

学佛札记 2

心 诚

(一)

成佛与度众生互为因果，成佛就是为了度众生，也是众生成就了佛菩萨。众生芸芸然在菩萨眼里，不见形相的差别，所见的只是一颗一颗活动的心识，故能无分别地普遍救度，这也是佛法的宗旨：无缘大慈，同体大悲。但是，现实中的我们虽然努力向佛，以然不能完全做到不分亲疏，无有爱憎地平等相待众生，往往是以我为中心，形成一个不断扩张的无形的关系圈，层层叠叠界限分明，亲疏彼此由此确立。这是现实的真相，也是在情理之中可以理解的，谁叫我们是凡夫呢。

但是，佛告诉我们你所见到的众生，一定与你无缘，要惜缘，莫分彼此，因为与你无缘的众生你想见都不可能遇见。这有经论为证。《佛说大威灯光仙人问疑经》曰：

大仙人！所有众生，若先世时共地狱中曾聚集者，于现在世若相见时，心不欢喜，生嗔结恨，或时头痛，或复失禁大小便利，当知是辈已于先世地狱中曾聚集相。

若彼等辈生人中者，各相见时结成嗔怨，常觅其便：“我当何处觅得其便？”是名相貌在畜生中一处同居多身之相。

若饿鬼中一处居来者，常乐臭秽，复多贪食息，设欲与他，心不去离，生慳贪著；或复见彼富贵势力，心生嫉妒，常复欲得彼人财物。

若有先世同在中共一处者，于现在中若相见时更生欲心。

大仙人！若有先世共天中生，现在人中若相见时，各以眼道远相摄取，共相眷爱。

人与人有天然的交好，有莫明的厌恶，本就如此无须诧异。“同是天涯沦落人”，六道轮回，今世又得共相聚，其缘不浅。自当彼此友爱，更应相互怜悯。只因无明至今不曾解脱，又于人道相逢，再不可错失千载难遇的机缘。应相互提携，彼此增上，共趋佛道，脱离苦海。岂可生隙结怨，给他人造成的不乐，又为自己平添逆缘，于人于己皆无益。

众生乃百劫千世的我，他人身上的一切过错，我皆具足，只是不自知或下意识地覆藏而已。镜能照人而不能自照。其实人之所以为人，决定了人的不完美，唯如此才能被业力引至世间为人，所以既不必盲目虚美自己，也不可曲意放大他人的过错。学佛就是要求我们，一方面依教不断校正自己的行为，净化身口意三业。另一方面要宽容他人，对他人的善行美德随喜赞叹，对他人的愚言痴行大度能容，常念其可怜可悯，若有机缘必当设法救拔，令其回皈佛法正道。

人与人相处难免会有矛盾，因为大家都有一个“我”。如何化解矛盾冲突？历代大德为我们

树立了榜样，有这样一个公案：

日本某地有一座寺庙，住着一位年长的白隐禅师，因修为上乘远近闻名。在寺庙的附近有一户人家，父女二人，常来寺庙进香，其父与禅师颇熟。有一年那女子意外有了身孕，其你羞愤非逼女儿说出奸夫，而那女子有意袒护恋人，谎言此事乃白隐禅师所为。其你信以为真将婴儿抱至寺庙，丢给禅师转身而去。

禅师无奈四处讨要乳汁将养婴儿。然而，禅师的名声从此玷污，四邻八乡的善男信女也不常来进香。

若干年后，那女子终于良心发现，道出了实情。其父内心有愧负荆向禅师道歉，请求师父宽恕，领回孩子。

谁知白隐禅师听完后，只淡淡地说了一句话：“喔，原来是这样啊。”

天大的屈辱竟在这淡淡的一句话中释怀，其间难忍之忍有几人能承受。

已故明暘大和尚在《菩萨行的内容——六度万行》一文中有这样一段话：

“嗔是心中火，能烧功德林。”心中只图报复雪恨，不顾伤人害己，把过去所做的一切功德，善事好事，一笔勾销，统统烧光，付诸东流。嗔恨是六种根本烦恼之一，犯罪可能性大，危害性也就越大。而且我们每个人嗔心习气最深，大有一触即发之势，所以说我们学佛的人，一定要特别注意，每逢可嗔的环境到来，要紧抓住这个关口，用最大的忍力，不要令嗔心妄动放纵。

菩萨修行，利己利人，要度众生，先结善缘。“毁人者不美，而受人毁者，遭一番诽谤，便加一番修省，可以释冤而增美；欺人者非福，而受人欺者，遇一番横逆，便长一番器宇，可以转祸而为福。”（《菜根谭》）

世人本无事，事非皆由诤讼起。常怀慈悲心，度人即是度自己。

（二）

一时，佛在耆闍崛旨山中，为大众宣讲了一部《菩萨行五十缘身经》。其缘起是因“十方诸菩萨见佛端正无比，身有三十二相，八十种好。”都想知了“何因缘得是乎？”于是佛就说了前世所作功德。

见佛身有三十二相，八十种好，庄严其身端正无比，由是而生欢喜、赞叹之心，实乃人之常情，就是“座中诸菩萨中，有已得阿惟越致者”，也乐意闻听究竟是作何功德，成就了佛之庄严如是。

佛之庄严端正确由前世为菩萨时所作种种功能而成就。但佛在作种种功德时，却不是为求庄严其身而行持如是功德。乃是发意为一切十方所作功德，欲令皆得涅槃故。虽然经文中五十处这样的表述句式：菩萨世世……（行），用是故，得……（果）。但透过经文文字的表象，其背后的逻辑并不是真的要表达：修行什么，则得什么果报。它只是泛意地传达了功不唐捐，因果不空的观念。故没必要将功德与果报一一对应、坐实。佛是以菩提心而行慈、悲、喜、舍，以知非常

故持施与人。由此可见佛陀是为度众生而上求佛道，求取佛道则为普度众生。那三十二相、八十种好不过是佛陀成就后自然衍生的副产品。

我们读诵这部经当明白佛之所以宣说五十缘的真实意：一者，“人有欲求佛者，作功德行亦当如是。”二者，“诸菩萨闻之当益增功德。”

（三）

其实所谓的修行，从本质上说是啥呢？就是挖坑，这挖坑，把你累得跟孙子似的。挖了半天了，释迦牟尼又说，再把坑填了，于是你把坑填起来。就是说：本来的平地，走起来就很得劲儿，但你觉得苦，经过挖坑，跳下去，爬上来，这一番折腾，一比较，你知道了这原来平地走起来才是舒服的。是不是没事儿找事儿呀？

——（刚晓《天下本无事，庸人自扰之》）

确实是没事找事。不过这挖坑的比喻，让我想起了经济学家凯恩斯。上世纪三十年代，整个美国的经济处于前所未有的大萧条：工业产出下降超过30%，一半的商业银行倒闭，失业率猛增到25%以上，股票价值缩水88%。面对如此严重的危机，整个古典经济学理论束手无策。谁来拯救资本主义？凯恩斯提出了“挖坑”理论：让一部分工人白天把路挖开，而到了晚上，让另一部分工人把挖开的路重新填上，以此来获得收入，启动消费。由增加总需求，使国家经济活起来。

当然，修行的“挖坑”与凯恩斯主义本质上不是一回事，在此仅就表象的相似而作比较，意在说明作为手段、方法的“现象”仅仅是现象，现象背后的意义才是目的之所在。回到修行是“挖坑”：

人有天然的不满足感，这就是欲望。有欲就是所求，欲壑永远无法填满，“知足常乐”就是最好的反证。于是，佛说人生是苦，欲为苦因。若想从苦海解脱出来，唯有修行：念佛、参禅。这就开始了“挖坑”工作。当你全身心地投入到这项伟大的工程中去时，你的心漫漫地不再向外跑了，贪爱渐渐熄灭，嗔恨也不起了，愚痴转变成了智慧。其实此时的你已经在做回填的工作了，只是你自己尚未完全觉察到变化而已。只有当你重新走上曾被挖掘得坑坑坎坎、高低不平，而今又回复到原样的路上时，才会恍然大悟：“奇哉，本自具足，哪堪外求。”

修行是自找苦吃，是无事瞎忙活。那么，能否跳过这段徒劳的历程？无法逾越这一过程。就像凯恩斯所推行的政策，决不会让政府毫无理由地支出现金给工人，一定得通过本就明知的无意义的工作，而真正的意义就在这无意义中。修行的形式似“挖坑”，目的则是对治。对治我们与生俱有的“三毒”、“二障”。由于它们存在于我们的每一个细胞中（仅是形象比喻），要想彻底清除，光靠说理是不管用的，即使理上能明晓，事上终究难做到。一定要有大丈夫的无畏胆魄，拿起锐器，真刀真枪地自己与自己较劲，就像免疫细胞与病毒的斗争，艰苦而反复的较量，才能从梦中醒来，原来一切都是虚妄，苦、乐、爱、恨根本不曾存在，唯法性如如不动，无有可得，亦无可失。真正享受菩萨之乐：“离我，我所，无著乐；一切不顾恋，远离乐；离一切境界寂静

乐。”（《大乘四法经》）不经艰苦卓绝的修行，想轻轻松松地摆脱痛苦的羁绊，实是痴人说梦。“梅花香自苦寒来”，事必要亲躬，方得真证悟。

当你正真亲证了“本来生活的苦”其实不存在时，“四谛”之法亦就不存在了。佛说“四谛”就是为了破“四谛”（名），因为诸法本缘起，是空性。

（四）

昔时，有那么一位名叫威灯光的仙人（外道），于佛成道未久的一次法会上向佛陀发问：“瞿昙，更复为我解说何以故有劫烧尽也？”（《大威灯光仙人问疑经》）意思是你佛教一直主张一切世事，成、住、坏、空轮回无常，那么，就请你说说是什么因由导致“坏时”的“劫烧”，届时的情形又是怎样？

“此劫烧时焚荡尽者，是诸如来大方便力之所为也。”佛如此答道。

真是一个天大的玩笑。认认真真煞有介事地说了半天“坏时”有水灾、风灾、火灾，将摧毁世间的一切，却原来只是如来的一个“谎言”。意欲何为？我的佛祖啊！不为别的，只为度脱众生共成佛道。所谓“劫烧”确实是佛菩萨为度众生而施設的一个境界，但非是谎言（佛无妄语），且合手佛法义理：“无作故，名为法界。若劫尽时大地不烧者，法界便有二种：少有分是无常，少有分是常。若如是者，是诸如来则亦不成为实语者。若一切无常，无为法中不可思量者。”原来如此。

我们知道只要是比量思维出来的都是有为法，都有生灭相。佛以劫火焚荡三界，正是为了彻底破除众生的时空观，善恶果报的分别观，导向无二无别的空想，“劫烧”仅是救护众生趋向菩提的方便法。至于为什么要以如此可怖的“劫烧”境界来度众生呢？这也是佛于“无奈”中显现的智慧。娑婆世界的众生其性刚强，冥顽难化，常于地狱旋出旋入，自甘六道受罪，而不觉其苦。于菩萨教化或充耳不闻，或闻而不谨不行，生生死死流转无尽。然知趋利避祸害终究是众生本能，故佛以“劫烧”境界逼人觉悟。先令其生起怖畏之心，捐弃前恶始之向善，如金锭“置金火中连椎交打，柔软清净……放劫尽烧而得调伏”，“复见己身于大恐怖生死海中得解脱故，生大踊跃欢喜之心，于如来边起知恩心，起报恩心”。也只有当众生自觉，生起迫切的出离心，佛菩萨才能于水深火热的大苦海中以“慈悲智慧身手解救众生，不令有苦而触身也”。这就是我们常说的佛度有缘人。

“如是劫尽大地烧时，实无众生受苦恼者”，因为这一切皆是“诸佛如来为如是等大利益故，方便显示劫烧尽也”。由是我联想到了寺院中的尊尊塑像：有慈眉善目的，有端严肃穆的，有笑口常开的，也有金刚怒目的、凶神恶煞的……这林林总总的菩萨像无时无刻不在异口同声地唱演：诸法无我，诸行无常，涅槃寂静。然而他们接应的众生则各不相同，让善男善女们见佛菩萨的慈悲尊容，生起无限欢喜之心，觅得今世皈依处，而受佛摄受。于不信正法不知惭愧常怀歹念之徒，亦能在金刚怒目的菩萨像前，惊悸恐惧，惶惶不安，知因果不虚而弃恶扬善。这正是《普门品》

中所说，众生应以何身得度者，菩萨即现何身而为说法。

附：《大威灯光仙人问疑经》是一篇非常有趣味，可读性很强的佛经。经中的大威灯光仙人虽为外道（后为佛授记），但决非泛泛之辈。从他向佛的发问，受到如来嘉许“汝威灯光快问是义，如六万劫寿命者”，可见他的不凡智慧。摘录全部问疑如下：

- 1、先与我说众生体者从何处生？几粗？几细？众生内体者（灵魂）有多大？多小？
- 2、若众生界不增、不减者，何故众生舍垢身已得自在身？
- 3、瞿昙，汝可不作尽诸烦恼耶？
- 4、何故多人共和合，少有众生而得生耶？
- 5、更复为我解说何以故有劫烧尽也？
- 6、我见众生持业星流各各别异，何处得成真实聚集？
- 7、已于先世曾聚集者，云何可知？

所发之问个个犀利切实。各位同修若有兴趣可思维作答。而后复读经文，体悟佛之所答。这亦是闻思的一个方法。

（五）

今读《外道问圣大乘法无我义经》，深为佛陀的善说法折服。巧解“身与本性，体本空故”说有说无皆不对的难题，又令彼等疑网断除，非一切智者不能为也。

整部经所述之事并不复杂，“一时佛在大众中，尔时外道有疑欲决，迷大乘行，来至佛所稽首恭敬，合十指掌问无我义。”综经之议题也就一个，即外道所问的“若身无我，本性亦无，云何说有哀啼、戏笑、憎爱、两舌等事？当何所生？”

有我、无我？这在外道看来是一个天大的事。若真无我，一切世事皆不可思议，宇宙万物不是因为“我”，为我认知方得成立？罪福业果亦因有“我”，才能确定作者与受者。若无我，因果无法安立、轮回则无主体。总之，对这个本体的“我”的认识和确立至为重要。

然而，于佛教来说，这实在不是一个问题。佛早已于菩提树下亲证了如法相：诸行无常、诸法无我、涅槃寂静。但面对外道的求法、决疑、问难，纵不是问题还得把它当作一个重要的问题认真真地来作一番解答，否则如何能折服外道、度脱众生、高建法幢，这就叫明知不需为而为之。于是，佛言：“谛听谛受，当为汝说。”

经文读至此处，轻掩经卷默默思想：佛陀当如何为外道解疑呢？设若被问难的是你，你会如何作答？（继续我们的经文阅读）当你读完经文，是否能总结一下佛陀的开示，也就是说佛陀到底是如何为外道决疑的？第一、第二、第三……是怎么来说明无我的。大概不能吧，因为你会发现佛陀针对外道的问题，不曾有正面的直接的回答，但又好象已经把他的疑惑给消除了。其奥妙就在这“王顾左右而言他”。原来佛陀并不是真的要在那个本不可言说，也无法言说，一说即不

是的“实相”上过多地纠缠，而仅是把它当作一个引子，通过表面上着似诠释的言教，实际是把他的注意力（思想）一步一步地引向解脱的道上，以致让他最终忘记了当初的毫无意义的疑惑，欣受佛法的指示。这就是“谛听谛受”的力量。如果我们用现代的白话来演义一番当初的情景，大概是这样的：你提的问题很好、很重要，现在请你全神贯注地听我给你解答，跟随着我的指示你仔细辨析、抉择对错，千万不要让思维如脱缰野马无边信游……于是，佛陀便开始了似和风如细雨绵绵不绝的演说。语调是那么地温和亲切，观点是那么地清晰、明确、在理，论据是那么地充分、有力，推理是那么地周延、谨密。面对如此精采绝伦的讲演，每一个聆听者没有不被深深吸引的，此时的你会不由自主地沿着佛的引导，沉浸在他的思维之中，根本不可能出现反驳、否定的情况。而佛陀则完全是按自己的思路在说法，只是把你的思想给左右了并牵引着你朝向他指示的方向思考。那结果一定是：“闻是语已审谛观察，而彼疑网皆悉除断，作是观已获住大乘，瞻奉欢喜，作礼而退”。佛也就完成了他解疑授业的任务。

由此，我们也得到一个启示，阅读佛经切莫用我们的世知去作所谓的分析比较，并将这种无意义且错误的方法美其名曰理解，殊不知一“理解”即成谬解。因为佛所言说的法语皆是三昧中的亲证，虽用言语道出以然是真如（最接受实相的）。实相本无有言语可表达、亲证所见的什么，它就是什么（那个样子）。没有任何道理可言说，因为它本来就是这样的，故没有为什么？若人想推求为什么？则必落入比量分别。特别是当我们用一大堆理由去论证为什么是这样的时候，其实是在编排说服自己相信理由，以满足自己的心里需求。于佛经本意相去甚远。

真正的学佛，只要求你顺着佛经的指示，如理思维，如法禅修，不断改变自己以往的观念，逐步逐步地接近契入佛道。

（六）

前几天读到一则新闻报道，意大利神经外科专家塞尔吉奥·卡纳维罗（于2017年11月18日）宣布：世界首例人类头部移植手术在一具遗体上取得成功，完成了到活体“换头”手术前最后阶段的准备工作。然而，技术的进步面临着伦理的拷问。设想：如果有一个A先生不幸大脑受伤，在紧急手术中将他的头换成了B女士（已死亡）的头。于是手术后的那个人拥有A先生的身，B女士的头（意识、记忆、知识等），那么这个活下来的人一定会问“我是谁？”

同样的故事也曾出现在二千年前的《大智度论》上。说是有一位赶路人，夜宿郊外无主的弃舍。至半夜被一个背着一具尸体的鬼惊醒。只见那鬼将尸体拖曳至屋内，而后面紧跟着的另一个鬼也同时来至。于是，两个鬼为争夺尸体发生争吵，见旁边有人即请作裁判。赶路人照实而说，激怒了后到的鬼，一把揪下了他的一只手臂，大口大口地吃掉了，前鬼见状即从尸体上揪下一只手臂安到那人身上。如此他的身体竟魔术般换了个遍。至天亮，鬼去。空舍中的他面对换了个遍的身体，不由地问自己：这还是我吗？

“我是谁？”这世上存在“真正的自我”？也许你会说，这还用问，“我”就是一个活生生

地站在你面前的人。我能感知冷、暖、饥、饱，受大脑支配（控制）会说话、会运动，有记忆、有欲望、有激情。然而，怀疑论者却不同意你的观点，他们会说，你所说的一切未必是真实的，因为你不能保证这一切不是在做梦。“我是什么？一个思想的东西。什么是一个思想的东西？它是一个能够怀疑、理解、肯定、否定、意愿、拒绝，同时还能想象、感觉的东西。”（笛卡尔《第一哲学沉思集》）

“我思故我在”，“自我”除了一个自己的心灵，实际上别无他物。持类似观点的约翰·洛克在《人类理解论》中说：“只有凭借意识，每个人才能成为他所谓的自我”。而且“自我”并不是整个意识，而是心灵的一个特定的部分，即我们的记忆。从而进一步解释了我们是怎样把现在的自己和从前的自己看成“同一个人”的。

“人除了自己认为的那样以外，什么都不是。这就是存在主义的第一原则。”在萨特看来，自我总是存在于未来当中，它是我们试图把自己变成某种东西的目标所向。这一观点在《存在主义是一种人道主义》中有明确地表达：“存在主义者所达成的共识是，他们认为存在先于本质……人首先是存在，与自己相遇，在世界中涌现——然后才是确定自我……开始时，他是虚无。”这就意味着，只要我们活着，自我就不存在——至少是没有固定的、完成了的自我。

“人是一颗葱头”这是赫尔曼·黑塞在《悉达多》（小说）中对个体的自我的描述：它由数百层不同的皮（自我）所组成；而传统的观点则认为，人是一个桃，它的中心是一个坚固的核（灵魂）。然而，如果你剥掉葱头的外皮，你知道还会发现更多的皮；而当你剥到最后一层时，它就一无所有了，没有核、没有心、没有灵魂。存在的只是一层一层的皮，也就是我们在生活中扮演的各种角色或众多的自我，这就是说，所谓自我根本就不存在。

“对于佛教徒来说，不能发现自我不是因为缺乏哲学才能，而是因为看清个体自我的虚幻性是“觉悟”的最高境界，也是我们最重要的概念成就。”（罗伯特·所罗门《大问题》）这就是说我们不认同自我的存在，是因为它是一个由社会强加于我们的观念，而不是一个对我们来说为真的事实。

我们真正的自我认同根本就不是个体的自我认同，而是我们与整个宇宙的合一。

怀疑论：一种哲学的信念，主张知识是不可能的，怀疑不会被任何有效的论证克服。

（七）

龙树菩萨《中论·观四谛品》依清辨论师言其宗趣：“亦为遮空所对治，令解四谛无自体义。”（《般若灯论》）因为，世人闻听“一切皆空”，不知何所依，故怀惊怖，无所适从。该品的前六个颂即是述世人之疑惑，意译如下：

（一）如果说一切皆空，就没有（法的）生灭，那么，四谛也就没有了（因为有五蕴，才有苦）。

(二) 因为没有四谛，见苦、断集、证灭、修道也就不存在了。

(三) 这（见、断、证、修）的事若没有了，那就无有修行证四果的罗汉了。

(四) 没有了贤圣僧（四果、四向），那就没有了佛宝，也没有了法宝（四圣谛是整个佛法的基础）。

(五) 因为没有了僧宝、法宝，也就否定了佛宝。要是这样说空，则把三宝都破除了。

(六) 这样的空破坏了因果、罪福及一切的世俗法则。

打眼一瞧这世人的担忧，还是很在理的且推演亦无误。但龙树菩萨却说：不对。你们压根儿不理解“空”。“汝不解云何是空相，以何因缘说空，亦不解空义，不能如实知故，生如是疑难。”

（青目长行）事实上，世在世间是的一切法只有建筑在“空”的基础上，才得成立，才能得到合理、圆满的解释。且听我龙树为你释疑：

(一)“决定有性者”，“无因亦无缘”。诸法若有自性，即是恒常。恒常的事物不待因缘和合，无须“作作者作法”，自然亦无生、无灭。如此则坏了因果法。

(二)一切有为法，皆是因缘和合，生、灭产、无常。“未曾有一法，不从因缘生”，故而说为空（无有自性）。缘起无自性，才是万物的本质。由因缘而显生灭仅是现象，唯“空”才能生万法。

(三)若一切法不空，则无有四谛，因为：

(1)“无常是苦义，定性无无常”。无常就是苦，既不是无常，就无有苦可言。

(2)“若苦有定性，何故从集生”。苦有自性，不须从集生，因为它本来就有。

(3)“苦若有定性，则不应有灭”。苦有自性则为常，不会有灭。

(4)“苦若有定性，则无有修道”。修行不能灭苦，因为它有自性。

(四)“是四道果性，先来不可得，诸法性若定，今云何可得”。

四果终不可被证得。以一切法自性决定而不可变异故，彼不许凡夫未修时先证得，则圣位时也不能证得。

(五)由是则无三宝、无因果、罪福，坏一切世俗法。

“汝破一切法，诸因缘空义，则破于世俗，诸余所有法”。

世间相决定是空，“若无有空者，未得不应得，亦无断烦恼，亦无苦尽事。”这就是万物的实相，真实的第一义谛。

但是，在凡夫的境界，世间万物一定得是“有的”，他们对“空”的概念不安，甚至害怕。他们无法想象“虚空”的世间，犹如悬浮在半空中的人，总觉得失去了依止，没有了凭藉。他们也无法理解“空性”其实是“虚无”的反义词——它是一种宇宙性的潜能，正是这种潜能生起了万物，显现了纷繁的现象世界。然而，要想改变这种“一定要在轮回上环链中穿一条铁索”的观念，实在是太难了。原因就在于“不是现象把你捆绑住，而是你对现象的执着把你捆住了”。

只要当你执着于世间一切皆为实有，自然生起了好恶、美丑的分别之念，由此二元对立的认

识观便告确立。其实“娑婆世界”或“涅槃”都是“极端”的认定，佛的境界不处这两者之中：他不处于娑婆世界，因为他已经从无明中解脱，不再被业羁绊；他也不停留在涅槃的清静中，因为他对仍在受苦的众生有无限的悲愍。这种超越存在或不存在的概念，超越显像或泯灭、超越动或不动，正是万物的究竟本质，是空性的体现、证悟。

成佛的意义是事物究竟本质的觉知。甚深的缘起就是佛在三昧中观得的世界本质：万法无自性，因果本是空。只是这“空性”并不是和现象分开的东西，它就是现象的本质。“事物的究竟本质和它们显现的方式之间并没有矛盾。对于看似现象的东西的觉知仍然持续着，但这种觉知不再被无知所扭曲，不再把现象当做本自实存的个体。它们的究竟本质——“空性”同时也被觉知。”（《僧侣与哲学家》）这就是圣者修行证悟的发现，它颠覆了世人颠倒的认识观，故一时难为大众理解、接受。然而，世俗谛终究不是真理，它充其量是凡夫的比量认知。然“比量者，即是迷乱。”（《正理滴点论广释》）因此说“若不依俗谛，不得第一义”，只是随顺世人的生活知识背景而已。“佛用世俗谛来解说胜义谛”，凭借共同认可的“世间真理”，目的就是要一步步导入胜义谛，即涅槃实相。

这就是真俗二谛的妙用。

（八）

《中观·观去来品》讨论的是事物的运动状态的真实性的存在。为显“八不中道”的“不来、不出”义。吉藏《中观论疏》云：“明‘八不’为论之大宗，《因缘品》释‘八不’之始，谓不生不灭；此品解‘八不’之终，辨不来不去。始终既明，早中间可领，故次因缘以明来去。”

若要读懂此品，须明了几个重要的概念，这是打开此品的钥匙，若能将它们烂熟于心，玩转自如，则每颂无不自解。

概念一，去。

去，动词，来、去之意。定义：一定时空中，事物的运动状态。换言之“去”是由时空、运动这两个概念共同成就的，而这两个彼此独立的概念，相互间无有包含关系，由此可知“去”无有自性。

概念二，去法。

仅有“去”的动作，不含容具体的时空。称为“去法”。而“去”的运动状态无非三种：

- 已去，去的运动完成（住）
- 去时，正进行中的运动（去）
- 未去，还未开始运动（始）

概念三，去时。

去的某个具体时空。即有去的时空，没有去的动作。

总结：“去”有两个要素：一、时空，二、动作。

去 = 去时 + 动作

概念四，去者。

去者，运动的主体，和“去法”紧密相连。彼此的关系：有“去者”则有“去法”，有“去法”则有“去者”；无“去者”则无“去法”，无“去法”则无“去者”。但同时它们又是各自独立的俩。

以下是任选的数颂，用论式的形式解之：

“已去无有去，未去亦无去；离已去未去，去时亦无去。”

解析：如果有“去”，那么一定有“去”的运动。

“已去”（去的运动完成），则无“去”的运动。

或“未去”（还未开始运动），则无“去”的运动。

故知，“已去”、“未去”，无有“去”。

又，“去时”（正进行中的运动），介于“已去”、“未去”之间，“半已去”、“半未去”，其体不存。

故知，“去时”无“去”的运动。

“若去时有去，则有二种去；一谓为去时，二谓去时去。”

解析：如果“去时”有体，则有二去，“去时”去和“去法”去。

一种运动中不应有二法去。

故知，“去时”不有，“去法”亦无。

“去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者。”

解析：如果“去者”实有，则可离“去法”，

然离“去法”，无有“去者”。

又，“不去者”，无“去”（的运动），

或去，或不去。（穷尽各种可能）

故知：“去者”不可得。

余有关于“发”、“住”的情况，均类同如上解析。例：

“已去中无发”，已经过去，自然没有“出发”。

“未去中无发”，没有“去”，何来“出发”。

“同时中无发”，正进行中，当然也无有“出发”。

“去未去无住”，只要“去”，一定指没有停住，“未去”则无需住。

“去时亦无住”，若住不名为“去时”。

诸法无自性，来去相虚妄。为破外人执，龙树说中道。

(九)

佛教是在反婆罗门中诞生于古印度大地上的新兴宗教。佛陀时代对婆罗门宣扬的吠陀天启、祭祀万能、婆罗门至上进行了彻底批驳，以致整个婆罗门教失去了统治地位。然而，细读佛教史有一个奇怪的现象：佛陀时代已被彻底批驳了的外道理论，到了龙树时代又被提出来进行一番论辩，而到了陈那时代还是这些问题，又一次被提出来论证。是佛陀当初没能高建法幢？还是邪山不曾被摧折？需要后来的祖师一次又一次地与外道交锋。非也，事实是我们佛教内部没能将佛法学理正确解读。由于脚跟立地不稳，阐释难免有误，终成相似佛法。

佛教是一个闭合的完整的体系，它有自己的宇宙观、认识论及价值判断。要想切实把握这庞大深奥的佛法要义，必须深入经藏，孜孜求索；了解古印度的历史，特别是佛教诞生、发展的历史现状；以及我们凡夫对事物认知的固有的习惯势力。否则极易滑向外道，而这种危险是不由自主的。此文旨在考察说明导致这种比较普遍存在的原因。

一、 历史的原因

释迦佛于 2500 年前成佛、说法、创僧团，由是娑婆大地从此有了三宝。然而，此时的古印度婆罗门教一统天下已有千年，非常成熟、发达，拥有广泛的信徒，及以《奥义书》为教义的理论体系和六个强大的哲学宗派。他们的思想、理念广泛而深刻地影响着整个社会。佛教在这样的文化背景下，要想弘扬、传播佛陀亲证的真理，面临一个如何有效地让大众接受的问题，比如传教方式、沟通交流的语言选择等。特别是语言问题至为关键，但又最不易突破。因为任何一种语言都有其历史的传承，语言的习惯既是人的思维习惯的反映，又反过来规定和限制了人的思维方式。佛教要在婆罗门教盛行的古印度宣扬，不可能脱离现有的语言环境，另创一套完全陌生的语言系统来与其教义教理相配合，乃至不利用现有的普遍为大众理解接受的名言概念都不太可能。因为全新的语言所承载的全新的义理，对习惯了以原有语言思维的大众来说是不可接受的。旧瓶装新酒是唯一可行之策。于是“业务”、“轮回”、“解脱”等等的婆罗门教的名言被佛教吸收，或注入全新的内含或有取舍地保留改造，作为诠释佛教义理的名言广泛使用。但是这种多宗教义共用同一概念的现象（虽内含有别），极易给人造成错觉，以为所说的内容无多差别，而事实不然，它们在观念上可能有天壤之别。比如同为“因果”，数论派是“因中有果”论，胜论派是“因中无果”论，与佛教所说的因果根本就不是一回事，有着本质的不同，若不仔细甄别即堕外道。

其次，从佛教的发展历史考察，商羯罗利用佛教又篡改佛教，给佛教界的思想造成了极大的混乱，其影响之深广至今不曾肃清。商羯罗效仿大乘龙树的真俗二谛说，提出了“上梵”、“下梵”学说，并在此基础上建立起一个绝对唯心主义的一元论体系，这种以梵为宇宙本体的理论，超越于主、客观，超越时、空、因果。把上梵作为绝对的实在，世界的一切现象都是它的显现物；而下梵则是被人主观化了的的上梵，是一种属于现象的东西。它与佛教的缘起论在表面上有非常近似的对宇宙本体的解释，以致太多的人受其影响而不能对佛教的空义作正确的阐释。至于密教则

“是把大乘佛教的一些理论与印度教的性力崇拜相融合而产生的一个派别。”（朱明忠《印度教》）正是这种被同化、被融合，使佛教的思想受到了强力地冲击、扭曲，其独立性、纯粹性、完整性受到了破坏，以致许多人分不清正法与外道，真诚地讲着非佛的佛教。

二、接受者的偏好

人对事物的接受与否受过去验念的影响。这种选择的偏好多以自身的文化知识背景为基础，越接近已有的知识、验念，越容易被接受，而与事实本身的真伪关系反显疏远。由此我们就不难理解为什么外道的思想更容易影响我们的认识，皆因它的立足点是“实有”，符合我们日常的经验和有“我”的观念。“梵我同一”主张在我们的身体内，还存有一个恒常不灭的精神或灵魂，称之为“小我”或“阿特曼”，它在本质上与宇宙本体“梵”同一不二，是轮回的主体。正是有了这个主体，使“业报”的解释合情合理地顺理成章，也为“解脱”找到了确实的对象。而这种理论之所以大有市场，皆渊于我们二元对立的认识观，即要否定某物，那就说明某物一定得是实有的。有一个例子能很好地说明这种现象：说某人学习了很多知识，但他自己却觉得不懂的东西更多了。于是，我们会说，因为你知道得多，故你的知识圈比别人大，那么，大圈外未知的也就自然更多。就像佛说的爪上土与大地之土的关系。本意是想说佛法，却不经意地落入了外道的认识论：外在的事物是真实的、未被认识的事物是不能被否定的。完全不明白佛说的只是譬喻，不是真实。

相对于外道的“实有”，佛教以缘起性空为基础的理论体系，确实较难为大众所理解，虽然它是从佛陀最清净法界等流的宇宙实相，是绝对的真理。只因与世人的固有的认知完全相反，故在接受过程中会不自觉将“空性”向“实有”靠拢，导致阿赖耶识种子说中常有“灵魂说”的影子。无世劫来世人一直在颠倒梦想中轮回，而不自觉其苦，一旦要把这颠倒的梦想重新颠倒过来，则会产生莫名的恐惧，犹如落水之人对于救命的稻草。《心经》说：“无有恐怖，远离颠倒梦想”，正是说明世人常怀恐怖，而这恐怖就是因为“空”，于是总要千方百计地为自己寻找“有”的依靠。即使于阿赖耶中也一定要找出一个“因”，“或有分别自性为因，或有分别宿作为因，或有分别自在变化为因，或有分别实我为因……”（《摄大乘论》）正是这种顽固的颠倒见，使我们对佛法的真实意趣不能准确理解、把握；也正是这种无形的屏障阻碍了我们对佛法的接受。要么是把眼前的幻相执著为真，而把真实的极乐净土视为虚；要么是把空性演成实有，颠倒宣说相似般若波罗密多。

三、思维的惯性

人对事物的判断往往是以自身的需求、好恶为标准。这种分别源于我们的比量认知，故陈那论师说，比量即是错乱。哪怕是真比量，它还是会将原本有机统一的整体，肢解为各自独立的部分，遵循需求原则有选择地吸收。这种具有自动过滤的功能是人的习惯思维，是思维的缺陷。但又无可奈何，因为我们不具现量智。正是这种惯性的有筛选的思维方式，自动屏蔽了不合自身意愿的部分，导致我们对佛法的理解、接受往往是偏面的，甚至是错误的。为什么我们常将出离心

当成菩提心？就是因为我们以自己的意乐为出发点，不自觉地过滤掉了为度众生而成佛的大乘弘誓，把此身唯求离苦海趋净土的愿望，误认为菩提心。由此而行的六度四摄自然亦就远离了“众生度尽，方登菩提；地狱不空，誓不成佛”的大乘精神。

再者，人对任何进入思维的东西，在所谓的理解过程中，会不由自主地以自己的知识、验念对其进行改造。这种“六经注我”的思维惯性，在佛法的学习中也普遍存在。即以自我的认识取代佛意，把佛经当作了自我见解的注脚。曾有人将《普贤行愿品》讲成：“菩萨是做自己不喜欢的事情，做众生喜欢的事情。”菩萨对所作的一切事还有喜欢与不喜欢的分别？完全是以凡夫的思想在臆解佛经。

综上所述，我们可以看出佛法之所以老被误解、曲解，有主观和客观上的诸多原因。“佛法无人讲，虽慧莫能觉”，学佛一定要多亲近善知识，踏踏实实地深入经藏，切不可真的将“三藏十二部留于他人读”；如理思维正确把握佛教义理：一个中心（成佛度众生），二个基本点（缘起论、因果论），三面旗帜（三法印），四项原则（四圣谛）（刚晓法师语）；而后方是行，契合佛法地修行。

（十）

因明最初只是为服务于辩论而建立的一套辩论体系，《正理经》提出的十六句义就是这样一个体系，大致可以归纳为：认识论（最与所量），推理的论式（宗义、轮式、喻等）及论辩术（思择议论等）三个方面。由于当初的主要目的是使论辩得以顺利展开，故极有必要建立一个立敌共许的形式、规则，为大家同共遵守。于是出现了十支、五支论式的发展变化。但不论支式如何变化，有一点是明确的，即服务于论辩（现场）的需要。以五支轮式为例：

宗：声无常；

因：所作性故；

喻：如瓶；

合：于瓶见是所作与无常：声亦如是，是所作性；

结：故声无常。

从这个实例我们会发现，“合”“结”的形式意义大于推理的逻辑意义。但从论辩的实际需要看，它们可是起到了重申，强调立论的作用，而不是一个简单的重述。正如刚晓法师所说：在现场你不会觉得有多余的感觉，论辩者的声调语气等都会让你觉得他是在进一步明确、强调，巩固自己的立场，观点（原话已记不太清，意思相近）。也正因为这个原因《瑜伽师地论·本地分》提出了“七因明”体系。其实当初的因明完全属辩论学范畴。

然而，今天的我们从逻辑学的角度来分析五支论式，则会发现其“合”支仅是类比。他是根据“瓶”、“声”这两个对象都具有的某些相同属性（所作性），并由其中一个已知的对象“瓶”

还有另一属性，而推出另一个未知的对象“声”也具有此属性（无常）。这已超出了前提的范围，所以这种推理它不具因果的必然性。这是五支论在逻辑上的一大缺陷。

于是，陈那论师对此论式进行了改造，从此使因明由论辩走向了思辩，提升到了逻辑学的高度。列三支论式如下：

宗：声无常；

因：所作性故

同喻：凡所作皆无常，如瓶；

异喻：凡非无常皆非所作，如虚空。

从五支论式列三支论式，不仅仅是简省了“合”、“结”二支，更重要的是他改造了喻支，由五支的简单枚举，改造为喻体加喻依的完整喻支，使改造后的喻体具有全称命题的属性。从而避免了无穷类推，提高了推理的可靠程度。同时建立“因三项”原则，使论证更加严密。“同品定有性”，即同品中普遍具有该品的性质，虽仅一例，也足以证宗的成立；而“异品遍无性”则是以反证的手法来保证宗的成立，即只要能举出一个相反的例子，即可推翻已立之宗。这种从证明与证伪两方面的论证方式，可以保证所立宗的成立。

陈那论师对因明论式的改造具有划时代的意义，故后人将陈那论以前的论试归那为古因明。由陈那开始了新因明时代，逐步走向了理论的建设。

但是陈那论师的同喻仍然隐含归纳推理。其思维可再现如下：

瓶所作且无常，

桌所作且无常，

……

所以，凡所作皆无常

所作的东西是无限的，不可穷尽，故只能举有限的为例，是一种不完全归纳，其结论虽是一个全称命题，其内容还是超出了前提的范围。所以推理中结论也还不具有完全意义上的必然性，也就是说，尚未达到全称命题的演绎推理。

最明显的是搁置了宗前陈的讨论。《入论》、《门论》虽设有直接说明同品、异品除宗有法，但从“九句因”的论述看，在同品，异品的外延中，应当除去宗有法，即在“声无常”宗中，在有所立法“无常”的同品中，不应该包括“声”；在无所立法的异品中也不应该包括“声”。因为，如果同、异品不除去宗有法，那么就不可能出现同品无、异品无这种情况，这第五句因不共不定过应不存在。须知同品、异品构成矛盾关系，非此即彼，不似反对关系存在中间不定状况。因此，要么同品无则异品必有，要么异品无则同品必有，绝不可能出现同异品俱无因的情况。

再从宗依必须立敌共许看，在立量时同异品均需遣除宗有法，即不作讨论，否则，立敌双方都会陷入循环论证，同时一切量都无正因。如立“声常”宗，当立者取“声”为常住的同品时，其“所闻性”因，同品有非有而异品非有，则成正因；若敌者取“声”为常住的异品时，“所闻

性”因于同品非有而异品有非有，成相违因。同一个因，出现既是正因又是相违因，是非曲直无以定论。

总之，在陈那论师的体系中，无论同品还是异品都必须除去宗有法。九句因中的二、八正因是在此基础上建立。

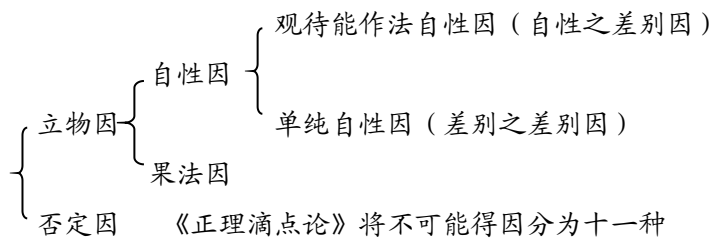
从古因明的未能显示因与所立(宗法)的不相离性，到新因明在喻依之外增设喻体(归纳法)，确立了因宗与同品的普遍联系，从而增加了论证的力量，是一个质的提升。但是，按照因三相规则建立起来的新因明遣除了宗有法，故由因喻不能必然推出宗，也就是说因宗之间仅是必要条件关系。这正是造成即使满足了因三相的因还是可能存在“相违决定”的过失的原因。另外它还有可能使诡辩得以成立。如

宗：水银是固体

因：是金属故

这明显错误的结论(诡辩)就是当喻体反映的普遍原理以宗有法为唯一例外而导致的。

对于这个漏洞，法称论师在《正理滴点论》中把三相具足的正因表现为：



如此无形中取消了“九句因”中的第五句因，同品、异品不再除宗有法，从而确立了因宗不相离的普遍原理，保证了由喻和因推出的宗具有必然性。

同时又对论式作进一步改革，把同、异喻与因支、宗支分别列式，认为两者是等值的，即由其中一个论式(命题)可推导出另一个论式(反命题)，且任用其中一个即可。

同法式：此山有火

以有烟故

有烟则必有火，如灶

异法式：此山有火

以有烟故

无火则无烟，如瓶


这同法式相当于三段论的AAA格，异法式类似于EAE格，这是在陈那三支式基础上的变革：为自推理先宗后因，省略喻；为他推理先喻后因，省略宗。由此更密切了“因”与同品的相合及与异品的相离，使因喻的关系具有不相离性(这也就是后来宝积静论师所谓的“遍满”)。而且，法称论师在论述因三相时，不象陈那论师立足于“宗”，而是立足于“因”。陈那对“因”的第一相表述为“遍是宗法性”，法称则表述为“因”必须存在于所有宗前陈；因的第二相表述为，“因”

只有在与宗法同品中存在；因第三相表述为，“因”必须在所有宗法异品中不存在。这样的规定进一步显明了“如果有因，则有宗”这种充分条件关系。

“此亦即因，与所立义——宗恒相属义。”“举一义，余义定随。”（《正理滴点论》）由于“二恒相属”被明确提出：因和宗本来是自性相连属的。这就使因和宗的关系（论式中的大词与中词的不变伴随关系）建立在了客观事物内在关系和概念外延关系的基础上了。从而把论证推进到了演绎推理。

当然，真正完成这一过程的，实际上要到十一世纪宝积静论师在《内遍满论》确立：“所有物事，皆刹那灭，以其存在故”的论式。其中一个重要标志就是取消了喻依。

“宝积静论师认为因宗之不相离性，应在欲知有法之范围内把握，而且喻依亦在其中，所以不必另举喻依”。（释明性译，《内遍梦论》前言）



助印功德名录

张玲毅 10000

心诚 1520