

三寶論

下冊

SAN BAO LUN



釋明賢◎論

法寶論



阅 览

三寶論

下冊

SAN BAO LUN



释明贤◎论

法寶論



宗教文化出版社

B 948-53
201210
2.2

第二十四讲 慈悲心大,慈悲心软



❖ 无境之心,以何为喻?

介绍完唯识宗的观点,现在开始辩破。首先“以理证破”。

这部分比较复杂,“以理证破”分为两部分:“破离外境识有自性”和“破成立依他起有自性”。“破离外境识有自性”分为三部分:“破离外境意识之本体”、“破彼中成熟无情显现之习气”和“结尾”。“破离外境意识之本体”分为两部分:“破离外境识有自性之喻”和“破由习气功能出生境空之识”。“破离外境识有自性之喻”又分为两部分:“破梦喻”和“破毛发喻”。首先看“破梦喻”:

无外境心有何喻?若答如梦当思择,
若时我说梦无心,尔时汝喻即非有。

唯识宗想确立识是实有,首先破除外境,说:“外境是假的,心识是真的。”建立这样的概念,确立唯识宗的修行价值。认为外境只有假名,心的实际意义才能成立。这样才能引导众生,了悟心性。

对此种见地,中观师通过譬喻进行说明:“无外境心有何喻?若答如梦当思择,若时我说梦无心,尔时汝喻即非有。”

在前面“叙计”的颂词中,唯识师将立宗的依据摆了出来。他们认为,佛在经典中说,所有外部的现象界,只是“识”而已。识与外境的关系如何形成呢?像风鼓动着大海,无量的波涛产生出来。阿赖耶识含藏一切种子,如同大海,从其中生出依他起,便现起“能取”及“所取”。外境是虚假的,但“识”百分之百是真的。所以说,“依他起”这个自性是所有外境的依靠。外境依靠它而生起,它成为外境的所依。外境要依靠“依他起”,所以“依他起性”一定是有的。

但“依他起性”依靠什么呢?“依他起性”是在“阿赖耶识”基础之上成就的。“依他起性”本身不依靠外境。

“依他起性”在混沌状态中叫做“善取空性”,不分能取、所取。而分成能取、所取之后,就形成了第六识的内心(能取)和所对的外境(所取)。“依他起”是实有的,不是戏论境界。

这时,中观师提出一个问题:“无外境心有何喻?若答如梦当思择,若时我说梦无心,尔时汝喻即非有。”你说没有外境,心识是实有,那么,你能用譬喻说明这个没有外

破离外境意识之本体纲要（围绕中观传承）

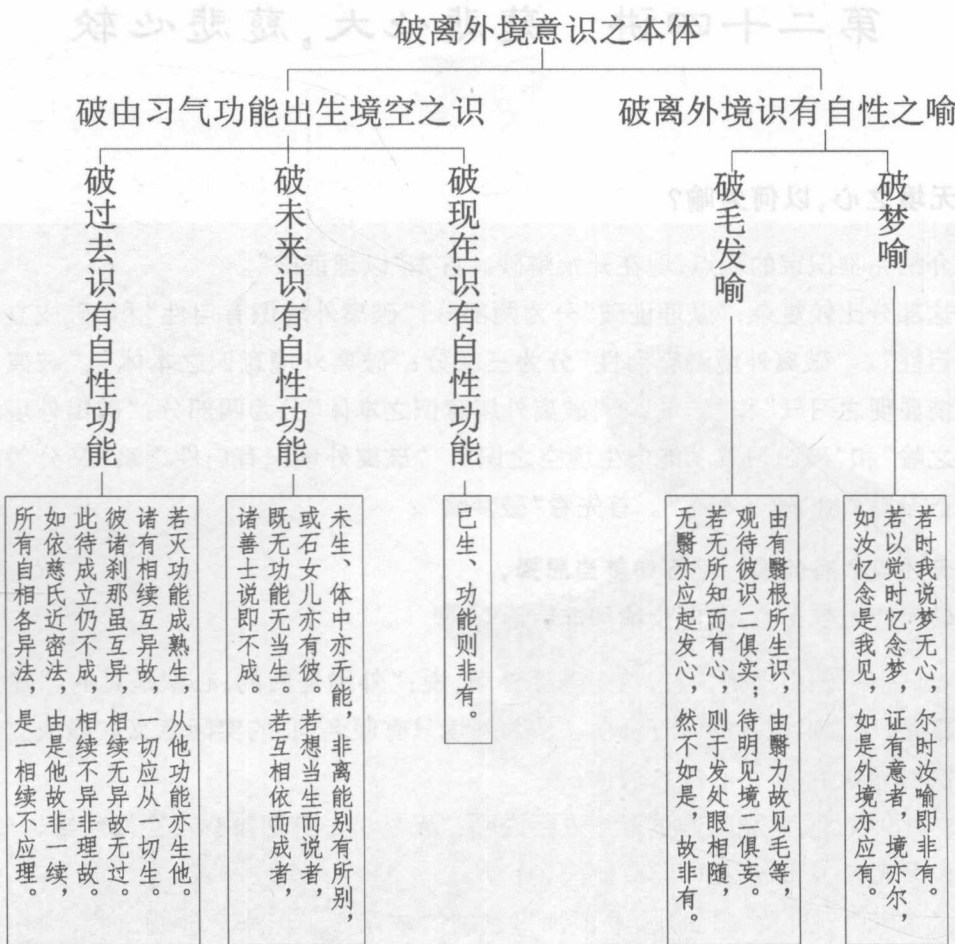


表 24 - 1 破离外境意识之本体纲要

境的心吗？

唯识师以梦譬喻，说：“比如昨天晚上做了个梦，梦到一派壮丽山河。这些境界实际上并没有，但我梦到了。梦中的境界肯定是由心生出来的。因此，心肯定实有，外境肯定没有。”

中观师回答说：“如果我说你在梦中也没有心，恐怕你也很难反驳吧？既然梦中的境界是幻象，事实上没有，那么你梦中的那个心，何尝又不是幻象呢？如果梦境非有，那么梦中的心不也是非有的吗？因为梦中的心非有，所以，离开外境而有自性的心，实际上也没有。你用梦的譬喻证实不了外境没有而心实有。”

这时，唯识师又举出“后时忆念”的譬喻来挽救其观点：

若以觉时忆念梦，证有意者境亦尔，

如汝忆念是我见,如是外境亦应有。

唯识师说:“醒了以后,能回忆梦中的山河大地。既然能忆念梦中的领受,就说明梦中的意识心是有的。”

按常情的理解,大家会认为这个答案很合理了。

但中观师说:“既然你这么认为,那么梦中所见的山河大地等外境也应该有了。因为同样能被梦醒后的你所忆念。你无法证实,后来回忆的梦中山河大地是没有的。如果梦中的境界是有,你做梦时的心便不是无境的心。”

设曰睡中无眼识,故色非有唯意识,

执彼行相以为外,如于梦中此亦尔。

这是唯识师又找出的理由:“我在梦中睡着后是没有眼识的,所以看到的色境不存在,但有这个心存在。因为睡着并不是死了,心还存在,意识还是存在的。意识执取自己生起的影像并以为是外境。梦中如此,醒后执取外境亦是如此。‘有心而无境’,用睡梦的例子就能证实。”

中观师破曰:

如汝外境梦不生,如是意识亦不生,

眼与眼境生眼识,三法一切皆虚妄,

余耳等三亦不生。如于梦中觉亦尔,

诸法皆妄心非有,行境无故根亦无。

中观师说:“你既然说,除识以外的境界不是实有的,在梦中不生,那么我说你的心也是没有的。像你所说的,识外面没有外境。外境在梦境中是不生的,因为没有那种法尘。那么我说梦中的‘识’也是虚伪的。因为你当时并没有对于外境的直接认识,凭借后来的忆念才证明当时的了知,当时的‘识’也是不存在的。”

“就像梦中的眼与眼根不存在,此二者所生的眼识也必定不存在。所以,眼根、眼境、眼识三法都是虚妄的,只是观待假立而已。对于耳根、声音、耳识,乃至意根、法界、意识,这些部分的三种法也都是不生的。如果认为外境没有,实际你的心也就没有。‘能见识’和‘所见境’是同时生灭的关系。”

“所以,就像梦中的根、境、识等都是虚妄的,平日我们觉醒时也是如此。所缘境没有,根也没有。你依然无法证明梦中的识是存在的。”

❖ 无境之“识”究竟无

此中犹如已觉位,乃至未觉三皆有,

如已觉后三非有,痴睡尽后亦如是。

这是中观师以梦的譬喻来成立诸法虚妄。世间众生在痴睡中、梦没醒时，梦中的根、境、识三者都是有的。而醒后，梦中的根、境、识都是没有的。同样，无明痴睡灭尽、亲证法界后也是如此，根、境、识三法也都是没有的。

“破梦喻”之后是“破毛发喻”。

梦的譬喻不能成立了，这时唯识师又举出了翳眼见毛发的譬喻，来说明“境无识有”。他们说：“有翳病的人，眼睛能见到毛发，说明‘识有境无’。因为毛发的外境实际是没有的，但是有病的人能见到，这说明毛发的产生来源于识。”中观师破曰：

由有翳根所生识，由翳力故见毛等，
观待彼识二俱实，待明见境二俱妄。

中观师说：“有翳病的眼根所生的眼识，是由于翳力的原因见到毛发。如果观待病人的内识所见，眼识与毛发都是有的。而如果观待正常人的所见，那么毛发与看到毛发的识二者都是虚妄不生的。翳与眼，彼此互为他体。因为没有翳病的人，眼睛就看不到毛发。这说明，所见毛发不来源于识，而是来源于翳病。所以，你以翳病为喻，也无法证实‘境无识有’。你确证不了识的功用。”

若无所知而有心，则于发处眼相随，
无翳亦应起发心，然不如是故非有。

中观师又进一步说：“你们前面所执著的‘境无识有’是站不住脚的。如果识本身具有功用，能够生毛发，那么没有翳病的人，眼睛应该也能见到毛发。因为有识，毛发在无翳病的眼根中应该也能产生。但是无论在何种环境中，没有翳病的人，眼睛里始终发生不了毛发，毛发只是随着翳病发生的。这说明，毛发只来源于翳病，而不是来源于没有外境的心，所以离开了外境而实有的心识是绝对没有的。”

❖ 破唯识宗“习气功能出生境空之识”

下面开始学习“破由习气功能出生境空之识”。

分为“破现在识有自性功能”、“破未来识有自性功能”、“破过去识有自性功能”。中观师从现在、未来、过去三方面，说明唯识宗所谓“功能”的了不可得。否认了“功能种子”的存在，唯识宗所说“习气成熟而起识”便不成立，从而，他们以譬喻所论证的“境无识有”便不能成立。^①

① 唯识宗认为，“识”与“功能”二者之间，存在循环往复的两种关系。首先，种子成熟，现起识，就此而言可以说“功能生识”，识为果。其次，识已经生起，又能在阿赖耶识中熏习成新的种子，形成新的功能差别，就此而言可以说“识有功能”。在辩论中，中观师根据需要，有时将这两种关系视为一种，有时又区别成两种。识有现在识、未来识和过去识，中观师使用归谬法依次证明，无论是现在识、未来识还是过去识，都不可能具有自性功能。由此否定“功能种子”的存在，也就否定了“唯识”存在。

一、破现在识有自性功能

首先看唯识师的观点。

面对中观师的破斥,唯识师反驳说:“如果‘有境’是产生识的原因,那么你所说确实是对的;但是前面识所熏的习气成熟与否,才是生不生内识真正的原因,所以唯独有前面带有毛发相的识所熏的习气成熟时,才能有看到毛发的识生,否则便不会产生看到毛发的识。你平时看不到毛发,并不说明识产生不了翳的毛发效果,而是因为乱识的功能没有产生,所以毛发没有产生。”

若谓净见识功能,未成熟故识不生,

非是由离所知法,彼能非有此不成。

唯识师说:“眼睛健康的人,因为他们看到毛发的错乱识的功能还没有成熟,所以能看到毛发的识没有产生,并不是由于没有所见的毛发的外境。”

这里的“功能”其实就是“习气”。唯识师认为,识产生还是不产生,要看所熏的习气成熟还是不成熟。所熏的习气成熟,就能产生看到毛发之识。没有眼病的人见不到毛发,没有产生看到毛发之识,只是由于他的所熏习气尚未成熟。

但中观师说:“彼能非有此不成”——你们所谓的自性不空的这种功能,我尚且不许有,怎么能说以其为因而产生乱识呢?

既然乱识的功能没有产生,毛发就产生不了,那么“识的功能”到底何在?你所谓的“识的功能”到底是在什么条件下产生的?

已生、功能则非有。

唯识师依然强调:“功能有时候出生,有时候不出生。关键在这个‘功能’。只要功能存在,‘识’就能够存在。由识产生功能,这是必然规律。”

在已经现实存在的诸法中,不可能有潜在的“功能”。

假设,识现在已经存在。“识”,可以用两种方式理解,或理解为“功能的识”,或理解为“出自功能的识”。无论哪一种理解,“功能”都不可能存在。^①

如果说,“功能成熟产生识”,功能为因,识为果,识是“功能的识”,现在已经存在,那么,作为因的功能就不可能还存在了。就如同种子成熟产生芽,芽是“种子的芽”,当芽现在存在时,种子就不可能还存在。因此,现在识存在时,功能不可能存在。

又或者,识是“出自功能的识”,现在已经存在,那么,现在存在的、出自功能的识就不可能还有功能。

^① 《人中论自释》云:“若作六碍名功能之识,则识果性,因中亦有不应道理。若许尔者,果应无因生。芽已生时种子未坏故。故已生识中功能非有。若作五碍名从功能识则已生识从功能生,不应道理。识已有故,前已广说,故已生中功能非有。”

因此,无论以两种方式中哪种方式理解“识”,从“识现在已经存在”的假设前提,都只能得出同样的结论,即,现在识中没有自性功能。

二、破未来识有自性功能

未生、体中亦无能,

非离能别^①有所别,或石女儿亦有彼。

还没有生成的识中,识体没有生,所以也没有生此识的“功能”。如果没有能别,也就没有所别。否则,如果尚未存在的事物中也可以有功能,那么就应该承认有生石女儿的“功能”,因为毕竟这二者同样没有。

现在讨论“识的功能”是否存在,在此命题中“功能”是主词,是“所别”;“识”是界别功能的,是“能别”。如果作为能别的“识”尚未存在,那么作为所别的“功能”也就不可能存在。所以,未来识的自性功能是无法确定的。

针对中观师的辩破,唯识师又找了世间生活中的例子来回答说:

虽然识还没有产生,但因为它将要产生,所以说,“这是那个识的功能”。像煮饭,说煮“饭”,其实煮的是“米”,但因为未来要成“饭”,所以说煮“饭”,而不说煮“米”。明明织的是“线”,但目的是织成“布”,所以说织“布”。虽然是未成的,但它的目的是必成的。

所以,在识没有生成,功能还有的时候,我们就说,这是“识的功能”。即便识没有形成,但是当功能有的时候,我们就说,识已经有了。

中观师破他:

若想当生而说者,既无功能无当生。

若互相依而成者、诸善士说即不成。

你们用煮饭、织布的譬喻来成立所谓“识将来会从这个功能生,所以这是识的功能”,但无论煮饭也好,织布也好,米和线都是已经有了,必定会做成饭与布,所以说煮“饭”、织“布”。但你们所说的“功能”还尚未成立,凭什么说从中就能有识生出来?如果你们看待“将来会产生识”而安立“这个识的功能”,又看待“能生识的功能”而安立“识”,互相依赖着成立,但是诸善士都说,既然是互为看待,那么就绝对不自性实有。

中观师说,我说你们的“识”非有时,你们就说“功能”能生识;我说你们这个“功能”非有时,你们又拿“将来会产生识”来证明有功能。你这样相互待证,二者之因都

^① 能别:因明用语,“所别”之对称,又作“后陈”。与“法”、“差别”合称因明宗义之三名。因明论式中,宗(命题)之前陈(主词)为后陈所分别者,而后陈具有能分别前陈之能力,故称前陈为“所别”,后陈为“能别”。如立“声为无常”之宗,前陈“声”为所别,后陈“无常”为能别。(《因明入正理论疏》)

不极成^①,都不能成立。所以,未来识中没有自性功能。

三、破过去识有自性功能

若灭功能成熟生,从他功能亦生他。

诸有相续互异故,一切应从一切生。

如果说已经生出来、正在灭去的识,为了要生果,在阿赖耶识中熏习成功能差别,这个已灭识的功能成熟,能生出后面的识,这还是从“他”生“他”,那么从他自性功能也就应该能产生异体的其他果识。岂不是说,任何一个与后者无关的事物都能生出后者来,任何一个眼识灭的功能都可以生出耳识,任何一位母亲都可能生出别家的孩子来,这有可能吗?

唯识师又说:“不是这样的,因为前面已灭识的功能与后面的识是同一相续,所以前面的识灭能生后面的识。其他不是同一个相续的就不能生。”

中观师说:“就算你说的前面的识与后面的识是同一相续,但是前念与后念的心就像一粒粒的珠子,各个相互不同,从前面的识生后面的识还是从‘他’生‘他’,前面说的‘一切生一切’的过失,你怎样能够避免呢?”所以,过去识中没有自性功能。

❖ 念珠有别绳无异,距离虽近非一续

唯识师提出反驳:

彼诸刹那虽互异,相续无异故无过。

这些刹那念念之心虽然自性互异,有“他性”,但是遍及前后刹那上的相续则是唯一的、“无异”的,所以并没有你们所说的“一切生一切”的过失。

唯识师辩驳说,所谓“相续”,就是“辗转”的意思。如同河流,刹那刹那地流去,一刹那与下一刹那之间虽然彼此互异,但是整个的辗转过程,仍然说它是相续的。又好比说,念珠虽然各个不同,但它们是在同一个相续上。

中观师不同意:

此待成立仍不成,相续不异非理故。

所谓自性各异的这些刹那的识是同一“相续”,这本身就尚待成立(还没有极成),你以这样的因,还是不能成立你的观点。为什么呢?因为你说前后自性各异的方法是“一相续”,这是没有道理的。

唯识师认为,念珠看起来各异,但是整串念珠是同一相续,这看起来比较类似于我们的心相续。

^① 因明学用语。在一因明论式中,立者、敌者对所立的宗前陈、宗后陈完全认可,毫无异论,就称之为“极成”。

但中观师认为,实际上性质还是不同的。珠子代表着“有相续”,线代表着“相续”,“有相续”和“相续”其实是两件事,线本身的相续只能是线,虽然对珠子产生了连贯作用,但它和珠子从始至终都是两种事物,从来没有发生过相互跨界的因果关系。珠子与线的关系也是如此,不仅和线不能产生因果关系,不同的珠子之间也没有因果关系。同一相续的事情,只能发生在一颗珠子的本身。相续的珠与珠之间各有自体,“有相续”是各自相异而毫无关系的。

“相续”和“有相续”各自互为他体,不能融合成为一体。珠子永远是珠子,线永远是线,没有任何一个事物同时既有线的性能又有珠子的性能。你无法让珠子和线合成为一体,所以,每一个珠子和另一个珠子之间都是异体的。说它们在同一相续上,其实已然是一个错误的说法。只是在一个独立的珠子中,才称作这个珠子的同一相续,当它已经跨越到另外一个珠子时,它们就不再是相续了。

有一根线将珠子串起来时,珠子与线不是同一相续,线本身是同一相续。虽然有线相连,但当珠子跳跃到另外一颗珠子时,就不再是相续了。珠子和线本身是互为他体,你没有办法用这件事来证明相邻的珠子同一相续,念珠各自有异,相续不可能同一。

故云:

以相续与有相续,若各有体,应如贯珠,离珠有绳可得,离“有相续”,应有“相续”独立可得。今离念念各别之心,无一独立相续之心,故汝所谓相续,应唯许仍与念念之心不异。若许与念念之心不异,即一相续人之前刹那,仍与后刹那异体,不免他生之过,故非理也。

接下来,中观师专门举了个譬喻来说明此道理:

如依慈氏近密法,由是他故非一续,

所有自相各异法,是一相续不应理。

“慈氏”和“近密”是两个人名,这好比我们说的“张三”和“李四”。

如慈氏与近密两人身身体所摄五蕴等法,他们的所依处根本就不同,你能说他们是同一个相续所摄吗?所以,你们所说的“自相各别的前念识与后念识是同一相续所摄”,也不应道理。

好比慈氏与近密靠得很近,但你能说慈氏的心就成为近密的心的因吗?难道因为靠得距离近,他们就成为同一个相续,慈氏变成因,近密变成果了吗?即使慈氏是近密的父亲,即便两个人靠在一起,慈氏也仍然不是因,近密也依然不是果,因为他们的心相续还是两个。

“自相”是个人独立持有的特别性质,不是共相,任何一个人的生命都是自己所持

有的独立性质,他与任何一个其他生命都是互为异体的,不能形成一体,更不可能形成因果关系。所以,你所说的“相续”,实际上是异体,不是一体;异体则不是同一相续;不是同一相续,则无法证实梦中的外境,是由梦外面的心识所造就。

至此,唯识师已然就败。

通过辩论实战,我们对唯识宗也有了一些了解。唯识宗为了证明“境无识有”,设立了名相,运用了推论,不符合中观见的正理标准。中观师只承认唯识学说中“无自体”的一面,只承认心和外境有一个观待条件,它们或同时有,或同时非有。除了观待条件之外,中观师不承认所谓的“境无心有”,“心造外境”。

但在唯识宗发展过程中,还是出现过让中观师欢迎的人物。比如,早年的无著菩萨,还有晚年的世亲菩萨,都是中观师欢迎的唯识宗巨匠。而且,通过前面对于《唯识三十颂》、《瑜伽师地论》的了解,我们发现,这些唯识宗的巨匠,其实对佛教作出了重要的贡献。尤其是他们奠定了正见基础,这是让中观师无法辩驳的,在这点上,中观师欢迎唯识宗。因为双方都是一样的,唯识宗所树立的正见,也正好是中观师的本怀。

❖ 正见二十要(表)

通过前面的学习,拟定出树立正见的以下20个要点。

正见二十要列表

①	五根现量、意根现量、自证现量中,皆有现量、比量,瑜伽现量中,只有现量无比量。
②	摄“分别正见”回入“不分别正见”,即是以“思维修”经“观察修”而趣入正定。
③	“分别念头靖息”与“法性觉受生起”同时发生,这是正见的回归过程。
④	瑜伽现量何时现前,要看运用正见是否得力;瑜伽现量是否现证,决定是否收获正见。
⑤	于成功有推动作用的“增上生”,都被称为“正见”。
⑥	正见可以是分别心的知识范畴内的,也可以是实践行为中的,也可以是“目的”的成果。
⑦	比量的思维和推理,有一部分是非量邪思。故以比量抉择正见时,常回顾回归现量目标可避除非量邪思维。
⑧	正见的衡量标准是:符合“不违背证悟经验”的原则。如果将佛法分三乘说,三乘佛法的正见是“空性”。分析空性的概念,趣向空性的行为,领会空性的觉受,都是正见。正见摄众生由思维进入证德。
⑨	空性无可偏,所谓“偏空”仅是“不空”,与正见相违。
⑩	由正见修的入手方便,是“离分别(离开概念的组织结构)”,或见或思,皆符合正见。
⑪	离分别是直接认知,不离分别是间接认知。

⑫	唯依空性正见得脱生死。因为心的特点是：依比量分别即趋生死，依现量不分别则返流出生死。让知识变证悟，使邪思归空性，先依空性，下手依不分别，是正见所指。
⑬	若分别已毕，需在能量心上用“从思维修经观察修到正定”的返流方法，摄分别回入不分别。若相反，则属生死“增益”。
⑭	对正见的牢靠把握是定解。定解与习气的“矛盾”，需要反复确认定解，而令定解充满认知空间，瓦解“错误感知”便能解决。
⑮	真如影像是相似空，属正见，不必在真如影像上消除分别，而是进而趋入真如影像的更真实面。并非离开，不二显现。
⑯	唯有正行，能令“正见所指的正定”现前。
⑰	返观空性，才能达到“正见所引证的佛果”。
⑱	如上唯识正见与中观正见一致，方式不同，无需简别。
⑲	上下部派见地差别极大，善巧了知下下主张，无疑是彻知上上核心的必要方便。
⑳	终极抉择正见，当依《庄严经论》四依法：不依说法者，当依于法义宗义；不依美妙言辞，当依于义；不依不了义，当依了义（再无密意、已坦然，不会现行损及其他了义教的）；于了义中，不依能所分别的识，当依于缘空的现证无分别智。而归结如上四依法的“正确修行智”的最初生起，必依恃于正确清淨的理由才能安立。故而这一切取决于正理。而正理的最初起源，又必须回溯到自身心的经验之量。故正理的实现比重，取决于自我阅历的本身。——这是正理自在的法称、陈那二师对正见的总结。

表 24-2 正见二十要列表

1. 五根现量、意根现量、自证现量中，皆有现量、比量，瑜伽现量中，只有现量无比量。

四种现量中，五根现量（眼耳鼻舌身）、意根现量与自证现量，都既有现量又有比量。只有在瑜伽现量中，只有现量没有比量。这是确定的，是佛教中基本的规则式定义。要走佛教这条道路，这是目标。一定要沿着此方向去走。基本的定义确立了：瑜伽现量中，只有现量没有比量。这很关键。我们用理论来确定，瑜伽现量的自证境界中没有思维。如果是有思维的心境，那么这与修证无关，与证悟无关。

2. 摄“分别正见”回入“不分别正见”，即是以“思维修”经“观察修”而趣入正定。

摄分别正见回入不分别的正见，就是以思维修，经过观察修，而趣入正见。将分别摄入到不分别，这便是前面所说的“从思维修经过观察修，一直到正定”。

摄分别回入不分别，此正见说明什么问题呢？说明我们的正见，有一部分在“分别”的范畴之内。我们在有分别念的范畴之内，将正见从分别状态拉入到不分别的状态，这便是我们的修行过程——从思维修经观察修而趣入正定。

3. “分别念头靖息”与“法性觉受生起”同时发生，这是正见的回归过程。

分别念的靖息(分别念头慢慢停下来了)与法性觉受的生起是同时发生的。分别念头什么时候静止下来,就什么时候觉受到佛性的清净法性。这是此消彼长的相互过程,而且是同时发生。这边出现了静止,那边就出现了受用。这是正见回归过程的一个正见。

4. 瑜伽现量何时现前,要看运用正见是否得力;瑜伽现量是否现证,决定是否收获正见。

正见和瑜伽现量是捆绑在一起的。

5. 于成功有推动作用的“增上生”,都被称为“正见”。

这里的“成功”是对于人的真实本性的成功。

6. 正见可以是分别心的知识范畴内的,也可以是实践行为中的,也可以是“目的”的成果。

7. 比量的思维和推理,有一部分是非量邪思。故以比量抉择正见时,常回顾回归现量目标可避除非量邪思维。

也就是说,在思维佛教道理、抉择正见时,常常要以“无分别心”的境界作为回归对象。这样,我们才能有力量脱离非量的邪思维。

8. 正见的衡量标准是:符合“不违背证悟经验”的原则。如果将佛法分三乘说,三乘佛法的正见是“空性”。分析空性的概念,趣向空性的行为,领会空性的觉受,都是正见。正见摄众生由思维进入证德。

9. 空性无可偏,所谓“偏空”仅是“不空”,与正见相违。

10. 由正见修的入手方便,是“离分别(离开概念的组织结构)”,或见或思,皆符合正见。

11. 离分别是直接认知,不离分别是间接认知。

这是要确定的正见中的原则。

12. 唯依空性正见得脱生死。因为心的特点是:依比量分别即趋生死,依现量不分别则返流出生死。让知识变证悟,使邪思归空性,先依空性,下手依不分别,是正见所指。

13. 若分别已牢,需在能量心上用“从思维修经观察修到正定”的返流方法,摄分别回入不分别。若相反,则属生死“增益”。

也就是说,我们的分别心很牢固,要侧重实修,让实修返流,入流亡所,将分别心

拉回到不分別中。如果思维的力量不够,就用专修的力量将思维的顽固性瓦解掉,摄分别回入到不分别。如果相反,就变成“增益”了。比如,本来思维的力量很强大,分别心的力量很强大,还缺实修的经验,那么在思维上再加思维,就成了“增益”,增加了分别的力量,就继续流转生死了。

14. 对正见的牢靠把握是定解(决定之趣)。定解与习气的“矛盾”,需要反复确认定解,而令定解充满认知空间,瓦解“错误感知”便能解决。

定解和习气之间如果存在矛盾,需要反复确认定解,而令定解充满认知的空间,瓦解掉错误感知,这样才能解决定解和习气之间的矛盾。

15. 真如影像是相似空,属正见,不必在真如影像上消除分别,而是进而趋入真如影像的更真实面。并非离开,不二显现。

真如影像是一种分别,但这种分别不能再将其消除了,它是我们契入真如的一个步骤。经由真如影像,我们可以进而契入更真实的一面。

所以,最终契入真如影像时,我们的前行和最终的真如影像不是离开,而是不二显现。在前行真如影像的基础上,直接契入。此过程中,对于真如影像,不能将其当成分别心,给以清除。不应该清除这样一个真如影像,因为到后期就会无分别地直接契入。

16. 唯有正行,能令“正见所指的正定”现前。

“正行”,是符合正见的、符合正确经验的修行。

17. 返观空性,才能达到“正见所引证的佛果”。

“返观空性”,是一个事件还是一个修行方法?能理解吗?我们提过“返观空性”这个方便。“返观空性”是正行,此点不必再疑惑。关于“空性”的说法,全部都含藏在《中观论颂》的行文中。为什么称为“返观空性”,而不是“向前用六根看空性”呢?有几方面问题。“返观空性”才是所有修行中的正行。

18. 如上唯识正见与中观正见一致,方式不同,无需简别。

以上的正见奠定过程,唯识与中观两系都是一模一样的,不要在它们之间建立区别。

19. 上下部派见地差别极大,善巧了知下下主张,无疑是彻知上上核心的必要方便。

“上下部派见地差别极大”,这是说到一个关键的问题了。既然差别极大,那么是不是只要学向上的宗派,不需要学比较向下的宗派呢?这里的要求是不一样的。善

巧了知下下的主张,无疑是彻知上上核心的必要方便。对于比较向下的宗派的观点,要认真去了解。了解下下的主张,对于了解核心的上上知见,是很关键的必要方便。

20. 终极抉择正见,当依《庄严经论》四依法:不依说法者,当依于法义宗义;不依美妙言辞,当依于义;不依于不了义,当依了义(再无密意、已坦然,不会现行损及其他了义教的);于了义中,不依能所分别的识,当依于缘空的现证无分别智。而归结如上四依法的“正确修行智”的最初生起,必依恃于正确清净的理由才能安立。故而这一切取决于正理。而正理的最初起源,又必须回溯到自身心的经验之量。故正理的实现比重,取决于自我阅历的本身。——这是正理自在的法称、陈那二师对正见的总结。

对于知见、分别念进行抉择的过程中,可依据《庄严经论》所提到的“四依法”:

第一,不依说法者,应该依法义和宗义。

第二,不依美妙言辞,应该依言辞背后的所诠义理。

第三,不依不了义,应该依了义。“了义”是再无秘密,已经坦然交代了所有的秘密。再没有什么引证的意思,完全已经透明坦白了。而且,真正的了义不会损及其他了义教条。如果确定了中观的了义,它不会去损害净土宗、禅宗或密宗里的了义教条。与了义形成矛盾的,只可能是其他教派之中的不了义。真正的了义,与任何教派的了义都不会形成矛盾。

第四,在了义中,不应该依能、所分别的识,而应该依“缘于空性的现证无分别智”。此智慧分为两个条件,第一是源于空性,第二是现证。

这是四依法,是确定正见必须走的道路。

四依法的最后,第二十条提出了下面的要求:归结如上四依法的“正确修行智慧”,其最初的生起,必须要依靠正确清净的理由。正确清净的理由取决于正理。正理最初的起源,必须回溯到自己身心的经验之量。

不管了义到了什么程度,四依法到了什么程度,我们个人的经验之量,是最终衡量以上正见的标准。比如,总的正见有一百斤,如果经验之量会对这一百斤产生影响,那么总的正见也会随着经验之量而增加或减少。最终,自己的经验之量非常关键,成了最后决定正见程度的最关键部分。

所以,实际上讲,“正理的实现比重”,取决于自我阅历本身。这是正理自在的法称、陈那二师对正见的总结。

❖ 中观派系所依之《中论》和《入中论》

中观派系之所依《中论》与《入中论》

①	“唯识”一词，据吕激推证，乃是受《中论》之“中道”、“假名”影响，得以建立；“唯识”宗义中的“唯假”、“唯识”思想，也与《中论》有先后、内在的关联。《中论》亦指示着唯识宗的发展路径。
②	《中论》思想之演变以及宁玛派“了义大中观”的格局。藏区中观思想史，尤其是内中观思想，值得关注，语言断代使其语言表达之精确性、思想之成熟度都有明显优势。尤其是宁玛“了义大中观”。
③	宁玛派“了义大中观”的空性见，应归结于《中论》成书时印度的中观学派。由总集过渡到分集诸师诸派别，开显中观学术奇葩。
④	后期中观思想分出了内外各派。
⑤	内中观分出了“他空”、“离边”与“了义”的派别。
⑥	最终雄居雪域思想巅峰的是宁玛派“了义大中观”。
⑦	佛不答十四难问，开示了表达方式的核心智慧。不答即选择遮诠作答。“离边”即是遮诠，而不是表诠的方式。
⑧	遮诠中，分无遮与非遮两类。无遮是“否定式的遮诠”表达，非遮是“引证式的遮诠”表达。遮，意为遮破、破除。无遮，是指在破除之后，没有间接引出其他承认，由此产生的定解（决定之趣）是无遮见；非遮，是在直接破除后，间接又引出其余的承认，由此产生的定解称非遮见。如：虚空中没有石女的孩子（无遮）；405教室讲台上无佛像（非遮），有可能其余教室讲台有。
⑨	“了义大中观见”是大无遮见，但，“尚未离边时不可用表诠”方式，“见离边时不可用遮诠”。前者在外义中破除种种实有自性，后者在内义中确认大中观的究竟体性；前者彻底遮，故言“无遮”，后者不全遮、不全许，故非无遮、非非遮，此是“了义大中观”的旨趣。
⑩	依“了义大中观”的特质，为《中论》列科判。
⑪	《中论》简介：先简介，最后总结。观因缘品、观有无品、观法品、观四谛品、观涅槃品最为核心。
⑫	《中论》的所依，正观依《般若经》；方便观依《阿含经》；别观依《般若经》破《阿含经》，只有破，故别观未依哪部经。 故说，此一“宗经论”，是依《般若经》的观法，破《阿含经》的观法。这种破法，在方便观中是间接地破；在别观中是直接地破。
⑬	根据： 青目释《中论·观十二因缘品第二十六》云：“汝以摩诃衍（大乘）说第一义道，我今欲闻说声闻法入第一义道。” 藏本《无畏论》亦云：“汝已说依大乘教入胜义……” 又《观邪见品第二十七》的青目释云：“已闻大乘法破邪见，今欲闻声闻法破邪见。” 藏本《无畏论》云：“愿汝依声闻相应契经说诸见相不成。” 故知，前二十五品为直接破小乘，后二品间接破小乘。
⑭	思想根源，不容忽视，皆以空为正见。

表 24-3 中观派系之所依《中论》与《入中论》

❖ 显教巅峰“了义大中观”^①之源

四部宗派中有部、经量部和唯识宗所依的经典,前面我们已经有所了解。现在开始来了解中观的正见。

中观的派系是依据《中论》与《入中论》这两部论典,它们对于整个佛教的发展,产生过极其重要的影响。

1. “唯识”一词,据吕澂推证,乃是受《中论》之“中道”、“假名”影响,得以建立;“唯识”宗义中的“唯假”、“唯识”思想,也与《中论》有先后、内在的关联。《中论》亦指示着唯识宗的发展路径。

中观给唯识宗创立了他们宗派的名词。“唯识”这个词,是受“中道”与“假名”的影响才得以确立的。“唯识”宗义中,“唯假”、“唯识”思想,也与《中观论颂》有着紧密的内在联系。而且,《中观论颂》给唯识宗指引出发展路径。唯识宗的发展,始终都在追随《中观论颂》所奠定的原则。

2. 《中论》思想之演变以及宁玛派“了义大中观”的格局。藏区中观思想史,尤其是内中观思想,值得关注,语言断代使其语言表达之精确性、思想之成熟度都有明显优势。尤其是宁玛“了义大中观”。

前面对四部宗派所作的了解,基本上在显教的范畴之内。但是,藏传佛教在中观见方面的特殊性,我们不得不重视。因为在藏传佛教的发展过程中,这一教派的语言断代对该教派的思想发展起到很关键的作用。汉传佛教的最后一部佛经是清朝翻译的,其他所有经论几乎都在宋代和宋代以前。

汉传佛教的语言体系,断代时间比较早。现在所阅读的经典,距离我们都超出一千年,离我们的生活比较遥远。而藏传佛教经论,断代年份比较迟。元、明时期,是他们经论发展的辉煌期。五个宗派中观见的区别以及大量论典,都在这一时期丰富起来。一直到清代,还有大量中观见、因明等方面的论著出现。

现在,在国际语言体系的判断中,很多语言专家认为,藏语的精确程度是全世界第一。这与它的断代有直接关系。很多人不愿承认这点,说“汉语也有精密独到的地方”。但现在有一个问题,藏语系藏传佛教有大量论典,表现出大量精密成果。而汉

① 对于月称论师“了义大中观见”的代表性观念,俄国学者舍尔巴茨基在他的《大乘佛学·由神秘直观证得的实在且不朽的佛陀》一章中介绍说:“宇宙的本质是不可认知的,是不可能从概念结构上去了解的。佛的真实即是宇宙的真实。因为佛并没有单独个别的真实性(nihsvabhāva 无处性),故而离佛则宇宙别无真实性。一切存在的构成元素,一旦经由这种相对性的(空的)原理而向下流注,立即变得熠熠生辉。所有百千亿的存在之物(bhūta - koṭi 存在的极点,真实;众生界)都必须视为显现于其中的佛世尊之法身。这就是相待(空),就是最高的智慧(prajñāpāramitā 般若波罗蜜多;《八千般若颂》[Astaś, 94. 14]‘如来之身所显,从其实际说,即为般若波罗蜜多’tathagata - kāya bhūta - koṭi prabhāvito drastavyo yad uta prajñāpāramitā)。”