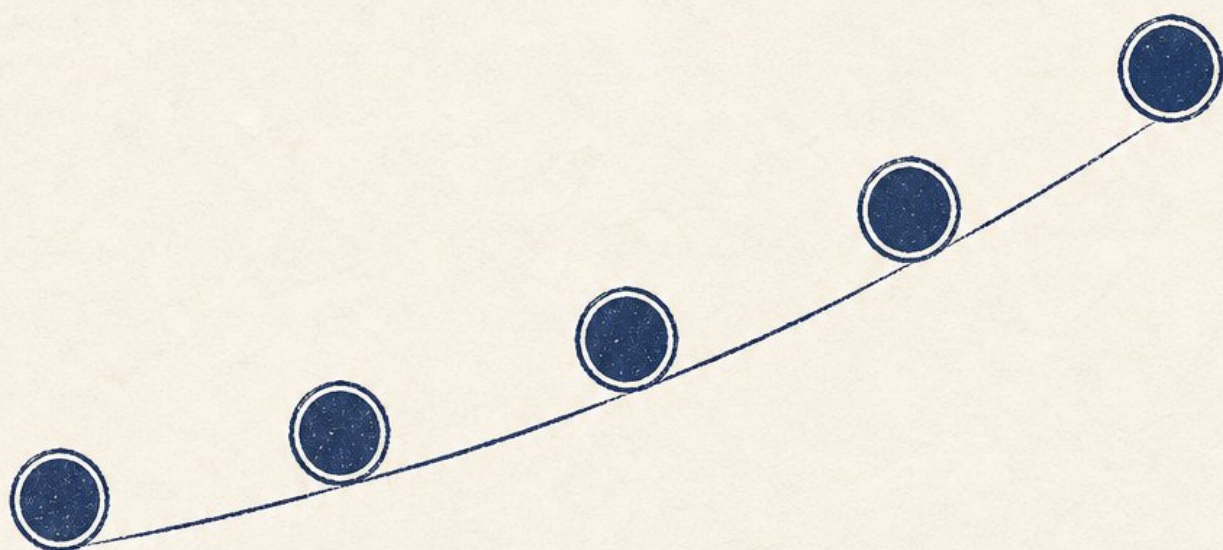


佛教思想研究·第二卷

佛教解脱论批评



佛教解脱论批评

seeker@ehipassa

ehipassa.com

本册为某一时点的快照；正文与后续修订以网站为准。

本作品采用 [CC BY-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/) 许可协议

版本 20260924 · 本册生成于 2026-09-24

永久链接 <https://ehipassa.com/pdf/20260924/佛教解脱论批评.pdf>

Contents

前言	iii
第一篇 导论	1
第一章 解脱论的问题结构	1
第二章 早期佛教解脱论基线	7
第三章 南传的路：阿毗达磨解脱论及其代价	19
一、从基线到体系：阿毗达磨化是什么	19
二、三个具体问题	20
三、批评的边界	22
第四章 大乘解脱论的转型概图	24
第二篇 中观解脱论·上篇-解脱论综述	29
上篇第一章 空性与解脱：核心主张	29
上篇第二章 早期中观的修道论：龙树与提婆	35
上篇第三章 月称与应成中观的解脱路径	39
第二篇 中观解脱论·下篇-解脱论批评	43
下篇第一章 苦谛：苦在行中，还是苦在见中	43
下篇第二章 集谛：中观的诊断打击哪一层	46
下篇第三章 灭谛：去对象化与再对象化	51
下篇第四章 道谛之一：从间接培育退回直接对抗	56
下篇第五章 道谛之二：无主张与修行的张力	59
下篇第六章 验证：证量认定的漂移	64
下篇第七章 贪著判定：功能性执着与胜义谛	68
下篇第八章 总结性检视：声称与功能	73
第三篇 瑜伽行解脱论·上篇-解脱论综述	76
上篇第一章 唯识与解脱：核心主张	76
上篇第二章 瑜伽师的修道论：声闻地与五位	80
上篇第三章 系统化：种子学说与《成唯识论》	83
第三篇 瑜伽行解脱论·下篇-解脱论批评	86
下篇第一章 苦谛：从可观察的行到不可知的藏	86
下篇第二章 集谛：末那的发现与迭代的深渊	92
下篇第三章 灭谛：转依，止息还是升级	98
下篇第四章 道谛之一：唯识观与对抗的延续	103
下篇第五章 道谛之二：种子学说与机制的空转	105
下篇第六章 验证：不可知执受与五位检点	108
下篇第七章 贪著判定：对根本的贪	111
下篇第八章 总结性检视：声称与功能	114
第四篇 如来藏解脱论·上篇-解脱论综述	117
上篇第一章 佛性与解脱：核心主张	117

上篇第二章 修道论：信入与去障	121
第四篇 如来藏解脱论·下篇-解脱论批评	123
下篇第一章 苦谛与集谛：苦成了客	123
下篇第二章 灭谛：被推开的门	126
下篇第三章 道谛：擦镜的悖论	129
下篇第四章 验证：无事可验的路	131
下篇第五章 贪著判定与总结性检视：对永恒的贪	133
第五篇 密法解脱论·上篇-解脱论综述	138
上篇第一章 即身成佛：核心主张	138
上篇第二章 修道论：灌顶、本尊与气脉	142
第五篇 密法解脱论·下篇-解脱论批评	144
下篇第一章 苦谛与集谛：烦恼的生理学	144
下篇第二章 灭谛与道谛：以果为道	146
下篇第三章 验证：证相与师权	149
下篇第四章 贪著判定与总结性检视：对结果的贪	152
第六篇 净土宗批评·上篇-解脱论综述	156
上篇第一章 从解脱到救度：核心主张	156
上篇第二章 教内辩护：二道、二门与末法	159
第六篇 净土宗批评·下篇-解脱论批评	163
下篇第一章 苦谛与集谛：从断惑到求救	163
下篇第二章 灭谛与道谛：他力的保证书	165
下篇第三章 验证：无人生还的核对	167
下篇第四章 贪著判定与总结性检视：对救度的贪	174
第七篇 综合批评	178
第一章 五系解脱论的比较分析	178
第二章 大乘解脱论的共同倾向	180
第三章 什么样的解脱论是可信的	183
第四章 结语：回到本怀	185
第八篇 附录	187
附录一 与印顺判教的对勘：两条回到本怀的路	187
附录二 中观的现代形态：判词的再检验	189

前言

本卷的主题是判教。

判教是佛教内部的固有传统：天台判教立足于《法华》，华严判教立足于《华严》，各自依所宗经典的义理，对纷繁的教法作出高下与了义、不了义的判摄。近代印顺法师提出“三系”判摄：性空唯名系（中观）、虚妄唯识系（瑜伽行）、真常唯心系（如来藏），以根本佛教（阿含、尼柯耶）为基准，对真常唯心一系持保留态度。本卷延续的正是这一判教传统，立场与印顺三系说有相近之处，但角度不同：印顺着重历史层次与义理源流的辨析，本卷更直接地追问，各系解脱论的哲学动机中，各自潜藏着怎样一种贪著。

还应说明本卷与传统判教的一点差异。天台、华严分判高下之后，仍将一切教法摄归佛说，以方便与究竟加以安顿；本卷不作这一步收摄。判摄的形式承自传统，判摄的依据则是哲学论证：一个说法能否成立，只看它的理由，不看它的来历。

这里需要预先说明：本卷不假装公平公正。第一卷是史，对佛教哲学史的梳理力求克制评判，呈现各家思想的来龙去脉；第二卷是论，从第一卷的史实出发正面评判，不回避立场。这不是学术上的失范，判教一向是从某一根本立场出发的评判，中立的描述从来不是它。

但不中立不等于免除论证义务。本卷在写法上遵守两条规则：先陈述该系解脱论的核心主张与最强辩护，再给出批评；凡能采用该系统自身承认的前提处，尽量采用。但也须如实交代：本卷的批评并不以内在批评自限。判准最终是导论所立的早期佛教基线，这个选择的理由会正面给出，不假装中立；检验的工具也不限于各系自认的资源，现象学、心理学与科学哲学的参照都会用上。读者可以据此检验两件事：各篇批评所针对的，是不是对象最好的版本；每一处批评所动用的判准，是该系自身也承认的，还是基线独有的。

本卷的基准立场偏向早期佛教，这里的“早期佛教”须有精确的范围界定。南传方面，取四尼柯耶，另加小部中学界公认属最早层次的少数文本，以《经集》的《义品》《波罗延品》为代表（此二品有汉译《义足经》等平行文本可资校核），《如是语》《自说》《法句》中的早期偈颂酌情引用；小部其余诸经多属后出层次，不入基准。北传方面，取四阿含中除《增一阿含》外的三阿含，即《长阿含》《中阿含》《杂阿含》；《增一阿含》部派归属素有争议，其中掺入了较晚、较接近大乘倾向的材料，可作旁证，不作基准。[¹xzengyi]

需要说明的是，这个基准并不是无部派色彩的“原始文本”：《杂阿含》出自说一切有部的传承，《长阿含》出自法藏部，四尼柯耶同样经过分别说系的编订。取南北传可以互相校核的最早一层，取的是“早”与“可校核”，不是“未经编辑”。[¹xbupai]

更要紧的一点是：最早的文本层给出的是“早”，不是“真”。从“这是可考的最早教法”到“应当以此为判教基准”，中间需要哲学理由，本卷不把这一步冒充为文献学的直接结论。理由有三。其一，它是实践性的：全部教说指向修行次第，不构成显式的独立形而上学体系。说“显式”，是因为依本书一贯的读法，这套教法有它形而上学的轮廓：轮廓恰恰显现在它的边界上，显现在佛陀对哪些问题拒绝作答（十四无记）、对哪些概念拒绝安立上（参第一卷）。但这个轮廓始终以沉默的方式存在，从未被正面陈述为教义体系；后世诸系的工作，很大程度上正是把这个边界填成了正面主张。其二，它与经验的距离最近：苦的减轻、贪嗔痴的松动，是修行者当世可以在自身经验中考察的变化。这种考察同样受概念框架的影响，任何第一人称报告都受预期与教义的塑造（这个问题本卷瑜伽行篇会正面处理），但相比后世诸系，这套教法设定的不可检验之物最少（其中分量最大的一项，轮回，为此后诸系一体共享，导论第二章将专门交代这笔账），其核心主张与经验的距离最近。其三，它专注于灭苦：四圣谛的结构从头到尾只处理一件事，苦如何生起、如何止息，不涉及与灭苦无关的存在论问题。以此为准，本卷认为，此后的种种发展，无论哲学深度如何，都在不同程度上偏离了这条道。

对南传阿毗达磨（连同觉音的《清净道论》），本卷持工具态度。在这个距离阿罗汉果已经极其遥远的时代，阿毗达磨提供的名色分析、心路过程、禅修次第，是现存最系统的禅修指导工具之一，这一点应当承认，也应当善用。本卷拒绝的是它的本体论叙事：把“法”分析到“究竟法”一级，并赋予究竟法以自性，这一步早期经典并未言明，是阿毗达磨系统自身推进出来的

一个哲学承诺。本卷视之为对早期教法的第一次实质性偏离。

此下三组判断都使用“贪著”一词，须先界定它的用法。它指的是结构性的诱因：一个系统的问题设定、论证方式与制度环境合在一起，鼓励什么样的执取。诊断的对象是系统结构，不是修行者个人的心理，更不是各系论师的动机。说中观有智识之贪，说的是中观的论证形态使智识精进容易被误认为修行本身，不说龙树贪恋聪明。

中观更接近纯粹的哲学论断，是一种反形而上学的形而上学思辨：以最精密的归谬论证瓦解一切自性见，最终却把这套论证本身发展成一套极为繁复、极需智力训练才能进入的义学体系。这里面有一种细微的贪，即对智识活动本身的贪。空性论证越推越细，越推越难，最终成为聪明人乐于操演的游戏，灭苦这件事，在层层论证的展开中变得相当次要。

这种贪著的机制，在从事形而上学思考的人身上不难辨认。思考总是这样推进：立定一个角度，穷究之后又发现另一个角度；一条思路沉淀下来，便以它自身为对象，再作一层更“深入”的思考。每一次推进都带来真切的满足，而下一层反思永远在前方招手，于是思考可以无尽地自我延续下去。这种经验在读书人中间极为普遍，对“聪明人”尤其令人受用；沉溺于此，正是这里所说的细微的贪著。它之所以细微，是因为它伪装成精进：外表看是在更深地求道，实则是智识活动本身的快感在自我供养，与苦的止息已渐行渐远。

瑜伽行派的贪著方向不同：那是对“根本”的贪著，也是对确定性解释的贪著。人对“究竟”与“根本”有一种近乎难以抗拒的渴求：我们总要追问“为什么”、“到底是怎么回事”，总想知道时间、空间、意识的底层究竟是什么。这种渴求与上一段所说的自我延续的反思有相通之处，但细究起来，二者深入的方式不同。上一段的智识之贪是递归的：思考不断以自身为对象，一层套一层，自相似地无尽延展。而对“根本”的贪则是迭代的：它不折回自身，只沿同一方向不断向下深入，仿佛只要再深一层就能触到那个终极的底。前者没有尽头是因为它自我缠绕，后者没有尽头是因为那个“底”本不存在，每一个被指认为“根本”的东西，都可以再追问它自身的根据。

这种对根本的贪著不为佛教所独有，有一个明显的旁证：在亚伯拉罕诸教的思想传统里，“没有第一因”几乎是一种不可被接受的思路，宇宙必须有一个不被追问的起点，否则解释便无从安顿。可见对一个终极根据的渴求，是人类思维的一种普遍倾向，不因文化而异。

瑜伽行派正落在这一倾向之下。一切现象如何生起、种子如何熏习、转依如何发生，它要求给出一个逻辑自洽、经得起追问的完整机制，阿赖耶识由此被要求承担起解释一切现象生起的全部重量。这套机制论有其严密性，但严密本身几乎成了目的，仿佛只要把“根本”说清楚，解脱便有了保障。

值得一问的是：阿毗达磨的“究竟法”既已引出中观这样一道反思关卡（中观正是要瓦解一切被指认为“根本”的自性），为什么瑜伽行派仍能对佛教的塑造产生如此深远的影响？在这一点上，中观其实相对警醒，它对任何被立为“根本”的东西本就抱着瓦解的态度。但若把对根本的贪著看作一股压力，把佛学自身那种自我延续的反思（上文所述）看作另一股动力，两股力量合在一处，就不难理解：即便中观已在究竟法之前立起一道关卡，寻求一个正面的、机制化的“根本”这一冲动依然强大到足以越过它，另辟一路。瑜伽行派的深远影响，与其说否证了中观的批判，不如说印证了这种贪著之顽固。

如来藏一系，表面上最为明白：那是对永恒的贪。佛性、本来清静、常乐我净，这些说法把早期佛教刻意保持沉默的问题（涅槃之后如何，是否有恒常之物）正面作答，且给出的答案，正是早期佛教明确拒绝的方向。但仅仅指控它贪恋永恒，还不够透彻。对永恒的贪，更多是恐惧的另一面；而这里的恐惧，其实有两层。

第一层是浅的，人人都有。人在世间经历生老病死、亲人离散，无常本身就足以令人不安，于是向往一个天国、一种永生，作为对无常的补偿。这一层贪与恐惧并不特别，几乎是一切许诺永恒的宗教共有的底色。

第二层要深得多，而且是早期佛教解脱论自己引出的。它承诺的那个终点，在不少人看来非但不是慰藉，反而令人不寒而栗：般涅槃如油灯耗尽，火熄而不再燃起；阿罗汉身坏命终之后，不

可说他在三界之中，也不可说他往生何处，佛陀对这个“死后是有是无”的问题一概拒答（如《箭喻》《火喻婆蹉经》所示）；出世间的境界被反复说成不可言说。凡此种种，在一个尚未亲证、只能从文字上揣度的人听来，几乎处处像是在说断灭。早期佛教越是严守沉默、越是拒绝把涅槃描述成某种“存在”，这层恐惧就越无从安放。如来藏的“常乐我净”，传统自己给的理由却不是这层恐惧：按《宝性论》一系的自陈，那四个词是对治“声闻辟支佛”的四颠倒而立的：按其说，“二乘”取一切法无常、苦、无我、不净，于法身反成颠倒，故须以常、乐、我、净四德令其随顺（“以是义故，第一彼岸常乐我净法，非彼声闻辟支佛等所知境界”）。[^{f1}xsidedaozhi]这个自陈解释了措辞的选择：为什么偏偏用这四个字，而不是别的四个。但它解释不了另一件事：为什么终点处需要有一个恒常不坏者。对治说只要求把四个颠倒的词倒过来说，不要求被说的那一头实有其体；而如来藏所立的，恰是一个本来清净、恒常不坏的什么。本卷因此不以对治说为全部解释，仍把上述那层恐惧记作一项独立的动因；两者并不相斥，前者是教内的立名之由，后者是教外可观察的接受之由。

还有一层贪著，是仅指出“贪永恒”所看不到的。如来藏（其说法本有数种分歧，此处从简）所藏的，不只是一个永恒的对象，还有一重对解脱之保证的贪著，以及对那条充满不确定的解脱之路的恐惧。早期佛教的道路是没有担保的：修行未必此生得果，证与未证之间界限幽微，行者须在长久的不确定中独自前行。如来藏把这条路的终点预先设定为已然成就：众生本来是佛，清净圆满不假外求，于是修行从“能否到达”变成了“如何显发本有”。这一转换极大地缓解了对不确定的焦虑，但缓解的方式，是把一个尚待验证的结论预先设定为前提。就此而言，如来藏的贪著是双重的：既贪那个永恒不坏的对象，也贪那份“终点已定”的确定感。

这四组判断，将在导论篇的南传章与中观篇、瑜伽行篇、如来藏篇分别展开论证；密法与净土宗的解脱论，也将在相应篇章中依同一基准评判。此处先点明结论，为的是让读者从一开始就清楚本卷的立场所在。

最后一点说明，关于本卷自身。判教式的批评，不能豁免于它自己的分析：以早期佛教为基准，同样可以被诊断为一种贪著，对“本源”的贪，对简朴的贪，或者对批判姿态本身的贪。本卷不回避这一点，反而直接承认它。因为在早期佛教自己的框架里，只要还没有到达无学（阿罗汉那种再无可学、诸漏已尽的境地），就必然带着这样那样的贪著；作此判教的人既非无学，本卷自然也不例外。指望一部判教之作站在纯净无贪的位置发言，本身就是一种误解。

本卷唯一要为自己作的辩护，是指明所贪的方向，不是声称自己无贪。它的判教，是站在一个趋向灭苦、趋向涅槃的立场上作出的，衡量各系的尺度始终是“是否有助于苦的止息”，而不仅仅是对教义与教派作高下排序、亲疏归类。同是判教，若只在义理体系之间比较周密、圆融、究竟与否，那不过是以一种智识偏好取代另一种；本卷所求的，是让判摄的每一步都对着灭苦这一件事负责。贪著或许不能免，但至少可以贪在朝向出口的那个方向上。[^{f1}xbupai]：三项部派归属，据印顺诸书。《长阿含》属法藏部：《印度佛教思想史》第六章（Y34n0032_p0208a07一带）叙分别说部四分（化地、法藏、饮光、赤铜钵）后云“化地等三部，译传来中国的，有律……经典，仅有法藏部的《长阿含经》”（原文於法藏部三字加内引号，此处从略）。《杂阿含》属说一切有部：同书第七章（Y34n0032_p0247a02一带）论《瑜伽师地论》〈摄事分〉云“事契经的本母，确定与说一切有部的《杂阿含经》相合”。四尼柯耶经分别说系编订：《佛法概论》第二章（Y08n0008_p0041a03一带）“流行於錫蘭、緬甸、暹羅的巴利文系：這是上座分別說系所傳的，稱為銅鑼部的聖典”；《印度佛教思想史》第六章并谓分别说部诸支中“赤銅鑼部（Tāmraśāṭīya），流行在錫蘭……赤銅鑼部就自稱分別說部，進而以根本上座部（Sthavira）自居”。《增一阿含》的归属：同上《佛法概论》第二章（Y08n0008_p0033a12一带）以之属大众部一系，“大眾部所推重的《增一阿含經》、分別說部推重的《長阿含經》已透露出大乘思想”；此说亦非定论，本书正文只作“素有争议”而不采一说。这类归属的性质须说明：它出自译语比对、律典配属与经录对勘，不是经本自述；经本在手并不能自证其部派，故此处所依为研究结论，非文献直证。[^{f1}xsidedaozhi]：四德对治四倒之说，见《究竟一乘宝性论》卷四（勒那摩提译，T1611）释四种不识如来藏之众生，其第二种即取四颠倒者：“所謂聲聞辟支佛人，以彼聲聞辟支佛等，應修行如來藏常，而不修行如來藏以為常，以顛倒取一切法無常，修行如來藏無常，樂無常修行，以不知不覺故。”下文以乐、我、净三项如式排比，末断曰：“如是聲聞辟支佛等，一切不能如實隨順法身修行。以是義故，第一彼岸常樂我淨法，非彼聲聞辟

支佛等所知境界。”（页 839b18 起）同处复引《大般涅槃经》池水失宝之喻申之，谓“汝等比丘！不應如是修集無常苦無我想不淨想等以為真實……汝等應當善學方便在在處處常修我想常樂淨想”。須照着这个结构读：论主所立的对治，是把二乘所取的四相倒转过来说，其所争在四个词该怎么用；至于被这四个词所说的那一头是否实有其体，此段并未论及，本卷正文所指的正是这一空档。[^f1xzengyi]:《增一阿含》两项皆据印顺。**部派归属**：《性空学探源》第二章(Y11n0011_p0016a10 一带)：“漢譯本的《增一阿含經》，說空的地方不少，而且有些特別的意義。可是拿它和巴利文的《增支部》對勘一下，這些含有別義的經，都是巴利文中所無。就漢譯本的內容看來，明顯的與大眾部（末派）有關。因為它的學派色彩太濃厚”；《印度佛教思想史》第五章(Y34n0032_p0175a06 一带)并指出“心本清淨，為客塵所染”一语”出於《增一阿含經》，**大眾部（Mahāsāṃghika）、分別說部（Vibhajyavādin）系的誦本（說一切有部本，缺）**”，是则此经的诵本本身即分系，故本书只作“素有争议”而不采一说。**近大乘倾向**：《印度之佛教》第十一章(Y33n0031_p0189a02 一带)径以其序为菩萨乘之说：“〈增一阿含經序〉，以解空寂理，行六度之行為菩薩乘，可謂要言不煩，直中肯綮”；《佛法概论》第十九章(Y08n0008_p0245a08 一带)亦引其序：“《增一阿含經·序品》也說，諸法甚深論空理，……此菩薩德不應棄”。六度、菩萨、论空理诸目见于一部阿含的序品，正是“较接近大乘倾向”之所指。須记一层分寸：印顺所举的是漢譯本，且其可疑处多在巴利《增支部》所无的那些经；本书”可作旁证，不作基准”的处置，指的是漢譯《增一阿含》，不牵动巴利《增支部》。

第一篇 导论

第一章 解脱论的问题结构

解脱论的核心问题是什么？什么算“解脱”，解脱从什么中解脱，用什么标准评判一个解脱论是否成立？本章建立本书的分析框架。

“解脱论”与“救赎学”的区别

本书采用“解脱论”（soteriology）来翻译和描述佛教的相关理论，不取“救赎学”，这一选择有其哲学理由，不出于中文习惯。“救赎”（redemption、salvation）一词在基督教神学语境中有其特定含义：罪的赦免、债务的偿还、与神的重新和好。¹ 这一框架预设了一位有能力施救的外在力量，以及人在道德或本体论意义上的堕落状态。佛教的解脱图式与此在结构上根本不同。即使在大乘传统中出现了诸佛菩萨的悲愿与加持，其逻辑基础也与基督教救赎论有本质差异：解脱的达成是无明的消解与渴爱的断除，不是罪债的涤除。

“解脱”（vimutti，梵文 vimukti）在巴利文传统中意指心从束缚中的松开与释放²。这个束缚是认知性与情感性的，不是法律性或神学性的。因此，“解脱论”作为译名更能保留这一核心意涵：它是关于人如何从苦（dukkha）的束缚中脱开的理论，而不是关于人如何获得神圣赦免的教义。本书将全程使用“解脱论”，以提醒读者始终在这一佛教特有的问题框架内思考各系的主张。

不过，这一结构性区分有一个必须单独指出的例外：净土宗。前面说佛教的解脱不同于救赎，是就其主流图式而言的；净土宗的解脱论，实际上已经越了解脱论的边界，进入了严格意义上的神学。它具备了基督教救赎论的全部结构要素：一位有能力施救的外在力量（阿弥陀佛及其本愿），一个凭自力难以脱出的堕落处境（娑婆世界众生业障深重、非修行之地），以及一条依赖他力接引的得救之路（称名念佛、临终接引、往生净土）。名义上，净土宗仍在解脱论的措辞里说话：往生不等于成佛，极乐世界被描述为一个更宜修行的场所，行者到那里之后仍要继续修道。但只要细看这套说法的功能，就会发现它与“到一个好地方去修行”相去甚远。按其自身教义，往生者一到极乐便住于“不退转”（阿鞞跋致，avaivartika）之位，此后成佛已成定局，绝无退堕之虞。³ 这样一来，往生在功能上就不再是“获得一个修行的机会”，而成了“

¹ “救赎”（redemption/salvation）作为罪的赦免、债务的清偿与人神关系的重新和好，是基督教神学的核心结构，参 McGrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. 6th ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2016, 论救赎诸隐喻一章。本书据以核者为该书第四版（Blackwell, 2007）：其中此题在第十三章〈The Doctrine of Salvation in Christ〉，书内第 326—359 页，内含“救赎诸象”一节，赦罪（forgiveness）、赎价（ransom）与安瑟伦式的补偿（satisfaction，该章 Anselm 二十六见）、和好（reconciliation）诸目俱在。第六版今亦入库，章次已覆按：该版此题在第十一章〈The Nature and Basis of Salvation〉（epub 本无版心，按章节目录），节次为 Christian Approaches to Salvation / The Foundations of Salvation: The Cross of Christ / “Can a Male Savior Save Women?” Feminists on Atonement / Models of Salvation in Christ / The Appropriation of Salvation in Christ / The Scope of Salvation in Christ。惟两版所列之目不尽同，取用时须分清：第六版〈Some Pauline Images of Salvation〉一节明标四目：收养（adoption）、称义（justification）、赎价（redemption）、拯救（salvation），和好不在此四目之内；而和好一义在该章仍有专论，见其述卡勒《和好论》（1898）之问、一九六七年长老会《信仰告白》所列诸象，及巴特《教会教义学》论“赎罪”或“和好”（德文 Versöhnung 兼二义）一节。第四版第十三章则以和好与赦罪、赎价、补偿同列于救赎诸象。

² 词义据 T. W. Rhys Davids and William Stede (eds.). *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. London: Pali Text Society, 1921–1925, vimuccati, vimutta, vimutti 三条。词根即“松开”：vimuccati 系 vi- 加 muccati，为 muñcati 之被动，释作“to be released, to be free (of passion), to be emancipated”；同根抽象名词 muñcana / muccana 释作“release, being freed, deliverance”，又一义为“letting loose”。认知与情感两侧，词典分列：vimutta 条释作“freed, released, intellectually emancipated”，并谓其常与 citta 连用作“an emancipated heart”；vimutti 条释作“release, deliverance, emancipation”，其下并列 ceto-vimutti 与 paññā-vimutti，合释为“emancipation of heart (and reason)”；解脱之分型亦按此两侧与信一侧立名：ubhatobhāga-vimutta “emancipated in both ways”、paññā-vimutta “emancipated by insight, freed by reason”、saddhā-vimutta “freed by faith”。与赦免之别，词典本身即可见：巴利语表赦罪、宽宥者另有其词，与 vi-muc 一系无涉：accaya-paṭiggahāṇa “pardon, absolution”（其式为受他人发露之过而有之），accayaṃ khamati “to forgive”，khanti / khamā “patience, forbearance, forgiveness”。vimuccati, vimutta, vimutti 三条之下无一义涉及赦、宥、免债。

³ 往生者住于“不退转”（阿鞞跋致，avaivartika/avinivartaniya）之位，语出《佛说阿弥陀经》：“极乐国土，

解脱论与救赎学：两种结构

	解脱论 vimutti	救赎学 salvation
束缚的性质	 认知与情感的缚 (无明·渴爱)	 罪与堕落的债
是否有施救者	 无外在施救者 (佛陀=指路者)	 有外在施救者 (神=赦免者)
转化机制	 无明消解·渴爱断除	 罪债涤除·与神和好
终点	 苦的止息	 神圣的救恩



结构性例外：净土宗（详见第六篇）

——措辞是解脱论的，机制是救赎学的。

Figure 1: 解脱论与救赎学：两种结构

获得一张成佛的保证书”。措辞是解脱论的，机制却是救赎学的：真正决定命运的那一步，是被外力接引出这个世界，而不是在这个世界里断除无明。就此而言，净土宗是佛教诸系中唯一一个“救赎学”一词用起来比“解脱论”更贴切的系统。本书仍将它纳入解脱论的框架来分析（见第六篇），但读者须留意，它在这个框架里始终是一个结构上的异类。

净土宗这个例子还提示了一种更普遍的现象，值得在进入分析之前先行点明。刚才辨析净土时用到的方法，是把一个概念“名义上声称的地位”与“实际承担的功能”分开来看，两者并不总是一致。这种声称与功能之间的错位，在大乘各系里一再出现，几乎构成一种典型结构。以下几例，本卷后面各篇会分别详论，此处只作预告：

阿赖耶识，在瑜伽行派的体系里，功能上大体扮演着一个“我”的角色：它贯通三世、执持种子、维系业果相续、保证轮回主体的连续性，凡是早期佛教用“无我”腾空的那个位置上本该由某物承担的功能，几乎都落到了它身上；然而瑜伽行派在教义措辞上又必须坚持它刹那生灭、非常非一，绝不肯承认它是一个“我”。胜义谛，在中观的运用里，功能上起着一个至高判准的作用，一切世俗言说都要在它面前受衡量；可是中观一面片刻不离地使用它，一面又说它只是渡河的筏、是为破执而设的方便，不可执为实有。到如来藏就更为纷乱：那个“真常”究竟是不是真的常住、是实有还是假名安立，如来藏系内部各家说法不一，有主张是了义实说的，有主张只是引导众生的方便设施的，莫衷一是。

本书认为，这三例的共同点是：一个概念在系统中扮演着 A 的角色，系统却在口头上坚称它不是 A。本卷不打算据此简单地指控这些系统“自相矛盾”，声称与功能的落差有时正是理论用心所在，未必是漏洞。但读者在读大乘各系的解脱论时，须养成一个习惯：不能只听它把某个概念“说成”什么，还要看这个概念在整套机制里“做”了什么。声称层与功能层分开考察，是本卷分析各系的一个基本方法；下文提炼的四个基本问题，尤其是机制问题，正是引出这层落差的工具。

一个在先的前提：苦谛

在提出这几个基本问题之前，须先安置一个更在先的前提，否则整套框架会悬空。四圣谛的次第是苦、集、灭、道，起点在苦谛，不在集谛：先确认苦的存在，再问苦的缘起。这个次第不是随意的排列。任何解脱论都以“有苦可灭”为默认前提，可是这个前提本身需要被确立，而不是被假定。

具体说，苦谛要回答两件事：其一，苦是否普遍而确定地存在；其二，这里所说的“苦”究竟是什么。若跳过这一层，径直去问“苦从何来”，其中隐含着一种不易察觉的傲慢：它假定苦的存在已是无须论证的既成事实，把一个本该先行确立的命题当成了不言自明的背景。诊断问题（苦从何来）在逻辑上依赖苦谛，苦谛未立，诊断便无对象可诊。

而苦是否普遍存在，恰恰不是各方共许的。在一些人看来，生老病死、爱别离、求不得，苦的普遍几乎不证自明；在另一些人看来，人生自有其乐，把存在整体判为“苦”反倒是一种偏颇的底色。分歧之所以难以化解，是因为它与第二个问题紧紧绑在一起：争论双方对“苦”（*dukkha*）一词所指的，往往根本不是同一样东西。巴利语的 *dukkha* 不限于日常汉语的“痛苦”或“人生很苦”，它更接近“一切有为法因无常而终究不可依恃、不得圆满”的那种结构性缺憾；一个人尽可以过着主观上快乐的一生，而在 *dukkha* 的意义上仍处于苦中。⁴ 是否承认苦的普遍，与如何界定苦是什么，是同一个问题的两面。

当今的判教环境里，常能听到这样一句话：“学南传的人觉得人生很苦，所以只求自我解脱。”

众生生者，皆是阿鞞跋致，其中多有一生补处。”（《大正藏》第 12 册，No. 366，鸠摩罗什译。）《无量寿经》卷下愿成就文亦作“其有众生住彼国者，皆悉住于正定之聚”，并云闻名信心者“即得往生，住不退转”（康僧铠译本，《大正藏》第 12 册，No. 360）。学理讨论参 Gómez, Luis O. *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996.

⁴*dukkha* 不限于日常义的“痛苦”，传统析为三苦：苦苦（*dukkha-dukkha*）、坏苦（*viparināma-dukkha*）、行苦（*saṅkhāra-dukkha*）；其中行苦指一切有为法因无常、有条件而终不圆满、不可依恃的结构性缺憾，最能体现 *dukkha* 的技术含义。Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998, pp. 61–62，依次说明 *dukkha* 的不满足义及苦苦、坏苦、行苦三层；三苦的经证见《相应部》SN 38.14 等。

这句话本身问题很大，本卷后面（南传章）会正面回应。但此处要看的是它错的方式折射出什么，不是它错在哪里：说这话的人，是在日常“人生很苦”的意义上理解苦谛的，仿佛南传的出发点是一种对人生的悲观情绪；而南传自身所依的 *dukkha*，是一个远为技术性的结构概念，与情绪上的悲观并不相干。同一个“苦”字，一方读作主观感受的强弱，一方读作有为法的普遍性质，标准全然不同，误解由此而生。这个例子说明：苦在通俗意义上如何存在、苦究竟是什么，本身就是一个悬而未决、须先厘清的前提。本卷评判各系解脱论，第一步就是看它把“苦”设定成了什么，因为这一步一旦不同，其后的诊断、机制、验证便都不在同一个坐标系里。

解脱论的四个基本问题

在苦谛这一前提之上，任何解脱论，无论其形而上学承诺多么复杂，都必须正面回答四个基本问题，这四个问题与前述前提一道，构成本书分析各系的基本框架。

值得先点明一层对应：这套框架不由本卷外加于佛教，它几乎就是四圣谛本身的结构。苦谛立起前提（苦是什么、是否普遍），集谛对应下面的诊断问题（苦从何来），灭谛对应目标问题（解脱是什么），道谛对应机制问题（解脱如何发生），验证问题则是从灭、道二谛引申出的认识论追问（如何认定已到）。乔达摩的教法在这一点上是一个相当严谨的体系：四谛是前一谛为后一谛立下前提的一条推理链，不是四条并列的教条。本卷所做的，很大程度上是把这条推理链重新理清，再拿它去衡量各系在哪一环松了、断了或偷换了。须先说明：正因为这套框架抽自四圣谛，它与早期佛教的吻合就不是对早期佛教的独立检验（那会是循环论证）；框架的效力要到它去量那些不出于四圣谛的大乘各系时才见分晓。这一点下一章会专门交代。

第一是诊断问题：苦从何来？人为何处于束缚之中？这一问题的回答决定了整个解脱论的方向。早期佛教的回答是渴爱 (*tanhā*) 与无明 (*avijjā*)；中观的回答是实有见 (*svabhāva-dṛṣṭi*)；瑜伽行派的回答是识的二元执取 (*grāhya-grāhaka*)；如来藏系的回答是客尘烦恼 (*āgantukakleśa*) 遮蔽自性清净心；密乘的回答是无法认识本来清净的觉性 (*rigpa*)；净土宗的回答则往往落在众生业障深重、娑婆世界不宜修行之上。诊断不同，治方自然不同。因此，诊断问题是理解各系解脱论分歧的第一关键。

第二是目标问题：解脱是什么？苦彻底止息之后是何种状态，那个终点如何描述？这一问对应灭谛，位置正在诊断与机制之间：苦谛只给出了起点，若不先确定终点，解脱之路便无从谈方向。这一步之所以不可省，是因为在同样承认“有苦”的前提下，各系对终点的设定可以南辕北辙。有说轮涅不二、生死即涅槃的，有说烦恼即菩提、根本不以烦恼为须断之苦的，也有朴素地讲离苦得乐、别有一乐境可趣的。终点一旦不同，同一个“解脱”字底下便是完全不同的目的地。因此灭谛（目标）是道谛（机制）的前提：不先讲清要去哪里，就无法评判一条路走得对不对；它同样是验证问题的前提，因为“是否已到”这个判定，只有在“要到之处是何样”已经明确时才有意义。本卷特别留意各系是否把这一步交代清楚，还是含糊地借用“解脱”“涅槃”“成佛”等词而不落实其所指。

第三是机制问题：解脱如何发生？转化的实际机制是什么？这是解脱论最核心也最容易被忽视的问题。一个解脱论如果只说“断除无明即得解脱”，而没有说清楚无明如何断除、断除的机制是什么，那它在理论上是不完整的。早期佛教给出的机制是：如实观照 (*yathābhūtañāṇadassana*) 诸法实相，由此减弱渴爱，渴爱减弱则苦的生起失去条件，苦随之止息。这是一条相对清晰的因果链。其他各系各有其机制说明，本书的工作之一就是评估这些机制说明是否内部自治、是否真正解释了转化的发生。

第四是验证问题：解脱如何被认定？谁有权认定？验证问题涉及解脱论的可信性基础。早期佛教对此有一种现象学式的验证：心的安定增加，烦恼减少，这是在世内 (*immanent*) 可观察的变化，修行者本人和身边的人都可以部分察觉。随着各系理论的发展，验证标准呈现出越来越精英化、无征化（提不出可稽考的征象）的趋势：禅宗的“见性”需要老师的印可，密乘的成就需要上师的认定，如来藏系的“自性清净心”的体悟几乎无法被外人察知。这一趋势直接关系到解脱论主张的认识论地位，不是无关紧要的附带问题。

本书的批评框架：以早期佛教为基线

本书的批评以早期佛教解脱论为基线，理由有以下几点。

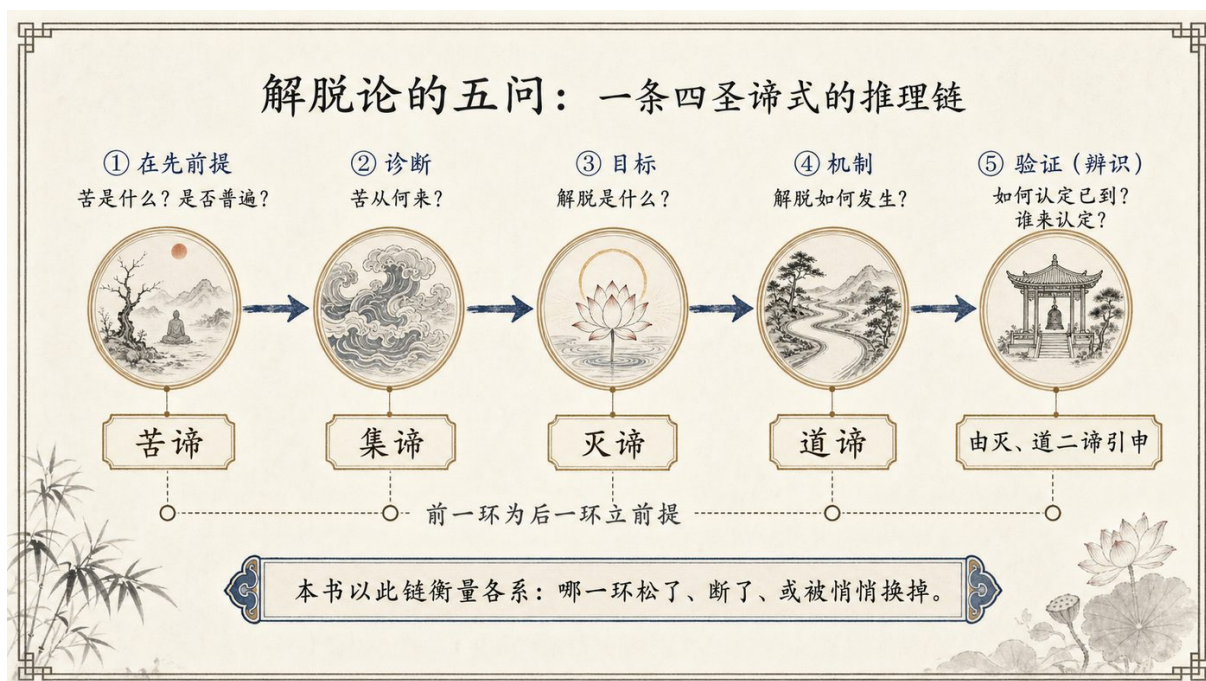


Figure 2: 解脱论的五问：一条四圣谛式的推理链

其一，历史优先性：早期佛教代表了我們所能追溯到的最早的、历史可信度最高的佛教教法形态。虽然学界对“原典佛教”的重构有种种争议，但四圣谛、八正道、缘起等核心教义在南北传有足够一致的记录，其历史可信度高于各大乘系统的复杂发展。其二，内部一贯性：早期佛教解脱论在理论上具有相当高的内部一贯性，诊断（渴爱/无明）、机制（如实观照）、目标（苦的止息）、路径（八正道）之间的逻辑联系清晰，不需要诉诸大量外部形而上承诺。其三，形而上学的相对节制：早期佛教对形而上学问题保持审慎的沉默（佛陀对一族形而上学问题不予记说，巴利本作十无记，汉译与有部作十四无记，见第一卷下部第十三篇第一章），不设第一因，不立任何真常实体，其解脱论所需的形而上承诺相对最少，也使批评者更容易找到一个清晰的参照点：任何增加了形而上承诺的系统，都需要说明这些增加是否在解脱论上是必要的。说“相对”，是因为这套教法有它的承诺，而且不止一项。其一，轮回宇宙观是它承重的一项预设，行苦的分量有一半要靠轮回来补足。其二，涅槃作为无为界与有生有灭的诸行分属两类，这一条是经藏正面承担的存在肯定；第一卷下部第十三篇第一章把它列进承担清单，并在那一章的形而上学前沿地图上标为惟一跨线的一格：存在之肯定在墙内，谓述之问在墙外。所以节制不等于零承诺，本体的层级至少立了这一层，立法的方式是只承担其有、不予谓述。这笔账不应被“节制”的称许掩过去，下一章将专门交代（见“基线的形而上学账单”一节）；此处只需说明它何以不动摇基线的地位：轮回前提为此后诸系一体共享，菩萨的三大阿僧祇劫、净土的往生、密乘的中阴，无一不以轮回为运作之场。以共享的前提为底，检验各系在共享之外各自增设了什么：凡在共享前提之内进行的批评，不待基线立场即可成立。

须声明本书的焦点所在：本书处理的问题是“这个解脱论主张是否在理论上站得住脚”，不是“这是不是真正的佛教”。这是两个截然不同的问题，本书只处理前者。

批评的边界：区分理论主张与实践有效性

本书的批评对象是各系的解脱论理论主张，而不是与之相关的修行实践的实际效果。这一区分对于理解本书的立场至关重要。

“解脱论的理论主张”是指：一个系统关于苦的本质、解脱的机制、解脱的目标、解脱的验证等方面的显性命题。例如，净土宗的解脱论主张包括：阿弥陀佛有第十八愿、往生净土是真实可行的解脱路径、念佛是往生的主要条件、净土是具有特定特征的存在领域。这些是可以在理论上加以评估的命题。

“修行实践的实际有效性”则是指：一套修行方法是否实际上减轻了修行者的苦、改善了其心理状态、增强了其慈悲与智慧。这是一个经验性问题，需要通过观察修行者的实际变化来回答，而不能单纯地从理论主张中推导。

本书认为，这两者可以分开评价，而且必须分开评价。完全可能的情况是：一套解脱论的理论主张在哲学上存在严重问题，但与这套理论相关的修行实践对特定的修行者确实有帮助。例如，净土念佛法门在理论层面存在他力救度的认识论困难，但念佛作为专注修习的方法，在减少散乱心、增强定力方面可能具有实际效果，只是这个效果并不需要借助对净土世界论的信奉来解释。本书批评各系解脱论的理论问题，但这不是说修行这些法门的人没有得到任何益处。与此相应还有一条边界：本卷的诊断针对话语与理论的结构，不针对任何个人或群体的心理；“贪著”作为判词，指认的是系统的功能取向，不指修行者个人的动机。

第二卷的整体结构

本卷的写作遵循一个由基线到具体、由具体到综合的结构。导论部分（本篇）负责建立批评框架，提炼早期佛教基线，并鸟瞰大乘各系转型的整体轮廓。随后，中观篇（第二篇）检视龙树的空性论如何重构了解脱论，评估其在解脱论上的得与失。瑜伽行篇（第三篇）处理唯识转依的机制论，以及阿赖耶识概念在解脱论上引入的理论张力。如来藏篇（第四篇）考察佛性论如何在解脱论中引入了接近常见（eternalism）的危险，及各家的应对策略。密法篇（第五篇）评估即身成佛的承诺及灌顶传承体系在验证问题上的困境。净土篇（第六篇）分析他力救度论的结构，及其与早期佛教自力原则的根本张力。最后，综合批评篇（第七篇）在本书批评的基础上，正面提出本书关于“可信的解脱论”的判准，并以结语收束全卷。各系篇章共用同一个体例：上篇为解脱论综述，按五问陈述该系最强的形态，不作批评；下篇为解脱论批评，按苦、集、灭、道、验证的次序逐谛检验，以贪著判定与总结性检视收束。体例本身就是方法的一部分：先让每一系把话说完，再逐环核对。

这一结构的意图，是透过分析每一系在解脱论上的具体贡献与具体困难，最终呈现一幅关于佛教解脱论整体面貌的哲学图景。

第二章 早期佛教解脱论基线

以第一卷的梳理为基础，提炼早期佛教解脱论的核心结构：四圣谛、缘起、无我、涅槃。这是本书批评大乘各系的参照基线，不再重复论证，只作结构性提炼。

本章的功能与限度

第一卷已对早期佛教解脱论的文献来源、历史背景与哲学内容作了系统梳理，本章不再重复那些论证，只从中抽取若干关键节点，作为此后各篇的参照坐标；论证细节请参见第一卷相关章节。

须强调的是，提炼并不意味着简化。早期佛教解脱论的内部结构远比通俗介绍所呈现的更为精密，其对苦的分析、对渴爱的诊断、对涅槃的界定，都包含值得认真对待的哲学深度。本章的目标，是在保持这种深度的同时，将它组织为可供后续批评参照的明确框架。

这里须先交代一个方法上的自觉，否则本章会陷入一种隐蔽的循环。上一章提出的分析框架（前提、诊断、目标、机制、验证），坦白说，本就是从四圣谛的结构里抽出来的，它几乎就是苦、集、灭、道的重述。既然框架取自四圣谛，那么用它来“衡量”早期佛教，就不构成任何独立的检验：早期佛教必然合乎这个框架，这等于拿一套照着某物描摹出来的标准，回头去量那件东西，结果自然永远严丝合缝。若本章把这种必然的吻合当成对早期佛教的验证，那就是自己证明自己。

所以本章不作那种自证。这里提炼早期佛教在框架各环上的回答，目的不在“验证”早期佛教合格，而在把这套标准的刻度一一标定清楚，让“诊断如何接机制”“机制如何接验证”在一个最清晰、最少形而上学负担的样本上完全显形。真正的检验在后面：中观、瑜伽行、如来藏、密、净土诸系，并不是从四圣谛的结构里抽出来的，它们完全可能在某一环上接不上、或悄悄换掉某一环。框架能否量出这些系统在哪里松了、断了、偷换了，才是它有没有效力的地方。换言之，早期佛教在此是这套标准本身据以标定的原器，不是被它检验的对象。下文即依前提、诊断、目标、机制、验证的次序，把原器的每一道刻度交代清楚。

在先的前提：苦谛与 *dukkha* 的技术含义

一切从苦谛开始。上一章说过，苦谛是整个框架的在先前提：要先确立苦是什么、是否普遍，才谈得上追问苦从何来。早期佛教在这一步上的设定相当特别，也正是它最常被读浅的地方：多数人只在最表层的意义上领会“苦”，把苦谛当成一句关于人生不如意的老生常谈，而没有看到它所指的其实深得多。误解苦谛，往往是把它整个读浅了一层、甚至几层，不是误解某个字。

“苦”(*dukkha*) 在早期佛教里不止指痛苦的感受。巴利文 *dukkha* 的词义更接近“难以承受的”或“不令人满足的”，其内涵在传统上被分析为三个层次。⁵ 第一层是苦苦 (*dukkha-dukkha*)，即苦感的直接经验：疼痛、悲伤、疾病、死亡、与所爱者分离、与所厌者相处、求不得。这是最直接意义上的苦，任何有感知能力的存在都可以体认。第二层是坏苦 (*vipariṇāma-dukkha*)，即乐受的无常性；一切愉悦的经验，由于其无常的本性，都蕴含着消逝与失落的苦。这一层需要更细致的观察才能体认，人通常在喜乐时不觉察，只在喜乐消逝时才感到它的背面。第三层是行苦 (*saṅkhāra-dukkha*)，即一切有为存在 (*saṅkhāra*，受条件制约的现象) 内在的不稳定与终不圆满。这是最深、也最难凭直接感受把握的一层：即便没有明显的痛苦感受，有条件的存在本身就处于一种结构性的不安稳之中。

三层里，真正撑起早期佛教解脱论的是行苦。上一章提到判教环境中的一句套话，“学南传的人觉得人生很苦，所以只求自我解脱”，它的误解恰恰落在这里：说这话的人是在苦苦的意义上理解苦谛，把它读成一种对人生的悲观情绪；而早期佛教所依的是行苦，一个远为技术性的结构概念，与情绪上的悲观并不相干。一个人尽可以过着主观上快乐的一生，而在行苦的意义上仍

⁵ 三苦 (苦苦 *dukkha-dukkha*、坏苦 *vipariṇāma-dukkha*、行苦 *saṅkhāra-dukkha*) 的划分见《相应部》SN 45.165、SN 38.14 等；觉音《清净道论》(*Visuddhimagga*) XVI.34–35 逐项解释三苦；Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998, pp. 61–62，另从不稳定、不可依恃的有条件存在说明行苦。

处于苦中。正因为苦被设定在这一层，苦是否“普遍”才是一个需要特定眼光才能承认的判断，算不得各方共许的常识。

坏苦与行苦这两层，抽象地讲不易入手，以下略作展开。以下的展开以经验落点为主，行文不逐句系于经文；须说明的是，其中最要紧的那一环，即行由我见而生、我见由行而固这一层互喂，后来找到了经证，经藏有两处正面说到：一处说认色为我，而这认取本身即是行；另一处是爱网经的十八爱行，条条以我起头，内十八外十八成三十六，历三世成百八，第一卷下部第十三篇第四章据此判渴爱的母语是第一人称。故下文并非纯粹的个人体会，是一段有经证托底的推衍。

先说坏苦，它其实含两层。第一层是显的：达成目标那一刻的狂喜，往往紧跟着事后的失落与茫然，乐受本身在消退时就带出了它的反面。第二层要隐一些：喜乐还有它延迟的后果。越是让人感觉良好、越是让人想要抓取的东西，最终失去时带来的烦恼就越重。智识的满足是一个清楚的例子：它令人愉悦，可智识终将随年迈而衰退，届时每一次曾经的满足都成了反衬失落的旧账；亲情、友情、技艺、乃至禅定之乐，无不如此。乐受不只是无常，它还在被享用的同时，悄悄加深了日后失去时的那份苦。⁶ 抓取得越紧，缚得越牢。

再说行苦，也可分两层，两层都与佛教的宇宙观相连，且第二层建立在第一层之上。这里须先点明一个容易被略过的逻辑关节：说“行”是一种束缚，还不等于说它是苦，被缚何以就是苦？答案不在束缚本身，而在它缚向何处。是佛教的轮回宇宙观，给这束缚填上了“苦”的分量。

第一层直接落在这套宇宙观上。第一卷说过，当时印度的共识是存在轮回；在这个前提下，苦苦与坏苦便是一条无尽的生命之流里反复延续、层层堆叠，不止一生一世。而“行”，不论是苦受、乐受，还是不苦不乐的舍受，都成了把人系入这条流、并且越系越紧的丝线。束缚之所以是苦，正在于此：它续着、并且加深着那条本身充满苦苦与坏苦的轮回之流；缚得越牢，未来无量世的苦就越无了期。这也解释了为什么中性的舍受亦被算在苦里：它虽不苦不乐，却仍是有为、仍在造作、仍在续着那条流，因而仍在为将来的苦添柴。离开轮回这个前提，“束缚是苦”便失去了着力点；有了它，束缚才是可以量度的、指向无尽后苦的东西。

第二层落在当下的心理层面，而它之所以是苦，仍要回溯到第一层。若对自己的心理活动有足够细微的觉察，会发现一切“行”（心理的造作）都从“假设有我”而起，而每一次造作又反过来使“我、我的”这一执取更加黏稠。行由我见而生，我见由行而固，两者互相喂养，越转越紧。这个当下可观察的循环，正是第一层那条轮回之流在此刻、在一念之间的缩影：每一次“我见—造作”的循环，都是把自己重新系入轮回的那个动作本身。所以第二层是第一层的当下机制，不与第一层并列：它把“无尽后苦”这件遥远的事，落实为此刻心念里一个正在运转、可以被直接看见的结构。如实知见这一循环及其束缚，正是切入苦谛的一个要紧角度：它把苦从一种情绪判断，还原成一个当下可观察、且直连轮回宇宙观的自我加固结构。

这一设定直接决定了解脱论的方向。苦被判在哪一层，解脱的目标就被抬到哪一层，二者是联动的。如果苦只是苦苦，解脱的目标只需消除痛苦的感受，止痛即可。如果苦延伸到坏苦、乃至上面所说行苦的第一层（轮回中苦乐流转、无有了期），解脱的目标便可以是求得一种永恒之乐，以一个不坏的乐境来了结那流转不停的失落，天堂与净土都属此类；也可以反过来，以苦为乐，即不再把苦当作须逃离之物，而在其中安身立命：某些声称大无畏、要在轮回中寻求并证明意义的做法便是如此，世俗的存在主义、荒谬主义亦复如此。它们承认苦的普遍，却选择在苦里赋予意义或摆出姿态，不从苦中出离。这些目标都是对坏苦、对第一层行苦的合理回应。但一旦苦被推进到行苦的第二层，即如实看到“行”与“我见”互相喂养、越缚越紧的那种结构性缠绕，上述目标就都不够了：永恒之乐仍是乐受，仍在这套缠绕之内；以苦为乐则把出离的方向也一并放弃了。到这一层，解脱的目标就必须是根本地瓦解这套自我加固的结构、超越有

⁶ 《中部》第四十四经《有明小经》(Cūḷavedalla Sutta) 法授比丘尼答毗舍佉：“Sukhā kho, āvuso visākha, vedanā tthitisukhā vipariṇāmadukkhā”，乐受住时为乐、变时为苦；“Sukhāya kho, āvuso visākha, vedanāya rāgānusayo anuseti”，乐受以贪随眠随增。她随即补一句，并非一切乐受都有贪随眠随增，并以初禅为例，说其中贪已舍、贪随眠不随增 (M I 303–304; Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi, *The Middle Length Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom Publications, 1995, pp. 401–402)。正文第二层是这条机制的展开：乐受当下即在喂养贪的随眠，随眠越厚，失去时的苦越重；后半句是本书的推演。正文所举禅定之乐，说的是对禅乐的贪著，与经中初禅一例不相抵。

条件的存在整体。这意味着，解脱不可能是轮回内部的改善，而必须是某种根本性的转变。苦谛把标尺定在行苦的这一层，解脱的门槛也就随之定了下来。



Figure 3: 苦的层次与解脱的门槛

第三行目标框写“求永恒乐境，仍不足”，与紧前正文的层次不同：正文把永恒乐境视为对第一层行苦的合理回应，到第二层才判它不足。图将“不足”提前到第一层。此处明示两种表述的差异，正文与图各自保留。

苦不孤行：三相一体，封住常乐我净

到这里还须补上关键的一步，否则苦谛容易被误当成可以单独成立的前提。苦从来不是孤立地被提出的，它总是与无常（*anicca*）、无我（*anattā*）并列，合称三相。这一点常被略过，但缺了后两者，整套解脱论其实立不住：单凭一个“苦”字，通往“常乐我净”的那道门并没有被关上。设想一个只承认苦、却不承认无常与无我的人，他完全可以合理地期望：既然此世是苦，那就去求一个恒常、常乐、有个清净自我安住其中的彼岸，天国、净土、真常皆是此想。要封死这条退路，靠的正是另外两相。

先看无常。无常在字面上就否定了任何世间法“常住”的可能：一切有为法都在生灭变异之中，没有哪一样能永久保持。就此而言，它等于当下宣告，那个“永恒极乐”的解脱去处并不存在，因为“永恒”这一属性在有为世界里根本无处安放。需要老实承认，这一步在早期教法里更接近一个声明、一个由观察确立下来的前提，不是一套层层推演的证明；早期教法先把“变化”设定为出发点，如同《中论》先立稳自己的前提，再据以破他。无常划出的是地界：解脱若真存在，就不可能是某种“永远持续的好状态”。但仅凭无常，还说不清为什么“换一个不坏的自我去享用”这条退路同样走不通。这要看第三相，无我。

再看无我。当无我被如实知见，不停在口头上的承认时，有三层随之显现。其一，“我”的构建当下即告瓦解。细察之下，那个被认作主人翁的“我”，不过是诸行不断造作、维系起来的一个功能性幻觉；而这幻觉的功能，恰恰是把人牢牢系在贪著之上：正因先立了一个“我”，才有“我要常、我要乐、我要不失去”的种种渴求。我一旦被看穿，渴求便失去了它的主体。其二，那种黏浊的“我感”本身即是一种束缚，不必等它招致别的苦。上一节行苦第二层已说过，“我见”与造作互相喂养、越缚越紧；此处只须再点明，这份黏着感在被感受的当下就是缚，不只是缚的远因。其三，看穿无我之后，轮回中的种种无意义、以及人为强行创造出来的意义，都会一并显得透亮。前面提到有一路“以苦为乐、在苦中赋予意义”的姿态；在无我的照见下，无论

那是自我感动，还是一副倔强的、偏要在荒谬里挺立的姿态，归根到底仍是”我”在替自己立一个说法，仍落在束缚之内，并未真正出离。

把三相合起来看，苦谛的封闭性才完整。苦说此在不圆满，无常说没有一个永恒的好去处可换，无我说那个想去换、想去安住的”我”本身即是虚妄。三者缺一，缺口便出现：抽掉无常，永恒极乐重新可求；抽掉无我，一个享用极乐的清净自我重新可立。而这两样合起来，恰恰就是”常乐我净”。所以早期佛教把无常、无我与苦捆在一处反复宣说，三相不作三条并列的教条，它以后两相为苦谛封边，关住那道通往常乐我净的门。本书后面将看到，如来藏系所做的，很大程度上正是重新把这道门推开（第四篇）：它在真常、常乐我净的名目下，把无常与无我为解脱论守住的那条边界，一寸寸让了回去。

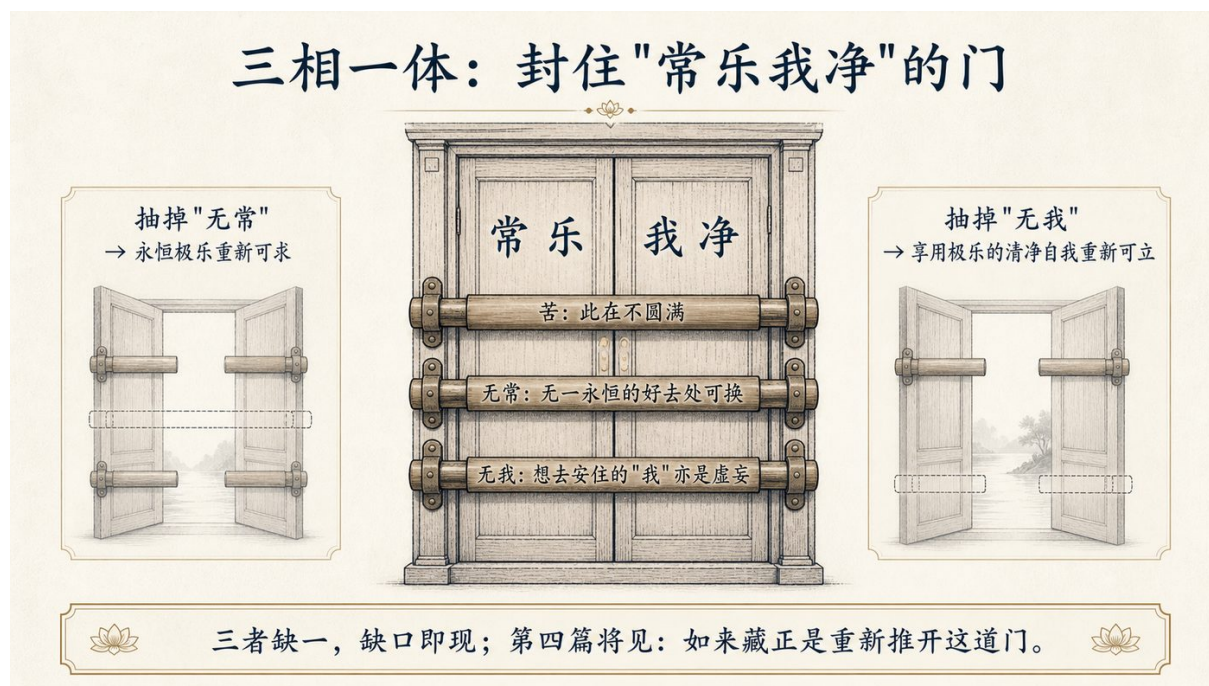


Figure 4: 三相一体：封住常乐我净的门

两扇小门的文字各说抽去一相：左去无常，右去无我。画面却不对称，左门留有上下两根木闩，右门只画上方一根，中央少画一根；不能据右门的画法把正文“各抽一相”改读为同时去掉两相。

诊断问题：集谛，从十二因缘到渴爱与无明

苦从何来？这是诊断问题，早期佛教的回答在集谛（samudaya-sacca）。须先说明，集谛的完整图景并不止于”渴爱”一词，它是十二因缘（缘起，paṭicca-samuppāda）所展开的整条缘生链：无明（avijjā）、行（saṅkhāra）、识（viññāṇa）、名色（nāmarūpa）、六入（saḷāyatana）、触（phassa）、受（vedanā）、爱（tanhā）、取（upādāna）、有（bhava）、生（jāti）、老死（jarāmaraṇa）。这十二支环环相生，前支为后支之缘，共同说明苦（以老死为代表）如何一步步生起。⁷ 集谛是这一整套因果结构，不是一句断语；本书前面谈”诊断”，指的正是这条链。

那么为什么讲集谛时，人们又常常直接把无明与爱两支单独提出，当作苦的根源来说？因为它们指出链上的两处烦恼与主动驱力的枢纽：无明，以及爱连同其后的取；其余各支多是它们所引生的果或中间过程。须补一层：所断之惑按经藏分三面，认知面的无明于阿罗汉道断，见解执取面的我见与我语取于初果断，而残余情态面的我慢随眠要到阿罗汉道才修断。差摩长老已能于五受阴观察非我非我所，犹自陈我慢我欲我使未断未知未离未吐，自喻为浣净之衣犹有余气。身见死于第一站，慢的余香熏到最后一站；见地到位与烦恼尽断之间还隔着一段修断，下

⁷十二因缘（paṭicca-samuppāda）的定型十二支表述见《相应部·因缘相应》，尤 SN 12.1-12.2；三世两重因果的解读见觉音《清净道论》XVII.284-298。

文所说的那条机制之链须把这一段算进去（第一卷下部第十三篇第四、六章）。按三世读法（第一卷下部第十三篇第四章把这一读法的依据从注释书改钉在经文上：定义经的字面、大因经若识不入母胎者有名色成此身耶之问、以及身坏命终还复受身一句；同处并声明取其向而不押其细，三世两重的精密分位是注释书的工程），无明属过去世、是整条链得以启动的根，爱（连同其后的取）属现在世、是这条链在当下被重新点燃、续向未来（有、生、老死）的关键。一头一尾两处烦恼，一个是使轮转发动的**根源**，一个是使轮转延续的**枢机**，合称缘起的两重“惑”。抓住这两处枢纽，等于抓住了整条链上真正可以着力的地方：其余各支要么已成定局（如识、名色、六入之为过去业的果报；须留意已成定局四字只就支位而言，不就报的轻重而言，盐喻经明说同样一业于不修身戒心慧者重到入狱、于修者轻到现法可了，经首更判若说人作如何业便如何受报则梵行无用），要么只是被动的中间环节，着力之处在于破无明、断爱及随爱而起的取。所以把集谛浓缩为“无明与渴爱”，是从十二支中指出两处动力源与下手处，并非说只有两支属于烦恼。下面就依次看这两支。

先看爱。渴爱（*tanhā*）被进一步分析为三种：欲爱（*kāma-tanhā*），对感官欲乐的渴望；有爱（*bhava-tanhā*），对存在本身、对持续存在的渴望；无有爱（*vibhava-tanhā*），对不存在、对消灭的渴望。⁸

这一三分法的意义不应被低估。它表明，驱动苦的不只是对欢乐的追求，也包括对存在的执著（这是任何轮回论的核心），以及对消灭的向往（这是断见的心理根源）。换言之，解脱的路径既不是满足欲望，也不是强行压制欲望，更不是寻求断灭：这三条路都仍在渴爱的结构之内。

再看无明。若说爱是当下续流的枢机，无明则是整条链更靠前的一环（根源二字须加一道限制，否则与上一章把不设第一因列为选基线的理由相抵：经藏明说无明有食，不亲善士则不闻正法，不闻正法则不信、不如理作意、不正念正知，随之根门不护，三恶行起，三恶行养出五盖，五盖养出无明；反向亦然，有爱以无明为食。无明的起点不可见，它的条件却是可数的，故它不是第一因。见第一卷下部第十三篇第四章），故列在十二支之首。无明的经典定义，出现在缘起的标准表述里，指的正是不如实知四圣谛，即不知苦、不知苦之集、不知苦之灭、不知趣灭之道（如《相应部》SN 12.2、《正见经》MN 9 所述）。⁹ 值得一提，无明所不知的对象恰好就是本卷框架的四个环节：所谓无明，正是对“苦是什么、从何而来、可否止息、如何止息”这一整套问题的懵然。当然，这种不如实知，落到具体处也表现为对诸行无常、诸法无我的不解：正因不了解诸法无常，才会执取；不了解执取终归是苦，才会继续执取；不了解无我，才会以某个固定的“我”为执取的主体与对象。但须注意，把无常、苦、无我并列为“三法印”是后起的教理提法，早期经典只说三相（*ti-lakkhaṇa*），并未以“三法印”这一定型范畴来界定无明；无明的本义仍是不知四圣谛。爱之所以生起，归根到底是因为这重不知。诊断最终落到无明这一层，也就为下面的机制指定了方向：解脱不在于压住渴爱，而在于消解渴爱所依的无明。这也正好接回上一节行苦第二层所见的循环：那里所说的“我见”正是无明的具体形态，“造作”正是缘生的行支；换言之，苦谛处观察到的那个自我加固的结构，到集谛这里就被展开成了十二因缘的因果序列。

目标问题：灭谛，涅槃与审慎的沉默

解脱是什么？这是目标问题，早期佛教的回答是灭谛（*nirodha-sacca*）所指向的涅槃（*nibbāna*，梵文 *nirvāṇa*）。这是早期佛教解脱论中最难把握的核心概念。“涅槃”字面意义为“熄灭”，即熄灭渴爱与烦恼之火；但它所指向的究竟是什么，佛陀的回答是刻意审慎的。

可以明确的是涅槃的否定性特征：苦的止息，渴爱的断除，轮回的终结。《法句经》等早期文献将涅槃描述为最高的安乐（*paramam sukham*），但这种安乐是苦的完全止息，不是欢愉感受

⁸ 渴爱三分（欲爱、有爱、无有爱）与四圣谛的经典出处为《转法轮经》（*Dhammacakkapavattana Sutta*, SN 56.11, S V 421-424；渴爱三分见 p. 421）。

⁹ 无明（*avijjā*）的定型定义为不如实知四圣谛，见《相应部·谛相应》（SN 56.17 *Avijjāsutta*）、《相应部·因缘相应》（SN 12.2 对无明的界说）及《正见经》（*Sammāditṭhi Sutta*, MN 9）：不知苦、集、灭、道，是名无明（MN 9: “*Yaṃ kho, āvuso, dukkhe aññāṇaṃ, dukkhasamudaye aññāṇaṃ, dukkhanirodhe aññāṇaṃ, dukkhanirodhagāminiyā paṭipadāya aññāṇaṃ –ayaṃ vuccatāvuso, avijjā*”）。至于“三法印”（诸行无常、诸法无我、涅槃寂静）作为一个定型的判教范畴，系部派与后世论书整理成说，早期经典所言为无常、苦、无我“三相”（*ti-lakkhaṇa*），二者不宜混为一谈；本章以四圣谛为无明所对，即依经典本义。

的积累；它是以苦的不在场来定义的。

不过，“苦的止息”不是笼统的一件事，早期教法在这里有一个常被略过、义理分量却极重的区分：有余依涅槃与无余依涅槃（般涅槃）。¹⁰ 漏尽者当生断尽烦恼，渴爱之火已灭，但作为过去业果的五蕴（“依”，upādi）尚在相续（upādi 与取 upādāna 同出火喻的词汇，按字面即燃料；五取蕴按此读法是正被当作燃料烧着的五类过程，不是一个仍在延续的基体，见第一卷下部第十三篇第三章）：诸根仍在，仍领受苦乐，佛陀本人成道后照样经历背痛、老衰与疾病。这是有余依涅槃：解脱已经完成，而承载它的身心之流还在走完自己的惯性。到此生尽头，蕴的相续不再接续，是为无余依涅槃，即通常所说的般涅槃：苦的彻底终结。

这个两阶结构暗含着几层义理，值得逐一说明。其一，解脱在此生、在活着时完成。涅槃首先是烦恼之灭，不是死亡的别名，更不是死后才能领取的奖赏；正因漏尽发生在世内，它才是可观察、可验证的（本章后文“验证问题”一节的现世可验证性，根基在此）。其二，本书将两阶读作“一切行皆苦”这一判定在灭谛上的对应。漏尽者心苦已尽，《箭经》所谓不中第二支箭；但第一支箭仍在，身受之苦、老病之苦随蕴而存。即使只从苦受理解苦，残余的身苦也足以以为两阶之分留下余地。本书所取的读法更进一步，把蕴之存续本身视为残苦，因而将彻底止息定在蕴不再相续之处。两阶之分与这一行苦读法相容，却不能单凭两阶之分证明这一读法。其三，无余依涅槃不被描述为任何一种“去处”或存在状态。蕴灭之后如来是有是无，正属无记之列，火灭之喻所指即此（详下）。两阶之分因此丝毫没有松动那份审慎的沉默：它只说苦到哪里为止，不说止息之后“是”什么。

早期经文里也有“有”的句式。《自说经》说：有不生、不成、不作、无为；若无此不生、不成、不作、无为，则此处不能施設生、成、作、有为之出离。¹¹ 本书把这个“有”读作“有这么一回事”，不读作“有这么一个东西”。理由在文本自身：同一部类里对无为与涅槃的定义是贪尽、瞋尽、痴尽，三个“尽”都是止息，不是一个项；《自说经》那句话的后半担保的是出离这回事成立，不是担保一个东西在。这是本书的读法，要如实记下它站在少数一边：有部据同一句证涅槃实有，南传注释传统读作涅槃在胜义上实存，瑜伽行的译语径作“实有无生”；本书一边有经部的先例，世亲说涅槃如灯焰灭，唯焰谢而已，不另有一物。¹² 两种读法在文本上各有立足处，本书取前者，并承认这是一个选择；第一卷 9.4 记南传内部对此尚无定论，所记与此不相违。有余依与无余依之分的出处把二者称作涅槃“界”（dhātu），“界”字在此是分类的名目，

¹⁰ 有余依涅槃界（sa-upādisesā nibbānadhātu）与无余依涅槃界（anupādisesā nibbānadhātu）之分，见《如是语》（Itivuttaka 44）：漏尽阿罗汉住世，诸根尚存、仍领受苦乐，是有余依涅槃界；于他，一切所受不复喜贪，终将在此处清凉，是无余依涅槃界。“不中第二支箭”见《箭经》（Salla Sutta, SN 36.6）：凡夫于苦受生忧悲恼，如中第一箭后复中第二箭；多闻圣弟子身受苦受而心不随恼，唯受一箭。

¹¹ 《自说经》第八品第三经（Udāna 8.3；VRI 本 §73）：“Atthi, bhikkhave, ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhatam. No cetam, bhikkhave, abhaviṣsa ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhatam, nayidha jātaṃ bhūtaṃ katassa saṅkhatassa nissaraṇam paññāyetha.”《如是语》第 43 经同文。无为与涅槃的定义：《相应部》无为相应第 12 经（SN 43.12；S IV 359）“Katamañca, bhikkhave, asaṅkhatam? Yo, bhikkhave, rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo -idaṃ vuccati, bhikkhave, asaṅkhatam”；阎浮车相应第 1 经（SN 38.1；S IV 251）舍利弗答“Yo kho, āvuso, rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo -idaṃ vuccati nibbānam”。汉译平行：《杂阿含》第八九〇经“云何無為法？謂貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切煩惱永盡，是無為法”（T2, no. 99, p. 224a），第四九〇经舍利弗答“涅槃者，貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃”（T2, no. 99, p. 126b）。

¹² 反方三家：《自说经注》释此句的结语作“tayidaṃ nibbānam atthi, bhikkhave” ti paramatthato nibbānassa atthibhāvo pakāsito”（VRI 本 Udāna-aṭṭhakathā 释 8.3）；《清净道论》第十六品第 67 至 74 节专驳涅槃唯是灭尽（khayamatta）之说，第 69 节谓照此则阿罗汉果亦成唯灭（Bhikkhu Ñānamoli 译 *The Path of Purification*, Buddhist Publication Society, XVI.69）；《顺正理论》卷十七引“契經說：苾芻當知，定有無生。此若無者，生死眾苦應無盡期”以成立涅槃实有（T29, no. 1562, p. 428c）；《大毗婆沙论》卷三十四“欲顯涅槃實有自體”，所遮正是“唯眾苦滅說名涅槃，非實有體”（T27, no. 1545, p. 177a）；《瑜伽师地论》卷五十引此经作“實有無生、無起、無作、無為”（T30, no. 1579, p. 577b）。本书一边：《俱舍论》卷六经部说“一切無為皆非實有”，世亲释“如燈涅槃，唯燈焰謝，無別有物。如是世尊心得解脫，唯諸蘊滅，更無所有”（T29, no. 1558, p. 33c；第一卷下部第十七篇第五章）；Richard Gombrich, *What the Buddha Thought* (London: Equinox, 2009), p. 159, 把此句读作轮回与涅槃互为条件的一对概念；K. R. Norman, “Mistaken Ideas about Nibbāna,” in *The Buddhist Forum*, vol. III, ed. Tadeusz Skorupski and Ulrich Pagel (London: SOAS, 1994), pp. 211–225. 反方的现代读法见 Peter Harvey, *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism* (Richmond: Curzon, 1995), 第十一、十二章（pp. 189–208），以 Ud 80 为涅槃识之证。

不必读作一个实有的项。这一读法的形式后果，第一卷下部第十八篇第五章立为条款甲的推论：不曾被立为对象的东西不入胜义分析的范围，得到的不是空，是不适用；不入范围也不是一张可以申领的豁免证，不为一物主张实有与自性者，同时也失去了对它可信、可证、可求的一切。

后文将反复回到这个区分，因为它是各系变形最集中的部位之一：一个系统若不再承认蕴之存续本身为苦，本书便须考察它如何安置无余依涅槃，以及是否把灭谛的重心移往别处（第二篇）。

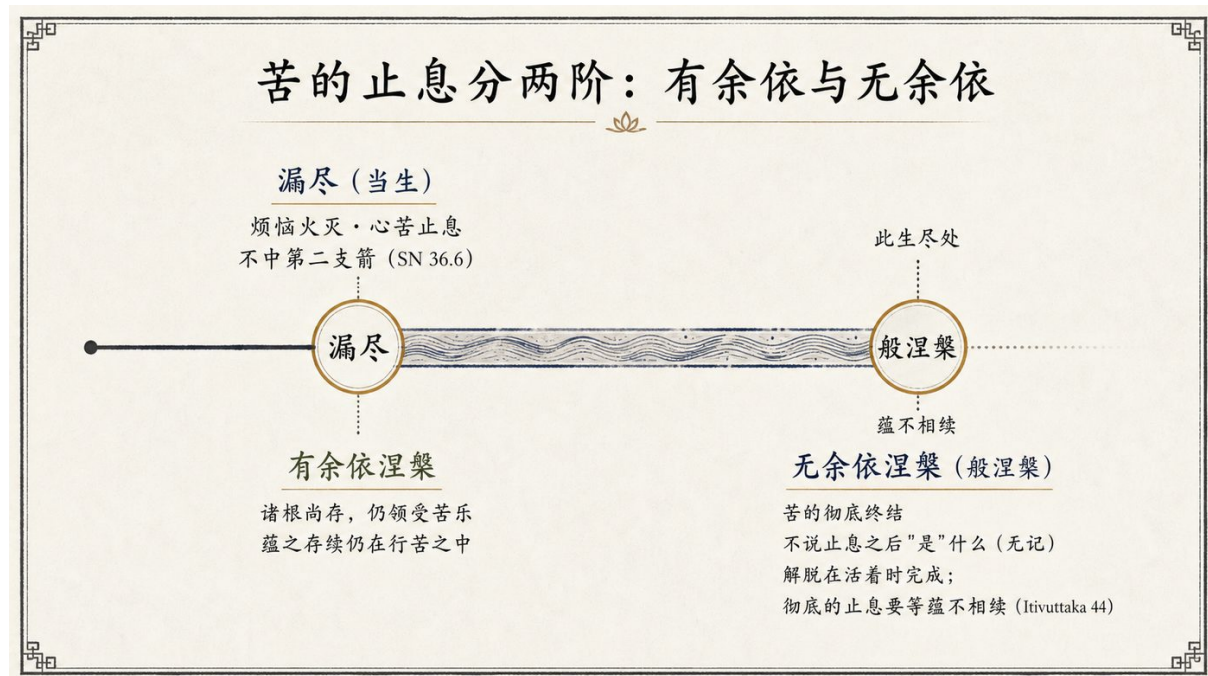


Figure 5: 苦的止息分两阶：有余依与无余依

关键在于，早期佛教对涅槃”是什么”这个正面问题守着一一种审慎的沉默。涅槃不是虚无或断灭，佛陀明确拒绝了断见 (uccheda-ditṭhi)，即死后一切皆空的虚无主义；涅槃也不是某种永恒实体或灵魂的持存，佛陀同样明确拒绝了常见 (sassata-ditṭhi)，即某种永恒自我持续存在的观点。对于”如来死后是否存在”等问题，佛陀以”无记” (avyākata) 作答。¹³ 这是哲学上的精确，不是回避。不予记说的机理不止一种，第一卷下部第十三篇第一章分作三类：时空两组是范畴错配，正反两答同因而败；如来死后一组是谓述失效，四句全遮，等于宣告这块领域不归谓述管辖；命身一组则悬而未决，且那一章明拒以无我销案，理由是更原始的层位是否真作了这个区分，现存文本读不出来。以无我瓦解框架，是三类之中命身那一组的两读之一，不宜拿去覆盖全部三类。

这种审慎沉默是早期佛教目标设定的一个决定性特征。它同时防住了两种同样危险的偏向：把涅槃实体化为一种永恒的存在（这会重新引入梵我论），或把涅槃虚无化为一种断灭（这会使解脱变得毫无意义）。这一点对后文尤为要紧：本卷后面将看到，恰也是这处沉默留下的真空，在大乘各系那里被从不同方向填补、打破，其中如来藏把它填成”常乐我净”的正面存在，这是本卷诊断如来藏”对永恒的贪”的起点（第四篇）。目标一旦从”苦的止息”被改写成”证得某种恒常之物”，整个解脱论的坐标便随之移动。就此而言，灭谛守住沉默，本身就是一种立场。

机制问题：道谛，八正道与自力原则

¹³ “无记” (avyākata)。须先分清两份清单：汉译与说一切有部传统所传为十四无记，巴利尼柯耶所传则是十无记，时空两组与命身一组各只两句，唯如来死后一组保留四句；两份清单的差别与其义理后果，第一卷下部第十三篇第一章有专节。下引二经皆巴利本，所载为十无记：《箭喻经》 (Cūḷamālukya Sutta, MN 63) 与《火喻婆蹉经》 (Aggivaṇṇasutta, MN 72)；后者以灯火熄灭为喻说明如来死后”不可记说”。二经皆在《中部·中五十篇》，惟 VRI 本的经题与英译通行题不同：MN 63 题作 Cūḷamālukyasuttaṃ, MN 72 则题作 Aggivaṇṇasuttaṃ (非 Aggivaṇṇasutta), 按后一写法检 VRI 本必零命中，须知。

解脱如何发生？这是机制问题，也是最核心、最容易被忽视的一问。早期佛教的回答是道谛（magga-sacca），以八正道（aṭṭhaṅgika-magga）呈现：正见（sammā-ditṭhi）、正思维（sammā-saṅkappa）、正语（sammā-vācā）、正业（sammā-kammanta）、正命（sammā-ājīva）、正精进（sammā-vāyāma）、正念（sammā-sati）、正定（sammā-samādhi）。

顺带记下本书的一点观察：八正道最大的毛病，大概就是条目太多、不好记，于是后来渐渐被归并成“戒、定、慧”三学：正语、正业、正命属戒，正精进、正念、正定属定，正见、正思维属慧。¹⁴ 这种为了便于记诵而作的压缩，本身也算早期佛教一直在自我整理演变、不曾一成不变的一个小小证据。

但八正道只是路径的清单，机制的要害在这条清单如何导致苦的止息。而这恰好可以顺着刚才那三学的次序来看，戒、定、慧是一条前一级为后一级备办条件的因果链，不是三门并列的功课。

戒学使心清净。持戒的作用不止于行为的端正，更在于戒除粗重的欲乐追逐，把心从不断向外攀缘的忙乱里稍稍解放出来；唯其如此，长时间地培养定力才成为可能：一个心思终日被贪求与悔恼牵扯的人，是坐不住、也定不下来的。定学则让心变得专注、不散乱。它的用处在于观照的那一刻才真正显出来：当人试图观察最细微的生理与心理现象时，未经训练的心会立刻被随之而起的种种感受、情绪、联想带偏，刚要看清便已走神；定力提供的是一个稳定、不晃动的观察平台，使细微处能够被持续地看住而不脱落。

有了戒的清净与定的稳定，才谈得上慧学。早期佛教给出的因果链到这一步才收口，也相当清晰：如实观照（yathābhūtañāṇadassana）诸法的无常、苦、无我，由此减弱渴爱，渴爱减弱则苦的生起失去条件，苦随之止息。这条链的每一环都对着上游的诊断：既然诊断把苦的根源定在无明，机制就以观照来消解无明；既然渴爱依无明而起，无明松动则渴爱随之松动。诊断与机制在这里严丝合缝，这正是后文用以衡量各系的结构性尺度之一：一个系统若把诊断放在此处、把机制的着力点放在彼处，两者是否还能对得上，就成了问题。

八正道的次序也透露了机制的性质。正见排在首位：解脱的起点是对四圣谛的正确理解，而不是某种神秘体验或外部授予的恩典。修行是在理解的基础上展开的：正确地理解苦、正确地理解苦的起源，才能导向正确的修行方向。这与后来诸系强调须先具备灌顶或信心才能修行的逻辑，形成根本对比。道谛还体现了中道（majjhima paṭipadā）原则。中道有两义，先说苦乐一义，即不苦行、不享乐：苦行不能断渴爱，因为它仍以身体为执取对象；享乐显然更不能断渴爱。机制的能量来自清醒的观照，而不是来自极端的压抑或放纵。中道的另一义在有无，分量更重，且是本卷第二篇的接口。迦旃延经说世间有二种依，若有若无，而佛离于二边说于中道，所谓此有故彼有、此起故彼起；缘起公式的哲学载荷在这里兑现。上文说早期佛教明确拒绝常见与断见，凭据即在此处：六十二见里被缘起正面破斥而不入置答的，恰是无因论与断灭论两类。龙树在《中论》观有无品明引此经（第一卷下部第十三篇第一、四章）。

这里须为现代读者加一句注解，以防“中道”被读成怠惰的托词。今人一听佛陀不提倡苦行，便容易想象佛陀主张随意吃喝、潇洒放任，这是极大的误会。佛陀所反对的“苦行”，指的是当年耆那教那一路严苛的自我折磨；而僧团自身的生活，在现代看来已近于严苛：过午不食一条，今天多数人就难以持守；若再看进南传律藏，出家人衣食坐卧的规约细密而严格；早期弟子中更有以“头陀行”（dhutaṅga，抖擞诸尘劳的苦修）著称者，为佛陀所赞许。可见中道不在苦乐之间取一个舒适的折中，它舍去无益于断渴爱的极端，保留一切有助于清醒观照的约束；这种约束的强度，往往远超今人对“适度”的想象。

这一误读本身也是一个提醒，并且正好接上本章开头的话题：我们是在用自己的“见”去看这些概念，还是如实知见？说佛陀主张潇洒放任的人，是先由触生受、由受生起对安逸的爱，再拿这份爱回过头去为“中道”塑形（这套自我加固的机制经藏有名字：蜜丸经的戏论回路，缘眼及色生眼识，三事共会便有更触，所念便分别，而人于所戏论处反被戏论之想类所袭，第一卷下部第十三篇第四章判之为一台自激的机器），把它读成自己想要的样子。这恰是行苦第二层所说的那个循环在解经上的翻版：这是我见把概念染成了我见的颜色，不是概念本身如此。

¹⁴ 八正道摄入戒、定、慧三学（tisso sikkhā）的经典依据见《有明小经》（Cūḷavedalla Sutta, MN 44 §11），法施比丘尼于其中将八支分属三蕴。

说回解脱的机制，这里还有一处颇违直觉的地方，值得单独点明。诊断既已把苦的根源定在渴爱与无明，人们很自然会以为，对治之道就该直接对着这两样下手。可佛陀所指出的正道，偏偏不是这种正面强攻“症状”的路子。设想一下直接下手会怎样：若非要在渴爱上使力，无非苦行或“把欲望满足到底自然就无欲”两条路，而这两条路上文谈中道时已说明都走不通。若非直接消解“我见”，办法大抵是不断说服自己“没有我”，或凭思辨、凭仪式去求一个主客双泯的境界；可这类做法要么沦为口头的自我暗示，要么陷入原地打转的玄思，我见并不会因为被反复否认就真的松动。直接对抗，往往只是在渴爱与我见的地盘上、用它们的逻辑同它们对峙，结果越对峙反而陷入越深。常人都有（非病理性）的焦虑时刻，在焦虑的时候，我们越想忘记、越想“不想”，反而会越焦虑、想得越多。真正让焦虑好转的，往往是外部压力的消失，而不是任何的道理和思辨。

八正道真正出人意料的地方，正在于它跳出了“直接对抗”这个框架。它不去和渴爱正面对抗，也不靠一句“无我”去驱赶我见，它转过身来，在戒、定、慧的长期养成上下功夫，把心一点点变得清净、稳定、能如实看见。渴爱与无明不曾被强行斩断，它们是在这样一副日渐清明的心地上，逐渐失去了滋生的土壤而自行松脱。这是一种间接的、培育式的解脱进路：不正面拔除病根，只改变病根赖以存活的条件。这条路径在经藏里有正面的句式，不必只从八正道的结构上推。近依经把缘起公式倒过来跑一遍：苦是信的近依，信生悦，悦生喜，喜生轻安，轻安生乐，乐生定，定生如实知见，如实知见生厌，厌生离欲，离欲生解脱，解脱生尽智。另有一条同型的食之链：明与解脱亦有食，自亲近善士、听闻正法、如理作意、正念正知，一路喂到七觉支与明解脱。同一副句式既生产苦，也生产解脱；本章所说的诊断与机制严丝合缝，由此从结构上的观察变成文本上的事实（第一卷下部第十三篇第四章）。记住这一点，对读懂后面各系尤为重要：许多系统恰恰是退回了“直接对抗”的框架，或对着空性反复思辨，或凭一个咒、一次灌顶想要顿断，而本章这条培育式的路径，正是衡量它们的另一项标准。

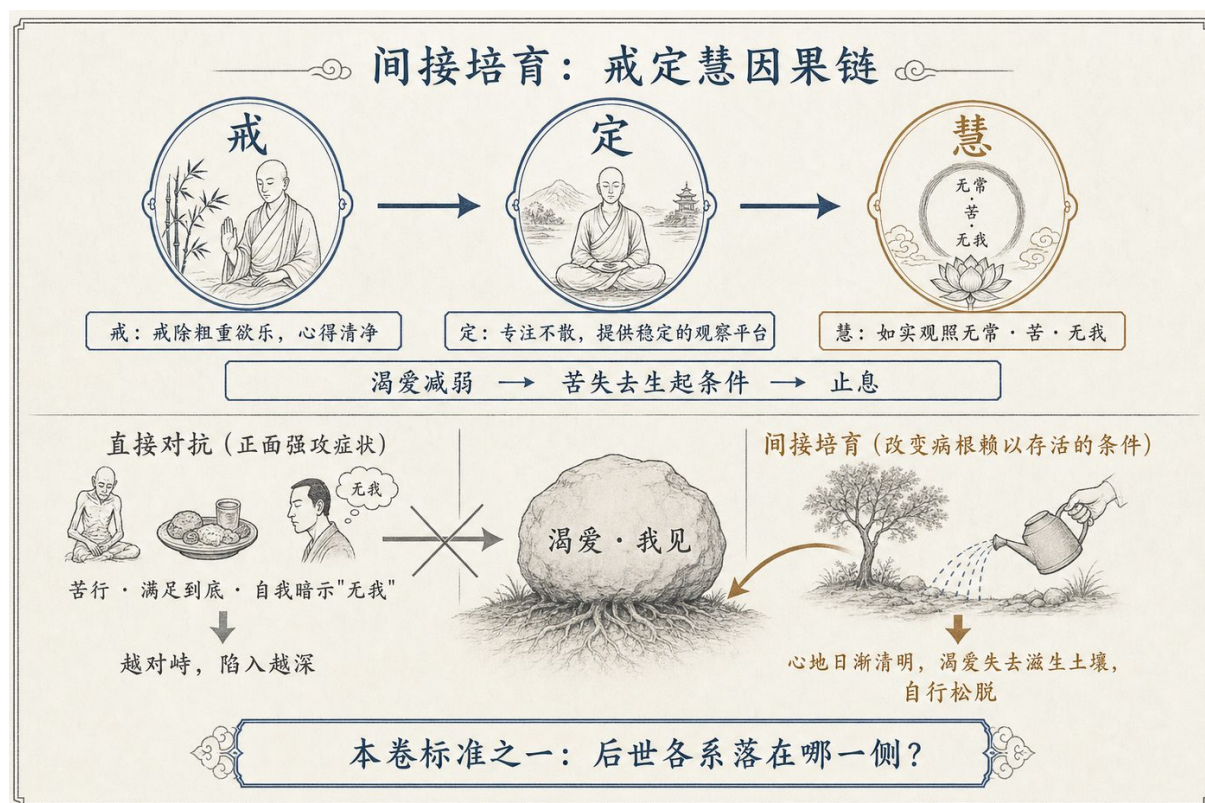


Figure 6: 间接培育：戒定慧因果链

以四念住中的身念住为例，这层分别便能看清。修身念住，并不是要修行者去“证明”身是无常、是不净，也不反复默念这些命题以求自我催眠，它通过对身体的如实观察、如实知见，让对身的贪著在看清之下自行减弱。这里“对治”二字，恰好分两层：说“对”，它确实是对的，

所针对的正是这份贪著；说“治”，它也确实在治，贪著确实随观察而松动；只是它治的方式，不是强行压制症状，也不与贪爱正面相争，只把心安放在如实的观察上，让所贪之物在清明的照见中渐渐失去可贪之处。

这套机制最鲜明的特征是彻底的自力原则。《大般涅槃经》（巴利文）中佛陀临终的遗言，“以自己为洲渚，以自己为皈依，以法为洲渚，以法为皈依，不以他者为皈依”，¹⁵ 是这一原则最有力的陈述。解脱是修行者自己的工作，佛陀是“未说之道的宣说者”（*anakkhātassa maggassa akkhātā*），而不是施救者（*savior*）。经中与之对举的，是“隧道而行、后来具足”的声闻（*maggānugā sāvaka*）。指路者与走路者是两个不同的角色，这一区分正是后来的菩萨加持论、尤其净土他力论所根本改变的地方（第五、六篇）。

验证问题：现世可观察的转变

解脱如何被认定，谁有权认定？这是验证问题，从灭、道二谛引申出来：既然目标是苦的止息、机制是渴爱的减弱，那么“是否在朝目标前进”就应当能在这两者上得到检验。早期佛教对此有一种现象学式的回答：心的安定增加，烦恼减少，执取的松动，这些都是在世内（*immanent*）可观察的变化，修行者本人和身边的人都可以部分察觉。验证不诉诸一个只有少数人能进入、外人无从核查的隐秘境界。这条判准不是本书替早期佛教配的，经藏自己给过两件原器。其一是法镜：佛陀在那梨迦聚落被问及某某死后生处，答语是这类问题问不得，随即交出法镜一件，于佛不坏净、于法不坏净、于僧不坏净、圣戒成就，弟子持此可以自记说；生处之问就此被亲手降温改道，从问他改为自证。其二是单门之喻：舍利弗自陈知过去未来无有胜佛者，被纠正的不是他的结论，纠正的是证据来源，纠正之后，佛佛平等的担保人换成了道的不变式，不再是他心神通。两件原器指向同一件事：可核的证据在自己这一侧，不在一个须由他人认定的境界里（第一卷下部第十三篇第五、六章）。¹⁶

这种现世可验证性，是早期佛教解脱论区别于纯粹彼岸论的重要特征，也是本卷后面反复动用的一条判准。随着各系理论的发展，验证标准呈现出越来越精英化、无征化的趋势：禅宗的“见性”需要老师的印可，密乘的成就需要上师的认定，如来藏系的“自性清净心”的体悟几乎无法被外人察知。验证权从当世可观察的经验，逐步转移到少数权威的认定手中；这一转移不是无关紧要的附带问题，而直接关系到解脱论主张的认识论地位（详见各篇）。

早期佛教明确拒绝的解脱路径

理解一个系统的立场，常常需要了解它明确拒绝了什么。上述四谛五问之外，早期佛教在解脱论上还有几个明确的拒绝立场，这些拒绝划定了它的边界，也预先标出了后世各系越界的方向。

其一，拒绝常见（*sassata-ditṭhi*）：没有一个永恒的自我（*ātman*）在生死中流转并最终与梵（*Brahman*）合一。无我论（*anattā*）从根本上切断了这条路径：没有可以被拯救的永恒灵魂，也没有被拯救的目的地（梵我同一）。

其二，拒绝断见（*uccheda-ditṭhi*）：死后彻底断灭算不得解脱，因为这不解决苦的问题，只是逃避了问题。涅槃不是虚无。

其三，拒绝仪式洁净论：外在的宗教仪式（祭祀、洁净礼、咒语等）不能带来解脱。解脱是内心的转变，不是外在行为的效果。早期佛教甚至为这种执著专立了一个名目，即“戒禁取”（*śīlabbata-parāmāsa*），指误以为持守某种戒条、仪轨或禁忌本身即可导致解脱的见解；它被列为须于见道位断除的“三结”（*saṃyojana*）之一，可见早期佛教对“以仪式换解脱”这

¹⁵ 参见巴利文《大般涅槃经》（*Mahāparinibbāna Sutta*, DN 16）：“以自己为洲渚”（*attadīpa*）一段。该语出于佛示疾之后，且非孤立宣言：佛随即自问“云何比丘以自己为洲渚”，答以四念住（“于身观身而住，热诚、正知、具念，调伏世间之贪忧”），即以修行内容填充之。自力原则与操作方法在同一段里咬合。

¹⁶ 法镜见《长部》第十六经《大般涅槃经》那提迦（*Nāṭikā*，汉译作那梨迦）一段：“*dhammādāsaṃ nāma dhammapariyāyaṃ desessāmi, yena samannāgato ariyasāvako ākaṅkhamāno attanāva attānaṃ byākareyya*”（VRI 本 §§156–158；同事并见《相应部》55.8–10《砖屋经》，汉译《杂阿含》第 854 经）。舍利弗自陈“*na cāhu na ca bhavissati na cetaṛahi vijjati añño samaṇo vā brāhmaṇo vā bhagavatā bhiyyobhiññataro*”、被反诘后答以“*api ca me dhammanvayo vidito*”，并以边城单门之喻作解，见同经 §§145–146，与《长部》第二十八经《自欢喜经》（*Sampasādanīya Sutta*, VRI 本 §§141–143）。

一思路防范之严。¹⁷ 这一拒绝在早期文本中针对的是婆罗门教的祭祀传统，但其逻辑同样适用于后来密乘的仪轨论，尽管密乘会另提内在意义的辩护（第五篇）。

其四，拒绝外部施救者：没有任何神灵或存在者能够代替修行者完成解脱。苦的止息必须由苦者自己来实现，因为苦的根源（渴爱/无明）在苦者的心中，解脱必须从这里发生，而不能从外部施加。这一条与净土他力论的张力最为直接（第六篇）。

基线的形而上学账单：轮回

在收束本章之前，有一笔账必须当面算清，不能任它藏在“形而上学节制”的称许底下。本章行苦一节已经承认：“束缚之所以是苦”，靠的是轮回宇宙观补足；灭谛一节的两阶结构里，无余依涅槃的必要性同样压在“蕴之相续跨越死亡”这个预设上。把话说到底：轮回是基线最大的一项不可检验的形而上学承诺。“节制”是真的（不设第一因，不立真常实体，对终点守沉默），承诺也是真的；基线继承了当时印度诸方共许的轮回前提（第一卷第一篇），没有发明它，但共许不等于可检验。另须分清两层：轮回“无始”一义所招致的两个经典哲学诘难（无限时间何以未人人解脱；无限的过去何以能够抵达现在）及其可获得的辩护，第一卷 1.5 已作哲学注记，那是融贯性层面的事；本节要算的是可检验性的账，融贯不等于可验。

这笔账对本卷批评效力的影响，需要分两种读法说清。其一，共享前提的读法：此后诸系无一不共享轮回前提，菩萨的三大阿僧祇劫、净土的往生、密乘的中阴与转世，全都以轮回为运作之场。既然前提共享，本卷凡依赖轮回前提的论证（例如中观篇对无余依涅槃之必要性的援用），对诸系而言就是用它们自己接受的棋盘检查走法，这一部分批评不依赖本卷的基线立场即可成立。其二，世俗化读法：若抽掉轮回，行苦降格为一生之内的结构性不安稳，无余依涅槃失去所指；但大乘各系也同时失去菩萨道、往生与三大劫的运作之场。基线与大乘两边同归于尽之处，恰好露出一个真正的问题：抽掉轮回之后，佛教解脱论还剩下什么、还能否成立？这是第七篇（综合批评）要正面回答的问题，此处先立此存照。

还须点明一处设计上的分寸：基线的现世可验证性（见上）验证的是道路上的进展，烦恼之减少、执取之松动，而不是终点本身；进展的检验不需要轮回前提，终点的完成才需要。换言之，轮回这笔账压在灭谛的第二阶上，不压在道谛与验证上。这个重量分布，后文批评各系时还会用到。

早期佛教基线的结构性总结

综合以上，早期佛教对框架五问的回答彼此相扣，可以浓缩为四条互相支撑的特征，作为本书批评各系的参照坐标。

第一，标尺定在行苦：苦被设定在结构性的行苦一层，解脱的目标相应地是苦的彻底止息，不是某种恒常之物的证得；止息分两阶完成，烦恼灭于当生（有余依），蕴之相续尽于身后（无余依），而灭谛对止息之后“是”什么守着审慎沉默，不把终点实体化，也不把它虚无化。

第二，诊断与机制严丝合缝：苦的根源被定在无明与渴爱，机制便以如实观照来消解无明、松动渴爱，从而抽掉苦生起的条件。诊断指认了病根在哪里，机制就化解哪里赖以存活的条件，二者是一条透明的因果链。须注意这里的“化解”不是正面强攻（如本章机制一节所辨，正道恰恰不直接对抗症状），它釜底抽薪式地消解病根所依的土壤。

第三，自力原则：解脱是修行者自身的工作，路径可以被指示，但行走必须由自己完成，没有外力可以代劳。

第四，现世可验证性：解脱的进展可以在当世内观察，即烦恼的减少、心的安定、执取的松动。验证权不外包给一个无从核查的隐秘境界或一位权威。这项特征使早期佛教的解脱论区别于纯粹的彼岸论。

¹⁷ 戒禁取（*sīlabbata-parāmāsa*）为“三结”（身见 *sakkāya-diṭṭhi*、疑 *vicikicchā*、戒禁取）之一，须于预流（见道）位断除；见《相应部》SN 45.179–180, Bhikkhu Bodhi 译 *The Connected Discourses of the Buddha*, p. 1565 (PDF p. 1546)，并参该书第五十五预流相应导论，p. 1518 (PDF p. 1499)。

这四条将在后续各篇中作为评估各系解脱论的参照坐标。任何系统在其中任一条上的偏离，都需要在理论上给出充分的说明和辩护；而本卷要追问的，正是这些偏离究竟是解脱论上必要的推进，还是某种贪著留下的痕迹。

第三章 南传的路：阿毗达磨解脱论及其代价

上一章提炼了早期佛教解脱论的结构基线：四圣谛、缘起、无我、涅槃，路径是如实观察经验之流、断除渴爱与无明、止息苦。这个基线是本书批评的参照点。但有必要先说清楚：当代南传佛教，尤其是以上座部阿毗达磨为核心的传统，并不等同于那个基线，它已经是对基线的一次系统性改造，只是改造的方向与大乘不同。大乘往形而上学的方向扩张；南传阿毗达磨往分析体系的方向收紧。两者都离开了出发点。

不过，“偏离”与”珍贵”在这里并不矛盾，这其实是一个时代问题。在一个早已没有阿罗汉、无从当面向证者请益的时代，南传阿毗达磨作为一套从禅修经验里提炼出来的精确工具，弥足珍贵；它纵然在哲学上有所偏离，其中依然保留了太多太有价值的东西。所以本章须把两件事分开：作为现象学工具、作为逼近早期实践的阶梯，阿毗达磨是本书郑重推重的；本章所批评的偏离，是在这套工具之上另外附加的一层本体论断言与”唯此为正统”的自我定位。下文对”改造”“偏离”的种种指认，都请在这个前提下阅读，不要读成对阿毗达磨本身的贬低。

本章对南传阿毗达磨解脱论的批评是较小的，篇幅上也有意控制。这是因为大乘各系的解脱论扩张是本书的主要批评对象，不因为南传的问题不重要，只是南传偏离的性质不同、程度也有差异。不过，在进入大乘之前，先把这层偏离说清楚是必要的，否则读者会误以为本书是在用南传来为大乘解脱论批评背书。实情是：两边都有问题，性质不同。

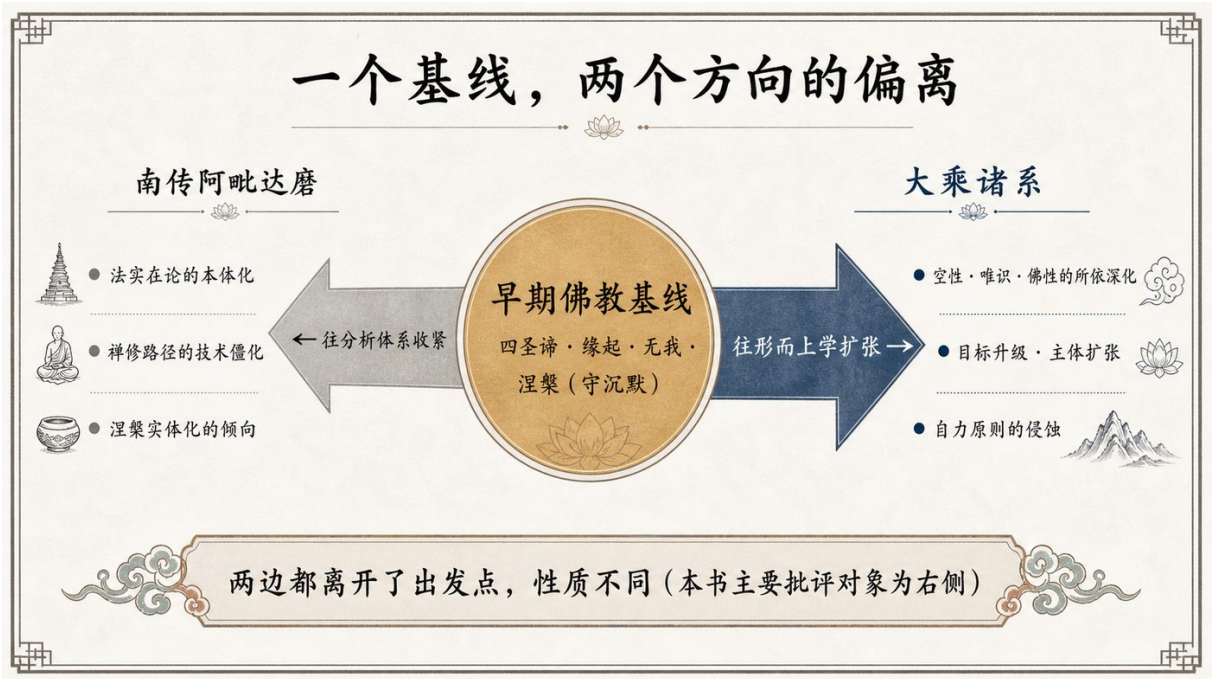


Figure 7: 一个基线，两个方向的偏离

一、从基线到体系：阿毗达磨化是什么

第一卷第二篇已追溯了阿毗达磨的形成过程（见 2.5）：从佛陀教法中的”论母”（mātrkā）出发，逐步演变为一套把一切经验还原为最小单位（“法”，dharma）的系统分析体系，并配上精密的定义、分类与因果结构。上座部七论与说一切有部”一身六足”是两条平行的高峰；觉音（Buddhaghosa，约五世纪）的注释系统则把南传这条线的技术框架定型、固化（分层须说清：定型技术框架的是觉音，而上文所说存在论读法的定型不在他，在六世纪的摩诃男），成为缅甸、泰国、斯里兰卡等地现代上座部禅修传统所依赖的技术框架。¹⁸

¹⁸阿毗达磨自”论母”（mātrkā）发展为体系的过程，及觉音（Buddhaghosa）《清净道论》（Visuddhimagga）对南传一系的定型，见第一卷第二篇 2.5。缅甸近代内观运动如何把阿毗达磨抬升为禅修的核心框架，是一段可考的

阿毗达磨本是一种工具：用分析澄清修行对象，把”人”和”我”还原为刹那生灭的法流，以破除实我执。它的出发动机是解脱论的。问题在于：当这套工具被当作终点本身，当禅修者被要求先”正确理解阿毗达磨的法相”才能算是如实观照，工具就有喧宾夺主之势，一套本为破执而设的分析，反过来成了修行必须先行满足的门槛。

二、三个具体问题

（一）法实在论的本体化

阿毗达磨把经验流分析为”究竟法”（paramatthadhamma）：心、心所、色、涅槃，共计（南传计）八十二法（心一、心所五十二、色二十八、涅槃一，逐项见第一卷下部第十四篇第一章；顺带更正一处流行的名目：五位七十五法这个用来指称有部的说法，两部原典一部也没有说过，七十五三字《俱舍》三十卷一次未写，《婆沙》二百卷零处，五位在《俱舍》仅一见且义为中有位，见第一卷下部第十五篇）。这本是分析框架；但在南传正统解读里，这些”究竟法”被认为是真实存在的最小单位，与”世俗假有”（paññatti）相对。”法有自性”这个命题（早期佛教并未明说），使一套分析语言变成了一套本体论。这一步是怎么发生的，须说准，因为本节下文的分寸全押在这里。它不由哪一条教义宣布：第一卷下部第十四篇考过 sabhāva 一词的履历，它在《无碍解道》里首次被用作法的界定语，到六世纪的注释家摩诃男手上才被读作 sat-bhāva，即存在，存在论的读法由此定型；那一篇的判词是”清单一格没有添，词义已经换了一层”，本体化”不发生在任何一条被宣布的教义里，它发生在编目手续与格式压力之中”。所以这不是一次自觉的教义推进，是一次无人看守的语义漂移，有具体的注书、具体的人名、具体的世纪。¹⁹ 龙树的中观批评矛头正是对准这一本体化（第二篇），而南传传统的主流回应至今仍是护持这套法实在论，不作重估。

早期佛教的教法是”现象学的”：描述经验如何流动，不主张经验之下有固定的实有单元。阿毗达磨的法实在论走出了这个边界；南传的问题，是把这一步走出去的路当成了”保存原始教法”的正道，而没有自觉地看出它是一次哲学承诺。

这一步是轻是重，在当代的教学现场看得最清楚。现代阿毗达磨课程里常有这样一组对照：名色诸法是”究竟法”（paramatthadhamma），而我们日常所说的人、事、物则是”概念法”（paññatti）。单就命名而言，这个区分问题不大，它无非是把可以被如实观照的”法”，与心所安立的造作区别开来，本身相当有用。真正用力过猛的，是进一步断言名色诸法”究竟真实地存在”：命名上的方便一旦被读成本体上的实有，注意力就从”观照什么有助于止息苦”，悄悄挪到了”哪些东西才是真实的”上面，解脱的焦点因此被带偏。这里可以看到，从一个好用的区分，到一套法实在论，中间只隔着一不易察觉的暗转。

这种暗转落到人身上，有时会结出一点与解脱背道而驰的果实。本书作者不止一次遇到讲师或修习南传的同修，因为”懂得究竟法”而流露出某种高人一等的姿态；只要略一回想解脱的目标，就知道这种智识上的优越感恰恰是须被观照、被放下的东西，于解脱毫无助益。与此相对，菩提比丘（Bhikkhu Bodhi）在其阿毗达磨讲座里早早就提醒听众：请把阿毗达磨当作一张（宏观的）地图来用，而不是拿着它去一个心一个心地比对自己的当下经验。²⁰ 在本书看来，这才是对阿毗达磨的恰当态度：它标记地形，却不替代亲自走一遍路。

近代史，参 Braun, Erik. *The Birth of Insight: Meditation, Modern Buddhism, and the Burmese Monk Ledi Sayadaw*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

¹⁹ 南传阿毗达磨以”究竟法”（paramattha-dhamma）对”概念法”（paññatti），并赋予究竟法以”自性”（sabhāva）的义理，其定型表述见《阿毗达磨义论》（Abhidhammattha-saṅgaha）；学理分析参 Karunadasa, Y. *The Theravāda Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2010, pp. 1-72, esp. pp. 19-60。八十二法（心一、心所五十二、色二十八、涅槃一）之数亦依此系。

²⁰ 菩提比丘（Bhikkhu Bodhi）关于把阿毗达磨视作地图而非照片的说明，见”The Theravāda Abhidhamma with Bhikkhu Bodhi (Class #1, 5 Mar 2018),” 1:04:08-1:04:42, <https://www.youtube.com/watch?v=mPztefkY778&t=3848s>；关于八十九心不是一切可能心理状态的穷尽分类、其选择取决于佛教修行目标，见同系列”Class #4, 12 Mar 2018,” 0:22:42-0:23:43, <https://www.youtube.com/watch?v=1q7lBoojc1c&t=1362s>（两讲所据皆为录像的自动字幕文本，2026-09-14 导出，按时间戳引）。

（二）禅修路径的技术僵化

承开篇的分寸，本节要指认的僵化，落点并不在阿毗达磨这门学问本身。这一点可以说得更具体些。南传阿毗达磨（《清净道论》与诸义论所继承的那一系）所描述的，是一套相当精确的心灵现象学：它对心所的分类、对心路过程的刻画、对安止与速行、离路等状态的辨析，尽管或掺有理想化与简化的成分，但单看它所关注的这些点，就很可能是从真实的禅修经验里提炼而来，不出于凭空的经院构造。今人若想在禅修上与佛教早期的实践有所对齐，手上最得力的工具，恰恰就是它。就此而言，要求禅修者去研习阿毗达磨，本身绝不是僵化的病灶，反倒是这门学问极其重要的一个证明。

僵化出现在另一处。当我们开始把这套分析当成“我”与“我所”来经营，开始为它的“佛说性”如数家珍般地辩护，甚至把它奉为唯一的解脱路径、当作对“实相”的究竟描绘时，就有买椟还珠之嫌了：珍贵的是那颗指向解脱的珠子，而不是承载它的那只精致匣子。真正的方向倒置也在这里。早期教法是如实观察当下经验，以此破除我执、洞见无常无我，阿毗达磨本应是事后的系统整理；可一旦禅修被捆绑在“先把阿毗达磨的法相学对，才谈得上如实观照”的要求上，观察就有沦为概念地图之注脚的危险，工具与目的的次序被悄悄颠倒了过来。

缅甸传统对阿毗达磨心路过程的应用，把这层张力显现得较为集中。禅修者在实际观照之前，往往被要求系统掌握心路过程的十七刹那、五门与意门的分别、各类速行（javana）刹那的善恶属性、心所的组合方式，而“正确的毗婆舍那”也容易被界定为与这套技术描述相符的观察。²¹ 其中帕奥系（Pa-Auk）尤为典型，也因此在前些年一度受到内陆某些道场的排挤，这排挤背后有其内在的缘由，值得如实记下。其一，帕奥系对定力的要求远比多数学派严格：不少在别处道场已被认可“上了初禅”的人，到帕奥系这里可能被判为近行定亦未曾达到。其二，帕奥系学人中一些较乐于表达的，常径直主张“不修习阿毗达磨便无从解脱”。其三，帕奥系对阿毗达磨正统性的回护极为坚决，这也正是他们与今日倾向早期佛教的修行者最易生分歧之处。这三点里，前一点关乎定学标准之严，未必是缺点；后两点则恰好落在本节所说的僵化上，即把一件工具抬举成解脱的唯一门径与佛说的正统边界。马哈希系的情形与此不同：其方法本身是直接的，以当下标记为法，不以论书研习为前提；可能的僵化在另一端，即十六观智的进度地图在小参核对中成为阶位认定的标准清单。前者把框架放在观察之前，后者把框架放在观察之后；框架凌驾于观察这一点，两者则一（后一形态与本卷第二篇下篇的验证问题同构，此处不展开）。

也须补一句：阿毗达磨化不是唯一的“南传”。阿姜查（Ajahn Chah）、马哈布瓦（Mahāboowa）等泰国森林传统的代表人物，就明确不把阿毗达磨的技术框架当作禅修前提，其进路更接近早期教法的直接性。南传内部这种张力本身就是一个信号：把阿毗达磨的体系等同于“南传”、更进而等同于早期佛教本身，是一种以偏概全。

（三）涅槃实体化的诱惑，以及南传的分寸

第三个问题须格外小心地下笔，因为很容易把不该算到南传头上的账算到它头上。涅槃实体化确是一个真实存在的诱惑，但南传阿毗达磨在这一点上其实相当克制（克制须加一句限定，因为它正是本节所说那道门缝的机制所在：第一卷下部第十四篇第七章判这份克制是真实的，可是支撑它的不是方法论上的自觉，翻遍论书与注释找不到一条通则说明为什么不该多立实体；真正起作用的是传承纪律与实修锚定，而纪律与锚定都在体系之外，外面的东西一松，里面就没有刹车。不多立实体这一条被违反而不容易看见，因为清单可以一格不添，而已经在格子的那些项目仍然可以被越读越实），不宜与说一切有部一概而论。

先看南传怎么处理涅槃。《阿毗达磨义论》的究竟法清单把涅槃列为唯一的“无为法”（asaṅkhata）；但它不是唯一的“出世间法”（lokuttara）。四道、四果的心也属出世间，却是有为法，并以涅槃为所缘（ārammaṇa）；《无碍解道》因此可以合称四道、四果与涅槃为

²¹ 心路过程（citta-vīthi）十七刹那、五门与意门、速行（javana）等的技术描述，见《阿毗达磨义论》第四章及《清净道论》。帕奥系以禅那与观色聚为基的修法，见帕奥禅师（Pa-Auk Sayadaw）*Knowing and Seeing*（多版流通）；马哈希系的干观（纯观）进路见 Mahāsi Sayādaw, *Manual of Insight*. Somerville: Wisdom Publications, 2016。本章对两系的具体评述及帕奥系受排挤缘由，非出文献考订，系当代禅修界的实地观察；照本书体例，此项作观察记录读，不作已核事实。

九出世间法。要点在于：涅槃并不作为生成性的因去制造其他法，却能作为所缘缘与道心、果心相关。²²

说一切有部则走得远一些。它把择灭（涅槃）明列为七十五法之一（见 3.2），实体化的意味因此更浓。须说准的是凭据：有部判实有的两条理由是析不散与有作用，而三无为不落三世，也就没有作用；无为析不散，作用那一条却整个用不上。有部的处置是把无为判为非世所摄，等于承认这一格的实有是凭另一套理由拿到的（第一卷下部第十五篇第七章）；择灭作为离系果挂不上因，也正是这一处的接缝。所以不是在诸法实有的框架内安立其自性，是那个框架在此处用不上、须另开例外。

两方对照还缺第三格。第一卷下部第十七篇第五章给了三向表：南传一个无为，涅槃；有部三个；经量部零个，名有而体无。三种配置各有代价：南传把涅槃单独供起，代价是清单上留一个与其余诸法异质的成员；有部三件齐备，代价是离系果挂不上因；经量部清零，代价是解脱论悬空。《俱舍论》卷六并录下择灭定义的循环：问何谓择灭，答是离系；问何法名为离系，答是择灭；如是二答更互相依，于此自性竟不能显。世亲给的替代是灯焰喻，涅槃是惑与生的不再起，唯焰谢而已。那一章的未判可以原样引在此处：这场争论没有输家，它暴露的是判准本身的极限，作用可征这一条用于世间法有效，用到出世间处，判准自己先失效。有部对涅槃的实体化，在阿毗达磨内部就被逐条驳倒过，而驳倒者自己付了解脱论悬空的代价。龙树《中论·观涅槃品》的直接论敌处在印度部派阿毗达磨的实有论语境中；不能不加论证，就把那一批判原样套到后世南传阿毗达磨的分类上。²³ 这不等于南传范畴免于哲学批评，只是批评必须对准它实际主张的内容。

但在厘清了这层归属之后，那个作为倾向的批评仍然成立，也仍然重要。涅槃一旦被放进一张“究竟法”的清单，这一步的结构后果可以说得比比喻更硬：把无为与有为并列在同一张表上，等于宣布这张表不只是现象的清单，还是一切实有之物的清单；一份为观照准备的目录，为什么要给一个不属于任何蕴、不生不灭、不与任何心相应的项目留一格（第一卷下部第十四篇第六章）。同章另有一条旁证：缘的那一栏里，所缘缘收概念与涅槃两类所缘，究竟与概念的分判是入口处最硬的一条克制，而在这一栏上，被挡在门外的东西照样进来干活。无论措辞多么审慎，它总归被摆到了一个“某种究竟实在”的位置上，为后人朝正面存在的方向推进留了一道门缝。这道门缝，正是如来藏系日后把涅槃改写成“常乐我净”之正面存在的可乘之机（第四篇）。换言之，即便南传自身守住了分寸，“把涅槃列为一种究竟法”这一步，在哲学上仍不是阻止大乘教理漂移的闸门，反而无意间为它留下了一个可供推进的支点。本书批评的重心在这个倾向、这道门缝。至于南传自己有没有越过去，第一卷下部第十四篇第六章按本书自家的判准正面判过，判词分两半：把涅槃摆进究竟法清单而不予正面谓述，这一半没有越线；《清净道论》第十六品依体例给涅槃填四鉴别法，特相一栏作寂静，而特相是一个内容词，这一半越了线。判词是：越了半线，越法有节制；越线之由在体例的统一压过了不予谓述那条戒律，不在教义上另有主张。这个更细的判定对本节的论点有利：门缝不是假想的，它在最谨严的那一部注书里已经开了半扇。

三、批评的边界

以上批评不等于否定南传传统的价值。戒律保存、禅修方法的系统性、注释文献的深度，这些是真实的成就。南传对早期教法的保存，整体上比大乘各系更保守、更接近原始层。本书的批评也不是说“要用大乘代替南传”，因为大乘各系有它们自己、更严重的问题，这是后续各篇的主题。

²² 涅槃为唯一无为究竟法、八种（展开为四十种）出世间心以涅槃为所缘，见 Bhikkhu Bodhi, ed. and trans., *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1993), General Introduction, 第一章 §31、第三章 §18；四道、四果、涅槃合称九出世间法，见《无碍解道》(Paṭisambhidāmagga) 2.8。故须区别“唯一无为法”与“唯一出世间法”。

²³ 龙树对“涅槃有自性”的破斥见《中论·观涅槃品》(Mūlamadhyamakakārikā 第二十五品)。说一切有部将择灭（涅槃）列为七十五法之一的实有安立，见第一卷 3.2 及 Collett Cox, *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1995。本章的分辨是：龙树所破的是有部式的正面实体化，不指南传阿毗达磨对涅槃的否定性处理。

批评的核心只是一点：南传阿毗达磨传统在解脱论上的主流自我定位，即“这是佛说原典的如实保存与系统化”，存在哲学上的过度自信。阿毗达磨是一次解释，不是一次透明的转录；把解释框架当作解脱道本身，是一种僵化，无论这个框架有多精密。

大乘的批评者（首先是龙树）看到了这一点，并以此为出发点。他们的批评有真实的洞见；问题是他们自己的替代方案，是否真的解决了问题，这是本书后续各篇要认真追问的。

第四章 大乘解脱论的转型概图

本章鸟瞰大乘五系（中观、瑜伽行、如来藏、密法、净土）各自如何重构解脱论：改变了什么、增加了什么、与早期教法的关系如何。作为后文各篇的总导图。

从解脱道行者到菩萨：解脱主体的扩张

早期佛教的解脱论以个人从苦中解脱为中心。解脱道行者听闻佛法，修习八正道，趋向个人的解脱，即阿罗汉果（arhatva）；后来的大乘判教把这一路称作“声闻乘”（śrāvakayāna），本书叙述不取这个称呼，理由与边界见第一卷第四篇第一章。这一框架中，解脱在根本上是一件私人事务：我的苦，我来解脱；你的苦，你来解脱。佛陀开示路径，但每个人必须自己走完。

大乘运动最显著的解脱论变革之一，是菩萨（bodhisattva）理想的确立。这里须先接上第一卷的一个区分：早期的“菩萨”一词，指的是趋向佛果的个别修行者（其原型正是佛陀本人的累世菩萨行），发愿走这条远比阿罗汉道漫长的路，本是少数人的、带英雄色彩的个人抉择，不作人人当行的普遍归趣（详见第一卷 4.3）。这里须补一句正音：经藏里这个词最常见的用法在一个自传定式里，我未成正觉、犹是菩萨时如何如何，所指的是此生尚未觉悟的乔达摩，隔世长跑那一层是另一种用法，见第一卷下部第十三篇第六章。大乘逐渐把这条原属少数人的道路普遍化为应当发起的理想。菩提心（bodhicitta）的基本方向，是为了利益一切有情而求佛果；某些经典与愿文进一步把它说成在众生得度以前不取个人的究竟涅槃，但这不是所有大乘文本共同采用的唯一定式。后来的不住涅槃说，正是要说明成佛与持续利他并不冲突。²⁴ 解脱由此不再只是个人之事，而被放进一切有情共同得益的视野。

这一扩张在道德上具有强大的感召力。解脱道行者独自解脱的形象，在部分大乘文献中被贬称为“小乘”：被批评的是关怀范围，不是智慧本身。这一分别经藏自己就有：如来是“先未闻法，能自觉法”者，“诸声闻则随法随道而行”；开道者与随行者，于苦尽平等，于能事不等（第一卷下部第十三篇第六章）。与解脱道行者独自解脱的形象相比，菩萨理想显得广大而崇高。然而，在把菩萨道表述为“暂缓涅槃”的文本或解释模型里，会出现一个严肃问题：如果涅槃是苦的彻底止息，而菩萨为了救度众生仍与轮回相涉，那么菩萨的存在状态是什么？菩萨是处于苦中，还是处于某种超越苦又不离苦的特殊状态？不住涅槃、佛身与持续事业等学说正是对此的不同回答。这个张力在各大乘体系里承担的方式不尽相同，但它促成了对解脱本质的重新界定。

从阿罗汉果到佛果：解脱目标的升级

与主体扩张相伴随的，是解脱目标的大幅升级。早期佛教的修行目标是阿罗汉果，即苦的彻底止息、渴爱的完全断除、轮回的终结。大乘将修行目标设定为佛果（buddhatva）：圆满的智慧和般若、无限的悲愿（karuṇā）、对一切众生一切时间的关怀与救度。

这一升级的幅度是惊人的。阿罗汉果是一个有限的、在个人生命历程中可以实现的目标；佛果则是一个几乎无限的理想，要求修行者在三大阿僧祇劫（asamkhyeyakalpa，无可计数的时间单位）中积累功德与智慧。目标升级带来了时间维度的根本性拉长。大乘显教的常途修行是跨越无数劫的事业，不是今生的事；汉地诸宗另有顿超一路，禅言见性成佛，华严言三生成佛，净土言往生不退。²⁵这使得解脱的验证在时间上变得极为困难。然而，大乘修行入却往往会自信地宣称，自己当下的修行正指向佛果，这份自信本身就是一个值得探讨的话题。

目标升级也带来了解脱论的理论负担的加重。早期佛教的阿罗汉果有其清晰的界定标准：十结（saṃyojana）的断除，四果的次第。这些标准虽然并不容易实现，但在理论上是清晰的，在实

²⁴ 菩萨理想、菩提心的多种形态，以及把“菩萨一概推迟涅槃”当作统一教义所造成的简化，参 Paul Williams. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd ed. London: Routledge, 2009, pp. 55–61, 185–186. 菩萨道早期作为少数人趋向佛果的个别理想，见 Jan Nattier. *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to the Inquiry of Ugra*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003（并参本书第一卷 4.3）；佛果、不住涅槃与持续利他的系统关系，参 John J. Makransky. *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*. Albany: SUNY Press, 1997.

²⁵ 太虚〈答徐恒志问〉：“密教外，禅宗亦言即身成佛，华严宗亦言三生成佛……则净土宗二生、华严三生为极速，常途则三阿僧祇劫乃成佛也。”（《太虚大师全书》第十七编，TX0017）印顺《华雨集》第四册〈契理契机之人间佛教〉也说，中国佛教在至圆、至简、至顿的传统下，一生取办、三生圆证、直指人心见性成佛、立地成佛与临终往生净土诸说“就大大的传扬起来”（Y0028）。本章说的是常途；顿超一路与密乘即身成佛的对比，见下节及第五篇。



Figure 8: 大乘解脱论的转型：五条轴线

践上也有可追踪的进程。说清晰须略打折扣：细分的谱系学在经藏内已经动身，学经三部把预流分出七返、家家、一种子，不还分出中般涅槃以下五种，去处正是论书的阶位学（见第一卷下部第十三篇第六章）。佛果的内容，如遍知（sarvajñatā）、无量悲愿、三身（trikāya）等，则涉及了大量额外的形而上学理论。²⁶ 圆满佛果是什么样的，如何才能说已经达到，这些问题的回答越来越依赖于各系复杂的理论框架，而不再能诉诸任何相对简单的修行进展指标。

解脱所依的深化：从正见到空性、唯识与佛性

早期佛教解脱论以正见（sammā-diṭṭhi）为解脱路径的首要条件。正见的内容是对四圣谛的正确理解，这是一种实践性的理解，不要求高度复杂的形而上学理论。一个识字不多、哲学训练有限的人，只要能够真正理解和体认苦、集、灭、道，就具备了解脱的知见基础（一些南传小圈子里也常说，佛陀最初的一代弟子往往识字无多，哪里懂得什么形而上学，照样证果）。

大乘各系在这一点上经历了显著的变化。中观（Mādhyamaka）系统提出，解脱的关键条件是对空性（śūnyatā）的正确理解，即一切现象包括“我”在内都没有固有的自性（svabhāva）。这一理解需要经过系统的哲学训练，通过归谬法（prasaṅga）的分析逐步瓦解实有见。瑜伽行派（Yogācāra）则提出，解脱的关键是认识到“唯识”（vijñapti-mātra），即所谓的外部世界只是识的变现，真正的解脱是识的转依（āśraya-parāvṛtti），从污染的阿赖耶识（ālayavijñāna）转化为清净的大圆镜智等四智。如来藏系（Tathāgatagarbha）进一步提出，众生本来具有佛性（buddha-dhātu），解脱是显现本来就有的清净心性，不是获得某个新的状态。禅宗将这一理念推到极致：顿悟见性，当下即是，无需渐次修行。²⁷

这些理论各有其解脱论逻辑，本书后续各篇将逐一分析。在此，本章想指出的是一个结构性趋势：解脱所依的理论基础越来越复杂，越来越需要系统的哲学训练和相应的传承体系来掌握。解脱论从一种实践性的、相对可及的框架，逐步转变为需要大量理论储备才能进入的专门知识体系。这一转变有其智识上的成就，但也带来了一个代价：解脱对于缺乏哲学训练的普通修行者来说，在理论上变得越来越遥远。

施救者的逐步出现：从自皈依到他力

早期佛教明确排除了外部施救者的位置：佛陀是路的指示者，不是救度者；修行者必须靠自己走完这条路。这一自力原则在大乘发展中经历了一系列的侵蚀。

首先出现的是诸佛菩萨的悲愿加持。在大乘语境中，觉悟的菩萨不仅自己修行，也以各种方式帮助其他众生：以神通力提供保护，以法教提供引导，以共鸣的慈悲减轻众生的苦。这在修行论上引入了外力的因素，但仍然保留了修行者自身努力的必要性。

随后，上师瑜伽（guru-yoga）在密乘传统中将上师提升到解脱的关键位置。没有上师的灌顶（abhiṣeka）与传承，修行者无法进入高级法门；上师的加持被认为是成就的必要条件。这是施救者形象的一个重要发展：外在的权威不仅指示路径，而且在某种意义上成为了修行转化的条件性因素。

净土宗（Pure Land）将这一趋势推向极致，最终在某些版本（尤其是日本净土真宗）中发

²⁶ 佛果的内容（遍知、悲愿）与三身（trikāya）说，见 Williams 前引第 8 章；三身论的专门研究见 John J. Makransky, *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*. Albany: SUNY Press, 1997。菩萨道须历三大阿僧祇劫（asaṃkhyeya-kalpa）积资，是大乘与《俱舍论》共有的定说：《瑜伽师地论·菩萨地》卷四十五以福德、智慧二资粮分属初、第二、第三无数大劫，卷四十六列“时大性”为“经于三无数大劫，方证无上正等菩提”，卷四十九作“施等十法，经三大劫阿僧企耶，长时修习乃圆证”；《俱舍论》卷十八问“昔菩萨位于三无数劫供养几佛”，卷二十七以“长时修，经三大劫阿僧企耶修无倦”为因圆德之一；《大智度论》卷四作“过三阿僧祇劫，然后种三十二相业因缘”，并释阿僧祇之数量义（该论此语十七见，分见卷二、四、十一、二十七、二十九、三十八、七十四）。按：“三大阿僧祇劫”是今语的合称，三本各有译语：什译作“三阿僧祇劫”，奘译作“三无数大劫”或“三大劫阿僧企耶”，“三大阿僧祇劫”六字在三本中皆零命中（库内三部原典通检，2026-09-09）。

²⁷ 中观之空性与自性破斥、瑜伽行之唯识与转依（阿赖耶识转为四智）、如来藏之佛性本净、禅宗之顿悟见性，此处仅概述，各系详论与证见本卷第二至四篇。综述可参 Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, 2nd ed. (London: Routledge, 2009), pp. 63–128（第三至五章；禅宗与佛性的交叉见 pp. 119–121）；中观又见 Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way* (New York: Oxford University Press, 1995), pp. 87–99, 220–224。阿毗达磨七十五法／八十二法之说见本书第一卷上部第二篇第五章、第三篇第一、四章。

展为彻底的他力论 (tariki)：众生完全无力自我救度，唯有阿弥陀佛 (Amitābha) 的本愿 (pūrvapranidhāna) 力量能够接引往生。修行者的工作是以信 (śraddhā) 和愿 (praṇidhāna) 开放自己接受这一他力。²⁸ 在这个版本中，解脱论从根本上改变了结构：它不再围绕苦的原因 (渴爱/无明) 如何被直接对治，转而围绕修行者如何正确地接受外力救度。

这一从自力到他力的演变轨迹，并不是单一线性的，各系之间也有交叉与辩证。但作为一个整体趋势，它是真实的，也是解脱论批评必须认真面对的。

时间维度的两极分化：三大劫与即身成佛

大乘解脱论在时间维度上呈现出一种奇特的两极分化：显教的时间无限拉长，密乘的时间无限压缩。

显教大乘（尤其是菩萨道的完整修行）要求三大阿僧祇劫的积累。这一时间尺度已经超出人类经验可以想象的范围，它使解脱论在时间上成为了一个纯粹的信念对象，而不是任何可以在有限时间内被验证的承诺。当然，大乘可以辩护说：每一世的修行都是菩萨道的一部分，当下的修行具有价值，即便最终果位遥在无限远处。但这并不消除一个解脱论上的困难：一个需要无数劫才能验证的承诺，其可信性评估面临根本性的认识论挑战。

与此形成鲜明对比的是密乘 (Vajrayāna) 的“即身成佛”主张 (藏传习称“一生成办”)。通过特定的灌顶、本尊瑜伽 (iṣṭadevatā-yoga)、上师瑜伽，以及大圆满 (rDzogs-chen) 或大手印 (Mahāmudrā) 的直指教授，修行者可以在当生当世实现究竟解脱，甚至在一生的精进修行中达到成佛。²⁹ 这是对显教漫长时间尺度的戏剧性反转。密乘的时间压缩有其内在逻辑：如果问题是不认识自身的本来觉性 (本来成佛的观念)，那么一旦被直接指示出来并稳定安住，就不需要时间积累：认识是当下的，觉醒也是当下的。

然而，这一压缩同样带来了验证上的困难。若即身成佛是可能的，那么已经成佛的修行者应当如何被识别？在密乘传统中，这一识别的权力集中在上师和传承体系手中，这在结构上与解脱论批评所关心的证量认定问题高度相关。

这些转型的历史／宏观推力

大乘解脱论的一系列转型各有其因。这里要谈的是它们的历史／宏观推力，即在教团史、社会史层面促成这些转型的外部条件；至于每一系转型背后的内在推力，如本卷前言所述，本书的诊断是心理动力学层面的，即各系各自潜藏的那一种贪著。两者不可混为一谈：一系解脱论在历史上因何而起，与它在心理上贪着什么、在哲学上是否成立，是三个不同的问题。

菩萨理想的兴起，部分是对阿毗达磨 (Abhidharma) 时代佛教过度学院化的反动。阿毗达磨将法 (dharma) 分析为七十五法 (有部) 或八十二法 (南传)，构建了极为精密的形而上学体系，但这一体系在感召力和普及性上日益失落了早期佛教教法的活力。菩萨理想以其慷慨的道德感召和宏大的宇宙关怀，重新点燃了宗教热情。

²⁸ 阿弥陀本愿与往生净土的结构，见《无量寿经》卷上四十八愿，尤第十八愿“设我得佛，十方众生，至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉” (康僧铠译本，《大正藏》第12册，No. 360)；彻底他力 (tariki) 之说，见亲鸾《教行信证》行卷“言他力者，如来本愿力也”，同卷引亲鸾《往生论注》并云“若非佛力，四十八愿便是徒设”；详论见本卷第六篇。

²⁹ 密乘的即身成佛、灌顶、本尊瑜伽、上师瑜伽，以及大圆满、大手印的直指教授，此处仅概述，详论见本卷第五篇。印度一侧的背景，可参 Paul Williams with Anthony Tribe and Alexander Wynne. *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*. 2nd ed. London: Routledge, 2012, 密教 (Mantrānaya/Vajrayāna) 一章：即身成佛见书内第166页 (“one could collapse the process into a single lifetime by following the Vajrayāna”) 与第184页；灌顶见第146、175-176页；本尊修法见第146-148、184页；该章只言上师 (guru / vajrācārya) 引入修法之要 (第148页)，不及上师瑜伽一法。惟该书副题即标明其限于印度传统，大圆满不在其题内；其所言 mahāmudrā 亦以印度瑜伽母续为本：初版 (2000) 作 “the sense of this is derived from the use of the word mudrā (seal) to denote the yogin’s tantric consort”，第二版 (第163页) 改谓诸义皆出 mudrā (“seal”) 之本义，引申指含观想与双运的空乐修法，而 “in other contexts” 亦指 “forms of non-conceptual contemplation beyond visualisation and sexual yoga, where mind is realised as naturally luminous, blissful, empty and nondual”。此一无分别禅观之义与藏传噶举直指教授之大手印是何关系，该书未论，不宜径以相等。藏传一侧的大圆满与大手印详见本卷第五篇。

空性论的兴起，部分是对阿毗达磨法实在论（dharma-realism）的哲学反弹。如果法有固定自性，那么执取法本身（不止执取“我”）如何可能导致解脱？龙树的空性论通过彻底地解构自性观念，提供了一种在哲学上更为一贯的批判路径。

如来藏论和净土宗的兴起，则有更广泛的社会宗教背景：在家信众和普通修行者对于高度学院化的哲学佛教感到难以进入，他们需要一种更直接、更亲近的解脱论。“你本来就是佛”和“阿弥陀佛会来接你”，都是在这个背景下对普通人的有力召唤。

本卷以下各篇将就每一系的具体情况作出具体分析，以呈现其解脱论相对早期教法的偏离。

两句须先声明的。其一，本章按时间顺序描出的这条转型轨迹，读起来容易变成一条单向下坠的曲线：越往后形而上的承诺越重，验证越难，离本怀越远。第一卷下部第十三篇第七章先一步把这个叙事形状标为须防的东西，判词是泄漏与自净并行，是两股力量的长期拉锯，不是一条单向下坠的曲线。本卷取的立场与此一致：以下各篇逐系检验，每一系各有自净的机制，也各有泄漏的口子，判词逐系分别下，不预设一条总的下行线。

其二，第一卷下部第十三篇第七章另留了一份接口清单，把经藏里几处不予记说的空位与后世的展开对上：如来死后一组的谓述失效，接后世佛身常住诸论；识不见无边一句，接常住心识一系；授记的名单担保，接菩萨道的体系化。三条并案由本卷第三、四篇分头接下，与本章所述的转型同源。共同的形状值得先记一笔：经藏留下的是几处空位，而后世填进去的多是正面的教说；填法本身该不该有论证，各篇分头查。

第二篇 中观解脱论·上篇-解脱论综述

上篇第一章 空性与解脱：核心主张

本章是中观篇的第一章，任务只有一个：把中观的解脱论按它最强的形态陈述清楚，暂不显式批评。这里先弄明白：中观自己认为苦从何来、解脱是什么、如何达到、又如何认定已经达到。

用来梳理的，是导论第一、二章立下的那套标准，即四圣谛式的五问：在先的前提（苦是什么）、诊断（苦从何来）、目标（解脱是什么）、机制（如何解脱）、验证（如何认定已到，又称辨识）。中观是一个特别适合用这套标准去衡量的对象，理由很特别：它自称根本不是一套新教义，而只是把佛陀的缘起、把四谛讲透。若此话当真，中观理应严丝合缝地落进这套本就取自四谛的标准里。本章即依五问的次序，呈现中观自己给出的回答；至于这些回答是否名实相符，是下篇的事。

龙树的自我定位：阐明缘起，不另立新教

龙树（Nāgārjuna，约二世纪）在自己的理解里，是在澄清佛陀教法的本义，不是在开创一套新教义。《中论》（Mūlamadhyamakakārikā）开篇的归敬颂即明示这一定位：佛说缘起（pratītyasamutpāda），以此息灭戏论（prapañca），龙树的全部论证不过是把缘起的含义彻底贯通。³⁰ 空性（śūnyatā）是缘起的直接逻辑后果，不是他的发明：凡缘起的即无自性，无自性即空。这句话作为义理的表述无误，作为论证架构的表述则须调一格：第一卷下部第十八篇的前提清单上并没有缘起，那一篇的推导从自性的三条件与一条关联性前提出发；缘起在结论一侧被托住，而不在前提一侧被动用。用那一篇的话说，缘起是被保全的对象，不是被证明的对象，二十七品无一品试图证明缘起，它们证明的是缘起之外无处可站。“空性”与“缘起”因此是同一实情的两面，一从否定说（无自性），一从成立说（依缘而起）。他所批判的，是阿毗达磨那种把诸法（dharmas）分析成最小实在单位、并各赋自性（svabhāva）的读法：在他看来，有自性者不需依缘而起，依缘而起者不能有自性，故阿毗达磨的法实有恰是对缘起的根本误解。

正因如此，中观宣称自己完全落在四谛之内。³¹《中论》第二十四章正面回应一个假想敌”若一切皆空，则四谛不立”，龙树的答复是把质疑倒转过来：恰因一切缘起而空，四谛才立得住；若诸法各有自性、因果不通，四谛反倒成了空话。这一步在解脱论上分量极重：它意味着，理解空性不是”先懂一套形上学、再去修行”的两步走，而”懂空性”本身就被说成对苦之根源的正确洞见。下面就顺着五问，看这套说法如何铺开。

苦谛：同一个起点，但泛化无我

在苦谛这一层，中观基本承接早期佛教：苦、无常、无我三相照旧，苦仍是须止息的东西。它的独特之处不在改写苦谛，而在试图把三相里的”无我”用分析的方式推出。按照大乘常见的说法，早期佛教说无我，主要是说”人无我”（pudgala-nairātmya）：在五蕴之中、之外都找不到一个常住自主的”我”。中观则试图把同一个洞见应用于五蕴本身，提出”法无我”（dharma-nairātmya）：不只”我”无自性，构成”我”的那些心理与物质要素（法）也一样无自性。

“声闻只证人无我、菩萨方证法无我”这个判法，在中观后学里确实通行；但它不出自《宝行王

³⁰ 《中论》（Mūlamadhyamakakārikā）。归敬颂与戏论寂灭见卷首；“四门不生”（不自生、不他生、不共生、不无因生）见第一章《观因缘品》；“若一切皆空则四谛不立”之诘难与回应见第二十四章《观四谛品》；涅槃无自性、轮涅不二见第二十五章《观涅槃品》。英译与义理分析见 Jay L. Garfield. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. New York: Oxford University Press, 1995（卷首归敬颂、I.1 及第 24-25 章）；另参 Mark Siderits and Shōryū Katsura. *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā*. Boston: Wisdom, 2013。

³¹ 《中论》卷四〈观四谛品〉（T30, no. 1564；鸠摩罗什译）：难者之诘占前六颂，首颂作”若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法”（p. 32b12 起一段）；龙树自第七颂起作答，第十四颂”以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成”（p. 33a20）；品末第四十颂”若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道”（p. 34c03），正是完全落在四谛之内一语最直接的自证。颂次依罗什译本，与梵本第二十四品的次第相同。

正论》(Ratnāvalī) 本身。龙树该论恰恰主张“二乘”所证是同一空性：他先说如实地知世间有情并不实有，便如火无因而灭，不再取生；紧接一颂说菩萨也见到了这一点，只是以悲心相续于世间，直至菩提。两颂所见是同一个对象，后一颂的见直承前一颂而来；所见相同这一层不靠一个“亦”字，真谛汉译此处就没有“亦”字，作“菩萨见如此”。他又说蕴执不除则我执不除，故求解脱者非通达法之无自性不可；最后径言大乘所说的无生与他乘所说的寂灭本是同一空性。“二乘”的分别，他放在悲愿上，不放在所见上：菩萨见此而仍以悲心相续于世间。³²

这一层要分清，因为下面那个结构后果是后世中观的一部分判摄带来的，不是《宝行王正论》的原意：“声闻”的阿罗汉果被降为“不完整的解脱”，苦虽止息，对法的微细执取仍在，于是阿罗汉道成了菩萨道的一个初阶。降格是后来加上去的一道动作，有文献可考、有作者可指。这样反而更见本章的题目：中观如何安置早期佛教，正是一件在历史里分几步做成的事，而不是一开始就摆在那里的定局。就本章而言，只需记住：在声称层上，中观没有改动苦谛，它明面上推进的只是“无我”的方向，而这一推进直接改写了下一环的诊断。这个声称是否名实相符，苦在中观框架里是否还在原来的位置，是下篇第一章要检验的问题。

集谛：苦的根源是实有见

苦从何来？中观给出的诊断，一言以蔽之，是实有见 (svabhāva-dṛṣṭi)，即把本无自性之物执为有自性。这套诊断可以顺着一条因果链看：一切苦的深层根源是我法二执，把“我”与“法”都看成有固定自性的存在；这种执取又是贪嗔痴三毒的认识论根基，正因预设了一个有自性的“我”，才有对“我的利益”的贪、对“我的威胁”的嗔、以及看不清这套机制运作的痴。三毒驱动造业，业驱动苦的再生产。诊断落在最上游那一点：实有见。

这里要留意中观对“无明”的重新定位。早期佛教把无明界定为不知四谛（导论第二章）；中观则把无明的核心内容指定为实有见，即误认诸法有自性。这是试图就“无明具体错在哪里”给出一个更精准的说法，不是推翻早期的诊断：无明之所以为无明，正在于它把缘起之法读成了自性之法。这一指定对早期的苦集是否忠实，是后面要查的；此处先记下中观的答案。

支撑这个诊断的，是龙树那套破自性的论证。其具体论式（如“四门不生”等）本书第一卷已有专章交代，此处不重复（详见第一卷 5.3《中观的论证方法》）；就本章而言，要旨有两层，

³² 龙树《宝行王正论》(Ratnāvalī, 《宝鬘论》)。英译见 Jeffrey Hopkins. *Buddhist Advice for Living and Liberation: Nāgārjuna's Precious Garland*. Ithaca: Snow Lion, 1998 (库内为 1998 与 2007 合并重排本，版权页作“Copyright © 1998 and 2007”)。二乘同证一空性一节，即该书第五章《The Vehicles》首节，标题径作“HEARERS AND BODHISATTVAS BOTH REALIZE THE SUBTLEST EMPTINESS”（书内 pp. 84–85），所举为龙树三处：第 365 颂“Knowing thus correctly, just as it is, / That transmigrating beings do not exist in fact, / One passes [from suffering]…”“，紧接第 366ab”Bodhisattvas also who have seen it thus, / Seek perfect enlightenment with certainty”；第 35 颂“As long as the aggregates are conceived, / So long thereby does the conception of I exist”，故 Hopkins 结曰“it is necessary for both Hearers and Bodhisattvas to realize that all phenomena, not just persons, do not inherently exist”；第 386 颂“The absence of production taught in the Great Vehicle / And the extinction of the others are in fact the same emptiness”。总结见书内 p. 89：“both the Hearer scriptures …and the Great Vehicle teach the same emptiness”，而二乘之异在“Bodhisattvas remain in the world out of compassion”（第 366 颂后二句：以悲心相续于世间直至菩提）。该书并点出一层分际（p. 85 注 c）：龙树所说不是声闻各部的宗义 (systems of tenets)，是声闻自家的经 (scriptures)，他是在请声闻宗义回头认取其本经里已说的微细空性。偈号依 Hopkins 译本：该本主据藏译与贾曹杰 (Gyel-tsap) 释，参梵本残卷，第 35、365、366、386 诸颂都在梵本存世的范围之内（书内第 93 页注 a：“The Sanskrit survives for stanzas 1-77, 101-146c, 301-400, 401-455b, and 478d-500ab”）；第 35 颂在第一章《High Status and Definite Goodness》（书内第 98 页），第 365、366、386 颂在第四章《Royal Policy》（书内第 142、145 页）。真谛汉译《宝行王正论》(T32, no. 1656, 全论一卷；CBETA 本只标卷首行号 p. 493b05，以下按品引，偈数按五言四句一偈计) 三处俱在。第 35 颂在《安乐解脱品第一》第 34 偈：“陰執乃至在，我見亦恒存，由有我見故，業及有恒有。”第 365、366 颂在《正教王品第四》第 69、70 偈：“觀行觀世間，如幻實不有，無取無分別，般涅槃如火。菩薩見如此，於菩提不退，由大悲引故，後相續至佛。”第 386 颂在同品第 90 偈：“於大乘無生，小乘說空滅，無生滅一體，自義莫違反。”对当以前后邻偈为证：真谛本同品第 66—68 偈与 Hopkins 第 362—364 颂（苦乐互待、爱憎当舍、谁为能见）逐一相应，第 71 偈“諸菩薩修道，佛說於大乘，無智憎嫉人，自害撥不受”即 Hopkins 第 367 颂。两处措辞须照实记：Hopkins 第 366 颂的 also，真谛本无对应的“亦”字，菩萨所见与前颂同一，是由“見如此”承上而定；第 386 颂 Hopkins 作 the same emptiness，真谛作“無生滅一體”，次句称小乘所说为“空滅”。梵、藏、汉三本合刊的 Michael Hahn, *Nāgārjuna's Ratnāvalī*, vol. 1 (Bonn: Indica et Tibetica Verlag, 1982) 本书未取得，梵、藏原文未核。故“声闻只证人无我”一判不能系于此论；宗喀巴对该论 35–37、365–366、386 诸颂的详解见 Tsong-ka-pa, Kensur Lekden, and Jeffrey Hopkins, *Compassion in Tibetan Buddhism*, pp. 150–171。

须分开记。传统的自我描述是这一层：它不正面证立“有一个叫空性的东西存在”，只以归谬法（*prasaṅga*）暴露对手“诸法有自性”这一预设的自我矛盾，不立自宗，只显他宗之不能自治。本书第一卷下部第十八篇把这套论证提炼成定理之后，得到的是另一层：不立自宗所无者，是对象层的形而上之宗，即断言某物实有自性；而定义、逻辑与一条关联性前提这些元层资源，论证一直在用，也一直可以公开列成清单，《回诤论》里的答辩本身就是这样一份清单。该篇的判词并且是全称成立而非逐案成立：驳斥的全称力来自词法，不来自二十七品的样本数。两层之差在下文各章反复起作用；凡遇“中观手里只有逐案归谬”这一预设之处，须按此校准。

灭谛：戏论止息，涅槃亦空

解脱是什么？在中观这里，灭谛的正面内容是**戏论（*prapañca*）的止息**：当实有见被看穿，概念对世界的自性化编织随之平息，心不再在“有／无、一／异、来／去”这些为自性准备的格子里空转。《中论》归敬颂所赞的“戏论寂灭”，就是这个终点。

但中观的灭谛有一处必须点明的特别之处：它把涅槃本身一并判为空。《中论》第二十五章专论涅槃，结论是涅槃亦无自性，涅槃与轮回在“无自性”这一点上并无分别，所谓轮涅不二。这与早期佛教对涅槃“是什么”守沉默（导论第二章）不同：早期是不作正面描述，中观则更进一步，明确否掉涅槃有任何可执的自性，甚至否掉“涅槃是一个可以证得的东西”这种执取本身。³³就其自我理解而言，这不是把涅槃虚无化（那会落入断见，中观极力回避）；中观是把“涅槃”从一个待抵达的实有目标，改写成执取彻底松脱之后的那种无所得。目标一旦这样设定，它就与下一环的机制紧紧咬合：既然终点是“不再把任何东西执为自性”，通向它的路自然就是“看穿一切自性”。

道谛：以见空性破二执

解脱如何发生？中观的机制，核心是一句：**见（*darśana*）到诸法无自性，即破除我法二执的认识论根基**。一旦如实见到无自性，实有见就被抽掉了地基，三毒失去着力点，造业随之停止，苦的再生产也就中断。这条机制链与它的诊断严丝合缝：诊断把病根定在实有见，机制便以“见空性”来消解实有见，一处对一处。这种诊断与机制的对应，恰是导论第二章拿来衡量各系的一项标准；中观在这一点上，表面上扣得相当紧。

这里要替中观补足两点，以免失于简略。其一，“见空性”如何等于“破我执”？龙树的答复是：我执的本质是一种有认识论内容的错误判断，把无自性之物判为有自性；它是一个可以被论证推翻的判断，不是单纯的情绪。当这个判断被归谬论证驳倒，执取就失去了它的认识论支撑。其二，龙树并不认为“理智上想通空性”就等于解脱完成。他的文本反复强调，这是一个须长期修习（*bhāvanā*）的过程：论证得到的正见只是起点，还要经由禅观把它从一条被承认的命题，转成当下现前的照见。

这就是中观解脱论的骨架，也是它最强的自我辩护：它声称自己的机制与早期佛教同构，都是“以正见消解无明、从而抽掉苦的条件”，只不过它试图把无明的内容精确定义为实有见、把正见的内容精确定义为空性见。若此话成立，中观便是把早期“如实知见”这条老路走得更彻底，不算另起炉灶。这份“认识论的乐观主义”，即相信正确的认识能够渗透并改变苦的生产机制，是整个中观解脱论的承重墙；它是否站得住，是下篇的核心问题。

验证（辨识）：见空性是现观，还是推理正见？

最后一问：如何认定“见空性”已经发生？谁有资格认定？这一问恰恰是中观传统内部至今争论不休的地方，也是本卷特别关注的验证问题。

争论的焦点是：证空性的那个“见”，究竟是感官意义上的现量（*pratyakṣa*，直接现观），还是推理意义上的比量（*anumāna*，由论证得到的正见）？两头都有难处。若空性见只是推理正见，那它与理解一条物理学原理在形式上并无根本不同，只是理智上的接受，说服力全系于论证链条的

³³早期佛教对涅槃“是什么”的沉默，见本卷第一篇第二章〈早期佛教解脱论基线〉；中观对涅槃对象化的处理，见本篇下篇第三章〈灭谛：去对象化与再对象化〉。本注只标示两章之间尚待裁定的问题：早期佛教指示的究竟只是“苦的止息”，还是一个可趣可证的涅槃对象；中观否定“涅槃可证”的执取，究竟背离早期教法，抑或更贴近那份沉默。

质量；这样一来，它凭什么能带来解脱这种深层转变，就不易交代。若空性见是现量，则“现量到什么”又成问题：空性不是一个对象，如何被直接经验？《现观庄严论》(Abhisamayālaṃkāra) 试图为这一现观搭建系统架构，把修道次第与菩萨地(bodhisattva-bhūmi)一一对应，却也因此把“现观”发展成一套极繁复的见道(darśana-mārga)理论，它与实际禅修经验的关系，在藏传佛教内部至今仍聚讼未决。³⁴

分歧还延伸到“如何抵达正见”这一步。清辨(Bhāvaviveka, 约六世纪)的自续派(Svātantrika)主张须以有效的独立三段论建立正见，再以禅修深化；月称(Candrakīrti, 约七世纪)一系则认为归谬即已足够(应成派 Prāsaṅgika 之名系后起的追认，非月称自称)，无须另立独立论证。宗喀巴(Tsongkhapa, 十四至十五世纪)综合而以应成为宗，同时强调“名言量”(世俗层面有效的认识)在修道次第里不可或缺。³⁵ 这些分歧表面上是论证方法之争，底下其实是同一个验证难题：从一条被论证说服的命题，到一次真正现前的照见，中间那一步如何跨过、又由谁来确认已经跨过。本卷后面会看到，正是在这一环上，中观的验证标准显出向精英化、专门化偏移的迹象；但那是后话，此处只把问题摆出来。

小结：一套自称与四谛同构的解脱论

把五问合起来看，中观交出的是这样一份答卷：苦谛照旧，但试图使用“法无我”来覆盖、统领“无我”；集谛把苦根定在实有见；灭谛以戏论止息、涅槃亦空为终点；道谛以见空性破实有见、从而抽掉苦的条件；验证则落在“空性见是现观还是推理”这一至今未决的争论上。它每一环都声称自己不过是把早期佛教的“如实知见”贯彻到底，因而与四谛同构，甚至比它所谓“声闻道”更彻底。

本章的任务到此为止：如实呈现这套主张最强的形态，不做显式评判。但这套主张的分量，已

³⁴ 《现观庄严论》(Abhisamayālaṃkāra) 把般若的现观与菩萨地、见道次第系统化，英译见 Edward Conze (trans.), *Abhisamayālaṃkāra*. Roma: IsMEO, 1954 (Serie Orientale Roma 第六种, XI+223 页; 译文书内 4-106 页, 词汇表 107-178 页, 藏梵索引 179-223 页); 另见 Gareth Sparham (trans.), *Abhisamayālaṃkāra with Vṛtti and Ālokā*. 4 vols. Fremont: Jain Publishing, 2006-2012。编排的实情比“系统化”一语所示的更曲折，须补三点。其一，孔泽称此论为“a brilliant versified Table of Contents”，二百七十三颂把《二万五千颂般若》切成八事、七十义、一千二百目，逐段派定其在成佛之道上的位次，又评之为“a shade too schematic at times”。其二，八事的头三事按能知者的身分分层，为佛之一切相智、菩萨之道相智、声闻独觉之一切智；与十地的对应落在后段，本颂四·五二说修道“forms a continuum and passes through nine stages”，见道当初地，修道当二至十地。其三，这套架构出自瑜伽行一系：孔泽指出中观家读般若可径取字面，瑜伽行者所宗另是《解深密经》一路，对般若经“as it stood”既感受启发亦觉窘迫，遂须别立一层隐义，布顿因说此论所诠为“the meaning of that which is taught indirectly”。正文所说的聚讼，根子在这里。此论在印度与西藏主导般若释义数百年，在汉地则始终无闻。(以上见孔泽 *The Prajñāpāramitā Literature* 第二版 1978，书内 12、39、104-105、129 页，书页 = PDF 面次 - 7；九地一节见 Sparham 卷三。)

³⁵ 自续派与应成派之分、月称应成中观的立场，见月称《入中论》(Madhyamakāvatāra) 与《明句论》(Prasannapadā)；宗喀巴的综合见其《菩提道次第广论·毗钵舍那章》；其英译本 *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, vol. 3 (Ithaca: Snow Lion, 2002) 第十八、十九章“Misinterpretations of the Svātantrika/Prāsaṅgika Distinction”自书内第 225 页起，专论此分。综述参 Paul Williams. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd ed. London: Routledge, 2009, ch. 3; 及 C. W. Huntington Jr. *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1989 (本书所据为 Motilal Banarsidass 1992 年印度重印本，页次同原版)。该书论两派之分甚细，三支之名(宗 pratijñā、因 hetu、喻 dṛṣṭānta)与归谬之为一种 reductio ad absurdum 皆逐句可对：第 34 页作“the Svātantrika held that this doctrine could be established most effectively by utilizing an extensive system of independently valid (svatantra) inferential judgments embodied in the tripartite syllogism”，第 26-27 页作“The Prāsaṅgika technique is accordingly a species of reductio ad absurdum”。同书并出一层正文所无，今已写进正文：应成派之名系后起的追认，序第 xii 页作“it was only much later, in reaction to the writings of Bhāvaviveka and his followers, that this total rejection of all fixed views and beliefs came to be specifically associated with the name Prāsaṅgika”；本篇篇首编例已自道要提防把格鲁读法当作标准读法，此正是那一层的印度端起点。清辨年代亦据此书第 34 页作“the master logician Bhāvaviveka (ca. 500-570)”。《明句论》(Prasannapadā) 本书所据有二：梵本为 La Vallée Poussin 校《Madhyamakavṛtti Prasannapadā》(Bibliotheca Buddhica IV; 天城体排印)，英译为 Mervyn Sprung 与 T. R. V. Murti、U. S. Vyas 合作所出 *Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti* (Boulder: Prajñā Press, 1979)；后者是选译本而非全译，自序即言“This translation of the essential chapters from the Prasannapadā”，所收自第一品至第十八、十九品，引用时须认准所译之品。汉译《显句论》库内本为纯扫描无文字层，不便检索(库内汉译《显句论》无文字层)；《入中论》一侧则该书 PART TWO 即其英译全文，加之库内法尊译《入中论颂与自释》，已足。

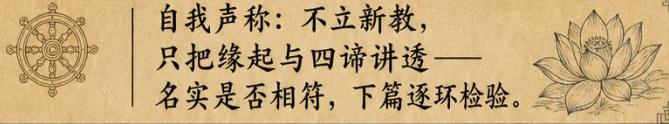
中观的答卷：五问逐环	
1 苦谛 (在先前提)	三相照旧； 以"法无我"统领"无我"， 阿罗汉果降为中途站 
2 集谛 (诊断)	苦根=实有见 svabhāva-dṛṣṭi: 无明被精确化为"把缘起之法 读成自性之法" 
3 灭谛 (目标)	戏论止息； 涅槃亦空； 轮涅不二 
4 道谛 (机制)	见空性 → 破我法二执 → 三毒失所依 → 苦止息 
5 验证 (辨识)	空性见是现量还是比量？ 传统内部至今聚讼 
自我声称：不立新教， 只把缘起与四谛讲透—— 名实是否相符，下篇逐环检验。 	

Figure 9: 中观的答卷：五问逐环

经可以先点明一笔。中观把解脱的全部重量，几乎都压在了”看穿自性”这一个认识论动作上，这一转变对解脱论的影响是不可估量的：不仅中观本身借此全面重构了解脱论，也为后世的解脱论流变创造了一个范式。

上篇第二章 早期中观的修道论：龙树与提婆

上一章按五问的框架陈述了中观解脱论的核心主张，其中道谛（机制）只说到原则：见空性即破实有见，从而抽掉苦的条件。本章把镜头拉近到这一环，问一个更具体的问题：这条“以见空性来灭苦”的路，落到实际修行上是什么样子？早期中观交出的是一份怎样的修道论？

为什么要把龙树与提婆合看

单看龙树（Nāgārjuna，约二世纪），这一问会立刻遇到一个众所周知的不对称：他的哲学论证极为精密，修行指导却极为稀少。《中论》二十七品几乎每一品都在作概念析解与归谬论证，对禅修方法、修行次第、心理过程的说明寥寥可数；《回诤论》（Vigrahavyāvartanī）以更紧凑的形式重申中观方法论，同样是哲学辩护，不是修行手册。这种不对称未必意味着龙树的写作与修行无关，更可能的解释是：他的写作预设了一个活态的修行背景，而那个背景在当时的僧团里靠口耳相传，不需要写进哲学论著。但对后来者而言，只从《中论》去重建一套修道论，等于面对一位几乎没有留下施工图的建筑理论家。

因此本章把提婆（Āryadeva，圣天，约三世纪，龙树的直接传人）一并纳入，写“早期中观”，不单写龙树。这样做不只是取材上方便，也更贴近史实：龙树、提婆本是中观开派的一对，第一卷已作交代（见 5.1、5.2）。就修道论的文本供给而言，二人正好互补。龙树谈修行的材料，主要不在《中论》，而散在他偏伦理、偏劝诫的著作里，尤其《宝行王正论》（Ratnāvalī）与《亲友书》（Suhṛllekha，致友邦君主的一封韵文书信）；提婆则留下了一部真正以修行为骨干的论，《四百论》（Catuḥśataka）。把这几处合起来，才凑出一份像样的早期中观修道论。要先说明的是：即便合看，这份修道论仍偏“对治与破执”的味道，不是一部完整的止观手册；真正系统化的道次第，是龙树之后才逐步建成的，那属于下一章。

先澄清一个词：哪一种“修行”

在往下走之前，有一个词必须先行澄清，否则“预设了一个活态的修行背景”这句话会含糊过去，那就是“修行”二字。看到“修行”，不同传统心里想的并不是同一件事。早期佛教说修行，重心在戒定慧三学，尤其是四念住与四禅那一路的止观实证，即以定力为基、以观慧照见无常苦无我（导论第二章）；大乘、包括中观说修行，重心则往往落在另一处，即六度、积集福智二资粮、发菩提心、行菩萨行、于众生修慈悲。二者不是互斥，历史上也彼此交织，却有明显的侧重之别。所以当我们说“早期中观预设了一个活态的修行背景”时，必须追问一句：那究竟是哪一种修行？

一个诚实的观察是：早期中观真正落于文字的那部分修行内容，其侧重明显偏向后者。龙树的修行材料在《宝行王正论》《亲友书》，讲的是二资粮、波罗蜜、菩萨行与伦理教诫；提婆《四百论》前八品所详的，是正面对治颠倒的观法、菩萨行、断烦恼与弟子修学。至于早期佛教那套细密的止（jhāna）阶位、以及每一阶所断之结的程序，在他们笔下几乎付之阙如。念死、观身不净、观苦这类固然也是禅修，但它们偏于正面对治式的观，不在深定的止一侧；它们与菩萨资粮并列在一处，共同使早期中观笔下的“修行”重心，偏向了对治与积资一侧。还要留意这套对治的路数：它多是正面、直接地朝颠倒本身下手，念死以破常执、观身不净以破净执，与导论第二章所辨早期八正道那条不正面强攻、而以戒定慧间接培育的取向，恰成对照。

这就带出一个不宜回避、却也不宜坐实的疑问：早期中观所预设的那个“活态背景”，未必就是早期佛教的定慧实证，而更可能已经是一套以对治、积资、菩萨行为中心的修行文化。本书不把这一点断为定论，口传的东西本就难以复原；但要提醒读者，不能靠假定“定慧本来就在、只是没写下来”来替早期中观补全它的修道论。它写下来的东西，指向的是另一种修行重心。这个区分，正是后面评估“中观是否保住了早期那套灭苦机制”时，必须先分辨清楚的一处。

提婆《四百论》：一条对治颠倒的渐次之路

早期中观最接近“修道手册”的文本，是提婆的《四百论》。它分两半，恰好对应中观的两副面孔：后八品中，第九至十五品是与《中论》同类的破式辩证，破常、破我、破时、破见、破根境、破边执、破有为相，第十六品则收于师弟问答，又回到教诫弟子的口吻，与前半第八品遥



Figure 10: 哪一种修行: 两种重心

相呼应;前八品(第一至八品)则是一条以对治颠倒为主的渐次之路,历来被中观传统当作入道的预备次第来读。³⁶

前八品的骨架是"对治四颠倒"。所谓四颠倒(viparyāsa),是凡夫在无常上执常、在苦上执乐、在不净上执净、在无我上执我这四种根本错认;《四百论》第一至四品,正是试图逐一对治这四种颠倒:第一品念死破常执,第二品观苦破乐执,第三品观身不净破净执,第四品破我慢破我执。接着第五品讲菩萨行,第六品讲断烦恼,第七品对治欲贪,第八品讲弟子应有的修学态度。这样,从最粗的常乐我净之惑,一路清理到菩萨的日常行持,构成一条由浅入深的对治阶梯。

这一层最值得替早期中观讲清楚,但要讲得有分寸。对治常乐我净四颠倒,正是早期佛教四念住(观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我)的老题目;提婆并未另起炉灶,他接过这套最古老的对治目标,把它作为通向空性见的预备与阶梯。就所缘(观什么)而言,早期中观的修道起点与本书基线高度连续。但紧接着有一层分别不能略过:提婆处理这些题目的方式,是以偈颂论证、劝人破执,不教人如何入定、如何由定起观。题材虽旧,手法已是劝导,不落在定慧实证上。所缘上的这层连续在后文尤其要紧:导论第二章已说过,无常、无我这两相正是封住"常乐我净"那道门的东西;提婆的前四品,做的恰是同一件事,用对治把常乐我净一一破除。就此而言,早期中观在题材上离早期教法很近,在修法的路数上却已别有侧重。

龙树的两副资粮:修行不是纯粹的认识论主义

龙树这边,修道论内容最丰富的是《宝行王正论》。他在其中向君主展示修行道路的整体格

³⁶提婆《四百论》(Catuḥśataka)分前八品(对治与劝导)与后八品两部分;后八品中第九至十五品为与《中论》同类的破式辩证,第十六品为师弟问答(教诫弟子),与前半第八品呼应。汉译只存后八品,并自"第一"重新编号(玄奘译《广百论本》T1570自破常品第一至教诫弟子品第八,护法释T1571同此范围),故汉籍所称教诫弟子品第八即此处第十六品,前半八品汉译无。前八品对治常、乐、净、我四颠倒及菩萨行、断惑、弟子修学,英译与研究见Karen C. Lang, *Āryadeva's Catuḥśataka: On the Bodhisattva's Cultivation of Merit and Knowledge*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1986;后八品(连同护法、月称注)另见Tom J. F. Tillemans, *Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti*. 2 vols. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, 1990。提婆生平与早期中观见本书第一卷5.2。

局：菩萨道须积两类资粮（sambhāra），智慧资粮（jñāna-sambhāra）与福德资粮（puṇya-sambhāra）。智慧资粮指对空性的理解与现观；福德资粮则是布施、持戒、忍辱等波罗蜜（pāramitā）的实践，以及对一切众生的慈悲（karuṇā）。《亲友书》一封书信，也大体是这一路的伦理与渐次教诫：出离过患、守戒、修定、发悲、趋向解脱。³⁷

二资粮的双轨结构，在修道论上有一层要紧的含义：它表明早期中观并不主张“只要拿到空性正见就够了”。修行必须同时在情感与行为层面转化。智慧破除我法二执的认识论根基，福德则在心相续里积累使修行成为可能的条件，也是菩提心（bodhicitta）得以生起与稳固的土壤。二者相互依存：没有智慧资粮，福德积累缺乏正确方向，可能只是世间善业；没有福德资粮，纵得空性的概念理解，也容易堕入“干慧”，即有理解而无转化之力的空转。至少在龙树的自我构想里，中观之道不是一条纯智识的路。

空亦复空：修行的工具同样要放下

早期中观的修道论里，有一步是它区别于寻常渐次道的特征，那就是把“空”也用在修行工具自身上。龙树虽未像后来《入菩提行论》那样系统地区分世俗菩提心（saṃvṛti-bodhicitta）与胜义菩提心（paramārtha-bodhicitta），但这一区分的逻辑，在他的两谛框架里已经具备。世俗菩提心是“愿我成佛以度众生”的誓愿，属世俗谛的有为法；胜义菩提心则是对菩提心本身之空性的了知，它也是空的、无自性的，因而不该再被执为一个实有的对象。

这一步在修道论上分量很重。若修行者只持世俗菩提心而不了其空性，菩提心很容易成为一层更微细的我执的载体：那个要“成佛度众生”的“我”，可能只是自性见换了一件慈悲的外衣。胜义菩提心的了知，正是要防住这种微细执取，不取消菩提心的修行效力，只使它在修行中不转成新的系缚。这与《中论》“空亦复空”（空性同样不可执为实有）在修道层面正好对应：修行的工具本身也必须是空的，否则手段自己就变成了新的执取对象。早期中观修道论因此有一种自我消解的品格，它要求这条路在走的同时，把路本身也看空。

止观：以空性见贯穿，却也更难检验

止（śamatha）与观（vipaśyanā）的配合，是早期中观修道论的又一条线索。龙树在《六十颂如理论》（Yuktiṣaṣṭikā）等处的偈颂偶有触及止观，所述简略；后世通常把他的立场归纳为：止使心安定、有力专注于所缘，观则是对空性的直接洞见。但龙树并未像阿毗达磨那样，细分禅那（jhāna）的层次、各层所断的结（saṃyojana）、以及具体的观行对象与程序。

从现存文本看，早期中观对止观的理解带着浓厚的般若色彩：要紧的是空性正见能否贯穿止观的整个过程，不在靠止的深度（第几禅）来决定观的品质。在世俗谛层面，止观的操练仍循传统的路子，摄根、调身、调息、专注；但在胜义层面，“观什么”的答案是对空性的现观，不指向某个固定对象的固定观想。这使早期中观的止观框架在操作上比阿毗达磨更开放，但也因此更难被明确检验。这一开放性会在验证问题上留下后果，下篇第六章会回到这里。

有清晰的方向，缺系统的道次第

把上面几处合起来，早期中观的修道论可以这样描述：它有清晰的主干，即提婆的对治四颠倒之阶、龙树的二资粮双轨、胜义与世俗菩提心的辩证、以及以空性见贯穿的止观；但它缺乏系统而细密的道次第。它相当清楚地告诉修行者往哪个方向走，对具体的脚步却描述很少。

这份“缺”，与同期阿毗达磨的丰盈恰成对照。以说一切有部为例，它的修道论极为系统：资粮道、加行道、见道、修道、无学道五位次第井然，每一阶段都有明确的心理事件、所断烦恼的类型、可观察的功能变化，见道以十六心现观四谛为核心，修道以九品思惑的逐步断除为进程，步步都有“证果”的标志。早期中观拿不出与此等量齐观的地图。这并不等于说它比有部浅薄，龙树的批评恰恰是指出有部把无自性的法析解成了有自性的极微，整座修道大厦因此建在一个

³⁷二资粮（智慧资粮、福德资粮）与菩萨道格局见龙树《宝行王正论》（Ratnāvalī，《宝鬘论》），英译见 Jeffrey Hopkins. *Buddhist Advice for Living and Liberation: Nāgārjuna's Precious Garland*. Ithaca: Snow Lion, 1998；《亲友书》（Suhṛllekha）英译见 the Padmakara Translation Group, *Nāgārjuna's Letter to a Friend*. Ithaca: Snow Lion, 2005。菩萨十地与空性见的系统对接（月称《入中论》一系）详见本篇第三章。

错误的本体论地基上；但话说回来，被批评的一方毕竟握有一张施工图，批评的一方交出的替代图纸要稀疏得多。

把空性见对接到一套完整的修道阶位，尤其是把《十地经》(Daśabhūmika-sūtra)的菩萨十地与空性见、悲心逐地整合起来，是龙树、提婆之后才逐步完成的工程，主要由月称《入中论》(Madhyamakāvatāra)一系的系统化者接手。那已越出“早期中观”的范围，留待下一章处理；这里只需记住：早期中观提供的是一个哲学内核加一条对治阶梯，完整的修行系统是后来者在这个内核之上（有时也扩展或修正了它）建造起来的。

小结与预告

按最强的形态陈述，早期中观的修道论是这样一条路：以提婆的四颠倒对治为渐次的起点，续以龙树的福德与智慧双轨，以菩萨行与慈悲充实其血肉，最终以贯穿始终的空性现观为归宿，而且要求连“空性见”“菩提心”这些工具自身也一并看空，不留新的执取。就起点而言，它与早期佛教的对治之道高度连续；就归宿而言，它把全部重量交给了“见空性”这一着。

本章的任务仍只是如实呈现，不做显式评判。但可以先点出一处日后要查的地方：这份修道论方向清楚，具体次第却单薄，而它又把成败系于一个认识论动作（现观空性）的成就与否。一条以“看空一切、并把看空的工具也看空”为核心的路，走起来究竟是趋于止息，还是趋于一种越来越精微的思辨操演，正是下篇各章要检验的问题。

上篇第三章 月称与应成中观的解脱路径

上一章停在一处未完的工程。早期中观（龙树、提婆）交出的修道论，方向清晰而次第未备：它指明了以见空性破实有见的方向，却没有把这方向铺成一套逐级可循、步步可检的道次第。把空性见对接到完整的修道阶位，尤其是把《十地经》的菩萨十地与空性见、悲心逐地整合起来，是龙树、提婆之后才逐步完成的事。本章处理这项工程中最重要的一位承接者：月称（Candrakīrti，约七世纪），以及他所代表的应成派（Prāsaṅgika）解脱路径。

本章仍循前两章的做法，按最强的形态呈现，暂不展开批评；但会随时标出它补在五问的哪一环，又把哪些悬而未决的问题带得更尖锐。要问的其实是两件事：后来者如何为早期中观补上它所缺的系统道次第？补出来的这套东西，第一章指认过的那个核心假定，即“见空性即解脱”的认识论乐观主义，动没动？

《入中论》的双重身份：注疏与系统化

月称在中观传统里，既是注疏者，又是系统化者。《明句论》（Prasannapadā）是对龙树《中论》最重要的注释，也是他方法论立场（应成）的主战场；《入中论》（Madhyamakāvatāra）则以《十地经》的菩萨十地为框架，把中观空性见铺展成一套修道次第。³⁸ 这两桩事在他这里是一体两面：对清辨（Bhāvaviveka）的方法论批判，是要为自己的修道论清出一块干净的地基；而那套修道论，则要证明“不立自宗”的应成立场在实践上仍然完整可行。换言之，月称既回答“中观该怎么论证”，也回答“中观该怎么修”，并且坚持这两个回答必须彼此一致。

系统化（一）：十地与六度的道次第

这里做的，正是上一章说“留待下一章”的那项对接。《入中论》以六度波罗蜜（ṣaṭ-pāramitā）为修道论的基本骨干，配以菩萨十地：初地至六地各以一度为主，即布施、持戒、忍辱、精进、静虑、般若，第六地（现前地）以般若度现前空性见为核心，七地以上再作深化。这个十地与六度的框架不由月称首创，它来自《十地经》与般若经群；月称的贡献，是在每一地都把波罗蜜的修习与空性见的深化紧密绑定，逐级标定这一地修何度、见何理、断何障。

就五问而言，这补的是道谛（机制）那一环的可操作次第。第一章里，中观的机制只说到原则：见空性即破实有见。早期中观（第二章）把这原则展开成一条对治与积资的路，却仍缺可核验的阶位。月称一系接手之后，早期中观所缺的那张“施工图”，第一次有了较完整的轮廓：哪一地、修何度、见何理、断何惑，都被排进次第。就系统性而言，这套道次第终于可与它当年所批评的阿毗达磨修道论（如说一切有部的五道次第，见第二章）相提并论。批评者迟到了几百年，但也终于交出了一张不算稀疏的图纸。

系统化（二）：名言量为修行奠基

系统化不只补次第，还要回答早期中观留下的一个方法论难题：既然中观“不立自宗”，修行者又凭什么照它所指的方向走？月称的回答，来自他与清辨的一桩著名分歧。

清辨主张，中观论师要破对手的自性见，须动用自续论式（svatantra-anumāna），即在论辩双方共同承认的认识标准下能独立成立的三段论；只靠归谬（龙树、月称所用的 *prasaṅga*）否掉对方，不足以确立正见。月称反对：自续论式要能成立，前提是论辩双方对所论之事有同一种“看见”，可是持自性见者与中观论者恰恰看的不是同一个东西，一个视之为自相实有，一个视之为无自性，这种共同的基底并不存在；硬要它存在，就等于中观自己先承认了一层独立实有的认识论基础，而那正是它要破的东西。所以中观只能用归谬：只借对方自己已经承认的前提，把它推导到矛盾，不另立自宗。第一卷下部第十九篇第二章把这一步重构成两难形，并补出了上文未提的枢纽，即清辨的简别语：清辨自己写明“故以真性简别立宗”，就胜义谛立有

³⁸ 月称《入中论》（Madhyamakāvatāra）以菩萨十地为框架、六度配前六地，第六地（现前地）以般若度现前空性见为核心；开篇以大悲心、无二慧、菩提心为菩萨三因，而以大悲为首。英译与研究见 the Padmakara Translation Group. *Introduction to the Middle Way: Candrakīrti's Madhyamakāvatāra with Commentary by Jamgön Mipham*. Boston: Shambhala, 2002（此本本书未见）；前六地部分另见 C. W. Huntington Jr. *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1989。菩萨十地的经典依据为《十地经》（Daśabhūmika-sūtra）。

为空而不就世俗。两难于是这样立：比量若严格执行简别，宗中的”有为”已是就真性简别过的有为，这个词对手并不认得；若不简别，所立的又不是自宗。在这个论域，正面立量的入场券本身发不出来。³⁹

关键在于，归谬所借用的那些前提，是世俗层面”世间共许”(loka-prasiddha)的认识：见烟推断有火、日常对色声香味的判断，这些无需任何形上保证，就在世俗谛里正常有效地运作。宗喀巴后来把这一层称作”名言量”(第一章)，即世俗层面有效、而不牵涉自性的认识。

这一步的修道论含义很重，它为世俗谛的修行给出了地基。六度的修习、菩提心的发起、对众生苦的慈悲回应，都是世俗谛层面的活动，其有效性由世间共许、即名言量担保，并不需要等到现量证得空性才能开展。修行者可以在尚未现观空性之时，凭正确的世俗谛理解，踏实地修六度、积二资粮。于是”中观既无自宗，修行者凭什么照它走”这一问，有了初步的回答：凭的是世俗谛层面名言量所担保的方向，不是中观在胜义谛上的某个”主张”。这个地基自己有没有被证明，第一卷下部第十九篇第二章记了一笔差别：与之同型的保全条款在第十八篇是被证明的定理，而在月称这里，这个地基（该章称之为守法条款）是一个方法论上的立场，其证明的位置由归谬的总体成功间接充任。下篇第五章那场批评的落点因此可以更准：问的不是名言量凭什么有效，是它在月称手里本来就没有定理形。这个回答是否真站得住，正是那一章（无主张与修行的张力）要查的；此处先记下应成派的答案。

二谛不二：世俗谛不是要被超越的幻象

名言量能充当修行地基，背后是月称对二谛关系的一个判定：世俗谛是修行实际发生的场域，不是一层劣等幻象、要被超越才能抵达胜义谛。胜义谛也不是叠在世俗谛之上的更高的真实层，它只是对同一批世俗事物之空性本质的描述。同一个修行过程，从世俗谛看，是有步骤、有内容、有效果的；从胜义谛看，其中没有一物具固定自性。二者是同一件事的两种读法，不是两个世界。

这一判定有一个要紧的解脱论后果：修行的推进，不需要在两谛之间反复切换视角（“现在从世俗看，现在转向胜义看”）；同一经验的两种描述始终并存。菩萨对世俗谛运作看得越清楚，对其空性本质也就了解得越深，两个方向相互支撑，不相互排斥。这与第一章点出的中观灭谛在同一条逻辑上：既然涅槃亦无自性、轮涅不二，解脱便不在别处的某个胜义世界里，而就在当下这个世俗世界被如实看穿之时。

悲智双运：大悲心的枢纽地位

月称修道论在情感结构上最显著的特征，是大悲心(mahā-karuṇā)居于枢纽。《入中论》开篇即以三者为菩萨之因：大悲心、无二慧(advaya-jñāna)与菩提心，而把大悲心列在最前。这一安排有其用意：大乘道不从厌离自身之苦起步，而从面向一切众生之苦的回应起步；悲心是驱动全程展开的动力所在，不是修行的附属情绪。

大悲心在两个层面都居中心。认识论层面，它是对众生苦的一种带情感质地的如实看见：看见苦、看见苦因(无明)、看见众生在无明中流转，这种看见是悲与慧的合一，即”悲智双运”，不是冷眼的哲学旁观。解脱论层面，由大悲心生起的菩提心，是使修行者不半途入于寂灭、而持续回向众生的结构性动力。月称明言：若无大悲心，菩萨见空性之后，可能因厌离苦而径入寂灭、不再回向；正是大悲心，使菩萨道稳定于利他的方向。

³⁹自续(svatantra)与应成(prasaṅga)之争，见月称《明句论》(Prasannapadā)首章对清辨(Bhāvaviveka)自续论式的批判。月称的核心理由是论辩双方对所论对象缺乏共同的”看见”(持自性见者见其为自相实有，中观论者见其无自性)，故自续论式所需的共同基底不成立，中观只能借”世间共许”(loka-prasiddha)的世俗前提作归谬(Mervyn Sprung 译 *Lucid Exposition of the Middle Way*, Boulder: Prajñā Press, 1979, 首章书内 37 页作”because he cannot accept his opponent’s premises”, 41 页作”we do not construct independent arguments, our arguments effect the refutation of the claims of our opponents”)。宗喀巴以应成为宗并以”名言量”承接这一层，见其《菩提道次第广论·毗钵舍那章》(Elizabeth Napper, *Dependent-Arising and Emptiness*, Wisdom Publications, 1989, 书内 65 页谓此章”includes a detailed discussion of whether there is or is not a commonly appearing subject to both parties in a debate”)。专题研究见 Kodo Yotsuya. *The Critique of Svatantra Reasoning by Candrakīrti and Tsong-kha-pa*. Stuttgart: Franz Steiner, 1999; 综述见 Paul Williams. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd ed. London: Routledge, 2009, ch. 3. 自续、应成之分与本卷验证问题的关联，另见本篇第一章。

这一点接回第一章的一处伏笔。后世中观的一部分判摄在苦谛上把”声闻”阿罗汉的果位降为”不完整的解脱”（只证人无我、未证法无我），把”声闻道”编排成菩萨道的一个初阶。月称对菩萨道为何继续前行，另有动力学上的说明：在他看来，阿罗汉中途止步、入于寂灭，缺的是大悲心这一动力，不在证得不够。菩萨之所以走得更远，被解释成悲心持续推动的结果。就此而言，月称不但补全了道次第本身，也补上了这条道之所以”非走到成佛不可”的动力说明。

小结：修道体系补全了，核心假定未动

把上面几处合起来：月称一系为早期中观补上了它最缺的东西，即一套可循、可检的完整修道体系。十地与六度给出了可循的道次第，名言量给出了修行的世俗地基，二谛不二化解了”修行与观空如何同时并行”的视角难题，悲智双运给出了维持菩萨方向的动力结构。就理论的精密与自洽而言，这是一套远比早期中观完整的方案。

但要看清一件事：月称补全的全是通向解脱的道路与程序，作为全部前提的那个核心假定却原封未动。第一章已指认，中观解脱论的成败全系于一个认识论动作，即见空性、破二执、从而抽掉苦的条件。月称所做的一切，是把通向这一动作的道路展开得更完整、更有次第、更可依循，却没有、也无意去触动这个核心假定；系统化非但没有重新检验它，反而把它当作不待证明的前提，置于整座体系的正中。

正因如此，早期中观留下的两处悬案，在系统化之后不但没有消解，反而被带得更尖锐。其一，”既无自宗，却要修行者照方向走”，单靠名言量能否真正圆融，这是下篇第五章的题目。其二，那个作为全部枢纽的”见空性”，究竟是现量现观还是推理正见、又由谁来认定已经现观（第一章的验证一问），在月称把见道排进十地、又高度依赖论证之后，这道认定的门槛只会更高、更专门；下篇第六章（证量认定的漂移）会回到这里。

本章到此仍只是呈现：把系统化的中观修道论按其最强的形态摆出来，连同它始终没有触动的那个核心假定。评判，留待其后各章。



Figure 11: 月称的系统化：外围补全，核心假定未动

第二篇 中观解脱论·下篇-解脱论批评

下篇第一章 苦谛：苦在行中，还是苦在见中

上篇三章把中观解脱论按其最强的形态摆了出来。从本章起转入批评。批评按五问的次序进行：先苦谛，后集谛，再灭谛，继而道谛（两章，一查用力方向、一查规范来源），然后验证，之后以贪著判定收束功能层，最后作总结性检视。每一章仍守本卷的规矩：先给出中观最强的自辩，再下判断。

本章检验最上游的一问。上篇第一章曾按中观的自我陈述写道：苦谛照旧，三相不动。本章要说明：这个“照旧”是名同实异。在没有明说、也没有论证的情况下，中观把苦的所在从“行”里迁入了“见”里；而这次迁移，正是它全部解脱机制的隐藏前提。

一、基线的苦：加于行的谓词

先把基线立稳。这里只须援引，不必重述，导论第二章已有完整交代。其一，苦谛的标尺定在行苦：“一切行皆苦”（*sabbe saṅkhārā dukkhā*），苦是加于有为造作本身的谓词，诸行无常故不可依恃、不得圆满，这个结构性缺憾不因心态好坏而增减。其二，这个判定被原样编码进灭谛的两阶结构：漏尽者心苦当下止息（不中第二支箭），是有余依涅槃；但蕴之存续本身仍在行苦之中，苦的彻底终结要等到蕴不相续的无余依涅槃（般涅槃）。苦谛的分量有一半压在后一层上：苦不只是“感到痛苦”，它是有为存在作为整体的不可依恃；灭谛若只完成第一阶，就还不算完成。本章下面的检验，全部围绕这后一层展开。

二、中观的苦：一个待析解的概念

《中论》有专门的《观苦品》（第十二品），它处理苦的方式值得注意。开篇即立四句：“自作及他作，共作无因作，如是说诸苦，于果则不然。”⁴⁰ 全品的工作，是检验“苦由何者所作”的四种可能（自作、他作、共作、无因作），逐一归谬，结论是苦无自性、缘起故空。

这个操作在中观框架内完全自洽，但要看清它把苦放在了什么位置。苦在这里是一个待析解的概念、一个可以被四句检验的论题，而不是一个待观察的经验预料。早期传统对苦作现象学的观察（观受是苦），中观则对苦作概念的分析（苦不可得）。上篇第一章说中观是一套认识论事业，在苦谛这一环已经如此。

要说明的是，分析的结论“苦无自性”本身，与“一切行皆苦”并不自动冲突：中观完全可以说，正因苦无自性，苦才可灭，此即《观四谛品》的路数。问题出在体系的下一步。

三、体系需要苦不在行中

三处结构性证据表明，中观的体系要求苦不能内在于行。

其一，轮涅不二。《中论》第二十五品的结论是涅槃与轮回无有少分别（上篇第一章）。这个结论若要成立，苦就不能是行流的内在性质：若五蕴之流本身即苦，则轮回（蕴流相续）与涅槃（蕴流止息）之间就有一道实实在在的分别，不二说保不住。反过来，若苦只是实有见加诸行流的产物，不二说便顺理成章：同一股行流，见执尽处，不复为苦。（至于“轮涅不二”这个结论本身证明了什么、论证范围何在，下篇第三章另有专节检验。）

其二，菩萨道的实践结构。菩萨自愿于轮回中住无量劫以度众生。若苦谛按早期的力度成立（有为存在作为整体不可依恃、当求止息），这个选择在解脱论上难以理解；它之所以可以被理解甚至被推崇，是因为默认了见空性的菩萨身处行流而不为苦。苦必须已经被迁到见里，久住轮回才不等于久住苦中。

⁴⁰ 鸠摩罗什译《中论·观苦品第十二》首颂。全品以四句（自作、他作、共作、无因作）检验苦的生起，逐一破斥，归于缘起性空。英译与分析见 Jay L. Garfield. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. New York: Oxford University Press, 1995, ch. 12, p. 202 ff.

其三，阿罗汉果的降格。上篇第一章已述，阿罗汉的漏尽在中观的判摄里成了不完整的解脱。若苦的止息即是终点，漏尽即是完成；宣布它未完成，等于承认这个系统的终点已经不由”苦的止息”来定义。

四、被删去的第二层

把三处证据合起来，中观苦谛的实际内容可以这样表述：苦是实有见及其驱动的戏论、执取加诸经验之流的产物；见尽则苦尽，行流本身无所谓苦。这个立场完整吸收了基线的前一层（心苦由执取生，执取尽则心苦止，这一层与早期完全相容），但删去了后一层：蕴之存续本身为苦。行苦的这一层在中观框架里没有位置；它也不能有位置，否则轮涅不二与菩萨道都立不住。用基线的话说：无余依涅槃在这个体系里失去了解脱论上的必要性。

这就是”名同实异”的确切含义。声称层上，苦谛照旧，三相不动；功能层上，苦换了位置，从行中迁入了见中，而迁移从未被宣布，更未被论证。导论第一章立的”声称与功能”方法，在此遇到它最上游的案例。此前的典型形态，是某个概念扮演着它所否认的角色；这里被静默改写内容的，则是整个体系的在先前提。

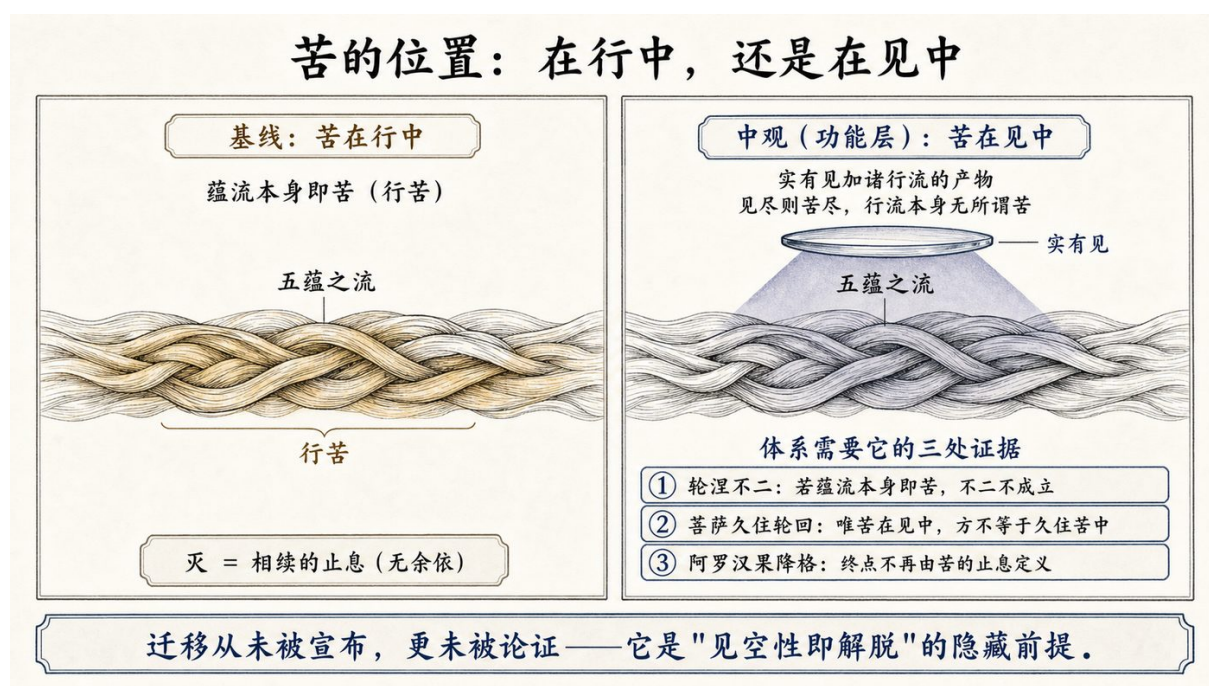


Figure 12: 苦的位置：在行中，还是在见中

五、迁移是核心假定的隐藏前提

这次迁移的分量，在于它与道谛核心假定之间的逻辑关系。上篇第一章指认过，中观把解脱的全部重量压在”见空性”这一个认识论动作上。这个认识论乐观主义能否成立，先决条件恰是苦的位置。苦若在行中，则任何见的矫正都不足以灭苦，苦的彻底止息只能是有为相续的止息，“见空性即解脱”在逻辑上就是不完整的；苦若在见中，“见空性即灭苦”才在原则上可能。

换言之，中观把苦定义在了见空性所能触及的地方，并不曾论证见空性可以灭苦。机制的可行性是由苦谛的重新定义预先担保的，而这个重新定义本身没有得到论证。下一章将看到，把病根诊断为实有见，与这次迁移是同一个动作的两面。

六、中观的自辩与本章的边界

中观对”你们否认苦”一类的指控，有现成而有力的回答：世俗谛上，苦真实不虚，为名言量所摄；《观四谛品》更主张，唯有诸法性空，苦集灭道才能成立（上篇第一章）。这个自辩对粗糙的虚无主义指控完全有效，但对本章的批评无效，因为本章的问题在苦在哪里，不在苦真不

真。说”世俗谛上有苦”，没有回答”苦是行的内在性质，还是见的产物”；而中观体系的三处结构（轮涅不二、菩萨道、阿罗汉降格）已经替它作了选择。

传统确实感到过本章所指的压力。先立一条限定：传统的自我精细化本身可以是正常的理论发展，不等于自认理亏；以下构造之所以可作证词，是因为它们精细化的位置，恰好落在本章所指的那道缝上。两处教义构造可以为证。其一，“声闻”是否证法无我，在中观内部成了争点（这是那场争论自用的名目）。月称在《入中论》第一品第八颂自注里明确主张，“声闻”“独觉”亦通达法无自性，理由正是机制的一贯性：若解脱必由见空性，而阿罗汉确已解脱，则阿罗汉必已见空。⁴¹ 这个立场保住了机制的自治，代价是阿罗汉的”不完整”从此只能落在福智资粮与佛果上，不能落在解脱本身；换言之，“苦的止息”与”道路的终点”被正式拆成了两件事，这正是本章所说目标结构的重排。清辨与瑜伽行一系则持相反立场（“声闻”唯证人无我），后弘期的西藏又围绕它争了数百年，宗喀巴一系从月称，前弘旧说与米庞一系反之。争点两边各有难处：许”声闻”证空，则菩萨久住轮回须另找理由；不许，则”见空性即解脱”的机制在阿罗汉处出现反例。其二，“无住处涅槃”（*apratiṣṭhita-nirvāṇa*）的发明：菩萨以智不住三有，以悲不住涅槃。这个后起概念（定型于瑜伽行论书，后成大乘共法）存在的理由，就是要回答”见空者何以能留在轮回里”；连同”以愿力受生”“留惑润生”一类说法，都是在为”身处行流而不为苦”作教义上的特设安置。这些构造的存在本身就是证词：传统清楚地感到，菩萨道与早期苦谛之间有一道需要专门工程去填的缝。

本章的边界照旧：不断言中观修行者感受不到苦，也不断言这次迁移出于任何人的故意；断言的只是理论结构：在中观的框架里，苦谛的操作性内容与基线不同，而这个不同承担着整个机制的重量。另须指明：本章论证对轮回前提的依赖，及其何以不因此失效，见导论第二章”形而上学账单”一节；中观与基线共享这个前提，棋盘是双方公认的。苦的位置既明，下一章查诊断：把病根定在实有见上，打击的究竟是哪一层。

⁴¹月称《入中论》第一品第八颂自注主张声闻独觉亦证法无自性（法尊译《入中论颂与自释》书内第36—37页；英译见 the Padmakara Translation Group. *Introduction to the Middle Way*. Boston: Shambhala, 2002, 另参上篇第三章所引）；宗喀巴《入中论善显密意疏》申其义。反方立场（声闻唯证人无我）为清辨与瑜伽行一系所持；近世格鲁学者与米庞围绕《入菩萨行论·智慧品》（BCA IX.40 以下）的论辩是这一争点的延续。无住处涅槃定型于《摄大乘论》等瑜伽行论书，后为大乘道次第文献（如《现观庄严论》一系以智悲双运说菩萨不住二边）普遍采用。

下篇第二章 集谛：中观的诊断打击哪一层

上一章检验了苦谛，结论是：在“苦谛照旧”的声称之下，中观把苦的所在从行迁入了见。本章顺着这次迁移查下一环，集谛。问题可以一句话提出：中观把苦的根源诊断为实有见，而实有见是一个认识论层面的错误判断；这个诊断所指认的层次，是否就是苦实际发生的层次？如果不是，那么对实有见的打击，无论多么精密，都不从逻辑上保证苦的止息。

一、中观文本是认识论事业，打击的是“后反思我执”

《中论》《六十颂如理论》《回诤论》以及月称的《入中论》《明句论》，这些文本的主要内容是什么？是对概念的分析性检验（运动、时间、因果、自我、感知、语言），揭示任何概念一旦被赋予自性就会产生内部矛盾，从而论证诸法无自性。这是一套高度抽象的概念分析工程，其运作前提是：有一个能够进行哲学反思的主体，掌握了“我”“法”“自性”“常”“一”等概念，并在反思层面对这些概念赋予了自性。

中观所打击的，是这种后反思层面的我执：一个具有反思能力的认知主体，在反思活动中将“我”实体化，形成“有一个独立自存、固定不变的我”之类的判断，并以此为中心组织其认识与价值取向。这类我执是在反思层面形成的，因此原则上可以被反思层面的论证动摇，因为它本来就是反思活动的产物，而反思能够检验并修正自身的产物。

这个特征解释了中观论证为何在哲学上如此精密：它的对手正是反思性认知主体形成的概念执取，要破除这个对手，必须在同一个反思层面提出更强的论证。归谬法之所以有效，正是因为它在对方的反思框架内部推导出矛盾，使对方无法在自己的框架内维持原立场。

二、早期经典的“我”在前反思层

然而，早期尼柯耶对“我执”的处理，着力点不在反思层面的概念执取，而在更直接的经验层面，即一种前反思的心理倾向。所据的三组材料与分层的判准见注。⁴²

这个倾向的现象学描述，是一种持续出现的“与我相关性”：此事与我相关、此物是我的、此感受是我在感受，一种把经验流中出现的内容立即据为“我的”的自动运作。这种据取（*upādāna*）不需要明确持有“有个永恒的我”的哲学信念就能活跃运作；事实上，它比任何明确的哲学信念都更直接、更先于反思、更深地嵌在经验流的基本结构里。

《无我相经》的核心操作，是直接的经验中检验五蕴的每一个成分：色、受、想、行、识，逐一观察“此非我所，此非我，此非我之自我”。⁴³这是对经验流本身的直接观察性干预，不以任何哲学反思或概念分析为前提；一个完全不懂自性论与空性论的人，可以照这个指示进行观察。四念住的修行同样是对身、受、心、法的直接经验性观察，其有效性不依赖于对任何哲学命题的接受。

差异是结构性的：早期经典的修行指向，是对前反思层自动运作的据取倾向的直接观察与松动，工具是念住的当下觉察，不走概念分析；中观的修行指向，是对反思层概念执取的识别与推翻，

⁴² 三组材料与分层判准。其一，我见（*sakkāyaditṭhi*），四部通检六十六处（长部 2、中部 20、相应部 27、增支部 17），是把五蕴认作我的见解，属可陈述、可破斥的命题层。其二，我慢（*asmimāna*），三十四处（长部 3、中部 4、相应部 15、增支部 12），是“我是”这一感，不以命题形式出现。其三，随眠（*anusaya*），七十七处（长部 1、中部 7、相应部 41、增支部 28），是尚未现行的潜在倾向。分层的判准是断除的先后：初果断我见，而我慢与随眠犹存。最直接的证据在《差摩经》（相应部 22.89）：差摩比丘自陈于五蕴不见“此是我”（*ayamaḥasmaṃ ti na ca samanupassāmi*），而“我是”（*asmī ti*）犹在，如莲花之香不属花瓣、不属颜色、不属花蕊（“*uppalassa vā padumassa vā puṇḍarikassa vā gandho... pattassa gandho' ti vā vaṇṇassa gandho' ti vā kiṇṇakkhassa gandho' ti vā*”）。该经并把三者并列于一句：“*yo ca pañcasu upādānakkhandhesu anusahagato asmīti māno, asmīti chando, asmīti anusayo*”；其所设的位次比初果更进一层，说的是五下分结已断之人（“*kiñcāpi, āvuso, ariyasāvakassa pañcorambhāgiyāni saṃyojanāni pahināni bhavanti*”）残余的我慢仍在。本节所说的前反思心理倾向，指的正是后两组。通检依 VRI 罗马字本四部尼柯耶根本文，2026-09-02 取得，2026-09-13 复算；不区分大小写，分别计词干 *sakkāyaditṭh*、*asmimān*、*anusay* 的出现次数。

⁴³ 《无我相经》（*Anattalakkhaṇa-sutta*, SN 22.59）：“于五蕴一一观”此非我所，此非我，此非我之自我”（*n' etaṃ mama, n' eso' ham asmi, na m' eso attā*）。四念住的经典依据见《大念住经》（*Mahāsatiṭṭhāna-sutta*, DN 22）与《念住经》（*Satipaṭṭhāna-sutta*, MN 10）。

工具是归谬法与空性见。两个传统面对的，是”我执”的不同层次：一个先于反思，一个在反思之内。

三、认知理解与情绪反应的分离

有人会说：即便层次不同，反思层的正见依然可以向下渗透，改变前反思层的运作。这个说法要面对一个经验上的困难：认知层面的理解与情绪、行为层面的习惯模式之间，存在结构性的分离。

我们对某物的渴爱，并不只是因为认知上持有”此物能带来恒久满足”的错误判断；即使清楚知道满足短暂、重复的渴爱带来更多的苦，这种知道往往无力阻止渴爱的实际发生。成瘾者在理性上完全清楚成瘾之害，这种清楚并不自动带来戒断；长期易怒的人事后能精确分析自己的愤怒不合比例，这种分析并不消除下一次发作；慢性焦虑者对焦虑的非理性来源可以有清晰认识，焦虑照样发作（导论第二章谈”直接对抗”时已指出这一现象）。这种分离是人类心理的结构特征，不是偶发的异常。神经科学的研究也提供了旁证：情绪反应的神经基础（杏仁核等皮层下结构）与高阶认知（前额叶皮层）之间，有相当程度的功能独立。⁴⁴ 在反思层面知道，不等于在前反思层面不再按旧模式反应。

把这个结构放进中观的情境：一个修行者长期研学龙树的论证，在理智上完全确信诸法无自性。他因此消除了我执吗？他在安静的讨论场合可以流利地说”诸法皆空，我执虚妄”；但当他被公开羞辱、亲近之人受到伤害、名誉被不实诋毁时，他的即时反应很可能与从未接触中观哲学的人没有根本差别。理智层面的”知道无我”，与前反思层面”实际上不以自我为中心运作”，是两件事。前者是命题性知识，后者是渗透在整个人格结构与即时反应中的存在方式。哲学论证能够有效地产生前者；后者是否随之而来，是一个独立的问题。

四、“俱生我执”的收编及其疑问

中观传统对这个层次差异是有意识的。格鲁派（尤其宗喀巴）引入”俱生我执”与”分别我执”的区分来回应：分别我执是通过接受某种哲学或宗教教导而获得的错误见解，可以被哲学分析破除；俱生我执则是与生俱来的先天倾向，不依赖哲学学习，婴儿与动物都有，是苦的更深根源。⁴⁵ 这对区分本出唯识，《成唯识论》论我执、法执与二障断位时讲得最详；中观被逼到这一层时，用的是对手的工具。⁴⁶ 中观主张两类我执都须破除，而破俱生我执，须将中观见与禅修结合，经长期串习（bhāvanā），使正见深入影响心相续的前反思层。

这个区分在方向上正确地识别了问题所在。本书的疑问不在区分本身，而在：这个区分是解决了问题，还是只是给问题换了一个名字？

“以中观见串习而破俱生我执”，其中的有效成分究竟是什么？如果有效成分是止观本身，不依

⁴⁴ 情绪反应与高阶认知在神经机制上的相对独立，经典论述见 Joseph LeDoux. *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*. New York: Simon & Schuster, 1996. 其后 LeDoux 本人有所修订，惟所修订者是名目，不是双通道本身：其 *Anxious: Using the Brain to Understand and Treat Fear and Anxiety* (New York: Viking, 2015; 库内本为 Penguin 电子本，无版心页码，按章引) 第二章〈Rethinking the Emotional Brain〉自陈“While I still adhere to the same basic idea about the two channels of threat processing, I no longer refer to this group of circuits as a ‘fear system.’”，并谓“In retrospect, I now believe that it was a mistake to use the expression ‘fear system’ to describe the role of the amygdala in detecting and responding to threats”，所以改名，是因为以杏仁核为”恐惧系统”易致”恐惧之感出于杏仁核”的误解，而他本以杏仁核为非意识的处理器、以恐惧之感为新皮层认知系统之产物。他并自记 2012 年于 *Neuron* 撰〈Rethinking the Emotional Brain〉，立”survival circuit”与”global organismic state”二名以代旧说。故两通道的基本构想他仍持之。本章所取正是其中最弱的一层，即认知评估与情绪反应可分离、且后者不随前者自动更新，此层不在其修订之列。此处为概念参照，非历史影响关系。

⁴⁵ 俱生我执（sahaja-ātma-grāha）与分别我执（parikalpita-ātma-grāha，亦译遍计我执）之分，及”以正见串习破俱生执”的路线，见宗喀巴《菩提道次第广论·毗钵舍那章》，法尊译本卷二十；该章辨萨迦耶见与补特伽罗我执，谓所断者非所缘之我而是执相，“唯萨迦耶见是所应断，此由悟入无我之我，即能断除……由其行相相违而断，故是执著慧相违品”。

⁴⁶ 《成唯识论》卷一：“然諸我執略有二種：一者俱生；二者分別。俱生我執無始時來虛妄熏習，內因力故，恒與身俱；不待邪教及邪分別，任運而轉，故名俱生……分別我執亦由現在外緣力故，非與身俱，要待邪教及邪分別然後方起，故名分別”（T31, no. 1585, p. 2a09 起一段）；卷二论法执同作二分（p. 6c26 起一段）；卷九论二障断位：“分別起者，見所斷攝；任運起者，修所斷攝。二乘但能斷煩惱障，菩薩俱斷”（p. 48c26 起一段）。

赖中观见的独特内容，那么任何能产生深度止观的传统（早期的四念住、南传的入出息念、乃至其他传统的专注与观察练习）都同样有效，中观见是否必要就成了问题。如果中观见是不可缺的有效成分，那就需要一个具体的机制说明：反思层面的正见，如何改变前反思层面的自动运作？格鲁派给出的机制名称是清楚的：以正见反复串习、熏习，逐渐渗透心相续的深层。但“从反思层向下改变前反思层”这一方向，其心理机制在实际运作上未见得成立；大量经验表明，人可以在反思层长期持有与其前反思自动模式相悖的信念，而自动模式顽强延续。这不只是意志力问题，它是上一节所述两层功能独立的结构性事实。

值得补充的是，传统自己早就记录下“认知根除之后仍有残余”的现象，并为它立了名目。阿罗汉断尽烦恼，习气（vāsanā）犹存：《大智度论》举毕陵伽婆蹉为例，此尊者漏尽多年，唤恒河神时仍脱口称“小婢”，慢的烦恼已断，慢的习气却仍在口业上运行。⁴⁷大乘把这层残余系统化为二障之分：烦恼障可为“声闻道”所断，所知障（格鲁的应成宗义径直把它解作实执的习气与二现错乱）唯至佛地方尽，须以无量劫的菩萨行清除。这个教义构造等于一份内部承认：有一层东西不是现观所能直接拔除的，只能靠极长程的行为与串习去磨。传统的解决办法是把这层残余推给三大阿僧祇劫；本章的问题只是把它向前挪了一步：如果连见道现观亦拔不动的层次，都要靠亿万劫的“行”来处理，那么把机制的核心放在“见”上，是否从一开始就放错了重心。

这里应当回应一个公平性的质疑：基线自己的机制链（观照，渴爱减弱，苦止息）在颗粒度上同样粗略，凭什么只向中观索要机制说明？两点回答。其一，颗粒度不是要点，作用层次才是。基线的工具是念住的注意，直接作业于经验流，即前反思层本身；中观的工具是归谬的推理，作业于命题与判断，即反思层。向中观索要“从反思层到前反思层”的说明，是因为它的工具与它的靶子隔着一层；基线的工具与靶子不隔，同样的说明对它不构成同样的欠账。其二，重量分布不对称。基线把解脱分摊在三学一条链上，从不声称哪个单一成分独自承重；中观明确把全部重量压在“见”这一个成分上（上篇第一章）。谁把承重集中在一点，谁就承担为这一点提供机制说明的义务。不对称的追问，是两家各自的自我声称造成的，不是本卷的偏心。

五、三个检验：婴儿、动物与丧失反思能力的人

以下三个案例，把上述疑问推到最尖锐的形式。

其一，婴儿。数月大的婴儿没有后反思我执：它不具备哲学反思能力，不可能形成“有我”的哲学判断。按俱生、遍计的区分，它只有俱生我执。但婴儿显然有前反思的我感，有强烈的趋乐避苦反应，并且在受苦（饥饿、疼痛、冷热不适）。如果破除俱生我执的路径完全依赖哲学反思能力（先闻思空性正见，再以之串习），那么这条路径对一个不能反思的存在如何生效，需要说明。

其二，动物。昆虫及一般动物完全没有后反思我执，却有明显的前反思我感：趋利避害的自动模式表明某种“与我相关性”在运作。它们处在苦的经验流中。这个案例更简单地表明：前反思我感的存在与运作，不依赖后反思我执的存在。

其三，因脑损伤而失去概念反思能力的人。某些脑损伤（如严重的额叶损伤）使患者失去高阶概念反思能力：无法进行哲学推理，无法形成关于“我是什么”的概念判断，无法学习中观教义。但这类患者的前反思我感并不因此消失，受苦也未因此止息，某些损伤反而使痛苦的调节能力下降。这个案例特别有力：它说的是“在神经层面不具备形成后反思我执的能力”，不是“没有学过中观哲学”，而前反思我感与苦依然都在。

三个案例共同表明：**前反思我感的存在，不依赖后反思我执的存在**。因此，破除后者，不从逻辑上保证消解前者。中观论证打击的是后反思层的我执；而苦至少部分地、可能是根本地来自前反思层的我感与据取倾向；对前一层的摧破，不等于对后一层的松脱。

六、中观可能的两种回应及其代价

⁴⁷毕陵伽婆蹉呼恒河神为“小婢”、佛判其慢习非慢烦恼一事，见《大智度论》卷二（T no. 1509）。烦恼障与所知障之分定型于瑜伽行论书；格鲁派应成宗义以实执（及其种子）为烦恼障，以实执习气与二现错乱为所知障，声闻阿罗汉断前者而不断后者，见宗喀巴《入中论善显密意疏》（法尊译）卷七〈释第六胜义菩提心之四〉，页158：“二乘人虽有暂断所知障现行者，然无永断彼种子者。此师许法我执是烦恼障，断彼种子”，“若净治二相错乱习气之所知障，则无彼助伴不能净治也”；及格鲁诸宗义书。

两层我执：归谬打击哪一层



破除上层，不从逻辑上保证消解下层。

Figure 13: 两层我执：归谬打击哪一层

面对这三个案例，中观传统可以朝两个方向回应。

第一个方向：承认中观解脱论的适用对象只是具有反思能力的人。婴儿、动物、丧失反思能力者的苦，另作处理（如以悲心回向）。这个回应的代价是明确承认中观解脱论不是普遍的：它是为具备哲学反思能力的人设计的路径，而苦的更深根源（前反思层的我感）在这个框架里没有直接被处理。

第二个方向：引入无始串习的种子、习气（vāsanā）一类说明，把婴儿与动物的前反思我感解释为往世熏习的延续，从而将其纳入轮回、业力、修行的框架。这个方向的代价是欠下一个解释：习气须有安放处。最现成的所依是阿赖耶识（ālaya-vijñāna），而应成中观（月称）明确拒绝赋予阿赖耶识本体论地位，认为那是对世俗谛的不必要增设；为解释前反思我感而引入阿赖耶识，在应成一系看来是一次不受欢迎的增设。不过，这里的代价须按第一卷下部第十九篇第三章改口径：那一章判寂护、莲花戒一路的合流形式上合规，理由是范围条款不指定施設层用哪一套理论充任，只要求该层的断言不带实有的誓词；识论作为世俗理论入驻并不违规，界线只有一条，自证分若只在名言中立则相安无事，谁若把它立为破析不散、不待异法者，该命题即入适用范围。所以代价不在与自家立场相悖，而在月称一系自设的俭省偏好，以及种子与阿赖耶识能不能守住施設的身份。中观内部另有替代方案：《中论》第十七品陈列的不失法（avipranāśa，业如债券不失之喻），以及月称一系以唯名的相续假立安放业果的路线，都是不诉诸阿赖耶识的选项；但前者龙树陈而未决，后者把全部解释重量压在“相续”这一名言施設上，各自另有代价。可选的方案存在，无代价的方案没有。

七、批评的边界

本章批评有明确的边界。第一，它不是说哲学理解没有价值：错误的见解确实会强化不良模式，正确的见解确实有助于建立不同的反应倾向；问题在于哲学理解能做到多少，而不是它是否有用。第二，它不是说中观传统忽略了禅修：中观与禅修实践的结合在历史上真实存在；问题在于这个结合的有效机制，是否被中观自身的理论框架说明了。第三，它不预设存在某种绕开一切认知变化的解脱捷径；它只是指出，认知变化与前反思模式变化之间的桥，需要比中观文本所提供的更具体的机制说明。

本章的结论范围很窄，分量却重：中观把无明精确化为实有见，这一精确化在哲学上是一项成就；但实有见住在反思层，而基线所诊断的渴爱与据取运作于前反思层。诊断在被精确化的同时，也偏离了苦实际运作的层次。这个错位是后面各章一切机制批评的根源；中观解脱论的认识论乐观主义（上篇第一章）能否成立，上一章的苦谛迁移是第一道关口，第二道就在这里。

下篇第三章 灭谛：去对象化与再对象化

前两章查了苦的位置与诊断的层次，本章查终点。上篇第一章呈现的中观灭谛有三个要件：戏论止息、涅槃亦空、轮涅不二。本章的检验分两步：先记下中观在这一环赢得的东西，那是本卷对它最有利的一项判定；再看它失去的东西。

一、赢得的：对沉默的忠诚

导论第二章曾指出，早期佛教灭谛的关键，是对涅槃“是什么”守审慎的沉默：拒绝常见，拒绝断见，于十四无记不作答。这处沉默留下的真空，后世各系多从各自方向去填补，最彻底的填法是如来藏，径直填成“常乐我净”。

中观走的是相反的方向。它不但不填这处沉默，还更进一步，把“涅槃是一个可证得的实有对象”这个执取本身也否掉：涅槃亦无自性，无可执取，无所得（《中论》第二十五品，上篇第一章）。上篇第一章的脚注曾悬置一问：若早期佛教对涅槃始终守着沉默，它是否真的曾教人去“证悟涅槃”这样一个对象？现在可以给出方向性的回答：把涅槃当作一个可趣可证之物的说法，确是后出的对象化；就声称层而言，中观在抵抗这个倾向，而不是在推进它。五系之中，这是对基线灭谛最忠实的一家，这项判定要如实记录。

二、轮涅不二证明了什么：被分析的涅槃

但在记下这项判定之后，紧接着要问一个关于论证范围的问题：《观涅槃品》最著名的结论“涅槃与世间，无有少分别”，究竟证明了什么？

先看论证的前提。归谬法的操作，需要一个被立起来的命题或概念可供推至矛盾；月称说得更明确，应成只借论辩双方世间共许的前提（上篇第三章）。那么第二十五品所分析的“涅槃”是哪一个？看它的论证程序即知：全品逐一检验“涅槃是有、是无、亦有亦无、非有非无”四句，这四句所检验的，只能是一个已经被立为论题的涅槃；其历史上的靶子，正是说一切有部那个被实体化为无为法的择灭。⁴⁸而基线的涅槃恰恰不是这样一个东西。无余依涅槃的内容是蕴之相续的不再接续（导论第二章）：“不再生起”不是一个法、不是一个可以被赋予或否定自性的存在项，它没有进入四句检验程序的位置。四句的每一句都以“涅槃是（有）”“一类的形式起头，而对这个涅槃来说，”“涅槃是”三个字本身就已越界，凡能站上主词的位置、接受一个系词的，必已先被立为对象。反过来看，这也从另一个角度证明，第二十五品在此检验的不可能是那个只容遮诠的涅槃。

这里要接下一个现成的反驳。中观人可以说：第二十五品不止破“涅槃是有”，25.7 以下同样破了“涅槃是无”，那个不可对象化的涅槃，不正是“无”句所摄、已被检验过了吗？回答分两层。其一，“无”句所破的，是把涅槃立为一个以“无”为体之项的主张，历史上对应经量部一系“涅槃唯是无”的立场（本章注所及）；它破的仍是一个被立起来的论题。基线的沉默不立“涅槃是无”，它根本不出句。其二，主词位置的论证对“无”句同样有效：“涅槃是无”仍以“涅槃是”起头，仍须先把涅槃立为可谓述之项。这一步要按第一卷下部第十八篇第三章的定本改述：四句遍破所穷尽的不是谓词的四种取值，是为一个预设续命的四种修补：径直断言、退到否定、双面兼收、退到两俱非而仍保所指。四角逐一拒尽之后，失败定位到那个预设本身，不落在哪一个谓词上；换言之，四句遍破正是把主词位置腾空的那个动作。佛陀以无记处理如来灭后有无，占的位置与此同型：不在那张格子里挑第五格，是根本不进入格子所预设的谓述。以四句填格子的另一种用法属另一族，两族的分治，第十八篇第三章立有判据。所以这个论证真正确立的是：**凡被说出来、被立为概念的涅槃，在胜义分析下与轮回无别**；那个不曾被立起来、以沉默守护的涅槃，论证从头到尾没有触及，也无法触及。

再看结论的力度，这里有一个两难。若“轮涅不二”只是说二者皆无自性，那这是一条对任何一对概念都成立的平凡真理：牛与马皆空，火与水皆空，而中观从不认为空性抹去了它们在名

⁴⁸ 《中论·观涅槃品第二十五》（T30, no. 1564, pp. 34c13–36a12）：破“涅槃是有”等四句见 25.4 以下（pp. 35a14–21）；“如来灭后有无”四句之不可说见 25.17–18；“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别”见 25.19–20（pp. 35c23–36a12，鸠摩罗什译）。其所破涅槃的历史靶子为说一切有部立为实有无为法的择灭（pratisamkhyā-nirodha），参本书第一卷第三篇第一章〈说一切有部：三世实有、法体恒有〉与第二章〈大毗婆沙与有部体系〉。

言层面的分别，名言量所摄的世俗分别恰是月称竭力保住的东西。轮回与涅槃的分别是什么性质的分别？按基线的界定，它是一个过程的持续与止息之别，不是两个实体之间自性的分别：蕴相续，或蕴不相续。这是一个完全可以在世俗谛内、以名言量陈述的分别，与“有无自性”这个维度互不相干。于是：若“不二”只说皆空，它的分量不比“牛马不二”更多，撑不起后世压在它上面的任何东西；若它说得更多，即轮回与涅槃在名言上也无可分别，那它就取消了一个名言量完全有权确立的世俗分别，这按月称自己的标准是违规的。两难的两角，一角平凡，一角自违其法。第二角还可以收得更紧一格：按第一卷下部第十八篇第六章的保全定理，对任何量化层或施設层的断言，定理及其所授权的拒斥都不改变它的真值条件；蕴相续与蕴不相续正是施設层的分别，空的拒斥动它不得。所以第二角不只是违反月称的家规（家规可以改），更是被定理禁掉的，逻辑上不可得。第一角也还可以再压一格：牛与马各自在范围之内，各得一个空的判决；基线的涅槃没有判决。“皆空”在这里是把一个不适用与一个判决相加，算不上平凡，只是一次误加。

文本内部有一个耐人寻味的转折点，恰好标出越界发生的位置。第二十五品自己的次序是：先破涅槃四句，接着处理“如来灭后有无”的四句并归于不可说（25.17–18），这一步在结构上是在重复佛陀的无记，也就是上一节记下的那份对沉默的忠诚。但紧接着的 25.19–20 说“涅槃与世间，无有少分别”，性质就变了：佛陀对四句的拒答，从不曾被转换成一个正面的等同判断；无记的意思是“这个问题的提法坏了”，而不是“所以两边没有分别”。从拒绝回答到给出答案，越界就发生在这两颂之间。越界的形式是确定的：25.1 至 25.18 证明的是涅槃不在范围之内，25.19 把不在范围之内读成了判为空，然后与世间诸法的空画等号；一边是判决从未下达，一边是判决已经下达，两个空不是一个值。

替中观的辩护是现成的：它可以辩称 25.19 本身也只是遮诠，说的是“分析之下找不到自性层面的分别”，不作正面的同一性主张。这个辩护在声称层是通的，但它等于承认了上面的判定：这样读下来的“轮涅不二”，就只剩两难中平凡的那一半，不足以支撑任何解脱论上的重新安排。而它在传统中的功能远不止此：正是这句“不二”，让灭可以被迁入见里（下篇第一章）、让菩萨久住轮回获得理论许可。声称层是一条谦逊的遮诠，功能层是一根承重的梁，这又是一个标准的声称与功能的案例。

中观内部的历史论争，也关涉此处讨论的问题。印度注释一层已有局部的自觉：月称注二十五品，破“涅槃是有”时点名毗婆沙师立为实有的择灭，破“涅槃是无”时针对经量部“涅槃唯无”之说，可见传统自知四句所检验的是各宗关于涅槃的主张；清辨一系更把“随顺胜义”与“究竟胜义”之分立为定式，等于建制化地承认，凡可说出、可论证的胜义只是名言化的胜义。⁴⁹

⁴⁹ 月称《明句论》二十五品注对“有”“无”两句的宗派指认，英译见 Th. Stcherbatsky. *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*. Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1927（附《明句论》第一、二十五品译注）；另参 Mervyn Sprung (trans.). *Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā*. Boulder: Prajñā Press, 1979。随顺胜义（paryāya-paramārtha）与究竟胜义（aparyāya-paramārtha）之分，见清辨《中观心论》自注《思择焰》（释）胜义一词，其一义作“与胜义相顺”，藏译 don dam pa dang mthun pa，德格本 dza 函 59b）与《中观义集》（Madhyamakārthasamgraha, paryāya-/aparyāya-paramārtha 二名见此），及智藏《二谛分别论》一系，参 Malcolm David Eckel. *Jñānagarbha's Commentary on the Distinction Between the Two Truths*. Albany: SUNY Press, 1987，书内 38 页（颂四之“可说胜义” saparyāya-paramārtha）、112 页注 9（复注之“与胜义相顺之胜义”与“不可说胜义”，并引《中观义集》）、114 页（以《思择焰》为“胜义”释义的 locus classicus）。宗喀巴以空性为“无遮”并可所知，见《菩提道次第广论·毗钵舍那章》；果仁巴的批评见其《见地辨别》（Ita ba' i shan ' byed），英译与研究见 José Ignacio Cabezón and Geshe Lobsang Dargay. *Freedom from Extremes: Gorampa's "Distinguishing the Views" and the Polemics of Emptiness*. Boston: Wisdom, 2007：宗喀巴以空性为无遮（med dgag）而可概念地理解，见书内 29 页；果仁巴撮述宗喀巴一系以对空性的执著（mngon par zhen pa）为不须遮，见书内 81 页；果仁巴断此二说“fall outside of the textual tradition of the Madhyamaka”，见书内 115 页。绝对主义读法见前引 Stcherbatsky (1927) 第十六章〈The New Conception of Nirvāṇa〉、第十七章〈Is Relativity Itself Relative? Condemnation of All Logic for the Cognition of the Absolute〉与 T. R. V. Murti. *The Central Philosophy of Buddhism*. London: Allen & Unwin, 1955（第十四章〈The Mādhyamika System—An Estimate〉首节即题“Śūnyatā is Absolutism, not Nihilism or Positivism”，书内 329 页）；视角论读法见前引 Garfield (1995)。须注意 Garfield 的读法在系谱上算不得中立的外部读法：其《中论》英译转译自藏译本，义理框架承格鲁一系（师从格西耶喜塔克：Garfield 自序以其与辩经学院的 Gen Lobsang Gyatso 同为佛教哲学的主要老师，并以书题献前者，见 Jay L. Garfield. *Engaging Buddhism: Why It Matters to Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2015, pp. v, xiv；并与格西阿旺桑滇合译宗喀巴《中论》大疏，见 rJe Tsong Khapa. *Ocean of Reasoning*. Trans. Geshe Ngawang Samten and

到了西藏，各派对胜义如何表达与认识有分歧。宗喀巴一系主张：空性是“无遮”（纯粹的否定，不含任何正面暗示），而无遮是真实的所知，可由比量证成、由现观亲证；这等于明确主张“被分析的涅槃就是涅槃”，而果仁巴对此的著名指控，正是说它把空性做成了概念的所缘、一种新的执取。果仁巴所代表的离戏一系则说：胜义离四句、离戏论，不是心识的对象，一切被说出的“不二”皆只是指月之指；沉默由此保住，代价却是认定权的彻底内移，只剩瑜伽现量与上师印可（本篇验证一章的题目）。觉囊派则干脆以他空见把涅槃填成真常实有，退出中观而转入如来藏（第四篇）。现代学界同样把“中观的涅槃何所指”当作明确的问题争过：从彻尔巴茨基、穆尔蒂的绝对主义读法，到 Garfield 等人的视角论读法（涅槃即被正确看见的轮回，恰是“苦在见中”的现代版本），Burton 则从论证形式上指出，归谬所能破的只是被赋予自性之物。值得注意的是这些论争里的一个空缺：古典传统内部，没有一家从早期的有余依、无余依之分回头限定这个论证的适用范围；现代学者中方向与此最近的是 Kalupahana 一路，他径直把龙树整体读回早期佛教的经验主义传统，但那是重读全书，不是限定单个论证的范围。原因不难指出：对大乘诸家而言，那个“蕴之不相续”的涅槃在进入讨论之前，已被“不完整解脱”的判摄降格处理，这个问题在传统内部遂失去了提出的立足点。

这一节与上一节合起来，可以说得更准确了：中观破掉的那个涅槃，本来就只能是已经被对象化的涅槃；它对治的是有部的实体化，而它的方法要求先有一个实体化的靶子。对那个从未被对象化的涅槃，它既没有破，也没有证，只是无话可说。用第一卷下部第十八篇第五章条款甲的推论说，它不在定理的范围之内，定理对它没有输出：得到的是不适用，不是空。忠诚是真的，但忠诚的边界也在这里；下面两节看它在这条边界之外失去的东西。

三、失去的（一）：现观的再对象化

但对象化从另一扇门回来了。当“见空性”成为解脱机制的全部承重（上篇第一章），它自身就成为一项可追求、可标定、可认定的成就：《现观庄严论》为它搭建见道架构，十地体系为它逐地标定进度（上篇第三章）。被对象化的已经不是涅槃，换成了“见空性”这件事。

目标的语法由此悄悄改变：从“苦的止息”（一种状态的达成，或按基线的严格义，一段相续的终结）变成“某个认识论事件的发生”。修行者所趋向的，从灭换成了见。涅槃从执取的对象名单上被划掉了，“现观”顶了它的位置。验证标准的漂移（下篇第六章）与对智识活动的贪（下篇第七章），种子都埋在这里。

四、失去的（二）：灭与道之间的方向感

轮涅不二在胜义谛上有其严格的语境；它被世俗谛化误读为“轮回即涅槃”的滑坡，第一卷已有专章分析（第一卷 5.6），此处不重复。这里只看它留在解脱论内部的代价。

若轮涅无别，“从此岸到彼岸”的方向感靠什么维持？月称的回答是：世俗谛上区别宛然，道次第、断惑、证果都在世俗谛内成立（上篇第三章）。这个回答在形式上自治，但它把灭谛的全部操作性内容都放进了世俗谛；而按下篇第一章的分析，世俗谛里那个“灭”已经变质：行流不再被称为苦，灭也就不再是行流的止息，成了对行流的另一种看法。灭谛从“一件将要发生的事”，变成“一种随时可能的视角转换”。从这里到“烦恼即菩提”式的读法，只隔一步松手。中观自己没有迈出这一步，它的后学迈了（第一卷 5.6）。

五、对照基线与本章的边界

基线四条结构性特征的第一条是：标尺定在行苦，目标是苦的彻底止息，对涅槃守沉默（导论第二章）。对照之下，中观的灭谛：沉默守住了，甚至守得比早期更彻底，“可证得”的余味亦一并否掉；但目标挪了，从止息挪到现观，且这次挪动与苦谛的迁移（下篇第一章）严格联动：苦既迁入见里，灭就只能是见的完成。

Jay L. Garfield. New York: Oxford University Press, 2006), 可视为上述格鲁立场的当代转写；对归谬论证范围的批评见 David F. Burton. *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*. Richmond: Curzon, 1999. 上座部内部关于“涅槃唯无”的争论（《清净道论》十六品所驳），参本书第一卷 9.2。将龙树整体读回早期佛教的进路，见 David J. Kalupahana. *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Albany: SUNY Press, 1986, 书内 5 页谓《中论》是“a superb commentary on the Buddha's own Kaccāyanagotta-sutta”，导论另立〈Analysis of the Kaccāyanagotta-sutta〉一节（书内 11 页起）。

灭谛的置换：去对象化与再对象化

A. 四句所能检验的

涅槃是（有 / 无 / 亦有亦无 / 非有非无）



前三字“涅槃是”已经越界：
能站上主词位置者，必已被立为对象



被破的只能是已对象化的涅槃（有部的择灭）



蕴之不相续 · 守沉默的涅槃 → 不入此程序

B. “轮涅不二”的两难



只说“皆无自性”
→ 平凡：牛马亦不二

说名言上亦无别
→ 自违名言量

C. 目标对象的置换

涅槃（从执取名单上划去）



“现观空性”

（顶替其位：可追求 · 可标定 · 可认定）



对象化从另一扇门回来了。

Figure 14: 灭谛的置换：去对象化与再对象化

本章不断言中观取消了解脱；它断言的是灭谛操作性内容的置换，以及这个置换为后面两个问题备好的土壤：既然终点是一个认识论事件，谁来认定这个事件已经发生（验证），以及趋向这个事件的努力本身会不会成为新的执取（贪著）。终点既明，接下来两章查道路。

下篇第四章 道谛之一：从间接培育退回直接对抗

导论第二章曾指出早期解脱机制里一处颇违直觉的地方：诊断明明把苦根定在渴爱与无明，八正道却不正面强攻这两样，只在戒定慧的长期养成上用功，让渴爱与无明在日渐清明的心地上失去滋生的土壤。那里同时立下一项标准：许多后世系统恰恰退回了“直接对抗”的框架，本卷将以这条培育式路径衡量各系。前三章查了苦的位置、诊断的层次与终点的定义；本章回到道谛，查它用力的方向：这套修道论落在标准的哪一侧？

一、同一批对治目标，相反的用力方向

上篇第二章已经指出，提婆《四百论》前八品接过的是早期佛教最古老的对治目标：常乐我净四颠倒。就所缘而言，这是与基线高度连续的起点。但同在那一章看到，提婆处理这些题目的手法是以偈颂论证、劝人破执：第一品以念死的种种理由说服读者常执可笑，第三品以身的种种不净说服读者净执无据。这是正面、直接地朝颠倒本身下手。

导论第二章分辨“对治”二字时曾以身念住为例：身念住的“对”，是把心安放在对身体的如实观察上，让贪著在看清之下自行减弱；它不去论证身体如何不净，更不要求修行者被一个结论说服。同样的所缘，两种用力方向：一边是观察，让执取自行松脱；一边是论证，要把执取驳倒。提婆的前八品，整体落在后一侧。这不是说服力的问题，《四百论》的劝导相当有力；问题在于，“被说服”这件事发生在哪一层。集谛一章（下篇第二章）已经给出答案：论证所能直接改变的，是反思层的判断；而执取的日常运作在前反思层。

二、以思辨消解我见：基线预写过的路

导论第二章设想过直接消解我见会是什么样子：“办法大抵是不断说服自己‘没有我’，或凭思辨、凭仪式去求一个主客双泯的境界”，并指出我见并不会因为被反复否认就真的松动。中观的做法当然远比“自我说服”精密：归谬是把对手的预设推导至矛盾，不是重复一句否定的口号，其自我理解是产生洞见，不是灌输信念。这层差别必须承认。

但在结构上，“对着空性反复思辨以消解实有见”与基线所刻画是直接对抗，共享同一个形态：它是在概念、判断、立场这块地盘上，与我见正面相持。归谬每赢一局，赢下的都是反思层的一个立场；前反思层那个把一切据为“我的”的自动运作，并不出场应战，也就无从被击败。中观内部对此有话可说：上篇第二、三章已陈述过它的回应，正见须经串习方能转化，见道之后仍有修道。这个回应把重担转移给了“串习”；而串习的有效成分究竟是什么，下篇第二章第四节已经检验过，此处不再重复。需要补充的只有一点：当串习的内容本身仍是“反复思维空性”，它就仍在直接对抗的框架之内，只是把对抗从论辩场合移入了禅坐之中。

这条路数在传统内部引起过一场著名的正面冲突，即八世纪末的桑耶论诤。汉地禅师摩诃衍主张不思不观、顿离分别，其理由与本章的批评有形式上的相似：善念恶念同为系缚，如黑云白云同蔽日光。莲花戒的回应（《修习次第》三篇）则为分析辩护：单纯的无念如同闷绝与酣睡，压住了念头却拔不掉烦恼的根，唯有如实观察（*bhūta-pratyavekṣā*）所生的抉择慧，配合先行成就的奢摩他，才能断惑；他并坚持戒与定的渐次培育是观慧的必要基础。⁵⁰ 这场争论对本章的意义在于：它显示传统自己也一直在“直接对抗”的框架内部打转。摩诃衍以直接压制念头为道，莲花戒以直接分析实执为道，双方争的是对抗的工具（止念还是析念）；而早期那条不正面强攻、以三学改变病根土壤的进路，在双方立场里都只以基础工程的面目出现（莲花戒保留了戒定的次第，这是他比对手更接近基线的地方），不再是机制本身。西藏传统判莲花戒为胜方，从此把分析观察制度化为修道的核心，本章所批评的路向由此定型。

⁵⁰ 桑耶论诤（约 792–794）：莲花戒《修习次第》（*Bhāvanākrama*）三篇，梵藏文本与研究见 Giuseppe Tucci. *Minor Buddhist Texts*, Parts II–III. Roma: IsMEO, 1958–1971；摩诃衍一方的敦煌文书《顿悟大乘正理决》见 Paul Demiéville. *Le concile de Lhasa*. Paris: Imprimerie Nationale, 1952，这场论诤研究的奠基之作；其第一章即巴黎国立图书馆藏伯希和敦煌汉文写本第 4646 号《正理决》的译注，汉译本见戴密微《吐蕃僧诤记》（耿昇译，兰州：甘肃人民出版社，1984），第一章起书内第 1 页。论诤的年代，戴密微据文书所记自申年至戊午年初，判“更应当是 792 年到 794 年年初，而不应当是 780 年到 782 年年初”（汉译本书内第 228 页）；争论的哲学分析见 David Seyfort Ruegg. *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism*. London: SOAS, 1989。史事另见本书第一卷 11.1《前弘期与桑耶论诤》。

定型之后，这条路向在格鲁派内部发展出一件精巧的桥接装置，须替它记上一笔：观察修与安住修的交替。修空性时，先以观察修作分析；待分析引生确定的觉受，随即转入安住修，令心与所引生者相融不散；觉受衰退，则再起观察，如是往复（《广论》毗钵舍那章所立）。这个装置的存在本身说明，格鲁清楚地知道：分析自身不转化，分析必须被交付给注意与安住才起效。这是向基线工具的一次实质让步；只是被交付的内容仍是由论证产出的空性理解，装置改变了载体，没有改变内容的来源。它让直接对抗变得更可修；是否就让它变成了培育，可以争论。本章只指出一点：桥的存在，已经承认了河的存在。

三、培育式内容的缺席与归因的困难

与直接对抗一侧的丰富相对照，中观修道论里培育式的内容是稀薄的。龙树的主要著作几乎没有具体禅修方法的说明：《中论》是哲学论证，《回诤论》是方法论辩护，《六十颂如理论》是空性的颂体表达；《宝行王正论》有修行劝诫，但远未提供操作性的禅修指导。上篇第二章“哪一种修行”一节的结论在此处显出分量：早期中观落于文字的修行内容，重心在对治与积资，早期佛教那套以定为体、由定起观的培育程序，在他们笔下几乎付之阙如。

这个缺席的历史后果是：中观传统的禅修实践，长期依赖与其他传统的融合，在印度是与瑜伽行派的禅观体系，在西藏是大圆满与大手印。融合有时运作得很好，但它带来一个归因上的困难：当融合而成的修行产生了效果，无法分辨效果来自中观的空性见，还是来自被融合进来的那个传统自身的培育方法（身体觉知、息念、定力养成）。这种不可分辨性，使“空性见是解脱的核心机制”这一主张，难以从修行经验得到独立的支持。换句话说，凡是中观修道论里属于自家的部分，多在直接对抗一侧；凡是培育式的部分，多是借来的。公平起见还要承认：归因困难对基线同样适用，戒定慧作为一个整体，其中哪一成分承担了多少转化，同样无法从内部分离检验。差别在两家的声称：基线从不主张链上某一环独自有效，它的主张本来就是整链起效；中观则声称见空性是核心机制，其余为辅翼。归因困难对“整链有效”的主张无伤，对“单点承重”的主张却是要害。这与集谛一章所说的不对称执照，是同一件事的两面。

四、边界与小结

两点边界。第一，对治性的业处早期佛教本来就有：不净观对治贪欲、慈心对治嗔恚，都是古老的安排。但在早期框架里，这些对治是对机而设的局部处方，安放在以戒为基、以定为体、以慧为目的的培育全程之内；⁵¹ 它们的工具是观察与培育，不是论证。中观的情形是对治升为主干、培育退为背景，且对治的工具换成了思辨。第二，本章不断言中观修行者不曾修定慧；历史上他们显然修过。本章断言的是：中观作为一套修道论所写下、所传授、所引以为特色的那部分，其用力方向偏在直接对抗一侧。

小结：以导论第二章的标准衡量，中观的修道论在用力方向上，从间接培育偏回了直接对抗。这一偏移与集谛一章的层次错位相互印证，并且有共同的根源：一旦把苦根诊断为一个反思层的错误判断，用论证正面击破它就显得顺理成章；诊断的错位，为直接对抗提供了理论上的正当性。机制的这两道疑难（层次与方向）之外，中观还有一道自设的难题：它声称无任何主张，却要修行给出方向。这是下一章的题目。

⁵¹ 早期与南传传统中对治性业处的位置，参《清静道论》论四十业处的对机安排（不净观对治贪行者、慈心对治嗔行者等），另见本书第一卷 9.2 《观音与注释传统》。对治业处以观察与定力为工具、嵌于三学全程，与以论证劝退执取的路数不同。提婆《四百论》前八品的结构见上篇第二章及所引 Karen Lang. *Āryadeva's Catuḥśataka: On the Bodhisattva's Cultivation of Merit and Knowledge*. Indiske Studier VII. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1986（書頁 = PDF + 1）。书内第 16 页述其体例：全论十六品分作两半，“The first eight chapters discuss the accumulation of merit; the latter eight, the accumulation of knowledge”，二资粮合而成佛，朗氏引龙树《宝鬘论》第三品第十三颂为证；前四品又专破常（nitya）、乐（sukha）、净（śuci）、我（ātman）四颠倒（viparyāsa），月称释谓此四品先说世俗法之相，令颠倒既除，然后乃可渐说胜义。是前八品所治在福德资粮，其体例与后八品异；汉译只存后八品，亦缘于此（见上篇第二章）。

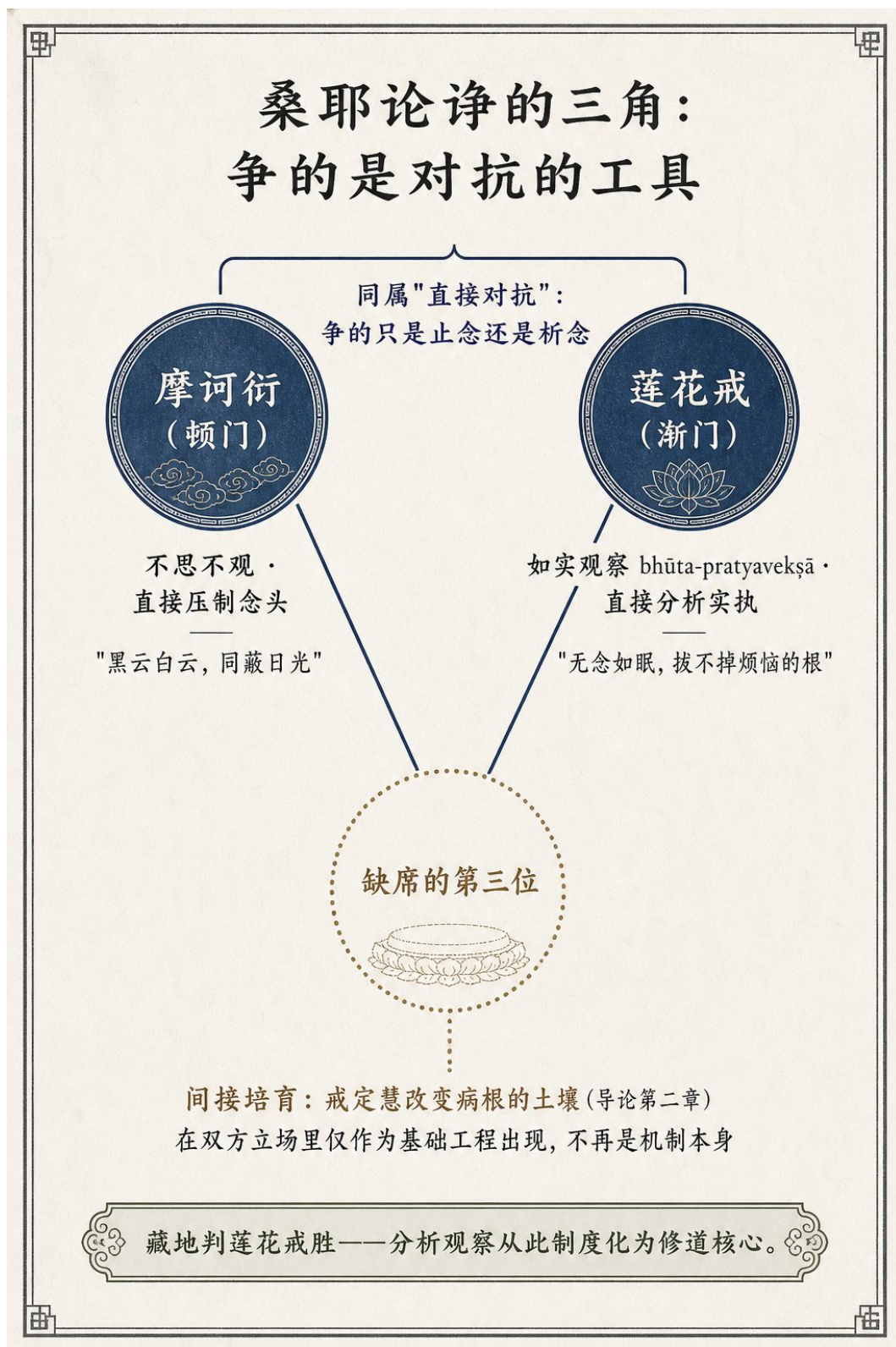


Figure 15: 桑耶论诤的三角：争的是对抗的工具

下篇第五章 道谛之二：无主张与修行的张力

上篇第三章曾预告：应成派以名言量为修行奠基，“中观既无自宗，修行者凭什么照它走”这一问只得到初步的回答。上一章查了道谛用力的方向，本章查它的规范性来源，正面处理这个问题。⁵²

中观的“无主张”宣言

龙树在《回论》中有一句具有纲领性质的表述：他声称自己没有任何论题（*pratijñā*，主张）。这是方法论上的核心立场，不是谦辞：中观的论证方式是归谬，即推导对手预设的内部矛盾，而不是正面立出一个需要被证明的命题。如果中观论师自己立出命题，他就需要为这个命题提供独立有效的支撑，而任何这样的支撑都会预设某种独立于语境的量（*pramāṇa*），从而在认识论上走向自性论的方向。“无主张”的方法论因此是中观整体方案的内在要求，而不是偶发的谦逊表态。⁵³

月称在《入中论》及《明句论》中进一步发展了这一立场。应成派的核心主张是：中观论师不需要自续量，归谬本身在方法论上是自足的。在实践层面，月称同样宣称：仅名言量（世俗谛层面的有效认识）足以作为修行地基，中观论师不需要在胜义谛层面立任何主张。⁵⁴

由此产生的张力

这个立场在哲学上有相当的清晰性，但它在修行论上制造了一个严重的困境：如果中观真的无任何立场，那修行者“照着中观指示走”这件事，究竟是在做什么？

修行需要方向感。一个修行者选择修习空性见、选择发菩提心、选择通过归谬法来破除我见，这些选择预设了某种关于“什么是正确方向”的判断。这个判断，即便在中观论师口中表述为“仅世俗谛层面的判断”，仍然是一个判断：它断言修习空性见比修习自我强化更接近解脱，它断言菩提心比冷漠更符合修道方向，它断言归谬法比独断论证更能破除我见。这些断言算不上全然中性，它们是实质性的规范性主张，称不上“无主张”。

换言之，“无主张”在胜义谛层面或许是可以维持的；但修行论本质上是规范性的，它在说某些修行方向比其他方向更好；而规范性主张无论被多么谨慎地包裹在“世俗谛”的框架里，其规范性内容不会自动消失。

格鲁派的回应：名言量的力量

宗喀巴意识到了这个张力，并在《菩提道次第广论》及《辨了义不了义善说藏论》中作出了最为系统的回应。⁵⁵ 他的核心立场是：在世俗谛层面，名言量是真实有效的；由名言量建立的知

⁵² “无主张”问题在当代学界有独立的辩护与批评传统，与本章构成隐性对话：Tom J. F. Tillemans. *How Do Mādhyamikas Think? And Other Essays on the Buddhist Philosophy of the Middle*. Boston: Wisdom, 2016; Jan Westerhoff. *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. New York: Oxford University Press, 2009, pp. 183–198（第九章对语义的、论证的与超越的三种解读的辨析）。对这一系文献的正面回应，见本书第二卷第七篇第二至四章。

⁵³ “无主张”的纲领性表述见《回论》（*Vigrahavyāvartanī*）第29颂：“若我有少宗，则我有彼过；我既无有宗，故我唯无过。”对“量”的批判（量若须量成则无穷倒退、量若自成则失其为量）见同论第31颂以下。英译与研究见 Jan Westerhoff. *The Dispeller of Disputes: Nāgārjuna's Vigrahavyāvartanī*. New York: Oxford University Press, 2010; 另见其 *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. New York: Oxford University Press, 2009, pp. 165–199。

⁵⁴ 月称对自续论式的批驳见《明句论》首品（并见上篇第三章所引）；他在同处批判陈那系的量论建构，同时承认世间名言中现量、比量、譬喻量、圣言量四量依世间共许而成立。月称认识论的系统研究见 Dan Arnold. *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*. New York: Columbia University Press, 2005。

⁵⁵ 《菩提道次第广论·毗钵舍那章》英译见 Tsong-kha-pa. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, Vol. 3. Trans. Lamrim Chenmo Translation Committee. Ithaca: Snow Lion, 2002（此英译本第三卷在库：名言量一段见其书内第173页，“Still, it is not impossible for sensory consciousnesses to be valid cognitions that posit objects such as forms, sounds, and so forth conventionally...it is not at all established by conventional valid cognition. Therefore, in terms of conventional consciousnesses, they are not mistaken”，不为错乱因缘所坏之名言一段见第180页；汉译则有法尊译本全二十四卷（CBETA 中华藏 B0067），毗钵舍那章自卷十七起，迄于卷二十四。上文所述名言量之义见卷十九：“然諸根識於名言中，是

识和规范，在世俗谛范围内具有客观效力，无需胜义谛的背书。⁵⁶“修行者”照着中观指示走”，是在世俗谛层面遵循名言量所揭示的修行方向，不是在执行某个胜义谛层面的绝对命令；这个方向在世俗谛框架内有足够的认识论支撑，因此在实践上可行。

宗喀巴进一步区分了两种”主张”的不同含义：胜义谛层面的主张（断言某物有自性）是中观所否定的；世俗谛层面的主张（在名言量范围内对修行方向的判断）则完全合法。月称说”无主张”，说的是前者，不是后者。修行者可以在世俗谛层面充分地”立主张”，只要这些主张不越界到胜义谛的语域。

宗喀巴的回应是否充分

宗喀巴的回应是迄今中观传统内部对这一张力最为精致的处理，但本书认为它仍然不充分，理由如下。

第一，“名言量”的界定本身需要说明。宗喀巴声称世俗谛的名言量是有效的，但”有效”的依据是什么？如果我们说”日常经验的判断是名言量保证的”，那我们如何区分”日常经验支持修习空性见”与”日常经验支持常我信仰”？在日常经验层面，直觉上感到有一个持续存在的”我”，这难道不正是名言量最自然地指示的东西吗？宗喀巴当然有他的区分方式（名言量中的”世俗我”与外道的”常我”不同，前者无自性，后者有自性），但作出这个区分本身，就已经需要引入胜义谛的视角，因为在世俗谛层面，二者在现象上难以分辨。

上面这一记驳斥有一个前提须点破：它假定两层之分就是二谛之分。第一卷下部第十八篇第五

能立色、聲等境之量，無不應理。立彼諸識錯亂之因，謂如所現無自相義，此乃觀察有無自相之理智所能成立，非名言量之所能成，故待名言量，非為錯亂。”卷二十一复斥以名言分别尽为实执之说，谓”未為錯亂因緣所壞世間名言所建立義”不当以正理违害，且以此见为”證中觀義最大障礙”。《辨了义不了义善说藏论》英译见 Robert A. F. Thurman. *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*. Princeton: Princeton University Press, 1984（此本書頁差非常数：导论段書頁 = PDF-22，自 PDF 221 起译文段改为 PDF-30）。其书内第 343 页于此说最切：“this very fact of the indispensability of conventional validating cognition as the cause of encountering the supreme reality is the import of (Nagarjuna's famous) statement: 'Without relying on conventions, the supreme reality will not be understood.'”所引即《中论》第二十四品第十颂，该页注一五七并录其梵文。本章所论无主张之张力在藏地的实际后果，Thurman 于导论第 80 页有记：俄译师（rNgog Lotsawa）辈误读龙树、提婆”they assert no position”（pakṣa）之语，遂谓中观于名言亦无量可立，“only presenting things according to sheer illusion to go along with others”，宗喀巴所对治者正是此解。宗喀巴对名言量与二谛的处理，另参 Thupten Jinpa. *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy: Tsongkhapa's Quest for the Middle Way*. London: RoutledgeCurzon, 2002，第五章。书内第 155 至 156 页论名言有的判准：其一须合于世間共许，其二须”not be contradicted by another nominally valid cognition”，并引《广论》见绳谓蛇、见阳焰谓水之例，谓此等所执”invalidated by other valid conventional [cognitions]”，故于名言亦非有。

⁵⁶《菩提道次第广论·毗钵舍那章》英译见 Tsong-kha-pa. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, Vol. 3. Trans. Lamrim Chenmo Translation Committee. Ithaca: Snow Lion, 2002（此英译本第三卷在库：名言量一段见其书内第 173 页，“Still, it is not impossible for sensory consciousnesses to be valid cognitions that posit objects such as forms, sounds, and so forth conventionally—it is not at all established by conventional valid cognition. Therefore, in terms of conventional consciousnesses, they are not mistaken”，不为错乱因緣所坏之名言一段见第 180 页；汉译则有法尊译本全二十四卷（CBETA 中华藏 B0067），毗钵舍那章自卷十七起，迄于卷二十四。上文所述名言量之义见卷十九：“然諸根識於名言中，是能立色、聲等境之量，無不應理。立彼諸識錯亂之因，謂如所現無自相義，此乃觀察有無自相之理智所能成立，非名言量之所能成，故待名言量，非為錯亂。”卷二十一复斥以名言分别尽为实执之说，谓”未為錯亂因緣所壞世間名言所建立義”不当以正理违害，且以此见为”證中觀義最大障礙”。《辨了义不了义善说藏论》英译见 Robert A. F. Thurman. *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*. Princeton: Princeton University Press, 1984（此本書頁差非常数：导论段書頁 = PDF-22，自 PDF 221 起译文段改为 PDF-30）。其书内第 343 页于此说最切：“this very fact of the indispensability of conventional validating cognition as the cause of encountering the supreme reality is the import of (Nagarjuna's famous) statement: 'Without relying on conventions, the supreme reality will not be understood.'”所引即《中论》第二十四品第十颂，该页注一五七并录其梵文。本章所论无主张之张力在藏地的实际后果，Thurman 于导论第 80 页有记：俄译师（rNgog Lotsawa）辈误读龙树、提婆”they assert no position”（pakṣa）之语，遂谓中观于名言亦无量可立，“only presenting things according to sheer illusion to go along with others”，宗喀巴所对治者正是此解。宗喀巴对名言量与二谛的处理，另参 Thupten Jinpa. *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy: Tsongkhapa's Quest for the Middle Way*. London: RoutledgeCurzon, 2002，第五章。书内第 155 至 156 页论名言有的判准：其一须合于世間共许，其二须”not be contradicted by another nominally valid cognition”，并引《广论》见绳谓蛇、见阳焰谓水之例，谓此等所执”invalidated by other valid conventional [cognitions]”，故于名言亦非有。

章给的两层是对象层与元层：所无之宗在对象层，即断言某物实有自性；元层用的是定义、逻辑与一条关联性前提，而这些属词法的工具。按那一分法，“说无宗”这句话本身也不添一笔，它是对承诺清单的一份报告，报告清单为空；该篇并把两层之分判为出自《回诤论》本身，不是后世为救场所加。所以上面这一记驳斥打得到二谛式的切法，打不到元层式的切法。本章的张力因此须重述在别处：不在“无主张者何以能作区分”，在元层的那份清单能不能供出修道论所需要的规范性。清单上有定义、有逻辑、有一条关联性前提，没有一条说人该往哪里走。

第二，仅名言量是否真的支撑得起一套完整修道论，存在疑问。修道论不只是“选择正确的修行方向”，它还包括对修行进展的评估、对证量的认定、对修行者内部状态的判断。这些判断如果要有客观效力，需要比“世俗谛的名言量”更精密的认识论基础：它们需要能够区分真实的修行进展与修行进展的幻觉，区分真实的空性现观与对空性的概念模拟。而这种区分，在纯粹的名言量层面极为困难，因为概念模拟和真实现观在言辞表现上可以几乎完全相同。

接受史的证词：两轮爆发

这场张力在西藏的接受史里反复爆发，值得记下两轮。第一轮在十二世纪：把月称译入藏地的巴曹译师（巴曹·尼玛扎）一系，把应成读作纯归谬法；其中库·多德巴一支径读作无任何主张，巴曹本人则只许负面主张（两说之分系于二人，出后世论者追认）；桑普寺的恰巴·却吉僧格则针锋相对，以量论为世俗建制辩护，指无立场的读法自坏言说。应成传统在藏地立足的第一步，就分裂为这两种无法调和的读法。第二轮在十五世纪：宗喀巴以名言量安顿了这个问题之后，达仓译师（达仓·喜饶仁钦）反过来指控他“十八大自相矛盾”，核心一条正是：既宗应成之无自宗，又在名言中全盘启用量论，是自语相违；格鲁诸家为此撰文回护，论战一直延续到近代。⁵⁷ 两轮争论的形态惊人地一致：一边把“无主张”守到底，就守不住修行与言说的建制；一边把建制建起来，就要被指为背离无主张。传统内部虽反复出现中间位置，却始终没有凝成稳定的一支：十二世纪的玛甲·绛曲尊追许世俗层面的正面主张，同时否认客观所得之量，这一路到十五世纪由达仓重提；而其间玛甲的著作已少人研读，格鲁方甚至把与他实际主张相反的说法系到他名下。这与本章的判断互为印证。“没有出现第三个位置”这一判断须加一个限定词：说的是传统内部。本书第一卷下部第十九篇第七章给出了一个：把共许挪到词法公器上，按月称的判准它是自立量，而按其宗依的成分又全在月称的禁区之外，两派之争于是收束为资本清单之辨。钟摆摆了两轮，恰恰因为两造都没有想到往那里挪。第三个位置的存在并不解消本章所

⁵⁷ 巴曹·尼玛扎与恰巴·却吉僧格围绕应成读法的对峙，见 Kevin A. Vose. *Resurrecting Candrakīrti: Disputes in the Tibetan Creation of Prāsaṅgika*. Boston: Wisdom, 2009. 达仓译师 (stag tshang lo tsā ba Shes rab rin chen, 1405–1455) 对宗喀巴“十八大自相矛盾”之诤见 Sonam Thakchoe. “Prāsaṅgika Epistemology: A Reply to Stag tsang’s Charge Against Tsongkhapa’s Uses of Pramāṇa in Candrakīrti’s Philosophy.” *Journal of Indian Philosophy* 41 (2013), pp. 535–561: 该文书内第 537 页录其原语作 ‘gal ba’ i khur chen bco brgyad, Thakchoe 自己英译作 “18 great contradictions” (khur chen 字面为“大重负”)；书内第 538 页列达仓所指的第一条即在量论上：“The claim that all objects are unreal contradicts the claim that the subjects [or agents perceiving those objects] are non-deceptive”。须说明的是，此文是作者本人代宗喀巴一方所作的哲学回应，不是格鲁诸家回护文献的综述；妙音笑等人的回护文字另须别觅。巴曹一系内部的分歧与玛甲一位，据 Vose 该书第 56 页及第 80–82 页，并参 Paul Williams, “rMa bya pa Byang chub brtson ’grus on Madhyamaka Method”, *Journal of Indian Philosophy* 13 (1985): 205–225。(一) 玛甲引述两说，一说中观师只可立负面主张，一说中观师全无主张；两说的归属是后世追认：Vose 注 104 明言玛甲本人报这两说时并不指名，系于巴曹与库·多德巴，是 “supplied by much later authors”，正文据 Vose 第 56 页点名库·多德巴，并随文注明这一系属出于后世追认。第 56 页原文：“Mabja states this immediately after citing two positions that later authors attribute to Patsab and Khu Dodebar, respectively, the former holding that a Mādhyamika may only hold a negative thesis (a thesis maintaining the refutation of something) and the latter holding that a Mādhyamika can hold no thesis at all.” (二) 玛甲自己许世俗层面的正面主张而同时否认 “objectively gained valid cognition”，Vose 称此说于恰巴为 “an idea anathema to Chapa”。(三) 这一位置在十五世纪由达仓重现：Williams 第 218 页断 “there is indeed a precedent for the elaboration of a critique of Tsong kha pa by sTag tshang lotsawa on the basis of rMa bya pa Byang chub brtson ’grus actual treatment of thesis and assertion”，并谓宗喀巴之争的中心 “not just with rMa bya pa Byang chub brtson ’grus, but also with sTag tshang lotsawa”，是则两轮不是各自独立的两场。(四) 惟它不曾传成一支：Williams 第 217–218 页记，到达仓的时代玛甲的著作 “were rarely studied by this time”，正因此妙音笑才能把“中观师无宗亦无量”这个与玛甲实际主张相反的说法系于其名下，Williams 判之为 “surely only an attempt at distortion for polemical purposes”。(五) 须记学界两读并存：Vose 第 80 页把玛甲读作调和之始，称其 “may represent the earliest Prāsaṅgika to attempt to harmonize the Epistemological tradition with Candrakīrti’s philosophy”，属宗喀巴一路的先声；Williams 则把他读作达仓之先例，属反宗喀巴一路。同一人而两读，这个位置的归属在学界本身即未定。

说的张力，因为词法公器供得起论证的共许，供不起修道方向的规范性；它改的是这句判语的时态：从”无法调和”改成”当时没有调和”。

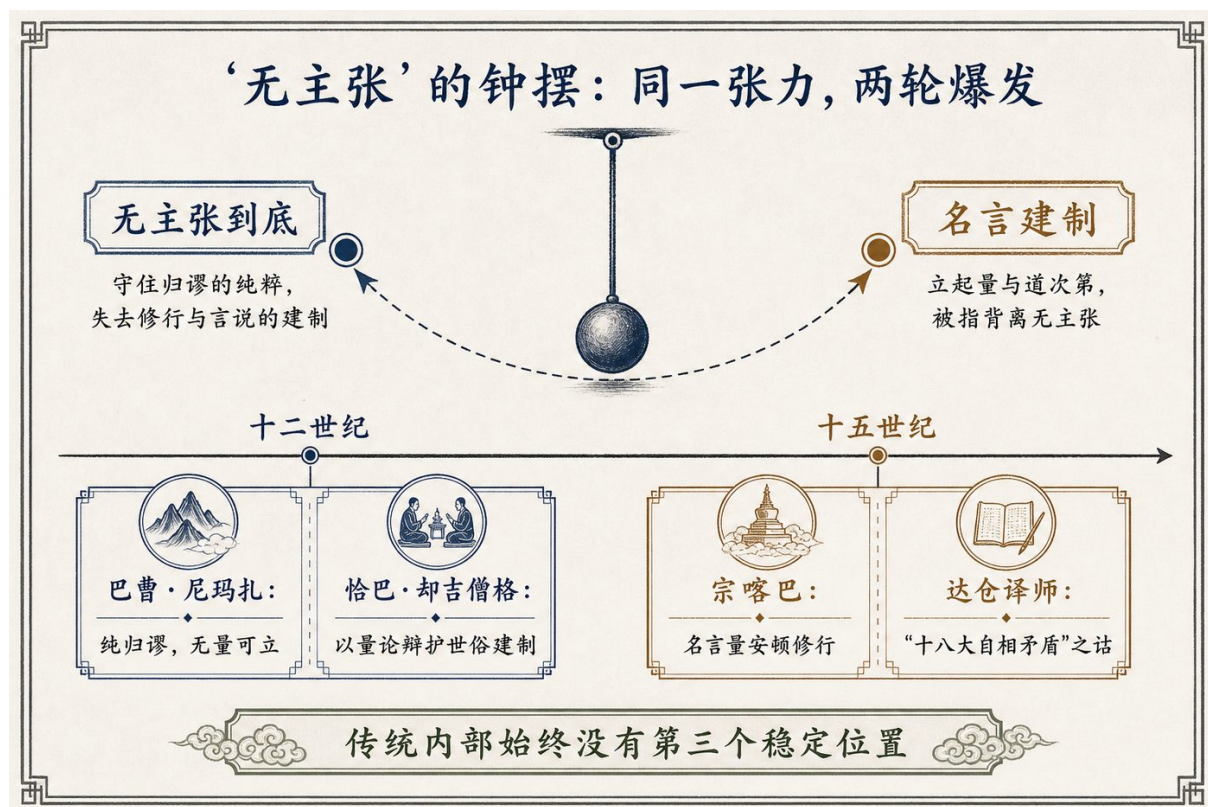


Figure 16: 无主张的钟摆：同一张力，两轮爆发

实践上的差异：应成派与自续派修行者

从实际修行的角度看，应成派（月称、宗喀巴）与自续派（清辨、莲花戒）的差异，是否在修行实践层面产生了可观察到的差别？这个问题比哲学层面的讨论更难回答，但同样重要。

自续派修行者理论上需要首先建立对空性的独立推理论证，然后以此为基础进行禅修；应成派修行者则不需要预先建立独立论证，可以直接以归谬的方式破除我见，然后安住于破除后的”无所执”中。这两种路径在实际禅修操作上究竟有多大差别，历史记录给出的答案并不清晰。事实上，西藏格鲁派的修行传统，在实操层面与其教义宣称的”应成为宗”之间，存在相当大的灰色地带：修行者在实际禅修中使用的技法（身体扫描、止观双运、大手印、大圆满），很难在应成与自续的哲学分界线上被整齐地分配。⁵⁸

这个灰色地带本身就是一个证据：哲学立场上的”无主张”与”有主张”之别，在禅修实践中的落地，比教义论争中看起来要模糊得多。

张力的深层含义

“无主张”与修行的张力，最终指向一个更根本的问题：中观的修行论，究竟是一个内部自足的解脱论体系，还是一个需要嵌入更宽泛的修行传统才能完整运作的哲学框架？如果是前者，它需要在自己的方法论内部提供一套完整的修行方向说明，而”无主张”的立场使这件事在逻辑上非常困难；如果是后者，那中观哲学的核心贡献是为已有的修行实践提供更正确的认识论基

⁵⁸ 格鲁派内部实修传统与应成宗义之间的灰色地带，最显眼的例证是一世班禅罗桑却吉坚赞所传”格鲁噶举大手印”（dge ldan bka' brgyud kyi phyag chen），其根本颂与教授见 H. H. the Dalai Lama and Alexander Berzin. *The Gelug/Kagyü Tradition of Mahamudra*. Ithaca: Snow Lion, 1997（本书所据为 Berzin Archives 网络版，页码与印本不通）。

础，而不是独立地提供整套解脱路径。后一定位更为谦逊，也或许更为诚实，但它与中观传统经常声称的”解脱的根本是正见，正见的核心是空性见”这一解脱论主张存在张力。

本书认为，这两个定位之间的摇摆，在中观传统的不同时期和不同代表人物那里都有痕迹，而这个摇摆所带来的理论代价，正是本章所要揭示的。

下篇第六章 验证：证量认定的漂移

上篇第三章曾指出，系统化使“现观空性”的认定门槛更高、更专门；灭谛一章（下篇第三章）又指出，“现观”自身已成为被对象化的目标。本章接着追踪：这道认定标准在传统中的实际走向。

早期佛教的解脱判准

早期佛教对解脱状态的判准，有一种看似简单实则精准的结构：苦的止息，渴爱的断除，不再被推入轮转。这个判准在认识论上是内向的、以当事人自我报告为优先的，在外部可观察性上是薄弱的：没有任何外在表现能确证一个人已经解脱，因为解脱从根本上是一个经验性状态的转化，而不是一种技能的习得或知识的积累。《相应部》(Saṃyutta-nikāya) 中关于漏尽的描述，着重的是内在经验的质地：漏尽的比丘，如实知“我生已尽，梵行已立，所作已作，自知不受后有”。⁵⁹ 这是一种自知，不是一种表演。

这个判准虽然难以外显，但其指向是清晰的：它是关于经验之流的变化描述，具体指向渴爱的实际断绝，不指对渴爱之无效性的哲学认识。传统确实也有“现观”(abhisamaya) 的结构，为这种内在状态的达成提供框架，但这个框架的核心仍然是对苦的直接经验性转化，不落在对苦的理论分析上。

漂移的过程

随着中观及其后续传统的展开，解脱的判准发生了一个逐渐可辨的漂移。这个漂移是一个结构性的、渐进的过程，不是某一个人的刻意选择：它把“苦的止息”这个经验性判准，逐渐替换为一组认识论层面的标准，包括能否正确地运用中观方法谈论空性、在辩论场合有效地摧破对手的自性论主张、作出机锋式的应答、撰写义理精密的论疏、写出以空性为主题的颂文。

这些活动有一个共同的结构特征：它们都是认知与语言层面的表现，可以在公共场合展示，可以被学问传统接收、记录、评价与传授。相对于“苦的止息”的私密性与不可传递性，这些认识论表现具有显著的社会可见性。这种可见性使它们在机构运作中极为便利，而这并非偶然的。

学院化是结构性原因

这一漂移与佛教机构的学院化不可分割。当游方僧团（包括龙树所处时代尚保有相当活力的印度游方传统）转变为拥有固定建筑、系统化经典、师徒传承与世俗供养关系的寺院学院，机构的正常运转需要一套可操作的评价标准。苦的止息是私人的，几乎无法用于机构内部的资格认定和层级管理；辩论的胜负、论疏的质量、对教义的掌握程度，则是公开的、可比较的、可以成为晋升依据的。

机构的生态压力，自然地倾向于以后者替代前者，作为“证量”的外显标志。这是机构逻辑的自然延伸，不是腐败的产物。当一个机构需要识别出谁可以成为教师、谁有资格受供、谁的传法是权威的，它必须有评价标准，而这个标准必然偏向可观察的表现，避开不可观察的内在状态转化。

漂移的内在逻辑

除了外部的机构压力，这一漂移还有其内在的哲学逻辑。中观论证是高度技术化的哲学活动：掌握归谬法的正确使用方式，需要长时间的训练、对逻辑的精细把握、以及在辩论中的实际练习。一个僧侣能够在辩论场上娴熟运用归谬法，这种能力本身就来之不易，且显示出对空性论

⁵⁹ 阿罗汉漏尽的定型句“我生已尽，梵行已立，所作已作，自知不受后有”，遍见《杂阿含经》诸经；巴利对应定型句 (khīṇa jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇiyaṃ, nāparaṃ itthattāyā) 遍见四尼柯耶。两侧的“遍见”本书各通检一过（语料：大正藏 T0099《杂阿含经》五十卷；VRI 罗马字本四部尼柯耶根本经，不计注疏；2026-09-09 取用。口径：字符串出现次数，非经数）。汉译一侧，“我生已尽”一百二十见，分布于五十卷中的二十九卷；“梵行已立”一百二十二见。巴利一侧，khīṇa jāti 于长部八见、中部四十四见、相应部一百零八见、增支部三十五见，四部无一遗漏，合一百九十五见。一处计数上的出入须记：末句 nāparaṃ itthattāyā 的数目高于前三句（长部十六、相应部一百八十），汉译一侧亦然（“自知不受后有”一百五十八见，高于“我生已尽”），缘故是末句另有单独入文之例，不在此定型句内；引用时宜以首句的数目为准。

证结构的深度把握。在这种情况下，“正确地使用归谬法”很容易被内化为一种修行本身，而不只是理解修行所需的工具。

这个内化有其心理上的合理性：如果空性见是解脱的认识论基础，而论证是深化空性见的手段，那论证技艺的精进似乎就是在推进解脱。但这里有一处细微而重要的暗转：论证技艺的精进与空性见的真正深化，在现象上并不完全等价。可以在逻辑上无懈可击地运用归谬法，而在心相续层面，对我执的实际解除毫无进展，就像可以非常熟练地讲解游泳的力学原理，而自己实际上无法在水中维持浮力。

当没有独立的标准来区分这两者时，论证技艺就悄悄升格为证量的外显标志。在一个中观学院里，导师和同伴如何判断一个辩论高手是否真的在修行，而不只是在训练一种认识论技艺？如果这个问题没有清晰的答案，辩论技艺就在事实上成为共同体认可的证量。

格鲁派辩经制度的分析

这一漂移在藏传佛教格鲁派的辩经（rtsod pa）制度中达到了高度制度化的形式。格西（dge bshes）学位是格鲁派寺院体系的最高学位，其取得需要长达十至二十年的系统学习，以及在大型辩经场合展示对五部大论（因明、般若、中观、俱舍、律学）的掌握。辩经考核本质上是认识论表现的展示：能否在论辩压力下准确引用论典、辨别论证之有效性、在辩论中维持中观立场的一致性。⁶⁰

格鲁派对辩经制度有完整的内部辨护理据：正确理解教义是修行的必要条件，辩经是检验理解是否真实、深入、无混淆的有效机制；通过辩经而确立的格西，具有作为传法权威的资格，这保证了教义传递的质量。这个辩护在其自身的逻辑框架内是成立的。

本书的批评针对的是辩经制度与“证量认定”之间的关联，不针对这个辩护本身。当一个格西被共同体视为“修行成就者”（而不只是“教义权威”），当辩经的精湛与空性见的现观被混为一谈，漂移就完成了。漂移之上还有一层更上游的诊断，第一卷下部第十八篇给得出来：空义在那一篇是一条规则，不是关于世界的情报，规则说尽一切框架内该说的，对情形层交白卷；而“证空性”若被当成一件可标定、可认定的情形层事件，本身就是义位的错置，因为规则层的东西没有“发生”这回事可供认定。下篇第三章所说的现观再对象化，与这一条是同一件事的两半。辩经与现观这两件事的区分，在格鲁派传统的规范表述中是存在的（格鲁派完全承认辩经成就不等于现量证悟）；但在制度的实际安排里，这个区分承受着持续的磨损。Dreyfus 的实地研究提供了制度层面的注脚：传统课程里辩经训练占据学程的绝对主体，系统的禅修通常被推迟到格西学业完成之后；一种在时间表上被无限后置的检验，事实上让位于每天都在进行的那一种（见前引 Dreyfus）。

当代学术佛学研究的案例

这一漂移在当代还有一个奇特的延续形式：学术佛学研究（其历史脉络参本书第一卷 12.3《学术佛教研究》）。部分佛学研究共同体的运作方式，在功能上把发表关于空性的精准学术论文、取得学位、在会议上正确阐释龙树文本，当作某种“理解了空性”的资格凭证来流通。须按本卷的自设边界说明：这是对承认机制的描述，不是对任何个人心理的断言（本卷只诊断结构，不诊断动机，见导论第一章）；就承认机制而言，这已进入证量认定的领域。

这个案例揭示了漂移的普遍机制，它不为中世纪学院所独有。只要一个传统以高度技术化的认识论活动（无论是辩经还是学术研究）作为其核心智识实践，“正确地进行这种活动”就会在社群压力下成为证量的外显形式，无论该传统的规范文献如何明确地声称二者不同。

传统内部的抵抗

漂移在传统内部有人抵抗，抵抗的痕迹本身就是证词。噶当派的修心传统在《修心七要》里立过两条与本章直接相关的口诀。其一，“诸法摄一要”：一切教法归到一个检验点上，即我执是否减轻，注家明言此是称量行者的秤。其二，“二证取上首”：他人的印可与自心的检视这两个

⁶⁰ 格西学制、五部大论课程与辩经考核的实况与分析，标准研究为 Georges B. J. Dreyfus. *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk*. Berkeley: University of California Press, 2003, pp. 2–3, 106–114, 250–259（作者为首位取得最高等级格西学位的西方人）。

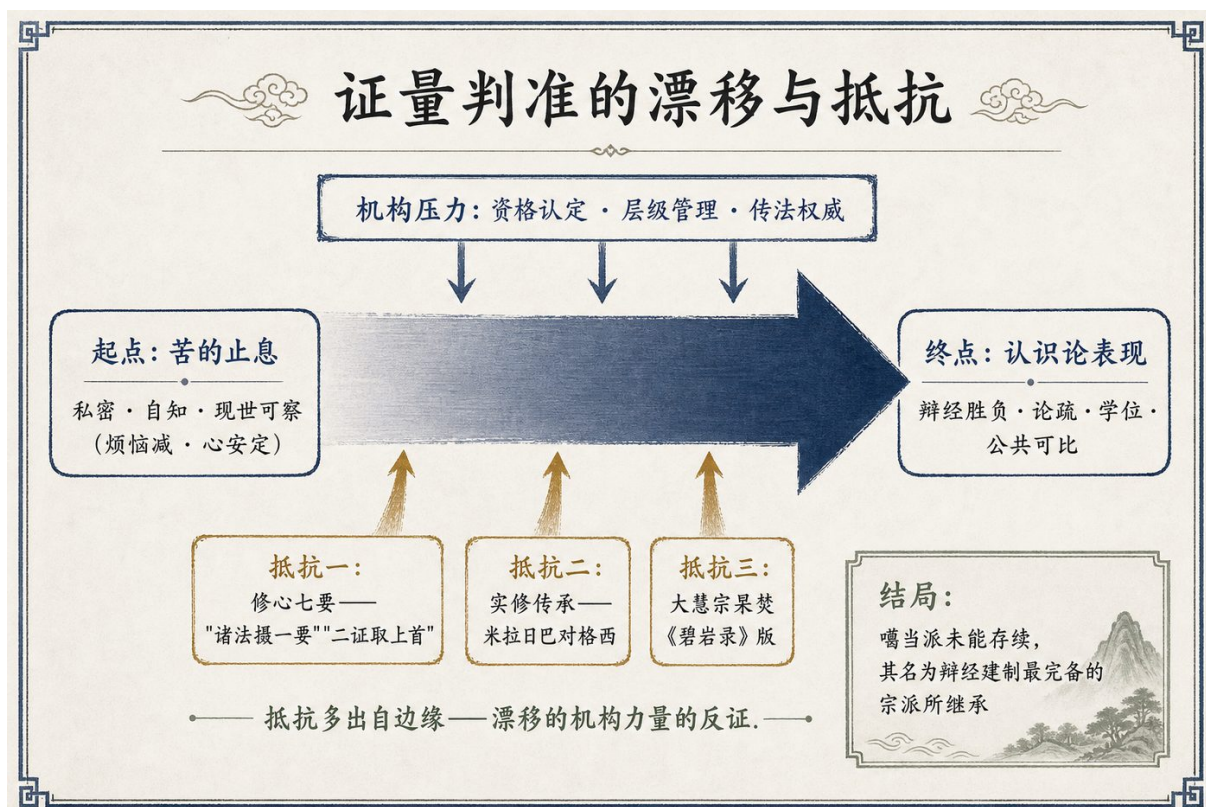


Figure 17: 证量判准的漂移与抵抗

证人里，以自心为主。⁶¹ 两条合起来，几乎是把早期那套现世可验证的判准（烦恼减少、执取松动、以当事人可察的转变为准）在藏地重新立了一遍；它们所针对的，正是以学问表现与他人认可为凭的漂移。同样的抵抗也见于实修传承与讲说传承的长期紧张：米拉日巴传记里与格西的几番交锋，把辩场上的得胜与临终时的把握对立为两种成就判准。汉地有更激烈的一例：大慧宗杲鉴于学人记诵《碧岩录》的机锋以充悟境，径直焚毁其刻版，这是一位宗师对“标准答案化的证量”所作的制度性外科手术。这些抵抗的存在，说明传统看见了漂移；而它们多出自边缘位置、或不得不以极端姿态出现，又说明漂移的机构力量有多大。

还应记下噶当派自身的结局。它大体上没有以独立建制宗派的身份存续下来：十五世纪以后，其教法散入各派，寺院则先后归于萨迦、格鲁，或转为尼寺，宗喀巴一系并以“新噶当派”自

⁶¹ 恰卡瓦《修心七要》(blo sbyong don bdun ma) “诸法摄一要”“二证取上首”两诀，出第五要〈修心有成之徵兆〉，本颂作“諸法攝一要，二證取上首，恆當依歡喜，能散即圓滿”。注释见蒋贡康楚·罗卓泰耶《修心七要释》（英译 Jamgön Kongtrul. *The Great Path of Awakening*. Trans. Ken McLeod. Boston: Shambhala, 1987, 第五要释文在书内第 27 至 28 页，二诀译作“*All dharma has a single purpose*”“*Of the two judges, rely on the principal one*”；汉译用解脱协会编译藏汉对照本《修心七要集》，切卡瓦与罗卓泰耶著，2018，所引在书内第 78 至 81 页）。释“诸法摄一要”曰：大小乘一切修行”目的都只是为了调伏我执”，故修心者我爱执当日微，“如果修行不能对治我执，那一切的修持都毫无意义”；藏文此句作 འདི་ཚམས་ལ་མཐུང་པ་འཇཉག་བཞི་རྒྱ་མཐིན་，直译即称量行者之秤上的砝码，汉译作“标准”，其喻未出；McLeod 英译作“the yardstick by which a dharma person is measured”（第 27 页），换成了量尺之喻。释“二证取上首”曰：“他人虽然也能验证我们是否为合格的行者，但是内心实不足为外人所知，表面的良好表现也可能是虚偽的……而要由自己为自心作證。能够长时毫无羞愧地面对自心，这才是修心有成的徵兆。”米拉日巴与格西的交锋见“藏地疯行者”藏尼·黑鲁嘎 (gTsang smyon Heruka, 本名桑吉坚赞) 所撰《米拉日巴传》，英译 Tsangnyön Heruka. *The Life of Milarepa*. Trans. Andrew Quintman. New York: Penguin Classics, 2010，下毒一事在第十二章，格西名作“Geshé Tsakpuwa”，以毒酪托其情人送与尊者，尊者知而食之（库内本为电子书转 PDF，无印本页码，只按章引）；汉译则有刘立千译注本与张澄基译《密勒日巴尊者传》两种。格西札甫巴下毒，及尊者临终先转病于门、复转于札甫巴而令其生忏悔，见刘立千译注本书内第 176 至 178 页；同处所记尊者道歌一首，历数“不把教授记心中，歷盡艱辛有何益”“不以教誡作準繩，弟子雖多有何益”，正把学问与徒众之盛同临终的把握对置。大慧宗杲毁《碧岩录》刻版事，诸本《碧岩录》序跋及《大慧普觉禅师年谱》有记，另见本书第一卷 10.8《禅宗》。

居；惟热振、纳塘二寺迟至十八世纪仍以噶当之名存续。⁶² 两条口诀所代表的检验标准，以修心文献的形式散入各派、流传至今；而立下它们的宗派本身，教法归于诸派、寺院归于他姓、名号又为辩经建制最完备的一系所用。一个以烦恼增减为秤的传统，如今主要作为一个以学位与辩场为秤的传统的”旧名”而被记住。漂移的力量，在这个结局里显示得最为完整。

批评的边界

本章批评有其明确边界。理解教义作为修行的必要条件，这本身没有问题；疑问在于将”正确理解教义”等同于”已在修行”。机锋和诗偈可以是传法的手段，不必然是自我标榜；疑问在于当它们成为共同体认可的证量时，传法手段就成了认证机制。对于真正在禅修的修行者，辩经训练或许确实有助于巩固对教义的正确理解，从而支撑禅修；疑问不在这里，而在共同体如何将这种辅助手段识别为证量。

漂移是结构性的、渐进的，不是哪一个人或哪一个时代的单一决策。这个漂移在任何将高度技术化的认识论实践置于中心位置的修行传统里，都有重演的可能性。意识到这个机制，是对自身传统保持清醒的必要条件。

⁶²噶当派 (bka' gdams pa) 源出阿底峡与仲敦巴，十五世纪后大体上不复为一个有独立建制的宗派：其教法散入诸派，寺院则先后归于萨迦或格鲁，或转为尼寺，惟热振 (Radreng)、纳塘 (Narthang) 二寺迟至十八世纪仍以噶当之名存续；宗喀巴一系自称”新噶当派” (bka' gdams gsar ma)，此名并见于十六世纪班钦索南扎巴《History of Old and New Kadam Schools》。噶当派史及其核心文献见 Thupten Jinpa (trans.). *The Book of Kadam: The Core Texts*. Boston: Wisdom, 2008 (Library of Tibetan Classics)；另见本书第一卷 11.2 《后弘期的开始》。

下篇第七章 贪著判定：功能性执着与胜义谛

前言曾为中观、瑜伽行、如来藏三系各下一句关于贪著的判语，中观的一句是：对智识活动本身的贪。下篇前六章的批评分别落在苦、集、灭、道、验证五问之上；本章处理功能层最后、也最隐蔽的一处：这套以破执为业的方法，如何在自己身上养成了新的执取。本章给出的，正是前言那句判语的机制说明。

胜义谛是逻辑元约束，不是真理层

理解本章批评的起点，是对“胜义谛”（paramārtha-satya）的准确定位。中观传统里存在一种对两谛框架的常见误读，把胜义谛理解为一个“更高的真实层次”，即一个超越日常经验的存在领域，其中事物以“真正的方式”存在（空、无自性）。这是吠檀多（Vedānta）式的阅读，它把龙树的框架改造成了一种存在论二元主义：有一个普通的日常世界（世俗谛），和一个更真实的形而上世界（胜义谛）。

龙树文本不支持这个读法。《回诤论》里他明说自己无主张（pratijñā），归谬法是他的全部操作。如果胜义谛是一个内容丰富的真理层，龙树就有了需要被积极维护的正面命题，这与他的方法论自我定位直接冲突。胜义谛在龙树的用法里，其准确功能是：一个针对命题形式的逻辑元约束。它所禁止的，是对任何事物赋予自性的命题形式：“X 有固定自性”这种断言方式是无效的。它说的是“任何赋予自性的命题都可以被推导至内部矛盾”，不是“有一个名叫胜义的世界，其中事物以空的方式存在”。这个读法后来在第一卷下部第十八篇得到了定本，且比“元约束”三字更精确：该篇第六章把二谛判为断言的层次而非两个世界，第七章再把胜义谛的最终形式写定为一切框架的不变式，即每一个能个体化、能断言、能讲理的框架里都无从回避的真，不是从无处看下来的真；世俗谛则是框架内的真。同篇并分出排除的三个宾语，情形、框架、主张，用以答复“不变式是否等于什么都没说”这一自反之间。本卷附录二已用不变式这个说法，此处一并接齐。

这一理解使两谛框架获得了不同的结构：世俗谛是修行实际发生的语境层（有为法、因果、修行次第、苦与苦灭都在这里成立）；胜义谛是一个批判性的元层次，它不提供正面内容，只提供关于命题形式有效性的约束。二者是“对象语言”与“元语言”的关系，不是“低级世界”与“高级世界”的关系。⁶³

“空亦复空”留下的缺口

龙树明确警惕将空性执为另一实有。《中论》第十三品说：“大圣说空法，为离诸见故；若复见有空，诸佛所不化。”⁶⁴ 空性是为离诸见而设的药，若把药本身执为见，则无药可医；后世所谓“空亦复空”，即十八空中“空空”（śūnyatā-śūnyatā）一义的定式化，说的正是这层意思。这一步有其内在必要性：如果空性本身有自性，它就成了一个永恒不变的形而上实体，与龙树批驳的那些自性论者所主张的实体在结构上完全同构，只是名称不同。“空亦复空”封住了把空性实体化的后路，也在原则上避免了把空性执取为一个需要固守的立场。

然而，“空亦复空”这一步，去掉了结论的形而上意味，却没有约束产生这个结论的论证方法本身。这里有一个细微但重要的缺口：元约束的输出（空性结论）被去形而上学化了，但产生元约束的那个论证过程本身（归谬法、对命题形式的分析、“中观正见”这套认识论工具），却没有获得相应的约束。

⁶³本章的“元约束”读法与当代学界的语义学解读（semantic interpretation）相邻，后者以“胜义真理是‘没有胜义真理’”“为纲，见 Mark Siderits. *Buddhism as Philosophy*. 2nd ed. Indianapolis: Hackett, 2021, 第八章〈Madhyamaka: The Doctrine of Emptiness〉：语义学解读之提出见书内第 285 页，该书自设之诘难（何以“无胜义真理”本身能是胜义真理）与消解见书内第 314 页。两种读法的异同与正面回应，见第七篇。

⁶⁴鸠摩罗什译《中论·观行品第十三》末颂；梵本 MMK 13.8: śūnyatā sarvadṛṣṭinām proktā nihsaraṇam jinaiḥ, yeṣāṃ tu śūnyatādrṣṭis tān asādhyaṇ babhāṣire（据叶少勇《中论颂：梵藏汉合校·导读·译注》，上海：中西书局，2011，书内第 214 页；其汉译“彼等抱有空见者，即被说为不可救”见第 215 页）。“空亦复空”之义即十八空中的“空空”（śūnyatā-śūnyatā），见《大智度论》卷三十一释十八空（T25, no. 1509, p. 287c24 起段）。

鸠摩罗什译本定位于 T30, no. 1564, p. 18c16-20；《大智度论》释十八空见 T25, no. 1509, pp. 287c25-288a11，其中“空空”的界说见 p. 288a2-10。

实践的结果是：能够运用空性论证的修行者，可以做到”不执空”，不把空性当作一个形而上实体来执取，但他们会不自觉地执取”能够产生空的那个东西”：归谬法的运用能力、对自性命题的识别敏感性、“中观正见”的框架本身、乃至对空性现观的追求。对这些东西的执取，在现象上与执取空性完全不同，因此”空亦复空”不直接覆盖它。

这是一种**功能性执着**：执着的对象是生产该结论的工具、方法与框架，不是某个被断言为真的结论。一个人可以真诚地声称”我不执取空性的教义内容”，同时深度执取着”使用这套教义框架的能力”和”在这套框架内部进行推理的方式”。后者是一种更隐蔽的执取，也更难被自我察觉，恰恰因为它在”破除执取”的旗号下运作。

功能性执着的机制

功能性执着的形成机制并不神秘：任何一种需要长时间训练才能习得的复杂技能，都会在习得者身上形成对该技能本身的深度认同。练习多年的棋手认同的是棋手的身份，而不只是某几步妙棋；这一点在人工智能到来之际显形得格外清楚。围棋程序接连击败顶尖职业棋手时，棋手们所经历的远不止”输了几盘棋”：一生训练所指向的那个”最强”的位置突然被取消，有人坦言此后的努力失去了原有的意义，乃至以此为由退出棋坛。⁶⁵ 技艺没有被夺走一分，被动摇的是依附在技艺上的身份。绘画的情形相同：当代画师对 AI 作画最常见的批评是”AI 的画没有灵魂”，这句话与其说在描述画，不如说在守卫一种存在方式。画师在作画的过程中找到意义，在技艺的掌握中安放身份，”灵魂”一词所守的正是这份安放。程序员群体围绕所谓 **vibe coding**（以 AI 生成为主的编程方式）的公共论争，则把同一结构以言说序列的形式摆到了明处。先声明本卷的自设边界：以下诊断的是话语的结构，不是任何个人的心理（导论第一章）；这段文字写于二〇二六年，例证会过时，结构不会。论坛与社交平台上可观察的言说，大体循一条固定的序列展开。起点是对身份与技艺的守卫，两端同样彻底：一端以坚持纯手工编程自任，另一端唯恐落伍、逐条追学各种 AI 使用技巧，守卫的对象只是从旧技艺换成了新技艺。守卫受挫，言说转为对 AI 的指控清单：幻觉、bug、架构缺陷被反复列举，进而是对其技术进步的整体拒认，乃至全盘否定。指控再溢出为对他人的嘲讽，比如对某种并不存在的”文科生 **vibe coding**”的攻击。序列的每一步都有公开文本可查；而没有一步需要言说者持有任何错误的”哲学见解”。

中观修行的技能性内容（归谬推理的运用、两谛区分的把握、对空性现观的追求），在训练过程中同样会形成这种深度认同。这个认同，在修道论的语境里正是一种执取：它把”我是能用中观正见分析问题的人”固定为自我理解的核心，而这个固定本身就是我见（*ātma-dṛṣṭi*）的一种变形。

龙树的体系能够识别出这个问题吗？在原则上可以：因为”我”也是空的，”中观修行者”的身份认同也无自性，这个执取同样可以被归谬法破除。但问题恰恰在于：破除工具对自身的应用，在实践中极为困难。用归谬法来破除对归谬法的执取，需要在使用归谬法的同时，不把归谬法当作可以被执取的实体；这在心理上构成一个几乎无法被稳定维持的自反操作。

这里要把一个位置性的洞见挑明：归谬的动作本身是”行”。见是行的产物，一次归谬、一次抉择、一次对现观的追求，都是心的造作，都在行蕴之内。回顾一下中观破的是什么：它破的是行的结果，即凝固下来的见。而产生见的那个造作活动本身，恰好处在它的方法很可能无法破除的边界上：工具可以否定自己产出的每一个结论，却无法在使用自己的同时否定这场使用。这与前面两章的发现高度同构。苦谛一章看到苦被从行迁入见，集谛一章看到诊断落在反思层，此处看到的是同一件事在方法自身上的表现：行在前，苦已有；靠打击行的结果（见），至多改变行的流向，行仍在造作，苦可能还在。功能性执着之所以最难被自我察觉，正因为它不住在任何一个可以被归谬的命题里，而住在归谬这个行为本身之中。

⁶⁵ 李世石于 2019 年 11 月 19 日向韩国棋院递交辞呈退役，11 月 25 日接受韩联社访谈，自言纵使成为第一人，”也存在无法战胜的实体”。韩文原稿见 최인영（崔仁英），〈알파고 잡은 신의 한 수… ‘은퇴’ 이세돌 “꿈수였죠”〉，연합뉴스（韩联社），2019 年 11 月 27 日，原句作”일인자가 돼도 어차피 이길 수 없는 존재가 있다”；英文稿见 Yoo Cheong-mo，”(Yonhap Interview) Go master Lee says he quits unable to win over AI Go players,” Yonhap News Agency, 27 November 2019，原句作”Even if I become the number one, there is an entity that cannot be defeated”（皆网页存档）。英文稿以人工智能之不可胜为其退役的主要原因，并记与韩国棋院的会费纠纷亦是促因。

龙树的幻人比喻及其缺口

龙树对这个张力是有意识的。《回诤论》第 23 颂用幻化之人可以阻止另一个幻化之人的比喻，回应了一个尖锐的诤难：“你的话语本身也是空的，那它怎么能有效地驳斥其他主张？”龙树的答案是：一个幻化之人可以阻止另一个，两者都是幻化的，并不妨碍阻止之事实发生；同样，空的话语可以驳斥空的主张，不需要话语本身具有自性才能有效。**须记的是，龙树在这里给的其实是两个例子，不是一个：**一个幻化物阻止另一个幻化物，以及一个幻人阻止由他自己的幻力所化的另一个幻人。后者多一重，能破与所破同出一源；这一层正对着下文所问的、凭什么以一种幻评判另一种幻。⁶⁶

这个比喻有其功能：它表明空的事物之间的因果关系是实际发生的（在世俗谛层面），不需要预设自性的基础。但这个比喻留下了一个龙树没有充分回答的问题：在幻人一打倒幻人二的情形里，我们需要有某种标准来说“幻人一的打击力在某种意义上大于幻人二的防御力”，否则“打倒”就只是语词，够不上实际的差异性关系。龙树没有解释，**为什么他的那种“幻”（中观归谬）可以充当评判另一种“幻”（自性论命题）的标准。**

如果“所有话语皆空”，则中观归谬的有效性也是空的；如果中观归谬有特殊的方法论有效性（它能揭示对方预设的内部矛盾，而对方的预设无法揭示中观方法的内部矛盾），那这个特殊有效性本身就是一个需要交代的立场，一个龙树说自己没有的立场。

这道裂缝须按第一卷下部第十八篇校准，校准之后它变窄，位置也挪了。两难的第二角先要扣一步：它暗设唯实有者才能起用，而起用在量化与施設两层从来通行无阻，无自性的军队照样打胜仗；这个暗设《回诤论》答辩当场点破过，而且它自己正落在定理的打击面上。至于那份“需要交代的立场”，第十八篇已经把它交代成一份可查的清单：定义、逻辑、一条关联性前提，此外没有第四类；清单上没有一项是断言某物实有自性的宗，所以交代它并不违反无宗，因为无宗所无的是对象层的宗，不是元层的工具。裂缝因此不落在“凭什么这一种幻可以评判另一种幻”上，它挪到了清单的末一项：那条关联性前提是不是纯凭词义为真。第十八篇为此留了降格条款与三个出口，尚未封死。

月称对自续派的批驳，以及对“仅名言量”的处理，是对这道裂缝最重要的回应：月称的策略是把方法论有效性完全归于世俗谛的名言量，因此不需要任何胜义谛层面的特权地位。但如前所述（上篇第三章、下篇第五章），这个回应本身也承受着内部张力：名言量何以能够区分中观归谬的有效使用与自性论论证的有效使用，在世俗谛层面并不显然。

传统的预警及其盲区

传统对这个危险有过预警，而预警的位置恰好画出了它的盲区。龙树自己在《观四谛品》里就警告：不善观空者如不善捉毒蛇、不善持咒术，反受其害。⁶⁷月称注《中论》十三品时，引《宝

⁶⁶幻人喻见龙树《回诤论》（Vigrahavyāvartanī）第 23 颂及自注。英译与研究见 Jan Westerhoff. *The Dispeller of Disputes: Nāgārjuna's Vigrahavyāvartanī*. New York: Oxford University Press, 2010. 颂作 “Suppose one artificial being were to hinder another artificial being, or an illusory man would hinder one brought about by his own illusionistic power. This negation would be just like that.”；自注末句作 “Therefore in just the same way the negation of the substance of all things is established by my empty speech.”，正文所取即此义。**两处须记明。**其一，龙树用的是两个词：“artificial man”为 nirmīṭaka, “illusory man”为 māyā-puruṣa；译注者特别提示 “It is important, though, to be aware that Nāgārjuna mentions two different examples here... The second is somewhat more intricate, as it involves two layers of illusion”，正文已依此分说两例。其二，本书原作“幻化出的武士”，**无据已删**：该译本通检 warrior, soldier, fighter, combat 皆零命中；译注者且明言所指不定，或为幻师所化，或为 “an automaton created by non-magical feats of engineering”，甚至 “characters in a film”，并谓 “For the philosophical point this passage is trying to make, it is not important whether we conceive of the illusory persons as phantoms... or even as characters in a film”，故正文改作不指形貌的“幻化之人”。

⁶⁷蛇喻见《中论·观四谛品》第二十四 24.11：“不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇”（鸠摩罗什译）。须弥句与药喻见《大宝积经·普明菩萨会》（T no. 310[43]，卷一一二）：“如是迦葉！寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。所以者何？一切諸見以空得脫，若起空見則不可除。迦葉！譬如醫師授藥令病擾動，是藥在內而不出者。於意云何？如是病人寧得差不？”“不也。世尊！是藥不出，其病轉增”。月称《明句论》释第十三品引同段（《显句论》汉译本书内第 142 页），须弥句作“寧可我見如須彌山，增上慢者空性見並非如是”。**两处均无“不起空见如芥子许”一语**，该句系流行的合成读法，本书不取。又两本药喻的取譬方向相反：《大宝积经》本是药服下而不排出则病转增，《显句论》汉译本是药不服则病愈重；本章取前者，故以《大宝积经》为据。《明句论》相关段落英

积经·迦叶品》的两个著名譬喻把警告推到极处：空是泻药，药服下而不排出，其病转增；故“宁起我见积若须弥，非以空见起增上慢”。这些警告说明传统深知执空之险，且以最强的修辞防它。但细看预警的覆盖范围：蛇喻与药喻针对的，都是把空性执为见、执为结论的危险，也就是“空亦复空”所覆盖的那一层。至于对工具与能力层面的执取，即执着于捉蛇的手法、配药的技艺、乃至“善观空者”这重身份，古典论书的预警系统没有对应的条目；恰恰相反，“善巧”在论书传统里始终是无保留的褒词。本书自己后来补出了一条：第一卷下部第十八篇第九章把定理判为筏，全部效力在渡，它自己不是彼岸的家具，顶筏而行者交给层级条款；同篇第十章另有一份第一人称的记录，指认所执的正是取消见解的那套手法。补出的条目不改本章的诊断，只把它的时态改准：不是无人想到，是古典传统未立此目而本书立了。本章所指的功能性执着，正好生长在预警覆盖不到的这片区域里。



Figure 18: 执取的转移与预警的盲区

结语：缺口的哲学意义

功能性执着与幻人比喻的缺口，合在一起，揭示了中观方法论的一个深层结构性问题：**任何试图彻底去掉执取对象的哲学体系，在使用哲学方法的过程中，本身就会产生对该方法的执取，而这种执取是体系自身最难自我消解的部分。**这是一切解构性哲学传统共同面对的问题，不为中观独有；但对于一个把解脱核心机制定位在“破除执取”的传统而言，这个缺口在解脱论的意义上尤为重要。

中观的两个自我矫正机制，“空亦复空”和幻人比喻，都触及了这个问题，但都没有在方法论层面完整地解决它。认识到这一点，既是对中观哲学成就的公平评估（它比任何其他传统都更清醒地意识到了这个问题），也是对其解脱论方案的如实检验。

回到前言的判语：中观的贪著是对智识活动本身的贪。本章给出的正是这份贪著的机制：对结论的执取被“空亦复空”封住之后，执取转移到了工具与能力层面，而这一层恰在“破执”的

译见 Mervyn Sprung (trans.). *Lucid Exposition of the Middle Way*. Boulder: Prajñā Press, 1979（该书未入库，此条待核）。

名义下运作，最难被自我察觉。这份功能层的判定，将与前几章的结论合并，在下一章作总的检视。

下篇第八章 总结性检视：声称与功能

上篇三章按五问陈述了中观解脱论的最强形态，下篇前七章逐谛给出批评。本章的任务是收拢判词：按导论第一章立下的方法，把声称层与功能层分开，逐问检视中观交出的答卷。判词的论证均见所指各章，此处不再重复；这个收束的格式，也将沿用于后面各系。本章另补一节形式上的检视，证据不取自功能层，取自第一卷第十八篇对同一套论证所作的前提审计；这一节是本篇独有的，其余各系无同类材料可补。

苦谛

声称层：苦谛照旧，苦、无常、无我三相不动，苦仍是须止息的东西（上篇第一章）。功能层：下篇第一章的检验表明，这个“照旧”名同实异。苦的所在从行被迁入了见：“蕴之存续本身为苦”这一层被静默删除（用基线的话说，无余依涅槃失去了解脱论上的必要性），苦被重新定义为实有见加诸经验之流的产物；轮涅不二、菩萨道久住轮回、阿罗汉果降为中途站，都以这次迁移为结构前提。解脱的重心由此从经验之流的转化，转向正见之完成；后面各环的问题，都可追溯到这一步，而这一步从未被论证。

集谛

声称层：无明被精确化为实有见。这是中观对早期诊断最具雄心的贡献，也确是哲学上的成就。功能层：下篇第二章的检验表明，实有见住在反思层，而基线所诊断的渴爱与据取运作于前反思层；三个检验案例（婴儿、动物、丧失反思能力者）显示，前反思我感不依赖后反思我执。诊断在被精确化的同时，也偏离了苦实际运作的层次；把病根定在一个反思层的判断上，与苦谛的迁移是同一个动作的两面。

灭谛

声称层：戏论止息，涅槃亦空，轮涅不二。这里要写下本卷对中观最有利的一项判定（完整论证见下篇第三章）：“早期佛教对涅槃”是什么”守着沉默，中观否掉”涅槃是一个可证得的实有对象”的执取，就其自我理解而言，可能比后世任何对涅槃的正面描述都更贴近那份沉默；把涅槃对象化的倾向确是后出的，中观在声称层上是在抵抗它，而不是在推进它。但这项判定有其边界：“轮涅不二”所能证明的，至多是凡被立为概念的涅槃与轮回同属无自性；那个早期以沉默守护、从未被对象化的涅槃（蕴之不相续）不在其论证范围之内，而”皆无自性”本身并不取消名言量有权确立的世俗分别（下篇第三章）。

功能层：但对象化从另一扇门回来了（下篇第三章）。“现观空性”成为一项可追求、可标定、可认定的成就，被对象化的已经不是涅槃，换成了”见空性”这件事本身；灭谛的操作性内容由”止息”置换为”现观”，且随苦谛的迁移而变质：行流不再被称为苦，灭就不再是行流的止息，而成了对行流的另一种看法。“轮涅不二”在后世流通中被世俗谛化为”轮回即涅槃”的同一性读法，这种读法对修行动机的消解，第一卷已有专章分析（见第一卷 5.6《般若与中观文本中的论证滑坡》）。

道谛

声称层：机制与四谛同构，以正见消解无明，从而抽掉苦的条件；中观并自认为把”如实知见”这条老路走得比它所谓”声闻道”更彻底（第一章）。功能层：三道疑难。其一，用力方向从间接培育偏回直接对抗（下篇第四章），而培育式的内容多为外借，效果无法归因于空性见自身。其二，“无主张”与修行方向的规范性之间的张力（下篇第五章），名言量的辩护把这个问题精致化了，但没有消除它。其三，整套机制的成败系于一个认识论动作的成就，而这个动作与苦的实际层次之间，隔着下篇第二章所指认的错位。

验证

声称层：见道可依现观架构与道次第标定，传统内部对现量与比量之争亦有自觉（上篇第一章）。功能层：认定标准在历史中向论辩技艺、论疏质量、学问表现漂移（下篇第六章）；认定的门槛随系统化而愈加精英化、专门化。最终，谁有资格认定”已见空性”，答案越来越指向学问机构，离苦的止息本身越来越远。

中观篇总结：声称层与功能层		
	声称层	功能层
① 苦谛 	照旧，三相不动	名同实异：苦从行搬进见
② 集谛 	无明精确化为实有见	诊断错层：实有见在反思层，渴爱在前反思层
③ 灭谛 	涅槃亦空，最贴近早期的沉默	现观被再对象化；灭成为视角转换
④ 道谛 	与四谛同构，如实知见走到底	退回直接对抗；无主张与方向的张力
⑤ 验证 	现观可依道次第标定	判准漂移为论辩技艺，门槛精英化
 僉著判词：对智识活动本身的贪—— 执取住进了归谬这个行为本身 		
 总评：按声称层，是四谛最忠实的贯彻者； 按功能层，一条离贪的培育之路被改造成 以见地为核心的智识事业。		

Figure 19: 中观篇总结：声称层与功能层

贪著

前言的判语：中观的贪著，是对智识活动本身的贪。下篇第七章给出了这句判语的机制：空亦复空封住了对结论的执取，执取便转移到工具与能力层面；归谬的技艺、正见的框架、现观的追求，都可以成为新的据取对象，而且在“破执”的名义下最难被察觉。这里必须为中观辩护一句：它是五系中对这一危险最有自觉的一系，空亦复空与幻人自辩都表明它看见了问题；但看见不等于免疫。把解脱的全部重量压在认识论动作上，同时也就把贪著的新地盘让给了认识论活动。

形式的一笔

前七章的检视都做在功能层，证据是历史的、机制的、接受史的。这里补一笔形式上的，来源在第一卷第十八篇。那一篇的任务是把《中论》的论证核心提炼成定理，推到可辩护的最远处；它交出的前提清单只有三类：定义四条，其判准全数取自对手自用的文本；经典逻辑一宗；分析真一条。清单里没有第四类，**也没有一条圣教量**。那一篇并且当场演示过这套推导在佛教域外照样可用：该篇第八章把同一台推导施于永恒与创造的构型，一步未改。本书不争名目，只记这一条：支撑它成立的东西里，没有一样是佛教专有的。

这份清单可以拿来量一件事。凡能写进它的，一条也不需要佛教；而中观声称能转化一个人的东西，一条也没有写进去。见的那一侧被完全形式化了，转化的那一侧一个符号都没有。这不是说中观没有修道论，它有；下篇第四章已经查过，那套内容多为外借。这是说：**它自己的核心论证，对它自己的解脱论出不上力**。若空性见确能解脱，解脱之力必来自论证之外的某物，而中观未曾指认那是什么。

话须说准，三处。其一，论证不欠佛教材料，说的是辩护上的独立；来历上它仍是佛教的产物。其二，论证之为哲学，不等于它便与解脱无涉：一个哲学结论原则上可以有解脱论的分量。其三，本节不主张中观关于解脱说错了；它主张的只有一条，**那份前提清单已把论证的全部本钱点清，里面没有一样与苦的止息有关**，因此“现观空性即断无明”这一句不从论证得到任何支持，它是另加的一句，须另行立证。下篇第五章末尾那道两难在此有了度量：中观究竟是自足的解脱论，还是一套需要嵌入既有修行传统才能运作的哲学框架。形式化给出的答案偏向后者，而且不是靠语气偏，是靠清单偏。

这一笔不系于那个定理成不成立。第十八篇立有降格条款，三个出口。若定理成立，它成立为一条哲学定理，本钱如上，与苦的止息无涉。若守不住而降格，那么“一切实有见皆自坏”这条全称保不住，剩下的是逐案归谬；而逐案归谬与解脱的关系比全称定理更弱，它连实有见能否断尽都保证不了，遑论断尽即断无明。三个出口通向同一处。所以本卷引用第十八篇，不承担它的风险。

总评

按声称层，中观是四谛最忠实的贯彻者：它字字不离缘起，处处自证与四谛同构，其灭谛甚至比后世各系更接近早期的沉默。按功能层，它把一条以离贪为方向的培育之路，改造成了一项以见地为核心的智识事业；苦的止息没有被放弃，但它的位置从道路的每一步，移到了一个认识论成就的背后。而使这一切成为可能的最上游一步，是把苦从行中迁入见中。迁入之后，那个见不够够用，上一节的形式一笔给了答复：它足以支持一条哲学定理，不足以支持一条解脱论，因为清点它的本钱时，里面没有一样与苦的止息有关。

这是重心的结构性转移，不是败坏。这个转移开创的范式（以一个哲学洞见统摄全部解脱论）将在后面各系反复出现，只是洞见的内容各不相同：瑜伽行派以对识的分析接过这个范式，如来藏系以对佛性的信受接过它。各系接过范式时各自发生了什么，是后面各篇的问题。

第三篇 瑜伽行解脱论·上篇-解脱论综述

上篇第一章 唯识与解脱：核心主张

本章是瑜伽行篇的第一章，任务与中观篇第一章相同：把瑜伽行派的解脱论按它最强的形态陈述清楚，暂不批评。梳理仍用导论立下的五问：在先前提（苦是什么）、诊断（苦从何来）、目标（解脱是什么）、机制（如何解脱）、验证（如何认定已到）。瑜伽行派对这套标准来说是一个与中观性质不同的对象：中观自称只是把四谛讲透，瑜伽行则毫不讳言自己在“补足”，补足一套完整的心识理论、一套完整的修道地图，其体系的自觉程度在大乘诸系中首屈一指。它是五系中机制说明最完备的一家；这份完备正是它最强的自我主张，也是本篇下篇全部检验的对象。

瑜伽师的传统：从禅修笔记到义学体系

瑜伽行派（Yogācāra）之名即“瑜伽的践行者”。与中观发端于论辩不同，这一系发端于禅修者的传统：其根本论书《瑜伽师地论》（Yogācārabhūmi）的主体，是对修行阶位、所缘、作意的详尽整理，弥勒五论与无著（Asaṅga，约四至五世纪）、世亲（Vasubandhu）兄弟的著作在此基础上立起义学（第一卷 6.1、6.2）。这个出身决定了它与中观气质上的差异：中观的文本几乎不谈修行的操作，瑜伽行的文本里修行阶位、心所分类、禅定次第俯拾皆是。它是带着修行手册起家的学派。

它的核心论题“唯识”（vijñapti-mātra），按其自我理解，是一个来自禅修观察的报告，不是一句思辨的玄谈：在定中观察经验，发现一切显现皆不离识；由此推展，所谓外境不过是识的变现，能取（grāhaka）与所取（grāhya）的二元对立是识自身的虚妄分别（abhūta-parikalpa）所投射。⁶⁸ 这对术语用现代的话再交代一次（第一卷 6.4.6 已详释）：能取即经验中“正在认识着的”那个主体端，所取即“被认识到的”那个对象端；日常经验总是自动地把自己划分成这两极，凝固成“我在认识世界”的格局。唯识说二取虚妄，这不是说经验不存在，说的是这个划分不如实：有的只是识的流动，并不存在一个稳固的主体站在一个稳固的对象面前。解脱论的全部工作，就从这个观察展开。

苦谛：有漏识流之苦与“粗重”

在苦的设定上，瑜伽行派与基线的表面距离比中观更近。它不但保留三苦，而且为行苦补上了一个极具身体感的术语：粗重（dauṣṭhulya），指有漏种子在身心相续中造成的沉重、僵滞、不堪能，与轻安（praśrabdhi）相对。苦不只是感受，它是染污习气积压在相续中的状态本身；一切有漏法皆苦，染污的依他起整体处于粗重之中。这个表述把行苦从抽象判断落到了可以在禅修中体认的身心质地上，是瑜伽行对苦谛的一项实质贡献。

但苦的最终所在地，在这个体系里被安置到了一个特定的处所：阿赖耶识（ālayavijñāna）所执持的有漏种子。苦是识流之苦，识流之染在种子，种子藏于阿赖耶。这一安置的解脱论后果，下篇第一章专门检验；本章只记下声称：苦谛照旧，且比中观交代得更细。

集谛：二取、末那与无始习气

苦从何来？瑜伽行的诊断分三层递进。最表层是遍计所执（parikalpita）：把识所变现的对象执为心外实有，把能所二取的对立当真。中层是末那识（manas）：一个恒时运转的第七识，不间断地缘阿赖耶识而“恒审思量”，执之为我，与我痴、我见、我慢、我爱四烦恼常俱。⁶⁹ 这是瑜伽行派对佛教心识论的一个重要增设：那种先于一切反思、睡眠中亦不停歇的微细我感，在这里第一次获得了教义上的登记与专名。最深层是无始熏习：二取与我执之所以恒起，是因为阿赖耶识中藏着无始以来熏成的习气种子，遇缘现行，现行又熏成新种，种现相生，轮转不已。

⁶⁸ 唯识（vijñapti-mātra）与虚妄分别（abhūta-parikalpa），见世亲《唯识二十论》《唯识三十颂》及《辩中边论》首品“虚妄分别有，于此二都无”。英译与研究参 Stefan Anacker. *Seven Works of Vasubandhu*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984（1986 年重印），pp. 159–176, 178–190, 211–214, 291–297。学派总览见本书第一卷第六篇。

⁶⁹ 末那识恒缘阿赖耶、恒审思量、与四烦恼（我痴、我见、我慢、我爱）恒俱，见《唯识三十颂》第五至七颂（T31, no. 1586, p. 60b10–13）及《成唯识论》卷四至五（T31, no. 1585, pp. 21c17–22b2, 24c10–14）。

于是集谛的完整表述是：苦生于虚妄分别，虚妄分别依于末那的恒执与阿赖耶所藏的习气种子，种子无始相续。诊断一路向下，直抵一个作为一切解释之基底的储藏处。这个“一路向下”的形态本身，是本篇后面要反复端详的东西。

灭谛：转依与四种涅槃

解脱是什么？瑜伽行的回答是转依（āśraya-parāvṛtti）：所依的转换。染污的根本被拔除，这是基体层面的更替，不是换一个看法：阿赖耶识中有漏种子彻底舍弃，无漏种子圆满现行，识转为智，八识转成四智（大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智），阿赖耶从此舍其名。⁷⁰

《成唯识论》把涅槃分为四种：本来自性清净涅槃、有余依涅槃、无余依涅槃、无住处涅槃。⁷¹四种之中，真正承自旧说的是中间两种：有余依与无余依，基线的两阶被原样保留在清单里（导论第二章）。首尾两种都是大乘的新说。第一种本来自性清净涅槃说的是：一切法的真如理本来清净，不因修行而新得，一切有情平等具有，圣者的证悟只是把它证显出来；用现代的话说，它宣布涅槃除了是一件将要发生的事，还先是一个从来如此的事实。第四种无住处涅槃：以般若故不住生死，以大悲故不住涅槃，尽未来际利乐有情。佛果所证以第四种为胜：转依之后，清净的相续并不止息，四智恒转，事业无尽。灭在这里的形态，是所依的转换与净化了的延续，不是相续的终止。

与无住处涅槃的住世相配套，生死一侧也被对开为两种。《胜鬘经》分死为分段死与不思议变易死，《成唯识论》卷八接为正式教义：分段生死，有漏业所感、身命有定限，是凡夫的生死；变易生死，无漏业与悲愿所资、身命可改转延续而无定限，是圣者的存续（其身称意生身）。断尽烦恼障的圣者舍分段身而受意生身，以变易生死住世，至佛地方尽。十二因缘的生缘老死照旧成立，但从此只管分段的一半。⁷²这一安排的解脱论含义，下篇第三章检验。

道谛：五位、唯识观与正闻熏习

解脱如何发生？瑜伽行给出大乘诸系中最完整的道次第：资粮、加行、见道、修道、究竟五位。资粮位积集福智；加行位修四寻思观与四如实智，于暖、顶、忍、世第一四位次第观”所取空”进而”能取空”；见道位无分别智现前，触证真如，悟入唯识实性；修道位于十地中数数修习，渐断俱生二障；究竟位转依圆满，证大菩提与大涅槃。⁷³每一位有明确的所观、所断、所证，检点之密，直追它所继承的有部五道。这一串名目此处只作鸟瞰，各位的具体含义，下一章用现代的语言逐位解释。

机制的核心是一条种子层面的因果链：无漏种子遇正法而增长，有漏种子随对治而损伏，至见道而断分别起的二障种子，至十地修道而渐断俱生种子，至金刚喻定一时顿舍二障粗重，转依成办。这条链的起点另有一个著名的安排：出世间的清净种子从何而来？《摄大乘论》答：从”最清净法界等流正闻熏习”生，即听闻从佛之清净法界流出的正法，熏成出世心的种子。⁷⁴解脱的第一因，被安放在听闻正法这件事上。

验证：阶位行相与不可知的界限

如何认定已到？瑜伽行的答卷两面并陈。一面是大乘中最可称道的检点密度：五位十地各有行相可述，加行四位配四定（明得、明增、印顺、无间），见道十六心，修道所断烦恼分品列表；一个修行者在哪一位、断了什么、剩什么，理论上有表可查。另一面是一条明确的不可知界限：

⁷⁰ 转依（āśraya-parāvṛtti）与八识转四智，见《成唯识论》卷十（T31, no. 1585, pp. 56a12–56b6）；阿罗汉位舍阿赖耶名，见同论卷三（p. 13b9–29）。

⁷¹ 四种涅槃（本来自性清净、有余依、无余依、无住处），见《成唯识论》卷十（T31, no. 1585, p. 55b7–20）。

⁷² 二种死（分段死、不思议变易死）与三种意生身，见《胜鬘师子吼一乘大方便方广经·一乘章》（T12, no. 353, pp. 219c20–220a20）；分段生死与不思议变易生死的界说（有漏业感三界粗异熟果、身命有定齐限；无漏有分别业感殊胜细异熟果、由悲愿力改转身命、无定齐限），见《成唯识论》卷八（T31, no. 1585, p. 45a14–22）。

⁷³ 五位（资粮、加行、见道、修道、究竟）与加行四位（暖、顶、忍、世第一）配四定（明得、明增、印顺、无间）、四寻思与四如实智，见《成唯识论》卷九（T31, no. 1585, pp. 48b11–49c3）及《摄大乘论·入所知相分》（T31, no. 1594, pp. 142c15–143b11）。

⁷⁴ “出世间种子”从最清净法界等流正闻熏习种子所生”，见无著《摄大乘论·所知依分》（T31, no. 1594, p. 136c1–16, 引文见 p. 136c3–4）；英译参 John P. Keenan (trans.). *The Summary of the Great Vehicle*. Berkeley: Numata Center, 1992。

作为整个体系枢纽的阿赖耶识，其行相”不可知”，《三十颂》明言其执受与了别微细难知；⁷⁵末那的恒审思量同样非内省可直接得见。诊断所指的病灶与机制所依的基体，皆在常人可观察的范围之外，唯有圣智能证。验证问题因此呈现出一种奇特的双层结构：路上的检点极密，根基的观察极难。这个结构留待下篇第六章检验。

解脱论的形状：两步走的路

五问过完，还要把这份答卷的整体形状描出来，下篇的全部检验都将挂在这个形状上。瑜伽行的解脱论是一条两步走的路。第一步是见道：无分别智现前，触证真如，悟入唯识实性。这一步与中观的证悟空性高度同构：同样由一次单独的认识论事件承担枢纽，同样规定此事顿断分别起的执着、而把俱生的部分留给后路。第二步是此后的两大阿僧祇劫：为”见道之后俱生执犹在”这个疑难，修一条以熏习为机制、以十地为里程、以转依为终点的长路。中观把全部重量压在第一步上，对第二步语焉不详（月称的道次第系统化是后来的补课）；瑜伽行的全部特有工程（阿赖耶、种子、五位十地）几乎都是为第二步修建的。换言之，它把中观的终点改造成了自己的起点。

这不是本书的强加，瑜伽行自己说得明白。《解深密经》立三时判教：初时说四谛，第二时隐密相说空，第三时显了相说唯识；说空的般若被判为对而不了义的半程，自己是全程。⁷⁶“超越并完善般若之路”，是瑜伽行的自我声称。这个形状本身是传统自述（见道与修道之分古已有之），描出它不构成批评；批评要问的是两步各自的成色：第一步与中观同构，中观篇查出的问题它是否一并继承（下篇第四、六章）；第二步的漫长工程，其机制是否真有说明（下篇第五章）、其起点的苦谛与诊断是否为这项工程而被重新安置（下篇第一、二章）。

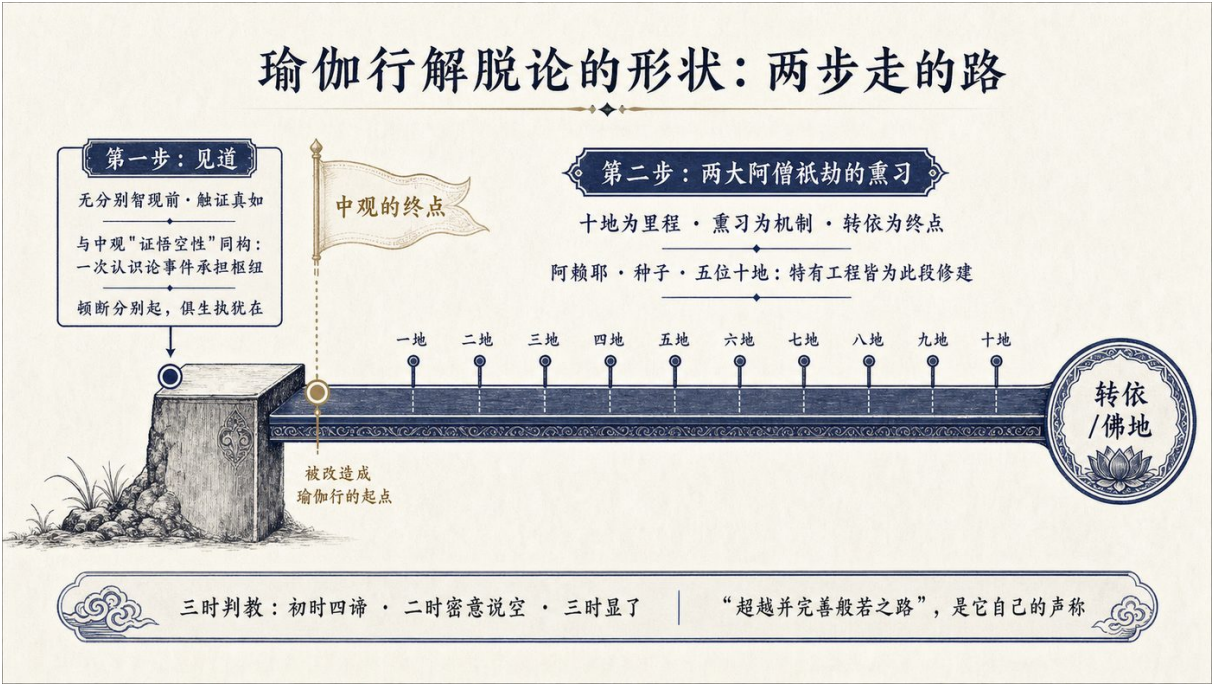


Figure 20: 瑜伽行解脱论的形状：两步走的路

小结：机制最完备的解脱论

⁷⁵ 《唯识三十颂》第三颂说阿赖耶”不可知执受、处、了”（其执受、处所与了别皆微细难知）。阿赖耶识概念的思想史研究，见 Lambert Schmithausen. *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1987, Part I, p. 1（作为心过程的潜隐根本层）；William S. Waldron. *The Buddhist Unconscious: The Ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*. London: RoutledgeCurzon, 2003。

⁷⁶ 三时判教（初时四谛、第二时隐密相说空、第三时显了相），见《解深密经·无自性相品》（T16, no. 676, pp. 697a23-b9）；下篇第二章的问题清单表亦及此品。见道顿断分别起、修道渐断俱生起之分，见《成唯识论》卷九至卷十（T31, no. 1585, pp. 48c27-29、54a6-15）。

五问合观，瑜伽行交出的答卷是：苦谛照旧而更细（粗重），诊断比中观多出一整层心识架构（末那与阿赖耶），灭谛以转依给出基体层面的更替并保留两阶涅槃，道谛给出五位十地的完整地图并把机制落实到种子的生灭，验证给出细密的阶位行相。它的自我定位也与中观不同：中观说自己无所立，瑜伽行毫不迟疑地立，立到底，立出一个能把轮回、业果、禅定、解脱全部纳入统一说明的体系。这份“把一切都解释到底”的抱负，是它最强的形态，也是前言为它下的那句判语（对根本与确定性的贪）所指的对象。名实是否相符，两步的成色如何，下篇逐环检验。

上篇第二章 瑜伽师的修道论：声闻地与五位

上一章按五问陈述了瑜伽行解脱论的核心主张，其中道谛只给到骨干。本章把镜头拉近到修道论，问与中观篇第二章同样的问题：这条路落到实际修行上是什么样子？答案将显出与中观的一个鲜明对比：中观的修道论要靠合并提婆才凑得像样，瑜伽行的修道论则厚得需要裁剪才能综述。这个厚度从何而来、厚在哪一侧，是本章要看清的两件事。

厚度的来源：《瑜伽师地论》的双重身份

《瑜伽师地论》百卷，其中与修行操作直接相关的部分占了极大篇幅；仅《声闻地》一分，就是一部完整的禅修手册，从种性、发心、资粮，讲到安居处所、亲近善士、守护根门、饮食知量、初夜后夜常修觉悟，再到止观的全部技术细节。⁷⁷ 这部论的双重身份须先点明：它既是瑜伽行派的根本论书，又在很大程度上是对部派佛教（尤其说一切有部一系）禅修传统的忠实汇编。《声闻地》所述的路，就其内容而言，是论主所谓“声闻乘”的路，即部派共传的那条解脱道；瑜伽行派的特有教义（阿赖耶、三性、唯识观）在这一分里几乎不承担角色。

这个双重身份决定了本章的叙述策略：先看它继承保存了什么（这部分与基线的连续性极高），再看它自家增设了什么（这部分才是瑜伽行修道论的特有面目），两者的接缝处，正是下篇批评的着力点。

继承的一侧：九住心与止观全套

以止为例。《声闻地》给出九住心（内住、等住、安住、近住、调顺、寂静、最极寂静、专注一趣、等持），把从初摄心到得定的全过程分为九个可辨认的阶段，每阶段配所用的作意与对治；又立八断行，并以六力四作意说明各阶段的动力来源。《辩中边论》则把五过失与八断行明确配对。这套阶次后来成为汉传与藏传共同引用的止学标准（宗喀巴《广论》的奢摩他章即依此立）。⁷⁸ 观的一侧，《声闻地》以四谛十六行相为所缘的次第观察，配合七作意从欲界定入根本定。这一整套，无论精粗，都是培育式的：长时的、渐进的、以心的堪能性（*karmanayatā*）为目标的训练。与中观篇第二章所见“培育式内容多为外借”恰成对照：瑜伽行的培育式内容是自家保存的祖产，而且保存得比谁都全。

这也回应了导论第二章立的那项标准（间接培育与直接对抗）在瑜伽行这里的初步观感：单看《声闻地》，这个学派站在培育一侧，站得很稳。

增设的一侧：四寻思与悟入唯识

但瑜伽行派之为瑜伽行派，不在《声闻地》，而在它把这套共法的止观，对接到自家的唯识观上。对接的枢纽是加行位的四寻思观：于名、义、自性、差别四事寻思，观其皆是假立、不离于识；寻思成熟，转为四如实智，如实了知能取所取俱不可得。次第是先观“所取空”（境不离识，所取的对象无实），再观“能取空”（所取既无，与之相对的能取亦不成立），至世第一法，一刹那间双印二空，无间引生见道的无分别智，触证真如。⁷⁹

要看清这一步的性质：四寻思是以概念检验概念的分析性禅观，其所缘是“名与义的关系”这类语义结构，其操作是以唯识见拆解对象的实在性。它与《声闻地》那种以身受心法为所缘的

⁷⁷ 《瑜伽师地论·声闻地》（*Śrāvakabhūmi*），玄奘译本卷二十一至三十四。梵本校订与研究见 Karunesha Shukla (ed.), *Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga*, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1973; 《瑜伽师地论》的成书分层研究，参 Lambert Schmithausen 前引书及本书第一卷 6.1。舒克拉本库内暂无，其著录可由施密特豪森书内自证：*Ālayavijñāna* (1987) 第二部书内 577 页的略语表作“SrBh = Śrāvakabhūmi, ed. K. Shukla, Patna 1973 (TSWS vol. XIV)”，并另立一条“SrBh(m) = Skt. manuscript of the Śrāvakabhūmi, photos of which are kept in the K. P. Jayaswal Research Institute, Patna”。其书系列名 **Tibetan Sanskrit Works Series** 第十四种，本注原未记。施密特豪森全书用 SrBh 一略语一百一十余处，可见其分层研究即以此校本为底，两条引证相承而非并列。

⁷⁸ 九住心、八断行、六力四作意，见《瑜伽师地论·声闻地》第三瑜伽处（T1579，卷二十九至三十）；五过失与八断行的配对，见《辩中边论》卷二（T1600）；宗喀巴《菩提道次第广论》奢摩他章承用此架构。

⁷⁹ 四寻思（名、义、自性、差别）与四如实智、暖顶忍世第一四位配明得定等四定、先所取空后能取空的次第，见《摄大乘论本·入所知相分》（T31, no. 1594, pp. 142c15–26, 143b3–11）与《成唯识论》卷九（T31, no. 1585, pp. 49a25–c7）。

如实观察，在工具性质上不同类；它更像把中观篇所见的那种”以见破执”，移植到了定的平台上来执行。瑜伽行的修道论的特有部分，是一个安装在深厚培育地基上的分析装置。

五位地图：用现代的话走一遍

上一章报过五位的站名，把解释留给了本章；此处逐站走一遍，尽量用现代的话。

资粮位，准备期。“资粮”即行装盘缠：福德（布施、持戒等行为层面的积累）与智慧（听闻教理、如理思维）两种储备。此位的修行者对唯识的道理已经相信并且理解，但这份理解还是教科书式的，未在定中亲自验证，更未触动心的深层运作。《三十颂》对此位的定位很清醒：“于二取随眠，犹未能伏灭”：对能取所取所引生的潜在倾向（随眠），尚无伏灭之力，全凭对教理的确信（胜解）支撑前行。

加行位，冲刺期。“加行”即加紧用功，任务是把教科书式的理解转成定中的直接观察，操作就是上一节所述的四寻思。进程分四个位次：暖、顶、忍、世第一法。名目听着古典，标记的其实是同一观察递进的四级强度：暖，如钻木取火先觉热气，指观察初见成效、圣道之火将生未生的征兆；顶，如登山至顶，指这种仍会退失的观察到达顶点、正处进退之界；忍，指对”所取无、能取亦不可得”这个结论不再抵触、安然印可；世第一法，指凡夫位所能到达的极限，一刹那间即越界成圣。四位各配一种定（明得、明增、印顺、无间），刻画同一件事在定中的逐层深化：先看见对象立不住（所取空），再看见与对象相对的那个观察者也立不住（能取空）。

见道位，质变的一刻。无分别智现前：一种不经概念、不落名言、没有能观所观对立的直接认知，触证真如。此前的一切修行都还是”关于”实相的，隔着概念的中介；这一刻按教义是与实相的照面本身。见道极短，以刹那计，发生即入初地，凡夫从此为圣者。其效力界限分明：凡属后天分别所起的二障种子（由错误的教义与推理养成），于此一断永断；与生俱来的俱生二障，其种子于此原封未动。

修道位，漫长的巩固期。见道所断只是分别起的一半，俱生的习气不为一见所动，须在初地至十地的修习中数数熏修、分分断除。用现代的话说：见道改变的是看法，修道要改变的是习惯；一个人可以在某个瞬间彻底看清一种焦虑的无谓，而身体的焦虑反应仍会持续经年。分别起与俱生起之分，就是佛教对这个落差的教义登记；十地则是一张以劫为单位的习气清除进度表，每地有所修的重点与所断的障。这段巩固期为什么长到以劫计，下一节单独讨论。

究竟位，终点。第十地尽头，金刚喻定现前（以金刚为喻，谓其至坚至利，能断最微细的障），一刹那顿舍二障最后的粗重，转依成办：有漏种子舍尽，八识转为四智，成佛。地图至此走完，每一站的名目、所断、所证皆有明文。⁸⁰

时间结构：三大劫与地上的漫长

这张地图的时间尺度须单独记下。从初地见道到究竟成佛，要历第二、第三两个大阿僧祇劫。换言之，那个作为机制核心的”悟入唯识性”，在整个时间表上位于极前端，其后是以劫计数的串习与积聚。上一章把这个结构称为两步走的路：见道是前半步，与中观的证空同构；其后的漫长熏修是后半程，是瑜伽行自家修建的部分。瑜伽行派对”见了之后为什么还要修这么久”有自己的回答：俱生的习气非见所能顿断，须于诸地数数熏修无漏，令种子势力渐增、粗重渐除。这个回答把重量从”见”分摊到了”熏”上，是它比中观机制说明更细的地方；这份细致本身是否成立，是下篇第五章的题目。

小结

瑜伽行的修道论可以这样描述：一副从部派禅学完整继承下来的培育式身体（九住心、止观、资粮护养），加上一个自家制造的分析头脑（四寻思、唯识观、悟入三性），再配上一张以劫为单位的种子净化时间表。它没有中观那种”方向清晰而次第未备”的问题，它的问题将是另一

⁸⁰ 五位的正式名目为资粮、加行、通达（见道）、修习（修道）、究竟，界说见《成唯识论》卷九至卷十（T31, no. 1585, p. 48b6-19）；“于二取随眠，犹未能伏灭”为《唯识三十颂》第二十六颂语（T31, no. 1586, p. 61b6-7）。暖、顶、忍、世第一法四善根之名义承自说一切有部的道次第，见《阿毗达磨俱舍论·分别贤圣品》（T29, no. 1558, pp. 119b10-120a17）；唯识家以四寻思、四如实智重作解释（T31, no. 1585, pp. 49a25-b27）。金刚喻定顿断最微细障，见《成唯识论》卷十（T31, no. 1585, p. 54a6-15）。

种：次第太备了，备到每一步都被理论预先说明；当地图先于行走、说明先于经验时，修行者观察到的还是不是经验本身，是下篇（尤其第五、六章）要检验的。

上篇第三章 系统化：种子学说与《成唯识论》

中观篇上篇第三章看的是月称如何为早期中观补全道次第；瑜伽行派不需要这样一位补全者，它从无著起就是系统的。本篇这一章要看的因此是另一件事：这个本就系统的学派，其系统化朝哪个方向继续推进，推到《成唯识论》时定型为什么形态。一句话预答：朝解释机器的方向。中观的系统化是给一条路补上台阶，瑜伽行的系统化是给一部机器补全零件与说明书。

为什么需要阿赖耶识：六个解释缺口

阿赖耶识的提出，在瑜伽行自己的论证里，是为了填补六识说留下的解释缺口。《摄大乘论》一口气列出多条“若无此识则不成”的论证：业果异熟谁来执持（造业到受报之间隔着多生，六识有间断，由谁执持不失）；结生相续谁来投胎（死位诸识俱灭，谁去往生）；灭尽定中识不离身（入灭尽定者六识皆灭，何以不是死人）；⁸¹ 执受根身谁在维持（熟睡闷绝时身体何以不坏）；等等。每一条的形式都一样：某个佛教共许的现象需要一个连续的载体，六识担当不起，故须别立一个恒转不断、微细难知的根本识。

这组论证的性质值得注意：它们是理论内部的功能推求，不是禅修报告，从“系统需要什么”推出“必须有什么”。这个论证形式有名字，也有已经量过的限度。第一卷下部第二十篇第三章把它命名为“离此不可得”格式，并录论文三处同模原句（离此命根、众同分等恒时相续胜异熟果不可得故；离此余法能遍执持诸法种子不可得故；诸有执无第八识者，依何等食），与第十五篇所记有部立得、无表色、命根、众同分的手法正面对读；限度是同一条：这个形式只能证到功能位的必要性，证不到承担者的实有。论文用它立赖耶，用得比有部立得与无表色时谨慎，可是形式的限度是一样的。把这条推导链逐项摊开，形态一目了然：

			阿赖耶识因此拥有的
系统需要什么	六识解释难点	引入什么可以解释	特性
业果跨生的执持：造业到受报隔着多生，须有承担者	六识有间断（熟睡、闷绝、无心定中皆停转），且随境转换，担不起长期执持	一个从不间断、专司储存的背景识	异熟性（承载业果）；恒（相续无断）
习气的储存：烦恼暂伏后何以复起，修行的积累存于何处	心念刹那即灭，灭已无处存身；对治现前时染心不在场，其种子无处寄存	一个可受熏、能持种的仓库	受熏持种；自身无覆无记（中性，染净种子皆可寄存）
结生相续：死此生彼之间，谁去投胎	死位六识俱灭，无识可往	一个死时最后舍、生时最先来的识	恒转如瀑流（非常非断，贯通生死）
灭尽定“识不离身”：入灭尽定者六识皆灭，经说其非死	六识既灭，“识不离身”的经说无处落实	一个六识灭尽时仍在运行的微细识	微细；行相不可知

⁸¹ 《摄大乘论·所知依分》列举成立阿赖耶识的诸理证（执持业果、结生相续、灭尽定识不离身、执受根身等）；灭尽定一证的思想史意义，见 Lambert Schmithausen. *Ālayavijñāna*. Tokyo: IIBS, 1987, Part I, pp. 18–19（该书以《瑜伽师地论·三摩呬多地》此段为阿赖耶识概念的初始段落）；另参 Paul J. Griffiths. *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*. La Salle: Open Court, 1986.

			阿赖耶识因此拥有的特性
系统需要什么	六识解释难点	引入什么可以解释	
根身的执受：熟睡闷绝时六识不行，身体何以不坏	维持身体须有恒时在场的识，六识做不到	一个恒时执受根身的识	执受（执持根身令不烂坏）
命终的次第：将死时身体渐冷，冷触所至即识所离	六识早已不行，说明不了冷触的渐次	一个渐次撤离、所离之处即冷的识	舍执受有次第；与一期生命同始终

第四列合起来，就是阿赖耶识的全部规定：恒转如瀑流，受熏持种，异熟，执受，行相不可知。⁸² 每一项特性都从左边某一格的解释需要倒推而来，不由观察得出。它是为解释而生的设定，这一点瑜伽行自己并不讳言。

种子学说：机制的全面改写

系统化的第二步，是把一切因果改写为种子的消长。种子（bīja）被严格定义为阿赖耶识中能亲生自果的功能差别，并立六义为其资格标准：刹那灭、果俱有、恒随转、性决定、待众缘、引自果。⁸³ 现行熏种子，种子生现行，种子又自类相续；染净的消长、修行的进退、异熟的成败，一切变化都被改写为种子势力的增减记录。与说一切有部以“得”（prāpti）来说明烦恼与圣道之系属相比，种子说的解释力确有优势：得是一个外在的系属关系，种子是内在的潜能相续，后者能说明渐修渐熏的连续性，前者不能。⁸⁴ 但两者的家族相似也一望可知：都是为“不现行的东西如何仍然属于你”这个问题发明的理论存在物。

染净共存的张力在这套学说里获得了标准处理：阿赖耶识自身无覆无记，如仓库之中性，染种净种并藏其中；无漏种子或本有或新熏（护法系折中为二者俱有），凭正闻熏习而增长，与有漏种子此消彼长。修行由此获得一个完全内在于体系的描述：所谓进步，就是净种子势力的增长曲线。

末那识：为微细我执设立专职机构

系统化的第三步是第七识的确立。六识说下，我执只能是第六意识的间断活动，无法解释我感的恒时在场：熟睡无梦时、专注忘我时，那个微细的“我”的底色并未消失，醒来它仍在。瑜伽行的解决是设立专职机构：末那识恒缘阿赖耶，恒审思量执之为我，与四烦恼常俱，其运作先于并独立于第六识的反思活动。修道论上，末那在见道时被初步降伏，至无学位彻底转为平等性智。

这一设定的解脱论意义，本篇下篇第二章会专门处理；此处先记下它在系统内的功能：它把“俱生我执”从一个描述词升格为一个有识体、有所缘、有相应心所的机构，微细我感从此在心识组织图上有了自己的办公室。

《成唯识论》：定于一尊的形态

⁸²表中六项综合《摄大乘论·所知依分》的诸理证与《瑜伽师地论·摄决择分》的八相论证（依止执受、最初生起、明了性、种子性、业用差别、身受差别、处无心定、命终时识，八者若无本识皆“不应道理”），后者见《瑜伽师地论》卷五十一（T30, no. 1579, pp. 579a20–c20），经《成唯识论》卷三至卷四扩为十理；“将死时……冷触渐起”一证见《成唯识论》卷三（T31, no. 1585, p. 17a13–20）。

⁸³种子六义（刹那灭、果俱有、恒随转、性决定、待众缘、引自果），见《成唯识论》卷二（T31, no. 1585, p. 9b7–29）。

⁸⁴说一切有部以“得”（prāpti）系属烦恼与离系，见《俱舍论》卷四〈分别根品〉（“得謂獲成就，非得此相違，非得唯於，自相續二滅”），离系即卷一“擇滅謂離繫”，以得说随眠见卷十九〈分别随眠品〉（“或經於得假說隨眠”），及本书第一卷 3.1、3.2；种子说与“得”的功能对比，参 William S. Waldron. *The Buddhist Unconscious*. London: RoutledgeCurzon, 2003, ch. 2–3（有部“得”说与经量部种子说两节相邻，书内 72–73 页）。

护法 (Dharmapāla) 一系经玄奘编译为《成唯识论》，标志系统化的完成形态：八识三性五位百法各安其位，异说被逐条裁断，体系获得了近乎法典的密合度。⁸⁵ 裁断什么、如何裁断，两桩著名公案可作示例：

争点	诸家异说	《成唯识论》的裁断
识体分几分（一次认知的内部结构，须留意署名的时代：《成唯识论》通篇不署名，论文以有义与两种者并列写下四重，一分二分三分四分判摄安难陈护是汉传注疏后加的分类语言，见第一卷下部第二十篇第一、四章）	安慧：一分，唯自证分（识体自身）实有，见分、相分皆属遍计所执；难陀：二分，见分（能缘一侧）与相分（所缘一侧）即足；陈那：三分，量境须有记录此量的“量果”，故加自证分；护法：四分，自证分亦须被证知，再加证自证分	以护法四分为正义，后世法相家概括为“安难陈护，一二三四”。理由：所量、能量、量果三者缺一不可；至于证自证分是否又需被证，论主以自证分与证自证分互相证知作答，无穷追问由此封住
无漏种子从何而来（本有与新熏）	护月：一切种子法尔本有，熏习只令其增长；难陀：一切种子皆由熏习新生；护法：本有、新熏二类俱有	以护法折中说为正义。理由：唯新熏，则无漏种子无从初起（有漏熏不出无漏），五姓差别亦无所依；唯本有，则“种由熏生”的经说与熏习的实义落空；故二类并立，本有者安顿种姓与无漏之源，新熏者安顿经验的累积

两案的裁断都走立一家为正义、判余家为不了的路，不作存疑待考：解释机器不容悬而未决的零件。与安慧一系相比，护法系在“识体实有”的方向上立场更坚：依他起的识相不可全遮，否则染净因果无所依托。这个立场使汉传法相宗承接的唯识学，成为大乘诸系中本体论承诺最明晰、最不含糊的一支。

至此，瑜伽行的系统化完成了它的形态：一个以不可知的根本识为地基、以种子消长为运作、以八识机构为组织、以五位十地为流程的完整解释机器。它对一切问题都有答案，每个答案都在体系内环环相扣。这份密合是它的骄傲；密合本身是否是一种解脱论上的成就，是下篇的问题。

⁸⁵ 《成唯识论》为玄奘译十家注释而以护法为正义之作；十家名目及以护法为宗见窥基《成唯识论述记》(T43, no. 1830, pp. 231c7–232a12)。四分说的论证见《成唯识论》卷二 (T31, no. 1585, pp. 10a22–c11)，诸家配属为安慧一分、难陀等二分、陈那等三分、护法等四分，见《成唯识论述记》(T43, no. 1830, p. 320c17 起段)；“安难陈护，一二三四”为后世法相家的概括口诀。本有、新熏及本新合生三说见《成唯识论》卷二 (T31, no. 1585, pp. 8a21–9b7)，护月、难陀等诸家配属见《成唯识论述记》(T43, no. 1830, pp. 304b5–308b10)。英译参 Francis H. Cook (trans.). *Three Texts on Consciousness Only*. Berkeley: Numata Center, 1999。汉传法相宗的承接见本书第一卷第十篇第七章〈唯识宗〉。

第三篇 瑜伽行解脱论·下篇-解脱论批评

下篇第一章 苦谛：从可观察的行到不可知的藏

上篇三章把瑜伽行解脱论按其最强形态摆了出来。从本章起转入批评，次序仍依五问：先苦谛，后集谛，再灭谛，继而道谛两章（对抗的延续、机制的空转），然后验证，以贪著判定收束功能层，最后作总结性检视。每章的规矩不变：先给瑜伽行最强的自辩，再下判断。

本章检验最上游的一问。中观篇下篇第一章的结论是：中观在“苦谛照旧”的声称下，把苦从行中迁入了见中。瑜伽行的情形乍看正相反：它不但没有淡化行苦，还以“粗重”给了行苦一个身体化的名字。但细看苦在这个体系里的最终位置，会发现一次性质不同的迁移：苦没有迁入见里，它迁入了藏里，从可观察的经验之流，移进了见道之前无从通达的种子仓库。

一、先记下功：瑜伽行对行苦的强化

有一句话须说在前面：基线的苦谛以行苦为标尺（导论第二章），大乘诸系中把行苦落实得最认真的是瑜伽行。粗重（*dauṣṭhulya*）一词把“蕴之存续本身的不可依恃”落到了身心可感的质地上：论本径以染污种子名为粗重，它在所依上的表现是身心沉重、僵滞、不堪能，而一切所依自体为粗重所随，被安立为行苦；对治的方向是轻安与堪能性。⁸⁶有漏皆苦在这里是一个有对治、有次第、有身体指标的修行范畴，不是一句判词。就声称层而言，瑜伽行的苦谛与基线的连续性，在五系中居首。

转依的设定同样应记一功。中观篇下篇第一章曾指出，轮涅不二使苦不能内在于行；瑜伽行没有走这条路，它承认染污的依他起整体是苦，解脱须是所依层面的更替。苦在行中这个基线判定，瑜伽行在字面上保住了。

二、但苦的最终位置是不可知的

问题出在下一步。苦在识流中，识流之染在种子，种子藏于阿赖耶，而阿赖耶“不可知”（上篇第一章）。把这条安置链走到底，苦谛发生了一次静默的性质变化：苦的终极所在，从任何人可以当下观察的经验特征（无常、逼迫、不可依恃），变成了一个理论设定物的内部状态（阿赖耶中有漏种子的存在与势力）。

这次迁移的代价要说清楚。基线的苦谛是一个观察报告：行苦虽深，但它显现于经验之流，四念住的观察在原则上可以触及它（导论第二章）。瑜伽行的苦谛是一个理论诊断：你之所以苦，是因为你的根本识里藏着你看不见的染污种子。前者邀请检验，后者要求信任。苦谛作为整个框架的在先前提，其认识论地位从“可共见的起点”变成了“体系内的推定”；起点的重量，被典当给了体系的解释力。

图中右侧三框全在“可观察线”上方，不能据其位置认定种子及其所藏可观察。紧前正文把二者说成不可观察的理论存在物；图线的位置没有复现正文的这一区分。

瑜伽行人对此有一个现成的回应：苦并没有离开经验，粗重就是它的身心质地，轻安就是它减损的凭据；被安置进阿赖耶的只是苦的潜在形态。这个回应比初看更强，须先把论本的口径摆正。粗重并不只是种子生起的一个后果。《瑜伽师地论》卷二径直把种子叫作粗重：烦恼品所摄的种子名为粗重，亦名随眠，异熟品及其余无记品所摄的唯名粗重；同一段所列种子的异名里

⁸⁶粗重，梵语 *dauṣṭhulya*，玄奘译作“重”（本书用今字作粗重），藏译作 *gnas ngan len*，Powers 英译作 *errant tendencies* (John Powers (trans.). *Wisdom of Buddha: The Samdhinirmocana Sūtra*. Berkeley: Dharma Publishing, 1995, 书内第 323 页注引《摄决择分》，并出梵、藏两名)。论本依据：《瑜伽师地论》卷二（本地分意地）：“又於諸自體中所有種子，若煩惱品所攝，名為重，亦名隨眠。若異熟品所攝，及餘無記品所攝，唯名重，不名隨眠……是故一切所依自體，重所隨故，重所生故，重自性故，諸佛如來安立為苦，所謂由行苦故”（T30, no. 1579, p. 284c03 起一段）；卷五十八（攝決擇分）：“略有二種重。一、漏重，二、有漏重。漏重者，阿羅漢等修道所斷煩惱斷時，皆悉永離。此謂有隨眠者有識身中不安隱性、無堪能性”（p. 625b16 起一段）。《摄大乘论》卷上：“重相者，謂煩惱隨煩惱種子。輕安相者，謂有漏善法種子。此若無者，所感異熟無所堪能、有所堪能所依差別，應不得成”（T31, no. 1594, p. 137b27 起一段）。《成唯识论》卷九：“二障種子立重名，性無堪任，違細、輕故”（T31, no. 1585, p. 50c29 起一段）。粗重与行苦的直接挂钩，出在上引卷二一段。

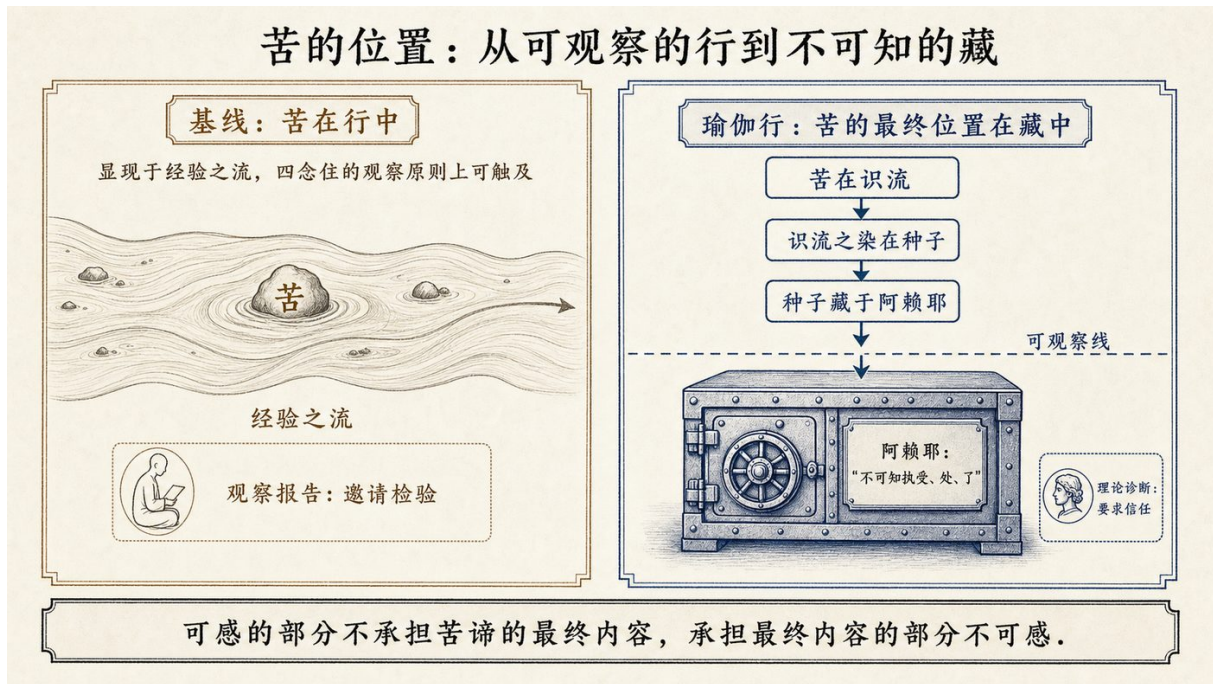


Figure 21: 苦的位置：从可观察的行到不可知的藏

就有苦这一名。《摄大乘论》说阿赖耶有粗重相与轻安相，粗重相就是烦恼随烦恼种子。《成唯识论》卷九一处说二障种子立粗重名、性无堪任，另一处又说粗重一语可指二障种子，也可指二障所起的无堪任性。安慧《三十颂释》说得最直：释轻安时，粗重是身心的不堪能与杂染诸法的种子；释第二十九颂时，粗重是所依的不堪能，而这正是烦恼、所知二障的种子。⁸⁷ 在这一系说法里，种子与粗重之间没有一道因果的中介；粗重是同一件事，从所依的功能状态说是无堪任，从潜在之因说是种子。论师们并不全然一律：无性释《摄论》，说若无粗重种子，粗重的无堪任性便不应得有，把两者排出依止的先后；慧沼整理诸文，数出粗重的五种所指，未了只说“诸说不同，准此会释”。⁸⁸

因此，说种子是不可感的因、粗重是可感的果，并不是体系的规定。反过来的一步同样走不通：不能由此推出种子正以粗重的形态被感知。无堪任性首先是所依的一种功能状态，不等于经验

⁸⁷ 种子即名粗重，见上注所引《瑜伽师地论》卷二一段；同段所列种子的异名：“又诸种子，乃有多种差别之名。所谓名界、名种姓，名自性，名因，名萨迦耶，名戏论，名阿赖耶，名取，名苦”（T30, no. 1579, p. 284c03 起一段）。《成唯识论》卷九另一处释十地断障：“彼麁重言，显彼二种，或二所起无堪任性”（T31, no. 1585, p. 52c07）。安慧《三十颂释》释第十一颂轻安：“praśrabdhīr dauṣṭhulyapratīpakṣaḥ kāyacittakarmanyatā | dauṣṭhulyam kāyacittayor akarmanyatā sāmkleśikadharmabījāni ca”（Buescher 校本 p. 78）；释第二十九颂的二种粗重：“dvidheti kleśāvaraṇadauṣṭhulyam jñeyāvaraṇadauṣṭhulyaṇ ca | dauṣṭhulyam āśrayasyākarmanyatā | tat punaḥ kleśajñeyāvaraṇayor bījaṁ”（p. 140）。所据为 Hartmut Buescher (ed.), *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya: Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007 的 GRETEL 电子本（2020-07-31 版），页码依电子本所标 Buescher 页。调伏天（Vinītadeva）《三十颂疏》复释安慧之释，作两解：“kim idaṁ dauṣṭhulyam ity āha/ dauṣṭhulyam ity ādi/ kāyacittayor akarmanyatā dauṣṭhulyam ucyate/ yadi vā sāmkleśikānāṁ dharmānāṁ bījaṁ dauṣṭhulyam”（Padmanabh S. Jaini, “The Sanskrit Fragments in Vinītadeva's Triṃśikā-ṭīkā.” 收入 *Collected Papers on Buddhist Studies*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001, 书内第 431 页）。种子的定义见《成唯识论》卷二：“本識中親生自果，功能差別”（p. 8a05 起一段）。

⁸⁸ 无性《摄大乘论释》卷三释粗重相、轻安相：“麁重相者，惡故名麁，得此沈沒故名麁重，即是煩惱及隨煩惱所有種子。此若無者，所有麁重無堪任性不應得有。輕安相者，如說相違，輕而安隱有堪任性是輕安相”（T31, no. 1598, p. 398b05 起一段）。慧沼《成唯识论了义灯》卷七：“言麁重者，諸文不同……說麁重不同，略有五種。一、二障種子名麁重……二、二障所引生所餘習氣無堪任性，名為麁重……三、二障現行名為麁重……四、諸有漏種總名麁重……五、一切有漏種及現行名為麁重”，其下引《瑜伽》卷六十四“無所堪能、不調柔相是麁重相”，結以“諸說不同，准此會釋”（T43, no. 1832, p. 797a13 起一段）；同书卷五释粗重縛，另作四分：现行有漏诸心所、现行二障、二障种子、二障习气（p. 748a21 起一段）。

到一团叫作种子的东西；《成唯识论》给种子的定义是本识中亲生自果的功能差别，是一种潜在的生果功能，不是可以直接辨识的经验对象。《瑜伽师地论》卷五十一更正面划了认识论的界：未见谛者于诸谛中未得法眼，不能通达一切种子阿赖耶识；入正性离生、达法界之后，方能通达阿赖耶识，了知自身内为粗重缚所缚。⁸⁹ 体系自己的说法于是分成三层：粗重与轻安的身心状态可以经验；一切种子阿赖耶不是普通经验所能通达的对象；对它的通达，被安排在见道之后。

批评的落点要随之换过。身心的粗重、轻安确实提供了经验的锚点；可是这些经验本身不能告诉人，它们对应的是哪一类种子，为何应当分析为烦恼障种与所知障种，这些潜在功能又为何必须由一个一切种子阿赖耶来承载。这一步，体系最终诉诸见道后的通达，而那份通达是体系自己规定的圣智。今人对这一点本有争论：Schmithausen 认为见道时通达阿赖耶一说，是从阿赖耶即现在苦谛这一教义框架推出的规定，未必记录实际经验；山部能宜反过来认为，修行者在见道时新认出的，正是所经验的粗重、轻安背后有一个潜在的身心基底，并自称这只是初步假说。⁹⁰ 即便取后一读，经验所及的是那个基底的存在；把它分析为烦恼障种与所知障种，仍是另一步。本章要指出的，因此不是瑜伽行为苦立了一个与经验全无联系的隐藏实体；它从可经验的身心转变，走到了一套经验本身不能唯一确定的潜在因果分类，这套多出来的结构，由体系内部的圣智来证成。经验对理论结构欠决定，这一判比“因不可感”一判窄，也更难从体系内部回答。还须补一句：同卷说阿赖耶于现在世是苦谛体，亦是未来苦谛生因，又是现在集谛生因，⁹¹ 它同时占着这几个位置，也不能被切成种子为因、粗重为果的两截。

三、与中观的对照：两种迁移

把两篇的发现并排：中观把苦迁入见中，代价是行苦的第二层（蕴之存续本身为苦）被静默删除；瑜伽行把苦迁入藏中，行苦保住了，代价是它的可观察性被交了出去。两次迁移方向不同，动力却同源：两家都把解脱的机制压在自家的核心动作上（中观压在见空性，瑜伽行压在转依），苦的位置便都被挪到那个动作所能作用的地方。见空性能作用的是见，苦就得在见里；转依能作用的是所依，苦就得在藏里。诊断迁就机制，而不是机制追随诊断，这个次序颠倒是两家共有的结构，只是各自颠倒出了不同的形状。⁹²

四、三性框架下的一个含糊处

⁸⁹ 《瑜伽师地论》卷五十一（摄决择分）：“非未見諦者，於諸諦中未得法眼，便能通達一切種子阿賴耶識。此未見諦者修如是行已，或入聲聞正性離生，或入菩薩正性離生，達一切法真法界已，亦能通達阿賴耶識。當於爾時，能總觀察自內所有一切雜染，亦能了知自身外為相縛所縛，內為麤重縛所縛”（T30, no. 1579, p. 581b23 起一段）；同卷稍前说阿赖耶“於現在世是苦諦體，亦是未來苦諦生因，又是現在集諦生因”（p. 581a25 起一段）。

⁹⁰ Nobuyoshi Yamabe. “Ālayavijñāna from a Practical Point of View.” *Journal of Indian Philosophy* 46 (2018): 283–319. Schmithausen 之说据此文转述：阿赖耶“essentially subtle and hard to perceive, inaccessible to a person who has not yet seen the Truth(s)”（p. 298, 引 Lambert Schmithausen, *The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda: Responses and Reflections*, 2014, §8.3）；《摄决择分》既以阿赖耶为现在苦谛体，见道又依传统定义为初证四谛，故说见道时通达阿赖耶，他疑其为依此教义框架的规定，“rather than a description of actual experience”（p. 302）。山部的判断相反：修行者新认出的，是所经验的轻安、粗重之根”was in a latent physiological substratum supporting their body and mind”（p. 302；并见结论第七、八条，p. 316），结论同页又自称”just a preliminary hypothesis”。他又讨论《摄大乘论》以粗重、轻安二相分属烦恼随烦恼种子与有漏善法种子一段，承认这看来像教义之说而非修行描述，主张此处的种子不指身中某种颗粒，而指整个身心（尤其身体）存在的状态（pp. 299–300）。本书未取得 Schmithausen 2014 原书，其说只据山部转述。

⁹¹ 《瑜伽师地论》卷五十一（摄决择分）：“非未見諦者，於諸諦中未得法眼，便能通達一切種子阿賴耶識。此未見諦者修如是行已，或入聲聞正性離生，或入菩薩正性離生，達一切法真法界已，亦能通達阿賴耶識。當於爾時，能總觀察自內所有一切雜染，亦能了知自身外為相縛所縛，內為麤重縛所縛”（T30, no. 1579, p. 581b23 起一段）；同卷稍前说阿赖耶“於現在世是苦諦體，亦是未來苦諦生因，又是現在集諦生因”（p. 581a25 起一段）。

⁹² “诊断迁就机制”是本书自立的表述，但类似方向的讨论学界久已有之：Bronkhorst 与 Vetter 论证早期与部派文献中“解脱之智”的内容随各家哲学而一再改写，见 Johannes Bronkhorst. *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Stuttgart: Franz Steiner, 1986；Tilmann Vetter. *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*. Leiden: Brill, 1988. Schmithausen 对“解脱性洞见”诸种描述的分层研究，见氏著“On Some Aspects of Descriptions or Theories of ‘Liberating Insight’ and ‘Enlightenment’ in Early Buddhism,” in *Studien zum Jainismus und Buddhismus*. Wiesbaden, 1981. Sharf 论禅修“经验”叙述的话语建构性，见 Robert H. Sharf. “Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience.” *Numen* 42.3 (1995)；Anālayo 的反驳见 *Early Buddhist Meditation Studies*. Barre: BCBS, 2017。就中观一侧，Burton 论证龙树将苦根定于概念增益在哲学上难以成立，见 David F. Burton. *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nāgārjuna’s Philosophy*. Richmond: Curzon, 1999。

还有一处声称层内部的含糊须登记。先用一句话重述三性框架（详见第一卷 6.4）：遍计所执性，是把显现执为心外实有的那一层错认，纯属虚构；依他起性，是识流依因缘而起的显现活动本身，有而无自性；圆成实性，是依他起上遍计所执永不存在这一事实，即真如。三性给”什么是错的、什么在发生、什么是真的”各划了地界。那么，苦在三性中属谁？若属遍计所执，则苦是错认的产物，错认除则苦除，这就落入中观式的”苦在见中”；若属染污依他起，则苦内在于缘起的识流本身，转依才有必要。瑜伽行的正统答案是后者，而这一判可以从论本直接取证，不必只靠后世的注疏。《成唯识论》卷八说三性摄二谛：应知世俗具此三种，胜义唯是圆成实性；世俗有三，假世俗、行世俗、显了世俗。三性并不与二谛并列，它切的是世俗这一侧，而依他起属行世俗，与遍计所执的假世俗分列两格。三无性一栏另有一句枢纽：依他起的无自性只否掉自然生，不否掉缘生本身（第一卷下部第二十篇第二章）。有了这两处，正统答案落在论本上；而它的一些表述（唯识无境、境由心现、遍计本空）持续地向遍计所执一侧漏风，漏风因此精确地归给接受史，不归给论文。后世唯识学内部”性境不随心”与”独影唯从见”之类的细密区分，部分正是为封住这个漏。这些名目密度太高，用现代的话摊开：

表述	它在说什么	用现代的话说
唯识无境	只有识（认知活动）真实发生，不存在识之外独立成立的外境	经验里的一切对象都不在认知之外自己存在；否定的是”心外之物”，不是显现本身
境由心现	显现的对象皆是识变现的结果	你看到的世界是识加工后投出的画面，来源在内不在外
遍计本空	被执为心外实有的那一层（遍计所执）从来不存在	错的是”把显现当成独立实物”的认定，不是显现；被认定出来的那个东西从头就没有过
性境不随心	三类境之一：有自身种子、有实际体用的境（如五识现前所感的色声），不随能缘心的分别而改变自性	体系内部承认有一类对象”有自己的来历”，你怎么想，它还是它；这是唯识框架里最接近”客观”的一层
独影唯从见	三类境之一：无自身种子、纯由能缘的见分变起的影像（如忆想、梦境、龟毛兔角），完全随心	另一类对象纯粹是心自己画出来的，完全跟着想法走

前三条把话说向”境不实”，若不设限，苦也会随境一起变成错认的产物；后两条出自旧传玄奘所立的三类境判则⁹³，把”境”分了层，为”有的境不随你怎么想”保住位置，等于在体系内部重新确认染污依他起的实在分量。本章不展开注疏史的细节，只指出：苦的位置在这个体系内部有过游移，而游移的两端，恰好是中观式迁移与种子式迁移。压力来自同一处：一个以识为一切之本的体系，很难给”不由识的错认所造的苦”留出干净的位置。

这个游移在传统内部有名有姓。安慧一系判见分相分同属遍计所执，错认的地盘因此极大，苦的病理便向”错认的产物”一侧倾斜；护法一系坚持依他起的识相实有，“染污依他起整体为

⁹³ “性境不随心，独影唯从见，带质通情本，性种等随应”，旧传为玄奘所立之颂，载窥基《成唯识论掌中要》，《宗镜录》卷六十八亦引；后世以之判三类境（性境、独影境、带质境）。

苦”才立得稳。玄奘所传为护法系，安慧的《三十颂释》则有梵本存世、藏译流传，真谛旧译一系的取向亦与安慧相近。⁹⁴ 一分与四分之争通常被当作认识论公案，从解脱论看，它同时是苦的位置之争：本章所说的两端游移，在师说的分裂里早已现形。

五、历史的旁证：种子为何非立不可，与谁曾拒绝它

本章的问题，传统内部有人问过。把这段历史摆出来，既是公平，也恰好能说明瑜伽行为为什么在“可观察的苦”之外坚持一个“种子”里的苦因”（阿赖耶作为系统设定的诸证已见上篇第三章的表格，此处只看与苦谛直接相关的动机线）。

先看坚持的理由。四念住能触及的是现行：当下生起的贪，正在发生的受。但部派时代反复面对的一个事实是：烦恼会在长期不现行之后原样回来。入深定者烦恼不起，出定复炽；婴儿看不出贪嗔，长大后一样不少。《中部》的婴儿喻早已为此立了专名：“随眠”（*anuśaya*），烦恼的潜伏态。⁹⁵ 潜伏态如何存在，成了部派聚讼之点：说一切有部以“得”系属之，经量部说为“种子”，上座部注释传统立“有分心”，瑜伽行接过经量部的譬喻，并为种子造了仓库。可见种子说的驱动力恰恰在“烦恼的间断与复发可以观察”，不在“苦难以观察”；再加一条教义铁律：世间定只能损伏烦恼，唯圣道能永断。⁹⁶ 伏与断在现行层面无从分辨（两者都表现为“不起”），差别只能落在潜伏层，体系于是需要一套潜伏层的实在语法。种子六义、受熏持种，都是为把“伏而未断”与“永断”写成两种不同的库存状态。

这个理由须如实承认：它有真实的观察起点。批评落在下一步。承认潜伏倾向的存在是一回事，把潜伏倾向写成藏于不可知处的实物库存是另一回事。基线同样面对复发问题，它的处理是让“随眠”停留在倾向性描述（此人遇缘仍会起贪），把检验交给时间与现行（久历诸缘而不复起，方名为断），不为倾向安立本体论的存身之处。瑜伽行把倾向实体化为种子，换来了机制说明的精密，付出的正是本章所说的代价：苦与苦因的最终形态，从此安置在凡夫无从通达、只待圣智证成的基体之中。

拒绝也确实发生过，而且来自佛教内部。月称在《入中论》第六品正面否认阿赖耶的必要性：业不以自性灭，故不待阿赖耶亦能感果；至于经中的阿赖耶之说，“说有赖耶数取趣，及说唯有此诸蕴，此是为彼不能了，如上甚深义者说”，是对不能直入空性者的方便施設。⁹⁷ 清辨对瑜伽行的心识形上学同样有系统的批评。⁹⁸ 这条中观线的意思与本章相通：解释业果与复发，不必别立一个不可观察的储藏体。瑜伽行的回应也载在案：若无实有的依他起，染净因果无所依托，空到底即是恶取空；这场空有之争，本书第一卷 6.5 已述，逐句的文本对读另见第一卷下部第二十篇第七章。那一章从《大乘掌珍论》里取出两句，对本篇有直接用处。其一是清辨自己的让步：就世俗说依他起自性是有，则为善说，如是自性我亦许故；两造在施設层本无争，这话出自清辨之口。其二是同论下卷记下的一记指控：若言真如虽离言说而是实有，即外道我名想差别说为真如。本篇下篇第七章的核心判语是功能上的我，而这记指控与它同型，出在六世

⁹⁴ 一分说与四分说之争的教义内容，见本书第一卷 6.3 及本篇上篇第三章截断表；安慧《唯识三十颂释》梵本由 Sylvain Lévi 校刊（*Vijñaptimātratāsiddhi: Deux traités de Vasubandhu*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études 245. Paris: Honoré Champion, 1925），另有藏译传世；以安慧为“一分家”系后世疏家之传，霍韬晦据梵本谓安慧原文未言（《安慧〈三十唯识释〉原典译注》，香港：香港中文大学中国文化研究所，1980，自序）。真谛译籍近于安慧一系，学界多有此说，圆测已隐约言之，见 Diana Y. Paul, *Philosophy of Mind in Sixth-Century China*. Stanford: Stanford University Press, 1984，书内第 149 页；该书并举转依一义真谛与安慧相合，亦指出《转识论》于依他起等处与安慧、护法二家俱异（第 132 页）。此处只取“遍计所执的地盘大于护法系”一点。

⁹⁵ 婴儿虽无恶见之现行而随眠随逐，见《中部·大摩罗迦经》（MN 64）；部派对随眠存在方式之争（有部以“得”系属、经量部说为种子），见《俱舍论·随眠品》“欲贪随眠”段；上座部注释传统以“有分心”（*bhavaṅga*）承担相续功能，见《清净道论》及阿毗达磨注释书。

⁹⁶ 世间道唯能损伏烦恼、不能永断随眠，圣道方断种子，见《瑜伽师地论》卷十一、卷十三（T30, no. 1579, pp. 331b6–9、344c11–13）；《成唯识论》卷九至卷十所定诸位伏断分齐，见 T31, no. 1585, pp. 54a6–29、54c23–55a7。

⁹⁷ “由业非以自性灭，故无赖耶亦能生，有业虽灭经久时，当知犹能生自果”“说有赖耶数取趣，及说唯有此诸蕴，此是为彼不能了，如上甚深义者说”，月称《入中论》第六品（法尊译）；月称自释判阿赖耶等说为对未能受持甚深法者的密意教。

⁹⁸ 清辨《中观心论》第五品《入抉择瑜伽行真实品》及自注《思择焰》对三性、唯识无境等说的批评；研究与译注见 Malcolm David Eckel. *Bhāviveka and His Buddhist Opponents*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008。

纪；那一章并因此判道，第一卷第二十篇登记的几枚敞口不是本书发明的，古典对手与本书的判据在此重合，这件事本身是对判据的一次外部检验。须记证据的分级：下卷那一句出于敌手转录，与论本口径不尽相同，只作一说登记，不作两造共认之证。现代学界则把同一争点换成了文献学与哲学的语言：施密特豪森的研究表明，阿赖耶识的初始动机是解决灭尽定的释经难题，出于理论压力，不出于禅观报告；瓦尔德伦为它辩护，视之为对“佛教无意识”的合理理论化；“批判佛教”一脉（松本史朗等）则判它为违背缘起的“基体论”。⁹⁹ 值得注意的是，立场相反的各方在一点上并无分歧：种子与阿赖耶是理论设定物，不是观察对象；争的只是这样设定合法与否。本章的论点比“不合法”更窄，也更难回避：无论设定是否合法，当可经验的粗重与轻安须经一套经验不能唯一确定的种子分类，才读得成苦谛的最终内容，苦谛就不再是可共见的在先前提。

六、边界与小结

本章不断言瑜伽行取消了苦，恰恰相反，它是五系中把苦说得最重、最具身的一家；也不否认“以理论设定解释可观察之苦”是一切深层解释的共同形态。本章断言的只是代价的所在：当苦的最终位置被安置进见道之前无从通达的阿赖耶，苦谛便从各方可共见的在先前提，变成了只有接受这套体系才能确认的内部命题。基线用可观察性换来的那份检验资格（导论第二章“形而上学账单”一节所记的分寸：账压在终点上，不压在起点上），瑜伽行在起点处就预支掉了。这个预支的后果，将在验证一章全面到期。下一章先看诊断：那个被立为苦因的二取与末那，打在哪一层。

⁹⁹Lambert Schmithausen. *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tokyo: IIBS, 1987（“初始段落”假说：阿赖耶识概念起于灭尽定的释经问题）；William S. Waldron. *The Buddhist Unconscious: The Ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*. London: RoutledgeCurzon, 2003；“批判佛教”对阿赖耶识与“基体论”（dhātu-vāda）的批判，见 Jamie Hubbard & Paul L. Swanson (eds.). *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997 中松本史朗诸文。

下篇第二章 集谛：末那的发现与迭代的深渊

中观篇下篇第二章的结论是：中观把苦根诊断为实有见，而实有见住在反思层，基线所诊断的渴爱与据取却运作于前反思层，诊断错了层。本章对瑜伽行的诊断作同一检验，结论有三层：就层次而言，瑜伽行的诊断比中观准，末那识正是对前反思层的一次教义登记；但这份诊断没有在指认之后停下，它继续向下迭代，直到把地基放在一个无法检验的深处；而被准确指认的病根本身，却不在任何对治的靶位上，治疗的作业面移到了别处。诊断准是它的功，后两条是它的病。

一、末那识：前反思我感的教义登记

先说值得肯定的一面。中观篇借当代现象学的词汇区分了后反思我执与前反思我感，并指出中观的归谬只能触及前者。瑜伽行不需要借这套词汇，它自己就有：末那识恒审思量，先于反思、不待学习、睡眠闷绝中亦不间断地把阿赖耶执为我；第六识的我见是间断的、可由邪教邪思引生的（分别我执），末那的我执是俱生的、任运的（俱生我执）。上篇第一章已述，这是佛教心识论史上第一次为“那种恒时在场的微细我感”设立专名与专职机构。¹⁰⁰

对照是现成的：中观篇下篇第二章的三个检验（婴儿、动物、丧失反思能力者）用来证明前反思我感不依赖后反思我执；瑜伽行对这三个案例毫无困难，婴儿与动物皆有末那，皆有俱生我执，反思能力的有无只关涉第六识的分别我执。格鲁派用俱生、遍计之分回应层次问题时（中观篇下篇第二章），所借用的正是瑜伽行的这套区分。就诊断所指的层次而言，瑜伽行是五系中最接近基线的：渴爱与据取的那个先于反思的运作层，在这里不但被承认，而且被建制化了。

二、登记之后：诊断为什么不停

但诊断没有在这里收口。末那执我，执的是谁？阿赖耶。末那为何恒执？无始习气使然。习气藏于何处？阿赖耶。阿赖耶为何含藏染污？无始以来种现相熏。每一问都得到回答，每个回答都要求下一问，链条一路向下，最后停在“无始”（anādi）：无始时来界，一切法等依。¹⁰¹

要看清“无始”在这个结构里的角色。它是解释的止点，算不上一个解释：链条到此不再前进，不因为问题被回答了，只因为体系宣布此处无须再问。基线也用“无始”，但两个“无始”不是同一种东西。基线的无始是缘起世界观下的必然性（第一卷 1.5）：凡生起皆有缘，没有任何一支能充当第一支，“无始”因此是链条语法的结构特征，不是一条历史信息。所以佛陀说“无明”前际不可了知，却从不说无明是无穷时间里熏染积成的结果；无明没有制造史，它只是一直在那里，由当下的缘维持着（经说无明亦有食，以五盖为食）。基线的诊断链因此短：苦缘于渴爱与无明，无明是不知四谛，这是一个功能性的指认，不再向下追问无明的储藏地与制造史（导论第二章）。瑜伽行的链长：它在无明之下又造了机构（末那）、仓库（阿赖耶）、库存（种子）、流程（熏习），然后才抵达同一个词。但抵达时，“无始”的词性已经变了：它不再陈述“链条没有第一支”这个结构事实，而成了仓库的库龄；习气是无穷时间里熏染堆积的存货，无明从此有了制造史与保管处。两条链停在同一个词上，停下时说的却不是同一件事。中间多出来的那几层，解释了更多，也承诺了更多。多出的每一层都是一个新的理论存在物，每一个都需要辩护，而它们的最终辩护全都汇聚到一点：若无此设定，某某现象不可解释。

这种“每一问都必须有答案”的姿态，有一份最直观的文献样本：《解深密经》，瑜伽行的奠基经典。把它逐品处理的问题列出来，与基线、中观对同一问题的态度并排，就能看到问题清单在这里发生了什么：¹⁰²

¹⁰⁰ 末那识与俱生我执、分别我执之分，见《成唯识论》卷四至卷五；末那“恒审思量”与四烦恼恒俱、于灭尽定与出世道位方伏断，见同论卷五。阿赖耶识与深层心理理论作为对表层心识模型之补充的思想史意义，参 William S. Waldron. *The Buddhist Unconscious*. London: RoutledgeCurzon, 2003。

¹⁰¹ “无始时来界，一切法等依”，《摄大乘论》所引《阿毗达磨大乘经》颂，为阿赖耶识安立的经证；见《摄大乘论本·所知依分》（T31, no. 1594, p. 133b12-23）。

¹⁰² 《解深密经》（Samdhinirmocana-sūtra，玄奘译，T no. 676）：胜义谛相品论胜义与诸行非一非异；心意识相品立阿陀那识（执受根身、结生受身、诸识俱转如瀑流依水起浪）；分别瑜伽品答定中影像“当言无异……我说识所缘，唯识所现故”；无自性相品立三时教判、三无性与一向趣寂、回向菩提二种声闻。英译参 John Powers (trans.). *Wisdom of Buddha: The Samdhinirmocana Sūtra*. Berkeley: Dharma Publishing, 1995。“命与身是一是异”属无记，见导论第二章及本书第一卷 1.5。另有一项通检结果与本章论旨相干：《解深密经》五卷

问题	基线的处理	中观的处理	《解深密经》的处理
死生之际谁执持身心，诸识何以俱转	报出”识缘名色”即止，不造执持机构	破”本住”：先于诸根的执持者被归谬掉	立阿陀那识专答：执受根身、结生相续，诸识依之俱转，如瀑流依水起浪（心意识相品）
定中所缘的影像，在心内还是心外	不设此问，只管以身受心法为所缘如实观察	内外俱遣：影像与能观皆无自性	明答”无异”：“我说识所缘，唯识所现故”（分别瑜伽品），唯识学说由此立基
佛先说有（四谛、蕴处界），后说空（般若），两说何以不相违	无此问题（尚无两批相违的经群）	二谛分判：说有是世俗，说空是胜义	造三时判教与三无性：何时密意、何时了义，逐层解释佛为什么这样说（无自性相品）
胜义与诸行，是一还是异	“命与身是一是异”一类的一异之问，在无记之列	一异俱破，此问属戏论	正面论证”非一非异”，并解释何以超过一异（胜义谛相品）
同闻一法，何以有人趣寂、有人成佛	归于根性与因缘，不立专论	不在其问题清单上	立种性之别（“一向趣寂声闻”与”回向菩提声闻”），五姓各别由此发端（无自性相品）

三列并排，直观的感受应当已经出来了。同一批问题，基线要么判为无须回答（无记），要么给一个功能性的指认就停手；中观把问题连同其预设一起拆掉；《解深密经》则把每一问当作实问，每一实问都欠体系一个答案，而所有答案都通向同一批新造的理论存在物（阿陀那识、三性、三时）。经题本身就是这份纲领的宣言：深密者，须解。佛陀留下的每一处沉默，在这里都被读成一个待解的结；“为什么”从此停不下来，因为解开每一个结所用的零件，本身又是一个尚未辩护的新设定。上文看到的那条向下的链，这是这部奠基经典自觉选定的方向，不是后人失手。

末那、阿赖耶识、种子熏习三层都画在“可观察的层次”横线上方，正文与第五章却将它们列为不能直接观察的理论存在物。图中的线与正文界限有此差异，两者分别保留。

三、迭代深度：与前言判语的对接

前言为瑜伽行下的判语是：对根本与确定性解释的贪，其机制是迭代深度，一路向下钻探，要一个终极的底。本章可以为这句判语补上诊断层面的机制说明。诊断的每一次下探都有真实的解释收益（末那解释我感的恒时性，阿赖耶解释业果的连续性，种子解释渐修的累积性），正是

通检”末那”零命中（语料为 CBETA 大正藏本 T0676 全五卷，取用日期 2026-09-05；计数口径为字符串出现次数）。经中所立唯阿陀那识、阿赖耶识、心与六识身，第七识不在其内；心意识相品所记为”於六趣生死彼彼有情……身分生起，於中最初一切種子心識成熟”，即结生受身之义，而”结生相续”是后出论书的定型语，故本注不用。末那之立在本经之后，见《瑜伽师地论·摄决择分》与《摄大乘论》。

迭代的深渊：诊断为什么不停

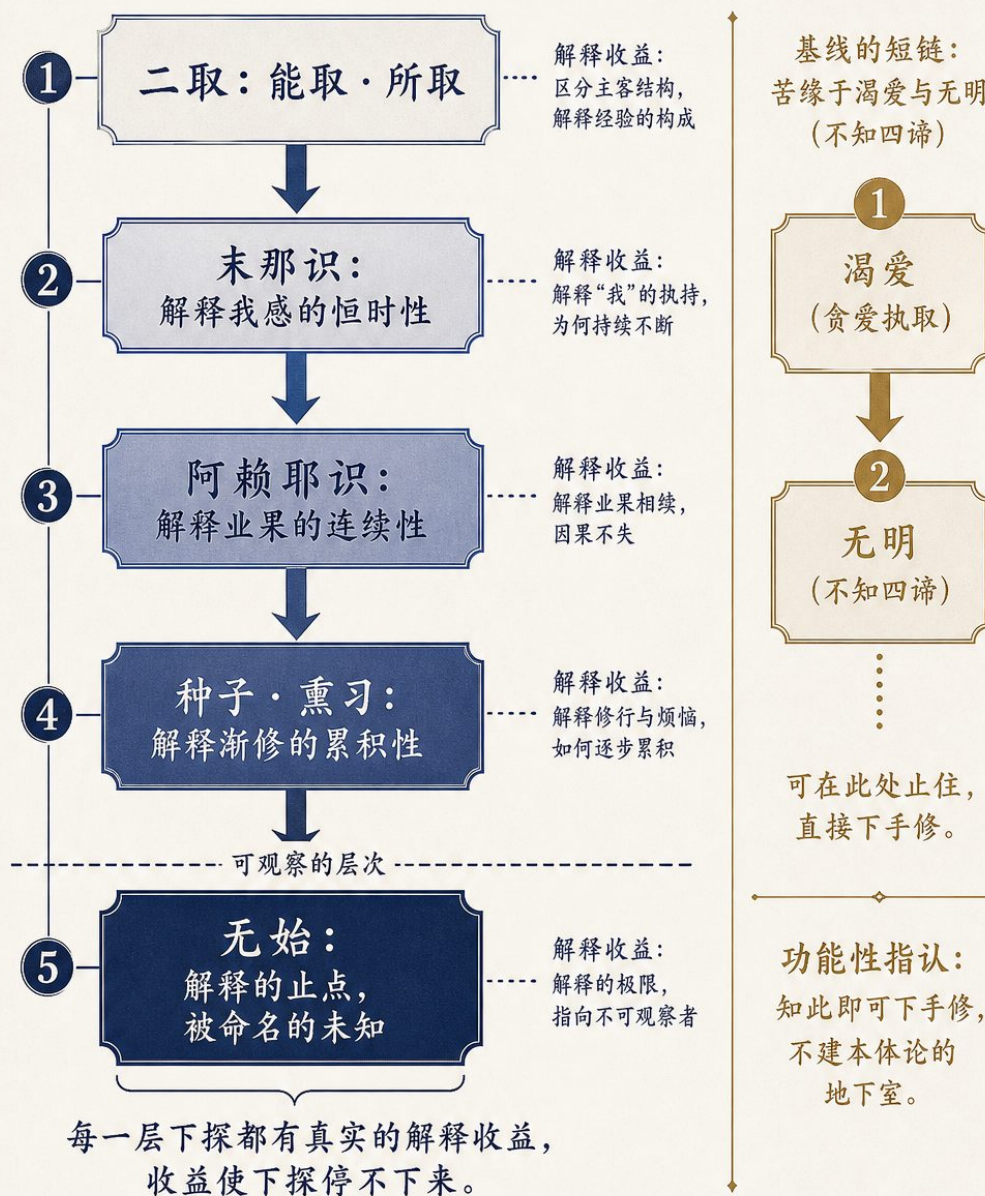


Figure 22: 迭代的深渊：诊断为什么不停

这份步步兑现的收益，使下探停不下来；而当下探抵达“无始的阿赖耶”时，体系获得了一个奇特的地基：它解释一切，自身却不可观察、不可检验，其存在的全部凭据是“体系需要它”。对确定性的追求，最终落脚在一个被命名的未知上。这是“把诊断迭代到底”这个冲动的必然终点，不是瑜伽行的疏忽：可观察的层次总还可以再问一句为什么，只有不可观察的层次才能充当“最终”。

传统对这类追问有过回应，它的应对方式本身就值得作为证据记录。《成唯识论》安立阿赖耶识时，逐条登记外难并逐条作答：难“此识应即是我”，答以恒转如瀑流、非常非断；难种现相生谁为其始，答以俱时因果，“如炷生焰，焰生焦炷”，再以“无始”封顶。¹⁰³ 要注意答法的形态：每一难都被受理，每个回答都动用新的比喻或更细的规定，没有一处以“此问不成立”收场。基线用无记封题，中观用归谬拆题，瑜伽行全部受理。受理制造解释收益，收益又制造下一问；本节所说停不下来的机制，在文献的问答体例里就能直接看见。

四、诊断之后：末那为什么不受对治

诊断把病根的现行机关指认在末那（其库存形态在阿赖耶，见第二节），顺理成章的下一问是：如何对治末那？瑜伽行的答案出人意料：不对治。《三十颂》第七颂给染污末那开列的止息清单只有三项：阿罗汉位、灭尽定、出世道现前；¹⁰⁴ 没有一项以末那为所缘、为对治对象。措辞须准一格：三位之中有两位落在因道，灭尽定与出世道皆是修行论里实际登记、修行者可入之位，不是纯粹的旁观事件；入位靠的仍是第六识的功课，末那自身始终不在功课的对象之列（第一卷下部第二十篇第四章）。

先看体系自己的道理，把它的替代方案照录在案：第六识做功课（闻思修、四寻思），所成种子存入阿赖耶，无漏种子势力渐增；无分别智现前时，末那暂失所缘、无物可执；至转依时所依整个被换，末那自动转为平等性智。既然不能修理值班的看守，就改造他所看守、同时也供养着他的仓库。于是出现一个结构性的错开：诊断的靶子是第七识，作业的执行者是第六识，施工的现场是第八识；病根在七，操作在六，施工在八。基线里这三者重合于一处：渴爱既是被诊断的病根，也是被观察的对象，也是修行者亲眼看着它减弱的东西。瑜伽行把三者拆开，中间隔着一个不可开箱的中转站。

这套方案听起来环环合理，正因如此，才不能急着肯定这个“不对治”，而要先验一验“末那不受对治”这句话的身份。它无疑是自治的，但自治不等于对，而这里恰恰只有自治可言。末那是为解释而立的存在物，上篇第三章那条推导链（系统需要什么，就必须有什么）对第七识同样适用；一个被发明的机构能不能被对治，不取决于任何观察，而取决于发明者赋予它什么属性。体系把它登记为任运、恒审、微细、非第六识所及（而全部修行操作只能由第六识发起），它于是不可对治；换一套登记，它就可以。这不是发现，是规定。方向也早被架构锁定：苦的位置已经安进阿赖耶（下篇第一章），全体系唯一可写入的表面是受熏的第八识，病根若可以直接作业，绕道仓库的整个设计就成了多余。所以“末那不受对治”在这个体系里是一块承重构件，不是一条观察报告，职责是保证治疗必须绕道阿赖耶。一个把不可对治写进定义的发明，不能再用“它果然不可对治”来领功。

这个判定有一面镜子可照。基线同样遇到过这个问题，它的解法值得并排放着看。差摩经里，病中的差摩比丘于五受阴观“非我、非我所”，却自陈尚非漏尽阿罗汉，“我慢、我欲、我使”仍“未断、未知、未离、未吐”：见地已到，深层我感还在，这正是基线版的末那问题。而在基线这里，“深层我感不受命令”是修行者撞见的经验事实：对我感下命令，发令者正是被通缉者，命令无效是试过之后的报告，不是理论的规定。经中的处理是“增进思惟，观察生灭”，不是压制；比喻是浣净的衣服“犹有余气，要以种种杂香，熏令消灭”。¹⁰⁵ 字面就是“熏”：习气（vāsanā）一词本是熏香之喻，瑜伽行的熏习用的是同一个比喻。差别全在登记处。差摩的

¹⁰³ 《成唯识论》卷二至卷四安立阿赖耶识处的外难与答：“恒转如瀑流”答常一之难（T31, no. 1585, pp. 12b29–c15）；种子与现行俱时因果（“如炷生焰，焰生焦炷”）答相生无穷之难（同论，p. 10a2–10）。

¹⁰⁴ “阿罗汉灭定，出世道无有”，《唯识三十颂》第七颂（T31, no. 1586, p. 60b14–15）：染污末那唯于阿罗汉位、灭尽定、出世道现前三处不行；《成唯识论》卷五释此三位（T31, no. 1585, pp. 23c27–24a18）。

¹⁰⁵ 《杂阿含经》第103经（差摩经，T2, no. 99, pp. 29c6–30c11）：差摩比丘于五受阴观“非我、非我所”，而“我慢、我欲、我使，未断、未知、未离、未吐”；浣衣“犹有余气，要以种种杂香，熏令消灭”之喻；其后于五受阴“增进思惟，观察生灭”，我慢等悉除。巴利对应为《相应部·蕴相应》差摩经（SN 22.89；PTS S III 126–132）。



Figure 23: 诊断与作业面的错开

余气闻得到，熏的进度在经验里可核对：我慢起得少了、淡了、短了；瑜伽行把余气移进不可开箱的柜子，熏的进度成了理论上的推定，是否见效，要到见道方见分晓。同一个比喻，基线让它留在现象层，瑜伽行把它做成了仓库里的化学。认识论身份的差别也在此定格：同样一句“深层我感不受命令”，差摩说出来是观察报告，瑜伽行写下来是规格说明。设计者未必没有同样的经验，但一经写入定义，它在体系内的身份就从证据变成了公理；公理不再受检验，也不再能领“符合观察”的功。

有两条话须替体系说，集中说在这里。其一，替论师说一句：没有人会把一眼即错的东西写进定义。末那被写成这样，多半正因为这样写看上去大体正确：深层我感不听命令，任何试过的人都可自验，这份规格书读起来像真的。而“看上去大体正确”在体系的作业安排里有个直接后果：这一页可以合上了。末那定义妥当之后，论师便把它放下，专心去打磨真正的工程中心阿赖耶识；上篇第三章已经看到打磨的去处，六证、种子六义、受熏的资格，细密的攻防全在第八识上，第七识只分到“设立专职机构”一节。像是对的，所以免检；是规定，所以定案。这句承认不移动批评的立场，反而把它补完整：规定之所以能安然充当规定，靠的正是它与经验的这份相像。其二，以熏代治这个形式本身，或许是五系中最接近现代习惯心理学的机制：内隐过程不受意志直接指挥，只能靠重复练习改写，“知道”不等于“改掉”。最后划清收回的范围：第一节所肯定的不在其列，前反思层的存在、我感在此层的运作，有体系外的证据可核（婴儿与动物的检验，上文的差摩经）；收回的只是为“不受对治”这个定义属性预备的那份承认。

本节收拢成一句：瑜伽行的诊断与作业面是错开的，而且这个错开是设计的一部分，不是执行的失误。诊断指着可下手处之下的一层（末那），作业落在可核对处之外的一层（阿赖耶）；诊断准而不可作业，作业实而不可核对。这个错开也是三大劫时间表的结构性原因之一：唯一的杠杆是间接存种，路必然以劫计（上篇第二章）。错的是把改写的登记处设在无人能查的地方，不在渐进改写这个形式；而这一处选址的影响是全线的：灭谛所许的转依成了发生在不可见处的更替，信它只能把整个体系一并信下；道谛的功课全部投向那个不可见处，得不到任何反馈，修行者无从据以修正自己的路。登记处一旦设进不可知，灭、道二谛的可信、可验证与可实践，三样便一并被预先押上（下篇第三、五、六章分别到期）。

五、公平性的两点

其一，与中观同例，须承认自我精细化不等于自认理亏（中观篇下篇第一章立过此限定）：末那与阿赖耶的增设各有真实的解释目标，本章的批评不在增设本身，而在增设的方向：每一步都朝着“更深的基底”走，而不是朝着“更可检验的机制”走。其二，基线的诊断同样面对“渴爱为何生起”的追问，它的止点（无明，不知四谛）同样不是终极解释；差别在于基线承认这是一个实践性的指认（知此即可下手修），不为它建造本体论的地下室。诊断的深度不是罪，须核验的是为深度支付的本体论成本。

六、小结

瑜伽行的集谛，诊断的层次比中观准：它看见了前反思层，并为之立了名。但诊断之准没有换来治疗之准：被指认的病根不受任何对治，作业面移到了阿赖耶之中；而且正因为病根被定义为任运、不受命令，治疗只能绕道而行，诊断的准与治疗的绕，是同一次登记的两面。诊断也不肯停在可下手处，一路迭代进不可知的深处，最后把苦因的最终形态（阿赖耶中的无始习气）安置在任何观察都无法抵达的位置。诊断越深，离可检验越远；这与上一章苦的迁移是同一件事的两面：苦迁入藏里，苦因也住在藏里。而一个住在不可知处的病根、一条不经过病根的治疗路线，将决定性地影响机制与验证两环的成色，那是后面各章的事。下一章先看终点：转依所许诺的灭，是止息，还是升级。

下篇第三章 灭谛：转依，止息还是升级

前两章查了苦与苦因的位置，本章查终点。上篇第一章呈现的瑜伽行灭谛有两个要件：转依（所依的更替）与四种涅槃（本来自性清净、有余依、无余依、无住处），外加一项配套安排：生死对开为分段与变易两种。与中观篇灭谛章的检验同构，本章也分两步：先记下瑜伽行在这一环赢得的东西，再看它失去的东西；结论可以先说：它赢在形式，失在内容。灭谛的两阶形式被完整保留，两阶的内容却被逐项替换。

一、赢得的：两阶结构的形式保存

中观篇下篇第一章曾指出，轮涅不二的体系必须删除行苦的第二层，无余依涅槃在中观框架里失去解脱论上的必要性。瑜伽行没有付这笔代价。《成唯识论》的四涅槃清单里，有余依与无余依原样在列，与基线的两阶（导论第二章）字面对应；转依的设定也承认：解脱不只是换一种看法，它是所依层面的真实更替，染污的基体必须实际地被处理掉。就形式而言，这是大乘诸系中对基线灭谛结构最完整的一次保存。

而且瑜伽行清楚为什么需要这个形式。它对中观式“唯破不立”的不满，正是认为空性的证得若无所依的转换来落实，染净之别便无处安放；转依概念的全部用意，是让“灭”有一个真实发生的处所。这个动机与基线是同向的。

二、失去的（一）：两阶内容的逐项替换

但看内容。基线的两阶是：烦恼灭于当生（有余依），蕴之相续尽于身后（无余依），苦的彻底终结以相续的不再接续为形式，灭谛对止息之后不置一词。瑜伽行的终点却不在这两阶上：解脱道的无余依在它的判摄里是不究竟的化城，佛果所证以无住处涅槃为胜，转依之后，八识转成四智，清净相续恒转不息，尽未来际起利乐事业。两阶被保留在清单里，然后被超越在等级中。

替换的关键在“灭”字的所指。基线的灭是止息：有为相续的终止，薪尽火灭的比喻断然拒绝任何延续的图景。瑜伽行的灭是净化后的永续：染污的相续换成清净的相续，识换成智，阿赖耶换成大圆镜，运行本身一刻不停。用本篇的话说：灭谛从“停机”被改写成了“换系统再也不用停机”。这是对基线灭谛的反转，不是补充；反转的教义驱动是菩萨道（不入涅槃而利生），其心理动力，则接到前言为如来藏预诊的那层恐惧的边上：对断灭的不安，在瑜伽行这里已经以“清净永续”的形态得到了预先的安抚。

三、失去的（二）：变易生死，为住世发明的第二种生死

上一节的替换需要一项教义技术来支撑。永续需要一个身体：既已宣称断尽烦恼，圣者凭什么还在生死中住世？中观篇下篇第一章曾把无住处涅槃与留惑润生记为特设安置的证词；瑜伽行所承接并做成正式教义的“变易生死”，是这套安置的完整工程图。¹⁰⁶ 方案定于《胜鬘经》，把死一分为二：“有二种死……谓分段死、不思议变易死。分段死者，谓虚伪众生；不思议变易死者，谓阿罗汉、辟支佛、大力菩萨意生身，乃至究竟无上菩提。”《成唯识论》卷八给出严格定义：分段生死，“谓诸有漏善不善业，由烦恼障缘助势力，所感三界粗异熟果，身命短长随因缘力，有定齐限”；变易生死，“谓诸无漏有分别业，由所知障缘助势力，所感殊胜细异熟果，由悲愿力改转身命，无定齐限”。¹⁰⁷ 断尽烦恼障的圣者不再受新的分段身，而以无漏定愿力资助现身、长时住世，至佛地方尽；《成唯识论》的原话是如延寿法资现身因，令彼长时与果不绝（初唐玄

¹⁰⁶ 中观篇所谓“特设安置”，即科学哲学的特设性假说（ad hoc hypothesis）：专为消化一个反例而引入、自身无独立检验内容的假设；使理论对批评免疫的此类修补，Hans Albert 称为免疫策略（Immunisierungsstrategie），Popper 早年称约定主义策略。见 Karl Popper. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson, 1959, §19–20; Hans Albert. *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1968. 变易生死是教科书级样本：它存在的唯一理由是“断惑而仍住世”这个反例，此外不预测任何可核对之事。相关的公平判据（拉卡托斯的进步/退化问题转换）见下篇第五章注。

¹⁰⁷ 二种死（分段死、不思议变易死）、三种意生身及“无明住地缘、无漏业因”诸引文，均出《胜鬘师子吼一乘大方广经·一乘章》（求那跋陀罗译，T12, no. 353, pp. 219c20–220a25）；分段生死与不思议变易生死的定义引文，出《成唯识论》卷八（T31, no. 1585, pp. 45a11–b11）。留惑润生与智增上、悲增上菩萨受身之别，见同论卷八及窥基《成唯识论述记》卷八本。

柴门下对是否舍分段身、别受变易身另有争议)。¹⁰⁸悲增上菩萨在八地以前则用留惑润生这条更朴素的技术,故意保留烦恼障以继续受分段身。住世说的全部教义重量,就压在这个二分上。

这项发明对基线的改动,分三步看得最清。

第一步,管辖收缩。十二因缘一字未动,生缘老死照旧成立,但辖区被缩小为分段生死:由惑造业、由业感苦的链条,从此只解释凡夫(经文的用语是“虚伪众生”)的生死,圣者的存续被安排在链条的管辖之外。基线立十二支为一切流转的语法,如今它成了染污那一半的语法。

第二步,语法复刻。被移出链条的那种存续,自身的构造却把链条的深层语法原样复刻了一遍。《胜鬘经》把平行结构说得毫不掩饰:“又如取缘、有漏业因而生三有,如是无明住地缘、无漏业因,生阿罗汉、辟支佛、大力菩萨三种意生身。”取缘有漏业生三有,无明住地缘无漏业生意生身,同一个缘起句式,零件逐项升级:无明换成更细的无明住地,有漏业换成无漏业,爱取换成悲愿,生换成意生,死换成不思议变易死。唯独输出端的范畴没有换,产出的仍是“生”与“死”。名字本身就招认了这一点:它叫变易死。“老”确实没了,身命由悲愿改转、无定齐限,不再有衰老的段限;“死”以稀释的形态留在名目里。

第三步,佛地除名。变易生死”乃至究竟无上菩提”方尽:这台净化版的生死机器到佛地也要停下来。而佛地之后,四智相续恒转,尽未来际,那个相续不再登记为生死。链条于是结束了两次:分段生死尽于烦恼障断,变易生死尽于成佛;第二次结束之后,存续依旧,只是从词汇表上除了名。上一节的判词是词汇保留、内容更换;这里是同一操作的反向使用:内容保留,词汇撤走。生缘老死没有被论证掉,它先被收缩,再被复刻,最后被除名。

这套技术还有两处细节,须为后文记录在案。其一,《成唯识论》自己知道这笔因果不合自家规则:无漏业按体系设定不感异熟果。它的解决是让无漏定愿去资助旧的有漏业,“令所得果相续长时,展转增胜,假说名感”,并总评“妙用难测,名不思议”。¹⁰⁹一个以解释完备为义务的体系(下篇第七章),在住世说这个关节上动用了“假说”与“不思议”两个标签。基线的无记是拒绝解释,这里的不思议是解释链断裂处贴的封条;整部机器唯一一处自己承认转不动的地方,恰好是被要求产出住世说的地方。其二,同一个装置有双重用途:意生身既是菩萨住世的执照,又是阿罗汉降格的判决书。《胜鬘经》同章说阿罗汉、辟支佛”有余生法不尽故,有生……去涅槃界远”:正因为无明住地未断、尚有变易生死,阿罗汉被判为没有真正完成。中观篇下篇第一章记下的两条证据(菩萨久住与阿罗汉降格),在教义技术上是同一个发明的两面。这个发明对验证环还有一记回溯性的杀伤(“我生已尽”被收窄为只对分段生死为真),留到下篇第六章。

四、失去的(三):本来自性清净涅槃这道后门

四涅槃清单的第一项须单独检视。“本来自性清净涅槃”说:一切法的真如本来清净,此清净非修所成,一切有情平等共有,圣者不过证显之。¹¹⁰把这一项放进”涅槃”的清单,等于宣布:灭在某种意义上是一个从来如此的事实,不是一件将要发生的事;修行不制造清净,只揭示清净。

这道门的走向,读过中观篇的读者应当熟悉:灭从”事件”变成”视角”,正是灭谛章记录过的那次变质(中观篇下篇第三章);而”本来清净、客尘所染”的语法,正是如来藏系全部教义的骨架(第四篇)。区别在于:中观走到这一步靠的是轮涅不二的越界解读,尚可辩称是后人的误读;瑜伽行则把它写进了正式的涅槃清单,位列第一。如来藏推开常乐我净之门时(导论第二章),门轴是瑜伽行预先装好的。

这道后门在传统内部真的被争夺过,攻防双方都留有著作。唯识家自己装了一道锁:慧沼分理

¹⁰⁸《成唯识论》卷八:“已永断烦恼障故,无容复受当分段身。恐废长时修菩萨行,遂以无漏胜定愿力,如延寿法资现身因,令彼长时与果不絕,數數如是定願資助,乃至證得無上菩提”(T31, no. 1585, p. 45b05 起一段)。争议一层:法宝主张变易生死是舍弃分段身之后另行形成,慧沼驳以”言捨分段身別受變易者,出何聖教?《勝鬘經》等並無捨分段言”,并举《瑜伽》《佛地论》皆言无漏定愿资助故业,令所感身渐胜渐长(廖明活〈初唐時期佛性論爭的兩個相關論題:定性二乘和變易生死〉,《中華佛學學報》第18期,2005,頁31-73,此节見頁65)。

¹⁰⁹“无漏定愿资有漏业,令所得果相续长时,展转增胜,假说名感”、“妙用难测,名不思议”,均见《成唯识论》卷八论生死相续处(T31, no. 1585, pp. 45a17-b5),前者为对”无漏业不应感生死”一难的解答。

¹¹⁰四种涅槃中”本来自性清净涅槃”的界说(一切法相真如理,虽有客染而本性净,具无数量微妙功德),见《成唯识论》卷十(T31, no. 1585, p. 55b3-20)。其与如来藏”自性清净心、客尘所染”语法的亲缘,详见本书第四篇;有余依、无余依之基线义见导论第二章。

变易生死：为住世发明的第二种生死

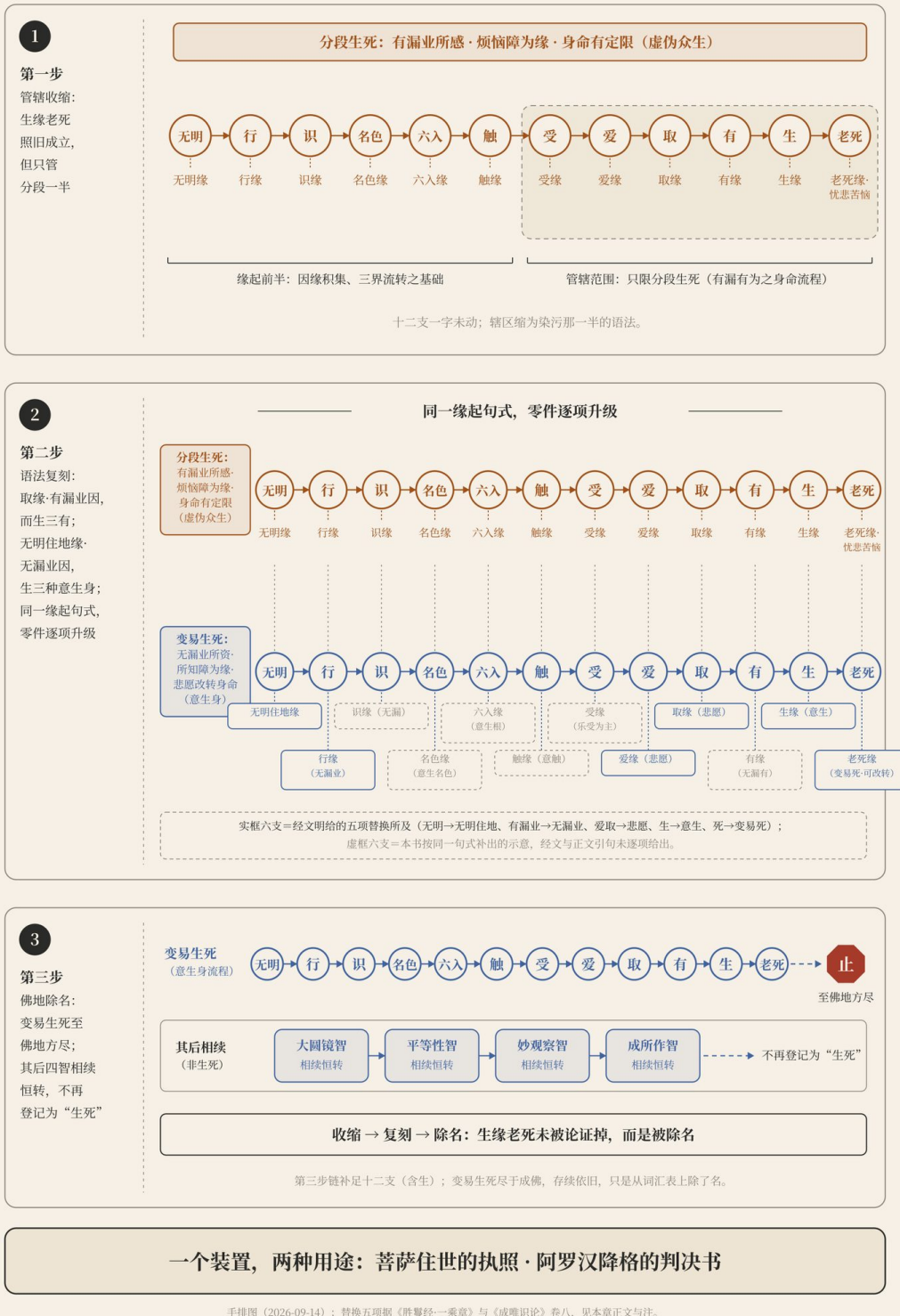


Figure 24: 变易生死：为住世发明的第二种生死

佛性与行佛性，一切有情皆有理佛性（真如平等，即第一涅槃所指），能起修成佛的行佛性却随五姓而别（本有无漏种能否成就，论本系于有障无障）；¹¹¹本来自性清净涅槃属理不属行，门被”理”字开着，又被”行”字关着。一乘家随即来推门：唐初灵润立义主张一切众生皆能成佛，与新译家神泰等往复；其后法宝作《一乘佛性究竟论》正面攻五姓，慧沼以《能显中边慧日论》应战。¹¹²结局是清楚的：汉传的主流（天台、华严、禅）整体走进如来藏一侧，法相宗守着理行之分退居一隅。锁造得不可谓不精；但一个体系把”本来清净”列在涅槃清单第一位，再指望后加的区分挡住它的引力，历史给出的答案是挡不住。

五、失去的（四）：转依主体的难题

转依还留下一个结构性的难题：谁完成了转依？转依前后的连续者是什么？这道难题的两支须先按论本校准，因为论文自己已经答了第一支。转依的所依，《成唯识论》卷九定死在依他起上，不是阿赖耶；而阿罗汉位所舍者，同论卷三自注为”非捨一切第八識體”，理由是”勿阿羅漢無識持種”。于是第一支不是本书的诘问，是体系自陈的账：论文一边说舍，一边自注非舍其体，凭据是那个功能位不能空。这正是本卷声称层与功能层两分的一件现成样本（第一卷下部第二十篇第四、六章）。校准之后难题并不消失，只是换了主语：贯穿者是依他起这一条相续，它在染时与净时是同一条。这个同一与”无我”的相容性仍须说明，而任何说明都会让它更像一个改换了名目的主体。若说无物贯穿，染尽净起只是相续的前后际，则”转依”一词所许诺的那种”同一所依的更替”就落了空，解脱成了替换，不成其为转化，”我修行而佛受果”的裂隙随之打开。瑜伽行以”相续假立、非断非常”作答，这个回答的形式与它批评过的补特伽罗论者何其相似，而它比谁都清楚这类回答的分量（第一卷 3.5）。终点处的这个含糊，与起点处（苦的位置）和根基处（阿赖耶的地位）的含糊，是同一个含糊在三处的显影。

这个难题在传统内部也有过一次著名的解决尝试。真谛译传的摄论学派立第九阿摩罗识（amala-vijñāna，无垢识）：把转依所得单独立为一个净识，染净之际的贯穿者从此有了名字。玄奘系明确拒绝，判无垢识只是第八识净位之名，不别立第九。¹¹³两个选项把本节的两难演成了历史：立阿摩罗识，转依主体有了着落，但一个贯穿染净的净识已一脚踏进如来藏（摄论师后来与地论师合流于真常一系，并不偶然）；不立，则守住无我的措辞，代价是”谁转依”退回相续假立的含糊。传统自己试过的两条路，一条走向第四篇，一条留在本节的问题里；第三条路，至今无人给出。

六、小结

瑜伽行的灭谛，形式上是五系中对基线保存最全的（两阶在列，转依务实），内容上却完成了三重替换：止息换成净化后的永续，事件换成本来如此的事实（第一涅槃），无我的止息换成一个说不清是谁的转依。支撑第一重替换的教义技术是变易生死：收缩管辖、复刻语法、佛地除名，生缘老死字面无恙，住世从此畅通。声称层的忠诚与功能层的反转之间，落差比中观更隐蔽，因为中观至少在字面上就说轮涅不二，瑜伽行则是把基线的词汇全数保留，再在词汇底下换掉内容。终点既明，接下来两章查道路：先看它的修行是培育还是对抗，再看它引以为傲的

¹¹¹《成唯识论》卷二：“有情本來種性差別，不由無漏種子有無，但依有障、無障建立。如《瑜伽》說：於真如境，若有畢竟二障種者，立為不般涅槃法性；若有畢竟所知障種非煩惱者，一分立為聲聞種性，一分立為獨覺種性；若無畢竟二障種者，即立彼為如來種性。故知本來種性差別，依障建立，非無漏種”（T31, no. 1585, p. 8b15 起一段）。论本绕开无漏种子的有无，改从障立说，锁的精细处正在这里。

¹¹²理佛性、行佛性之分，出慧沼《能显中边慧日论》（T45, no. 1863）。卷三破”决定无涅槃法”之说曰”或言决定无者，但无行性非无理性。今总相说无，明非了义”，又谓”今许理遍，前通非妄……理行二门应须通解”（T45n1863 p0435c16 一带）；卷四辨之尤明：“此意以菩提心非理佛性，若是理性，阐提不断……若论行性，复有二种，谓有漏、无漏，此二种性有无不定”（T45n1863 p0440c11 一带）。此分不出窥基《大乘法苑义林章》：该书现存七卷本无佛性义林一章，所存章目为唯识、诸乘、法处色、三宝、三身、一乘、破魔罗、三慧、三轮、二种生死、六因、如别等义林，通检”理佛性””行佛性””二种佛性””佛性义林”皆零命中。吕澂《中国佛学源流略讲》第二十三讲亦系之于慧沼：“慧沼著述《中边慧日论》，受了《佛性论》的启发，区别出理佛性和行佛性来说明一切，而将议论的中心放在理与行有无必然相应的关系上。”此分并非慧沼独创，其印度来路即《佛性论》（T31, no. 1610）；印顺《成佛之道》释二佛性时亦注明”二佛性是印度旧说”。唐代佛性论争：灵润难新译家五姓之说，神泰应之，其后法宝《一乘佛性究竟论》与慧沼此论的往复为其高峰（灵润、神泰之文今不单行，法宝书亦未见传本，此三事本书据后出论述转记，未见原文）。汉传法相宗的处境参本书第一卷 10.7。

¹¹³真谛系立第九阿摩罗识，见其所译《决定藏论》《转识论》等；玄奘系判”无垢识”为第八识净位之名（如来地方有），不别立第九识，见《成唯识论》卷三。

机制说明是否真在说明什么。

下篇第四章 道谛之一：唯识观与对抗的延续

导论第二章立的标准：早期的正道不正面强攻症状，而以戒定慧的长期养成改变病根的皮肤；许多后世系统退回了直接对抗的框架。中观篇下篇第四章的结论是：中观自家的部分多在对抗一侧，培育的部分多是借来的。本章对瑜伽行作同一检验。它的情形更微妙：培育的部分是自家祖产且保存极全（上篇第二章），这一点它比中观干净得多；但它特有的那个核心动作，四寻思与悟入唯识，仍然是以见破执的对抗，只是这场对抗被安放在一个空前完备的培育基座上执行。一句话：基座是培育的，发动机仍是对抗的。

一、基座该记的功

先把功记足。瑜伽行的修道论里，戒定慧的培育在这里是正文，不是背景：《声闻地》的九住心、护根、知量、觉寤瑜伽，是基线那套间接培育在部派禅学中的忠实延续；轻安与堪能性的概念，把“心地的改良”立为明确的中间目标，这正是导论第二章“改变病根赖以存活的条件”的教义化表达。与桑耶论诤两造（中观篇下篇第四章）相比，瑜伽行离摩诃衍的压念最远，比莲花戒的析念更早也更系统地坚持了先止后观、以定养观的次第。若本卷的标准只问“培育的成分够不够厚”，瑜伽行在五系中得分最高。

二、发动机的性质：四寻思是以见拆境

但看它自家增设的核心环节。加行位的四寻思观，所缘是名、义、自性、差别，操作是逐一检验其唯假施設、不离于识，先破所取、再破能取，至世第一法双印二空（上篇第二章）。这个动作的性质与身念住式的如实观察不同类：它以唯识见为工具，把对象的实在性论证掉，而不是让贪著在看清之下自行减弱。它与中观归谬的差别只在工具（用唯识比量，不用归谬）与平台（定中作观，不在论辩），用力的方向完全相同：直接朝“执”下手，以正确的见拆除错误的见。

而且瑜伽行把这一点说得比中观还明白。它的机制链写得清清楚楚：无分别智起，正断二障分别现行；见道所断者，正是见；俱生的部分留给十地慢慢磨。整个道次第的枢纽动作，被明文规定为一次认识论事件（悟入唯识实性，触证真如）。中观篇为中观指认的那面承重墙（见空性即解脱的认识论乐观主义），瑜伽行不但共有，还给它画了施工图：墙的位置在见道，材料是无分别智，日期在初地。

要把这一步的性质说透：这是一次收编，而收编不等于解决。上篇第一章描过这条路的形状：瑜伽行把中观的终点改造成自己的第一步，然后为其后的俱生执修了两大劫的路。这个安排看上去补了中观的短板（证空之后无路可走），但中观篇真正查出的洞不在“证空之后没有路”，而在“一个认识论事件凭什么保证苦的止息”（中观篇下篇第二章的错层、第四章的对抗）。瑜伽行把这个未经验证的事件原样移来充当第一级台阶，再接着往上起楼；台阶下的洞没有被填，只是被楼压住了。给同构的问题配上后续工程，是延期，不是了结。

三、正闻熏习：对抗性的另一处显影

机制的起点处还有一处更深的显影。出世间种子从何来？从最清净法界等流的正闻熏习来（上篇第一章）：听闻正法，熏成净种。把这个安排放到基线的坐标上看，它意味着：解脱的第一推动来自接受正确的教义。基线的次第是戒定慧的培育在先，正见在链首但其内容是四谛的实践性理解，一个识字不多的人可以由行入信（导论第四章已作此对比）；瑜伽行的次第是闻思正法在先，解脱的种子本身即由“听对了课”熏成。教义不只是地图，教义成了燃料。这是“以见为机制核心”的立场在因果论上的彻底化：见不但完成解脱，见还启动解脱。

对这一安排，瑜伽行内部有其自洽的辩护（法界等流故非凡庸言教，闻熏习寄于异熟识中渐次增长，仍须与止观俱转），本章不否认其体系内的密合；要指认的只是方向：当“听闻正确理论”成为解脱因果链的第一环，直接对抗的框架就不只塑造了修行的方法，还塑造了修行的来源论。

四、装置与桥：与格鲁的对照

中观篇下篇第四章曾记：格鲁的观察修与安住修交替，是把分析交付给注意的桥接装置，桥的存在承认了河的存在。瑜伽行是这座桥的原型建造者：四寻思观本身就规定为定中之观，暖顶忍世第一各配其定，分析从一开始就安装在止的平台上。换言之，瑜伽行不需要事后搭桥，它

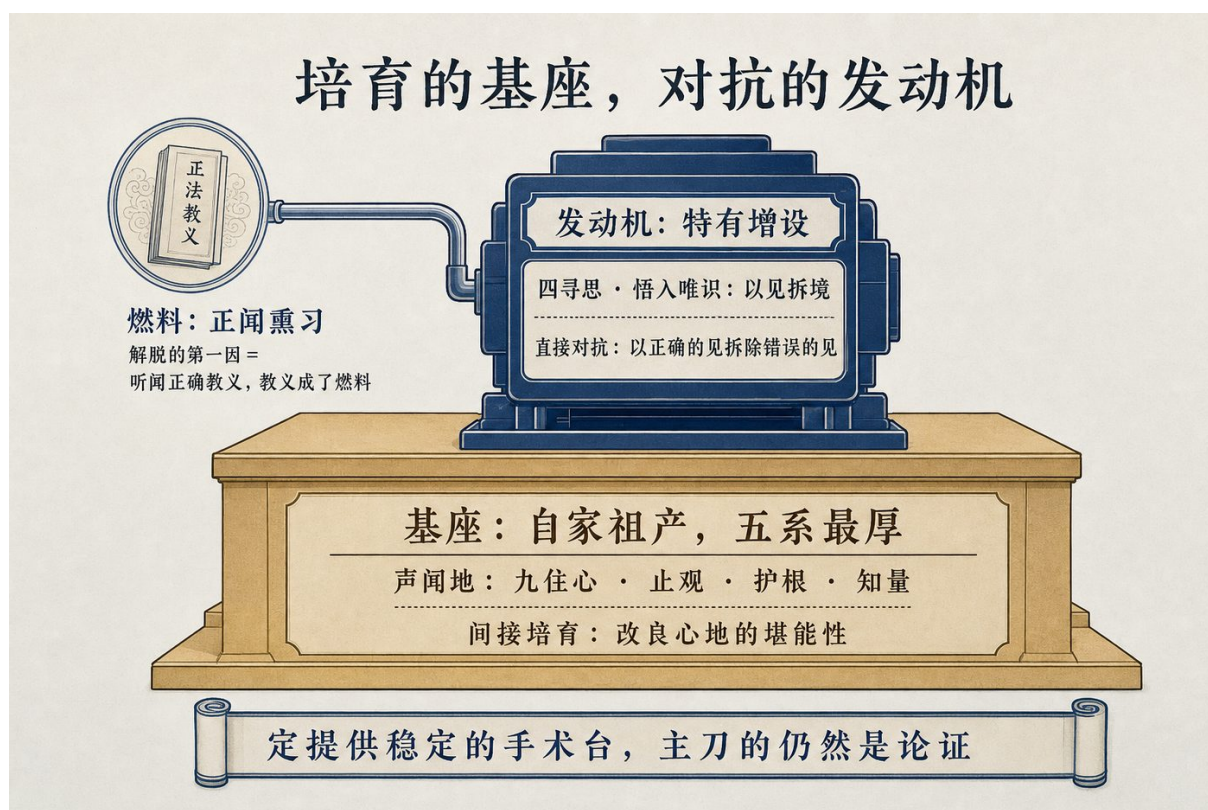


Figure 25: 培育的基座，对抗的发动机

的对抗从设计之初就是”定中对抗”。这使它避开了”干慧”的指责，却也使本章的批评可以收得更窄、更硬：即便给直接对抗配上最完备的定学护航，对抗的内容仍是见的更换；定提供了稳定的手术台，主刀的仍然是论证。第二章末那的发现曾显示瑜伽行知道病灶在前反思层；此处则看到，它对那个层次开出的处方，依然要经由反思层的正见去投递。诊断得准，投递路线却仍绕行见地（末那何以不受任何对治、作业面何以移至阿赖耶，第二章第四节已作结构说明），这个错位在下一章（机制的空转）将全面展开。

五、小结

以导论第二章的标准衡量：瑜伽行的修道论，培育侧的厚度五系第一，自家祖产，无须外借；但其特有的核心机制（四寻思、悟入唯识、正闻熏习）仍在直接对抗的框架内，且把对抗的地位从方法上升到了来源。它与中观的差别，是對抗的装备水平，不是對抗与否。基线那条”不与症状正面相争，令其失去土壤而自行松脱”的路，在这里被吸收为基座，而未被采纳为发动机。

下篇第五章 道谛之二：种子学说与机制的空转

中观篇下篇第五章查的是中观机制的欠缺：无主张与修行方向之间的张力，机制说明的稀薄。瑜伽行的问题在镜像的另一端：它的机制说明失之于太多，不失之于太少，多到任何可能的经验都能被这套说明收纳。本章的论点是：种子与熏习的解释系统，作为解释无所不能，作为机制却近乎空转；一个能事后核算一切结果的理论，不再对任何结果负责。中观输在机制不足，瑜伽行输在机制过剩，两者以相反的方式没有通过同一个测试：机制说明是否对经验有所约束。

一、解释系统的运作方式

回顾上篇第三章：一切修行的变化都被改写为种子势力的增减。修行进步了，是净种增长、染种损伏；修行退转了，是染种势力仍强、净种未熟；久修无验，是无始习气深厚、对治须假多时；忽有胜进，是宿世善根今遇缘现行。每一种可能的经验走向，体系都备有现成的解释条目。

这套系统的解释覆盖率是百分之百，而这正是问题所在。一个机制理论的价值，在于它能区分“机制预测会发生的”与“机制预测不会发生的”；当两栏里填的是同样的内容，机制就不再说明任何东西，只是在为已发生的事追加注脚。种子六义规定得再精密（刹那灭、果俱有、恒随转、性决定、待众缘、引自果），也不改变一个事实：种子的存在、数量、势力全部不可观察（藏于不可知的阿赖耶），一切关于种子的判断都只能从结果倒推。倒推出来的原因，永远与结果吻合。这里所说的“零约束”须分层说，否则六义就成了现成的反例。六义是遮诠，一条遮文只规定这条定义挡掉哪种读法，作业面在声称层；而在教义内部它确实约束到了痛处：熏习八义要求所熏无记，论文随即推出“由此如來第八淨識，唯帶舊種，非新受熏”；要求能熏有增减，论文又推出佛果“無增無減，故非能熏”。定义一旦立死，佛果就被排除在这台机器的进料口之外（第一卷下部第二十篇第三章）。所以准确的说法是：对教义内部有真实约束，且该体系为此付过价钱；对修行经验零约束，而本章所论的正是后一种。¹¹⁴

二、后半程的操作内容：把解释翻译回去

上篇第一章描过的形状在此兑现：五位十地的漫长后半程，是瑜伽行为“见道之后俱生执犹在”修建的自家工程，种子学说就是这项工程的全部机制说明。那么把这套说明翻译回操作语言，看看它对修行者实际说了什么。前半段的指令是具体的：闻思、持戒、四寻思，各有做法（上篇第二章）。见道之后的两大劫，指令翻译出来只剩一句：把见道所见的，长久地、反复地重现（数数修习无分别智）。为什么要这么久？因为俱生习气种子多、势力强，非一见能断。种子学说解释了漫长的必要性，却没有为“如何做”增添内容：十地各配波罗蜜的课程表承自《十地经》，不是种子学说推导出来的；地上的修行仍是止观与六度，与种子说未立之前无异。¹¹⁵这套学说所做的，是把既有的功课重新描述一遍。对这项自家最引以为傲的工程，瑜伽行的机制说明在“为什么久”上说了很多，在“怎么做”上什么都没说。它能为任何进度开出解释，却开不出一张与旧法不同的处方。

三、先画地图再找地标

不可证伪的机制配上先行的教义学习，产生一个认识论上更深的循环，可称之为“先画地图再找地标”。修行者先系统学习八识、三性、五位的全图（这是加行的规定动作，且按正闻熏习说，学习本身即是在种下解脱之因），然后在禅修中“如实观察”。可是观察什么、观到的算什么，地

¹¹⁴本章判语的经典出处是波普尔：一个把一切可能观察都预先纳入的理论，“处处得到印证”恰是不可检验的症状，见 Karl Popper. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963, ch. 1（所举样本为弗洛伊德、阿德勒的心理学与马克思主义史学）。拉卡托斯继而给出更公平的判据：围绕硬核修补辅助假说的“保护带”是理论的常规操作，分野在于修补是进步的问题转换（附带预测出新的可检验内容）还是退化的问题转换（只消化既有反例），见 Imre Lakatos. “Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes,” in Imre Lakatos & Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970。以此判据衡量，以阿赖耶为硬核、以种子诸义与变易生死等为保护带的瑜伽行纲领，其修补属于退化一型；单个样本的定名（特设性假说、免疫策略）见下篇第三章注。

¹¹⁵十地各配十波罗蜜与各地断障证真，承自《十地经》（《华严经·十地品》），唯识家纳入自系，见《成唯识论》卷九至卷十（T31, no. 1585, pp. 51a20–54b29；十波罗蜜见 pp. 51b8–52b20，十重障见 pp. 52b20–54a25）；修习位“数数修习”无分别智之义见同论 p. 48b16–19。

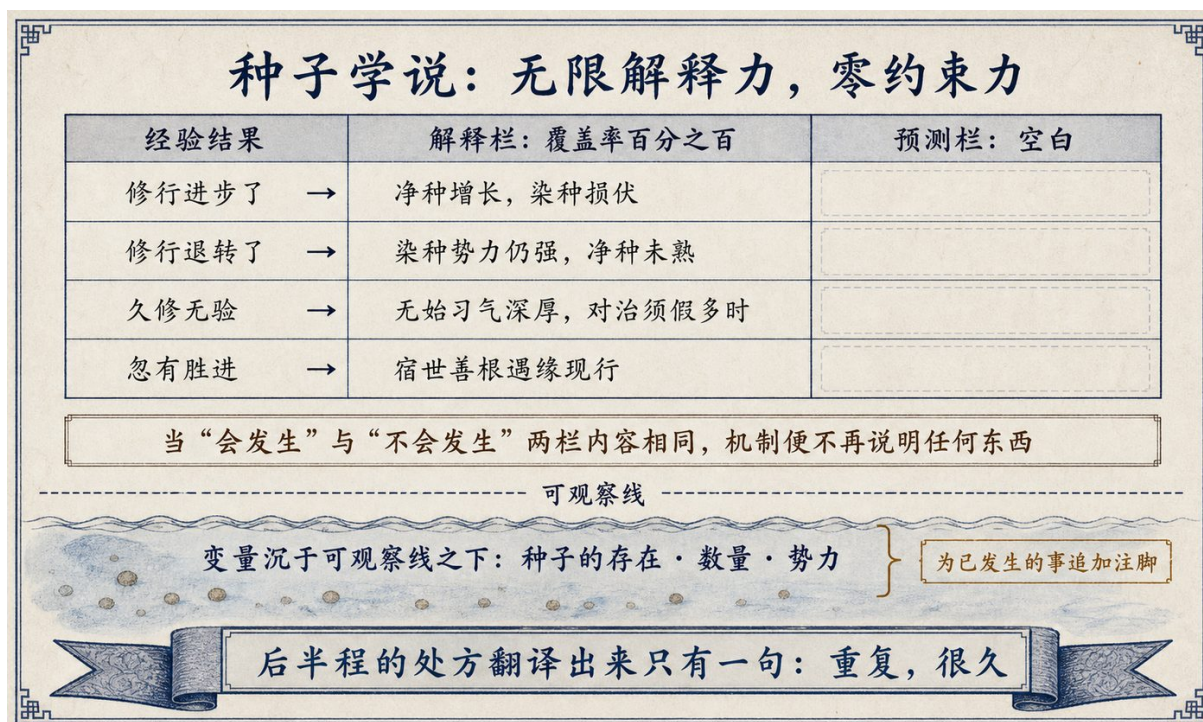


Figure 26: 种子学说: 无限解释力, 零约束力

图早已规定: 粗重是种子的显现, 轻安是净种的增长, 定中所见是带质境还是独影境, 各有名目等着认领。这里须替它说一句最强的自防, 说完批评仍然成立。道次第自己在加行位设了一道拦这件事的关卡: 现前立少物, 谓是唯识性, 以有所得故, 非实住唯识; 过不了这一关就上不了通达位, 而通达位的配套是若时于所缘, 智都无所得, 尔时住唯识。第一卷下部第二十篇第六章判这一颂有实际裁权, 属功能兑现一级, 是该派最强的一条自我约束。关卡拦的是把自家的宗抬成一个可得之物; 它拦不住的是下面这一类归档动作, 而且过不过关本身仍由学统判读, 这一点与本篇第六章所记的认定权归宿接榫。经验一旦发生, 立即被归入预设的类目; 归入本身又被体验为”论中所说得到了印证”, 印证增强对地图的信任, 信任进一步塑造下一次经验的读取方式。熏习理论在这里发生了一次自我指涉: 按它自己的说法, 学习框架就是在把框架熏成种子, 那么修行者后来”亲证”框架为真, 究竟是发现, 还是收成?

这个循环不为瑜伽行独有 (一切带详细现象学地图的修行体系都面临它, 南传的十六观智核对表是它的近亲, 见导论第三章与中观篇下篇第六章), 但瑜伽行把它推到了顶配: 地图最细, 学习最前置, 且理论自身就把学习解释为种植。地图越好, 越难知道自己看见的是地形还是地图。

四、“深”的修辞

这套解释系统还配有一件常用的辩护工具: 深。阿赖耶行相微细, 唯佛能了; 种子生灭, 凡愚不测; 转依境界, 言语道断。当机制的关键环节被追问时, “甚深”承担了回答的功能。须分辨两种深: 一种是对对象的深, 事情本身复杂, 故理论复杂; 一种是修辞的深, 理论把自己的不可检验重新描述为对象的高不可攀。前者是理论的美德, 后者是理论的免责条款。瑜伽行文献中两种深都存在, 而体系的结构困难 (不可观察的基体、不可证伪的解释) 恰恰使第二种深成为必需品: 每当说明无法独立核实时, “境界甚深”就顶上来。本卷不否认修行经验可以真的深; 要指认的只是, 在一个机制全部内置于不可知处的体系里, “深”这个词已经无法区分它是在描述实相, 还是在掩护理论。

五、公平性: 与基线的对称检验

照例作对称检验。基线的机制链 (观照, 渴爱减弱, 苦止息) 是否同样不可证伪? 不同。基线的机制变量是可观察的: 渴爱的强弱、烦恼的起伏、执取的松紧, 当事人可内省、旁人可旁证 (导论第二章的现世可验证性), 机制的失败是可显现的 (久观而贪不减, 此路对此人此时无效,

这是一个可以成立的经验判断)。瑜伽行把机制变量(种子势力)安置在不可观察处,失败因此永远可以被解释吸收(种子未熟、业障深厚)。同为粗颗粒的机制,一个把变量放在明处,一个放在暗处,可检验性的差距由此而生。这与中观篇下篇第二章的”不对称执照”是同一原理:批评的不对称,来自两家理论安排的不对称。

六、小结

瑜伽行的道谛,路线图五系最全(上一章已正面记下),机制说明五系最细,但细的方向错了:它把机制的全部变量沉入不可知的基体,使说明获得了无限的解释力与零约束力。中观的机制是一堵没有施工图的承重墙,瑜伽行的机制是一套精美绝伦、永不出错、因而也永远无法检验其是否真在承重的说明体系。修行者在这套体系下的处境是:他永远知道该怎么解释发生的一切,却永远无法用发生的任何事来检验这套解释;而他手里的处方,翻译出来只有一句:重复,很久。验证问题至此已经蓄满,下一章正面处理。

下篇第六章 验证：不可知执受与五位检点

中观篇下篇第六章追踪的是证量判准的历史漂移：从苦的止息漂向论辩技艺。瑜伽行的验证问题形态不同：它的判准没有怎么漂（阶位行相白纸黑字，千年未改），它的问题是结构性的原生缺陷：检点最密的道次第，安装在可观察性最差的基体上。路上的里程碑清清楚楚，路基却在任何人都看不见的地方。本章分三步：先记下检点之密（这是它对验证问题的真实贡献），再看不可知性如何从根部架空这些检点，最后看认定权在这个结构里落到了谁手上。

一、值得肯定：五系中最密的检点

上篇第一章已述，五位十地各有行相：资粮位的四力发心，加行位的暖顶忍世第一（各配四定，各有观行内容），见道的十六心刹那，修道十地各断一分俱生障、各证一分真如，乃至金刚喻定、究竟转依。每一站有名目、有所断、有所证。与中观相比（见道内容至今在现观与推理之间聚讼，中观篇下篇第六章），瑜伽行给修行进程提供的公共描述词汇是大乘中最丰富的。一个瑜伽行的修行者原则上可以回答“你在哪一位、凭什么行相自认在此位”这样的问题，这是验证文化的真实资产。

二、架空：三处不可知

但检点须有可核验的内容才成其为检点。检视这张表的关键节点，会发现三处系统性的不可知。

其一，基体不可知。全部检点最终检的是种子的染净消长，而种子藏于“不可知执受”的阿赖耶（上篇第一章）。里程碑号称标记的是基体之内种子的消长，基体本身却无人能查。于是每个检点的实际操作都退化为：以可观察的行相（定境、轻安、观相）为符号，推定不可观察的种子变动。符号与种子之间的对应关系，正是理论自己规定的；检验因此在原理上无法跳出理论自证的圈子（上一章的地图问题在验证环节的重演）。

其二，枢纽不可知。见道触证真如，无分别智现前，此事按定义离言绝相，冷暖自知；它恰恰是全表最重要的一站（分别二障于此顿断，圣位于此成立），而它的发生与否，除当事人的自报与事后行为的旁证外，别无公共判据。这与禅宗的见性、密乘的证悟共享同一结构（导论第一章预告的精英化趋势），瑜伽行的表格化没有改变这一点，只是给不可公开核验的事件配上了公开的名目。

其三，资格不可知。五姓各别说规定：声闻、独觉、菩萨、不定、无姓，五种种性本有差别，无姓有情毕竟不能成佛。¹¹⁶ 种性藏于阿赖耶（本有无漏种子的有无与类别），本人不可自知，他人不可现观。这一条须说得比现在略窄。论文的入位条款是二种性兼具：一者本性种性，无始来依附本识，法尔所得无漏法因；二者习所成种性，闻法界等流法已，闻熏到何程度，属公共可见之事。论中并记有一家干脆不把种性系于法尔无漏种，改由有障无障来立（第一卷下部第二十篇第三、六章）。批评仍然成立，因为并列之中有一项不可知，合取即不可知；但表述不宜写成整个不可知。于是，“这条路对我是否原则上可通”，修行者亦无法自行确认。种性的判定在实践中只能诉诸师长的观察与推断，而这个判断的依据（法尔无漏种子）恰是全体系最深藏的设定。验证权在此从一开始就被理论安排在权威手中，不曾像中观篇所见的那样一路漂移过去。

三处不可知之外，还有一记回溯性的杀伤须补记。基线验证的定型句“我生已尽，梵行已立，所作已作，自知不受后有”（中观篇下篇第六章），是修行者在可观察层上亲自核对后的宣告。变易生死的教义立起之后（下篇第三章），这句宣告被收窄：所谓生已尽，只对分段生死为真。《胜鬘经》直言阿罗汉“有余生法不尽故，有生”：还有一种他按体系设定无法观察的更深的生（无明住地缘、无漏业因所生的意生身）记在他的名下。¹¹⁷ 唯识家以五姓各别为此留了余地：“定

¹¹⁶ 五姓各别（声闻、独觉、菩萨、不定、无姓）与无姓有情不成佛义，见《瑜伽师地论》所说不住种姓补特伽罗（T30, no. 1579, pp. 398a1-b24）及《成唯识论》卷二论本有无漏种子（T31, no. 1585, pp. 8a21-9b7）；此说与一乘家（《法华》系、如来藏系）的冲突，是唯识宗在汉地受攻最烈的一点，见本书第一卷第十篇第七章〈唯识宗〉及本卷第四篇。其余教义出处见上篇各章之注。

¹¹⁷ “阿罗汉、辟支佛有怖畏……有余生法不尽故，有生”，《胜鬘师子吼一乘方便方广经·一乘章》（T12, no. 353, pp. 219b24-c18）。变易生死与意生身之义，详见本篇下篇第三章及所引《成唯识论》卷八；定性与不定性声闻之分属五姓各别说，出处见前注。

性声闻”的般涅槃作数，不定姓者回心受变易身继续走。但这个余地恰好把回溯性收窄与第三处不可知焊在一起：一位阿罗汉的”生已尽”究竟是终局还是中转，取决于他的种性，而种性不可自知。自始至终，推翻或悬置那个验证的是新的理论存在物，不是任何新的观察。不可知层的增设由此显出它的第二种效力：不但架空当下的检点，还能追溯地改判已经完成的验证；终点线本身成了理论的可调参数。

三、两本登记簿：认识论判准与受-判准

三处不可知说的是”查不到”；还有一层更深的问题：即便查到了，记的也不是同一本账。基线的验证判准是受-性的：不中第二支箭，苦受不再引生忧悲恼苦，贪嗔痴不复现起。判据落在感受与烦恼的长程走向里，自己可以核对，旁人可以旁证（导论第二章）。瑜伽行全程的枢纽验证却是认识论的：见道与否，系于一次离言的触证是否发生。两种判准不只是粗细之别，它们是两本登记簿：一本登记苦的止息本身，一本登记一个被教义规定为”与解脱等值”的认知事件。

差别在一个问题上现形：如何区分证得无分别智的人与走火入魔的人？受-判准下这个问题有答案，而且是慢答案：看其后数数数十年间贪嗔痴与苦的走向，止息是长程可核的。认识论判准下这个问题没有答案：事件离言、自知、刹那，其内容按定义不可陈述，一次真实的触证与一次强烈而无所指的异常体验，在当下与事后的自我报告里可以一模一样。传统对这个问题是有意识的，禅籍中辨别魔境的章目所在多有，但辨魔的判据仍是行相、行为与教义的符合度。¹¹⁸于是体系只能求助于外围：以事后行为为旁证，以阶位行相为对照，最终以通达教理的师门为裁判。这就与下一节汇合了：认定权归于学统，不只因为三处不可知，还因为体系把验证登记在了一本只有理论能读的登记簿上。基线那一本谁都能读，只是读得慢；瑜伽行这一本读得快，一刹那见分晓，代价是只有体系自己有资格宣布读到了什么。

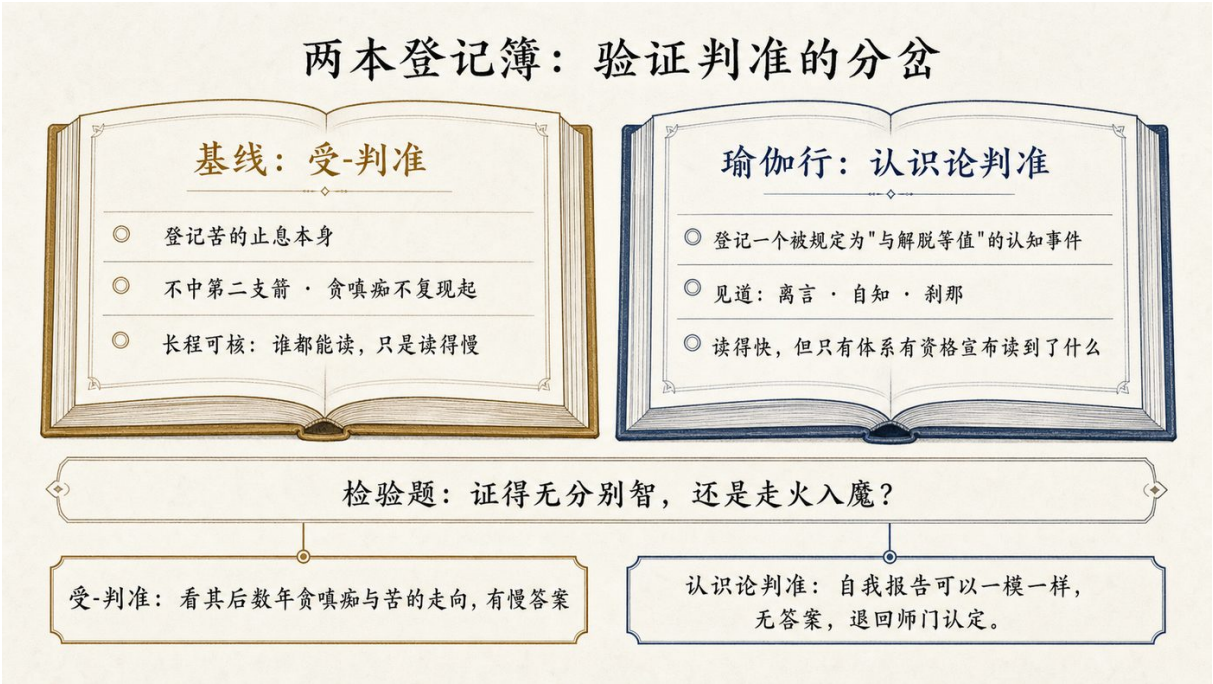


Figure 27: 两本登记簿：验证判准的分岔

四、认定权的归宿与学统的形态

这三处不可知合起来，规定了瑜伽行验证文化的形态：表格是公共的，判读是专家的。谁能判读行相、认定阶位、鉴别种性？通达此论者。于是验证权自然聚拢到义学传承的中心：论师与其学统。历史形态与此相符：瑜伽行是大乘中经院性格最强的一系，那烂陀的论庭、玄奘一系的译场与法相宗的判释传统，其权威结构都以”精通体系”为轴（第一卷 6.5、10.7）。中观篇

¹¹⁸如智顗《摩诃止观》卷八十境中的”魔事境”（T46, no. 1911, pp. 114c22-115a3）、《楞严经》卷九至卷十所辨五十阴魔（T19, no. 945, pp. 147a21-155a3）；其判据为行相、行为与教义之符，属外围旁证，此处不展开。

记录的漂移（判准从止息漂向论辩技艺）在这里不需要发生，因为瑜伽行的判准从设计上就以掌握理论为前提。同样的终点，中观是漂过去的，瑜伽行是修路直达的。

有一点须为瑜伽行说明：其规范文献并未混同“通论”与“证果”，论师们清楚阶位须以修证得，非以讲说得；且其行相描述的细密，为真修者提供的自检参照，确实多于任何一系。本章的批评不针对个人的诚实，而针对结构：当基体、枢纽、资格三处皆不可知时，再密的检点也只能在理论内部循环取证；此时“验证”一词所指的活动，已经从“用经验核对主张”变成了“用体系核对体验”。

五、小结

基线的验证特征是现世可观察、判据不外包（导论第二章）；其分寸在于只验路上的进展、不验终点的完成（“形而上学账单”一节）。瑜伽行把这个分寸整个倒了过来：它为终点与全程都造了表，却把表的最终指涉（种子、真如、种性）全部安置在不可观察处；判准也换了登记簿，从苦之止息换成认知事件之发生。表越完备，理论对验证的垄断越彻底。中观失于无表可查，瑜伽行失于表由理论自开自验。两失相较，后者更隐蔽，因为它看上去恰像是验证问题的模范答卷。进入下一章的贪著判定之前，还剩最后一问：这样一个体系，它贪着的究竟是什么。

下篇第七章 贪著判定：对根本的贪

前言为中观、瑜伽行、如来藏三系各下一句贪著判语，瑜伽行的一句是：对”根本”与确定性解释的贪，机制是迭代深度，与中观的递归深度相区别。下篇前六章的批评分别落在苦、集、灭、道、验证之上；本章与中观篇同位章一样，处理功能层的收束：把前面各章看到的结构，读成同一份贪著的机制说明。

一、迭代与递归：两种深度的贪

先把前言的那对判语铺开。中观的贪是递归的：思考以自身为对象，一层反思叠一层反思，空之上又空，破执的工具自身成为新的执取所在（中观篇下篇第七章）。瑜伽行的贪是迭代的：不回头缠绕自身，只一路向下，每解释一层就再向下挖一层，我感之下是末那，末那之下是阿赖耶，阿赖耶之中是种子，种子之前是无始熏习，直到抵达一个不能再问的底。递归的尽头是自我缠绕的无穷，迭代的尽头是一个被命名的未知。两种深度都以”更彻底”的面目出现，也都在各自的方向上停不下来。

下篇第二章已经给出诊断侧的机制说明：每一次下探都有真实的解释收益，收益使下探停不下来，而”最终的底”只能安放在不可观察处，因为凡可观察者皆可再问。本章补上这份贪著的另外两处显影。

二、显影之一：解释义务的自我扩张

比较基线与瑜伽行对同一批问题的态度。业果如何跨生连续？基线的回答接近存而不论：业自有其果，机制不在四谛的答题范围内（无记的精神在此侧漏了一点光）。灭尽定中识去何处？部派诸家各执一词而不碍修行。瑜伽行对这类问题的态度是：全部必须回答，且必须由同一个设定统一回答。阿赖耶识的六证（上篇第三章）逐条读来，每一条都是把一个”可以悬置的问题”改判为”必须解决的问题”，然后用同一件新造的理论存在物解决之。

这就是对根本之贪在方法上的显影：它把解释的完备当成了体系的义务，而基线恰恰以不解释为纪律（十四无记，导论第二章）。佛陀留白的地方，瑜伽行一一填满；填满的动机未必是妄，往往确是悲心与理智的诚实（不忍学人无所依凭），但填满的后果是结构性的：每填一处，体系就多一个必须辩护的存在物，多一分对”这个底是真的”的依赖。前言以亚伯拉罕诸教的第一因渴求为旁证，此处可以补上结构对应：阿赖耶在瑜伽行体系中的位置，正是”必须有一个终极承担者”这个思维形态的佛教版本，尽管它被小心地规定为刹那生灭、非常非一。

三、显影之二：阿赖耶作为功能上的我

导论第一章立”声称与功能”方法时，第一个例子就是阿赖耶识：功能上贯通三世、执持种子、维系业果相续，凡”无我”腾空的位置上本该由某物承担的功能，几乎都落到它身上；措辞上则必称刹那生灭、非常非一，绝不认它是我。本篇到这里，可以把这个例子的机制补全了。

瑜伽行不是不知道危险。《解深密经》的名句”阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我”，¹¹⁹是体系对自身风险的明文自觉：这个识太容易被执为我，所以佛对凡愚不说。但请注意这句自觉的形状：它担心的是别人会把它执为我，而不是怀疑它自己在功能上就是一个我的替身。防线设在受众的误解上，不设在设定本身上。这一判须补两处，补完之后仍然成立，凭据换硬了。其一，防线不止一道：同经稍后要求菩萨”如實不見……阿賴耶、不見阿賴耶識”方名胜义善巧，这一道正指向设定本身。其二，颂中”凡愚”二字自带一道划界语法：凡把此识读成我者，按颂文的分类恰落进凡愚一格。两道防线合观，形状是这样：防的都在读法层，功能层的岗位一项未裁。防护措施也不是全部只在措辞上。第一卷下部第二十篇把它们分作三档：受熏是真改状态，属功能兑现；位舍按论文细则是舍名非体，兑现减半；刹那灭之于一类相续，则只在称呼上运转。分档之后本节的判语不但保住，而且更硬，因为它此时是在承认对方最强的那一档之后下的。而功能一项不减：执持业果的是它，投胎的是它，持身的是它。第四项须按论本改述：转依所更换的并不是它，《成唯识论》卷九把所依定死在依

¹¹⁹ “阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我”，《解深密经·心意识相品》（玄奘译，T16, no. 676, p. 692c21-24）；《摄大乘论本》（T31, no. 1594, pp. 133b25-c4）与《成唯识论》（T31, no. 1585, p. 14c4-13）皆引此颂为阿赖耶识之经证。阿陀那（ādāna，执持）为阿赖耶识异名。

他起上，“依謂所依，即依他起，與染、淨法為所依故”，识体不是那个被换掉的底座；可是同论卷三又自注阿罗汉位所舍者”非捨一切第八識體”，理由是”勿阿羅漢無識持種”，持种的岗不能空缺，于是它照旧留任。四项仍是四项，末一项的形状换了：不是转依时被更换的那一个，是更换发生时不许空缺的那一个。这个改述对本节的判语有利：论文自己给出的留任理由是功能性的（第一卷下部第二十篇第四、六章）。中观篇下篇第二章曾记：中观拒绝补上这个解释，代价是解释力；瑜伽行把解释补足了，代价是把无我立场的功能层内容整个搭了进去。声称层的无我完好无损，功能层的”我”以最深、最不可见、最不可指认的形态回到了体系正中。对根本的贪，最终贪到的东西，与它名义上最要破的东西，形状恰好相同。

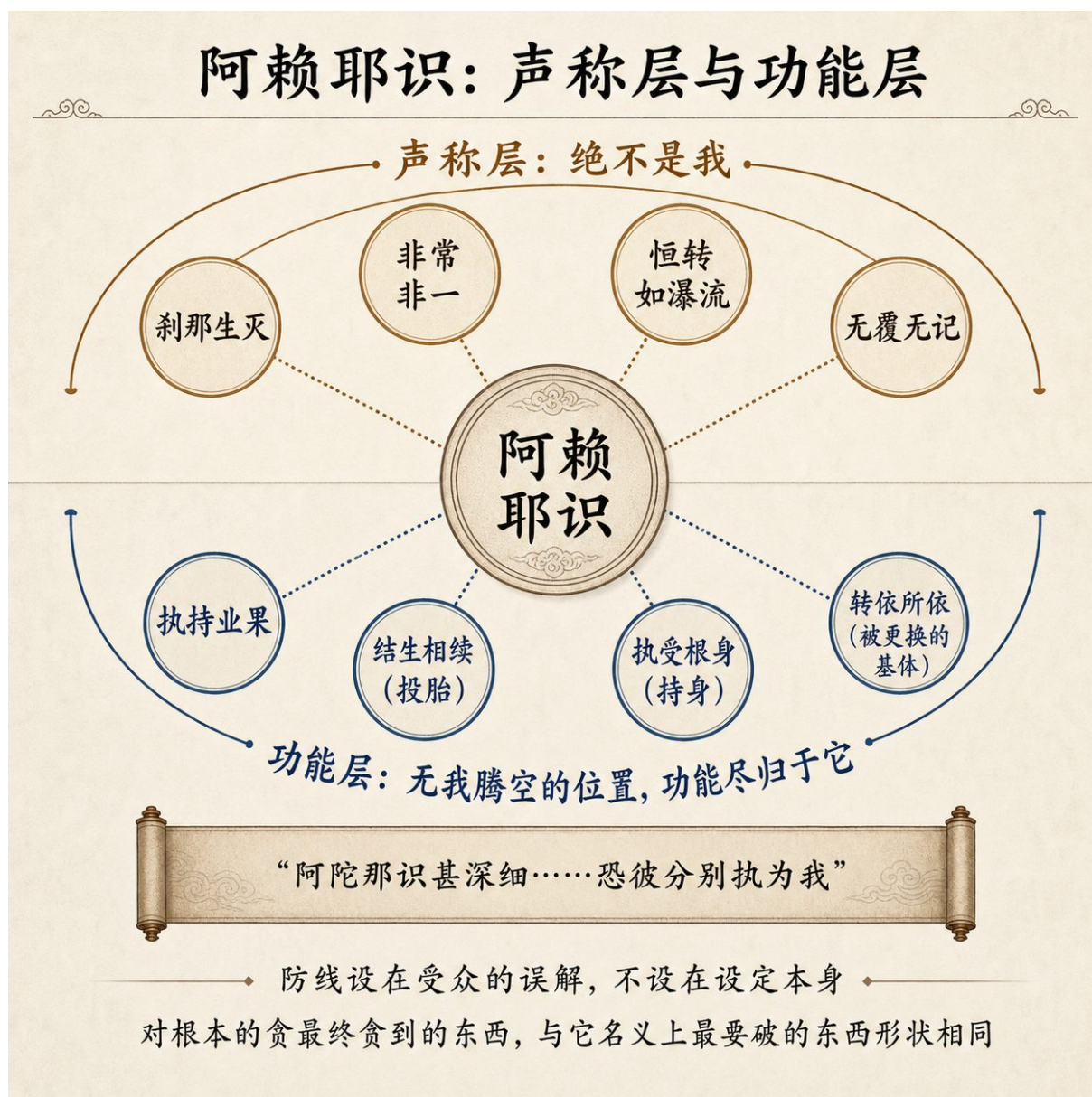


Figure 28: 阿赖耶识：声称层与功能层

第四功能与“防线不设在设定本身”仍是图中的旧说，紧前正文已明文补正：转依所依是依他起，阿赖耶承担不许空缺的特种职能；另有一道防线指向设定本身。正文还分别判受熏为真实改变状态、位舍为舍名非体而兑现减半、刹那灭之辩只在称呼上运转。这些分别不见于图，但均先于正文最终保留的“功能之我”批评，不能略去。

四、须替瑜伽行说的话

照例有几句话要替它说。其一，瑜伽行的解释冲动有其对手语境：它面对的是中观”唯破不立”

造成的理论真空与恶取空的实际风险，它的立，是替整个大乘把染净因果的解释担了起来，这是负责任的哲学姿态，不是轻率的构造。其二，它对自身风险的自觉（阿陀那颂）虽然设错了防线，但五系之中，对”此说可能被执为我”有明文警觉的只有它。其三，它的迭代之贪生产了真实的知识：末那对前反思层的登记（下篇第二章已予肯定）、粗重与轻安的身心现象学、九住心的次第，皆是这份”要把一切弄清楚”的冲动的正面产出。贪著判定从不意味着产出无价值；前言早已声明，本卷自己的判教冲动同样是贪，区别只在贪的方向。瑜伽行贪的方向是根本与确定，这个方向产出体系，也埋葬检验；产出登记，也预先装好了如来藏的门轴（下篇第三章）。

五、小结

对根本的贪，在瑜伽行这里的完整机制是：以解释完备为义务（填满一切留白），以向下迭代为方法（每层收益驱动下一层），以不可知者为地基（唯不可观察者可当”最终”），以功能上的我为终产物（无我措辞下的承担者）。它与中观的递归之贪共享同一个母题：把解脱的事业置换为智识的事业，只是中观置换给了论证的精纯，瑜伽行置换给了解释的完备。总结性检视见下一章。

下篇第八章 总结性检视：声称与功能

上篇三章按五问陈述了瑜伽行解脱论的最强形态，下篇前七章逐谛给出批评。本章依中观篇立下的格式收拢判词：逐问分开声称层与功能层，判词的论证均见所指各章，不再重复；末节与中观篇作总对照，为后面两系立坐标。

苦谛

声称层：五系中对基线最忠。三苦保全，行苦以”粗重”获得身心质地的落实，有漏皆苦，染污依他起整体为苦（上篇第一章）。功能层：苦的最终位置被安置进不可知的阿赖耶（有漏种子），在先前提从可共见的观察报告变为体系内的推定；起点的检验资格被预支给了解释力（下篇第一章）。与中观对照：中观把苦迁入见，瑜伽行把苦迁入藏；两家都让诊断迁就机制。

集谛

声称层：五系中诊断层次最准的一家。末那识为前反思的微细我感设立专名专职，俱生与分别二执之分直接回应了”哪一层”的问题（下篇第二章已予肯定）。功能层：被准确指认的病根本身不受任何对治，作业面移至阿赖耶（诊断与作业面错开，下篇第二章）；诊断亦不停在可下手处，一路迭代（二取，末那，阿赖耶，种子，无始），把苦因的最终形态安置在不可检验的深处；”无始”充当解释的止点，确定性的追求落脚于被命名的未知（下篇第二章）。

灭谛

声称层：形式上对基线保存最全。有余依、无余依原样在列，转依承认所依层面的真实更替（下篇第三章已予肯定）。功能层：三重替换。止息换成净化后的永续（四智恒转，无住处涅槃），事件换成本来如此的事实（本来自性清净涅槃，为如来藏预装门轴），无我的止息换成说不清是谁的转依（转依主体难题）。基线词汇全数保留，词汇之下内容全换（下篇第三章）。

道谛

声称层：培育侧五系最厚（九住心、止观全套为自家祖产），道次第五系最全（五位十地），机制说明五系最细（种子熏习）。功能层：三处判定。其一，核心机制仍是直接对抗：四寻思以见拆境，悟入唯识性被明文规定为道之枢纽，正闻熏习更把”接受正确教义”立为解脱因果的第一环；培育是基座，对抗是发动机（下篇第四章）。其二，机制说明过剩而空转：种子学说解释一切可能结果，变量全部沉入不可观察处，说明获得无限解释力与零约束力；与中观的机制不足恰成镜像，同败于”机制是否约束经验”这一测试（下篇第五章）。其三，先画地图再找地标的自证循环：框架前置，经验按图归档，熏习论使学习本身成为种植（下篇第五章）。

验证

声称层：检点密度五系第一，五位十地行相可查，公共描述词汇最丰富（下篇第六章已予肯定）。功能层：三处不可知（基体：种子无人能查；枢纽：见道触证离言自知；资格：种性藏于阿赖耶，本人不可自知）从根部架空检点；验证从”用经验核对主张”变成”用体系核对体验”；认定权从设计上就归于通达体系的学统，中观靠漂移抵达的终点，瑜伽行修路直达（下篇第六章）。

贪著

前言判语：对根本与确定性解释的贪，机制为迭代深度。下篇第七章给出机制说明：以解释完备为义务（填满佛陀的一切留白），以向下迭代为方法，以不可知者为地基，以功能上的我为终产物。阿赖耶识作为导论第一章”声称与功能”的第一例证在此收束：声称层的无我完好，功能层的承担者以最不可指认的形态坐在体系正中；对根本的贪最终贪到的东西，与它名义上最要破的东西形状相同。也须承认：其解释冲动有对抗恶取空的语境，其自觉（阿陀那颂）五系仅见，其迭代产出了末那的登记与止观的整理等真实知识。

形状与三问：全篇的收束

先把七章批评收进一个形状。瑜伽行的解脱论是两步走的路（上篇第一章）：第一步见道证无分别智，与中观的证空同构；第二步为”证空之后俱生执犹在”修两大劫的熏习工程。全篇查出

的问题，按这个形状归为三条主线。其一，为给第二步一个作业对象，体系一路向下追问，最后停在不可解释处（阿赖耶、无始），苦与苦因随之迁入不可知；解脱论后果是难以验证，自验他验俱难，从”我生已尽”的回溯性收窄，到”证智还是入魔”的不可判（下篇第一、二、六章）。其二，为回答一切诘问，体系不断制造纯解释性的构件（末那、种子、变易生死）；解脱论后果是错配，诊断的靶子、作业的执行者、施工的场所三处分立，诊断与治疗不再相遇（下篇第二、三章）。其三，第一步是对中观的收编，而收编不等于解决：认识论事件如何保证苦的止息，这个洞被原样移进了第一级台阶；且无分别智的验证是认识论判准，与基线”不中第二支箭”的受-判准分属两本登记簿（下篇第四、六章）。至于第二步自身的机制，机制说明翻译回操作语言只剩”长久地重复”：似乎说了很多，又似乎什么都没说（下篇第五章）。

与中观并表，对照由此更整齐。中观：苦迁入见，诊断错层，机制不足（无施工图的承重墙），验证判准历史性漂移，贪著为递归（对论证自身的执）。瑜伽行：苦迁入藏，诊断准层而过深，机制过剩（永不出错故永不受检的解释），验证结构性架空（原生的理论垄断），贪著为迭代（对最终地基的执）。两家共享的母题有三：解脱的全部重量压在一个认识论事件上（见空性，或悟入唯识性）；灭谛在保留基线词汇的同时更换其内容；把解脱的事业置换为智识的事业。两家互补的失败方式，恰好从两侧标出了基线的位置：机制须有说明，但说明的变量须可观察；诊断须及深层，但深度须停在可下手处；道须有次第，但次第不可先于经验而规定经验。

图把”中观的终点””自己的起点”分别编号为第一步、第二步，正文却把从前者到后者的转换归在第一步见道之内，第二步才是随后两大阿僧祇劫的熏习。两种编号不能混用。”零约束”依第五章限于修行经验的结果，不取消教义内部的真实约束。

交接

瑜伽行留下的最重要的一道门，通向下一篇。本来自性清净涅槃、自性清净心为客尘所染的语法、无姓有情引发的一乘之争，三者汇流处，正是如来藏系登场的位置：它将把瑜伽行谨慎地包在”不可知”里的那个承担者，正面宣布为常、乐、我、净的佛性。导论第二章所说三相封住的那道门，中观未曾推、瑜伽行装了门轴，如来藏将把它推开。第四篇处理这次推门。

瑜伽行篇总结：声称层与功能层

	声称层	功能层
苦谛	五系对基线最忠： 粗重落到身心质地	苦的最终位置迁入不可知的阿赖耶； 邀请检验变要求信任
集谛	诊断层次最准： 末那登记前反思我感	病根不受对治，作业面移至阿赖耶； 迭代停在被命名的未知
灭谛	两阶涅槃形式保存最全； 转依承认真实更替	三重替换：止息换永续· 事件换事实·谁在转依说不清
道谛	培育最厚·次第最全· 机制说明最细	培育是基座，对抗是发动机； 种子说明无限解释力、零约束力
验证	检点密度五系第一	三处不可知；判准换簿： 从苦之止息换成认知事件

形状：两步走的路：



第二步的处方：重复，很久

三问：

- 追问过深，难以验证；
- 有问必答，诊断与治疗错配；
- 收编同构，两本登记簿背道而驰

贪著判词： 对根本与确定性的贪：以不可知者为地基，
以功能上的我为终产物

Figure 29: 瑜伽行篇总结：声称层与功能层

第四篇 如来藏解脱论·上篇-解脱论综述

上篇第一章 佛性与解脱：核心主张

此后三篇的体例：压缩与加速

从本篇起，行文将压缩，节奏将加快。大乘解脱论在理论上最费力的两块，坚硬的中观与庞杂的瑜伽行，已经论证完毕；本卷的工具（五问框架、声称与功能之分、间接培育与直接对抗的标准、“规定还是发现”的检验、两本登记簿）也已全部锻造成形，前两篇各用过一轮。如来藏、密教、净土三篇仍按同一模板行进：上篇综述，下篇批评，苦集灭道与验证的次序不变；但章节将合并，篇幅将收紧。这样排出于论证的经济，不是重要性的排序：这三系的许多关键结构，前两篇已经预先勘定，导论立起的那道“常乐我净”之门、瑜伽行装好的门轴、“终点预设为已成”的保证书结构，都在等着本篇来收线。此后的工作更多是把磨好的标准用到新的对象上，而不是再造标准。

从门轴到推门：文献与系谱

如来藏（tathāgatagarbha）一系在印度阶段没有中观、瑜伽行那样的论师谱系与论辩传统（汉传则不然：智顗《摩诃止观》卷五并录地论、摄论两造的依持之争而双向破之，华严有五祖谱系而以法藏四书为轴，见第一卷下部第二十一篇第三章、第二十二篇第一章），它以一批经典为主体：《如来藏经》以九个比喻立义（萎花中有佛、粪秽中有真金、贫女怀转轮王），《胜鬘经》给出“自性清净心而有染污”的核心语法并宣示如来藏为生死与涅槃之“依”，《大般涅槃经》推出“一切众生悉有佛性”与“常乐我净”四德，《宝性论》作了唯一一次印度式的论书整理，《楞伽经》把如来藏与阿赖耶识合流，《大乘起信论》则以“一心二门”完成汉传形态的定型。这条系谱的细节、起信论的真伪之争与汉传的展开（天台性具、华严性起、禅门见性），第一卷第七篇与第十篇已经交代；¹²⁰ 本篇只取它的解脱论要件。要件其实一句话就能说尽：众生本来是佛，解脱是显发，不是到达。

五问的答卷

在先前提（苦是什么）：苦是“在缠”。众生本具如来藏，清净圆满，但为客尘烦恼所缠缚覆障；苦是本性被遮蔽的状态，不是存在的本性。《胜鬘经》的术语是“在缠如来藏”与“出缠法身”：同一件东西，缠与不缠之别。¹²¹ 这个设定对苦谛的改写有多深，值得停一下：在基线，苦是有为存在的实况；在这里，苦成了发生在清净本性之上的一层外来事故，“客尘”二字，字面就宣布烦恼是客，不是主。

诊断（苦从何来）：不识本性。众生不知自身本具佛性，认客作主，随烦恼流转。无明在此指不知“我本来是佛”，不指不知四谛。至于客尘本身从何而来、无始的染污何以能覆盖本来的清净，《胜鬘经》坦承“自性清净心而有染污，难可了知”，这个坦承的分量，下篇第一章专门处理。

目标（解脱是什么）：显发本有。转迷为悟，去缠出障，本具的法身佛性全体显露。《大般涅槃经》给这个终点以正面的四德：常、乐、我、净。导论第二章所说三相封住的那道门，在这里被正式推开：涅槃不再是止息，换成了本有圆满的现前；不再守沉默，转而获得了一整套肯定性的描述。

¹²⁰ 《大方等如来藏经》（九喻）、《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》、北本《大般涅槃经》、《究竟一乘宝性论》（Ratnagotravibhāga）、《楞伽阿跋多罗宝经》、《大乘起信论》。系谱与真伪问题详见本书第一卷第七篇；汉传展开见第一卷第十篇。学术研究：高崎直道（Jikido Takasaki）. *A Study on the Ratnagotravibhāga*. Rome: IsMEO, 1966; Michael Zimmermann. *A Buddha Within: The Tathāgatagarbha Sūtra*. Tokyo: Soka University, 2002; David Seyfort Ruegg. *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra*. Paris: EFEO, 1969（書頁 = PDF 面次 - 3；该本梵文长音符一律作 â ê î û，检索须用此形）：系谱与真伪一层见书内 33 页一带，举 Frauwallner 归《宝性论》于 Sāramati 约二百五十年之说，并列 Liebenthal 与 Demiéville 论《大乘起信论》真伪诸文（后者题作“Sur l’authenticité du Ta tch’eng k’i sin louen”）、Péri 与 Demiéville 论世亲年代诸文；书内 20 页并列《宝性论》梵藏诸本之著录；印顺《如来藏之研究》，正闻出版社，1981。

¹²¹ 在缠、出缠与“如来藏者，是依、是持、是建立”，见《胜鬘师子吼一乘大方便方广经·自性清净章》（T12, no. 353, p. 222b5-24）；“自性清净心而有染污，难可了知”同出此章（pp. 222b24-c7）。

机制（如何解脱）：去障，不是修成。既然清净本具，修行便不制造任何新东西，只拆除遮挡；经典的比喻是拭尘见镜、开矿得金。操作层面，信占据了枢纽位置：本性在缠时无法自见，故须先信“我有佛性”，依信起修；《宝性论》明言此理境非思量所及，唯信能入。¹²² 具体功课（止观、持戒、禅坐）多承旧法，本系自有的机制说明集中在“去障显真”这一个语法上。

验证（如何认定已到）：见性。本性显露之际，当人自知；但此事离言，旁人无从共见，故传统的实际做法是师门印可。检点体系（阶位、行相）本系几乎没有自己的建设，或借瑜伽行的五位十地，或如禅门干脆抛弃阶位、以勘验代检点。

第一行右格“不苦本自苦”语义不清，此处依本节对苦为遮蔽而非本性之说，读为“本性本不苦，苦由不识生”。第二行把“难可了知”的对象写为本性，周围正文所追问的却是客尘的来历，以及无始染污何以覆盖本来清净。两种对象在此明确分开，不以图的概括替换正文对染污起源的批评。

体系的自我意识：楞伽的辩护

与阿陀那颂同类的自觉，这一系也有，而且更直白。《楞伽经》中大慧当面提问：如来藏说“自性清净、常恒不变”，与外道的神我何异？佛的回答分两层：如来藏不同于外道之我，因为它以空、无相、无愿等义为体；说如来藏，是“开引计我诸外道故”，为使畏惧无我的众生有所依止，故“当依无我如来之藏”。¹²³ 这是体系对“像不像神我”这个指控的正面处理：承认相似的外观，把相似解释为教学策略。界线划在哪里、划得住划不住，是下篇的题目；此处先记下：五系之中，被追问“你这是不是我”追问得最紧的是它，自我辩护做得最明文的也是它。

解脱论的形状：零步之路

照例把形状描出来。中观是一步之路：见空性即解脱，全部重量压在一次认识论事件上。瑜伽行是两步之路：见道之后还有两大劫的熏习。如来藏是零步之路：终点在起点之前已经完成，你不是走向佛果，你本来就是佛，全部的路只是拆除你与这个事实之间的遮挡。三系排成一行，可以看到一条清楚的走势：形而上的预支越来越重。中观预支了“见的效力”，瑜伽行预支了“基体的存在”，如来藏预支了终点本身。这个形状同样是传统自述（本觉、本有、本来成佛皆是经论明文），描出它不构成批评；批评要问的是：预支终点之后，苦谛还剩下什么资格（下篇第一章），灭谛的沉默被替换成了什么（下篇第二章），一条零步之路上“修行”还能是什么意思（下篇第三章），以及一个不可能失败的承诺如何验证（下篇第四章）。

小结

如来藏的答卷简明：苦是遮蔽，因是不识，灭是显发，道是去障，验是见性；一切环节共用一个语法，“本来清净，客尘所染”。这句概括须当场加一道边界，理由就在上文所列的汉传诸支之内：天台性具一系不共用这个语法。《观音玄义》料简缘了一段问性德有无恶而答“具”，并断“佛断修恶尽，但性恶在”，性之善恶“性不可改，历三世无谁能毁”（第一卷下部第二十一篇第三章）。在那一支里恶不是客，是清单上删不掉的一格，客尘的单向阙根本没有装。故本篇以下五章的判词，射程限于共用客尘语法的那几支；天台一支的分别处理，见下篇第一章末。它的力量与它的问题同源：这是对断灭恐惧回应得最正面、把解脱许诺得最平等（一切众生皆

¹²² 自性清净而染、染而复净之理”唯佛所知”、于凡位唯信可入，见《究竟一乘宝性论》卷四（T31, no. 1611, pp. 839a14-b17；参 Takasaki 前引英译 RGV I.153 前后）；一切众生皆有如来藏的三义论证（法身遍满、真如无别、种性实有），见同论卷三（T31, no. 1611, pp. 828a22-b9；RGV I.28）。

¹²³ 大慧问如来藏与外道我之异、佛答“开引计我诸外道故，说如来藏”“当依无我如来之藏”，见《楞伽阿跋多罗宝经》卷二。附记：古典语境中“神我”指控的比较对象，多为数论、吠檀多一系的我论；与耆那教命我说（jīva 本具无限智、无限见与无限乐，为业尘所覆，解脱即尽去业质而复其本具）的比较则基本出自现代学术，参 Usha Khosla, *Study of the Tathāgatagarbha as True Self and the True Selves of the Brahmanic, Sāṅkhya and Jaina Traditions*, PhD dissertation, University of Toronto, 2015（多伦多大学宗教学系，621 页，書頁 = PDF-15）。惟这一比较的分寸当依科斯拉自己所划。她于书内第 338 页明言，耆那教以业为物质，业尘黏着于命我的空间点，能实系其身而染其色，此义“have no parallel in the Tathāgatagarbha Doctrine”；如来藏则“is simply veiled by the latter, like the sun's light is veiled by the clouds covering it”，其覆蔽“purely psychological”，而命我之被覆则兼于心物两面。是则遮蔽与去除的机制，正是两说分途之所在；云日一喻在她书中亦系于如来藏一边，不属耆那。其立论所归，是如来藏与婆罗门、数论一系的宇宙我在概念上相近（第 519 页），耆那命我为所比三家之一而已。部派内部对“客尘”公式的早期批评，见下篇第一章注。

如来藏的五问答卷

问题槽位	如来藏的回答	一句话点睛
① 在先前提(苦): 在缠——本性 被客尘遮蔽	本来清净,客尘所染; 妄缘缠缚,故受苦恼。	不苦本自苦, 苦由不识生。
② 诊断(集): 不识本性 ("难可了知")	本性难可了知, 由客尘厚覆,故不能识。	不识为根, 缠缚由此起。
③ 目标(灭): 显发本有—— 常乐我净	若离客尘,性自显发, 常乐我净,毕竟涅槃。	非新得成, 本自具足。
④ 机制(道): 去障,非修成—— 唯信能入	去客尘障,非修成性; 唯信能入,如实知见。	不造修成, 直除障翳。
⑤ 验证: 见性—— 师门印可	见性即佛,师门印可, 知见不疑,解脱自在。	见性为验, 信受为定。

一句话: 本来是佛,解脱不是到达,而是显发

一个语法·
通贯五环: “本来清净,客尘所染”

Figure 30: 如来藏的五问答卷

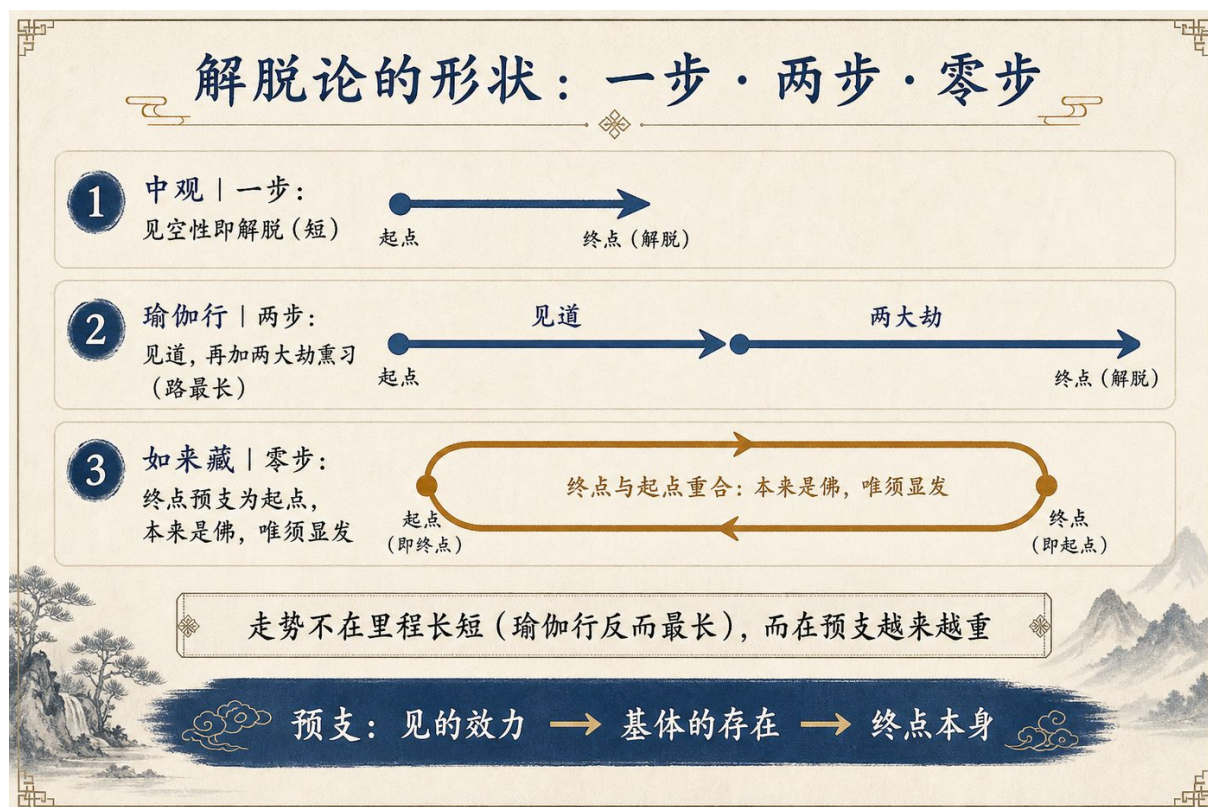


Figure 31: 解脱论的形状：一步、两步、零步

有）的一系，也是把基线的每一环改写得最彻底的一系。前言为它下的判语是对永恒的贪，且贪著双重；名实之辨，下篇五章速决。

上篇第二章 修道论：信入与去障

与前两篇同位的问题：这条路落到实际修行上是什么样子？如来藏系的情形与中观、瑜伽行都不同。中观的修道论要靠合并提婆才凑得像样，瑜伽行的修道论厚得需要裁剪；如来藏的修道论则呈现一种奇特的双层：语法层面自成一家（去障显真，本篇共用客尘语法的诸支通用），操作层面却几乎没有自己的东西。本章分三段交代：信的枢纽地位、去障的语法、以及借来的功课。

信为能入

去障之路的第一步是信，不是观察。道理是结构性的：本性在缠时按定义无法自见（能自见就不叫被覆障），所以修行者与自己的佛性之间，起点上只有一条通道，即相信经教所说“我有如来藏”。《宝性论》把这一点立为明文：自性清净而有染、染中之性依然清净，此理非凡夫思量所及，唯信能入；《起信论》干脆以“起信”为题，其修行部分从“信成就发心”开始。¹²⁴信在基线也有位置（信根、信力），但那里的信是对道路的初始信任，随修随验，逐步被亲证替换；在这里，信在起初承载的是关于修行者自身佛性的形而上命题，修行者尚未亲证。信因此不只是道路的起点，还承载着道路的大部分结构。信在基线与在本系的这个差别，解脱论后果由下篇第三、四章检验。

去障的语法：拭镜与开矿

机制的正面表述，是一组家族相似的比喻：明镜蒙尘，拭之则明；真金在矿，冶之则现；日轮为云所翳，云开则耀。《如来藏经》九喻、《宝性论》的九喻疏解，反复申说的都是同一个语法：所求之物已经在场且已经完满，工夫只作用于遮蔽物。¹²⁵

《如来藏经》的九喻可以并列如下，九幅场景各不相同，语法却只有一个：一侧是外裹的遮蔽，一侧是内藏的圆满，工夫只施于前者。

比喻	遮蔽（客尘一侧）	本有（佛性一侧）
萎花中佛	萎败的莲花	花中真佛
蜂群守蜜	绕护的蜂群	岩树之蜜
糠中米实	外裹的糠秕	内里的米实
粪秽真金	不净的粪秽	堕失的真金
贫家宝藏	覆土与不自知	地下的宝藏
果核中芽	果皮果肉	不坏的种芽
弊衣金像	臭秽的破衣	裹着的金像
贫女怀王	贫贱之身	胎中的轮王
泥模金像	焦黑的铸模	模中的真金像

这个语法规定了如来藏修道论的一切特征：修行不增益本性分毫（本性不可能更圆满），也不改造行者（行者的真身即是本性），它只做减法。《起信论》给这个减法配了一套概念装置：心真如门与心生灭门并立，本觉、不觉、始觉三位运转，始觉之究竟即是本觉，修行的全程被描述为“始觉合本”。¹²⁶

¹²⁴ 《究竟一乘宝性论》卷四论不可思议处唯信可入（T31, no. 1611, pp. 839a14–b17；参 Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga*, RGV I.153 前后）；《大乘起信论》“信成就发心”见 T32, no. 1666, pp. 580b15–581a8，修行信心分见 pp. 581c6–583a21。

¹²⁵ 《大方等如来藏经》九喻；《究竟一乘宝性论》卷四逐喻疏解（Zimmermann, *A Buddha Within* 有专研）。

¹²⁶ 一心二门、本觉、不觉、始觉与始觉同于本觉，见《大乘起信论》立义分与解释分（T32, no. 1666, pp. 575c23–576a7、576b10–c4）。起信论的作者与真伪问题见本书第一卷第七篇，此处不预设其为印度撰述，只取其为汉传

借来的功课与自生的顿渐之争

减法的具体操作是什么？翻检文献，答案几乎全是旧法：《起信论》修行信心分开列的五门是施、戒、忍、进、止观，止观的内容大体承自既有传统；汉传如来藏诸宗的实修，天台用自家的止观（其骨架仍是定慧），华严借观法，禅门坐禅参究，净土称名。本系自有的贡献不在功课的内容，而在功课的定性：同样是止观，在瑜伽行那里是熏习净种，在这里是拂拭客尘。也正是这个定性，孕育了本系修道论上唯一一场自家的大争论：如果本来清静，尘埃从何而来、拂拭又何必必要？神秀“时时勤拂拭”与惠能一偈之争，南岳怀让磨砖作镜的公案（磨砖既不能成镜，坐禅岂能成佛），把这个内在紧张摆到了台面上。惠能偈的第三句，通行的宗宝本作“本来无一物”，敦煌本作“佛性常清静”，两读不是一个说法；**敦煌本那一句用的恰是如来藏的措辞，本章所论的也正是它**，通行本那个更空的读法要晚出。¹²⁷ 顿渐之争是去障语法自身裂开的一道缝，不是外人的批评：渐门认真对待“障”，顿门认真对待“本净”，两边各执语法的一半。这道裂缝，下篇第三章将作为机制批评的入口。

小结

如来藏的修道论：一个自成一家的语法（去障显真），一件承重的信（唯信能入），一批借来的功课（止观戒施），加一场自家语法引发的内争（顿与渐）。与瑜伽行相比，它没有那套种子说明，没有阶位表，没有以劫计的进度规划；路之所以可以这样轻装，是因为终点已经预支。轻装是它的声称层优势，代价记在下篇。

如来藏定型形态的代表。

¹²⁷ 神秀、惠能两偈见《六祖坛经·行由品》（宗宝本，T2008，T48n2008_p0348b15、p0348c18）。敦煌本（T2007《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》）异文不止于字面：神秀偈末句作“莫使有尘埃”（宗宝本作“勿使惹尘埃”），惠能偈则作“菩提本无树，明镜亦无台，佛性常清静，何处有尘埃”，第三句与宗宝本的“本来无一物”不是一个说法，敦煌本作的是佛性常净，通行本作的是本来空无；且敦煌本其下另有一偈“心是菩提树，身为明镜台，明镜本清静，何处染尘埃”，宗宝本无。通检 T2007，“无一物”零见，“佛性常清静”一见。本章所论为敦煌本读法，此异文于如来藏一系尤为切要，并记于此。磨砖作镜公案见《景德传灯录》卷五南岳怀让章。顿渐之争的历史细节见本书第一卷第十篇禅宗诸章。

第四篇 如来藏解脱论·下篇-解脱论批评

下篇第一章 苦谛与集谛：苦成了客

下篇开始批评。苦谛与集谛在本篇合为一章，因为在如来藏这里，两者几乎是同一句话：苦是本性被客尘遮蔽（在先前提），苦因是不识本性（诊断）；遮蔽与不识，是一枚硬币的两面。合并不是省略，恰恰是判词的一部分：一个把苦谛与集谛说成同一件事的体系，两处的问题也必然是同一个。

一、先说值得肯定处：两笔真实的观察

第一笔，它正面处理了断灭恐惧。前言与导论第二章都交代过：早期解脱论自身留下一个心理缺口，般涅槃如灯灭、如来死后不可记说，未证者听来像断灭，这份恐惧是真实的，且为一切宗教心理所共有。中观与瑜伽行对这份恐惧都只作了间接的安抚（轮涅不二、清净永续），唯有如来藏迎面作答：以”常乐我净”直接对冲”无常苦无我空”，以”本来是佛”直接对冲”修行可能失败”。作为对受众心理的诊断与回应，这是诚实的宗教劳动，本卷记下这一功。

第二笔，平等的冲力。“一切众生悉有佛性”这一命题，在其汉传形态中取消了解脱资格的一切差等，它对瑜伽行五姓各别说的正面冲撞（上一篇下篇第六章的资格不可知，在这里被整个废除），以及在种姓社会里的平等意涵，都是真实的历史贡献。唐代佛性论争最终一乘家压倒五姓家（上一篇下篇第三章），动力有一半来自这里。

二、苦的第三次迁移：从主到客

现在看代价。本卷追踪苦的位置已经两轮：基线的苦在行中，是有为存在的实况；中观把苦迁入见中，苦成了错认的产物；瑜伽行把苦迁入藏中，苦成了不可知仓库里的库存。如来藏完成第三次迁移，也是最彻底的一次：苦迁到了”客”位。“客尘”二字是这次迁移的完整判决书：烦恼是客，清净是主；苦不但不是存在的本性，甚至不是存在的正式住户，它是外来的、暂住的、与本性”不相应”的。《胜鬘经》的措辞精确到令人吃惊：烦恼”不触”如来藏，如来藏与烦恼”不相应”。¹²⁸

苦的位置，四系连起来看，是一条清楚的迁移线：

系	苦的位置	苦谛的身份
基线	苦在行	有为存在的实况（观察报告）
中观	苦在见	错认的产物（理论诊断）
瑜伽行	苦在藏	不可知仓库里的库存（体系内推定）
如来藏	苦在客	有待纠正的误会（暂住的客尘）

这次迁移把基线的在先前提整个倒置了。基线说：先看清苦是实况，解脱论才有起点；如来藏说：先相信苦不是实况（本性无苦），解脱论才有起点。苦谛在基线是一份观察报告，在中观退为一个理论诊断，在瑜伽行退为体系内推定，到如来藏这里，它成了一个有待纠正的误会。检验的邀请在中观、瑜伽行那里还只是被替换成信任的要求，在这里被替换成认同的转换：解脱的第一步是改信”我本来没有病”，不在看见什么。四圣谛以苦为第一谛的全部安排（先立病，后论治），在声称层被完整保留，在功能层被整个翻转：病成了关于病的错觉。

¹²⁸烦恼与如来藏”不相应”、客尘烦恼”不触”自性清净心，见《胜鬘经·自性清净章》(T0353)；“客尘”(āgantukakleśa)一语的经证脉络(心性本净、客尘所染)可上溯 AN 1.49-52, Bhikkhu Bodhi 译 *The Numerical Discourses of the Buddha*, p. 97；其思想史意见见本书第一卷第七篇。

三、诊断的空转：不识，与”难可了知”

诊断随之改写：苦因是不识本性，不是渴爱；渴爱被降级为客尘的表现形态之一。这个诊断有一个中观、瑜伽行都没有的结构特征：它是自我封闭的。问：为什么众生不识本性？答：因为客尘覆障。问：客尘从何而来、何以能覆障本来的清净？这是全系统的承重问题，而传统给出的回答构成一部诚实的失败史。《胜鬘经》直说”自性清净心而有染污，难可了知”，把它立为唯佛能知的秘密；《起信论》给出”忽然念起，名为无明”，一个著名的、也被历代注家反复咀嚼的非解释（忽然二字恰恰宣布了无因可指）；《楞严经》则让富楼那把问题问到底：“清净本然，云何忽生山河大地？”，佛的回答（性觉必明，妄为明觉）历来被判为全经最难句。¹²⁹ 三部经，三种姿态，一个共同点：体系自己知道这里答不上来。

这部失败史还可以向前、向外各推一步。向前推：难题早在如来藏诸经之前，就连同反驳一起立了案。“心性本净，客尘烦恼所染”本是部派佛教里一个被正面攻击过的争议命题：分别论者持之（彼方自用的譬喻即是器垢），说一切有部在《大毘婆沙论》里发出一个对称性的诘难：染与净既然”相应”，为何只许客尘染污净心，不许净心净化客尘？¹³⁰ 这一问打在语法的关键上：客尘公式里藏着一个单向阀，染净相触时只朝一个方向起作用，而这个方向是规定出来的，不是论证出来的。如来藏诸经把一个反驳在案的公式扶正为体系基石，等于把部派旧案原样继承了下来。向外推：这个难题也不是佛教的特产。凡”净核加外来遮蔽”型的解脱论，都在同一处交白卷：耆那教的命我本具无限智，被物质性的业尘所覆缚，问结合从何而始，答案是无始；吠檀多为”无明以谁为所依”争论了几百年；胜鬘的”难可了知”与起信的”忽然念起”，是这个家族的佛教成员。所以空转是这类结构的定律，不是如来藏表述上的偶然瑕疵：把清净立为在先的本性，遮蔽的来历就必然无处安放。

把这个难题放进本卷的框架，它的位置很清楚：这是集谛的空位。基线的集谛给出一条可观察的因果链（触受爱取），中观给出一个错层的诊断（实有见），瑜伽行给出一个过深的诊断（无始种子），如来藏给出的是一个自我取消的诊断：染污的来历”难可了知”，等于说苦因问题没有答案、也不需要答案，因为体系的重心根本不在这里。它不解释苦为什么发生，它只坚持苦不是你的本性。作为安慰，这句话有真实的力量；作为集谛，它是空转。与瑜伽行恰成对照：瑜伽行为苦因造了一座过度精密的仓库，如来藏把苦因挂在了”难可了知”的牌子下面；一个答得太多，一个宣布不答，两者用相反的方式退出了”可检验的诊断”这个位置。

四、边界与小结

照例划界：本章不断言”本来清净”的信念没有心理效力（它显然有，对自我关系的重构甚至可能有治疗价值，此点第三章还会正面承认），断言的只是理论结构：当苦被判为客、苦因被判为不可知，苦谛与集谛就都不再是可检验的命题，而成了一个安慰结构的两个部件。前两篇的判词在此升级：中观与瑜伽行让诊断迁就机制，如来藏干脆让诊断迁就目标，为了让”本来是佛”成立，苦必须是客，苦因必须无解。

五、一支例外：天台性具

上篇第一章把天台列在如来藏的汉传展开之内，而本章的判词在这一支上不成立，须就地划开。性具的清单学把善恶两格一并判为本具：《观音玄义》料简缘了一段问性德有无恶而答”具”，并断”闡提斷修善盡，但性善在；佛斷修惡盡，但性惡在”，理由是”性不可改，歷三世無誰能

¹²⁹ “自性清净心而有染污，难可了知”，见《胜鬘经·自性清净章》（T12, no. 353, p. 222c2 以下）；“以不达一法界故，心不相应，忽然念起，名为无明”，见《大乘起信论》（T32, no. 1666, pp. 577b24-c25）；富楼那之问”清净本然，云何忽生山河大地”与佛答”性觉必明，妄为明觉”，见《楞严经》卷四（T19, no. 945, pp. 119c7-120a24）。《楞严》的真伪问题见第一卷第七篇，此处引其问答形态，不预设其撰地。

¹³⁰ 分别论者执”心性本净，客尘烦恼所染污故相不清净”，有部诘难：“何不客尘烦恼本性染污，与本性清净心相应故，其相清净？”见《阿毘达磨大毘婆沙论》卷二十七（T no. 1545）。心性本净说在部派中的持者（大众部、分别说部一系）及其与如来藏的承接，参上篇第一章注所引印顺《如来藏之研究》。跨传统比较：Padmanabh S. Jaini, “On the Sarvajñatva (Omniscience) of Mahāvīra and the Buddha”, in L. Cousins et al. (eds.), *Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner*, Dordrecht: Reidel, 1974（耆那的全知本具而显发，佛陀的全知修习而得，佛性”本有”之说与前者形态相近）；Usha Khosla, *Study of the Tathāgatagarbha as True Self and the True Selves of the Brahmanic, Sāṅkhya and Jaina Traditions*, PhD dissertation, University of Toronto, 2015。

毀，復不可斷壞”；能斷的只是格上的现行，格本身刪不得（第一卷下部第二十一篇第三章）。在这一支里，恶不在本性之外，苦因也就不必挂进”难可了知”：所断者是修恶，位置明确，客尘语法赖以运转的那个单向阀在这里没有装。华严一侧另有一道半开的门：《探玄记》染净门虽以染属无明、净归性起，法藏却另设一问自答”眾生及煩惱皆是性起”，理由是所救、所断、所知，故染在范围之内，身份是对象（第一卷下部第二十二篇第五章）。两支合观，分歧不在性起摄不摄染，两家都摄；分歧在染算不算性之德，天台算，华严不算。所以本章的判词，射程是共用客尘语法而把染污整个逐出本性的那几支；天台自身另有代价，属清单学一路，不属安慰结构一路，本卷不在此篇处理。

下一章看目标本身：那道被推开的门。

下篇第二章 灭谛：被推开的门

这道门，本卷已经追了很久。导论第二章交代过：单说一个苦字，封不死”到彼岸去求常乐我净”这条退路，封门靠的是无常与无我两相；同章预告，如来藏将把这道门重新推开。中观在门前经过而未推，它的轮涅不二只是拆掉了此岸与彼岸的隔墙，没有给彼岸添置任何家具；瑜伽行装上了门轴，“本来自性清净涅槃”把灭从一件将要发生的事改写成一个从来如此的事实（上一篇下篇第三章称之为后门）；如来藏把门整个推开：涅槃有四德，常、乐、我、净。四个字对着三相逐字翻转：常对无常，我对无我，乐与净对苦。全卷追踪最久的一条线，在本章收线。

一、推门：沉默换成四德

基线的灭谛有两个特征（导论第二章）：内容上，灭是止息，贪嗔痴的熄灭，此外不添一物；表述上，早期经典虽以”寂静”“不死”等称号赞叹涅槃，却不把这些称号展开为一个常住自体，更拒绝回答如来死后是有、无、亦有亦无或非有非无。这里的分寸出于避免把终点写成可供安住的新对象、重新喂养有爱，不是没想清楚。如来藏把两样都换掉了。止息换成显发：灭是本有圆满的现前，不是火的熄灭。有限的功能性称号扩展成一份系统的正面清单：法身、佛性、常乐我净。并且这次替换有明文的自觉：《涅槃经》直说”无我者名为生死，我者名为如来”，又以乳药喻自解，先前说无我，如良医禁乳药，为治外道我执之病；病去则药止，真我当立。¹³¹ 这份自觉值得先记下：与楞伽的”开引计我”一样（上篇第一章），体系清楚地知道自己在翻转什么。

二、保证书：以待证结论为前提

比填充更深的是第二个改动。基线的灭谛是一个许诺：请循路而行，核对烦恼是否减轻、执取是否松动，完全的止息仍是一项许诺；它的语法是将来时，而且失败是真实的可能，修行可以不得果，此生可以不见证。如来藏的灭谛是一份保证书：终点不在路的尽头，在路的起点之前；”一切众生悉有佛性”的语法是现在完成时，你要到达的地方，是你从未离开的地方。前言已经指出这个结构的名字：把一个尚待验证的结论，预先设定为前提。本章补上它作为灭谛的后果。一份按定义不可能落空的保证，就不再是关于未来的主张，转成了对现在的重新定义；它不承诺任何将要发生的事件，因此也不接受任何核对。灭谛由此从苦可止息的许诺（此生的进展可核验，死后的完成仍是不可检验的承诺），变成了体系中最轻的分析命题（你本来是佛，这只需要被接受）。导论第二章说基线的分寸是只验进展、不验终点；如来藏的安排恰好相反：终点先于一切进展成立。安慰的效力与检验的资格，在这一步上精确互换。

图中终点标为”待走完核对”；下方环线的两点均标为”本来是佛”，所说的是结论已在起点被取作前提。

终点标签压缩了两种不同的范围。正文中，此生的核验所指的是烦恼减轻与执取松动；死后第二阶的完成带着轮回承诺，不在同一依据上受验。基线仍保留止息的许诺，并不声称那一最终完成已可公开核验。基线的许诺与修行之前提便已成立的保证，仍有这一分别。

三、实与权的分工

真常究竟是实说还是权说？体系内部，两个答案都有明文。《楞伽》自判为权：说如来藏是”开引计我诸外道故”，是教学策略（上篇第一章）。《涅槃经》自判为实：乳药喻的整个逻辑就是先权后实，无我才是对治用的权说，真我是病愈后的正味。后世判教把这个分歧制度化了：汉传主流判如来藏为了义，法藏在《起信论义记》的四宗轴上以如来藏缘起宗居顶（须注明这只在四宗那一轴上成立：《五教章》十宗全目里如来藏是第八真德不空宗，其上还有第九相想俱绝宗与第十圆明具德宗，华严自居第十，见第一卷下部第二十二篇第一章），五教判中如来藏系的终教高于般若的始教；格鲁派反其道，依楞伽的自释把真常语判为密意不了义，须以空义重读；觉囊派则把实说走到尽头，立他空之见，客尘自空而佛性自体不空，胜义实有。¹³²

¹³¹ “无我者名为生死，我者名为如来”及乳药喻，见北本四十卷《大般涅槃经·寿命品》（T12, no. 374, pp. 377c9–379a5）；南本三十六卷将这部分重分为《哀叹品》（T12, no. 375, pp. 615a17–618c11）。“我者即是如来藏义，一切众生悉有佛性，即是我义”，见北本《如来性品》（T12, no. 374, p. 407b6–23）。引篇名时必须区分南北本，不能把南本《哀叹品》误称为北本篇名。

¹³² 法藏判”如来藏缘起宗”居四宗之顶，见《大乘起信论义记》卷上；小、始、终、顿、圆五教判见《华严一乘教义分齐章》。格鲁派依《楞伽》自释判真常语为密意不了义，参宗喀巴《辨了不了义善说藏论》及贾曹杰一系的《宝

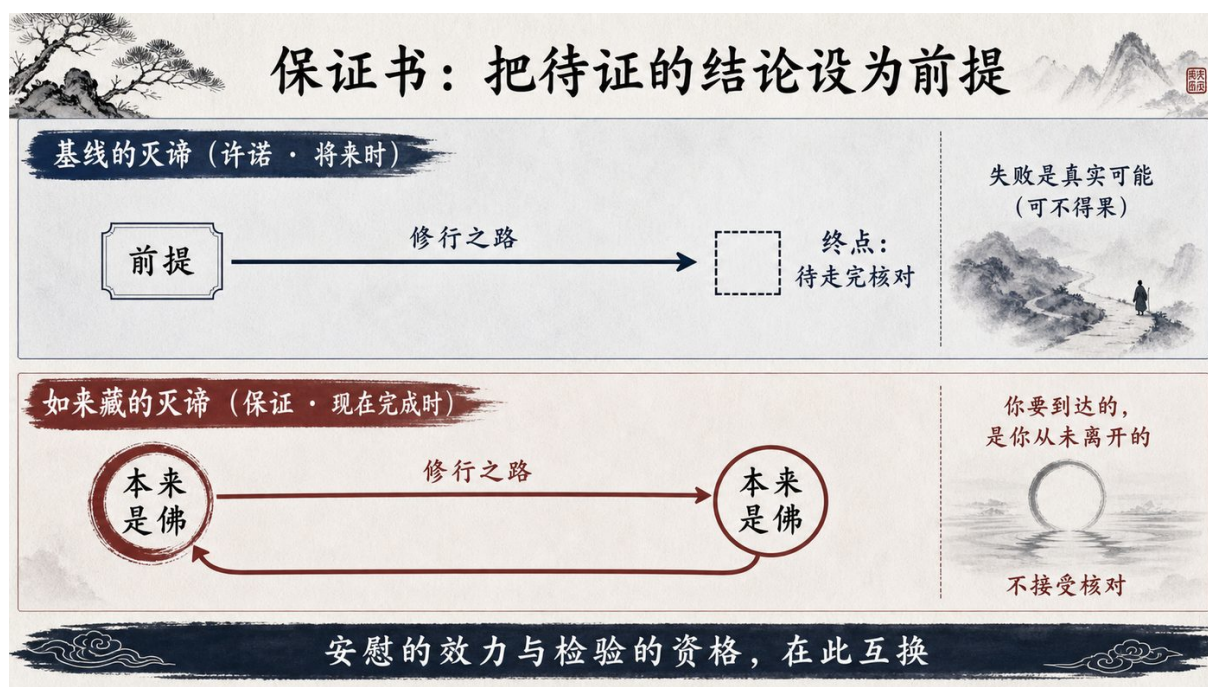


Figure 32: 保证书：把待证的结论设为前提

三家的分歧可以并列如下：

判读传统	真常判为	主要依据	由此的立场
汉传主流（法藏一系）	实说·了义	《涅槃经》乳药喻先 权后实	如来藏缘起宗居顶， 终教高于始教
格鲁派	权说·不了义（密意）	《楞伽》“开引计我” 自释	真常语须以空义重读
觉囊派	实说·他空	客尘自空、佛性自体 不空	胜义实有，实说推至 尽头

同一批经文，判了一千多年而判不拢，说明两可是结构性的，不是后人理解不足。这个体系需要真常是实，安慰才有效力：一份自我声明为方便说的保证书，没有人肯收。它又需要真常可以是权，无我的正统性才保得住：被问“这与神我何异”时，可以退到教学策略的位置上。实与权是分工上岗，不是悬而未决：实负责安慰，权负责辩护。导论第一章立”声称与功能”之法时，声称层与功能层的分离须由批评者动手分析；到如来藏这里，分离是体系自带的运行方式，两层各有明文，按场合切换。这是本卷看到的最纯净的一个样本。

四、边界与小结

照例划界。本章不否认四德作为宗教语言的安顿力量，也不否认翻转的明文自觉在思想史上的诚实（两笔都转入第五章一并承认）；登记的只是结构后果：灭谛的经验内容被清空，检验资格被移除，而基线为防止渴爱迁移到终点上所设的全部纪律（三相封门、不可记说、无记，巴利本作十无记，汉译与有部作十四无记，见本卷导论第二章注），在门被推开的同时一并失效。苦

性论》疏解传统。觉囊派他空见，见笃补巴《山法了义海》（Jeffrey Hopkins 英译 *Mountain Doctrine: Tibet's Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha Matrix*, 2006；并参 Cyrus Stearns, *The Buddha from Dolpo*, 1999）。

谛成了误会（上一章），灭谛成了前提（本章）；在一个误会与一个前提之间，道还能做什么工作，是下一章的问题；一个不接受核对的体系里，验证还剩下什么，是第四章的问题。

下篇第三章 道谛：擦镜的悖论

道谛批评的标准问题（间接培育还是直接对抗，导论第二章）在这里得到五系中最特别的回答：都不是。去障不培育任何品质，本性圆满，无可培育；也不对抗任何见，对抗预设敌人是实有的工作对象，而客尘按判词“不触”本性。它是第三个动词：揭示。本章检验这个动词的成色：它指定了什么操作，操作凭什么起效，以及那场顿渐内争为什么必然发生。

一、语法与操作的断层

上篇第二章清点过家底：语法自有（拭镜、开矿），功课外借（止观、戒施）。断层在两者的接缝处。功课在原体系里各有机制说明：安般念如何摄心致定，四念住如何生起观慧，基线交代得清清楚楚；瑜伽行更为止观配了整套种子说明。但这些说明全部依附于“培育”的语法：它们说明的是定与慧如何被一步步造出来。换到“拂拭”的语法下，原说明立即失效，因为拂拭按定义不造任何新东西；而新语法自己不出说明。同样是数息，尘如何因数息而去？镜如何因持戒而明？九喻反复申说的是宝在障中、障去宝现；喻中也有动手的情节（除粪、烧炼、剖壳），但情节只担保障可以去，至于喻外的实修中什么对应于那把锄头，语法不出交代，喻里动手的还往往是佛与具天眼者，不是藏中之宝自己。¹³³ 这里须先扣掉一个反例，扣完之后分布仍在，形状要改。《大乘起信论》有熏习一章，正面给了机制：立净法真如、染因无明、妄心业识、妄境界四项，说其双向运转，“無明染法實無淨業，但以真如而熏習故則有淨用”，真如熏习又分自体相熏习与用熏习。这不是没有说明，是有一份说明。可是这份说明与唯识的准入条件正面撞车：《成唯识论》所熏能熏八义两端俱遮无为法，¹³⁴熏字若当真作机制读，真如就得有可变的一面；若只作依存语法的隐喻，熏习章整个双向结构便失其实指。二者取一，法藏未取，本书亦不代取（第一卷下部第二十二篇第五章）。于是如来藏的道谛呈现的分布是：语法百分之百自有，机制说明或缺席、或备而未择。中观的机制不足，是造了承重墙而不出施工图；瑜伽行的机制过剩，是施工图细到不可核对；如来藏是第三种形态：竣工图齐全，施工步骤或付阙如，或写下来而无人认领。而且这个缺席是结构性的，不是疏忽：要说明障如何去，先得说明障是什么、如何附着；集谛已把这一问挂进“难可了知”（下篇第一章）。对一种来历不可知的病，开不出机制明确的药；只能借药，再把药效改名。集谛的空位，在道谛处原样重演。

二、擦镜的悖论：顿渐内争

上篇第二章未留下的裂缝，现在可以用批评的语言重述。此处对顿门的论述取后出通行本的“本来无一物”；上篇第二章着重讨论敦煌本的“佛性常清净”，两种表述须分开。“本来清净，客尘所染”是一个两片式的前提，两片各自推出一条道路，而两条道路互相取消。认真对待“客尘所染”，得到渐门：尘是真的，拭是真实的工作，时时勤拂拭。但尘一旦成为真实的工作对象，“不触”“不相应”的判词就名不副实，苦也就不再是客；渐门越用功，苦谛章那份“苦只是误会”的安慰越贬值。认真对待“本来清净”，得到顿门：尘本无实，无物可拭，本来无一物。但无物可拭之后，道谛整个失业，修行收缩为一次认取；体系随即要面对新问题：为何有人闻而不悟？回答只能是障有厚薄、根有利钝，而这等于让渐门的存在论从后门回来。磨砖公案把死结说到了底：磨砖既不能成镜，坐禅岂能成佛；可若坐禅不能成佛，拂拭又凭什么能去尘？传统自己的收束是宗密式的“顿悟渐修”：先认取本性，后拂拭习气。¹³⁵ 这个方案在教学上圆融，在机制上只是把冲突原样封存：悟后之修修的是什么、凭什么起效，仍然无人说明。顿渐之争因此争的是去障语法自身的裂口，与宗派意气无关；双方都诚实，诚实地各执前提的一片，推到了底。

三、零步之路上的“走”

¹³³ 九喻的取向（皆详于“在缠之宝”与“出缠之相”，而“去缠”在喻中多由佛与具眼者代行），见《大方等如来藏经》卷一（T16, no. 666, pp. 457b25-459b1）与《宝性论》卷四（T31, no. 1611, pp. 837a9-838b5）的逐喻疏解，出处亦见上篇第二章注。

¹³⁴ 《成唯识论》卷二所熏四义之三：“可熏性。若法自在，性非坚密，能受习气，乃是所熏。此遮心所及無為法，依他、坚密，故非所熏”（T31, no. 1585, p. 9c13 起一段）；能熏四义之一：“有生滅。若法非常，能有作用，生長習氣，乃是能熏。此遮無為前後不變，無生長用，故非能熏”（p. 9c19 起一段）。一端遮无为为所熏，一端遮无为为能熏，真如作为无为法，两端都被排除在外。

¹³⁵ 神秀、惠能两偈与磨砖公案出处见上篇第二章注。“先须顿悟方可渐修”的定式见宗密《禅源诸诠集都序》卷下之一（T48, no. 2015, pp. 407c13-408a4）。



Figure 33: 擦镜的悖论：一个前提，两条相消的路

把两节合起来问：在一条零步之路上，“修行”还能指什么？体系的回答在历史中逐步收缩。先是渐门的全套功课，但机制说明外借而失效；再是顿门的一次认取，机制收缩为单个认识论事件，形态上与中观的一步重合，分量却更轻，中观之见尚有所破，此处之见只须承认；最后到“平常心是道”与无修之修，道谛的内容趋近于零。¹³⁶ 这个趋零不是堕落，恰是语法的逻辑终点：终点既已预支，路的每一寸都是多余的；体系越诚实，路越短。上一篇的后半程处方是”重复，很久”，内容空洞而工期惊人；这里的处方是”认取，当下”，工期为零而动词不明。两者从相反的方向离开基线的道谛：一条把机制沉入不可观察的深处，一条把机制蒸发在本来如此的光明里。

四、正面的承认，与小结

有三笔须正面承认。其一，去障语法有真实的经验种子。烦恼可以去除、心可以澄清，是禅修中可亲证的现象；基线自己说”此心极光净，而为客随烦恼所染”（下篇第一章注）。如来藏没有凭空虚构什么，它是把”心可以被净化”增强成了”心本来即是佛果”，把一个关于可能性的观察，预支成一个关于现状的形而上学。其二，“本来是佛”作为工作信念有真实的动力学价值。它重构修行者与自身的关系（下篇第一章预告的治疗价值记在这里）：从待救的罪人或无望的凡夫，变成暂时蒙尘的佛；自卑、外求与对失败的恐惧被一次性拆除，禅门”直下承当”的教学效力正建立在这上面。承认这一点，与判定机制的说明或缺席、或尚未解决并不冲突：信心是燃料，不是发动机；燃料决定人走不走，发动机决定路通不通。其三，无修之修对”以修行装点自我”的心态确有解毒之力，这与基线对修行之贪的警惕同调。小结须保留第一节所作的区分：机制的说明或缺席，或备而未择。去障语法本身不给出操作，外借的操作又失去修习所附的说明。《起信论》给出了双向熏习的说明，但它究竟是实际机制，还是依存关系的比喻，两种读法仍待抉择。顿渐内争暴露前提自身的分裂；凡障的来源与附着尚未说清，去障的道路也仍未说清。剩下的问题交给验证：一条操作说明或缺席、或尚未解决的路，如何知道自己已经走完。

¹³⁶ “平常心是道”，马祖道一语，见《景德传灯录》卷二十八（T51, no. 2076, pp. 440a3-b19）；“前念迷即凡夫，后念悟即佛”，见《六祖坛经·般若品》（T48, no. 2008, pp. 350b15-28）。

下篇第四章 验证：无事可验的路

三系的验证问题各有形态。中观是判准的历史漂移，瑜伽行是检点的结构架空；如来藏是第三种，也是最彻底的一种：验证的对象先消失了。基线的验证核对的是一个过程的进展：贪嗔痴的长程走向，苦受还引不引第二支箭；有变化发生，才有东西可核对。如来藏体系里没有发生中的变化：佛性不增不减，不因修而多一分，不因染而少一分；¹³⁷变化只在障的一侧，而障的消长又系于“难可了知”的客尘。于是验证换了动词：不再核对你走到哪里，改为确认你是否认出来；从核对进展，变成确认身份。本章看这个转换在制度上落成什么。

一、见性：离言事件与人格判据

见性继承了见道的全部验证难题：离言、自知、刹那（上一篇下篇第六章），却不再有瑜伽行那张表。顿门不落阶级，“销我亿劫颠倒想，不历僧祇获法身”，中途站被明文取消；五位十地在华严的判释里虽然保留，在禅门实际的印证文化中不承担判读功能。天台一支须另计：它用的是自铸的六即，而且设立的理由文本自陈，《摩诃止观》卷一说若无信则高推圣境非己智分，若无智则起增上慢谓己均佛，初后俱非，为此事故须知六即；即字保横向的同一，六位保纵向的次第，防自弃与防僭圆两头都封，同书十境并把增上慢列为所观境之一（见第一卷下部第二十一篇第五章）。本章末所下的全称判词，射程限于禅门的印证文化，不及天台。¹³⁸剩下的判据是两件：当人自肯，师门印可。自肯不可传达，公共性于是全部压在印可上：一个人是否见性，由另一个已被印可的人裁定。三系排开，验证权的落点逐级收窄。中观的验证权漂到了论辩场，输赢至少人人看得见，虽然赢的未必是解脱；瑜伽行的验证权归于学统，论书至少公开在案，判读可以被后人复核；禅门的验证权系于人：判据不在任何公共文本里，在印可者本人的证量里，而他的证量又系于他的印可者。传灯谱系就是这个结构的制度形态：验证的最终依据是一条人的链，链上每一环都离言。“教外别传，不立文字”是对此的直白命名；拈花微笑被追认为链的第一环（其所依经典学界判为后出），恰好说明这个结构需要一个超出历史的锚点。学统的垄断至少留下案卷，人格化的垄断无案可查；验证权的收窄，到此走完最后一格。

二、勘验：外围取证的极致与它的上限

先承认一点。禅门对这个结构里造假之易，警觉可能是五系中最高的：“口头禅”“野狐禅”的骂名，勘辨的机锋，钳锤的锻炼，参问中的突袭与逼拶，全是设计出来戳穿模仿的行为学探针；教义可以背熟，应机无法预演。《临济录》专列勘辨一门，记的全是这类测试。¹³⁹作为外围取证的技术，这比瑜伽行的行相对照表更难作弊（表可以自学，突袭很难排练），本卷登记这一功。但探针的上限也清楚。它测的是反应的活性与一贯，防的是伪，证不了真：机锋圆转的人未必止息了贪嗔，两本登记簿在此照常分立，应对的机敏登在一本上，苦的止息登在另一本上。且探针的读数只有勘验者能读，防伪系统整个悬挂在第一节那条人链上。基线的慢判据（数十年间烦恼的走向）谁都可以旁证；禅门的快判据（一问一答之际）只有印可者有资格宣读。这笔以速度换公共性的交换，上一篇下篇第六章已经见过一次；这里条件更纯粹，因为除了那一问一答，没有任何别的东西可看。

三、悉有佛性：一个不能错的主张

体系铺到每个人面前的验证性主张只有一个：“一切众生悉有佛性”。它的历史恰好暴露了它的

¹³⁷ 《究竟一乘宝性论》卷四偈：“不空如來藏，謂無上佛法，不相捨離相，不增減一法。如來無為身，自性本來淨，客塵虛妄染，本來自性空。”论释：“不減一法者，不減煩惱。不增一法者，真如性中不增一法。以不捨離清淨體故”，随即引《胜鬘经》空、不空二种如来藏空智为证（T31, no. 1611, p. 840a13 起一段）。

¹³⁸ “销我亿劫颠倒想，不历僧祇获法身”，《楞严经》卷三阿难偈（楞严真伪问题见第一卷第七篇，此处引其为顿门取消阶位的代表性表述）。“教外别传，不立文字”之标举与传灯谱系，见《景德传灯录》；拈花微笑公案见《五灯会元》卷一（X1565，正续藏第八十册）：“世尊在灵山会上拈华示众，是时众皆默然，唯迦叶尊者破颜微笑。世尊曰：吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。”其所依的《大梵天王问佛决疑经》是后出之典，此事宋人已经说破：《阿弥陀经要解便蒙钞》（X0430）载王安石问佛慧泉禅师“拈华示众，出自何典”，泉答“藏中不载”；安石乃举其在翰苑所见《大梵天王问佛决疑经》三卷，并转述该经自道“此经多谈帝王事佛请问，所以秘藏，世无闻者”。即：公案的经典依据在当时已须专门追问，而所举之经又自备一套无人得见的理由。

¹³⁹ 《镇州临济慧照禅师语录》有“勘辨”一门；野狐禅出百丈野狐公案，见《无门关》第二则；“口头禅”之讥散见宋以下禅籍。

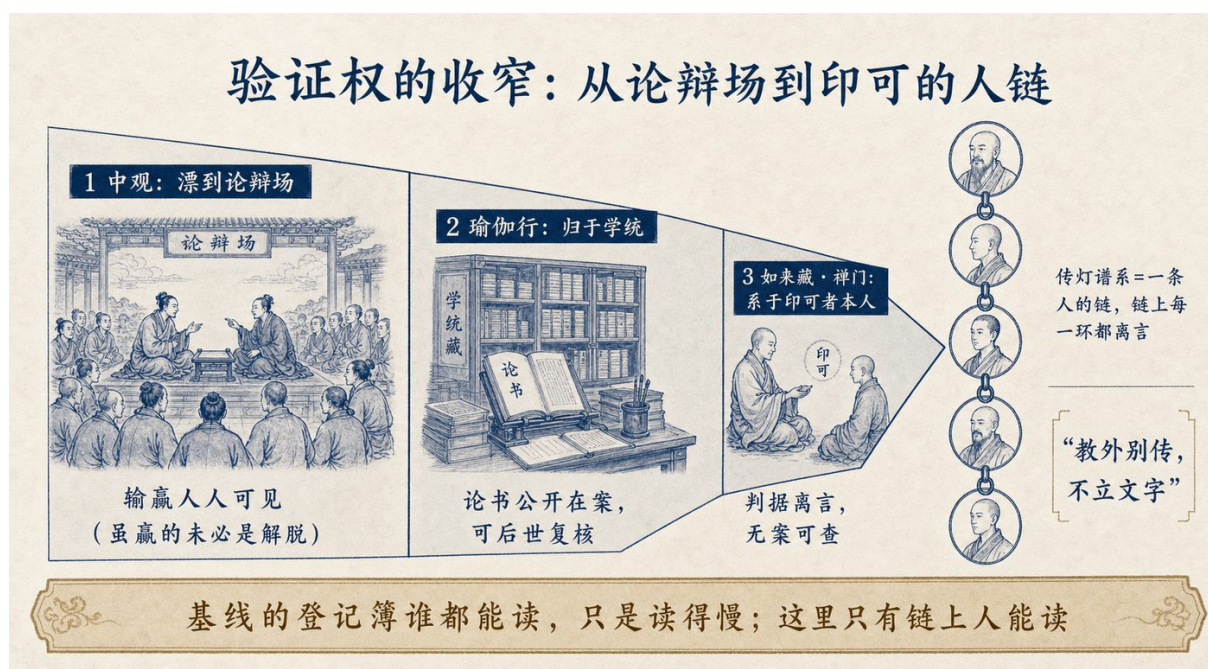


Figure 34: 验证权的收窄：从论辩场到印可的人链

成色。《涅槃经》初分传入汉地时明言一阐提除外，断善根者不得成佛；竺道生孤明先发，坚称一阐提亦当成佛，被旧学目为邪说，摈出僧团；及昙无讖大本继至，果有其说，道生案翻，成了中国佛教史上最著名的一次“经证后至”。¹⁴⁰ 经本自身的前后异说，学界读为结集分层的痕迹；本卷在意的是结构后果。保证书的适用范围原来是可调的：调宽调窄，全由经文说了算，众生一侧没有任何观察参与其事。而当悉有最终胜出、范围调到全称，这个主张同时失去了全部预测内容：它与任何人的任何状态相容，未悟是佛性在缠，作恶是客尘力大，阐提是佛性暂隐；一个不排除任何观察的主张，也就不接受任何观察的检验。瑜伽行的五姓各别至少敢作区分，只是区分的依据藏在不可知处；悉有佛性干脆取消了区分。两家从相反的方向退出检验：一个把判据藏起来，一个让判据不存在。

四、边界与小结

照例划界。本章不否认印可制度维系了传承的活性，不否认勘验技术淘汰过大量模仿者，也不否认“以行为探针补离言之缺”是验证史上一项真实的发明；判词只登记结构：验证对象消失（无进展可核），验证判据离言（无内容可查），验证主张全称（无差错可能），验证权力人格化（无案卷可复审）。中观的验证是漂移掉的，瑜伽行的验证是架空掉的，如来藏的验证是取消掉的：这条路按设计就无事可验，谈不上无人查岗。最后一章把全部结构读回它的动机：一切都是为了那份不能落空的保证。

¹⁴⁰ 一阐提 (icchantika) 的前后异说：法显译六卷《大般泥洹经》明言一阐提无佛性，北本《大般涅槃经》续译诸品则说一阐提亦有佛性；经本分层问题参 Ming-Wood Liu, “The Problem of the Icchantika in the Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 7.1 (1984)。竺道生事见慧皎《高僧传》卷七本传。

下篇第五章 贪著判定与总结性检视：对永恒的贪

按本篇开头交代的压缩体例，贪著判定与总结性检视合为一章。在这一系，两件事本来就难以分开：前两家的贪著须从体系的缝隙里辨认，如来藏的贪著不藏在缝隙里，它就是图纸本身。

一、双层恐惧，双重的贪

前言的判语：对永恒的贪。前言同时指出，这份贪是恐惧的另一面，而恐惧有两层。浅的一层人人都有：生老病死，亲人离散，无常本身令人不安，于是求一个不坏的去处；这一层与一切许诺永恒的宗教共享，不是佛教的特产。深的一层是早期佛教自己引出的：灯灭之喻，死后不可记说，离言的终点，在未证者听来处处像断灭；越是严守沉默，这层恐惧越无处安放。第二层恐惧是佛教自产的，针对它的安慰也只能由佛教自己发明：常乐我净是把自家封门的三相逐字翻转（下篇第二章），不是从别处借来的天国。前言还指出贪是双重的：既贪那个永恒不坏的对象（常乐我净的法身），也贪那份不会落空的确定（本来是佛的保证书）。本篇第五章，等于为前言这三句话出具了全部凭证：苦成误会、因成秘密（下篇第一章），是保证书成立的前置清场；门被推开、待证结论立为前提（下篇第二章），是保证书的正文；道成拆除而机制说明或缺席、或未决（下篇第三章）、验证无对象而系于印可（下篇第四章），是保证书免于兑付检查的两道安排。

二、机制词：预支

中观的贪著机制是递归：思想以自身为对象，层层缠绕，对论证自身起执（中观篇下篇第七章）。瑜伽行是迭代：沿解释链一路向下寻底，对最终地基起执（上一篇下篇第七章）。如来藏的机制词，本卷其实一路都在用：预支。上篇第一章描形状时已说，中观预支了见的效力，瑜伽行预支了基体的存在，如来藏预支了终点本身；前两家的预支还是局部的信用透支，这一家把预支立为总则，果地的全部属性提前到因地发放。

预支一词用到第三家，宾语该定义清楚了，否则它只是修辞。表面看，三家所预支的各不相同（效力、存在、终点），操作却是同一个：把一种按基线规矩只有验证才有权授予的地位，由体系自行授予。中观授予“见”以效力的地位，瑜伽行授予“藏”以存在的地位，如来藏授予“终点”以已然地位；一个体系预支什么，什么就是它的承重墙，宾语的变化因此是一份诊断，不是含混。名义上授予的是地位，实际发放到信众手中、当场被消费的，是终点的受用：确定感，安慰，免于绝望。始终没有交付的那一项，是验证。这也是“预支”比“循环论证”多说出的东西：循环是静态的论证缺陷，预支有时间结构，先消费，后结算，而结算可以被制度性地推迟；它解释的是体系设计，不是论证形式：每一系都恰好在验证环节动手术，因为那里正是这笔预支到期的地方。最后说破比喻的限度：真正的预支有外部的账目与到期日，这里签发方与审计方是同一方，严格说是自我授信；本卷仍用预支，取其先取未证之物、而清偿悬置的结构义。

三个机制词与三条路的形状严格对应：递归对应一步（那一步须无限精纯），迭代对应两步（第二步须无限延长），预支对应零步（零步须终点先在）。差别也清楚：递归与迭代都是深度方向的贪，都嫌现有答案不够深，两者仍是认知事业，原则上保有对错；预支是确定性方向的贪，它不向任何深处挖掘，它宣布宝藏已在手中，从而免除全部勘探。于是它的产品（确定感）在任何验证之前就已发放完毕，体系的全部设计随之转向保护这份信用：苦须是误会，否则当下的苦即是违约的证据；因须不可知，否则染污的来历会追问到清净本身头上；灭须是前提，否则保证书要接受核对；道须是拆除，否则修成之物即证明本未圆满；验证须是身份确认，否则查无进展会拆穿那纸保证。五个“须”指向同一处：凡可能让保证跳票的环节，都被移出可检验的区域。前四章分头看到的，合起来是同一份信用保护方案。

三、批判佛教：方向相同、判准不同的旁证

同一形状的指控，汉传内部早九百年就开过一庭，先登记这一场。十一世纪知礼在《十不二门指要钞》里以缘理断九责山外一系：若拨弃阴心，自观真性，正当偏指清净真如之责，复招缘理断九之讥；又质问烦恼生死乃九界，法既十界互具方名圆，佛岂坏九转九。所指者知礼自己点明，灵知之名圭峰专用。第一卷下部第二十二篇第五章为此出过三层判词：指控对华严立法侧不成立，因染净门皆是性起、所断的对象是妄缘；对接受史一侧成立；而两造立法各安于施设，分歧最终收束为性之册目宽窄与即字语法松紧两条词法之争，配不上本体指控。这场旧案

的证据面比现代那一场更硬，因为原告、被告、原文与判决俱在。现代佛学里另有一场以如来藏为靶心的著名论战，一并在此正面登记。二十世纪八十年代末起，松本史朗与袴谷宪昭发起“批判佛教”：松本铸造“基体说”（dhātu-vāda）一词，判定如来藏与本觉思想的深层结构是一切法由单一基体发生，与缘起无我不相容，结论是如来藏思想不是佛教；袴谷则把矛头指向日本本觉思想的社会效应，认为“本来皆佛”消解批判与改革的动力。论战往还后来辑为英文文集《修剪菩提树》，正反两方俱在：反方如 Sallie King 主张佛性说在实践语域里是全然佛教的，其功能是劝发，不是存在论的断言；文献学的另一路（高崎直道、Zimmermann 等，上篇第一章注）则以历史生成读这批经典，对单一结构的整齐读法构成天然制衡。¹⁴¹ 本卷与批判佛教在观察层面高度重合：如来藏的功能层结构，确实是从一个恒常基体出发安顿一切；这与本卷“声称层依无我、功能层立真常”的读法互为旁证。重合须限定射程，理由是第一卷下部第二十二篇第五章逐条验过华严立法侧的文本，结论与基体说相反。法藏《五教章》以四句问真如，四问四答皆作“不也”：问有则不也，随缘故；问无则不也，不变故；亦有亦无与非有非无同遮。同书自设“云何得說隨熏起滅”之难，答语明说“非謂不作諸法如情所謂之凝然也”，又断真俗“但有二義，無有二體”。按第一卷第十八篇的自性三条件量之，三条无一条能立。基体语言确实出现，可是出现在接受史一侧：澄观的“灵知真心异乎木石”、宗密的“一真灵性，不变不易”，那一篇为此列了一张四代漂移表逐项可查。于是本卷的声称层与功能层两分，在本篇须与第一卷下部第二十二篇第五章的立法侧与接受史两分接齐：立法侧未越界，越界发生在接受史。功能层的批评并不因此松动，因为教团实际运转所依的是接受史那一版；松动的是归责：这笔账要记在漂移上，不记在法藏的笔下。但判准须划清。批判佛教的判准是教义归属：这不是佛教。这是一个判教行为，本卷不做；本卷的判准是解脱论效力：作为止息苦的方案，它还剩多少可验证的内容。所以本卷的结论落在：它的苦谛不再是观察，灭谛不再受检，道谛的机制或未说明、或尚未解决，验证不再有对象。同一片观察，两把判准；读者可以拒绝松本的判教，而仍须面对本卷的问题，反之亦然。附带一笔：批判佛教遭遇的最强反驳（佛性语言是劝发的、实践的，不是存在论断言），正是判教两读的现代重演（下篇第二章）；实与权的分工，至今仍在上岗。

四、总结性检视：五问判词

照格式收拢，逐问分声称层与功能层，论证见所指各章，不再重复。

苦谛：声称层，苦与轮回的框架保留，断灭恐惧得到正面处理（值得肯定）。功能层，苦完成第三次迁移，迁为客尘；观察报告变成有待纠正的误会，在先前提倒置为先信无病（下篇第一章）。

集谛：声称层，诊断位上有无明的变体（不识本性）。功能层，诊断自我取消，染污来历挂在“难可了知”名下，集谛空转；与瑜伽行的答得过多恰成反向，两家以相反的方式退出可检验的诊断（下篇第一章）。

灭谛：声称层，涅槃词汇全数保留且升格为四德，翻转有明文自觉（乳药喻，值得肯定）。功能层，沉默换成正面填充，三相之门被推开，待证结论立为前提；实与权按场合分工（下篇第二章）。

道谛：声称层，自成一家的去障语法，简明而自足。功能层，机制的说明或缺席、或尚未解决：去障语法本身不给出操作，外借操作失去原有说明；《起信论》给出双向熏习的说明，但实际机制与依存关系比喻两种读法仍待抉择。顿渐内争暴露前提自身的分裂（下篇第三章）。

验证：声称层，见性有印可之判，勘验技术精巧（防伪之功照记）。功能层，验证对象消失，判据离言，主张全称而不可错，认定权人格化（下篇第四章）。

贪著：对永恒的贪，机制为预支，且贪著双重：贪不坏的对象，也贪不落空的保证（本章第一、二节）。

¹⁴¹ 松本史朗《緣起と空：如来藏思想批判》，大藏出版，1989；袴谷宪昭《本觉思想批判》，大藏出版，1989。英文论战文集：Jamie Hubbard & Paul L. Swanson (eds.), *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, University of Hawai'i Press, 1997；其中 Sallie B. King, “The Doctrine of Buddha Nature Is Impeccably Buddhist” 为代表性反方。文献学侧的研究取径见上篇第一章注所引高崎直道、Zimmermann、Ruegg 及印顺诸作。

五、三系并表

大乘三系至此检视完毕，并表立坐标，为最后两篇作参照。

	中观	瑜伽行	如来藏
路的形状	一步：见空即解脱	两步：见道，再加两大劫熏习	零步：本来是佛，唯须显发
苦的位置	迁入见（错认的产物）	迁入藏（不可知的库存）	迁为客（本性之外的暂住者）
诊断	错层（病在受，诊在见）	准层而过深（指认准确，下探至不可知）	自我取消（“难可了知”）
机制	不足（承重墙无施工图）	过剩（解释一切，故不受检）	说明缺席或未决（去障语法本身不给操作；熏习说明尚待择读）
验证	判准历史性漂移	结构性架空，权归学统	对象取消，权归印可者
贪著机制	递归（对论证自身的执）	迭代（对最终地基的执）	预支（对确定本身的执）

三列排开，走势就出来了：预支越来越重，验证越来越少，对基线四谛结构的改写越来越深。三家的失败方式互不相同，却从三面围出了基线的位置：机制须有说明而变量须可观察（中观与瑜伽行从两侧证此），诊断须及深层而须停在可下手处（瑜伽行证此），起点须是可共见的实况，终点须保留为许诺；趋向终点的进展可核对，却不能把死后完成视为同样可验（如来藏证此）。由此回看，四谛的次序（先立苦，后论灭）是检验结构的骨架，不是叙述的方便：苦谛守住起点的可观察性，灭谛把终点保留为许诺，同时让趋向终点的进展接受核对；两头一松，中间的道与验证随之失去支点。三篇批评合起来，重新证明了导论第二章的判断：基线的力量在于让起点的实况与路上的进展保持可核对，同时承认第二阶的完成带着不可检验的承诺。

图中环线的两点分别标为”终点”与”起点”；零步之路的形状，是说终点被预先取作起点。灭谛行的”实与权”指实说与权宜教说的分工，不是另立一层究竟实体的等级。

道谛行保留了”机制真空”这一压缩表述。正文须分清两种情形：尚无说明，以及已有说明而问题仍未解决。《起信论》以双向熏习作解释；本书保留其为实际机制还是依存关系比喻的两种读法。图中的全称措辞须连同《起信论》这一例外理解，不能读成从未有人给过说明。

六、持平的话，与交接

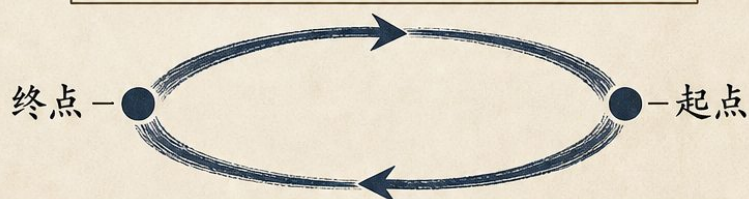
收束之前有几句持平的话。若以宗教的标准而不是解脱论的标准衡量，如来藏可能是五系中最成功的一支：它是东亚佛教实际的共同地基，天台、华严、禅、净土皆立于其上（第一卷第十篇）；它对断灭恐惧的回应安顿了最多的修行人生；它的平等宣言有真实的历史后果；它的去障语法护住了修行者，免于自卑与外求。本卷无意抹去这些，只是坚持用另一本登记簿：在”苦的止息是否可验证地发生”这一栏，它交出的内容少到几乎为零。两本登记簿的分立，到此已是第三次全篇演示；哪一本更要紧，是读者自己的判教。

交接。如来藏立了”本来是佛”，却只给出一条拆除性的道路；命题与操作之间的落差，由下一系来填。密教的本尊瑜伽正是”本来是佛”的操作化：不再等待显发，转为以果为道，把佛的身、语、意作成每日的操演；去障的减法，被改造成一整套工程技术（灌顶、观想、气脉明点）。

如来藏篇总结：声称层与功能层

	声称层	功能层
苦谛	苦与轮回框架保留， 断灭恐惧得到正面回应	苦第三次迁移， 迁为客室；观察报告 变成有待纠正的误会
集谛	诊断位上有无明的 变体（不识本性）	诊断自我取消， 来历挂在“难可了知”， 集谛空转
灭谛	涅槃词汇升格为四德， 翻转有明文自觉	待证结论立为前提； 实与权按场合分工
道谛	自成一家的去障语法， 简明而自足	机制真空：语法无操作， 操作全外借；顿渐内战 暴露前提的分裂
验证	见性有印可， 勘验技术精巧	验证对象消失， 判据离言，主张全称 不可错，认定权人格化

形状：零步之路——终点预支为起点



贪著判词：

对永恒的贪，机制为预支；贪不坏的对象，
也贪不落空的保证

Figure 35: 如来藏篇总结：声称层与功能层

保证书从此有了施工队。这次操作化究竟是在未给说明之处补上机制，还是为尚未定论的说明作出抉择，抑或把预支推得更深，第五篇分解。

第五篇 密法解脱论·上篇-解脱论综述

上篇第一章 即身成佛：核心主张

本篇的边界：批评解脱论，不批评密教

先立边界。密教在历史与当代招致的批评很多：师权的滥用，双修的伦理争议，政教的纠缠，以神异为号召。这些批评各有其地，但都不是本书的题目。本书对密教只问一个问题，与问前三系的完全相同：作为解脱论，它为苦的止息给出的方案是否成立。同理，密教的象征体系（忿怒尊、颅器、性的意象）常遭遇两种对待，猎奇者渲染其怪，卫道者辩白其正；两种兴趣本书都没有，凡象征一律按体系自己的解释来读（表法），判断只落在解脱论的结构上。另有一层实际限制须交代：密教以秘密为体制，核心口诀依规不入文字、不示未灌顶者。本书依据的是已公开的文献与教学；批评的是结构，不以秘密性为罪，也不假装看到了未公开的东西。

对象也须择定。密教内部差异极大：从事部、行部的仪轨，到无上瑜伽的气脉明点；从东密的三密加持，到藏传的大手印、大圆满。依本卷通例，取最强形态：以藏传无上瑜伽部及其顶层（大手印、大圆满）为主要对象，因为解脱论的全部大胆主张（即身成佛、烦恼转道、以果为道）在那里最完整；东密在关键处援引为旁证。历史与文献细节见第一卷第八篇与第十一篇，此处依压缩体例，只取解脱论要件。

果乘的自述

密教安顿自己与前三系关系的说法，是一对判教术语：因乘与果乘。显教是因乘：在因位修行，积集资粮，静待果熟。密教是果乘：直接以果地的状态为道，佛的身、语、意，现在就演。这个自述的诚实之处在于，它明说了自己不提供新目标（果仍是那个佛果，三身四智），提供的是新方法与新时间表：不必三大阿僧祇劫，即身成佛。《菩提心论》把承诺压缩成十个字：“父母所生身，速证大觉位”。空海立宗，径以《即身成佛义》为题，颂曰“三密加持速疾显”。¹⁴²

上一篇末尾说：“如来藏立了”本来是佛”，却只给出一条拆除性的道路；保证书从此有了施工队。密教登场的位置正在这里。它全盘继承如来藏的保证书（大圆满称本净，大手印称俱生，宁玛以普贤王如来为本初佛，是这个前提的人格化），继承去障语法（本净为客尘所障），然后做了前三系都没做的事：把这句形而上的保证改写成一张施工图。既然本来是佛，就从今天起按佛的规格作业：身结佛之印，口诵佛之音，意作佛之观，直到演与是合拢。同构与异变，先用一句话说尽：前提全是旧的，动词是新的。

五问的答卷

在先前提（苦是什么）：承如来藏，苦是本净被客尘所障；但障第一次获得了坐标。烦恼有了运行路线：业风行于左右二脉，脉结缠缚，明点耗散；轮回是一台有管道图的机器，苦是这台机器的运转状态。

诊断（苦从何来）：两层，认识层承旧，不识本面；工程层新出，能源错置。五毒是五智的粗态；贪嗔痴是走错管道的能量，不是须消灭的敌人，风不入中脉，智慧便以烦恼的形态漏出。¹⁴³

目标（解脱是什么）：佛果三身，目标无新说；新的是工期与工艺。工期即身、即生；工艺上三身第一次有了制造流程，以幻身修报身之因，以光明证法身，双运而成佛。

¹⁴² 因乘（波罗蜜多乘）与果乘（金刚乘、密咒乘）之判，及无上瑜伽部建制，参宗喀巴《密宗道次第广论》（法尊法师译）。“若人求佛慧，通达菩提心，父母所生身，速证大觉位”，《金刚顶瑜伽中发阿耨多罗三藐三菩提心论》（题不空译）；空海《即身成佛义》颂“三密加持速疾显”。宁玛九乘判教以阿底瑜伽（大圆满）居顶，见第一卷第十一篇。

¹⁴³ 五毒转五智、配五方佛，为无上瑜伽通说，惟配属诸传承间不一，本书取宗喀巴一系。宗喀巴《密宗道次第广论》（法尊译，B0068）卷十三论五灌顶，其中明说者只有一对：水灌顶“令於弟子身中熏成能淨治識蘊與瞋恚，及能現證法界體性智，並由不動門修行念誦”，即嗔配法界体性智、由不动门入。同卷所出五智之次为法界体性智、平等性智、妙观察智、成所作智、大圆镜智，分与自性净法性、染污末那、第六意识、前五根识、阿赖耶相配；五佛严顶之次为不动、宝生、弥陀、不空、毘卢。余四毒的配属该书并不出，只作“餘四以及花鬘灌頂，亦准彼理應知”，故本注不代为补齐。（本注原作“贪转妙观察智、嗔转大圆镜智、痴转法界体性智、慢转平等性智、嫉转成所作智”，其中嗔一项与此本正相反，今改从宗喀巴。）

机制（如何解脱）：转化与操演。不是对抗（中观），不只培育（瑜伽行），不只揭示（如来藏），它走的是转化：以欲离欲，转五毒为五智，烦恼自身充当燃料。操作分层：灌顶授权入场，生起次第操演果位（本尊瑜伽），圆满次第操控载体（气脉明点），顶层撤除操作、归于无修。

验证（如何认定已到）：一份证相清单（暖、乐、明、梦兆、光明），一位裁判（上师印证），一串后备关口（即身不成，尚有临终、中阴、后世）。五系中唯一敢把可观察指标写进承诺的是它；这份大胆的成色，下篇第三章检验。

解脱论的形状：已到者的重工程

照例描形状。密教的形状是五系中最悖论的：它持有最强的”已到”前提（本来是佛，果乘自居），却运行着五系中最重的日常工程：动辄十万计的前行，每日数座的观诵，闭关以年计，道次第之繁密过于瑜伽行。零步之路上开进了全天候的施工队。声称层是果乘，功能层是五系中最厚的因乘。这道裂缝不是批评者撬开的，它写在体系自己的日程表上：既已是佛，何须十万大礼拜？传统的回答（障重故须净障，操演故须纯熟）能否守住果乘之名，下篇第二章检验。

内部的清醒

体系的自觉值得先记下，共三笔。其一，对风险的自知五系最高。藏传自己常说：密乘行者如竹筒中蛇，非上即下；成佛与金刚地狱之间没有平地。这份自知有真实的经验基础：歧途与着魔的清单，拣择弟子的制度，都是事故记录的沉淀；它也没有撒”此法绝对安全”这个特定的谎。但肯定止于此，名目是风险的自知，不是诚实。因为这句警告同时在做三件别的事：它是效力广告（捷径之为捷径正因其险，速度的许诺需要危险的名声作担保），是失败的吸收器（出事者必是坏誓、无资格、未依师，伤害于是成了确证，不成其为反证），是控权的特许状（正因险，才须师、誓、密的全套看管，师权由此获得授权）。并且”非上即下”作为风险地图，抹掉了最常见的第三种结局：既不成佛，也不堕金刚地狱，蛇老死在竹筒里，无事发生。警告的这些功能，下篇第三章并入验证问题处理。其二，显密之锁。格鲁一系立为定制：无出离心、菩提心、空性正见摄持，密法不成解脱道；密咒的一切操作须在正见之内运行。这等于承认：技术自身不是道，见才是。¹⁴⁴其三，神通与解脱之分。共悉地（世间成就）与不共悉地（佛果）明文两分，腾身履火不等于漏尽；这与基线”神通非解脱之证”的纪律同调。三笔都记下；它们挡不挡得住结构的重力，是下篇的题目。

小结

密教的答卷：苦是机器的运转（承客尘而予坐标），因是能源错置（承不识而加工程），灭是即身兑现（承佛果而改工期），道是转化与操演（第四个动词），验是证相加师印（外围取证转正为主干）。它与前三系的关系一句话收拢：目标承旧制，保证承如来藏，新增的全部在操作层。于是本篇的问题也只有一个：操作层的新东西，是补上了前三系欠下的机制，还是把预支包装成了工程？

¹⁴⁴ 出离心、菩提心、空性正见三者，藏地通称”三主要道”（lam gtso rnam gsum），其名出宗喀巴同题短论，非二部《广论》所立之目：《菩提道次第广论》与《密宗道次第广论》通检”三主要道”皆零命中，《广论》全二十四卷”出离心”亦仅二见。其义则在三士道的次第之内，《广论》卷二十四末〈道之总义〉一节自摄其纲，谓最初道之根本为亲近知识，次修暇满、无常、业果而毕下士，次于生死总生厌舍、识烦恼业自性而毕中士，然后大悲发心、修学诸行以至止观双运。密乘须以此摄持一义，见《密宗道次第广论》之总判。又该论卷二有一语宜并记，是宗喀巴本人对”即身成佛”所作的限缩：“不待經歷無數大劫，速能成佛，唯是無上部之特法，下三部機如能證得，亦須趣入無上部之二種次第……故密咒之速疾差別，不應唯執濁世一生成佛，及不待無數大劫而成佛。”共、不共悉地之分为诸部通制。“竹筒中蛇”为藏传常引之喻，一出处在直贡《The Jewel Treasury of Advice: A Hundred Teachings from the Heart》（Drikung Bhande Dharmaradza 造，Khenchen Konchog Gyaltsen Rinpoché 与 Khenpo Tsultrim Tenzin 英译，Tibetan Meditation Center, 2021）第六十三则，书内第 43 页，藏英对照，英译作“The samaya of secret mantra is like a snake in a length of bamboo. If one keeps it, it brings complete enlightenment; if one doesn't, it is a cause of the hells. Therefore, protect it as you would your eyes.”；所喻是密乘三昧耶之守与不守，守则圆满菩提，不守则堕地狱，故当护如眼珠，正文所用”非上即下”一义即此，非泛说修道之险。二部《广论》无此文；须防与汉文经论中同一物象之喻相混：《大智度论》卷二十三作”譬如蛇行常曲，入竹筒中则直”，说的是散心入定则直，取义正相反，昙鸾《往生论注》卷下、《翻译名义集》卷四以下诸书所袭亦皆此义。

密教的五问答卷

1

① 在先前提（苦）

承客尘，但苦获得坐标：
业风脉结，轮回是一台有管道图的机器

承旧
+
定位

2

② 诊断（集）

不识本面（承旧）+ 能源错置
（五毒是五智的粗态，新出）

两层
诊断

3

③ 目标（灭）

佛果三身不变；新在工期（即身）
与工艺（三身有制造流程）

目标旧，
工期新

4

④ 机制（道）

转化与操演：以欲离欲，
转五毒为五智

新动词

5

⑤ 验证

证相清单+上师印证+后备关口

制度化
验证

一句话：前提全是旧的，动词是新的

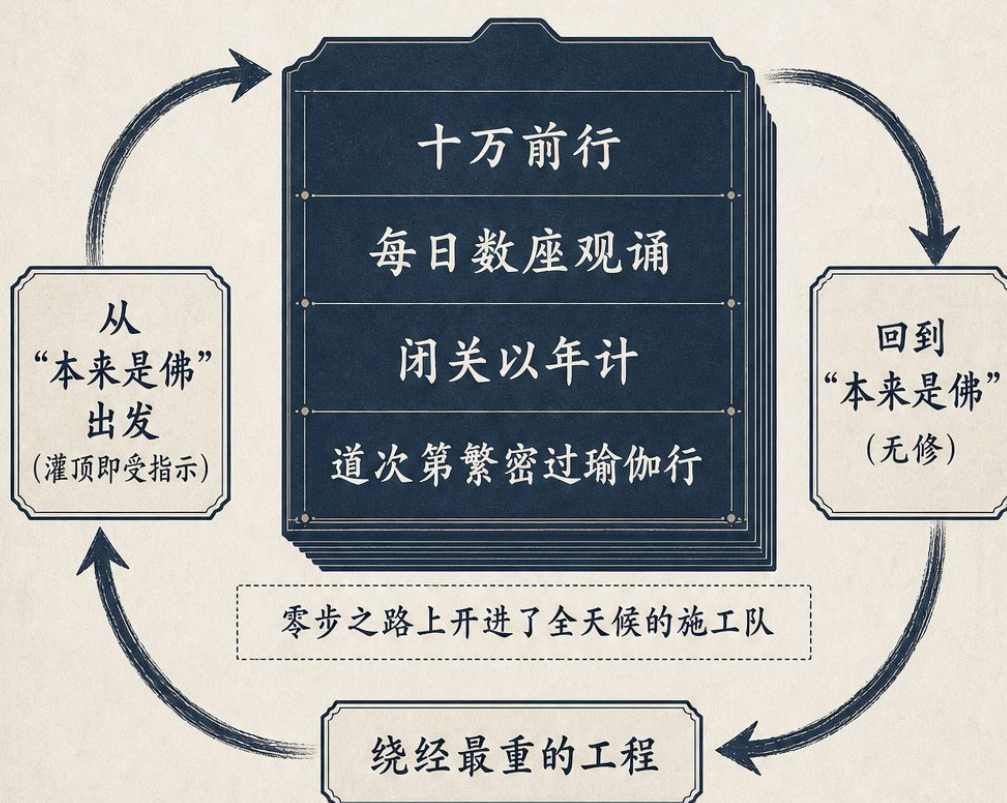
果乘 · 以果为道：直接以果地为道

Figure 36: 密教的五问答卷

已到者的重工程

声称层（果乘）：本来是佛，唯须显发

功能层（五系最厚的因乘）



裂缝写在体系自己的日程表上：
既已是佛，何须十万大礼拜？

Figure 37: 已到者的重工程：果乘声称与因乘功能

上篇第二章 修道论：灌顶、本尊与气脉

前两篇的修道论一薄一厚：如来藏几乎没有自己的功课，瑜伽行的功课厚到需要裁剪。密教是第二种的加强版，而且性质不同：它的道次第是一份可执行的工序单，不是义学的分类表。本章按工序走一遍，四层：入场，操演，工程，与顶层的减法。总览如下。

阶段	核心操作	作业面	声称的产出
灌顶	四级授权（瓶、密、慧、第四），受三昧耶戒	师徒关系	入场资格；身心中植入四级之种
生起次第	本尊瑜伽：三密相应，明现与佛慢	想象与自我认同	凡庸显现被果位显现替换
圆满次第	气脉明点操作（拙火、幻身、光明等，那洛六法为成套技术）	金刚身（脉、风、明点）	乐空之智；三身之因
顶层	大手印、大圆满：立断，任运，无修	心性本面	果位现前

入场的三重绑定

密教之道从一件前三系没有的事开始：入场须授权。灌顶按体系自述是在弟子身心种下对应四级的种子，不是欢迎仪式；未经灌顶而修，法不生效，且有盗法之罪。授权同时是绑定：受灌即受三昧耶戒，十四根本堕的第一条即是轻毁上师。而体系为师徒关系规定的姿态是视师如佛，不止于敬：《事师法五十颂》通篇立此制，后世口诀更进一层，上师是一切加持之源，师恩胜于佛恩。¹⁴⁵ 一步入场，同时办成三件事：资格的授予，忠诚的绑定，裁判的神圣化。这个三合一验证问题的后果，下篇第三章专门处理。

操演：三密与佛慢

生起次第的核心是本尊瑜伽。行者先观空，再自空性中生起自身为本尊：身结印（身密），口诵真言（语密），意观圣像（意密），三密相应，凡庸的自我显现被佛的显现整体替换。技术指标有二：明现，观境清晰如在目前；佛慢，确信我即本尊。要点在后者：不是“我像佛”，是“我是佛”。¹⁴⁶ “慢”这个词的分量须停一下：慢在基线是五上分结之一，属于要到解脱的门槛上才断的最后一批烦恼；在这里，一个技术性构造的慢成了第一天的功课。体系自有辩护（佛慢缘空性与本净而起，与缘五蕴的凡慢不同类），辩护的成色下篇第二章检验；此处先登记这个惊人的倒置：基线最后拆的，这里最先装。

工程：气脉与明点

¹⁴⁵ 四级灌顶（瓶、秘密、智慧、第四）为无上瑜伽部通制，见宗喀巴《密宗道次第广论》；三昧耶戒与十四根本堕（第一条对师轻毁），同书亦具其目，惟名相当留意：该书通作“十四根本罪”，又作“十四他胜罪”，不作“根本堕”，径检“根本堕”三字零命中。卷十引不空足语“次应传与事行部等，共同律仪及无上瑜伽部十四他胜六粗罪等”，并引《金剛頂經》“所餘十四種，說為他勝罪”，据此判阿闍黎成为瑜伽与无上瑜伽两部共有（须注意此非《初会金剛頂經》三卷本，该本通检“根本堕”“十四”皆零命中，宗喀巴所引当出该系他本）。卷十五引《師長五十論》（即《事師五十頌》）“次授真言等，成為正法器，十四根本罪，應讀誦受持”，是则此日本由事师之制带出；同卷论还净时又言“《根本罪大疏》等說唯除第一根本罪出諸餘罪方便不待灌頂”，而其上文所举正是“若犯毀謗師長等罪，隨力所能先設歡會而行供養，次於師前正懺悔”，“第一条对师轻毁”之说于此可按；卷十八另引《十四根本罪》一书之文（“於離名等法，分別名十一”），可见彼时别有专书。《事师法五十颂》（题马鸣造，汉译存）立视师如佛之制。

¹⁴⁶ 生起次第以明现与佛慢（天慢）为二要，诸道次第文献通说；三密加持之义详于东密，见空海《即身成佛义》。慢为五上分结之一，见导论第二章所引基线诸经。

圆满次第把作业面从想象转到身体。此处的身体是金刚身，不是解剖之身：中脉与左右二脉，诸轮，风与明点。教学的核心主张是心风相依，教说常以骑乘为喻，心乘于风，风动则心动；于是调风即调心，身体成了心的操纵台。以拙火引风入中脉，融明点，历四喜，证乐空无别；进而以最细风心修幻身，以光明证法身。那洛六法（拙火、幻身、梦、光明、中阴、破瓦）是这一层成套的技术汇编。¹⁴⁷ 这一层是密教解脱论真正的新大陆：解脱第一次成为一门身体工程，有管道，有火候，有工序，有次第考核。

顶层的减法

工程之上是撤除工程。大手印四瑜伽以专一、离戏、一味递进，终点名为无修；大圆满居九乘之顶，判前诸乘皆涉造作，立断直指本净，顿超任运显现。到这一层，密教的语言与禅门几乎可以互换：本来清静，无可修整。零步语法在最高层原样回归。¹⁴⁸ 于是密教的道谛全景是一个环：从”本来是佛”出发（灌顶时即受指示），绕经五系中最重的工程，回到”本来是佛”（无修）。这个环该怎么读，下篇第二章讨论。

小结

四层连读：一条自称零步的路，修满了五系中最密的台阶。与前三系比照：中观的道谛无施工图，瑜伽行的施工图细到不可核对，如来藏只有竣工图；密教第一次交出了完整的施工图与工序表。这是它对机制一问的真实贡献，照例先记下。代价与漏洞，下篇分解。

¹⁴⁷ 圆满次第之风脉明点与那洛六法，参宗喀巴那洛六法释论传统（英译见 Glenn H. Mullin, *Tsongkhapa's Six Yogas of Naropa*, Snow Lion, 1996）；综述见第一卷第十一篇。

¹⁴⁸ 大手印四瑜伽（专一、离戏、一味、无修）为噶举通制。噶举一系的定本见 Takpo Tashi Namgyal（达波札西南嘉）. *Mahāmudrā: The Quintessence of Mind and Meditation*, trans. Lobsang P. Lhalungpa, 其第三部分逐一分述四瑜伽，目次依序为 The One-Pointed Yoga（书内第 375 页起）、The Nondiscriminatory Yoga（第 382 页起）、The Yoga of One Flavor（第 387 页起）、The Yoga of Nonmeditation（第 393 页起），每一瑜伽下又分辨相、觉受、护持三节。译名须留意：离戏（藏文 spros bral，离戏论）此本英译作 Nondiscriminatory，非通常的 free from elaboration，检索勿以后者为准。大圆满之立断（彻却）、顿超（妥噶）与本净、任运，为宁玛心髓部通制，见 Dudjom Rinpoche. *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*, vol. 1, trans. Gyurme Dorje and Matthew Kapstein. Boston: Wisdom, 1991, 书内第 38 页一带：“there are said to be two means of realising it, which are known as **Cutting Through Resistance (khregs-chod)** and **All-Surpassing Realisation (thod-rgal)**”；“The former, Cutting Through Resistance, is oriented towards the emptiness-aspect, or **primordially pure** awareness without conceptual elaboration”；“The latter, All-Surpassing Realisation, clarifies the apparitional aspect, which includes material objects, into inner radiance in a **spontaneously present** manner”。本净（ka-dag）配立断、任运（lhun-grub）配顿超，两套术语的对应即出此处；同书该节前文并列本觉之四解脱（ye-grol、rang-grol、cer-grol、mtha' -grol），可参。

第五篇 密法解脱论·下篇-解脱论批评

下篇第一章 苦谛与集谛：烦恼的生理学

照上一篇之例，苦谛与集谛合为一章；在密教这里另有一层理由：大架构原样承自如来藏，上一篇下篇第一章的判词（苦成了客，在先前提倒置为先信无病，诊断空转于”难可了知”）对密教全部有效，无须重写。本章只验新增的部分：障获得了生理学。

一、值得肯定：身体请了回来

基线的修行从呼吸与身受开始：安般念数的是气，四念住第一站是身。此后的大乘理论化一路把作业面移向见与识：身体在中观是空性的例证，在瑜伽行是识的变现，在如来藏几乎不出场。密教把身体请回了解脱论的中心：呼吸重新成为工具，情绪与身体状态的联动重新被当作可训练的对象，死亡过程被分解为可预习的阶段。就”烦恼不是纯观念之事，它有身体面”这个观察而言，密教比它之前的两系更接近基线的经验主义。这一功先记下。

二、异变：诊断的工程化，及其半步落地

但密教配给身体面的，是一套形而上的解剖学。中脉不在解剖台上，脉轮的数目诸派不一，风与明点无从测度：金刚身是理论内的身体，与可观察的身体只在少数窗口相通（息可数，暖可感，乐可验）。于是工程化的诊断继承了瑜伽行式的问题：变量沉在可观察线之下。“风入中脉则烦恼不生”与”净种现行则染法不起”是同一结构，机制词汇具体如管道，检验窗口狭如针孔。异变在半步之差：瑜伽行的不可观察物（种子），当事人亦无从触及；密教的不可观察物（脉、风）却配有可感的伴随物（暖、乐、明），体系以伴随物为坐标施工。这半步是真实的差别，也是新麻烦的来源：伴随物证明训练在起效，不证明配图为真。拙火之暖证明末梢皮温的自主调控可学（这一点已有实验记录¹⁴⁹），不证明暖来自业风入中脉；正如止痛之效证明药在起效，不证明药盒上那张手绘的神经图。诊断获得了工程的手感，没有获得工程的可查性。

三、能源错置：集谛的又一种取消

五毒是五智的粗态：这个诊断表面上比”客尘”更积极，烦恼不是尘垢，是放错位置的矿藏。结构上，它把集谛推向又一种取消。五系的诊断与处置并列如下：

系	苦因（集谛的答案）	处置	集谛的命运
基线	渴爱	断	独立而可观察的病因学
中观	实有见	破	错层（病在受，诊在见）
瑜伽行	无始种子	熏	过深（下探至不可知）

¹⁴⁹拙火修习中末梢皮温显著升高的实验记录，见 H. Benson et al., “Body temperature changes during the practice of g Tum-mo yoga”, *Nature* 295 (1982), pp. 234-236。须留意所测者是手指与脚趾的皮温而非体核温度，报告的升幅为 5—9°C。该结果随即在同刊受到方法学质疑，三方文字并见 *Nature* 298 (1982), p. 402: Pasachoff 指其对照期只有 5—10 分钟且期内已有漂移，若按第一位受试者对照期内 1°C 的变化外推到 55 分钟静坐，所得约 5°C, “represents most of the reported effect of 5-9 °C”; Strassburg 指热敏电阻的贴附位置与方式可能是升温的部分原因，并要求用配对对照；Benson 答辩称受试者以 off-on-off 自身为对照，山中隐修处无从控温，且僧人静坐时会不自主进入拙火修习，故不能事后充作配对对照。本注取此记录，不取其量值之确，下文的推论也不依赖量值。其解释力所及仅在生理调控层，与风脉图景的真伪无涉。密教对这层还原读法的回应有两路，都不构成反驳。一路是现代护教的通行手法：不否认测量结果，而主张所测者只是相关物，风脉明点在仪器达不到的微细层运作，这正是把关键项挪到不可观测处（本章”变量沉在可观察线之下”）。另一路更釜底抽薪，却与本卷同调：传统自己把拙火暖判为共悉地（世间副产品），并警告执着此类觉受即成歧途，可见它本不以暖为解脱之证；温度计量到的是技术精熟，不是苦灭。

系	苦因（集谛的答案）	处置	集谛的命运
如来藏	客尘遮蔽本性	信	自我取消（“难可了知”）
密教	本是佛智，走错管道	用	并入灭谛（病灶即药材）

一列读下来，处置的动词依次是断、破、熏、信、用，集谛的独立性随之递减。当病灶被判为药材，集谛便完成了与灭谛的合并：不再需要独立的病因学，病因自身就是疗程的原料。宣布病灶即药材，与宣布病人本无病（如来藏），是同一张保证书的两种笔迹，而且更进一步：如来藏尚须拂去客尘，密教则并尘也不丢弃，尘也是矿。逻辑代价同构：若烦恼本是智，何以现为烦恼？体系的回答仍在”不识”，绕回如来藏的空位。而何时该断、何时该转、何时该任（三种教法在不同次第并存），判据不在烦恼自身，全在操作者的资格；集谛的重量再次卸给验证问题：谁有资格宣布这是转化，不是放纵。那是下篇第三章的题目。

四、边界与小结

划界照旧：本章不否认气脉教学里沉淀的身体经验（呼吸与情绪的联动是可亲证的现象），判词只登记结构。苦谛集谛的架构全承如来藏，前篇判词原样适用；新增的生理学是半步落地，给了诊断以手感与坐标，没有给它可查性；能源错置说把集谛并入灭谛，检验的重量整体推给资格与师权。下一章看这套工程的核心宣称：以果为道。

下篇第二章 灭谛与道谛：以果为道

灭谛与道谛在本章合并，理由与上一章同构：密教自己抹掉了这条界线。果乘之为果乘，就在于道的内容即是果的操演；灭与道在它这里不是两谛，是同一件事的名词态与动词态。合并即判词。

一、灭谛：新时间表与新工艺

密教的灭谛，目标承旧，变动在两处。一是时间表：三大阿僧祇劫压缩为一生。¹⁵⁰ 二是工艺单：三身第一次有了制造流程，以最细风心修幻身而立报身之因，以光明证法身，双运而成佛。前三篇看过灭谛的三种命运：中观将其去对象化又再对象化，瑜伽行存其词汇换其内容，如来藏将其预支为前提。密教是第四种：把灭工业化。灭不再是状态（基线），不再是事实（如来藏），成了产品：有原料（风心），有工序（次第），有交期（即身），有质检（证相）。批评落在两处。其一，工艺的原料与产品都在可观察线之下（金刚身，上一章），工业化的全部具体性是图纸内的具体性。其二，工期的压缩靠的是宣布存在一条效率高出数量级的因果通道（入中脉之智远胜多劫资粮），而这条通道的效率系数是体系自设的，外部无从校准：为什么一座本尊瑜伽抵得过多劫的布施持戒？答案只在密续自己的许诺里。时间表改了，改动的依据握在改动者手中。

二、道谛：第四个动词，与它的承重点

转化。《喜金刚本续》的名句是这个动词的旗帜：“世间为贪所缚，亦以贪而解脱”。¹⁵¹ 它预设烦恼的能量与觉悟的能量同源（五毒五智），操作上落为操演：本尊瑜伽把果位的身语意作成日课，佛慢把“我是本尊”立为规定的观修内容。回看前三系的动词，各有落空处：对抗无施工图，培育被降为基座（瑜伽行篇下篇第四章：培育是基座，对抗是发动机），揭示无操作。转化加操演看似补齐了一切：有对象，有工序，有日课，有考核。承重问题只剩一个：操演凭什么变成实成？演员日日演王，何日成王？体系内的回答，追到根上是同一句：因为你本来是王。佛慢之所以不算妄语，观自身为本尊之所以不算自我暗示，唯一的担保是如来藏前提：所操演者本已在场，操演只是唤醒。于是全部新机制在承重点上落回旧保证书。密教补上的是施工细节（怎么观、怎么呼吸、先修什么后修什么，这些前三系确实没有），没有补承重结构（为什么这些操作通向佛果，答案仍是“本来是佛”）。下游的施工图完整了，上游仍是那道被推开的门。工程越细密，越容易让人忘记它悬挂在哪里。

三、佛慢：最后一结变成第一工具

最惊人的异变值得单独一节。基线的路上，慢是五上分结之一，与色贪、无色贪、掉举、无明同列，要到最后的门槛才断；“我是”之感的止息，几乎就是解脱的另一个名字。密教把一个技术构造的慢立为生起次第第一天的规定动作。体系的自辩是：佛慢缘空性中的本尊而起，非缘五蕴，故不生执。按第三篇立下的检验规矩，这里要问那句老问题：佛慢不生执，是撞见的，还是写进定义的？没有任何观察在先，它是操作手册上的规定属性。手册自己也知道风险，否则不必有三昧耶的重罚、不必有“非上即下”的名喻：一套以慢为工具的体系，自知工具伤手。基线的安排是把最险的烦恼留到最后，以多年离欲垫底再拆；密教把它提到第一天，以见地为防护。防护够不够，体系自己的答案是单靠见不够，还须师、戒、传承三重看管。于是道谛的安

¹⁵⁰ 三大阿僧祇劫为菩萨道全程之数，见《大乘庄严经论》卷一（T31, no. 1604, p. 591c1-7）；同论卷十二说修位二僧祇即第二、第三大劫阿僧祇（pp. 626b16-23）。初发心至见道（初地）为第一，初地至第七地为第二，第八地至成佛为第三。故见道后余两大阿僧祇劫（瑜伽行篇下篇第五章即用此数），全程则三大。即身成佛所压缩者是全程，故与显教相较取三大之数；密续“即生成办”之说即以此为对照背景。

¹⁵¹ “世间为贪所缚，亦以贪而解脱”，《喜金刚本续》（Hevajratāntra）II.ii.51（D. Snellgrove 校订本编号）。梵本作”rāgeṇa badhyate loka rāgeṇaiva vimucyate”，斯内尔格罗夫英译作”By passion the world is bound, by passion too it is released”（*The Hevajra Tantra: A Critical Study*, London Oriental Series VI, Oxford, 译文见书内第 93 页；梵藏本一册版心即标 II. ii, 颂次可径复核。按此本书页差非常数，导论与译文两段不一，引前宜自对版心）。此颂下句正文未引，宜并观：“viparītabhāvanā hy eṣā na jñātā buddhatīrthikāḥ”，谓此颠倒之修不为佛法中外道所知。汉译《佛说大悲空智金刚大教王仪轨经》（T0892）卷三文字有异，作”諸眾生貪火所燒，為諸惡業之所纏縛，我以方便為說貪火而令解脫。如若有人為火燒烙還炙以火，即以是貪令斷貪縛，而不能知是顛倒觀想者，是人名為佛法中外道”，末二句正与梵本下句相当，颠倒觀想即 viparītabhāvanā，佛法中外道即 buddhatīrthika。同一形式于 I.ix 已见，T0892 卷二作”則為蘊等之所纏縛；若於世間癡闇真實了知，即於是縛而得解脫”。以欲为道之通式，无上瑜伽诸续广说。

全性再次押给师权，与上一章集谛把判据押给资格，是同一个走向：所有绳索汇到同一根桩上。

四、旁证：操演不是密教的孤例

操演看似密教独有的大胆，汉地的对手身上其实早有同构。禅宗向以实修自居，不立文字、教外别传、直指人心，把自己摆在仪轨与义学的对立面。但晚近学界指出这幅自画像可疑：禅门的证悟被说成纯粹、当下、离一切中介，很大程度上是近代的修辞建构（Robert Sharf 论“冥想经验”的现代话语）；而实际运作的禅门，从丛林清规到机锋公案，是一套高度仪式化的操作，宋代的机缘问答本身即是一种程式化的文体表演（T. Griffith Foulk 论禅之仪式性）。¹⁵² 不再把“直下、无中介”当作定论，禅与密的深层同构就显出来：两者都以操演果地为道。密教令行者作佛慢、观身为本尊；禅门令行者信本来是佛、只管打坐。道元“修证一如”把这一点推到尽头：坐禅不是成佛的手段，坐禅本身即是佛行，人以佛的身份坐着，不修着去成佛。用仪式学的术语，这是仪式的“虚拟语气”，先进入一个“仿佛已然”的场域，再指望“仿佛”坐实为“是”（Seligman 等论仪式的 as-if 结构）。¹⁵³

这个旁证于本卷有三层用处。其一，操演是更广的大乘结构，不为密教所独有，标榜“当下实修”的禅门也在其中，密教只是把它器械化到极致。其二，它把密教与其名义上的反面（汉地实修传统）重新接上：两者共用同一台发动机，也共用同一个承重点，即“演”能否变“是”，最终都押在“本来是佛”的如来藏前提上。其三，共用的机制带出共用的难题，正是本卷反复问的那一句：演佛与是佛之间的等号，谁来验证，何时兑现。照例补一句持平的话，且这一句对禅与密同样成立：仪式的“仿佛”不是空转，它确有塑造心性的实效（这正是仪式学的正面论点），禅堂与坛城都能真实地改变一个人；本卷不否认这层效力，只坚持它登记在另一本簿子上，它证明操演在做功，不证明所做即是苦的止息。

五、顶层的环，边界与小结

顶层的无修使道谛全景成环：出发点与终点是同一句话，中间是十万计的日课。环有两读。传统读法：重工程是为中下根设的脚手架，利根直入无修。结构读法：环暴露了果乘声称与因乘功能的分离，若操演真是果位现前，次第不应如此漫长；若次第必不可少，“已到”便只是声称。两读之间，体系以根器调解：利根顿入，钝根渐行；而根器不可自知，由师裁定，又一根绳到桩。划界与小结：本章不否认次第设计里的教学智慧（先想象后身体、先粗后细，是合理的训练学），判词落在结构：灭谛工业化，工期改写而依据自持；道谛第四动词有下游无上游，施工图完整而承重仍是预支；佛慢是声称与功能分离最浓缩的样本；一切安全机制回流师权。验证

¹⁵² 禅门“冥想经验”之被读作纯粹、当下、离中介，很大程度是近代建构，见 Robert H. Sharf, “Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience”, *Numen* 42:3 (1995), 及氏著“Ritual”, in D. S. Lopez Jr. (ed.), *Critical Terms for the Study of Buddhism*, University of Chicago Press, 2005; 禅门（尤宋代）之仪式性与机缘问答之文体性，见 T. Griffith Foulk, “Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung-Dynasty Ch’an”, in P. B. Ebrey & P. N. Gregory (eds.), *Religion and Society in T’ang and Sung China*, University of Hawai’i Press, 1993. 道元“修证一如”（修证一等）见《正法眼藏·辨道话》。禅宗顿渐与见性详见本书第一卷第十篇。福尔克该文库内暂无；同一题目，库内另有两本可核。其一，机缘问答之为文体，见 John R. McRae. “Encounter Dialogue and the Transformation of the Spiritual Path in Chinese Ch’an.” In R. E. Buswell Jr. & R. M. Gimello (eds.), *Paths to Liberation: The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought*, University of Hawai’i Press, 1992（起书内 339 页；书页 = PDF 面次 - 10）。书内 340 页：“The texts of Ch’an encounter dialogue, as they exist today, **are not journalistic accounts of actual events**, although centuries of Chinese readers and practitioners have assumed that they are. Rather, they are **literary re-creations** of how the enlightened masters of the past must have spoken and acted.”；书内 341 页并谓此类材料“may not have appeared as a genre of Ch’an literature until sometime during the tenth century”。同书起书内 371 页另有 Gimello 论北宋禅之学问与文字一篇，可并参。其二，仪式性一层，见 Bernard Faure. *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton University Press, 1991（书页 = PDF 面次 - 14），书内 314 页：“what happens when the incongruity is the ritualization itself, when **ritual disguises itself as nonritual, as in the Chan ‘encounter dialogues’ or in sitting meditation?** What goes on when spontaneity itself is ritualized, when immediacy...is mediated by ritual, when ultimate truth is framed by conventional truth?”。惟须记一层：麦克雷把机缘问答成为一种文体的时间下推至十世纪，即在马祖诸家之后、宋初之前；两本所论的仪式性与文体性，都是当作唐末以来长程演变的结果讲的，非宋人所独造。

¹⁵³ 仪式作为“虚拟语气”（subjunctive）、“仿佛”（as-if）世界之建立，见 Adam B. Seligman, Robert P. Weller, Michael J. Puett & Bennett Simon, *Ritual and Its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity*, Oxford University Press, 2008，导论（书内第 7 至 8 页，书页 = PDF-16）揭其纲，第一章详之。

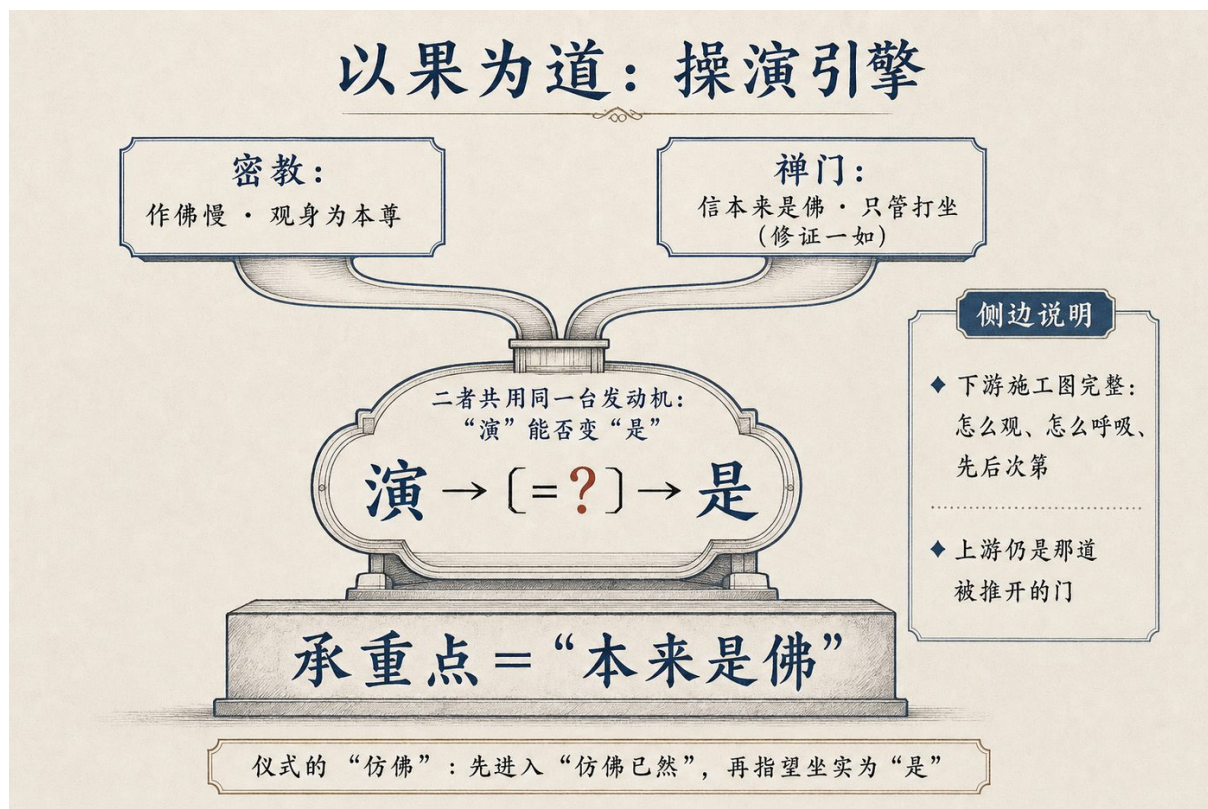


Figure 38: 以果为道：操演引擎与它的承重点

留给下一章。

下篇第三章 验证：证相与师权

密教的验证问题两头都走到了极端。一头，它给出五系中最丰富的可观察指标，这是值得肯定处；另一头，它完成了五系中最彻底的验证权前置，这是异变处。本章两头分验，再看两者如何拼成一份不会失败的时间表。

一、值得肯定：敢给指标的体系

前三系的验证一路失血：中观判准漂移，瑜伽行检点架空，如来藏对象取消。密教反着走，它开列指标，而且是身体的、可感的、有些原则上旁人可查的：拙火有暖，息止有相，梦瑜伽以知梦为初关，临终诸相有清单；最大胆的是虹身，大圆满传统声称上等成就者死时身化虹光，遗体缩小乃至唯余发爪，这是一个原则上可供第三方查验的物理主张。¹⁵⁴ 五系之中，敢把可核对之物写进承诺的只有它。先记一功：肯给指标的体系，至少在形式上重新接受了验证这个题目，比“无事可验”诚实。

二、指标测的是什么，读数权在谁手里

指标须过两问。第一问，测的是什么：两本登记簿在这里照例分立。暖证明产热可训，知梦证明元认知可训，乐明无念证明定境可训：全部登在“技术精熟”一册。从技术精熟到烦恼永尽，中间的等号是体系写的（乐空之乐即俱生智，此智现前则障尽），不是指标测出的。一位拙火纯熟的行者，体温可查，贪嗔断否，温度计不答。虹身若实，是一桩惊人的物理异常；而从物理异常到苦的止息，没有一条公共的推理链，“唯圆满成就者能虹化”这个“唯”字是体系自署的。指标是真指标，所指却是解脱在体系内的代理物，不是解脱本身。教内其实明白这一点：乐、明、无念的觉受被反复警告可成歧途，执着于此反成三界之因（与瑜伽行篇下篇第六章所记辨魔文献同构）；可见觉受清单自身不判进退，判进退的是下一问。第二问：谁来读数？证相清单虽然公开，判读权全在师：同一觉受，师可判为进境，亦可判为着魔；弟子自判无效。验证的外形恢复了，读数权却比前三系更集中。

三、异变：前置的验证权

与禅门印可相比，密教的师权多两重异变。其一是前置。印可裁定在修行之后；灌顶绑定在修行之前。弟子在有能力检验任何主张之前，已立誓视师如佛，已受“轻毁上师为第一根本堕”之戒：怀疑不是被劝阻，是被定罪，罚则是金刚地狱。检验的心理前提（容许怀疑）被制度性移除。基线恰好留有一面对照的镜子：佛陀临终自陈说法“不作师拳”，如来手中没有握而不传的秘密；《卡拉玛经》更把“勿因师承而信”立为原则。¹⁵⁵ 密教把这两条都倒转：法在拳中（秘密与灌顶），信师先于闻法。其二，师入机制。前三系的验证者只是裁判；密教的上师同时是发电机：加持被立为真实的因果通道，上师瑜伽列为正行之根，“视师如佛”不只是敬仪，而且是修法所依。当裁判同时是机制的一部分，验证者与所验之效便同源于一人：学统的循环还可以由后人重审文本，人格的循环由在世的传承独占当下。

“基线／禅门”合题须拆作两个对照：修行之后印可是禅门的制度；基线另以不藏秘法、不因师承便信作镜子，不能把禅门印可归入早期基线。“怀疑＝第一根本堕”也压缩了两层：所述戒条

¹⁵⁴ 修道诸相（暖、乐、明、无念、梦兆、临终光明等）散见无上瑜伽诸道次第与口诀文献；乐明无念执着成歧途之警为噶举、宁玛通说。虹身（‘ja’ lus）之说属宁玛大圆满传统。近世个案的见证多出教内；唯堪布阿曲（1918—1998）一案有教外的调查，见 Francis V. Tiso. *Rainbow Body and Resurrection: Spiritual Attainment, the Dissolution of the Material Body, and the Case of Khenpo A Chö*. Berkeley: North Atlantic Books, 2016, 作者为天主教神父，自述访谈时以本来身份示人，即“a Catholic priest who is knowledgeable about various world religions”，所录则多为其亲友弟子之证词。圆满次第诸相的一部具名道次第，可参 Glenn H. Mullin (trans.). *Tsongkhapa’s Six Yogas of Naropa*. Ithaca: Snow Lion, 1996, 书中述四大次第消融时所现阳焰、烟、萤火诸相与其后之明光。

¹⁵⁵ “不作师拳”（ācariya-mutthi, 师握不传之秘），巴利《大般涅槃经》（DN 16）：“我所说法无内无外；如来于诸法无师拳。”下文并及不自居领袖：若有人想“我当摄领僧众”“僧众属我”，他才会对僧众有所交代；如来不作此想。不藏秘法与不居领袖是同一段的两面。“勿因师承、勿因传闻而信”，《增支部·卡拉玛经》（AN 3.65；巴利本題作《羁舍子经》Kesamuttisutta，以其说于羁舍子聚落，“卡拉玛”系依听众部族得名的通称）：勿因传闻、勿因传承、勿因风说、勿因经藏所载、勿因推度、勿因理则、勿因行相思量、勿因审虑忍可、勿因形似有能、勿因“沙门是我师”。两处义理见导论第二章。

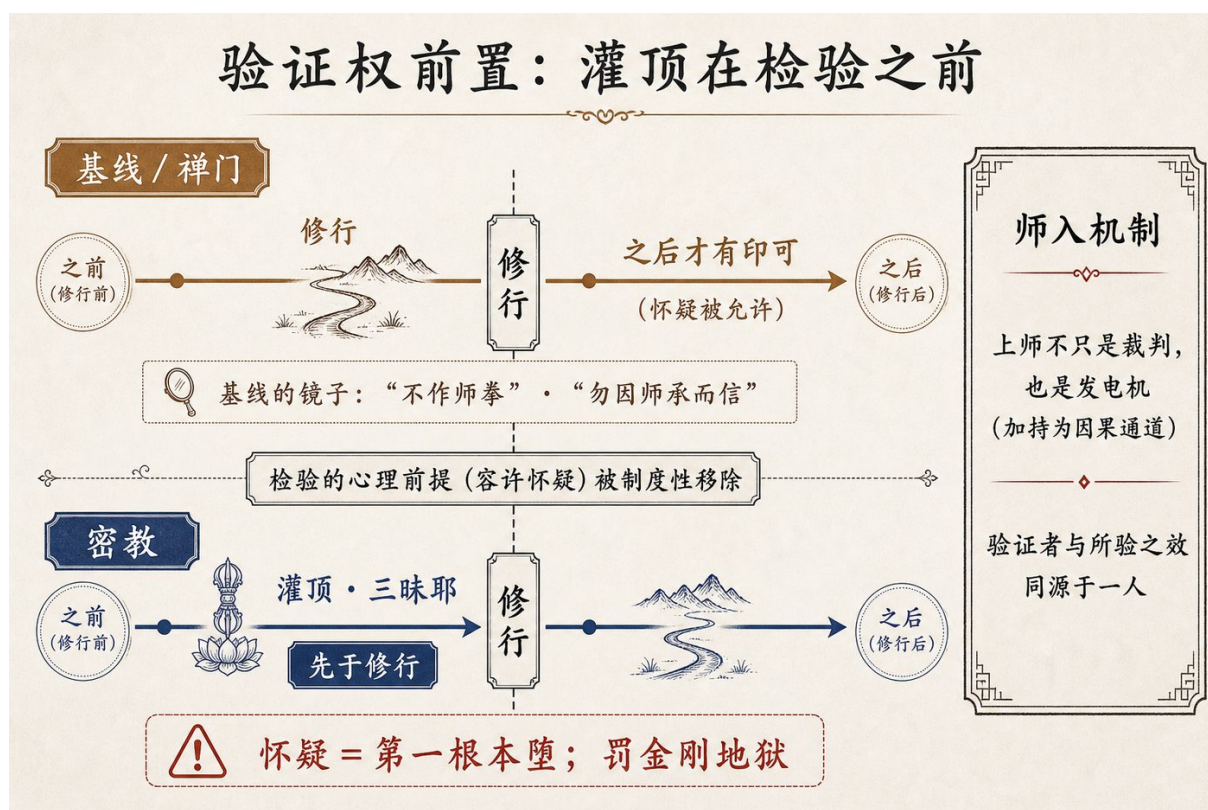


Figure 39: 验证权前置：灌顶在检验之前

针对轻毁上师，容许怀疑被移除则是作者的结构批评，不是每一怀疑都等于该罪的引文。上篇第二章原注还将所引论书的“根本罪”“他胜罪”与“根本堕”分列，须一并参照。

四、后备关口：一份不会到期的时间表

即身成佛是硬承诺，硬承诺应当可以硬失败：若有人一生精进而未即身成佛，体系认不认这笔失败？不必认，后备关口成列。¹⁵⁶

关口	时点	成就形态
即身	此生	现证三身（最上根）
临终	死光明现前	母子光明会合而解脱
法性中阴	死后诸显现起时	认取显现为自现而解脱
受生中阴	投生之前	破瓦往生净土，或择善胎再来
后世	三昧耶不坏者	传统常说十六生内必成

¹⁵⁶ 临终光明、法性中阴、受生中阴的逐站解脱与破瓦法，见《中有大闻解脱》（俗称《西藏度亡经》）所代表的中阴教法体系；“依三昧耶清净，十六生内成佛”之说为无上瑜伽部通传，诸家表述小异，宗喀巴《密宗道次第广论》（法尊译）卷十五汇集数说可为其代表：三昧耶第五云“若未犯诸罪，十六生必成”，解说月师云“无罪纵未修，十六生必成”；同卷名称幢师颂亦作“若善成熟护誓愿，二次深教纵未修，十六生中必成就，众生亲友利者说”。须记两点。其一，同处并载一个七生的说法，条件更紧：宗喀巴先言“若得圆满灌顶，勵力守護諸三昧耶，未為罪染。雖未深修諸道，七生以內亦能獲得上品成就”，并引萨惹哈《佛顶经疏》所引《神秘库经》“若正授灌顶，生生得灌顶，由此七生中，不修亦成就”；是则七生、十六生两数并存于同一段，本注所说的“表述小异”即指此类。其二，此说的成立条件落在不犯一側而不在修：三处引文的前件皆作“未犯诸罪”“无罪”“善成熟护誓愿”，后件才是“纵未修亦成”。这一点与正文所论的“后备关口”直接相干：关口所守的是三昧耶，不是证量。

每一站都无从旁证：死光明与中阴经验，按定义没有生还的第三方。于是即身成佛的声称层是一个可检验的期限，功能层是一条永不到期的延展线：任何人的任何死法都与体系相容。这与如来藏“悉有佛性”的不可错同构；异变在包装：悉有把全称写在明处，这里把期限写在明处、把展期写在后头。承诺以期限的面目出现，失败以展期的方式消化。上篇第一章那句危险警告，也在此归档：“非上即下”预先把伤害改写为高压的证据，后备关口预先把死亡改写为下一站；两者是同一套架构的部件，事故与失败双双落进体系的解释范围，没有任何结局能构成反证。

照例给最强的辩护留位，这一次辩护有两副面孔。其一是三根说：即身成佛按教义本只许上根，中下根须假以时日，临终、中阴、后世诸关口是按根器分级的正当安排，不是事后补开的免责，且每关各要求相应前行（未修光明瑜伽者认不出死光明）。这一说在藏地口传中流行，通常挂在《三理趣炬》名下；但该论所列密咒乘四殊胜里的“为利根者”，是拿密咒乘与波罗蜜多乘相比，上根即密咒行者全体，并非在密咒之内再分等第。¹⁵⁷ 其二更重，来自密宗内部：萨迦班智达《三律仪分别》痛斥“自足白药”（一次认取心性即顿办一切）：果依众缘，单因不成；此说以“虚妄的刹那似证”替换菩萨学处，他并把它比作桑耶论净里判负的和尚顿门。¹⁵⁸ 两副都须认真，却都守不住关口的可验证性。三根说先有一重内部麻烦：格鲁道次第的第一权威并不认它。宗喀巴《密宗道次第广论》卷二驳曰“利根差别理亦难通”，又说入密咒之机”上者于初次第圆满，导入第二次第，圆满次第坚稳之时，多于尔世便得成佛”，并明拒以一生成佛为咒乘与波罗蜜多乘之别；按根器分期的教理支点，在教内本就不牢。¹⁵⁹ 退一步说，纵使分期成立，三根说使期限的伸缩有了原则，没有使任何结局变得可核：按根器分期，解释的是时间表为何有弹性，不是它如何被检验；有原则的无限延期，仍是无限延期。萨迦班智达那一刀更替本卷作了证：若捷径果真虚妄、全程果真不可省，“即身、果乘、已到”便只是声称层，那套非走不可的工程正是因乘的功能层：上篇第一章的“已到者的重工程”，由教内最严格的声音亲口点破。

五、边界与小结

划界：本章不评断虹身个案的真伪（那需要独立的实证调查，且个案真伪不改变结构论证），不否认证相体系作为教学反馈的实用价值，也不把师徒制本身当作罪（一切技艺传承皆有师）；判词只登记结构。指标丰富而登记簿错位：测精熟，不测止息。判读集中而怀疑有罪：师权前置，师入机制。承诺醒目而后备无限：期限永不到期。四系连读，验证问题走完一个整圆：中观漂移，瑜伽行架空，如来藏取消，密教重建了验证的全部外形，其内容却是对体系的忠诚与对师的信任。下篇第四章收拢贪著与总表。

¹⁵⁷ 《三理趣炬》（Nayatrāyapradīpa, 三藏鬘 Tripitakamāla 造）判密咒乘较波罗蜜多乘四殊胜：不愚于义（见无谬）、方便众多、无有难行、为利根者。宗喀巴《密宗道次第广论》卷二逐字引其颂”义同然无愚，多方便无难，依利根增上，说咒论超胜”并逐条疏解（CBETA B10n0068_p0798a10）。须辨明两事。其一，该论于四殊胜之外另立三根，所分是大印、智印、三昧耶印之别，不涉成佛迟速；它另一处的三根则是跨乘之分，“诸咒行者全无愚蒙故是上根”（B10n0068_p0798b12），上根即密咒行者全体。其二，“即身成佛只许上根、中下根须历劫渐进”并非道次第通义：宗喀巴同卷驳“利根差别理亦难通”，并谓”又入密咒之机，上者于初次第圆满，导入第二次第。圆满次第坚稳之时，多于尔世便得成佛。故说于中根者听许智印，于下根听许三昧耶印等，亦难安立”（B10n0068_p0798b18）；前文又云”故密咒之速疾差别，不应唯执浊世一生成佛，及不待无数大劫而成佛”（B10n0068_p0797b19）。他并指出西藏诸师解”多方便”为多消灾事、解”无难”为以欲尘为道，“论中皆无明据”（B10n0068_p0799a02）。

¹⁵⁸ 萨迦班智达（Sa-skya Paṇḍita, 1182—1251）《三律仪分别》（sDom gsum rab dbye）破喝举”自足白药”（dkar po chig thub, 一味顿证即足）：果依众缘，单因不成；此说令人逃避菩萨学处而取”虚妄的刹那似证”，且近桑耶论净中判负之和尚摩訶衍顿门。参 Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Sa skya Paṇḍita”（2024）。桑耶论净见本书第一卷第十一篇及第二卷中观篇下篇第四章。

¹⁵⁹ 《三理趣炬》（Nayatrāyapradīpa, 三藏鬘 Tripitakamāla 造）判密咒乘较波罗蜜多乘四殊胜：不愚于义（见无谬）、方便众多、无有难行、为利根者。宗喀巴《密宗道次第广论》卷二逐字引其颂”义同然无愚，多方便无难，依利根增上，说咒论超胜”并逐条疏解（CBETA B10n0068_p0798a10）。须辨明两事。其一，该论于四殊胜之外另立三根，所分是大印、智印、三昧耶印之别，不涉成佛迟速；它另一处的三根则是跨乘之分，“诸咒行者全无愚蒙故是上根”（B10n0068_p0798b12），上根即密咒行者全体。其二，“即身成佛只许上根、中下根须历劫渐进”并非道次第通义：宗喀巴同卷驳“利根差别理亦难通”，并谓”又入密咒之机，上者于初次第圆满，导入第二次第。圆满次第坚稳之时，多于尔世便得成佛。故说于中根者听许智印，于下根听许三昧耶印等，亦难安立”（B10n0068_p0798b18）；前文又云”故密咒之速疾差别，不应唯执浊世一生成佛，及不待无数大劫而成佛”（B10n0068_p0797b19）。他并指出西藏诸师解”多方便”为多消灾事、解”无难”为以欲尘为道，“论中皆无明据”（B10n0068_p0799a02）。

下篇第四章 贪著判定与总结性检视：对结果的贪

照压缩体例，贪著判定与总结性检视合为一章。前言为前三系各下了一句判语，对密教与净土只许诺依同一基准评判；本章补上密教的一句：对结果的贪。

一、贪的对象与它的恐惧面

先辨对象。密教把自己贪的东西写在名号上：它自称果乘，称其法为以果为道。它贪的不是理解（中观、瑜伽行那样的智识之贪），也不止是一纸保证（如来藏对确定的贪，满足于“本来是佛”这句宣布）；它要的是果本身：那个已经完成的佛地，现在就拿在手里、用起来。速度只是这份贪的表层，正因为要的是结果，才受不了任何推迟，“即身成佛”于是成了口号。把速度错认成对象，会看不见它底下那件更贪的事：不在想快点到，在不肯把果留在路的尽头，要把它提到手上。

恐惧面随之清楚，而且是大乘自己制造的：工期之惧。菩萨道把成佛立为唯一究竟目标，又把工期定为三大阿僧祇劫；瑜伽行的后半程处方“重复，很久”把这份漫长写成了明文（瑜伽行篇下篇第五章）。对真信此说的人，这不是庄严，是绝望：那个唯一值得要的结果，被推到无量劫之外，此生走不出一寸可见的刻度。这里有一个值得停一停的讽刺。基线本就许诺现世可证：《念处经》末尾期许七年乃至七日可期圣果，阿罗汉是此生的事业；是大乘把终点从止息换成佛果，才造出三大劫的工期。密教的即身成佛，等于绕一整圈，把“此生可办”的时间表要了回来；只是目标已从止息换成佛果，同一张时间表如今须由重得多的工程支撑，而推动这副工程的，正是对那个结果的迫不及待。恐惧真实，回应对症，此仍是诚实的宗教劳动，须先记下这一笔；判词只问代价。

这条判词一下，教内至少有三副辩护递上来，须逐一处理，而三副都不成立。头一副最见力量：求速成是大悲所迫，非自利之贪：众生在苦里等不及三大劫，且即身成佛须菩提心摄持方许（显密之锁，上篇第一章），发心既是悲，何贪之有？这副打偏了，因为本卷的“贪”从不指自私。菩提心之锁挡得住自利，挡不住这一条：被贪的是“把果拿到手、当下就上手操作”这个结构，不是“我要先成佛”；一个纯由大悲驱动的预支，仍是预支。动机是悲是私，与果被提前支取无关。第二副：速度来自方法殊胜与根器利钝，非急躁：《三理趣炬》举密咒乘四殊胜（见无谬、方便多、无难行、为利根，出处见下篇第三章注）。但“方便多”“利根”是自设的效率宣称（下篇第二章已言效率系数体系自设），它重述了“这条路快”，未证明这条快路通向苦灭。第三副最精巧：后世真言宗教相将即身成佛分为理具、加持、显得三义，“即身”首先是显发本有之佛（理具），非从无中抓来一果，且胜义无能得所得，“抢夺结果”之讥预设了它本要否认的能所。¹⁶⁰但理具与显得的分层，正是本卷所谓声称层与功能层，由教内亲手命名：理具即佛是预支（声称），显得成佛要漫长工程（功能）；分层没有化解悖论，它就是悖论的教内学名。至于无所得，这一刀恰好砍向密宗自己：若真无所得，则以果为道的整套操演也无果可操作，而密宗最不肯停在无所得上，它要的正是把那个果拿来日日演。三副辩护，头一副错认了贪的所指，后两副各自绕回本卷已下的判词。

二、机制词：操演

四个机制词到齐：中观递归，瑜伽行迭代，如来藏预支，密教操演。前三个都朝着理解或确定用力，操演却朝着占有用力：它不再论证终点、解释终点或宣布终点，它把终点拿过来，现在就演。一句话排比：中观把结果论证出来，瑜伽行把结果解释出来，如来藏把结果宣布下来，密教把结果排练起来。四家终点都在胸，区别在与终点的关系：前三家要弄懂它、坐实它、领受它的保证，密教要上手操作它。照如来藏篇给出的定义，预支的宾语是只有验证才有权授予的地位；操演是这笔预支的身体化：被授予的地位不再只是信念的内容，而成了每日排练的角色。如来藏贪到那纸保证便停下，密教不肯停在保证上，它要把保证兑成日常的操作，把“本来是佛”从一句信念变成一套动作。

¹⁶⁰空海《即身成佛义》。后世真言宗教相析即身成佛为三义：理具成佛（众生本具佛之三密，理体上即佛）、加持成佛（三密相应、生佛加持而现证）、显得成佛（果德全体显现）。三义之名不见于空海本论，出附于其后的异本（大正藏第77册T2428, p. 387b06起）：“其三種何。答。一理具。二加持。三顯得也”，并释理具为“一切衆生自心中金剛胎藏曼荼羅，遠離因果，法然具足”，加持为“由三密加持，自身本有三部諸佛速疾顯發”，显得为“三密修行已成就……如實覺知”。参 Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Kūkai” (2023)。

操演的独特风险随之现形。论证可以被驳倒，解释可以被比对，宣布可以被追问；排练却自带一种前三者都没有的东西：心理实感。每日以佛的身语意生活的人，“我在接近”不再是信念，成了体感。体感是操演的产品，不是结果的证据；而体系恰恰把体感登记为证相（乐、明、暖）。于是操演之贪比预支之贪更进一步：预支买到确定感，确定感尚可被失望动摇；操演买到在场感，在场感由每日的练习自我续期。加上即身的许诺，环就闭合了：越练越有感，越有感越信，越信越练。这个环转得越顺，与”苦是否止息”这个体系外的问题就离得越远，两者在逻辑上并不相交。

三、总结性检视：五问判词

照格式收拢，声称层与功能层，论证见所指各章。

苦谛：声称层，承客尘语法，且把身体请回解脱论中心（值得肯定）。功能层，障的生理学半步落地：有手感，无查证，变量沉于金刚身（下篇第一章）。

集谛：声称层，双层诊断，不识加能源错置。功能层，病灶即药材使集谛并入灭谛，断、转、任的判据外移至师权（下篇第一章）。

灭谛：声称层，目标承旧，工期压缩为即身。功能层，灭被工业化为产品，高效通道的效率系数体系自设，外部无从校准（下篇第二章）。

道谛：声称层，第四动词转化，施工图五系最全（值得肯定）。功能层，下游细密，上游预支，操演的承重仍是”本来是佛”；佛慢为声称与功能分离最浓缩的样本（下篇第二章）。

验证：声称层，指标五系最丰，敢写期限（值得肯定）。功能层，登记簿错位（测精熟非止息），师权前置且入机制，后备关口使期限永不到期（下篇第三章）。

贪著：对结果的贪，机制为操演；速度（即身）是这份贪的时间表征，恐惧面是大乘自造的工期之惧（本章）。

四、四系并表

	中观	瑜伽行	如来藏	密教
路的形状	一步：见空即解脱	两步：见道，加两大劫熏习	零步：本来是佛	零步之上开工：即身重工程
苦的位置	迁入见	迁入藏	迁为客	仍在客位，客尘获得生理学
诊断	错层	准层而过深	自我取消	工程化：病灶即药材
机制	不足（无施工图）	过剩（图不可核对）	缺席或未决（《起信论》给出双向熏习说明，但两种读法仍待抉择）	齐备而悬空（图全，承重在预支）
验证	判准漂移	架空，权归学统	取消，权归印可者	外形重建，权前置于师
贪著对象	智识（论证自身）	根本（最终地基）	永恒与保证	结果（果地本身）
贪著机制	递归	迭代	预支	操演

四列连读，前三篇的单调线依旧向前：预支越来越重，密教的每日操作亦从预支起步；验证的

公共性越来越少，从人人可旁观的论辩场，走到怀疑本身有罪。但第四列与前三列性质不同：前三列是三种理论，第四列是一套技术体制。它不与前三列争论，它把三家用作部件：如来藏的结论是它的原材料，瑜伽行的道次第是它的组织法，中观的空性见是它的安全规程。三条理论路线在此合流为一套全封闭的操作体系，检验问题被体制化地免除，不是被回答：每个环节都有操作，每个操作都有说明，每个说明的承重点都在体系之内。这也是”最强形态”的完整含义：它强在无一处依赖外部，也正因此，无一处接受外部。

五、持平的话，与交接

有三句话须替密教说。其一，密教是五系中唯一把”方法”当真到底的传统：它相信解脱是可教的手艺，为此建成大乘最完整的教学工程；工程里沉淀了大量真实的心理与身体技术（专注与意象的训练，呼吸与情绪的联动，对死亡过程的分阶预习），其价值不依赖其形而上包装。其二，对风险的自知五系最高（上篇第一章已记，承认的名目与限度亦见彼处）：它观察并记录了自家道路的事故（歧途、辨魔、拣择弟子），没有撒”此法绝对安全”这个特定的谎。其三，它正面回应了大乘把唯一的结果推到无限远所造成的绝望，且在它的世界里，修行者的日常最充实：一条被工程填满的路，走的人不易落入空洞。三句话与判词并存：判词说的是它的内容无法向体系之外的任何人证明与苦的止息相关，不说它没有内容。

交接。密教把自力工程推到极限：万法皆可为器械，身体是道场，烦恼是燃料，上师是通道。自力的尽头，大乘解脱论只剩一个方向可走：把工程整个交出去。净土宗贪的是同一个结果，取得的路却相反：不自己操演，改为托付；不即身成办，改由往生取得；机制从我的身体撤到佛的愿力。对结果的贪不变，变的是到手的路：自力的极大化之后，是他力的极大化，同一份绝望的两张处方。第六篇，最后一系，处理这次交出。

密教篇总结：声称层与功能层

	声称层	功能层
苦谛	承客尘，且把 身体请回解脱论中心	障的生理学半步落地： 有手感，无查证， 变量沉于金刚身
集谛	双层诊断， 不识加能源错置	病灶即药材，集谛并入灭谛； 断转任的判据外移师权
灭谛	目标承旧， 工期压缩为即身	灭被工业化为产品， 高效通道的效率系数体系自设
道谛	第四动词转化， 施工图五系最全	下游细密，上游预支； 操演的承重仍是 “本来是佛”
验证	指标五系最丰， 敢写期限	登记簿错位 (测精熟非止息)， 师权前置，后备关口使 期限永不到期



贪著判词：对结果的贪，机制为操演

速度只是表层，恐惧面是大乘自造的工期之惧

Figure 40: 密教篇总结：声称层与功能层

第六篇 净土宗批评·上篇-解脱论综述

上篇第一章 从解脱到救度：核心主张

净土是本卷检视的最后一系，也是唯一一个走出解脱论边界的一系。前四系无论把四谛改写得有多深，都还站在同一个框架里：靠自力断惑以灭苦。净土把这个框架整个换掉。上一篇末尾说，密教把自力工程推到极限之后，大乘只剩一个方向可走：把工程整个交出去。净土走的正是这一步，而且走到了底。

本篇的边界，与一处结构上的例外

照例先划两道界。其一与前篇同：本卷批评的是理论主张，不是修行的实际效力。称名念佛作为一种专注与安顿的修习，很可能真有摄心、安心之效；但这层效力不依赖于净土世界论的真假，二者须分开评价（导论第一章已立此界）。其二是净土独有的：在本卷框架里，它是一个结构性的例外。导论第一章已经点明，前四系仍是严格意义的解脱论（无外在施救者、无堕落状态的预设、终点是自力可证的苦灭），净土却齐备了救赎学的全部要素：一位外在的施救者（阿弥陀佛及其本愿）、一个自力难出的处境（罪恶生死凡夫）、一条他力接引之路。它的措辞仍是解脱论的（仍说成佛、说涅槃），机制却是救赎学的。本篇仍用五问框架走一遍，恰恰是为了精确标出：它在哪一环、以什么方式越出了解脱论。

文献与本愿

净土宗以“三经一论”为教典主体：《无量寿经》（大经）、《观无量寿经》（观经）、《阿弥陀经》（小经），与世亲《无量寿经优婆塞舍愿生偈》（《往生论》）。全系的枢轴是《无量寿经》所载阿弥陀因地第十八愿：“设我得佛，十方众生，至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉。”¹⁶¹一系的解脱论要件，也可一句说尽：靠自己走不出去，故仗弥陀本愿力，往生净土，于彼成佛。系谱、判教与汉日展开（庐山慧远白莲社、昙鸾道绰善导一脉、日本法然亲鸾），第一卷第十篇已述；本篇只取解脱论要件。

五问的答卷

在先前提（苦是什么）：娑婆是苦，且被定位为“秽土”。苦在这里不但是有为存在的实况，还被安置成所在地的属性：五浊恶世，此处修行难成。苦第一次获得了一个地理坐标。

诊断（苦从何来）：自力不足，业障深重。善导把这个诊断立为“机深信”：自身现是罪恶生死凡夫，旷劫以来常没常流转，无有出离之缘。¹⁶² 请注意这个诊断的性质：它不问你执取了什么，它断定你没有能力。病根从“你的贪爱”迁到了“你的无能”。

目标（解脱是什么）：往生极乐。须精确：名义上，往生不等于成佛，极乐只是一个更宜修行、必不退转的净土。但按教义，往生即入不退转位（阿鞞跋致），成佛已成定局。¹⁶³ 于是功能上，往生是一张成佛保证书，不是一次修行机会。

机制（如何解脱）：念佛，仗他力。信愿持名，乘阿弥陀本愿之力得生。自力在此被整个放下，不止是被削弱。

验证（如何认定已到）：往生。命终之时弥陀来迎（善导、法然一线），或于平生信心决定之时往生已定（真宗一线）。核心事件落在死后，或落在信的一念上，是五系中最难现世共验的一

¹⁶¹第十八愿（本愿、念佛往生愿）：“设我得佛，十方众生，至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉；唯除五逆，诽谤正法。”见曹魏康僧铠译《佛说无量寿经》卷上（T12, no. 360, p. 268a26 以下）。三经一论及净土教史见本书第一卷第十篇。

¹⁶²“一者决定深信：自身现是罪恶生死凡夫，旷劫以来常没常流转，无有出离之缘。二者决定深信：彼阿弥陀佛四十八愿摄受众生，无疑无虑，乘彼愿力定得往生。”善导《观经四帖疏》卷四〈散善义〉二种深信（T37, no. 1753, p. 271a26 以下）。

¹⁶³往生即得不退转（阿鞞跋致，avaivartika），见《阿弥陀经》“众生生者，皆是阿鞞跋致”（T12, no. 366, p. 347b4 以下）；昙鸾《往生论注》卷下以第十一愿（住正定聚必至灭度）明往生者不退（T40, no. 1819, p. 843c22 以下）。往生与成佛之别（极乐为增上修行之地）及“功能上是成佛保证书”的判读，见导论第一章。

环，下篇第三章专论。

往生不是当下已成佛；不退转是在教义内保证最终成佛，本书据此作“保证书”的功能分析。图中未行须分临终来迎与平生信心决定时往生已定，后者不是往生事件已在生前发生。“平生业成”是下一章原注所说的后起真宗纲目，不是亲鸾原话。不能靠自力出离，也不等于一般行动能力全无。

一次转轨，不是又一次改写

把五问连起来看，会看到净土在每一环都做了同一个动作：把”我断我的惑”换成”佛救我这个人”。苦成了错误的所在地，因成了我的无能，灭成了被接走的保证，道成了被救的领受，验成了死后的兑现。这里被换掉的是问题本身，不是解脱论内部的第五次改写：从”如何灭苦”换成了”如何得救”。前四系再怎么偏离基线，问的都还是前一个问题；净土问的是后一个。

小结

净土的答卷最简明，也最彻底：靠自己不行，故求他者救。它的力量与它的越界同源：这是四系之后唯一敢正视”多数人自力修行其实无力”的一系，也是唯一把整个解脱事业交到体系之外一位佛手上的一系。它招致的第一个指控显而易见：仗他力求生，像是修行上的逃避。整个净土传统的理论建设，几乎就是对这一指控的层层回应。那些回应五花八门，且颇有分量，下一章先把它们完整摆出。

净土的五问答卷

①
在先前提(苦)

答:

娑婆是苦,且被定为“秽土”:
苦第一次有了地理坐标

②
诊断(集)

答:

不问执取何物,断定你没有能力:
无有出离之缘

③
目标(灭)

答:

往生极乐;名义非成佛,
功能上是成佛保证书(往生即不退)

④
机制(道)

答:

念佛仗他力:自力不是被削弱,
是被整个放下

⑤
验证

答:

往生,兑现死后:
临终来迎/平生业成

一句话:每一环都把“我断我的惑”换成“佛救我这个人”

—— 结构性例外:措辞是解脱论的,机制是救赎学的 ——

Figure 41: 净土的五问答卷

上篇第二章 教内辩护：二道、二门与末法

净土须为自己单立一章辩护，是因为它从一开始就背着一个指控：靠他力求生净土，是修行上的偷懒与逃避。整个净土教理的建设史，几乎就是对这一指控的层层回应。照本卷通例，本章先把最强的辩护完整摆出，不预先削弱；代价留到下篇。这些辩护五花八门，但可以理出一条清楚的传承线。

难行道与易行道（龙树）

源头在龙树，但源头本身就藏着一处后世反复争讼的曲折。《十住毗婆沙论·易行品》确实分出难行、易行两道：难行道如陆路步行，艰苦；易行道如水路乘船，安乐。¹⁶⁴只是须如实交代原文的语境。易行品是从一个被龙树当面驳回的提问开始的：有人问，菩萨道要历劫行诸难行方得不退转，能否有一条快捷方便的易行道？龙树先斥这一问为“懦弱怯劣，无有大心，非是丈夫志干之言”，随即才说法门有无量、有难有易，为这一类根器指出易行一途。就是说，在龙树那里，易行道是对怯弱者的方便让步，不是与难行道并尊的正门；而且他所说的易行，是恭敬称念十方多佛的名号以求不退转（阿弥陀只是其中被特别提出的一位），指向的是菩萨阶位上的不退，不是往生成佛。后世净土（自昙鸾始）在这段原文上做了两步再解释：一是把这条对怯弱者的让步升为一代教法的主门，二是把称念多佛收窄为专称弥陀，并把“不退转”接到“往生极乐、于彼成佛”。两步各有理据，却也都离龙树原文有距离，“净土断章取义了龙树”这一评，指的正是这里。孰是孰非是解释史的公案，本卷不作裁断；此处只把地基的实况摆清：净土最古老的一块奠基石，本身是一处需要再解释才能立稳的引文。

自力、他力与本愿（昙鸾）

昙鸾《往生论注》是汉传净土第一部系统论书，本书也暂将它视为净土脉络里首次明用“他力”一词的论书，须连同注中的限定理解。他把难易二道系于自力与他力之别，并把阿弥陀的本愿立为往生的“增上缘”：凡夫往生，不靠自己积来的功德，而靠弥陀已经成就的愿力为增上之缘。¹⁶⁵昙鸾一连串比喻把“他力非无功”说到了家：自力如人畏三涂而持戒、修定、发通，然后能游四天下，他力则如劣夫跨驴尚且不上，随转轮王行便乘虚空游四天下无所障碍；十念之

¹⁶⁴难行道、易行道之分及水陆二喻，见龙树《十住毗婆沙论》卷五《易行品》（鸠摩罗什译，T no. 1521）。“懦弱怯劣，无有大心，非是丈夫志干之言”，为龙树斥求易行之问语，同出该品；水陆二喻原文作“佛法有無量門，如世間道，有難、有易；陸道步行則苦，水道乘船則樂”，而易行之所以易，该品自道是“以信方便”。其易行为恭敬称念十方多佛名号以求阿惟越致（不退转）：该品先出十方十佛之偈（东方善德、南栴檀德、西无量明、北方相德、东南无忧德、西南宝施、西北华德、东北三行、下方明德、上方广众德），继曰“若人疾欲至，不退转地者，应以恭敬心，执持称名号”。阿弥陀不在这十佛之内：其下另设一问“但闻是十佛名号，执持在心，便得不退…？为更有餘佛、餘菩薩名得至阿惟越致耶”，答曰“阿弥陀等佛，及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉”，乃出一份更长的佛名表，以无量寿佛为首。即阿弥陀是补充一问之下所举的头一位，非十方十佛之一。这一层与下文所论净土之升格与专弥陀化直接相干。《十住毗婆沙论》之龙树撰属，学界有疑（无梵本、藏地不传），Chr. Lindtner: *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987（初版 1982）把龙树名下诸作分为确属、误属、真伪未定三类（书内 10 页），此论列在第三类存疑之作中“或许为真”的一支（书内 12–14 页）；其注 26 谓此论虽不见于印藏传统，而有数端理由使之“likely that it is authentic”，所举之一即论中阿弥陀之说与《劝诫王颂》第 121 颂相合，惟自言尚待详论。印顺则径列之为龙树论，其说见《印度佛教思想史》第四章：列此论为“现存最早译出的龙树论”之一，谓“广明菩萨大行的，是《大智度论》，《十住毗婆沙论》”，二论因四世纪印度中观一度衰落而失传，近代学者有因后期中观者不知此二论而疑其非龙树造者（其驳语“怎能以点滴而懷疑全部”专就《大智度论》而发）；第九章并记佛护、清辨“不知道龍樹的《大智度論》，《十住毗婆沙論》”，即藏地不传之由。净土对易行品的升格与专弥陀化，及“断章取义”之评，属净土解释史公案，参本书第一卷第十篇。

¹⁶⁵昙鸾《无量寿经优婆塞舍愿生偈注》（《往生论注》，T no. 1819）。上文诸事分见两卷，须别其所出。难易二道与乘船一喻在卷上开篇，昙鸾谨案龙树《十住毗婆沙》而立之：“难行道者，謂於五濁之世、於無佛時，求阿毘跋致為難……五者唯是自力，無他力持……譬如陸路步行則苦。易行道者，謂但以信佛因緣願生淨土，乘佛願力便得往生彼清淨土……譬如水路乘船則樂。”千岁暗室一喻亦在卷上，然其所论非他力，乃十念何以能敌多劫重业：“輕重之義在心、在緣、在決定，不在時節久近多少也……譬如千歲闇室，光若暫至即便明朗，豈得言闇在室千歲而不去耶？”同处另有毒箭闻灭除药鼓一喻，属“在缘”一节。自力他力之辨与本愿为增上缘则在卷下：“然覈求其本，阿彌陀如來為增上緣”，历举第十八、十一、二十二三愿为证，而后曰“以斯而推，他力為增上緣。得不然乎？”；其所举二喻即上文所引：“如人畏三塗故受持禁戒，受持禁戒故能修禪定，以禪定故修習神通，以神通故能遊四天下，如是等名為自力。又如劣夫跨驢不上，從轉輪王行便乘虛空遊四天下無所障礙，如是等名為他力。”卷末更有一语：“愚哉後之學者，聞他力可乘當生信心，勿自局分也。”他力一词入净土教是否即始于此，属断代之判，本书未获专门研究可据，姑存其说。参 Roger Corless 及近人研究，综述见第一卷第十篇。

能敌多劫重业，不在时节久近，如千岁暗室，光暂至即明朗。他力不是不劳而获，是借用一位已成者备好的力量。

圣道门与净土门，及末法（道绰）

道绰《安乐集》把格局推进一步，判一代佛教为二门：圣道门靠自力修断证圣，净土门仗他力往生办。而他给出了一个时代性的理由：末法。在正法、像法之后的末法之世，众生根钝障重，圣道一门已难通入；他直言，末法之中亿亿人起行修道，未有一人得者，唯净土一门可通入路。¹⁶⁶ 于是求他力不再是根性怯弱者的退路，而成了整个时代唯一契机的法门：不是净土低，是时候到了圣道走不通。

二种深信与本愿称名（善导）

善导把机制收到最紧。一面立“二种深信”（上篇第一章）：深信自身是无出离之缘的罪恶凡夫（机），深信弥陀愿力定能救此凡夫（法）；两信一体，缺机则失其切，缺法则失其归。一面把往生正因收窄为称名：在往生诸行中，称念弥陀名号是顺彼佛本愿的“正定业”，余行为助。¹⁶⁷ 观想难而称名易，于是净土之门向一切不识字、无暇修定的人敞开。念佛由此定型为口称名号。

选择本愿与绝对他力（法然、亲鸾）

日本一系把这条线推到尽头。法然《选择本愿念佛集》立“选择”义：弥陀于诸行之中，独选称名为本愿之行，故行者当舍余杂行，专修念佛。¹⁶⁸ 亲鸾更进一层，推向绝对他力：连往生所凭的信心，也不由自力生起，是弥陀回向给众生的（他力回向）；行者身上没有一分是自己的功劳。由此逼出两个著名的命题。其一，恶人正机：“善人尚且往生，何况恶人。”善人自恃有力，其信反杂自力；恶人自知无力可恃，只能全身托付，反而更纯粹地契合本愿所对之机。¹⁶⁹ 其二，平生业成：往生不必等到临终来迎，信心决定的当下，往生之事已定。到这里，自力被清得一千二净。

辩护的共同骨架

五花八门的辩护，抽出来是同一副骨架，撑在三根柱子上。其一，末法：自力在这个时代客观上已不可能，求他力算不得懈怠，那是认清时势。其二，他力非无功：往生所凭是一位已成者备好的愿力，借力不等于不劳，正如乘船者仍须上船。其三，破我慢：自力修行本身暗藏最深的我执（“我在修、我有得”），唯彻底交出，方能连这层我慢一并破掉；这一条最深，下篇另有正面回应。三根柱子都预设了同一件事：自力此路不通。这个预设一旦被接受，净土其余的一切顺理成章。

六人依次表示辩护的发展，不是六段直接师徒传授。龙树署名的争议、原易行段落念多佛得不退与后来弥陀往生解释之别，均依正文和完整原注保留。“末法”限定于正、像之后的时代，不能推成自力在任何世界皆无效；三柱是作者从辩护中抽出的共同结构，不声称六人都逐字讲过三柱。

¹⁶⁶ 圣道门、净土门之判与末法唯净土可通入之说，见道绰《安乐集》卷上（T47, no. 1958, p. 13c4 以下）；“亿亿众生起行修道，未有一人得者”为其末法论之代表语，诸本文字小异。

¹⁶⁷ 二种深信见善导《观经四帖疏·散善义》（出处见上篇第一章注）；称名为“正定业”、余为助业亦见同书卷四：“一心专念弥陀名号，行住坐卧不问时节久近念念不舍者，是名正定之业，顺彼佛愿故。若依礼诵等，即名为助业”。《往生礼赞》劝专称与无余修而不用这组术语，故不列。

¹⁶⁸ 法然《选择本愿念佛集》立选择本愿、专修念佛、舍杂行之义。恶人得生之说最著名的表述见唯圆《叹异抄》第三条（大正藏第 83 册 T2661, p. 728c16）：“善人ナヲモテ往生ヲトク。イハニヤ悪人ヲヤ”，系亲鸾门下所记；此说于法然已有其端：醍醐本《法然上人传记》所附诸条有“一、善人尚以以往生況悪人乎事”，小注“口傳有之”，下云“……凡夫善人歸此願得往生，況罪惡凡夫尤可憑此他力云也”（井川定庆集解《法然上人传全集》下册，书内第 787 页；本书所据为扫描本，刊年未详）。学界有“恶人正机”渊源之专研（如 Honen 的 *akunin shōki* 研究）。

¹⁶⁹ 绝对他力与信心为弥陀回向（他力回向），见亲鸾《显净土真实教行证文类》（《教行信证》）信卷、行卷。“善人尚且往生，何况恶人”（善人なほもて往生をとぐ、いはんや悪人をや），见唯圆编《叹异抄》第三条（所引日文依通行校订本之平假名形；大正藏本 T2661 作“善人ナヲモテ往生ヲトク。イハニヤ悪人ヲヤ”）。“平生业成”一语已从本注的归属中删去：该语通检库内二百余部汉文原典与 ctext 文本全库零命中，是真宗后出的教相立目（觉如一系以下始成定说），与亲鸾本人的文句不同层，本注原将三者并系于《教行信证》，是挂错了地方。正文所说的两个命题，系本书由绝对他力的立场推得，并非亲鸾的原话，故正文不动；觉如一系的原典本书未取到，那一路的出处暂缺。（库内《教行信证》为纯扫描无文字层，本地不能直检该书，故只说本注挂错，不断言该语于亲鸾绝无。）



Figure 42: 他力辩护的传承线：从龙树的让步到亲鸾的绝对他力

教外的诘难：这套辩护在回应谁

上面这套层层加固的辩护，不是凭空竖起的，它每一层都在挡一个具体的指控。把主要的几个指控摆出来，辩护的着力点才看得清。

其一，易行即怯弱。这一诘直接从龙树原文来：龙树本人先把求易行斥为“懦弱怯劣”（本章开头），那么把易行道升为主门，岂不是把佛为怯弱者所开的方便，冒充成了究竟正道？圣道门一系据此讥净土为下劣之乘、为不肯精进者的托词。净土的末法说，正是对这一诘的正面回应，净土一方于是主张：责任不在行者怯弱，在时代使然，末法之中难行道客观上已走不通。

其二，别时意。这是历史上最凶的一诘，来自瑜伽行的摄论学派。《摄大乘论》举佛说有四种“意趣”，其一为“别时意趣”：佛有时把一个遥远之果说得像是即刻可得，为的是策励懈怠者上路。摄论师据此判《无量寿经》“十念即得往生”为别时意，念佛只是往生的遥远远因，经文把它说成即得，是方便鼓励，不可当真兑现。此说一出，几乎断了净土在中土的生路：若往生只是别时意，则此生念佛并不即刻构成往生之因。善导在《观经四帖疏》里正面翻案，力争经中十念是“具足信愿”的十念、是顺应本愿的真实业因，不是有行无愿的空设，故往生之因当念即种、报得非虚，不堕别时。¹⁷⁰ 净土“称名为正定业”“平生业成”诸说，一大半正是冲着别时意这一诘去的。附带一句：别时意所盯住的那个“别时”，下篇第三章会以另一种方式重新出现，往生确实被移到了一个别的时候，死后；本卷的问题不在因果之间隔了多久，而在那个时间点无人能回来核对。

其三，造恶无碍。这一诘针对恶人正机：若恶人反是本愿正所对之机，岂不等于说造恶不碍往生，甚至越恶越合本愿？此弊在日本演成恃本愿而放逸造恶的流俗，亲鸾本人须在《叹异抄》里反复遮止：不可因手里有解药便贪服毒药，信本愿不是领了一张作恶的许可。¹⁷¹ 这一诘最见他力在伦理上的软肋，下篇不另展开，此处记其存在。

须把话说清楚：本卷下篇的批评，与上面这些教内、教外的诘难不是一回事。圣道门斥净土下

¹⁷⁰ 别时意趣 (kālāntara-abhiprāya) 为《摄大乘论》所举佛说四意趣之一；“由唯发愿，使得往生极乐世界”见玄奘译《摄大乘论本》卷二 (T31, no. 1594, pp. 141a17-b5)。摄论师据以判“念佛即得往生”为别时意（往生为远因，经说为策励）。善导《观经四帖疏·玄义分》设“会通别时意”一节力破之 (T37, no. 1753, pp. 249c10-250b10)，主十念为具足信愿之十念、顺本愿之正因，往生报得非虚。此诘为隋唐净土立教的关键一役。

¹⁷¹ 恶人正机之流弊，日本称“本愿ばかり”（恃本愿而放逸造恶）；亲鸾遮止之语见唯円编《叹异抄》第十三条。

劣，是在自力的立场上争高下；摄论师判别时意，是在唯识的因果框架内论真伪；本卷则站在早期佛教的基线上，只问一件事，作为止息苦的方案，净土还剩多少可验证的内容。三种诘难各有其立场，本卷的判准是第四种。把它们并列在此，是为了让读者看清：净土这套五花八门的辩护，是一个在四面受敌中把自己论证到滴水不漏的体系；而本卷要问的，恰恰是它自洽地把解脱论换成了什么，不在它是否自洽。下篇即由此入手：放弃自力，放弃掉的究竟是什么。

第六篇 净土宗批评·下篇-解脱论批评

下篇第一章 苦谛与集谛：从断惑到求救

照压缩体例，苦谛与集谛合为一章；在净土这里另有一层理由：苦成了错误的所在地，因成了我的无能，两者是同一次转轨的两面：把”断惑的框架”换成”求救的框架”。合并即判词。

一、苦的位置：从有为迁到地理

本卷追踪苦的位置已经五轮：基线的苦在行中（有为存在的实况），中观迁入见，瑜伽行迁入藏，如来藏迁为客，密教仍在客位而配上生理学。净土做了第六种安置，也是形态最特别的一种：苦被定位到所在地。娑婆是”秽土”，五浊恶世，此处根钝障重、顺缘稀少、恶缘环伺，修行难成；极乐是”净土”，寿命无量、诸缘具足、不退不堕。于是苦不再只是有为存在的普遍实况，而成了一个可以靠换地方来解决的处境。解脱的第一动作因此从”止息”换成了”迁往”。

先记下一条真实的观察：环境对修行确有影响，亲近善土、远离恶缘、置身于顺缘具足之地，基线自己也重视（善知识是梵行之全体）。净土把这层观察放大成了整个解脱论的地基。但放大到这个程度，代价随之出现：把苦的根本安置在地理上，等于宣布苦可以靠移动解决，而基线的判断恰恰相反：苦随行不随处，它系于有为造作本身，不系于你身在何方。一个换了地方仍在贪嗔的人，并未离苦一步。净土的回答是：极乐之地本身就取消了贪嗔的生起条件（无三恶道、无退缘）。这个回答把重担整个移交给了那片土地的属性，也就移交给了担保那片土地的本愿：苦的解除，第一次不落在修行者身上，而落在一处由他力保证的环境上。

二、诊断：从渴爱到无能

诊断随之改写，而且是本卷所见最大的一次改写。基线的集谛问”你执取了什么”，答渴爱；中观答实有见，瑜伽行答种子，如来藏答客尘，密教答能源错置：五者尽管越走越深、越走越玄，问的都还是同一个问题：你的什么在制造苦。净土换了问题：它不问你执取什么，它断定你没有能力。善导的机深信是这个诊断的极致：自身现是罪恶生死凡夫，旷劫以来常没常流转，无有出离之缘。病根从”你的贪爱”迁到了”你的无能”。

这一改写有诚实的一面，不可否认。它正视了一个前四系都不肯正视的事实：绝大多数人，靠自力修行，此生并走不到苦的止息。密教许”人人即身成佛”，其实只有上根少数当真够得着（密法篇下篇第三章）；净土不作这种空许，它直说你不行。就对人之软弱的正视而言，净土比密教诚实。但诊断一旦定为”你无能”，一个结构性的后果立刻跟来：断惑不再是你的事，因为你办不到；于是道谛作为”我如何转化自己”的全部内容被抽空，剩下的只能是”我如何被转化”。解脱论的第一责任人，从修行者换成了佛。

图中六个位置包括早期基线与本卷五系，不是六个宗派或六段等距历史时期。“无能”限于凭自身努力出离苦，不是一般行动无能。正文仍承认助修环境的价值与净土对人的局限的正视；批评落在把断惑责任交给另一位愿力担保的环境。

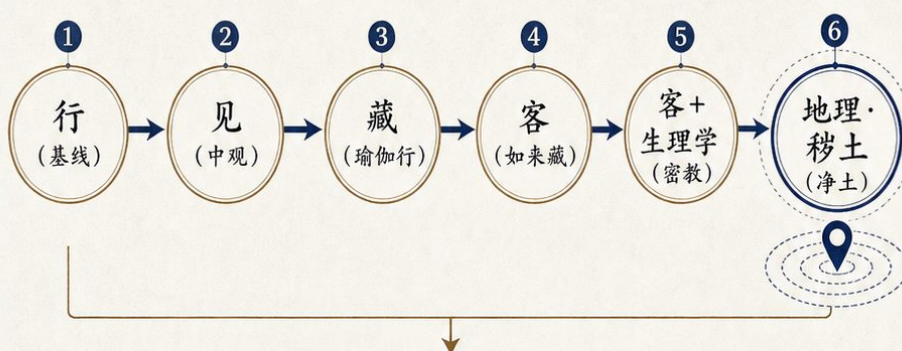
三、边界与小结

照例划界：本章不否认净土对根机的诚实、对环境的观察都有真实价值，判词只登记结构。苦被判为地理问题，集被判为能力问题，两谛合起来，净土在起点上就完成了从”断惑框架”到”求救框架”的转轨。这里发生的是解脱论被换成了救赎学，不是解脱论在苦集二谛上走了偏：它不再回答”如何灭苦”，开始回答”如何得救”。下一章看这套救赎学的核心装置：他力签发的那张保证书。

（本章苦、集二谛的论断为综合判词，所依教证如娑婆秽土、善导机深信、第十八愿，已见上篇第一、二章诸注；“苦随行不随处”“善知识为梵行之全体”等基线依据见导论第二章，故本章不另出注。）

苦成地理、诊断成无能

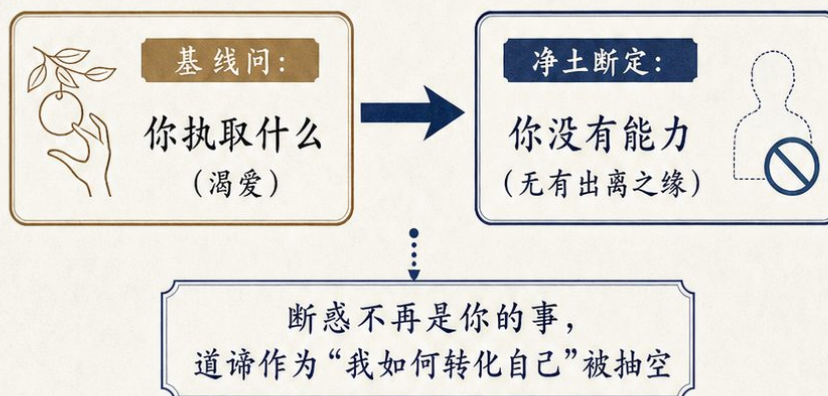
上栏·苦的位置（六轮）



迁到地理的代价：苦成了可以换地方解决的处境

• 基线：苦随行不随处 •

下栏·诊断



两次迁移合起来=从“断惑框架”到“求救框架”的转轨

Figure 43: 苦成地理、诊断成无能：净土对苦集的双重迁移

下篇第二章 灭谛与道谛：他力的保证书

灭谛与道谛在本章合并，理由与前两篇同构：净土自己把这条界线抹掉了。往生（灭）由念佛他力（道）达成，灭是道的结果，道是灭的手段，两者是一件事的两端。合并即判词。

一、灭谛：一张他签的保证书

净土的灭谛是往生极乐，而往生即入不退转，成佛已成定局（上篇第一章）。把这句话放进本卷的检视，它的形状立刻眼熟：这是如来藏那张保证书的第二版。如来藏把待证的结论（你必成佛）预先设定为前提（你本来是佛）；净土做的是同一件事：把”你必成佛”预先设定为前提（往生即不退）。差别只在签发人。如来藏的保证书是自签：根据在你自身，本来是佛，自性清净。净土的保证书是他签：根据不在你身上，在体系之外一位佛的誓愿里，阿弥陀以其本愿担保你不退。

这个差别看似只是换了担保人，其实是预支的又一次加深，而且是最后一次。如来藏预支的是自己的果地属性（本觉、本有），担保物好歹还是”你自己的佛性”；净土把这层担保也省去了，它把成佛的根据整个移到体系之外，押在另一位誓言上。预支到此走出了自身：不再是”我提前支取我的果”，改成了”我提前支取他的愿”；支取的对象，第一次完全在自我之外。



Figure 44: 他力的保证书：自签与他签

右栏“担保也省去”省掉的是以自身佛性作担保，并未撤去阿弥陀佛；保证仍来自他的愿。“体系之外”指修行者自身资源与努力之外，不是佛教之外。自签、他签与预支均为本书的结构比喻。

二、道谛：委付，与自力原则的废除

道谛随之成为五系里最简单、也最彻底的一种。它不是培育（瑜伽行的熏习），不是对抗（中观的破执），不是揭示（如来藏的去障），也不是操演（密教的本尊瑜伽），它是第五个动词：委付。不是我走向终点，是我被接走。念佛在这里不是”修出”往生之因的工夫；在真宗的极端形态里，念佛甚至不算因，只是已被救者的报恩之称。

这一步废除了基线四条结构性特征里最硬的一条：自力原则（路径可指示，行走须自任，无外力代劳，导论第二章）。前四系无论怎样改写，都还守着这一条：中观要你自己见，瑜伽行要你自己熏，如来藏要你自己信而显发，密教要你自己操演。净土是唯一明文废除它的一系：行走不由己任，代劳恰恰是全部机制。这也把第一卷末尾那个思想实验的判断，摆到了明处：解脱若是一道意识之流凭自身转化而渴爱尽（第一卷 12.4），那么”由外力把你转化”在原理上就够不着解脱，只够得着救度：一个被外力安置到不退之地的人，与一个自己断了渴爱的人，不是同一件事。

三、激进化的内在斜坡

净土有一条把自己推向极端的内在逻辑，值得单独点出。一旦”自力不可恃”被设为前提，任何残留的自力都会显得不彻底，都成了对他力的暗中不信任，成了新一层的自力我慢。于是逻辑必然趋向绝对他力，一步比一步更彻底地清除自力：法然专修念佛、尽舍杂行（还留着”我来专修”的自力）；亲鸾把信心也判为弥陀回向（把”我信”的自力也清掉）；恶人正机把无自力可恃者立为本愿正对之机（自力成了障碍，无力反成资格）；平生业成把往生的确定提前到信定一念（把”临终努力”的余地也取消）。这条斜坡每一步都自治，因为每一步都只是”更彻底地放弃自力”；它的终点是一个纯粹被动的救度，行者身上不留一分主动。

这条斜坡的顶端藏着一个真实而深刻的洞见，须正面记下：自力修行本身会孕育最隐蔽的我执。越精进，”我在修行、我有所得、我高于未修者”的我慢就越顽固，且越以”精进”为名而难以自察（这正是中观篇下篇第七章对治层我执的同一个病）。彻底交出自力，确是斩断这层我慢的一条真路：你已没有”我在修”可言，我慢无处附着。净土在这一点上的宗教洞见，四系无出其右，它与基线对”以修行装点自我”的告诫、与他种传统里的恩典之说，同气相求。

但承认之后判词并存。净土用来破我执的手段，是把整个解脱事业外包给一位他者，而代价是同时交出了三样东西：自力原则、现世可验证性、以及”苦灭须由这道流自身的转化促成”这一条（第一卷 12.4）。它破掉了自力的我慢，却没有断掉渴爱；它只是把渴爱连同那个自知无力的自我，一起托付了出去。我慢的确松了手，可松手的方式是把那个我整个交给别人抱着，不是看破那个我。

四、小结

灭谛是一张他签的保证书，把成佛的根据移出了自身；道谛是委付，废除了自力原则，把解脱换成了被救度。两谛合看，净土的机制是五系里最省力、也最彻底的：省力，因为一切由他力承担；彻底，因为它把”自己转化自己”这个解脱论的最后底线也放下了。剩下的问题只有一个，也是最尖锐的一个：一件全部发生在他力一侧、兑现在死后的事，如何验证。下一章处理。

（本章灭、道二谛的论断亦为综合判词，念佛他力、恶人正机、平生业成、绝对他力诸说之出处已见上篇第二章诸注，自力原则见导论第二章，思想实验见第一卷第十二篇第四节，故本章不另出注。）

下篇第三章 验证：无人生还的核对

净土的验证是五系中最不可核的，原因很简单：它的核心事件发生在死后。前四系的验证再怎么漂移、架空、取消、前置，好歹还都在此生之内取证；净土把兑现的时点整个移到了彼岸，移到了没有人能回来作证的地方。

一、临终来迎：核对在死亡那一刻

善导、法然一线的定型说法是临终来迎：行者命终之时，阿弥陀与圣众持莲台来迎，接引往生。这个安排把验证的时点钉在了死亡的瞬间。问题随之而来：这一刻的经验只有当事人经历，而当事人恰恰在此刻失去了向他人报告的能力；旁人至多看到一些瑞相（异香、见光、面色安详、坐化），而瑞相与“确已往生”之间的等号，是体系写上去的，不是瑞相自己证明的。一个安详坐化的人证明了他死得安详，没有证明他去了极乐。这与密教虹身是同一种处境（上一篇下篇第三章），且更彻底：虹身好歹留下一具可看的遗体，往生则遗体也不指向彼岸。

二、平生业成：核对退到信的一念

真宗一线似乎把这个难题往前挪了：平生业成，不必等临终，信心决定的当下往生已定。表面上验证被拉回了此生。但细看，它退到了一个更不可核的点上。信心决定是一个纯内在的事件，且按真宗自己的规定，这信还是弥陀回向给你的，不由你自力起（上篇第二章）。于是“我是否真已信心决定”这个问题，既不能由旁人从外面核对，又不能由你自己往里反省：因为一反省、一去查验“我信了没有”，就落回了自力的算计，恰恰背离了他力。验证由此被架到一个两头够不着的位置：对外不可公验，对内不许自查。它比临终来迎更早，却比临终来迎更不可及。

三、五系连读：验证走完最后一步

把五系的验证排成一列，一条清楚的退却线到此走完。中观的验证判准历史性漂移（从止息漂向论辩），瑜伽行的检点被不可知的基体架空，如来藏把验证对象整个取消（悉有佛性，不可错），密教把验证的外形重建起来却把认定权前置给了师。净土是第五步，也是终点：它把验证移到死后，成为原则上不可回收的核对。基线的定型句是“我生已尽，梵行已立，所作已作，自知不受后有”：一句此生之内、当事人可自证的完成式（导论第二章）。净土的往生是死后才兑现、且无人生还报告的承诺：没有一个往生者回来说过一句“我生已尽”。从可自证的完成式，到无人生还的承诺，验证这一环在五系手里一步步失血，到净土流尽。

四、另一本登记簿：交出自我的现世疗效

上面三节的判词，落的都是往生这件事的账：它在死后兑现，无人回来核对。但净土还有另一本登记簿，记的是此生，记的是交出自我这个动作在活着的人身上产生的实际效果。本书在这一本上为净土记下实功。下文所论研究提供的是净土之外的比较材料，各有不同的证据范围。

现代心理学把“向一个更高的存在交出自我”作为一种可能的疗愈机制加以研究，尤其见于戒瘾治疗。美国戒酒协会（AA）的十二步法，头三步就是一套交托的程序：承认自己对酒已无能为力（第一步），相信有一个大于自己的力量能助自己复元（第二步），决意把自己的意志与生命交托给自己所理解的那个更高存在（第三步）。精神科医生蒂博（Harry Tiebout）在上世纪四五十年代把这套动作讲成了一个心理机制，称之为“投降”（surrender）：其疗效不在信了什么教义，而在自我那台一刻不停要掌控、要赢、要自己办成的机器被真正关停，人从与自己的缠斗里松开，随之而来的是一种可观察的平静。¹⁷² 关于整套治疗方案的证据，来自另一

¹⁷² “投降”（surrender）作为心理机制，见精神科医生 Harry M. Tiebout 系列论文：《The Act of Surrender in the Therapeutic Process》（1949，原刊 *Quarterly Journal of Studies on Alcohol* 10: 48–58）、《Surrender versus Compliance in Therapy, with Special Reference to Alcoholism》（1953，同刊 14: 58–68）、《The Ego Factors in Surrender in Alcoholism》（1954，同刊 15: 610–621）。蒂博曾为戒酒无名会创始人之一比尔·威尔逊（Bill W.）诊治：该会档案部《Markings: Your Archives eNewsletter》第 34 卷第 3 期（2014/15 冬季号）〈Harry Tiebout, M.D.〉记其为“the first psychiatrist to openly support A.A.”，并云“When Bill W. experienced difficulties with depression in the 1940s, he sought and received psychiatric treatment from Dr. Tiebout”。蒂博视“投降”为自我的收缩（ego-reduction），其效在于中止自我对掌控的执持。一九五三年一篇先分出“顺从”（compliance）为投降之半，谓其“basically partial acceptance or partial surrender, and which often serves as a block to surrender”；一九五四年一篇乃径指所降者为何物：“what part of

类研究。2020 年的一份 Cochrane 系统评述汇总了大量随机对照研究，认定十二步疗法在维持持续戒断上优于其他成熟疗法，在其余多数指标上与之相当。¹⁷³ 该评述称量的是整套方案，未单拆交托这一步，因而不能据其结果认定交托就是起效机制，更不能据此证明净土修行的疗效。蒂博的临床解释与整套方案的研究结果，须分开。

宗教应对方式的研究讨论的是一个相关问题。宗教心理学把“交托”当作一种独立的应对方式 (coping style) 来研究，并把它与消极的被动等待区分开：交托是一次主动的意志让渡，把难题交付一个更高的存在，而不是坐等其代劳；量表化的研究显示，这一路应对与灵性安适正相关，且在因子上与被动等待分得开；与之相邻的协作式应对，先前研究亦关联着更低的焦虑与更好的心理适应。¹⁷⁴ 本书的解释是，交托可能减轻那份必须独力承担一切的重担；此处所报的相关关系，尚不能证成这一因果解释。

到这里，净土与亚伯拉罕诸教的结构同形已经藏不住了。念佛人把自己交给阿弥陀的本愿，戒酒者把自己交给更高的力量，基督徒把自己交给神的恩典，三者交托的对象名号不同，交出的那个动作却是同一个：停止自救，把整个人押给一位体系之外的施救者。差别只在填进那个位置的名字。这里也可以列一张表，但角度须与导论不同：导论比的是双方的教义主张（罪与无明、赦免与断惑），这张表比的是验证问题上的分账，哪一栏此生可验，哪一栏移到了身后。

the alcoholic must surrender, is obvious: it is the Ego element”，并引 Rado 论“the reduction in size of the original ego”以明之。宗教应对 (religious coping) 诸式（自主 self-directing、顺从 deferring、协作 collaborative）见 Kenneth Pargament, *The Psychology of Religion and Coping* (1997)，书内第 181 页表 7.2 三式并列其量表条目。把“交托” (surrender) 自被动”顺从” (deferring) 中分立、并测其与灵性安适之正相关者，见 A. Wong-McDonald & R. L. Gorsuch, “Surrender to God: An Additional Coping Style?”, *Journal of Psychology and Theology* 28 卷 2 期 (2000): 149–161；其分判之语曰“Surrender differs from deferring in that it is not a passive waiting for God to solve all problems; rather, it is an active choice to surrender one’s will to God’s rule”，因子分析亦“delineated Surrender as a separate factor from the other coping styles”。惟该文样本为大学生一百六十三人，作者自称所得止于“preliminary incremental validity”，其量之轻重须如实记取。

¹⁷³J. F. Kelly, K. Humphreys, M. Ferri, “Alcoholics Anonymous and other 12-step programs for alcohol use disorder”, *Cochrane Database of Systematic Reviews* 2020, Issue 3, Art. No. CD012880。该评述汇总随机对照与准实验研究，认定戒酒协会及十二步引导疗法 (TSF) 在促成并维持戒断上不劣于、于若干指标上优于认知行为治疗等成熟疗法。须辨明的是，该评述所证为十二步方案的整体实效，并未分解其作用机制；其自述机制以参与者社会网络的改变为主，兼及应对技能、动机、戒断自效能之提升与冲动渴求之降低，交托一义不在所测之列，该评述且记多数成员并不以方案的灵性面为核心。故此处只能引为“十二步方案整体有效”之证，不足以单证交托机制；交托一义的量度另见上注所引 Wong-McDonald 与 Gorsuch 一文。

¹⁷⁴“投降” (surrender) 作为心理机制，见精神科医生 Harry M. Tiebout 系列论文：《The Act of Surrender in the Therapeutic Process》(1949, 原刊 *Quarterly Journal of Studies on Alcohol* 10: 48–58)、《Surrender versus Compliance in Therapy, with Special Reference to Alcoholism》(1953, 同刊 14: 58–68)、《The Ego Factors in Surrender in Alcoholism》(1954, 同刊 15: 610–621)。蒂博曾为戒酒无名会创始人之一比尔·威尔逊 (Bill W.) 诊治：该会档案部《Markings: Your Archives eNewsletter》第 34 卷第 3 期 (2014/15 冬季号) 〈Harry Tiebout, M.D.〉记其为“the first psychiatrist to openly support A.A.”，并云“When Bill W. experienced difficulties with depression in the 1940s, he sought and received psychiatric treatment from Dr. Tiebout”。蒂博视“投降”为自我的收缩 (ego-reduction)，其效在于中止自我对掌控的执持。一九五三年一篇先分出“顺从” (compliance) 为投降之半，谓其“basically partial acceptance or partial surrender, and which often serves as a block to surrender”；一九五四年一篇乃径指所降者为何物：“what part of the alcoholic must surrender, is obvious: it is the Ego element”，并引 Rado 论“the reduction in size of the original ego”以明之。宗教应对 (religious coping) 诸式（自主 self-directing、顺从 deferring、协作 collaborative）见 Kenneth Pargament, *The Psychology of Religion and Coping* (1997)，书内第 181 页表 7.2 三式并列其量表条目。把“交托” (surrender) 自被动”顺从” (deferring) 中分立、并测其与灵性安适之正相关者，见 A. Wong-McDonald & R. L. Gorsuch, “Surrender to God: An Additional Coping Style?”, *Journal of Psychology and Theology* 28 卷 2 期 (2000): 149–161；其分判之语曰“Surrender differs from deferring in that it is not a passive waiting for God to solve all problems; rather, it is an active choice to surrender one’s will to God’s rule”，因子分析亦“delineated Surrender as a separate factor from the other coping styles”。惟该文样本为大学生一百六十三人，作者自称所得止于“preliminary incremental validity”，其量之轻重须如实记取。

	净土宗	亚伯拉罕一神教	戒酒协会十二步
交托的对象	阿弥陀佛与本愿	神与恩典	自己所理解的更高力量
交出的东西	自力自救的全部尝试	靠行为称义的自负	掌控酒与人生的执念
此生可验的效果	现世安心、临终安定	焦虑缓解、意义重建	戒断维持、抑郁减轻
终极兑现的时点	死后往生极乐	死后得救、末日复活	无（不设来世）
该兑现可否核对	不可，无人生还	不可，同属身后	不适用

此表区分此生的效果与身后的许诺，并不表示此处所引研究已直接检验表中每一种效果，或已确立一个共同的因果机制。

比较也标出了边界。戒酒协会关涉此生的效果，不开来世的支票；净土与一神教则把决定性的兑现移到身后。此生的安适与死后的往生或得救，是两栏。此处所论心理学研究关涉前一栏，但整套治疗方案的证据与交托的相关关系，本身不能确立净土修行的效果或机制。即使此生的益处得到证实，也不能由此证明：那位被交托的存在，真会在死后如约前来接引。

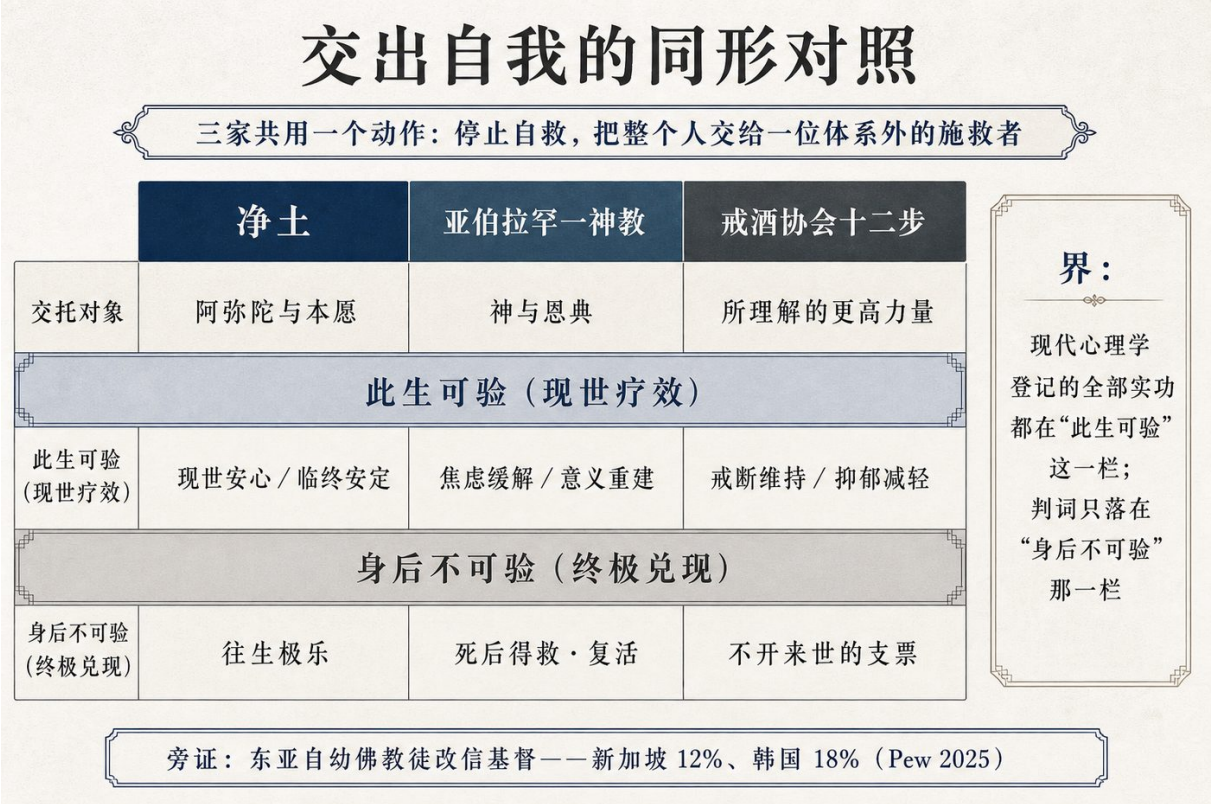


Figure 45: 交出自我的同形对照：净土·亚伯拉罕·戒酒协会

图将正文五行比较压成三行，省去“交出什么”的独立行，并合并兑现时间与可验性。“此生可验”只划定可评估证据的领域，不表示所引研究逐项测过图中效果。Cochrane 综述研究整套戒酒协会及十二步促进方案，不孤立检验“交托”；Tiebout 给临床解释，163 名大学生的研究给初步相关，均不能直接确立净土修行的疗效或共同机制。此生益处与死后兑现仍是两栏。

旁栏新加坡 12%、韩国 18% 以自幼为佛教徒的成年人为范围，没有净土子样本。按正文已列限定，这是宗教归属的比较，不是结构论证的独立旁证，也不能证明改信成本低、只是改名，或同一救主需求构成了改信原因。

同形甚至细到了修辞。两教都把一条本来最宽的路，偏偏说成最窄。基督教声称福音向一切人敞开，人人可信可得救，却又立“窄门”之说，谓“引到永生，那门是窄的……找着的人也少”（《马太福音》七章）。净土这边，念佛往生本是易行道中的易行，一句佛号三岁孩童也念得出，佛却在《阿弥陀经》里亲称此为“一切世间难信之法”，净土师更把“易行”与“难信”并举为一体两面：行至易而信极难，逆生死流、违凡夫情，故人虽人人能念，肯死心塌地信而托付者却少。¹⁷⁵一个是易得而门窄，一个是易行而信难：都在一条为普通人开大的路上，反手安一道心理的关卡。这道关卡的第一重功用，是把“这么容易，会不会是假的”这层天然的疑虑，预先收编进信仰本身。此处须防一个方便的误读：这不是资格审查。两教的救赎语法恰恰都宣称门前无资格可查，恩典白给，佛号白念；窄的不是门槛，是人心里那一步不肯交出的自恃。于是“进的人少”这个事实被预先改写成两句判词：进不去，不能怪门是假的，是你不肯，拦住你的正是你舍不得放下的世智与算计；信的人少，不证明所信可疑，反证明所信贵重，难信是它的荣耀，不是破绽。怀疑就这样从体系外的挑战，变成了体系内早已备案的病症。第十八愿白给到几乎不设条件，唯一的除外条款是五逆与诽谤正法：这两项须分开：诽谤正法关涉拒斥教说，五逆却不能简单等同于拒信；注中也列出后世疏家对抑止与永久排除所作的区分。

自证的解脱论里不会出现这道闸，原因很平实：它的难处摆在路上，不设在门口。基线的门与路是一体的，入门即是起步，正见本就列在八正道第一支；信在其中只是上路时的工作假设，边走边核，走通即证，走不通尽可弃（卡拉玛经的立场；经中称叹法的定型语正是“来见”）。所以基线敢把门开到最大，在门口欢迎怀疑，因为路上每一步都可核对：难在走，不在信。基线从不讳言走完的人少，《法句经》直说：得渡彼岸者少，余众徘徊此岸。¹⁷⁶但这个少被如实交代为长路的平常事实，不加工成路的荣耀，更不加工成行者的拣选。救赎学的语法正相反：路被修到极易，“少”失了着落，只好从路上撤下来，改铸成门口那道“信”的窄闸。看清这一步，窄闸站的位置就眼熟了：它恰好站在验证空出来的位置上。可核对的体系敞着门，让路的难处自己说话；不可核对的体系修平了路，把全部的难堆到门口。难信之法，是难验之法的教内名字。

从教外的座位上看（本卷的判准本就是教外的第四种，上篇第二章），这道关卡还有第二重产出，经文自己并不讳言：它为门内人铸造拣选感。基督教一边宣称福音向愚拙人敞开，一边把不信解释为聪明人的盲目：“你将这些事向聪明通达人就藏起来，向婴孩就显出来”（《马太福音》十一章）；保罗说得更透：十字架的道理在灭亡的人为愚拙，神偏拣选世上愚拙的，叫有智慧的羞愧（《哥林多前书》一章）。“那位学者不信，是因为他的世间聪明看不见救主”，这是正典里现成的答案，不是后世信众的发挥。净土的对应物同样醒目：《观无量寿经》称念佛人是“人中芬陀利华”（白莲），善导顺此展为五重嘉誉：人中好人、人中妙好人、人中上上人、人中希有人、人中最胜人。这套修辞的杠杆须看清：入门的门票是自认“罪恶生死凡夫”（机深信），入门的回执却是“人中最胜”。自贬是缴费，拣选是回执。真宗一线走得更远：信心决定者现生即入正定聚，此生便已属于注定得救的一群；后世还为模范信者辑传成集（《妙好人传》），谦卑本身成了表彰的品目。¹⁷⁷

¹⁷⁵ “窄门”见《马太福音》7:13—14（和合本）：“引到永生，那门是窄的，路是小的，找着的人也少。”“难信之法”见鸠摩罗什译《阿弥陀经》：“为一切世间说此难信之法。”净土宗以“易行难信”并举：其行至易（称名），其信极难（逆生死流、违凡夫情），善导、亲鸾均反复致意。第十八愿的除外条款“唯除五逆，诽谤正法”见上篇第一章注；后世疏家多读此除外为抑止（威慑劝阻），不作永摈：善导《观无量寿佛经疏》（T1753）卷四作“此义仰就抑止门中解……但如来恐其造斯二过，方便止言不得往生，亦不是不摄也”。其分际比“抑止”二字更细：五逆是已造之业，“不可舍令流转，还发大悲摄取往生”；谤法是未造之业，“止言若起谤法即不得生，此就未造业而解也。若造，还摄得生”，惟华合多劫、三障不得见佛闻法供养。即一为已造而摄，一为未造而止，两不相同。基督教一侧唯一“总不得赦免”的罪恰亦是亵渎圣灵一类的弃绝（《马太福音》12:31—32）：与拒斥相较的范围，因此只及谤法与亵渎圣灵，不能由此说明五逆；两教关于排除与赦免的限定也仍须分开。

¹⁷⁶ 《法句经》（Dhammapada）第85—86偈：人中得渡彼岸者少，余众皆于此岸徘徊。“来见”（ehipassiko，请来亲见）为经藏称叹法的定型语（法随念句）；“勿因师承、传闻而信”出《增支部·卡拉玛经》（AN 3.65），并见密教篇下篇三章注。

¹⁷⁷ “藏起来……向婴孩就显出来”，《马太福音》11:25；“神拣选了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧”，《哥林多前书》1:18—27（引文据和合本）。“人中芬陀利华”（punḍarīka，白莲）出《观无量寿经》流通分：“若念佛者，当知此人，是人中芬陀利华，观世音菩萨、大势至菩萨为其胜友。”善导《观经四帖疏·散善义》释之为五重嘉誉：“若念佛者，即是人中好人，人中妙好人，人中上上人，人中希有人，人中最胜人也。”信心决定者现生即入正定聚，为真宗“现生十益”之一，见亲鸾《教行信证》信卷（末）：“获金刚真心者，横超五趣八难，必获现生十种益……十者入正定聚益也”（缩副本第72页）。《妙好人传》为江户后期真宗僧所辑笃信者行谊之传记集：初编出本愿寺派净泉寺仰誓，第二至五编出同派专精寺僧纯，另有松前象王续编，天保十三年至安政五年（1842—1858）间板行；全

现代心理学与宗教社会学这边，恰好备有一组现成的机制，说明这套修辞为何总能奏效。社会认同理论指出，群体靠”正面独特性”维持成员自尊，而一件公认难信的东西，谁信了谁就自动稀有。入会成本的经典实验（Aronson 与 Mills）显示，入门代价越高，成员对所入群体的评价越高；难信正是一笔认知上的入会费。宗教经济学的严格教会论（Iannaccone）进一步说明，苛刻要求筛除三心二意者，反而强化留下者的投入，而与周遭常识相抵的信条正是苛刻的一种。Berger 所谓”认知少数”的处境则指出，一个信念不见容于周遭世界的群体，维持信念的标准策略正是把少数处境读作”众人皆盲，我独得见”。实验一侧还有直接的记录：宗教内在性越高者，自评美德高出常人的幅度越大，研究者径以 holier-than-thou（比你圣洁）名之。¹⁷⁸ 这些研究无一不是冲着净土或窄门做的，合起来却指向同一台装置：把”少有人信”铸成”信者稀贵”，在人类心理里是现成的通用部件。于是关卡的账可以记全了：第一重产出，把门外的怀疑收编成病症；第二重产出，把门内的信心铸成勋章。两重合起来，”多数人不信”这个本该最伤救赎学的事实被完整回收：对外证世人之盲，对内证信者之贵。照例划一道界：这是对修辞结构的登记，不是断言每位信者皆自负；传统内部对恃救而骄自有遮止（真宗斥”本愿ぼこり”，妙好人的典范形象恰以谦退著称），只是遮止针对的是放逸，不是这套拣选修辞本身。当谦卑成为群体表彰的品目，优越感便有了最体面的载体。

上文对宗教结构的比较，须与下面的改宗数据分开。皮尤研究中心 2025 年的调查给出三组可以并读的数字。¹⁷⁹ 这些数字关涉的是广义的佛教，没有单列净土信众，也没有确立人们改宗的原因。

第一组是留存率，即自幼属某教者今日仍自认属该教的比例。同一份调查、同一口径，按国比较所列各教，韩国、新加坡与美国的佛教留存率均低于表中其他各教；斯里兰卡是例外，佛教留存率为 98%。¹⁸⁰

国	佛教	基督教	伊斯兰教
韩国	39%	51%	样本不足
新加坡	62%	78%	97%
美国	45%	73%	77%

六编所载一百五十七人，农民占四成一、商人占一成六，皆江户时代人（《改订新版 世界大百科事典》〈妙好人伝〉条，柏原祐泉撰）。明治二十五年（1892）積善館有重刊本，题僧纯著（CiNii Books BN11310843）。“妙好人”之名即取自善导此誉，本为褒赞真实信心者之语；此书行世之后，所指遂多为江户以降一般庶民中笃信念佛者（净土真宗本愿寺派〈妙好人のこころ〉，菊藤明道撰）。

¹⁷⁸ 社会认同理论之”正面独特性”（positive distinctiveness），见 H. Tajfel & J. C. Turner, “An Integrative Theory of Intergroup Conflict”（1979）。入会代价与群体评价，见 E. Aronson & J. Mills, “The Effect of Severity of Initiation on Liking for a Group”, *Journal of Abnormal and Social Psychology* 59（1959）: 177—181。严格教会论，见 L. R. Iannaccone, “Why Strict Churches Are Strong”, *American Journal of Sociology* 99 卷 5 期（1994）: 1180—1211。“认知少数”（cognitive minority），见 Peter L. Berger, *A Rumor of Angels*（1969）。宗教内在性与自视过人，见 W. C. Rowatt, A. Ottenbreit, K. P. Nesselroade Jr. & P. A. Cunningham, “On Being Holier-Than-Thou or Humbler-Than-Thee: A Social-Psychological Perspective on Religiousness and Humility”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 41 卷 2 期（2002）: 227—237。另参 L. Festinger, H. W. Riecken & S. Schachter, *When Prophecy Fails*（1956）：预言落空后信众反而强化传教，同属把反证回收为信仰燃料的机制。

¹⁷⁹ Pew Research Center, “Religious Switching Into and Out of Buddhism”（2025 年 3 月）：自幼为佛教徒的成年人改信基督教者，新加坡约 12%、韩国高至 18%；该研究涵盖美、日、韩、新加坡、斯里兰卡、泰国六地，未含香港。东亚”佛徒改宗基督”另见诸区域宗教社会学调查；此处引这些数字作宗教归属的比较，不作净土专属的证据，也不作因果解释。

¹⁸⁰ 本节两表与正文诸数俱出 Kirsten Lesage, Kelsey Jo Starr and William Miner. “Around the World, Many People Are Leaving Their Childhood Religions.” Washington, DC: Pew Research Center, 26 March 2025（据该中心 Spring 2024 Global Attitudes Survey 与美国 Religious Landscape Study；报告建议引名即此）。佛教的留存率与去向见图〈Most Sri Lankan and Thai adults raised Buddhist still identify this way now〉（报告第 40 页：斯里兰卡 98%、新加坡 62%、美国 45%、韩国 39%；韩国转他教 19%、转无宗教归属 42%）；基督教见图〈Most adults raised Christian still identify as Christian〉（第 27 页：斯里兰卡 92%、新加坡 78%、美国 73%、韩国 51%）；伊斯兰教见图〈Most adults raised Muslim are still Muslim today〉（第 45 页：斯里兰卡 100%、新加坡 97%、美国 77%；韩国样本不足，报告未列）。韩国佛教徒转信基督教的 18% 一数，见上注所引同中心专题。

国	佛教	基督教	伊斯兰教
斯里兰卡	98%	92%	100%

伊斯兰教在这里是最有用的对照：同样置身于新加坡与美国这样高度世俗化的社会，它的留存率仍在四分之三以上，佛教则掉到六成与四成五。

第二组是流出的去向。取韩国与斯里兰卡两地，一地的佛教留存最低，一地最高。

自幼所属	今仍属此教	转他教	转无宗教归属
韩国·佛教	39%	19%（其中 18% 转基督教）	42%
韩国·基督教	51%	7%（其中 6% 转佛教）	43%
斯里兰卡·佛教	98%	2%	0%
斯里兰卡·基督教	92%	8%（其中 7% 转佛教）	0%

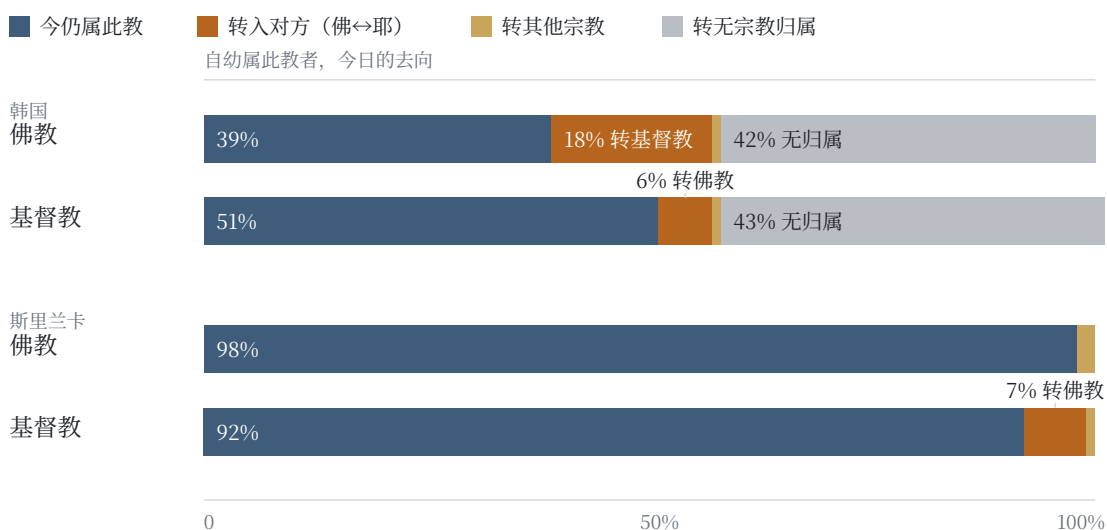


Figure 46: 离教去向：韩国与斯里兰卡的佛教与基督教

图中斯里兰卡佛教一行的 2% 仅表示转入他教的合数，表未区分其中多少转入基督教、多少转入其他宗教。图将这 2% 全用“转其他宗教”的颜色画出，超出了表的细分；没有橙色段，不等于转基督教者为零。韩国基督教一行各项显示数合计 101%，图按这些显示数绘制，未作归一。

这张表要整个读，才不至于读偏。最大的一栏是无宗教归属，而这一栏并非佛教独有：皮尤自道，离开基督教的人多数不再自认属于任何宗教，澳大利亚的自幼基督徒有 41% 转为无归属，而转入他教者仅 2%。流出主要流向世俗，说明的是现代的通例，不特指佛教；本节所取的不是这一栏。

本节所取的是第三组：教际之间的那一小股流动是双向的。韩国自幼佛教徒有 18% 转入基督教，而自幼基督徒有 6% 转入佛教；斯里兰卡的佛教留存高达 98%，其自幼基督徒仍有 7% 转入佛教。

净土与基督教共享”把自己交给一位施救者”的语法，这一论点所据是上文的结构比较。改宗数字不能独立证成这一论点：它们没有显示受访者只是改了名号、佛教受访者属于净土，也没有显示对施救者的共同需求可以解释他们在宗教之间的往返。

五、边界与小结

照例划界，而且这一界对净土尤须说清。本章不否认临终的安详、信后的安心是真实且可观察的现世效果：很多念佛的人确实走得比不念佛时安定，活得比不信时安顿。但这一切都记在上一节那本登记簿上：它证明信仰给了人真实的安顿，不证明”往生极乐”这件事在事实层面发生了。两件事必须分开：念佛的安心是此生可验的心理事实，往生的兑现是死后不可回收的形而上承诺。判词只落在后者：验证的对象被整个移到死后，成为无人能核对、也无人能推翻的一句话。贪著判定与全卷总结，最后一章。

下篇第四章 贪著判定与总结性检视：对救度的贪

照压缩体例，贪著判定与总结性检视合为一章。这也是本卷系别批评的最后一章：五系检视至此收束，五系并表则留待第七篇综合批评时总览。

一、贪的对象与恐惧面

前四系各贪一物：中观贪智识，瑜伽行贪根本，如来藏贪永恒与保证，密教贪结果。净土贪的是被救：由一位他者接走、由一纸誓愿保证，不是自己到达。它的恐惧面也随之最深，最赤裸：自力绝望。如来藏怕断灭、怕不确定；密教怕工期漫长；净土怕的是“我根本没有能力”。善导的机深信把这份绝望立为信仰的起点：无有出离之缘。¹⁸¹对救度的贪，正是自力绝望翻过来的那一面：既然我怎么也办不到，就求一位办得到的，把我整个办了。

与如来藏再作一次精确的区分。如来藏预支自己的果：根据在自身（本来是佛），是自签的保证书。净土把根据整个移到体系之外，预支的是他者的愿力，是他签的保证书。所以净土是预支这条线的极限形态：预支的担保（自身的佛性）也不再需要，直接押在另一位誓言上。贪的对象，第一次完全站在自我之外。

顺带堵住一个回头路。净土内部有过把他力收回自力的尝试：唯心净土、自性弥陀一路，主张净土只是自心的清净、弥陀不外自性，这实际是想把救赎学重新读回解脱论（第一卷已叙）。但这一读法始终是支流，从未取代他力净土成为大众信仰的主脉；道理不难见：一旦弥陀化为自心，就再没有一位可供托付的他者，净土赖以起效的那个动作（把自己整个交出去）也随之落空。唯心净土之所以始终居于边缘，反过来正好证明了净土的本性：它要的是一位站在自己之外、真实的施救者，不是从自心里照出来的一尊佛。想把净土收回解脱论的努力之所以不成，正因为它骨子里已经是救赎学。

二、机制词：托付

五个机制词到此收齐：中观递归，瑜伽行迭代，如来藏预支，密教操演，净土托付。前四个都还是自我在动：向自身缠绕，向深处钻探，向果地预支，向当下排练；托付是唯一一个自我停手的动词：到手的方式是把整件事交给他者去做，不由自己动手。也正因为如此，它是这一列里最省力的，也是走得最远的：远到解脱论的门外。

把五个机制并起来看，两条趋势各自走到了尽头。自力的含量是一条下降线：中观全在见（自力浓度最高），瑜伽行分两步，如来藏预支终点，密教把自力工程做到极限却仍要自己操演，到净土归零。保证的强度是一条上升线：中观几乎无保证（全压在一次见上），一路加重，到净土封顶（他者全保，只要信心决定便不可能失败）。净土是这两条线的共同终点：自力最低，保证最高。整条大乘轨迹的方向，被它一举照亮：越是承受不了那条没有担保的自力之路，就越往有担保的一侧走；净土是这份“承受不了”的终点站。

三、总结性检视：五问判词

照格式收拢，声称层与功能层，论证见所指各章。

苦谛：声称层，苦与轮回的框架保留，且正视娑婆之难与人之软弱（值得肯定）。功能层，苦被定位到地理（秽土），解除之道成了迁往，不成其为止息（下篇第一章）。

集谛：声称层，诊断诚实，不作人人可成的空许。功能层，诊断从渴爱改为无能，断惑的责任整个移交给佛，道谛作为自我转化的内容被抽空（下篇第一章）。

灭谛：声称层，涅槃、成佛的词汇保留。功能层，往生即不退，是一张他签的保证书；预支走出自身，押在体系外的本愿上（下篇第二章）。

道谛：声称层，念佛简易，人人可行。功能层，机制是委付，自力原则被明文废除；解脱由此换成被救度（下篇第二章）。

¹⁸¹ 机、法二种深信见善导《观经四帖疏》卷四〈散善义〉（T37, no. 1753, p. 271a26 以下）：“一者决定深信自身现是罪恶生死凡夫，旷劫以来常没常流转，无有出离之缘”（机深信）；“二者决定深信彼阿弥陀佛四十八愿摄受众”（法深信）。参上篇第一、二章。

验证：声称层，往生有临终来迎、平生业成之说。功能层，验证对象移到死后，无人生还，成为不可回收的核对；平生业成一线更退到对外不可验、对内不许查的一点（下篇第三章）。

贪著：对救度的贪，机制为托付；恐惧面是自力绝望（本章）。

两栏区分传统声称与作者的功能分析。往生、不退、最终成佛不可混同，临终来迎与生前信心决定也须分开。“对内不许查”针对本章对真宗信心保证的分析，不是说一切信众的所有反省都被禁止。正文所承认的破除修行我慢、体恤凡人局限与念佛安心仍在；所引心理学研究不直接证明净土疗效或机制。

四、五系连读的轨迹

五系连读，两条趋势各自走到尽头：自力一路减到零，保证一路加到满。与此同时，验证一路退到死后。净土坐在这条轨迹的终点上，也因此最清楚地暴露了整条轨迹的性质：这是一个逐步交出“没有担保的自力之路”的过程，不是五种并列的解脱方案；走到净土，交出得最彻底，解脱论也在这里完成了它向救赎学的转变。把五系逐项对照的并表，留到第七篇综合批评时一并给出，那里才是总览全局的位置。

五、持平的话，与交接

有三句话须替净土说，且每一句分量都不轻。其一，净土对自力我慢的诊断，是五系中最深的宗教洞见之一：它看穿了自力修行会孕育最隐蔽的我执，并给出了一条釜底抽薪的解法（彻底交出）。这一洞见与他种传统里的恩典之说¹⁸²、与基线对修行之贪的警惕，遥相呼应。其二，它诚实，且这份诚实有人道的厚度：它不像密教许“人人即身成佛”，它正视多数人自力的无力，为走投无路者留了一条路。这份人道出自乱世与苦难，不出自书斋里的推演。净土诸师，几乎无一例外，是在生离死别、重病焦虑、兵燹饥荒之后才转向净土的。昙鸾著述中途大病一场，惧于身命无常，曾远访陶弘景求得仙经十卷以续命，归途遇菩提流支，被告以佛法自有远胜神仙的长生，遂焚仙经、归心净土：他是先直面了自己的必死，才低下头的。道绰身历北周末年的丧乱与北周武帝的灭佛法难，末法之感于他不是理论，是亲见。法然、亲鸾更处在源平合战、养和大饥荒、大地震接踵而至的年代，京城内外尸骨盈路（其惨状鸭长明《方丈记》有实录）；亲鸾自幼失怙、九岁即入比叡山，中年又因承元法难被流放越后，自号非僧非俗的“愚秃”。这些人是在自身与众生的绝境里，替那些同样走投无路的人找一条活路。历史上净土因此安顿了最多的普通信众：是识字不多、劳碌一生、朝不保夕的大众，不是能闭关十年的少数精英。净土的教理离本怀（此生自证的苦之止息）确已很远，但它承载的，是五系中最朴实的一副慈悲：不忍心让最软弱、最无力的人，到头来手里一条活路也没有。¹⁸³ 这一点，第一卷第十篇叙其历史时已反复触及，此处只把它如数记下。其三，本书承认念佛可带来的现世安心，记在另一本登记簿里。上一章第四节把交托与戒酒协会、亚伯拉罕诸教并读，提出的是结构相似的看法；其中所论研究并未直接证实净土修行的效果，也未指认其机制。三句话与判词并存：以基线为准绳，净土交出的“苦之止息是否可验证地发生”，是五系里最少的：因为它已经不在回答这个问题，它在回答另一个问题（如何得救）。判词落在换题上，不落在对错上。

¹⁸² 净土（尤其日本净土真宗）与基督新教“因信称义、唯凭恩典”之结构同形，向为比较神学所瞩目。卡尔·巴特《教会教义学》第一卷第二分册第十七节（“神之启示作为宗教之扬弃”）第三目〈真宗教〉论及此点，见 T&T Clark 研究版第四册，原书第 340 至 344 页。巴特谓十二、三世纪日本的净土宗（源空法然所立）与净土真宗（法然弟子亲鸾所立）是“the most adequate and comprehensive and illuminating heathen parallel to Christianity”，且所平行者非罗马或希腊公教，正是改革宗，“as the logical religion of grace”，他并径以“Japanese Protestantism”名之；印度的巴克提（bhakti）另作一较弱的类比附论于此，谓其去福音派基督教远甚。惟巴特随后的判断，不可读作唯凭恩典方分真伪：他明说“the Christian-Protestant religion of grace is not the true religion because it is a religion of grace”，盖恩典之为结构正是两造所共，若以此判，则净土与巴克提乃至他教皆可同判；诸差异亦只是“symptoms”，“they are not as such the truth as against a lie”。可判者只有一件：“Only one thing is really decisive for the distinction of truth and error……That one thing is the name of Jesus Christ.”巴特且以净土之存在为“a providential disposition”，正因它以最大的力量把这唯一的判准逼了出来。此论恰从反面印证本卷的读法：净土在结构上确已站到救赎学一侧。

¹⁸³ 昙鸾（476—542）著述罹病、访陶弘景得《仙经》十卷、归途遇菩提流支授净土经而焚仙经，事见《续高僧传》卷六本传。道绰（562—645）身历北周武帝建德灭佛（574—577）与北周末年丧乱。法然（1133—1212）、亲鸾（1173—1263）所处为源平合战（1180—1185）、养和大饥荒（1181）、元历大地震（1185）之世，京中惨状见鸭长明《方丈记》；亲鸾九岁出家、承元法难（1207）流放越后，自称“愚秃亲鸾，非僧非俗”。诸师生平与净土兴起于乱世之背景，详见本书第一卷第十篇。

净土篇总结：声称层与功能层

	声称层	功能层
苦谛	保留苦与轮回框架， 正视娑婆之难	苦被定位到地理（秽土）； 解除成了迁往而非止息
集谛	诊断诚实，不作 人人可成的空许	诊断从渴爱改为无能； 断惑责任移交给佛， 道谛被抽空
灭谛	涅槃、成佛的 词汇保留	往生即不退：一张他签的 保证书；预支走出自身
道谛	念佛简易， 人人可行	机制是委付；自力原则 明文废除，解脱换成被救度
验证	临终来迎、 平生业成	验证移到死后，无人生还； 对外不可验，对内不许查

贪著判词：对救度的贪，机制为托付

恐惧面是自力绝望；措辞是解脱论的，机制是救赎学的

Figure 47: 净土篇总结：声称层与功能层

交接。基线之下的五系检视，到此全部完毕：中观以智见断惑，瑜伽行向根本钻探，如来藏预支本觉，密教操演果地，净土托付他力。一条从”靠自己看破”到”求他者救度”的完整轨迹，五个坐标都已标定。它们的共同倾向是什么，这些倾向背后有没有一个统一的病理，以及在这一切之后，什么样的解脱论还是可信的：这些总的问题，留给第七篇的综合批评。

第七篇 综合批评

第一章 五系解脱论的比较分析

前六篇逐一检视了中观、瑜伽行、如来藏、密法、净土五系。本章把五系放回同一张框架里并列而观：它们回答的是同一个问题，答卷可以同表对读。本章不再新立论证，只把各篇已经论证过的判词并置起来，让走向自己显形。

五系并表

	中观	瑜伽行	如来藏	密教	净土
路的形状	一步：见空即解脱	两步：见道加两大劫	零步：本来是佛	零步之上开工：即身重工程	他力：不自行到达，被接引往生
苦的位置	迁入见	迁入藏	迁为客	客位加生理学	迁为地理（秽土）
诊断	错层	准层而过深	自我取消	工程化：病灶即药材	换题：从渴爱到无能
机制	不足（无施工图）	过剩（图不可核对）	缺席或未决（《起信论》给出双向熏习说明，但两种读法仍待抉择）	齐备而悬空（图全，承重在预支）	外包：自力原则废除
验证	判准漂移	架空，权归学统	取消，权归印可者	外形重建，权前置于师	移到死后，不可回收
贪著对象	智识（论证自身）	根本（最终地基）	永恒与保证	结果（果地本身）	救度
贪著机制	递归	迭代	预支	操演	托付

表里的三条走向

走向一，贪著的对象一路向”自我之外”位移。五系各贪一物：中观贪智识，瑜伽行贪根本，如来藏贪永恒与保证，密教贪结果，净土贪救度。贪的对象从”我理解得对不对”，一步步移到”我被不被保证、被不被接走”。机制词随之递变：递归、迭代、预支、操演、托付；前四个都还是自我在动，到托付，自我第一次整个停手。

走向二，自力一路降，保证一路升，两条线在净土交汇。中观全押在一次见上，瑜伽行分作两步，如来藏预支终点，密教把自力工程做到极限却仍须亲自操演，到净土归零；保证则从中观的几乎不给，一路加重，到净土封顶。五系因此是一个逐步交出”没有担保的自力之路”的过程，不是并列的五个方案：越承受不住那条无人担保的路，就越往有担保的一侧挪。

走向三，验证一路退却，退到无人可核。中观判准漂移，瑜伽行架空而权归学统，如来藏取消而权归印可者，密教外形重建而权前置于师，净土移到死后。基线那句此生可自证的完成式（“自

知不受后有”，导论第二章)，五系走下来一步步失血，到净土流尽。

三条走向指向同一件事：解脱论的重心，从”我在此生把自己的苦看破、断掉”，移向”由一套体系、一位他者、一个身后，把我保证、把我办成”。净土是这条轨迹的终点，也是它的显影：前四系的偏离单看像各自的技术抉择，连读起来都朝着同一个方向；净土不是队列里多出来的第五个，它是这支队列一直在走向的地方（第六篇）。

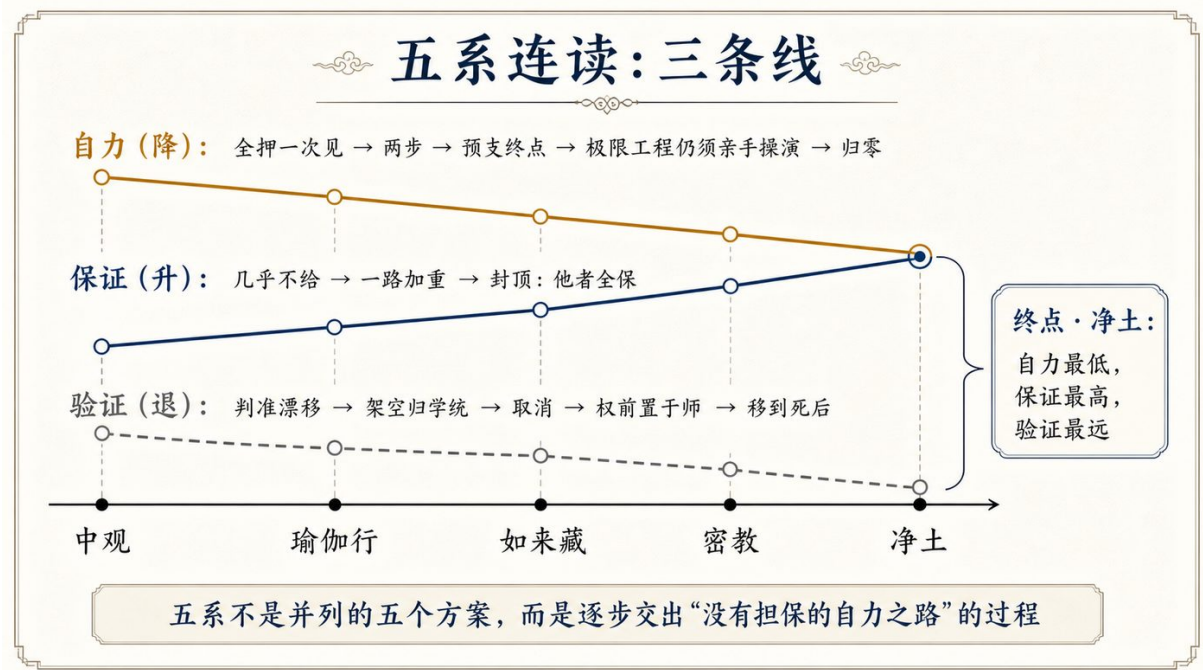


Figure 48: 五系连读：自力、保证与验证的三条线

值得肯定处，与交接

五系的真实贡献，各篇均已正面记下：中观对实有见的解构，瑜伽行对心之结构的精析，如来藏为绝望者立信，密教把身体请回解脱论，净土正视多数人自力之无力。承认贡献，不等于承认其解脱论主张可靠；把这两件事分开，正是比较的全部用意。五系共享的倾向，下一章提炼。

第二章 大乘解脱论的共同倾向

前一章并表呈现的是差异与走向；差异之中另有几个横跨五系的共同倾向。本章提炼五个，各自点到为止：详细论证在各篇，此处只登记结构。

倾向一：形而上学膨胀

早期佛教的解脱论大体是现象学的：它描述修行者当下可体认的经验结构，对超出经验的问题保持沉默。大乘各系在此经历了显著的膨胀：空性由解构的工具渐成“真如”“法界”一类本体，佛性由成佛的潜力渐成具“常乐我净”属性的实体，阿赖耶识由说明心之相续的概念渐具基底实在的地位。代价有二：分析工具一旦实体化，自身就可能成为新的执取对象（中观自己警告过，空亦复空）；本体承诺越多，需要辩护的前提越多，体系的理论脆弱性随之增加。

倾向二：证量认定的精英化与无征化

早期佛教的修行进展有相对可观察的标志（十结的次第断除）。大乘各系的证量认定则朝两个方向移动。精英化：最高成就的认定权集中于传承权威（印可、上师认定、转世认定），体系外无从核验。无征化：证量的内容越来越提不出可稽考的征象（《中庸》所谓“无征不信”），见性无法由外部描述，转识成智难有检验的切入点，往生更是身后之事。两者相加，普通修行者无法独立评估自己的进展，只能信赖权威认定：解脱论由此成了高度依赖制度信任的事业，与“以自己为皈依”的基线精神有根本落差。

倾向三：修行体系与解脱目标的落差

健全的解脱论应在路径的可及性与目标之间保持合理比例。大乘各系的完整修行路径，对普通人都是不可及的：中观须长期的哲学训练，瑜伽行须专门的唯识观修，如来藏入门门槛虽低而完整体系（止观、法界观）同样繁复，密教更明文要求灌顶传承。净土正是意识到这一落差的产物，但它的解法是以他力替代自力，不是在自力框架内降低难度。落差的深层原因在目标的设定本身：佛果被定义在无限远处（无量众生的救度、三大阿僧祇劫的工期），路径与目标的落差便不可避免。

倾向四：“方便”的无边界化

方便本有其合法作用：解释教法的情境适应性。但它在实际使用中越来越没有边界：他力是方便，欲乐转化是方便，说常是方便，速成是方便。当任何偏离都可以被“方便”事后合理化，它就从解释工具变成了免于批评的盾牌，在认识论上接近特设性假设的滥用。健康的体系应能划出方便的边界，说明哪些主张是字面真理、哪些是暂时引导；划不出这条线，方便就只是逃避追问的名字。

倾向五：机构化对解脱论的改造

随着寺院体系的机构化，作为修行判准的苦之止息，在很大程度上被制度合法性的标志所替代：学院化的传统里，论辩能力成为主要的进步指标；权威认定的传统里，制度认可本身成为成就的标志。这一替换不是阴谋，是制度运转的自然结果；指出它，是为了把制度的权威与解脱论的可信性分开，两者不在同一层面。

五个倾向背后的同一条脊梁

这五个倾向不是五件彼此不相干的事，它们背后是同一条脊梁，也就是上一章那张并表标出的走向。形而上学越膨胀，是因为要为一个越来越提前、越来越无需自力兑现的结论备料（预支总得有地基可押）；证量越精英、越无征、越靠权威，是因为验证被一路架空、取消、前置，直到移出此生（验证的退却）；修行与目标的落差越拉越大，是因为目标被推到无限远（三大阿僧祇劫、圆满佛果），于是逼出各种把终点提前拿到手的捷径（如来藏的预支、密教的操演、净土的托付）；“方便”之所以能无边界地扩张，正因为一个把验证移出可核范围的体系，天然缺一道能证伪自己的闸；机构化之所以能用制度判准替换苦灭判准，也正因为苦灭这本该充当判准的东西，已经在功能层被换成了别的东西。一句话：五个倾向，是“声称层与功能层裂开”这同

一件事，在形而上学、认识论、修行论、辩护术与制度五个面上的分身。它们共同的底盘，是那条自力步步交出、保证节节抬高、验证渐渐退到无人可核的轨迹。

五个倾向背后的同一条脊梁

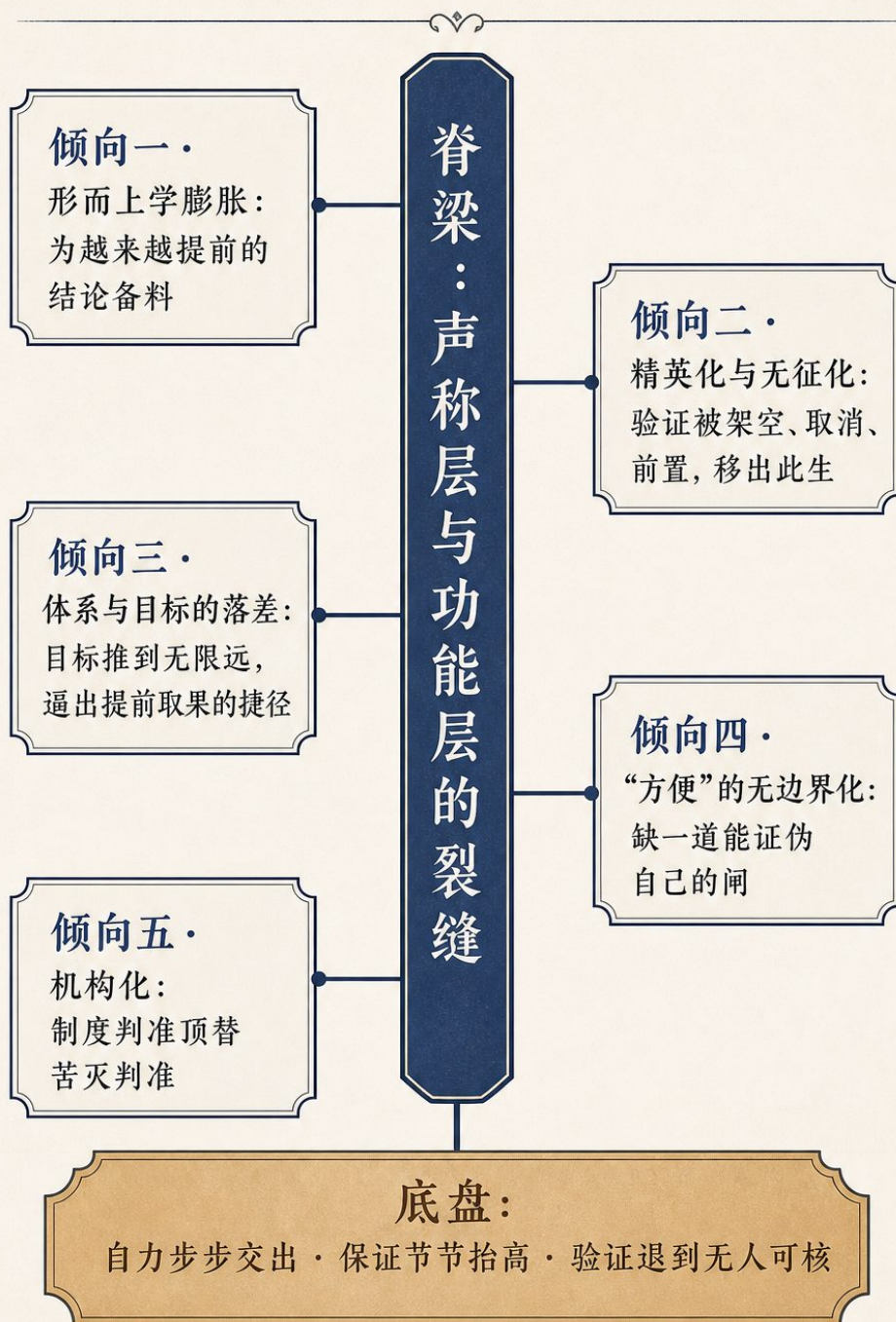


Figure 49: 五个倾向背后的同一条脊梁

第三章 什么样的解脱论是可信的

批评须有批评的根据。本章把本书据以批评的判准正面摆出，共五条，提炼自早期佛教解脱论的结构。它们是评估任何解脱论的最低标准：必要条件，不是充分条件；不满足它们的体系，说的是理论主张在认识论上立不住，不说修行实践必然无益。

判准一：可检验性

一个可信的解脱论，其核心承诺应当在此生的修行进展中留下可观察的迹象，而不能把全部验证推迟到死后、推迟到无数劫之外，或整个委托给权威的认定。这里的可检验不等于第三人称的实验室检验：第一卷末尾的元层观察已点明，“公共、可观察、可重复”是科学方法的准入条件，不是它的发现，若照此要求，苦、渴爱、止息这些第一人称现象会在检验开始之前就被逐出实在（第一卷第十二篇第五章）。传统内部，法称的现量本为第一人称经验保留了认识论地位，但这件工具是双刃的：瑜伽现量恰是本卷瑜伽行篇的批评对象，预期与教义会塑造经验报告，地图能自我印证。因此本书主张双轨的可检验：第一人称可追踪（内省中烦恼与渴爱的消长），加长时段的行为可旁证（久处者可部分观察反应模式的实际变化）。单轨的内省挡不住地图自证，单轨的行为又把裁决权整个交还第三人称；两轨互约，才是早期佛教判准结构的忠实重构。

判准二：内部一贯性

理论主张不能自相矛盾。典型的问题有三类：诊断与机制不对应（诊断说无明，机制却绕开无明另做别事）；形而上预设彼此张力（自性清净心与无我论）；自力与他力的表层一贯、深层冲突（理论上宣称自力，实践上依赖加持，再以“自他不二”回避追问）。

判准三：与苦灭的联系

无论体系多复杂，可信的解脱论应能回溯到苦的减轻与渴爱的减少。复杂化本身不是问题，问题是复杂化是否保留了与苦灭的清晰联系：转识成智之后，苦如何具体减少？“苦本来不存在”之说，如何解释认取觉性之前苦的实际在场？若回答总停在高度概括的描述上，无法追踪到苦的实际消长，这一判准就未被满足。

判准四：路径与目标的对应

修行路径应实际指向所承诺的目标，而不是体系内部的次级成就（论辩的胜利、仪轨的精熟、制度地位的取得）。基线的对应是透明的：正念使人觉察渴爱的发生，觉察造出间隙，间隙削弱习惯性的反应。复杂的体系须对“如何”给出同等实质的说明；“甚深方便，不可以显教衡量”，是以体系的权威顶替了对应的论证。

判准五：对判准本身保持开放

一个可信的解脱论应能接受外部批评的检验，而不是以“此法甚深，汝等不解”系统性地免除批评。语言有其局限，某些体验或超出概念的把握，这些都可承认；但若任何批评都能被“理解不够”回避，体系就免疫于一切检验。开放不是软弱，是理论成熟的标志；“以法为皈依”本就含着一种朴素的开放：法是可理解、可检验、可实践的。

判准之内与判准之外

大乘传统中有经得起这五条的部分：中观对执取的松动可在修行中追踪，瑜伽行对识之活动的观照与烦恼对治的联系相对清晰，禅门“直指当下”的表述、如来藏系以清净心为信心基础而不押本体的诠释路向，都各有与判准相合之处。分辨这些，是为了在传统内部找到更可靠的资源。最后交代判准自身的限度：它们提炼自早期佛教，不是唯一可能的框架；对判准提出有据的挑战，本书欢迎，这正是第五条自身的要求。

可信解脱论的五条判准

(必要条件, 非充分条件)

1	可检验性： 承诺须在此生留下可观察的迹象 双轨：第一人称可追踪+长时段行为可旁证， 两轨互约
2	内部一贯性： 诊断与机制对应，预设彼此相容， 自力他力不两面
3	与苦灭的联系： 须能回溯到苦的减轻与渴爱的减少
4	路径与目标的对应： 路径指向所承诺的目标， 不指向体系内的次级成就
5	对判准本身保持开放： 接受外部检验，不以“汝等不解”免除批评

提炼自早期佛教解脱论的结构；
以法为皈依：法是可理解、可检验、可实践的

Figure 50: 可信解脱论的五条判准

第四章 结语：回到本怀

全书结语。大乘的哲学创造是人类思想史上的真实成就，但解脱论的有效性是一个独立问题。本卷的批评是分辨，不是否定。

批评的回顾

本卷对中观、瑜伽行、如来藏、密法、净土五系解脱论所作的哲学批评，可以用一句话概括：这些系统各以自己的方式深化了佛教的哲学思辨，但在解脱论的核心三问上（苦的诊断、解脱的机制、修行的验证），都程度不等地偏离了早期佛教立下的基准，而这些偏离连读起来有明确的方向：自力一路交出，保证一路加重，验证一路退到越来越难核对的地方。它们在解脱论的理论层面存在可以被明确指出的问题，这些问题值得认真对待，而不是用“方便法门”或“甚深不可思议”来绕过。

“本怀”的含义

“本怀”一词借自汉传佛教的语境，意指佛陀教法的原始关怀、最深的教学动机。佛陀“出世本怀”的传统表述，常与引导众生认识苦、出离苦相关联。本书在“回到本怀”这一标题下想要说的，不是复古主义的主张，不是说只有早期巴利文传统才是真正的佛教，也不是说后来的一切发展都是偏离和堕落。本书想要指出的，是一条在各系的理论扩张中往往被遮蔽的线索：佛教解脱论的原始关怀是苦的止息，是使具体的、受苦的、困于执取中的人能够找到一条真实可行的出路。须说明的是，“本怀”在此是本书立的判准而非史实认定，判准只有一条，即苦的止息；本书据此衡量各系，读者尽可另立判准而得出别的排序。

这一关怀在各系的理论发展中并没有消失，但常常被压在了层层堆叠的哲学框架之下，变得不那么清晰可见。当一个修行者为了理解自己在修什么，必须先掌握复杂的唯识论、中观哲学、或密乘的内在宇宙论时，这个理论体系与苦的关怀之间的距离就已经相当遥远了。当解脱的判准从烦恼的实际减少转移到哲学论辩的胜利、传承资格的获得、或是死亡时的往生，苦的止息这一原始关怀就已经在实践意义上退居次席了。

哲学批评与修行实践的关系

一本对解脱论进行哲学批评的书，需要说明：这种批评与修行实践究竟是什么关系？批评是否意味着修行者应当放弃自己的传统、重新回到巴利文传统去修行？这种解读是对本书立场的误读。

哲学批评与修行实践之间的关系，本书认为应当是这样的：对解脱论保持哲学的清醒，是一种修行态度，而不是修行的对立面。早期佛教以正见为八正道之首，已经表明了这一点：清醒的理解是修行的起点，而不是修行的障碍。一个对自己所修的法门存在的理论困难有清醒认识的修行者，比一个盲目信奉而从不反思的修行者，处于更健康的修行位置，理由在清醒本身就是修行的一部分，不在批评本身有修行价值。

苦，仍在

苦，仍在。这是任何解脱论必须面对的现实，不是修辞。回到这个现实，回到苦的具体在场，回到那个使佛陀在菩提伽耶坐下、在鹿野苑开口说法的最初动力，这就是本书所说的“回到本怀”。理论可以繁复，传统可以多样，但如果这一切最终不能使苦真实地减轻，那么再精密的解脱论也只是一宏大叙述，而不是真正的解脱之道。

回到本怀

出发的问题：

苦如何止息（此生可自证：“我生已尽”）

五系的答卷

递归

迭代

预支

操演

托付

自力交出 · 保证抬高 · 验证移远

回到现实

苦，仍在

理论可以繁复，传统可以多样；若不能使苦真实地减轻，
再精密的解脱论也只是宏大的叙述

Figure 51: 回到本怀：苦，仍在

第八篇 附录

附录一 与印顺判教的对勘：两条回到本怀的路

前言承认过一笔学脉：本卷延续印顺的三系判摄，立场相近而角度不同。全卷正文写完，这笔学脉欠一场正面的对勘：他的判教与本卷的判教，同在何处，分在何处，分歧的根子又在哪一层。把这场对勘放在附录，是因为它不改动正文的任何判词，它做的是另一件事：让两套判教互相照出各自的判准。

印顺判教的骨架

印顺把大乘判为三系：性空唯名（中观）、虚妄唯识（瑜伽行）、真常唯心（如来藏一系）。¹⁸⁴ 判摄的高下明白写出：¹⁸⁵性空唯名为佛法了义，虚妄唯识次之，真常唯心离缘起本义最远，是佛法在梵化之流中的变形；秘密大乘承真常之末流，梵佛一体，梵化之极。他的判准是义理的：以缘起性空为佛法的根本深义，衡量各系与它的契合程度。这套判摄背后有一句总纲，出自《印度之佛教》自序：“立本于根本佛教之淳朴，宏阐中期佛教之行解（梵化之机应慎），摄取后期佛教之确当者，庶足以复兴佛教而畅佛之本怀也欤！”¹⁸⁶

同盟的三处

先记同盟，因为同盟是实质的。其一，基准同取早期。“立本于根本佛教之淳朴”，与本卷以早期佛教为基线（导论第一章），是同一个方法决定：判教须有一个不由被判各方自报的参照点。其二，对真常一系的判定几乎重合。他判梵化：真常唯心是如来藏、佛性诸说向“梵我”一路的回流；本卷判预支与门的重开：如来藏把待证的终点立为前提，把三相封住的“常乐我净”之门推开（如来藏篇）。一个从教理史下判，一个从解脱论下判，指向同一处病灶。这两个判词可以互相作证：教理史的回流轨迹，解释了预支的观念来源；解脱论的结构分析，说明了梵化为何不只是血统问题。其三，都拒绝圆融式的收摄。印顺判教不作“皆是佛说、门门第一”的和稀泥，本卷同样明言不中立（前言）；判教这件事，做了就要认裁断的责任。

分歧的一处：中观的位置

分歧集中在一点上：中观在判教里坐在哪里。印顺把它放在顶点：性空唯名是了义，中观是缘起论的究竟阐明（《中观今论》）；他更进一步，在《性空学探源》里把空义溯回《阿含》，空本是阿含的现行旧义（空诸行、空世间），龙树之学是阿含深义的论理开显，非后起的新说。¹⁸⁷

¹⁸⁴ 三系判摄（性空唯名、虚妄唯识、真常唯心）见印顺《印度之佛教》（1942）及晚年《印度佛教思想史》（1988）；《成佛之道》（增注本）第五章亦依三系摄大乘。“梵佛一体”一语见《印度之佛教》自序，论第五期佛教曰“如来为本之梵佛一体”，该词全书三见；第十七章〈密教之興與佛教之滅〉另作“秘密者以天化之佛、菩薩為崇事之本”。坊间常引的“天佛一如”四字不出该书（全书“天佛”零处），或出印顺他书，该书未入库，此处不取。

¹⁸⁵ 高下的明文可举三处。《平凡的一生》自述：“我稱歎緣起性空的中道，說唯識是不了義”（Y0039）。〈契理契机之人间佛教〉（《华雨集》第四册）说他分大乘佛法为性空唯名、虚妄唯识、真常唯心三系，次第与太虚所判三宗相同，而与古德之判“真正差别的，那是抉擇取捨不同了”；下一节〈印度佛教嬗变的历程〉引其《说一切有部为主的论书与论师之研究》自序，“不說愈古愈真，更不同情於愈後愈圓滿，愈究竟的見解”，并自陈尊重童真般的根本佛法、赞扬少壮般的初期大乘（Y0028，第三、四节）。真常一系与梵我论的距离，《印度之佛教》第十五章〈真常唯心论〉设问“此與吠陀以來之梵我論，其差別究何在耶”，答以“差別誠不易，然亦有可說者”（Y0031）。

¹⁸⁶ 印顺《印度之佛教》自序（1942）。此宣言晚年在《契理契机之人间佛教》（1989）中重申，自谓立场未变：“其实我的思想，在民国三十一年所写的《印度之佛教·自序》，就讲得很明白”，下即复引自序原句（《华雨集》第四册首篇）。

¹⁸⁷ 《性空学探源》：溯空义于《阿含》之观行与部派之诤，判“性空”为阿含本义之开显。该书卷首自题“民國三十三年秋講於北碚漢藏教理院”，即1944年讲；开篇作“性空”，根原於《阿含經》。“《中观今论》：以中观为缘起论之究竟；自序称”三十六年冬……決以中觀今論為題，隨講隨刊”，即1947年讲。龙树学为《阿含》通论之说，在该书第二章〈龍樹及其論典〉第二節，节题即作〈《中論》為《阿含》通論考〉，文云“《中論》是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在”，并从所引佛说、所破对象、所显中道三面申之。（本书旧版作“中观与阿含”一章，该书无此章名，全书检索亦无此五字，今改。）两书俱收入《妙云集》中编，今有正闻版书目可据：正闻出版社书目载“《妙雲集》全新電腦排版新書（上、中、下編，全套24冊）”，其下逐册开列，A09 中觀今論 中編（2）、A11 性空學探源 中編（4）；臺灣大學佛學研究中心著錄同之，作“共24冊，共分上中下三編……2-2，中觀今論……2-4，性空學探源”；Cinii 著錄《中觀今論》亦作“印順講；續明記（妙雲集，9；中編之2），正聞出版社”。（所据CBETA本不载丛书归属，故另取书目为证）。

本卷把中观放在另一个位置：五系轨迹的第一站，苦的第一次迁移（中观篇下篇第一、二章）。

要紧的是看清：《性空学探源》的溯源工作可以整个成立，而不构成对迁移论的反驳。阿含确有空，此点无可争；但阿含之空系于观行，是形容词、是对治之用（观五蕴如聚沫如泡影，观空以离贪），中观之空是论证的所立，是全称命题（一切法无自性）。从观行之用到论题之立，词是连续的，作业面换了：前者以观离贪，用力在受与取；后者以见破见，用力在认知层。溯源证明了两端确实相连，而“两端相连”恰是“迁移”一词的前提：没有连续，就谈不上迁；印顺的文献学恰好为本卷的结构判断标定了起点与终点。

分歧的根子由此露出来，在判准这一层。印顺的判准是义理契合：谁最忠于缘起深义，谁为了义。本卷的判准是解脱论效力：诊断打在哪一层，机制是否可指导，验证凭什么认定。两个判准测的不是同一件事，所以两个判教并不正面冲突；但本卷须说明为什么不采用他的判准：以义理契合为最高判准，暗中预设了“见地最正者，解脱论必最优”，而这正是中观自己的核心假定（认识论乐观主义，中观篇上篇第一章）。这个假定恰是本卷五问要检验的对象，不能先行充当检验的标准。印顺把中观置于顶点的那一步，同时把中观的核心假定继承为判教的地基；本卷绕开这一步，代价是必须把机制与验证两环啰嗦地逐系问过去。

三系与五系

分类学的差异随判准而来。印顺的三系是义理谱系：按对缘起性空的解释形态归类，密教归入真常末流，净土散在易行方便之列。本卷的五系是解脱方案的分类：按“如何从苦到苦灭”的机制归类，密教因操演自成一系，净土因越出解脱论而成结构性例外。两套分类不相互取代：义理谱系读得出思想的血统，读不出五系表上“贪著对象与机制”那两行；解脱方案的分类量得出机制与验证，量不出教理史的层次。附带一笔：印顺论净土，同样是据义抉择而不徇宗派之情，《净土新论》因此在教内激起激烈的反弹；¹⁸⁸在“判教须认裁断责任”这一点上，他自己付过代价。

收束：同一个本怀

那句判教宣言收在“畅佛之本怀”；本卷第七篇的结语，题为“回到本怀”。同一个词出现在两处，读来像巧合，其实是两套判教共用的终点：佛法的原始关怀。分开两家的是回去的路：印顺从义理源流回去，靠教理史的功夫辨认哪一层最近本义；本卷从机制与验证回去，靠解脱论的判准查问哪一系还在回答“苦如何止息”。若见地正确即足以许解脱，印顺的判教已经完备；若见地与苦灭之间还隔着机制与验证两问，则那条更啰嗦的路就省不掉。本卷走的是后一条，而这场对勘想说明的是：走后一条路的人，欠前一条路一份真实的敬意，欠的理由，本附录已经写明。

¹⁸⁸印顺《净土与禅》（《妙云集》下编）所收《净土新论》（1951年讲）：据义抉择净土诸说，于称名往生一系的流行形态多所保留，在当时教内引起激烈反弹，见释禅林〈印顺法师人间净土的主张：以新旧净土之论辩为线索之考察〉，《玄奘佛学研究》第43期（2025）：169—200，书内第173、179页（“引起傳統淨土思想支持者的強烈反對”；“引起堅持舊傳統念佛信仰者的強烈反彈”）。惟随之而起的焚书之说，烧书者为谁、所烧何书，诸说不一：同文书内第174页并列江灿腾、吴有能、洪锦淳三说，第181—182页引吴老择访谈谓所烧是〈念佛浅说〉而非《净土新论》，第196页更谓“可能只说要烧书而未动作”；印顺自传亦只称“傳說”，并系于《佛法概论》事件（《平凡的一生》重订本第二十九节）。另见江灿腾〈台湾当代净土思想的新动向：思想史的探讨〉（原刊《东方宗教研究》第2期，1988：163—184；本书所据为网页转载本，无原刊页码），谓此书“在台湾佛教界掀起激烈反對聲浪”，“甚至有大批燒燬其書者”（此句注七所据为杨白衣〈《妙云集》的内容与精神〉，而江文后段引杨氏原话，所记被焚者实为〈念佛浅说〉，非《净土新论》）；阚正宗《台湾高僧》（菩提长青，1996，页47—92；本书所据为台湾佛教数位博物馆节录）据道安日记，记民国四十二年十二月慈航法师几欲为此书与印顺笔战，经演培调停方止，并谓当时“除了展開激烈的耳語、焚書的活動之外，而且還展開了有計劃的密告行動”。印顺自己的叙述则轻描淡写：《游心法海六十年》只说此书“對一句彌陀聖號的行者，似乎也引起了反感”（阚文所引）；民国五十四年藤吉慈海问及台湾佛教界何以对他不以为然，他只答“也許與淨土有關吧”（江文所引，江氏谓其“失望和無奈的精神，也躍然紙上”）。本书以为，这是印顺不愿多生事端所致，故其自传不载反响，不能据以反证当时无反弹。其对净土的义理定位与本卷第六篇的结构判定（救赎学例外）取径不同而方向可参照。

附录二 中观的现代形态：判词的再检验

本卷对中观的判词，以古典形态为对象：龙树、提婆、月称，及汉藏两地的承续。但”先摆最强形态再批评”的义务（前言）没有时代限制：过去半个世纪，分析哲学传统里的中观研究拿出了几种明显更强的现代形态，各自加固了古典中观最受攻击的一面。本附录把四条主要进路摆出来，逐一问同一个问题：本卷的判词，须不须为它们而改；末尾以同一套标准量一次本书自家的定理形。

语义读法：把空升到元层

Siderits 与 Garfield 的”语义读法”主张：空性在这里被读作关于真理的二阶命题，不是关于事物的形而上学命题。说一切法空，说的是不存在终极真理的承担者，不是说万物由某种叫”空”的东西构成；口号是一句自反的话：“胜义谛是：没有胜义谛。”¹⁸⁹ 这个读法挡住了两把最旧的刀：它不否认世俗有效性，故免于虚无主义之讥；它拒绝把空性立为实体，故免于再对象化之病。必须承认：本卷中观篇下篇第三章对”再对象化”的批评，在语义读法这里被卸掉了一半，这是真实的哲学进步。

但看它对判词其余各环做了什么。把空升到语义的元层，见与渴爱之间的距离并没有缩短，反倒又长了一层。本卷的苦谛迁移论证说：中观把作业面从前反思的渴爱迁到反思层的见（中观篇下篇第一、二章）；语义读法把见再迁一层，迁到关于理论的理论。一个”一切理论皆无终极担保”的二阶洞见，如何触及非理论的、前反思的贪爱？机制的缺口从”见与受之间”扩大为”元见与受之间”。语义读法自己其实诚实：它把空性的用处主要讲成治疗哲学家的形而上执著。可是哲学家的执只是贪爱谱系里很小的一支；对不做哲学的人，元层的纪律根本够不着靶子所在的层面。第一卷完稿后，这一诊断有了自家的对表。同一个现象，第十八篇以另一座架收下：胜义谛的最终形式化是一切框架的不变式，不落在更高一层的对象域上（第七章）；附录甲对第四句的定案则是姿态记法为正、命题记法为其投影。以此对表，”胜义谛是：没有胜义谛”是把投影当了正本：卸掉再对象化，本不必付”再上一个元层”的价，规则层的安放同样卸得掉，且不新添元见与受之间的距离。判词因此不改，只更精确：语义读法救了中观的哲学体面，代价是解脱论内容进一步稀释；迁移论证在元层原样重演，而且更纯粹。

无立场的辩护：自治的代价

第二条进路为”无立场”辩护。Tillemans 与 Westerhoff 各自论证：龙树”我无立场”的宣称可以自治，遮遣可以不承诺反题，说”诸法无自性”不等于立一条自性化的总命题；逻辑与语用的工具足以把”自我反驳”这把最古老的刀卸掉。¹⁹⁰ 这一防御的成功部分，本卷同样承认：无立场在陈述层面可以守住。须补记一笔：这一防御如今有了本书自家的版本。无立场（第一卷作”无宗”）的分层定义立在第十八篇第五章，形而上学之宗与元层的词法之说两分，龙树所

¹⁸⁹Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy* (2nd ed., Hackett, 2021) 及其中观诸论文（收入 *Studies in Buddhist Philosophy*, Oxford, 2016）；”胜义谛是：没有胜义谛”（The ultimate truth is that there is no ultimate truth）为其语义读法的标志性表述。此读法与 Garfield 的相近立场合称”语义解释”（semantic interpretation），批评见 G. Ferraro, ”A Criticism of M. Siderits and J. L. Garfield’s ‘Semantic Interpretation’ of Nāgārjuna’s Theory of Two Truths”, *Journal of Indian Philosophy* 41 (2013). Garfield 译注本对该口号及语义解释的讨论见 *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, p. 214.

¹⁹⁰Tom J. F. Tillemans, *How Do Mādhyamikas Think?* (Wisdom, 2016). 该书与本节相关者四事。其一，”非典型应成派”之名出于导论（书内 5 至 6 页）：宗喀巴一系与”典型应成派”之别，在于前者”do accept that there are sources of knowledge (pramāṇa) and thus have a much greater place for beliefs and truth claims”，故容得下真伪之分；后者则以世人所谓正解尽属”seeming to be right”，量（pramāṇa）无可立。其二，月称”我无自宗”一语，第五章引《明句论》1.23.3 及以下：”prasaṅgaviparītena cārthena parasyaiva sambandho, nāsmākaṃ svapratijñāyā abhāvāt / tataś ca siddhāntavirodhāsambhavaḥ”，译作”It is only the opponent who is linked to the contraposition of the absurd consequence and not we, for we have no thesis of our own. And therefore we do not have a contradiction with [our] philosophical tenets”；可见此语之本义，是就归谬之用法立言，非泛言无所主张。其三，遮遣二式之辨：无余遮（prasajyapratishedha）之为中观根本立场，见第五章论清辨与月称之争（书内 97、100 页）；有余遮（paryudāsa）与无余遮是否同受双重否定消去律所约，见第七章：单看印度本文并不能定，判定皆出藏地诸家（果然巴、宗喀巴）之释。其四，寂默（quietism）一题贯该书全帙而以第十二章为结，双真（dialetheism）一题在第三、四章，与 Garfield、Priest 一系相辩。另参 Jan Westerhoff, *Nāgārjuna’s Madhyamaka: A Philosophical Introduction* (Oxford, 2009), 第四章论无立场之自治。

无者是前者；归谬一系的实践与自解，第十九篇第一、二章按转录与校本重走了一遍，月称说破的那半句，拒斥一个命题不等于断言它的否定，故无宗可倒，正是第十八篇引理一的古典自觉；第十九篇第七章并有未判，以词法公器为共许，正面效力与归谬禁令两全，归谬与自立量之争在定理形下收束为资本清单之辨。自我反驳之刀的卸除，在本书内部自此有了自家定理作根据，不必再借外面的战果。

但本卷对无主张的批评本就不落在逻辑自洽上，而落在规范内容（中观篇下篇第五章）：一个成功守住无立场的体系，拿什么指导修行的方向？把刀卸掉之后，这个问题原样立着，甚至更硬了：无立场守得越彻底，体系自身供得出的修行内容越稀薄，道次第只能整个外借（借自阿毗达磨的禅法，借自宗义体系的课程）。这与月称的处境同构：说系统化是背叛，不如说它是无立场的必然代偿。第十九篇第二章给月称记的代价是对话关口的关闭，本节记的是道次第的外借，两笔登在同一枚硬币的两面。哲学上可守的寂默主义，在道谛一环是空白授权；自治的胜利改写不了这一判。

视角论与格鲁读法：课程表作答

第三条进路以 Garfield 为代表：名言世界全额保留，空性是看待名言的方式，不另立一重实在，空亦复空封顶，伦理与修行安顿在健全的世俗谛内。这个读法有一条须记明的系谱：它是格鲁派诠释的当代转写（Garfield 师从格西耶喜塔克，与格西阿旺桑滇合译宗喀巴《正理海》；中观篇下篇第三章注已记）。¹⁹¹ 系谱不是罪，正如月称承龙树不是罪；但“标准现代读法”的地位须如实登记为一支特定判教传统的延伸，算不上中立的学术起点。这一登记如今且有了理论名目：第一卷第十九篇第六章收束说，二谛之辨诸读在定理形下收敛为一读，加一个教化学参数；以一支判教为默认读法，即是把教化学参数误录为境理（判教两案另见第二十一、二十二篇）。英语学界以此为默认图景的形成史，第一卷第十二篇第三章另有专节待展开。

对判词的影响照例分两面。名言的全额保留，确实是对“破得太多”一路批评的最好回应；宗喀巴当年为此所做的工作，本卷在中观篇已如实记过。但机制一环无变动：从见空到贪尽，格鲁路线的回答只有课程表（三士道、止观次第、依师轨范），不是论证的产出；视角的转换如何改写前反思的渴爱，仍以教学安排代替机制说明。验证一环也无变动，且须补一句现代处境的观察：现代中观学的检验对象是论证的有效性，不是止息的发生。这不是学者的失职，哲学本不以解脱为业；须防的只是一个错位：以现代中观学的哲学繁荣，作“中观解脱道路可行”的旁证。两者分属不同的成绩：论辩场上的成绩单越漂亮，越应记起中观篇下篇第六章的记录，判准从止息漂向论辩，正是以这样的形态体制化为今天的专业哲学。

双面真理：把悖论收为发现

第四条进路声量不小。Garfield 与 Priest 合读《中论》，主张思维的界限处有真矛盾：说不可说者，即是其例，龙树是这一发现的先行者；代价是修改逻辑本身，驯服爆炸律，重定义否定。¹⁹² 第一卷第十八篇第七章已有正式的对话记录，此处只登记结论。其一，敬其为讲理的对手：它看到的压力是真实的，关于界限的陈述似乎必须越过界限。其二，分歧在解法：第一卷以分层解，层级条款加类型化的拒斥，逻辑机器不动；且预设取消读法在手，没有一颂强制接受真矛盾，《中论》诸品的收尾句式经分拣，无一族以“矛盾为真”收束。其三，双面真理立为后备的整套方案：分层法若在某处失守即可启用，至今未见那一处。

本卷的两问照问。机制：真矛盾的用处全在思维界限处，比语义读法的元层更远一层；语义读法尚以治疗哲学家的形而上执著为业，界限悖论离诊室更远，与前反思的渴爱之间已无可指的通路，Priest 与 Garfield 也从未把它讲成解脱机制。验证：其检验场在逻辑系统内部，检验的是非爆炸机器的技术成立，与止息的发生无涉。两栏皆无新供给，判词不改。此路对本卷的价值在别处：它证明中观的文本压力大到足以让当代逻辑学家考虑改造机器，这是压力之真实

¹⁹¹ Jay L. Garfield (trans.), *The Fundamental Wisdom of the Middle Way* (Oxford, 1995); *Engaging Buddhism* (Oxford, 2015)。其格鲁系谱（师从格西耶喜塔克、合译宗喀巴《正理海》）及英语学界“标准读法”之形成，见本卷中观篇下篇第三章注及第一卷第十二篇第三章（待展开节）。

¹⁹² Graham Priest, *Beyond the Limits of Thought* (2nd ed., Oxford, 2002); Garfield & Priest, “Nāgārjuna and the Limits of Thought”, *Philosophy East and West* 53.1 (2003)。正式的对话记录与保守案的两重理由（成本与文本），见第一卷第十八篇第七章。

的旁证，不是道路之可行的旁证。

文献学与逻辑重构：一并补记

分析进路之外，两支学脉须一并补记，因为本卷的引证多受其惠。日文学界：梶山雄一与桂绍隆各有专著（书目见脚注）。梶山《空の論理》以逻辑的概念读龙树的论证；桂绍隆《インド人の論理学》副题作“从问答法到归纳法”，据其中文版序，线索是由早期辩论的问答法转为以归纳为基础的类推式论证，至陈那、法称而完备；这两部日文原书未取得，所据为中译本。梶山另一部《仏教における存在と知識》题目指向佛教知识论，只见其中一篇的中译，这里只作书目登记；桂绍隆与 Siderits 合译新版《中论》，取四家古注贯串哲学解读与文献学功夫，是这两条治学路数的一次实际合流。¹⁹³ 中文学界：万金川的中观思想导论，叶少勇的《中论颂》梵藏汉合校为文本立了新的精度基准。这些贡献属学术登记，与解脱论判词分途：判词说中观的解脱论有结构性的缺口，不减损这些工作的价值；这些工作把中观的文本与论证弄得更清楚，也不填补那个缺口。

本书自家的形态：同一套标准

四条登记完毕，剩一种形态须同尺自量：本书自家的。第一卷第十八篇的定理形重构，范围条款、层级条款、保全定理，加附录甲的形式系统，如今也是一个现代形态，与前四条同属一族；“先摆最强形态再批评”的义务反身适用，本卷的两问对它照问。答案已写在第一卷自家的判词里。机制一问：第十八篇第九章明言，定理的完成形态是一种不再需要持有的状态，不停在一个被持有的结论上；从见空到贪尽的那段路，该篇以工具移交收束，交出的是工具清单，不是机制说明；第八章并有一道禁令，不许以论证的成绩为信仰征用作旁证。验证一问：前提审计表零圣教量，效力全部立在公共词法的法庭；可检验的因此只是论证的有效性，这与前文观察现代中观学时说的是同一句话，第一卷不曾把自己除外。故自家形态与前四条的分别不在哲学上更强，在于它把“哲学成绩不担保解脱”写进了判词本体：这段距离用不着别人审计，它自己先登记了。两卷的分工以此对齐：第一卷证明并移交工具，本卷审计工具之外的许诺。

收束

四条进路各自补强了古典中观最薄弱的一面：语义读法挡住虚无主义与实体化，无立场辩护挡住自我反驳，格鲁读法救回名言与伦理，双面真理把界限处的悖论从丑闻改写为发现。全部承认之后，本卷的两问原样立着：机制（见如何达于前反思的渴爱）与验证（凭什么认定、由谁认定）。判词不改，只添一句限定：现代形态使中观在哲学上更难反驳，也使它在解脱论上更少承诺。越完善的哲学形态，离“苦如何止息”这个原始问题，隔得越体面，也越远。这句量语对本书自家的形态同样成立，只是性质翻了面：距离在那里不是被发现的，是被登记的；第一卷的判词，是这句话的第一个签署人。

¹⁹³ 梶山雄一（与上山春平）《空の論理〈中観〉》（角川书店，1969）、《仏教における存在と知識》（纪伊国屋书店，1983）；桂绍隆《インド人の論理学》（中公新书，1998）。所据中译：梶山书为吴汝钧译《印度中观哲学》（台北：圆明出版社，版权页未见），据其译者前言书内第9页，此译初以《佛教中观哲学》之名由佛光出版社刊行（1978），重译后改名《空之哲学》由弥勒、文殊两社先后印行（文殊本1988），圆明本补译者前言与附录两篇后改用今名；“以逻辑的概念来理解龙树的思考方法”一语见佛光本书名页后的介绍。桂书为肖平、杨金萍译《印度人的逻辑学：从问答法到归纳法》（北京：宗教文化出版社，2011），上述线索见作者2010年10月所撰中文版序。《仏教における存在と知識》所收〈インド論理学の基本的性格〉（原载《哲学研究》468、469号，1960）有张春波中译〈印度逻辑学的基本性质〉，收《印度逻辑学论集》（新编世界佛学名著译丛第二十一册，北京：中国书店），出处据该册〈本册说明〉。另有 Mark Siderits & Shōryū Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way* (Wisdom, 2013)。中文学界：万金川《中观思想讲录》（香光书乡，1998）；叶少勇《中论颂：梵藏汉合校·导读·译注》（中西书局，2011）。

“贪著或许不能免，但至少可以贪在朝向出口的那个方向上。”

“理论可以繁复，传统可以多样，
但如果这一切最终不能使苦真实地减轻，
那么再精密的解脱论也只是一种宏大的叙述，
而不是真正的解脱之道。”

