

# 《十二門論》 第十一講



講今日繼續，今日應該可以講完這一品。這樣，我們看看講到的「乙一」，即「正宗分」，「甲二」就是〈觀因緣門〉這一品，裏頭分開「丙一」、「丙二」、「丙三」，我們正在講的是「丙二」，就是「長行正釋」，有了頌文之後就有長行。

那麼「長行正釋」分開四大段，「丁一」、「丁二」、「丁三」、「丁四」，我們上個禮拜講到第四大段，即「結」，「總結空義」。這樣，「總結空義」在我們的講義的第十六頁有個表，這個表就是諸法都是「空」，因為般若中觀是講「畢竟空」的，畢竟的意思就是說絕對沒有例外叫畢竟，畢竟就是絕對。所以蘇東坡有首詩說「畢竟西湖六月中，風光不與四時同。接天蓮葉無窮碧，映日荷花分外（別樣）紅。」「畢竟」就是說絕對這個西湖的風光是如是如是的，畢竟。這樣，諸法都是空就是畢竟空，諸法裏面絕對是空。

我們在第一首頌文知道甚麼叫做「空」？是緣生、無自性叫做空，這個是定義來的。「空」不是空無，因為許多經教裏面的「空」都不同意義的，那麼我們讀中觀學派的作品，就一定要把握到「空」的定義，就不是沒有東西，是非自性實有與非自性實無。其之所以為「非自性實有」與「非自性實無」者，由於它是緣生，緣生固然是非有，但緣生都是非無啊！「非無」，如果「無」怎可以緣生啊？沒有東西就沒得生，所以緣生這個含意是兩重的：實有可以排斥，同時實無都要排斥，不是單方面的，這樣叫做中道。

這樣諸法都空了，那麼諸法又可以怎麼樣分類呢？就分開兩大類：一類就是現象界的諸法，我們叫有為法，有為法的特點就有生、住、異、滅四相；另外一類就是無為法，是沒有生、住、異、滅的，這樣沒有生、住、異、滅的時候，它都是緣生的。這裏就與佛教的很多宗派，乃至到釋迦牟尼佛在《阿含經》裏講的都不相同。通常「無為法」一般來講，它是非緣生，不過在般若中觀學派無為法都空。「空」的定義

就是緣生、無實自性，這樣就知道無為法都是緣生，這樣就知道緣生這個觀念是起變化了，在佛教的發展過程當中就起了變化。

學生：「老師，這就是說龍樹菩薩已經超越了釋迦牟尼佛？在這個觀點上。」是啊，這是與釋迦牟尼佛所講的有些不同。不過，你說與釋迦牟尼佛一樣也可，因為釋迦牟尼佛在講「十八空」的時候，即在《大品般若經》講「十八空」的時候已經轉變了，不過「十八空」不是阿含系統，是大乘般若系統，不然怎麼叫「畢竟空」呢？這樣就同「畢竟空」的思想是相應的！即闡釋上是超越，但思路上是沒有超越！思路上因為講「十八空」，講「有為法」、「有為、無為空」的時候，是釋迦牟尼佛講如果你相信大乘是佛說的話。那麼小乘當然說不是了，小乘說大乘非佛說了，大乘是菩薩講的，這樣就如果你是相信大乘是菩薩講的，是依釋迦牟尼佛的精神，將它發展下去而成為大乘的話，這樣就可以講得龍樹菩薩有新的發展。

但是，其實都不是新的發展，因為我們知道講《中論》、《百論》、《十二門論》這些中觀學派的著作是後於《般若經》，因為龍樹菩薩，我們知道這個年代是150年，公元後，至250年，我們知道大乘經在150年已經出現在世上，公元150年的時候開始流行大乘經。這樣，如果流行的時候，這就是說大乘經在先，龍樹菩薩的作品在後。這樣是大乘經在先，大乘經講「畢竟空」，「畢竟空」即是說沒有一種法是不空的，有為法固然空，無為法亦空。「空」就是緣生、無實自性，這樣界定的時候，就是龍樹菩薩的精神仍然都是般若精神。所以，我們說般若中觀，將中觀學派在般若系統講，就不是唯識系統講，又不是如來藏系統中講。學生：「那麼般若未進展到相因待，而是龍樹菩薩才進展到相因待這個概念？」

因為解的時候，就是經不講得清晰，就是講到「相因待」，講到「破一切法」的時候怎樣清楚地破呢，《般若經》是做不到，所有經都是指向一個大方向，釐定了方向，至於裏面的細目如何有條理地破斥邪說呢，是論的責任，就不是經的責任。我們很簡單（舉例），就是你讀《金剛經》都沒有怎麼破的，《金剛經》有沒有一節一節

破啊？沒有！一講就告訴你，它是「無相」的就應該是「無相」，最多舉例，舉例怎樣「無相」：「若見諸相非相即見如來。」完全是方向性的釐定，就沒有一段段去論證，一段段論證是論的功夫。所以讀經不能不讀論，你不讀論就只是大方向。好像《心經》，沒有論證，一開始就證入「五蘊皆空」，怎樣證入？「五蘊」怎樣「空」啊？甚麼叫做「空」？全部沒有解的。

學生：「老師，我們的經在當時的文化是接受了解法，但一路脫了節之後，再加以修飾它，所以我們後人學就辛苦一點。」這樣，經有兩大類，一類的經就是釋迦牟尼佛親講的，就是《阿含經》這類的經，那這些經都有論證，我們下面讀的一段就見到論證了，我們現在讀下面的有一段引《阿含經》，你會見到論證。不過，大乘的經通常是沒有論證，譬如《心經》沒有論證，《金剛經》沒有論證，甚至我們讀《大品般若》講「十八空」、講「二十空」、講「十六空」都沒有論證，都沒有一節節從已知到未知那樣地論證，是沒有擺在目前。這樣，為甚麼會出現呢？這就要分開兩種來講了，一種就是你相信釋迦牟尼佛真的講大乘經，那些菩薩就很聰明的，他們一點就明白了；如果你不相信呢，就是大乘的經教每每是菩薩體驗了真理，先把結論講出來，就留待後人詳細地論證給你知。這樣猶之乎我們作論的時候，都會有這樣的現象，譬如《唯識三十頌》，它是論，但《唯識三十頌》只是大方向講給你知，它沒有清清楚楚地講為甚麼會有「末那識」、為甚麼有「阿賴耶識識」，沒有論證。沒有論證啊！

好像有「三能變識」，第一叫做甚麼能變？第二叫甚麼能變？第三甚麼叫能變？那樣照事實講給你聽，這樣裏面的細密的功夫就由後代的人去做了，這樣就沒有論證。這樣，從論的本身先做一個綱領式的頌文，然後用長行去疏釋頌文。這樣看，我們將整套佛法亦可以這樣看，就是講經的時候就好像頌文，大方向展示出來。這樣，那些論就解釋大方向，詳細地去解釋大方向。這樣，所以經中亦有論的，有些經，剛剛我說的《阿含經》，這就不是所有沒有論證的，有些《阿含經》裏面有論證。論證的經呢，我們十二部教裏面有一部叫做甚麼？論議，釋迦牟尼佛自己講的，論議是不是論啊？佛所說的都是論，不過這種經用論的形式去講，這就是說有論證。那麼，有

些經就沒有，經就如縷貫花，好像一條線將花穿起了，把義理穿了出來，做一個方向性、指導性的語言概念，這樣就不詳細去逐個觀念的列出來，逐個理論去論證了。

好了，下面我們看第十七頁，我們上一堂就講了第十七頁的前半部份，下半部份就「明我、法空無自性」，是破兩種東西，破有實我，第二是破實法。這樣就說，實我、實法是緣生的，就是「空」，「空」也者，就是無實自性。「明」就是說明，說明「我」是緣生、是「空」、是無自性；說明「法」是「空」、是緣生、是無實自性。這樣，〈觀因緣門〉就說，「有為法尚空，何況我耶？」他說，有為法尚且非自性實有，何況有我？有法？豈是實有自性呢？那麼，這裏已經有結論、有小前提了，這個結論是甚麼？你們說，「何況我法耶？」這個是結論。「何況我法耶？」這個是一個反問句，但我們說很多反問句都是一個修辭上的表達形式，它不是想反問，它實質的意思就是實我、實法，這不對！是「我」與「法」沒有自性，這個就是結論，是吧！這樣，有沒有前提啊？有啊！這個前提是甚麼？「有為法尚空」，這個就是前提了。「有為法空」，為甚麼這個前提會有結論呢，就沒有大前提與小前提，沒有小前提。這樣的時候，這樣的論證原來是省略式論證了，它有小前提、有結論，但是沒有大前提。那麼，有結論、有小前提就可以砌出大前提，是吧！

因為結論的後半部就是那個大前提的後半部，小前提就是甚麼？就是大前提的前半部。於是就可以這樣，看第十八頁，「甲，舉法空以比況我空」，「舉法空」就是一切法是空做大前提來比況，比是推度，況是比喻，透過比喻來推度，知道「我」是空的。這個「況」字是動詞，這個「比」是動詞。我們讀莊子《齊物論》，是不是莊子？不是，我不記得是哪一篇了，他有一句話叫做「每下愈況」，是否《齊物論》？好像是《齊物論》，「每下愈況」，聽過沒有？「每下愈況」，我們現在不叫做「每下愈況」，我們改了叫甚麼啊？「每況愈下」。不懂解釋，「每況愈下」你真是不懂解釋，現在我們的成語就叫「每況愈下」，其實莊子原來是（說）「每下愈況」。這個「況」字是比況，甚麼叫做「比況」呢？透過推度就了解它的情況，「比況」，透過某些情況或比喻就了解實況。這樣叫做「比況」，就好像隻小豬，買了隻肥豬，這時候怎樣知道那隻豬肥呢？那就捏一下豬腳，就知道牠肥還是瘦，不需要捏整隻豬

的，這樣如果你捏上面的豬腿能夠知道？還是捏一下豬趾的地方能夠知道呢？他告訴你越捏低的地方，越能知道肥瘦，因為牠真的肥（就會）肥到隻腳下面都肥的，是吧！普通的動物，肥的地方越高越肥，是吧，越低的就怎樣？越瘦啊，這樣下面都瘦了，上面就不用看了，你買隻雞捏一下牠，你別吹牠，你越捏低點就越能夠知道那個實際情況，這樣叫做每下，即腳的越下面，就越能夠透過你所觀察所得，就了解那隻豬的肥瘦情況，那隻雞的肥瘦情況，那隻鴨的肥瘦情況，就不需要看那隻動物都可以，你不用理那隻動物，這樣越向下就越能了解實際情況。這樣即是比喻甚麼啊？比喻越粗俗的時候，就越能夠了解真理，你越講得粗俗，道在糞溺裏面，這樣就越知道真理是無處不在！

若真理在我心中，你就不知道真理是否無處不在了，因為這個心很寶貴啊！真理在我生命裏面！講得這麼高啊！未必了解到真理無處不在，若說真理在垃圾裏，真理在狗屎裏，真理在尿液裏，真理在臭哄哄的地方，這樣你就越知道真理是無處不在！真如一樣啊！真如不只在你的寶貴生命裏面！真如在垃圾裏面，真如在狗屎裏面，一這樣講下去，就即是每下愈沉了，越講得低俗些，就越能夠把實況顯示出來，這個就是莊子所講的。這個「沉」字有特別用法，「沉」是比沉，是顯示出的意思，使人明白到實際情況，動詞來的。這樣，我們透過法空，就能夠推出我都空。於是我們建構大前提，他說，「如果五蘊假我是自性實有」，因為「我」就只是「五蘊」，佛教看「五蘊」是假我，但一般人就以為「五蘊」裏還有靈魂。

於是有兩種講法：一種是「五蘊」本身是靈魂；第二，「五蘊」本身涵有靈魂在內。這樣就一個叫「即蘊我」，一個叫甚麼？「離蘊我」，那麼這裏就不分即蘊、離蘊，因為我們不是破「即蘊我」、破「離蘊我」，是一齊破。這樣，「如果五蘊假我是自性實有」，這個是一個歸謬法，先假定真是有我。這個方法是歸謬，假定有靈魂、有我，哪裏有啊？在大家共許的「五蘊」內有。如果這樣有甚麼現象啊？就「一切有為法不得空無自性」，一切有為法不可以無自性了。因為何解？因為你說自性實有就是非無自性，是吧！甚麼叫做自性實有？自性實有，即有自性，有自性就不是無自性。這樣，這個大前提是我們補進去的。那麼小前提呢，現在證得到一切有為法都

是空無自性，那麼這句就等於剛剛的一句「有為尚空」，有為法尚空。有為法尚空，就是說現在證得一切有為法都是空無自性。這個「尚」字怎樣解釋？尚且是空，都是空，因為這個「尚」字，尚且對何況，一個連詞，一對連詞，因為有些連詞是一個個，單的，但有些連詞一對對的，那麼這個連詞是一對對的。在古代，尚且對何況，有為法尚且空，何況「我」呢？何況「我」這種法呢？「我」都是一種法啊！那麼這是一對連詞的顯現，這樣就構成大前提與小前提了。於是否定了後項，就否定了前項，前項就說假定五蘊假我是自性實有，這樣加以否定就是甚麼？五蘊假我自性實有即無實自性，即非自性實有，非有即無。你不要以為沒有否定，其實是否定了，因為本來是自性實有，有的相反是無，不過將「無」字拉到「自性」之前講，是吧！那麼，你可以不這樣寫，你可以「五蘊假我非自性實有」，這樣都行啊，「非自性實有」將「非有」放上前面，於是，「五蘊假我無實自性」，這樣也可以！這裏「有」、「無」兩字可以前，可以後亦得。

這就論證了第一節，那麼第二節，其實這裏已經明白了，不過古人不鍾意只是單一個論證，一排那樣論證，一排道理講出來，所以，跟着就是第二個道理了。第二個道理就說，因「五蘊」、因「十二入」、因「十八界」這些「有為法」，「故說有我，如因可然，故說有然。」那麼，這段說話就不知道怎樣解釋，這就看我的補充文字，他說，「以彼因依」，這個「因」字是動詞，因為這樣依靠着、根據着一些「五蘊」，因依「五蘊」。那為甚麼我寫「因依色等五蘊」呢？因為「五蘊」有五堆東西，一堆叫做「色蘊」，一堆叫做甚麼？「受蘊」、「想蘊」、「行蘊」、「六識蘊」。所以，「五陰」這裏即是「五蘊」，是有兩個翻譯：鳩摩羅什的翻譯就翻譯作「五陰」，古譯法是「五陰」，「陰」字讀「蔭」，「陰」都是一堆東西；新譯呢，就是玄奘法師譯，就譯作「五蘊」，「五蘊」就是五堆東西，英文叫 aggregates，梵文叫 skandha，「五蘊」。這樣就是依「五蘊」這五堆東西，「五蘊」是甚麼？

是有為法來的。所以就「假說」，假說即施設，（假說）有我體存在，世界上實在無我的，我是假設的。為甚麼是假設啊？因為依其他的東西存在，他才存在，依

「五蘊」存在，於是這個假我就存在。這個生命主體，用現在的語言即是生命主體，這個生命主體不是自己存在自己，它是依靠一些東西存在，依靠我們生命的組成部份而假立的、而假說的、而施設的。假立、假說、施設一樣的意思！都不真實！給一個名詞而已，但有名字而沒有實體，這樣叫做施設，這樣叫做假立。這是為甚麼啊？因為我們的生命體是五種東西組合成的，一有組合，就無自性。因為自性的定義：自有、獨有。如果有組合就不是獨有了！有 components，有五大堆 components，每一堆的 components，又有 components。譬如「色蘊」，甚麼叫「色蘊」？「色蘊」是我們的根身、器世界，「色蘊」。「根身」、「器世界」是甚麼來的？由地、水、火、風的元素組成。「根身」、「器世界」已經不是一種東西了，已經是一大堆東西，而組成「根身」、「器世界」又是無量那麼多的極微、原子構成，它不是一！它既不是一的時候，它就是無自性！

這樣，我們的生命體除了物質構成之外，還有精神活動的，精神活動有些是能夠感受苦樂，我們叫做「受蘊」。能夠認知的時候，把客觀的影像抽取在主體上認識的，那麼這個是「想蘊」。有種推動力，推動我們做善、惡、無記的業，我們叫「行蘊」。又有了別事物的，了別這種是色法，那種叫做聲法，這種叫色、聲、香法，那種叫味境，那些叫色、聲、香、味、觸、法境，還有觸境，這樣六種境，能夠了別色、聲、香、味、觸、法，這六種境，那麼，這種了別的力量，我們叫做「六識」。這樣，生命體就是這麼多東西了，所以不是一，不是一就是無自性。因此，在「五蘊」的組合上，施設、假立、安立有一個生命的主體，方便叫做「我」。所以，讀經教「如是我聞，一時佛在舍衛國」，那麼這個「如是我聞」的「我」不是一個靈魂，是一個「五蘊」相續的假體。「相續」是不常不斷的意思，我們的生命體不是永恆的，又不會斷滅的，它不是斷滅的，既不是常，亦不是斷，這樣的情況就叫做相續，剎那生滅相續。剎那生滅相續就不是靈魂，因為靈魂的定義就是甚麼？一、常、主宰性的主體。那麼，它不是一、不是常、又沒有主宰，緣生就沒有主宰，有緣就生，無緣就不生，滅的，緣生緣滅，這樣既非一，亦非常，亦非主宰，這樣就沒有實「我」，這處是從「五蘊」來看。

那麼，除了「五蘊」之外，因依還有甚麼呢？因依另外的來看，因依「十二入」看，「十二入」即是甚麼？即是「六根」加甚麼？「六境」。「六根」即眼、耳、鼻、舌、身、意，這六根。「六境」即是甚麼？色、聲、香、味、觸、法。這又構成我們的生命體，所以「五蘊」與「十二處」、「十八界」是一樣東西來的，不是兩樣東西來的。所以，世親菩薩做了一本論叫做《二十唯識論》，提出了一個很重要的問題，這個問題是：釋迦牟尼佛為甚麼要說「五蘊」？為甚麼要說「十二處」？為甚麼要說「十八界」？要讓人思考這樣的問題，通常我們讀佛經，沒有人思考這樣的問題，釋迦牟尼佛為甚麼要說「十二處」啊？為甚麼要說「十八界」啊？這樣，於是世親菩薩就告訴我們，佛要說「十二處」不是告訴你有十二種自性實有的存在，不是啊！就是告訴你知道，你的生命體是由十二組的事物所合成，就是甚麼啊？就是無「我」，就是無「我」。小乘呢，我們說有個甚麼宗啊？「法有我無宗」。為甚麼叫「法有我無宗」？知道「我」不真實的，因為釋迦牟尼佛在《阿含經》一早就破「我」了，但是，釋迦牟尼佛沒有很強調每一種法都是沒有實自性的，沒怎麼強調。

這樣，那些小乘的部派思想家就肯定有法的存在，只是無「我」而已。如果你是執「我」，是不可以涅槃的！不能涅槃的！如果你是執「法有」，你可以涅槃！涅槃，最主要是破一種障，那種障叫做「煩惱障」。但是「大菩提」呢，就不只破「煩惱障」，就連「所知障」都破！這樣，你認為「法」是有，就是「所知障」，有執，執實法！因此，當釋迦牟尼佛對小乘根器的眾生講了「無我」之後，就進一步鞭策這些弟子繼續破「法」，使到「煩惱障」破了後，「所知障」亦破，於是「我」、「法」二空。那麼，這個境叫做「我法二空境」，「我」亦空，「法」亦空，到了這樣的境界，那麼這個就超越了小乘，到大乘的境界。所以，「十二入」的目的是要破「我」。這樣，眾生有執，它不知道「十二入」是假的，於是有「因依十二入」。「十二入」叫做有為法，其實不對，它是「因依十二入」的有為法，「十二入」有些不是有為法的，它包括無為法的。「十二入」裏面是包括無為法，那個「色、聲、香、味、觸、法」的「法」境，除了「有為法」之外，就還有甚麼？「無為法」都在裏面的。那麼，這裏為甚麼沒有了個「識」啊？「六根」、「六境」，沒有「識」啊？個「識」去哪呢？這個「五蘊」去哪呢？「意」甚麼？加多一個字，對，「意

根」，在「意根」裏面就包含了「識」。所以，這樣的分類是不好的，因為我們讀佛經的時候，知道釋迦牟尼佛有時的分類不是十全十美。因為，「十二處」，你說代表了生命，「十二處」沒有講到「六識」啊，那麼沒有「六識」，你怎樣了別啊？它怎樣涵攝那個「五蘊」？其實「十二處」是包含「五蘊」，「五蘊」不能包「十二處」，為甚麼？因為「五蘊」只是有為法，是沒有講到真如無為，是不涵攝真如無為法，所以就不包括。我們知道了，「五蘊」是不攝無為法，這個是普通常識，很基本的常識，讀佛學的人一定要知道這種（常識），如果你不知道就懵查查，不過，你以前聽過我講《五蘊論》，就很清楚，座上有些人聽我講《五蘊論》，就很清楚「五蘊」是不包無為法的。那麼，於是這句的句子是這樣，「因依十二處當中的有為法」，我加了個「之」字進去很有用，它不等於「十二處」是有為法，是「十二處」裏面的有為法。於是，就將它圓滿化，那就怎樣？「故假說有我體的存在」，這樣就通了，很通了！

這樣跟著下面，釋迦牟尼佛為甚麼要講「十八界」啊？釋迦牟尼佛之所以講「十八界」的道理是要破「我」，就是說你的生命體不是一的，是有十八組事物融合、組合構成你的生命假體。這樣所以這個句子，甚麼叫做「十八界」？就是說三六一十八，就是六種根、六種境、六種識，於是就將「意根」放出來了。這就是說，當「十二處」，就在「意根」涵攝六識；當「十八界」呢，就把「十二處」的「意根」釋放出來，使它獨立成為六種識，就三六十八，初三攝，二三攝，三三攝，就叫六三攝。初三攝是哪三攝啊？就是色的境、眼的根、眼識，是吧！就是一種根、一種境、一種識。二三攝就是甚麼？我們的耳根對我們的聲境得耳識。乃至第六三攝，就是我們的意根對法境生起意識。那麼，這裏就是六種三攝，「十八界」。這樣，「因依十八界當中的有為法，假說、施設有我體的存在」，這個「我」體的存在是施設，所以是施設的，不是實的。那麼，我們不了解啊，那怎麼辦呢？

因此《十二門論》裏面就借了一個譬如，他說，「如因依可燃柴薪，所以假說有然火」的存在。原來，這個「因」就是因依，個「然」字是原本的字，這個是原本的字，現在的「燃」字不是這樣寫的，有個「火」字。這兩個字哪一個是原始字？這個

「然」字是原始字，那個「燃」字是後起字，因為這是一個會意字，個會意字的這部份是肉，是象形，這是狗來的，有耳朵的，也是象形，這個「火」也是象形，熊熊的向上燒，因為火字原有的字是這樣，好像火向上活動那麼燒，於是將三個象形的文，叫做文，就合造一種字，叫做字。所以，「獨體為文，合體為字」，《說文解字》是這樣解釋。這樣是會意，這是將些肉在火上燒熟它，這樣是 barbecue，古代的 barbecue。那麼，這個字就假借給別人用，那有得吃就開心了，好不好，好！好即是對，這「然」就對了，「不然」就是甚麼？不對，假借。這樣，「之乎者也矣焉哉」，就是虛字，那「久假不歸」，這個「假」不是真假的意思，「久假」解借也，「不歸」即不肯還，即把「然」字借用到熟了，那麼原意呢？喪失了。

於是，製造了另一個字，製造了這個（「然」）字，那麼原本的這個字是燃燒，現在就寫這個（「燃」）。所以，「可燃」呢，「可」是 passive，是被動的，可即所也，所燒的東西，這樣是「可」。那所燒的是甚麼？舊時不懂用甚麼？石油氣，我們說燒石油氣可避免污染，於是以前是不懂的，他們燒柴的，可以點燃的東西就是柴，正所謂「柴薪」，所以「柴薪」的「薪」字也是一樣，不需草花頭也可，就是「新」。「新舊」的「新」字怎麼解啊？為何是柴來的？第一，這個是斧頭來的，這個「斤」字是斧頭來的，「斧斤以時入山林，材木不可勝用也」，有沒有人知道哪個出處？《孟子》，對啊，很叻！這是孟子的講法，「斧斤」的「斤」字是斧頭來的，所以「斲」字有個「斤」，所有「斤」字旁的字，都是斲的，斲首的「斲」，都有個「斤」的。這樣，斲甚麼？斲些木，這邊是木，斲些木，這就是柴薪了，那又多了些東西，上面還多個甚麼字啊？「新」字，那就「新」字讀音，這個字原來是「新舊」的「新」字，本來是柴來的，它是會意字，會意字不只會意，它是會意兼形聲。如果你在大學裏面讀過中國文字法，這個字就可以分析本意是甚麼，為甚麼這樣的寫法，我們上兩堂介紹過一本字典，這本字典對你很好用啊！這本字典叫做甚麼？叫做《形音義大字典》。因為你自己找《說文解字》查到累都未必查到個字，查甚麼？《說文解字》找人注的，注甚麼，注甚麼，很多注的，只是注也看不盡，還有很多，還有很多人注釋裏面的文字。這樣的時候，你找本《形音義大字典》，不明白的字查一查

它，它很清晰！整幅圖像在你面前講到個字本意怎樣的，後來怎樣變化的，講得很清楚。那麼，這個「薪」字本來是柴，柴叫「薪」。後來，又是「久假不歸」，新舊的「新」字，所以，一邊就借給人用了，那就加上了「草」字頭。這即怎樣啊？這就是說，那些火是無實自性的，火是假說有然，有然就是火，有然就是怎樣？能夠燒就是火，能夠燒的火，這個就是柴薪。這就是甚麼？假借柴薪，這不是假借，是因依。這個「因」字我講過甚麼意思？大家記不記得啊？這個「因」字的大框是甚麼？是張大席來的，無牀睡，睡大席，「管寧割席」。坐的凳都沒有，椅都沒有，坐地下的，榻榻米，那張是榻榻米，因為日本人是學中國人的榻榻米，這樣說在榻榻米上很舒服，這就是因依，在榻榻米上躺着。所以，這個「因」字是依也，靠它，因依些柴，就出現了火，那麼火沒有自己的自體，是需要靠另外一種東西，靠的就哪有自性啊？哪有你？都沒有你！你要靠人家，是吧！靠些柴薪生起火，靠些柴薪來燒才產生火，所以火無自性，無實自性的。

這樣，同一個道理譬如，火譬如甚麼啊？譬如「我」或是「十八界」啊？譬如「我」；柴薪譬如甚麼？「十八界」、「十二處」，即「十二入」，還有甚麼啊？「五蘊」。這就是說，用一個比喻的方法，去了解沒有靈魂這回事，火是沒有實體，因依柴薪而有；靈魂沒有實體，因依「五蘊」而有，因依「十二入」而有，因依甚麼？「十八界」而有，所以它自己沒有實體的。這是第二節，第二節我在第十八頁有個論證，就是「重釋法空故我空」，這個大前提，就是如果「五蘊假我」是自性實有，這個是前項，是一個假設有實的靈魂，假設而已。這樣，有甚麼現象出現啊？這樣就不應該因依別法，然後存在。在第十九頁，因為它有自性，哪用依人啊？我自己做老闆，我哪會靠你啊？這樣，所以如果有實的靈魂存在，就不需要因依其他的法。其他別法是包括甚麼別法？包括：第一種，「五蘊」；第二種，「十二處」；第三種，「十八界」。這樣就不需要因依，你全寫也行啊，就不需要因依那些東西了，不過我懶就不全寫出來，因為我有寫小前提，所以大前提隨便寫別法就算了。因為講義可詳可略，我現在講書就很詳細地講，但寫的時候，要這麼詳細，不睡覺也寫不完這本書，所以有時候就很略了。講義就很略的，我可以告訴你，有那麼略就寫那麼略！因為我不這樣略寫，就不可以在短時間完成那個甚麼？講義。

另外，寫得太長，你應該不用來上堂，你自己看，你自己在家看就行，哪用上堂？浪費時間！所以，我常說不要聽我講書的，你明白就不用聽我講書，你都看我的書了，還用聽嗎？因為看我的書在搭車能看，到處都能看到。不過有些不行，有些搭車看不了的，因為甚麼？因為有些書要很專注才看得明白的，有些書就可以隨便看，處處看都可以。這要看看那本是甚麼書，我有些書袋進袋子（隨時）看都行的，譬如好像《山齋絮語》，你們在哪裏看都可以，是吧！但有些不行的，好像（講）「因明」就可以了，要坐車看不行啊，要很專注才看得進去的，你不專注的時候呢，你的心是散心，這樣就昏沉，或者甚麼啊？掉舉，這樣就看不進去了。那麼，這個就是大前提：如果有實「我」，「五蘊」是實「我」，「五蘊假我」是自性實有的時候，這就不需要因依其他事物存在了。這樣，小前提：現在「五蘊假我」是必定因依「五蘊」、「十二處」、「十八界」這些有為法，然後才能存在。那麼就否定後項，否定後項了，所以前項的假定，這個假立，說有實自性的假立就不能成立了。所以，結論就是甚麼？「故五蘊假我無實自性。」這即非自性實有，簡單講是無實自性。這一節是第二節。

那麼，第三節呢，我寫了 A、B、C、D，A、B、C 是嗎？為甚麼我寫了 A、B、C 這麼小的字啊？是幫我教書的，因為我一看個 C 字，就我先前講的停下來，即到下面有段書要解了，至於 C 就不需解了，C 是個引入的文字，引入了我們最主要講的「聖言量」。這樣下面，他說「若陰、若入、若界空」，這很短的文字，他說如果「五蘊」是空無自性，如果「六入」是空無自性，如果「十八界」是空無自性，「則更無有法可說為我。」這樣，他所因依的那個「五蘊」、那個「十八界」、那個「十二處」，在上文都破了，這些不是實法來的，那個因都不是實法，那個果的我怎麼會是實法啊？這樣，所以你所因依的「五蘊」、「十二處」、「十八界」已經在前文破了，說它是空的，空就是緣生、無實自性的。這樣，就更加不會有種實法叫做「我」，不應該有自性實我存在，更無有法可說為，不是真的，更沒有存在的事物叫它做「自性實我」。那麼，其實這裏「更無有自性實我」，其實是兩個意思的，一

個意思就是「人我」，第二個意思就是「法我」，都可以，不過這裏是指「人我」。這個「我」字呢，不只是那個生命主體，可以講一種存在的東西，自己做自己的主宰都叫做「我」，所以在佛教的「我」字可以叫「人我」，又可以叫「法我」。

好了，又說「如無可然，不可說有然」，他說如果沒有柴，這就不能夠說有火，因為現在沒有柴，我們燒煤都行啊，我們燒另外的也可以，舊時不可以的，只能燒柴、燒草，是吧！你家沒有電爐的，是吧！你家只有灶，這個灶是燒柴的，所以，這是指當時印度人的生活是這樣，所以沒有柴就沒有火。這樣，剛剛的比喻，柴就比喻「五蘊」、「十二處」、「十八界」，是所依；火就是能依，就比喻「我」，比喻「五蘊」。那麼，這裏不用講了，這是將前面用一個簡單文字做個總結，都解了有種東西依另一種東西存在，能依亦空，所依亦空，這樣就不用解了，重複了不用解了，總結而已。不過，下面要解，他說，「如經說言『佛告諸比丘，因依有我，故可說有所諸法，若無我，則應無我所受用諸法。』」這裏的「如經說言」就是說龍樹菩薩引用當時流行的經教，這是哪些經教？他沒有說啊，我們依這樣的經教內容找到在《雜阿含經》有相近的意思，所以，下文就引《阿含經》來證這經教。

這樣，從這看可以知道，當時龍樹菩薩在世的時候，知識的來源有現量、有比量、有聖言量，這個是聖言量，又有譬喻量，哪段是譬喻量啊？火要因依甚麼？柴，是譬喻量，所以，整段書就齊了，四量齊了，看到一段書裏面證明到了四量，完全齊了。這樣，我們就可以跳到第十九頁，於是要解釋這段書，我是這樣的寫法，第十九頁，「引經反證我法空義」，本來上文從法空去證明人空的，但這段掉轉了，由人空去證法空，是吧？這樣，你看看那段文字，你不信可再看回第十八頁，他說，「佛告諸比丘，因依有我，故有所」，我所不就是「法」，那個「我」是人來的啊，上文因為「五蘊空」，所以「我空」；因為「十二處空」，所以「我空」；因為「十八界空」，所以「我空」，是因依「法我空」去論證「人我空」。但是這裏不是啊，掉轉了，這樣的掉轉不是龍樹菩薩自己要掉轉，是完全跟甚麼啊？釋迦牟尼佛的講法，又可以這樣講：因為沒有「我」，就沒有「法」。那麼，唯識宗就是這樣的，唯識宗那個境是無的！為甚麼？因為我無，故境無！我無，境就無了！因為由我去認知個境，

因為沒有你，則存在與你無關了！甚麼叫做唯識啊？所有境不離識，識才有我，這個我是生命認知的主體，有認知主體，才有客體存在；主體都沒有，客體存不存在關你甚麼事啊？你怎麼知道有？怎麼知道沒有？都沒有你！沒有能知者，這個所知者不可講，你沒有資格講，你講不出東西，你不可以思維，你不可以辨別，你不可以分別。這樣，唯識宗就罵唯識宗的人是傻瓜來的，我們的老師，我們的本師釋迦牟尼佛都是從能知空去體驗到所知空。這個就是唯識的本意，唯識的最初的本意是從知識論出發的，唯識的「識」字是知識，因為知識的形成要有能知的主體去把捉所知的客體，所以離開識是沒有境的，是不能錯的！

所以，我又說月稱法師講的唯識是不對的，月稱是不了解釋迦牟尼佛的含義，更加不了解《解深密經》的含義！更加不了解唯識！好簡單的，還要做本《入中論》去破唯識，在第六地，其實沒有這個必要！這就是他對唯識的了解，他對佛法的了解，我想未必夠我深入，如果夠我深入的時候，他不用做這本《入中論》的第六節，《入中論》不需要第六節，第六地，第六節裏面講到第六地，第六地他說要破唯識，唯識自己破唯識的啊！在第幾地破啊？在未入地前破，在加行位破，第六地都不用破了！已經破了幾世！第六地，第二個阿僧祇劫完了，我們在第一個阿僧祇劫就完的時候，就破唯識的！唯識自己破唯識的，唯識自己在第一個阿僧祇劫修行的時候，就快要完滿時破唯識的，破了之後登地，登地由初地至第七地，那段時間是第二個阿僧祇劫，那你第六地就要完的阿僧祇劫，你才破？而且人家自己破自己啊，不需要你破，你破就犯因明，那個因明的過叫做「相符極成過」，因為我自己破啊，我自己是要破啊！你還說我不對？不懂破唯識？唯識自己破唯識的，我自己的識不是實有的啊！識不是實有的啊！我早就破了，不需要第六地啊！這樣，我就很懷疑那些西藏人那麼欣賞月稱，捧月稱高高在上，那些研究月稱的人，個個都捧得他很高，我覺得是不應該的，現在的人就不應該，月稱自己也不應該，挑起兩派鬥爭，是要不得的！應該融合兩派，挑起鬥爭沒有好處啊！你挑起兩族鬥爭，你殺我，我殺你，沒有好處啊！為何大家不坐下談判一條路出來解決些問題呢？這樣才正確！

好了，回來了，是這裏了，第十九頁，我們發現剛剛的那段經文，在現在的經文

的《雜阿含經》第十經裏面有相似的一首經文，我先讀出來：「彼經云：色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所，如是受想行識無常，無常故苦，苦即非我，非我者即非我所，如是觀者名真實觀。」這個意思是這樣：先破「我」，後破「法」的。破「我」就是「色蘊」是無常的，無常呢，所以是苦了，苦所以就不是「我」。這是為甚麼呢？為甚麼「色蘊」是無常？大家知道「色蘊」是無常的時候，因為「色蘊」是由哪幾種東西組成啊？由地、水、火、風那些元素合成的，就可合可散的。這樣「色蘊」本身最主要是我們的軀體，最主要是我們的身體，我們的身體是色蘊來的，色蘊無常，BB仔生出來只得六磅多，最重就八磅，王菲的女兒就八磅，不知道對不對？我有沒有記錯？這事你別信我，我亂說的，八磅長大了一定不會八磅，他長大八磅就糟糕了，是沒長大！你拜神拜佛都希望他快高長大！不要八磅，這樣所以色法是無常的！他若常是長不大啊！那麼長大就快樂，怎麼苦啊？因為無常即苦，無常有好有壞！好呢，快高長大就好了，但是快高長大的時候，可能就怕他太肥，有三百磅，走都走不動，他不長這麼肥又不行，他吃到十歲才二十多三十磅，父母又擔心啊！這樣，苦又有一種叫做行苦，是吧？

行苦即遷流的苦，我們的生命流轉生死、遷流不息、無常，所以引致痛苦。這個「我」最重要是遷流，「遷流」即是我們的無明緣行、行緣識……這種流轉生死之苦，你的「色蘊」會流轉生死，這樣就苦了，所以無常會引致苦的。但是呢，「苦即非我」就難解了，為甚麼痛苦不是「我」呢？那麼這與印度的思想（有關），印度的「我」有多層次的，最淺的「我」是能夠呼吸的，能夠懂得飲食的，是吧！但最深層的「我」就在生命最底層裏面，那個「我」是，我們是這樣寫的，是生命底層中的我，怎麼是生命底層中的我呢？因為「我」的含義是甚麼？甚麼叫「我」？「我」是主宰性。主宰性！那麼主宰是你自己做自己的主宰，你選擇，你會不會選擇痛苦的生命啊？不會的，你會選擇一個微妙的、快樂的所構成的「我」，是吧！不是普通的「我」！你選擇樂！這個「樂」就不是現在有燒酒可飲、有餚饌可嚐，那些不是妙啊！要最高的，最微妙的，最殊勝的快樂所構成的我！因為「我」的本身是主宰性，這樣，所以如果你這個「我」是痛苦的呢，即是你得不到妙樂，得不到妙樂的時候，你即沒有主宰，沒有主宰即不能叫做甚麼？「我」。這樣，這裏最難解了，為甚麼說

「苦即非我」？我說過經通常不解給你聽的，經是沒有解的，一般都（這樣）。這篇很精彩的，這篇不是普通的經，這篇是論經中的論，論中的經，它是論文形式的經，它有個論證的，因為甚麼無「我」？

因為生命體就是色、受、想、行、識，「色蘊」是無常的，「色蘊」是苦的，既然是無常，既然是苦，就不是「我」！就不是「我」！不過，「苦即非我」，你不懂解了，就不知道印度人的「我」是有多層次的，有表層的，有甚麼？深層的，表層那些能夠食、能夠說話、能夠認知、能夠有呼吸、等等，那些很表層的。所以，我就是主體，就是說我們的生命主體有很多主體，我們的生命能有感受苦樂的主體、我們有行為主體、有道德主體，是吧！有各種的主體。這樣，其實在印度人構思的「我」，亦都有各種的主體，不過這個主體最後就是主宰性的主體。如果要是主宰性的時候，就在你的生命的底層之中你是做自己的主宰，這個主宰你去選擇，一定會主宰到、選擇到是妙樂這一種！那麼，現在是選擇不到的，你的「五蘊」是無常，你的「五蘊」是引致苦的，你主宰不到你的妙樂，這樣就無「我」了，這裏是一個論證。那麼，這樣無「我」了，無「我」之後再進一步論證，就是無「法」了，「非我者」即無「我」了，「即非我所」，這就是無「我」就無你所受用的事物。「我所」就是我的生命主體所能夠受用的事物，它不是沒有事物，請大家注意啊，它是沒有甚麼啊？給我們所受用的事物，就不是說沒有事物。

佛教有一種講境空的這種：是讓你認知的境一定不能離開你的心識。這樣解釋，就不是真的無境！不是真的無境存在！無境存在，逛街時那隻窗門掉下來會砸死你，明明有個境砸死你，砸你的時候，那個境是你的心識變的境，是給你認知，有你的主體有你的境！如果沒有這個主體，砸不了你的！所以，「吾所以有大患者，為吾有身，若（及）吾無身，吾有何患」，在哪出的？是老子啊！為甚麼會有患啊？因為我們有個生命體，所以有各種的患，各種的痛苦，各種的患難！如果沒有我這樣的生命體，我浮遊太虛的時候，我就逍遙自得了，我就沒有過患、沒有痛苦了。這樣，所以這裏因為有「我」，才有「我所」，前面都證明「無我」了，那還有些甚麼是你所有的呢？這樣就沒有你所有了！這樣，好像錢穆先生所講，「問我何所有？山中唯白

雲，只堪自怡悅，不堪持贈君。」好詩啊！不過不是他作的，是引用（南朝陶弘景）的詩，錢穆老師，錢穆是我校長來的，他在那本書叫《人生十論》裏面是引用過這首詩，這首詩是很好，所以我常常記得它，有很多東西我讀過之後水過鴨背不記得，但那些可以與我生命結合的，有所受用的自然會記得，是不需要很強記，它都會記得的。所以，那種留在你的腦海裏的，對你有受用的東西，它自然會留住，它對你完全沒有受用的，這就會水過鴨背，世界上是這麼得意（有趣）。

好了，這裏就是從無「我」去證無「我所」，「我所」就是法，是吧！這就並不是世界上沒有法的存在，對你就沒有，因為無「我」，所以無「法」。可能對另一個衆生不是這樣，所以相對的，很多東西相對的，世界上存在的東西，對你是不存在，對別人是存在的，這麼得意（有趣）的。譬如，欲界衆生裏面有情欲，但對色界衆生，它就不存在，因為他們沒有情欲啊！物質世界對欲界、對色界有存在，但無色界都沒有物質現象，都不需要物質現象，那對它就不存在了，就不是說絕對的境不存在，是對某一個人（來）講的。沒有一個生命主體，所以，離開生命主體沒東西的，沒東西就不是等於零，是對你不存在，對另一個有可能存在，是這樣。那麼，這一點我們要深入一些去了解的，這樣才可以對唯識了解。

這樣，「五蘊」就只講了一蘊，那麼其餘的還有「四蘊」，受、想、行、識，這好像《心經》一樣，講完了「色（蘊）」之後，「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」，之後呢，「受想行識亦復如是」，這裏一樣，他說，「如是受想行識無常，無常故苦，苦即非我，非我者即非我所」，一樣的論證，就不用單一個「受蘊」講（解）、「想蘊」講（解）、「行蘊」講（解）、「識蘊」講（解），「色蘊」講了之後綜合「四蘊」一齊講了，它的結構完全與甚麼（一樣）？與《心經》一樣的，集中先講了「色蘊」，那其餘「四蘊」應作如是觀，這裏就是一樣。那麼就是說，我們的生命體不過是色、受、想、行、識「五蘊」，於是「五蘊」可再造一句，「五蘊」甚麼？「五蘊是無常的，無常就是苦的，苦就是無我，無我就是無我所。」這樣就 okay，你的生命體就是「五蘊」，「五蘊」如果是空的時候，無我的時候，於是給你所受用的每一種事物都不存在，對你來講不存在，對另一個人或者存在，不過我

們不理了，對別人，自己都搞不定自己，不好問別人了。

好了，讀完這一句，他說，「如是觀者，叫做真實觀。」又叫做「如實觀」，真實觀即是如實，如即是知，依照它是怎樣就怎樣作觀是如實觀，真實觀。這裏就是吉藏法師做總結了，他說，「前甲、乙兩節名我所空，所以人我空」，就是法空，所以我空，「今此丙節，今此引經」，即現在 C 那節，就是「以人我空，所以推知我所空」，即法我空，「互借破也。」即用法我破人我，然後用人我破法我，即是互相破。這樣，我們剛引了段文字，讀回《十二門論》，《十二門論》就說，「佛告諸比丘，因依有我，故可說有所，若無我，則應無我所。」這就一樣，不過他將整段經文用這意思講出來，原文就是甚麼？佛正正式式地講，那個是間接地講法，在《雜阿含經》就直接的講法，這個 direct speech，那個 indirect speech，是吧！但內容呢？一樣。

好了，這一節我們講完了，講完之後，我們翻到去講，第十八頁有個圖我沒有解到，第十八頁有個圈，見到嗎？這個圈是甚麼意思呢？就是從「我法」，從有為法空去破「五蘊假我」空，對吧！這是怎樣解釋呢？因為這個有為法是在空無自性裏的，就是說有為法是空無自性，然後「五蘊假我」是有為法的一部份來的，所以有為法是空的時候，「五蘊假我」亦空，顯示了它們的關係，這樣就可以從有為法空去論證「五蘊假我」是空，這個圖的意思。但是，現在就有些不同，現在我們的「我」是空去引證「我所」空，「我所」是不能離開「我」的，是吧！這個「我所」一定是有個「我」字，要有「我」存在。

這樣，這個「我」空，那即是呢？「P」是自性來的，「A」是有自性，不是！對不起！這個「P」是自性，這個「我」的存在是這樣，因為「P」是自性，「A」就是一個主體，這個主體含有自性，含有自性的「我」，一個「A」，一個這樣的主體，它含有自性「我」。那麼無「我」呢，就表示無一個自性「我」，「A」也無一個自性「我」。「我所」是甚麼意思呢？即這個「A」具有「我」的這種特點，同時

它又有「Q」這個特點，「Q」就是法來的，離開我的存在事物來的。那麼，無「我所」是甚麼意思呢？這就是說，一方面有主體是同時有一個客體的「Q」是不可能的事。因為，如果我們即使是譬如加多一項，就是這個「法」的本身不理這個「我」，就是「QA」，有個主體具有客觀的物質活動或者精神活動，那麼如果只有客體在，而沒有這個「P」，沒有自性我在呢，就不可以叫「我所」。「我所」能夠成立要兩個條件的：第一個條件，它要有「P」這個生命主體；第二，有個「Q」，這個客體、這個法，合起來就叫做我所受用的法。這樣，這兩個組成部分隨便沒有一個，都不可以叫做「我所」。「我所」要具有雙重意義，有主體性，有客體性，具足在一個人受用的情況之上，它是要兩種具足才行，一是因為有「P」，同時有「Q」。那麼，現在「無我故無我所」，我現在不理這個「Q」有否，不用理它，沒有個「P」在呢，這個就自然成立，是吧！因為這句話是甚麼意思啊？這句這樣的說話是有兩重意義的：一重意義 non「PA」、「QA」，一重意義就是「PA」，然後 non「QA」，還有第三重意義，又或？三重意義，少一重意義不行！每重意義就是亦有 P 亦有 Q，它就存在了，跟得上嗎？

這樣，若果佛法讀得多，可以用這些符號的，這樣就清晰了，你的頭腦很清晰，我常常都說你讀佛法使到你混混沌沌，你就不通佛法，若你通佛法，你的頭腦比別人清晰很多。這就是說我們講的「我所空」是怎樣解釋啊？就是三種情況活動隨便有一個情況都是「我所空」，這樣就是用邏輯頭腦去讀佛經了，佛經是提供一個訓練你思維方法的好工具，除了陶冶性情之外，陶冶性情最緊要了，是吧！除了陶冶性情之外，還可以攝智於德，聽過這樣一個詞彙嗎？「攝智於德」，把你的智慧將它攝入了你的德性裏面。攝智於德，這又不一定是攝智於德的，不過它的情況有這樣的特性，攝智於德的特性。但是，禪宗就很少講個德性，就個智慧開展德性的，禪宗很特別的，你讀禪宗的書，我們其實讀任何東西，有些東西你自己要心領神會的，是老師教不到你的，即你思之得，就是你自己思考就會明白道理，體驗到一種特別的道理。禪宗不是這樣的，禪宗最主要是講明心見性，是吧？要明我們的心，見我們的性，這個心是甚麼心啊？般若心，般若心的佛性攝入般若，佛性是佛的智慧德性。那麼，般若

是智來的，對吧！但智本身呢，這個佛性本身是智，但它涵攝德性，這個智本身涵攝德性。

這樣，所以當我們在通達我們的自性，即明心見性，這樣的時候，你就是甚麼？你就會：「心地（這個智慧）無癡（的）自性慧」，智慧，但同時呢，「心地（是）無非（的）自性戒」，這個是德性，「心地（又）無亂（得）自性定」，本來般若智只是講智來的、慧來的、無癡的，為甚麼會無非啊？為甚麼會無亂啊？無非就是德性，道德，戒是關於道德啊！那麼就是你的智慧裏面自然涵攝德性。這就是說，你能明心見性，能夠體現佛性，將你的般若智帶出來起用的時候，即你的生命智慧起用的時候呢，你就不會行差踏錯，你的德性就是很純厚，你就慈悲即是觀音，喜捨就是勢至，是與智慧出現的！那它很特別，就不是各學派一樣的！即有些學派是這樣的，有些學派是那樣的，這就是說，我們先從道德入（或）先從智慧入，都可以！其實兩種不是矛盾的！這兩種不是矛盾的！智慧入，到最後你的德性就顯現了，德性入之後就發揚你的智慧，是這樣。

「心地無亂自性定」，自性定，戒、定、慧三項，自性定！戒、定、慧齊全了，都是從自性得，自性就是明心見性的性來的。如果是般若心，出現般若的智慧，般若智慧出現的時候，你的道德境界就會提升了。學生：「即包括了慈悲？」對！剛剛我就引「慈悲就是觀音」，你能夠自性顯現的時候，你鍾意變現觀音又行，你變現大勢至又行，你變現能仁釋迦牟尼又行，是吧！你變現彌陀又行，是吧！這就是你本來全具足了，就是所有德性，所有智慧德性是具足的，完全齊了，這樣，所以它就不是攝智於德，是攝德於智，將它調轉都可以啊！即佛法不一定要這樣的，所以不用別人跟足那條路。那麼有時候讀書不用跟足那條路，你摸索出屬於自己特別的路，你就可以成家，你常常跟住別人，是不能夠成家。你入同城要出同城，即你跟我讀佛經，要出路，要有你自己的路，這樣就體驗到你獨特的體驗。所以，牟宗三未必全對的，你不好權威學說就崇拜，所以你不要崇拜我，你崇拜我就不是我的學生。記住啊，你崇拜我沒有用的，你崇拜都超越不到我，我常常都希望你超越我才對啊！所有老師都希望學生超越他的，學生超越不到老師，即是老師教不到學生，是吧？你一定要自己超越

老師！超越老師的學問是你自己的！你超越不到老師呢，你讀來讀去都是離不開老師的那套，是沒有你自己！沒有自己，「破我」就好了！做學問就要有自己獨特的見解啊，不過不是為獨特的見解而有獨特的見解，你自然而然有些真理是你發現的，你應該自己在固有的典籍裏面是發現一些別人所看不到的東西，否則你的論文永遠寫不出！論文一寫出來就是超越了老師！這樣才寫到論文，超越不了老師，怎樣寫論文啊？只將老師所講的東西口述出來，就不能寫一篇論文的。

好了，這一節就講完到此了，那麼第三節本來我希望講完的，但講不完，今日講得久一點，因為論證要一個一個扣緊，那麼我們下個禮拜再講吧，今日到此！多謝！不用客氣！

-完-