《六金剛句》說略（上）

談錫永

《六金剛句》

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，悉名為普賢

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》，是藏密寧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，故本文便僅標題為「說略」。

本頌的歷史

本頌為大圓滿祖師俱生喜金剛（Garap Dorje）所造。

據寧瑪派記述，大圓滿法系在印度的傳承如下：俱生喜金剛傳妙吉祥友（Mañjuśrīmitra），再傳佛智足（Buddhajñānpāda），三傳吉祥獅子（Śrī Simha），四傳而至無垢友（Vimalamitra）及智經（Jñānasutra）。

據 Dudjom Rinpoche 著 The Nyingma School of Tibetan Buddhism（一九九一年 Wisdom 版）。

於 Lineage of Diamond Light（列入 Crystal Mirror Series, Vol. V）中，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，祕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祕密傳授。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 Narnkhai Norbu 及 Kennard Lipman 英譯的 Primordial Experience, An Introduction to rDzogschen 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）後來增添的。這個說法比較合理，因爲既然是偷帶，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《寧瑪派十萬續》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）作爲標題，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，悉以菩提心作爲闡述法義的依據。

《寧瑪派十萬續》一共收二十篇大圓滿法系著作，其中五篇爲遍照護結集，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，稱爲「圓滿」，但卻仍未稱爲「大圓滿」。而最後集結的兩篇

，則有一篇已標題爲 ——《諸法大圓滿菩提心本續》（Chos thams cad dzogs pa chen po byang chub 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爲基礎。因此，印度論師的早期論著，著重以「菩提心」作爲標題，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），有當時寧瑪派敦珠法王（Dudjom Rinpoche 1904~87 依對音，「敦珠」應照傳統的譯法，譯作「杜炯」爲佳）的註釋。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）爲依歸。對此筆者於譯時已予留意。

敦珠法王於著 The Nyingma School of Tibetan Buddhism 前，又寫了一章〈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，且收入爲《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，應爲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，很意味著冬天已經過去，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，眾生卻執以爲實，而起自他對立之分別，因此眾生之『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，不去執著。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」二字則爲引者所加。）

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《寧瑪派十萬續》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。然而在寧瑪派的文獻中，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，因而成為大圓滿法系的第一位人間祖師。於《寧瑪派十萬續》中，由卷一至卷十，全部都是他造的頌——或說為金剛薩埵示現，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 Narnkhai 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（Samanthbhadra）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金持護天（Deva Yaśasvī Varapala）；由觀自在傳與龍持明黑喉龍王（kalagriva）；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（Matyaupāyika）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（Āgama）。

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）。

俱生喜金剛為鄔仗那（Oḍḍiyāna）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），未婚即出家為尼修瑜伽。一夜，她忽夢有純白色的人拿

著一個水晶瓶，連蓋她的頭頂三次。她只見水晶瓶上有「嗡阿吽梭哈」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，鄔波羅闍懷著好玩的心情答應了，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，即賜其名為俱生喜金剛。

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，對大圓滿法早已嫻習。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，鄔波羅闍為維摩詰法系的傳人，所受之法為圓滿次第。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 Tarthang 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》，認為密續與大乘經部的傳播應該同時。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，然後才往中國五臺山。

資料同上引書。

於我國歷史中，找不到妙吉祥友在五臺山的資料。同樣，其後一位也住五臺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 Sengge），亦為大圓滿祖師，晚年亦住在五臺山，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。

這便是所謂「金剛歌」的形式，必須有韻才能夠歌唱。

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（Mila-repa），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，臺北慧炬版）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，實則都有深刻的法義。所以，不知者便以為其在可解不可解之間，如呂澂在《印度佛教源流略講》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——Nǎmbar nànzàd Gundusàn，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）即眞實法界中圓滿結集。

口訣部教授，諦之特性，本身即離邊際及對治，因其爲如實建立。

今再略述心部，以明本頌。

心部認為，凡夫成佛，即除二障始能成佛，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，復變作化人。如初變化人，是名爲作者，變化人所作，是則名爲業。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癡等一切罪福，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，是則爲世俗諦。

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，爲一層次；說一切法俱由心性生，是故離戲論而呈現，又爲另一層次。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「雖無一見地，名當下即是」。

亦正因諸佛眾生情器世間所顯，不待見地而建立，且其建立悉皆圓滿（無須整治），所以本頌便接著說：「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。若仍執著二諦見，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「增上與誹謗」，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，亦僅爲認知，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《法累藏論釋》（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，始能得經論的眞實義而圓融。流爲名相，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。密乘的生起及圓滿二次第建立，可以說，只是為了「是於止觀境，住無作而現」的修習，建實修的前行。是故修大圓滿的寧瑪派，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。法爾眞實相，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。當能見諸相為法爾眞實時，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，即說成為密法呢？其實，釋尊當日說《觀無量壽經》，其「彌陀十六觀」便亦可說為密法

，因爲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，因為維摩詰即是無上瑜伽密五大持明的人持明。這個說法不能輕率地將之視為無稽。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，便可以在煩惱中修止觀。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眾說法，「其形狀被服如釋迦文佛」。他對問法的波坻槃拘利菩薩說：「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「法爾眞實相，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》，波旬來嬈亂，文殊卻將波旬化爲佛，讓此化佛爲天子眾說佛法。「假使如來興作佛事不爲難，魔作佛事斯乃爲奇。」

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。

更深地表達這種法義的，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。這種理趣，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 gcermthog 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著一口井。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。若無上瑜伽眞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，我們寧可相信寧瑪派的說法，在俱生喜金剛以前，密法每每單傳，而且祕密教授，大圓滿的傳授更加如此。後來隨著大乘經典宏揚，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。

對於寧瑪派的密續，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 ryyal-mtshan 1182～1251）一直認為寧瑪派的密續靠不住，後來他在香曲河谷一間古寺中，赫然發現寧瑪古續《普巴金剛續》的梵文原本，這古續，寧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寧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著改變自己對寧瑪派的看法。E.K. Neumaier-Dargyay 在 The Sovereign All-Creating 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 khrims dpal-bzang po）學習過寧瑪派的《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，布頓有如下的一段話：「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、車・巴・拉等大師，都認爲是非正宗的密典。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《金剛橛根本續分品》（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，布頓雖然認爲寧瑪派所傳是密續正宗，但卻顯受到很大壓力，所以他說：「我認爲如果心中罪過自性惡劣，對於合理的密咒，有時也認爲是不合理的，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），不生罪過之心爲善。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裡話。我們讀過之後，對寧瑪派古續之受誹謗，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 Rincenpel 1230～1309）云：有等西藏譯師，謂寧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。然而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。」

這段話，批評自己的根本上師，對密乘行人來說，是件大事。如果巴寶吉祥不是爲了更重要的論證，等閒一定不會這麼做。

他接著說：

「在尼泊爾保存著大部分古續的梵文手稿原本，在一間寺院中，則藏有無數寧瑪派的密續。」

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

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〉（收入《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人不同的看法，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 一譯巽伽）。

由這內外兩重關係，所以許地山認爲，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祆教爲主流，所以大乘佛教實在受了祆教思想的影響。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，變爲伊蘭的樂觀了。」許地山的觀點很有啓發性。

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，它正是大圓滿的思想核心。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爲「淨名」，大圓滿祖師俱生喜金剛及其乳名灰堆歡喜生之以「喜」爲名，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，佛教僧徒北徙罽賓（即在迦濕彌羅的印度河），此是伊蘭和希拉文化薈萃之地，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的地利。」

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眞的不能不留意。

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。