

《龙树心庄严》

图书基本信息

书名：《龙树心庄严》

13位ISBN编号：9787105057542

10位ISBN编号：7105057548

出版时间：2003

出版社：民族出版社

作者：根登曲佩

译者：白玛旺杰

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com

《龙树心庄严》

内容概要

打着反佛教旗子的真佛教

《龙树心庄严》

作者简介

疯子。
罪犯。
大成就者。
他全占了。

《龙树心庄严》

精彩短评

- 1、应成派：自空，无遮，他许；
事实师：他空，非遮，自许、共许。
- 2、人书都好，可惜没有超出时代环境

1、前一半译者的思路还跟得上原作可是后一半就跟不上了所以翻译有问题好在这是一本原作与汉译对照读物读者可以自己对照中观精要前言南凯诺布著根登曲佩大师,二十世纪誉满雪域藏区的伟大学者,他不仅精通般若,中观,因明,俱舍,律藏等佛教显宗的五部大论;而且对文学,历史,语言,哲学等各种现代新兴的学科,均有很深的造诣.根登曲佩大师一生非凡的事迹,在各种各样的传记出版刊物中,有详细的记载.故此,无需我在这里作更多的介绍了.根登曲佩大师,对佛教显密二乘深邃的内容,有其独到的领悟.从他所著的《中观精要》中,我们便可以领略到其思想的深邃与精练.根登曲佩大师,通融显密大意,他把佛教思想的要旨,与龙树菩萨中观思想的真实内容,恰如其份地表达出来.因此,任何一位探求佛教真谛的人,不论是信徒,还是探讨学术的研究者,只要怀着一颗不带偏见的公正之心,认真研读这部伟大的著作,一定能对佛教教义的真实内涵,产生一个清晰明朗的认知.遗憾的是,一直到今天为至,这部清晰而简明地阐述中观思想要旨的伟大著作,只能为那些精通西藏语文的人们独自享用.不懂藏语文的外国学者,虽然诚心地苦苦寻找佛教的真谛.但是,他们一直没有机会能够欣赏到这部著作中所隐含的妙趣.今天,来自安多的著名学者白玛旺杰先生,意识到这种事实所造成的缺憾.于是,他克服种种困难,把这部伟大的著作首次翻译成中文,呈献在华语世界的读者面前.这样,华语世界的读者们,也能够直接感触到根登曲佩大师的思想脉搏了.这本著作的翻译,意义深远,功德无量.在此,我向译者白玛旺杰先生,以及对他所付出的勤劳表示最大的敬意.随著这本翻译著作的出版发行,我诚心祝愿,所有寻求佛教理义的人们,能够如愿以偿,了悟通达佛教的真实思想.吉祥圆满 西元二零零二年元月二十日根登曲佩大师略传 白玛旺杰著 二十世纪,西藏历史上群贤辈出,人才济济.然而,根登曲佩大师,以他卓越非凡的天才与精深广博的学识,成为西藏近代史上最出类拔萃的学者.他直接接受了传统经院的完整教育.又不拘泥于传统的束缚;他浏览现代各种学科,掌握数种外国语言,成为西藏历史上的第一位「现代学者」.他是一位饱学佛教五大部的班智达,天赋很高的艺术家,才华横溢的诗人,辩才无碍的逻辑学家,博古通今的历史学家,杰出的翻译家.....然而,其放荡不羁的个性与离经叛道的思想,又使他成为现代西藏历史上最具争议的人物.一九零三年,根登曲佩大师出身在安多热贡(Amdo reb gong)地区,一个叫雪邦的小村庄,父亲阿赖杰颇,一位旧译密派的瑜伽行者,主修宁玛派的「龙钦心髓」,是根登曲佩幼小时代的启蒙老师.母亲白玛吉,一位受尽劳苦的普通藏妇.小时候,家里人叫他任增南杰(rig 'dzin nam rgyal).七岁时,父亲突然病逝,留下孤儿寡母,相依为命.不久,著名伏藏大师,索甲仁波切(Gter ston bsod rgyal)应邀来到安多地区,在省府西宁讲授密法.根登曲佩母子两人也跟著众人去参加法会.在聆听佛法的数千人当中,索甲仁波切一眼认出这位灵异的小儿童,是宁玛派高僧多札(rdo brag)活佛的转世灵童.於是,索甲仁波切唤这位幼童到自己的法座前,像一位久别重逢的老朋友,仁波切紧紧握著幼童的小手,与他进行亲切长久的寒暄,并在次日,特为他举行「长寿佛」的灌顶,并赠送一条哈达.之後不久,这位年仅七岁的小幼童,便进入迪扎寺,削发为僧,取名为根登曲佩.迪扎寺(rdu tsha dgon pa)是安多地区的一处古刹名寺,虽然是一处黄教格鲁派的道场,但其自由开放的学风,吸引了很多不同派别的学者.这里,教戒严谨,学风浓厚,尤其以哲学辩论著称.安多地区的很多名僧都曾在这里学习过.根登曲佩自幼天资聪颖,初入迪扎寺,就已经显露出其非凡的才智.九岁时,他完成的一首古体藏文诗,成为人们争相传诵的杰作.三年之後,转学到安多地区最大的佛教学府---拉卜楞寺院(bla brng dgon pa),主修因明逻辑,般若中观等.他智慧具足,通达经典,常常在因明辩论中显示过人的才智.在一次佛理大辩论中,他甚至对拉卜楞寺作为教材的最高经典提出质疑,驳得维护最高经典的佛教权威们,个个哑口无言.「善辩智者根登曲佩」之美名,在拉卜楞寺各学院的喇嘛僧侣当中不胫而走.二十四岁时,根登曲佩远离家乡,来到西藏首府拉萨,进入哲蚌寺学习,师从喜饶嘉措(Shes Rab Rgya Mtsho, 1884-1968)大师.(喜饶嘉措大师,当时西藏佛教界的最高权威,十三世达赖喇嘛的至交.後来,中共取得政权之後,他曾出任过「中国佛教」协会主席与青海省副省长等高职).根登曲佩与喜饶嘉措大师,都是极富鲜明个性的两个人物.根登不是喜饶的崇拜者,而是喜饶大师的畏友,他经常在课堂上向喜饶大师嘲讽,发难;而作为全藏第一流学者的喜饶大师,性格刚烈,潇洒不羁,能言善辩,也不会轻易屈服根登曲佩的挑战.於是,安静的课堂,常常成为他们师徒两人进行激烈论战的辩论场.为此,根登曲佩後来追述道:「尽管喜饶嘉措大师装著在给我教书,但他教不了我什麼,我反驳他提出的任何观点,我们之间常常发生辩论,为此,他从来不叫我的名字,而直呼我为「疯子」.像所有的天才人物一样,根登曲佩生性不喜欢在课堂上苦读死书,在哲蚌寺的七年期间,他没有花费很多心思在佛教经典的研究之上.但他喜好辩论,常常向权威提出挑战与诘难,进行辩论.有一次,他来到辩经场上,直接向闻思学院的大堪布提出挑战,经过一阵激烈的辩论,大堪布无言以答,只得低下头来屈服了.另外,根登曲佩还擅长画像,特别对素描,更具独到的修养与深厚的功底.他所画的佛菩萨神像,庄严

逼真;他所描的人物肖像,微妙维肖.在哲蚌寺学习期间,以及后来在尼泊尔,印度等地游历考察的日子里,他曾给别人画过素描像,来解决当时的「生计糊口」.但是,他从来没有卖过一幅自己所画的佛像给别人.可见,根登曲佩人格之高尚,以及他对佛菩萨发自内心的敬崇.根登曲佩好学执著,但从来不追求「虚名头衔」.他认为一个真正的学者,不需要用「学位」等头衔来粉饰装点,他说「如果精通显密经典的内容,就应该把佛教的义理,实践于日常生活的善恶取舍之上,追求「格西」之虚名,有何利益就在临近拉萨「祈愿大法会」的时候,根登曲佩放弃参加考「格西」学位的机会,毅然离开哲蚌寺,开始游学四方.一九三四年,离开哲蚌寺之后,根登曲佩便陪同印度梵文学者罗侯罗(Rahula Sankrityayana, 1893-1963),在藏北热振寺,潘波等其他佛教名胜古迹,进行旅游考察,寻找古代时遗留下来的梵文经典著作.之后,他们途经萨迦等地,一同前往尼泊尔,印度.在这段共同旅行的日子里,根登曲佩开始从罗侯罗学习梵文,他们成为生死至交.抵达印度之后,根登曲佩开始撰写《巡礼周国记》,详细介绍游历途中的见闻,以及西藏,印度,尼泊尔,斯里兰卡等国的人文历史.次年,根登曲佩再次陪同班智达罗侯罗与另外一名印度学者,返回西藏.在萨迦,夏鲁等寺院进行为期六个月的考察.后来,根登曲佩从一位来自锡金国的天主教老修女那儿开始学习英文,在那位老修女的指导下,根登曲佩仅在短短六个月的时间里,便通过了英语大学入学所要求的考试.之后,在俄国藏学家,佛教学家乔治罗雷齐(Gerge Roerich, 1902-1961)的请求下,根登曲佩与老修女一同前往印度库鲁(Kulu)地方,在那儿他们共同把法称论师的《释量论》译成英文.另外,根登曲佩还帮助乔治,完成藏族历史名著《青史》(deb thar sngon po)的英文翻译.根登曲佩在印度总共生活了十二年,其中一年多时间是在斯里兰卡度过的.在那儿,他学习了古老的巴利文,并把著名的《法句经》(Dharmapada),直接从巴利文翻译成藏文.在印度期间,根登曲佩还从库诺喇嘛丹增坚参(Bstan 'dzin rgyal mtshan)处学习梵文.库诺喇嘛对根登曲佩敏锐的才思惊叹不已.他说:「我用一个星期中方能记住的梵文经典,他却用一天的时间,便能滚瓜烂熟了」.这段时期,也是他创作与翻译的高峰时期.他把《沙恭达拉》(Shakuntala),《罗摩衍那》(Ramayan),《信仰瑜伽---黑大自在天之歌》,《事业瑜伽》,《度母的圣言》等九部古印度文学名著从梵文译成藏文,他把公元七,八世纪寂天(Shantideva)论师的《入菩萨行论》中的智慧品,由梵文翻译成英文.应西藏政府的要求,他还把大英帝国的军事口令翻译成藏文.著有《唯识概论》,《古印度非佛教哲学思想论》,《简论外道内部之分歧》,《中观精要》,《世界广论》,《天竺游记》,《白史》,《欲论》,《经血研究》,《三十颂与自性论》,《藏文古体诗的疑难》,《致卓玛央宗》,《度母礼赞》,《思无常之歌》等四十多部著作与文章,内容包括宗教哲学,语言文字,历史掌故,地理风貌,医学药术,情欲性爱,花草树木,诗歌艺术.一九四五年,根登曲佩回到阔别多年的西藏.在拉萨,他帮助蒙古学者格西曲扎(dge bshes chos grags)编著一本兼收百科的当代《藏文大词典》;在贵族少爷霍康索南班觉(Hor kang bsod nam dpal 'byor)的赞助下,他的历史名著《白史》(deb ther dkar po)在拉萨问世了.许多慕名而来的求学者,经常到他的住所,向他求教哲学,历史,语言,宗教,诗歌,外语等各种各样的问题.在这些求知者当中,有身披袈裟的喇嘛格西,也有俗装打扮的文人学者,其中不乏社会名流.达瓦桑波(zal wa bzang po),是一位来自康区的宁玛派高僧,他拜根登曲佩为师,从根登曲佩处学习中观哲学.后来,达瓦桑波把《中观哲学》的讲稿内容,整理成册,刊印为《解析中观精深奥义的嘉言-----龙树思想庄严论》(Dbu ma'i zab gdad snying por dril ba'i legs bshad klu sgrub dgongs rgyan)简称《中观精要》,在拉萨与印度噶伦博两个地方先后出版.该书一出版,在整个藏区,引起悍然大波,成为近代西藏佛教史上,最具争议的一本佛教哲学著作.在根登曲佩返回西藏的第二年,即公元一九四七年,他突然遭到西藏政府的囚禁.当时的实权人物索尔康(zur khang dbang chen dge legs),控告根登曲佩是一位共产主义分子.但是,根登曲佩被捕的真正原因,可能与他在印度噶伦博期间,结识一批具有现代改革意识的藏族青年有关.在那儿,他直接参与这批青年人的活动;翻译,宣传孙中山先生的「三民主义」思想;起草「西藏议会宪法」草案,企图以民主方式改革当时的西藏政体.这些活动,无疑地激怒了当时摄政时代代表贵族利益的政权.另外,根登曲佩充满叛逆的个性,与放荡自由的思想,也与传统经院学派哲学中的保守思想格格不入,他成为保守思想眼中的异类.然而,谈到自己为何被遭拘捕时,根登曲佩认为,他的被捕完全是英国人的阴谋,因为他所研究的西藏历史,证实了西藏是一个独立的国家,并且证实了其疆域曾经扩展到印度的境内,英国人害怕中国人占领西藏之后,会把西藏现有的疆域包括印度部分统统规划在自己的版图中.所以,以「共党分子」的罪名,把他囚禁起来.当局把根登曲佩关押之后,就开始在他的住处翻箱捣柜,搜索所有的手稿文件,以期获得所谓的「罪证」,但是,除了一箱子的书籍之外(这一箱子书是一生轻财的根登曲佩所拥有的全部家当),他们在他的房间里没有找到任何罪证.于是,就采用拷打来进行逼供,根登曲佩否认所有强加在他头上的莫须有的罪状.然而,那是一个预谋良久的陷阱,不管根登曲佩多麽无辜,多麽清白,他不可避免地被卷入那场阴谋之中.在漫长的牢狱生活中,他开始成为一个嗜酒如命的酒徒与烟瘾子,整天以酒精与烟草来刺激,麻醉自己所遭受的屈辱与不公.在监

《龙树心庄严》

狱里,他还与一位来自藏北的文盲牧羊女住在一起,酒过耳热,兴致所达之际,偶然还写一两首诗,来抒发内心厌世的情绪.就这样,他在监狱里生活了整整两年多.到了公元一九五〇年,当十六岁的十四世达赖喇嘛执政,宣布释放所有在押的犯人之后,根登曲佩方能同其他犯人一样,获得了自由.但是,此时走出监狱之门的根登曲佩,已非昔日放荡潇洒的他了,他被完全摧残了,他衣衫烂褛,蓬头垢面,步履蹒跚,消瘦的身体像一根柴杆,活像在山洞中苦修的「米拉日巴」.两个多月,他拒绝梳洗,满头凌乱的头发长到腰间,一副颓丧,潦倒的形象,使人见了心中寒栗.他形容自己像一个「琉璃宝石」,被石头砸碎了,永远也回复不到原来的样子.然而,不幸与悲惨的遭遇,不曾剥夺他善辩的天性.他依然是一个思维敏捷,辩才无碍,时时嘲弄附庸的反叛者.有一次,哲蚌寺的五位格西到他简陋的房间造访他,他从窗户远远看到他们进来,心想这次要好好戏弄他们一番,便立刻叼起一支烟抽吸,在五位格西刚刚踏进他的门框时,他故意到佛坛前把烟灰抖在一尊佛像上,五位格西见状,大惊失色,惊呼道:「你疯了,岂敢如此造孽」.而根登曲佩却反问到:「佛,跟你我一样,也有苦乐的感受吗」.五位格西联合起来与他进行辩论,最后还是被他驳得词穷理屈,五位格西一个个哑口无言.其中一位格西还在事后承认道:「我学了一辈子佛学理论,自以为是满腹经纶,但,自碰到根登曲佩之后,便觉得自己连佛教入门的皈依也不懂,真是虚度一生了,惭愧呀!」.无节制的烟酒,使他的健康状况日益恶化.尽管达赖喇嘛的私人医生,亲自为他诊断治疗,但此时,他已病入膏肓,任何高明的医术,均无回天之力了.两年之后的一天,也就是他弥留人世的一天,他把自己最亲近的一位学生叫到病床前,让学生给他念诵宗喀巴(dzong ka ba)大师的《缘起赞》(bren 'brel bstod pa)与米庞仁波切(mi pam ringpoche)的《大圆满祈祷文》(rdzogs chen gyi gzhi lam 'bras bu'i smon lam).听完之后,他欣慰地说:「太精彩了!我这个疯疯颠颠的人,算是没有虚度此生,我已经领略到了世上最精彩的东西.现在,听说在这个世界的下面,有一个非常有名的地方,不知去那儿看看会是什麽样子」.……天黑之后,学生回家去了,当这位学生在次日早晨返回时,却发现自己的老师在他回家之后不久便过世了.一颗伟大的心脏就这样永远地停止了跳动.这年,即公元一九五一年,这位英杰年仅四十八岁!!!中观精要 根登曲佩著 白玛旺杰 译我们所认为的一切「是」与「非」,都是依照「是非」在我们心中的显现来确定的.除此之外,再没有任何一种确定「是非」的其他方式了.因而,当有人问道:「这是否存在」时,对方回答:「这是存在的」.一问一答,实际上,是甲某在探问乙某:在你的心中显现出来的是「存在」还是「非存在」.乙某所答的「存在」二字,实际上也是表达一种思想,即:「在我心中显现出来的是存在」.如此类推,有关「善与恶」,「好与歹」,「美与丑」——等等.所有提问的根本目的,纯粹是为了探知对方的想法而已.对方所作的肯定回答,也纯粹是对方,依照自心中产生的想法来确定的.因此,两个意见相异的人,会因他们各自秉持的观点不同,而将无休无止的争论下去.至於他们达到一致的意见时,双方才会善甘罢休.当他们的意见达到一致时,他们将会把所共识到的问题,归纳到「存在」,「知识」,「真理」等范畴之内.这样,对同一问题持相同观点的人数越多,该问题也随之越具「分量」,变成「重要」的啦.但是,任何一个与此相异的观点,将会被斥责为「邪说」或「错乱感觉」,遭到多数人的围攻与唾弃的.有两种方式可以使相互分歧的意见达成一致:一,根据某经典:譬如,两位穆斯林信徒在争论骆驼之肉可否食用,但当他们读到古兰经中记载「骆驼之肉可食」的开许后,两人之间的争论便会自然平息下去.他们会在「骆驼之肉可食」之上达到一致的观点.二,根据某种逻辑事实:譬如,甲乙两人争论山背後有没有火,如果甲乙双方亲眼目睹到山顶上冒著烟时,也会在冒烟的事实之上,肯定山背後有火,从而达成一种共识.总之,通过眼识看见同一个事实,达到共同的认知,乃是我们人类所与生具有的特性.但是,我们是否可以根据多数人有相同的观点,便认为多数人的观点,是一个永恒不朽的真理呢.答案是否定的.因为在一个人人患有黄疸性肝炎的地方,所有的人都会将白海螺视为黄色,而不是白色.但是,白海螺依然是白色的海螺,它不会因为患有眼疾的人,视其为黄色而变质成黄色的啦.因此,不用说数百人,数千万人,所有的人类,甚至三千世界的所有生命,集合在一齐也不能够改变海螺是白色的事实.所以,我们所认为的「有」与「无」,「是」与「非」,仅仅是「有无」与「是非」,在我们心中的显现而已.因此,数百数千个意见相同的人集聚在一起,他们所认为正确的东西,便会自然成为一种不可扑灭的真理.而任何一个与其唱反调的声音,就会遭到诽谤,被斥为「邪说」了.一般我们讲到的「有」或「存在」等,是那些能够在我们心中可以显现的部分.而「无」与「非存在」则是那些不能够在我们心中显现的部分.「即非有,也非无」的法性,则应当属于后者之列,而非前者了.《四百颂》中记载(1):「是故世间众有情,莫不变成疯子焉」.月称菩萨对上述诗偈进行注解时,用一个极为精彩的例子,说明相同观点的多数人,是如何将持反对意见的少数人变弄成虚假不实.故事讲到,很久以前,某国有位精通占术的算命先生,一日,他跑到国王面前进言:「七天之内,将有一场大雨,任何一个人,只要雨水进入口中,将会统统变成疯子」.国王闻之,立刻派人把自己饮水专用的井口盖的严严实实,不让一滴雨水落入井中.而臣民百姓则没有国王的条件,雨水进入到口中,他们一个个地变成疯子了.此时,举国上下,唯独

《龙树心庄严》

国王一人保持清醒.但国王的行为举止,在臣民们的眼里就变得怪诞异常.于是,臣民们就异口同声地斥责国王,并讥讽国王才是真正的疯子.最後,出於万般无奈,国王本人也就饮雨水同流合污到疯子之列了.我们从无始生命的轮回中,如此深深地陷入并沉醉于无明之中.的确是名副其实的大疯子.因而,对於像我们这样的疯子所确认的「是」与「非」,「有」与「无」,又有什麼可以凭信的呢.这样的疯子即使千百万人凑在一起,也不能使他们所坚持的「是」或「非」变成有根有据的实事啦.当我们仔细地考量一下我们所认为的「有无」,「是非」等时,我们会发现,这一切无一例外地,都是由我们自己的心来确定的.那麽,我们是否可以信赖自己所认为正确的那些东西呢.答案仍然是否定的.因为我们的就像一位庸俗的算命先生一样,他滔滔不绝,满口胡言乱语,所言完全不著边际,但是,有时候,像瞎猫儿碰到死老鼠似的,偶尔也能说中一二.我们在日常生活中能够体会到这种飘忽不定的心思;早上认为是可靠的东西,到了下午又觉得已不可靠了;上半生认为是正确的东西,到了黄昏暮年,则会觉得完全是一件荒唐可笑的事情;十万穆斯林敬如圣明的东西,在十万佛教徒看来,是何等的荒诞不经.人们就这样将各自信奉的经典与自以为接近真相的逻辑,当成一种不可摧毁,坚如金刚的盾牌,并坚持认为惟有自己信从的祖师,才是最终的皈依.既然观点相同的多数人不能够判定真理,那麽,谁是真理真正的判决者呢.如果说一个权威的准则,才是真理的判决者的话,那麽,「权威的准则」又是什麼.是眼睛直视一桩柱子时,能够如是看见柱子的那颗心吗.如果答案是肯定的话,你又如何能够证明此心是真实的呢.在没搞清楚柱子是否存在之前,我们不可能得知,此心是否是一个合格的判断准则;在没有肯定此心是否是一个「权威标准」之前,我们也没有办法知道「柱子」存在与否了.如果我们以眼睛看到柱子,双手触摸到柱子,并且在旁边的朋友也同样看到柱子,作为柱子存在的理由的话,那就大错特错了.因为,所谓「柱子的存在」仅仅是由于手和眼睛,加之朋友之所见之下,产生的一种「共识」.你不可以仅凭这一点,就证明柱子是存在的了.因为,当我们眼睛昏花错乱时,你不可能保证你的双手与你的朋友就不会不受相同的影响的了.患有黄疸性肝炎的两个人,视白海螺为黄颜色的人,即便他们以手触摸白海螺,依然是错误地认知,但海螺仍是白色的.有些人会罗列出数百种「有无」,「是非」的原则,并危言耸听的宣布:「这些原则是由佛陀,龙树菩萨以及古印度的大乘师们规定的,非由我本人凭空杜撰.」但是,不管是佛陀的规定,龙树的规定,还是大乘规范师们的规定.说到底,这些规定,皆由宣说者本人自己定制的.世上没有一个聪明人士敢断言道:「吾心不欺!」因此,我们用于衡量「是非」,「善恶」等标准的那些圣旨,不也就变成无稽之谈了吗.只要在轮回当中,我们所认为的一切,都是由这个靠不住的心来作出决定的.但對於超越世间,不可思议的究竟法性,同样用这个心,去编造一系列思维模式,并强加一些概念,武断地做出决定的话,岂不是有点太过分了吗.是故,在整个被谎言与谬论充斥的世界里,我们也只能依靠这个荒谬,虚假的心,来认识周遭的一切了.但是,欲诚心探求真理的人们,首先应该清楚地明白:这个荒谬不实的心,是不中用的啦.如果我们能够彻底印证,此心为「真实」「不谬」的话,便可以据此来证实,判断其他的一切现象.但是,人们宣称自己的心是「正确」与「实在」时,往往只是一种顽固与骄诞的情绪在隐隐作怪.对此,月称(3)在《入中观论》(4)写到:「仅凭一句真理之故,是真理也.不能够将原本荒谬的东西改变成真理.」所以,无论我们是如何顽固地坚持自己的私见,「荒谬」仍然是「荒谬」,永远不能改变成真理.凡夫俗子,其心颠倒迷惑,我们也就不怪罪什麼了.但像佛护(5)这样的大智者,所宣称的「外境存在论」,被无著批得体无完肤;而无著(6)所宣称的「遍计所执不实有,而依他起性则实成」,却也遭到後世中观派大师们的冷嘲热讽.可见,对这些学贯古今的超级大师们,我们也不能轻易信之,更何况对一般人士呢!有诗言:「婴幼儿少至垂暮,变化莫测心不定,历历经验切身受,孰人还信当下心」.既然,在这个世界上,没有一件事是可以信赖的,那麽,如何是好呢.诚如前面所述,只要我们生活在这个世界上,除了服膺谎言,除了归心虚假,除了在虚设的谎言之上创制一些莫须有的原则与信条之外,没有其他任何选择.如果有人认为,我们现在所看到的山脉,大地,岩石,河流等,在我们成佛之後,所见依然相同的话,那就大错特错了.草的甘香味儿,只有驴子体内的意识方可感觉得到,一旦这种意识从驴子的身体内消失之後,驴子再也感觉不到草的甘香味儿了.公鸡有一种测时报晓的意识能力,一旦此意识从公鸡身体内消失之後,公鸡再也不能知晓夜间的早或晚了.我们人类的所有知识,都是通过眼耳鼻舌身五种知觉来护摄的,如果在五识之上,再另加一个意识的话,我们对外面世界的认识将会更加开阔;如果我们额头上的两只眼睛,不是左右横向,而是上下竖立地长的话,我们所看到的外部世界的形象与颜色将会大大地不一样的了.我们所认为的一切,都是由眼耳鼻舌身来提供的,除此之外,再也没有其他任何获取知识的途径了.所有的颜色与形状,是由额头上的双眼来摄识的;所有的声音,无一不是通过两只耳朵内耳膜的振动来听闻到的.通常,人类在功能低下,作用有限的五识之外再添加一个迷乱的心,与其为伍,武断地宣称:「所有的知识尽在我的认识之内」,把那些没能出现在自己心中的道理,归结到「无」与「非存在」的概念之中.这将无疑是万祸之根.佛陀曾清楚地表示,通过眼耳鼻舌身,远远不能体悟法性之实相.《三摩地王经

》(7)中言:「眼耳鼻识非正量,舌与身识非正量(8),如此五识非正量,菩萨圣道何益有」。修持圣道的目的,在于了解一个没曾经验过的未知世界.但是,我们自以为认识到的「超世间法」,却是以此岸世界,尤其是以人类本身的经验为模式创造出来的.比如说,因为人类喜好珠宝,所以密严佛土的土地,房屋也被各种奇异的珠宝装饰.佛报应身的三十二随好相,实际上,也是一些人类所赏心悦目的装束.让我们仔细地研究一下佛报应身,以及诸天神的装束,就会惊奇地发现,他们的装束,纯粹是古代印度帝王的打扮.虽然,诸《经藏》中一味的否认佛,以及诸天神的打扮不是由人类蓄意创造的.实际上,佛菩萨的道修功德,非凡夫俗子能够测量臆想到的.但是,为了激发那些凡夫俗子对佛菩萨的喜乐,敬爱,引生他们的信念,就采取用世间尊贵的帝王相,巧妙地引导众生归心向佛了.假如说,佛陀是诞生在汉地的话,那麽,庄严佛土的报应身,将一定会是一位留黑色长须,身穿龙袍的汉人模样.如果佛陀是出身在藏地的话,在庄严佛土,将一定会有一口直径五百由旬的大茶桶,里面盛满由如意宝牛的奶汁与如意宝树的叶子煮成的奶茶.由此可见,我们对佛与佛陀世界的描绘,仅仅是表现我们凡夫俗子的一种愿望而已.但佛的真正含义是什麽呢?诚如月称菩萨所言:「啊!世尊!吾等不能够领悟您深奥的密意」。佛的密意是不能用语言来宣说的,即便宣讲出来,远非我们凡夫的智力能够领达到的.所以,如果我们对佛之不可思议的方面,能够产生一丝敬畏的话,对佛所讲的「永恒与刹那相等」,「极微与世界相同」等等,也应该生起一点净信心才是.如果,我们把心当作一种衡量是非的尺子的话,心便会把「极微」,确定为物质的最小单位,也会把「宇宙」,确定为最大的物质形态.同时,还会确定,在小体积的「极微」中,不能容纳大体积的「宇宙」。所以,不管佛的神通能力有多大,他也不能够违背,或者破坏已成事实的原则.如果佛能够把「宇宙」,放进「极微」之内,他能否以同样的神通,把诸法改变成不待现于内心的「真实有」呢.他能否将众生,一下地改造成佛呢.佛是做不到这一点的,因为众生非佛,诸法性空之故.要不然,岂有佛力改变不了的现象呀.如果有人以仅仅宣布「极微与宇宙相同」,便成为世俗真理的诽谤者,成为邪说的鼓吹者的话.佛自己也亲口讲过:「极微与宇宙,大小相等」,那麽,佛本人不也就成为一个十足的断见,邪恶的实践者吗.总之,人们认为「极微」与「宇宙」,是两个根本相违的反体.但同时又认为,佛是针对一些特殊的情况,才宣说「极微与宇宙同等」之理论.这说明我们在一般逻辑上,也是漏洞百出的.实际上,佛看出极微与宇宙的不同,并不是表明佛威力过大,把两个体积大小不一的对等物,改变成等同之物.而是因为在佛的无二智慧性中,没有我们众生之大小相违的二元思想.佛穿透诸法实相,视大小平等一味.他从来没有通过任何一种神通变幻的能力,把一个非存在的事实,说成是存在的了.在我们心中,有与无,是与非,大与小,善与恶等,是相互对立著的.因而,「极微之中不容宇宙」之说,也是由我们这个被冠以「正量」的心,创造出来的一大奇迹.所以,我们应该明白,真正在示现神通的不是佛,而是我们自己.《入菩萨行论》的序言中讲到:「月称菩萨曾经从图中的母牛挤出奶汁,改变了人们执一切为实有的心。」如果这个现象世界是真实(量成)的话,图中之牛就不会有肠子,肺,奶乳等之类的内脏器官了.从一个没有内脏器官的图中之牛,能够挤出牛奶的话,说明月称菩萨在诽谤缘起的道理,岂能说他是改变人们的实执之心呢.《噶当师问道录》(9)中记载:某日,阿底峡尊者通过神通变幻,把自己的整个身体缩小後,钻进一个碗口大小的泥塑佛像之内.然後说道:「今天我所示演的这一切,在诡辩逻辑学家们的眼里,是极其矛盾的.就让他们这样认为好了.诸法之本性不就是如此吗(超越逻辑思维)对此,我阿底峡敢在印度,藏地的所有智者面前立誓。」在我们眼里,「非无,即有;非有,即无」.「有」与「无」不能并存,它们是直接相违的两个反体,「即非无也非有」,在我们看来是完全不可能的.所以,人们高声呼叫:「非小,即大,非大,即小」,「如果大与小无分别的话,因缘法则岂不就完全废了吗」等,人们还认为「大小同体」的观点,是对中观应成派抉择空性见时应当远离的「八离戏论」的最大挑战.显而易见,这是因为我们无法超越「有与无」的局限,在我们心中能够产生的也只是「有」或「无」,除「有与无」之外,我们再也不认识任何其他了.但是,我们不能据此就否认那些在我们心中未能显现的实事了.比如说,在藏北的边远牧区,除了牛羊的奶汁,人们对其他甜香的东西没有任何经验.所以,一提及甜香之物,这里的人们一定会自然地说:「啊!那是牛羊的奶汁,除了牛羊的奶汁,没有什麽甘甜之物的了。」在他们看来,不是奶汁的香甜之物,是完全不可能存在的.「非奶」与「香甜」,是最大的两个相违反体.如果跟他们争论说:除了牛羊的奶汁外,还有其他香甜之物的话,你在他们的眼里,将会成为一个诽谤真理的荒谬论者.假设,对于一位除了王某和李某以外,不认识其他任何人的人来说,如果他肯定了屋子里面住著一个人,并肯定了住著的人不是王某时.他便会不假思索地说,里面住著的人一定是李某.因为他只认识王某和李某,所以,他会坚持地认为,屋子里住著的人,不是王某的话,那一定就是李某的啦.我们的心就这样地,在有与无,在是与非等等之间漂来漂去.无法在一个「即非有,又非无」之上定住下来.佛陀本人曾清楚地宣讲:「中观之道,即不落有无两边的中庸之道。」佛陀在《摩诃迦叶尊者品》中讲:「谓迦叶有,是一边;谓迦叶无,则是另一边.有无二边的中央之道,则是超越语言,思维的中观道」。《宝积经》(10)载:「有无即是一争

执；净与污也一争执，争执不化痛苦因，无争便能得解脱。」但是，现代的某些学者们，一旦耳闻到诸如「非有」，「非无」之类的教言时，马上会就地打听，这类教言，出自何人之口。如果得知这类教言，是由藏地古代学者们提出来的话，便会用恶毒的语言去攻击，污辱，说这种学者是持断见的蠢货。但是，一旦听说这些教言是佛陀和龙树菩萨所讲的话，就会马上改变态度，说「非有，意指非真实有；非无，即指在世俗假有之上并非无耶。」他们使用这样的文字，来修饰，补丁自己的观点，企图把佛菩萨的教言与自己的心意结合起来。实际上，他们这样做，是害怕批评佛菩萨後，会被背上恶人断见者的唐坏名声。敢指责藏地古代学者们的话，则将成为挑战权威的英雄汉。「非无」，「非有」，「离言」，「性空」等概念术语，在佛菩萨的经论中出现的次数，与在藏地古代学者们的著作中出现的次数，差不多一样，几乎不相上下。但一听到藏地学者，提出一些诸如「法性本空，远离言思」的观点时，有些人就会马上把它说成是疯话，断见，并加以抨击。但是，也许有人会作出稍微谦恭的姿态，言：「虽然，藏地古代学者们，在思想见地上没有什麼大的出入。但在阐述过程中，就没有像宗喀巴大师那麽清楚罢了。」既如此，我们也可以这样说：「佛陀在他所证悟的见地上，没有什麼太大的出入。但在阐述自己的思想时，就竟讲一些『般若智慧，远离思议』，『有者，即属性有；无者，即属性无』之类的语言。」为此，格鲁派的一些学者，又用一些美丽的语言粉饰说：「实成即是者，即属性为实成；非有者，即属性非有」。所以，我们为何不可说，「佛陀本人的宣法讲道方式，也不够精确的了」呢。所以，如果想排斥上述观点的话，就把古代藏人的观点与佛的观点一并排斥；接纳他们的观点的话，也一齐接纳。请不要因为害怕被众人唾弃而随意改变自己口中之舌，去愚弄欺骗众人。作为一个「真理」的追求者，首先应该明白，我们所认识到的一切，均无任何根据，纯粹是一种心理的臆造。如果仅仅对这麼一丁点儿的了解，就感觉坐立不安的话，那麽，这种恐慌与不安，实际上，是对空性见地的一种原始惧怕。否则，人们没有任何理由，如此这般地，把有与无，是与非，净与污，善与恶，佛与众生，天堂与地狱等等，二元观念，硬说成是「真实不欺」的因缘法则，并极尽所能地捍卫与护持。认为与因缘法则相违是断见邪说，还说什麼「需要破除的并非因缘二论，而是在因缘二论之外的实成」。如此怪论，完全是出自于那些沉溺在文字游戏中的学者们之口的。在他们看来，常常伴随于我们心中的「自我意识」，不是我执，所以就不能破除。但是，什麼是俱生我执呢。假如一个人对你说「你是贼」时，你会马上反驳你为什麼说我是贼呢！？」此时，一个赤裸裸的自我，从你的心里跃出来进行自卫，那便是俱生我执。如果说，经常相随于我们的这个意识，是正量标准的话。那麽，当听到有人说「你是贼」时，在心中所产生的自我防卫意识，也只不过是加强了一点在我们心中的所谓正量标准而已。怎麼会是「实有执」了呢。如果说它是实有执，那麽，当别人说「佛非皈依处」时，我们立即会反问「佛为何不是皈依处呢」。这种本能的反应，不也是一种实有执了吗。同样，当别人说「此非瓶」时，我们本能式的反驳「这不是瓶子，又是什麼」「我敢肯定这就是瓶子」，这种强烈的认同意识，也是对瓶子的实有执，怎麼会成为正量标准的了呢。故之，依他们来看，当意识处于微弱状态时，此意识是正量标准。但当它发生了变化，成为一种强烈的意识时，便像一棵被风吹动的树，倒向实执那一边去了。这种（逻辑）不也太离谱了吗。「证悟空性，首先要了解空性的障碍」这是一种极为普遍的说法。宗喀巴大师也说：「在没有证悟空性之前，纯粹存在与真实存在；真实非存在与纯粹非存在之间，是很难区分开来的。」他还认为，中观应成派与中观自续派之间，很难找到共识的最终原因也在于此。所以，在没有证悟空性之前，我们没法辨别出一个不受意识支配的真实有，也没法相信被假模假样地辨认出来的所谓空性障碍。有些人认为，当我们的心理产生「此瓶存在」的意识活动时，随之也会产生「此瓶真实有」的执著心理。并认为意识活动与执著心理两者很难区别开来。那麽，理性与实执，一个被认为是成佛的首要条件，另一个则被认为是所有过患的母胎。但此二者彼此相似，几近乱真，如同形影相随，很难分辨去舍。故此，没有必要为之分野划界，统统否定破除便就是了。如果说，认为「天亮了」的心是正量心，那麽，「该整装系带」的念头，也应该是正量心。同样，「喝茶」，「吃糌巴」等等所有心思念头，都是地地道道的正量心。所以一天到晚，在我们的意念活动中，没有一个念头是应该被否认，被破除的。试问，那个被称为「实执」，应予破除否认的心，是从何而生的呢。从无始生命起，我们业已深知熟悉的这个「实执心」，如果在一天时间内，在我们心里仅仅产生一两次，实属离奇稀有的了。我们对那些习惯了的事情，往往会产生第一个反映。譬如说，当你在路上遇见自己的父亲-----一个婆罗门大师走过来时，你的第一反映一定会是「噢！我父亲来了」。而不会是什麼「婆罗门来了」，「大师来了」之类的了。这些在《因明学》(11)的著作中已详细论及。从无始以来，我们深深地习惯于「实执心」，所以，当我们看到「瓶子」时，第一个反映一定会是此瓶子为「实有」的心了。因此，不管我们对瓶子，柱子，存在，非存在等，进行如何的思维分析与逻辑推理，来加以否定。也不能将把眼前活生生的瓶子置若罔闻，而去否定瓶子实体之外的一个抽象「实执」。对于这点，不要说古代的学者们，连格鲁派中，具有实证经验的贤哲们，也都考虑得非常周详。比如，章嘉仁波切(12)曾经不悦地批评那些不切实际者们说：「忽略这个生动活泼的现象世界，寻找一个不复存在的免角去否定」，贡唐丹贝卓美(13)

与班禅罗桑曲坚(14)等大师也曾发表过相同的观点.有些人认为,如果用合理思维去否认瓶子,柱子的存在,就会产生一种虚无飘渺的断见,为此而忧心忡忡.其实,这是一种不必要的担心.因为,看著一个实实在在的瓶子在自己眼前,凡夫俗子的心里,绝对不可能产生「此瓶完全不存在」的「断见」.如果在眼睛看到柱子,双手触摸到柱子的情况下,依然能够产生一种「此瓶虽然现于我前,但实际上是空的」,这样一种有感而发的念头的話.这种念头即是现空不二的中观之见,怎麼会成为断见呢.总之,认为瓶子根本不存在,或者,眼睛亲自看见柱子,心里油然而生起一种虚妄不实的感应的話,就没有什麼理由害怕成为断见的了.有诗云:「心中虽然断为无,双眼望见活脱脱,黄帽堪布虽未宣,早知此为虚幻心。」如果把黄金,石土,草木一齐掷入火中焚烧的话,能燃烧掉的,就会被烧成灰土;未能烧毁的,则将遗留下来.同样的道理,如果用合理思维,对一切现象世界,不加以区别进行否定的話,一个虚幻不实的世界,将会遗留下来.所以,我们不能够把原本虚幻的因缘法,从诸多现象中分割出来,让它独自保持圣洁,不染受合理思维判断的影响.不承认「常规真理」,并不意味着对因缘法也应采取持疑的态度.因为,所谓的「常规真理」,就是学者们为了把常规世界的现象,进行分割演绎时,所采用的三段式逻辑(15).实际上,是那些学者们,本著维护自己观点的目的,用无明杂染的宗派之见,对现象世界进行一系列的特徵描述後,根据自己的概念推断抉择一个自认为正确的东西,并冠之以「真理」,「信实」,「不欺」.也就是说,所谓的「真理」,只是六道轮回中的生命,其心中与生俱有的意识,在不同环境条件下的一种转换与变相罢了.比如说,当小孩的手接触到火时,小孩会「呱呱」地哭喊起来,其父亲走过来,会带著教训的口气给小孩讲述道:「你的手是肉做的,而火是烧烫的.手触到火上,当然会被烧痛的」.这样,通过权威的经教与讲述道理的方式,「真理」就被创造出来了.所以,只要我们能够感知大地,岩石,山脉等现象的存在,我们就无法否认「三宝」,「业果」,「因缘」等现象的存在了.如果一个人对需要感知的世界,即感官世界以外的东西,没有一丝的感应;而仅仅感应到,一些不需感应的感觉世界的話,那麼,此人一定是一位无精神追求的凡夫俗子.一旦我们达到了古代咒师们所描述的「究竟法性,超越思议」的境界时,大地,岩石,因缘,三宝等,所有善恶中性的感觉将统统消失,取而代之的将是体意双运,二谛双运,善恶双运,吉凶双运.彼时,遍知一切智慧的千千万万部分,将圆融在真实法性的智慧中,与之变成一体.一般而言,我们凡夫俗子对于自己所相信的东西,有些是出於情愿,有些是出於不情愿,也有些是出於无可奈何.但是归根到底,莫过于相信自己的感觉罢了.因而,所谓的「信奉」,就是指经验感觉的力量,迫使我们的意识,不由自主地去偏执某一外境.没有人会把梦中的经验当真.但是,睡梦中出现的苦乐以及种种恐怖可怕的感觉与感受,我们不得不服.比如说,梦见自己从一个万丈高的悬崖往下坠落,如果按照三段逻辑的推理,那将是必死无疑的了.但,梦境出现了转机,从悬崖上掉下来,又从谷底返回,升飞到天空.此等现象,以逻辑推理,则是完全不能够成立的.从悬崖上坠落时的恐惧感;还有飞升腾空的欢乐心情.种种经验的变化,对我们的心而言,又是无法否认的实事.鱼儿可以在水中悠闲自得,而人在水中,则害怕被水淹死.不同的觉受,对鱼儿和人,都是不得不接纳的实事.区分「我方承许」(16)与「他方承许」(17),是中观应成派理论中,最与众不同的特点.「他方承许」是指还没有从二元观念的束缚中解脱出来的凡夫俗子,对某一现象所作的不由自主的承许.但是,凡夫俗子的任何感觉与想法,则不能被证悟法性的瑜伽师主观地接受.此即中观应成派所指的「我方承许」.当一位没有任何主张的立论者(诘难者),在禅定状态中一言不发时,有主张的敌论者.以权威的经教,或以严密的逻辑,对立论者进行辩论时,所回答的将纯粹是他自己的主张.所以,这个「无主张」的思想,如果用文字,概念,特别用诡辩逻辑去描述的话,是极其不适合的.从心底里接受「大地的存在」,是屬於「我方承许」,出于无可奈何,迫不得已地承认「大地的存在」,即屬「他方承许」.佛陀在菩提树下合目静坐七日,是佛陀本人「无承许」的观点.但,转法轮,讲述四圣谛法,引导众生开悟解脱,则是以慈悲为原则的「他方承许」.其实,这并非中观应成一派独有的见识,任何一个承认世俗谛与真义谛,了义与不了义的宗派,都有相同的见解.《释量论》(18)中也讲到:「真如本性,平等无别;超然姿态,静待外境」,在很多梵文的注解中清楚的讲到,佛陀在讲经说法时,也承许物质世界的存在.每个人的思维,觉受,以及表达方式,都是以主观的「我方承许」与情面的「他方承许」两方面表现出来.如果依此为依据,宣布佛陀与众生的思维与觉受也一样的話,就没有人会相信的啦.在现代寺院的一般辩经中,如果你害怕被对方驳倒的话,最好的方法莫过于保持不答复的姿态,对对方抛出的任何一个诘难,均作「不维护任何主张」,「不维护任何主张」的答复.便能在玩笑与嬉戏中,轻而易举地击败所有的诘难者.三段式逻辑,是在人们的分别心之上建立起来的.如果你把它作为一种武器,想去击败理论上的敌手的话,其结果只能是搬起石头砸自己的脚;如果用它去攻击「不维护任何主张」的观点的话,进入法界的入口处,又被封锁地严严实实.所以,陈那(19)在《集量论》中对逻辑的种种缺陷进行了深入的剖析.知识,建立于二元思想之上,正量,取决于真假外境.在不实的虚妄中,二者如此地相互依托,孰人能够凭信「常规真理」.世间规则,未经研究与分析,宗派理论,经过切磋与提炼.二者相依托,互为根

据。孰人能够凭信“常规真理”，仅是一种心灵的变幻，此世界虚妄不实。而其固有的自性，则不以心灵而变化。真实与虚幻，相互交替。孰人能够凭信「常规真理」。立论者，企图掩饰自己天大的过失，敌论者，计较他人针眼般的瑕疵，此胜则彼负，如日夜之更替。孰人能够凭信「常规真理」。现而不实，破除执著。实有的常见，非现不实，摒弃虚无飘渺的断见。一种原则否定另一种原则，孰人能够凭信「常规真理」。实有执著，造成对朋友的依恋，正量标准，认识到朋友的恩惠。增加贪欲，其二者不分伯仲。孰人能够凭信「常规世界」的真理。实有执著，认为敌人是真实的，正量标准，认识到敌人的威胁。增加怨恨，二者不分上下，孰人能够凭信「常规世界」的真理。推理逻辑(比量)来自于心的感性经验，而现实中的真假又靠推论逻辑来判断。儿子的诞生，证明了父亲的存在，孰人能够凭信「常规世界」的真理。理论的建立，源自于创始者们的思想，创始者们的思想，又是通过理论来证实的。如果能够自作主张，何需依赖别人，如果不能自作主张，谁人可以信赖。正确的理论，引自于权威的经典，而经典的权威与否，又要靠理论来印证。理论中能够领悟到的话，何必苦苦求寻权威，理论中领悟不到的话，权威何有所用。弥勒佛示现真身，无著菩萨仅见母狗一条(20)，不要轻信，未被检验的第一感觉(自然心)。中观(21)与唯识(22)，观点相反，势不两立。谁敢相信那些智者的思想。凡人寻求真理，得悟天生的实执心，才是衰败的根源。而学究们找寻真理，得到的，却是更加糟糕的「被宗派异说染污的实执心」。(遍计实执)在「有无」，「是非」，「真假」等，被喋喋不休地，争论的世界里，经常所见到的，被称为「知识」，熟练习惯了的一切，就成了「正量标准」。多数人的喜好，变成真理，众所公认的一切，成为心所归依的教派理论。每个人，有自己不同的判断标准，金刚磐石般的圣旨，被人们用作判断是非的依据。每翻一座山，人们信奉一种不同的宗教，有数千位智愚不等的人，哄起而信从。他们各自宣称「惟有此派，真实不欺」，对如此之自我标榜，同类者，闻之将欢乐喝彩。而别人听后，将会感觉反胃恶心。在生命轮回的六道世界里，十人赞同，却有百人反对。人类所见闻到的，天神闻所未闻，因而，谁能判断真假的区别。毕生致力于智慧的追求，哲人，有时也难免失误。因此，莫把世间颠倒的感觉，当成一种「正量标准」。心怀己所需要，己所喜爱的心思，并视之为衡量一切的，「正量标准」。这像是在海市蜃楼，消失的空地上，复见珠宝，堆积如山的幻景一样。每一次，脸部表情的变化；还有，镜子层面稍微的更变，均可导致镜中影像，现示异样的面目。知识---飘忽不定的镜中影映，定会在变化中过时，消隐。智力分析，使我们对存在产生怀疑，手指触针，又使我们感觉存在的真实。难道，针刺的痛觉，只是手指的感受抑或，感觉会错乱，疼痛非实在呢。探求存在的根源，怀疑到存在的实在性，得悟出存在的非实在，又想到存在的真实。追求真实，得到的却是虚幻，经验到虚幻，又觉得虚幻本身是真实的。说中观派不承许任何观点，并不意味着他们一辈子就缄口不语，月称菩萨也曾讲到：「这是那烂陀寺院(23)，我是月称，这是我的袈裟，佛是从菩萨之中产生的」。很显然，月称菩萨在这里，就已经承许了很多的观点。讲到有无承许的问题时，我们必须得把常规分析与真实分析二者区别开来。但是，也许有好事者会如此发难：「你在真实分析阶段所言的『不承许观点』，本身就是一种承许」。这种极端挑剔的态度，就像有人说「我要睡觉，请别说话」时，另外一个人走过来故意戏弄地说：「你说你要入睡，让我们莫讲话，本身就说明你自己不想睡觉的了」。这真是一种无聊的游戏。据说从前有一群天鹤在天空中飞行，领头的天鹤警告其他众天鹤道：「现在我们不要出声讲话了，否则，就会被别人射死的」，众天鹤听后，齐声回答道「不讲，不讲，不讲，，，，」逐渐地，所发出来的声音，反而越来越大了。总之，如果说在禁语，吃斋期间的圣誓，以及佛陀在对十四种邪见的问难(十四无记)(24)，莫置答复的沉默等，属于合理的话。那末，无承许的观点也应该是合理的。有偈道：「前世後世被问及，世尊佛陀示沉默」。如果按照律藏经典中所言，「无言以对」是最彻底的失败的话。那末，佛陀不就成了一个彻头彻尾的失败者吗。劝君切莫以持有这样的(荒唐)逻辑，而沾沾自喜了。圣天菩萨(25)言：「谓何如此甚深法，莫传根器不适者，故此世尊知一切，智者仰视齐颂扬」。圣天在多处赞扬了佛陀对有些问题，所作沉默回答的超越智慧与善巧方便。如果你有一种天然的悟性，口头上不承认任何观点，也同样可以体悟到佛法的正见。否则，我们无法对圣天菩萨所说的「戒禁不言」一语，其深奥意趣，能够有个真实的了解。某日，古印度商人给孤独(26)，诚邀世尊，到其花园卸用午斋，但，世尊沉默未答，然而，给孤独从世尊沉默的表现中，领悟到世尊接受邀请之用意。如果商人给孤独缺乏一种悟性的话，他不可能对世尊的这种默许，产生一丝的领悟。细腰美女(27)在自己盲儿面前所称赞的「你是征服宇宙的统治者」，是一种承许。盲儿问美女母亲：「那麽，汝之所言，是你自己的肺腑之言，还是为了照顾我的情面」时，细腰美女也只能如此作答「我所讲的全是我的肺腑之语」。事实上，细腰美女如此的承许，完全是害怕伤害了盲儿的情感，而言不由衷地讲出来的，在美女的心底里，绝对不会相信，其双目失明的盲儿，就是征服宇宙的统治者。像盲儿的存在一样，我们也无法回避外部世界的力量，诸如火的烧毁能力，水的冰冻能力，以及风的摇撼能力。但是，我们必须把对现象的承认，与自己由衷而发的「自方承许」区别开来。关于这点，在宗喀巴大师问任达瓦(28)的问答录中有详细的阐述，祈望以一个公正，不带偏私的态度去细心研读之。纵观现在的当下心，我们日常生活中的所有心思活动，莫一不

是从愤恨,贪执与迷茫中演化而来的.如果说,在我们每天的心思活动中,有一个思想是合理,正确的话.那麽,从无始轮回起,经过无数劫的生命流转,到今天,我们心思的增长依旧如此的微小,真是奇也怪哉.猫和狗,只能用最简单的三四个鸣叫音符,来表达它们经验到的所有情感世界.比起那些已经证悟了的菩萨,我们凡夫俗子,连猫狗的层次都没有达到.以如此低下的小人之腹,怎麽能够测度遍知一切的佛陀,以无上智慧所证见到的,无边无际,广如虚空的法界呢.怎麽能够把佛的证悟,限定在所谓的「无遮」与「非遮」的逻辑框架之内呢.「不承许任何观点,本身是一种承许」的说法,与前面所提的,从未经验过糖果甜味的藏北牧人,顽固地坚持「唯有奶子才是甘甜」,是一样的道理.以镜子口面的大小,测度外部世界,认为外部世界的大小,只有镜子口面一样大,并认为未能在镜中显现出来的所有世界,属于理智分析与排除的东西之列.所以,我们应该意识到这种以管窥天的态度,是体悟深奥妙法的最大障碍.另外,假如说,那些立论者,在心中不承许任何一种观点,只是在口头上,他们承许了各种各样的观点.其所承许的观点,如果是一种口是心非的谎言的话.那麽,那些心中怀有残缺不全实执心的敌论者,他们所论证的所谓「诸法非实有」,不也就成了一句空话了吗.我们接触各种各样的人,当他们的行为情趣与我们完全不一样时.不论他们高低贵贱如何,最巧妙的办法,莫过于我们把自己的外部行为与内心世界区别开来.但是,如果对凡夫俗子的一般行为,也需要进行如此精细的分门别类的话.那麽,很显然,对已经远远超越了菩萨十地阶段的世尊佛,更有必要将他本人微妙的意趣,与他在引导渡化众生时,所采用的善巧方便之间加以区别了.提起所谓的「正见」,那些瑜伽师们用「远离言说思意的般若」,「心境不二的智慧」等等来描述之.而逻辑学家们则用「非有则无,非无则有」之类的语言来表达他们对「正见」的了悟.总之,无论法界之究竟为如何,我们所能够思及,议及,和表述到的「法界」,依然没有超越出「有无」的二元范畴.所以,当然地,我们仍然需要那些誉满天下的智者,来为我们提示这些道理.但,诸如「法界」,「哲人的声望」,「自然本性」,「合理逻辑」,「远离戏论」,「明了四边」等等,只不过是人们在表达自己对「正见」的了悟时,所选用的言辞而已.总之,一旦我们达到了,能够把「刹那」转化成「万劫」,「极微」转化为「宇宙」,的最终境界时.世上所有的不同原理,将会统统融化为一体.明亮清晰的「子光明」,与证悟空性的智慧相互依存.而「母光明」(基元光明),则具有双体特徵:一与异,有与无.而「母子」两种光明的特徵在金刚阎母双面一体之上合二为一时,此即究竟意义上的母子光明之相遇,即「解脱」也.根据经院辩论的原则,立论者云:「须弥山,应高八万由旬」敌论者答:「承认」立论者云:「极微,应是无有边际」敌论者答:「承认」立论者云:「那麽,在单个的极微中,不应该能够容纳与极微同等数量的整个世界.因为八万由旬大的物体,不能容纳于微尘之中.敌论者只能如此回答:「你所承许的,只是流行于世的常识罢了.微尘中容纳大千世界,不应在常列之中」.如果你可以如此地破格常列,另立特殊的话,对那些不懂「否定之否定」原理的人,所承许的诸如「若不是非有,则应是无」,也应给与特殊体谅了.简而言之,如果我们敬信大乘佛法,就必须信服其不可思议的方面.否则,在非常炽热的末日大劫火中央,独处一丝清凉月光;在炙热的太阳底下,开著一朵娇嫩的莲花;手持兵刃,杀气腾腾的愤怒佛,怀中却拥抱一尊佛母,爱欲缠绵等.如此这般的情景,在严格的逻辑推理下,纯粹是一种水火不容的相违反体了.但实际上,这些都仅仅是一种象徵,跟唐卡中所表现的意义是一样的;表现主观与客观,爱欲与愤恨,炎热与寒冷,清净与污染合二为一,双融任运的智慧之体.或,身心自然合一的双运身.如果说报身与化身的应现,纯粹是为了利他的目的.其三十二功德圆满相与八十微妙细相,也完全是为了激发信众对佛陀产生喜乐之情的话.那麽,完成了福德与智慧资量的积修,诸相圆满的受用身身上,为何还会出现猪面,狮面之类的怪相呢.因此,在大乘佛教,尤其在金刚密乘里,要求我们把自己的上师视为佛本人.从这个基本的修持开始,到观想自己为金刚持佛,最後,坚信自己的血肉之躯像代表宇宙的曼陀罗一样完美无暇.这种心智训练的目的,是为了彻底改变我们当下的这个「正量标准」.据说,在密乘里,以「五肉」(29),「五甘露」(30)来奉侍敬佛,其目的纯粹是为了摧毁世俗间,人们奉持的一般理念,以及与此理念为伍的逻辑思维.否则,对神圣的顶礼处所,供养一些不净垢物,不但违背「正量标准」,也违背了一般的情理,更违背了地方的法律戒规.正如颇章喜哇俄所言:「不净污秽敬世尊,可怜泥中众有情」.总之,我们必须得明白,以上所说「视污秽为清净,视不合理者为合理」.都是为了改变凡夫俗子的观念而宣说的.一旦达到了这样的境界:即没有尘土与极珍供品「佛目」(31)的分别;也没有什麼主神与主神眷属之间的区别时,所有主体与客体,将融合为一的了.我们最大的缺陷之一,就是把常规世界和绝对世界的所有原理,企图归纳到自己的思想和语言里.并且顽固地坚持到,这些原理,与我们的思想达到一致,并且在口头表述上,能够达到顺利,圆滑,通融为至.尤其以口头上的随意表述为主要目的.一旦获得如此感觉时,就自以为是地认为找到了终极的理论.但是,实际上,这只是一种「贪肉得肉,贪酒获酒,得其所爱」而已,得到的只是自己感觉所喜爱的那部份了,怎麽可能会是佛菩萨的那种深奥境地呢.所以,佛陀非但没有从否定,消极,虚无的角度,把凡夫俗子的观念转引到最自然的本性之上.反而,只是从肯定,积极,存在的角度,指

点诸法真相,并以因成责难的方式,驳斥对方的所有承许,而自己承许或保留任何观点.用这种方法,阐明神圣佛法不住,无为的最高精要.因此,佛法正道的最大障碍就是我们的思维.阿闍梨法称(32)也言:「冲破思想网罗,得证深广之法」,陈那说「思维法性,偏离佛道」.《正量释论》对以上所作的注解中也讲到:「不考查诸法与诸法自性,复合与单一之间的原理.仅凭世俗的常规知识,智者创立种种法门与法门的修行方式,来引道众生进入佛道圣义」.「绝对的虚无,不能充当非存在;常规意义上的存在,可以算是存在」.这句话的真实含义是「菩萨的智慧所未证见到的,即不能算是非存在;凡人的意识所体验到的,可算是存在」.这样,除了像「绝对意义上并无自性成」,「兔角非绝对有」之类,没有「空」的根基的事物之外,如果还不能够找到一个「绝对的虚无,可算作非存在」的话,那麽,它不仅不可以算作是「虚无」,反而还可说它是「存在」呢.当我们宣布「兔角非绝对有」,对所要否定的「兔角」,给予特徵区分时,就已经暗示了「兔角」,在常规阶段就已经存在了.否则,就没有必要区别「没有兔角」与「兔角非绝对有」之间语气上的强弱之别了.因此,月称菩萨在《破数论论》中,对「绝对」给予特徵区分时也讲到:「从绝对意义而言,没有什麼「主我」所生的了」,「外道不承认常规真理和绝对真理,他们同时否认常规和绝对.所以,当我们破斥外道的邪见时,也就没有必要对「绝对」给予什麼特徵区分了」,既然如此,从常规与绝对两方面,皆不存在的「兔角」,也没有必要给予什麼「绝对」上的特徵区分了.「兔角绝对非有」,与认识「兔角绝对非有」的那颗心,是不是「空性」与证悟「空性」的心.认识到「兔角绝对不存在」的心,已经把兔角是白色的,或者是黑色的,等等虚构的特徵自然地给否定了,兔角「实有」的虚妄心.因之也给彻底否定了.如果我们把「烦恼」当作道修上的障碍,我们就会这样说:「应该把「烦恼」彻底地消除,这样,就不需要用什麼「绝对」之类的词来形容「烦恼」的了」.既然如此,当有人说:「兔子头上没有一个硕长而尖利的黑角」时,回答:「可以用『长』,『尖』之类的词形容兔角的,但,兔子头上没有一个『实有』的角」.请问,为何对「兔角」,就不能用「绝对」来形容其特徵呢.所谓「道修障碍」的烦恼心,无疑地,是在前念心消亡之後,继而新将产生的一种念头.如果说,我们对这样一种念头,还不需要从绝对的意义,进行特徵区分的话,那麽,对逻辑与理性分析的对象,我们为何就需要.从绝对的意义,进行特徵区分的呢.总之,如果我们忽略我们内在的实执心,与外境自体存在的实有,而另外寻找一个东西去否认的话,诚如尊者章嘉仁波切所说:「把活生生的现象世界,搁置于一边,寻求一个像『兔角』一样,根本不存在的东西,去进行否认」.某次,嘉木样肋巴大师(33),就中观应成派与中观自续派之间见地上的区别,请教桑结坚措(34).桑结坚措用手指著寝室内的一根柱子,说道:「根据中观自续派的观点,这根直挺挺的木桩是柱子,但在中观应成派看来,这根木桩只是「柱子」的概念的依所,是概念之上设有的一个空洞名称而已」.还有一次,华芒班智达(35)去拜见阿柔格西(36),阿柔格西问华芒班智达:「在五部经论中,你擅长于哪一部」,华芒班智达回答说:「回敬大格西,在五部经论中,在下比较熟悉中观」,「那麽,根据中观应成派的观点,这是什麼」,阿柔格西指著面前的一张桌子问道.华芒班智达回答:「回敬大格西,依在下之见,此即桌子也」.阿柔格西立刻否决道:「非也,此非桌子,是桌子概念的依所」.华芒班智达闻之,无言以答.这两则故事,点出了中观应成派与中观自续派的核心思想.但是,如果把面前的这张正方形的木板,被当成一张桌子的话,就是应成派眼中的「实执心」,自续派眼中的「常规真理」了.同理,把正方形的木板,被当成桌子,也会成为中观应成派的「他方承许」,与中观自续派的「自方承许」了.所以,当有人问道:「面前的这个东西是否是正方形木板」时,回答将是:「面前的这个东西,只是正方形木板的概念的依所,而非正方形木板」.如此以来,「面前的存在,也只是面前存在的概念依所,而不是面前的存在了」.这样,在先的依所,引生出另外一个虚设的依所,最後,關於本体的任何一个主张,从概念与概念实体的角度而言,都是空的.有益的「离戏」,与有害的「非遮」,除了名相上的差别外,成为大同一体的了.达到这种没有善恶,大小的二元分别,即是断除轮回的关键所在.反过来,我们也可以这样说:「面前的这个东西是一块正方形木板」,「正方形木板是一张桌子」,「桌子上的一个宝瓶」等等,来迎合平民百姓们,没有被任何宗派观点影响的朴素思想.但是,很难说清楚,一个人的思想,是否受到了宗派观点的影响.从另一方面来说,那些目不识丁的粗汉们,如果相信「某某是一位大好人」之类的传言,他们的思想,实际上也是完全受到了一种观点的影响.但是,如果从宗教本质的角度而言,区分我们的思想,是否受到宗派观点的影响,也是极难的.正如宗喀巴大师说的:「一切存在,缘起有故,中观派则认为均无自性.而其他宗派,则因之而认为,一切事物都有它的自性.但,各方所执的,只是各自宗派的观点而已,没有必要争个孰是孰非了」.总之,除了把以比量推断出来的结果,当成宗派观点,从直接经验中得到的,当成一般的自然心之外,再也没有其他的判别方式了.从五蕴聚合的「执我」中产生的「我」,是与生俱有的无明创造出来的一种「自我」.这种「自我」具有三种特性.是故,它是由人们被宗派之见影响了的心识——遍计心识所创造出来的.但是,孰人可以分辨出,不依赖于任何名相概念,于众生心中自然流露出来的,独立存在的「无明」,与清辩论师(37)创立的「虽无实有,但有

自性」的新论点,改变人们思想的「遍计心识」之间的区别.婴儿们认为,他们可以随地大小便的心,是否就是自然心呢?如果有朝一日,当他们意识到,不能在地毯上大小便时,他们此刻的心,是否就是在父母教训的影响下而改变了呢?总之,在这个世界上,或许有很多人,他们的思想,从来没有被佛教四部宗派影响过,也没有被其他六十种非佛教的哲学影响过.但是,绝对不可能有一个,没有被自己本人的思想影响过的人.我们现在所肯定的「此是彼非」的种种「知识」,都是在父母及同辈人们传授的教言,结合自己理性判断之后获得的.可惜的是,应成派的大师们在确定「常规真理」的原理时,其思想所达到的极限,也仅仅是这点皮毛而已.所以,他们始终把一种流行于世的东西,当作「常规真理」的原理了.因此,每一个个体都在受其感觉的局限;人不能够超越人的感觉局限;鬼不能超越鬼的感觉局限;狗也不能超越狗的感觉局限.但是,鬼眼中的鬼窝,与人眼中的房子,在人与鬼各自的眼里,却是实实在在的存在.但是,如果有人认为,一个从人与鬼的感觉中产生的——即非人屋,也非鬼窝,鬼和人都看不见的东西,真实存在的话.这与数论派(38)所宣称的「自性恒实」论,没有什麼两样的了,跟唯识宗派的观点,也比较接近.中观自续派们,不承认「视觉」有一个共同的感觉基础,比如说,「一杯水」,是六道众生,产生完全不同感觉的感觉基础.他们认为,六道轮回中不同层次的生命,对「一杯水」的看法,竟有如此之大的悬殊,乃纯粹是因为,不同生命形态,其深层中的「阿赖耶识」(39),在受到其自身的习气后,自然焕发出来的一种结果.有偈云:业因的异熟,形成六种不同的生命,其感觉经验的差别,自不待而言.同为人类的躯体,我们也在经受一个没有共同基础的六种感觉.总而言之,在「七相道理」(40)的逻辑分析之下,我们一般人所感觉到的世界,是一个支离破碎,不成体统的现象.但是,我们的感觉不会因为逻辑的分析,而有丝毫的改变.显而易见,这种顽固的感觉,纯粹是在智障本身,或是在智障的影响之下产生的.故此,我们的眼睛不能够透过围墙,看见围墙背後的东西.而佛,却能够看得见围墙背後的东西.所以,「如果能从理论上摒弃感觉的所有原则,即消除了「烦恼障」;如果从心底里摒弃感觉的所有原则,即消除了「智慧障」,月称菩萨跟佛陀本人一样,已经彻底摆脱了「烦恼」与「智慧」的障碍.从心底里相信,有桌子的存在,此即「烦恼障」;仅仅通过眼睛,看见桌子的存在,这就是「智慧障」.寂天大师(41)在比较「烦恼障」与「智慧障」时,把观看魔术表演的观众,对变幻出来的美女,产生情感的现象,列为「烦恼障」;而魔术大师对自己魔变出来的美女,动之一情的现象,则列在「智慧障」之内.在完全摆脱了「此即彼非」的概念网络后,「一」与「异」将汇为一体.一个超越了我们心思的——深奥不可测底的——包含宇宙万象的——法身.在优劣层次不等的,善男信女的心目中,定会永恒地传播一个尽善尽美的福音.我向您——至圣的普贤如来顶礼.一旦我们意识到「一切现象皆无自性」,这个最关键的本质问题后,我们所看到的大地,岩石,山脉等现象,将完全不同于别人眼中的大地,岩石和山脉的了.所以,当一个人提起「岩石」二字时,其人手指的,实际上是一个「实有」的「岩石」.而你所说的,却是一个「没有自性」的「岩石」了.所以,「无自性,乃非岩石」,与「如是岩石,就应该有自性」,这两种思维方式,很难在一个点上达成共识的了.这或许也就是,在中观应成派与小乘实事派(42)之间,从来没有什麼「共同话题」的原因了.假如说,一位印度人和一位中国人在一起,他们对对方国家的情况一无所知,而当他们同声高呼「吾王万寿无疆」时,中国人心中出现的,将是一位留著很长发须,身穿黑色龙袍的国王形象,而印度人心里的国王,将会是一位剃著光秃秃的头,脸上不留一点胡须,身穿白色长袍的形象.但是,从另外一个方面来说,「国王」二字所指的含义,在双方看来都是一样的,所以,他们之间,没有必要为「吾国国王」而争执不休的了.实际上,无论口头上的「承许」,还是来自内心的「承许」,都是对自己心中某一想法的自我相信,或自我肯定.这种是自我的肯定,是「自方承许」;如果承认一种不符合自己想法的观点,去迎合他人,即为「他方承许」.承认一种从未在自己心中出现的现象,诸如「四圣谛」呀,「五圣道」啦等等,是一种对虚幻现象的承认.但是,如果我们在修持过程中,不依靠这些虚幻的修行次第,我们又何以能够证悟究竟法性呢!寂天大师说:「佛法像一艘渡海的船」,「要息灭痛苦,就不能阻止痛苦的结果——迷惑」,作为痛苦之果的迷惑(佛法),就像上面提到的船一样有用,它可以承载我们达到生命轮回的彼岸,一旦达到彼岸,就应当把它连同此岸的轮回世界一起丢弃.我们攀爬阶梯时,通常是先爬到第一台阶,然後,把第一台阶抛弃到後面,爬升到第二台阶;从第二台阶,爬升到第三台阶时,又把当初作为基础的第二台阶抛之于後.这样,每上一个台阶时,都得把原先作为基础的那个台阶抛弃掉.同样的道理,如果一个人不脱离少年的稚气,他就永远进入不了成熟的壮年时代,与豁达的老年时代了.所以,不脱离通常人的感觉,就永远无法进入佛的境界了.当实事派以「若无自性,业果从何而生」的问题,诘难中观应成派时,後期的应成派们将会这样回答:「虽然没有自性,但并非『绝无』,所以,『无自性』与『业果』之间没有什麼矛盾」.而早期应成派们的回答将会是这样的:「本宗派不承许什麼自性的『有』或『无』,『是』或『非』,是故,言『无自性,有业果』,也没有什麼不妥的了」.总之,与实事派截然不同的风格,恰恰是中观派最重要的特色;实事派们利用「否定存在」的理论,却去证明一个「非存在」;而用「否

定非存在」的理论,却证明一个「存在」出来.这样,却只是拆了东墙,在补西墙而已.中观应成派们,则与此完全相反,他们不仅把对方的承许,无一例外地,彻底地否定之外,用同样的方法,把自方的任何承许,也毫无保留地否定掉.当有人听到龙树菩萨在中论中所说的:「已去无有去」这句话後,说「如果行走是对『去』的否定,那麽,『未去』之中便含有『走』之意思了」的话.接著,龙树菩萨又说道:「未去无有去」.那麽,是否在「去」与「没去」之外,还有一个「行走」呢?龙树菩萨继续说:「在『去』与『未去』之外,那儿还有什麼步伐呢」,很明显,龙树在这里,否认了在「去」与「未去」之外,另有一个所谓的「行走」.当我们把禅思中所证悟到的「无」,与禅思之後的感觉,结合在一起时.我们会明白禅思中「空无所有」,与禅思之後「一切显现」,结合为一的真实妙用.这就是我们所说的「在真实意义上一切皆空」,「在常规意义上一切存在」的真正含义.早期的藏地学者们认为无自性,是个体缺乏自我特徵(人无我)的表现;四边离戏,是事物缺乏自我特徵(法无我)的表现.而後期的藏地学者们则认为,应该把一切事物本身,当作空性存在的理由,再去辨别其是否缺乏两种自我特徵.所以,瓶之无自性,乃表现瓶本身缺乏自我特徵;柱子之无自性,乃表现柱子本身缺乏自我特徵.「我」与「我有」之无自性,乃为「我」与「我」本身,缺乏个体自我特徵的表现,瓶之无自性,也是瓶子本身,缺乏事物的自我特徵之表现.早期学者们认为,个体缺乏自我特徵,事物缺乏自我特徵,其两种不同的证悟,在见地上有天壤之大的差别.在他们看来,与平常人之「事物真实存在」,持相反态度的观点,是个体缺乏自我特徵的表现.但是,实际上,他们的这种观点,最终也未能超越出常规的思维.我们的思想所能达到的最限度,要麼可能在「存在」之内;要麼可能在「非存在」之内;要麼可能在「两者皆非」之内;要麼可能在「两者皆是」之内.总之,我们的思想超越不出这「四种可能」的了.所以,「四种可能」之外的思想,便是一个没有条件,或者,超越了常规的绝对.也就是说,「非能言语的绝对」.《入菩萨行论》中言:「心识不能体认绝对真义,因为心识还在常规阶段」,「当心中没有真实与虚无之分时,心底坦坦荡荡,无有任何挂碍,此即大寂静」,「彼时圣法无所缘」,「佛法无边」.佛世尊的教法,之所以远远地优胜过其他外道的原因,在于佛法从来不把由分别心识创造出来的「有无」,与「是非」,以及其所嗜好的概念,当作自己立宗的依据.而是教导我们,应该从自己心识概念的桎梏中解脱出来.尽管有一些人,总是装模作样地在谈论什麼佛法的奥义.但,实际上,他们所谈的那些,只不过是人们与生俱有的无明心,被所谓的感受经验与逻辑理论装饰後,企图使自己的理论更加巩固的一种努力.宗喀巴大师也说:「世尊!因为对您深奥教义的误解,我(宗喀巴)虽然经历了千辛万苦的努力,却没能得悟出您教义的要旨.过患与罪业,仍然挥之不去.我执的思想愈加强烈」.这些话,道出了佛法中的深奥意趣.凡夫俗子们在其共同的思想背景下,争论「不可言说」,是否是一种「表达」.这样的争论,与患有黄胆性肝炎的立论者与敌论者,在为「一切黄色的东西,是否是海螺」的争论,是一样的道理.肝炎患者的心,跟做梦人在梦中,认为梦里发生的一切是错误的.前者之心,受到肝疾的影响,而後者之心,则受到睡梦的影响.但是,至到肝炎患者,从肝炎的疾病中完全康复;做梦人,彻底从沉睡之中清醒过来为止,我们的心,不得不屈从于「此是彼非」的原则.应该明白,这种情形本身,即是无明的过患,同时,也是因缘法则的功德.一般而言,如果我们把口中发出的所有声音,统统当做一种「承许」的话.那麽,立论者在辩论过程中,保持沉默,一言不发时,敌论者也就没有任何机会与理由,对立论者进行攻击辩难的了.但是,我们不可能没有任何一种自己的「承许」或「主张」.故此,对别人任何形式的「承许」,我们也就没有理由去否决了.要不然,「无承许」也罢,「沉默」也罢,统统都是一种主张,或者是一种表达.所以,我们可以由著自己的性子去进行否决了.唯有在中观应成派与实事论派之间,才会出现诸如「不作任何主张,实际上是一种主张」呀!「不作主张本身是一种答非所问的主张」啦!等等攻击对方的辩论.实际上,「无自性」一词,在实事论派看来,代表一种「自性」,所以,主张「无自性」,实际上,也就成了一种答非所问的主张了.这跟「若全无自性」汝之言语,也成空洞乏意了」的诘难,没有什麼两样了.还有,「如果说你不作任何主张,那麽,你为什麼要主张一个『无主张』,来当著你的主张呢」,这样的诘难,也跟前面所述是一样的.所以,龙树菩萨说:「无主张,本身就是你的一种主张;主张白色的海螺为黄色,也是你的一种主张」.由此观之,「主张」或「承许」的定义应该是这样的:陈述者对自己所陈述的对象,一种发自内心的信念.但是,根据这样一个严格定义的原则的话,佛陀为诱导众生而宣说的「不了义」经,以及平常人所讲的谎言等,都是不可能产生的.所以,如果我们对不同观念,不同情形,不同理论,不同想法,以及不同主张,均不加任何区别的话,我们就不可能对佛法的神圣性,产生一丝的信仰.所以,经中讲道「如果我们可以凭赖自己的感觉器官,把它作为判定是非的正量标准的话,那麽,圣道的修持,也就没有任何意义了」.换句话,也就是说,如果你可凭自己的感觉,决定一切是非的话,圣道的修持,与你何益之有呢?如果人们在自己心中,先树立起一个神圣的权威人士,然後,再把权威人士所说的话,当成至理名言,备加顶礼的话.那麽,这个人的思想,就完全在别人的支配之下了;如果,首先证明理论的权威性,再去遵循创立者的言教,这是理论大师们所一贯

遵循的原则.但是,服应权威之後,是否就必须得遵循其所定之原则呢?这就要看人们对可知事物的直接现象,间接内容,以及最隐秘部分的认知程度.也就是说,对所信从之对象及其真实性的了解与信任程度.当我们信从某一位精神导师,或者推崇某一教法的理论时,我们都会宣布说:「这位精神导师」,或者「这一教法理论」,是最「真实」的.但实际上,「真实」与否,完全取决于我们在信从权威或权威之言教之後,所获得的利益,或遭受到的损害了.所以,遵循善逝佛陀「扬善,弃恶」的教诫後,信徒们在信仰中获受饶益的原因也在于此.但是,善恶因缘法则,是佛陀引诱众生的方便之道,如果人们未能领悟「隐藏于其中的密意」,并对之产生怀疑的话,「世尊却用空性的道理,使人们信服,惟有证悟空性,才是最真实的解脱」.有言道:「要旨不偏,可以信从」.也就是说,如果对佛法最精要的内容,没有什麼偏离性的误解.那麽,追求人天善趣,福德圆满,修持以世俗利益为原则的大众教法,有百利而无一害,我们为何不从信而修之呢?这跟小孩子听从自己母亲的话是一样的道理,母亲告诉自己的小孩:「外面有老虎,如果你出家门口的话,老虎会咬掉你的耳朵」,我们尚且不论母亲如此的宣说,是一种诱骗,还是一种真话实说.但,肯定的一点则是,母亲如此这番的用意,不在于让孩儿永远不足踏门外,而是想让孩子永远听从她的话.故此,世尊言:「泼妇,应该像新娘一样,举止端壮;在家俗人,应该把裤裙高高挽上;渡淌小溪流水,或玩打竞赛之後,应该把僧衣下盖至踝骨之上」.由此可见,从遵守最细微的戒律行为,到体悟究竟法性的实相,世尊佛陀始终一贯地采用善巧方便,迎合各种不同根器的人,引领他们步入开悟之道.但是,我们必须明白,佛陀在传法时,为迎合对方领悟能力而宣讲的法,与他自己的实证体悟,有很大的区别.对佛陀本人而言,「六群比丘」(43)的裤裙上挽到膝盖,或者下盖到踝骨,都是一样的.但,考虑到舍卫城(44)善男信女们的情绪,佛陀制订了一个穿裤裙时的高低尺度,顺应了居民们的愿望.所以,显而易见,佛陀所讲的「虚空没有边际,但有中心;轮回没有开始,但有结束」,也是为了迎合舍卫城的居民们,对三界轮回的认识而随机宣讲的了.当常规世界的现象,还没有从我们眼前消失之前;当意识赖以存在的物质驱体,还没有改还成另一种形式之前,即便我们可以直接地体悟空性,但是,从前的承许,我们依然无法回避了.对此,我们不必用一种「合理逻辑」,挖空心思地去证实它的否存在了.如果,我们不承认这一点,那麽,我们眼睛所直接看到的,耳朵所听闻到的,还有其他一些亲身经验到的东西,也没有必要用「合理逻辑」,去证实或否认了.如果仅仅以否认常规真理,就害怕成为虚无论者的话,那麽,我们眼睛所看到的形状,以及耳朵所听闻到的声音,也仅仅是眼睛与耳朵对存在与否,所给予的一种肯定或否定罢了.所以,我们不必对此忧心忡忡了.仅仅在口头上的一句:「一切皆空」,绝对不会影响到我们的思维.所以,我们也没有必要去追究,讲此话的人,他是否真实地体证到诸法皆空的实相.如果你对一位不主张任何观点的人问道:「此为何物」时,他会毫不犹豫地回答:「这是一座山」,「这是一棵树」,「这是一个人」.所以,在此没有任何必要,通过合理逻辑,强迫该人接受某一种观点了.当魔术师幻变出一头大象时,围观者亲眼目睹到的将是一头活生生的大象.因为,魔术师的真心用意,在于把一个不是大象的东西,幻造成大象,并让目睹者相信,眼前的这个动物,的确,就是一头大象.如果在围观者中间,有人问魔术师:「这真的是大象吗」时,魔术师当然要回答「这真的是一头大象」了.魔术师的如此作答,是魔术师顾及围观者情面的一种「他方承许」.总之,如果我们不承认佛所讲的「了义经」与「不了义经」的原则,那麽,我们就没有办法来区分「自方承许」与「他方承许」之间的差别了.如果有人反驳道:「那麽,中观哲学的所有论著,不是中观论者们自己的观点,那是谁的观点呢」这种诘难本身,就像是在说:「在《中观大疏》,《楞严经》等诸多经典中,利用各种逻辑理论,不厌其烦地讲述『不依客观而独立存在的意识』和『即非精神也非物质的究竟实相』等等,难道这些论述,不是佛陀他本人的观点,还会是谁人的观点呢」所以,直接能够影响到「他方承许」的逻辑,实际上,跟细腰美女对自己盲儿所言「我说你是征服宇宙的统治者,仅仅是为了照顾你的情面而讲的」时,细腰美女不会因为讲出了实话,而害怕被砍头是一样的道理.所以,细腰美女在盲儿面前,为了照顾情面而讲的「他方承许」,也只好当做是她真心实意的实话了.关于这一点,在宗喀巴大师对任达瓦的问答录中有详细的阐述.如果没有照顾他方情面之「他方承许」的话,体现世间万物清净完美的佛祖,与显示不净有漏的芸芸众生之间,就不可能有一句,可以使相互沟通的语言.常规分析与绝对分析的区别在於:绝对分析,是我们在分析某一事物,有没有它的「自性」或「本质」时,所进行思考的一种思想;而常规分析,则是对某一事物现象,进行分析与思考的思想.所以,不要说实事论派的信徒们,连那些从未受过,任何哲学思想影响的凡夫俗子们,也不会对魔法变造出来的黄金,感觉心满意足.人们想得到的,当然是一个非虚造的,拈之有量的纯粹黄金.他们的这种思想,源自于对黄金的贪著之心.黄金,乃起贪念之根源.所以,佛陀指出「实执心」,不仅是无明的根源,并且还是贪著与愤怒二者的母胎.所以,在这种思想情绪之下,所获得的黄金,也是分析黄金自性本质与究竟的思想,在其起心动念之下求得的.认为「自方承许」与「他方承许」之间没有差异的观点,说到底,就跟「佛感受到的,众生也感受到;佛知道的,众生也清楚」之说是一样的道理.如此以来,谁敢相信经论中传

说的,具猛力菩萨(45)通过神通,也未能看见佛祖发髻顶端的故事.崇信佛法,就必须得相信其不可思议的方面,如果把自己未能想到的,或自己的心思未能达到的部份,统统说成是「不存在」的话.这跟虚无主义的言论,「吾见故,彼存在」没有什麼两样.对此,我本人进言一句:「你没看见,就不等於它不存在」.如果有人,说「无火有烟,需要在逻辑上成立,需要亲眼看见,需要用我的眼睛直接看到.因为,无火冒出的烟,我是从来没有看见过的」.实际上,「有火便有烟」的逻辑,是一种欲把存在的实相——即完美无缺,尽善尽美的各种现象,包括五颜六色的现象世界,以及善恶苦乐的情感世界,统统归纳到自己针眼般大小的思想中的企图.宗喀巴大师(46)在为《入菩萨行论》作注疏时,把「改变常规的世俗之见,其难可比上青天」一句,解释成「为了改变世俗之见,我们不必在道修上下太大的功夫」.这表明,一旦道修达到炉火纯真的地步,世俗的一切现象将会在我们的心里自然地消失.承认世俗的真理,完全出於一种身不由己.因为,当无明中与生俱有的错乱感觉,在我们心中自然出现时,由无明思想支配之下,产生的善与恶,有与无等原则,也在不知不觉当中受到了影响.故此,我们只能无助地,别无选择地在轮回中继续漂泊.我们必须明白「无助」,即是「身不由己」之意了.所以,我们不应该庆幸我们自己在轮回中的「无助」与「身不由己」,而应该为此感到沮丧和不安.《入菩萨行论注疏》中说:「为了扭转世俗之见,我们历经千辛万苦……如果你能远离世俗的影响,我将与你为伍」.我们的心,是否经常受到更大心力的影响呢.寂命大师说:「心,总是被更高的心力影响著」.他认为,常规分析中的意识,会受到绝对分析意识之影响;而绝对分析的意识,又会受到瑜伽师,禅定中更上一层意识之影响.这样,高层的意识,总是影响著其下一层的意识.但是,如果说我们的心,需要被一个强大而无助的心力影响著的话.那麽,在我们的心识活动中,没有比「五烦恼」,尤其没有比「无明」更强大的心力了.所以,由强大的无明之力,创造出来的各种心识活动,也就自然成为一种合理的「精确物」了.但是,寂命大师认为,低层的意识,不会影响高一层的意识.他举一列子进行反驳到:「……否则,意识到女人之身,污浊不净的思想,将会受到世俗之见(视女人之身完美的思想)的影响了」.因此,实事论派的信奉者们,通过逻辑分析,否认常规,世俗等外部世界之後,还会如此宣称:「事实上,逻辑分析并没有否认外部世界,而是找不到一个外部世界」.实事论派们,以其哲学的理性分析,没有找到「外部世界」的存在,但并没说「外部世界」是一种绝对的虚无;而中观应成派的哲学,在其理性的分析之下,也没有找到「实有事物」,「自性存在」等.奇怪的是,他们所没有找到的,怎麽能说成是「否认存在」的呢.既然如此,觉囊派的智者,如果顽固地死守「他空」思想的话,其所持的观点,也可以列在世俗法之内.仅以「有无」二元的思想,未能找到的法,怎麽能说成是找到了「绝无」呢!总之,以世俗观念的角度而言,「未找到」或「根本未找到」的东西,我们只能将它列于「不存在」之中.否则,「存在」与「非存在」之间,就根本没有什麼分水岭界限的了.但是,如果我们把我们的思维「未能找到」的东西,当作究竟之「非存在」的话,我们也便永远失去了体会真实法味的机会了.当然,「可现不可得」,是「非存在」的最大理由.但是,对於「存在」,在我们心中应该「显现」多少,则没有一个明确的界定.比如说,一个具有神通的人,看不到屋子里,有幽灵在飘荡.因为,在这位神通者面前,幽灵现而不实.所以,幽灵是不存在.但是,根据经典的记载,那些比平平常常的神通者,优胜一畴的登地菩萨,却能从一块车轮大小的土地上,能够辨识出,数同大地微尘的众生.这样,我们就需要根据神通,或者,神通者证悟的高低,对其心所能证见到的部份,加以界定了.但是,数以万计的凡夫俗子,所共同确认的「可现不可得」,只是「可现不可得」之一隅而已.因此,其所证实出来的「非存在」,也仅仅是「非存在」的一部份而已.如果,对理性应予排除的事物,不掌握其「实有」之特性,横加否认,因此,而成为一种虚无论的话.那麽,「实有」本身,如果不掌握其自性,进行否认的话,同样也会成为一种虚无论的了.从无始生命以来,我们没有能够掌握出「实有」之特性,为何现在,又非要创造出一个特徵,进行否认呢.这种做法,不是有的放矢,而是盲目地,另立一个空中楼阁式的靶子,空射其箭而已.从无始生命以来,我们不清楚,也没掌握出「瓶子」存在的「实有」之特徵.现在,何人能够揣测,捉摸到「实有」之特性呢.从常规意义上来说,「绝对真理」是存在著的;但是,从绝对意义而言,就没有什麼「绝对真理」的了.因为,「绝对」在空性意义上是不存在的.「绝对」本身是一种「非绝对」.实际上,「常规意义上有绝对真理」,这句话的意思,就是说「绝对真理」,可以在我们的心,并且在没有被烦恼染著自然心中也会显示出来.否则,我们就没有办法,确立任何一种知识的原理了.所以,古今藏印的学者们,也只能在这个有无二元的心之上,方能建立一个常规的标准体系了.一般而言,如果不相信,被理性反证之後,仍然有一种需承认的东西存在的话,就不能算作是中观派,更不要说是中观应成派(47)了.所有被理性反证的东西,其论证的程度,都将受到理性本身的限制.所以,知道「兔角」并不存在的心,不能否认兔子颈上的头了.很显然,这种细微的分析,也就完全没有必要.尽管,我们不愿意自己的宗派观点,前後自相矛盾.但是,数论派提出的「虽然因中有果,但是吾等未见」;唯识派们所说的「意识与外境,其性质虽然一致,但外境能够显示出来」;中观派们说「在分析与判断之下,任何事物均不存在,但在未曾

检验过的心上,一切都是存在著的」。凡此种种,都利用「虽然」与「但是」的连接词,把前後矛盾的两个方面,统一结合起来。所谓的「矛盾」,有两层意思,其一,是相互矛盾的两个方面,在不吻合情况之下的结合。其二,相违的两个反体,彼此相互和谐地结合在一起。根据後者推断出的「非无,但也非有」,与「非有,但也非无」等等相违的矛盾,只有在中观派的理论中才能出现。一般而言,「有无」,「是非」等,不仅在一般平头百姓的眼里,是相互矛盾的反体。而且,连中观派学者们,也不得不承认其相互矛盾的方面。但是,中观派们的承认,仅仅是一种为了照顾平头百姓之「他方承许」。跟常规意义上的承认,没有什麼两样。宗喀巴大师认为,事物的形态,以及其他感觉对象,虽然能够在我们的感觉意识中现示出来,但是,它所体现出来的「有」或「存在」,则是根本没有的。这就是为什麼不把自相当作常规真理的原因。被理性否定之後,仍所坚持的「非存在」,与逻辑否认之後,所坚持的「非存在」是一样的道理。以「没有自性,便绝对不存在」的思想,所能够认识到的「非存在」,本身就是一种不存在。所以,这种思想不会成为虚无主义的了。但是,不相信有「因果」与「缘起」的思想,则是从另外一种试图证明虚无的逻辑思想中产生的。月称菩萨说:「如果把常规世界的一部分,当成存在;而把另一部份,则当成非存在的话,就成了虚无主义。明白「非存在」,属於世俗的常规阶段的话。我们便会在四边离戏的非有之中,将会得悟出一个「非存在」来。针对非有非无的中观之道,善逝佛陀曾经预言道:「有一位名叫『龙』的觉者,将会攻破有无两边」。由此看来,我们应该对这位先知觉,及其教法理论,有一点胜解才是。一般来讲,我们体悟不到「法界」与「不可思议」之意趣,并不是因为我们太信赖了「有」,而是对「无」的过分执著引起的。如果我们把凡夫俗子们,所永远领悟不到的东西,在「有」或「存在」的范围内寻找的话,那将一无所得,因为,我们所寻找的东西,属於「无」或「非存在」之范围。所以,佛陀之十力,四不共,以及身意双运等,非凡卓越的品质,均在吾辈所认为的「不存在」之范围内。存在世界,被一个非存在的世界限制著。「无火,便无烟」的逻辑,实际上,是一种用「无」或「非存在」来束缚「有」或「存在」的逻辑。很显然,破除「无边」,乃最精确细微的逻辑。因为,现象世界,以及逻辑思维,其终极仍然归根于一个「无」字。也就是说,归根于一个我们所未知的世界,我们无法超越它。那麽,佛世尊,又如何能在三个无量世中,证见到超越有无的世界呢。诚如袞任郭冉巴所言:「当一个人达到阿罗汉的境界,证悟到诸法无实有,证悟到「无实有」本身也非有;证悟到四无相时,就算达到了大乘果位。但是,在西藏,所奉行的中观思想,却是一种坚持『实无』的虚无主义了」。如果依这种断见邪说,能够达到阿罗汉境界的话,也有点太异乎寻常了。总之,无论是在显教的经典,还是在密教的经典,都认为烦恼障,必须通过正确的见地来断除;而所知障,则必须通过智慧方便去断除。因此,有人企图把烦恼与所知二障,从方式上进行区别的言论,实在是属於无稽之谈。所有博学之士一致认为;超凡脱俗之佛陀,能够透视到不净世界的所有不净之相;但是,学者们怎麼可以,对佛陀之证见,不从「自方承许」与「他方承许」之原理,加以区别呢。举一个简单的例子,某一立论者宣称「海螺是白色而非黄色」时;患有黄胆性肝炎的敌论者,会如此反驳面前看到的这个颜色,非海螺耶!因为它不是白色的」。在辩论过程中,连所辩之物的「同品遍」与「异品不遍」都不承认的话,患有眼疾的敌论者,与视力正常的立论者,就没有任何馀地,来争论海螺的颜色是什麽了。但是,立论者如果站在敌论者的一方,根据「他方承许」,承认「海螺的颜色是黄色的」,「如果不是黄色的,便不是海螺」等。只有承认对方坚持的所有原理之後,才可以进一步向对方(眼疾患者)解释,海螺是「无常」,「无实」与「虚幻」等等道理。我们应该明白「善逝佛陀就是通过这种方式,摄受一般徒众的。因此,一个患有黄胆性肝炎的人,和一位正常的人,尽管他们对同一个事物及其特性,不会有一个共识。但是,在他们两人的心中,大体上都会有一个「海螺」的概念。从这个意义上而言,他们两人便也可以对海螺之特性,进行一些交流的了。否则,让肝炎患者,承认海螺是白色的,都是相当困难的。一提起「海螺」,肝炎患者的心中,自然会出现一个「黄色」的海螺。如果我们把一个错误的概念——即黄色的海螺,作为一种本体的话,我们就只能相信「眼睛虽然没有看见白海螺,但心里看到了」,除了这种逻辑理论之外,在没有其他办法的啦。有些人,一旦听到诸如「中观应成派不坚持任何观点」之类的语言时,马上会暴跳如雷,立刻反驳道:「那麽,龙树的经典,不是他自己的经典,还会是谁的呢」。这种辩论方式,与那些心胸狭窄的人,在攻击佛说的「空性」时,所反驳的「那麽」宣扬「有我」,「客观存在」,「究竟果位实有」等等的所有经典,不是佛陀本人所讲的,还会是谁说的呢」之类的诘难,没有什麼两样。佛陀曾直接了当地提示过:「尽管从绝对意义上否认实有,但实际上,仍然没有超越常规」。所以,通过「四项判断」(48),否认「生」之存在,也属于常规分析的了。总之,在没有消除执一切为实有,隐藏于人们思想最深层的,细微的常规意识之前,怎麼能够消除认为有一个绝对存在的思想呢。如果说,承认一个「即非自生,也非他生」的纯粹之「生」,便可以成为一个中观论者的话。那麽,承认一个「即非一样,也非异样」的实有,就怎麼不能成为中观论者呢。所以,如果有一个经不起「四项判断」的分析,但又不会影响到其存在的「瓶子」与「柱子」的话。就一定会有一个经不起「四项判断」的分析,但未受其影响之「实有」的

了.因此,如果我们以一个公正,客观的态度,看待「经得起分析」与「经不起分析」之间的区别的话.那麽,「万物自性」,「神我」等概念,在数论派的理论中,是能够经得起分析的;「瓶子实有」论,在经部宗派的理论中;也是能够经得起分析的:「客观世界非存在」之观点,在唯识宗派看来,也是一个非常合理的理论.所以,如果我们一味地轻视以上的这些理论,而绞尽脑汁地证明什麼「阿赖耶识无,但客观存在有」之类的理论.那麽,所谓,「常规的存在」,只有在那些没有受到过任何哲学思想影响的乡下老夫们的眼里,才是天经地义的.但是,比起乡下老夫,稍具智慧与见识的分别论派,经部宗派,以及唯识宗派的哲学家们看来,「常规存在」当然是相对与「绝对存在」而言的了.在这个世界上,任何一位学识渊博的智者,无一不是通过勤学苦练而成就智慧的.但是,通过学习所获得的知识,则完全是受到了一种思想的影响.所以,除了狗之类的动物以外,我们的思想在一定程度上都受到一种哲学的影响.否认前世与来世,是受到了顺世派哲学的影响;认为死亡之後,还会有再生的观点,是受到了其他哲学思想的影响.所以,除了「我现在活著,将来会死掉的」,这样一种朴素思想之外,我们再也找不到一个没受任何影响之思想的了.通过「四项判断」的逻辑,仍然不能否认「生存」之有的话.很显然,所谓的「四项判断」,也只不过是一种常规的逻辑而已.所以,如果有一个比「四项判断」更胜一筹的「五项判断」,能够消除掉自性「生」之可能的话,我们就没有必要只凭「四项判断」,决定「生」之有无的了.如果以有无的观点,能够区别「生是实有」与「纯粹生存」;「瓶子实有」与「纯粹瓶子」之间关系的话,那麽,在「实有」与「纯粹实有」之间,何尝不能有一个有无的区别呢.如果不否认「纯粹生存」,与「纯粹存在」的话,就没有理由否认纯粹的「智慧障」与纯粹的「烦恼障」了.因此,在人们平常的思维活动中,没有一个思想需要被否定的了.如果有人诘难实事论派,问道:「你所主张的生是什麼」时,其真实用意是在问:「实事论派,你们所主张的生,到底属于四项判断中的哪一项」.这时,对方只能如此回答了:「我所主张的生,乃是一个纯粹的生!」.如果有人认为,「四项判断」的逻辑,不会影响到平庸愚笨之辈的思想,反而倒会影响到那些宗派哲人们的思维.其实,这种观点,与「人类在白天能够看得见光明,在夜晚看不见光明,是因为人类的眼识,受其思维的影响;与人类完全相反,猫头鹰却能在夜晚看见光明,是因为其思维没有影响到它的眼识」之说,是一样的道理.总之,如果按照有些人所说的:「高层的心识,不会影响到低其一层的心识」的话,那麽,当一个人达到见道之果位时,在此果位中应该消除的种种烦恼,为什麼会去无踪影呢.九地菩萨阶段中应所断修的所有烦恼,为什麼能够被其对治物——智慧的利剑,除灭得荡然无存呢.所以,经部宗派的哲学家们,在研究有部宗派的观点时,他们只是未能得到经部宗派之要领(未得要领),而并非他们掌握了有部宗派理论究竟之空泛(了然其实);中观派的哲学家们,同样,也没有掌握到唯心宗派「阿赖耶识」之要领(未得要领),而并不是他们透悟到什麼「阿赖耶识」的虚无(了然其实).当然,人们可以根据自己的喜好,制定各种各样的原则,维护自己的主张的了.有些人,以一副很了不起的姿态,假模假样地分辨「未得要领」与「了然其实」之间的差别.但是,眼识永远也不会感知到声音的存在,所以,也没有什麼眼睛能否听得到声音之类的概念了.同样,耳朵除了感知声音之外,也不会听到什麼颜色与形状的啦.如果因为眼识听不到声音,就认为眼识没有找到声音之实有的话,大地与岩石,就永远也不会找到物质的形态,声音以及实有等的啦,这是否就意味著大地与岩石,已经达到了菩萨的也许,有人会这样提问:「如果按照这种观点,颠倒意识不会影响正确意识;反过来,正确的意识,也不会影响到颠倒意识的啦」.认为冒烟山上无火,是一种颠倒的意识.这种颠倒的意识,只是不知道在冒烟的山上会有火,而并非肯定冒烟山上的确无火的了.如果我们区分心识活动的层次,人们也许会这样说:「如此这般的心识,应该由绝对分析认识到;而如此那般的心识,则应该由常规分析能够掌握到.因为,常规与绝对,是两个不同的领域,所以,常规分析认识不到的心识,不会影响到绝对分析的」.按照这种逻辑的话,存在之实有也只能由无明心识来确认了.实际上,我们所认识到的存在,都是无明心的杰作,任何形式的逻辑,都无法攻破它的了.奇怪的是,有些人把六种感觉意识,即一切错乱之根本原因,所能够认识到的一切,归纳到「存在」之范畴之内;而把同样是万祸之源的无明,所确认的一切,则归纳到「非存在」之范畴之内.意识到「没找到」与「找到没有」之间的区别之後,仍然重视「非遮」的人们,怎麼能够把仅仅否认到存在,当成是一种「非遮」呢.仅被否认的存在,是一种「没找到」的存在,还是一种「找到没有」的存在,需要我们更进一步的思考.有些人说:「存在」需要被一个认为存在的心认识到」.如果每一个外境对象,需要一个与之对应的心来认识的话,存在的实有,也只能由与之对应的实执心,方能认识得到.实际上,我们所认为的存在之实有,都是由这个认为存在为实有的实执心创造出来的.实执心所认识到的存在,不会受到思维逻辑的冲击.因为,思维逻辑与实执心的认识对象,以及认识者本身,都是完全不一样的.所以,思维逻辑能够证明的现象,不会影响到实执心所认识到的存在之实有.思维逻辑与实执心,两者相互无妨.如果说,「常规逻辑与绝对逻辑,是完全不同的两码事儿,两者不会有什麼抵触」的话.那麽,实执心与绝对逻辑之间的反差,更是天壤之别,它们之间更不会有什麼冲突的了.实际上,我们把

一个即不能被常规逻辑证明,也不能被绝对逻辑证实的东西,自然地当成「非存在」的现象;相反地,如果能够被其中一个逻辑验证到的东西,则当成是「存在」的现象了。也就是说,能够被六种感觉意识,认识到的东西,当成「存在」,而不能被六种感觉意识,意识到的东西,则当成「非存在」。针对这点,佛陀也讲到:「不要说眼识,鼻识等,连我们的心也不是正量标准」。确信「常规真理」与确信「实有」之间,有何异殊。假如龙树菩萨现在还活著的话,我们可以向他问个清楚。对那些为饮食而产生喜怒的人而言,他们的喜怒是因为他们把吃喝当成一种实有,除此之外,没有什麼理由使他们心生爱憎的了。如果我们认为「常规存在」,不仅仅是从执一切为实有的实执心中产生的,而且,还是从「一个即纯洁,又正确;即符合世间知识,也符合常规逻辑的心」中产生的,并认为这种心,同样地,隐含在佛陀的密意之中的话,那麽,很显然,这种思想的根源,是把无明所偏爱的东西合理化,而把无明所排斥的东西,当成非合理而已。如果我们承认物质的躯体,乃道修之基础的话,那麽,我们也就无法否认,物质的躯体,它同样即是产生贪著,愤怒与无知的摇篮。因此,如果没有这个物质的基础,便不会有智慧的产生,更没有什麼烦恼的出现了。但是,即不依靠智慧,也不把烦恼作为基础的话,我们又从何处能够谈得起佛教的中观之道呢。佛陀,预言龙树菩萨的中观之道,是一个「消除了有无两种极端的中间之路」。如果我们把这个预言理解成:「有,即实有;无,即实无」的话,这种「有与无」,又跟世俗阶段的「有无」没有任何两样。所以,我感到迷惑不解,人们是在维护,还是在糟蹋龙树菩萨的精神思想。很概括地讲,对自己所定的原则方式,有一丁点儿的自性,即中观自续派(49);破而不立任何一个原则,即为中观应成派。因此,佛陀也讲到:「是故空中,无色,无受……也无成佛」。中观应成派与中观自续派之间最根本的区别就在于:中观自续派认为,我们在自己心中需要维护一个主张,即承认一个在绝对意义上的「存在」,或「实有」。这样,他们不由自主地成为「二谛双融」的维护者;但是,中观应成派认为,愈是意识到诸法虚而不实,你就愈会觉得常规现象虚渺如幻。因此,诸如「菩萨十地的原理」,「具足五种特法的报应身」等等,在逻辑分析之下,完全不能成立的现象,永远不会被中观自续派承认的。如果我们诚心地相信常规的逻辑思维,我们就无法理解任何一个超然于世的现象。所以,月称菩萨言:「超世间的法,不应该跟世间法一样,能够被一般的思想认识到」。如果在道修过程中,仍然需要相信流行于世的常规思维的话,那麽,道修便没有任何意义的了。因此,佛陀说:「无眼,无耳……乃之无圣道」。他指出真实的圣道,在六种意识之外,方能求证得到。从无始生命以来,在六种感觉意识的牵引之下,我们在轮回中漂泊流浪。如果我们到现在还执迷不悟,仍然以六种感觉为前引导航的话,信服空性何有所益呢。有些人认为,「色」等现象世界,不会受到人们思维的影响;但是,作为产生现象世界的根本原因,即执一切为实有的无明之心,则会受到人们思维的影响。归根结底,如此的辨别区分,只不过是把无明所执著的外境世界,当成一种合理的现象罢了。当然,那些已经证悟了空性的人,能够恰如其分地分辨出该否认的物质形态,与不该否认的物质形态。但是,认为物质形态存在著,与认为存在真实有,是两个相互交织在一齐的思想。所以,要求一般的凡夫俗子;否认这个思想,或保留那个思想的话,就像有人只保留大象的鼻子,而把大象的大腿,从大象的整体中分离出来是一样的道理。如果按照有些人的观点,认为「绝对意义上的有无分析,实际上也是一种常规的分析,而非绝对分析」的话,那麽,「四项判断」分析有没有一个自性的「生」,也应该是一种常规分析,而非绝对分析的了。所以,在「四项判断」之外,如果能够找到一个纯粹之「生」的话,其功劳也当属常规分析的了。所以,认为常规分析没有找到的,不能算作「无」;而绝对分析没能找到的,就应该算作「无」。实际上,这是一种把常规分析,当作绝对分析原则依据的思想。如果把「四项判断」,视为一种常规分析的方法,那麽,它就不可能破除「生」了;如果它破除不了「生」,它也就不是什麼所谓的「四项判断」了。人们总是把事物的真相,要么解释成即非有也非无的「四边离戏」,要么把它概括在「无自性」一词之中。当然,事物真相的任何文字描述,在一个觉悟者的眼里,都是一样的。但是,初出茅庐的新手们,则会把事物真相的「无实有」性,误解成像没有瓶子一样是「空无」的了。这样,意识到「瓶子非存在」的思想,就会在心里,马上引生出一个需要被破除的「瓶子」来。因此,在禅定过程中,仍然脱离不了世俗之感受的话,如何能够体悟出「二谛双运」的法味。如果说,我们需要找到一个,与平常人心目中,完全不同的「实有」的话,我们也应该在自己心中,找到一个「无明」以外的新「无明」;愤怒以外的新愤怒;以及贪著以外的新贪著。如果说,认为「瓶子」存在著的心,不是一种执瓶子为实有的实执心,而是一种正确之心的话,那麽,认为有一个「无自性」的「瓶子」存在著的思想,也是相当合理的了。正如我们分辨,「瓶子之存在」,与「瓶子之实有」一样。我们也应该对「空性之存在」与「空性之实有」之间进行分别。一个还没有证悟空性的人,会对空性一无所知。所以,他也道不出「空性」是否是「实有」的了。但是,一个证悟了空性的人,每当思及空性时,在他心中出现的,将永远是一个「非遮」形式的「空性」。所以,他没有办法分辨出空性是否是「实有」,其中也没有什麼分辨者的了。有些人说:「因为没有一丝的自性空,故之,也没有一丝的自性不空」,这真是一种贻笑大方。比起说「皇上非国君,皇后身不净」,更会遭到世人的嘲笑与讥

讽的.针对这种情况,寂天大师说:「否则,意识到女人不净的(瑜珈师)思想,将会受到世人淫欲思想的浸染」。因此,如果说我们必须得承认一个纯粹未受世俗影响之思想的话,那麽,我们就得承认一个从未受到过「实执心」影响的思想,因为,我们的所有思想,皆源于实执心.仅仅以一般的感官意识,承认「物质的形态」,「声音」之类,将会于事无济的.「理性思维不会影响常规真理,常规思维也不会影响绝对真理」。如果我们认为,这是因为「常规与绝对两者之认识对象截然不同」的话.那麽,愚夫们错把阳焰当成河流,其颠倒的思维,当然也不会影响到智者,了解阳焰其所以然的正确思维.所谓「公说公有理,婆说婆有理」,并非表述事物之本质,而是描述事物的表面现象.月称菩萨认为,谈论绝对意义上的真理时,人们彻底破除了所有的常规原则;但是,提到常规意义上的真理时,人们就不大理会绝对真理的了.他说,这是因为人们的心,总是在一个强大思想的支配之下.但是,如果我们能够把超世间的主体与客体,统统归纳到常规思想之范围内的话,就没有必要苦苦求索中观之道了.在「非世俗有」与「非绝对无」之间,寻找一个中观之道,就像说「陶罐不是没破,但也不是没有陶罐」是一样的道理,非常能够迎合一般大众的趣味.当圣者的智慧与常人的意识之间,没有一丝抵触,相安融洽时,也就达到了常规与绝对的「二谛双融」。否则,常规真理与绝对真理,永远不会走到一起的.如果说唯识派的学者们,只是没有找到一个「客观存在」,而不是找到了一个「非客观存在」的话.那麽,比之聪明一筹的中观派的学者们,也是没有找到一个「实有」,而怎麽能说他们找到了一个「非实有」的呢.当我们寻找一根丢失了的针头时,全无所获的心,使我们肯定针头不存在了,但是,当那根丢失了的针头,失而复现时,针头存在之心,又会代替那颗旧有的思想.如果说针头存在与不存在,是两个不同的心识对境,所以,两心之间不会相互抵触的话,那麽,针头本身,一会儿在存在之范畴内,一会儿又在非存在之范畴之内,它永远在「有无」徘徊,超越不了这两个极限.所以,针头的是否存在,也不需要「四边离戏」,「四项判断」等来否认决定的了.认为存在为实有的心;与认为存在为非实有之间的差别,比起「有与无」来说,更是天渊之别.所以,其二者之间更不会有什麼相互之影响的了.如果说,心识的相互影响,不在于其对境的异同,而完全由其强弱来决定的话.色鬼爱慕女人身体的思想,大大强烈于阿罗汉视女人之身不净的思想.但,色鬼之心,为何就影响不了阿罗汉的思想呢.所谓「思想的强弱」,完全按照平常人,也即常规的意识来界定的.因此,根据月称菩萨的观点,因爱欲所产生的美好事物;由愤怒所产生的丑事怪相,以及在非常强烈的实执心之下所产生的大地,岩石,山脉等等,在佛陀之下,畜生之上的一切众生,即无法从「自方」,也无法从「他方」来接受的.灯光越明亮,当它熄灭之後,黑暗度也会越大.知识之原理告诉我们:水与火,热与寒,轻与重,就是两个相互不容的违体.如果在这种原理之外,还分析什麼「常规」与「绝对」不相互违背之类的抽象概念的话,何时才能真正踏入解脱之道呢.儿童时代的所思所想,到了黄昏暮年,就彻底改变了模样.这是我们每个人都要亲身经历的.了解到自身有如此巨大的思想变化之後,仍坚持认为菩萨与凡人之间的思想是一致的话,那真是奇谈怪论.总之,所谓「二谛」,并非指在凡人眼中是一个真理,在菩萨看来,又是另外一个真理.如果把菩萨的所有思想,渗杂在凡人坚持的真理当中的话,我们就不可能对「不可思议」的境界,产生一丝的信解.但是,我们也应该明白,当一个人的思想停留在「不可思议」之上,此人就一点也没有超越世间的了.所有宗派,包括佛教与非佛教,都在极力地寻求一种与世不同的思想.但是,被认为宗派最高形式的中观应成派,其思想就怎麽会接近世间一般的思潮呢.所谓「绝对,从绝对意义上是真实的;而相对,在相对意义上是真实的」,这句话的真实含义即是:「石坚硬,水潮湿」。但是,根据「坚硬」与「潮湿」彼此相融不违的观点,石头在水中,可以保持乾燥;水在石头上面,也经常可以保持潮湿.此即「相互不违」之原则.但是,如果我们按照这种原则的话,充斥于我们思想中的「愚昧无知」,与人所具有的佛性智慧,平等无二,永远在一起的了.而中观应成派的基本逻辑,则认为眼睛所看到的事物之外形,与耳朵所听到的声音,是两个不同的现象;鼻子所嗅到的气,与舌头所尝到的味儿,也是两个不同的现象;最後,连我们心中的每一个想法,也是前後自相矛盾.在所有意识之外,似乎另外有一条通向解脱的道路.但是,只因为在眼耳,以及其他意识活动之间,没有相互的影响,就把概念知识奉为衡量真理之标准的话.我们就没有必要分辨虱子,耗子,猫,狗,以及人类之间的思想区别.因为,他们的感受与思想,从各自相对的意义来讲,都是一种常规的真理.但是,甲某眼中的真理,在乙某看来,将可能是荒谬不堪的,所以,所谓的「常规真理」,实际上,也是不存在的.如果,人的感受,不会影响到饿鬼;而饿鬼的感受,也不会影响到天神的话,佛的感受,也同样不会影响到人类之觉受的.因此,所有这些不净的感受,将会永远保持自己的原样.有人说:「因为语言本身,缺乏一种自性,所以,我们不能用语言来否认事物之自性」。实际上,这是一种没有自我主张的观点.但是,所谓的「若否认无自性,那麽,无自性本身又变成另一种自性」的逻辑法则,显然是中观应成派之「应成某过」的论式,而非自续派承认「自性三因」的论式.中观应成派的另一个论式即:「若有一点非空,定有一点空」,这句话的含义是:如果有一丁点儿应破的事物,便会有一个一丁点儿的所破空性,以及一丁点儿的能破逻辑.如果按照这样一种理论的话,一个应破之实

《龙树心庄严》

有,需要一个能破实有之逻辑;一个应破之简单存在,其能破也是一个简单存在之逻辑;如果没有一个应破之对象,就不应该有一个能破之逻辑.此即中观学说的理论基础.总之,只有破除「有无」两种极端,方能摆脱他方,或世俗方面的束缚.佛陀也曾预言过:「有一位名称龙的人,将破除有与无」.但是,有些人认为,黄金中不含沙土之「无」,与沙土中含有沙土之「有」,可以替代「有无」合而为一之「二谛圆融」.如果按照这种观点,我们就得必须承认;一个凡夫俗子之愚昧思想,与佛陀无与伦比的智慧,两者相融不相违的.这样,我们为何就不能承认,无明与理性思维之认识对境,也是相融不违的呢?认识到光明,便能够了解到什麼叫黑暗;知道了善的内容之後,便能理解到罪恶是多麼的恐怖.如果光明与黑暗可以双运合一,善与恶也可以双运合一的话,那麽,在这个世界上,还有何物不可以双运合一的呢?常人谈论诸如「真实」,「存在」,「本质」时,因为他们使用一个相同的语言,作为表达的形式,所以,他们彼此间是能够沟通的.他们也会由此认为,自己已经完全理解了,以上概念所代表的真实含义.但是,当佛陀向众生讲:「绝对无,相对有」时,不要说一般众生能够领悟其含义,就连那些熟悉中观应成派思想的人们,也不能全盘领悟佛陀之所示的.所以,平常人的思想,就是想把一切常规的原则,企图汇融到自己的理念之中.而这种理念,从来漠视狗猫等不会讲人话的动物;也漠视那些涉世不深的孩子与智力低下的愚夫们.但,这种思想,代表了一种极为大众化的思想,即一个介乎于中观应成派的智者,与常人愚夫之间流行的中庸思想.一般而言,在禅定过程中,是不会有破斥「空之无自性」的,即便有破斥者,也只能在禅定经验之後,方才可以进行破斥的.但是,根据绝对与相对两种真理相融合一的观点来说,在禅定中破斥,与禅定之後的破斥,理应是相同的.证悟了一切法的「无实有性」之後,再把所证之「无实有性」,又当成一种「实有」的话,证悟空性有何所益呢?我们在分辨「善念」与「恶念」之间的区别时,通常遵循「视美丽为美丽者」是善念;「视美丽为丑陋者,即恶念」的原则.但是,奇怪的是,我们往往会把视「真理」为「实有」,当成「善念」;而把视「实有」为「虚幻」,却当成一种恶念.总之,认为两种真理相互不违的观点,实际上,就是把佛陀的智慧与众生的意识,视为一体罢了.宗喀巴大师的终极理论,一方面轻视「自我主张」之概念术语,而在另一方面,又把「内心主张」与「独立思想」,当成同卵双生的一体.这种理论认为,所谓终极意义上的「自他」,并非指个体的「自」与「他」,而是指事物之存在方式.所以,宗喀巴大师对中观应成派与中观自续派,所下的定义也是这样的;承认事物有自己的存在方式者,为中观自续派;否认事物有自己的存在方式者,为中观应成派.很显然,在这里,宗喀巴大师把「自方」与「他方」,看成像人世间的一般争论,即所有的原则,建立在争执两方所达成的共识之上.每当人们提起所谓的「超越世间的境界」时,我们就得必须明白,其所含指的,即是一个超越我们语言与思维的存在.因之,菩提之道,也只能在世俗的语言与思维之外寻求了.所以,在承认「菩萨的思想境界高于众生」这样一条原则之前,我们就无法承认什麼「自方承许」与「他方承许」的了.一般来说,与疯子聊天,必须得顺应疯子的思想,否则,就无法与之进行交流.但是,奇怪的是,人们往往又把与疯子之间的这种「交流」,当成所有知识赖以形成的基础.所以,月称菩萨也说:「对野蛮人,除了用野蛮人的语言,与之交流之外,再也没有其他的沟通方式;同样,对世俗的人,也只能用世俗的语言,方可进行沟通的了」.我们用野蛮人的语言,才能同野蛮人进行交流.尽管,佛陀的证悟已远远地超过了世俗的境界,但是,当佛陀与世人谈佛论法时,佛陀必须得接受世人的原则,否则,他如何向世人传教示法呢?「不应该推断真理」一句中的「推断」二字,是当今在藏地因明辩论中非常盛行的「论式」之意.在辩论中,提出任何一个能够成立的「论式」时,你所承认的一切,将全部都是由衷而发的己见.所以,因明论式中的「因法事」三者;即论证的理由,所论的法,以及所争之事,都应该是自己由衷而发的见地.「他方承许的理由」与「己所不许的应成责难」之间,没有任何一丝的区分.所以,我们可以利用「他方承许的原则」,轻而易举地攻破,所有在他方看来是合理的东西.这就是为什麼人们要说:「如果没有一个共同的物体对象,相互辩论的双方,在心中也不会产生一个自认为正确的论式」.月称菩萨在任何辩论中,都不能被对方驳倒,是因为他在自己心中,存来不维护一个自己的观点.他认为,立论者与敌论者,在「瓶子」之概念上,也不应该有一个共同的认识;同样,在「存在」与「存在之理由」之间,也不会有一个共同的基础.然而,他认为,对方的观点,只有通过「己所不许的应成责难」,方可破除.如果对方承认「存在」时,你自己的观点应该立足于「非存在」之上;但是,当对方承认「非存在」时,「存在」应该是你自己观点的立足点.因为,「存在」与「非存在」是两种反向的极端,所以,月称菩萨说:「中观论者」不应该有一个自心承许的观点」.中观自续派,主观地承认一切常规原则;而中观应成派,所承认的常规原则,则是出於照顾对方的情面.在中观应成派看来,世界上没有一个所谓「世人共同承认的法」,这就是说,人们对同一个物体对象,不会有一个共同的认识.人们的一切错误,皆根源于把纯粹的现象当成常规真理.这样,中观应成派的学者们所感觉到的外部世界,跟一般人们所感觉到的外部世界,没有任何区别.所以,我们没有理由说「人们对同一物体,没有相同看法」.然而,因为人们所感觉到的一切,对他们来说,是一个真实的感觉;人们所思想到

的,对他们自己来说,同样,也是一种对真实的执著.所以,人们对同一物体,很难有一个相同的看法.任何一个理智所应该破除的「对象」,只有在理智----即此「对象」的破除者本身参与之下,才能够辨认得出来.其他的思想,将会永远找不到那个应予破除的对象.当我们从认为「柱子绝无」的虚无主义迷茫中醒悟过来,或者从「中观禅修」中出定之後,我们仍然可以看见「柱子」,也可以双手触摸到「柱子」,甚至,我们还知道「柱子」有撑举屋梁之功能,如此等等,一切被「智慧障碍」所覆盖的知觉,统统恢复到原来的状态.虽然不相信,但是必须得承认以上种种感觉,这即中观应成派所谓的「常规世界」.作为轮回根源的「无明」,仍然还没有认识到,其否定对象的绝对特徵,而只认识到简单的,或表面意义上的否定对象的话.我们也就不会在轮回中漂泊流浪的了.但是,如果我们要求「否定对象」,有一个「无明」认识不到的新特徵的话,那就只能由妄想来创造一个「否定对象」了.一般人们会这样认为:「色,存在;色,真实地存在著;色之实有,存在著;色,实际上存在著」,他们不去否认心所凭依的根据(实执),而另外寻找一个否认的对象.这表明,人们从内心深处依然对无明,以及由无明创造的二元现象深信不疑.所谓「研究事物性质」的思想,无非就是一连串递进式的提问:「这是黄颜色吗?」、「这黄颜色是否是黄金」、「这黄金很纯吗」、「这黄金是那儿产的」、「眼前的这个黄金,会不会是我眼睛的一种感觉它真的是黄金吗」、「这黄金真实地存在吗」除了如此这般地推论之外,没有其他法子认识事物之性质啦.也许,人们因为知识水平的差异,对所推论的问题,定会有一个高低深浅的不同认识.但是,从另一个角度细心观之,所有这些思想,也纯粹是世俗间的一般认知而已.如果研究「瓶子原理」的思想,也找不到「瓶子」之存在的话.那麽,还有什麼其他思想,可以找到「瓶子」之存在呢.任何一位善于思考的人,都不会接纳一个「缺乏其所以然」的原理.说到底,所谓「研究原理」者,是指研究事物存在之其所以然.但是,如果在未知事物之其所以然之前,盲目地坚持说「此即是,此即是」的话,学习中观之见,有何所益.「是」要有「是」的条件,「非」要有「非」之条件.但是,在肯定了「是非条件」没有之後,却把一切「是非」的原理,当成一种合理现象的话,则会大大削弱中观哲学的威力.诚如龙树菩萨言:「去,非走耶;没去,也非走耶;去与没去之外,有所称之步伐乎?」如果人们希望找到一个不属「四边」之列,且无其所以然的「步伐」的话,则完全辜负了龙树菩萨及其信徒们的厚望.连那些智力低下的人,也明白「其所以然」的目的,是为了防止「不知其然」.我们的意识,连佛陀的十万分之一都达不到;我们的视力,不及佛陀慧眼的十万分之一.所以,当一个如此微鄙的小人,与世尊佛陀,就圣法进行交流时,佛陀只能以顺应对方的「应成」方式,而不是以坚持己见的「自续」方式,与之进行交流的了.纵观「二谛双运」的观点,无非就是认为佛陀与众生所见不异罢了.如果相信佛陀与众生的思想之间,没有任何差异的话,所谓的「轮回与涅槃」,则更是没有人相信的了.根据「客体异显论」的观点,即便一个微小的客体,从不同人们的自我角度来看,都不会形成一个共同的概念.但是,为了迎合他方之意,自他两方,会在同一客体之上,形成一个共同的概念.但是,这样形成的概念,不足以成为一个正量标准.所以,没有一个人能够接受,仅因「因法事」三者,在同一客体上的成立,所形成的正量标准的了.後世的学者们,把所谓「客体异显」中的「客体」单独地分离出来之後,再去寻找一个「无共同概念」的理由.他们认为,每一个客体有其论证的理由,所论的法,以及所争之事.故此,在不同人们之间,会形成一个共同的概念.但是,那些相信常规真理就是绝对真理的人,会认为菩萨与凡夫之所见,相同不二.所以,也就没有必要去留心「因法事」三者是否同一.否则,我们为什麼仍然还在追求一个所谓的「真实」答案.....一个与苦修中观哲学,确一无所获的蠢才们相一致的思想;一个与熟悉教条哲学的平庸学者们的所思,所见,所想,能够平行而论的答案呢.这些蠢才与平庸的学者们,只不过对同一事情,有一个相同的概念;相同的想法;与相同的用意而已.我们进入佛道的修持,必须得从一个非同一般的知觉开始.因此,月称菩萨言:从开始起,我们就得破除所谓「共同客体」的思想.认为「瓶子」非存在的「非遮」,与认为「非存在」本身也不存在之间,是完全不同的两码事儿.前者似乎无法避免落入「瓶子虽然不存在,但有方向」,这样一个结论之中.但是,认为「即无存在,也无非存在」的思想,本身就是一种常规的思想,无法摆脱「有无」两端的局限.所以,如果在其思想中一无所挂,即没有产生「有」,也没有产生「无」的话.那就一定是一种解脱开悟之心了.寂天大师说:「当一个人的心中没有「有无」之概念时,心中便绝无所缘,坦坦荡荡的了」.这里所说的「心」,大师本人曾经清楚地提示过:「即心常规耶」.月称菩萨也说:「被烦恼熏染的心性,称之为常规.所以,当人们把虚妄当成真实时,佛说,此即常规真理」.针对这一点,观世音菩萨的化身,二世达赖喇嘛根登嘉措(50)在他的著作《了义不了义疏》的结尾讲到:所谓的「非遮」,并不是指兔子头上无角,而是指你们自己所认为的那个「离戏空性」.因此,如果我们能够深刻体会这些大师们思想,就应该明白所谓的「常规」,即是心的另外一种名称,在心中的所显的真理,也就是常规真理.如果我们坚持认为自心真实不欺的话,那麽,我们也不得不承认别人的思想,在他自己看来也同样是真实不欺的.但是,以「应成」责难对方的观点,只是一种向对方指点出对方矛盾的方式而已.所以,当佛陀宣

讲「空性」时,也是采用这种方式的.中观应成派所谓的「他方观点」,其方式虽然莫非如此,但是,当你用「自方观点」,想去破除你对手的一切逻辑挑战时,在「智慧障碍」的作用下,你又不承认一个「自方的观点」了.这种理论经不起推敲,很容易遭到逻辑学家们的嘲弄.因此,佛说:「世人与我争辩是非,但我从不与世人相争」.世人争论的依据是「因法事」,所以,世人与佛陀的对话永远不会在同一个认识点上.但是,作为一个世间平常的人,我们必须确定一种可以遵循的知识原则,或者说,一种可以使我们的知识更加深入的原则,去配合佛陀的思想与感受等.但是,如果我们自以为是地,把这种原则当成一种不可逾越的真理的话,何需通过闻思修,苦苦追寻一个「真理」之外的道修呢.一般说来,所谓的「真实心」,没有一个衡量标准;在老鼠的眼里,一切东西都是它窃取的对象;而在猫的眼里,所有的老鼠又成了被捕捉的对象;但在人们的眼里,老鼠与猫,其二者之行为皆非合理.「眼识不能感知声音,并不说明眼识确知声音不存在」的说法,是把「绝对分析的心」比喻为眼识,而把「常规分析的心」比喻成耳识.眼识不能感知声音;耳识不能观见形态.但是,耳识所听到的声音,与眼识所观见到的形态,在各自的感觉领域里是存在著的.虽然,人们通过这种方式,企图找到一个对「二谛圆融」理论有益的因素.但是,由「绝对思想」分析「二谛圆融」,就像用眼识分析声音一样,从开始起,就已经误入歧途.眼识所未找到的「声音」,当然不能当作「非存在」的了.如果眼识找不到物质形态,耳识听不到声音的话,眼识与耳识就没找到自己感觉领域里东西,所以,其乃属于「找到没有」的范围.所谓的「绝对分析」,无非就是一种「概念知识」.宗喀巴大师也承认这一点.在「概念知识」一无所获的情况之下,有一个被称为「绝对分析思想」的「非存在」之「存在」的话,那真是出奇地离谱了.虽然,不相信「四边离戏」的人们,会说「无承许,是一种承许」;「绝对的无,是一种有」.但是,胜解佛法心髓「空性」道理的人们,在任何利害冲突中,其心永远不会被世间一般的思想左右,他们将远离喜乐与恐惧之情.在人们一般的观念中,看得见佛足,而看不到佛顶,是一个极大的矛盾;刚刚诞生的报应身,从出现之日起,便会永世常久,这种思想,也是一个彻头彻尾的矛盾.总之,世俗的常规思想,总是在「有无」两极之间摇摆不定.所以,如果按照「大智者」们所信奉的「三段式」逻辑,即把意识分成几个层次的话,不要说证悟空性之究竟,就连常规意义上的菩萨之理,也会不得而知.实际上,所谓「空性」之见,就是一种常规的理念,思想,以及语言所无法企及的境界.中观思想,超越了「有无」的界限;超越了一切世俗的常规思想.是故,任何一个植根于「有无」两极的思想,都不可能破除中观之见.《入中观论》中言:「有无二元的思想是错误的,所以,有无二元之观念,则永远不能攻破与反驳中观派的思想了」.如果我们只信赖「此是彼非」的思想,我们就不能够了悟诸法之本性,也不能对佛身发光;以及对《阿难陀黑夜燃明灯》中记载的故事,产生信解;更不能理解央掘魔罗(51)杀了九百九十九人之後,成为释迦牟尼佛的上首弟子,放下手中血迹斑斑的屠刀,立地用金刚般坚硬的智慧,破除「二十句萨迦耶见」,现证菩提圣道的故事.这些传说故事,超越了一般人的思维原则,所以,常人很难接受.总之,「有无」二元的思想,实际上是一种「凡人」可以影响到菩萨」的思想,任何追求解脱之道的人们,都应该抛弃这种思想.意识到六道中的六种生命,对同一杯水,会有六个完全不同的看法之後,还依然期望佛陀与众生,会对「瓶子」有一个相同认识的话,那就太奇怪了.所谓「无共同认识对象」的究竟意义,是指任何一个人,在没有证悟空性之前,他心里想到的「色」,只能是一个「非实有」的「色」;除了「非实有」的「色」之外,他不会想到其他什麼的了.所以,当有人向他证实道:「色,无实有,因缘之法故」时,他也虽然能够明白,作为有法的「色」,不实际存在.但是,如果在心里没有一个「色」之概念的话,别人就不能向他提出任何论式,而他则可以用应成方式,责难对方承认的观点了.因此,当一位博学多闻的圣哲,与一位世间的愚夫聊天时,愚夫说「是」时,圣者不会从他自己的观点去答复,而是以「应成某过」的论式,引导愚夫说「如果你所言的这一句,是正确的话,那麽,你所说的其他话,就全不正确了」,以此,让对方领悟出自己观点漏洞.所以,当两个人之间,缺乏一个共同的观点时,其逻辑辩论,就成为一种文字游戏了.所有被认同的常规原理,也仅仅是一种文字的表达而已.疯子所遵循的原理,是由疯子本人定制的.虽然在疯子的眼里,其所坚持的原理,无懈可击.但是,疯子眼中的黄金,在我们看来,也许会是一块石头,我们所认为的「是」,在菩萨的眼中,可能就是「非」了.所以,在思想状况完全不一样的情况之下,人们之间就永远不会产生一个「共同的知识」.如果我们一如既往地,继续随顺常规感觉的话,即便获证了菩萨之「见道」,你也无法摆脱平常人的俗气.外部势力,或智慧障碍愈小,我们的意识,便愈能从外境的束缚中挣脱出来.我们对外来的恐惧感,也会越来越小.最後,自心融汇于平等一味的智慧之中,获证双运身的果位.经过千劫万世,我们积累了无数的功德资量.但是,时至今日,如果我们仍然摆脱不了平常人的心识感觉的话.那麽,修持佛果还有什麼意义?还不如趁早追求一些金银财宝,来得实惠一点.净治烦恼障的终极目的,就是要消除智慧障碍.但是,在同样是蒙蔽事物真相的两种障碍之中,如果把作为客体的烦恼障碍,彻底断除掉,而把作为主体的智慧障碍,弃置不理的话.这与达苍巴所唱的「只要物质的躯体存在,就不可能断除智慧障碍」之论调,不谋而合了.总之,

认为「中观派的信徒,不应该有自己观点」之说法,与「作为一名中观派信徒,心中不应该持有任何观点」的说法,是一样的道理.一般说来,由宗派思想影响的执一切事物为实有的实执心,与把凭空虚造出来的「我执」当真的实执心,是两个不同的思想.如果我们对其二者进行一次仔细的考查的话,便会得出一个结论:此两种思想均不出平常之思维.所以,我自己有时候也想,所谓「受宗派思想影响的实执心」,或许就是引领我们进入解脱之道的第一阶梯.宗喀巴大师著作中的「我慢」,指贪著于某一客体的「我有」思想.「此即彼;此若是,彼应是;故,此即彼也」,这是三段式逻辑的推理方法.因为这种逻辑,在乡下以狩猎为生的一般人中间,也是颇为流行.所以,把这种逻辑捧为「常规分析之正量标准」的话,岂不是有点太可笑了吗?如果我们把常人的「正量标准」,当作衡量一切是非之依据的话.那麽,我们就必须得把平常人思想中最原始的,诸如「执一切事物为实有」,「视女人之身清淨」等思想,也要当作「正量标准」的了.反过来,如果我们忽略一切自然的感觉,而把一个在自然感觉之上,形而上的抽象逻辑,当成一种「正量标准」的话,那末,所谓的「正量标准」,只是一种徒有其名的概念术语罢了.古代的译师们,把梵文「SAMDRIDI」一词,翻译成「常规」.但是,其真实含义则是指「迷惑」,即对事物真相的迷惑,或对外境对象生起的错乱心识.故之,所谓「常规真理」者,即「错乱真理」是也.如果以「七相道理」的分析,仍然不能确定「车子无自性」的话.那麽,通过菩萨五圣道的修持,又如何能够消除烦恼与智慧的障碍呢?因此,人们又会这样认为:绝对意义上的贪著,是应所摒弃的;但贪著本身,则不应该被摒弃.绝对意义上的愚痴,是应所摒弃,但愚痴本身,则不应该被摒弃.在这里,似乎要求我们对自己的思想,也需要做很多不同的精细区分似的.如果我们概括一下,所谓「结合已知思想与未知思想两方之原则」,这句话的含义,便能得出一个结论:说此话者纯粹是胡言乱语,该人甚至对所谓「常规真理」的概念,也是模糊不清的.所以,有诗言:「无明盖真相,故此称常规;虚幻显真实,佛言世俗谛」.所以,除了「无明覆盖了事物真相」呀!「虚幻的真理」,「佛说一切虚幻的真理,都是常规真理」等,这些金玉良言之外,我们还能找到什麼比之更具权威的言教呢?人人敬之奉之的所谓「正量标准」与「合理思维」,实际上,无非就是一个夹在两种未知思想间的细微心识罢了.如果说「绝对意义上的非存在」不能算作是非存在;而常规意义上的存在,可以算作是存在」的话.那麽,反过来,我们也可以这样讲:「以菩萨的智慧,所证见到的存在,不能算作是存在;而凡夫俗子的错乱之心,所看到的存在,方可算作真正的存在」.这样,当一个智者没有把魔变出来的马牛当真时,因为他未见虚幻之马牛,所以,智者所看到的非存在,也就不能算作是非存在了;而愚夫则把幻变的马牛,当成真的马牛.所以,他眼中所看到的存在,就可算作是真实之存在的了.人们虽然把自心所能够认识到的现象,称为「常规真理」,或「尽所有」.但是,所谓的「尽所有」,即指平常人极其微弱的意识所认识到的那一部份现象.所以,如果我们粗略地分析一下,意识所能够认识到的「那一部份现象」,无非也就是从须弥山的顶端,到十八地狱的低层;以及从东山至西山上面的这段空间距离而已.实际上,所谓的「一切智」,就是佛陀早已透悟了的全部真相,被众生以小孔窥见到的那一个部份知识.然而,所谓的「尽所有」,像是一块藏在自家灶石之下的黄金.虽然天天能够看得到,但始终不知其为何物.直到一日,有人过来说,此为一块黄金时,方才恍然醒悟.轮回中的一切法,也像这块黄金一样,其远离戏论之本性,永远就在轮回自身之中,只是我们身在庐山,未识其真面目而已.这就是「尽所有」的实际含义.如果,对这些概念进行一番深思的话,我们应该对宁玛派所提出的「本来解脱」,「尽善尽美」等原理,产生一丝的敬信才是.所谓的「相对逻辑」,是中观自续派所说的「推断逻辑」;而「实用逻辑」,则是一种行之有效的逻辑,即中观应成派所经常应用的那些逻辑;「实证逻辑」,是一种论证原由与论证之法,相互统一的逻辑;「实相逻辑」,一种非抽象的直接体验.我们经常提到的「所有」,指那些能够在我们心中显现的部份;而所谓之「一切虚无」,则指未能够在我们心中显现的部份.故此,心中空无一物,绝非是对存在的一种诽谤.因为,在心中没有主体与客体的概念,才是千劫万世,积善积德之後,方能证悟到的最高境界.有了如此之高的证悟,又何须担心会落入虚无主义的圈子呢?一般而言,通过心与心境的逐步改善,最後才能抵达佛的境界.但是,从另一方面来说,只要我们能够觉受到,大地,山脉,岩石等常规世界的存在,我们就无法回避「美女」与「酒肉」的天然诱惑,无法超越其自身的原理.从生命轮回的开始阶段,人们就对自身的局限,有相当的了解.所以,何须于此添加逻辑来证实一番呢?人类对母老虎的美丽视如罔见,所以,人类不会对美丽的母虎产生一丝的爱欲.而人间少女的美丽,也不会被老虎所赏识.故之,老虎也不会对美如天仙的人间少女移心动情的.其究竟之缘由,仅仅是因为我们缺乏老虎所具有的三段思考方式,同样,老虎也缺乏我们人类三段式的逻辑思维.很显然,在人类与兽类之间,没有一个共同的「三段逻辑思维」.所以,从上至色界最极胜处的天神阿修,到下至十八层地狱的饿鬼畜生,他们之间更不会有有一个共同的「三段逻辑思维」的.我们的「知觉」,总是与我们形影相随.但是,在不同情况之下,我们所觉受到的,则是相异千里;有时候感觉到地狱的烈火;有时候则觉受到天神的甘露;有时候是人间流水的清涼;有时候则是饿鬼吸吮的脓血.每一次生命的重新投胎,总会有一个

相应的「知觉」尾随其後.这种「知觉」无需依靠任何外力,便能从自己的生命形态中,识别出「清水」与「脓血」等.从无始以来,「无明」总是与我们的「心」相伴为依,没有片刻间的分离和一丝的改变.所以,我们也大可不必费尽心思地,去定识一个应予破除的,一个崭新的,所谓「实有」之无明对象.如果说认为「瓶子非存在」与「柱子非存在」的观点,是典型的虚无主义思想,因为它与世上流行的主流思潮背道而驰的话.那麽,「六道轮回里的众生,没有一个共同的实有观」之说,岂不成了更加荒诞的断见异说呢.在世俗诸多的心识活动当中,我们最熟悉的思想,莫过于执一切为实有的「实执心」了.所以,圣天菩萨也讲:「在最平常的状态中,我们的心,也是被烦恼笼罩著的」.确定了「主体」的存在之後,再没有人,会继续寻找「客体」的了.所以,在无始以来,就已经与我们相当熟悉的心识之外,何需再去寻找一个新的「我执心」呢.那些认为宇宙有一个「自性」的人,则把「宇宙的自性」当成实有的存在;不相信前世来世的宿命论者,则把「无生命转世」当成实有的存在.但是,有些人认为「兔子头上无实有之角,故之,不能把无主体之非存在,当成空性也」,如果按照这种观点的话,我们就只能把「非存在」,从「一切法」中分离出来,再去创造一个纯粹实有的「空性」.但是,在没有证悟到佛果之前,人们是不可能证悟到「空性」的.但是,认为「没有空性的主体存在,便无法了悟空性」之说法,跟说「没有瓶子,便无法了解瓶中之水」的人,实属平起的一般见识了.如果你坚持认为:证明一个现象的「无实有性」,非要有一个「空性之主体」不可的话,那麽,把「实有」本身,当成「空性之主体」,而把「非存在」,当成「空性」的话,何赏不可用同样的道理,我们还可以把所谓「无自性」中的「自性」,当成「空性之主体」,而把所谓的「无」,也可当作「空性」的了.如果你又认为「真实」与「自性」本身就是「空」,或者,「真实」与「空性」,是理性否认的对象,而非其所依之根据的话.那麽,你便可以把自己思想中,执瓶子为实有的小小「污点」,用合理逻辑的「清洗剂」洗刷乾淨.但是,其结果,就像美女洗澡一样,只是把原本漂亮的脸蛋儿,弄得更白净一点罢了.有人认为:兔角之「非实有」,缺乏空性之主体,是故,兔角非空性也;但瓶子之「非实有」,则具有空性之主体,是故,瓶子当可列入空性之列.但是,说到「兔角没有角尖」时,兔角缺乏「空性主体」之角根,是故,「兔角」不应该列在空性之中了;在所谓的「牛角无角尖」中,「角根」是空性之主体,「角尖」则是否认的对象,因为「角尖」具备作为「空性主体」之「角根」了.所以,「牛角之尖」的空性,则是空性的「非遮」了.事实上,所有的「非存在」,都有一个「存在」为其基础.由「存在」的现象中,找到「非存在」的本质,似乎是所有宗派立宗之原则.圣天菩萨也说:「如果你认为过去曾有的,现已不存在的话,那麽,你说的『现非存在』,就是一种虚无主义的观点了」.如果把「本来尚有的实执心」与「本来尚无的实有」,两者结合起来将会是什麽样子呢.这就像有些人,把大乘佛教的实修与其哲学理论,视为一体;或者,认为小乘有部宗派的思想,与菩萨利他之大愿,相融同体,是一样的不可理解.在他们看来,无论修持「四大宗派」之任何一种法门,只要你心中发了大愿,便会立刻成为一名大乘佛教的实践者.但是,在不承认「菩萨十地」的次第修持,也不相信佛的「五种智慧」,「三种身」等原理的情况之下,仅凭口中念道一句「愿一切众生,悉证究竟果位」,怎麽能够一跃成为一名菩萨呢.数论派及其他外道宗派,也承认获证究竟果位的目的,纯粹是为了利益众生.但是,因为其基本的见地思想(基),道的修持(道),以及现证之果位(果),从开始起,就已经偏离了正确的轨道,所以,我们不是经常指责他们所传之法,有失纯正吗.有部宗派的菩萨,从心底里相信,他们自认的不共法门,诸如「阿罗汉」(52)果位呀,「心识离体」的境界呀!是三乘追求的究竟果位.但是,在大乘宗师们的眼里,这样的「果位」,还不能算作是真正的「佛果」.所以,小乘佛教徒们,想修成佛果的愿望,怎麽能够与大乘发愿的菩提之心,同日而喻呢.小乘有部所追求的佛果,也是根据小乘有部,他们自己的基位观点,道的修持,以及现证果位之哲学原则来进行的.但是,比小乘有部更高的宗派,则认为小乘有部的所有哲学原则,都是错误的.所以,一个在开始就误入歧途的人,其期望的最终目的也将是错误的.当一位胆小的人,把一条花绳错看成毒蛇而恐慌不已时,「此非毒蛇」一句话,根本不能消除他对毒蛇的恐惧.针对这种情况,寂天大师说:「对幻变出来的美女,魔术师本人也激情荡漾」.像魔术师一样,明明知道自己幻变出来的美女,只是一个虚幻不实的影子,但是,他依然会对幻变出来的美女,难舍恋情.同样的道理,人们明知想像中的老虎,只是一种心灵的幻觉,但是,对老虎的恐惧之情,总是挥之不去.所以,消除懦夫心中的恐惧,最行之有效的办法,莫过于一位胆大勇猛的好汉,把那条花绳,用提抓起来,扔到房子外面去.这样,产生幻觉的根源 ---- 花绳子,与幻觉本身 ---- 毒蛇,便将同时从懦夫的眼前消失掉.但是,如果你把那条花绳子,重新捡回来对这位懦夫言:「此非毒蛇」时,毫无疑问,该懦夫仍然会惊慌万分.天边的彩虹与影子等,看起来可以用手感触到,但实际上,它是一种没有质碍的现象.如果说,我们对彩虹与影子,如此这般的理解,连龙树菩萨著作中描述的「似虚幻」之影儿都占不上的话.那麽,我们也无法用中观应成派与中观自续派的方法,向实论派们灌输「似虚幻」的道理呢了.如云「柱子似虚幻,以缘起所生故」时,如果有人抛出一句说:「像彩虹一样虚幻不实」的话.对方心中所出现的「彩虹」,就不一定跟中观派想

像中的「彩虹」,是一样的啦.所以,有何必要把「彩虹」,当成我们立宗时列举的「同喻」呢.如果一个人,对在泥土中玩耍打滚的游戏失去兴趣时,其童年时代将告结束,人们为此而勤奋勉励;当女人的美丽,激荡不了一个人的情怀时,此人之壮年锐气,也在逐渐消失之中,人们为此而勤奋勉励;当一个人,失去对金钱,生意,以及房屋土地的热情时,其心理在逐渐老化,人们为此而勤奋勉励.这样,在一生一世之中,充分领受所有教法,并付诸于实修体验,似乎是阿底峡大师(53)的修持要领.但是,如果在此有必要区分菩萨「五道」,「十地」之次第阶段的话.那麽,在抵达「加行道」之後,好像有必要为现证「资量道」而努力了;在抵达菩萨「八地」时,似有必要为现证菩萨「初地」而努力;成就佛果时,反而为现证「资量道」而努力.最後,似乎只有在密严佛土的莲花宝座上,方能一气修持所有的显密教法了.中观精要注释:1)《四百颂》:(梵音:Catuhsatakasastrakarika 古印度佛学家圣天论师所著,书中主要讲述般若经文所说的空性.2)龙树:(梵音:Nagarjuna, 藏音:Klu-sgrub),大乘佛教开派祖师,佛陀圆寂四百年後,生于南印度一婆罗门家中,自幼精通密宗四续,显宗三藏等一切经典,以及内外道术之学,在那烂陀寺出家,法名具德比丘.他不仅是一位哲学大师,而且在医学,天文学,建筑学,政治学等领域,造诣非凡.另外,他还能将铁石点化成黄金,精通冶炼术.享年六百多岁.3)月称菩萨:(梵音:Chandrakirti, 藏音:Zla-ba Grags-pa),公元七世纪,佛教中观派哲学最伟大的导师之一,出身于南印度一婆罗门家族,後出家学习龙树菩萨中观哲学,担任那烂陀佛教寺院的主持.著有《明句论》,以及龙树菩萨著作的其他释论,圣天菩萨的《四百论》,《入中论》等.开中观应成派哲学的先河.4)《入中观论》:入中论,(梵音:Madhyamakavatara),月称菩萨所著的一部中观哲学著作.书中对龙树菩萨的中观思想作了精辟的阐述与补充.5)佛护:(梵音:Buddhaplita, 藏音:Sangs-rgyas-bskyangs),古印度佛教中观派的一位大师.著《佛护论》,对龙树菩萨《中观论》所述正理诸义,多以应成之因加以注解,故,有人称他为中观应成派的开宗祖师.6)无著:(梵音:Asanga, 藏音:Thogs-med),古印度佛教唯识宗派的创世人,生在公元四世纪,北印度一婆罗门家族.相传其在鸡足山闭关禅修,并亲自证见到弥勒菩萨.著作有《慈氏五部》,《瑜伽师地论》等.7)《三摩地王经》:月灯三昧经,(梵音:Samadhirajasutra, 藏音:Ting nge 'dzin rgyal po'i mdo),大乘佛教一经典名.8)正量:(梵音:Pramana 藏音:Tshad ma),这是一个相当复杂的哲学术语,常见于佛教与非佛教的哲学著作中.根据辞源学,梵文Pramana中的「pra」,有「首要的」,「第一的」,「完全的」,「最初的」等含义,而「mana」,则有「认识」,「理解」,「承认」之意.「Pra」与「mana」合起来,则指「第一手知识」,或「最高的认知」.而藏文「Tshad ma」一词,则含有「量」,「标准」等.无论如何,此术语是一个相当重要的哲学与逻辑学名词.在中文中经常被翻译成「正量」.我在翻译本书时,根据上下文的意思有时将其译成「正量」,「正量标准」,「衡量标准」,有时则翻译成「权威」等.只有这样,才能将这个复杂而内容丰富的术语,所含的内容表现出来.9)《噶当师问道录》:阿底峡大师秘密传授给他的弟子仲敦巴等三人的教法.10)《宝积经》:(梵音:aryaratnakuta 藏音:'pagasa ba dgon mchog brzegsaba 大乘佛教的一部经典著作.全书共四十九品,由梵文,汉文以及古代西域的其他文字中译成藏文.11)因明学:古代藏族五大学科之一的因明学,是佛教的逻辑学与认识论,也称正量学.12)章嘉仁波切:(藏音:Jang-gya rol-bay-dor-jay) (1717-1786),这里所指的是第四世,原名若贝多杰,系章嘉活佛世系第三世灵童转世,公元1717年生于安多地区,三岁时,被认定为章嘉活佛的转世灵童.八岁时由清朝雍正皇帝引至北京.精通藏汉蒙满四种文字.至清朝末代共传六世.13)贡唐丹贝卓美:(藏音:gun tan bstn bei sgron mei) (1762-1823),出身于安多若尔盖地方(今四川省阿巴州),是一位博学而多产的学者作家,辑有《贡唐丹贝卓美全集》.其中以《世故老人箴言》,《水树格言》.14)班禅罗桑曲坚:第四世班禅罗桑曲坚(1567-1662),一位伟大而博学的佛教大师,为第四世达赖与第五世达赖的剃度上师,曾经担任过後藏扎什伦布寺,以及前藏色拉寺与哲蚌寺的寺主.15)三段式逻辑:古印度文明启蒙时期,班智达足目大师,倡导因明学,他应用的「宗,因,喻」三支逻辑,实际上就是亚里斯多德的「三段逻辑」.亚氏逻辑形式如下:大前提:凡人必死(甲乙双方同意).(宗)小前提:李某是人(甲乙双方不敢说李某不是人)(因)结论:李某必死(甲乙双方不得不承认李某会死)(喻).16)自方承许:古译「自明」,中观哲学术语,指一个人的主观认识与理解.比如说,从心底里坚信,「苹果是香甜的」.17)他方承许:古译「共许」,中观哲学术语,指人们根据他人的情愿与思想,所承认的观点与主张.这种观点与主张,完全是为了照顾他人的意愿与思想,而非出自宣讲者本人的主观认识与理解.比如说,已经超越了生与死的佛菩萨,面对世俗间的众生,其所承认或主张的因果法等,实际上是为了顾及众生的思想而宣说的.并非佛菩萨的主观认识.18)《释量论》:(梵音:Pramanavarttika, 藏音:Tshad ma rnam 'grel),古代印度佛学家法称所著的一本重要因明著作.全书共四章,是西藏佛教经院哲学中最主要的因明逻辑教科书之一.19)陈那:(藏文为:Phyogs-kyi Glang-po),古代印度佛学家,生在公元六世纪,是南印度一王子.从世亲菩萨处学习并精通因明逻辑,著有《集量论》《入正理论》,《宗法九句》等众多因明学方面的著作,成为佛教因明逻辑学的开山祖师.20)弥勒现身,无著菩萨见母

狗:这是一个典故,相传,无著菩萨在印度南方的鸡足山上观修弥勒菩萨,数年过去,无任何证见之迹象,心生烦闷,就走出闭关,解闷散忧.路遇一老妇,用一块棉布正在擦磨铁棒,趋前相问,得知老妇是在磨铁成针,见此情景,心中大受鼓舞,便立即返回山洞继续修练.三年之後,仍无一丝得证之相,又走出闭关山洞,看见附近,有一块石头,被山上滴落的水,打出一口洞,受此鼓舞,又返回山洞闭关修持.....这样,前後十二年光阴,依然没有能够证见到弥勒菩萨,在极度绝望之中,他又走出山洞,漫无目的地行走在山脚下时,看到一条下身腐烂,上身血迹斑斑的母狗,横躺在他的去路上,这时,一种无限的慈悯,从他的心油然而生起.他想用刀子把母狗身上的蛆虫一一挑出来,再割下自己身上的肉,去喂食那些蛆虫,把母狗救出来.但他又害怕坚硬的刀刃,会碰伤蛆虫娇嫩的身躯.於是,他闭上眼睛,用自己的舌头,去舔取那些小生命,当他睁开双眼时,母狗不见了,看见的,却是金光灿烂的弥勒菩萨.兴奋之馀,无著菩萨埋怨弥勒菩萨道:「我观修您多年,为何至今才现真身」,弥勒菩萨答曰:「我从开始起,就在你眼前,但因业障蒙蔽,你没有看到我.今天,你心生大慈悲,业因障碍顿时释解,所以,你才看见我了」.21)中观:(梵音:Madhyamika,藏音:dbu ma),古印度四大佛教哲学宗派之一,属大乘宗派,又称「空宗」.由龙树菩萨与他的学生圣天所创.奉《大品般若经》为主要经典.龙树的《中论》,《六十正理论》.....与圣天的《百论》,为此宗的基本理论著作.此派认为,一切事物,因缘和合而生,故之,其自性本空.所有的事物,赖以条件而存在,因此,由条件形成的事物,是不真实的.此派阐扬并发展了「缘起性空」,「一切皆空」的宇宙观,所以,中观派又被称为「大乘空宗」.後来,此派又分成应成与自续两个派别.22)唯识:(梵音:Cittamatra,藏音:sems Tsam),古印度四大佛教哲学宗派之一,属大乘宗派,由称瑜珈行派,此派尊弥勒为始祖,创始人是无著与世亲兄弟.无著的《摄大乘论》,世亲的《二十唯识论》,《大乘百法明门论》等,在创宗方面作用很最大.此派学者的著作颇富哲学色彩,他们认为众生的识是变现万物的根源,由於世间万物皆由心识所变,因此,万物(外境)是空.另外,此派极注重因明逻辑,推进了古代印度佛教认识论与逻辑学的向前发展.23)那烂陀寺:(梵音:Nalanda)古印度摩揭陀国王舍城内的著名寺院.建于五世纪至六世纪初,有八个大寺院组成,僧徒主客常在万人之上,研习大乘小乘的所有经典,以及因明逻辑,声明音韵,天文医学等,为当时世界最高佛教学府.龙树菩萨,寂命论师,阿底峡等重量级的佛教大师们均出自于该寺.唐朝的玄奘法师,义净法师等都在该寺留学多年.十二世纪末被外教徒夷为平地,近世以来才发掘出一部份遗迹.24)十四种邪见问难:也称十四无记.佛陀在世时,有一位叫玛仑凯普塔(Malunkyaputta)的人问佛陀:宇宙是不是永恒,灵魂与身体是否是一样,佛陀在涅槃之後,会不会继续存在等,十四个问题,要求佛陀解答,但佛陀未置答复,因为,佛陀认为这些形而上的问题,无助于心灵的解脱.25)圣天菩萨:(梵文:Aryadeva,藏文为'Pags-pa Lha),也叫圣菩提,生在公元三世纪,古代印度一名论师,起初信奉外道,後遇龙树菩萨:与之辩论挑战,被龙树降服後,成为龙树菩萨最得意的门徒.著《中观四百论》等,阐扬龙树菩萨的哲学思想.26)给孤独:释迦牟尼在世时,中印度舍卫城内的一名大商人,曾在舍卫城内为释迦佛购买园林,佛陀的很多经是在该园林中讲述的.27)细腰美女:(藏音nig rged),nig意为低陷处,而rged则指腰,低陷进去的腰,就应该是细腰,细腰是美女的特徵,所以,我把nig rged一词翻译成细腰美女.关于细腰美女与盲儿的典故,根登曲培在本书中,两次提到可参阅宗喀巴大师与任达瓦问答录.本人身在外域,没有找到此法本,致歉.28)任达瓦:原名雄努罗追(藏音:ren da wa -gxon nu blo gros)(1349-1412).藏传佛教萨迦派一著名学者,生于後藏萨迦寺附近,悉心钻研并宏扬月称的中观思想,对中观应成派在西藏的发展,起了承先启後的作用.格鲁派的创始人宗喀巴大师以及克珠杰等人,均从任达瓦处学习过中观及其他法.29)五肉:密宗内供用甘露品五种肉类:象肉,人肉,马肉,狗肉,黄牛肉或孔雀肉.30)五甘露:大便,小便,人血,人肉和精液.为密宗内供用品.31)佛目:(藏文为; Sangjie Sbyn ma),西藏佛教大圆满修持活动中,一种极其珍贵的供养品.32)法称论师:(梵文:Dharmakirti,藏文; Chos-grags).古印度著名的因明逻辑学家.公元六世纪生于南印度一婆罗门家族中,年长时,从陈那论师的弟子自在军处学习《集量论》.著《释量论》,解释量学之本旨.33)嘉木样肋巴大师:(藏音:'jam dbyangs bzhad pa):甘青地区最大的活佛世系,第一世嘉木样肋巴阿旺尊追(1648-1721),生于甘肃夏河,21岁赴藏,拜第五世达赖为师,曾担任哲蚌寺医学院的堪布.六十二岁时,返回甘青故里,倡建拉卜楞寺,从此历代转世,著作丰盛.34)桑结坚措:(藏音:Sngs rgyis rgy msuo)(1653-1705),第五世达赖喇嘛时,西藏摄政王.公元1653年生于拉萨北郊,八岁从五世达赖喇嘛处听受显密教法,从达巴译师听受天文历算和语言学,从龙格阿旺处学习声韵占卜术,从强巴龙珠处学习人体尺度学本论支干和秘方语传诀窍等,成为学贯古今的一代宗师.1679年,出任西藏摄政王,管理政教,维修扩建布达拉宫,五世达赖圆寂後,秘不发丧十几年,认立苍洋嘉措为第六世达赖喇嘛.校正刊刻《医学四续》等多部医学和史学著作.在布达拉宫旁边的药王山上,建立西藏第一座医学院.1705年,被蒙古後裔的拉藏汗所杀.35)华芒班智达:(藏音:dwamang bn zhi da):(1764-1853)西藏佛教格鲁派著名学者,甘肃拉卜楞寺院的一位转世活佛,他是一位极重视史学研究的学者.著作较多,其中最为著

名的为《汉藏蒙土历史略史》,《拉卜楞寺志》,《密宗四续部总义简述》等.36)阿柔格西:(藏音:A rig dge bshed) (1726-1803),西藏佛教格鲁派著名学者,系安多阿柔部落人氏,曾在拉卜楞寺学习过,著作很多.37)清辩论师:(梵文:Bhavaviveka, 藏文:Legs-idan-'byed),印度中观哲学的重要代表人物,著《般若灯论》,创立中观自续派的先河.38)数论派:(梵音:Sankhya,藏音:Grn jan ba),印度古老的无神论哲学流派.其创世人迦毘罗.此派认为因果是一样的,因中有果,果中有因,只有条件才能让因中之果异现出来.他们认为通晓二十五(谛)种知识,便能得到解脱.39)阿赖耶识:阿赖耶,梵语之音译,意译为「藏」.佛教唯识宗派极重视此识.认为此即一切众生的根本心识,是产生一切现象的根源,能将感觉与感觉形成的思维,知觉,记忆,推理等藏纳起来,并由其他的意识活动,构造出整个现象世界.而一般意识,诸如眼耳鼻舌识,则只能与其感官相应,是单纯的感觉作用,不能把握所接触的对境.40)七相道理:七相推求,以车子比喻「我」,七种形式的分析;车子的零件与车子本身,是一样的 还是异样的 是零件依靠车 还是车依靠零件 是车中有零件 还是零件的累,才形成车 零件累积的总形才是车 通过这种分析,确定出所谓的「车子」,是一个没有自性的空洞概念,人们执为实有的「我」,也复如是.41)寂天大师:(梵文:Shantideva, 藏文:Zhi ba Lha)生活在公元七世纪,古印度最伟大的天才诗人,道修成就的瑜伽行者.他本是一位王子,在那烂陀寺出家为僧,其诗体名著《入菩萨行论》,共分十章,主要讲述如何培养心智,提高菩提心,是菩萨行为的准则.在西藏佛教的传统中,被认为是最具权威的菩萨道修之论著.42)实事派:古印度流行的一种宗派思想,承认一切事物皆有其实有的自性.43)六群比丘:佛世初期的僧团,无需戒律约束,也能清净修持,但从佛陀成道後的第五年开始,僧团内部开始出现一些犯规的现象,起初犯规恶行的六位僧众,史称六群比丘.佛教的戒律,也就从对这六位比丘行为的定制开始,陆续制定下来的.44)舍卫城:古印度一城市名,释迦牟尼佛在世时,大部份时间都是在该城市的花园内居住.45)具猛力菩萨:此处并非指一个具体的菩萨.而是指任何菩萨在达到一定修炼阶段之後,所自然产生的自信与智慧.46)宗喀巴大师:宗喀巴名罗桑札巴(1357-1419),藏传佛教格鲁派创始人,生于青海湟中县今塔尔寺所在地.七岁出家,十六岁入藏,闻思修习五论五明,对当时西藏显宗密乘,大加改革.1409年,在拉萨大昭寺创祈愿大法会,1419年派遣弟子释迦耶喜赴北京朝明永乐皇帝.亲自倡建甘丹寺,命弟子倡建色拉寺及哲蚌寺.著有《菩提道次第广论》,《密宗道次第广论》等甚多论集行世.47)中观应成派:(梵音:Prasangika,藏音:Thal'gyur ba).是中观哲学的一个支系学派.此派遵循古印度论师佛护与月称的观点,解释龙树菩萨缘起性空的中观思想.48)四项判断:龙树菩萨在中论中破四边生,「诸法不自生,亦不从他生,不共不无因,是故知无生。」月称菩萨在入中论中有详细的阐述,主要破生有自性,成立法无我.49)中观自续派:(梵音:Svatantrika 藏音:Rang rgyud pa).中观哲学的另一个支系学派.此派分为随经部行及随瑜伽行,随经部行以清辩论师及弟子,认为自心中的真实三相的正因,可以破除事物实有之自性.随瑜伽行其代表人物为静命大师,智藏大师和莲花戒论师.50)根登嘉措:(藏音:根登嘉措(1476-1542),生于後藏达纳地区,1485年,就学于扎西伦布寺,曾经担任札西伦布寺,以及哲蚌寺,色拉寺的堪布.後人追认为第二世达赖喇嘛.51)央掘魔罗:古印度一国王名.性情凶狠残暴,曾杀九十九人,取每人一指节,串成项链戴在脖子上,称为指鬘,但因不满百数,欲杀释迦牟尼佛以凑足百数,经释迦牟尼佛传法指点,成为佛的子弟,出家修道,最後获证阿罗汉果.52)阿罗汉:(梵音:Arhat, 藏音:Dgra bcom pa).通过彻底断除业因烦恼,从轮回中解脱後的一种修行果位.小乘佛教认为,阿罗汉果位是修行能够证悟到的最高境界.但是,在大乘佛教里,阿罗汉只是一种修行的初级成果,还不能算著是真正的圆觉成佛,究竟的解脱.53)阿底峡:古印度伟大的佛导师(982-1054),出身于古印度萨霍尔王室家族,曾经在超岩寺佛教大学(Vikramashila)担任寺院主持,一生秉持寺院清教生活.远渡印度尼西亚群岛,从金洲法师(Suvarnavipa)处,学习菩提心与度母菩萨的密法.返印後,接受西藏王室後裔的邀请,以六十多岁高龄,千里迢迢来到西藏,进行传法译教.对藏传佛教的复兴,起了举足轻重的作用.其所传之医学八部,成为西藏医学流传的奠基石.他在西藏前後十二年.最後在离拉萨不远的聂唐去世.

2、总体来说这本书是非常强的。翻译上的问题是存在的,考研读者的智慧,但是这本书的直接、朴素,大胆,给我留下了深刻的印象。楼上若说对比原著阅读,我一位大多数读者不具备藏文阅读水平因此才选择汉文版的吧

3、(更新,现在要给这本书打巨大的差评,因为新译本:《中观甚深心要善说》中国社科院出版社的出来了,智严译,比这个不知所谓、满篇错误的白玛旺杰版本好得多得多。)-----原评论如下-----给这本书打分比较难打,一方面是想打“很差”,因为这个翻译实在错误太多。但是又实在太佩服更登群培,他的观点振聋发聩啊,比如这个:***如果有人认为:“我们承认自己的决定是不可信的,但只要我们遵循佛陀的言教,那就不会错了”可又是谁证明佛陀是正确无误的呢?如果你说,“是像龙树菩萨这样的大德善知识确认了佛陀是量士夫”,那么,是谁确认龙树菩萨正确无误呢?如

《龙树心庄严》

果你说：“是至尊的喇嘛[宗喀巴]确认的。”那么又是谁说宗喀巴大师是正确无误的呢？如果说：“是我们的慈悲而无比的喇嘛，伟大而尊贵的谁谁谁说的”，那么，所谓的正量，就是由你的尊贵的喇嘛，也就是你自己选定的这个人来决定的。实际上，就像是老虎来证明狮子，牦牛证明老虎，狗来证明牦牛，老鼠证明狗，爬虫证明老鼠。于是，爬虫成为了其他动物的最终证明者。因此，仔细分析任何一个决定的最终基础，除了自己的决定之外，绝无其他可能性。****这本书不是针对佛学初学者的。当然，把翻译弄准确了之后，对哲学和逻辑稍微有点底子的人，应该也能看得下来，但是我怀疑可能会失去很多细节上的乐趣。比如中观应成派后来因为辩经、经院教育等的模式化之后，导致了某些格鲁派的学者反而和龙树菩萨的观点相悖了，而更登群培恰恰就是要刺刺这些人。佛学和学佛，根本就是两码事。逻辑推理，是有局限的，只能带人到某个程度。

《龙树心庄严》

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:www.tushu000.com