

曲肱齋文二集



修行自性之推究

修行人所有一切善行，如持戒、習定、作觀、證果，必有一假設之自性，而此自性必具足下列各條件：

一、修慧之起點，而非聞思二慧之範圍內物——聞思二慧可以結集修慧之資糧，或曰材料。務必成爲修慧之起點，方能成爲修行自性。因此自性，原爲修行自性，而非聞思自性故。

二、雖是起點，然能直通到果位證量；雖通果位證量然非是得此修行自性，即算得果。是故修行自性，必有因賅果海之潛存力量而又非證量中物，爲一般修行人，不能起修即證者。

三、修行自性，要屬能修，不屬所修。如以所修認爲修行自性，則爲顛倒能所，不合正理因明。

四、修行自性，必有堅定不可移易、不可淆混之名義與實力，不可以含義模糊或詭辯名詞充當之。

根據如上四原則，先從反面推究之，然後從正面就拙見所及而決定之。

(一) 旁推

A、修行自性爲我耶？

依唯識理，所謂我者，即第七識執持第八識爲我。此我乃修行人必欲消滅之對象。若以我爲修行自性，不惟南轅北轍，亦且齎盜以糧；旋修旋執，終始不離此我執。一切善行，以我爲主，愈修則愈以善行之索捆縛，我執愈不得解脫；此等善人，只能生天，善果報後，又墮天外諸道。小乘破人我執方得解脫；大乘必破人我執、法我執、煩惱我執、俱生我執，方得成佛。今以所破者爲能修之自性，實犯大不韙。然而一般人，多犯此病，每自以爲我禮拜，我懺悔，我供養，我讚嘆，我習止觀，我當證佛果，如此，縱修三大阿僧祇劫，終不能得解脫！

依《大涅槃經》所云「常樂我淨」之「我」，爲修行自性，則此「大我」，原屬果位涅槃四德之一，建立在無我至極之空性上。此犯上述之第二原

則，以證量中物爲修行自性，此事根本亦不可能。常人有此種誤會者極少，因恐辯論到此，故設辭以駁之。

B、修行自性爲無我空性耶？

上來既明「我」非修行自性，然則必爲「非我」或「無我」或「空性」耶？曰：否。無我、空性，雖是一切法之真實本體，然住此本體爲果位中人，此亦犯第二原則，修行自性，不得在證量中物上求之，修行人豈有在起點上即已證空性耶？決無此事也。證空性者，起碼必屬初地見道菩薩；若論無生法忍，則屬八地矣；何得強修行人以空性爲修行自性耶？雖然各宗各派皆以空性爲修行要素，然非自性也。

C、修行自性爲識耶？

眼識作觀，耳識念誦緣聲，身識禮拜觸地，意識緣想壇城，發起大悲，無論上求下化，念恩憫眾，皈依發心，七支六念等，無有不仗識起修者。然則修行自性爲識耶？曰：否。舌貪味，鼻貪香，視思明，聽思聰，色思

溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。前一，凡夫之修行也；後九，儒家之修行也，非真佛教徒之修行也。然莫不由于識也。而識之爲物，依佛法轉識成智之主要目的而言，乃修行對治之客體，而非能修之主體。第八識去後來先作主公，乃輪迴之主體，佛教徒務求解脫此輪迴之根本，何得以此爲修行自性耶？十二因緣爲三世因果及輪迴之體系，既以無明爲起點，而又以識等承繼之，匯爲業感緣起之體系。聲緣乘正欲逆其流以消滅之，何得反以爲修行自性耶？然而吾人亦不否認，在未證離心智前，一切修行，必用意識者；唯此意識必另有修行自性以控制之，使趨于正軌，故控制此意識之修行自性，必另有在。

D、修行自性爲心耶？

心通聖凡、升沈、真妄，故成佛是心。故古德曰：「即心即佛」。墮落亦是心，故《大日經》標出若干墮落心名，如井心等。此則犯上來第四原則，無有堅定不移之決定性。按中文訓詁，心有九義：曰五臟之心臟；曰

思也；曰本也；如《易復》曰：「復其見天地之心乎？」曰精要也，如《般若心經》；曰了別，此則唯識家義；曰中心，如天心、江心；曰尖刺；曰二十八宿之心宿；曰果實之核。此中，法相家取「了別」義；禪宗取「本」義及「精要」義；密宗則兼取「五臟」心義。若以為修行自性，究應取何義耶？若取唯識之「了別」義，其理已駁斥于C中；若取「精要」義、「本」義，如禪宗者，則非修行起點。蓋初修何能得此精要耶？精要屬果位中物。取心臟義，則何異一切有情耶？有情皆有心也。且大手印、大圓滿諸法典中，亦有稱無心者。以有心之修行資糧，何能修成無心耶？此亦犯因明上之過失。

E、修行自性為如來藏耶？

若以如來藏為修行自性，則請問當以已開發之如來藏耶？抑或未開發之如來藏耶？若已開發，則屬果位，犯前所開第二原則；若未開發，則何能作修行自性？又犯第一原則。以聞思為修行資糧，而非實有力量，為推

行修證之起點，是故決非如來藏本身作修行自性。雖其聞思資料，確有補於修行，然其未開發者則太生，已開發者則太熟，故二者皆不能產生修行自性之作用。

F、修行自性爲菩提心耶？

《大日經》曰：「菩提心爲因，大悲爲根本，方便爲究竟」。根據佛說，則菩提心爲修行自性耶？然此菩提心是誰發起耶？苟云我發菩提心，則是我爲修行自性；然此我已在 A 中破之矣。發起之後，又誰令此菩提心相續成長耶？菩提心爲因立果名，因位中但有發起，道位中但有成長，務必果位中方能真正證得此菩提心。今爲修行自性，是以所修之菩提，爲能修之自性，是犯第三原則。《大日經》所謂菩提心爲因者，謂整個所修之菩提道以此爲因，非謂修此菩提道之自性也。譬如農夫下種，能下種者之農夫爲能，所下之種爲所。種子爲因者，即爲該所欲之果之種子，而非以農夫本身爲種子也。發菩提心者，必另有主動力以發動之也。

G、修行自性爲大悲心耶？

前文已引大悲爲根本。宗喀巴祖師謂小大乘之分在福不在空。空性大小乘相同，惟大乘以福德大故。福德大者，以悲心大故。一般佛教徒皆口頭宣說「學佛以慈悲爲本」云云。然則大悲心即是修行自性歟？曰：「否」。大悲心亦若菩提心，其理由已如上破。未到成佛地位，大悲不能圓滿。悲爲四無量心之一，若悲可爲自性，則餘三：慈、喜、捨，何獨不然？悲亦有入魔之危險，如《楞嚴經》所稱悲魔，可以證明。必有一貫相續之力，方可稱修行自性。一時入佛，一時入魔，何能作修行自性耶？

如上 A 至 G 七條旁推，所標法名，皆極重要所修之精英，而非真正能修之自性，此下當正論之。

(二) 正論——正見是修行自性

A、反證旁推各節非修行自性之理由

1. 正見具有破除我執之實力。如騎馬尋鞭，所得之鞭，雖然由騎馬而得，然實用以鞭馬。正見雖不能云非由我具，然非用以執我，而實用以除我。雖以我聞佛法，然聞後知我之不是，乃用聞思之正見以除之，故無不合理處。

2. 空性雖與正見有關係，正見是因地上說，未證空性以前，亦可具足；空性是果位證量。而修行自性，乃從因位而言。故不當云空性為修行自性。

3. 意識之思維，雖與正見有關，但所思維，有正與不正。正思維屬明行系統，邪思維屬無明系統，不可不辨。正思維之抉擇標準即根據正見。合乎正見則為正思維，不合乎正見則為邪思維。故八正道中以正見為首，而不以正思維為首，足徵佛意之修行自性之所在矣。

4. 心與正見雖有密切關係，然心所或善或惡，原無一定；或屬世間心、出世間心，如貪心與真如妙心，截然不同；而其左右此心則為正見。合乎正見者，必為善心、真心。故正見能控制其心，與無明相合之心所，則不

令相續生起；與明行相合之心所，則由正見操持，使能相續生起，集成大智。

5. 如來藏與正見雖有能所關係，正見爲能見，如來藏爲所見。然而修行自性屬能邊事，而非所邊事。且如來藏人人皆具，正見則不必人人皆具。此就理即佛及本具理而言，屬未開發之如來藏。若論已開發之如來藏，則屬果位。正見爲因位，修行自性必就因位決定之。

6. 《大日經》雖說以菩提心爲因，而正見亦當以因位法決定。然而菩提心之因，指菩提道及菩提果之種子而言。此三位法：因、道、果，皆屬修行之所；正見則爲修行之能。使因菩提心常時發起者，乃以正見爲主動力。故正見爲修行自性。有正見者必發菩提心，有菩提心者不必有正見。故常見有等行人，慈悲具足，而往往不能控制，流於世俗之老婆心。儒家所謂婦人之仁。蓋未有正見爲其修行菩提心、慈悲心之自性故。且三種菩提心中，勝義菩提心爲其究竟，苟不具正見爲修行菩提心之自性，則此勝

義菩提心終不能生起，更談不上圓證也。

7. 大悲心亦如前例，當受正見之指揮，則不流世俗之悲，則不受悲魔所侵入。生緣悲、法緣悲、無緣悲，皆反映正見所入之淺深。正見指揮大悲之力，終及於有情，為生緣悲；普及於一切有情無情諸法，則為法緣悲；深入於同體法性空中而運起大悲，則為無緣悲。可見正見之前行重要性。

B、以正見為修行自性之特優各點

1. 修行者令無明系統之十二因緣完全改變路線，使成一明行系統。前者以我執無明為輪迴業感之自性，後者則以明行為首。而此明行，非可立即證得者，唯有先在聞慧、思慧上努力得一結晶体，此即所謂正見。雖非一般普通泛泛學佛、道聽途說、口耳四寸、不經心領神會之人所得者，然亦非久經艱難困苦、皓首窮經、百劫修鍊方可得者。一經得此正見，則所修行，一面能轉變無明系統之法，一面能領起一條相續不斷明行道之法。如是可截然獨立，而成為明行因道果之真正修行自性。有此自性，功不

唐捐。常見初修業漢，無有正見以爲其佛事中心思想，往往退墮；或以其日常之泛泛膚淺之修行，爲一另案辦理之事；而其他一切家庭、社會之活動，則仍依其世俗見解以實行之。此種人既未得修行自性，縱令百年老油囊，所修之行終不成一片段，而完成其菩提大道，或金剛乘大道之系統也。

2. 有正見，則於轉識成智之道，有一主腦以推動之，以檢查之，以考驗之，以完成之；若無正見，任何人皆受其宿生業力之支配。其意識之所思慮，七識之所執持，前五識之所計度，皆隨其宿生主要習氣而行使，鮮有不爲輪迴之流所飄動，終無轉識成智之希望。今在意識領域上，由佛學之聞思慧，另培新種之正見，則雖然未即轉識成智，然已有其不落凡響之特質，而具移花接木之妙用矣。

3. 指揮一切心所極爲得力，能代由八識田中各種不同宿生習氣綜合湊成之見分之職務，而別成明行系統之見分。粗則如小乘八正道之正見，能分別善惡業果，能知何種煩惱之因，能取對治此煩惱之道。而其他何謂正

思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定，壹是皆以正見爲本。見不正，則餘七皆不正；見正，則餘七皆正。故正見實爲指揮官。細則法理、法性、法相之抉擇，證量深淺、真偽之辨別，涅槃有餘、無餘、無住之釐定，莫不以正見爲本。

4. 能除身見，不入外道。外道多著身見，爲謀長生、無病、輕安等，而發起外道定功，總不能超越自我，終不解脫。至若拜火、祀水、狗戒、雞戒、捺灰等戒禁取見，如正見行人，必不爲此。邪見、見取見、邊見等，皆由正見爲修行自性而得消滅。此五不正見，實爲利使，而能使五鈍使發生，實爲修行之大障。今以正見爲修行自性，則五不正見根本不能行使其作用矣。

5. 能發起真實之菩提心——正見爲發菩提心之主動力。

a. 正見具後，則能了知一切眾生與我同體，無論親仇，當用菩提心週遍貫通。苟不明眾生與我同體，則不易及于仇人。

b. 正見具後，則了知一切眾生曾作我父母，皆屬有恩有緣。而在正理上建立，必發菩提心，非徒口念〈菩提心偈〉而已。

6. 以正見爲修行自性，易發起大悲心。具正見者，了知輪迴不虛，業果唯苦，四諦皆真，然後能真正發起生緣悲、法緣悲。至若無緣悲，尤賴中觀正見，方可生起勝義大悲。同體大悲者，即同此法性空性之體，而此體非有正見不易了知。

C、修行自性正見之確切內容

正見內容，在佛教各宗中各有不同。如：般若法性宗以空性爲正見；法相唯識宗則以萬法唯識爲正見；華嚴宗以事事無礙、一切圓融爲正見；禪宗以單提正念爲正見；淨土宗以自性彌陀、唯心淨土爲正見；小乘以四諦爲正見；大乘以中觀爲正見。吾人密乘究以何爲正見耶？

1. 以明空不二之正見爲修法身佛之自性。

正見既不偏空，亦不著明；既不偏人無我，亦不偏法無我。此明空不

二之正見加持，即爲密宗無上瑜伽部第四勝義灌頂。何以此但是修法身之自性耶？法身爲身、土、心三無二之常寂光明。配三身言，則曰法身；配四土言，則曰常寂光土；配心言，則曰妙明真心。三者主要相同之條件即爲智慧光明。故密宗初修觀空，想一切化爲空，此空唯是一片光明。其後收攝次第，觀一切佛土、佛身，收於空性光明中，亦屬明空無二。了知一切光明皆屬空性，不起光明之執著；了知一切空性充滿智光，不起空性之執著。此種正見，實爲修成法身之自性，極合因明量，不受一切所破。

2. 以空樂不二之正見爲修報身佛之自性。

報身明淨安樂，與凡夫之樂，大有差別。依第三灌頂所傳修習智慧方法，或用實體明妃，或用觀想意身，必生起大喜；於此大喜上，必致力修空性，使四喜、四空配合嚴密。喜得空而喜愈大，空得喜而空愈靈。如是完成報身大安樂之自受用，而與菩薩以大安樂之他受用，同時成就。必依空樂不二之正見，以爲修此報身佛之自性，否則必遭墮落也。

3. 以空悲不二之正見爲修化身佛之自性。

紅教三三摩地有大悲遍顯三摩地，即是修大悲空性無二之法，此法即可成就化身。化身一切事業，以大悲爲主。密宗生起次第內：依觀想力放光上供下施，此屬第一灌頂；其後依氣脈、明點力收放光明，作一切息、增、懷、誅事業，皆屬大悲利他，則屬第二灌頂；務必令此等大悲事業與空性配合，方不生三輪之執著，不爲悲魔所乘，而任運與無生、無相、無願三解脫相應，然後化身佛事業可以完成。故空悲無二實爲修成化身佛之自性。

如上三者，內容確定，且亦分別配合四灌之修行。在最初余個人思想完成時，并未注意從經論覓取佛祖聖教量之根據。此文完成後，偶在經中亦時有發現，可作根據者，如下三例：

a. 《阿含經》中論八聖道有云：「是故正見，最在先也」。修行自性當然在修行之先。

b. 《佛學大辭典》正見條下註云：「見四諦之真理，以無漏之慧爲體，爲八正道之主體」。云主體者，即是修行自性也。

c. 《解深密經》云：「善男子，清淨尸羅，清淨聞思所成，正見以爲其因」。由此可知正見即修行自性。一切修行不離止觀，故此答蓋對所問奢摩他、毗鉢舍那以何爲因而言也。

假令含有覓尋根據之意樂而遍閱三藏，引證必不止此。然自來漢、藏古德名著述中，少有將修行自性專題論及者，余故不得不從多方面作此推究。

D、正見之三等級

1. 下等正見根——在聞思上對空明、空樂、空悲三種不二道理上看透；此時唯能了解此理而已。依心理學上名詞智、情、意而論，才屬知識之「智」而已。既未能以此理論，發生控制彼「情」之力量；亦未能構成牢不可破，一貫奉行之「意」志。從佛學名詞根、力、證量三者而論，只能有根，即

略有知見而已，不能對治煩惱，蓋其力未充也。亦不能代替第八識之見分，而起唯一明行，而不雜無明，之專一力量或功能。然而此根不久必能生力，較之并無根者，則優越多矣。無正見根則屬盲修，與普通信神之老太婆無異。有此正見根，則屬佛門正信之修持。

2. 中等正見力——到此地步，正見之智力甚強，能發生對治情感之作用，能構成完美堅強之意志，此依普通心理學而言。若依佛學言，正見已成正見力，能對治五利使之邪見，及五鈍使之煩惱。第八識中見分，必受此正見力所控制，則不合理之無明見地，必不能生起。

3. 上等正見量——得有正見，必有得見之量，非屬聞思之慧，而為修慧之開始。蓋修行自性之資格，在此方可完成。具佛知見之人，不必為已得正見之人，故必取得其已得之相。如本人得法身正見時，定中見南天鐵塔，屬一種量上之證明。且其時心中決定曰：「一切都是的，沒有二話說」。從此永不懷疑。對治邪見之力，日益加強；進修三身之真實修持之等流因，

亦從此建立，永無退轉。願諸讀者三致意焉。

小大乘修空及密乘大手印、大圓滿、禪宗辨微

本文當分總論、分論，以闡發本題之重要含義，而令讀者有佛教小大密三乘一貫之體系上之概念，及分別修持之各別優特之點，而能自知腳跟所在，不自虛誇，亦不自菲薄。

一、總論

小大乘修空，及密乘修大手印、大圓滿、禪宗，皆屬解脫道。解脫道對貪道而言。此二分道雖在密乘，然大小乘修空，亦屬密乘解脫道之基礎。解脫道所重者在見，貪道所偏者在氣。故欲了解解脫道、貪道修法之差別：

(一) 當先知小大密三乘各種見地之不同

A. 小乘修空根據人無我見——了知補特迦羅無有自性。從此修證，得解脫四果，取偏空涅槃。

B. 大乘修空根據無生見——了知一切法無自性。用多門觀察不生不滅、不斷不常、不來不去、不一不異，破小乘之專執人無我，而於四諦十二因緣著爲真實。又破大乘唯識宗之執著識相，而決定：心、境一切諸法，唯是無生。

C. 大手印根據俱生智見——此見亦名法身見。了知一切諸法，即此無生、俱生之明體。於此明體，保持之、堅固之、運用之、純化之，不必別修轉捨轉得之各種對治，亦不用八不等多門輾轉觀察，一切法從其明體，本爲俱生智故。

D. 大圓滿根據本淨見——此見亦稱大圓滿見。一切諸法從本清淨，無有生死涅槃等分別垢染。無縛、無解、無修、無證，自生自顯，任運自如。即見、即修、即行、即果，即於諸法起時，剎那自性大圓滿。

E. 禪宗不立任何見，直以果德機用顯露——禪宗不立文字語句，不許有肯路，不許有遲疑，不許有定功，不許有領會，直以證量授受，以證量

顯現體用。有英文興趣者，參看小冊《兒孫禪》。

(二) 次當知小大密乘各種修空之作風不同

A. 小乘修人無我空，重在分析。

B. 大乘修空，因同時必修六波羅蜜及四攝，故成就時間甚長，接近眾生甚密，故染污緣重，易生魔障。如遇犯戒眾生，與彼同飲一河之水，經云亦受染污；然在菩薩，明知如此亦甘爲之。又以救贖眾生，不惜生命，如是輾轉投生，世世爲救他人而犧牲自己，故令時間拖延。又大菩薩莊嚴教化，退居下位。如觀音、文殊早已成佛，特爲莊嚴教化，而退居菩薩之位。於初學菩薩，恐其執著救度眾生之願行，乃於菩薩戒中別立專條，一日不三次習空性定，則爲犯戒。因此，如釋迦佛，如未來之彌勒佛，皆必須經歷三大阿僧祇劫。此其修空之作風不同，而非空性本身有別於密乘也。

C. 大手印修空之作風，有教授，有傳承，有灌頂，亦有次第，分四階段以修習之。與雙身法配合，則使身體化光。

D. 大圓滿不立四瑜伽，極其頓超，但重在本來清淨見。與妄噶配合，亦能使身體化成虹光。

E. 禪宗重在機用透徹，連本來清淨見亦不用之，棒喝之下，令人立地成佛。

如上見地、作風兩者，爲此五事綜合地、粗淺地分辨。茲特於下列分論中，作分級地、微細地分辨。

二、分論

此中顯、密修空之分辨，小、大修空之分辨，大手印、大圓滿之分辨，大圓滿與禪宗之分辨，層層比較，高下、頓漸、半滿，自然明剖徹見矣。

(一) 顯教修空與密教修空之分辨

治學有兩重工夫，皆不可少。首當會通，了知各各之同相、總相。譬如五事中，皆以空性爲唯一條件。小乘修空，其空性之性質，非不同於大

乘；密乘中三種修空，亦非別有一空性之性質。故宗喀巴祖師竟敢言小大乘之差別在福，不在修空性。然彼只知會通，故次當明辨。經過博學、審問、慎思，然後有才能智力去明辨之；明辨有素，切知各別之異相、別相，乃能把握其特優之點，身體力行之，故終之以篤行。是故在篤行之先，必經過一番明辨工夫，才知自己之足跟，究竟能夠點在何等田地，方不自欺，方不自誇，方不自餒。儒家治學五步工夫，較之佛家聞、思、修三步為詳。然而博學、審問包括在聞中，慎思、明辨包括在思中，佛家三步亦已簡括矣。今欲分級明辨，首當從顯、密不同起。

顯教修空，是依戒、定、慧通常進程，可謂因乘修空——依八不、四句，如理推究之。故其為期甚久，為力甚多，為效甚微。密乘修空，有灌頂及果位方便，故稱果乘。由上師成就果位之功德，施以果位之灌頂，傳以佛在果位證取空性時之最大經驗、最近證量、最快方便，使弟子立地得見明體，而直趨大印。則空性不屬理論而屬證德，是以快捷。有如火箭、

雷達、飛機，此其大別者一。

顯教修空，而同時在緣起上修六度、四攝，與空性配合，試錯錯，不必絲絲入扣，針針見血。菩薩犧牲性命多歷年劫，以能先度他人爲主旨。密教修空，同時在緣起果位實德上，有各種手印、咒語、方法、觀想。凡佛在證果時所有經驗，皆在密乘中傳授，爲顯教所未曾聞，所未曾見，所未曾行者，不一而足；故於緣起上，密教尤快於顯教者萬萬倍。且顯教所有特點，實已作爲密教之基礎。但有修顯而不修密者，絕無修密而不先修顯者，此其大別二。

(二) 小乘修空與大乘修空之分辨

A. 小乘修空重分析，大乘修空重當體。小乘因重分析，分至極微不可破，於是極微之執猶存。又有二語爲小乘慣用者：「外境極微無方分，能持心亦刹那無分」。於是內外皆不可破。在時間上，則唯許過去、未來爲空，而現前之時間爲實有。大乘則一切法當體全空，三世皆不可得。其空性不

待分析方空，其自性從本以來爲空性。故曰：「一切有爲法，本來即是空，亦名爲假名，亦名真實義」。不待分析，當體本空。小乘所舉瓶碎則瓶空，心所執此瓶相亦空，此種分析之空，大乘不取。

B. 小乘因配四諦之苦、集，而欲借空性之觀，以逃避有苦；或配無明系統之十二因緣，而修逆行之滅諦，亦必借空性以滅之。此爲一種消極空性之修法。故《俱舍論》及馬鳴（小乘）所造《淨法論》，所引佛聖教量修空各喻，如牛、嬰、火等，皆有逃避之辭。如云：「某家見牛在途，誤爲己有，其後發現此牛實官家所放，非實我牛，急將牛放釋，而自逃避，恐被官家擒去」。此喻我法本空，今執爲我，必被人擒。此蓋與苦集二諦配合，謂無明我執，實爲苦本，故必除此我執，以免苦集。然大乘修空，重在空性同體，而配合無我利他，以發起同體大悲，無緣大慈。於是行六度，而三輪皆空；用四攝，而小我自滅，故有積極之修法。關於大乘修空性，起菩提心，行四攝六度之詳細觀法，余曾爲英國二大比丘桑格那克洗打及懇

地拔那講授《佛教禪定系統化、實修化》一題，已詳載矣，(Buddhist Meditation: Systematic and Practical)，讀者如通英文，可以參考之。

C. 小乘依業感緣起而配合空性，重在守戒。大乘用真如緣起，而出生如華嚴宗所提倡之緣起實德十種玄門，由是積集福慧資糧而圓滿菩提；故所證者為大乘涅槃，而非小乘羅漢四果可以比擬。按：緣起與空性，一而二、二而一者，未有修空性而不修緣起者，亦未有修緣起而不修空性者；惟其修空性有差別，是以修緣起亦有差別。

(三) 大中道修空與大手印修空之分辨

大中道一名詞，見諸貢師主譯《祝拔宗大手印解析》文中。彼中云：「大中道為因，大手印為道，大圓滿為果」。其所謂大，蓋配合下二者而言，實則即指般若乘之中道也。然就此因、道、果三字，已有極強烈之比較觀矣。顯教屬因乘，密教屬果乘，已見顯密修空之分辨中，不必再贅。然以祝拔宗等大手印書，每每以顯混密，故不得不詳為指出。

A. 般若乘大中道依八不、四句、十八空、八喻等方法修習。由理推究，即境作觀。大手印以顯教修空作基礎，進而取得如法灌頂，而依加持力得見明體；由此起修，故為果位修持，功德大異。

B. 般若乘必雜修四攝、六度，方與所發菩提心，令他先成佛，我後成佛之主旨相合。金剛乘則重徹底出離，閉關專修，發「為渡眾生願成佛」之心，務令剋期證得，究竟利他。故不雜修治病、同事等染污因緣。具詳《蘇悉地經》，以九斷修空，十分嚴格，故能早證。

C. 般若乘依漸次次第，由戒生定，由定發慧，此屬通途。及其修止，亦必先修止，後修觀，最後止觀雙運。金剛乘之大手印，得見明體，方可起修。明體之中，止觀本來雙運，明即為觀，體即為止；故在初修專一瑜伽時，已屬止觀雙運矣。《祝拔宗大手印》以專一瑜伽為止，離戲瑜伽為觀，實屬大錯。依拙見：專一者，謂專心住於大手印之明體上，此中并無能修之止，及所修之境。明體自生自住於其本體上，故為果位修空之法。離戲

者，離執著明體之戲論，而非離空性觀察尋伺上之戲論。拙著《大手印教授抉微》一書已詳辨矣，讀者可以參考。

D. 依止、觀及止觀雙運起修，則屬直徑式之進行，前後相續進行故。依明體起修之大手印，是圓週進行。每一瑜伽是一圓週。初依明體時，即具有法身等流因，其後每一瑜伽，依次實現。初於空性法身之範圍無可增加，特於空性法身之內在智力光明，逐漸增進，乃至成就真正法色二身無分之佛位。其明體之體，即法身；其明體之明，所起緣起智光，即色身。顯教中道修空，修一分，證一分。故菩薩初地，不知二地境界。通常所謂斷一分煩惱，證一分法身。故其因乘路遠，不可與密宗或金剛乘大手印道相比擬。如乘汽車，各站各地明顯經歷，此屬顯教；如乘噴射飛機，則鳥瞰大地，一目了然，不勞各站仔細留戀觀覽也。

E. 又密教所採之喻與顯教者「能喻」雖相同，如大手印一味瑜伽所引水波、水冰、睡夢等喻，雖亦見諸般若經中，然其「所喻」則大有別。《祝

拔宗大手印》及紅教無垢光之《虛幻休息法》，未曾指明，致令黃教批評。拙書《大手印教授抉微》則已指明。其「所喻」者，在中道即指空性而已，實為純理的；而大手印之「所喻」，則指明體與妙用，實為證量的，而非惟純理的。所謂水波者，水指明體，而波指一味之妙用。

F. 大手印之無修，指在光明空性緣起妙用上之無修垢。中道亦稱無修，指在空性上之無修，指在斷煩惱證菩提上之無學位。其證德必接近成佛之位，極難達到。大手印由灌頂力、加持力、法身果位實德之力，直接加持，其無修之位較易接近。無修之理論相同，無修之內容大異。若配三灌之空樂不二而進入無修，則果證大樂智慧身佛，根本為中道之顯教所未曾聞，所未曾證。

G. 般若乘修空性，配合三輪體空之四攝六度修，既將修時展緩，又依令他先我成佛之願力無盡，更無意樂將成佛之期縮短。反之，金剛乘修空性，除免於上述之遲緩原因不計外，又有其他加速方便，為般若乘所絕無。

者。如大手印之四灌，有初灌、二灌之加速果位方便，不惟具足般若乘修空依心方便，亦且加上金剛乘果位依氣方便。如專論解脫道，亦必經初二灌之各種方便乃直修大手印；如兼及貪道，則更有第三灌之陰陽二氣之方便，加速之力更強。大手印雖屬解脫道之一，然第四灌者，原本第三灌出生，則貪道亦非無大手印也。特諸大手印加行中，方可列入初、二、三灌等法，不可如各譯本中，直以修氣爲大手印正行，此點拙著《大手印教授抉微》已詳述矣。

H. 般若乘真如緣起，雖不如唯識宗之賴耶緣起，偏重在心，而真如之理雖不限於心，然而真如妙心等詞，在在皆與心配合而言。竊嘗解此種心字，但指真如之精華，非專爲心靈之心，而自別於物也。真如緣起，本指萬法，非一指心法。色法心法，皆包括在內。是以在般若乘中觀理論上，非別色法而專指心法，乃心法、色法兼具。余所謂「三界唯緣，萬緣唯空」，以顯然別於唯識家所謂「三界唯心，萬法唯識」。然而在實修上，并無建立

五大氣修法。大手印雖屬解脫道，亦未必修五大氣法。然其階次，在初灌、二灌，或經三灌，或不經三灌，總有修氣之加行。且其哲理，明明屬金剛乘，而金剛乘則明明標舉六大常瑜伽，亦稱六大緣起。故大手印在正行中雖不修氣，在加行中，早有修氣之基礎。加以大手印定力加被，開中脈，融五氣，化五光亦果上必有之事，非般若乘所可幾及也。

（四）大手印與大圓滿修空之分辨

大手印、大圓滿二法，皆屬無上瑜伽修空果位方便。在傳承上言，大圓滿出自紅教庫藏之法，黃教認爲非真正印度之傳承，而否認之。大手印在黃教雖不輕易談及，然非不承認。健按：庫藏之法，非全不可信，亦非全然可靠，因後世僞造者，亦復有之。然吾人可以理觀察，依法推究，其真正之法寶，固自不同。黃教一味反對庫藏之法，實屬執著口耳傳承之愚癡，而反證其無擇法之眼。譬如「中陰成佛法」，黃教對於中陰境界顯現五方佛之說，不與承認。然依理言之，佛慈所及，豈捨中陰？此必可信者一。

縱令本無此事，而行者試修中陰法時，觀想五方五佛，分期接引，此豈無益？此必可信者二。本文非專論庫藏之真價值，特因大圓滿本身，屬紅教庫藏之法，不可不略論及。且黃教所執著印度傳承之密法，豈皆口耳親傳之法耶？根本追究之，南天鐵塔之下三部傳承，非龍樹親傳密法乎？然南天鐵塔何嘗非庫藏之法耶？其他無上瑜伽之法，或自天下降，或由上師親見本尊所傳，要皆非如顯教釋迦文佛親口所宣無疑。然則密法爲報身佛、法身佛之法，其傳承決不純一，一與顯教相同，又何用疑？作者欲令讀者對於大圓滿能生信心，故先爲介紹如此。至其優於大手印處，觀貢師所云：「大手印屬道，大圓滿屬果」。可以想見大概矣。

A. 大手印立四瑜伽漸次修習，大圓滿則不立四瑜伽，頓然直證，實有漸頓之別。前面總論，分別各種見，已曾介紹大手印屬法身見或俱生智見，仍有因果上之分別。法身、俱生智，皆屬果位，故必假修證，然後證得。大圓滿屬本來清淨，因果無分，當體圓滿；因上本不縛，果上不用解。時

間取現前即空，不用期待；空間取當體，不用簡擇。即見、即修、即行、即果，不歷階級，不標次第，但當單提此見，須臾不離。是以剛布巴大師曰：「若謂我修，我何修？謂我未修，何嘗亂？」工夫不可自欺也，惟大智人能之。諸大圓滿教授中，如無垢光之《禪定休息法》、《虛幻休息法》等，雖名曰大圓滿，而實多屬顯教及大手印而已。本集蓮師〈大圓滿教授勾提〉一文，則直指大圓滿精華所在，讀者可以參考。

B. 大手印依三灌道身化虹光；大圓滿不依三灌道，不用實體明妃，有妥噶方法使身化虹光。前者較難較險：明妃不易得，故難；得之不易融點化光，故險。後者妥噶初期，利用日月外光，漸次引入自體，開發自性虹光，較易較穩。較易者，普天之下，誰不戴日月光明？較穩者，縱不能使自體化光，亦不致墜入金剛地獄也。又大手印行人如係專喜解脫道，而鄙視三灌貪道者，其證得第四灌之明空光明大手印，較為難得。大圓滿除普通之「妥噶法」外，別有七日成佛之最高方便，尤為殊勝，讀者可參看拙

著《知恩集》。

C. 大手印之前行中，緣起觀念亦略不同。大手印二灌或三灌，皆從六大緣起中簡化、淨化，昇華至心氣無二。其建立智慧身或幻化身，與大手印之光明雙運者，乃此心氣無二之微細智身也。至若大圓滿之緣起觀念，雖不離五大氣、五大智、五大光、五大金剛練，亦不離心氣無二之前行。然而五大與五智，從本和合圓滿，不必分修五智五大；心與氣亦從本以來圓滿清淨，不用先修心次修氣，次修心氣無二。故其妥噶之五光，無非五大、五智之顯現。然此五光中，不能加以分析何者為五智，何者為五大也。其妥噶乃建立於且伽上，而且伽之本來清淨見，亦透過五大、五脈、五智、五光，無一而非本來清淨，無一而非本來大圓滿。此點當細心辨，然後方得修妥噶之真精神。

（五）大圓滿與禪宗修空之分辨

預先禪宗介紹者有二點：其一、漢地禪宗、密宗分別而言，此殊不合。

按小、大、密三乘，爲佛說法之完整體系，不可紊亂。密宗屬金剛乘或稱密乘，而禪宗則與西藏密乘之大圓滿同一法系，故當屬密宗，而不屬與密宗對立之顯教各宗。其理由有二：第一、諾那先師對西藏大圓滿固屬擅場，而因接近漢人子弟之懂禪宗者甚多，且宗喀巴書中所批評之支那和尚，即禪宗祖師之一，西藏典籍中亦必有禪宗宗風流露其中，故諾那先師稱禪宗爲大密宗。按大圓滿在紅教亦稱大圓滿次第，即駕於生起次第、圓滿次第之上。今所謂大密宗，蓋指與大圓滿次第相同也。第二、所謂密者，必有其密之內容。大圓滿固有法性祕密，而禪宗之機用，其法性祕密，尤不可捉摸想像。第三、達摩祖師爲西藏密宗古薩里派之祖師，在漢地，則只知其爲禪宗之祖師。其在西藏所傳大圓滿法，完全與在漢地所傳禪宗相同。是故禪宗必屬密宗法系。

其二當介紹者，禪宗之分類，太虛老和尚曾標舉爲四：一曰、明心如來禪，二曰、超佛祖師禪，三曰、超祖五家禪，四曰、宋、元、明、清禪。

周祥光博士所著英文《中國禪定佛學之歷史與教授》*Dhyana Buddhism in China, its History and Teaching*（按：不譯為禪宗者，禪宗之禪當作 Chan，不當作 Dhyana），即依據此分類（巴壺天大教授之弟子曾為文說破，引起一場筆墨官司，此中不贅）。惟本人則以為太虛老和尚此種分類不甚妥當。蓋宋、元、明、清以時代言，前三類則以性質分，不可用兩種分類標準，以分述同一法系。標準不統一，實為分類學或圖書館學之所忌。因此本人依據祖師各種懸記而分為：（一）聖教如來禪，（二）直指祖師禪，（三）機用兒孫禪，（四）口頭河沙禪。如此上二字表作風，下三字表人格。河沙雖物而非人，然如恆河沙數，可以喻佛，亦可以喻禪和也。兒孫河沙二者皆屬懸記中語，如「要假兒孫腳下行」，如「法周沙界」。前者即指出禪宗精英所在；後者即指後世婦人孺子皆可口頭說禪。在昔時或猜為讚嘆禪宗傳播廣大之辭，吾等後人今日觀之，蓋知為禪宗流弊，而含有譏諷之意，非謂真正之禪宗，能如兒孫禪之精英，河沙世界一切有情皆能勝任也。根據

如上二種介紹，本文禪宗與大圓滿之比較者，一則可明即屬同一密宗系統而比較之；二者所比較者，專指機用兒孫禪，而不指餘三類也。若就祖師禪而言，僅可比大手印；如來禪而言，僅可比大中道；唯機用兒孫禪，方可比大圓滿，而恢恢其有餘也。

A. 大圓滿有表示傳承、口耳傳承、心印傳承。現在通行之表示傳承，必用水晶或圓鏡以作表示而傳授之，皆有預先傳下之正式儀軌可守。禪宗則脫卻如此固定之儀軌儀式，而以大機大用出之。其為師者，必以證德傳之；其為弟子者，亦必以證德受之，無有一定之表示物。是故上師如未證得，不足以授弟子；而弟子當時如未證得，亦不能得此大法。然大圓滿因有一定儀軌，上師如有傳承而無證德，仍可依文宣科傳下去。

B. 大圓滿諸祖師中亦非全無大機大用。如諦洛巴以石擊那洛巴之陽具，而令直證初地；畢哇巴於受亥母灌頂次，跳舞歌唱直證第六地；皆為藏中口碑載道之史實。然而如禪宗之兒孫禪和諸大家，機用特出，啐啄同

時，師徒軌範，不一而足，不止一時一人一事。公案中疊出不窮，成爲不可思議之功德，其多過大圓滿祖師之史實，何止百千倍？譬如鳥窠吹毛一案，毛何物？吹何易！然令其弟子立地證悟，此種機用，非大成就之上師，大恭敬之弟子，所不能及。其他如石鞏張弓，俱胝豎指、打地、叉頸、斬蛇、築脅、舉拳、哭天、破竈、毀鍋、噓氣、推床、敲竹、睹影，形形色色，離奇而又平實，平實而又離奇，禪書之中可謂天花亂墜，不可捉摸矣！有佛史以來，無論西天東土，曷有琳瑯滿目如此之奇觀哉！

C. 大圓滿得傳承而修習且伽、妥噶，固比比皆是，然而禪宗如未正式開悟，不許有聞思上之盲修。所謂「不破初關不閉關，不破重關不住山」。往往十年八年到處參訪，而不能開悟。而一經開悟者，單提正令，一生受用不盡。神通變化，如隱峰倒立，普化飛昇。成就者蟬聯簪組，大有可觀。有唐一代，無分男女老少緇素，得了生脫死者爲數甚眾。其作風之高，成就之眾，大圓滿所不能及也。

三、結論

扼要總結密宗三大修空法門者：大手印要了知無修瑜伽之理趣，然後方可與大圓滿的本來清淨見相同。此其一。大圓滿之本來清淨見，要在證量上顯現才稱禪宗之入手處。此其二。大手印要徹見明體才算入手，不得明體，縱有傳承法本及試修，亦等於般若乘之修空性。大圓滿必親證大且伽本來清淨見。親證此見，與徒知本來清淨之理論，大不相同。若徒了知大圓滿之理，而未現量得見，不能起修，不算大圓滿。禪宗則要能現量開悟，真實證得，確知有教外別傳，法身說法，確能親見本來面目，然後方可單提正令，無手行拳，觸目菩提，否則口頭滑過，終是自欺也。此其三。最後以極簡單形容詞，決定小、大乘及密宗三種修空法門者：小、大乘同為「修空」，小乘配四諦修空，大乘配六度修空，其為修也固較難。此其一。大手印為「能」空，蓋有明體之能，然後以此能空，套上所空便是。故較小、大乘為直捷，然較大圓滿為漸。此其二。大圓滿為「本」空，本空則

較能空爲頓。竊嘗以針頭針尾，比大手印、大圓滿。拙詩曰：「針頭針尾兩爭功，只爲同將一線通；頭自能穿尾自引，能空苦過本來空」。此其二。禪宗則爲「證」空，最初開悟，已屬證量；非證量物，皆爲禪宗所唾棄。故在五事中，禪宗獨高。因作偈讚之，以爲本文之吉祥結束。此其四。

大乘根器子孫禪

六祖而還五葉前

亙古寥寥真毒辣

誰堪築脅報吾拳

蓮師大圓滿教授勾提

一、小引

拙譯《恩海遙波集·亥母甚深引導法》，最後一章，決定本來清淨見，名〈智慧法爾解脫〉。其最後結束頌中，有「空前未有最勝法，今乃于汝而交付」。所謂「汝」者，即指師母移喜磋嘉。當時，度語法師謂，此中大都重複之詞，至其後得此鈔本之同學，亦莫不以爲然，而余則有別說焉。

夫大成就者說法，口若懸河，一音圓演，都無二致。各句分量，幾乎相等，務令聞者，不於此句得悟，即于彼句開通。如釋迦文佛之說《大般若經》六百卷，四處十六會，重複之多，無以復加。玄奘譯此，有意刪除，而護法示夢阻之，其意蓋可知矣。且細心研討，反躬玩味，其中玄要，亦自有其同中不同處。勾玄提要，亦推恩及人之一法也。

抑尤有說者，註疏於勾提大不相同。古人註疏之作，汗牛充棟，勾提

之作，則不多觀。有之，其惟杜順和尚法界觀十玄門乎！就《華嚴經》顯於事事無礙之經文中，勾提其基本理趣，列爲十玄，實研究《華嚴經》者，空前絕後之作。愚以爲中文佛學，除禪宗五家宗旨確有發明以外，則惟此十玄，可謂特出奇峰者矣。且註疏者，支離破碎，大似漢學，亦如儒家之「朱」，能令初學，了解本文之詞句章節，來歷含義而已。勾提者，則就原文逆追作者之原理原則，而歸納成律。實爲窮理盡性，尋根究柢之談，故大似儒家之「陸」。凡科學文字宜從前法，凡哲學文字宜從此法。本法大圓滿爲哲理之最高層，亦佛法之最上乘。蓮師自謂空前勝法，而傳與其心愛之人。勾提之作，使誤爲重複者有所尊重，而大圓滿基本原理，亦得以顯露，不亦契合蓮師之本意歟！

二、正文

正文在拙編依德格八幫寺親尊仁波切所譯三四灌攝秘要之《恩海遙波

集》中。此集並未印行，然傳鈔者，或得一斑，或得全豹不等。茲特先將此正文錄出，各標句數，并于勾提中所引之句，標出同樣數字，以便對照。

梵語：札那阿媽哥那麻

藏語：移喜朗卓

華語：智慧法爾解脫

敬禮智慧法界尊一

從本不生亦不滅三

二取分別盡無餘五

本來清淨大智慧七

自解脫王為法身九

如我親自之所證一一

諸法之邊即有無一三

任何表示不能顯一五

世出世法盡無餘二

智慧法性平等中四

從本解脫自解脫六

離心造作自解脫八

解脫于餘無對待一

于諸徒眾如是云二二

正見本淨離中邊一四

高低建立亦無有一六

斷常四邊自解脫一七
無取諸法越諸邊一九
超越心思所行境二一
空即不空有即無二三
剎那于邊亦無取二五
世出世法集于一二七
從本任運無生滅二九
法性從來無垢淨三一
離心智慧法身遍三三
心本不繫亦不解三五
去向亦無離邊表三七
諸法如幻如遊戲三九
苦樂如夢無實境四一

尋求不得亦不見一八
離世出世之方分二一
無自宗派無他界二二
證即無證事無事二四
遍於虛空不能計二六
無作無生本菩提二八
不能言詮不能思三一
世出世法心無緣三二
此即平等大圓諦三四
無所從來無所住三六
本解無境無受因三八
聖凡執取無餘法四一
世出世法無自性四二

無有自性即法身四三
法界大種無實境四五
于境剎那無自性四七
一如琵琶如谷響四九
本無執有之自心五一
當其認識離邊時五三
無所從來亦無滅五五
如夢如幻之色境五七
不善巧子乃錯亂五九
堅執不著次第鬆六一
佛陀正法本離心六三
一切所作成有為六五
當于不錯而任運六七

離心安放無實執四四
所有生滅諸緣起四六
所現諸法如幻滅四八
一如水月如鏡影五
錯亂顯現太虛妄五二
說為解脫並無捨五四
亦無住處離認識五六
于彼而竟執實已五八
當于本淨上解脫六
虛幻之法不成佛六二
若不了知離心智六四
錯誤所作為欺騙六六
錯亂處與離心處六八

心作處與所作法六九	于彼錯亂上勵力七
僅一剎那亦不成七一	法爾本解住本地七二
凡有所作一切法七三	如畫工所繪畫然七四
雖具上妙之顏色七五	不常安住漸次無七六
如是由心所作法七七	惟此即名為佛陀七八
無疑而有希求心七九	雖欲解脫實自縛八
通達大樂而離心八一	本大解脫即是佛八二
離于事相大智慧八三	以心造作不成辦八四
無作普遍大安住八五	于彼無有取與捨八六
所說之垢剎那無八七	本來無有諸法中八八
離于取捨之垢穢八九	本來法爾大解脫九
智慧任運即法身九一	任運圓滿諸功德九二
智慧法界即是佛九三	如是了別大智慧九四

平等性智解脫中九五	離心所作之諸法九六
無事普遍大圓滿九七	法爾空中得決定九八
世出世相自解中九九	佛陀與彼有情眾一
法爾義中皆無實一一	凡所顯現越心境一二
一切平等大位中一三	彼彼各種心作法一四
不知此義各別執一五	由作取捨心錯亂一六
欲知無事智慧義一七	所取所捨亦無有一八
一切本來解脫中一九	心解脫因亦無有一一
故當安住無事體一一	無事體中鬆緩住一二
自然顯現大樂王一一三	無顯而了一切義一二四
本無見因諸法中一一五	所見之相自解脫一二六
無相離心赤裸體一一七	能所思邊皆離開一二八
無有名相不安立一一九	安住廣大普遍中一二一

此即諸佛之密意	一一一	本來清淨離戲中	一一二
無有高低之諸見	一一三	亦無能修與所修	一一四
離一切事之心者	一二五	即大圓滿之真諦	一二六
法身普遍之智中	一二七	誰證誰見誰分別	一二八
本自解脫密意顯	一二九	平等大圓滿智中	一三三
誰飲誰食誰嘗試	一三一	世出世解密意顯	一三二
大圓滿之離事果	一三三	如彼境行及彼果	一三四
各各造作與執著	一三五	離事之體被蓋覆	一三六
智慧密義中了知	一三七	無事圓滿本性義	一三八
離事智慧密義中	一三九	無有境行無有果	一四一
無見無修亦無行	一四一	即是果位之佛陀	一四二
法界宮中次第鬆	一四三	無事各住于自然	一四四
離于生滅與中邊	一四五	惟是成就獨一密	一四六

廣大普遍之作者一四七	大圓離事得果位一四八
不去而能到佛位一四九	得大圓滿果心要一五
無作之作大智慧一五一	自心從本任運具一五二
任運佛位甚稀奇一五三	法身移喜磋商者一五四
此見自生亦自顯一五五	此中密義已如上一五六
離中邊智而出生一五七	汝等無餘空行眾一五八
此見即是明空體一五九	無垢自性本清淨一六
明中若離於認識一六一	自入離心大樂中一六二
從本來空心無執一六三	離心而住大智慧一六四
能執所執之心識一六五	世出世間一切法一六六
于境無實不了知一六七	是為二取錯亂心一六八
無錯之大本淨中一六九	離執相之離垢心一七
無分別垢赤裸現一七一	安住無事自顯現一七二

從本已來是佛陀	一七三	若離於心而解脫	一七四
解脫之法無對待	一七五	無有解脫離疑求	一七六
安住無事自顯現	一七七	以作為心損無修	一七八
心執著邊而自縛	一七九	由著貪瞋有生死	一八〇
執持生死之自性	一八一	無作自解能了知	一八二
世出世妄皆無有	一八三	賢善本尊惡鬼魅	一八四
本淨體中無分別	一八五	本來清淨大智中	一八六
無垢普顯赤裸現	一八七	即佛佛子之本體	一八八
世出世二法所顯	一八九	所謂現與空等	二一九
有事以及無事等	一九一	顯現二現之諸法	一九二
從初習氣堅固者	一九三	于境無實以心取	一九四
能取所取世出世	一九五	取捨之因亦無有	一九六
無事智慧之法王	一九七	無思無修無所緣	一九八

無言無說無造作	一九九	安住智慧自顯中	二
普遍廣大智慧中	二一	此中無有能言詮	二二
超越言詮與思議	二一三	當住無說無詮中	二四
能了別之大樂王	二一五	凡有所作皆不得	二六
安住無事自顯中	二一七	無事離心本體現	二八
自生自顯是正見	二一九	修此自生與自顯	三一
說為自生自顯現	二二一	異生法中無真實	二二
無事體中自安住	二二三	法亦從本淨中生	二四
住亦從本淨中住	二二五	解亦從本淨中解	二六
本淨廣大任運中	二二七	說為自生與自顯	二八
超越明空離心邊	二二九	離邊大樂智慧中	三一
所謂能所取與捨	二三一	過失功德皆不染	二二
大樂無執本性中	二三三	無動亦復無有變	二四

無變動之大智中二二五
無執無著無無為二二七
說為離事之正修二二九
離事勤勇住本體二三一
此修是修自生顯二二三
盡其所有覺受顯二三五
無執自解上修持二三七
于彼安住士夫者二三九
自顯法王之佛陀二四一
離世出世能所體二四三
是即離事大圓滿二四五
此即無取亦無捨二四七
所謂自生自顯者二四九

說為正見自生顯二二六
若無所作諸法因二二八
自生自顯殊勝修二三
無事唯是安住此二三二
或樂或明或無念二三四
所取所捨法無有二三六
自住離事大圓滿二三八
大圓果位自顯現二四
無事亦復無有作二四二
離本體修真實上二四四
自生自顯行勝法二四六
離取捨住本性修二四八
凡所顯現法爾王二五

自顯亦從法爾顯	二五一	法爾廣大解脫中	二五二
見修無異無自性	二五三	見在自生自顯中	二五四
修亦自生顯莊嚴	二五五	行在自生自顯中	二五六
離于斷證之果者	二五七	自生自顯自圓滿	二五八
此即離事大圓滿	二五九	大圓離事誰通達	二六〇
普賢佛位不行到	二六一	法身佛位不持持	二六二
通達堪能之士夫	二六三	所謂佛智即是此	二六四
離心住體為重要	二六五	不怕死者之心要	二六六
大圓正見最深祕	二六七	具足堪能正士夫	二六八
通達即得普賢位	二六九	彼無所行甚稀奇	二七〇
甚深最極殊勝見	二七一	為自生顯之精華	二七二
離于疑慮之真諦	二七三	現在如我心中藏	二七四
空前無有殊妙法	二七五	今乃于汝而交付	二七六

于法界中自生顯二七七 移喜磋嘉心祕藏二七八

金剛亥母密義中二七九 堪能母其善修持二八〇

三、勾提

此中分五：一、否定四原則，從遮方面說明大圓滿；二、未能通達此否定四原則者之權巧方便；三、肯定四原則，從表方面說明大圓滿之本體；四、大圓滿四德；五、總結。

(一) 否定四原則

A. 大圓滿不立一切見——不假心行故，離認識故(1)；有見成邊故，有見則有不見故(2)；離事故(3)；不立宗派故(4)；無可表示故(5)；無有能見所見故，無見因故(6)；不期待未來故(7)；不立次第故(8)；不與修、行、果分割故，即見、即修、即行、即果故(9)。此項(1)至(9)原則勾提所從出者，見于本頌下列所舉各句。或搜羅未盡，讀者類推可也。下倣此。

- (1) 超越心思所行境（二二） 亦無住處離認識（五六）
明中若離於認識（一六一） 自入離心大樂中（一六二）
無思無修無所緣（一九八） 不能言詮不能思（三）
- (2) 能所思邊皆離開（一一八） 正見本淨離中邊（一四）
本來清淨離戲中（一二三） 無有高低之諸見（一二三）
尋求不得亦不見（一八） 無見無修亦無行（一四一）
- (3) 離事智慧密義中（一三九） 無見無修亦無行（一四一）
- (4) 無自宗派無他界（二二）
- (5) 不能言詮不能思（三） 任何表示不能顯（一五）
- (6) 能所思邊皆離開（一一八）
法身普遍之智中（一二七） 誰證誰見誰分別（一二八）
本無見因諸法中（一一五）
- (7) 無疑而有希求心（七九） 雖欲解脫實自縛（八）

(8) 高低建立亦無有(一六)

(9) 法爾廣大解脫中(二五二)

見修無異無自性(二五三)

B. 大圓滿不立一切修——大圓滿離垢淨，無垢則無可治，無淨則無可守；外不治，內不守，焉用修(1)；大圓滿離對待故(2)；大圓滿離緣故(3)；大圓滿為無為法，離造作故(4)；一切修因不可得故(5)；修與見、行、果無異故，不分割故(6)。

(1) 亦無能修與所修(一二四)

無見無修亦無行(一四一)

法性從來無垢淨(三一)

(2) 解脫于餘無對待(一)

解脫之法無對待(一七五)

(3) 世出世法心無緣(三三二)

無思無修無所緣(一九八)

(4) 離心造作自解脫(八)

無作無生本菩提(二八)

無作之作大智慧(一五二)

以作為心損無修(一七八)

無言無說無造作(一九九)

凡有所作皆不得(二一六)

(5) 若無所作諸法因（二二八） 說為離事之正修（二二九）

(6) 見修無異無自性（二五三）

C 大圓滿不立一切行——無世出世、聖凡、善惡、一切分別故(1)；無事故(2)；不取不捨故(3)；無能行之因及所行之境故(4)；離一切敵對故(5)；離來去故(6)；不與見、修、果分割故，即見、即修、即行、即果故(7)。

(1) 離世出世之方分（二） 佛陀與彼有情眾（一）

法爾義中皆無實（一） 世出世妄皆無有（一八三）

賢善本尊惡鬼魅（一八四） 本淨體中無分別（一八五）

無作無生本菩提（二八） 證即無證事無事（二四）

(2) 無事普遍大圓滿（九七） 欲知無事智慧義（一七）

所取所捨亦無事（一八） 離事智慧密義中（一三九）

無有境行無有果（一四）

(3) 于彼無有取與捨（八六） 離于取捨之垢穢（八九）

由作取捨心錯亂（一六） 能取所取世出世（一九五）

取捨之因亦無有（一九六） 聖凡執取無餘法（四）

苦樂如夢無實境（四一）

(4) 若無所作諸法因（二二八） 本解無境無受因（三八）

(5) 無自宗派無他界（二二二） 解脫于餘無對待（一）

(6) 無所從來無所住（三六） 去向亦無離邊表（三七）

不去而能到佛位（一四九） 普賢佛位不行到（二六一）

(7) 無見無修亦無行（一四一） 彼無所行甚希奇（二七）

見修無異無自性（二五三） 行在自生自顯中（二五六）

D. 大圓滿不立一切果——既于因上不立前三，故于果上亦不新立，以其本具故(1)；無能證、所證故(2)；離希求故(3)；不與見、修、行三者分割故(4)。

(1) 本來清淨大智慧（七） 從本以來是佛陀（一七三）

本淨體中無分別（一八五）

本來清淨大智中（一八六）

無垢普顯赤裸現（一八七）

(2) 法身普遍之智中（一二七）

誰證誰見誰分別（一二八）

無作無生本菩提（二二八）

證即無證事無事（二二四）

離于斷證之果者（二五七）

(3) 無疑而有希求心（七九）

雖欲解脫實自縛（八）

無有解脫離疑求（一七六）

(4) 無有境行無有果（一四）

如上四原則了達已，對於大圓滿在聞、思的見地上，可得一大輪廓。

徹底了知此大圓滿，不立次第，不假階級，無有自他、向背、左右、取捨、前後、已證、未證、聖凡等差別。我常有兩句話勸人：

時間取當下

空間取當體

茲特爲再詳解一番：時間取當下。此一當下非指目前而已，三世皆在里許。前此當下已去而未滅，後此當下未來而不新生。剎那中，大劫、一切劫、三世，總在此大圓滿中當下；如不認識，則十萬八千里去也。空間取當體，此當體，非當現在目前某事物之當體而已，十方一切事物皆在內。無分染淨、聖凡，總在此大圓滿中；其中無一物可取，無一事可捨。明了此二點，對於見、修、行、果，不建立之精義，可以了知。爲使讀者容易了解，再作下列詳述及引證：

《起信論》說：「若心起見，則有不見之相；心性離見，即是遍照法界義故」。拙著《反省錄》曰：「見無見見，見見若無，無見如在」。解釋如次：初句初見字是一名詞，謂大圓滿之「正見」，此「正見」要以「無見」才能見到，故曰：「見無見見」；第四字之見字即動詞。第二句第一見字亦爲動詞，第二見字爲此動詞之賓格，故爲名詞；謂見此正見，一若無有任何見者，能見所見，皆無有故。第三句無見，無此正見，然而如在者，非落頑

空，在證量上，有一如在大圓滿也。所以薩拉哈曰：「觀一性時一無見，離能所見不可說」。又曰：「無邊無中無知見，如幻心性如虛空」。畢哇巴也說：「見無可見，離念即解脫」。諦洛巴也說：「凡屬意識所行境，惟屬意識非真理」。所以大圓滿不立一切見，意恐被意識污染。

至若不建立修之理由更多。三祖曰：「至道無難，唯嫌簡擇」。有修有不修，便是簡擇。上面我說空間取當體。此當體，任一事任一物皆有個當體。而在此當體上，就是大圓滿，並不用修、用整、用轉變、用調伏等。向尊者曰：「證得彼大智，非由欲所現，亦非由觀察，非多聞可知，非乾慧行境」。

薩拉哈亦云：「未通達者無可修，達者亦無能修；真空不能見真空，空性亦不能修空性」。又曰：「不可作意大手印，無少可修無無修，不離無修即勝修」。畢哇巴也說：「無修不修，不為諸相染」。又曰：「其中都無能修與所修」。又曰：「倘若作意空理貪于修，緣真實意修終成誤」。

諦洛巴亦曰：「吾諦洛巴無所示，眼目非張亦非閉，心非有造非無造」。

又曰：「無所修境證菩提」。

又凡有修者，有三種過失：初以為一切所顯，當另以空性套上，始成顯空無二；不知此顯，本與空同時同體，不必由修持力另行搬入空性。此其一。次則于顯放捨，而頑固執持其所修之空性，當此空性覺受弛懈已，則惟餘理想中、意樂中之空性，一如陰影之存在而已；不知此乃頑空。禪宗所謂「坐在鬼窟裏作活計」，原非一切所顯之本空，完全為修持所成之意思空，所謂閉門造車者也。此其二。最後于彼顯時已過，而追認此顯亦屬法身；希圖修此追認以為彌補，此又刻舟求劍，而劍去久矣；又如賊去後張弓。此其三。當知顯空同時，當體即空，不以另一空性套上，亦不以專持意想空，亦不作意去彌補空，是以不建立修。

又無修者，蓋對治普通行人有一通病，即是思維必斷煩惱而後可證菩提，以一空性對治一煩惱，如小乘修法，此與大圓滿見地不契；為行人

離此勤勇，直下認識煩惱本體即是大圓滿，故不建立修。

又無修者，蓋對治普通人有一通病，即以爲行大圓滿道必有一次第：先修空體以證法身；次以此空性與大樂相配而修，以證報身；次以此空性與大悲相配而修，以證化身。有此三種次第。不知大圓滿中三身五智本來具足。是以《廣明本續》云：「自然自性力，五身及五智，五印並五光，五氣五般若，具有如是等」。又此大圓滿，無生即法身，不滅即報身，顯現種種即化身。故一切皆同時具足，不建立次第，故亦不建立修。

又不立行者，以悲起作敵，謂我當先度眾生，而後成佛；視空性與大悲爲二事，視行與見爲二物。違反大圓滿事事無礙、物物圓融之本旨，故不建立行。

薩拉哈曰：「有行無行動非動，有事無事即色空，此一切法一切時，非能暫捨真空性」。又曰：「得失心念皆銷盡，復有何事不可捨？」

畢哇巴亦曰：「無破、無立，不著、不遮止，隨其自然任運爲上行」。

諦洛巴亦曰：「莫修苦行住林藪，沐浴清淨不得樂，祀天不能得解脫，應知隨意無取捨」。又曰：「無修無行無得失」。

哥羅大師也說：「有功力便誤，取捨則著邊」。

又古德著述中所標五種行，如：普賢行、密行、明禁行、聚落行、勝御方行，亦曰尊勝行，皆就客觀表現者以分類，非行人主觀有如此決定分別之五行也。普賢行從不捨密行，豈有所取捨耶？謂當取普賢行而捨密行耶？既曰普賢，則何致捨密行耶？豈有密而不賢者哉？若有之，則其爲賢也，尚可稱普哉！余所作〈普賢菩薩讚〉中有曰：「惟善之中半普賢，惡中修善滿普賢」。又修密行者，豈有捨普賢行者哉？諸古德修密行者多矣，然並未有捨普賢行者。其餘四行，亦復如是。此中無有取捨，某行某不行；特以客觀視之，就其行之主要者而列入于某行中耳。至若密行與明禁行，無非形式上略有分別；密行住寒林中日多，亦非全不往來聚落；明禁行經行聚落時日多，亦非全不棲止寒林。至若內容行持上，完全相同。聚落行

亦復相同。勝御方行或御食、或御氣、或御女，亦五行互通者也。大圓滿之所以不建立行者，以其行人任運行道，本來清淨圓滿，不須別立名色類別也。

又不建立果者，欲斷增益過也。果本具故，不須新結。既屬本具，而強立之，則墮增益過。又立果則必求果，求之則有過。

薩拉哈曰：「無可作意大印法，有何果報可希求？希求之心本自性，何有可斷可得法？」

畢哇巴亦曰：「無造無變，離一切斷證」。又曰：「剎那體空性故，誰能證？無證者，欲成佛亦假名；法界本無二諦，無法界」。

諦洛巴亦曰：「了自本性即果行，頓證不待諸修道」。

且于樂上求果，即入欲界；于明上求果，則入色界；于無念上求果，則入無色界；于虛空境界上求果，則入空無邊處定；于大圓滿境界上求果，則入識無邊處定；于一切無有上求果，則入無所有處定；若于非有非空、

非想非非想上求果，則入非想非非想定；此上不出世間。

或于大圓滿空性上起偏執，認為無須大悲善巧，是落小乘果。所以古德云：「地獄于菩提，不能永為障；聲聞及緣覺，永障佛菩提」。大當猛省！或于大圓滿上行六度之善行，而著為果。于此長遠三阿僧祇劫不生厭倦，而忘失空悲不二之證量，亦能障密宗即身成佛。

是故，大圓滿不應于一部分、一階段上分證佛果；當于一切本具，同時具足上，任運顯現，故不宜建立果。

或曰：「先生所著《禪海塔燈》，標舉入、出、用、了，四層證量；又今所云大圓滿法，在先生〈空宗大手印、大圓滿、禪宗辨微〉一文中，大圓滿且在禪宗之次，禪宗在傳承作風上尤為深奧。如此，何以大圓滿不建立次第也？」

答曰：「禪宗在中國唐朝極盛，機鋒、機用、直截快捷，永為祖禪規模。其後明、清間至今日禪和，多屬狂者。所謂機用，徒在口頭，鮮有契實證

量以救其狂，所謂『由也兼人，故退之』。大圓滿在中國，經大恩先師諾那活佛提倡以後，又經貢噶恩師以大圓滿、大手印、同時傳佈，諸學徒鮮有知大圓滿、大手印之分別，皆以二者完全相同。而大手印之分四瑜伽，并列各種方便以爲前行，行者頗以爲便，而以爲修大手印即是修大圓滿；其弊也狷，故當救之以不立修習次第，所謂『求也退，故進之』。如此方能恢復大圓滿頓中頓之本色。佛無定法可說，但以契機契時爲上。因此本文不得不列舉大圓滿、大手印之大別如下：

- (1) 大手印立見、修、行、果四次第，大圓滿無之。
- (2) 大手印有專一、離戲、一味、無修、四瑜伽，大圓滿無之。
- (3) 大手印見，在貢噶恩師所講七種抉擇中，屬第六種俱生智見，亦名法身見。大圓滿在此七種中，爲最後一種本淨見，或曰大圓滿見；諸法起時，剎那圓滿。

至若禪宗則超出此四種見，而爲無見之見。貢噶恩師所謂依心印表示

而成就，不立文字，此為最勝者也。此為最基本、最重要、最微細之差別。不妨多述幾句如下：譬如大手印見，如密勒祖師〈見、修、行、果四橛偈〉中所云：『一切諸法即是心，心即明顯之體性，如是體性無所識，此三見橛應修持』。

「如古德所云：『色直指為心，心直指為空，空直指為自性，自性直指為法身』相同。然而不怕你如何說『直指』說『即是』法身、明體、自性等，輾轉相遞，已覺迂迴多矣！不及大圓滿直截了當。一切法本來清淨，無縛無解，無修無證，當下當體，本來圓滿。故《大圓滿無上智》曰：『無安立之本定，無分別之後得』」。

或曰：「何故《大圓滿無上智》中，亦分四步境界也？」答曰：「此就妥噶光明顯現之次第而分，非就且伽分也」。或曰：「且伽亦有四步境界，雖不見于大圓滿之《無上智》中，然貢師亦嘗應弟子之請求，曾傳譯其他喇嘛所作者」。答曰：「此為循有大手印之習氣之請求而方便傳授，非真大

圓滿當有此次第也。此四步境界，並非蓮華生大士所傳授者，乃後人做大手印而造者」。

總之，有見則有理趣縛，有修則有執持縛，有行則有取捨縛，有果則有希冀縛。故大圓滿中決不能建立之。當知：煩惱無可斷，爲自心故；對治無可依，與彼不二故；真如無修，非所緣境故；果無可企求，以本具故。如此能得決定，則大圓滿無見之見，可以決定矣。

或曰：「如此否定四原則，一切遮止，教學人如何趨入耶？」答曰：「本來具足大圓滿，無庸從新趨入；其在未通達者，不能了達本來具足之理，不能起大圓滿之行，則惟有依賴下列之權巧方便也」。

(二) 權巧方便

A. 出離——本來大圓滿中，不建立出離與不出離；然而出離的人，俗事拋棄，禪理清醒，少有利欲以障思惟，較易通達大圓滿見。上面第一項否定四原則，可說都是出離。如：見上，離認識、離中邊、離對待；修上，

離造作、離斷證、離能所；行上，離取捨、離作止；果上，離期待、離希求等。但這都非初修人事。這裏所云出離，完全與小乘出離相同，主要在離俗事。拙著各種提倡出離之字句甚多，此中不引，但為證明大圓滿基礎，及其本身皆與出離相應，故將蓮師訓示本頌中之出離名句抄後：

安住無事自顯現（一七二）

安住無事自顯現（一七七）

安住無事自顯中（二一七）

無事離心本體現（二一八）

無事體中自安住（二二三）

離事勤勇住本體（二三一）

無事唯是安住此（二三二）

是即離事大圓滿（二四五）

此中當知者，師訓名句中所謂無事或離事，當分理離事，與事離事。主要皆指理離事，謂大圓滿中，離一切事相執著，然非不近事也。近事而能離事，方為真離事。事離事者，則離于俗事，如離事勤勇等句。此則在初修行人，未得大圓滿無見之見者，所當努力者也。蓋在事實上，能離事，則易得定，則易通達大圓滿。若理上不離事之離事，則非初學所能行。

B. 領恩——在未通達大圓滿者，無有可修。惟是承事供養上師，以能領到上師加持，以通達大圓滿為唯一之修。如移喜磋嘉女祖師以身供養，乃為本頌出生之緣起。其本人由此領恩，固不待言；吾人法嗣，今日得因此而通達者，亦領恩也。既能出離，必常依師，男性承事如僕，女性承事如妻。凡可使上師歡喜者，莫不能之；凡上師有所命令，縱赴湯蹈火，亦所不惜。古德之例，亦見諸本頌，及其他典籍。

(1) 移喜磋嘉例——

今乃于汝而交付（二七六）

移喜磋嘉心祕藏（二七八）

(2) 那洛巴受苦例——

大印實無可宣示

能修難行敬師長

能忍眾苦那洛巴

今對汝心如是說

(3) 密勒日巴受苦例——詳見傳記及拙撰《塔鬘集》，不贅。

因為大圓滿之加持，必依大成就者，自己已通達證得，方能生起；大

圓滿不在言談文字上，必以證量打開證量，心心相印，方能生起。此是無量劫來，供養佈施之總報答，是一種比父母、天地，還深、還遠、還大之恩。如果承事數年而無能領得，則必是罪業深重，故一面承事，一面禮拜上師，求師懺悔，此外別無可修者也。

又當知道：悠悠忽忽，因循時日，決不易領恩，務必將死字貼在額前，如喪考妣，不可終日。一日不悟，一日如同喪家之犬。一日不證，一日如逢燃眉之急。披慚愧之甲，以無常之鞭，打此死屍，務令從大圓滿中，領再生之恩。此亦策進之最基本推動力，不可不勉力以赴之也。關於此種警策語句，可參看拙著《禪海塔燈》第十章，此中不贅。

C. 安住——既能出離，則有時間依止上師，承事供養，禮拜懺悔。縱未能領恩，亦不妨學習安住。不過小乘安住的定境，與大乘不同，與密乘之大手印、大圓滿更不同。未領恩前所安住的，都是小乘、大乘的；已領恩後的安住，方是密乘、大圓滿的境界。

大圓滿不建立修，何以又有所謂安住呢？此則因為大圓滿非普通之放逸凡夫可比。古德所謂：

境無微塵許可修，心無剎那許散亂。

不過大圓滿之安住，其意樂、旨趣、方法、態度，與小乘之修止完全不同；亦非一般散亂而不安住者之狂禪和可比。所以本頌中，吾人可以發現甚多安住字樣——教訓：

離心安放無實執（四四） 無作普遍大安住（八五）

故當安住無事體（一一一） 安住無事自顯現（一七二、一七七）

安住智慧自顯中（二二） 自住離事大圓滿（二三八）

如上四四句中之離心安放、八五句中之無作，便是指方法態度。一七二句、一七七句、二〇〇句內之自顯現，二三八句中之自住，即是安住旨趣之不同于小乘者。八五句中之普遍，及二〇〇句之智慧，即是境界不同于小乘者。

于彼安住士夫者（二三九）

大圓果位自顯現（二四〇）

此二句尤足證明安住之重要性。而所謂于彼者，其條件之限制，大當注意者也。此中未領恩前之安住，特欲試學耳；乃未得大圓滿無見之見以前，皆非大圓滿合條件之安住也。在禪宗，此等安住完全訶斥，不准試學。在大手印、大圓滿則不禁忌。然不善說明大圓滿者，對此特有條件，不向讀者鄭重聲明，亦屬外行，能招致宗喀巴祖師及其徒弟之破壞也。

D. 放鬆——安住上不加執持，寬坦而住，則如柴萋忽斷，坦放大地，二肩齊鬆矣。先當粗知，《大圓滿無上智》不共指示中，所謂四種完全放下理趣，如《作明燈本續》云：

「山全放，見量；海全放，定量；境全放，行量；智全放，果量」。

詳細說來：見要完全放下，如彼泰山，毫不動搖；左右二邊，自他宗派，黨同伐異，一切邪見，完全放下。定上一切昏沉、散亂、掉舉、寂靜、安樂、輕安、等捨、專一、明空、無念、明體等，諸好歹境相，完全放下；

如海廣大普遍，或浪或平，一任顯現，而海自無事。行上一切境遇，不加選擇；如地平正，舉足下足，無非是道，大地本身，任人踐踏，毫不動搖，故曰：「行全放如大地」，頌中境界，當作大地解。于果上見一切心本來無心，唯是獨一本智，空明照了；一切意識，于此毫無把柄，可以說果全放。如空空洞洞之心，本來無有一物，即是法身明空之大智也。

鬆緊二者，本來沒有取捨的。在未趨入大圓滿證量的人，鬆是比較易于入手法門。心緊張，則散亂更多；心寬坦鬆，則散亂較少。鬆與離事相應，緊則事上太執著。故緊與取相應，鬆與捨相應。捨是最初得止法門。這並非說在見上鬆即是大圓滿，緊則不是；于大圓滿本定上能堅固，便是緊；于此堅固定力上放寬，便是鬆。又在此寬坦上再深入一層，又是緊；于此堅固深入定力上，再放寬坦，則又是鬆。如是鬆緊，本來是互相爲用，互相反而互相成。這都是未得大圓滿證量者一種調整心靈的方便；一經大圓滿證得時，完全不用心量，不用調整，自然而然鬆緊自如。今本節目中，

爲說明未得大圓滿證量者之前行權巧方便，故曰放鬆，亦屬蓮師本頌中現成教訓，抄錄如次：

堅執不著次第鬆（六一）

無事體中鬆緩住（一一二）

法界宮中次第鬆（一四三）

右三句，惟第一句是未得大圓滿見者之試學放鬆；餘二句皆有條件。如法界宮，如無事體，非已得大圓滿見者，必不能在此等境上放鬆也。然由試學之相似放鬆，漸次能得領恩；領恩之後，則知真所放鬆者矣。在禪宗，此等試學在所必喝斥者。三家成全弟子之作風不同，讀者宜注意之。

如上總結，第二項權巧方便者，出離則無見，領恩則無修，安住則無行，放鬆則無果，與否定四原則，易得相配相應。然而大圓滿並非全無之頑空，故自有其肯定之四原則。在禪家，此項肯定的不許說出，讓禪人自己證入。因爲眾生每多著有故，唯一毒辣辦法，是否定一切。然在禪家亦說知「有」。知的是什麼一個「有」呢？禪家切忌說破，因爲說的都不像它。

寒山所謂「無物堪比倫，教我如何說！」。大圓滿的傳承作風則不同，他不怕說破。由上師恩德之證量，能顯現于具信心、具時機之弟子前。弟子亦能領得此恩德，不落文字語言上的相似證量上去。然而大多數之弟子，時機未成熟者，往往將此等語言亂加摸索，終不得證。此所以禪家不取也。此等處所，就可知禪家高出一等處，此中不多贅。茲述大圓滿四肯定原則如下：

(三) 肯定四原則

肯定四原則：就是自生、自顯、自解、自然。在未分述之前，先將此中四個「自」字，加以解釋。

此所謂自，是對大圓滿未證境界的行人而言，自即代表大圓滿。自生是大圓滿自生，不由修行者修證而生。所以肯定四原則，都是說明大圓滿。譬如說一個水晶圓球，無論從東說他清明，從西說他無染，從南說他透澈，從北說他無礙，從上說他圓滿，從下說他無偏，當知總舉全體而言，非有

東西南北上下之分也。

又所說自生者，亦如瑜伽部之胎藏界本具，以對金剛界之修生而言。大圓滿本來如是清淨圓滿，不假人爲修整。不過胎藏界之本具，是瑜伽部有對待之本具，對金剛界之修生而言；故大圓滿之本具，是無對待之本具，不對任何而言，即一切皆本具。無分胎藏界、金剛界皆本具也，故屬無上瑜伽。以其本具，不假外來，不因他生，故曰自。或自生，或自顯等，皆從此理。

又不自生、不他生、不共生、不無因生。此中之不自生，就中道破他，而立四句。大圓滿之自生，非與他生、共生、無因生並列之句，是一種對內傳授之口訣，非向異教建立之宗旨；是一種大圓滿證量，非僅是大圓滿教量。故大圓滿屬九種法統之最後一系口訣，藏名「麥雅斗」。讀者知此，當加珍重。

A. 自生——大圓滿是直接代表俱生具足之真理。佛不出世，此理早存；

佛雖出世，此理不增。非由上師表示而生，非由灌頂而生，非由傳承而生，故曰自生。所謂領恩者，非領上師本人之恩，乃領大圓滿之恩。上師之加持，非以其本人加持，乃以其證得之大圓滿爲能加持，然後方可謂領恩。上師、大圓滿無二無別，然後方有恩可領。此大圓滿之師恩，有異普通之師恩。又此大圓滿非由行者之福慧資糧之積集而生。此種資糧，徒然是抵銷障蔽大圓滿本面之罪業而已，並非由此資糧可生大圓滿，所以云自生。又此大圓滿非新生，自來如是。行者雖因自行障蔽，而不得見大圓滿；然非在大圓滿得見時，而忽然新生也。如彼明月，因雲霧去後，方得顯見，非在雲霧撥去以後新生之月，即在雲霧之中早有此月也，故曰自生。又此大圓滿非由心想而生。如揉目能得第二月，如映水能得千江月，此皆非本月也，故大圓滿爲自生。最重要者，大圓滿無見之見，能證得時，即是大圓滿自生之證量顯現之時。行者在此時，明明發現大圓滿自生，而非行者之心靈、氣魄、定力、慧眼上有任何一物出生也。由此實爲大圓滿自生之

正解。故與否定四原則、大圓滿不立一切見相應。蓮師頌中，自生、自顯相連而說之句甚多，抄錄如次：

此見自生亦自顯（一五五）

自生自顯是正見（二一九）

說為正見自生顯（二二六）

見在自生自顯中（二五四）

甚深最極殊勝見（二七一）

為自生顯之精華（二七二）

B. 自顯——一切光明大樂，普遍輕安，法、報、化三身，佛、菩薩、勇父、勇母等所顯，皆為大圓滿自身顯現，非由行者修行所顯，非由轉捨轉得所顯，非由無知、無識、昏暗、愚癡、頑固、籠統、渾噩、白癡可比；亦非所顯捨棄于彼，能見、能明、能觀之心，保留于此，話分兩頭者可比。即一切凡聖境界上，有大圓滿自顯；又即大圓滿自顯上，能顯出一切聖境。能明所顯一切皆大圓滿，故不假修證，自然顯現。從本以來，清淨圓明，故與否定四原則，不建立一切修相應。蓮師本頌中以自生、自顯，說明無修之修，抄錄如次：

安住智慧自顯中（二） 安住無事自顯中（二一七）

此修是修自生顯（二三三） 盡其所有覺受顯（二三五）

所取所捨法無有（二三六） 大圓果位自顯現（二四）

自顯法王之佛陀（二四一） 自生自顯殊勝修（二三）

凡所顯現法爾王（二五） 自顯亦從法爾顯（二五一）

C. 自解——大圓滿自行解脫，不用特別行持以解脫之，一切法本無縛故。天下本無事，庸人自擾之。譬如一握亂絲，由人來解，欲理還亂；如水本澄，攪之反濁。拙偈曰：「本來解脫無修整，自行解脫無對待，平等解脫無冀疑，周遍解脫無取捨，現前解脫無期待，赤裸解脫無造作」。與《札坦住根本續》所云四大解脫，實際亦大致相同。

原頌曰：

本解脫故本無修

自解脫故無對待

赤裸解脫無見地

遍解脫故無勤勇

米吉巴祖師曰：「達者何能縛，惟住性莫散」。又曰：「現境自解皆法性，分別自解即大智」。拙按：這兩句已包括一切矣。

諦洛巴祖師曰：「我執心行自解脫，即達原始法性義」。拙按：此二句互換倒讀亦得。如曰：「果達原始法性義，我執心行自解脫」。

《廣大第六部》云：「無取捨心性，無方自解脫」。拙按：此無方者，無用一切方便行持也。蓮師本頌自解之句甚多，擇要錄後：

從本解脫自解脫（六） 自解脫王為法身（九）

解脫于餘無對待（十） 斷常四邊自解脫（一七）

無疑而有希求心（七九連下句） 雖然解脫實自縛（八）

本大解脫即是佛（八二） 平等性智解脫中（九五）

世出世相自解中（九九） 心解脫因亦無有（一一）

法爾本解住本地（七二） 本解無境無受因（三八）

說為解脫並無捨（五四） 當于本淨上解脫（六）

心本不繫亦不解（三五）

如上能了知：內無受因，外無解境，理無必解，事無本繫。諸法平等，本自解脫，則大圓滿無行之行，盡于斯矣。故與否定四原則，不建立一切行相應。

D. 自然——自然，即法爾如是，不假功力，常處果位，常具妙用，任運如如，全屬佛家之真如境界。法身、果法，與一切其他宗教之自然，截然不同。為令讀者善知區別，特分別說明如次：

(1) 客觀之自然——如自然科學，包括地理學、天文學、動物學、植物學、礦物學、地質學、曆學、數學、化學、物理學等。蓋對社會科學而言，非一切宗教家所謂自然。

(2) 主觀之自然——心理學範圍內，說明心理現象中一種任運達觀，不加勉強之態度。即無宗教者，亦可能有之。

(3) 道家及其他非佛教宗教之自然——道家所謂道法自然，其中有心

理與生理之兩種自然。在乾坤未開闢以前，道家所謂混沌境界。此屬心理的道家自然。天地既闢以後，其人身中之小天地，與外界之大天地，一切陰陽調和，日月盈虛，四時寒暑，皆相配合。此為生理的自然。

(4) 佛家獨有之自然——其中屬心理意態之自然，雖與道家、心理學等之自然亦相同，然不屬佛家之不共者。佛家之自然，即屬法爾。此法爾為人法二我執完全消滅，真如法身，本體妙用，任運顯現時，稱之為自然。與彼道家未經過二無我道位修持者，所稱自然，一為世間，一為出世間，完全不同。

如上四種自然了知矣。大圓滿之有異於外教之自然，可以明辨。至大圓滿之自然，與大小乘之無功用運轉之自然，亦有頓漸之別。大圓滿之自然，包括法、報、化、果位、一切、即時、當體、頓然顯現，與大乘之證得法身佛位，其速度有天淵之別。其上三種自生、自顯、自解之「自」字，即是自然之簡稱。自然生、自然顯、自然解、自然而然。如是自始至終，

無分見、修、行、果，皆屬果位之自然，無須一切斷證次第。佛所謂：「非雜染法，先染後淨；非清淨法，後淨先染；……（中略）……若有如實知如是（即法爾如是自然）者，便能永斷粗重之身，獲得一切煩惱不住。是極清淨，離諸戲論，無為依止，無有加行」。此上即佛所宣說不共陀羅尼義。若大乘證取果位，經過十一分。如《解深密經》所云：「謂諸菩薩，先于勝解行地，依十法行，極善修習勝解忍故，超過彼地，證入菩薩正性離生。彼諸菩薩由是因緣，此分圓滿，而未能于微細毀犯誤現行中，正知而行；由是因緣，于此分中，猶未圓滿。為令此分得圓滿故，精勤修習，便能證得。彼諸菩薩，由是因緣，此分圓滿；……（中略）……而未能得遍于一切所知境界，無著、無礙、妙智、妙見，由是因緣，于此分中，猶未圓滿。為令此分得圓滿故，精勤修習，便能證得。由是因緣，此分圓滿。此分滿故，于一切分，皆得圓滿」。

此種分證圓滿，轉進轉證，屬大乘法，非屬密乘之大圓滿法。大圓滿

不立前後分位，自然廣大、周遍、圓滿顯現。故與否定四原則，不立一切果，及無果之果相應，是最極快捷之果位方便。

且大圓滿自然顯現一切果德。從上諸祖，亦曾配列說明，可以攝略如下：

(1) 大圓滿配三身果德——體性空為法身，自性明為報身，不滅顯現萬德為化身。拙按：若再配餘二身，則空、明、不滅三者同時配體性身，常住不變大樂，為大樂智慧身。

(2) 大圓滿配五智果德——以空為法界體性智；明照為大圓鏡智；不畏墮獄，不求成佛，為平等性智；于各別諸法，自生、自顯，為妙觀察智；無修無整，任運成辦，為成所作智。

(3) 大圓滿配五方佛果德——圓明自在為毗盧遮那佛；覺性不滅為不動佛；顯現種種莊嚴為寶生佛；說法自在，攝持無礙為阿彌陀佛；不假功力，具足事業，為不空成就佛。

(4) 大圓滿配五方空行果德——大樂圓滿，為佛部空行；隨其大貪而無染著，為金剛部空行；無量莊嚴，自然具足，為寶生部空行；妙音自然，圓演自解，為蓮花部空行；不假功用，任運成辦息、增、懷、誅各種事業，為事業部空行。

(5) 大圓滿配五慧智果——能分涅槃、輪迴，為分別慧；能攝一切智，為攝慧；能遍一切時與處，為遍慧；顯現未來無礙，為能動慧；能解脫輪迴一切苦，為解脫慧。

蓮師本頌中自然一詞雖不多見，然其中自生、自顯等詞，凡有自字者，皆為自然之簡稱。又法爾二字，亦為自然之同義詞。抄錄如次：

無事各住于自然（一四四） 自然顯現大樂王（一一三）

法爾空中得決定（九八） 自顯亦從法爾顯（二五二）

法爾廣大解脫中（二五二） 法爾義中皆無實（一一）

法爾本解住本地（七二）

彌勒巴曰：「自然瑜伽最稀有，無作本性即法身；造心不能得瑜伽，故應放曠于樂處」。

畢哇巴曰：「隨其自然任運爲上行」。

無上智曰：「自然自性力，五身及五智，五部並五光，五氣五般若，具有如是等」。

其他不必多引。

本三項總結語者，所謂肯定四原則，並非與否定四原則相反，而實爲一種東西，兩種說法。否定亦非無有之頑空，故有肯定；肯定亦非必有之執著，故有否定。今此自生，非謂必存自生之見；今此自顯，非爲必修自顯之訣；今此自解，非謂必行自解之境；今此自然，非謂必求自然之果。空而不廢，有而不著，惟領恩者知之。凡夫則扶之東來西又倒，增我口過而已。

又自生、自顯、自解、自然，惟是一大圓滿，而非各自成一大圓滿中

之一特殊部門。如一月映於千江，各各之月，皆此一月，一即多，多即一故。今自生者，與自顯、自解、自然，無有異也。自顯者，乃至自然，亦復如是。爲利配列，而分述見、修、行、果。然前此所述四種否定原則，既不安立見修行果，則此種見修行果，亦非各成特殊部門。即見、即修、即行、即果故。如彼水泡，或合而成一，或分而爲多，皆顆顆圓明，無二無別，不可以凡夫心妄加分別也。蓮師本頌有下列各句，可以昭示此理：

見在自生自顯中（二五四）

修亦自生自顯莊嚴（二五五）

行在自生自顯中（二五六）

離于斷證之果者（二五七）

自生自顯自圓滿（二五八）

他如自生自顯是正見（二〇九）則就見言；自生自顯殊勝修（二三〇）則就修言；自生自顯行勝法（二四六）則就行言；自顯法王之佛陀（二四一）則就果言。見、修、行、果在言說上則以分述爲便，在證量上則不可割裂。大故，割裂則小矣；圓故，割裂則偏矣；滿故，割裂則半矣。讀蓮

師本頌，而覺重複者，蓋不知大圓滿妙理圓融，句句皆圓，句句皆滿之妙諦也。

(四) 大圓滿四德——四德亦稱四性戒

(見《趨入光明道金字經》中。)

A. 無實——無實者，外內雙重無實。外無實有本體之一切物，但有如夢如幻之境相耳；內無實有之人法二我執，但有如陽燄、如谷響之意思語言而已。聖凡所顯一切，無論六道、五身、五毒、五智，皆屬無實；而此無實，亦非頑空。在已領恩者，切知無實、空性，非有物，亦非無物。雖離于心靈上之認識，然其大圓滿本身現量現起時，自有其無實之表現。而此表現，亦非世間一切物，如虛空等，可以比喻；惟過來之人，方得知之。如是無實，即配大圓滿，不立一切見，而具一切自然而見之見。所見、能見，無非無實之本體耳。

蓮師本頌中，無實之句，抄錄如次：

苦樂如夢無實境（四一）

離心安放無實執（四四）

法爾義中皆無實（一一一）

異生法中無真實（二二二）

法界大種無實境（四五）

畢哇巴亦曰：「一切苦樂、二取境相等，皆是法性大印所遊戲；遊戲無實，無常轉變故」，亦可佐證。

B. 獨一——獨一亦譯作唯一。獨一者，絕對唯一也。非與多相對之一，乃包括一多，及一多無二之大圓滿。大包括小，圓包括偏，滿包括半；非離此小、偏、半，別有大圓滿也。亦非僅指法身大圓滿，而遺棄報化二身。故大圓滿為最極唯一之歸宿，亦為最極唯一之出發。無可捨者，無可取者，故與不立一切修，及無修而修之自顯相應。

蓮師本頌中，獨一語句如次：

世出世法集于一（二七）

唯是成就獨一密（一四六）

C. 任運——任運與作、止、任、滅之任不同。「任」病者，謂順其人法

二我執，不加觀察、對治，聽其無明之流行，完全與邪見愚癡相應。大圓滿之任運，謂離于人法二我執，任大圓滿本身運行于一切境。聖如五智，凡如五毒，皆能任運現起大圓滿。自然而然，不與大圓滿有任何牴觸。行于一切，無不自在，故與不立一切行，而行任運解脫之無行相應。

蓮師本頌中任運語句甚多，抄錄如次：

從本任運無生滅（二九）

當于不錯而任運（六七）

智慧任運即法身（九一）

自心從本任運具（一五二）

任運佛位甚希奇（一五三）

本淨廣大任運中（二二七）

D. 廣大——廣大者，非與狹小相對。小中能見大，狹中能見廣。如十玄門中之廣狹自在無礙門，不壞一塵，而能廣含十方刹土。芥子納須彌，即廣即狹，即大即小，無障無礙。空間無不週遍，時間無不相續，超出時空一切限制，遍于時空一切領域。愛因斯坦以數理哲學，亦推出時間空間之相對性。今大圓滿於事物無絕對限制中，而能生起緣起之奇妙，此固一

般科學家所不能了解者。然以一原子而含無數之能量，亦可佐證佛法芥子納須彌之理矣。今所以不得大圓滿廣大佛果者，以心量狹小故。心量狹小者，以人法二我執來得太緊故。故能于大圓滿上放鬆者，則廣大之德顯矣，而廣大之佛果亦圓矣。故能與不立一切果，無果而有自然之果相應。

蓮師本頌中，廣大與週遍之句甚多，抄錄如次：

安住廣大普遍中（二二二） 廣大普遍之作者（二四七）

大圓離事得果位（二四八） 普遍廣大智慧中（二一一）

本淨廣大任運中（二二七） 法爾廣大解脫中（二五二）

彌勒巴曰：「廣大週遍大悲心，無性顯現如水月」。

無上智曰：「廣大而不散」。又曰：「廣大圓滿，則本自明空；平等圓融，無有後來之雙運」。

如上二說，亦可佐證華嚴宗顯中之密，每以大方廣標之，故稱圓教。特華嚴有圓教之理趣，而大圓滿為圓教之現量，是以有因道、果道之別也。

本四項總結者，此四德在大圓滿之《趨入光明道金字經》中，亦稱爲四種性戒之正見；謂大圓滿所守之緣，無有實質存在，本來即是三昧耶大守護。若于所守界限能超越，說爲守三昧耶之頂極云。原譯爲余所筆受，即如上四德。其後重慶印行之小本小冊上，印有《仰的》爲書名者，則別有所改竄。如十二頁所云：無、泰然、惟一、任運，然其含義原無二致，稱爲大圓滿四德。至於余私意爲其配涅槃四德、四身、四智，及三學者，可如下述：

A. 配涅槃四德——無實配淨德，獨一配我德，任運配樂德，廣大配常德。

B. 配四身者——無實配法身，獨一配報身，任運配化身，廣大配體性身。

C. 配四智者——無實配妙觀察，獨一配平等性，任運配成所作，廣大配大圓鏡。如加五智，則法界體性，亦以廣大配之。

D. 配三學者——

(1) 戒學——無實配別解脫，獨一則饒益有情，任運與廣大則攝善法。無實破意樂支，獨一破所緣支，任運破加行支，廣大破時分支。

(2) 定學——無實觀，獨一止，任運、廣大，止觀雙運。無實破掉舉，獨一破散亂，廣大破昏沉，任運離有功用運轉。

(3) 慧學——配五智者如上。配五慧者，無實配解脫慧，獨一配攝慧，任運配分別慧、能動慧，廣大配遍慧。

(五) 總結

科學文字當具邏輯，藝術文字則不必具邏輯。譬如「白髮三千丈」，就如一根說則太長，就全頭之髮連成一根說，則又太短。文學中此種誇大式形容法，舉不勝舉。吾人不可以不合科學而譏評之。至若哲理的文字，有破他、立自的辯論文字，必具邏輯共許，不可專憑一面之辭；然亦有證量自恣的超格文字，是不受邏輯之限制。蓮師本頌即屬此種證量自恣的超格

文字。而大圓滿本身，是種最高證量，不是一種普通哲理或科學；是對內加持，或訓練弟子的教授，不是對外破他的議論。讀者先要明瞭此點。

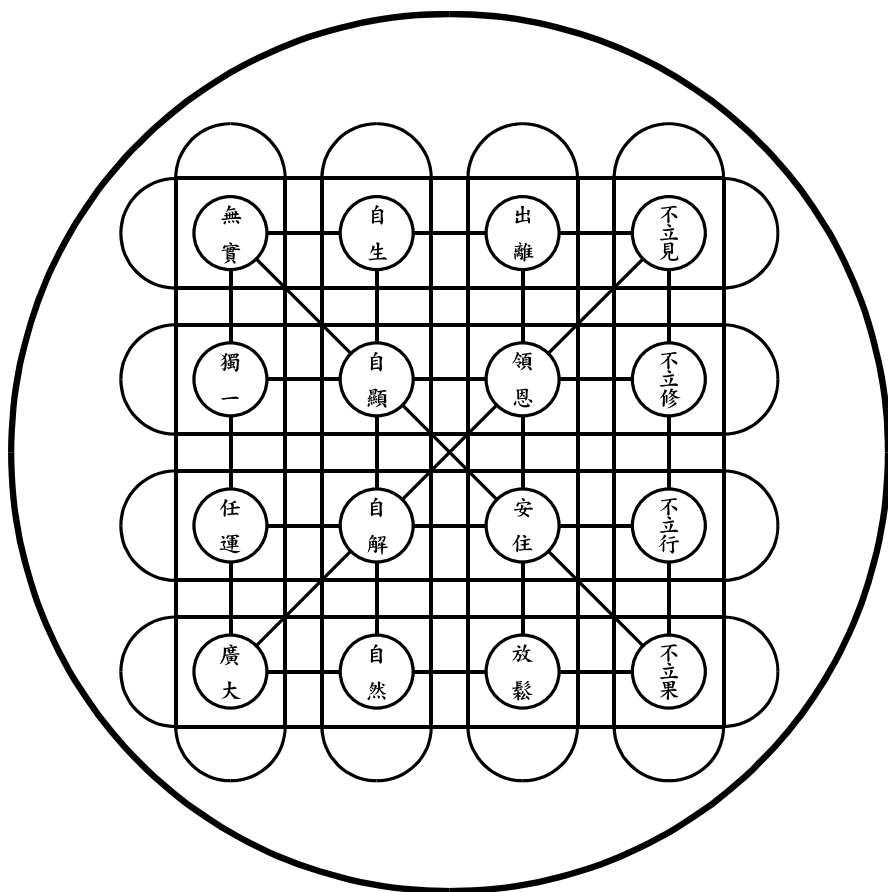
吾師貢噶活佛曾訓余曰：「其師烏幾仁波切，爲德格、八幫大喇嘛，已得大手印成就。其說法無定格，有時甚至毫無理趣之系統。胡說、亂說、東一句、西一句。然聞之者，自得大手印之加持」。

蓮師本頌，假令先將各句，或各半頌，或各全偈，有獨立意旨者，編爲一號碼。如是得若干號；將此各號之句，或半偈，或全偈，散于書案，任其地位所在，而重編成全文，無有不中理者。再將各單位之號次，又散擲于書案，又另編成全文，也無有不中理者。乃至反復數十次，數百次，爲之編之，亦各自成大圓滿之教訓。譬如小兒弄水泡，先將肥皂和水，用小筒點水吹成水泡。此等水泡，或大或小，或一大者分出多數小者，或一小者變成大者，或一水泡分散空中，或多水泡連成一泡。無論如何吹去，各箇水泡都是圓的，都是透亮的，都是空的。蓮師之證量自恣之教授，非

一般闡理之哲學文字可比。當其安住證量時，任何方式之說法，皆有其加持力。不在理趣上之探討，而在心地上之領納。諸佛菩薩，無論如何示現其說法，皆有其不思議之鴻恩存在。橫說、豎說、胡說、亂說、正說、反說、順說、逆說、重複說、簡單說、疾鋒說、平實說、遮說、表說、緘口說、掩耳說、舉拳說、打地說、吹毛說、張弓說、豎指說、噓氣說、口若懸河說、聲如洪鐘說、如盤走珠說、如海潮音說、如實說、從權說、了義說、不了義說、孤起說、長行說、問答說、自動說、忿怒說、詼諧說、枝葉說、根本說、祕密說、顯露說、如獅子吼說、如鳩槃荼說、嘿然說、熾然說，任何形式，任何言詞，無不中理，無不啓人，切不可尋常尺度而限制之。

至于勾提中四項否定，則反說；肯定，則正說；權巧方便，爲從權說；大圓滿四德，則爲實說。說來說去，都是大圓滿。四項作一項看也可，分作四項看也可；相關看也可，相即看也可。四項各配見、修、行、果。每

項各具見、修、行、果；每一方便皆配見、修、行、果；每一實德也各配見、修、行、果。表之，則見、修、行、果儼然各在；遮之，則見修、行、果寂然如無。四項中各具四條，此條與彼條可以分、可以合、可以攝、可以通、可以即、可以離。不立見，即是不立修、行、果；出離，即是領恩、安住、放鬆；自生，即是自顯、自解、自然；無實，即是獨一、任運、廣大；乃至順此推移，不立果，即是不立見、修、行；放鬆，即是出離、領恩、安住；自然，即是自生、自顯、自解；廣大，即是無實、獨一、任運。是各自豎說，相關圓融也。若四項各四條橫說之，亦復如是：不立見，即是出離、自生、無實；乃至不立果，即是放鬆、自然、廣大。又依此四項各四條之正方形排列中之對角線，斜說亦可：不立見，即是領恩、自解、廣大，此從東上角至西下角也。若從西上角向東下角，亦可說：無實，即是自顯、安住、不立果。何以故？顆顆圓明故，一即多故，互相關故，無異說故，究竟說故，舉一即賅全體故。既入大圓滿覺海，無論江淮河漢，



依拙發明氣脈圖，此種說法為圓週進行式，非普通之直徑進行式。直徑進行式為《心經》，原圖已見《槐陰話月錄》。本勾提則如前圖，其中有字之圓形為脈，文字之據點也；無字之圓形及直線為氣，文字之流行也。

最後為初學而具有對此勾提發生無比信心者，特將第二項權巧方便四點理趣，寫成四項實修方法：

A. 出離——先讀勾提全篇多次，出離此中煩雜；次惟讀蓮師本頌一遍；次又出離此頌全文，惟思維其四項原則，即四否定、四肯定；次又出離此八原則之思維，而自謂曰：今此八原則，但有文字理趣，欲得真實大圓滿，當依權巧方便之出離下手；次乃規定每日可行之時間一小時或半小時，最好在起床之後，早餐之前，即以此時間定為日常出離之時，為本人暫時裝死之時期。任何天要倒、人要死的大事發生，都當認為某已死去，不必驚動他；就是不准敲門，不准通事，不准送報、送信，不准會客、通電話等；次自己下決心曰：每日廿四小時，睡了八小時至十小時，雜事、洗臉、大

小便、飲食、穿衣、著鞋、鋪床等，又費若干小時，為名利奔走大街小巷，作許多無謂之應酬，虛與委蛇。一擔盡假場面，無一件事與身心性命相關，百年光陰，大半由此蹉跎，實屬行屍走肉，無廉無恥，無異自殺。今我此一小時出離，實為平生最可寶貴之光陰，我應照《大圓滿九斷法》切實作去：

(1) 身三斷

- a. 外斷俗事，如商、工、農、學等。
- b. 內斷經行、遶佛、跑香等。（保留領恩中所云禮拜）
- c. 密斷定功姿勢上之亂動等。

(2) 語三斷

- d. 不與外人交談。
- e. 內斷念經念咒。
- f. 密斷自言自語。

(3) 意三斷

g. 外不起妄念散亂。

h. 內不作其他一切本尊觀。(保留領恩中所云本尊)

i. 密不觀心修空。

B. 領恩——室內佈置蓮師像，及自修禪座已。檢查有無必要開門去取之件。確切無需已，即閉門。先向蓮師像禮拜，並殷重懺悔曰：「此大圓滿人人具足，時時存在，處處現前，我以罪重，不得領恩，特此禮拜，哀求懺悔」。想蓮師已首肯曰：「汝本無罪，莫再執著。今此上座，頓然可領師恩，切勿疑貳」。聞已上座，自觀移喜磋嘉身，面前上空，觀蓮師；蓮師心中有天藍色「吽」字，光耀奪目。自心中有蓮花、月輪，上有白色「阿」字。如是合掌啓白曰：「上師恩大、力大、智大、悲大，以我愚昧，障自大圓滿，既知懺悔，又蒙特許頓悟，願承大恩，如昔日移喜磋嘉師母所已領得者，我也如是領得」。啓白訖，觀上師心中「吽」字放光，直射自心中之

「阿」字，覺有奇癢怪熱，愉快異常，即進行下項。

C. 安住——心不思維已領未領，亦不希冀速得大圓滿證量，亦不作其他妄想，亦不有何冀待，亦不觀察此是大圓滿、此非大圓滿；但就平常無事時，寬坦心量上，放下一切，任其自然而安住之。久久覺雙跏之足，不分左右。定印之手，不分上下。全身似凝然成爲一團；或覺外氣已停，內氣緊張，口齒自行咬緊。有此緊時，則當進行放鬆；此種稱粗緊。下文之緊，內氣亦停，爲細緊。

D. 放鬆——鬆不是普通凡夫放逸之心理狀態，而是在定上起執著之時，把此緊心放鬆；放不是普通凡夫之放縱心理狀態，而是在空明的寬坦的定境上，及無著無思之心境不二上，完全放下。拙作放生偈中，所謂：「一放一切得全放」。很多人不知此分別，以放逸爲放鬆，結果既不能得定，又不得如理入觀。在一種鬆緩狀態中，初覺舒服而已，不久各種散亂，便相續生起了。所以先要知道緊上放鬆，鬆上又帶緊。最後緊上定力增上時，

對大圓滿凝然一團時，又當用高呼呬字法（前項所言粗緊，則不可用呬），使他大大放鬆。呬後即放于最極寬坦，最極空明，毫無一點修整工力之上，務必放而不弛，鬆而不疏。然後在大圓滿四德之廣大、獨一、無實上，有些相似之覺受；任運則須在純熟之後才能現起。這些相似覺受，都不可執著。乃至神通功德，智慧事業，一切條件未具前，皆不是證量。拙著《禪海塔燈》第十章所云：「心無能所，氣離出入」，是初步證量之基本條件，可以參看。

今日爲庚子四月廿一日（古曆），爲普賢菩薩聖誕，又爲敝內生辰，我倆已別離二十三年了。此文寫成，用以回向一切行者早報蓮師教授之恩；由蓮師一路相傳諸祖師，直至諾那先師，貢噶先師，色喀先師，親尊先師，根桑先師等，所有傳授大圓滿一切恩澤，願因此文，更得長遠流傳。一切出離行人，早證大圓滿本具一切功德，早與外內密一切眷屬，同賞不變大樂，圓滿團住于大圓滿之證量中，常樂其淨。

密宗道次第廣論書後

一、先標明所讀之書：

著作者——黃教祖師宗喀巴

翻譯者——法尊法師

潤色者——印順法師

校對者——任悟達居士

出版者——北平菩提學會

本版（初版）日期——民國壬年（三十一）年十月二十五日

（林按：此版書今已難求。故於本文內夾註一九七八年台北佛教出版社所印行《佛
教大藏經》第四十九冊內之卷、頁數，以〔〕記號括出，以便利讀者參閱。）

二、次述讀者之意見：

(一) 對著作者之意見：

A. 竊按：本書所論，在密宗道次第，以修法次第爲經，而以各派異說之介紹與抉擇爲緯。故其最重要者，在指示行者如何修習密宗之道。其書所論，前三部皆合此原則，惟至最後極重要，而爲東密所無，藏密獨有之無上瑜伽部圓滿次第，似嫌顛倒。蓋作者初于圓滿次第總相，廣述父續、母續各尊次第；次述圓滿次第最初所修脈、氣、風、火、空性等；此後則無圓滿次第正修六支方法之敘述。若以爲總相中已論六支，則次第不順，不可先修六支，後修氣脈；若謂總相中但略論六支理趣，則于寅二最初所修之後，必續以寅三六支實修之方法，此實爲密宗最高層重要之法，萬不可少者也。且前三部修法收集材料，頗爲充實，獨于後一部圓滿次第，則不詳明，似嫌前後材料不均勻。且圓滿次第總相中，辦理時多，介紹實修方法極少，此一大缺漏，實爲本書之最大遺憾。本意見最後一條(J)，將

標舉漏述各項，讀者可以明瞭究竟漏失何種重要方法。

B. 作者以爲小、大、密三乘，空性完全相同，本人殊不以爲然。一卷十九頁，作者曰：「小大乘非空慧分，用方便分」。拙見以爲：小乘慧小，方便因而不大；大乘慧大，故方便亦大；密乘慧大而頓，故其果位方便亦大而頓。福與慧，或廣大行與甚深見，原不可分，未有無思想而能行動者，亦未有無行動，而能表達思想者。佛稱二足尊，而不稱一足福獨尊，另一足慧，則與小乘相等。此其一。五眼依慧力大小而有分別。羅漢具前三眼，菩薩多一法眼，惟佛全備五眼。若以爲小大乘慧力相等，何以有此分別？此其二。佛果稱無上正等正覺，而不稱無上正等正福。此其三。十地菩薩各地分別所對治者，不屬貧乏，而屬愚癡。《解深密經》曰：「於初地有二愚癡：一者、執著補特迦羅及法愚癡；二者、惡趣雜染愚癡，及彼粗重，爲所對治」。乃至「於如來地，有二愚癡：一者、于一切所知境界極微細著愚癡；二者、極微細礙愚癡及彼粗重，爲所對治」。此其四。又《般若波羅

密多經》標舉十八空，曰：內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空、有爲空、無爲空、畢竟空、無始空、散空、性空、自性空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空。其空性之性質雖相同，其所透之境則有分別。密宗四喜中所配四空，與此十八空中之大空等，大有分別；美國溫慈博士所編訂藏人所譯《那洛六法》一書，博士曾以十八空之大空等，解釋四空中之大空等。本人曾于英文拙作〈佛教密宗、印度教密宗辨微〉一文中駁斥矣。小乘之空性，雖其性質與大乘、密乘之空性相同，然小乘行者，于惡法亦空理，及本具理，戒相亦空理，極難透過。大乘雖能見到，亦肯不顧自我而混入人羣，以行其六度四攝；然于五毒即五智及其根據此甚深原則而產生佛陀果位殊勝方便，未曾學習，故不能即身成佛。此皆因能持空性之力有強弱，有利鈍，有偏圓之不同，故其所治之境，有大小，有廣狹，有半滿之不同。又以其所透之境有如此不同，故所啓發之果位特殊玄妙方便，亦有深淺，有優劣，有多少不同。又由此甚深見策發之廣大

行，有如此分別，故其福慧兩種資糧之圓滿，兩種功德之完成，亦有快慢，有遲速，有頓漸之不同。故不可偏重福德一足而言也。且作者既于一卷二十五頁承認智慧方便，不可分離；又于十六卷六頁承認方便能到究竟，要待空慧；又于十八卷二頁（一頁）說明生起次第，須修空性，而不以小乘、大乘修習階段所修同性質之空性為滿足；又于二十二卷五頁（六頁）說明圓滿次第必修空性之理，亦不以前數階段所修同性質之空性為滿足；又于十六卷九頁承認心證真實，是修圓滿次第而成；身成色身，是修生起次第而成；如果認為羅漢之修空慧，與圓滿次第相同，如是則羅漢之法身，應與佛陀法身相等，豈非大謬耶？此蓋但重性質，不重功能所致。此其五。

第四灌頂為勝義灌頂，而不曰勝福灌頂。又當以智慧光明，與三灌幻身雙運，而作最後智慧印證之努力。如果承認小乘空慧與密乘相同，則此種四灌印證，殊屬多餘。且作者于十三卷（十四卷）二十二頁中，亦指明第四灌頂，不應偏執安樂，或空印證。如此，則不應偏執空色表福之身，亦屬

此意；而兼及勝義空慧之印證，亦屬必要。若與小乘空慧相等，則此種必要性，何由生起耶？此其六。又密乘不同佛果，每分五身，即于前三外，有體性身，及最後之大樂智慧身，而不稱此爲大樂福報身。此其七。又空慧不僅空性本體，亦兼緣起實德。故依華嚴宗十玄門，純雜具德，微細相容，一多互含，隱顯俱成，十世異成，同時具足，相即自在，帝網重疊等觀。如是培福，其福無盡。是故福報即是空性之緣起，空慧即是福報之根源。大乘雖有此十玄門觀，亦知事事無礙之理，然于果位方便，培福利生之法，不入密宗，則不得果位人之指示，亦不知與玄門配合而修。西藏雖未將漢地獨有之十玄門觀譯出，然于〈普賢行願品〉，亦家喻戶曉，不難推知。且作者以盛讚緣起而著名。利用此緣起甚深之見，以廣培福德，自非不知也。羅漢之所以不能廣培福德者，是非不爲也，亦嘗修四無量心故；乃其空慧之功能，與緣起之妙用，不善推衍故也。此其八。

C. 作者由有小大乘空慧相同之見，而又不能不在圓滿次第中說明必修

空慧之理，于是不能顯出各階段修習空慧之特別著力處。爲報師恩，謹呈拙見如次：

空性。

1. 顯教小乘修空，多基于苦集兩諦。以觀身不淨，觀受是苦，進修

2. 小乘多住寂靜處，于心地上修四念處之後二：觀心不生，觀法無我。

3. 顯教大乘修空性，則除如小乘修法外，于境上修空，故于四攝六度，日常利他萬行中，修習十八空；其較小乘之心地上修空爲難多矣。故證果時，亦極遙遠。

4. 密教下三部之修空，依加持咒力，如觀空咒，及學習五相成身，五秘密眼法，就各種事相修空性，多分住事，以修空。

5. 密教無上瑜伽部，生起次第修空，即于久修佛慢、堅固、明顯之佛身上修，而非于人身上所試演之佛身上修。瑜伽部五相成身，與無上部

五相成身不同，下文有專條說明。

6. 密教無上部圓滿次第，乃于四喜不變大樂上，修真實空性；此屬三灌修法。四灌則于樂空無二、幻身光明無二上，修習空性，乃至純熟已，則由有學雙運，趨于無學雙運。

7. 生起次第，是在佛身上修空性；圓滿次第，在佛身量上修空性。生起次第修空，多分屬止觀力，少分屬命力；多分在三昧耶身上修，少分在智慧身上修；圓滿次第，心力命等分，心風不二之幻身上修；多分在智慧身上，及三摩地身上修，少分在三昧耶身上修空性；生起次第，多分在樂明無念之心分大樂上修空；圓滿次第，多分在四喜之氣分大樂上修空。其不同之處，當知分際，方得修行著力之要害處。

8. 小大乘二無我空性，誠如本書二十二卷六頁所言。然本書屬密宗，而圓滿次第又為密宗之最高階層。其所對治，顯與顯教者有別。圓滿次第所修二無我空性，其不同者，就所修成佛身上以修人無我空。此屬出世法

之人無我空性。又就大樂不變上修法無我空，此屬出世法之法無我空性。

故所對治，更進一層，更細一層；故能完全空透，故號圓滿次第，圓證超世、出世、人法二無我之法身。此點本書并未說明，蓋亦誤于小大密三乘空慧全無分別之謬論。《那洛六法》之「幻身法」，明明顯示世間幻身，出世幻身二層勝法，可以為拙見之佐證。且圓滿次第六支，亦當配合空性而修。其難于小大乘之修空性，亦一想而知。請以時輪六支為例，說明于後：

a. 別攝支——修習空性與虛空無別。睡眠位上，亦能攝心入睡光明，取得十種相，或稱夜分四相，日分六相。此中皆依空性止觀力基礎而成，非與修福有關。

b. 靜慮支——必取得空色入身，本尊身為空色身。此中色則屬福，而空則屬慧，亦表示空慧與福德無二；且凡出世之福，皆受空慧之控制，否則成爲世間之福矣。

c. 中善支——于前二支所成金剛空色身中，修治中脈；而中脈者，

亦即法身之代表，法身即是空慧之果。中脈開，則空性現。

d. 認持支——于此智慧中脈中，必得智慧風，及智慧明點，入、住、融、不漏，方能認識四喜四空。此所謂不漏，不僅指明點不漏；貪、愛、無明、不正見四者，亦能受空性支配，而不漏。且明點者，即智慧及五大之精華，亦就空慧而言也。而此等空慧五大所成之明點，與小大乘之心分空慧，自是不同。故不可言小大密乘空慧完全相同也。

e. 隨念支——于此明點增盛不斷大樂，能隨其貪愛之念，而顯現無二真實智慧，亦屬空慧，而非僅福報。四喜固可配福，四空則當配慧，彼此當嚴密結合。未聞徒有四喜之福，無四空之慧者。且此中出世大樂，因有四空之攝持，一面能于消極方面，拔除根本貪煩惱之毒，一面又能于積極方面，增加此大樂之程度，成爲十六倍；而此所謂十六倍者，皆內配合四空而生。蓋直者順逆上下各四喜四空，橫者內外收放各四喜四空，故形成十六倍。此中苟有一喜不與空慧配合，則不成其爲大樂也。

f. 三摩地支——最後心成不變大樂。一切時中，安住諸法真實空性，證得有學及無學雙運。即空色妙身，與勝義光明雙運；此中勝義光明，亦爲空慧之別名。不曰福報孤成，而曰空樂雙運；此種三摩地，豈可全歸于福耶？

又當補述者：關於空慧之修習，初惟勝解力，所謂正見、正思維而已；次入止觀力，能于定位中現起相似空性；最後觀力成熟，乃入證量中，方有幾分證德，然未必即能完成法身之果。故小乘法中能于出離後，深山寂靜中修得幾分；不能如大乘于五濁中久久調鍊而成；亦不能如密乘于極粗重貪愛中，利用果位方便，而證取空慧。故此中雖同修空性，而空性之性質，前後完全相同；然以其能修之力有強弱利銳，及所透之境有廣狹難易，故亦大有差別。不可以勝解之空性，等于止觀者；亦不可以止觀之空性，等于證量者。

且作者本書內所述下列各段，亦有與小大乘差別在方便，不在空慧相

反者：

a. 十六卷二頁曰：「即彼所修空性，當令倍復增長」。云云，既有倍復增長之可能性，則小乘所修，未曾倍復增長之空性，與大乘密乘之倍復增長者，自有不同。

b. 十六卷九頁謂心證真實，是修圓滿次第而成；身成色身，是修生起次第而成。果爾，則圓滿次第實為修空慧之次第，如與小乘相同，又何必于此時修耶？且生起次第所成之色身，亦非真實色身，必經圓滿次第之幻身成就，方許真實成就；而圓滿次第實際上，亦法色二身雙運而修，非單修空慧之法身也。且作者于二十卷八頁謂由大空後，現證雙運轉身，此中風心圓滿之幻身，明明屬圓滿次第，則所謂色身，由生起次第而成，亦自相違反也。

總之，福慧二者，如鳥二翼，如車二輪，闕一不可。古德多偏重空慧。文佛在《金剛經》法會上，曾比較培福培慧之差異，有各種譬喻。如百分

不及一千萬億分，乃至算數所不能及云云。達摩批評梁武帝但有福德，并無功德。禪家所以但貴子見地，不貴子行履。然其後西藏紅教、白教偏重空慧，甚且誤會在習定上，暫時放棄之供養佈施等福行，認爲永不必要，故其乾慧之弊，能令人失福致狂。作者大悲心切，起而以重福救之，亦自有可敬佩之苦心；然時至今日，西藏培福之流弊，亦已出生。如以寺產作世間貿易，以放茶、施錢，爲取得格西學位之必要條件，等于鬻官賣爵。作者出生之根本寺青海塔爾寺所有喇嘛，竟分二系：一者誦經，二者經商。其經商之喇嘛，即不能誦經，成爲故常之道，不以爲恥。謂非培福之流弊得乎！拙見以爲：作者如現住世，亦必有以矯正之矣。本人對古德偏重空慧，不敢偏愛，故于《禪海塔燈》中，只許開悟後，至大死一回階段中，能停止一切善事福行。及其活轉以後，福即是慧，慧即是福，不取不捨，方爲究竟。且古德所破爲世間人天之福；作者所言，于世間人天之福上，更重出世之福。如幻身、明妃、壇城、莊嚴，處處皆出世福德之所成，吾

人尤不敢不尊重也。

又作者爲黃教祖師，對紅教、白教之大圓滿、且促、妥噶，持反對見地，固此中不宜論及。惟本文之讀者，不必皆黃教徒。因既談及各階段修空慧，各有不同之點，故對大圓滿之修空慧，亦宜連帶題及。香港劉居士銳之來印求學時，曾與談〈般若、大手印、大圓滿、禪宗辨微〉一題，見其所記《槐陰話月錄》中（即本集第二篇），希望讀者能有緣遇此錄，則不難了知彼四者同修空慧中之不同特點。

D. 無上瑜伽部之五相成身，與瑜伽部之五相成身，不應全無分別。《大正藏·圖像部》中所載大日如來像等，皆屬單身，從無有現雙身兮魯噶者。高野派之象頭王，天台派之財神，雖作天部眾生交抱勢，然并不二根相合。而藏密無上瑜伽部，無論母續之勝樂金剛，父續之密集金剛，或新派之時輪金剛，皆現兮魯噶雙身；故其五相成身，應有分別。作者于敘述無上瑜伽部生起次第，所言五相證菩提（見十七卷二十二頁及十八卷十四頁），皆

未說明其不同處；而于十八卷十六頁所指真如、月、種子、標幟及身五者，則完全屬瑜伽部者。其安立五智之配合五相，如十八卷十九頁所云，亦就瑜伽部之五相而言。拙見：無上部所成大樂智慧身，必具明妃，必具嘔網雙運之樂。故其配五智，亦自有異。

1. 從空性中如魚躍覺海，現起雙運本尊身。此空性及空色身影，即表大圓鏡智。

2. 本尊父母交抱等至，表平等性智。

3. 各種標幟、手印、種子、姿勢、能依、所依，一切莊嚴，表妙觀

察智。

4. 主尊以金剛于母佛蓮花壇中，作諸事業，表成所作智。

5. 主眷、依正，身相圓滿，勝光具足，週遍法界，表法界體性智。

如上顯與瑜伽部之五相成身有別。至若圓滿次第之五相成身，則密集五支，即是五相成身；作者于二十卷二頁已敘述矣，可為拙見之佐證。

E. 五卷二十三頁言瑜伽部由緣細相，令心堅固一段中，有謂：「須觀察如所住心，爲住未住。若太策勵，心便掉舉；若太渙散，心便沉沒」，云云。其後于十七卷十三頁〔十四頁〕言生起次第，又云：「若心沉沒，想彼光明；若心掉舉，即緣細點」。拙見以爲：昏沉、掉舉之對治，苟不能于修小乘之五停心觀，及九次第定淨治完畢，亦當于修大乘之止觀時肅清。又不然，亦當于事行二部時免除。今既入瑜伽部，應無沉掉等事。故五卷二十三頁所謂瑜伽部緣細相令心堅固法，但調整樂明無念不等之量耳。樂明偏勝時，則當想金剛移下至臍；無念偏勝時，則想金剛上昇鼻端。若在十七卷十三頁者，屬生起次第階段，則係調整空樂二分不均之過失。空分太重，則想白菩提下降；樂分太重，則想紅菩提上升。如是則與生起次第細點瑜伽法位所應斷事相合。然後進修圓滿次第三灌事業手印，得具四空四喜互相調協之功能。本書以道次第爲名，故于某某次第所斷能治，當嚴密釐定。雖然行者亦有不依次第而躡等修習者。因此前次第未淨治者，後次第中，亦

可能發現前次第應斷之事；然此屬機邊事，而不屬教邊事。機有千差萬別，教有八萬四千，然不可不有一定次第。本書爲教邊事，必如理如法配合能治與所斷，使有一定法度。至事實上，有此等不合法、不如理之機，則當駁斥訓導，使循規蹈矩，不可以爲教量之根據也。其餘本書仍有數處有不如次第者，復舉于次：

五卷二頁所言事行二部，當修學大乘律儀，不可以受五部律儀。愚意：大乘律儀非不當相續遵守，但不應在密乘內受；其學習大乘之時，必先已受矣。如有未受者，在此學習密乘之初，當先補受。然依道次第之理趣，未學大乘律儀者，不可遽許學習密乘也。

又十九卷十頁敘述生起次第，緣隨壞次第而修。憶念清淨，緣彼修習，滅除沉掉，并得奢摩他量，顯密所共云云。拙見以此處爲滅除生起次第中，所起色聲及法之執著。所謂顯密所共者，奢摩他亦有深淺不同。顯教奢摩他，在止于人法二無我之空性上；生起次第奢摩他，止于世出世眾生諸佛，

一切人法二無我之空性上。故凡所謂顯密所共者，非其法位、時節、證量、完全相同，特其名稱相同。顯教以此爲正功，密教則以此爲基礎。非謂在修顯教時所證得之奢摩他，在修密教又須重修重證。若如此共法，則何必別立密教耶？顯密斷得有共處，必有不共處，然後有建立顯密二教之必要也。

又十四卷（十五卷）四頁謂傳眼藥及鏡二者，能于相續立中觀殊勝種子云云。愚見以爲：中觀種子，在修大乘般若波羅密多智慧度時，及受菩薩戒時，應已立有此種子。且大乘尚許中觀種子發生定慧作用，何須在密乘中方立種子耶？此處灌頂之所謂種子，當指果位中之妙觀察智，以配眼藥灌頂；大圓鏡智，以配鏡灌頂。此一極順名言與法理，而不違前後次第。又本書此段所謂「除無明翳，生天眼」者，天字當爲佛字之誤。佛眼能包括前四眼，天眼在內；天眼則不能包括後三眼也。佛字誤譯爲天字，下文當再詳。

又十二卷十一頁論發世俗、勝義二菩提心。愚意：此時已在修瑜伽部五相成身之後，所受之灌頂，屬無上瑜伽；故所發之菩提心，當為滾打菩提心。前三願、行、勝義，在修大乘時即當發起；第四三摩地菩提心，于修瑜伽部五相成身時亦已發起。故此時惟為第五滾打菩提心。蓋不僅于前四、屬于心理作用而已，必于生理心理無二分別上，發起滾打菩提心。謂當誓以此身心，專心一生，為利益眾生，而修空樂不二金剛乘勝法，以期早日證得無死虹身，接盡最後一機。如此，方順無上瑜伽部之發心。其詳讀者可參考拙著之《密宗灌頂論》。

如上各段，作者于道次第上抉擇未嚴。或屬大乘，而列入密乘；或屬下三部，而混入無上部；或屬前次第當斷者，而誤為後次第當斷。衡諸正理，似有不妥，安得起作者而問之哉？本人因此有一動機，欲寫一部《密宗實修成證道次第抉微》，將初入門，自修小乘之出離、無常、三十七菩提等，至大乘發心，修習四攝、六度、五道、十地，乃至密乘四部各別修法，

彙成鐵則。嚴訂能斷所治，及實悟實證之具體條件。并說明其先後次第必遵之理，盡量減少無謂之辯論與異說。或者可為反哺報恩之一法也。

F. 一卷十四頁，作者標舉果乘四種遍淨：佛刹、佛身、佛財、佛事，順此果相而運行，故曰果乘。本書及凡言密宗果位方便者，皆屬此中理趣。本人以為果乘要義，如此四相言之，無乃太簡。應就體、相、用三者言之，不可偏言果相；此中果體，尤為切要，能引起行人之勝解，與自力更生；而果用，亦能表彰密乘即身成佛利生之究竟方便。果體者，順本書所引《入無上續義論》四果相：處所、內身、受用、事業，相配而言，則為佛性、佛慢、佛智、佛光。謂佛性遍一切處，充滿法界，以為佛刹；佛慢明顯，則佛身一切莊嚴表現無餘；佛智充滿，內則受用五智，外則深透五毒，以調伏五道；佛光則收放自在，變化莫測，以行一切事業。行者入此果乘，當先具勝解，了達此四種果體本來具足；然後能于觀想念誦，乃至事業手印，皆能配合果位本體功德，以為基礎，而期實證。譬如有人不知在果位

體性上具此勝解，惟于果相上觀想如此如彼，鮮有不流于著相之弊。昔日有修大威德者，修成忿怒目之相已，見之者必死，即徒有忿目之相，而缺乏佛慢；謂佛本具足大菩提心，能以寂忿二法，令眾調伏。具此大悲菩提心佛慢，而修怒目之相，則不致見者必死也。又如佛兮魯噶相，具有佛母，二根相合；如徒成其相，而于佛體之四空智不能同時運用，則必流于貪相，而成淫業，令見者生貪煩惱矣。故行人所當勉力于果位方便，在先得其體，不可偏著其相也。至于佛用云者，由佛性本體之週遍，而建立佛刹，可起攝受眾生之用；由佛慢本體之莊嚴，而成就佛身，可起調御眾生之用；由佛智本體之沁透，而成就佛財，可起長養眾生之用；由佛光本體之變化，而成就佛事，可起導引眾生之用。

且佛果乘者，主要依其果地經驗，制定果乘之法，故曰果位方便。所謂果位方便，即是由佛智控制之一切究竟二利方法。而此佛智，即是空慧。故方便云者，非離空慧別有也。因位者雖亦談空慧，然屬勝解所攝，或屬

因位止觀所攝。果位者，則爲修成證量所攝。即佛于證果時有此經驗也。是以在佛言，則爲果地設施之因法；在行者言，則爲因地頓修之果法。故不應專就境地上說果位四相，而應就佛心地上說果位修行方便，及施設圓滿次第六支之理，使行者在佛體性上，先成其勝解；再就佛果位方便上，學習其經驗，而能起四體四相所生之四用。此皆就正理而言。本人客邊關居，志在修證，故無暇亦無緣廣搜密續以爲佐證也。

G. 本書體例屬論文，故辨論折衷或抉擇，自屬必要。凡遇二說可以并存者，必就其中一說，作最後之抉擇，表明作者實修時所依，決爲此說，使信仰作者之讀者可以得一決定。如二十一卷一七頁引《教授穗論》，右脈降精分及中脈降精分二說，作者未爲決定二者孰是。此二種降法，決不能二說并存。行者既觀中脈降精分，如罕點等，決不能于右脈再觀罕點降落也。拙見：中脈具明點之淨分，罕字在上端；且修拙火、上下明點昇降，皆依中脈。其後雙運，修四喜四空，亦依中脈，何能許右脈降精分？而反

認中脈降大香耶？（大香者，成就人之大便，具有香氣也。）

又二十二卷五頁謂大貪愛火光與菩提心融化一法。《教授穗論》配生起次第，餘論配圓滿次第。作者亦未作最後之抉擇。拙見以配圓滿次第爲是。何以故？此法爲修習四喜四空必要之法。四喜四空又爲圓滿次第必要之法。時輪六支圓滿次第中，此法屬第三中善支與第四認持支。豈可以圓滿次第六支之法，屬於生起次第耶？

H. 作者對於漢地之禪宗整個體系歷史，及禪家作風，大相隔膜。以其雖出生青海，未到金山、高旻、南華、雲門等寺參學，故其著作，每多誤會。如二十卷二十五頁所破無思成佛之理，并引蓮花戒破和尚時，敵方亦如是許云。拙見：和尚爲漢地比丘之通稱，日本則尤尊重此種稱呼，非年高德劭者不稱之。有時作者亦稱之爲支那和尚，範圍更廣，似嫌不合邏輯。吾人不可以全稱名詞代替特稱名詞。且此位禪匠，在西藏曾囊括所有當地密宗行人，放棄鈴鼓，從彼參禪，必有其本人之特稱名詞，非普通無名聲

人也。何故不稱其個人特稱之名詞，而以全稱名詞代之耶？禪宗六祖曰：「惠能無伎倆，不斷百思想」。又《證道歌》亦曰：「不除妄想不求真」云。故以禪宗主無思成佛之說，實爲無的放矢。且無分別、或無思、或無念，在某一階段之定境中亦自有之。如樂明無念之無念，在作者著述中亦常引用。故無念之定境，及正思維之觀境，皆屬行者道上必有之事。不可以觀破止，亦不可以止破觀，當視其無思無分別其目的何在？其法力限度何在？任何教授習止者，當除妄想散亂，此種說法，非不正確也。作者于所著《菩提道次第》中，亦嘗論及。然當止力加強，則從死水中活轉來，故有妄念顯定之說。又禪宗有所謂單提正令，故并不于真如正理顛預纒顧，一如作者所辯者焉。龍樹菩薩所謂依義不依理者，當視其教授之動機及所對之法器，而決定其是否當機施教也。又作者凡對一敵方整個理趣體系，未曾加以研究以前，最好不加批評，則萬無一失矣。唐代禪人成就者多，固不待言，今日禪宗在科學昌明之西方，尤博得一般哲學家、神學家、思想家之研究

興趣，自有其本身之價值，不容隔山看牛者之誤解也。

H. 下載兩處解析，似欠妥當：

1. 十二卷二十九頁，投花是觀現在可否灌頂云云。竊按：灌頂過程中，前後有三種觀察，皆各具特別作用。第一觀夢，是觀能否灌頂。苟有惡夢，則宜懺悔；再觀之，夢兆轉佳，然後方可加入灌頂，此時尚未入壇。至于第二觀察投齒木，第三觀察投花，皆在入壇之後。凡不能受灌頂者，必不可令其入壇；既許入壇，則決無不可灌頂者，更無所謂現在或他日。因壇城已預備，弟子已入壇灌頂，即在此二、三日內完成，尙何有現在與未來之可言？第一觀察夢兆甚好，弟子已許入壇，豈可因投花不中，而猝然收攝壇城耶？事實上決無此事。是以是否灌頂，決之第一觀察，而不決之第二、第三也。第二觀察投齒木者，蓋決定灌後應修之本尊也；第三觀察投花者，觀察修後可得之悉地耳。投花而落壇城之外者，未來成就上必有障礙，宜令弟子警戒，小心修習，多多懺悔。如有違犯，當再求灌頂，

再得投花之機會，非謂不可灌頂也。如上三種觀察，皆各有主要之點，作者亦已有申述，特不宜三者混談，而竟謂投花亦如觀察夢兆，決定是否現在灌頂耳。且此三者，前後適配因、道、果三：因者，宿根具足密乘種子，夢兆甚佳，故得受灌也；道者，于受灌頂後，純在此齒木所投之本尊之上，專心修習此尊之道耳，故為第二觀察；果者，花所落處，即是悉地之上下，謂未來修習成就之果也，故配第三。如此明顯，故不當混談也。

2. 十四卷〔十三卷〕二十九頁「恐彼持語金剛彌陀佛慢之弟子見而不信，故遮其面，非彼手眼所及」云云。愚見：見而不信，必遮其面，然後取蓮花金剛二者中之甘露以飲之；此事豈可以欺騙方式為之耶？且既有語金剛彌陀佛慢，何致見而不信；如對上師本尊父母雙運甘露有疑心，則其機未熟，師予灌頂，則犯密宗根本戒第七條「未熟有情宣密法」，及第八條蒙母「非當機前說深法」。且當弟子飲甘露時，一面告以為甘露，一面教其當勝解，則遮不遮有何分別耶？拙見以為：遮面之作用，亦如初次入壇

當掩目然，以其曾有無明白遮，不見壇城，經上師阿闍黎加持，除其無明，乃得見此壇城。此掩目之物，非阿闍黎新加之物，乃表弟子無明白性自障耳。此次密灌掩面，意亦同此。謂弟子雖已發起滾打菩提心，在信心上、聞思上并無不信上師父母甘露之功德者；然在修習上，當經上師加持灌頂，方能在實地上，除此第二重無明。如是正式見到上師本尊父母雙運之大樂甘露，且得緣領受，結成異日成佛之聖胎。故此遮面，既非上師對弟子施行欺騙，亦非弟子見而不信，特原有對此種雙運所生疑障，仗此灌頂因緣，得以揭開耳。

J. 在有文字中愚見有異于作者者，如前九條；在無文字中，愚見以為缺漏或太簡者，分述如次：

1. 瑜伽部五祕密眼法，為修無上瑜伽部不變大樂之重要基礎。本書全未題及，此其一漏。

2. 六卷六頁由護摩修悉地法，但有其名，未載其法。十九卷十一至

十九頁言施食法，及供天法甚詳，獨于重要事業所依五方佛戒，及所定之護摩法，全不介紹，是何故哉！此其二漏。

3. 密宗十四根本戒，及八蒙母條文，皆不見于本書，此其三漏。
4. 圓滿次第中不見選擇明妃之標準，此其四漏。
5. 不見有金剛拳法，甚至名稱亦缺，此其五漏。
6. 不見雙運所用六十四種雙跏法，此其六漏。
7. 不見金剛引水法，此其七漏。
8. 不見以女性爲主體之雙運法，此其八漏。
9. 不見時輪六支或密集六支之實修方法，此其九漏。
10. 不見中陰修法，此其十漏。
11. 不見頗瓦修法，此其十一漏。
12. 不見夢觀修法，此其十二漏。
13. 不見幻身修法，此其十三漏。

14. 不見有閉關法，此其十四漏。

15. 前三部之灌頂，但有名稱，不如無上部之詳，此其一簡。

16. 十九卷二十一頁食瑜伽、眠瑜伽、起瑜伽、浴瑜伽，聊聊數字而已，此其二簡。愚見以爲：匯歸瑜伽，當列專品以詳述之，使行者有所遵循。且此亦道次第必有之修法也。本書對念珠一事，前後兩出，不厭其煩，何當厚于此，而薄于彼耶？

若以爲上述諸漏，爲守秘密故不宣說；然本書爲密宗，自下三部咒明等皆當守秘密。若謂三灌之事，易招疑謗，則無上瑜伽當完全闕如。且此書介紹全部密乘，而其重要點尤在三灌，苟守秘密不說，則此書精華，無由披露。且藏人素有此等守秘密教育，非經灌頂，必不翻閱。苟能于犯戒與如法二者嚴密分辨，則精華義顯，而流弊亦斷。

(二二) 對譯者之意見：

余慚愧學密太遲，雖留西康紅白教文化中心之德格有年，亦曾學七派

法，然只聘請度語者，未嘗直學藏文。故對本書，未能對照原文而校對其有無錯誤。又譯者係在所主漢藏教理苑職位中抽暇自譯，其時并無西藏人作主譯者。故其工作較難，有無錯誤，亦非深通藏文者所可知。茲所欲述者，但就正理抉擇之。

A. 最重要、最容易引起讀者誤會之字，即是「天」字。「天」字，在西藏文爲ཨྱུ་「拉」字。「拉」字一如漢地俗人之稱菩薩。當其入廟，初見四大天王，指示其兒女輩曰：此天王菩薩也。及見大殿之佛，則曰：此佛菩薩也。及見韋陀將軍，則曰：此韋陀菩薩也。及入羅漢殿，則曰：此羅漢菩薩也。遇有賣小兒玩具者，則曰：此泥菩薩也。如是菩薩一名詞，下而小兒之玩具，中而護法山神羅漢，上而諸佛，皆可通稱爲菩薩。西藏人之稱ཨྱུ་「拉」，亦復如是。然本書非俗人著作，其名詞宜有分寸，當視其所代表之人物，而分別譯成天、護法、佛、本尊、兮魯噶等；本書爲學佛之道，故大多數ཨྱུ་字，即可譯作佛字。其爲正式之天部之天者較少。茲舉數例如

次：

1. 二卷四頁所云「與生自身爲天之天瑜伽」。此中二天字皆應作佛字。天瑜伽一名詞，在本書出現次數甚多，最易使讀者誤會，印度教所修天瑜伽與佛教密宗相同。彼外道以天堂爲目的地。天身爲成就之果位，則誠然其天瑜伽也；吾人以佛爲成就果位，佛土爲目的地。天之與佛，相距蓋隔一輪迴大河，譯者非不知也：特因原文⁽²⁾字，可作天字解，亦可作佛字解，遂誤譯爲天字，是依語而不依義矣。

2. 三卷二十五頁至二十六頁所言修六天者，非修六位天神也。此天字，則表尊重之意，不妨譯作尊字。如言六尊：勝義尊、聲尊、字尊、色尊、印尊、相尊。

3. 十七卷二頁天慢，即是佛慢。此佛慢一名詞，在本書出版以前，北平辛喇嘛譯《大威德起正二分》時，已用之矣。譯者何嘗不知之，理應沿用。既云除凡常慢，何以復成天慢耶？天亦六凡之一也。此卷中天慢二

字，出現甚多，皆宜改成佛慢。

4. 十九卷十六頁所言修天供養法。此中天字，多爲天字之本義。九格生天法中，其中央之天，即本尊或佛，決不是天；以中央爲行者所修之主尊也。餘八格則多屬天部之天。如：水天、火天、風天、自在天、羅刹天、閻羅等，皆天神地位，而非佛也。本書所用天字，惟此中天字，多爲天字正義，故當仍之。

5. 二十卷七頁所言身遠離之天身，數次出現，皆當改爲兮魯噶身或佛身。二十卷〔二十一卷〕四頁所言：「天身即黑茹迦之身」。可爲本書之自證明也。（兮魯噶即黑茹迦之異譯）。此外各處準上類推，不暇一一檢舉。

B. 十九卷十頁三行「守護正念正知」，此句誤能爲所，應作「以正知正念守護」。能守護者，爲正知正念；所守護者，即上文「緣彼修習，堅固住心」。又五卷二十二頁至二十三頁所云：正知正念，亦屬能護；所守護者，謂微細金剛之觀想也。如此可以作本文之證明。此處未誤，彼處誤譯，可

以推知矣。

C. 一卷十五頁（十四頁）所云：「因持空性色，果持悲不變，空悲無分別，說明菩提心」。此中二悲字，皆為樂字之誤。譯稿或未誤，因悲樂二字，非如上文天佛二字之易混。或因潤文者，少讀密典，誤以顯教之空悲無二改之。又以為下句菩提心，必與悲有關，而不必與樂有關。然以本書為密教，密教以空樂不成就大樂智慧佛身。菩提心者，指最後第五滾打菩提心而言，此皆與顯教人士隔膜者。且所謂不變者，必指大樂，謂在修四喜四空，于極粗重貪煩惱下，能配合真實勝義，無間不變，故曰果持樂不變，此就心分而言也；若就氣分言，謂住真實義，具最極樂之三摩地上，能繫界（即持點）不漏，故曰不變。此說本書二十卷三十一頁（二十一頁）之說明可以佐證。

D. 十五卷五頁第一行，忽憑空起一師字，而缺本句上四字，其下接弟子句五字，其上或有脫文，或本段全屬衍文，或係排版錯誤。又自此行至

次頁第一行一段中，所言皆第二灌頂事，而此頁之前，即四頁等，及此頁之後，即六頁至第二行止，皆屬第三灌頂事；又二灌之末段，在十四卷（十三卷）三十一頁所引〈口授論〉一頌，與十五卷五頁所引〈口授論〉頌文完全相同。故此段似應列在十四卷（十三卷）三十一頁之後。

最後當附帶說明者，本文所引本書之卷數頁數，乃本人對排字錯誤依實際數字改正後之數字。故讀者欲查原書，先當將排錯之數字改正，然後按圖可以索驥矣。

三、結論：

佛教爲理性的宗教，在學習位中，師生即許當面辯論。黃教尤重此規矩，格西學位，即由辯論會上產生。世間考試，以一人同時考多人；此種考試，以多人考一人。即多人環繞此一人，與其辯對，務必此人合理得勝，如教有據，方可得格西學位。東本格西，則就千位格西中，雄辯第一，而

得此位。是故凡有意見可以呈述。本文即就此正常合理之意樂而產生，對作者未敢存輕視等不法意樂。黃教對此書視為法寶，其或有黃教讀者，為其祖師著論駁斥本文，本人當馨香禱祝以拜讀之。又本書可讚嘆之處甚多，以其無益于反哺報恩，故不暇及之。《論語》曰：「回也，非助我者也」。以其于師言，無所不悅也。故本文但就啓予者商之意樂，而呈述其異見焉。本書每品之後，皆繫有頌文，精要優美，允當師法。謹依此例作一絕句以為結束。

當仁未敢讓其師

正理昭然永在茲

只為酬恩須直說

文章得失已忘之

民國辛丑五月廿五日脫稿，適逢先妣忌辰之前夕，謹以揚摧正理片善，願承般若佛母，法王長子之恩德，加被吾母陳武慈觀老女居士，未超昇，則早超昇，已超昇，則增高蓮位，乘願再來，母子重逢，是為至禱！陳健民寫于天竺三五槐茅蓬。

東密行者當進學藏密無上瑜伽法論

東密行者當進學藏密無上瑜伽法這問題，最先當了解瑜伽部與無上瑜伽部之界限分別。

第一、見地 瑜伽部重在定慧雙運，將顯教止觀雙運配合一些密宗觀想及果位理趣；無上瑜伽部重在空樂雙運，再配合果位心氣無二大貪方便。瑜伽部，多為抽象的喻義理地；無上瑜伽部，多為具體的實際理地。二部只是前淺後深之關係，並無東內西外之差別。故前者實為後者之基礎。

第二、修法 瑜伽部以五祕密眼法，天部欲樂方式，具體而微，偏在心地，而無氣功修法；無上瑜伽部以人間欲樂方式，而修明妃雙運。以瑜伽部之天欲理趣為基礎，而進修三脈、四輪或五輪、七輪，及氣功、拙火、明點。按步修證後，再實行用人間欲樂方式而修明妃雙運。其法東密闕如，而藏密則甚多祕訣。

第三、果位 瑜伽部之最高經典爲《金剛頂經》，其中明載有現世證得歡喜地後，十六生成正覺；無上瑜伽部則即身即生而證佛果。瑜伽部有四種法身，即自性身、受用身、變化身、等流身。此與顯教法、報、化三身大同小異；無上瑜伽部則有五種佛身，除顯教之法、報、化外，別有不共之體性身，與大樂智慧身。而此大樂智慧身，則依道位之空樂不二修法所證得。瑜伽部則不足以語此。

根據這三個分界原則，我們可以斷定東密但有瑜伽部，并無無上瑜伽部。此下即就此三原則，而作具體的比較說明。

我曾和日本大僧正酒井真典通函討論過。他是高野山東密的首領，又曾虛心學習一部分藏密之無上瑜伽之理論，著有日文之《西藏密部之研究》一書。他最讚嘆藏密密集金剛無上瑜伽部圓滿次第之五次第修法；也承認東密無實修無上瑜伽之方法。但他卻認爲東密有無上瑜伽部之經典，并指出《一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經》、《大悲空智金剛大教王經》、

《佛說無二平等最上瑜伽大教王經》、《佛說一切如來金剛三業祕密大教王經》等為證據。其實此皆瑜伽部經典，其中但有無上瑜伽部之理趣，并無無上瑜伽實修明妃雙運之法軌。

就見地上說，東密行人不明瑜伽部經典所含明妃雙運理趣，反而破壞藏密不應修行明妃雙運，實屬愚癡。茲將東密瑜伽部《一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經》中所含金剛蓮花雙運理趣，標舉于後，而說明東密行人非學習藏密無上瑜伽法之理由。

(一) 此經卷第七所謂：「金剛蓮花二相合」；又曰：「最上蓮花貪清淨」；卷十九「金剛蓮花相合時」；又二十一卷「蓮花金剛杵合時」。此中蓮花即母佛之密處，金剛即父佛之密處。二者相合，即是實行雙運。在無上瑜伽行人一見便知，更無疑貳。在瑜伽部行人則不必知之。其所謂雙運，即以金剛縛手印表示之。而以薩埵「金十(傻人)」真言含詠之而已。故東密行人有再學藏密無上瑜伽實修雙運法之必要。

(二) 此經第十七卷頌云：「所作貪等皆清淨」；又曰：「貪性真樂無倫比」；第廿四卷曰：「貪法自性本清淨，貪波羅蜜得圓成，若不捨離諸貪欲，若與貪染相合故，即彼貪染自清淨」。又廿五卷曰：「貪染清淨無復上，是中常施諸法樂」。又廿七卷頌曰：「觀察貪性本清淨，譬彼蓮花正開敷，此中若染若愛時，如應調伏作敬愛」。廿七卷曰：「蓮花金剛正相合，此說即爲最上樂」。又曰：「一切身分相合時，勇起金剛高舉相，金剛高舉大明妃，真實警悟隨愛樂」。

據上可知依貪修法而得大樂，而調伏貪性眾生，此種見地實與無上瑜伽部奠立空樂無二之理趣基礎相合，然多用喻義。如廿七卷所謂譬彼蓮花正開敷，并未指示實修方法。

(三) 第廿七卷頌曰：「明妃印眾圍繞成」。又曰：「明妃成就常施我」。而所云一切身分相合，則明明指示明王明妃，或父佛母佛一切身分相合，何以東密行人在理趣上要反對藏密無上瑜伽部之實修方法耶？苟不用明

妃，則廿卷中所云：「金剛杵在蓮花上」，如何在其上呢？又曰：「金剛蓮花勝合時」，是如何合法？又曰：「巧智杵在蓮花上，智杵蓮花勝合時」，如何在上？如何勝合耶？吾人并不否認瑜伽部有此雙運理趣，特無此雙運實修法之指示耳。本來實修法之指示，當經過無上部氣功一連串之方法與訓練，方可正式實行，故在瑜伽部原無指示之必要；東密行人既無此實修方法，故應晉學藏密之無上瑜伽。

就修法說，更兼顯出東密并無實修雙運一切方法之無上瑜伽，其中可分下面幾點：

(一) 第一灌頂是開許修行之最先條件。東密只有瑜伽部之五種瓶灌頂。此在藏密屬第一灌頂；其後尚有第二祕密灌頂，第三智慧灌頂，第四勝義灌頂，皆為東密所無。而第一瓶灌中所用觀想，如父佛母佛雙運流出甘露；又上師預備法中之身內灌頂，即上師父佛母佛雙運中，勾入弟子第九佛識，入于母佛蓮中而行灌頂，灌頂後出蓮而成弟子之本尊；此等在東

密亦無之。且東密瑜伽部灌頂，一切手續，藏密皆有之；而藏密灌頂所有者，東密則不盡有之。故欲得無上瑜伽部大灌頂，非晉學藏密不可。

A. 試讀東密《阿闍黎大曼陀羅灌頂儀軌》中，繫臂、擲木、祈夢、擲花、掩目入壇、受灌、咐囑、回向等項，藏密皆有之。

B. 再讀東密《一切如來大祕密王未曾有最上微妙大曼陀羅經·灌頂品》，五方佛灌頂，亦唯用五方佛手印真言，分別灌之而已。

C. 再讀東密《大悲空智金剛大教王經·灌頂品》，則惟述壇城之佈置。雖繪明妃之相，不授之于弟子，如藏密之第三大灌頂。然《真實擁大乘現證三昧大教王經》十八卷阿闍黎授弟子以蓮花，而表貪法清淨而已。

(二) 密宗戒律是修法最要基本條件。因所修貪行顯然與顯教梵行不同，故必建立密乘特別戒律。東密瑜伽部因未指示實修方法，不與明妃正式雙修，故無別授密戒之必要。而藏密無上瑜伽部，必實行與明妃雙修，密戒成爲最先學習之必要條件。以下將東密密戒與藏密密戒比較說明，

可以證明東密行人并無無上瑜伽部之密戒。

A. 東密空海所著《祕密佛三昧耶戒》，其中包括四攝、四波羅夷、十重戒等。四攝與顯教般若乘四攝無異，四波羅夷亦與菩提心戒無分，十重戒與顯教所攝菩薩戒四十五條開合不同而已，此就淺解而言。

B. 欲就進一步深解言之，則十重戒中第四條所云：于甚深大乘經典不通解處不可生疑。此中甚深二字，可包括密典所云，如：「汝于貪欲處，莫生厭離心」。此即指雙運法。據此則對雙運理趣，尚不可生疑，豈可于藏密行人實修此法者而可毀謗耶？又第七條對小乘人不應輒說深妙大乘，此中深妙二字，亦可解作雙運法。如係六度、四攝之大乘法，則未有不可向小乘人宣說者也。

C. 若就藏密之無上瑜伽部之密戒言之，則大都為實修雙運之法，而與前行之菩提心戒、菩薩戒，皆不如東密之犯複。茲先述十四根本墮：

(甲) 十四根本墮

1. 輕蔑傳法阿闍黎——此條與顯教皈依戒有異。謂上師傳第二秘密灌頂用明妃，故意放出明點，以爲灌頂所依物，即以之授予弟子而飲之；又上師平日自受法樂常用明妃等，不可因以毀謗之也。

2. 從善逝語違越者——皈依法自當遵奉佛語，然此與皈依戒有別。皈依法之戒，就顯教之法而言；此條就密典用毒法、用惡法而言。譬如五不斷者；以明智斷妄念之命之殺法，奪明妃許渣（即紅菩提）之盜法，雙運修不變大樂之淫法，輪迴本無生上而作度生之妄語法，了達無語不密之惡口法。謂對此五法與顯教五戒相反，而生起違越者，則犯此第二條根本墮，故亦爲雙運法而制。

3. 金剛兄弟起紛爭——謂在攝持明妃時所起紛爭。此所以異于菩薩戒中之紛爭。

4. 于諸眾生捨慈心——謂慈能與樂。如文佛往劫見商女，非與淫則

自殺，爲免其死而與行淫，亦指雙蓮事。又從他方面言之，或有體弱不堪雙蓮，而強行之，亦屬捨慈心。或有貌醜心信，而不肯與行，亦犯。

5. 斷正法根菩提心——此指漏失大樂之菩提明點，否則與菩提心戒重複矣。

6. 毀謗自他宗派法——即如存東密瑜伽部天部欲樂之見，而羅織流弊，以毀謗無上瑜伽部用實體明妃者。

7. 于未成熟說深法——此深法即指雙蓮法。吾人對不知無上瑜伽部深法者，不可不候其機熟；對已知有無上瑜伽此法，而不生信心者，當努力勸化之。

8. 輕蔑蘊即五佛體——謂當用滋補以強其身，而不肯如瑜伽部，宜用素食。至無上瑜伽部，則亦可用肉類。藏密修瑜伽部大日如來法者，亦用素。至修事部、行部之觀音法或彌陀法者，亦用素；馴至一日餓、一日素。然東密行人，往往以喇嘛吃葷而毀謗之，蓋未嘗實地赴康、藏考察也。

9. 疑諸自性清淨法——此即指雙身法。前文所引經文「貪法自性本清淨」即是。今有此瑜伽部理趣之東密行人，而破壞藏密用實體明妃，則犯此墮、性罪。

10. 于毒常具大慈心——謂于貪毒，不加氣功、空性之配合，而貿然以凡夫貪心行之不捨也。

11. 分別離名等諸法——謂分別煩惱菩提、貪行梵行、男女淨穢、毒與非毒等法也。皆指雙身法而言。

12. 破壞具信心眾生——謂對雙運法有信心者而破壞之，否則何致人具正信而破壞之也。其信仰雙運法，在東密瑜伽部者亦有之，故不得不制戒。

13. 不依已得三昧耶——此即指鈴杵三昧耶。謂雙身法既已得之而不肯實修也。在吉祥天母特別戒條中，無上瑜伽士能修雙運法，而不肯努力修之。日有所闕，令明妃不歡喜，即算犯戒，亦可佐證此條。

14. 毀謗婦女慧自性——婦女有慧，人非瘋狂，何致謗之？特其慧自性所顯各種豐姿、風騷、貪語、貪態、貪行等，不可毀謗；當知此即智慧大樂自性所顯。

(乙) 八支粗罪

此中所謂：密戒灌闕依明妃，聚集輪時起鬥爭，俗女自力取甘露，具器弟子祕不說，信心問法示餘法，同聲聞乘住七日，未證瑜伽持密慢，未當機前說深法；則不必解析，明明爲雙運法而設此戒也。

(三) 若就正行中之雙運實修法言之：

A. 東密《大悲空智金剛大教王經儀軌序品》，雖言三大脈及卅二脈，略標其名，不及開脈應有之修法。

B. 其中亦說法、報、化、大樂四輪，然并無開發此四輪之金剛拳法。

C. 雖亦說喜、勝喜、離喜、俱生喜，然并不與雙運法配合而說，更不

及四空四喜之雙運法。

D. 雖亦說從臍輪發大智火，然不說智火、罕點上下交融等氣功方法。

E. 雖亦說八大明妃等供養，然不及指示身供養之各種雙運方法。

F. 三卷中所釋五大種，明明指為父佛男根已昇華成金剛杵；彼之硬性為地大，抽擲其杵為風大，生起妙樂為空大，能發俱生喜為自性；然于雙運等事，皆隱藏不說。

G. 東密《現證儀軌王經》第十一品，明明指出以毒攻毒、以水取水、以貪止貪。此即說明五明妃雙運之法，然始終不教授雙運實行之法。

H. 又此經（教授品）中（第十八卷）所言弟子之相，髮紺殊妙、身液如妙花香等，皆指選擇明妃之條件，然不明言為女弟子。藏密此種選擇條件不一而足。

如上就東密所本諸經中，盡量標舉其與無上瑜伽有關之各點。要皆具體而微，既不完整，亦無系統，不足以為修習無上瑜伽之實法。

至若無上瑜伽部，在藏密中極爲完整，有一定次第及系統。起分，攝盡一切瑜伽部理趣與方法；證分，則專心氣無二配合而修。先修本尊身之身空，次修中脈，次修三脈七輪，次修氣功。由金剛誦、柔和瓶氣乃至剛性瓶氣。次修拙火與罕點之昇降。次修自己與觀想明妃雙運取得金剛飲水之自在。然後與實體明妃雙運，認識上昇下降，四喜四空之境界，兼作以明妃蓮花爲壇城，各種息、增、懷、誅之利生事業，直至證得光明大灌頂，圓滿大樂智慧身佛位。次序井然，證量規定有嚴格標準。如密集之五次第，時輪之六次第，大威德之四次第，即生即身成佛。何者爲斷德，何者爲證德，皆合因明而契佛理；不違法相，而盡法性。源源本本，切切實實，事理兼賅，行解并臻。最上密乘，東密行人不惟未曾實習，亦且未嘗得聞其名。如此何必故步自封耶？

就果位說，本文最先所標三分界原則，已足證明東密十六生成佛，藏密則即生即身成佛。門外漢未得藏密無上瑜伽實修方法之傳授，或不易信。

果能虛心求學，既得其法，則無有不信者。蓋所傳各次第，如實修之，一鞭一條痕，一掌一擱血，確有證德，決不相賺，特恐不如法修之耳！或修之而未依次第出生流弊耳！東密十六生成佛，謂修瑜伽部法確有證德時，必能遇此無上瑜伽而得即生成佛；若不遇無上瑜伽，縱修瑜伽部六十生，亦不易成。依藏密言，八地菩薩猶有趣入密乘無上瑜伽部之必要。

至若一般日本佛教學者，以十六菩薩功德曲解十六生，完全違越佛語。十六菩薩功德屬於證量，十六生屬於時量，豈以其十六為數相同，即可曲解耶？《金剛頂經》原文具在也。

又或以為胎藏、金剛兩界之瑜伽，密修到無功用道，泯識存智，即為無上瑜伽。此說乃顯教老話頭，或為解脫道而言，而非密宗無上瑜伽部方便貪道之理趣。顯教之說偏在心理，密宗則心理、生理并重。以極精微之空智，直向極粗重之物欲而克服之；非捨物欲而孤存理境。以其對報身佛生理上之訓練有素故，于自身成就以及調伏極煩惱之眾生，特具功德。故

能即身成佛，究竟利他，方可稱為無上也。昔者有一比丘目不視女人，專習定慧，頗有功德；死後，舍利凡觸女人手，則隱而不見。如此，世間占大多數之女人，必為此比丘所拋棄矣；尙不足以言般若乘，何況密乘耶！

東密瑜伽部，原為無上瑜伽部之法而作預備，根本不可以瑜伽部作止境，而衡論其果位。良以瑜伽部非整個密乘次第之最後法，故不能即此以言果位；學瑜伽部法人，自進一步再學無上瑜伽部，然後方言密乘之最後果位也。

在事實上，東密諸祖師中如空海等所得成就，皆不足以言即身成佛。其後諸弟子更談不上成佛。空海肉身，死後長髮，此在藏密認為我執身見未除之表徵。反之藏密中顯著即身成佛功德大有人在：如密勒日巴、如無垢光、如抽波朗足、如蕩通借波，皆具有大成就功德，可讀拙著《塔鬘集》。

查日本所編《大正正、續兩藏》，其中日文亦略有之。然吾人不能得一傳記，如中國之《高僧傳》者可讀。余曾函詢日本大僧正酒井真典，彼回

信謂在藏外行之。若在藏外行之，而不能入最新所編之《大正續藏》，則其不爲編藏人所重視，可知之矣。如此觀之，則瑜伽部之日本成就者，亦遠不如西藏無上瑜伽部成就者之多。如蓮華生大士之無死成就，如其夫人移喜磋嘉之無死光明身，如勒古媽之無死虹身，如蕩通借波之不留肉身。其他全身化光者、五色舍利者、不留爪髮者、縮身如嬰者、肉身飛昇者，數以萬計。此不能不歸功于無上瑜伽之殊勝也。

如上關於西藏無上瑜伽部所攝殊勝果位法要，不惟解脫道中之七日化光成佛法、且伽、妥噶、大手印、大圓滿，遠勝東密之阿字觀，未及詳論。即專就方便之貪道一點而言，亦未詳述。然對東密中所有作無上瑜伽之準備理趣，則已盡力搜羅而加以說明，表示其必進學藏密無上瑜伽之必要。果能虛心求之，則無上瑜伽一切法要，皆可于上師處得之，固不必在此全部介紹也。

附帶論者有下列二事：一者、藏密行人是否當學東密？漢族行人，是

否當兼學此二密？

(一) 藏密中本有金、胎兩部，現有藏文經書可考，不必向東密學習。惟藏密行人亦應對金、胎二部法，先作準備。不宜如目前各派藏密行人，對金、胎二部之輕視。此點在西藏大德本亦知之，不待余饒舌；然在普通藏人，頗少以修習金、胎二部法，爲無上瑜伽之加行者，故有提醒研習之必要。然無論如何當習，亦不必假借東密。蓋藏文經中，由印度直接翻譯之金、胎二部，已有之矣。

(二) 近代漢族行人，因所新譯之藏密大都屬無上瑜伽部及其加行，而加行中雖能攝金、胎二法之要素，然無東密金、胎二部本法之詳盡；故宜先學東密，次學藏密。極順四部密宗之先後次第。本人先學藏密，嘗聞同學中有先學東密者，往往輕視瑜伽部，而一并拋棄之，私心不以爲然。曾閱王弘願居士所編刊物，所介紹東密著作。又讀《藏經》中密宗所攝唐譯各典，如《金剛頂》、《大日》、《蘇婆呼》、《理趣經》等，以爲東密必有

無上瑜伽；蓋此等經中實含有此理趣。其中實修方法，或候上師口傳耳。故曾蒙東密大阿闍黎馮達庵老師，破格開恩，許與函授；此余來印度以後事也。余一面學之，一面修之，雖不屬於無上瑜伽法寶，然覺其中五祕密眼法，實爲修雙運法應有之加行；能依此先修，則進入無上瑜伽，必可免流弊。又五輪塔觀，對於無上瑜伽部所攝心氣無二之修法，亦屬一重要加行。又五相成身觀，可作無上瑜伽部生起次第之加行。故雖重在修習無上瑜伽部法，然亦補習此三法以爲基礎。故特爲讀者作如是勸告。吾人既雙承傳授，一面接受藏密，一面遠承唐密及東密之反哺，較之專學藏密而又從藏文中再編出金、胎二部儀軌，豈非走彎路耶？

未了結論所要說的是本問題，本不成問題。何以故？譬如中學生應入大學，豈有何理由反對之？然而眾生門戶見重，心量狹小，法執頑固。學東密者往往故步自封，強未學以爲學，強不知以爲知，馴至羅織流弊，破壞藏密。依密戒言，此種罪業，甚于五無間罪，必墮金剛地獄。而以瑜伽

部行人出之，其罪更重，能令瑜伽部法亦不得成就；故不得不本大悲心而發此勸告。同時藏密行人，太輕視金、胎二部，直修無上瑜伽，流弊本有。雖不可因有流弊而破壞無上瑜伽法寶；然既有流弊，亦應追求其無有瑜伽部法爲之奠基之遠因。故有附帶之勸告。至於已學東密，而在學藏密後即拋棄之，亦殊未是。蓋法有系統次第，前步未穩，後步則不可進。前步不捨，後步則不能進。故東密行人或進學藏密而遽捨東密，或不學藏密而死守東密者，兩俱失之，故不得不如上勸告。我且不知，知我罪我，非所過問也。



南無護法韋陀菩薩聖像