

道是一物即不中

——《七十空性论》今诠

赵跃辰 著

缘 起

本书始自几位佛友自发的读经活动，参与者散居世界各地，借助现代网络方便得以一起学习经论，私下戏称“哈佛帮”。

初读《圆觉经》，继之《维摩诘经》。读至《七十空性论》，俱觉曲折拗口，思路滞涩。其中既有古今语文变迁之隔膜，亦有成论之时作者所处古印度文化背景、思维方式、论证方法等与今日的显著差别。

龙树菩萨《七十空性论》为中观基石之一，文内七十三颂偈，处处破斥常断二边，诠释无自性无自体无自相，亦即缘起性空之中观正见。对于现代人，可以发现这些论述，仍然直指人类思想最深处的认识误区，并探讨了产生误见的根源。同时还会意识到，龙树菩萨看待世界的视角、认识方法，甚至认识体系上跟大家习惯的有着根本的区别。体会并认识到这样的不同，学会用龙树的方式去看待世界认识世界，会给个人的内心世界、个人跟社会关系、个人跟环境关系，乃至整个生命旅程带来根本性的改变。

论中处处珠玑，推论破斥错见之方式方法也多为精妙善巧。然世易时移，随千百年来人类文明的演进，人类在自然科学方面，逻辑等认识论方面、均有相当大的发展。若干在当时已属穷极精妙的推理、表述，在今日看来可以有更严谨而精确的方式；而有些引以为证的事例不合当前公认的现代科学常识，则完全可找到其他现代公认的事例重为佐证。

例如涉及集合问题时，古人对“任一”与“全体”的关系认识不足。古人认为，

如果能对集合里任一元素进行某操作，则对全体元素也都能进行该操作。但集合论指出，在某些无穷集合条件下，对全体元素进行该操作未必能够完成。再如，古人对事物的认识是一件一件分立进行的，对“连续性”没有足够认识，不得不用“相似相续”来表达，造成很多理解困难。

在涉及无界、无限问题时，人类局限于认识能力，不得不先行截断为有限问题，并从有限有界问题入手。但古人对截断一事不具备适当的认识方式，只能权置一旁以“无明”两字带过，从而产生许多与之相关的困惑，如“无始”、“本有种子”、“无始时来”、“无始幻无明”。这些困惑延续至今，而实际上这些困难在今天的认识论下大多可以消除。

对上述这些问题，讨论中均有所涉及。

科学发展到现在，人类对自然现象的了解、人类的认识能力与认识方法，尤其是系统化分析能力，较之千五百年前已经有了极大的提高。虽然远不及诸佛菩萨的无边智慧，现代科学与现代认识论中的若干成果对于学习与正确了解佛法，破除边见错见却颇有助益。避而不用无异舍近求远，枉遭迂曲；若欲正用，却是前人未开之业，艰难可知。然而，不经尝试则永无开端，因以此书为引玉之砖，或能对现代教育体系下以基本科学认识论构架自身认识体系的读者提供些微帮助。

“哈佛帮”于《七十空性论》讨论中，引现代认识论进展为辅助，将推理论证过程，逐一梳理，将若干反复迂回的古代辨析，代之以现代更通用更为严密的逻辑推理，破斥边见谬误，既可以使龙树菩萨对缘起无性的结论在当前知识结构下继续得以确立，继续发挥其不朽的理性光辉；又可以在现代语境下使文本更为亲切易读。因此特将讨论内容披删成文，是为当今环境下对《七十空性论》诠释的尝试。

末了，需要明确说明，集成此书之目的绝非厚今薄古，与龙树当年之推理方式比较高下。实际上佛法如药，应症为贵。比如某种补药，对于今日人群会增加心血管疾病的可能性，而对千年前营养不足的人群则全无此类副作用，则此药在当时当地，“贵”之一字当之无愧，而今时此地则须加减调整才更合用。龙树之推理也是如此，当时当地正应时症，是极珍贵，而在现代，龙树著作中之核心仍旧是对症之药，

但作为说明问题的推理部分，对以现代科学教育为背景的人群来说，有所加减调整可能更为适合。随着社会发展科学进展教育普及，这个人群正在日益扩大。特别中国现代，近几十年来的变化已经超过过去几千年的总和，现代教育背景的人群正以指数方式膨胀，寻求对现代人群更合理有效的推理表述对于弘扬解脱道日渐重要。这已经是一个不可回避而有待解决的问题。

引 文

敬礼文殊师利菩萨

敬礼龙树菩萨

龙树菩萨是佛教中著名理论大师和实践者，八宗共尊之祖，中观创始人，一生论著无数。中观派著名的“八不”——不生不灭、不常不断、不一不异、不来不去——即为龙树菩萨依佛说般若经拈出。一说《七十空性论》为《中论》的余论，是对《中论》第七品的展开。实际上《七十空性论》所涉内容相当广泛，对《中论》所涉内容的大半都有所涉及，似乎并非仅仅展开其第七品。《中论》不仅仅破斥常见，对断灭见也有相当篇幅的破斥；而《七十空性论》主要是破斥常见，对断灭见的破斥在篇幅上相对较少。龙树菩萨在《中论》、《七十空性论》等著作中以极其锋利而准确的智慧，在诸多大家习以为常、误以为正确的认识中剖析出致命的错误，给予彻底否定，并以当时大众认识水平能接受的方式表述出来。

但对比古今不难看到，古人不仅在科学事实的了解上较今人为少，在认识方法和分析方法上也与今人有系统性差异。《七十空性论》中某些推理方式适合说服当时古人，却不为现代认识系统所接受，这点已构成今人理解龙树著作之困难。

对世间万事万物的信任或否定，其最基本抉择说到底是基于自身，而非来自神仙上帝。对自己多有实证的事，如吃饱饭便不饿，无人生疑。此亦佛法强调实证之原因。其次，凡经自己严格推理论证之事，比如三五一十五，因理解充分也无人疑其不确。再若勾股定理之类，凡自己学过证明过的，自然无可怀疑。但若自己未曾证明过，他人证明亦未读懂，则成人云亦云，定理虽然不错，自己却非真懂。至于艰涩如哥德尔不完备性定理之类，懂其证明之人甚少，一般人虽相信科学家数学家们的证明没错，却不能把握其完整意义，疑根犹存。故而，即使是真理，如果未能自己亲证也未能通达清晰准确的推理，则势难把握其完整意义，无法做到充分理解，

也难全然无疑。而直截明确易被理解和接受的推理方式，无疑能为学人建立真实信心提供较坚实的基础。

本书依现代通用的认识方式与逻辑规范，对《七十空性论》中诸颂重加解释，而结论未变。能依照龙树原文而通达其义者，自然直读原文即可；而对习惯现代认识体系的读者，希望本书能对理解龙树深义，提供更多的方便与途径，以便读者更方便地体会龙树无自性论断的真实无谬。

讨论是以法尊法师所译注的《七十空性论科摄》为主要参考，亦及其他版本。以下凡灰色框内文字，为法尊法师译注本原文，未经更动，依诸颂所述内容分段。框外则为读论、讨论所成之文。

导 读

本书对《七十空性论》的讨论与诠释所使用的方法中，有相当大的比重是传统佛教经论解说中未曾使用的表述形式和知识。这些涉及物理、数学、集合论、逻辑、方法论等不同领域的内容，因读者知识结构各不相同，参差不齐，或许部分读者未全熟悉，为方便对颂文的讨论，将这些内容中比较重要、可能会影响阅读的部分，分为几个题目，集中在导读部分予以说明，以避免这些内容随颂文解说而产生的零乱与重复。这些内容深浅不一，熟悉该领域的读者可以径行跳过。

1. 逻辑与因明

推理是思辨的重要组成部分，一般是指从某些条件出发，经思维校验，最终判定结论的过程，此过程可以非常复杂。

逻辑学诞生于西方，经两千多年发展逐渐完善，成为现代认识论中基本推理要素之一，为现代读者所熟悉。西方推理的传统做法是，首先将推理过程分解为一步步最简推断形式的组合；继而用逻辑对每一步最简单形式的推断，校验其正误；最后统观全局保证整个推理过程没有错误。为此逻辑提供了一系列对最简推断形式的正误判定方法，例如正、逆、否以及逆否命题间关系，三段论推断格式等等。

另一方面在东方，特别是印度，发展了类似而不同的推理体系：因明。而佛教，特别是唯识学与晚期的中观学，大量地使用因明的推理形式作为判断正误的辅助手段。因明的基本结构是宗、因、喻三项。其中喻是具体案例，逻辑中不作为正式成分；宗，相当于逻辑中的结论。所以因明里推理的最主要的部分在“因”，故称“因明”。因与宗，对应于逻辑学的推理部分。

同是用来处理从条件到结论的推理过程，逻辑与因明有很多相似处，首先都涉及先决条件。

所谓先决条件是指，这些条件对推理部分来说被认为是不经检验先验正确的。

尽管先决条件实际上的正确与否会从根本上影响结论的正确性，但判断这些条件的正确与否并不是推理部分的任务。就逻辑学来说，先决条件是明确给出的，以典型的三段论式为例，大前提与小前提是先决条件，而判断大小前提的正确与否，不是三段论式本身的任务。在正确的三段论推论过程完成后，如果结论明显错误，则可以回头对前提质疑。就因明来说，没有明确地标明使用了哪些先决条件，但因明推论是从共许出发，这些共许作为事实上的先决条件，其正确与否，也不是因明推理本身的任务。同样，如果推理无误，而结论明显错误，问题往往是隐藏在先验的共许上。显然，在先决条件的正确可靠方面，因明与逻辑是对等的。

就推理本身来看，因明与逻辑也有非常多的相似之处。一个逻辑推理过程可以经过简单包装，转化成因、宗的形式，再添加一个实例，则可以因宗喻三项构成完整的因明形式。而多数因明推理，也可以经过稍微复杂点的转换，写成逻辑的形式。

但因明与逻辑在其推理发展演化里有一处初看不太明显，实际却相当深刻的不同。在依先决条件判定结论的过程中，逻辑学有一个近乎苛刻的条件，即要求此结论绝无反例，也就是说，只要能找到一个符合前提却违背结论的例子，这样的逻辑推断就不能成立。符合上述要求的推断在逻辑上才是“正确”的，反之就是逻辑错误，即，不能保证结论正确。故而，逻辑对其推断过程给出了相对明确的，甚至可以机械化判定正误的标准。以三段论为例，在大小前提无误的先决条件下，在二百多种可能的三段论推断格式中，逻辑明确指出哪些格式可以保证结论正确，而其它格式不保证结论正确，这就将每步推断过程里的错误完全排除。但因明学的推理中，虽然在绝大部分情况下也符合逻辑正确的要求，但因为缺乏同样明确而严格的检错机制，即使共许条件是正确的，还是会发生推理本身出错误的情况。历史上，因明辩论中判定对错的主要形式是，辩论一方自己认负或者评判者判某方负。在大多数情况下这样的评判给出了正确结论，但也确实留下过错误。缘起法的原则之一是，任何事物都是由因缘条件和合而显现，故没有绝对。把这一原则用在推理方法上则可知，世界上不存在绝对、无条件正确、一切范围通用的推理方法。逻辑学在西方的发展过程里比较明确地划分了其成立与不成立、可用及不可用的范围，这是逻辑

的优点。现代人如果要使用因明的形式，简易的办法就是使用逻辑推理，然后包装成因宗喻的形式。这样在知识背景、使用方便和避免错误三方面都更简洁明确而易用。

2. 证明与证伪

在实际推理判定真伪的过程中，条件跟结论的因果关系往往不是一目了然的。故而，人们把判定过程分解成很多小步骤完成，即通过初始的先决条件判定某相关结论，复依此结论为先决条件判定另一结论，反复这样的步骤直至判定预设结论，这样一个过程称为证明。也就是说，一个证明是通过建立一系列相关结论的路径，以便判断从初始条件到最终结论成立的过程。简化点说，一个证明就是证明了初始条件是结论成立的充分条件。如果该路径中任一步骤的推理发生错误，则整个证明不能成立，或者说，不能保证结论成立，由此可见在证明过程中保证每一步推理无误是何等重要。然而，有错的推理并未排除通过其他证明路径证明结论的可能性，更非就此证明了结论一定不成立。换句话说，如果证明过程推理有错，并不是对结论证伪。例如，从“天要下雨”推出“人要吃饭”，这在推理上极端荒谬，但结论“人要吃饭”却并非错误。

而证明结论不成立，或者说证伪，则需要提供结论不成立的充分条件，或者等价地，证明结论的某个必要条件不能成立。

很多读者会觉得《七十空性论》原文中若干地方的推理并不符合现代逻辑的要求。由上可知，这并不说明结论一定不成立。实际上《七十空性论》中的结论异常精确，几乎全无错谬。但这些从现代角度来看古老而不严密的推理明显加重了现代学人理解的困难，诱发对结论的怀疑。因此，我们在下文本颂解释部分中，另给出符合现代认识方式、不违背逻辑的推理，而结论仍然如龙树原义不变。期望能有助于消除这些困难和困扰，使基础更为坚牢。

一个伴生的疑问是：为什么龙树会在给出诸多精确结论的同时，却在推理过程中留下如此多的问题？从现代科学研究积累的经验来看，大量的逻辑错误几乎一定

导致结论错误，为什么龙树菩萨的论证会如此反常？

3.实证与表述

与通过分析推理得到结论的一般格式不同，龙树的结论并非来自推理，而是来自在佛法上的实证。龙树的著作只不过是他在用通俗语言对自身证量进行的一种表述。也就是说，《七十空性论》是先有结论后建立表述的。特别是，为了讲解给当时当地的人群并使之接受，其表述必须使用当时当地的语言，其推理精密程度必须被限制在公众认识能力所能接受的范围之内，否则其论述就会当场失效，全无作用。显然，千年前印度社会的文化、科学水准与公众认识能力远远落后于现代，被当时水准所局限的表述如果用现代认识方式来检点，其推理部分存在些问题几乎是种必然。

来自实证的结论无谬——这在千年后仍然不变。但要适合当代，让现代人易于理解并接受这些结论，千年前的推理方式需要改变，因为现代社会的认识能力、认识方式已经与千年前大不相同。那么，什么是佛法中的变与不变？佛法的核心是基于无我正见的离苦，解脱，解脱众生和无尽利益众生。核心不可以变，背离了核心就不再是佛法。可变甚至必须随时随地有所改变的，是引导大众趋入核心的方便。对方便采取僵化而绝对不可改变的态度，反而不能利益更多人。一个极其明显的例子是，如果佛教经论不经翻译改变成中文，则中国读梵文、巴利文佛典的能有几位？如何保持佛陀教法核心精髓不变，而在流通传播上与时俱进适应社会变化，是长期而艰巨的任务。

4.自相、自体与自性

依中观宗，任何一法一事物，若自身具备完全不依赖于外缘的特性，称为自性。此处自性一词之含义与汉地另一类惯用含义——如六祖《坛经》云“何期自性能生万法”——完全不同，与唯识宗“依它起”、“遍计执”、“圆成实”三自性之含义也完全不同。若这个特性是可以不依赖外缘而显现，则称为自相。若抽象为不依赖外缘的存在，则称为自体。自体、自相与自性实际上是同义词，经简单推理可以相互

导出，其意义相似，表达侧重则稍有差异。如上自相、自体与自性的表述，并不能构成严格定义，只是在一般思维下的意义，仔细推敲则有很多漏洞。中观在发展过程中，渐渐减少了对自相、自体两词的使用，而发展出了对自性比较完整的表达：若某法（事物）能不依赖外缘而显现，则称某法有自性。这样的自性，如后分析可知，是无论如何也没法成立的。

看上去，自性似乎是中观论师们自己设立出来的批评对象，中观师们花费了大量时间对此自设之敌进行批判。但仔细分析“自性”一词的指向，它确实反映了人类的本能认识方式里所包含的大量非理性成分。故而，借助对自性的否定，可以清理并校正大量的、当事人未必自我了知的隐含错误。

唯识宗使用自性一词时，其含义与中观完全不同，为避免枝蔓，此处不再加专门介绍。但需明确，唯识所说的自性并非中观所破斥的对象，若干学人的疑问源自误以为中观唯识中自性一词含义相同，或者因某些后来学人对唯识宗自性一词的诠释有误。

5.引理：法界无有绝对独立的局部

讨论无自性、无自体、无自相问题，先建立一引理可以大大简化推理：法界任何局部（部分）都不能完全切断与其外部的因缘联系。简说即“法界无有绝对独立的局部”。证明很简单：因为观察与作用是因缘联系的形式之一，假若此局部与其外境因缘联系完全切断，则 1，对局部外而言，此局部不可观察、无作用，根本谈不到存在。亦即，这样的局部是根本没有意义的。2，对局部内而言，局部外是不可观察无作用的，故局部外不存在。无有外，则此局部不能是局部。

注意，这里法界一词只是为了说话的方便，不得已而使用。所谓部分/局部意为“不尽其余”，并不隐含“全局”或者“总体”之类概念，与“全局”无关，但与人的分别设施关系密切，详见下文“看待与割裂”一节。

此引理无论在意义还是证明上都非常简单直接，中观论述中非常多问题的思辨推理都可以经由此引理得以极大简明化。下文对本颂的解说中会多次引用此引理。

6. 共许

凡属语言交流，双方需有某些共同认可的语言基础，否则双方没有交流的渠道。通常来说，交流双方有共许部分，也必有意见不同部分，所谓交流正是在双方确立共同许可部分的基础上，表述并交换不同意见。相对清晰地划分这两部分，是交流顺利的必要前提，如果双方将未曾共许之名言误作共许使用，必导致鸡同鸭讲，误解连连。故共许对交流而言，是一种必要的基础与规则。但共许并不代表真理与原则，双方共许出错的事情经常发生，即使是社会大众的共许，即所谓名言共许，因时代局限也经常隐含某些错误。

7. 中观与唯识的不同基础

中观教授次第是从初学的普通人开始，并未对初学中观的人提出明显的预习要求。这样的设计是为了有教无类，利益广大人群。既然从零开始，就不得不使用大众语言已有的通用概念，这就是所谓大众“名言共许”。否则词义与大众习惯不一致，可能造成极大误解。中观宗对名言共许相当强调，以便给教法的解说提供一个相对坚实的语言平台，原则上，后来出现的所有名相，都是从大众通用的共许名言通过逐步定义、推论而建立的。

唯识的建立则与中观不同。唯识创建之初面对的是修习禅定的瑜伽行者，而禅定是非常个人的体验，就其个人化而言禅定类同于梦，人人都可做梦，但两人不能做同一个梦。禅定也是如此。所以，在瑜伽行者中讨论禅定里的问题时，大众通用的名言共许并不特别重要。虽然唯识宗的表述里不会特意去违背大众名言共许，但原则上，禅定不可能是大众的共有经验，故唯识宗、法相宗里很多名相，不可能单纯依靠大众共许的名言而建立，所以脱离禅定单靠文字语言去通达唯识是不可能完成的任务。

《七十空性论》属中观经论，为方便计，本书遵从传统，尽量从大众共许的名言基础对涉及的名相给予解释。值得注意的是，大众名言共许虽然是开始交流的必须，其本身并不是个坚固牢靠的基石，更不意味着正确与真理。很明显，不同人群

的起始共许可以差别很大。而开始时引用的许多共许概念，往往会在讨论的进程中被否定。所以，“不违背大众名言共许”仅仅是一个权宜使用的方便规则，而不是真理本身。

8. 元素特性与集合特性

本颂三云：“一切法自性，于诸因缘中，若总若各别，无故说为空。”这是说，构成某法的诸多因缘中，一一均无自性，而其总体，亦即某法本身，也无自性。颂文本身含义正确无误，不过仅是陈述而非证明。但后人将此颂理解为，一一枝分因缘无自性，证明了所构成的总体某法也无有自性。所用的证明格式是：若集合中每一元素都不具备某特性，则集合也不具备这一特性。

这是对局部与整体关系的认识问题。推理过程所用的逻辑是：设一集合由若干元素组成，若每一元素都具备特性 A，则一般来说，集合也具备特性 A。这个命题要成立，需有个隐含的前提条件：特性 A 必须是肯定性描述。而对否定性描述，则未必成立：若每一元素都不具备特性 A，集合仍然可以具有特性 A。就是说，上面命题的否命题并不成立。也就是说，后人对本颂三“枝分无自性证明总体无自性”的理解不能成立。

反例很多。一个比较粗糙的例子是，个人不具有“宗旨”，但由个人组成的团体可以有宗旨。比较精密的例子来自数学的点、线概念：点是没有长度的，线段由点构成，但是线段有长度。更普及的例子是计算机游戏，计算机的每个部分，从硬件到软件都不是“游戏”，但运行起来可以形成游戏。可见，集合具备的特性，未必能在组成该集合的诸元素中找到。当然，按照中观，集合的“特性”也无自性不可得——这点暂时搁置，与此处讨论的逻辑性无直接关联。

由于否命题不成立，古籍里常见到的，通过论证每一缘起枝分无自性而证明集聚所成的某法也无自性的论证方式，在逻辑上不能成立。此即还原论方法局限性的表现之一。论证无自性的正确方向是揭示一切法对外缘的依赖，单纯向某法内部结构与枝分追寻则难以究竟。

9. 还原论与整体论方法

还原论的方法试图通过分割总体为诸部分，并以对各个部分加以分析的方式，寻求某些总体特性的来源。在一定范围内还原论方法获得很大成功，故此方法至今仍旧是分析问题的有效方法之一。但还原论并非万能，整体特性不一定能通过还原的方式找到来源。元素特性与集合特性的关系正说明这一点：集合具备的特性，未必能在组成元素中找到。古人对这点的了解远不如现代人清楚。例如本颂五十一：“眼识非在眼，非色非中间，彼依眼及色，遍计即颠倒。”此颂以“眼识”为对象，试图以还原论的方式寻求眼识在其枝分——眼根与色尘——中之“存在”，显然这是寻求不到的。继而因寻求不到彻底否定眼识，则是后人过度推论，恐非龙树原意：原颂文只是“遍计即颠倒”，否定的是颠倒遍计，而非直接绝对否定眼识。

整体论则与还原论相反，认为整体性质可以不考虑其内部构成而得到，甚至可以通过了解整体性质获得对其内部构成的完整了解。整体论是现代人类认识论中的一个重要方面，在一定范围内也同样获得很大成功。例如东方传统里中医等学科的有效性，在很大程度表现了整体论的有效。现代科学中常用的黑箱方法，即不预设黑箱内部结构，只通过外界输入激励与黑箱的整体反应推断黑箱性质与内部结构的方法，在很多科学领域内仍旧是非常重要的手段，有些情况下甚至是唯一的手段。但认为整体能表现一切内部结构的认识方式，显然不是现代主流，现代人很少会犯这类错误。

整体论和还原论各有其价值，但都不全面，而能完满地融整体论与还原论为一炉的认识方式并未诞生，目前科学哲学界对此困难的理性态度是随问题不同而各得其用。之所以如此，是人类基于看待割裂的认识方式（详见下文），不具备同时认识一切大小局部与细节的能力。至于解脱者的实证，因其并非基于割裂，故并不属于此范围。

一般说来，西方文化的发展中比较重视细微的精密与严格，而东方传统则更倾向圆融。不计细节的圆融常常导致颠预，不计大局的细节精密也往往导致只见树木不见森林。

10. 缘起四支

自性不能成立，错误地执着自性实有而背离真实则为许多烦恼痛苦的成因。佛教传统里，有很多分析自性不能成立的讲解。“缘起四支”因其总结得精练而全面，在当今了解无自性教法时较为通用。本文讨论也以此为起点，并将其中“观待缘起”做了更详细的解说以揭示其重要性。

大众习惯认为事物之存在（有）是有它的“自身”，比如桌椅各有自体，不相混扰，即所谓自体、自相、自性。但这样的认识扭曲而不准确。破除这种错误，佛法里使用四种缘起方式来分析自性执着不能成立。其中前三种是分析一般人执着形成处，而第四种是实证真理者为表述问题所使用的方便。四种缘起类型简介如下：

①支分缘起—否定集聚有（存在）

此方式又称“析空观”，一直为佛教各宗派广泛使用。所谓事物是由各个部分集聚而成，此等集聚并非永恒牢固，并非决然一体，故事物没有绝对的自身。比如，桌子是由木板木棍拼装，而木板木棍又由纤维等集聚，如此等等。过度强化这种集聚关联，而将集聚所成视为某法本体（自性），乃是错误和扭曲。

支分缘起并未能彻底解构自体自相自性见解，依支分分解的方式分析下去将有两种困难：其一，若该法是无穷可分的，则支分分解的过程将无有结束之时，无法达到最终结论。其二，若该法的分解有支分的不可分割极限，则无法就此证明无自性。情况二的具体实例在龙树菩萨所在的时代几乎无法找到，但问题不是不存在，当初佛教内关于不可分割的“极微”概念，就引发过很大争论。而今天看来，不可分割的事例已经不少，例如在微观，轻子与夸克都无内部结构，更谈不到分割与组成；宏观例子是黑洞，光线都跑不出来的地方也无法分割，更无法知道其内部结构与组成。

从总体到支分时遇到的分割无尽困难，在从支分到总体的集聚过程里以另一形式出现。古人认为，假如任一支分都不具有某种特性的话，总体也必然不具备该特性，但此结论现代逻辑并不接受。如“元素特性与集合特性”小节所述，与“点无长度而线段有长度”同理。类似地，假如点没有自性的话，不能由之直接推导出线

段没有自性，线段无自性需要用别的方法证明。

量子力学以来，近代科学界倾向于认为物理世界不是无限可分。物质的量子化已经成熟，空间的最小分辨尺度已经呼之欲出，只有时间的量子化还没有明确的方向。无限可分问题几乎只存在于数学这样的抽象学科里。

②相依缘起——否定独立有

事物是在相对比较中才能表现自己，例如某学习小组有三位成员，代号 A、B、C。则 ABC 其中任一，只有在相对其他二位成员的情况下才有意义。例如 A，若失去 B、C 的对比，则代号 A 全无意义，故将此 A 认作绝对独立个体（自性）显然是错误和扭曲。

相依缘起也未能彻底解构自体自相自性见。如上例中 A、B、C 三者，相依的缘故皆无自体自相自性，这个结论没有问题。然而三者之全体，即这个学习小组，有没有自体自相自性？显然，上述论证并不能直接给出否定性结果。

③观待缘起——否定自体有

实际上，一切事物都与其外界有着割不断的联系。这些联系有的紧密而明显，有的隐晦不明，但无论如何这些联系是无法隔断割裂的。引理指出，法界中任何一个局部，都无法隔断其与外界的联系，故无法构成绝对独立的自体。以分别心将法界某一部分在观念上从法界中割裂开来，截取出来，并将其认定是独立事物。于是这一独立事物就与法界其余在观念上形成对立、对比，并依这种对立认定此事物的“独立”与“存在”。这种方式在中观系统里称为观待缘起。观待缘起的另一重大特点是与自心的分别紧密相关，不能离开心的作用（详见下节）。

例如黄海。将一片水域从太平洋割裂出来，起名黄海。在此观待割裂的基础上，还可以建立黄海的水温、气象等等概念。然而无论观念上如何强烈地认为黄海独立，其与外界——例如与太平洋水体——的联系无法隔断。这是联系紧密而明显的例子。

再如杯子，内部联系紧密，而对外界的联系相对隐晦不明，似可独立于外界。然而仔细观察可知，杯子总要放在某处，不是桌面就是地板，即使发射到宇宙空间

去，也在星系引力场的作用下，故仍旧无法成为绝对独立的自体，即为引理所证。

适当地看待甚至割裂，可以是一种相当有效的方法，有助于认识事物（见看待与割裂小节）。但如果看不到心的看待与割裂在其中的作用，认为诸法真的独立存在而有“自体”，是人们误执诸法有自性的根本处。上述支分缘起对应的集聚有、相依缘起对应的独立有，都无法离开看待缘起的妄执自体有。而妄执自体中最重要、最基础而且最坚固的，是执法界少分为自我，执其余为外境。

如支分缘起中所举难以彻底的两种情况——无限可分与不可分割极限，均可用看待缘起说明无自性。在后颂讨论里将继续分析无限可分的问题。对于具有不可分割极限的情况，例如黑洞或者电子，则只需借用上述引理，说明自身不可分割之法仍然与外界不可割裂，仍旧存在相互作用。在黑洞，表现为黑洞三毛定理：黑洞通过质量（引力）、电荷与角动量与外界相互作用；在电子，则是电荷与自旋。粗略地说，动量是直线运动的惯性，比如一辆车撞过来时候的惯性；而角动量与自旋是旋转运动的惯性，比如陀螺旋转时不停。

对于以相依缘起分析而未能彻底的，只需考察其总体，例如那个由 A、B、C 所构成的组，是否可以跟外界全无关系？若有关系（依引理，必有关系），则总体仍是割裂所成，则依看待缘起，其总体仍然无有自性。

相依缘起和看待缘起看似类同，其差别在于相依缘起隐含了一个上一级的总体，而此隐含之总体其自性不能因相依而破除。看待缘起则不隐含总体观念。

④唯名有

唯名有是实证者面对大众认识局限时的一种无可奈何。为了表达意思，不得不随顺大众的心理习惯将法界看待成为诸法，又随顺大众语言习惯，将此诸法依照大众概念用名言表述，即所谓名言共许。但即使使用这样的名言共许，实证者并不会因此落入割裂法界为独立诸法这样的错误扭曲中去，并不会认为诸法是独立有自性的，所谓诸法，只是借个名称，用来说话而已，如经云，“能善分别诸法相，于第一义而不动”。所以，唯名有是超越二元对立的实证者们将就大众看待缘起现状而使用的方便手段。

如上缘起四支，龙树菩萨在本论中均有所运用，但未分别详述，然而为了更好地理解后续诸颂的意义，需要具备对缘起四支的基本了解，故列于此。

11. 看待与割裂

看待缘起的重要性早为中观论师们所关注，在中观应成派对缘起的分析里，看待缘起是其中极其重要的部分。龙树菩萨在《七十空性论》里对看待也多次提到，使用的词汇是“相待”和“分别”。其中“相待”侧重客观性描述，而“分别”则体现了心在看待中的作用。但在现代语义上，“分别”一词对应的内心活动相对粗糙，而“看待”实际发生在内心活动的各种非常细微层面。

例如，傍晚散步，突然觉得右侧下方不远处有物一动，定睛一看，是只小猫。等到看清楚小猫，当然是分别了。但初觉有物一动时明确的分别虽然还未形成，内心却早已判定此物与环境有别，所以才会有后面的定睛去看。这就是看待，而且在看待的范围里，已经算是比较粗重的了。所以本书里少用“分别”而多用“看待”。

但“看待”仍然有二义性，因为佛陀、龙树等实证者可以进行看待，从而随顺世间名言共许，但他们在看待的同时并不会割裂诸法，背离实相，如经所云：“能善分别诸法相，于第一义而不动”。或者说，实证者们使用跟大家相似的看待对立相，只是为了帮助大家认识自己的误区，提供通向解脱的因缘。但同样的看待，放到普通人这里，则必然伴随着割裂诸法。故本书中经常将“看待”与“割裂”连用。实际上，人类到现在为止积累的各种知识和各种认识方法等等，无不建立在割裂诸法的基础上。从某种意义上来说，不经割裂，人类就几乎无法进行认识活动。而若干有效的认识与分析的方法，往往是一种适当的、巧妙的割裂。

比如，应力是材料力学里最基本的内容。应力是材料的内力，如果没有应力，材料就不可能传递受力，从而一切桥梁房屋等都不可能建设。应力的简略定义为“材料内部任一剖面两侧的相互作用力”——为了表述应力，不得不将好好的一整块材料，用观念割裂成两部分进行思考。当然，这个剖面不可以真的切开，如果真的切开成两块，材料就被破坏，剖面处的应力也就没法存在了。这里可以明显看到人类

认识事物的两难：不割裂，就没法认识问题；但又不能真的割裂，如果真割裂就彻底扭曲了实际情况。人们在一般问题上的错见，就是主观割裂而不自知，并以割裂的主观认识为真实，导致扭曲而不自知。

整体上来说，这种习惯性的思维方式中有一些根深蒂固的认定：a、事物在广延上是分立的，分立事物的每一分立单位，前后是连续的；b、心念在广延上是单一的，在此单一前提下，心念前后是分立的。这是相反的两种割裂认定方式，都是为了将就人类有限的观察能力和讨论方便而建立，这个建立过程如下：

①先将显现割裂为主观和客观，或说外境和内心。

②内心：人类内心活动是极复杂的系统，有许多心念在同时并行。一般会自我忽略其中相对弱的部分，误认其最强部分为当时唯一心念，所谓一心一意，从而割裂自心为单一相续。并对这单一相续进一步割裂为前后相接的一个个念头，若一串念珠。

③外境：用心念在广延上将之割裂为——分立事物，并对每一分立的事物认定为前后相续。

这种习惯的认识方式虽然大大简化了认识过程，在某些方面提高了认识能力，并构成人际沟通的共同平台，但究其根本并无坚实合理的基础，并且可能带来极大的扭曲。

最根本的割裂是心念与外境的对立。对外境的进一步看待割裂是次生的，其中不能离开心念的参与。但这并不是三元，而是根本割裂与次生割裂的交织。

人的心念并非唯一，其表现在日常生活中随处可见，比如有人学习的同时听音乐，又如看电视时可以同时打毛衣。实际上人的内心更像海潮，同一瞬间里包含了无数大大小小的海浪（内心活动），只追踪其中最大的一个，固然可以简化对内心的认识并解释若干现象，但固执地认定只有一个海浪在变化却也相当地背离了实际，造成很多认识困难。

对看待与割裂的认识在本书里占据非常重要的地位，后续诸颂的讨论中经常会涉及看待与割裂。

12. 名言的基础—名字与“名色支”

如上所述，“唯名有”只是随顺大众名言而假立诸法。但“唯名有”还有另一种意思。十二支因缘（详见后颂讨论）无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入……基本是描述内心活动中二元对立或观待割裂，从极细微的无明逐步滚大粗重的过程。一般人对十二支只能观察到名色支为止，更细微的“识支”和“行支”则观察不到。经过适当禅定训练的人可以观察到“识支”，只有相当深入禅定并且智慧足够锋利的人才能观察到“行支”里去。名色支的生起，实际就是内心对法界某些部分进行的观待割裂粗重到了可以觉察的程度，此后才有建立名言、标记该法的可行性。换句话说，大众“唯有到了名色支后，才能够将诸法安立为有”，所谓“名前绝无”即是此意。少数有能力者对行与识的观察，不能构成大众的名言共许，不能成为语言交流通则。

现时坊间对唯名有的解释有若干歧义，例如说“诸法是依名字的安立而有的”。这种说法如果加以仔细简别，可以解释成正确含义，但在一般望文生义下则成为“先有名字而后有诸法”或者“诸法是依名字而有的”。这是相当大的误解。反方可以问：“诸如狗猫无语言文字，不能安立名称，则狗猫无诸法，不辨自他？”这种误解实际是来源于对唯名有两种含义的混扰，将“先有名色支后有诸法的安立”误为先有名字了。

在学习缘起、讨论唯名有的过程中寻求安立名称所依托的是什么，即所谓的“安名处”，也是常见的热门话题。这实际是用经过包装的形式，从超越二元对立的唯名有倒退到二元对立的观待割裂。所寻的安名处，正是经过主观观待割裂所认定的独立之法，只是冠以“安名处”这样一个通用名字而已。不经冷静观心训练只使用思维分析者在此处非常容易混扰。

13. 截断与无明

无明是佛门经典中多处涉及的一个词汇，也是给许多读者带来极多困惑的问题之一，古今大德涉此的解说可谓汗牛充栋。但凡夫认识的基本局限性，以及凡夫在

认识与描述上不得不使用的截断方式，却是一个未曾涉及的角度。适当地使用这个角度可以对无明问题提供一个相当有益的补充说明。相当多一直难以理解并引发若干错解和困惑的问题，例如“无明是怎么形成的？”“无明是缘起法吗？”“如何是无始无明？”“什么是无始本有种子？”等等，在此角度下都可以看得更清楚些。

人类认识事物只能从局部相开始，我们对法界显现不能直接认识，这是人类认识能力的局限。由于对无量无界无限的事物不能直接认识，故而割裂法界为——诸法。例如，可以认识一个或数个苹果，但不能直接认识“全体苹果”；能认识个人，但不能直接认识“中国人民”。用佛教语言说则是：可以认识别相，但不能直接认识总相。龙树时代尤其如此。千五百年后，人类认识能力已经获得相当增长，对总体、无限、无界之类的问题有所认识，但其认识能力仍然非常局限。面对一个无限的问题，典型的处理过程是先将无限问题截断成有限问题，再对有限问题获取结果，然后设法寻找有没有可以不受截断限制的规律，把局部获得的结果延伸到无限去。如果成功地延伸到无限上去了，则是认识了这个无限、无界问题。数学上的无穷积分就是应用这套处理过程的一个典型例子。但是现实世界里能做无限延伸的事情非常少，对于无法延伸的情况，人类只能是将无限问题截断为有限，并尽可能地把被截断在外的部分对截取部分的作用保留下来。至于截断点的选取，具有相当的任意性，只是在维持截取部分仍旧可被认识的前提下，希望能将截断带来的不准确性尽量降低。这样的认识方式在日常生活里屡见不鲜，比如，故事都是从“头”讲起，但对一个无尽过去的故事从哪里讲起？只能选个地方——“有一天……”作为开始。

跟讲故事类似，十二支因缘讲心的活动，但心的活动无有止境。反溯十二支因缘，从粗到细，特别是到了行支，心念已经很细微，早就超过未经特别禅定训练的人所能观察的范围。但对深入禅定的人来说，行支无底，心念细微了可以再细微，更细微，如此反溯过程无有止境。这是个无限无界的问题，为了表述，只能截断。佛经中将行蕴极细微处截而断之通称无明，作为十二支因缘之“开始”。这样截断出来的无明，只是作为十二支因缘的开始来用，但并不是个真实的开始，故称“无始无明”；又因为截断是受限于人类认识和观察能力而被迫添加上去的虚拟观念，所以

又称“无始幻无明”。可见佛教经典里为说明无明性质，在名称上做过相当细致的选择。

当我们说出“无明”二字时，虽然我们想要表达的是无尽无限，实际却只是两字，已经将无尽无限截断在这两字之中。既然是截断，被截断在外的部分对被截断后“行”、“识”等诸支的影响不能忽略。基本上，从截断处留下的影响有两部分，一部分是心行上留下极细微的心与外境的对立，也就是能所对立、自他对立，这部分也被称为“无明”；另一部分则是截断外的因缘相续及其相续的惯性，这部分的表达通常非常艰涩。例如唯识学讨论八识种子时涉及的“无始本有种子”，正是表达被一句“无明”截断掉的因缘相续对截取部分的影响。既然无法对截断掉的再说什么，只好叫做“本有种子”；又因截断毕竟不是真的开始，而试图寻找开始的努力注定不能成功，所以称“无始无明”。后人对截断问题了解不足，才导致对“无始”、“本有”大量的误解与争论。虽然无明是对内心活动的二元对立从粗重到细微反溯过程的截断，但“无始”很容易被望文生义地理解成时间上的无尽久远，这样的理解不完全错，但不够全面。例如梦，对正做梦的人来说，此梦“无始”，但此无始并不意味着时间的无尽久远。

上述讨论实际已经回答了“无明是怎么形成”、“如何是无始无明”两问题。而且明显可见，截断并安立无明这样一个概念确实是缘起法，是人类认识能力局限性的表现，但人类认识能力的局限性本身也必须随顺名言划归“无明”概念之内，不能更说别有原因，否则无法完成截断，故佛经于述及十二支因缘法处说“无明无缘”。

14. 相似相续与连续

连续一词在现代中文里有两个含义。一个含义自古相传下来，使用的频率并不高，定义也非十分明确，大致是说某个主体在某个时段相对稳定无剧烈变化的延续；另一含义来自近代数学，如果使用专门的符号语言，数学上连续的含义可以表达得非常精密，若用日常语言则其大概含义是，时刻都在变化而无有中断。注意，这两个含义隐含着不同的强调：古含义强调的是相对稳定不变，现代含义强调的是不断

变化。下文中的连续，使用的是现代数学连续的含义。

将内心活动割裂为单一相续的一连串心念是古人认识能力的局限，这种局限给认识佛法带来相当多困难，龙树菩萨在《七十空性论》里提出的很多问难都是瞄准此类错误认识而来的。很多经论随顺大众的习惯方式，使用“一念”、“前念”、“后念”、“第二念”这样的词句对内心活动进行描述是一种不得已，并不表示赞同这样认识，相反，是为了克服这种割裂导致的困难而建立的过渡方式。

对不可割裂，古代当然没有近代数学定义得那么精确。近代数学用无穷小分析和极限的方法精密地定义出“连续性”，其具体内容可参见《数学分析》等书籍，此处略过。佛陀时代虽然没有现代的定义方法，但经论里这样讲：

“九十刹那为一念，一念中一刹那经九百生灭。乃至色，一切法亦如是。”——《仁王般若经》“(心的)相似相续，亦说名一。与第二念，极相似故。”——《瑜伽师地论》这是说，一念里有九十刹那，一刹那里有九百生灭——这里生灭是变异的意思——而一切法（心念与事物）都是这样变化的。前后念的相似相续，即经八万一千生灭后，仍然极其相似，差别非常微小，可以说成是“一样”。当然，九十、九百与八万一千不是具体数量而是形容“极多”。熟悉基础数学的人知道，如果说这是用有限细分来近似描述连续的话，这样的细分可以说做到了古时的极致，只差取极限就是现代数学的连续性了。现代人望文生义来看，“相似相续”似乎是说“好像连续”而否定连续，表明心的活动念念有间隔，只是间隔很小，看上去跟连续很相似而已。历史事实正好相反，在提出相似相续的时代根本没有现代数学的连续概念，当时的人们将内心活动认定是一个个顺序排列的分立心念。而“相似相续”正是佛教大师们在这个背景下尽量强调变异：心念时刻在变异，尽管间隔十分小的话变异也十分小。这是非常靠拢现代连续性概念的一种表述。

例如飞行中的子弹，如果用当年的语言来描述其位置，则是“刹那生灭，相似相续”；而现代对此问题的表达，则是子弹位置“时刻变化，轨迹连续”。但如果将“刹那生灭”中的刹那理解为离散而紧邻的一连串时刻，生灭理解为消失与再出现，则立刻会引发出“飞矢不动”佯谬——我们会在后面对此佯谬做进一步讨论。故这

里的位置的“生灭”，应当作“变异”解。

除“相似相续”外，还有“业灭可以感生果”、“前后念间，中无他法间隔为等无间缘”等说法，都是在古代认识水平的局限下，在割裂看待而认定事物或心念前后分立的背景下，设法解释诸法如何相续的问题。特别是“等无间缘”一词，几乎是在强说念与念是连接的：既然“中无他法间隔”，念怎么还分得清前后？尽管在今天看来，这说法没有近代数学定义得那么清楚精密。

现代脑科学、生理心理学的研究认为，人的大脑是在模拟状态下工作的。就是说，大脑更像诸变量连续变化的模拟计算机而不是变量取值离散化的数字计算机，思维更像连续取值的模拟量而不是离散取值的数字量。这也是对“心念连续”的一种间接支持。

现代学佛人，如果对法界不可割裂、诸法是观待而立、唯名非实，用连续性的时刻变化而无间断来类比的话，可能更直接更易理解。

15.愚昧、理性与智慧

人类发展的主线是从愚昧走向智慧，而人类智慧的表现之一是理性。就人类大多数个人而言，理性力量与本能力量、感性力量相比较会显得相当单薄无力；但就人类社会而言，理性力量远较本能与感性力量来得强大：人类对世界的影响远超过其它生物，而这些改变几乎完全是随着理性的发展而积累起来的。

毫无疑问，我们人类智慧远未达到完美，人类的理性也带有非常多的弱点和局限。龙树在《七十空性论》等若干著作里着力指出了我们习以为常的思维中夹杂有大量的片面、僵化、短视、不自洽等非理性成分。佛法是为了帮助人们克服这些非理性误区，超越人类理性中目前的不完备，导向圆满智慧的教法，而决不是为了否定理性导向愚昧。以佛法之名用颠预、愚昧乃至迷信来否定理性，是对佛法的附会和反动。

现代科学相当强烈地否定了宇宙主宰的存在，这是人类智慧发展的表现之一。而纵观当今世界各个宗教，其核心部分几乎都在这点上与现代科学具有根本矛盾。

佛教则是唯一例外。佛教核心精神中无神论“无主宰”部分与科学并行不悖，而且佛教的冷静与理性，也同样与科学精神并行不悖。遗憾的是近代的佛教界似乎并未注意到社会发展、科学发展带来的有利因缘，并未努力去弘扬佛法解脱道上无神无主宰的理性与智慧。与此相反，许多附着于佛教的民俗信仰却以其种种愚昧方式，将佛法的核心掩盖在一片混沌之中，让社会大众无所适从，令人遗憾。当鱼龙杂混金沙俱下之今时，读者当自具慧眼，淘赤金于泥沙之中。

16. 二谛之一：俗义谛

二谛——俗义谛与胜义谛——是中观宗极重要的表述形式之一，也是给初学者带来极多混扰与困难的部分。造成许多混扰的原因之一是，二谛实际上涉及三个层面：俗义、俗义谛与胜义谛，现实中许多学人以为二谛只是胜义谛、俗义谛两个层面，而将俗义与俗义谛混为一谈，埋伏下很多后续的混乱。造成混扰的另一个原因是，学人未能理解中观师安立俗义谛与胜义谛这种表述方式的内在必然性，看不到俗义谛与胜义谛之间根本性的本质联系，从而在实践中要么将胜义谛与俗义谛分立开来甚至对立起来，要么又走向分不清胜义谛、俗义谛的另一极端。

例如“心不可得”一句，讨论中有人误认为这是胜义谛，但这是俗义谛。实际上，“有心可得”是俗义，也就是大众一般接受的认识。“心不可得”是俗义谛，其中使用了俗义的基本概念“心”，然后加以否定。至于胜义谛，则连“心”字也谈不到，如古德所云“言语道断”。下面是对此问题的进一步讨论。

中观宗表述缘起性空时，首先使用的是“俗义”语言平台。俗义其实就是日常使用，被大众普遍接受的“正常”表述，换句话说，就是得到大众普遍共许的名言。比如，“花是红的”“雪是白的”就是这样被大众接受为“正确”的普通共许，应成派的讨论里，也常称之为“正世俗”。反之，若说“雪是七彩的”，并不加明确的简别，则在大众共许名言里被认为是错误的、颠倒的，应成派的讨论中称之为“倒世俗”。但是，如前述及的，大众名言共许只是部分大众在有限环境下的共识，并不一定代表真理。事实上，阳光下的白色确实是由七彩构成的。

谛是真理，或导向真理的意思。

俗义谛是在俗义基础上，用大众共许的名言为语言概念平台来破除错误，表述实相。说某法无自性，说二元对立的执着从根本上的不能成立等等均属世俗谛。既然名言共许是以大众割裂法界为诸法为前提的，圣者也以名言有的方式随顺大众方便而建立俗义谛，故俗义谛无法避免地要以观待乃至割裂法界为诸法作为表达基础。龙树在七十空性论里主要使用的是破斥方式否定执持自性实有，其表述也属俗义谛范围。甚至“缘起性空”四字本身也属于俗义谛。实际上，佛法经教中对诸法的一切抉择，说明其性空无实，都属俗义谛。值得特别指出的是，俗义谛复盖的范围极其广大：“法界任意一法都无自性”适用于任意一法，看上去已经复盖一切法无有剩余。这就随之产生一个疑问，既然俗义谛复盖了一切法，为什么还需要安立胜义谛？

16.二谛之二：胜义谛

前述数节中我们曾谈及，大众是割裂法界为诸法并执为实有，故而任意一法的所谓“成立”，都是以割裂或者观待为前提的。但割裂是识的作用，是后来添加上去的执着，并非实相本来面目。对现证实相的实证者来说，现量超越能所，离割裂，非观待，此时一切法不能成立，同时法界也不会因此变成空无所有的断灭。

回到表述真如实相这问题上，既然俗义谛表述的都是割裂观待的分别相，那么超越割裂与观待的实相必须另有表述，这就需要胜义谛的安立。若不安立胜义谛，则对法界的表述就有逻辑上的严重缺失：仅仅描述了割裂后的诸法，反而遗漏了更根本的，超越二元对立的实相。所以，胜义谛必须安立。俗义谛胜义谛二者同在，才能构成表述的逻辑完整性。

胜义谛必须安立，但安立胜义谛有其无法避免的困难。其一，大众共许的语言文字概念等所有表述手段，都以割裂为基础，用来表述超越割裂则力所不能及，无法准确表达，只能勉为其难。其二，胜义谛不是一法，不与任何法对立。虽然在表述格式上它与俗义相对，这种相对容易让若干学人下意识地将胜义谛也当作一法来理解，但这样的理解本身就陷入割裂二元相对，与胜义谛本意不符。

总之，用二谛这样的格式来表述实相根源于人类认识与表达能力的局限性：表述必须使用俗义名言，但俗义不能完整表述实相，不得不另立胜义谛。胜义谛不能由语言概念准确表达出来，却又不得不用语言来表述，舍此别无它法可行。

17. 二谛之三：不同表述下的侧重

古今的中观师们在不同的情况下对二谛有不同的文字表述，在此列举几种，并对其所侧重强调的方面略加讨论。

① 俗义谛：法界任一法均无自性，因看待依名言而说有（俗有，唯名有）。

胜义谛：离看待割裂则任意一法都不能成立。

首先给出的这组二谛是哈佛帮讨论中使用形式，其中“因看待”“依名言”、“割裂”等句义，已在导读前诸节讨论过。其中特别要强调的是胜义谛不说一切法皆无，而是说“任意一法不能成立”，是指经割裂看待对比而建立的任意一法，若无割裂则此法不成，但法界并不会因之而成为死寂之断灭。

② 俗义谛：法界任一法均无自性，因看待依名言而说有（俗有，唯名有）。

胜义谛：于胜义中一切法皆无。

这是应成派中观教学中最常用的二谛表述，其俗义谛无论文字与内含①组都没有实质差别。而其胜义谛的表述，则直接用“无”字否定一切法。如果理解这个“无”是指离割裂一切法都不能成立，则其意义与①也完全一致。但若学人不解其背后的深意，直接做有无的无解，则容易将胜义谛俗义谛打成两截，将胜义谛陷入割裂对立中。同时不免对胜义谛夹杂入断灭见，产生“胜义中无，如何产生俗义中有”“性空中如何会出现缘起”这类疑问。历史上应成派大师们在教学中对这点做过极仔细而谨慎的防护，格鲁论典中大量有关“所破不足（常）”“所破过当（断）”的讨论可为参考。但若以割裂与看待的角度去了解，则学人可能会更容易避免不足与过当的错误。

③ 俗义谛：一切法依名言而有

胜义谛：一切法皆无。

这是②的进一步简略，作为记忆用的简略提纲自然很好，讲解理解时却需要详细展开，并仔细避免展开过程中因理解深度不够而造成的错解。除了②中提到的可能错解外，俗义谛还必须了解“依名言而有”当如“缘起四支”与“名言的基础”两节中解释的意义，而不是“事物因为有名字才存在”，后者是相当一部分学人中存在的错解。胜义谛的解释则更需小心避免断灭见夹杂而入。

④ 俗义谛：后得位一切如幻现起。

胜义谛：根本位一切法皆无。

根本位是指无分别智现量，超越二元对立，无有出入，与任何心识状态都同行而不对立，实际上它就是胜义谛，只是描述侧重于心行角度。后得位则指分别等心行现行。行人学习二谛，如上①②③等表述形式，必然会寻问这些表述源自何处。显然，其根源基础不可能仅仅局限在思维概念的推断，因为思维是二元对立的，而二谛需要超越二元对立的范畴。对此的解释是，二谛来源于古今实证者的切身实践。而④就是超越二元对立的实证者们根据实践现量作出的表述。如果说对表述①②③学人还可以主观地将之局限在概念范围里，则表述④就将之与行人的心行完整地联系起来了。“如幻”是指割裂造成的对立之非真实，而“无”同上应做不能成立理解。

⑤ 俗义谛：出根本定入后得位，一切法如幻现起。

胜义谛：入根本定，则一切法皆无。

粗粗地看，这组表述可以说是④的简写，但这组表述远不如④精密，容易引起误解。首先，对应于根本位，根本定是没有出入的，即使是进入后得位分别心现起，根本定也未曾离开，只是一般人不能体会。若根本定有出入，后得位与根本定不能并存，则于后得位超越二元对立就成为不可能，佛法将成为不可能在日常应对中应用的屠龙之术了。

诠 释

七十空性论科摄

圣龙树菩萨 造

胜友与智军论师 译藏

法尊法师 由藏译汉

法尊法师 讲授科摄

弘悲 听受

敬礼曼殊室利智慧萨埵

第一章 标宗立义

生住灭有无，以及劣等胜，佛依世间说，非是依真实。（一）

生、住、灭、有、无、劣、等、胜，是等一切，佛唯依世间名言故说，非依真实。

本颂一：生住灭有无，以及劣等胜，佛依世间说，非是依真实。

[释名]

生：法之起始。

住：法之相对稳固、变异不显著阶段。

灭：有二义。其一，法之败坏消失过程。其二，法败坏消失后不再存在，此为虚拟假名，完全无有该法的显现。

有：存在。

劣：不如。

等：相当。

胜：超过。

[分析]

佛教缘起法首说无常，变异。对于外境一般说“成住坏空”，对心念一般说“生住异灭”。此处龙树以“生、住、灭”总摄缘起无常相貌：任何一法都处于不停变化之中。但变化被简单化为成、住、坏却是由割裂看待而成，类同人之“少年”、“中年”与“老年”，并无明确定义，其间也无明确界限。另外可以看出，说生、住、灭的时候隐含着该法的存在，即“有”。“有无”或“存在与不存在”是众多哲学家所关心的中心问题。如上所述，“存在”是执集聚有、独立有或自体有而成的错见。“劣等胜”是说比较：甲法或下劣于乙法，或与乙法相当，或优胜于乙法。这样的比较是在割裂法界为诸法的基础上，对诸法执着的进一步粗糙化，故比较出“劣等胜”结果，就更是世间思维习惯的产物，而非法界实相。龙树在本颂中用两句概括：生、住、灭、有、无、劣、等、胜都非真实。

虽然法（事物和心念）的变化、法的存在与否、法法之间比较等等，都是世间习惯的名言共许而非真实，这些共许却是思辨讨论正理的基础平台。为将真如实相表述给大众，为校正大众深藏而坚固的执着，为使大众能由浅入深逐步了解佛法真谛，佛法的引导大都由浅入深，从名言共许这个基础平台说起。即如龙树指出，这些表达方式，是佛陀随顺大众日常思维习惯，方便引导大众契入正理之言，并非究竟真理。但要注意的是，佛法的宣说，初虽随顺大众名言共许，后则不能尽随，若尽随顺大众习惯，就无法开显解脱之道了。初时随顺只是为了在破除执着之初让听众有个可以理解的基础平台，后则必须开显真如实相。

[小结]

此颂是本论出发之基础，标明佛说缘起等法，首先是随顺世间法习惯的表述方式而说。故其中所说生、住、灭等事，并非佛所证诸法实相。而讨论进行的时候对四种缘起方式给予了说明，强调了看待缘起，对大众在看待过程里对诸法不可避免进行的割裂，给予了特别说明。

问：如现说我等，此岂非有？后有无我慧转，故定应有我。

答：无我非无我，非故无可说。何以故？一切所说法，性空如涅槃。（二）

本颂二： 无我非无我，非故无可说。一切所说法，性空如涅槃。

[释名]

不可公度：完全不可比较的两同名事物。例如时间，黑洞内的时间与我们的时间无法相互比较。再如，梦里数十年，醒来黄粱未熟，是梦里时间与醒后的时间不可公度。再如，面积与体积在数学上都属于测度，但很明显的是两者不可公度。强行比较不可公度的事物，会导致无可理喻的错误。

不可公度现象源自人类认识能力的局限，特别是有限的观察视角。当超越局限后，与之相关的一些不可公度现象可以在更深的层面上得以公度。但因大众并没能普遍达到这种超越，强行公度必然造成困惑。

[分析]

此颂龙树未加解释。

提问：“比如大家说话中都说我如何如何，这怎么会是没有我？即使是依照佛陀教法修行后，依无我智慧而转破有我的执着，实证无我，那先前也必须先有我而后转。”这个问题的提出，实际是比较了两个不可公度的事物。执我之中谈无我也是如此。如同做梦之中，自我与外境都活灵活现，梦中怎么会觉得没有我？及至醒来，梦中之我全然非真，醒来后的也不是“先前梦中之我”。现在所谓有我，与破我执后实证无我，是不可公度的。所以龙树菩萨的回答是，梦中之我不仅非真，而且醒来以后全不相干，故实无可说之处。

[小结]

一切所说有我、非有我等诸法，如梦境梦话，无有实事，本自无生，性空涅槃，无可说处。而未实证无我，即如梦中之时。

问：汝说一切诸法皆自性空者，为依国王教敕而说？为有通达一切法皆性空之正理耶？

答：一切法自性，于诸因缘中，若总若各别，无故说为空。（三）

一切诸法之自性，于诸因缘，或于因缘和合，随于一法上，悉皆非有，故说一切诸法自性都空。

摄曰：生等唯依世俗说，“无我”亦无有实我，此义即显一切空，总别缘中无性故。

本颂三：一切法自性，于诸因缘中，若总若各别，无故说为空

[分析]

本颂是总论，意义明确：一切法一切事物无论从总体而言，或者就其支分而言，都不可能具有自性。此回答隐含的前提是一切法皆性空之正理。

颂意虽然明确，读此颂仍然可能联想到若干佯谬。比如，每个支分都性空，能不能导出其总体也性空？对此问题的答案，龙树时代的人认为是非常明确的：所有部分都性空则其总体也必性空。然而现代的认识并不如此。在预备部分的“元素特性与集合特性”条已经讨论过，因为各个支分性空，而推出该法性空的推论方式，逻辑上并不成立。这说明用支分缘起破除集聚有的方式，仅仅从事物的内部寻求矛盾来证明无自性，有其方法上的内在不彻底，逻辑上不能保证能就此证明所集聚的事物无自性。当然，龙树菩萨这里的结论并无任何问题。

[小结]

无自性的根本关键在于，任何一法一事物都无法割裂与其外界的联系，都必须依赖外界才能显现。故而将任何一法自法界孤立出来都是认识上的扭曲和错误。此即以观待缘起破自体有。而人的认识习惯则正相反，必须割裂开来，才能认识事物。

第二章 即法破相

第一节 就现象开四门约三时破

第一条 四门无果破生等

有故有不生，无故无不生，违故非有无，生无住灭无。（四）

法若已有，则不从因生，已有，乃名有故。无，亦不从因生，以无故。有

无相违亦不得生，不相顺故。如有无相违，其非有非无又岂能生？是相违法故。生无故，住、灭亦无。

摄曰：法若已有或已无，俱非违故皆不生。

本颂四： 有故有不生，无故无不生，违故非有无，生无住灭无。

[释名]

四门：有，没有，即有即没有，非有非没有。

[分析]

初读时本颂略显突兀，须知背景。一般执法为有自性，可分两类。一类为执生灭之法有生灭有自性，此类龙树在后续诸颂中破斥；另一类为执恒常之法无生灭有自性，为此颂所破斥。恒常即无变化，而不能变化之法，即无法与其它因缘相互作用，从而恒常之法实际无法被观察，无法显现。变化就阶段而言可略分为生、住、灭，此颂从生破起，说明恒常之法，不能生。大意为：若一法恒常已有了，则不可以是生出的，若是生的，则非恒常。若一法没有，则更无从谈生。亦有亦无，非有非无自相矛盾，更不可能生。若无有生，则住灭也都同理不能成立。本颂虽然破的是生灭，直接指向的却是：恒常不变之法不可能存在。

对现代人而言，这段完全用反证法的破斥说得通，但说服力并不强，换成正面说明的方式或许更有亲和力。正面说明的逻辑并不复杂。在割裂诸法的观念上看，存在与不存在，有与无是绝对互斥不可并存的，而恒常之法，只能在有无之间恒取其一。但“生”在观念上却偏偏是从“不存在”到“存在”，从“无”到“有”的转变。对于恒常之法，这样的转变显然是无法进行的。生既如此，灭也同样，二者都不能成立。

《七十空性论》后文尚有若干类似事例，龙树菩萨当时用来破斥自性见的推理，对习惯现代逻辑推理的人来讲，说服力不强。这主要是成论时受到当时社会认识能力的局限。若龙树不理睬这些局限，则当时的人对其论著就根本无力理解，反而无法完成破斥错见的目的。龙树菩萨的结论无有错谬，有些以现代人的角度来看推理

不够严谨的部分，都可以用现代逻辑推理给予代换，而维持结论不变。

题外的联想：一般常识，如果多处的逻辑推理不成立，则应该伴随出现大量的错误结论。但事实相反，龙树的结论无一错谬。这给讨论参与者的联想和启发是，龙树菩萨根本是先知道诸正确结论，而后设法按照当时人们的认识能力，演绎出一些用来说服当时人的推理。这些推理本身的正确性或非最重要之事，最重要的是能帮助听众破除谬误与扭曲。换句话说，龙树的无谬结论并非来自分析与推理，这样结论与推理倒置的现象，应是实证真如者为帮助大众而行的方便。

[小结]

生、住、灭非实有，自性空。

第二条 三时无果破生等

问：佛说有三有为相，谓生、住、灭，又说生时有生，故有为法定应有生。

答：已生则不生，未生亦不生，生时亦不生，即生未生故。（五）

且已生则非所生，何以故？已生故。故已生者则非所生。又未生者亦非所生，何以故？尚未生故。诸未生者则非所生。离生作用、势力，自体非有，故非所生。又正生时亦非所生，何以故？此即已生及未生故。若是已生、未生，仍如前说，非是所生：其已生者已生讫故非是所生；其未生者尚未生故、离生用故、无势力故及无体故，非是所生。由离已生、未生，无别第三生时，故亦非所生。

摄曰：已生未生皆无生，即故离二无生时。

本颂五： 已生则不生，未生亦不生，生时亦不生，即生未生故。

[释名]

生：为任意一法之起点。

[分析]

若法不生，则不能有，当然就更不可能生出自性有。对变异中的诸法，龙树对

大众认为的“生”进行解剖进而否定。颂文大意是，于已存在（已生）之法觅生不可得，因为不能回到过去寻找；于不存在（未生）之法觅生更是无从谈起。因为缘起和合所显现的所谓“生”必然是个从前到后的相续过程，所以瞬间的“正在生”也不能成立。于是龙树结论说，没有生。具体事例非常多，比如一个人的诞生，就大众的名言共许而言，显然是有的。但是，这个诞生是发生在什么时刻，却没有答案。从卵子到受精，到怀胎到分娩，哪个时刻算是“诞生”？或有人说，以受精时刻算起。但是，受精仍是一系列复杂过程，到底哪个时刻算诞生？“生”发生的时刻，实际答案并不存在，只能人为定义，就像数学里的 δ 函数。但这只存在于高度抽象的学科里，作为物理现象的理想化描述。

这个推理对现代人来说，大致是不能接受的。虽然任何一个瞬间都不能是“生”，但无量瞬间的积累，却是有可能积累出“生”来的，即如“元素特性与集合特性”小节所述。怎样应对这样的诘难？

考察佛教中对缘起法的描述——“成住坏空”或者“生住异灭”，而论中只谈生、住、灭，对异坏不提，疑是有意。但异、坏却是正观缘起的关键。变异也可说是已有之法的败坏，故此处异、坏二字通，同为变迁义。法界显现，无论从广延上（通俗说为空间）与顺序上（通俗说为时间）都是紧密不可分割的，所谓森罗万象无边无界，日新月异相续不断。所以，变迁无常之“异”是缘起法的核心，经论多有提及：“诸法不住，刹那变异”。

大众对世界的习惯认识方式是，在广延上割裂看待内心外境为一个个的诸法，在顺序上割裂看待变迁为成住坏一个个阶段。既经割裂，则必不能完全自恰。比如一个连续的函数，偏要认定是值域为整数的阶梯函数，如此离散化后误差就是必然，而且连续性完全破坏，无法恢复。龙树正是看到“生”或者“没生”这样的二值离散，不能表达真实，而断然否定非此即彼的认识方法，从而对一般人认识构成一种两难：推理正确的不符合日常规范，符合日常规范的却被推理显示有误。究其根本，两难同是来源于割裂看待法界，妄认诸法独立，也即所谓执持诸法自性。

古时没有连续性概念，无论在认识与表达上，都不得不将法界割裂为一个个的

诸法。特别是在心念上进行如此割裂，将内心活动认作是如串珠一样的一个个心念在顺序流动，必然带来特别多的困扰，关于此，将在后文讨论，见颂八、颂十。

[小结]

生不可得，非实有。无生。一切法皆如此。

第二节 就原因开三门约三时破

第一条 三门无因破生等

复次：因不成故亦无生。何以故？

有果具果因，无果等非因，非有无相违。

若有果者，具足果故说名为因。若无彼果，则同非因。若非有果非无果，则成相违，有无应不俱故。

摄曰：有果无果及双非，非无过因故无生。

第二条 三时无因破生等

三世亦非理。（六）

又于三世因亦非理，何则？因若在前，因为谁因？因若在后，何用因为？若因果同时，此同时所生之因果，谁为谁因？谁是谁果？如三世因亦非理。

摄曰：在前在后与同时，因皆有过生非有。

本颂六：有果具果因，无果等非因，非有无相违，三世亦非理。

[释名]

因：导致某事物出现的主要因缘。

果：从因位上看，将来会被引发的某事物。

三时：过去，现在，未来。

三世：过去世，现在世，将来世。有时与三时通用。

[分析]

本颂就因果相生来说明“果”没有确定的“生”。其推理为，如果因中已经具备完整的果，则因已经是果，果就不需要再“生”了；如果因中完全没有果，则因与果根本没关系，果就根本不是因生。说因中既有果也无果，则有无相斥不能并处，不成道理。若说前因后果，则前不是后，前后分离，于是因与果也分离，即如颂五所说，因不能生果。若因果同时，则因中有完整的果，因果无差别，也无从谈因果。

本颂中所谈之因果、前后、三时都是看待割裂的产物，是被误认为的相互独立而且不能并行的概念，以这样的观念去认识因果变迁相续（近似“连续”概念）时，必然遭遇不可克服的困难。具体到本颂，在龙树的破斥之下，上述观念无论怎样都不能自恰。

如果能避免对法界变迁的割裂观念，则法界本圆，唯人自扰。但若不割裂看待，则因果、前后、生不生等概念也都无从建立，说为“无有生”。要特别注意的是，避免看待割裂而说的无有生灭、前后、因果等，决不意味着法界显现也消失于断灭之中，法界森罗万象日新月异依然无尽。

[小结]

因果、三时等都是心对法界实相看待割裂而成，扭曲而非真实。

本颂七： 无一则无多，无多亦无一，以是一切法，缘起故无相。

[分析]

颂文是以相依缘起来说明一、多相互依赖，只有相对而言时才有意义。所以，一、多都无独立自相。

此颂也可由看待缘起来看。当说某一法时，是此法已经看待，在观念上跟周围外界环境等割裂开来，赋予它独立性。但实际此法并不能真的从环境里独立出来，所以“一”无自相。类同的看待割裂在内心频繁发生，而有“多”的概念。显然如此割裂看待出来的“多”，也不可能有自相。

或问，若认识法界整体，不予割裂，是否就超越看待割裂的妄执？名言上如此，

实际上并非如此。所谓法界整体，就是一合相，凡是说到一合相，则心念上早就先将自心作为能认识的一方，将“法界整体”作为被认识的一方，如此割裂成对立的自他两方。于是，虽然叫作“一合相”，实际却是将自己漏算在外。这种将自我心念的认识能力与被认识的外境各自两立的割裂，是种极深入细微而且坚固难破的执着。如佛经云“一合相即是不可说，而凡夫之人贪着其事”。然而，只要进入了这种自己也未必体察到的自他对立割裂，再要想认识法界“整体”，既如入海算沙，如古人云：“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆已。”

[小结]

一、多分别是人心的设施，并非随顺实相之说。法界显现生动而无法割裂，观待为各个诸法，则其相本无，非实有。

第二条 缘起的内容

第一款 正破法

第一项 出体总非

问：经中广说缘起能有苦果，诸传教者亦说一心中有及多心有。

答：缘起十二支，有苦即不生，于一心多心，是皆不应理。（八）

经说十二缘起有苦果者，此即无生，以于一心中有、多心中有不应理故。何则？若一心者，则因果俱生；若多心者，则前支已灭，应非后支之因。俱非理故，缘起即无生也。

摄曰：十二有支苦不生，一心、多心俱过故，一心因果应俱起，多心前支非后因。

本颂八：缘起十二支，有苦即不生，于一心多心，是皆不应理。

[释名]

十二支：又称十二支缘起法，为无明缘行，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。

缘：十二支中，缘为引发，诱导，导致生起等义。

[分析]

十二支因缘是佛法讲缘起的重要部分，与侧重分析外境事物不同，十二支侧重从心念活动的各个层面讲述执着的集聚过程与相应的内心感受。

此处一心作一念解。当时，一般认为思维感受等内心活动是由一念接一念的心念构成的，如同珠串。这种认识至今仍被广泛接受，成例随手可得，比如“念念不忘”。更有甚者，居然以“前念已去，后念未生，中间是”为究竟教法。这样的认识背景下，十二支相互独立，苦于爱取支后明显现起。则此颂成为颂六的特例——从通用的诸法因果关系，具体到心念上的苦因苦果。龙树用类同颂六的方法提出质疑：如果苦的因跟苦的果是在同一念里，那么因果同时，因中已有完整的果，即同颂六所破斥；如果苦果与苦因是在不同念里，则果在因后，也同颂六中所破斥。

有些近代西方作者不能理解龙树所破的目标，无法理解龙树这种破斥方式所隐含针对的错见，居然认为龙树菩萨是“有史以来最伟大的诡辩家之一”。

从颂六的讨论可知，苦的非独立、无生，同样可以很容易地由看待缘起与割裂诸法执为独立加以说明，只是这里看待与割裂的对象是人自身的内心活动。

[小结]

于法界先看待自我与外境为二，继而横向（类似空间）看待割裂外境为各个独立事物，同时纵向（类似时间）看待割裂为不相际之过去、现在、未来，内心看待割裂为相近而不相接的心念串，心念变异看待割裂为不同的十二支，于是法界本来之活力，少分被看待为自我之主动能力，其余则被看待为外境诸法之变异，进一步割裂为生、住、灭。如此等等均是执着串习之扭曲，皆非正理。

第二项 明义别释

第一目 缘起即相待

何故无生？以诸缘起因无明生，佛说无明缘颠倒起，而彼颠倒自性空故。何以故？

非常非无常，亦非我无我，净不净苦乐，是故无颠倒。(九)

言无常者，谓非有常；常若无者，即无能治之无常。余三亦尔，故无颠倒。

本颂九： 非常非无常，亦非我无我，净不净苦乐，是故无颠倒。

[分析]

在否定恒常的真实性而说缘起、无常、无有自性，在否定主宰之我的真实性而说无我之后，龙树菩萨相当仔细地做了防护。因为有的读者在经过这些破斥后，会落到另一边，认为有个“无常”，有个“无我”；另一些读者会误以为眼前的这些事物，都是完全无所依托的空幻，而试图寻求一个什么都没有的“真空境界”；第三类人会误解为“什么都是没有的，所以做什么都无所谓”。这里龙树指出，作为与常对立的无常，与我对立的无我，只是对治执着的需要，也都是缘起无性并非实有。只要离开“恒常”、“自我”这样的错误，也就不需有“无常”、“无我”这样的校正。

复次：从倒生无明，倒无则不有，以无无明故，行无余亦无。(十)

若无四倒，则无从彼所生之无明；无明无故，则不起诸行；余支亦尔。

摄曰：缘起之首为无明，无明之因是颠倒；四倒无故无明无，无明无故余亦灭。

本颂十： 从倒生无明，倒无则不有，以无无明故，行无余亦无。

[释名]

四倒：于生死之无常无乐无我不净中，执常乐我净。

[分析]

无明为十二支因缘之首，也就是开始。颂文大意为，如果无明断了，则十二支后面的都无从升起。对“从倒生无明”一句，在技术上不同意采取这种说法。如果接受无明是从颠倒生，则又可问颠倒从哪里生，这样问下去无有穷尽，终究需要在某处截断。因为其他佛典都是截断在无明支。此处不如与其他经论统一，也截断在

无明，而不以倒为无明之因。

[小结]

无明非有，为虚拟截断无限心念之截断点。继生之十一支因缘亦非有。若破无明，则不为十二支因缘流转之幻相所迷惑。看待与割裂是多数人误以为缘起法有自体有自性之根本处，正确了解看待与割裂，对认识诸法缘起无自性有极大帮助。人类认识能力的局限导致不得不截断无界问题，而对截断的了解可大大减少对“无明”“无始”等问题的误解。

第二目 相待即无性

复次：

离行无无明，离无明无行，彼二互为因，是故无自性。（十一）

自若无自性，云何能生他，以缘无性故，不能生于他。（十二）

若离诸行，无明则不生；若无无明，亦不生诸行。此二互为因生故，皆无自性。若自无自性，云何能生他？是故自体不成之诸缘，非能生他。

摄曰：无明与行互为因，互因即是无自性，自性且无宁生他，是故诸缘不生法。

本颂十一： 离行无无明，离无明无行，彼二互为因，是故无自性。

本颂十二： 自若无自性，云何能生他，以缘无性故，不能生于他。

[释名]

因：因在古语中，非仅“原因”一义，也作“相互作用”解。如用两木块互相磨擦叫做“两木相因”。

[分析]

颂十一是从行与无明相依缘起的角度说明无自性。文义明显。因如果只作“原因”解，则无明与行互相为因的说法不合逻辑，说为互相依赖意义会比较明确。若从看待缘起的角度来看，一切法辗转相依，谁离开谁都不行，说相互为因也勉强能

通，只是不符合一般习惯，于名言共许不太随顺。更适当的理解是无明与行相互作用，互相依赖，这是十二支因缘辗转相生过程中的一部分。从内观角度而言，无明只是能所对立下的虚拟截断，本身没法被观察，而行是内心活动，理论上属可观察，尽管是否能观察到取决于学人的内观能力。然而初学禅观人非常容易带有自己未曾觉察的错见，以为将行止断下来，则无明可离可破。然而止断也是心行之一，本身恰是不离行不离无明的。故一般止禅虽然是禅观训练的重要基础，却不是超越二元对立、超越割裂能所的直接手段。故“离”字虽为多人误为止、断之意，实际却并非以止、断手段所能达成。

颂十二则是总括十二支因缘相生的关系中，并无任何一支有自性。从无明无自性开始，则由无明相生而来的其他十一支也都不可能有自性。如前讨论过的，如果经过无量辗转相生的关系，不能保证所集聚的事物无自性。而十二支因缘却正是辗转相生的，所以，要比较严谨地说明十二支都无自性，还是通过观待缘起更通用，更合适。而若要在实践中现量体会十二支都无自性，则还需要行人具备足够灵敏与锋利的自我观察能力。

[小结]

自无明缘行起十二支，诸支均为因缘所成，未离观待割裂，无自性自体，非实有。诸支间相生之说，同理可知非实。

第二款 旁引喻

复次：父子不相即，彼二亦非离，亦复非同时；有支亦如是。（十三）
父非是子，子亦非父，非相离而有，复非同时。如父子不成，十二缘起当知亦尔。

本颂十三： 父子不相即，彼二亦非离，亦复非同时；有支亦如是。

[分析]

这是从相依缘起的角度，用父子之间关系为例说明因果相续之间的不即不离（不

一不异的特例)。父喻因，子喻果，“即”是一体的意思，离是二者分立的意思。颂十三表明的，非常类似物理学上的“子弹位置问题”。子弹飞行，每一瞬间与紧邻的下一瞬间既不可以是同一位置，也不可以是非零距离。若非零距离，子弹就成为经过“虫洞”跳出时空，中间有不经过的空间，成为穿墙过壁的鬼影；若同一位置，则子弹不能移动。这个在千五百年前就争论不休的著名佯谬“飞矢不动”，在现代科学中早已没有疑问：瞬间不能紧邻，也就是说，两瞬间之间必有第三瞬间。所以，紧邻的“下一瞬间”是古时留下的错误概念。虽然瞬间不能紧邻，时间却是连续的。要比较严密地说明这个问题，需要了解数学里稠密性和紧致性概念，多数人不具备这个知识基础，故略去。其结论用通俗的话来说，就是数轴上没有不是实数的“空点”存在，任何两点之间必有第三点。用到时间上，则是时间流逝没有空隙，两瞬间不能紧邻。

此颂若用于禅修中，对应的问题则是自我感觉的能观之心与随心不时生起之心念关系，类同颂中父子。当知心与念非即非离，对灭境灭念或者灭心的追求，无法达成超越能所对立、超越割裂主客的目的。

[小结]

以有支为例说明十二支之间都是不即不离，不可割裂的相续变化。

复次：梦境生苦乐，彼境亦非有，如是缘起法，所依缘亦无。(十四)

如梦中实无依境所生之苦、乐，亦无彼所依境。如是因缘所生诸法及所依之缘，悉皆非有。

摄曰：父子即、离与同时，非有有支亦如是；梦境及彼生苦乐，喻缘及法悉非有。

本颂十四： 梦境生苦乐，彼境亦非有，如是缘起法，所依缘亦无。

[释名]

别业、共业：业是因缘法中的相互作用，没有绝对的别业，但相互作用所涉及

的范围可以不同。所涉范围很小，只涉及少数人，称别业；所涉范围广大的，称共业。共业之所谓“共”，其中必有自己参与的一份，或多或少或疏或密，随各人具体缘起而不同，但绝不可能于己完全无关。若完全无关，就连知道都不可能了。

[分析]

缘起所成法，离不开心的观待割裂，是心的产物，如同梦境一样不真实。所依的因缘支分也类同。现在讲中观时很少有人涉及心的作用，似乎一讲心的作用就跟唯识划不清界限了。中观与唯识虽然体系不同，都是佛法，又何必分成井水河水？也不应该作井河之分。实际上依中观说缘起，心的执着最基本地方是将观待缘起误为诸法独立，而观待缘起恰恰与心的作用无法分开。这里，既是中观与唯识的一个连接点，又是中观学人进入禅修时的重要关节点。

佛典里常用梦做比喻，借用的是醒、梦有相似之处。但醒时之境与梦中之境毕竟有差别，不了解这个差别，就不免时有引喻过当或引喻失当的错误。梦醒相同处为，都依因缘业力而现；差别处为，梦以别业为主，醒以共业为主。别业跟共业相比要脆弱很多。例如，三人开会，属于别业一类，其中若有一个人不参加，会就开不成了。若是天安门国庆数十万百万人集会，少来三五万人对集会都不构成大的影响。显然，共业比别业坚固稳定得多。如果某些共业所涉极其广泛，则其稳定性坚固性可以非常非常高，高到几乎所有的人都会认作恒常不变，用作基准。比如宇宙学里涉及的某些相互作用常数，又如电子跃迁发出的光波频率，这些是涉及我们这个宇宙所有生命的共业，极其稳定，但仍然不是绝对恒常。

[小结]

缘起法如梦非实。大众一般认为的“真实”，是比较坚实的共业，并非绝对坚实。一般认为的“幻像”则近乎别业，更为脆弱。但这只是量的差别，其间没有绝对界限。

第二节 无性

第一条 法上无自性

**问：若诸法无性，应无胜劣等，及种种差别，亦无从因生。（十五）
是故汝说诸法皆无自性，不应正理。**

答：有性不依他，不依云何有？不成无自性，性应不可灭。（十六）

若谓诸法有自性者，应非依他之法。若谓虽不依他可有法者，故曰：不依云何有，谓不依他则不成法。若谓虽不依他亦成法者，则应不成无性；性若有，应不灭坏，终不成无。

摄曰：汝谓无性不成法，实则有性法不成，有性即不依他故，不依他性则叵灭，是故果法及胜、劣，种种差别非性有。

本颂十五： 若诸法无性，应无胜劣等，及种种差别，亦无从因生。

本颂十六： 有性不依他，不依云何有？不成无自性，性应不可灭。

[分析]

颂十五是问难，颂十六是回答，回答得很巧。所谓有自性即不依赖外缘而存在，也不与外缘相互作用。因为一切观察都离不开心的作用，不跟外缘相互作用就完全不可能观察到，于是，对完全不可观察的东西就无从谈起，没法谈什么存在性、有没有。而且有自性则恒常，于是就永远不可观察，永远不能说有。

由此可见，有（存在）与有自性相互矛盾。存在的必要条件是能被观察，即需要与外缘相互作用；而有自性却是与外缘无相互作用的充分条件。两者互斥是逻辑学里的简单推论。或许会问，有没有不可观察的“存在”呢？自从量子力学发展以来，科学界发现量子力学里有很多公式上可以存在的物理量，在量子层面有它概念上的物理意义，但是这些物理量不能够形成“经典物理效应”，就是说，这些物理量不能形成可观察的效应，本身不可观察。怎样从认识论的层面对待这些抽象的“物理量”？经过相当讨论后，大致形成的共同看法是，对这些抽象物理量采取“不谈”的态度。这种不谈是经过深思熟虑的明智态度，而不是回避和敷衍，意思是无法观察的东西根本不应该谈“存在”与“不存在”，更别谈意义了。同时量子力学家们非常明确地指出，观察就是相互作用。换到佛教术语来说就是，能观察就是有因缘联

系，而非因缘法不能观察，无法显现，根本谈不到“有”，经云，“尚无其名，何谈其事”。

[小结]

“空中如何生种种法？”空不生法，法尔性空。法界非断灭，因观待割裂而见种种法。

设若某法有自性，则该法不可接触、不可作用、不可显现，即无该法。

第二条 缘性心是倒

问：缘自性、他性、无性之心非无所依，故性不空。

答：自他性及灭，无中云何有，故自性他性，性无性皆倒。（十七）

无者，谓非有义。于此无中，岂可说有自性、他性及以灭坏？是故自性、他性、有性、无性皆颠倒摄。

摄曰：勿以能缘成有性，自、他、有、无皆倒故。

本颂十七： 自他性及灭，无中云何有，故自性他性，性无性皆倒。

[释名]

他性：他法之自性。

[小结]

前面推理论证了诸法均无自性，既然没有，就更没有自性他性的灭（无性）。所以认为有自性、他性，有自他性之灭，说有性、说无性，都是思维混乱颠倒。

第四章 特究生灭

第一节 生灭与性空

第一条 合破自性生灭

第一款 问自性空应无生灭

问：若诸法皆空，应无生无灭，以于性空中，何灭复何生。（十八）

若谓诸法皆自性空，则应无生无灭。汝说性空而有生灭，然于自性空中有何可灭及可生耶？

摄曰：若法自性毕竟空，彼法即应无生灭，以法必有自性时，方有可灭可生故。

第二款 答性不空则无生灭

第一项 就生灭非同时破生灭自性

答：一切法皆唯是空。何以故？

生灭非同时。生灭非同时者，谓生灭不同时有。

摄曰：汝谓无性生灭无，实则有性无生灭：性生性灭岂同时。

第二项 破转救唯生

无灭则无生。若谓唯有生者，破曰：无灭则无生，谓无灭中生不应理，以无无常性则无有生故。

摄曰：勿因生灭不同时，转许唯生而无灭；生灭原属相待有，无灭之生叵想象。

第三项 破还计生灭同时

应常有生灭。又应常有生灭者，谓应常有生与无常性。

摄曰：倘因唯生理不成，仍计生灭同时有，应知同时性生灭，即是生灭常俱有，若法生灭常俱有，彼则究有抑为无！

第四项 破以别义救生灭同时而逼计唯灭

无生则无灭。（十九）

若谓无常性恒随法转，于生、住时不起作用，要至灭时方灭其法者，破曰：无生则无灭，谓无生时灭亦非有。若无灭，则无灭相之无常性，以无灭者，说是无常性不应理故。故唯应有灭也。

摄曰：若谓生住有灭体，故无所言唯生过，复以生住无灭用，故无生灭同时失；无用有体体同无，或亦灭时无灭用，若必灭时灭有用，则应离生唯有灭。

第五项 破唯灭

若谓即唯有灭。

答：无生时无灭。不从自他生，是故生非有：无生则无灭。（二十）

于无生时应无有灭。彼生非从自、他生，由此生非有。非有生者，即不生也。无生则无灭者，谓无生者则无彼生之灭，故彼灭即非有。

摄曰：应知自、他皆不生，无生岂能更有灭！

本颂十八：（问难）若诸法皆空，应无生无灭，以于性空中，何灭复何生。

本颂十九：生灭非同时，无灭则无生，应常有生灭，无生则无灭。

本颂二十：无生时无灭。不从自他生，是故生非有，无生则无灭。

[分析]

此三颂分别针对“生灭都有自性”、“生有自性”和“灭有自性”进行破斥。

十九颂用的是归谬法。若“生灭都有自性”，于是生和灭都应该恒常不变，总是在生灭。但是，生灭不能同时并存，可见生灭不能同时都有自性。再考虑“只是生有自性”，如此则法法应该恒常生而不灭，还岂有其他法再生的余地？实际显然并非如此，故唯生有自性也不成立。二十颂是继续十九颂。再考虑“只是灭有自性”，如此则恒常是灭，哪里还有什么事物显现可剩下？所以，唯灭有自性还是不成立。

现代未必需要这样绕人的思维方式。只需要知道生灭等，是法相刹那变异连续变化经人为观待割裂而认定的几个阶段，既然都是观待而成的，当然不可能有自性。

海浪可以作为本颂十八、十九的某种模拟比喻。海浪起落人人可见，一般语义上说海浪生灭，为大众所公认。但若细究海浪则并不符合一般语义。任何一个浪头与其它浪头的边界不可能界定，任一浪头寻其起处也不可能。实际上，任一波峰都是在波群传播中“凭空”现起，又在传播中逐渐低落消失。此现象的物理解释很明确，不同波长的波浪传播速度不同，叠加起来的波形就是会这样改变。这也正说明对于海浪，说“生”说“灭”其实都不真实。

海浪也是心念的良好类比。肯深入禅修者，会观察到自己的心念，从形成到消失，非常类似浪头的演化，其“生”与“灭”都非一般语义上的意义。所以追求绝对断灭心念是错误的用心方向。然而，基本的止是必要的基础功夫，止能让心念流简化并减缓，给自己提供一个能够观察自心心念起伏变化的机会，从而体会并无生灭。

第二条 特破自性生

第一款 性生堕常断

复次：有生性应常，无者定成断，有生堕二失，是故不应许。（廿一）
若有生性应堕常过，至无生时定有断灭之失。以说有生性犯上二过，故不应许有彼生也。

摄曰：若生有性见二失：有则应常无断故。

第二款 实续落异同

问：相续故无过，法与因已灭。

生与灭是相续故，无有常断二失，与因力已，其法乃灭。

答：此如前不成，复有断灭过。（廿二）

生灭非同时，我前已说，故许相续，如前不成。又汝相续，亦应有断灭失。

摄曰：有性相续非实同，则为实异勿妄救；实同仍同同时过，实异又落断常失。

本颂二十一： 有生性应常，无者定成断，有生堕二失，是故不应许。

本颂二十二： （问）相续故无过，法与因已灭。

（答）此如前不成，复有断灭过。

[分析]

颂二十一说，生若有自性，则生就恒常不变，这是常见。若无显现则是断灭见。常断二见都是错见。

颂二十二。问难方说，生灭是相续，所以无过失。龙树说，这样的说法我在前

面论述因生果一颂里已经反驳过了。

[小结]

需要注意和重申的是，生灭相续说法的错误，不是错在相续上，而是先错在将法界割裂为独立诸法，再错在将连续不可割裂的演变，割裂看待成前后相互独立的生与灭，于是无法自恰。

第二节 生灭与涅槃

第一条 生、灭与涅槃

第一款 性生性灭不得涅槃

问：佛说涅槃道，见生灭非空。

由见生灭，佛说涅槃之道，非为空性故。

答：此二互违故，所见为颠倒。（廿三）

此非见无生，是见生灭故。又见生与灭相逢，见灭与生相违，彼生灭二互相违故，故见生灭知成错乱。依生乃有灭，依灭乃有生，故唯是空。

摄曰：若谓佛说涅槃道，由见生灭非见空。然汝是见性生灭，并见互违故成倒。须知生灭皆无性，相依而有故唯空。

本颂二十三： （问）佛说涅槃道，见生灭非空。

（答）此二互违故，所见为颠倒。

[分析]

问难方认为，佛是见生灭非空而证涅槃，这显然是错误的。佛陀曾因见生灭，更准确地说是见生老病死等八苦，而求道，并非如此证涅槃。只见生灭是轮回而不是涅槃。涅槃非有无、生灭、净秽等看待割裂的二元对立方式所能表述。龙树的回答说，生灭互相违背，见有生灭是颠倒见，当然不可能是涅槃。

第二款 性不生灭即是涅槃

问：若无有生灭，何灭名涅槃。

若无生灭，何所灭故而名涅槃？

答：自性无生灭，此岂非涅槃。（廿四）

若性无生无灭，岂非即是涅槃耶。

摄曰：若汝必执性生灭，难我何灭名涅槃。本无性生与性灭，即此我许为涅槃。

本颂二十四： （问）若无有生灭，何灭名涅槃。

（答）自性无生灭，此岂非涅槃。

[分析]

涅槃一词在印度原文的字面意思是寂灭。所以问方说，既然无有生灭，寂灭是什么灭？这里隐含了一个名相与所指实事问题。一个名词其所指的意义，是有明确或者隐含的定义的。比如“猫”，本身只是一个符号，其意义是特指一种动物。换一个词，用“cat”也可以同样特指。这是所谓词的意义与内涵。同一个词用在不同地方，可能指向不同意义，所谓一词多义。又，一个词，可以指向某个意义但此意义并无实际，比如兔角，其指向的意义在思维上可以理解，但并无实际事物对应。最后，一个词可能完全没指向。这点多数人易生误解，可以用戒烟为例说明。“吸烟”一词的意义指向某特定行为，此行为是实际存在的，是有为法，在生、住、灭中属于烟瘾的住。“戒烟”一词的意义也指向某种特定行为，此行为虽然在外相看不出做什么来，但在内心必须作意跟烟瘾习惯斗争，所以此行为也是实际存在的，也是有为法，在生、住、灭中属于烟瘾的坏灭过程。但是“戒烟成功”指向什么？戒烟成功就是不需要再做任何事而不抽烟，其实就是跟正常人一样，不做什么，也没什么特别处。所以“戒烟成功”本无意义，仅仅是跟抽烟、戒烟对待而假立的虚拟名相，用来作为烟瘾坏灭过程的结束。此虚拟意义更不指向任何实际存在的事物。按照《百法明门论》的分类，戒烟成功属择灭无为一类。有关无为法的更详细讨论在后边，见颂三十二。

对熟悉计算机的人，名相与名相所指的意义与实事，可以有个很好的类比：指

针。指针有三种情况，1，指针可以指向一个地址，地址里有数据，类同牛角，名相指向一个意义，这个意义有实事。2，指针可以指向一个地址，但地址里没数据，类同兔角，名相指向一个意义，这个意义没实事。3，指针可以指向“非地址”，无意义。类同“戒烟成功”，其意义仅仅是因观待而虚设的名相，无真正意义，更不指向什么。

问方所说的灭，是某事物败坏消失的过程，隐含了存在某事物，该事物在败坏。但涅槃完全不是这个意思。“一切法当体无生，当然无灭”，这是从某个角度对涅槃的描述，却也不是涅槃。所以，可以说“涅槃无生灭”，但说“无生灭是涅槃”就有问题。因为，如果说某某是涅槃，则已经非常明显地将涅槃与自我观待割裂成为对立两方，并把涅槃放到观察对象的位置——宾格——上去了。而涅槃无所指，不可仅仅放在宾格。所以对颂末两句，特别是其使用的句式，持一定程度的保留意见。

第二条 灭与涅槃

第十款 灭或不灭皆非涅槃

复次：若灭应成断，异此则成常，涅槃非有无，故无生与灭。（廿五）
若谓灭是涅槃，则应成断。若是不灭，则应成常。是故涅槃非有、无性，无生无灭是涅槃。

摄曰：又汝见有性生灭，性灭涅槃应成断，涅槃不灭应是常，然实涅槃离有无。

本颂二十五： 若灭应成断，异此则成常，涅槃非有无，故无生与灭。

[分析]

如果一切都消失灭除，那是断灭见，与法界森罗万象不符合，不是涅槃。反过来，如果一切都恒常存在，那是常见，与法界万象变迁不符合，不是涅槃。涅槃并不是“存在”与“不存在”这样的认识方式所能描述的，更谈不到生灭。

一般语义上的存在是建立在“彼”与“此”不同、相异上的，是为观待、割裂、

对立而成。涅槃无相对，超越这些割裂，法界本无这样的割裂与对立。停止这样的割裂与对立，法界并不会因此而停止显现进入断灭，也不会因此就停止变迁，僵化恒常。细心深入而具正见的禅修者，可以借观察自心开始，逐渐调整自己超越割裂对立，借此对法界超越生灭、有无、存在、不存在获得初步的现量体会，所谓管中窥豹略见一斑，从而对佛门无我解脱教法获得初步的实际了解。

第二款 灭非常住

第一项 直斥常灭不成

问：灭应是有，是常住故。答：灭若常住者，离法亦应有。

若灭常住者，应离法有灭；复应无依。然此非理。

复次：离法此非有，离无法亦无。（廿六）

若离法及无法，俱无有灭。

摄曰：常灭离法无依故，不成何况离无法。

本颂二十六： 若灭常住者，应离法有灭，离法此非有，离无法亦无。

[分析]

如果灭是恒常的话，应该有独立存在的“灭”而不依赖其他诸法。但是，若没有诸法，离开诸法，灭就成为一个类似兔角的名词，没有意义。这里灭的意思是指某法的变异消失过程，是有为法。在《七十空性论》别处的文字里，灭也可以指法经变异而完全消失这一种后果。这两种意思有所不同，但在本论中混用并未加以简别，这或许是不同语言与翻译造成的问题。如果灭指“某法不再存在”这样的后果，离该法则失去观待对象，不知所指，失去意义。

第二项 明常灭不成之总因并例余法

云何应知？

能相与所相，相待非自成，亦非辗转成，未成不能成。（廿七）

能相待所相而立，所相亦待能相而立，离此，不能自成。亦非辗转成者，谓互不成。由此理故，能相、所相二俱不成。此自未成之能相、所相，亦不能成诸法。

复次：因果受受者，能见所见等，一切法准此，皆当如是说。（廿八）

摄曰：能相、所相相待有，自成、互成皆不成；彼二自身未有故，是亦不能成诸法。余如因果、受受者，能见所见、明暗等，相待而有都无性，反是一切皆不成。

本颂二十七： 能相与所相，相待非自成，亦非辗转成，未成不能成。

本颂二十八： 因果受受者，能见所见等，一切法准此，皆当如是说。

[释名]

能相：我们的主动能力，一般是主格。

所相：主动能力处理的对象，宾格。

[分析]

能所是同时俱起，互相依靠互相对待而成立的，并非各自成立，也非由能生所或者由所生能。所以，能相所相都不具备自体自相自性。实际上，能所对立是最根本的执着，是大家二元对立执着串习的基本处，随语境不同，也称自他对立、主客对立、心境对立，等等。

一般割裂法界为诸法的串习可以分成两类，一类是枝末的次生的割裂，比如将黄海从太平洋水域割裂出来，认作一独立事物。如此割裂之虚幻，相对而言比较容易用语言表达出来，从技术层面可以设法解决。另一类是基本的结构性割裂：割裂自身与外境为二。其他次生的割裂都以这个基本割裂为基础，并在此基础上辗转割裂，愈趋复杂，积累成坚固难坏的执着。结构性的割裂也可以用语言表述，但语言表述本身却没法脱离这个基本割裂，造成表达无法完全准确。即使我们思维上认识到基本割裂，思维却仍旧处在此割裂中。结构性割裂无法用技术性手段获得根本解决，因为操作也总是在这个割裂中。但这并不意味着能所对立这个基本割裂是完全

不能解决的，事实是自从佛陀、龙树以下，历代成就者都解决了这个问题。具体的解决方式方法和从根本割裂里跳出的过程，则不是这次讨论的内容。

注意，能相与所相的相待，不是相依缘起，而是看待缘起。因为人心最基本的能所对立是“我”与“一切外境”，并无更高层次的总体概念隐含在内。

或有人问，若把“心（能）”与所有的“境（所）”合并一起，此有自性吗？答案是，“此”已经把自心漏计在外，成为境了。

[小结]

能所对立是最基本的对立执着，其他对立建筑在能所对立的基础上。然而，对立双方是看待而成，相依而现，均无自体。

第三节 特破生灭存在之形式

问：诸时论者说有三世，故时应有。

答：不住相待故，乱故无体故，无性故三时，非有唯分别。（廿九）

时不成，何以故？不安住故。时不安住，作不住想。若不住者，则不可取。不可取者，云何施設？故时不成。又相待故，谓互相看待而立：由依过去成立现、未，依待现在成立过、未，依待未来成立过、现：由是相依而立故时不成。又即此时看待现在说名现在，看待未来则是过去，看待过去则是未来；如是杂乱故时不成。又无自体故，由自体不成故时亦不成。又无性故，时亦非有。要先有性，其时乃成，遍求彼性全无自体，故时亦非有性，唯分别耳。

摄曰：不住、相待、杂乱故、无性、唯想“时”不成。

本颂二十九： 不住相待故，乱故无体故，无性故三时，非有唯分别。

[分析]

这个比较其实有点问题。三时中的“现在”是普通词义，类同牛角，其意义是特指实事的。“将来”则类同兔角，词义指向的是一抽象概念，并无实事。没人能直

接接触将来，将来也不能在现在被观察。“过去”类同将来，是思维的推断。或许认为过去是可观察的，因为过去的事情对我们现在的影响非常明确。但深入分析可以发现，所有观察到的影响都发生在“现在”，我们只是根据现在的观察与记忆，推断并陈述过去。这样，“现在”与“过去”、“将来”性质完全不同，不可比较。所以，三时是作为割裂看待的产物，其实非常脆弱，作为一种相依缘起的形式，实在有点依靠不住。

但是，从现代物理知道，时空是相当坚固的东西，独立性相当强，经常被认作事物演化的不动背景，并不像上述的三时那样脆弱。实际上三时并不等价于时空，三时说明的是变迁的前后顺序，而时间的意义则不仅仅是变迁的顺序，而且变迁中存在稳定且可公度的均匀速度：时间恒稳地流逝。如果仅仅以上述三时的推理去说服现代科学家们“时间非实有”，相信几乎无人接受。广义相对论以后的科学界明确认识到，时空与物质不可分割，互相影响。时间的流逝过程并非恒常均匀，而是受物质运动的影响。故从看待缘起的角度看，时空是将法界割裂看待为万法过程中，被割裂出来的背景，是与“实体事物”相对而成立的。其中，空间主要对应法界万象森罗之广大，时间主要对应法界日日新时时新之变异，而时间的单向性主要应对于因果律的单向性。法界之广大与变异不可分割，故时空也不应分割，分割后各自都脆弱了很多。

[小结]

此颂破过去、现在、未来三时实有，所用的方法基本是相依缘起，所以过去、现在与未来是依比较而成立，是割裂分别的结果，依此说明三时非实有。此外龙树还指出三时中的“现在”流逝不住，故不可能有自性。

第五章 即相破法

第一节 就生、住、灭三相破为、无为法

问：如说一切有为皆具生、住、灭三相，与此相违是名无为，故有、无为

皆应是有。

答：由无生住灭，三种有为相，是故为无为，一切皆非有。（三十）

所说生、住、灭诸有为相，若审观察皆不应理，故彼非有。由彼无故，有为、无为都无所有。纵许有为，若审观察，不应理故，说为非有。何以故？

灭未灭不灭，已住则不住，未住亦不住，生未生不生。（卅一）

此当问彼：为已生者生？抑未生者生？若已生者是则不生，何以故？已生故。未生者亦不生，何以故？尚未生故。即此生法为已住者住？抑未住者住？若已住者是则不住，已住故。未住者亦不住，何以故？未安住故。又彼为已灭者灭？抑未灭者灭？俱不应理。设许有为，若以此三次第观察皆不应理，故无有为。有为无故，无为亦无。

摄曰：生等三相皆无故，为、无为法亦非有。已、未三相次第观，纵许有为亦不成，有为无故无为无。

本颂三十： 由无生住灭，三种有为相，是故为无为，一切皆非有。

本颂三十一： 灭未灭不灭，已住则不住，未住亦不住，生未生不生。

[分析]

说生住灭三相，如前所论，并非实有，而是看待割裂诸法变异过程为三阶段。特别是灭，作为对某一法的否定，有二义：一，作为变异消失过程这个阶段，没灭的时候才说灭，否定的是灭所依的法，此为看待所成，并非真实有；二，作为变异消失完成的后果，则灭所依的法已经消失，无可更说，因为言说的目标已经消失。故都说为“非有”。

颂三十一重申结论：没灭时才可以说灭，灭了更无灭可谈，这里的逻辑没问题，因为灭是对法的一种否定，有法的时候才可以否定，但可否定也就意味着否定还没成功。待法灭了以后，没法还否定什么？第二句，“已住则不住”就字面意义的逻辑来说是不成立的，因为住是维持，并没否定所维持的法，维持了才好继续维持下去。但更仔细的考察可以知道，诸法在所谓住的阶段，仍旧是刹那变异，实际根本没住

过，所以“既住实不住”可能更合理。至于已生、未生都是不生，则是本论开始数颂里详细讨论过的。

第二节 就有、无、一、多等相破为、无为法

复次：有为与无为，非多亦非一，非有无二俱，此摄一切相。（卅二）
若审观察，有为与无为非多、非一、非有、非无、非亦有亦无。应知此中此二法之一切相悉已尽摄。

摄曰：有无一多亦有无，非亦有及非亦无，为无为相悉摄尽，然彼皆无故非有。

本颂三十二： 有为与无为，非多亦非一，非有无二俱，此摄一切相。

[释名]

有为法：因缘所成法，变异，无常。

无为法：无为法按《百法明门论》有六，虚空、择灭、非择灭、不动、受想灭和真如。一般认为六无为都是真如。实际并非如此，前五无为法都不能说是真如。

①虚空无为。《瑜伽师地论》云：“虚空云何？谓唯诸色非有所显，是名虚空”。将跟色关联的诸法的显现与不显现，观待为对立两方，不显一方名虚空。此虚空因无显现而称无为，是观待缘起之法，并非真如。此虚空与现代概念里的空间概念相似而不同。空间是与物质相观待，为无物质处，虽无物质而有大小广延。虚空则是与色显现相互观待，并不一定需要有大小广延之相。

②择灭无为。择是拣择，灭是寂灭，是烦恼造作的止息，故称无为，又名涅槃。但此涅槃仍然是观待而假立，是跟苦、集、苦灭观待，作为苦灭的结果而设施的名相，仍旧不是真如。

③非择灭无为。是说某法因缘不具足，不得生起，故称无为。白话说，就是根本没有的东西当然无为，但这显然不是真如。

④不动无为。依禅定力而不为喜、乐等诸受所动，不因之起想，故称无为。是四禅

的力量所现，与因受而起想行动看待对比而建立，不是真如。

⑤想受灭无为。不仅不为受所动，受想都灭，称无为。是灭尽定，又叫灭受想定，与受想行识四蕴活跃对比而成，也非真如。

⑥真如无为。真如不与一切法看待，无法用语言准确表述，但就其无为而言，是指一切法本来无生，本来无为。

[分析]

这里，“非多”做“非异”解。

显而易见，前五无为法均是为与某种有为法看待比较而假立。因为与其相对的有为法对立，故非一，但与其相对之有为法也不可离，离则全无意义，故非异。虽然一切法都不离真如，前五无为法也未离开真如，却也不能认为它们就是真如。许多地方将无为法说为非缘起，故为恒常法，至少这对前五种无为法不能成立。实际上，上述前五无为法均为看待缘起，并非恒常，而是类似“戒烟成功”一类的虚名。

要注意的是，真如并不被包括在龙树此颂之内，因为真如并非用有为法、无为法就可准确表述的。

第六章 业、果、作、受

第一节 正破业、果、作、受

第一条 单独破业

第一款 业有自性即无生灭，业无自性可说生灭

问：世尊说业住，复说业及果，有情受自业，诸业不失常。（卅三）

世尊于经中多门宣说业及业果，复说诸业非无有果，更说诸业皆不失坏，及说有情各受自业：故业及业果决定是有。

答：已说无自性，故业无生灭，由我执造业，执从分别起。（卅四）

如前已说业无自性，故彼无生亦无有灭。颂言由我执造业，故业是我执所起。此执复从分别而生。

摄白：佛虽曾说业及果，然无性故无生灭；无性之业我执生，我执复从分

别起。

本颂三十三：（问）世尊说业住，复说业及果，有情受自业，诸业不失亡。

本颂三十四：（答）已说无自性，故业无生灭，由我执造业，执从分别起。

[分析]

颂意简明无需多释，其中无自性部分是前文诸颂中反复讨论过的。其中末句“执从分别起”中，分别特指看待割裂法界为自他，执法界少分为自我，其他为外境，建立自他对立，此即根本执着，或称无明，或名“颠倒”。

什么是业、业力？对此事的解释众说纷纭，实际上并没那么复杂。任何一法都是因缘集聚而显现，如果这法的因缘已经基本积累好了，还剩下几项也是很容易出现的因素，然后就因缘具足，该显现了。那么该法就将在比较短的时间里显现，很难阻止其发生，这可以看作是缘起法在发展变迁过程中积累的惯性。特别是当所缺的因缘属于心不相应法时，人力几乎完全无法阻挡该法出现。再假如该法与某当事人关系紧密，而且是该当事人所非常不喜欢的，他就一定会大叫：“哎呀，业力难违呀！”相反，如果他是喜欢的，则他多半会吹嘘自己如何英明了得，或者好运难挡。可见所谓业力是由我执从自我的角度，对缘起法的正常演变趋势和结果进行爱恶取舍而形成的扭曲观念。

“业”有时同“业力”解，有时则可以是中性态度的说法，即因果果法的相续。

“诸业不失亡”经常引发“业是如何不错乱，不失亡的”这一问题。回答这一问题，佛教内有很多解释的体系。比如唯识用八识种子说，某些中观家用“业灭能感生果”过渡，等等，其内容有时候相当复杂，难以通达。但如果仔细考究则可发现，此问题并不真的存在。事实是，凡是相续的，人就不以为错乱，不管相续中的某些阶段中外相的改变有多么剧烈，让人惊奇。比如，从毛毛虫到蛹再到蝴蝶，前后相貌极不相似，变化惊人，但无人怀疑其间有所错乱。更有甚者，古人以为螺赢捉青虫为子而变螺赢，这是错乱的结果，但无人怀疑其因果错乱。原因只是这些变化的相似相续过程是被直接观察到的，甚至观察错了也没关系。业果错乱或者失亡之

疑问所以出现，是因为人以自我为中心，以我执相续为主线，对未观察到的某些变异阶段产生疑问。此疑问相当不合正理，为什么凡是我们所见到的一切现象，都被认为是法住法位，因果无一丝错乱，却对没观察到的就要怀疑因果会错乱呢？注意，这种未被观察到并非是绝对无法观察，张三观察不到的，李四未必观察不到。对此，只需要明白法界绝非断灭，显现绝无停止，相续从不中断，此问题就根本不存在。

第二款 业有自性即成我，业无自性不失坏

复次：业若有自性，所感身应常，应无苦异熟，故业应成我。（卅五）

若业是有自性，则从彼业所感之身应是真实，应成恒常自性。彼业应无苦异熟果，彼业常住，故应成我；以无常为苦，苦即无我故。由业无自性，故业无生，由无生故，即无有失。

摄曰：无常是苦苦无我；业若有性则应常，常则无苦应成我，彼所感身亦应常。勿虑空故业失坏，实则无性业方有。

本颂三十五： 业若有自性，所感身应常， 应无苦异熟，故业应成我。

[分析]

此颂从反证角度说明业无自性。佛教的说法，一切有情生命的身体都是久远时间来积累的业力所幻化而成，业若有自性是常，则业报所成的身体也应恒常，从而就没有生、老、病、死，无常变迁之苦，也无因果相续的（异熟）果。这样的有情生命应该是主宰（自我）的。显然这些都不成立。时间“一切业决定”之说，疑落龙树此颂所破处。

第三款 业之无性与缘成

复次：业缘生非有，非缘亦无有，诸行如幻事，阳焰寻香城。（卅六）

业从缘生，即非是有；从非缘生，更不得有。何以故？由诸行如寻香城、幻事、阳

焰，故业无自性。

复次：业以惑为因，行体为惑业，身以业为因，此三皆性空。（卅七）

业从烦恼因生，诸行从业及烦恼为因而生，身从业因而生，是故此三皆自性空。

摄曰：缘非缘业悉非有，诸行如幻无性故，身、业及惑层依有，是故彼等皆无性。

本颂三十六： 业缘生非有，非缘亦无有，诸行如幻事，阳焰寻香城。

本颂三十七： 业以惑为因，行体为惑业，身以业为因，此三皆性空。

[分析]

凡一法若由缘起而显现，则不可能有自性自相自体，即非为实有，然随顺名言共许可称俗有。若一法非由缘起而成，则不可接触不可观察，不能称有。所以缘起等诸行，只是观待安立，并非实有，如同海市蜃楼，似有而非。此理前面都讨论过。

有情生命的身体由业力幻显，行因颠倒（惑）与业力而起，既然业非实有，则三者都是十二支因缘反复轮转而成，无自性。此颂以支分缘起之法解释业、身皆非实有无自性。若从观待缘起角度解释，可以更简明直接。

第二条 连环破四

第一款 总连环

无业无作者，无二故无果，无果无受者，是故皆远离。（卅八）

如是，若以正理观察：果无自性，则业非有；若无有业，作者亦无；若无业及作者，则亦无果；若无有果，即无受者：是故皆成远离。

摄曰：果无性故业亦无，业无性故无作者，业、作且无况业果，果无是亦无受者。

本颂三十八： 无业无作者，无二故无果，无果无受者，是故皆远离。

[分析]

前已讨论，因果等为观待所成，俱非实有。故业也无自性非实有。又作业者是作者将自身与法界割裂观待而成，也非实有。既然三者皆非实有，则业无落处，果

无受者。此为从看待缘起角度解释本颂，与原文入手角度略有不同。

第二款 别合破

第一项 逆明业、果无性

复次：若善知业空，见真不造业，若无所造业，业所生非有。（卅九）
由见真故，善能了知业自性空，不复造诸业。若无彼业，则从业所生者亦悉非有。

摄曰：善达业空不造业，无业亦无业所生。

本颂三十九： 若善知业空，见真不造业，若无所造业，业所生非有。

[分析]

颂文文义甚明确，关键是对“见真不造业”的正确理解。如何是见真？“见真”是实证无我无主宰而契法印：诸行无常，诸法无我，如此才是不造业，即是涅槃寂静。此又可分两类：阿罗汉道实证不受后有，将我执连同自我的外相一并灭除。既然无有自我，造业无从谈起；菩萨道则实证当体无生，破除我执而维持个体的外相，借以无尽地利益广大有情大众。菩萨不执自我，也就无造业者，而行如幻佛事。但大众未证无生，故从大众眼光看来，觉得菩萨似乎仍然在因果业力里出没。龙树菩萨此颂所述，当是指菩萨道。

阿罗汉证涅槃不受后有，是不是断灭？佛陀曾经很直接地回答：不是。但是后人觉得阿罗汉不受后有，从而灭除了一切缘起，岂非断灭？这是绝对的误解。经云，阿罗汉涅槃如烛火之灭，更不可问火去处。蜡烛灭了，没人会觉得是断灭。烛火虽无去处，莫非就烛光读的书，烛火灭后也会变成没读过吗？可见烛火虽灭，烛火之因缘故并没断灭。阿罗汉也是一样，假设某阿罗汉教过若干人解脱之道，待其涅槃后，莫非所教过的教法会失效，甚至变成根本没发生？所以，阿罗汉灭度绝非一切缘起消灭。若强要说有所灭，也只是我执灭除干净，而与断灭毫不相干。

第二项 顺明作、业缘成

问：为全无耶？抑少有耶？答：可有。如何而有？

如佛薄伽梵，神通示化身，其所现化身，复现余变化。（四〇）

佛所化且空，何况化所化，一切唯分别，彼二可名有。（四一）

作者如化身，业同化所化，一切自性空，唯以分别有。（四二）

如佛世尊以神通力示现化身，其所化身复现其余之化身。当知业亦如是。

如来所化自性且空，况彼化身所化余身耶？如是二事唯以分别可名为有。

其业亦尔。

摄曰：作者及业分别有，勿虑全无如化故。

本颂四十：如佛薄伽梵，神通示化身，其所现化身，复现余变化。

本颂四十一：佛所化且空，何况化所化，一切唯分别，彼二可名有。

本颂四十二：作者如化身，业同化所化，一切自性空，唯以分别有。

[分析]

此三颂开始的问题，“性空则是什么都没有吗？或者是并非全然没有？”实际是问者对断灭见的猜疑。经过反复驳斥实有之后，问者的常见被否定，又倾向断灭，但对断灭甚有疑虑，故做此问。龙树菩萨对问者的疑虑给予肯定，力求使问者能够双离常、断二边见：性空并非一无所有的断灭。既然非断灭，在什么意义下可以说有呢？龙树以佛现神通化身，化身又现神通变化作为比喻，说明大家所见缘起诸法实际是经过多层的扭曲与投射，远非真实。而造成投射与扭曲的主要因素就是分别，这里的分别就是指看待法界为各个诸法的割裂。虽然附加了如此多的扭曲与投射，虽然大众所见的诸法如幻不实，法界毕竟森罗万象日新月异显现如是，并非全然什么都没有，如《普贤行愿品》云：“众生无尽”。

第三条 重斥性业

复次：若业有自性，无涅槃作者，无则业所感，爱非爱果无。（四三）

若谓业有自性者，有自性则定无涅槃。亦应无作业者，何以故？即无作者，

亦有业故。若有自性者，则业所感之爱非爱果亦皆非有。

摄曰：性业叵灭无涅槃，性业自有无作者，作者无故果亦无，故汝不宜许性业。

本颂四十三： 若业有自性，无涅槃作者，无则业所感，爱非爱果无。

[分析]

重复强调业无自性。反证，若业有自性，则是自有、常有、不可灭，也不需要作者，那么所感生的果也没有承受者。于是爱取与嫌憎这样的业果也应该无从生起。反证的目的并非仅仅在语言上再重复几遍“业无自性”，而是要表明业是缘起集聚所现，无常变异，可以在相续过程中改变其发展方向，否则修行就无可着力了。

[小结]

业可以在相续过程中因当事者的作意而改变发展方向，是一切修行的基本点，若否定此点即成宿命论者。

第二节 别释圣言密意

问：经广说有，云何言无耶？

答：说有或说无，或说亦有无，诸佛密意说，此难可通达。（四四）

经中有处说有，有处说无，亦有处说亦有亦无。诸佛密意语言，于一切种不易通达。

摄曰：有、无、俱教密难达，宁质执有难说无。

本颂四十四： 说有或说无，或说亦有无，诸佛密意说，此难可通达。

[分析]

此颂论点“诸佛密意说，难以通达”很容易被解释过分。认为诸佛密意普通人完全不可了解，若如此学佛就无意义了，显然非龙树之意。事实是经过学习人人可以对佛法有所了解，虽然离通达有距离。经中何时当说有，何时当说无，是应对当

机听众，校正听众错误时的具体应对，是后得智（一切种智）的表现。后得智积累完满的过程长期而艰苦，不是容易事。

第七章 根、境、识等

第一节 境、识

第一条 色境

第一款 约能生四破

第一项 大种生色色即无自性

问：此中说色是大种生故有，余非色诸法亦应是有。

答：色从大种生，则从非真生，非从自性生。

若说色是大种所造，色则从非真实生。从非真者，谓非从自，是故色非从自性生。

摄曰：既说色从大种生，则知色非自性有。

第二项 色无自性色不从他生

彼无非他生。（四五）

问：是事实尔，非从自性生，是从他生，以诸大种是他故。破曰：彼无非他生，谓色非从他生。何以故？以彼无故。彼无，即他无。云何他无？谓自性不成故从他非理：说无从他生固非理，说无之他亦非理故。

摄曰：自无自性之诸色，岂复需依有性他！

本颂四十五： 色从大种生，则从非真生，非从自性生，彼无非他生。

[释名]

大种：即四大，地、水、火、风。古印度人认为四大是世界的基本元素，又称四大种。

五蕴：色、受、想、行、识。蕴又作阴，为集聚、覆盖意。

[分析]

广义的色，是指我们感受到的，为眼、耳、鼻、舌、身五根所对的境，这包含了色（狭义）、声、香、味、触。颜色，形状，软硬，大小等都属于色。色法由四大组合集聚而显现。色从四大生，注意，色也从五根生——这点颂里略过未提——是观待割裂取舍而成，所以色不可能是自性有。色不可能自己生出自性来，又因为四大无自性，色也不能从四大获得自性。

第三项 所依无性，能依亦无性

复次：大种非有故。若说大种从相生，彼相在大种前，不应正理。若无能相，则所依之大种亦不得成。

**复次：一中非有四，四中亦无一，依无四大种，其色云何有。（四六）
由四中无一、一中无四故，依止无体之四大种，其色如何得有耶？无者，谓非有也。**

摄曰：大种能相非有故，自且不成色宁有；一中无四四无一，大种体无色性无。

本颂四十六： 一中非有四，四中亦无一，依无四大种，其色云何有。

[分析]

此颂在说：色是一，四大是四。一里面不能有四，四里面也没有一，依靠非实有的四大而显现的色，自己怎么能够实有呢？此颂重复上一颂结论：色无自性，结论毫无疑问是正确的。但这里使用的推理，为现代观念无法接受。

就纯数量的比较而言，“一中无四，四中无一”是成立的。但对不同的东西，不可以这样比较。比如一头牛，不可以跟四个苹果比较。一中有四，比如，牛肚子里刚吃进四个苹果是完全可能的。四中有一，比如，物质四态，固、液、气和等离子态，四态中的物质相同是一。对现代人说明“色”非实有并不需要一、四悖论。所

以此颂的推理不必详加推敲。

这就引发出一个现代人学习中观见的方式问题。佛典中记录了古代人大量的认识错误以及中观论师破斥错误的技巧与方法，其中很大一部分错误现代早已不存在了。复现古人的错误、校正方法及技巧，对学术研究、佛教史、人类思想史等无疑有很大意义；对志在传承佛法，久续般若明灯的佛门龙象，更是不可不学。但对仅欲粗通中观为学佛进阶的学人来说，花大量时间读书，先读古代的知识、文化背景，再读古人的思维习惯，再读古人犯的错误，再读古人的推理方式，再读用古人的推理与技巧去破除这些古人的错见，读得天昏地暗日月无光，读罢抬头，两目茫茫，古今难辨，不知今夕何夕。如果不巧，花费如此精力时间，解决的竟是一个现代不复存在的错误，则实在让人哭笑不得。另外在思维方式与论证技巧方面，现代人已经与千五百年前的古人有显著不同，继续沿用古人的逻辑推理，现代人难以接受，并且说服力不大。这样的事情上所花的时间精力，似可节省。现代学人当就自己已有之错见，寻求破斥与校正。而以现代认识论方式为工具的破斥与纠正，更为精确、方便、顺手并易于广为接受。

第二款 约能了因破

第一项 直明色不可取遍外转救

复次：最不可取故。

最不可取故，色即非有。何以故？由最不可取故。色是最不可取，若无可取，云何是有。

摄曰：最不可取色非有，汝执有色是何因？

第二项 心无自性心非色因

由因因亦无，从因缘生故。

若谓由因，因即缘色之心。若有缘色之心，则能成彼色，以若无境，则心不生，由此心为因，故知有色。答：由因，因亦无。因亦无者，因非有也。

何以故？从因缘生故。其为因之心从因缘生，故彼非有。

摄曰：因缘生心心即无，故彼不成有色因。

第三项 色若非无色应有因

有无因非理。（四七）

又：有、无因，非理。若谓色是有，而无成立有色之因，亦非正理。谓因非有，非正理也。

摄曰：勿以心非性色因，横执无因而有色；世间岂有无因事，是故此执非正理。

第四项 心不取自体即不取他色

复次：若谓能取色，则应取自体，缘生心无故，云何能取色。（四八）

若说能取色者，则应取自体。然以自体能取自体，未见此事。从缘所生之心由自性空故无体，彼云何能取无色？

摄曰：勿以无因理曲故，又执心能取诸色；心不自取且无性，如何能取无性色。

第五项 刹那不能取，何能及过、未

问：经说过去色、未来色，故取色应有。

答：若刹那生心，不取刹那色，云何能通达，过去未来色。（四九）

此约刹那色心而破。刹那生心尚不能取刹那生色，况能通达过去及未来之色。以非有故，不应通达。云何者，是除遣义。由此理趣，色最不可取。

摄曰：性心性色刹那间，尚不能取况过、未。

本颂四十七：最不可取故，由因因亦无，从因缘生故，有无因非理。

本颂四十八：若谓能取色，则应取自体，缘生心无故，云何能取色。

本颂四十九：若刹那生心，不取刹那色，云何能通达，过去未来色。

[分析]

我们所谓外境的色，其实是因缘和合时，内心所做的一种认识与判断，如果深

究则实无外境色可得。若说内心是色法之因，但外境因缘不足时，内心判断不起，眼识不起，也不显色，如熟睡无梦时。而且，心本身也是因缘所成法，非实有。所以，“色法实有”是毫无道理的。

颂四十八前两句，完全看不出逻辑关系如何成立。刀不自割，但可割它。不知如何可得出若刀能割它当能自割这样的推论来。是为不必考究处。

“眼不自见，指不自摸”常被引用，如铁板钉钉似成定论，这反映了割裂能所串习的顽固。即使在如此顽固串习的阴影下，仍然不难找出若干无法割裂作用与被作用的事例，前面预备部分讨论中曾涉及材料力学中的“应力”便是一例，其他还有恒星以自重力才维持不散等。

颂四十九是从过去、现在、未来三时角度来说明，现在色不能取，则过去未来色就更无能取的道理了。前面讨论过，过去、未来都是虚法，过去色、未来色就更是虚上加虚，不能被取。所以过去、未来色更是虚幻无自性的。

[小结]

对外境，特别是物质，以为实有，是非常广泛的看法。以色为例，龙树菩萨用多颂反复破斥此执着，指出其虚幻。这些颂的道理，推理相类，似有重复之嫌。大概是因为当时人们机械唯物主义根深蒂固，破斥需要反复强调。

第六项 显形性非异心亦不能取

又虽许显色、形色，然说取色亦不应理。何以故？

显色与形色，异性终非有，不应取彼异，许同是色故。（五〇）

若显色、形色有异者，取彼二为异，容应正理。然许显、形同是色法，故不应理。

摄曰：显、形性非绝对异，同是色故不可取。

本颂五十： 显色与形色，异性终非有，不应取彼异，许同是色故。

[释名]

显色：指颜色明暗等。

形色：指方圆长短大小等。

[分析]

颂文大意是，显色与形色不一样，既然都是同属色，怎么会不一样呢？所以都不是实有。

或许算是龙树时代有力的辩驳方式之一，但此颂推理也是不必详加推敲的。实际上，同一名称的缘起法中，并无两个完全一样，是为缘起法的特性：不可完全重复。如同赫拉克利特（Heraclitus of Ephesus）所说，“人不能两次踏入同一条河流”。

第二条 眼识

复次：眼识非在眼，非色非中间，彼依眼及色，遍计即颠倒。（五一）

若审观察：眼识非眼中有，非色中有，亦非彼二中间而有。遍计依眼及色有彼生者，即是颠倒。

摄曰：内眼外色及中间，能取眼识悉非有，愚夫持有自性见，定执依眼或依色。

本颂五十一： 眼识非在眼，非色非中间，彼依眼及色，遍计即颠倒。

[释名]

识：在佛教，是了别、分别、识别之意，十二因缘法的识支，即是此意。

前五识：为眼、耳、鼻、舌、身五根与对应的尘和合所现起的了别。

第六识：即意识。意识比较复杂，既包含了意根与法尘和合现起的最基本的了别，这与前五识相当；又包含了更多的思维、分别、推理、想象、感情等，后边这些是基于了别之上而组织发展出来的功能，结构上更高级、更复杂，但也更不坚实。

[分析]

以上数颂讨论识的问题。识的了别至少有二义：所了别出的结果与了别能力。众所周知，了别的结果相当扭曲，并非真实。而更多疑问集中在对了别能力的理解。一切生命，特别是动物，他们的了别能力是怎么安立的？安立在什么地方？这个问题在计算机技术及人工智能出现后，实际上已经解决，不构成问题。例如，空对空导弹的引导头具备相当大的了别能力，能自动分辨目标，自动寻找目标，引导追踪目标并加以攻击。人工智能所表现出来的识别能力，对科学来说，其中没有什么未知成分。但如果试图找出这种识别能力的安立处，则同样没有答案：不在硬件，不在系统，不在编码；但依赖硬件，依赖系统，依赖编码，依赖被分别的目标。所以人工智能的无自体无自性非常明确。

像了别能力这样建立在基础结构上的高层功能，并不能够用还原论的方式，在基础层面找到其功能的安立处。而高层功能的无自性、无自体、无自相，也并不需要用找不到所在处作为论据，如在预备部分“元素特性与集合特性”已经讨论过的那样。寻求“识”在哪里安立的，本身不是一个合理的问题，但对自己的第七识，大众普遍有寻找安立处的本能倾向。这样的倾向，实际是执实有的某种表现。

[小结]

要说明识无自性，只要说明识必须依赖外缘才能生起就已经充分。寻不到识的安立处，并非必须的论证方式。

第二节 根、境

第一条 直约能见、所见义破

第一款 约不自见义破

问：眼等诸处是有，眼所见等亦有，谓眼见色、耳闻声等。
答：若眼不自见，云何能见色，故眼色无我，余处亦同尔。（五二）
若眼不见自性，云何能见于色？由不自见，亦不见色，故说眼无我，即无自性。又色亦无我，如不可见，即非是色。余处亦尔。以此次第，则余诸

处皆成无我，即无自性。

摄曰：眼不自见宁见色，故知眼处无有我。色非可见亦无我。余处无我例亦尔。

本颂五十二： 若眼不自见，云何能见色，故眼色无我，余处亦同尔。

[分析]

眼无自性也可由依赖外缘才能显现，眼与眼外部不能割裂来说明，而不必从见自、见它处去推敲。同理可用于耳、鼻、舌、身等其余四根。

第二款 约自性他性空义破

问：眼能自见，非是识见。何以故？识是能取故。由能取细色等，故名曰识。眼能自见，眼以清净大种为体，此即眼之自性。能取此者，是识；如是能见显色、形色等诸色差别者亦唯是识。是故汝说若眼不自见云何能见色，不应正理。答：是事不然。何以故？

眼由自性空，复由他性空。色亦如是空。余处空亦尔。（五三）

眼由依他起故名空，即眼是依他而成，凡依他成者即自性不成，故眼是自性空；眼由自性空者，自性即自体也。若许有他性，亦非正理。何以故？自性若无，岂复有他性？他性亦无，故是他性空。又言他性空者，他即是识，即是眼由识空之异名。何以故？以眼无知故，若无知者，则不应有识性，故亦是他性空。又识亦即是空也。由何知空？以识是依他起故。云何依他？谓识依所知等而有。凡是依他有者即无自性，故识无自性；是故说识能取细色等，不应正理。

色亦如是者，谓与彼相同。如眼是自性、他性空，色亦是自性、他性空。云何色是自性、他性空耶？如前已说一切法自性于一切非有；若审观察，一切法皆非有，即是一切诸法皆无自性之异名。空者，即不可得之异名也。又由缘起故，亦说名空。如色由大种为因而成，是依他成，凡依他成者，

则非自性成，故色是自性空。亦是他性空：色之他为眼及识，眼与识是有境，色即是境，境非有境，故他性空。又识属内，色是所行是外非内，故亦是他性空。亦尔者，谓如色由自性、他性空，如是余处亦由自性、他性空。

摄曰：净种眼性自能见、识唯能取亦不然。眼、色及识自、他无。余处亦同无自、他。因缘生故自性空。自性无故他性无。

本颂五十三： 眼由自性空，复由他性空。色亦如是空。余处空亦尔。

[分析]

此颂总结，眼，色尘及眼识均性空，无自体自相。眼因依赖外缘，依他而成，故无自性。所依的“他”等因缘也都各自依赖其他因缘而成，也都无自性。同理，色尘，眼识均无自性。

[小结]

一切法性空。

第二条 由就触俱、不俱义破

复次：若触俱一起，则余者皆空，空不依不空，不空不依空。（五四）

若时一处与触俱起，则余者皆空。是空则不依不空，不空亦不依空。

摄曰：一处触俱余处空，空与不空不相依。

第三节 触、受、识、识者

复次：三非有自性，不住无和合，则无彼性触，是故受亦无。（五五）

三非有者，谓彼无。于不住自性中则无和合。和合无故，则无彼性触，谓无从彼所生之触。由无触故，受亦无。

复次：依止内外处，而有心识生，是故识非有，如幻如焰空。（五六）

由依内外处而有识生，故识非有。如幻事、如阳焰，其性本空。若作是念：

有识、有识者。亦不应理。何以故？

由依所识生，是故识非有，识所识无故，亦无有识者。（五七）

识依所识而生，故识非有。由所识、能识俱非有故，识者亦无。

摄曰：根、境、识三无和合，彼等不住自性故；三和无故性触无。性触无故受非有。识生依止内外处，即是无性如幻等，又依所识故无识。识、所识空识者空。

本颂五十四： 若触俱一起，则余者皆空，空不依不空，不空不依空。

本颂五十五： 三非有自性，不住无和合，则无彼性触，是故受亦无。

本颂五十六： 依止内外处，而有心识生，是故识非有，如幻如焰空。

本颂五十七： 由依所识生，是故识非有，识所识无故，亦无有识者。

[释名]

触：佛教里，触有二义。一者，六根缘六尘中的身根缘触尘，对应通义之触觉。二者，为十二支因缘中之触支：六入缘触、触缘受。

六入：根尘和合现起了别之识，继而是名色，触，然后进入意识，称入，因有六根六尘六识，故称六入。

[分析]

引用预备部分所建立的引理，容易说明十二支因缘中任何一支，六根、六尘、六识等十八界中任何一界均无自性。特别是意根、法尘、意识非实有无自性。这四颂的结论成立，破斥所用的推理颇为曲折，不必推敲。

六入产生触。注意，入虽有六，触只有一。前五根对应之入，同交意根处理。然而虽交意根，此时明确的主观觉受还未生起。比如工作很专心时额上流汗而不知，此时触支已经生起，但受支还没生起。受是领纳意，当感觉到流汗时，就是受支已经生起了。所以说，受明显有我相，是明确有主观感觉的触，而触是尚未明显形成主观感觉之受。如此等等，十二支之间都是不可割裂的逐渐过渡的过程，相互依赖，而且依赖内心外境，所以都无自性，非实有。

[小结]

十二支皆无自体，如幻非实，其中无能无所无主宰者。十二支之间是不可割裂的逐渐过渡，相互依赖，而且依赖内心外境，所以都无自性，非实有。

第八章 流转还灭

第一节 正明流转还灭无自性

第一条 预启其门

问：如说一切无常，以说一切无常故，即显不空。

答：一切无常者，非常无有常，常无常依性，其性岂能有。（五八）

一切无常者，当知意说非常或无有常。若有性者，可说常或无常。其性岂能有，谓无有也。

摄曰：佛说“一切无常”语，意唯遮“常”非表性，性有可说常无常，过故彼性岂能有。

本颂五十八：一切无常者，非常无有常，常无常依性，其性岂能有。

[分析]

如果有人来问：“一切法无常。那么‘一切法无常’这一法，是常是无常？”若是常，则至少有一法是常了，此论不成立；若无常，则此法有不成立的时候，那就还是有常，此论还是不成立。很巧妙的悖论，简直就是罗素著名“理发师悖论”在龙树时代的版本。龙树回答，常不常相依，故“一切法无自性”本身也无自性。法尊法师注解：此法只用来否定“常”，不是肯定性表述。

二十世纪初，著名数学家罗素提出了一个极重要的数理逻辑悖论，俗称“理发师悖论”。其简化通俗版大意是：“一个只给自己不理发的人理发的理发师，该不该给自己理发？”答案无论如何都会自相矛盾。如果他给自己理发，他就不应该给自己理发；如果他不给自己理发，他就应该给自己理发。理发师悖论，以及同期出现的几个其它悖论，给当时的集合论的可靠性造成崩溃性打击，迫使数学家们对集合

论等数学基础进行深刻的反思与探讨，导致若干近代认识论重大而颇为艰涩难懂的进展。但数学家们得出的，用以避免集合论里悖论的规则很简单，其一是“全称（一切）否定性命题，不得作用于命题自身”。法尊法师不大可能熟悉数学领域的进展，但他的注解基本遵循了这个规则。

第二条 正明其义

第一款 流转无自性

问：贪、嗔、痴应有，经中广说故。

答：爱非爱颠倒，缘生贪嗔痴，是故贪嗔痴，非由自性有。（五九）

从爱缘、非爱缘、颠倒缘生贪、嗔、痴，故贪、嗔、痴非由自性而有。

复次：于彼起贪欲，嗔恚或愚痴，皆由分别生，分别非实有。（六〇）

于一境上起贪、嗔、痴，故贪、嗔、痴并由分别而生。分别非实有故，分别所生贪、嗔、痴等亦非实有。云何非实？

所分别无故，岂有能分别，以是缘生故，能所别皆空。（六一）

所分别全无。若无所分别，岂有能分别？由缘生故，所分别自性空，能分别亦自性空。

摄曰：贪等如次依爱缘，非爱及倒故无性；一境三毒唯分别，分别尚无况三毒；分别无由所别无，缘生所别亦无性。

本颂五十九： 爱非爱颠倒，缘生贪嗔痴，是故贪嗔痴，非由自性有。

本颂六十： 于彼起贪欲，嗔恚或愚痴，皆由分别生，分别非实有。

本颂六十一： 所分别无故，岂有能分别，以是缘生故，能所别皆空。

[分析]

爱、取为十二支因缘第七、八两支。受支生起后，在我执作用下以自我为中心，会对受分别采取不同态度。喜欢的就爱，进而寻求（取）；不喜欢的就讨厌（非爱），进而排斥（非取）；爱非爱之间还有中性的不在乎，是无记。寻求而不满足是贪，排

斥而不能去则嗔，无记而不了别为痴。

如此过程中的诸法，明显都是依赖外缘条件，相互不可割裂的，都无自体，性空非实。

第二款 还灭无自性

复次：四倒生无明，见真则非有：此无故行无，余支亦如是。（六二）

由见真实故，不复从四倒而生无明。由此无明无故，则不生诸行，如是余支亦不生。

摄曰：无明缘于四倒生，见真则不起四倒，四倒无故无明无，无明无故余支灭。

第二节 特示流转还灭之律理

复次：依彼有此生，彼无此不有，有性及无性，为无为涅槃。（六三）

若依彼而生此，则此从彼生，彼无此亦非有。有性、无性寂灭及有为、无为寂灭，即是涅槃。

本颂六十二： 四倒生无明，见真则非有：此无故行无，余支亦如是。

本颂六十三： 依彼有此生，彼无此不有，有性及无性，为无为涅槃。

[分析]

四倒生无明之说可舍，如前所述，不如统一到无明为十二支之首。见真亦在前颂讨论过。颂六十三的前两句跟著名的缘起颂“此有故彼有，此无故彼无”几乎完全一样，大意是诸法相依，不能独有。有性无性，有为无为等均是看待对立的妄想，而诸法本来无生涅槃。

[小结]

此二颂是重复强调已有的结论：十二支无自体，非实有。远离妄想，则诸法无生本来涅槃。

复次：诸法因缘生，分别为真实，谓于缘起法贪着、顾恋、分别、执持。佛说即无明，发生十二支。(六四)

复次：见真知法空，则不生无明，此即无明灭，故灭十二支。(六五)

行如寻香城、幻事及阳焰、水泡与水沫、梦境旋火轮。(六六)

如实了知诸法性空，即不生无明，此即无明灭；无明灭故，十二支悉灭。何以故？若审观察，诸行如幻、如阳焰、如寻香城等，是故性空。善了知此则无明不起，即无明灭，故十二支皆当息灭。

摄曰：“依彼有此”是生理，“彼无此灭”为灭律；有性无性为无为，一切寂灭即涅槃。缘生无性分别有，无明发生十二支。欲灭无明须见真，无明灭则余支灭；诸行如幻等性空，善知即能灭无明。

本颂六十四： 诸法因缘生，分别为真实，佛说即无明，发生十二支。

本颂六十五： 见真知法空，则不生无明，此即无明灭，故灭十二支。

本颂六十六： 行如寻香城、幻事及阳焰、水泡与水沫、梦境旋火轮。

[分析]

颂六十六似应置于颂六十四之前。此三颂总括流转还灭之解脱道。颂六十六直叙诸行无常，虚幻非实。颂六十四直叙看待、割裂法界为自他及各个诸法（分别），并执以为实有，此即无明，由此而有十二支因缘辗转相生，生死轮转。实证真如实相，即无明尽，十二支还灭，如是解脱。

第九章 真、俗、空、有

第一节 佛说缘起，即显性空

复次：无少自性法，亦非无有法，以从因缘起，法无法皆空。(六七)

若审推求，全无少许有自性法，亦无少许无法。法与无法皆因缘生，故悉是空。复次：

以此一切法，皆是自性空，故佛说诸法，皆从因缘起。(六八)

由一切法皆自性空，故佛说诸法皆是缘起。

摄曰：诸法自性皆空故，佛说诸法从缘起。

本颂六十七： 无少自性法，亦非无有法，以从因缘起，法无法皆空。

本颂六十八： 以此一切法，皆是自性空，故佛说诸法，皆从因缘起。

[分析]

法界无一法有自性，因为法法皆缘起，而缘起不可割裂，割裂为——诸法仅仅是因迷执而成的幻像。也不可以说空无断灭诸法全无，因为法界鲜活，森罗万象显现无尽，日新月异变迁无常，这与人的看待割裂、执着错见没什么关系。说有法、无法，都是为了校正错见的权宜，名言性空无实，所以佛说，一切法皆是从因缘起。即使是佛所说的诸法，也都是缘起相依而显现的。

第二节 真空不可说，俗有不可坏

复次：胜义唯如是，然佛薄伽梵，依世间名言，施設一切法。（六九）

于胜义中，一切缘起诸法皆自性空，唯此而已。然佛世尊依止世间名言如实施设种种一切诸法。

复次：不坏世间法，真实无可说，不解佛所说，而怖无分别。（七〇）

于世间诸法不破不坏，于真实中则全无法可说。由未了知缘起胜义，不达如来所说，故诸愚夫于无立、无相、无分别而起恐怖。

摄曰：胜义唯空不可说，世俗假有不可坏；愚者不达于无立，无相、无想而恐怖。

本颂六十九： 胜义唯如是，然佛薄伽梵，依世间名言，施設一切法。

本颂七十： 不坏世间法，真实无可说，不解佛所说，而怖无分别。

[释名]

胜义：真实，实相以及对实相的表达。

[分析]

如果要对胜义表述，只能说“如是”而已。但是佛陀为了引导广大有情走向真实，走向解脱，随顺人世间的名言共许，方便设施了对诸法的解说。真如胜义远离能所对立，无法用语言完整表达，因为人类语言是建立在能所对立的基础上的。远离对待割裂，则一切法都不能成立，但法界并非空寂断灭，而是时时更新灵动。若不能了解佛说之意，误以为无相无法无生无分别为断灭无所有，则心生恐怖。

第十章 结义劝学

第一节 结定缘起性空

复次：依彼有此生，世间不可坏，缘起即无性，宁有理唯尔。（七一）
世间说依于彼法有此法生，此世间理不可破坏。然凡缘生即无自性，若无自性，何能说有？决定如是。

摄曰：彼有此生俗叵坏，即俗无性理决然。

第二节 劝学中道了义

复次：正信求真实，于此无依法，以正理随求，离有无寂灭。（七二）
若成就正信勤求真实，于此所说都无所依之法，能以正理随求、随欲者，则能远离有性、无性而得寂灭。复次：

了知此缘起，遮遣恶见网，断除贪嗔痴，趋无染涅槃。（七三）

摄曰：性空真实无依法，正信勤求离有无；缘起能裂恶见网，了知断染趋涅槃。

本颂七十一： 依彼有此生，世间不可坏，缘起即无性，宁有理唯尔。

本颂七十二： 正信求真实，于此无依法，以正理随求，离有无寂灭。

本颂七十三： 了知此缘起，遮遣恶见网，断除贪嗔痴，趋无染涅槃。

[分析]

看待法界为诸法，则有诸法互相依赖（彼彼）而现缘起生灭，此世间相是无量生命的共业，不可能毁坏断灭，如《普贤行愿品》云，“众生无尽”。然而，相互依赖的缘起即是诸法无自体、无自性，法界如是，正理如是。

相信真实而求实证，依此无自性无自体正理，可以逐步远离有无两端，常断邪见，克服并消除二元对立的见解。

了解这些正理，克服邪见，断除贪嗔痴，趋向真如实相，无染涅槃。

老张和小马的聊天记录:

【博主评论】长期以来，“老张”都在帮助“小马们”用现代语言表述和厘清佛法中的般若正见，恰如粉丝们在《越尘集》、《莲舟集》中所看到的那样，的确让许多人受益匪浅，包括像我这样在网海、慈氏、法华的潜水员们。如今再看，惠利依然。但也发现，这些“现代语言”在“老张与小马们”的知识背景下，具有显著的高等物理、数学，甚至哲学特征，再加上传统的佛法知识背景，一方面，让“小马们”心领神会、理解深刻；另一方面，对缺乏现代高等理科教育和佛法基础知识的人来说，以下的对话可能就成了天书。诚如“老张”所说，语言的局限性无处不在。

重贴黑箱和杂麻仁之前转发的旧帖，现在看来似乎可以和《今诠》放在一起来看，尤其看完《今诠》之后再读下文。

<http://fahua.bjp01.host.35.com/cgi-bin/forum/wiser.cgi?kd=2009&rn=&on=123&om=152&ot=7>

一组聊天纪录

小马 说:我的见解是：如果按照“客观”的表述，“法界”是被凡夫割裂开来，并分别执著，比如“人我”“彼此”“这那”

老张 说:嗯.

小马 说:然后，按照这个分别，就建立了一个“因果的串流”，就是一般我们凡夫说的因果

老张 说:嗯.

小马 说:其实呢，法界没有一个不能串流的。因此凡夫思维的因果，就是依赖于分别的执著。

老张 说:嗯.

小马 说:菩萨的因果能遍一切，因此他的因果比我们凡夫的多，而且可能不可思议。比如从墙上挤牛奶。

小马 说:但是还是因果。而且本质和凡夫无差别。

老张 说:不是因果多.因果没法比多少,我们凡夫也不少.哈哈.

小马 说:对对。

老张 说:但是,就现在这个时候,菩萨在因果里的自由显然比我们多.

小马 说:就是花样看上去多些。

小马 说:对对!!! 然而没法阻断分别之流, 因此只是不被分别迷惑而已。对么?

老张 说:其实不完全对....

小马 说:这是偏“客观”的表述。

错在哪里?

老张 说:自己的有法子阻断,没法子阻断别人的分别流.

小马 说:?

老张 说:如果完全没法子阻断,就成了有动相无静相,而有动无静的动,就成了绝对存在的"流".这是自性见.

小马 说:????? 阻断了流? 但是那不成了绝对意义的自杀了么?

老张 说:自杀? 怪事....静也不是绝对的.....

小马 说:咋个整?

老张 说:注意,这里有两个立场不同.一个是群体立场.一个是个别立场.群体上说,流断不了.....虽然每个人能证如幻.就个体说,能断.阿罗汉就是.

小马 说:嘿, 有意思。我说的客观是这个吗? 啊哈,

老张 说:群体的共业,有着相对稳固的"客观"性,容易被错当成隐含绝对意义的客观。你说的客观是这个吧

小马 说:阿罗汉能不能回来呢?

老张 说:能.

小马 说:能回来怎么回来呢, 都没了。找谁? - - - 这是一个非问的问题吧。。。.

老张 说:哈哈.群体与个体一定是割裂的吗?个体是"纠缠"出来的.即使不执着,也可以纠缠.当然我们还做不到不执着的纠缠.

小马 说:我大概其明白你的意思了。。。本来就是割裂才分的，回来也可以重新割裂一个。那么这个众生如幻也是从这个意义上说的罗？还有因果如幻。。业力如幻。。。是吗？

老张 说:是呀....

小马 说:其实我也还是有很多说不清楚的。

老张 说:不少人认为,没有什么是说不清楚的.

小马 说:对啊。我正在分析这个问题呢。。。.

老张 说:这不可能.如果什么都能说清楚,那意思是语言这个集合与法界等价.特别是凡夫割裂后的遍计执与法界本来不割裂等价.这不可能的.

小马 说:是。法界怎么回事，我觉得就说不清楚。。。。

老张 说:对呀

小马 说:说法界好像我就存在强烈自性执。。。好像一堆元素那样。。。。所以我说这是“客观”说法。

老张 说:哈哈.....

小马 说:主观说法就是“发呆”才能说得清吧？

老张 说:因为你在心行上,没能把这个割裂消除/超越过,如果你超越过,那感觉就不同.所谓,需要发呆.哈哈.当然,如果有六祖那力量,不发呆也行.

小马 说:那样能说清楚吗？还是也多少也欠缺点？

老张 说:不能.他能清楚,但不能说清楚所有的问题.

小马 说:说不清楚但是明白。。。.

小马 说:对了，老张，烦恼是空性的。但是要破除，所以说破除是有目的性的。。。.

小马 说:我的意思是，都是空性，桌椅板凳不要清空，而烦恼要清空。。。。这个是差别？

老张 说:这仍然是自性见.

小马 说:还是连烦恼都不用清空了。。。。.

老张 说:烦恼也不要"清空".佛陀只是转烦恼为菩提. 头痛三天,刺扎脚,都是苦的.不

是好受.但是佛陀就是用这样的因缘给大众说了解脱之道。是非常典型的转烦恼成菩提。

小马 说:啊。明白了。

老张 说:识破是思维...没大力量..心行上不随才行....那么容易?

小马 说:明白, 都是生灭法。没一定要留下或者清空的。

老张 说:所以,这些地方就是我说的,你思维上已经极限了,能想明白,不能不想就明白.

老张 说:想是很粗的东西.....不想,心也死不了....否则你睡了就完蛋了.

小马 说:但是还有一个问题就是“活的空性”, 是指无法整体无法停止割裂这个事情吗? 还是别的?

老张 说:哈哈.上面说过,就连割裂都能停.....当然这是个体局部的说.

小马 说:对啊。

老张 说:停了还能再活动.哈哈....

小马 说:这个就是活的意思吗?

老张 说:因为所谓停只是局部的.法界没什么停不停,当然是活的.

老张 说:而且,这不停里面特别的包括了某种自由,当然是有限制的.这个自由,并使用这个自由,是最"活"的地方.

小马 说:自由是‘割裂的方法’吗?

老张 说:自由与割裂不割裂没关系.倒是,凡夫把某些能操控到的自由,当作是‘我’,而我掌握不到的,当作是"别人"

小马 说:无数种割裂的总和,称为自由,可否?

老张 说:不是...就是佛菩萨不割裂,也有这自由

小马 说:菩萨是不割裂, 还是不被割裂所迷惑?

老张 说:这是一回事.我们说割裂是指凡夫把本来不二的强认做是对立的而且迷惑于这种对立。

老张 说:手能自摸的时候,明显是不割裂....眼不自见的时候,还是割裂不了,不过自以为割裂,被迷惑而已.

小马 说:个体是"纠缠"出来的.即使不执着,也可以纠缠.当然我们还做不到不执着的纠缠 - - - 按照这个说法, 难道还有一个纯粹的“不纠缠” 的状态?

老张 说:没.....纯粹的不纠缠其实是纠缠的一部分.

小马 说:你的纠缠和我的割裂是一样的意思吗?

老张 说:不是....

小马 说:差别是?

老张 说:人我相这东西,从无明到死,从极细到粗,这个过程是纠缠.

小马 说:我一直认为是一个意思。。

老张 说:也是割裂.但这说得是凡夫.

小马 说:就是说纠缠本身带有“被迷惑” 的意思。。 ?

老张 说:高位菩萨可以做同样的事情,但不迷惑.那么,他们做这样的纠缠的时候,其实就不割裂.这就好像你我说话,说"我是老大",那是(执)人我相是割裂.

老张 说:佛陀说"我回答你问题",哈哈,也有人我相显现,但佛不执, 没有割裂。佛陀当时能够升起一切凡夫所有的行, 识, 名色等, 但是佛完全没有无明, 完全无惑。

小马 说:明白了。您的纠缠是没有迷惑的割裂, 我的定义正好反过来。。。

老张 说:没迷惑怎么会割裂呢?再说,根本上也割裂不了呀

小马 说:但是佛也得说‘我’啊。我管这个叫割裂。好吧。叫纠缠。我改过来。

老张 说:纯粹绝对无我,就不可能表述了

小马 说:纯无纠缠。。

小马 说:ok。明白了。

老张 说:纯无纠缠的话,你就谈不到了.

小马 说:但是可以在心行上达到吗?

老张 说:哈哈.我明白你的意思.这个问题其实就是从另一个角度上讨论"没有什么说不明白的"这个命题.

老张 说:心行上,可以也不可以.....很怪吧.

小马 说:就是说。“此状态处于纯无纠缠” ...而且还明白。wo

老张 说:纯粹的,与纠缠的是同时显现的.

小马 说:就是那个无所住而生其心吧?

小马 说:是那个么?

老张 说:是..确实.无住生心是非常准确的表述.完全绝对准确的表述是没有的.

小马 说:无住就是不割裂,生心就是表述纠缠。差不多是这个意思嘛

小马 说:是最准确的吗?

老张 说:最是自性见哈哈.思维吃亏呀....总让人揪到.....

小马 说:能找到的好的..。

老张 说:是.是极好的.

小马 说:。。。。对,但是比被你当面打一棍子好,至少没有 ""

小马 说:反正你说的头疼也是疼,。。。

老张 说:象最这样的东西,一不小心就撞上了.....关键问题在....

老张 说:没有真的看明白心里(心行)的一切妄念,不管粗细,都没有"根".

老张 说:这事如果体会了,就真知道没有"最".

小马 说:没有根和最是啥关系。。。。说说啊。。。

老张 说:有根就有头,头是最....的.

老张 说:没根,找不到头.....哪里是最?

小马 说:这个我得再琢磨琢磨。。。

小马 说:好像对,没感觉。。。。

老张 说:肯定没感觉....因为没真做过.

老张 说:我不过是勉强就道理说.

小马 说:是如果最出现的话,那么意味着因果纠缠就只能有一个方式。。。。否则

小马 说:而实际上有无数种可能性。。。

小马 说:大等价。。。

老张 说:这到不是.计算机明显有个"最":欧姆定律.但仍然有无穷变化.

老张 说:CPU 定了以后,也有无穷变化...

老张 说:妄念无根是个非常明显的现量觉受,做过就知道.

小马 说:哇。你不说我倒还明白，说了我反而晕了

老张 说:知道 以后,就不大会再绝对化了..

老张 说:心里的妄念,比"无穷变化"还要复杂些.就像实变函数里面要讲不同的无穷数一样

小马 说:这个好像有点明白。。。.

小马 说:考虑出一个新问题。我的割裂理论。能问问您吗?

老张 说:试试看了....

小马 说:就是说，因缘是全面联系，无所不在的（这么说非常具有自性见，但是我不知道怎么说。）

小马 说:然后，瞬时的割裂，就产生了不同的因果关联

老张 说:这个不一定是自性见....

老张 说:割裂产生了我们对因果关联的认识!

小马 说:这样来说，其实‘某个因果’是依赖于所谓的割裂方式的。

小马 说:那么说我想得差不多!

小马 说:真 tmd 高兴啊

小马 说:然后呢，某种因果产生了某种时空观念，

老张 说:哈哈.这不是第一次说呀

小马 说:因此时空的就是一种依赖某种能所对立产生的错误认识。

老张 说:同意

小马 说:我一直在找理论上的时间自性执的破除方法。。

小马 说:就是怎么说明白，还不能落入“没有因果的”说法中。

小马 说:那么所谓华严境界是不是这个呢?

老张 说:还不是.....

小马 说:一尘复现刹尘

小马 说:为什么?

老张 说:时间问题可以在没到华严境界前就开始破掉.

小马 说:破完了怎么个样子咯?

老张 说:基本上,因果关系确定了一个方向.....因可以影响果,果不能影响因.

老张 说:这方向其实就是时间的方向...

小马 说:对啊。这个其实是错觉吧?

老张 说:因果关系这样就在因果直接相关的事件之间,分出了前后.

小马 说:实际上因果是互相对等的吧。。。完全依赖于割裂

小马 说:对么?

老张 说:不不不....相似相续虽然不能完全割裂,但确实有个发展方向不能倒退.

老张 说:所以,因果不等价.只是,因果间没法绝对分开.

小马 说:这是大问题啊,但是

老张 说:就像河流,你没法割裂水,但水的流向还是可以找出的.

小马 说:我觉得相似相续本身也是割裂的一种结果啊。。。执某种为相续, 另外的不是。。。

老张 说:最后这句,很有问题....

小马 说:这个不是割裂么?

小马 说:好啊。有问题? 咋个问题咧?

老张 说:如果你不割裂海浪,如果你不看它.....但海浪继续拍岸.

老张 说:有相当强烈的"客观"性....当然不是绝对的.

小马 说:对啊,那是从中观的角度说的。。。

老张 说:所以,我们认识问题是从局部做的,这要靠割裂.....

小马 说:转到主观来。。。您这又把我堵回去了

老张 说:但是,如果我们不割裂,是不是法界就没东西了呢?不是.没东西是断灭.

小马 说:对,不是说不割裂就没东西。

老张 说:对...当然,说东西一般是割裂的.但我们这里没法子,借用这词吧.

小马 说:而是乱七八糟一大堆东西吧, - - 我觉得这是说一切有的思想。。。我好不

容易才明白。。

老张 说:这地方,唯识说,这是依他起.

老张 说:不是没有,但凡夫也不大容易看到.哈哈.

老张 说:中观不说这个,只说,这里抉择下无可得.

老张 说:这无可得,不是没有东西,没有是跟有对立的, 而是不割裂根本没法谈什么东西。

小马 说:有部说全有但是没有执著,

老张 说:实相割裂不了

小马 说:就是这个吧。

老张 说:问题是,这个有,是什么样的有,有的意义是什么...

老张 说:中观也说这有,俗有呀.

小马 说:不割裂是无生么?

老张 说:因为这是缘起显现,不依赖缘起没法显现.

小马 说:割裂 = 生灭了。。是不是?

老张 说:不割裂,则没法定义任何一法.所以无有一法可生.

老张 说:但还不是不显现.哈哈.

老张 说:所以,中观不落断灭的.

小马 说:这个我明白了。

老张 说:很多人因为抉择下不可得,就往断边上去想.不是的.

老张 说:你不去定义美人脸上的豆豆,豆豆也成住坏空地演变.哈哈.

小马 说:但是这个比喻好像也不干净吧。。

老张 说:哈哈.没个绝对干净说法.只能体会那意思

小马 说:应该说, 某种豆豆以演变着。。

小马 说:另外一种割裂可能没有豆豆观。。 这么说对么?

老张 说:没豆豆观是对的,但话就没法说了.不管有没有豆豆观, 那皮肤颜色还是变, 相续演化。当然这里为了说话, 就又用上皮肤颜色这样的词。

小马 说:具有全息性。。

老张 说:所以,限制在凡夫语言能力上,有些东西实在不好表达.

小马 说:就是。我可能对实象理解还是有点问题。。。.

老张 说:无尽的显现.但这东西从一切有部,不容易说清楚.

老张 说:因为一切有部没特别分清两种看问题的出发点....

老张 说:要知道,所谓无尽的显现,是不可以从个体的,单一的观察角度来说的.

小马 说:我的实象观念是很有 ‘客观性’ 啊

老张 说:但一切有部,是从个体观察出发的...

老张 说:这样,如果说有无尽显现,那么这样的显现就不依赖于任何一个具体众生的观察.这就接近唯物了.

小马 说:那个多我没有。。。总要落到一个 ‘分别点’ 来。。

老张 说:所以,到唯识为止,不说无尽显现.

小马 说:嘿嘿! 我也这么想啊。。 客观。。

小马 说:但是有毛病么?

老张 说:中观说的时候,使用的是众生的共许.就是共业.

老张 说:这个说法比较好.比唯物客观好太多了.

老张 说:但,这些说法在这点上毕竟都有相当大局限.因为出发点是个体.

小马 说:对啊。我就是这里下不去了。左绕右绕。。

老张 说:但是,如果我们学的是菩萨道,那都要知道,将来修上去以后早晚要学的跟诸大菩萨一样, 是无二化身无量,是众生同体不二,是观世间一切音如同亲耳.

老张 说:这就是说,也是无我教法的必然结果,个体限制是虚幻不实的,后面将超越这个局限.

小马 说:这个割裂的理论我终于能独立推导出造作菩提心为是成佛的基础.

老张 说:那么,从法界无量众生的出发点来说话,当然是无尽显现了.....众生无尽.....

小马 说:对对对。。。真不容易。。

老张 说:哈哈.哈哈..哈哈...

小马 说:要不然我一直搞不明白为什么要强制升起菩提心, 没道理嘛!

老张 说:这地方要说白,说清楚,跨过去,非常累人,因为完全超越我们凡夫的直接体会.

老张 说:凡夫不能理解,几乎不能想象.....

小马 说:那天师父一句话我明白了。。这是用一种习惯代替另外一种习惯。

老张 说:所以,你应该看见那个纪录了,ZF 用了某种方式.哈哈。看,“一切法无自性”与“一切法具有无自性性”。

老张 说:看,这里面两个“一切”的不同意义:一切法无自性实际是说任何一个法都没有自性,是局部视角的说法.而说“一切法具有无自性性”的一切是说所有的法的意思,,当然也通“任何一法”但不局限于这样的局部视角.

小马 说:对啊。您不说我还模模糊糊的。。。大概其知道

小马 说:但是当初您说无自性就行了。我也觉得是啊。

小马 说:形容词。。。差别是什么呢? 就是全体观么?

老张 说:不是全体!全体是非量....只说超越局部单一

小马 说:啊。。

老张 说:这也是从单一视角过渡到帝网观的差别.当然,如果你继续用“一切法无自性”,也就是任何一法都无自性,同时深刻了解缘起法里任何一法都是人为割裂出来的,根本上任何一法都不是局部的,那么,这两种说法就真正的等价一样了.

小马 说:这么多干净。

老张 说:哈哈..干净是比较干净了.但这话直接这样说出来,就没法懂了.

小马 说:可以向跑了很久的人的人说啊

小马 说:我觉得最近的感觉就是, 其实说法一开始就一样, 但是体会是完全不同的。

小马 说:所以就得耗时间, 磨

老张 说:哈哈.就是....哈哈.....

小马 说:任何突然发现原来花样还挺多。

老张 说:我们上面讨论的抉择下无可得,也完全不违背应成说法....但意义跟一般理解

的,差距不小吧.

小马 说:是啊。如果是按照传统来,得比较靠后才能说到这里,

小马 说:主要是说出来可能都差不多,这个最要命。。

老张 说:表面上似乎一样,其实差别很大.哈哈...

小马 说:对啊。那个可是就得看乱七八糟的书然后勇敢自我思索。。。挑战。

小马 说:现代物理对类似相对论或者测不准等等可以用数学公式表达,

小马 说:他们强调说:“和传统经验不符合。无法直观感觉描述。但通过公式可以”

小马 说:这否意味着逻辑依然能够表述? - - - 纯无聊问题。好奇而已。

老张 说:逻辑依然能在一定程度上表达.

老张 说:但是,这些理论的前提,不好表达...比如光速不变.....这是什么意思?

老张 说:哈哈..居然是任何运动坐标系里测到的光速都一样.呵呵.

老张 说:说的不是光速变不变,是你测到的一样.哈哈.

老张 说:量子里的事情就更说不明白.

老张 说:至于这些东西能用公式表达,也不奇怪.....

小马 说:就是说。超乎人们经验之外,但可以通过另外的表述表达。。。。

老张 说:这并不是说一切超乎人们日常经验的都可以有另外的方式表述表达。只是说,用逻辑用数学可以表述一部分日常经验不能表述的东西。而不符合直观又不能用公式表达的东西,大家就看不到了

小马 说:因为中观、佛也能表达。。。。

老张 说:真如真理从来没说不能表达,只是表述没法完全.

小马 说:或者说其实本来事情都没法表述完全,不过一般来说,我们忽略这个问题,不去钻牛角尖。类似牛顿物理。

老张 说:但是,中国老有些人要把这个不完全说成不能表达.然后,很多人就信.那就没法子了。

小马 说:对。

老张 说:佛能表达中观?那要看佛对谁表达了.嘿嘿.佛对佛,还需要表达吗?

老张 说:佛对凡夫.....他表达的你我全明白了没?不光是我们笨,实际上我们用到语言集合里就根本表述不全这玩意。但是佛要对我们说的时候,不得不使用我们的语言,可见还是没法完全表达.

小马 说:用催破表达吧。。

老张 说:不管什么表达,明摆着的事情是绝大多数人没懂....说明没法完全表达.

小马 说:这个我倒认为没法完全表达。。。因为我们的语言体系不为这个准备的。。为无明准备的。。

老张 说:是无明为我们准备的语言体系.

小马 说:我觉得表达和接受者的训练有关系。

小马 说:比如,你的表达,对我,比较清楚,对有些人,就对牛弹琴。。

老张 说:是.

小马 说:所以说,接受者的水平也个大问题咧!这最麻烦的了。。

老张 说:是.实际上,佛经对狗来说,几乎完全没意义...对狗表达什么了?

小马 说:看来这个根本没办法解决罗?

老张 说:对.这个没法解决.....不同众生能讲明白的范围大小不同,但都不完备.

小马 说:看来我的思维行动大概到尽头了。。还有有趣的思维问题可推荐么?

老张 说:这问题你问过好几次了....哈哈.我没有新的答案.

小马 说:总的来说,您帮我在无聊的脑筋体操上前进了不少。。。。。利益众生啊!

老张 说:哈哈...

小马 说:但老张,如果不考虑这些杂事,

小马 说:从纯粹修行的那个方法上来说。

小马 说:我除了一直坚持之外,还需要分析么?还现在就这么坚持着?直到某天会出现令我不同的东西?

老张 说:心行上,你似乎还没达到唯识见的起步点.

小马 说:起步从哪里开始咧?

老张 说:直到某天会出现 什么令我不同的东西? -----这个期望非常非常的粘于境.

老张 说:你不是说你现在是如来藏见吗?

小马 说:啊。我觉得似乎不应该这样。但如果这么一直下去,我又不知道会‘自然聪明’么?

老张 说:哈哈.好.....一切本具,你说有什么令你不同的东西?

小马 说:现在偏如来藏。。因为我的割裂理论只能用‘一个东西’来描述。。

小马 说:而东西不干净,但没法说了。

老张 说:轮涅不二,说什么不同.....

小马 说:就说,会变得‘自然聪明’,能理解‘能所不对立’的状态?

老张 说:虽然依然旧时人,不是旧日面目。

小马 说:这个面目如何来的?

老张 说:比旧时还本来。

小马 说:明白明白。这个果。但因呢?如果拿某些口诀,就自然获得么?

老张 说:这是因果法吗。

老张 说:不是修得,不修更不得.哈哈。

小马 说:大概其明白了。

小马 说:对。

小马 说:主要习惯思维的问题。

小马 说:得用新习惯。。改掉老习惯。

老张 说:坚持努力.这个努力不会给你创造什么,只会帮你把习惯的旧日面目多洗几次脸....

老张 说:洗多了,化的装就慢慢剥落....

老张 说:那个方法是种比较厉害的卸装油.....

老张 说:有的人装化的薄,就卸得快....

老张 说:有点人化的装正是这种油专门卸的,也卸得快....

小马 说:对啊。我刚想说,其实这就一个改习惯的方法。。

老张 说:如果厚,又是完全不对症的装,就不怎么见效了..

小马 说:有完全不对症的么?

老张 说:当然有.比如狗.教不了.

小马 说:谁呢? 那他怎么获得无明的?

小马 说:拜托老大, 我说的人啊。不说获得无明, 说哪种路数来的。。

老张 说:不对症的表现形式未必一定是学了没用....更厉害的是根本不学.

老张 说:缘起法的路数是学不全的..

老张 说:有人,没有真的通达.但找到部分关窍.

老张 说:有呀。我们谁敢说通达? 但也不是完全不摸关窍呀。比如某某, 他能不受某些框架限制.....这些框架一般人都在不知觉里框住.

小马 说:比如?

老张 说:很多名言框架他都能不受.

小马 说:好像有时候对, 有时候乱?

老张 说:就是....隔着就是隔着.....象对的时候,是动用精魂!

小马 说:动用精魂! - - - 这个怎么个意思?

老张 说:在见上,不执精魂为我....所以,不是弄精魂的.

老张 说:操作到行上.一般人最常操作到名色.

小马 说:精魂意思?

老张 说:操作到行,以为这是空性,就是弄精魂.

小马 说:行上还名色?

老张 说:行....或者比较深的识.....不是 5678 识,是了别.

小马 说:把行当做空性。叫做精魂?

老张 说:把能操控行,当作空性能生万法...

老张 说:当作我的真心....哈哈.

小马 说:往下 '识' 么?

老张 说:行下面没了.

小马 说:色受想行识?

老张 说:无明->行->识->名色->6 入

小马 说:下面没了的话, 怎么来的理解?

老张 说: 妄念无根。

小马 说:12.明白了。

老张 说:12 支的认识,到无明是有改变的...

小马 说:如何理解?

老张 说:11 支都是俗有.....但无明连俗有都不是.

老张 说:人类认识的局限性造成立论需要基点,无明只是为了立论建立的基点.是从这个看待意义上缘起的.

小马 说:俗有意思? 那个“存在”的那种么?

小马 说:啊。

老张 说:是,俗义的存在.

小马 说:明白无明不是个东西。

老张 说:所以经里会说,无始幻无明.....不说幻行.

小马 说:N 种割裂模式。

老张 说:确实,无明可以说就是能所对立本身,而不仅仅是能所对立中的一方...

老张 说:而不构成能所对立一方的东西,不能说有,不能说是东西.

老张 说:从这个意义上说,无明非缘起,也对.

小马 说:因为东西这个概念在无明上面。。。。吧。

老张 说:是"无明"比"东西"大.无明包涵东西,东西不包涵无明

小马 说:噢., 无明一个大筐, 现在都能装进去。。。

老张 说:你刚才说的,无明不是东西,

老张 说:因为要说话的起点.....不装全了不行.

老张 说:就是说,你对无明这个词,已经不再局限一般人的理解意义里了.....

老张 说:应该说,就是缘起无自性自相自义自...自.....

老张 说:但是,一般佛友是回避了一大块东西不谈的.

小马 说:哪个?

老张 说:那块东西,用你的说法,就是"不是东西".

小马 说:无明的缘起性?

老张 说:这块东西可以从正面反面侧面来说.但,一说就是语言,语言就是东西.....所以必须看到借用语言的方便,但别当了东西.

老张 说:这块东西的反面说,就是无明.

小马 说:无明 = 智慧。这个么?

老张 说:正面说,就是法性.

小马 说:根本净光心?

老张 说:上面说,就是佛智.

老张 说:局部说,就是本觉智.

老张 说:不管怎么说,这都不是东西,因为这东西离开二取.

小马 说:本觉因为有中心,所以说局部么?

老张 说:本觉虽然没中心,却是从自己这个角度来说话的.

老张 说:注意,说成有中心,就落无明了.哈哈.

小马 说:ok

老张 说:这块东西,教应成的时候,不谈...

老张 说:但,如果要实修,就避不开.

小马 说:就那 2 个传承。。中观的说法和瑜伽行的说法。。不?

小马 说:其实一般的缘起讲不到“主客”,但观待等等,却强烈要理解主客关系。。

小马 说:啊,大多数人感觉中观比较唯物,唯识比较唯心。。。

老张 说:对....讲应成先是从"旁观不影响客观"这样一个虚拟角度说的...

老张 说:于是,客观物体间的二取对立加以详细分析的,但主客对立是先假装没看见...

小马 说:啊。师父脾气好,他一般会把问题这么说:“经典上说,空性很难,一不小心就错。”所以要避免随便说。但又说,“经典上说,思维一下空性,也有功德的事

情，”“反正都说了，你自己看着办。”

小马 说:师父比较具有反讽精神。。。

老张 说:哈哈要避免随便教.....如果随便说是为了找出自己错误的话,应该完全没问题.所以,老师教人需要很谨慎,我们私下讨论可以很随便.哈哈.

小马 说:,,, 人生充满反讽嘛!

○小马：能不能请老张简单说一下，中观如何安立业果而不坏失？

●老张：麻烦，非常麻烦。没有简单而精确的方法。

○小马：可能问题太大了，我先说说我的看法。主要是这段时间看一组帖子，中观如何安立业果不坏失，非常长，好像也没讨论出什么结果似的。我理解是，按照中观的方式观察诸法，会得出无自性这一结论，也就是胜义谛的空性，但是上述问题似乎隐含着一个前提，就是俗有是胜义生出来的，既然胜义是无差别的，怎么会导致俗有里面因果不错乱？这一前提其实是不成立的，胜义和俗有并不是两种状态，然后互相转化，是说得同一件事儿，如此一来，无自性就成为不了业果不坏失的因，再进一步可否这样说，业果不坏失是法尔如是，不需要安立？

●老张：你最后一句非常好。嘻嘻。直觉准确。安立因果这事，有点不方便。我曾经跟熟人开玩笑说，如果没有你们来安立因果，这世界是不是就不转了？这个世界如此如此，没有中观理论的时候，没有佛法的时候，就没有因果律，没有缘起法吗？因果就是这样在显现，并不需要再来“安立”一番。要安立，就反而绕的远了。所以，这个出发点很有点不方便。

●老张：为什么会遇到这样的问题呢？原因是，有些学人，在学习过程里，是把空性当作某种“客观真理”来看的。觉得空性仅仅只是一种“性质”“规律”一样的东西。于是，就产生了一个疑问。凡是事物都性空，这没问题。但是，事物又是从哪里来的？换句话说，一切显现性空，但显现从哪里来？

●老张：性空不碍显现，这没问题。问题是，这样理解的性空并不能保证有显现，这就需要安立。

●老张：具体到安立上，很多人又将因果安立，仅仅说到性空不碍显现上去。然后

就认为已经安立好了，完成了。

●老张：但是，这实际是自己绕自己。俺曾经说过个笑话，比如，走路不碍唱歌，这没问题。但是，走路就一定会有歌声嘹亮了？昏倒吗，不会吧。所以，只说性空不碍缘起，就认为完成因果的安立了，实在不很全面。

○小马：哈哈，对

●老张：俺让他们解释解释走路时候歌声怎么来的，没正面回答的。

●老张：如果空性是绝对的无所有，那么，即使是如幻的显现也是无从升起的。

●老张：其实，比较直接的说法可以更彻底些：如果要走路就一定会有歌声出现，除非是走路就是唱歌！换到缘起性空这边来说，就是性空跟缘起从来是一回事，从来不能割裂开。显现就是性空，性空就是显现。这根本是手心手背而已。缘起就是性空，这个大家都接受了。性空就是缘起，我们心里都很清楚吗？我有点怀疑呢。这其实是个非常明确而无法反驳的事实：空性不是死寂的，我们那么多众生都在法界里活生生的在折腾，空性怎么会是死的？

○小马：中观的说话起点是共业，也就是说认为这些是实有的前提下进行的，可到最后，其实这些不过是有情看待而起，这里是不是就是思维没法继续了？

●老张：中观说话的起点是 名言共许。概念上这个比共业窄一点。这些东西都有历史过程。。。仔细说，很麻烦。。。

●老张：基本上是，从破对显现的执实有开始，这个无疑是对的。逐步深入破下去的过程里，所破对象是各种粗细不同的执实有。一个劲破下去，破本身每什么不对，但某些学人会就此认为破到底就是什么也没有，他们就是这样认识毕竟空的，无遮的空。其实，“如法抉择之下无有堪忍”并不是说什么都没有了。但不少人会下意识地偏向什么都没有。实际上，从支分讲到看待缘起的时候，没法避免有情心识的“介入”。这就没法是“什么都没有”。当然，这更不可说成是“有个什么”。

○小马：我听说唯识是在中观之后出现的，和为解决这个问题有关吗？

●老张：这个前后很难说。如果只是后，中观里就没法有批判唯识的内容了。

○小马：或者说，宁玛为了纠正这种倾向，于是在中观应承之上又安立了大中观见是

马？

●老张：偏常偏断倾向是我们凡夫的习气不是中观或者唯识的问题。学宁马也罢，学格鲁也吧，这些习气在我们学人身上恐怕都不是很快能清理干净。错误倾向总是要有人来纠正，至于是哪个宗派的大德出来纠正并不重要。如果把这些纠正用到宗派斗争上，恐怕就大大违背大德当初的本意了。我个人不喜欢“大中观”“了义中观”这样的名称，虽然这样的名称沿用已甚久，用这样的名称来描述佛法的心髓无任何不当。但是这样的名称容易被人搬家来另作它用。比如，我给自己起个名字叫“真理”，于是一切不同意我的人都是反对“真理”。这个时候，“真理”这词还不如说是虎皮更恰当。而搬虎皮吓唬别人，早就是现代通用手段了。宗派倾向是哪里都有的，网上为之吵架的事屡见不鲜，我们别介入也就是了。

●老张：大圆满这类的修法，最后核心部分的方法，是让我们知道，如何能不错。而不是仅仅知道哪个是错的，怎么错的。

○小马：嘻嘻，老张，要是让我选择，我宁可当个瑜伽士，不当般智达。但必须的理论基础是不可少的，否则颯预佛法也就不成了。相信很多地方需要理论与实修结合才能上去。

结束语

菩提意为觉，是为慈悲智慧不二。两千多年前佛陀在此世界开显了趋向菩提正觉之道，随顺大众习惯方便而设施诸法，则一经一论侧重或有不同，或侧重慈悲，或侧重智慧，但绝无离慈悲而单说智慧者，亦无离智慧而单说慈悲者。盖因菩提道上慈悲智慧不可分割，离智慧单说慈悲，则慈悲即成凡俗怜悯同情之类，虽是人天善道也当鼓励，但不趋向解脱，更不趋向正觉；离慈悲而单说智慧，智慧则成凡俗聪明机灵之类，如双刃剑可善可恶，连趋向善道都未必一定。

龙树菩萨于本论中反复阐明缘起无生正见，处处皆见智慧；同时，助大众大破执着邪见，本身就是慈悲的体现。及至最后三颂，则更慈悲充满，为世人指出如何不坏世间相而依正理走向解脱。

中观论典多有以艰涩难读难懂闻名者，《七十空性论》亦在此列。然而从上面的讨论可以看出，如果使用现代语言、知识为背景，则由学习论典而略知中观要义并未如传闻与想象中那样艰难。现代的逻辑、认识方法等工具可以在相当程度上简化推理过程，并使结论所由之脉络更加明显。

深入思维理解龙树菩萨的论述固然是趋向解脱方向的重大进展，但真的要在解脱烦恼方面见到实效，却需要更进一步将认识从思维层面深入到心行层面方可。

愿读者思维龙树正义，进而趋入解脱。

愿此书虽使用新的表述方式而内容不离龙树本意。

敬礼龙树菩萨。

敬礼法尊法师。

赵跃辰 志于美国新泽西