

第四章 關係

如上上行、正行、後儀，全部大手印教授，有二重關係，每一重關係皆與全部教授有關。當用圓周進行寫法，較之前二章依次分別如直線進行寫法不同。又本書大綱原擬四章，前三見前，後一即本書之結論。當稿成三章後，天語忽報「當寫六章」云云，余因斟酌第四章之結論內之材料，并周遍思擇「關係」與「檢驗」材料既不少，而為令讀者特別注重起見，確有別立兩個專章之必要。今此章所論關係，古德少有提及；論其內容，苟在後儀中言之，亦未嘗不可也。

第一節 通攝關係

各種加行必一一通于大手印，而大手印亦必能攝一一加行功能于其中。普通根器由漸次修習加行，通入大手印；特殊根器雖不必如此按部就

班，然在其宿根深厚所顯德相中，必能攝入加行之功能。譬如特殊根器必能堅決出離，依止上師，此即攝有小乘疏遠四加行矣。又必能發大菩提心，亡我利他，此即攝有大乘六波羅蜜，破二我慧之德相矣。茲所欲述者，不在特殊根器，而在普通根器，按本書前一章所規定各加行與正行而論其通攝關係焉。

第一目 疏遠加行與大印之通攝關係

初觀暇滿難得，除通常了知八種無暇及自他五滿條件外，于大印本法作加行，當如是思維：謂雖具人身，不屬八種無暇，然苟不修習，忙于世間名利，亦等于其他八種無暇。又縱修習之，欲止于小乘，不得無住涅槃，等于荒廢；欲專就大乘修之，則費時甚長；其多餘之日，等于無暇。故當速具小、大乘基而進修密宗，用全部此生時光以赴之，則不虛度。又當知密乘無上瑜伽中方便道，各種不究竟方法，又多、又雜、又難，稍一不慎，則魔事環生，亦等于荒廢光陰。惟此一大手印法，為最快、最捷、最穩，我當速具小、大乘基礎，矢志求此大印。一日不得法身見，不見明體，一

日不休。如喪考妣，時時為此目的提撕之、警覺之、抖擻之。如是則非普通行人修八無暇，止于小乘，或只為大乘作基礎而已。此種思維，寫大印加行之作家當隨筆題及，不可專就小乘觀八無暇法，照本抄錄了事。夫小乘為大乘、密乘一切法基礎，此就總相言；今編入大手印中，必就別相匯歸大印一點，特別標明，方成為大手印之加行。此理不惟就觀八無暇而言，一切以後加行，皆當如是也。

他五滿者，前四如《聲聞地》中所說(一)佛在世、(二)說正法、(三)教住、(四)隨教轉，今已不見，惟後一「他悲憫」較易耳，此依小乘見地而言；若依大印法身見而言，則當知法身佛常在，大印正法常在，大手印傳承教住，諸修大印者，亦非全不隨教轉者。如不依大手印法身見地修，則五滿不能全備，故當速具加行，依大印而修之。

至若自五滿：(一)人、(二)生中、(三)根具、(四)業未倒、(五)信處，如依餘法，皆不究竟，惟依大印法則得究竟。良以苟不即生依大印成佛，則後世是否為人？是否生中？是否根具？是否與佛法有緣？誰能預知？至若業不

倒之究竟解析，必依大印則真正究竟不倒；信處亦然，以大印法身俱生智為信處，方可真正圓滿成就也。

次觀死無常：諸行無常，生必有死，諸佛菩薩亦不能免，故應將今生所有時間，完全用于修習佛法中；而諸佛法，能即身成佛最為快捷者，莫若大手印，故當速具小、大乘基礎，而進修大手印唯一大道。又當知者，死之一物，無人可救，惟有大手印功夫到家，可以利用死時機會，當其死有光明顯現之時，能令長期安住，由此證得法身。一切眾生，雖同有此一機會，然惟有在生修習大手印已到家者，方能把握此機會而證法身；從此以後，永離生死。此則依「觀死無常」而通入大手印之道也。又當知者，死之所在，以有生故；若證無生，則決不死。而證取無生，顯教八地菩薩方得無生法忍，其時甚長；若能修大手印，則于明體無生上即身證取無生。香巴噶居派無死成就法，其基本功夫即建立于大手印上；如大印不得成就，縱有其如金無死口訣，亦必不能證得。故修大印實為防止無常，最高唯一方法；而其所以常人不肯追求此法者，則以生死之心不切，因循過日，直

至死期將至，悔之晚矣。禪家各祖師開示學人，對於「生死心切」一術語，幾乎充滿于燈錄中。吾人能了知大印基功在此，則無常觀通大印之重要性，可以知矣。

次觀業果不壞者：因果一律，科學家及外道皆信受之；然而受果報之我，體性本空，惟有佛教哲理，言之最透徹。前生所造諸業，虛空無法包羅，大地無法載負；若一一懺摩，勢所不能盡；惟一究竟辦法，則為了達受報之我本空；而安住此空性，則以能修大印者最易成辦。故一面當怖畏果報，永不造因；一面當恆修受者本空，以徹底消滅業劫之受主；然後由空性中發掘如來藏，顯現常、樂、我、淨之佛陀報身。又當知者，淨因果中，聖人一切救度事業，全依因地大願、大行，而此大願、大行及一切大資糧，全依大印體性力，方能圓滿結集而無流弊，不于名聞恭敬上墮落，不于善行上執著。以無量、無邊、無著功德聚合，方能證取佛之化身，以救度一切眾生。此則「因果不壞」之加行，所以能生起修大印之動機、信心與精進毅力也。又當知者，十法界中有四種因果：初、無自性因，得無

自性果，此即自性空性勝義因果，為佛法身之所攝；次、緣起實德因果，由緣起妙用，真緣起功德，為報、化一身之所攝；第三、善因得善果，此三善道所攝；第四、惡因得惡果，此三惡道所攝。欲得前二之佛三身淨因果報，即當努力修習大印。故吾人怖畏因果，而不能逃避，則必利用淨因淨果，以度不淨因果圈內之六道父母；非速具小、大乘基礎以直通大印不可。

次觀輪回苦者：于通常依《阿含經》佛所說六道眾生之苦諦、集諦，設身處地，如代其苦，則必覺心痛鼻酸，悲淚不止。若作大印，則未可止于此也。當思輪回之根本為無明，而惟一免除輪回之法，則為發展本覺之明。修大印明體，實為超出輪回唯一大法。由此怖畏輪回之苦，而生此修習大印之動機。又當知者：諸顯教大乘圓頓之教法，每曰：「涅槃、輪回無二」，而證得此不二，顯教當經三大阿僧祇劫；依大印修之，則即身證得涅槃、輪回無二體性。自利利他，不住涅槃，不墮輪回，孰有愈于此者？

次依無我勝觀通大印者：依八不中道教授，破人、法二我；又緣外道

十六種神我，而分別破之；此種勝觀，終屬顯教消極辦法。事實上，此我隨住在心，牢不易破。今欲根本解決，則惟有完全捨棄此能擾亂大印之我，而令大印明體自生自顯以代之，直至大印明體法身完全占領我、滲透我，乃至消滅我，永不翻身，而大印明體法身自然發揮其一切成佛利生作用；故必趨入大手印道，方能完成破人、法二我之工作，此以無我通大印之理也。

次十玄門觀通大印者：各種玄門修習，徒于理趣方面修成一個抽象境界，且無論如何善巧觀察，總不離第六意識之作用，故欲令玄門妙用、緣起實德真正成就，則必得妙觀察智自生自顯，方可實現；而此妙觀察智之獲得捷徑，則在修習大印，先得明體，後證一味；于一味中煥發妙用，證得一切神變功德，然後妙觀察智始可發揮作用，而玄門一切理想可以在此實現矣。故修十玄門者，必有修習大印之動機也。

如上屬通著；若論攝者，逆行以觀，即可得焉；大印能證法身，及淨

滿報身，故能攝暇滿；法身究竟無生，報身無死，故能免無常之苦；大印以明體為因，以法身為果，故能攝因果不壞之俗諦；大印究竟解脫，故能斷輪回之苦；大印無我而利他，皆成解脫，故能攝二無我慧；大印一味證得時，則妙用生起，玄門自開，無窮緣起實德于焉滋生，此攝玄門之理也。

第二目 較近加行與大印之通攝關係

A、發菩提心——夫發願、行、勝義三種菩提心，大乘亦有之。此中所指發菩提心，即指「為利眾生願即身成佛」，亦稱發無上大菩提心。然即此三種，即前前通後後，因欲達到願菩提心，故發起此行，即通行菩提心；因欲證得行菩提，一切三輪體空，故發起勝義菩提心。然此中大乘之勝義菩提心，必證大印，則易于達到目的；若惟依大乘勝義菩提心法，則必登八地，證得無生法忍，其時當在二大阿僧祇劫之後，無乃太久太遠。苦依密乘方法，經過三摩地心月菩提心修法後，直取無上瑜伽大手印道，則即身可以完成（若止于三摩地菩提心，則屬瑜伽部事，當在十六生完成）。所謂滾打菩提心者，雖屬方便貪道名詞，然大印亦包括此種功德，蓋滾打

菩提心者，五大、五智皆包羅故。大印，五智具足，五大在一味中亦煥發一切作用，故為完成菩提心，有修習大印之必要。此由菩提心通大印理路。

B、金剛薩埵懺悔法——此法之所以能超出顯教一切懺儀而疾得淨罪者，以其攝理高深，與大手印正相合。故觀其《百字明頌文》：一則曰：「頓然顯自性清淨」，二則曰：「令我顯真實自性」，三則曰：「願我顯廣大自性」，四則曰：「願我隨貪之自性。」此中四自性即大手印也。普通念誦、拜懺，皆就因果理趣而言，雖有時亦偶及空性，如云罪從心起，將心懺等，然皆理趣勝觀而已。金剛薩埵則以果位殊勝方便，現起智慧甘露，以洗滌之，并令懺者現起自性空性，故能根本了達罪性空理。惟不能如文現起證量，則其念誦功德不大。若求證得此量，行者必因修此，而啟發矢志修習大印之動機。

C、供曼達法——為集資、淨障而供曼達。一切眾生因皆具佛性，皆能顯現法身，其所以或能成就或不能成就者，在乎行者本人之功過也。缺乏供養，福德不具，天龍不加護持，致心不安靜；由少資糧，不能決心。

出離、一心依止上師；由宿生罪業、冤家債主乘隙擾亂。供曼達已、福田所鍾、佛祖加被、龍天護持、鬼神嘿助、冤債消沈、病苦不生、由是此心安靜、能啟發智慧、而追求大印、此其一。再則依紅教三身曼達而言、普通之供曼達者、但相當于化身供、其報身之供雙運、法身之供光明、則有賴于空性之了達。而大印之修持、即圓滿此三身供之唯一最高方便、此即供曼達通大印理路。

D、上師相應法——上師瑜伽法能加持行者速得法身見、速得見明體、而趨入大手印；上師即是修習大印之殊勝增上緣。按修習大印之四緣者：(一)了達輪回苦、決心出離、專修大印為因緣。(二)上師能與行者加持、及其本人之經驗教授能令行者開悟、故為修習大印之增上緣。(三)行者了達一切無明分別、煩惱等皆為法身、能持為修習大印之道、此為緣緣。(四)一切行持、不離此法身上所顯現種種、而此無依無護之大印、任何所作、任何時間無不相應、此為等無間緣。如上四緣而以上師加持為主緣。且所謂根本上師者、即能令行者頓見明體之上師；金剛上師者、謂俱生之緣所能

感召者，證得師弟同體，永不分離，如彼金剛，不為他破也。且所謂瑜伽者，正以為法界本體、上師加持及弟子之得加持而見明體，二者本來同體，本來相應，故曰瑜伽也。此即修上師相應而通大印之理趣。

E、佛慢明顯者——佛慢之明，即大印之明。法身佛慢，固如是；色身佛慢之明，亦空色之明。空色者，空性如法出生之淨色也。此種空性之色，常與明空、明覺、明智相應，而非我慢之與無明相應也。今日先行試修佛慢；欲到達此證量，必先修大印明空不二三摩地，方能真實現起。故修佛慢加行者，為圓滿佛慢，必進修大印。而佛慢試修時，其明顯之加持力，能免除未來修習大印之障礙，能攝持上師諸佛之加持，能以其餘勢在空性法身之中顯現色身，故為通大印必由之路。至若免除黃教孤分法身之嫌疑，乃因明上支分之問題而已耳。

F、無生心氣無二——其能通大印者更易了知：無生之心即是大印之體，無滅之氣即是大印之用，心氣無二即是大印之體用雙運。且彼修方便道大樂心氣無二者，必與四灌無生心氣無二相配合，方能究竟成就。故

在道位雖有兩種心氣無二，而在果位，則惟此一大手印也。行者先試行果位方便，名曰無生心氣無二。究竟苟能證取無生心氣無二，則大手印可以現前矣。大手印不單配心，亦不單配氣，惟苟能略借無生之氣以修之，則較易得大手印，是為無生心氣無二通于大手印理路。

G、大手印攝較近加行者——如上六者能通大手印理路，極為明晰，至若大手印能攝以上六加行者，概括言之如次：大手印即勝義菩提心體，故所謂同體大悲者，即大手印之體所生大悲也；無緣大悲者，以無分因緣深淺，眾生、行者與諸佛皆同此體也；故大手印能攝發菩提心。

大手印具足四性戒，即是無實、廣大、獨一、任運。故一切罪，本性自淨，大手印即是戒體，即是金剛薩埵百字明四種自性之活現：煩惱無可斷，為自心故；對治無可依，與彼一故；真如無可修，無可緣故；果位無可求，本自具故。如此大印三昧耶攝盡三種律儀。

大手印具足三身，故亦具兩足之尊，福慧雙全，故能攝供曼達法，而不為人天福報所限制。大手印即是體性上師，故能攝上師相應法；一切智、

無師智，皆出自大手印，所謂金剛上師者，即大手印金剛智上師也。

本尊佛慢明顯即是大手印顯現色身之果德，故檢討大手印者，必問：曾播色身種否？蓋大手印自然具足佛慢，故能攝之。

無生心氣無二者，則明明標有「無生」；無生之心即是大手印本體，不滅之氣即是大手印妙用。前加行時，特因立果名，今則實現無生心氣不二之果德，故能攝之。美哉！毗嘽巴祖師之頌曰：

雖于生死心得無所畏，而于微細惡業盡防護；（此攝業果不壞）

雖證廣大離邊法性義，乃至未固秘密自證德；（此攝密宗戒律）

雖知勝義自他無二性，而思世俗饒益衆生事；（此攝較近加行）

雖得智力不須依賴他，而恆頂戴大恩諸師長；（此攝上師相應）

第三目 貼近加行與大印之通攝關係

貼近加行既已貼近大印，則如近其門者自易窺其堂奧，不必分細目詳述。簡易者，前上師瑜伽法已略述及，今特推廣之、深耕之，令日常承事供養等事，一一能得上師歡心；事理易明，不必再贅。詳明者，上師指示

即大印之路標；得法身見，即通大印之指南；依見試印，則如作大印之模型；故此三者進逼大印門戶，豈僅通途而已哉？至大印能攝此三者，以大印之目的，不能離上師之指示；大印通達，則指示之目的現前；大手印之境界，即是法身之見地；大印實現，即是試印所預期之證量；故能攝彼三者也。

第四目 本節之總結

諸譯本對於加行通大印之路，少有點破，然非不含此義，全在行者善自思維也。關於整個文佛教化，有一全部體系之通攝關係，自小乘而大乘而密乘，前後皆無矛盾，而有一定之通攝關係；余曾為黃蘊秋老居士在印度菩提場講述，并略誌梗概，可參看拙著《讚頌集》。

明乎此者，法系、法位次序不亂；前前通後後，後後攝前前；不得之于後，必補之于前；既證之于前，必推進之于後；狂者不敢失其前，狷者不得畏其後；知後之不得不基于前，則慢心不敢生；知前之不必不達于後，則餒心不復存；過之必求補于前，不及必有望于後。當前則前，當後則後，

次序不亂，則近道矣。彼執一乘而謗餘乘，得一法而失餘法者，皆文佛不肖之子孫也；何能談大印耶？

第二節 鬆緊關係

第一目 疏遠加行之鬆緊關係

諸譯本中所言鬆緊關係，《祝拔宗大手印》列在「專一瑜伽」中；《了義海》列在「奢摩他」中。拙見：鬆緊關係在一切道位上皆具足之，不必專在定功上言也。譬如疏遠加行之初觀暇滿難得，一緊也；而今慶幸已得之矣，則一鬆也。次觀死無常期，諸佛菩薩皆不能免，一緊也；轉念自身尚得暫活，一鬆也。次觀因果不爽，怖畏往昔罪業之當報，一緊也；今且自喜正修善行以贖之，一鬆也。次觀輪回惟苦，言念八寒、八熱、九種餓鬼，不寒而慄，一緊也；自幸得遇正念，可斷輪回，得涅槃樂，一鬆也。如上四者，苟專就消極方面，苦、集、病、死等，緊而又緊以持之，則惟有日日痛哭而已，鮮有不為魔所乘者，故當念至最緊，哭不能止時，又當

從積極方面，常、樂、我、淨等以鬆之，則知向前精進，以求大手印為解脫之道，則不止于小乘見地矣。此疏遠加行之鬆緊之大概關係。至其修時之細則，每項觀法中亦各自有其鬆緊關係，行者當善自調整，如調沈、掉然。

至若余所補充之二加行中，初破人、法二我，當其輾轉推究其我之自性而窮追不得，一緊也；及其了知無我本空，一鬆也。當其觀到山窮水盡，一緊也；及其賊擒賊獻，一鬆也。次觀十玄門，當其觀小中有大，隱中有顯，狹中有廣，一中有多，則緊也；及其觀大中有小，顯中有隱，多中有一，則鬆也。當其凝神入觀，則緊也；及其忽然得定，一鬆也。各項細則，未及詳舉；智者舉一反三，安用復言。

第二目 較近加行之鬆緊關係

初發大菩提心，固有大目的在，一鬆也；次念〈百字明〉，有怖畏業果心，則一緊也。次供曼達，想入雲表，一鬆也；次觀上師，懇到心版，一緊也。又願菩提心，一鬆也；行菩提心，一緊也。勝義菩提心安住空性，

一鬆也；三摩地菩提，細觀心月，一緊也。滾打菩提心，白者、一鬆也，從上降故，具大樂故；紅者、一緊也，從上升故，具大熱故。金剛薩埵法中：初請洗罪，一緊也；聞赦免語，一鬆也；念誦百字，一緊也；靜觀咒光，一鬆也；思維渾身罪障，一緊也；本尊雙運降露，一鬆也。又供曼達法：壘積舉供，一緊也；坦然放下，一鬆也；緣想變化萬物，一緊也；思維充滿法界，一鬆也。上師相應法中：悲淚懇求，一緊也；鈴鼓讚嘆，一鬆也；聚精會神以觀師心放光，一緊也；加持灌頂便覺輕安遍體，一鬆也。至若補充二者，持本尊佛慢，一緊也；觀本尊身空，一鬆也。持無生之長氣，一緊也；入無生之空定，一鬆也。入住則緊也，放出則鬆也；持氣則緊也，住空則鬆也。隨筆疾寫已如此多，仔細分析，可以想見；何必大印專一，始有緊鬆關係耶？

第三目 貼近加行之鬆緊關係

簡易者，恭敬禮拜，一緊也；承事供養，一鬆也。急事爭先，一緊也；日常承志，一鬆也。逢怒不避，一緊也；承歡座下，一鬆也。諦聽指示，

一緊也；豁然領悟，一鬆也。苦思正見，一緊也；頓然契入，一鬆也。依見試印，輾轉難契，一緊也；蒙師加被，偶爾碰著，一鬆也。椎擊三要，一緊也；融合三空，一鬆也。蒲團枯坐，一緊也；曠野陳尸，一鬆也。吓破妄執，一緊也；吐氣離心，一鬆也。猝然頓住，一緊也；放下全無，一鬆也。

第四目 正行四瑜伽之鬆緊關係

四瑜伽中，體、用兩重鬆緊：專一瑜伽，體之緊者也；離戲瑜伽，體之鬆者也。一味瑜伽，用之緊者也；無修瑜伽，用之鬆者也。各別瑜伽本位，亦自有其鬆緊關係：專一瑜伽，外內氣停，而諸念別攝于明體時，一緊也；及其氣內住融，而此體廓然寬坦時，一鬆也。離戲瑜伽，大吓破光網，一緊也；虛此本位去，一鬆也。一味瑜伽，猝然遇著煩惱，一緊也；忽然透過明體，一鬆也。無修瑜伽，欲捨不得，一緊也；純乎淨矣，一鬆也。若進一步言之，每一瑜伽內有無數鬆緊關係，不及縷述；要在行者，善自調度。

第五目 本節之總結

行人當其實修時，能注意調度鬆緊關係，則不惟易契大手印，亦且可免病苦魔障：心持太緊，魔來之兆；心墮太鬆，中斷之相；火病、癆病、吐血、喘氣，持心太緊所致；寒病、瘧疾、夢淫、遺精，持心太鬆所致；太緊則易致散亂，太鬆則易致昏沈。大抵短期閉關宜緊，長期閉關宜鬆；上座入定宜鬆，下座護念宜緊。有一等小智人，以為鬆易相應，馴至終身墮于狂慧，臨終必悔。修大印者，不可不戒也。近世都市生活過於緊張，則有學者提倡鬆緩法，發表著述甚多，如：那斯邦之《鬆緩學》Rathbone, Josephine, Relaxation) 耶提司之《心理療法之鬆緩法》(Yates, D.H. Relaxation in Psychotherapy) 卯唔之新鬆緩法(Roon, K. New Ways to Relax) 若克桑之《進步鬆緩法及汝應鬆緩》(Jacobson, Edmund, M.D. Progressive Relaxation and You Must Relax) 芬克之《從神經緊張狀態中解放》(Fink, D. H. Release From Nervous Tension) 及合呂之《鬆緩之藝術》(Hermans, Schwartz, The Art of Relaxation) 不勝枚舉。此等書對持心太緊之行人略

有幫助。若持心太鬆之行人，則不必讀矣。安得有人作緊張法以救之哉？諸譯本多提倡鬆法，皆對具精進行者，及具執著行人之對治法門。彼狂妄、懶惰之徒，切勿以此為藉口也。

第二節 連環關係

第一目 總述連環關係

四瑜伽各分下、中、上三品，見貢師所講授之剛布巴所著《大手印導引顯明本體四瑜伽》一書中。此十二品，程度、證量淺深各別，大抵自下而上，成直徑進行之敘述。然在實行經驗上，則未必如此理想，絲毫不謬。如云專一之上品能晝夜常定，能攝後得境一切皆匯歸此定上；如此試問後得境中，是否有四威儀與八風、五毒？必答曰：「有之」；既有之矣，是否與大手印定相應？依前上品專一，能攝後得境一切匯歸此定，則必相應；既相應矣，是否即是一味？上品一味中所謂晝夜恆一，與上品專一，晝夜恆一而攝後得一切云云，是否相同？如上問題，在實修經驗中必然出生。

且舉本人實例言之：昔年余在貢噶雪山閉關，修諾師傳「金剛誦法」及貢師傳「大手印」法，蒙兩恩師雙重加被，定中明見東壁打西壁，此身若無物。因問貢師：「此屬何種覺受？」貢師答曰：「此乃一味覺受。」張澄基居士亦在師旁，聞此印證。當余退出師室，張乃問曰：「此真一味覺受耶？」貢師曰：「我且不曾證得一味，焉能知彼是否真正一味覺受耶？」張以告我。我對曰：「覺受與證量，原有大別，全然與一味無關，則非也。」張始終疑及此事，余固不敢云：「上師欺我，胡作印證。」心中常思維此事，竊以為先此數年，余在湖南常寧柏坊蓮花山極樂禪林閉關，以所得境界稟問貢師，師時在重慶，蒙黃欽哉老居士代覆，謂屬專一覺受；其後并未經承許孰為離戲覺受，今何以忽入一味覺受耶？然則四瑜伽直徑進行自下而上之梯，不必層層相屬，如刻版文章耶？余因發明四瑜伽之連環關係：大意即專一中有其他三瑜伽，乃至無修中亦有其他三瑜伽。因此除正常以直徑進行可見其四瑜伽之大概關係外，亦有以圓周進行，可見彼四之細密內在之關係。正如一面自轉，即一瑜伽中含有餘三瑜伽，此即內在之細密

關係；一面公轉，即一瑜伽轉後，再轉第二瑜伽，乃至第四，此可見四瑜伽之外表大概關係。就公轉言，則一年四季方為圓滿；就自轉言，則晝夜四時（謂上午、下午、上半夜、下半夜），纔一日耳。一瑜伽之自轉開始，及至另一瑜伽之自轉，雖各有明顯分際，如剛布巴大師所規定之十二品者然，然必至無修圓滿，則公轉圓滿，四季完全，各瑜伽各自圓滿分際，必在最後方能齊全。如顯教四智發展雖有先後，及其圓滿證得，四智一時完成也。然其在自轉範圍以內，亦必各含其他三瑜伽之特性，方能圓滿其本身之自轉。所謂特性者：專一者以堅固為自性，餘三亦不可不在此堅固性；離戲者以清淨為自性，餘三亦不可不在此清淨性；一味者以解脫為自性，無修者以圓成為自性，餘三亦必各含其解脫性與圓成性。修專一而有一味之覺受者，乃專一之解脫性也。修一味而始言晝夜一如者，即一味之堅固性也。如是如上問題可以解決矣。請參看拙著《讚頌集》之〈四瑜伽證量相關頌〉。

如上聊就經驗、理趣，譬喻言之。茲就實際修持上，一瑜伽含餘三

瑜伽之連環關係，分目述之：

第二目 專一瑜伽與餘三之連環關係

專一瑜伽含有離戲者，離非明體之戲也。離普通以專一為止之戲論也。此蓋專一之清淨性，行者常住專一，故覺其他一切皆屬戲論。然此非離戲。瑜伽之所對治者，離戲瑜伽之所離，謂離專一。瑜伽行人對明體之執著也。專一瑜伽亦有一味者，行人常將其專一一定中所執持之明體，移于座下。四威儀中，亦覺上下座根本後得明體相同，而誤以為真正一味也。必能在證量上與一切煩惱生起無二妙用，方為真正之一味瑜伽；然其上下座專一境界相同，亦不能全然無一味之覺受，是謂專一之解脫性，解脫專一在定上之執著，而移于座下耳。

專一瑜伽亦有無修者，以其對妄念不加修治，而就其所顯，攝歸明體；當其妄念被攝而入于明體時，則其專一之圓成性耳，而非真正最後之無修瑜伽也。必離明體妙用兩重修垢，能證無學雙運時，方為真正無修瑜伽也。四季公轉完成方為一年，然每日晝夜之自轉亦非全無作用，豈有離日而得。

年者哉？

何以專一必直到四瑜伽完全證得，方為同時究竟獲得之上品專一證量者？使專一晝夜恆一雖然圓滿，然專一本身未離修垢，則非真正大手印之專一也；蓋瑜伽雖分四，而大印則唯一也，就大印之堅固性而名專一，非專一能獨成大印也。

第三目 離戲瑜伽與餘三之連環關係

離戲而含有專一者，離戲而專心致志，不為一切戲論之所動搖，則專一也，亦離戲之堅固性也。

在下座時四威儀中，不生未契離戲瑜伽之疑慮，亦不急欲以上座修習為惟一希冀，則與四威儀一味也。離戲矣，而不自以為離戲也，則無修也。此就自轉中四瑜伽之連環關係言也。若就公轉而言，在離戲中縱能專一行之，然此專一，亦一戲論；諸法常住法位，何時、何人、何地不屬離戲？何用此專一堅持為？此所以單在離戲階段不足以完成大印也。離戲者，離一切善惡、取捨、是非、得失，及明體、非明體、專一、非專一之戲也。

設使惟在上座時或下座之四威儀則有離戲，而不能以明體力滲透一切煩惱極重之場合，則不得真正之一味；故仍有進一步特修一味瑜伽之必要。離戲者，離一切粗細及俱生無明之修垢也。非到此程度，不足為離戲之圓成性。今一味瑜伽尚未完成，何能奢談無修瑜伽耶？此公轉之所以有先後四瑜伽之分修也。

第四目 一味瑜伽與餘三之連環關係

一味者，其一則專一也，其味則離戲也；其一則有修也，其味則無修也。夫修一味與其他一切粗細煩惱配合而修，務令明體出生妙用，豈有不專心致志于明體者所能行耶？此則一味之專一也。當以明體力，滲透一切煩惱無明時，苟有選擇，某可一味，某不可一味，則非離戲也；故必不加簡擇，不存取捨，離于二邊，不立中道，則一味之離戲也。拙詩曰：「猝然遇著成俘虜，卓爾提防等脫逃，看透色空無主敵，當頭一棒不為高。」前二句不得一味，後一句縱令當頭一棒，仍有主敵之分。用盡心力于先，勉強彌縫于後，豈能一味耶？故必看透色空，恰到好處，不假修治，任運

融合，而得解脫，此則一味之無修也。拙詩曰：「守株待兔微嫌早，劍去刻舟已覺遲，放下雙跏都不管，原來起滅本同時。」既是不管，既是起滅同時，則何處更有閒工夫說修與不修耶？修與不修，話分兩橛，何處更有一味耶？然而工夫不是口上滑過，畢竟非到工夫純熟，脫盡微細如幻如化一味之執，雖入無學，其中仍有若干消極性之了脫方能完成一味之圓成性，故有專修無修瑜伽之必要。

第五目 無修瑜伽與餘三之連環關係

無修之義，廣狹兼有，淺深互含：廣義者、淺者，就覺受說；狹義者、深者，就證量說。餘三自轉中所含無修，就廣義者、淺者言之；公轉之無修及無修之自轉，就狹義者、深者而言。蓋此無修瑜伽自居最高、最後地位故。

無修中，無有絲毫修垢以間雜之，乃至微細俱生無明，不復現前，純乎無修自轉及其公轉之專一也，亦即專一自轉之圓成性也。無修中，不疑及證果與否，不分別涅槃、輪回，不希求涅槃，不怖畏輪回，此則無修本

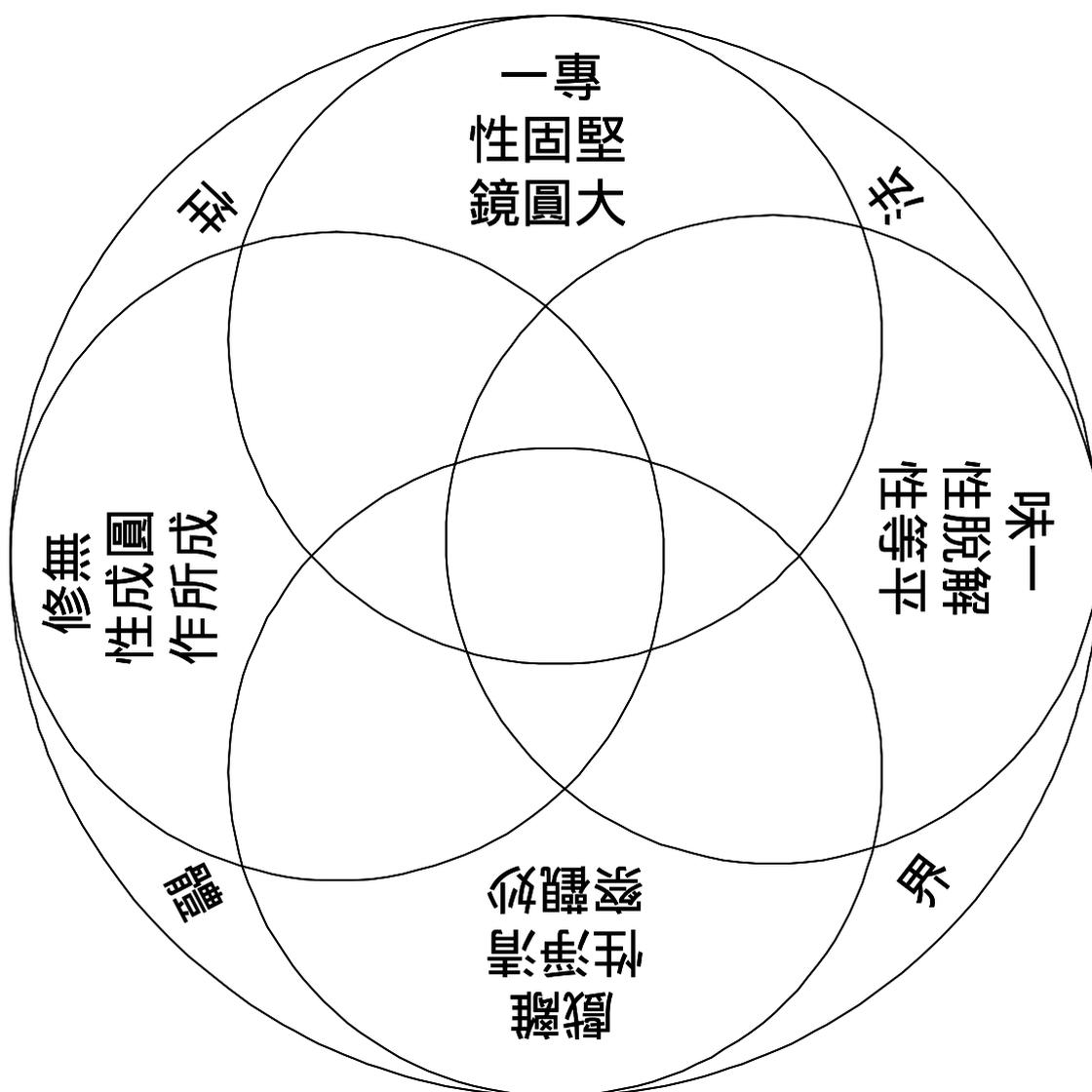
身自轉與其公轉之離戲也，亦即離戲行、尊勝明、明禁行等，無所選擇，自轉之圓成性也。無修中，于普賢皆能雙運，純乎其無修自轉及其公轉之一味也，亦即一味自轉之圓成性也。

故一到達無修階段，四瑜伽皆受無有修垢之洗禮，而各自完成其大印之分而不分階段之大事矣。無修瑜伽體、用雙重之內證德相，亦非單獨能完成大印也。其連環關係有如是嚴密本身亦離于修垢而任運具上三瑜伽者焉，讀者不可不細審之。

第六目 本節之總結與圖解

四瑜伽，四特性，其相互關係已如上述，諸譯本少有言及；而本人發明此理，可以助諸行人解決各種實修上之疑難問題。若以五智配之：大印本身及四瑜伽本體，為法界體性智；專一配大圓鏡智，必以見明體為先決條件；離戲配妙觀察智，此理甚明；一味配平等性智，惟其平等，故能一味；無修配成所作智，必有無修之德，方能無所不成也。其圖解說明連環關係者：外大圈即表大印本體，內四圈互相連環，即表四瑜伽。細審前圖，

可得下列認識：



A、專一必在得見明體後，方有堅固所住之地，而此地為大印領域，非得見明體，不能列入。

B、四瑜伽皆屬大印正行，皆具止觀雙運。專一雖偏重止份之堅固性，然兼有離戲之清淨性，則屬觀份，故專一不可稱為單止；離戲中亦有堅固性，不可稱為單觀。四瑜伽四性皆有等量齊觀之必要，而強分前二為共，後二為大印不共，則非也；其程度雖有先後淺深，其四性則皆屬不共之大印也。

C、專一苟不以得見明體為主要條件，則不可配大圓鏡智；而四瑜伽配四智，如天然生成，并非作者強為安排，其完成一大印以配法界體性智，尤與理相合，與法相應。

第五章 考驗

第一節 上師對弟子見行之考驗

《了義海》已開此例，惟其中有屬於顯教者，可以完全刪除。如四二頁所云：「又令認持心，于何生？于何滅？令尋求時，于彼東說西說，是未知徵。」四五頁之追問創造之主，及四七頁之觀身心，皆屬疏遠加行中事，不可作為考驗大印之見行之標準。本人因另編問答，分目述之：

第一目 考查得法身見否？

弟子每以勝解為覺受，以覺受為證量，皆非也。故當弟子請問時，為消除其誤會、慢心、冒濫、狂妄等病，趨入正見、實悟、證量故，上師有考查之必要。

A、設弟子請問曰：「我見一切法，無有自性，本來為清淨大手印，對此毫無疑慮。」

師當問之曰：「汝如何見法，即覺其自性本來為大手印耶？」弟子若無得法身見之相，則不能以任何法身見相對，必支吾其辭，或狂妄其言，而云：「我不須肉眼見，我不見有任何相，《金剛經》曰：『凡所有相，皆是虛妄。』」師當教之曰：「雖曰一切法相皆屬虛妄，然此虛妄之相非全然無一物也。汝墮頑空，尚未見透顯教中觀之理，何能云得大手印見耶？」

B 設弟子曰：「當我悟一切法皆大手印時，我見無雲晴空之相！」師必追問之曰：「汝所見無雲晴空，正如秋天仰首上視所見虛空相，抑別有不同於此者，或別有覺受同時現起耶？」

設弟子答曰：「我所見無雲晴空，實是秋天之天空，炳然現于面前上方虛空中，別無異相相伴。」

師必教之曰：「此由汝平日希求緣想一無雲晴空，如是心靈中有此一落謝之影，正如日有所思，夜有所夢者，然非真現量境界。亦非大手印之

無雲晴空。大印晴空不于一方、二方現之，必全體如球形顯現。顯現之時，必離能、所，必氣息停滅，必與無念同時。」

設弟子異日又矯妄自說：「我今果然如師開示，見上下四方一切皆如一球形天體，無雲晴空。」

師必追問之曰：「當時汝自己在何處耶？」設弟子對曰：「我在此球體天空之中央，正如《大乘要道》中，大印教授所云：『虛空中央我安居。』」

師必教之曰：「汝尚有我在，未見大手印也。大印教授所云『虛空中央我安居』，是專一覺受相，非得大手印見相。得大手印見相，亦不必以見無雲晴空為決定相。無雲晴空屬大印果相。務必在與法身或大印有關係能表之相現時，自心有一特殊決定句現起，能總持大印之理，能去非印之疑，能作永遠不變之中心思想，就此一點而成為得大印見。既不在相，更不在必見無雲晴空。然當其得見之時，必有異象同時現起，始知此見非尋常思考之物，而屬步入現量之正見。」

C、設弟子曰：「我見一切法，如夢如幻，無有自性，從此永無疑慮。」

師必追問之曰：「汝如夢如幻之甚深見，由心生起耶？」弟子答曰：「誠由心生起。」師再追問曰：「如何生起耶？」弟子答曰：「我常作如是思維，故能由心相續生起。」師必教之曰：「此屬思慧中物，不足以為得見之相或量也。當知得見雖非果位證量，然非思慧，而實修慧之開端；不僅在第六意識上思維，亦且有離第六意識，忽然悟入之相；其時必有定力以支持之，非尋常思路可比。」

D、設弟子白師曰：「依我見地，一切妄念本來即是法身，并不妨害我之大印定。」

師必追問曰：「妄念本來是法身，此就妄念顯大印定而言，非謂一晌妄念到底，即是法身。法身如是妄念，衆生何不得證法身耶？今日問汝，汝何故知妄念不妨害汝之大印耶？」設弟子對曰：「當彼起時，吾不以為苦；及其滅也，吾不以為樂；是以知其不妨害大印也。」師即教之曰：「汝

固未嘗得大印專一湛定，故未能發現妄念之妨害定功。妄念在體性上，本來是法身；妄念在緣起上，必與空性或明體同時，方可稱妄念顯定。不經過明體攝妄念于其中，一番專一工夫，絕不能生起妄念顯定之覺受。」設弟子對曰：「我觀念頭起處本無一物，彼妄隨即消失，此豈非妄念顯定耶？」上師必教之曰：「此屬顯教觀心法門，根本不能為大印正行。妄念顯定，當由妄念自乘大印湛定餘勢而自然顯出，不待消失而有明體同時俱生，非由內心觀察妄念無有自性，而云妄念消失即是顯定也。汝之妄念顯定在消失中，實是滅後之空，尚不足稱中觀之空性，更談不上大印見行也。」

E、設弟子曰：「依我見地，五毒自性本具；大印法身不假對治與修行四瑜伽，自然證得三身五智。」

師必追問之曰：「汝之見地，誠然高尚；汝是否能做到即見即修即行即果耶？」弟子矯妄而對曰：「有何不能？」師必追問之曰：「當汝貪煩惱起時，汝見貪自性空否？」設弟子對曰：「見。」師再追問之曰：「所見貪自性空究竟如何？」設弟子對曰：「殘冬無暖意，古泉永不波。」師

必教之曰：「此非滅後空而何耶？汝非真能即見即修即行即果之大圓滿行者。必依此見地，而參以四瑜伽正行，方易證得。不可墮于狂妄，虛度一生。見不怕高，行不怕低。密勒祖師曰：『低處修時高處到。』譬如旅行，其目的地見于地圖，不妨預先一眼看定，然或乘飛機或坐汽車，雖到達時，間遲早有異，然非一見地圖，即是到達也。見者所以利于行也。見而不行，雖高何為？不可以勝解為覺受，以覺受為證量也。」

F、設弟子自呈曰：「我已得大印見，永無疑慮。」

師必追問曰：「汝所得大印見，有何決定句、總持句？」設弟子或對曰：「我之決定句為：一切法從本以來無有垢淨。」或對曰：「心境能所，本來無二。」等等各種決定句。師必追問之曰：「當汝得此決定句時，有何異相同時現起否？」設弟子自解曰：「平常心本來如是，何用異相耶？」師必教之曰：「此屬勝解而已。無論劍相、塔相、虛空相、杵相、月輪相、日輪相，必有一相能表法身或大智者，同時現起，方可謂得法身見也。當其現時，心地清明，定功湛然，到此決定句，非屬思維所攝矣。」設弟子

曰：「我見如是光明顯現，深夜禪房，如同白晝。」師必教之曰：「此種光明，界內禪定行人皆有之，不足為大印光明也。」設弟子又曰：「我見某相與法身有關。」云云。師必追問：「此相在決定句先現，抑或後現？」弟子對曰：「此相在決定句後現。」師必教之曰：「此屬第六意識所緣塵境，非與決定句同時，不足為據也。」

第二目 考查弟子見明體否？

得見明體相，必如其四條件同時現起，已詳貼近加行指示中。然弟子衆每以求證心切，誤以相似者為見明體，師必如下駁斥之：

A、設弟子曰：「我于定時，正欲昏沈，忽見一切環境如霧佈滿，不見有其他境；此即大印明體否？」

師必教之曰：「此相既在欲昏沈時，即為半睡眠狀態時所現光境。晝間習止，不宜雜以昏沈。此尚非普通界內禪定之心一境性，更談不上大印明體也。」

B、設弟子曰：「我昨夜睡眠甫定，見眉間有光點出現，此屬大印

明體否？」

師必教之曰：「此種眉間光相，外道亦多有之。汝尚不能令此光相脫離眉際，遠處現起，何能得見明體？」

C、設弟子曰：「我昨夜入定於黑夜中，見滿禪房內皆光明如晝，此屬大印明體否？」

師必教之曰：「滿室光明如晝，外道亦多有之。此由定力開發若干內脈而發現者，與俱生智所攝之明體無關。當知所謂明者，不僅解作光明，亦當解作與無明相對之明覺、明智也。旁脈略開皆可見光，外道亦能開旁脈見光明；必也以大印定力開發中脈，然後可見法身光明明體者。初得見法身光明之外輪廓，由此漸次厚嚴而完成法身光明也。」

D、設弟子曰：「我見一切處光灑灑、圓灼灼、赤裸裸、無有實執，此為大手印明體否？」

師必詰之曰：「汝見此相時，自心覺有此相否？」弟子答曰：「自心明明覺有此相，正對目前。」師必教之曰：「此雖明相之覺受，而非現量

所攝之明體，蓋明矣而未體也。汝有能覺此相之心，及所覺正對之明相，故不能離能、所，既不能離能、所，則不能成其為明體也。」

E、設弟子曰：「我在下座始能回憶此相；當其現時，心中并未特起觀察，自然心內身外皆如此光灑灑也。」

師必追問之曰：「當其現時，氣息如何？」設弟子對曰：「當其現時，氣息微細。」師必教之曰：「此仍為明相之覺受，而非真正現量明體，蓋氣息微細，尚有出入相，既有出有人，則外內不成一體也。」

F、設弟子對曰：「我見此光灼灼時，氣息停滅，不覺出入。如何？」師必追問曰：「其時覺有輕安風息充滿全身否？」設弟子答曰：「有。」師必教之曰：「此仍為止份較強之明相，非明體也。」

G、設弟子曰：「我見此光灑灑時，內息亦停滅，不覺此身輕安相或充滿相；如何？」

師必追問之曰：「然則亦覺此身體重減輕否？」設弟子曰：「此身根無一物。」師必再追曰：「然則汝在何處？」設弟子答曰：「其時根本不

覺有我。與昔年修空無我加行之空洞覺受，亦同時現起。」師必再追曰：「汝所見光灼灼相、內外氣停滅相、無我離能所相，同時現起耶？抑或明相現在其前，其後耶？」設弟子對曰：「同時俱生。」如此，師必許之曰：「如是！如是！」

關於得見明體，趨入正行四瑜伽時，其考驗檢討，另詳下節。

第二節 上師對弟子或弟子本身對四瑜伽之檢討

關於四瑜伽十二品證量，已將剛布巴所撰原書簡化列表，介紹於第三章中矣。惟其原書原有六種檢討四瑜伽之釐訂，本人對之略有意見不同者，故特在本章本節另行詳述之：

第一目 檢討是否已見四瑜伽之體性

明體為四瑜伽之總體，雖然此明體之性空與智光，四瑜伽前後皆有之，然以其破執成份，依次更細，破後依次更淨，故四瑜伽之性空之體，智光之明，各不相同，後後每勝于前前，此其大略也。若分別言之，則如下述：

A、剛布巴大師以決信本覺智 當體即是 此為見專一瑜伽之體性，否則縱有樂明無念之定，仍未得見體性。此理誠是，且足證明專一非單修止，必先得見明體；拙見多一印證。惟是剛布巴大師在專一下品中，謂有「空及所顯為心之執著」而在檢別專一時，則曰：「明空之心即本覺智，當體即是。」似乎偏在心的一面。既以心為體，何能責專一「所顯為心」乃一執著耶？且專一在得見明體之後，彼必了一切心物，或境及有境，皆屬明體中物，不可偏言心也；既不偏以心為體，則何致下品專一尚有一所顯為心」之執著耶？拙見以為：下品專一中，應改為「後得有明體之執著」，而在此檢討時，則必改「信心堅固集中 唯此明體 方稱為體性。」而不宜但信明空之心以為體性。蓋此種說法已墮唯識見中，非俱生智見或法身見，其理由已詳第三章〈專一瑜伽〉中。且唯此決信，只能作得見之檢討標準，不能作專一已見體性之條件。拙見以為，其下必再加曰：「已領師恩，得見明體，具足心離能所、氣離出入、純一無念、明空寬坦四條件，乃為已見專一之體性。」按：剛布師原書下品瑜伽中「未失定念」一

句，批有（即明體）字樣。苟未得見明體，何能後得中亦不失明體耶？

B、見離戲體性者，謂於專一所有明體之執著，能知之明、所知之體，微細執著，由此瑜伽完全看破，方為確見離戲之體性。專一之明體，雖離能、所，然「明」本身又成一細能，能知明體而執著之「體」，本身又成一細所，而被明體之明所執著。離戲者離此第二重之細能、所，則成完全清淨性。譯本每以顯教之戲論作為離戲瑜伽之所離對象，殊不合理。剛布巴大師離戲見體性，謂：「斷除所受、能受之根果」，而不曰：「斷除所定、能定之根果。」蓋亦含有在明體上之所受、能受，即在明體上所受寬坦明空之體之樂及無念，及明體上能受者之大智大明。於此能、所上，不受明體執著之限制，則見離戲體性，亦與拙見相合。惟其原文未點破能所與明體之關係，則不易曉瞭耳。

C、見一味體性者，謂離戲雖離明體上之第二重細能、細所，然於後得中，仍不免對煩惱有捨，對明空有取，務必于緣起實德之妙用，出自明體者，能滲透、能運用、能解脫，自然和合一味，無能取之明體，無所

取之妙用，無能捨之明體，無所捨之五毒，如是方已見一味體性。此種明體妙用之取捨上，第三重最細能、所能明了清楚，方有見一味體性分。剛布巴大師所云：「隨所顯現，無取無捨，諸法平等，無能無知，如是了知，是為已見一味體性。」仍未點出明體妙用上之能、所取捨，故易誤為顯教中一味之理趣，本人故特補充之。

D、見無修體性者，謂見一味中有能起妙用之「一」，及所修雙運之「味」，此中仍含有微細修垢，謂有能修一味之明體，及所修一味之妙用，於此體用上所起最極微細之能修、所修之垢，必不假功力，令其純乎自然，方是見無修之體性。如覺有修證上之功力，有必修之正念，則未見無修體性。

E、本目之總結者——總之，明體之中本無偏執之專一，亦無等捨之離戲，既無立功之一味，亦無主破之無修；本來清淨之大手印，本來堅固、本來解脫、本來圓成，四性、四瑜伽、四智原屬此唯一大印。然以行者久為無明所縛，不自知解脫，故當先得法身見以通達明體，漸次實際見

到明體，於是脫離無明系統，進入明覺系統。為令此本來清淨明覺境地之明體，能常堅住，故有修專一之必要。是故未得明體之前，專一無所住之地。其勉強習定，號稱大印；苟不以明體為所定地，則徒有大印之名，而無專一之實也。既已堅固安住明體，又嫌其執著明體太緊，故必進修離戲以破此執。既破明體之執持，然不可無妙用，為令緣起實德，從明體出生妙用，滲透一切、解脫一切，故有修一味之必要。既修一味，了知貪、瞋、癡等本自解脫，涅槃、輪回本來無二。然此中歷來修習一味之垢未淨，故必修無修瑜伽，使其臻於純一清淨，然後大印方得圓滿。是以同一明體中，其所見修持各瑜伽之體性，各有不同。

行者如在專一上不能深入湛定，本身執持明體之程度尚未到必破分際，則無修離戲之必要，務令定而又定，觀而又觀，將此明體執持，愈緊愈妙，愈堅愈妙，愈久愈妙，執到無法偶一放捨明體時，則可發現所治專一之執持，然後才借能斷離戲以破之，此時方為真正見到必修離戲之體性也。其後各瑜伽亦當如是。一味未達到與一切貪、瞋、癡、細、粗煩惱生

起牢不可破之雙運時，不可急於進修無修瑜伽也。

第二目 檢討四瑜伽力已圓否？已生起功德否？

按剛布巴大師六種檢別中，有生功德、未生，及力圓、未圓二者。拙見以為，此二者等如一物之內、外二面：力圓屬內，生功德屬外；有諸內必形諸外，兩者不必作雙重檢別。如氣象測驗，預知明日必晴，則此晴天之日，內含光熱，不必再測矣。故本目但標生功德否，而實兼含力圓否。本人別添檢別標準，詳見於後：

A、專一功力已圓者，何時欲入明體定中，彼時必能入明體定，此自轉堅固性功力；若論公轉四瑜伽之圓成性與堅固性合一時，則晝夜自然能定，無有間缺。即令在專一階段之堅固功力出生後，亦能生功德；此種功德，即不為八風所擾。剛布巴大師謂：「晝夜相續自然定于明空」，乃指專一相續修至無修階段之圓成性而言；若指專一本身自轉階段，則不必能晝夜相續也。苟能如此，則何以剛布巴大師在其離戲瑜伽中，一則曰「夢多顛倒」，再則曰「後得有時迷失」？就前句言，則縱由專一進入高層之

離戲，夜間之定力有時不能相續；就後句言，則晝間有時不能相續；前後高低豈不顛倒耶？故當明上章所言連環關係，則大師教授可以會通矣。

B、離戲功力已圓者，則無疑慮希求除明體上之增減過失，淨除明空上之執著。其功德能生起少份俱生智慧。剛布巴大師在其書第六頁上決定離戲功德生否，專就方便道得成就相而言；本人以為未合其道。大印屬解脫道，亦有全不修方便道者。不宜以方便道決定解脫道之功德生否；當就解脫道本身應有之成就而決定離戲之功德生否。所謂俱生智，亦并非方便道所獨有；是以修大印者，必先得俱生智見。大師本意，原欲說明此大印行者如曾修方便道，在大印離戲階段，配合明體，再行修習方便道而得成就云云。然此書專述大印，不宜混談也。

C、一味功力已圓者，則見一切法隨所顯現，皆自明體而出，和合無礙。其功德即從此明體妙用，緣起實德上之果位十玄門出生大神通變化。前二瑜伽即專一，亦未嘗不可生起神通，蓋前五通即界內禪定亦可出生。惟此一味之大神通，因由明體直接出生，而非由定力出生，故與無漏通配。

合，而成為界外禪之大神通。修大印前一瑜伽，神通或有或無，或多或少，視其堅固性厚薄而定，無有決定之量；一味功德則必有大神通，否則非真正之功德。譬如五官互用，苟有一味德相，決定能現矣。剛布巴大師對於神通在上品一味而不能現時，授以各種懺罪除魔方法，似乎對於上品一味而猶有不能得大神通之顧慮。本人以為，如無神通，決不算是上品一味。其對治方法，亦不必用普通造小塔、供花、禮拜等事；所當努力者，仍是一味本身之努力，與其前一瑜伽之檢討與補充。馴至當挑起魔事及諸惡法，而一味之力滲透之，則與「功力已圓，隨所顯現如自明體而出」一說相吻合；不可以小乘方法避免魔事也。大師老婆心切，但對初學者而設；若真正有一味功德，何用如此哉？

D、無修功力已圓者，則最細二顯自然清淨，窮盡一切法性，圓證俱生智慧；其功德：心成法身光明，身成無死虹身。

第三目 檢討四瑜伽之心識轉變狀態

剛布巴大師檢別標準第三項「妄念已否顯定」，四種瑜伽皆適用之。

拙見：「妄念顯定」一術語，只能用于專一瑜伽，謂一切妄念顯然被攝于明體中，且必作如是有關明體之解釋。否則界內禪定甚深者，在座下偶一妄起，隨攝入其界內禪定，亦屬可能之事。至若餘三瑜伽中，妄念不能成立，則并無能顯之妄體，亦不能生出所顯大印定之根由。何以故？離戲行人已有勝觀攝持，一切念不得再為妄念；如再有妄念，則是退入專一瑜伽矣。一味、無修中，妄念更不能成矣。今讀一二頁中妄念顯定檢別無修一段文中：「不斷阿賴耶識，即成法界體性智，是為妄念即大手印」云。然則阿賴耶識可稱妄念矣！此法相宗尚不如此說，況果乘大印耶？一味中則以六入為妄念，皆不應理。本人因疑及翻譯時所用名詞或有誤會，應改為「心識轉變狀態」，則可通檢四瑜伽矣。從初六識妄念，乃至最後阿賴耶識轉成法界體性智，依瑜伽四者之進步，而可見心識轉智之過程。

A、初專一之心識轉變狀態者：略有妄念生起，即被明體攝入。其後專一之堅固性更強，平日常起之妄念自然而然攝于明體，而成所謂「妄念顯定」。當了知此中所謂顯定，不是普通界內禪定，務必現起專一之明

體及其四相也。如是妄念與明體合一，不復勉強斷妄；亦不復嫌厭妄念；亦不經大乘中觀之觀察後，方可寂靜；亦不致妄念留於彼，明體留於此；即于妄念顯現上，自然匯歸明體之海。如必勉強斷妄，然後顯定，則是未能令妄念顯定也。由此專一「妄念顯定」之等流因，達到最後無修圓成性時，則可由第八識轉成大圓鏡智。

B 離戲時之心識轉變狀態者：內識與外境所顯皆能于明體中清淨，內則現空雙融，外則顯空雙融。心識原有主宰地位，在專一，則唯在根本上明體堅固時，可以明體代替之；在離戲，則在下座後後得時，亦能以明體代替之。在專一，唯其明體中之止份攝持妄念而融化之；在離戲，則不僅止份攝持融化一切心理現象，及心所映現之外境，皆成明體，且能依勝觀份，徹照內外一切皆明體，而能離于明體之執持，自然現起。由此等流因，直至大印之圓成性無修階段完成時，則由六識轉成妙觀察智。如尚覺外境、內心，及妄念、明體等，必假明體定力，方能攝持，則其心識狀態仍留在專一階段，而未能進入離戲也。

C、一味時之心識轉變狀態者：六入所顯，本來無縛，今亦不解；本來皆從明體出生，今亦可從明體顯現；不用離戲之觀份之覺照，任運從明體出生妙用。不惟心識主宰之地位已早由明體代替，即一切心理現象，所謂相分者，已非八識所能統轄；一切機感神變，皆係明體本身之妙用。宿生積集八識田中五毒種子，皆已由明體昇華，而轉成五智妙用。由此等流因直至無修階段之圓成性完成時，則其明體部分能昇華第七識轉成平等性智，其妙用部分能昇華前五識轉成所作智。如五根、六入所顯，只能照見其明體自性，而未能發生妙用，則其心識狀態仍留在離戲階段，而未進入一味也。

D、無修之心識轉變狀態者：上來曾言無修即表大印之圓成性；無修自轉圓滿時，亦即前三各各大印之堅固性、清淨性、解脫性，各別達到自轉之圓成性，而形成一公轉之圓成性。是以剛布巴大師曰：「不斷阿賴耶識即成法界體性智」，以為無修心識轉智完成之決定句，惟未顧及餘四智如何轉成之過程，及何以無修配法界體性智之理。本人除在前三說明各

識轉智之過程外，茲就無修自轉之智，及餘三自轉圓成之總括，作一整個大印四瑜伽轉識成智有系統之結論如下：

無修自轉之智配法界體性智者，密宗建立第九識，即如來藏識，此識即果位本具佛識，必至一切微細修垢完全清淨，本來之如來藏全部圓滿顯現。故必經無修瑜伽之純熟工夫，不惟令一味之妙用及其解脫性，趨于純熟，離于修垢，亦且令前二離戲之清淨性，專一之堅固性，亦同時趨于純熟，離于修垢；如是明體、妙用雙重純熟離垢，而形成無修自轉、公轉雙重之圓成性，故當配合第九識轉成法界體性智。

明體純之又純，經過無修後，即成熟至法界體性智。而溯其前三之努力，等流至于無修階段，即完成其他四智。專一即見明體而堅住其上時圓明周遍之體，故能轉八識而成大圓鏡智；然有堅固明體之執，必至無修乃完其轉智之功能。專一既有明體之執，必經離戲破之，此種破明體之執，非普通尋伺、思擇之思慧或觀法可比，故已能開始轉六識成妙觀察智，直至無修階段，乃完成其純淨之妙觀察智。修一味時，就明體清淨之力，隨

拈一法皆成妙用，以此大神變功德作一切度生事業，而不著自他、善惡、聖凡之相，於是轉七識為平等性智，前五識為成所作智，直至無修階段，此二純乎其純，乃得完成轉智之全功，而無修之成法界體性智，則勢所必然矣。

或曰：「觀前圖，配五智，以無修配成所作智，今以一昧配成所作智，豈不相違？」答曰：「非也。前以四瑜伽及大印作五事，而配五智；今以四瑜伽配五智，則勢必有一瑜伽能配二智。今一味緊接無修，且有神變妙用，故可配成所作智，而無修之圓成即是大印之完成，故可配法界體性智。前以大印為另一事，而作為四瑜伽之總和，故必配法界體性智；今無修即是大印，所配正相同也。」

第四目 檢討四瑜伽能隨俗諦播色身種否？

剛布巴大師六種檢別原文，「信俗諦否」，與「播色身種否」，分成兩個不同之標準。本人以為「信俗諦否」此一標準在未得見以前檢討之。如不信俗諦，則于緣起方面不能了解，則其見必偏執頑空，根本不能得大

印俱生智見。既知性空緣起，必信俗諦，則其見甚正，方可入于專一瑜伽。此後但問：「于俗諦方面，能出生功德否？」即所謂「已播色身種否？」此即檢討明體中，大覺中，大悲出生狀態之進步程度。故已檢討「播色身種否」，則不必再檢討「信俗諦否」。是以分成兩個標準，則不免增減過失。于離戲乃至無修，而猶問：「信俗諦否？」則為增益過失，多此一問故。于「播色身種否」檢討之後，而再問：「信俗諦否？」則似疑及播色身種後，猶欠俗諦之信心；如是對色身種而言，則為減損過失。是以拙見以為二者有歸併之必要。

A、專一是否隨俗諦播色身種者——能于明體上不起空性孤份之偏執，切知明體之明即無生之空性，明體之體含不滅之緣起；體中含用——體即法身，用即色身；體即勝義諦，用即世俗諦。如此明體，方為專一，所當堅固安住之地。故于後得中，見一切緣起，能攝入于明體，而不致每見緣起諸境，即發生嫌厭，是為專一不違俗諦之功德。對一切衆生未了明體者，如執著偏空或執著世俗者，皆能生起悲憫，是為色身種已播。

若但安住空性，嫌棄緣起，則未見俗諦德。對未了明體者，以為彼雖未了，彼之明體，未嘗喪失，終有一日了之，因此不生悲憫，則是未播色身種也。

因此吾人回顧前第三章對專一開始之分際必齊得見明體之理，亦可由此檢別標準，作為佐證。若依譯本主張專一為單份勝止，以明體為心份之空性，皆不合理，皆不能受此檢別標準所考驗。良以單份止于空性，則于俗諦不能兼顧；以明體為心，而除五大之色，則色身種之播否，亦成問題。

B、離戲是否隨俗諦德播色身種者——于因果緣起上能隨緣不變，不變而仍能隨緣，此即俗諦自在之德已生。於空性上，能不怖輪回，不希涅槃；于緣起上，能生無緣大悲及同體大悲，謂彼之輪回，雖本性空，然彼未將受報之主空透，必執其我，而受其苦，斯屬大愚，最可憫者；由是感得天龍八部鑒其大菩提心，而來擁護，一切度生水月因緣，毫不著力，自然會合，是為色身種已播。

若謂一切衆生，無分凡聖皆離二邊，輪回中人原非實有，不足為慮，

則于俗諦未見功德；由此色身之種，亦未曾播。

C、一味是否隨俗諦德播色身種者——了知緣起實德，于十玄門神通顯現自在；于輪回中能顯涅槃功德；于涅槃中能生緣起事業。如是於五濁、五毒之眾生中，救度自在，無所留礙，是為能顯俗諦德，能具色身功德，不僅播種而已。

若于明體，但知為一味神變出生之門，而未知亦有未了凡夫生死之門，是于俗諦德相未全通達。于神變顯現時，但能于定力上自動現起，而于度他方便之五毒上不能顯現，則是色身功德不完整也。

D、無修是否隨俗諦德播色身種者——于一切自受用明體大樂及他受用緣起妙用，能不假功力，任運圓滿，是為俗諦清淨自在。法、色二身一切光明莊嚴，皆能具足，利他事業，十力六通，任意圓成，已證佛果，不僅播種也。

若雖能自受法樂，而亦可利濟他人，然未能純熟任運，于俗諦必假大悲心生起，于色身必著意修習，則未合無修之標準也。

第五目 檢討四瑜伽之智慧氣

禪宗亦解脫道也；其在中國，乃臻大圓滿最上乘之純正高峯，絕對不談氣功，馴至心且不談——「佛之一字，吾不喜聞」；標榜純正證量而已。故禪宗大德當其未成，絕不雜修氣功；及其已成，仍可顯現氣功方便道必具之證量。西藏古德之修大印或大圓滿者，則極少不雜修氣功及事印者。紅教之蓮師、薩迦教之薩迦本支達、白教之麻巴、密勒、香巴之抽米朗足、打那拉達等，皆兼修兩道。剛布巴大師雖示現比丘，然于方便道亦嘗依密勒上師專修。故其論四瑜伽十二品證量中，時時題及氣功。六頁論離戲之功德生否，竟以方便道修持證俱生智為準則；淆亂兩道不同之法統，前已論及，茲不復贅。八頁論上品離戲，文曰：「有時修一口瓶氣」，白：「應修方便道氣功，忿怒母拳法對治之。」拙見以為：除非退入大印加行；若在正行，惟依大印解脫法，以謀對治樂少等病；二道對治方法，各有特殊觀點與教授，不必混談。今此檢討中又題出智慧氣，氣屬方便道，不亦陷同樣混談之病耶？曰：「否。」前論證量必與其本道方法相配。全書既專

論大印方法，何獨于其證量，必牽引方便道之方法言之耶？今此檢討，非直論方法與其證量，而係就其原有解脫道方法，達到對方方便道之證量，故必言氣。

竊嘗以為：論心法之到量，必以氣法到量為檢討之標準；論氣法之到量，必以心法到量為檢討之標準。心法解脫道、氣功方便道，既各自能達成佛之目標；然心不能棄氣而獨到，氣亦不能棄心而獨到，故必以氣到為心究竟到之量，以心到為氣究竟到之量，則可保其確切究竟圓滿成佛也。心法不雜氣功而得到氣功之量，則足徵心法之圓滿；氣功不雜心法而得到心法之量，則足徵氣功之圓滿。雖然二者在因、道、果上皆不可分離，然在二道決定次第上，則確各有偏重之觀點，否則二道不能分別建立也。故在修道位上，各有特殊之點，不宜混談；然在證量上之檢討，則當各自借其對方標準以為本方圓滿目標。譬如某人，或由北極到達南極，或由南極到達北極，方向雖異，然必各以到達對方，方可稱為足跡遍全球也。故南極發端行者，必以到達北極為到量，然彼之由南向北之方向未嘗變也；北

極發端行者，亦復如是。今修方便道行者，不能令心到達證得四灌光明大手印，則不算成佛到量。修解脫道大印行者，倒駕慈航，亦復如是；如不能令氣自然趨入中脈，成智慧氣融化光明，則亦不能算心法成佛到量。故剛布巴大師于上品無修之量，亦歸結到子母光明融合，此量即是方便道六法中之主要證量也。因此，氣之檢討實為本文六種檢討中之最重要、最可靠之標準，餘五皆屬心法故。

A、專一瑜伽之智慧氣者——行人如龜處盤中，其氣由微細而至兩孔平勻中央行（按：鼻孔行氣，分四方與中央），入多出少，乃至外氣完全停滅；以其心能攝流散于外之一切雜念入于明體上，故氣亦隨之，由外攝集于內，而集中密輪，故有如龜在盤之覺受；其人如啞。若外氣未停滅，有出入相，則是智慧氣未能集中，而專一因此不能到量；其氣既不能集中，其心必流散，亦不能集中于明體上。

B、離戲瑜伽之智慧氣者——由前專一瑜伽內氣集中密輪，再進入中脈。內氣亦停滅，無動盪相。由是一切微細內氣脫離業劫氣，轉成智慧

氣。中脈由此開放少份，故能顯現離戲之真理。其人如狂，肆口暢談，乃至呵佛罵祖，以所流露，皆離戲真理也。如所集中密輪之氣尚未能免於內動，未能趨入中脈，則其心所認識之離戲真理，仍有幾分聞思習氣，惟有勝觀，而非證量。

C、一味瑜伽之智慧氣者——智氣入住中脈，漸次融化，充滿五輪，現起各輪有關之神變。于外、內五大氣，有控制變化之自在。其心任運，能于五門解脫、五毒解脫。若其氣未能充滿五輪，則其一味神變必不能生起。

D、無修瑜伽之智慧氣者——智氣充滿全身，各各毛孔皆有智氣光明流佈。中脈完全開放，故有子母光明會合之法身成就；五輪完全開放，于五智、四喜等大樂受用，故有報身佛成就。七萬二千毛孔充滿智氣光明，故有無量化身佛成就。若此智氣不能任運充滿，則其果位成就亦必不能圓滿。

第三節 本章之尾聲

本章但就大印本身之考驗與檢討，寫成二節，第一節屬貼近前行，第二節屬四瑜伽正行。今日天語曰：「四重檢討」，如此暗示前疏遠加行顯教修習之考驗，及較近加行之密教加行之考驗，并前二節所言，成為四重考驗。若依一一項目，分別標舉其考驗方法，則嫌繁瑣，以本書屬大手印故；然而，前二種加行實為大印重要基礎，不可忽略；既屬天語所囑，理應略述梗概如次：

第一目 補述疏遠加行之考驗——如知暇滿難得，人身易失，業果難逃，輪回惟苦，為利自他，勢必徹底出離，如是則有充分時間，訪師求法，依師修法，一言以蔽之曰：「如未能出離專修，則其他任何考驗，皆屬次要。如能出離專修，則疏遠加行方能到量。」故其思想無論如何通達，苟不能在行動上徹底脫離家庭、職業，則其疏遠加行徒託空言耳。

第二目 補述較近加行之考驗——如已發大菩提心，即身欲證大手

印以度衆生；而過去生中，一切妨害大印之罪業，經過「金剛薩埵法」懺除還淨已，則此行者必能得上師攝受，趨入大手印道，不為其他名利恭敬所染。又以其曾供曼達，具有福報；曾修上師相應法，得其攝受，不捨不間，則必得龍天擁護，必有閉關專修之施主及一切順緣。加以通達無我，觀修本尊，調整無生心氣，則此行人必得智慧增長，漸次得法身見，而見到明體，此即較近加行之到量；其他一切光影夢兆，不足計也。大抵徒逞口頭，不肯實修實悟者，皆以較近加行未能矢志勤修所致，故禪宗行人往往犯此毛病；而密宗修大印者，則因有此等加行，較不易犯也。

第六章 結論

余隨黃蘊秋老居士來印朝佛，取道天空，行李簡單，法本少有。為借齊各種大印譯本，及與大印相同之一部分大圓滿法本，曾與海外諸居士通信。此書著作計劃，曾引起彼等注意——有勸勿據今譯以評藏文原本；有勸勿以己見為高，而卑視古德；比謝以詩曰：「謝君一片老婆心，半說高低半古今，無奈金剛眸子裏，未許時（古今）空（高低）聖胸襟。」彼等既不同意，亦認為彼等所據為傳法之張本；諸己譯本為海外孤本，不肯相借。因向國內求之。乃蒙上海老友黃震生老居士慨然遙寄諸譯本，頗為完備，因開始屬稿。每日座餘，抽半小時為之，經過四月始完成，又經過三月始謄正之。佛教為理性之宗教，而非迷信之外道可比，故其對外之調和，及對內之研討，皆本因明而辯論。師徒互相問難已成風氣，而黃教尤提倡之。其派格西學位，必經大會辯論勝利，方可取得。本書內容第二章〈簡非〉，皆屬批評譯本之文，其中批評《祝拔宗大手印》各點，早經貢先師獎勵。

當時余在常寧極樂禪林閉關，稟問賈師，由老居士黃欽哉代轉、代覆。惜乎原有稟稿已經二次大戰焚毀，而黃老居士又已生西，無人可予證實。今者此中所述，理由具在，惟願讀者依理思維，或加駁斥，或加接納，本人唯有感激而已。茲且將末世佛法各種混亂狀態，簡單介紹于前；次將本書重要論點，條舉大綱以便記憶；最後重申出離之重要性，以為勸告。

第一節 佛法混亂之狀態

根本上，從文佛開始建立佛教，其所用名詞固不能一一自出心裁、特為創設，勢必沿用當時各教，如婆羅門教、耆那教已用之名詞，如菩提、涅槃、心識、智識、三摩地等，而予以正確合乎真理、斷證合乎正法之新解釋。在佛住世說法時代，隨時可以口頭說明，如最高法院之解析法律名詞，權威具在，眾望所歸，自無混亂之弊；及佛圓寂，內部即有解析不同之分歧，乃有上座部、大眾部之分裂；對外亦有持嚴正態度與持收容態度之不同。如是漸次演變，而有下列各自不同之混亂出生：

第一目 外、內名詞之混亂

後人研究內、外典籍者，發現彼等所用名詞相同，誤以為所含之義亦必相同。佛教之涅槃與耆那之涅槃相同；佛教之瑜伽與外道之瑜伽相同；佛敦之戒、定、慧，與婆門之戒、定、慧相同。馴至但論時間先後，而先者必為後者之師，如是以為佛教密宗源出婆羅門教，而與今之印度教完全相同，著為論說，大唱內、外相同之說。印度教濕婆所開示止觀方法一百一十二條，竟經美國居士保祿勒蒲採入其禪書（《禪肉與禪骨》）之後，而稱為先於佛教之古代禪宗；余曾逐條喝斥之矣，見拙著英文之《佛教與印度教密宗辨微》一書中。

第二目 密教生理與科學生理之混亂

自從密宗被西人注意研究，東方人有年事較幼而學識較淺之居士欲乘機以著述騙西人之錢，亦誤以科學生理作為密法生理，不以科學能合密法為貴，而以密法能合科學為貴。如以大印加行之寶瓶氣，寶瓶之底作為肺

部之底，對肺部呼吸則尊重之，以其能合科學；對天部、腹部胎息，則以為不合科學而淹沒之。至若佛部中脈呼吸則無由說明矣。解脫道中關於心理者較多，生理者較少，尚不見其弊端；方便貪道中，氣、脈、明點與科學生理之混亂處更多，大都合其糟粕，而遺我精華，殊為痛心；上述拙著已分章一一分辨之矣。

第三目 外、內密法之混亂

最近余正寫結論，蒙趙夷午老居士遙寄新出《祝拔宗大手印》第三種譯本，自由書局出版，光明心居士所譯。第四頁解析文中所引印度教真喜主大師對舌抵上顎持反對論調，謂當依印度教之愷察利印(Khechari Mudra)引舌塞鼻之內孔云云。此印屬外教方便道氣功法門，根本與解脫道無關。舌抵上顎，亦作舌安本位，取其自然狀態，不加勉強，方合大印加行之需要。如此勉強上引塞鼻內孔，加行一端已大費時費事，何能修習大印耶？

第四目 內典唯識見之混亂

原夫唯識法相一宗研究凡夫心理現像，如根塵之相對，煩惱之生起，善惡之分辨，異熟之成立，此對初步研究佛法者，大有裨益。至其用功之五重唯識觀等，雖玄奘、窺基皆未見其實修實證，即身樹立規範；而最後唯識一空，八識當轉四智，果位上尤賴他宗修習方法，方得完整之道果次第。故入密乘者，所謂三界唯心、萬法唯識之論調，早已不合密法正見。一則密宗無分新、舊、紅、黃，各派皆破唯識而重中觀；二則密宗心、物二者之中特重五大，必令五大業劫氣化成五大智慧氣。修氣功，用明妃，調整飲食，斟酌運動，皆兼重物質之表示，不如唯識家一味抹煞物質也。至若大印法身見、俱生智見，亦非專談心法者；所謂明體，亦非指心性明體而脫離物質，實指一切法界，心、物二者皆包羅在內。因此有所謂六大緣起、六大瑜伽，而非唯識家之偏重心，亦非真如緣起之偏重真如。今大印譯本中往往發現唯心見地之混既，〈簡非〉一章已辨明矣。

第五目 因乘、果乘之混亂

原夫密教屬果位方便，故所循途徑，除其加行中已經過因乘法系之訓

練外，餘皆成佛果位上所遺下之權巧方便，故不可依一般顯教因乘方法次第而限制之。今諸譯本每以因乘顯教止觀方法，解析專一屬止，離戲屬觀，既不合密乘果位之法，又招致黃教徒之批評，而認為印、藏古德金剛歌誦中所提倡大印之無分別為愚癡，不足以為大手印道。蓋不知大印果位之勝定，已屬勝義諦所攝，不可復以界內禪修法比擬之。勝義諦中之無分別慧為聖者之證量，亦果位之必然；宗喀巴并不反對，故其批評紅、白教之無分別，實由紅、白教大印法本中，本先含有因位、果位之混亂狀態，咎由自取。界內禪由戒生定，由定發慧，必借有分別之正思擇、正尋伺，以為助緣，而證得無分別慧；密乘果位大印則似倒駕慈航，由慧上之得法身見證得定上之安住明體，而生起勝戒上五毒自解脫之妙用，不可與因乘相比擬矣。由此因乘、果乘之混亂，又必出生各層止觀之混亂，如小乘四諦止觀與大乘二諦止觀；方便道四喜、四空止觀，與解脫道四瑜伽雙運止觀；互相混亂。由此反必出生大印加行、正行之混亂。至此則混亂狀態已重重出現，故本書不得不一一分辨之。

第二節 本書之重要論點

第一目 肅清非大手印正行之混亂部分。第二章中各節、各目已詳舉出與諸譯本意見不同。

第二目 決定正行專一開端之分際及其他三瑜伽之分際。第三章〈抉微〉中已詳說明。此為譯本所未言者，為本書精華所在。

第三目 標舉三重關係：因位勝解上之通攝關係、道位修持上之鬆緊關係、果位證量上之連環關係；已詳第四草中。此中鬆緊關係，諸譯本曾有不完整之說明外，餘皆本人之發明，可解決修行上若干疑難；實修大印者，必知尊重之也。

第四目 重整檢討證量之標準——第五章已詳其說，與古德意見亦有出入。

第五目 完成加行、正行、見上、量上大印完整之檢考體系，已詳第五章中。

第六目 本節之尾聲

余所抱歉者：本書含有整理諸藏文大印譯本之意樂，非完全為行者寫成一標準大印法本；因此兼評帶述，徒令讀者對譯本懷疑，而似有莫知所適之憾。然而細心玩味〈抉微〉一章，則大印修習重要方法亦在其中。本人既未完全證得大印果德，自無當上師之資格，故亦無編法本之必要；加以與諸同學、朋友通信，亦少有能接受出離專修之最先條件者，因此亦無編大印法本之必要。今請與讀者約：日後如果有人能完全出離家庭與職業，盡其一生全部之光陰，與我同修，而有意專習大印者，余當就此中原則，剔出一部議論，加上各種實修經驗，詳編大印新法本；此固較本書尤易為也。

第三節 本書最後之勸告

第一目 當認識大印之法位不可躐等

大手印，依解脫道言，必有幾重重要基礎：第一重為外、內所共之定力基礎；第二重為小乘之出離心及入無我空之觀力基礎；第三重必有大乘之菩提心及二無我中觀基礎，及六波羅蜜等之福智基礎，然後方可進修大印。苟前三重基礎完全闕如，而蒙師恩已得大印傳授，則當自知補充。不可以為大手印即身成佛之法，我已得此傳承，故可離于一切基礎，而頓然即身成佛，毫不自省自己足跟踏在甚麼田地；此殊自欺，不足以欺人也。

第二目 當認識自己之程度，知所自處

如修大手印不能見到明體，修方便道不能開發中脈，則前者未能進修專一，後者未能證得遷識（頗瓦）（開頂必先開中脈），死時必無成就之把握。唯一辦法即選擇與西方極樂世界有關之本尊，如彌陀佛、長壽佛、觀音、度母、金剛手等為本尊，將此本尊最低限度做到持名一心不亂工夫，隨時隨地，一句本尊咒不離于口，不離于心；醒時、睡時、夢時打成一片；如此方有往生把握。萬一必修大手印，則當先行出離——出離家庭、出離職業、作一寄生蟲，依靠乞食及施主，而得專心行持。切莫以為大手印當相

是道、煩惱即菩提、不用出離、本來是佛；此種理論在初學行人，等于毒藥，切不可以此自欺。今有一等冒充上師，其人本身尚未曾出離過，對於徒弟作如此宣傳——不識根器，不明次第，害人不淺。本人不得不在此痛切說破。此等上師原靠此等油腔滑調，欺人謀生；根本不是宏法，切不可依靠之。試想自己聰明、才智、種姓，有能超出蓮師者否？蓮師得一法，即閉關五年，真詳拙著《塔鬘集》。禪宗如南泉等尊宿，皆住山數十年不下。本人為救狂禪和，曾著《禪海塔燈》一書；其第一章〈賸話先說〉中，第二節〈徹底出離〉所集禪人出離公案甚多。彼等多屬唐代大德，豈不足為我等榜樣乎？即就大印譯本論著中言之，作家中有能超出剛布巴大師之成就者否？彼本人曾經文佛懸記，又為密勒祖師之高足，親見密祖之出離師範，故其所著《大手印導引顯明本體四瑜伽》一書，曾在各頁提倡出離，首見第三頁云：「上、中、下專一，應于高山茅蓬寂靜處所，泥塗門戶，斷絕往來及禁語等。」七頁又云：「上、中、下離戲，皆應住于清淨高山，絕人禁語，閉室潛修。」十頁又云：「三種一味宜于清淨高山。」四頁第

一次說明專一當捨棄三種貪著：「初捨自貪著，即拋棄世間貪著，割捨親疏；次捨受用貪著，所有財產供養上師，衣食語言，概行捨棄；三捨定貪著，一切善覺受，皆不貪著。」七頁中言離戲，又重申第二次捨除三種貪著；十一頁論及一味，重申第三次捨除名聞利養及眷屬貪著。古人如此苦口婆心，豈肯說：「出離屬小乘，大印屬無上乘；大印行者不宜以小乘為基礎」耶？今人動輒喝斥小乘，冒充菩薩，自欺欺人，全與大印無關；讀此結論，應知慚愧，徹底懺悔，早日出離，然後方有基礎以建立大印之無上成就也。

壬寅民國五十年季夏寫于五槐茅蓬

跋

重要法寶整理工作，必經上師三寶開許。余因在未臨池前，先行將腹定計劃，詳明稟白。是夜夢中見萬仞宮牆，上方懸長方明鏡。方者表差別，鏡者表明辨也。屋基上，近牆之右下方，有古碑灰黑色，忽前半崩裂，有人曲躬頂之未遂，餘半轉新白石色。此表半當簡別，半當選訂，蓋儼然開許矣。去冬開始著筆，每日寫半小時，不敢稍輟佛課；今春完成初稿，時正老子大旦，定中見此書末頁，有題詞曰：「北斗稽首」，殆天龍擁護之意歟。

壬寅中元節作者跋于北天竺

韋陀大將軍恩澤略誌

沐恩弟子陳健民謹誌

韋陀將軍宿願宏偉，護持佛法歷著奇蹟。客居文獻稀少，未遑廣纂；謹略就將軍弘誓，及私人所沐恩澤條舉數端，刊之像前，以增見聞、供養者之信心焉。

一、《正法念經》曰：「昔有國夫人，生千子，試當來成佛之次，至樓至，當第千籌。第二夫人生二子，一願為梵王，請千兄轉法輪；次願為密跡金剛神，護千兄教法。今因狀其像於伽藍之門。」

一、《寶積經》曰：「法意太子曰：『吾自要誓諸人成得佛時，當作金剛力士，常親近佛在外威儀，省諸如來一切秘要，常委託依，普聞一切諸佛秘要、密跡之事，信樂受熏，不懷疑結。』」

一、《法苑珠林》云：「天人韋琨，有擁護東、西、南三洲佛法之宿願；古來禪錄，多與韋馱天混一，非也。」健按：此韋琨大將，即曾為道宣律師示現者，事詳《律相感通傳》及《靈威要略》。然各寺所塑，別

無韋天，且密跡為諸天王統率之夜叉神總名，縱或非一，要亦化身耳。

一、昔年離親遠遊西康學習密法，承各省施主源源接濟；每奉榮施，輒先夢法幣上印將軍慈像，愧無報效。有詩誌慚曰：「愧承三寶賜恩多，夢示將軍為網羅；雪嶺參師纏萬貫，票頭都印有韋陀。」

一、西竺之行，苦於入境證件不易得，蒙 將軍示現，慰以有望，并囑日溫英文，以備用云。

一、閉關北天竺迄今已廿三載，前後施主數易，每易 將軍必先示現。詩謝廖卓老居士為募閉關費用，有曰：「只因一片婆心堅，遂感韋馱暗助緣；記得瑤函頒下日，將軍預告著長鞭。」

一、近數年，香港印行拙著九種，將軍暗為鼓勵，曾屢現拙著之殿頁以表示護持；且凡函商裝璜各事：有主華麗者，則將軍身光金色炫耀；有主簡省者，則將軍身光轉黯，皆蒙先函預告。

一、關房中常來往鑒察，廿年久蟄未遭魔障，皆 恩光之賜，紀莫能盡。



南無護法韋陀菩薩聖像