

## 中论07讲

《中观根本慧论》是抉择一切万法究竟实相的殊胜论典。对于具有分别心的众生而言，以殊胜的窍诀安住于实相法界中具有一定难度。从第一品到第二十七品，对于世间人所执着的诸如因缘、五蕴等的来去显现，圣者龙树菩萨通过大量抉择万法空性的理证，引导我们打破妄执，使我们逐渐了知一切万法的究竟实相，从而趋入并安住空性实相。

观去来品主要是宣讲一切万法无来无去的本性。在上节课颂词中，以人在道路上脚不断提放的行走现象为例，通过对去者、去法和去时的分析，了知到所谓的走路只是一种幻相而已。除此幻相之外，并不存在一个实有的人走在实有的道路上。虽然我们的分别心似乎有来有去，所有的现象也似乎有来有去，但本品通过观察“人在走路是否存在真正的去来”，最后得到无来无去的结论，由此类推所有一切万法的来去实际上只是一种幻相，不存在的实质，由此通达内外诸法都是无来无去的空性的本质。

观去来品分广说理证和以理摄义。现在宣讲的是广说理证，分了三个科判：遮破所立；遮破能立；以观察之理遮破。第一个遮破所立已经分析完毕。

我们观察来去，主要从去上抉择，破了去，来也就不成立，因为去来只是从不同方向上看待安立。第一个科判遮破了他宗之所立——去存在。第二个科判中，对方认为有来去之能立——如出发、安住和返回等，所以去存在。自宗通过胜义理论的分析，进一步把能立遮破，因此，对方无法真实安立“来去实有”的观点。

首先遮破出发：

已去中无发，未去中无发，  
去时中无发，何处当有发？

他宗认为：因为出发存在的缘故，所以去也存在。一个人从家里出发到经堂，有出发的缘故就有去；如果没有去，就不可能有出发。现实当中出发存在，因此对方从这个角度安立有去。

自宗观察是否有出发：如果有出发，那么它在三时的道路或行为中应该存在，但事实并非如此。在已去的道路、未去的道路和正去的道路上有无出发？如果真正有实有的出发，那么在已去、未去或去时当中一定可以找得到。如果在三时中找不到，那只能说明出发不存在！

“已去中无发”，首先分析已去中有无出发。如前分析，已去是指已经去过的道路。按照慈诚罗珠堪布的观点，有三个理论可以帮助我们了知“已去中无发”。第一个理论：已去的道路当中没有出发，因为已经去过的道路已毁灭，怎么可能有出发？如果这条道路还存在，那还可以说在这条道路上有出发；但是已去的道路犹如虚空一样不复存在，因此不可能有出发。所以说“已去中无发”。

第二个理论，从已去和出发二者之间的关系进行分析：所谓已去是已经去过的法已灭，属于无实法；此处出发按照名言理论，是现在的法，属于有实法。一个现在的有实法和一个已经毁灭的无实法二者之间不会发生任何关系，比如我们不可能把今天的脚放在昨天的河里洗。一个是已经过去了，一个是现在；一个是有实，一个是无实，二者之间无法发生任何关联。所以已经去的道路当中没有出发。

第三个理论，按照如观因缘品中破斥自生的理论（数论外道认为诸法自生，是自性变现一切万法，但这不合理。因为如果是自己产生自己，则有无义生、无穷生的过失。）进行分析：如果已经去过的道路当中还有出发，则有无有功德或无穷无尽的过失。理由：根据世俗名言无常理，已有的、已存在的、已过去的法不可能再一次存在，因此已经去过的道路当中不可能再有出发。如果还有，就成了没有功德的出发，以及无穷无尽的过失。所以在“已去中无发”这一句颂词当

中，通过这三个理论的仔细分析，在已去的道路当中绝对不存在出发。

未去的道路当中有无出发？“未去中无发”。可从二个方面观察：第一、未去的道路还没有形成，不可能有出发。未来的法就如石女儿一样根本没有出现，其本体不存在。其实质和已去相同——已去是已灭、不存在，未去是未来的道路还没有形成，所以未来的道路当中不可能有一个所谓的出发。第二、未去的道路还没有形成，是无实法，出发是现在法，两者无法发生任何关系。正如我们不可能用现在的脚去走明天的路，或用现在的脚在明天的河里洗。所以，在未来尚未形成的道路上不可能有出发。

“去时中无发”：已去中无发，未去中无发，在去时当中有无出发？按照世间的分别念，正在走的道路上应该有出发。颂词的结论是“去时中无发”，去时就是正在行走的道路，实际观察时也不能安立出发，仍然可从三个角度来作分析。

第一个理论，我们可以通过观察去时来了知“去时中无发”。学习观去来品有一个重点——观察去时去。鉴于如前已观察抉择过的理论：除了已去和未去之外，没有一个正在去，即没有去时。没有正在去的道路或行为也就不会有出发，所以正去时也没有出发。

第二个理论，从时间方面来讲：去时是现在正在行走的道路，出发是现在的行为，二者都是现在，似乎应该可以发生关系。前分析已去和未去二者之间的关系理论来进行破斥：一个是现在，一个是未来或过去，一个是有实法，一个是无实法，它们之间无法发生关系。如果不经由仔细分析，现在出发是在现在的道路上行走，似乎可以顺理成章地成立。但是真正分析时，二者之间仍然无法发生关系。为什么？去时是现在正在行走的道路，出发是正在行走的动作，二者是二个法而且同时。如果二者是一体，则可以发生关系；如果二者不是一体，就不能发生任何联系。就如因明中讲，所有的关系有二种相属：自体相属和彼生相属。一个法的不同侧面就有自体相属的关系，

比如柱子的无常、所作等等。因此如果同时的法而且一体，这时有同体相属的关系。而如果二个法同时，但不是一体，则无法发生任何联系，如柱子和瓶子，二者同时存在，但不是一体，它们之间不能发生任何联系。

如果安立去时和出发一体，则有两种过失：去时的道路和自己的出发变成一模一样，即自己变成道路或道路变成自己；另一过失是有去时则无出发，有出发则无去时，所以二者绝对不可能是一体。既不是同体相属，也无法安立彼生相属——彼生相属是指前因后果，去时和出发二个法同时存在，无法说一个是前因、一个是后果。因此，虽然二个法同时存在，但不是一体的，它们之间无法发生任何关系。所以，在去时当中根本不可能有出发。

第三个理论，如前分析去时和去法的理论一样，如果在去时中有出发，这里面有二种动作：一个动作成立去时（正在行走的道路），一个动作成立出发。如此而言去时中有发就会出现两个行为、两个作者的过失。因此通过以上胜义理论进行的详细分析与观察，我们得到的结论是“去时中无发”。

在已去、未去和去时当中都没有出发，“何处当有发”，到底在哪个地方有出发？如果不经仔细观察似乎都有出发：已去——已经走过有出发，未去——将要走也有出发，去时——正在走也有出发，这些在我们的粗大心识当中似乎可以安立。但是通过胜义理论仔细分析、观察：在已去的道路上没有出发，因为去法已经灭尽的缘故；在未去中也同样没有出发，因为未来与现在相违的缘故；现在正在去的过程也不存在出发。从三时观察都没有出发，说明出发根本不存在。

以上的颂词是在有出发的作业的情况下作的观察。下面这个颂词上师在注释的科判当中说没有作业也没有出发。

**于未发之前，何处发可成？**

## 去无去时无，未去何有发？

此处重点放在没有作业上。没有作业就是尚未真正行动、没有出发，没有作业当然更不可能有真正的出发。

“于未发之前，何处发可成”，在没有出发之前，发的动作还未形成，在还安住即停留的时候，哪个地方可以找到出发？在任何地方都找不到出发。

“去无去时无，未去何有发”，这句颂词中的“去”、“去时”、“未去”也是在观察三时的道路，如果已经有了出发，就可以如实安立是已经去过的道路、未去的道路以及去时的道路。

第一个“去无”的“去”字是讲已去，在已去的道路有无发？没有已去的道路，因为还没有出发。道路之所以成立必须有行走的动作，如果没有，则只是一片地面而已，没有人行走就不能称为道路。如果还没有出发，如何安立已去的道路？没有已去的道路当然不可能有出发，所以从此角度安立“去无”。

第二个“去时无”，去时是正在走的道路。正在走的道路上有无发？也没有，为什么？因为没有出发就没有正在走的道路。

对方又认为：既然如此，那么在未去的道上应该有出发吧？“未去何有发”，因没有正在行走的道路故，也不可能有出发。世间人认为：尚未走的道路将有出发，因为将要在这道路上行走。但是未去不存在，因没有出发的缘故，不能成立已去、未去或正去，所以“未去何有发”，没有发。

该颂词从以上角度分析得出的结论是：如果没有作业，也不可能有出发。

这些颂词看上去很相似，如果不借助上师的讲义或科判是难以分析的，因有科判故易于明晰每个颂词的归属。如第一个颂词“已去中无发，未去中无发，去时中无发，何处当有发？”，科判归属为“承许作业也不成发”，重点放在已经有作业，即有出发的前提下是否有出

发。第二个颂词“去无去时无，未去何有发”，科判归属为“承许没有作业也不成发”，重点是放在没有作业，即没有走时就没有道路。因此第一个颂词虽然和道有关系，有已走、正走、未走，但重点是在有作业的基础上观察道；第二个颂词是在没有作业的基础上观察道。下面第三个颂词与前面二个有相似之处，但其重点不是已作业或未作业，而是放在行走的道是否存在上，重点在道上。所以三个颂词都和道有关：前面两个颂词是通过有无作业来观察有无这种道，第三个颂词着重以道来分析有无出发。

第三个颂词是讲去来的业——道是不存在的：

**一切无有发，何故而分别？**

**去无未去无，亦复去时无。**

他宗认为作业上不能成立发，那就从道上成立发，因为道存在的缘故，所以有出发，二者看待故。如果成立道——已去的道、未去的道、去时的道，就能成立出发。因此通过安立道来安立出发存在，如果出发成立，则可以安立去来的现象是实有存在。但实际上这一切不可能存在。

“一切无有发，何故而分别”，要成立道就必须成立出发，有出发之后才有道。但是“一切无有发”，以正量观察，不管是去还是停留，一切情况下都没有发，既然没有这种真实的出发，“何故而分别？”通过什么来分别出发或者出发的道存在？

如此分析之后，“去无未去无，亦复去时无”：第一个“去无”，因为没有出发的缘故，已去的道路不存在；第二个“未去无”，如果没有出发，则不存在尚未走的或者将走的道路；第三个“去时无”，如前分析一切的出发都不能安立、不能存在，所以正在去的道路本身也不存在。

这些颂词分析的所诠义都大同小异，只不过观察的侧面、重点不一样：有的放在作业，有的放在没有作业，有的直接放在道路上。在

注释当中，后面两个颂词都没有广讲，原因是其理论已在前面分析。如果明了前面颂词的所诠义，后面的颂词易于通达。

以上为遮破能立当中的“出发”——如果有出发则存在实有的来去，通过胜义理论的分析，这方面已经完全遮破。

下面分析第二个能立：对方想以成立住来成立去，原因在于住与去二者是对治相违的关系，去是行走，住是安住，如果有住当然有去，就好像有光明就有黑暗，有烦恼就有智慧一样。如果去、住二者间能找到这种有此就有彼的对治关系，则任何一方的对治方存在，因二者观待故。其实在我们的思想中也潜伏着这种邪见，只不过龙树菩萨提前将其放在论典中进行观察，通过学习分析，以后一旦产生这种分别念，就可利用所学的中观理论进行对治。

到底能不能通过住来成立去呢？先观察到底有没有住。如果住真实存在，那么去也能找得到，如果去的能立——住得不到，去的所立也就得不到，因为如果把去的能立之因打破，则根本无法安立去的所立。

中观宗的胜义理论就像烈火，实有宗的理论就像柴，想以实有的观点将胜义理论之火扑灭，不仅火未熄灭，反令其越燃越旺。本品对方先要成立去存在，以胜义理论分析所谓的去和来都不存在，烧尽了对来去的实执；接着对方为继续补救所坚持的观点，加入以成立出发而成立去的柴，使胜义之火越烧越旺；随后对方再加住、回等很多理论妄图成立去，最后都被智慧之火烧得干干净净，这些实有的观点不但对胜义理论没有任何损害，反而使其越烧越旺。

如同自相续中的实有观念，当我们认为这个法应该不空，若以胜义理论去观察，被智慧之火焚烧干净；接着又认为另一法实有，再通过胜义之火烧得干干净净，如是自相续中的胜义智慧光明通过这种观察与磨练，越来越清晰明显。如果胜义理论之火越烧越烈，相续中的无明、怀疑、实有分别等执着就会越来越少。

正如上师的谆谆教导：通过分别心来观察《中论》或般若波罗蜜多不是增加分别念，而是把相续中的分别念投入于胜义理论中逐渐磨损并与之相应的过程，如果真正如理如法地分析《中论》或般若波罗蜜多这些胜义经论，自相续的智慧会逐渐融入般若波罗蜜多中，最后分别心变成般若波罗蜜多，以这种方式将自相续的智慧和佛菩萨的智慧完全融为一体。

在学习《中论》的过程中，已经以胜义理论将实相分析得非常透彻，对方应该心服口服了，但对方仍顽固地借由这个或那个理论成立其所坚持的实有观点，从另一角度折射出我们内心中的邪见与疑惑，当其明显或隐约存在并未彻底灭尽时，仍想成立实有之法，因为无始以来我们对实有之法的串习早已任运自如。

在学习观空性时，通过胜义理论对内心深处想要抓取的实有之法进行观察，一定要有一追到底的勇气，当这些疑惑的分别念一旦冒出就马上以胜义理论进行分析观察，彻底地予以消灭，令所学到的胜义理论更加稳固。

对方认为：去法应该是存在的，因为与其相对的住法存在之故。下面的颂词就对住法到底存不存在进行分析：

**去者则不住，不去者不住，**

**离去不去者，何有第三住？**

如果所谓的住真实存在，只有两种情况：去者住与不去者住。如此一来，只需要对去者与不去者进行分析观察即可，毕竟离开去者住和不去者住之外，找不到第三住的可能性，因此分析的重点放在去者住与不去者住这两个方面。

首先观察“去者则不住”。去和住是对治法，两者相违或者互相矛盾，去者怎么可能住？所谓的去者就是正在路上行走的人，因有去法故，正在去的人不可能住；住是静止安住的意思，如果是去者，当然不可能住，所以“去者则不住”，从此方面对去者住进行观察。



对方又认为：既然去者不住，那么不去者应该住吧。不去者本身就是安住者，但真正分析时所谓的不去者也不住，以两个理论分析不去者不住：

1、以第一个理论进行分析：不去者本身就是安住者，本来已经安住的人不会再住，如果住者还要住，则会出现两种住，有两种住就会有两种住者，就会出现两个相续的过失。以慈诚罗珠堪布的注释进行观察：住者必须以静止的动作来安立住，安立成为不去者之后，还要有另外的静止动作来成立住者住，但有且只有一个住的动作，由此可见，不去者不住。

上师在注释中以树枝折断为喻，对不断者折断还是断者折断进行分析，有利于我们更好地了知去者不住与不去者不住。如果树枝没有断，不断者本来就没有断，不可能有折断；那么断了的树枝有没有断呢？已经断了的树枝更不可能再断。同理推之，正在去的人不会住，因正在去之缘故当然没有住；已经安住的人已经安住了，不可能再安住。

2、以第二个理论进行观察：利用对方所谓的对治理论来破斥对方不去者住的观点。

对方认为去和住是互相看待的对治法，因有住的缘故所以有去，以对方所承许的看待理反向遮破，中观宗破斥道：以同等理推之，住者不住，因为住者没有去的缘故，所以不会有住。

综上所述，以上述两种理论分析可知：去者不住，不去者不住。

下面分析“离去不去者，何有第三住？”除了去者住和不去者住之外，还有没有又去又不去的安住呢？绝对没有。在真正分析时，只有两种情况：去者与不去者，除此之外，哪里还有第三种情况？根本没有！以上是这个颂词对住所进行的总破。

下面的颂词继续破住，但侧重点不同。如诚罗珠堪布在注释中所讲前面的颂词是略说，后面的颂词是广说；上师在注释中讲到前面的

科判是总破住，后面的科判是别破去者住，侧重观察到底有没有去者住。

**若当离于去，去者不可得，  
去者若当住，云何有此义？**

去者不住的原因在于：去者如果住就必须舍弃去的行为，而舍弃去的行为则无法安立为去者。

虽然在名言谛中正在走的人停下来，似乎可以成立的去者住，但实际上这是没有经过观察的结论，如果以胜义理论进行终极观察，去者住无论如何无法成立。因为正在行走的去者，必须要舍弃去的行为才能安住，“若当离于去者，去法不可得”，如果离开去法，又怎么能够成为去者呢？之所以能成为去者是因有去法故，如果舍弃了去法就不是去者，即便有住，也绝对不是去者住，因此“去者若当住，云何有此义？”“去者正在住”的说法又怎么可能符合逻辑呢？不可能有去者住的意义。

显然，以胜义理论分析就会发现我们的分别念的确很粗大，未经观察时认为去者住是存在的，去者安住下来就是叫去者住，但实际上舍弃了去法的安住不是去者住，即便安住也绝不是去者住，得出最后的结论：“去者若当住，云何有此义？”这是破去者住。

最后一个颂词所破的能立是回，即返回。关于返回有不同的理解：舍弃住的行为，开始行走至目的地的过程，或者走到目的地之后再返回至出发处。

对方认为返回存在，因现量见之故，所以有去。所谓的返回是来去之果，如果来去之果——返回存在，以果推因则来去一定存在。那么去的能立——所谓的返回到底存不存在？分析时可知所谓的返回也不存在。

**去时无有回，去未去无回。  
所有去发回，皆同于去义。**

此颂词分两部分进行分析，“去时无有回，去未去无回”是正破返回，经过分析可得：返回确实不存在。

从三时角度对返回进行观察：

1、 去时——正在行走的路上有没有返回呢？

正在去的时候怎么可能返回呢？在去的行为结束以后才有返回，去的动作正在进行的过程中不可能有返回，因此，“去时无有回”。

2、 已去——“去未去无回”中第一个“去”指已去的道路，已去的道路上有没有返回呢？

因已经去的道路已不存在之故，所以不可能有返回。

3、未去——还没有走的道路上有没有返回呢？

未走的道路还没有形成，还没有去怎么会有返回呢？因此，未去无回。

除了正在走的道路、已经走的道路和还没有走的道路之外，没有第三种可能性，所以去时、已去、未去中都没有回。对方认为存在的所谓的返回无论从哪个地方都无法安立，因此对方妄图以返回的存在安立所谓的来去不应理。

在此反复强调一点：一个人到经堂听完课再回到精舍在名言当中是存在的，或者返回、出发、安住在名言当中都可以观待，怎样安立都可以，因为是虚幻无自性的来去。如果承许来去实有，因有回之故，那么以胜义理论分析可知：不单来去不存在，连返回也只是一种经不起分析观察的概念，任何一法均不可得。

如果能通达《中论》的很多甚深意义与根本推理，就会了知一切万法无自性的真正原因，并于从内心深处生起究竟空性的定解。在精通根本推理的基础上学习抉择《中论》的究竟意趣的《入中论》，就会明白《中论》中所抉择的空性绝对只能通过离戏空来抉择，从而获得趣入《中论》的殊胜方便，否则如以单空来抉择《中论》的空性则有三大太过，如是才能逐渐把中观的体系梳理清楚。

在精通《中论》推理的基础上再学习抉择《中论》修行次第的《中观四百论》。龙树菩萨在撰著完成《中论》之后，有些人认为《中论》纯粹是为了辩论的，没有修行次第，圣天菩萨为了开显《中论》的修行次第而造了《中观四百论》，前面的四品讲出离心，中间四品讲菩提心等，后八品抉择空性，从而揭示修行空性的殊胜次第。同样，《入中论》和《智慧品》等都是为了通达《中观根本慧论》中所讲到的推理，并在此基础上进一步深入抉择。

《中论》推理非常具体，如果认真仔细学习完全可以精通其推理方式，从而能够完全了达打破相续中实执的方式与方法。

下面将颂词的第二个部分：“所有去发回，皆同于去义”是对所有能立的总结。

在分析观察时，住所有的能立——所谓的去、出发、返回均不存在，皆同于去义。上师在注释中讲到后两句颂词是破住等具有存在之能立，因为前面对住已经作了分析，此处对住的能立进行重点分析。

“所有去发回”的意思是：住是存在的，因有去的缘故；住是存在的，因有出发的缘故；住是存在的，因有返回的缘故。实际“去发回”这三个是安立住的能立。

住到底存不存在？如果以“去发回”作为住的能立，所谓的住是没有的，其分析方式“皆同于去义”；

首先，去不存在。以所谓的去和住的对治关系来成立住，通过住来成立去，但实际上住不成立，因为去不存在之缘故。上师在注释中以“住者则不去，不住者不去，离住不住者，何有第三去？”来遮破去法，从而安立住不存在；当然也可通过前文“去者则不住，不去者不住，离去不去者，何有第三住？”的方式进行破住；

其次，出发不存在。前面破去的发是：“已去中无发，未去中无发，去时中无发，何处当有发？”此处破斥成立住的发，将其换成“已去中无住，未去中无住，去时中无住，何处当有住？”来安立发不存在。

最后，回不存在。破斥对方“以回之能立来成立去”的观点：“去时无有回，去未去无回。”此处破成立住的回是：“住时无有回，住未住无回。”以此来了知回不存在。通过回来安立住的分析方式皆同于去义，整个观察住之能立不存在的系统与观察去不存在的理论系统完全相同。

此科判重点抉择：住的能立不存在与去的能立不存在是相同的道理，对去的能立，出发的能立和返回的能立进行一一驳斥，最后得出：能立等同于所立，所立不存在能立也不存在，能立和所立都不存在均无实义的结论。因此，将其能立、所立全部遮破，由此可了知一切万法无自性的究竟观点。