

曲肱齋全集第14冊

# 大手印教授抉微

陳健民瑜伽士 著

網頁版

曲肱齋合集

曲肱齋合集



網頁版

曲肱齋全集

陳師弟子

金堂

敬題



# 最後遺囑及聲明



# 最後遺囑及聲明

本人陳健民，出生於湖南攸縣，現為美國公民，居住於加州阿拉米達郡柏克萊市，謹此聲明此為本人之最後遺囑。

一、以往所有遺囑皆作廢。

二、本人所有著作永遠維持非賣品供眾，但是僅收成本出售流通亦可。所有本人著作之出版皆應事先徵得林鈺堂居士之同意。

三、本人之所有銀行存款，於付清房租、醫藥費、火葬費、等之開支及完稅後，分別贈於如下：

1. 總額之一半由在湖南之親屬陳相攸、陳公鏗、陳公騫、及潘雪明四人之尚存者平分。

2. 總額之一半捐贈普賢王如來壇城，供做下列用途。

(a) 其中四分之一充做台灣金山五輪塔之維護基金。

(b) 其餘四分之三充做本人骨灰塔之建築基金。此塔應建於台灣金山五輪塔之近側，但不得移動五輪塔本身。

四、其餘所有產業，包括佛像、佛書及法器等等，皆贈於林鈺堂居士，以供下列用途：

1. 所有佛像集中一處，供大眾禮拜。

2. 所有本人收藏之佛書集中一處，供大眾閱讀。

五、本遺囑所未題及之任何親人皆不得繼承本人之產業。

本遺囑之執行全權委任林鈺堂居士且免其繳納保證金。林鈺堂居士得自行決定執行之方式及細節。若有未盡事宜亦委林鈺堂居士全權處理之。

立遺囑人：陳健民 簽名 *陳健民*  
*Chien Ming Chen*  
住址：2108 Shattuck Ave. Apt. 4  
Berkeley, Ca. 94704

見証人：黃百肋 簽名：*黃百肋*  
*Juan Bulnes*  
住址：2000 Colony St. #5  
Mountain View, Ca. 94043

見証人：黃明德 簽名：*黃明德*  
住址：33779 Quail Run Rd.  
Fremont, Ca. 94536  
*Donald Huang*

見証人：閔忠 簽名：*閔忠*  
*Chun-Kun*  
住址：4743 Wild Meadow Reach  
Santa Rosa, Ca. 95405

一九八七年九月七日

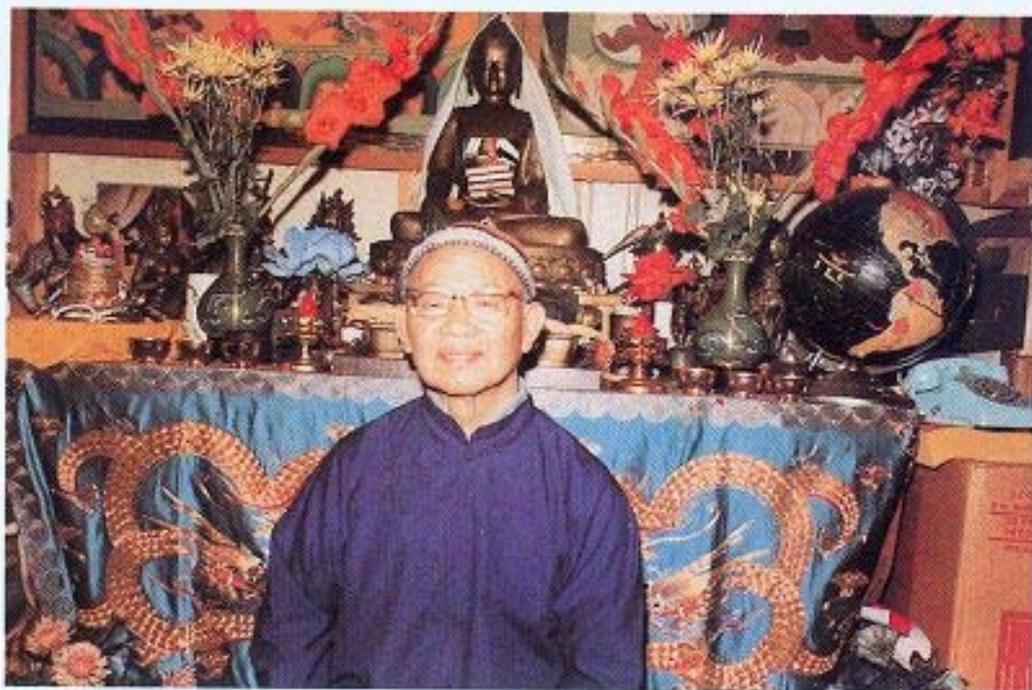
網頁版

大正風藝壇精華

錦華  
印



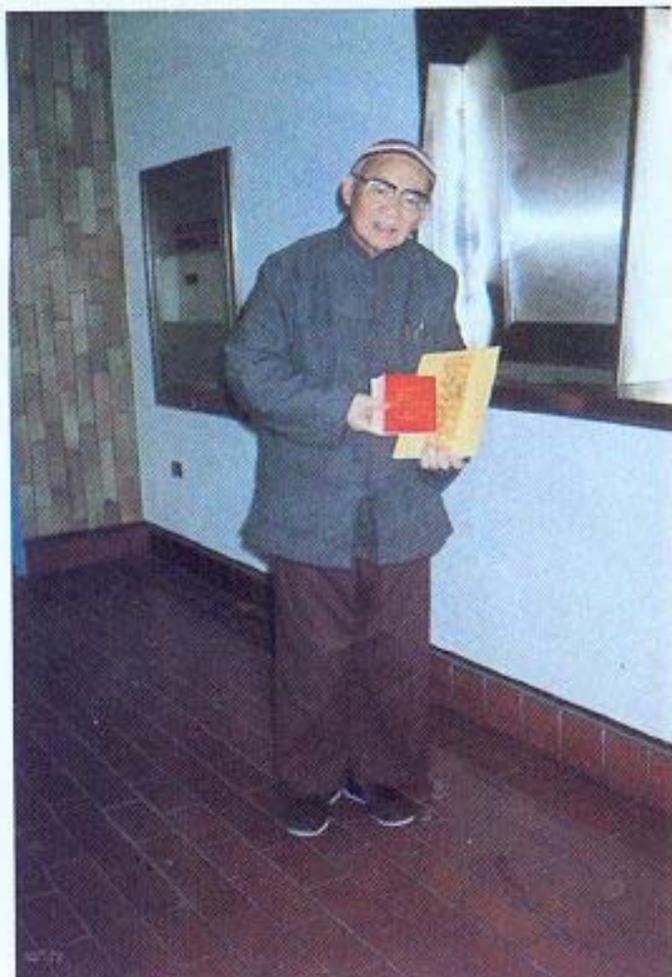
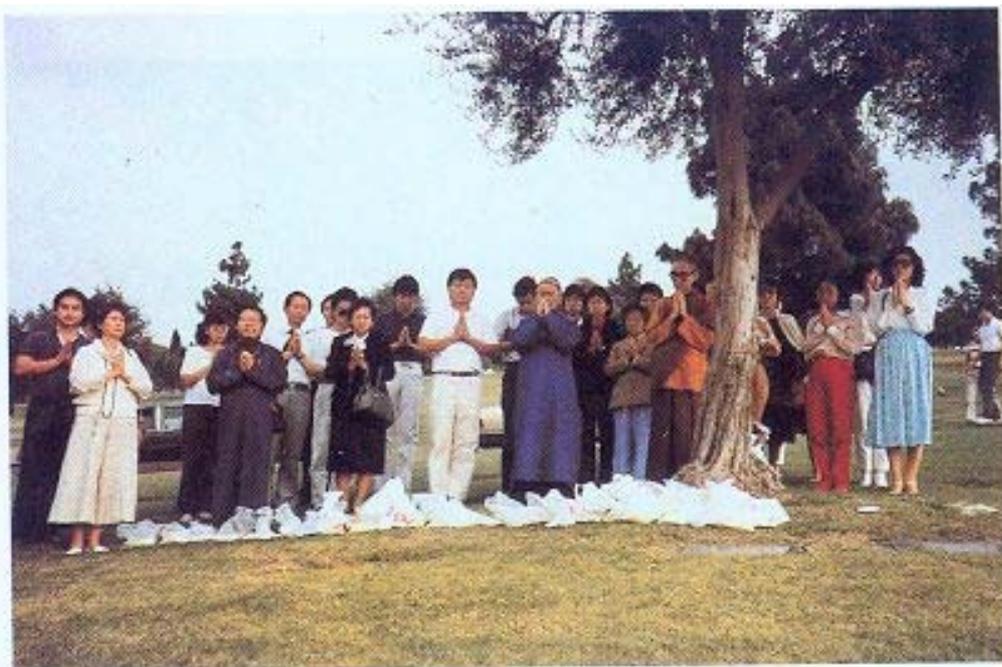
作者陳健民瑜伽士



陳上師在柏克萊關房佛壇留影

陳上師講《淨土五經會通》第 41 次時留影



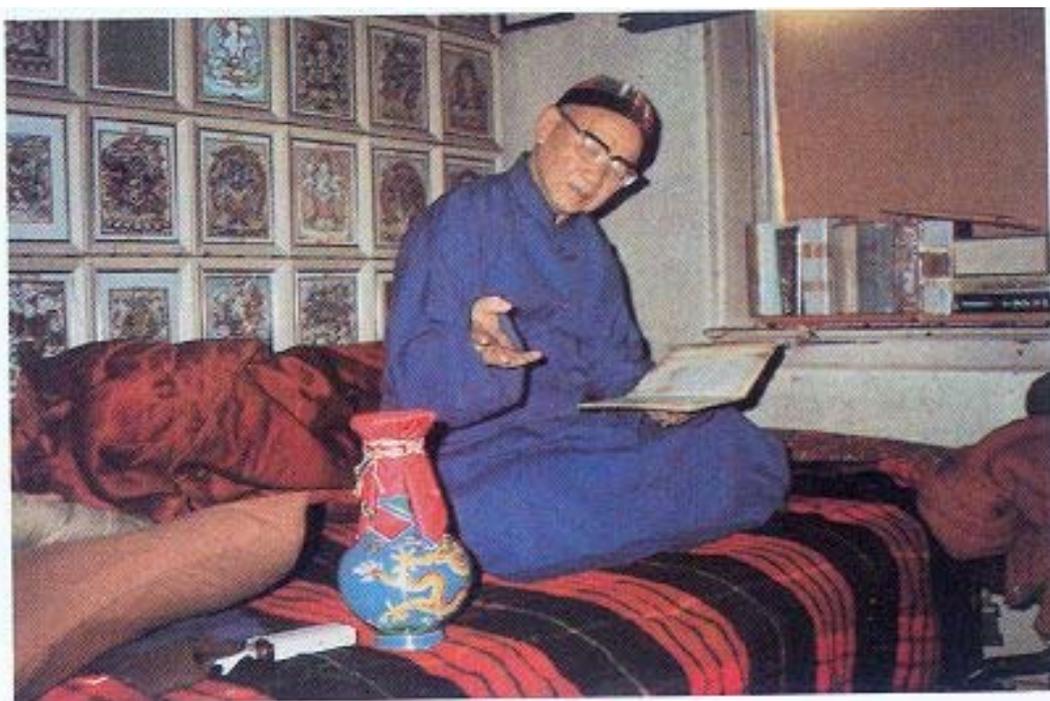


下·陳上師在灣區捷運車站分贈佛書  
上·陳上師在尸林超幽



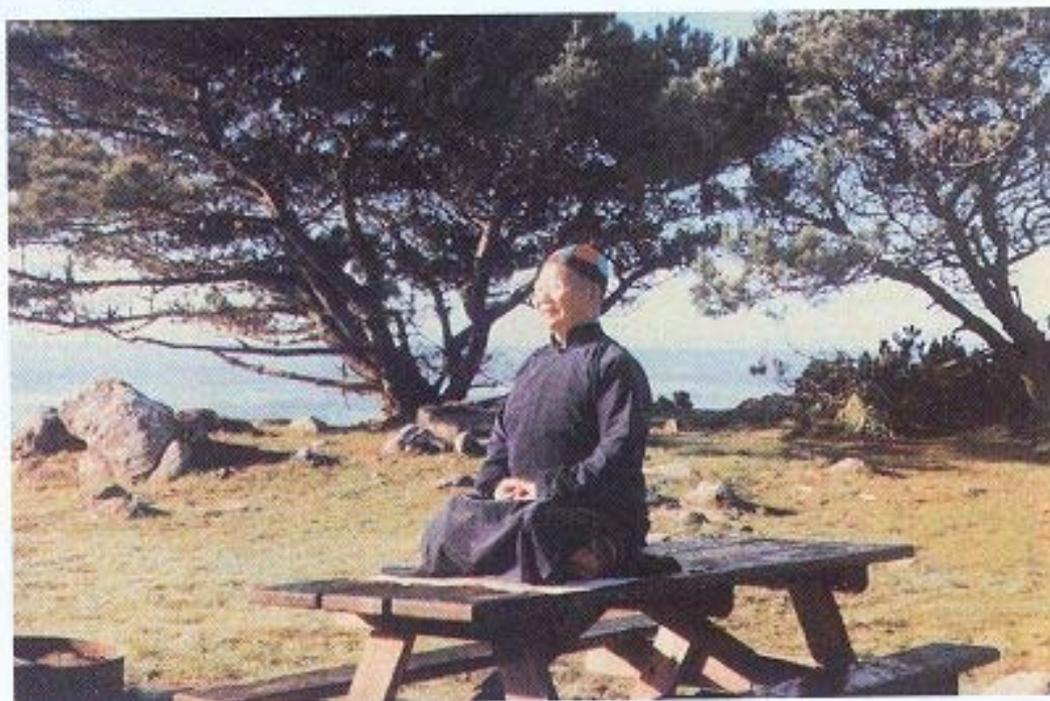
下·陳上師講經之神采  
上·陳上師在香港放生三船共計六萬命





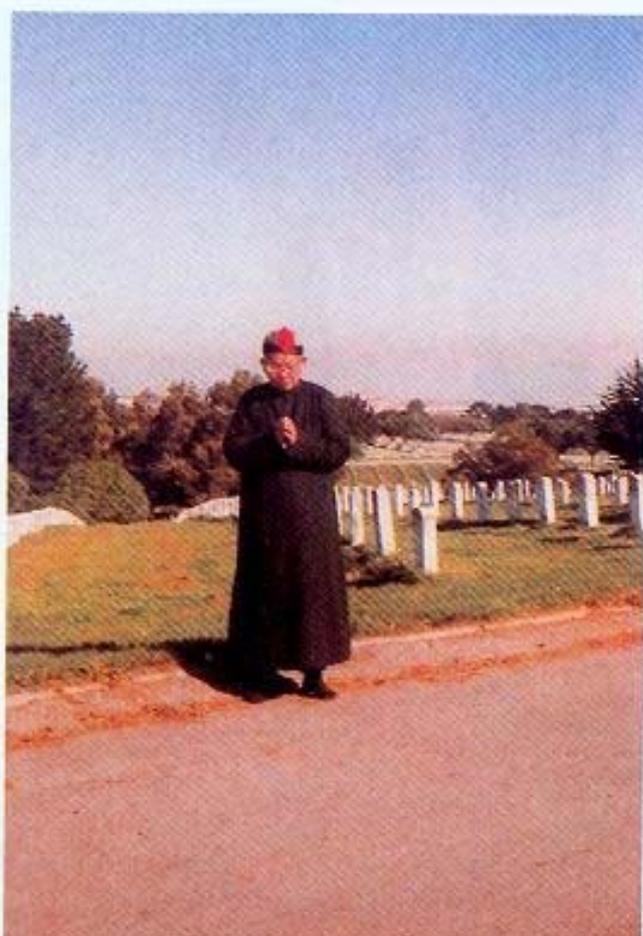
陳上師加持龍王寶瓶

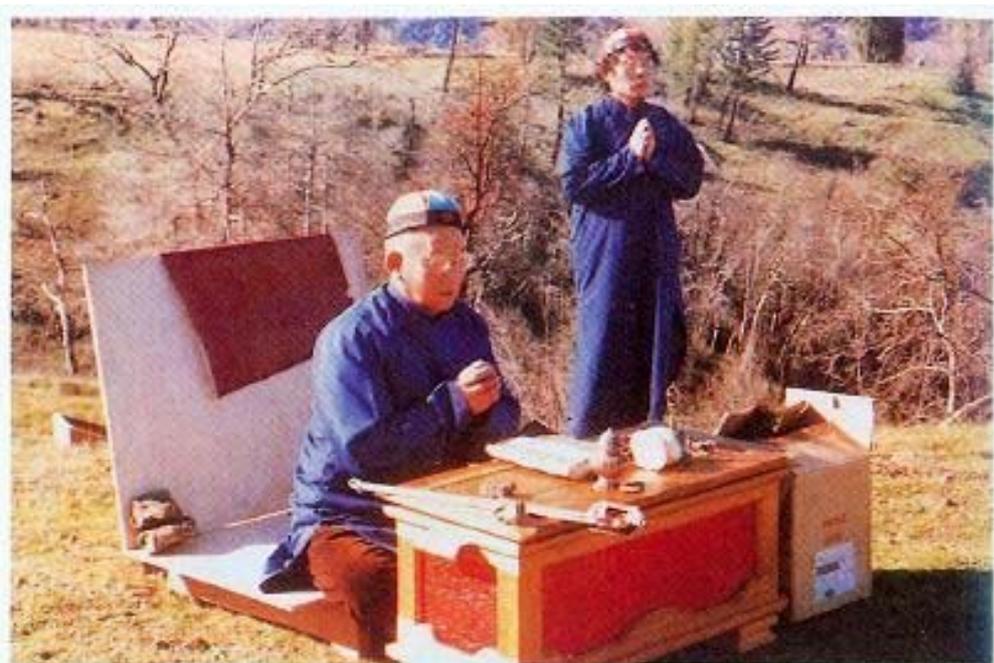
陳上師在龍宮海邊打坐



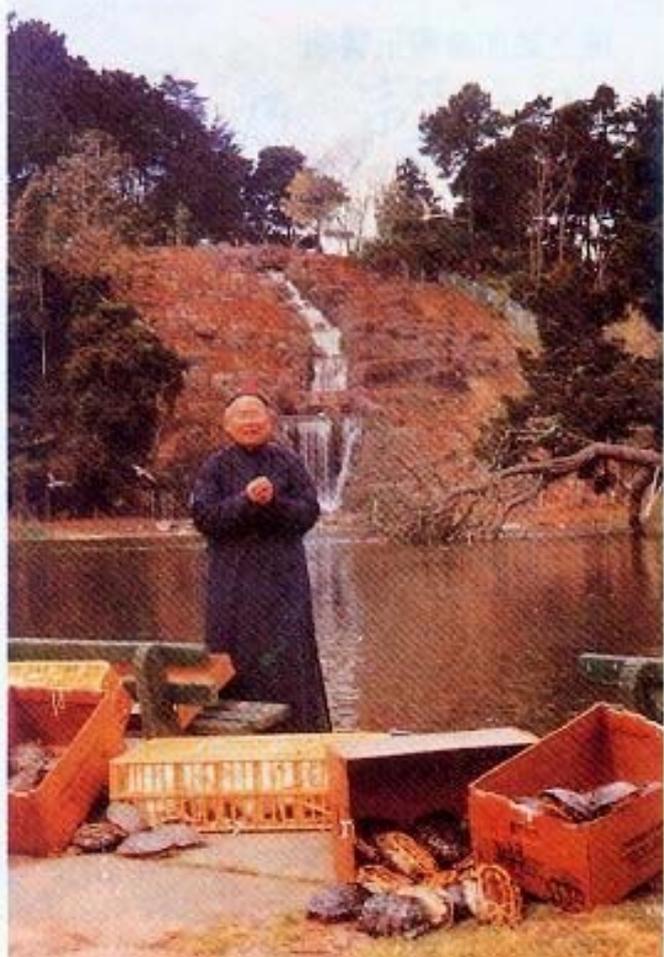


下・陳上師修三身頗瓦法超幽  
上・陳上師主持火供（七十年代）

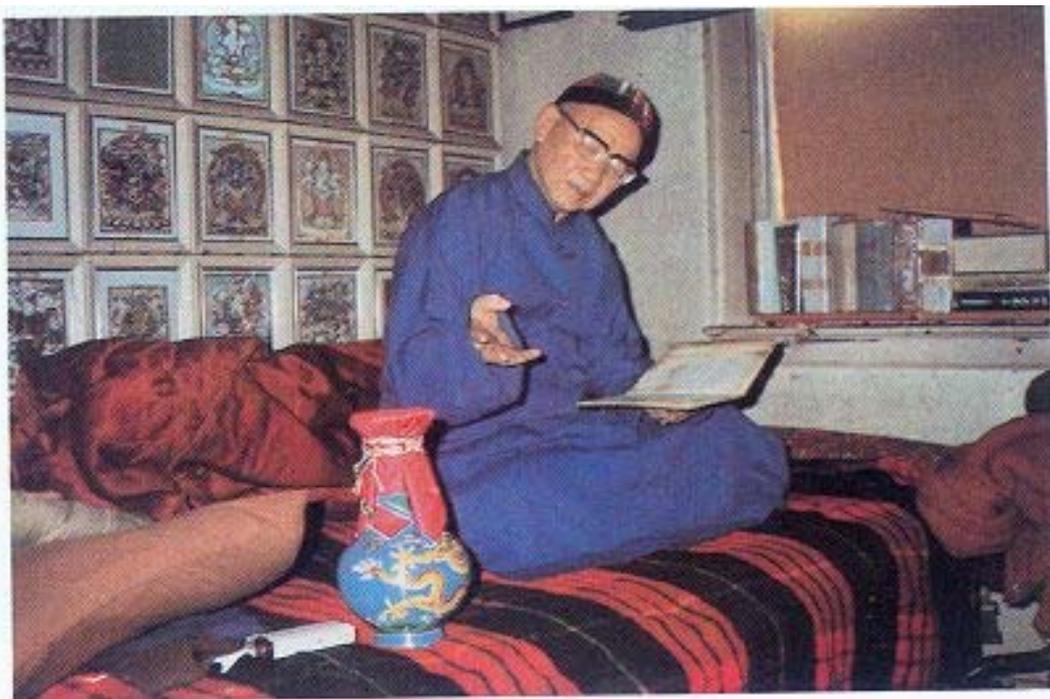




上・陳上師主持火供（八十年代）

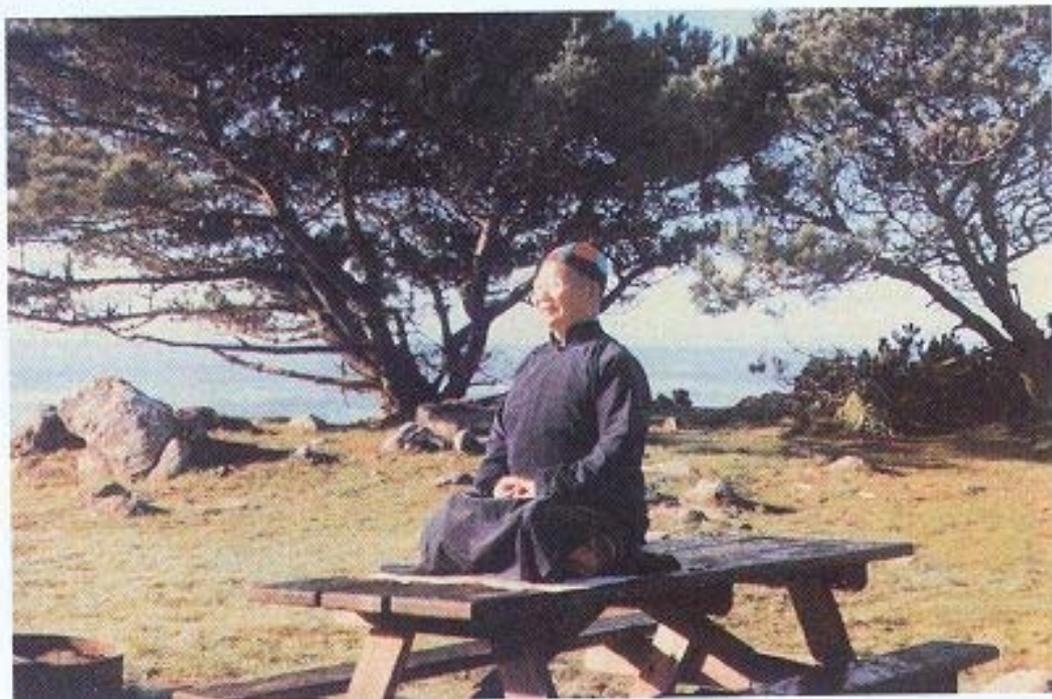


下・陳上師在舊金山金門公園放生



陳上師加持龍王寶瓶

陳上師在龍宮海邊打坐



# 曲肱齋全集

## 第十四冊

### 目錄

#### 大手印教授抉微

題詞

相片

陳上師遺囑

第一章 導言…………… 11

第一節 申述意樂…………… 11

第二節 簡擇必要…………… 13

第一目 為避免顯教行人之譏嫌…………… 13

二  
七年十二月廿九日校對、排版

第二目	為避免黃教徒之批評	13
第三目	為免信徒之冒濫	14
第四目	為顯示大手印真面目	14
第二章	簡非	15
第一節	加行不可混入正行中	15
第二節	般若乘修法不可混為密乘正行	16
第三節	貪道方便不可混作大手印正行	18
第四節	不可以唯識見混入俱生智見而作正行	19
第五節	不可以大樂心氣無二修法混入無生心氣無二修法之大手印正行中	25
第六節	不可以上師證量之口訣混作顯教比量之教授	27
第七節	凡經後人或譯者錯亂排列者應依原文改正	34
第八節	譯文中之具有疑問者當由通二族文字而具有大手印正見者重校修正之	36

第三章	抉微	39
第一節	疏遠加行之決定	39
第一目	兩種根器	39
第二目	兩種補充	40
第二節	較近加行之決定	45
第一目	譯本原有之較近加行	45
第二目	補充之較近加行	47
第三節	貼近加行之決定	49
第一目	兩種上師配前兩種根器	49
第二目	兩種貼近加行配前兩種師徒	50
A、簡單者		50
(一)	出離一切俗事	51
(二)	承事上師令其歡喜	52
(三)	對上師病行有高度勝解	53

											<b>B</b>
											<b>、詳明者</b> .....
											<b>(一) 上師指式</b> .....
											<b>(1) 從「表」之正面指示大手印明體</b> .....
											<b>(2) 從「表」之側面指示大手印心理條件</b> .....
											<b>(3) 從「表」之多面指示大手印內含</b> .....
											<b>(4) 從「遮」之反面指示大手印歧途</b> .....
											<b>(5) 上師指示之總結</b> .....
											<b>(二) 得法身見</b> .....
											<b>(三) 依見試印</b> .....
											<b>(1) 椎擊三要印</b> .....
											<b>(2) 融合三空印</b> .....
											<b>(3) 曠野陳尸印</b> .....
											<b>(4) 吐氣離心印</b> .....
											<b>(5) 猝然頓住印</b> .....
											90
											90
											89
											86
											83
											80
											78
											76
											68
											64
											63
											58
											58
											58

第四節	正行四瑜伽之訣要	91
第一目	專一瑜伽	91
A	理由——何以必齊得見明體分際方可趨入專一	91
B	實修	104
(一)	順行進步之實修情況	114
(二)	逆行退補之實修情況	117
第二目	離戲瑜伽	119
A	理由——何以必齊明體堅住上而離之	119
B	實修	122
(一)	呬字破明	123
(二)	虛位離體	124
第三目	一味瑜伽	126
A	理由——何以必齊明體起妙用方為一味	126
B	實修	129



第五節	後儀之決定	147
第一目	除障	148
A	除病障	149
B	除魔障	150
C	除定障	150
第二目	知量	151
A	見地得決定之量	151
B	道位四瑜伽三品之量	153
C	果位證量	155
(一)	配五道十地	155
(二)	配五智三身	155
第四章	關係	157
第一節	通攝關係	157
第一目	疏遠加行與大印之通攝關係	158

第二目	較近加行與大印之通攝關係	164
第三目	貼近加行與大印之通攝關係	169
第四目	本節之總結	170
第二節	鬆緊關係	171
第一目	疏遠加行之鬆緊關係	171
第二目	較近加行之鬆緊關係	172
第三目	貼近加行之鬆緊關係	173
第四目	正行四瑜伽之鬆緊關係	174
第五目	本節之總結	175
第三節	連環關係	176
第一目	總述連環關係	176
第二目	專一瑜伽與餘三之連環關係	179
第三目	離戲瑜伽與餘三之連環關係	180
第四目	一味瑜伽與餘三之連環關係	181

第五目	無修瑜伽與餘三之連環關係	182
第六目	本節之總結與圖解	184
第五章	考驗	187
第一節	上師對弟子見行之考驗	187
第一目	考查得法身見否？	187
第二目	考查弟子見明體否？	193
第二節	上師對弟子或弟子本身對四瑜伽之檢討	196
第一目	檢討是否已見四瑜伽之體性	197
第二目	檢討四瑜伽力已圓否？已生起功德否？	201
第三目	檢討四瑜伽之心識轉變狀態	204
第四目	檢討四瑜伽能隨俗諦德播色身種否？	209
第五目	檢討四瑜伽之智慧氣	212
第三節	本章之尾聲	216
第一目	補述疏遠加行之考驗	217

	第二目	補述較近加行之考驗	217
第六章	結論	.....	219
第一節	佛法混亂之狀態	.....	220
第一目	外、內名詞之混亂	.....	221
第二目	密教生理與科學生理之混亂	.....	221
第三目	外、內密法之混亂	.....	222
第四目	內典唯識見之混亂	.....	222
第五目	因乘、果乘之混亂	.....	223
第二節	本書之重要論點	.....	225
第三節	本書最後之勸告	.....	226
跋	.....	.....	231
題詞	.....	.....	233
韋陀大將軍恩澤略誌	.....	.....	235
韋陀菩薩聖像	.....	.....	

# 第一章 導言

## 第一節 申述意樂

余曾發願整理一期大密法。近數十年，蒙諸西藏大德，如諾那呼圖克圖、色卡取札大喇嘛、貢噶活佛、白喇嘛、辛喇嘛、章嘉呼圖克圖、根桑舉古、班禪喇嘛、安欽活佛等不下數十位，先後來漢地宏法。彼等代表不止紅教、白教，亦有薩迦教、黃教。所傳之法，有多至一百零八種者。如多傑格西之《密乘法海》，除此書曾分類編列，形成有系統之法本外，則惟有余在西康德格白教八棒寺所求諸法編成《恩海遙波集》，為較高深之高級法本，其餘各師所傳之法甚多，然皆未編成專集。余因此有整理此期所有各師諸法之志願；其整理之原則，如譯音之統一、譯詞之審定、法位之排列、法系之歸納等是。而最先必徵集私人譯本，組織編審會，此皆非大陸

密法恢復自由以前所能行。方今大陸密宗同學，紛紛以所存法本寄與海外，以防秦火，距整理期似尚遠在；余獨處印度閉關，惟有作一較高層整理工作而已。

此較高層整理計劃，即將兩大法系：一為心法解脫道之「大手印」，一為氣功方便道之「六法」，如此二系，各作一極精微之抉擇，使其本義，如日昭然，光照天下，不雜螢光，同時可以掃除能引起學習不善之流弊。因此對於原譯本不可不先加以簡擇，其中如理取捨，勢在必行，然絕無破壞及一切不良意樂。本人受法恩甚深，除最初隨學隨修不計外，專心閉關已歷廿年，最近每日抽半小時寫此一書，仍在北天竺五槐茅蓬閉關。本人簡擇所依原理、原則，皆得力于上師口授及已譯各法本，故惟有反哺報恩之意樂，而無自讚毀他之戒犯，既不敢數典忘祖，亦不敢得魚忘荃，此種清淨意樂，應先向讀者說明。

關於積極顯示大手印精微處，將在第三章〈抉微〉中詳述；經此一番整理，批卻導竅，披沙揀金，比較原有譯本，顯示不同精彩，縱能青出于藍

而勝于藍，然而青決不能拋棄藍之基礎，而自成其青，更不能反對藍之本色，而能獨立成青；此種關係，惟願讀者不生誤會。

## 第二節 簡擇必要

### 第一目 為避免顯教行人之譏嫌

不信密法之顯教行人，將所譯各大手印譯本所含顯教成分，完全指出大手印與性宗相同，何以密宗獨許即身成佛？此種譏嫌，惟有將大手印譯本中與顯教成分相混處減除之，方能免。

### 第二目 為避免黃教徒之批評

黃教祖師宗喀巴不但對較大圓滿、大手印圓頓之禪宗加以批評，即對白教盛行之大手印、紅教盛行之大圓滿，亦不表讚同，而常常流露於其名著《菩提道次第廣論》及《密宗道次第廣論》中。余曾作《密宗道次第廣論書後》，已略有解析。如不將精微之處簡擇而出，則大手印諸譯本亦本

有當受黃教之批評處。如將非真正大手印部分剔出，則可免黃教之批評矣。

### 第三目 為免信徒之冒濫

紅、白教教徒大多數自以為是修大手印、大圓滿，然彼等對於大手印與空宗或性宗之修持分別不清，其工夫往往只等于天台止觀，卻自行冒濫以為能修大手印，由此冒濫而起慢心，自以為可以即身成佛，或在死有現起光明時成法身佛，直至臨終不得解脫，方生悔心，而已晚矣。嘗聞某同學曰：「我具罪業，擬入大手印定以懺悔之，何如？」余答曰：「汝是否真正能入大手印定？果真能入，此殆最徹底之懺悔法，誰曰不宜？」此人經余一問，乃發生根本疑慮，彼所謂入大手印定，不敢自信。此種同學為數甚多，為免除彼等之冒濫，使對大手印有真正之認識，故有簡擇必要。

### 第四目 為顯示大手印真面目

大手印本身之真面目，與大乘之智慧度，自有不同之特色；彼之所以能即身成佛之理，包含在其本身真正之價值中；如不嚴格簡擇分辨，則此

類真價值往往珠混魚目，則與般若乘相混，而不得自行顯揚其能令行人即身成佛之特色。

## 第二章 簡非

### 第一節 加行不可混入正行中

法法皆有加行、正行，大手印加行自不能免，然不可以加行混入正行。茲從所譯諸大手印法本，檢舉如次：

第一目——貢師所傳，陳濟博所譯，阿逸多法自在大師所造《俱生契合深導了義海心要》（以後簡稱《了義海》）名《放事業光》一書中（黃震生居士所存油印本）第廿五頁正行第一目（該本以目統節，不如本文之以節統目）奢摩他；第二節別，一、已持令固之、九住心方便。此九住心方便，不屬大手印正行。宗喀巴曾列于其所著《菩提道次第廣論》中（實則此九住與外教同）。屬顯教上士道修止觀法系中；其他如不淨持心、淨持心、離緣持心，皆屬加行，未及一一檢舉。

第二目——黃震生居士所存鉛印本，貢師所傳並加解擇，陳圓白所記《祝拔宗契合俱生大手印導引》一書，第十七頁，第二正行，乃至三清淨相等，此中所攝皆屬顯教，甚至外道亦多有之，非大手印之正行。

第三目——前書《祝拔宗大手印》三六至四頁，第二無緣依中之第三建立方便要義，如婆羅門撚線，如柴萋斷，如嬰兒觀佛殿，如象體被刺，皆大、小乘及外道所共設之喻。其所喻固不必雷同，然該書並未說明所喻之大手印特別觀點，故不得為大手印正行。其詳將再論于第二章四節三目「一味瑜伽」中（鈺堂按：此應為第二章第四節第一目「專一瑜伽」中）。

第四目——《祝拔宗大手印》四一頁，第三至四行，貢師解釋文中云，修大手印雖為止觀雙運之道，然前行應如《中論》唯識修定九種方便之止後觀也云云，然此文明明列在正行中。

## 第二節 般若乘修法不可混為密乘正行

大手印屬俱生智見，或曰法身見；般若乘屬中觀見，中觀見中所有八

不觀察，皆非大手印正行（然非不可作為加行也）。

第一目——前書《了義海》中廿七頁、廿八頁所謂三世勿作意，此即般若乘中修法，見《金剛經》。此法如不在空性上體念，則與外道習定所修三世勿作意相同。般若乘不妨大手印加行；然不可混為正行；如必作大手印正行，則般若乘用之，必三大阿僧祇劫方可成佛，而密乘用之，則即身成佛，此理不通。

第二目——《祝拔宗大手印》四九頁至五二頁正行中，所言離戲瑜伽之三時觀察、有無觀察、一異觀察，皆屬般若乘；龍樹八不教授亦攝之。苟不在明體上觀察，皆不屬大手印正行也。

第三目——《祝拔宗大手印》五三頁至五八頁正行中，所攝不共修持，一味瑜伽所引之睡夢喻、水冰喻、水波喻，亦般若乘中所共有。《金剛經》六喻，可以概見。其能喻在大手印中非不可引，然其所喻之明體與妙用，不可不特別說明。

第四目——無垢光尊者所著三休息法中，《虛幻休息法》一書，湖南

有譯本，根桑活佛主譯，劉立千度語，黃夢蘧筆受。其中所引八喻，亦不出般若乘範圍；以其所喻之特色應與顯教不同故，故不可相混。

## 第三節 貪道方便不可混作大手印正行

無上瑜伽部分二道：一為方便道，或曰貪道，必修事業手印；二為解脫道，即大手印，或曰光明大手印。方便道修至第四灌，即與大手印相合。解脫道不必修第三灌，直接依大手印修之，故其正行自與方便道不同，然非不可以方便道前二灌作加行也。

第一目——《祝拔宗大手印》二四頁至二九頁，有氣息中所引金剛誦、寶瓶氣，雖亦可為大手印之前行，然決非大手印之正行。西藏大德中固多兼修二道，如蓮華生大士、麻巴、密勒等是，然論一般法軌，亦許不修二、三灌而直修大手印者。如依次修二、三灌氣功、事印等，至第四灌時，其正行亦不必更有貪道方便，蓋早已在修四灌以前先修矣；若專修大手印，則更不可以貪道方便作為大手印正行也。

第二目——黃震生居士所存，觀化廬戊寅校，貢師所傳，碧松法師所譯《恒河大手印》中，諦洛巴開示那洛巴，末段所云氣、脈、明點亦係作為大手印前行。觀頌文所謂：劣慧異生未堪善安住者，即指未入大手印正行也。又云：以多支分方便攝持心者，謂未入根本大手印正行以前，先就支分方便以攝持心，支分即指前行也。其非大手印正行可知。

第三目——《了義海》中三三頁，丙、于氣持心；及三五頁，上系、白明點觀，下系、黑明點觀，及更番瑜伽，不可作為大手印正行，應列入加行中。

第四目——張澄基居士所藏，貢師所傳，滿空法師所譯剛布巴大師《大手印導引顯明本體四瑜伽》一書，所論離戲瑜伽功德生否？謂依方便道證得俱生智，為功德已生。拙見以為：不可以方便道混入大手印，而檢討離戲瑜伽功德生否。下文第五章再詳。

## 第四節 不可以唯識見混入俱生智見而作正行

大手印屬俱生智見，或曰法身見。大恩貢師曾以極簡明要言，抉擇七種見，除執實見屬無宗教之凡夫外，外道見屬非佛教之宗教見地，餘五皆屬佛教。大手印屬俱生智見，對於前唯識見、中觀見，皆有不共特異之處，故不可以唯識見混入之。

又心之為言，含義最泛，肉團心為生理的，妄想心為心理的，良心、善心、惡心為倫理的，九種住心為宗教的、哲理的，集起心為佛教唯識宗的，最後一種或稱「如來藏心」，或稱「圓覺妙心」，或曰「自性清淨心」，或曰「真如妙心」，或曰「涅槃妙心」，此屬佛教果位法身的。大手印中所稱之心，皆屬最後一種，故不可與前列各種心混談。

又集起名心，思量名意，了別為識，法相宗於此三者，分通、別二門，雖許三名互通，然依別名心，特指第八阿賴耶識，能集生多種子故，非大手印所證之心。

又就境言：業感緣起，屬小乘的，惟解釋外凡邊事；賴耶緣起，屬大乘的，惟解釋法相邊事；真如緣起，則屬大乘空宗，惟解釋空性邊事；六

大緣起，方屬密宗，能完全解析性相聖凡諸事。大手印為密宗之最上部，故不重賴耶緣起。三界唯心、萬法唯識等論調，屬唯識宗之賴耶緣起，西藏學者多批評之為未了義；三界唯緣、萬緣惟空，無論色之五大、心之四蘊，皆屬緣起性空，實為密宗大手印所持之了義。是以解脫道中，如大圓滿之修妥噶、五大五光等，貪道中之五氣五光、四喜四空等，皆就六大瑜伽之緣起實德而顯現，不偏于唯心也。《祝拔宗大手印》貢師解析文中，所引表法上師五大，皆善知識，亦可證明六大緣起之屬密宗特色也。

又外道如印度教之淨識三摩地，頗有與唯識家相似處，如不簡擇，尤多誤會。近世時髦東方佛教徒參考印度教英文譯本甚多，每以不能分別外、內道，而誤認印度教與佛教無二無別。本人曾以英文寫成《佛教密宗與印度教密宗辨微》一書，可以參看。

第一目——《祝拔宗大手印》四九頁，離戲瑜伽所云過去心、未來心、現在心，皆指心理的前後生起之思量心、分別心，而非離戲瑜伽所應觀察者。此段之解析文字所題及之肉團心，則為生理的；所云緣瓶之心，

此屬心理的了別心，皆非離戲瑜伽所應觀察者。離戲瑜伽究應觀何事？讀書看到第三章〈抉微〉時，自可了知。

第二目——《恒河大手印》貢師解析引用至尊密勒日巴所云不整治者，要分三事：一者煩惱及妄念，不整治則墮落；二者樂明無念，不整治則流轉三界；三者本心則不許整治云云。此上三事：第一屬心理的妄想心；第二屬宗教的界內定心，或九次第心；第三才屬大手印之本心。故此書二頁：「斷心意根，生死枝分亦全枯」，此心即指了別心、思量心，而非大手印正行中之心；其頌文中所言本淨妙明心或本淨妙心，則為大手印心。然依六大緣起觀點而言，此等名詞仍偏在心邊而屬顯教。故密宗混心、色二法而言其體性，則稱明體，允為妥當，而能避免唯識之誤會也。

第三目——香港金剛乘學會印行，張澄基居士所著《佛學四講》，內有〈自生金剛大手印願文〉譯本，九一頁所云：「觀察于境，見心不見境；觀察于心，心無體性空；觀察二者，二執自解脫；願證光明心體之實相。」此為大手印加行所當觀察者，而非大手印正行事。其第一句之心字

及第二句之二心字，皆指思量心、了別心，體性空三字即大手印，亦即第四句之光明心體；故心字最易混亂。本文特重明體一詞者，蓋欲有以分別之也。

第四目——《了義海》四七頁正行中，由顯上指示一大段所言觀察心境辦法，皆非大手印正行中所宜觀察者。其中所引三界唯心等，皆屬唯識見，而非大手印法身見。又此書四八頁法座五十三所謂「現已遇識」，此明明說識，非大手印所攝。《祝拔宗大手印》五五頁解析文中所謂：「如僅就三界唯心，萬法唯識而言，一則三界萬法，應具實體，則明明駁斥唯識見矣。」

又《了義海》五十頁所指示尋求心法，皆非大手印正行。且一切指示宜在正行之前；不經指示，何能入于大手印正行？既入大手印正行，何須加行上之指示耶？此文列于正行最後一段，其下即緊接後儀，疑譯者或抄者故意錯亂次序，有重校必要。

第五目——黃欽哉老居士所藏抄本，法尊法師所譯，薩拉哈大師造

《大印教授 第四頌》云：「一切諸法即自心，離心別無塵許法，若達本來心非有，便得三世佛密意。」此中第一句之自心，第二句之離心，皆非集起心之第八識，而係指本淨妙心；故第三句云：「若達本來心非有。」若係第八識，則法相宗不能不承認八識；如不承認八識，則建立唯識不起；本教授第十頌中所云：「眾生不曉本無心，由假立心縛心性。」由此句可以推知。

又《了義海》四六頁所引《薩拉哈頌》曰：「心為一切種，由出有涅槃，能施所求果，如寶心前禮。」此中之心，亦非第八識集起心，而係指真如妙心。

拙見：心字既如此易混雜，在證量上亦非單心孤證，而係包括色、心二法之一切緣起，一切體性之明體現證，故不如斬釘截鐵，根本不用此心字，無論其妙至何等程度也。「明」乃心、物二者之智慧化，「體」即心物二者之本體。且顯教法相中所未嘗用，故拙見以「明體」代「真如妙心」、「涅槃妙心」等字樣，而便于說明六大緣起之大印。

## 第五節 不可以大樂心氣無二修法混入無生心

### 氣無二修法之大手印正行中

論大手印本不在心，何況在氣？彼乃超出此心氣無二之上者也。故順加行次第言之，大樂心氣無二修至第三灌成功後，即進入第四灌之大手印階段，此屬正常根機。然修大手印者往往欲避免二、三灌氣功之難修，而直修大手印道。如在大手印正行中復有大樂心氣無二之法，在法理系統上既不合理，在實行者之墮性上言，亦行不通。故在大手印正行不當有大樂心氣無二之寶瓶氣等；在其貼近加行中，亦惟取無生心氣無二之一「金剛誦」等，既合理又簡易行。

第一目——《祝拔宗大手印》第二七頁於正行中列有依寶瓶氣一段，其中解析從二七頁至二九頁，皆與大手印正行無關。

第二目——《了義海》卅三頁於正行中列有于氣持心一段，以作加

行·非不可也 然與大手印正行無關。

第三目——《大圓滿最勝心中心引導要略》則列在加行中，見二三頁，可以證明拙見，非無是處。

第四目——《大圓滿心中心引導要略》一二五至一二六頁，修心氣無二者一段，全然未點出氣分，完全依心分言之，疑係譯者錯誤。其中有一「惡習」字樣，應作「習氣」；又如「認識一起再起所顯妄念」一句，應加「之氣」于其後，然後接下文「不隨他行」。最後「妄分別諸流相續」一句，應作「妄分別之『氣』流相續」，如是方與心氣無二相合。

至于此法本中所標「密前行」中所引教授門中，前行學習無貪之氣、形、數、去、來，原屬顯教小、大乘共有，甚且外道亦有之事，似不必用。

又其二四頁，大圓滿門中之寶瓶氣，與其前面一四頁教授門中之寶瓶氣，並無顯著之差別，更無法看到顯示二門不同之基本差異處；前面教授門中之寶瓶氣似可免除，而以其中較詳之說明移于後面者，似更簡要，而

不犯複。

## 第六節 不可以上師證量之口訣混作顯教比量之教授

具德上師口授大手印屬證量之直指，非如普通之聖教量。文佛在無有意樂直指大印時，亦曾述及空性等類似大印之言句，此屬聖教量。因對機不同，有時間接述及，有時直接指示證量。至密宗大德如薩拉哈、諦洛巴等，以證量直指大印，在其親傳身受之徒弟前，具有大加持——即令該項證量如量現起。經過後人記錄後，其言句雖與當時者相同，然以機教不同，其加持力則大異。然其當時現起之證量，實存在其言句之義中，不可與聖教量之文身相混。

第一目——最著名之諦洛巴六不教授，前五「不」為「遮」，後一「不」謂「住本元而不動」，則為「表」。如《祝拔宗大手印》、《了義

海》皆已引入。所謂「住本元」或作「住本然」、或作「住自然」、此中含義實屬證量。當諦洛巴傳此口訣時，其本人住本元之證量固然親證無疑，而在弟子那洛巴亦能直接接觸其證量，亦見其證量之外輪廓；是以大印示大印、傳大印、受大印。吾輩後人縱不能遙承其親證之量，然當知有此一番大事，不可與外道典籍同樣文身，如「住自然」等相題並論。

又當知者：此中所謂「住本元」，非指支分上一種習定之意態，如云「身自然住、息自然住」等；乃指大手印本體上之證量，故務必接觸此一親證之量，方能圓滿了解「住本元」。

尚有一支分問題者：觀化廬《藏密譯粹》第二種，《明行道六成就法》四八頁所引諦洛巴六不教授云：「不想不想不尋伺，不觀不想持本元。」此中則五不耳；異本一作「不想不想不尋伺，不著不求持本元。」尋、伺本為二法，則成六不；後文「住本元」，則作表法條件矣。然拙見以為，「住本然而不動」，最後一不，「遮」、「表」並舉，不動為「遮」，然住則為「表」，深合諦洛巴祖師原意，此意可由貢師解析文證實之。貢師

在《祝拔宗大手印》三四頁解析文中，所引密勒日巴答弟子所問：「身界安否？」有一頌曰：「現空即是心自性，知現空者自明智，契合本元住不動。」由此不動，可以佐證。

第二目——《薩拉哈大印教授》中，頌曰：「爾時我所通達者，即便注入汝心中。」此可說明證量傳授證量之法，固不在文句上。其另一頌云：「我于諸法無取捨，不能教汝有所作。」此則說其無取捨之證量，即此無取捨之證量，傳授弟子直接接觸無所作證量，故有一種不可思議之加持力，不可與顯教浮浮泛泛所言「無取捨、無所作」相題並論也。明乎此理，讀者不可在文字上求，而當依具德上師，在其證量上有所接觸也。

第三目——法尊所譯，黃欽哉所抄，毗縛跋所造《朵哈藏論》，其中有一頌曰：「若達師長所示本體性，各各雜念皆滅法界中。」此中所示體性，不僅是一句教量，而是確有其證量之表示。此種證量，由有緣弟子得加持時發生作用。上文所引第二句，即是弟子之證量。文佛為圓滿佛，豈有不如密法中其他祖師之證量及加持力？然而正因為彼乃圓滿佛，故必

圓滿利益衆生，說法不能不有深淺次第。彼對盜札菩提現起大樂智慧身之勝樂金剛時，即傳以「勝樂金剛法」；但彼在普被三根法會中，序分臚列小乘羅漢、大乘菩薩。其證量無分顯、密，何時不現？何處不現？然在一般弟子衆中，不能齊一學程，所謂一音圓演，隨類得解，則固不必在一個密壇，現起同一大手印證量，而令一一弟子得加持也。譬如《解深密經》會上，最前數品只說勝義諦相、心意識相、一切法相等，最後一品為文殊說不共陀羅尼義，聊攝數句而已。細讀其文，何嘗不似大手印理？文曰：

「若雜染法，若清淨法，我說一切，皆無作用，亦都無有補特迦羅，以一切種離所為故。非雜染法，先染後淨；非清淨法，先淨後染。凡夫異生，于粗重身，執著諸法，補特迦羅自性差別，隨眼妄見，以為緣故，計我、我所；由此妄見，謂我見、我聞、我嗅、我嚐、我觸、我知、我食、我作、我染、我淨，如是等類，邪加行轉。若有如實知如是者，便能永斷粗重之身，獲得一切煩惱不住，最極清淨，離諸戲論，無為依止，無有加行。」

然而顯、密作風不同。上文雖屬陀羅尼，畢竟非密典故，惟顯示理趣

而已。密宗為果位方便，其傳授諸口訣化儀、化法，皆有差別；化儀秘密，化法亦秘密，故必有證量之顯現。顯教有「依法不依人」之說，而密教必「一人、法雙依，而人尤重」。密勒所得勝法，出于麻巴之高足，修之不相應；其後麻巴親自傳以同樣之法，而立即相應；此例可知。是以大手印譯本，作為顯教經典讀而不作為口耳相承之證量之接受，則終不能悟入也。

經本人指明此點，讀者試以耳提面命之情景，再溫大手印教授，則如修上師相應法，直接得上師之大印加持，其受益之程度，自必較彼讀經者不同也。

第四目——《祝拔宗大手印》五十頁，貢師解析文中，所引《大圓勝慧》（即大圓滿無上智）頌云：「最初尋心生處，不得，證法身；其次尋心住處，不得，證報身；其後尋心滅處，不得，證化身。」云云，此三句話不得，如不含證量，則凡尋而不得者，皆可得三身。初修人作此尋心工夫時，亦確然其不得也，然何以未證三身耶？故當知此中所謂不得，是一種證量，而不是一句消極言詞；要證到此不得，方是大印。或曰：「如此『不

可得』字樣，《華嚴經》中四十二字母多有之，《大般若經》中此種『不可得』亦屈指難數，此非證量耶？何以屬顯教？」答曰：「此屬文佛之證量，而為顯教之理趣者，以其法會聽眾，非密宗之根機，而文佛當時亦無傳授密法之意樂。」或曰：「東密『阿字本不生』則明明與《般若經》、《華嚴經》『阿字本不生』義相同。」答曰：「顯經所云『本不生』，但存理趣，瑜伽部所傳『阿字本不生』，則屬證量，上師阿闍黎必具有如此本不生證量，以傳于弟子，弟子亦必以證量果位方便，如觀心月輪等，以修習之，非如顯教，但由觀察思維修習之。文佛本人非無證量，然其說《般若經》、《華嚴經》、無說密法意樂，而當機之眾但屬大乘法器，而非密乘，此所以不同也。」

至「阿字本不生」，不屬無上瑜伽部之理，以「阿」字但指示諸法空性故配法身，然大手印則指示不生、不滅、不住，一切法自性不偏在空性，亦兼示緣起，不偏在胎藏界，而兼具金剛界。故不生證法身，不滅證化身，不住證報身，即生圓證三身，故為無上瑜伽。然必經證量到家，非徒口頭

也。如上《大圓勝慧》三句，苟依般若乘作理趣觀察之，漸觀漸證，必經長期，則不能即生成佛也。讀者當特別注意果乘證量，與因乘理趣之分別，而依止具證量之果乘上師，是為學習大手印之最先要著也。

第五目——法尊譯，黃欽哉抄本，哥羅大師所造《朵哈藏論》，最後一段第二頌曰：「離道功力住本性，此與住本元相同。」當知有其證量存在。行者雖不可執著證量，然不可不有異乎聞、思慧之修習上之境界與證量。徒然作理論讀過諸祖大印口訣而不追求證量，勢必以口頭禪虛度一生也。

第六目——法尊譯，黃欽哉抄本，彌勒巴大師造《朵哈藏論》，第七頌末句云：「亦不必斷諸散亂。」此句當知含有散亂顯定之證量，即于散亂上現起大手印證量，是為大印攝持之散亂，而非無明煩惱現起之散亂。憶昔在成都某茶館，有一居士談及彼得一大學生為徒弟，學習大手印。學生來信云，有時一點散亂心也無妨害云云，此居士當茶館大眾發表其信，且讚嘆之。此種說法，即不能分別證量與理趣之差別。彼為上師者，尚不

能達到散亂現起大手印證量，其徒何能一蹴而幾耶？蓋誤以理趣代證量，徒然形成師徒兩狂妄而已。此等處如不簡別，鮮有不自欺欺人也。

## 第七節 凡經後人或譯者錯亂排列者應依原文改正

《了義海》較其他大手印譯本為詳具，標有法座次第，從一至九十八；又有所謂觀緣，從一至四十五。其次第應屬極嚴密而有規律，然此書之次第錯亂，為諸譯本之冠。疑係譯者本人或抄者故意排列者，茲分別舉出如次。如係原文如是，亦應如法更正。

第一目——《了義海》廿五頁第一目奢摩他，全部屬大手印之加行，前已詳言矣。

第二目——四瑜伽修法屬正行，然《了義海》正行中不見有四瑜伽修法。

第三目——《了義海》附續義中根大手印七二頁之認持體性，宜在第二科正行第三節（四一頁）「抉擇明空而指示」一段中，合併指示之。彼處

為法座四四，而此處為法座九二；中間經過數十座，自有四瑜伽行相共十二品在內；豈有經過上品無修瑜伽之法座後（法座八九），仍有指示體性之必要耶？若云法座並非行持次第，惟屬上師說法次第；如此，豈有于說無修瑜伽上品八九座後，再有說明體性之法座耶？如云此屬續義，不與上文相銜接，則何以法座數字相接，而不另自獨立次數耶？

第四目——《了義海》七六頁，道大手印五種行，理應列于正行一味瑜伽中，今正行中根本無四瑜伽修法，則匯入後儀中之四瑜伽行相之一味中亦強可，然決不可列在此修四瑜伽法座之後也。

第五目——《了義海》五四頁起，五種去邪念，應在指示時一併指示之。

第六目——《了義海》五六頁，學三善巧，亦宜在四瑜伽正行專一瑜伽時指示之。

第七目——《了義海》五七頁，斷除過失及歧途，亦宜在趨入正行前，一併指示之；豈有已入正行而猶須作此種指示耶？如有必要，則其正

行必非正行矣。

第八目——六十頁之度脫三險，亦屬正行中事；蓋三險皆屬行道中事，而非行道後事也。

## 第八節 譯文中之具有疑問者當由通二族文字而具有

### 大手印正見者重校修正之

#### 第一目——關於〈大手印願文〉者

《佛學四講·大手印願文》第十一頌云：「一切非有諸佛亦不見；一切非無輪涅衆根因。」此頌第一句第三字「非」，竟被譯者改為「是」字。譯者于其譯文——頁自云：「如是則不易說通。」又云：「為易了解及通達起見，把原文改為一切是有。」云云。夫說不通或不易了解，是譯者本人事，原文本無錯誤。蓋一切非有與一切非無，兩句雙破二邊，此行文慣例，決無兩句同說一邊，而發兩邊之斷語者。譯者將「諸佛」作「不見」

之主格，原文「諸佛」為「不見」之賓格，以致能、所倒置，故說不通。如此一類事件，宜就原文詳校之。譯者本人在解析文聲明已改，吾人易于發現，苟不聲明，則幾成原文之錯誤矣。然無論原文、譯文，凡有錯誤處，皆宜重新斟酌也。

## 第二目——關於〈察察堪布大手印口訣〉者

此書第五頁第五行：「自明四過：一、自心明體近過，以自愚癡向外尋求，並疑與自心異故，蓋覆自心明性，不得顯露之過也。」此中近字應是遠字之誤，而決定為譯者之誤，非原書之誤。如下文所言易過，而不曰難過，可以推知。詳見下章指示文中。

最後本章之總結者：如上八節包括多目，可作整理大印譯文之方案看，本人依法、依理而簡擇之，縱令起西藏原作者當面問難，亦必有可參考者；願諸讀者悉心體會之。

## 第三章 抉微

上章專就原有大手印譯本簡非，此章積極抉擇原譯本精微之處，而加上本人修持經驗以整理、補充之，實本書核心所在。

### 第一節 疏遠加行之決定

#### 第一目 —— 兩種根器

大手印根器有兩種：一是正常根器，如彼當兵出身，幾經戰役，由士卒遞升班、排、連、營、旅、師、軍，直至大元帥；二是特殊根器，不經如上程序，宿根開發，蒙師攝受而直修大手印。

為適應前者而編之大手印教授，因彼已經經過小、大乘止觀之練習，故不必詳列加行；但標明共加行：暇滿難得，人身無常，因果不壞，輪迴惟苦；內加行：皈依，發菩提心，懺罪百字明，大禮拜，積資供曼達，求加持修上師相應法等，或加古沙里資糧。

為適應後者而編之大手印教授，應于每項加行詳編其理趣與修法，及到量之程度。既未曾學習小、大乘修法，則所依之法，惟此一書，不可不為之廣加搜集，詳加說明。

## 第二目——兩種補充

拙見：最初四種共加行中皆屬小乘，其後百字明、供曼達等，則屬密乘；中間缺少大乘二無我中觀，及十玄門之止觀修法。按佛祖遺教，整個系統，先小乘，次大乘，最後密乘，已成為古今中外佛教學者、學佛行者，一致公認之法統。設使不循古人原本，不將加行法混入正行中，以為大手印之基礎，則此補充，乃天經地義不可少者。茲將此二補充加行分述于後。

### A、二無我慧止觀法門

二無我慧，實為小、大、密三乘重要之橋樑，而又為分別外、內道之重要關鍵，不惟在整個法系上不可闕，即專就破外一點而言，亦不可少。中國在昔，承諸先輩大德，純正獨抱，提倡正法，杜絕外道，故鮮有外道典籍，如《四吠陀典》及《奧義書》、《婆羅門經》等之翻譯介紹，大眾

無分學者及婦孺，皆知婆羅門為外道。近來海、陸、空交通大開，英文翻譯之印度教書甚多，諸東方時髦青年及西方之淺近佛學者，皆異口同聲：印度教密宗與佛教密宗，完全相同；而印度教中亦有大手印，所言修法亦無異諦洛巴之六不教授；所得淨識神我境界、無雲晴空，亦與大手印相彷彿；余曾以英文著論破之。國內如此等印度教著述，暢行較緩，而不讀英文書之佛教學者，尚有權威可以主持正論，似乎暫不需要用中文破斥，然而未來英文用途增廣，老者漸少，年輕而醉心外籍者，亦易于傳染，不可不防。

論修證實際經驗。設有一人，不經過大乘二無我中觀訓練，直修大手印，亦見無雲晴空，亦可得相似空性，亦可有各種光明，亦可開智慧、發神通。然而有一層薄膜敷在無雲晴空上者，是隱隱有一個光明境地，及自心有一個微細存在之認識。假若曾在修大乘二無我中觀時得力，在此大手印淨光明境上，可以毫不費力擺脫這一層微細薄膜，而透出此外道所執著、識無邊處之證量為法身之境地，不致認八識未轉成大圓鏡智以前，為究竟、

解脫目標。此理，凡是因地修習，能在果地得直接或間接之影響，如《解深密經》、文殊問：「如來法身遠離一切加行；既無加行，云何而有心生起？」如來答曰：「先所修習方便般若加行力故，有心生起。」又舉例曰：「如正在滅盡定中，非于起定而作加行，由先作之加行勢力，還從定起」云云。由是，凡因地加行中所修破二我慧，于大手印中自有餘勢，不執大手印淨光以為法我、涅槃我，或外道一切神我、高我、大我。故大手印加行有補充此法之必要。

又諸大手印譯本多偏重觀心，此固因心為執我之主，或直以第八識集起心為我，故觀心即所以破我。然心之觀念在集起、思量、了別，故不僅為第八識之我。我之觀念，在補特迦羅有自我，外道衆生有多種執著之我；心則通生死、真如二門，而我則唯是屬生死之門。一切見、思二惑，依此我為中心而糾纏、輾轉、進退。又心通心、意、識三，則連帶六、七、八識；我則唯是第七識所執持，故獨有染污之名，故本人主張應側重破二我之觀察方法；諸譯本亦非全無，特不如觀心之偏重耳。

又我見謂執五蘊為我，則通身、心二者皆執之，不惟執心也；破我見即破身、心二者之執持。又破我見通人、法二我或自、他二我，故破二我，則心、境二者皆破之，非專破心也。

又三法印為簡別外、內道之標準，然其中第一無常、第三寂靜涅槃，外道亦略有此說法。「涅槃」一詞，早已見于耆那教，特其含義不如內道究竟耳。惟第二無我之說，不惟外道所無，亦且相反地提倡大我、神我、最高我。是故無我實為佛教唯一簡別外道之法門。在修習無我中觀中，應就外道十六種神我，分別觀之、破之，不可專就內道十八空、八不、四句而觀察之。此中非直寫大手印加行、正行之實際修法，故未詳及。

### B、十玄門觀

此「十玄門觀」為漢地杜順和尚（文殊化身）之大發明，在西藏尚未由漢文翻譯出。吾人固不敢望藏人引為加行，然在漢地，既已受此法惠，實有繼承努力之必要。前A中之破十六神我觀，皆就空性邊言；然大手印法身見包括空性緣起，而緣起實德之妙觀，實為大手印一味瑜伽之重要基礎；

自性空性，則專一、離戲、無修之基礎耳。

苟在加行中修習「十玄門觀」，則在一味瑜伽修時，極易相應。至十玄門與一味之差別：何以前者屬大乘因位之法，而唯為大手印之加行；後者為密乘果位之法，卻為大手印之正行？在談一味瑜伽時再述。

《祝拔宗大手印》正文所引睡夢、水波、水冰三喻，皆就法身體性言一味。一味瑜伽兼含體、相、用三者，而十玄門亦含有體、相、用，而特偏重在緣起實德之妙用；故大印六種檢討中，悲心生否？功德生否？二者皆與十玄門有關係。大手印雖為法身見，然非孤分法身，乃為色、法二身之總體法身，故亦可稱體性身；故大印教授中常有配合三身之說。又為免除法相家及黃教徒大手印孤分法身之批評，亦有提倡十玄門緣起妙用觀法之必要（黃教否認解脫道大手印，惟許第四灌繼承前三灌之大手印，其理由即：苟無前三灌之修持，則大印惟為孤分法身而已。其詳見《密宗道次第廣論》）。

又有進者，此共加行後，諸譯本皆主張接以密宗不共加行，即發菩提

心、供曼達等。苟得在修十玄門後修之，則其觀想更為細密、更為廣大、更為玄妙，而因此積集大手印之資糧最為快捷也。

## 第二節 較近加行之決定

通常譯本所謂不共加行，為對顯教之小、大乘而言，密乘自稱其加行為不共；然而非大手印之不共加行也。諸第一、第二、第三灌各種密法，皆以此為不共加行故。拙見，故分為三種加行：一為疏遠加行，前節已述，以其中間隔有較近加行故；二為較近加行者，以其已趨入密乘而未接近大手印耳；三為貼近加行，則為大手印之不共加行。其較近加行雖不修大手印，而修第一、第二、第三灌之行人亦必修之，故非大手印獨佔之不共加行。此點亦與前人所說不同，惟讀者審慎而擇之。

### 第一目 — 譯本原有之較近加行

普通譯本所稱之不共加行，即此目所稱之原有之較近加行；大都分為四者，如：發心、供曼達、金剛薩埵法、上師相應法；然亦有加大禮拜及

古沙里資糧者，則為六種。為專誠皈依，自伏慢心而行大禮拜；為趨入金剛乘，取即身成佛道而發大菩提心；為易于懺罪除障而修「金剛薩埵法」；為易于圓滿積集福、慧二種資糧而供曼達；為速得加持早日成就而修「上師相應法」；為易于破除我見、身見，調伏四魔，而修「古沙里施身法」。普通譯本稱此六者為密宗不共加行者，以其有別于顯教故，顯教無此六種修法故。大禮拜除動作異乎顯教小禮拜外，別加觀想、咒語、手印，非顯教所修者。發大菩提心者，此中為發無上金剛菩提心故；顯教亦發菩提心，然不欲亦不信有即生成就大菩提果法。

顯教懺法，如《梁皇懺》、《水懺》、《三十五佛懺》，皆具大乘要義，然不含密宗果法。「金剛薩埵懺法」以本尊雙運間流注甘露以洗滌一切罪業，為顯教所無。此種大悲大智雙運甘露，真大加持力。而《百字明》含義高深，啟請殷重；其能懺者，金剛自性；既懺之後，本體不捨。由此可想而知。至其通大手印理，將在第四章《關係》中再述（拙著《讚頌集》中有《百字明意譯頌》，可以參看）。

其餘供曼達、上師相應法及「古沙里」三法，顯教根本無有之。

然而此所謂不共加行，若對密乘無上瑜伽部，如「那洛六法」、「勒古六法」、「蘇卡洗底六法」等，及密集金剛父續五支或六支、勝樂金剛母續五支、「時輪金剛五十三法」、大威德金剛四支等而言，皆以此等法為加行，皆屬共者。今大手印屬第四灌，異于前三灌，又為光明大手印，異于餘三手印，故此加行不可對大手印稱為不共加行；大手印別有不共加行，故此等法，本人稱為較近加行，而以大手印之不共加行稱為貼近加行，後詳。

## 第二目 — 補充之較近加行

### A、剎那頓現之佛慢

依據無上瑜伽部諸法系統及其次第而言，于原有之不共四加行後，修第一灌之生起次第，及第二灌之氣、脈、明點；到此始分二途：諸比丘不使用事業手印，修至二灌觀想之三昧耶明妃即止，於是乃跳第三灌用實際明印階級，直接修第四灌之大手印；諸在家之金剛薩埵，則便于用事業手

印(比丘修事業手印者，則當向佛祖還比丘戒，並聲明此後依密法修事業手印，並當離開廟寺)乃依序進修第二灌，修至成熟時，然後于三灌大樂光明煥發時，認識光明大手印。即于此時，正式得第四灌，而開始修大手印，並與幻身雙運，此屬密乘正機。宗喀巴祖師依據古人作風而提倡之。前本章第一節第一目，曾說明兩種根器：如上修依四灌者為正常根器，其不修第三灌而直修大手印者為特殊根器。剛布巴大師提倡之。為避免大手印孤分法身之譏嫌，此種特殊根器則有修習佛慢之必要。正常根器已修二、三灌者，則佛慢、明顯、堅固，早已學習；特殊根器亦有全未修習生起次第者，則非補充不可。

其法不取正機之詳細及漸進觀本尊法；但依空性見地中，剎那現起本尊身，外明內空，一切如影現出。上座時，頓入空性定；由此定中，頓然現起寂靜姿勢之本尊身；即此身住于大手印定中。下座時，則大手印明體上現起本尊之忿怒姿勢，二足跨立，仰視天空，或作哈哈之父本尊笑聲，或作嚇嚇之母本尊笑聲。於上、下座之中間，即入收攝定時，則持法身佛

慢。雖有如是佛慢作法，然其心必常住大手印定上；此時雖未能正式入大手印，然不妨試試耳。

### B、無生心氣無二之試修

其法可參看拙著《知恩集·金剛薩埵金剛誦起分十釋》，依此修之，則極易與無生心氣無二相應；既與此相應，則趨入大手印最為快捷也。或曰：「大手印為解脫道，今氣功屬第二、第三灌之方便道；且作者對古人所編大印法本簡擇甚嚴，尙以自所決定之加行，亦犯同樣病耶？」曰：「此屬無生心氣無二，本屬解脫道；大樂心氣無二，則屬方便道，故不犯。」且此中仍屬較近加行，尙不屬貼近加行，況混入大印正行也。本人並不反對其他一切法皆可為大印加行，但反對以加行混入正行耳。

## 第三節 貼近加行之決定

### 第一目——兩種上師配前兩種根器

由有兩種上師及兩種根器，故有兩種不同之貼近加行。故在未論兩種

貼近加行之前，當先明兩種上師。一是普通上師，彼有傳承，有相當大手印聞思慧，有若干極平常大印加行覺受。然未有見到明體，只能照本宣科，解析大手印義理。在此種上師前，如學人能信，犬牙如佛骨，亦未嘗不可依止；然必有最詳盡之大印法本如法修習各項加行，如理了解法本之大印指示。另一種特殊上師，則有大手印成就，真足神通功德，能用特殊方便，令弟子頓然悟入大手印。此種上師座下之弟子所須之貼近加行，異常簡單，而亦異常難行，如那洛巴受盡大小苦難于其師諦洛巴處，又如密勒日巴受盡種種折磨于其師麻巴處。由上述兩種根器、兩種上師，故于貼近加行之決定，亦有簡單與詳細兩種。

## 第二目——兩種貼近加行配前兩種師徒

A、簡單者——依具成就上師而行之者：依止上師、恭順上師、服從上師任何指示，雖赴湯蹈火、粉骨碎身亦必為之。貢師在《恒河大手印直講》中，已說明依止三益：一、得聞大手印之口訣，以為修持之因；二、得懺罪積資之勝緣；三、得大加持，頓然現證大手印果。又引大德當波桑

結所示其弟子之開示曰：「汝必須具最極之淨信與恭順心，而後可。」此中包括下列各條件：

(一) 出離一切俗事——不顧生活，專心依止上師。此中由其勇猛心之出離，可攝疏遠加行之怖畏輪回、相信因果、人身易失及暇滿難得四者；蓋彼之所以能勇猛出離者，即對該四加行已切實認識，徹底履行也。否則彼必不能如此勇猛出離也。莫謂古人能行，今人不必能行。本人堅辭重慶漢藏教理苑事，赴廬山依止貢師，亦屬今人之一例。當時全苑師生開會挽留，各致挽留詞已，余即恭敬合掌而答曰：「我如離此而另謀高就，以獲重利，則對各位不住；我今離此依師，因此而缺乏衣食，而令父、母、妻、子凍餓，已所不顧，為求法故，願各位同事、同學原諒之！」當時全苑教、職員皆憤然離席。余即為全體學生講演《論語》四己工夫(可惜講稿已在二次大戰劫火中焚毀)——行己、推己、盡己、信己——約一小時半，該會幸非全無結果而散。諸學生對余之堅決辭職學法，亦表同情。其後紛紛由各小組請求照相留念。到廬山後，一面得以依止貢師所主持之諾先師舍利塔建

築委員會，混一碗飯吃，保管塔中應備經書寶飾等物，深荷陳圓白、韓大載兩位首座所包容，幸得不餓耳。即于彼時貢師為我講「三金剛出離心」：即前為忍辱金剛，不顧父母，任人辱罵；後為無慚金剛，不顧妻子，任人欺侮；中為智慧金剛，常修大手印；並傳「七日成佛法」及最秘密事業手印。當時吾父正六旬大旦，吾母亦已老，雙親後事全無準備。吾妻正少艾，子女幼弱，生活毫無著落，余未嘗一介意焉。貢師對余常依止並回西康本寺學習沙彌，不表贊同，謂余家庭如此全無照顧，而寺中規矩不如漢地，亦必自給然後可以學法，誠余先且啟請，得有施主，方入康學法云云。此中略及出離決心，以後入康學法未詳。

(二)承事上師 令其歡喜——昔在廬山，大雪數日，盈膝難行，收糞人來亦數日，上師特具之糞桶已滿。上師侍者諸喇嘛，相率怨言；余聞而奮勇直前，力捧其桶，踏雪而行，直至平日傾倒地帶而傾之，洗之，置回原處。上師獎勵有加，余則稟告上師曰：「假令上師令我嘗糞，我亦不辭。」上師大糞即是大香，于我無所不樂聞者。昔在漢藏教理苑時，嚴定法師以札

假古學（甘孜縣活佛，為四臂觀音化身）之丸藥見賜，立即吞服。嚴師問有何感覺，余答曰：「感覺一陣香氣耳。」又問亦知此丸原料否？答曰：「當係香料混合于糝粃。」嚴師曰：「糝粃固為一般丸藥通用之原料，但其中最重要之加持物，乃札假古學自身之小香。」小香者，即其小便也。余才報告貢師，待作讚嘆之辭；貢師乃急獎勵我曰：「汝信心好——余見汝嘗我小便，面無難色，可以知矣。」此等小事，在古人極為平常；在西藏、西康之今人，亦常有之。當余閉關西康鑪霍縣關帝廟時，亦時有人索小便者，堅拒亦不得辭却也。

（三）對上師病行有高度勝解——往事夏哇縷巴有二明妃，嘗為捫蝨而食之。其徒米吉巴，厭其母佛殺生，師不為止之。米吉巴有僕，則自恨不能如蝨，為其母佛所度。夏哇縷巴能讀其僕心字，立即彈指而令其僕肉身飛剎土。米吉巴望之，不知所以，殆無高度了解，如其僕然，故不得上師及其母佛之加持。

貢師嘗謂其具大手印成就根本上師烏幾仁波切少時好偷竊，及其成就

大手印一味瑜伽時，依然有時偷竊。其物任置何處，物主見而取回，不以為恥。其時彼之大手印聲望，早已蜚聲矣。余以為彼即就秘密、機警、敏捷之偷竊心理條件及其行為，而修一味瑜伽。醉翁之意，固不在酒。以白貢師，貢師首肯。

他如最著名故事，諦洛巴食活魚，當時其弟子那洛巴如認為饕餮而無大悲，而因此捨棄之，安得有今日相傳之「恆河大手印」耶？其後諦洛巴以屋頂高躍而下試之，那洛巴粉身不辭；嘗經貢師于《恆河大手印直講》中引述，又足證明(二)項「服從上師，令上師歡喜」之不可少也。

弟子如能具足上述三種專依心、恭順心、勝解心，自然可得大德大成就之上師用特殊加持力，令其頓然趨入大手印正行，則更不必用其他貼近加行矣。

然此固配合特殊上師而言：譬如諦洛巴，因見其弟子那洛巴與其已供上師之前妻相通，乃以左手持其正舉之生殖器，而以右手握石猛擊其龜頭，弟子登時實證初地境界，立即見到大手印明體。那洛巴多年鑽故紙堆，不

能究竟通達，今日一時通達，從此修證，故亦獲得大手印成就。至若吾漢地禪宗各家毒辣椎鍊，如黃檗、船子、德山、臨濟等加持弟子，趨入大手印之特殊方便，不一而足，固不必搖鈴擊鼓，方能令弟子開悟也。

且根機不同、種姓不同、宿業不同；有不修任何法而即于年幼時親見金剛持而得傳承，又不假修證而立即顯現佛果者，如上述那洛巴之妹勒古媽是也。彼兄妹二人同一父母，然各代表上述兩種根器。那洛巴經多年聞思修習，不能安心；勒古媽則不經任何聞思修而自然證果。古德亦有才聞蓮師開示「汝即是佛」一語立即成佛者，有多年依止蓮師而終不能生淨信，以致即身墮地獄者，其故可以深長思矣。憶昔在漢藏教理苑執教鞭時，同事中有修淨土而不信密法即身成佛者，語余曰：「三大阿僧祇劫事，菩薩猶且如此經過，吾人何敢言即身成佛耶？」余對曰：「今日且置密法是否能即身成佛不談；請問法師，吾等同事中皆對般若乘有信心如法師者，固儼然一菩薩也；究竟法師修菩薩行始從今生起，抑或已歷若干劫耶？」彼答曰：「余無宿命通，安得知？」余曰：「法師既無宿命通，安得見一切現代人

皆始從今生修起者耶？抑或亦有少數人已歷三大阿僧祇劫耶？如此，足見所謂特殊根器，而遇有特殊上師者，蓋已歷若干劫矣！故于普通加行雖不必一一學習；然其所示現，必能具足諸加行一切德相，方足證明其宿生之修證已極深厚矣。」

末世成就大德具足如上大加持力者既少，而弟子能出離依止淨信、恭順、服從、忍耐者亦不易。故今日而編輯大手印教授，不得不如理如法詳細分列各種加行，使一般照本宣科之普通上師有所依據，而普通弟子亦得有所遵循也。

西藏祖師傳授作風有兩種。一種是剛布巴大師提倡者，彼隨遇任何根器，先予以大手印法。如不能了解修習，則就大手印之加行中，依逆行次第而補充之；即先予以貼近加行，如又不能行，則予以較近加行，如又不能行，則予以疏遠加行。祖師老婆心切，惟恐委曲上上根器。彼為密勒祖師之最大高足，且具足神通威德，又為文佛經中曾預為授記者；吾人對其傳承方法，惟有頂禮、讚嘆。另一種則為其他諸派諸祖正常提倡者，則依

菩提道下、中、上三級學起，直至趨入密乘，如法修習下三部瑜伽法，然後請求無上瑜伽部大灌頂，依次遵照四種灌頂開許之法，逐一修習，修至第四灌，方可傳授大手印，結果有終身不得因緣修大手印者。黃教之次第更嚴，有終身在聞思慧學習五大論，而未及考得格西者；有考得格西而終身未入密藏學院者。普通喇嘛能將一部〈大威德儀軌〉念誦流暢者即算上品。本人認為前者逆行次第，未免太寬；後者如黃教之順行次第，無乃太嚴。成就大德能觀根器，如馬祖一見丹霞便曰：「南嶽石頭是汝師。」芙蓉一見楚南，便曰：「汝師黃檗。」慧日欲師靈觀，靈曰：「我非汝師，汝師大安。」如上禪案，不一而足；此屬特例，不可作為正常規律。

由上師本人功德顯現，隨時應機施教可也。嘗讀德國友人 (Dr. Herbert V. Guenther) 所譯之《解脫寶莊嚴論》(The Jewel Ornament of Liberation)，即剛布巴大師所造，本為介紹顯教之菩提道者。然祖師在般若度後 (英文書二一六頁)，即以大手印六不教授列入，即顯示其提倡大手印之作風，不顧其書所屬何乘，對六不教授最後一不 (住本元而不動) 亦不作密乘果位證量

之特殊解析，與前章（簡非）犯同樣之病，本人亦不敢贊同。本人以為：大手印教授應依循小、大、密乘各種重要次第，詳細編列正常之加行；至其特殊根器，應依特殊上師之權巧方便行之，不受正常規律之限制；如此方為折衷之辦法。茲將詳細之貼近加行，分述如次：

B、詳明者——包括下列各事：

(一) 上師指示——除通常以勝義文句在舉行第四灌時指示不計外；此中專就大印指示者，分表、遮兩方面如次：

(1) 從「表」之正面指示大手印明體

古德皆言，明體無法可示；欲強示之，則如虛空。大圓滿法系中，有所謂三虛空相合瑜伽，其實即與大手印相同，本節貼近加行已採用之。六成就淨光法中，亦以無雲晴空為喻，故未必全然不能作相似之指示。無雲晴空乃明體之一部分重要條件，尚有其他條件亦當同時現起。依拙見及經驗，且作如下指示：

(天) 明相——得見明體者，如戴水晶眼鏡，見山河大地一切事物，非

常清淨、非常潔白。然非普通行人所見明相或眼角一閃，或惟見淡月或惟現于禪房；此則觸處皆明，隨時皆明。若漸厚嚴，則能見真實之無雲晴空。于其定中，上下四方中央皆充滿此明體，而不見有行者之身。此則不必于初修者，才見明體時所堪能者；然當知初所見全體明相，即此無雲晴空之初層外輪廓，或曰等流因，亦無不可。

(地)無念——本來見地上並不許無念獨佔明體。有念、妄念、正念、邪念，乃至散亂、放逸，亦未嘗無明體。然而在初修者，必趁此無念時節，定力湛然、慧眼灼然、心地坦然時，其明體方易于顯現。直至功力達到一味瑜伽，方可在妄念上顯現明體，在五毒上顯現明體。是以狂者但說妄念無妨，證者深知妄念有害于初修，故近世虛雲老法師力主澄清妄念，豈彼未嘗讀〈證道歌〉所謂：「不除妄想不求真」耶？

(玄)心離能所——明體非習定時所執持之境，心亦非在觀上作能觀之人，故曰心離能所，即無能執明體之心，亦無所執明體之境。此明體顯現時，已不屬止觀中物，乃為證量之物。此時之心雖明明白白，然並無能執

持之心；此時之境雖清清淨淨，然並無所執持之明體。其舒服、恬淡、坦蕩、寬鬆等，余曾在拙著《反省錄 如也篇》中描寫矣，可以參看。

（黃）氣離出入 大手印乃一種超脫而又滲透一切之物，心且不談，何況談氣？然此行人非已死者，當其顯現明體時，心如前述；氣如何也，不可不知。故在行功上，不用氣功；然在上師指示上、行者自考上，氣是重要條件。此時之氣已完全停滅，既不出，以無妄念故；亦不入，以無執著故；亦不住，以無我故。必如此方是明體之自生自顯也。或曰：「他日苟有出入，豈非明體喪失耶？」答曰：「蓋他日功力純熟，明體在氣出時能滲透自在，在入時、住時，皆能如此，此必在一味瑜伽時方可也。初修者必先大死一番，氣無出入，方能令明體功力增長也。」

前曾述及六不教授之「住本元而不動」，乃屬證量中語。今此明體四條件，即在「住本元而不動」證量中。此本元既非認識上之境界，亦非心靈上之感覺；而是證量中不可思議，不屬能所，不能取捨之物。既非自生，以有我則不生故；亦非他生，以人人本有故；亦非共生，自他既不能生，

合之亦不能生；亦非無因生，以仗上師加持力、法身真實力、本尊悲心安住力等勝緣，一到成熟時節，自然遇合，故非全無勝緣而得生故。是以未遇明體行人無分特殊或普通根器，對上述簡易貼近加行，務必一一做到，務令上師歡喜，是最切要。

又所謂不無因生者，據《大乘要道》及餘法本所載：于嬰兒時、醉後、悶絕、大驚、大樂、睡眠、呵欠、噴嚏、死時等緣，明體亦有偶然顯現機會，特時間短，而行者無把握之力，故不能體會；縱得體會，苟無法身見攝持，亦無利益。亦有諸師利用驚時，以顯現明體。即令弟子靜坐已定，忽大吓一聲，或突問一聲；「汝此時心在何處？」等，令弟子于驚上認識明體。此固一種方便，然弟子是否立即發現明體，則在乎：上師加持力充足否？弟子時節到否？驚之程度適當否？事雖剎那間，而含義極複雜；同一壇、同一師，有見有不見，固不可勉強也。

〈察察堪布大手印口訣〉雖始終強調明體之重要性，然在其書六頁對於以吓字方便指示明體，批評墮于執著境中，而惟以當前一念為指示重心。

拙見以為：明體執著為境，此非「專一」中所當破者。此屬「離戲」中事。既見明體，則離能所，自非普通之執著境相者可比。然「專一」住此明體後，則必有微細執著明體之過，此種細過則在「離戲」中破之，故不可混談。且所謂當前一念，特指示用力之處、之時耳，苟對明體不先認識，則所謂當前一念，究竟是個甚麼？做個甚麼？住個甚麼境地？果能先見到明體，然後在——念現前時，即安住此明體上便是。是故指示明體是根本目標，指示現前一念、用功得力處是指示方法耳。

至若古德指示平常心者甚多。禪宗南泉指示趙州「平常心是道」，漢人多知之；剛布巴大師《大印講義》，在說明有過之修以後（見下文「反面指示大手印歧途」中）正說無過之修，亦強調平常心為真修大印，其文如次：「平常之心即名為修，謂令平常之心，自然安住；倘于彼心有取捨破立，則不名平常心矣。故曰：『境無微塵許可修，心無剎那許散亂。』平常心不散亂者，亦名修自然住心，是以只要自證念不散亂，其餘不論如何，仍是修行。」

健按：平常心不是句話，傳者、受者皆有其證量可據，否則甲執此為平常心，而乙執彼為平常心，則平常心無有一定狀態矣。如云：「喜怒哀樂之未發曰中」；此即儒家所持之平常心，許為大印否？道家曰：「道法自然」；此即道家所持之平常心，許為大印否？是以剛布巴大師特別加以限制，即所謂：「只要自證念不散亂。」然則自證念不散亂究竟如何？得非如本人所指示明體四條件之謂乎？是故薩拉哈《朵哈藏大印教授》曰：「平常心念住本體」，即以不立不破之平常心，而住于明體也；此語可以佐證矣。且平常心中，行蘊微細流注，苟無氣離出入之具體條件，此種微細行蘊，細行內心，自不易除。平常心是道，平常境豈不是道？苟不住明體之本體，則唯取內心為大印，亦不應正理。又若內有能持平常之心，外有所持平常之境，則亦不合大印條件，故必有「心無能所」一條件以限制之。

(2) 從「表」之側面指示大手印心理條件

《了義海》四一頁指示正文曰：「鬆置心于本然，赤裸諦觀鬆下之心

之體性。不絕依止無散為度之憶念。妄念任現，勿作任何作意取捨整治，而于本面諦觀。」

本人稱之為側面指示者，以其未將彼所謂「本然」、所謂「本面」究竟是個甚麼玩意，具體指明；其重要點在側面指示一個態度，即當鬆置其心，赤裸諦觀而已。鬆弛或鬆緩，或寬鬆，皆屬與正面明體極易相應之態度，故只能稱側面。究竟正面之明體——即本面、本元，仍須如(1)項本人提出之條件上得到認識方可。

《椎擊三要勝法解》第四頁曰：「離境安閑頓住時，陡然斥心呼一呬」，此亦屬側面指示，蓋上師利用弟子受驚時心理狀態而指示明體。當時弟子頓斷妄想之流，赤裸現出明體則得之矣。然此明體究竟像個甚麼東西？仍須如本人所提出第(1)項正面條件，方可認識清楚。

(3)從「表」之多面指示大手印內含

剛布巴大師《大印講義》中，有多方面指示大手印如次：

(天)三相九要——三相者，平等、舒展、弛緩。九要者，平等者三：

寬鬆為身要、息不急為語要、不依不執為意要、舒展者三：身自然住、無可動、無可取；弛緩者二：無立破、無功力、六識任運。

(地)三住——無所計執之平等住、無有立破之自然住、不加功用之弛緩住。

(玄)五喻——境相寬坦如虛空、正念周遍如大地、心住不動如山王、自證明了如燈燭、淨識無分別如水晶。

(黃)三喻——寬敞無可取如無雲晴空、無分別不散動如浪靜大海、明了安住如無風燈燭。

(宇)初中後三住——初離功用、身心弛緩住；中應無疑慮平等住；後隨一切境、皆決斷無生任運住。

如上五項，多互相通，大師特彙集各大德口訣而述，並未歸納之。又任何一項，皆有三或九多方面指示，故余稱為多面指示。其中亦大都就態度而言，而非正面直指明體，如云「平等住」固也，然究竟平等住在甚麼地方？至若五喻、三喻，似皆喻明體本身，然若不知本人提出之明體正面

四條件，則如空、如海、如地、如燈，究竟明體與此等物有何不同處，亦有問題。空、海、地、燈，皆非明體也。

智慧無邊大師所造《大圓滿最勝心中心》第三十頁所指示者如次，亦屬多面指示：

若汝不整之心住實際時，則諸分別自性消滅，凝然而住者無有否？于彼為止，非觀自心之體性也。現在大有修持之人，作如是云：于彼所修，自作矜慢，且多與人開示。如此修持，稍有不合；但無此方便，亦非也。汝惟觀自心能住之體性，於彼之上，無有愚癡、無記，或無餘之等捨。如心之體性者是如何，以語言表示，及意所思維，乃至文字詮示，無有認識，如此明體不滅之智，朗然赫耀，凝然若有，離諸覆蓋，未見而見，未受而受，語不能說，雖明而離指示者，無有否？此名為觀（健按：上文既有『凝然若有』一句，則明明有止分在內，何能單指為觀？且此種勝觀，事實上，非有勝止，不能得見；故大手印非止、非觀、非捨，亦止、亦觀、亦捨，同時具足，同時超越，不可作普通止觀攤排，以後再詳）。於此雖有前後語

句，但義無異，以一剎那修而全備焉。於彼說為無過修持。若唯觀自心之體性，於形色、顯色，及有相物質，皆無自性，如空寂然，無有否？此名為體性空智。彼空澄清，照性不滅，本性朗然常照者，無有否？

此為自性明智。如心體性空寂，無有自性，與明照不滅，顯現種種，二者名雖異，其理無二。如此之明，顯現種種，為大悲遍滿智。……由是本體、自性、悲心三無差別，以一剎那，能認識心之本性故，則通達輪回、涅槃所攝一切法。

或曰：「此屬大圓滿，何列於大手印之指示中？」答曰：「此種多面指示，只合大手印見地；且其指示亦曾云：『隨諸六識顯現，勿須作意修斷、取捨、整治，於一剎那了知自性解脫，故名為大手印。』然真正大圓滿指示，決不作如是多面先後、止觀、智悲等分別指示。大圓滿之異於大手印者，即其剎那圓滿、不假修證、即見即果一點，可於拙著〈蓮師大圓滿教授勾提〉一文中詳參。」

此項指示，多面提及止觀、明體、智用，而非單刀直入、專門指出明

體顯現時 各項同時具足條件 如本人所提出者 如是根本問題仍存在焉 即是如何方算是本體？方算是明體？則仍不能不追究到明體顯現時之情形。

前章〈簡非〉曾述及不可以上師口訣之證量誤作顯教聖教量 故各種指示皆含有證量 固不待言。惟此等指示證量之語 多屬抽象者 如云平等、舒展、鬆弛、朗然、凝然、本然等皆是。本人所提出者 為四個同時具足之具體條件 每一條件 皆有確切的量 如氣離出入 不能另作別解 或有其他誤會；心離能所 亦復如是；明相亦有肯定之解析；無念亦是決定之無念 毫無半點猶豫不決之成份 可攝側面、多面各項之指示。

(4) 從「遮」之反面指示大手印歧途

(天) 〈察察堪布大手印口訣〉第五頁、六頁 從明體反面指示四過：  
一、自心明體遠過（原文作「近」字 依理改正）——以自愚癡向外尋求 並疑與自心是異故 覆蓋自心明性 不能顯露之過也。

二、自心明體易過——不依經論尋求、誦咒及修生圓次第等 而自謂

當下可得 不知自心明體非毫不經艱難而可得者。是蓋覆自心明體之過也。

三、自心明體賢善無比過——任自每日行住坐臥、語言作業、思善思惡、天界地獄等處、于一剎那、亦與我不離、隨我流轉、心自不知、是蓋覆自心明體之過也。

四、自心明體極微妙過——自心明體並非實修者有、斷善根者無、亦非先無今有、亦非先有今無；聖凡一如、本來平等、自不覺知(如是不屑修行)、是極微妙、反成覆蓋自心明體之過也。

健按：此四過失皆因狂慧之徒未證明體、而奢談虛度。除第一過有向外馳求之愚癡外、第二則必致懶散、第三則必致散亂、第四則必致放逸不修。苟能正式得見明體、必不致有此四過也。

(地) 剛布巴大師《大印講義》所載如次：

四種失真：

「所知失真」分二：一、由不了知空、有無分別、具足一切勝行之要點、而謂全無功德過失即是無實際體之空性、此乃輕毀善惡、全失真修；

二、雖能了知修行之體性及善宣說，但不能切實證悟，此是現前失真。

「修道失真」分二：一、由不了知道、果無別、果自然具足，而謂修道了後，別得餘果，此全失員；二、雖已真修，但仍不信賴，希求更有最上之法可修，此即現前失真。

「對治失真」分二：一、由不了知能治、所斷無別，所斷即是能治，強執別有所斷煩惱，與能斷之修行，此當體失真；二、有分別散亂，或遇違緣，須破彼而後修，此即現前失真。

「印證失員」分二：一、由不了知智慧、方便無別，一切諸法皆本性，而于有所得印證為無性，此全失真；二、不了知修即是道，而于修後追憶為修，或想先多聞，後再深修，此即現前失真。

(玄) 《了義海》五四至五五頁所載如次：

去五邪念——原文甚長，本人攝要記之：

去境邪念者——此宗以五毒為道，不許有此無所斷、彼為所取，當于輪涅、善惡、取捨等，二攝法盡所有數，于不二智中作平等一味觀，則于

境去邪念矣。

去時邪念者——此法現前證得，不許作某時我方可證菩提想；當知過去已逝，彼亦曾為現在、未來，三時本來平等，大劫剎那，剎那大劫，由平等性故，互能相通，由是則去時邪念矣。

去體性邪念者——此法主張，從本以來具足體性五智，不許如他宗捨此現前惡心後，再修欲得之體性善智；外無可斷之法，內無新生之智，從本任運，由是，去體性邪念矣。

去自性邪念者——本法，一切如來、佛母、本尊等自性具足，不許向外馳求；佛與眾生，證與未證耳。如是了知，可去自性邪念矣。

去慧邪念者——此法由自各各自明智修證，依上師加持，自己精進而得，非由聞思觀察、巧說辯才、世俗聰明，所能證得故。向尊者云：「證得智之現，非由欲而現，不由觀察來，非多聞所知，非乾慧行境。」如是了知，則去慧邪念矣。

(黃) 《了義海》五七至五八頁所載如次：

四失——原文長冗，本人撮要錄後：

失所知體——執持顯教聞思慧，謂與上師密宗證量口訣無異，不知此離一異言詮之所知體之空性，非可以想執之，以其具作意垢故，非真實上師指示之道。由有此失，悟境局小，而成乾慧，當以實際體念上師真實教授之證量，及於不滅世諦緣起上努力，而遣除之。

失於印契——謂有為善，不知印以自性空，而落于頑空；生起次第亦以空性真言等印契，使落于空，而不生勝果。不知顯即是空，強令一切顯成頑空，由是，初失有為善，次失空性色，最後因慧小而欲以法身彌補，由一失而成三失。當以護持平常心，不加修整，顯、空雙融遣除之。

失於對治——於三毒煩惱生時，誤以為可奪解脫之命，而欲以空性對治之。於上師教授略悟性空，即誤以此性空對治妄想習氣；思欲別證清淨勝義諦，此即失于對治。蓋誤認煩惱為一物，而空性另為一物，欲以後物換前物；文誤以勝義諦為外物，而向內鈎召，以煩惱為內物，而向外拋擲，皆過失也。當以離勤勇觀能治即是所斷，而遣除之。

失於正道——唯欲依空性證一切道，於餘方便皆唾棄之；復欲以空性求三身、五智，由是初失不能就方便而修空性，次失不知三身、五智從本具足，不用別求，當以輪涅平等而不矯揉造作，以遣除之。

(宇) 《了義海》五九至六十頁所載如次：

十七歧途——原文略有移易刪除，惟得歧途十三耳：

第一、樂、明、無念三者中，樂受重者，無分有漏、無漏之樂，皆當

以慧觀察，消融于明體中，方不入歧途（此條總起下文亦可刪）。

第二、於樂覺受而生貪著，必墮欲界（然非惡趣）。

第三、於明覺受而生執著，必墮色界。

第四、於無念而生執著，必墮無色界四空定處。

第五、於虛空相生執著，必墮空無邊處。

第六、但解諸法唯識，必墮識無邊處。

第七、又以為任何皆無有，必墮空無邊處。

第八、以為非有非無，非想非非想，必墮非想非非想處。

第九、（原文第九，實屬總結上文之詞，不能自成一歧途，故以第十代之）離大悲方便，著于偏空，則入小乘。

第十、於施等白法執著，而不以三輪體空之慧持之，則墮于有漏。

第十一、（原文十一已作十，原文十二、十三不自成歧途，故以十四代之）無觀偏止，則墮世間道。

第十二、無止則觀不圓，而無神通，則墮乾慧狂妄。

第十三、病苦煩惱猛利，而不肯安忍渡過，則遭中斷魔。

（原文十五作十二，十六則論四瑜伽而未確指歧途所在，故略，原文十七作十三）。

（宙）《了義海》六十頁所載如次（略摘要語）：

三種作敵——空起作敵者，于善惡因果，認為一切皆空，不知俗諦宛然。悲起作敵，微得定境，即對有情生起悲心，願捨禪定而先度人。業起作敵（原文作因果作敵），以為五明皆當學習，以利正業，遂捨修大印而先務雜業。

(洪) 剛布巴大師《大印講義》所載三種歧途：

樂、明、無念三種歧途 雖與《了義海》第二、三、四條相同 然《了義海》者甚簡，《大印講義》中則列舉各別之境相，故亦錄之如次：

樂境界中 有週身樂遍者 或遇寒熱亦唯感樂受者 或不覺身之存否，惟覺喜樂歡笑等 或內心踴躍、舒適、安逸或樂至不知晝夜者 皆不可執。

明境中有覺內心澄清 或明見一切境相 或於暗夜亦見遠近物 或見光明 或知他心。

無分別境界中 有能現起空色等諸相者 或覺一切皆空 或明見萬境無自性 或見自身與境相皆空 或生空相之定解。

(荒) 剛布巴大師《大印講義》所載修持八過：

唯以住心為主 如湖上結冰。六識之境 滅而不現 或雖未滅而不明顯；前者過失甚大 後者亦是呆修。

又對於境相明、不明全不覺了 唯無念而住 此墮入無記。  
又前念分別已滅 後念未生之中 驟然而住 若無觀分攝持 其過甚

大，縱有觀分攝持，然覺唯此更無大印，是修行之饑荒。

又唯樂、明、無念為修，若無觀分所攝持，亦非真修大印。縱有觀分，然若遮止一切現境之門，或即不遮，亦覺如怨敵，仍失正修。

又以心所現境，皆以不離無實之執、而為修者，是執無實。

又有于無念中，一切境不破不立，仍落捨行。

又有唯有內心明了不執，無分別為修者，此雖于分別息滅後修，明了無可執著；若謂定須無分別者，仍屬偏執。

又以專注正念正知，令內心空明為修者，此雖為修，然于廣大之願力，不能任運寬放，偏于太舉。

#### (5) 上師指示之總結

上來各項指示：反面指示，對於得法身見，大有裨益，應先了知；側面與多面指示，則于修行時應有之態度、心境，頗有好處；惟究竟如何在證量果位上得箇入處，則正面指示為萬不可少者。是故反面指示屬見，側面、多面屬修行，正面屬果，允宜會合觀之。又當知反面所述，這也不是，

那也不是，無非欲逼出一個是處。以其屬見，而非屬行，故一見，必看透始終。然有時在「專一」可暫是，而在見上為非者；有時在「一味」方可做到，在見時不可不先述者，如廣大願力不能任運，在見地上是缺憾，在修行上，非到「一味」決難做到。是以究竟如何方算趨入大手印正行之開端？仍須齊正面所指四條件，得見明體為分際。本人于此點特別提醒，並將在正行中標舉更多理由，使真正修大手印之最初起點，切切實實昭著于讀者之前。

最後關於指示尚有當補充者：《了義海》等大印譯本及《大圓滿》譯本，皆以指示轄于正行，而本書則以指示屬貼近加行之第一級，其後尚有得法身見等級，然後方可入于正行。此理何居？前章〈簡非〉中，並未將指示不可列入正行標舉一節，而目以各書例證。若彼非是，何不列入？若彼必是，何不做行？按諸譯本以指示列于正行，一以表尊重上師，一以表法本以上師為本位，非全不合理。本書以指示為貼近加行者，一以尊重證量，一以弟子實修為本位。法本為弟子而編，加行各項亦以弟子為主，非

上師所必修也；上師為過來人，已早修故。今正行亦當以弟子為主。加行者、弟子自行其前行也；正行者、弟子自行正式趨入大印之修行也，不可忽然轉成以上師為主。且上師指示之時，雖自具其指示所詮之證量（實際上上師具德者方能如此，照本宣科者則未必然），然弟子上上根器可能在指示剎那中，馬上悟入明體而正式趨入正行。然亦有不能馬上悟入，須經其後得法身見，依見試印二貼近加行，方可悟入明體。馴至終身未得法身見，或終身但能試印，未能得見明體而趨入正行者，此種劣根，比比皆是。本指示原屬對於普通根器設想，故不能不列入貼近加行中。

(二)得法身見——由聞上師指示，有當下立即得法身見或俱生智見者；有多經聞思而後得者；有遇上師、本尊、空行、護法大悲心流注加持，而忽然得見；有聞世俗勃谿之言、反情之調而得見。如禪案中，賣肉者爭取臍者，屠夫叉腰含怒，放下屠刀而大罵：「你說何處不是臍肉？」禪和過而聞之，而得法身見。妓女唱反情之調曰：「汝既無心我亦無。」有禪和久參未悟，過巷聞此語，忽然得法身見。當知一切善惡諸法皆法身標幟，

行者因緣時節已到，諸佛加持法流已接，則忽然而得；所謂「踏破鐵鞋無覓處，得來全不費工夫。」

然而得見與認識明體是兩件事。得法身見者屬於思慧之最高點，亦即踏入修慧之橋樑；認識明體始屬大印修慧之初步證量。得見者有：能得見之人，及所得之見；認識明體，由假名安立而曰認識明體，實則明體條件中，明載離于能所，故屬大印修慧之開端。得見者對於外內、輪涅諸法，皆有一定不可動搖之見地，世俗所謂中心思想是也。頭可斷，此中心思想不可變易，故曰：「三軍可奪帥，匹夫不可奪志。」志即以見為能執持者，無見則不能持其志。然世俗之見地雖有如此不可動搖之堅定性，然以不屬宗教，故無得見之相可徵。佛教得見者，必有得見之相；得戒者，亦必有得戒之相。舉例言之：四川成都同學邱蓮午居士嘗告我曰：「曾受菩薩戒，發起菩提心，即于當下，見虛空中滿佈菩薩眾為之印證。」此屬得菩薩戒之相。得見之相，一視所得之見不同，其相亦大異。大手印屬法身見，其相必與法身有關。余在長沙第一高中服務時，趁春假三日，閉關不出，不

寢不食，思維三日，專欲悟透大印之理。第三日晨間，甫入定時，心忽有決定見生起，自白曰：「整個都是的，沒有二話說。」正值得決定時，南天鐵塔忽然現起。塔者表法身也，鐵者表決定也，南者表平等性智；善財往南參者，了諸法平等性故；南屬丙丁火，表智慧成熟大悲福德，廣大行當受甚深見支配故。支那禪宗南頓北漸，其他文藝家數多以南主解脫，北主嚴謹，是以南天亦與大印相應之相也。余自此以後，對於大印法身見地，毫無動搖。所以，行者經上師指示後，必將所得指示轉成自己心地所有，故必先得見。未得見前，上師指示屬他人之物；既得見後，才是自己心地本有之物。欲求得見，必于上師指示及古德傳記、禪門公案，常時攻讀參究。特別上述貼近加行之簡易者，切實履行；每日承事供養上師，晨夕禮拜最為重要。此處所述貼近加行之詳細者，惟較簡易者為詳耳，非謂詳細者不需要簡易者。蓋必如此依師而行，方易得加持，而具足得法身見之相也。

(三) 依見試印——既得法身見，或俱生智見，依此見而試習大手印，此

中并不如譯本所載九住心、或八不觀察、或有相緣心等，蓋此等練習屬顯教範圍事，已在疏遠加行中實行矣。其屬特殊根器者，雖不用如許加行，然其所以特殊者，正以其宿生曾經如此工夫，不待今生再修，一經上師加持，宿生一切工夫能圓滿頓然現起，非謂不需要此等加行也。然則此中所試修之大手印，必全然屬法身見範圍內事，其方法自然異于顯教者矣。諸譯本中所指無相持心約略近焉，然以其不注意指點得法身見及與顯教空性之差別，往往被人誤為修顯教之止觀，全無大手印氣味，故非本加行試修之事。

又當知者，大手印既非奢摩他，亦非三摩鉢提，亦非止觀不二。夫止觀二矣，然後需要止觀不二；今既非先單修止，次單修觀，何用最後止觀不二耶？《祝拔宗大手印》及《了義海》皆認為「專一」屬止，「離戲」屬觀，此說與顯教般若乘止觀相混。事實上，大手印既屬法身見，而此法身又屬包括法、報、化之法身，為果位圓滿之三身，而非因位分段諸法所攝，故不屬止、觀及止觀不二，三種先後分段修習之法，故惟頓然圓滿三

身之法身見，方可為試修大印之修持自性。故未得法身見前，此種大印試修，亦不堪能。既得此法身見，試修成功，方可得見明體；見到明體已，方可進入正行之專一瑜伽；此理將再詳論于正行專一中。

既非止，則不能稱為大手印定，故本人用「印」字以簡別之。印者有三義，印定、印契、印證。印定屬因，印契屬道，印證屬果。印定屬「專一」與「離戲」，印契屬「一味」，印證屬「無修」。今此貼近加行試印者，試以所得法身見而印定之也。必也得見明體，方為確已印定。當其長久試為印定明體之「一體」上似屬止，而非顯教之止；當其印定明體之「明」上似屬觀，而非顯教之觀。蓋所謂印定明體之體，及印定明體之明，根本上是同時的；故雖屬止觀雙運，而非先單後雙，原是一事而非二事，故不必稱為止觀不二。三者雖包括在內，然非先後修成，三者雖可在言詮上如上分析，然其事實上，大手印屬果位證量圓滿之物，是不可分析的。止觀及止觀雙運，屬因乘修位之物，是可分別先後修習者，二者根本不同。上師指示之義，及行者所得之見，既如上述，如此圓滿，豈可在試修上，反

退居顯教止觀分修位中耶？故本文不稱大手印定，以避免誤會大印先修正也。

今請一近譬而言之：譬如玉璽，一經印定，天下風行無有留礙。當其玉璽印下，此雖屬止，以其不動搖故，動搖則字不明顯，然一經下印，則所行文，雷厲風行，則又屬觀，遍歷四海，人人當奉為準繩法則。然此下印與發生作用，非有先後次第，何時下印，彼時即發生作用。故行者試印，切不可以為試修大手印止也。

以下所引各印，皆本諸上師教授，亦多見諸譯本。然諸譯本以為行者，本人但以為貼近加行，其理何在？蓋在乎明體之真實得見與否耳！未得見明體，只得法身見者，則惟許試修，如已切實得見明體，如上四條件，齊此分際，方許趨入正行之專一瑜伽。

(1) 椎擊三要印——此印雖從大圓滿法系中選來，然其理趣與方法皆同大手印。且修大圓滿法而不得肯綮，編大圓滿法而不得要領者，每每等于修編大手印法而不自知。大圓滿之特點，在其見利而行圓，不歷階級，無修

無證，剎那圓滿；一椎且不用，何況三擊耶？余另有〈蓮師大圓滿教授勾提〉一文，能如此修者，方可稱大圓滿。其餘漢地所譯大圓滿法，其名目雖屬大圓滿，其理趣及方法，亦有墮入顯教法者，如「虛幻休息法」；亦有墮于密宗之方便道者，如「禪定休息法」；亦有墮于大印四瑜伽分段修習之道者，即今所選者是也。舉例言之：觀化廬主戊寅校印，貢師主譯，釋滿空筆受，張妙定校治之《椎擊三要勝法解》中四頁，頌云：「最初令心坦然住，不擒不縱離妄念。」此屬大印之專一（如能坦然住于明體上，則屬專一；如不能坦然住于明體上，則不算專一，何況大圓滿耶？）同頁又云：「離境安閑頓住時，陡然斥心呼一呬。」及第七頁「所現樂明數數除」，則屬離戲；六頁所云：「瞋恚貪欲及苦樂」，及一三頁所云：「自起自滅，續不斷，所顯明空赤露食」，則屬一味；十五頁「具解無修法身境」，則明明點出無修矣。由是吾人不可執著，此屬大圓滿法系中方法也。

本印試修法 即此書十九頁所示貢師撮要口訣：「心注眼 眼注空。」惟其後所示三要，本人略有不同意見，故特改訂如次：

(天) 得見知體——如上經上師指示及自己所得法身見，或俱生智見，在勝解上，了知有如是之明體，非止非觀，坦然自在(見)。

(地) 明體自住——即就指示上、勝解上之明體坦然安住，務令明體自生自住，不加行者本心之造作與修整(定)。

(玄) 攝顯起用——于尋常日用之間，任何所顯了知皆為明體自顯，不加斷治，攝歸明體，所謂：「所顯明空赤露食」是也(行)。初得堅固，次則顯起真正妙用(果)。

原書十九頁所標三要者，本人有如下異議，故不採用。

第三句「堅固定之」明明說一定字，如何句末再標一「行」字？且所謂：「于念滅上堅固定，念無連續，法身之見不忘。」此屬第一要而已，細讀全書，便可知之。如在第二要之「行」上，乃配「一味」而非「專一」，此時不可再有于念滅上堅固定之說法。細讀反面指示，亦可推知矣。

又原書第十九頁所標三要，第二句解析文與第三句互換則可，不互換

則不合理。蓋第二句有「溶妄念入法身妙用」之說，其境界較之第三句「于念滅上堅固而定」為高。且此撮要口訣三句，并不能超越全書所述三要，今按此書上文第二要中，雖有保任惟一法身用之說（十頁），實則就體保用耳；而上文第三要中所謂：「所起法身妙用王。」（十三頁）則灼然為妙用矣。

又此三要，第一要即試修大印之正鵠，今已改作得見知體；若第二要屬正行中之「專一」、「離戲」，第三要屬「一味」，然亦未嘗不可試修也；于座上則試修前二要，于下座時四威儀中則試修第二要，亦無不可也。

(2) 融合三空印——前已介紹之《大圓滿最勝心中心引導略要》三三頁所載如次。

（外）當無雲無風之清朗虛空時，（健按：無雲則虛空獨朗，無風則雙跏不致受寒。雙跏受寒入骨，殊不易治；終身定障，莫此更大。後腦當風，亦必受病；行人當特別注意。）

（內）身具七支坐（原書此句屬外，下詳），觀心澄空（「并緣所經

脈道之孔，明注于眼之遠通水光。」原文有此二句，今刪之，而存于括號內。眼根凝視于虛空空寂，而明亦存于前面虛空。

（密）無緣無修，惟不散亂，凝神、朗然、澄湛、鎮定，任運而住。

如上無雲之晴空、眼根之觀空、心地之明空，合為一印。原書為大圓滿法系，故有其不共教授之妥噶在內。今匯入大印，則不當有妥噶在內，故將遠通水光二句刪除。原書因以遠通水光為內，故將身具七支坐為外；今不用遠通水光，故宜將身具七支坐為內。又此三虛空相合法，貢師在開示大手印時往往借用，而拙見以三虛空相合，仍屬大圓滿中之漸法，而非真正大圓滿不假修整之頓法。大圓滿，一虛空尚不存，何況三耶？

又當知者，此三虛空，外者為相，內者為用，密者為體。又外者為喻，內者為理，密者為量。寫來有如此分析，行來無如許葛籐；要當二者融合頓現，不可分別觀察。未得見明體時，則為試印；既得見明體，則量上之虛空至少能現外輪廓；此外輪廓即明體之明相與本體，齊此分際，方可謂真正趨入大印「專一」之正行也。

又有一小問題當補充者，「身具七支坐」云云，此屬依貪道修氣功者必有之坐儀。普通習定，能依七支固善；本印則目視前面虛空，故七支中所謂「目視十六指遠定量，寬如牛軛」，如《祝拔宗大手印》八頁所載，則不必依。又本印上半身宜略仰，以促成明相易現，且令上行之散亂氣，下回小腹（道家所謂氣海），以減少妄念及掉舉，亦易于目視前面虛空（非如普通習定之目視地面）。是以第五支頸曲，頂壓喉結，亦不必依；諾先師對此支亦曾以口訣更正之。至若第一支雙跏趺，如行者曾修氣功易于為此固善；如不能修此，則改金剛薩埵坐式，亦正好與大印鬆緩之心相應；香巴噶居派習大印，否認用雙跏，謂持心太緊故。且凡行者上身易生邪執，如目疾、牙痛、頭暈等，則根本不易雙跏。昔日雲南某居士正苦練氣功，忽患牙痛甚劇，來函問余，余即告以勿用雙跏，每三口氣功中，用一口氣功，從齒縫吸冷氣；彼行之，一週便愈。《祝拔宗大印》強調五氣入中之坐法，蓋借自貪道法系。大手印但依自然姿勢不加勉強，無生心氣無二之氣能自然隨空性力而趨入中脈，中脈即以空性為體故。心之所至，氣亦至

焉，心住大印空性，其氣自然趨入中脈。固不必如貪道，側重身體，強調必用七支姿勢，方能令五氣趨入中脈也。

(3) 曠野陳尸印——此印指夜瑜伽中之大印修法。仰臥，足下置高枕，使二腰不致因臀高足低而感不安。手各握金剛拳（即以拇指抵無明指末節而以餘指握固之），身之一側，枕頭之枕，不宜太高太低，務令頭與胸約莫相平，身心舒適為度。身如死尸，陳于曠野；心離分別而契于明體，如無雲晴空。心寬坦如癡睡于床，不存勤勇修習之想；此本人經驗，曾真實現起無雲晴空，較之晝瑜伽之大印，更易于出現。按光明大手印屬明空雙運，事業手印則屬樂空雙運，固各有別；前者即本教授之正鵠。而五毒方便中大癡即為大明，大貪即為大樂，故本法以大癡之睡眠而契于大印之光明，最為快捷殊勝。惟當辨者，外道如印度教亦知利用睡眠可得光明。然彼以神我見執持故，認此光為「神我」，或曰「淨識」，或曰「梵天」，故其光明相雖亦載有如無雲晴空于其典籍中，然不曾修習破除神我，反以神我故而受拘束，不能普遍法界。蓋非證空性者，或具法身見者，決不能令此

淨光，普遍法界；是以疏遠加行之破二無我及貼近加行之得法身見，實為重要。佛教徒已得法身見者，而行此印，與非佛教徒，堅持神我或淨識而行此印者，雖同修淨光，然其範圍之大小，及光明之淨否，光度之高低，含智之深淺，含悲之勝劣，頗有天壤之別，不可以外相略似，而混言外內道皆證大手印也。拙作英文之《佛印密宗辨微》一書，〈光明〉一章辨之甚詳，可以參看。

(4)吐氣離心印——湖南某居士服務南京時，與某等同學（余已忘彼等姓名），乘暇迎諾那先師上高山深林，拔刀請師傅最高、最速成佛之法，如不許則殺之。諾先師不驚不怖，笑謂彼等曰：「汝等求法之心亦切矣，可嘉可喜，且坐為汝言：跏趺如常，吐長氣一口，心隨此長氣而出，于是心氣二者，離于自身，匯入法性，即住此法性，便得成佛。」云云。

健按：此法亦曾見法本中，特諾師強調，匯入法性，立即成佛耳。得大圓滿見者固若是，其未得大圓滿見，亦可作大手印之試修耳。

(5)猝然頓住印——不依尋常漸次方便，但提所得法身見之正念，頓然

坐、猝然而住。不觀是大手印，不疑非大手印，但住此頓然圓滿輕快之明淨而已。一起散亂心，但觀其體性，而攝歸此大印之明淨，不可隨其散亂，亦不可抑其散亂；切知此散亂心出于明體，亦復入于明體，如鳥歸巢，原無他處，如鳥飛空，亦無他處。如散亂心數數生起，無力攝歸明淨，則暫時下座，經若干時間，覺內心法身見極有力時，又猝然坐下，頓住明體。

如上四印，可單獨修，可混合修。初上座吐長氣即第四印，猝然而住則第五印。心注眼、眼注空，則第一、第二兩印也；下座前覺座中有昏沈相，順便仰臥床上，則第三印也。試修期間總以不離所得法身見為主；趨入正行時，則以不離明體為主；下詳。

## 第四節 正行四瑜伽之訣要

### 第一目 | 專一瑜伽

A 理由 | 何以必齊得見明體分際，方可趨入大手印正行初步之專一瑜伽？某理由如次：

(一) 大手印所住法位，為密宗無上瑜伽部之最高級，故大手印本身之四瑜伽，顧名思義，必與大手印相應。如專一屬止，則與外道之止相混，蓋止者，外內顯密所共故。必與人無我等三法印相應，則為小乘止；必與人法二無我及菩提心、六波羅蜜相應，則為大乘止；必與密乘無上瑜伽、明空不二證量相應，則為大手印之專一，此中非是單份止故。

(二) 止、觀二者皆屬道位上名詞，而非果位上名詞，大手印屬密宗果位法身相應之法，故不屬顯教之觀；所以誤解中觀為大手印者，不知因位理趣與果位證量之分別也。嘗聞香港某君，能將六祖《壇經》背誦如流，而終不能得禪宗初關之證量，故理趣與證量大異也。大手印明體屬修慧證量之物，故必齊此，方稱大印開端之專一也。

(三) 大手印不屬止觀雙運者，以其最初明體內即具有止觀雙運成份，既不單修止于「體」，亦不單修觀其「明」，最後亦無修止觀雙運之必要。且明體亦非普通修習止觀所易得者。如循顯教般若乘途徑而修之，必經時多劫；依密宗灌頂力，成就上師加持，法身真實力，及弟子之決出心、恭

順心、菩提心等因緣時節湊合，而有頓然得見者。是以一見明體便齊初地，所以謂即身成佛。其止份非普通之心一境性，普通心一境性先有心境之分界，明體則最初即無此心境之分界。其觀份，非普通之周遍尋伺、最極思擇，有見、有觀、有樂、有忍，如《解深密經》所云：「良以明體，不用尋伺思擇。」在證量上直接圓滿，自然頓現。故六不教授中有不尋伺之訣要。明體中亦無能無所、無取無捨、無修無證、無見無觀、無樂無忍，不容有任何執持故。如上二份分言，尚且如此，況圓滿頓證之明體？當其現時，並無前止後觀等次序，故亦無止觀雙運之必要。大印自然具足止觀不可分性故。

(四)如齊止稱大手印專一，齊觀稱大手印離戲，則專一既非大手印，而離戲亦非大手印，勢必齊一味止觀雙運，方可稱大手印；如是則專一、離戲，皆非大手印正行；如是則不可稱專一、離戲二者為大手印前二瑜伽，以其不與大手印全體相應故。

(五)專一所住者，大手印也。大手印屬法身，法身不可單稱為止。離戲者，

離行者專一執著，非謂大手印本身乃一執著之物也。大手印本身如係執著之物，則必不可稱為法身，法身本身必離二邊之偏見故。故此大手印之離戲瑜伽，非普通之周遍尋伺與最極思擇之觀也。

(六) 苟不齊明體分際，而定為趨入大印正行之專一之開端，則所修之專一，究竟定于何處耶？如惟是定于心一境性，則屬外道；惟是定于人無我觀境上，則屬小乘；惟是定于法性中觀見地上，則屬般若乘；勢必定于大手印，則可稱大手印專一瑜伽。大手印果位證量，最初、最外之輪廓即為明體，故在不得見明體以前，任何所止住之處，皆非真正大手印也。

(七) 設使有人已得灌頂，又得大手印傳承，而依諸譯本習專一瑜伽之定；此人究竟定在何處耶？故必追究其人是否已得法身見：如已得法身見，則其人至少可想像一如彼之見之法身，不生不滅之境相，或竟直觀一無雲晴空而修之。此則依第六意識緣慮之想而修，尚不及非想非非想之空定。此豈上師指示之訣要歟？諸譯本中之反面指示，亦曾駁斥矣。上師指示之六不教授，明明曰「不想」也。如是必再追究：其人是否已見明體？如

已見明體，此明體即是本元；住于本元而不動，即是住于明體而不動。如份安住明體，才算正式趨入專一瑜伽。其體不動為止份，真明不染為觀份，豈可單稱專一為止耶？

(八)各祖師及上師，對此齊得見明體為專一瑜伽之開端一事，雖未明明如本人如此強調指出、多番辨證，然細檢諸譯本，亦非全然不含此意。茲分別標舉于後：

(1)貢師解析：《祝拔宗大手印》加行中心寂時（第十七頁）即云「三際頓斷，本明畢露。」即大手印之自體。又解析專一瑜伽無所緣依時，（三一頁）「三際頓斷，覺有明淨者現。」此即悟出世間之智體，應善識而持之。貢師認為大印為止觀雙運之道，而中觀等九種方便，止後修觀，實為前行而已。其言見此書四一頁。由此可推知，貢師亦不主張專一為修止也；特未如本人之駁斥原文如此其尖銳耳。又原文稱專一為勝止，離戲為勝觀（他譯本并無勝字），雖有勝字簡別顯教之止觀，然而無論如何勝法，止觀既分成二瑜伽，則不成其大印正行矣。譬如鰥夫寡婦，各守貞操，各建門庭，

無論如何善良殊勝，不可稱此二者為一佳耦。若稱之，則早已不貞操矣。且《大乘義章 止觀》曰：「止即是斷，斷通解脫。觀即是智，智通般若。若止觀等（即雙運）者名為捨相，即通于法身。」云云。今依反面指示，可知專一非斷。大印離于斷治故，離戲之觀，亦非顯教普通如般若乘之八不、四句、十八空等之觀，蓋此屬於大印加行之觀，而非大印正行之離戲也。大印屬法身見，故為止觀雙運，雖不如顯教之捨相，然與顯教止觀雙運屬法身之理趣相同，故不可以無「勝」字便須止、觀單修，以有「勝」字便得止觀雙運也。

(2) 毗縛巴大師曰：「若達師長所示本體性，各各雜念滅于法性中。」此意亦齊得見本體性，為趨入大手印正行，專一之開端也。

(3) 哥羅大師曰：「離道功力住本性，了達真如無定相，無定無錯見了義，此中即明破定相。」而強調住本性，住本性必得先見明體也。

(4) 《恒河大手印》諦洛巴曰：「若達真實離心無為勝義趣，任運持心安住本明體。」見二二頁。另一抄本此二句譯作：「欲得超心無作義，斬

自心根住明體。」則明明指出明體為專一所必安住之處。安住即專一之異名也。斬心根云云，尤足證明本人強調以「明體」二字代替真如妙心、圓覺妙心之「心」字，為最合大印基本理趣而深得古人本意處。

(5) 貢師于解析《恒河大手印》中第十八頁，引其他頌曰：「自心無整如乳嬰，隨自明體心作主。」此中乳嬰喻，亦見《祝拔宗大手印》專一瑜伽中，故專一必先得明體，方能如此頌所云：「隨自明體心作主」也。苟不先得見明體，如何能隨之而作主耶？

(6) 《了義海》四十一頁之指示正文中，有所謂「置心于本然」、「赤裸諦觀鬆後心之體性」、「于本面諦觀」，此中「本然」、「體性」、「本面」即明體之異名，今特標舉「明體」而不用「本然」、「本面」、「體性」者，恐與其他教授普通用名詞相混；明體一詞在大手印教授外，殊少見也。專一所住，必為明體，離能、所住故，而非普通止觀分修之任何有相、無相之所緣境也。

(7) 剛布巴《大手印導引》顯明本體四瑜伽，在專一瑜伽中，一則曰住

于明體 二則曰常住明體 (第一頁) 此極顯明昭著者也。苟不先得見明體，如何住之？

(8) 〈察察堪布大手印口訣〉于開示專一以前；即標明明體四種易于誤解之過失。蓋先正其本，然後再開示專一住于明體上，當在現前一念清淨中得之。其後復就明體而說明專一之三種覺受。故明體實為專一必先證見之體。惟其書每以「自心明體」四字連用，蓋其本人墮于唯識見地，而不自知者，已在〈簡非〉一章中辨之矣。當知明體包括六大，除五大為色法外，唯一識大為心法耳。至心字包括心物二者，乃唯識見地，非密宗六大緣起見地。

(9) 《大圓滿最勝心中心引導略要》第三十頁指示中，初破以止為大手印之非。其語曰：「若汝不整之心住實際時，則諸分別自性消滅，凝然而住者無有否？於彼為止非觀自心之體性也。現在大有修持之人作如是云云，我頓然而住，於彼所修自作矜慢，且多與人開示；如此修持，稍有不合，但無此方便（健按：作為加行方便）亦非也。」其下所云，雖以觀為無過

修持，然而所謂「一剎那而全備」則非單份觀也。又常以無散亂以警策行人，觀上固必有止也。固非先修止，後修觀，而後止觀合併，可以推知矣。

(10) 《大圓滿無上智廣大心要》 湖南印刷本十四頁，後半第一行云：「於想念中，持為究竟，此亦是以定解，繫自體障，乃極為凶惡者也。」故專一非依止修觀，而必得明體之證量，離于定解之障，方可趨入也。若單份修觀，則難免定解之障矣。

(九) 依禪宗「不破初關不閉關，不破重關不住山」之訣要而言，亦可佐證。禪宗行人在未破初關時，惟有行腳參訪。若得具緣明師，則依止承事、禮敬供養、聽開示、受棒喝而已。所謂破初關者，即等于得見明體。既破初關，即得閉關大死一回，此即等于修專一也。禪宗在漢人心目中以為顯教，諾先師印證為大密宗。蓋高于其他密宗方法，而與紅教大圓滿相同也。若依拙見，此宗傳承作風，不取普通文字般若，不用普通言詮勝義，祖師直以證量傳之，弟子直以證量受之，猶高大圓滿譯本一等也。拙講《槐陰話月錄 空宗、大手印、大圓滿、禪宗辨微》一文，已詳論之矣。

(十) 宗喀巴祖師之《菩提道次第廣論》及《金剛道次第廣論》中，皆力破禪宗及紅、白教大圓滿、大手印之「無分別」。然彼于勝義諦中之無念、無分別、無住等，並不反對。漢藏教理苑發行之《菩提道次第廣論》下冊二四七頁、二四八頁中，一則曰：「觀察為先」，再則曰：「惟聖內證，餘人難思。」然則尋伺、分別、思擇等觀份，惟是未見明體以前，顯教因乘依見修觀之大印加行而已。既見明體，則屬密宗果乘勝義諦之證量，此中本無分別。宗喀巴祖師並不反對。是以齊得見明體而為大印專一之開端，則其中六不教授不受宗喀巴之反對。若以專一為止，離戲為觀，既不合六不教授之住本元，而偏說不分別，必受宗喀巴祖師之駁斥。或曰：「如此明體，得齊初地。」宗喀巴所謂：「惟聖內證，餘人難思。」豈是尋常凡夫所堪能者？答曰：「堪能與否，屬機邊事。明體非單止單觀，屬教邊事。」機不投教，機之過失也。非教之過也。且得見明體原屬大手印專一之開端，而大手印法位在第四灌，接近成佛，本非低下根機所能修習。漢人以西藏各上師來漢，降格寬許，人人得而受之，豈必人人得而證之耶？若在西藏

傳授六法 且不容易。余常朝貢師寺 見多數學問較高喇嘛屢屢跪求貢師，請傳六法，並引一漢人到處皆已蒙恩傳授，何獨對於本寺高級喇嘛不授」哀求：余親聞貢師堅拒之曰：「漢人不自揣忖，但求高法，不問能否實修；客居彼地，不能堅拒。我等自家人，豈可不循家法正路耶？試問汝等，各項前行具備否？得法而不能修，有何利益耶？」余聞之，毛骨悚然，不寒而慄。至若黃教徒聞大手印名，吐舌充驚，以為非分中事，不可妄圖。今漢人雖已得傳承，實修上如不及得見明體，則並非修大手印；若以界內禪定，誤作界外禪定，徒自欺也。

(四)從各祖師反面指示大印諸訓誨中，亦可反證必齊得見明體，方可趨入大印專一。

(1)剛布巴大師《大印講義》中大印三要：一曰平等住，無所計執；二曰弛緩住，不加功用；三曰自然住，無有立破(健按：此三前半屬多面指示，曾已介紹，後半屬反面或遮門指示，故重述于此)。若專一修止，何能不執所緣？何能不加功用？若離戲修普通之觀，何能無有立破耶？夫普通修

止，則必去妄念、存正知、除散亂、守一緣，如此皆功用也；普通修觀，必有尋伺、有思擇、有最極尋伺、最極思擇，如此皆立破。今唯安住明體，方能免此。如不安住明體，則正知、正念、正觀，皆修止觀者所必依者也。癡無分別，何能免黃教之譏耶？

(2) 又其大印三喻：一曰寬坦無可取，如無雲晴空；此中無可取，若修止者，必取所緣以為止所住地；惟明體則無能、所取。二曰無分別不散動，如浪靜大海；若離戲修觀，則必有分別、思擇、尋伺。三曰無動亂之明了安住，如無風燈燭；若修觀則必有簡擇正知之運用；如係明體，則此即明體之明，而非普通觀分也（健按：三喻，則上半屬反面，故在此論列；下半本喻屬多面指示，已列在先矣）。

(3) 又其四種失真中，第二「由不了知道果無分，自然具足，而謂修道之後，別得餘果，此全失真；」云云。苟專一為單止，離戲為單觀，唯齊一味止觀雙運方為大印，則道果有分別、有先後矣。若齊得見明體而修專一，乃至無修，唯係明體本身之厚薄深淺、充實與否而已，非前後二物。

如嬰兒之體，日漸成長，非前後有二體也。又第三「由不了知能治、所斷無別，所斷即是能治，強執別有所斷煩惱及能斷之修行，此當體失真；」云云。此中能斷即是所治，惟于明體為然；苟止觀分修，則能斷、所治仍屬二事。如以能斷、所治多門觀察、修整，轉捨轉得，屬顯教因乘止觀，與大印俱生智見不同。若了知一切法為本明，即此明體而堅固之，相續生起任運遊戲以成正覺，則必先齊得見明體為主要基礎，方可為真正密教果乘大印之修持也。

(4) 《了義海》中五七頁甲項 失途之指示云：「或謂一切法無非法身，或空性法，有何可修？遂捨之而致覺受不生。此謂之空性失于所知之體」云云。苟齊得見明體以為大印專一之開端，則不惟未失所知之體，且已實證明體而自然安住矣。

(5) 同上書甲項 失途之第二段云：「所知體雖云從本已住，然以是想（像而）執之者，真作意垢故，非真實修，故須于彼勿失」云云。此更足證明本書所稱大印貼近加行之試修，與正行之專一，皆以明體得見與否為分際。

《了義海》所云「想像」者，蓋試修者之所為，所謂于彼勿失者，蓋已得見明體而能自然安住不失也，方可謂已趨入專一之正行。

(6) 〈察察堪布大手印口訣〉于未說專一以前，先標明體四種誤解，故得見明體，實為專一最初條件。又其第五頁所云：「不知自心明體，非毫不經艱難而可得者。」然則專一以前各加行固不少，而明體亦原非極易得者，足見大印法位之高，非尋常顯教止觀所可比擬。

B、實修——專一瑜伽者，謂在試修成功所見明體上，專心一致，令此明體自生、自顯、自安住、自延長，此外別無他事。即就前貼近加行依見試修五種大印。初椎擊三要印：（天）字條「得見知體」當作「得見明體」，蓋前試修，但知有明體，不知明體證量之實況，今既已得見明體，則直稱之。非依勝解修之，而係明體在證量上自然安住也。（地）字條所謂明體自住，即專一所當修者也。（玄）字條所謂「攝顯起用」，則一味瑜伽之事，非此專一所當行。大印一也，而瑜伽有四。次融合三空印，則在曠野修之或戶外修之，亦無非令明體自住也。當見外境之無雲晴空，與

明體漸趨厚嚴所證之內德之無雲晴空，完全融合無二。又當開始入定時，則用第三之吐氣離心印，吐離之後，亦無非便于明體自住也。蓋心氣二者完全出離罄盡，明體由是自然離于妄心業氣，而得獨立披露，內外遍滿；當見地銳利，如刀出鞘新發于硯，則用第五猝然頓住印，覺明體隨時隨地自然在此，赤裸現前，不用遲疑，不用整治。若睡時，則用第四曠野陳尸印，即睡于明體上，淨光自然出現無雲晴空。如上，則晝夜瑜伽皆以大印專一貫通之。

所謂六不教授者，最後一不即「安住本元而不動」。此本元即明體，故必見此明體，方有修專一之可能性。此為大印與一般顯教三摩地修法不同處。凡譯本中不于此點直說，而介紹其他顯教修止之法，皆不合大印專一瑜伽之法。是故毗縛巴曰：「若不住證為相所散亂。」故當住明體證量，方可云修專一。貢師在解析「無所緣依」時（見《祝拔宗大手印》三二頁），云：「當喝『呬』字後覺有明淨者現，此即超出世間之智體，應善識而持之。」其解析「椎擊三要」（五頁）云：「如上要義，即指法身體性智，亦

即瑜伽本淨道，離絕戲論之見宗。若不識此妙諦（謂得見明體），其間縱令如何修行，仍未離心作用及有為之見，必與自性大圓滿道天地懸隔，不能獲得無修光明輪。」此雖屬大圓滿，然一則曰體性智，二則曰瑜伽道，三則曰光明輪，皆指大印明體也。

薩拉哈曰：「虛空不能見虛空，空性亦不修空性。」是以諸譯本中一切觀空、修正方便，皆非大手印正行。專一務令明體自生自安住，行者萬不可以造作心、摹擬心、修整心、欣厭心、緊張心、希求心、期待心、散亂心，而攪亂之。萬不可有我能安住明體之我，有明體作我所住之境，此點惟已見明體、離能所者，自能知之；未見明體，則不能修專一也。前標十一大理由，卓經詳加介紹；此處又重複述之者，深恐行人為譯本所蒙蔽，而失修持專一之正見也。願諸讀者反覆推究之。

又當知者：試修時，為求得見明體，經常不離上師，恭敬禮拜、供養承事，最為必要。已得見明體而趨入正行專一時，則當先求上師印證其所見者是否明體。如所依上師，根本自己尚未得見明體，則就本人正面指示

明體四條件一時完全具足，作為標準，以定是否。果四條件同時具足，則當請求上師，允許閉關專修。一切承事上師，及一切有為善事，如頂禮、燃燈、懺悔、念誦、氣功等，可以暫時停止。是故專一瑜伽，必在關中專修；古德對此曾多番異口同聲提倡矣。茲分別介紹于次：

(一) 剛布巴《大手印導引顯明本體四瑜伽》第三頁曰：「上、中、下專一瑜伽，應于高山茅蓬、寂靜處所、泥塗門戶、斷絕往來，及禁語等，精嚴行持。」

(二) 《大圓滿最勝心中心引導略要》二十頁 載有九斷之法 摘要如次：  
(1) 身三斷——外斷一切世間如耕田等俗務；內斷禮拜遶佛一切行法；密斷定中身之動搖俛仰等。

(2) 語三斷——外斷世間人客之會談；內斷修法念誦；密斷一切自言自語，及嘿言腹語。

(3) 意三斷——外不起世間分別雜念；內不作本尊觀等；密不念是否大印，是否明體。

至若修習專一瑜伽，除隨時注意明體自生外，當保任所得法身見。且于指示中上師各教授，應拳拳服膺，永矢弗諼。茲分摘如次：

(一) 剛布巴大師教授——如三相、九要、三住、五喻、三喻、及初、中、後三住，具見上文「多面指示」中，不贅。

(二) 《祝拔宗大手印》四喻——見三十六頁建立方便要義下，分為四喻：

(1) 如婆羅門撚線——唯譯本原文，以鬆緊關係配合妄念、掉舉、昏沈、整治等，而用此喻；本人則以為當配合明體而說。持明體心不可太緊，緊則明體反不能久顯；鬆則明體不明。專注而保任明體，如新婚之新郎抱新婦而眠，亦不過于狂戀太切，擁抱太緊，如此則不成美眠；亦不過于忘情棄置不理，如此則失其婦歡心。明體如新婦，專注如美眠。過于持緊，則明體不能久住，不得美眠；過于放鬆，明體之明，易于散失，雖眠而已忘失新婦。如原本解析止觀等義，皆屬顯教之數，故必就明體解析，方合專一瑜伽之身份。

(2) 如柴萋斷——此喻，譯本原文謂：就妄念止後對治，為隨妄起修，

是修之垢固亦應理，然屬顯教止觀範圍。其後復曰：「就止之相續上，自然常住，遠離功用。」余以為不然。當云：「就明體自生自安住上，任其相續，不加功用。」如彼束柴，共蔓既斷，寬放大地。此喻重心，不在蔓斷，而在柴之寬放。從原文「遠離功用」句可以推知。此本有三譯，張伯烈及光明心所譯，皆側重蔓斷，而無「遠離功用」如貢師主譯本原句，當係譯人之錯誤。余書至此，忽憶及諾先師口訣：「拉倒，木管，木要忘記。」此喻束柴蔓斷，正如北京俗話之「拉倒」，意即俗話「算了罷！」當師在湖南長沙曾文正公祠宏法時，曾有一位高足代師講述，彼誤作：「拿到不管，木要忘記。」我曾為同學解析，此所謂「拉倒」，并非如高足所云「拿到」，既是拿到，何能不管？且不合大圓滿口氣。然而我當時是好參小童，大眾只信高足語。其後有某名醫，亦為同學，竟因此分辨不清之故，乃束裝直詣諾先師處。時師在杭州避暑，手持蒲扇。聞醫所問，乃擲蒲扇于地，正如束柴蔓斷情況，而訓之曰：「此即余所謂『拉倒』。余嘗住北京多年，略懂京話，汝中國人豈不知北京『拉倒』之意義耶？」此醫回湘，湘之同

學始以余所說為然。《祝拔宗大手印》三四頁，貢師解析文中「如委物于地」亦同此理。今此譯本之原文遠在數百年前所作，而譯者伊文溫慈又為數萬里外之西人，輾轉傳訛，固不止一端，余嘗有信與彼直接說明矣（此人健存，常住舊金山）。

(3) 如嬰兒觀佛殿——《祝拔宗大手印》原文謂：「謂心象緊緊繫于知念柱故」云云。此殊非大印專一境界，而與普通習定相混。以正知正念之柱以繫心象，屬九住心方便喻；若配以無我慧觀，亦只屬大乘止觀，與果乘大印完全不同。本人以為當作「明體凝然自安住時」，下接原文「乞自然攝持」，方合大印專一之境界。

(4) 如象體被刺——原文謂：「住于定中，妄念生時，須明能知、所知同時緣起；所斷、能斷互相俱生；非一念生已，接續二念；不必精勤對治。此則隨自心力，不假功用，而住于定，雖覺妄起，勿勞遮護，故名『如象體被刺』。」本人以為當就明體而言，方有此能所同時之妙，第一句宜作「明體自住定中」，又原文此段後，有關住動之觀，及別抉擇慧字樣，與

其上專一為勝止，既相矛盾，又與其下離戲瑜伽為勝觀，觀察住動，則相重沓。

(三) 《了義海》五六頁所載三種善巧：

(1) 始修善巧——身要無過失，順心而住；馳則馳上住，住則住上住；一任明體自生自住。如古德之喻：如梵志撚線，瑜伽心鬆置；如無風之燈，明而無散念；如鳥從舶飛，勿持逐境心；如林火熾然，任顯住大印；如映海星宿，顯有住大印；如巧奴護象，瑜伽心縱任；如活水長流，心常置法身；如田依肥水，瑜伽依妙欲。

(2) 終修善巧——不在發生疲厭，轉變身姿，時歷甚久，然後下座。必在此先，明體澄清，心地安樂時，下座；故養成下次樂于上座之意欲，而免定中造成不良之散亂、昏沉習慣，使下次對上座發生厭惡心。故古德異口同聲一致主張，時間短而上座次數多，日後自然能延長時間也。

(3) 護持覺受善巧——樂明無念，覺受任現，勿生貪著。依念得覺受，非真覺受，故當離念。若執著覺受，則謂之受後失證。

如上三者，本意照譯本，文字略有修改，以通順為主。

(四) 〈察察堪布大手印口訣〉所載初、中、後三相——修持自心明體之初相，頓覺自心紛紛奔馳外境，似有不可遏止之勢，此即初相如水瀑流也。中近住相者，深覺自心時起時滅，或出或入，雖有止境，但微細游思尚未斷除，此為水達平地，尚未絕流，即近住相也。後住相者，不覺自心有起滅，遠離一切妄想分別，如水絕流澄清。

按：此三住相，《祝拔宗大手印》原文中亦曾引用（見三二頁至三四頁），惟本人以為：此三相修一切止皆有之，苟不配合明體說明，則不屬大印中事，謹依拙見重訂如次：

初相——明體雖已得見，未能常時自生自住，而無明系統中一切妄想、散亂、昏沉、掉舉，交錯而至，如水瀑流，不能令明體自生自住，此時當知彼等皆可匯入明體大海，故宜別別攝持以入明體，不加抑制或改變。即于一切心理現象欲現時，就其本位匯入明體。

近住相——明體自生自住時間較多，無明系統所屬之法漸次減少，如

細流緩注，流于平地。此時但令明體自住力加強相續，對此細流，不以其減細而喜；亦不以其略有而可慮，彼亦明體故。

後住相——如水波不興，大海平靜。即明體澄清一如，則入專一明體之境；此中能住亦明體而非我，所住亦明體而非境，故曰「瑜伽」。

如上B「實修」條下，已將各譯本與專一有關教授結集矣。其或與拙見有出入者，亦已說明矣。茲就本人實修經驗為古人所未述者，補充二事：一者順行進步之實修情況；二者逆行退補之實修情況。譬如文佛般涅槃時，為順入于四禪定、四空定及滅盡定，又入于超越諸禪定。吾人修大印專一，雖已得見明體；然其四相中，唯有明相之外輪廓，如不忘記，可以隨一念清淨而顯現。然其餘三相，則在未得純熟專一證量以前，不必隨時現起，亦不必座座皆能具足四相，同時齊現。其初異于試修者，僅以明體在一念清淨時便能現起明相一條件耳；必經多次修習專一，方能有時發現四相具足，此即大印專一之真正證量。有時餘三相往往有得有失，有進有退，進時情況如何？退時補救如何？此為本段所當貢獻于讀者者也。

(一) 順行進步之實修情況 —— 於座前具足法身見 是為椎擊三要印之一要；於是猝然頓住印坐下，即相當于椎擊第二要：明體自住，除基本條件明相，如常現起外，立即進步到無念條件，由無念相續進步，到外氣停滅，由此復進步到內氣亦停滅。當其無念與明相同時現起，似乎明體自住，然如只有外氣停滅，則行蘊細流，仍在神識內涓涓浸潤，必也內氣亦停滅，則心離能所矣。從此既無專心獨守明體之能，亦無直照不動明體之境（所），於是則四相具足，而明體自然自住矣。苟在曠野無雲無風時行之，則三空融合印，明體與外虛空可以融合。苟在夜瑜伽行曠野陳尸印，則無雲晴空之明相與明體現起，起身時但覺輕安而無昏沉。由是上座時能暫時得此明體自住，或至延長整座皆能住，則為下品專一。由此串習甚久，下座後明體亦能自住，則為中品。睡時、夢時，明體皆能自住，則為上品專一矣。當齊何品專一瑜伽，即可進修離戲耶？一般人見解，以為必獲上品專一瑜伽方可進修離戲，此殊不然！當其上座時，專一瑜伽下品證量純熟，即可進修離戲；蓋離戲之下品，亦必在座上修之。究竟下品證量具足之專一瑜

伽須有若干座，方可進修離戲耶？此則不決定，要視其定力之深淺，及明體體性之堅韌，與光明之厚薄，而不專在座數之多少也。譬如有一等行人，定力最強，可能在修習一年半載，即得定深、體韌、光厚，則急于進入離戲；有一等行人，智大而定弱，則必多修二、三年專一，方能達到，有被離戲擊破之必要性。至若上品專一，必修至達到無修瑜伽邊際，方可圓滿，非謂已入離戲即可捨棄專一，專一仍在進行中；四瑜伽雖有階段，然屬一印四性，以後在「關係」一章中再為詳述。茲且將專一等進修分際列表如下：

上品無修				
中品無修	上品一味			
下品無修	中品一味	上品離戲		
	下品一味	中品無戲	上品專一	
		下品離戲	中品專一	
			下品專一	

證得下品專一時：脈專一，則二手定印不能分左右，二足雙跏不能分左右，身如龜在盤。氣專一，則內氣停滅，集中於中脈，至少亦可安住臍輪不動。明點專一，則如一個無邊大圓球，內外瑩澈如水晶，是謂唯一明點；〈普賢王如來儀軌〉中所云「唯一明點」者，即此之謂。又明體不動堅住者，地大攝入也；明體安樂暖熱者，火大攝入也；明體平等澄清者，水大攝入也；明體充盈輕安者，風大攝入也；明體圓明周遍者，空大攝入也；明體智光獨耀者，識大攝入也。諸覺受證量中，攝集為專一獨具之優點。當入專一瑜伽初期，心覺山河大地一切外境，皆向內心攝集而匯歸于明體，此種攝集在外氣停滅後即完成。心無能攝，境非所攝，全由明點自行攝入無明系統中一切忘失明體後所散失者，而恢復其本來明體狀態。余書至此，忽憶及昔日閉關湖南常寧極樂禪林，以所得攝集等覺受，稟呈時在重慶宏法貢噶恩師，經黃欽哉老居士代師回復，證明為專一瑜伽之證量；其後余過重慶北碚，某老居士問所得覺受，即以此告之。某老居士自以為大印只有寬坦，豈有攝集之理，乃拂袖而去。其後余始知彼有風大不調之

病，氣無由攝集，心亦不能得專一。固不知攝集與寬坦之相互關係，蓋氣攝集則心寬坦，其散于外者既收回，其充于內者則更實。前者即攝集，後者即寬坦；攝集、寬坦，如收與入，同時發生作用也。

行人苟已證上品專一而不幸壽盡，則能在死有光明中具足延長光明力量；然是否即可證法身，則視其加行之無我慧觀餘勢強否，及其離戲瑜伽趁死有機會功力加強否，而決定之。

(二) 逆行退補之實修情況——初用猝然頓住印坐下後，不能立即取得無念條件與明相條件密配無間，則勢必有妄念。而此妄念所乘氣馬在內作祟，於是用吐氣離心印，當其吐後，氣自然回住本位時，而無念不能相續，外氣不停，則心有能住明相之正念，境有所見之明相，於是不屬專一瑜伽矣。不過因有明相在前，略勝于普通之試修大印也。故此時已退於貼近加行之試修矣。於是試探回轉無念，不可得時，則當補較近加行之無生心氣無二——此種金剛誦配合明體，「喻」即入于中脈所表明體，「阿」即住于明體，「吽」即出于中脈所現外內一如，明體之周遍性及平等性，而微微

有此正念，凝然安住明體，使明體與無念早得密切合作而恢復之。如此時無念不強，外氣不停，則必再退於大乘修止觀方便，觀此散亂心無有自性，不在外內中，無有紅白黃，亦無方圓尖等，如是以正知、正念觀照明體；此時有能守正念之我，及所守明體之我所，早已不屬專一瑜伽矣。殆欲得補此基礎以圖進取耳。如此時明體之正念力不強，而妄想散亂反而增加，昏沈因疲極更甚，則不能不再退一步，到小乘及外道相共之修住心九種方便。如此幾番攝心不住，則唯有痛念無常，以止散亂；痛念輪回之苦，以止昏沈，則屬疏遠加行邊事矣。到此仍不能止息妄想，則不如暫時下座。座餘仍當就自身所處環境，及座上妄想所緣世間三毒之境，加速觀察輪回惟苦，業果不壞，人身難得而易失，諸行無常，發起精進及大菩提心，勇猛懺悔，對上師生起淨信，一一嚴加自心之檢討，予以補過，再圖進修。如上為逆行退補之法，此屬未曾取得下品專一以前事；其異于專修加行者，此則略加退補，隨圖再進；彼則專心修習，取得證量。又前半進退於正行、貼近前行及較近前行者，屬初期修專一者之常事；至於後半乃

至退至疏遠前行者，實屬特別下根事，不必有之。特欲圓滿說明退補逆序，固不能不如是也。又能了知退補次第，則修者必不自欺。今人大抵并未取得下品專一，即自以為已修大手印，依之必至少在死有光明現起時，證得法身佛，此屬大愚癡；苟不指破，臨死方悔，已不可及矣。

## 第二目 — 離戲瑜伽

A、理由 — 何以離戲瑜伽必齊明體堅住而離之，而非普通顯教之離戲論？蓋由修習專一瑜伽甚久，即在座上能令明體自行堅住，已取得下品專一之證量；此時雖心已離能、所，然明體本身中微微有一個明體自性為能安住之一能，明體之明為明體自性顯現光明之一所；又行者又自覺明體必有定力攝持，方能自生自住，故一經下座散動，則明體不能自生自安住，故對定力上有執著。因此明體上有微細執著，故有修離戲之必要，非顯教普通在見地上離去二邊之戲論也。是故當先證得明體堅住之專一，於此專一上起執著時，方有離戲所欲破之目的物。

顯教之離戲，謂離二邊，皆就無明妄識所執者言。大手印離戲，謂離

大手印體性上之專一戲論，及明空體性之戲論，故較顯教者為極細。凡不與明體相關之戲論，皆屬顯教中事；二者不可不分。于明體上之專一起實執，專一則守之，不專一則求之，即戲論也。于專一之明體起空執，明空則守之，不明空則求之，即戲論也。于明體之專一，住時則顯現而守之，動時則不顯現而求之，即戲論也。又于專一之明體上，有欲令明相更增之，希求戲論也；于明體之專一上，有欲令專一時間加長之期待戲論也；有著明體專一之樂而欲長受之戲論也；有著專一明體之無念而欲長保之戲論也。又「體」上生起堅住之執，以為必如此寬坦，必如此平等，必如此周遍，方為明體也；然而匾狹也，參差也，缺口也，豈非明體耶？「明」上生起執著，以為必如此黃昏虛空，或黎明虛空，或無雲晴空，或露地白牛，或銀盃盛雪，或霧相等，如是白色、灰色、藍色方為明體；然則虹光、星光、日光、月光、金剛練光、金剛圈光、五佛光、赤色、綠色、黃色、橙色、紫色等，豈非明體耶？如上皆戲論也。皆有關明體專一之戲論也。破之太早則不可，破之太遲亦不可。太早則明體本身基本之體平等、周遍、

寬坦、無邊等觀念尚未建立；明體本身基本之明，白色、灰色、藍色，如彼虛空；又如光學儀轉之最快之白色尚未顯現，一閃之光尚未及見，何能細察此儀平靜時所呈七光耶？依儀而觀，則靜時易見，然而光非儀也，其速度往往有之。心地寂靜者方能細察各色；心地不寂靜者，惟見光速極快時之白色耳，故破之不可太早。破之太遲，則漸成牢不可破之執著，則其為體不能靈活起用；其為明，亦不能現起如彩光十色之虹霞，而報、化二身之威儀不能現起矣。是故法身光則如無雲晴空，而報、化二身光明，則必有五光十色之虹光為莊嚴。

諸譯本皆以住、動之觀以為離戲論之張本，此僅破明「體」之專一也，而未破專一之「明」體。且住、動二者，亦非指行者身心之住動，而必指明體本身之住動。故《祝拔宗大手印》四四頁所云：「外觀五塵，內觀五根，中觀根塵相對。」等皆屬顯教範圍，正如不來不去所開出者也。《了義海》四三頁以動馳指示，所云耳之於聲，鼻之于香，以如是觀，遂達離一切一異等戲論云云，此亦中觀八不教授而非大手印事。《大圓滿最勝心

中心引導略要》廿八、廿九頁所云：「住、動皆無，雖外所顯種種，不能使心動搖。」云云，皆不直指明體，易被誤作般若乘觀法，不可不辨。夫顯教之觀住、動之心，謂觀妄念之心，而非明體；其能觀、所觀之心，皆屬無明系統；密教大手印果位之觀，乃觀明體之住、動，屬明行系統，此其大別。顯教普通離戲，必假觀力，多番尋伺、多番簡擇，皆屬有為法。此中離戲屬無為法；下座後，任運令明體安住于一切顯境上，故在動、住二方面，能有明體自生自安住，不須取任何入定方便，明體自然安住；住也明體住，動也明體動。故此離戲瑜伽，乃破明體住、動分歧之執著，而非如顯教，破心或識，或心一境性之住著；其破之之法，亦不取普通觀察住、動之相，其法可于下文B「實修」中見之。

B、實修——顯教破人、法二無我，離心離識，轉捨轉得，而成五智、證三身，故取道遠，而成佛之期甚長。大手印除已先破人、法二無我，離心離識外，又當離明體之執著，自然頓備五智、證三身，所離既多既細，取道甚近甚遠，故得即身成佛。如以顯教之離心作為離戲瑜伽所當

離，則與顯教無異，何能即身成佛耶？其所離者不同，其能離之法亦異。茲將本人拙見介紹於後：

(一) 呬字破明——行者住專一之體而覺十分凝聚膠著，被光明所籠罩，不能透脫，則猛呼一呬字以破之，覺明相更加，而執此明相者已不復住。此法在椎擊三要中用以頓斷妄想之流；此初修者用法，且此種用法，最好由客觀之上師益友行之，使行者受驚而悟。〈察察堪布大手印口訣〉中亦曾引述，彼以為墮于執著境中，然又認為指示自心明體一種方便。其錯誤矛盾處，蓋不知專一以前用之，以驚得悟，固為方便；專一以後，則不可在明相上起執著，此則屬離戲事。是故一二次第不同。同一法以其用時不同，而有作用之異，不可混為批評。今此離戲瑜伽之呬，以主觀發現明體上有膠黏、執持、難捨之病時，方用力呼「呬」字。正如禪家之喝然。禪家如臨濟四喝：有時一喝如金剛王寶劍；有時一喝如踞地金毛獅子；有時一喝如探竿影草；有時一喝不作一喝用。呬字在密法，依余所知，亦有四重用法：初層外用法——每在咒中，用以降伏外魔，與拍掌同時用之，詳見〈白

傘蓋長咒」中。二層內用法——每于護輪中見之，配之于身，能令魔鬼、病障、災橫不能近身。三層密用法——於杵尖或蓮外觀想之，能令明點不漏洩。四層密密用法——則：淺用——客觀上師用，用以令行者得驚而悟；深用——主觀自己用，行人用以破其本人明體之執著，即相當於一喝不作一喝用。正如興化與旻德一案可知。興化嘗示眾曰：「若是作家便單刀直入。」旻德禮後便喝，興化亦喝，旻德再喝，興化亦再喝。旻乃禮，歸謂眾曰：「今夜較卻興化二十棒；然雖如此，賴遇他一喝不作一喝用。」（健按：興化初喝，喝破旻德之「所喝」，其再喝，喝破旻德及其本人之「能喝」，故曰一喝不作一喝用。）此時旻德在證量上必有「能喝」喪失，坦然灑脫之相，與前喝所得完全不同，故自作禮而讚之。今專一之呬，呬其妄念，而令歸于專一明體也。而離戲之呬，呬在明體本身之執著，亦正如喝破其能喝，而不作普通一喝之用耳。察察堪布，藏人，未研究禪宗，固不可與語此。

（二）虛位離體——當行人久住明體，於是體上有一執著，專一中所持之

平等住、自然住、弛緩住、及寬坦如虛空、周遍如大地、不動如泰山、平靜如深海等，形成一無可捨離之精神幻相之體，自成一不可移易之位。故當在明體堅固凝聚甚厚甚深時，作虛此本位之觀，放出此明體之主宰，等捨而任運；略存虛此本位去之念，即可將微細俱生我執在明體上寄生者，如杯酒卸軍權，輕易解脫，而其寬鬆、輕安、平等、舒適之快，較前更甚。夫其真為明體也，豈不金剛耶？焉能破之哉？特解脫其上附著之執著耳。故一經解脫，其明益厚而大，某體益活而寬也。古德有所謂：「祖佛位中留不得，夜來仍舊宿蘆花。」王理成居士曾勸余上吠琉璃宮，蓋即明體之別名，余答以詩曰：「呵呵笑破吠琉璃，一種平懷萬類齊，月白風清無著處，夜來仍舊臥樓西。」亦與此意相合。

諸譯本離戲工夫但在住、馳或曰「住、動」上觀，則只在破專一，而不曾在明體上之「明」上破，及其「體」上離，故本人不得不出其經驗以補充之。

又四瑜伽包括體、用兩種，前二為體，後二為用。前二中，專一為積

極地、攻勢地修法；離戲為消極地、防守地修法。前者所以介紹及補充之修法甚多，後者則較少。將來在一味與無修之第二重用中，其法詳簡，亦復如是。

下品離戲在定中，即座上修習成功；中品離戲，則能將下品在座上者移至四威儀中，而仍能保持離戲證量；上品離戲則能在夢中，及五毒、八風、煩惱現前時，保持座上之離戲證量。其覺受特點，如專一以「攝集」為特點，此則以「多餘」為特點。下品在座上，不覺有身，身是多餘物，但有明體故；明體充實到座下之中品離戲，則常覺此身如多餘之物，蓋一切由明體充實活動故。上品在睡時，此身儼然如一死尸，夢時先見明體之明，後從明體中，明明覺知出生夢身，實屬多餘之物，而係出自明體者焉。有時則只現明體，不現夢境。總之，明體在專一階段，是死的；在離戲階段，是活的；其後漸次能起大機用，則已入一味階段矣。

### 第三目 —— 一味瑜伽

A、理由 —— 何以必齊明體起妙用，方為一味瑜伽？而非齊見地上

顯空、現空、樂空等不二為一味瑜伽？原夫見、行有理趣與證量之差別。見地在貼近加行中，必得法身見上時先行具備，否則尚不可修專一，矧一味乎？見地雖在前，然必一眼看透一切，即專一、離戲、一味、無修四瑜伽之理趣，皆當先行通達。此種通達屬理趣邊事，有能見、所見及其見地；故雖一眼看透，并非一跳便過。諸譯本每以見地之理趣而作一味之修持，此殊混亂見行，而未能示行者一味之實際修法，惟《剛布巴大師大印講義》所標七種持道方便，可為一味瑜伽之行法，此後再詳。

尚有一種混亂，即以專一之一，誤為一味之一，亦不得不辨。夫專一之一，謂以無明系統中之一切妄念、昏沈、散亂、掉舉，就地匯歸於專一明體中，一切不加修整改變，惟必與明體會合成一，故其一者明體，其多者一切無明中物也。一味之一，謂以一味明體之力，滲透於善惡各種法中而成妙用，故一為明體，多亦明體之妙用，而非如專一之所對多法屬無明系統中物。故專一之一，為多無明物歸納于一明體；一味之一，謂一明體演繹成多種妙用。細讀諸譯本所言一味，不屬見地之一，即屬專一之一。

如《祝拔宗》所引「睡夢喻」，則為見地之一，重在說明自體空、本性幻之理；此般若乘法也。「水冰喻」，則專一之一，謂以各無明系統物會歸于一明體上，前者多水復成一冰，冰即含有專一凝固之喻。惟「水波」一喻方合一味之一，以一體之水而興多種波用；然其文中，極少就明體起妙用以說明之，所說皆般若乘中理趣而已。貢師解析五六頁中，以睡夢法屬第二灌頂之顯空雙運。然一味屬光明大手印為第四灌，則知睡夢喻不足以為大印一味也。又五五頁貢師引用仰米達波弟子因被迫奔馳，到達師處，目瞪口呆若無所知；達波（即剛布巴）即就其所見，直指為心，弟子大悟云云。貢師認為由瞋顯本明之好例。然此人并未修一味瑜伽，此顯空偶然開悟，乃得見明體之貼近前行之證量耳，尚不及專一，何能言一味耶？蓋以見地之理趣及初悟之境相，混作一味也。然貢師引用解析此顯空不二之理，本無意作一味實修之法；然此文在一味瑜伽中又不可不視為一味瑜伽也。是故必齊明體起妙用而言一味瑜伽，不可以見地、一味理趣相混也。行者久修離戲瑜伽，明體由堅固凝聚之死呆者，而躍躍欲活；專一之明體，已被離

戲破除其呆笨之固體，蒼白之死明；但覺一切法從明體出生，一切法與明體無主客之分，無外內之限。于下座後四威儀，明體已有滲透之力；特未能對極濃厚粗重之煩惱諸法，具滲透之力起微妙之用，故有修習一味瑜伽之必要。若行者在滲透惡法五毒上，生起畏懼心，則必退入離戲瑜伽。此種界限不可不辨。

前面曾述及四瑜伽有體、用兩重；後二屬用：一味是用中之積極者，取攻勢者；無修則反是。故一味亦如專一，當介紹補充之法甚多。茲先介紹諸祖師之法：

B 實修 —— 《祝拔宗大手印》之一味 僅介紹三喻 而不及修法。  
《剛布巴大印講義》則有下列原則與方法：

(一) 原則 —— 依五門 將一切惡緣皆持為道：

- (1) 全不起世間之心，行同受傷之鹿，不敢見人。
- (2) 隨遇何境，都無畏懼，行如獅子。
- (3) 不著一切，行同虛空之風。

(4) 心不依一切，行如虛空。

(5) 無立破取捨，行同瘋狂。

健按：此五原則，皆宜依明體活動起用，而指示其所以明體為明行道之本體，已是出世的，而非世俗的，故明體活動，自然無世間之心，此第一原則之理。明體無對故無境，內外身境皆明體一如，故能無怖畏，是以水不溺水，火不焚火，空不礙空，故明體不怕妙用，妙用即自明體故，此第二原則之理。第三、第四皆以虛空為喻，蓋即明體也。既無取捨立破，則以世俗眼光見之，行同瘋狂，而實大智也，此第五原則之理。

(二) 方法：

(1) 持分別為道——非觀察分別之體性，抉擇無性，又非以正念隨逐分別而修，是乃了知分別之體性，即于分別作為修行之體性；初覺不安，稍加策勵，方持以為道。

(2) 持煩惱為道——有時當故意起煩惱，令其增長，生起後，即當了知彼，不破不隨轉；即于彼煩惱心，不加改造，明了寬緩而住。于癡煩惱

在重睡之上，令心不改而修；此即令睡眠成光明之方便。

健按：剛布巴大師原文但舉癡眠光明為例，瞋、貪二法則未及之，蓋恐生流弊也。拙頌後補，內有瞋、貪二者，亦太簡；茲特補充如次。大手印修至一味，則能起妙用，故能配合一切方便道所用方便而修之；特其法雖有相同處，其精神與原理、原則則大異。譬如貪道，修大印者，亦可用明妃，然其降也，以明體之樂而降，不依氣功、世俗之貪而降；其持也，以明體專一之力而持之，不依提肛、衝海等方便行之；其提也，以明體之正念而提之；其散也，以明體之周遍而散之。禪宗有若干秘密公案，未經記載，昔依長沙明印老禪匠，始聞一二：某禪婆能起大用。一日，函告某禪林老禪匠，請派人送米來。至矣，婆知此人不能行大貪，乃囑再派他人。其人則能興機用，婆預知之，裸體袒臥以候之；其禪人至，與之行歡喜禪；二者皆得大受用。蓋不必如方便道之修氣功也。然苟無此一味本領，則行同俗貪，當墮地獄，彼此皆出家人而犯淫戒故。讀者切勿誤會，令作者受罪。

貪煩惱，不必貪色，貪財亦貪也。文殊菩薩曾示現登徒子，常至妓女家雀戰不休；蓋麻將之為物，多變化而多希望，故其挑起得失心、貪心、希求心甚易；能在此雀戰場中行一味，亦必大有受用也。又各種雜貪，耳之于聲、目之于色等，則以在中國式舊戲院中，最好修習一味。嘗與黃蘗秋老居士過滬上，余於觀梅蘭芳「霸王別姬」後，為蘗老講句句訣，有一段引用看戲修一味法如次：

「譬如看戲，聲音舞打，起落一味。當鑼鼓聲在極鬧時，忽然停頓，明體離戲證量，似乎更為明晰廣大；然與極鬧時，并無二致。其起其落，前後非是兩個明體——起、明體上起、落、明體上落。觀舞打時，一切動作，白刃閃光，險觸人頭，驚駭萬狀；忽爾停止，兵馬退場，不見一物；萬驚甫定，又見兵馬麀集，劍鋒相交。前後忽亂忽定，而明體都無二致——戰、明體上戰、息、明體上息；戰之與息，起落一如。又細聽歌唱：有時前後台眾聲齊唱，響遏行雲；有時獨唱低吟，漸至細如生起次第收攝觀最後一段之那打細絲，乃至歸于空寂；再從空寂中，忽然引出第二段音調；有時

前台人已退盡，而忽然有聲從後台發出。竭盡空有、高下、精細、長短變化離奇之妙態；然于明體，終無二致——空、明體空、有、明體有、高、明體高、下、明體下、粗、明體粗、細、明體細、長、明體長、短、明體短；一切變化，皆明體之妙用；一切妙用，皆明體所顯現。正反一如，始終無二，如此起滅同時之證量，即一味瑜伽覺受中之特色也。」

(3)持鬼神為道——不破不隨，即于恐怖之分別心上，令心不改，明顯、寬緩而住；若已制伏其變化，則可觀成較彼鬼更為可怖之境相，如前而修。

余書至此，忽憶及禪宗虛雲老法師故事：師因行腳，夜至不得叢林或私廟，惟有一停柩古屋，相傳有尸深夜從柩出害人，雞鳴後復入。虛老臥柩旁，果見尸鬼出柩；其後虛老欲策功行，不惟不怖，且直上柩上臥，以候尸鬼歸來。雞鳴果來，叩頭皈依，復入柩，從此不復再出。此則持鬼神為道之法例也。余亦嘗閉關于尸林中，然少有惡鬼出現，普通鬼特從旁聞法而已，更談不上驚怖也。吾友之妻因施食見怪鬼受驚，不敢復施；此則

不夠修持鬼神為道之法。吾湘有一公正廉明之善士，惜一時不能憶其姓名，一夜持籌如廁，見一大頭鬼亦在廁中，即順手以籌置鬼之頭上，囑勿移動。鬼大讚曰：「汝真膽大！」彼亦讚之曰：「吾愛汝頭大，好安吾燈。」此僅憑平日正直無私，能不畏鬼。今修一味者，則當努力在明體上安住，而不怖畏；然後遊戲于五毒法門，以發起妙用，救度眾生。其方法既高深，其目的更遠大也。

(4)持苦為道——總說生死為苦，別說一切有情苦，於彼起大悲心，不加造作，寬緩而住。即于此定中，明緣一切有情，修慈悲心、大菩提心。健按：此中原文甚簡，所謂一切有情苦，應依《阿含》小乘諸經論所言苦諦、集諦，分別思維其苦，生起痛哭流涕、不能自禁之悲心；而于悲心上，力求與明體相契，則無緣大悲、同體大悲可以出生，而明體反因之更為擴充、更為透澈、更為活躍，諸度生功能、神變，亦因之更為發展。其詳可參考拙著《修大悲心十二字訣》一文。

(5)持病為道——緣明顯之病痛，作為修持之體性，尋求病者、痛者

何在？非不可近醫生也。

健按：所云尋求病者、痛者何在？此在行人修二無我大乘空慧而遇病緣所當行。本法一味瑜伽，則只在明體與病痛契合空性中安住，且能于無病時現起假病因緣，以感化他人，如印度古德雅火拉飛往西藏，示現病痛，求抽米朗足祖師醫治，事詳傳中，見拙著《塔鬘集》。又當來佛彌勒，示現一患瘡毒之病犬，以感動曾修九年「彌勒法」欲求相見之行人。此皆一味妙用，而亦出于一味瑜伽功力之成熟者也。禪宗德山病時，有人問：「還有不病者否？」德山曰：「有。」曰：「如何？」德山曰：「阿爺！阿爺！」蓋病中呻吟也。德山于呻吟上有不病者，蓋即明體也。務使病與明體相合而成一法味，非尋求病者也。至於「非不可近醫生」一語，則對一般行人執著祈禱、氣功、定力，而自力并未生起，不能除病，故有此忠告。若真正修一味，持苦為道而有下品成就者，即此一味力，能令病完全消融于明體內也。不論有無病相復存，其病之苦則必然免除，否則此人尚未取得下品一味也。

(6)持死為道——若能如上修持，則臨命終時依收攝次第，任現何境，即能了知，不起恐怖及破立之心，如是得母子光明相會也。

(三)三種自解脫

又《大圓滿最勝心中心引導略要》三三三頁至三四頁所載三種自解脫，亦與大手印一味瑜伽相合，茲介紹如次：

(1)六識自解脫——謂色、聲、香、味、觸、法，隨其領納之念所起取、捨、貪、瞋，惟無覆而觀其體性，寬鬆而住，則能于本空大離、根本上解脫。任運成就實際明空大平等。從《雲海論》云：「三毒五門六識諸境界，隨顯本來解脫住本元，無斷無住法性上解脫，無緣大王無執自顯現」云云，謂八萬四千煩惱所起妄念分別等，由知一切皆無生自解脫故，則捨分別已，而修無分別者亦無。譬如空心草，知一莖空，則知莖莖皆空。又如插不樹(西藏名)，知其根收縮為團，其餘亦可類推。又如知一滴水具溼性，則知一切水具溼性。由是知妄念于一刹那無生，自能解脫故；則知盡其所有妄念悉皆無生，自能解脫。

(2) 五門自解脫——謂眼、耳、鼻、舌、身，隨起執著，惟無覆而觀其本體，寬鬆而住，是為法身本來清淨大解脫。

(3) 五毒自解脫——謂貪、瞋、癡、慢、疑等妄念，隨其所顯，若于彼體性上無覆而觀，寬鬆而住，則能于本來明空體性俱生智上解脫。良以一切悉由本覺智慧之所顯，故無用斷，無斷即斷；由住自性本體之上，自能解脫故，更無有餘法可以對治摧壞或放釋，即彼本住無礙之自解脫故；由無勤勇自解脫故，根本無有現在數數云修習解脫；由認識五毒為智故，方可會歸于道為修之正行，則隨所顯現悉皆為修，無用向外馳求；如是其所執持之定心，亦可自體解脫。

右三解脫，次序已由本人倒置，按其功力淺深而為次序。

#### (四) 五種勝行

又《了義海》七六頁所載五行，亦一味瑜伽中事，介紹如次：

(1) 普賢行——於一切善事上配合一味證量，不起善事執著，而仍能于一切善行具足一味證量，任何人天善事執著，如雪落熱石，無法存在。此

行適用於比丘喇嘛，不用事業手印；然于煩惱粗重之一味，無有機會滲透也。

(2) 密行 —— 於寒林，或獨木，或深岩等處，具事業手印而行之。

(3) 明禁行 —— 裸體，六種嚴飾如兮魯噶，偕瑜伽母具同等嚴飾與功德，經行聚落。

(4) 聚行 —— 往大市鎮、商場，或賤業家，作歌舞等，若遇稱譏侮辱，

蹴打等事，則如林火熾燃，作一味助伴。

(5) 勝御方行 —— 服毒亦轉甘露，則為勝御食；有漏氣滅，則為勝御氣；輪寂一切悉無所偏，則為勝御方；無有取捨，不離一味。

### (五) 附錄

拙撰〈勝照念王頌〉，亦屬試修一味參考之資料，從拙著《讚頌集》中，抄錄如次：

雙運忽散時，蜜仍在花枝；蜂其採矣，勝照其憶起。  
希冀神通時，利他欲有期；力自充體，勝照其憶起。

嬉笑遊戲時	法喜充滿時	無念寂住時	妙樂極盛時	議論紛騰時	俗務叢脞時	疑妬滋蔓時	慢心高揚時	癡夢纏綿時	瞋心激動時	貪境現前時	平常無事時	一心作事時	情思暴流時
意態各種姿	歌舞以自恣	明空無雲絲	屢戰屢敗之	偏執而固持	五馬以分尸	鬼影如在茲	無佛無祖師	昏迷不覺知	怒氣不可支	鐵屑猝遇磁	枯禪如死尸	猶恐有所遺	一往深且攷
即此即此	有以有以	鞭辟入裏	禪契歡喜	谷響一理	還在者裏	叩空而喜	向上更履	忽然入理	直下契矣	順勢入體	意態活矣	就在者裏	相知同裏
勝照其憶起													
。	。	。	。	。	。	。	。	。	。	。	。	。	。

情景變動時，花樣翻新姿；別別人體，勝照其憶起。  
八風吹動時，豈能無所思？內外雙履，勝照其憶起。

右頌為趨入自心進詣瑜伽者，或一味瑜伽者，最先試修而造。果已得一味之量，原用不著此等閒話。大同禪師曰：「智者撩著便提取」；有以哉！時在乙酉三月造於天龍岩。

如上各種教授，皆已介紹，當知一味固有深淺不同；普通譯本所言，多屬「見一味」；如《剛布巴大印講義》所云：「持某某為道」，則為修一味；《了義海》之五行，則為「行一味」；至若「果一味」者，下品座上有光明神變，中品隨時皆有神通變化，上品則于夢中亦能現起神通功德，能轉變他人惡夢，能五根互用，乃至無漏通。

最後當補述者，歷來成就祖師皆提倡出離。釋迦文佛以身示現阿羅漢道規模；蓮華生得一法必閉關五年，又得一法，又閉關五年；密勒日巴終身閉關；剛布巴在《大手印導引顯明本體四瑜伽》中，曾多次說明：當斷除貪著，當住寂靜高山，于專一說之，于離戲說之，于一味猶說之。本人

于此意見，略有出入。竊以為住寂靜處閉關專修，此是專一必要條件；然在離戲，則半閉關、半住山可也。住山者其結界較寬廣，即在關房附近四方各一里內，本山無多人煙領域內，有時可自由散步，然不出此結界之外，此極合於修離戲者之身份。剛布巴一面于離戲仍住寂靜高山；一面又云：「有時入鬧市。」本人以為專住寂靜高山關房中，則嫌太緊；入于鬧市，則嫌太早；故最好如禪家住山辦法，有時仍住關房中，有時在本山界內略有行動，然此時仍不可入鬧市。剛布巴祖師于一味，亦作如上主張：「有時住清淨高山，有時入于鬧市。」拙見以為：一味必在鬧市；如聚落行，如密行，如瘋狂行等，必居鬧市，方得增上勝緣；此時絕對不需要再住高山，更不需要再閉關也。且指示不同三種瑜伽，必配合三種方式。故拙見以為：「專一閉關；離戲住山；一味入鬧市，踏破末後牢關。」此實極合因明、法理、證量之決定句。

尤有當慎重提出「大印顯現三身，并非專修孤分法身」之理由者。竊思法身為佛之體，報、化則其用也。專一、離戲既已於明體，即法身，如

量證得，一味則從此明體出生妙用，而報、化出矣。如上介紹之教授：持死有光明為道，即證得法身一味之方便；持貪為道而配合大樂，即證得報身一味之方便；持鬼神為道，即證得化身一味之方便；五門自解脫、六識自解脫，即證得報身一味之方便；五毒自解脫，即證得他受用身及化身一味之方便。且按加行中，如較近前行之本尊佛慢，即證得報、化二身之一味基礎；如疏遠加行之十玄門觀，亦為出生化身各種妙用之一味基礎。顯教座上觀玄門一味；密教則于座下事實上實際配合。前者就理而觀以入玄門略為基功，後者就事而修以得妙用；前者屬比量，後者屬證量，故顯密成佛有遲速不同，而大手印之非專修孤分法身，亦可以明矣。至若黃教主張非修前三灌之生圓次第，不足出報、化二身，觀上述理由，可以解釋矣。

#### 第四目——無修瑜伽

A、理由——何以當齊一味上品證量與無修下品證量開端為無修瑜伽？而非齊無修上品究竟圓滿為無修之開端，亦非齊見地無修而為無修瑜

伽之開端？其理由如次：

一般狂禪和以為見了無修之理，便作證得無修之據，狂妄一生，毫無成就。大是可惜！雖曰大印本來清淨，不假修證，然而障礙大印自顯清淨，卻有俱生二我執，俱生無明業劫氣；為滌除此等無明障礙，或透脫，或滲透，或昇華此等無明業劫氣及俱生我執，則大有無手行拳之工程在。若論大圓滿大上根器，見到，行到，證量亦到，不假四瑜伽迂迴道路，此非大手印道路。若依大手印瑜伽道路，則每一瑜伽皆有其修持重要方法。若係大圓滿根器，見到、行到，則必有證量表現，亦非口頭禪自欺欺人。故無修瑜伽者并非齊見地上之無修為開端；如係齊見地為無修，則何必經歷前三瑜伽耶？

《祝拔宗大手印》中五八頁，則簡括言之曰：「所斷能斷，修道皆盡，此外更無最上地。」如是兩三句了卻一個階段之瑜伽，此則犯有齊無修瑜伽最上品究竟圓滿為無修開端之病。如彼所云無修瑜伽，并無工夫可修，一味圓滿即為無修圓滿，無修本身并無可修；如此則何不齊一味成佛耶？

何以剛布巴在無修瑜伽中仍然分出下、中、上三品，振振有辭耶？不知無修之修尚有微細工夫，不可忽略者在。是五道中，無學道仍占不同之地位，即《祝拔宗大手印》六一頁亦云：「無修瑜伽屬十地至十三地。」試問：十地與十一、十二、十三，四地完全相同耶？既完全相同，何以有各地分別其數耶？如其不同，何以一口斷定全無所修耶？此殊不合理也。

竊思四瑜伽中，體、用兩重立破。專一立體，而以離戲破之；一味立用，而以無修破之。一味之明體中，隱隱有明體為自我操持、俱生微細淨我，再加俱生無明業劫氣之支持；明體之一味中，有如幻如化微細之修垢、實淨法我之執，再加俱生無明業劫氣之支持。故明體之體及一味之用，乃成為一微細惡取處，故無修瑜伽，乃無手行拳，然必經過相當時間，自然任運純熟，方能既免一切修垢，又免無修之修垢，其工夫最微細，亦最深沈，然非全不修也。

《祝拔宗大手印》六十頁最後一段，解析無修常與不散亂相并而談：此種無修，實屬專一之無修整，而非一味後之無修瑜伽也。其所下無修定義，

謂「如未離領受，而安住本明，無修之義如是。」本人不以為然。未離領受及安住本明，皆專一之事，而當以離戲破之。苟有領受，有安住，尚不能離戲，何況為無修耶？且自進入無修瑜伽，其一味之妙用，因之更純，而明體之範圍，因之更廣，所起俱生智作用亦更大。正如上文：破專一以進于離戲，能令明體之體更廣，明體之明更大。如是破一味以進于無修，能令明體妙用，雙運更契密，所起妙用更深、更多、更變化，非惟不散亂，亦且離功用，而滲透一切散亂；愈散亂，愈定靜，愈新奇，愈微妙！奇哉！明體妙用之一味和合事智也——愈損而愈益，愈離而愈即，愈無而愈有。窮盡法性，以此也；圓證涅槃，以此也；涅槃無住，以此也；妙用無盡，以此也；緣俱義利，以此也。是故大手印三身圓成，謂孤分法身者，不及瞭解此中秘奧也。

B、實修——此中之修，蓋如離戲，屬一種消極作用，離于修垢即是其修。以其無別積極、取攻勢之修法，故曰無修；以其其他一切功能已自具足，故曰無修；然仍有一番消極工夫者，良以一味之雙運微細執著，

當經過相當時間，熟中生巧，方能純乎其純。譬如巧婦編毛衣，以其日久功深，不用目視其針，心注其繩，任運由手自行編織，而全無錯誤。是故一味屬有學之範圍，無修則屬無學之範圍；雖不用新學任何新法，然必令本法純之又純，離于心注、目視之功用耳；此其一。明體空智所起一味妙用，在一味瑜伽中總不免牽合雙運之勞，如月老然，雙方拉攏，以成婚姻。既入無修階段，則如蜜月夫妻，魚水相歡，不可分離，而自然結合，不用任何人從中媒介也；此其二。又明體中有俱生微細我執尚未澄清，常微覺我已證入無修之感，即是大病。而妙用中有俱生微細業劫氣，尚潛伏運行，光明運轉之間，覺必有此微細氣在中作一主流，此亦大病。其形質微小，其潛伏深沈，其為害則遠大，故必經過多番透脫，多番勘破。其法雖甚微細，似無手行拳，然非經如此一番工夫，則不能純熟；如風吹肉脯，不如猛火焙乾，然日積月累，細風吹過，吹一次進一分，進一分乾一分；故功力仍須有若干時間，方能純熟也；此其三。又諸明體之光明力、無念力、融合力，隨時形成一種惡取處，自覺此即無學雙運之證量，而不知略有一

分惡取垢，則不能純乎成為無修。是故必致全然圓滿三身體用，而不自覺其新成新就。如日常便飯，毫無矜慢、希奇之感；自然證果，而無證之之感；庶乎其無「修垢」矣！

如上無修之修雖微，功候之時非暫，故亦經歷下、中、上三品。下品二顯清淨，此時涅槃，惟餘爪髮，一切皆成智光；中品如幻如化，妙用之跡始脫，此時涅槃，則全體化為光明，不餘爪髮；上品一切惡取垢消失，子、母光明，不待死有，即已會合，身成虹光，不現死相，聚散隨眾生之緣而現隱。所以大手印獨有光明之頭銜也。偉哉！不可思議！微智悲廣大者，其孰能證之哉！

## 第五節 後儀之決定

普通法本將全法分為加行、正行、結行，亦有將結行改成後儀者。後儀與結行略有不同：後儀中可將加行、正行未述之後要教授或口訣列入；結行則惟就已述者作一概括之結論，而將要訣反覆叮嚀一番而已。故凡複

雜深奧之法，多有後儀之編撰。

後儀中應包括事項：首當將結行中不必有之補充教授，在加行、正行中依敘述方便、未暇列入者先行指出；後將結行中應結束之語及反覆叮嚀之語，殿于全書之後。所謂補充教授，如治病、除魔等法，為備而不用，或聊防偶然者也。病不必一切行人皆生，魔不必一切行人皆有，故于正行日常功課，不必列入；然病不必全然不生，魔不必全然不有，故不妨在後儀中補充之，以作臨時之參考也。再則，上師對徒弟之考驗，與對個別人之特殊批評與矯正，及行者本人對其已修部分之觀察與測量，此等事非日常用以修持者，故不必在正行中列入；然非全不參考借鏡者，故當在後儀中補列之，以備臨時之檢查；如四瑜伽之各別三品及六種檢討是也。至若正行所修應得之果，而此果原屬果位，非道位中所必有，故在正行中不必列入；此種總目標，又不可不先行明瞭，勢必在後儀中述及，以為鼓勵行人之助。根據如上各種事項，分別介紹于後。至若《了義海》指示大手印理趣及途徑等，當列入加行中者，固不必列于後儀中矣。

## 第一目 —— 除障

### A、除病障

(一) 於加行時配合止觀而除病者 —— 一切病在西藏醫學攝于風、膽、痰、以止去風病，以觀去膽、痰；又一切病不外寒熱，以「止」之清涼水能息熱病，以「觀」之智慧火能去寒症。如上以止、觀配合對治之。若以無我慧對治之，則觀彼病性、形色、去來、了無自性，病自化空。若以大悲願力對治之，則思受此病苦之如母有情，為數甚多，惟願我之此苦能代彼等之病，令彼有情，離苦得樂，此皆加行中觀法，非大手印除病之法。

(二) 於正行時配合法身見、明體觀、專一等瑜伽而除病者 —— 觀病無生為法身，無住為報身，無滅為化身，自性空為體性身。又病現種種不同象徵為化身；明覺病無自性，而有幻相，為報身；病之體性，本來空寂，為法身；彼三平等一味為體性身（《了義海》六一頁則曰：「空為體性身，彼三平等一味為法身。」與其他各譯本理趣次序相反，本人依理改正如上）。此則得法身見有明體觀者，可以依之而去病也。至若已證專一，則攝病性于

明體專一中，其病自化為明體矣，已證離戲，則觀明體與病之本性非一非異，非來非去，則病之戲論不生矣；已證一味者，則取病為道，馴至擴大其病，而妙用生矣；能攝他人之病于己身，能移己身之病于木石，如密勒日巴祖師傳中受毒之後所表現者，可為病與一味相應之好例也。若已證無修者，則必無病，焉用除哉！

### B、除魔障

(一) 於加行時，能如法修疏遠加行，則外魔易除；能如法修二無我慧觀之加行時，則內魔及魔之自性易除；能如法得到法身見時，則隱闇魔如：貪著宗派魔、我慢執魔、腹行無方魔、證相傲心魔、信心疲勞魔、失道悲憫魔，可以除之。

(二) 於正行時，專一離于妄念，則斷魔入之根；離戲離于偏頗，則斷魔入之緣；一味現起妙用，則取魔為伴；無修則不復有任何魔矣。

### C、除定障

(一) 依加行時除定障法——修小、大乘止觀時，依各種對治沈掉方便，

其法已見諸書；修較近前行時，依上師相應法：沈則想上師住頂放光入己身，己身成為光蘊身，四種沈因完全化光，此光與明體之明融合無二，心寬鬆而住于明體上，則不復沈矣；掉時或散亂妄想時，則上師住心間藍色降落甘露，向下流注，洗滌一切散亂，則不復掉矣。

(二)依正行時除定障法——專一時，沈則多份住于明體之明而緊持之；掉則多份住于明體之體而寬鬆其心，取得自然出生之無念。離戲時，沈則呼一「呬」字以警覺之；掉時則令掉心攝入于明體中，觀如鳥飛空，旋回于船，去來自性，了無可得。一味時，擴大其沈以契合光明；擴大其掉以契合妙用。無修則無所謂沈、掉矣。

## 第二目——知量

A、見地得決定之量——行人得法身見時，當具四決定，真如《大圓滿心中心引導略要》二九至三十頁所載如次：

《佩帶解脫心要續》云：「觀內外本空解脫」云云，以上心住則定本然，動則為智慧之所顯，于彼二俱無之相應範圍內，隨其顯現，不越法爾。

爾時，勿容斷除分別，本自解脫故，得依于數數修習解脫無緣之決定。如隨所顯現，自能解脫故，得不賴對治之決定。于六境無覆，而現見解脫故，得離前後執著心之決定。了知善惡悉皆解脫故，得離功用取舍執著之決定。從《札坦住根本續》云：「自明離諸分別故，真四大解脫實際：本來解脫本無修，自行解脫無對治，赤裸解脫無見地，周遍解脫無勤勇。」又當于見地上，切知「知」、「覺受」及「證量」之分別。

(一)《祝拔宗大手印》六三頁曰：「了達心之實際之聞思為『知』；了達總相義利，凝現于心為『覺受』；了達現量離戲以上名『證』。」拙見：後一句不可加「離戲以上」之限制；見明體後，專一之現量及其以上各瑜伽之功德，皆可曰「證」，證者必屬現量。

(二)《了義海》五六頁曰：「若『領受境』與『有境』(有境即心)為二，是為『覺受』；若無境現，為『證』。心領受，心為『覺受』，心自現于彼體性中為『證』；領受境之影像為『覺受』，現量顯現自相，真殊勝義為『證』；修者與所修之樂明無念有能、所為『覺受』，修者與所修

離戲	專一	瑜伽	剛布巴四瑜伽三品證量比照表
中空雖多執顛；生倒後住。得滅有離親戲疏，；然夢有	平所初能常顯難住無為後覺大心易受差之。明別執後空。著得三；有摩夢空地與及，	下	
無及于于雖成夢顯無離墮，境分執之時尚別空因迷有亦，。時希斷斷否畏增分，。減別以後，根為得但，	時夢惟自現少于然時；朗入否夢然定。中無，定際妄境有念覺執較受著少，。；	品中	
。得續空斷斷。精除八夢進輪風中則涅；有相之有時續根時亦，。起迷不明慢。勤空心後不顯	略夢定晝生中；夜。多惟入入于定定此；。定後有有得漏執匯功著歸德。于	品上	
		品	
		品	

不二，非為作意及悟解，而現量顯現者為『證』。（中有少許字為本人所改）

B、道位四瑜伽三品之量——依剛布巴大師《大手印顯明本體四瑜伽》所云，列表于次，以資對照：



C、果位證量——各種配法列後：

(一)配五道、十地——《祝拔大手印》六一頁云：「專一瑜伽上、中、下三品，屬資糧、加行二道。離戲瑜伽上、中、下三品，配見道之初地至七地。一味瑜伽上、中、下三品，配修道之八地至九地。無修瑜伽上、中、下三品，配十地至十三地圓滿究竟道。」

拙見：專一當配見道初地。離戲二至七地，下則相同。蓋見明體，則與見道相等。疏遠加行、較近加行配資糧道。貼近加行配加行道。豈有全然不修加行而開始修專一耶？既有各種加行，何故不列于五道之前二耶？且見明體方堪稱大印正行，豈有未見道而能開始修大印耶？又大印專一無分別屬勝義諦，惟聖者堪能，宗喀巴所許，經論皆如是云：豈有聖者尚未見道耶？良以古德中有誤以普通止為專一，而以勝觀屬離戲，故將離戲配見道。本人以專一非屬普通止，曾舉各種理由如上，茲不復贅。

(4)(二)配五智三身——《了義海》七七頁云：「體性空為法身，自性明照為報身，不滅而顯萬象為化身。」空為法界體性智，明照為大圓鏡智，彼二

無分為平等性智，彼二無混而各各分明，為妙觀察智，如上四智無整而任  
運成辦，為成所作智。