



# 《六金剛句》說畧

談錫永

種種法總相 自性皆無二  
種種法別相 遠離戲論見  
雖無一見地 名當下即是  
諸相其遍現 悉名爲普賢  
諸法自圓滿 離作意過失  
是於止觀境 住無作而現

上來所譯《六金剛句》，是藏密甯瑪派大圓滿法系的重要文獻。

由此文獻，可以引發一系列討論——  
大乘佛教發展的實況——亦即密乘源流與大乘佛教的關係。  
如來藏思想在大乘佛教的地位。  
密乘與漢土禪宗的淵源。

如上所列，每一項討論其實都可以寫成一本專著，現在只將問題點出，並略加討論，故本文便僅標題爲「說畧」。

## 本頌的歷史

本頌爲大圓滿祖師俱生喜金剛(Garap Dorje)所造。  
據甯瑪派記述，大圓滿法系在印度的傳承如下：俱生喜金剛傳  
妙吉祥友(manjusrimitra)，再傳佛智足(Buddha jñanapada)，  
三傳吉祥獅子(Sri Simha)，四傳而至無垢友(Vimalamitra)及智  
經(jñanasutra)。

據Dudjom Rinpoche 著The Nyingma School of Tibetan  
Buddhism (一九九一年Wisdom版)。  
於Lineage of Diamond Light 中(列入Crystal Mirror  
Series, Vol. V)有相同的記錄。唯說俱生喜金剛生於西元  
前五十五年。吉祥獅子則生於西元二八九年。所據爲藏傳資  
料，詳見該書附錄。

蓮花生大士入藏後，所傳密法獨欠大圓滿法續，因遣弟子遍照  
護(Vairocana)赴印度求法。由一空行母指引，得見吉祥獅子。

遍照護向之求法，吉祥獅子感到為難，因為當時王法規定，秘密法續不得傳出國外。

後來，吉祥獅子吩咐遍照護，白天且向其他大師學習緣起法（即顯乘經論），晚上則將甚深密續予以秘密傳授。由是遍照護始得習大圓滿法要。

及遍照護回國，便將十八本大圓滿論頌，蘸羊奶寫在一塊白絲之上，偷偷地帶回西藏。

據同上揭參考書。

但 Namkhai Norbu 及 Kennard Lipman 英譯的 *Primordial Experience, an Introduction to rDzogs-chen Meditation* (妙吉祥友原著，一九八六年 Shambhala 版) 說法則略不同。遍照護僅帶回五本論頌，不是十八本。十八本之數乃無垢友 (Vimalamitra) 後來的增添。這個說法比較合理，因為既然是偷帶，而且是用羊奶抄寫，便不可能帶太多的論著。提到的五本論頌，全收錄於《甯瑪派十萬續》Ka字函中。其篇目如下：

《六金剛句》(Byang chub Sems rig Pa khu byug)

《修菩提心論》(Byang chub Sems bsgom pa)

《菩提心發大勇論》(Byang chub Sems rtsal chen sprugs pa)

《菩提心金翅鳥論》(Byang chub Sems khyung chen)

《菩提心不枯大海論》(Byang chub Sems mi nub pai rgyal mtshan)

值得注意的是，這五本論頌都以「菩提心」(Byang chub Sems) 作為標題，此應可證明，當時大圓滿論師，尚未提出「大圓滿」(Dzogs chen) 這個名相。此系列著作，悉以菩

## 內明

### 專論

《六金剛句》說畧……………談錫永… 3

### 專著

龍樹《中論·觀因緣品》疏義(二)……………李潤生… 19

### 專論

畧論「小小戒可捨」……………聖凱… 28

### 特稿

壇經中融貫各宗思想的言論……………演慈… 33

### 法海拾貝

彌勒淨土的殊勝……………蔡惠明… 38

### 畫頁

封面：西藏拉薩大昭寺金頂

面裡：蓮宗五祖少康大師

底裡：西藏唐卡——羅漢

封底：談錫永居士墨寶

## 目錄

提心作為闡述法義的依據。

《甯瑪派十萬續》一共收二十篇大圓滿法系著作，其中五篇為遍照護結集，十三篇由無垢友傳出，後來龍青巴，(Klong chen rab yams pa)編訂時，又加入了兩篇。其中有些篇目值得注意。例如——

《圓滿總義》(Dzogs pa Spyi chings)

這篇開始放棄了「菩提心」這一標題，稱為「圓滿」，但卻仍未稱為「大圓滿」。而最後結集的兩篇，則有一篇已標題為——

《諸法大圓滿菩提心本續》(Chos thams cad dzogs pa chen po byang club kyi Sems Kun byed rgyal po)。此篇「大圓滿」與「菩提心」並稱，可以看出此法系發展的一些眉目。大圓滿修習，以世俗菩提心與勝義菩提心的雙運為基礎。因此印度論師的早期論著，着重以「菩提心」作為標題，實在很有理由。

於拙譯《四法寶鬘》(龍青巴尊者著)中，其第三章〈道上除妄〉，有當時甯瑪派敦珠法王(Dudjom Rinpoche 1904—87)依對音，「敦珠」應照傳統的譯法，譯作「杜炯」為佳)的注釋。在本論及註釋中，都強調二菩提心的修習，但在見地上則取如來藏(Tathagata—garbha)為依歸。對此筆者於譯時已予留意。

敦珠法王於著The Nyingma School of Tibetan Buddhism時，曾寫了一章〈中觀宗宗義〉，說大圓滿與如來藏及菩提心的關係，筆者亦已將之譯出，發表於《內明》第二五七期，且收入為《四法寶鬘》的附錄。(此書列入《佛家經論導讀叢書》第一輯，一九九三年，密乘佛學會與博益聯合出

版)。

敦珠法王的觀點，應為由印度論師一直傳下來的觀點，後文將予討論。

遍照護回西藏後，將本頌改譯了一個題目，名為——Draxisbai bal rigbai kujyug。這個標題很難繙譯，解起來是：吉兆的光，覺性的杜鵑聲。

原來西藏每當聽到杜鵑聲時，很意味着冬天已經過去，因此遍照護才用杜鵑聲之喚醒大地來形容覺性的顯露。

《金剛乘學會季刊》第二十二期，有一篇敦珠法王的《大圓滿開示》，足以令人領略覺性的問題。他開示道——心性了不可得，衆生卻執以為實，而起自他對立之分別，因此衆生之「心」，充滿顛倒妄想，(由是)造種種惡業而輪迴下去，受種種苦。而諸佛則了知內外之一切，不管淨或不淨，皆如幻如化。對淨之追求，亦是如幻如化，不去執着。要將心放在心的本來面目上，離開無明之造作，不落入能取所取，此時明空無執的「明覺」自然就呈現出來。就像虛空的雲消失了，自然而然的呈現出明的樣子。這種離垢之明覺，即是大圓滿之核心，也是三世諸佛之心要。(右引文據林崇安譯，括號裏「由是」二字則為引者所加。)

遍照護以杜鵑聲中的覺性來標題六金剛句，即是敦珠法王所說的自然而顯露的明覺。所以當瞭解到大圓滿的心要之後，便當覺得遍照護所加的標題很貼切而且生動具體。

至於《甯瑪派十萬續》將本頌的標題又加上「菩提心」(Byang chub sems)的名相，那只是標題詳略的問題而已。

## 造頌者的歷史

目前流傳的幾本印度佛教史，包括多羅那他(Taranatha 1575—1634)的《印度佛教史》，都沒有提到本頌造頌者俱生喜金剛的歷史。然而在甯瑪派的文獻中，他卻是一個地位極其重要的人物。他誦出大圓滿的六百四十萬頌，因而成爲大圓滿法系的第一位人間祖師。於《甯瑪派十萬續》中，由卷一至卷十，全部都是他造的頌——或說爲金剛薩埵示現，向他傳授的頌。

大圓滿法分三系列傳承。敦珠法王於上引書中對此即有詳述。此外，目前正在歐美弘大圓滿法的Namkhai Norbu，於Primordial Experience一書的〈前言〉中，對此亦有述及。

此三系列傳承，即是——

諸佛密意傳承，此即由法身普賢王如來(Samantabhadra)傳與金剛手、觀自在與文殊師利。其所傳者稱爲密續(Tantra)。

持明表義傳承，即由文殊師利傳與天持明耶舍持護天(deva Yasasvi Varapala)，由觀自在傳與龍持明黑喉龍王(Kalagriva)，由金剛手傳與藥叉持明普賢(Samantabhadra)——此外尚有羅刹持明智慧方便羅刹女(Matyapayika)及人持明維摩詰(Vimalakirti)則傳承未明(一說由金剛手傳與維摩詰)。其所傳者稱爲教法(agama)。

補特迦羅口耳傳承，即由金剛手傳與金剛薩埵，再傳俱生喜金剛。其所傳者稱爲口訣(upadesa)。

俱生喜金剛爲鄔仗那(Oddiyana)國王鄔波羅闍(uparaja)的外孫。鄔波羅闍亦是修密法的瑜伽者，在金剛薩埵一系密法中，亦位於早期祖師之列。

鄔波羅闍的次女名妙法(Sudharma)，未婚即出家爲尼修瑜伽。一夜，他忽夢有純白色的人拿着一個水晶瓶，連蓋她的頭頂三次。她只見水晶瓶上有「唵阿吽梭哈」五個種子字。瓶且放出光明，令她可以看到三界。

做夢之後，妙法公主即懷孕，及至誕一男孩，她便令貼身女僕將嬰兒棄置於灰堆。過了三日，她去看看嬰兒，只見他安然無恙，於是知道孩子是個有來歷的人，便把他攜回宮中撫養。這嬰兒由是得名「灰堆歡喜生」(Rolangs deba)。

及至七歲，孩子要求跟外祖父供養的五百福田學者辯論，鄔波羅闍懷着好玩的心情答應了，誰知這孩子居然辯才無礙，將五百學者一一駁倒。鄔波羅闍異常高興，即賜其名爲俱生喜金剛。

原來，這時候孩子早已得金剛手示現灌頂，同時五次面見金剛薩埵，對大圓滿法早已爛習。是故便能以不落緣起的法義，駁倒五百學者的緣起法。

以上資料，取材自敦珠法王同上引書，及Lineage of Diamond light 與 Tulku Thondup 的 Buddha mind (Snow Lion 一九八九年版)。

又據敦珠法王同上引書四八五頁，鄔波羅闍爲維摩詰法系的傳人，所受之法爲圓滿次第。是可知俱生喜金剛的家世，與密法實有淵源。



至於俱生喜金剛的出生年代，Tulku Parchang於同上引書中亦將之定為西元前五十五年。

關於密乘傳播的情況，多羅那他的《印度佛教史》，認為密續與大乘經典的傳播應該同時。於龍樹之前，密續亦已大量傳出（見張建木譯本，第十三、四章），這便跟過去日本學者靜谷正雄、平川彰、木村泰賢等人的研究結論完全不同。倘如我們將龍樹的活動年代，依通塗的說法定為西元二世紀頃，那麼，據多羅那他之說，密續於西元前後或一世紀時便開始傳播，則正跟鄔波羅闍與俱生喜金剛的活動年代吻合。

後來俱生喜金剛到鄔仗那北方的太陽光山，潛修三十二年，於內外密續均得成就，始離開修地往尸林修習。三年後，遇妙吉祥友，遂傳之以密法。據西藏文獻，妙吉祥友追隨俱生喜金剛七十五年，然後才往中國五台山。

資料同上引書。

於我國歷史中，找不到妙吉祥友在五台山的資料。同樣，其後一位也住五台山的大圓滿祖師吉祥獅子的住山資料也無法找到。更後，有一位于闐國人，法號獅子自在(dpalgyi Senge)亦為大圓滿祖師，晚年亦住在五台山，他的年代比較晚，或者有希望在中國佛教文獻中找到他的資料。

## 本頌的法義

本頌的梵文本，結構如何，未見記錄。藏文譯本則為每句七音

節，除第二句無韻外，其餘各句皆有韻。

這便即是所謂「金剛歌」的形式。必須有韻才能够歌唱。

依西藏文獻記載，密乘祖師唱金剛歌最出名的，即是密勒日巴(Milarepa)，他唱出的金剛歌，居然可以結集為《十萬歌頌》。這些歌頌的重要性，詳見《密勒日巴大師全集》（一九八〇年，台北慧炬版）譯者張澄基所述。

由印度的祖師開始，以至西藏的祖師，凡修大圓滿或大手印成就者，似乎都喜歡唱金剛歌。這些歌信口唱出，似無嚴整的句法結構，實在都有深刻的法義。所以不知者便以為其在可解不可解之間，如呂澂在《印度佛學源流略講》中的批評，即是很典型的，對密乘採先入為主否定態度的意見。

這裏可以舉一個例子。以本頌第四句為例，藏文是——

Nāmbār nānzād gundusañ

依字直解，只是「大日如來、普賢王」，似乎只是宣唱兩位佛的名號，而且又唱得欠莊嚴，名號且不完整，那就真的可以像呂澂先生所說，「十分曖昧」了。

然而若知密乘的法義，以「大日」為「遍照」，引申為「遍現」，以「普賢」為超越世俗善惡概念的「無一不善」，那麼，這句歌頌便令人能解，而且能有所體會。此蓋如我國禪宗祖師的「話頭」與「公案」，實不宜稱之為「曖昧」也。如今的繙譯，句義實經重新組織，如上引句，譯為「諸相其遍現，悉名為普賢」。這樣一組織，已實如將祖師的話頭加以解說，他們未必認為須要這樣做。

西藏論師公認本頌屬於大圓滿心部。大圓滿法系依修習見地不同，可判別為三部。即心部(Sems kyi sde)、界部(Klong gi

sde)及口訣部(Man ngag sde)。

敦珠法王於同上引書《無上瑜伽差別》一章(由三一—九頁起)，詳論此三部的分別，引述顯密經續甚夥。若提綱挈領而言，則說——

心部教授，一切法不落邊際，因諸法與心無二無別。

界部教授，一切真實顯現皆離作意，且離對治，因諸顯現皆於普賢佛母(Samantabhadri)即真實法界中圓滿結集。

口訣部教授，諦之特性，本身即離邊際及對治，因其為如實建立。

今再略述心部，以明本頌。

心部認為，凡夫成佛，須除二障始能成佛，然而卻不等於要從頭生起一新的心性，此心性能除二障，由是成佛。蓋此心性自無始以來即無變易，由是說心佛眾生無二。

《密集續》(Guhyasamaja Tantra)云——了一切想皆如

幻，即成即壞諸所作，若了罪法非有罪，於其福果亦復然。

若了罪福二俱非，彼得趣向菩提行。(大正)

這一節偈頌即是上述的意趣，謂清淨光明覺性不因佛與眾生而有變易，是故罪福對之皆無影響。偈頌的意思，絕非撥無因果。

如龍樹《中論》(《觀業品》)云——如世尊神通，所作變化人。如是變化人，復變化作人。如初變化人，是名為作者，變化人所作，是則名為業。諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻如夢，如炎亦如響。(大正)

變化人作業受果報，看似宛然實有，然而若自世尊觀之，則業的作者(變化人)及其所作之業悉皆如幻夢炎響，是故即

說作者及業皆如幻。

《密集續》即是站在世尊的立場來看貪瞋痴等一切罪福，是故謂罪福二果俱非。所謂站在世尊的立場，即是用勝義諦來觀察。若站在變化人的立場來看，則罪福及其果報實有，是則為世俗諦。

由是可知大圓滿心部的見地，必須由二菩提心出發。勝義菩提心即勝義諦，世俗菩提心即世俗諦。

本頌首說一切法的總相與別相。自勝義諦觀之，一切法總相的自性無二；自世俗諦觀之，則一切法的別相萬象紛呈。然而此紛然萬象，卻不待人的分別心加以造作始能呈現，故其呈現雖依心識，但其自性則離一切戲論。

舉例來說，我們說「業」，業是總相。若言身、語、意業，則是業的別相。如是分別觀察。

觀察總相，說一切法自性無二。此說於大乘佛教中不起諍論。但若觀察別相，則唯識與中觀有諍(小乘經部與有部亦有諍。)甚至在唯識家中亦有實相與虛相之諍。

本頌言「遠離戲論見」，即是說，一切法不待種種分別戲論而成立。此即如《心本續》(Kunched gyalpo tantra)云——佛眾生諸相，俱由心性生，若不依此見，不能見如來。

說諸法自性無二，為一層次；說一切法俱由心性生，是故離戲論而呈現，又為另一層次。能對此二層次見地於修習時雙運等持，即是心部修持的要義，亦即所謂二菩提心雙運。

復次，於觀察一切法別相時，遠離戲論，即不加以種種分別，與此同時，觀一切法總相自性無二，此種「止觀雙運」的境界，

即為「當下即是」(ji bzhin)。

然而，「當下即是」卻不是一種可證空性的見地。它只用來形容行者體證時的心識狀態。故本頌次言「雖無一種見，名當下即是」。

亦正因諸佛衆生情器世間所顯，不待見地而建立，且其建立悉皆圓滿（無須整治），所以本頌便接着說：「諸相其遍現，悉名為普賢。」普賢，即凡所顯現悉皆圓滿的意思。但這層意思，實已超越了世俗的善惡區別見。

所以依心部見地，若不能見諸法相普賢（或見諸法的普賢相），便即仍有意度，仍有分別。因此也就不能體證「當下即是」的境界。

《心本續》有一段偈頌，可說明上述的義理。頌云——

若於無上瑜伽中，仍流因果之意度，則當不識大圓滿。若仍執着二諦見，且作增上與誹謗，則當不知無二義。三世諸佛證一如，所證即不見有二。

此中所云「建立與誹謗」，出《楞伽》。對一切法作種種增上，如云有造物主，此即造物主增上，由是墮入常邊。對一切法作種種斷滅，如撥無因果無輪迴，此即因果誹謗，由是墮斷滅邊。不作增上與誹謗，即無邪見。

然而無邪見或知正見，亦僅為認知，必須實修始能得證量。故必須修習二諦雙運的止觀，然後才能證無二的一如。

是故一切經論，實從實修出發，非純理論建立。如龍青巴於

《法界藏論釋》(mDzod kyi grel ba Lung gi gter mDzod)有一頌云——

由聞思修廣大性，我已圓融密續義，由修金剛殊勝道，我造

甚深勝義論。

即此可見必須由實修去理解，始能得經論的真實義而圓融。流為名相，即多揣度，由是便有增上與誹謗。

下頌說止觀，道理即是如此。

本頌末二句，是對修止觀的具體指示。即云，諸法離作意時，本自圓滿（普賢），若一加作意，便反成過失（由是反不能圓滿）。行者由此即知於修習時如何離作意（而不是在理論上但說離作意），即如何去體證那「當下即是」的「諸法自圓滿，離作意過失」境界。密乘的生起圓滿二次第建立，可以說，只是為了「是於止觀境，住無作而現」的修習，建立實修的前行。是故修大圓滿的甯瑪派，便不同格魯派，只有生起及圓滿二次第。

上述意趣，由《心本續》的一段偈頌即可窺見。頌云——

當下即是心，是為心證悟。不落見地修，不落見地行。不執所修果，及次第證量。無壇城生起，無圓滿次第。無咒無灌頂，亦無戒可持。法爾真實相，超越於因果，亦不假修成。凡夫修道，不能一下手即修空觀，所以便須由世俗諸相起修。當能見諸相為法爾真實時，自然空觀亦已圓熟。建立修持次第，即基於這個觀點，是故修密的人實在不能關頭就說修大圓滿，必須如實依「九乘次第」修習，而且修一次第還須依此次第的根道果來修，同時還須認識，前一次第的果，即為後一次第的根。這是敦珠法王的口訣，筆者於《四法寶鬘》導讀中，已將其義理加以細說。

倘能明白到上述的意趣，那麼，我們應該就可以用實修的觀點來理解此《六金剛句》。不然的話，恐怕便會視之為老生常談，或視之為禪師的話頭。

## 大乘佛教發展的討論

研究大乘佛教的發展，其實亦不能離開實修的層次。如果將佛家經典架空，僅視之為理論，那麼，就可能將發展的歷史弄錯。——除非能夠論定，釋迦當日已是末法時期，有說，無修，無證。但這卻顯然是謗佛。

王安世譯英國學者渥爾德(A.K.Warder)的《印度佛教史》，雖然搜羅研究文獻之功不可沒，但其結論卻往往主觀，原因即在於他未能從實修的觀點來分析問題。例如他說——

(師子賢與佛智之後)波羅蜜多派的大師們越來越關心金剛乘，我們可以說是混合主義的發展。(商務)

這個結論，顯然忽略了波羅蜜多派的大師於理論之外還有修持。密乘說龍樹也修密，許多人不信，但如果說龍樹也修止觀，大概便沒有人反對了。然而，為甚麼不能將龍樹所修的止觀，即說成爲密法呢？

其實，釋尊當日說《觀無量壽經》，其「彌陀十六觀」便亦可說爲密法，因為即相當於密乘所說的「壇城觀」與「本尊觀」。我們不能只接受「觀情器世間」的說法，而不接受密乘的名相。

倘如能將實修這一因素同時考慮，那麼我們就不會將「瑜伽行中觀」看成是「混合主義」。

密乘說，密法的源流很早，早到維摩詰的時代就有，因為維摩

視爲無稽。我們如果客觀地看，應該承認文殊師利菩薩跟維摩詰同一法趣。因此他們所說的「不可思議法門」，即便是密法，而且還是無上瑜伽密的法門。

道理很簡單，大圓滿、心、界、口訣三部的見地，完全與《維摩》以及文殊師利一系列經典合拍。

倘如我們肯承認這點，同時承認有說即有修持，那麼，就不能說於《維摩》與文殊師利法門經典結集時，沒有相應的修法。

這麼一考慮，我們就不能夠光拿着結集出來的大乘經典，便看成是大乘佛教發展的歷史。

大圓滿不主張離開煩惱來修離煩惱。只須不生分別，視諸法爲法爾圓滿顯現，便可以在煩惱中修正觀。這點意趣，跟《維摩》無異，跟文殊師利的意趣亦無異。

我們只想舉一兩個例子。

後漢支婁迦讖譯的《佛說阿闍世王經》，公認爲早期結集的大乘經典。經中文殊師利化成一佛與諸菩薩及天子衆說法，「其形狀被服如釋迦文佛」。他對問法的波城繫拘利菩薩說，「如我所作，菩薩當如是住」，然則如何是佛所作呢？文殊言：「亦不從施與，亦不從戒忍辱精進一心智慧」。這即是說不住六波羅蜜多。

復言，「亦不作罪，亦不墮罪亦不所與；亦無所持，亦無所不持；亦不持戒，亦無有戒……。」更言「如是者諸法無所作無有罪，其法去亦無有作者，無有作罪者。」

以上文殊師利所說的理趣，即與本頌的「諸相其遍現，悉名爲普賢」無二。亦與上引《心本續》的「法爾真實相，超越



於因果」無二。(引文據大正，下同。)

還有一本晉竺法護譯的《魔逆經》，波旬來燒亂，文殊卻將波旬化為佛，讓此化佛為天子衆說佛法。「假使如來與作佛事不為難，魔作佛事斯乃為奇。」

這本經的理趣，顯然便是「即煩惱即菩提」的形象化(魔作佛事)。比較本頌「諸法自圓滿，離作意過失」，便知波旬亦是圓滿的顯現。只不過縛則成魔，不縛則成佛。縛也者，無非只是作意。

更深地表達這重法義的，則是晉竺法護譯的《如幻三昧經》。會中五百菩薩自知過去世曾犯重罪，因此耽心不能解脫，文殊師利竟手持利劍，示現殺佛，以示業報如幻。這重理趣，完全與「魔逆」無二，只不過表達得更加強烈。

蓮花生大士造有一頌，十四世紀時為持明事業洲(Rigdzin Karma Lingpa 1356-1405)傳出，筆者已將之繙譯，改題為《大圓滿直指教授》(原名為《藉見赤裸覺性得自解脫》Rigpa ngosprod gcermtshog rang-grol)。在頌中，蓮花生大士舉出一個很有趣的例子——

觀察諸法的生、住、滅，就如有一頭烏鴉在凝視着一口井。這時，見烏鴉影子的生與住，但當烏鴉飛離井口時，它的影子便同時離開井水，而且永不回頭(再回頭也不是同一影子了)。

由這個例子，我們可以更深刻地理解文殊師利法門的意趣。同時也更能體會，文殊法門即是大圓滿法門，亦即不可思議法門。

所以，倘若承認西元前後即有大圓滿法義的經典，而不承認西

元前後即有修大圓滿的行者，實在是不可理解的事。若無上瑜伽真的在西元七世紀後才建立，那麼，豈不是理論與修持足足脫節了六七百年。

所以我們寧可相信甯瑪派的說法，在俱生喜金剛以前，密法每每單傳，而且秘密教授，大圓滿的傳授更加如此。後來隨着大乘經典宏揚，密續始逐漸公開，而俱生喜金剛則傳出大圓滿六百四十萬頌，妙吉祥友將之分為三部，但亦未公開傳法。

對於甯瑪派的密續，即使在西藏亦引起很多懷疑，直至十二世紀，然後才確定他們的教派地位。

據《青史》(Blue Annals)，薩迦班智達(Sa-pan Kun-dga rgyal-mtshan 1182-1251)一直認為甯瑪派的密續靠不住，後來他在香曲河谷一間古寺中，赫然發現甯瑪古續《普巴金剛續》的梵文原本，這古續，甯瑪派認為是蓮花生大士的傳承，而其他教派則不承認，既然發現了梵文原本，薩班因此便不得不對甯瑪派的密續予以重新評價。

然而，也不是因為薩班的觀點轉變，薩迦派的人便也完全隨着改變自己對甯瑪派的看法。E.K. Neumanien-Dargyay在The sovereign All-Creting Mind, The Motherly Buddha (紐約大學，一九九二年版)的導論中便提出過一件史實。布頓(Bu-ston Rin-Chen-grub 1290-1364)少年時曾跟他的祖父戒吉祥賢(Tshul Khrius dpalbzang po)學習過甯瑪派的《心本續》。但當他編《奈塘目錄》(SNar Thang Canon)時，卻未將《心本續》編入目錄之內。據考證，是受到當時十三萬戶之一，夏魯(Zha-Lu)王族的壓力。他們是薩迦派的有力支持者。由此可見，直至十四世紀，教派鬥爭仍未止息。

在《佛教史大寶藏論》(Chos byung Chen mo)中，希頓有如下的一段說話——

關於舊譯的古密典，大譯師仁清讓波(寶賢)、拉喇嘛移喜峨、頗章細哇峨和廓、庫·巴·拉等大師，都認為是非正宗的密典。但是我精通繙譯的上師利瑪絳稱和日惹大師等卻說：「曾從桑野寺獲得梵文本，在尼泊爾也曾見過有《金剛概根本續分品》(引案：即《普巴金剛續》)的梵文原本。」所以這些古密典應是正宗的。(郭和卿譯，民族，一九八六年版)

然而布頓雖然認為甯瑪派所傳的密續正宗，但卻顯受到很大壓力，所以他說——我認為如果心中罪過自性惡劣，對於合理的密咒，有時也認為是不合理的，何況說對於此類可疑的法典！因此應等捨置之(即未判定好惡之前暫作保留)，不生罪過之心為善。否則，將正法說成非正法，將非正法說成正法，都要遭受同樣的業果。如頌所說：「任一法相分有無，不知未見四種因，分說之口由魔開，謗法罪過佛典禁。」所以應等捨置之。然而具有智慧的人們仍應根據「四依」(即依法不依人等四依)和「三種觀察」(性、相、理)來加以考證和鑒別。(同上引書)。

這一段應該是布頓舒發牢騷的心裏話。我們讀過之後，對甯瑪派古續之受誹謗，當有會心之處。

於敦珠法王同上引書(八九一頁)中，亦說——

鄔金巴寶吉祥(Orgyenpa Rinchenpel 1230-1309)云：有等西藏譯師，謂甯瑪派古續非源出於印度，如我的灌頂師卓譯師(法主吉祥Chak Lotsawa 1197-1264)即如是說。然因此等譯師未免心胸不廣，如卓譯師僅在東印度小住，是則

焉能謂整個印度都無古密續。

這段說話，批評自己的根本上師，對密乘行人來說，是件大事。如果寶吉祥不是為了更重要的論證，等閒一定不會這麼做。

他接着說——

在尼泊爾保存着大部份古續的梵文手稿原本。在一間寺院中，則藏有無數甯瑪派的密續。

由此可見寶吉祥正因有所見，然後才會對自己的上師有所批評。(上兩段引文為筆者譯。)

是故若肯承認密乘修習與密續的歷史，那麼，對於大乘佛教發展的問題，實應通盤作重新考慮。目前的研究，實未成為定論。

許地山《大乘佛教之發展》(收《現代佛教學術叢刊》第九十八冊)一文，對大乘佛教的發展便提出了一些與別不同的看法，可惜未受到重視。

他有一點論證，相當有力，茲略述如下——

約於西元前一三八年，安息王彌特利德提士一世(Mithridates I)東侵烏弋山離(今阿富汗東南)，西至辛頭河流域諸地。由是即將伊蘭文化帶到印度。

在印度本土，與此同時，伊蘭人且曾開國，成立蘇盎伽王朝(Sunga—譯巽伽)。

由這內外兩重關係，所以許地山認為，大乘佛教的發展，跟伊蘭文化應有淵源。伊蘭文化中的宗教以祇教為主流，所以大乘佛教實在受了祇教思想的影響。對此，他有很詳細的論證。總結來說，則是「已將原來印度的悲觀，變為伊蘭的樂觀了。」

許地山的觀點很有啟發性。大乘佛教的常、樂、我、淨，跟小乘的無常、苦、無我、不淨相比，的確可以看成是樂觀與悲觀的對比。而說此如來四果德的，恰恰又是如來藏一系列經典。——關於如來藏，下文將會論及，他正是大圓滿的想想核心。

所以如果把悲觀——樂觀（如來藏）的轉變聯繫，再聯繫到大圓滿持明維摩詰之名為「淨名」，大圓滿祖師俱生喜金剛及其乳名灰堆歡喜生之以「喜」為名，我們便似乎看到大乘佛教的源頭，是如何地演變出來。

許地山又說，佛徒僧徒北徙罽賓（即在迦濕彌羅的印度河），此是伊蘭和希拉文化蒼萃之地，因此「新的環境自然會產生新的教相與教理，這是大乘佛教於初發展時所得底地利。」

我們若留意到密乘祖師以及禪宗祖師都多出身於罽賓，那對許地山的說法便真的不能不留意。

是故大乘佛教發展的歷史，至今或仍是一個新的課題。

筆者有一篇《印度密乘源流考略》（刊《內明》第二五九及二六〇期），收入《維摩詰所說經導讀》（列入《佛家經論導讀叢書》第二輯），讀者可以參考。

## 如來藏在大乘佛教的地位

如來藏（Tathagata-garbha）是甯瑪派大圓滿的中心思想。

蓋大圓滿以「大中觀」（maha-madhyamaka）作為見地，而

如來藏則是「大中觀」的核心。

敦珠法王於上引書中，有專章說中觀宗宗義，筆者已將之譯出（刊《內明》二五七期，收入《四法寶鬘》，列入《佛家經論導讀叢書》第一輯）。

此外，筆者於《維摩經導讀》及《楞伽經導讀》中，對甯瑪派的如來藏思想亦有所闡述。（後者刊《內明》二七二至二七四期。收入《佛家經論導讀叢書》第二輯）讀者可以參考，即知如來藏與大中觀見的關係。

甯瑪派所說的如來藏，與漢土所說不同。漢土傳統，視如來藏為本體，甯瑪派則僅視如來藏為境界，即心識的相狀。

於上引各文中已詳說此點。

今更可引蓮花生大士的《大圓滿直指教授》中的一頌作為說明（本頌筆者已用語體譯出）——

覺性的火花一閃，我們即稱之為心，

若說它存在，它卻非真實存在，

它只是一個源頭，生起一切涅槃樂與一切輪迴苦的分別。

……

有人稱此為心性，或本心，

有外道稱之為梵我或自我，

聲聞眾稱之為無我法，

唯識家稱之為識或心，

有人稱之為般若波羅蜜多，或圓滿智，

有人稱之為如來藏，即佛道的胚胎，

有人稱之為大手印，

有人稱之為無二法界，

有人稱之為法界，即如實的空間，有人稱之為阿賴耶，即一切法的種子，亦有人稱之為根本覺性。

於此頌文中，蓮花生大士將「心」的種種名相，大致上依次第由實事執，說至無實事執。即由有實執的「自我」，說至無實執的「根本覺性」。是故如來藏列於般若波羅蜜多之上，即謂如來藏僅為一如智的境界，非如唯識家之執識為體用兼賅。

#### 頌文復說——

根本覺性離八邊際，如常與斷等。

是故我說中道，即不落任何邊際，

我說根本覺性即為一心的無間顯現。

既然空性充滿此心即是根本覺性，

則此便名為如來藏，亦即佛的心或胚胎，

若能了知此義，即能勝超一切法，

則此便名般若波羅蜜多，或圓滿智。

此頌明說如來藏為「一心的無間顯現」，當然就不視之為本體。所以印順導師的「真常唯心」說法，便只能破視如來藏為本體的見地，而不能破甯瑪派繼承印度傳統的如來藏見。

說如來藏，易令人生困擾的，是「空如來藏」與「不空如來藏」兩個名相。若將如來藏視為本體，空後不空，自然陷入「真常」邊，如印順導師之所破。但若說為境界或相狀，則非「真常」。

甯瑪派視「不空如來藏」為佛的心識狀態，即法爾離垢（本來就不受污染）；「空如來藏」則藉止觀力當下離垢（須經修習始

能離垢），因此，它是菩薩的心識狀態。

龍青巴於《大圓滿心性休息大車解》(rDzogs-Pa chen-Po Sems-Nyid Ngal-gsoi Grel-Ba Shing-rTa Chen-Po) 中，對此有所說明——一切有情之所以有成佛的功

能，是由於他們有兩種「種性」(Rigs)。一為「自性住佛性」(Rang bzhin ghas-Rigs)，一為「隨增性」(rgyas-Gyur Gyi-Rigs)。此二者本來具足。

「自性住佛性」為無始以來，一切有情本具的成佛潛能。「隨增性」則由修離垢而顯露。（上引係由筆者撮義。）

據《藏漢大辭典》(民族，一九九三年版)解釋——隨增性。佛性之依於造作可成佛身者。以聞思修習為緣，造作長養，從而增長廣大之性。

據此，一切有情雖具有如來藏亦不能成佛，非經修習不可，以隨增性故。所以我們不妨把隨增性看成是，將凡夫心態改變為菩薩心態的機理。亦即將阿賴耶識改變為空如來藏的機理。唯此改變，卻不同唯識家所說的「轉識成智」。隨增性起用，令自性住佛性從而發揮功用，係「當下」而起，非由轉而成。

#### 《藏漢大辭典》解釋說——

自性住佛性。一切有情可以成佛或成就自性身依住之處，即染污心的真如法性。

這即是說，此隨增性與自性住佛性二份，才等如「空如來藏」。也可以說，建立此二份，實為空如來藏作機理分析。至於「不空如來藏」則不須建立，因為它只是佛的法爾心識相。凡夫的修習必非法爾，是故不必為修習而對此有所建立。但知其四果德（常、樂、我、淨），即對修習有所幫

助，然而此四果德亦只指佛的本能，非指本體。

大乘經典成立，實在早期時即已說如來藏。如《維摩》，及部份文殊師利法門經典。此等經典，雖未用如來藏這個名相，但理趣則一致。

如《維摩詰所說經》——

於是維摩詰問文殊師利，何等為如來種。文殊師利言：有身為種、無明有愛為種、貪恚癡為種、四顛倒為種、五蓋為種、六入為種、七識處為種、八邪法為種、九惱處為種、十不善道為種。以要言之，六十二見及一切煩惱，皆是佛種。

（大正）

此處之所謂「如來種」，梵文為Tathagata gotra。藏文對譯為de bzhin gshegs pa Riggs。用Riggs來對譯gotra，即「種姓」的意思。然而這卻實非說家族之類的種姓，而是指類別。如言「大乘種性」，即指堪能修習大乘這類別的情，所以，「如來種性」，即指堪能成佛這類別的有情。由此可見，「如來種」便即是如來藏，因為「六十二見及一切煩惱皆是佛種」，便即是說，邪見及煩惱皆為如來種性，這正是如來藏思想的精要。也即是大圓滿「種種法總相，自性皆無二；種種法別相，遠離戲論見。」

至於文殊師利法門的一系列經典，同此理趣，則已見前說。

至於《勝鬘》，則提出更圓滿、更明顯的如來藏定義。

《勝鬘師子吼一乘大方廣經》的《如來藏章第七》

說——如來藏者，是如來境界。（大正）

《空義隱覆真實章第九》說——世尊，如來藏智是如來空

智。……世尊，有二種如來藏空智。世尊，空如來藏若離若脫若異一切煩惱藏。世尊，不空如來藏，過於恆沙不離不脫不異不思議佛法。（大正）

所引兩段經文，前者明說如來藏是如來境界。足知藏密所傳，如來藏並非本體，實有所據。後者則說如來藏為「如來空智」，空智當然亦非本體。

大圓滿之修止觀離垢，證空如來藏，即是證如來空智。證智便不能說是本體的實執。密乘謂「即身成佛」，其理趣應即在此。

在《大寶積經》中，肯定說一切有情皆能成佛，且言是「陀羅尼門」。

《寶積》《菩薩見實會第十六·四轉輪王品第二十六之二》，言淨飯王問佛的對話，實即如來藏思想的發揮。

經文言——大王，何謂佛法？大王，一切諸法皆是佛法。

爾時淨飯王聞此語已，即白佛言：若一切法是佛法者，一切眾生已應是佛。

佛言：若不顛倒見眾生者，即是其佛。大王，所言佛者，如實見眾生也。如實見眾生者即是見實際。實際者，即是法界。大王，法界者不可顯示，但名但俗，但是俗數，但有言說，但假設施，應如是觀。大王，一切法無生，此是陀羅尼門。何以故？此名陀羅尼門，於此一切法無動無搖，無取無捨，是名陀羅尼門。（大正）

佛言法界但為假名，但為俗諦，顯然便不宜以本體論來破如來藏。也可以反過來說，如來藏非本體，且屬假名。



至於無動無搖，無取無捨，則正為不受世間煩惱所染的意  
思。名為陀羅尼門。佛法爾得陀羅尼門，菩薩則須修習，令  
心識不受污染，此修習便可名為陀羅尼門。

為甚麼說如來藏亦是假名呢？因為一生實執，即不能離邊際  
見。大圓滿的修習即離一切邊際。見前引蓮花生大士的偈  
頌。

《楞伽》中佛說百八句義，即說如來藏離一切邊見。此即如來  
藏義，亦即《寶積》所謂一切法無生的陀羅尼門。

關於這點，筆者有《楞伽經導讀》一文。在文章中，筆者認  
為《楞伽》全經說如來藏。其正宗分可判為三科——說如來  
藏；說修離垢證如來藏；說證如來藏後的心識相。

這個觀點，即由修大圓滿時悟出，自覺尚能成理。

至於《楞伽》提出的「如來藏藏識」，筆者認為此即中道，  
亦即「大中觀」。觀中道即是離兩邊，然而要離兩邊卻必須  
認識兩邊，如來藏是一邊，藏識又是一邊，所以說「如來藏  
藏識」。

其實筆者還有一點實修時的體會。唯識將心識狀態分析得那  
麼細緻，並非針對一般凡夫而建立，而是為修止觀的人，建  
立種種微細心識境界。

唯識建立的心所，有勝解、念、定、慧、信、精進、慚、  
愧、無貪、無瞋、無癡、輕安，以至昏沉、掉舉、不信、懈  
怠、散亂等，其實無一不是修止觀時所生的心識狀態。近世  
唯識學者多未指出這點，即是因為理論與實修脫節之故。

猶記一九九三年五月，筆者自夏威夷出關，赴加拿大威美頓  
(Hamilton)訪當代唯識大師羅時憲教授，相談數小時，其

時羅公尚未示疾，談興甚歡，筆者提出鄙見，羅公沉思有  
頃，擊節稱賞。不圖羅公旋即示疾，尋且往生，人琴之悲，  
不勝哀思。

## 密乘與漢土禪宗

本節文章純屬推測，提出值得思考的問題，因為漢土禪宗自達  
摩以上的祖師資料，頗多疑問，是故很難作實際推斷。

甯瑪派的大圓滿，在西藏曾受其他教派為難，如前述薩迦派即  
曾對大圓滿致疑，格魯派則表面上保持中立，但他們僅建立生起  
圓滿二次第，便即等如對大圓滿否定。

這些宗派致疑大圓滿，部份原因即認為大圓滿等同漢土的禪  
宗。

這種情形，應該說甯瑪派的大圓滿與禪宗必有交涉。

《土觀宗派源流》論甯瑪派的大圓滿時，曾作如下的「略加  
觀察」——

（於略述藏密諸師對大圓滿致疑之後，接着說）覺丹·索南  
倫朱（福頓成）所造《宗喀巴大師廣傳》中說：「曾有人提  
出大圓滿見是否純正，請問於宗師。」師答說：「雖屬純  
正，但後來有一些淺薄的人，純以己意摻雜其中。」

是故土觀認為——現存大圓滿見所有說法，大多含有混雜。  
但不敢說此見即為邪見。不過這樣高深之見，是蓮花生大師  
等諸大師來藏時，正值時機很好，衆生根基極高，觀察機

宜，隨順而設。現在衆生根基很差，若仍宣說此見，不但無利，反而有害。（劉立千譯，慈悲版）

由土觀的觀點，足見格魯派的態度，既不能否定，亦不肯承認，這完全是宗喀巴以中觀應成派爲最高了義抉擇之故。作此抉擇，則是因爲有不能承認如來藏的苦衷——

第一，當時跟格魯派競勝的覺囊派，既修時輪法，亦說如來藏，格魯派對如來藏說便有避忌。

第二，大圓滿修習的下根增上法，涉及貪道，即雙修法，此法爲格魯派所極力反對。

在密乘初入藏土時，印度論師與漢僧摩訶衍曾有諍論。法國漢學家戴密微（Paul Demieville 1894-1979）曾著《吐蕃僧諍記》詳論其事。主要所據文獻爲發現於敦煌的抄本，題名王錫所撰的《頓悟大乘正理決》。

此諍議爲時頗久，起初，說一切有部的論師與摩訶衍諍論，不勝，於是藏王不得已只好讓摩訶衍繼續傳法，後來蓮花戒（Kamalasila）入藏，以「修習次第」諍勝，由是摩訶衍所傳的禪宗遂於藏土消失。

因爲有這一段歷史，所以西藏諸宗派皆忌諱禪宗。

實際上禪宗的見性，並不同大圓滿。

依西藏一些論師的看法，如那卓自解脫（sNa-Trhogs Rang-Grol）於《那卓正法集》（Chos-Trhul sNa-Trhogs Las brTsams-Te）中說，禪宗且屬大圓滿的「顛倒」。

所謂「顛倒」，是指將大圓滿歷各前行次第後的「無修」，作爲劈頭就修的道，前後倒置，故謂之顛倒。

然而達摩重視《楞伽》，以之付法與慧可，由是成立楞伽宗。

藏密大圓滿亦以《楞伽》爲基礎經典，可以說，二者的見地實在相同。那麼，當日達摩是否真如後代的禪宗，無修習次第，只參話頭呢？這實在可以致疑。

呂澂《中國佛學源流略講》第七講中說——達摩提出壁觀方法，也有其來源。印度瑜伽禪法的傳授南北本有不同。南方禪法通用十遍處入門，開頭是地遍處，這就有面壁的意味。——因爲修地遍處觀地的顏色，必須先畫成一種標準色的曼陀羅（壇），作爲觀想的對象。從此產生幻覺，對一切處都看成這種顏色。我國北方的土壁，就是一種標準的地色，當然可以用它代替曼陀羅。達摩的「面壁」，或者即爲這種方法的運用亦未可知。（《呂澂佛學論著選集》第五卷。齊魯，一九九一年版）

呂澂的觀點，即謂達摩本人亦有修習止觀。

這個可以同意。然而若謂達摩面壁九年全修地遍處觀則不可信。譬如說，密乘修大圓滿妥噶（Thogal）亦須面壁觀光明，故由呂澂的啟發，我們可以籠統地說，達摩面壁必有止觀次第的修習。

我們還可以大膽一點提出一個假設，世傳達摩有《洗髓經》與《易筋經》傳世，亦不可完全以悠謬視之。此或有如藏密大圓滿一系所授的「金剛拳」與「亥母拳」；大手印一系所授的「那洛巴六種拳法」，皆爲修止觀次第所須。

禪宗祖師有數位出身於罽賓（即迦濕彌羅，今之克什米爾），而密乘大圓滿祖師亦多出身於此。是則二者淵源，頗爲值得研究。

《景德傳燈錄》記禪宗第二十四祖師子比丘，第二十五祖婆舍斯多，皆為罽賓國人。

羽溪了諦《迦濕彌羅國之佛教》一文引慧觀《修行地不淨觀經序》，討論達摩之前的迦濕彌羅國佛教狀況，認為對我國禪法實有影響。

迦濕彌羅之「第一教首」為富若密羅(Punya mitra)，其弟子為富若羅(Punyarā)為其副座，繼之者則為曇摩多羅(Dharmatrata即達摩)與佛陀斯那(Buddhasena即佛大先)。(《現代佛教學術叢刊，第八十冊》)

按：慧觀的說法係據其師佛跋陀羅(Buddha bhadra即覺賢)所說，而佛跋陀羅則為佛大先的弟子，故慧觀所記，當屬可信。是則禪宗跟罽賓關係之深可想而知。罽賓盛行密法，於西元二世紀前尤盛，若謂禪密二宗毫無交涉，很難理解。

## 後記

譯《六金剛句》竟，因為稽鉤本頌的歷史，以及對其法義略作詮釋，由是遂聯想到關於西藏密宗甯瑪派的一些問題，由是草成本文，將若干問題提出。

此中關於如來藏思想，實為一重要的問題。由於藏傳的如來藏說不同於漢土的如來藏說，而且亦非如有些學者所說，為「後期如來藏思想」，因此便藉本頌的譯出，提出討論。

這個討論，又牽涉到大乘佛教的發展歷史，尋且旁及禪宗，可謂牽涉愈深愈廣。筆者淺陋，且限於資料，因此只能就提出的問題略抒己見。尚望大德學者予以深入討論，則或可將目前對大乘佛教發展的研究，推進一步。

文中的藏文、英文資料，除註出者外，皆由筆者自行翻譯。於翻譯時，本來聯想到一個問題，但卻未在文章中說出，然而亦值得一提。

密續實在可以分成兩類，即「續部」與「修部」。續部所傳即通稱密續，修部所傳則為實際修習的儀軌，一般不予公開，僅由上師傳與弟子。這個情形，至今仍然未變。而續部所傳，則為法義與見地，完全未涉及具體實修。

如今在《大正藏》中，可以見到一些事續、行續以及瑜伽續的實修儀軌，在《西藏大藏經》的《丹珠爾》部份亦有若干實修儀軌，看來似已將修法公開，其實不是，因為所公開的尚未完整，必須待上師口頭補充才能修法。由此可見密乘對修部密續公開的慎重。

倘如瞭解到這個情形，那麼，就更不能將續部傳出的時代，即視為密法建立時代。可以說，一定先有修部的儀軌，然後才有密續加以詮釋。因為不可能架空出一密續，然後才根據它來訂定一套修習的程式。

研究大乘佛教發展，一定要瞭解這個情況。若本末倒置，僅據續部流傳來說密乘建立，恐怕便難得真相。

《六金剛句》係據Richen一九九〇年版譯，但亦曾參考藏文原文。願以此少份功德，對如今有意學大圓滿卻未得大圓滿見的人回向，俾能依正法，得自解脫。

九五年二月於圖麟都