，曰发心菩提。

我常引《大般若经》的三句话：“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便。”这里是把顺序倒过来说的：性空见是无所得为方便，大悲为上首是大悲心，确立圆成佛果之大愿是一切智智相应作意。看清了吗？每一句，没有自己任何的杜撰和意想。虽然没有明确地引经典、引论典，但如果熟悉的话，句句是言出有自，没有自己的臆造。

那为什么把性空见放前面？如果去看龙树的《菩提资粮论》，所谓的菩提资粮是什么呢？主要是六度。龙树认为六度做为菩提资粮的，第一个资粮是什么呢？般若度，论中陈“觉初资粮”，菩提不就是觉吗？菩提资粮第一分是什么呢？般若分。这是龙树《菩提资粮论》里说的。为什么这样说呢？因为如果没有这样的智慧摄导，没有办法发起中正不偏的菩提心、无伪的菩提心。真正的菩提心，必然有般若智慧相摄持的，所以说要把性空见放在前面——引生性空见。

基于性空见，发起的大悲，进而确立的圆成佛果之大愿，才不流于世俗和生死的力量，不流于那一边。因为认识上已经是明相应了，可能没有无漏智慧，可能只是以思慧或者修慧相应的发心，但是已经跟从前不一样了。

有同学不是写过“慈悲”主题的文章吗？写过慈：众生缘慈，法缘慈和无缘慈，悲也是这样的，可以众生缘乃至无缘的。可以离开取人我相的心的底层运作，以法缘慈，甚至是闻思慧相应的无缘慈为基础，那就需要有性空见做根基，才可能有悲智双运的悲——大悲，然后在此基础上，来确立圆成佛果之大愿，这不偏颇。否则的话，跟佛

果真正的味道或者方向，恐怕不太相应。

有了性空见、大悲心来摄持，这样所发起的一切智智相应作意，就是圆成佛果的大愿，才是真正的没有偏颇的菩提心。从发心的角度，要想发起无伪的、中正的菩提心，是离不开智慧的摄导，这一点很重要，简单地名为“以智生悲”。菩萨发阿耨多罗三藐三菩提心，不是因为别的，是因为一切法空故，发阿耨多罗三藐三菩提心，这在《大智度论》里有，当然是引用、讲解《大品般若》的文。

这是发心菩提。尽管没有特别地提出来，应该看到是以智生悲的意趣，以般若为摄持的。也就是龙树说“觉初资粮”——菩提资粮的初分（第一分）。没有这，其它的不能够发起，也就是我们常说：“五度如盲，般若如导”。你觉得这些盲人，是已经上街遇到危险了才需要导引者，还是一开始就要有“导”呢？

初发心者，或自信入，或自悲入，或自慧入，结归于三心圆具之大菩提愿。

“一切智智相应作意”，是偏于信愿的，“我信受佛陀的果德，愿意成办这样的果德”；“大悲为上首”，是偏于慈悲的；“无所得为方便”，是偏于智慧的。这三个关键词是什么呢？信愿、慈悲、智慧——也就是“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”。

一个人发起菩提心，就圆满的菩提心说，必然包含这三个方面。但是每个人的根性和因缘不一样、发心生起的角度不一样、侧重不一样，于是有“由信入、由悲入、由慧入”的差别，最后真正发起菩提心的时候，必定是信愿、慈悲、智慧具足的，也就是这里说的“三心

圆具之大菩提愿”。

印顺法师有一本书，叫作《学佛三要》。你们可以看一看，讲得是哪学佛三要呢？学佛三要者，就是学习佛陀，想要成就佛道——向佛学习不就最后要成就佛道吗——那么我们应该具备的三个要素是什么？印顺法师根据《大般若经》讲得三个方面：信愿、慈悲、智慧——“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便。”

这不是泛泛的教理，而是你如何训练自己的心，或者“我如何训练我的心，从哪些方面来训练？”这要很清楚的。具备了这样的菩提愿，这是发心菩提，发起了这样的菩提愿心。

依斯大愿，动悲心而行六度、四摄行，集福智资粮，折伏粗烦恼垢，曰伏心菩提。

这是发起菩提愿之后的事。如果只是空愿，那不是菩萨行。有了这样的愿心，要引动大悲心，然后行六度——这是悲愿行。前面发起了菩提心，现在要现于愿行，行六度、四摄行，在这过程中，集聚福德智慧资粮的同时，也渐渐地调伏、折伏粗的烦恼垢，叫作“伏心菩提”。这里还没有说到断烦恼的事。

为什么都叫“菩提”呢？首先都是菩提心所摄，而且它向于菩提果。从因果的角度，每一个阶段都以菩提来命名——发心菩提、伏心菩提等。伏心菩提，是发了这样三心圆具的菩提心、大菩提愿之后，引动的菩萨行，以悲心而动的菩萨行这个阶段，而且在菩萨行的过程中，集聚福智资粮，折伏粗烦恼垢。这相当于从发菩提心，到引发无漏慧之间的阶段。折伏粗烦恼垢，靠的是闻思修慧，或是无漏的智慧。

以悲心悲事而大愿弥固，空解转深。空得悲而不舍有情，悲以空而不着戏论，方便成就，断烦恼，达一切毕竟空，入无生法忍，曰明心菩提。

当伏心菩提渐次渐行渐深时，在这过程中悲智两方面是怎样的情况呢？因为自己一直不停地在串习悲心，而且行于顺于这些悲心的种种慈济事，大悲所摄的事，所以自己的菩提大愿——上面所说的三心圆具的菩提愿，就越来越深固。因为三心圆具，所以智慧也在这里逐渐转深，空解逐渐转深，这是悲智双运之道，慢慢的互相促进。

下面说，二者之间是怎样的互相关系呢？“空得悲而不舍有情”，如果这人沉空滞寂的话，不能够观察缘起的现象，那么可能就偏于自了。但是因为这样的悲心悲事来摄持，所以他虽然有空慧相应，但是并不碍于他常常地观察有情的缘起，观察这样有情无有实性的缘起中，有哪一些因缘和合之后呈现现象上的苦，所以他有这样的悲心相应，空得悲而不舍有情。

“悲以空而不着戏论”，一般世间的爱见悲，看到的一个一个有情，受着什么样的苦，觉得有人有法，有一一的这样实体，这叫“戏论”。而菩萨的大悲则不是这样的，有悲，但是后边不需要一个一个有情相、一个一个有情想做基础，不需要一个一个法来做基础，不需要有实在自性的苦，不需要有实在自性的烦恼来做基础，不需要有自体的有情、凡夫来做基础。不需要。

悲以空而不着戏论，这样的悲智双运，互相之间的促进，彼此辗转的增上转深。这时候，他因为悲智双运的力量，以智生悲、悲依智

导，而不落于爱见，不著于戏论；同时也因为空有悲的滋润调和，而没有沉于空寂，或者直向于自解脱。所以菩萨有这样的方便成就。

这样的方便成就体现在自己身心五蕴上，表现为断烦恼，达一切毕竟空，入无生法忍，无漏智慧生起，曰明心菩提——这被称为“明心菩提”。

此三者，初发愿心，中成悲事，后证空寂，曰般若道。

发心菩提、伏心菩提和明心菩提这三者，发心菩提对应于“初发愿心”，伏心菩提对应于“中成悲事”，明心菩提对应于“后证空寂”，这是般若道初、中、后的次第。

从凡入圣，以空慧为本也。

这个阶段，最后是以达成空慧为根本的，也就是明心菩提的达成，突破了凡圣这一关。所以般若道之后的方便道，是圣人所行。

(此下是圣人所行) 即此明心菩提，正见法性即见佛，是真发菩提心者 (前发菩提心是世俗发心)。

前面三心圆具的菩提心，虽然是很中正的、很好的菩提心，但是因为没有无漏智慧相应，所以被称为“世俗发心”“世俗菩提心”。这里真发菩提心，有胜义慧相应，也可以成为“胜义菩提心”。

得无生忍已，以大悲愿力为因，烦恼习为缘，得法性生身，以无所得为方便，随机应物，行六度、四摄之行。

得了无生法忍，有了这样的无漏智慧，菩萨如何能够不舍有情，不舍离于菩萨道，不干枯生死呢？这里说“得无生忍已，以大悲愿力为因，烦恼习为缘”。菩萨的大悲愿力为因、烦恼习为缘、得法性生

身，跟一般凡夫的受生有没有对应的关系？凡夫受生是以何为因？以何为缘？凡夫的受生是以业力为因，以烦恼为缘。

这里说得无生忍的菩萨，是以大悲愿力为因，跟凡夫以业力为因，它们二者有什么相似性呢？都是要有以胜思做基础，都是要有强力的思心所做最根本的基础。比如说，感召生死的业。这个有情他无心，根本没有故意，踩死一只蚂蚁。这是什么业？恶业呀，善业呀，还是无记业？无记业。为什么？要从相应的心心所来看记别。这是俱舍说的一类无记——威仪路，在威仪上是无记，所以相应的业是无记业。感苦乐果吗？不感，因为行为后面没有胜思。所以在佛教戒律里过失杀人——不是故意杀人，或者过失杀畜生及其它的，戒律里都不犯，都有开缘。为什么？无杀心。

这里要去体会佛法跟外道的差别。尼干子（现在耆那教的祖师）外道，他们讲业也讲轮回，是“道学先生”似的讲业。一切以身语表现为根本。你只要踩死蚂蚁，后果是一样的。所以大家不是听过吗？极端持戒的，走哪儿都拿个笤帚、拿个撮子，边扫边走——佛法不这样说。

有一个当地的长者，从前是尼干子外道的弟子，有大势力、大名声、大影响。他听说了佛跟他们看法不一样，要跟佛去辩论。尼干子对他分析说：“你不要去，你赢不了他！”“我不信，我这是真理，还赢不了他？”然后去了。佛跟他谈，这业果到底是以什么为据？最主要核心的，要不要有胜思为基础？刚开始他认为不需要，后来被佛说服了，之后他就要转皈依佛教。

佛告诉他要三思：“你在这一地，是特别有影响力的人，你的一举一动动见观瞻，不要轻举妄动，还是要自己思择一下。”佛越跟他这样说，他越坚定，他说三遍，佛劝了两遍，第三遍佛不劝了说：“既然这样也好，以后尼干子那些出家众来了，你在这一带是他们的支撑，你不供养他们，他们在这一带就没得吃，到你那儿乞食，你还是要给。”因为他跟佛说：“从此以后，尼干子外道的出家人我不供养了，我就供养佛法里的这些出家众。”佛给他说：“不要这样，你要是不供养，他们在这一带利养断了，没办法活，你还是要供养。”

就这个事情，我给在家众往往是强调佛法的胸怀和宗教精神。在我们课堂上，我们着重体会前面这段关于业的分别。以大悲愿力为因，跟业因、业力为因，他们的相似性在于后面都有强盛的思，而大悲愿力是要有胜思。

烦恼习为缘，一般的凡夫受生以烦恼为缘，烦恼润业。菩萨到无生法忍，断烦恼类似于阿罗汉，表现在烦恼已断，但是余习尚存。所以他以大悲愿力为因，烦恼习为缘所受的身，不是一般流转生死的凡夫一样的身，所以被称为“法性生身”。他也能受生，需要以大悲愿力为因，烦恼习为缘，得法性生身。

以无所得为方便，随机应物，行六度、四摄之行。菩萨得无生法忍已，以这样的因缘方便来受生。受法性生身之后，以无所得为方便，随机应物，继续再行六度四摄。

菩萨自利（脱生死）已具，

菩萨实际上到这位置，到这程度，是断烦恼类同于阿罗汉，他的

自利已经基本上有个样子了。

此心此志，唯成熟有情与严净国土，无复他事。

这句话常常读一读，看看自己一天都什么事？如果我们内心的颠倒没有被破除之前，或者多分不随顺转之前，内心里一天都是“我要”“我想”“我怎么样”，都是从“我”出发，没有办法真正做到发心为众生。就算勉强去做，也都是取人我相，没有智慧相应的。所以我从前跟大家先讲“人无我”，其实有后边行菩萨道所必须的东西。

人无我的智慧强盛了，我空的智慧强盛了，就不像过去那样——虚构一个我，虚构一个我所，虚构我的利衰毁誉称讥苦乐。哪有那些事！只是内心犯错误，有生死流转的事情，有生死里的苦乐。内心不犯错误，当然也就不为自己忙活了。为自己忙活是什么呀？“生死不断绝，贪欲嗜味故；养怨如丘冢，虚受诸辛苦”。

不为自己忙活了，“此心此志，唯成熟有情与严净国土，无复他事”——没有自己的事，活着都是为了成熟有情与严净国土，都是为了利益众生住持佛法，喘一口气都是那样。所以菩萨什么不干，在那儿观呼吸，功德满满的。不是因为禅定力，他整个生命就是为了这而存在的，明确地知道为什么还在喘气，为什么吃这口饭。如果没有众生的因缘，就不喘气了——到此为止（即自解脱）。菩萨就是这样的——如果众生度尽了，没有苦众生了，他并不希望再待在三界里，他自己已经没有“我希望怎么样”。

菩萨自利已具，此心此志，唯成熟有情与严净国土，无复他事，这是我们的方向。要训练自己的心，慢慢地与这相应。“可这不都得

是明心菩提之后圣人边的事吗？”在发心菩提和伏心菩提里，我们心可以有相似的情况，不试不知道，自己训练就知道了。到明心菩提的时候，这一步有无漏智慧相应，所以非常真实。但是我们训练自己的心，可以常常有这样的智慧相俱、明相应，会有相似的情况。那时候这人活得非常洒脱，又非常充实，不需要任何东西来填充自己，内心充盈无比。不需要任何东西来满足自己，因为内心已经自在、安然、满足了。

这时候菩萨是无求的，虽然“此心此志，唯是成熟有情与严净国土，无复他事”，但内心无求无著的。为什么？因为有空慧相应，所以不著戏论。内心没有任何由渴爱推动的，由我想推动的，由贪嗔推动的，没有！常常无贪无嗔精进——行舍，精进三根——无贪、无嗔、无痴和精进这四法，平等用心，自己内心平等安住，不劳功用的，真的要是熟悉这些描述的话，就是那个状态。《信心铭》里说“虚明自照，不劳心力。”自己内心是这样的虚明自照，不劳心力，但是又发起广大的悲愿、悲心、悲志，同时又是虚明自照，不劳心力。

如果没有空慧相应的话，所谓的“做事”太累了，看着都累，为什么呢？成天取着人相、我相，自己内心打仗，累不累呀？一定要有智慧，没有智慧太苦了。虽然好像也是在做悲行的事，但是那可真是着了戏论的悲，内心有喜欢和讨厌，内心就有爱见——那就是“爱见悲”。菩萨没有喜欢谁、讨厌谁这回事儿。

我曾经跟居士说：“应该知道，自己面对的人只有两种。”当然，我们训练自己的心也是这样，不光说菩萨。哪两种人呢？一种是我现

在帮得上的，另外一种是我将来帮得上的。将来帮得上的，就是现在帮他的因缘不具足。表现为什么呢？他烦我，我现在没有办法帮得上他，因缘不具足，那就默默地培植因缘，希望以后能帮上——可以是今生，也可以是未来生。没关系！风物长宜放眼量，行菩萨道不是一辈子的事情。

对于众生没有什么喜欢的、不喜欢的，那不都是贪嗔吗？不要看到一个有情，内心里要不然就舒服，要不然就不舒服，舒服不舒服不就是贪嗔的表现吗？如果还是成天被贪嗔所扰动，活得累不累？一天波澜起伏的，生命能量耗散。所以培养智慧很重要，特别包括有一些同学现在就做执事，有没有这样的智慧，是不一样的。这是说明了在明心菩提之后该怎么样做。

自生死中出，薄余习，到一切智中住，曰出到菩提。

因为菩萨自己从烦恼业因缘的生死中出来了， he 现在是法性生身，大悲愿力为因，烦恼习为缘，得法性生身，不再是凡夫随顺于贪嗔痴颠倒的业为因，烦恼为缘而得的父母生身，所以说是自生死中出。

他在行菩萨道的过程中，自己的余习也渐渐的轻薄了、微薄了——薄余习。“到一切智中住”，他向于一切种智，向于佛智，这过程叫作“出到菩提”。这是方便道的第二个阶段。

因圆果满，断余习而成佛，曰究竟菩提。

方便道的最后一个阶段：三祇因圆，菩提果满，三大阿僧祇劫行六度四摄事，福智资粮具足圆满，那么佛果自然就呈现了。佛果没有什么别体法，就像一切因果一样，只是种种因缘具足了，所以有这个

果法的呈现，因圆果满，这时候菩萨最后断余习而成佛。我们都知道，成佛之后，佛是余习也尽断——“断余习而成佛，曰究竟菩提”。这是到了究竟边。在方便道中这三者。

此三者，初发心，次悲行，终圆证，曰方便道。

“初发心”，是明心菩提，叫作真发菩提心，也就是“胜义菩提心”。因为有胜义慧、无漏慧相应了，跟最开始发心菩提时候的世俗菩提心不一样了。最根本的差别在哪儿？相应的智慧上——这样的强调智慧。

“次悲行”，这是出到菩提：“以大悲愿力为因，烦恼习为缘，得法性生身，以无所得为方便，随机应物，行六度、四摄之行。菩萨自利已具，此心此志，唯成熟有情与严净国土，无复他事。”每一天被这样的文字所沁润，自己怎么能够内心没有力量呢？这是“次悲行”。最后这样的因圆了，自然就果满了——“终圆证”。这是方便道。

从自脱以脱他，以即空之巧慧为本也。

这阶段，有一个根本：智慧所摄，要在利他，因为菩萨已经自利已办了。“从自脱以脱他”，这时候度化其他有情，需要最根本的是什么呢？“即空之巧慧”——方便慧。

“即空”，是说内心不生起任何一法有实在的、有实体的、错谬颠倒的感觉，能够正确地观察缘起，观察性空的缘起，这就是“即空之巧慧为本也”。因为在这里要观察有情的根性，有情的问题，有情应该用什么样的方式来度脱。虽然言语中左一个有情、右一个有情，但内心没有“人我想”和“法想”，这就叫作“即空之巧慧”。

这是需要训练心的。不然的话，只是成为一套自圆其说的学说，没有真实意义。我们学的次第就是训练的次第，自己要一步一步训练过来。这是二道五菩提。

整个菩提道次第，有没有道次第？是有道次第的，而且里面的要点非常明晰：第一个阶段“以空慧为本也”，第二个阶段“以即空之巧慧为本也”；前面要在明空，后面要空假无碍。

于此二道五菩提而行菩萨道者，根性有利钝之异

这谈随根的差别，行菩萨道的人根基也是有差别的。

此以创（注意！）发大心而分别之。

以二道五菩提行菩提道的这些人，或者说这些菩萨，根性有没有差别？有。根性差别以什么来分判呢？从最开始发菩提心的情况来分别的，“创发”就是最开始发。你们大家学《俱舍论》看的挺多了，“创”字这个用法古汉语里常用。

或有信戒无基，福慧微劣而创发菩提心者，自空慧入，则厌离心切，堕声闻中；

这是说了一类偏差，偏差的根本点在哪儿呢？信戒无基。这是什么呢？这是学修没有基本的次第，他连佛法世间层面上的正见都没有用心地去建立。世间层面的正见是什么呀？正见世间有善有恶，有业有报，有前后世的因果关系，有凡有圣。这要记住。

先别说取不取相，把这基础在世俗谛上，在世间层面上打得扎扎实实，凡事从善恶、是非、业果、前后生的利乐这上来考虑。真这样考虑了，叫作这个人在五乘共法上有了正见，或者在共下士道上有了

一点决定。这是谈了信，有没有这样的基础，有没有基于对于佛法基本点的认可，对于三宝不动摇的这种信受。

“所谓皈依者，信愿以为体，皈彼及向彼，依彼得救济”，这是《成佛之道》里的偈颂。三皈依是什么？皈依意味着什么？我给你磕个头叫皈依了？信者，信三宝确实能在生死中做济度——信佛法确实是宇宙人生的真理，信佛陀确实是真理的觉证者、宣说者，信僧伽是住持佛法正真的力量，是佛法实践者。认同这些，基于这些的信受，然后我愿意随佛教化而转，愿意随法而行，愿意接受僧伽的种种的教诫、教授和调服，这叫“信愿以为体”。有了这做基础，叫作“信有了一点基础”。

戒呢？明确这是非法非律的，令自他现后不得安乐、反增苦恼的。就不做，坚决不做！拿枪逼脑袋上了也不做。信戒基础很重要。“信戒无基”这几个字，明显就是从《大智度论》里用过来的，《大智度论》里怎么说？“信戒无基，忆想取一空，是为邪空”。

所以我们中观班，整个教学大纲上第一条——严持戒律，原因就在这儿，这个是不消说的。我们求受比丘戒，要做比丘，是“我要过这样的生活”“我要过顺于法的生活”。如果离开了这些，有什么意义呢？

《广论》里引了一个偈颂说：“于佛圣教出家已，仍极现行诸恶业，于财谷起坚实想，贪诸象马及车乘，诸不殷重持学处，此等何故而剃头。”

我们要每天问自己——说别人这话就有点重了，拿这偈颂来问自

己。“于佛圣教出家已，仍极现行诸恶业”——“我已经在佛陀的胜法教里、胜法律里出家了，但是为什么每一天还随顺贪嗔痴而转呢？看看我的心里，被什么东西住着心呢？想的都是什么呀？”“于财谷起坚实想”，“财谷”代指用的、吃的资生具、受用具。“贪诸象马及车乘”，我们出家人还想弄个好车……古时候是象马车乘，今天不就是各种车各种房子。然后问问自己：“诸不殷重持学处”——出了家还不殷重的来守持学处、守持诸戒的，“此等何故而剃头”，为啥要出家？每一天拿这来问问自己。

上文是说信戒无基，反过来我们应该信戒都有良好的基础才对。我们学了那么多道次第的东西，真的不是空口白话。我们很多时候不得力、不给力，就是基础没打好，道前、共下士的基础没打好。这个时候怎么办？回过头去打基础，特别在共下士里，比如说念死无常那儿。明确的说，不要以为这仅仅是最开始的修一修，或者是没有别的啥高深法好修的人修一修，这是始终要有的东西。

一个人，明确的说应该要有这样的智慧，什么样的智慧？向死而生的智慧。没有的话，那不就是变成常颠倒想了吗？还谈什么真正修行？一个人在常颠倒想下，能有真正修行吗？知见都错误。当然念死无常，不是念得心急火燎，也不是念得六神不安。真的向死而生的时候，这人豁然开朗，顿脱顿断的感觉，有了极大的自由度的感觉，而不是阴霾覆盖的天空，PM2.5 1000 以上。不是那样。这是说到信戒做基础这儿。

我们该把前面这些重要的基础，反复打牢，一定要做，不要莫名

其妙地内心自己有高慢。“哎呀，我都是高手了，我不能再去修那些东西了。”佛还修持息念呢。你们看看经典，佛不有三月的独住，修持息念呢。问问自己：“我有啥好傲的？我有啥了不起的？”折服自己心中莫名其妙的我慢。这是一种情况，信戒无基的。

“福慧微劣而创发菩提心者”。信戒无基的，福慧微劣，那创发菩提心，他如果从空慧入的话，那么就会厌离心非常切，最后堕声闻中。声闻的表现是什么呢？厌离心切。厌离心切的意思是什么呢？“把我自己从苦中摘出来，这件事第一重要，彻底摘出来”，然后堕在声闻中——这是信戒无基、福慧微劣导致的。

前面说三种，从智慧入，从慈悲入，从信愿入，也就是从智门、悲门、信门这三种门。

自悲心入，则败坏菩萨，成仁民爱物之行，堕凡夫中；

前面说的爱见悲，是内心智慧不够，戏论诸法。“哎呀，这个人太可怜了，我一定要帮他，不帮不舒服呢！”内心有这样种种比较强的情绪，很明显地执众生、执法。爱见悲则“成仁民爱物之行”。正确行菩萨道不是这样的。

我们说比较写实的，如佛的住世这一生，看哪个有情苦，佛流眼泪了吗？哪有那回事！佛始终是平和、平等、安然的。众生苦，佛见多了，倒不是麻木，而是他不会心不准确运作，产生那些负面情绪的反应。有慈悲，但是不像一些人以为的：有慈悲，所以掉眼泪。

真正充盈的慈悲，始终像温暖的太阳一样，是稳定的、安和的。

“成仁民爱物之行，堕凡夫中”，这是一类错误。

自信门入，则神佛杂滥，堕外道中。

如果从信门入的话，他就分不清“佛是什么”“这些神仙是什么”，就堕入外道中。

我们一些人信佛，也包括一些愿意学菩萨行、行菩萨道的人，内心中感觉的佛，确实可以被其他的那些创造神替代一下。他感觉的、他认识的、他认为的佛陀，变成了一个那样的角色，神佛不分，本质上他是堕外道中。这是一类，有这样的问题。

如乘羊而为万里之行，鲜有不退失者。

一般的羊，哪有那么好的体格？载了一个成人能走一万里路？不可能的，走到中间羊就趴下了。这人也就退失了，也就堕落了。

前面讲了三种堕。空慧入堕声闻中——信戒无基，福慧微劣，就是基础不好，这样初发菩提心，以为自己发菩提心。看看汉传佛教有没有这样的？我发菩提心，目标呢？这一生了生死。这是汉传佛教认为了不起的好修行人，就是第一种——“信戒无基，福慧微劣而创发菩提心者，自空慧入，则厌离心切，堕声闻中”。

“自悲心入，则败坏菩萨，成仁民爱物之行，堕凡夫中”，所以出家人行菩萨道要和出家法、和智慧相应的，不要搞得世间的感情那么浓重，不要搞得世间的气氛那么浓重。包括事业做得广大。很多出家人认为人间佛教，所以就撸胳膊、挽袖子冲在第一线，也不顾僧体、僧格、僧律。这里可以有善巧的。有一些事情本来就适合白衣做，按律来说，这些要请净人或者对在家众说“知是看是”的。我们冲上去干嘛？在家人想培福德，还不知道怎么办呢？你为什么不教导他？这

样你也有功德，他也有功德，这样善巧，功德辗转增盛，他又护了你的戒，你又持好了戒，大家不仅有了菩萨道的功德，还各自在增长自法，多好的事情！为什么一定要我以戒穿缺破漏为代价来行菩萨道呢？这就是自己见上没有拎清，战略上就有问题——认识就没认识清，以为一定要这样，谁说得呀？本来可以更好。

那至于“自信门入，则神佛杂乱，堕外道中”，其实也要尽量避免。到了后世，确实这几种情况都有。大家都以为自己在行菩萨道、在学大乘，结果是种种的各种堕落——“鲜有不退失者”。

其有无量百千万亿中，若一若二住不退失者，

这很少了。像这种信戒无基、福慧微劣而发菩提心的，《智论》里引经里的偈颂，说三件事——“菩萨发大心，鱼子庵树华，三事因时多，成果时甚少。”鱼子，鱼产籽产多少？几千万上亿，这样的规模，但是最后孵出来小鱼，能活下去多少呢？一点点，比例极小。庵摩罗树的花开得挺多，但最后结果的也少。另外一件事就是菩萨初发心。“此三因中多”。最开始因中是很多，呼啦啦一大片，结果极稀少。这是针对这种情况说的。

“其有无量百千万亿中，若一若二住不退失者”，是很小的比例，百千万亿中有一两个，没有退失菩提心，没有退失菩萨道。

初观无常等十五事而后入空，钝根也。

观察无常，这“等”的是什么呢？四谛十六行相，观四谛十六行相——无常、苦、空、无我等，然后入空，是钝根。

或有曾集福智，善修信戒，心未纯净（卑怯自私，恋世之情犹深）

而创发大心者，

这钝根说完了。钝根的原因是因为信戒无基、福慧微劣而创发菩提心，那么自空慧入、自悲心入、自信门入，都容易有各种不同的堕，其中能够不退失的特别少，又往往是观四谛十六行相之后才能入空，这是钝根。

现在说中根的情况。“或有曾集福智”，在初发菩提心之前，就曾经积了福德智慧资粮。“善修信戒”，比较善巧地修过信与戒。什么叫作“心未纯净”呢？就是卑怯自私，恋世之情犹深这两种。“卑怯自私”呢，“我行吗？哎呀，菩萨那大行，好是好，但我行吗？”“我自己平时我都……，我可能不行。”这叫卑怯。“你说我到底是先了生死呢？还是先发菩提心？”这叫自私。“恋世之情犹深”呢，“我这出家，爸妈也照顾不了”，这是对出家的说；对在家，比如觉得世间种种，好像真的好，总有种种的情况。这是略说“心未纯净而创发大心者”。

愿以正其志，悲以植其福，智以涤其滞，

学佛这三要：信愿、智慧和慈悲，分别是来做什么的、管什么用的？

“愿以正其志”，一切智智相应作意，像佛那样——“我要成为那样的，不仅仅是了生死就行，我不以那为目标。”

“悲以植其福”——有了“我要成为佛那样的人”的志愿，然后自己长养慈悲，就不把自己摆在最前面了，这样的才能够培养起真正的福德资粮。

《道德经》里有一句话可堪观察：“是以圣人后其身而身先，外

其身而身存，非以其无私邪？故能成其私。”

这可不是为了最好地完成自私的一个策略，而是说只有破除了自私，才能够达到个体最大圆满的果。

当然这是用佛法来旁解它，不意味着《道德经》就是这意思。我所有的拿《道德经》来说佛法的，请一律不要以为《道德经》原意就是说这个意思。我只是说到这儿，觉得《道德经》里的某一句话，可能可以做一种相类似的理解，所以我愿意引一下。

“智以涤其滞”，这是说恋世情深的那种。恋世情深，那不还是戏论吗？取人、取我，甚至对于三世都没有正确的认识。很多人，亲人走了恋恋不舍，这没有几个是有三世的正见的，我们还先不说人无我的智慧。没有三世的正见，认识不到人跟人之间这种因缘的牵扯，更不要说发心，“我要在后世以佛法利益他，最真实的利益他”；亲人走了，不舍又担心：他怎么样的，这个那个的。

当然有一些是好，但是最好的事情就是自己发菩提心，在无尽的生死中宁愿受无尽的大苦，去真实的利益他，直至解脱。为什么不发这种心呢？你内心想对他那么好，为什么又怯弱？真的发起这种心，任何一个你亲爱的人离世，没有问题，内心不受哀伤、忧伤这些事扰乱，始终是坚定、稳固、温暖、和煦的菩提心。那种慈悲充盈之后，它是非常稳定的，哪儿有什么忧伤？哪儿有什么悲哀？那些都是慈心不稳定、不充盈，所以别的情绪能够反应。慈心真正充盈稳定了，整个人被慈悲所充斥了，自己的内心就像和煦的太阳一样。

“智以涤其滞”，这样说的智慧的增长，当然是偏于更高深的智

慧。但即便仅仅是佛法的世间正见，前后世业果相关的正见，都能够极大改善一个人的恋世之情，更何况人无我的智慧，一切法空的智慧。

不急不缓，成中道之行。

“不急不缓”，有的人急，有的人缓。缓，放逸；急，贪婪。没有这些，只是智悲相应——“不急不缓，成中道之行”。

直自性空门入，历二僧祇劫而后得无生法忍，

那么，他成这样的中道之行，类似于上面说的那样，自性空门而入，两大阿僧祇劫之后得无生法忍，就是菩萨证八地。我们用十地配三祇的话，不是第一阿僧祇劫过去，然后登初地吗？然后第二阿僧祇劫结束，证八地吗？八地无生法忍，断烦恼同阿罗汉。这是用后世比较常用的，三大阿僧祇劫配菩萨十地。

(此中又有三品，此下品也)。此如乘马而行，久久而后至，中根也。

这是中根的情况。下面说上根的情况，我们看看就行，赞叹一下就好，不要想，我们基本不是。

或有无量生中积集无边福智，

一看就不是了：“要是这样的人，哪会像我这样的出身？像我这样的容颜？像我这样的智慧呢？那肯定是非常了不得的！”我们自己知道，这是在讲别人的故事——“或有无量生中积集无边福智”。

从不见佛闻法，

之前从来没有见佛闻法。

而究穷事理类大慧，

他在见佛闻法之前，在智慧方面究穷事物的道理，不管是有情的、无情的，他这种智慧很深。用今天的话说：这人研究自然科学或者哲学，会研究得很深，甚至分通佛法，他能够达到这一步。前提是他从前没有闻过法，没有见佛闻过法，就是靠自己集聚福智资粮、智慧资粮，这样究穷事理类于大慧——类似于佛法的智慧。

哲学研究得深的，分通佛法智慧的，我给大家推荐过休谟的《人性论》。大家如果想学修人无我，休谟的《人性论》可以有帮助。当然啦，我也说他本人不如法。比如《人性论》思维所谓的“我”只是一个什么样的意像，内心的活动是依于一堆什么样的聚，休谟觉得太冷冰冰了：“这样不行，我得跟朋友打扑克去。”这是不如法，但是他那些思择，很多是顺于佛法的。因为那时候已经有佛法开始入欧洲了，所以不知道他过去生、现在世受没受到影响。假如没有的话，那是一个类似于这里所说的情况——你看他究穷事理，有类似于人无我的看法出现，这叫作“究穷事理类大慧”。

我们也可以从量子物理学来说法空、来说色法空，只要往前一步，从事实 and 事实规律里，你就能够得出来相应的结论：在没有这些因缘之前，你谈不上它存在不存在，那是什么呀？就是既非实有也非实无。缘起不就是这样吗？你说它实无，是堕断灭边，但是等到因缘具足、现象呈现时，那是相违的；你说它实有，因缘不具足又不现起，等等。真的有这样的认识，他是类似于大慧的。

别瞧不起人家那些搞哲学的、搞科学的，他要是真的有大慧，转过身见佛闻法或许比我们快，根基或许比我们强。所以，不要把自己

的这些烦恼，拿来在佛法上继续发展，觉得自己是佛教徒，真理在握，比别人都高一等，不要有这种傲慢，风水轮流转，回头人家做你师父，搞不好人家都成佛了，你还跟着学呢。

仁爱及物近大悲，

这是前面说他的智慧。在慈悲方面、福德方面，仁爱及物，这“物”，不是说的物，不是说的无情物。“物以类聚，人以群分”，这“物”和“人”都是指的人。待人接物，你以为是接待人，然后再去接触事物？“待人接物”，这“人”和“物”都是指的人。这是古汉语里的用法，不要搞错了。“仁爱及物近大悲”，这是说他对于人是怎样的仁爱，近于大悲。

求达至善若大愿。

看到没有，还是从信愿、慈悲和智慧这三要上，说他从前是上根人。他种的资粮怎么好？好到确实接近于佛法的意趣，这是在最开始见佛闻法之前，他已经有这样的好基础，求达至善，希望自己能够达到最完美的程度，自己要求自己高。

我们的出家人，就要有自己道德希求。有自己人格向于圆满需要的，他跟那些没有的就不一样。内心压根儿就有这种冲动的，最初见佛闻法之前就一直在寻找。寻找什么？寻找最有价值地度过这一生的方式，最广大的利益世间和人群，寻找能够让生命达到最高洁、最圆满的方式。

我接触在家众，有一些人就在寻找，不是说他们一定比出家众好。出家众自己功德不显露，每一天陆沉于僧众之中，但自己内里用功夫，

这样的出家众是不是有？虽然有，但看看我们现在年轻的出家师父，有这样心态的多不多？如果不多的话，我们怎么来引发？因为我们相对他们，也是出家有点几年头了。那是我们的后昆啦，我们要帮忙。首先我们自己要建立，然后再说怎么帮人。没有这种想自我改善的意愿是成问题的，没有这叫什么？惭心所太弱。惭——依自法力，崇重贤善为性。

“求达至善若大愿”，就是惭心所所摄的。惭心所是什么样表现呢？自己内心有期许的，比如对自己说：“我是要学佛陀的人，他是什么样的？我怎么可以不去追求白净法，这样这样的功德呢？我应该成办的，就应该持戒清静，怎么可以没有正行呢？”

“求达至善若大愿”，这是说他见佛闻法之前，有这样的基础。

今生利根，悲熟，得善知识，创发菩提心，

前面那些因缘，导致这一生根器非常利，慈悲也成熟，得到善知识的引导，来引发菩提心。

即直悟无生而趣佛道。

直悟无生而趣佛道，顿超三祇。

于中复三品：

这里边还有三品。

或入无生忍，或得忍而即成严土熟情之行，或得忍而直入究竟菩提。

三品的差别，要详细说那就展开太多了。

如乘神通（日月通，声闻通，佛通）而行，

用车乘的角度来比喻的话：如乘神通而行，就像神足通一样。

瞬息即至，利根也。

《华严经》里有一种说法：“初发心即成正觉”，这是说这一类的。

论曰：「无常为空初门」；「空为无生初门」，「无生助佛道门」；

如果对于空，这人他始终体会不进去，他可以从体会无常开始来。

“无常为空初门，空为无生初门”，那么，体会认识到诸法无自性，慢慢就能够体会到无生、无生法忍。“无生助佛道门”，从无生法忍能够进趣佛道。这是说用这三个来说明问题。

前面的下、中、上三品，下品还记得吗？观无常等四谛十六行相，能慢慢地悟空，这叫“无常为空初门”。“空为无生初门”，这是说的中品一类；“无生助佛道门”，这是说的上品一类的。

随根性之利钝，而初入观门之不同如此。

看到了，这是根性的利钝不同，他初入观门有这样的差别。注意不要说：“原来有这样的差别，那我以后不从无常观了。”自己适合什么就用什么，不要被这些称讥毁誉所动，实事求是就好。

夫上根，百千万亿不得一，生而知之，不可以力求。

上根的人，那真是百千万亿，也很难遇到一个，近似于生而知之的，生下来一点就透的。前面的因导致的果是不可以力求——这一生已经是这样的果了，你想这一生变成利根的，这是没办法学的。

其有不甘堕外道、凡夫、声闻中者，则中根犹可勉学而行之！

下根太容易堕了，不要学下根那样的，不要信戒无基，福慧微薄。

学中根，信戒打好基础，然后培养福智资粮。

行之道，从性空见，悲济行，菩提愿之相资不偏中求。

学佛三要：性空见，悲济行，菩提愿，这样的相资不偏中求，也就是信愿、慈悲与智慧。这是一个人向与无上觉道，需要均衡发展的鼎之三足——这三支脚就能够支撑起来一个稳定的人了。

说到这里，《性空唯名论述要》我们就学习圆满了。这是从中观或者龙树学的学纲是从什么说起——学纲要在二谛。为什么？因为一切事物的事实和规律是缘起性空，缘起性空是不相舍离。所以当我们契入真实的时候，道路自然也是依俗契真实——“有为法实相即是无为法”，“如实知世间即是出世间”。

那么，要点在哪儿呢？因为有情情滞于有，所以佛教胜谈乎空。正因为我们过去执着于一切法有实在自体、执着我有实在，所以我们想契入空假无碍的中道，不是一开始来观是怎样的缘起，而是一开始来破坏那个自己内在的自体感，也就是观空。所以，一开始以观空为要的。

《中论》里的种种门，以八不缘起为纲，来观察生相不可得，灭相不可得，不生亦不灭；常不可得，断不可得，不常亦不断，等等。这不都是针对我们过去形成的概念嘛——生灭、常断、一异、来出。破种种自性相、自体感令不存，通过这样的来养成空慧。有了空相应的智慧，不离于身心的观察，是共二乘的。菩萨遍观一切法空，反归于我空之门——这是菩萨不共的妙观。

这对于菩萨道的帮助非常大：很明确的，菩萨观一切法空，那么

这苦没有自性，所以久处轮回中他不觉其难。否则的话，觉得千难万难。你们如果写论文都觉得难的，要知道这里取相了，内心在给自己制造困难，这是有问题的。

智慧边说完之后，菩萨道不仅仅是智慧边，它是以智慧为摄持的——菩提愿、大悲心、性空慧。“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”，这样三心圆具的菩提心很重要。整个菩萨道的次第——二道五菩提，说是有这样的智慧摄持。要行菩萨道，如何行？二道五菩提。般若道：发心菩提，伏心菩提，明心菩提；方便道：明心菩提，出到菩提，究竟菩提。这样的二道五菩提。

因为有情根性的不同，所以有了所谓的渐顿，有下、中、上之分，这从创发菩提心而说。为什么谈这一段？谈能行人的分别、差别。要自己知道该注意什么，该避免什么——要避免一些衰损的，然后成办重要的。认识到了就知道自己该怎么做，在哪儿上下功夫。最后的结说——从性空见，悲济行，菩提愿，相资不偏中求。

这是整篇的《性空唯名论述要》。

我希望这讲完之后：不管对于学中观专业的，不管对于这些有多少认识的，以后当做日课。每天至少要品味一遍，不一定读出声，看自己的环境和身心相应的情况。

这一篇讲说圆满。我们一起合掌，做回向：

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道