《六金剛句》說略（下）

談錫永

如來藏在大乘佛教的地位

如來藏（Tathagata-garbha）是寧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》中及《楞伽經導讀》，對寧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。

寧瑪派所說的如來藏，與漢土所說不同。漢土傳統，視如來藏為本體，寧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，它卻非眞實存在，
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，
聲聞衆稱之為無我法，
唯識家稱之為識或心，
有人稱之為般若波羅蜜多，或圓滿智，

有人稱之爲如來藏，即佛道的胚胎，
有人稱之爲大手印，
有人稱之爲無二法界，
有人稱之爲法界，即如實的空間，
有人稱之爲阿賴耶，即一切法的種子，
亦有人稱之爲根本覺性。」

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，即謂如來藏僅爲一如智的境界，非如唯識家之執識爲體用兼賅。

頌文復說：

「根本本覺性離八邊際，如常與斷等。
是故我說中道，即不落任何邊際，
我說根本覺性，即爲一心的無間顯現。
既然空性充滿此心即是根本覺性，
則此便名爲如來藏，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。」

此頌明說如來藏爲「一心的無間顯現」，當然就不視之爲本體。所以，印順導師的「眞常唯心」的說法，便只能破視如來藏爲本體的見地，而不能破寗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」。

寗瑪派視「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「種姓」（Rigs）。一爲「自性住佛性」（Rang bZhin ghas-Rigs），一爲「隨增性」（rGyas-Gyur Gyi-Rigs）。此二者本來具足。

「自性住佛性」爲無始以來，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。以聞思修習爲緣，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，將凡夫心態改變爲菩薩心態的機理。亦即將阿賴耶識改變爲空如來藏的機理。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，即染污心的眞如法性。」

這即是說，此隨增性與自性住佛性二分，才等如「空如來藏」。也可以說，建立此二分，實爲空如來藏作機理分析。

至於「不空如來藏」則不須建立，因爲它只是佛的法爾心識相。凡夫的修習必非法爾，是故不必爲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》，及部分文殊師利法門經典。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，何等爲如來種？文殊師利言：有身爲種、無明有愛爲種、貪恚癡爲種、四顚倒爲種、五蓋爲種、六入爲種、七識處爲種、八邪法爲種、九惱處爲種、十不善道爲種。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」，梵文爲 Tathagata gotra。藏文對譯爲 de bZhin gshegs Pa Rigs。用 Rigs 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有情，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，因爲「六十二見及一切煩惱皆是佛種」，便即是說，邪見及煩惱皆爲如來種姓，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便方廣經》的〈如來藏章第七〉說：「如來藏者，是如來境界。」（大正）

〈空義隱覆眞實章第九〉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，過於恒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。是知藏密所傳，如來藏並非本體，實有所據。後者則說如來藏爲「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，一切衆生已應是佛。」

「佛言：若不顚倒見衆生者，即是其佛。大王，所言佛者，如實見衆生也。如實見衆生者，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）

佛言法界但爲假名，但爲俗諦，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，則正爲不受世間煩惱所染的意思。名爲陀羅尼門。佛法爾得陀羅尼門，菩薩則須修習，令心識不受汚染，此修習便亦可名爲陀羅尼門。

爲甚麼說如來藏亦是假名呢？因爲一生實執，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》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，筆者認爲《楞伽》全經說如來藏。其正宗分可判爲三科：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」，筆者認爲此即中道，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，而是爲修止觀的人，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，以至昏沈、掉擧、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，即是因爲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，赴加拿大咸美頓（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；羅公沈思有頃，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。

寧瑪派的大圓滿，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。

這些宗派質疑大圓滿，部分原因即認為大圓滿等同漢土的禪宗。

這種情形，應該說寧瑪派的大圓滿與禪宗必有交涉。

《土觀宗派源流》論寧瑪派的大圓滿時，曾作如下的「略加觀察」：

「（於略述藏密諸師對大圓滿質疑之後，接著說）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：現在大圓滿見所有說法，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，慈慧版）

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為最高了義抉擇之故。作此抉擇，則是因為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，此法為格魯派所極力反對。

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。主要所據文獻為發現於敦煌的抄本，題名王錫所撰的《頓悟大乘正理決》。

此諍議為時頗久，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。

因為有這一段歷史，所以西藏諸宗派皆忌諱禪宗。

實際上禪宗的見性，並不等同大圓滿。依西藏一些論師的看法，如那卓自解脫（sNa-Tshogs Rang-Grol）於《那卓正法集》（Chos-Tshul sNa-Tshogs 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」，作為劈頭就修的道，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》為基礎經典，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？這實在可以質疑。

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《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。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，故由呂澂的啓發，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），而密乘大圓滿亦多出身於此。是則二者淵源，頗為值得研究。

《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，皆爲罽賓國人。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，認爲對我國禪法實有影響。

迦濕彌羅之「第一教首」爲富若密羅（Punyamitra），其弟子爲富若羅（Pumyara）爲其副座，繼之者則爲曇摩多羅（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馱跋陀羅（Buddhabhadra，即覺賢）所說，而佛馱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寧瑪派的一些問題，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。

於繙譯時，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《藏傳大藏經》的《丹珠爾》部分亦有若干實修儀軌，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。因為不可能憑空出一密續，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。願以此少分功德，對如今有志學大圓滿卻未得大圓滿見的人回向，俾能依正法，得自解脫。

一九九五年二月於圖麟都