

佛教“自性”概念的源流 | 叶少勇

佛教“自性”概念的源流

——第一届(2019)净名年度论坛

叶少勇

尊敬的喜马拉雅 FM 的听友们，大家好！这里分享的是我在 2019 年 1 月在净名精舍主办的精名佛学论坛上的演讲。大家可以在专辑的文字介绍部分，找到阅读材料的 PDF 下载链接，建议打印出来，对照着音频来听。

非常感谢刚才于老师热情洋溢的介绍，这次很荣幸参加净名论坛，真的是希望像这样的论坛，有始无终这么办下去。

01 婆罗门教对我的追问

我的题目是讲关于《佛教中的“自性”的概念的源流》。“自性”这个概念，相信大家应该都听说过。我们说大乘佛教讲“空”。空，现在都成了大乘佛教的一个别称，说大乘佛教就是空门，学习佛教叫遁入空门。那空，空的是什么呢？大家应该都知道。把什么空掉呢？空掉自性。空的就是自性。所以说搞清“自性”这个概念到底是什么意思？究竟指什么？这样才能知道我们学习佛教以及修习佛教道路上要对治什么。

但是如果说要把自性的概念从头到尾一点一点完全梳理一遍的话，其实就是一部佛教思想史。我们上午这几个小时，可能不能够做这么宏大的规划。这里我想只选取自性概念的几个关键节点，我们顺着这几个节点来梳理一下，佛教从早期、到中期、到后期，它的“自性”这个观念有什么样的变化，有什么样的发展。

我们知道佛教传播到今天，有种种不同的流派。而我们所有现在看到的佛教文献也好，听到佛教讲解的这个义理体系也好，都是这些不同的流派，遵循着不同的传承，传到我们现在的。

而我们知道最早，佛教是释迦牟尼创造的。那么在佛教分派之前，现在学术界有时候叫它“原始佛教”，我们这里叫它“早期佛教”，都是一个意思。在佛教分门别派之前的这个早期佛教到底是一个什么样的状况呢？我经常说的一句话就是——这个已经很可能永远的淹没在历史的长河中了。

为什么呢？因为在当时释迦牟尼传教的时候，没有文字记载，最早的文字记载也是 200 年后才开始通过口传心授的背诵体系转成了书写体系。我们知道转成书写体系以后，文献会相对稳定一些，通过口传心授，它的变化是相当大的。而即使写定以后，这个经典，不同的派别传承着大体相同，但是还是有些不同的文字经典，这么一直传到我们今天。所以现在早期佛教的理论面貌到底是什么样？我们不太容易说得清楚，各个派别都有自己不同的理解。我们只能通过留存下来的文献来揣测。

我们说早期佛教的文献，以巴利语的《五部经藏》¹，还有汉译的四部《阿含经》为代表。那么在这些文献里面，“自性”这个词几乎是没有出现。偶尔地出现了几次，不是用作一个专有的概念，就是作为一个普通的描述性的概念出现。所以它的意思跟后来大乘佛教作为专有概念来使用自性，还不一样。

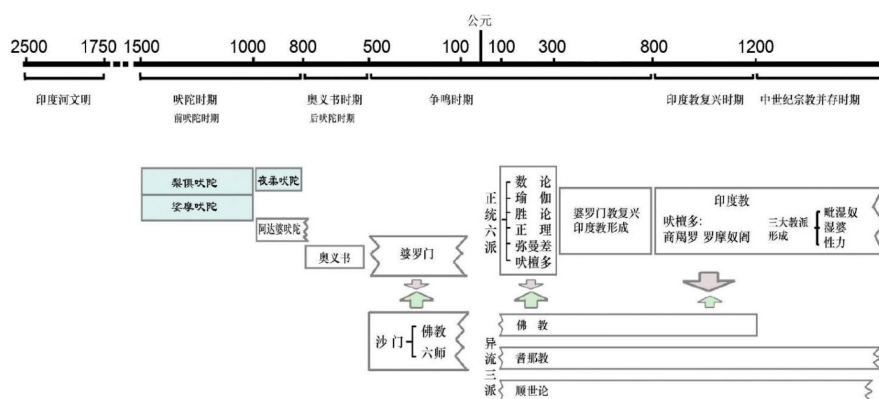
那是不是说早期佛教文献就没有关于自性的讨论了呢？不是。我们都知道，早期佛教讲“无我”，它的思想核心是“无我”——三法印之一。一般认为这个“无我”在早期佛教的时候，它主要的含义是指人无我，也就是人空、人我空这样的思想。而大乘佛教，后来在人无我、人空的思想上又进一步主张法无我，法也是空。一会儿我们会讲，在大乘佛教中，法我就被称为“自性”，这个自性就是万法的法我。那么我们可以反过来

¹ 注：巴利文经藏分五部：(1)长部(Dighanikaya)，相当于我国长阿含经；(2)中部(Majjhima nikaa)，相当于我国中阿含经；(3)相应部(Samyutta nikaya)，相当于我国杂阿含经；(4)增支部(Anguttara nikaya)，相当于我国增一阿含经；(5)小部(Khuddakanikaya)，我国缺。我国小乘经藏只有四阿含(Agama 的字义是集，就是佛的言教集)。

这样说，人我就是人的自性，就是生命体、生命现象的自性。所以梳理一下早期佛教的人我，看一下早期佛教怎么破人我。相当于我们在佛教中寻找自性这个概念的源头。

在讨论早期佛教的人我，人无自性这个思想之前，我们先来思考这样一个问题——佛教提出无我有什么样的思想背景？这就需要我们先简单的梳理一下印度宗教哲学思想渊源。

大家看一下图表：



印度文明源头可以追溯至印度河文明，现在属于巴基斯坦。在巴基斯坦的印度河流域，发掘出土了一些能够追溯至公元前 3000 年的城市文明遗址。但是，现在学术界还没有确切的证据能够证明，之后的，从印度西北部进入印度的雅利安文明、雅利安人带来的“吠陀文明”和这个最早的印度河文明有着什么样的最直接渊源关系？这个我们现在还不能确定。所以我们说一般一说印度的思想背景，印度文明的源头，就指雅利安人的“吠

陀”。

“吠陀”是一类文献，最早的吠陀文献可以追溯至公元前 1500 年。吠陀文献主要主张祭奉神祇，它主张祭祀万能；而人存在的意义或者说人生目标要实现的话，主要要求神、外求于神。所以吠陀文献中对于宇宙人生的思考只是一些萌芽，这种哲学性的思考只是一些萌芽，并不是太显著。

而大约在公元前 800 年前后，也就是说比佛教的诞生还早 300--400 年。印度的思想界对“吠陀”所代表的奉天祭神的这种道路，开始大规模进行反思，开始以人为主体的思考宇宙人生的普遍真理。这个时候的印度思想界有一次解放和喷发，形成了“两大思想阵营”。

一个是以《奥义书》的大量涌现为标志的“婆罗门阵营”。这个阵营，我们用一句话来说，可以算是“打着红旗反红旗”。也就是说它打着拥护和沿袭吠陀的旗号，来反思、发展甚至说是肃清吠陀思想的影响。你们不懂什么叫吠陀，这才是吠陀真正的意思，你们都理解得太表面了。它其实是一种肃清吠陀的思想。

另一大阵营被称为“沙门阵营”或者“沙门思潮”。沙门就更直接了，直接反对吠陀，认为吠陀那东西不靠谱，那些思想体系不能达到解脱。沙门阵营，大部分的流派都是直接反对吠陀，推出自己的哲学思想体系。沙门思潮有很多流派，佛经中经常提到当时有“六师外道”——六家思想。而这六家底下，据说又各分十五支。当然这是一个约数，不是真算出来的，这是个虚数。六乘十五就是九十家，九十家加上他们原来的根本的六师，这是多少？九十六。所以叫“九十六种外道”。这也可以算是百家争鸣。

加上佛教就九十七了。但是注意，这些所有的九十六种外道都属于“沙门学派”。他们不是婆罗门，他们不代表主流的意识形态，他们都是造反派。

而在这百家争鸣的沙门思潮中，释迦牟尼提出的“无我”思想可以说最为鲜明，与婆罗门教这种传统的主流意识形态最对立。为什么呢？因为“我”——也就是佛教提出“无我”所否定的这个“我”，是婆罗门教的根本主张。

“我”梵语是 ātman，它的本意就是自己，自我、自己的意思。那根据印度的传统的语源学的解释，ātman 这个词来源于动词词根 an，an 是呼吸的意思。ātman 这个词很可能是经历了一个由呼吸到生命，然后从生命到身体、自我、灵魂，最后到主宰的那个本我，这样的一个转译的过程。

[婆罗门教的“我”]

我们刚才说，到了婆罗门教时期，已经对吠陀的敬天畏神的思想开始大规模反思了。标识就是大量的《奥义书》这类哲学著作的涌现。有一部很著名的奥义书，叫《唱赞奥义书》，这里边婆罗门教对“我”这个概念的意义进行了抽丝剥茧、层层递进的追寻。它把“我”分成了四个层次。我们看一下材料，第一页的第一个材料，我抽引了一下。

#1 《唱赞奥义书》8.7.1–8.12.6

（徐梵澄译《五十奥义书》（修订本），中国社会科学出版社，2007 年，第 161–166）：

（7.1）“彼‘自我’者，罪恶弗撓，无有老死，无有忧悲，无有饥渴；—

一所欲者，真理，所志者，真理。是所当审辩，所当知解者也。其有求得彼‘自我’而知之者，则得一切世界，一切欲望焉。”

——造物主所说如是。

（7.1）“彼‘自我’者，罪恶弗撓，无有老死，无有忧悲，无有饥渴；

其有求得彼‘自我’而知之者，则得一切世界，一切欲望焉。”——造物主所说如是。大家看，这个“我”，婆罗门教认为就是这么重要。明白了他，就得到了整个世界，就实现了你所有的愿望。

（7.2）于是诸天与阿修罗两皆闻之。[……]于是诸天则因陀罗往焉，阿修罗则维乐者那往焉；

未尝相谋也，而各手持束薪，往造物主之前。（二）

（7.3）二子居为婆罗门学徒者，三十有二年。

……

所以，天神和阿修罗这两界听说这是一个核心机密，那得派人去跟造物主学习呀，把这个核心机密得学回来。所以天神的代表因陀罗，还有一个阿修罗界的代表，去找到了造物主在他身边当学徒，一学就是 32 年。我们在这里没有时间一条一条念，大家以后可以回去自己慢慢看，我就说一下大概意思。

[第一层]

（8.1）“尔等其自鉴于匱水。若于自我有不知解者，则为我道之！”彼等

乃自鉴于匱水中焉。

造物主问曰：“汝等何所见耶？”

二子等曰：“老师！见一切正为我辈‘自我’者，至于毛发指甲，（一一）皆对影也。”

（8.2）造物主谓此二子曰：“尔等其美丽装束，着上好衣，周遍华饰，而后鉴于匱水！”

[……]

（8.3）二子曰：“老师！正如我辈在此美丽装束，着上好衣，周遍华饰也，彼等在彼处亦复如是，[……]”

彼曰：“此‘自我也！是永生者，是无畏者，是即大梵也。”于是二子满心慰足而去。

（8.4）造物主目送之，自语曰：未证“自我”，未得“自我”，有从此二子而得教义者，或为诸天，或为阿修罗，必然败亡。

[……]

然后待了 32 年，造物主就问这俩人说：“你们俩想求什么？”

俩人回答：“我就想要那个能得到世界，能实现一切愿望的 **ātman**。”

造物主说：“这个简单，你们俩打盆水，穿得漂漂亮亮的打盆水往里边照照，照照自己能看见什么？”

俩人往里边一照，说“看到了自己，说我们穿的什么衣服，里边那个

自己就穿的什么衣服，一分一毫丝毫不差。”

看 8.3 第 2 页，造物主对他俩说，“此‘自我’也！是永生者，是无畏者，即大梵也。”

造物主的意思就是说，“你看到的身体这就是 ātman 呐，这就是我呀，这个我是永生的，是大梵，也就是不光是你个体的本体，也是整个宇宙的本体呀。”俩人儿一听这样啊，高高兴兴走了。

而造物主目送之，说“这两个人没明白什么是 ātman 啊！如果就这么理解 ātman 的话，或为诸天或为阿修罗必然败亡。”

后面一些情节我省略了，没引上。就说阿修罗这人比较实心眼儿，果然就带着这样的一个奥义，《奥义书》的奥义，回了阿修罗界。从此阿修罗就认为这个身体就是我，要维护这个身体。所以说印度人说一个人没有信仰不修行，就说你真是个阿修罗啊！

[第二层]

（9.1）顾因陀罗犹未返于诸天也，辄滋疑虑：“如若此身美丽装束，则彼美丽装束，此着上

好衣而彼乃着上好衣，此周遍华饰则彼周遍华饰，然则若此盲则彼必盲，此跛则彼必跛，此废

则彼必废，是则随此身之灭而俱灭焉！——我不见此中之可乐也。”

（9.2）彼于是手执束薪而返焉。 [……]

(9.3) [……] 彼留居三十二年已，乃告之曰：

(10.1) “彼在梦中逍遥游者，‘自我’是也。”且曰：“是永生者，是无畏者，是即大梵也。”

[……]

而我们接着看 9.1，天神的代表也往回走，走到路上，半路一想不对劲啊，说“如果这个身体就是 ātman 的话，那眼瞎了，ātman 就瞎了。腿瘸了，ātman 就瘸了。身灭了，ātman 就灭了。找这么一个 ātman，这有什么可乐的吗？说不行，所以物质身体不能是 ātman，不能是我，这个要被排除。”

我们从这个推论可以感觉出来，ātman 应该是什么样的呢？至少应该是常的、应该是乐的，不能有生灭的、不能有痛苦的，这才是 ātman。

所以天神因陀罗又回去了，到造物主那儿，造物主说：“好，回来啦，那你接着学吧。”一学又是 32 年。32 年之后，他得到第二个答案。

大家看 10.1 造物主说：“彼在梦中逍遥游者，‘自我’是也。”在梦中的这个意识，这个逍遥游的意识，他不受身体地约束，你在这儿躺着，你的意识可以周游大千世界，这个是我。

因陀罗开始一想也对，也走了。后来再一寻思还是不对，为什么呢？梦中的意识它不受物质的牵绊，的确。但是它还有痛苦啊，你还有噩梦呢。你做梦的时候有时候也被杀，有时候也被逼迫，还是有痛苦。梦中的意识它不是自由自在的，所以梦中逍遥游的意识不是我，也得排除。

[第三层]

(10.4) 彼曰：“彼不以杀身而被杀，不以跛足而跛足矣，——虽然，彼固犹若彼被杀然，犹若被迫然，犹若被强为其所不乐之事者然，犹若涕泣者然，——我不见此中之可乐也！”

(10.5) [……] 彼留居三十二年，乃告之曰：

(11.1) “人若熟睡，安静恬适，不知梦境，此‘自我’也。” [……]

那再说大家都知道了，再学又得学 32 年，对吧？32 年之后，得到了第三个答案。

(11.1)造物主说：“人若熟睡，安静恬适，不知梦境，此‘自我’也。”无梦睡眠，什么都不知道。你既没有物质，也没有意识活动，生命却没有结束，你还没死。这个时候必然有一个支撑你生命活动延续的那个主体，这个东西是非常纯粹的，它既不受物质的牵绊，也不受意志的牵绊，这个是 ātman，这可以了吧？

因陀罗想想觉得还是不对。无梦睡眠，这个自我，这个主体无知无见，什么都不知道，既不知道自己，也不知道其他。而是 11.2 说的“堕于灭尽”。这么一个死气沉沉的，这么一个东西，它肯定不能是我呀。我要澄明，要有观照这才能是我。

因陀罗又接着去找造物主，接着追问。这次比较好，又待了 5 年，终于得到了最终极的答案，什么是这个最终极的我。

02 最终极的我

[第四层]

(11.2) [……] 彼曰：“老师，诚然，是今其人不复识此自我，以为我是某人，亦复不知其余一切事物矣，是则堕于灭尽，我不见此中之可乐焉！”
[……]

(11.3) [……] 汝其更留五年。”故合为一百又一年。[……] 乃谓彼曰：

(12.1) “摩迦婆！此身，有生死者也。为死神所占有者，而永生无身体之自我以此为基。

[……]

(12.4) 彼处若眼入乎空矣，是则有眼之夫，以眼相视也。

“若彼知‘我且嗅此’，此‘自我’也，以鼻而嗅也。

“若彼知‘我且说此’，此‘自我’也，以语言而说也。

“若彼知‘我且听此’，此‘自我’也，以耳而闻也。

(12.5) 若彼知‘我且意（度）此，此自我也，意，其神圣之眼也。彼以此意即神圣之眼视其所乐而乐焉。

(12.6) 诸天之在大梵世界中者，敬拜此‘自我’，是故一切世界皆属焉，一切欲望皆归焉。彼乃获得一切世界，一切欲望，则已得此‘自我’，且如是证知者也。”——造物主如是言，造物主如是言也！

什么是最终极的我。

12.1 造物主告诉他说：“此身，有生死者也。为死神所占有者，而永生无身体之自我以此为基。”

也就是说，有生死的身體這是個基礎。在這個有生死的身體之上，還有一個永生不朽的，一個沒有身的不占有物質形象的這樣的一個自我。

那麼 12.4 還說，這個自我有什麼樣的活動呢？比如我們要認為我要看了，誰看吶？是這個自我在看。說我要聞，誰來聞吶？就是這樣一個自我來聞。所以這個我，它不是死氣沉沉的，沒有任何活動的。它是一切認識活動的發出者，是藏在幕後的真正的本體。

到了這裡我們知道，排除了前面種種對“我”的誤解——表層的那種錯誤認識，就找到了這個真正的，隱藏最深的“我”，這個 ātman。到了這兒，主觀客觀已經可以說是不再對立了，二元消解，梵我一如，老祖宗愛說的，“天人合一”的境界。那麼這個 ātman 可了不得了。

大家看 12.6，所有的神都要敬拜這個 ātman。就是你找到了這個 ātman，你比所有的神界都要高了，而且有了這個 ātman，一切世界皆屬焉，一切欲望皆歸焉。

我們大概總結一下，這個最終的這樣的一個自我，按照婆羅門教的這些尋求的過程，它有什麼基本特徵？

第一，這個我必須是終極的存在，它是存在的。而且它的存在，還有一個特徵是什麼？常一不變。它是永生不滅的，它不能有任何變異，不能有生滅。這是第一點。

第二，这个东西还一定得是生命的主体，它得是根本因，是幕后主宰，是一切运动的施动者，一切认知的受者。它不能是死气沉沉的，什么都不知道，待着，不行。它得有活动，它还是所有活动的负责人。所以它摄持万物，主宰万物。

那么这里，我们思考这样一个问题。这些婆罗门先贤们，这些人也不是一般人，很多《奥义书》不知道是谁记录下来的，但是这些人可以说都是大哲学家。他们为什么要不断地追寻这样的一个自我？为什么找到物质肉身的时候不能止步？说是身体就是我，不就行了吗？为什么找到一个意识的时候，一个逍遥的意识的时候，不能停止呢？说这就是我，自我意识啊。还有包括一个绝对静止的、绝对纯洁的这个无梦睡眠的这个深眠态的这个我，为什么不可以是自我呢？这些东西怎么就不配做自我呢？

我们经常日常生活中，说你、我、他，我们心里可明白了，什么是我，什么是你，什么是他？我们分得很清楚。为什么这些个婆罗门他们要给“我”制定一个这么高的标准？又要常一不变，又要不能随着物质和意识的波动而波动，又要能发出统领物质和精神世界的这种主宰的作用。为什么要设立这么高的标准呢？

那么我们反思一下。我们觉得我们都明白什么是我。人的生命现象充满了各种变化，我们每一个人都是从最小的受精卵——一个细胞，变成这么大一个人，物质上、精神上发生了巨大的变化。但是我们是不是这么认为？——不管怎么变，总是有一个不变的东西贯穿下来的，那个就是“我”。不管我从一个细胞变成这么大数不清的细胞，哪一点哪一点，每一个分子

原子都找不到原来的那个位置了，都变了，但是这是同一个“我”被孕育，被生出来，长大成人，最后死也是这个“我”死了。“万变之中有不变”，我们是不是这么想的？所以这个不变的东西最关键、最紧要，才是区分你、我、他的那个标准。岳云鹏说相声说“自己个儿”，什么叫“自己个儿”？我们总觉得这个东西就是“自己个儿”。英语叫 identity，identity 也翻译成“同一性”，也翻译成“身份”，所以这个不变的东西就是那个同一性。

我们每一个认知，我们每一个思维，可以说我们每一个行为都贯穿着这样一个同一性。比如，我早上吃完早饭走到会场，我是觉得是“我”吃早饭，是“我”来到会场，我觉着吃饭的时候那个“我”和来到会场的那个“我”是同一个“我”呀。别的都变了，“我”没变。出发的那个“我”和到达的这个“我”是同一个“我”。这是什么？这是主语，在我们思维结构里，这就是主语。主语是什么？就是统领行为、贯穿行为。没有主语，你吃饭、走路这些活动怎么发生？怎么描述？怎么思维？怎么理解？没法理解。你能想象一个没有动作主体的动作吗？没有谁发出来的动作吗？想象不出来。所以寻找一个常一不变的主体，一个贯穿不变的这个自我，就是为了我们的这些行为、我们的这些现象找一个根本的支撑。

而为什么我们说现象的这些生灭的变化世界，需要一个支撑呢？为什么它没有支撑就不行呢？这是因为我们的思维模式就是这样的。我们认识任何一个事物，就是要先给它标定一个唯一的身份，这个行为是谁的行为？这个动作是谁的动作？这个现象它的本质是什么？我们只有这样标定了以后，我们才能认识，我们才能想标定了这个东西，所以这些是它的属

性，这些是它的现象，这些是它的动作，这些是它的行为，这些是它的影响等等。我们才能在脑子里转起来。

我们这么想，如果我们一开始这个身份标定就是错的，我们所标定的唯一性、这个同一性，在现实中根本就没有一个支撑的、真实的存在，那这个标定就标错了。那么以它——以这个标定为基础的所有的认识就都是错的，都是无效的。

所以我们前面读《奥义书》，层层追问、层层反思，只不过是梳理了我们的认识模式、认识结构。既然你活着，你觉得你活着、你吃饭、你走路、你来开会、你来做报告、你来听报告。这些感觉如果说完全错误，毛毛儿都没有的话，如果要有一些根据的话，那一定得怎么着？找到一个常一不变的“我”。至于这个我有多少，是你一个“我”，我一个“我”，还是跟大家共同一个“我”，那咱们回头再慢慢说。但是总得有这样一个依据，这样一个基点，然后有了这个“我”，我们才说这个“我”去统领变化，才有无穷的妙用。这样有体有用，我们才能认识世界，我们才能展开我们的思维。大家想想是不是这样一个结构？印度的婆罗门是这么一个思路，是这样的一个思维的进路。

其实古希腊的本体论哲学，也是一个类似的思路。就算可以说一个没有学过哲学，甚至压根就没有产生任何哲学思考的人，他吃饭、他走路，他也是这么想的。因为这是我们共同的思维定势。只不过有些人这么想，他从来没有反思过，他都不知道他是这么想而已。而哲学家把我们这个思维给分析了出来。所以《奥义书》、古希腊的本体论，这都是很有见地的。

他们的本体论把我们人类思维的基本的原则给展现了出来。但是，他们的分析都有一个先入为主的观念，就是说我们人类思维这些基本原则它是对的，至少说它是基本正确的，基本符合事实的。也就是说，这世界上应该、或许、大概、必然、一定，存在着一个能够支撑我们这个身份标定的这个“我”的这个东西。这个东西应该是有的。只不过你没找着，那是你的工作做得还不够。

佛教在几百年以后，他们出来，首先要否定的就是这样我们人类思维定势的一个基本预设。就是你这个预设是错的，世界上根本找不到这样的一个东西。

而在我们分析佛教之前，我们再思考一个问题。我们刚才说了婆罗门他这样层层递进来寻找这样的一个终极的本我，我们假设，只是假设，就算让婆罗门来看这个问题，如果说这个我没有，如果这个第四层的我找不着，根本没有，那么前三层大家想，前三层物质的、精神的这种现象的自我还会有吗？大家考虑这个问题。这个问题非常关键。我们今天要不断地向大家提出这个问题，让大家思考。对于这个问题，我认为婆罗门主张的这个“我”，这个大梵，他就是为了给前三个层次的物质的、精神的、现象的、这个外化的“我”，找一个支撑，找一个根本的依托，找一个根本因，而没有了这个终极的依托，前面的现象就都不可能有了。

刚才我们也说了，我们说正常，你能想象一个没有人的动作吗？你能想象一个没有发出主体的行为吗？你想象不出来。所以如果没有这个我，我们的行为，我们的动作，我们的肉体，我们意识都能活的好好的，那我

删除了: 的

删除了: 的

们就不必去寻找这个我了吧。闲的嘛那不是婆罗门。所以即使让认为有我的这些人来看，没有这个我那就没有了一切，没有了这个我所支撑的东西。如果大家能认同这一点，我们记住这个结论，一会儿我们比较。

把物质的、精神的、生命的现象，如果我们用一个词，为了简化一下，来概括的话，把它称作“人”。那么，我们刚才说这个问题可以怎么回答呢？就是有人就得有我。那么反过来，婆罗门认为有我，但是假设你问他这个问题，说假如要没有我了呢？那婆罗门会回答，那就没人啦。所以真得有我，没我哪儿成啊？所以所以有人就得有我，没有我就没有人。

03 即蕴与离蕴之我

现在，我们接下来看一下佛教，对这样的“我”是怎么破斥的？大家看材料，有一个数字，这是材料的编号，材料 1 刚才已经读完了，是《奥义书》。材料 2，在第 3 页上。我们刚才说，早期佛教的代表文献是《阿含经》，我们这里引了两段《杂阿含经》，看材料 2。

[破即蕴我]

#2 《杂阿含经》卷 3(CBETA,T.2,no.99,16c20–22):

此色坏有，受、想、行、识坏有故，非我、非我所。

#3 《杂阿含经》卷 1(CBETA,T.2,no.99,2a26–28):

色无常，受、想、行、识无常。无常者则是苦，苦者则非我，非我者则非我所。

此色坏有，受、想、行、识坏有故，非我、非我所。“我”，刚才说了是什么意思大家明白。我所，指的就是我所拥有的东西，我所拥有的事物叫我所。那可以明白，既然没有我，连主人都没有了，那也就没有主人拥有的财产了。所以无我，无我所。

看第二段：色无常，受、想、行、识无常。无常者则是苦，苦者则非我，非我者则非我所。

这两段话是说五蕴非我，五蕴大家都知道，五蕴皆空那个“五蕴”——色受想行识，这五蕴就包含了所有的物质的和精神的、生命现象。

佛说这些现象不是我、非我。因为它们都是无常的，是会变坏的。我们大家现在应该能理解这个道理了，刚才我们分析了说作为主体的这个我，它一定得是常的，它不能变，一变它就不是我了。而五蕴我们大家都知道，五蕴是会变坏的，所以这不能是我。而这种把五蕴当成我，这种观点佛教在后来给它起了一个名字，叫即蕴我，即蕴即是我，这叫即蕴我。

上面的五蕴大致也可以对应起来前面我们说《奥义书》中，所排除掉的那前几层的物质身体的和精神现象的我。所以说五蕴——即蕴我是不成立的，五蕴非我。这一点我们对比下，可以想见婆罗门教也是认同的，它也不认为这些现象世界能找到我。这一点上应该说佛教和婆罗门教没有什么差异。

[破离蕴我]

那么下面我们接着看，婆罗门教它主张一个最终极的自我，是超越了一切物质精神现象的自体。而这种自体，佛教也起了一个名字叫“离蕴我”。这个离蕴我是一个大问题。我们知道刚才它们俩没有区别，佛教和婆罗门教是不是对立，就要看对离蕴我的这个区别上。

从部派佛教开始，以后可以说佛教的各个派系，不管大乘小乘，大家一说无我，都要旗帜鲜明反对离蕴我，反对即蕴我，这两种我都要反对，还反对一个不即不离的，非即蕴非离蕴的我，这是三种，那个我们就不讨论了。

{ “无我”是否“非我”的争论 }

但是，在早期的佛教文献中，找不到特别针对离蕴我的破斥。这是一个比较棘手的问题。也正是由于这个原因，有些学者就这么说：早期的佛教、原始的佛教，他说的“无我”不是无我，是“非我”，就是说五蕴非我，并不是说五蕴之外没有我。因为大家都知道，“无我”这个思想可以说是很难理解的，你又要无我又要轮回，这中间谁轮回？谁修行？谁证果？很多学者他们不理解这一点。那怎么办呢？找来找去就认为，说你看，最早释迦牟尼没有说过没我，他只是说非我，非我不等于无我。

而从巴利语、从梵语这个词，它是在那个 **ātman** 前面加了一个否定前缀 **an**，**anātman** 这是梵语，巴利语叫 **anattā**。这个词怎么理解呢？从语法上讲非我、无我、不是我、没有我这两种说法都能过去，就从词法上讲两种解读都可以。

而实际上在历史上大乘佛教进行到后期，出现了一个叫“如来藏思想”。说到这个“如来藏思想”，稍微澄清一下，“如来藏思想”和“如来藏”还不完全一样。“如来藏”这个词出现得很早，在大乘佛经里也基本算还是比较常见。而“如来藏思想”，有人把它叫做“真常唯心论”，这是一个思想的名称。它指的不是说，你说“如来藏”就是“如来藏思想”。而大乘佛教进行到后期，最后一个思想体系，可以说是“如来藏思想体系”，从某种程度上说，也算是找到了一种“离蕴的我”，一种“大我”，常乐我净的大我。

再有，近现代以来，在东南亚地区的佛教内部也有一些争论，有一些

新兴的宗派，他们跟传统的这种“无我”的解释不同，他们说释迦牟尼只说“五蕴非我”，没说五蕴之外没有我。我还是有的。什么是我呢？涅槃就是大我，涅槃就是法身，那就是真正的我。这种争论在泰国，比如说在东南亚一些国家还是非常激烈的。

{叶老师对此争论的理解}

那么关于这个问题，我是这么看的。首先前面说了，“五蕴非我”这不是什么新观点，不是什么标新立异，婆罗门教也是这么看。谁才把身体当成是我呢？谁才把我的自我意识当成是我呢？那是普通老百姓。连有点分析、有点见地的、这种能力的哲学家，都不会这么浅薄的观点。所以这种观点你需要否定吗？释迦牟尼否定婆罗门教的 ātman，提出了 anātman。如果仅仅就是否定一个这么低级的“我”的话，如果只是非我不是无我的话，那他跟婆罗门教跟这些大哲学家跟希腊的本体论没有什么太大的矛盾呐，不应该产生这么大的对立呀。所以我说，只有解读成“无我”，才能感觉到佛教和婆罗门教之间思想的对立，思想的区分。而我想这种对立可能更符合当时的沙门阵营和婆罗门阵营的对立，这种现实。

其次，我想我们也应该尊重历史上佛教的各个派别，在这点上达成的共识。我们知道佛教是一个非常宽松、非常自由的一个思想体系，它里边各个派别在一些甚至是很基本的问题上都产生过很大的争论，但唯独对无我，无我是什么含义这一点上，可以说在佛教内部达成了最大范围的共识。在当年面对婆罗门教“梵我论”的强大压力之下，在面对“有我”的理论的汪洋大海之中，佛教的这些先贤大德，这些佛教传统各派都能够一直坚

持“无我”这个理论。我们现在来改弦更张，似乎我看不到任何更好的理由。

最后，如果说刚才说的这两点理由还不够有力的话，我们来看一看，我们用早期佛教文献自己来说话。早期佛教文献中虽然没有特别针对离蕴我这个概念作出完整的论证和分析，但是我想也并非没有涉及这一问题。

我们看材料 4，《杂阿含经》中有一段很长，逐个分析十二因缘，大家都知道十二因缘这是佛教的一个基本的理论。这十二个因缘的分析的格式结构都差不多。这里我选了两段，大家看一下。

#4 《杂阿含经》卷 15(CBETA,T.2,no.99,102a22-28):

佛告颇求那：“我不言有触者，我若言有触者，汝应作是问：‘为谁触？’汝应如是问：‘何因缘故生触？’我应如是答：‘六入处缘触，触缘受。’”

复问：“为谁受？”

佛告颇求那：“我不说有受者，我若言有受者，汝应问：‘为谁受？’汝应问言：‘何因缘故有受？’我应如是答：‘触缘故有受，受缘爱。’”

这里佛是什么意思呢？说你可以问以什么为缘，有什么东西生起，这个可以问。我就会讲十二因缘，以无名为缘而有行，以行为缘而有识等等等等。一直到以六入为缘而有触，以触为缘而有受，这个生命的现象的十二因缘就转起来了。但是你不能问我，是谁在干这些事儿，是谁做出了这些行为，你不能问我，谁是作者谁是受者，你不能这么问，我也不会说。

为什么？佛为什么不让问？为什么不让说？佛心里知道是谁，但就不

告诉你？不是吧。我觉得应该是肯定是没有这么一个东西。压根儿就谈不上一个生命现象背后的作者、受者这样的一个主体。但是你要这么问，这就是一个伪问题。因为没有，谈不上。

但是我们接着想，没有这么一个东西这是结论对吧？佛不让问，千万别这么说，没这么个东西，无我。但为什么无我呢？为什么这些个无明缘行，行缘识这背后就不能有一个常一不变的主体来统领，来主宰这些现象呢？这个在早期佛教文献，我也看了不少，但是现在确实找不到特别明确的分析讨论。

而在后来的佛教文献中，针对这种离蕴我，针对这种生命现象之外的、之后的那个背后的我，为什么不可能有？它是有具体的讨论过程的，这里我们看材料 5，我举了一个例子，在龙树写的《中论颂》里有这么一颂，时间关系，我就直接念我的翻译。

#5 《中论颂》18.1

【什译】若我是五阴，我即为生灭。若我异五阴，则非五阴相。

【叶译】若我即是诸蕴者，我则具有生与灭。若我异诸蕴别有，是则无有诸蕴相。

这一颂就双破了即蕴我和离蕴我两个。第一行前两句我们容易理解，就是说的即蕴我。如果说这有生有灭的五蕴就是我的话，这是不可能的。为什么呢？因为五蕴是有生有灭，而我是常一不变，无生无灭。

那么第二行两句，五蕴之外有没有可能存在一个，常一不变的我作为

生命的现象的主体呢，不可以。为什么呢？因为“无有诸蕴相”，五蕴之外的东西，它是不具备五蕴的特征的。也就是说五蕴之外它不是五蕴，它不能具备生命的种种特征，也就是它和生命现象就划清了界限，也就没有关系，没有了关联，你找了一个跟生命现象没有关联的东西来支撑生命，这怎么可能呢？一个不是生命的东西，怎么能又是生命的主体呢？这不行。所以在五蕴之外找一个离蕴我，这个离蕴我他没有生命特征，不具备生命的作用，不能发出生命，你凭什么说它是生命的主体呢？

#6 《成唯识论》卷 1(CBETA,T.31,no.1585,1c9–19):

又所执我复有三种，一者即蕴，二者离蕴，三者与蕴非即非离。

初即蕴我理且不然，我应如蕴非常一故。又内诸色定非实我，如外诸色有质碍故。

心心所法亦非实我，不恒相续待众缘故。余行余色亦非实我，如虚空等非觉性故。

中离蕴我理亦不然，应如虚空无作受故。

后俱非我理亦不然，许依蕴立非即离蕴，应如瓶等非实我故。又既不可说有为无为，亦应不可说是我非我，故彼所执实我不成。

下面我们再看一个唯识文献的例子，《成唯识论》里边有一句话是这么说的，前面它都破了即蕴我。我就简单一点就念一下中间我划线那一句：中离蕴我理亦不然，应如虚空无作受故。

五蕴之外如果有我的话，这个我就会像虚空一样无作受——无作无受。

既不能有动作，也不能受任何影响。这样的东西怎么可能作为我生命的主体呢？所以大家从这两个例子可以看出来呢，后来的佛教对离蕴我的批判，它这个思路是很清晰、很一贯的。结合我们刚才说的婆罗门教所追求的那个离蕴我，那个最终极的那个我，我们刚才说它有两点特征：第一、要常一不变，第二、要有作用。那我们看，佛教对这个离蕴我的破斥，就是在这两点特征之间找矛盾。常一不变的东西这世界上可以有啊，没有人说一定不可能有。虚空就是常一不变，但是它要维持生命这个现象，维持生命的特征，它还要同时维持自身的常一不变，这就不可能了。一个自身常一不变的东西，它和生命的无常生灭的这种无穷妙用的种种行为、动作，它是分着的，它不能掺和进来。它掺和不进来，这样的一个离蕴我就没有作用，没有作用它就不能统摄生命，它也就不可能是我。

04 人无我

所以这样分析一下五蕴不可能是我，很简单。五蕴之外的东西，也不可能是我，因为它跟我的生命没有关系。所有的东西都不是我，所有的东西都非我，那不就是无我嘛。所以普遍的“非我”就是“无我”，这两个是可以统一起来的，没有必要把“非我”和“无我”给拆开来理解。

看到这里我们就可以发现，我们刚才说我们的思维模式的问题——如此根深蒂固的这样的一个“我”的观念，它只是个观念而已，除此之外，你去找，你找不到任何和它一致的、和它相符合的东西了。我们总觉着要有一个始终如一的、贯穿的东西来作为我们所有行为、所有动作、所有想法的主语、主体、统领、主宰，这样才行，这样这个世界才顺溜。这是什么呀？这叫“一厢情愿”。我们的这种“我”的观念，它只是个观念而已。

这个结论非常的恐怖。为什么？大家想一想，我们所有的行为，我们的计划，我们的努力，是不是都冲着这个“我”来的？是不是都是为了这个“我”？举个例子，比如说我们这一辈子把所有的钱，毕生积蓄都存到了一个银行里，我这辈子就为了银行这个账户活着，我存了一辈子的钱，最后发现这个银行它根本不存在，根本找不到这个银行，这个银行它唯一的存在，就是你以为它存在而已。这多么恐怖啊，这太恐怖了！

[婆罗门教的“我” vs 佛教的“无我”]

我们再梳理一下，刚才我们介绍婆罗门教对我的探寻，婆罗门认为“有

人就一定得有我”，有生命现象就得深入去追寻幕后支撑着生命现象的那个常一不变的主体是谁？如果没有这样的一个主体，所有的生命现象那就是假象嘛。假象就是你以为它有，它实际没有，那就不存在了。因为这些生命现象它没有了归属，没有了主体，它是谁的生命？谁的现象？

而佛教的观点恰恰就是没有生命主体，所以这些生命现象它就是假象，它谁的也不是，它就根本的不存在。所以早期佛教文献来看也是这样，没有我就没有人，就没有人的生命。没有我就没有我所，就没有我所拥有的一切，“无我即无我所”。

所以婆罗门教的“我”和佛教的“无我”，可以说是一对逆否命题。婆罗门说“有人就得有我”，佛教说“正是因为没有我所以没有人呐”。这些人、这些个生命现象，十二因缘让你观一观，以什么因缘而起，为了就是让你观这些现象的同时，千万不要想这是谁的因缘？谁的生命？谁的活动？这就是“无我”——根本就没有那个谁。

[生灭不住的生命可以存在吗？]

到这儿，有人就会自然而然的就问这么一个问题。一个常一不变的我、一个常一不变的生命不存在，这个好吧，让你这样一分析我们找不着了，可以。但一个变化的、一个生灭不住的生命可以存在吗？可以吧应该！有人会这么想。如果你这么想了，我告诉你，这就是糊涂！为什么？婆罗门也好，我们说的哲学家也好，为什么要在无常生灭的现象背后找一个常一不变的主体？这就是我们人类必然要经过，必然要遵循的思维定势。我们天然地认为变化现象背后必然有一个同一的、不变的这个主体在支撑，没

有这个支撑，我们就没法思维它的现象。没有了常一不变的我，那这些个生命现象，说我的行为，我的身体，心、肝、脾、肺、肾、头脑、胳膊、腿儿这些东西它可以有，它爱是谁的是谁的，它就是不能是人，不能是生命，不能是我的生命现象。因为我/本质没了，我这个人儿也就没了。

{举例：脚印}

如果大家觉着这一点还有点不清楚，我们再举一个例子。说，我们看到地上有一串脚印，这个脚印是有变化的，有时候清晰，有时候模糊，有时候深，有时候浅，我们就想有这么一串脚印，是不是应该有这么一双脚踩下来这些脚印呢？会这么想吧？但是经过你认真勘察现场，认真调查研究，发现根本就不可能有一双脚踩下来这些脚印。大家想想，没有这样的一双脚，这些脚印还是脚印吗？没有脚就没有脚印嘛。这些“脚印”——所谓的你认为的脚印，它可以是任何东西，它可以是有人故意摁上的，可以是光影的折射，可以是自然的泥土形成的形状，它就是不可能是脚印。

[现象（法）存在的标准为何？]

那有人说你这是咬文嚼字，我不说它是脚印，我就说地上有个形儿，这行不行？我就说地上有这么一个看上去有一个形状，我不说它是脚印这不就没问题了吗？这不是咬文嚼字。如果你想说这地上不是脚的印，它就是有个印、有个形的话，我们要思考这样一个问题——地上的形状、这个印，它的本质是什么？你要说它存在，我们得来判断说它存在的标准是什么？支撑这些个印的背后的东西是什么？你说是土，土又是什么？你说土是分子原子，分子原子又是什么？你不这样追寻下去，你没法成立，这地

上那个印是存在的。

这就涉及到一个什么问题呢？我们抛开人不说，我们就说这些个现象本身，说它们存在可不可以？我们要讨论这个问题，可不可以？可以。你得有标准，怎么算存在？怎么算不存在？我们刚才说讨论人的时候，我们的标准很清晰，就要找一个既常一不变，又能统领我们人的生命现象的那个背后的支撑的主体。找着了，有人，找不着，没人。找着了，是脚的印，找不着，没有脚印。那你寻找这个印，你去探寻这个印是不是存在，探寻这些个生命、这些个现象它本身存在不存在，你标准是什么呢？你有了标准，我才能说这些个现象、这个世界是存在的，要符合这个标准就是存在的，不符合这个标准就是不存在的。没有这个标准怎么判断？

{早期佛教没有标准}

在早期的佛教文献中，就是没有这个标准，所以我们说没有判断的标准，就可以说没有下判断。所以早期佛教对于“人无我”这点很明确，人是我。但是对于人之外的世界、现象、法，没有标准，没有标准就没有判断，那么早期佛教把这个问题给悬置了，不说。但是我们可以猜测为什么就不说？为什么早期佛教的这些文献记载，通过阿罗汉、声闻记载下来的佛的言教，没有涉及到这一问题呢？原因可能是有多种的，一个可能佛没有说，小乘就这么认为，佛就是没有说。也有可能说了这些阿罗汉没有理解，所以他没有记下来，没有背下来，而是在小范围内传播，最后经过大乘再弘扬起来的，都有可能。

那么我们可以这么思考，至少在早期“法无我”的这个问题不是那么

的紧迫，才会形成这么样的一个情况。那么为什么不紧迫呢？我想它是这些问题和修行解脱的问题不是那么直接相关，因为我们众生面对的首先是烦恼的问题，首先是怎么对治烦恼消灭烦恼的问题，而以人我为中心，烦恼就可以不起了，我们说不需要把所有的条件都给它消除了，才能够解脱，才能够没有烦恼，我们只要把关键的一环给它拿掉，这个烦恼的链条它就断了，断了，OK了，你就解脱了，你就成阿罗汉了。那么有些问题，你可以避免麻烦，就不那么认真谈，甚至可以悬置不谈了，可能是这么一个情况。

{部派佛教法我标准的分歧}

但是，随着佛教后来不断的发展壮大，面对的外部的辩驳的压力也越来越大，越来越需要建立起来一个完整的、庞大的，甚至可以说是滴水不漏的思想体系。这个时候你就不能再继续对于法有没有我的问题，悬置不谈了。

从佛去世后大约 100 年时间，佛教由统一走向了分裂，进入了部派佛教，随后也进入了大乘佛教时期，和大乘佛教并行的那个部派佛教，就被大乘佛教贬称为“小乘佛教”。而这各派我们刚才说，在人无我的问题上达成了最大范围的共识，人没有我这点不需要讨论，佛教之中只有一个派别叫犊子部，他们认为有一种非即蕴非离蕴的我，叫普特伽罗，那个是一个极特殊的特殊，我们刨除它不算的话，其他所有 99.9% 的佛教内部，都认为人没有我，既没有即蕴我又没有离蕴我，这点不需要讨论，也正是由于这一点，我们之间不管掐架掐多厉害，我们都是哥们儿，都是佛教徒，我

们都是佛弟子。

但是在对待外部世界是不是存在的问题上，佛教分化成了两个阵营，一个就是认为外部世界是有，这就是被大乘佛教贬称为小乘的阵营，但是小乘呢又分很多部，很多个部派，这些部派之间理论还差别很大，但是它们共同要么是认为法我是有，有法，要么对这个问题强调的不这么严重，但是坚决不认为没有法，没有法我，这是小乘。而另一派大家都知道是大乘佛教，大乘佛教又分为好多派，但是共同的理论标志就是没有法我，法我也是空。

接下来我们会看到，不管是主张外部世界，这些法是有也好，还是主张外部世界这些法是没有也好。你既然要得出“有”和“没有”的这个判断，你得有标准。怎么算有？怎么算没有？刚才我们说的，你要设立一个判断标准，符合不符合标准，你要看。而大乘和小乘不管结论差别对立多么严重，他们去考察外部世界是不是有的时候，他们采用的标准还是一致的。而且这个标准就是从佛最初考察人、考察生命的这个标准上给移植下来的。什么样的标准呢？就是找一个既常一不变又能统领万法的一个终极实在的这个“法我”为标准。有这个法我那就是有法，没有这个法我，那就是法空，没有法。

主张外部世界是有的阵营，我们说刚才说是被贬称为“小乘佛教”，但是这个小乘这个词，在现在被用的比较广泛了，东南亚上座部佛教他们不喜欢这个名称，但是这个名称现在在学术界也基本没有什么太大的贬义，就是个名而已。就好像我们说“吠陀”，这个吠陀翻译成吠字，是带有贬

义的，是狗叫。所以现在很多对印度教有信仰的人，他们自己称可不叫自己叫吠陀，翻译成韦陀。但是实际上吠陀这个词，在学术界内部作为一个客观的称呼，也就固定下来了，没有贬意。

05 有部的法我——自性

[有部简介]

我们说小乘佛教有很多个部派，其中最具有代表性的、观点最鲜明的一个部派叫“说一切有部”（简称为“有部”），是在佛去世后大约 300 年——也就是公元前大约是一世纪，在西北印度地区兴起来的一个部派。这个部派提倡独立思考的精神——独立之人格、自由之思想，这个在佛教里其实也是很提倡的。而这个部派提倡这种精神，所以留下了大量探讨(佛法)义理的著作。佛怎么说了那还不能算完，我们得在思想上，在我们自己的思维内把佛说的这个义理给打通了，把思想疙瘩给解开了，这才算继承佛的教义。你光说背你背得熟，光背经那有什么用？所以这个部派很注重做论。你要想明白，你要好好想。所以它建立起来一套庞大、细密的经院哲学体系。西方学术界一般说佛教的经院哲学，就特指有部的经院哲学。而这个部派的一部代表性的大论，这个论是在公元后 1~2 世纪才编出来的。但是它的思想不是到这个时候才有的，是集有部思想之大成的这样一部论，叫《大毗婆沙论》。

删除了：，这个时候

删除了：，

删除了：，

删除了：，

删除了：，

删除了：。这部论

删除了：。

[《大毗婆沙论》对“自性”的阐释]

我们下面读一段材料，你可以看到，这部论里把“我”明确地划分为两种：生命主体的我是“人我”；外部世界、万法这个的实体的我是“法我”。而有部坚定地认为：佛只说了没人我，人是空，人无我；佛没有说

过法无我，法我还是有的。

我们看材料 7。

#7 玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 9 (CBETA, T.27, no. 1545, 41a18 - 22):
我有二种，一者法我，二者补特伽罗我。善说法者唯说实有法我，法性实有，如实见故不名恶见。外道亦说实有补特伽罗我，补特伽罗非实有性，虚妄见故名为恶见。

“补特伽罗”就是人，这个词音译补特伽罗，意译经常翻成人。所以可以看到，有部主张“法我”是有，主张法有我这是善说，而且这是如实见，因为真的有我，所以认为我这就是如实见，不是恶见。而你要主张有人我，因为没有人我，那你主张人我这不如实见，这就是恶见。

按照有部的理论，这个外部世界是有，但也不是什么都有。有些是假象，是假法，但有些是实有，是实法。那怎么区分呢？这就是我们刚才说的判断外部世界是有是无的标准（判断原则），就是得有“法我”。“人我”是判断人的标准，那么“法我”就是判断法的标准。所以有部就清晰地表达了这个判断标准——法我，而且它还给法我起了一个名字，一个别名，叫什么？——自性。就是我们今天讲的主题。“自性”这个词就是这样被用起来的。

那么从梵文词法上讲，自性—**svabhāva**，这个词可以理解成是“自己的存在”。**sva** 就是“自己的”，**bhāva** 是“存在”。但是，**bhāva** 这个词除了存在的意思，它还有很多意思。比如它也有这种属性、性质的意思，所以

翻译成自性。那么自性这个词到底怎么理解、怎么讲？从词法上，我们还没有特别靠谱的，一定是什么和不是什么的说法。我们关键还得看自性 (svabhāva) 怎么用。

删除了：，

#8 玄奘译《阿毘达磨大毘婆沙论》卷 9 (CBETA, T.27, no. 1545, 42a29–b4):

一名有，谓龟毛、兔角、空花鬘等。二实有，谓一切法各住自性。三假有，谓瓶、衣、车、乘、军、林、舍等。四和合有，谓于诸蕴和合施設补特伽罗。五相待有，谓此彼岸长短事等。

下面我们看材料 8，这里有部就明确指出：有没有自性就是判断这个法是不是实有的标准。《大毗婆沙论》把“有”在这里面分成了五种：

删除了：，

删除了：，

删除了：“

一：名有，谓龟毛、兔角、空花鬘等。

二：实有，谓一切法各住自性。

三：假有，谓瓶、衣、车、乘、军、林、舍等。

四：和合有，谓于诸蕴和合施設补特伽罗。

五：相待有，谓此彼岸长短事等。”

当然这个分的比较多，有的时候就分成两种：一个是实有，一个是假有。这里，假有又被分成了很多种的假有，我们就不管了。就看它那个“实有”，什么是实有？“各住自性。”一个法安住它的自性，能找到它的自性，这就是实有之法。

既然我们说自性就是法我，刚才我们又说“法我”这个标准就是从“人我”的考察上移植过来的，那它是不是也应该符合两个条件：这个“法我”它首先要常一不变，自体要恒常如一；其次还得有作用、有担当，能够统领这个法，能够支撑这个法的运作。我们看看是不是这样？

删除了：，

删除了：那么

下面材料 9，这还是玄奘译的《大毗婆沙论》：

#9 玄奘译《阿毗达磨大毘婆沙论》卷 31 (CBETA, T.27, no. 1545, 161a22 - 25):

又散等言，不显诸行自性灭坏，但显诸行由无常灭无复作用，谓有为法自性恒有，由生相故有作用起，由灭相故无复作用，名为散坏破没亡退。

“又散等言，不显诸行自性灭坏，但显诸行由无常灭无复作用，谓有为法自性恒有，由生相故有作用起，由灭相故无复作用，名为散坏破没亡退。”这里在解释什么叫散？什么叫坏？什么叫破？什么叫没？什么叫亡？什么叫退？说这些法它有变化，因为诸行无常，这些个有为法都是无常的，这是有部也得承认，虽然他认为诸法有自性，但他必须得承认诸行是无常的。为什么？这是佛说的，一切法无常。那说为什么这些个法都是无常的，是散坏破灭的呢？这不是说它们自性会灭，这只是说它们的作用在无常生灭而已，诸有为法它们的自性是恒有、永远有，过去有、现在有、未来还会有。只是它有的时候有作用，我们就说生了，它有时候作用没了，我们说这个法灭了，（但是）这个法体是一直在的。

删除了：，

删除了：——

我们再往下看材料 10。

#10 玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 76 (CBETA, T.27, no. 1545, 394b23-c7):

谓一切法已有自性，本来各住自体相故。已有体故说名已生，非从因缘已生自体，因缘和合起故名生。[……] 答：应作是说已有而生。[……] 体虽已有而无作用，今遇因缘而生作用。

问：作用与体为一为异？答：不可定说为一为异。

这段我省略了，意思就是，问：既然这个生有自相又有生，那这个事物是本来就有而生，还是原来就没有才生呢？答：应作是说已有而生。(为什么呢？)[……]体虽已有而无作用，今遇因缘而生作用。

问：作用与体为一为异？答：不可定说为一为异。

这里就是要流氓了。体永远在，作用不是永远在，你看着它作用有了，你以为它生了，其实它早就在那，只不过没显现而已。那你这个体和用什么关系？那个没法说啦。但是至少人家有一种理论，对吧？

再下面看这个材料 11。

#11 玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 76 (CBETA, T.27, no. 1545, 395c28-396a1):

三世诸法因性果性，随其所应次第安立，体实恒有无增无减，但依作用说有说无。

有部就是这样的一个思想体系，而且有部的人认为它很好地解决了一个难题，就是法要存在，它就得有一个法体、有一个法我，这个法我一直

都有，但是你有了，这个法我怎么参与作用？这就是个难题。（有部）说没问题没问题，这个自性和这个作用是非一非异的，而自性是常的，作用是无常的，这不就解决了吗？我们看到有这个东西，所以我们标定这个东西也没有错。我们的身份标定这个思维定势是没错的，但是同时它又是有作用的，所以我们认为这是这个东西的变化，是它这个体的变化，这也没毛病。

删除了：（这个作用）

所以有部的这种体恒有——三世实有（过去、现在、未来三世实有）的这种观点就是它得名的来源。为什么叫“说一切有”？不是说一切东西有，是说一切时有——过去、未来、现在都有——说一切有。

删除了：，

在有部看来这不是很清晰吗？自性和作用相联系又不一样，作用是自性的作用，自性是作用的自性。这里再补充一点，就是有部说的这个“自性”，它不是一个不可知的、在我们概念理解之外的一个体，它就是我们能感觉到的这个自性。

[《顺正理论》对“自性”的阐释]

大家看材料 12，这是后期，较晚期的有部的一个非常著名的论点，叫《顺正理论》，也是玄奘译的。观点还是很有代表性的。

#12 玄奘译《阿毘达磨顺正理论》卷 50(CBETA, T.29, no. 1562, 621c21–25):

为境生觉是真有相，此总有二，一者实有、二者假有，以依世俗及胜义谛而安立故。若无所待于中生觉，是实有相，如色受等。若有所待于中生觉，

是假有相，如瓶军等。

“为境生觉是真有相，此总有二，一者实有、二者假有，以依世俗及胜义谛而安立故。”什么叫真有呢？有两种，但这两种都是有一个标准叫“为境生觉”。就是你感觉到对象存在的时候这就叫有，所以它一定是感觉到的存在。这里边有两种：一种是实有，一种是假有。

“若无所待于中生觉，是实有相，如色受等。若有所待于中生觉，是假有相，如瓶军等。”你感觉它有，但是这个有你去看一看，它是看待、有条件的有，这就是一种世俗有、假有。而如果你感觉到有，这个有，它怎么分析它都是绝对的，它不是在一定条件下的有，是实有相。所以我们不说这个具体是什么理论，我们就说这个自性、这个有，它是“为境生觉”，是你感觉到的有，而这个有是有自性。

[对有部理论的评价]

我们刚才分析的，对于有部、对于小乘，这种通过自性建立“诸法实有”的这种观点，我们现在身处大乘佛教话语圈，我们常常听到有人批判，说明明看到事物是无常变化的，这些小乘人，非找一个不变的东西，这不是太荒谬，太愚蠢了吗？这个批判也还有道理，但是这些人批判完了以后，接着就说，你看这些事物就是以一种无常的、变化的东西而存在的嘛。你这么一说，完了，怎么着？你才是真正的蠢啊！为什么呢？认为事物是存在，同时它还在变化，这样想就是没有理解存在的根本原则。

存在者是谁？你没有找到存在者，没有找到那个同一的、同一性的那

个身份、那个主体，你扯什么存在啊？什么存在呀？所以抛开具体结论谁对谁错我们不说，有部的思想体系很清晰。除非你压根就不认为有，如果你认为这世界上还有东西的话，那好，只有一条路可走，找自性！找到自性，你这个有就是有，找不到自性，你这个有就没有。这种想法你说它错也好、对也好，我们不论，但不蠢，它清晰。而如果说我们大乘佛教，我们主张“诸法无自性”，诸法是一种无自性的、生灭无常的形式而存在的。错了！而且还蠢！为什么？思想乱套了。你都不知道你在说什么呢！什么是存在？

所以说有部这套思想，在历史上是很有影响，而且有部一个非常兴盛的部派。而且大家想一想是不是？这种“体”和“用”的这种理论，它跟我们的现实经验结合度很高，很容易解释。我们为什么会看到世界是这样的？而在这种思想体系之下，人是没的，没有人我，而法是有的，为什么？因为有法我。这个因果的运行机制，这个十二因缘就建立在法我之上。所以你不能胡作非为，你得按因果规律办事，为什么？因为因果——这些个因缘是法，是有的，你不这么干你就会遭到惩罚，你就会让这个因果的运行机制往恶性的那个方向去循环，所以它又建立了一套因果伦理。通过这套因果伦理，它又可以走上修行的道路，又可以打消对“人我”的执着，这样去证悟无我、解脱，所以可以说这个体系还是相当完整的。

但是如果说有部的理论确实有问题。

06 无自性

[有部理论的问题]

有部的理论确实有问题。

首先就是你找的那个“法我”，能不能安立、能不能找着？这就是一个大问题，一个要了命的问题，这也就是后来大乘佛教批评他们的。

其次我觉得，有部还有这么一个问题，就是双重标准。你在法上找了一个“法我”，你认为就有法。那么为什么在人上就不能成立“人我”呢？“法我”该怎么有，“人我”也可以该怎么有啊。当然有部说我们是佛教徒，佛说过没“人我”，那我们就不能……那你这个，总是心里觉着有点儿那么不干净，双重标准。

最后我们再思考这么一个问题，在有部看来，如果没有了自性（他们当然认为有自性），假如说没有了自性，前面说的这些假有的东西（没有自性有部就称为“假有”、“施设有”、“合和有”），这些东西还有没有？有人会说你看有部认为是“假有”。

什么是“假有”？我们举一个例子：比如说有部经常举的军和林的例子——军队和森林，说军林是假有，这有部也承认，因为什么呀？因为你找不到自性。什么是“自性”？就是落实到个体的、不观待的、非综合概括的那个最基本的点，那个叫“自性”。比如林子如果有的话，我们做个比喻，如果一棵树是树林的自性的话，那我们能找到树，这个林子它还是

删除了：，

删除了：，

假有，因为林子没有林的自性，它只有树的自性，我们可以说树是真有，林是假有，对吧？那么你会觉得树林也不是什么都没有，只不过它不是真有。那是因为你找着树啦，大家想一想。那如果说这林子找不到树呢？你认为这个林的假有还有什么呀？什么都没有了。

所以说有部的“假有”，当然有的时候你会觉得它的假有也不是那么的没有，是因为它最后还是找到自性了。找到自性以后，你踏踏实实以后你再往回推，好像什么东西都……虽然是虚的、是假的，但还不是什么都没有。但是你万一要是找不到你落的那个点的时候，你再回来一棵树都找不着，你还说有树林？军队里一个士兵都找不着，你说我有 80 万大军？毛儿都没有啊。所以没有自性，即使在有部来看也是什么都没有。从这点上看这个问题的回答还是这样——没有自性、没有我就什么都没有。

[大乘佛教简介]

下边我们就要进入大家可能比较关心的大乘佛教。可以说几乎是在“说一切有部”兴起的同时，也就是公元前一世纪左右，大乘佛教的思潮也开始露头儿了，开始流行起来了，在印度。那么和早期佛教和部派佛教一样，大乘佛教同样主张人无我，这点上还是大家都有共识，没有差异。

但是在对待“外部世界是有还是没有”的问题上，不像早期佛教那样悬置不谈，也不像部派佛教那样明确地主张“人空法有”，大乘佛教明确提出来“人法两空”，人亦无我是法亦无我。那么这个“法无我”这个“我”——一切外部世界、一切事物存在的终极的那个实在性、那个本体，我们说“部派”把它叫做“自性”，“有部”把它叫做“自性”，这个叫开了

以后，大乘佛教所主张的“法无我”就叫“**诸法无自性**”。

设置了格式：字体：加粗

早期大乘佛教文献代表的是《般若经》，在《般若经》这一大部类文献里面门类很多，有种种不同部头的《般若经》，大家读的《心经》、《金刚经》都属于这个部类。在《般若经》中明确提出了“无自性”。无自性的意思就是什么啊？空。空就是“无自性”。这样这几个概念就串起来了。从此以后“空”就成为了大乘佛教的标题，我们说空门空门指的是大乘佛教。而《般若经》所批判的“自性”，主要是针对部派佛教所提出来的“法我”。

我们再问这么一个问题，刚才我们已经问了两次这个问题了：没有我，没有自性，还有什么？那我们看一看，对于大乘佛教来说，没有自性还有什么？而《般若经》给我们的答案，明确、肯定。而且跟我们前面考察的这几个思想体系虽然结论不同，但是原则、标准是一样的、一致的，没有自性就什么都没有。

[初期大乘佛教的“无自性”]

#13 玄奘译《大般若波罗蜜多经·第一会》卷 359《多问不二品》(T.6, no. 220, 848a24–25):

善现！如是诸法皆无自性，若无自性，则无所有，若无所有，则不可说有合有散。

我们看一下，我引的材料 13，这是玄奘译的《大般若经》，《大般若经》是一个《般若经》的合集，有 600 卷，五六百万字。玄奘可以说生命

的最后三四年，就在做这个翻译工作。这怎么说呢？善现，善现就是须菩提的另一个名称的译法。“如是诸法皆无自性，若无自性，则无所有，若无所有，则不可说有合有散”。

这说的多明白啊，没有自性就无所有——什么都没有，什么都没有了，你还说什么缘聚则生、缘散则灭。什么都没有，没有合、没有散。而“若无自性，则无所有”，这个话在《般若经》中重复了很多很多遍，你去搜一下，现在我们有 CBETA 数据库很容易，你一搜看它出现多少遍或者类似的话，有时候行文稍微变一变。我相信大家很多人都是学佛，在佛这个圈子里混迹多年了，都是老游击队员啦。大家想一想，我们现在的人学佛，学佛，整天把佛挂在嘴边，怎么说自性？有多少人能接受“若无自性则无所有”这种观点？你要跟他这么说，他要跟你急的。他们往往认为自性就是一个常一不变的东西，挖掉了自性，相互看待，生灭变化的这个事物、这个关系、这个现象，这些个缘起世界还是有的，你不能说这些没有。

这个我得说，这种认为“挖了‘自性’还能剩不少”的这种观点，在大乘佛教文献中，根本找不到任何文献支持，你不信你去找。相反，我在《般若经》中找到了与这种观点表述正相反的这些话。

我们看一下材料 14。

#14 玄奘译《大般若波罗蜜多经·第五会》卷 558《经典品》(T.7, no. 220, 879b8ff.) :

佛言：“憍尸迦！于当来世有诸苾刍愚痴颠倒，虽欲宣说真实般若波罗蜜多，而颠倒说相似般若波罗蜜多。云何苾刍颠倒宣说相似般若波罗蜜多？

删除了：“”

删除了：，

删除了：，

删除了：“

“谓彼苾刍为发无上菩提心者说：‘色坏故名为无常，非常无故名为无常’。说‘受、想、行、识坏故名为无常，非常无故名为无常。’复作是说：‘若如是求，是行般若波罗蜜多。’憍尸迦！如是名为颠倒宣说相似般若波罗蜜多。

“憍尸迦！不应以色坏故观色无常，不应以受、想、行、识坏故观受、想、行、识无常，但应以常无故观色乃至识为无常。”

就是说，佛说在未来有的这些个和尚、比丘，他们出发点是好的，我们现在经常说出发点是好的，他是想说真实的般若波罗蜜多，但是他水平太差了、能力太差了、认知能力不够，他说出来的就是相似般若波罗蜜多，就是听着有那个意思、很像，但是不是，叫“相似般若波罗蜜多”。什么是相似般若波罗蜜多呢？

谓彼苾刍为发无上菩提心者说：‘色坏故名为无常，非常无故名为无常’。说‘受、想、行、识坏故名为无常，非常无故名为无常。’复作是说：‘若如是求，是行般若波罗蜜多。’憍尸迦！如是名为颠倒宣说相似般若波罗蜜多。

这说得很清楚，你要给一个发了大乘菩提心的人说，这些个事物（五蕴）都是会变化、会变坏的，所以这就是无常。因为佛教无常是一个很重要的观念，你要修行你要解脱，你就得观无常、观因缘。怎么观无常啊？它会坏。你这么一说麻烦了，这是颠倒宣说。那怎么说无常才是对无常的正确解释呢？

憍尸迦！不应以色坏故观色无常，不应以受、想、行、识坏故观受、

想、行、识无常，但应以常无故观色乃至识为无常。

无常的正确打开方式是常无，没有永远不变的东西，就等于永远不变地没有。没有永远就等于永远没有。所以我反反复复地问大家，没有了我，没有了自性，还有什么？这个问题非常关键。

《般若经》说得非常清楚了，没有自性就什么都没有了。而认为无自性只是挖掉一个常一不变的东西，而无常变化的事物这些个因缘现象还是有的，这种观点根本就没有理解自性的含义，他太小看自性了，太瞧不起自性了。为什么人们总要想找一个常一不变的自性？为什么人自然而然地就去找那个常一的、同一的那个东西去执着？就是为了给现象世界、给我们看到的这个世界找一个支撑。

那么你又再问，为什么现象世界非得需要这么一个支撑呢？就是因为这就是我们的思维模式——我们认识一个事物就必然会给它个身份的标定，然后我们才能思考，才能认识这些东西，你就是这么想的，所以你必须得找那个支撑。

而如果这个身份标定——你所想的那个、你所有思维的那个基础、那个出发点的那个地儿，那个对体、对自性的那个执着的那个认识，它在现实、实际的情况中是缺乏支持的，也就是说它是错误的，它是不符合事实的，现实中根本找不到你总预设的那个“自性”。那你的这个根本标定就是错的，那么同时你以这个思想为基础所产生的其他的所有的认识，也都是错的了。根子上烂了，这个树就整个烂掉烂透了，什么都不剩了。这个自性为基础的认识，可以说都是错误的，都是无效的。

所以我们可以这么说，为什么要寻找自性？这些先贤婆罗门，甚至包括我们佛教徒的一些……为什么总要找一个自性？这个想法本身是没错的。这是要拯救世界呀，拯救这个我们所认识到的我们见闻觉知的这个世界呀。而佛教，大乘佛教为什么要反对自性、批破自性？这就是在反对整个世界，这就是要消灭整个世界，消灭这个我们凡夫所认为有的、所执着成有的这个世界。佛教这是要搞一件大事情，你看不懂自性是什么，你就把佛教搞的这个大事情给看轻啦。你就认为他只是说这个世界上没有一个常一不变的东西，好多人觉得这个好有道理啊。就这么点事儿啊？你看不懂自性是什么你就把佛教看轻啦。

07 般若经的认识论角度

[本体论视角]

这里我们谈到了认识结构、思维模式。回想一下，我们从前面《奥义书》一直到早期佛教、部派佛教，讨论“我”、讨论“自性”这种东西的时候，都是从“有没有生灭，是不是恒常，怎么起作用”，大家想想是从这些角度来谈论的。这些是什么呢？我们要反思一下的话，这些都是对存在状态的描述。而对存在状态的描述，哲学上有一个说法叫“本体论视角”。“本体论”也叫“存在论”，就是研究到底什么东西是存在的，怎么存在，这是一种哲学的命名。

那么本体论视角讨论问题，就好像我们在直接讨论那个存在的东西一样。而我们对这个外部世界、对这个本体的认识，我们这个主观认识好像没那么重要，无足轻重。总有一种感觉你认识它，它也在那儿，你不认识它，它也在那儿，这一些要存在。而我们讨论的不是我们的认识，我们讨论的是那个“存在”，这叫**本体论视角**。

删除了：他

删除了：他

删除了：他

删除了：他

[认识论视角]

而如果我们把认识的人的主观因素纳入考量的话，这个问题就会产生根本性的变化。从认识论角度，如果我们对存在、对自性进行考察，这种视角在《般若经》中，就已经表达得非常清晰了。

删除了：、

我们看材料 15，还是《大般若经》：

#15 玄奘译《大般若波罗蜜多经》卷 477《正定品》(CBETA, T.7, no. 220, 416a14–18):

佛告善现：“诸菩萨摩訶萨行深般若波罗蜜多时，遍观十方殑伽沙等诸佛世界及诸佛众并所说法自性皆空，唯有世俗假说名字说为世界、佛众及法，如是世俗假说名字亦自性空。”

他把什么东西纳入了考量呢？把你的那个名儿，这个“名”不只是指的语言上的名，是你的思维，你的认识。说这一切的存在只不过是你的认识，你给它起了一个假说的名言认为有而已。这就是一种认识论视角。

我们再看下一段，这些我们都很熟悉，我们天天读《金刚经》。《金刚经》经常重复的一段话，佛说什么什么即非什么什么是名什么什么。这个名什么什么，这个名就是一种认识。说这世界上根本就没有这种东西。佛说什么即非什么，这个“非”，从梵文上讲完全可以翻译成“无”。而从无上讲更容易讲通。佛说什么，其实根本无这个东西，只不过你认为它有，所以它名为什么什么。

#16 玄奘译《能断金刚般若波罗蜜多经》(CBETA, T.7, no. 220, 984a12–18):

佛言：“善现！如是如是，若诸菩萨作如是言：‘我当灭度无量有情。’是则不应说名菩萨。何以故？善现！颇有少法名菩萨不？”

善现答言：“不也！世尊！无有少法名为菩萨。”

佛告善现：“有情有情者，如来说非有情，故名有情。是故如来说一切法无有有情，无有命者，无有士夫，无有补特伽罗等。”

我们看我引的这一段，我们从中间这一句话开始读，佛先问他说：“有菩萨吗？”善现答言，“不也，世尊，无有少法名为菩萨。”说这世界上，无有少法名为菩萨，没有菩萨，没有菩萨这种东西。

佛告善现：“有情有情者，如来说非有情，是名有情。是故如来说一切法无有有情，无有命者，无有士夫，无有补特伽罗等。”因为菩萨也是一种有情嘛，叫觉有情。这就是那个三段论，为什么呢？“是故如来说一切法无有有情”。大家看到“无”字了吧？所以说，如来说非有情，就是指无有有情，无有命者，无有士夫，无有补特伽罗。这些都是有情的别称。

所以我们能看到从《般若经》这个认识论视角来看的话，这些事物，**这些所谓的存在，它首先是什么？首先是我们认为的存在，是我们认识到的事物。**它首先从这个事物是一个名言概念来入手，讨论这个名言概念，是不是对应着真实的存在之物。这个视角对考察存在的这个道路就不同了。我们过去老要讨论这东西有啊？还是没有啊？现在我们考虑什么呀？你怎么想它，你认为有什么？你先搞清楚，然后你再看你认为的这个有，是不是有？有，就是你认为的是对。没有，就是你认为的错。这是一种什么样的考察啊？**认识论视角。**

但是《般若经》我们刚才读过了，其它地方你找很多资料都是这个味道。它从认识论视角出发，但是一步就跳到了结论。就是说，这个东西什么都没有，只是你认为它有，叫“唯有假名”，一切概念都只是个概念而已，在现实中根本找不到跟你这个概念相符合、相对应的东西。

删除了：误

[引入龙树]

但是，大家想一想这个结论是怎么得出来的呢？为什么说我有这个概念，我这个概念就一定是错的，为什么这世界上就没有我这个东西啊？我认为这有个桌子，我就能用这个桌子，这没毛病啊，这个过程《般若经》中没有。

学术界有一句话叫“证有容易证无难”。你想说东西有，这个很容易，找一个例子就有了，你要说这个东西压根没有，这个很难证明，为什么呀？没准你没找着嘛，没准儿东西在哪儿猫着呢，你的能力不够你没翻出来，你就断言它没有，这个是很难的，在出具证据和论证过程上。

所以说在讨论人的问题的时候，你可以说生命现象是无常的，是生灭的。而这个“我”不能是生灭的，所以这个人我，在生命的这个现象的这个五蕴之中没有。而五蕴之外呢？五蕴之外也许有这么一个常一不变的东西，但是它跟我的生命没有关系，管它有没有，你找它它也没有用，这样把问题就给解决了。

那你要用同样的方法去讨论“法我”，说这世界上有没有一种东西能够支撑，能够既常一不变，又能有无穷妙用？你说没有。怎么证明？你说我没见过，那你没见过东西多了。那你的理解力不够，你洞察力不够，你没有理解这么高层次的这个东西而已，你能断言没有吗？就好像说这世界上没有外星人，是因为它没有来过地球，但是现在最近好像据说要造访地球了哈。你说你没找着没见过，能说没有吗？因为为什么呀？这个问题是这样的，法是没有界限的。人的生命是有一个范围的，你在圈里一划，好说，

没有这个圈了你怎么说？

再一个问题，《般若经》认识论视角，那么它为什么要提出这个认识论视角？认识论视角对我们讨论没有“法我”的问题有什么帮助？因为我们知道，“自性”其实是一个本体论概念，“自性”是为了支持存在，它是在本体论上提出的。为什么我们要提出认识论呢？有什么用呢？所以这中间《般若经》很多因素都在了，但是它的结论与结论，方法与方法之间存在着很大的空白，有很大的跳跃，这个跳跃，这个跨度大的程度，如果没有人给我们指出来，依靠我们凡夫的智力，我想可能这辈子永远都无法搞明白了，人世间都无法搞明白。但是幸运的是，在《般若经》大范围流传了大概几百年，一二百年之后，出来一位印度的思想大师叫龙树。他把这些个思想空白跳跃的步骤都给补上了。

08 龙树的无自性

[认识论视角对讨论法我的作用]

龙树是公元二三世纪的人，一般说他的理论就是为《般若经》作注。他为《般若经》的“无自性”的结论补出了一个解题过程，给出了一个具体的推导过程。而正是这项工作，可以说把大乘佛教由经的时代推进到了论的时代。我们说“论”是一种独立思考的产物。

刚才我们说讨论外部世界是不是有，会有困境。因为你很难证明这世界上一定没一个什么东西，而这样一个看似很难走出来的困境，解决之道在哪儿？就在于【认识论视角】。

既然我们说我们所谓的存在，其实只能是我们通过意识语言去反映、去描述的存在，我们谁也不能够直证存在。要讨论这个问题，我们就不能讨论那个认识之外的存在，那个我们摸不着边儿，我们能讨论的是什么？就是我们描述的、我们认为的、我们用概念去构建的那个存在，这就是认识论视角。这样这个问题就发生了变化，什么变化？我有边界了、有圈儿了。我们讨论这世界上在哪儿有什么，我讨论不着，我没去过外星，没准儿有什么我哪儿知道啊。但是我们讨论我们认为的存在这就有边界了。我们就讨论你认为这世界上有什么？你的这个“认为”，它的实质，你是预设了一种什么样的东西，那么我们就顺着你这个认识去考察，看这世上有没有可能存在这种东西。如果有，那没问题，你就是对的；如果你认为的

这种东西不可能有，那我不用去找，我不用找到外星，找到银河系，找出银河系。我就说你认为的这个概念是不可能的，这就等于打破了你的这个主张的存在。

所以我们说这个认识论视角其实是一种翻转。过去我们都认为存在是第一性，有存在，然后我们给它一个反应、一个认识，这个问题怎么讨论？没法讨论，就散发出去了，收不回来了。而我们把这个视角反回来，**任何存在都首先是一个被主张了的、被认为了的存在**。然后我们又从你的这个认识的维度去反推，在存在世界有没有可以跟你认识相符合的，这个认识论的这个视角就进行了一个倒转。我们说这在西方哲学这叫“认识论转向”，被康德称为是一次“哥白尼革命”。过去我们都认为太阳围着地球转，认识论转向以后，地球围着太阳转，轴心发生了变化。**我们对存在的认识被放到了首要的地位之上。**

[龙树的论证过程]

而龙树的创建就在于，他通过一套详细的，步步都可以验证的这种论证过程，得出了结论。他说**人类所能够定义的所有的概念，就是你可以说出来、可以描述出来的所有的概念都必然蕴含着自相矛盾**。这个矛盾我们要说一下的话，就是我们前面所总结的，这个我——人我也好、法我也好，或者这个自性，它有两个特征：首先它得常一不变；其次它还得有活动、有作用，这两个之间必然会发生矛盾。这样一矛盾就认为你的这个自性观念是一个不可能有的东西。

当然龙树的这个论证过程说着是这么简单，真正说起来不是那么容易

删除了：是

的，因为你还得费一番周折。你得让这两个矛盾的，自相矛盾发生的这个双方得给拉到一个层面上来，你不能让它躲开。有部就想了一个辙，自性是自性，作用是作用，二者非一非异给躲开了，你要不让他们躲开。我以前讲《龙树的空观》讲过，说你首先得基于一个怀疑论立场，从怀疑论立场发生了认识论转向，从认识论转向搞出来一个什么呀？封闭原则，用封闭原则一封闭它两个跑不掉了，必然发生矛盾，这个矛盾一发生，它自己就把自己给消解了，所以任何一个概念就自然消解。

这个过程、这个步骤一步都不能少，少一步你就不能理解龙树为什么这么论证，为什么能够一步一步得到他最后的那个结论。中间有一步你不理解，你就觉着龙树最后得出来的结论“诸法无自性，一切都不存在”这就是强词夺理。所以很多人理解不了龙树的这个论证过程，那他找别的办法去圆，使劲圆。为什么诸法就无自性了呢？圆着圆着，就圆到哪儿了呢？就圆到了“缘起有、自性空”的路子上了。没办法，因为你总得要有路，人不能憋死，活人不能让路憋死。

当然这个过程，我之前在这个讲座里已经讲了很多了，这里我就不再重复了，大家有兴趣，到那个喜马拉雅 FM 上找我那个《龙树的空观》这个讲座去听，我们这里就不重复了。那个讲座里边不光包含了龙树是怎么推理出来的这个空，还包含了这样一个彻底的空，它怎么还得符合中道，它还不是走到了“断灭见”这个程度，怎么理解缘起这种种，这些个听起来不好解决的问题，里面都有答案。

[无自性意味着什么？]

我们在这里简单地评估一下，经过龙树这个论证过程以后，所达到的这个结论——无自性到底意味着什么？首先自性是什么？经过龙树这么一番把《般若经》里边提出来的这个无自性，（对）这个自性的梳理和深化。自性到底指什么呢？还是那个常一不变，又得有作用的那个主体。那个婆罗门教要苦苦追寻的那个背后支撑生命以及世界的东西。同时它也就是那个早期佛教在主观世界给否定掉的那个“人我”。同时自性还（是）在主观世界否定掉的那个“人我”，却又在客观世界又找回来的那个“法我”。到了大乘佛教，就是不管是主观世界还是客观世界都要否定掉的那个自性，这么一串就被串通了吧！

删除了：，

所以它（自性）究竟是什么呢？经过龙树把《般若经》的认识论的视角给我们一分析，最后这个自性，它真正的真身，验明正身，它是什么？我想可以这样表述，就更清晰了。我们刚才说了，我们都有一个习惯性思维，去寻找那个不变的东西。那么“自性”就是我们在起心动念、产生言说的时候，所预设的、我们的概念所要指的那个东西。说的简短一点：**自性就是我们所有概念的预设的指示对象**。有这个东西、有这个预设，我们的概念就有了前提、就合理、就能撑起来，我们对整个世界的认识就不是一个虚妄错谬的认识。所以总有人去拼命找这个东西。

但是佛教出来说别找啦，别找啦，为什么？你找不着，根本没有啊。如果根本没有这个东西，那就是什么？我们整个概念体系都崩塌了，根本不存在。所以我这里再提出这个问题，在龙树来看，没有“自性”还有什

么？我们可以快速读一点龙树自己的话，看看他是怎么回答的。

{初期中观的“无自性”论证}

材料第 17，就直接读我的翻译了。

#17 龙树《中论颂》

【什译】 诸法无自性， 故无有有相。 1.10ab

【叶译】 于无自性诸事物， 存在性即不可得。 1.10ab

这很明白，无自性的东西就是不存在。

下面看材料 18:

删除了：。

#18 龙树《中论颂》

【什译】

法若无自性，云何有他性？ 自性于他性，亦名为他性。 15.3

离自性、他性，何得更有法？ 若有自、他性，诸法则得成。 15.4

有若不成者，无云何可成？ 因有有法故，有坏名为无。 15.5

【叶译】

如果自性是无有，从何而将有他性？

其他事物之自性，即被说为是他性。 15.3

若离自性与他性，从何而又有事物？

有自性与他性在，事物才得成立故。 15.4

事物之有若不成，无亦即是不成立。

因为有之变异性，人们即称之为无。 15.5

没有自性就没有其它东西的自性，也就是他性，没有“自性”和“他性”就压根没有东西，没有事物，没有事物就连事物的没有都没有了。为什么？因为事物的没有是对事物的否定，连事物都没有了，就无可否定，干净嘛。所以什么叫离有离无，什么叫非有非无，是既没有有，又没有对有的否定，彻底的无这就叫非有非无。

我们在下面看几个颂子。还看我的翻译材料第 19。

#19 龙树《中论颂》

【什译】 诸业本不生，以无定性故。 诸业亦不灭，以其不生故。 17.21

[……]

业不从缘生，不从非缘生， 是故则无有，能起于业者。 17.29

【叶译】

以何故业不生起？以其无有自性故。

复由彼不生起故，彼亦不会有坏失。 17.21

[……]

无论是从缘生起，还是无缘而生起，

此业皆不可存在，是故作者亦无有。 17.29

以何故业不生起？以其无有自性故。这句话非常关键，很多人读的时候没读出味儿来。你想想我们平常很多人都怎么说自性？说一个东西要没有自性它才能生啊，无自性才能生啊，这儿你看龙树怎么说？为什么业是不生的？因为它没自性，没自性不能生啊。为什么不能生？谁生啊？生的是啥啊？没有这个东西你怎么生啊？所以我们说无自性还能生灭、还能缘起、还能有一个无常的存在，这是脑子乱套。

下面他又接着说得很清楚，“无论从缘而生起，还是无缘而生起，此业皆不可存在，是故作者亦无有。”我们经常有人说，一个常一不变的造业者和受报者，和一个常一不变的业是不存在的，但是一个无常生灭的业和这个造业的人是存在的，存在吗？从缘生的是不存在的，不从缘生的当然更不存在。就是有没有缘都不存在。下面还有一句第 20。

#20 龙树《六十如理颂》：

【叶译】若得彼彼此方生，此即不以自性生。此若不以自性生，如何可说此者生？ 19

一个不以自性而生起的东西，它压根就不是生，就没生，就谈不上生。所以龙树的观点看很明确，没有自性就什么都不存在了，整个我们认为的这个世界灰飞烟灭，这就是我们说的只是你认为有而已，实际上像你认为的那个有的那样的世界，毛儿都没有。毛儿都没有。

09 离言自性

[龙树空观的未解之题]

那么我们接着想，龙树这套批破的理论，痛快吧？干净吧？利索吧？毛儿都没剩。但是对于很多人来说会有这么一个问题，在实践和伦理上，这个东西显得……（理论上）是！好像没什么毛病，但是很苍白。我们见闻觉知的所有的东西都没有了。龙树甚至还说过这样的话，“佛陀和众生”、“轮回和涅槃”这些都是概念，都没有所指的对象，所以这些概念都是一样的，没有差别。那很多人想，要不要区分善恶呀？要不要建立因果轮回呀？依靠什么修行啊？凭什么机制而解脱呀？这些东西都需要建立的话，依据何在呢？我们说对这些问题呢，因为那个龙树的年代比较早，他留下的著作有些只是谈到一点点，只是只言片言。而且他一贯的风格是只说没什么不说有什么，只说什么不对不说什么对，所以用龙树自己的话来回应这些问题，有的时候显得很无力，有的时候是语焉不详。

删除了：，

[瑜伽行派简介]

而龙树身后大约一两百年的时间，也就是公元四五世纪的时候，印度、还是在西北印度，兴起了一个大乘佛教的另一个大派，叫“瑜伽行派”，另一个名字也叫“唯识派”。瑜伽行派我们可以说，它几乎是全盘继承了《般若经》和龙树所主张的“凡夫所见的一切的一切都不存在”这种思想。也就是说在凡夫认知的、在凡夫所认为的范围之内都不存在。

删除了：，

但是，瑜伽行派在凡夫认为的这个范围之外，另立了一套存在的体系，[他](#)说那些东西是存在的。[而](#)把因果、伦理、修行的这个机制、依靠，都在这个言说范围之外的存在的层面上给建立了起来。这样的话我们就有了依凭。[那么](#)根据我们前面说的存在的原则，既然你说存在就得有自性，没有自性你这个存在靠什么撑着呢？所以瑜伽行派它就必须得主张自性。下面我们看瑜伽行派[到底是](#)在无自性之后，到底又怎么说有自性？

首先我们来想一想，如果说认同了《般若经》和龙树的结论，凡夫所感所知的一切都不存在，毛儿都没有，你认为有什么有什么就没有，就跟我们做梦一样，你看到的、听到的，什么都没有。但是我们想，在我们感知不到的，思维所不及的那个层面上，到底有没有一种东西？当然这个听起来是个悖论，你都说了感知不到、思维所不及的。那你还想它，想也没用，你想不着的东西，你想它干什么？但是，如果大家允许我们朝着这种不可想、不可知的思维的禁区迈出一步的话，我说迈出一步，就一步，不多走。我们就说那个世界——那个离言的世界有没有点儿东西？还是有的。我们不说有什么，就说如果要有，迈出这一步，你看看这个理论的体系会变成什么样子？

[这就](#)做个比喻，就好像我们说梦，做梦梦见的一切都没有，但是做梦这件事儿，我们不说这件事是什么事，怎么做梦谁做梦，我们都不说。我们就说“梦”这件事儿是不是有？是不是可以假设它是有的？当然你说在梦醒之前你怎么说梦都不对，怎么理解梦都不对。[但](#)我们就用这个假设，我们在梦中所企图用言说概念[所企图](#)抓住的一切都没有，但是这个产生言

说概念的这个机制，这个梦一样的机制，如果是有的话，只要让我们多说这一个字：有。只要做这么一个正面的表述，迈出这一步，所有的理论就要重新安排。

[瑜伽行派的“自性”和“无自性”]

注意，我们现在不是在讨论什么是真有，什么是真实的问题。这些问题我们可以说在龙树那儿已经讨论尽了，所有的路都被堵死了，你认为什么有，什么就没有。当然有些根器非常高的人，让龙树把所有路都这么堵死，这么一堵，“啪”证空性了，“啪”见真实了，那这是很厉害。但是很遗憾我没有那个根器，我还不能“啪”一下走了。我还得再想想，我知道我认为的一切都不存在了，但是我下面该怎么办呐？我还得接着生活呀，我还得接着修行啊，我还得接着思考。那么你这个接着修行，接着行持，接着怎么办的^{问题}，我们说，必须得允许我们迈出刚才说的^{那一小步}就可以解决了。我不说它有什么，你就让我说这个梦，我们认同了做梦见到的一切都不存在，毫不存在，但是这个梦本身我们假设如果有的话，这叫什么？这叫言说之外的一种东西。

{言说自性与离言自性}

瑜伽行派在这里就做了一个分立，说自性分两种：一种叫“言说自性”，一种叫“离言自性”。言说自性就是我们前面大乘佛教也好，《般若经》也好，龙树也好，所破斥的那个自性，特指言说自性。

下面我们看一下这个瑜伽行派最有代表性的著作，《瑜伽师地论》玄奘译的材料 21。

#21 玄奘译《瑜伽师地论·本地分中菩萨地》卷 45(CBETA,T.30,no.1579,541b12-16):

是故宣说一切诸法皆等虚空，又如幻梦，非如显现如实是有，亦非一切幻梦形质都无所有。如是诸法，非如愚夫言说惯习势力所现如实是有，亦非一切诸法胜义离言自性都无所有。

这里说得很明白，第一行他说到了一句话，叫非如显现如实是有。这句话很关键，我们经常也说成“如其显现非如是有”。什么意思呢？这个“显现”就是指的言说显现，就是显现在我们言说的那个世界里你以为那种方式的有，那也就是第二行说的凡夫言说惯习势力所现，这就是我们凡夫的言说、概念、思维所指的那个东西，也就是你以为你看到了、听到了那个“有”。而“如其显现非如是有”，就是说真实的这个东西的状况不是像你看到的那个样子，不是像它在言说显现的那个形式而有的，它的形式和你看到的它的内容是背离的。

删除了：也

这个说法非常关键，这是一种认识论分析，一会儿我们会反复讲，我们看到的这个世界，你以为存在的东西是言说自性，这个东西还是压根没有，彻底没有，一点影子都没有。但是它真实有的那个东西——你所不理解的、你看不见的那个背后，有一个离言的机制，不像显现给你的，不是你理解到的那个样子的有。

所以说这两种自性——言说自性、离言自性它是不相符的。一说它不

相符，那么言说自性就彻底被否定，它不是说有点不精确、有点不正确，它彻底的错误。像言说自性所要抓取的那样的东西是压根没有、毛儿都没有。而离言自性是有。这个“有”我们看不见，而觉醒的人——佛菩萨，我们假设说真要有东西的话，总有觉悟的人、梦醒的人，他们能看见。他们看见的那个“有”，跟我们以为的那个有完全不一样。

下面我们再看材料 22。

#22 玄奘译《瑜伽师地论·本地分中菩萨地》卷 46 (CBETA, T.30, no. 1579, 544c20–23):

于诸法中法无我性者，谓于一切言说事中，一切言说自性诸法都无所有。如是菩萨如实了知一切诸法皆无有我。

什么叫无自性？什么叫法无我？这说得很明白。就是言说自性是没有的。所以这句话就告诉我们，瑜伽行派是继承了《般若经》和龙树所破斥的那个无自性、那个空观。因为你只要看到了，你只要以为你看到了，肯定还是没有，一点毛儿都没有。对于你来说还是完全没有、彻底没有。

{为什么安立“离言自性”}

但是，那么我们问为什么还要再立一个离言自性呢？或者说既然都说离言了，刚才说了，为什么非要迈出去这一步？为什么你非要对我说呢？我们看材料 23，还是《瑜伽师地论》。

#23 玄奘译《瑜伽师地论·本地分中菩萨地》卷 36 (CBETA, T.30, no. 1579, 489c3–8):

问：若如是者，何因缘故于一切法离言自性而起言说；

答：若不起言说，则不能为他说一切法离言自性，他亦不能闻如是义，若无有闻，则不能知此一切法离言自性。为欲令他闻知诸法离言自性，是故于此离言自性而起言说。

是为了让别人知道才说了这个不可说的东西。你要不说，凡夫众生就不知道，不知道他就无所适从了，都空干净了。该干什么不该干什么，他又不知道没有依凭了，对吧？所以我们先要预设一个共识，我们要迈出去这一步，允许我们为了引导他人、引导众生。但这里说话的这口气是以佛菩萨的口气，佛菩萨为了引导众生的缘故，要迈出这一步，要开这个特例，要说这个不可说的离言自性。

那么有人可能会这么说，我很愚痴的，原来执著的自性你说了没有，无自性、无自性，我都消灭不干净呢！我在那儿正空，空啊空的，还没空干净呢。你这“啪”又给我新添了一个离言自性，你就不怕我执着吗？你就不怕我把所有的，对宇宙人生的执着都重新建立在这个离言自性上吗？怕呀，怕死啦。所以要强调什么？离言！离言！千万不能和言说自性混了。

所以我说，离言自性这“离言”二字就是一道防火墙。就是告诉你从现在开始，我在离言的自性上，不管说什么都不是用言说概念所可以把握的。说离言自性只是一个引导你想法的工具、一个跳板，是为了引导你更好地去去除言说自性，它本身是没有合法性的，它是建立在效果的合法性上。我们再来读一段材料 24，还是《瑜伽师地论》。

#24 玄奘译《瑜伽师地论·本地分中菩萨地》卷

删除了：，

删除了：。

46(CBETA,T.30,no.1579,544a18-23):

云何菩萨等随观察一切诸行皆是无常？

谓诸菩萨观一切行言说自性于一切时常无所有，如是诸行常不可得，故名无常。又即观彼离言说事，由不了知彼真实故，无知为因生灭可得，如是诸行离言自性有生有灭，故名无常。

带格式的：边框:底端：（无框线）

带格式的：边框:顶端：（无框线）

删除了：(自性)

这里是让菩萨……我们都算菩萨，让菩萨、让这些佛弟子怎么观无常，怎么观缘起。这是佛教常见的一个修行方法，这是一个例行方法，观无常、观缘起，怎么观呢？这里就用了这个两个自性的这个理论工具。就言说自性这个层面来说，也就是我们认为的那些存在的事物来说，还跟《般若经》说的一模一样。无常就是什么？就是常无。就是常无所有，常不可得。

但是另一方面我们不是还迈出去一步嘛，我们不是还说有离言的层面嘛，离言的层面上，它是有生有灭。那就是什么呀？有因有果。无知为因生灭可得，就是无明缘行，行缘识那个系统。所以它不是常无，它是以无常的方式而真实存在的，这是离言。

这么一说你就知道，我们还不能不管不顾，不是说你认为一切都不存在了，你就胡作非为。离言的层面上还有因果，还有联系。你要胡作非为，会在离言的层面上造成一些不良影响，这个不良影响还是会反映到言说的那个自性上²，你还是会感受到报应，你胡作非为，你就等着遭报应。但是我们还是说等它显现成报应的时候，显现到我们言说世界的时候，你认为

删除了：所以

² 注：言说的自性≠言说自性，此处是指言说世界

你遭的那个报应还是毛儿都没有，还是不存在，只是你感觉存在。

所以大家看一下这种两个自性的解释体系，这种解释体系之中，该空的一点都不能少，言说自性全部都得空掉，一点儿折扣都不能打。存在的东西，因果的东西，你不能不管不顾的东西是离言的。这些东西它是被“离言”这个防火墙给隔离了。什么意思啊？**你可以拿着想想，用来指导自己的修行实践的行为，用来更好的打击你对言说自性的执着，但是你也别死惦记，为什么？离言你惦记不着啊。**所以这道防火墙大家觉着是不是很重要？遗憾的是，现在很多讲唯识的，很少有人强调“离言”二字。

10 依他起自性与圆成实自性

[第二道防火墙的必要性]

前面说凡夫执著的自性，不管是人我、法我还是婆罗门教的那个梵我，都是常一不变而又有变化万千的用的这样的一个东西。龙树呢？抓住二者之间的矛盾进行破斥。那么我们刚才安立了一个离言的自性，就算我们加上“离言”这道防火墙，如果只安立一个离言自性的话，大家想一想，是不是这个离言自性它又得即常一不变，因为它存在嘛，它又得参加种种活动，它又得有种种作用。那它这个离言自性的结构是不是又跟我们那个言说自性的结构高度的一致了呢？那么“离言”就像是拉了一道帘儿，那就是拉了帘儿的“有我论”呐。而且大家要知道，人家婆罗门教讲这个终极的梵我的时候，人家也说这个终极的我不可认识，不可描述，人家也拉上帘儿了，都是拉帘儿的“有我论”，那你瑜伽行派的理论体系是不是和婆罗门教的“真常唯心论”、“有我论”一样啊，没区别啦？那不行吧？

删除了：。

所以使用“离言自性”这个概念，我们既然迈出这一步，就相当于把这个帘儿拉开、掀个角，让大家往里望一望，你别进去，让你看一看，这样好让你心里踏实。这样你就无可避免的有这么一种倾向，就有人往里边瞄了一眼，就把自己所有的执着在离言自性上全找回来。还是熟悉的配方，还是熟悉的味道。就是把言说自性移植到离言自性的层面上。这么一移植大家想，不但没有消除对人我法我的执着，反而是加强了。所以以前破那些无自性全白干了，白忙活。所以“离言”这道防火墙还远远不够，为

什么？因为众生的执著之心太强大了。我们还得建立第二道防火墙。怎么建？在离言自性上一分为二，一个是依他起自性，一个是圆成实自性，中间再把它盖一道墙。

[详述三自性]

#25 玄奘译《解深密经》卷 2《一切法相品》(CBETA, T.16, no. 676, 693a15-25):

谓诸法相略有三种，何等为三？一者、遍计所执相，二者、依他起相，三者、圆成实相。

云何诸法遍计所执相？谓一切法名假安立自性差别，乃至为令随起言说。

云何诸法依他起相？谓一切法缘生自性，则此有故彼有，此生故彼生，谓无明缘行，乃至招集纯大苦蕴。

云何诸法圆成实相？谓一切法平等真如。于此真如，诸菩萨众勇猛精进为因缘故，如理作意，无倒思惟为因缘故，乃能通达。于此通达，渐渐修集，乃至无上正等菩提方证圆满。

我们看材料 25，《解深密经》讲谓诸法相略有三种，这指的是法的真实相有三种。何等为三？一者，遍计所执相；二者，依他起相；三者，圆成实相。这个“相”也叫自相，就是自性的意思。在唯识里边，相、自相、自性都是一个意思。下面，云何诸法遍计所执相？谓一切法名假安立自性差别，乃至为令随起言说。这就是“言说自性”。这个二自性——言说自性和离言自性。在三自性的体系里“言说自性”就叫做“遍计所执自性”。

下面这两个是离言自性，被一分为二。

云何诸法依他起相？谓一切法缘生自性，则此有故彼有，此生故彼生，谓无明缘行，乃至招集纯大苦蕴。云何诸法圆成实相？谓一切法平等真如。于此真如，诸菩萨众勇猛精进为因缘故，如理作意，无倒思惟为因缘故，乃能通达。于此通达，渐渐修集，乃至无上正等菩提方证圆满。

删除了：(思维)

大家仔细一品《解深密经》的三自性这段话，你会发现它这个“依他起自性”和“圆成实自性”这个关系非常的微妙。依他起，顾名思义就是依他——依靠着其他的因缘而起，它就是生发的、运作的这个缘起的机制。

那么有人问，不是说常一不变才是自性吗？依他起自性怎么还能生灭无常呢？这个就必须是强行规定了。这里说依他起也是自性，主要是想说什么呢？它存在。存在所以它是一种自性。至于说它为什么还是无常？这个真没法说，就是这么规定。当然我们说掀开帘儿往里望一下、告诉你一下，是为了你好。勉强这么一说，说得不周全，你得多担待。所以离言也可以看作是一个免责条款。

删除了：，

那么下面我们看，《解深密经》说离言自性是什么呢？此有故彼有，此生故彼生，注意最后一句话，乃至招集纯大苦蕴。依他起自性，这个东西是造成痛苦的运作机制，它不是一般的机制，它是一个痛苦的、苦的形成机制，它是个杂染的，它不是个好东西。我们要修行、要解脱怎么办？就要干掉这个东西你才能解脱，你解脱就是从它中解脱出来。所以为什么刚才我们说一定要规定这个自性是无常，是有生灭？你得能把它灭掉啊，

它要有常你灭不掉了，那不就没头儿了吗？我们怎么解脱呀？我们怎么修行啊？所以它一定得是无常、能被灭掉的。

那么圆成实性呢？于此通达，渐渐修集，乃至无上正等菩提方证圆满。这个，是个正面形象。大家看，圆成实性和依他起性，一个白脸一个红脸，这是个纯正面的形象，是清净所缘。我们修行是冲着谁去的？就是冲着圆成实性去的。把它整明白了，我们就解脱了，我们就成佛了。而且圆成实性它是绝对的清净，绝对的常一、绝对的永恒不变。这样它们俩角色就分开了。

我们再看一段材料 26。这是从《辩中边论》引出来的，这也是瑜伽行派里面很重要的一部论。

#26 玄奘译《辩中边论》卷 2《辩真实品》(CBETA, T.31, no. 1600, 468c19-29):

此中云何根本真实？谓三自性：一遍计所执自性，二依他起自性，三圆成实自性。依此建立余真实故。于此所说三自性中，许何义为真实？

颂曰：许于三自性，唯一常非有，一有而不真，一有无真实。

论曰：即于如是三自性中，遍计所执相常非有，唯常非有，于此性中许为真实，无颠倒故。依他起相有而不真，唯有非真，于依他起许为真实，有乱性故。圆成实相亦有非有，唯有非有，于此性中许为真实，有空性故。

此中云何根本真实？谓三自性。所以三自性是这世界上的根本真实。一遍计所执自性，二依他起自性，三圆成实自性。依此建立余真实故。于

删除了: ,

带格式的: 缩进: 首行缩进: 0 字符

删除了: ↵

此所说三自性中，许何义为真实？

颂曰：许于三自性，唯一常非有，一有而不真，一有无真实。

论曰：即于如是三自性中，遍计所执相常非有，唯常非有，于此性中许为真实，无颠倒故。

这个我们都很熟悉。遍计所执性就是常无。而它的真实相就是绝对的、永远的没有，这就是它的真实相。真正的真实就是遍计所执性彻底的没有。

那么下面，依他起相有而不真，唯有非真，于依他起许为真实，有乱性故。再下面，圆成实相亦有非有，唯有非有，于此性中许为真实，有空性故。依他起自性有而不真，这个话需要解释一下。有些人理解成说依他起性是无常生灭的，不是常一不变的，所以它不真，所以说它不真实，是假的。这我觉得着不对。

世亲在《长行》中怎么解释“有而不真”？“许为真实有乱性故。”乱性就是错乱，是说依他起的这个错乱是真实存在的。那什么是错乱呢？错乱不是无常、不是生灭。是什么？安慧给这个《辩中边论》的世亲的《长行》写了一段注释，这个注释里写的很清楚，什么叫错乱？就是我们刚才强调的，“如是显现非如是有”，这就叫错乱。它真实的样子不是给你看的样子有法，这叫错乱。而正是因为这种错乱是真有啊，所以依他起就是真实存在。说它不真实、说它错乱，不是说它不存在，或者存在得不够真实。所以依他起性就像什么？就像这个骗子或者是个魔术师，他不让你看着，他是从这个帽子里边凭空变出个兔子，其实呢，他兔子装在袖口里给拽出来的，这是依他起。

那么圆成实，这里这个解释的有点绕，我们快速过一下，他指出了三点特征：一个叫有，一个叫无，一个叫真实。首先它是有，这个有是真有，因为圆成实是真有，这没什么（好）说（的）。依他起是有而不真，圆成实是既有又真，是真有；但同时它又是无，是无什么呢？无人我、无法我。所以圆成实被称为二无我所显真实，所以它又是无。当然它真实，就是它是真实。这个有点绕，我们就不仔细解释了。

删除了：得

如果说依他起是“如是显现非如是有”，是个骗子的话。圆成实不是骗子，它不骗你不假，但是在成佛之前你也见不着它。你摸不着它的边儿，一会儿我们会看。

[安立三自性的原因]

我们说安立离言自性，刚才说了是为了保证对言说自性的打击力度的同时呢，给因果、给伦理、给修行实践，一个思维上的依靠，一个引导。那么结合上面我们讲三性的这几段话，我们再看一下，把依他起和圆成实分开以后，怎么就能够更好地服务于我们打击言说自性，引导修行实践的这个目的呢，我们梳理一下。

首先我们认为的一切的存在是言说自性，都说了好几遍了，也叫遍计所执自性，完全没有。但是我们总是在不断产生错误的认识，这个错误认识的机制是真实有的。这叫依他起自性。你认为的东西都没有，但是你确实在错误地产生了认识，你干的好事也好，坏事也好，你认为你干了那件事，或者你认为你利益的人或者伤害的人，像你认为的那样的存在是没有的，彻底没有的、空的。但是你干这些事背后的这个依他起的机制是真实

存在的，因为你确实这么认为了。所以干好事、干坏事机制不一样，在离言的层面上，善恶因果的这个机制还是有的，有了这个机制你就不能胡作非为。

但是，我们说这个机制是离言自性，我们刚才强调这是第一道防火墙。你不能指着一个东西就说这是依他起。说这个桌子是依他起，这个房间是依他起，不对，那是离言自性。所以这样，既防住了你乱执着，又给你提供了一种机制，让你知道你不能胡作非为。

那我们再看这个依他起，它是一个执着人我和法我的虚妄执着的产生机制，所以它是一个杂染的机制，是一个错误产生的机制，是一个轮回流转的机制，刚才我们说它是一个大骗子。它虽然是真实存在，但是它没有任何存在的价值。也就是说，它虽然有，它不该有。**我们要修行就是要从它入手，从它解脱出来，就是要让这个依他起性的机制停止运转。**相当于说早期佛教讲十二因缘有流转门，有还灭门，我们就要让十二因缘还灭，就是让依他起停止、灭掉。而且呢，这个依他起，我们规定它又是无常的，有生有灭的，所以它可以被灭掉。所以这样一个依他起，一个无常变化的，可以被灭掉，又必须被灭掉的这么一玩意，这么一骗子，你在上面建立什么执着呢？你执着它个什么劲儿啊？你把它看成是什么宇宙的人生的本体，你的大我，这个不太容易执着吧，所以说就起到了一定的防火墙的作用。

那么我们再来看圆成实性，这个东西好，这是真如，这个东西容易执着。是，它是真实存在，是清静、圆满、如如不动，而且无有变异。不但是真有还真该有。但是，它是佛菩萨所证悟到的终极真实。圆成实性是真

如，你见得着吗？

删除了：见

还有一个问题就是，佛菩萨用来观照真如的智慧，有时候我们说它是叫清净依他起。而清净依他起，经常也归入圆成实。所以正智和真如，能缘和所缘这两个东西在终极的圆成实的层面上，有时候是分不开的，总之它都是一个最好、最真、最纯、最清净的那个东西。而安立了圆成实的自性，我们说我们给众生提供了一个盼头，修行有了目标，否则的话，你把依他起这个坏东西这个骗子给消灭干净了，大家说又什么都没有了。那这个解脱和修行、涅槃就成了绝对的虚无，绝对的自杀，这个听着太吓唬人了，所以依他起性³有这个作用，给你一个盼头。

[第二道防火墙的作用]

那么，它怎么就不被我们当成大我来执着呢？大家想一想，因为它和依他起性是分开定义的，所有的活动、作用都让依他起性去承担，这个圆成实自性，它只负责镇守最终极的存在，而且它是一个到了佛菩萨的时候才能发现的、那个纯粹的存在性，它不掺合我们任何的活动，不掺合我们任何的行为，它不是我们活动的主体，不是我们生命现象的幕后策划者。你想执着它，你执着得着吗？《辩中边论》也说圆成实性是无，是二无我所显。你有我你就显不了，你就找不着它。

所以，下面我们会[读到](#)、进一步解释什么是圆成实性呢，是依他起自性之上，本来就没有人我、法我，但是你不知道，所以你老执着。而它

³ 注：是否圆成实性？

这个本来没有人我法我的，这个远离人我法我的“远离性”，这个远离的抽象性，这个是圆成实性。那么我们就知道，依他起是执着人我法我的机制，只要依他起还在运转，虽然它上面有这个远离性，但是我们见不着这个远离性。什么意思呢？就是我们和圆成实性中间隔着一个依他起的距离，依他起没有停止，你就摸不着圆成实的边儿。就是告诉你，你知道一下，修行到成佛的时候，你就见到了圆成实性，但是你知道一下就好了，你别惦记着了。你真正要干的是在依他起上入手，是消灭你的执着。

大家看，这样离言自性这个再分成两个，一个依他起，一个圆成实，这样的双层结构，在很大的程度上就拆解掉了我们在上面重建言说自性执着的一种可能性。因为这种结构它跟我们执着的自性那个结构太不符了，我们很难移植。我们的执着的结构大体上是一个一致性的结构，从活动追寻到活动的主体，从变化追寻到产生变化的不变的那个终极的自体。

就像我们前面读的那个《奥义书》那样，层层深入，虽然它也进行到第二步，就把第一步给否定了，也在层层否定，但是它是一个顺向的否定，它不是一个彻底的否定，而最终找到那个最终的那个我，往往又往回支撑前面的那几个层次，这是我们一般思维模式的这种对人我、或者对法我的这种定势，这种模式。比如我们找人我就能支撑起人，我们找法我就支撑起了法。

而依他起和圆成实之间，它不是这种关系，它有一层张力，认识了圆成实你就会终结掉依他起，或者说不终结掉依他起，你就压根儿摸不着圆成实的边儿，两者虽然从某种程度上也有这种法和法性的关系，但是圆

删除了：，

删除了：，

成实它不支撑依他起。所以圆成实，只负责存在，不负责生发，世界的本质，终极的那个本质是圆成实。而世界虚妄显现的这个生发的机制，这个缘起的机制，是依他起。

这个跟很多其他所有的思想体系都不一样，我们知道，寻找本体的这种思想机制往往找到那个本体，又是生发的本体。上帝既是终极的存在，又是一切产生的根本因，而这两个角色通过这个离言自性的二分、分立之后，就把它给破拆掉了，所以我认为这是第二道防火墙。

11 依他起是识

[唯识——最小代价]

我们接着看，刚才我们说，允许我们以修行实践指导为目的，朝着那个离言的世界迈出这么一步，这一步让你迈出去是干什么？就是观想依他起，观无常，观缘起。因为圆成实性你观不着嘛，而遍计所执性又是你彻底打击的对象，所以只能观依他起。而依他起性虽然它离言，不可说、不可想，但是为了达成我们刚才说的目的，我们得观它，我们要观它是为了干什么？是为了替换掉我们根深蒂固地对遍计所执性的执着，我们对人我和法我的执着。那这样观想和替换的时候，让你这么一观，你心里得踏实点儿。

但是如果就说任你观想，缘起就是依他而起，就让你凭着“依他起”这三个字去观想缘起的话，你套来套去，你自然而然地就会像刚才一样，这桌子是依他而起，这房子是依他而起，又会找回去，因为我们的执着太强大了，我们给个缝儿就又钻回去了。这样的话，我们又把我们认为的存在的遍计所执性的世界，又给移植到依他起上去了。那怎么办？再建一道防火墙。这第三道防火墙，我们读材料 27，这是《摄大乘论》。

#27 《摄大乘论·》卷 2《所知相品》(CBETA, T.31, no. 1594, 137c29–138a15):
此中何者依他起相？谓阿赖耶识为种子，虚妄分别所摄诸识。[……] 如此诸识，皆是虚妄分别所摄，唯识为性，是无所有非真实义显现所依，如

是名为依他起相。

此中何者遍计所执相？谓于无义唯有识中似义显现。

此中何者圆成实相？谓即于彼依他起相，由似义相永无有性。


此中何者依他起相？谓阿赖耶识为种子，虚妄分别所摄诸识。[……]如此诸识，皆是虚妄分别所摄，唯识为性，是无所有非真实义显现所依，如是名为依他起相。

这里讲到依他起特别指出，依他起是虚妄分别的什么？识。依他起不是别的，不是普普通通的依他而起的因缘，它就只是识，唯识。依他起自性是离言的，我们刚才说了，本来是不可描述的，但是我们不得已非要描述一下，怎么办？我们就在你了解、你知道的事物之中，找一个最接近的、最相似的东西来做一个类比。依他起性就可以类比成识。

识是什么？一种认识的作用。我们都知道，我有识啊，这种作用它生灭相续，念念不住，无边无际，无形无相。你拿这个来观想，你想依他起就是这么一东西，这就叫什么？以最小的代价来达到最大的效果。

我们下面看：此中何者遍计所执相？谓于无义唯有识中似义显现。这个“义”指的就是那个“境”，那个遍计所执出来的那个存在的东西，本来这些东西不存在，但是它在“唯有识”这个运作机制中就把这个东西给转出来了，让你觉着有那么个“义”在那儿。

而圆成实相是什么呢？谓即于彼依他起相，似义相永无有性。在依他起这个运作机制之上的那个根本没有，你所认为的那个东西、那个没有的

删除了: 

带格式的: 缩进: 首行缩进: 0 字符

性质，这个根本性就是圆成实相。

我们再看《唯识三十论》的这几颂：

#28 玄奘译《唯识三十颂》(CBETA, T.31, no. 1586, 61a14–19):

由彼彼遍计，遍计种种物，此遍计所执，自性无所有。20

依他起自性，分别，缘所生，圆成实于彼，常远离前性。21

故此与依他，非异非不异，如无常等性，非不见此彼。22

删除了：时间关系我们只能找几个点解释一下。

我们只能找几个点解释一下。时间关系。

带格式的：缩进：首行缩进： 0 字符

先看中间，依他起自性是什么？是分别，分别就是识，这两个词是一个意思，也叫**能分别**。所以依他起自性，不是随随便便什么依他而起的因缘都叫依他起的，你得把它看成“识”，是能分别，它是缘所生不假，它是缘所生的分别。这就把它的这个让你观的规定出来了，你要观什么？

在最后看这个**非不见此彼**，我们解释一下，根据注释这个意思是一个意思，就是“非不见此而见彼”，非不见到圆成实性之前而能见到依他起。这句话要特别注意！也就是说：如果你没看到圆成实性，你就不可能见到依他起性。而见到圆成实性是什么呀？是证真如，怎么也得登地吧，没准还得成佛。

删除了：。

所以就是说如果你把依他起观成能分别的识，并不是说，你以为、你明白的那个识就是依他起了，这个识只是一个什么？类比而已，是一个观想的跳板。如果你以为你知道什么是识，这就是依他起，依他起就是我的识，那你就错了，你不成佛不见真如，你不会见到依他起的那个识到底是

什么的。

[离言+唯识]

前面我们说“离言”是第一道防火墙，因为依他起自性是离言，这里提出“唯识”是第三道防火墙。可以说：“唯识”这个概念的提出，是瑜伽行派向着思维的禁区，我们刚才说，不可思、不可念的那个思维的禁区走得最远、最激进的一个理论了，他说这世界上只有识，这是他们的理论标志，所以瑜伽行派又被称为“唯识派”。

而唯识的理论也比较复杂，说这个识有八个，第八识阿赖耶识为种子，和前七识的现行互熏互生，现在很多人学唯识，就知道在花精力在研究这八识相生的这个体系。当然这个体系很值得研究，但是你研究的时候掉到里边，走得太久，忘记了为什么出发。所以这里你看，世亲同志告诉我们唯识之后，马上要告诉我们，“非不见此彼”，就是要告诉我们，你研究这个识还要记得它是离言，这就是第一道防火墙和第三道防火墙要叠加起作用。不是你想到的那个识，让你想那个识是做个类比，给你个抓手。

我们再读下面一段，第 29。

#29 《唯识二十论》(CBETA,T.31,no.1590,75c5-13):

非知诸法一切种无乃得名为入法无我，然达愚夫遍计所执自性差别诸法无我，如是乃名入法无我。非诸佛境界离言法性亦都无故名法无我。

余识所执此唯识性其体亦无，名法无我。

不尔余识所执境有，则唯识理应不得成，许诸余识有实境故。由此道

删除了：，

删除了：一

删除了：由于时间关系我们略过一段，从中间这开始读。

理，说立唯识教，普令悟入一切法无我，非一切种拨有性故。

由于时间关系我们略过一段，从中间这开始读。

余识所执此唯识性其体亦无，名法无我。

不尔余识所执境有，则唯识理应不得成，许诸余识有实境故。由此道理，（说）立唯识教，普令悟入一切法无我，非一切种拨有性故。

这什么意思呢？我们简单解释一下，就说我们说的唯识唯识，不是你执的那个“识”还有，你执的那个“识”，那个体也是没有的，这才是唯识。因为，为什么？光读不知道，要根据前面我们讲的才知道，因为唯的那个“识”，是离言的识，让你想想可以，但不是告诉你这世界上有一个你知道的那个识，这叫唯识。而是你执着的识，体也是没有的，这叫唯识。

{他心通}

下面我们再看材料 30，还是《唯识二十论》，这是别人提问：

#30 《唯识二十论》(CBETA,T.31,no.1590,77a19–28):

若唯有识，诸他心智知他心不？设尔何失？若不能知，何谓他心智？若能知者，唯识应不成！虽知他心然不如实，颂曰：

他心智云何，知境不如实？如知自心智，不知如佛境？ 21

论曰：诸他心智，云何于境不如实知？如自心智。此自心智，云何于境不如实知？由无知故。二智于境各由无知所覆蔽故，不知如佛净智所行不可言境。此二于境不如实知，由似外境虚妄显现故，所取、能取分别未

带格式的：缩进：首行缩进： 0 字符

设置了格式：字体：四号

带格式的：正文，左，缩进：首行缩进： 0.99 厘米

断故。

若唯有识，诸他心智知他心不？设尔何失？若不能知，何谓他心智？若能知者，唯识应不成！

这别人给唯识下了个套，说我们都知道世界上有的人有神通，有他心智，别人心里想什么他能知道。说你说这个他心智是到底知不知他心？如果说他不能知道别人心里想什么，那就不是他心通了，他心通他心通，你得知道别人想什么。说如果你认为他能知道别人想什么，那就说明真有一个在想什么的心，那就是你的识外，还有别的识，那这唯识就不成立了，这个识也是一个境啊，因为这个识如果能作为你的这个识的境，那就是他心通的境，这还是识外有境的意思。

下面就回答了：**虽知他心然不如实。**

颂曰：他心智云何，知境不如实？如知自心智，不知如佛境？

我们就时间关系就不念下一段解释了，什么意思呢？就说他心通他心通，他不是真正的如实地了知了他心，为什么呢？就跟你不知道自心是一个道理，我们都觉着我知道了是怎么回事，但其实**只有佛才知道你的识是怎么回事。**你自己你觉得你清晰地知道自己在想什么，其实你根本不明白，那么同样你清晰的知道别人在想什么，同样你还是不明白。为什么呀？因为真正的识是离言的！他心通根本没有知道离言的识，所以他心通也是一种虚妄执着，他的境也是没有的。

删除了：，

删除了：论曰：诸他心智，云何于境不如实知？如自心智。此自心智，云何于境不如实知？由无知故。二智于境各由无知所覆蔽故，不知如佛净智所行不可言境。此二于境不如实知，由似外境虚妄显现故，所取、能取分别未断故。

[评述“唯识”]

我们刚才讲了这么多，三自性，三道防火墙，拿第一道防火墙按住了遍计所执，告诉你，你千万不能拿你认识到的那东西，去生搬硬套理解依他起性的运作机制。因为依他起性是“如是显现非如是有”。但是你也不能完全不让人家想，怎么个有法？如是显现非如是有，那他到底怎么有呢？告诉你，依他起的有要和圆成实分开，这个机制它不是你要追求的那个真实的机制，它恰恰是要被消灭的那个骗子！至于最清净、最真实的机制你要追求的话，行，你消灭了依他起你就会见到。那么你要消灭依他起，我怎么消灭呢？我就想看见圆成实这个真实是怎么回事，我要消灭依他起，怎么消灭？打击遍计所执。所以转了一圈又回来了，一切的一切安立，我们迈出去所有的一步都是为了回头来消灭遍计所执。

怎样才能有效的去打击呢？说让你观依他起，观无常，观缘起，当然你不能随便观，你得按照我给你指导的这个方法，把它观成什么呢？观成识。“唯识”又是一道防火墙，你这样用识去替换你脑子里那些个人我法我，给你个识作为类比，让你掂记，但是同时要告诉你，这不是你真正知道的识，真正的识是佛成佛了以后才能看到的，你看到的识还是遍计所执的识！所以这么一转，大家想一想是不是就转圆了？

那么大家能看得很清楚了，三自性是唯识理论的根本，唯识是三自性之下的唯识，唯识是唯的依他起的识，是唯的离言的识。所以这是反复要强调的。所以唯识的理论听起来有点复杂，其实它就是继承了《般若经》和龙树说的无自性，它同时还提供了一套怎么操作的方法，怎么才能够达

删除了：所以

到，能够琢磨明白这个无自性，怎么去修行，以至于不让人一下被这个“什么都不存在”这一句话给打蒙了，不知所措！他呢？掀开了一点离言世界的帘子，朝着思维的禁区迈出了一小步，就迈出去这一步，不多走，我都不说离言是什么，就说有个离言的话，这个东西很危险，因为你的执着，逮着机会就往里钻，很容易你的强大的执着的心里，就在离言那里面又圈地又盖楼，所以呢，我们掀开帘子迈出去这么一小步，就立刻得跟上什么呀，防火墙！所以唯识的理论复杂，不是唯识的诠释真实的理论复杂，是唯识的防火墙复杂。中观就直接一点，为什么？龙树没有迈出去这一步，龙树不谈离言自性，那就不用建立防火墙。这个就说起来很遗憾，现在有很多学唯识的人，真的是您去看一看，真的是能够连破三道防火墙，执着的力量太强悍了，这个没有办法，拦不住啊！。

删除了：理

删除了：。

所以说唯识、瑜伽行派安立的自性不是为了告诉我们这世上有什么，就是告诉我们你可以想什么，而告诉你可以想什么，目的是为了让你不想什么，不想什么呀？言说自性。为什么不能想言说自性，不能想遍计所执自性，就是因为《般若经》和龙树所说的那样，所否定的那样，因为这个自性是彻底的完全的不存在。

[三无自性]

所以瑜伽行派把所有的三自性转完一圈以后，他告诉你，我所有讲这三条自性都是为了讲什么？无自性。所以三自性这是三个硬币，翻过来面，你会发现背后都写着什么呀？三无自性，遍计所执性是相无自性性，依他起性是生无自性性，圆成实性是胜义无自性性。我这儿也引了一些段落，

大家可以回去看一看，什么叫翻过来面儿的三无自性，这就是唯识学的落脚点。所以，三自性的理论就是一个打击言说自性的组合拳，而唯识理论的建构就建立在“无自性”上。这样《般若经》、龙树、这个中观，早期中观和唯识，这就贯穿起来了。好，谢谢。

#31 玄奘译《解深密经》卷2《无自性相品》(CBETA, T.16, no. 676, 694a13–b6):

胜义生！当知我依三种无自性性密意，说言一切诸法皆无自性，所谓相无自性性、生无自性性、胜义无自性性。

善男子！云何诸法相无自性性？谓诸法遍计所执相。何以故？此由假名安立为相，非由自相安立为相，是故说名相无自性性。

云何诸法生无自性性？谓诸法依他起相。何以故？此由依他缘力故有，非自然有，是故说名生无自性性。

云何诸法胜义无自性性？谓诸法由生无自性性故，说名无自性性；即缘生法，亦名胜义无自性性。何以故？于诸法中，若是清净所缘境界，我显示彼以为胜义无自性性，依他起相非是清净所缘境界，是故亦说名为胜义无自性性。复有诸法圆成实相，亦名胜义无自性性。何以故？一切诸法法无我性名为胜义，亦得名为无自性性，是一切法胜义谛故，无自性性之所显故。由此因缘，名为胜义无自性性。

善男子！譬如空花，相无自性性，当知亦尔。譬如幻像，生无自性性，当知亦尔，一分胜义无自性性，当知亦尔。譬如虚空，惟是众色无性所显，

遍一切处；一分胜义无自性性，当知亦尔，法无我性之所显故，遍一切故。

#32 《唯识三十论颂》(CBETA, T.31, no. 1586, 61a20–25):

若有三性，如何世尊说一切法皆无自性？颂曰：

即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性。 23

初即相无性，次无自然性，后由远离前，所执我、法性。 24

参：《成唯识论》卷 9(CBETA, T.31, no. 1585, 48a9–16):

谓依此初遍计所执立相无性，由此体相毕竟非有，如空华故。

依次依他立生无性，此如幻事托众缘生，无如妄执自然性故假说无性，非性全无。

依后圆成实立胜义无性。谓即胜义由远离前遍计所执我法性故假说无性，非性全无，如太虚空虽遍众色，而是众色无性所显。

后记：

叶老师是在 2015 年，曾经给我们一部分学员讲过课，在这里有人听过的，但上一次反应是大家没听懂。有人说叶老师讲没听懂，有人还提前退席了，退席的人今天来了，今天你感受到了，你上回为什么没听懂？不是叶老师水平不高，是当时你水平太低了，大家理解了吧？经过后来这两年的学习，今天感受到大师的风采了。

我们时间紧，叶老师好像有些地方没有能够后边做充分的表达，刚才吕老师说下午是不是给叶老师点时间？我说不用，因为我们第四个单元是答疑。今天上午大家听的过程中有一些问题可以写在问题纸上，交给我们前面的工作人员，到那个时候我们再请叶老师今天没有能够充分表达的，明天下午再表达一段。

好。非常感谢叶老师精彩的讲解，今天上午到这里，谢谢大家。

第一届(2019)净名年度论坛于晓非