

《西藏度亡經》略究

前中華佛研所副研究員 釋如石

法光學壇
第五期（2001）
頁 45-57

©2001 法光佛教文化研究所
臺北市

頁
45 《西藏度亡經》略究

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討

會

論文專集（2002.04）

提要：

索甲仁波切根據藏密《中有聞教解脫》（或譯《西藏度亡經》）改寫而成的《西藏生死書》，曾經在臺灣掀起一陣風潮，萬人爭睹。像這樣一本膾炙人口的名著，的確值得我們用心去研究探討。以下五點，是筆者初步研究所得的看法：

- 一、《西藏度亡經》中有些「中有」的觀念係受苯教的影響。而受苯教所影響的「中有」觀念，係人類對亡靈普遍具有的一種原始看法——原型。
- 二、這些亡靈的原型觀念，並不符合《瑜伽師地論》和《俱舍論》等部派和大乘論典的「中有」教義。
- 三、若依大小阿毘達磨論典，中有應該是「聞不得」《度亡經》的。即使在中有聞得《度亡經》，未得修所生慧的資糧位行者也不可能因此而得到解脫；何況是一般泛泛的佛教信眾。
- 四、若是悟道的聖者，即使生前未曾聽聞「中有」密法，他們自然也懂得利用「中有」的契機向上突破。

五、《度亡經》的度亡理念，教證不足，理證亦缺，而且極易使人偏離定慧之正軌，助長經懺之歪風，故不宜弘揚。倘若不用作實際的「度亡」，而用來幫助我們了解生命的緣起與還滅，則《西藏度亡經》仍不失為大乘佛法中「十二因緣」——生死學非常具有啟發的象徵性說明。

頁
46

《西藏度亡經》略究

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討

會

論文專集（2002.04）

A Brief Study on The Tibetan Book of Living and Dying

Ven. Ju-shih

When the translation of The Tibetan Book of Living and Dying, originally written by Sogyal Rinpoche on the basis of Liberation through Hearing the Teaching in the Intermediate State (also rendered as The Tibetan Book of the Dead), was published in Taiwan it became a widely ready bestseller. Indeed, it is worthwhile to discuss this well known book seriously and the following five points are the present writer's reflections on it after a preliminary study:

1) Some of the ideas regarding the intermediate state which can be found in The Tibetan Book of Living and Dying have been influenced by the Bon religion, and the concepts showing Bon traces represent general archetypal human views on the souls of the dead.

2) These archetypal ideas regarding the souls of the dead are not in agreement with the teachings on the intermediate state as given in the Yogācārabhūmi, Abhidharmakośa and other treatises of Nikāya and Mahāyāna Buddhism.

3) According to the Abhidharma scriptures of both, the Lesser and the Greater Vehicle, the being in the intermediate state is unable to listen to the Book of the Dead. Even if such a being would manage to hear the text it would still be impossible for him to gain liberation unless he was a practitioner on the level of the path of accumulation who had attained the wisdom arising from cultivation. So forget about the average Buddhist believer.

4) In case of a noble being awakened to truth, he would naturally know how to utilize the intermediate state in order to gain deeper understanding even if he had never heard about the secret teachings on the intermediate state while alive.

5) The concept of liberating found in the Book of the Dead is incomplete in terms of scriptural proof and logical reason. Moreover, it easily misguides people to stray

頁
47

《西藏度亡經》略究

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討

會

論文專集（2002.04）

from the proper path of meditation and wisdom, and lends support to the negative trend towards rituals for the deceased. Thus it is not appropriate to propagate it. However, if one does not use The Tibetan Book of the Dead for the actual purpose of “liberating the deceased” but as a means to understand how life comes into being and ends then it can be still regarded as one insightful symbolic exposition of the twelve links of interdependent origination -the lore of life and death- as found in Mahāyāna Buddhism.

頁
48

《西藏度亡經》略究

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討

會

論文專集（2002.04）

一、前言

索甲(Sogyal)仁波切根據《中有聞教解脫》（Bar do thos Grod，或譯《西藏度亡經》、《西藏死亡書》）改寫而成的《西藏生死書》，曾經在臺灣掀起一陣風潮，萬人爭睹。在該書出版的前三個月，僅僅臺灣一地就銷售了七萬多冊。從 1996 年 9 月到 1998 年 1 月為止，已重刷了 205 次。因此，被譽為是當年最具影響力的作品，並榮獲了佛教協會頒發的「金典獎」。但是近兩年來，它的影響力似乎逐漸減弱了。現在已很少聽到有人談論《西藏生死書》。反而是該書附帶談到的「臨終關懷」，正備受教界的重視。在華文譯本中，《西藏生死書》雖然博得

了「當代最偉大的生死學巨著，一本最實用的臨終關懷手冊」的高度讚賞，但它畢竟不是西藏佛教最具代表性的經典之作。誠如沈衛榮博士在他介紹《西藏度亡書》於西方世界流行的整個過程的一篇長文〈幻想與現實——《西藏死亡書》在西方世界〉中所說：

它本來只是藏傳佛教寧瑪派傳統中一部甚深密法的一個部分，它從未享受過今天在西方所獲得的禮遇，更未被捧為雪域文明的最高成就。藏傳佛教文化博大精深，《西藏死亡書》可比是西藏文化太空中一顆燦爛閃爍的明星，但絕不是可以驅趕長夜、令眾星失色的太陽。」^[1]

的確，比起《菩提道燈》、《菩提道次第廣論》、《略論》、《密宗道次第廣論》、《入中論善顯密意疏》、《辨了不了義善說藏論》、《道果》、《修心七義》、《密勒日巴大師全集》、《岡波巴大師全集》、《甚深內義》和《大圓滿心性休息》等經典之作來說，《西藏度亡經》確實是小巫見大巫的。因此，在未來臺灣的教界中，索甲《西藏生死書》的影響力會逐漸銷聲匿跡，是可以預料得到的。本文以下所要探討的，主要是《西藏生死書》中有關「中有」的教義與顯教經論是否相符，以及顯教的悟道者是否也懂得利用「中有」契

1. 收入蓮花生巖藏、事業洲巖傳《中有大聞解脫》，頁 176（許明銀譯，香港：密乘佛學會，2000）。

機的問題。

二、《西藏度亡經》略究

（一）《度亡經》中受苯教影響的中有觀念

前文所提到的《西藏生死書》，除了「臨終關懷」的部分以外，有一半的內容是西藏寧瑪派基本教義的介紹；而另一半，則以介紹「中陰密法」為主。「中陰密法」，是寧瑪派伏藏師事業洲(Karma Gling-pa, 1376—1394)所取出的蓮花生大士巖藏法《寂靜忿怒密意自解脫》。其中包含有兩個法系，一為「六中有解脫導引」，另一為「中有聞解脫導引」——「中陰度亡法」。^[2]前者，是供給行人平日修

習用的，它有源自印度的「無上密續」作根據，應該沒有什麼問題。但作為引導亡者而替亡者唸誦之用的後一個法系，則可能摻雜有西藏原始宗教——苯教(Bon)的信仰成份。華達爾博士(L. A. Waddell)在《西藏的佛教或喇嘛教》一書中就透露了這樣的訊息：

本質上，這（西藏喪儀）是蹦（苯）教的一種儀式，蓮花生大師的史話中亦有如此的指陳，認為原是蹦教所行的一種儀軌，曾使喇嘛教主蓮花生大師感到不悅。

[3]

Lama Govinda 在他為《西藏度亡經》所作的「導論」中，也不諱言西藏喪禮受到了苯教的影響。[4]

如果藏人度亡的喪儀本質上是苯教的儀式，那麼儀式中關於所度亡魂的觀念，想必也與苯教一脈相連；不僅如此，恐怕和人類對於亡魂普遍具有的原始觀念也脫離不了關係。因為死亡是人類共通的命運，因此，對於死後的世界，人類各民族應該也會有一些彼此共同的想法。

有史以來，在人類的文獻中，大概沒有一個人曾經真正死亡、歷

2. 《中有大聞解脫》「談錫永序」，頁1。

3. 蓮花生《西藏度亡經》伊文思「序論」所引，頁427-428（伊文思編，徐進夫譯中，臺北：天華，1995）。

4. 《西藏度亡經》，頁37。

經中有，然後又再度復活過來。至少到目前為止，我們仍然找不到一件真正可被確認的個案。既然缺乏第一人稱經驗的敘述，那麼人類有關亡魂觀念最可能的來源，應該是「近取諸身」的想像和根據「瀕死經驗」的建構。倘若這個推論可以成立，那麼這些「中有」亡魂的說法，似乎只宜看成Jung所謂的「原型」觀念，而不宜當作實情來看待。

Jung在他為《西藏死亡書》所作的序論——〈西藏度亡經的心理學〉中也談論到了這個問題。他說：

帶有中陰身的人已成為死者，但他自己並不自覺，這種主張在歐洲或美洲一些陳腐不堪的心靈學文獻中，我們也看到了類似的主張。……死者死後，仍然保持以往塵世的生活態度，不知他的肉體業已消失，成了亡靈，這是種根源性的，偏佈極廣的觀念——任何人只要一見（想）到幽靈，這種原型觀念馬上直接攤顯，了然分明。^[5]

Jung所列舉的這些有關亡靈的原型觀念，在《西藏度亡經》中都可以看得到。索甲的《西藏生死書》就轉述《西藏度亡經》的「中有」內容而說：「受生中陰的意生身有許多特色……這種意生身的形狀類似生前的肉身，……它不停地移動，只要一起念頭，就可以毫無障礙地隨意到任何地方。……意生身能夠看穿三度空間的物質。……意生身可以看見其他的中陰身生命，……在中陰身的頭幾個星期，還有自己是男人或女人的印象一如我們的前世。我們不知道自己已經死了，我們回家去會見家人和親愛的人。我們試著對他們講話，摸他們的肩膀，但他們並不回答，……如果我們非常執著自己的肉體，甚至會嘗試重新進入肉體或在它的四周留連不去，結果卻徒然無功。在極端的例子裡，意生身會在它的物品或肉體旁邊徘徊好幾個星期或甚至好幾年，竟然還未察覺自己已經死了。」^[6]這些「中有」的觀念，和

5. 收入楊儒賓譯《東洋冥想的心理學——從易經到禪》，頁 16、17（楊儒賓譯，臺北：商鼎文化，1993）。

6. 索甲《西藏生死書》，頁 359-361（鄭振煌譯，臺北：張老師文化，1996）。

Jung所說的亡靈原型幾乎是完全一致的。

（二）亡靈原型不符「中有」之教義

然而，《西藏生死書》中所說的這些「中有」觀念，並不是部派或大乘佛教中原有的，因為它們與無著的《瑜伽師地論》、《阿毗達磨集論》、安慧的《阿毗達磨雜集論》、世親的《俱舍論》中的「中有」說法，有著相當明顯的出入。例如《瑜伽師地論·本地分》中的「五識身相應地」說：

從自種子，即於是處，中有異熟無間得生……彼於爾時，先我愛類不復現行，識已住故，然於境界起戲論愛。隨所當生，即彼形類中有而生。又，中有眼猶如天眼，無有障礙，唯至生處。所趣無礙，如得神通，亦唯至生處。又由此眼，見己同類中有有情，及見自身所當生處。又造惡業者，眼視下淨伏面而行……。^[7]

論義是說：「中有」，是眾生前一個異熟果剛結束，而下一個異熟業果將形成中間的一個過渡階段——中有異熟。它正準備趣向另一個全新的異熟業果。因為《俱舍論釋》說：「為至生處，故起此身。自體雖起，未至生處，故不名生。」^[8]如果新的業果是人，則「中有」便會以人的形相呈現，也就是《俱舍論》所謂的「當本有形」；^[9]而且也將看見自己準備投生的地方和同類的「中有」有情。如果即將招感的業果是天，則「中有」便以天身呈現，並且看見自己即將轉生的那一個天道。其他各道，皆可依此類推。在「中有」異熟業力所現的範圍以內，「中有」眾生無論多遠都看得見、聽得到，也能迅速到達得了，毫無障礙。但在即將趨向投生處的業力範圍以外的地方，則無論多近，都無法覺知，無法踰越；所以《瑜伽師地論》說：「唯至生處」。

因此，「中有」並不像《西藏度亡經》中所說，是以類似生前身

7. 《大正藏》，30，282 上。

8. 《大正藏》，29，44 中。

9. 《俱舍論釋》：「故此中有，若往彼趣，即如所趣，當本有形」《大正藏》，29，45 下。

體的形相呈現，而且因為看見自己的屍體和親友而憂悲苦惱，也不可能在遺物或遺體周圍徘徊好幾年而不知自己已死等等。宗喀巴在《廣論》中就批判過這些說

法，說它們「全無清淨依據，唯增益執」、「堪依教典悉未說有較彼（四十九日）更久，故說過此更能久住不應道理」。[\[10\]](#)而且，中陰身也不像《西藏度亡經》所說的那麼神通廣大，彷彿十方、三界、六道都可以隨意即現，自由往返。果真「中有」有此能力，那豈不是已經達成神通自在的解脫境界了。

總之，《西藏度亡經》中關於「中有」的說法和《瑜伽師地》等論有相當大的出入。這可能是編者僅僅根據西藏原始苯教的信仰，而忽略了上述《瑜伽師地論》等這幾部重要論典中關於「中有」的說法，以及其中最具關鍵的「唯至生處」四個字的緣故。

（三）「中有」聞不得教法

根據藏密的說法，死後的「中有」和生前的「睡夢中有」情形是非常相似的。普通人在睡夢中，一切見聞覺知清清楚楚，而且可以行動自如，飛翔自在；但對自心夢境以外的世界卻無所覺知。「中有」眾生應該也是如此；業力所現以外的世界，他們根本是不知不覺的。在這種情形下，「中有」有情怎能「聞得」人間中陰密法的讀誦而導向解脫呢？《尊者阿迦曼傳》中，有一段關於具有天眼通和天耳通的天人對超渡亡靈的看法，可以作為我們的參考。天人說：當一個惡人死後，一群比丘被請來誦經，但是有什麼用呢？他怎能聽到呢？他早就被自己的惡業拖走了。這樣的誦經或說法，對於活著的人將更有用。[\[11\]](#)

因此，倘若有人在「中有」階段轉向善道，或趨向解脫，那應該是前生善法串習或同類中有接引的結果，而非人間讀誦「中陰密法」的引發。《阿毗達磨集論》和安慧《雜集論》中都說「中有」所集諸業，是由「先串習力所引善等思現行故。」[\[12\]](#)這就像修習佛法而工夫

[10.](#) 《廣論》卷6，頁178、179。

[11.](#) 《尊者阿迦曼傳》，頁123（曾銀湖譯，臺中：原始佛教協會，1992）。

[12.](#) 《大正藏》，31，676上、722中。

純熟者，在睡夢中也能自動自發地念佛或修行六度一樣。所以，索甲仁波切雖然在《西藏生死書》中辯稱：「亡者的心識，在受到祈禱的力量引發之後，能夠閱讀我們的心，能夠清楚地感覺我們的一切思想或念頭。因此亡者可以毫無障礙地瞭解為他們而讀誦的《中陰聞教得度》。」^[13]但是這種辯解並不合理。

筆者並不排除，為亡靈念佛、誦經、祈禱等法事，對亡靈可能會有某種程度的助益；但若認為祈禱的力量可使「中有」眾生意會親友為他們念誦經教的法義，並因此而獲得解脫，絕無此事。果真祈禱的力量可使「中有」有情意會法義，那麼神通廣大的諸佛菩薩的慈悲護念豈不是更能幫助「中有」眾生獲得解脫？這樣又何必煩勞吾等凡夫誦經超度呢？如果說，「中有」困於業力與無明煩惱，因而感受不到佛菩薩的護念與加持，那麼他們將更不可能感通親友們為他們念誦的「中陰救度密法」；因為相異的眾同分根本是沒有交集的，除非透過特殊的定慧神通管道。

在同一個界次內，於病危中睡夢的人，尚且聽不到、意會不了親友們為他們念誦經文的經義，隔界的「中有」有情又怎能聽到、意會到人間念誦的「中陰救度密法」呢？再者，一般人即使在生前身強體健、精神飽滿、意識清明的情況下，用心讀誦、思惟、修習佛法多年，尚且經不起世間八風一吹，我們又怎能期望處於飄忽不定、不可知狀態的「中有」有情「聞得」、思惟與修習中陰密法而得解脫呢？因此，在《西藏度亡經》的「導論」中，Govinda明確地指出：以為為亡靈讀誦「中陰得度」就足以使他們得到解脫，根本是一種誤解。^[14]格西Kelsang Gyatso在《大樂光明》一書中也斬釘截鐵的說：

每一生中，只有一次機會可在「死時修三身」。所以活著時好好調練是很重要的。死時要能修成，全靠睡時修得好，睡時又靠醒時之嫻熟。……如果睡時不能修法報化三身，你就無法在死時修

¹³. 《西藏生死書》，頁 380。

¹⁴. 《西藏生死書》，頁 39、40。

三身了。[\[15\]](#)

可見，「中陰密法」中的「六中有解脫導引」並不是那麼容易修成的。倘若生前沒有修好，即使「中有聞得」也同樣使不上力，何況「中有」根本聞不得！

(四) 悟道者自知利用「中有」契機

因此，在《大樂光明》整部書中，作者指導人如何利用醒時、睡時和死亡時修習法報化三身，但對「中陰度亡」一事卻隻字未提。而西藏密教的其他三派，也都把重點放在如何利用「中有」修證三身。主編「甯瑪派叢書」的談錫永大德，在為《中有大聞解脫》一書所作的序文中也說：「實質全部法典以修習為主導，引導亡者僅屬方便，……事業洲尊者的巖傳，實以『六中有』的修習為主幹。」[\[16\]](#)

事實上，如果一個行者生前修行有所成就，已能現量證悟法身光明，那麼即使他不曾聽聞《中有聞教解脫》之密法，也自然會利用死亡時趨入法身光明。因為行者在證悟法身光明之前，必須經類似死亡的身心變化過程，才能進入微細意識完全停止的無意識狀態。

因此，有成就的悟道者對於死亡的身心變化過程並不陌生。達賴喇嘛曾經在《藏傳佛教世界》中表示：一個有證量的行者能夠認知死亡的過程，並運用它來證道，在死亡的時刻，能夠保持覺照不被業力所淹沒。這種能力就是靠平常修行的成果。[\[17\]](#)《大樂光明》中也說：「有成就的瑜伽行者，能在睡時比醒時感覺到更顯著的光明。因為醒時只能經驗到子光明，而睡時卻有機會將子母光明融合為一。」[\[18\]](#)當然，死時的光明應該又較睡時所現出的光明更明朗、更透徹。因為四大等粗細之氣已完全融化於中脈之中，不再干擾或障蔽俱生的光明心。

根據藏密圓滿次第的說法，正確修習拙火瑜伽，可使外息隨著心

[15.](#) Kelsang Gyatso 《大樂光明》，頁 148。

[16.](#) 《中有大聞解脫》「序」，頁 1。

[17.](#) 第十四達賴《藏傳佛教世界》，頁 132（陳琴富譯，臺北：立續文化，2000）。

[18.](#) 前引書，頁 139-142。

念而逐漸變細，乃至於完全停止。而身內四大之粗氣與白景象、紅增上和黑近成就三心所御的細氣，也將依次入、住、融化於中脈之中。在最微細的俱生光明心現起的前一個階段，即黑近成就心現起時，行者的微細心識已完全停止而成爲無意識的狀態，就像陷入極度深沉的熟睡、昏厥或死亡一樣。[\[19\]](#)然而，要讓最微細的光明心覺醒並且用它來體證空性，並不一定非修拙火不可，依直觀心性的大手印與大圓滿法，也可以得到同樣的證悟。岡波巴在《教言廣集》中說：修（大手印）體性比修氣功容易清淨業氣。[\[20\]](#)達賴喇嘛在《藏傳佛教世界》中也認爲：根據某些大師的解釋，行者可以透過「立斷」與「頓超」的方法而證悟清淨的法身與色身。[\[21\]](#)在中國的佛教中有「一宿覺」之稱的永嘉玄覺，在《禪宗永嘉集》中也有「離能所時，乍如同死人」的開示：

知體既已滅，豁然如托空，寂爾少時間，唯覺無所得。……冥然絕慮，乍同死人，能所頓忘，纖緣盡淨，闐爾虛寂，似覺無知。[\[22\]](#)

因此，在中國佛教的實踐體系中，雖然沒有「睡夢瑜伽」和「中有引導」的修法名稱，但是悟道的高僧如高峰(1238—1295)和雪巖（1289 示寂）等人，依然力求達到「醒睡一如」或「正睡著無夢時做得了主」的一味境界。[\[23\]](#)這和藏密「睡時修法身」而得到的成就應該是類似的。此外，鐵牛持定（1240—1303）一日晝寢，碰巧被巡察的雪巖發現。質問之下，持定禪師竟然隨口吟出一偈而博得了雪巖「好個鐵牛！」的稱讚。持定的詩偈是這樣的：「鐵牛無力懶耕田，帶索和犂就雪眠，大地白雪都覆蓋，德山無處下金鞭。」[\[24\]](#)詩中的「大地白雪都覆蓋」表示：心意識和心中的種種概念、煩惱——「帶索和犁的鐵牛」已完全融入一片法性光明之中了。這也是中國悟道禪者「睡

[19.](#) Kelsang Gyatso 《大樂光明》，頁 88-93（張澄基譯，臺北：法爾，1993）。

[20.](#) 收入《岡波巴大師全集選譯》，頁 290。

[21.](#) 達賴《藏傳佛教世界》，頁 124、140。

[22.](#) 《大正藏》冊 48，頁 389 下。

[23.](#) 《卮續藏》，22，722 下。

[24.](#) 聶先編《續指月錄》卷六，頁 463（臺北：真善美出版社，1969）。

時修法身」的一個明顯的個案。

至於利用「死時修法身」的密訣，中國的得道高僧似乎也是知道的。道祖首座的示寂就是一個很好的例子：

成都府昭覺道祖首座，初見圓悟（1063—1135），於「即心即佛」語下發明。久之，悟命分座。一日為眾入室，計二十許人。師忽問曰：「生死到來，如何回避？」僧無對。師擲下拂子，奄然而逝。眾皆愕眙，亟以聞悟。悟至，召曰：「祖首座！」師張目視之。悟曰：「抖擻精神透關去。」師點頭，竟爾趨寂。[\[25\]](#)

倘若圓悟不知利用死亡的大好機會做更上一層的突破，他怎會耳提面命道祖「抖擻精神透關去」呢？

其實，懂得利用「中有」修道的行者，不僅存在於禪宗，也可見之於小乘的聖者。小乘聖者中往色界般涅槃的不還果有五種，而其中根器最利的「中般」，就是在「中有」般涅槃的。[\[26\]](#)小乘聖者和禪宗祖師都不曾聽說「中陰密法」，但他們自然懂得利用「中有」來證得解脫。顯然，人同此心，心同此理；「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有聖人出焉，此心同也，此理同也……千百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之下有聖人出焉，此心同也，此理同也。」[\[27\]](#)漢藏、顯密佛教之間，悟道聖者的心地法門應該是互通的。

(五) 度亡密法不宜弘揚

孔子說：「未知生，焉知死」、「未能事人，焉能事鬼。」這是很實際的話。因為死亡以後的事情，死無對證，根本無法獲得一個明確的定論。以本文所探討的「中有」來說，倘若「中有」確屬天眼現量所見，則自古以來，南北傳佛教得天眼通之行者應該都曾經看見過。為何唯獨北傳經論主張「中有」存在，而南傳佛教卻否定「中有」的存在？難道南傳佛教中沒有得到天眼通的行者嗎？但這顯然是

[25.](#) 《五燈會元》卷 19，參見陳光天《曹源一滴水》所引，頁 52。

26. 《俱舍論釋》，《大正藏》，29，124 中—125 下。

27. 這段嘉言是宋朝理學家陸象山所說的。參見《陸九淵全集》卷 36，「年譜」，頁 483（臺北：里仁，1981）。

頁
57 《西藏度亡經》略究

鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討
會
論文專集（2002.04）

不可能的。再者，倘若「中有」確屬天眼現量所見，則北傳佛教中有成就的高僧也應該會有相同的看法。為何《大毗婆娑論》、《俱舍論》和《順正理論》中總是眾說紛云呢？可見，「中有」的問題的確相當複雜，不是短短兩、三頁的篇幅所能交代得清楚的；全面性的探討，只能留待異日另闢專章處理。

在此，筆者只想呼籲時賢：《西藏度亡經》中與亡靈原型有關的度亡觀念，教證不足，理證亦缺，而且在實用上利少弊多，極易助長經懺佛事之歪風，偏離定慧解脫之正軌。密勒日巴在他的《歌集》中，也曾再三勸誡未得見道、不具神通的行者莫作中陰度亡之佛事：

亡者家屬之供食，度亡消災極難能……
欲享度亡之供食，須具見道之功德。欲導亡靈之神識，須具神通及證德。轉變邪見及不信，須能變現大神通。七日壇城法事畢，須能現前度亡靈。[\[28\]](#)

三、結 論

因此，「中陰度亡」密法應該是不宜弘揚的；有意在漢地弘傳者最好能多作考慮。我們與其把有限的時間和精力花在不可知的亡靈身上，不如用來幫助那些仍然活在人世的有情眾生。無論如何，幫助意識清晰的活人總比幫助虛無縹緲的「中有」亡靈更實際、更具時效、更有意義。當然，如果我們不將此密法用在實際的「度亡」上，而用它來幫助我們了解生命的緣起與還滅不離法性光明，以及生命緣起與還滅的詳細過程——「無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣生……。無明滅則行滅……」，那麼《西藏度亡經》仍不失為大乘「十二因緣」——生死學非常具有啟發性的象徵性說明，也不愧「是開啓人類內心深密之處的一把鑰匙，是初入秘密之門的一種指南針」。[\[29\]](#)

[28.](#) 《密勒日巴大師全集》「歌集」上、下，頁 56、680（臺北：慧炬，1980）。

[29.](#) 《西藏度亡經》，Govinda「導論」，頁 39。

