

無垢友尊者及其所造 《頓入無分別修習義》研究

沈衛榮

京都 日本綜合地球環境學研究所外國人研究員

提要

無垢友尊者是吐蕃王朝時應邀入藏傳法的最著名的印度上師之一，是無上密咒，特別是大圓滿法於印度、西藏傳播的重要人物。然後世對其生平所知甚少，對其著述之真偽亦有許多爭論。至今既不能肯定於吐蕃歷史上到底出現過一位，還是兩位同名為無垢友的印度上師？亦無法確定他究竟是主張頓悟的頓門派上師？還是傳播大圓滿法的寧瑪派上師？本文先譯介藏文古籍《賢者喜筵》所載無垢友尊者簡傳，對其生平及有關爭論略作說明和澄清；接著譯、註其著述中最有爭議，然對理解「吐蕃僧諍」前後吐蕃佛教之真相有重要意義的《頓入無分別修習義》一書，對迄今學術界有關此書的爭論作介紹和分析；最後從《禪定目炬》主張的以分別和無分別作為判定漸、頓之標準這一立場出發，對《頓入無分別修習義》一書兼容頓、漸兩派主張的特殊意義作了嘗試性的說明。

關鍵詞：無垢友、頓門、漸門、吐蕃僧諍、修習次第、止觀、《頓入無分別修習義》

A Study on Master Vimalamitra
and his *Cig car 'jug pa rnam par mi rtog pa'i*
bsgom don

Wei-rong Shen

Invited Research Fellow, Research Institute for Humanity
and Nature, Kyoto

Abstract:

Vimalamitra was arguably one of the most eminent Indian masters who played essential roles in forming Tibetan Buddhist tradition and a key figure who disseminated the teaching of unsurpassable Yoga Tantra (Anuttara Tantra) and the Great Perfection (rdzogs chen) both in India and in Tibet. However, it is hitherto uncertain whether there were one or two Indian masters who carried the same name and were both active in Tibet at the same time, or whether Vimalamitra was a progenitor of the Great Perfection teaching of the rNying ma pa or a propagator of the Chinese-styled Sudden Enlightenment Approach (cig car pa)? This paper starts with an annotated translation of Vimalamitra's short biography in mKhas pa'i dga' ston and is intended to clarify these controversial points concerning Vimalamitra's life. It goes on to analyze wide-divided opinions on his treatise Cig car 'jug pa rnam par mi rtog pa'i bsgom don, which reflects many central aspects of doctrinal differences between the Indian rim gyis pa and Chinese cig car pa

schools during and after the legendary bSam yas debate, in modern scholarships. It follows by an annotated translation of *Cig car 'jug pa rnam par mi rtog pa'i bsgom don* and ends with an experimental attempt of illustrating Vimalamitra's unique position of synthesizing both cig car pa and rim gyis pa's approaches towards the realization of non-conceptual wisdom by applying the criterion of doctrinal differences and superiorities through the notion 「conceptualization」 and 「non-conceptualization」 established by gNubs chen Sangs rgyas ye shes in his treatise *bSam gtan mig sgron*.

Key words:

Vimalamitra, cig car pa, rim gyis pa, bSam yas debate, samatha (zhi gnas) and vipasyana (lhag mthong), *Cig car 'jug pa rnam par mi rtog pa'i bsgom don*, meditative steps (bsgom rim)

無垢友尊者及其所造 《頓入無分別修習義》研究

沈衛榮

京都 日本綜合地球環境學研究所外國人研究員

一、無垢友尊者生平

無垢友尊者(Vimalamitra, Dri med bshes gnyen)是吐蕃王朝時應邀入藏傳法的著名印度上師之一，於西藏之聲譽、影響可與蓮花生(Padma 'byung gnas, Padmasambhava)、寂護堪布(Santaraksita, Zhi ba 'tsho)、蓮花戒(Kamalasila)等人相提並論。於後世的教法源流類著作(chos 'byung)中，他常以密法上師的面目出現，是無上密咒，特別是大圓滿法於印度、西藏傳播的重要人物。傳說無上密咒經諸佛密意傳、持明表示傳與常人耳聞傳等三種傳承自印度而入西藏。無垢友與俱生喜金剛(dGa' ba rdo rje)、吉祥獅子(Seng ge dpal)、慧經、蓮花生等齊名，是於南瞻部洲弘傳此無上法門的幾位已得殊勝成就、證持明位者中的一位，以他為首的五佰名印度班智達自佛密(Sangs rgyas gsang ba)處得密法傳承，遂使印度有了無上密咒內、外傳授及全部修行。他亦是將無上密咒傳往西藏的最重要的印度上師，舊密法要於西藏遠傳的經典分為幻、集、心三部，其中幻部之根本續《幻化網秘密藏續》(gSang ba snying po)就是無垢友偕其弟子瑪譯師寶勝(rMa Rin chen mchog)譯傳開來的，而其心部，亦即寧瑪派要法大圓滿要門，其大部分亦為其所傳。大圓滿要門復分心、界、要門三部，其中心部有母子十八經，其中十三經為無垢友所傳，另外五經為

* 送審日期：民國九十四年四月三日；接受刊登日期：民國九十四年七月五日。

毗羅遮那(Vairocana)所傳。而界部全為無垢友所傳，乃至號稱極密的大圓滿「寧提」(snying thig)法門者，亦最先由無垢友傳予吐蕃贊普赤松德贊(Khri srong lde btsan)與其大臣孃·定賢(Nyang Ting nge 'dzin bzang po)等人。¹可見，無垢友對於大圓滿法於西藏的傳播起了何等重要的作用。

迄今我們未見有獨立的無垢友尊者傳，然散見於藏文文獻中有關其生平的記載則比對與他同時代的蓮花戒等人的記載詳細的多。²如西藏著名史書《賢者喜筵》(mKhas pa'i dga'ston)有關舊譯密咒源流一章中，即有對無垢友隨吉祥獅子、慧經學無上密法，及往吐蕃傳法的詳細介紹，茲先逐譯如下：

彼時，西印度長者子僧人無垢友與東印度旃陀羅種性僧人慧經兩位得究竟之賢者，住金剛座，人奉其為五百大學者之主。二人世為伯仲，過往甚愜。一日同出散悶，金剛薩埵佛現於空中，囑曰：「爾等生為學者，已曆五百世，迄今未得法行。若欲即身成佛，當往漢地菩提樹前佛廟。」無垢友具大精進，即往【漢地】，聞耳傳與內、外、密三種教授，滿願而歸印度。慧經與之遇，念及授記，遂詢以佛之化身現時居處，從速而往。得加持，故日行九月之路。及至【漢地】，見一女子，面貌端美，手持水瓶，作授記曰：「當往吉祥萬門【寺】。」及達彼處，空行無行母復作授記曰：「當往施涼屍林。」及達彼處，吉祥獅子於頂骨樓中自遍入之座起身，豎起三指，是喻三年內賜教。三年盡為上師僕役事。後九年間，賜以耳傳與內、外、密三種傳承，於彼想一書之進，即出諸書賜之。【慧經】得意欲去。【吉祥獅子】問曰：「意足否？」答曰：「意足矣！」「然【密法】尚未付汝！」遂知尚有殊勝教授可得，復請賜之。先授以具戲論圓滿灌頂(spros bcas kyi dbang rdzogs par bskur)，三年間賜以無上秘密教授，且作授記曰：「待時機成熟，彼等經書將現汝之前。」得此教授，思當邊修習、邊承侍

¹ 達倉宗巴班覺藏卜 (sTag tshang rdzong pa dPal 'byor bzang po)，《漢藏史集》(rGya bod yig tshang) (成都：四川民族出版社，1985)，頁 443—450；廓譯師軟努班 ('Gos Lo gZhon nu dpal)，《青史》(Deb ther sngon po) (北京：民族出版社，1984，上冊)，頁 139—140，238—239；土觀活佛(Thu'u kwan Blo bzang chos rje nyi ma)，《土觀宗派源流》(Thu'u kwan grub mtha')，藏文版 (蘭州：甘肅民族出版社，1985)，頁 59—57；劉立千漢譯本 (拉薩：西藏人民出版社，1985)，頁 34—38。

² 今人義成活佛將散見於藏文文獻中的有關無垢友生平的記載彙編成一部連貫的短傳，見 Tulku Thondup, *Masters of Meditation and Miracles, Lives of the Great Buddhist Masters of India and Tibet* (Boston and London: Shambhala, 1999), pp. 68-73.

上師，復得授無戲論圓滿灌頂(spros med kyi dbang rdzogs par bskur pa)，一年間得辨有寂所行究竟；復得授甚無戲論圓滿灌頂(shin tu spros med kyi dbang rdzogs bskur ba)，生殊勝定解。復於極無戲論圓滿灌頂(rab tu spros med kyi dbang rdzogs pa)得堅固。後十六年間，觀、修上師行為(mdzad spyod)。時吉祥獅子於禁行中作持風行，以忿怒與黑茹噶之相漫遊屍林，作四大種緣起等不定行。時國王吉祥施(dPal byin)來邀，遂乘七肢白獅而去。後七日，大地搖動，聲、光生起，知吉祥獅子已般涅槃。即作祈禱，有遺教七釘落慧經手，且得授記曰：「密訣將自吉祥萬門之柱間出，願往 Ba Sing 屍林。」時積年九百八十又四。復出諸經，往近金剛座東之 Ba Sing 屍林，向諸空行母說法。³時無垢友往行另一屍林，空行母吉祥智勸曰：「今有較前更甚深、秘密之甯提教授，當往 Ba Sing 屍林。」剎那間馳奔彼處，見慧經住坐於此，即請皈依。慧經眉間白毫放光輝無數，抬眼間，空中現無數報身佛淨土。【無垢友】生起信念，【慧經】以具戲論灌頂為無垢友開眉間白毫之門，復以無戲論灌頂令其汗毛之門發光，六月間作能辨有寂加行，復以甚無戲論灌頂令其生起殊勝體驗，鼻尖上生起白色 A 字，看似遙遙欲墜；復以極無戲論灌頂，令其直入心性，圓滿一切教授。時兩阿闍黎年各百又三歲。後十年，慧經具漏之身不現而逝。遺物落無垢友手，得與其平等證悟。⁴時積年九百九十又四。無垢友為嘎麻如巴(Kāmarūpa)國王【勝獅 Haribhadra】與西印度國王答麻巴儼(Dharmapāla)福田二十年，於極照屍林(Dur khrod rab tu snang ba, Prabhāskara)作種種空行力勝之行(mkha' 'gro dbang du sdud pa'i spyod pa)，三造最密經書，分藏於烏仗那海域金沙堆成之洲、迦濕彌羅邊地劣種之城金洲(Suvarṇadvīpa)之岩穴，以及於極照屍林中.....。彼時，文殊觀音同體莊嚴於吐蕃現為法王赤松德贊，建桑耶(bSam yas)等寺，翻譯、弘揚正法。時國王知有殊勝密咒法，且有初為王子侍從，⁵後出家，名孃·定增藏卜者，入定七年，能以肉眼頓觀四大洲一切世間，以孃·具僧人肉眼者知稱，再三催迎無垢友為王之福田，遂派噶

³ 慧經之簡傳見 Tulku Thondup 上揭書，頁 65—67。

⁴ 參見 Tulku Thondup 上揭書，頁 67，69。

⁵ 原文作 rgyal bu'i dus kyi sku rdzi, sku rdzi 一詞意義不明。查《青史》，頁 573，云其為「王子年幼時看護的侍從【保姆】」(rgyal bu sku phra ba'i dus su btsa' ba'i bu rdzi)。

【吉祥積】(Ka dPal brtsegs)、屬盧【龍幢】(Cog ro Klu'i rgyal mtshan)兩位【譯師往迎】。無垢友持最勝教授，攜僕從 Kṣhitigarbha 往吐蕃。時印度之人皆作噩夢，樹尖、花草指向吐蕃，諸空行母盡痛哭失聲，連時計亦皆錯亂。詳詢其故，有空行母曰：「有學者、班智達者，持佛果密咒精華諸經往吐蕃。」故印度人為令吐蕃人生疑，派神行信使於無垢友之前趕至吐蕃，稱有堪布持魔咒臨【吐蕃】。待無垢友臨桑耶，吐蕃人疑其有詐，國王亦不與見。復作禮拜，手觸佛像頂，像因之粉碎於地，吐蕃人遂疑之尤甚。無垢友復手觸此像粉末之頂，給其戴上佛冠，令其完好如初，且充滿光輝。⁶蕃人之疑頓時冰釋。復造《六支皈依》，更令人信許。國王禮拜時，三部怙主住於其心間，光彩閃爍，此同為無垢友與諸餘根器清淨者所見。無垢友口念三字真言，一彈指，成佛像頭頂大寶天冠，現五部佛身，國王等皆見之。於此《青史》(*Deb ther sngon po*)云：「此前一無垢友者，乃具髮辮瑜伽行者，人疑其為外道，遂造《【皈依】六支》以釋其疑。」⁷《葉爾巴目錄》(*Yer pa'i dkar chag*)亦云：「無垢友度 lHa lung、Rab 'byor、dByangs spun 三人出家。……此等均為釋君臣之疑，亦為除神行信使所傳惡言所生疑惑。」時無垢友年已三百，積年千又八十。於彼說般若、中觀時，毗羅遮那住擦瓦絨(Tsha ba rong)，捨吐蕃君臣之報應，遣 g.Yu sgra snying po，彼乘阿闍黎【無垢友】出關間歇，於其法座上寫道：「聲聞幼童之法不證覺，烏鴉之金剛步不隔地。」【無垢友】見之，問何人所書？告乃乞丐所為。求之，得 g.Yu sgra snying po。見其善巧舊譯心部五續，復示以相應新譯十三續，共許為心部十八續。⁸總之，幻化【網續】等許多法乃 gNyags [Jñānakumāra]等所譯，無上密續訣竅部者無人可託，師徒二人遂發誓作利益法，於晨昏間譯成。如此極甚深法，不領會則不能如理修習，為利益未來具緣化機，師徒二人決意將其岩藏。⁹無垢友於青浦之葛宮(mChims phu'i dge

⁶ 詳見《漢藏史集》，頁 188—189。

⁷ 參見《青史》，頁 238。

⁸ 「舊譯五續」(snga 'gyur lnga)為毗羅遮那所譯，其他十三續為無垢友與 g.Yu sgra snying po 兩人合譯。參見田淵淳廣，〈禪定目炬(*bSam gtan mig sgron*)中所見舊譯五續〉，《日本西藏學會會報》，第四七號（東京：日本西藏學會，2002），頁 45—53。

⁹ 詳見 Samten Gyaltzen Karmay, *The Great Perfection (rdzogs chen), A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism* (Leiden: E. J. Brill, 1988), pp.28—29.

gong)譯《秘密藏續》部諸續，並將其岩藏於此。而於明點部(thig le'i skor)之續、訣竅之梵文原典，無垢友預見將來或似市中牛乳受沾染而變質，故亦將其校正之底本岩藏起來。如是，於吐蕃住十又三年，時年三百十三，復往漢地。佛法住世一日，其身即不略而住。每百年有其化身現於吐蕃。他曾七次親見俱生喜金剛，未來佛法轉趨他世間時，他將於金剛座以虹身消逝。因 Kṣhitigarbha 於青浦示寂，現殊勝祥瑞；或誤以為乃無垢友示寂。¹⁰

二、有關無垢友尊者生平的爭論

上引無垢友生平可謂詳細，然有待澄清者良多。無垢友是印度阿闍黎，還是吐蕃上師？¹¹到底是一位，還是先後有兩位同名的無垢友到過吐蕃？對此學者們曾有過爭論。¹²此外，對無垢友於吐蕃活動的時間，以前 Tucci、Gómez 等以為他直接參預了「吐蕃僧諍」，晚近有人則認為他是「吐蕃僧諍」之後才來到吐蕃的。對這些迄今尚無定論的問題，茲稍作討論。

按前引《賢者喜宴》的記載，無垢友是赤松德贊在位時來到吐蕃的，類似而更明確的記載見於《巴協》(dBa' bzhed)，其云：

¹⁰ 巴沃祖拉臣瓦(dPa' bo gtsug lag phreng ba)，《賢者喜筵》(Dam pa'i chos kyi 'khor lo bsgyur ba rnam kyī byung ba gsal bar byed pa mkhas pa'i dga' ston) (北京：民族出版社，1985)，上冊，頁 568—574。通常以為無垢友於吐蕃傳法十三年，後往五臺山修行。此說有誤以為他於吐蕃青浦示寂者，這樣的說法不此一家。《禪定目炬》第六品〈說大瑜伽論書〉中提到，「大阿闍黎無垢友於蕃域示圓寂之相，【實際上】沒有圓寂而住於印度。阿闍黎蓮花生亦仍住世，調伏羅剎」(slob dpon chen po byi ma la bod yul du 'da' ba'i tshul bstan nas rgya gar yul na ma 'das par bzhugs pa dang/ padma 'byung gnas gting srin po 'dul du bzhud pa)。「努·佛智(gNubs chen Sangs rgyas ye shes)，《禪定目炬》(bSam gtan mig sgron, sGom gyi gnad gsal bar phye ba gsam gtan mig sgron, or rNal 'byor mig gi bsam gtan), Smarntsis shesig spendzod Series, Vol. 74 (Leh 1974), p. 277. 這條信息表明，無垢友或確實圓寂於吐蕃。《禪定目炬》作者努·佛智傳為無垢友之再傳弟子，亦是其所傳大圓滿法的直接傳人之一，故此說當不應完全被忽視。

¹¹ 見戴密微對 G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, Vol. 1-2 (Rome: IsMEO, 1956)一書的評論，載於《通報》TP 46 (3—5) (1958), pp. 402-408。亦參見 L. O. Gómez, 「The Direct and Gradual Approaches of Zen Master Mahayana: Fragments of the Teachings of Mo-he-yen」, *Studies in Ch'an and Hua-yen*, Ed. by Robert Gimello and Peter Gregory, *Studies in East Asian Buddhism*, no. 1 (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983), pp. 431-432, n. 21.

¹² G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls* (Rome: Libreria dello Stato, 1949), pp. 108, 381, n. 3, p. 611, n. 159, p. 257.

「天子贊普【赤松德贊】曰：『若果如阿闍黎【寂護】所言，則寡人無壽』。【贊普】心常淒淒，為釋此重負，遂遣使往迎一班智達。阿闍黎無垢友應邀入藏，贊普欲隨其請軌範師蓮花生未傳之法，且作禪習，故以朝政囑予其子牟尼贊普，論尚吾仁受命為贊普議事。」¹³

據此，丹麥學者 Faber 認為無垢友入藏時間當為西元 795 年左右，至少是在吐蕃僧諍（794 年）之後，赤松德贊駕崩（797 年）前某時遜位之前。¹⁴然對照其他藏文文獻的記載，知下這樣的結論恐怕為時尚早。《漢藏史集》等較早的藏文文獻記載，於蓮花生離開吐蕃之後，

「贊普赤松德贊復遣五名吐蕃比丘往印度尋求今世獲大手印成就之法，毗盧遮那請回經典。復按【寂護】堪布與孃·定埃增藏卜所作授記，為一生聽聞佛陀之教法，再遣噶譯師吉祥積、屬盧譯師龍幢與瑪譯師寶勝等往迦濕米羅，請恩紮波底王供養之上師賢者無垢友。…贊普、母后及大臣等均向上師請眾多教法。後復從印度迎請堪布菩提薩埵弟子蓮花戒。」¹⁵

據此無垢友或當早於蓮花戒，即於「吐蕃僧諍」前就已入藏。然同書記載赤松德贊之子赤德松贊歷史時又說，該贊普迎請班智達無垢友、蓮花戒等，並由款譯師龍自在等任譯師，將前自各種語文譯出所有經典，以印度四十一種語文進行校譯，厘定譯經時出現藏文語詞。¹⁶如此，無垢友與蓮花戒於赤松德贊之後依然一起於吐蕃活動。《布敦佛教史》(*Bu ston chos 'byung*)云，於蓮花生返回印度後，印度阿闍黎無垢友、勝友、施戒等，會同「初試七人」等吐蕃譯師翻譯大量佛經，龍年於丹噶宮中由吉祥積、龍自在等大譯師厘定烏思藏、朵甘思等地所譯法典，編成著名的《丹噶目錄》(*lDan dkar dkar chag*)。

¹³ Pasang Wangdu and Hildegard Diemberger, *dBa' bzhed, The Royal Narrative Concerning the Bringing of the Buddha's Doctrin to Tibet. Translation and Facsimilie Edition of the Tibetan Text* (Wien: Verlag der Oestreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000).

¹⁴ Flemming Faber, "Vimalamitra---One or Two?" *Studies in Central & East Asian Religions*, Vol. 2 (Autumn 1989), p. 19.

¹⁵ 《漢藏史集》，頁 188—189。

¹⁶ 《漢藏史集》，頁 200。

¹⁷這些互相矛盾的記載說明，無垢友與吉祥積、龍幢、龍自在等吐蕃譯師，以及蓮花戒、勝友、施戒等印度上師都是同時代人，他們繼蓮花生、寂護之後同時活動於赤松德贊、赤德松贊等朝代時的吐蕃。

至少自廓譯師的《青史》開始，西藏史著中出現了於赤松德贊與熱巴巾時代先後曾有兩位無垢友上師於吐蕃活動的說法。《青史》中的記載如下：

「於彼，阿闍黎無垢友者，古文獻有謂自法王赤松德贊至國王熱巴巾時，先後曾出現過兩位無垢友。前者，出於法王赤松德贊時代，不著僧裝而扮作瑜伽士。贊普君臣對其是佛是魔懷有疑慮。復因其禮拜大日如來塑像【而令其破碎】，疑之更甚。為消除疑慮，造《皈依六支》，且稱：君臣不信，遂造此《皈依六支》。他亦曾造《般若波羅蜜多心經廣釋》、以及《次第入修習義》與《頓入修習義》等兩部釋論。觀彼等之理，似當稍後於阿闍黎蓮花戒出現。後一位無垢友乃五十卷本《別解脫經廣釋》之作者，當為出家僧人。前一位無垢友傳‘甯提’之教授於贊普與孃·定增藏卜，後往漢地。」¹⁸

對這種說法，後人多持否定態度。寧瑪派著名掘藏師無畏洲(Jigs med gling pa)於其所造《甯瑪十萬續》(*rNying ma rgyud 'bum*)目錄中說：

「或以為有前、後兩位無垢友者，然此阿闍黎精通如海洋般【廣大】之顯、密教法，故不能遮破《別解脫經廣釋》等論典【非為無垢友所作】。此豈非欲將大圓滿法打入另冊者所起意，實則《般若波羅蜜多心經廣釋》與《次第入修習義》、《頓入修習義》二論等亦均為此阿闍黎所造，且《葉爾巴目錄》中所說作度出家堪布故事等，亦難成立其著何等服裝。總之，十六尊者與至尊阿底峽於道中亦著白衣，待聞吐蕃人以白衣為在家人裝束，才改裝前行，故難以裝束判定【僧俗】。如是於吐蕃之域居十又三年，後往漢地之五臺山。」¹⁹

¹⁷ 布敦輦真竹(Bu ston Rin chen grub)，《布敦佛教史》(*Bu ston Rin chen grub, Bu ston chos 'byung gsung rab rin po che'i mdzod*) (北京：中國藏學出版社，1988)，頁 187; János Szerb, *Bu ston's History of Buddhism in Tibet* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1990), pp. 31-33.

¹⁸ 《青史》，頁 238—239。參見 G. N. Roerich, *The Blue Annals*, Royal Asiatic Society of Bengal Monograph Series, vol. VII (Calcutta, 1949), Part I, pp. 191-192.

¹⁹ 見《甯瑪十萬續》，卷 34，葉 133，4—134，1。

無畏洲所持只有一位無垢友的說法，於今得到了 Faber 先生的支持。有關後一位無垢友的唯一線索是他所造五十卷《別解脫經廣釋》，此論見於《西藏文大藏經》第 5607 號，題為《別解脫經廣釋——律集論》(*So sor thar pa'i mdo rgya cher 'grel ba 'dul ba kun las btus pa*)，造論者為 Dri med bshes gnyen，即無垢友。此論於編成於 812 或 824 年的《丹噶目錄》中列第 499 號，故它應於 812 或 823 年之前所造。故若真有兩位無垢友的話，他們亦當是同時代人。再有，《西藏文大藏經》中共錄無垢友所造論著二十六部，其中十九部是歸入「釋續部」(rgyud 'grel)的短論，且多半為其弟子瑪譯師寶勝、Jñānakumāra 等所譯。此外，於「稀有論部」(ngo mtshar bstan bcos)有一短論；於「中觀部」(dbu ma)有三部釋論，即前述《皈依六支》、《頓入[無分別]修習義》與《次第入修習義》；「般若部」(sher phyin)有兩部釋論，一部未注明譯者，另一部《般若波羅蜜多心經廣釋》則為無垢友與吐蕃譯者虛空(Nam mkha')、智藏(Ye shes snying po)合譯；²⁰而歸入「釋律部」('dul ba'i 'grel pa)的唯一一部釋論即前述之《別解脫經廣釋》，譯者為勝友、一切智天(Sarvajnanadeve)以及屬盧氏龍幢，他們亦都是早期譯經時代之譯師(translators from the early translation period)。據此，Faber 認為，「我們不再應該去擔心只有一位還是有兩位無垢友這樣的問題，就是有兩位，那麼那位所謂的後一位亦完全無足輕重，因為所有現存的有關無垢友的資料看起來都指的是前一位。」²¹

無疑對廓譯師因有一部五十卷的《別解脫經廣釋》存在而推想有兩位無垢友一說提出質疑是有道理的。僅僅因為無垢友是著名的密宗瑜伽行者，故推想他不可能造《別解脫經廣釋》這樣專論戒律的釋論，進而演繹出有前後兩位無垢友的故事，這不足以令人信服。然僅據《別解脫經廣釋》的譯者是屬於「早期譯經時代之譯師」來推翻前說，則同樣無法令人信服。對這些譯師們的活動年代，藏文文獻中沒有確定的說法，通常都是上下百餘年，跨越赤松德贊至熱巴巾之間好幾個朝代。我們可以《別解脫經廣釋》譯者之一屬盧氏龍幢為例來說明確定這些人物之活動年代的困難性。龍幢譯師與吉祥積、智軍(Ye shes sde)齊名，是法王赤松德贊時代最有名的三大譯師之一，合稱噶、屬、尙三譯師，一說乃吐蕃九大譯師中年輕的三位之一。然藏文文獻

²⁰ 此論之英譯及研究見 Donald Lopez Jr., *Elaborations on Emptiness, Uses of the Heart Sūtra* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996), pp. 47-70.

²¹ 詳見 Faber 上揭 1989 年文。

中有關其具體活動的記載，於年代上有明顯的矛盾之處。龍幢被認為是蓮花生的弟子，曾與贊普赤松德贊一起請得《甚深法寂忿尊密意自解脫》，故被認為是十四世紀的掘藏師事業洲(gTerston Karma gling pa)的先輩。²²他不僅是受遣往印度迎請無垢友的使者之一，而且還會與噶、尙二位譯師一起，為蓮花戒、施戒等上師作翻譯，所以說他是赤松德贊時代人當沒有疑問。《禪定目炬》第五品「論頓門經論」中還會直接引用赤松德贊與龍幢之間有關無分別說的對話，此可為龍幢乃赤松德贊時代人之有力證據。²³但他的活動顯然並不局限於赤松德贊一朝，《漢藏史集》引《續部概論》(rGyud sde'i khog dbub)云：

「國王赤熱巴巾派遣堪布龍自在、屬盧·龍幢、孃蘇·龍自在(Nyang so Klu'i dbang phyug)等人往印度，迎請阿闍黎無垢友，於桑耶寺譯師涅·鳩摩羅譯【無上密咒之】經部與心部，阿闍黎瑪寶勝譯性相部與幻化部。」²⁴

據此，龍幢於熱巴巾時代當依然健在，且出使請無垢友入藏。我們無法確定他此次邀請的無垢友與他於赤松德贊時代邀請的無垢友是否同一人，但這至少說明我們不能因為他是《別解脫經廣釋》的譯者之一就下結論說於熱巴巾時代並不存在另一位無垢友。與他齊名的另兩位譯師吉祥積、智軍於熱巴巾朝同樣在世，智軍曾於此時任勝友等印度阿闍黎譯師，譯此前未譯佛經，而吉祥積還於此時修建了噶哇玉那寺(Ka ba yul sna)。²⁵《漢藏史集》於其「無上密咒於印、藏傳播」一章中曾引《法藏明說——太陽之光》(Chos mdzod rnam bshad nyi ma'i 'od zer)所云：

「國王赤德松贊色那累秦允在位時，請迦濕彌羅【班智達】勝友、Dharmagara、Silendra 等，由主校大譯師噶、屬盧、尙等三人，以及聲譯之譯師旦麻孜莽(IDan ma rtse mangs)等多人，譯密咒身、語、意續之大部，是為密咒之第六次傳入。於法王赤祖德贊熱巴巾在位時，請無垢友，由稱為六賢者之譯師，如玉繫·寧波古達(g.Yu sgra sNying

²² 沈衛榮，〈伏藏師事業洲和《甚深法寂忿尊密意自解脫》〉，《賢者新筵》第二期（石家莊：河北教育出版社，2000），頁 80—86。

²³ 《禪定目炬》，頁 147—149。

²⁴ 《漢藏史集》，頁 449。

²⁵ 《漢藏史集》，頁 202-203。

po ku mdar)、瞻巴·虛空寶勝(Dran pa Nam mkha' rin chen mchog)、瞻巴·智勝菩提(Dran pa Ye shes rgyal byang)等，將前譯佛經，按印度四十一種語言重譯，前譯不完全者悉數補齊，並厘定新譯語，譯心部、界部、幻化部、經部及教言等眾多大小密續，是為密咒之第七次傳入。」

26

從這些記載來看，熱巴巾時代確有一位被請入藏的無垢友，但他不是如廓譯師所說的那樣是一位律宗專家，而是一位傳播無上密咒的大師。總之，要確定於吐蕃歷史上有一位、還是有兩位來自印度的無垢友存在，並確定他於吐蕃活動的具體年代尚有待於新資料的發現。可以肯定的是，嚴格區分於赤松德贊朝有一位傳密法的無垢友、於熱巴巾朝復有另一位傳戒律的無垢友是不足以令人信服的。

三、關於《頓入無分別修習義》的研究

從上述無垢友生平來看，儘管他曾造般若波羅蜜多、毗奈耶釋論，但根本說來他是一位於吐蕃傳佈密咒，特別是寧瑪派之大圓滿法的印度上師。可是，因為他有一部題為《頓入無分別修習義》(*Cig car 'jug pa rnam par mi rtoq pa'i bsgom don*)的論書傳世，故他長期被人當作頓門派的代表人物。

迄今為止，不少學者已對無垢友的《頓入無分別修習義》作過研究。其中，藏學泰斗 G. Tucci 最早注意到了這部著作。於他所撰有關「桑耶僧諍」的長篇導論中，Tucci 提要式地復述了《頓入無分別修習義》的主要內容，並明確地將它當作頓門派的代表作。《頓入無分別修習義》由兩個表面上看起來不相關、甚至矛盾的部分組成，其中引經據典部分占其篇幅之大半。按其標題所示，它所說的當是頓門之法，然其引文分別出自為漸門與頓門之經典的兩種截然對立的文獻，即蓮花戒造《修習次第》(*bsgom rim*)與見於伯希和敦煌藏文卷 116 號的著名禪宗文獻《無所得一法論》(*dmyigs su myed pa tshul gcig pa'i gzhung*)。從以無垢友為頓門派代表人物這一立場出發，Tucci 提出，無垢友這部釋論當被後人笨拙地添加進了不少原本沒有的東西，以令其更符合正統學派之見地。理由是此論本來要為化機指引頓入無分別、速得一切智之

²⁶ 《漢藏史集》，頁 445—446。

道路，然其前半部分卻是蓮花戒造《修習次第》的提要，與其所論主題毫不相關。因此，只有其後半部分，即對頓入無分別之優越的建立與其中所含對漸門派的批評，才是無垢友的原作。²⁷

其後，日本學者原田覺對《頓入無分別修習義》與蓮花戒造《修習次第》，以及伯希和敦煌藏文卷第 116 號之間的關係作了仔細的研究，他將《頓入無分別修習義》中所引《修習次第》的所有段落，以及其與伯希和敦煌藏文卷第 116 號中相同的段落一一列出。與 Tucci 相反，原田覺認為無垢友的《頓入無分別修習義》是吐蕃僧諍之後，在僧諍影響下造的論書，其基礎是蓮花戒《修習次第》第二、三品和伯希和敦煌藏文卷第 116 號，或者同種論書。此論不是從批判漸門派的立場出發，而是從頓門派的立場，即速證無分別三昧出發，將《修習次第》有關修止觀的這些段落作為其中心內容加以吸收的。這或說明，無垢友不採取與漸門派對立的立場，而是採取攝取漸門派之止觀作為頓門派自己的教義的特殊立場。而那些與伯希和敦煌藏文卷第 116 號中相同的段落則有可能是後人添加的。²⁸

原田覺的這些觀點得到了 Gómez 的挑戰，後者贊同 Tucci 的意見，認為《頓入無分別修習義》中那些引自《修習次第》的段落根本不可能是無垢友自己如此笨拙地添加進去的，而更應當是後人竄改這一部闡述「頓入」之短論的結果。而下結論說《頓入無分別修習義》中與伯希和敦煌藏文卷第 116 卷中相同的段落不是無垢友原作的內容雖為時過早，然或許不無道理，因為這份敦煌卷子中並沒有包含《頓入無分別修習義》第二部分中的所有問答。尤其說無垢友是這一部分內容的原作者，倒不如說當時有一個貯積問、答以及有關典故的共同的、流動的庫藏 (a common, floating reservoir)，無垢友或是為這個庫藏作了貢獻，或是借用了這個庫藏。²⁹其後，Gómez 還曾再次專門著文回應原田覺上述觀點，堅持反對原田覺提出的《頓入無分別修習義》不是頓門派論書，亦可能不是無垢友所造的觀點，強調此書中與《修習次第》相同的部分是後人添加進去的，而不應該是抄襲，或者說是對漸門派的讓步；《頓入無分別修習義》中與伯希和敦煌藏文卷 116 號中平行的部分，顯然很

²⁷ Tucci 上揭 1958 年書，頁 114–121。

²⁸ <bSam yas 宗論以後有關頓門派的論書>，《日本西藏學會會報》第十二期（東京，1976），頁 9–10。

²⁹ Gómez 上揭 1983 年文，頁 430，注 21。

重要，但要對它們作評估則為時過早。³⁰

綜上所述，因為《頓入無分別修習義》之兩大部分內容分別與《修習次第》與《無所得一法論》有明顯的淵源關係，所以人們不只懷疑，而且近乎肯定或是其前一部分，或是其後一部分一定是後人添加進去的。這兩種觀點的分歧在於如何看待無垢友書中對明顯屬於漸門派教法之止觀修習的內容的吸收，他們都沒有否認無垢友是站在頓門派的立場上造這部論書的。《頓入無分別修習義》無疑早已作為一部獨立的論書存在，於《龐塘目錄》（'Phang thang ma dkar chag）中，我們見到一部題為《大乘頓入》（Theg pa chen po gcig car 'jug pa）的論書，它不僅與《無所得一法論》僅有一目之隔，而且亦與後來錄入《西藏文大藏經》中的《頓入無分別修習義》一樣只有一卷，只是前者未提造論者之名字。³¹有鑒於此，儘管無垢友這部論書的內容似乎只是兩種其他文獻的拼合，但它本身卻是一部獨立存在的論書。於承認這一事實之後，Faber對無垢友尊者的著作權提出進一步的懷疑，認為《西藏文大藏經》將無垢友與法戒、智軍分別指稱為這部論書的作者和譯者顯然是不正確的，因為它不可能是從梵文翻譯過來的，無垢友充當的或許是顧問一類的角色。更可能的是後人將這部論書的著作權加到了無垢友的頭上，因為一位早期著名的印度上師的名頭一定會給這部論書添加更多的權威性。³²

晚近，京都大學佛教學博士赤羽律對無垢友的《漸入修習義》（Rim gyis 'jug pa'i bsgom don）和《頓入無分別修習義》兩部論書和蓮花戒造《修習次第》（Bhāvanākrama）作了系統的對照和比較，得出了如下三點結論：

- 1、《漸入修習義》前半部分的主要內容是對《修習次第》第二部中有關止、觀修習內容的逐句引述，如果《修習次第》第一部和第三部中相應的內容比第二部更加詳細的話，則引第一、第三部中的段落。此後，即引用經典，對被認為是頓門派的四條反論逐條加以反駁。而其反駁最後一條反論時所引一系列經典基本上與寂天（Śāntideva）之《大乘集菩薩學論》

³⁰ Luis O. Gómez, "La doctrina subitista, de Vimalamitra," *Estudios de Asia y Africa del Norte*. 筆者未曾讀到此文之原文，其英文提要見於 Gómez 上揭 1983 年文, p. 146-147, n. 8.

³¹ 《布敦佛教史》，頁，311; *dKar chag 'phang thang ma; sGra sbyor bam po gnyis pa*（旁塘目錄；聲明要領二卷），西藏博物館古籍珍本叢書 1（北京：民族出版社 2003），第 836 號。

³² Flemming Faber, "A Tibetan Dunhuang Treatise on Simultaneous Enlightenment: The dMigs su myed pa tshul gcig pa'i gzhung," *Acta Orientalia*, 46 (1986), pp. 49-50。

- (Śikṣāsamuccaya, *bsLab pa kun las btus pa*)之第 11 章所引經典一致。因為《漸入修習義》的內容大多依據《修習次第》和《大乘集菩薩學論》，故很難說它出自無垢友之獨立思想，相反它作為《修習次第》之釋論確實是很有價值的。
- 2、因為《漸入修習義》所引一連串經、論與他所造的另一部釋論《般若波羅蜜多心經廣釋》所引相同，且這兩部論書中都引用了龍樹《正理六十頌》(Yuktisastikā)中的兩句不見於此前論書中的偈語，故《漸入修習義》為無垢友尊者自造的可能性極大。
 - 3、《頓入無分別修習義》中出現了與當為無垢友真作之《漸入修習義》相反的內容，且其標題本身就存在問題。按藏語習慣，其標題不當為 *Cig car 'jug pa rnam par mi rtog pa'i bsgom don*，而更當是 *rNam par mi rtog pa la cig car 'jug pa'i bsgom don*，前者可能是受了漢語語序之影響。亦可能原來的題目只是 *rNam par mi rtog pa'i bsgom don*，即「無分別修習義」，其前面的 *cig car 'jug pa*，可能是後人所加。因此，很難想象它是無垢友尊者的真作。³³

赤羽律先生以上這三個觀點無疑皆言之成理，日本佛教學者研究問題之徹底，於此可見一斑。當然，對《頓入無分別修習義》的研究顯然尚未了結，我們期待赤羽律對此論本身的研究早日面世。值得強調的是，赤羽律以前諸學者均以《頓入無分別修習義》為頓門派論書作為其立論的出發點，有先入為主之嫌。事實上，這部論書兼采頓、漸之法，不重頓、漸的對立關係，具有依頓門而攝漸門之意趣。深入研究此論對於理解「吐蕃僧諍」雙方對於無分別修習之爭論具有不可或缺的意義。

四、《頓入無分別修習義》譯注³⁴

³³ 赤羽律，〈Vimalamitra の Rim gyis 'jug pa'i bsgom don----その特徴と問題について〉，《日本西藏學會會報》第五十號（東京，2004），頁 49-65。

³⁴ 藏文標題：*Cig car 'jug pa rnam par mi rtog pa'i bsgom don*；梵文標題：*Sakṛtprāveśikanivikalpapabnavanārtha*；北京版《西藏文大藏經》卷 102，第 5306 號，頁 15-18。藏譯者為 Dharmatāśīla 和智軍(Ye shes sde)。本譯文之初稿曾傳給正在英譯此論書的梅開夢(Carmen Meinert)女士，她對部分譯文的正確性提出了疑問，並以英譯初稿見示，此對

爲了便於讀者了解《頓入無分別修習義》這部論書的真實面貌，加深對「頓、漸之爭」的理解，我們或當先翻譯、研讀這部論書：

頂禮妙吉祥童子！

於此能嚴作於實際，³⁵既不持我論，亦不破他者，不證涅槃，不捨輪迴，如首不兩斷。我如天盲，不能作明，然恭敬實義，依止經教，略詮如下。

凡欲速得一切智者，當修無分別等持。實則云何？寂止與勝觀也。不住於相者，寂止之等持；隨一不離相者，勝觀之等持。不生相者，寂止；不滅相者，勝觀。實際者，寂止；不墮實際者，勝觀。³⁶譬如往高山之巔而觀，明見一切，於此二等持內，顯現一切等持。³⁷住於此二【等持】者，如居大寶琉璃屋中之人，明見內外一切。如是能成見一切實際，彼即佛也。准《入楞伽經》³⁸云：

「事與性相者	實事不涅槃
回遮分別識	故乃般涅槃
若不見分別	隨時不見佛
無入乃正覺	見此彼即佛。」 ³⁹

准《無垢稱經》⁴⁰云：「無分別與無所得者，即菩提。」⁴¹是故當修此

提高本譯文的質量有所幫助，茲謹向梅女士致謝。

³⁵ yang dag pa'i mtha', 梵文作 bhavanta, 意爲真實之邊，或譯空性。

³⁶ 《禪定目炬》，頁 54：「上師無分別者，大乘也。於彼分別義禪定爲勝觀，生自妙觀察慧因。緣真如禪定爲無相寂止。如來禪定者，乃止觀雙運。」

³⁷ 《禪定目炬》第五品述頓門之法，開宗明義：「頓門頓入者，亦譬如上妙高山之頂而能見一切，乃見之究竟。所量能量於本來無生之法性中，許全無所作而悟是義。若見彼義，即如上須彌山之頂，不觀群山，而明白領悟一般。」《禪定目炬》，頁 118。

³⁸ 'Phags pa Lang kar gshegs pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, Ārya-Lankāvatāra-mahāyānasūtra, 元魏時期菩提留支譯漢，共九卷二十八品。吐蕃譯師管法成('Gos Chos grub)復由漢譯藏，見德格版《西藏文大藏經》，第 107 號。

³⁹ 伯希和敦煌藏文卷 116 號，節 160 中亦引此段，然分成前後兩部分，且與此「若不見分別」相應一句作「若不入分別」。《禪定目炬》第五品，頁 158 中亦引此頌之後半部，然不盡相同，其作："rnam par mi rtog mi 'jug cing/ gang tshe sangs rgyas mi mthong la/ 'jug med sangs rgyas yin par ni/ gal te mthong na de 'tshang rgya"。譯言：「不入無分別，隨時不見佛，無入即是佛，若見乃證覺。」

⁴⁰ Dri ma med par grags pa'i mdo, 或譯《維摩詰所說經》，六卷十二品，後秦鳩摩羅什漢譯，吐蕃譯師法戒(Chos nyid tshul khirms)譯藏，見德格版《西藏文大藏經》，第 177 號。藏

無分別等持。

瑜伽行者當於寂止與勝觀之資糧中愈益堅定。⁴²於彼云何為寂止之資糧？⁴³謂於易得衣、食，且無不善與有冤讐之人處、於無病之境、有具戒律、見地相應之助伴、晝人稀、夜聲少，於法衣不過分貪執其好、多、得其簡陋者即常知足、完全捨離買賣等惡業，於俗家人與出家人間不分親疏厚薄、捨離行醫、觀測星象等一切事，於二律儀亦不違犯自性與遮戒學處，若因放逸而失壞，亦能迅速如法而作。有云不能改正他勝諸聲聞律儀之罪，然具失悔與具日後不作之心者【則能】。任何心妙觀察於彼業所作之心無自性，或修諸法無自性，則當知彼之戒律唯清淨而已。⁴⁴復次，當精進於修習，無失悔而作。於諸欲作意成今生與來世之多種過患，故於彼等當捨離分別。若於唯一種相，則不論實有法淨與不淨，彼等一切皆生滅之有法，無常故，必然不能常與之為伴。若彼等一切與我終將成為長久無礙分離，則當於我於彼成何耽著？成何瞋癡之想？捨離一切分別。

譯之英譯有 Robert A. F. Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakirti, A Mahayana Scripture* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1976). 晚近，日本學者發現了此經之梵文原版。

⁴¹ 此處所引與原文有出入，《大正藏》冊 14，頁 542b：「不觀是菩提，離諸緣故。」

⁴² 蓮花戒《修習次第》(*bsGom pa'i rim pa*)分上、中、下三篇，見於德格版《西藏文大藏經》，第 3915，3916，3917 號。其中下篇有宋施護漢譯本，題為《廣釋菩提心論》，見於《大正藏》，第 1664 號。此句見於《修習次第》中篇，p.21 ll.10-12，原作：「於彼，若瑜伽行者凡先一時速得安樂入於止、觀，當愈益依止止、觀之資糧。」

⁴³ zhi gnas kyi tshogs，止之資糧，指修止應具備的六種事：環境合適、少欲、知足、戒除事多、戒律清淨、戒除貪等尋思(*de la zhi gnas kyi tshogs gang zhe na/ mthun pa'i yul la gnas pa dang/ 'dod pa chung ba dang chos shes pa dang/ bya ba mang po yongs su spangs pa dang/ tshul khriims nam par dag pa dang 'dod pa la sogs pa'i rnam par rtogs pas yongs su sbangs po'o*)。見無垢友，《次第入修習義》(*Rim gyis 'jug pa'i sgom don*)，北京版《西藏文大藏經》，第 5334 號，頁 172/5 – 173/1。

⁴⁴ 此段引自《修習次第》中篇，pp.21 ll.18 – 23. 16，引文略有出入，原文可譯作：[云何住隨順之地？]易得衣、食，不勞而得故；優美之住處，不溫良之人、敵人不往故；優美之地，無病之地故；有好的助伴，具戒律之助伴見地相應故；具善也，白晝不為眾人充滿，夜間少聲響故。云何少欲？謂當不過分貪法衣等之好、多；云何知足？謂法衣等只要得其簡陋者，即常知足。云何完全捨離多所作？謂完全捨離買賣等惡業；完全捨離以凡彼俗家人與出家人為至交，亦完全捨離行醫、觀測星象等。云何戒律清淨？謂於二律儀不犯遮自性之罪和遮戒學處；若放逸失壞，速速懺悔，如法而作；於聲聞之律儀----。(*phan pa bcos su mi rung bar gsungs pa gang yin pa de lta yang 'gyod pa dang ldan pa dang / phyis mi bya ba'i sems dang ldan pa dang / sems gang gis las de byas pa'i sems de la ngo bo nyid med par so sor rtog pa'i phyir ram / chos thams cad ngo bo nyid med par goms pa'i phyir de'i tshul khriims nam par dag pa kho na yin par brjod par bya'o //*)

云何為勝觀之資糧？謂依止真善丈夫、多聞遍求、如理思想。於彼云何依止真善丈夫？謂【依止】凡多聞、句明、具悲心、能忍厭離者也。於彼云何多聞遍求？謂出有壞之十二分教。⁴⁵若依止善巧了義與世俗義者，當生三慧。⁴⁶云何如理思想？謂無誤修習真實義。若非如是，則如於陌生歧路口徘徊之人，總不能決定一個去處。瑜伽行者，當於一切時捨離魚、肉等，當不【為】不順，攝受適當飯量。當時時向具體驗之賢者問義，捨離我慢，作無誤利益。如是，積一切菩薩寂止與勝觀之資糧，故當入彼【止觀】修習。⁴⁷於彼，瑜伽行者修習時，當先圓滿完成一切事，解完大小便，於無噪音、悅意之地，作如是想：我當安立一切有情於菩提藏。以具欲度眾生之想現證大悲，五體投地，頂禮住於十方諸佛、菩薩。或置佛、菩薩身像、畫像於前，或於他處亦可，於彼盡力供讚，懺悔已過，隨喜一切眾生福德。於十分柔軟、舒適之坐墊上，或作大日如來跏趺，或作半跏趺亦可。雙眼開、合適中，專注於鼻尖，身體既不前傾，亦不後仰，而當挺直，入於念內。肩膀放平，頭高低適中，置於一方而不動，自鼻子至肚臍要放直。舌頭亦放置於牙根，呼吸務不出聲、不過急、不喘氣，當以不受、舒緩、自然的樣子呼氣、吸氣。⁴⁸

如是，瑜伽行者當安心於如何見、聞如來像而修寂止。當作如是想：彼像金黃如純金，相好莊嚴，居眷屬之中央，以種種方便利益眾生，連續作意，發心求彼功德，平息昏沉、掉舉，坐於彼【佛像】前，即

⁴⁵ bcom ldan 'das kyi gsung rab yan lag bcu gnyis，乃指佛所說全部經教，依文體與含義歸納為十二部分：契經、應頌、記別、諷誦、自說、因緣、譬喻、本事、本生、方廣、希法、論議等。

⁴⁶ shes rab rnam pa gsum，即指聞所成慧(thos pa las byung ba'i shes rab)、思所成慧(bsams pa las byung ba'i shes rab)、修所成慧(bsgoms pa las byung ba'i shes rab)。

⁴⁷ 此解釋寂止與勝觀之資糧的兩個段落與蓮花戒造《修習次第》中篇，《西藏文大藏經》，北京版，卷 102，第 5311 號，頁 32 (1/5-3/8)之內容大同小異。亦見無垢友，《次第入修習義》，頁 173/2-3。

⁴⁸ 此段與蓮花戒《修習次第》中篇，頁 32 (4/1-8)，以及《修習次第》下篇，頁 36(5/8)-37(1/7)之內容幾乎字字相同。亦見於《次第入修習義》，頁 173/3-4；參見御牧克己，〈頓悟と漸悟——カマラシラの《修習次第》〉，《講座·大乘佛教》（東京：春秋社，1982）。另外，乙川文英，〈《禪定燈明論》研究（3）——印度、中國、西藏文獻中所見禪定法〉，《佛教史學研究》第三十八卷，第二號（京都，1995），將印度、中國、西藏文獻中所見有關禪定方法的記載作了排列、比較，值得參考。

見光明【彼佛】，當作如是禪定。⁴⁹復次，准《佛說三昧王經》⁵⁰云：「如同金色之佛身，世間怙主普莊嚴，孰個住心彼所緣，當稱根本定菩薩。」⁵¹抑或不管實有法有色無色，不管瑜伽行者所緣境為何，皆當專心於彼樂而修寂止。當專注於心識之境，只要不成昏沉掉舉，乃至成十分光明，當禪定於彼專注中。准《佛說三昧王經》云：「等持平等地，於止難細見，若壞一切想，是故曰等持。」⁵²若修持寂止，瑜伽行者當修勝觀。若住於寂止，當普求慧之真實，不唯以寂止為滿足，作如是想。云何謂真實？謂若於勝義，則補特加羅、五蘊、處、界、佛身、本智以上、地獄有情以下、大海、妙高山、一切假立為實有法者、假立為名言者，皆以心詳作分別、抉擇，作無自性空性之想，或作自性清淨，本來即空，超越一切所思、所詮之境，不取涅槃，不捨輪迴，如虛空自性之想，不令心續掉舉。

准《佛說淨業障經》⁵³云：「凡夫執事思抉擇，幻化空虛是空無，此者貪瞋癡亦無，此法一切無性相，不緣根本本來寂，最後無色寂無藏，貪是清淨癡極寂。」⁵⁴准《理趣百五十頌》⁵⁵云：「諸法虛空之性相，於虛空亦無性相，虛空性相若雙運，是曰遍勝等圓滿。」⁵⁶准《佛說

⁴⁹ 此段與蓮花戒《修習次第》下篇，頁 37(1/7-2/1)完全相同。

⁵⁰ 'Phags pa ting nge 'dzin gyi rgyal po'i mdo [bzung bar 'gyur ba'i gzungs], 譯言《佛說三摩地王經》。與漢譯《月燈三昧經》相應，藏譯為'Phags pa chos thams cad kyi rang bzhin mnyam pa nyid rnam par spros pa ting nge 'dzin gyi rgyal po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, 譯者是 Silendrabodhi, Dharmatāśīla, 見德格版《西藏文大藏經》，第 127 號。

⁵¹ 《禪定目炬》第四品，頁 77，亦引此段，引文用詞與此略有不同。於那連提耶舍漢譯《月燈三昧經》卷一，《大正藏》冊 15，頁 553b，此段作：「得如來身紫金色，一切端妙為世親，緣於如是心安住，乃名得定之菩薩。」

⁵² 漢譯作：「平等非險地，微寂難可見，斷除一切想，故名為三昧」，上揭經卷三，《大正藏》冊 15，頁 564a。

⁵³ 'Phags pa las kyi sgrib pa rnam par sbyong ba zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, 漢譯《淨業障經》，失譯，《大正藏》冊 24。藏文有'Phags pa las kyi sgrib pa thams cad rnam par sbyong ba zhes bya ba'i gzungs, 譯言《淨除一切業障陀羅尼經》，德格版《西藏文大藏經》，第 743，1009 號。

⁵⁴ 漢譯作：「凡夫生取著，幻想無堅固，貪瞋癡亦然，諸法常無相，寂靜無根本，無邊不可取，欲性亦如是」。《淨業障經》，《大正藏》冊 24，頁 1099b。

⁵⁵ 'Phags pa tshul brgya lnga bcu pa, 全稱：'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i tshul brgya lnga bcu pa, 譯言《聖般若波羅蜜多理趣百五十頌》，德格版《西藏文大藏經》，第 17，489 號；與漢譯《大般若波羅蜜多經》第十會相應。

⁵⁶ 這段引文不見於《西藏文大藏經》所錄《理趣百五十頌》中。

文殊師利巡行經》⁵⁷云：「真如者，非消退，非增長，有情界亦非消退，亦非增長。諸法均非煩惱，亦非清淨。」⁵⁸復云：「分別成輪迴，無分別涅槃。凡識彼自性，彼者稱具智。」⁵⁹准《般涅槃經》云：「中道者，名為佛自性。」准《梵淨普系經》⁶⁰云：「請賜修道之教！曰法與非法無分別、離性相者，即稱修道也。」此者，於不緣實事之性，乃【佛之】密意也。如是，當作如是修習想：一切有為、無為法，唯無真實者也。如是，【行者】入於一切假立為法者唯無【真實者】，全乃假立而無他事，是故當自入於作離分別、尋思、無戲論、成一性之意，無造作故，當極明修、住於即彼真實性。若如是安住，則心之相續定不掉舉。⁶¹若成如是，即入於無戲論、無分別性，亦乃不住於色等。若以慧作分別，不緣一切實有法體性故，亦乃最勝慧禪定。彼時，見心思極不喜樂，彼時因見等持功德故，當喜樂修彼。⁶²如受昏瞶、睡眠壓迫，流動不明故，見心思昏沉或猶疑於昏沉，彼時作意為極喜之實有法，如佛像等，或順次緣起，或十二宏化等，遂止息昏瞶，當堅持於真實性。⁶³如諸凡之時，貪於現前之境故，見前後之間心思掉舉，或猶疑於掉舉，彼時當思想無常、今生與來世之過患，不常相伴，何故十分貪戀於此，當止息掉舉。復次，亦當精進以無為心思入於真實性。⁶⁴如若諸凡之時，離昏沉、掉舉，故平等住且任運而入，遂於即彼真實性成心續極明生起，彼時入於平等，捨離勤作、釋放。當知

⁵⁷ 'Jam dpal gnas pa'i mdo, 全稱：'Phags pa 'jam dpal gnas pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, 百四十頌，印度阿闍黎戒主覺與吐蕃譯師智軍合譯，德格版《西藏文大藏經》，第196號。與菩提流支漢譯《佛說文殊師利巡行經》相應，《大正藏》冊14，第470號。

⁵⁸ 此段漢譯作：「真如不減，真如不增，法界不減，法界不增，諸界生界不減不增，不染不淨」。《大正藏》冊14，頁511c。此有豆那掘多異譯《佛說文殊屍利行經》，頁514a，作：「真實中無增無減，法界眾生界亦無增減，不受煩惱，不受解脫。」

⁵⁹ 上揭菩提流支譯，頁511c，譯作：「分別取則縛，不分別則脫，若知如是法，彼人名智者。」

⁶⁰ Tshangs pa kun 'driis kyi mdo, 於《西藏文藏文大藏經》中找不到與此相應的佛經。

⁶¹ 見《修習次第》中篇，頁34（2/4-5）。

⁶² 見《修習次第》中篇，頁34(2/6-7)。

⁶³ 《修習次第》下篇，頁38(1/2-3)，亦有此句，然中闕「或順次緣起，或十二宏化」。

⁶⁴ 相應的段落見《修習次第》第三品，頁38(1/4-6)；後者作：「如若諸凡之時，貪於過去所領受之境(sngon myong ba'i yul)故，見前後之間心思掉舉，或猶疑於掉舉，彼時當以無常等作意於厭離之實有法(skyo ba'i dngos po)，以止息掉舉。復次，亦當精進以無為心思入於真實性。」

彼時【行者】乃已成就寂止與勝觀合一之道者。⁶⁵

復次，瑜伽行者當儘量歡喜，修、住於無為真實。於一更，或半更，或一小時，或只要可能，乃至一彈指間，亦當如彼理修、住於【真實】。

⁶⁶若身、心成不饒益，觀現時一切世間，當證其如幻、夢、水月、光影。此亦如《聖入無分別總持經》所云：「以世出之智觀一切法如虛空，彼之後得者，則見【一切法】如幻化、陽焰、水月。」⁶⁷

復次，亦當修無分別。彼亦若身心成不饒益，則集中心思，想一切世間即如前所說者，清淨發聖、賢行等願，⁶⁸亦當圓滿諸般若波羅蜜多。若作如是，則【悟】諸法於勝義無生、如幻，乃種種因緣定異際會而成，若不分別，則惟生種種歡愉。若爾，則亦不成斷見，亦不成增益之邊。⁶⁹如是，若以慧分別，亦無所得。若爾，亦不成常性與增益邊。亦說於修無分別之中，攝集一切無為之法與有【無？】為善法。

若謂發菩提心如何攝於無分別大乘之法中？答曰：准《能斷金剛經》⁷⁰云：「完全捨離一切想，即發無上菩提心。」⁷¹

若謂於無分別中如何攝大乘【之法】？答曰：准《金剛三昧經》⁷²云：

⁶⁵ 見《修習次第》下篇，頁 38(1/6-7)，二者間文字稍有出入。如於「遂於即彼真實性成心續極明生起」句中，闕「真實性」一詞等。寂止與勝觀結合即為如來禪定。《禪定目炬》，頁 54。

⁶⁶ 類似的句子亦見於《修習次第》中篇，頁 34 (4/2)、下篇，頁 38 (3/7)。後者句前尚多「瑜伽行者當依此次第，…」一句。

⁶⁷ 《修習次第》中曾兩次引用此段出自《聖入無分別陀羅尼經》中的引文，其下篇，頁 38 (3/2-3)中所引與此基本相同；而其中篇，頁 34 (3/6-7)中所引則屬於間接引文類，沒有標明所引出處。

⁶⁸ 《修習次第》上篇，頁 28 (3/7)、中篇，頁 34 (4/8)中，皆有「發聖賢行等之大願」(‘phags pa bzang po spyod pa la sogs pa’i smon lam rgya chen po gdab po)一句。

⁶⁹ 自「諸法於勝義無生」，至「不成增益之邊」一句，亦見於《修習次第》下篇，頁 38 (3/7-4/1)。

⁷⁰ *rDo rje gcod pa’i mdo*，全稱‘Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba theg pa chen po’i mdo，梵文簡作 *Vajracchedikā*，即著名的《金剛經》，亦名《能斷金剛分》。為《大般若波羅蜜多經》之第九會，第五百七十七卷。印度論師戒主覺與吐蕃譯師智軍由蕃譯藏，德格版《西藏文大藏經》，第 16 號。

⁷¹ 義淨漢譯《能斷金剛般若波羅蜜多經》作：「是故應離諸想，發趣無上菩提之心。」《大正藏》冊 8，頁 773；而鳩摩羅什所譯《金剛般若波羅蜜多經》作：「是故須菩提，菩薩應離一切相發阿耨多羅三藐三菩提心。」亦見伯希和敦煌藏文卷 116 號，節 146；英譯見 Faber 上揭 1986 年文，頁 63-64。

⁷² *rDo rje’i ting nge ’dzin gyi mdo*，當即 *rDo rje ting nge ’dzin gyi chos kyi yi ge*，譯自漢文《金剛三昧經》，已見於《丹噶目錄》之中，北京版《西藏文大藏經》，卷 32，第 803 號。此經之真偽曾受到漢地佛教學者置疑。漢失譯《金剛三昧經》，《大正藏》冊 9，第 273 號。

「若無思、慮，則不生瞋恨。如實不動，彼者，謂大乘也。」⁷³

若謂於無分別中如何攝道之修行？答曰：准《般若波羅蜜多經》云：「無所得者，道也；無所得者，果也。」⁷⁴

若謂於無分別中如何攝中道？答曰：准《入楞伽經》云：「於唯識者無分別，消除外道實有法，回遮種種分別【心】，即彼道者即是中。是唯識者無顯現，無顯現故是無生，是為中者亦此道，乃吾與諸佛所說。」⁷⁵

若謂無分別中如何攝般若波羅蜜多？答曰：准《【聖說般若波羅蜜多】集【頌】》云：「何時有為、無為、白法、黑法、盡【以】智慧懷滅，連微塵亦不存在時，於諸世間以波羅蜜多計數，於虛空亦無少分可得，與彼相同。」⁷⁶

若謂於無分別中如何攝平等性、不動？答曰：准《智慧現分莊嚴經》⁷⁷云：「凡不緣諸法性相者，即平等性也。凡為平等性者，即住性也；凡為住性者，即不動性也。凡為不動性者，即無分別性也。亦無依止諸法心之住【處】。彼心無住者，即成無生。如是，現見之心與自心所生之相者，成不顛倒也。」⁷⁸

⁷³ 漢譯為：「若無思慮，則無生滅，如實不起，諸識安寂，流注不生，得五法淨，是謂大乘。」與無垢友所引有較大的出入。伯希和敦煌藏文卷 116 號，節 147 中所引則與其基本相同。故無垢友此處所引或僅是攝義之間接引文，或當時吐蕃尚有此經之梵本存世。此段英譯見 Faber 上揭 1986 年文，頁 64。

⁷⁴ 亦見於伯希和敦煌藏文卷 116 號，節 147-148，然不見於現存藏、漢譯《般若波羅蜜多經》中。參見 Faber 上揭 1986 年文，頁 64。

⁷⁵ 亦見於伯希和敦煌藏文卷 116 號，節 148 中；同於 *Lañkāvatāra*，北京版《西藏文大藏經》，卷 29，頁 77.3.1。然不見於現存藏、漢譯《般若波羅蜜多經》中。參見 Faber 上揭 1986 年文，頁 64。

⁷⁶ 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa sdud pa tshigs su bca'd pa, *Ārya-Prajñāpāramitā-saṅcayagāthā*, 譯者 Vidyākaraśimha 和吉祥積，德格版《西藏文大藏經》，第 13 號。同漢譯《佛說佛母寶德藏般若波羅蜜經》。

⁷⁷ 'Phags pa sangs rgyas thams cad kyi yul la 'jug pa'i ye shes snang ba'i rgyan zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, *Ārya-Sarvabuddhavisayāvatarajñānālokālamkāra-nāma-mahāyāsūtra*, 譯者戒主覺和智軍，北京版《西藏文大藏經》，卷 28，第 768 號，頁 129.1.5。與漢譯《佛說大乘入諸佛境界智光明莊嚴經》相應。

⁷⁸ 僧伽婆羅等漢譯《度一切諸佛境界智嚴經》，《大正藏》冊 12，頁 251：「一切諸法悉皆平等，平等故無住，無住故不動，無動故無依，無依故無處，無處故不生，不生故不滅。若能如是見者，心不顛倒。」曇摩流支譯《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》，卷下：「一切法不可得者，是一切法平等。言一切法平等者，是平等住；言平等住者，即是不動；言不動者，是一切法無依止；言一切法無依止者，彼無心定住，言無心定住者，即是無生；言無生者，即是不生。若如是見，彼心心數法畢竟不顛倒。」此段引文亦見於伯希和敦煌藏文卷

若謂於無分別中如何攝無上戒律？答曰：准《與象同分經》⁷⁹云：「任何分別具戒律，或顛倒分別戒律，二者顛倒說戒律，無二戒律不顛倒。」若謂於無分別中如何攝離相？答曰：准《【聖入】無分別總持經》云：「或曰如何完全捨離諸相，曰於現前不作意，故捨離。」⁸⁰若謂如何見修無分別心之法性？答曰：准《大乘密嚴經》⁸¹云：「如何上等好金子，金之形色不顯現，勤力精進詳查驗，周遍淨治方顯現。如是阿賴耶之識，復亦連帶七種識，經由等持遍淨治，瑜伽行者如常見。」⁸²若謂於無分別中如何攝自證？答曰：准《寶雲經》⁸³云：「或問何謂唯彼【真實】？答曰：所謂唯彼【真實】者，乃清淨義增上語。此者乃各各自證，不能以詞、文假立。若謂何故，答曰超越一切語言、所

116 號，節 148-149。參見 Faber 上揭 1985 文，頁 64—65。然與無垢友此所引有多處不同，其作：「凡不緣諸法者，乃平等性；彼凡為平等性者，即乃住性；彼凡為住性者，乃不動性；彼凡為不動性者，乃無依性；於一切法無無分別心之住【處】，彼心無住者，成無生。如是，見之心與諸自心所生者，成入無顛倒也。」顯然，它比無垢友所引更接近漢譯。

⁷⁹ *Glang po dang mtshungs pa'i mdo*，於《西藏文大藏經》中找不到與此相應的佛經。

⁸⁰ 亦見《禪定目炬》頁 168—169，亦同於伯希和敦煌卷子 116 號，節 153。三處引文大同小異，似據同一來源，然與見於《西藏文大藏經》中的吉祥積等所譯文有較大出入。參見 Faber 上揭 1986 年文，頁 66，注 78。

⁸¹ *stug po bkod pa'i mdo*，當即指 *'Phags pa rgyan stug po bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, Ārya-Ghanavyūha-nāma-mahāyānasūtra*，即漢譯《大乘密嚴經》，見於北京版《西藏文大藏經》，卷 29，第 778 號，為勝友、戒主覺、智軍等譯，末尾有關。

⁸² 地婆訶羅漢譯《大乘密嚴經》卷下，《大正藏》冊 16，頁 741，譯此段為：「如金在礦中，無有能見金，智者善陶煉，其金乃明顯，藏識亦如是，習氣之所纏，三昧淨除已，定者常明見。」另不空譯同名經，《大正藏》冊 16，頁 768，此段作：「譬如微妙金，在礦不能見，三摩地淨除，覺者常明見。」亦見於伯希和敦煌藏文卷 116 號，節 153-154 (參見 Faber 上揭 1985 文，頁 66)，以及《禪定目炬》，頁 65。三種引文互相間均有細微的差異，與見於《西藏文大藏經》之《密嚴經》的相應段落亦有一處明顯的差異，即其第二句作：gser gyi dbyings na mi snang ste，而不是如此處作 gser gyi dbyibs na mi snang ste，這似更接近於漢譯文。見北京版《西藏文大藏經》，卷 29，頁 778，48b3-4；伯希和敦煌藏文卷 116 號中與此相應處的提問為：「若謂於無分別中如何攝因修習而見心之法性？」顯然這更為明確。引人深思的是，《禪定目炬》乃於其第四品，「說漸門典籍」之一開始引用此段落，欲借此例來說明「成就佛之法身亦當先次第修習二諦與止觀，然後漸漸登地。」可見同樣的經文，其解釋可以南轅北轍。

⁸³ *dKon mchog sprin gyi mdo*，即 *'Phags pa dkon mchog sprin zhes bya ba theg pa chen po'i mdo, Ārya Ratnamegha nāma-mahāyāsūtra*，北京版《西藏文大藏經》，卷 35，第 897 號，為大寶海(Rin chen mtsho)與法性海(Chos nyid tshul khriims)合譯。復傳云乃吞彌桑卜割創立藏文後最早翻譯的佛經之一。相應的漢譯是《佛說除障菩薩所問經》。

詮、分別之境，乃聖者智境，無始以來即如是。」⁸⁴

是故，此入無分別修習義者，與眾經教不相違如是，且與諸賢者之教授亦相應。⁸⁵阿闍黎龍樹造《緣起藏頌》86云：「於此無所滅，亦復無所立，如實見實諦，如實見解脫。」⁸⁷阿闍黎造《六十正理論》⁸⁸亦云：「諸凡寂離者，動意亦不動，惑蛇攪難忍，超越輪迴海。」⁸⁹阿闍黎聖天造《手量相屬論》⁹⁰亦云：「欲捨離染汙，當以妙義求。」一切了義之經、論皆云：不住二邊與相者，乃涅槃之因，住相者，即

⁸⁴ 曼陀羅仙、僧伽婆羅漢譯《大乘寶云經》卷四，《大正藏》冊16，譯為：「夫如如者，謂是內所證之法，不可文字之所顯示。所以者何？是法一切言語道斷，文字章句所不能詮，過音聲界離諸口業，絕諸戲論；不增不減、不出不入，不合不散，非可籌度、不可思量；過算數境非心所行處。無礙無想過想境界；過諸嬰兒一切境界，一切嬰兒所不行處，過一切魔境界；過一切煩惱境界；過識境界無所住處，無住寂靜、聖智行處。如是如是內所證，無垢無汙無染清淨、微妙第一畢竟最勝，常恒湛然無生滅法。如來出世及不出世，法界常爾。」比較而言，無垢友此處僅摘其要而引之。伯希和敦煌藏文卷116號，節157—158，所引與此雖略有出入，但肯定出自同一來源；參見Faber上揭1986年文，頁68。

⁸⁵ 此句亦見於伯希和敦煌藏文卷116號，節163中。

⁸⁶ *rTen 'brel gyi snying po*，即龍樹造 *rTen cing 'brel bar 'byung ba'i snying po'i tshig le'ur byas pa/ slob dpon 'phags pa klu sgrub kyis mdzad pa*，*Pratīyasamutpādayakārikā*，見於北京版《西藏文大藏經》卷103，第5467號，譯者不詳。與漢譯《因緣心論頌》相應。《禪定目炬》第三品中亦引《緣起藏頌》、《月炬經》、《法王經》、《月燈經》，次序基本相同。見《禪定目炬》，頁46—47。它們亦見於伯希和藏文卷116號中，然而次序不太一致。

⁸⁷ 藏文作：'di la[s] bsal ba gang yang med/ gzhag par bya ba ci yang med/ yang dag nyid la yang dag lta/ yang dag mthong nas nam par grol/。此頌為《緣起藏頌》之第七頌，亦是《寶性論》(*Ratnagotra-vibhaga*)之第155頌，*Abhisamayalamkara*之第21頌，*Asvaghosa*之*Saundaranandakavya*中亦見此頌之部分。伯希和敦煌藏文卷116號，節164中亦引此頌，參見Faber上揭1985年文，頁71—72。此頌之詮釋見談錫永，《寶性論新譯》（香港：密乘佛學會，1996），頁119—120。《禪定目炬》，頁46—47，亦引此頌，並加評論云：「此說亦乃頓門之修習義，說悟見之後，不須守戒而證成菩提(*ces brjod pa ni/ ston mun gyi bsgom pa'i don yang yin no/ lta ba rtogs nas tshul khribs bsrung mi dgos par byang chub 'grub par gsungs te/*)。」其意趣與《頓入無分別修習義》、伯希和敦煌藏文卷116號一脈相承。參見David Seyfort Ruegg, *Buddha-nature, Mind and the problem of Gradualism in a Comparative Perspective*, London: School of Oriental and African Studies, 1989, pp. 85—86.

⁸⁸ *Rigs pa drug cu pa[']i tshig le'ur byas pa zhes bya ba]*，亦譯《六十頌如理論》，六十二頌，為龍樹造《中觀理聚五論》(*dBu ma rigs tshogs lnga*)之一，譯者日稱(*Nyi ma grags*)、*Mutitaśrī*。見於北京版《西藏文大藏經》，卷95，第5225號，頁12.2.4-5。

⁸⁹ 施護漢譯《六十頌如理論》，《大正藏》冊30，頁255，譯作：「極惡煩惱法，若見自性離，即心無動亂，得渡生死海。」

⁹⁰ *Lag pa'i tshad kyi 'brel ba*，即 *Rab tu byed pa lag pa'i tshad kyi tshig le'ur byas pa, Hastavālaprakaranakārika*，譯言《手量論頌》，與漢譯《解捲論》相應，見於北京版《西藏文大藏經》，卷95，第5248號。阿闍黎提婆造，施戒、富藏(*dPal 'byor snying po*)和吉祥積等譯。

輪迴之過患。故曰，頓入無分別義者，乃涅槃之最勝道。

說於無分別中攝一切法，Shing than wa ga'i mdo 有云：「若學、修一法，即一切法得解脫。」《月炬經》⁹¹云：「凡彼親證一法，即圓滿一切功德法。若謂孰個【一法】？答曰：若證真如，即於一切法無稱，捨離一切聲。」⁹²准《法王經》⁹³云：「若能知一法，無一法不知，若不知一法，一法亦不知。」⁹⁴准《月燈經》云：「幾千世間中，我所說經部，詞眾而義一，不能說一切。若已諳一詞，即諳彼一切。」⁹⁵阿闍黎獅子賢(Seng ge bzang po)造《現觀莊嚴論釋》⁹⁶云：「一法乃諸法性自性，孰個悟一法真如，彼即悟諸法真如。」⁹⁷

⁹¹ [*'Phags pa*] *zla ba sgron ma*['i mdo]，即是《月燈三昧經》，全稱《廣說諸法自性平等三昧王經》。見前注 50。

⁹² 見北京版《西藏文大藏經》，卷 31，第 795 號，頁 289，5.5；伯希和敦煌藏文卷 116 號，節 121；以及《禪定目炬》，頁 139。參見 Faber 上揭 1985 年文，頁 53，注 25。三處引文互有出入，無垢友所引似有縮減，伯希和敦煌藏文卷 116 號，節 121 所引作：「孰個若親證一法，即圓滿一切功德之資糧，彼者迅將證得無上菩提。若謂一法者云何？若於諸法以自性明真如，則諸法不稱，諸聲捨離。」《禪定目炬》，頁 139 處所引與此敦煌本所引基本相同，唯其最後一句卻作「乃無捨離諸聲」（sgra kun spangs pa med pa yin），其中之「無」字當屬誤植。

此外，《禪定目炬》，頁 47—48 中，亦引此引文的前一句，且與無垢友所引完全一致。而伯希和敦煌藏文卷 116 號，節 121，以及《禪定目炬》，頁 139 中所引前一句之後半句均作「即圓滿一切功德之資糧」，不是無垢友所引的「即圓滿一切功德之法」。依那連提耶舍漢譯《月燈三昧經》卷三，《大正藏》冊 15，頁 562，此段作：「若菩薩與一法相應，皆悉能獲最勝功德。」據此亦難以於前述兩種不同引文間作取舍。

⁹³ [*Dam pa* 'i] *chos kyi rgyal po* 'i mdo，*Saddharmaraja-sutra*，北京版《西藏文大藏經》，卷 36，第 909 號，頁 139，5，1。

⁹⁴ 《禪定目炬》，頁 48，引《法王經》段只有前半句，闕後半句。

⁹⁵ 那連提耶舍漢譯《月燈三昧經》卷七，《大正藏》冊 15，頁 591，此段作：「三千世界中，我時說諸經，義一種種味，彼悉不可說，所有十方佛，顯說無量法，諦思一句義，便則一切解。」可見，無垢友所引亦是作了縮減的間接引文。《禪定目炬》，頁 48，僅引最後一句，作「若已諳一法，即諳彼一切」，以“chos gcig”取代了“tshig gcig”。對照漢譯則知《禪定目炬》所引不正確。

⁹⁶ *mNgon par rtogs pa* 'i rgyan gyi 'grel，全稱 *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa* 'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa 'i rgyan zhes bya ba 'i 'grel pa，*Abhisamayālamkāra-nāma-prajñāpāramitopadeśasāstravṛtti*，譯者 Vidyākara 和吉祥積，見德格版《西藏文大藏經》，第 3793 號。

⁹⁷ 《禪定目炬》曾對頓門觀修之實義、功德作如是概括：「若學真實密義——勝義，則不可思議諸法皆可學。同理，若能精通一法，則不可思議諸法皆可精通。若能熟悉真如之義，則即能熟悉十萬禪定之義；若能超越真如之義，則即可信守一切誓言。若能深入無誤之義，即可進入不可思議諸法之門。若能講述真如無誤之義，則即能講述不可思議諸法。若能耳聞

此與經教、論典亦不相違，於世俗亦有利益。准《般若經》云：「彼者，舍利子！色乃空性，空性是色，色與空性非異者也。如是自受至一切法皆乃空性之性相，不生、不滅、不增、不減。」⁹⁸於勝義無自性，於世俗亦唯幻化，顯現為空、色而成不斷者，意即中觀之論也。准《智相光明經》⁹⁹云：「說因緣緣起，示次第入者，無明方便說，於彼任運法，何有次第行。於無邊自性，孰求微聚想，些須不承許，時心若虛空，與佛一念域。」¹⁰⁰是等所云，意即中觀之論也。准《入楞伽經》云：「諸事生世俗，勝義無自性，凡誤無自性，彼許正世俗。」准《華嚴經》¹⁰¹云：「如意寶王者，能圓滿意願，如是佛法性，常圓滿願望，無中邊世間，能引世有情。因彼等之願，諸佛遍十方，即如月東升，無數之影像，水器中升起，然亦無二月。離貪具智者，離貪成證覺，顯現諸剎土，佛者亦無二。」¹⁰²是謂於勝義無二，唯名言不

此法，即能聽得一切法。若能見真如之面，即能見一切佛面。」《禪定目炬》，頁 51。其意趣與無垢友此處所述相同。

⁹⁸ 顯而易見，無垢友於此引用了《心經》中的段落，令人不解的是，其引文似更接近於略本而不是由其自己翻譯的廣本中的段落，其原引文作：rab kyi pha rol tu phyin pa las/de ni sha ri'I bu gzugs stong pa nyid do/ stong pa nyid kyang gzugs so/ gzugs dang stong pa nyid tha dad pa ma yin no/ de bzhin du tshor ba nas chos thams cad kyi bar du stong pa nyid kyi mtshan nyid de/mi skye mi 'gag mi 'phel mi 'grib bo zhes gsungs pas/ 敦煌本略本《心經》作：'di ni sha ri'I bu gzugs stong pa nyid de/ stong pa nyid kyang gzugs so// gzugs dang stong pa nyid tha dad pa yang ma yin/ [stong pa dang] gzugs yang tha myi dad do// gag gzugs pa de stong pa nyid/ gag stong pa nyid pa de gzugs te/ de bzhin du tshor ba dang/ 'du shes pa dang/ 'du byed dang/ rnam par shes pa'o// 'di ni sha ri'I bu chos thams cad stong pa nyid kyi mtshan ma ste/ myi skye myi 'gog/ myi gtsang myi btsog/ myi 'phel myi 'bri/唐玄奘譯《般若波羅蜜多心經》中相應的段落為：「舍利子！色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識亦復如是。舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。」值得一提的，略本《心經》之藏譯並不見於《西藏文大藏經》中，而僅見於敦煌本土番文獻中。故我們無法確定它是否已曾於吐蕃本土流行。無垢友此處所引與敦煌藏譯本已有明顯的不同，這或說明其所引並非忠於原文，也可能它並非根據藏譯文，而是根據梵本直譯的。

⁹⁹ *Ye shes snang ba'i rgyan gyi mdo*，即 *Sangs rgyas thams cad kyi yul la 'jug pa'i ye shes snang ba'i rgyan* (*Sarvabuddhavisayāvātārajñānālokālmkāra*)，北京版《西藏文大藏經》，卷 28，第 768 號，譯者戒主覺和智軍。

¹⁰⁰ 此引文不見於《西藏文大藏經》所收《智相光明經》中，然亦見於伯希和敦煌藏文卷 116 號，節 128—129；《禪定目炬》，頁 62—63。

¹⁰¹ [*mDo sde*] *sangs rgyas phal mo che* (*Buddhāvātamsaka*)，全譯《大方廣佛華嚴經》，又譯《耳飾經》。譯者印度班智達勝友、戒主覺、吐蕃譯師智軍等，由大譯師毗羅遮那訂正。見於北京版《西藏文大藏經》，卷 25—26，第 761 號。

¹⁰² 此引文不見於《西藏文大藏經》所收《華嚴經》中，然亦見於伯希和敦煌藏文卷 116 號，節 162—163 中，於此處乃作為對「於無分別中，佛陀如何利益有情」一問的部分回答而被援引。兩處引文間照例有些無關緊要的差異。

同，彼者，為中觀之論，世尊已於諸了義經中詳說。《諦品經》云：「文殊！吾未安立聲聞與獨覺之乘。文殊！所云安立乘者，限於世俗也。於勝義則無一乘、二乘。」總之，若嚴守法性之邊，則大瑜伽之道不可言說、思想。雖無論說(gzhung bshad)，然為引導各各下劣眾生入於法性故，以名言門說法。

於彼，若謂凡彼盡乃捨離一切無分別事者，何以捨離一切喜樂心所生業，亦或與供養三寶等相違？於彼如《寶積經》¹⁰³云：「若無佛想、無法想、無僧想，是即正供。」¹⁰⁴《慧海所問經》¹⁰⁵亦云：「慧海！彼等三者，即於如來無上恭敬與供養。若謂何者謂三？答曰：發菩提心、持如來正法與於眾生發大悲心也。」或曰：云何當多聞善說？於彼《大佛頂經》¹⁰⁶云：「聰穎持無邊，邪思終墮落，依然入輪迴。」《月藏經》¹⁰⁷亦云：「譬如凡火花，不能竭大海，如是世俗諦，不能斷自惑，何須說他眾。」《入楞伽經》云：「如於詞分別，孰若如是修，

¹⁰³ *dKon mchog bstsegs pa'i mdo*, *Ratnakūta-sūtra*, 北京版《西藏文大藏經》，卷 22，第 760 號。

¹⁰⁴ 亦見於伯希和敦煌藏文卷 116 號，節 142。《禪定目炬》，頁 140，云：「*dKon mchog brtsegs pa las/ sangs rgyas kyi 'du shes med/ dge 'dun 'du shes na yang dag pa'i mchod pa'o*」，譯言：「《寶積經》云：『無佛之想，僧伽之想者，即正供也』」。此當為引者誤植，意義相左。菩提流支等漢譯《大寶積經》卷七十一，《大正藏》冊 11，頁 402：「無佛及佛法，亦無餘智眾，顯示第一義，如來如實知。」

¹⁰⁵ *Blo gros rgya mtshos zhus pa'i mdo*，全稱 *'Phags pa blo gros rgya mtshos zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*，由勝友、施戒、Buddhaprabha 與智軍等合譯，見於北京版《西藏文大藏經》，卷 33，第 819 號，與漢譯《佛說海龍王經》相應。

¹⁰⁶ *gTsug tor chen po'i mdo*，此當為《首楞嚴經》的簡稱。《首楞嚴經》通常被認為是漢人自撰的偽經，於《西藏文大藏經》中存有此經的兩種不同的譯本，均為殘本。其中的第一部題為 *bCom ldan 'das kyi gtsug gtor chenpo de bzhin gshegs pa'i gsang ba sgrub pa'i don mngon par thob pa'i rgyu byang chub sems dpa' thams cad kyi spyod pa dpa' bar 'gro ba'i mdo le'u stong phrag bcu pa las le'u bcu pa*，說是《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首嚴經》第十品之藏譯，實際上包括了此經的第九、十兩品。其中的第二部是 *gTsug gtor chen po bam po dgu pa la bdud kyi le'u nyi thse phyung ba*，譯言《自大佛頂經九品中魔品抄出》，但實際上並不是漢文《首楞嚴經》的第九品的藏譯。因於《旁塘目錄》和《登迦目錄》中均只有《自大佛頂經九品中魔品抄出》一部，見前引《旁塘目錄》，頁 19；芳村修基，《デンカルマの研究》，《インド大乘佛教思想研究---カマラシーラの思想》（京都：百華苑，1974），頁 140。是故，此處無垢友所引當出自《自大佛頂經九品中魔品抄出》。筆者尚無法確定這條引文的出處。這或可作為無垢友這部論書並非由梵譯藏的一個佐證。

¹⁰⁷ *Zla ba'i snying po'i mdo*，當即為 *'Phags pa zla ba'i snying po shes rab kyi pha rol tu phyin pa theg pa chen po'i mdo* 的簡稱，譯言《聖月藏般若波羅蜜多大乘經》，見於德格版《西藏文大藏經》般若部，第 27 號。

死後墮地獄，末流說幻化，枉得正慧名，彼即三毒說，破毒為正性。」復云：「諸說亦迷亂，正性無文字。」復云：「所謂多聞者，乃於義善巧，而非於詞善巧也。」¹⁰⁸《無生經》¹⁰⁹云：「若不遍知法自性，詞之最上不證覺。」《解深密經》¹¹⁰云：「長久以來信受言語，且於言語生妙喜，是故不能分別、比量、信受內道聖者不言之真諦。」《佛說文殊師利巡行經》¹¹¹云：「不分是有為，還是無所為，二者皆魔業，賢者如是說。」¹¹²《虛空藏經》¹¹³云：「所有言語，盡乃魔業。無言無相，魔何作業。」《梵天普識經》¹¹⁴云：「法與非法無分別，且離二相者，即所謂修道也。」《法王經》云：「善男子！若欲得解脫，斷欲之支分，心不思一異，捨離有無心，心性相之理者，空也。心之性相者，亦無去、亦無來、亦無取、亦無捨，此無所有之名者，謂菩提也。」《金光明經》¹¹⁵云：「雖以世俗理宣說，然若於正義考量，則非如是，幻詞淨治為正經之故。」《十萬般若經》¹¹⁶云：「若知法界，則亦知一切法之廣略。云現證於義善巧者，乃聞之最勝，若跟從聲，則亦成無

¹⁰⁸ 此句亦見於伯希和敦煌藏文卷 116 號，節 123。

¹⁰⁹ *'Byung ba med pa'i mdo*，全稱 *'Phags pa chos thams cad 'byung ba med par bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*，譯者鞏真措（Rin chen mtsho），北京版《西藏文大藏經》，卷 34，第 847 號。

¹¹⁰ *dGongs pa nges par 'grel pa*，*Samdhinirmocana*，北京版《西藏文大藏經》，卷 29，第 774 號。

¹¹¹ *'Jam dpal gnas pa['i mdo]*，百四十偈，印度論師戒主覺與吐蕃譯師智軍合譯，見於北京版《西藏文大藏經》，卷 33，第 863 號。

¹¹² 北京版《西藏文大藏經》，卷 34，第 863 號，頁 240.1.1: *'dus ma byas la gang rtog dang/ mya ngan 'das la gang rtog pa/*「不分別無為，不分別涅槃」，而不是 *'dus byas la ni gang rtog dang/ 'dus ma byas la gang rtog pa/*。

¹¹³ *Nam mkha' mdzod kyi mdo*，*Ganganaganjapariprccha*，全稱 *'Phags pa nam mkha' mdzod kyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*，譯言《虛空藏菩薩所問大乘經》，八卷，印度論師 Vijayasila、Silendrabodhi 與吐蕃譯師智軍等合譯，見於北京版《西藏文大藏經》，卷 33，第 815 號。

¹¹⁴ *Tshangs pa kun 'driis kyi mdo*，筆者尚無法確定此經為《西藏文大藏經》中的哪一部經。

¹¹⁵ *gSer 'od dam pa'i mdo*，全稱 *'Phags pa gser 'od dam pa mchog tu rnam par rgyal ba'i mdo sde'i rgyal po theg pa chen po'i mdo*，譯言《金光明最勝王經》。此經有兩種不同的藏文譯本，其中的一種乃法成由漢譯藏，德格版《西藏文大藏經》，第 555 號。筆者尚不能確定這段引文之出處。

¹¹⁶ *Shes rab 'bum gyi mdo*，或即當為 *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa*，譯言：《般若波羅蜜多十萬頌》，與漢譯《大般若波羅蜜多經初會》相應。筆者尚不能確定這段引文之出處。

分別障礙。」或有云當行六波羅蜜多者，於彼說如《金剛三昧經》¹¹⁷云：「若心於空性不動，則已攝六波羅蜜多也。」¹¹⁸《梵天殊勝心所問經》¹¹⁹云：「不忍者施，不住者戒，不分所有差別者忍，無取捨者精進，不貪者定，不二者慧。」《入楞伽經》云：「自心至於入，皆是順世派。唯有施等，於外道亦有，故若隨相，則成不出輪迴之過。」¹²⁰或曰：【作】經懺與念、誦等無大福報。於此如《三昧王經》云：「孰個深信菩提者，厭離有為為眾生，若向寺廟舉七步，彼即福報之最勝。」《大寶髻經》云：「於多如塵數之劫誦、讀正法之經，不如於一日或一夜修無漏慧之無量福報大。若謂彼何以故？曰遠離生死故。」¹²¹是故，云作經懺、問經等無大利益。

或曰：於無分別無作利益有情之方便。於彼《般若波羅蜜多經》云：「善現！於此菩薩摩訶薩住於三等持，凡彼等行於分別之有情，皆極安立於空性。凡彼等行於相之有情，亦合於相。凡彼等願果之有情，則合於願。善現！如此菩薩摩訶薩行於般若波羅蜜多，且住於三等持，而令有情盡皆成熟也。」是故，無分別性能利益有情，以相之門說法者，乃魔鬼之業、罪惡之伴也。¹²²《佛藏經》云：「不知自法而

¹¹⁷ *rDo rje ting nge 'dzin gyi mdo*，漢譯作：「空心不動，具六波羅蜜。」《大正藏》冊9，頁367。

¹¹⁸ 同樣的引文見於《禪定目炬》，頁139。

¹¹⁹ *Tshangs pa khyad par sems kyis zhus pa'i mdo*，此經當即 *Tshangs la phan sems kyis 'jam dpal la zhus pa*，即鳩摩羅什所譯《思益梵天所問經》，《大正藏》冊15，第586號。藏譯乃根據漢譯轉譯，斯坦因敦煌藏文卷第709號，即包括此經自漢譯譯藏的抄本。是故，木村隆德認為無垢友所造此論實有後人偽託之可能。見木村隆德，〈敦煌西藏語禪文獻目錄初稿〉，《東京大學文學部文化交流研究設施研究紀要》第四號（東京：東京大學1980），頁98-99，114-115。此處所引《思益經》與《金剛三昧經》文亦見於敦煌漢文禪籍《諸經要抄》（擬題，《大正藏》冊85，第2819號，頁1196c），其作：「思益經云：『世尊，云何具足六波羅蜜？梵天若不念施，不依戒，不分別忍，不敢精進，不住禪定，不二於惠，是名具足六波羅蜜。金剛三昧經云：『空心不動具六波羅，此大乘頓教法門。為一切眾生本來自有佛性，千經萬論，大小乘教，文字言說，只指眾生本性見成佛道。此法亦名反源，亦名反照，亦名反流，亦名迴向，亦名無生，亦名無漏，亦名不起，亦名法離見聞覺知。』」

¹²⁰ 以上三段引文亦見於敦煌伯希和藏文卷823號，II，葉1-2。參見木村隆德上揭文，頁114-115。

¹²¹ 同樣的引文見《禪定目炬》，頁139。

¹²² 亦見於伯希和敦煌藏文卷116號，節131-132，然與此所引有不少出入。按其所引當譯作：「復或有言：若住於空性之等持，則不能利益有情。於彼《般若波羅蜜多經》有云：『善現！於此菩薩摩訶薩住於三等持，凡彼行於分別之想之有情，則安立於空性；凡彼行於相之有情，則安立於無相。凡彼行於願之有情，則與無願相合。善現！如此菩薩摩訶薩行於

向他人說法者，則令有情生於地獄。若謂何以故？顛倒說法故也。所云顛倒說法者，乃謂說實有與相也。無所緣而利益有情者，最勝者也。」或曰：於無分別無懺悔罪過也。於彼《大方廣經》云：「孰個若欲懺悔自新，當坐直、清淨觀待、正見、正觀正性，則得解脫。此謂懺悔自新之最勝也。」是故，心不動而住者，乃懺悔自新之最。¹²³

至此，已持輿論者之答辯，亦已說瑜伽經論，若是，彼欲速得一切智者，當修無分別等持，願此所說頓入無分別，令三界所有一切有情，證悟慧眼得中觀義，速得一切智。大阿闍黎無垢友所造《頓入無分別修習義》圓滿。

印度之堪布法戒(Dharmatāsīla)、主校大譯師智軍翻譯、校定。

五、分別、無分別與漸、頓二教之判定

如前所述，迄今有關《頓入無分別修習義》的所有研究，都對其是否為無垢友本人所造提出了懷疑，並設想了後人如何偽託、添加的種種可能性。無疑，的確有許多理由令我們懷疑它或不是一部無垢友親造的、由梵譯藏的論書。特別是，若先入為主地將無垢友視為頓門派的代表，並將其論書看作是捍衛頓門教法、回遮漸門見地的著作，則自然以為其前半部分有關止、觀的內容一定與其後半部有關大乘頓入無分別法的內容相違，亦就是說這部論書前後兩部分內容的組合違背了文本本身的內在邏輯。然而，若真如 Tucci 所說，此論前半部分是後人有意添加進去的話，那麼無垢友此論之「原本」就應當是伯希和敦煌藏文卷第 116 號的另一個殘本；而若如原田覺所言，此論書中與伯希和敦煌藏文卷第 116 號相同的部分是後人添加的話，那麼無垢友

般若波羅蜜多，且住於三等持，而令有情盡皆成熟也。」是故，以甚深法之門顯然能廣作有情之利益，假若以相之門說法，則將會滋長罪過」。參見 Faber 上揭 1985 年文，頁 58。

¹²³ 亦見於伯希和敦煌藏文卷 116 號，節 142，照例與此稍有出入，其最後一句作：「不動而修者，顯然乃懺悔自新之最勝也。」參見 Faber 上揭 1985 年文，頁 62。他將最後一句譯作：”it is clearly the best apology to meditate on the immovable,” 從上下文看，似當譯作：”it is clearly the best apology to meditate immovably”.《禪定目炬》，頁 134，僅引「正見、正觀正性，則得解脫，此者，謂懺悔自新之最勝也」一句，且謂引自《懺悔經》(’gyod tshangs las)。

這部論書名不符實，與頓入無分別修習沒有有機連接。無垢友已在他所造的《次第入修習義》中對蓮花戒《修習次第》的內容作了很好的概述和引證，無須再造《頓入無分別修習義》。如果只是因為《頓入無分別修習義》中過多引用《修習次第》而懷疑它非無垢友原作的話，我們亦當對《次第入修習義》一書的真偽提出懷疑。而同時有《頓入無分別修習義》和《次第入修習義》兩部論書傳世，這或說明無垢友並沒有在漸門與頓門之間作非此即彼的選擇。進而言之，《頓入無分別修習義》只有同時包括前後兩部分的內容，才有別於《修習次第》與《無所得一法論》，才有獨立存在之可能和意義。從這個角度出發，我們更傾向於同意原田覺主張的前半部分，即無垢友造此論的目的或在於將通常被說成是漸門派教法的止觀修習納入通常被認為是頓門派教法的無分別修習中。其動機既可理解為作者有意圓融頓、漸雙方互相對立的主張，亦可理解為作者欲廓清漸門與頓門之主張的異同，從而更清楚地闡明頓門的立場，並通過將止觀修習納入頓門的無分別修習體系來加強其修法之可行性和有效性。

事實上，止觀並非區分頓、漸的標準，止觀修習並非漸門的專利，亦不與頓門之見地相違。不管是修漸門，還是頓門，甚至大瑜伽和大圓滿，凡欲證無分別智、入無分別界之行者，皆當修習止觀。頓門本乃漢地禪法，修止觀理所應當。無垢友這部論書開宗明義：「凡彼欲速得一切智者，當修無分別等持。實則云何？乃寂止與勝觀也。」他從《修習次第》中照搬過來的那些段落，先教行者圓滿修止、觀之資糧，即為修習止觀作好外在的種種準備，然而教行者如何端正坐姿等修習止觀的方法，最後教行者如何克服修習過程中可能出現的諸如昏沉、掉舉等種種障礙，最終成就止觀合一之道而入於無分別。這些內容雖源出《修習次第》，但於此看不出明顯的漸門意趣，亦沒有出現「次第修習」一類的字眼。實際上，此類內容於印度、漢地、西藏之佛教文獻中多有出現，所說大同小異，這亦包括《禪定目炬》第五品「說頓門論書」中大段引述的頓門禪法，¹²⁴它們本身並無明顯的頓、漸之分。因此，僅僅因為它們源出於《修習次第》，就過分地強調《頓入無分別修習義》前半部分內容之漸門意趣是不妥當的。

有關止觀修習與西藏佛教之漸、頓、大瑜伽、大圓滿四種傳統的關係，《禪定目炬》前三品中有很詳細的說明。按照它的解釋，行者於完成一切所作之業，亦即圓滿修習止觀之資糧後，入修習義之時，按因乘之傳規，亦視根器

¹²⁴ 詳見乙川文英上揭 1995 年文。

之利、鈍分成漸、頓二支。其中漸悟說為蓮花戒的主張，乃不了義之經、未普遍圓滿之論書；而頓入說乃迦葉與菩提達磨多羅所傳。其末傳是和尙摩訶衍，他的頓入論書乃普遍圓滿經論。漸門者乃能得方便、寂止、喜金剛續（任何大煩惱之對治仁慈等），以及易於串習等寂止者。而頓門者則自一開始就於無生勝義無所作，故能得串習諸方便。漸門派之傳規，以緣起、離一異、破四邊生等，無生勝義之持、見世俗如幻之勝觀之智；頓門證悟一切法於無生界無量，即證悟無所識者正識，無所明者正明，無所觀者正觀，無所觸者大觸之勝觀。因此，區分漸、頓、大瑜伽、大圓滿四種傳統的標準不是修或不修止觀，而是如何入無分別。《禪定目炬》說頓、漸、摩訶瑜伽、阿底瑜伽等四種無分別，譬如梯級，有高低之差別。而分別與無分別是一個極為複雜的體系，分別有於顯現起分別與於不顯現起分別兩種。於顯現起分別復有於體性起分別、於相起分別、於體性與相無二起分別三種。於體性顯現起分別者，復有於實有法之自性起分別、於對治起分別、於真如起分別、於證得起分別等四種。於相起分別者，乃世俗分別見。於體性與相無二顯現起分別者，乃於勝義起分別見，乃妙觀察智。此外尚有體性分別、世間分別、定入分別，隨念分別等。這些分別與無分別一一如應，唯分別分寂滅之時，無分別分方一一生起。故無分別者，有世間無分別、世出無分別以及上師無分別等三種。世間無分別即四種禪定、四種等至。世出無分別者，乃遮斷聲聞與寂滅獨覺等持，亦稱為凡夫行靜慮。上師無分別者，乃大乘。於彼分別義禪定為勝觀，生自妙觀察慧因。緣真如禪定為無相寂止。如來禪定者，乃止觀雙運。「而無分別亦有於顯現無分別與於不顯現無分別兩種。於顯現無分別者復有於為相之顯現無分別與於為體相之顯現無分別二種。於為體相之顯現無分別者復有三種，即於為有之體相之顯現無分別者，乃於瑜伽行者依他作意之識，唯自他力緣起所生幻化故，乃自續派無分別，亦乃於諸外道徒我作意之識。於為空性之顯現無分別者，乃瑜伽行者之圓成修習。修習中觀道之識者，乃勝觀，於彼圓滿先前之不可得。較彼殊勝無二無分別者，乃摩訶瑜伽。任運成就大無分別者，乃阿底瑜伽。

若按照這個複雜的分別與無分別體系來判定漸、頓、大瑜伽、大圓滿四門，則漸門乃按四次第漸漸捨離於自性等起分別之相、於對治起分別之相、於真如起分別之相、於證得起分別之相，而入於無分別。彼即如《聖入無分別總持經》所說欲得大寶如意寶之人於彼岩石下次第掘之而得如意寶，生起圓滿自他一切義，乃次第修行他空性、無相、無願三門，以及修止、觀等。

顯然《禪定目炬》以《聖入無分別總持經》為漸悟說之依據。而頓入者，要求行者一發心即作意於一切種智，所謂直面真實，捨離證悟，突然而住，無我無他，凡聖等一，不追隨文字與教法，於真實義平靜無分別，寂靜而無所作。因行者覺性無生，為無生之義，亦無所為念，所以是頓入。若以正理為喻，境色為白，則生白識，境無所思，則識亦無所思。顯而易見，這說的菩提達磨《二入四行論》中的理入論。而曰內法無分別真如者，乃摩訶瑜伽法門。以諸法為自證光明，無有二諦。非能作者所作，普遍光明，界智無二。如《集密》所云：「事無修習事，所修無修習，如是事無事，修習無所得。」故無二真如者，返而不求；本智者，不作所緣於界，於彼離捨離種法，自證自明。而大圓滿法，亦即阿底瑜伽、或曰增上瑜伽任運圓滿真如者，謂一切現有法於自然智清淨界中無可遮遣，無始以來自然光明，全不求因果而任運成就，大聖於彼無動，塵名亦無，自證光明，不立、不動、不學、不入，蕩然、朗然，無所修、所念，亦無有、無，有之唯即彼無之義。本來無分別，亦無顯現、斷滅，於彼無分別，遂使無分別本身亦成增言。

於依分別與無分別判定漸、頓、大瑜伽、大圓滿四門之後，《禪定目炬》復分別對這四種要門提出批評。漸門次第入者重的是分別，就如登山要一步一步地往上爬一樣，要證得佛之法身亦須依靠修二諦、止觀等一步一步登地，所謂辛苦精勤於所得而生無所得，以因量事，取中觀之義。雖然其目標是入於無分別，然其修法是要一一遮遣分別，所以是漸入。整個修習的過程有點像是一種精神的遊戲。頓門者，重的是無分別，但因為太強調無分別，反對分別，而未證悟修行之體驗實際上是由分別與無分別二者組成的。說諸法無生，本身已包含有諸法的概念，即有了分別。故頓門派既說自他諸法無始以來無生，然又希求勝生，實心受雜染，故永遠不見大義，譬如家禽之勇不能撼大海一般。欲無所思而入法性者，准《智相光明經》云：「說因緣緣起，曰次第入者，無明方便說，於此任運法，何有次第修。於無邊自性，何見微聚想，些須不承許，時心若虛空，與佛一念域。」漸門次第入者，乃為下等根器所說，就如螻蛄怎麼逃逸，亦到不了妙高山之巔一般，乃說具所得之無分別。若以離所作而名之為頓門，則亦不知無二為摩訶瑜伽之卓越處。如曰無二[頓門]，則同樣承許見全勝義諦無生空性。然彼具輪休者[無生者真實，無生者不真實]觀大瑜伽自性真實無別，為自見蓋障，就如襟中粟[稻]穀，不見大地，入針眼而上觀，不見虛空一般。空者，不能作任何顯現。密咒真如者，即勸慰眾生利益之寂忿壇城等能隨應轉化之義自所名。大瑜伽、摩訶瑜伽者，

乃無二之名；大任運成就、阿底修習者，乃不悟也。摩訶瑜伽者，能比量實有法，以眾多方便串習真如，且以化身利益有情。無所作之我義、任運圓滿者，無現起，無學，乃一切化身之生地，恒常利生之唯一大智慧，唯彼不見乃我行之義，與前曰中觀相似。亦如自持雙山[大山]上，不見須彌山[無悟山]頂一般。內道大瑜伽行者，經由種子字與相之法器等有相等持雖亦可獲得應驗，然於任運成就有所得，故不見。如觀太陽之中心，終不見而成黑眼一般。

125

Guenther 先生分析了《禪定目炬》中對漸、頓、大瑜伽、大圓滿等四種修法所作評判後指出，「應該注意的重要點是，修持的問題主要不是（而且從來亦不是）認識論的分析，或是於漸（重於分別）與頓（重於無分別）兩種入法之間的所謂爭議，而是從認識論到本體論的轉變，是從『我們如何體驗和體驗什麼』這樣的問題到『諸法是如何形成的和它表明的是什麼』這樣的問題的轉變。」¹²⁶從這個角度出發，尤其繼續於頓漸之爭中糾纏不清，到不如圓融頓、漸兩派之見地與修法，以達到速證無分別智的目的。無垢友尊者所造的這部《頓入無分別修習義》之出發點或許就是如此。於西藏教法史中，無垢友既不是漸門巴，亦不是頓門巴，而是宣揚寧瑪派大圓滿法的最重要的法師之一。《禪定目炬》第七品，「廣說大圓滿之論」中，列大圓滿法之九種見，而其第一種就是無垢友主張的「離所緣之見」。《禪定目炬》記述了修習大圓滿法的八種禪法，其中的一種復為無垢友所傳。¹²⁷無垢友無疑是高於頓、漸兩派的大圓滿法的重要代表人物。瞭解這一點，當是我們正確理解、評價其所造《頓入無分別修習義》的重要前提。至於無垢友有關大圓滿法之見、修的主張於整個大圓滿法體系中的位置與意義，以及它們與頓、漸二門之教法的關係則留待他日作進一步的研究與說明。

附記

¹²⁵ 以上有關以分別、無分別而對漸、頓、大瑜伽、大圓滿之評判主要依據《禪定目炬》第三品：「別說入、方便、需要之差別(jug thabs dgos ched kyi khyad par bstan pa)」的內容綜述。

¹²⁶ Herbert V. Guenther, "Meditation Trends in Early Tibet," *Early Ch'an in China and Tibet*, pp. 360-361.

¹²⁷ 《禪定目炬》，頁 415—416。

本文是作者在談錫永上師的鼓勵和指導下，與加拿大多倫多大學佛教學博士邵頌雄先生合作對漢、藏譯《聖入無分別總持經》作對勘、研究的一個副產品。初稿寫成於三年多前，因文中並不能對所討論的問題給出圓滿的結論，對《頓入無分別修習義》所作的文獻學處理亦不夠完善，故一直束之高閣，希望今後能有時間和精力對其加工、完善。遺憾的是，三餘年來雖然時常會回到對本文所涉種種問題的思考中來，但終無實質性的進展。顯然，窮作者一人之力，亦不可能解決本文想要解決的所有問題。要將對「吐蕃僧諍」所引出的對佛教義理的討論引向深入，必須集思廣益。有鑒於此，作者不揣譎陋，謹將舊稿稍作更新、增刪，獻醜於此，伏望得到方家、同行的批評和指正。本文寫作過程中，曾得談錫永上師諸多指教，邵頌雄博士、梅開夢(Carmen Meinert)博士亦曾提供多方面的幫助，兩位匿名審閱人惠予鼓勵，並提出了相當專業的評議，在此謹向他們一併表示衷心的感謝。

