

简介

主张“一切皆空”的空观思想集中体现于佛教的般若部类经典之中，是大乘佛教的理论基石。一般认为，活跃于公元二三世纪的印度论师龙树（Nāgārjuna）梳理并论证了这一思想体系，被称为“中观”（Madhyamaka）思想。龙树的偈颂体著述言词简洁而思想跳跃，后世论师基于各自立场发展补充，在瑜伽行派和因明学的影响或刺激之下，由清辨、月称等所建立的“中观派”体系发生了思想转向。

基于现有材料，我们可能很难还原出一个“真正的”龙树，而发掘其思想体系之中的关键点，找出这些点之间的最短连线，仍是一项十分有意义的工作。本讲座有意识地抛开后世诸师的理论阐释，基于龙树本人的著作考察其主要批判对象——自性的含义，进而明确无自性而空的意义。

以认识论怀疑主义为前提，龙树指出一切概念都同时含示着固定不变的存在主体及其必须参与的变化和观待，从而导致自相矛盾而不能有所指向。其语境中的自性即是概念的预设指示对象。由此龙树主张众生的一切概念皆无所指对象，也就是一切唯是空名而无自性，这一意义的空即是所知世界的彻底不存在。

这一空观立场是印度中观学的坐标原点，龙树思想体系中“缘起”、“中道”、“不立自宗”和“二谛”等几个关键概念，皆拱卫这一立场。龙树的缘起观否定了缘生法的存在，而将“缘起”等同于空性的无生之理。其中道观是由彻底否定以远离二边，而非调和二谛。其不立自宗的声明有助于避免虚无主义悖论，破尽一切概念而不确立任何概念。其二谛理论只是为了教化权便，而不是对空观做重新布局。因此，龙树的思想，与后世中观论师以二谛为框架的理论体系有巨大差异。

一、导言

重点提示：

- 一份调查问卷和令人惊诧的答案
龙树对“无自性”、“缘起”、“中道”的阐释与流行观点完全相反
- 大乘佛教思想发展的系谱
- 大乘经的兴起，初期大乘阿毗达磨——中观唯识的共同源头

大家好！

这里分享的是我 2017 年在广州龙象书院所做的系列讲座，题目是《龙树的空观》。

我不知道大家以前对这个主题，或者对龙树这个人是否了解，但是我敢肯定，大家都听说过“空”这个词儿。大家有些可能已经对佛教进行过系统的学习，有深入的了解，有些可能只是感兴趣，还没有深入。没有关系，我尽量让大家都听懂。

大家都听说过“空”这个词。某某人出家了，有人就会说：年纪轻轻遁入空门啊！就这个话，你就知道，“空”是佛教的一个理论标签，“空门”甚至成了佛教的代名词。

我原来是学美术的，是中央美院国画系毕业的，后来不知哪根筋跳错了，觉得学佛不错，可一看，这些佛教经典都是从梵文、巴利文原典翻译过来的，有些梵文、巴利文本不存在了，还有藏文本，就想，是不是把这语言学会了，读起来就更清晰呢？那就去学吧！于是就考了北大的梵文专业，然后我身边有的人就做我的思想工作，说：唉呀！你年纪轻轻的，怎么能遁入空门呢？我说真的是喜欢佛教，才做这样的选择。

调查问卷

在讲正式内容之前，我们先来做一个预调查问卷，我想先在大家智慧心灵之中埋下几个问号。大家看下面的四句话：

- 1) 说某事物“无自性”，是说它不实在，并非不存在。
- 2) 一切事物都观待因缘而生起。
- 3) 远离常、断二边而行中道，就是主张一切事物以一种不常不断的形式而运行。
- 4) “中道”须架设于“二谛”之上，一切事物在俗谛上有，真谛上无，有无圆融而不偏废，即是中道。

有些朋友可能以前从书本上，或是一些法师、居士那里得到了很多佛教知识和见地，有过这样那样的感受和思考。我们这里先做一个预先的调查，请诸位判断一下，这四句话对不对。今天要讲的是龙树的思想体系，严密的来说，我是想让你们判断这四句话是不是符合龙树的思想。

第一，佛教讲“无自性”。只要接触过一点佛教理论，都听说过这句话，“诸法无自性”，那么请判断：说某事物无自性，是说它不实在，并非不存在。大家觉得这句话是不是很熟悉，是不是在很多人那里听说过？你们觉着这不符合龙树的观点？

第二，是关于“缘起”的，这个大家可能更熟悉了，基本上听说过佛教的都听说过“缘起”。缘起确实是佛教的一个基本主张，基本原则。而作为基本主张，缘起的意思是：一切事物都观待因缘而生起。大家觉得这句话怎么样？是不是符合佛教的缘起观？这是一个问号。

第三和第四，可能涉及到一些深一点的概念，有些人能看得懂，有些人可能看不懂，没有关系，我们就先过一遍，听一听。

第三是关于“中道”，这个大家可能也听说过，佛教讲中道，中道就是远离二边两种极端，这两种极端的代表说法就是：常边和断边。所以说，远离常、断二边而行中道，就是主张一切事物以一种不常不断的形式而运行。这个说法是不是符合龙树的体系，能不能代表他的思想？

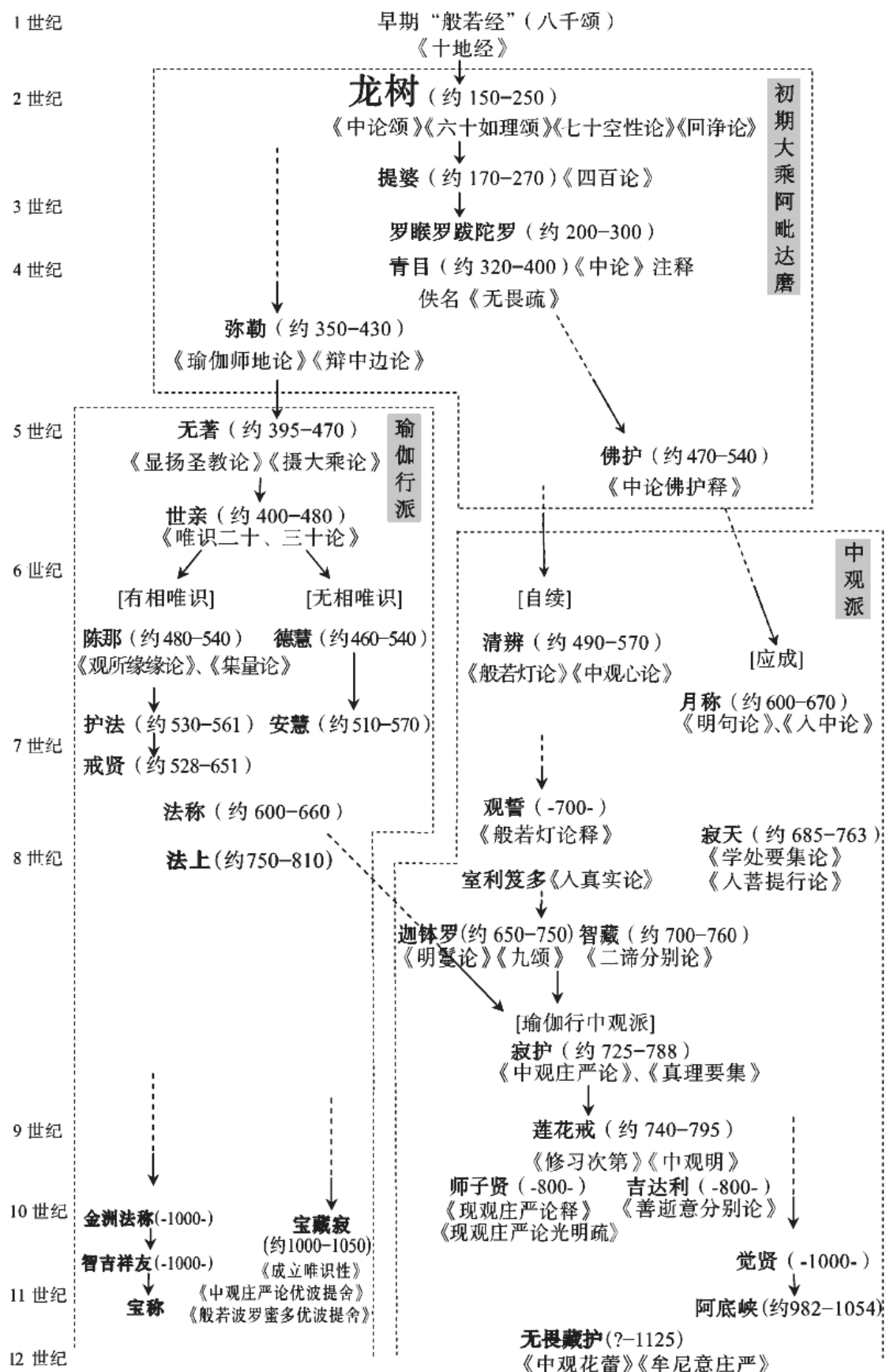
第四，还是跟“中道”相关，但是又涉及到一个新的概念——“二谛”。学习过一段时间佛教的人，可能会听说过中观派讲二谛，是两种真理，一个叫“世俗谛”，简称“俗谛”，一个叫“胜义谛”，简称“真谛”。大家请听题：中道需架设于二谛之上，一切事物在俗谛上有，在真谛上无。有、无圆融而不偏废，即是中道。

大家对这几个说法感受如何？是不是有点似曾相识？问号埋下去了，我们下边就来寻找答案。这里我也不卖关子来折磨大家，先公布一下我的答案，当然，这是我个人的思考，就是：这四句话都不符合龙树的思想体系！而且，不仅是不符合，里边有几点恰恰是龙树所直接、尖锐批判的！

我看到有人表情已经有点诧异了，哈，我要的效果达到了。我经常跟别人说，我的本事不在于把大家都搞明白，而是经常能够成功地把大家搞糊涂。有的人觉得自己的思维很清晰，逻辑性很强，别人糊弄不了，让我说完之后，唉，乱了！乱了！乱了！好，如果你觉着有点诧异，好像倒吸了一口凉气，那么接下来，我们一起来梳理佛教空观的义理体系。我尽量照顾到大家不同的背景和感受，我们在佛教的义理上一起飞。

大乘佛教思想源流

下边开始正题，在学习龙树的思想之前，我先介绍一下这个人，在吃这道大菜的时候，先介绍一下这是几级厨师做的。龙树什么人呢？是一个非常不得了的人物，这里我画了一张图，可以说是整个大乘佛教思想发展的系谱——血脉图，最上面有早期“般若经”和《十地经》两行字，这是两部比较有代表性的大乘经典，说到这儿，我稍微说一点佛教的基本知识。



大约公元前 6 世纪到公元前 5 世纪，释迦牟尼诞生在印度，当时印度的主流思想形态是婆罗门教，释迦牟尼悟出了自己独特的、有悖于婆罗门教的一个独特的思想体系。从他开始在恒河流域传教，宣扬自己的解悟和教法，一直到他去世，也就是我们常说的涅槃，再到涅槃之后大约一百年时间，这一段时间学术界叫作“原始佛教”。释迦牟尼去世大约一百年以后，佛教出现了一点问题，就是分裂。这个大家容易理解，知识分子喜欢吵架，这些人不生产不劳作，整天生活在思想的世界里，当然我说的这个思想也是包含了修行，思维观想本身就是一种修行。那么，这种思想以及践行体系，在佛去世后约一百年，开始出现分歧，于是就各走各的道，各传各的教，走向了分裂。分裂之后大约又过了几百年，到公元前后的时候，兴起一种思潮，称为“大乘佛教”。

大乘佛教顾名思义，乘得很大，很多，认为自己的运载量大，自称为大乘。大乘佛教兴起以后，对原有的这些个部派，当然包括很多部派，都统称为“小乘佛教”，就有点贬义了，说你们装的少，我们装的多，你们的道小，我们的道大。

关于大乘佛教到底是不是原本的，还是后出的，还有很多争议，这里我们暂不涉及，我只说在公元前后的时候，大乘佛教这个思潮开始流行起来了，至于说它原来就有，只不过没有抬头，还是说原来没有，后来才出的，我们先不管，总之在公元前后的时候，大乘佛教在印度思想界的重要性彰显出来了。大乘佛教的流行，就是以大乘经的广泛流布为标志的。这里写的两部，是比较有代表性的大乘经典，前面一个是“般若经”。

大家以前听到的传统念法可能是“波惹”，也不算错，我念“般若”，是因为这个词的梵语是 *prajñā*，而且，这个词最早是从印度俗语译成汉语的。我们知道，很多汉语佛经翻译的年代都比较早，那个时候的大乘佛经往往不是标准的梵语，而是印度的方言俗语，那么在俗语里般若是 *paññā*，所以我觉得念般若更接近一些，所以我就这么念了，你们愿意念“波惹”还是“般若”，都没有关系。

般若经不是一部经，而是一个部类，“般若”的意思是智慧。般若全称是“般若波罗蜜”或者“般若波罗蜜多”，意译就是“智慧到彼岸”。那么可以想见，这一部类的经典非常重视智慧，它的一个重要特征就是宣扬“空”，所以，“空”虽然在很多佛经里都有，而真正把它发扬光大，推举到一个重要的理论位置上，是在般若经中完成的。般若经有不同的篇幅，八千颂是一种篇幅的般若经。现在学者经过一些文献学的研究，认为这是最具有代表性的一部般若经，汉语有时候也叫作《小品般若》，篇幅稍微短一点。与之相对应有《大品般若》，比较有代表性的是《二万五千颂般若经》。颂是印度诗句的一个名称，一颂包含 32 个音节，所以颂可

以作为计数单位，并不是说这个经全是偈颂，般若经几乎全是散文，但是如果你数字数的话，32 个音节算一颂，这个篇幅大概相当于 8000 个 32 个音节这么多字，这是以篇幅长短来命名经典。

那么这两部大乘经，大概至少是在公元零年前后的时候，就已经在印度非常流行了。我国东汉时期翻译了《小品般若经》，大概是公元一百多年，非常早。从这两部经典往下看，有两个大字——“龙树”。龙树处于一个什么样的地位呢？他是最早梳理大乘经典义理的人。

大乘经与初期大乘阿毗达磨

大家要是读过的话就会知道，经是一种对话体，佛在哪里，见了什么人，然后对他作开示，一问一答，里面很多的理论需要读者去琢磨，去挖掘。这个工作在印度就有人做，就是“论”。很多经都要配着论来读。

我们知道佛教的文献分为三大块，经、律、论三藏。过去我们说三藏法师，是把经、律、论全背下来的人。印度讲究口传心授，不是你听懂了就叫心授，要背下来。一个学派传承了几代人，可能都没碰过书，全是口耳相传。我们现在的博士，能背下来几本书啊？大家小学里边就最怕的是什么？“阅读并背诵全文”。古代印度人的这个记忆力真的是很了不起，为什么有这个体制呢？大家想一想，是跟修证有关系的。修行的时候，起观的时候，你把藏经记在心里，那是一种什么感觉？和我们拿着书念是不一样的。

经，一般指的是佛陀的言教，论是对佛陀言教的理论阐释和梳理。龙树所处的这个位置，公元二三世纪，我写的是约公元 150–250 年，一会我们还会介绍一下龙树的年代。印度的年代是一笔糊涂账。一般认为是龙树是一到三世纪的人，这个是有宽泛，现在学术界大多数人接受二三世纪的说法，把第一世纪给排除出去了，其实也没有特别硬的证据，说龙树肯定不出生在 1 世纪。那么，龙树就处在大乘经典流行了大约一两百年的时候，他做了大乘理论的梳理工作。再往下看，龙树传提婆，一直到佛护，都在一个大线框里面，叫作“初期大乘阿毗达磨”。“阿毗达磨”是梵语 *Abhidharma* 的音译，大致相当于论，我们说经律论三藏，论藏也叫作阿毗达磨藏。阿毗达磨意译叫“对法”，意思是对法的阐释和梳理，主要是指佛陀的教法。

我不知道大家有没有读过佛教史，一般的佛教史都说，大乘佛教进入理论化时代以后分成两支，被称为车之两轮，鸟之两翼。其中一支是瑜伽行派，另一支

是中观派。而这里我又分出来一块“初期大乘阿毗达磨”，这是近些年学术界倾向的一种新分法，不是过去的二分法，而是三分法。为什么呢，就是把龙树置于后来出现的两大思想流派共同源头位置上。

二、龙树的地位

重点提示：

- 最早的大乘佛教倡导者：马鸣、龙树
- 最初论证大乘佛教思想内核“空”的人
- 所创立的中观思想体系，为大乘各派所尊
- 唯一在佛经中被授记的大乘学人

过去经常说中观以龙树为祖师，瑜伽行派以弥勒为祖师。弥勒的年代大致比龙树晚百来年。这里把龙树和弥勒单划出来，归为初期大乘阿毗达磨，是一种什么考量呢？这是因为，在龙树和弥勒的时代，大乘佛教没有分裂，大家虽然都在做着各自的梳理，留下的各种文献，侧重点和一些处理方法也可能有差异，但是基本原则、基本主张都是一致的，相互之间不打架，有时候还互相帮衬一下。在瑜伽行派兴起的初期，无著、世亲两兄弟为瑜伽行派的理论建构作出了重大贡献，在他们俩这个时代，都还与中观不打架，例如无著也留下过解释《中论》的著作。

这个架是从谁那里开始打起来的呢？从清辨。大家看源流图上，中观派的“自续”底下，列了两个名字：清辨。这位论师去找跟他同时代的护法去约架，护法跑了，有人说这是不敢辩论，护法说我是不能稀得跟你辩，总之约架没成功。但是清辨这个人个性非常强。大家知道瑜伽行派的祖师是弥勒，一般说他是未来佛，现在学术界也有认为这个弥勒论师和未来成佛的弥勒不是一个人，此弥勒非彼弥勒，这里的弥勒是公元4世纪的时候真实活着的一个论师。我们不去讨论到底是怎么回事，也不可能讨论清楚，但有一点可以明确，就是在印度不管是中观派还是唯识派（瑜伽行派也叫唯识派），这些人心里边都认为这个弥勒就是未来佛弥勒，他们当时就是这么认为的。那么这个清辨就说：好，你护法不敢见我，不跟我约架，我找你们祖师弥勒去。弥勒早就已经不在世了，怎么办？他不是还要成佛的吗？说是五十六亿七千万年以后还会再来到世间成佛，我等到那时候跟你们祖师直接当面决疑！怎么保证五十六亿七千万年以后还能打这一架呢？得长生，怎么办，入定，找了一个山洞，一坐下去。大家知道在佛教里有这个说法，一定可以数劫之多。玄奘的《大唐西域记》里记过这个故事，这个山也有名字，大家可以到那看一看，是不是清辨还在那坐着，还在傻傻的等。

就是从清辨这里，中观和瑜伽才成了对立的两派，才开始吵架。在此之前，大家侧重点有不同，但是还是基本上在一个共同框架下进行理论建构的，所以我们称之为初期大乘阿毗达磨，也就是最初对于大乘义理的梳理和阐释。所以，不管是瑜伽行派，还是中观派，它们有共同的思想源头，而这个共同的思想源头的源头，就是龙树，他就处在这样一个地位之上。

最早的大乘佛教倡导者

最早的大乘佛教的倡导者，是马鸣和龙树。这是什么意思呢？也就是说大乘佛教开始流行的时候，是以大乘经的出现为标志的，而大乘经是署谁的名啊？释迦牟尼。我们不知道这

个时期, 这些个大乘人物的名字。那么, 最早弘扬大乘佛教, 在历史上留下名字的人就两位, 一个是马鸣, 一个是龙树, 而且从很多资料来看呢, 马鸣很可能比龙树要早一点, 早多少不好说。但是, 我们现在看不到马鸣的理论性著作, 马鸣确实有著作传世, 有诗歌, 有戏剧, 写得非常优美。马鸣在印度文学史上地位非常崇高。我们现在知道梵语的诗歌非常优美, 如果说这世界上能有一个民族的诗歌文学, 能够和中国的唐诗宋词相媲美的话, 那就是印度的梵文诗歌。我们现在一般说的梵文诗歌, 往往指的是在主流婆罗门教的思想体系之下的创作, 而这种诗歌创作的先河是一个佛教徒开创的, 他就是马鸣。马鸣的《佛所行赞》, 基本上是我们现在能够看到的, 最早的梵语的文学化的诗歌, 但是我们现在看不到马鸣的哲学创作, 就是“空”、“缘起”这些理论, 马鸣怎么认为, 兴许他确实是弘扬过大乘, 或者他没有弘扬过, 而是后来把他推举为一个代表, 总之, 我们现在无从查考, 没有文献。那么, 也就是说龙树是我们现在能够知道, 能够学习其思想体系的一个最早的大乘理论倡导者。

最初论证“空”的人

刚才我们说, 大乘尤其是初期大乘, 最重要的思想体系就是“空”, 那也就是说龙树主要倡导的是空观思想。般若经把这个“空”说的特别的鲜明。而我们知道, 印度是一个以理服人的文化环境, 思想环境特别的宽松, 大家要是看一下印度思想史或者印度哲学史, 甚至印度宗教史的话, 会发现印度为什么思想这么发达, 为什么? 因为它从古至今的历史上没有出现过文字狱, 没有出现过思想控制, 我说的是大规模的。如果说局部的, 可能哪个国王上台以后, 不喜欢哪个教的教徒, 这是有的。印度在古代是一个地理概念, 不是一个国家概念。印度古代大部分时间都是邦国林立, 只有一些短暂的统一, 所以一个国王不喜欢佛教徒没关系, 这个国家的佛教徒就开始往邻国跑, 顶多也就到了这份上, 至于说什么焚书坑儒了, 什么文字狱了, 没听说过, 思想环境非常的自由宽松。而且印度还有一个什么特征呢? 他们的人民非常尊崇思想家, 职业思想家。我们中国人说你有手有脚, 不劳而获, 在那儿要饭, 就看不下去。会说你年轻的为什么不找个正经工作呀? 但在印度没这个感觉, 他要问你为什么不工作? 你说我在思考, 他马上非常崇敬你, 回家做一顿饭给你, 说“吃饱了好好思考”。真的是这样, 所以他们的社会环境就是非常地尊敬思想家, 当然这里说的思想家, 其实就是修行人, 因为你光思考不践行, 这不叫思想家。所以, 印度的树林里啊, 全是思想家, 从古至今, 现在也是, 虽然不像过去那么极端了, 在几千年的时间里, 整个印度社会的这种风气养了一大批思想家。现在的和尚叫什么? 叫比丘, 什么叫比丘, 就是 bhikṣu “要饭的”。要饭是不挨着一家要的, 所以你给我饭就完了, 我怎么思考, 得出什么结论, 愿意怎么修行, 你管不着。所以这是一批非常自由的职业思想家。

而就在这样一种环境中, 很多人在树林里就修行了多少年, 死了就死了, 历史上都没有留下名字, 因为在最早的时候没有书, 你必须靠你的徒弟把你的思想背下来, 才能传下去, 你的影响力通过什么来体现? 如果说你招几个人, 让人家背你的思想感悟, 人家一听, 这什么玩意儿, 狗屁不通, 走了, 你的这个思想就传不下去了。所以呢, 在印度的思想界, 你要立足, 要想把自己的思想传下去, 必须以理服人, 你得把你的道理讲清楚。

那么回到般若经, 把“空”这个大旗举起来了, 怎么让它被人接受? 怎么让这个经典传下去? 必须有理论, 而这个理论呢, 根据现存的般若经来看, 并不是十分的清晰。也就是说, 般若经的主要工作是举起来了“空”的大旗, 为什么“空”? 为什么好好的你非要说“空”, 为什么我们都不说空, 就你说“空”, 你要是不讲个丁卯出来, 般若经在印度这种环境下, 存留不了多久。而龙树在思想史上的伟大功绩, 就是为这个“空”提供了完整的论证过程。为什么“空”,

我告诉你，一、二、三、四，最后结论：一切皆空。你要是不明白，咱们掰扯掰扯，掰扯完了，你觉得好有道理啊，好！你是我的徒弟，把我的思想背下来，再告诉你的徒弟。这就是刚才我们说的口传心授。这个文字书写，在当时的印度还属于一种新技术，用文字来记录思想，在龙树的时代已经开始了一段时间，虽然还没有太广泛。而有了书写来记录以后，思想格局会发生变化，很多原来传不下来的东西，后来就能传下来了。所以，龙树就是最初为大乘的“空”提供论证过程的人。

大乘各派所尊

还有一个非常值得说道的地方。龙树所创立的这个思想体系，后人称“中观思想”，其中很重要的一部分就是空观，这个体系为大乘各个派别所尊崇。“观”就是一种观点、观法，立场的意思。刚才我们已经把龙树放在图表上的源头的地方了，但是仅仅最早还是不够的，最早不一定是最好，而我们下面就说，龙树对大乘佛教理论的梳理，不但是最早的，还是最好！为什么呢？大乘佛教后来分裂成了不同的派别，我们刚才说了清辨，清辨连弥勒佛——未来佛都敢对着干。当然这是一种精神，现在，尤其在中国佛教里面，这种精神已经丧失了，就是我爱吾师我更爱真理的精神。管你是谁说的呢，我要听着有道理才接受。这个精神其实是被佛所推崇的，佛之前在经里说过，不要因为这句话是我说的，你就接受，不要因为这句话是一个德高望重的人告诉你的，你就无条件接受，他强调你要理解，你要明白，然后才接受。

在这样的一个环境中，连未来佛——释迦牟尼的接班人都有人挑战，龙树的思想没人挑战过，不管是中观派还是唯识派，没有人明确说过龙树的观点是有错误的或者在某些地方是不究竟的！在印度的思想环境中，在佛教这种宽松、自由、活跃的思想环境中，从来没有人能做到这一点，龙树做到了！

唯一被授记的大乘学人

还有一点，龙树是在大乘经中被授记了的人。授记，就是佛在讲经的时候会讲一些预言，说将来某个时候，会有一个人出来做什么事，然后去世以后去向哪里，这就是预言。佛经里边预言了一些人在未来世会作佛，大部分都是佛弟子，而作为一个大乘的理论家，在佛经里被授记，龙树是唯一的一个！这里我把授记这段也录上，这部经非常有名，叫《楞伽经》，在卷六《偈颂品》里有一段，三个颂子：

大慧汝应知，善逝涅槃后，
未来世当有，持于我法者，
南天竺国中，大名德比丘，
厥号为龙树，能破有无宗，
世间中显我，无上大乘法，
得初欢喜地，往生安乐国。

这段话是佛说给一位听众名字叫大慧的，说：大慧啊！你要知道，“善逝”指的是佛，也就是说，我涅槃以后，未来有一个人能够护持我的教法，他生在南天竺，就是南印度，是一个很有名德的比丘，他的名字，当然汉译是译成“龙树”，其实要看梵文原文，是一个叫作“龙”的比丘。说这个人他叫“龙”，没有“树”字。他能破有、无宗，“宗”指的是命题，指的是主张，不管你主张有还是主张无，他都能给你破了，这是这个人的主要工作。“世间中显我，无上

大乘法。”他弘扬了我的无上大乘教法，“得初欢喜地。”我们知道大乘佛教的菩萨，分为十个修行阶位，《西游记》唐僧见到女施主叫“女菩萨”，这个菩萨是“凡位菩萨”，而真正的菩萨叫“圣位菩萨”，也就是大菩萨，要登地，登上圣位，有十个阶层，第一个是初地，这很不容易，要经过一大阿僧祇劫的修行才能够登得初地，初地也叫“欢喜地”。所以，佛预言了龙树是一个登上初地欢喜地的大乘圣位菩萨。完成了破有无宗的重要功绩以后，他会去往哪里呢？“安乐国”指的就是极乐世界，阿弥陀佛的净土，说龙树就往生到了那里。

有的学者认真研究了这一段话。这段话在现存的梵文本里是有的，但是在最早的 5 世纪的汉译本里没有出现，最早一次出现是在 6 世纪译成汉语的本子，6 世纪以后的本子都有这段话了。所以，有学者说这一段是不是后人添加的。这个我们说，在不同的译本中，这句话在早期译本中没有，后来的译本有了，这个现象必须承认，至于是不是后加的，我们先不评论。按照学者的预计，可能是在公元 5 世纪左右，也就是大乘佛教在印度非常兴盛的时候加进去的。就算是加进去的，为什么要加这段话？说明龙树当时在整个大乘思想界，地位已经非常的重要了。

、龙树的年代

重点提示：

- 汉语文献的记载：《大毗婆沙论》《法显传》《大唐西域记》
- 鸠摩罗什是最早记述龙树的人，5 世纪初年翻译了龙树的著作

龙树的年代不好确定。宽泛一点说是 1-3 世纪，现在一般说是二三世纪，大概相当于我们中国东汉末年、三国初年这么一个时间段。考证龙树的年代，早期材料主要在汉语文献之中。

《大毗婆沙论》

《大毗婆沙论》是一部大论，我们后面还会引用其中的话，这部论大约是在公元 1 到 3 世纪这 300 年间，西北印度也就是现在的克什米尔一带，在国家力量的支持下，完成的一部佛教百科全书一样的著作，相当于我们现在的国家重点学术工程。翻译成汉语，大约有 150 万字以上，是古汉语呀，这辈子能读一遍算不容易了。这部百科全书主要是理论、哲学性的百科全书，按说方方面面都会涉及。这里面有马鸣存在的痕迹，虽然没有出现“马鸣”这个名字，但是引用了他的诗句，那就可以证明公元 1-3 世纪的时候，马鸣已经存在了。然而这部论从头到尾没有提过龙树什么事儿。1-3 世纪应该正好是龙树存在的时候，这怎么解释呢？很可能当时龙树的影响力还没有展现出来，这是一个慢热的过程，过去通讯不发达，至少在西北印度的《大毗婆沙论》里，还没有龙树的痕迹。

《法显传》

下面看一部书，《高僧法显传》，作者是法显。我们比较熟悉玄奘曾经去过印度。我在印度留学的时候，整天把玄奘当作招牌，因为玄奘是早期留学印度的留学生代表，我们是步着玄奘的步伐去的。其实法显比玄奘早，他在公元 399~412 年的时候，也就是 5 世纪初年，

在印度游历。理论上讲，这时龙树应该已经去世了一两百年了。法显回国后把见闻写成一本书，现在的名字叫《高僧法显传》。这里边也没有提及龙树。法显在印度转了一大圈，记了很多见闻，其中就包括大乘佛教，说哪个地方、哪个寺院是修行大乘的。大乘有时候会在印度一些区域受到抵制，如果说他没有遇到大乘，不提龙树还可以理解，他明明是已经提到了大乘佛教，而最早的大乘佛教的倡导者，这么有名的龙树，他却没有提，这个也很有意思。

更有意思的是法显提到了一个地方，是一处僧伽蓝，僧伽蓝就是僧院的意思。这个僧院在后来是龙树传奇故事的一个发生地，一些故事就是围绕这个寺院产生的，而法显也提到了这个寺院，我们看一下这段话：

从此南行二百由延有国名达嚩，是过去迦叶佛僧伽蓝。穿大石山作之，凡有五重。最下重作象形，有五百间石室。第二层作狮子形，有四百间。第三层作马形，有三百间。第四层作牛形，有二百间。第五层作鸽形，有一百间。最上有泉水，循石室前绕房而流，周围回曲，如是乃至下重，顺房流，从户而出。[……] 其寺中常有罗汉住。此土丘荒，无人民居，去山极远方有村，皆是邪见不识佛法，沙门、婆罗门及诸异学。彼国人民常见飞人来入此寺。于时诸国道人欲来礼此寺者，彼村人则言：“汝何以不飞耶？我见此间道人皆飞。”道人方便答言：“翅未成耳。”达嚩国幽险，道路艰难，[……] 法显竟不得往，承彼土人言，故说之耳。

“从此南行二百由延有国名达嚩。”达嚩是南印度的一个国家，“是过去迦叶佛僧伽蓝，”说这儿有一个僧伽蓝，有一个僧院，是迦叶佛的道场，我们知道迦叶佛是过去古佛，是释迦牟尼之前的佛。法显说的很明白，这个地方是迦叶古佛道场，后面就描述这个寺院，非常详细。《法显传》并不太厚，大家以后有机会读一下，很薄一本书，很多地方记载得非常简略，但是对于这个寺院记载得真是详细，着墨很多。

“穿大石山作之，凡有五重。”这个寺院整个把一座山雕空了，凿成了一个寺院，上下有五层。“最下重做象形，有五百间石室。第二层作狮子形，有四百间。第三层作马形，有三百间。第四层作牛形，有二百间。第五层作鸽形，有一百间。”这是一个在山里边雕成的五层大楼，每一层有数百间房子，有点夸张。而且呢，“最上有泉水，循石室前绕房而流，周围回曲，如是乃至下重，顺房流，从户而出。”大家脑补一下，这个场景多么壮丽，一个座山雕空成为一个五层的寺院，水从上流到下，绕着房流，最后流出来。

他的描写太详细了，我省略了一些，就这样还很多文字。“其寺中常有罗汉住，此土丘荒，无人民居，去山极远方有村，皆是邪见不识佛法，沙门、婆罗门及诸异学。”说这个地方可荒凉了，老远才有个村，村里的人都不学佛，不信佛，沙门、婆罗门及诸异学都有。然后呢，“彼国人民常见飞人来入此寺。”这够神的啊！有人经常飞到这个寺院里来。“于时诸国道人欲来礼此寺者，彼村人则言：‘汝何以不飞耶？我见此间道人皆飞。’”有人觉得这个寺很壮丽啊，来参拜，来旅游，这个地方其实不好走，比较荒凉，找着个村问问路吧，说：那个什么什么寺怎么走啊？回答说：你飞过去就行了。我见去那儿的人都是飞去的，你咋还问路呢？你看这个人怎么回答，“道人方便答言：‘翅未成尔。’”说：唉！说我是修道的不假，但是这个翅膀还没长成呢，一时半会儿我还飞不起来，你先给我指路吧！也挺会说的。

“达嚩国幽险，道路艰难，法显竟不得往，承彼土人言，故说之耳。”说了半天法显没去过，他也没飞过去是吧，也是“翅未成尔”。他是听“彼土人言”，那儿的人传说的，他记下来。他很喜欢这个传说，觉得这个地方挺有意思，所以记得非常详细，但是虽然详细，谁建的僧

院，人名儿没有，也没说这个庙跟龙树有什么关系。迦叶佛是一个古佛，谁也没见过。有人认为是法显搞错了，后来的几个行记都说这个庙是龙树建的。有可能搞错吗？他连几层几间，飞来飞去的这些事都记这么清楚，就把人名给记错了？不太可能。那么，很可能法显转这一大圈的时候，要么龙树影响力还不够大，还没有传到他的耳朵里，要么是他听说过龙树，但还没有重要到要记下来的程度，至少这个时候，这个寺庙还没有跟龙树联系起来。

《大唐西域记》

关于这座僧院有很多种传说，我们比照一下。比法显晚了大概二百多年，玄奘（627～645 年游历印度）也去了印度这一带。其实玄奘也没到这个寺院，他也不会飞。后面写了，他也是听人传说的。过了两百年，对这个地方的传说还是一致的，看一下《大唐西域记》这段话：

国西南三百余里，至跋逖末罗耆厘山唐言黑蜂。岌然特起，峯岩峭险，既无崖谷，宛如全石。引正王为龙猛菩萨凿此山中，建立伽蓝。[……] 崇台重阁，阁有五层，层有四院，[……] 从山高峯，临注飞泉，周流重阁，[……] 初，引正王建此伽蓝也，人力疲竭，府库空虚，功犹未半，心甚忧戚。[……] 龙猛菩萨以神妙药，滴诸大石，并变为金。王游见金，心口相贺，[……] 遂以营建，功毕有余。于是五层之中，各铸四大金像，余尚盈积，充诸帑藏。招集千僧，居中礼诵。龙猛菩萨以释迦佛所宣教法及诸菩萨所演述论，鸠集部别，藏在其中。故上第一层唯置佛像及诸经论，下第五层居止净人、资产、什物，中间三层僧徒所舍。

“国西南三百余里，至跋逖末罗耆厘山（唐言黑蜂）。岌然特起，峯岩峭险，既无崖谷，宛如全石。”说这座山像一整块石头一样。“引正王为龙猛菩萨凿此山中，建立伽蓝。”“龙猛”是玄奘对“龙树”这个名字的翻译，我们叫龙树，是鸠摩罗什翻译的。玄奘翻成龙猛，这个是因为什么呢？龙树的梵语 Nāgārjuna，是两个词的复合词，前一个字是 nāga“龙”，后面这个字 arjuna 是什么意思就不好说了，因为有一种树叫这个名字，所以鸠摩罗什说这是树，译作“龙树”。我们要对印度文化了解的话，印度有两大史诗：《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》，其中《摩诃婆罗多》是关于两大族之间战争的一个史诗故事，里边有一个勇士叫阿周那，阿周那就是 Arjuna。阿周那是勇士的名字，勇士嘛就是猛，所以就翻成了“龙猛”。其实，意译的话，取哪层意思都无所谓。说当时有一个南印度的国王叫引正王，“引正王为龙猛菩萨凿此山中，建立伽蓝”，这个寺庙，就是这位国王为龙树菩萨在山里凿的，你看描写得几乎一模一样，“崇台重阁，阁有五层，层有四院，从山高峯，临注飞泉，周流重阁。”

下面这个传奇故事就开始了：“初，引正王建此伽蓝也，人力疲竭，府库空虚，功犹未半，心甚忧戚。”说这工程凿着凿着没钱了，这可把引正王愁坏了，眼看这工程要烂尾。“龙猛菩萨以神妙药，滴诸大石，并变为金。王游见金，心口相贺。”龙猛点石成金，还悄悄做，没告诉这位国王，国王进去一看，哇！一夜之间全是金子，高兴坏了，有钱了嘛！

这个故事也很详细，我中间省略了。“遂以营建，功毕有余。”用这些金子把这个工程干完了，还没花完。“于是五层之中，各铸四大金像。”在这五层里边都铸了黄金佛像，“余尚盈积，充诸帑藏。”铸完佛像都没有花完这些钱，那怎么办呢，剩下的钱充国库了，国家银行收了。

“招集千僧，居中礼诵。龙猛菩萨以释迦佛所宣教法及诸菩萨所演述论，鸠集部别，藏

在其中。故上第一层唯置佛像及诸经论，下第五层居止净人、资产、什物，中间三层僧徒所舍。”这写得详细啊。这龙树帮国王把这个烂尾工程干完以后，在里头召集千僧开办了自己的学院，在里边阐释佛陀教法，然后整理经论。这个寺庙，第一层当然是比较尊贵的位置了，放置佛像和经论。最下一层就住一些跟寺庙相关的净人，放一些资产杂物。中间三层是僧房。你看，五层跟法显的说法一样，应该是同一个地方，但是呢，这里已经有龙树了，而且这个故事流传很广。龙树有点点石成金之术，这个也很有意思，现在印度还有很多炼金术和炼丹术的著作，相传是龙树写的。所以我们看，也就是在这二百年间，龙树的影响力起了变化。

最早记述龙树的人

刚才看的几段材料，说明很可能在龙树过世的时候，他的影响还没有表现出来。那么，最早知道龙树的是谁呢？这个在学术界过去有一些争论，我最近刚写了一点东西，把前面几个证据否决了，都不靠谱。我认为，根据现存文献，最早述说龙树的人是鸠摩罗什。大家可能也听说过，鸠摩罗什是著名的佛教翻译家，他是龟兹人，现在的新疆库车。他父亲是印度人，母亲是龟兹王妹，属于中印混血，但是他的儿童时代是在印度，在西北部的克什米尔度过的。一般认为鸠摩罗什是生于公元4世纪中叶，就是350年，也有人认为是344年。这样也就是说，公元4世纪后半的时候，就有人知道龙树了，而且已经很推崇龙树的思想了。这个对我们有什么帮助呢？帮助框定龙树的年代，这个时候龙树在印度已经名声鹊起了，那么我们想呢，大概只能说大概，龙树的生存年代的下限，大概是300年左右。那么龙树生存的上限呢？他是给般若经做论证，补出解题步骤的人。般若经一般认为是公元前后才开始流行的。那也得流行了，他才能做这个论证工作吧，所以说龙树的年代就大概是公元1-3世纪，就是这么框定出来的，很不容易。

印度是一个不记历史的民族，他们的历史都得靠外部的记载，比如说《大唐西域记》，比如说《高僧法显传》。某人从哪一年到哪一年在印度游历，根据他的见闻来推断当时印度的情况，把历史恢复出来一点。《大唐西域记》对近现代印度考古起了很大的作用。当时是英国人在主持印度的考古发掘，据说那个考古学家拿着《大唐西域记》相当于我们拿着 Lonely Planet，大家要是出国旅游都知道 LP 是吧，就是因为玄奘记得很细，从哪个到哪儿有多少里，城外多少里有一个塔，靠这个就能把遗迹挖出来的。玄奘这本书给印度考古做出了巨大贡献。

鸠摩罗什不仅是第一位记述龙树的人，也是龙树思想的弘扬者。他在中国，在5世纪的最初十年间，翻译出来了四部署名为龙树的著作，为什么说是“署名”，一会还会说。这四部著作，先是《大智度论》(402~405)，这部论也是七八十万字，所以他翻了三年。然后是我们学习的《中论》，是409年翻出来的。还有一部《十二门论》，409年翻译。还有《十住毗婆沙论》，不知道什么时候翻出来的，大概也是这个前后吧。

刚才说1至3世纪是龙树年代的大致框定，如果设想，般若经的思想在空中飞了一会儿龙树才出世，他大概就是公元二三世纪的人。一般认为一个人也就活100年，那么就取2世纪的中到3世纪的中，就是150~250年，历史书上标的年代，就是这么来的。

四、龙树的生平

重点提示：

- 《龙树菩萨传》《付法藏因缘传》对龙树生平的记述
- 龙树的重要事迹：龙宫取经、得国王支持、为王子舍头、佛经授记、往生极乐

我们对龙树生平的了解从哪里来呢？最早就是鸠摩罗什的朋友圈里传出来的。鸠摩罗什到中国以后吸粉无数，他的粉丝很多都成了有名有姓的大家，包括僧肇、僧叡、曇影、慧远，大概都是4世纪末到5世纪初，他们的著作里提到了龙树。根据他们的记述，我们能得到龙树生平的一个大概印象，但非常的模糊：生于马鸣身后数百年，就是比马鸣晚，晚几百年，不知道，生在南印度大婆罗门家，他办了一件大事——入龙宫取大乘经。大乘经原来不流行，后来开始流行，怎么流行起来的呢？当时5世纪的人认为这是龙树从龙宫里取出来的，大乘经过去由于不受人重视，人世间已经没了，龙宫里有，但龙宫到底是个什么地方，现在有很多个说法了，有的人认为是印度边远地区。佛教内部认为，就是龙宫，龙是印度人认为的一种众生。龙树从龙王的宫殿里取出了大乘经，让大乘经重新流传于世，重振佛教。然后他收了一个徒弟，名字叫提婆。这几个人的记述，综合起来就这么几句话，非常简略。

《龙树菩萨传》《付法藏因缘传》

另有一个相当详细的文献，叫作《龙树菩萨传》，署名是鸠摩罗什写的，但到底是不是鸠摩罗什写的，现在有争议，就算它不是鸠摩罗什写的，成书也晚不过5世纪。还有一部著作叫《付法藏因缘传》，把印度佛教的历代祖师每人都记了一段，是5世纪编成的。这部书里边也包含龙树的传，跟单独流传的《龙树菩萨传》内容基本一致，但是，这两个文献到底谁抄谁的，现在也有争议，说不好，不管谁抄谁的，都晚不过5世纪。

从学术上、考据上讲，定这个年代很重要，也就是说，在5世纪的时候，印度的传说配合中国知识分子士大夫的一些想象，对龙树就是这么一种印象，至于龙树这一辈子是不是真的就这么过的，说不清楚，已经湮没在历史的长河中了。这里我们只能当八卦谈资来扒一扒。我觉得这些神异的记述里面，多少能反映了一些问题，很有意思，我们简单读一下。

龙树菩萨者，出南天竺梵志种也。[……]

契友三人亦是一时之杰，相与议曰：“天下理义可以开神明悟幽旨者，吾等尽之矣。复欲何以自娱？骋情极欲，最是一生之乐，然诸梵志道士势非王公何由得之，唯有隐身之术，斯乐可办。”四人相视，莫逆于心，俱至术家，求隐身法。[……] 龙树磨此药时闻其气，即皆识之，分数多少锱铢无失。还告药师，向所得药有七十种，分数多少皆如其方。药师问曰：“汝何由知之？”答曰：“药自有气，何以不知。”师即叹伏：“若斯人者，闻之犹难，而况相遇，我之贱术何足惜耶。”即具授之。[……] 四人得术，纵意自在，常入王宫，宫中美人皆被侵袭。百余日后，宫中有怀妊者，憾以白王，庶免罪咎。王大不悦，“此何不祥？为怪乃尔。”召诸智臣以谋此事。有旧老者言：“凡如此事，应有二种。或是鬼魅，或是方术。可以细土置诸门中，令有司守之断诸行者。若是术人，其迹自现，可以兵除。若是鬼魅，入而无迹，可以术灭。”即敕门者备法试之，见四人迹，骤以闻王。王将力士数百人入宫，悉闭诸门，令诸力士挥刀空斩，三人即死，唯有龙树敛身屏气，依王头侧，王头侧七尺，刀所不至，是时始悟，欲为苦本，众祸之根，败德危身皆由此起。即自誓曰：“我若得脱，当诣沙门受出家法。”

[……]

“龙树菩萨者，出南天竺梵志种也。”梵志就是婆罗门，就是说他出身很好，是南印度人。“契友三人亦是一时之杰，相与议曰：天下理义可以开神明悟幽旨者，吾等尽之矣。”契友三人，龙树和三个小哥们儿，这都是人精，天下的要学的东西学得差不多了，也没什么难得住的了。“复欲何以自娱？”怎么找点人生的乐子呢？“骋情极欲，最是一生之乐。”说，只有潇洒地放荡纵欲，这辈子才没有白活。“然诸梵志道士势非王公何由得之。”我们几个人又不是官二代，想“骋情极欲”不太容易，那怎么办呢？有辙，“唯有隐身之术，斯乐可办。”如果我们学了隐身术，别人看不见我们了，我们想干什么就干什么。

“四人相视，莫逆于心。”这四个小哥们互视一笑，“俱至术家，求隐身法。”就找了一个术士，学隐身法。中间我省略了很多文字。学了这个隐身法以后，老师就把隐身药给他们了，却不告诉药方，因为要拿他们一把，哪那么容易就让你学会制药呢，我拿着你们，药用完了还得找我。结果呢，“龙树抹此药时闻其气，即皆识之，分数多少锱铢无失。还告药师，向所得药有七十种，分数多少皆如其方。”龙树露了一小手，这个药需要用水磨了，抹到眼上就能隐身，龙树一闻这个味儿，就知道这个配方是怎么回事，他就给破解了，具备了逆向开发的能力。药师吓坏了，“药师问曰：‘汝何由知之？’答曰：‘药自有气，何以不知。’”每一味药都有它的气，龙树一闻就知道，所以，这里龙树的这个逆向开发功力，跟他到后来一听见般若经的“空”，就能把解题过程给填补出来了，是有一致性的。

然后，“师即叹服。”这个老师就服了，说：“若斯人者，闻之犹难，而况相遇？”这人是难得之才呀，听说都很难，更何况跟他能见面呢！“我之贱术何足惜耶？”我这隐身术，这不值钱的技术，有啥值得保护的呢？“即具授之”，全告诉龙树了。

这一下，隐身药要多少有多少。“四人得术，纵意自在。”我有时候想，要有了隐身药，我去干什么？一般说人生的乐趣嘛，金钱美女，说好听一点，事业爱情。但这四个人估计也不缺钱，干什么呀？“常入王宫，宫中美人皆被侵袭。”哪儿的姑娘最美啊？有志气，去王宫，结果就出事了。“百余日后，宫中有怀妊者，憾以白王，庶免罪咎，王大不悦。”一来二去的，宫女有人怀孕了，这得赶紧告诉国王啊，否则这肚子一大起来，可是死罪，要想办法免罪。国王一听就急了，没临幸呢，怎么就有妊了呢？于是就招集大臣想办法，有懂行的人说，这要么是有鬼祟，要么是有人施隐身术，就出了一个主意，在每一个门口都铺上细土，等着他们来。

“即敕门者备法试之，见四人迹。”人看不见，脚印出现了。“骤以闻王。王将力士数百人入宫，悉闭诸门，令诸力士挥刀空斩，三人即死。”怎么办呢？一看见他们来了，就呼啦一下展开卫士，三步一岗，五步一哨，拿着刀东扎扎西砍砍，反正知道你肯定进来了，那你跑得出去吗？结果三个小哥们儿全给砍死了，惨呐！作了风流鬼。结果你看，龙树又一次展现了他的聪明才智。“唯有龙树敛身屏气，依王头侧七尺，刀所不至。”他站的离国王非常近，在国王头旁边，而且不出气，国王也听不见他，哪个胆大包天的卫士敢把刀砍得靠近国王啊！

这个时候，“是时始悟，欲为苦本，众祸之根，败德危身皆由此起。即自誓曰：‘我若得脱，当诣沙门受出家法。’”这时候就老实了，想啊，看来这一难我是要躲不过去啊！为什么会遭此危难？都是欲望啊，欲望是苦的根本，说，如果我能侥幸不死的话，以后好好学习，天天向上，再也不胡来了。结果他这么一想呢，哎，他就真没事儿，出去了。中间我省略了

好多，挺长的一个故事。他出去以后，就“诣沙门受出家法”，出家当和尚，学习佛法。

外道论师沙门义宗，咸皆摧伏。外道弟子白之言：“师为一切智人，今为佛弟子，弟子之道，咨承不足，将未足耶？未足一事，非一切智也。”辞穷情屈，即起邪慢心，自念言：“世界法中，津涂甚多，佛经虽妙，以理推之，故有未尽，未尽之中，可推而演之，以悟后学，于理不违，于事无失，斯有何咎？”思此事已，即欲行之，立师教戒，更造衣服，令附佛法而有小异 [……]

出家了以后，我们想象龙树这样的人，那马上就是佛家翘楚，一代宗师。然后。“外道论师沙门义宗，咸皆摧伏。”佛教之外的修行人叫外道，这些个研究理论的“沙门义宗”，理论上辩不过龙树，全被龙树给干掉了。结果，人家说我辩不过你，我摆你一道，“外道弟子白之言：‘师为一切智人，今为佛弟子，弟子之道，咨承不足，将未足耶？未足一事，非一切智也。’”说：龙树大师，你很厉害，你是一切智，就是智慧最高的人，具备一切智的人，但是你是佛教徒，是佛弟子，你的老师是释迦牟尼，释迦牟尼才是一切智，才是智慧圆满，而作为弟子一定是“咨承不足”，你再牛，也牛不过释迦牟尼。释迦牟尼佛是一切智人，那么你多少要差一丁点，而只要差那么一丁点，就不能算一切智，你的智慧就不够圆满，这下你牛什么呀？你还差一点吧！

龙树听完以后，“辞穷情屈，即起邪慢心，自念言：‘世界法中，津涂甚多，佛经虽妙，以理推之，故有未尽，未尽之中，可推而演之，以悟后学，于理不违，于事无失，斯有何咎？’”都说这世间的法，法无定法。八万四千法门条条是通途，佛经虽然很妙，但是也有推不尽、理不清的地方，那我“推而演之，以悟后学”，创造自己的一个推演方法，来教导后世学人，我在道理上不违反，在事验上没有过失，“斯有何咎？”我这么做有毛病吗？这什么意思呢？他是要拉出来单干啊！“思此事已，即欲行之，立师教戒，更造衣服，令附佛法而有小异。”成立了自己的教戒，自己教派的规条，连服装都设计好了，从此咱不着僧装，要有区别，“令附佛法”，跟佛教的衣服有点像，但是有小异，还不一样，下决心另立门户。龙树这人太厉害了，不让他折腾一把，都对不起他。

大龙菩萨见其如是，惜而愍之，即接之入海。于宫殿中开七宝藏，发七宝华函，以诸方等深奥经典无量妙法授之。[……] 龙还送出于南天竺，大弘佛法摧伏外道，广明摩诃衍，作优波提舍十万偈。又作《庄严佛道论》五千偈，《大慈方便论》五千偈，《中论》五百偈，令摩诃衍教大行于天竺。又造《无畏论》十万偈，《中论》出其中。[……]

“大龙菩萨见其如是，惜而愍之。”说有一位菩萨叫大龙，心想不能让他这么作下去了，那怎么办？“即接之入海，于宫殿中开七宝藏，发七宝华函，以诸方等深奥经典无量妙法授之。”把他引到龙宫里边，打开这些个宝藏，让他看到经典，什么经典呢？“方等深奥经典”，“方等”也是大乘的一个别称，给他看的是方等经，也就是大乘经，说明他以前还没怎么看过大乘经。这下龙树彻底服了，还想另立门户吗？不敢了！不敢了！聪明人你让他作一把，再拉回来，一般都是很厉害的。

“龙还送出于南天竺，大弘佛法摧伏外道，广明摩诃衍。”摩诃衍 (Mahāyāna) 就是大乘。回来以后在南印度弘扬大乘教法，“作优波提舍十万偈。”优波提舍 (Upadeśa) 就是解释经的一类著作，有人说这里指的就是《大智度论》。龙树作了很多论：“又作《庄严佛道论》五千偈，《大慈方便论》五千偈，《中论》五百偈，令摩诃衍教大行于天竺。”这说得好像很具

体，书名和篇幅长短都告诉了。但这里边呢，我们只知道《中论》五百偈，就是我们的主要参考。那其他两部论是什么？不知道！没传下来。“又造《无畏论》十万偈，《中论》出其中。”这个《无畏论》是什么？有一点说法，藏译中有一部《中论》的注疏，叫“无畏论”，但是不足十万偈，篇幅不对，可能反映一些信息吧，我们不研究那么仔细了。“《中论》出其中”，《中论》是从《无畏论》简略或者摘取出来的。下面就看看龙树最后的大结局是什么？

是时，有一小乘法师，常怀忿疾。龙树将去此世，而问之曰：“汝乐我久住此世不？”答言：“实所不愿也。”退入闲室经日不出，弟子破户看之，遂蝉蜕而去。去此世已来至今，始过百岁。南天竺诸国为其立庙，敬奉如佛。其母树下生之，因字“阿周陀那”，阿周陀那树名也。以龙成其道，故以龙配字。号曰“龙树”也。

龙树估计是觉得差不多了，自己的工作也完成了，看到有一个小乘法师老嫉妒他，就专门跑过去问人家，说你愿意看我活在这个世上吗？“答言：‘实所不愿也。’”龙树说：好！你既然不愿意，“退入闲室经日不出，弟子破户看之，遂蝉蜕而去。”把自己关到一个小黑屋里，过了多少天不出来，弟子推门一看，龙树已经去世了。“去此世已来至今，始过百岁。”很多人拿这句话来框定龙树的年代，说写这个文献的时候，龙树去世也就百来年。但是这个百来年，究竟是以谁的口吻说的，现在也不清楚。然后，“南天竺诸国为其立庙，敬奉如佛。”说明至少在 5 世纪写这本《龙树菩萨传》的时候，龙树的名声已经非常大了，南印度各个地方都为他立庙，当佛一样供奉。

下面解释了龙树这个名字是怎么来的，说：“其母树下生之，因字‘阿周陀那’，是树的名字，因为他妈妈在阿周陀那树下面生了他，所以给了他这个名字。“以龙成道”，因为他的成道，不管是大龙菩萨也好，还是入龙宫取经也好，都跟龙相关，所以“以龙配字，号曰龙树也。”

龙树的重要事迹

《龙树菩萨传》确实描绘了一个鲜明的人物形象，是不是真实历史，我们不做评判，且当八卦看一看吧！如果把前面这些材料汇集一下，当然还有很多别的材料，我在这里不能尽数，就可以看到，龙树的一生主要有如下事迹。

第一，去龙宫取经。大乘经在当时并没有流传于世，是经过龙树的取经和弘扬，才开始流传开来。从这一点也可以看出，龙树是最早倡导大乘经典的人。那么龙树从龙宫里取出的是什么经？这可就要了亲命了，各个地方记得都不一样！刚才我们看到是《方广经》，《方广经》就是大乘经，有说是般若经，也没问题，这是 5 世纪的传说。到了 7 世纪，有一位法师叫吉藏，他说取出来的是《华严经》。而到了 8 世纪密宗兴起的时候，说龙树开南天竺铁塔，取出来的是密教经典《金刚顶经》。反正各个宗派都把龙树说成是取他们那一宗最重要经典的人，所以龙树到后来有一个称号叫“八宗共祖”，中国汉传佛教的各个宗派都把龙树拽出来站台，有的是能联系上，有的是联系不上也要联系上。这是龙树的名人效应。

第二、龙树得到过国王的支持。他很会跟统治阶层搞关系，把山凿空那个寺庙，是引正王为他造的，倾国家之力来推龙树。是哪个国王跟龙树有关系呢？汉译文献中最早说是禅陀迦王，可谁是禅陀迦王啊？很多印度历史学家在王统谱系里去找这个名字，找不到。到 7 世纪的时候，出现了一个名称叫作娑陀婆诃王，也叫引正王，引正王是意译，音译叫娑陀婆诃，

这是玄奘的翻译，7 世纪末的义净翻成“娑多婆汉那”，说是他的号，名“市寅得迦”，发音跟“禅陀迦”有点接近。娑陀婆诃这个名字在印度历史上是有的，但不是人名，而是一个王朝的名字，所以很多人作考证，看龙树的年代能够对上哪个王，费了很多劲，却没有一个能够让大家信服，主要是缺乏历史证据。印度也有刻碑来表功记事的传统，印度出现了大量的跟这个王朝相关的碑铭，却都没有出现过龙树的名字，所以，这件事也湮没在历史的长河中了。

还有一个事件，这里我没有引，《大唐西域记》里边记得很详细。龙树还有一个本事，制长生药，炼不老仙丹。印度和中国的国王都一样，都想长生不老，要服丹药，抓住这一点，就能够跟国王搞好关系。龙树炼丹给国王吃，国王就不死了，国王不死没问题，太子受不了啊！怎么办，要把龙树给干掉，于是太子就来求龙树的头。佛教有一个说法，菩萨不能拒绝对你有所求的人。太子找到龙树说：我啥都不要，就要你的脑袋，给不给？不给，你就是有吝啬之心。龙树说：好！咔嚓把脑袋割下来给他了。这个传说，在 7 世纪的一位中观论师月称所著《中观赞》里，以及 11 世纪成书的《故事海》里都能见到。在这个传说里，龙树是为王子舍头而死，跟刚才我们看到《龙树菩萨传》不一样，那里是一个小乘法师不愿意看到他活着。龙树到底怎么走的，说不清楚。把龙树与长生术联系起来以后，也有说龙树活了好几百岁。

最后一点，我们前面在《楞伽经》见到了对龙树的授记。说他登得初地，死后往生极乐世界。这个说法的影响也很大，在后来的《大云经》以及密教经典《文殊师利根本仪轨》（8 世纪成书）之中都有反映。

关于龙树的生平我们就讲到这里。

五、龙树的著作

重点提示：

- 鸠摩罗什所译署名为龙树的四部著作
- 藏传“六正理聚”
- 《中论颂》及其注释

汉传最早的四部论

下面介绍一下龙树的著作。鸠摩罗什翻译了四部，我说是“署名”为龙树，为什么这么说？龙树的生平和年代，对于学者来说是一个噩梦，那么还有一个噩梦，就是到底龙树写了什么书，哪一本是他写的，哪本不是他写的，却归在他的名下。好在我们有一个坐标点——《中论颂》，这部著作肯定是龙树写的，所以我们还有一个参照物，但是除了这部论以外，其他的论都不太确定。鸠摩罗什翻了四部，其他三部是：《大智度论》《十二门论》和《十住毗婆沙论》。现在学术界虽然有争议，基本上认为这三部都不太靠谱。《大智度论》很可能是一个接受了大乘思想的有部论师的著作，和《中论颂》里所展现的观点并不一致，我们后面还会分析里边的一些思想。《十二门论》可能不完全是龙树写的，而是后人根据龙树写的东西呢，稍微编辑了一下。《十住毗婆沙论》这个问题比较多，我们这里也涉及不到，就知道有这个名称就好了。

藏传六正理聚

这四部论是汉译之中传为龙树所作的最早的四部著作，翻译成藏文的著作里，归为龙树的作品就有很多了，有一百多部，比较著名的是以下六部，被称为“六正理聚”，就是宣扬正理，解释义理的六部著作：《中论颂》没问题，鸠摩罗什汉译叫作《中论》，里边的颂文是龙树作的，还包含了注释，据说是一个名叫青目的人写的注释，合起来叫《中论》。还有《六

十如理颂》和《七十空性颂》。这三部著作我们后面都会引用到。我个人认为《六十如理颂》和《七十空性颂》基本上问题不大，跟《中论颂》的思想体系和立场都比较吻合，所以我们把它作为龙树的学习资料，相对安全。后面呢，《回诤论》《广破论》和《宝鬘论颂》也可以参考，但是在学术界确实还有一点点争议，有点像核心和外围。如果我们标定一个圆心，就是《中论颂》，肯定是龙树写的，这是我们的参照物，如果我们把圈划大一点，那就包含了《六十如理颂》和《七十空性颂》，如果再把这个划画大一点，可以包含《回诤论》《广破论》和《宝鬘论颂》，所以“六正理聚”的说法相对靠谱一点。

《中论颂》及其注释

再介绍一下《中论》，或者叫《中论颂》，又称《中观论》、《中观颂》，有时也叫《根本中论颂》，这是龙树的代表作，可以说是中观学甚至整个大乘佛教的理论基石。标题中的这个“中”字，梵文是 madhyamaka，也译作“中观”，就是离二边走中道的意思。

《中论颂》有梵文存世，也有汉藏译本，共有 27 品，约 450 首偈颂，不同传本略有差异，也算是一部大论了。汉传佛教中一提《中论颂》，说的就是 5 世纪鸠摩罗什的译本，这是最早的汉译本，后来又译了两个本子，都没有鸠摩罗什的本子影响深远，对于《中论》，汉传佛教依据的就是鸠摩罗什的翻译。我出版的《〈中论颂〉——梵藏汉合校·导读·译注》这本书上，除了录有罗什译本，又做了一个我自己的现代汉语新译。我也努力译成七个字一句，文绉绉的，但是基本上没有用太难的词汇，有助于大家理解。后面我讲的时候，也会对比一下，我为什么这么译，为什么不像鸠摩罗什那样译，理解上有什么不一样。



我们一般看到哲学文献，都是议论文式的，《中论》明明是讲义理，为什么写成诗呢？这就是我们说的，口耳相传的方便。你跟龙树学习，他不会发给你课本的，上来先背吧。散文怎么背啊，诗句好背，带着调子就更好背了，背得烂熟于心，这时先生才告诉你，是什么意思，这样来教徒弟。所以，便于记忆是颂文的优势，劣势是什么呢？不好理解，因为太精炼，所以凡是这种偈颂体传世的文献，几乎都会伴随着注释来流传，在印度时就是这样。《中论颂》的研习之风在印度曾经很盛，有名可考的注释家据说有十二人，其中也包括了无著、德慧、安慧这些唯识派的论师，可见是中观与瑜伽两派的共同思想源头。

我这里列了历史上的几部注释。《无畏疏》是 4 世纪的一部注释，基本上是在龙树去世以后百来年就出来了，这部论只存有藏译，没有汉译，我现在正在翻译，我希望再过几年能

出版。还有一部是《佛护释》，是 5 世纪的论师佛护所著。这部论过去只有藏译，也没有汉译，我在西藏的梵文贝叶经里边发现了这部论的梵文残本，是第一次发现，也就找到了十几叶，不全。还有一部注释，是 6 世纪的清辨，就是那个挑起中观、唯识争论的人，他给《中论》写了一部注释叫《般若灯论》。比清辨再晚个百来年，月称写了一部注释叫《明句论》。常说的就是这四部印度人写的注释。

《中论》被鸠摩罗什翻译以后，对汉传佛教产生了巨大影响。我们说龙树后来被奉为八宗共祖，例如说天台宗，天台宗的实际创立者是智顗（538～597），他根据《中论颂》建立了自己的理论体系，从《中论颂》第二十四品中的一颂，演绎出了空、假、中三谛，构成了天台宗的基本理论，叫“一心三观”。再如隋朝的吉藏（549～623）为《中论》写了一部汉语的注疏，叫《中观论疏》，吉藏还大力弘扬《中论》《十二门论》和提婆的《百论》这三种论，后来发展成为三论宗。

《中论》对藏传佛教的影响也很大。《中论》以及它的几种注释在 9 世纪的时候被译成了藏文，很受重视。后来兴起的格鲁派推崇应成派中观见，把月称的《明句论》尊奉为标准义理解释。宗喀巴也曾为《中论》作注释，题名为《正理海》。

上面只是几个例子，中国的很多的思想体系都跟《中论》能挂上联系，所以《中论》这部书，无论是对汉传佛教，还是对藏传佛教影响都非常巨大。

六、归谬论证

重点提示：

- 思考：什么是“无自性”
- 《中论颂》中归谬的五个例子：破因果，破运动，破变异，破坏灭，破存在
- 龙树的归谬论式：基于对方命题推导出相互矛盾的两个推论

现在，我们正式开始烧脑，学习龙树的义理体系。请大家先作一道选择题，是关于“自性”这个概念：

思考：

在龙树的语境中，一个事物无自性，即：

A 这个事物毫不存在。

B 这个事物不久住，并非不存在

这是一个选择题，两个选项。A 这个事物毫不存在，什么都没有，这就是无自性的意思。B 说这个事物无自性，是说这个事物不久住、不实在、不恒久，而并非不存在。你们觉得选 A 还是选 B？选 B，对吧。好，先放在这里，等我们梳理了龙树的体系，再回头来看。

下面我们讲龙树的归谬论证。一上来学的，就是龙树哲学里边最核心、最精深，同时又是最难理解的部分，很多搞佛教的，甚至是搞中观的，搞不懂龙树，就卡在这里。所以我们先把这个最难的部分端出来，上来就啃最核心、最硬的骨头，把这儿啃开了，后边就迎刃而解，势如破竹。说这个地方难，是因为它烧脑，并不是里面有多么复杂的概念，所以你有没有佛教学基础，其实没有太大关系。

例 1：破因果

什么叫归谬呢？我们知道，佛教讲“无自性”，龙树讲的“空”，主要意思也是无自性，所以就要破斥自性。回头再专门解释什么叫自性，所以你不用担心，说什么自性还不知道呢，怎么破啊？没关系，我们就先看龙树是怎么破的，至于破的什么，后边再看。龙树的破法，这个论证过程就叫归谬，就是把你的一个观点，归出错谬，来否定你，来破斥你。我们可以直接看颂子，这一颂是《中论颂》第一品靠前的部分，几乎就是《中论颂》开门第一响：

《中论颂》第 1 品《缘之考察》：

【什】因是法生果，是法名为缘，

若果未生时，何不名非缘？ 1.5

果先于缘中，有、无俱不可。

先无为谁缘？先有何用缘？ 1.6

【今】有谓缘彼等生[果]，彼等方可称为缘，

当[果]尚未生起时，彼等岂不是非缘？ 1.5

实体或有或为无，彼之缘皆不合理。

无则缘为谁所有？有则缘又有何用？ 1.6

先把文义疏通一下。这里讨论的就是我们最普通说的因果的问题。因果，不需要学佛教，也能听得明白，说我要想考上大学，就得好好学习，就得努力，那么努力学习就是因，考上大学就是果，这个很简单。而龙树上来破的就是因果！怎么破呢？你看他这个话，因果理论中有一个概念叫“缘”，缘和因的意思差不多，缘就是条件。我们现在也经常说“因缘和合”。【今】是我的译文，后面我就依据

我自己的翻译来讲。上来先给缘下一个定义，“有谓”就是有人说：这世界上是有缘的，也就是说这世界上是有因有果的，有缘能生果，那缘是什么东西呢？“缘彼等生果，彼等方可称为缘。”彼等就是这些东西，依靠着这些东西，有果生起来了，这些东西，就是那些生起的果的缘，这可以理解吧，很简单。你说这个东西是缘，凭什么说它是缘啊？因为依靠着这些缘，有别的東西生起来了，这就叫缘。

那么下面，龙树反问了一句：“当果尚未生起时，彼等岂不是非缘？”既然你对缘的定义是有果生起，那么我们把这个考察的时间段往前移一点，当果还没有生起的时候，那这些东西不就是非缘吗？非缘就不是缘。这意思也可以理解，你把缘定义为：生果就是缘，那没生果的时候，定义还未满足，那时它还不是缘。

下句的“实体”指的是果的实体，我是为了严格对应梵文，梵文用了 *artha* 这个词，我翻成实体。果的这个体，“或有或为无，彼之缘皆不合理。”这就开始破斥了。你既然说，缘于这些东西生出了果，这东西就是那个果的缘，那我问你，所生的这个果体，是有还是无？是一个存在的東西，还是不存在的東西？这是龙树的问题，而龙树的结论是，不管果体存在还是不存在，你给它指定一个缘，都是不合理的。为什么呢？下面解释，“无则缘为谁所有？”假设你说依靠一个东西为缘，生起了果，而这个果却是一个不存在的東西，那不存在的東西，就是没有，那你所设计的这个缘，是谁的缘啊？你说这是它的缘，却根本没有“它”？

说，那好吧！生起来一个没有的东西，确实说不过去，那我让这个缘，生起一个存在的東西，有的东西，这不行吗？那么龙树又反问，“有则缘又有何用？”什么意思啊？我们设立一个缘的概念，是为了解决如何让一个东西生起来的问题，“生”的意思是什么？是从无到有，如果它都已经有了，站你面前了，你还要再让它从缘生一遍吗？一个没有的东西变成有，才叫从缘生，如果已经是有的东西，还能生吗？

我知道，这个理路非常不好理解，我们慢慢来。前面只是疏通了一遍文义，我们下面把它的逻辑结构解析一下，你可以把“当果尚未生起时，彼等岂不是非缘”这句话先勾掉，虽然这句话也很重要，我们为了尽量减少干扰项，这里先不考虑，光看第一行、第三行、第四行。

敌方命题： 缘（=生果者），是存在的
基于敌方命题的两个推论：

(1) 缘所生之果，或是有，或是无。 ①

(2) 果是有，则不需缘生；果是无，缘则无物可生。

→两种情况都不能实现缘生果

→ 缘生果，须要果从“无”变“有”。 ②

(1)与(2)相矛盾，原命题被破。 ③

首先，这里龙树是在破斥，那么要破斥的是一个什么样的主张，这叫敌方命题，敌方命题我们可以总结成：“缘是存在的。”这是一个存在命题。那么缘的定义是什么呢？“有谓”，就是有人说，对方给出的定义是：生果者。能生果者方为缘。“一个能生果的缘是存在的”，这就是龙树要破斥的命题。是怎么破掉的呢？这个归谬有什么特征呢？

龙树的归谬，跟逻辑学上的归谬，还不完全一样。龙树的归谬往往走这么一个套路，就是我不说，我让你说，你说完以后，我顺着你说的话接着说，推出来你必须得承认的推论，还推出俩推论，然而这两个推论是互相打架的，是矛盾的。这就是龙树的办法：我啥都不说，我也不认为这世界上有缘、有果，你觉得这世界上有啥？对方说：我觉得世界上有缘。龙树说：好！那你说什么是缘？对方说：我觉得生果者就是缘。龙树说：好，你说了就好，如果你认为，生果的缘是存在的，那么我就着你推。

第一个推论：缘所生之果，或为有、或为无。也就是说，你既然认为生果者是缘，缘能生果，那你生的这个果，要么是有，要么是无，就这俩选项，你总得选一个吧！这个好理解。要么是有这个东西，要么是没这个东西，还有别的什么选项吗？这是第一个推论，敌方应该不会否认。

第二个推论：果是有，则不需缘生。刚才我们解释了，如果这个果已经存在了，它还需要从缘再生一遍吗？一个存在的东西，他就不需要再被生了。而果若是无，缘则无物可生。你说缘生果，就是生了一个啥都没有的东西，那跟没生是一样。所以这两头一堵，是什么结论呢？你这两个选项，或为有、或为无，两种情况下都不能实现缘生果。

之所以会出现这个毛病，问题出在哪里呢？是因为，缘生果需要果从无变有。所以这两个推论就相互打架。第一个推论是：果要么是有，要么是无，另一个推论是：这个果得从无变有，两种状态都得占，光是有或光是无都不行。这俩推论是不是截然相矛盾？这就是龙树的归谬。也就是说，我从你主张的一个命题里边，推出来两个截然相矛盾的推论，而这两个推论呢，对于你的这个命题来说都是对的，你要认为世界上有缘，第一，你得认为一个缘所生的果要么是有，要么是无。第二，你还得认为要生，那就得从无变有，两个推论自相矛盾，自相矛盾的结果是什么呀？说明你这个命题一定是错的。注意，自相矛盾在逻辑学上是一个最大的问题，凡是自相矛盾的东西一定是错的，这个跟辩证法说的矛盾不是一回事。所以，推论一和推论二相矛盾。原命题被破，龙树打完收功走人，就这么简单。

我知道大家一定都懵了！我们先把龙树的这个理路顺出来，把他的战术摸清楚，中间涉及到的问题都会在后面逐个解决。大家看我这个解析，有几个小标志，我是想画成宝石的样子，不知道像不像，有 1、2、3 的标号，我把它称为三颗宝石。什么意思呢，这每一个点，都有得可挖，挖开了里边就有宝。挖完三颗宝石，龙树思想体系的难点就解开了。

例 2：破运动

看下一个例子，是选自《中论颂》第 2 品。第 1 品如果说龙树把因果给破了，第二品龙树破的是“运动”，这世界上没有运动：

《中论颂》第 2 品《已行、未行正行之考察》：

【什】去者若当住，云何有此义？

若当离子去，去者不可得。 2.16

【今】且说行者之驻立，如何能成为可能？

当时行者若无行，行者即是不容有。 2.16

我们还是先疏通一下文义。龙树破的是什么呢？是说，对方又认为，那这世界上总有运动吧！有运动就有运动者，你没有运动者，谁在运动？动作的发出者是谁？举个最简单例子，位移，行走的人是运动者，我们天天都在走路。“一个走路的人是存在的”这个命题，龙树说有问题！什么问题呢？你说这个走路的人，不停？“且说行者之驻立，”这个走路的人能不能站住不走了？龙树说：“如何能成为可能？”这怎么可能呢？“因为行者若无行，”如果一个走路的人他不走了，“行者即是不容有。”这个走路的人就不存在了！所谓走路的人，他不走路，就不是走路的人。这么说吧，停止这个动作，能不能被一个走路的人做出来？你说能啊，这人走着走着，哎，突然停下来了。龙树说：不对！你怎么知道是走路的人停了？因为如果一个人停住，他就不走了，如果不走，他就不是走路的人，那你为什么说是走路的人停了？听明白了吧！就是说，这天下管他谁停，反正走路的人不能停，因为一停，他就不是走路的人，而一个不是走路的人所完成的动作，绝不可能是走路的人发出的。你们可能会想，这是在耍嘴皮子，或者说日常语言总是不严密有漏洞的。好，我们接着看，还是把这个逻辑关系捋一捋，又是一个归谬论式：

【解析】

敌方命题：行走者，是存在的

基于敌方命题的两个推论：

- (1) 行走者只能是正在行走的人，而不是停止的人
- (2) 行走者能从行走状态转变为停止状态 （否则就永不停歇）

(1)与(2)相矛盾，原命题被破。

龙树破的是什么命题呢？行走者是存在的。怎么破呢？第一个推论：行走者，只能是正在行走的人，换句话说，不是停止的人，只有行走的人才是行走者，这没问题吧，这是行走者的定义，你必须认同。那么第二个推论：行走者，能从行走的状态转变为停止状态，这个你也得承认，如果你连这都不承认，人一走路就得走一辈子不能停，他走死了也得停啊！哪有永远走下去的道理？所以这你也得承认。这样就出现矛盾了。第一个推论是说，停不下来，因为你停下来就不是行走者了。第二个推论说，他得停下来，这就打架了吧，自相矛盾！你到底是说这个人能停不能停啊？同一个命题，一方面要求这个人不能停，一方面又要求这个人必须停，这个命题肯定有问题，自相矛盾的命题肯定是有问题，所以原命题被破。

大家先保持疑问啊，保持愤怒。

例 3：破变异

我们看第三个例子，这说的就更明白了。

《中论颂》第 13 品《真实性之考察》：

【什】是法则无异， 异法亦无异。

如壮不作老， 老亦不作壮。 13.5

若是法即异， 乳应即是酪。

离乳有何法， 而能作于酪？ 13.6

【今】此者本身无异性， 异者有亦不合理。

因为青年不变老， 因为老年不变老。 13.5

若即此者有异性， 乳者应该即是酪。

离乳之外有何者， 而将拥有此酪性？ 13.6

13.5 颂的第 4 句，我的翻译跟鸠摩罗什不一样，罗什译成“老亦不作壮”，根据梵文其实应该是“老亦不作老”，这个梵文本没错，要么是罗什翻错了，要么是传抄的过程中抄错了。

读起来还是不明白是吧？我们来顺一顺，这个“异性”是什么意思？就是变异性，“性”字（bhāva），可以指性质，也有状态的意思，我常说“变异性”就是变态，是指一个事物本身之中不存在的一种变异状态，因为变异状态意味着，它得不是它，才叫变态，它要是维持自身的状态，不叫变态，叫自态。所以，“此者本身无异性，”一个还维持着自身状态的事物，它本身没有这种变异状态，“异者有亦不合理，说它变完了的那个东西，就有这种变异状态，也不合理，因为对于一个变完了的东西来说，这个变异状态，就不是它的变异态了，而是它的存在状态，是自态。

有点抽象，举个例子马上就明白了。青年不变老，一个青年人，不能变老人，为什么？因为如果他是青年，他就不是老人。比如说老人必须有皱纹，青年脸上没皱纹，如果脸上没皱纹才是青年，那这个青年不能变老，因为他一旦有了皱纹，他就不是青年了，他就是老年了，所以青年不变老。那么，说让老年变老行不行？老年也不能变老，老年他已经是老了，怎么变老呢？

下面又举了个例子，乳和酪，这是古代翻译，相当于我们现在说的奶和酸奶。说奶能变酸奶，龙树说：不对！谁说奶能变酸奶？如果是奶，它就不酸，它就不具备酸的这种变异态，而如果你找来一杯酸奶，那它就是酸奶，这个酸的态，是它的本态，是它的自性，不是它的变异态，所以酸奶也不能变酸，或者说酸奶就不需要再变酸了，酸不是它的变异态。就是这个意思，我们先顺清楚，那么还是解析一下其中的逻辑结构：

【解析】

敌方命题： 变异，是存在的，青年会变异为老年，奶会变为酸奶

基于敌方命题的两个推论：

- (1) 青年不是老年； 奶不是酸奶
- (2) 青年要成为老年， 奶要成为酸奶

(1)与(2)相矛盾，原命题被破。

这是破的什么命题呢？这个命题是：“变异，是存在的”。注意，龙树的选题是很有道理的。第 1 品破的是因果，第 2 品破的是运动，这是第 13 品，破的是变化，很毁三观的，下面还要接着毁！敌方为了证明变异的存在，举例说，青年会变老年，奶会变成酸奶。龙树说：好，根据你的命题来推，首先，青年不是老年，奶不是酸奶，这没问题吧！没毛病。那好，第二，青年还得能变成老年，奶还得能变成酸奶，这也没毛病。你要是说，青年不能变老，奶不能变酸，那你一定是疯了！结果，刚说过青年不是老年，你又说青年还要成为老年，还得是老年，那你到底是，还是不是？自相矛盾！说明你的原命题，一定是有问题的。也就是说，“变异是存在的”这句话是错误的，讲不通。

你们说龙树耍嘴皮子也好，玩文字游戏也好，咱们后面再解释。现在我得先让你们清楚地看到，龙树确实就是这么推理的。好多人根本不看龙树的推理过程，觉得龙树怎么会提出这么无聊的问题，哎，他真就这么无聊！

例 4：破坏灭

下一个例子，也有助于我们理解前面几颂。

《中论颂》第 7 品《生、住、灭之考察》：

【什】是法于是时， 不于是时灭。

是法于异时， 不于异时灭。 7. 28

【今】此分位者即不可， 还以此分位而灭。

此分位者亦不可， 以他分位而得灭。 7. 28

“分位”是一个佛教概念，说得通俗一点，就是当下的存在状态。“此分位者即不可， 还以此分位而灭。”是说，一个东西不能永远呆在一个状态之中，它会灭，但是怎么灭呢？一个在某个状态的东西，它不能还以自身这个状态的身份去灭。那么下面，“此分位者亦不可，以他分位而得灭。”一个还在这个状态之中的东西，它也不能以另外一个状态去灭，这能理解吗？

套用刚才的例子，一个青年人，不能以一个青年的身份来变老，变老也算是青年人的坏灭形式。他只要还是青年人，就不是老人，怎么能让他老呢？所以一旦有人老了，你不能说这是原来的青年变的，对吧。因为老的时候，就找不着青年了，凭什么说是青年变的呢？这就是，他不能以他本身的这个状态、这个身份去变，一个东西不可能在维持自身的情况下去变化。那么下句话，他也不能以他

本身还不具备的身份去变化，那会更荒谬。一个青年人，你说让他以老年的身份去变老，他都不老，你让他以老年的身份去老？这就是“此分位者亦不可，以他分位而得灭。”我们再看这一颂的逻辑关系：

【解析】

敌方命题：事物之灭，是存在的

基于敌方命题的两个推论：

- (1) 事物或处于本身的存在状态（分位），或处于灭失状态
- (2) 事物须由存在状态，进入灭失状态

(1)与(2)相矛盾，原命题被破。

这里破的是什么呢？是“灭”。我们总说“生灭相续”，敌方的命题是：事物之灭，是存在的。龙树说：不对！如果你认为事物有灭，从这个主张就可以推出来：首先，事物或处于本身的存在状态，也就是，它还是它自己，或处于灭失状态，也就是，它丧失了这个状态。只有这两种情况，一个东西要么是它本身的状态，要么丧失了它本身的状态，进入了灭失状态。那么第二个推论是，事物须由存在状态进入灭失状态。这两个推论你都必须承认，要认为事物有灭，首先你得告诉我事物是什么？只要你告诉了我是什么事物，它就得有个存在状态，它只要是这个状态，就不是跟这个状态相悖的状态。活着的人不是死人，死了就不是活着的人，你必须选一个。然后，你又说这个活人要死，什么叫死，这是一个事件，得从活到死，这个事件要怎么完成呢？是活人来完成，还是死人来完成？要么是活人，要么是死人，他怎么从活到死呢？而你又必须承认他能从活到死，否则麻烦了，这全世界的人都不死了。所以，这一对自相矛盾就证明了什么呀？“人会死”这句话是错的，“事物有灭”这句话是错的。

要搞死了是吧！不要着急，还剩最后一个例子。我得举足够多的例子，才能让你们知道，龙树确实就是这么说的。

例 5：破存在

有些人说，哎？不对，你前面举的例子全是变化，生是一种变化，运动走路也是变化，牛奶变酸，青年变老，分位灭失全是变化，那退一步讲，龙树只是否认了变化的东西的存在，这世界上还有不变的呢，不变的东西，能够用同样的方式来归谬吗？龙树说：我想试试。

《中论颂》第5品《元素之考察》：

【什】是无相之法，一切处无有。

于无相法中，相则无所相。 5.2

有相、无相中，相则无所住。

离有相、无相，余处亦不住。 5.3

【今】没有无相之事物，无论何者于何处。

既无无相之事物，则相当行于何处？ 5.2

相不存于无相者，亦不存于有相者。

离有相与无相者，相更不存于余处。 5.3

读着像绕口令！“相”是什么意思？就是基本特征，一个事物要存在，你得说它是什么东西，你只要说它是什么，就给它立了一个基本特征。能够让我们知道，它之所以是它，不是别的东西，这个就是相。

如果你认为事物是存在的，事物是有相的，好，那我问你，有没有没有相的东西？你一想，不行啊，相就是为了定义存在，一个东西要有相，有了基本特征，我们才知道它是什么，我们才知道是什么东西存在，没有相，就没这东西了。龙树说：好！“没有无相之事物，无论何者于何处。”无论在什么地方，不管是什么东西，如果它没有相，我们就不能说它是存在的，因为，说的是什么都不能确定。那你说事物拥有相，这个相的拥有者是谁？

脑子转过来了吗？相的拥有者是谁？无非两个可能性，一个是它本身就有相，一个是它本身没有相，而来拥有这个相。第一个选择，如果这个东西本身已经有相了，你说，它再拥有这个相，同一个事物整两个相出来，身份混乱。说，好好好，这东西本来没有相，然后我们说这是它的相，就让它拥有了这个相，行不行？刚说过没有相，就没有这个东西嘛！所以下面就说，“相不存于无相者，”无相者不能有相，无相者就是没这东西，没有这东西，它还怎么领有另外一个东西呢？“亦不存于有相者，”有相者也不能有相，它已经有相了，还让它再拥有这个相？“离有相与无相者，相更不存于余处。”这两个选择之外，你还有别的选择吗？一个东西要么有基本特征，要么没基本特征，你还有别的选择吗？

所以你看，这个分析就更为基本一些，不从变化下手。所有的事物都要有界定，要有相，相就是它的定义，对基本特征的描述，就是定义。你告诉我这世界上有东西，那你总得说出这东西是啥吧？而你只要说出是什么，有了它的相，龙树说，我就有办法治你。来看这里的逻辑论式：

【解析】

敌方命题： 有相的事物，是存在的

基于敌方命题的两个推论：

- (1) 事物本身或有相，或无相
- (2) 事物须由无相状态，进入有相状态

(1)与(2)相矛盾，原命题被破。

所要破斥的命题是：有相的事物是存在的，那么基于这一命题有两个推论，第一，事物本身或有相，或无相。第二，事物须由无相状态进入有相状态。你看，其实这还是一种变化，是逻辑关系上有一个跨越，你要给一个东西下定义，那就存在一个还未定义的东西，一个东西要拥有基本特征，那就得先有一个没有基本特征的东西，这时候就出现了逻辑矛盾。


龙树的归谬论式


我们先不解释前面这些归谬论证的深层含义，先把它的形式归纳一下：


《中论颂》的归谬式

敌方命题： X，是存在的

基于敌方命题的两个推论：

(1) X 或处于 P 状态中，或处于非 P 状态中 

(2) X 须从 P 状态进入非 P 状态 

(1)与(2)相矛盾，原命题被破。 

我归纳了一个通用的论式，龙树总在破斥的敌方命题，就是“X 是存在的”，他破的是存在论命题。那么，基于“X 是存在的”，可以做出两个推论，龙树总是这么玩的，第一个推论是：X 或处于 P 状态之中，或处于非 P 状态之中，你要么是 P，要么非 P，二选一。第二个推论是：X 须从 P 进入非 P 的状态。大家看到，

这两个推论肯定是互相矛盾的，这也就导致了“X 是存在的”这个原命题是自相矛盾的。

简单说一下，这两个推论其实描述的是不同的问题，第一个“X 或是 P 或是非 P”，是说 X 是谁的问题，它的身份，你要说一个东西存在，你得告诉我它是什么。第二个“X 须从 P 进入非 P，”是指它的运作，它的存续，它的行为，它所必须要参与的活动，一个是“它是谁”，一个是“它要干什么”，然而，你解决了“它是谁”，就会跟“它要干什么”相矛盾，你要说“它要干什么”，就会与它的唯一身份相矛盾，大家听明白了吗？

七、封闭原则

重点提示：

- 封闭原则：一个概念的定义或描述，必将其指示对象，封闭于一个孤立不变的境地
- 只要认为事物存在，就等于主张它永远存在，导致常见

大家肯定有很多疑问，先不着急，先看龙树是不是这么讲的，是不是就是前面说的这些个意思？刚才有人问我，这是不是要否认因果，你可以先不着急下这样的结论，就算否定因果，那也是龙树否定对吧？冤有头债有主。我不厌其烦地选了五个例子，就是想说，你首先得承认，龙树就是这么干的，我先把这个血淋淋的事实展示给大家看，至于龙树为什么这么干，道理何在，我们一步步来。先来说“封闭原则”：

一个概念的定义或描述（P 或非 P）必将其指示对象（X）封闭于一个孤立不变的境地。

一个概念被预设所要指示的事物，须永远处于此概念所描述的状态之中，而不可拥有任何违反此概念内涵的特征，否则的话，这个事物就不再是此概念的指示对象，而是落入了其他范畴。

什么是“封闭原则”？大家看这一节的标题上画了一颗宝石吊坠，这是我们要挖的第一颗宝石，要解开的第一个结。龙树的第一个推论说：X 或处于 P 中，或处于非 P 中，刚才就有人问，就让一个人做行为主体，不行吗？这个人本身不一定是行走者，或停止者，所以他既能走，也能停。你的这个想法就是，我让 X 凌驾于 P 与非 P 的层面之上，它既可以是 P，又可以不是 P。然而龙树的论证，这

个东西要么是 P，要么是非 P，决不给第三个选择，不能让它跑出去，因为那样的话，龙树的归谬论证就失效了。所以，他必须把 X 拽回来，死死地钉在 P 和非 P 的层面上，锁死在或 P 或非 P 的两个格子里。我们先不说这么做有没有道理，我们先把这个做法看清楚，是不是这样锁死、封闭了，我把它叫作“封闭原则”。怎么描述这个原则呢？这是我的总结：一个概念的定义或者描述，必将其指示对象封闭于一个孤立不变的境地，可以这么总结吧。

封闭原则

概念定义必然将其所设想的指示对象封闭于一个恒常、孤立的境地之中。



龙树就是这么干的，只要你说它是什么，它就得永远是什么，就不能变了，要么你说它是另一个，那就永远是另外那一个，就不能是这个了。你只要给一个东西下了定义，或者作了描述，就是把这个东西，这个指示对象，这个 X，给封闭到你所描述的那个状态中，不能变了，这就是封闭原则。也就是说，一个东西它只能落在一个定义的坑里。这是我总结出来的，我们搞文献的，老怕别人不信，每走一步都要拿出证据。我们读一下这几个颂子，可以看到，龙树确实是应用了这样的一个原则。

《中论颂》第 15 品《有与无之考察》：

【什】定有则著常，定无则著断。

是故有智者，不应着有无。 15. 10

【今】认为存在则执常，说不存在是断见。

因此智者不住于，存在和不存在性。15. 10

这一颂后头还会详细分析，里边有一些问题，鸠摩罗什翻译的时候，在“有”和“无”之前加了两个“定”字，是梵文里没有的，后面我会讨论其中深意。现在大家看我的翻译，比较清晰地反映了封闭原则。“认为存在则执常，”只要说这一个事物存在，你就是常见。学过佛教的人都知道“常见”是什么意思，一般说认为一个事物永远不变，才是常见。我说这桌子上有一个杯子，我不认为这个杯子是不依赖因缘、永远不变的，我知道它是瓷器厂做出来的，一摔它就碎了，碎了就没这个杯子了，杯子就灭了，我只是说现在这个桌子上有一个杯子而已，我没有常见啊！龙树说：不对！只要你说这个杯子存在，你就认为这个杯子是常，这怎么理解？封闭原则！就是你只要说了这个杯子存在，它就必须永远定在“存在”这一格之中，永远存在下去，那一定是常见。反过来，“说不存在是断见，”我说这屋里没人，并不是说这屋里永远都不能有人。龙树说：不对！只要你说这屋里没人，它就永远不能有人，有人就不是你说的这个屋子了，说有就永远有，说无就永远无。说有，就是常！说无，就是断！所以下一句说，一个有智慧的人，不会说有，不会说无。这是什么道理我们以后再说，先知道龙树怎么用封闭就可以了。还有一颂也比较清楚：

【什】若有所受法，即堕于断常。

当知所受法，若常若无常。21. 14

【今】如果承认有事物，则致常、断见之过。

因为若有彼事物，或为恒常或无常。21. 14

也还是这个意思，你只要说这东西有，你就是常，说这东西没有就是断，为什么呢？只有两个选项，要么是常，永远存在，要么就是“无常”，就是断，永远不存在。你只要给它作了描述，说有这么个事物，你就把它给锁死了，封闭了。

上面这两颂解析一下就是：只要主张某事物存在，就等于主张此事物永远存在，而不会变化或消亡。如果认为一个事物不存在，就等于认定此事物永远不存在，永远不会出现。这样“封闭”有没有道理？现在大家肯定觉得没道理。没关系，我们这里先明确，龙树他确实循着这样的原则来展开论证，至于有没有道理，我们看下面一节：怀疑主义前提。这节就更烧脑了，前面都是在冷眼旁观，只是看龙树怎么论证，可以不考虑论得对不对，有没有道理，下面我要为龙树辩护了，他的论证，听着很荒谬，蛮不讲理，实际上是有道理的。

八、怀疑主义前提

重点提示:

- 怀疑主义：悬置外部世界的存在
- 独断论：外部世界的存在性不言自明
- 轴心的转变：引入怀疑主义，悬置外部世界，从以存在为轴心，变成以概念为轴心

怀疑主义与独断论

我借用了“怀疑主义”这个西方哲学词汇，先说说什么叫怀疑主义。怀疑主义最早缘于古希腊，当然，还有不同的怀疑主义流派，我们这里不涉及那么细，我就取“怀疑主义”这个词所表达的最普遍的意义，就是对面前的一切产生怀疑！比如说，你们认为我坐在这里吗？你们都笑了，说，这有什么好怀疑的。哎，怀疑主义就会说：那可不一定。为什么呢？你怎么知道当下不是在做梦呢？对啊，不是没有这种可能性吧！大家就没有做梦听过课吗？我是经常做梦听课。有人说，做梦听课讲得都是乱七八糟没有条理，场景也恍恍惚惚，跟现在不一样。是的，但场景再恍惚，在做梦的时候你觉得很真实呀，毫不怀疑呀，是醒了以后才觉得诡异。那么，你怎么知道你现在不是这种状态呢？庄周梦蝶！你在梦中是没有判断力的，在梦中的所有判断都是无效的，能理解吧！出了梦再想刚才的梦，你的判断兴许有效，但是你在梦中，你说我绝对肯定面前坐着一个叫叶少勇的人在给我讲课，绝对不可能有第二种可能性，你这个判断也是无效的，因为你可能在梦中没有醒！至少你无法排除做梦的可能性，这就是怀疑主义。

除了梦的例子，还有好多别的例子，比如西方人会说，我们怎么会知道这个世界存在？如果我们是被恶魔引诱了呢？一个恶魔给你制造了一种幻象，让你觉得你生存在世界上。比如有一部科幻电影叫《黑客帝国》，我们怎么知道，我们现在看到的世界不是一个计算机体系把我们逮起来，在脑后边插了根电线，给我们输送各种模拟现实的神经电信号，让我们觉得，这个世界存在了呢？不知道！你没法否认这种可能性。怀疑主义可以瞪着眼不承认，拿个杯子敲头一下，疼不疼？疼！疼也可能是梦到的疼，还是不能肯定这杯子是存在的，你拿它把我敲死，我也不承认它一定是真的，保不齐这是一场梦，一场电脑模拟，我们被恶魔引诱了，种种种种，皆有可能，这就是怀疑主义。

其实哲学一直发展到今天，也没能对怀疑主义的质疑提出一个特别好的解决方案。有人说，这么基本的问题都没有解决？要知道，人类的哲学发展了几千年了吧，很多基本问题都没有解决，跟科学的发展完全不是一个概念。我们看两千年前的科学认知，觉得好可笑。而两千年前的哲学家提出的问题，我们现在也没有一个特别好的答案。但是，对于怀疑主义也不是没有回应，比如说有人用语境主义来回答，他会怎么说呢？说，的确，我是无法排除做梦的可能性，那你能肯定我们是在做梦吗？你也肯定不了，对吧！那好了，咱俩一人一半，各有 50% 的正确可能性。那我们再接着，你老觉得这是在做梦，有意思吗？你倒是给我醒一个看看？你说我醒不了。那你这整天怀疑怀疑的，太没劲了！

语境主义是什么意思啊？就是我们要讲究你现在在哪，你既然在这个世界上，在商言商，在官言官，你既然逃不出去，整天怀疑就没有意义，没劲！这也算是一种回答，你可以说它是一种闪避，理论上能闪开也有它的作用。在梦言梦，我们既然醒不来，那就好好做这个梦嘛。但是我要说，几千年来，人们认为怀疑主义是一个 50% 对 50% 的问题，龙树把这个问题变成了百分之百的问题，这是龙树在人类思想史上的最大功绩，我们马上就会说到。

怀疑主义本身确实只有 50% 的概率，怀疑主义是不做肯定论断的，它的对立面就是独断论，怀疑主义认为其他一切理论建构都是独断论。引入了怀疑主义视角，就可以知道，这世上没有任何一种认识方法，可以直接确证外部世界的存在。你怎么证明这个世界一定是存在的呢？把这东西举起来砸我一下，给我脑袋上砸一个包，这都不能直接确证外部世界的存在，无效！这也就意味着，外部存在的问题是要被悬置的，50% 的意思就是悬置，两边皆有可能，这个世界 50% 的可能性存在，50% 的可能性不存在，我们不能确定，无法排除掉另一种可能性，就只能悬置。

轴心的转换：从存在到概念

而如果悬置以后，我们还想讨论存在的问题，还不肯放弃努力的话，我们对存在的描述，要以什么为中心啊？大家想想这个问题，只能以概念为中心！这就是怀疑主义作为一个前提的作用。我们过去说，要想证明一个东西存在，拿出来掂一掂，看一看，所谓“眼见为实”是什么意思啊？就是看见它，就能证明它存在，这就不是怀疑主义，是独断论。怀疑主义是我看见它，我也不能确定它存在。而如果这个怀疑是有充分理由的，是不能排除的，这个问号如果是消除不了的话，那我们还怎么研究存在问题？只能下定义、立概念、做描述。你不要把这个东西敲给我看，没用，看了也没用！你就告诉我这东西是什么吧！大家想一想，是不

是这个道理？这有点绕。也就是说，我们所有的感知经验，都是由概念的传达和描述获得的，而概念本身并不一定反映真实存在，它有可能是虚假的。

过去我们认为的不容否认的事实，引入了怀疑主义视角以后，就都不是事实了，这个世界上根本不存在什么“事实”！你说这个杯子放到我面前，敲我的头，我疼，这也都不足以证明有这个杯子，顶多只能说我有杯子的感知，有这个概念，我疼，也只是我有疼的感知，不能证明外边一定有杯子这个事实，顶多只能说我们以为有杯子，我们感觉到疼痛，这是我们唯一能做的考察。我只能说我以为这个世界存在，我觉得这个世界存在，至于这个世界是不是真的存在，那还不一定。大家想一想是不是这么一个道理？也就是说，在怀疑主义面前，外部世界的存在，不是确定无疑、不证自明的。这个问题是要被悬置的，而所有的哲学探求，关于这世界到底有没有，存在不存在，到底什么存在，只能研究什么呀？研究概念认知。因为，你研究不了这个外部世界，你触碰不到它，它有没有还不一定呢，被悬置了，你的概念感知，无论是有意识的还是下意识的，都不能为外部世界的存在作证，就像是在法庭上被禁言了！因为其可信度有待进一步调查。我们过去独断地认为，一个东西摆在面前，就是铁证如山了，现在经过怀疑主义的拆解，这条证明的道路被堵绝了，那还怎么研究这个东西是存在还是不存在，只能先从认识入手，就是说我认为这个杯子存在，至于这个杯子究竟存在不存在，那得调查完了以后才能下结论。这里要转一个弯，特别不好转。

任何一个存在主体，首先是一个被主张了的概念定义，大家想一想，是不是这样？你说这个存在、那个存在，不要拿那个东西秀给我看，我不知道咱们是不是在做梦，梦中你也可以秀给我看，你说这个东西存在，只是证明你有一个存在的主张，你认为你的这个概念是有基础的，认为在外部世界中有一个东西与这个概念相对应，至于是不是真的，还需要考察。所以任何一个存在主体，它首先只是一个被主张的概念定义而已，

那么，这样的话，我们讨论“什么存在”这个问题，就被转化了，我们提出问题的方式、角度就被改变了，我们没法讨论什么是存在的，我们只能讨论：我们所设想的存在是不是可能。你听这两个问题，侧重点是不一样的，我们说“这世上有什么？”“这世上存在什么？”是以外部世界为中心来考察的，而经过审慎思考，这个问题的提法是有问题的，它预设了一个符合我们概念认知的外部世界的存在性，我们能够感受到一个东西，外面就一定有这样东西，这是不言自明的，基于这样的一个前提，才能这么提出问题，而这个前提恰恰是不成立的！那好，我们要基于一个“怀疑有理”的怀疑主义前提，应该怎么提这个问题呢？你不要谈什么存在，你就说你所设想的存在是不是可能？问题这样提出来，它的角度

就变了，由以存在为轴心，变成以概念为轴心。你不要跟我说这世界上有什么，就说你认为有什么，把你认识的因素纳入进来，那么我们分析一下，你的这个认为合不合理，可不可能。而如果是合理的，那保不齐这世界上真有一个你所认为的东西，这种可能性也不是没有，怀疑主义不是独断论。

我们生起了一个概念，那么，在真实的世界是不是真有一个这个概念所诠释的、所指向的那样的东西存在？怎么讨论这个问题？只能先讨论你的概念构成，我要知道你指的是什么，我才能分析这个世界上可不可能有你说的这个东西。大家这个弯转过来了吧！这样的话，所有存在论的质询，都变成了认识论上的质询，我们不要再讨论什么存在，我们只能讨论我们所描绘的、所设想的那个存在，可不可能。

龙树颂文证据

口说无凭，有颂为证，介绍了怀疑主义，下面看，这两首龙树颂文，里面就清晰地透露着怀疑主义的立场。

《中论颂》第 21 品《生成与坏灭之考察》：

【什】若谓以眼见， 而有生、灭者，
则为是痴妄， 而见有生、灭。 21. 11

【今】生成以及坏灭者，若汝以为是可见，
即是出于妄愚痴，而见生成与坏灭。 21. 11

这一品叫作《生成与坏灭之考察》，龙树所要破斥的观点是：有人认为“这世界上存在着生与灭”，龙树说，不对！哇哇说了好多道理，到这个地方，他的对手终于受不了，说这生成、坏灭还用讨论吗？你天天睁开眼看到的不就是生灭变化吗？这样说就属于独断论，看见了它就一定有，这就是独断论。龙树说：“生成以及坏灭者，若汝以为是可见，”如果你觉得你见到了生成与坏灭，仅仅凭着现前的感知就主张一个东西的存在，我对你回应一个字：“傻！”因为你傻！为了凑字我译成了“妄愚痴”，其实梵文是一个字 moha。有人说，我哪里傻啦？我看见了这东西，就是有这东西，这傻吗？龙树说，傻！怎么才能觉得他傻呢？只有站在怀疑主义立场上，才能说出这句话，你们想想是不是？“即是出于妄愚痴，而见生成与坏灭。”你以为你看见了？你有可能是做梦，你有可能是被恶魔迷惑了，这个世界完全可能是一场梦，一场幻，一场模拟，这就是怀疑主义。

这一颂已经很清晰了，龙树是什么观点？你不要在我面前拿这个、拿那个给我证明，说这个生了、那个灭了。我说没有运动，你就走给我看，我说没有变异，你拿来一杯奶，让我看着它变酸，看了也没用！你在我面前演示，让我看到这些所谓“事实”，没有任何证明效力。那么应该怎么证明？概念！不要给我演示，不要在我面前瞎晃悠，你就说你认为这世界上存在什么，把你的这个概念、这个定义、这个描述，给我说出来，然后我们一块来分析你的概念，你的定义，你的描述，看你的这种定义描述，能不能做到自圆其说。如果说能滴水不漏，自圆其说，那有可能外部就是存在着一个你说的东西，如果你说的话都不能自圆其说，那你就别说了。大家需要回回神哈，这个圈快转回来了。

下面再引一颂，不是从《中论颂》，是从《六十如理颂》里引出来的，这部论古代只有一个宋代的译本，质量比较差，基本上看不明白。中国的佛经翻译，唐代是一个高峰，到了宋代就不行了，全是错词、错解。这里《六十如理颂》用的都是我的翻译：

《六十如理颂》：

若于某者考察已，不可得谓“此即彼”，
智者谁还争辩说，此者即彼真实者？ 42

如果去掰扯、去考察，最后发现根本得不出来一个没有毛病的描述，说“这个就是什么什么”，而你还非要说，这个东西就已经在这了，那就是傻！如果一个智者，一个不傻的人来看这个问题的话，对一个东西考察完了，发现没法用一个概念来定义，怎么描述都是错，“智者谁还争辩说，此者即彼真实者？”有脑子的人都不会说这个东西是真的、是存在的。所以，基于这种怀疑主义前提来讨论问题，是一个什么情况呢？我总结为一句话：一个事物的存在，如果无法被合理论证，无论他感受起来多么真切，都不能视作真实存在。也就是说，现前感知无力证明外部存在！这个需要消化一下。也就是说，这个东西摸起来、看起来多么真，没有用，因为你有可能是在做梦，怀疑主义，你只能先把它说出来，用概念描述出来，说你认为这个东西是什么样的，然后我们再根据你的描述去掰扯，如果描述本身没毛病，那有可能你是对的，注意只是可能，如果你的描述自身都立不住，自相矛盾，那连可能性都没有，不可能有这个东西。

九、颠倒梦想

重点提示：

- 怀疑主义前提之下，概念成为唯一参照，封闭原则生效
- 每个概念都蕴涵自相矛盾，人类认知体系完全错谬
- 自相矛盾的概念不可能有对应的存在：方的圆、石女儿
- 龙树《中论颂》破斥我们的一切概念
- 方格与球的喻示：怀疑主义前提→封闭原则→概念的自相矛盾
- 颠倒梦想：从怀疑是梦，到百分百确认

封闭原则的合理性

怀疑主义前提把外部世界的存在给悬置以后，我们所有的讨论只能以概念为轴心。其实西方哲学家也发现了这个问题，比如康德所说的“哥白尼倒转”，也被称为是一个“认识论转向”。当然龙树发现得更早，他是东汉时期的人，康德都 18 世纪了。康德用“哥白尼倒转”这个词来形容，我们过去以为太阳是围着地球转的，后来哥白尼发现不对，地球是围着太阳转的，那么同样，我们过去以为我们的概念是存在的附属品，这个东西在这呢，我怎么想它、怎么说它、怎么定义它，并不妨碍它就在那里，我们过去是这样的认为。后来经过分析发现不对，这个东西在不在这儿，还不好说呢！我们得先看我们是怎么感知它、怎么定义它、怎么描述它，然后再来看，我所描述的、我所定义的、我所感知的这个东西会不会在这儿存在着，这是一个认识论的方向性翻转。

那么大家想一想，如果所有的哲学考察和质询，都只能以概念为标准、为参照的话，那就一定要应用封闭原则。能想明白吗？从怀疑主义前提出发，一切存在都被悬置了，这个时候，你说什么，那就得是什么，因为，看呀，听呀，摸呀，这些都没用了，没有任何证明效力了。我们只有定义，这是唯一能依靠的了。定义完了，就被定住了，就得遵照定义来执行考察，因为没有其他可遵照的了。

你说，我认为这世界上有运动，龙树说：我不知道什么叫运动，我也不认为这世界上有运动，怀疑主义嘛，你别走给我看，你就说，你认为什么是运动者？走路的人。好，你说话得算数，我就当真相信了。走路的人是运动者，那停住的人就不是运动者，因为停下的这个动作与运动者的定义是相悖的，那么运动者就不能停止。你要还主张运动者能停止，就是自相矛盾。

前面有人问，为什么一定要封闭，道理何在？怀疑主义前提之下导致的认识论转向，就是道理。有人设想，先有一个人，他本身不一定是行走者或停止者，

所以他既能走，也能停。让 X 凌驾于 P 与非 P 之上，它既可以是 P，又可以不是 P。我说龙树不允许你这样做，为什么？因为这种想法就是预设了外部存在，是独断论，你是认为一定有那么一个东西，至于它是什么样子，有什么属性，可以另说，并不影响它的存在。而在怀疑主义前提之下，这个东西不可能跳出去，不能与它的状态属性相分离，那个纯粹的存在维度已经被悬置了，不能作为依据拿来说事了。你说有什么东西，你就得说它是什么，它要么是这样，要么是那样，总得有个说法。说“行走者”，就要给具一个清晰的界定。你要是把问题转嫁到“人”上，还是一样要说明什么是人，那我们就来考察“人”的定义，这个人是不是活着，那他会不会死，一样还是导出自相矛盾，你逃不掉的。大家可以试着自己推一推。

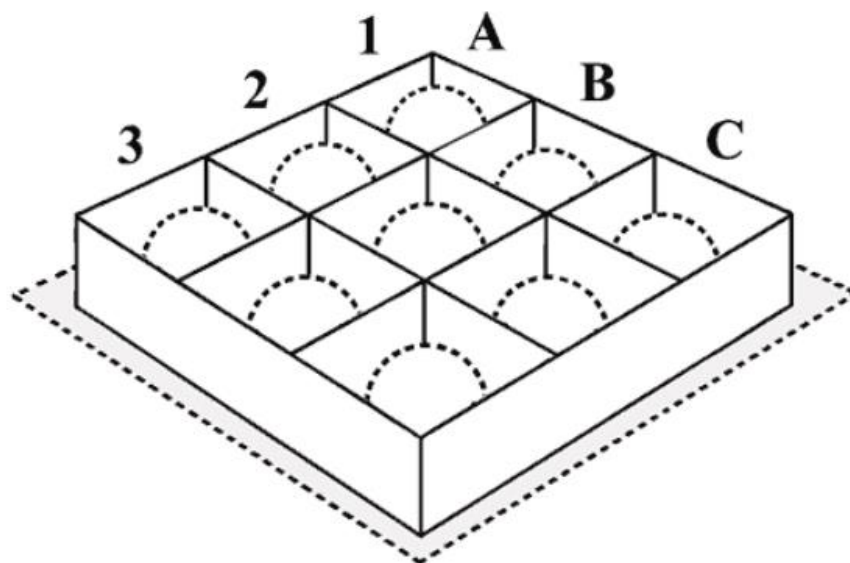
我曾经想，我就不信这个邪！你想让我封闭，我不能那么老实让你封闭住。我定义的时候，就把这个变化过程给定进来。这样行不行？什么叫行走的人？行走的人就是“现在走将来能停的人。”那谁是停的人？停的人是“现在停了原来曾走过的人”，这两还不一个人，对吧？定义相悖，时空不同，前一个人还是无法变成后面这个人。但你能抛开时空下定义吗？所有的概念感知都是有时空属性的，你发明出来一个超时空的存在，又是独断论。所以，只要按照我们对世界的认知，来定义概念，必然自相矛盾，这个赖不掉的。

你们要是不信，回去自己推，只要在怀疑主义前提下，封闭原则生效了，只要说什么就是什么，就下不出来一个没毛病的定义。



方格与球的喻示

目前这颗宝石的形状大致呈现出来了。就是：在怀疑主义前提下，外部世界这个存在的层面给悬置了以后，我们所有的讨论只能以概念为轴心，封闭原则生效了，那么讨论什么都会导致自相矛盾。为了更形象地把这个形势给大家展示一下，我画了一个图：



格子里边有好多球，底下有一个虚线的平面。这个虚线的平面就是被怀疑主义前提所悬置的外部世界，就是说，在这个世界上，在这个层面上，到底存在不存在东西，我们不知道，所以用虚线来表示，也许有，也许没有，保不齐，没准在做梦呢。那我们也不能放弃努力啊，那怎么来研究这个层面上有没有东西？我们的概念就好像这些实线框格一样，没办法直证世界的存在，但是我们总是在安立概念，设定定义，去描述这个世界的存在。我们所有的概念就像这一个个框格一样，我们总是天真地以为，假如这个虚线的层面上有很多球体的话，只要我这个概念的框下去，那就框住，框住了就跑不了，企图以概念框定存在。

我只要概念定义清晰，语言使用得认真、谨慎一点，还是能够认识世界上的存在。这是我们的天真想法。我们以为，虽然摸不着球，虽然无法直证外界的存在，但是我可以概念来框定它呀，比如，图上的格子有坐标，一个轴是 123，一个轴是 ABC，我说这里的球就是球 1A，那里的球就是球 1B，这不就分开开了吗？下定义的时候是分开了，但是我们定义完成以后，发现还要完成一个工作。这个球还在滚动，还在变化，我们要描述球的滚动，怎么描述？我说球 1A 滚到了 1B，会发生什么问题？只有在格 1A 里边的球才是球 1A，到了 1B 那个格里的球，就只能是球 1B 了。所以，用这个概念定义系统，1A 球永远不可能滚到 1B 格里。也就是我们说的，只有行走的人才是行走的人，停止的人不是行走的人，所以这个行走的人，不能走到停止的人的那个状态去。他滚不过去，因为我们的概念已经把球给框定死了。所以，这是一个什么样的概念系统啊？是一个自我矛盾的体系。因为，我们一方面给它下定义，一方面要去描述它的运动，我们

一方面规定了在 1A 格中的球就是 1A 球，在 1B 格中的球就是 1B 球，我们规定完以后又开始异想天开地描述，球 1A 滚到了 1B，乱了，矛盾了。

我们的每一个概念背后都蕴藏着必然的自相矛盾，整个概念体系就崩溃了，就破产了。自相矛盾什么意思啊？不知道大家理解不理解，自相矛盾是一个多么的恐怖的事件？我举个例子，有人说这世界上有正方形，这个问题可以讨论，保不齐这世界上真有正方形，有人可能会说，所有的正方形都有点不正，一个纯正的正方形不可能存在，但是你也得研究考察一下，是吧？还有的人说，这世界上有圆形，正圆形，那也保不齐，这俩主张都可以讨论。如果这时候爆出来一个傻帽，说这世界上有“方的圆”，这就不用讨论了！这就是自相矛盾。自相矛盾的一个命题，是不需要再给他多说的，他自己就把自己干掉了。是方不是圆，是圆不是方，你说“方的圆”，世界上肯定没有方的圆，不用去找，不用去测量，尺子都别拿出来。而我们的每一个概念，都充满着自相矛盾，那是什么意思啊？我们的认知体系是完全错谬的。

从怀疑是梦，到百分百确认

那我们再往回看。刚才说怀疑主义是 50% 保不齐是在做梦，还有 50% 的可能性不是在做梦的，现在这个问题已经变成百分之百了，大家感觉到了吗？我们一定是在做梦！没有第二种可能性，什么叫梦？梦就是你所认为的那个事物根本不存在，这就叫梦，我梦见一个人，实际上根本没有这个人，只是我以为我见到了这个人，这就是梦。如果我见到这个人，这个人还真存在，真就在那一时刻跟我见面，那就不是梦，就是现实。那么，怎么证明我一定是在做梦呢？怎么这个问题就变成百分之百确定了呢？因为我们所有的概念都是自相矛盾！

我问你们，叶少勇是不是坐在你们面前说话？你们觉得这个好像是这样。如果我这么说，一个既是叶少勇、又不是叶少勇的人，坐在既是你们又不是你们的你们的面前，既讲话又不讲话，讲起话来既能停又不能停，反正就是全乱套了，这是梦吧，梦就是这样。你想想梦里边，经常会出现自相矛盾，比如说我梦见我昨天晚上和张三在喝茶，喝着喝着，这个张三变成李四了，这种梦太有可能了，梦里的我觉得很正常，还跟他继续喝，喝了一会儿，李四又变回张三了，然后呢，我一点感觉也没有，这茶喝着挺好。可早晨醒来一想，这怎么可能呢？同一个人喝着喝着变人了。如果我们在梦中心力不是那么微弱，有足够的心力，有足够的逻辑洞察力，马上能知道，现在一定是在做梦，因为出现自相矛盾了，肯定是梦。但是我们为什么没有察觉，还喝得挺好，喝了一晚上？心力微弱，你对这种错乱的、颠倒的概念体系没有一种洞察力。那你想想现在是什么情况？现在我觉得我

心力很强啊，我面前很真实啊，佛看你就是心力微弱，什么叫颠倒梦想？做梦的人都不觉得自己是在做梦，这才是梦，颠倒梦想。

龙树破这个、破那个，有人说他没破我们这个世界，那是胡扯，他破的就是你以为真实的面前这个世界，他通过抽丝剥茧的方式，一点点掰给你，把这个血淋淋的事实给你看，如果你认为这世界上有因果，你就是自相矛盾，如果你认为这世界上有运动，你就是自相矛盾，如果你认为这世界上有生灭，你就是自相矛盾，只不过你心力微弱，颠倒愚痴，没有觉察你一个思维背后所蕴含的巨大的自相矛盾而已。而自相矛盾的概念，不可能有对应的存在物，你说方的圆怎么存在？石女儿怎么存在？

而龙树或者他背后代表的是这种觉醒的人，一眼就看清这个世界肯定是假的，就是说，这个世界你看着很完美，很真实，其实它充满了 bug，不可能是真实的，而为什么我们觉得这么真实呢？你心力微弱，你傻，你颠倒愚痴！龙树就把这一个个 bug 展示给我们看，我们看了龙树的破斥才发现，原来我们连一句正经的话都说不出来，一个没毛病的定义都下不出来，你还说你的定义背后是一个宛然真实、规律运行的世界？你就跟做梦有什么区别？就是痴人说梦。

十、自性

重点提示：

- 《中论颂》对自性的界定：非造作，无观待
- 龙树所破自性：由言说概念所臆造并封闭了的指示对象
- “说有即是常”：只要起概念，就执著自性
- 第一颗宝石：存在就是有自性

自性的界定

都说中观破自性，在前面选的颂文中，龙树一直就是破我们的概念，并没有提及自性。现在回过神来，自性呢？自性是什么？我们来看一下，龙树对自性一词的界定和用例。

《中论颂》第 15 品《有与无之考察》：

【什】众缘中有性，是事则不然。

性从众缘出，即名为作法。 15. 1

性若是作者，云何有此义？

性名为无作，不待异法成。 15. 2

【今】由因缘有自性生，即是不合于道理。

因缘所成之自性，便会成为所造作。 15. 1

自性如何又会成，造作而成[之事物]？

自性即是非造作，亦不观待于他者。 15. 2

龙树说得很明白，自性是一个非造作，而且不依赖于其他东西的一个东西，也就是说它常一不变、独立存在。我们一般学佛教都知道：自性是一个不待因缘的、没有生灭、恒久不变、独立存在的东西。所以龙树对自性的定义呢，并没有玩出什么新花样，自性还是那个自性。但是我们看下面，龙树在《中论颂》之中怎么用自性。

自性的用例

【什】若业有性者，是则名为常。 17. 22ab

【今】如果业是有自性，无疑即成为恒常， 17. 22ab

一个东西如果是有自性，就不变了。

【什】法住于自性，不应有有、无。 21. 17ab

【今】事物若以自性有，不应成为无所有。 21. 17ab

一个事物如果有自性了，它就不会灭，就不会成为无有。

【什】苦若有定性，则不应有灭，

汝着定性故，即破于灭谛。 24. 23

【今】如果苦以自性有，则灭即是不可得，

由固着于自性故，汝即破斥于灭[谛]。 24. 23

这一颂讲的是苦、集、灭、道四谛。佛经常讲人生是苦，世间是苦，如果苦是以自性而存在的话，它就灭不掉了，就永远存在下去。

【什】虽复勤精进， 修行菩提道，
若先非佛性， 不应得成佛。 24. 32

【今】依汝若自性非觉， 纵彼勤行求觉悟，
而于菩萨行之中， 终将不获证菩提。 24. 32

“依汝”就是按照你的说法，如果一个人，他有自性，他拥有一种自性是不觉悟的状态，就像我们都是不觉悟的凡夫，假如是这样，那你别修行了，没用，永远不能证菩提。

前面说自性的定义主要是恒常不变，而如果仅仅是从自性不能变来理解的话，上面这里几颂好像有点逻辑不通。如果大家都知道有了自性就不能变，谁会认为变化的事物有自性啊？他是傻的还是闲的！说一个修行人，如果有了自性，他就不能证菩提了。可是，我没认为这个修行人是不变的呀？说一个苦，如果有了自性，这个苦就灭不掉了，没人觉得苦是不变的呀？所以，如果仅仅从不变的角度来理解，不知道龙树在这里说什么，逻辑似乎缺一环。

我们现在很多人讲佛教，说要破自性，自性就是那个常一不变的东西，马上就有人欢喜感叹：太好了！我从没有执著过自性，因为我觉得万事万物都在变化之中，世界是存在的，存在是变化的，变化是有规律的，规律是可以被认识的。哎，我没执著自性啊？我咋没成菩萨呢？这就是问题，你没理解自性是什么。

自性的确是不变，但是为什么讨论变化的事物时，还非要牵扯自性呢？当然这里涉及一些佛教部派的理论背景，后面还会讲到。这里我就先说龙树。把前面读到的龙树破斥过程代入进来，一起看的话，就能打通了。龙树所破斥的自性，就是由言说概念所封闭的那个指示对象，也就是，你说什么就是什么，那个东西就被封闭了，就不能变了，这个概念的指示对象，就是概念企图要抓取的，其实是概念臆造出来的东西。

第一颗宝石

我们每产生一个概念认知的时候，是期望这个概念框定那个指示对象，你当然可以说这个概念指的是变化的东西，没问题，但你总得承认概念是要指向一个东西的。然而，我们刚才讨论了，怀疑主义前提之下，必须接受封闭原则。这样，只要一起概念，就会产生封闭，你所指的那个对象就一定是不变的。这样你就明白，龙树为什么要说“说有即是常。”你只要认为这个世界上有点东西，你这个概念一生起，就把概念的对应物封闭死了，那个东西一定是常的。刚才讲的这一圈

龙树破斥的理路，从怀疑主义前提到封闭原则，再跟“自性”这的概念一结合，我们就知道，龙树破概念就是破自性，不是你觉得这个世界永远在生生不息、生灭变化之中，你就不执著自性了。只要你企图用概念来框定存在，你每一个念头都在抓取指示对象，执著自性，只是你自己都没有觉察而已。你用“行走者”这个概念，就是觉得这个概念背后有一个事物符合“行走者”的定义，就算这个概念是描述运动的，它还是封闭的，行走者就得永远行走，不能停止。这都是自性，就是常一不变、独立存在。

所以大家看，我们花了很长的时间，这一颗宝石到这儿才算完全挖出来，就是：



存在就是有自性

在你还觉着龙树是要嘴皮子？是只破我们对语言的使用，不破我们面前的这个世界？不是吧，“无自性”是在挖你的认知的根儿呢。

十一、无自性

重点提示：

- 无自性的内涵：无自性 = 空 = 不生 = 如幻 = 无有 = 唯名
- 龙树颂文：无自性就是不存在
- 汉语中观文献：若无自性，云何有法？

无自性的内涵

我们慢慢上道了。我们讲空观，“空”是什么意思？大家都听过，空就是无自性。但是以前很多人讲空，讲无自性，只是说世界万物没有一个不变的内核，但并不主张说这个世界是不存在的，他们说这个生生不息的、因缘相待的世界万物还是有的，基本上都是这么讲。

那我们来看龙树怎么讲无自性。前面搞清楚了什么是“自性”，现在来看“无自性”意味着什么。因为概念都是自相矛盾的，这就把它的指示对象——自性的存在可能性给否定掉了。一个自相矛盾的概念，不可能有指示对象，这世界上可能有方，也可能有圆，但绝不可能有方的圆。而我们一切概念都是自相矛盾的，也就是说，我们一切概念都没有指示对象。

下面我们看龙树《七十空性颂》中四个连串的颂子，这里列的是我的翻译：

见真实故知业空，是则业即是不生。
而若无有业是则，从业生者亦不生。39

一个业，如果它是“空”的，你就知道它是不生的，没有生起过，而如果是不生的，这个业就是压根儿没有的，无有业。而如果没有这个业的话，那么从业生出来的东西，也就是果报，造了业要受报，业都没有了，从业生出来的报应也就没有了。

正如薄伽梵如来，以神通做幻化[身]，
而此幻化[之如来]，复做其他之幻化。40

就好像是如来佛他用神通变出来一个假人，根本没有这个人，是一个幻像，然后这个假人，又是一个魔术师，是幻化师，他又在那儿造假人，如果连这个假人本身都是不存在的，那这个假人造出来的东西就更不存在了。

此中如来幻化空，况由幻化所幻成？
此二者唯名言有，是无所有唯计执。41

刚才说“空”就相当于“幻化”，幻化就是，我们看着都以为有，而实际上这个东西无所有，这叫什么呀？叫“唯名言有”，也就是唯概念有，只是认为它有，只有这个东西的概念，而实际上呢，“是无所有唯计执。”它本身无所有，只是你在执著它，这儿说得很清楚。

如是作者如幻化，业如幻化所幻成，
以自性而无所有，唯有计执是此等。42

我们说造业受报，造业的那个人，那个作者，本身就如幻化，只是一个概念，根本没有这个东西存在，没有指示对象，连这个造业者都是一个幻化，他造出来的业，那就好像是幻化所幻化，就是变出来的那个人所变的东西，它是“以自性而无所有”。这里就把“自性”代入了进来，它只是一个名言，只是一个概念计执，

根本没有它要所指的那个东西，毫无自性。这就是“以自性而无所有，唯有计执是此等。”。

这四个颂子，把我们常听说的几个概念串成了一串，我觉得非常好，帮助我们理解什么是“无自性”。无自性就是空，这个常听说，空就是不生，不生就是如幻，如幻就是无有。不生嘛，你没生儿子就是你没儿子，注意，不是说你有一个如梦如幻的假儿子，是说没有儿子！如幻，那就是唯名，唯计执。

无自性=空=不生=如幻=无有=唯名=唯计执

唯名是什么意思啊？唯计执，唯有概念，就是这个东西，只是你认为他有，比这个认为多一点儿，都没有。注意理解这个“唯”字！有人说，哎？不对，没有这个常一不变的有，但总还有一个变化的有。不行！唯名，唯执著，只是你的认知，比你的认知多出来一丁点，什么变化呀，观待呀，这些都不能有。如果还有一点，就不是空了。这就是“无自性”、“空”的含义，空，就是没有！

现在回头看看你做的关于“无自性”的思考题（前面第六节），你是选 A 还是 B？无自性，就是无所有，是不是？

龙树颂文证据

你要还是不信的话，下面我要展示大量的文献证据，因为总有人不相信，我要让他们没有任何翻案的机会。这是《中论颂》中连续的四颂：

《中论颂》第 15 品《有与无之考察》：

【什】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

若人见有、无，见自性、他性，

如是则不见，佛法真实义。 15.6

【今】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

某些人等若观见，自性、他性及有、无，

彼等人则不观见，佛陀教法中真实。15.6

一个概念所指向的属于自己的指示对象，就是自性，如果这世界上不存在“自性”这种东西，也就没有“他性”——其他概念所指的对象。因为其他概念所要指向的那个指示对象，对于其他概念来说，就是他自己的指示对象，所以，没有自性就没有他性。

那么接着，所谓要指示的对象——这些事物，非自即他，如果没有自性和他性，那也就没有事物了。再往下一颂，事物如果没有，那也就没有事物的无。注意啊，这里反对“无”，很多人一看到龙树说无也不成立，马上就说，你看，还是不能啥都没有吧。不是这样！龙树的说的无不成立，是说连无都无，更不要说有了！为什么呀？因为你连无的对象都没有，“事物之有若不成，无亦即是不成立。”因为我们讨论“无”的时候，其实心里头想说的还是“有之变异性”，一个有的东西变没了，这叫“无”，因为说无总得说什么无啊，总有一个对象。所以“无”还是基于“有”的，注意，这个其实是第三颗宝石，后边会专门挖，龙树反对无，是因为我们所有的“无”的概念都是基于“有”的，如果“有”被打掉了，“无”就连带被打掉了。

继续，最后一颂，如果有人还认为这世界上有“自性”、有“他性”、有“有”、有“无”，他就没有看到佛陀想要告诉我们的真实。

这上面讨论了四个东西，自性、他性、有、无，我把梵文给出来：

● 自性 (sva-bhāva) ● 他性 (para-bhāva)

● 有 (bhāva) ● 无 (a-bhāva)

自性是 sva-bhāva，他性是 para-bhāva，“性”这个词是 bhāva，本身也当“有”讲，也可以翻成“事物”。对有的否定，加一个前缀 a，叫 a-bhāva。所以，这里在否定什么？是所有跟 bhāva 相关的东西！bhāva 是什么？就是存在，学过梵文就知道，所有跟存在相关的概念，都不成立。对存在的肯定，不成立，那自然也就没有对存在的否定，因为你无所否定，无可否定。

下面我再引《中论颂》第1品的一句话，这句话很有代表性：

【什】诸法无自性， 故无有有相。

说有是事故， 是事有不然。 1.10

【今】于无自性诸事物， 存在性即不可得。

因此“此有故彼起”，此说即是不容有。1.10

这句话说得非常狠，你要懂点佛教，都能读出味儿来。第一句是什么意思啊？对于一个没有自性的事物来说，它就没有存在性。也就是说，一个事物如果无自性，它就不存在，这说得很直白了吧！下面，“因此‘此有故彼起’”，是带引号的，什么意思呢？佛教早期的经典里经常讲十二因缘，缘起怎么讲啊？就是“此有故彼有，此无故彼无，此生故彼生，此灭故彼灭。”当然这个“此有故彼有”有两个“有”字，梵文用的不是一个字，我为了区分把它翻成了“此有故彼起。”这是佛经常念叨的一句话，龙树这里太狠了，说你不要听佛老念叨“此有故彼起”“此有故彼起”，告诉你，这句话根本就不对，不容有。狠！龙树告诉你，不要说因缘生灭，什么都没有了，哪有缘啊？哪来的此有故彼起啊？

所以我们总结一下龙树这几颂的精神，无自性，空，就等于毫不存在！

汉语中观文献证据

有人说，龙树这么反动啊！是不是你编的呀？是不是你断章取义，把我们全给带坑里了？那我们接着看，鸠摩罗什翻译的《中论》里有这么一段话，也很说明问题。虽然这不是龙树说的话，是青目的注释，里面设计了一段问答：

鸠摩罗什译《中论》卷2《观行品第十三》(CBETA, T.30, no. 1564, 18b4-8)：

问曰：若诸法异相无性，即有无性法，有何咎？

有人提问题了：“诸法”就是种种事物，“无性”就无自性，如果这事物都是有变异相，是变化的，无自性的，那就有一种无自性的法，不就完了吗？你说这世界上一切事物都是无自性的，那就有无自性的事物嘛！有毛病吗？

答曰：若无性，云何有法？云何有相？何以故？无有根本故。但为破性故说无性，是无性法若有者，不名一切法空。若一切法空，云何有无性法？

回答是：如果没有自性，哪有事物啊？“云何有相？”哪还有事物的变异相啊？“何以故？无有根本故。”根儿上已经没了，你还这呀那的。“但为破性故说无性，”我们就是为了破自性，说它无自性，“是无性法若有者，不名一切法空。”如果还有一种无自性而存在的法，就不是一切法空了。“若一切法空，云何有无性法？”这说的够清楚了吧！

下面我引《十二门论》。虽然这部论还有点争议，但是这一颂鸠摩罗什译成汉语，应该说中国古代的祖师大德们都是学习过的，你看这句话也是一样的意思：

《十二门论》卷 1(CBETA, T30, no. 1568, 159c26-27):

众缘所生法，是即无自性；
若无自性者，云何有是法？

这层意思我们后面还会再细致分析，里边有很多隐含的问题，其实就是第二颗宝石。我们不是总说因缘生灭嘛，一个事物如果是众缘所生，它就是没自性的，他就没有一个常一不变的指示对象，而如果没有自性，那就没有这个东西！

十二、理解般若经

重点提示：

- 般若经：“若法无自性，则无所有”
- 《金刚经》三段论：所谓 XX，即非 XX，是名 XX

般若经的“无自性”

前面说过，龙树是给般若经补出了论证过程。那么，讨论了半天，说无自性、空，就是毫不存在，好像匪夷所思的样子，般若经是不是这么说的呢？我们看一下嘛！即使龙树不告诉我们，般若经早就已经把话搁在那儿了，大家只是没有注意到而已。比如说玄奘译的《大般若经·第一会》卷 359 (CBETA, T.6, no. 220, 848a24-25)，是这么说的：

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。

善现，就是须菩提，是这个人的名字。这很清楚吧，一个东西要没有自性，就啥都没有，如果它啥都没有，就不能说它有合又有散，我们老说因缘和合，因缘和合，都没这个东西了，还合什么合呀！下面再看：

玄奘译《大般若波罗蜜多经·第一会》卷 372《三渐次品》(CBETA, T.6, no. 220, 921b18-c23):

善现！云何菩萨摩訶萨修佛随念？善现！是菩萨摩訶萨修行般若波罗蜜多时，不应以色思惟如来、应、正等觉，不应以受、想、行、识思惟如来、应、正等觉。何以故？善现！色无自性，受、想、行、识无自性；若法无自性，则无所有，若无所有，则不可念。所以者何？善现！若无念、无思惟是为佛随念。

复次，善现！菩萨摩訶萨不应以三十二大士相思惟如来、应、正等觉，不应以真金色身思惟如来、应、正等觉，不应以身有常光面各一寻思惟如来、应、正等觉，不应以八十随好思惟如来、应、正等觉。何以故？善现！如是相、好、金光色身都无自性，若法无自性，则无所有，若无所有，则不可念。所以者何？善现！若无念、无思惟是为佛随念。

“善现！云何菩萨摩訶萨修佛随念？”不知大家有没有修净土的，“佛随念”，也翻成“随念佛”，梵文是 *buddhānusmṛti*，就是我们平时说的“念佛”，念佛其实指的不是嘴念，是随念，心念！说，怎么修念佛法门呢？“善现！是菩萨摩訶萨修行般若波罗蜜多时，不应以色思惟如来、应、正等觉……”“色”指的是物质、形象。“如来、应、正等觉”，这都是佛的名号，佛又叫如来，又叫应，又叫正等觉。说我们念佛，你不要想象佛有一个样子，长得相好庄严，如果你脑子里边还有这个色相的话，那不是念佛！“色无自性”，无自性即无色，不可念，只有你无念、无思惟，这才是念佛。

往下也是这么说的，篇幅好长，中间有好多排比，全是一样的套话，我就省略了，直到有一处提到了缘起，我们看一下：

复次，善现！菩萨摩訶萨不应以缘起之法思惟如来、应、正等觉。何以故？善现！缘起之法都无自性，若法无自性，则无所有，若无所有，则不可念。所以者何？善现！若无念、无思惟是为佛随念。

也就是说，缘起之法是无自性，无所有，跟前面引用的《十二门论》的那句话一个意思。

我们刚才说，无自性，等于空，空等于唯名，唯有计执，这个在般若经里也是说了的：

玄奘译《大般若波罗蜜多经·第二会》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。”

什么意思啊？“殑伽沙”就是恒河沙，就是无量无边无数的佛世界，以及这些佛弟子，以及这些佛说的法，世界、众生和法，这都包含全了吧，这些东西都是自性空，只有一个名儿，只是你以为它有，其实比名字多出一点都没有！而且呢，就连这个名儿也没有，为什么先说只有名儿有，然而再说名儿也没有，这是多此一举吗？这里有深意，我们后面解释。再来看一段：

应观诸法唯有假名所诠表故，随顺般若波罗蜜多。应观诸法唯有言说假施設故，随顺般若波罗蜜多。应观诸法唯假建立，无处、无时亦无实事可宣说故，随顺般若波罗蜜多。

意思是说，根本没有一个东西可说，说得都是假名而已。现在，我们读了好几段般若经，可以看到，般若经在反复说明：若法无自性，则无所有！

其实，我也不是把般若经几百卷都读完了才找出这些话来。现在科技方便快捷，汉语大藏经有数据库，可以全文检索。我在里边一搜，类似的话到处都是，我只是选了几段好看的。我就觉着，为什么很多人就不看。我为什么说这句话？大家开始做调查问卷的时候就感觉出来了，无自性就是无所有，大家印象都不是这样的，而跟你印象截然相反的论断，经论里随便一搜就是几百上千处。所以学习原典、学习经论，用自己的思考，对于我们学习佛教真的很重要。

《金刚经》的三段论

现在梳理一下的我们的思想成果，把我们目前学习到的东西，应用到般若经阅读中去，看看那些以前觉得云里雾里的话，是不是理路变清晰了？这其实正是龙树造论的目的。

这里我以《金刚经》为例。《金刚经》的名气太大了，没学过佛教，看过武侠小说、影视，就知道有《金刚经》，而只要稍微翻一下《金刚经》，就会发现里面重复二三十次，就是一个三段论：所谓什么，即非什么，是名什么。

大家读《金刚经》都是这么感觉？心情安稳，心理治愈？要真正读懂《金刚经》，就得靠我们前面的考察成果。这里我选的是玄奘译本，跟大家平时读的鸠摩罗什译本不太一样，但也大差不差。用玄奘本是因为他的用词更精确一些，但是大家平时读《金刚经》都不爱读玄奘译本，为什么呢？太精确的东西太学术化，不够流畅，不够文艺是吧！要是为了厘清义理，建议大家还是把同一经典的诸个译本对比一下，不同译师翻译的时候会有不同的考量，有助于我们摸清楚经典原义。大家如果有机会学一点梵文和藏文，再来读经典的话，对一些问题的理解又会上一个层次。

玄奘翻成《能断金刚般若波罗蜜多经》，为什么多了一个“能断”呢？其实这部经梵文标题 *Vajracchedikā*，本身就有“能断”一词，只不过鸠摩罗什翻译的时候把这俩字省略了。人家的原意是说智慧非常锋利，连金刚都能断掉，金刚就是钻石，这部经是一个能断金刚的经。下面看我选的这一段：

玄奘译《能断金刚般若波罗蜜多经》（《大般若波罗蜜多经》卷 577）（CBETA, T.7, no. 220, 984a12-18）：

佛言：“善现！如是如是，若诸菩萨作如是言：‘我当天度无量有情。’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情，无有命者，无有士夫，无有补特伽罗等。”

佛对善现，也就是须菩提说，如果一个菩萨，说我要把这些个众生都给灭度了，让他们入涅槃，那么他就不能称为菩萨。为什么呢？因为他没有理解到众生是根本没有的。佛就问，说善现，“颇有少法名菩萨否？”你认为有东西能称得上是菩萨吗？这世界上存在着一点东西，不管是物质的、还是精神的，能顶得上菩萨这个名称吗？善现说：这世界上没有一丁点东西能够称之为菩萨啊。下面说“有情”，大家可能会觉得语义不连贯。菩萨，其实就是一种有情，有情的意思就是众生，菩萨音译“菩提萨埵”（*bodhisattva*），也有意译为“觉有情”，*sattva* 就是

有情。“觉有情”到底怎么理解还有一些不同说法，总之我们知道，菩萨是一种特殊的有情。那么我们就分析一下“有情”这个概念，“有情有情者，如来说非有情，”如来说根本没有什么东西是有情，“故名有情”，只是称为有情而已。

这里的“非有情”，从梵文看，也完全可以理解为“无有情”，翻成“非”翻成“无”都可以，藏译本都是作“无”，“无”更容易理解，总说有情有情，其实根本没有有情这个东西。

“如来说一切法无有有情，”如来说这世界上根本找不到一个是有情的东西，“无有命者、无有士夫、无有补特伽罗等。”这些词都是有情的异称，都是指人，这世界上根本没有人，只不过你认为有人而已。这可以理解了吧，只是你认为存在而已，这世界上根本不存在那个东西。所以，大家要是理解了这段，你回去读《金刚经》，每一段都是这个意思。

我们再来看《大般若经》的另一段话，把这个“佛说有情有情者，即非有情，是名有情”的道理给展开了，说得比较详细，解释得更清晰：

《大般若波罗蜜多经·第二会》卷 406《善现品》(CBETA, T.7, no. 220, 29a17-b12)：

尔时，尊者善现白佛言：“世尊！如佛所说诸菩萨摩訶萨，此中何法名为菩萨摩訶萨？世尊！我都不见有一法可名菩萨摩訶萨，亦都不见有一法可名般若波罗蜜多，如是二名我亦不见。云何令我为诸菩萨摩訶萨众，宣说般若波罗蜜多相应之法，教诫教授诸菩萨摩訶萨，令于般若波罗蜜多皆得成办？”

“菩萨摩訶萨”就是菩萨大士。“此中何法名为菩萨摩訶萨？”“法”就是事物，有什么东西能称为菩萨摩訶萨呢？“世尊，我都不见有一法可名菩萨摩訶萨，亦都不见有一法可名般若波罗蜜多，如是二名，我亦不见。”你看，首先，我没有看到有一个东西能够称为菩萨摩訶萨，菩萨摩訶萨要学习般若波罗蜜多，我也没有见到有一个东西是他所学的这个般若波罗蜜多，而且，这两个东西，前面说它自性空而唯有名，这两个的名我也没见到，除了名没有东西，名也不是个东西！“云何令我为诸菩萨摩訶萨众，宣说般若波罗蜜多相应之法，教诫教授诸菩萨摩訶萨，令于般若波罗蜜多皆得成办？”这是须菩提的疑问，说也没有菩萨，也没有菩萨所学的这个内容，那你让我怎么教呢？教谁学啥呀？

佛告善现：“菩萨摩訶萨唯有名，般若波罗蜜多唯有名，如是二名亦唯有名。善现！此之二名，不生不灭，唯假施設，不在内，不在外，不在两间，不可得故。

没有这俩样东西，他们只是个名，而这两个名，本身也没有东西，也只是一个概念。我们说一切都是概念，概念本身也只是个概念，也没有所指对象。“善现！此之二名，不生不灭，唯假施設，不在内，不在外，不在两间，不可得故。”这俩名称不生不灭，因为它没有嘛，啥生啥灭啊？只是假施設，假施設就是假安了一个名，概念是内部的一个东西，事物在外边，如果外边真有一个事物，我们给它安了一个名，这叫真施設，如果没有那个东西，我们有这个概念，这叫假施設。因为它唯是假施設，所以就没有这个东西，所以它“不在内，不在外，不在两间，不可得故。”这就把《金刚经》里那段话解释得更加清楚了。

善现当知！如世间我，唯有假名，如是名假，不生不灭，唯假施設，谓之为我。如是有情、命者、生者、养者、士夫、补特伽罗、意生、婴童、作者、受者、知者、见者，亦唯有假名，如是名假，不生不灭，唯假施設，谓为有情乃至见者。如是一切唯有假名，此诸假名，不在内，不在外，不在两间，不可得故。

“如世间我”这指的是人我，佛教主张无我，世间总说“我”，其实根本没有我，只是你认为有而已，“唯有假名”，这就是个假名，假施設，“如是名假，不生不灭，”因为没有这个东西，所以谈不上生灭，“唯假施設，谓之为我。如是有情、命者、生者、养者、士夫、补特伽罗、意生、婴童、作者、受者、知者、见者。”这些都是“我”的不同的表现，不同的语境中的“我”，都是根本不存在的。“如是一切唯有假名”！怎么宣说般若波罗蜜多，怎么学习般若波罗蜜多？这是要明白这个。

大家以后再读《金刚经》，再读般若经，可能会有新的体会。

十三、无自性的外延

重点提示：

- 起心动念，皆是自性执著
- 概念体系之外的真实

前面说了“无自性”的内涵，内涵是什么意思？就是无自性指的是什么。那指的是什么呢？就是无所有。有就是有自性，没有自性就啥都没有了，这就是无自性的内涵。那么下面再来看看“无自性”的外延。什么叫外延？就是说“无自性”这

个论断，能够在多少情况下适用。也就是说，这世间是不是都是无自性的？还有没有不受“无自性”所管辖的，在它范围之外的东西。

龙树说的无自性，指的是我们概念所要指示的那个对象是根本不存在的，所谓“自性”，只不过是臆造出来的一个虚妄错谬，那么就要问，到底从什么时候开始有了虚妄执著？既然概念是一个意识活动，属于精神世界，那么这个活动，是在心里转了半天才产生了错误概念，还是说刚开始转，就错了？也就是说，我们的概念性思维是从哪儿开始犯的错误？这属于无自性的外延所要框定的范围。如果说能在我们的思维心念的序列里划一道线，说这条线之前的那些思维没毛病，这根线之后就犯了错误，这就是“无自性”管多远的问题。当然，在龙树的著作里，他不像现在的认知科学还配合什么神经学啊，把每一步心理活动分析的很细致，但是，我们能够找到一些材料，可以看到龙树想要告诉我们，这个虚妄错谬、颠倒梦想是从我们最初的心理思维就开始了。要想划一条线，说这条线之前没毛病，这条线之后有毛病了，那么这条线你基本上找不到，从你有思维的苗头，从你认识到你自己产生概念的那一刻开始，就开始出问题，《六十如理颂》有这样的话：

但凡心意作动转，便是魔罗所行境。36ab

魔罗就是魔，当然这是拟人，不是真有一个魔来干扰，是你的心魔，你只要心头一动，心魔就生了，你对这个世界的执著，就产生了。前面说过，认为这个世界有常一不变的那个想法，是一个非常基础的思维，都不用上升到你认为这个世界是什么样的程度，都不用上升到理论建构上，不用说是唯物主义、唯心主义，有神论、无神论、不可知论，“但凡心意作动转”，只要你觉得这世界上有点东西，甚至你都不用觉得这世界有东西，只要你生活在这个世界上，你一走路，你一喝水，所有的执著都已经完成了。

《六十如理颂》还说：

其心若是有依处，怎无过患之猛毒？

纵使漠然静住时，亦为烦恼蛇所噬。52

有的人认为，我打坐，我没有起烦恼，默然静住，什么都不考虑，不喜不悲，你觉着你就没烦恼了？只要你心有“依处”，“怎无过患之猛毒？”怎么会没有像猛烈毒药一样的执著的这种过患呢？只要你觉着是你，在打坐，这所有的执著已经完成了，跑不了的。有人说无想定，什么都没了，当然那个比较高，我估计咱们大家也没人能做到，但是万一你要真做到了，那一刻可能是没有过患，但是你总

不能不出来吧？出来以后一切照旧。所以说，我们只要心思一冒头，就完蛋了，就错了。

那么，从整个世界的存在的角度上来分析，有没有“无自性”这个打击范围所不触及的世界呢？我认为还是有的，我们读一下：

《中论颂》第 18 品《我与法之考察》：

【什】诸法实相者， 心行言语断，
无生亦无灭， 寂灭如涅槃。 18.7

【今】名言所诠当止息，心所行境当止息，
因为法性如涅槃，无有生亦无有灭。 18.7

这一颂，鸠摩罗什的翻译很优美，非常有名。我们经常会听到一个说法：“言语道断，心行处灭”，也就是说，我们每一个言语所指向的存在，我们每一个心念所指向的那个依处，都是没有的，都是断的，灭的。概念所指之处，无物存在！那么，我概念之外有没有东西呢？龙树的话貌似模模糊糊，给我们暗示还是有的。“法性如涅槃”，法性就像涅槃，也就是止息，你不能想它是什么，不能说它是什么，但是似乎有一个法性在那里。当然这句话到底什么意思，还可以讨论，有人说这只是个说法，实际上法性是什么也没有。我们看隔一颂后面的一颂：

【什】自知不随他， 寂灭无戏论，
无异无分别， 是则名实相。 18.9

【今】不从他知是寂灭，不为戏论所表述，
无分别亦无多种，此即真实性之相。 18.9

龙树好像是想告诉我们什么是真实性，还说这个真实性有个相，相是什么？是定义，是基本特征，那么怎么定义这个世界的终极真实呢？没法定义，这就是这一颂要说的。终极真实，你不能从别人那儿知道，是寂灭，你自己悟到，那保不齐，但是别人是告诉不了你的。因为要告诉你必须通过言说，而真实性“不为戏论所表述”，戏论就是指的我们的言诠概念，因为这些东西全是扯淡，所以叫戏论。“无分别亦无多种”，你不能说世界的真相有什么分别，你说：真实不同于我们这个虚妄的世界，这就是分别，也没有多种，也不分不出有几个真实，真实世界里有多少东西，几斤几两，分别不出来，这就是“真实性之相”。

所以呢，表面上看龙树确实说有一个真实性之相，但是怎么说这个真实性之相都不对。那我们就考虑，有没有这个真实性之相呢？这个就像一个悖论，你要说有，你就是在分别它，你要说它没有，其实还是在分别它，对吧！我们说这个世界是一场梦，所有我生起的概念都不能指向真实存在的东西，那么在我概念诠释之外的那个真实的情况是什么？我是不是躺在一张床板上在做梦？是不是有一张真实存在的床板？你不能这么想，为什么？因为只有在这个概念认知的世界里边才有床板，你不能又拿这个概念的认知去套真实的世界。但是你要说，离开这个概念世界之外，一切的一切都没有？也似乎有问题，因为你还是在用概念来套。

这个问题我们后面还会讲，我们就知道“无自性”确实有它的管界，有它的打击范围，就好了。还有一些问题不在无自性的打击范围之内。只能说，我们概念所描述的这样一个世界，肯定是不存在的，在我概念范围之外，我根本想象不到、触及不到的那个层面上，有没有东西？有什么东西？这个问题超出了现在的考察范围。

十四、龙树的空观

重点提示：

- 龙树的归谬论证：

怀疑主义前提→悬置外部世界→转换轴心→封闭原则生效→导出自相矛盾→无自性就是不存在

- 我承认变化无常，我有自性思维吗？
- 佛教的修行就是克服惯性思维
- 纸上谈空与实践落实

我们回顾一下前面的内容。

归 谬

龙树是要论证般若经里面提出的空观，以破斥为主。我把他的这种破斥论证叫作“归谬”。龙树的归谬是怎样的一个路数呢？就是我自己什么都不说，全让你来说，你说完我再说，然后呢，我顺着你说，顺着你的主张推出两个你都没法反驳的推论，然后这两个推论相互之间截然相反，打架。这样就证明，你的原命题

一定是自相矛盾。自相矛盾是严重逻辑错误，就是不成立。这样就把对方给破掉了。

怀疑主义前提

之所以龙树的这种破斥能站得住脚，它有一个前提，我叫作“怀疑主义前提”。怀疑主义是什么意思呢？就是瞪着眼不承认。都摆在你面前了，这个不存在吗？那可不一定！没准我是在做梦呢？这个前提是能立住的，因为做梦的人不觉着自己是在做梦啊。几千年来人们也没有找到对怀疑主义的一个很好的破解拆招办法。你只能说这种怀疑有什么意义呀，有什么用啊？但你不能说它怀疑得没有道理。

悬置外部世界

一旦这个怀疑主义的前提立住了，下面就好办了。这个原来看起来是不言自明的存在的世界，就给悬置了。悬置这个词的意思是“不一定”、“不好说”，50%对50%。只要世界的存在给悬置了，它就不能作为依据，不能再出来说话了。比如在法庭上，一个证据证明这个人50%的可能在杀人现场，50%的可能性他又不在杀人现场，这根本就不是证据，没有举证的意义。

转换轴心

这个存在的世界本身被悬置以后，我们还不能停啊，还得接着考察。你不是认为有东西存在吗？那就只剩下一个你认为的存在了。那么我们就说一说，你是怎么认为这个东西存在的，或者你是认为什么东西是存在的，我们就只能分析你的这个认为，这个存在的概念。

我用“概念”这个词来指代佛教经论中的“言说”、“名言”(vyavahāra, nāman)。是什么意思呢？我们使用名言，使用概念，是想要用一个意识符号和一个外部存在的事实相联系起来，对应起来。所以从这个角度来看，动物不会说话，但它也能反映外部世界，也有概念。所以佛教讲的名言是通于动物世界的，甚至通于一切众生。任何一个会把意识世界跟存在世界对应起来、联系起来的生命，都有言说概念。

安立概念的时候，众生会自然地以为，这个东西已经在那儿了，我们给它安一个名，套一个概念，套对了套错了，都不影响这个东西的存在。实际上，经过前面的考察会发现，根本不是这样的一个认识论结构。这个世界上存不存在东西？

不知道，悬置！你不要拿这个说不好、不一定的东西，当作确定无疑的立论基础，那是独断论，是在沙滩上盖大厦。这个东西在不在我们不知道！我们只知道你产生了这个东西的概念，那么我们只能分析你的这个概念，看它可不可能指向一个外边的东西。如果这个概念 OK，是完备自洽的一个描述，那么这个意识符号之后有可能真有这么一个东西，虽然还是不能直接接触，不能确证，但可以说，算你赢了。如果概念本身就是混乱的，自相矛盾的，你都说不清楚它到底指什么东西，那么它的指示对象，就是臆造的。必须这么去思维！这样，考察的轴心就发生了倒转，不是站在事物上看概念立得对不对，而是站在概念上看有没有它所指的事物。

我借用了康德的一个词，叫“哥白尼倒转”，我们过去以为，太阳围着地球转，哥白尼说不对，是地球围着太阳转，轴心变了。如果我们的考察，只能从对存在的反映、定义、描述来切入的话，这样概念就成了轴心，事物反倒是概念的附属品。记住这一点，根本不存在什么“不言自明”的事实，所有的事实都是概念的附属品，它是概念所企图捕获的那个东西，如果能抓出来，那算它是个东西，如果你这个概念都混乱不清，不知道要抓什么，那么那个所谓的事实就是概念所臆造的一种假象，大家听明白了吧！根本没有确定无疑的事实，事实从属于概念，有没有这个东西得看概念对不对，事实很可能是概念所臆造的一种假象。

封闭原则生效

一旦转换了考察问题的轴心，我们的“认为”，也就是概念、定义、描述等等，就是唯一的参照了。这个情势就发生了变化，这个天平向着龙树的方向倾斜了。要是你能肯定外边一定有这么一个东西，那么我们怎么看待它、反映它，概念是不是准确、严密，没有太大关系，可以边观察边修正。然而根本不知道有没有这个东西，只是觉着有，那你觉得是什么东西，那个东西就必须是那个样子，绝对不能有一丝背离。要不是这样，还怎么考察呀？所以，这个概念就把你要寻找的那个指示对象，给牢牢封闭了，锁死在概念的牢房里。因为，如果这个东西不是你所定义所描述的那样，那它根本就不是你要找的这个概念的指示对象，而是落入别的概念了。你想要找它，就得另立一个概念，但另立的概念，还是一样把它的指示对象给锁死。这就是封闭原则，你可以说这是龙树强加给我的，但是你抗拒得了吗？你抗拒不了，你只要认为有，它就是常，它就被封闭了。

封闭原则是理解龙树最难迈过去的一个坎，大家现在想不通最正常不过了。没有关系，我们慢慢一点一点琢磨。后面每到一个地儿，我们还会讲。我们的惯性的思维是一堵墙，得一次一次撞它，撞得头破血流，保不齐哪一天会撞开。我

都能回想起来，我当年是怎么在这块儿，揪着头发苦想！听我现在说起龙树来吐沫星子乱喷，我过去思考这几个问题几乎用了 15 年的时间。从第一天读《中论颂》，“不生亦不灭，不常亦不断”，到我好像突然明白了龙树要告诉我什么，花了 15 年的时间。

导出自相矛盾

依据封闭原则，经过龙树这么一分析，发现所有的概念里面都充满了自相矛盾。这是概念订立模式的先天不足，无法解决。你在定义它身份的时候，需要它静止，静止就是常一不变，而在定义了它是谁之后，发现接下来还要让它动起来，你不运动，怎么描述这个变化纷繁的世界？于是这两个之间产生了不可调和的矛盾，一个定住的东西动不起来，一个动起来的东西定不住。所以我们的思维呢，就是一个定住和动起来混合在一起的一个矛盾体，只不过我们平时就跟做梦一样，做的可嗨了，没怀疑过，让龙树一点破，发现，哇！真是梦啊！每一个概念都是自相矛盾。

这一对矛盾可以再做一个比附，就好像主语和谓语的关系，主语是定义身份，解决“它是谁”的问题，谓语是描述，解决“它要干什么”的问题。人类的思维结构，必然要求主语谓语同时成立，你每一念思维都包含了主语和谓语吧，而恰恰这两个东西是一对死敌，有你没我，有我没你。如果一定要他俩并存，那就是一块完蛋，人类的概念认知系统就彻底完全崩溃。

为什么说自相矛盾就要一块完蛋，留一个在不行么？因为，你所指的那个东西，需要这两个点同时成立，只有一边成立，就不是你说的那个东西了。比如说，“石女儿”这是印度人造的一个自相矛盾的概念，石女是不能生育的女人，不可能有儿子。这世界上有石女，也有儿子，但都不是你所说的“石女儿”这个人，你说的这个人，完完全全不存在！前面我们也说过方的圆的例子，也是一样道理。大家也没有必要把这个自相矛盾想得太复杂，它就是个基本逻辑错误，不用上升到对立统一的辩证法高度。

空无自性

我们通过这种分析就发现了，龙树所谓空无自性，这个自性指的就是那个概念所企图捕获的东西。当然你可以说我这个概念本身不是常，它的内容是变化，你怎么说都没关系，你企图要捕获的那个东西一定是常一不变的，你每一个概念

都会产生封闭，都是在抓取一个常一不变的指示对象，“认为存在则执常。”所以从这个角度上讲，自性是常一不变。

一个概念要成立就得有所指对象，一个事物要存在，必须有这个东西——自性，存在就是有自性。我们推到这里，才算挖出了第一颗宝石。挖得非常不容易，从怀疑主义前提，再到封闭原则生效，然后你就理解了，为什么 X，或处于 P 中，或处于非 P 中。就是说，只要你认为它有，它就得不变，就是常，就是有自性。所以，一个过去大家认为离得很远的错误，现在发现，这个错误、这个颠倒、这个梦想，存在于我们的思维的每时每刻之中，这就是这颗宝石：存在就是有自性！

这样的话，我们就回到最开始让大家思考的问题上。很多人认为，没自性，没关系啊，说这个世界是无自性的，就是说不存在一种常一不变、独立存在的那个核心、本质，好像大家都觉着，跟挠痒痒似的，没伤着啥啊，这个世界就是变化的嘛！其实你会发现，“无自性”根本不是挠痒痒，这是在割你的心头肉。这个世界上如果没有自性，没有一个常一不变，独立存在的东西，就等于说你见到的这个世界不存在，因为存在的基底没有了。所以，无自性就是不存在！

我们最后还读了大量的材料，无论是《中论》也好，般若经也好，都在反反复复说明这个道理，无自性，就是毫无所有，不是说把自性挖除以后，剩下一个变化的、依存的、因缘生灭的、看待的世界，不是这样！是“若无自性，则无所有”。那么我们看龙树的批判，它起于怀疑主义，起于一个也许是梦的出发点，止于一个必然是梦的结论，这个结论已经不是怀疑主义了，是非常确定的，我们一定在做梦！

梦是什么呀？梦是你看见什么，什么就没有。那我没看见的东西有没有？我现在看到这个教室，如果是在做梦的话，这个教室肯定是没有了，那我是不是躺在一张床上，盖着一个厚被子在做梦？那个床和被子有没有呢？这你是看不见的，你要真能看见被子和床，说明你醒了，在醒之前，打死你也看不见它。所以这个就是概念之外的问题，“无自性”是否定概念所指，触及不到这里。概念所指之处无物存在，但概念不指的地方，你不能否定，也否定不着，没法讨论，因为那个地方没有概念，我们的触角是伸不过去的。

有人说，那么龙树只是破概念，只是否定语言而已，潜台词是我语言之外的东西你否定不了啊！是这样吗？你要知道怀疑主义立在那儿以后，对于你来说，你只有概念了，大家想一想，你生活的世界除了概念还剩什么？你对什么东西的认识不是经概念传达，由概念组成？我们生存的这个世界，就是一个概念的世界，如果这些概念都是错乱的、虚妄的、自相矛盾的，这个世界就崩塌了。概念的世

界崩塌以后，还有什么？什么都没有了，至少对于你来说，真的就是一切的一切都不存在了，这就是“一切皆空”。

前面说的这些还是有点抽象，那么我们举点具体一点的例子。比如说就说“我”这个概念吧，我从来没觉着我叶少勇是一个不变的东西，我看我小时候的照片，我知道我现在长大了，我有执著吗？可是仔细分析一下，把每一个思维剖开了，你真的没有认为你不变吗？那你看你小时候照片，四五个小孩站一排，你说这个是我，其他人不是我，你这个“我”是怎么来的？你一定认为样子变了，思想变了，什么世界观、人生观都变了，甚至性取向都变了，但是，总有一个东西，从那个受精卵的时候开始，一直到现在，这都是“我”，不会跟另外一个人混。你凭什么能分开？怎么就不会混？你一定有一个对常一不变的执著，认为是同一个东西从那时候走到了现在。

这个问题可以扩展到一切地方，比如这个玻璃杯子，没有人会执著这个玻璃杯子是不变的，我可以摔给你看，一摔就碎。但是，你会认为这个杯子在没摔碎之前，在这个桌子上放了一分钟，一分钟之前的那个杯子，和现在能够被摔碎的这个杯子，你认为它是同一个杯子，这就是常。所以常是什么意思啊，就是同一性。同一性，英语叫 identity，我们都是有身份证的人，我们的身份证叫 identity card，所以同一性是什么呀，就是身份，你是谁的问题。我们每一个概念都有所指的那个东西的身份问题，就是同一性，同一就是常一。现在是它，前面还是它，今后还是它，不见得要持续到一万年一亿年才能叫常。它只要持续一个时间段，只要有两个时间点，是同一个东西从起点跨向了终点，能在这一秒钟不变，它也是常。一个概念只要有时空的延续性，哪怕你认为这个东西存在了一秒，就已经足够龙树把你的这个概念，打得连渣都不剩了。你的确承认事物会变化，而且龙树还指着靠你所承认的变化来归谬呢。但承认变化的同时，你又认为有这个东西，它的身份可以被定位，这就是执著常一不变，必然自相矛盾。所以，大家想一想就知道，龙树批判的是什么呢？是我们人类思维最底层的那个结构。

你再说这世界是充满了变化的，是生生不息的，是瞬息万变的，说这些已经没用了，龙树挖到最根子里面的思维——只要你认为有，这就是常。我们认为的变化，都是有身份的变化，谁变了？我变了，你变了，世界变了，都有一个“谁”，这个“谁”，它是一个历时的观念，它不能只存在一个点，至少存在两个点，才能作为一个变化的主语，那么，不管这两个时间点之间有多短，你这个常见已经产生了，人的思维就是这么奇妙，是吧。就是一种惯性在里头，你要想克服这种惯性，非常难。

修行与实践的问题

说到这里，我们可以多说两句，有一些佛教徒经常批判我。他们深入骨髓的一个观点就是，你要嘴皮子有什么用呢，你得修行！这是我经常被人质疑的，说你不修行，讲这个理论、那个主义，有什么用啊？佛教不是让你在这儿打嘴仗的！我不知道大家听龙树的理论到现在是什么感受。先问问什么叫修行？修行是跟谁打仗？跟自己打仗！而“无自性”呀“空”呀这些理论是干什么的？不是为了跟别人打仗，就是要跟自己打仗。学义理不是满足争强好辩之心，因为最难辩的是自己。长久养成的惯性思维，势力太强大了，不用强大的理论武装起来，你打得过它吗？

大家想一想，如果你想走修行之路，走解脱之路，不把你自己的思维给打服了，不把你意识中每一个疙瘩都解开，你说我那闭着眼打坐，是能获得轻安喜乐，但你和修行无关啊，因为你还是顺着惯性的错误思维在走，连什么对、什么错、什么有、什么空都没有搞清楚，你和修行无关啊！当然，我也得承认我打坐比较差，盘一会儿腿就疼，我的腿很刚强，但最刚强、最难拗弯的是什么？是心。所以我们必须用大量的理论，把心打服了，而且光打服了还没用，因为那是暂时的，不看龙树的时候，回到日常生活中，所有的惯性思维就又回来了。所以这里边还有一个实践的问题。

昨天下课我跟陈师兄出去吃饭，过马路的时候，陈师兄说：这个世界虽然不存在，但是还得看车呀！这是个问题，我为什么要躲避一个根本不存在的车？为什么不能让一个根本不存在的车，从这个根本不存在的我身上压过去？实践的问题怎么解决？这个思想的坎也得过，你不过，这个“空”永远是纸上谈兵。我们慢慢来，先在纸上把这个空演算清楚，别还没搞清楚什么是无自性、什么是空呢，就着急忙慌地把它用到实践中去，那你可能实践的是一个假的空。学佛学了半天，学了一个假佛，那叫相似佛法。

十五、缘起与缘生法

重点提示：

- 思考：“缘起”是有生？还是无生？
- 缘起观的两个词汇——“缘起”（抽象名词）与“缘生”（形容词）
- 《阿含经》对“缘起”与“缘生法”的定义和区分
- 龙树的缘起观：缘起甚深是空性，缘生法是无所有
- 龙树对“因缘和合”、“相互看待”的批判

- 第二颗宝石：“缘生法”概念的归谬应用
- 龙树的概念关系图表：空、空性、无自性、无自性性、缘起、缘生法

前面讲了龙树的空观就是要否定一切，无自性就是毫无所有，相信大家都会有疑问。那缘起呢？一般说，缘起可是佛教的基本理论，龙树怎么处理这个问题？讲正式内容之前，我们再来做一道思考题：

思考：

在龙树的语境中，“缘起”作为基本原则，意思是：

A 一切事物根本不存在，不能生起

B 一切事物看待因缘而生起

选项 A 是说，缘起的意思就是没有、不生、不起，另一个选项，一切事物看待因缘而生起。大家选哪一项？大家已经发现规律了，所有的题目，A 总是对的。但还是听到有人选 B，因为 B 太有诱惑力了，如果我不学习龙树，我也得选 B。那么好，我们接着看一看，为什么龙树会认为，“缘起”指的是无缘无起，多拧巴啊！

关于缘起观的两个词汇

首先我们看一下龙树的两个颂子，可以说是《中论颂》里边最具有知名度的两颂：

《中论颂》第 24 品《圣谛之考察》：

【什】众因缘生法， 我说即是空，
亦为是假名， 亦是中道义。 24. 18
未曾有一法， 不从因缘生，
是故一切法， 无不是空者。 24. 19

【今】我们主张彼缘起，[本身]即是此空性，
 此即假托而施設，此者亦即是中道。24. 18
 既然无有任何法，是不依缘而生起，
 因此亦即不可能，有任何法是不空。24. 19

两颂读着很舒坦，而这里边蕴含着很多道道，不挖你是不知道的。这一颂我说非常有名，汉传佛教有一个宗派——天台宗，就依这一颂，发展出来他们的核心教义，叫三谛观。“我说即是空，”这是“空”，“亦为是假名，”是“假”，“亦是中道义，”是“中”，叫空、假、中三谛，而这一颂呢，又有三个“是”字，是空，是假，是中，所以又叫“三是偈”。这一颂在我们汉传佛教里，知名度那是相当的高。

看我的翻译，划了线的两个词，第一个是“缘起”，一个是“依缘而生起”。从这一颂可以提取出这两个概念，龙树在谈缘起的时候，用到了这两个词。配合看梵文、巴利文，以及别的文献里对这两个词的使用，看表格：

● 缘起：抽象名词

● 缘生：形容词，即依缘而起的、由缘所生的，常与“法”（dharma）字连用

梵 文	pratītyasamutpāda	pratītyasamutpanna (dharma)
巴利文	paṭiccasamuppāda	paṭiccasamuppanna (dhamma)
求那跋陀罗译 (《杂阿含》)	因 缘 法	缘 生 法
玄奘译	缘 起	缘 生 法
藏 译	rten cing 'brel par 'byung ba	rten cing 'brel par 'byung ba

“缘起”这个词梵语是 pratītyasamutpāda，这是一个名词，而且是抽象名词。那么另一个“依缘而生”，我是为了凑字，因为要凑七个字才有一个颂句，其实它就是“缘生”或者“缘所生”，梵语是 pratītyasamutpanna，这个词不是抽象名词，是形容词，他后边可以跟一个“法”字，也就是“缘生法”（pratītyasamutpannāḥ dharmāḥ）。遵照玄奘的译法，下面我把这两个词，一个称作“缘起”，一个称作“缘生（法）”。这其实就是纯为区分一下，“生”和“起”的意思也没有什么区别，由于汉语无法表现梵语的形态变化，只能生硬区分。

在梵语的语法里，形容词可以跟它的所修饰的词一块出现，也可以把它所修饰的词省略掉。在别的语言也有这种现象，比如说“红的包”，你就说：“把那红的给我拿过来。”那个“包”字出来不出来都没关系。“缘生的”你可以就说“缘生的”，就是指的缘生的那些事物。这是语法上的分析，两个概念一个是抽象名词，一个是形容词，下面我们看一看，这两个概念在早期的佛经中是怎么区分使用的。

早期佛教的缘起观

早期佛教的经典保存在各个部派的经藏之中。说一切有部所传《杂阿含经》中有一段话，正好这段还有梵文本存世，这里是我从梵文翻译的，我觉得比较清晰，底下我也给出了古代的求那跋陀罗的译本，可以对照。

《杂阿含·杂因诵·缘起经》（说一切有部传本 Nidānaṣaṃyukta, Tripāṭhī 1962, 147-149）：

【佛言】：“比丘！我将宣说‘缘起’与‘缘生法’。” [……]

“何为‘缘起’（pratītyasamutpādaḥ）？即是此有故彼起，由此之生而彼生。即是以无明为缘而有行，乃至有集起。所谓‘以无明为缘而有行’，如来自出世或不出世，此法性（dharmaṭā）安住，是诸法安住之根本（dhātu）。于此如来自所觉悟证知，[……]而宣说此，教示此，即以无明为缘而有行，乃至以生为缘而有老死。[……]因此，此法性、法住性、法定性、法如是、不虚妄、不变异、实有、谛实性、真实性、如实、不颠倒性、无相违性、此缘性、随顺缘起性，即说为‘缘起’。

“何为‘缘生法’（pratītyasamutpannā dharmāḥ）？无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死，此等即说为‘缘生法’。”

求那跋陀罗译《杂阿含经》（说一切有部传本，依王建伟、金晖 2014 校本，第 2 册第 31-33 页，与《大正藏》本差异较大）：

尔时，世尊告诸比丘：“我今当说因缘法及缘生法。

“云何为因缘法？谓此有故彼有，谓缘无明行，缘行识，乃至如是如是纯大苦聚集。谓无明、行，若佛出世、若未出世，此法常住、法住法界，彼如来自所觉知、成等正觉，为人演说，开示、显发，谓缘无明有行，乃至缘生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住、法住法界，彼如来自觉知，成等正觉，为人演说、开示、显发，谓缘生故，有老、病、死、忧、悲、恼、苦。此等诸法，法住、法定、法如、法

尔、法不离如、法不异如、审谛、真、实、不颠倒、如是随顺缘起，是名因缘法。

“云何缘生法？谓无明、行、识、名色、六入处、触、受、爱、取、有、生、老病死忧悲恼苦，是名缘生法。”

这里面涉及到一些佛教概念，早期佛教让大家修行的时候，要观十二因缘，说我们这个世界根本没有“我”，只有这一些生命现象在轮转，无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死。这一套就跟相声学贯口一样，你要贯好了，起观的时候脑子就能跟上。这样就把这个“我”给观空了，这是一种修行方法。

这段话想说一个什么意思呢？“缘起”就是“此有故彼起”的规律，不是指无明、行、识等等这些现象，指的是这个以无明为缘而有行、以行为缘而有识的这个规律。而且，这个规律还被推得很高，你看，“如来出世或不出世，”管你有佛没佛，这个规律一直在那儿。有佛是这样的规律，没佛还是这个规律。但是呢，“如来自所觉悟证知而宣说此、教示此，”只是如来悟到了这个规律，然后告诉我们而已。所以这就是为什么说佛陀在菩提树下，打坐七七四十九天悟到了缘起，这就是佛悟到的缘起规律。而这个规律呢，就是“此法性、法住性、法定性、不变异、实有、谛实、真实，”注意“不变异”，缘起能不变吗？但是，缘起规律是不变的，缘起规律是事物所具备的抽象性，这个抽象性是不变的，这是“缘起”。

我们为什么要强调“缘起”是一个抽象名词，看下边，“何为‘缘生法’”？说得很简单，“无明、行、识、名色、六入、处、受、爱、取、有、生、老死，此等即说为‘缘生法’”。也就是说，它不是规律，它是这个规律运作过程之中的那些具体的现象，那些事物，是“缘生法”。这就把这两个概念分开了。有人说，你为什么要强调分开，我葫芦里有药，一会儿咱再卖。这里我先要说明，这两个概念，从佛陀开始说法的时候，就是分开定义、分开解说的。

我在看一下巴利语《相应部》之中跟这段对应的的话，这是上座部结集的版本。下面是我的翻译：

巴利语《相应部》(上座部传本，SN 12.20)

“比丘！我将宣说‘缘起’与‘缘生法’。” [……] 世尊说道：“比丘！何为‘缘起’？比丘！以生为缘而有老死。无论如来出世与否，此界、法住、法定、此缘性恒住，如来觉此，证此， [……] 教示此，宣说此， [……] 是故比丘！此处之真如性、不虚妄性、不变异性、此缘性，即称为‘缘起’”。

“比丘！何为‘缘生法’？比丘！老死是无常、有为、依缘而生、变坏为性、

坏灭为性、消退为性、灭失为性，比丘！生是无常、有为 [……] 比丘！此等即称为缘生法。

与前面说一切有部的传本相比，基本一致。我们看第二段，什么是缘生法？“比丘！何为‘缘生法’？比丘！老死是无常、有为、依缘而生、变坏为性、坏灭为性、消退为性、灭失为性，比丘！生是无常、有为……”后面有好多，把生、有、取等等十二个因缘都这么叙述了一遍，然后最后说“此等即称为缘生法。”这个上座部的传本多出来这几个定语，“变坏为性”，“灭坏为性”，“消退为性”，“灭失为性”，那么我们可以跟刚才那个读到的对“缘起”的描述对比一下，缘起是不虚、不变、实有、真实，而缘生法呢？是变、坏、退、灭，区别还是很明显的，当年的佛教就是分开的，至于这么个分法有什么作用，有什么意义，我们马上就会说到。这里，我们总结一下早期佛教的缘起观，包含这两个概念：缘起和缘生法。缘起可以总结为三点：

- (1) 缘起是法性，是抽象原理或性质；
- (2) 缘起是恒常不变的真理，唯佛可见可说；
- (3) 缘起是生起之理，其内容是此有故彼起。

第一点，缘起是法性，上面段落用了“法性”这个词，是抽象原理或性质，原理和性质从某些层面上看可以说是一个意思。

第二点，缘起是恒常不变的真理，这个真理永远在那儿，佛出世不出世，它都在那儿，恒常不变。而唯佛可见可说，佛很厉害，他看见了这个真理，告诉我们的了，凡夫是看不见的。所以，如果你认为这个世界是生生不息的，就说自己看到了缘起，那你这个牛吹大了，“见缘起即是见佛，即是见法。”

《长阿含经》里有一段话（T.1, No. 1, 60b4），说阿难有一天观十二因缘，十二因缘宛然呈现，“如在目前”，高兴坏了，便找佛去谈心得感想，说：佛啊！你说的这个十二缘起法太好了，可你总说它是“甚深难解”，我一观就起来了，有什么深的啊？佛说：“止！”翻译成英语就是“shut up！”缘起甚深，唯佛能知！那时候阿难还不是阿罗汉，但是至少比我们那不知道高到哪里去了，看到点生灭，以为见了缘起，都被佛训斥了一顿，所以我们以后可不要出去说看到了缘起。

那么第三点是要注意，缘起是生起之理，这没问题吧！因为佛说：什么是缘起啊？“谓此有故彼起，由此之生而彼生，谓以无明为缘而有行，乃至有集起。”

早期佛教对缘起这个规律的定义，是有生才是缘起，这是规律的内容，就是“此有故彼起。”

那么我们看早期佛教对“缘生法”的理解，也可以总结为三点：

- (1) 缘生法是法，是具体现象或事物；
- (2) 缘生法是变化无常的现象，世人皆得经历；
- (3) 缘生法有生起。

首先，说缘生法就是具体现象或者事物，这没问题吧，它不是规律，它不是法性，而是法，是现象，是事物。

其次，缘生法是变化无常的现象，会变坏、消退、灭失，而且它是世人可以经历的，你十二因缘观不全，总能观到其中几个环节的因缘生灭吧。所以，缘生法是一种我们凡夫也可以经历的因果现象。

第三点，缘生法是有生的。无明缘行，由于我的无明，就产生了造作。

龙树的缘起观

前面是早期佛教文献对这个两个概念的阐述。那么下边，龙树要出场了，我们先来看一下龙树对“缘起”的一些说法：

缘起甚深是空性

《中论颂》皈敬颂

- 【什】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，
我稽首礼佛， 诸说中第一。
- 【今】无有灭亦无有生， 无有断亦无有常，
无有一亦无有多， 无有来亦无有去。
佛说[如是之]缘起， 戏论息灭而妙善，
是诸说者中最胜， 于彼我致恭敬礼。

《中论》的皈敬颂说，佛啊您真厉害，是说法者中最好的人，是最会说的人，所以我要向你敬礼。佛说了什么就是最会说的人呢？说了“缘起”。说了什么是缘起呢？注意“无生”！其他那几个先不说，我们就取这一个点，缘起是无生。我们保持疑问，接着读：

《中论颂》第 24 品《圣谛之考察》：

【什】众因缘生法， 我说即是空，
亦为是假名， 亦是中道义。 24. 18

【今】我们主张彼缘起，[本身]即是此空性，
此即假托而施設，此者亦即是中道。 24. 18

这还是“三是偈”，我们前面读过，这里就注意一个点，缘起就是空性。“空”和“空性”在很多汉语译本中不分，梵文和藏文都是区分开的。“空性”的梵语是 śūnyatā，这个 tā 是一个阴性词缀，表示“性”。空是 śūnya，是形容词，加上 tā，就是抽象名词“空性”。那么说缘起是空性，缘起也是抽象名词，空性也是抽象名词。《中论颂》这一品还有一颂：

《中论颂》第 24 品《圣谛之考察》：

【什】是故经中说， 若见因缘法，
则为能见佛， 见苦、集、灭、道。 24. 40

【今】若人观见于缘起，彼者[亦]即是观见，
此等苦[谛]与集[谛]，以及灭[谛]与道[谛]。 24. 40

意思是见缘起即见四谛，这也很高是吧。刚才我们说缘起不是人人都能看见的，如果你说你见了缘起，那你苦、集、灭、道四谛全见了。下边是从龙树的《六十如理颂》选出的几颂：

说缘起者牟尼王， 于彼我致恭敬礼。
由彼以此[缘起]理， 断离生起与灭坏。 皈敬颂

《六十如理颂》的皈敬颂跟《中论》的很像。“牟尼”是修行人，释迦牟尼就是这些修行人里边的牟尼王，为什么呢？因为他说了缘起，所以我要向他敬礼。

注意这用了一个词“理”，理就是规律。他用这个理干什么呢？“断离生起与坏灭。”大家注意啊，这只能是无生之理，不是有生之理，无生之理才能断离生灭。

即使此人执著于，极细微物有生起，
此人即是无智者，不见从缘而生义。12

这里的“从缘而生义”，可不是我为凑字数展开的，很可能原文也有凑字数的问题，要写成符合格律的颂文，可惜这一颂的梵文本没有传下来，我是根据藏译本翻译的。但是，这个词后面加了一个“义”，我们可以理解，义就是理，就是性，可以算作抽象名词。那么，什么才是缘起的这个义呢？如果一个人，他认为有那么一丁点东西生了，这个人就是傻，他就没有见到缘起。大家想一想这是什么意思？反过来也就是说，只有你看到一丁点东西都不生，这才叫明白缘起。

若人于彼有为法，计执有生亦有灭，
彼等即是不了知，缘起轮盘之运转。18

这里把缘起比喻成一个轮盘，也相当于一个抽象名词，指的是规律，像一个大轮一样。而如果一个人认为有生有灭，这个人就没有理解缘起之轮的运转。那换句话说，只有知道什么都不生，什么都不灭的人，才知道缘起之轮。

由上面这些引文，我们可以总结一下：

缘起 = 空性 (= 无自性性) = 不生之理

龙树是怎么判断缘起的规律的呢？首先他说缘起等于空性，空性是一种抽象性，我在括弧中加了一个注解，因为我们说过空就是无自性，那空性就是无自性之性。那么，这个性，这个理，这个义，这个轮，是什么理呢？是不生之理。这可以这么总结吧！

龙树认为什么都不起，这才叫缘起理。但凡起了一丁点东西，这个人就傻傻分不清什么叫缘起。你要说，龙树这不是跟释迦牟尼对着干吗？也不是。你忘了释迦牟尼说过甚深缘起吗？生灭我们都能见到，但是为什么阿难见到因缘相生就被佛训斥呢？佛说：阿难你别傻了，你没看到甚深缘起！但甚深缘起是什么？我在早期佛教经论里找不到，只说甚深，但是龙树说了，他告诉了我们什么叫甚深缘起。为什么甚深呢？不生！确实深啊，太不容易理解了。



缘生法是无所有

下面我们来看龙树怎么看待缘生法。

《中论颂》第 24 品《圣谛之考察》：

【什】未曾有一法， 不从因缘生，
是故一切法， 无不是空者。 24. 19

【今】既然无有任何法， 是不依缘而生起，
因此亦即不可能，有任何法是不空。 24. 19

这里面太多的否定之否定了，我们把它摘得简单一点就是：缘生法是空。没有一个东西不是缘生法，所以没有一个东西是不空，那就等于说：是缘生法它就是空。

下面看《六十如理颂》之中的几个颂子：

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

这个话要搁以前是很难理解的，但是现在我们有了基础，我们知道一个东西要是没有了自性，就啥也没有，那这句话就好理解多了。“若得彼彼此方生”，是指一个事物要依靠着这个那个的其他东西，才能生起来，这是一般所谓的缘生规律，有了条件这个东西才能生，没那个条件它就生不起来。如果你认同这一点的话，那就好了，这个东西就不以自性生，没有生起它的自性，那么它是无自性的，对吧。自性必须是恒常的、独立的，不能有依赖，所以是不能生起的。而如果说了这个东西没有自性，好了，“如何可说此者生？”它根本没生，为什么？没有自性哪还有它呀，所以这里就用到了我们上一节讲的内容。也就是说，一个东西，如果你承认了它是由缘生起的，它就是无自性的，而如果是无自性了，就没这个东西了，如果没这个东西了，自然也就没生起过。我们接着读：

以因尽故而寂灭，即被视作是终尽，
此若不以自性尽，如何可说此者尽？ 20

道理还是一样，无非把上面一颂的“生”换成了“灭”。一个东西由于支持它存在的这个因到头了，它就灭了，它的灭就不是自性灭，那它就没有灭，没有它的灭。所以下面：

无有任何可生起，亦无任何可灭失，
生起、坏灭之途径，为事用故而宣示。 21

也就是说，所谓生灭生灭，没有任何东西能生能灭，那为什么佛还老说生灭啊，缘起啊，无明缘行，行缘识啊这些？那是有“事用”，是在特定情况下为达到特定目的而说的话。

下面接着来引《六十如理颂》：

若彼由因而生成，离于诸缘则无住，
无有诸缘即散坏，如何认为彼存在？ 39

最后一句我划了线。前面三颂我们都能理解，一个事物由因而生，是在一定条件支持下才存在，那么没有了这个条件，它就呆不住了，就散坏了。这个道理学不学佛都能接受，但是最后一句话，“如何认为彼存在？”有思维跳跃性，我只是觉得这个东西离开了它的条件，它就灭了，怎么它就不存在了呢？至少没灭之前它存在过吧？但是根据前面的我们讲的内容，你就知道，它离于诸缘则无住、则散坏，说明它没有自性，没有同一性，没有身份，没有自体，那它就什么都没有了，它就是不存在，从没存在过。

由何而能明了此，即由观见缘起故。
了知真实胜者说：依缘生者即无生。 48

最后这句话总结得很妙。所谓依缘而生的东西，它压根就没生过，这说很清楚吧！那我们再看一看《中论颂》中类似的说法：

《中论颂》第 17 品《业与果之考察》：

【什】 业不从缘生， 不从非缘生，
是故则无有， 能起于业者。 17. 29
无业无作者， 何有业生果？
若其无有果， 何有受果者？ 17. 30

【今】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
若无有业和作者，何有业所生之果？
而若果是无所有，又如何会有受者？ 17.30

这一品是在批判因果、造业、受报的问题。我们过去总说，佛教主张是一切皆是因缘而起，那你看龙树这里是什么意思？无缘而生起，这自然是要被批判的，但是龙树这里把从缘而生起也给批了，他说哪有从缘而生起的业啊？有条件而生起的，和没有条件就能生起的，这两种观点所主张的业，“皆不可存在”。而如果没有业，也就没有造业者，没有造业者，也就没有受果报者，全给否定了。还是这个意思，由缘而起就等于啥都没有起。

《七十空性论》：

依于彼而彼生起， 亦不遮此世间理，
由缘生则无自性，此如何有？此定是。71

什么意思啊？先是利用了依缘而起的这个一般世俗的认知，说你看嘛，依于这个东西那个东西起了，以这个为条件那个东西生了。“亦不遮”，遮就是否定，我先不否定这个道理。但是要知道，这个是“世间理”，什么叫世间理？就是凡夫都能看见，不需要成佛就能明白的道理，你只要承认这个道理，就好办了。为什么呢？“由缘生则无自性，”你知道事物都是由条件而生起的，就能明白是无自性的。没有自性就好办了，没有自性就是没有，“此如何有？”这中间有跳跃，又得用到我们前面的分析，你要没有前面的基础，这句话是断然读不懂的，这跳跃太大了，怎么叫没有自性就没有了呢？因为没有自性就没有了同一性，没有了自体，也就没有了。“此定是。”一定是这样的，一定是这个道理！

读了不少材料，我们总结一下龙树的对缘生法的判断：

缘生法 → 空 → 无自性 → 不存在 → 无生

如果说一个法是从缘而生的，那么它就是空的，就是无自性的，而如果说一个东西是无自性的，它就是不存在的，而如果一个东西没有存在，它还生吗？无生！所以我们能看出来，龙树对“缘生法”的判断和他对“缘起”的判断是有配合的，缘起是规律，是无生之理，缘起法是无自性之法，无自性之法不存在，生不起来，没生过，无生。这俩咬合得很紧密，而这两个概念配合而成的缘起观，非但与龙树的空观不违背，反而是更鲜明地烘托出了“空”这一立场。

我知道大家还很难接受，总觉得佛教不就应该讲因缘和合、相互观待吗？我告诉你，这俩概念在龙树这儿，都是明确被批判的。我简单引几首《中论颂》，大家感受一下：

【什】是故果不从，缘合、不合生。

若无有果者，何处有合法？《中论颂》 20. 24

【今】故无和合所生果，亦无无合而生果。

是则若无有果者，何有众缘之和合？《中论颂》 20. 24

“故无和合所生果，”条件聚合生出来一个果？没有这样的果！当然前面有论证过程，大家以后可以细细研读。“亦无无合而生果，”因缘不和合而生的果也是没有的，那么如果这两种选择都没有的话，哪还有“众缘之和合”呢？没有因缘和合！

【什】若法有待成，是法还成待。

今则无因待，亦无所成法。《中论颂》 10. 10

若法有待成，未成云何待？

若成已有待，成已何用待？《中论颂》 10. 11

【今】此物观待[彼]而成，彼物即是所观待，

却又观待此而成，则谁观待谁而成？《中论颂》 10. 10

此物观待[他]而成，此物未成怎观待？

若是已成而观待，此之观待不合理。《中论颂》 10. 11

“相互观待”说起来好像觉得很妙，一切事物都是在一定的相互关系之中的。龙树这里的头一颂是说，哪有相互观待啊？你左脚踩在右脚上，右脚再踩在左脚上，还能上天呢？当然，这里所说的观待因，是一个事物生成的因。下一颂是说，就算不说相互观待，就说一个单向的观待，也不行。一个事物要观待别的物才成，那这个事物它还没观待别的事物时，它就不成，不成就没这东西，没这东西，谁去观待？谁来发出这个观待的行为？那好，就说观待之前就已经有这东西了。那么它还需要观待别人而成吗？没观待的时候就已经有它了。跟我们前面解析过的归谬论证都是一样的道理。所以，什么因缘和合，相互观待，因果相续，生生不息，在龙树这儿一概否定！

这里我要提出一个问题。刚才我们看了龙树对缘生法的推导：一个事物如果是依缘而生的、依赖条件的，它就是无自性的，如果是无自性的，就没有它，没

有它，它就不生。这个听着很顺，但是在逻辑上是有问题的。前面说有这个东西，它是依赖条件而生的，后来又说没有这个东西，它不生，这在逻辑上是不允许的，前后矛盾。为了解决这个矛盾，我说这个推导过程，不能理解为一个单线推理，若为了方便我们可以大致那样说一说，但要知道这不是龙树的逻辑结构，因为它有逻辑语病。那么应该怎么推导呢？是一个归谬式：

所破命题：依缘而生之物，是存在的

推论 1：认为一物存在，即有自性。

① 怀疑主义前提之下，事物被封闭

推论 2：认为一物生起，即观待因缘，即不可能有自性。

② 缘生法无自性

结论：两推论相矛盾，原命题被破。

③ 预设前提的破产

我把这个推导过程重新梳理了一下。龙树破的论题是什么呢？是依缘而生之物(也就是缘生法)是存在的。怎么破呢？推出两个相矛盾的推论。你要认为这世界上有点东西，你就得主张它有自性对吧，它得有个身份，得说它是谁，那就是自性。这是第一个推论。第二，你如果认为一个事物有生起，也就是观待因缘，观待因缘它就不可能有一个同一的身份，也就不可能有自性。这就回到我们前面捋过的老路上了，同一个论题，推出了两个截然相反的结论，说有这个东西就得主张有它的自性，而又说这个东西是缘生的，就不能有自性，自己跟自己打架了。所以你这个命题是自相矛盾的，不成立的。

我们再回想前面读过的一颂，龙树说“亦不遮此世间理。”，你要说这世间的事物都是依缘而生的，我让你这么说，可以先承认，什么意思？是先承认你再来揪你的自相矛盾，你只要承认事物是在运动发展、变化生灭之中的，这就好办了。龙树就是这样利用缘生法这个概念。那么龙树对于缘生法是什么立场呢？其实是不承认，但是呢，为了归谬，先假装承认，你说什么我就假装信一下，为了待会打击你。

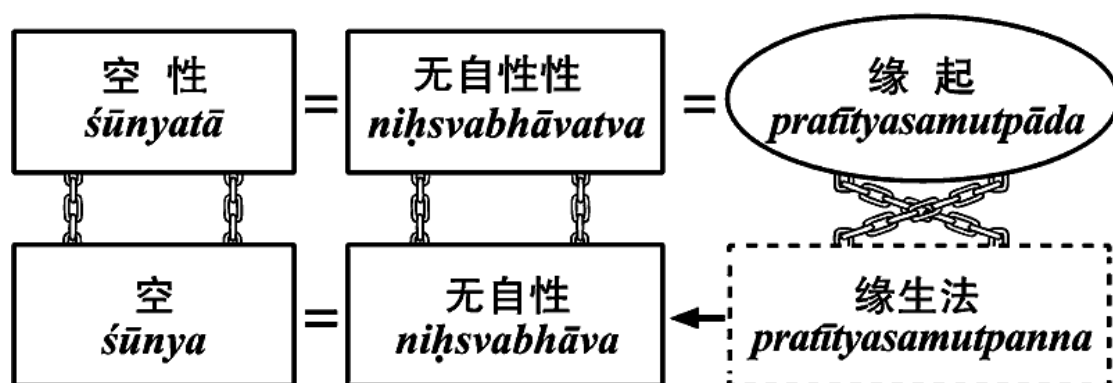
所以，这个逻辑结构就清楚了。龙树并不是先认为有物生起，然后推到最后又否定了自己的前提，说无物可生，而是龙树从一开始就不承认有物可生，是你

说有事物在生，我就先承认，好吧，就按先你说的来，最后一看，根本没有事物，哪里会有生？这逻辑上就没毛病了，只有从归谬的角度来看，龙树的逻辑上是没毛病的。为什么解释这些？因为的确有人说，龙树在逻辑上犯了错误，有西方学者这么认为。

从归谬的角度，来理解龙树对缘生法概念的暂时利用和最终否认，这就是我们挖出的第二颗宝石。如果你认为这个东西有，除了说它是什么，它还得变，从一个状态跨越到另一个状态，或者处于一定关系之中，这就是“缘生”。所以这两个推论我们现在基本上都掰扯清楚了。龙树就是利用你这个事物，定义了、描述了之后，你还得让它存在于一定关系之中，存在于一定的时空变幻之中，这个时候你必然要和这个事物的身份、定义、同一性发生自相矛盾，而只要变化，就不能有自性，这就是我们要挖的第二颗宝石。这样就与前面的第一颗宝石——存在就是有自性，形成一对必然的自相矛盾。

概念关系图表

这里，我们把前面讲过的龙树思想体系之中的概念串联一下。我喜欢画图：



这个图上有六个框，还有不同形状，这都是有意义的。首先，第一行三个框之间都有个等号，表示对等关系。“空性”这种抽象性，就等于“无自性性”。“无自性”（niḥsvabhāva）是个形容词，无自性性就是无自性的这种性质，也是抽象名词。“缘起”我们刚刚分析过，是一个规律，也是一个抽象名词。这三个概念可以划等号，可以互换，龙树说过，缘起就是空性。你们会发现这三个框都是实线框，实线表示，龙树肯定它，不是肯定有这种东西，是逻辑表述上的肯定。空性就是空性，是一切事物的本性。空就是不存在，空性就是不存在性，我们说过无自性就是不存在，那么无自性性也还是不存在性。缘起就是空性，就是佛陀证见的真理。所以都是肯定的表述，用了实线框表示。

我为什么把“缘起”画成了一个椭圆形呢？经过龙树的深挖，这个“甚深缘起”的意义，背离了它的字面意思，所谓“缘起”，字面上看得有缘，还得能生起。经过龙树一翻深挖以后发现，你要认为依缘而起，恰恰不明白“缘起”，你要知道这世界上无缘无起，才明白是“缘起”，所以跟它字面意思背离了，我用椭圆形表示意义发生了转换。“空性”、“无自性性”这两个概念，跟它们的字面意思是一致的，所以用方框。

下面第二行这三个框，都是形容词，“空”的意思就是空的，“无自性”意思就是无自性的。“缘生”也是个形容词，这个法字可以带，也可以不带，意思没有变化，就是缘生的法。所以这三个形容词可以排在一行上。前面俩个概念都是实线框，意思是龙树用了肯定表述，说它是“空的”，就是空的，说是“无自性”，就是无自性的。但是为什么“缘生法”就用虚线方框了呢？方框还是表示意义没有变，缘生就是依缘而生，跟字面意思一致，但是龙树对这个概念不做肯定，“缘生”是不被肯定的。龙树用这个概念是为了归谬，推导出这世界上根本没有什么东西是从缘而生的，恰恰是要否定缘生法，所以是否定表述，用虚线表述。

“空”的和“无自性”之间划了等号，这俩形容词可以互换，我说这个东西是空的，就等于说它是无自性的，没有问题。但是“缘生法”与前面两个框之间没有划等号，而是一个单向箭头，为什么呢？这是一个归谬，这俩不能对等，我说它是缘生的，是为了导出这个东西是空的，但你不能倒过来，说，你要认为它是空，就等于承认它是缘生的，这不行。归谬只能单向推导，你不能反过来，说你要认为这个东西是不存在的，那你就等于说他是依缘而生起的，因缘和合的，相互观待的，这绝不可以，所以中间是个单向箭头。

那么再看这上下两行之间的联系。“空性”和“空”是两个平行的锁链，意思是他们的关系是正相关，说一个东西是“空的”，就等于说这个东西的基本性质是“空性”，这两句话只是用了不同的句式而已，只有言语表述上的区别，没有意义上的区别。这些不同的句式表述在般若经中都可以碰到。同样，说一个东西是“无自性的”，就等于说这个东西是以“无自性性”为其本性，这两个意思也一样，他们是正相关。但是你看，“缘起”和“缘生法”之间的锁链是交叉的，什么意思呢？反相关。按照龙树的说法，如果你认为这个东西是“缘生”，是依缘而生起的，你恰恰没有认识“缘起”这个性质、这个规律。而如果你认识到了“缘起”规了，你就不会认为有任何东西从缘生起来。破斥了缘生法，才能见到甚深缘起，保留了缘生法，你恰恰见不到甚深缘起，这就是反相关关系。

这几个概念在龙树语境中的关系就是这样，可能有点复杂，观想起来的话就是这么一个道理。这个图，如果你把“缘起”和“缘生法”捂住的话，剩那左边那四个框，上下左右非常齐整，简单划一，很容易理解。就是加了这个“缘起”和“缘生法”以后，中间的锁链也交叉了，等号也变成单向箭头了，上边这个变成圆了，底下这个变成虚线了，感觉整个人都不好了。为什么会这样呢？因为龙树，我们开始就说了，是一个以批破见长的人，龙树的思想体系就是一个否定的思想体系。左边的“空”、“无自性”等等四个概念，本身都包含了否定意义，“空”和“无”字都是表否定，而只有“缘起”和“缘生法”这两个概念，你从表面字面上看，它不是否定的。凡是否定的这种概念，在龙树的体系里非常容易讲清楚，而要兼容这种字面表示正面的、肯定的概念——“缘起”和“缘生法”，就非常的微妙，要费一番思量，就像在走钢丝一样，不容易把握。

十六、中道

重点提示：

- 思考：主张不常不断的存在，是中道吗？
- 龙树对断见的定义：先有而后无
- 未见和断见不是空过头了，而是空的不够
- 第三颗宝石：对预设前提的否定，无余否定，彻底的空，才是中道
- 般若经：说诸法坏灭是相似般若，说诸法常无是真实般若
- 中论难点：世间即如来，生死即涅槃，佛无法可说

前面我们把龙树的缘起观介绍了一下，我说一定要分清两个概念，“缘起”和“缘生法”。弄清这两个概念以后你会发现，龙树的缘起观，跟我们前面讲的龙树的空观、他讲的无自性和空，是紧密配合的。我讲龙树空观的时候，让大家保持疑问，保持愤怒，总有人问，说缘起也给否定了吗？现在你看，龙树的缘起观，非但和空观不违背，反倒是辅助、帮衬了空观。

从这个侧面也说明了阅读原典的重要。“缘起”和“缘生法”这两个词在汉语的中观文献里没有分开翻译。很多时候藏译比汉译要精确一些，但是藏文本也没有把这两个词分开翻译。所以你们要读《中论》的鸠摩罗什译本，读藏译本，读到天荒地老，也读不出这两词来。“缘起”、“缘生”、“因缘”这些词都是混着用，

但是哪个是缘起？哪个是缘生？哪个是抽象名词？哪个是形容词？不学梵文就分辨不出来。

上一节说这个“缘生法”的问题，就是三颗宝石里边的第二颗。那也就是说，龙树的归谬，从一个命题推出两个截然相反的，相互打架的推论，打通了这两个推论背后的理路，就相当于各挖出了一颗宝石。那么接下来我们就挖第三颗宝石，就是归谬论证的结论部分。

这一节的题目是“中道”。大家可能都听说过这个概念。龙树的这个著作叫《中论颂》，“中论”、“中观”和“中道”，意思都是相通的，要走中间道路。那什么叫中间道路呢？一般说来，就是远离二边。边就是边见，极端的见解，极端的观点，离开两种极端的观点叫作中道。

那么是两个极端呢？常用的是“断”和“常”这两个边见，断就是断灭，常就是恒常，也经常说是“有”和“无”这两个边。远离断常二见，远离有无二见，是为中道。我不知道大家听着有没有疑问，有人说了，那我听你讲龙树一直到讲到现在，光听着龙树在这儿无啊无的，这也没有，那也没有，是不是跟断灭见就走到一块去了？你的中论、中观、中道，“中”在何处？大家如果有这个疑问，我们现在就解答。还是老套路，先来思考，这次我出了两个思考题：

思考：

1) 在龙树的语境中，中道的远离常断二边，意思是：

- A 一切事物根本不存在，所以不常不断**
- B 一切事物以一种非常非断的形式而存在**

2) 以下两颂，是：

- A 龙树所破斥的观点**
- B 龙树所主张的观点**

《中论颂》第 17 品《业与果之考察》：

【什】虽空亦不断，
虽有而不常，
业果报不失，
是名佛所说。 17. 20

【今】亦有空性而非断，
亦有轮回而非常，
亦有业之不失法，
此法即是佛所说。 17. 20

《中论颂》第 21 品《生成与坏灭之考察》：

【什】所有受法者，
不堕于断常，
因果相续故，
【今】虽然承认有事物，
而无断灭无恒常，
因为彼因与果之，
生灭相续即有体。 21. 15

第一题，你觉得选哪个？你会猜是 A 对吧？但是如果不听我讲，你去问人，什么是中道？都会告诉你，事物是不常不断的，不是什么都没有，这是流行非常广的见解。

第二题，给出的两颂，都是从《中论颂》里选出来的，大家感受一下，听着是不是很舒服，那你说这两颂是龙树要支持的观点，还是龙树要破斥的观点啊？可能你又能猜中答案是 A。那么，龙树为什么要破斥一个听着这么舒服的观点呢？

龙树对边见的定义

我们下面看。首先，要讲“中”，就要搞清楚“边”，要离开两种极端的观点，两种边见，你就得先搞清楚什么是边见。我们看一下龙树的《中论颂》对两种边见的定义。

《中论颂》第 15 品《有与无之考察》：

【什】有若不成者，无云何可成？

因有有法故，有坏名为无。15.5

【今】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

这两边，有是一边，无是另一边。“有”没问题，我们都能理解，因为事物是有，是存在，有自性，落入了一边。那么“无”是怎样的一边呢？说，有若不成立，无就不成立，为什么呢？因为“有”的变异性就是“无”，也就是说，“无”是以“有”为基础的，它的基础没了，“无”就没了。我们看下一颂：

【什】若法有定性，非无则是常。

先有而今无，是则为断灭。15.11

【今】谓彼以自性存在，非不存在即是常。

认为先前曾出现，而今不存则成断。15.11

这里是解释什么是常见，什么是断见。“常”就是认为事物是以自性而存在的，是有自性的，而且这个自性不会变为不存在，这没问题，我们都理解。那么什么是断呢？要特别注意：“认为先前曾出现，而今不存则成断。”断不是认为这个东西压根就没有，而是因为原来有个东西，后来没了，先有而后无，则成断。

那么，大家就能想象出来了，怎么走中道？很多人觉得折中就是中道，说“一切皆空”，空大发了可不行，再退回来点，还是要承认点东西，就是中道了，一般都是这么讲的。说过犹不及，空过头了就是顽空见，要留点，无自性不等于什么都没有，万法皆空，因果不空，这就是走中道了。龙树是这么说的吗？显然不是！龙树说，两边都是以有、以自性、以常为基础的，你只要干掉了这一个边，另一边自然就没了。所以，龙树的中道，不是空到头了再退回来一点，而是一根筋空到底才是中道。“有”是一边，“无”是以“有”为基础的一边，那我把“有”扫干净了，“无”自然就没了。“常”也是以自性为基础的一边，“断”也是以自性为基础的一边，我只要把这个自性搞掉了，“常”和“断”自然就都远离了，是不是这样？我们再看《七十空性论》里有这么一句话：

事物为有即是常，事物无有即是断，

有事物则有二[见]，是故事物应除遣。21

这说得很清楚，你说这个事物是有也好，是无也好，说它是有就是常，说它是无就是断，都是以有一个事物为前提的，等你把这个事物，这个前提都给空掉了，那不常不断，这就是中道，彻底的空就是中道！

所以你看，特别有意思。我们过去认为，唉呀！你这是断灭见，你这是无见，你掉到虚无主义泥坑里了。龙树说：不错，确实有断见，有无见，我们要避免这种观点。但是断见错在哪儿？无见错在哪儿？不是空大发了，是空的不够！你认为事物是无，不是因为你无的东西太多了，而是你还有一个“事物”的概念，等你把这个“事物”的概念都无了，哎，这就是中道了！所以对于龙树来说，无见、断见，不是空大发了，是空的不够。那么，远离二边的方式，就是彻底的空，彻底的无，我连无都无了，我连断都断了，就是中道了。这种立论，是一种怎样的逻辑结构呢？我们要分析一下，这就是我们要挖的第三颗宝石。



对预设前提的否定

我们前面说过龙树是要否定一切概念，因为他认为一切概念都是自相矛盾，而一个自相矛盾的概念呢，不能有指示对象，而这个指示对象，对于这个概念来说，或者对于概念组成的命题来说，它是一个什么样的角色呢？我把它叫作“预设前提”。也就是说，你这个概念要成立，必须得有这个预设前提作为支撑。要否定一个命题的话，把它的概念的预设前提给否定掉，这种否定方式叫“有余否定”，而对一个命题，我们对它进行否定，却不否认它的预设前提，这叫“有余否定”。

龙树没有辨析过这两种形式的否定，但是在中观派的理论著作里，是讨论过的，当然这里我有一些自己的理解。说的有点抽象，举个例子你们就明白了。比如说这样一个命题：张三死了，如果你说：不对！这种否定是什么意思？张三没死，那就是张三还活着呢，这就是有余否定，你并没有否定张三本身。你否定这个命题，等于承认它的反命题。如果仅仅是这样的话，不是龙树所要进行的否定，龙树说所有的概念都是自相矛盾的，我们用了一个词叫“石女儿”。那么龙树对概念的否定，是怎样一种否定呢？对于“张三死了”这个命题，龙树说：不对！龙树承认张三没死吗？不承认。他的意思是没有张三，说的清楚一点就是，“张三”这个概念就相当于石女儿，你不管说是“张三死了”还是“张三没死”，你都等于说是“石女儿”死了或是没死，都是错误的，为什么呀？因为没有石女儿。所以，说“石

女儿死了”是不对的，否定它绝不等于说“石女儿没死”，因为否定的是“石女儿”的预设前提，压根就没有石女儿。这种否定就是龙树归谬论证的最终归宿，它不指向任何一个肯定性的命题，所以就不会落入两边，我既不会落入石女儿死了这一边，也不会落入石女儿活着这一边，我就是中道。

大家现在明白龙树的中道什么了吗？预设前提的消解就是龙树的中道，你说事物是常这是常见，你说事物是断这是断见，我说没有事物，我既不是常见又不是断见，我是中道！所以你看，龙树的空观是断灭见吗？他嫌你的断灭见还空的不够啊！

般若经例证

那么下面，带着龙树传达给我们的这种思维方式，我们再读一段般若经。我总喜欢读般若经，看看那些深奥难解的段落，是不是经龙树这么指点一二之后，就变清晰了。下面这一段是我最喜欢的：

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

佛言：“憍尸迦！若善男子、善女人等，不知般若波罗蜜多甚深义趣，应为解说。何以故？憍尸迦！于当来世，有善男子、善女人等求趣无上正等菩提，闻他宣说相似般若波罗蜜多，心便迷谬，退失中道。”

时天帝释复白佛言：“何等名为相似般若波罗蜜多？”

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？

“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。”

“憍尸迦”是佛陀这里讲法的对象，就是帝释天。这儿说的什么意思呢？如果有人将来的时候，不明白般若波罗蜜多的甚深义趣，就应该为他宣说。但是，人家这些人是为了求无上正等菩提，求最高智慧和觉悟来的。你给人家讲了一个相似般若波罗蜜多，讲了一个相似佛法，这人听了以后“心便迷谬，退失中道”，

就把人家的道业就给毁了。那么，“何等名为相似般若波罗蜜多？”先得搞明白什么是假的佛法。

“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。”就是说，在当来世，有这么一些傻和尚，“苾刍”就是比丘，我们现在总称比丘为“和尚”嘛，这些愚痴颠倒的和尚，虽然他的出发点是好的，他确实想告诉人什么是真实般若波罗蜜多，但他的水平也就到这儿了，所以就“颠倒宣说”。怎么说就算是“颠倒宣说相似般若波罗蜜多”了呢？往下看，你可以对号入座，学佛要区分正法邪法，要区分正师邪师，这里佛都给了标准，不对号哪行啊！

“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。”什么意思啊？我给你解释一下你就知道，有多少人在宣说相似般若波罗蜜多了。大家都知道五蕴，佛教把万事万物，精神世界和物质世界的事物归为五个大类，叫色、受、想、行、识，色是物质类，受想行识是精神类的东西。说“色坏故名为无常”，因为“无常”是佛教的基本主张，佛教的三法印之一，诸行无常，那么怎么解释“无常”呢？这些个颠倒比丘就出来了，说：这些物质是会变坏的，这就叫无常，受、想、行、识是会变坏的，不是老那样子，它会变化、会消失，这就叫无常。还特地强调，“非常无故名为无常”，不是永远地、绝对地没有才是无常，这就是颠倒宣说相似般若波罗蜜多。“常无”的那个“常”字是个副词，意思是绝对地、永远地。说无常是什么意思啊？不是说这个世界永远、绝对没有，而是说这个世界处于变化之中，会变会坏，你们听着是不是好熟悉，好有道理的样子，而这是“相似般若波罗蜜多”！

那么，怎么说才是真正的般若波罗蜜多呢？“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。”大家听清楚了吧，不是说这个世界是在变化之中才说它是无常的，而是说这个世界根本就没有，所以才说它是无常！

这一段话并不是一个偶然，般若经有不同的篇幅开合，有不同的详略版本，这一段对话在各处都出现了。我下面列出一段鸠摩罗什译的《摩诃般若波罗蜜经》，跟上面一段意思接近的重复部分我就不引了，只引最后这一句，更容易让我们明白这一段在说什么：

鸠摩罗什译《摩诃般若波罗蜜经》卷 10《法施品》(CBETA, T.8, no. 223, 296a11-12):

般若波罗蜜中，色非常非无常。何以故？是中色尚不可得，何况常、无常？

这段要说的意思，不是说有一个色在变化，而是说压根都没有色，哪来的色的常和色的无常呢？这下大家清楚了吧。龙树也好，般若波罗蜜多经也好，要告诉我们怎么才是离二边的中道啊，预设前提的彻底的无就是中道。有色，你怎么说都是边见，不是常就是无常，无常就是断。注意，“无常”这个词就有两种解释方法，就是刚才讲的两重否定。“无常”的这个“无”是个否定词，你要把“无常”理解成“常无”，压根儿就没有，就是无余否定，彻底否定了预设前提，这就符合中道。但是如果你把“无常”理解成有余否定，说这个东西不恒久，在变化，会消失，但还是有个东西在变化，那就是常见的反面——断见，这就是相似般若波罗蜜多。大家明白了吧？所以这句话总结说：“色尚不可得，何况常、无常？”

《中论颂》难点阅读

目前我们已经把龙树中观的主要理论捋了一遍，也分析了他的理论归宿——中道的意义。龙树的《中论颂》是一部非常不容易啃的书，那么下面选几颂比较难的，看看是不是能疏通下来。首先，还来看“三是偈”，这一颂前面我们已经多次接触，这次我们整体看一下：

《中论颂》第 24 品《圣谛之考察》：

【什】众因缘生法， 我说即是空，
亦为是假名， 亦是中道义。 24. 18

【今】我们主张彼缘起，[本身]即是此空性，
此即假托而施設，此者亦即是中道。 24. 18

这一颂点出了中道，也是《中论颂》唯一出现“中道”一词的地方。首先来看“缘起”，现在我们就知道了，这里的缘起是甚深缘起，指的是无缘无起的性质，是无生之理，它不是指示因缘生灭的存在性，而恰恰是指不存在性，所以它“本身即是此空性”。缘起就是空性。现在很多人主张“缘起性空”，那是另外一回事，后面还会解释。“缘起性空”的潜台词是“缘起有，自性空”，跟这里说的道理不是一回事。

接着还有两句话，“此即假托而施設，”这句话是有不同理解的，我是这么理解，你说缘起是空性，那么空性怎么理解？它也是一个假托施設，也是一个依托名言而做概念施設，它背后也没有一个真实存在的东西作为指示对象，这就是中道。把什么东西都空掉了，这个空性也还是空，空亦复空，这就是中道。这一颂可以这么疏通。

再看下边一段颂文：

《中论颂》第 22 品《如来之考察》：

【什】如来过戏论， 而人生戏论，
戏论破慧眼， 是皆不见佛。 22. 15

【今】佛本不灭超戏论， 有人于佛作戏论，
彼等皆为戏论害， 而不观见于如来。 22. 15

这里龙树似乎也暗示了，佛是一个超越的存在，佛是超越言语戏论的，你不能用语去描述它。只要你一描述，你就会被言说戏论给坑了，就恰恰没有把握到什么是佛。那你倒是给我解释解释什么是佛呀？于是龙树就说了，这个最难理解的颂文之一：

【什】如来所有性， 即是世间性，
如来无有性， 世间亦无性。 22. 16

【今】彼如来之自性者，即此世间之自性，
如来既是无自性，此世间亦无自性。 22. 16

我们会经常听到类似这样的话，“众生即是佛，生死即涅槃”，似乎很玄妙，但又不知道想说啥。这句话其实是对的，但是怎么理解呢？这里龙树说了，因为如来和世间都没有自性，两个没有自性的东西，肯定就是一样。为什么没有自性的东西就是一样呢？如果你要认为，抛除了自性还有一个因缘变化的话，那么这俩就不能一样了，对吧。因为世间有世间的因缘生灭方式，佛又有另外一套因缘，他俩虽然都没有自性，还是不能一样。但是如果你知道，无自性就是啥都没有了，那就没问题了。空等于空，零等于零。所以，说如来的自性就是世间的自性，这是什么意思啊？就是“如来”这个概念的所指对象，就是“世间”这个概念的所指对象，因为这俩概念都没有所指对象，所以他俩没有区别，这就通了吧。所以，这句话否定的就是如来，这是这一品的主题，都空干净了，哪还有佛呀？

哪还有世间？哪有凡夫？哪有觉者？没有！要做就要做彻底，既然说所有的概念都不能有指示对象，都是空，那“佛”也是个概念，也不例外。接着看下面的颂子：

《中论颂》第 25 品《涅槃之考察》：

【什】涅槃与世间， 无有少分别。

世间与涅槃， 亦无少分别。 25. 19

涅槃之实际， 及与世间际，

如是二际者， 无毫厘差别。 25. 20

【今】轮回较之于涅槃， 无有任何之差别。

涅槃较之于轮回， 无有任何之差别。 25. 19

彼涅槃之终际者， 亦即轮回之终际，

二者之间不可得， 最极微细之差别。 25. 20

“生死即涅槃，涅槃即生死”这类的话听起来是玄之又玄，尤其是汉传佛教，经常会玩一些玄虚的话当作口头语，其实说者和听者都不知道是什么意思。这里龙树也是这么说的，涅槃与轮回没有一丝一毫的差别，道理其实清清楚楚，明明白白，就是告诉你，涅槃这个概念和轮回这个概念，都是概念，都没有指示对象，都是空，空对空那当然毫厘差别都没有了。

我们再看，下边这三颂几乎是《中论》的一个大总结，大结局：

【什】一切法空故， 何有边、无边？

亦边亦无边？ 非有非无边？ 25. 22

何者为一、异？ 何有常、无常？

亦常亦无常？ 非常非无常？ 25. 23

诸法不可得， 灭一切戏论，

无人亦无处， 佛亦无所说。 25. 24

【今】若一切法皆是空， 何者无尽？ 何有尽？

何者无尽亦有尽？ 何者非无非有尽？ 25. 22

何者即彼何者异？ 何者为常何无常？

何者为常亦无常？ 何者又是二俱非？ 25. 23

一切所得皆息灭， 戏论息灭而妙善，

无论何处、于何者， 无任何法佛可说。 25. 24

这一颂其实是和我们前面读过归敬颂是首尾呼应的。皈敬颂说“佛说如是之缘起，息灭戏论而妙善”，这里说“一切所得皆息灭，戏论息灭而妙善”，归敬颂说佛说缘起，是最胜的说法者，所以要敬礼，到最后这儿做了一个总结，佛呀，你说得真好，其实你啥都没说，“无任何法佛可说。”前后咬合得非常有意思。

《金刚经》里也说，“如来有法可说不？”你要觉着如来有法可说，你就是谤佛。那么，为什么无法可说呢？因为什么都没有嘛！什么东西是有尽的？什么东西是无尽的？什么东西是一？什么东西是异？什么东西是常的？什么东西是无常的？什么东西是亦常亦无常？什么东西又是二俱非，也就是既不是常、又不是无常？把你能够想出来的一切组合选项都筛了一遍，都谈不上！因为你那个前提没有了，法没有了。破斥掉了预设前提，就远离了一、异、断、常等所有的边见，这就是中道，这才是中道。

十七、不立自宗

重点提示：

- 龙树没有自己的主张？
- 归谬与“不立自宗”
- 悖论：“一切主张都是错的”

大家有没有想过这样一个问题。当龙树把一切命题都驳斥了的时候，会造成一个悖论，就会有人站起来对龙树说：你破得倒是痛快，一切概念都是错谬，那么，你说的这些，哪一个词儿不是概念？就算是一个否定性的命题，无余否定，它也是概念组成的呀！那你的这些概念不也是没有指示对象吗？没有指示对象的话，你说的这些话也没有一句是对的嘛，那你凭什么破斥我们啊？你说我们错了，你自己也一样错了啊！涅槃与生死都无毫厘差别了，我们说的观点，和你说的观点，两个空对空，也毫无差别呀！很可能会有人这么堵龙树。

那龙树会怎么回答？我们现在就看这一节——“不立自宗”。“不立自宗”是龙树一个观点，什么意思呢？“宗”指的是命题，现在甚至可以直接翻译成“命题”，古代翻成“宗”，就是主张的意思。不立自宗，就是我没有自己的主张，我没有自己的命题，这个可把研究龙树的人难坏了，尤其是国外的学者，因为有西方哲学或逻辑学的背景在，说一个哲学家，一个在人类思想史上作出了重大贡献的哲学家，声称自己没有任何主张，这该怎么理解？很多人说这样讲不通，甚至包括佛

教祖师也有这么讲的，说你不要看龙树说不立自宗，其实他是有自宗的，“不立自宗”只不过是一个表法而已。确实有人是这么疏解的，因为一个讲法之人，没有自己的主张那你扯啥呢？这太难理解了！

其实，这个问题还可以结合前面我们提到的一个表述：“佛无法可说”，那你说这四十多年说了个啥？佛说法说了四十多年啊！你最后告诉我们无法可说，底下这些弟子都哭了。那么，我们怎么理解“佛无法可说”，怎么理解龙树“不立自宗？”

首先我们得确认，龙树确实是表示过“不立自宗”，因为有人对此的认识还比较模糊。我们看《中论颂》：

《中论颂》第 13 品《真实性之考察》：

【什】大圣说空法， 为离诸见故。

若复见有空， 诸佛所不化。 13.8

【今】胜者所说之空性，即一切见之出离。

彼等抱有空见者，即被说为不可救。 13.8

什么意思呢？就是说“胜者”，这里指的是佛，佛说的“空性”，当然也是龙树所主张的空性，这个空性，是一切见之出离、之消灭，任何一个概念构成的见解、构成的观点、主张，都是要被这个空性打击掉的。那么可以问：你这个对我们一切见的破斥，这个出离，这个否定，这个打击，本身是不是一个“见”？是不是一个命题？是不是一个主张？于是说：如果你把这个空，把“一切法空”，当成一个见、一个命题、一个主张的话，那就是：“彼等抱有空见者，即被说为不可救。”你就没救了！意思是说，我的这个“空”，根本不是个主张，不是个见，你可千万不要把它当成见，“空”是为了打击见的，等你把“空”也当成一个见、一个主张的时候，那你就没救了。字面意思我们好像明白了，那么应该怎么具体理解呢？不好理解！我们再看一下《六十如理颂》：

伟大之士无论诤， 彼等即是无有宗，

彼等既然无有宗， 于彼由何有他宗？ 50

一个伟大的人，他不跟别人论争。说得大家都笑了，论争了好几天了，是吧！然后说为什么呢？因为他没有自己的主张，他根本不需要维护自己的主张。而如

果他没有自己的主张，其实对他来说，连别人的主张也没有。我们再接着读《回诤论》的一颂，感受一下：

如果我有任何宗， 此过失即我所有，
然而我乃无有宗， 因此我即无过失。 29

前面的语境是，别人指责龙树，你别总说我们有毛病，你的毛病最大，意思是你自己这一套啊也全是概念，也无自性啊！龙树说：如果我有主张的话，概念的这些个毛病就属于我所有，但是我没有主张啊！那这些概念的毛病不归我呀！把球踢回去了。

什么叫不立自宗？很难理解。龙树也并没有展开解释，把研究龙树的人都难坏了。下面，说一下我的理解。

我们回忆一下前几节讲过的，龙树是怎么破斥对方主张的呢？归谬。什么叫归谬？就是我不说，我顺着你说，我只是把你的主张所必然要导致的一些推论摆给你看，这是我的主张吗？不是，是你的主张啊！我只不过分析给你看而已。我的确也使用了概念，我用的是我的概念吗？不是，都是你的概念！我哪儿有概念啊？大家明白了吗？

我顺着你的概念往下说，用你对概念的理解和组织方法，连逻辑规则都是你的，来捋出来你的自相矛盾，我是让你自己跟自己打架，从头到尾，从咱俩开始争论，到最后我破斥掉你的命题，这中间我都没有立过一个我自己的概念，我也没有立过一个自己的主张，我全是用你的，我哪有宗啊？我没宗！所以，如果你反过来质问说：是不是所有的概念都不可能指示对象，所有的概念都是错的？没错啊！我太同意了！如果你再说：既然所有的主张都是错的，那你龙树的主张也是错的！我哪有主张啊！我没有主张。这就没毛病了吧。

“一切主张都是错的”，这算不算一个主张？如果算主张的话，那就是悖论啊。但是要知道，如果我真要主张这个命题的话，如果这句话是能够立住的话，要满足两个条件。第一，这世界上存在“主张”这个事物，“主张”是一个概念，概念背后得有一个所指的事物，其次，又说这种主张它拥有一个属性，这个属性是“错”，这也是个概念，也需要有清晰指向。满足这两个条件，这个命题才算成立。实际上呢，我根本不这么认为。所以前面般若经说过：一切唯名，名亦唯名。刚才我们讲，一切概念都是错的，这一个主张本身也是概念，我也没主张它。所以，所谓归谬，我就是顺着你说，你说啥我就说啥，然后我把你的主张之中所蕴涵的自

相矛盾，掰扯给你看，我啥也不说了，你自己看吧。这里边每一个概念，包括对概念的使用规则，都是你的。这下大家清楚一点吗？

《杂阿含经》里佛也曾说过：世人与我诤，我不与世人诤，世人说有，我也说有，世人说无，我就说无，我不与世人诤，世人与我诤。这句话也不太好理解。龙树的“不立自宗”可以算是一个理解方法：你说有我就跟着你说有，你说无我还跟着你说无，等我把你的毛病捋出来了，你要跟我争论了，我没跟你争啊，是你还要跟我争！

十八、二谛

重点提示：

- 思考：中道只是胜义谛，还是架设在二谛之间？
- 《中论颂》只有一处提到二谛，并非理论支柱
- 世俗谛的机制：依言说机制来解说胜义
- 世俗谛的内容：要被无条件否认
- 《无畏疏》的二谛定义：二谛不可能圆融

一般认为，“二谛”是中观理论的重要一环。二谛，是二种真理，就是世俗谛和胜义谛。世俗谛就是世俗的真理，世俗人都明白，都觉得这是真的。胜义谛就是佛菩萨、圣者所明白的道理。我们还是先做一个思考题：

思考：

中道作为龙树的根本立场，与二谛的关系是：

A 中道唯是胜义谛

B 中道须架设于二谛之上，不可偏于一方

后来的人讲中观，常常把二谛跟中道联系起来。那么我先问一下，中道，作为龙树的根本立场，与二谛的关系是什么？一种回答是，中道就是胜义谛，没世俗谛什么事儿。另一个回答是，中道须架于二谛之上，不可偏于一方。这个道理

可能略难一点。我稍为再普及一点知识。对于佛教所主张的空，经常会有这样的疑问：什么都空了，我们这个世界不存在吗？现在讲佛教尤其讲中观的人，经常会这么回答：你要知道二谛啊！这世界上有二种真理，从胜义谛上讲，一切都不存在，完全不存在，彻底的不存在。但是从世俗谛上讲，这个世界还是相似相续、因果生灭地存在着，是以一种不常不断的方式存在着的。然后他会接着这么讲：这就是中道啊！你不能光讲胜义谛，什么都没有，那就空大发了，也不能光讲世俗谛，一切都是有的，二谛要结合起来讲，这就是中道。

所以，这种观点中的中道，是架设于二谛之上，胜义谛支着中道的一个脚，世俗谛还支着中道的一个脚，你要是把世俗谛给刨了，中道就倒了，一只脚没了就掉地下了。那么我这里要说的是，在龙树这里，中道就是胜义谛，没世俗谛什么事儿。可能大家现在也能想明白，我们前面讲了，什么是中道？空到底就是中道，空干净了就是中道，那肯定是胜义谛，这本身就是中道，你再拉一个世俗谛干什么？我们下面就顺着龙树的理路来看一下，那如果说二谛不是用来支撑中道，它是干什么的？

整个《中论颂》提及二谛的地方只有一处，是连续的三颂，450颂就这三颂提到了二谛。

《中论颂》第24品《圣谛之考察》：

【什】诸佛依二谛，为众生说法，

一以世俗谛，二第一义谛。24.8

若人不能知，分别于二谛，

则于深佛法，不知真实义。24.9

若不依俗谛，不得第一义，

不得第一义，则不得涅槃。24.10

【今】诸佛陀之所说法，乃依二谛而宣说，

即是世间俗成谛，以及最极胜义谛。24.8

若人不能善了知，此等二谛之分别，

是则彼等不了知，甚深佛法中真实。24.9

如果不依于言说，不能解说最胜义，

如果不悟入胜义，不能证得于涅槃。24.10

这三颂的第一颂其实没有太多内容，就是说有二种谛，一个是世俗谛，一个是胜义谛。佛依二谛而宣说，这个算是一个点，什么意思，我们一会儿解释。然

后说你如果不了知二谛之分别，就不明白佛法中真实，这个算是第二个点。也就是这二点内容，主要就是告诉你有“二谛”。最重要的是第三颂，才算真正解释了二谛的功能或作用，也就是二谛理论是干什么的。

世俗谛的机制——言说

我们先来分析一下，这里的“依于言说”是什么意思。鸠摩罗什翻译的是“若不依俗谛”，我认为错了，看梵文确实不是“俗谛”这个词，而是“言说”。言说和俗谛能划等号吗？它们俩肯定有联系，但是否能划等号，这要分析。鸠摩罗什译本的“不得第一义”的这个“得”字也容易引起误解，这里不是说获得、证得的问题，梵文原文是“解说”，不能解说第一义。那么，这个颂子作为龙树对二谛最核心的理解，可以划出三个要点：

● 依于言说 ● 解说 ● 胜义

这三个点给我们描述了一个非常重要的过程，你要是不走这个过程，就不能悟入胜义，就不能得涅槃，这够重要的了吧！如果说这一颂揭示了二谛理论的作用，那么二谛就是在这个过程中起作用的。我们再看一下龙树其他著作里的两颂，虽然没有提二谛，但是也谈到了这个过程，也就是依于言说、解说胜义的过程：

《七十空性论》69：

最胜义者唯即此。 佛陀世尊正等觉，
依于世间之言说， 说为种种一切实。

“胜义”的意思也就是真实，“一切实”就是一切真实。也就是说，佛说法，说胜义，说真实的东西，不是说虚假的东西，依的是什么？是言说。

《回诤论》里还有：

《回诤论》28：

并非不认同言说，我等而有所宣讲。

意思是我们说话，不是可以离开名言、言说而凭空宣讲的，我们一定要依于言说。言说和言说谛，有时候在文献里是混同的，而言说谛就是世俗谛的同义词。那么这里，这个重要的作用，这个过程，它决定了我们能不能够涅槃，能不能够解脱，而它是依于言说的，那么大家想一下，对“依”字怎么理解？表达了和世俗谛

怎样一种关系？我想至少可以给出二个选项来。一个是，通过言说诠表的机制来解说胜义，也就是“依”的是世俗谛的机制。言说也就是概念，这里我们把概念分成二个层面，一个是从机制上讲，就是你得通过言说来说胜义。另一个就是内容，也就是第二种理解，是在不违反世俗谛的基础上来解说胜义，那么这里的“依”是什么意思呢？不是依的机制，而是依的内容。就是说，世俗人都认为这世界是有的，你不能说它无，你得跟它保持一致，然后你再想办法解释胜义。而前一个是用机制，我只是通过这个语言的机制，至于我说的，跟世俗谛的认知内容，完全可以不一致。这是两种可能的理解方法。

你们估计能猜到我是想说第一种理解是对的。但是也有很多人提出质疑，说“佛不坏世间法”，你不能破坏了世间老百姓的常识而说佛法，很多人是这么理解的，这就叫依于世俗谛的内容，不违反言说谛的内容，不能有悖于普通认知常识来讲佛法，很多人是这么理解的。那么好了，我们看一下般若经中类似的一段。因为需要细细分析，为了清晰起见，这一段是我直接从梵文翻译的：

《大品般若》：

诸天子！此甚深般若波罗蜜多无有相。诸天子！此如是相之甚深般若波罗蜜多，如来以世间施設而说，而不以胜义。

（译自梵文 [Kimura, 1986–2009, IV, 68.5–8]，对应玄奘译本：甚深般若波罗蜜多有如是等无量诸相。诸天当知！如是诸相，一切如来、应、正等觉为欲饶益世间天、人、阿素洛等，依世俗谛以想等想施設言说，不依胜义。[CBETA, T. 7, no. 220, 230b12–15]）

这些话是对天人说的，大家看，跟我们前面说的《中论颂》里那句话很像，好像说的都是一回事。我们核对一下那三个要点。宣说是什么呢？是甚深般若波罗蜜多。说这个般若波罗蜜多无有相，不可说，但就是这么一个无相之般若波罗蜜多，我还是得说，强为之说，不说没法救度众生，那显然说的就是胜义，说的是真实。这样就跟我们前面总结出来的三要点之中的后两点是对应的，首先是“说”，其次说的是“胜义”。

那么再看第一个要点，《中论颂》里说，要“依于言说”而说，这里的般若经是“以世间施設而说”，施設就是概念施設，就是言说施設，这一点也能对应吧，没问题。但是注意，后面这句话非常关键，“而不以胜义。”这是《中论颂》里没有的。这一下，就把这句话的理解就给框定住了，只能作第一种理解，也就是所谓“以世间施設而说”，意思只能是依世间言说施設の机制，而不可能理解为依内容，

为什么呢？因为后面说了“不以胜义”，这里说的就是甚深般若波罗密多，已经告诉你说的内容就是胜义了，再说“不以胜义”，只能理解为不通过胜义的机制，不以胜义的形式。那么以此来推，如果这个“不以胜义”是就机制而言，那么前面的“以世间施設”说的也是机制，这么理解才通。

你要非说这里的“以”表示“依内容”，那么就成了，佛说胜义，要不违反世俗谛的内容，但是一定要违反胜义的内容，那就麻烦了。大家听明白我说的意思了吗？稍微有点绕。你看这里的表述，“不以胜义，要以世俗”，这二个短语一并列就知道，说胜义，而不以胜义，只能以世俗，那就只能是依世俗的机制，你要说是以内容的话，说胜义，不依胜义内容，而依世俗内容，哪有这样的道理？这就乱了。

那么我们要问，那为什么佛说胜义，要用世俗的机制来说，而不以胜义的机制来说呢？以胜义的机制来说胜义，这多纯粹啊？看下面我引的般若经的这句话：

《大般若波罗蜜多经·第二会》卷 478《实说品》(CBETA, T.7, no. 220, 422, a18-24):

诸法真如、法界、法性、不虚妄性、不变异性、平等性、离生性、法定、法住、实际、虚空界、不思議界，若佛出世、若不出世性相常住，是名一切法平等性。此平等性名清净法，此依世俗说为清净，不依胜义。所以者何？胜义谛中既无分别亦无戏论，一切名字言语道断。

这里也说，“不依胜义，”“所以者何？胜义谛中既无分别亦无戏论，一切名字言语道断。”胜义之中也不是没有机制，但胜义的机制里面没有概念，“一切名字言语道断。”佛跟你怎么说？没法说！佛与佛之间对话，可能以胜义的机制，但是佛要想告诉我们这些满脑子概念执著的凡夫，还得用概念来打入进来。这就是二谛的理论！大家注意啊，我们把世俗谛分出来两个层面，世俗谛的内容和世俗谛的机制，内容就是我们认为这个世界，这个也存在、那个也存在，有物质、有精神、有我、有众生，这就是世俗谛的内容，世俗谛的机制就是，得用概念把这些命题给攒起来，这就是机制。

世俗谛的内容——现象事物

也就是说，佛认识到我们的这个世界是空，都是概念，这个时候佛想告诉我们，他用的也还是概念，用的还是世俗谛的机制，但是他没有用世俗谛的内容，而且，他告诉我们的内容，恰恰与这个世俗谛的内容相反，是逆着我们的世俗认知来说。那么可以说，世俗谛的机制是佛说法要用的，而世俗谛的内容呢？恰恰是他要打击的，他不但不用世俗谛的内容，它不但不说顺着世俗谛的内容说，还专门打击它。是不是这样呢？我们来复习一下《中论颂》的这一颂，里面反映出，龙树对世俗谛内容的态度，是一种无条件否认：

【什】若谓以眼见， 而有生、灭者，
则为是痴妄， 而见有生、灭。21.11

【今】生成以及坏灭者， 若汝以为是可见，
即是出于妄愚痴， 而见生成与坏灭。21.11

这一颂我们前面读过，就是说如果你对着龙树说，这生灭现象都是能看见的啊，你不能瞪着眼否认吧！龙树说：你以为你看见了生灭，那是因为你傻。注意看，龙树这里有没有设定条件或语境？有没有说只是从世俗谛上讲才有生灭，世俗谛上看这不傻，从胜义谛上看，你傻，龙树有没有这么说？没有！龙树说你傻是一种无条件的傻，你要是认为这世界上有生有灭，你就是傻，不是说在哪个层面上傻。所以，这是一种无条件的否认，这就是龙树对于世俗谛的内容，也就是世间凡夫的认知内容的态度。

那么问，对于世人共见的现象事物，难道龙树总是否认吗？他有没有曾经哪怕是一丁点的承认呢？我也想看看龙树有没有承认过，我找啊找，找啊找，终于找出来这么两颂，看下边：

【什】诸佛或说我， 或说于无我，
诸法实相中， 无我无非我。《中论颂》 18.6

【今】亦有“有我”之施設，亦有“无我”之解说。
佛陀也曾宣说过，“我、无我皆无所有”。《中论颂》 18.6

龙树说，佛说的话很多，佛有时说“有我”。这是事实，佛经里有时候就是说我，有时又说“无我”，但佛也曾说过，其实既谈不上有我，也谈不上无我，为什么？我们知道，预设前提不存在，“有”是我的一种属性，“无”是我的一种属性，如果我都没有了，那即不是有我，也不是无我，这我们都可以理解了。但是，佛确实在某些场合下说过有我，这可以认为是一种对世俗内容的权便性承认，因为，

有些人你跟他说得太透了，是要出问题的，印度的修行人心眼很实的，你说无我，他回去自杀了，第二天你想谈落地儿的问题，找不着这个人啦。佛就方便说，还是有个我的，确实有这种说法。

我们再看还有一颂：

【什】一切实、非实，亦实亦非实，
非实非非实，是名诸佛法。《中论颂》 18.8

【今】一切是实，或不实，或既是实又不实，
既非不实又非实，此即佛陀之教法。《中论颂》 18.8

什么是佛陀教法？你看这世间的话他都说尽了。有时佛说一切都是真的，有时佛说这一切又都不是真的，有时佛又说，这一切既是真的又不是真的，没准哪天佛说这一切又不是不是真的，又不是真的。这该如何理解？所有的注释家都说，这是佛陀针对不同根器、不同次第的人，作因材施教。这确实是一种承认啊！说这世界是真实存在的，佛曾经这么承认过，你不能说他没有说过。但这是一种什么样的承认呢？是权便性承认。

那么我们再想，刚才读的这一颂，“若人不能善了知，此等二谛之分别，是则彼等不了知，甚深佛法中真实。”我们再体会一下这句话，是想告诉我们什么？读佛经时你要知道二谛之分别，什么时候佛是依胜义而说，什么时候佛是随顺世俗而说，如果你分不开，那你就不能知道，佛到底想告诉我们那个甚深真实是什么，他的底牌、他的根本立场是什么，你就搞不清楚！你以为佛说一切是真实，那就真的一切都是真实吗？那是对一定的根器、在一定场合下，他只能那么说，大家明白了吧。所以这一颂里边要注意一个词，“分别”。你们以后可能有机会听到别人讲中观，一般都不说二谛要分开，而是说二谛要“结合”。什么是中道啊？常常听人说是，从胜义上讲一切空，但是从世俗上讲，一切还是有的，非空非有才是中道。这就是结合啊！还有人讲“二谛圆融”，不偏不倚，是为中道，后面我会引用这种观点，中国很多祖师大德就这么说。注意，这些人强调的是二谛的结合，而龙树告诉我们“二谛”要分别，要分别开，你才知道，佛有时说的话只是权便性的承认。

前面我们看到，龙树讲了那么多，把“有”破干净了，把“空”讲明白了，“缘起”都成“空性”的帮衬了，而且还说，彻底的空就是中道，你们发现没有，一直都没有提二谛什么事。到这儿却提到“二谛”，是告诉我们什么呢？就是告诉我们，你不要看我讲这个也空那个也空，就拿着佛经中讲“有”的话来反对我，佛有时依世

俗谛说法，有时依胜义谛说法，你要理解佛法的甚深意趣。怎么理解？二谛之分别！

那么我们总结一下龙树的二谛理论：

龙树的二谛

- (1) 世俗谛的言说机制是解说胜义的必要途径**
- (2) 以接引初机和判分教法为条件，世俗谛的见解内容（例如“世界实有”）可做权便承许。**
- (3) 对世俗谛内容破斥没有条件限制**
- (4) 中观和中道不立于二谛之上**

第一，世俗谛的言说机制，是解说胜义的必要途径。没有这个途径，我们理解不了佛，佛也度不了我们。第二，以接引初机和判分教法为条件，对于世俗谛的见解内容，例如说“世间是实有的”，可以做权便承许。就是说，在一定条件下可以承认一些世俗谛的内容。第三，对世俗谛内容的破斥，是没有条件限制的。说你傻，你就是傻，不是说在一定条件下傻，在一定条件下就不傻。对于世俗谛承认是有条件的，否认却是无条件否认。说“无条件”，意思是这是我的底牌、我的立场，它是一贯的，不赖条件，但我不一定每次都要亮给你看，有时候我怕造成不良后果，就隐藏一下。但藏着它也是我的底牌，就是要否认世俗谛的内容。不要说你认为世界是实有的，这个我要否认，你认为这个世界不实有，我还要否认，为什么呀？压根儿就没这个世界，哪有它的“有”与“没有”啊？那么我们就知道了，第四，中观和中道不立于二谛之上。中观、中道这是什么呀？这是佛以及龙树的根本立场，根本立场要立在根本点上，底牌只有亮还是不亮的问题，没有含糊其辞的问题，扯什么权便啊？扯什么因材施教啊？扯什么世俗谛啊？

二谛的定义

整个《中论》27品450颂左右，不同传本还加减一二的样子，谈到二谛就是这三颂。所以我认为，二谛不是龙树空观体系的支柱，不是他的理论框架，而只是一个辅助外设。就是说，如果有人看完《中论》，说你这跟佛经里讲的不一样啊，佛经有的地方是说“有”啊？回答：你没有理解佛陀教法的终极甚深意趣，你听话不会听音儿，不知道二谛之分别——有些话是随顺世俗，有些话是随顺胜义。二谛理论就是这么个作用。但是再深入解释，龙树就没有了，不说了。这可能是因为，这个道理不是那么难理解，人人都知道因材施教，都知道一个人说过的话要整体衡量，不能断章取义。所以，二谛在龙树看来，可能不是那么的重要，所以他也没有给我们过多的说法。但是后来，二谛的理论地位上升得非常快，到了中观派的时候，就变成了支柱性理论。那么，对于我们来说，有必要来掰扯一下二谛，二谛要有定义。

其实我们说到现在，只说了二谛的名字，世俗谛，胜义谛。二谛的定义我们都没搞清楚，为什么？因为龙树没有下过定义，那我们怎么找它的定义？我找到了，在《无畏疏》里。这部文献是比龙树晚大概百来年的一部《中论颂》注释，它为了让大家理解龙树的这三颂，给出了二谛的定义，这是我们能够见到的，大乘理论体系里对二谛的最早定义，再往前的没有传下来。目前《无畏疏》只有藏译本，下面是我从藏文翻译过来的。

《无畏疏》(D no. 3829, dbu ma Tsa, 89a1-3):

笔者译文：所谓世俗谛者，虽然一切法自性空，世人不知是颠倒而见诸法生起，此[见]唯于他们（世人）是俗成之谛理，所以称为世俗谛。

所谓胜义谛者，诸圣者无颠倒证悟，见一切法无生，此[见]唯于他们（圣者）是最胜义，所以称为胜义谛。

《无畏疏》的这段话，与鸠摩罗什译的《中论》里边的一段很接近，这是因为鸠摩罗什译的《中论》，说是青目写的注释，其实和《无畏疏》有同源关系，两个文本的同质部分占一半以上，我也引出来，大家可以对照一下：

鸠摩罗什译《中论》(CBETA, T.30, 32b)：

世俗谛者，一切法性空，而世间颠倒故生虚妄法，于世间是实。

诸贤圣真知颠倒性，故知一切法皆空无生，于圣人是第一义谛，名为实。

为了清晰起见，我们就看《无畏疏》的这个定义。虽然这不是龙树说的，但这是我们能找到的最早的资料了，先归纳一下，这些个定义都告诉了我们什么。

(1) 二谛不是两种存在或两种事实，而是对同一事实（一切法）的不同见解。

(2) 世俗谛认为一切法有生，即不空，胜义谛认为一切法无生，即空。二者内容互斥。

(3) 对二谛的评价基于同一标准，只有胜义谛是如实见，世俗谛是颠倒见，本不是“谛”，是被世人误认为“谛”。

(4) 世人以世俗谛为真，圣者以胜义谛为真，两次出现的“唯”字显示出二者互不认同，世人不以胜义谛为真，圣者不以世俗谛为真，即一人不可同时认二谛为真。

首先，二谛不是两种存在或者两种事实，而是对同一事实的不同见解。《无畏疏》说的很明白，一切法本来无生，你要是看作有生，那你这个“有生”的认知就是世俗谛，如果你如实地看待一切法，本来无生，那这个“无生”的认知就是圣者的见解，就是胜义谛。二谛是对同一个事实的两种不同见解，这没问题吧！而现在很多人讲二谛的时候，说成是两种事实。大家要是在佛教圈里浸淫过一段会有体会，总有人会跟你讲这世界上有两种真实。而实际上，这世界上只有一种真实，对这个真实的认识，就是胜义谛，胜义见，你没有认识，对它的错误见解，就是世俗谛，世俗见。

那么第二点，世俗谛认为一切法有生，也就是不空，而胜义谛认为一切法无生，也就是空，两者在内容上是互斥的。这俩内容是针锋相对的，一个是空，一个是不空，一个是生，一个是不生，内容互斥。

第三，对二谛的评价基于同一标准，只有胜义谛是如实见，世俗谛是颠倒见，本不是谛，是被世人误认为的谛。这句话很关键。为什么这么说？因为现在很多人，一讲就说世俗真理你也不能随便否认，说世俗真理也是真理啊。比如说为什么过马路要看车，很多人就是这么解释，车在世俗谛就是一个事实，在世俗谛这个层面上，车还是有的，你不躲它，你一准儿会被轧着，所以要躲开。这种说法虽然解释了为什么要躲车的问题，但是，显然与龙树的二谛或者说早期中观的二谛理解，是不一样的。

你看人家《无畏疏》怎么解释，只有胜义谛才是如实见，世俗谛是颠倒见，是一个错误的见解，它不是谛，不是真理，是那些傻帽儿认为的真理，所以叫世俗谛。这个价值判断是唯一标准，现在很多人讲二谛，判断是双重标准，在世俗

谛上，你要按照世俗谛的方法来办，只要还没有成佛，你就得躲车，这其实是一种语境主义，西方哲学有这个说法。二谛理论后来就发展成了语境主义，是双重价值判断。在世俗谛上，你要按照世俗的价值观来办，至少是暂时按照，到胜义谛上，你才能按胜义谛的价值观来办，所以这两个谛就变成两种存在，两种事实。你现在的存在是一个凡夫，你要按凡夫事实上的价值判断来办事，等你成了圣者的时候，你自然可以按圣者那个世界的价值观来办。而我们看这里《无畏疏》是单一标准价值体系，就是说，只有胜义谛是如实见，世俗谛是颠倒见，颠倒见就没有解释力。

那么最后，世人以世俗谛为真，圣者以胜义谛为真。两次出现的“唯”字，显示出二者互不认同，也就是说，世人不以胜义谛为真，圣者不以世俗谛为真。换句话说，一个人不能同时认两谛为真，这清楚吧！刚才说了，世俗谛只对世人是谛，而胜义谛只对圣者是谛，反过来，他们俩一交换，互不承认，那怎么可能出现一个人同时承认两个谛呢？也就是说，二谛怎么能够在一个人的身上结合、圆融起来呢？

看完上面说的这个最早的二谛定义，大家会发现，这里面都是在说二谛的内容，俗谛的内容是一切法有生，胜义谛的内容是一切法无生，俗谛是说一切法不空，胜义谛是说一切法空，这都是内容。而我们刚才谈到的，龙树那三个颂子的精要，所依靠的那个言说机制，《无畏疏》没有提，确实没有提。

关于这点前面我提到过，我严格依据梵文翻译成“如果不依于言说，不能解说最胜义。”“言说”这两个字鸠摩罗什翻成了“俗谛”，“若不依俗谛，不得第一义。”翻成“俗谛”就很容易让人误解成是依于世俗谛的内容，而“言说”，没有“谛”字，更容易跟机制联系起来，这个言说，就是世俗谛的运作机制，同时它也是胜义谛的表达机制，它是一个桥梁。胜义，必然是离言，但“胜义”加上“谛”，谛是什么？是理，是理就要表达，怎么表达？还得靠言说，所以，你的错误认知，你的执著是靠言说，或者说正是由于言说，但是我们打消你的错误执著，诠表胜义的谛理，还得靠言说。所以这句话是“如果不依于言说”，这里面其实没有世俗谛内容什么事儿，就是言说机制，这个机制所诠表的内容恰恰是胜义，用言说对胜义的表达，就是胜义谛。

那么，《无畏疏》的这一段定义没有提及机制这回事，没有提及用言说来诠表胜义以教化众生，使众生悟入胜义证得涅槃的这个过程，有点遗憾。但是，通过它对二谛内容的定义，我们至少可以获得以下三点重要信息：

(1) 可以解释为什么龙树在阐明中道之时绝口不提二谛。中道不可以立于二谛之上，因为基本立场不可架设于正确与谬误之间。

(2) 证实了龙树的缘起观：诸法缘生是所破斥的世俗妄见，无生之理才是空性真理。

(3) 二谛在观点内容上的矛盾不可调和，无法圆融会通。胜义谛是立足根本，世俗谛是所破妄见，只可权便承许。

第一，可以解释为什么龙树在解释中道的时候，绝口不提二谛，前面我们讲中道那一节看得很清晰，什么是中道？彻底的空就是中道，彻底消解了任何命题的预设前提就是中道，跟二谛理论没什么关系。为什么？因为中道不能立于二谛之上，人家《无畏疏》说了，二谛一个是正确一个是错误，你能把自己的根本立场，立在正确和错误之间吗？能立在如实见和颠倒见之间吗？中道、中观、中论，这都是根本立场啊！既然是根本立场，就只表达正确的见解就好了，立在正确和错误之间，你玩呢？但是现在很多人就是这么说的，不光现代人，后面我会给大家展示，古德就这么说：中道要立于二谛之间，他们用的显然不是早期中观对二谛的定义。

第二点，证实了龙树的缘起观。诸法缘生是所破斥的世俗妄见，无生之理才是空性真理。也就是说，龙树所说的缘起是空性，空性是立在胜义之上的。而缘生法的现象，是龙树破斥的对象。这个缘生法是世人都能经历的，世人能看到这个事物是缘起缘灭的，这是我们世俗谛的内容，就是见一切法有生，而这正是被龙树所批判的，他说一切法根本没有生，没生过，没有一切法，无生。那我们就明白了，说一切法有生，诸法缘生，这是世俗谛的内容，是颠倒见，自然要被破斥。而一切法无生，就是空性，才是胜义谛。这也就是龙树的缘起观啊！前面我们把龙树的缘起观，拆成了两面，一个是缘起，一个是缘生法，龙树主张甚深缘起就等于空性，自然是胜义谛。而且龙树破斥缘生法，就对应于世俗谛的颠倒妄见。这样，龙树缘起观的两面正好跟二谛的内容配合起来，至少跟《无畏疏》中对二谛的定义是严密咬合的，没有任何矛盾之处。

第三，二谛在观点内容上的矛盾、不可调和，无法圆融汇通，胜义谛是立足根本，世俗谛是所破妄见，只可权便承许。这个我刚才也提过，这两个见解内容互斥，而且不可能由同一类人持有，俩观点见面就掐、有你没我、你死我活，怎么可能圆融结合呢？怎么可能统一呢？他俩，一个是错误，一个是正确，一点是颠倒，一个是如实，那你就立足于正确就好了，你老拿那个错误说事干啥呀？实在不行的时候，你可以权便承许一下，但是你正经说事的时候，你就不要再端出那个错误观点了。

那么我们想，过马路的时候，有人说，虽然都是空，但是世俗谛上这个车还是有的，你得躲呀，这其实就是一种结合。一个人认为二谛在不同的情况下为真，过马路的时候，世俗谛就是真，然后坐着学习龙树空观的时候，胜义谛才是真。而事实上这是不可能的，你要是个俗人，那就以为俗谛是真，你要是圣者，就以为胜义谛是真。当然我们现在是属于特殊情况，虽然是俗人，我们是使劲往圣者那个方向靠的俗人，所以先假装自己是圣者，思圣者之所思，行圣者之所行，这就是修行。那么，你扯什么俗谛啊！俗谛就是颠倒见，正是我们所要打击、消灭的，你老拿它说事儿干什么呀？

我举一个例子，问：1+1 什么时候等于 3，说：在算错的时候等于 3。这就相当于，1+1 在俗谛颠倒见上等于 3，但是你拿这个算错的事，想说明什么呀？算错的时候还等于 100 呢，错了就得改啊！你用错误来解释什么？说车什么时候是存在的，车在虚妄执著、颠倒梦想的时候存在，那你拿这个颠倒梦想要跟我说明什么啊？车实际上就是不存在，它只有在算错的时候才存在，那我们就对治这种错误就好了，就使劲观它不存在就好了。那么有人问，过马路到底躲不躲车。当然得躲！但是为什么躲？要是依据早期中观的二谛定义，就不能拿俗谛上有来说事儿，一个颠倒妄执没有任何解释力，对吧！为什么要躲车，还是让这个问题在空中再飞一会儿。

十九、须澄清的文本

重点提示：

- 罗什译“以有空义故，一切法得成”所造成的误解
- 关于龙树空观对伦理道德指导意义的思考

到目前为止，可以说，我们把龙树的基本思想脉络梳理了一遍。我们每一步，都建立在研读文献的基础上，首先，辨析了龙树的空观立场，就是认为，凡夫经由概念所见闻觉知的一切的一切，都毫不存在，这个表述听起来有点诧异，但文本就是这么说的，无自性就是毫不存在，整个世界是无自性的，那么整个世界就是不存在的！接着我们讲了几个专题，逐个分析了龙树思想体系之中的“缘起”、“中道”、“不立自宗”和“二谛”，结果发现，龙树的这些理论构成，非但与他的空观立场不矛盾，反而像众星拱月一样，共同维护这个“空就是毫不存在”的立场。龙树的缘起观分成两个层面，对于缘生之法，他持彻底否定的态度，但是他高举“缘起”的旗帜，而这个缘起是甚深的无生之理，等同于“空性”。龙树的中道不是

在二谛之间调和，而是对一切概念的预设前提的彻底否定，否定干净了，啥都不剩了，就远离二边了。龙树还声明了“不立自宗”，也是为了让自己的立场避免陷入悖论之中。为了能够否定一切，甚至不惜以放弃自己的主张为代价。龙树的二谛理论有点语焉不详，我们经过分析发现，这个理论设置很可能只是为了解决一些现实问题，例如佛陀教化众生，把离言胜义用言说来传达，如何能成为可能，以及怎么区分看待佛不同场合所说的不同教法，等等。除了这几个实际问题，龙树在归谬破斥的时候，在推导无自性和空的时候，在阐发缘起的时候，在树立中道的时候，从来没有用过二谛理论，所以二谛不是龙树空观的理论支柱或框架，不是用来对空观做重新布局的。而且，如果结合《无畏疏》中对二谛的定义，反过来又印证了龙树破斥一切的空观立场。所以你看，上面这些，反过来正过去，都是在说：一切皆空，空就是不存在。

从内部、从微观上对龙树的剖析，就到这儿了。后面要讲的，就是把龙树的空观，放到整个印度佛教的思想历程中去，看它是怎么承接，又是怎么发展的，也就是从宏观上来看他的位置。在进入宏观视角之前，还有最后一点遗留问题要解决，那就是，经常会有一些人拿《中论》的一些颂子来跟我叫板，说：你看，龙树不是你说的这样啊，龙树还说过这样的话呢。我可以告诉你，所有龙树的颂文，我都能用前面说的空观立场来解释通。

我这里选了最有代表性的一颂，就是《中论颂》的第 24.14 颂，经常有人听完我的观点就要用这一颂来反驳。为了理清楚前后文，我们就从头把第 24 品的文脉梳理一下。第 24 品是《中论颂》非常重要的一品。

《中论颂》第 24 品《圣谛之考察》：

【什】若一切皆空， 无生亦无灭，
如是则无有， 四圣谛之法。

【今】若此一切皆是空，是则无有生与灭，
是则于汝将导致，无四圣谛之过失。24.1

.....

【什】以无法、僧宝， 亦无有佛宝，
如是说空者， 是则破三宝。

【今】如果无有法与僧，如何还会有佛陀？

若说如是[之空性]，汝即破斥于三宝。24.5

【什】空法坏因果，亦坏于罪福，

亦复悉毁坏，一切世俗法。

【今】真实存有之果报，以及法与非法者，

世间一切之言说，汝[说]空性则尽破。24.6

上来这是对方在指着龙树的鼻子来骂？一口气骂了六颂，中间我省略了三颂，大致理路就是说：你小子行啊！你敢说一切都是空的，没有生、没有灭，那你的麻烦大了！你这辈子捅大了！为什么呢？佛说过四谛，四谛是苦集灭道，苦谛是说世间是苦，然后这个苦怎么生起的呢？就是集。你说无生，那就没有集了！没有苦之集，也就没有了这个集起来的苦的灭，也就没有一个灭苦之道。这下苦集灭道让你给破斥完了。而佛法的根本就是四谛，没有四谛就没有佛法，没有佛法，也就没有践行佛法的人，这些僧人也让你破了，没有了法和僧，也就不会有佛了。你看，佛法僧三宝你破干净了。所以，你一说空，就把三宝给破了。你不但破了三宝，还破了世间一切言说。佛教不存在了，对于很多人来说可能还不算多大的事儿，除了佛法，还有不少教派和思想可以奉行，还有哲学、伦理、道德什么的。这里的“法”与“非法”，指的就是印度的传统伦理，法，就是伦理，非法就是不合伦理。就算你不管这些个复杂的哲学思想体系，这个世界上总还有因果、伦理、道德吧！你连这都破完了，你把世间一切言说都破完了。

可以说，所有的人刚开始接触龙树空观的时候，都会产生这个疑问。我们前面说为什么要躲车，其实也就是这个问题。那么龙树怎么回应？中间我省略了很多，挑重要的读。

【什】汝谓我着空， 而为我生过，

汝今所说过， 于空则无有。

【今】汝则针对于空性，作出反驳之质难，

彼过失非我等有，彼于空即不容有。24.13

意思是，你说的这些毛病，都不是我的毛病，我主张空，其实是没这些毛病的。下面这一颂就是我们要重点理解的：

【什】以有空义故，一切法得成，
若无空义者，一切则不成。

【今】若以空性为合理，于彼一切为合理，
若不以空为合理，于彼一切不合理。24.14

要看我的翻译，这句话非常不好理解。鸠摩罗什的翻译是“以有空义故，一切法得成，若无空义者，一切则不成。”这个听着似乎好理解一点。很多人拿这一颂来说事儿，说你不要只看我说空，这世界正是因为有空，它才成，它才有理，它才存在，如果不空，还就不成了，没理了。这就是鸠摩罗什的翻译造成的结果。就是说，空性或者空义，是一切法有效合理地存在的保障。如果真这么理解的话，我们前边讲的所有的所有，全退回去了，你们看看是不是？

我们前面读过，空是一切见之出离，空是一切命题、一切认知、一切描述的息灭，现在这里可不是这么说，空是“一切法得成”的保证，这是蛮拧啊，全倒回去了，怎么空掉的，还怎么找回来。但是大家觉得舒服啊！说：哦！原来是这样，原来，不是说这个杯子没有，只是它拥有一个空的性质，但是这个杯子宛然呈现的因果生灭还是有的，还是得承认它，只不过它拥有一种空性而已，而且正是由于它有了这个空性，它能够存在，才能够呈现，才能够生灭变化。很多人就是这么讲的。这么讲，就跟我们前面看到的空观立场全拧着了。

那么现在，我们把根据这一颂的梵语，一个字一个字地来重新理解一遍。为什么我翻译的文本不好理解呢？就是因为它是字字对应着译出来的。“若以空性为合理，于彼一切为合理。”

首先“于彼”这个词，梵语里这是一个固定的用法，就是“对于某人来说”，这是前提。这样就可以知道，鸠摩罗什译本是说，一切法怎么能够得成，怎么能存在，在什么条件下存在，这就不是一个对于某人来说的问题，就不是一个认识问题，而是一个事实的判断，是存在问题。而你看这一颂的梵语，上下两行都有“于彼”，这就是一个认识问题，是说你怎么看待，怎么认识这个世界。这是第一点。

第二点，“合理。合理是什么意思？当然有很多意思，如果不看“于彼”这个词，只说“一切合理”，那么理解为“一切合理地存在”，也并无不可。但是，如果是对于一个人的认知来说，什么什么东西是合理的，那是什么意思呢？就不是这个东西存不存在的问题，而是说这东西有没有道理、可不可理解的问题。什么叫有道理？我们可以结合前面学习的龙树理论来理解，就是能说得通，就是不自相

矛盾，这就叫合理，如果理解、表述上自相矛盾，你自己的前一句话与后一句话打架，这就叫不合理，这么理解可以吧！

那么我们再看，龙树这一句话是要告诉我们什么。“若以空性为合理，于彼一切为合理。”空性是一个规律，一个性质，一个理。这个空性之理，对于一个人是合理的，是讲得通的，那就等于说，这个人理解了空性之理，那么他就明白了一切，什么意思啊？如果一个人明白了空性，他就知道一切都是空，一切都是空的话，自然就没有自相矛盾了。你要是认为有那么一丁点儿东西，必然导致自相矛盾，自己纠缠不清，而如果你知道什么都没有，也就没有毛病了，就是这个意思。那么反之，下一句：“若不以空为合理，于彼一切不合理。”如果你不认同一切是空，你觉得有这个，有那个，那很多矛盾等着你呢！一切的一切就都不合理了，你的思维将寸步难行。这清楚了吧？这里面，能读出“空是一切法合理运行的保证”这层意思吗？没有这意思！还没完，我们下面接着看，龙树接着说：

【什】汝今自有过， 而以回向我，
如人乘马者， 自忘于所乘。

【今】过失本属汝自有， 而汝抛归于我等，
明明自骑于马上， 而汝忘失于所乘。 24. 15

你把一切都破了，但你又是佛教徒，还得认同三宝，这不是自相矛盾吗？龙树的回答是：我根本没有矛盾，而恰恰相反，自相矛盾的是你，你把你的过失，抛到我身上了。就好像你自己骑着马，你自己都不知道一样，马在你屁股底下呢，毛病在你思维里呢！我们看，这是一种什么样的回应呢？龙树并没有说，我破了一切，但我就是不破三宝，龙树只是把这球往回踢，你说我主张一切皆空就是破灭三宝，我不说我自己到底破三宝还是不破三宝，我只说，你才是那个破三宝的人！接下来，他是这么说的：

【什】若汝见诸法， 决定有性者，
即为见诸法， 无因亦无缘。

【今】若汝观见诸事物， 以自性而为实有，
如此汝即是观见， 事物无因亦无缘。 24. 16

你如果认为一个事物是自性实有的，就不容有因缘生灭了。下面还有很多颂子，这里就省略了，大致理路是，没有因缘生灭，就不会有苦，苦一旦有了自性

就不能集起，不能生了，一个有自性的苦，也就不能被灭了，不能灭就无所谓修道了，所以你的不空的观点才是破了四谛。到最后龙树做一个总结：

【什】若一切不空， 则无有生灭，
如是则无有， 四圣谛之法。

【今】若此一切皆不空， 是则无有生与灭，
是则于汝将导致， 无四圣谛之过失。 24. 20

大家对一下，这一颂和第 24.1 颂几乎一模一样，就第一句不一样，24.1 颂是“若此一切皆是空”，这里龙树就改了一个字，“若此一切皆不空”，把球踢回去了。所以我们看，这里面告诉我们几点：

第一，刚才我们分析，龙树丝毫没有退让，一切就是空，其实说直白点三宝也是空，你再怎么挤兑我，我也决不说“三宝还是有的”这种话。因为《中论颂》里说了，佛陀和世间都不存在，都无自性，这话龙树其实是说过的。我们熟悉的《心经》里也说“无苦集灭道”，四谛就是破了，就没有了，你不能再找回来。

第二，如果别人来挑战，说你这篓子捅大了，龙树是什么策略？把球踢回去。你说我捅篓子，其实你认为一切不空，篓子才真的是大，你才是那个破三宝的人，你才是那个破四谛的人。这个回应本身没毛病。你认为一切有自性，不空，就要被封闭，就不能动，不能变，那这显然是破灭三宝、破灭四谛。但是，这种回应有一个问题，什么问题呢？你看前面那句话，“真实存有之果报，以及法与非法者，世间一切之言说，汝说空性则尽破。”对方指责说你要是一切都空了，就没有伦理道德，没有善恶因果了，前面我们也一直在困扰一个问题，如果一切都空，过马路为什么要躲车？龙树的这种回应，只是用一种策略把球踢回去了，你从中推导不出来指导行为的准则，他还是没有告诉我们，为什么过马路要看车。

第三，要是仔细分析的话，一切皆空的观点对于行为实践，还是有指导性的。所谓破尽“法与非法”，大家要读过《金刚经》的话，知道里面有一句话叫“法尚应舍，何况非法？”这个本身有指导性。《金刚经》这句话中的“法”可以有不同解释，我们暂且就按照龙树颂文中的法与非法来理解，就是指的道德和不道德。如果道德和不道德的事都是不存在的，都是空的，那还会去做坏事吗？法尚应舍，何况非法？连好事都是空的，何况那个坏事呢？空观能杜绝干坏事，因为只要认识到了空，就没有去做坏事的动机了。

有人说，既然都是空，那我们就干坏事，不干好事。说这话就是脑残，你根本就不认为坏事是空嘛！既然俩都空你为什么专挑坏事干？因为你还是觉着做坏事有利，干好事太累，根本就是什么都没有空掉。所以，认为一切皆空，法尚应舍，何况非法，至少可以杜绝我们行非法之事，但是反过来，我们为什么还要乐此不疲地干好事儿？似乎没有指示，所以它可以防恶，但举善似乎有些乏力。关于这点，在比较确定是龙树所著的文献之中，我还没有找的一个特别明确的理论支撑。

二十、原始佛教的空观

——人我空

重点提示：

- 无人我就是空
 - 我必是常，五蕴无常故非我，故无有我
 - 一个原则：若有，则是常；若无常，则无（仅适用于对人的考察）
- 两个基本点：○ 人：无我/空； ○ 法：悬置

前面的内容给大家脑子里刮了一点风暴，我不指望这么一点时间就让大家把龙树的思想体系搞明白，如果大家觉着，过去很多觉得是确定无疑的东西，不言自明的道理，经过这段时间的学习，发现好象不是这样，以前只不过没有认真审视思考而已，而经过思考发现，竟然还存在着这么大的问题。如果能开这么一个头，我想目的就达到了。

我们前面学习的是龙树的空观。而“空”这种思想不仅限于龙树，可以说它是大乘佛教的一个思想标签。那么作为佛教的一个基本思想，它是怎么起源的，怎么沿革、发展、流变的，我们现在就梳理一下这方面的内容。龙树可以说是一个空观的集大成者。他的思想不是从石头缝里凭空蹦出来的，下面，我们先梳理一下在龙树之前，佛教是怎么理解空的，这就是空观的“龙树前传”。那么自然要从最根子上来捋，从佛教的起源说起。

在开始之前，我们还是按惯例，先做一个思考题。请大家思考一下，在整个佛教思想史之中，也就是从释迦牟尼开始宣教一直到我们今天，现在我们还在继续着佛教的思想史，佛教只要还没灭，我们都是这个历史长河中的浪花，那么在整个佛教思想历程之中，对“空”是怎么理解的，概括一下有这么三个选项：

思考：

在佛教思想史之中，“空”被理解为：

- A 下面两种理解都曾存在过
- B 毫无所有
- C 没有恒常实体，但有因缘生灭和运动变化。

A 是一个综合选项，下面两种思潮都有；B 说空就是毫无所有，这也就是前面我们所学的龙树的观点，无自性就是无所有；C 可能是大家经常听到的一个说法，很多人觉得没毛病，挺靠谱的一个观点：空就是没有恒常实体，但是有因缘生灭和运动变化。其实大家都知道，我要给的答案是 A，两种思想都有，都曾经出现在佛教史上。那么我们带着这个思考往下看，分析一下哪种观点先出来，哪种后出来，哪个是源，哪个是流。

这就要追溯到原始佛教。释迦牟尼在菩提树下证悟到自认为的宇宙人生真理之后，开始宣教，一直到他涅槃去世大约一百年间，这一段时间的佛教形态一般称为“原始佛教。”对于原始佛教，我们现在所能依靠的文献，大概是两类。

一类是《阿含经》，梵语是 Āgama，大家可能听说过这个名称。其实，说是原始佛教文献，凡是我们现在能看到的，都已经是部派时期结集起来的文献了。所以说，原始佛教到底是一个什么形态，已经永远地湮没在历史的长河中了。佛去世后大约一百年以后，佛教开始分裂，逐渐产生了多个部派，有很多部派都在结集自己的三藏。三藏的核心是经藏，就是佛的言教。经藏要做分类，比如说《阿含经》，分为《长阿含》《中阿含》《杂阿含》等等。长篇说教结集起来叫《长阿含》，中篇说教就叫《中阿含》，根据不同主题分类汇编就是《相应阿含》，也翻成《杂阿含》。有好多个部派的经藏都叫“阿含”，我们汉译典籍里有四部阿含，《长阿含》说是法藏部的，《中阿含》和《杂阿含》可能是说一切有部的，汉译的这四部阿含经的所属部派都不一样，都是部派时期结集的。

跟《阿含经》相平行，还有一类巴利语文献，叫“尼迦耶”（Nikāya），尼迦耶就是“部别”的意思，也是分为《长尼迦耶》《中尼迦耶》《相应尼迦耶》等等，也叫《长部》《中部》《相应部》等。这类巴利语文献是南传上座部结集的。

不同部派编辑的经藏，结构内容都有参差，有的部派有这个经，而另一个部派就没有，同一篇经，不同部派传本的篇幅长短、文句内容也有差异。我们现在也只能把各个部派所传的经藏撮到一块，通过文献比较的方法，来大致恢复、推测，说当年佛可能这么说过吧，这样来推定原始佛教的面貌。那么我们来看，原始佛教是怎样理解“空”的。

无我即空

首先说说“空”这个词，在原始佛教的文献之中，阿含也好，尼迦耶也好，并没有像后来的大乘佛教文献里边那么的流行。“空”这个字出现了，但频率不高，这里选一段有代表性的：

《杂阿含经》卷 10 (CBETA, T.2, no. 99, 65b14–15):

五受阴为病、为痛、为刺、为杀、无常、苦、空、非我。

这里用了很多排比，“五受阴”就是色受想行识五蕴，包含了整个物质世界和精神世界，早期佛教文献之中，五蕴多是就人的五蕴而言。这里佛告诉弟子，五蕴可不是什么好玩意儿，这都是病，都是疮，都是刺，都是杀，是无常。佛教一般说一切有为法是无常的，是苦的，然后，是空的！然后再说，非我。这里说一下“非我”和“无我”，这两种译法都可以，从梵文、巴利文的语法上看也都不错。一般说“无我”是佛教的基本主张，译成“非我”也差不多。单看这俩词，“不是我”和“没有我”，意义似乎不一样，但是，如果一切事物都非我，不是我，那就是没有我。如果你考察了一圈，普遍地发现，根本找不到一个东西是我，那就是无我。这里，“非我”和“空”能够并排，说明“空”和“无我”的意思是等同的，我们就先取这两个，其他的“病”啊，“杀”啊，暂时不管。空的意思是什么呢，就是无我。

无常即无我

那么，我们要怎么理解原始佛教的空观呢？就是看它的无我观，就是研究什么是“我”，再把这样一个“我”的观念否定掉，就是空。那么我们看一看，“我”是个什么东西？大家学过佛教的都知道，原始佛教谈的我，指的是主观世界的我，也叫“人我”。当然早期文献中就是一个“我”字，不需要再分，后来分出“法我”以后，才需要说“人我”以示区别。那么，这个所谓的“我”，怎么就叫“我”了呢？否定它，你得先得知道它是什么意思？这里我引了《杂阿含经》两段话：

《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。

这句话里还出现了一个名词“我所”，就是我所有的东西，属于我的东西。非我，无我，连我都没有了，那自然就没有属于我的东西了。这是一个连贯。为什么色受想行识这五蕴，都不是我呢？“坏有故”，什么叫坏有？就是会变化，会变坏，会灭失，就是无常，所以它不是我。再看一段，也是这个意思。

《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。

这里说得很明白，中间还加了一个“苦”，无常即苦，这个可以理解，我们都希望抓住一个恒定的东西，都追求一种安全感，安稳感。所以无常的东西就是苦的。当然，这里我们先不讨论苦的问题，先把它跨过去，就看无常就是非我这层关系。为什么这个东西不是我？因为它无常，那我们就可以得出，“我”的定义是什么呀？是常。无常就不是我了，那么我就一定是常。

这样就有一个问题，为什么这个“我”就非要是常的呢？前面我们讲封闭原则，讲存在就是有自性，其实已经说过这个问题了。当然，我很理解，这个问题必须得反反复复地说，反反复复地剖析我们的认知，是不容易理解。但是你想想，你认为的你，我认为的我，是不是常？你是不是觉得，变化的东西都不是你？头发在变化，但理了发，我就不是我了吗？变化的东西，对这个“我”是没有影响的。现在医学这么发达，胳膊、腿都能截，心肝脾肺肾都能换，换了以后，这些东西确实变化了，你受影响了吗？你搞 20 个户口，30 个身份证，买 100 套房子，但是你还是你。所以，我们想想，“我”这种观念，永远指向常，变化的东西是“我所”而已，我所拥有的。你和前女友十年以后再见，说“我已不复当年的我了！”好象很洒脱的样子，你真的不是当年的你吗？十年前的买房按揭，找谁要去？你说我已经不是当年的我了，这债不还了，行吗？所以你会发现，变化的东西都是马甲，而我们认为马甲之中那个不变的东西，就是“我”。没这个身份，没这个 identity，这个同一性，就不行了，就乱了。必须有这么一个不变的东西作为定位，定住以后，那些个变化才能各属其主，各安其位，我们心底就是这么认为的。

我们总是认为变化的东西是附属的，而不变的东西，才是那个核心、本质、基底，这就是“我”。所以，“我”这种观念的第一个特征，必须是常，不变。当然，

这个还可以考虑多长时间不变。要是作为一个不信此生来世的人，你往多了活，也就 100 年不变。从受精卵那一刻起，那里才有多大点物质，到死的时候一个身躯，这其中所有的分子、原子都轮换了一遍，没有一点东西是从那个受精卵带给你死的那一时刻的，但是人们却觉得，直到咽气之前，这里面肯定有一个东西不变，靠着这个东西我们能够分辨清楚，这个老头是从这个受精卵里爬出来的，那个老头是从那个受精卵里爬出来的。如果你还相信此生来世，那么就不是 100 年的问题了。这个老头死了，七七四十九天以后又投胎了，这个死老头和那个新生婴儿，之间又有一个什么东西具有一致性。什么都会变，物质会变，精神也会变，过去是一个唯物主义者，现在可以不是一个唯物主义者，当这些东西都找不到任何相同之处的时候，你觉着总有一个东西，能让我知道，那是当年的我，我是当年的那个我的延续，这一点，常一不变，是“我”这个观念的第一个特征。

其实“我”还有第二个特征，就是必须能够主宰我的生命。把这个常一不变的东西找到之后，我们就开始把这些纷繁的，变化的、运动的生命现象，往这个不变的、不灭的、常一的“我”之上联系，例如说，肉体是会变的，当年的肉体 and 现在的肉体，要用“我”这根线穿起来，找到“我”这根线，然后再在这根主线上安插枝叶，让这个“我”去统领生命的实践。

原始佛教说：色受想行识，坏故，非我，已经清楚地说明了无我的道理了。什么意思啊？把世上所能够感知的，主观的、客观的事物都检查一遍，你看一看，色是物质。受是感受，想是概念，行是造作，识是认识，分析一遍发现，这里边有我吗？坏故，无常故，非我，会发现都不是我。凡是你能够考察的事物，没有一个东西符合这个常一不变观念。物质的身体不是我，因为这个身体变化太大了，精神现象的变化更大，更没有一贯性，人的三观都有可能变化。有人会说，物质身体会变，但基因不变，结果现在能克隆了，和你的基因完全相同的克隆人，哪一个是你？还有人说，我觉着有我，我对自己同一性的这种记忆，本身就是我。这种说法就等于承认了我只是一种观念，而没有对应的存在。而且，随着认知科学和神经科学的发展，对记忆的干预和重塑越来越深入，等到有一天，把你从小到大的记忆，复制到另一个身体上，再把你的记忆清零，搞成失忆，那么，这个已经失忆的你，和那个本来不是你但是拥有你所有记忆的人，哪一个是你？所以，根本找不到一个“我”这样一个不变的唯一身份。

那么，这个世界上就没有常一不变的东西吗？有人说，你找不着我，不等于没有我。学术界有这么一个说法，“证有容易证无难”。你找了一圈没找着，只能说明你没找到而已，你怎么知道没有啊？我说这个世界上有白乌鸦，只要找到一只白乌鸦，就可以证明。但是你要想证明这个世界上没有白乌鸦，你找了一万只

乌鸦发现都是黑的，也不能证明。就算你把世界上的乌鸦都找来，保不齐将来还会出现一只基因变异的白乌鸦呀？所以，证有容易，只需要找到一个例子，证无是很不容易的。那么也可以这样想，你把所能感受、所能理解到的一切的一切都分析了，发现都是无常的，都不是“我”，那保不齐在某一个地方有一个常一不变的东西，你还没有找到而已，没有人能否认这一点。

没关系，别忘了“我”还有第二个特征呢？它要统领我的生命世界。那个常一不变的东西，如果不能作为我的这一生所经历的事件的统领，就算那个东西在天边的某处的确是不变的，跟我有什么关系啊？它从来没有出现在我的世界里。

所以，对“我”的追寻就是这么一个困境，有可能是我的，都是无常，都不是我，而也许有常一不变的东西，但它不可能是我，跟我没有关系。那就完了，这样的话，这个论证就说圆了。也就是说，原始佛教通过对色受想行识五蕴的考察，指出“我”不可能在五蕴之外，而五蕴又不可能是“我”，所以没有“我”。

无我的意义

大家想一想，一个人活一辈子，一天到晚为了我奋斗，为了我挣钱，为了我不饿而去吃饭，始终坚信有一个东西是从小时候的身体，窜到现在的身体之中，所有的东西——思想、肉体都在变化，而人们坚信这个贯穿的东西一直都在，清晰地知道那就是“我”。可到最后发现，哎？不对，除了我们认为有我，其实没有一丁点东西是我。

我举个例子就知道这个问题的严重性了。我从小到大在往一个银行账户里存钱，某一天突然发现，根本没有这个银行，这个银行不存在，它唯一的存在形式是我以为它存在。你一生的奋斗啊！毕生积蓄啊！存在了一个从来就没有的，只是你认为有的银行里。这个莫须有的“我”的观念，看似可以把我们的日常行为指导得井井有条，有一些实际利益和效用，但就像金融骗局一样，开始的小钱都能提出来，如果沉迷于这些表面现象，就会越陷越深，最后吃大亏，所谓的大亏，就是生命的终极意义无处安放，安放在了一个根本不存在的东西之上。这多么恐怖，尤其是对于敏感的思想家们，极其恐怖，所以当年佛说无我，真的是有人要自杀的，崩塌了。

我们前面讲的空，主要是说客观物质世界，其实龙树的空也是涵盖主观世界的，前面没有太强调。现在看原始佛教，上来先拿你主观世界的这个本体，这个自我认知的主体来开刀。这是一个很大的题目，如何通过观这个世界是在变化的，

观一切能够经历感知的事物之中没有一个是常一不变，来推出无我，来逼近生命的真相，息除烦恼达到解脱，这些问题弄清楚了，早期佛教基本上一大半的问题都解决了，早期佛教最重要的主张就是“无我”。

我们知道佛教有三法印，什么叫法印？说你是佛教徒，不是说进庙就磕头就算佛教徒了，你得在思想上符合佛陀的教导。那怎么判断一个思想属于佛教？给你扣戳，有三个戳，叫三个法印，第一是诸行无常、第二是诸法无我、第三是涅槃寂静。大家可能都听过。如果说这三个戳太多了，一时接纳不过来，那好，给你扣一个戳，无我！所以无我被称为“印中之印”。你坚持无我，就是佛教徒。佛教后来分裂为很多部派，还有大乘佛教和小乘佛教，各个派别之间掐架掐得一塌糊涂，但彼此都承认是佛教，从哪一点来判断？就是无我！而且是主要是“人无我”，所以“人无我”是判断是佛教非佛教的根本标准。在人无我的框架下，可以有一些不同的思想建构，不影响还是佛教，如果说连无我都不承认了，你就被从佛教里边开除出去了，就这么重要。

世界存在吗？

下面我们思考一个问题，佛说人无我，让我们看这个世界上的东西都在变化，所以说没有人我，那么这个变化的世界存在不存在？这是一个问题，我这里引了一段经，是我从巴利文翻译的：

《相应部·世间空经》（SN 35.85, Suññatalokasutta）：

今译：（佛说）：“阿难！由于空无有我及我所，所以说世间是空。阿难！什么〔事物〕是空无有我及我所呢？阿难！眼空无有我及我所，色空无有我及我所，眼识空无有我及我所，眼触空无有我及我所……乃至以意触为缘而生起的所受，或乐或苦，或不苦不乐，皆是空无有我及我所。阿难！由于空无有我及我所，所以说世间是空。”

乍一看这个经的名称《世间空经》，好像是说这个世界就是空的，那我们看一看，佛是不是这么说的。他说世间是空，因为什么呢？是因为这个世上没有我和我所。这个我还是人我。没有我，也就没有属于这个我的东西，所以说世界是空的。那么我们应该怎么理解这个判断呢？大家想一想，我说这个教室没有人，所以这个教室是空的，我说教室是不存在的了吗？没有。我只是说这个教室里不存在人而已，我没有说这个教室本身不存在。

那么，引这一段话的是要说明什么呢？我在原始佛教的文献之中找不到对世界是否存在的明确判断。佛说世界是空，没错，但是他说是因为这世界上没有人我，所以这个世界是空的，那世界本身空不空呢？没有说，至少我找不到。我们还可以想，佛没有明说，有没有暗示呢？暗示我也找不到，为什么？我们思考一下，我们是怎么判断没有人我的？是因为我们清晰地知道，人我必须是常一不变的一个主体，那么我们要逮这个东西，得知道它的特征是什么，考察标准是什么，然后考察了一番得出没有人我的结论。那么世界呢？这个世界怎么算存在，怎么算不存在，变化的世界，算存在还是不存在？现存的原始佛教文献没有给我们任何线索。所以我认为，在这一点上，原始佛教是悬置的，没有作出判断，因为没有给出判断标准。

一个原则，两个基本点

我把佛教的空观总结为：一个原则，两个基本点，只要抓住这一个原则和两个基本点，就能够基本掌握佛教各个时期不同派别的空观。那么，原始佛教的空观可以总结为：

一个原则

若有，则是常，若无常，则无

* 该原则仅用于对生命主体的考察，不是通则。

两个基本点

● 人：无我/空 ● 法：悬置

大家想一想是不是，如果这个东西就是人我，它必须是常一不变的，如果它是无常的，如果你找到的东西都是变化无常的，那它就不是我，如果所有的东西都不是我，那就是无我。所以就是这样一个原则，对于人我来说，若有它，就得是常，如果它是无常的，那就不是它，就无它。而这一个原则在原始佛教之中，仅仅用于对生命主体的考察，不应用于外部世界，世界存不存在的问题是悬置的。

所谓两个基本点就是主观和客观。主观上，生命上，人是我，也就是空的，这也就是原始佛教的空观。那么说人我“空”，这个空是什么意思？就是没有！注意，这点特别重要，人我是空，就是根本没有人我，没有人我，也就没有人，所以人也是空，没有。因为，如果无“我”，不管还有什么东西，它都不属于“我”了，那么人也就没有了。否定了主观世界的主体，就等于否定了整个主观世界。

有人可能会问，没有一个常一不变的我，不等于说没有变化中的我呀？那你就没理解这个“我”的概念。变化的东西，管它是什么，反正不可能是我。刚才我们说了，佛教是从人们固有的思维模式之中提炼出一个“常一不变”的主宰的观念，名之为“我”。这个观念指向一个同一不变的身份，我得反复强调，身份不能变，变就不是身份，我就是不变的，变的就不是我。所以绝不能说，没有一个常一不变的“我”，但是有一个生灭变化的“我”。所谓“变化的我”是一个伪概念，是概念不清，是自相矛盾，是乱套的。所以空就是无我，无我就是我不存在，就是彻底的不存在，完全的不存在。

所以，原始佛教说的“无我”，“我是空”，或者说“人我空”、“人空”，这个“空”字是什么意思？绝不是说没有常一不变，但有发展变化，而就是说“毫不存在”！这就是前面选择题里说的，空就是没有，我空就是我没有，人空就是人没有。这个“空”字和“五蕴”、“世间”等概念联系起来，只是一种字面现象，说“五蕴是空”、“世间是空”，还是说人我空，“空”的主语还不是五蕴。那么，五蕴到底空不空呢？世界到底存不存在呢？不知道，没有说，根据现存原始佛教的材料，找不到明确的答案。

但是你说佛是真的没有说过吗？那可不一定，谁也没法下这个断言。因为所谓原始佛教的经典，都是经由一些阿罗汉结集会诵，口耳相传，到了部派佛教时期才定型的文献。也就是说，佛在各处讲了很多法，形成了很多会议纪要，先口头相传，而后才写定。我们在这部分的会议纪要里找不到这句话，但不能断定佛当年一定没说过。因为后来有大乘的会议纪要出来了，于是小乘的部派就说，你这大乘的会议纪要都是自己编的，我们怎么都没听说过？这个问题真的不好说。但总之，如果我们依据诸大部派的会议纪要来看，佛没有说诸法是有，也没有说诸法没有，为什么呢？没有判断标准。

那么我们思考，这个时候为什么不把标准明确出来？我想原始佛教很可能是一种实践为导向的思想形态，你就修就好了，你把这个“我”的错误观念修没了，就没有烦恼了，因为一切无明、烦恼啊，都是因为你老觉得有个我造成的。还原其本来面目，没有我，你就逼近了真实，就会有一个极大的飞跃，就不会再有烦

恼、再有轮回了，你就解脱了，涅槃了。至于说涅槃以后，这个世界是不是还留了下来，那它留也好，不留也好，跟你解脱生死没有关系了！所以我们可以这么想，这是尽量减少干扰项，让你先踏踏实实的解决当前的人生问题。

佛教最早是以造反派的身份出现的，就是造当时的主流意识形态——婆罗门教的反。婆罗门教反复强调的就是有我，主张一定要寻找到真我，你不能解脱，是因为你把不是我的东西当成了我，等你真正找到那个本我、真我的时候，你就解脱了。而佛教上来就造反，说哪有我呀？你之所以烦恼而不解脱，正是因为你老抱着一个根本不存在的我不放。佛教这个造反行动在开始的时候可能是修行导向的。我们先修出来一个无我，先证个阿罗汉，让大家看看，那么就减少干扰项，把这个世界存在不存在的问题先放一放，或者保不齐只在小范围内点拨一下。

但是我们要知道，等到后来，佛去世后一两百年之后，佛教的发展是风起云涌，迅速由一个造反派变成了一个占了半壁江山的思想阵营。这个时候会面对一个什么问题啊？你要构建和维护一个完整的思想体系。就比如现在我讲的一些东西跟别人不一样，可能好多人听了不屑一顾，等到发现我的声音越来越强了，好多人在跟我学习，就开始发难，你为什么跟我们说的不一样？那么我就得作出回应，得回答各派提出来的挑战和问题，不给解释清楚了，你的思想是立不住的。那么这时候，肯定会有人问佛教徒，你说这个主观世界的我没有，那么客观世界的实体有没有？你说我搁置不说，那不行。

那这个时候该怎么回答呢？世界有没有？答案只有两个选项，一个是有，一个是没有，而这两个答案都被佛教团体使用了。但是我们要知道，不管你答有，还是答无，都要解决一个根本问题。刚才我们说了，原始佛教中没有对客观世界的存在提出一个标准。怎么算有？怎么算没有？而只要你做回答，就得给出一个标准。我说它有，是因为它符合这么一个标准，我说它没有，是因为它不符合这样一个标准。我们下一节就会看到，主张世界是“有”的这一个阵营里，我认为理论建构最为坚实、最为完备的，是说一切有部。

二十一、说一切有部的空观

——人空法有

重点提示：

- 有部认为，人是空，法是有
- 自性是判断事物是否存在的标准

- 自性恒有不变，作用有生有灭
- 一个原则：若有，则有自性，若无自性，则无（通用于对人和外部世界的考察）
两个基本点：○ 人：无我/空；○ 法：有自性/有
- 有部理论所面临的问题

人空法有

说一切有部,简称有部,从这个部派的名字上就能看出来,它是主张有的,它的观点很明确,人空法有,也就是这世界上没有人我,但是有客观世界,有法。我们先看一下他们的观点表述,看玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》。这个论我们前面也简略介绍过,这是在西北印度的克什米尔地区,号称五百阿罗汉在国王的资助下做了一个国家重点项目工程,花了十二年啊,编出了一部佛教思想大百科全书。西北印度这一带气候凉爽一点,估计这儿的人坐得住,净写大部头的书,一写就是几百卷。还有其他几部大部头的,后面我们还会涉及。这个《大毗婆沙论》翻译成汉语有二百卷,也就是有一百五六十万字吧,要想通读一遍真的不容易,它里面不仅陈列说一切有部的思想,包括与之相关的各种辩驳,事无巨细都包含进来。

玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 9 (CBETA, T27, 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。

你看这里区分了两种观点，一种是恶见，一种“不名恶见”，那就是善见。善见是什么呢？“善说法者”就是善于说法的人，他说法我是有的，外部世界是有我的。这里注意，世界存在的标准是什么呢？就是“法性实有”，这个法性就是指的法的自性，关于自性我们一会儿再细说。由于法性是实有的，所以你“如实见故，不名恶见”。它本来就是有，你说它有，这就是如实见，就是善说。而外道，也就是非佛教，“亦说实有补特伽罗我”，“补特伽罗”就是人，你说法有，外部世界是有，没问题，但如果你说主观世界这个人也是实有的话，因为人实际上并不实有，那你这就是不如实见，是“虚妄见故，名恶见”。这样有部的观点就亮出来了，这叫“人空法有”。

对存在的判断标准——自性

那么就有问题了，你为什么说法有？道理何在？前面说佛陀在大范围内只是表明没有人我，世上的万法有没有？他没有明确说。而部派的这些思想家就要继续思考，不管说有还是说没有，都得找出来一个法的本体作为存在的标准，这就是“自性”。自性这个概念，如果不是说一切有部发明的，就是跟他们相关的那一拨人整出来的。自性就是法存在的身份，是世界存在的身份。你说法有，就得说它有这个身份，你说它没有，那你就得证明它没有这个身份。这个身份的特征是什么呢？我们比葫芦画瓢想一想，你找人我的时候，说这个人我是常一不变的，它还得能够完成人的种种任务，作生命现象的主宰。那么同理，法也得有一个不变的身份，不变的主体，而且这个主体也要能构成这个纷繁变化的世界。这就是，首先你得说这个法是什么，意味着把这个东西的身份给定住，然后你还要说这个法要干什么，要在如何这个世界上运行。那么这个法的不变身份就是自性。所以有部就开始分门别类，细致地分析一切法，什么法是有自性的，真实存在的，什么法是虚假的。于是，有部的阿毗达磨就形成了一个非常有特色的庞大的阐释体系，常有人把这个体系叫作佛教的“经院哲学”。“经院哲学”这个词往往意味着很繁复，还带有一丝贬义，有僵化的意思。但我们也可以不带贬义地来用这个词，因为人家的工作确实做得细致。

有部认为这个世界是存在的，但不是说所有的东西都存在，有些东西只是一些世俗假立概念，是错误认识，并没有自性实体，所以要区分辨析。而辨析的标准就是自性，有自性的东西就是存在的，没有自性的就不存在。自性就是那个恒常不变的唯一的身份实体。当然，这个观念不仅限于说一切有部，这大体上是印度思想界的共识，就是组合的东西是不存在的。西方哲学也讨论过类似的问题，常举一个例子，说用木头打造一艘船，下水之后木头开始腐坏，坏一块换一块，坏一块换一块，等到下水十年后再来看这艘船，它身上所有的木头都被换过了，那么问你，这艘船还是不是原来下水的那艘船？这个问题跟前面考察的人我的问题也有点类似。如果你认为是同一艘船，这一艘船存在了十年，就得有一个船的自性，每一块木头都不一样，但是这个船性是一贯的，那么这个船性就是这些木板的领有者，这些木板换了一轮又一轮，而这个船的自性不变。但是你把整个船搜查一遍，所有木板、钉子，船性在哪儿呢？船性是一个什么样的东西？你找不着。所以这就是一个存在论的问题。如果你找不到一个能够从最开始那一刻一直保持贯穿下来的存在体，你就没法说它是存在的。

这个例子就说明，船作为一个组合体是不存在的。当然你可以说，那也不是什么都没有，还有这些木头，木头是由分子、原子构成的，原子是存在，那么我们再另外讨论原子是不是存在的问题，总之你不能说船存在，船是肯定不存在的。古希腊的形而上学也好，印度哲学也好，他们的存在论或者叫本体论，研究非常发达。存在不是随随便便说的，不是你觉着有就是有，得有标准。而我们现在讨论存在问题，很多人都忘了先哲们已经思维过的、已经走过的路，还是稀里糊涂的，搞不明白问题的核心在哪里。你拿这个船的问题去问搞佛学的，他们张口就是，这还用讨论吗？一艘永远不变的船是没有的，但是一艘因缘变化的船是存在的呀！这就是你没搞明白什么叫存在论，变化的船不是船，因为没有船性，要成立船的存在，必须先得找到船，找到船的自性，船的身份，船的本体，你说有一个变化的船，组合而成的船，等于啥都没说，不管是西方哲学，还是包括佛教在内的印度哲学，这都是基本道理。

印度人就很清楚这一点，他们常举的例子是“军”、“林”。大家以后要读佛经，经常会看到这个比喻，说什么东西是不存在的，“如军林等。”军是什么？军队，林是什么？树林。佛教经论上会说，这个东西不存在，就相当于军队和森林不存在一样。那么大家第一反应就是，军队怎么就不存在了？树林为什么不存在啊？它就是不存在！因为没有军性，没有林性，你可以说一个士兵存在，那我们再单论士兵存不存在的问题，只要说这个军队是由多个士兵组合起来的，那么军队就是不存在的。现在大家能不能理解：从空间上讲，组合而成的东西是不存在的，从时间上讲，变化的东西是不存在的。

自性恒有，作用生灭

所以，说一切有部要主张法是存在的，就以不变的自性为标准，将一切事物区分为假法和实法，没有自性的是假法，有自性的就是实法，实法就是真实存在的事物。那么我们要思考这么一个问题，你找到一个不变的实体作为存在的身份，你成立存在是为了解释世界，而世界显然是有变化的，如果这个不变的自性和变化的世界没有关系，解释不了山河大地、风雨雷电，那不是白找了吗？我们看有部是怎么解决这个问题的，还是看《大毗婆沙论》：

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。

明白了吧，有部找了两个层次，一个是自性，一个是作用。“自性恒有”，为什么叫“说一切有”啊，不是说一切东西都有，我们刚才说了，有部也说这世界上有的东西是实有，有的东西是假象，这个“一切有”，是一切时有，一切时候都有，也称作“三世实有”，三世就是过去、现在、未来。说一个东西是实有的，它的自性就必须不能变，就得永远是有，有时候有，有时候没有，那不行。存在绝不可能有变化，说一个东西有一个头，这个头之前是不存在的，从这一点开始它才存在，这就不符合本体论的一般原则了。但是，这样的本体论怎么解释变化现象呢？有部是这么说的，“自性恒有”，自性是一直都存在的，只不过有的时候没有作用，没有显现，由于生相的推动，它就生起了作用，由于灭相的阻碍，它的作用就灭了，但不是它本身不存在了，自性一直都在，只不过作用没了。这够高妙的吧！一下分成两层，又解释了存在的恒定身份的问题，又解释了这个动态世界的问题。我们再看一段：

玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》卷 76 (CBETA, T27, no. 1545, 395c25–396a1)：

未来诸法来集现在时，如何聚物非本无今有？现在诸法散往过去时，如何聚物非有已还无？答：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。

有人问，看见一些原来没有的东西现在出现了，你怎么知道它不是“本无今有”？一些东西现在是有，却消逝成为过去，你怎么知道它不是“有已还无”？这些都是很明显的现象啊。回答：“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。”过去、现在、未来这三世的法，只要它是个实有的法，它的因性果性，注意，它是有因果的，“因性果性，随其次第安立”，各安其位，要不怎么说是经院哲学，有部的因果解释系统运作得非常好，一环一环咬合，什么东西是有，它会产生什么样的效果和作用，怎么对它施加影响，怎么修行？产生什么样的结果，最后怎么到达涅槃。他们的系统虽然复杂，但是是一个非常精密的模型。“体实恒有，”只要说这个东西有，它肯定是永远都有，“无增无减”，从来没有变过，但是它的作用，有时候有，有时候没有，“但依作用说有说无，”所以我们就假说这个东西在这时候有了，那时候没有了。这说的多好啊！

我们把有部的观点总结一下，还是一个原则，两个基本点：

一个原则

若有，则有自性，若无自性，则无

* 该原则统摄生命主体和外部世界两部分，是通则。

** 自性：恒有

两个基本点

• 人： 无我/空 • 法： 有自性/有

一个原则是：若有，则有自性，若无自性，则无。什么是有啊？法有，那就有法的自性。什么无自性啊？人。一般说“自性”偏重于法，但是把它放到人上，意思也是一样。主观世界的这个常一不变的自性就是人我，没有人我，那就没有人。所以有部跟原始佛教是同一个原则，只不过在有部这里，把这个原则应用、扩展到外部世界的范围上去了。原始佛教只讨论人的问题，不讨论法的问题，而有部就用同一个原则来讨论法，但是落实到两个基本点上，得出了不同的结论。有部认为，人是无自性的，但法是有自性的。无，如实见其无，有，如实见其有，所以就是人空法有。

有部理论所面临的问题

那么，我们再看一下，这样的—个看似非常精密的本体论哲学的高峰，有没有问题？首先想，一个恒有的自性和它的那个有时候有、有时候没有的作用，这两个之间怎么发生关系？因为作用是自性的作用。这里边有一个什么问题呢？有部其实玩了一个文字游戏，他们也从来不说自性是常，注意啊，他们其实认同有为法都是无常的，因为佛说过“诸行无常”嘛！“行”就是有为法，就是有造作有变化的事物。有部说我完全承认一切有为法都是无常变化的，但它的自性是恒有，永远有，不能变，变化的是它的作用，你看他们把那个“常”字给绕过去了。但是你说“恒”、永远有，和“常”，又有什么区别呢？就算让他绕过去，我们要问，一个恒有的自性，怎么和一个不恒有的作用发生联系？我们知道发生联系必然意味着对自身有影响，一个恒有的东西怎么和一个不恒有的东西发生关系，而还要保持自己的恒有不变，这个似乎很难解释。有部怎么说这个问题呢？他说“法尔如是”，就是这样，太深细了没法解释。那说这不是耍流氓吗？有部有他的办法，说就算我要流氓，你给我不要一个流氓看看！你说这世界是怎么存在和变化的？

这下把球踢回去了。因为有部的理论的确已经很精巧了，我们不能指望一个精巧的理论把所有的问题都解决。他的这个理论目前看还是挺好使的，为什么呀？你想想它和我们的经验高度贴合，我们对世界的认知，不就是既需要一个恒定的主体，又需要这个主体参与变化吗？有部说，那个本体是恒有的，所以我们解决了身份的问题，而又有作用的不同起现，所以我们解决了变化的问题，这多好啊，两个层面，互相配合，又互不相碍，既能解释存在又能解释变化。至于说这两个层面之间的微细关系，我说不清，你倒是给我说一个清的呀？你还有更优的理论建构吗？你给我不要一个流氓看看！要么说有部是个高峰呢！

那么，这一点就算让你糊弄过去了，还有一个问题，一时半会儿是糊弄不过去的。为什么你用一个原则就能证明法有人无？把你证明“法有”的这一套理路，搬到人之上，行不行？让这个“人我”常一不变，恒有，无始轮回而有，但是这个我的作用，有时候有，你们现在看见我在这儿，哪天我死了，我的作用没了，我到另一个世界去展示我的作用去了，行不行啊？也没什么不行的吧！而动摇了人无我就是动摇了佛教的根本。所以这里有一个什么问题呢？主张有我的外道如果要对佛教的基本理论进行反攻倒算，我觉得有部不太容易扛住。

有部是这样一个路数：不能说佛否定了世界的存在，佛没有否定世界，而恰恰是由于世界存在，所以“我”是不存在的，你看到的所有东西都是外部世界，而且你把这个外部世界看得越实有，这个“我”就被消解的越干净。貌似这样把外部世界做实，可以把这个主观世界掏空，把“人我”给消解掉，但问题是等人家反攻倒算的时候，你扛不住了。说这个外部世界可以这么样地有，“我”为什么不可以这么样地有？我没有找到有部对这一问题的回应，我觉得不好回应。你只能用双重标准，说主观世界就得这么说，客观世界就得那么说，所以还得耍流氓。

我们刚才说了，对待外部世界的时候有两个选项，一个是有，你得找它的自性，一个是无，那你就得破斥它的自性。有部是主张“有”的阵营之中的代表，所以他们树立了自性的概念。那么谁主张无呢？是大乘佛教。也就是说，我们说的部派佛教，传说有十八部，基本上都属于主张“法有”这个阵营的，他们都认为世界是存在的，认为佛只是否定了人我，佛从来没有否定过世界，但是怎么建构世界，这些部派有各种不同的理论，相互之间也有争论，比如有部的“三世恒有”，其他部派就不怎么认同，这个我们就不讨论了，非常复杂，不容易说清楚，而且不是每个部派的理论著作都流传下来，有些观点只是散见于其他部派的引述之中。大体来说，这些部派是承认外部世界是有的，我个人认为，从哲学理论精巧程度上看，说一切有部最有代表性。下面再接着讲，大乘是怎么说“无”的。

二十二、初期大乘的空观

——人法两空

重点提示：

- 般若经：人法两空
- “无自性即无所有”，“无常即是常无”，变化就是不存在
- 认识论转向：一切法空，是说凡夫所见所知的一切法都不存在
- 唯假施設，就是无物存在
- 一个原则：若无自性，则无（通用于对人和外部世界的考察）
两个基本点：○ 人：无我/空；○ 法：无自性/空
- “自性”是所有凡夫的固有思维

前面我们说，佛教各个部派的主张虽然有不同，但都是期望告诉我们这个世界还是存在的，只是没有主观方面的这个人我。说一切有部是他们之中一个代表，自性这个概念有可能就是他们提出的。在《阿含经》或者巴利语的经藏之中找不到“自性”这个词，也就是说，原始佛教文献里很可能没有这个概念，也就是这些部派学人，觉着要主张法有得有一个标准，这样搞出来的。

有部的本体论体系庞大而精细，其他部派的理论可能不太一样。例如现在南传上座部的一些人就表示，有部是被上座部开除的人，他们的理论不能算数，嫌他们的理论太过僵化，太经院气。但是，即使没有搞出自性这些名堂，即使没有一套完整的本体论，南传上座部总体还说这世界上是有点东西的，可以归入人空法有的阵营。

那么这时候，另一个阵营——大乘佛教就横空出世了。从考古以及文献证据上看，大乘佛教的经典出现得确实晚一些，所以就有争论，有的人说大乘经是伪造的会议纪要，有的人说，这是隐秘的会议纪要，早期没有传开是因为没有遇到能理解的人，只是在小范围内传承，等到有了龙树这样的人堪当法器，就把大乘经从龙宫里取出来了。这些我们说不清楚，就不说了。我们只是知道，大约是在公元前后的时候，大乘经典开始发扬光大，流行起来。

般若经：人法两空

小乘是人空法有，大乘就是人法两空。有一点我觉得值得思考。人法两空，是一个一致性更高的理论体系。或者可以这么说，我们不知道佛到底有没有说过这个世界不存在，但佛肯定说了“我”不存在，如果我们能从“我”不存在，推出世界不存在，这种推理的一致性程度就比较高。我们前面说了，最早大规模传播“法空”思想的是般若经，主张“人法两空，人法俱空”，主要观点就是，变化的东西就是不存在的。前面我们读过，般若经主张“无自性即无所有”，说“无常即是常无”才是真正的般若波罗蜜。如果说无常还意味着有变化的事物，这就是相似般若波罗蜜。也就是说，按照大乘的理路，变化的事物必然是无自性的，而我们前面说了，有部建立自性就是为了给存在找落脚处，如果无自性，那就是不存在。

这里你能发现一个问题，大乘理论把有部主张的那个不变的自性，和那个变化的作用这两个层面给拍到一个层面上了，其中道理，我想就是到龙树这里才明晰起来的“封闭原则”。有部说有自性的事物是可以变化的，自性在那儿不变，但是作用在变化。般若经说不行，你一旦变化就不能有自性，无自性就是不存在。如果光看“无自性就是不存在”这句话，有部也是承认的，只不过有部不认为变化的事物是无自性。

这里我们可以多说两句，有部这个通过自性确立法有的思想，从大乘的观点来看可能是犯了错误的，但是它并不傻，它的思维其实还是很缜密的，基本原则也没有问题。但是，现在很多人说无自性还不是不存在，还是有点东西的，而不是毫无所有，这就不仅是错了的问题，而且还有点傻，因为有些基本概念、基本原则没搞清楚，就是般若经上说的相似般若波罗蜜。

认识论转向

那么我们说，般若经的基本观点是，无常、有变化就没有自性。单凭这一句话还不够说明问题。为什么呢？我们前面说过，证有容易证无难，你说有变化就没有自性，人家有部说，有自性才能承担变化，你找不到自性说明你笨，你怎么知道没有自性？这个问题我们在讨论人无我的时候，是怎么解决的？是说就算你找到常一不变的东西，跟我没有发生过关系，也不可能是我这个主观世界的主宰。这是因为主观世界的范围是相对确定的。而外部世界的范围可大了去了，就算我们这个宇宙不存在，是幻象，不见得没有别的宇宙存在，只要有一个法存在，那就是法有！所以，在法的问题上，这个考察的范围无限扩大，证明难度也就无限扩大了，大家想想是不是这样？那怎么办呢？这就是我们下面要说的。

般若经不仅仅是在本体论层面上讨论变化和存在的问题，它引入了认识论视角，我们来看这段话：

《大般若波罗蜜多经·第三会》卷 491《善现品》(CBETA, T.7, no. 220, 495a2-6):

“世尊！云何菩萨摩訶萨常应远离一切法执？”

“善现！若菩萨摩訶萨，观诸法性都无所有。所以者何？诸法自性，但假施設，皆如虚空，不可得故，是为菩萨摩訶萨常应远离一切法执。

一个菩萨怎么能够不执著法呢？法无我就是要破除对法的执著，就得这么想，一切法的自性都是假施設，假名。我们前面也说过，施設是施設名言、概念，就是根本没有那个东西，使劲安上了个概念、名字，这叫假施設。这是一种什么视角？认识论视角。

本体论讨论的是存在问题，如果单纯停留在存在的维度上思维，只讨论世界是不是存在的，存在的本质是什么，有没有变化的，会发现讨论来讨论去，都没有把人的认识因素考虑进来，好像我们怎么看到存在，怎么理解存在，都是不需要讨论的问题。那么，这样一种思维的潜台词是，只要我能感知到，我能理解到，就有这个东西。但仔细一想，好像不是这样，这是把自己当上帝了。你得把人的因素考虑进来，这个东西有也好，没有也好，变也好，不变也好，我们怎么得出来的呀？都是我们感知的，我们认为的，我们通过概念攒出来的。如果说我们的认识、我们的概念都是正确的，那么也可以不考虑认识的因素，而如果我们的概念是错误的呢？如果明明不是这样，我们偏偏总是这么认为呢？不考虑认识的因素，这些讨论就是无效的。这跟我们前面说过的怀疑主义有关系。如果我们能够肯定是在清醒状态下，讨论这个那个的还有点意义，可你怎么知道你不是在做梦啊？梦中的感知都是颠倒错谬，要是不考虑这一层维度的话，你得出的结论就是无效的。所以到了近代，西方哲学有一个认识论转向，意识到了认识论的重要性，讨论存在问题的时候，必须先考虑认识因素。

而这里呢，般若经显然是也有一个“认识论转向”，叫作“诸法自性，但假施設”，这世界上所有的存在，都只不过是你以为它存在，而实际上它根本不存在。我们且不说这个结论是怎么论证出来的，先注意一下，它已经把问题的提出方法给改变了，我们不再需要讨论是不是有什么东西存在于我够不着、见不到的地方，就算我们讨论宇宙，那也是我们认为的宇宙，也是一个概念。宇宙的另一端我可能观察不到，但是可以分析我们的这个概念，概念是我们可以触碰、可以掰扯的，

是可以定义的，可以描述的，对吧！我们不说这世界上到底有什么，我们就说你认为有的东西可不可能有，问题一下就拉回来了。

前面我还给大家留过的一个问题，我们再读一下般若经的这两段：

玄奘译《大般若波罗蜜多经·第三会》卷 511《不思議等品》(CBETA, T.7, no. 220, 607c7-10):

色乃至识，广说乃至一切相智，无自性故，不可施設，由不可施設故不可思议、不可称量、无数量、无等等。

玄奘译《大般若波罗蜜多经·第二会》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。”

前面说过“诸法自性，但假施設”，这里又说“无自性故，不可施設”。第二段话先说这一切世界、众生自性空，只有一个世俗假说的名字，接着马上又说，“如是世俗假说名字亦自性空。”我前面问过这样一个问题，这不是多此一举吗？你就说直接一切法皆自性空，无所有，无可施設，不就完了吗？你为什么要先说一切法都没有，唯有个假施設的名字，然后又说这个名字也没有？这样多走一道有什么意义呢？现在我们就可以回答了，就是一定要把认识论维度要引入进来。那么为什么一定要引入认识论呢？因为我们没法证明这个世界上绝对不可能有什么，我们只能证明，我们概念所企图要指向的那个世界是不是可能有，这么一约定，就可以操作了。引入认识论视角以后，虽然我们说，般若经中没有系统地对空展开论证，但是开了这样一个头，就是撕开了一道口子，谁钻进去了？龙树。龙树的归谬，就是在这个认识论转向所开的口子上展开的。所以，初期大乘所主张的“一切皆空”，就是说凡夫所见所知的一切事物都不存在。

说到这儿我再多说几句。刚才看到了“假施設”、“假名”这些字眼，我们需要再思考一下“假”是什么意思。般若经也好，龙树也好，都说一切皆空，有人说那我还得吃饭啊？于是就安慰自己，“吃个假饭吧。”比如我们还说，过马路要躲车，车是不存在的，于是说“那就躲个假车吧。”这个“假”字背后有深意，意思是

真实的东西不存在，虚假的东西还是有的，假车是有的，所以得躲着走。可以这样理解吗？我还得继续破一下。什么叫唯有假施設，按照般若经的空观体系，不是说有一个假的东西，你给它施設了一个名言，而是根本就没有那个东西，只是一个名称，只是我们认为有，这才叫唯假施設。般若经所谓的唯名，唯有假施設，就是说只是你认为它有，比你的认为多出一点，都没有，绝不是说有一个假东西，你把它当成了真实。

那么现在我们总结一下般若经的空观：

一个原则

若有，则有自性，若无自性，则无

* 该原则统摄生命主体和外部世界两部分，是通则。

** 自性：恒常不变的指示对象

两个基本点

• 人： 无我/空 • 法： 无自性/空

“若无自性，则无，”我用的是大号字，这成为了一个主要利用的原则。以般若经为代表的初期大乘佛教主张，人没有自性，所以没有人，法也没有自性，所以也没有法。“若有，则有自性，”用了小号字，是什么意思呢？这是说一切有部所要主张的，但到了初期大乘佛教这里，只是一种理论上的原则而已，已经没有适用之处了，因为它主张凡夫所见所知的任何事物都无自性。所以你会发现，到现在为止，佛教各部都还是在共同的原则下展开推理的。这个原则还是通则，通行于生命主体和外部世界两部分的考察，“自性”的意思与有部也是一样的，也是恒常不变的。所以，在以般若经为代表的初期大乘这里，原则还是同一个原则，自性还是同一个自性，两个基本点变了，推导的结论变了，说人也无自性、法也无自性，人也是空、法也是空。

批判的对象

常有人怀疑，大乘佛教是不是自己立了个靶子，打倒之后宣布自己赢了，说你们大乘非要把自性描得那么黑，有自性就绝对不能变，然后把自性给否定了。而人家说一切有部分了两个层面，有自性的事物可以有作用，恰恰是无常变化的。大乘佛教批判“法我”，是不是和小乘走两岔子了！是这样吗？你会看到初期大乘所批判的自性就是那个自性，但是引入了一个认识论维度，引入这个维度你也没什么可说的吧。说一切有部也不能说这个自性是不可认识的，我们看到的世界是不可认识的。其实说一切有部用了大量的篇幅去描述自性，去定义自性，这个维度他们已经在利用了。你只要有认识，大乘的认识论转向就是合情合理的。

所以说，自性还是那个自性，自性的定义，也还是那个定义。这里我们再强调一下，这个自性，只是说一切有部拥有的理论吗？我们有的人觉着，我承认一切都在变化之中，我没有执著过一个不变的东西啊？那是因为你没有哲学家的这种敏锐洞察，你没有把这个问题追究到根子上而已，并不是说你真的就不执著自性。所以我认为说一切有部大搞自性，其实是敏锐地抓住了问题的本质，但并不是说其他派别就没有自性的执著。你不赞同说一切有部的观点，或者你不是佛教徒，你就没有自性的观念了吗？一样还是有的。

般若经从认识论角度来分析问题，到了龙树那里就把这个体系完全展开了，我们回想一下前面说的怀疑主义前提和封闭原则，自性就是一个概念所要企图指向的指示对象，问题推到这里，存在就是有自性，有自性就是不能变，你再端出有部的双层理论结构——一个解释身份一个解释变化，已经不好使了，如果还想不明白，可以回去复习一下封闭原则这一节。经过龙树的展开我们会发现，只要是一个应用概念的人，不管你有多聪明有多傻，你就已经有了对自性的执著，因为你用的每一个概念，是要企图指向那个东西的。你说“你把那杯子给我递过来”，你并不只是动了动脑子，转了一下概念而已，你是坚定地认为“杯子”这个概念是指向外部真实存在的杯子，你觉得我能理解你的概念所指，我就会把那个所指的杯子递给你。在这个过程中，你的执著已经完成了。

所以，般若经也好，龙树也好，他们批破自性，他们主张一切皆空，不仅仅是跟一个两千多年前的印度思想流派吵吵架而已，而是在批判我们每一个使用概念的人的那个底层的心理思维，大乘佛教认为，正是由于这个底层的执著，我们是凡夫，我们有烦恼，我们在轮回。所以，即使我说我从不认为这个世界是常一不变的，我也没有解脱，我说我完全认同佛教说的一切法皆无常，我也没成阿罗汉，为什么呢？我说归说，我真正在使用概念的时候，还是一样是执著自性。

二十三、 龙树之前的空观

与其后的走向

重点提示：

- 初期中观：空即是中
- 空观前传的脉络：共一个原则，“空”即无所有
- 空观后传：将空观落实到实践

空观前传

般若经说人也空，法也空，但是没有给出完整具体的论证过程，像是撞开了一道口子。当然，你可以说这帮人太高了，你只要一抬手，整个论证过程就已经在人家心里了，不需要完整表述出来，那也保不齐。一说这个自性就是名言的所指对象，认识论转向之后，后边的不用说了，人都明白了。但是，我们没那么厉害，所以我们还需要龙树给我们掰开了，揉碎了，从怀疑主义前提开始，一直到封闭原则，讲如何把这个自性封闭了，也就是把自性和作用这两个层面，给你拍到一个层面上了。当然这都是我总结出来的路数，大家回头可以慢慢想这个问题。

说一切有部的理论，自性是自性，作用是作用，既有不变的，也有变的，两层能够互相配合地运行，在不做认识论视角转换的时候，他可以说这个世界就是这样运行的，我跟你说不清楚，但你能比我说得更清楚吗？他觉得你也拿不出更好的方案来。认识论上视角转换以后，就不一样了，我们不谈这个世界是什么样子的，我们就谈你的理论建构，分析你所认识的世界、你所反映的世界、你所描述的世界、你所思考的世界是不是合理，是不是自圆其说。结果龙树发现，这个概念体系都是自相矛盾的，所以就是，世界到底是什么样的我说不清楚，但凡是你勾画出来的图景，都是不可能的。

那么相对于般若经，龙树的空观可以说往前发展了，可能现在很多佛教中人不愿意用“发展”这个词，至少对于我们来说，龙树搞出来一套更清晰的论证过程。除了这个论证过程以外，龙树还有一个建树，那就是主张空就是中，空才是中。我们说龙树及其身后几百年的几位继承者，他们的思想系统叫作中观，把空观叫作中观。中道的思想在原始佛教文献里边就已经出现了，佛强调了要行中道，不要走极端。所以很多人一听大乘佛教讲空，就说这肯定走极端了，上座部佛教很

多时候就是这么批判，说大乘那帮人，主张无因无果，无此世、无来世，掉到虚无的泥坑里了。那么龙树声明说，你别说我掉到断见的泥坑里了，只有我这种彻底的空，才是真正の中道。但凡你认为有那么一点什么东西存在，你觉得你算是不偏不倚，好像很平衡一样，你恰恰是走到了边上。为什么呢？我们前面讲过。只有把预设前提挖掉的，这样一个无余否定，才能够保证你不落入任何一边。你只要还认为有这个东西，你一对它描述，肯定落到边里。

如果大家还有点反映不出来，我再举个例子。掷骰子押大小，大是一边，小是一边，龙树说我主张的空，不是押大押小，是说这个扣着的碗里根本没有骰子，也就无所谓是大是小，所以就避免了两个极端，所以是中观，是中道。预设前提的不存在，才是真正の中道。大家明白了吧，所以空就是中。龙树这么一亮立场，你就批判不着了。

到现在为止，我们梳理了龙树之前的三个阶段的佛教空观，原始佛教，以说一切有部为代表的部派佛教，以及以般若经为代表的初期大乘，这就讲完了龙树空观的前传。我们前面也已经详细分析了龙树的思想体系。大家把这些体系串起来看一下的话，会发现这个思想脉络还是清晰可辨的。最早佛教是人空法不说，部派是人空法不空，再到了大乘的人空法也空，龙树又深化了大乘空观，指出空就是中。而在这个脉络之中，我们可以看到，他们的一个原则是一致的，有就是有自性，没有自性就无所有，啥都没有了。所以，“空”的意思就是无所有。

空观后传

下边我们要开始梳理龙树空观的后传。我想大家心里可能也有一点感觉，空观的体系到了龙树这个高度，真的有点无以复加的意思了。为了空得干净，他连自宗都放弃了，佛也无法可说，也就空到这份儿上了，下面还能有什么发展？但是呢，大家想一想，在佛教的历史长河中，龙树处在二三世纪，东汉末年三国初年，这个时候佛教才刚刚传入中国，下面正要发展大兴呢，到顶了怎么能行呢？那么下边怎么个发展方向？我有时开玩笑，说康德写了三大批判，等我退休了，我可以试着写佛教的三大批判。比附一下的话，纯粹理性批判到龙树这里可以说也就完成了，下面就是实践理性批判的问题。也就是说，龙树的空观空到这个程度，怎么落地儿的问题。

大家可能感觉到了，这个问题一直都悬着，怎么落地？那就是下边空观后传的内容。所谓的落地，是通俗的说法，就是一个这么玄奥高远的理论，怎么落实到实践中，怎么指导我们的日常行为和修行实践？当然，我并不是说龙树的空观

没法修行，没法实践。但是呢，一方面可能是龙树的教学体系没有完全以文献的形式传下来，传下来的都是偏哲学思辨的著作，所以《中论颂》这种著作，和后来瑜伽行派论著常用的教理行果的分章结构，是不一样的。另一方面，至少我觉得对于我这种钝根，我们应该都算钝根吧，龙树的这种空观对于实践和伦理的问题，确实有一点苍白无力。它破斥起来很爽快，觉着这个也空了那个也空了，把凡夫的惯性思维破得是一点渣都不剩，让你毫无还手之力。但是为什么一切都不存在过马路还要躲车？似乎没有明确的指示。这种空观对于伦理问题并非没有指导意义，我们前面说过，如果你明白了一切皆空，肯定是不做坏事，但是为什么还要做好事？这个也还不十分明确。还有一个修行的问题，次第的问题。龙树这个空观自然是可以落实到观修之中的，其实对自性的破斥、对错误思维的消除，本身就是一个修行过程。但是这个修行确实需要一定的根机，门槛不低，一天到晚想什么都不存在，确实容易抓狂的，是不是还需要设置一些抓手，一些阶梯。例如部派佛教，你可以说它认为世界是存在的这个观点经不起龙树的智慧利剑的拷问。但是它有效啊！你就禅修起观，把世界的因缘生灭观起来，就会消减我执，它有一个切实有效的操作方法和步骤。而要让龙树说呢，但凡心有所动，“皆是魔罗所行境”，你想什么都不行，想什么都是错的，甚至想空都是错的，空这个概念也不能有，一切唯有名，名也没有，这还怎么弄啊？

对于高根器的人，可能让龙树这么一打击，言下就大悟了，这种可能性有，但是太小了。一般人总还是需要有一点抓手，一点方法步骤。那么，所有的东西都让龙树给扔光了，要把这个高纯净度的见地落实到当下的实践中，你多多少少得拽回来点东西，才能进行下去。这就是为什么我说，纯粹理性批判已经结束，实践理性批判就要开始。往回拽不是在见地上拽，在概念思维上已经没有任何东西可以建立了，但是我们可以实践上拽，就是以实用为目的往回找补。

我们前面分析了，龙树说一切概念都不能指向任何指示对象，他破斥了概念所知范围内的一切事物，而在概念之外的，那个没法用概念来诠表的层面上，貌似龙树有那么几次暗示，例如“佛本不灭超戏论”、“不为戏论所表述”之类的话。那么这就是两个层面，一个是言说的层面，一个是离言的层面，一个是言说概念所期望抓住的东西，一个是言诠所不能触及的东西。我们要找往回找补，找一些抓手，让空观落地，应该在哪个层面上找补呢？这又是一个二选一的问题。龙树之后大乘佛教理论分为两大派别：瑜伽行派和中观派，分别做出了不同的选择，走上了不同的道路。

二十四、从中观到瑜伽

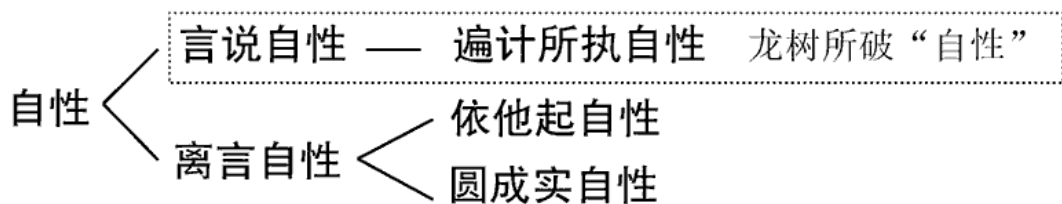
——策略的转换

重点提示：

- 二自性：言说自性、离言自性
 - 三自性：遍计所执自性、依他起自性，圆成实自性
 - 落地模式：真实存在的离言运行机制
 - 立场不变：否定言说自性；策略转换：肯定离言自性
 - 一个原则：若有，则有自性，若无自性，则无（通用于对人和外部世界的考察）
- 两个基本点：○ 人：无我/空；○ 所言说法：无自性/空，离言说法：有自性/有

瑜伽行派（Yogācāra），也叫唯识派，是四五世纪之际在印度兴起的一个大乘佛教流派。从它的名称上，也能看出来这派比较重视修行实践。这个派别的几部根本大论据说是弥勒写的，有“弥勒五论”的说法，但究竟指哪五部论，玄奘和藏传佛教的说法还不一致。这些论是托名未来佛弥勒，还是4世纪的时候真有一个弥勒论师，学术界也有不同看法。出生于西北印度犍陀罗地区（今巴基斯坦白沙瓦）的无著、世亲两兄弟，奠定了瑜伽行派的理论基础。

前面我们说，说一切有部期望通过建立“自性”来证明法的存在，从般若经开始认识论转向，龙树把这个自性给归结为言说概念所诠表、所期望捕捉的指示对象，这个言说的指示对象就是龙树所破斥的自性。而自性的概念到了瑜伽行派这里，名称发生了变化。看这个图表：



瑜伽行派界定了两种自性，一种叫言说自性，一种叫离言自性。般若经和龙树破斥自性，总是说一切法无自性，唯有“言说假诠表故”，所以在瑜伽行派这里就给这个自性又加了一个定语，叫“言说自性”，就是言说概念企图要抓住的那个存在物。那么，在言说概念所不能触及的那个层面呢，瑜伽行派又给它起了个名，叫作“离言自性”。注意，为什么要叫“离言自性”？就说有一个离言的世界不就完

了吗？为什么要加上“自性”二字？这就要用到我们前面说的“存在就是有自性”这个原则。要想建立本体论的存在，就要有标准，你想说一个东西没有，就得证明它没有自性，反过来，你要想说一个东西有，你就得说它有自性。所以我们前面一直在强调，佛教对存在的讨论贯彻着一个原则：若有，则有自性，若无自性，则无。

那么瑜伽行派找回来一个离言自性，显然是想在离言的层面上主张有。关于这两种自性，瑜伽行派还有一个更为常见的理论，也可以说是这一派的理论标志，叫作“三自性”，大家可能都听说过。言说自性还有一个别名，叫作“遍计所执自性”，“遍计”就是周遍计度，“计”就是执著，普遍地执著，当然是用言说来执著，所执著的那个东西，注意是“所执”，叫“遍计所执自性”，也就是龙树要破斥的那个自性。那大家想一想，这个自性其实就是我们凡夫所见所知的一切，我们就生活在这样的一个世界，概念所要企图要抓取的，其实是概念臆造出来的假象，这样一个遍计所执自性的世界。那么瑜伽行派又说除了这个自性之外，还有离言自性，分得再细一点，离言自性又一分为二，叫作“依他起自性”和“圆成实自性”，这就是著名的“三自性”，也叫“三性”，还有一种名称叫“三自相”，所以也称“三相”，都是一个意思。那么我们接下来就来看一看，瑜伽行派找补回来这些自性做什么用的，又能起到什么样的效果。

两种自性

首先看言说自性和离言自性这一块。我们看一下《瑜伽师地论》，这部书也是出自西北印度。过去的印度是一个地理概念，不是一个国家概念，我们说的古代印度，其实包括现在的印度、巴基斯坦甚至孟加拉，尼泊尔等国家。上次说的《大毗婆沙论》是说一切有部的，而《瑜伽师地论》属于大乘瑜伽行派，也是一部大论，有一百卷，大概相当于 80 万字。而且，这部论和玄奘非常有缘，玄奘为什么要不辞辛劳，冒着生命危险去印度去取经，据说就是为了这部论。他在汉地学习的时候参访了很多名师，但仍很有多问题搞不明白，后来有人告诉他，你去印度找这部论，找能讲这部论的人给你讲，讲明白了以后，你所有的问题都解决了。他就去了，到了那烂陀寺，那里有一位法师叫作戒贤，据说玄奘到的时候，戒贤法师都一百多岁了，就等着玄奘来找他，给玄奘讲解《瑜伽师地论》，是这样一个渊源。《瑜伽师地论》中有一段，是一个自问自答：

《瑜伽师地论·本地分中菩萨地》卷 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。

“诸行无常”，“行”指的是有为法，就是世间有造作、有变化的事物，一切有为法是无常，应该怎么理解呢？“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。”这话听着是不是有点熟悉？我们前面读般若经，区分过相似般若波罗蜜多和真正般若波罗蜜多，什么叫真正般若波罗蜜多呢？“以常无故观无常”，跟这里说得完全一样！但是《瑜伽师地论》这里还有一个限定，说观一切法“言说自性”的时候，无常就是指的这些东西“常无所有、常不可得”。我对过梵文，这里的“常”字是个副词，永远地没有、绝对地没有。所以你会看到，瑜伽行派把般若经讲的空，把龙树讲的空，放在言说自性的层面上，是完全继承了下来，没有改变。无常就是常无，说这个言说自性没有，就是压根没有，彻底没有，完全没有，一丁点影子都没有。

下面又开了一句话：“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。”说的还是有为法，但是除了这个言说自性，除了我们的概念所臆造的那些东西，还有一个我们概念认识不到的那个事儿，那个运行机制，“离言说事”，这个机制是怎么运行的呢？“由不了知彼真实故，无知为因”，然后我们这个世界就转起来了。而这个世界是“生灭可得”，刚才的言说自性是“常不可得”，就是无生无灭，这里是“生灭可得”，所以就是有生有灭的“无常”，这就跟前面不一样了吧！

“离言说事”的这个“事”字，往往指实有，是真实的事，跟自性有相通之处。所以后面就直接用了“离言自性”。那么这是一种什么样的理论结构呢？就是说你看到的一切，都是没有的，“遍计所执”嘛，你用概念所诠表的一切都是没有的，但是在你看不到、想不到、理解不到的那个地方，有！而且还告诉你这个“有”是有生有灭，有因有缘，以无知为因而生，还描述得有模有样的。那么马上就会有人问：你怎么知道的？你说我的概念所指都没有，概念之外却有，你不用概念，你怎么知道那儿有这样的东西？另外，你都说这些东西是离言的了，那你又给我描述它干啥？有生有灭，“生”是概念，“灭”也是概念，“无常”还是概念，“离言说事”、“离言自性”本身都是言说概念，这就是自相矛盾嘛！是有这个问题，没关系，我们接着看，慢慢找答案。

刚才说了两种自性，一个是言说所诠，一个是离言。下边还看《瑜伽师地论》，我选了很长一段话：

《瑜伽师地论·本地分中菩萨地》卷 45 (CBETA, T30, no. 1579, p. 541, a14-b23):

若诸有情，于佛所说甚深空性相应经典，不解如来密意义趣，于此经中，说一切法皆无自性，皆无有事，无生无灭，说一切法皆等虚空，皆如幻梦。彼闻是已，如其义趣不能解了，心生惊怖，诽谤如是一切经典，言非佛说。

说了这么一种情况，有的人听了讲甚深空性的经典，那基本上就是那般若经了，听到佛说一切都不存在，无有实事，无生无灭，皆如虚空幻梦，受不了，听不明白其中的义趣，义趣就是密意，佛的话里有音，他没听明白，光觉着什么都没有了，太恐怖了，心里害怕，所以就“诽谤如是一切经典”，说这经典不行，肯定不会是释迦牟尼说的。碰到这种情况该怎么办？

菩萨为彼诸有情类，方便善巧如理会通，如是经中如来密意甚深义趣，如实和会，摄彼有情。菩萨如是正会通时，为彼说言：此经不说一切诸法都无所有，但说诸法所言自性都无所有，是故说言一切诸法皆无自性。

这时候菩萨的作用显示出来了，他告诉你佛的话应该怎么理解，帮你会通一下。说佛有密意，就是没有明说出来的那个意思，不是说“一切诸法都无所有”，而是说“所言自性都无所有”，这个“所言自性”，就是言说自性，不同的翻译方法。接着看：

虽有一切所言说事，依止彼故诸言说转，然彼所说可说自性，据第一义非其自性。

这句话不太好读，但是非常重要。我看汉语也是愣了半天，后来对着梵语、藏语，终于看明白了。怎么理解呢？“一切所言说事”这个所言说事不是指的言说自性，因为“事”这个词一般都是指真实存在，真实机制，这里指的恰恰是那个离言自性，那个造成言说的机制，“依止彼故诸言说转”，依靠着这个东西我们产生了概念言说。也就是说我们的虚妄概念不是无缘无故产生的，是依靠着一些真实机制而产生的。“然彼所说可说自性”，然而我们概念所要抓住的那个自性，指

得就是言说自性了，“据第一义非其自性”，从终极意义上讲，我们的概念言说所要诠表的那个自性，“非其自性”，根本不是这个真实机制的自性。也就是说，这世界上有真实的东西，这些真实的东西就是我们言说的所依，我们的概念是依靠着一些真事儿才转起的，但是，言说生起以后，所要诠表、抓取的那个东西，根本不是这个真实的所依机制的自性，言说自性不是离言自性。注意这里面“依止”这个词，离言自性，那个真实存在的“事”，是所依，而言说自性，所言自性，是所言，古人也经常叫“所诠”，要分清这两个概念，一个是所依，是机制，不是没有，一个是所诠，是言说所臆造的，是没有的。下面我们接着读：

是故说言，一切诸法皆无有事。一切诸法**所言自性**，理既如是，从本已来，都无所有，当何所生？当何所灭？是故说言，一切诸法无生无灭。 [.....]

所以，从所言自性的角度来说，就凡夫认为的一切法来说，这些东西都没有一个真事儿，所言自性根本就没有，因为没有，所以不生不灭。下面我省略了一些，然后接着看

时菩萨，以妙圣智，遣除一切言说所起邪想分别、随戏论著，尔时**菩萨最胜圣者**，以妙圣智证得诸法离言说事，唯有一切言说自性非性所显，譬如虚空清净相现，亦非过此有余自性应更寻求。

大家看，谁能看见离言自性啊？刚才我问既然离言，你咋知道有呢？谁告诉我离言自性呢？这儿说了，“菩萨最胜圣者以妙圣智”，“妙圣智”不是我们的凡夫俗智，凡夫俗智靠得是概念，圣者不是靠概念来思维，但是怎么思维我也不知道了，总之，离言自性就是这么安立的。我们凡夫俗智，看到的事物全是概念的臆造，都无所有，而真正有的东西我们却看不见，但是谁看见了呀？佛菩萨、圣者看见了，他告诉我们这些东西是有。“唯有一切言说自性非性所显”，只不过是言说自性的虚假显现，“非性”就是不是真正的自性，是假的，就像说虚空呈现出一个干干净净的相，其实并不是有一个干干净净的东西，而是什么都没有。“亦非过此有余自性应更寻求。”这什么意思啊？前面说一切都唯是言说自性的虚假呈现，也就是唯假施設，而顺着这个假施設，根本寻找不到任何其他的自性，只是个假名，在这个假名的背后找不到任何其他的东西。

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，**非如愚夫言说串习势力所现，如实是有，亦非一切诸法胜义离言自性，都无所有**，由此方便，悟入道理，一切诸法非有非无，犹如幻梦，其性无二。是故宣说，一切诸法皆如幻梦，如是菩萨普于一切诸法法界，不取少分，不舍少分，不作损减，不作增益，无所失坏。若法实有知为实有，若法实无知为实无。

“非如显现如实是有”这句话很有名，也经常说成“如其显现非如有”，这是瑜伽行派的基本立场，是说真实的世界并不是以呈现给我们的这个样子而存在的，也就是我们用概念言说抓取、臆造了一个世界，而真实的世界不是以这样的形式而存在的。这下大家明白了吗？所谓“显现”，就是我们所见闻觉知的这个世界，还是一丁点都没有，像这样子的东西还是一点影子都没有，但是说，真实的世界不是我们认为的那样，那还是有的，谁能看见？圣者。

我们看到的世界都没有，但是这个显现的形成机制是有的，这里举的例子是幻和梦，我们梦到的世界显然没有。做梦的时候不管看见什么，都是没有，但是，梦外面总是有点东西的，应该有那么一个层次，有那么一个境界，当然，我们在梦中无法认识那个境界，说我是躺在床板上，还是躺在水泥地上做梦，保不齐我是在太空船的休眠舱里在做梦，这个世界就这么显现了，甚至说，你怎么知道你是一个人在做梦，没准我是一个蝴蝶在做梦，有可能吧？因为那个真实的状况是离言的，完全不能用概念去描述，完全不像我们所想象，但是呢，它肯定有那么点，应该有这么个机制，造成了我们这个完全不存在的虚假的世界的显现，这是一个可以推知的事情。谁能看见这个真实的状况啊？梦醒的人。谁梦醒了？圣者。所以呢，说不是什么都没有，是你看到的什么都没有，你看不到的地方有，“诸法胜义、离言自性”是有，佛菩萨能看见。

所以，一切如梦，梦中所见是无，但梦的机制是有，没有的，你要知道它没有，有的，你要知道它有，这就是“不作损减，不作增益”。这说起来简单，就不增益这点，没有的东西你要知道它没有，就把我们难死了，对吧。龙树的工作就是这个，这对于我们已经是头脑风暴了，脑仁子疼了，现在瑜伽行派又说，有的那些东西还要如实地知道它有，还不能通过言说概念去诠释，这就更难了，到菩萨登地成为圣者那一天才有可能，这里提前剧透了一下。

前面我们一直疑问，说龙树的空观怎么落地，现在这就是一种落地方法。大家想想是不是？为什么要躲汽车，汽车肯定是毫无所有的，汽车是我们的概念所指，马路也是我们的概念所指，这都是臆造的，汽车撞我，不撞我，都是我的概念，没有区别，全是空的，那为什么还要躲，不是因为有一个假汽车，在假路上，撞了一个假我，而是说，我们现在这个虚妄呈现的运行机制是真有的，是实有的，只不过我们看不到，但是佛菩萨能看到。我们虽然不知道这个机制是怎么一回事，但是我们可以想象，有这么一个真实存在的机制，我躲汽车和不躲汽车，会在这个机制上造成了一定的变化。这个机制背后有一套算法，我们理解不了，但是展现在我们这儿，就是我躲了汽车我就没事，我不躲我就被撞了。当然，撞了也都是空，问题是如果汽车把我撞了，这生归零重新来，我还得出生，上小学，从头学起，折腾半天才到现在这个地步，这对我尽快的证悟真实，只有负面作用。

所以，虽然这些概念都是虚妄的，但是呢我们现在不是期望逼近真实吗？怎么有利于我们快速、稳妥地趋近真实，这个方式就是有益的，那显然被汽车撞一下，不太有利，躲着它走过马路，回到屋里好好学习是有利的。也就是说，在这个根本不存在的世界中，判断行为是正确还是错误的标准是什么，以一个不存在的、假的东西为参照，不太合适，我为什么不主张大家想一个假汽车，假的东西就是没有的，只不过我们把它当真了。按照瑜伽行派的理论体系，我们应该以那个真的东西为参照物，也就是离言自性，怎么修行，证悟真实，这个是以真实为参照物。

我们这个世界，我们看见的、听到的、感觉到的、想到的都不存在，但是我们在这儿看啊、听啊、想啊，背后有一套机制和算法，这个东西是真的，而这个算法是会导致因果的，输入一个参数，就得出这么一个结果，虽然这个结果我们不能用概念去理解，但是可以推想背后确实有那么一种情形。这是一种什么样的落地模式呢？是我们把一些东西给转嫁到真实的层面上，我们以真实为参照物，车还是不存在，人还是不存在，但是背后有那个离言说事，有那套机制，而且它因果有生有灭，只不过我们不知道它怎么个因果规律而已，但是圣者知道，佛菩萨知道。这是瑜伽行派的一种思维模式，是把因果、伦理、道德建立在真实的层面上，大家先有个印象，一会儿我还会与其他的落地模式相比较。

有人可能会说，龙树费那么大劲把自性给破了，瑜伽行派又在这儿说离言自性是有，又描述这个机制，既然是离言自性，你就别用言说来说呀！你说了，又说这是离言自性，这不是拧巴吗？要不我说这套理论是用于实践的一种落地模式呢！离言自性就是为了让你们这么想。理论上讲，用“离言自性”这个名字的那一刻，肯定已经是错了，如果离言，就不该有这个名，但是呢，故意给你们点东西让你们抓，

抓住以后你舒坦多了，你过马路的时候，理直气壮地躲着车走，不是因为车是真的，也不是因为有个假车，而是你知道这是在做梦，但也别把这个梦给做坏了，做成噩梦了，当然，在佛教看来做什么梦都是噩梦，人生是苦嘛。为了顺利结束这场梦，为了早日梦醒，过马路的时候得躲车，伦理道德、善恶因果也得慎重对待。

三自性

刚才讲了言说自性和离言自性两种自性，下面来分析三自性。我从无著的《摄大乘论》里引了一段，是三性的定义：

《摄大乘论·所知相品》卷 2 (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。

这段话有点难，不解释大家可能很难看懂。这里上来把离言自性分成两个，第一个叫“依他起自性”，从名称上分析，它是依他而生起的，肯定是生了。不知道会不会有人有这样的疑问，按照以前对自性的定义，自性就不能有生灭，一旦生灭就没有自性，那这个依他起，怎么又有生灭又是自性呢？这是个问题，按说有生灭的东西不应该有自性，一般说自性就是恒常。但是呢，也可以说这也不算个问题。为什么呢？人家都说了，这是离言自性，一旦用概念诠表它就走样了。所以，三自性首先要分成离言和言说两份，这种分立，大致可以看作是一个免责条款：我先告诉你这东西不可说，不能说，但我如果不多少透露一点，你又说没得可抓，那么我告诉你，这是佛菩萨看见的东西，本不可说，只能勉强说，说出来你就不能挑我毛病，因为我都告诉你了不能说是吧。

所以说依他起自性，它是生灭变化的，但它还是自性，为什么非要说它是自性呢？光说“依他”起行不行？不行，因为它真有啊，因为依他起是真实存在的离言境界，所以必须是自性。这就是我们前面说的一个原则，宁可说得艰难一点，

这个基本原则不能变，如果变了，立论系统整个就不一致了。所以，“有”就得有自性，依他起是有，那就得有这种自性。

那么，这个实有的依他起是什么东西呢？只看字面的话，就是依他而起的生灭变化呗，没这么简单！唯识中最难学的就是依他起。我们看《摄大乘论》的定义：“谓阿赖耶识为种子，虚妄分别所摄诸识。”

首先，依他起自性是什么？是识。为什么瑜伽行派也叫唯识派？这是他们的基本主张，这世界上什么都不存在，当然指的是所有的言说自性都不存在，但是这世界上有识，这个识是对离言自性的描述。那么这里要注意了，我们知道眼识、耳识、鼻识等等，这都是识，你觉得你有识吗？你只要觉着你有识，这个识肯定就是遍计所执自性，不是依他起的识。为什么？因为依他起自性是离言的，依他起的这个识是什么？是真实有，佛看见的识，才是依他起诸识，你觉着你有识，那是遍计所执的识，是根本不存在的，是你的“识”这个概念的所指，是言说自性。

那么这所谓“诸识”，都是哪些呢？严格说是说不清楚的，因为是离言，只能大概说一说，一定要时刻提醒自己，这是佛看见的安立在依他起性上的“诸识”，一共有八种识，眼耳鼻舌身识是前五识，第六是意识，第七末那识，第八个是阿赖耶识。阿赖耶识这个名字大家可能听说过，这肯定不是你能看到、能感觉到的，只有圣者才能看到，描述给你听就是让你思维起观的，为什么叫瑜伽行派，瑜伽行就是观行。而且你要知道，你观出来的阿赖耶识也还不是真正的阿赖耶识，那只是一个途径，一个方法、一个台阶，真正见到得等你觉醒之后。

“阿赖耶识为种子”，阿赖耶识是一个摄藏种子的识，前面那些识，眼识、耳识、鼻识，一直到意识、末那识，都是显性的识，叫作现行，而阿赖耶识是一个种子识，是隐性的识，这个阿赖耶识和前七识互相生灭，种子生现行，现行熏种子，这样子就造成了依他起的离言运行机制，世界上只是存在这样一个运作模式而已，所以是“唯识”。

注意这里边还有一个词叫“虚妄分别”，有人一看“虚妄分别”，就说这是假的，不对，这是真的。阿赖耶识也好，前七识也好，都属于虚妄分别，但他们都是真实存在的。这个真实存在，是有生有灭的存在，跟我们以前在言说自性上，在遍计所执性上的存在不一样，存在就得有自性，但这个自性可以变，有生灭，人家就这么规定的，为了方便你起观。依他起的“识”就是一种认识机制，这种认识机制就叫“分别”，而这种分别不是真正的分别，为什么呢？因为这个世界上根本没有一个可以被认识、被分别的东西，只是你以为你有东西可以认识，所以这个分别叫“虚妄分别”。但是，这种虚妄分别的机制本身是一个真实的存在，因为你真

正是在虚妄分别呀！有点绕！但这个要记住，依他起的识一定是真的，因为是离言自性。什么叫“离言”，大家记住，离言的东西没假的，什么叫“假”？前面我们解释过，假是假施設，只有施設了概念才有假的问题，而假就是没有，明明没有，却安了一个概念。离言了就没有概念施設，也就不会有假可言。

谁能看见离言自性呢？反正我是看不见，佛菩萨才能看见，而佛菩萨能看见的东西，没有假的。所以“虚妄分别”是指这个分别本身是虚妄的，但是这个机制是存在的。阿赖耶识是存在的，前七识是存在的，但不是你们以为的那个存在，比如说眼识，我认为我在看东西啊，这个就不是依他起的那个识，而是遍计所执的那个识，所以有两种识，我们觉得我有识啊，这个就是言说所诠的识，概念所指的识，这个识肯定没有，但是佛看见的你的识，那个是真有的，依他起自性就是这样规定的。

很多人讲唯识，总不敢强调识是实有，依他起自性是实有。所谓“唯识”，唯得不是我们以为的那个识，而是佛看到的识。你一天没证悟，就根本看不到这个识，你看到的全是遍计所执自性，是根本没有只是你以为有的识。“如此诸识，皆是虚妄分别所摄，唯识为性。”这些识都是虚妄分别，他们是“无所有非真实义显现所依”，刚才我强调过，这个“所依”又出来了吧。遍计所执自性是“所诠”，依他起自性是“所依”。它是什么的所依呢？“无所有、非真实”，就是这些本来没有、不真实的，“义”就是对象，就是事物，就是“境”。“唯识无境”也叫“唯识无义”，是这些本来不存在的境的显现的所依。它本来没有，但是你老觉得有，这就是对你有显现，那你为什么老觉得有呢？就是依靠着这样一套虚妄分别的认识机制而产生的，“如是名为依他起相”。

我们花了不少时间来说依他起。为什么？依他起并不是随随便便说有一个离言的机制就完了，你看这里瑜伽行派给了一个非常具体的描述，有阿赖耶识，有前七识，别的东西生灭都不成，就得说是识才成，为什么？为了起观行。那你给我说点简单些的理论不行吗？就说这个世界一切都是因缘所生的，说杯子是瓷器厂造出来的，桌子是木器厂造出的，这个也是依他而起啊，也是有生有灭啊，这多好。反正离言的东西本来不可说，一说就错，就是为了观修方便而说，那为什么不说得简单点，而要说这一切都是识，搞得唯识理论这么复杂，这么难以理解，反倒不利于观想啊！

为什么？大家想一想，如果把我们看到的世界的样子，桌椅板凳，山河大地，都移植到离言的真实层面上讲，有意义吗？这样反倒让你更执著了。因为结构太相似了。所以绝不能按照凡夫对存在的已有理解去描述离言层面，瑜伽行派给了

一套蛮拧的结构——识。识是什么？无边无界，无形无象，不怕你执著。你执个识多大点事啊，我就说有阿赖耶识，这个概念传达过去，你那边生起了一个阿赖耶识的概念执著，阿赖耶识里面都是种子，有人还会想这种子跟芝麻粒儿似的，没关系，你就执著吧，因为它和我们面前这个现实的世界差别太大了，这会形成一种张力，对我们的现实世界保持着一种打击力。反正你看到的一切都是不存在的，什么时候你能觉得这个桌子是个识，这个椅子是个识，哪怕这个识是你所执著出来的识，那你也厉害了，你的执著已经消解很多了。这种张力不正是龙树要的吗？只不过瑜伽行派这里给了一个抓手、一个把手，这个把手就是识。给这个把手的时候，还告诉你这个是离言的，就是防止后手，就是防止你真观到唯识以后就停止不前了，认为这个识就是世界的本体，世界的真相，他告诉你这是离言的，现在只是暂时给你一个把手，这就是唯识给我们提供的一个落地方法。

这样，我们所有的判断都是以这个真实的识为参照系，这心里踏实啊！之所以要躲汽车，之所以要考虑因果、道德、伦理，是因为在真实的层面上有识的机制，这是一个完整的世界运行图景。对于这个“识”你就尽管去执，你执得越狠，面前的这个世界就越虚幻，这就是打击力。我自己有一个口诀，叫作“识有多真，境有多假”，你把识使劲往真了想，你面前的这个世界就有多假。这是依他起自性和遍计所执自性之间的一层张力，也就是通过观想离言的依他起，对我们面前这个本来不存在的现实世界构成了破解和打击。待会我还会讲第二层张力。

下面看遍计所执自性。“此中何者遍计所执相？谓于无义唯有识中似义显现。”首先注意是“所执”，不是“所依”，是所执著的那个相，那个自性。“无义”，根本没有这个东西，“义”就是实体，本来只有识，但是你总觉得外面好像有这个东西——“似义显现”，“似义”就是假义，相似的义，假义显现就是根本没有义。根本没有的东西，当成了有，这个东西就是遍计所执相。

前面我们看到，讲依他起离言相，比较难，说的像走钢丝一样，一旦放到遍计所执相上，毫不含糊，龙树所有的批判都继承，言说自性完全没有，一丁点都没有，凡有所言说，皆是错谬，皆不能指向任何事物，与龙树的体系是一致的。

下面看圆成实自性。我们刚才说离言自性分成了两个，一个依他起自相，一个圆成实自相。依他起性是识，识是什么？是真有，但它是“虚妄分别”，什么意思呢？它是真有，但是它真不该有啊！你为什么会轮回而不觉悟呢，就是因为有这些虚妄分别啊！所以，依他起性是真有，但是它真不该有，那么它就是我们的打击对象！注意，遍计所执性压根没有，是我们觉得它有！所谓修行，一定要有真实作用，也就是说，我们所做的努力只有在真实的层面上有所作用，才有意义。

你干了半天，所干的活儿不存在，你的作用对象根本不存在，那你干不干都是一样，这就没戏啦。所有的行为都会在依他起性上造成影响，这个是真有，这就是我们修行的着力处。但是我们的修行为的是什么？为的是把依他起性给彻底干掉！把阿赖耶识和前七识这套虚妄分别系统给消灭掉！

那么就会涉及到一个问题，把依他起这些东西都消灭掉了以后，还有没有别的东西？也就是说，佛陀觉醒了，他把虚妄分别的依他起都消灭了，他看见我们这些凡夫还在这儿一个个做梦，这是一个方便描述，都不一定能分出一个一个来，到底是什么情形也不能用言说描述，大概就是，众生都是一团团的识，你们自己想象。那么佛已经没有识了，没有虚妄分别了，那这个时候佛是什么？当然，这个问题本身不可以思维，不可以用概念表达，用概念表达了，一定是错的。这个没有问题，但是从理论上推，佛的境界总得有点东西，就是那个最极清净、真实圆满的那个存在，它不仅是真有，而且也真该有。

所以，这个三性大家都清楚了吗？遍计所执性是真没有，但是你老觉得它真有啊……它是真没有！而依他起性是真有，但是它真不该有！圆成实性呢，是真有，也真该有！

我说到依他起和遍计所执之间有一层张力，在圆成实性和依他起性之间，也有一层张力。《摄大乘论》给圆成实相的定义是：“谓即于彼依他起相，由似义相永无有性。”就是在离言的这个运作机制的层面上，你对那个本来没有，但老被误认为有的那个“似义”，不再执著了，也就是不再虚妄分别了，这个“似义相”就没有了。你会发现，圆成实相的定义是一个否定式的定义，虚妄分别的止息就是圆成实性。前面几个自性都有正面描述，但到了圆成实相这里就不好说了，所以这个东西很深细，没法正面说。本来离言的依他起相我们就理解不了了，是为了让我们有点抓手才给了一个方便的描述，到了圆成实相这里，连这点抓手都给不出来了，反正你知道肯定有这么一个最终极的东西就行了。因为从道理上可以推出这个层面，设立这一层结构可以让这个哲学系统更严密一些，更系统一些。

依他起相和圆成实相，这两个都是离言自性，都是实有，肯定是有一致性的，可以说是法和法性的关系。但是既然分成两个自性，一定是有区分开的必要，我说它们俩之间又有一层张力。这里面还是一个指导观修实践的问题。有人说，反正什么理论结构都是概念组成的，都指不了真实的，那么怎么假安立名言，怎么描述离言真实不都一个样吗？不一样。判断高下的标准在什么地方呢？前面说过，假的东西不能做标准，假的就是没有，只能以真的东西为标准，看一个理论引导的好坏，就是要看它多大程度上能引导着我们逼近真实！然而，真实是离言，我

们接触不到，怎么知道哪个近哪个远呢？那就是看这个理论体系在多大程度能够消减我们的虚妄执著，也就是对我们的“现实的世界”有多大的打击力度。刚才说，依他起性，给你个抓头，给你个识，就对我们所执著的“现实世界”构成了打击力度，这就是好同志！虽然“识”也是概念，但是它有助于打击我们对这个本来不存在的世界的执著。

那么，圆成实相，佛的那个最清静、最真实的存在，订立这个概念有什么效果呢？很多人就说，这不就又把“我”给找回来了吗？只不过这不是小我，不是个体之我，是一个“大我”，是一个宇宙的终极本体，和婆罗门教的“梵”有什么区别呢？不一样。为什么呢？这个圆成实性，它不是依他起性的因，而从某种角度上说，它恰恰是依他起性得到消除的因。大家想一想是不是？其他的哲学流派，那个最终极的本体，叫它上帝也好，叫它梵也好，那个东西往往是我们这个世界的根本因！而瑜伽行派这里分开了。造成我们世界的原因是依他起性，其实就是造成我们这个虚妄显现的机制。这个依他起虽然有，但它不该有。而圆成实性又是真有、又真该有。圆成实就是圆满、成就、实在，清静、正确、究竟、终极，所有的好词你都可以往它身上堆，就这么一个东西，它不是我们轮回的因，不是这个五浊恶世显现的因，你千万不要往它身上扣屎盆子。它不但不是我们这个世界的因，恰恰是对我们的染污有着消解的作用，可以说是干掉我们这个虚妄世界的因。当然，这个圆成实性难以描述，也不好把它说得太明确，太主动，但总之它对染污依他起有消解作用。

佛的本质就是圆成实性，佛法就是圆成实性的等流，这些都是要引导众生干掉依他起性。怎么才能度众生呢？就是要把众生的心识给干掉，你们一个个都在那儿做梦，做得挺好的，还怎么度你啊？所以，这又是一层张力，还是能够打击我们的错误执著的“现实世界”，所以它也是好同志。虽然离言自性是不可说，说就说吧还说了俩，这两个其实是组合拳，相互配合，以订立两个概念的微小代价，构成对虚妄分别的最大打击力度。

言说法空，离言法有

我们总结一下。从龙树的中观到瑜伽行派的唯识，这是一种思想体系的转换。由“无自性”变出“三自性”来。这三自性里面，只有一个遍计所执自性对应于龙树所破的自性，另外两个自性是新找回来的离言自性，离言就是真有，当然其中一个是真有，也真该有，就是圆成实自性。另一个是真有，但真不该有，就是依他起的虚妄分别。为什么找回来两个离言自性？这是一种什么转换？我把它称作策略的转换，因为基本立场是一致的，龙树所打击的言说自性，还是要打击，一点

不留，只不过在本来不可见、不可说的离言层面上，给你一个抓手，让你有所遵循的、有所依靠的去观修实践，所以它才叫瑜伽行派。

一个原则

若有，则有自性，若无自性，则无

* 该原则统摄生命主体和外部世界两部分，是通则。

** 言说自性：恒常不变的指示对象，一切概念的预设前提

*** 离言自性：真实存在

两个基本点

● **人：无我/空** ● **所言说法：无自性/空**

离言说法：有自性/有

那么我們再看，瑜伽行派的这种体系，奉行的还是原来那个原则：“若有，则有自性”，没问题吧！离言的世界是有，所以有离言自性。“若无自性则无”，也没问题吧！遍计所执自性是无，所以我们众生见闻觉知的一切都不存在，这个所执的“现实世界”完全彻底不存在。

我们再看两个基本点。人无我，人空，这点上从原始佛教下来是一贯立场，没有任何问题。在法上，瑜伽行派分了两个层面，一个是言说法，一个是离言法。龙树破斥的是概念的指示对象，全是言说法，而在离言层面上，因为不能用概念诠表，概念的归谬也就无效，所以龙树基本不涉及这个层面。而瑜伽行派立了三自性，立了离言自性的概念，等于是订一个免责条款，说这个世界上有些东西在名言概念之外，根本不可讨论，但是咱们就把这个东西拉进来，立个名假装讨论一下，为的是什麼？为的是把那些我们的错误执著给清除掉。所以瑜伽行派否定言说自性，但是肯定离言自性。那么我认为，瑜伽行派、唯识派是龙树的忠实继承者，至少早期的瑜伽行派是这样的。他们都要打击言说自性，只不过策略有所不同。

二十五、从中观到中观派

——立场的转换

重点提示：

- 龙树以来的中观：中道立于胜义谛
- 清辨之后的中观派：中道立于二谛
- 二谛成为中观派的支柱性理论
- “缘起性空”理论的背后是二谛

我们前面说，都空干净了怎么办？在实践、伦理上怎么落地？瑜伽行派已经给了我们一条道路，就是在言说自性上坚持空的立场，而在离言自性上建构。离言就是什么呀？就是胜义。我们说胜义和世俗，世俗皆依言说，离言的就是胜义。那么瑜伽行派是一种什么样的理论结构呢？在胜义上有，圆成实性也是胜义，依他起性从某种角度说也是胜义，但有的时候，也把依他起性也跟世俗联系起来，它是世俗显现的机制，而从它真实存在上讲，也算胜义。所以二谛和三性不太好一一对应起来。大致归纳瑜伽行派的这种理论，在胜义上有，在世俗上无，也叫“真有俗无”。遍计所执性是我们的世俗概念所诠，要打击得干干净净，渣都不剩，而所有的因果、伦理、道德、修行阶次等等，这些个方便、抓手，都是建立在胜义上的。这是一种相对比较稳妥的建立，告诉你这个不行，那个行，这个不好，那个好，都是以胜义为参照物的。当然，你可以说这是人为构建的模型，但是它确实有打击虚妄执著的效用。那么，还有另一个方向上的落地模式，无非就是反过来，在胜义上保持什么都没有，但在世俗上往回找补，走这一条道路的，就是中观派。

这里需要先明确两个概念，“中观派”(Mādhyamika)和“中观”(Madhyamaka)还不一样。中观是龙树的思想体系，中观派是从6世纪的清辩论师以后，跟唯识形成对立的一个学派。“中观派”这个词，据学者研究，最早就是清辨开始使用的。那么中观派为什么要跟瑜伽行派打架呢？因为他们一听，唉？你们瑜伽行派在胜义上找补回来了，这不行，胜义上怎么能说有呢？还有圆成实自性？还有依他起的识？这不行！龙树说是空，那必须得是空干净，胜义上绝不能找回来，如果要找，可以世俗上找。这就是中观派的观点。前面我们说瑜伽行派是“真有俗无”，而中观派就是“真无俗有”，这下俩派就正顶上，打起来了。所以，瑜伽行派和龙

树的中观思想是打不起来的，只不过策略有点不同而已，但是瑜伽行派和中观派就能打起来。

中观派有很多理论建构，我们这么短的时间，没有办法把这个整个中观派的理论捋出来，我就选一个点，中道。我们知道，中道可以说是中观思想的一个基本立场，我们就选这一个点，来看一看中观派这里到底有什么变化。

中观—中道立于胜义

那我们先回忆一下，前面说龙树的中道，是把一切概念的预设前提给挖掉，挖干净了，什么都没有了，所以非有非无，非常非断。龙树说这个中道，就相当于“空性”，相当于“缘起”，这些都是真理，是胜义。虽然我没有找到龙树的原话，但可以说，因为空性是胜义，龙树的中道就是胜义，就是真理，是龙树的根本立场。前面我们还注意到一个特点，龙树论述中道远离二边的时候，没有提过二谛，因为他把中道这个根本立场建立在胜义上就够了，提世俗干啥呀？世俗那都是错误，有什么用呢？什么时候他提了二谛呢？判分佛陀教法的时候，说佛有的时候说有，有的时候说无，但不是说有说无都算数的，说有的时候不算数，为什么呢？佛随顺世俗方便而说，你得揣摩他的话外音，说无的时候、说空的时候才算数，那才是随顺胜义而说。此外，龙树还说过，作为世俗谛的诠表机制，言说也是有作用的，佛以言说诠表胜义。所以，龙树的二谛是这么一个理论结构和作用，和中道没有联系。现在看一下，现存最早的一部《中论颂》的注疏，公元4世纪的《无畏疏》，是怎么理解中道的。这是我从藏文翻译的：

《无畏疏》第十五品《有与无之考察》(D 61b7)

笔者译文：这样，由于认为事物是有是无都会造成多种过失，所以，诸事物无自性之说，即是见**真实**，即是**中道**，此者即是**胜义**成立。

这说得很清楚了吧。中道就是胜义，就是成立在胜义上。

那么再看后人的立场。话说就到了公元五六世纪，印度一位论师叫佛护（Buddhapālita），南印度人，按说是一个挺牛的人，但他这辈子所有的论著就留下一本，就是给《中论颂》写的注释，而这部注释过去只有藏文翻译，没有找到梵文本。后来我在西藏贝叶经之中发现了梵文的残叶，还是不全，我的博士论文做的就是这个残本。我希望以后综合梵本和藏译本把这部书翻译成汉语。这位佛护很有意思，他能把《中论颂》这么枯燥的东西，讲得跟说相声似的。

对于佛护的中道，我们分几点来看。第一点，我们看一下，面对现量所见的指责，佛护是怎么回应的。什么叫现量所见？“现量”这个词是一个因明学的术语，就是眼前看见的，比如说，你说这东西不存在，我啪摆你面前，不需要证明，这就是现量。你第一眼感受到，现前所见，不假分别，就是现量。“量”是一种认识标准，现前所见就具有证明力，可以作为依据，这就叫现量。那么可以想象，你说这个也空，那个也空，大家第一反应，面前一个大活人，你说我不存在吗？这就是现量。对于这种现量所见的执著，我们回想一下龙树是怎么回应的？一个字“傻”。对方说你看不见有东西在生在灭吗？龙树说，对呀，那是因为你傻你才看见的。那么我们看一下佛护对这个问题是怎么回应的，这里他的相声风格就出来了。

《佛护中论释》第二品《已行、未行、正行处之考察》(D 173b2–b4)

笔者译文：对此[对方]说：世间现见的事物，你岂能这样絮絮叨叨地攻击？[世间]谓“无彼则不是行者”，“观待彼则此是行者”，“彼”即是行走动作，“此”亦即行者。

回答：那你岂不是急欲得子而与黄门行[房事]？

这段选自第二品，就是讨论有没有行走、谁是行走者的那一品。有人说，你睁眼说瞎话吧，行走的人肯定是有啊！观待这个行走动作，他就是行走的人，没有行走动作，他就不是行走的人，这么简单的道理，岂容你“絮絮叨叨地攻击”？看佛护怎么回答。我的译文是字字对应着藏文翻译的，因为文献学要求译文不能有任何自己的加工，所以读起来会有点诘屈聱牙。“那你岂不是急欲得子而与黄门行[房事]？”我顺一下，你们就知道这话说得有多逗了。“黄门”就是人妖。什么意思啊？就是说你想儿子想疯了吧，你跟人妖上床啊？人妖是不能生育的。这里的意思是，你为了证明你的论题，明明没有证明效力的东西你拿来就用，你跟我谈现见，疯了吧！现见是没有用的，就好像你想要生个儿子想疯了，抓一个人妖就上床，你不知道他根本生不了孩子吗？所以大家看，跟龙树说的一样，“傻！”这是一种直接否认，没有任何折中退让，为什么我会说“折中退让”？因为后面有的论师就退了，下面我们会看到，有另一种方式的回答。至少佛护的回答是：“你傻啊！”我们再看一段，也很有意思。

《佛护中论释》第七品《生、住、灭之考察》(D 195b6–a4)

笔者译文：[对方]说：[你的论点]在现见的层面上是没有因义的（逻辑意义），这是世间共许成立的。世间住而未灭的事物因为某种原因而灭去，这是孩子也分明现见的。因此，灭是存在的。

回答：所以，这应该也是你的慧所现见之事：

“此分位者即不可，
还以此分位而灭。
此分位者亦不可，
以他分位而得灭。”（7.28）

[……] 因此，灭不容有也是慧所现见的，所以应当理解所谓的“灭”是毫无所有的。

这里讨论的是有没有灭的问题。有人指责说：你这个观点，放在这个眼前现见的这个层面上，没有任何逻辑意义，就是完全不成立的意思。说这世界上连小孩都知道，灭是存在的，一个东西会由于某种原因而灭，这还有什么可讨论的吗？“连小孩都知道”的意思是这是现见的呀。然后佛护回答：“所以这应该也是你的慧所现见之事。”这是严格的文献学翻译，改成通俗语言的话，就能体会到佛护是怎么说相声的。对方说：你睁开眼睛看看啊，连小孩都能看见事物在灭，然后佛护说：你动动脑子想想啊！下面就引用了龙树的颂文：“此分位者即不可，还以此分位而灭。此分位者亦不可，以他分位而得灭”，中间我省略了一些，佛护随后说：“因此，灭不容有也是慧所现见的，所以应当理解，所谓的灭是毫无所有的。”你以为看见的灭就是真实吗？你给我描述一下这个灭怎么灭？这个事物以它自身的形态来灭，还是以别人的形态来灭，如果还有自身的形态，就不是灭，以别人的形态更不可能灭，就这么个意思。这应该是你“慧所现见”。别人说：你瞎啊？佛护说：你傻呀？

上面我们看到了佛护对现量所见的事实的直接、无情的否认。那么下面第二点，看看佛护对于中道的定位。我们知道龙树说过，缘起就是空性就是中道，应该是把这一串都放在胜义上了，我们看看佛护是不是这么理解的。

《佛护中论释》第五品《元素之考察》 笔者译文 (D 182a6-b5):

[对方]说：这里，诸佛世尊所说法主要是基于蕴、界、处，如果蕴、界、处是无，这些[教法]岂不成为无义？如果不应说这些[教法]是无义，又该如何说？

回答：我们没有说蕴、界、处是无，我们只是反对说它们是有。[有与无]两者都有大过失。[……] 因此我们说，由于缘起，就远离了有与无的过失，[也就]不是断也不是常，而我们不说“无”。所以，对于我们，基于蕴、界、处的教法不

会成为无义。

[……]

少慧之人不理解甚深缘起，认为事物是有是无，断见常见障其慧眼，这些人不能见息灭诸见的最善涅槃。所以，不如实见真实，其心乐于戏论，对于这些人，基于蕴、界、处的教法才会成为无义。因此，这就是胜义，不要恐惧！

这是佛护设计的一段问答。有人挑事，说佛曾说过，这世界有五蕴、十二处，十八界，这些都应该有才行啊，要是没有，那佛不就白说了吗？不就是说瞎话吗？你要敢说佛瞪着眼说瞎话，你也太胆大包天了吧！如果说佛不是瞪眼说瞎话，那你又怎么解释，“世界一切都不存在”？你看佛护回答：“我们没说蕴、处、界是无，我们只是反对说它们是有，有与无两者都有大过失。”这显然用的是龙树的挖掉预设前提的方法，是我压根就不认为有蕴、处、界，所以我既不认为它有，也不认为它无，所以我没说过它无。当然，这个回应有没有效力，我们可以再讨论，但是注意一点，至少这里佛护没有退缩，没有妥协，这点是很明显的。

然后佛护举出了缘起：“因此我们说，由于缘起，就远离了有与无的过失，[也就]不是断也不是常，而我们不说“无”。所以，对于我们，基于蕴、界、处的教法不会成为无义。”要不看上下文，你会觉得，这不佛护还是认为有缘起吗？缘起往往被理解为介于有无之间的一种存在，既有又不实，既无又不是全无。是这样吗？接着看，“少慧之人不理解甚深缘起，认为事物是有是无，断见常见障其慧眼，这些人不能见息灭诸见的最善涅槃。所以，不如实见真实，其心乐于戏论，对于这些人，基于蕴、界、处的教法才会成为无义。”这又把皮球踢回去了，正是那些不明白的人，见有见无的人，他们觉得佛说有蕴就有蕴，佛说有界就有界，看他们好像是佛的好弟子，其实它们是没有认识到甚深缘起，没有见到终极的涅槃，就是“息灭诸见”。“因此这就是胜义，不要恐惧！”什么意思啊？我说的这个甚深缘起，它就是胜义。

这里我们还要推一推。龙树说过空性就是缘起就是中道，佛护这里说执有执无、常见断见都是因为不明白甚深缘起，也是说缘起就是中道，然后他还点出来“这就是胜义”。把缘起放在了胜义上。另外，佛护在第五品的解释中，还用了“此缘起之甚深胜义谛”（D 158b5-6）这样的表达，而且，佛护在第十五品的注释里面还原句引用了刚才我们读过的《无畏疏》的那句话，说中道就是胜义成立。所以综合来看，佛护认为缘起就是中道，就是胜义。注意，中道就是胜义，就是没有世俗谛什么事儿，所以这里的缘起不是世俗上的生灭。待会还会看到完全不同的理解。

再来关注一点。所有讲空的人都会面对这种指责，说你这是顽空吧，是断灭见，这世界啥都没了怎么行呢？我们看看佛护是怎么回应的。

《佛护中论释》第十八品《我与法之考察》(D 243a3-b2)

笔者译文：[对方]说：所谓“无此世，无来世，无化生有情”等观点，与所谓“一切事物不生不灭”的观点，两者有什么差别呢？

回答：两者有巨大差别。你不知道空性之义，所以才会认为两者是一样的。一个不由思择而舍之人，与一个择已而舍之人，两者虽然同样能舍，然而，说不择而舍之人是为无明所缚，而后一种能舍之人则为诸佛世尊所敬重。两者有巨大差别。同样地，这里，认为“无此世”等等的人，其心为无明所惑，而后一种人认为“一切事物以自性而空，故不生不灭”，是为智慧所导。两者有巨大差别。

再者，并未见到[此世之]无性，唯作“无此世”之说，就像生盲者说“这个地方不好”一样，因为没有眼，不能观察，所以[仍然]会迷乱而栽倒。同样，说“无此世”的人，由于没有慧眼，不能观察，则为此等过失所染。

“无此世，无来世，无化生有情”，这就是常说的断灭见，而中观主张一切事物不生不灭，也就是一切事物都没有，所以不生不灭，那么中观人和那帮否定因果的断见、无见者，有什么区别吗？你们说的都是一回事啊，啥都没有。

佛护是这么回答：“两者有巨大差别。你不知道空性之义，所以才会认为两者是一样的。一个不由思择而舍之人，与一个择已而舍之人，两者虽然同样能舍，然而，说不择而舍之人是为无明所缚，而后一种能舍之人则为诸佛世尊所敬重。”。所谓“舍”，就是舍尽执著。有人说我天生的不执著，也有这种人，看啥好玩意都不动心。还有的人是经过修行，经过努力认识到世界的真相，然后呢，对什么东西都不动心，不执著，说这俩种人看起来都不动心，都不执著，他们的结论是一样的，都是舍，但是俩人一样吗？不一样，过程不一样！所以，佛说那个不择而舍的人是个凡夫，是无明所缚，而那个“择已”，搞明白了才舍的人，他是为诸佛世尊所敬重。这俩结论一样，其实不一样，所以两者有巨大差别。

“同样地，这里，认为‘无此世’等等的人，其心为无明所惑，而后一种人认为‘一切事物以自性而空，故不生不灭’，是为智慧所导。两者有巨大差别。”这两种人都认为这世界上什么都没有，前一种是脑子糊涂了，哪根筋跳错了，得精神病了，认为这世界上什么都没有，另外一个是经过认真的分析、思考，发现我们概念不能诠表到真实，认为我们所认识的世界什么都没有，这俩人不一样，一个是傻子，一个是智者，所以两者有巨大差别。

再看下面又举了一个例子：“再者，并未见到〔此世之〕无性，唯作“无此世”之说，就像生盲者说‘这个地方不好’一样，因为没有眼，不能观察，所以〔仍然〕会迷乱而栽倒。”说那个认为什么都没有，无此世、无来世的人，他并不是真正明白了“无此世”这个道理，他只是，不知道为什么就糊涂了，或者是瞎蒙的，就说此世没有，来世没有。这就好像是一个生盲，就是生下来就是瞎子的人，他说这个地方不好，所谓不好，意思就是这地儿坑坑洼洼不平，他根本看不见这个地儿，他是蒙的，就算他蒙对了，这个地儿不平，你让他走，照样掉坑里，因为他看不见。

那么“同样，说‘无此世’的人，由于没有慧眼，不能观察，则为此等过失所染。”那个说无此世的断灭见者，听他说的好像跟我们中观人经过分析、考察而得出的结论一样，但是他没有慧眼，所以还是会轮回、会执著、会染污。

这里边，不是没有再讨论的可能性，这个回应够不够有力，此类问题我们先放过去。现在大家先注意看，单就这里的论辩形式，当有人质难说，你们中观学人和断灭见者，和断灭见者，说的都是一回事儿，佛护他怎么回答？他说：对！说的就是一回事儿，但是得出结论的过程不一样。是不是这样？没错，我们中观人和断灭见所说的，听起来就是一样，但是我们中观人是经过认真考察见到了真实，而得出来的结论，断灭见是蒙对了而已，这个不一样。就从这一点来看，这种回应是一种没有任何妥协的回应。也就是说，当别人问，你们中观人是不是否定一切？他说：对！没错！我们就是否定一切。但是我们是理有据地否定一切。这其中没有任何妥协，不往回找补。

我们刚才读过二三世纪龙树的《中论颂》，四世纪的《无畏疏》，加上五六世纪的《佛护释》，读到现在你会看见这帮人都怎么着呢？一根筋，直面惨淡的人生，直面淋漓的鲜血，没有妥协，不做退缩。你说我否定一切，我就是否定一切，但是我是真正见到了一切都不存在的真相而否定了一切。你要说我睁眼瞎啊，我就说你是傻，傻子才不假思索地相信现前所见呢！你要拿这个看得见摸得着的东西来指正我，那你就是要和人妖上床。而且，我们的中道就是胜义，就是否定了一切而站在胜义空性上，自然远离二边。我们不在任何层面做任何妥协，没有折中，没有退让。

中观派——中道立于二谛

下面我们就看一看，事情到了六世纪就发生了变化，清辨横空出世了。这里我引用一段清辨的《般若灯论》，也是为《中论颂》写得注释，是我从藏文翻译的。这部论唐代有汉译，但是删减省略比较多，所以从藏文看更清晰一些。

《般若灯论》第一品《缘之考察》(D 50a4-5):

笔者译文：有人说：因为你在胜义上不承认内外处，所以有法不成，而由于所依不成，你就会有〔因〕义不成的过失。

〔回答〕：在言说上我们承认彼之所依，即瓶、眼等处，以及差别性，因此，上述过失不适用，此〔责难〕不合理。

波罗颇蜜多罗译《般若灯论释》卷1《观缘品》(CBETA, T.30, no. 1566, 53a21-24):

若第一义中，彼内外入皆不起者，法体不成，能依止坏，汝得因义不成过故。

论者言：世俗言说实故，瓶、眼入等内外可得故，汝说过者，此不相应。

“内外处”就是内六处、外六处，就是十二处，就是人们常说的蕴、界、处这些事物，由于你在胜义上不承认这些，“所以有法不成，而由于所依不成，你就会有因义不成的过失。”清辨是一个很善于逻辑，很懂因明学的人，像“有法”、“所依”、“因义”这些都属于因明术语，我们就不解释了。就说他设计的这么一段问答，别人说你不是否定一切吗？否定一切自然要在胜义上也否定，就是这世界上从真实上讲，根本不存在任何事物，你在终极的层面上，不承认有内外处，这样的话，你的立论就会出现逻辑问题。这个听起来有点耳熟吧，佛护也遇到过类似的指责。

那么看清辨怎么回答：“在言说上我们承认彼之所依，即瓶、眼等处，以及差别性，因此，上述过失不适用，此〔责难〕不合理”。他说：在言说层面上我们是承认这个眼耳鼻舌身意、色声香味触法的，只不过我们在胜义上不承认。你看这就不一样了吧。

我们再看清辨的一段话，也是当他面对别人问，你要说否定一切，就跟那个断灭见者没什么区别了。他回答了，而且还恶心了佛护一把，他在《般若灯论》把佛护挤兑了二十多次。他们古代的论师经常互相挤兑，看着可好玩了，跟武侠过招一样。

《般若灯论》第十八品《我与法之考察》(D 188b1-6)

笔者译文：一些内道和外道说：中观论者否认一切事物，所以与无见论者没有差别。对此有人回应道：正如，虽然同样都遣舍事物，凡夫不思择而舍，阿罗汉择已而舍，虽然同样都认定这个地方不好，生盲者与有眼人，两者是有差别的，那么同样，无见论者与中观论者是有区别的。而对方所指责的“〔无见论者与中观论者〕对于事物的真实性的理解是没有差别的”，他并没有说有差别，所以构不成回应。

〔对方〕的上述责难并不合理。无见论者与中观论者何时被视作等同？是在言说时，还是在证见真实之时？先说在言说时，〔无见论者〕执著于拨无因果，因而根除善品而行于一切不善业道，所以损害了言说谛。而中观论者并不否认如幻如蜃景的因果联系，所以不行于不善业道，〔……〕由于不损害言说谛，所以在言说上，无见论者与中观论者也是不相同的。于见真实之时，也不相同〔……〕

清辨先叙述了一下这个问题，“外道”当然是非佛教人士了，有些“内道”，连佛教自己内部的人都有这种疑惑，说那你中观论者要是否认了一切事物，和那种主张无的“无见论者”，就没有差别了。“对此有人回应道”，注意，这个“有人”指的就是佛护，没有点名批评而已。有人这么回答，说这俩结论是一样的，只不过得出结论的过程不一样，所以他俩有区别，就好像“不择而舍”的凡夫和“择已而舍”的阿罗汉一样，又好像生盲者与有眼人一样，这些话我们前边读佛护的时候都见过了。

然后你看清辨怎么评论，说：“而对方所指责的“〔无见论者与中观论者〕对于事物的真实性的理解是没有差别的”，他并没有说有差别，所以构不成回应。”等于没有回答嘛！人家没问你怎么得出来的这个结论，是蒙的还是真明白，人家就问你两个人的理解是不是有差别？你说，得出这个理解的过程不一样，这没有构成任何回应，所答非所问。这是他挤兑佛护的话。

那清辨你说怎么回答？下面就是他自己的回答“〔对方〕的上述责难并不合理。无见论者与中观论者何时被视作等同？”他首先问，你问我的这个问题，说两个人的见解是一样的，你得先告诉我，你是在什么情况下认为俩种见解是一样的？一共有几种情况呢？“是在言说时，还是在证见真实之时？”你是在言说的层面上说，还是在终极究竟意义上说？那好，分开说。“先说在言说时”，也就是我们放在世俗言说的层面上讲，“〔无见论者〕执著于拨无因果，因而根除善品而行于一切不善业道，所以损害了言说谛。而中观论者并不否认如幻如蜃景的因果联系，所以不行于不善业道，〔……〕由于不损害言说谛，所以在言说上，无见论者与中观论者也是不相同的。”注意“言说谛”就是世俗谛，这俩名是一个意思。“在见真实之时也不相同。”后边又讲在胜义上的区别，我没有引，先不管它了。你看清辨这里贯彻了他一贯的二谛视角，分成两个层面看问题，在世俗言说

空，还是在胜义上说空。重点看他在说言说上有什么不一样。说：在言说上，一个断灭见者是不承认有因果的，而我们中观见者是承认有因果的，那种在言说上、在世俗上不承认因果的人，会胡作非为做坏事，而我们在世俗层面上承认有因果，虽然这个因果如幻如海市蜃楼一般，但是这个因果联系我们是不否认的，这样的话我们不做坏事，我们不行于不善业道，所以我们中观见者就和那些断灭见者区分开了。

大家感受一下，清辨怎么建立他的因果、伦理、道德呀？不是说我们在做一个不存在的事的时候，有一个存在的离言机制发生了变化。他不在真实的事上建立因果联系，而在这个世俗的、假的上面建立。要知道，既然在世俗的、假的上面建立因果联系，这个假就不能完全否认，也就是说，这个世俗言说就是要拿来说事儿的一个层面，它就不能是完全错误的，得是一个相对正确，只不过是究竟的层面而已。

所以，大家以后要是问别人关于中观的立场，问他说面前的这个世界不存在吗？基本上所有的人都会这么回答：从胜义谛上讲这些东西都没有，但是从世俗言说上讲，这些东西还是有的，所以说为什么要躲汽车呢？因为从胜义上讲汽车不存在，而从世俗上讲这个汽车还是有的，所以要躲汽车。这种二谛视角的分别回答，在中观学体系之中就是始于清辨，在龙树、提婆、《无畏疏》和佛护的著作里面都没有出现过这种句式。

两种不同的建构方式、落地方式有什么胜劣之处，问题比较大，留给大家以后慢慢思考。这里我想说的是，这是一种立场上的变化。为什么呢？一会我们还会看到类似的观点，就是他们的中道架在了二谛之上。为什么我不是顽空断灭，因为我走得是中道，而不是行于一边，那为什么你走得是中道呢？因为在世俗谛上我承认有啊！那你说这个世俗谛能忽略不计吗？能完全否定吗？把它否定了你的中道就少了一只脚，少了一个支点。那么，说在胜义上我认为一切皆空，在世俗上我又认为可以有，这样的中道就是立于二谛，伦理道德也是建立在二谛上。

中道是中观思想体系的根本立场，这就是为什么我管它叫作“立场的转换”，从龙树以来，根本立场是立在胜义之上的，到清辨这里就立到胜义和世俗两个之上，一边落了一只脚，那么这种结构也就意味着，世俗谛不能是尽错，所以二谛到后来就发展成了绝对真理和相对真理。所以，你现在要跟学习中观的人说，世俗谛都是错谬，他会不同意，他会说这世俗之中还是有一些相对正确的东西，又分出“正世俗”和“倒世俗”两个概念，而我们前面看从龙树下来的体系，世俗谛皆是颠倒，《无畏疏》明确把二谛说成如实见和颠倒见。而到了中观派的时代，

二谛是绝对真理和相对真理的区分，相对真理不是说它完全不对，只不过它是相对的，不究竟、不根本的，不是胜义谛而已。

清辨是中观派的实际建立者，也是瑜伽、中观之争的挑起者。中观派后来被归为两大派，一个叫自续派，一个叫应成派。自续派的祖师一般就说是清辨，而应成派的思想体系主要是依据月称论师，7世纪的人。清辨比佛护可能晚上个几十年，他在《般若灯论》里一共挤兑佛护二十多次。而月称呢，也给《中论颂》做了一部注释叫《明句论》，反过来把清辨的观点驳斥了一个够，替佛护出头。所以我们过去总说佛护是应成派的先驱，月称是继承者。而事实上，我们看一下下面举的这个例子，别看月称替佛护出头来骂清辨，他在关键立场、原则问题上，恰恰受到了清辨很大的影响。

《明句论》：

笔者译文：如果有人说：虽然如此，这些[中观论者]主张事体自相不可得[的事物]即是无，这样的主张与那种[无见论的]观点是同样的，则回答：不是。为什么呢？因为在世俗上，中观论者承认[事物]是有，所以不同。

这里讨论的还是同一个问题，有人问：你如果认为事体的自性、自相都不可得，那就是啥都没有，这不和无见论是一样了吗？看月称怎么回答。“则回答：不是。为什么呢？因为在世俗上，中观论者承认[事物]是有，所以不同。”这很清楚了吧。所以大家不要光看表面现象，不要轻易相信概论书上的说法，一定要自己读原典。月称当然在很多问题上和清辨是对立的，他骂清辨骂得也很狠，但是在以二谛统摄空观和中道这么重大的立场问题上，他和佛护有距离，却和清辨站得很近。

“缘起性空”

我为什么说从清辨开始中观派是一种立场的转换，是因为它的立场，也就是中道，架到了二谛之上，而此前的中道是立在一谛之上，就是胜义谛。那么到了后来，“缘起”也主要从世俗谛上来讲，所谓世俗缘起，“缘起”的意思也就有所改换，不再强调“无生”的甚深缘起，往往说缘起就是有生有灭。再比如“自性”，意思也发生了转换，虽然没有自性但是不妨碍有世俗的缘起生灭，从胜义上讲自性空，从世俗上讲缘起有，这就是“缘起性空”。所以“缘起性空”理论的背后是立场转换之后的二谛，这一体系也被总结为“真空俗有”或“真无俗有”，相对于瑜伽行派的“真有俗无”。前面我们一直用来归纳总结的“一个原则”，到这里就不适用

了，没法再说“无自性就是无所有”，得说在什么层面上无所有，是世俗上，还是胜义上。所以说有很多问题，立场改换之后是一个连锁反应，这是大乘佛教思想路线上的一次转折，这里就不细说了。

所以，中观派以后二谛成为了支柱性理论，你问中观派为什么一切是空，怎么建立因果，什么是中道，离了二谛这个框架他没法回答，他们的理论处处贯彻着二谛，而我们看清辨之前的中观著作并不是这样。前面说龙树的《中论颂》只有一处提到二谛，而在清辨给《中论颂》写的注释——《般若灯论》之中，二谛句式出现了多少次？你们能想象吗？我粗略搜索了一下，六百多次。

所以讲座的最开始我让大家做调查问卷，大家有一种诧异地感觉，怎么跟平时听到的都不一样啊？那是因为，后来的中观派占领了话语权，而且他们说自己的中观派是龙树的忠实追随者，是龙树中观思想体系的代言人。那么现在我们一梳理，发现好像不一定吧！瑜伽行派也有继承，是策略的转换，而中观派呢？是立场的转换。好吧，我知道说这些会造成很大争议，我会被别人的板砖给灭了。

二十六、从龙树到鸠摩罗什

——不仅仅是语言的转换

重点提示：

- 罗什译本“定无则著常”，“定无”的意义
- 入中道的两种方式：一味否定、部分肯定
- 龙树破斥“相续”，罗什主张“相续”
- 被罗什洗白的一首偈颂
- 对汉传佛教的影响

趣入中道的两种方式

鸠摩罗什是最早将龙树的《中论颂》翻译成汉语的人。虽然中论在汉传佛教史上被翻译过三次，分别是不同的注释本，但是唯一有重大影响的，就是罗什译本。我们汉传佛教只要一提《中论》，说得就是罗什译本。一般说翻译就是一个语言的转换，那么我们考虑，在鸠摩罗什翻译《中论》，这个由梵语转换为汉语的过程中，有没有别的转换，比如前面我们说的策略的转换？立场的转换？答案

是：有。所以我说“不仅仅是语言的转换”。我们先读一下第 15 品的一个例子，前面也读过，是讲中道的关键一颂：

《中论颂》第 15 品《有与无之考察》：

【什】定有则著常，定无则著断。

是故有智者，不应着有无。 15.10

【今】认为存在则执常，说不存在是断见。

因此智者不住于，存在和不存在性。 15.10

这里面很多都值得说道，我们现在就关注一句，“说不存在是断见。”这是我的翻译，梵语原文就是这样，说没有就是断，但是你看鸠摩罗什怎么翻的：“定无则著断”，他加了一个“定”字，按原文应该是“无则著断”，“定”字是他加的一个定语。那么我们分析，为什么要加这个“定”字，当然原因可以有多种，可能是为了凑五个字，那样的话“定无”就是“无”，“无”就是“定无”，没什么意义区别，这是一种猜测。另一种猜测就是，“定无”表示一种僵化了的“无”，是一种绝对化了的“无”，就是说“无”有很多种，其中一种“无”是“定无”，那样的话，“定无”的范畴就小于“无”，这就是新发挥的意义了，梵文原本中没有。那么，怎么才能知道鸠摩罗什翻译这一颂时的真实想法呢？我们看一下《中论》的注释。这个注释说是一位叫作青目的人写的，但是鸠摩罗什的弟子在为这个译本作序言的时候专门说过，罗什对这个青目的注释不是十分满意，自己改了不少，所以可以说这个注释的译文基本反映了罗什的思想立场，注释中对这一颂有一句解释：

鸠摩罗什译《中论》卷 3《观有无品》(CBETA, T.30, no. 1564, 20b22-24)：

若说定有无，是无必先有今无，是则为断灭，断灭名无相续。

前面都没问题，符合龙树的意思：如果说有一个“无”，这个“无”就是“先有而今无”，这样的“无”就是断灭。我们前面说过，龙树认为“无”是以“有”为基础的“无”。注意后面这句话，“断灭名无相续”，就是说，如果断灭了，这个东西就没有相续了，不会延续了。这话似乎给我们一种感觉，应该有延续才对，说没有延续就错了。那么我们再回头想，“先有而今无”就是断灭，龙树批判过这种断灭见，怎么批判的呢？说原来就不该有！所以你认为“先有而今无”就错了，错在哪儿？错在“先有”！而这里说，先有而今无则为断灭，“断灭名无相续”，意思是什么？好像是先有而今不应全无，应该还有点剩下的，我们先这么猜测，龙树和鸠摩罗什的侧重点似乎是不一样的，一个说断灭见错在“先有”，一个说断灭见错在“今

无”或者说“后无”。如果鸠摩罗什真的是这么想的话，那么就是，“无”之后留点延续，就没啥问题，但这个“无”不能全无，不能是“定无”，如果无得干干净净，连相续都无了，就出问题了。要是这么想的话，就是刚才我们对“定无”的第二种理解，“定无”小于“无”，“无”可以有多种无，这个东西是没了，但是还有点其他形式的延续，这种“无”就没问题，但是要说啥都没有了，无得干干净净，一点渣都不剩，这就是“定无”，僵化的无，绝对化的无，就是断灭见。

这样，可以总结出两种远离断见趣入中道的方式：

（1）一味否定：否定断见的预设前提

（2）部分肯定：承认一种非常非断的相续

第一种，就是我们详细讲过的龙树的理解，开始压根就没有，所以自然也不会变无，也就没有断，挖掉预设前提就是中道，这种方式是一味否定，通过否定断见的预设前提来远离断边，而不作任何形式的肯定。第二种，就是我们上面描述的方式，是部分肯定，通过承认一种非常非断的相续，来远离断边，说开始有没问题，但最后不能灭干净，不能“定无”，多少得留点相续，这个相续它既不是常一不变，又不是完全没有，所以是非常非断的相续，就是中道。

如果仅仅看鸠摩罗什译本中的这一句话，还不能够完全断定他一定是第二种观点，毕竟这一句话有点模糊、单薄，我们不能贸然把他划归一个阵营，还要接着分析。这里的问题，关键就在于对待相续的态度上，说事物灭了，是不是还留有一种似有还无、不常不断的相似相续，绵延下来？如果认为压根没有这种东西，那就属于第一种入中道的方式，如果认为有，那就肯定是第二种了。

龙树对“相续”的破斥

龙树的中道肯定属于第一种方式，因为根子都挖了，哪有绵延相续啊？但是，龙树真的就没有承认过这么一种不常不断的相续吗？这个还需要再坐实一下。例如龙树曾经说过这么一颂：

《中论颂》第 18 品《有与无之考察》：

【什】若法从缘生，不即不异因，
是故名实相，不断亦不常。

【今】依于彼而彼现起，首先彼彼非同一，
彼彼亦非是别异，因此无断亦无常。18. 10

这是龙树从缘生现象出发开始归谬，如果你认为靠着一个东西有另一个东西生起来了，那么这两个东西，也就是一个因、一个果，它俩首先不能是同一个东西，其次，又不能是分别开来没有联系的。如果是同一个东西，就不需要生了，如果两个东西有没有对方各自都能存在，也就不能说是依靠一个才有另一个生起。“因此无断亦无常。”这俩要是同一个东西，因果同一那就是常，如果这两是各自独立，也就没有因果相续的关联，那就是断。所以龙树说，既不是常又不是断。怎么理解这一颂，就有很大的麻烦。

佛护在注释这一颂的时候，引用了一个提婆《四百论》的颂子。而这一颂经常被人误解，我从梵语又翻译了一下：

《四百论·破我品》

笔者译文：

由于事物得运转，是故即是无有断；
由于事物得息止，是故即是无有常。10. 25

玄奘译《广百论本》卷1《破我品》(CBETA, T30, no. 1570, 183b9-10)：

以法从缘生，故体而无断；
以法从缘灭，故体亦非常。

好多人看了上面这些材料就说：你看，不管是龙树也好，还是龙树的亲传弟子提婆也好，都是认为事物有缘生，有运转，所以不是断，事物会灭，所以不是常，这不就是认为事物是以一种不常不断的方式在延续吗？真是这样吗？

要知道龙树的论证过程大多是归谬，说由于事物是生起的，所以它是无自性的，并不等于龙树认为事物真生起了，对吧？这是归谬，你说事物有生，好，我也说事物有生，推到最后，说明压根就没有事物，哪来的事物生啊？那么这里也很有可能是归谬啊。由于事物是运转的，所以它不是断的，不一定说我就认同事物是运转的，我只是认为“断”是错的而已，因为你也不得不承认事物的运转。至于我的立场，完全可以不认同有事物在运转。有了前面对龙树归谬论证的分析，这点大家应该能明白。

那么，看到龙树这一颂以及提婆的这一颂，就说他们承认事物的相续不断，是不够充分的，当然也不是完全没有可能，因为我们不知道他们写这两颂的时候，是一种归谬的思维，还是在顺着推？颂文本身太简练了，前后文也看不大出来。那没关系，我们有办法，在别的地方他会还提及相续啊，我们就看在别的地方，龙树谈到相续的时候，他到底是否定还是肯定，这问题不就清楚了吗？下面是我从《中论颂》第 17 品选的几颂，都是我的译文，中间有省略。

《中论颂》第 17 品《业与果之考察》：

【今】业若住至成熟时，则彼恒常而延续，
业若已灭，既已灭，又如何能引生果？ 17.6

这里龙树说，如果你们认为有业，业能生果，这里边问题大了，为什么呢？造了一个业，这个业如果一直呆着不灭直到生果的时候，就是直到成熟结果，那么这个一直呆着的业就是恒常的，常就是有自性的，就会永远存在，没有消的一天，这肯定不行。但如果说造完了这个业，这个业就灭了，那既然已经灭了，就不会再引生果报了，这个也说不通，它都没了，谁生果报啊？这是龙树一贯的手段，两头堵。于是有人就说：

[有人说]：从种子有相续[生]，从相续有果实生。
种子处于果之前，因此非断亦非常。 17.8

注意这一品用了很多次“非断非常”的表达，意义需要深入琢磨。有人反对说：不能这么理解！举个例子吧，就好像种子会生果一样，不是说种子就能结果，而是种子先要发芽，芽再长成树，树上再结果，那个芽和树就是种子的相续。所以，从前后相续上来看，种生芽，芽生树，树生果，那么种子处在果的前头，虽然中间隔了几段，仍然是可以生果的，所以说它非断亦非常。不是同一个种子跑到了果实里头，但是没这个种子的相续推动，这个果实也结不出来。业生果的道理也是一样：

从心即有相续[生]，从相续有果报生。
业即处于果之前，因此非断亦非常。 17.10

这个反对者认为：我主张有业果相续，但也是不断不常，符合中道，不会造成什么问题。这个造业的心，会生起一个心的相续，这个相续的心将来又能生出果报，所以从这个角度上讲，造业的那个心就处在果之前，通过相续就生起了果，这样既不断又不常。

一般情况下大家都会觉着这种说法挺有道理嘛！因果业报不就是这样嘛？我们来看，这个观点不用龙树来驳斥，马上就有别的部派的人就来驳斥了，是正量部，他们觉得上面关于相续的观点太糙了，说：

[另有人说]：

若有此种构想者，过失甚多且重大。

以是之故于此处，此种构想不得有。17. 12

而我将说之构想，于此即是合于理，

且为诸佛与独觉，及诸声闻所赞许。17. 13

不失法即如债券，业则如同于债务。

此依诸界分四种，其本性是无记别。17. 14

正量部说：你这个心相续的构想不行啊，问题很大啊！我们这里就不具体解释有什么问题了。这人说：我的观点是比你这相续的说法靠谱多了，我这个不但靠谱，佛还曾经说过这句话。佛曾经说过“业不失如券”，意思是你造了业，就好像借了债立下字据一样，等到期限一到，债主就会找上门，该还多少钱还多少钱。业也是这样，这是佛说的。所以这个正量部的人就说：有一种东西叫作不失法，这是他们新立的一个概念，就相当于前面的那个相续，只不过这个概念更高级一些。他说这个不失法本身不是业，不是相续心，但是它是以为业为因而生的，能把业的力量带到后世受报之时，而不会灭失，所以叫“不失法”。

亦有空性而非断，亦有轮回而非常，

亦有业之不失法，此法即是佛所说。17. 20

正量部说：有了这个不失法的概念，什么都能说通了。它没有“我”的贯穿，所以是空，但是它又联系因果，所以不是断，这样就可以有轮回，业造完就灭了，不会一直呆下去，所以也没有常的问题。而且还与佛说过的话能合上，这多好啊！所以，通过一种延续的不失法来解释因果业报，这是不常不断，是中道啊！我们看下面，龙树开始驳斥了：

[论主]：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

如果业是有自性，无疑即成为恒常，

业亦成非所作性，因为常者非所作。17. 22

[……]

龙树说，因为业没有自性，所以不生，没有自性的东西就没有身份，压根生不起来。而如果连生都不生，那它自然也就不会坏灭，那么所有关于业的理论不就全扯淡吗？那么好，就算业是有自性，那就成为恒常，就不能变，怎么变成果报？所以照样扯淡。

这里我们就不深入解释龙树的理路了，先让脑子放松一下。至少你们会发现，不管龙树是怎么驳斥的，他一定是反对这个业可以相续的，这点没有问题吧！龙树立场是，哪有什么业的相续啊、不失法什么的，还能留到后来生起果报？都是扯淡，没有这回事！我们接着看龙树的总结：

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
若无有业和作者，何有业所生之果？
而若果是无所有，又如何会有受者？17.30

无论用不用“缘生”的理论，这个造业受报的理论都是站不住脚的。注意，这里龙树特别说，“从缘生起”的业也是不成立的。那么显然，龙树根本不承认一种非常非断的因果相续，承认这些东西的人都是龙树的对手。至于龙树具体怎么论证呢，我们就不深入掰扯了，大家可以根据前面讲过的归谬的内容自己推一推。关于对待相续的态度，《中论颂》还有这么一段可以参考，你会发现其实对于这个问题，龙树是反复多次申明立场的。

《中论颂》第21品《生成与坏灭之考察》：

[论主]：如果承认有事物，则致常、断见之过。
因为若有彼事物，或为恒常或无常。21.14
[对方]：虽然承认有事物，而无断灭无恒常，
因为彼因与果之，生灭相续即有体。21.15
[论主]：如果彼因与果之，生灭相续即有体，
灭而不复生起故，则有因断之过失。21.16

龙树说了，你不要给我讲因果相续，根本经没有相续。那么就可以证明，前面我们看到的颂文，龙树谈到了依靠一个东西另一个东西生起了，提婆说事物有运转，显然都是归谬过程中引述对方的观点。他们只是想说，不管说常说断都是错的，都是自相矛盾的，而他们自己根本就不承认事物可以生起、可以运转，所以绝不是承认有一种非常非断的存续。这下就清楚了，龙树的中道，就是一味否定，从没有通过肯定相续来远离断边。

鸠摩罗什对“相续”的主张

下面我们看一看，鸠摩罗什对于相续的态度。刚才我们读了第 17 品龙树的一大段颂文，掌握了大致的文脉，现在我们读一下鸠摩罗什翻译的第 17.20 颂以及前后的注释，看看他的理路：

鸠摩罗什译《中论》卷 3《观业品》(CBETA, T.30, no. 1564, 22b8-22):

若以业果报相续故，以谷子为喻者，其过甚多，但此中不广说。[……]不失法者，当知如券，业者如取物。[……]

答曰：是义俱不离断常过，是故亦不应受。

问曰：若尔者，则无业果报。

答曰：

虽空亦不断，虽有亦不常，

业果报不失，是名佛所说。(17. 20)

中间我省略了一些，主要看一个理路。先还是一样的，对于前面的这种观点，就是“业果报相续”像种生芽、芽生树、树结果一样，有人说这种说法不行，“其过甚多，但此中不广说，”具体就不说了。然后就提出了自己的理论——“不失法”，说有一种不失法是可以延续的。下面“答曰：是义俱不离断常过，是故亦不应受。”这个“答曰”是站在论主的立场上，还是很明白的，说这个不失法的理论也还是不行。但是下边要注意了，问题发生了 180 度大转弯。

“问曰：若尔者，则无业果报。”有人反难，你把造业受报的理论都驳斥了，岂不是就没有因果业报了吗？“答曰”后面跟着就是第 17.20 颂。你看这里变了。“答曰”的意思是论主答曰。这一颂明明是主张不失法那个人说的，到鸠摩罗什的翻译之中，变成龙树说的话。说“虽空亦不断，虽有亦不常，业果报不失，是名佛所说。”意思是说，不是没有业报，只不过不常不断，但是业报还是不失的。这里的梵文原文就是“不失法”，是个名词，鸠摩罗什译成了“业果报不失”，成了一个主谓句，而且变成了论主的正面主张，肯定了“业果报不失”这个说法。鸠摩罗什的翻译发生了大转换。

也许有人会说，汉语翻译过程还要经过什么证义、笔受、缀文、润文等等，这么多环节，没准哪里搞错了。因为前面都挺清醒的，有人提出“不失法者如券，业者如取物”，马上就回答：“是义俱不离断常过。”就是引出最后一颂的时候出了一个“答曰”，会不会是翻译过程中出现的偶然性错误，并不反映鸠摩罗什的立场

呢？也不是没有这种可能吧。比如说鸠摩罗什没错，后人传抄的时候抄写错字了，都是有可能的。仅仅靠这一处行文，就说鸠摩罗什主张有相续存在，可能是不够充分，那我们再找别的证据。我确实能够证明，鸠摩罗什的确认为有相续。

例如我们看《大智度论》。《大智度论》这部论也是鸠摩罗什翻译的，署名为龙树，可能鸠摩罗什认为是龙树写的，但是究竟是不是龙树写的呢？还不好说，我认为不是，但也有人认为是。《大智度论》也是一部大论，有一百卷，大概八十万字，也是出自西北印度，这地方尽出这种大部头。这部书只有鸠摩罗什的汉译本传世，没有梵文本，没有藏译本，而且在所有的印度撰述之中，从来没有引用或提及过这部论。反正死无对证，管它是不是龙树自己写的，至少说鸠摩罗什很推崇《大智度论》，应该没有问题。而《大智度论》里对刚才我们说过的第 17.20 颂，一共引用了四次：

鸠摩罗什译《大智度论·序品》卷 1 (CBETA, T.25, no. 1509, 64c5–10)：

以是故，不应作是难：“谁闻声？”佛法中亦无有一法能作、能见、能知。如说偈：

有业亦有果，无作业果者，
此第一甚深，是法佛能见。
虽空亦不断，相续亦不常，
罪福亦不失，如是法佛说。

《大智度论·序品》卷 8 (CBETA, T.25, no. 1509, 117c24–118a2)：

譬如幻人相杀，人见其死，幻术令起，人见其生。生死名字，有而无实。世界法中实有生死，实相法中无有生死。复次，生死人有生死，不生死人无生死。何以故？不生死人以大智慧能破生相。如说偈言：

佛法相虽空，亦复不断灭，
虽生亦非常，诸行业不失。

《大智度论·序品》卷 15 (CBETA, T.25, no. 1509, 170b4–13)：

复次，佛法甚深清净微妙，演畅种种无量法门，能一心信受不疑不悔，是名法忍。如佛所言：“诸法虽空，亦不断，亦不灭；诸法因缘相续生，亦非常；诸法虽无神，亦不失罪福。”

一心念顷，身诸法、诸根、诸慧，转灭不停不至后念，新新生灭，亦不失无量世中因缘业。诸众、界、入中皆空无神，而众生轮转五道中受生死。

《大智度论·往生品》卷 38 (CBETA, T.25, no. 1509, 338b16–19):

复次，佛法中诸法毕竟空，而亦不断灭；生死虽相续，亦不是常；无量阿僧祇劫业因缘虽过去，亦能生果报而不灭，是为微妙难知。

我们就不一句一句解释了。这一颂《大智度论》引用了四次，每一次都说这是正确观点，没有一次是批判的，而且每一次都用来解释，为什么什么都没有了，因果报应毫厘不爽呢？因为“虽空亦不断，虽有亦不常，业果报不失”啊！这可以说明问题了吧。四次啊！错一次可能，错两次就够呛，错四次基本不可能，所以，这一定就是鸠摩罗什拥护的立场！

那么我们总结一下，龙树的中道是空，是无，无自性，也无相续，是一味的否定，那么什么是断见呢？断见是“先有而后无”，错在哪里？错在“先有”，错在前提上。破掉预设前提，就是龙树的中道。那么鸠摩罗什理解的中道呢？是空，是无，是无自性，但是有相续，是部分肯定。那么断见是什么呢？断见就是“定无”。现在我们可以比较确定地来判断，鸠摩罗什为什么要加了个“定”字，是僵化的无，是绝对的无，这种无把相续也给否定了，就不行了，无可以，不能“定无”。那么，以鸠摩罗什的立场来看，“先有而后无”错在哪里？错在“后无”。先有可以，但不能后无，不能死绝了，留点相续就可以了，这样就是既不常又不断，就符合中道了。要是死绝了，那就是断见。

那么我们思考，鸠摩罗什翻译《中论》，怎么也得把《中论》翻看了好几遍吧。鸠摩罗什从小在梵文环境中学习，他的梵文水平肯定比我不知道高到哪里去了，他就看不到《中论颂》里头龙树明确破斥相续的段落吗？看不出来龙树是反对相续的吗？就算鸠摩罗什没有注意到这个问题，还有证义、润文的那些人呢？鸠摩罗什周围可是有不少当时的知识分子精英，是一个关中学派啊！这么多人都看不明白龙树是反对相续的吗？不应该吧。但是为什么大家都不觉着得鸠摩罗什对第 17.20 颂的理解有毛病呢？

他们自有疏解办法。答案就在二谛：在胜义上没有相续，但在世俗上有相续，这下就分开了，就舒坦多了。我们看一下《大智度论》里这几句话，你就明白了。中道为什么到后来就立到了二谛之上：

鸠摩罗什译《大智度论·序品》卷 31 (T.25, no. 1509, 288b5-6):

以世俗谛故有，第一义故破。以俗谛有故，不堕断灭中，第一义破故，不堕常中。

“第一义”就是胜义。这说得很清楚了吧！所以我认为《大智度论》的立场跟《中论颂》不一样，不应该是龙树写的。那么这部论有什么样的背景呢？有一位比利时学者叫拉莫特，把《大智度论》的前 40 卷，也就是前 30 万字左右，从汉文翻译成了法文。他翻到前十卷的时候还认为这是龙树的，翻到后来就觉得不对，跟龙树的思想对不上，他认为这是一个西北印度说一切有部论师，接受了大乘的思想体系，写了这部论。我个人觉得这个猜想基本靠谱。《大智度论》很可能是一个接受了大乘思想的有部论师写的。

还有一部论叫作《成实论》，也是鸠摩罗什翻译的。这部论我们都知道，肯定不是纯大乘作品，作者是诃利跋摩，有说属于经部，但也不是很确定。经部是说一切有部还晚的一个部派。不管他是什么部，他肯定是一个出身小乘部派的人，而《成实论》里也展现了大量的大乘思想，所以也是一个吸收了大乘思想的部派论师的作品。我们看这部论里也出现了几乎一模一样的观点：

鸠摩罗什译《成实论·身见品》卷 10 (T.32, no. 1646, 316c10-11):

若第一义谛故说无，世谛故说有，名舍二边行于中道。

中道建立在二谛之上，这就是这个思想的早期文献证据。

那么我们再回想一下，中观派在什么时候出现了这个中道立于二谛的观点呢？从清辨开始。清辨是 6 世纪的人。而鸠摩罗什是几世纪呢？这几部论都是五世纪初，四零几年就翻译出来了，那么算上他从印度到新疆，再从新疆到汉地，大概说至少在 4 世纪后半叶的时候，这种中道立于二谛的思想在印度就已经有了，比清辨还早了两个世纪。而且我们看最早冒头的这两部文献，《成实论》不是中观论师的著作，有小乘部派的背景，《大智度论》也很可能有小乘部派的背景。综合这些信息，我们大致可以勾画出来这样一个图景。

在鸠摩罗什的时代之前，《无畏疏》已经写出来了，佛护可能还没有出世。而这种把中道立到二谛，二谛一人抱中道一只脚的这种理论结构，那个时候就已经在印度思想界冒头，可能是主要流行于接受或部分接受了大乘思想的小乘部派

论师之中，而早期的中观论师是抵制这种思想的。现存的两部早期注释，《无畏疏》是这样，《佛护释》也是这样，都丝毫没有这种立场。那么什么时候搞中观的人不抵制这种思想，而是拥抱引介了呢？6 世纪的清辨。那么从 4 世纪到 6 世纪，大概是抵制了一两百年的时间。大家能想象出来这个思想潮流的变化吧。所以说早期的、在清辨之前的中观思想，和瑜伽行派是没有矛盾的。至少还没有到要打架的地步，两者对立就是清辨搞出来的。

对汉传佛教的影响

现在谈最后一点，上面掰扯的这些观点，对中国的汉传佛教有什么影响。我是搞印度佛教的，所以一般不谈汉传佛教的问题。但是既然前面讨论到鸠摩罗什，我们就简单看几点。

首先，刚才的讨论主要围绕《中论颂》第 17.20 颂，看梵文本，藏译本，看各家的注释本，包括后来的清辨、月称的注释，这一颂都是阐述对方的观点，而正是龙树所要批判的。但是到鸠摩罗什这里，把这一颂给洗白了，译为：“虽空亦不断，虽有亦不常，业果报不失，是名佛所说。”听着也确实顺耳。这么鸠摩罗什的这一做法，对我们汉传佛教的祖师们有什么影响呢？我在数据库里大概搜了一下，列了一个并不完整的表：

吉藏 (549~623): 《中观论疏》(CBETA, T.42, no. 1824, 116a16, 121c18)

智顗 (538~597): 《摩诃止观》(CBETA, T.46, no. 1911, 15c12)

灌顶 (561~632): 《观心论疏》(CBETA, T.46, no. 1921, 599a8)

澄观 (738~839): 《华严经疏》(CBETA, T.35, no. 1735, 607c20)

《华严经随疏演义钞》(CBETA, T36, no. 1736, 612a7)

表中的这么多人的著作，都引用过 17.20 这一颂，而且，全是当正面阐述来引用的。吉藏是三论宗的开创者，智顗是天台宗的实际开创者，灌顶是天台五祖，澄观是华严四祖。所以，说龙树是八宗共祖，这只是个名称而已，龙树骂过的颂子我们的祖师们却这么推崇。

下边我们再接着看，前面分析过，《中论颂》第 15.10 颂中龙树说只要认为“无”就是断见，而鸠摩罗什加了一个“定”字，发挥出来一个“定无”的观念。我们根据鸠摩罗什对相续的承认，推断鸠摩罗什大概是认为“定无”是一种僵化了的，绝对化了的“无”，是空过了头，否定了因果相续，所以是断见。而要符合中道，就要承认相续，灭无之后有相续就可以，不能“定无”。我们说，首先这种理解在

《中论颂》的梵文原文中是得不到支持的，因为里面就是一个“无”字，分不出来什么是“无”，什么是“定无”。其次，这种通过部分肯定而入中道的方式，并不符合龙树的思想体系。这种部分肯定其实是一种妥协退让，跟后来出现的“中道立于二谛”的思想重合度比较高。那么我们选几个例子看一下，自从鸠摩罗什发明了“定无”之后，汉传佛教的大师是如何用这个概念来理解“中观”或“中道”的。

净影慧远 (523 ~ 592) 《维摩义记·见阿閼品》卷 4 (CBETA, T.38, no. 1776, 509c6-7):

即无说有，有非定有；即有说无，无非定无。

吉藏 (549 ~ 623) 《大乘玄论》卷 2 (CBETA, T.45, no. 1853, 26a11-13):

真俗合中道者，如俗谛言有，有非实有；真谛名无，无非定无。

元康 (约 7 世纪) 《肇论疏》卷 1 (CBETA, T.45, no. 1859, 173a13-14):

虽是无而非定无。则此无，不同大虚永绝。

我就不过多的解释了，此中奥妙，大家自己体会。谢谢大家！

〈终〉