# 外其身

# 〈外其身〉目次

背景
緒言
文本
反響與討論
附錄：《甚深內義根本頌》

# 外其身（背景）

藏曆己亥年八月廿二日(西元二〇一九年十月廿日)，泰耶與烏金噶瑪巴(Trinley Thaye Dorje and Ogyen Trinley Dorje)，在歐洲為夏瑪仁波切(Kunzig Shamar Rinpoche)第十五世的轉世，聯合發表了一篇〈祈請文(joint long life prayer)〉。該篇〈祈請文〉以藏文與英文同時發表。

烏金噶瑪巴另在其官方網站 https://kagyuoffice.org.tw 披露了〈祈請文〉的中文翻譯：

「法界不變樂空昊天中，攝以無礙幻網遊舞力，
普降有寂精華之壽福，如意輪白度母*賜吉祥。*Bhagavati Tara Wish-Fulfilling Wheel

諸佛事業總攝噶瑪巴，其身語意祕藏持有者，
米滂卡吉旺秋*之化身，師徒無別聖尊祈長壽。*Mipham Gargyi Wangchuk

實證傳承口訣願入心，深富修學功德盈如海，
見聞憶念者遂得解脫，緣即獲福上師祈長壽。

願吾此生以及一切世，不離常隨法王與心子，
所願所想如法皆成矣，師心吾心終合匯為一。

一切智智・紅寶冠持有者「夏瑪仁波切」——米滂確吉羅卓(*Mipham Chökyi Lodrö)之轉世祖古不久將如旭日東昇般再現於世。藉而吾此二人，烏金欽列與泰耶多傑，茲共撰文，以表切望。誠願其蓮足永固，佛行事業廣大，遂化噶瑪網倉(*Karma Kamtsang)教派和合為一。」

# 外其身（緒言）

「外其身」一詞引自《道德經》第七章。原文如下：

「天長地久。

天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。

是以聖人後其身而身先；外其身而身存。

非以其無私邪？故能成其私。」

在了解夏瑪巴的轉世祈文之前，有幾個名詞需要澄清。其一、「祖古」的意思實為「化身」，代指一個「為了完成前世未盡事業而持續轉世的未圓滿者」，所以永世續存的傳承重於頭銜；其二、「仁波切」是一位具足詮釋佛法與修行的「上師」；其三、「紅寶冠」之藏文音譯為「夏瑪」，故曰「紅寶冠持有者」；其四、「一切智」為「三智」之一，為聲聞、緣覺了知「一切法皆空的智」，而「道種智」為菩薩了知「法法差別的一切差別相的智」，唯佛陀能通達「諸法皆空的總相」與「法法差別的一切差別相」的「一切種智」。以是，祈文說的「一切智」即指夏瑪巴雖然通達「諸法皆空的總相」，但還未能參透「法法差別的一切差別相」的「道種智」，所以還未通達「一切種智」。

消除了「祖古」、「仁波切」的神祕性以後，「具足一切智」的夏瑪巴轉世就只賸下一個問題了，那就是夏瑪仁波切如何憑藉其所證悟的「諸法皆空的總相」而降生泰耶多傑的家庭或泰耶噶瑪巴為了迎接夏瑪巴的轉世為何必須經歷「還俗、娶妻、生子」的過程？這裏的了解當然是宗教性的，而不是世俗的知識所能解釋，因為其中牽涉到夏瑪巴由十四世轉生到十五世的「中陰身(bardo)」。

(以下所有的中文與英文對照與翻譯均來自同一個烏金欽列多傑的官方網站。)

「中陰身」，簡單地說，就是死亡與再生之間的中間狀態(the intermediate state between death and rebirth)。其所分隔的中間狀態常用來指 cho-nyi bardo。「Cho-nyi」也就是「法性」，為「法本身(Dharma itself 或 Dharmata)」，意指「真實的要素，完全地清淨本性(the essence of reality; completely pure nature)」，以有別於其它「中陰身」，譬如「睡夢及禪定中陰身(Other bardos including the dream-bardo and the meditation-bardo)」。

十四世夏瑪巴於二〇一四年病逝以後，要長期入住於「中陰身」，所仰仗者當然為其所修練的「金剛乘(梵文為 Vajrayana，藏文為 dorje tekpa)」。「金剛乘」意指「密續乘(the vehicle, or yana, of tantra)」，為一個「不可摧之車乘(indestructible vehicle or yana)」，相連著「小乘及大乘的訓練(Vajrayana encorporates both Hinayana and Mahayana disciplines)」。

這些攜帶著修行者走於解脫道上之車乘，各有不同的觀點(見地、修法、行為及道果均不同)，也因此導致修行途徑與境界的不同，但是最重要的是，因為修行者之自性與根器(the nature and evolutionary readiness of the practitioner)之不同，所以經由「瑜伽(yoga)」之精神訓練與能量開發，心中潛藏的直覺知識可以經由學習而逐漸控制心與身的分散傾向(the energy, consciousness, intuitive knowledge latent in the heart by learning to control the dispersive tendencies of mind and body)，成為入住於「中陰身」的「持明者(Vidyadhara)」，在等待轉世機緣的期間可以持續「持有過去世所積累的知識或直覺(holding knowledge or insight of past lives)」。

這當然不是一件簡單的事情。除了夏瑪巴個人的修為以外，最重要的就是泰耶噶瑪巴的成就與夏瑪所「依止的本尊」的護持。「金剛乘」行者專修的本尊代表行者覺醒自性的化身(The Vajrayana practitioner's personal deity, a yidam who embodies the practitioner's awakened nature)。如此說來，「本尊」乃報身佛，依行者心理構造而觀想之(Yidams are Sambhogakaya buddhas, who are visualized in accordance with the psychosocial makeup of the practitioner)。

顯而易見地，入住於「中陰身」的夏瑪巴與泰耶噶瑪巴一直都是「二而不二」，也就是在「心與身的分散」狀態中持有強烈的奉獻心(intense devotion)，並據此使之有可能去經歷所有與傳承的直覺相屬的感應，後與「本尊」相應(making it possible to experience intuitive kinship with the lineage and then with the yidam.)，夏瑪巴與「本尊」相應當然為認識自己佛性的無扭曲顯現(identifying with his characteristic expression of Buddha nature, free of distortions)，並以此單一化(universalized way)相應自己的本性，於是「中陰身」就可轉化成精神道上的智慧，而直接導致一種方便與明淨的慈悲行徑 (all aspects of it are transmuted into the wisdom of the spiritual path, which leads directly to compassionate action-skillful and lucid)。

(以上的中文詮釋或與烏金欽列的網站所陳列的中文有所不同，乃因敘事需要而做的修飾。)


Trinley Thaye
Ogyen Trinley
觉光慧海

〈祈請文〉的注釋足以解釋夏瑪巴如何憑藉其所證悟的「一切法皆空的智」而降生於一個特定的家庭，但卻不一定暗指這個轉世必須落腳於泰耶多傑的家庭；易言之，泰耶噶瑪巴為了迎接夏瑪巴的轉世而經歷一系列「還俗、娶妻、生子」的過程就說明了泰耶多傑為了確保夏瑪巴的轉世沒有人為的障礙，而不惜將「噶瑪巴」的頭銜還給烏金欽列，而有了史無前例的「噶瑪巴合體」事件。

質言之，在夏瑪巴入住於「中陰身」的五年四個月(從二〇一四年六月十一日到二〇一九年十月廿日)裏，泰耶噶瑪巴起碼經歷了三次劃時代的轉承啟合階段：

其一、從夏瑪仁波切(Kunzig Shamar Rinpoche)第十四世於二〇一四年六月十一日圓寂到泰耶多傑(Trinley Thaye Dorje)於二〇一七年三月二十九日還俗娶妻；

其二、從泰耶多傑於二〇一七年三月二十九日還俗娶妻到泰耶多傑與烏金欽列(Trinley Thaye Dorje and Ogyen Trinley Dorje)於二〇一八年十月十一日聯合發表了「合體聲明」；

其三、從泰耶多傑與烏金欽列於二〇一八年十月十一日聯合發表了「合體聲明」到泰耶多傑與烏金欽列於二〇一九年十月廿日，在歐洲為夏瑪仁波切第十五世的轉世聯合發表了「祈請文」。

這裏非常容易看見的是，從二〇一八年十月十一日泰耶多傑與烏金欽列聯合發表「合體聲明」到二〇一九年十月廿日泰耶多傑與烏金欽列聯合發表「祈請文」的一年裏面，夏瑪仁波切第十五世的轉世是在泰耶多傑與烏金欽列共同營造的轉世條件下進行的，但從夏瑪仁波切第十四世於二〇一四年六月十一日圓寂到泰耶多傑與烏金欽列於二〇一八年十月十一日聯合發表「合體聲明」的四年裏面，泰耶多傑卻是隻身奔走，為夏瑪巴第十五世的轉世努力，不止要駁斥烏金欽列批評第十四世夏瑪巴像一隻「擠不出牛乳的母牛」，也要防止太錫度為了維護獨一無二的「紅寶冠持有者」而阻止第十五世夏瑪巴的轉世，更要阻隔達賴喇嘛再次介入「噶瑪噶舉」的內部認證過程。

這其中的紛爭，從夏瑪巴是否應該轉世到夏瑪巴的轉世應該如何認證，就是泰耶多傑為了迎接夏瑪巴的轉世而必須先行「還俗娶妻」、再將「噶瑪巴」的頭銜還給烏金欽列的原因。當然「噶瑪巴

合體」是所有「噶瑪噶舉」弟子樂於見到的，但其實太錫度陣營卻不見得樂於接受，因為泰耶多傑的地位在夏瑪巴十四世圓寂以後，有了鉅大變化，而在達賴喇嘛、烏金噶瑪巴與太錫度的持續打壓下，已經沒有多少人關心泰耶多傑是誰，也沒有人關心他在做甚麼，印度媒體甚至不再提及泰耶多傑，而所有有關泰耶多傑的訊息，都是關於他的「結婚文告」。

烏金欽列多傑的地位正好相反。在西藏流亡政府的運作下，烏金噶瑪巴聲譽卓著，更因為達賴喇嘛有意扶植他為全體藏族的精神領袖甚至政治領袖，所以中國政府也大力報導這位中華人民共和國建國以來所認證的第一位「祖古」。其因至為簡單，因為在中國與西藏流亡政府多次談判破裂的低盪(detente)下，中國政府與達賴喇嘛共同認證的唯一「祖古」就成了雙方能否再度協商的新希望。

在這種情況下，居於一個完全主導地位的烏金欽列與已經還俗娶妻的泰耶多傑竟然「合體」，還共同營造一個適合夏瑪巴十五世轉世的條件，讓「紅寶冠持有者」再度成為爭議，太錫度焉能坐視不理？更有甚者，從清朝中葉，達賴喇嘛親手終止一個已經傳承了十世的紅寶冠傳承以來，太錫度與噶瑪巴一直都是「二而不二」，但紅寶冠這個歷史傳承(注一)將因夏瑪巴十五世的轉世而再起紛爭。

另一方面，雖然這個「合體」是在烏金與泰耶倆人探討如何共同致力於維護並加強「藏傳佛教噶瑪噶舉」的傳承以後決定的，但是這樣的「合體」在達賴喇嘛看起來，完全沒有必要，因為夏瑪巴十五世將在泰耶多傑的扶持下，再度成為「噶瑪噶舉」的重要支派，不止將持續見證達賴喇嘛顛覆了過去世的自己終止夏瑪巴傳承的錯誤決策，而且暴露了達賴喇嘛擔憂夏瑪巴十五世的壯大終將給流亡政府再度帶來分裂的種子，畢竟夏瑪巴與噶瑪巴也是「二而不二」的。

達賴喇嘛的擔憂是有道理的。何以故？夏瑪巴與噶瑪巴的「二而不二」以及太錫度與噶瑪巴的「二而不二」，在烏金欽列與泰耶多傑的「合體」下，終將不能自圓其說，除非夏瑪巴與太錫度共同作為「紅寶冠持有者」，也「二而不二」，於是這麼四個「祖古」在往未來世轉世時，「二而不二」的效應將令烏金欽列、泰耶多傑、夏瑪巴與太錫度固結如孿如，是謂「離四句」，亦即四人的關係在

「噶瑪噶舉」的傳承歷史裏將會保持一個「離、即、非離非即、亦離亦即」的關係，以其「離、即」不自生、亦不從它生，是曰「離四句」——其「離」，分而併之，其「即」，進退無恆——故「離、即」之間，動而不動，不動而動，「幾」存在焉，「動靜相待」，「兩相麗」也。

如此一來，「噶瑪噶舉」將在未來世的傳承裏重新呈現第十世夏瑪巴米滂確珠嘉措與噶瑪巴和太錫度相互認證的關係，因為歷史上的米滂確珠嘉措（Mipham Chödrub Gyamtso）由第十三世噶瑪巴和第八世太錫度確吉炯涅認證並舉辦陞座典禮，而他在尼泊爾境內靠近波達那大佛塔之地方圓寂時，將噶舉傳承傳授於第九世太錫度貝瑪寧傑旺波，是為夏瑪巴與太錫度「二而不二」之明證。

這些有關夏瑪巴轉世的運作都是在夏瑪巴十四世入住於「中陰身」時發生的。由於這些運作與夏瑪巴十五世的轉世沒有直接關係，但卻又在背地裏干預了夏瑪巴十五世的轉世與認證，所以這裏以「外其身」之詞彙統攝之，藉以闡釋一個回歸於第十世夏瑪巴米滂確珠嘉措的認證過程，起碼在烏金欽列與太錫度的眼裏，這樣的認證可以消解第十四世夏瑪巴挑釁「孔雀信」所造成的「噶瑪噶舉」的分裂，縱使泰耶多傑還是將夏瑪巴十五世米滂卡吉旺秋作為夏瑪巴十四世米滂確吉羅卓的「祖古」。

「外其身」(注二)，引用到夏瑪巴入住於「中陰身」的五年時光裏，就是要探索「十二緣起」由「老死、生、有」一路還滅至「無明」，最後停佇於「不動」的「虛而不屈」狀態，藉以等待泰耶多傑以「還俗娶妻」作為「發端肇事」的根源，其「肇」者，「動之微」也，「歷史之幾」也，是之謂「幾者動之微」。庶幾乎，「還俗娶妻」一動，即「動而愈出」，而後引發了泰耶多傑與烏金欽列的「合體聲明」，再然後促生了夏瑪巴十五世的轉世，甚至我們有理由相信，泰耶多傑「還俗娶妻」是兩位噶瑪巴為了營造夏瑪巴十五世米滂卡吉旺秋(Mipham Gargyi Wangchuk)的轉世而達成的共識。

這樣的共識當然是一個「政治協商」的共議成果。那麼當夏瑪巴十四世入住於「中陰身」時，那個持續「持有過去世所積累的知識或直覺」的「持明者(Vidyadhara)」，在等待轉世機緣的期間，

究竟是如何看待烏金欽列與太錫度全然否定第十四世夏瑪巴傾其一生挑釁「孔雀信」的努力呢？更有甚者，一個回歸於第十世夏瑪巴米滂確珠嘉措的認證，是否直接否認了第十四世達賴喇嘛與第十六世噶瑪巴共同認證的第十四世夏瑪巴呢？當然，一個回歸於第十世夏瑪巴米滂確珠嘉措的認證可以消解烏金欽列批評第十四世夏瑪巴像一隻「擠不出牛乳的母牛」，也可以重新賦予太錫度以一個獨一無二的「紅寶冠持有者」來認證烏金欽列的合法性，但是如此一來，第十四世夏瑪巴米滂確吉羅卓又如何合法地轉世為夏瑪巴十五世米滂卡吉旺秋呢？最為尷尬的是，如果第十四世夏瑪巴米滂確吉羅卓不是一位合法的「祖古」，那麼泰耶多傑的認證還能合法嗎？如果不能，泰耶多傑通過一個與將烏金欽列「合體」的過程，將「噶瑪噶舉」還給烏金欽列，豈不是說明了「存在主義」的大獲全勝？

何以故？〈無何有之身〉用力最深的可說就在解說「還俗娶妻」的泰耶噶瑪巴如何周旋於烏金噶瑪巴與太錫度之間，並在幾度掙扎於第十五世夏瑪巴的認證埂道上，重新將認證的重責交回十四世達賴喇嘛的手中，還原歷史上「成也達賴、敗也達賴」的論證，同時說明那頭「既老又瞎的黑牝牛」在成就其「紅寶冠法王」的傳承意義上，如何化身為一頭五彩斑斕的「牯神」。

「牯神」的原始出處為中土的《老子》，但誤為「谷神」，其原文為「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」以十四世夏瑪巴圓寂，微而不絕，故曰「綿綿」，以十五世夏瑪巴存而不可見，故曰「若存」，而「存而非存」，故能「不屈愈出」，「非存而存」，故能「萬世存焉」，故「若存」者，「非存非不存」也，若云「存」則「有亡」矣，若云「不存」，則夏瑪巴何從而出？故曰「若存」，是中土哲學思想論證「本質先於存在」的形象語言，以「本質」不能論述，能論述的只能是「本質」已經存在的現象，故曰「若存」，也是〈無何有之身〉以「綿綿若存」深入探索「本質先於存在」的意義，以其具備無窮無竭的可能，故曰「用之不勤」。

那麼「牯神」何意呢？那頭「既老又瞎的黑牝牛」如何不死，而成就了所謂的「玄牝」呢？從烏金噶瑪巴在十四世夏瑪巴圓寂以後，批評這位重獲十四世達賴喇嘛認證的夏瑪巴有若一頭「擠不出

牛乳的母牛」來看，十五世夏瑪巴要以「本質先於存在」的論證繼續轉世，是難之又難了，但因達賴喇嘛的論證，烏金噶瑪巴卻也不能直截了當地讓夏瑪巴不要轉世，所以就成就了「牯神不死」之意；這個「牯神不死」不容易了解，勉強翻譯為 reincarnation in possible perpetuity，以泰耶噶瑪巴與夏瑪巴永續不絕、至幽至微的「亦師亦友」的關係來看，夏瑪巴的轉世微妙莫測，泰耶噶瑪巴或見其生之、而不見其所以生，所以深刻感知夏瑪巴不可思議的「創生」力量，故曰「玄牝」。

烏金與泰耶倆位噶瑪巴對十五世夏瑪巴之轉世或是否應該轉世，因為「玄牝」的不同解讀，而有了不能妥協、不能相容的(irreconcilable)觀念，更因這個觀念的不能妥協、不能相容，所以只能將不同的「玄牝」解讀暫且存疑不論，是謂「玄牝之門」，因為夏瑪巴以其懸而未決的「轉世認證」能否延續十四世夏瑪巴而入世將同時與兩個已然「合體的噶瑪巴」永世並存，是謂「天地根」。

「天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生」就是〈無何有之身〉論述夏瑪巴轉世不計較己身的利害得失，而從「噶瑪噶舉」的萬世福祉著眼，是謂「外其身而身存」，謙讓退藏，反而得到「噶瑪噶舉」的愛戴，是謂「後其身而身先」，合而論之，是為「無何有之身」。

這麼一看，夏瑪巴以「後其身」、「外其身」的「無何有之身」存在，是解決「十五世夏瑪巴轉世認證」的唯一可行方法了。只不過，這麼一個「若存」的「本質先於存在」究竟是一個甚麼狀態的存在呢？如果泰耶噶瑪巴也說，「夏瑪巴要回來時，他就回來了。」對執意截斬「紅寶冠法王」的永世存在的太錫度而言，這個「若存」的觀念就必須轉為「不存」，然後夏瑪巴就無所從出了，是為一個以「存在先於本質」的「存在主義」哲學來決定「本質先於存在」的宗教思想的詭辯，而十五世夏瑪巴的「轉世認證」也就當仁不讓地成為繼十七世噶瑪巴的「轉世論證」之後，另一個「本質先於存在、存在先於本質」的對決，或「宗教思想、存在主義」的對決。

毋庸置疑地，「本質」或「存在」都不是佛學的概念，「本質先於存在」或「存在先於本質」的爭論也不能化解於其「傳承與轉世」的形式裏，而要在佛學的概念裏，徹底了解「本質即存在」或

「存在即本質」的宗教內義，則必須將「傳承與轉世」的宗教形式還原於思想的「動、不動」之間，重構「無明」的概念，再任憑「無明」流轉，先以「無明」的「變動內質」逐支推衍「十二緣起」的流轉，然後再逐支還滅「十二緣起」於「無明」的「不變內質」裏，而以這樣的一個「無何有」來看「十二緣起」的「流轉」，則其「流轉」無異「還滅」，亦即「流轉」與「還滅」一起皆起；其「變於不變」或「不變於變」之間，原本輪圓俱足，以其動而釋放了無邊無量的動能而有「藏識」，以其不動而有「如來藏」，以其「動於不動之間」或「不動於動之間」而有「如來藏藏識」。

更有甚者，「動於不動之間」或「不動於動之間」隱含了「時間」的概念，而「如來藏藏識」則隱含了「空間」的概念；換句話說，「夏瑪巴要回來時，他就回來了」，以其「如如不動」故，而夏瑪巴以「後其身」、「外其身」的「無何有之身」存在於世世代代的轉世之間，則是「不動於動之間」的具體詮釋，以其「無所從來」、亦「無所從出」故。

的確，〈無何有之身〉的主角是那隻牛角長短不一的氂牛，而烏金噶瑪巴曾在夏瑪巴圓寂時，批評夏瑪巴像一隻「擠不出牛乳的母牛」，就讓烏金欽列與泰耶多傑後來以「合體聲明」來營造夏瑪巴十五世的轉世，顯得有些不能自圓其說，甚至太錫度以〈孔雀信〉促生烏金噶瑪巴的認證也將因為夏瑪巴十五世的轉世又重新掉落於一個「敘事」如何造作的情境，所以在夏瑪巴十五世的認證道上，夏瑪巴入住於「中陰身」，在沒有一封類似〈孔雀信〉的促生下，起碼有以下七種不同的敘事背景：

一、泰耶多傑夫人仁千央中(Rinchen Yangzom)所感知的「人身之形成」
二、太錫度所感知的「識與智於『四住時』的相合」
三、泰耶多傑所感知的「內身與器世間的相配」
四、烏金欽列所感知的「分別本尊壇城出生之理」
五、達賴喇嘛所感知的「能淨所淨一切法根本」

六、轉世之前的夏瑪巴所感知的「道次第」
七、夏瑪巴轉世之前的如意輪白度母所照見的「攝一切義」

當然這樣的敘事不可避免地掉入了一些「未知之域」的論述，因為醫學上的死亡就是當心跳、呼吸、脈搏等都停止之時的一個生理現象，但是就算所有這些醫療儀器都顯示了在病床上的病人已經死亡了，這位病人其實仍然沒有真正地死亡。這個死亡現象不能用醫療儀器來顯示，所以是一個有待開發的「未知之域」(注三)，也就是病人在「醫療死亡」以後所經歷的「五蘊消散」的過程。

在這個「五蘊消散」過程，「時間」也不能被瞭解為世俗意義的「時間」，而是一個「色受想行識」的消散順序。這個「五蘊」的消散可長可短，對一些有禪定功夫的出家人來說，這個「五蘊」的消散可以停佇於一個「五蘊非有」的狀態，但是卻不是死亡，統攝為「外其身」，以是稱名(注四)，而後有〈外其身〉之作。

注釋

注一：〔紅寶冠持有者〕夏瑪仁波切的傳承注釋

〔第一世夏瑪仁波切〕凱竹卓帕賢（1283-1349)Khedrup Drakpa Senge
〔第二世夏瑪仁波切〕卡確旺波（1350-1405）Khachö Wangpo
〔第三世夏瑪仁波切〕確波耶喜（1406-1452）Chöpal Yeshe
〔第四世夏瑪仁波切〕確吉卓帕耶喜（1453-1524）Chökyi Drakpa Yeshe
〔第五世夏瑪仁波切〕昆丘延拉（1525-1583）Könchog Yenlag
〔第六世夏瑪仁波切〕米滂確吉旺秋（1584-1629）Chökyi Wangchuk
〔第七世夏瑪仁波切〕耶喜寧波（1631-1694）Yeshe Nyingpo

〔第八世夏瑪仁波切〕確吉敦珠（1695-1732）Chökyi Döndrub
〔第九世夏瑪仁波切〕昆確給偉尊內（1733-1741）Kunchö Geway Jungne，八歲夭折
〔第十世夏瑪仁波切〕米滂確珠嘉措（1742-1792）Chödrub Gyamtso，達賴喇嘛終止了紅寶冠傳承
〔第十一世—第十三世夏瑪仁波切〕紅寶冠傳承中斷，但是夏瑪巴持續轉世，或僧或醫，隱顯自在
〔第十四世夏瑪仁波切〕米滂確吉羅卓（1952-2014）Mipham Chökyi Lodrö，達賴喇嘛再續夏瑪傳承
〔第十五世夏瑪仁波切〕米滂卡吉旺秋（2019-）Mipham Gargyi Wangchuk，泰耶與烏金共同認證

注二：「外其身」的概念始自《老子》的「後其身而身先，外其身而身存」的論說。後人的詮釋均將「後其身……外其身」的概念落實於人間，而解釋聖賢者將天下人的利益擺置於己身的利益之前，並將自己的得失置之度外，以作為自身生命存在的基石。

這個概念後來被北宋的范仲淹在〈岳陽樓記〉改寫為「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，堪稱絕妙，但從此「後其身……外其身」就隱去了「身」之敘述，又以其「無身」論「諸法無我」，再以其「無我」論「永世續存」，亦即「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生」（《老子》第七章）之意，及至《老子》第十三章再論「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」其述已經偏離了「天長地久」，所以是個「萬物流出說」，更妙的是，曾子在這個基礎上，再論「吾日三省吾身」（《論語・學而》），就更不能還原於「道德」的原始論說了。

倘若要論「天長地久」，則宜從「無身」逆溯而上，以論其「不自生」。「不自生」就是「無何有之生」，而「無何有之生」也就是「無由來而生」，見諸史冊甚早。「無何」一詞首見《荀子・天論》：「星墜木鳴，國人皆恐。曰是何也。曰無何也。是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。」這個「無何」是就「物之罕至」說的，是「唯物」的說法，但「國人皆恐」卻是「唯心」的，也就是「無由來」的意思，或國人因為「物之罕至」，而莫名其妙地有了驚惶的反應，引申為心理的反應，

也就是「諸行無常」的意思。這雖可自圓其說，但「星墜木鳴」是個「空洞的唯實論」，而「天地之變」或「陰陽之化」的說法更將使得「國人皆恐」。從「名實論」的觀點來看，這個「無何有」必須有聯繫「生」與「身」的力度。以佛學的「十二緣起」來觀察，是個方便。

「十二緣起」以「無明」始，一般詮釋為「無知」。這樣的詮釋，在十方三世的理解裏，可以解釋為人類對前延與後續的無知，但是在詮釋深觀「緣起」，「起心動念皆是業」就不是由「無知」開展出來，而是一個「無由來」的躁動，因為「無明」裏的「能動、不動」內質無端碰撞而生，是曰「無何」，這與中土的「一陰一陽之謂道」或太極圖的「陰中有陽、陽中有陰」可互為論證；「十二緣起」的第十支為「有」，由「無明」一路推衍下來，是曰「無何有」，為「唯心」的演繹。另外，從《心經》的「觀自在菩薩行深波羅蜜多時，照見五蘊皆空」開始，「色受想行識」將「無明」導入「一切唯心造」的演練，但是其實大千世界還有一些與「心不相應」的現象，諸如「時間、空間」等造作(詳見世親菩薩的《百法明門》，「心不相應行法」)。

「諸行無常」對「無明」的「能動、不動」有一個莫名其妙的造作意義，不動的時候是「虛而不屈」，一動，即「動而愈出」，這是《老子・第五章》的「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」的意思；從《老子》第五章、到第七章、再到第十三章，就可看出「動而愈出」的意涵，而「十二緣起」由「老死、生、有」還滅至「無明」，最後停佇於「不動」，則為「虛而不屈」。

這個「不動而動、動而不動」是個「彌綸」狀態，謂「無何有之鄉」。「無何有之鄉，廣莫之野」出自《莊子・逍遙遊》。這些思想都是中土本有的原始哲學思想。其時佛典大本未傳，「儒道」分別演練承襲自《易經》的思想，從先秦到漢武，達幾個世代之久，「儒道」漸失其精髓，所以佛學在魏晉南北朝傳入以後，勢如破竹，從此「儒釋道」思想固結如拳如。

那麼《老子》的「後其身而身先，外其身而身存」究竟是甚麼意思呢？這裏的「後其身……外其身」其實說的是「後其(最初生)身……外其(最初生)身」，亦即「最初生身」隱藏了「身心俱生」

與「心氣無二」的雙重意義，而其「最初生」者，自然本性清淨，顯諸「身」者，若為「氣」，則為「化身之因」，若為「心」，則為「報身之因」，又因「心氣無二」，所以「報身之因、化身之因」亦無二，為「心、氣」之自性，從有「最初生身」以來，無有分別故，為行者與本尊相應之基石。

「心、氣」之自性既無差別，則「心、氣」顯現為一，而持之者，非也，其喻當如「日(心)、日光(氣)」，猶若「緣起、性空」，相對者，非也，是曰「俱生無二」；其「無二」者，以「見道」者言，是曰「無生」，以「修身」者言，則為「次第」，「非俱生」也，計有四種「不淨之身」，分「睡時、夢時、貪時、醒時」分別住之，曰「四住時」，「識智」分別相合，是為「內身」。以是，「後其身而身先，外其身而身存」者，「後其(最初生)身而(內)身先，外其(最初生)身而(內)身存」也。其意既明，「內身之相」與「器世間」相配合，身中一切世界的建立與收攝，自在圓滿。

注三：這裏的「未知之域」直溯「玄學」，起碼是一個由「文學」回溯至「玄學」的嘗試。中國傳統哲學思想裏面尚有很多從未被學者破譯的觀念，譬如《老子》的「外其身」，雖然眾家解釋也能自圓其說，但其中有一些「未知之域」，苟若能夠解釋清楚，則將成為新世紀書寫的轉型。這是「文學」重置於「經學」與「玄學」之間，以「繼善述志」的道理。這裏有兩個重要的步驟，必須嚴格執行：

其一、從眾家注釋的套譯走出，並從學者在學術領域裏所養成的話語系統或語境走出，以破除意識型態裏的學者論述威權以及無意識裏默認隱形操控話語權的論述；

其二、挑戰自己習而不察的敘事習性、並反抗重複的美學薰陶或避免重蹈一些美學敘事陷阱，不讓「已知」的概念成為自己為了論述的方便、舒適與安逸而不斷地耽溺、徜徉於其中的避風港。

綜而論之，創作者應該謹守「否定」的原則，在不斷「否定」所有「已知」的概念裏，讓其所編織的人物、事件、時空在排列與組合上，離開一個無所不知或全知全能的制高點，以確保「創造性思想」所賦予的創作原動力，然後質疑文字作為承載思想的符號或因為文字牽連所賦予的文本結構的

勾連與組織，以孕育一個嶄新的「文學」見解，否則在回溯「玄學」的過程中不能讓「未知之域」的「文學理念」從中國傳統哲學思想脫穎而出。這是新世紀伊始的今天，之所以力倡「文字與哲學」以取代民初以降肆虐了一個世紀的「民主與科學」的原因。

在新世紀裏倡導「文字與哲學」，在很大限度上，需在挹注「哲學」於「文字」的同時，也以「文字」來推動「哲學論述」，是謂「象學」，但因在論述哲學思想的同時、又必須還原到哲學思想尚未肇始的「彌綸狀態」，所以是一個「象學無象」的演練場，在「文字與哲學」的連袂並進裏，從根本上否定了「南禪」的「不立文字」，是謂「入文字門」，並以「入於其不可入」的彌綸思維破除一切「寓言性」意象，因「文字」本身是「具象」的，不能玄冥或奇迷，也不能帶有「隱喻」，只能在嶄新的「文字」體悟裏，去重新理解「道」的不可論述，是謂以「象學」來設置其所相應的「象學無象」，或「以有論無」，不重蹈「道」之覆轍，而讓生命的真實性寓於純粹的「思想」體驗裏。

這個實踐過程就是一個重置於「經學」與「玄學」之間的「文學」所體驗的「文字與哲學」，也是一個在「文字與思想」一起俱起的瞬間，讓「時輪與俱起」的觀念成為其所論述的「未知之域」的題旨。庶幾乎可謂，除去「時輪與俱起」的概念以外，「象學無象」不能撐起一個介乎「經學」與「玄學」之間的「文學」。

重新開拓一個介於「玄學」與「經學」之間的「文學」，並不是鼓勵偏離原始的「文學」意義而創生，而只是從自身的本原「文學」意識走出，去還原文本的「文字」意義，是謂「述而不作」。這裏面必須破解「當代文學」一些似是而非的觀念：

其一、不以社會「文化」的認知為標準，因「文化」疊床架屋的概念不是創作者的本原意識，尤其一些牽涉到「主體性」的認知，所有的辨證、推斷或裁決都不是原創，甚至根本不能論述；

其二、認知「文字」作為一個敘事工具，本身就有秩序、邏輯與理性，往往在承載「思想」的同時、駕馭了「思想」，反而不能與「思想操控文字」的原始功能一起俱起，進而互起齟齬；

其三、在「文字承載思想、思想操控文字」的俱起現象裏，適時挹注「時輪」的觀念，在極大的限度下，對筆下所敘述的生活與場景，力求破解學界對「時空」的錯繆詮釋，以破譯人類所感知的「時空」的客觀性與實在性，並走出習慣中的歷史或現實的語境，在了解歷史是一個生命觀念的生存景象裏，去拓展一個嶄新的「文學」視野，是之謂「未知之域」。

注四：〈外其身〉撰寫於《無何有之身》出版之後。事實上，「外其身」概念之初萌緣起於一位讀者的質詢，因其不及參與廣州的「外國文學學術研討」，所以對《無何有之身》著墨甚多的氂牛以及其所影射的夏瑪巴像一隻「擠不出牛乳的母牛」(注五)不被會議重視，就有些困惑。以是，〈外其身〉乃延續《無何有之身》之論述，令那隻牛角長短不一的氂牛掙扎出「敘事」的演繹而浮上檯面，並以其「非邏輯敘事」來對比「孔雀信」的「敘事」，是為「外其身」之內在涵義。

那頭「既老又瞎的黑牝牛」如何成就所謂的「玄牝」，就是入住於「中陰身」的十四世夏瑪巴如何駁斥烏金欽列所批評的夏瑪巴有若一頭「擠不出牛乳的母牛」，其「本質先於存在」的轉世，就成就了「牯神不死」之意；這個「牯神不死」之所以能夠持續，當然是因為泰耶多傑的護持與夏瑪巴的修為，但還有一個更重要的因素，那就是泰耶噶瑪巴與夏瑪巴永續不絕、至幽至微的「亦師亦友」的關係，讓微妙莫測的夏瑪巴轉世，在見其生、而不見其所以生的泰耶多傑的護持裏，有了一個深刻感知第十五世夏瑪巴米滂卡吉旺秋不可思議的「創生」力量，統攝為「外其身」的「未知之域」。

這樣一個「未知之域」的論述是個求難表現，所以一些不帶語言意義的牛鳴聲音以及被閹割卻又奇跡地存活了下來的牯神在瑪尼堆旁邊對「敘事」的堆砌所發出的一些不以為然的聲音，也就有了還原「孔雀信」尚未造作之前的敘事景況。這樣的「邏輯敘事、非邏輯敘事」當然不能與芥川龍之介在〈竹籔中〉所引述的「口供、自白、懺悔」等敘事相比擬，以其不具「邏輯敘事」之意義故。

註五：執「噶瑪噶舉政統」牛耳的烏金噶瑪巴，在夏瑪巴圓寂以後，批評夏瑪巴「猶若一條生產不出牛乳的母牛」。這樣的論說出自一位大修行者是很令人驚訝的，因為這種「形象語言」的批評對一個「藏傳佛教」的大師無異是一種侮辱，而對夏瑪巴多年所接引的信眾而言，則更起了一種土崩瓦解的挫折感，因為這裏的「母牛與牛犢」的比喻就是「教義與本尊祕感受」的鏈環。

眾所皆知，西藏高原的犛牛是藏民日常食用的奶茶的重要來源，所以畜養一頭能夠生產牛乳的母牛對牧民來說是非常重要的。很多相約成俗的俚語或習慣用語因此都圍繞著「牛乳」而生，更彙編成了一個稱為《牛乳寶庫》的語言手冊。密勒日巴的詩就是以之為模式而撰寫的，而後被出家人引申以形容「藏傳佛教」的師徒傳承在精神上比血統關係還要重要的一種特殊性質的父子關係，在「教義與本尊祕感受」的鏈環上連結在一起。

這種「教義與本尊祕感受」的鏈環，就稱為「母牛與牛犢」所存在的生死攸關的師徒關係，而一頭「生產不出牛乳的母牛」就意味著「母牛與牛犢」之間的關係不再能夠存在，而其斷絕就意味著師徒所維繫的生死攸關的「教義與本尊祕感受」已經失去效應，任何力量都不能使之還原或重新賦予其重生的活力，就算是達賴喇嘛重新認證夏瑪巴也不行。這是烏金噶瑪巴對中斷了三世傳承的夏瑪巴所做的釜底抽薪的評斷，以拒絕他再次轉世與重新認證。

以烏金噶瑪巴在噶瑪噶舉的「政統」地位而言，這個「母牛與牛犢」斷絕的評斷是很嚴厲的，甚至因此而斷絕了夏瑪巴以本原意識轉移到其它生靈以待重新轉世的可能。這是《牛乳寶庫》所闡釋的「母牛與牛犢」的鏈環意義，以其連接就是一個世世代代都不可分割的「教義與本尊祕感受」，而其斷絕就是中斷一個世世代代的傳承意義，對夏瑪巴本人以及夏瑪巴所接引的信眾都一樣。

有關《牛乳寶庫》的論述，可參閱耿昇翻譯的《西藏宗教之旅》(中國藏學出版社，一九九九年九月第一版)，只不過，耿昇這本譯作非常艱澀難懂，不知是否因為原著內容太過龐雜繁瑣，宗教術語不易翻譯，還是譯筆不夠潤暢，所以法文原著的精神往往流失於其譯筆之中，而〈外其「身」〉嘗試

去還原義大利「藏學家」圖齊(Giaseppe Tucci, 1894-1984)的原始《西藏的宗教》，其因即《西藏的宗教》沒有「母本」，連原始義大利版都說翻譯自其它版本，特別是「吐蕃的原始宗教」與「吐蕃的苯教」兩個章節，充滿了臆測，所以只能以「文學」方式來處理，不止找不到論證或理據，而且很多臆測更幾近「魔幻敘述」，於是就賦予了〈外其身〉一個還原「噶瑪噶舉」為藏傳佛教四大派別未分的狀態，而有關「象雄文明」以及一些苯教儀軌的神祕，〈外其身〉以「諾斯底主義(Gnosticism)」來歸納並探索「佛苯」結合的可能，乃至回溯至「宇宙起源論」，其中的極端「二元論(Dualism)」可一路追蹤至希臘的「靈知、真知、智慧(Gnosis)」，其中的「物質、精神」、「善、惡」、「光明、黑暗」的對立都可在「諾斯底主義」裏找到對應的影子。

〈外其身〉希望能夠藉著「十五世夏瑪巴」的轉世內義，一併終止多年來因為「十七世噶瑪巴認證風波」所引發的廟產糾紛。在泰耶多傑與烏金欽列的共同經營下，錫金隆德寺(噶瑪巴主寺)應該可以逐漸走出夏瑪巴的控管，而與太錫度共享。所有有關過去世的夏瑪巴搶劫、掠奪廟產、並藉經濟手段壓抑烏金欽列與太錫度在印度的生存空間，都屬子虛烏有，也應該藉著「十五世夏瑪巴」的轉世而一併得以澄清。以是迴向。


© Thule G. Jug

# 外其身（文本）

〈外其身〉講述的是一個「中陰身(bardo)」尚未轉世為第十五世夏瑪巴的「意生身」狀態，但由於無法證實，所以只能被視為一篇「純屬虛構」的文學作品；也正因為「中陰身」轉世之前，並沒有一個「實體人身」，所以其所轉世之「內身」尚不具足「氣、脈、明點」的形成，因此只能以「外其(最初生)身」的狀態來敘述。

以是，〈外其身〉有以下的「免責聲明(Disclaimer)」：

其一、〈外其身〉不宜被視為一篇〈祈請文〉的導讀；

其二、〈外其身〉不宜被視為一篇《甚深內義》的詮釋；

其三、〈外其身〉不宜被視為一篇《道德經》的注解；

其四、〈外其身〉不宜被視為一篇〈竹簍中〉的轉繹；

其五、〈外其身〉不宜為其「創造性思想」而揹負宗教性批判。

# 外其身

## 一、　泰耶多傑夫人仁千央中所感知的「人身之形成」(注一)

眼看著住胎十月就要圓滿了，我卻有些不捨起來。我知道我兒借著我的身子入胎，是帶著使命來的，起碼泰耶就一直強調，夏瑪的「有垢化身」雖由「內具垢心」而生，但是我作為夏瑪的母親，卻有督導與成就夏瑪的責任。我於是打起了精神，合掌置頂，口持阿罕咒，持續為包裹著夏瑪的胞衣祈求，讓即將出胎的夏瑪在胞衣所形成的法衣(同注二)裏沐浴著，並建構起他所依止的「本尊壇城」。

我能做的真的很有限。夏瑪已經感受不淨之苦，而有出胎的欲望了。我能感覺夏瑪微弱地抽出氣，顛倒其身，準備出胎。這都因為他入胎九個月以後，有了舌根，開始食「不淨物」，所以就開始感覺了饑渴之苦，然後我就察覺胎內有濁分屎尿產生。這時我就知道了，在夏瑪入胎的八個月之中，因為未生舌根，只能依靠我的血脈生長，所以雖然也有饑渴的感覺，但沒有不淨之苦。

這大概就是最原始的「觀受是苦」了。我這麼說罷。夏瑪入胎九個月有了舌根以後，食氣不由自主地感覺了饑渴，然後「顛倒氣」就妄生了出來。這個「顛倒氣」還真頑強，或旋或反，能生肢節之脈，然後四處竄出，或穿或曲，饑渴之氣就產生了，於是筋脈長足增長，或堅或攝，「顛倒氣」就迫使了胎兒乘氣從娘胎出生。當然這是因為「人身十氣」已經圓滿生成了，所謂瓜熟蒂落罷。

這個瓜熟蒂落之人身，對夏瑪入胎而言，當然不是一個「染污意」於一剎那間趨入我的身子。泰耶還俗，娶我進門之時，我就已經知道我們是在營造一個適合夏瑪入胎的「蘊處界」(注二)。泰耶與烏金可以在外面營造一個夏瑪轉世的條件，但是成辦一個能夠成就夏瑪一生的「蘊處界」，卻只能是我的造作了。我心知肚明。夏瑪入胎就是衝著我這麼一個安住於「欲界」的女人來的，否則不能生為男身，但是泰耶之精入我之血時，卻必須令入住於「中陰」的夏瑪對我產生貪念，同時又對泰耶產生瞋念。這就有些難度了。泰耶與夏瑪亦師亦友，怎麼能夠讓夏瑪激起瞋念呢？

泰耶說，「祖古」轉世之前，折衝往來於「欲界」、「色界」與「無色界」，不能銜枚疾走，而以跳出「三界」為目的。「欲界」有男根女根之別，但「色界」沒有男根女根之別，連這種性別的概念都沒有，而「無色界」則連成就性別概念的「思想架構」都沒有，所以是一種「無身」的狀態。那麼夏瑪以意念支撐著一個即將轉世於欲界的「意生身」，無時不以「第八識」與「第七識」和合於「三界」之中，爰引業識，於是就只能以其「意生身」屈就於「無色界」的「空無邊處地」(注三)，而逐漸與其它三個「識無邊、無所有、非想非非想」等處地的「無身」狀態分隔了開去。

這是所有準備轉世的「祖古」必須脫離「欲界」與「色界」、而屯積於「空無邊處地」之因，既不能有「無身」的概念，也不能銜以「五趣雜居地」的淫食二欲，更不能耽溺於「色界」因為斷欲而產生的喜樂與清淨，否則就不會轉世了。這當然是因為「祖古」乘願再來的誓言所致，但這麼一個「空無邊處地」可以令「無色界」之「無身」衍化至「色界」的「色身」，卻也因「色身」沒有男根女根之概念，所以是一種「無何有之身」，及至「欲界」，因淫食二欲，乃使「貪瞋癡」熾盛，貪到即癡，貪不到即瞋，於是男根女根之確認才有可能。

這就是泰耶的下手處。「第八識」為無記的「阿賴耶識」，所以和合成辦均得仰賴「第七識」充滿了自我的「末那識」來牽引動搖，於是泰耶就借「末那」的我慢習氣讓夏瑪因「第七識」所促動的命氣在「空無邊處地」自行作境，而引發了「無色意之身」，為「無色界」的「無身」唯一有可能

「有身」的一個「極微所積」，因我慢有習氣，雖無顯色，但有「染污意」，一染成身，其身卻不由己定，往生何處，則由泰耶主導，分別而住，是夏瑪轉世之前，與泰耶所交織出來的「共乘」。

夏瑪被泰耶引出了「空無邊處地」以後，「無色意之身」就轉而入住於「色界」了。「色界」有四禪、十八層天，「染污意」不甚明顯，也無「欲界」之淫食二欲，但卻耽溺於喜樂與清淨，於是於其禪定中，「空無邊處地」逐漸有了漏失，依四禪之「色界」乃逐步由淨居天、少淨天、少光天、梵眾天，積累了「空風火水地」與「無明」交織出來的漏失種子，而掉入「五趣雜居地」。

當然，夏瑪入胎時，如果任由「染污意」於入於「紅白淨分」中生起命氣，那就說甚麼都沒用了。關鍵是命氣轉變為業氣的一剎那之間，如何令命氣與「紅白淨分」和合攝持，既活動而不漏失，然後阿賴耶識上所起的行意才不至轉變為業氣。這時命氣與紅白淨分凝滑如乳變酥珞，終生依怙。

這個「染污意」究竟是甚麼呢？為何如此關鍵，能夠決定夏瑪往生何處呢？這時就得觀察夏瑪從前世「祖古」一路所承繼過來的「一切智」了。「一切智」所知為「一切」，非僅「智」而已，其之權說「智」，乃「一切智、一切見」見其外之「器世間」與其內之「金剛身」，更見其「金剛身」之生起次第，不止能夠遣除「四住時」之迷亂，更能夠於修持清淨之根本時，令「四住時」所生起的「有垢有情之四身」逐次還滅於「無色意之身」。當然如何還滅，就取決於「染污意」如何取捨其所感應之妄念與執著，在「善、惡、無記」三者生起苦樂之受時出離。

這裏的次第充滿了爭議，暫且存疑不論。夏瑪既入我胎，「染污意」當然是跟隨著泰耶與我之和合，漸進增上，但入胎卻是因為夏瑪的習氣具有煩惱識，於是「染污意」與習氣結合，彼此動搖，忽然就看見了泰耶與我之和合，令「中陰」的「意生身」認持識為地、感念濕為水、貪動生煖為火、增長動氣為風、辨別竅穴為空，「意生身」乃趨入蓮花之種子，逕自與即至的摩擦硬受之習氣相應，卻也不是泰耶與我之力所能生起，「中陰身識」乃自行在胎中的「紅白淨分」上執為「我」而與我們和合無餘，決定之義不明白，但見色時，不及思索因緣差別，為愚癡將心迷昧，故爾入胎。

這樣的解說離不開「五大」圍繞著「中陰心識」，但也因「無明緣行」故，因菩提心潤濕，而潤濕為水自性；清淨所住之身堅硬，而堅硬為地自性；兩者和合動搖中，能生煖熱之貪行，貪樂卻為火自性；其貪樂隨喜，而隨喜心動則為風自性；歡喜為虛空，虛空為慳吝，慳吝所成，空乃大出。

我這麼一說，其實已經道破夏瑪之入胎固然因為他從「意生身」帶過來的「染污意」，但成辦他的入胎卻是因為我的菩提心與泰耶的清淨之身和合，而勾動了夏瑪對我的貪念，而於煖熱貪行之中生起了一股對泰耶的瞋念，於是倏忽入胎。這是泰耶娶我入門以保護夏瑪的「染污意」不受其它人為破壞的原因。這當然是個「有垢化身」，但要讓夏瑪順利出生，我還是不能掉以輕心，因為夏瑪出生仍得通過生門，胎中之苦已如罐中煎熬，出生卻有如脫一層皮。這是泰耶與烏金共同發表「祈請文」以祈求夏瑪長壽的原因，畢竟永世傳承的師徒無有差別呀。

大家好似都迫不及待了，我卻有些不捨起來，畢竟夏瑪一出生，「夏瑪巴十五世」的頭銜將把夏瑪牢固地捆繫於「一切智智・紅寶冠持有者・夏瑪仁波切」的傳承裏，而我作為夏瑪的母親卻只能在旁，默默地觀看著我的兒子融入「噶瑪噶舉」的傳承裏了。

## 二、太錫度所感知的「識與智於『四住時』的相合」（注四）

看來夏瑪住胎十月就要圓滿了。真是好快，不知不覺地，夏瑪與我又將進入一個嶄新的局面。我不能說我有所期盼，卻也得說我必須有所想盼，讓夏瑪出生以後，不至重新將「孔雀信」再度掀了起來。這不止因為泰耶已經還俗，噶瑪巴定於烏金一尊，而是「噶瑪噶舉」再也經不起折騰了。再說甚麼「本質先於存在」做啥呢，就算「孔雀信」先入為主罷，但是現在不也具體「存在」了嗎？夏瑪通達「諸法皆空的總相」，我沒有意見，但未能參透「法法差別的一切差別相」的「道種智」，卻是很明顯的，否則他不會卯盡了全力去批判「孔雀信」的訛詐。

我雖然不願舊調重彈，但是回顧夏瑪巴的傳承歷史還是很重要的，畢竟第十世夏瑪仁波切米滂確珠嘉措在一七九二年被達賴喇嘛終止紅寶冠傳承的時候，他經歷了慘無人道的五馬分屍。那種身體的劇痛一直停留在他的八識田中，所以後來他持續轉世，或僧或醫，卻再也不願以紅寶冠傳承具名。那種「隱顯自在」不得不說是他經歷了「一度生死」所無法祛除的恐懼，就連達賴喇嘛於一九六四年再續夏瑪傳承，第十四世夏瑪仁波切米滂確吉羅卓仍舊無法真正地走出「生死的懼怕」。

我知道我這麼說，很多人會有意見，尤其是夏瑪巴的眾家弟子，但是他們都不明白，所有投身「欲界」的眾生都必須經歷肉體上的生死，而所有降生於「欲界」的「最初生身」都是帶有染污意識的；這個「染污意」埋藏得最深的就是「一度生死」所經歷的痛楚，分別住在「睡時、夢時、貪時、醒時」裏，不斷地噬咬著意識，而形成了四種「不淨身」。

我這麼說，沒有惡意，也不是說第十四世夏瑪巴帶著懷恨的種子轉世，而是八識田中的「一度生死」始終住於心輪之上，尤其厚眠之時，前六識不明顯，連第七識的習氣也錯亂，行意動搖，能依卻不明，於是「無明癡垢」就讓整個意識集中於「阿賴耶識」，不能清淨，而讓「一度生死」的劇痛障礙了「光明果」。這說來是很遺憾的，但生命就是這樣，「生時一剎那」、「死時一剎那」，歷歷分明，中間的生命為「本有」，卻抹不去「生時一剎那」所經歷的痛苦，而「死時一剎那」的痛苦卻直截帶進了「今生已死、後世未生」之間的「中陰身」，構建了「染污意」，從無記的「阿賴耶識」出走，而與充滿了自我的「末那識」牽引動搖，於是我慢習氣讓夏瑪的命氣引發了「無色意之身」，一路將「染污意」帶進了第十四世夏瑪巴的生命裏。

這裏的「中陰身」，簡單地說，就是死亡與再生之間的中間狀態。其所分隔的中間狀態常用來指「法性」，為「法身離戲體性」，意指「真實的要素，完全地清淨本性」，與其它「中陰身」有所不同。也就是說，當「染污意」被帶進了第十四世夏瑪巴的生命裏，「大圓鏡智」就與他擦身而過，就算在修行時有過「睡夢及禪定中陰身」，也不可能有觀照「一切事相理性清淨圓明」的智慧。

當然我並不是說我就有「法界體性智」，而是說我們都尚未清淨，「人無我」、「法無我」的對治也不圓滿，「第八識」仍未見到，所以對「一切種勝義空」的理解就有了差別，但也因其差別，我們就不能以為具足殊勝光明相，而打壓彼此；換句話說，就算孔雀信訛造，但它的具象存在，本身就已具足殊勝光明相，所以在「一切事相理性清淨圓明」裏，孔雀信的「存在」本身即是合理的。

我對坊間因此說我是個「存在主義藏傳佛教」學者，不想辯解，但想說說「染污意」之詭譎。「染污意」一旦造作，立即引動命氣行意，入脈住處，能生「能所取相」，在「阿賴耶識」中伴依，並與「第六識」支分，所以「平等性智」與「妙觀察智」各各顯現而不混，除「染污意」，其餘集合微塵等境無有顯現，故與「空」無別。這就是為何「睡夢及禪定中陰身」淨卻不淨之因。

我這麼說，只是想提醒「睡夢及禪定」所顯現的物體形色，皆跟修行的顯色之緣有關。這就是「能所取相」的詭異。清淨時，固然圓滿受用，但明而不混住於「空」時，迷亂不淨之所顯卻隨同著「染污意」四處竄入「氣、脈、明點」，於是就遠離了「無漏界」，讓煩惱在「睡夢及禪定」中生起種種「習氣」，於是「染污意、習氣」相俱，形成「輪迴」之因。

生死流轉不由己願，乃墮「輪迴」，其不清淨乃因不知剎那之大樂，而向外攀緣，生起「貪、癡、瞋」等三毒，初為具樂之「貪」欲，中為「癡」無明，復為離貪之「瞋」念，以對境起分別心，犯「菩提心戒」，「煩惱因」乃生起，卻不能明白「樂、明、無念」與「貪、癡、瞋」一生俱生，而「俱生智」於一剎那消失之時，「離喜」現前，卻因「喜為智體」，「俱生智」乃轉為「俱生喜」，即此一剎那證知，八識不滅各各明，如此無別非煩惱，故說「俱生喜」為「智慧身」。

這個「剎那之大樂」當由「妙觀察智」了別，但當「剎那之大樂」被「死時一剎那」的痛苦所凌駕，「貪、癡、瞋」就整個駕馭了投生「欲界」的「染污意」，於是從「空無邊處地」入住於色界的夏瑪，就只能讓「染污意」明顯化，而持續將「無色意之身」帶入「欲界」，淫食二欲因而大熾，「金剛身」乃變，時時生起錯亂，而任由「無明」交織出來的漏失種子造作「五趣雜居地」了。

當然夏瑪平常醒住時，是非常精進的，經由「瑜伽」之精神訓練與能量開發，心中潛藏的直覺知識也持續了前世入住於「中陰身」的「持明者」所積累的知識或直覺，於是「死時一剎那」的痛楚也跟著夏瑪向外攀緣時，隨境生起「貪瞋癡」，任由「四緣」與「六根六識」相合，而忘懷「六塵」之外色本為自心所現，於境心識執，卻因「四緣」不淨，「煩惱因」生起，於境執為我，而不能明白「苦、樂、捨」三受與「貪瞋癡」一生俱生，由「無間意識」為能取，已置於「第八意識」之上，以「染污意」為行而生煩惱。這是烏金噶瑪巴說第十四世夏瑪巴像一隻「擠不出牛乳的母牛」的原因。

烏金欽列的用意是好的。世間所有的事物都因其它事物而存在，這種「依它」而存在的事物，彼此之間所賴以聯繫的即是「一切皆空」。這對通達「諸法皆空的總相」的夏瑪而言，一剎那證知，即能清淨諸障，化身作利它事業，但因「死時一剎那」太強烈了，「四緣」(注五)乃整個駕馭了投生「欲界」的「染污意」，「金剛身」乃起了變化。這是即將轉世的第十五世夏瑪巴必須捨棄的煩惱。

## 三、泰耶多傑所感知的「內身與器世間的相配」

從「剎那」乃至「睡時、夢時、貪時、醒時」，「最初生身」與器世間之攀緣其實充滿了方便與智慧之結合，但要從外緣轉至內緣，則必須以「氣、脈、明點」來解釋命氣在「四住時」裏所形成的四種「不淨身」，但是因為這個「染污意」牽涉到甚深的修行次第與「最初生身」，所以我在此以另一種方法來詮釋「內身與器世間的相配」之因，而不直接涉及「氣、脈、明點」的論說。

這當然也是一種方便，而與智慧結合的關鍵在認知「諸法皆空的總相」，也就是說，權說方便不能了知諸法的差別現象本身就是「空」。這是「一切智」與「道種智」的差別，而「具足一切智」的夏瑪離世，「一切智」也被帶進了「中陰身」，但是如果無法轉世，這個「具足一切智」的「中陰身」將潰敗。這是我堅持夏瑪持續轉世的原因，因為每一世的真實只有在連接了所有轉世的真實才能

真正擺脫苦厄，而其關鍵則為「諸法皆空」；換句話說，當第十世夏瑪巴被終止「紅寶冠持有者」的傳承，夏瑪每一世的真實性就不能闡釋了。這個達賴喇嘛所造成的歷史性錯誤是烏金欽列以「擠不出牛乳的母牛」來批判達賴喇嘛的原因，也是十六世噶瑪巴懇求達賴喇嘛重新讓夏瑪巴連接轉世的真實來擺脫「苦厄」的原因，再也沒有其它甚麼「死時一剎那」的不能擺脫的原因了。

具體地說，當「具足一切智」的夏瑪摒棄了第十四世生命的虛幻處境以後，他隨即處於另一種「一切智」與流轉現實相結合的地位，「道種智」於焉登場，但如果沒有「菩提心」或未能善用他的「菩提心」，從「一切智」過渡到「道種智」仍舊無法達成目標，而連結所有「法法差別的一切差別相」就得認知「一切智」與其它「一切智」都有關聯，而造成這種關聯，則只能是「苦厄」的認知與持續性；也就是說，未來世因前世而生，沒有任何一世是永生的，其之所以連在一起是因為「苦厄」的原因，因而有了「苦厄」存在的持續性，所以夏瑪轉世之前的「中陰身」一方面促成了「一切智」的存在性，另一方面因了知「諸法空相」而擺脫了前世所積累的「苦厄」噩夢。

我必須說，夏瑪轉世就是為了出離一個「相對、苦厄與不穩定」的幻覺世界，並以發菩提心來尋求庇佑。「苦厄」是很真實的，而從「苦厄」解脫即是我們修行的目的，但夏瑪所發的「菩提心」不僅只是為了自己的救度或個人的解脫，同時也是為了救度其他人，因為夏瑪知道在「苦厄」與我們所處的幻覺世界之間，還存在著一種「涅槃」狀態，是一種在「苦厄」與「非苦厄」的幻覺世界之間未覺醒的「幾微」狀態，在「存在」之外、卻又同時處於「睡夢及禪定中陰身」可以到達的寂離塵世之外。我可以很確定地說，夏瑪入胎，就是讓「菩提心」最大化，而居於一種「涅槃」狀態。

當然「一切智」過渡到了「道種智」，「一切智」所了知的「諸法皆空」在延續到另一個平行的、不可分割的「一切智」時，將發現「一切智」仍舊只是相對的，但是諸法的種種差別現象是同時發生的，其中所有的不淨，包括最為幾微的差別相都被排除。營建並維護這種祕傳的意識，就是夏瑪入胎以構建「胎藏界曼陀羅」的作為，相對於夏瑪傳承的具體生命，我稱之為「外其身」(注六)。

我不得不說，轉世就是一種神祕的實體轉化，而我「還俗、娶妻、生子」也就是確立一個目標來實行夏瑪巴轉世的轉移。這個「神祕學說」不是「噶瑪噶舉」的專門學說，甚至不是「藏傳佛教」的特殊教法，而是緣自一個古老的「諾斯底教派」(注七)所傳下來的祕傳意識。

我說不清這個「諾斯底」神祕學說所影響的學派，好像古波斯的「拜火教」與古代中國的老子「道學」都受其影響，但傳到了冰天雪地的西藏高原，立即衝擊了當地的「象雄文明」，而產生一種心醉神迷的意識，讓智慧上的意識與純淨化的感受結合成一個「神祕感受」，直截衝擊了所有沿襲自「印度密教」的教理。我現在就來說說，一個與外界的「器世間」結合的「外其身」如何與「內身」之相配合，來成就一個輾轉於「三界」之內的自性。

我這麼說當然有原因。坊間有些僧侶與學者都質疑夏瑪巴不知「化身、報身、法身」的自性，所以使得轉世時將「六識與六塵」抓實了，所以「第七識」乃不得收攝，然後導致「第八識」的光明無法顯現。我默默關注這樣的批評很久了，無以言表，只能在這五濁惡世、知見不正的「欲界」觀察「人、佛、自性」所結合成的「外其身」如何讓「內身」去成就一個輾轉於「三界」的自性。

我這麼說罷。第十四世夏瑪巴在世的時候，曾經多次教導諸有情眾如何以藏文種子字「希利」來觀察自己的自性，以及如何使「六字大明咒」在圍繞著「希利」而轉的時候，讓時空於瞬間瓦解於無形。這裏面所顯現的慈悲與智慧無以倫比，更是一個奧妙真理的象徵。我除了表示恭敬以外，真的說不出來其它更多的意義了。這是十方三世無量無邊的眾生都一直銘記於心的，有很多人甚至有醍醐灌頂的覺醒，而發大勇猛心，令菩提心堅固，真是功德無量。

一個時代有一個時代的因緣。夏瑪巴洞悉了這個因緣，於是大力推展「四臂觀音」的修行，對這個時代的眾生，甚至佛法的傳承，都非常有幫助、有裨益。「普賢菩薩行願品」有這麼一句，最能描繪夏瑪巴這麼多年來普渡眾生的功德，「我能深入於未來，盡一切劫為一念，三世所有一切劫，為一念際我皆入」。

十方三世的因緣是說不清的。有關「過現未」的問題，以及人處於「過現未」之間，於「一念際我皆入」如何解釋，「入」是個關鍵，而「如何入」則是個修行契機。從善現菩薩的「入文字門」的觀點來看，「幻予」之間，動猶不動，動靜相待，所有的因緣都不再互起糾葛，「諸佛現全身」。這個也是「一身復見剎塵身」的意義。「普賢菩薩行願品」，我天天誦持，經常熱淚盈眶。菩薩是很慈悲的。現在我就以「希利」一字來說說如何「入文字」，並將「人、佛、自性」融會如一。




接受過夏瑪巴的「四臂觀音」灌頂的信眾，無計其數。很多有心的信眾也以不著痕跡的方式將「教理」散播出去，因為「希利」的兩個圈子就像置於人體「中脈」頭尾的「白、紅明點」一般。當

「六字大明咒」圍繞著「希利」而轉的時候，「希利」的兩個圈子會漸自融會在一起，象徵著「白空顯象」與「紅空增上」匯聚成「黑全成就」，然後「我與自性」的結合會像「子母光明」一樣，湛然生光。這個「母光明」當然就是「四臂觀音」菩薩，而觀想者從菩薩身上的綢緞瓔珞到低垂的慈目，從摩尼寶珠到五方佛冠，從水晶念珠到那朵白蓮……將使得觀想者感受耀眼的光芒，同時照亮了渾濁的瞳眸。持續注視下去，觀想者的身體將失去重力，開始向上漂浮，緊接著或是同時發生，一下子，如影隨形的時間將化解開去；再然後，心裏將陡地一鬆，念頭一下子也就消失無蹤了。

這個依「境」而「行」所產生的「果」讓「外其(最初生)身」整個融入「內身」，而就在這麼一個「(內)身存」的妙果裏，「外其(最初生)身」不再有回憶，所以沒有了遺忘。不再有曾經，所以沒有了存在的痕跡。不再有盼望，所以沒有了焦慮。不再有將來，所以也就沒有了壓迫的希冀。後來或者是先前（因為沒有記憶或想盼，所以不知是先前發生還是後來發生）又發生了甚麼，觀想者只能有一些印象，事情發生的先後順序、具體細節都不可能記得清楚，然後外界的光線就扭曲了起來，而周圍則昏暗下去，變成了一片漆黑。這個「外其身」的境界反映到了「內身」，就是「黑全成就」，而其「(內)身存」的具體顯現，任何的境界都不再執取，於是「人、佛、自性」就融會為一體。

這個「境行果」相互緣起的結果，「我與自性」將結合得異常穩固，「子母光明」隨即現前。我必須再次強調，「自性」往「佛性」攀附是「幻」，「佛性」往「自性」給賦是「予」，而居其中的「幻予不二」是人。我剛剛說「希利」的兩個圈子就像置於人體「中脈」頭尾的「白、紅明點」。將之引申過來，當「六字大明咒」圍繞著「希利」而轉的時候，其動力將化解一直支撐著「希利」的兩個圈子的內在動力，而使得「白空顯象」與「紅空增上」漸自匯聚成「黑全成就」；正是這麼一種「物理性」的結合，使得「我與自性」不再可以分割，湛然生光，是謂「佛性」。

這個當然很難做到，而且已經牽涉到「密教續部」的修行了。我之所以廣為宣說，是因為夏瑪仁波切權說方便，以「四臂觀音」的修行方法向諸有情眾解釋一些有關「氣(prana)、脈(nadi)、明點

(bindu)」的論述，更因為夏瑪巴慈悲，極富智慧，所以不深入「氣、脈、明點」的詮釋，而以之闡釋「氣」的調適，因為「氣」在凡夫肉身裏運行，往往牽動很多「思緒與觀念」。這是我們墮入輪迴的根本原因，而「氣」的運行，就是帶動「思緒與觀念」最重要的一個運輸工具，如若清淨，則在佛的境界，如若不清淨，則在輪迴的世間。

這樣子觀「四臂觀音」，觀想者將在身子裏建構一個「身曼達(body mandala)」，並把觀想者擺在一個覺悟的世界；以之觀種子字「希利」，就是建構「語曼達(speech mandala)」；而觀想者將所觀之物融入空性，就是說明諸法的差別現象本身就是「空」。這些觀法都與「氣之運行」有關。這也是為何所有修行，不論佛、道，都強調搏氣的重要。觀想者要成就，只能搏氣。心是捉摸不定的，要放鬆自己，唯有數息，控制「氣之運行」或觀想「希利」，只要盯住它，專注，讓氣流動，下沉，逼至指尖，身體就整個放鬆了。盯住「希利」的兩個圈圈也行，不要狐疑，那樣也可以放鬆自己。

「希利」的兩個圈圈猶若「因緣」。「因緣」一個連著一個往後推衍，曰「予」，然後在推予的過程裏，賦予了「敘述」一個莊嚴意義的，則為「序」；不能推予、但是逆溯因緣而尋其因緣背後的總因緣的過程則為「幻」，故曰「倒予為幻」；若不明「幻、予」而強作鳴聲，敘述者必定在一個「敘述」的界定裏，上下相付，則因緣必脫鉤，而互為忤逆，成「乙乙」狀，是為「亂」之根源。

「予幻」兩字合在一起有個勢動。「由予至幻」是一個順時針的動作，右旋知來、由外而內，「由幻至予」是一個逆時針的動作，左旋知往、由內而外。「左旋知往、右旋知來」其實往來不遷，其中有象，存象於境，境中有幾。是為 swastika 鑑往開來、挹注線性敘說的時位概念，在辛饒(注八)授記的永恆慈悲的普照之下，沒有凡間塵世、生死輪迴的痛苦，能夠如願以償地享受永恆的幸福。

這個才是「如意輪白度母」所賜的吉祥，以「予、亂、幻」的糾葛以及「由予至幻」、「由幻至予」如何糾纏藏文種子字「希利」，來「普降有寂精華之壽福」，並以之詮釋「法界」如何不變，「昊天」如荷「攝以無礙幻網遊舞力」，因為生死輪迴的「苦厄」消失了，是謂「樂空」。

何以故？因為在「法界不變樂空昊天中」，時間概念被破除了，「內在自我」或「第七識」也因不再有「時空」的支撐而有了收攝的力量，相應於「四臂觀音」，「化身」與「報身」就結合起來了，於是「第八識」的光明自性也收攝了起來，並以其所收攝的「第八識光明」排除「能淨、所淨」無餘，於是就入住於「光明自性如來藏」，無所覆蓋，「黑全成就」乃倏忽轉變為「子母光明」。

從這個觀點來看，多年來闡釋「四臂觀音」修行要點的夏瑪仁波切，深刻明瞭緣起的奧祕，從剎那乃至諸時，都與「內身」的「氣、脈、明點」相合，並於「外其身」的過程彰顯「外、內、餘」的智慧，相合之相無量，並以其無量，緣起乃結合方便與智慧，於是成就了無量功德。

## 四、　烏金欽列所感知的「分別本尊壇城出生之理」

有關第十四世夏瑪巴的離世，我不想說太多，畢竟他曾經一手製造了「噶瑪噶舉」的分裂。我雖然因此說他像一隻「擠不出牛乳的母牛」，但卻從未質疑他所成辦的「夏瑪巴傳承」一直深刻了知甚深微細的內外本尊與壇城相配之理；這裏的偏差，只因一向堅守「外、內」本尊與其它修行次第的第十四世夏瑪巴，於維繫「夏瑪巴傳承」之綿密與總集時，對「第十一世、第十二世、第十三世」在轉世時如何收攝前世之心識以轉入後世有了混淆，於是「依它起」就質疑了「夏瑪巴傳承」所涵蓋的一切。這當然是「依它起」與「遍計」之間的奧祕，庶幾乎，如果「遍計」名為起分，則「依它起」必須與「遍計」和合，才能成就正分。

「遍計」與「依它起」和合一說，很是詭譎。這個學說由「唯識學派」提出，是「唯識學派」的根本宗義之一。我現在就借著這個理論來說說「夏瑪巴傳承」的相互依存關係。最便捷的方法，我想唯有回到梵文的根本教義，才能一窺究竟，因為「依它起性」的梵文，paratantra-svabhāva 是個複合名詞，其字根 svabhāva 譯為自性，para 是其它的意思，taṇtra 有依持、依續的意思；這個字被

當成一種文字來解釋時，被譯為「密續」。以字面意思來解釋，就是需要「依靠其它事物」才能成立的自性。《解深密經》將其解釋為「一切法的緣生自性」。在《解深密經》中，將「一切法相」區分為三，即「遍計所執相」、「依它起相」與「圓成實相」。「依它起相」的「一切法的緣生自性」即「依十二因緣而生的世間法自性」，所以「依它起性」又譯為「因緣相、依它性、依它起自性、依它起相、緣起自性」(注九)，意指世間法依緣起而生起的自性，屬於虛妄分別。

這麼一看就很清楚了。「夏瑪巴傳承」不能只看「夏瑪巴十四世」，更應該看「夏瑪巴」各世在生時與死時的關聯；持平地說，如果生時為起分，那麼死時則為正分，所以要檢視「夏瑪巴」十四世的所作所為，必須看「十三世」離世時，如何將其所銜接之本尊與壇城轉入「十四世」，以此類推就會對「夏瑪巴傳承」在「十一世、十二世、十三世」的隱忍與自在生起了質疑，因為在這三世裏，「於連續中有不連續現象」或「於不連續中有連續現象」，「於存在中有不存在現象」或「於不存在中有存在現象」，充分說明了「夏瑪巴」無法收攝這三世的輪迴以成就其「胎中圓滿」。

換句話說，「夏瑪巴傳承」是個「遍計所執相」，唯有當一個以「遍計」為起分的形象在分別本尊形象與「依它起」相合時，當世的「夏瑪巴」才能收攝所有前世的因緣，「依它起」以避免執持一切心境，但在「依它起」的同時結合「遍計所執相」，就能在「依它起」的本體上成就「究竟真實意義的大起分」，而圓滿所有在「夏瑪巴傳承」裏傳承的一切「報身」。

非常遺憾的是，「十四世夏瑪巴」在結合「十一世、十二世、十三世」的夏瑪巴時，「遍計」的夏瑪巴不止不可得，而且因為在「夏瑪巴傳承」的「報身」不得圓滿，夏瑪巴收攝第七意識就有了「染污意」，第八識的光明自性如來藏於焉被覆蓋，所以「十四世夏瑪巴」作本尊觀義時，原本知曉「外、內」意義的「報身」在連結「內身之相」與外世間之時，一個以「賴耶」種子為因，借諸眾緣而生的「化身」就不能在一切圓滿體中出生利他之「化身」，於是一個萬法依托眾緣而生，所現如幻如化，無有實體的「依它起性」忽然就排除了這個「依它」必須假借自己以外的很多因緣，而執己為

有，讓第八識的業種子與前世臨終的那個攀緣執著的心結合了起來，不再是如幻如化的空體，而呈現了善惡的概念，於是影響了今生的判斷力，讓不了諸法之「依它起性」如幻如化的第七識於中妄執為「實我、實法」，無時無處不周遍計度，於是「遍計所執性」就影響了整個「夏瑪巴傳承」。

這有些費解。我們這麼看罷。這個「周遍計度」的執著就是第六識與第七識不能了別「諸法的依它起性」是如夢如幻的，所以當業力變成果報的時候，本來這個果報已經變成果報了，也已經不能構成威脅了，因為那個種子功能已經被破壞了，但因「夏瑪巴」太重視果報，就把今生的果報執著是真實的，心隨境轉，就把心住於這個果報中，於是就產生了生命的盲點：：「我、法」二執了。

這怎麼說呢？我以「觀受是苦」來解說罷。每個人在心接觸果報的時候，第一個當然是感受，但感受是沒有形相的，是一種直覺，而感受過去以後，第六意識就開始活動了，但是因為第六意識有一個「集起、思量、了別」的作用，所以當第六意識開始活動的時候，它會把外在的相貌轉成內心的影像，然後第六意識透過想像力，把外相轉成內相，然後再把內相加以分別。

內相這麼一分別以後，外相隨即有了變化，所以第六意識一旦安立名言以後，外相就產生變化了。一般人把外相加以分別以後，大部分的外相就過去了，但因「第十世夏瑪巴」的痛苦經歷太慘烈了，那個特殊、痛苦的感受一直存活在第六意識裏，所以就刺激了第七意識的「我執」。當第六意識的「妄想」跟第七意識的「我執」結合以後，生命的盲點就形成了。

我再講一遍，第六意識的「集起」功能是了不得的，但是心跟這個「集起」影像接觸的時候，「思量」開始取相，於是同緣共業就轉成了自己的業力，第六意識開始分別，生命於是對立了，一些善惡、好壞的概念開始區分了出來，逕自安立名言了；這時，因為一些影像的印象太深刻，刺激太大了，於是就驚動了第六意識背後的第七意識，把這個引導輪迴的特殊感受與影像直接傳達到下一世的生命，然後這個影像就永遠活在心中了。這個就是「第十世夏瑪巴」接受酷刑，於臨終時來不及清理乾淨的影像，一直都帶有執著、顛倒的「遍計所執性」，形成了輪迴的力量：：「愛取」。

這是我說「第十四世夏瑪巴」像一隻「擠不出牛乳的母牛」的原因。其因甚為簡單。第十四世是依「第十三世、第十二世、第十一世、第十世」而生，而「依它起性」會有兩個結果，一個是錯誤的理解產生「遍計所執性」，另一個是正確的了知而走上「圓成實性」。

「圓成實性」的關鍵在「成」，也就是「成就」的意思，為一種成就清淨解脫的功德，而這個功德是圓滿的，遍及一切時一切處，真實不虛，而且不會有變化；也就是說，「依它起性」原本不起執著，內相或外相的存在都沒有錯，錯的是第七意識起了執著，於是就掉入「遍計所執性」，讓原本已經釋放的業力重新被抓住，而且經由「現行、還薰」的作用，而愈發執著了起來。

這個偏差使得「第十四世夏瑪巴」在分別歷代夏瑪巴所依止的「本尊、壇城」有了偏差，然後「方便與智慧」於彼而說此的掌握就有了偏差，再然後，「緣起與安住」在盡其所有「能依與所依」以成就「方便與智慧」的瞬間就有了偏差，這麼一來，「身有心則能安住，心有身則成莊嚴」就有了混淆，於是「第十四世夏瑪巴」以心為印證的時候，他的心卻以「第十世夏瑪巴」之身為印證。

當我們依止「二空」的時候，其實是就著「依它起」當中開顯的「諸法二空真如實性」，那麼這種實性是普遍的、是常住的、是真實不虛妄的，稱為「真如」或「法性」。當我們遇到「依它起」的時候，不生起執著，就會知道它的本體是無所得的，倘若能夠保持「不迷、不取、不動」，那麼就累積了一個「圓成實性」。那麼「圓成實性」就成了解脫「輪迴轉世」的力量。

這麼一看就很清楚了。我們面對「因緣」的時候，我們的生命會累積兩種力量：一個是「遍計執」的力量，那個強烈執取「自我」的力量會引導「輪迴轉世」的痛苦循環；第二種力量就是「圓成實」的力量，它會讓我們從「輪迴轉世」裏面解脫出來。所以我們現在是兩種力量都有。

「輪迴轉世」的根本與其說是「業力」，毋寧說是「執著」更為直接。也就是說，沒有執著，那個業力不能串成果報。那麼甚麼叫做「顛倒妄想」？就是《大佛頂首楞嚴經》講的「銷我億劫顛倒想」，也就是「帶有執著性的妄想」。當然這種妄想不多，一生可能就只有兩、三個，但只要有那麼

一個冒了出來，今生的修行也就前功盡棄了。這個是我最為疼惜夏瑪巴十四世的地方，因為他的修行絕對無法對治一個與生俱來的「帶有執著性的妄想」。

現在夏瑪巴已經轉世了。我對他在今生持續修行「無分別智」，寄予厚望，但還是要稍加提醒一下。「無分別智」要破的是「遍計執」，不是破「相狀」，是破「執取」。「相狀」很容易理解，「無我相，無人相，無眾生相，無壽者相」，只要把「相狀」放掉就好了，但是「無分別智」所對治的是「遍計執」，所要成就的是「二空」的心性，就是要恢復「內心的平等」，因為「心」本來就是清淨的，「心」之所以不清淨，是自己去惹塵埃，所以破「遍計執」就能開顯「圓成實」。這個就是「無分別智」的目的。

## 五、達賴喇嘛所感知的「能淨所淨一切法根本」

時間真的過得好快。夏瑪巴都已經轉世了。烏金噶瑪巴要我說幾句祝福的話，我卻有些猶豫。上次太錫度要我認可他的「孔雀信」，最後卻被解釋為我對烏金欽列轉世認證的背書，還因此而讓我有了一個介入「噶瑪噶舉」教務的指控。這頗為說不清，所以這次我不得不慎重，雖然只是幾句祝福的話，但是這畢竟牽涉到泰耶多傑，而我自始至終，對泰耶多傑的認證、還俗、娶妻、生子，從來都沒有說過一句話，現在卻因為泰耶多傑的兒子被認證為夏瑪巴的轉世，我就出面祝福。這似乎不宜。

我的考量很不得已，但卻不得不這麼做。或許這是因為我作為藏傳佛教的精神領袖，必須顧及教派之間的和諧，甚至我還必須關注苯教在西藏本土的復甦不至於又重演吐蕃時期的「滅佛」歷史。當然啦，我的政治領袖的敏感身份更讓我不得不注意中國的態度，因為夏瑪巴的傳承在清朝時期就被終止了。這個歷史定讞到今天都還成立，沒有絲毫被改寫的可能。我重新認證夏瑪巴十四世無論怎麼看都只能說我違背了前世達賴所做的決定，但這是我因應第十六世噶瑪巴的請求，所以不得不更正我

以前的做法。照理說，我不應該這麼做，但在我這個位置，有時真的身不由己，尤其流亡海外，教派之間的和諧比甚麼都重要，所以面對太錫度的質疑，我也就只能視若無睹了。

現在泰耶多傑還俗娶妻了，而且夏瑪巴也降生為他的兒子了。事情好像正在往好的方向發展。我似乎應該說些甚麼，起碼將這個「噶瑪巴認證風波事件」做個總結罷。就讓我走出「祖古轉世」的爭論，說點「三世輪迴」的意義罷，畢竟眾生一旦開始輪迴，就只能在「十方三世」裏不斷輪迴了。這是藏傳佛學以「二世一重因果」的說法來詮釋「十二緣起」的原因，但是以「死亡」的黑暗過程為「無明」，就不得不先解說「中陰身」，而「無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取」等九支在「中陰身」裏醞釀對有情眾來講真是太難理解了，但是如果以「取」相當於「入胎」、「有」應當於「住胎」來解釋「出生」，那就很容易理解。只不過，「二世一重因果」(同注六)的說法在這裏有了語焉不詳的毛病，因為從「生」到「老死」只能說明「大千世界」於「出生」之時，剎那成形，然後人生就倏忽終結了，讓人除了浩歎人生匆匆以外，只能感歎「生、老死」之間的「白駒過隙」。

我現在就將這個「三世輪迴、投胎轉世」的哲學意義披露，權充我對「祖古轉世」的解說罷。世人真的不必太過注意「祖古轉世」的殊勝性，因為這個轉世與每一個眾生的轉世並沒有甚麼不同，都只是「業緣」的牽扯而已。大致說來有三個現象。其一、每一個生命於投胎於新生生命之時，他的「業緣」就當仁不讓地從已經逝去的生命延續到了即將繼起的生命裏；其二、不論是否有教派名銜或宗教傳承，當繼起生命承續了舊的「業緣」時，帶進這個「業緣」最直截影響繼起生命的外在因素將在繼起生命入胎時產生蛻變；其三、在這個「影響繼起生命最為原初的外在因素」產生蛻變的同時，繼起生命的內在將急遽還原為「已逝生命的內在」，進而構建了「業緣」的延續(注十)。

這個「影響繼起生命最為原初的外在因素」簡單說就是「外緣」，而「已逝生命的內在」就是「內緣」。「外緣」當然是「繼起生命」與器世間之攀緣，而從「外緣」轉至「內緣」，「氣、脈、明點」與「命氣」在「四住時」所形成的四種「不淨身」其實都是因為「染污意」在「入胎、住胎」

之時就已經深深纏繞著「最初生身」，所以認真地說，「內身與器世間的相配」必須回溯至「入胎、住胎」的時間，而當「最初生身」出生之時，其實「最初生身」也只能是個「外其身」了。

這個「外緣、內緣」、甚至「外、內」，就「入胎、住胎」的胎兒來說，其實沒有多大意義，而以即將出生的「最初生身」來說，這個「入胎、住胎」的現象只能全體呈現，所以其出生，就使得「最初生身」在整體呈現於產門的瞬間，讓「入胎、住胎」的全體於呈現之當時隨即轉變為「所」之哲學意涵。這個「能所一如」的論證就是在驗證「業」從「最初生身」的形成開始就不斷自我變遷、自我衍生的理論，是曰「外內一如」，亦曰「能所一如」，或曰「外、內」、「能、所」一起皆起，此現彼現，因為這三個「入胎、住胎」現象在母體裏同時發生，是為「業緣」得以在「輪迴轉世」時持續不斷的原因。如果一定要我將這個意義「哲學化」，那就是「俱起、即在」的論述。

這裏的解說與德國的「存在主義」學者海德格的「向死而生」，絲絲入扣，只不過海德格沒有「緣起」的觀念，更沒有「中陰身」的概念，所以他把這段在「中陰身」裏醞釀的「無明、行…取」的過程以「非存在」的概念來敘述，但「中陰身」所歷經的「時間」不是人世間所了解的「時間」，只能是一個當「存在(生，或being)」與「非存在(死，或death)」俱在(mit-da-sein)時的「即起」的觀念，將「外、內」、「能、所」一併含攝於內。這也是我認為《存在與時間》的翻譯不甚妥當的原因。海德格其實並沒有談到「時間」，他的「存在」實以「非存在」為其內涵也就是「最初生身」以「內身」為其內涵的意思，所以正確的說法應該是「俱起與即在」，亦即「最初生身、內身」俱起與即在，以是引申，也就有了「死生」俱起，「向死而生」即起即滅之意。

「死生」一如「夢覺」。放下即是安逸。嚴謹地說，「死生」之執著與分別為「夢」，而消解「死生」之執著與分別是「覺」，所以「夢」是倒懸，「覺」則是懸解；也就是說，遽然成寐之時，「死生」鬥而不相捨，「生」行於「夢」中，象曳引之形，於「夢」中潛行，俯伏於「覺」時，動作徐緩，從容自得，「死生」乃合之，顯現一副「待發而未發之覆」的面貌，乍行乍止，則為「遽然」

的面貌，及至急遽沉潛於「夢寐」之中，才恢復從容自得之貌，然後「蘧然醒覺」。這只能說是一個從「中陰身」走出，以論「內外」或「能所」的用心，或從「心」走出，以論「物化」。

「死生、夢覺」與「內外、能所」當然有分別，我們將之稱為「物已兩化」，但其實「死生、夢覺」是邏輯思維，「內外、能所」是對象思維，而「蘧然醒覺，不知夢」是形象思維，以「內外、能所」為「死生、夢覺」的最高化境；邏輯思維有論題有論旨有論述，故思維下行，形象思維破論題破論旨破文字，故思維上行，由邏輯思維轉為對象思維，其關鍵字在「栩」，而「蘧」則為對象思維轉為形象思維的關鍵，但因「說文解字」是邏輯思維，「入文化字」是對象思維，所以再怎麼折騰，都不能將「形象思維」烘托出來，所以只能把邏輯思維形象化，再把形象思想邏輯化，而其間的穿梭與造作就是「物化」，不是「物理性變化」，而是即相離相，即真即偽，製名以指實，是為其義。

我必須說「四臂觀音」竭力闡釋的「希利」觀摩就是一個「物化」的演練。我不是說這個修練方法不妥當，而是說一切外在現象均無差異，諸法都無自性，亦即「一切即一」；雖然所有外相都為空性，但自會化現為不同形式與外貌，亦即「一生萬法」。這個說白了，就是本尊與自身的空性無二無別，而從本尊的咒音迴盪，字形與本尊之色身不可分，本尊的「身語意」亦不可分。

另外就是「輪迴轉世（metempsychosis）」的概念，世人都說是佛教建構「因緣觀」的基石，更是東方佛教與西方神學之所以不同的原因，但這其實是錯誤的。古希臘公元前七世紀的「奧爾弗斯教(Orphism)」，約為中國東周時期，「輪迴轉世」就被用來解釋「死亡時的靈魂投生（the supposed transmigration at death of the soul）」因為可能由人類轉生於其它的生靈，所以注定要經歷肉體壽命結束的連續「痛苦循環」。雖然這樣的解說賦予了人類靈魂一個連續和不朽的特性，但是也建構了佛教的「觀受是苦」的基本認知。

「奧爾弗斯教」的「輪迴轉世」宗教觀一直被西方神學界認為這個教派不是誕生自希臘本土，但是「身體、靈魂」二分的「二元論（dualism）」卻流傳了下來，而且廣為西方神學界所接受，所以

西方神學界就把「奧爾弗斯教義」以一種神話傳說的方式保留了下來，但是對「奧爾弗斯教徒」透過生活上的苦行或禁慾主義（asceticism），甚至嚴格的素食制度，最終從輪迴獲得解脫，就籠統地以「自性」與「神性」的融合，讓「痛苦循環」得以釋放，而且可以與「眾神」同在。

這個「自性、神性」的融合有了兩個重要的宗教意義，其一、經由「眾神」庇佑的靈魂可重新回到肉體（reimbodiment）；其二、所有眾生和事物的神性本質（the essential divinity）經眾神的洗禮後完全一致。但是關於來世的一些信念或「輪迴轉世」的概念，類似「life after death」的宗教觀就整個被剔除了，而「輪迴轉世」和「靈魂不滅」兩個觀念卻完整地在佛教裏保留了起來；最值得一提的是，這個經由「眾神庇佑」使得「重新回到肉體的靈魂」得以同時洞悉「所有眾生和事物的神性本質」就是藏傳佛教的「即身成佛」的依據，而「眾神庇佑」的歷程即為「上師相應法」。這不能不說是人類的宗教理論同源同宗的證明。

這是我必須讚美「噶瑪巴與夏瑪巴」多生多劫以來相互認證的因緣，但是也不能排除「噶瑪巴與太錫度」多生多劫以來相互扶持的因緣，甚至「夏瑪巴與太錫度」多生多劫以來相互砥礪的因緣。這個可以一路追蹤至密勒日巴、瑪爾巴，乃至那諾巴、提諾巴的「噶瑪噶舉」傳承就像一棵枝業茂密的「生命之樹」，不止寓「傳承、思想」於一體，更因為可以一路追溯至釋迦牟尼佛，故而又隱含著「創世紀」的思想模型，但是我不想用猶太哲學的「卡巴拉」（注十一）神祕符號來說明這麼一個傳承，因為這不免隱含了釋迦牟尼佛等同上帝的論說，更好像贊同了「上帝從無中創造世界」的觀點。

從「空性」的角度看，這個「生命之樹」的傳承模型與神祕概念比較接近《易經》的「彌綸」思想，而《易經》的「八卦」則形成八個神祕的「質點」，居於一個至高無上的思想頂點(Omega)，讓中國人的「生命尊嚴(dignities)」維繫、保護著宇宙的存在理則與知識認知。我不能說，這八個神祕「質點」可以解釋「輪迴轉世」的要義，但以這八個神祕「質點」所開展出來的「分宮卦象」，的確就是「輪迴轉世」得以敘述的依憑(同注十)。

這裏的解說不容易理解。這麼看罷。「三世輪迴」就是一種「生命與業緣」的化生，不止肢體與器官因為生命不斷化生而從逝去的生命轉化為繼起的生命，而且「業緣」也在生命的化生裏產生了「物化」，如果能轉「物化」為「己化」，則渾然忘我，物已不分，而後「物已兩化」，超越現實，直觀透物。這就是中土哲學思想的殊勝，不談「業緣」而將「業緣」融入「物已兩化」的境界。當然中土沒有「造物主」創造萬物的概念，而以盤古開天闢地、伏羲「以一立長爻、擘一立短爻」的哲學意涵來建構「玄學」的基礎，而「佛玄」能夠結合得如此完密，就是一個「圜」字。

這不太有多少人能了解。但這個「圜」字也可用來詮釋吐蕃的苯教與佛教的消長，其消長過程本身就是一個「十二消息卦」的進程，甚至是「諾斯底主義」和「摩尼教」在吐蕃的消長進程。多年來我都盡其可能地迴避這些文化消長的議題，今天我藉著這個機會，也來說說吐蕃文化對苯教與佛教的歷史意義。只不過在今天探索「諾斯底主義」與「摩尼教」的關係非常困難，因為「摩尼教」經過了多重形式的轉型，已改頭換面，而「諾斯底主義」則成為東、西方宗教的潛伏因子。我今天就略舉「苯教」與「藏傳佛教」在歷史上的轇轕，來探索「諾斯底主義與摩尼教」在西藏的影子。

吐蕃的原始「苯教」瀰漫著一個由「象雄文明」所流傳下來的「諾斯底主義(Gnosticism)」，堅信從神祕啟示和神祕靈性中可以得到精神上的救贖，而「靈知」則可使他們脫離無知及現世。這有很大成分是因為西藏的天侯與地理導致了生活的嚴酷與艱辛。當蓮花生於第七、八世紀帶進了「印度密教(印密)」的內涵時，一向堅絕排外的「苯教」信徒終於被「印密」的「靈知」所打動，因為當時的「印密」內部已經受到「諾斯底主義」的影響，所以蓮花生一反過去「印密」大師堅持向吐蕃傳遞「佛法」的策略，而先行以「印密」的「靈知」打動「苯教」信徒，等到「苯教」信徒接受「印密」的知識或意識以後，他才開始把這些「靈知」或「真知」轉以「佛教教義」詮釋，於是「印密」終於成功輸入吐蕃，史稱「掃蕩羣魔」。雖然這種描繪不應該是歷史學的詞彙，但是「印密」與「苯教」在吐蕃的首次結合是以「諾斯底主義」的內涵為其根基，當屬無誤。

這個「印密教義與諾斯底主義」的結合並不是一帆風順，所以在第九世紀左右有了一個反撲，原始「苯教」將「印密教義」部分剔除，而重新恢復「苯教」，歷經了一個多世紀，成為後來被佛教徒稱為「滅佛期」的一個「苯教中興期」，徹底地將蓮花生所遺留在吐蕃的「前寧瑪」教義整個銷毀乾淨，史稱「前弘期」，而後來的阿底峽在第十一世紀重新從「苯教」的控管中掙脫出來則稱為「後弘期」，實與蓮花生的「前寧瑪」沒有多大關係，但歷史學家在這裏做了手腳，將阿底峽重新傳入的「印密」思想稱為「後寧瑪」，於是蓮花生的歷史地位乃在「後弘期」裏延續了起來。

這是為何蓮花生經歷了很久時間的論證，才成就了他在「藏傳佛教」中的豐功偉業，但是其實阿底峽才是恢復「印密」的主要功臣，因為從阿底峽以降，「印密教義與諾斯底主義」就結合得異常完密，而其中不斷加強「印密教義」部分的就是屢次從印度帶回梵文佛典、並加以翻譯的大譯師瑪爾巴，在不斷改良藏文的過程中，讓「藏文與印密教義」連袂並進，擠壓了「苯教」再度恢復的空間，從此奠定了吐蕃長達十個世紀「言必稱印度」的傳統。

持平地說，蓮花生以「靈知」掃蕩羣魔得力於「諾斯底主義」的結合，而不是「印密教義」的成功輸入；「印密教義」在吐蕃的廣為傳播，肇因於阿底峽，不為蓮花生，而徹底將「印密」以一種本土語言詮釋的則為瑪爾巴，更與蓮花生無涉。從瑪爾巴以後，物質和精神的二元論就開始轉向一個「藏文與藏密」結合的世界觀，而「諾斯底主義」堅持光明與黑暗永恆鬥爭的思想則轉以「儀式」的方式，潛伏於「藏密」的修行裏。

這個「儀式」則是「象雄文明」承襲自「波斯拜火教」的影響。從此以後，吐蕃於第七世紀從吐谷渾帶回的「老子思想」已被掃除得乾乾淨淨，因為「老子思想」也曾受「波斯拜火教」的影響，而被蓮花生一併以「靈知」的方式掃蕩。但是其實老子受到中土《易經》的感化以後，其思想已經從「諾斯底主義」的「二元世界觀」走出，而以「道」的觀念由徹底的「二元論」轉到較緩和的「二元論」，不再主張有一位至高純靈超越的上帝和一位並不認識這最高上帝但創造了物質世界的神，而以

「物、象」二者共同組建了這個世界，是之謂「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。」

《老子》第二十一章的這段引言明顯地有「波斯拜火教」的影子，但他也像「瑣羅亞斯德教」一樣從神祇的教義走出，而以哲學思想詮釋「光明神」與「黑暗神」，並且將「黑暗神」的混亂行為讓部分「光明元素」被囚禁在黑暗之中，而「光明元素」經由「物、象」的結合從黑暗中抽出，使得光明的國度在最後能壓過黑暗，就稱為「窈兮冥兮，其中有精」。

到了這個時候，「瑣羅亞斯德教」的「阿胡拉・瑪茲達與安格拉・曼紐」的對抗就整個被容納為「物、象」的融會了，而最終「阿胡拉・瑪茲達」見證了光明的逐漸流出，就被老子稱為「其精甚真，其中有信。」這個「Ahura Mazda」亦即老子所說的「自古至今，其名不去，以閱眾甫。」

這個「眾甫」所隱涵的「萬物起源」其實暗示著黑暗的神創造及統治了物質世界，而「吾何以知眾甫之狀哉？」則應返回「孔德之容，惟道是從」，是老子以「道」將物質世界所帶來的黑暗置於「孔德之容」裏，精神與物質乃得以融合。

總地來說，今日的藏傳佛教有兩個組成部分，其一為「印密教義」，其二為「神祕感受」，而連結二者的則為「諾斯底主義」的「靈知」內涵，為「諾斯底」的希臘文「知識(Gnosis)」的含義，但不應與「諾斯底主義」在其它各處的宗教派別產生混淆，尤其是時代久遠的波斯先知摩尼的跟隨者（摩尼教）及在伊拉克及伊朗早於基督教的「曼底安主義」。

「印密教義」與「神祕感受」在「諾斯底主義」的「靈知」裏結合，至少有以下六個內涵，而「老子思想」則與「摩尼教」一起在吐蕃被剔除了出去：

（一）原始「苯教」承襲了「象雄文明」所流傳下來的「諾斯底主義」；

（二）「摩尼教」吸收了「印度佛教」教義，再以「諾斯底主義」回饋「印度佛教」，而形成了「印度密教」，所以「印度密教」是一個以「諾斯底主義」為內涵的「印度佛教」；

（三）「印度密教」與原始「苯教」是在一個融會「諾斯底主義」的基石上結合，「摩尼教」與「老子思想」的遺跡則在這個結合裏被剔除乾淨；

（四）從阿底峽以降，「印密教義與諾斯底主義」結合得異常完密，而「苯教」則在瑪爾巴的藏文譯作裏逐漸失其詮釋「諾斯底主義」的空間，從此「藏文與藏密」連袂並進；

（五）吐蕃為了強化「藏密」的「神祕感受」，讓蓮花生的「寧瑪」轉嫁到阿底峽的「噶當」而有了「前寧瑪」與「後寧瑪」之歷史稱謂，以後示前，以示「藏密」的前延與後續；

（六）從瑪爾巴以降，「噶舉」承襲了嚴謹的教派傳承，「噶當」則在轉型為「格魯」的傳承裏讓統攝了「薩迦」的「前寧瑪、後寧瑪」一併成為擁護「格魯」的政治地位的主因。

這基本上就是「格魯」居藏傳佛教的統治地位而歷久不衰的主因，也是「格魯」卯盡全力肯定蓮花生的豐功偉業的原因，其「神聖火花」甚至利用了一種「天啟的靈知」來對抗「噶舉」以「藏文與藏密」傳代的傳承，並強調「大圓滿」的神祕頓悟以抗衡「大手印」的傳承頓悟。我說這些，不是想凸顯蓮花生的功德，而只是說，「格魯」的政治地位有其歷史因素，不能說「格魯」竊取了阿底峽恢復「印密」、瑪爾巴轉「印密」為「藏密」的功德。這些解說，我在同意第十六世噶瑪巴的請求，重新恢復夏瑪巴的傳承時，就已經說得很清楚了。我現在再重複一遍。

## 六、轉世之前的夏瑪巴所感知的「道次第」

我是死了。我作為米滂確吉羅卓這麼一個人，於二〇一四年六月十一日死於德國，在所有了知人身生滅無常的諸有情眾來看，我就是「死」了；但從我所承繼的「夏瑪巴第十四世」這麼一個頭銜來看，「死」之定義對所有輾轉於「三界」之同類身而言，皆為散失，因為「死」之本體僅因有形的人身壽滅以後，為「命氣與煖」捨離舊蘊安立名言為「死」而已。對修習「智慧身」的行者來說，我

從來就沒有為「死」之定量所干擾，或故意輾轉於「三界九地」以求其長生。其因無它，因為「智慧力」無礙，由靜慮與「三摩地」住心於一境而不散亂，三密相應，「身密、語密、意密」入我，我入「身密、語密、意密」，無二分別，彼此平等，而於其相應處所得到之自在不可思議故。

這當然與我作為「十四世夏瑪巴」所修練的「金剛乘」有關。「金剛乘」固然為一個攜帶著我走於解脫道上之車乘，但是因為每一世的不同因緣所造作的不同自性與根器，導致了「瑜伽」之精神訓練與能量開發也有所不同，於是心中潛藏的直覺知識可以經由學習而逐漸控制心與身的分散傾向就有了層次上的差異。這就造成了入住於「中陰身」的「持明者」在等待轉世機緣的期間所持續「持有過去世所積累的知識或直覺」的不同。只不過，我作為夏瑪巴，歷代所依止的「本尊」沒有不同，但我的自性所覺醒的化身卻在與「本尊」的報身佛相應時，因歷代的因緣影響而與認識自己的佛性有了扭曲的顯現，於是「中陰身」所轉化的智慧就直接影響了當世的行逕。

我這麼說，絕無過分標榜我所承繼的「夏瑪仁波切」的頭銜，而只是想說明「傳承延續」要比「夏瑪巴」頭銜重要得多。其實一世的構築與一代接著一代的傳承，不必然是完整銜接的，甚至一世一世之間銜接的缺口也都是後世補上的，所以極有可能一直到整個傳承體系完整建構以後、都還沒有補全，譬如「前夏瑪」因「前達賴」的謀殺，就使得整個「夏瑪巴傳承」被空懸了起來，然後在陰氣尚彊的階段，令「夏瑪巴」有了幾近兩個世紀的冤情，卻也因「後夏瑪」的進逼，使「後達賴」因之而不得不委婉，陰氣於是更加不散，「後夏瑪」乃遲曳，催促著「後達賴」果敢地平反「前達賴」的宗教謀殺事件，但並非因沉潛的「前夏瑪」非得延續，反倒是因為有了「後夏瑪」的後設敘述以後，被迫中止的「夏瑪巴傳承」不行而進，令人對整體「夏瑪巴」的顛沛遊離與「延續、沉潛」的幾微之動，低迴不已；說白了罷，世人皆以為夏瑪巴每一世的真實性不能被闡釋是因為第十世夏瑪巴被達賴喇嘛終止了「紅寶冠持有者」的傳承，但其實夏瑪巴擺脫轉世的「苦厄」是不必假借他人之手的。這一切的顛沛流離，緣起於八歲夭折的「夏瑪巴九世」昆確給偉尊內。

持平地說，夏瑪巴十世後來為世人所詬病的行逕只是因為夏瑪巴九世夭折而入住於「中陰身」的「持明者」在等待轉世機緣的期間所持續「持有過去世所積累的知識或直覺」出了問題。這要分析起來，相當複雜，但是大柢說來，不過只是因為八歲的夏瑪巴夭折之時，智慧身沒有建立，雖然歷代所依止的「本尊」並沒有不同，但是卻因不知「三身」的自性，所以其所覺醒的化身在與「本尊」的報身佛相應的時候，「法性」的「法本身」在展現「常住不滅、人人本具的清淨本性」時，不知如何收攝「第八識的光明自性」，而讓無知的習氣所導致的黑暗覆蓋了整個「光明自性的如來藏」，於是在第九世夏瑪巴的第八識裏，所住之行意就恣意妄為了起來，讓「空、智」如同光影，而不知「識、塵」無實，於是就直截墮入了輪迴。

這樣一個被迫輾轉於「三界」的仁波切在後來重新銜接了前世的傳承而有了「第十世夏瑪巴」的時候，「六識六塵」收攝於「境行果」忽然就不能了知「空、智」的能淨與所淨，而模糊了出生的緣起，於是那段夭折的「身外身」忽然就在「夏瑪巴傳承」裏轉接為「非身相」，於是緣「前夏瑪」而生的「後夏瑪」也就只能是「非身相」了。這個錯誤的嫁接全因不知「化身、報身、法身」之自性而導致的結果，所以也就有了後來的達賴喇嘛借政治因素來終止「夏瑪巴傳承」的現身說法。

這是不是達賴喇嘛應允十六世噶瑪巴的要求，於「夏瑪巴傳承」中斷了近兩百年後，再度承認「前達賴」所空懸起來的「前夏瑪」是椿歷史性誣陷的原因呢？如果是的話，「前達賴」的動機就有了問題，而一個動機有問題的「前達賴」所衍生的「後達賴」，就不是那麼地如理如法了；但是如果不是的話，那麼「後夏瑪」所延續的「夏瑪巴傳承」就有了問題，而十六世噶瑪巴對這個重新認證的不屈不撓，也就不可能如理如法了。這個矛盾就是太錫度質疑「夏瑪巴傳承」的合理性的原因。

說來真是令人悸怕，就「前夏瑪、非夏瑪、後夏瑪」的現身說法來看，達賴喇嘛與噶瑪巴倆人有一人是錯的，或許倆人在處理那段「夏瑪巴傳承」裏不被承認的「非身相」時，就已經種下了那麼一個以「前夏瑪、非夏瑪、後夏瑪」的現身說法來闡述「前弘期、滅佛期、後弘期」的一體成形，並

藉以敘述達賴喇嘛執意推動的「精神統一」是全體藏族生存的必須？這著實令人費解。但是最合理的解釋是達賴喇嘛與噶瑪巴倆人都深刻了解，「夏瑪巴傳承」走到第九世的時候，已經呈現剝落之象，所以八歲夭折的現象對整體「夏瑪巴傳承」來說就顯示了未來的「夏瑪巴傳承」都將歷經劇烈的動盪與變化，除非一個殊勝的因緣承接了地動山崩的傷害才有可能終止各自的轉世生命裏所經歷的不幸。

果不其然，「夏瑪巴」於第十世被終止了傳承，然後連續有了三世不被承認的「非身相」，於「不連續的傳承中連續夏瑪巴傳承」或於「連續的夏瑪巴傳承中有了不連續的傳承」。這是個「存在現象」嗎？是的。但是這個「存在現象」剝落了，所以是個「存在現象裏的不存在現象」或「不存在現象裏的存在現象」，於是使得其「存在」喪失了安居之所，「夏瑪巴傳承」因之剝爛而剝落剝除，嚴重打擊了「夏瑪巴傳承」的穩固，直至「夏瑪巴十四世」，「前夏瑪、非夏瑪、後夏瑪」所構建的「夏瑪巴傳承」才有了順勢而止的跡象，剝爛腐壞之凶象才得以轉變為碩果不食之吉象。

這才是我以「第十四世夏瑪巴」傳法於世的原因。當然我身處這個動盪世間，很多時候都應當設法避難，但是「同緣共業」所積累的怨氣使得人類安居之處一一被剝奪了去，八歲時即因西藏易政而遷居錫金，十二歲時承達賴喇嘛與噶瑪巴之允諾而坐床於錫金隆德寺，一直到二十七歲，生活都很艱苦貧困，但我未曾懈於修習，於逆境中變得沉著剛強，順而止之，隨後應噶瑪巴之囑託，於尼泊爾傳法，以銜接「第十世夏瑪巴」在尼泊爾的未盡之緣，整個壓縮了「第十一世、第十二世、第十三世夏瑪巴傳承」的氣象，消息雖然盈虛難辨，不利拓展，卻有了安定「夏瑪巴傳承」的功效。

不料動盪之象來得奇快無比，「夏瑪巴傳承」尚未穩固，噶瑪巴卻在美國芝加哥市圓寂了。我當時才二十九歲，因「噶瑪噶舉」不能如時認證噶瑪巴而失去了貞定，然後就進入了一段「沒有噶瑪巴」的險境，不止生活動盪，而且種種跡象都暗示了「噶瑪巴認證」即將面臨災難。事情的進展果真就是如此，但沒有人想到這段無法安身立命的階段竟然長達十一年，整個認證還沒有開始就已經剝爛了，不止人心亂了，認證的原則也亂了，於是「噶瑪噶舉」直截受到了威脅，面臨了災難。

這個災難具體地說就是「孔雀信」的橫空出世。我雖然沒有排斥，卻也質疑它的誠信度，只是它的出現使得「噶瑪巴認證」快馬加鞭，不止蔣貢康楚還來不及求證就車禍身亡，而且整個噶瑪噶舉還在一個未能貞定的時候，烏金噶瑪巴就已經在拉薩的祖普寺坐床了。我直覺地感到災害近身了，但除了函請美國聯邦調查局檢驗「孔雀信」的真偽以外，也別無它法可想了，於是整日憂心忡忡。

如果有人指證我因為憂心忡忡而認證了泰耶多傑為噶瑪巴，那麼我就必須說，我認證泰耶多傑只是因為他就是「噶瑪巴」。我如是信、如是證，沒有罪咎，並以其指證暫止整個「噶瑪巴」之奔騰之象，埋下伏筆，以冀望未來之局勢能夠有撥雲見日之跡象。不料泰耶多傑的指證讓我的大難臨頭，災禍接二連三地直接降臨在我的身上，以前太錫度還只是做「認證」的辯解，但是自從泰耶多傑坐床以後，剝亂與否都不說了，而是直接對我做人身攻擊了。

幸運的是泰耶多傑的指認受到了很多信眾的喜愛，不止「噶瑪噶舉」因此有了多年不見的穩固現象，而且泰耶多傑身處烏金欽列的持續打壓，表現得中規中矩，雖然始終處於劣勢，但是率領信眾聽從並追隨於「噶瑪噶舉」之君長，穩固成長，甚至烏金欽列的信眾亦有很多聽命於泰耶多傑，一時顯得無往不利，中興景象廓清得當，井然有序。

只不過，現實就是現實，「噶瑪噶舉」因為泰耶多傑的存在而有了分裂現象，就算果實豐碩，泰耶多傑終究還是不能享受豐收之成果。我的處境也是挺尷尬的，不止達賴喇嘛拒絕承認泰耶多傑，連對我重新恢復「夏瑪巴傳承」也有了意見。他語重心長地說，「夏瑪巴傳承」仍舊不穩固，這一世就算能夠得到信眾的肯定，但在烏金欽列不斷剝除「夏瑪巴傳承」的基石上，泰耶多傑的指證終不可用，所以呈現了一個基業整個剝爛、傾家蕩產的危機。唯其泰耶多傑與烏金欽列合而為一，「夏瑪巴傳承」才能剝復歸來，重新開始另一個「夏瑪巴傳承」生命之循環。這似乎就是「夏瑪巴」終止傳承動盪之契機了，真的只能順天時而行罷，否則不能得其車乘而行。我不得不說，「夏瑪巴第十四世」任重道遠，不止為了穩固「夏瑪巴傳承」，也為了讓整個「噶瑪噶舉」載民以行。

我這麼一個入住於第十四世往第十五世夏瑪巴過渡的「中陰身」，卻想起了八歲夭折的夏瑪巴第九世對第十世的影響，真不能不說是我始終擺脫不了烏金欽列批評我像隻「擠不出牛乳的母牛」的震撼了。想到此時，我感覺「無色界」轉至「色界」的天空壓得很低。四周密不透風，就像個悶葫蘆一樣，不止沒有一絲光線，而且沒有躁動根源。不過就在這一切都靜止不動的時候，動能忽然在動靜相待之間就被觸動了，猶若一元復始，萌動於初，而且一動就再也止不住，動而愈動；在這個不得不動的景況中，風起雲湧，其勢鼓動，連空氣都膨脹得似乎要洩出躁動味兒。整個宇宙都是鼓脹欲裂。每個躁動的根源都交織著三、四個不明所以的力量，彼此糾纏，相互牽扯。

我說不清這個動能，卻能夠感覺動能裏面的幾股力量，一個促成、一個阻礙、一個成全，此消彼長。這原本也相安無事，但因為促成的力量有些焦急，就將阻礙與成全的力量給推搡了起來。當然阻礙與成全的力量不是沒有絲毫作為，但是或許因為阻礙的力量蘊藉不動，而成全的力量不置可否，於是就讓一個焦急的動能催逼了促成的力量，進而觸動了內部的推搡能量，然後就躁動了起來。

這麼一個躁動一定得出點甚麼事情。果然我有些著急了。本來我是要等到曙光現前才行動的，甚至只有些許微光也不致有甚麼大礙。不料闃黑依然，裏裏外外沒有絲毫光芒的闃黑忽然就讓我心慌了起來。那是一種甚麼樣的心動，我有些說不清，到底是甚麼沉甸甸的力量催促了行動因緣，但念頭一起，隨即就祛除了不將不迫的安逸狀態，然後渾淪的氣象就消泯了。只不過這樣說還是不太真確。或許這是因為渾淪的氣象在不將不迫的力量用盡的當兒，不能不被祛除罷。我說不清這個肇事根源，只能置身於外，讓躁動的力量駕馭著我的意識。

動能既起，我等待曙光是等不及了。我現在就得馬上行動。事情可能不像外表上看那麼簡單。我也不願節外生枝，但躁動的力量太過強勢，好似將我整個疏斥於六合之外、八荒之外。不論如何，宇宙表層已經脆裂得一觸即發，動靜相待間，所有力量都疲憊了，但在整個宇宙都疲憊不堪的時候，疲憊卻又生起了澎湃的因緣，裏面露出旋動的力量。

絲縷光線忽然就從闃黑的包裹裏射了出來，然後一直蠕動進去，讓一個被光明與黑暗同時裹著的彌綸不能上升也無法墜落；這麼一個空懸的狀態原本無事，但寂靜一旦具象，倒也有事了，再然後黑暗創生了光明，光明亦創生了黑暗，於是塵土有了表相，在表相裏，塵土圍繞著玄冥，玄冥推拖著塵土。這麼一個在黑暗裏的行動當然在日旬之外，但卻也不在日旬之內。

渾淪氣象是密閉的，也是個整體，只在內部蠕動，沒有遠近，也沒有內外，更沒有出入。當然這只能是個天長地久的態貌，因為天地之所以能長且久者，以其不自生，故能長生。這裏面沒有時間沒有空間，只是因為虛而不屈，而自然地存在著。這個道理不容易理解，所以能夠理解的人總是謙退無爭，居於眾人之後，但也因為居於眾人之後，反而能在眾人之間起了領先其身的作用，只不過他們都不願居前，所以只能置身度外，讓事情自顧自地衍生，更讓眾緣自顧自地磨合，然後他們就在一切都結合得有如擎如的狀態之中存在著。

我明白天地不自生是因為天地合德，而天地合德的內在奧祕就在一個動靜相待的均衡態勢，連天地本身都不願輕易觸動，更何況是居住於其間的世人呢？就連飄盪於天地之間的鬼神也飄不出天地的籠罩，而不敢輕易飄動，世人又如何能夠營營苟苟為一身之謀，圖一己之私，卻又做千秋之計呢？豈不知身死而名滅，反而不能成其私，不如以無私而返成其私罷？

我說得如此高蹈，似乎也沒有把自己為何「外其身」的因緣說請楚。這真的很難。不過我不能說得很明白，因為我真的在身軀之外，不是甚麼高蹈的「外其身」，而是沒有世人所了解的「身」。但是我也不能說我「無身」，因為我還知道一個「我的存在」，只是這個「我的存在」不以「身軀」來行動罷了，也就是說我明白了天地合德的內在奧祕只在一個動靜相待的均衡態勢，但是這個「我的存在」的概念卻讓一個「無身」的軀殼躁動了。我先這麼說罷，世人要找一個「不存在」的身軀已經夠難了，但要在一個「不存在」的身軀裏去證明「我的存在」就更難了。這一切只因我以外在事物的存在圖像為依附去建構「素樸的語言圖像理論」，所以是一種對應真理，「製名以指實」的造作。

無論如何，我就這樣地從「無身」逆溯而上，在一個「不自生」的狀態下，從「無何有之身」過渡到「無由來而生」，然後我這個「無何有之身」就依循著「天地之變，陰陽之化」的結果而逕自考量了起來，先是不遠復於夏瑪巴的歷代傳承以休復「夏瑪巴傳承」從第九世以來的剝爛，然後頻復「第十世夏瑪巴」的榮耀與屈辱以獨復「第十一世、第十二世、第十三世」的潛藏與自在，並敦復於「第十四世夏瑪巴」以自考，然後「法統、學統、道統」乃合而為一，卻因其和合而迷復於寂靜法界中，於是「外內、能所」又有了分別，然後我就反復逡巡於轉世契機，順著念頭，直奔產門而去了。

## 七、夏瑪巴轉世之前的如意輪白度母所照見的「攝一切義」

任何一個「一切智」之轉世祖古，就算是紅寶冠持有者「夏瑪仁波切」由米滂確吉羅卓轉世至米滂卡吉旺秋，曾經一度入住於「中陰身」的「持明者(Vidyadhara)」在等待轉世機緣的期間所持續「持有過去世所積累的知識或直覺」一直都存在，並在延續的過程中，讓外面所共同顯現的現象不再因其顯現而獨立於「緣起」的所現與自現，因為這些「外其(最初生)身」的形式顯現都能與「內身」的「氣、脈、明點」找到對應的契機。

佛陀已經明示，凡是能夠居於「內身」之外者，實在不過是因為「緣起」的現象不與「內身」相應，所以就有了各式各樣的「名身、句身、文身」，甚至「數、時、方」的造作，不論粗細，其實都只不過與「心不相應」而已，統攝為「心不相應行法」。

這就是「外其身」之意，以有別於「內身」將「心、心所、色」統攝於「氣、脈、明點」，而有了「外面之對法」。其「外」雖與「心不相應」，但卻是「內心所顯」，所以當斷諸法，建立對治之相，以令「外其(最初生)身」之諸法收攝於「內身」，是謂「外其(最初生)身而(內)身存」，亦即把「內身」的「氣、脈、明點」構建一個圖形，然後形成素樸的「最初生身」，以對應外在的生命。

何以故？彼「外相」，「內」亦具，是謂「內身存」，但非因其「外」而「外」，反倒是因為「外其(最初生)身」而有「外」，故知「最初生身」本無「外」，但因「外其(最初生)身」，而後有「外」，以是「名」，實為「能所」之詭譎，「如同閉目不見色，開目則能見彼色」，但是因為「彼外相，內亦具」，於是「揉目則能見二月」(同注一・第十二品)。

世人不知「內外」之詭譎，乃以「內外」的了解來約束「身」的意聲。殊不知「身」本無形，而以意聲為形，是以「名身、句身、文身」之形具，不過只是因為「名、句、文」以意聲為形，以是稱名，是為「自命」，其因即「夕」從月半貌，省文會義，雖省而不於其省得意，故入順遞並峙，更因「夕」不相見，故以「口」自名，竝峙為意，是為「名」。

「外其(最初生)身而(內)身存」何其有異？言「身」者，「內外」皆具，故「外其身而身存」難見自在之智慧，所以先將一個不可分割的「內外」整體以無形之「身」制約之，一旦制約，則無形之「身」乃能見，然後再「外其身」，雖無外面，卻能將「內外」彼此區分開來，是曰「外其身」；「身」既顯「外」，而後有「內」，但因「外」為一整體，「內」亦為一整體，在「外其身」之際，其「身」已存，不可言「內外」，是曰「外其身而身存」。

老子總析「內外之身」，卻不言「內」，而說「外其身」，以凸顯「內身」已經存在的事實。釋迦牟尼佛則別說「內外之身」，卻以「持明藏」將經藏之理蘊藉於「律藏」，更因其「藏」，所依能約則能見，雖無外面能顯餘，而後乃有「外、內、餘」等三藏，將「本尊、壇城」等深廣之法藏之於密，攝之於律，但因「內外」即離不彰，其形不能顯白，惟「餘」莽莽，乃以「餘」為「內外」之延伸，是謂「語之舒」，「內外」乃藏之於「餘」，濟三界有情，故密宗戒屬「內戒」，依於勝義，發起菩提心戒，多善巧方便，無非令煩惱轉為智慧，統攝為「持明藏」。

這是夏瑪巴轉世之密意，內離明，外持止，是謂「持明」，以之行世，是謂「持明藏」，能養聰明於內，更藏其聰明而有所不為，以隱士之象明庶政，捨夏瑪之榮寵慎於始，不再挑釁「孔雀信」

之真偽，也不再質疑其歷史傳承曾一度終止於達賴喇嘛，而附麗於烏金噶瑪巴，以為配角，隆重裝飾烏金欽列與泰耶多傑，甚至太錫度、於是夏瑪巴乃止於小利，減少刑責，錦上添花，返璞歸真，賁如潤如，知「金剛乘」，賁如皤如，通達「如來藏」，進退不果，證無上圓滿菩提。

何能得以證悟？「金剛乘」之內義廣說則具足無量，由諸善巧祕密之注釋為所依，「一切智」結集菩薩祕密，非出自自造，若遇急難，則不暇擇時，於事外矣，義以方外，動於外，以應對於內，以是「表之」，而後有「外」，順遞為義。

中土聖人莊子說得極是，「六合之外，聖人存而不論。」這裏的「『存』而不論」就是「內身『存』」的意義，因為「內身」涉及「氣、脈、明點」等諸多無形之「身」的形成，謂之「小一」，但因「至小無內」，所以不宜論述，恰似天下之大，「至大無外，謂之大一」，故「六合之外，聖人存而不論。」只不過，這個論述傳到了雪域，卻有了一個翻天覆地的變化，因為雪域本就位於「六合之外」，既已存，索性大論特論，合「內外、大小」為一，稟「道生一」之理，故不逆溯言「道」，卻順出言「二」，是為「一生二」。既有「內外」，而後有「三」，是為「外、內、餘」之由來，而後「三生萬物」，於是「身、語、意」乃化為「心、氣」，更因「心氣無二」，所緣唯是「心氣」，而凡有所緣絕無自性，故斷其銜接之「四緣」，以使「智慧身」現前。

「內外」或「大小」，甚至「先後」，皆譬況之詞。「吾猶守而告之，參日而後能外天下。」其「守」者，無內無外、無大無小、無先無後也。以是，「三日、七日、九日」原本不具時間意義，據之以言「次第」而已矣，於是「參日而後能外天下…七日而後能外物…九日而後能外生」者無它，以「次第」論述「外天下…外物…外生」也，統攝為「外其身」；既已論「外生」，卻又無內無外、無先無後，於是轉而論述「內身」，卻不以「內」具，而說「身存」，所以「能朝徹」。

「朝徹」者，早晨太陽東昇時之清新明澈也。這是烏金欽列與泰耶多傑在「祈願文」裏所說的「米滂確吉羅卓之轉世祖古不久將如旭日東昇般再現於世」之意，並以之喻「能朝徹…能見獨…能無

古今…能入於不死不生」。何能得以述之？「法界不變，樂空昊天中」者是，簡單地說，就是「製名以指實」來「攝一切義」而已矣。

其「入」者，無內無外，故實無所「入」，卻又言「入」，實為「入於其不可入之處」，更因其「不可入之處」本無能無所，故不受外界事物之紛擾，而能保持心境之寧靜，謂之「攖寧」，攖而後成者則為「持明藏」，不將不迫，無不將無不迫，不毀不成，無不毀無不成，不死不生，無不死無不生，不生不滅，無不生無不滅，以「生死、生滅」皆「虛妄而不存在」，是謂「生滅滅矣」，泯滅「生」之概念，以「生」之概念無形，執著「生」的繁衍，以「身」之延續無形，故曰「內身存」。生而不生，不生而生，是謂「無生法忍」。何能得以述之？「攝以無礙幻網遊舞力」者是。

「概念」形具，「文字」之身也，是曰「名身」。「名身」具矣，而後有「句身」。「句身」具矣，而後有「文身」。「名身、句身、文身」具矣，而後有「副墨」(注十二)。以「副墨」祕藏持有於「身語意」，似始非始，疑其有始，於其浩渺空虛之處，得其悠遠寂靜，是謂「普降有寂精華」，而於其「有寂精華」處歌詠之，是謂「持明藏」，以之勤行不怠，據理明義，說解無礙，然後「攝以無礙幻網遊舞力」，於是「身語意」轉而祕藏持有於「副墨」，耳根清淨，虛室生白，於幾微處瞻明「無明」動於其不可動之處，又還滅於其不可動之處，復觀其「無何有之身」，疑其「內身」實緣起於「無始之始」，是謂「如意輪」。以是，我賜吉祥於米滂卡吉旺秋之化身……

注釋

注一：〈外其身〉所引述的「外其(最初生)身而(內)身存」，均遵循《甚深內義・十二品》之次第。《甚深內義》藏名《扎莫囊敦》，為西康德格八榜寺親尊仁波切所傳，陳健民譯(《恩海遙波集》)，計「十二品」，分別詮釋「最初生身」在「欲界」形成人身以後，「內身」之「氣、脈、明點」如何

因應「四住時」、「器世間」與「本尊壇城」，而使其「內、外身」所生成的「一切法根本」依序在「道次第」裏「收攝氣、脈、明點」，因而有「攝一切義」以作為「報身、化身」融會為一之基石。「甚深『內』義」，顧名思義，即是一個演繹「內身」如何與「外其(最初生)身」結合的修行契機。有鑒於「最初生身」既生，「內身」即存，「內身」既存，「十氣、七萬兩千脈」如何依時日而成就「內身」則應該「存而不論」，所以〈外其身〉循其「十二品」之次第，卻總結其「內身」為母親的胞衣所形成的法衣與本尊壇城含藏的清淨菩提心所結合成的「胎藏界(garbha)曼陀羅(mandala)」，讓即將出胎的夏瑪在母親子宮內受到呵護以「外其(最初生)身」尋求一個與「內身」結合的修行契機。我以為唯其如此，才能解釋「中陰身」尚未轉世的「意生身」狀態，是為〈外其身〉之題旨。

注二：「蘊處界」為「五蘊(色受想行識)、十二處(眼耳鼻舌身意等六根了別色聲香味觸法等六塵)、十八界(六根了別六塵所生起的眼識耳識鼻識舌識身識意識等六識)」之簡稱。「六識」成辦，進而與「第七識(末那識)」、「第八識(阿賴耶識)」合為「心法」。「心」所遊履或攀緣的境界為「境」，如「色」為「眼識」所遊履的「色境」，而「法」為「意識」所遊履的「法境」，故「境」為所觀之境界，「行」為所修之「聞思修」三慧，而「果」為所證之「菩提」妙果，合稱「境行果」。

注三：「空無邊處」為「無色界」的第一層天。其它的「三界、二十八天」分別為：欲界六天—四王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化樂天、它化自在天；色界十八天—(初禪三層天)梵眾天、梵輔天、大梵天；(二禪三層天)少光天、無量光天、光音天；(三禪三層天)少淨天、無量淨天、漏淨天；(四禪九層天)無雲天、福生天、廣果天、無想天、五淨居天(分別為無煩天、無熱天、善見天、善現天、色究竟天)；無色界四天—空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非想非非想處天。居於「三界」諸天的有情眾皆貪著境界，不肯離去，為「有漏業因」得來的果報，所以亦稱「地」，曰「三界九地」，

分別為「欲界」的五趣(天、人、畜生、餓鬼、地獄)雜居地、「色界」的離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地與「無色界」的空無邊處地、識無邊處地、無所有處地、非想非非想處地。

注四：「識與智的相合」就是「轉識成智」。其一、轉化有漏的「前五識」為「成所作智」，為普利眾生的智慧，曰「無生諸法中，捨離諸形相，無佛無菩提，無諸有情命，是行蘊成『成所作智』」；其二、轉化有漏的第六識為「妙觀察智」，為轉凡成聖的智慧，曰「自體殊勝想，由何種出生，獲得無動位，無能知所知，是想蘊成『妙觀察智』」；其三、轉化有漏的第七識為「平等性智」，為無我平等、無緣大悲的智慧，曰「一切法平等，住一體不動，出生不動智，不斷亦不常，是受蘊成『平等性智』」；其四、轉化有漏的第八識為「大圓鏡智」，為觀照一切事相、理性，清淨圓明的智慧，曰「空體之體中，離分別之色，如幻女看鏡，惟見其影像，是色蘊成『大圓鏡智』」。以上八識與四智相合，能超世間諦，於四住時中，四智皆圓滿，是曰「超越識之法，清淨智無垢，自性光明法，通達空界性，是識蘊成『法界體性智』」。如是，《般若波羅蜜多心經》總結有云，「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄」。其「行深」者，由「無生諸法中，捨離諸形相」的「前五識」，以「行蘊(所轉化的)『成所作智』」深入「第六識的想蘊所轉化的『妙觀察智』」以及「第七識的受蘊所轉化的『平等性智』」，而直入「第八識的色蘊所轉化的『大圓鏡智』」，以論述「超越識之法，清淨智無垢」的「自性光明法」，故能「通達空界性」，是為「識蘊所轉化的『法界體性智』」。以是，《般若波羅蜜多心經》續曰，「色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。受想行識，亦復如是……是故空中無色，無受想行識。」

注五：「四緣」就是「因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣」。心法之生起，須「四緣」具足，而色法之生起只須「因緣」與「增上緣」。「因緣」是種子與現行相薰習而生果之因，而「增上緣」則增強

其力用，使其得生。當「染污意」行於七識與八識之間，前念與後念無間斷地次第相續而起，以心識為能緣、境界為所緣，心心所法，仗境方生，俱起為緣，「等無間緣」與「所緣緣」就因「能所」之混淆而有了困惑，「不清淨因」乃迫使「智慧身」不得現前。

注六：《老子》第五章有曰，「天地之間，其猶橐籥乎。虛而不屈，動而愈出。」另外第六章有曰，「谷(牯)神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。」而第七章則定義這個「天地」為「天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。」以一個永世續存的「祖古」轉世來看《老子》這三章，居於「三界二十八天」的有情眾以「有漏業因」輾轉於「三界九地」，曰「不死」，因「天地…不自生，故能長生。」其「長生」者，以籠樹菩薩的《中論》來注釋，則為「天地不自生，亦不從它生，不共不無因，是故知無生。」故「長生」者，「無生」也。其之所以可以敘述，「橐」也，從束，「口石在木」之謂也，其所「口」之「石」者，有形可象，輪圓具足，而「木」之中榦上枝下根，一分為二以「口石」者，「曼陀羅」也，原義為圓形，意譯為「壇」，原為瑜伽修行中，所需要而建立的一個修持能量的中心，計分「胎藏界曼陀羅」及「金剛界曼陀羅」，分別呈顯「佛子在上師祖佛保護栽培之中」和「金剛成就需要學人自立以求」的涵義。藏密的「大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智、法界體性智」等五智就以象徵形式藏在「曼陀羅」之中，為《老子》的「後其(最初生)身而(內)身先，外其(最初生)身而(內)身存」的隱喻，緣自「諾斯底主義」的「靈知」，統攝為「橐籥」，為中土最原始的「胎藏界(garbha)曼陀羅(mandala)」的論說，而不是後來學界所注解的「冶鐵所以吹風熾火之器」或「風箱」。〈外其身〉所述即為一個「胎藏界曼陀羅」的「住胎」狀態。

注七：「諾斯底主義(Gnosticism)」或稱為「靈知」、「靈智」、「真知」，意指在不同宗教運動或宗教團體中，透過個人經驗所獲得的一種「靈知(Gnosis)」或超凡經驗，以脫離無知及現世。摩尼教

從瑣羅亞斯德教繼承了「阿胡拉・瑪茲達」與「安格拉・曼紐」的對抗，而見證了光明神性掙脫物質的黑暗囚禁與無知，老子則以「物、象」統攝之，並逐次融會為一體，是謂「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。」

注八：「辛饒」即佛陀，為「敦巴辛饒・米沃」之簡稱；相傳是統一吐蕃、建立象雄王朝的首任君王（前六世紀），同時也是一位宗教改革者，將原始苯教（多苯時期）改良爲雍仲苯教（恰苯時期），革新了原始苯教不少落後的禮俗，創建了較為統一的宗教世界觀，因此受苯教徒尊奉為教主，故貫以「敦巴」(祖師)稱之。吐蕃王朝建立後，松贊幹布將印度佛教引入藏地，苯教為求生存，乃引入大量佛教教義，並將原有的宗教儀軌、裝束、神祇、法器、供品、藝術作品、象徵符號等全方面模仿藏傳佛教，並篡改佛教教義，形成了如今的宗教體系（居苯時期），此後苯教徒爲辛饒米沃冠以「佛」、的稱號，並謂「辛饒米沃佛是釋迦牟尼佛的老師」。

注九：玄奘譯《解深密經》卷〈一切法相品〉：「謂諸法相略有三種。何等為三。一者遍計所執相。二者依它起相。三者圓成實相。」玄奘譯《解深密經》卷〈一切法相品〉：「云何諸法依它起相，謂一切法緣生自性。則此有故彼有。此生故彼生。謂無明緣行。乃至招集純大苦蘊。」

注十：「業緣」得以在「輪迴轉世」時持續不斷，以中國的「分宮卦象」解釋得最為完善，而「十二辟卦」則最能解釋此生此身的生命消長歷程。譬如人的身體從出生開始就逐漸走入死亡，所以是一個「消亡」的進程，而精神卻經由懵懂而逐漸成熟，所以是一個「生生不息」的進程。這一個「由死而生」的生命進程就是「十二辟卦(十二消息卦)」所賦予的生命意義，更是一個停留在自體生命，任由外在身體與內在精神消長的過程；其「身體與精神」或「思想與文字」在自體生命裏的糾葛有六十四

種變化，分別以「序卦」之次第呈現，但由這個此生此身輪迴轉世於下一世的繼起生命，則以「分宮卦象」來解釋「業緣」為何得以在繼起的生命裏延續，比較適合。「分宮卦象」以「乾坎艮震巽離坤兌」為「本體卦」，而後依循「十二消息卦」的陰爻、陽爻消長，從初爻一路變爻至上爻，但在上爻變易為另一個「本體卦」之時，變其「外卦」之初爻，但也因為「外卦」之初爻變易，導致「內卦」整個易變為「本體卦」，於是乃成就了一個以「本體卦」為「分宮」主體的「八卦」卦象。

這個以「乾坎艮震巽離坤兌」為「本體卦」的「分宮卦象」當然與《易傳・序卦》次第不同，只能說是一個借助「十二消息卦」的「爻變」所推衍出來的「分宮卦象」；其思想體系的創新，在於「外卦」的不穩定，初爻、二爻尚可循「內卦」的爻變驅動，順勢而變，但到了上爻即將形成另一個「主體卦」的同時，隨即促使了「外卦」之初爻產生爻變，而且在初爻促動了爻變的同時，令整體「內卦」亦激起爻變。這無疑地是以「反者道之動」的理論，逆轉「十二消息卦」的逐位爻變，但整體演化堅守著「十二消息卦」拓展為《周易》六十四卦的程序，是謂「分宮卦象」。

注十一：「卡巴拉」信仰中的生命之樹在其思想中，「原體的光」組成了上帝，「伊甸園」只是一種境界，「卡巴拉」認為「人神一體」的原人亞當的境界必須通過代表生命樹的「卡巴拉」的修練，而「卡巴拉」認為上帝「自含的全部思想」和事物的矛盾性是以神秘的「對立和統一」法則為基礎的。在「卡巴拉神秘主義」傳統裏，語言是具有神聖性的，分為人的語言、物的語言和上帝的語言。

注十二：「名身、句身、文身」非道，卻為傳道之所需，故謂「副墨」。《莊子・內篇・大宗師》有曰，「聞諸副墨之子，副墨之子聞諸洛誦之孫，洛誦之孫聞之瞻明，瞻明聞之聶許，聶許聞之需役，需役聞之於謳，於謳聞之玄冥，玄冥聞之參寥，參寥聞之疑始。」

# 外其身（反響與討論）

〈外其身(反響與討論)〉目次

一、〈外其身〉以《甚深內義根本頌》之佛學思想為論述導向
二、〈外其身〉轉《甚深內義根本頌》的「內身」於「外其身」的根本意義
三、《甚深內義根本頌》與中土的原始「儒道」思想與中醫之經絡理論的關聯
四、〈外其身〉與《易經》的關聯
五、〈外其身〉與《無何有之身》、《懷疑與恩寵的故事》之關聯
六、〈外其身〉的撰寫與〈無何有之身〉的發表有直接的關聯

一、〈外其身〉以《甚深內義根本頌》之佛學思想為論述導向

問題一：《甚深內義根本頌》是一本修行密法，為何〈外其身〉明目張膽予以鋪陳？

回答：《甚深內義根本頌》為第三世噶瑪巴讓炯多傑(1284-1339)以藏文所著，幾世紀以來從未曾有過中文翻譯，直至陳健民居士親自將之翻譯出來，並將西康德格八邦寺親尊仁波切的教示予以公開，於一九八七年應允「金法佛教文物流通處」以《恩海遙波集》流通於書肆，後應允「文殊印經會」將之收入《曲肱齋全集》印行流通。據聞親尊仁波切在當時為尚且年幼的第十六世大寶法王的上師，更為瑪哈嘎拉的化身之一，所以該頌雖然艱澀難懂，但是可信度甚高。另外，該頌由第三世噶瑪巴所著，到第十六世噶瑪巴由他的上師作注，亦可謂一脈相傳罷。

及至網絡風行世界，該頌乃四處傳誦，但是錯謬甚多，尤其有關修行的詮釋，坊間多有誤導。〈外其身〉有鑒於此，乃排除「氣、脈、明點」之修行密法，並轉「內身」於「外其身」，藉夏瑪巴之轉世因緣闡釋「死生一如」、「夢覺一如」、「內外一如」、「能所一如」的佛學思想。

問題二：據聞陳健民居士師承諾那呼圖克圖，故為寧瑪一派之弟子，但他又參學三十七位師父，留學康藏五年，受過密宗七個教派許多的灌頂及教授，包括格魯、寧瑪、噶瑪噶舉、香巴噶舉、爵囊巴、竹巴噶舉及薩迦各派，所學可說極為混雜。那麼他的詮釋如何能夠保證其精純度呢？

回答：這的確很困難，但這裏所引述的《甚深內義根本頌》為第三世噶瑪巴讓炯多傑所著，而其注解則為西康德格八邦寺親尊仁波切的教示，所以堪稱精純。陳健民居士只是將藏文翻譯為中文，翻譯的品質無從置喙，但《恩海遙波集》卻是唯一的中文版本。譯文如「附錄」所示，並不涉及詮釋。

密法「法門的殊勝之處」應是「上師相應法」，是最高等法，亦是最基準法。以之觀密教傳承「寧瑪、薩迦、噶舉、格魯」，雖佛義相通，但修行方法殊異，所以不可能由一教派轉為另一教派，甚至將教派一以貫之。從這個基本觀點看任何橫跨「寧瑪、薩迦、噶舉、格魯」的教示，就得小心，否則論述可能不夠嚴謹，甚至有「謗佛、謗法、謗僧」之隱憂。順便說一句。「呼圖克圖」一詞，是藏文中譯「祖古」的蒙古語音譯，意指「未圓滿、未完成佛業的大修行者為了完成前世未盡之事業而轉世」。由此或可探悉，學密者注重傳承的重要性，可說絲毫亂不得，遑論「一以貫之」了。

問題三：《甚深內義根本頌》除了中文的翻譯版本以外，有沒有其它文字的翻譯？

回答：有的。二〇一三年，Elizabeth M. Callahan 女士將《甚深內義根本頌》翻譯成英文，取名為 The Profound Inner Principles，Shambhala Publications 出版，但內文由蔣貢康楚轉述與注解。至於蔣貢康楚的注解與西康德格八邦寺親尊仁波切的教示是否有出入，則不得而知。

二、〈外其身〉轉《甚深內義根本頌》的「內身」於「外其身」的根本意義

問題一：〈外其身〉以「外其身」之義理求其「夏瑪巴傳承」之平坦，堪為巧思，但動機為何呢？

回答：第十四世夏瑪巴為我此生此身的唯一皈依師，其間自有其不可說、不可說的因緣糾葛。我承其恩德，無以為報，又感念「夏瑪巴傳承」坎坷，傳至第十四世，所有因緣交相迸發，實為夏瑪巴一人獨力承擔、揹負了累世「噶瑪噶舉」所積累下來的業力，故造〈外其身〉，以禮贊夏瑪巴，並迴向給世世代代的「夏瑪巴傳承」弟子與其以極大之慈悲心所庇佑之「噶瑪噶舉」弟子。

問題二：〈外其身〉是否涉及第十五世夏瑪巴在轉世之後，與泰耶噶瑪巴的「認證因緣」呢？

回答：完全沒有涉及。當第十五世夏瑪巴出生時，他的身體便已發展完整，而具足「五蘊與五大」的胎兒在落地的那一剎那，「五佛與五佛母」也跟著同時出生。身體的出生以及「五蘊和五大」的作用相對於「五佛與五佛母」的顯現與悟證是合一不分、二而不二的。

轉世的「祖古」清淨與慈悲，其因緣當然不同於仍舊癡迷於「五蘊和五大」的眾生，除非凡夫能夠認識或了悟存在於自身的「五蘊和五大」的重要性和清淨性而啟開心性，親近善知識，了知自身即是諸佛壇城的人，並藉此法門，精進修行，挖掘身體上的清淨和佛性。

問題三：夏瑪巴在母體裏所孕育的「最初生身」究竟是怎樣的？與其他眾生有差別嗎？能夠詳盡描述一下「最初生身」在母體的孕育過程嗎？

回答：完全沒有差別。夏瑪巴在母體裏所孕育的「最初生身」，以《甚深內義根本頌》所述，大凡有以下之階段：在母胎內的第一個禮拜，其身形像條線。它沒有一個固定的樣子，有的只是像一條非常細的線。第二個禮拜，它變成一個圓狀物，形狀不很堅實、明確。第三個禮拜，在圓狀物內形成一些堅實的固體，氣已經開始運作。第四個禮拜，已經變得十分堅實的圓狀物從邊緣凸起，之後它的形狀持續不斷變化，並排除一切不淨元素以收聚清淨的元素而進入胚胎。

這時神識已經存在，但不清明，業氣開始在身內攪動，邊緣凸起而成中空的胚胎現在變平了，然後在接下來的一個月裏，它成長為一個類似長形、但仍無固定形狀的胚胎。此時「烏瑪」的氣脈在體內形成「中脈」，接著「命氣」進入「中脈」，分為「紅明點」與「白明點」，一個七萬二千條的

氣脈組織也開始形成，此外還有十種氣幫助胚胎的發實，於是「中脈」發展為「右脈」與「左脈」，借著「命氣」以及母親的能量，這個生命體每天在「中脈」產生二百條氣脈。

每天兩百條氣脈的產生始於胚胎形成的第一個月末，並持續到第二個月。五根本氣借著「中脈和命氣」以及許多氣脈組織的運作，產生了「下行氣」，讓胚胎的外形變得更為圓滑，同時也在這些部位形成更多的「氣脈與脈輪」。這些都是在第二個月中進行的。

第三個月時，「上行氣」開始在胚胎的上半部起作用，並在此處形成許多輪脈。第四個月時，「遍行氣」開始佈滿全身。此氣的作用在於形成身體的四肢與腳等。它不僅長成身體的四肢，也同時協助在此部位形成輪脈和神經組織。「等住氣」在第五個月開始活動，幫助胎兒體內形成更多器官與連接這些器官的神經和氣脈組織。此時，胎兒逐漸形成了軀體，四肢、器官、神經和輪脈都發實，也開始在母體裏動來動去，因此又長出了骨骼、關節和背脊等。第六個月時「龍氣」開始在「中脈」裏流動，便形成眼睛及其開合的功能，以增進胎兒的「地大」，是為「眼耳鼻舌身意」成形之肇始。

第七個月時，「龜氣」開始在「中脈」運行以增長胎兒的「水大」，形成耳朵並打通其氣道。第八個月時，「精氣」形成，以增進胎兒的「火大」，並打通鼻子的氣道，胎兒開始呼吸、嗅聞。第九個月時，「天施氣」形成，以增進胎兒的「風大」，協助形成胎兒的舌頭以及味覺。

入胎九月有了舌根以後，食氣不由自主地感覺了饑渴，然後「顛倒氣」就妄生了出來。此時的「眼、耳、鼻、舌」依序長成，「顛倒氣」就迫使胎兒乘氣從娘胎出生。當然這是因為「人身十氣」已經圓滿生成了，胎兒因此能夠感受身體在子宮裏受壓擠而覺疼痛，急於想離開那裏，借著這種意念以及推行的力量，胎兒便呱呱落地了。這裏的「人身十氣圓滿生成」有「全身之形皆具」的意義。

要注意的是，胎兒在母親的子宮時便已經形成了五萬四千條氣脈。出生後的頭三個月，胎兒的脈絡組織繼續長成，直到最後總數成為七萬二千條，而其末端均連接著「中脈」，於是各脈間產生了種種不同的「作用氣」，統稱為「業氣」。當「氣脈、氣、紅白明點」完全具足時，身體就形成了。

這些胚胎長成嬰兒的過程，現代醫學有詳盡的圖片顯析。《甚深內義根本頌》雖然沒有顯微鏡與其它輔助工具去研究細胞的長成，但第三世噶瑪巴讓炯多傑在十三世紀以內視的智慧而有了構想性的胚胎結構與進化以及中脈與左右脈的形成次第，讓人歎為觀止。如果能夠對照現代醫學，方可領會《甚深內義根本頌》的精粹，尤其該頌說三十五日的胚胎已有中脈的出現，而繼有心和臍輪的形成，從現代的「胚胎學」可以看到十六日至十八日的胚胎已有原條的形成和左右細胞的移動現象，其軌跡應該就是後來的「中脈」和「左右脈」。「交感神經節細胞(sympathetic ganglion cells)」的遷移現象與細胞的動態是現代醫學的理論範疇，其所形成的初期的「心和臍輪」的核心（神經節）則可與《甚深內義根本頌》所說的「胚胎、中脈、心、臍輪」相互印證。這是該頌沉寂了七個世紀以後，在二十世紀末期，以「氣、脈、明點」的理論挹注於現代西方醫學的奇蹟，可惜未獲學界重視。

問題四：夏瑪巴即將降生，即意味著「最初生身」在母體裏已經成形，既是如此，〈外其身〉又如何能夠迴避「內身」之論述？

回答：的確不能，所以〈外其身〉在第一個章節，用很小的篇幅裏將「肉身的形成」做了一個反述。當然在反述的過程，〈外其身〉並不遵從《甚深內義根本頌》裏面詳盡的「氣、脈、明點」在母體的成長描述，而概括地說明一位「祖古」的「有垢染污身的轉世」乃因一個由「五蘊與五大」結合而成的色身不能擺脫「苦厄」，而任憑「五蘊與五大」在「五佛與五佛母」上面投射「染污意」，而製造了一個「有垢染污身」的轉世，是謂「習氣」。

「習氣」在色身裏的形成，在佛學裏有很嚴謹的論證。大柢來說，眾生本來具足的心性是清淨無瑕的，但由於受到「無明」的造作與隨後而起之「習氣」的染汙，讓色身產生許多精神上的痛苦與為了因應這個「苦厄」而牽引的業障，於是本自清淨的心就迷失了，導致色身不斷在六道輪迴裏產生

「染污意」，使得輪迴轉世的覺受以及投胎轉世的色身都是「習氣」下的產物，而「習氣」則是來自「心的無明」所累積。這就是「唯識學」所綜合的「末那識(第七識)」居中對「阿賴耶識(第八識)」與「眼耳鼻舌身意(前六識)」的造作，是為維繫一個輪迴自我的「染污意」。

問題五：《甚深內義》的根本意義就是人體的「最初生身」之形成，〈外其身〉如何能夠轉「內身」於「外其身」，而論「第十五世夏瑪巴」之轉世因緣呢？

回答：首先，這牽涉到「第十四世夏瑪巴」與我在此生此身之因緣。其次〈外其身〉所述為「第十五世夏瑪巴」尚未轉世之前的「中陰身」，亦即一個不具人體形態的「意生身」，故為「外其(最初生)身」的生命狀態，是曰「外其身」。文章由夏瑪巴即將降生破題，藉以闡釋「第十四世夏瑪巴」轉世時所應對的種種「內身」與「外其(最初生)身」的因緣牽扯。

佛陀已經明示，凡是能夠居於「內身」之外者，實在不過是因為「緣起」的現象不與「內身」相應，所以就有了各式各樣的「名身、句身、文身」，甚至「數、時、方」的造作，不論粗細，其實都只不過與「心不相應」而已，統攝為「心不相應行法」。此即「外其身」之意，以有別於「內身」將「心、心所、色」統攝於「氣、脈、明點」而有了「外面之對法」。其「外」雖與「心不相應」，但卻是「內心所顯」，所以當斷諸法，建立「內外」對治之相，以令「外其(最初生)身」之諸法收攝於「內身」，是謂「外其(最初生)身而(內)身存」。

何以故？彼「外相」，「內」亦具，是謂「內身存」，但非因其「外」而「外」，反倒是因為「外其(最初生)身」而有「外」，故知「最初生身」本無「外」，但因「外其(最初生)身」，而後有「外」，以是「名」，實為「能所」之詭譎，「如同閉目不見色，開目則能見彼色」，但是因為「彼外相，內亦具」，於是「揉目則能見二月」(《甚深內義根本頌・結論》)。

世人不知「內外」之詭譎，乃以「內外」的瞭解來約束「身」的意義。殊不知「身」本無形，而以意聲為形，是以「名身、句身、文身」之形具，不過只是因為「名、句、文」以意聲為形，以是稱名，是為「自命」，其因即「夕」從月半貌，省文會義，雖省而不於其省得意，故入順遞並峙，更因「夕」不相見，故以「口」自名，竝峙為意，是為「名」。

「外其(最初生)身而(內)身存」何其有異？言「身」者，「內外」皆具，故「外其身而身存」難見自在之智慧，所以先將一個不可分割的「內外」整體以無形之「身」制約之，一旦制約，則無形之「身」乃能見，然後再「外其身」，雖無外面，卻能將「內外」彼此區分開來，是曰「外其身」；「身」既顯「外」，而後有「內」，但因「外」為一整體，「內」亦為一整體，在「外其身」之際，其「身」已存，不可言「內外」，是曰「外其身而身存」。

問題六：《甚深內義》所論的「最初生身」之形成其實就是「死生」的議題，而「四位時識智相合」則是「夢覺」的議題，〈外其身〉如何將「死生、夢覺」等「內身」的議題融入「外其身」之論說？

回答：誠然如是。不過《甚深內義根本頌》所論其實超越「死生」、「夢覺」等議題，而是將「死生一如」、「夢覺一如」、「內外一如」、「外內一如」、「能所一如」諸多議題融會在一起。〈外其身〉則借《莊子‧齊物論》的一段話來論證，曰「有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。」

這段文字精簡、思想壯闊的話千古傳誦，說的其實就是「天地與我並生，而萬物與我為一」。引用到「生死一如」、「夢覺一如」，也就是「有生也者，有死也者，有未始生死也者，有未始有夫未始生死也者。」或「有夢也者，有覺也者，有未始夢覺也者，有未始有夫未始夢覺也者。」這一路探尋下去，「死生」的憂喜或「夢覺」的哀樂就破除了。這裏的關鍵牽涉到「中陰身」的概念，簡單

地說，就是死亡與再生之間的中間狀態(the intermediate state between death and rebirth)。其所分隔的中間狀態常用來指 cho-nyi bardo。「Cho-nyi」也就是「法性」，為「法本身(Dharmaitself或Dharmata)」，意指「真實的要素，完全地清淨本性(the essence of reality; completely pure nature)」，以有別於其它的「中陰身」，譬如「睡夢及禪定中陰身(Other bardos including the dream-bardo and the meditation-bardo)」。這裏弄通了，「死生」一如「夢覺」就貫通了。

問題七：《甚深內義根本頌》所論的「外、內」似乎與〈外其身〉的「外其(最初生)身」、「內身」不太契合，您能清楚定義一下〈外其身〉的「外、內」嗎？

回答：我這麼說罷。「外其身」的「外」有「遺忘、無慮」之否定意義，所以「外其身」也就是無慮「最初生身」之形成，而不為「內身」之「氣、脈、明點」所困擾，更遺忘「內身」的「十八輪脈」之造作；換句話說，「最初生身」之形成，論而不議，「內身」之「氣、脈、明點」存而不論，是之謂「外其(最初生)身而(內)身存」，「內外一如」也，「外」實無所「外」，「內」亦不具「內」，亦謂「能所一如」也。這裏如果弄通了，「內外」一如「能所」也就貫通了。

再借《莊子・齊物論》的說法來論證「內外一如」或「能所一如」，曰，「有內也者，有外也者，有未始內外也者，有未始有夫未始內外也者。」或「有能也者，有所也者，有未始能所也者，有未始有夫未始能所也者。」同樣地，這一路探尋下去，「內外」的分隔或「能所」的對峙就破除了，而當一切法皆依「因緣」起生滅之相，則「內外」就不再堅守自性，而以一念無明來生起萬法了。

問題八：如何證明《甚深內義根本頌》所論超越「死生」、「夢覺」等議題？從「死生」、「夢覺」到「死生一如」、「夢覺一如」，其跨越的理論根據為何？

回答：簡單地說，《甚深內義根本頌》所論為「修行次第」，所以由「最初生身」的形成開始，隨即詮釋「氣、脈、明點」所支撐起來的「內身」架構，然後解釋「染污意」如何由「中陰身」一路潛伏於「睡時、夢時、貪時、醒時」，而使得「習氣」掙扎於「夢覺」之間，及至「內身」與「器世間」相配、外界的「本尊、壇城」影響「氣、脈、明點」，而使得「內身、外身」與「能淨、所淨」相互結合、而以「道次第」成就了「內身」，於是「氣、脈、明點」乃重新收攝於「最初生身」。

相當明顯地，「死生」、「夢覺」之間有「中陰身」，但「內外」、「能所」之間沒有媒介，而是一個「即是」的概念，曰「即內即外」、「即能即所」，亦即「染污意」由「中陰身」一路潛伏於「睡時、夢時、貪時、醒時」，而使得「習氣」掙扎於「夢覺」之間時，「即離」的二而不二已經形成，否則「即內即外」、「即能即所」不能在「器世間、本尊、壇城」找到「內身」的相應之道。這個「即離不二」的理論就是「死生」、「夢覺」跨越至「死生一如」、「夢覺一如」的理論根據。

這樣的「修行理論」與佛理絲絲入扣，也是〈外其身〉稟持「外其(最初生)身而(內)身存」的論說，將「內身」的「氣、脈、明點」存而不論，而以「外其(最初生)身」驗證佛理的依據。

## 三、《甚深內義根本頌》與中土的原始「儒道」思想與中醫之經絡理論的關聯

問題一：《甚深內義根本頌》所論述的「氣、脈、明點」與道家、中醫的「經絡」是否相同？是否可一路追溯至《黃帝內經》，尤其《素問》與《靈樞》等兩篇？

回答：這個從未參研，但藏密與藏醫的聯繫甚深，《甚深內義根本頌》或許可以建構一個管道，提供道家與中醫以一個比對、會通的機緣，將「氣、脈、明點」與「經絡」結合，以完美中醫理論。至於

道家的「六骸、四肢、九竅」，則宜參閱《莊子・達生》的「形全精復」理論，尤其莊子認為「養形必先之以物」，「有生必先無離形」，極為重視「物」與「形」融會的內在生命。這是〈外其身〉以「外其(最初生)身」結合「內身」的用力之處。

問題二：《甚深內義根本頌》所引用的「名身、句身、文身」能夠與中土道家思想的論述相融嗎？

回答：這的確是個很大的問題。佛家與道家所引用的「名相、句法、語境」均不相融，所以要在思想上融會的確很困難。不過六朝時期的「關中舊學」引用「莊子行文」來翻譯梵文佛典，卻創建了一個史無前例的「佛玄結合」，不止佛家與道家思想深深融會在一起，甚至連文字也交融在一起，並一舉創建了「中土大乘佛學」。〈外其身〉有鑒於此，執意停留在「莊子行文」之引用，並爰引《莊子・大宗師》的摘譯來論證夏瑪巴的「大宗師」事跡。至於《甚深內義》所論述的「氣、脈、明點」是否因為語境的不能相融而不能與《黃帝內經》的「經絡」相為契合，甚至這裏的「氣」與道家的「炁」是否等義，則不是〈外其身〉所能回答的。

問題三：《甚深內義根本頌》所論述的「氣、脈、明點」相當駁雜，就算整個融會貫通也不見得能夠具體掌握，何況「收攝十八輪脈」？

回答：誠然如是。不過《甚深內義根本頌》所論述的「氣、脈、明點」深深扣住「地、水、火、風、空」的「五大」理論，所以要掌握，則必須從「五大」著手。譬如《甚深內義根本頌・釋氣》有曰，「風語集合之時間，依諸字形而出生。」其字形依「五大」而各有不同，故「初依第八阿賴耶，命氣有如阿字形，如虛空界之自性；五種氣中下行氣，下行氣為地界呂，上行氣為火界戎，平住氣為風界

咦，遍行氣為水界嗚。支分之氣亦有五，龜氣為風生嘔字。龍氣為地生呵字，海馬氣由火生呃，提婆氣水生哦字，財氣由地生呀字。」這些與「五大」相應的字形當然為藏文，至於這些藏文為何分別由「五大」生起，則非證悟者不能論說。

這個頌裏亦觸及「收攝輪脈」與「五蘊」的關係，譬如「最初於每月之中，已生乃起各作用，收攝每十年為期，從金剛智慧所言，心性光明智慧氣，第八識與第七識，行生風兮受生火，想生水兮色生地。是為能所生次第。」這可說是「色受想行識」對「地水火風空」的直截印證，以「阿賴耶識與末那識」之間，不斷地現行與還薰，以「色生地、受生火、想生水、行生風」引申至「識生空」。「阿賴耶識」儲存了過去所累積的善惡業，而「末那識」則對「自我」有強烈的攀執感。兩者的結合並無形成「色身」的欲望，而是當「阿賴耶識與我執」與「五大(地水火風空)」相結合時，「色身」就形成了，並由「色身」而導致「五蘊(色受想行識)」與「五大」的全面結合，是謂「五蘊五大」。

這是「五蘊五大」在「色身」裏成就我們的身體和心識的意義。當然「阿賴耶識」的「集起、思量、了別」隱含了「無明」於其中。因此當心識與「五蘊五大」結合時，雖不具攀執的本質，但在不知不覺之中已經產生了一種對「自我」的強烈、敏感的執著，可說從胚胎在母體裏形成了「中脈」與「命氣」以後，攀持自我就形成了「染污意」，一直影響「心識」的運作。

「心」是一種不可捉摸、無堅實的實體「存在」，而且由無始劫以來即清淨無染，以無上究竟證悟的「金剛持(多傑羌)」為表徵。此清淨無染的「心」具化身無數的度眾力量，是「法身」，也是「金剛持」化現的「五方佛」，而「金剛持」果位的化現則為究竟證悟的「五方佛母」。這個當然是一種表徵，「染污意」肆虐時，「五蘊五大」遍行色身，但一旦了悟，「心」轉趨清淨無染，沒有了迷惑時，則「五蘊」便是「五佛」，而「五大」則是「五佛母」。這是「五蘊五大」的本質。持平地說，「外其(最初生)身」對「內身」的運作，也就是「字形、聲音和風」可相互振動，以是，「風之自性及其住動之情形，無力有力之次第，入風持風之方便，過失功德次第述。」

問題四：這樣的「外其身而身存」解說似乎言之成理，但畢竟《甚深內義根本頌》著重的是「內身」的形成，能夠具體一點以「內身」之相來說明「外其身」之意嗎？

回答：我這麼說罷。《甚深內義根本頌‧第七品》認為「內身」之相與「世間萬物之相」配合無間，舉例而曰：「胸前為地，背脊為須彌山」、「心喉臍三者之間，電與日及能燒火」、「皮膚與暖氣與毛，火與風兩者自性」。論述「中脈」則曰：「命氣紅白二和合，顯現日月蝕之相」。這些「內相、外相」的配合與道家一些說法極為相似。譬如，《莊子‧知北遊》裏說：「人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇！其所惡者為臭腐。臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰通天下一氣耳！聖人故貴一。」

問題五：《甚深內義根本頌》是一本修行密法，為何與道家比對，不以修行為要呢？

回答：這個問題很犀利，但卻是〈外其身〉刻意避免的議題，因為類似《甚深內義根本頌》所提及的「十八輪脈」，以「中脈、左脈、右脈」為主，其七萬二千種脈屬於神經系統的大概有二萬四千種，而「中脈」貫串四輪(頭輪、喉輪、心輪和臍輪)，呈傘骨狀，又與其它「輪脈」有直接、連帶關係。這個複雜的「輪脈」結構，道家學者向無定論，當然對於修行，那就更是意見不一了。

如果一定要做個比對，《甚深內義根本頌》強調冥想「本尊」的重要性，譬如《第八品》說：「形像佛身風真言，意及明點為正分……外內及其他次第，與智慧相合成一」，明顯地責成修行者將本尊形象化，讓本尊的自受用內證法樂之身與修行者的色身相應，也就是說，「方便（方法）與智慧（般若）相合成一」是藏密與道家修行最大的不同。

以這個為基石來檢視「風、真言、行意」與「明點」之間的關係為藏密修行的正分，亦即藏密修行的核心是淨化「氣、脈、明點」，是曰「果乘顯境如此身，決定為氣脈和明點」，讓本尊由報身轉化為色身，與修行者的「氣、脈、明點」相應，亦即讓修行者與本尊起了共鳴作用，是謂「報身之外內意義，自在利他顯色身。」當修行者經過長時間的冥想鍛鍊，其氣輪將循中脈上升，由密處上升到臍輪、而後到心輪、再到喉輪，最後到達頭頂，打通「十八輪脈」。這個結果與道家修練一致，也就是修行的結果是讓「氣、脈、明點」溶化在一起，不再分出「輪脈或明點」。

換句話說，「氣」與「輪脈」的觀點，藏密與道家所述就算「名相、語境」不同而有所不同，但大柢來說是相同的，甚至「氣」可以轉化為各種顏色的「光」，所以其它的論述，譬如「風(氣)」除了「中脈、左脈、右脈」以外，佈滿全身和肢節的「氣」又分「內行氣」與「外行氣」，而「內行氣」以遍佈「輪脈」為主，「外行氣」則以鼻和毛孔出入為主。

唯一不能清晰比對的是「明點」的說法，譬如《第五品》指出，「明點」有三，「離戲明點、迷亂明點、對治明點」者是，但為「金剛身智」之所依者，卻依「緣起之顯現」，於是就有了「方便與對治」的修行方法，譬如貪心者練「行意之明點」、嗔心者練「真言之明點」，而痴心者練「風之明點」，如此一來，「風、真言、行意」就與「無明明點」相合了起來。

這個喻佛理於修行的方法，可能是藏密與道家不能比對的原因所在，譬如「離戲明點」以概念表達，則為「自性」，有「空明不二」的特性，有點像道家的「金丹」，但是「迷亂明點」為人身中所具、由身心活動所生的「真言(咒)明點」、「風(氣)明點」與「行意(紅白)明點」，卻與道家迥然不同，所以因之引涉的「對治明點」就有了「事業手印」、「智慧手印」與「大手印」等「金剛乘」之修持方法，是曰「中脈八識正義理，智慧風與夫明點，配一勇父兮魯噶」，「兮」者，因等空性，「魯」者，離於和合，「噶」者，無所住，故「兮魯噶」為「如來藏」之異名。

問題六：〈外其身〉處心積慮地爰引《莊子》的摘譯，並執意停留在「莊子行文」之引用，卻又刻意摒棄《甚深內義根本頌》所論述的「氣、脈、明點」，這到底是個甚麼動機呢？

回答：這其實很簡單。佛家與道家所引用的「名身、句身、文身」不同，但其實內容有很多相似點，否則六朝時期的「關中舊學」引用「莊子行文」來翻譯梵文佛典就不可能創建「佛玄結合」，將佛家與道家思想融會在一起，並一舉創建了「中土大乘佛學」。〈外其身〉希望借著爰引《莊子》的摘譯與「莊子行文」來回饋《甚深內義根本頌》，並提升翻譯品質，因為這裏的翻譯其實與「莊子行文」相差甚遠。至於〈外其身〉摒棄「氣、脈、明點」的論述，也是無奈，因為〈外其身〉並不真正瞭解這裏的修行次第，故藏拙，卻冀望在「境行果」的庇佑下，先行替未來世種下一些修行的善緣。

問題七：〈外其身〉凸顯「外其(最初生)身」以對映「(內)身存」，似乎與佛家以「眼耳鼻舌身意」之「六根」對映「色聲香味觸法」之「六塵」有關，那麼這個「外、內」與「身、觸」有可比性嗎？

回答：類似「毗曇、俱舍、成實」那種「眼耳鼻舌身」與「色聲香味觸」的論述，中土並不是沒有，卻是不一樣的論述。試以孟子與荀子的論說來闡釋這個差別。

孟子論「人性」，曰，「口之於味者，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也。性也，有命焉，君子不謂性也。」(《孟子・盡心下篇》)佛家則將之詮釋為「眼耳鼻舌身意」與「色聲香味觸法」。若以《孟子・盡心下篇》的說法將之重新整理，則佛家的這個「根塵」解說則為「舌之於味者，眼之於色也，耳之於聲也，鼻之於香也，身之於觸也。」兩者說法極為類似，「口、舌」相近，「目、眼」相近，「四肢、身」相近，但「臭、香」相反，而「安佚」則只論及「觸」之「安樂舒適」，但在佛家的「根塵」詮釋下，「身、觸」僅為「外其(最初生)身」，不為「內身」。

這很耐人尋味，那麼為何孟子將「口」置於「目、耳、鼻、四肢」之前，而以「性」說明「生而有之者」的「有性之命」不是《中庸》的「天命之謂性」呢？這頗為詭異，或因「君子不謂性」的「性」為「有命之性」或「人性」，是可以教化感悟的罷，而一個經由教化感悟過後的「人性」則為「有命之性」，所以孟子接著說，「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」這些「仁、義、禮、知、天道」比較接近佛家的「意、法」，而這個經過教化感悟的「有命之性」則比較接近佛家的「識」。

荀子則在《天論篇》將之詮釋為「耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂『天官』。心居中虛，以治五官，夫是之謂『天君』。」這麼一來，孟子的《盡心》不講「心」，卻講「性、命」，而荀子的《天論》不講「性、命」，卻以「心居中虛，以治五官」講「天官之性」與「天君之命」。這是不是《中庸》的「天命」不敢說，但肯定不是《心經》的「心」。「耳目鼻口」或「口目耳鼻」都不能涉及「眼耳鼻舌」所隱涵的人身在母體裏的成長次序，而「身」則涉及「人身十氣」的生成。

這裏最值得玩味的就是「眼耳鼻舌身意」的「身」字。其時的翻譯離孟子荀子時代並不遙遠，所以以我的看法，「身」的「全身之形皆具」原本包含「人身十氣」，但是在「根塵」的詮釋裏，以《孟子・盡心下》的說法則為「身之於觸也」，於是「身」字就被闡釋為孟子的「四肢」。殊不知，「身」之一字既囊括了「眼耳鼻舌」的依序長成，又說明了「人身十氣」已經圓滿生成，更暗示胎兒感受身體在子宮裏受壓擠而覺疼痛的「意」，佛學思想體系隱約形成。這個翻譯當真高妙，但翻譯者雖然以「身」之一字拓展了「四肢」一說，但能夠以「全身之形皆具」來詮釋「外其身而身存」嗎？

我選了「身」字來進行「外其身」之論說，想想真是任重道遠，但在固守「眼耳鼻舌身意」的翻譯下，又如何將佛學融會於「中土哲學思想」呢？「佛玄」結合的根基是「文字」上的結合，不是「思想」上的結合，六朝時期這個儒釋道結合的歷史事實在「身」字的重新詮釋下，是否有另一層級的意義呢？或許「身」字的詮釋就是佛學能否在未來世融會於「中土哲學思想」的契機罷。

問題八：「身」之「全身之形皆具」包含「人身十氣」有理論根據嗎？如何以之演繹「儒釋道」呢？

回答：從「身」的造字原理來看，「身」是一個「變形象形字」，雖不為「人類純形」的象形字，但其「從人之身形」卻不可解構，一體成形，並以其「身」只能全體呈現，故曰「全身之形皆具」，卻因其為「變形象形字」，所以其變就使得「全身之形皆具」在全體呈現的瞬間轉變為「全身無形，而以意聲為形」，是為「全身無形」之象形能夠變形為「內身」而涵蘊「人身十氣」之哲學意涵。

基於這個原因，我將整個不可分割的「儒釋道」思想以一個「身」字來代表，以其不論則已，一論則「全身之形皆具」，但也正因為「全身之形皆具」，所以其「全身」實為「無形」，而只能以「意聲為形」。這裏的「全身無形，而以意聲為形」也就是「儒釋道」各自鳴聲的意思。

從這裏引申起來，「外其身」的意義就不凡了，因為立基於「佛學」來論「中國哲學思想」、卻又不得不在「中國哲學思想」裏論述，就形成了「中土大乘佛學」，也是「外其身而身存」的必然之理。今天的「中國哲學思想」要排除「佛學」幾乎是不可能的。這個可以「宋明理學」為證，但是我想關鍵是將「佛學」融會於「中國哲學思想」，而不是將「中國哲學思想」融會於「佛學」。

綜此論述，就算學界可以將「佛學」從「中國哲學思想」體系排除出去，其間的「文字」糾纏卻不可分，其因乃「中國哲學思想」一論則「全身之形皆具」，但是「文字」之論述也是「全身之形皆具」，兩者俱為整體，但卻不可分，以「文字承載思想，思想操控文字」，兩者一起皆起故。

從「本體論」來看，「思想」不能取代「文字」，而「文字」也同樣不能取代「思想」。我以「外其身而身存」來還原「儒釋道」於各自鳴聲之前的狀態，也是不得已，蓋因「佛學」實在太強勢了，要將「佛學」融會於「中國哲學思想」，只能在「文字」上使力。這就是我倡行「象學」，乃至「象學無象」之因，權以「玄、文、象、經」涵蓋之。以是迴向諸有情眾。

問題九：以「象學」來看，「變形象形字」除了「身」之一字以外，還有別的字嗎？

回答：以「象學」來看，除了「身」以外，還有一個「能」字。清朝文字學大師王筠在《文字蒙求》裏說過，「能」為熊屬，從肉，即以象其胸，從比，即以象其足，從吕聲，即以象其頭，但其「從肉從比從吕之象形」卻不可解構，一體成形，並以其「能」只能全體呈現，故曰「象形之形皆具」，卻是個「變形象形字」，所以其變就使得「象形之形皆具」在全體呈現的瞬間轉變為「象形無形，而以意聲為形」，「象學無象」也，是為變形象形字「能」於呈現之當時隨即轉變為「所」之哲學意涵。

這也可以說是〈外其身〉的「能所一如」的論證依據。再借《莊子・齊物論》的說法來論證，「能所一如」說的「有能也者，有所也者，有未始能所也者，有未始有夫未始能所也者」，在「能」於呈現之當時隨即轉變為「所」，或「能所」對峙於顯現之當時就破除了對峙，於是「因緣」的生滅之相就不再堅守自性，而以「一念無明」來生起萬法了，所謂「瞬間」即「萬世」者是。

這是《甚深內義根本頌》從「死生一如」、「夢覺一如」、「內外一如」，一路論證到「能所一如」的依據。相當明顯地，「能所」是一個「即是」的概念，曰「即能即所」或曰「能所不二」。這個概念在「能」字初創之時已然揭示，只是後世在引用時，逐漸疊床架屋，而喪失了原始意義。

問題十：佛學的中心思想是「業」，中國原始哲學如果沒有類似「業」的思想，如何融會呢？

回答：誠然如是。〈外其身〉就是在探索這個問題。簡單地說，中國原始的「儒道」思想並沒有類似「業」的概念，所以沒有理論架構探索「死生」、「夢覺」這些牽涉到「中陰身」的議題。幸運的是中土出了一位出類拔萃的莊子，輕巧地就以《莊子・齊物論》的一段話將「業」的概念論證了起來，

是曰「有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。」引用到「死生」、「夢覺」的佛學議題，也就是「有生也者，有死也者，有未始生死也者，有未始有夫未始生死也者。」或「有夢也者，有覺也者，有未始夢覺也者，有未始有夫未始夢覺也者。」這也可說是一種將「業」的概念整個哲學化的演繹。

儒家在論述「內聖外王」的兩千年裏，似乎將「內外」、「能所」的概念弄得異常透徹，再借《莊子・齊物論》的說法來說，則是「有內也者，有外也者，有未始內外也者，有未始有夫未始內外也者。」或「有能也者，有所也者，有未始能所也者，有未始有夫未始能所也者。」

《甚深內義根本頌》從「死生一如」、「夢覺一如」跨越到「內外一如」、「能所一如」似乎就是在驗證「業」從「最初生身」的形成開始就不斷自我變遷、自我衍生的理論，是曰「易」。

## 四、〈外其身〉與《易經》的關聯

問題一：「外其身」一詞出自《道德經・第七章》，而《道德經》歸納《易經》之思想，那麼〈外其身〉是否也有闡釋《易經》的意圖呢？

回答：《易經》不談任何有關「內身」之議題，卻以「(內)身存」而論「範圍『外其(最初生)身』之化而不過」之議題，故曰「外其(最初生)身而(內)身存」。事實上，「內」從入從冂，「自外而入」也，有「自外(其最初生身)而入(內身)」之意。殊不知其「入」本無所入，以「冂」為古「坰」字，亦作「冏」，遠界也，言「入」實未入，在「冂」之外，「自外而入」實已入，已在「冂」之內，故「外」又作「界」也，從夕卜，卜尚平旦也，「夕」從月半貌，省文會義，雖省而不於其省得意，故入順遞並峙，更因「夕」不相見，故「夕卜」以求平旦，曰「外」，有「不相見而卜之，以求其內身

之平旦」之意。以是知《道德經》的「外其(最初生)身而(內)身存」不講所有已經存在於「內身」的「氣、脈、明點」，而以「範圍『外其(最初生)身』之化而不過」之議題來論《易經》之思想。這與佛學所強調的「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造」，迥異其趣，以其「法界」無「形畔」，故無「內外」，「心」亦然，不言「身」，以言「身」必有「形畔」，有「內外」故。

問題二：〈外其身〉既以「身」為「界」，如何以「外」之「不相見而卜之，以求其內身之平旦」來闡釋《易經》？

回答：首先，〈外其身〉意欲打破《易傳》裏面極富爭議的卜卦過程，以其為「象數派」學人所訛造故。卜卦過程的繁複只是因為求卦時要專注與虔敬，這跟「止乎禮」最後演變為「禮教」如出一轍；易言之，苟若能夠專注與虔敬，那麼卜卦要用甚麼方式卜，都是「天成」的。其次，〈外其身〉所論縱貫「夏瑪巴傳承」，橫跨「噶瑪噶舉」事務，所以只能「置身事外」，並以「身」為「界」，觀察夏瑪巴歷代之傳承對即將轉世的第十五世夏瑪巴的身心影響。

以是，〈外其身〉卜得「剝卦」來詮釋夏瑪巴由「第九世……第十四世」所承繼過來的傳承，再得「復卦」以解第十五世夏瑪巴如何將「夏瑪巴傳承」重新導入正軌，最後得「賁卦」以鋪陳夏瑪巴十五世如何在烏金與泰耶噶瑪巴合體後成就「噶瑪噶舉」的教務，〈外其身〉於焉完稿。易言之，〈外其身〉並未闡釋《易經》，但以《易經》之義理說明夏瑪巴作為一位證悟「一切智」的祖古應該如何以「身」為「界」，更「外其身」，在「噶瑪噶舉的同緣共業」裏接受「易」的變遷與衍生以求其「夏瑪巴傳承」之平坦。這其實也是泰耶多傑與烏金欽列的〈祈請文〉所散發的深層內義。

問題三：《甚深內義根本頌》以「識」貫穿「內身」與「外其身」之論說，如何闡釋《易經》？

回答：〈外其身〉從未提及《甚深內義根本頌》有闡釋《易經》的意圖，而只是說明一個從《易經》繁衍出來的「儒道」思想，因為「莊子行文」的穿針引線，而在六朝時期將東傳的梵文佛典整個含攝進了「儒道」思想，但畢竟佛家思想繁衍自一個完全不同體系的《奧義書》與《四吠陀》，語言體系也完全不同，所以要完密、圓滿地與「儒道」思想融會，其實並不可能，以其「文字、文學、文化」的傳統不可依，尤其中土的士大夫相當執著於自身的「文字、文學、文化」，所以要融會，只能直取「思想」。這是中土的「三論」學派從「儒釋道」的初步結合就在理論上諦造一個思想頂點的原因，而後發展出來的「天臺宗」、「華嚴宗」與「禪宗」其實都不能脫離中土文化而論佛教思想，也就是說，以《易經》為基點所發展出來的「儒道」思想一直都在這些宗派的論述裏面，而佛教思想的闡釋也不能脫離中土的文化土壤，是謂「中土大乘佛學」。

這個「儒釋道」思想的繁衍到了唐太宗時期，被西去求經的玄奘給整個逆轉了起來，而他執意回歸「印度佛學」的居心也在諸多詰屈聱牙的「唯識」著作裏充分發揮了出來，但中土的士大夫是很頑執的，所以「唯識學」傳了兩代，無寂而終，一直到民初，才由歐陽競無倡行，而逐漸恢復起來；與之抗衡的「南禪」，遭遇亦同，被「宋明理學」整個吸納以後，就一直不被中土的思想界所重視，也是到了民初，才由日本的「曹洞禪」回流，而形成了今天的「禪宗」氣象。

這兩股勢力的肇始都在唐太宗時期，而吐蕃因聯姻而與唐朝結盟為「甥舅」關係，也在唐太宗時期。其時，中土佛學一枝獨秀，「儒道」式微，就算玄成英奉旨幫助玄奘將《老子》翻譯為《梵文老子》，也無法造成氣候；歷史的詭譎在此一覽無遺，因為吐蕃趁著入侵長安之際，順手把吐谷渾給滅了，卻讓流傳於吐谷渾牧民的「老子」思想直截衝撞了當時盛行於雪域的「苯教」思想，並直截與承繼於「拜火教」的「象雄文明」相互印證起來。當然，今天的西藏除了「苯教」尚存以外，「象雄文明」已泯，但「寧瑪、薩迦、噶舉、格魯」的儀軌卻脫離不了苯教所承繼的「諾斯底」神祕感受。

問題四：「外其身」一詞出自《道德經・第七章》，卻是循「天長地久」而來，甚至只是解釋「天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生」，怎能說「外其身」有闡釋《易經》的意圖呢？

回答：這得從《易傳》來看。《易傳・繫辭上》第一章開宗明義即說「天尊地卑」，就是對應著老子的「天長地久」而來的，甚至「乾坤定矣」也是對應著「不自生，故能長生」而來的，意即「天地」不論是否「自生」，既然已生，則有其位，是曰「乾坤定矣」。這可說是為《易傳・繫辭下》第十章的「三才之道」埋下伏筆，以解說「人居天地」之間，以「人道」解說「天道、地道」，只能「卑高以陳」，並以其「陳述」，而知「貴賤」，是曰「卑高以陳，貴賤位矣」。

這裏的「貴賤」是因為人居天地之間，見「天地之間，其猶橐籥乎」（《道德經・第五章》），所以有了「貴賤」之心理，不是因為「天之高遠、地之低近」，而是因為人居天地之間「卑高以陳」只能「執事以賤」，其「事」為「天道、地道」所闡發之理，其「執」則為「人道」之陳述，以是知「執事以賤」者，以「人道」揣摩「天道、地道」是也，具體地說，就是「易之道」。

換句話說，「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣」，說的就是「天地人」的「三才之道」。這是總綱。雖然說「天地之間，其猶橐籥乎。虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。」但人居天地之間，演說「天道、地道」之義理，只能從「天地之間」脫拔而出，置於「天地之外」，「克己復禮」，是謂「仁」也，而其所觀摩之「天道、地道」無非就是「動靜有常…方以類聚，物以羣分…在天成象，在地成形」，以「人道」陳述，則為「剛柔斷矣…吉凶生矣…變化見矣。」從這裏開始，《易傳・繫辭上》才進入「易之道」，以「八卦」之義理來演說「天道、地道」。

這是有原因的，因為老子的《道德經》問世以後，中土的《尚書》與《易經》兩大思想脈絡就被整理為一個「道」字，然後天下風從，皆曰「道可道，非常道；名可名，非常名。」思想乃恆下，

「道德」論述反不可得。孔子有見於此，「五十以學易」，後作《易傳》，扭轉老子因歸納《易經》所導致的思想流弊，但是因為後人擅自分章斷句，乃至訛加、附從，以至《易傳》所欲破除的「道」之闡釋反不得彰顯。

其中最為顯著的，就是《易傳・繫辭下》第七章以「九卦之德」破除《道德經・第三十八章》的「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德」，之後即以《易傳・繫辭下》第八章、第九章與第十章之「易之為書也」破除「道可道，非常道；名可名，非常名」之說，以闡述《易傳・繫辭下》第十一章的「易之道」。這段歷史論述，堪為孔子作《易傳》以演繹《易經》最重要的目的，中土的傳統哲學思想乃得以重新挹注以原始精神，是謂「原始要終」也。

這一段論述至為隱晦，但剔除了諸多《易傳・繫辭下》的訛加、附從以後，其建構《易經》從「三代」到「先秦」的歷史繁衍，以破除《道德經》以「道」字來整合中土的原始哲學思想的意圖就愈發清晰了起來。何以故？《易傳・繫辭下》第二章曰，「古者包羲氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」而後緊接著，於《易傳・繫辭下》第七章曰，「易之興也，其於中古乎？作易者，其有憂患乎？」再然後，以三章「易之為書也」闡釋了《易經》傳代的重要性，隨即以《易傳・繫辭下》第十一章的「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？」還原「易之道」旨趣，藉以說明《道德經》以「道」之一字總結的「宇宙論」、「宇宙的本源」或「天地萬物的創生」不能離開《易經》所闡釋的「易之道」，庶幾乎，除去「易之道」，「道可道，非常道」一無是處。

這麼一個重要的歷史觀察，兩千多年來，都被「儒道」子弟所忽略，卻逕自在「儒道」的論述領域裏相互攻詰，殊不知，其學術之論說緣自同一個《易經》源頭。儒家子弟就不用說了，奉孔子的《易傳》為其「郁郁乎文哉，吾從周」的正統傳承，而道家子弟則以《道德經》為圭臬，更以「道」字為起始，連篇累牘地論述「道德」，於是論述《道德經》者，擅自訛言《易傳》，而論述《易傳》

者，卻又對《道德經》不屑一顧，於是兩大思想脈絡就失其被重新論證、回歸於「易之道」的機緣，堪稱可惜。居「宋明理學」翹楚的朱熹風雲際會，原本可以將兩大思想脈絡重新整理一番，但是卻因「氣化論」一說，而與「易之道」失之交臂，是為歷史遺恨。

那麼，《易傳・繫辭下》第七章至第十一章究竟以何為憑，能夠將「道可道，非常道」還原為「易之道」呢？這個得由第七章的「九卦之德」破除了《道德經・第三十八章》的「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德」看起。

何以故？孔子不厭其煩，綜合了「履、謙、復、恆、損、益、困、井、巽」等九卦，藉以破除「上德、下德」之說，以建構「德之基、德之柄、德之本、德之固、德之修、德之裕、德之辨、德之地、德之制」等論說，進而深入《道德經》諸多章節的論說，分別辨解「和而至、尊而光、小而辨於物、雜而不厭、先難而後易、長裕而不設、窮而通、居其所而遷、稱而隱」等論說，而建構了「履以和行、謙以制禮、復以自知、恆以一德、損以遠害、益以興利、困以寡怨、井以辨義、巽以行權」等「有德、無德」之見解。庶幾乎，從「履以和行」到「巽以行權」，孔子以「九卦之德」建構了人生於世，有完成「人類最高道德」的可能。這就是「九卦之德」。

九卦的「德」就是「得」，不是「道德」之「德」，更沒有「九德」之說。這裏的「德」說穿了，就是「誠之本」，而以「誠」得貫「九卦之德」的關鍵在「損，德之脩也。」不在「履，德之基也。」何以故？「損其道而行」是謂「德之脩」，前面之「履、謙、復、恆」為「天地之祕」，後面之「益、困、井、巽」則為「反身以誠」，以此修「九卦之德」，乃無「憂患」可慮。

這裏的「德之脩」的「脩」與佛家的「聞思修」的「修」等義，說白了就是「損其道而行」，不斷「否定自我」，恐懼戒慎，方能「證悟」；以「九卦之德」來看「證悟」之道，如果「自我」在修行的過程中，愈發膨脹，那就有了問題，所以「損，德之脩也」，至關重要，是為「九卦之德」的重中之重，而不是「履道坦坦」的「德之基」。

其實《易傳》說「德」，歸結於「著之德」與「卦之德」，故曰「著之德，圓而神，卦之德，方以知」，而「損，先難而後易」說的就是如何結合「天地之祕」與「反身以誠」，是以回溯「履，和而至。謙，尊而光。復，小而辨於物。恆，雜而不厭。」比較困難，而履踐「反身以誠」，則比較簡單，曰「益，長裕而不設。困，窮而通。井，居其所而遷。巽，稱而隱。」這其實就是說明「憂患意識」有九個層面，而「損以遠害」仍舊居中將「天地之祕」的「履以和行，謙以制禮，復以自知，恆以一德」與「反身以誠」之「益以興利，困以寡怨，井以辯義，巽以行權」結合了起來，以「脩」結合「德之基、柄、本、固」與「德之裕、辨、地、制」，乃可與「天地」和行，知動靜，知權變，知事宜，知行止，是謂「反身以誠」也，以是乃知聖人之「憂患之心」。

這是我對聖人以「九卦脩德」的瞭解。「履，和而至」說的是「天地」之太和，原本就有還原「天澤履」於「坤・初六」的「履霜堅冰至」之意涵，其因即《易經》的「坤卦」為「道德實踐」的基石，而其之肇始，卻因《易經》的「乾卦」本為不可說、不可說的「道德本體」，是謂「時乘六龍以御天」。只不過，「天」可「御」嗎？當然不可，所以「御天」的結果必使得「時乘六龍」的象形語言產生顛覆。以是，「坤・上六」不得不在「道德實踐」的終極處慨歎「其道窮也」，是曰「龍戰於野」也。

「野」字出現在「坤・上六」，很是突兀，但是所有的經典都這麼敘述。那麼「野」字是甚麼意思呢？《說文》曰，「野，郊外也。從里，予聲。」而「郊外」者，「四郊之外」也。但這麼一個「龍戰於四郊之外」說明不了為何「龍戰於野」就是「其道窮也」。這裏的玄機是「野」字的古文為「壄」，林土相推予為「壄」，故又謂「壄」的「林矛土」實為「林予土」之譌，更因此將「壄」字簡化為「埜」，於是坊間又說「埜」亦為「野」之古字。這麼一來「野」就成為「壄、埜」的異體字了，而今日則以「異體字」為「正體字」，於是世人只知「野」，而不知「壄」字或「埜」字，於是探索《易・坤》的「龍戰於壄」就不可能了。

探索這個「墜、埜、野」的演變，我在《龍戰於野》一文裏有所演繹，這裏稍釋解析。關鍵在「墜」的「林矛土」不為「林予土」之譌，卻暗示了「田土相推予為野」必須逆溯而上，先由「田土之野」還原其「推予之形」為「林土之埜」，以其「林土之埜」還未被開墾為「田土之野」，才能為「四郊之外」，一旦開墾為「田土」了，其實已不成其為「郊外」了。

這個逆轉其「推予」之勢者，就是「矛」之形象論說，以其「矛」不為「刀戈矛」之「矛」，而為一個「予」的上揚之形，是為「幻」也。這就是「龍戰於墜」回溯至《易・乾》的「時乘六龍以御天」之關鍵，以《易・乾》的「道德本體」不可述，能述的只是《易・坤》的「道德實踐」，但是必須時時以「道」為標的，是謂「直心而行」，但也因「直心而行」一路回溯必為「幻」，故曰「其道窮也」，是以《易傳》曰，「作易者，其有憂患乎？」

這樣解釋《易傳》的「九卦之德」，才能瞭解「履以和行」之意，否則「履，和而至」又如何能夠回溯至《坤・初六》的「履霜堅冰至」呢？這裏再來看一下「履」字。「履」為象形字，但因其形不能顯白，故加同類字以定之，是謂「以會意定象形」字。其所「會意」者，「彳夂」也，「彳夂皆行也。」因「履」從尸從舟從彳夂，「舟象履形，尸者人也」，只說明了「人著其履」之形貌，唯「彳夂」才能「行」，但其「行」謹慎，以「彳」從半行，小步也，而「夂」者，行遲曳夂夂，象人之兩脛有所躧也，故「彳夂」者，「行」之誠惶誠恐也，是為「道德實踐」之要義。

以「彳夂」成字者，在中文象形字裏不多見，「復」為其中之一。「復」之古字為「复」，從「夂」，以人行於道，兩脛有所躧，故而有「道」，其「道」高不可指，故從「高省」，但其「复」之形貌著重於「行故有道之高遠」，而「復」之「彳夂」才能將「道之高遠」重新放置於其「行」之謹小慎微，是為《老子》之「千里之行，始於足下」之意，但是「千里之行」實為「复」，而「始於足下」才能為「復」，以「彳夂」者，「行」之誠惶誠恐也，是為「復，德之本」之義，若以「千里之行」的「复」代之，則反而有「巽，德之制」之含意，故曰「稱而隱」，「巽以行權」也。

至於「複」或「覆」乃至「腹、馥、蝮、鰒、鍑」，其實多為「假借」或「轉注」，思想層階不高，只是「爰复」說物，如「複、腹、蝮、鰒、鍑」者是，或「爰复」說事，如「馥」者是。唯獨「覆」之一字，大有玄機，以「覆」本作「襾」，從冂，上下覆之，以會意定指事，以事為主，而以意成之，其「事」為「上下覆之」，其「意」為「彳夂」，故「爰復為覆」，天地上下「覆蓋」，而人「和而至」，是曰「履」也。

如果「文字」只是記錄語言的工具符號，「文字」的發展自然以「最少、最簡潔的符號」同時又能「最明確的表達語言」為訴求，所以以「复」來替代「復」、「複」、「覆」，乃至「腹、馥、蝮、鰒、鍑」等似無不可；但是如果「文字」與「思想」一起皆起的「俱起論」能夠成立的話，那麼在「文字承載思想」與「思想操控文字」相互制約的矛盾對立面上，唯有盡其可能地「入文字」，或「入思想」，才能提升那個操控「文字」的「思想」，否則「思想」必然退化，以「复」合併「復、複、覆」的歷史進程來看，「文明進步」的確是國人思維退化的證明。

中文象形字與其它拼音文字最大的不同就在每一個象形字「形音義」的整體呈現。拼音文字的功能是上下文，所以儘管字詞可能在意義上有各種變態，但是上下文給予該詞獨一無二的價值，因此字詞的具體意義是在上下文中體現的，孤立分析字詞以產生歧義沒有任何意義，但中文象形字不同，單獨的「文字」有完整的「形音義」，上下文的體現則沒有「時態」、沒有「能所」，所以「名身、句身、文身」一顯皆顯。這是「形象文字」之所以可以敘述的根據，尤以《易經》文字為然。「同音合併」則連帶地將不同「形義」一起合併，而造成了「古文、今文」的隔閡。

研究「复、復」之演變是一個方便，但要注意「彳」的詮釋，更要注意「夂」的意義。「复」為「形聲字」，為古「復」字，「行故道也」，但「夂」是「純體指事字」，不是「倒止」，更不是「倒止」的訛變；以此為由，而做出「復」之「彳」為一個不必要的義符，就完全漠視了「彳夂」的謹小慎微之行逕。有的字可以互譌，如「復、複」之通假，有的字則不能互譌，如「復、覆」之不能

通假。要瞭解文字是否能夠互譌、通假，則必須「入文字」，不能因為讀音相同，而「同音合併」，做下「復」通「複、覆」、「覆」通「復」、「複」通「復」等等結論，「复、復」固然為一字，但「复、覆」卻不能通假，因「両」才是「覆」之本字，有「上下覆之」的義涵，「爰復為覆」則使得「人居天地之間」，除了天地上下「覆蓋」之外，還有與「天地合德」的可能，是曰「和而至」。

「上德、下德」或「有德、無德」破解了以後，孔子以三個「易之為書也」，分別闡釋「道」之一字不能離開「易之道」而論述，更不宜以「道」字提綱挈領來總結中土的原始哲學思想。其隱憂有三，分別論述於《易傳・繫辭下》第八章、第九章與第十章：

其一、「易之道」不可遠：「三代」猶未遠矣，何能棄「易之道」，而以「道」行焉？「道」字一旦提綱挈領，則易流於空疏，失去了「易之道」原本具有的淺近與平凡，更因「道」有高不可攀的隱憂，所以一旦浮泛於注解，將逐漸偏離日常生活，而失其貼切、通達、平易的要義。「易之道」很簡單，「屢遷」也。也就是說，宇宙法則沒有永恆不變之理，「變動不居，周流注虛，上下無常，剛柔相易，不可為曲要，唯變所適。」一旦明白了「唯變所適」之理，「其出入以度，外內使知懼，又明於憂患與故」，於是才能了然「作易者，其有憂患乎？」而一旦知曉了「憂患意識」，就會明白「易之道」是宗教亦不是宗教，是哲學亦不是哲學，是宗教哲學亦不是宗教哲學，「與天地準，故能彌綸天地之道」，如此一來，既「無有師保」，又「如臨父母」，「易之道」乃如影隨形，使得行人隨時隨地都戒慎恐懼，就算卜卦以判斷事務，也必須靠自己的智慧，「初率其辭，而揆其方」，但是不一定要用卜卦以判斷事務，因為行住坐臥，「易之道」一直都在其中，不因卜卦而彰顯，也不因不卜卦而不彰顯，而「唯變所適」就是唯一的「典常」，不是因為卜卦之人或卜卦之事而有「典常」，是曰「苟非其人，道不虛行。」

其二、「易之道」原始要終：卜卦離不開「時位」，是曰「六爻相雜，唯其時物也。」甚至其卜卦後面都與「問卦之人、問卦之事、卜卦之人、釋卦之事」有關，而「問卦、卜卦」之「時、位」

其實已經肯定了「卦爻」背後的「身、位、時、事、占」對「卜卦、釋卦」至關重要。其初爻伊始，有六十四個可能，逐位而上，其可能逐次遞減，及至上爻，卦象乃定，是曰「其初難知，其上易知，本末也。初辭擬之，卒成之終。」然而六爻扶搖直上，最具「唯變所適」的爻位則為「中爻」，是曰「若夫雜物撰德，辨是與非，則非其中爻不備。」只不過，「中爻」詭異。以六爻觀之，「中爻」為「內卦、外卦」交接的「第四爻」，但是以三爻觀之，「中爻」為「內卦」的「第二爻」或「外卦」的「第五爻」，於是「二爻、三爻、四爻」與「三爻、四爻、五爻」就形成了「交互卦」，令其錯綜複雜之卦象構建了「雜卦」的論說；奇奧的是，倘若真正知曉了「卜卦、釋卦」所牽扯的「身、位、時、事、占」，其實就不必卜卦了，亦即「善易者不卜」之意，所以孔子曰，「噫！亦要存亡吉凶，則居可知矣。知者觀其彖辭，則思過半矣。」這其中，「內卦」的「二爻」與「內外卦」的「四爻」雖然都為「中爻」，但位階不同，作用亦不同；「二爻」因為置於「內卦」之中心，即離「初爻」與「三爻」，得時又得位，機會頗佳，故「多譽」，而「四爻」居於「內外卦」之交接，更為「外卦」之「初爻」，故戰戰兢兢，而因其勢接近「外卦」的「中爻」，故「多懼」。然「二爻、四爻」畢竟都屬「陰位」，陰者柔也，不利遠者，更宜柔中，所以居於「內卦」之「二爻」就比居於「內外卦」之「四爻」要來得重要，以是謂「二與四，同功而異位，其善不同，二多譽，四多懼，近也。柔之為道，不利遠者，其要無咎，其用柔中也。」這個爻象，到了「三爻」與「五爻」就大為不同了，因為「三爻」為「內卦」之「上爻」，卻為「互卦」之「中爻」，上下失據，故「多凶」，而「五爻」以「外卦」論，為「中爻」，以整體「六爻卦」論，仍為「中爻」，貴賤之別也，是謂「三與五，同功而異位，三多凶，五多功，貴賤之等也。」更因其「貴賤之等」，故「二位、四位」柔危，「三位、五位」剛勝，以是曰「其柔危，其剛勝邪？」

其三、「易之道」廣大悉備：孔子在這一章節，直截以「六爻之義」演繹老子因歸納《易經》而整理出來的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（《道德經・第四十二章》），並發展出來一個

「三才之道」的論說，而曰「有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六。六者非它也，三才之道也。道有變動，故曰爻。」很明顯，孔子在這裏將老子的「道生一，一生二，二生三」勉力歸整為「三才之道」，更因「一二三」不可分，故以「人道」居中將「天道」與「地道」迴盪開去，是曰「即離」；「人道」即離「天道、地道」之間，入而分之，曰「六」，為「易之陰數」，而與之對應的「易之陽數」則為「九」，故為「陽之變」，象「屈曲究盡」之形。「九」隔「五」與「一」對峙，勢成「一、五、九」之形貌。「五」以「乂」為正，「河圖」以「五」數居中，而「洪範」以「五」為「皇極」，「一」則為「太極」；又「一二三」同體，所以「九」之「陽之變」所對峙者，即為一個「太極、兩儀、三才」不可分的「三位一體」，是謂「三才之道也」。「道有變動」，故爾有「爻」，曰「三爻」；「人道」居中，將「天道、地道」迴盪開來，是為「兼三才而兩之」，故有「六爻」，而後有《周易》。易言之，「爻」者，「交」也，其字形象「易六爻頭交」。「爻」以其齊簡，故「等平」；以其「等平」，故「雜物撰德」，故《易傳‧繫辭下》第六章曰「乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德，而剛柔有體。以體天地之撰，以通神明之德；其稱名也，雜而不越，於稽其類，其衰世之意邪？」其「撰」者，從手從巽，二卩置於丌上，丌者架也，二卩者，天之卩與地之卩也，故雙卩置於丌上乃尊閣天之卩與地之卩也，以之從事，是謂「撰」也。以其「雜聚天下之物」以撰德，辭理雜碎，各有倫序而不相乖越，故曰「文」，而「其稱名也小，其取類也大。其旨遠，其辭文，其言曲而中。」故謂「文」者，錯畫也，象「交文」，「文」不當，故「吉凶」生焉。是曰「道有變動，故曰爻。爻有等，故曰物。物相雜，故曰文。文不當，故吉凶生焉。」

孔子以這三個「易之為書也」闡釋了「周文王困守羑里以演繹《周易》」的歷史以後，即盛讚《周易》的盛德，故曰「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？」更因周文王困守羑里，故曰「其辭危」，戒慎恐懼，以求天下之太平，於是以《周易》演說「變動之道」，期盼國人通曉了「變動之道」以後，能夠扶持社稷於傾倒之際；這樣的「變動之道」周遍圓滿，更「唯變

所適」，所以放諸百物皆不廢，只要時時謹小慎微，行住坐臥當為無咎。這就是「易之道」的平易，而不是「道可道，非常道」的高蹈、隱晦，是為孔子逆溯「外其身」為「三才之道」的依據。

問題五：這裏的「外其(最初生)身而(內)身存」，感覺上就是以「外其身」來闡述世親菩薩在《百法明門》的「心不相應行法」。如果屬實，這跟《易經》有關嗎？

回答：當然有關。我個人覺得這個「心不相應行法」就是《易經》闡釋的內涵。事實上，以世親菩薩的《百法明門》來看，「色、心、心所」為「與心相應之法」，和順之義也。但「心不相應行法」凡二十四種，有因「非能緣」所能歸納者，所以不與「心、心所相應」，有因「非質礙」者，所以不與「色法」相應，有因「生滅」者，所以不與「無為法」相應。整體來說，世親菩薩以「心不相應」之行法來指代佛家的「業」的概念。

照理說，「業」這麼一個關鍵的概念，雖然不能以「心、心所、色」歸納之，但是無論如何，世親菩薩都會在「百法明門」裏歸納一下，但祂並沒有，連「心不相應行法」裏也沒有提一下。這很有意思。以二十四個「心不相應行法」來看，「命根」就是「先業所感，而後隨壽長短住時決定」，而「無想定、滅盡定、無想報」三支最能解釋「染污意」如何在輪迴轉世裏的變化，「名身、句身、文身」則在詮釋「業」上受「生、住、老、無常」、「流轉、定異、相應、勢速、次第」等等變化所影響，當然其「業之和合、不和合」只能在「數、時、方」的和合或不和合裏造作，是即為「得」，六趣差別則為「眾同分」，而能否得聞佛法是為「異生性」，統攝為「業」。

佛家的「業」很難理解，因為「業」往往牽涉到「末那(第七識)」執取「阿賴耶(第八識)」的造作，是謂「造業」，而這些「業」因「末那」在輪迴轉世之間遭到了染污，使得其執取有了偏差，是謂「舊業」；這些「舊業」直接影響了「第六識」的造作，但因「第六識」有集起、思量、了別的

作用，所以要消除染污，非常不容易，只能念佛、拜懺，期盼在佛菩薩摩訶薩庇佑下，將染污意逐之消泯，是謂「消業」。這整個的「造業」與「消業」就是「起心動念皆是業」。

〈外其身〉裏，著墨甚多的「中陰身」如何在泰耶多傑的牽引下，讓夏瑪巴的「意生身」經由「無色界」的「空無邊處地」過渡到「色界」的「四禪地、三禪地、二禪地、初禪地」、再到「五趣雜居地」，說的就是「三果」以上的聖人原本不必再來人間了受生死，但因發願度人，故暫止息受想勞慮，而依於「無色界」的「非想非非想處地」，遊觀「無漏」以為加行，乃得趨入「滅盡定」，而入此定之前，「六識心及心所」一切不行，故遊走於「無所有處地」與「識無邊處地」的「第七識」與「俱生我執及彼心所」亦皆不行，唯「第七識俱生法執」與「第八識」仍在，但不離「根身」。

這個就是泰耶多傑的下手處。在夏瑪巴由「無色界」轉至「色界」的時候，藉由「第七識俱生法執」不離「根身」而入定於「四禪地」，並讓「第七識俱生法執」攬微細色質為「身」，彼微細色即是「第八識」所變相分，而後由「無想報」轉至「無想定」，逐次由「三禪地、二禪地、初禪地」而令「第七識俱生法執」漸生「第七識俱生我執」，乃至「欲界」的「六識及心所」一切皆行，而後「最初生身」乃具體而微，「根身」反隱。

這個「根身」的說法，老子即謂「天地根」，以其微而不絕，存而不可見，故曰「綿綿若存，用之不勤」；具體地說，這個「天地根」就是「玄牝之門」，「玄牝」者，「牯神不死」也。以是知〈無何有之身〉以「牯神」論夏瑪巴轉世之道，亦即還原「根身」的說法為老子的「天地根」也。

這樣的敘事策略固然有些迂迴，但是非如此，無法以《百法明門》的「心不相應行法」來論證《易經》。何以故？《百法明門》不以「業」稱名「心不相應行法」，堪稱高妙，其之所以得以引申至《易經》者，「幾」而已矣。「幾」為中土哲學概念，承「易變」而來，「業」為印度哲學概念，承「奧義」而來。何以故？其卜卦之「得」者，依「初上九六，八字命爻」造作假立；「命根」者，依卦爻之連持不斷假立；「眾同分」者，爻與爻同，卦與卦同，依卜卦之時事物相似假立；而「異生

性」者，妄計卜卦之時事物相對假立。前此四者，「依卦爻之性分位差別假立」即卦爻背後的「身、位、時、事、占」。以此卜卦有「無想定」，求占之身、所居之位、所遇之時、命筮之事、兆吉凶之占均不行，惟卦不離爻身；「滅盡定」者，欲暫止息受想勞慮，而依於非想非非想定，遊觀無漏，以為加行，乃得趨入卦爻；「無想報」者，攬爻為卦，爻以卦分。統稱為「依卦爻分位差別假立」。

卦象既顯，釋卦乃生，曰「名身」者，「爻辭」也；「句身」者，「象辭」也；「文身」者，「彖辭」也。「彖辭」為「象辭」、「爻辭」之所依，而三者則依整體卦象分位假立，「求占之身、所居之位、所遇之時」才穩固下來，然後「命筮之事」才能依據所卜之卦「兆吉凶」。這時「釋占」是不能脫離「命筮」而自行在「卦象」裏求其解釋，而必須與「命筮之事」相吻合。統稱為「依言說分位差別假立」。

釋卦也者，闡釋卦象之「生」者，乃依於卦爻仗「時事物」顯現假立；闡釋卦象之「住」者，依於卦爻暫時相似相續假立；闡釋卦象之「老」或「異」者，依於卦爻遷變不停、漸就衰異假立；而闡釋卦象之「無常」或「滅」者，依於卦爻暫有還無假立。統稱為「依卦象分位差別假立」。

「流轉」者，依卦爻前後相續假立；「定異」者，依卦爻現行各各不同假立；「相應」者，依卦爻和合俱起假立；「勢速」者，依卦爻諸法遷流不暫停住假立；「次第」者，依卦爻前後引生次第不亂假立。前五者交相運作，依卦爻剎那輾轉假立而有「時」，依卦爻互綜互錯假立而有「方」，依卦爻相仍相持假立而有「數」。以是，知卦爻「和合」者，不相乖違假立，卦爻「不和合」者，互相乖違假立。統攝為「依因果分位差別假立」。

凡此二十四種「假立」之說，皆取材於明末藕益沙門智旭所解的《百法明門》。至於「善易者不卜」，因知卦爻之「假立」而趨近「無為」，有非卦非爻、離諸卦爻的「虛空無為」，洞悉「滅盡定」而擇滅卜卦的「擇滅無為」，洞悉「無想報」而不作為的「非擇滅無為」，洞悉「無想定」不動其身心的「不動滅無為」，入「滅盡定」而令心不動的「想受滅無為」。統攝為「真如無為」。

## 五、〈外其身〉與〈無何有之身〉、《懷疑與恩寵的故事》之關聯

問題一：〈外其身〉出自〈無何有之身〉，而〈無何有之身〉又出自《懷疑與恩寵的故事》。這是否為《懷疑與恩寵的故事》之原始構思呢？

回答：〈外其身〉與〈無何有之身〉、《懷疑與恩寵的故事》可以相互印證。其肇始當然為《懷疑與恩寵的故事》的撰寫，但是《懷疑與恩寵的故事》幾次走不過去，一度被我棄置，直至耿昇所翻譯的《西藏宗教之旅》(中國藏學出版社，一九九九年九月第一版)出現，我才獲得了一個將《懷疑與恩寵的故事》完成的生機；但我必須先說，其譯筆非常艱澀難懂，不知是否因為原著內容太過龐雜繁瑣，宗教術語不易翻譯，還是譯筆不夠潤暢，所以法文原著精神往往流失於其譯筆之中，不論如何，該書的出現，而且是一個不意期的出現，將我的思想整個貫通了起來，於是《懷疑與恩寵的故事》才得以完成。這一點，我是要感謝耿昇的，非因其所譯，但因其引介。持平地說，《懷疑與恩寵的故事》的完成本身就是一個魔幻的經歷，所以我不可能在撰寫《懷疑與恩寵的故事》的過程中構思〈外其身〉與〈無何有之身〉的。我只能說，《懷疑與恩寵的故事》推而知之，「其道窮也」，故為「幻」。

《懷疑與恩寵的故事》的章節呈現了一個我在下筆時所不知道的企圖，但不是「文學評論家」所說的「魔幻文學」的屬類，而是我自己以「魔幻」思維進行了一個我徜徉於雪地的旅歷。這裏面與《西藏宗教之旅》有直接關連的有我以〈天地的叮嚀〉去支解我與「噶瑪噶舉」結緣的始末，〈瑪尼堆〉以「瑪尼堆」建構史前巨石文化的殘餘，〈瑪尼轉〉將四大「藏傳佛教」派別與「雍仲苯教」、吐蕃原始宗教融會在一起，而〈拉薩最後的一個喇嘛〉則預測了「雍仲苯教」或吐蕃原始宗教的復甦將與「婆羅門教」驅趕印度佛教出印度的歷史一樣，也將在未來的歲月驅趕「藏傳佛教」出西藏。

這本長篇小說的完成充滿了詭異，其最後思想的統一應歸功於義大利「藏學家」圖齊(Giaseppe Tucci，1894-1984)的《西藏宗教之旅》，而促成我去尋找這本書的因緣則來自一個同修的質詢。事實上，我在尋找這本書時，並不知道有《西藏宗教之旅》的存在，甚至不知圖齊這麼一個「藏學家」，而這本書的出現，而且是極其荒謬地以《西藏宗教之旅》的方式出現，想來不可思議。

那是喜瑞都圖書館為大陸的贈書所舉辦的一個儀式，而《西藏宗教之旅》就夾雜在一大堆旅遊的書籍裏，只不過，圖齊的原文並沒有「旅歷」或「觀光」等性質，而是極為嚴謹的「西藏宗教」的探索，甚至「譯者序言」也維持原來的法文翻譯，但在封皮上卻改名為「西藏宗教之旅」；我想出版社的用意可能是要淡化一個嚴謹的宗教探索，而我竟然就將之從一堆旅遊傳記裏找了出來。

我尋找這一本不知是本甚麼書的起因是我在「蓮花生入藏年代」的考證上出了錯誤，而《慧能與玄奘》的完成也因此耽擱了下來。這一耽擱就是五年，而五年之中，我在工作之餘，陸陸續續寫完了《音韻與圖符》、《遺忘與記憶》等書，敘述的口吻也逐漸以議論方式為訴求；這個敘述現象一直持續著，等到我在《西藏宗教之旅》找到了我要找的「蓮花生入藏年代」，回頭完成《慧能與玄奘》以後，我的論述口吻也一直沒變。最後當我以「象學無象」的題旨總結了《音韻與圖符》、《慧能與玄奘》與《遺忘與記憶》以後，我卻發現我不能以議論的口吻將那本懸宕多年、但尚無「懷疑與恩寵的故事」之名的論述做個總結，因為我不懂藏文不懂梵文，更不知道西藏風俗，甚至對「藏傳佛教」也是一知半解，於是就有了以小說的方式鋪陳一個「魔幻」般的「西藏宗教之旅」的想法，藉以躲避議論文所必須的嚴謹思維與查證，以及最重要的，「噶瑪噶舉」因為泰耶與烏金噶瑪巴的認證而分裂讓我生起了一個還原「噶瑪噶舉」為「藏傳佛教」四大派別未分的狀態，最後演變為「佛苯」結合，乃至「宇宙起源論」，於是《懷疑與恩寵的故事》乃定名，卻是一本不折不扣的「西藏宗教之旅」。

換句話說，《懷疑與恩寵的故事》竊取了圖齊的《西藏宗教之旅》的書名，卻轉其論述口吻為小說鋪陳，但還原與探討「宇宙起源論」的想法則一致，其事則為「十七世大寶法王」的論證風波，

其文則為「西藏宗教與文化的關連」，其義則為我將「泰耶噶瑪巴與夏瑪巴」還原為「噶瑪噶舉正統傳承」的嘗試，不料卻意外與《孟子‧離婁下》呼應了起來：「王者之跡熄，而詩亡，詩亡然後春秋作。晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」這一段論述的興起與我閱讀《西藏宗教之旅》的感想是分不開的。

這應該就是我藉《懷疑與恩寵的故事》評論「十七世大寶法王」的論證風波為「王者之跡熄，而詩作，詩亡然後春秋作」的原因。當然《懷疑與恩寵的故事》裏面的「王者」為「大寶法王」，而自「十六世大寶法王」在美國猝然過世，維繫一個「夏瑪巴、太錫度、蔣貢康楚、果希嘉察」的團結就不再存在了，是曰「王者之跡熄」；在認證「第十七世大寶法王」而毫無進展的十一年裏，「噶瑪噶舉」的運作是在一個沒有「大寶法王」的景況下進行的，是曰「法王不巡守，四子不陳詩」，故曰「詩亡」。然後「孔雀信」橫空出世，「烏金噶瑪巴」於忙亂之中在祖普寺倉皇坐床，將夏瑪巴打得措手不及，各個陣營於是都有了各自的說法，是曰「詩亡然後春秋作」。當然「春秋」一說，為各個說法之通稱，其事跡均在暗中進行，不可得見。一者，烏金噶瑪巴以「孔雀信」記載認證事實，是曰「晉之乘」；二者，夏瑪巴另立泰耶噶瑪巴，是曰「楚之檮杌」，以示太錫度以「孔雀」一信造業，實將「孔雀」污蔑為一隻「惡獸……因以為凶人之號，取記惡垂戒之義也」(朱熹注)；三者，居流亡政府領導地位的達賴喇嘛悍然介入「噶瑪噶舉」的認證而背書了「烏金噶瑪巴」，曰「魯之春秋」，以「大寶法王」之歷史傳承必表「夏瑪巴」以首事，但因「夏瑪巴」傳承中斷了三世而被重新認證，故錯舉「太錫度」以為所記之名(杜預注)。

這麼一本評論「十七世大寶法王」認證風波的《懷疑與恩寵的故事》，造業不可謂不深，但是我對「活佛轉世」的認同是從「佛學」角度說的，雖然我不諳藏文，不識藏族文化，但十幾年來由於泰耶噶瑪巴與夏瑪巴之緣，我幾乎無時無刻不在追尋與辨識西藏文化，希望能夠找到一個方法，將我對「活佛轉世」的瞭解「轉譯」到西藏文化裏去。只不過，從我所倡議的「文字文學文化」與「文化

思想宗教」不可分的角度來看，這個方法注定要失敗，但一旦深入，我發覺自己經常置身於一片業海之中，我在過去世或許曾為藏人的想法也屢屢在字裏行間竄出。

這是一個甚麼因緣，我無力探尋，但念及詮釋「藏傳佛學」的藏文本以梵文為基，所以「藏傳佛學」本身即為「轉譯」，不止在「佛學」本身，也在「文字」，所以我與「泰耶噶瑪巴、夏瑪巴」相應，不是在「文字」上相應，也不是在「文化」上相應，甚至不是在「思想」上相應，如此一想，我就釋然了，否則我無論如何都不會以中文來詮釋這一段我與「泰耶噶瑪巴、夏瑪巴」結緣的過程。

當然《懷疑與恩寵的故事》所論極為廣泛，我也盡量跳脫「泰耶噶瑪巴、夏瑪巴」與我之緣，而站在「烏金噶瑪巴、太錫度」的角度來看「十七世大寶法王」的論證事件，甚至以達賴喇嘛的角度來看藏族的生活景況，其事則脫離「噶瑪噶舉」，而逐漸以「藏傳佛教」之整體論之，但因當世流傳於全世界的「藏傳佛教」以「噶瑪噶舉」為盛，故舉「噶瑪噶舉」以概括之，但無褒貶之義。

這裏面最值得一提的是〈遣百非〉，其入手處即為我個人皈依了夏瑪仁波切。那是一九九一年我父親過世以後，我四處尋找人生方向，卻幾度與臺灣跨海東渡的高僧大德擦身而過。這固然是因為洛杉磯地處偏陲，但臺灣移民眾多，甚至大陸移民近年來也逐漸探索佛教，而對這些飄洋東渡的和尚就格外注意起來。在這個氛圍裏，我隨順因緣，幾乎每一位造訪洛杉磯的和尚我都親炙過，但卻老是覺得有隔閡，不對機，說不清道不明究竟是甚麼問題，就連夏瑪巴後來成為我唯一的皈依師，我還是有疑問，更有隔閡。這真的只能說是我福德不夠、宿緣不足的地方，否則以我所接觸的「噶瑪噶舉」的層階，我早就跟著夏瑪巴走了，而且還有可能直截成為「泰耶噶瑪巴」的入門弟子。

這在「噶瑪噶舉」裏是一件不得了的事情。我知道我明白，但就是進不去。我焦慮不堪，卻又無技可施。有時我也想忘掉一切的政治與宗教的因素，純粹立基於個人的修行需要，但是不成，無論如何都無法相應。我明白這個「上師相應法」是最基本也是最上乘的要求，一點也馬虎不得，所以也就隨順因緣，等待時機。這一等就等了二十幾年，直到夏瑪巴於二〇一四年六月十一日在德國菩提道

中心入滅，我才發覺十四世夏瑪巴與我的因緣已然逝去，而且因為我的善根、福德、因緣均不俱足，夏瑪巴與我在此生此身的後續竟然遙遙無期。

夏瑪巴曾在我們唯一的一次面晤，叮囑我要以「佛法」為依歸。我不知道夏瑪巴是否看出了我與「噶瑪噶舉」的因緣不夠深，還是看出了我個人在「菩提道」上的障礙太多，反正在那遲疑不決、舉棋不定的年歲裏，我重操舊灶，又回去洛杉磯縣捷運局上班了，「噶瑪噶舉」也與我漸行漸遠，但因為我對西藏的陌生與因緣的不解，我嘗試著寫下一篇有關西藏的小說，〈拉薩的最後一個喇嘛〉，不料受到《中外文學》的激賞，於是我在幾個月之間，連續寫下了〈拉薩的星空〉與〈荒山石堆〉，也逐漸走出「噶瑪噶舉」的內部傾軋，而一舉破除了「宗教性」思想成為人們信仰卻也成為思想障礙的根源。這時的我已經明白「宗教」在人類歷史上引發為殘暴的種子其實是一個必然的現象，其因即「基督教」喜歡傳播「福音」，但卻不知一個充滿了自稱「基督徒」的世界不見得會是一個比較好的世界，而「佛教」是不受「文化」限制的，但卻依「文化」而展現出來不同的佛教面貌。

這麼一個轉進就漸漸將《懷疑與恩寵的故事》開展了出來。第一個造作的就是〈瑪尼轉〉，而最後一個造作的也是〈瑪尼轉〉，前後的挾帶先將《老子》思想引入，再將《易經》思想引入，於是《懷疑與恩寵的故事》乃大成。

我不得不說，佛教之所以在不同的地區有不同的面貌，乃因汲取了不同的「文化」，而佛教也因汲取的「文化」能否消化而立，於是就有了「南傳佛教」、「中土佛教」與「藏傳佛教」之區別，庶幾乎，這些差別不是因為佛法的不同，而是不同的「文化」所能化解的佛法不同，或對佛法的詮釋不同，而「文化」是這個差別的決定因素，是曰「文化決定論」或「文化地理決定論」。

以「文化」來重新看待「佛教」，讓我走出了「文字」的限囿，也不再受「佛學院」所歸納的「大乘」、「小乘」與「密乘」的佛學分類，思維頓開。這裏面的探索當然有很多陷阱，但因為所有的佛教文獻都是翻譯的，不論是「梵中」或「梵藏」翻譯，在思想上都是一個「出」的驅動，但因為

「佛經翻譯」本身就是個出世行為，所以原本不必在所翻譯出來的出世思想裏去造作一個出世思想，而其造作，甚至不得不「出」，其實為「入」，因為逆反一個「出」的驅動，只能「入」，甚至「入於其不可入」之處，才又重新回到「出」的驅動。這個瞭解，讓我明白了中國社會缺乏一種「入世的宗教」，即因其過於著重「出世」，從六朝的「虛無思想」開始，禪宗繼以「不立文字」來鼓勵出世思想，更以「出文字」來否定文字敘述，而因為這個驅動與佛教的「出世」思想吻合，在歷史上出現了大書特書的「不立文字」現象，但卻也因其「動而愈出」的思想，而印證了「出文字」的效應。

以是，凡在「悟」上強調佛法者，都屬「出世」思想，而「藏傳佛教」的基礎亦為「出世」。這時我以「文化」入題來還原思想於一個尚未造作的態貌，忽然就有了尷尬，因為這樣的造作是一個「入」的驅動，不止「入」其思想，更「入」其文字，卻也因其「入」，而與基督教與伊斯蘭教遙相呼應，因為兩者的思想都是「入世」的，雖然因為教義不同，所以在「行」的實踐上屢起爭端，但是都著重於一個向下求索的思想行逕，科學亦然，皆是「入」也，而消費行為則為「出」，不論是消費「文字」、消費「文化」、消費「生命」、消費「生活」，俱「出」也。

以這個「入」的驅動來論述「噶瑪噶舉」，我的用心就逐漸明朗了起來，因為這樣的思想固然可以還原「噶瑪噶舉」為「藏傳佛教」四大派別未分的狀態，甚至演變為「佛苯」結合，乃至「宇宙起源論」，但這個「入」的驅動不介入「神話」的論述幾乎不可能，然而「神話」是個隱喻、象徵，更是一個敘述「形上學」的形式，於是如何認識、命名與表達「噶瑪巴」的傳承意義就成為瞭解西藏事物的一種成熟、縝密的方法。我不得不承認，我是用這種方法來打破「人一向認為其所感知的世界是真實的世界」的愚癡。在這裏，我直指「孔雀信」的「記惡垂戒之義」。

我的動機當然是因為夏瑪巴是我的皈依師，但是「因緣」是說不清的，從我在「大方廣學會」皈依夏瑪巴開始，我對宗教的看法就逐漸由「人造的認知」進入「自然的感知」。這個分野很明顯，但這個「自然的感知」仍舊是我所感知的「自然傾向」，而不是「自然」的主體。

易言之，我所感知的「噶瑪噶舉」的模式取決於夏瑪巴與我的「因緣」，而不是「認識主體」的原始模式。這個「因緣」當然不可能一直還原，所以「向上一路，千聖不傳」的境地是談不上的，只不過這麼還原「因緣」，雖還沒有到達頂點，但也打破了我的執著，更把我的思想投射於「因緣」的迷執給解析了出來，於是我才能將「解釋的真實」與「究竟的真實」區隔開來。這是我寫《懷疑與恩寵的故事》的意外收穫。以之迴向給千千萬萬受「噶瑪巴認證」牽連的「噶瑪噶舉」弟子。

問題二：〈無何有之身〉對映於〈外其身〉，似乎有詮釋「Mit-da-sein」的義涵。我是否可理解為這與太錫度以〈孔雀信〉的「存在」指認烏金噶瑪巴、而夏瑪巴以「宗教思想」指認泰耶噶瑪巴，似乎有異曲同工之妙呢？

夏瑪巴指認泰耶噶瑪巴的關鍵在「當噶瑪巴要回來的時候，他就回來了。」這聽起來似乎有些玄乎，但是其實這個指代所指的是「噶瑪巴無所從來，亦無所從去」，也就是「如來」的意思，直截以其「轉世」闡釋「Mit-da-sein」所隱含的「即在與俱起」的宗教思想。這個噶瑪巴創始的宗教思想到了宗喀巴，就被他所創立的「活佛制度」破壞了。當然從任何人投身於這一世的輪迴狀態看過去，幾乎已成「藏傳佛教」立教根基的「活佛轉世」不再是一個能夠質疑的歷史議題；要質疑的話，就得全然否定「藏傳佛教」的傳衍，甚至得在「藏傳佛教」的歷史糾結裏找出「活佛轉世」因認證的錯誤所導致的傳承分岔，以及從那個分岔為起點所蔓延出去的傳承傾斜。

這麼一看，「藏傳佛教」的認證就屬於那個不可說不可說的宗教領域了，否則任何一位「活佛轉世」的認證都可以成為一個政治議題，在一個傳承的分岔點上，將傳說中的「活佛轉世」移花接木地塑造為另一個「活佛轉世」的新墾傳承，進而從信眾的生息與皈依上，陌生地指引了疑慮和挑戰的認證密碼，緩緩地在「認證議題」裏落實，直攝「藏傳佛教」的內在傳承意義。

這就是「孔雀信」的認證密碼的「存在哲學」，不在「認證密碼」的真偽，而在「認證密碼」的存在，以及「認證密碼」必須存在、否則「噶瑪噶舉」不得往後傳承下去的哲學意義；也就是說，它的存在本身就是疑慮與挑戰，它所提示的生息以及新墾的傳承遙指一個已經落幕的「噶瑪噶舉」，當然還有不可挑釁的忠誠，起碼在十六世噶瑪巴還沒有來得及示現的十一年裏，當「忠誠」本身已經成為一個陌生的疑慮與挑戰時，任何的「認證密碼」都可以指引一條嶄新的傳承，只不過，這樣一個「認證密碼」呼喚了「孔雀信」的創生，然後「孔雀信」就創生於噶瑪巴的「認證密碼」了。

我不得不說，任何人拒絕接受「孔雀信」，在「孔雀信」還未存在的時候，都是合理的懷疑與挑戰，但是當「孔雀信」橫空出世了以後，如果持續拒絕接受「孔雀信」的存在，那就是否定「存在主義」哲學的存在意義了，所以任何一個辨正「孔雀信」真偽的努力，都不具挑戰或質疑「孔雀信」的力度，不止不可能撼動「孔雀信」已經存在的事實，甚至還遭引了一些認同「孔雀信」的存在意義的同修們頻頻譏諷「認證者不具認證能力」的修為，至於在這個情況下，轉而勸說「當噶瑪巴要回來的時候，他就回來了」，也都只能被看作是一種與「孔雀信」同具「存在主義」哲學辨正的託辭。

這真頗為尷尬。當我在十七世噶瑪巴的認證風波裏，發現了「孔雀信」的存在意義以及夏瑪巴質疑「孔雀信」的左支右絀時，我很沮喪以及充滿了挫折感，讓我不自禁地墮入了信仰的深淵，懷疑「藏傳佛教」的傳承意義，同時只想遠離「噶瑪噶舉」，甚至遠離我自己以及所有加諸我身上的傳承因緣，而以一個疏離因緣的方式來訴說我存在於這個世上的意義，就像「孔雀信」的存在一般，或像「噶瑪巴要回來的時候，他就回來了」一樣。

有些說不清楚的是，在西方沉寂了幾個世代的「存在主義」哲學議題竟然以「孔雀信」的橫空出世而借屍還魂，而在沒有十六世噶瑪巴的轉世指認文件的十一年裏，這麼一個太錫度、蔣貢康楚、果希嘉察與夏瑪巴組成的「認證小組」，竟然就像馬羅、卡繆、沙特、海德格同聚在一個跨越時空的小屋子裏，齊聲爭論「存在先於本質」是「孔雀信」據以存在的第一原理。

深具諷刺意義的是「活佛轉世」原本就是噶瑪巴一世開創的，但是只具備宗教傳承的意義，以方便「噶瑪噶舉」的學子們在修持上堅持「密續」的綿延；宗喀巴承襲了噶瑪巴的活佛轉世所賦予的宗教意義，卻不得不在十四世紀的政治氛圍下將「活佛制度」政治化起來，於是隨著「達賴與班禪」在「格魯」的崇高地位逐代樹立，西藏也因此解決了「政治接班人」的問題，但是卻不無遺憾地種下了世世代代為了尋覓「活佛轉世」的爭端——以前是豪門大家為了自己的子弟而引發爭端，現在則是兩個「政治實體」在同樣的「金瓶掣簽」裏各說各話——事情愈來愈隱晦，集團卻愈來愈龐大。

這中間總是沮喪得令人想逃避。據說在清末民初時，曾經一度因為愈來愈多的高僧都發願死後轉世渡人，一時產生了許多活佛，於是布達拉宮執掌政務的噶廈政府官員為了打住轉世渡人的說法，不得不制定蒙藏的活佛數額不得超過一百四十六位，但是我不禁懷疑，「活佛轉世」渡人的發心難道還會因為定額的制定而改變嗎？

現在好像更加離譜了。我聽祖普寺的長老們說起，流亡印度的達賴十四世向世人宣稱他將不會再有轉世繼位。我聽了之後很驚惶，因為達賴喇嘛在西藏一直都是很尊貴的，他的宣言對西藏人而言不啻是個不容撼搖的旨意；我所害怕的是，這個深奧與玄祕的「轉世制度」一旦停止，「藏傳佛教」各派恐怕就會各自走向紛亂，因為幾世紀以來，這個可以直截推溯至釋迦牟尼佛的「密續」，在一脈傳承的形式上多少支配著信徒的意識。

當然很多「唯物主義者」贊成這種類似封建君主的世襲傳承制度的摧毀，因為他們深信「唯物主義」信徒能夠一邊倡導「新權威主義」、一邊主張「經濟建設」來改革固有的意識形態。我不禁想著，流亡的達賴喇嘛也夠苦的，既不能不在宗教上順應轉世繼位，又不能不在政治上討好北京政權；既不能不堅持自己是一位任重道遠的政教領袖，又不能不婉拒北京冊封的虛懸「政協委員」官位。

達賴喇嘛轉世了十四個世代，如今生逢這個前所未有的亂世，真是好生為難，所以只有拿自己將來的「活佛轉世」來做個絕斷的例子；這個果敢，不能不說是因為「孔雀信」的啟迪或刺激，如果

這麼一封譌作的「孔雀信」都能以「存在先於本質」的第一原理，霸道地以「存在主義」式的存在來詮釋「噶瑪巴」往未來世傳承的意義，那麼一時不慎背書「孔雀信」的達賴喇嘛只好重述「本質先於存在」的宗教意義，而以自身的傳承轉嫁於烏金噶瑪巴，藉以遏阻「烏金噶瑪巴是孔雀信創生出來」的存在意義；這是達賴喇嘛不能承認他落入太錫度的陰謀，但又必須給夏瑪巴一個交代的苦楚，畢竟「活佛轉世」是一個「宗教觀念」，只不過達賴這個說不得的苦心孤詣，卻不可避免地在諸多的教派傳承上起了骨牌似的破壞作用，以綿長的「宗教傳承」屈服於沒落的「存在哲學」。

至於說有人認為達賴喇嘛的不再轉世是因為「政治傾軋」，我只能說那是一個低層次的解釋，畢竟「政教合一」是中國共產黨不能容許的政治決策，所以面對「西藏自治區宗教事務管理局」局長馬中英所說的「所有活佛都必須是愛國的」，甚至「不愛國，就不能被稱為活佛」，達賴只能一笑置之，就算是不能改變的原則罷，但對這種低層次的說法提出辯解，當真辱沒了「藏傳佛教」的意義。

這真的只能說是一個「存在」與「本質」的對決，因「孔雀信」的創生，將「一個以宗教思想為根源」的活佛轉世逆轉為一個「存在先於本質」的存在論說，於是「本質先於存在」的宗教思想再也不能在「藏傳佛教」裏存在了，「藏傳佛教」於焉搖搖欲墜，而不再只是噶瑪巴認證的傳承問題，更不再只是「孔雀信」是否訛造的問題；這個埋藏得極深的宗教思想根源，被鑽研噶瑪巴幾動而不動的夏瑪巴指認了出來，但達賴喇嘛尷尬了，既不能反對一手背書的烏金噶瑪巴，又不能承認「當泰耶噶瑪巴要回來時，他就回來了」原本就是一個「本質先於存在」的論題，更是「藏傳佛教」藉以立教的根基，於是只好以自身的傳承為救贖，以「不再轉世」來重新驗證「本質先於存在」的哲學意義。

那麼尊貴的達賴喇嘛是不願見到這個宗喀巴所留傳下來的「活佛制度」遭受政治的利用，還是懊惱地以這項「本質先於存在」的宗教決心作為自己犯下「存在先於本質」的政治錯誤的彌補措施？不論是甚麼原因，我都對達賴喇嘛的悲心大加讚歎，但也不自覺地哀鳴，為甚麼人類的思維總是無法完美，而有著掛一漏萬的缺失呢？

其實任何人或宗派要制定或顛倒甚麼樣的制度與我無關，但是為何世人就不能還我一個清淨的狹小空間呢？我管不了任何人，只要求自己能在一個不起眼的角落，供上我所崇敬的祖師們，向他們至誠頂禮——如此而已，難道「政治」或「存在主義」都沒有這個雅量嗎？

不論是誰有多麼冠冕堂皇的理由，也無法否認在十方三世的「潛伏的秘密連續」裏，任何一種反對接受這個世間的既定現象雖然可能於事無補，但是卻足以凸顯世世代代的「密續」真實來，這在神聖的「活佛認證」上更有著傳承上的重要性——如此而已，難道我都不具備足夠的福報嗎？

我無意在此重新定義「孔雀信」的存在意義。它的橫空出世無異地是個「事物」的存在狀態。只不過，它所披露的十七世大寶法王的「認證密碼」卻是以十六世噶瑪巴的角度去觀照「噶瑪噶舉」未來的發展以及這一位即將承繼「噶瑪噶舉」傳承的十七世大寶法王的獨自存在狀態。

當然「孔雀信」的求證對象不是十六世噶瑪巴，而是太錫度以之求證其他三位被「噶瑪噶舉」負以重責的「認證小組成員」，也就是說，「孔雀信」所意欲促成的只是一個由太錫度、蔣貢康楚、果希嘉察與夏瑪巴所共同組成的「認證小組」的自覺，以及經由這個自覺所共同認定的「噶瑪噶舉」的未來走向與發展；唯有當這個自覺沒有共識，或四人對「噶瑪噶舉」未來的走向與發展有了歧見，其它教派人士的仲裁才有需要，而達賴喇嘛就是在這個情況下雀屏中選，為「孔雀信」背書。

換句話說，當太錫度尋求達賴喇嘛背書「孔雀信」的時候，「認證組員」無法對噶瑪巴的認證達成共識，已是一個昭然若揭的事實。只不過，這個因緣始末，當達賴喇嘛背書了「孔雀信」以後，「孔雀信」反而變成一份官方的認證文件，而「噶瑪噶舉」自始至終都沒有共識反倒沒有人質詢了；深具諷刺意味的是，「噶瑪噶舉」如果達成共識，達賴喇嘛的背書不會發生，而背書之所以發生卻是因為「噶瑪噶舉」沒有共識，但是後來鬧出了倆位噶瑪巴以後，達賴喇嘛在多次訪談裏，每每聲明他以為「噶瑪噶舉」早已有了共識，而「孔雀信」的背書只是個形式，甚至反而責怪「噶瑪噶舉」內部不能達成協議，而陷他於不義，這似乎只能說是推諉責任，或純粹地只是暴露了達賴喇嘛一直都處心

積慮地想介入噶瑪巴的轉世指認，所以對「噶瑪噶舉」內部的爭議就不聞不問了。這個結論只能說是我個人的猜測或臆想，沒有任何文獻可以佐證。

達賴喇嘛的急迫不是沒有原因的，因為「孔雀信」出世的時候，「噶瑪噶舉」正處於一個有史以來最為緊迫的時空。其時，十六世噶瑪巴已經圓寂了十一年，「噶瑪噶舉」信眾因失去了噶瑪巴而被棄絕於孤獨之中，而「孔雀信」便因緣湊巧地成了這種信仰喪失的回聲，所以「孔雀信」的出現，幾乎立竿見影，隨即給了所有「噶瑪噶舉」信眾一個安身立命的支撐物；這是達賴喇嘛對「孔雀信」的正面評價，因為「孔雀信」及時提供了「認證密碼」，以砥礪信眾因為十六世噶瑪巴沒有遺留證物而產生的失意情緒，所以從流亡政府倡言「團結與統一」的立場來看，「孔雀信」之出，居功厥偉，至於「孔雀信」是否能夠求證於所有的「認證組員」，那其實是「噶瑪噶舉」內部的問題。

「孔雀信」出世的意義就在逼迫長期處於焦灼狀態的「認證組員」另闢蹊徑，並且共同、重新尋找一個「認證」的思考之路，而這樣的「認證思考」並非針對著十六世噶瑪巴的「認證指示」是否存在而言，而是使「認證組員」的存在顯現於明亮處，同時成就「認證組員」各自的獨立存在。

這是「孔雀信」以一個「事物存在」直取「認證組員」的存在意義的動機，而創生「孔雀信」的太錫度則認為十七世噶瑪巴的認證特徵是「認證組員」對「不存在的認證指示」或「認證密碼必須由十六世噶瑪巴親自指示」的反抗，也就是要復歸於「轉世認證」的使命，而不是竭力尋找一個符合十六世噶瑪巴的想盼，至於「孔雀信」是否因此而挑釁了僵化的「認證過程」，則不是「孔雀信」的思索範疇，最起碼，「孔雀信」的創生突破了一個以「十六世噶瑪巴」為中心的各種具體思考，而且它的具體實踐替代了所有構成「觀念上的噶瑪巴」的各種抽象思考或理性哲學，所以無論從何種層面看，「孔雀信」的「事物存在」都只能被看作一個「認證組員」共同營造出來的結晶，而太錫度只是藉著「孔雀信」讓所有的「認證組員」都認真地去思考「各自的獨立存在」以及這個「存在」在未來的「噶瑪噶舉」走向與發展裏應該具有的「存在」意義，亦即「存在即合理」的引申。

從這個角度看，太錫度是一位「存在主義」學者，起碼是隸屬「藏傳佛教存在主義」的流派，而他的果敢與實踐勇氣比起震古鑠今的馬羅、卡繆、沙特、海德格等人還要不凡。這是「孔雀信」的「事物存在」所能帶給「存在主義」一個具體事例的卓越貢獻。弔詭的是，因為「存在主義」的內在精神，使「無神論存在主義」輕巧地與太錫度認同，因為兩者不約而同，都承認「存在先於本質」。

更有甚者，「孔雀信」一出，「認證組員」立刻就陷入了一個與「孔雀信」共同存在的狀態，於是「存在先於本質」的論見乃愈發牢不可破，而任何人想從這麼一個共同緣起的狀態脫離出來，並從疏隔「孔雀信」的影響中，重新找出「認證的自由之路」、以詮釋「本質先於存在」的宗教意義，就將顯得左支右絀，甚至在達賴喇嘛背書了「孔雀信」以後，則就更為離經叛道了。

這基本上就是夏瑪巴「明知不可為而為之」的努力方向。所以簡單地說，太錫度以「孔雀信的事物存在」來決定「噶瑪巴的存在」，而夏瑪巴則逆轉這個動向，將「噶瑪巴的存在」帶入歷史辯證法中，同時在藏族社會或流亡政府的實踐場所，使噶瑪巴重新生根於「噶瑪噶舉」的傳承意義中，但也因為如此，夏瑪巴就成了共同承認「存在先於本質」的太錫度與「無神論者」的打壓對象。

夏瑪巴的努力有目共睹，而他對「本質先於存在」的宗教思想的堅持則造成了「噶瑪噶舉」的分裂。這固然是因為「孔雀信」的出世打亂了十一年來的徵信求證，而且「孔雀信」以一個「事物」的既定存在，公開質疑「認證思考」是否應該堅持一個「觀念上的噶瑪巴」，就像「無神論者」否定「神造世人」的觀念，因「神造世人」之前，神必已有「人的觀念」的思考存在，否則不能造人。

「孔雀信」揚棄了這個「觀念上的噶瑪巴」，但卻不能放棄「本質先於存在」的想法；在長達十一年的尋覓中，太錫度堅信，在十六世噶瑪巴轉世以前，固然必須有「認證指示」或「認證密碼」之類的文件，但既然「認證指示」不存在、或「認證密碼」不再可能由十六世噶瑪巴親自指示，那麼為了要復歸「轉世認證」的使命、打破僵化的「認證過程」，則不妨先接受自己的存在，再談噶瑪巴的轉世問題；換言之，太錫度認為「認證組員」必須先認清「認證」的本質，而唯有「認證組員」先

存在，而後才能思考，再然後，才有將噶瑪巴找回來的欲求，也就是說，噶瑪巴只能因「認證組員」的創造而存在，不能自己存在，而「孔雀信」的創生與存在就是一個具體實踐，起碼「孔雀信」甘冒天下之大不韙，提供了一個突破認證僵局的「事物存在」，亦即所謂的「霸道的存在」。

當然在「認證組員」接受「孔雀信」的「事物存在」的同時，「認證組員」將認真思考「各自的獨立存在」以及這個「存在」對「噶瑪噶舉」的發展應具的「存在」意義，於是「認證組員」首席的夏瑪巴就首當其衝了，因為中斷了三世的十四世夏瑪巴被流亡的達賴喇嘛重新認證，從來不為中國共產黨所接受，那麼一個在歷史定讞裏已經被終止傳承的夏瑪巴就只能是一個「不存在」的實體了，而一個在共產黨人眼中「不存在」的夏瑪巴所認證出來的噶瑪巴當然也就不可能存在了。

面對這個存在的矛盾，達賴喇嘛最為尷尬。他重新認證夏瑪巴固然是應允十六世噶瑪巴之託，但畢竟終止十世夏瑪巴傳承的也是他，或前世的他，於是這個重新認證就遭到太錫度的質疑；想來也是，在沒有夏瑪巴的百年裏，噶瑪巴與太錫度相互認證，「二而不二」，從來也都不存在沒有「認證密碼」的尷尬，而如今的「沒有認證指示」，未嘗不是噶瑪巴質疑當初懇求達賴喇嘛重新認證夏瑪巴的決定，只不過夏瑪巴已經存在了，而且直截表明噶瑪巴與夏瑪巴的「二而不二」回來了，於是只好在一個不能更改的存在狀態裏，不留「認證密碼」，以令彼此重新思考「各自獨立存在」的意義。

如果這個思路是對的，那麼唯一欠缺的就是一個「事物存在」，來迫使「認證組員」重新面對自己的存在，以及自己的存在將對「噶瑪噶舉」的未來發生何種的影響。這就是「孔雀信」以「事物存在」方式被創生出來的共同氣氛。當然這其中還因為太錫度被當作「第二位紅寶冠法王」，輾轉於「噶瑪巴與太錫度」的相互認證歷史上，但是當夏瑪巴被重新恢復「紅寶冠法王」的稱謂時，太錫度將以何種「紅寶冠法王」的面貌存在於「噶瑪噶舉」就有了疑問。

這就是「認證組員」在重新思考「各自的獨立存在」時所必須面對的疙瘩，不止「各自的獨立存在」不可能存在，而且各人將「各自的獨立存在」投向「非獨立存在的我」時，「認證組員」發現

「各自的獨立存在」的本質必須先找出來，甚至存在著這種質素的「本質」原來就先於「各自的獨立存在」，而早已存在了，當然「認證組員」明白，「認證組員」的每一個成員不止必須對自己的存在負責，更需對整體「認證小組」負責，只不過「認證小組」的聚合並不是因為組員自己的自由揀擇而存在，也不存在「認證組員」自由揀擇成員的可能，所以「認證小組」的存在本身就已經隱涵了一個以「各自的獨立存在」來約束「非獨立存在的我」與所有其他「認證組員」的意涵。

唯有瞭解「認證組員」這個「本質先於存在」的和合性質，才能瞭解十七世噶瑪巴的「認證」本質，但是太錫度礙於「噶瑪巴與太錫度」相互認證的歷史事實而無法逃出「認證」的重大責任感，更礙於這個「相互認證」的歷史之所以發生乃因為夏瑪巴不存在於一個被達賴喇嘛中斷的傳承裏；只不過，夏瑪巴回來了，而且還是「認證小組」的成員之一，於是太錫度就掙扎於「噶瑪巴與夏瑪巴」或「噶瑪巴與太錫度」究竟何者為「認證本質」的問題，但這不是一個太錫度能夠回答的問題，而他又不能袖手旁觀，於是就當夏瑪巴認定「噶瑪巴與夏瑪巴」二而不二的歷史事實，太錫度就揚棄了他十一年來的「自我約束」，而決定以「孔雀信」來約束所有「認證組員」。

持平地說，太錫度曾經有過憧憬，也曾經希望「認證組員」能夠拋棄成見，但他也瞭解，他並不具備更改歷史的能力，因此長期處於一個不安、孤獨、絕望的惶惑狀態中，而面對「噶瑪巴與夏瑪巴」的不可分割，他又不能顯現不安的情緒，於是當太錫度感到恢復「噶瑪巴與太錫度」的歷史不再可能時，他知道他必須在「噶瑪巴與夏瑪巴」或「噶瑪巴與太錫度」做個選擇，並且左右其他「認證組員」。這個舉措就是「存在主義者」站在選擇的「自由與責任」之前的不安狀態。

當然太錫度明白，他不能在選擇和決斷之際，還去企盼「認證指示」的出現，畢竟十一年來的探尋與邈無跡象已經不能被「認證組員」再依賴為任何的教律、基準或救助了，而像那種「當噶瑪巴要回來時，他就回來了」的說辭，就算是個宗教思想罷，在現實的決斷時又有甚麼用？「認證組員」不能求助於「認證小組」之外的其他人，更不能在沒有「認證指示」的前提下有任何依賴，而必須在

探尋「各自的獨立存在」的時刻，獨自選擇自己的存在。這就是「存在主義者」的孤獨，永遠伴隨著「存在」的不安，尤其這一世被重新認證的第十四世夏瑪巴面對過去不曾存在的三世，更是如此。

太錫度在創生「孔雀信」之前，已經對「認證」感到絕望，因為「認證指示不存在或認證密碼不再可能由十六世噶瑪巴親自指示」已經是一個公認的事實，而如果「認證使命」必須堅持或「認證過程」必須合法，那麼唯一的方法就是期待自己能以意志左右「認證」；當然太錫度也知道，他所能希望的、所能期待的，都必須放置於「認證」的可能範圍內，也就是說，在實踐「認證指示」的重現時，必須以一個確實的「事物存在」去駁斥「不存在的認證密碼」，於是「孔雀信」乃以一個「事物存在」去賭「非證實的認證指示」，以說明「認證組員」不能把希望寄託在可能性或或然性，而必須有所行動，因為檢驗真理的「實踐」不需要冀盼、不需要希望。這就是「存在主義者」的「絕望」。

當「不安、孤獨、絕望」構成了「存在主義者」的惶恐狀態以後，太錫度就以為唯一的出路是將自己的命運交回自己手中；就這一點而言，太錫度的「存在主義」思想的確是一個「人本主義」，只不過，這個「人本主義」不再是將「觀念上的噶瑪巴」視為神聖而加以膜拜的那種「人本主義」，而是提醒「認證組員」從「觀念上的噶瑪巴」走出、轉而認清「認證小組」之外並沒有十六世噶瑪巴轉世的合法認證者。弔詭的是，這樣的「人本主義」只能鼓勵太錫度超越「現實中的自我」，而不再是出於「認證小組」之意志、或不再是從「觀念上的噶瑪巴」走出或不再認同「認證小組」是唯一的「合法認證者」，而是整個超越了「認證小組」的存在、而將自己的存在置於「認證小組」之上了。

簡單地說，這就是「孔雀信」以一個撼搖不動的「事物存在」去駁斥「噶瑪巴自己找自己」的荒誕；換言之，「自己找自己」或「自己造自己」的「認證求證」本質或主體性是不能依憑的，因為他們認為，任何人在此身此生的所作所為都是一樁不能左右的業力，而噶瑪巴的轉世就更是如此了。

如果一定要說出個道理來，那麼每個人都有進行思考的自由，每個人更可以借由這個「自由的思考」將「各自的獨立存在」投向「非獨立存在的我」而加以企劃；這個「自由的思考」就是每個人

的願力，可以自由地把「現在的我」投向一個「非現在的我」而加以企劃的一個存在狀態，並因這種「意識的存在」而使得人類不同於石頭或樹木的「事物存在」。

「願力」的本質意義即在此，不是因為噶瑪巴的認證而賦予了「願力」的主體性，反而是因為每個人對「各自獨立存在」的自我都有責任，而使得「願力」超越了「業力」；只不過，太錫度並不喜歡將自己的「佛學思想」冠上「存在主義」的名稱，但在不知不覺之中，已經走出「觀念上的噶瑪巴」的太錫度，因為大力闡述「存在先於本質」、或不願再讓自己居於「第二位紅寶冠法王」的歷史地位，反倒陷於「存在主義」、而不斷地以「存在主義」哲學來廣泛地表示「活佛轉世」所賦予這個新世紀的思想動向。這是「孔雀信」以自身的「事物存在」、而且是一個「文學性的存在」，將沒落已久的「存在主義」哲學重新擺回二十一世紀的鉅大貢獻。

「本質先於存在」或「存在先於本質」的糾纏非常詭譎，一個是宗教思想，另一個卻是「存在主義」哲學、或起碼是一個隱涵「人本思想的存在主義」哲學，也正因為這種詭譎，「存在主義」的闡述大多只能以一種「藝術性」或「文學性」的方式存在於世。這是「孔雀信」的「文學性」本質。

就十七世大寶法王的認證風波來說，夏瑪巴的思想層階無疑地略勝太錫度一籌。當然這並不是說，夏瑪巴的修為層階在太錫度之上，而只是太錫度掙扎不出「不安、孤獨、絕望」的惶惑存在，而令「本質先於存在」的思想受制於「存在先於本質」的業力造作；這個造作的本質或主體性也是一個「本質先於存在」的事例，所以太錫度就算認同「本質先於存在」的宗教思想，卻也不見得能夠掙脫「存在先於本質」的業力捆縛。這個就是「Mit-da-sein」所闡釋的「即起與俱在」的意義。

讓我再說一遍，我不是故意說這些，我也不願在一篇轉瑪尼輪的〈瑪尼轉〉裏，以一個「文學性的存在」去質疑另一個「文學性的存在」，只不過，當我回顧這麼一個「本質」與「存在」的曲折糾纏時，我就注意到了「事物存在」的堅固性、以及堅固的「事物存在」如何從「本質」的不能敘述直射到「本質」的內義裏，於是如何還原「各自的獨立存在」就形成一個未戴「黑寶冠」的大寶法王

站在噶瑪巴的認證臺階上，叫喚著「我還沒有回來、怎麼就讓我回來了呢？」那個必須扶著據以支撐「噶瑪噶舉」的噶瑪巴有些不忍，於是張望著「噶瑪巴」如此這般地在祖普寺坐床了。

從這個觀點看，所有藝術品或文學成品都具「存在性」，只不過，「藝術性或文學性的存在」本身就是一個充滿矛盾的詞語，因為「存在」所要求的是「本來的自我」，更是一個必須認同「各自的獨立存在」甚至「非獨立存在」的自我，但「藝術性或文學性的存在」卻必須依賴別人，更經常因別人的讚美而忘卻「自我」；說到這裏，其實「宗教」或「玄學」已經呼之欲出了，只不過「藝術性或文學性的存在」大多必須經由「感性」觸發而存在，而任何在「感性」裏企圖超越「感性」、進入「宗教」或「玄學」的努力，就只能令「藝術性或文學性的存在」成為「密碼」了。

這是「孔雀信」能夠以一種「文學性的存在」成為解讀十六世噶瑪巴轉世「密碼」的關鍵，因這樣的「文學性的存在」本身就是「密碼」，而不必在「密碼」上再安「密碼」，而「孔雀信」能在一個「認證指示不存在或認證密碼不再可能由十六世噶瑪巴親自指示」的狀態裏，成為解讀「認證」的密碼，則是整體「認證組員」的存在所營造出來的「密碼」；也就是說，「孔雀信」的認證密碼是透過「認證組員」與「孔雀信」相交而存在的「密碼解讀」，它本身的「文學性存在」只能意味一種「密碼解讀」的藝術，但這個藝術只能在「認證組員」的自我實現過程或「孔雀信的存在」與「認證組員的存在」相互交通的過程中完成，所以「孔雀信」以一種「『文學性的存在』方式造成『噶瑪巴的永續存在』」，才是這種「存在」的意義，而並非「活佛轉世」在時空中的持續性。

這樣的說法相當詭譎，不過這是因為「存在主義」哲學本身就很詭譎，不止有混淆「內質」的本事，更有逆轉「宗教」或「玄學」而成為「感性的文學」的動能，所以要實質把握「藝術性或文學性的存在」，不能直截去把握，而是透過「密碼」或「象徵性密碼」來加以把握，也唯有以這種方法來解讀「密碼文字」，「密碼」才能超越「藝術性或文學性的存在」，而有了實質的「宗教」意義。

但是這有多難呀。原來「孔雀信」之所以能夠以一個「密碼解讀」的方式存在，在於這樣一個「文學性存在」的前提是「認證組員」必須有解讀密碼的能力以及必須認清「孔雀信」所披露的密碼文字已經超越了「觀念上的噶瑪巴」；如果「認證組員」不能在這兩點上加以釐清與把握，那所有的「密碼解讀」都只能是單純的文字遊戲，或只是不斷地複述著太錫度以「孔雀信」的「事物存在」來實踐「存在主義」的事實，的確深具解讀「存在先於本質」的功效。

這就是我認為太錫度的果敢與實踐勇氣比震古鑠今的馬羅、卡繆、沙特、海德格等人還要不凡的原因。「孔雀信」的「事物存在」，而且將隨著烏金噶瑪巴所傳承下去的「噶瑪噶舉」永遠以一個「文學性的存在」存在於「藏傳佛教」裏，將使得太錫度成為「藏傳佛教存在主義」的始祖，而達賴喇嘛對「孔雀信」的背書也將因達賴喇嘛本人「以直觀來傳達他對於噶瑪巴、相互認證與『孔雀信』之密碼解讀」，而促成「本質先於存在」的覺醒，畢竟他在「藏傳佛教」的超然地位使得他成為唯一能夠仲裁「解讀密碼」爭論的人，更何況他不必倚賴「孔雀信」所披露的密碼文字，因為他早已超越了「觀念上的噶瑪巴」；作為噶瑪巴弟子的「認證組員」是不可能完全超越「觀念上的噶瑪巴」的，否則根本就不必有「認證小組」，於是達賴喇嘛背書「孔雀信」的「事物存在」就使得「噶瑪噶舉」信眾感恩愛戴，還因為他的大公無私，令整個「藏傳佛教」團結一致，回歸到它所屬的民族精神。

說了不說的，但我又說了。我不想把這個阻擋不住想說的衝動歸諸「無明」的造作，但不這麼歸納，我又能夠用甚麼理由來解釋我這個非說不可的衝動呢？那麼乾脆就說個徹底罷，否則誰也不能解釋我在此以這麼一篇轉經輪的〈瑪尼轉〉，讓「存在」盡情地與「本質」碰撞，然後一起「衰竭、靜止、寂寥」，究竟是一個甚麼樣的動機了。

我說了，我說了。「孔雀信」的確出自太錫度，這是無庸置疑的，但是這個「文學性的存在」卻完成於「認證組員」之手。太錫度的高明就在於他瞭解他說到底都不能超越「觀念上的噶瑪巴」，也不能逆轉「本質先於存在」為「存在先於本質」，因為他再怎麼說，都是噶瑪巴的弟子，所以他也

只能以「孔雀信」來開展「存在主義」的實踐，卻掌握了時機，讓「認證組員」替他完成，這是因為「孔雀信」必須透過「認證組員」的意識，才能思考「密碼解讀」的涵義。

一言以蔽之，「孔雀信」的「事物存在」只不過是個訴求，光是「孔雀信」本身並不構成促使噶瑪巴轉世密碼出現的理由，卻只能構成一個促使完成「事物存在」的理由而已；也就是說，太錫度訴諸「認證小組」的自由解讀，並請求這樣的自由解讀來共同參與「孔雀信」的集體創作，只不過，這個「事物存在」一旦存在，即捍拒一切「非存在」的阻隔，並且霸道地迫使「孔雀信」的完成必須經由「認證組員」的參與才能完成。當然位於「認證組員」首席的夏瑪巴不能洞悉「存在、本質」的糾纏，而函請美國情治單位鑒定「孔雀信」的真偽，就令太錫度發出訕笑，因為這樣的質疑無異就是質疑全體「認證小組」的存在以及「認證小組」與噶瑪巴的內在連結。

那麼背書「孔雀信」的達賴喇嘛的立場又如何呢？那其實很簡單，達賴喇嘛所背書的，是依據可能的「事物存在」而確立的「認證」的存在，縱使在「孔雀信」的密碼解讀侷限中經過一番挫折，也必然將超越「密碼解讀」，而實現「事物存在」本身的解讀過程；達賴喇嘛之所以放任「存在」與「本質」的碰撞，然後一起衰竭、靜止、寂寥，就是促使這樣的碰撞產生「存在」的「內在寂照」，而在這個「內在寂照」，「孔雀信」的「事物存在」的意義便在其中矣。

顯而易見地，達賴喇嘛與太錫度在這個「事物存在」的議題上，意見是相通的。他們都認為，任何「事物存在」，不論是「宗教性或思想性」，都必須在其內部與「人的存在」相連結，只要這樣的「事物存在」已經存在於「自我實現」的過程中，這個「事物存在」就不能只被賦予一個定義，而應依照已經存在的「自我實現」階段中，依據不同的現象給予不同的意義，因此要掌握「孔雀信」的具體意義，就必須考察各個階段的「認證組員」的特質，以明白「認證組員」各自從無始劫所帶來的性格，也唯有如此，「事物存在」才可說已經獲得了「內在寂照」的意義，而在這種情況下，「孔雀信」才能擔當起詮釋噶瑪巴的「認證密碼」的使命。

當然這是以「事物存在」的邏輯來解釋「內在寂照」，但夏瑪巴在考察一切與「孔雀信」有關的「密碼解讀」時，不以邏輯的方法，也不從客觀的「認證指示」去認識噶瑪巴的存在，卻是以噶瑪巴必將轉世的「觀念上的噶瑪巴」立場去定義「認證」；這兩個「觀念上的噶瑪巴」的基本立場雖然相同，但是詮釋「密碼解讀」的觀點卻不同，夏瑪巴習於在「內在寂照」的意識裏，去捕捉噶瑪巴的轉世機緣，太錫度卻認為噶瑪巴的轉世應是一個密碼解讀出來的「轉世機緣」，也就是說，夏瑪巴是站在噶瑪巴的「轉世本質」的基礎上看轉世機緣，太錫度則站在「事物存在」的基礎上看轉世機緣。

其實「本質」與「存在」的衝撞在這裏已經非常清楚了，夏瑪巴堅持「本質先於存在」的宗教思想，太錫度則在一個不能否認「本質先於存在」的宗教思想下，以「存在先於本質」的認識去衝撞「認證組員」的存在意義；達賴喇嘛的認同可能有更為宏觀的視野，或因中國共產黨的虎視眈眈，或因「流亡政府」抑制不住在西藏本土不斷擴張與拓展的「苯教」，所以也只能以「存在先於本質」的訴求將逐漸復甦的「苯教」重新置於「藏傳佛教」裏，而「藏傳佛教存在主義」的創建將使「苯教」不能脫離「藏傳佛教」而論述——這是達賴喇嘛責成烏金噶瑪巴在「藏傳佛教存在主義」的基礎上，令「佛苯結合」的重責大任，而這個「存在先於本質」的實踐也必將使得「存在主義」在二十一世紀再度發揚光大。這是我說太錫度對「存在主義」的新世紀拓展有極大貢獻的理由所在。

「苯教」在西藏本土的迅速擴張與拓展，是否出自「北京宗教及文化部」的允許，現在還很難說得清，但是中國共產黨因烏金噶瑪巴的逃離拉薩弄得極為被動，卻是一個事實，再加上，達賴喇嘛從未放棄「完全自治」的政治訴求，而一手由北京扶植起來的班禪喇嘛卻又得不到藏族的認同；如今在印度的達賴喇嘛逐漸老邁，也逐漸失去長期以來操縱國際輿論的魅力，而轉以「放棄轉世」來掙脫北京以班禪喇嘛牽制西藏的謀略，更因叛逃的烏金噶瑪巴在達賴喇嘛的扶植下，已在藏族社會裏贏得了一定的信賴，所以北京於無計可施之下，乾脆斧底抽薪，整個放棄了多年來與「流亡政府」領導人的協商，而轉以扶植「原始苯教」來取代「藏傳佛教」。這不應該只是臆測罷。

這個西藏局勢的瞭解，對瞭解達賴喇嘛以背書「孔雀信」的方式來激發「藏傳佛教存在主義」的探索，有相當重要的意義；雖然「藏傳佛教」的長老們也許從未想過「存在主義」在「藏傳佛教」裏的意義，但是畢竟中國共產黨多年來在西藏本土推動的愛國教育使得「無神論」思想逐漸滲入西藏文化裏，所以很多流亡海外的長老們也開始突破「無神論」的包圍，並從「無神論」的角度，去詮釋「藏傳佛學」，最顯著的事例就是流亡美國的創巴仁波切於西元一九七〇年秋至西元一九七一年春，在美國科羅拉多州的博德市所發表的一系列演講，並於西元一九八七年，也就是十六世噶瑪巴圓寂後六年，將他的演講稿結集成書，書名為 Cutting Through Spiritual Materialism，於西元一九九六年翻譯為中文版本，書名為「突破修道上的唯物」，只不過這本在臺灣出版的書籍，因為譯筆拙劣，所以出版多年也不能引起廣泛注意，但創巴仁波切趁著「文化大革命」在西藏如火如荼推動的時候，發表了一系列以「藏傳佛教」突破「無神論」的演說，也就不能不說有著極為深遠的政治訴求了。

其實創巴仁波切的演講不止想突破「無神論」的包圍，也透露了他與太錫度的思想脈絡一致，所以後來在十七世大寶法王的認證風波裏，創巴仁波切大力抨擊夏瑪巴，也就見怪不怪了；這本應該翻譯為「突破精神上的物質主義」的書本，開宗明義地說，「佛法雖是無神論，但不與有神論的修行相違」，整個暴露了流亡海外的長老們以一個不認識「事物存在」、卻以「存在先於本質」的「存在主義」來詮釋「藏傳佛學」的勢動。這與夏瑪巴的「本質先於存在」的宗教思想當然不能謀合。

無獨有偶地，達賴喇嘛在十六世噶瑪巴圓寂後的第二年，也就是西元一九八二年，當大陸政局開始轉向、「無神論」開始鬆動時，達賴喇嘛也走出十多年的觀望，開始對西方講演「藏傳佛學」，於是就在「改革開放」還在摸索的時候，達賴喇嘛以七年的時間，直溯寧瑪的「大圓滿」法教，一舉將西方所關注的「藏傳佛學」回溯到一個「四大教派」尚未分支的「前譯教派」氛圍；這個策略相當雄沉，不止有助各種協助「藏傳佛教」的機構如雨後春筍般地在全球四處成立了起來，而且更為達賴喇嘛在西元一九八九年贏得了「諾貝爾和平獎」的殊榮。

尊貴的達賴喇嘛在八〇年代走訪全世界，是一個深具謀略的舉措。他的第一次歷史性出訪應在西元一九七三年，借著走訪歐洲十個國家，傳播他的「和平哲學」，但將「大圓滿」法教深植於西方宗教界，則在西元一九八二年以後的七年之中；從年代上來看，隨著「改革開放」逐年的快速推展，達賴喇嘛憂心「流亡政府」不再具備政治協商的條件，非常易見，再加上，十六世噶瑪巴的猝亡，與「噶瑪噶舉」於十一年間因為「認證指示」的厥無而衍生了令人擔憂的分裂與動盪，每每令達賴喇嘛思索一個團結境內「苯教」與海外「藏傳佛教」的策略，於是「大圓滿」法教乃粉墨登場。

後來的「孔雀信」在支持這波回溯至「古寧瑪」的「大圓滿」法教的驅動中，佔有舉足輕重的地位，雖然它的「事物存在」只是為了提供十六世噶瑪巴的「認證密碼」，但是它的「如是存在」卻在達賴喇嘛一個更為宏觀的佈局裏，激發了不可磨滅的深遠影響。這個考量才是達賴喇嘛甘冒天下之大不韙，大力介入「十七世噶瑪巴認證」、而為「孔雀信」背書的原因。

雖然如此，但誰也說不清這究竟是因為太錫度企圖以「孔雀信」來確定「認證密碼」的意義，還是他深感推諉「認證密碼」的不存在是對認證噶瑪巴的不負責態度，使得噶瑪巴的認證自陷虛無，更或許太錫度以為唯有放任「認證密碼」的自由詮釋，才有可能使「認證組員」解放，然後才有獲得「認證密碼」存在的可能性，如此才不至於損傷到「認證密碼」的直觀價值；其實「孔雀信」於提出「認證密碼」的瞬間，就放棄了指認噶瑪巴，但也因為放棄指認噶瑪巴，才有自由把握「孔雀信」的「事物存在」的可能性，依此意義，「孔雀信」既在「認證密碼」之上，也不在「認證密碼」之下。

這個詭譎就是「大圓滿」法教的「戴即解脫」的教示，因為在「法界藏」裏，「本質、存在」是共同存在的，是曰「本質」、是曰「存在」，是曰「Mit-da-sein」，本質與存在「即起與俱在」；也就是說，從一個「覺醒佛」的觀點來看「存在」，如何超越凡夫心而以解悟的「淨覺」來看「存在的本質」，才是「事物存在」的根本質地，而這個覺知「事物存在」的根本質地，也就是「大圓滿」法教的殊勝特徵。

從達賴喇嘛在全世界演說「大圓滿」以及他如何將「大圓滿」法教置於「一切乘之冠」的事跡來觀察，我們不難察見達賴喇嘛深信任何的「事物存在」都是一個現象的「密碼解讀」，而「存在」或「本質」不論何者為先，都具「戴即解脫」的意義，所以「存在」與「本質」原本相互緣起，而在這麼一個「戴即解脫」裏，「存在」本身就是「本質」，於是達賴喇嘛對兩年後出現的「孔雀信」的「事物存在」就做下了詮釋，「所謂『孔雀信』，便是藉著一種『事物存在』的本質，把自身的價值固定於它本身的『事物存在』之中。」這個詮釋其實就是「戴即解脫」的法教，比較說不清楚的是，「孔雀信」以「存在的可視性」來顯示「事物存在的形而上」，究竟是否得自達賴喇嘛的啟發。

這麼說來，我說「孔雀信」本身就是「密碼」，而不必在「密碼」上再安「密碼」，也就有了論說的基礎了；如果我能以一種最為淺顯的方法闡述這個深具「戴即解脫」法教意義的「孔雀信」，那就是「孔雀信」的「文學性存在」使得其所昭示的「密碼文字」具有在「密碼」裏詮釋「密碼」的「形而上」內質，而認知「孔雀信」的「形而上」內義，就是達賴喇嘛背書「孔雀信」的原因。

說了這麼多，「孔雀信」似乎喧賓奪主，直截凌駕於十七世噶瑪巴之認證之上，而以它本身的「密碼解讀」，成為「密碼」之本身了；事實也的確如此，那麼「十七世噶瑪巴認證」在這個「密碼解讀」裏，究竟成了何物呢？那只能說，走出「孔雀信」，則十七世噶瑪巴不能認證，但套入「孔雀信」，則烏金噶瑪巴就是唯一的十七世噶瑪巴，所以「孔雀信」所提供的是一個介於「噶瑪巴還沒有準備要來」與「烏金噶瑪巴就是噶瑪巴」的中介，是為「孔雀信」揭示「認證密碼」的真正用意。

這裏存在著一個「觀念上的噶瑪巴」。這是無庸置疑的。這個「密碼」的霸道存在揭示了一個「存在先於本質」的辯證，也是無庸置疑的，但夏瑪巴的爭論其實不在這裏，而是質疑「噶瑪巴真的已經準備好了，將以這樣一個『密碼』所呈現的方式現身嗎？」這就是夏瑪巴將這個「密碼」回歸於「噶瑪巴」本身的認證基礎上，而走出「孔雀信」以特定的「密碼」設下烏金噶瑪巴的認證。夏瑪巴能夠在「孔雀信」橫空出世後，以這樣的思維走出「密碼」，就是以他自覺的「自由」意識重新賦予

噶瑪巴認證意志的「自由」；這是夏瑪巴在解讀「孔雀信」的「密碼」時，對太錫度所發出的一連串「為甚麼」的疑問，而在驚訝於密碼的預設以及太錫度因為噶瑪巴的沒有解讀密碼而遭引的「不安、孤獨、絕望」、最後導致了倦怠，然後因為這個倦怠而創生「密碼」，就啟發了夏瑪巴的覺醒，於是抗拒「孔雀信」的荒謬「解密」行逕，便替「噶瑪噶舉」開啟了另一種證詞。

夏瑪巴能夠突破「孔雀信」的後設「密碼」敘述而強調「自由意識」，是彌足珍貴的，只不過這個反抗直截衝撞了達賴喇嘛對「藏傳佛教存在主義」的佈局，尤其「孔雀信」以「存在先於本質」的觀念建構了「藏傳佛教存在主義」的論說基礎就算荒謬，但以這個觀念融合「佛苯」的差異，卻具歷史性意義，因為現行的「藏傳佛教」就是一個結合「原始苯教」的「事物存在」與「印度佛教」的「密續本質」的歷史性產物，而至今都是「藏傳佛教」教行重要的儀軌，因為脫胎於「原始苯教」，就成了「原始苯教」在「藏傳佛教」的氛圍裏復甦最關鍵的依憑；深具歷史性詭譎意義的是，「孔雀信」、「苯教儀軌」所共同奉行的「存在先於本質」理念，竟成了達賴喇嘛、太錫度、中國共產黨的「宗教及文化部」快速認證烏金噶瑪巴的共同基礎，是為「藏傳佛教存在主義」的濫觴。

這好像說得有些遠了，而且我這麼一說，似乎將「孔雀信」、「苯教儀軌」與「藏傳佛教存在主義」高高掛了起來，成了三個被檢視的「事物存在」；這樣的行逕除了說明我的詮釋也逃不過一個「存在先於本質」的理念以外，還暴露了我以這樣的詮釋進行一個我說不清楚的「後設敘述」內涵，猶若將三條風乾的魚懸掛在實驗室的解剖臺上，經由觀察、分析，然後為魚分類、下定義。

我想我是看不到這個「藏傳佛教存在主義」在西藏本土結合「原始苯教」了，就算我能看得見這個尚不知如何命名的「宗教」在西藏簇擁盛開，那約莫也是四、五十年或者更久遠以後的事了，但無論如何發展，「孔雀信」激起的漣漪必將在未來世裏消逝，而「觀念上的噶瑪巴」的永世存在，卻將使得這個「文學性存在」的「孔雀信」如創生時的「初識」一般，永世存在。認真說來，「初識」就是「初心」，於創生時，就逃不掉「衰竭、靜止、寂寥」的宿命，但是它所揭示的「寂寥本質」卻

不一樣，一旦存在了，寂寥的「本質」必定迴轉不止，猶若「瑪尼轉」總是像模像樣地將「本質」與「存在」在轉動的流光中，轉出「瑪尼轉」的設定。

問題三：我自己深入、系統依止大成就的上師學習佛法有十多年，也給其他人輔導了七、八年，並且在上師面前圓滿完成了「大圓滿」的加行，圓滿求得正行本來清淨的竅訣以及獲得任運自成的頓超，同時參加過嚴格的百日閉關實修。對於佛法的要點，不僅僅理論上知道，實修方面也有一些體驗。要再去瞭解凡夫人寫的〈外其身〉或〈無何有之身〉，確實沒有多大興趣。刻意去瞭解就不必了！

回答：理解。新春吉祥。我自己深入、系統依止泰耶噶瑪巴與夏瑪巴，其因緣亦極殊勝，卻不幸捲入噶瑪巴認證的風波。這麼多年下來，夏瑪巴第十五世如今已經成為泰耶噶瑪巴的兒子，所以我才寫下〈外其身〉，將自己脫拔出來。我不是一個修行人，對佛法的理解都是從義理上著手，的確就是一位十足的凡夫。我唯一接收自夏瑪巴十四世的「四臂觀音」修行，我在很多篇文章裏都盡量不著痕跡地加以闡釋，但並不圓滿，也沒有所謂「正行本來清淨的竅訣與任運自成的頓超」。佛法真的不能只是談論，得下決心，經過閉關實修，以實修印證佛法理論，否則佛法只是紙上談兵。

問題四：你既然說你所感知的「噶瑪噶舉」模式取決於夏瑪巴與你的「因緣」，而這個「因緣」不能一直還原，所以你對「噶瑪噶舉」整體傳承的瞭解是談不上的；既是如此，你如何能夠肯定所有論述「噶瑪噶舉」以及烏金噶瑪巴與太錫度，甚至「孔雀信」，不是一種執著，或者是一個思想投射呢？以這種「因緣」的迷執來解析「解釋的真實」與「究竟的真實」，是否有誠信呢？這個誠信如果不能建立，你的《懷疑與恩寵的故事》與《無何有之身》就自敗於其寫作動機了。

回答：理解。新春吉祥。這是一個犀利的問題。我依止泰耶噶瑪巴與夏瑪巴，其因緣固然殊勝，但卻不能深入探究，甚至我在此生此身之中，成為「噶瑪噶舉」的信眾之一，究竟是宿緣所至，還是一個嶄新業緣的起始，我也不能探究。我只能說「任何人將一朵花投入任何一個『曼達』，花落之處便是本尊。」當然這種玄乎的說法對我來說還是高深了一點，所以我與泰耶噶瑪巴與夏瑪巴結緣了以後，我就一直躲避「十七世噶瑪巴認證風波」的牽扯，甚至躲避所有牽涉到「噶瑪噶舉」的因緣。這是我寫《懷疑與恩寵的故事》與《無何有之身》所稟持的理念，甚至我對烏金噶瑪巴與太錫度也盡量保持開放的態度，不預設任何立場，只是因為我上了路，我就只能往前走，至於往哪裏走，在我走的當時是茫然無知的。這個寫作態度，以《易傳・雜卦》來看，就是「履，不處」、「需，不進」與「訟，不親」的交差挺進，以期盼能夠整個顛覆「孔雀信」所顛覆的「十七世噶瑪巴認證」的傳統。

以「純粹理性」的批判來看，一個已被顛覆的思想或體制是不能在顛覆了以後被還原的。如果一定要還原「孔雀信」的顛狂，那就只能在「不親、不進與不處」的交差挺進裏將「小畜，寡」通過「離上而坎下」的運作，讓「險之時機」產生鉅大作用而回歸「親寡，旅」；唯其如此，「孔雀信」所憑藉的「時空」才能回歸「噶瑪噶舉」的「豐，多故」，最後在「中孚，信」的揭示下，重新取得「噶瑪噶舉」的信任。這基本上就是我創作《懷疑與恩寵的故事》與《無何有之身》的內在邏輯。

何以故？「噶瑪巴十七世認證」是一個「宗教思想」搏鬥「存在主義」的議題，其因即太錫度以訛造的「孔雀信」認證烏金噶瑪巴是憑藉「豐」的「天地盈虛，與時消息」，所以要顛覆一個充分掌握「存在先於本質」的「孔雀信」就得讓「與時消息」還原為「大蓄，時」的宗教思想，而夏瑪巴說「噶瑪巴要回來就回來了」則是以泰耶噶瑪巴的認證作為「本質先於存在」的宗教思想的範例。

何以故？「豐」多故，「革」去故，「隨」無故也。泰耶噶瑪巴在他的還俗宣言裏，曾經預言說，他的還俗娶妻將會有很美麗的事情發生。我不知這個美麗的事情究竟是甚麼，但或許泰耶噶瑪巴是想創建一個「迎接夏瑪巴」的平臺來論證「本質先於存在」才是「宗教思想」罷，畢竟「本質先於

存在」才是「先天而天弗違，後天而奉天時」，一舉突破「存在先於本質」的「存在主義」理念，以「噶瑪噶舉」遍行全球，其「豐」漸自由「豐其蔀」而「蔀其家」，導致「噶瑪噶舉」於天際翔集之間，遭人「窺其戶，闃其無人」，「雷火豐」之內火乃一舉燒至外教，而有了「火山旅」之象。

「旅之時義大矣哉」。此之所以第十六世噶瑪巴於美國風塵僕僕傳法之時，卻能於「旅瑣瑣」之際「止而麗乎明」。何以故？噶瑪巴「懷其資」，以其自身之傳承見證「四大法子」如何在其內部喪其傳承之傷，故「止於其旅」，更焚其傳承之舍，「四大法子」乃各行其是，更轉噶瑪巴之「懷其資」為「資斧」，卻因未得其位，故屢仆屢起，傳承之爭乃纏擾十一年，最終以「孔雀信」一舉破其纏擾，更挾達賴喇嘛之背書，由上逮獲認證小組，終以譽命，烏金噶瑪巴乃坐床，不料「孔雀」自焚其巢，烏金噶瑪巴先笑後嚎啕，最後以一個「生產不出牛乳之母牛」嘲諷夏瑪巴，終莫之聞也。

這就是《易・旅・上九》所闡釋的「鳥焚其巢。旅人先笑後號咷。喪牛於易。凶。」這個爻象非常清楚，而當烏金噶瑪巴於夏瑪巴圓寂之際，說夏瑪巴是一頭「生產不出牛乳之母牛」，這個爻象就坐實了。何以故？其「易」者，易位也，夏瑪巴開始了乘願再來的旅程，「上九」即示烏金噶瑪巴在噶瑪噶舉的最高位，以「剛」示其倔強傲慢，洋洋得意，最後必定號咷大哭，於是「孔雀」所建構的巢穴乃被焚燬，反而在夏瑪巴轉世之時，喪其「柔順」之德性，所以凶險。「旅、豐」互為其綜，過度盛大，容易迷失，盛極必衰，又流離顛沛，互為因果。「序卦傳」說：「窮大者，必失其居，故受之以旅。」此即泰耶還俗娶妻、夏瑪巴轉世使「孔雀」不再有人恤問的因緣，曰「終莫之聞」。

這是「存在先於本質」的「存在主義」理念終究不敵「本質先於存在」的「宗教思想」，其理明矣。有關佛學與「存在主義」的關聯，我論述得有點零亂，可能掌握起來不太容易。我想關鍵處有兩個，一為「俱起」，一為「時輪」。這是我寫《懷疑與恩寵的故事》與《無何有之身》的旨趣，但因為是小說，所以言語比較隨性。這是我為了逃避不同語境的尷尬，而以小說處理大說的難言之隱。這個尷尬也是「存在主義」小說家卡繆(Albert Camus)以小說處理「存在主義」論述的基本原因。

六、〈外其身〉的撰寫與〈無何有之身〉的發表有直接的關聯

問題一：據說為了〈無何有之身〉在二〇一九年三月二十三日的「當代外國文學學術研討會」發表，您特別由香港轉機至廣州。那時的「香港國際機場」是否受到「香港反對《逃犯條例修訂草案》運動(Anti-Extradition Law Amendment Bill Movement in Hong Kong)」的波及呢?

回答：一點跡象都沒有。我是二〇一九年四月八日在香港國際機場轉機回美國的。那時香港很平靜，起碼在機場並未聽聞「反送中運動」已經在三月三十一日開始醞釀，所以當我在洛杉磯聽聞六月九日香港爆發了大規模的社會運動時，我感到很意外。或許是因為那段時間，太多事情讓我心力交瘁罷。首先，我姆媽於四月底不慎跌倒，將屁股摔裂成了三塊，開完刀後，嗎啡用劑過量，導致了兩分鐘的「無呼吸」或「死亡」狀態，搶救回來以後就在加護病房觀察了三天。我日夜守護在加護病房，竟然不知她摔倒的四月二十八日，已經成了「反送中運動」具體成形的指標性日子。

我姆媽轉至「復健中心」的三個禮拜裏，第一個禮拜，日夜叫疼，飯食不沾，體重急遽下降。第二個禮拜，我驚聞岳母於五月十日病逝於合肥，享年八十，離我趁著廣州之行轉至合肥在她病榻前誦經的四月四日，竟然只有一個月。據聞她走時，相容安祥，沒有感受到任何身體上的不適。第三個禮拜的第一天，我姆媽不再叫疼，止痛藥也不吃了，我於是替她申請出院，但是院方不准，而且百般刁難，我以「復健中心」嘈雜不堪、不適休養為由，於三天以後，獲院方批准，回到她的處所安養，但執意遣派醫護人員到她的處所定期檢查，可惜的是，成效不大，因為康復過程慢長，等到姆媽身體完全復原，已是一年以後的事了。只不過，這段時間，九十七歲的姆媽記憶力加速減退，整日昏睡，而逐漸演變為「老人癡呆症(Alzheimer's Disease)」。

在姆媽這段康復的日子裏，「反送中運動」在六月九日達到了巔峰。奇怪的是，這段時間，我內人在合肥替母親「做七」，竟然沒有聽聞香港爆發大規模的社會運動，所以做完「七七」返美後，她聽聞了六月三十日通過的「港版國安法」，竟也像一般的內地人一樣，覺得再也平常不過了。國外譴責「港版國安法」的聲音此起彼落，甚至諸多制裁中國政權的方案也相繼出爐，但卻拿中國共產黨撕毀國際合約的專斷獨行沒有絲毫辦法。

等到香港風平浪靜以後，「武漢肺炎」於十二月底爆發，然後演變為全世界的「新冠疫情」，不止「中美」斷航，連我在香港轉機的「港龍航空」聽說也熄火了。回想「廣東外語外貿大學」破例讓我以「臺灣學者」身份參加一個國內的「當代外國文學學術研討會」，竟然讓我以〈無何有之身〉見證了一系列的動盪，當是具有深意。如今「臺美復交」甚囂塵上，我以「臺灣學者」身份參加國內學術會議的行逕，可能也就成為絕響了。循此因緣，後來我的文章陸續發表在《一般敘事學研究》，都只能說是一種「國際性」的互動交流罷。

問題二：由〈無何有之身〉的發表到〈外其身〉的撰寫，大陸因為「港版國安法」與「武漢肺炎」的牽連，也逐步由「改革開放」演變到「閉關鎖國」，那麼〈外其身〉是否有可能在大陸發表呢？

回答：這個不好說。〈無何有之身〉的發表一波三折，先是應允，但在面臨發出「邀請函」時，卻以當屆研討會為「國內會議」而搪塞之，及至示以「臺灣身分證」與「中華民國護照」，才通過政審，以「臺灣學者」身份參加會議。這個情況因地而異，後來的「南昌敘事學」與「南京外國文學」會議卻以題材不適合為由，力勸我不要參加。據聞廣東的政治風氣比較開放，可能有一定的道理。這次的經驗讓我覺得〈外其身〉在大陸發表可能不容易，起碼短期之間不太可能。當然將來如果國內的政治氛圍鬆綁，這個機會還是有的，畢竟〈外其身〉並沒有牽涉到政治。這得仰賴護法的促成。

附錄

# 《甚深內義根本頌》

第一品　總示因緣
第二品　身之成立
第三品　釋脈
第四品　釋氣
第五品　釋明點
第六品　釋四住時識智相合
第七品　內身與器世間相配
第八品　分別本尊壇城出生之理
第九品　能淨所淨一切法根本
第十品　正析道次第
第十一品　收攝氣脈明點
結論　攝一切義者，令通達明藏並回向發願

# 《甚深內義根本頌（藏名：紮莫囊敦）》 第三世噶瑪巴讓炯多傑著

西康德格八邦寺親尊仁波切傳　陳健民譯

敬禮！上師具德金剛薩埵　薄伽梵具德金剛大總持。

廣大精進者若欲趨入金剛乘，受用無對待供上師前得灌頂，
後於諸經典教授聞思決定入，諸續句義中密意之語皆具足，
外內餘三者義理廣大難了知，苟所見所持如黑暗中牟尼光，
如燈如鑰匙手中持已得開顯，具決定慧者於我勝解或參疑，
為利益彼等我乃如法而造頌，如是能攝集者雖非我所行境。

欲了此義具義利，勝解難思解脫因，如烏隨金翅鳥行，我隨大德而造論。

正論：

頂禮具德上師前，一切智一切見者，外內餘三真實義，遣除四時之迷亂。
頂禮具德上師前，俱生一體二自性，三身之氣脈明點，四時即出生四身。
頂禮五佛之自性，一體具諸法自性，一樂中自性道體，誰際生起自體性。
頂禮大空天母前，凡諸密經極祕密，佛於無上部中陰，六邊束縛之內義，
外內聲聞難受用，般若乘中極祕密。

一、建立具需要之本體

此理誠然難通達，不達雖說無義利，為除難達之疑慮，實性論中曾廣述。由諸佛子亦難明，為汝欲示亦不能，分別疑心當斷除，如佛言教方契入。無垢如來心之藏，不淨與淨清淨混，如次當至清淨者，初眾生次道上眾，三為如來如上次，佛如是說當了知。

二、決定所分十一品

首先當明其因緣，胎生身體如何來，其脈如何如何行，氣如何住如何行，明點何住復何行，識等如何與相合，身與世間如何配，觀修本尊當如何，修持清淨之根本，道之次第一一述，壞時收攝之規矩，如佛所示我當述。

## 第一品　總示因緣

一、身法及不清淨之體

（一）體：初因心體本無始，本滿無方所有無。

（二）相：彼本不滅遊戲中，體性空而自性明，相為不滅任運顯。

二、如何錯亂之理

(七識)本性不明起無明，無明緣行乃動意，如水中波而蕩漾。

(六識)所取能取由此出，自心於自心執持，外動既生所顯已，意攀外境生諸識，

(五蘊)如是取捨生諸受，由諸苦樂生諸想，有為顯境分自他，如是貪著成色蘊。

三、分別因緣

（一）析因一一六因：五界與識即為因，佛於妄念凡夫說。

（二）析緣——四緣：

與彼習氣阿賴耶，因緣等咸集於此，中間顯現增上緣，由眼等根達於識，所緣緣者為色等，境中顯現應了知，又所謂無間緣者，彼彼滅已無間生，第六意識常現起。

四、分別三時住

（一）不淨：

如是因緣緣起中，出生聖凡之諸法，愛取二合乃成有，無色色界與欲界，境上執著分次第，分小中大之執著，以取捨等之妄念，乃生善惡無記業，三者行蘊之原因，而起苦樂平等受，如是果乃具煩惱，心體不淨者如是。

（二）雜染：此過從忽然生起，得了知已得方便，佛說名為菩提道。

（三）清淨：無垢清淨乃成佛，故云眾生本來佛。

## 第二品　身之成立

一、略說：身體如何生成者，八識與命氣為主，於三界中和合生。

二、廣述：

（一）總析三界之理

1、初、無色界：與作業俱之心識，空無邊處等四者，彼作境已生彼身，所謂無色意之身。

2、次、色界：

依四禪定生色界，破彼欲界粗貪著，具有五大與無明，唯有細者為化生，空風水火與地五，小種出生之形狀，如是乃有二十處，漏有如下之次第，從一界乃至五界，四界論中已明述。

3、後、欲界：

凡有欲界六道眾，具有六界粗細相，具有四生及其餘。三惡道之無暇處，天與阿修羅北洲，受用上果種下因，餘三洲生具六界，南洲受生為最好，業地名稱此為妙。

（二）別析受身之理

1、析化生

人類受生之方便，初化生如色界然，後以貪著之緣故，於香味上生執著，識於顯境作取捨，身上乃具粗所顯，因有男女與光暗，苦樂與貪著增長。

2、析胎生

（1）初、依六界因緣生之次第

此後成胎生之時，由身上有六界種，六味飲食成辦身，六味亦從五大出，空樂智慧二和合，乃成堅固之身體。

（2）次、入胎

趣入蓮花之種子，執持為地界自性，水界乃生火界熱，以風之力而增長，以空分別諸竅穴，如是胎生水能生。那加古那雙運之，摩擦硬受之習氣，此為地大之所生。菩提明點之自性，此為水大之所生，由動生暖為火大，動時之氣為風大，安樂之受為空大，如是五大圍繞織，因則中陰之心識。習氣具有煩惱識，氣之體性見餘色，決定之義不明白，性一氣行愚癡行，如是鉤入第八識。乃有受用習氣等，以習氣而支持識。時水血二者融和，如是融和乃成胎，第八識則與彼俱，如同飲酒而醉者。

（3）後、生身次第

①析大命氣命如何出生：染汙意為命氣體，以一剎那正趨入。

②析十月增長次第：

生涎生蕩與生動，生團是為四七日，業氣蕩漾而變動。生硬五七第一日，有如十二指半量，

具此量中脈命氣，生後心與臍二者，具輪為上氣所依。胎兒如一小魚然，母兒之臍兩相連，氣血得由此增長。此後從第二月起，一晝夜生一百脈，持命氣分生下氣。胎兒有如龜狀然，三月乃生上行氣，上身由此而出生。四月乃有遍行氣，手足之脈皆出生。五月始有平住氣，身內所依由此生。名為野豬獅子時，平住遍行氣圓滿，胎兒始具有活動，骨節各處段段生，總數為二百六十。如此五蘊圓滿後，直至第六月之時，以龍氣力增盛故，於地大上生二眼，七月烏龜氣出生，於水大上生二耳，八月火界生鼻孔，是時海馬氣出生，九月提婆氣出生，能知五味舌出生，十月財生氣出生，十氣由是皆圓滿。

③析氣脈明點圓滿及其出生時理：

十氣由是皆圓滿，一月六千脈出生，母腹初生五萬四，其後三月七萬二，九月以後食穢食，此後不清淨界出，由氣感覺饑與渴，受極其厲害之苦，此時有倒氣出生，由是乘氣從胎出，是為人獅子之時。

三、結論：由於彼氣脈明點，如是成辦蘊界處，此由具垢心上生，佛云為有垢化身。

## 第三品　釋脈

一、略說：

此後詳述脈情形，中左右三為主母，其餘輪為生病脈，總數為七萬二千，餘最細脈皆當述。

二、廣述：

（一）中左右脈

1、述體：

初生身體之根本，實為中脈與命氣，於六輪脈之距離，各有十二指半量。自密處至頂上輪，

上斷以罕之自性，清淨白明點為蓋，臍下由母親所得，紅明點血為短吖，二者之中八識依，並具命氣如虛空，臍下四指海螺脈，其用能降白菩提，此緊抱輪部所云，心上蓮化中樹立，如芭蕉花心中空，罕字倒嵌而擺動，下端猶如燈莊嚴，其下明點平降下，此名阿瓦都帝脈，其用能生俱生智，略言為眾生命脈。

2、左右脈與教相合：

彼之左右二脈者，從臍分開腰上勾，轉到心間復展開，到肋之後復到喉。由頸復升於頂輪，從此乃達二鼻孔。於臍合處下分開，能放持血大香者，實為右脈之作用，左脈放精持小香，是彼左脈之作用。臍上為氣所上下，臍輪脈為六十四。能攝能生內外氣，此為最初佛經云，下為三端上三脈，於蝕則配彼中脈，太陽之頂為右脈，月亮之頂為左脈，此三空水火活動。從左右中之下端，為大小便明點門，三脈有如鐵鎖鏈，有嗣於下行三道。

（二）主母脈二十四及三十七之決定

1、總析

此上分開之大脈，共有二十四種脈，依心支分為五脈，以及主母脈為要，其數共為三十二，根本依靠三十七。

2、認識二十四脈

脈之從左方生者，不分脈在髮四指，細色母脈在八指（距梵門八指住），遊戲母脈在右耳，左者母脈在後腦，短母脈住在左耳，龜生母脈在眉間，眼角之外修母脈，灌頂母脈在兩肩，過失母脈在兩肋，趨母脈在兩乳上，牛母脈在臍中央，鼻尖則名晚母脈，脣周佈施涼母脈，喉中則為熱母脈，此上皆依左脈生，皆具智慧之自性。依右脈者為方便，流匯母脈在胸前，隨喜母脈在膀胱，具勝色脈在密處，總共母脈接肛門，施財母脈在大腿，離事母脈在脛後，喜悅母脈足拇趾，成母脈則在足背，煮脈在拇趾毛處，善意脈在膝蓋上，如身各處皆具足。

3、析隱藏五脈

三轉欲母與家母，拙火母如上四者，眼耳鼻舌與心連，氣由此道而出入，離魔母脈在小舌，身上心中五脈正，明則為阿瓦都帝，餘根本四氣往來。

（三）廣說輪脈

1、略析：其後四輪與六輪，十八輪等諸分別。

2、臍輪

臍上為化身之輪，從中脈而分四脈，復分十二次第脈，五五復分成六十，左右乳換氣所依，四脈在中脈來往，其名金剛蔓經詳。正力與夫彼勝力，極善與夫彼向善。大力與夫難忍力，極美與夫大對生，驕慢相與夫驕分，驕水與夫能瘋驕，驕相與夫驕等流，驕濕與夫驕等持，粗重與口水與象，氣不順與夫回涎，禽獸支分與鷂面，堪食與難忍與呼，具香擊力與摩擦，聲詠詠生以及云，高莖與夫如海藍，須臾根本須臾支，回顧背後與夫棒，平棒與夫彼舊派，節尊與夫彼節節，節量與夫彼擦魔，節居處與彼節面，節光與夫節連鎖，能調調走與威光，無垢調伏與驕母，懸飄腹與貪中貪，懸飄半懸與小蜂，小孩與夫彼眾生，樹葉與夫樹葉喉，極明與夫勝寶母，為四主六十支名。

3、心輪

心輪八脈之名者，寶冠與夫大蓮花，大金剛與夫大力，大依怙與夫聲者，極喜與夫極醉脈，此脈能遍於全身。

4、喉輪

喉上主脈十六者，受用極度用祕密，行日明與夫根器，修脈與夫灰塵面，食與給食與饑餓，取精華與以味供，味敗與夫具美味，雁等即住受用輪。

5、頂輪

次第名與具貪欲，具貪母與命之身，短月及給與美月，具貪離言及草脈，除死與夫彼清淨，火與火位及鸚鵡，漢脈具日與具味，長頤與送酒甘露，海螺以及海螺耳，海螺目與海螺鼻，驕權驕與夫愛脈，無上脈與希奇驕，平等脈與頌之依，此上為頂三二脈。如上合計百二十，總說主要脈即此，此為輪脈主要者。

6、六輪

（1）《金剛蔓經》所述

頂髻風與髻喉火，所住之脈有九重，於眉間際具風輪，分別與旋與難忍，善名堅固具勝相。持氣無念與充滿，其中具有三火脈。

（2）餘經所述

時輪續中之所云，則系祕密處杵脈，密集為頂與密輪，則為三十二輪脈。住各輪中心脈名，是謂六空之脈也，此處名為密之門。

7、十二支輪

右手所具之三節，是謂風界其所生，各具三十之支脈，與指節上之每節，脈葉各各具六支，數目合於大節數，如是左手為火界，右腿則為水之界，左腿為地如上云，如是十二節輪處，脈共三百六十支，趾節亦如指節數。

（四）生病脈

彼發病之能生脈，頂髻四脈及髻下，其數十六生胃病，喉輪之脈三十二，心中八脈生膽病，臍輪脈為六十四，密度外輪有十六，風大錯亂由此生。密處內十六雜病，如上一百五十六，皆為諸輪外次第，人或認為即此輪。

（五）廣述七萬二千脈

所謂七萬二千者，從金剛蔓中所云，其中二萬四千者，屬月亮左脈種姓，別有二萬四千者，

屬太陽右脈種姓，復有二萬四千者，屬風行中脈種姓，蓋從身中之主脈，慈善脈與不別等，二十四大脈分出，攝入受用與主體，各分三者七十二，每一脈皆具一千，譬如一根樹木然，春天枝葉皆發生。

（六）微細脈與界相合情形

除此諸脈分細脈，數目三百五十萬，一細脈生一毛孔，此處毛孔之次第。臍下地界心風界，喉輪火界頂水界，肉髻虛空密處則，等於智慧之大樂。於是毛孔通與外，六大能依次第生，右左中脈各分別，如身口意之種姓。

三、結論：如上述脈之性相，身之規矩已成就。

## 第四品　釋氣

一、略說

此下述風之自性，及其住動之情形，無力有力之次第，入風持風之方便，過失功德次第述。

二、廣述

（一）能生所生之本體

風語集合之時間，依諸字形而出生。初依第八阿賴耶，命氣有如阿字形，如虛空界之自性，五種氣中下行氣，下行氣為地界呂，上行氣為火界戎，平住氣為風界咦，遍行氣為水界嗚。支分之氣亦有五，龜氣為風生嘔字。龍氣為地生呵字，海馬氣由火生呃，提婆氣水生哦字，財氣由地生呀字。最初於每月之中，已生乃起各作用，收攝每十年為期，從金剛智慧所言，心性光明智慧氣，第八與夫第七識，行生風兮受生火，想生水兮色生地。是為能所生次第。

（二）住與作用

次述氣住與作用，總述氣滿於全身，別說中脈之命氣，所依八識居其中，亦名為虛空依怙，臨死之時即出生，現起我執由此生，空性風亂瘋或死，業與智慧混合住，其氣有如虛空依怙，下氣在於三合下，下行取淨而去濁，海螺脈住安樂界，亂則生下半身病。上氣住身東南方，喉上作用由此生，能使身口歌舞等，若亂上半身生病。身前脈住火平風，插腹內辨物淨穢，淨分遍身若錯亂，則生腹響與腫瀉。遍行左右脈相連，並住身上之肢節，一切身力從此生，若亂手足跛僵攣。西南正西與西北，正北東北如次第，龍等五支氣所住。龍等持色作身態，龜能持氣動手足，海馬持香怨恨生，提婆持味能呵欠，財生之氣能持觸，身死未散仍住此，現在為八時自性。以上唯述其大要。

（三）內外氣行動與作用

1、內行法

內外行氣之軌道，命氣如羅侯自性，中間如王而安住。如心間輪他輪同，頂輪共為三十二，如月亮之步相似，是故氣行共十六，二者屬空之自性，他如十四次第然，其後三二一功德，以後七脈次相反，彼等功德可類推，廿八杖時四種空，總述一天三十二，是名須臾之自性。喉輪脈數為十六，福慧分別三十二，此中四者空所行，其他四方各為七，與行星受用同行，其中十六為遷移。臍輪脈數六十四，就十二宮分配言，十二分五六十標，六十本體為時間，四者為空中脈道，彼諸前方者為風，右火左水後方地，與隅相俱約略述。如是大節十二輪，輪氣行動為三十，一共三百六十數，指節之數與彼同。此後二萬四千者，行動為中脈自性，紅白之數亦相同，合為七萬二千數。二萬一千六百息，如是成為內行道，當羊等宮之一脈，氣滅諸分皆相同，此數分別雖無量，與外相配適相合。

2、外行法

（1）總說

此後復言外行道，一切毛孔之根門，行道分別皆入此。此二大脈鼻孔轉，右邊日氣住拙火，左邊月氣住甘露，方便智慧之自性。於一日中彼之氣，一萬四百六二半，說為日月之氣也，此二孔同行之氣，六百七十五之數，羅堠虛空智慧氣，無二分別意金剛，如此體性若分別，具地等五大自性。生時與母風相連，生後由鼻自來往，此即說明為蛙宮。

（2）廣析時集合

現述時之集合者，根本氣與支分氣，與身貫穿於各輪，到臍即能生命力，平與不平十二宮，依次從右而至左，太陽初向南方行，往來於彼右孔風，依次為地水火風，各各皆具三百六，一共一千八百數，此後右方月亮氣，次為風空火水地，數目亦同右方然，如是十二宮往返，二萬一千六百數。

（3）析中脈氣

若夫智慧之氣者，其數六百七十五，一宮五六四分一，六十十一四分一，略說卅二分之一，廣說即為上所云，復次息半為呼氣，另半入中脈增長，此即星宿之所步，多向外出為死相，向內多持成無死，百年智氣總集之，三年一個半月氣，閏月及日之增減，若知此義不致錯。

3、行次第、顏色、力量、功德

行次顏色力功德，初行則依於鼻樑，北方外面二為火，孔上為風下為地，中為虛空之智慧，顏色地水火風空，則為黃白紅黑藍，彼氣之力居右者，地木火日曜屬地，及與火等之次第，左方羅喉羅月水，金長尾屬空大等，蘊界與彼相合故，虛空生殺諸業成，風能逐成殺一切，勾召懷法火所作，水能作息增二法，愚癡木呆地大作，智慧氣則一切作，一座同時外出時，外地大距十二指，水火風空至十六，功德力量分長短，因緣演算母音合，我著算數總集詳，如此金剛蔓續內。

4、各密經引證

鼻孔出來之風息，五風向孔上方行，左與右及其同時，漫慢呼吸動相四，右孔所行之大種，屬為火之壇城也，顏色鮮紅甚為好，名蓮花依怙來往，左孔所行之大種，與風之壇城相合，顏色現為綠黃色，事業依怙常來往，二孔同時之大種，金色大威權壇城，寶生依怙常來往，慢慢往返若無行，清淨有如玻璃然，此為水大之壇城，金剛依怙常來往，諸界之業正當生，能依所依能持者，毗盧遮那之自性，於臨終時方能顯，此處所言四壇城，平平坦坦而念誦，如是則為金剛誦，清淨指示如上云，不可生起疑惑悖。

（四）氣趨入之門、持氣之法與其利益

如是氣行於鼻尖，五種顏色善自觀，如是念誦之數同，晝夜六時常時念，趨入之門鼻兩孔，口與下方共三道，此身具有四種門，持法呼吸住入出，清清楚楚而算明，持住無別任運上，自心即能生任運，顏色形狀相嫻熟，有漏神通從此出。上中下三寶瓶氣，能作具解脫之業，利益八種如下述。日月羅喉三根本，能息三毒之妄念，能得金剛之三相，此佛所云之功德。色聲香味觸法等，五氣相對為月氣，如能清淨執持者，堅光鮮快具智慧，是為地等之功德。

（五）一切世、出世氣之自性

略說風大為妄念，自動細微動他相，心者明而無妄念，體性即智慧大風。對治大智慧氣者，說即正觀和正行，住於八識與七識，是為生無明癡風。行蘊執智所現境，名為執他貪願風，由有取捨生嗔風，是為三界之行風。由此乃有善與惡，風之依靠應當知，風之善行到彼岸，風亦能令趨輪迴，能斷輪迴亦屬彼，外內風名諸事業。

三、結論：世尊於經已曾說，甚深內義略述之。

一、略說：如上依氣與脈數，述明點住與行次。

二、廣述：

（一）離戲明點

主要為離戲明點，迷亂無明明點二，彼之對治明點三，初為自心俱生生，體性空寂為離戲，自性明則為報身，不滅大悲隨化現，此之一相如現在，一切皆如空顯現。性與明顯現十種，能生顯現之能力，三者不虛境上現，與知境者相契合，與不謬亂離分別，此為離戲之明點，廣為經續之所云。

（二）錯亂明點

錯亂無明之明點，無明與行與識俱，遍計四名而轉變，乃成真言之明點，依他為意識之力，此則名為風明點。

（三）物明點

1、中有緣受生（前已詳）

2、淨分

外境所顯為色蘊，為五界有形明點，世尊與相應續云，如此有形之明點，外內二者內之義，初言與此生之時，中陰能知識體性，依父母緣生貪著，界則變化如上云，現在住時清淨二，清之心氣已述完，物淨紅白二明點，白分從中脈上端，罕之自性如芥子，白而瑩澈如玻璃，從父所得最寶貴，紅分三脈會合處，紅明如海面之火，短吽名亥母自性，亦名為春與明點。依於八識之命氣，名菩提場金剛座，金剛空行續所云。

3、濁分

又謂雖然分清濁，紅分依火向上升，白份由頂而下降，於初火供由此生，於外所持諸食品，火紅食子盛與灌，口灶供自五蘊佛，腹內坐三面火神，火平氣與膽與胃，發熱腐亂與變色，

燒融盡化為純淨，入肝四大脈中行。成為大脈向各脈，血生肉又生脂肪，骨與骨髓與精液，能持身者七淨分，腹內濁分濃淡二，濃分入大便慢行，淡分入於小腸中，慢慢趨入於膀胱，血濁分從肝入膽，生後即往下方行，膽之濁分渣滓水，與大香臭氣黃氣，肉之濁分皮膚垢，至若脂肪之濁分，成為瘰髂應當知，骨之濁分牙與爪，髓之濁分竅屎涕，精液濁分往下流，精淨分容光氣力，此上為略說一二。

## 4、三十六界（十二淨分與二十四濁分）

廣說為三十六界，四者有如眼等識，相合則為四供養，從離魔母死生界，上行向小舌插入，此意即配黑半月，認識觸法之一分，五根本氣前已述，前述中脈則分二，上三面風下方者，香水精液三種依，別述下方海螺母，配十五分之明點，充滿能生樂之脈，左脈為持血之界，是為男女之分別，能作最上之勝根，雙融明點續所云，四方所住之四脈，四大種為火體性，隅脈降為甘露處，依此乃作四供養，如此心中心之間，具五脈而正當住，於身口意之差別，說為二十四大脈，依於住處等差別，說明住處近住處。此後由此處所生，界則具有二十四，如上所云諸脈者，不別脈在不黑依，說明能生齒與爪，細色脈在箇縷打，彼能出生諸毛孔，遊戲脈在烏金境，能生右耳與皮膚，左者脈在雅不打，能生後背之諸肉，白分常分名住處，短脈在角打瓦縷，由彼能生筋之界，龜脈在夜迷嘎瓦，能生烏龜之支節，修脈在得尾腳走，能生肝藏之肉界，灌頂母在媽瓦那，心臟一切肉從生，此則名為近住處。過失母脈在港乳，眼珠內肉所由生，趨母脈在烏舍雅，從乳尖生出膽脖，本母在走嗄古那，由彼之脈能生肺，臆母脈在角嗄那，腸蔓由此而出生，為受用田與近田。施涼脈在甲裏甲，與胯骨合乃生腹，熱母脈在朗巴甲，臍內大腸由此生，流通脈在根走境，下糞依為增上緣，隨喜在喜馬那雅，能生脊骨腮門肉，清濁在此混合住，為混合處近混處。具勝脈在即打不，彼脈作用能生膿，總門在即廈門瓦，由此能生胃病痰，施財脈在蘇縷打，常時能生血功能，離事在蘇瓦都巴，

常時出汗由此生，清濁集處與近處。喜悅脈在朗嘎瓦，能生全身之脂肪，成就母脈在興都，由此脈能生口水，煮母脈在麻魯境，吐痰口水由此生，善意脈在古魯打，常時能降落鼻涕，無樂屍林近屍林。

5、白分遷移次第

如上界共二十四，收攝則為極濁分，受用為清淨白分，上體則為風血合，每一個為三千數，風與紅白三自性，究竟遍滿諸毛孔，別則淨分月亮者，頂門之上十六脈，具有四界往喉降，十六半半諸明點，於火一處而灌注，具螺最後乃漏出，一切有情心皆喜，生貪愚癡及嗔心，流轉輪迴之主因。

（四）能對治之智慧明點修法

世尊所說之方便，離漏如同水銀者，三種手印大束持，幢之主脈四清淨，滅後與見諦相合，具足隨念十六故，堅固已向上升提，能生十二地次第，得見道十六歡喜，究竟於十二緣起，身相好如花開敷，說剎那現證菩提，佛說此即是真如。

（五）兼言除明點之過患

濁分大半能生病，腦髓白分生胃病，胃病住於頂之上，地水自性向下降，集於密處風自性，攝諸下氣向上升，熱病血病依肝中，有如風多火上炎，痰胃病如水下流，胃病依於具癡性，若膽病依於嗔恚，風依貪顧以為體，水火風為生病緣，身為病苦於心者，尋伺喜樂分別知，三者為禪天之過，由此故能壞世間，空界地界之二者，身心所依無有過，因此之故善巧者，知為關鍵除三障。

三、結論

以物質真言風三，無明明點相合故，此為流轉於輪迴，由得方便與對治，必修此法之理由，佛告金剛薩埵云，為貪心之所驅使，與三有中之眾生，為使彼等解脫故，為說有行質明點，

由於嗔心所驅使，與業醜惡之身體，為使彼等解脫故，為說真言之明點，由於癡心所迷故，雖有得八成就果，又為得智慧果故，乃為說風之明點，由上氣脈明點三，由於緣起乃顯現，為金剛身智所依。

## 第六品　釋四住時識智相合

一、略說

此後識與相合者，請為略約而述之，最初生身如上述，住時可分為四種，睡時夢時與貪時，醒時如上為四種，此為不淨之四種。

二、廣述

（一）總析

睡時所載雖然多，然以第八識為主，住於心間法輪上，前六識集中於一，清淨則得光明果。

（二）析厚睡時

為法身離戲體性，亦名為大圓鏡智，習氣能依雖不明，由於行意動搖故，說為無明之癡垢，人法二種之無我，一與個半二與二，依次而說以對治，由對治故能清淨，三乘各各具方法，最後金剛喻十地，清淨三障得三淨，故於明上無分別，以晝夜二修光明，具一切種勝義空，應得大手印遊戲。

（三）夢時

1、淨不淨本體

第二時何故夢者，習氣污染意意識，命氣與夫行意氣，趨入於脈執與持，作此二相之迷亂。

2、廣析夢境

清淨後圓滿受用，明而不混住空性，迷亂不淨之所顯，上行於梵穴天道，所顯空相向上升，身心不混反映心，向下行現地獄相，復向下行見懸岩，窪地與夫彼厚地，黑暗房等映於心，中間行四洲地上，前右後左諸方向，東南西北映於心，脈之大者相亦大，最狹小者相亦小，由於諸界之緣故，風病則見黑色衣，黑鳥與夫騎馬相，藍寶與心明清淨，或為不堅固諸相，膽血走於住處火，紅色衣地金相顯，以及清淨出家相，胃病白分所住處，水血與夫彼珍珠，白衣婦人與夫象，銀等甚多而顯現，如同氣脈界次第，依於習氣所顯現，佛於文殊真實詳。

3、修夢法及其果

彼彼脈界諸習氣，由此夢知正不正，中陰食香所當往，顯現彼量可預知，智慧手印當修習，如是之因與果等，此中未曾廣述之，迷亂之夢轉輪迴，不迷之夢為對治，是故十地菩薩中，分示夢相經已說，彼因為無漏界持，薄伽梵則無有夢，無漏離行意緣故。

（四）貪時

1、淨、不淨本體

於彼貪欲定之時，四喜次第皆具識，貪樂最初在頂輪，二喜在喉三喜心，識亦集於臍處故，火與月亮相合時，海螺脈中感俱生，即此一剎那證知，八識不滅各各明，如此無別非煩惱，此故說明智慧身，皆成清淨真如故，無滅無漏具空性，俱生智遍主當修。

2、生死流轉

不清淨迷亂有請，不知剎那之大樂，不知已樂向外攀，樂壞乃生起三毒，不由己願入輪迴，初為具樂之貪欲，中者則為癡無明，復為離貪之嗔心，求樂自貪及慳吝，嫉妒皆起作不善，是故墮落於惡趣。

3、涅槃次第

若與彼等相違反，願利自他於慳吝，嫉妒貪著皆遣除，具貪著出離嗔心，具戒享樂向上行，

斷貪欲尋靜慮樂，可生色與無色界，苟如前欲領納味，具貪三毒流輪迴，欲知唯心於三界，貪等見修二道除，特於涅槃生貪著，即名為聲聞緣覺，生死涅槃二舍已，明點無漏而自在，如金剛乘之所云。

4、修法及其本體

四喜體性依次第，分別約束其漏故，勝利及清淨功德，因果順流與逆流，世尊無上續曾云，是故當約束事印，此處我未曾廣說。

（五）平時

1、體

於彼平時醒住時，八識七識之行故，與四緣合如上云，於彼眼等之六識，乃於六根兩相合，色等六境因顯現，苦樂與舍之三受，貪嗔癡三由此生，無間意識為能取，置於所依八識上。

2、清淨

由是又作諸行業，此為清淨智慧三，意者不動平等三，分別清淨妙觀察，五門清淨成所作。

3、舍離之果

見斷修斷所除障，殷重勝解與無我，定功與悲心四者，由此能清淨諸障，化身作利他事業，意與夢二合一故，說為報身即佛果，廣說則為一切法，略說即如上所云，故當約束法手印，與四時之昏迷時，不迷智慧道次第，四種手印與四身，相合即能依所依。

## 第七品　內身與器世間相配

一、略說：此後如內身之相，與外世間相配合，三界於內之自性。

二、廣述：

（一）析除處：離開頂門四指處，此則名為無色界，其下十六指色界。

（二）大種次第安立

此下六欲天與人，自臍乃至於腳心，阿修羅人與餓鬼，八大地獄之次第，如手足三節次第，為風火水三法輪，胸前為地與背脊，為須彌山外七者，脽骨脛骨及其下，臂小腕與掌三者。

（三）諸山：直至指尖之當中，藍色山與夫花山，夜山寶山與升山，雪山與夫金剛山。

（四）諸洲

六洲之內胃界病，腸與脂肪心肝間，月白洲與吉草洲，人非人與雁洲等，猛利洲及其餘洲，手足之十二支節，南浮等洲八小洲。

（五）內大種、（六）諸海

堅濕暖動之四界，其空隙間如虛空，精液骨髓與脬油，胃乳乃至與便汗，溺中則為七大海，蜂蜜油乳酸乳水，酒與鹽為海自性。

（七）諸星曜

九竅即九曜自性，齒為星宿脈為水，腸為云分其內風，心聲則為大霹靂，腸聲則為小雷音。

（八）火：心喉臍三者之間，電與日及能燒火。

（九）四生處：皮膚與暖氣與毛，火與風二者自性，身生諸風四生處，下雨即甘露小香。

（十）與時相配：從剎那乃至諸時，與時相合如上載，氣脈明點品中詳，命氣紅白二和合，顯現日月蝕之相，此等注釋為甚多，外內餘三與智慧，相合之相說無量。

三、結論：此等緣起若明瞭，方便智慧乃相合，各種功德皆成就，此處唯約略述之。

第八品　分別本尊壇城出生之理

一、略說：此後言有情證智，遍計作本尊觀義，報身知外內意義，自在利他顯色身，勇父續勇無邊說，決定如此無有疑。

二、廣述：

（一）本尊數決定

中脈八識正義理，智慧風與夫明點，配一勇父兮魯噶，二尊配方便智慧，上下紅白與二諦，此等配父母二者，身語意與明點脈，上中下三與三字，三氣則配三本尊，其四界等四遍滿，五智與夫彼五蘊，輪氣與夫彼五界，皆為配五種本尊，密宗如是曾廣說。

（二）壇城決定

虛空智慧與六識，六尊具末那七識，八識等故配八尊，心間脈氣十地力，彼等配九尊十尊，蘊界配者根與境，如彼六六作事業，具足六根六壇城，五尊九尊十三尊，廿五三三與三四，卅七百數諸尊數，氣脈明點與輪數，與妄念數目相配，面形手印亦如是，身之壇城之所云，與外地相同彈線，具有形相而積集，我說為顯現壇城。

（三）福慧相配

彼此方便與智慧，左右身心與紅白，盡所有能依所依，方便智慧身性配，智慧為主智慧續，方便為主為父續，彼無二分別自性，眼為方便色是慧，色為方便眼為智，右脈方便風智慧，左脈智慧風方便，男身方便心智慧，女身智慧心方便，中智慧方隅方便，勝義方便世俗慧，如是相反亦復然，如彼無量應當知，顏色功德諸次第，如上諸品已說及。

（四）析起正決定

形像佛身風真言，意及明點為正分，生時則名為起分，死時則名為正分，遍計則名為起分，與依他合為正分，世俗諦則為起分，勝義諦則為正分，二諦方便為起分，無二智慧為正分。

三、結論

此處所云之一切，外內及其他次第，與智慧相合成一，說為根本之總集，如上所云之方便，所知無著當受用。

## 第九品　能淨所淨一切法根本

一、略說：此後一切之法者，說名能淨與所淨。決定如此已說竟。

二、廣述：

（一）析真假二諦：眾生界者即佛藏，無垢本具有二諦，此則智慧金剛云，世俗執持所顯現，諦者即如水中月，勝義具十八空性。

（二）斷邪分別

1、外道

諦者即無二智慧，如此能知正分別，說為對治即能淨，如所淨數說諸法，雖有諸梵等外道，皆妄念所作所知，具有因緣與無緣，種種見解身心者，由於執持之所生。

2、小乘

外境極微隱蔽處，八識具意之所顯，由於不知此理故，乃有我與能作者，當破故世尊曾云，我及眾生皆假立，無有微塵之實體，若有無勤可解脫，或無解脫則有過，此等皆心所顯現，所斷對治善巧說。

（三）斷及對治根本

果乘顯境如此身，決定為氣脈明點，斷對如來已曾說，別說具有金剛身，士夫百年所有氣，攝集為七十七京，與彼七兆又六億，有故清淨所清淨，法門與此亦相同，八萬四千為約數。

（四）別說密部對治之決定

如此所有智慧氣，呼吸具有涅槃道，最勝對治無上續，此故百年智慧氣，略說三年又三方，三年千零八十日，三年身口意差別，配成身口意三部，行道乃分為六續，由配月數之分別，三業復成三大續，由左右方便智慧，分別方便智慧續，根本續具七十二，此即空行海續云，手之數目清淨表。

（五）廣說

阿等母韻三十六，嘎等父音亦如是，能表語字此為首，每一分三十小續，是為一千八百數，二萬一千六百者，為其續數之支分，圓點雙圈與鉞刀，分別短長與極長，父音三十六變母，三百六十根本韻，晝夜音亦為六十，此故氣數於每天，一年日數與音等，如是與父音相等，當向微細韻對看，無上續部曾積集，差別之相略如上。

（六）本尊與氣三脈配合

1、本尊與智慧氣相配合

（1）時輪

方便智慧無二續，彼等主要約略述，三年大數以七除，則得一百五十四，時輪金剛佛少數，餘二即方智自性。

（2）大小勝樂輪

以月步十五除之，則為七十二無餘，具行貪主瑜伽母，名為決說續之佛，攝言勇母三十七，連一方便住於身，一個半月諸本尊，是為分別方便續。

（3）大幻化網

乘時遷移十二數，則為五百四十尊，如此幻化網續中，三種壇四十九尊，四五四三具雙數，實有二百七十四。

（4）密集諸本尊

具德密集六種數，九與十三與十九，二十五三二三四，以方便智慧分別，則具二百六十四，為方便智慧氣等。

（5）餘續諸尊

蓋於金剛之甘露，喜金剛等母續中，皆總集輪之所攝，閻曼達等在密處，語自在時輪尊中，具有具德星壇城，諸瑜伽續亦積集，行部事部即支分，此即名為智慧風。

2、脈與本尊相配

（1）時輪

與脈亦如是相配，心脈命氣即時輪，左右二脈足自性，心輪六佛佛母八，智慧各種名為母，瓶內矢溺肉骨髓，與夫精血及肉髻，寶乾椎如意樹螺，諸蘊界配彼父母，眼等六者與諸境，菩提薩垛具天母，足事業自在十怒，諸臍脈可怖母等，是為語壇城自在。

（2）吉羊勝樂輪

十二大節諸脈輪，身之壇城居於是，指甲為龍及暴母，毛孔為活鬼自性，願與不願諸念頭，具有供天女等等，脈界方便與智慧，分述一千零八十，具德總集輪本尊，三脈與彼離魔脈，心間四母為四供，大脈女四瑜伽母，名極怒母等降界，配蓋勇父等之數，與鴉頭十忿怒同。

（3）大幻化網、（4）密集金剛

攝入受用與主體，尊具七十二之數，輪葉具一百二十，金剛空行續所云，次述具德密集者，是則名為五蘊佛，具四界觸五天母，二目為地藏心要，耳為金剛手本尊，鼻為虛空藏本尊，舌為住世間自在，意為文殊於法界，是為除蓋障身體，其名號為普賢尊，筋脈即為彌勒佛，支分界密處與口，是為十忿怒自性，事業種性臍上者，知母與忿怒天母，共有六十四尊女，金剛性等心九母，說明金剛之種性，蓮花燈等有十六，在喉為蓮花自性，頂門有極醒等尊，具輪種性三十二，廣金剛鬘中已詳。

（5）本尊與餘經論相配

此種壇城甚為多，單獨一尊具有者，乃至諸數已結集，比如喜金剛九尊，心輪一尊亦如是，以上一切皆身脈，總說脈即是身體，風即是真言與字，細明點即是正分，如是諸火供事業，是為內能所清淨。

三、結論：

此中僅說明小分，如是道果總持咒，定與無邊尊真言，身心之內之分別，能依一切智所云。

## 第十品　正析道次第

一、略說：如上氣脈明點三，皆於心上所顯者，此法最要為直捷，超過一切菩提道。

二、廣述：

（一）共道（1、聲聞；2、辟支佛；3、般若乘）

僅為人空我寂滅，極快取有界三次，預流果慢須七次，此為自利而寂滅，獨覺須俟十二劫，麟角一百劫成就，利益一切諸有請，菩提薩埵三阿僧，此處方便之差別，於到彼岸之道中，僅僅作修之方便。

（二）不共道

1、四部密宗時量差別：瑜珈部須十六生，無上一生具精進，決定即身可成佛。

2、析道

（1）資糧道：最初灌頂起正分，善智勝解資糧道。

（2）加行道：知氣脈明點精華，住於普賢行暖位，即是住於加行道，知行脈門點精華，此時若作禁住行，加行道行入見諦。

（3）見道：由修別攝支之因，及彼四禪定之道，內脈已得清淨已，為靜慮支圓滿故，能得具足五神通，可趨入身之壇城，復具勤命氣行故，於見道者作此行，由常時能持之力，正趨入金剛薩埵，此則名為風相應。

（4）修道：

①體：由無戲極無戲故，於修隨念支以後，定與智慧兩相應，一切方所尊勝行，具有利他大眾行。

②滅除見修習氣：初為一千八百氣，與分別同時清淨，如是是為世間道，二地俱生明點者，密處認持能見道，是故無生死無明，三地為清淨明點，於臍四地及五地，六地七地在心輪，八地九地在喉輪，十地十一在於頂。

（5）究竟道：此後滅除肉髻氣，爾時名為得佛陀，上行之樂見十六，成就空悲無分別，三年個半月清淨，即是成就智慧身，氣脈明點三種相，六支究竟即是果。

三、結論：別說無量俱已略，一切諸智慧次第，與前所得清淨同，是為諸地成佛道。

## 第十一品　收攝氣脈明點

一、略說：此後諸氣脈明點，收攝次第明顯述。

二、廣述：

（一）脈收攝

1、收攝普通脈次第

成就智慧瑜伽者，心自在故不決定，下劣凡夫金剛身，生已到一歲之間，能生起一切之脈，此後每日之二脈，說為力量之荒地，百年七萬二千脈，收攝為大略次第，細說年為九十六，十個半月之中間，諸細微脈即收攝，六萬九千七百數，五十收攝每日二。

2、收攝十八輪脈次第

此相三年又三萬，諸二千二百五十，大節三百六十脈，每三日一成荒地，臍處六十脈之宮，與氣量同而收攝，頂輪則須十五天，喉間密脈一月中，心間八天中舍離，如是百六十輪脈，與彼頂髻之四脈。

3、收攝二十四脈

脈數為二十四攝，大脈六百六十者，與臍相等而收攝，收攝受用主體者，此之根本七十二，即在三方內收攝，於是諸大脈輪中，皆已乾枯風不行，此後一天即轉變。

（二）氣死相（氣收攝）

1、十氣之收攝

氣之次第收攝者，十風十月後圓滿，生已直至於死時，年數十十而收攝，勝寶天使怪狀龜，龍與遍行與平住，上行下行與命氣，五氣諸力各相融，金剛蔓續之所云，廣說詳時輪金剛。

2、中脈死與非時死

（1）增長次第（外出氣數）

虛空一氣往來增，於第四行無增減，第二年之地與風，左之二風乃增長，於是順次一一增，第七年三方不全，成為一個水兩時，如左與右次第然，每年增長一水兩，直至六十七年後，成一杖時左鼻行，此後每一個行道，三十年增一棒時，至十一月即向左，虛空自性一天行，此後三年又三分。

（2）中脈真實死相

中脈決定之死相，具有三十七月半，死之增長卅三日，經三十四半日後，每孔增卅天氣量，於臍各宮脈六十，如左虛空次第然，三三能使脈六六，乾枯增長不平行，如是從右乃平等，二與四等之地氣，收攝次第既滅已，然後六空亦成空，此後三月零七天，左三十一心力完，

右三十二虛色完，主要大脈六六滅，三十三天氣又完，能滅大黑暗之風，一天行動作轉變，三二個又半智氣，中脈死相已決定。

3、右太陽氣非時死相

此後非時太陽者，死相決定即如下，一日到晚在右行，繼續三年三方死，五次往返三年時，十次往返二年時，十五往返一年時，二十往返六月時，廿五往返為三月，此為五五而增長，五宮由此而成空，此後每拋一宮者，右行二十六兩月，右行廿七一月死，消過七宮則太多，此後任何人無救，三十三日即行死，十五十與五與三，分棄四宮共十一，太陽力氣完以後，且能盡月之風者，從左往返以二天，此後行中脈一天，識即從此向他方。

4、左月亮氣死相

後敘左月死相者，從左往返於一天，三年三方內往生，此後於六月之時，臍處一宮由此空，此後每月亦如是，死相每天兩增長，三月拋棄一個宮，左氣如彼日數等，此後暫活時月亮，左孔三十三天行，決定三日即當死，十一宮者由此空，此後二日太陽氣，盡已故向右方行，此後中脈行一天，識即向他方轉去。

5、彼等之決定

由是日月之相生，臍間平等羊宮等，最初風由此專行，月之死相即循此，牛不平等之宮者，專行為太陽死相，以前百年為時死，非時生一天可死，諸脈專行中脈行，是說氣行之次第，當毒兵器與病時，三者厲害脈頓滅，因此忽然而死焉，乃與臍間脈相同，心喉羅曜與頂月，次第如脈死相同，五輪及所有諸節，十二十二之杖時，共六支行即完畢，此即顯示風死相。

（三）明點死相（明點收攝）

1、由九十七年計算

此後明點滅之相，一年之中界增長，風之力量向外瀉，黑白脈減如上云，此後十六歲當中，

明點增長之後時，白者減少如拋棄，此後血即能增長，三十二後彼亦拋，風火水地之力量，亦以十六年減少，約計為九十七數，諸力放棄後三年，決定當死應知之。

2、由三年三方計算

臍間諸脈既已斷，右左隨一天時後，溺變壞則二月死，掩耳無聲唯六天，舌已舍味唯五天，眼有梵紋為四天，鼻不知香為三天，觸法舍已為二天，法界明點既壞已，一天決定往他方，白分則向下降流，紅分則往上升行，諸氣向鼻孔門出。

（四）兼析遷移之還滅（識往生）

此後一切種之識，經梵穴至無色界，由明點道生大天，由臍則至欲界天，由眼則為欲界人，由鼻則生藥叉天，由耳則生成就天，由有門則生俄鬼，由水道則生畜生，由肛門向入地獄，此後出現中陰身，顯熾得三相融已。

三、結論：不知三身之自性，光明顯境與黑暗，空與大空諸空者，以不知故入輪迴，

如能嫻習於智慧，一切清淨證涅槃。

結論　攝一切義者，令通達明藏並回向發願

一、析總義：世尊一切續之中，外面共同所顯現，內面氣脈明點等，其他遍計佛真言，具有垢淨之證境，與無垢慧為二種，一切勝義與世俗，戲論離戲論所說。

二、三藏義：

（一）對法：

1、外對法：能作外者無他者，緣起所現與自現，由分別不相應行，情器粗細名句等，文字及與方時等，所謂外面之對法。

2、內對法

如彼外相內亦具，脈與身形配世間，由氣之語能生字，明點配曜與星宿，河流火等決定云，如同閉目不見色，開目則能見彼色，揉目則能見二月，不知所以約束義，難見自在之智慧，所依能約則能見，雖無外面能顯餘，顯亦遍計佛壇城，此則是謂內對法。

（二）經藏之理：

真言具咒菩提分，得遍住背舍等定，說為深廣之法門，名密經與到彼岸。

（三）律藏之理：

外身口戒三所攝，具自性之所攝成，與內為自他二利，令不愚癡發勝心，能轉煩惱為智慧，此故名為內戒律。（如上三藏相順，故名為持明藏）

三、密乘之別要：

由了知皆與經部，能得聲聞之果位，方便善巧內義廣，能知如來藏之理，能作證得之果道，最快得最上勝位。

四、總析自性果：

一切所知智自性，障此即為迷妄念，一念忽然而生起，行蘊即由此出生，不能見真只為妄，現前入於泥妄念，可憐幼童入輪迴，內外餘三之智慧，證得即為佛自性，所有世俗之二顯，如同水月義當智，勝義十八之空性，見無分別如一味，煩惱所知與定障，離此三障自明智，盡所如所二智明。

五、本論根據：

此故金剛乘之中，所說本性應當知，於內義中約略述，廣說則具足無量，由諸佛子所注疏，於彼若廣為參考，此論則為趨入門，甚深內義之所述，非由我私見所作，為一切智薄伽梵，佛所說者我所編。由諸善巧祕密主，

注釋之力為所依，金剛乘中之內義，不顛倒者我得到，世尊具足虛空智。

六、於薄伽梵事業恭敬讚歎並回向忍敕

（一）讚歎

如同太陽輪之中，於十方世界輪迴，顯現無數之色身，語如天鼓任運生，不必造作之經續，如虛空界無勤勇，普令眾生皆聞之，心意有如如意寶，無須精進俱生智，為利具有戲論者，宣示無戲論之經，有請具俱生煩惱，此不能增彼之染，故當於本來世尊，我致恭敬之膜拜。

（二）迴向：

甚深內義所敍述，所有一切善業力，回向等虛空眾生，圓滿速得智慧身。

（三）請忍敕：

如有不敬之過失，求空行眾忍敕之。

吉祥圓滿！