

《外國語文研究》第二十九期
DOI:10.30404/FLS.201812 (29).0004
2018 年十二月 71~92 頁

論《密勒日巴大師全集》「物/悟境」之譯相
On the Objective/Enlightened Realms of
Translating Nimitta in
The Collection of Milarepa Master

吳品達

Wu, Pin-Ta

論《密勒日巴大師全集》「物/悟境」之譯相

吳品達*

摘要

藏傳佛教體系的噶舉傳承（白教）中最具著名的瑜伽士，同是噶舉教派第四代祖師—密勒日巴（1040-1123），隱山修行四十二年間，依自然之境轉化為證道佛果、生死自在的至要心訣，以道歌的形式彙集為《密勒日巴道歌集》或《十萬道歌集》。今皆與尊者傳記共同收錄於譯本《密勒日巴大師全集》。本文以「人非人、物非物」的母題出發，《密勒日巴大師全集》為文本，論析密勒尊者如何透過噶舉傳承—大手印教法「止觀」中「人無我、法無我」的修持，對應於尊者傳記與其吟唱的道歌所共顯「人非人、物非物」的所緣智觀，不僅徹底將外顯「物境」與內觀「悟境」之相，如實通達且無二，更善巧方便且智慧地將萬顯二元之相，譯解出心之究竟為本（自）然的勝義。

關鍵字：密勒日巴、證道歌、傳記、噶舉傳承、自然、證悟

*國立政治大學宗教學博士、財團法人澄清基金會

On the Objective/Enlightened Realms of Translating Nimitta in *The Collection of Milarepa Master*

Wu, Pin-Ta*

Abstract

In the systems of Tibetan Buddhism of Kagyü lineage (White Sect), one of the remarkable yogīs is the fourth master-Milarepa (1040-1123) whose forty-two-year of Buddhist practices and retreats in mountains transform Nature into an Enlightened path of Buddha and becomes an essential mantra freed from living and dying through singing the dohā. Milarepa's dohā are a compiled hagiographical collection entitled as *The Collected Dohā of Milarepa* or *The Hundred Thousand Songs of Milarepa* which are all included in Chinese version named *The Collection of Milarepa Master*. The paper based on the motif of "non-human and non-material" analyzes *The Hagiography of Milarepa* as a hagiographical text that how Milarepa practices Puḡala-nirātman and Sarvadharma-nirātman of Kagyü Lineage's Dharma, "Mahāmudrā", corresponding to all his perceptual referents of wisdom and revealing both "non-human and non-material" realms in the biography and dohā. Milarepa's spiritual achievement not only thoroughly transforms the outer objective and inner enlightened realms as Nimitta into a state of oneness but also skillfully and wisely interprets all binary phenomena as Mind as well as an ultimate of Naturalness.

Keywords: Milarepa, Dohā, Biography, Kagyü Lineage, Naturalness, Enlightenment

* Ph.D., Religious Studies, National Chengchi University; Cheng Ching Foundation

論《密勒日巴大師全集》「物/悟境」之譯相

吳品達

夫以物物於物，則所物而可物；
以物物非物，故雖物而非物。
是以物不即名而就實，名不即物而履真。
—釋僧肇，《不真空論》¹

幻象飛散了一車駕已消失
在天庭的光輝裡，接著來的是
更頑強的現實事物的感覺—
它像是渾濁的水流，要拖曳
我的心靈直抵虛無：但我卻要
排除一切疑慮，只清晰地記牢
那駕車，和它所走的奇異旅程。
—濟慈，〈睡與詩〉²

前言

藏傳佛教體系的噶舉傳承（俗稱白教）中最具著名的瑜伽士，同是噶舉教派第四代祖師—密勒日巴（1040-1123），隱山修行四十二年間，依自然之境轉化為證道佛果、解脫入自在的至要心訣，體現於應機所緣唱的道歌集。道歌體，是西藏佛教後弘期，獨特且重要的文學表現形式，源於噶舉傳承的祖師瑪爾巴（1012-1096）、密勒日巴、惹瓊巴（1085-1161）三位師徒所用。「噶」，口授之意，「舉」為傳承，造就噶舉傳承特以法教口授的佛語傳承，定名為「噶舉」傳承。密勒日巴道歌的集結，共五百餘首，原散見於傳記，部份由傳承弟子收錄，直至十五世紀時遂由桑傑堅贊（Gtsaṅ-smyon Heruka）（1452-1507）奔走於西藏民間各地，將流傳的密勒日巴道歌彙編成集，成為現今流傳的《密勒日巴尊者傳》

¹ 僧肇《不真空論》。大正藏卷四五。頁152。

² 濟慈(John Keats)。查良鏗譯。《濟慈詩選》(*Selected Poems of John Keats*)。臺北市：洪範，2002年，頁109-111。

以及《密勒日巴道歌集》或《十萬道歌集》，共同收錄於中譯本《密勒日巴大師全集》³。

藏傳佛教之傳記（*nam thar*），具有外傳、內傳、密傳三種生命與修行的層次，於 Janice Wills⁴與 Jérôme Edou⁵的分析：於外傳而言，顧名思義為「處理生平中『外在』的重要事件，包括度生、死等」；於內傳而言，則闡述「主角的法教、灌頂與精神進展等」；密傳（*gsan ba'i nam thar*）或「秘密的傳記」特別著重在「神秘禪觀」與「揭示禪定證悟的經驗」（Edou, Jérôme and Decleer Hubert 1994: 193）。綜觀國內外對於密勒日巴的研究面向⁶，多以上述外傳與內傳的敘事研究為主要導向，本篇試圖直入傳記其第三層密傳的修行證悟層次，切入密勒日巴尊者的傳記與道歌集，深入密勒尊者其「師法自然」的禪定證悟經驗中，如何從大手印教法之「人無我、法無我」的義理，契以「人非人、物非物」的智觀，消融「物/悟之境」：所緣「物境」與內觀「悟境」兩者如實通達，提取源於勝觀己身與俗物、魔擾之境、密續行者、夢境之禪觀中的多重譯相，譯解出密傳其指引出「內證外顯、內外無二」的修證道徑與甚深智慧。

³ 對岸簡體字之中譯本，將密勒日巴譯為「米拉日巴」，筆者較偏好台灣所譯之「密勒日巴」，故以密勒日巴與《密勒日巴大師全集》為全篇呈現。

⁴ Willis, Janice D. *Enlightened Beings: Life Stories from the Gaden Oral Tradition*. Boston: Wisdom, 1995. 5.

⁵ Edou, Jérôme and Decleer Hubert. *Machig Labdrön and the Foundations of Chöd*. Ithaca: Snow Lion Publications, 1994. 193.

⁶ 關於密勒日巴為主題的研究面向，於國內分兩個主軸，分別是敘事學以及佛教哲學應用心理諮商。就敘事學研究而言，包含以「傳統敘事研究」（或聖傳敘事體）角度分析傳記人物、情結、故事結構，並闡述內蘊的佛教思想（蘇淑貞 2001；粘凱蒂 2002）；「後現代敘事研究」（吳寬 2006），解讀《密勒日巴大師全集》敘事策略，如拼貼、語法斷裂、意義曖昧、文體混合等路徑，將密勒日巴傳記與其道歌集，視為一種「多重敘事結構」（poly-form narrative structure），試圖打破讀者傳統線性閱讀的軌跡，提供更具彈性與後現代的思維理路；以及「動物象徵的敘事研究」（吳品達 2014），為筆者旨在挖掘動物對密勒日巴尊者的證悟與修道所形塑出重要層次，呼應噶舉傳承的大手印教義，審視古印度八十四大成就者的聖傳集裡，動物對於修道者成為多方助益的推動力。國內另一研究主軸為前述的「佛教哲學應用心裡諮商」，從佛教哲學諮商角度，舉密勒日巴影片為例，探討作為現代人當面臨苦痛與煩惱時，如何應用密勒日巴的證悟經驗以及佛學對於苦集滅道教義的理論，重新看待人際關係與個人內在的負面情緒（許鶴齡 2014）。於國外研究的主軸相對較多元，切入研究密勒日巴的層次包括：地理學研究（Peter Aufschnaiter 1976；Andrew Quintman 2008）、宗教史與傳承譜系研究（Dan Martin 1982；Andrew Quintman 2013）、傳記與敘事研究（Mary Shih-Yu Yu 1949；Kurtis R. Schaeffer 2007；Peter Alan Roberts 2007；Andrew Quintman 2014；Rondolino Massimo A 2015），以及噶舉傳承教法研究（Rachel Berghash and Katherine Jillson 2001；Marta Sernesi 2004）。其中傳記與敘事研究的面向中，較具研究特色為 Kurtis R. Schaeffer 聚焦密勒日巴傳記本身與其撰寫者-桑吉堅贊（Tsangnyön Heruka）二者於往生時的文字敘述與歷史遺跡中，嘗試證明其對聖傳書寫體制、接續噶舉傳承的書寫者以及後世對於聖者信仰，具有人性向善、政治導引、信仰堅實與社會性的連結、影響與助益。另一篇為 Rondolino Massimo A 以比較文學的手法，將天主教亞西西聖方濟與密勒日巴傳記中的聖者為比較的母題，試圖跨越宗教格局，理出一個人性最根本的需求現象，對於承載的歷史脈絡中特定智識、靈性、政治與社會議題，扮演重要的作用點。國外研究最後歸類的面向為前述的「噶舉傳承教法研究」，共兩篇探討密勒日巴的金剛道歌，又稱證道歌。於 Marta Sernesi (2004) 著眼於六首金剛道歌，衍伸出噶舉特有的「耳傳」口訣的律儀戒律為研究，以及相似於國內許鶴齡以佛教哲學與心理學的研究路徑的 Rachel Berghash and Katherine Jillson 而言，同樣選以密勒日巴傳唱的證道歌為文本，將道歌中對於外境魔鬼、魔境對應出其自身的修行狀態，是一種法上的增益（進）或精進。其增進的面向，不在落於普世對於魔鬼貼上負面標籤的既定概念，而是轉化作為心靈或靈性成就與證悟的契機，視為一種「逆增上緣」的佛教修行的深意，可應用於現代處事與思維，有其參照與幫助。

1. 噶舉傳承⁷大手印教法⁸—「人無我」、「法無我」之觀諦

本文取「法稱⁹」所著的修持法本—《大手印五具教授手扎金剛持法稱口授》¹⁰為立論基礎。其中〈正行—圓滿次第精華大手印觀修〉，講述「智慧¹¹」需以「止、觀」（止，梵文稱「奢摩它¹²」；觀，梵文稱「毘婆舍那¹³」）（吳汝鈞 1992: 335）所通達，如實熄滅身與心之苦疾，並總說佛法的所有面向，可分為「法無我」與「人無我」兩類修持。換言之，「無我」之境（淨）觀，需立於智慧「止」，方入「觀」，即切入「人非人、物非物」其「信、解、行、證」的過程與成就心性證悟的狀態。

首先，修持「安止」的禪定，似於沈澱心念紛擾如同混濁之水，當達到狀態靜止（清淨）時，自然可見水中之物，從見物之具相的「所緣境」，漸入「氣息（或呼吸）」之無具相的修習，遂讓安止成為進入內觀的基礎與道徑。當入觀之際，提起智慧體察「人無我」、「法無我」的修持。

就「人無我」的面向而言，需展現對「所緣境」的抉斷，即抉斷虛假（妄）境相的根源，又可細分為「抉斷念頭於心」、「抉斷萬相於心」、「抉斷心之動靜」以及「抉斷（或確定）所起無生」的四要訣。如此，當定觀「我」確定於諸念頭之心所、萬相之對境，以及論其心王之作動中，皆無有生滅、本明空的狀態時，受限於或執著於我與我所有的，自然無有遮礙、突破且超越至如母眾生本為一體、無有分別的悲智雙運。進一步而言，「人無我」境界相對亦是呼應、連結到「人非人」的層次，拆解為「人，非人也」以及「人（與）非人」的意涵。同樣的道理，相與無相所觀修的「法無我」，依於「抉斷心與諸相」的修持，可細分為「抉斷心之本質」與「抉斷念頭本質」。如此，當具「法無我」證量之際，

⁷ 噶舉傳承(Kagyü lineage)，意為「口傳」，透過上師對弟子秘密口授耳傳的方式，相續傳承教法。其法源可回溯至印度瑜伽士帝洛巴(Tilopa, 928-1009)，領受龍樹菩薩(Nāgārjuna)、嘎雅巴(Cāryapa)等教法，傳予那洛巴(Naropa, c. 956-1040)，再由譯師馬爾巴接續傳承，將白教帶入西藏。

⁸ 大手印教法，有許多解釋，筆者認為此教法即是「究竟且如實地了悟萬物與自身之體性，通達本具無垠的智慧境地（俱生智），以神聖之「手印」，如國王權威無可違逆且超越的「大」印一般，註記著修行者遍一切之證（世俗諦與勝義諦的融合），是超越染淨、明晰且自在的空性狀態，故名大手印。」吳品達。〈從噶舉傳承教法「大手印」論《密勒日巴大師全集》中動物與聖徒的證道關係〉，《玄奘佛學研究》21期，2014年。頁172-175。

⁹ 「法稱」，或敬稱為「持明法稱」，是直貢噶舉第二十四任法台、第一世瓊倉仁波切。法稱祖師被視為文殊菩薩的化身，不僅著有重要的修持法本，包括《大手印五具教授手扎金剛持法稱口授》、《那若六法教授修持明釋·那若巴尊者口授》、《正法一意密趣·日光》等典籍，更精通舊譯密乘的文殊大威德法、大圓滿等教授，並將其傳授給第五世達賴喇嘛。

¹⁰ 此篇論文引述《大手印五具教授手扎金剛持法稱口授》之修持法本，本僅對直貢噶舉傳承教內弟子所傳，無對外流通，故基於謹守教義守護之戒律，其涉及如何觀修之內容，便不深述。

¹¹ 智慧，為六度波羅蜜的功德與實踐，包含布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。

¹² 奢摩它，梵語 shamatha，意為「念頭作用所不能及，而寂止安住。」其禪修方式有「具相修」、「無相修」，兩者本無別，純以有無依於「所緣境」。

¹³ 毘婆舍那，梵語 vipaśyanā，又做毗婆舍那，略稱毗鉢，漢譯為觀。指禪定中的直觀。

孕有「物非物」的境界現前，即觀物為究竟，皆是緣起性空，故可將「物非物」的層次，解譯出「物，非物也」以及「物（與）非物」的觀修意涵。

大手印教法之見地，雖實難落以文字所言喻，透過解詮密勒日巴傳記與其吟唱的道歌集，似乎可以明瞭亦或觸及祖師的成就悟境。如於白晝明觀夜裡的星辰一般，雖明知遙遠、難以想像且其意涵超越自身恆常以我為出發所認知的常理、邏輯與判斷，不也讚嘆大成就者密勒日巴尊者將自然「物境」與「悟境」相契於心性的成就與究竟，展現「人無我」與「法無我」的觀諦精華。進一步而言，成就心性如實了悟的觀諦，首需具備一定的「止」修持，然更重要的，不可因修「止」所帶出平靜、無思之安樂而執陷其中：

在「止」之中，並不了知赤裸裸的本然心性，因為心被「安住於寂靜」所佔據，仍然未見赤裸裸的本然心性。修「止」的修行者所做的唯一一件事情，即是不追隨念頭的活動。但是，受到念頭活動的昏惑，不是唯一的一種迷妄，修行者也可能受到「安住於寂靜」的昏惑。全神貫注於「止」，阻擋修行者去認識自生的覺醒，也阻礙修行者去了知覺醒狀態的三身。這種「止」純粹是指一個人沒有念頭，注意力本身是止寂的，對它自己無所了知。（祖古·烏金仁波切 2010: 103-104）

這點對於密勒日巴尊者而言，是重要且關鍵的實踐面向：長達四十二年以「自然」為修持止、觀之境。其具有恆時瞬變的「自然」，相對於所謂的人類「文明」，其自然的本質，是非人為所造作與輕易單由一人可扭轉或任意改變的現象，正巧提供密勒日巴以此不陷於安樂狀態的「止觀」所緣境，當然更帶有修行的證悟，明觀遠離造作、原始自然狀態的「悟境」，如此修持角度，便更顯其傳記與道歌集關鍵與珍稀。本文以「人無我」與「法無我」法義為根基，從「人無我」角度探析密勒日巴如何體現「人非人」境界；從「法無我」角度，明瞭密勒日巴如何將「物非物」狀態，成就心性證悟。

1.1 「人無我」智觀「人非人」

密勒日巴尊者「人無我」的見地，是明瞭並斷萬相變幻，本緣於心與念的作用，善以智觀於「人，非人也」與「人（與）非人」諸顯相，亦為觀修「人無我」的方便處，展現在傳記中三個重要的修持歷程。首先是，密勒日巴領受上師瑪爾巴法教之前，需清淨重業身，受盡八大苦行，然其精進不懈的求法決心，讓密勒日巴深觀自身為「法器身」為行持之要，而所遭受所有磨難與痛苦，終成佛果之

逆增上緣。第二，密勒日巴領受瑪爾巴上師教法傳承後，直至成就證悟前的每個因緣當下的實修對境，多有非人（鬼怪）魔考尊者對於自、他二者的修證與見地，是否如實通達「人無我」且消融貪執之我狀。第三，即是密勒日巴修行圓滿成就後，不僅不斷示現自身化現為動物其互為主體的幻變空相，藉以教化、增廣傳承弟子的信心，並且透過密續供養的儀式，徹底將「法器身」的象徵意涵，提升到實際以肢解自身軀體，行秘密供養傳承的幻身之相，道盡「人，非人」的藏密修行的法意。

1.1.1 藏密修行者自觀本為淨器（物）的聖觀

「人，非人也」的修持見地，明顯的例子，是密勒日巴視其自身為「法器身」，開啟向上師瑪爾巴求法證悟的艱辛旅程。密勒日巴求法的過程並非順遂且如意的，過程受盡上師非常多的身心折磨與考驗。特別是上師多次要求密勒日巴反覆地建起屋房又於完成的當下，喝斥立即拆除。這過程於上師解釋為象徵著圓滿「息、增、懷、誅」¹⁴的苦行，卻也幾乎讓密勒日巴因忍受不住因造屋需背負石頭，讓傷口反覆受創所引起極度痛苦與心力交瘁，故萌生退轉心念：

[密勒日巴]苦苦的想了一陣：這是不是我放咒殺了很多，降雹毀了很多收成的報應啊！也許是上師知道，我根本不是法器，不能受法的原故吧！還是上師不夠慈悲，不肯授法給我呢？不管怎樣，留著這個受不得法的、沒有用的、充滿了罪惡的人身，還不如死了好，還是自殺了罷！正在百思不解的時候，師母帶了薈供的食物來給我，竭力的安慰了我一陣。（粗體為筆者強調）（密勒日巴 2000: 704）

由引文所述，密勒日巴於成就證悟前所觀的自我，並非純然以「肉身」為持修之道，而是自觀為領受傳承教法的「法器」。換句話說，所謂「人，非人也」式地自觀為「法器身」的受苦狀態與過程，必須先淨除盛法之器的染污（或惡業），才可保持教法傳承的清淨。同樣地，於上師瑪爾巴而言，亦視密勒日巴為「領受口訣」之法器，與所供養瑪爾巴的銅鉢相互連結出，密勒日巴實如受法之「銅鉢」¹⁵（羅伯特·比爾 2007: 216），其供銅鉢之現狀，皆隱有受持佛法、心性次第、證道之緣，以及將法脈相續的多重密意：

¹⁴ 息增懷誅，其簡意各代表：息災、增益、懷愛與誅魔。

¹⁵ 僧鉢，梵：patra；藏：Lhung-bzed，佛教僧人或比丘使用的傳統鉢形狀宛如一個倒扣的佛頂肉髻，把佛教的最高果位比作可以直接實現空性的智慧。僧鉢一般握在坐姿佛及其弟子僧眾的智慧左手中。這時，左手放在膝蓋上呈禪定印，手中的僧鉢表明斷滅，代表手勢修空性。詳見，羅伯特·比爾著，向紅笏譯，《藏傳佛教象徵符號與器物圖解》。臺北市：時報文化，2007年。頁216。

你把我給你的酒都喝完了，把田耕得一點不剩，這是你將領受口訣成為法器，達到圓滿大覺的徵兆。後來，你供養了我一個有四個柄的銅鉢，這是表示你將成為我四大弟子之一。銅鉢上毫無一點破隙，表示你煩惱垢輕，身享「拙火定」大暖樂的徵兆。你用空鉢來供養我，表示將來在你修行的時候，會有食物困難，遭受飢餓的痛苦。我為了使你的後半生與你的弟子法統得大受用的緣故，又為了使有根器的弟子依著口訣的精要生起喜樂的原故，我就裝滿酥油在空鉢中，燃成明燈。為著使你生起廣大的名聲，所以我敲銅鉢讓它發聲。(粗體為筆者強調)(密勒日巴 2000: 729-730)

銅鉢為密勒日巴視自身為法器身，成為領受清淨教法之聖器，而無損的外表即細微煩惱障，其空鉢狀態為日後修行資糧甚缺，與上師在空鉢中注入盈滿的酥油並敲擊發聲，象徵名聲廣播、法脈綿延。瑪爾巴上師最後囑咐密勒日巴必須前往雪山修證之前，將手放在他頭頂並開示心語，唱誦六十七句《心要語》道歌中的前四句為：「敬禮傳承諸上師，祈禱加持我弟子；具足因緣法器身，願彼成就法身佛。」¹⁶ (密勒日巴 2000: 752-753) 人無我的智觀中，轉凡夫肉身為盛法之器，彰顯「人，非人也」的實修境界，同以實體的銅鉢供物，續為法器身的再現與密觀。

1.1.2 人與非人（鬼怪）的考驗

「人非人」的角度，另意涵以「人無我」智觀「人、非人」的修持境界。人與非人¹⁷皆為尊者所度化的對象，亦成為傳記描述的重要事蹟¹⁸ (密勒日巴 2000: 807/859)，可見於密勒日巴尊者的心子—惹瓊巴，於尊者晚年時，向尊者請示修行的事蹟與生平，除感到驚訝與折服之餘，卻也感到尊者所經歷的苦修過往，讓聞者悲傷與掉淚，不禁續問道：

惹瓊巴說道：「尊者！您的這些事業，實在是稀有難得，令人驚嘆佩服。

可是您所說的都是些可悲可泣的事，現在請您老人家講一些令人高興的

¹⁶ 同上註，頁 752-753。

¹⁷ 「非人」：藏文是 Mismayin，意思是凡非人類的一切精靈。阿修羅及其他的鬼神都統稱非人。

¹⁸ 尊者在紅崖谷降伏魔王畢那牙嘎，而說〈六種憶念上師法〉。此後尊者依馬爾巴上師囑，赴那其貢修行。在那其貢雪山調伏了許多山神，在當地說了〈那其去宋法要〉。次年，尊者往那其雪山中窟，說眾所聞名之〈雪山大歌集〉。此後又依上師囑，往芒地德燃山及尼泊爾之約母雪山。繼乃回至貢通飲哇崖，說〈魔母歌集〉。然後往德燃山惹馬菩提窟降伏女神，說〈降神歌要〉。又先後往展利虛空窟，及生嘎那森林獅虎窟。調伏人與非人，為數極眾。繼而尊者返回西藏，常住深山之中，以修行示現而度眾生；在西藏貢通某山窟中，說〈鴿詩集〉。

事好嗎？」尊者說：「令人高興的事嗎？那也許是由精進而得來的成果，超度一切人與非人和弘揚佛法的事蹟吧！」惹瓊巴問道：「您是先超度人的呢？還是先超度非人的呢？」尊者說：「起初有許多非人來向我挑戰，我就降伏他們，以後又超度了他們。以後又超度了許多人類的徒弟。最後長壽王神女來顯示神通向我挑戰，我又超度了她。我的教法在非人中，長壽王神女將為繼承光大者；在人類中則烏巴頓巴¹⁹將為弘揚光大者。」（密勒日巴 2000: 804-805）

引文中尊者認為值得歡喜之事，是將所等證量之力，度化一切有情眾生，亦包涵所有人與非人的範疇。彰顯「人無我」法意，用以度化「人與非人」的兩個例子，各為第三十四篇〈密勒日巴與佛學家的辯論〉與第二十八篇〈長壽女神之侵襲〉最具代表性。於〈密勒日巴與佛學家的辯論〉，羅頓佛學家以執斷因明學為分析世間現量與比量²⁰（吳汝鈞 1992: 155-156）為精要之聞思學，並奉此法為凌駕、包含一切相之顯學。如此恆守學理的印證與推理，當面對尊者實修於廣發出離心卻又不離世間法而成就心性證悟與了脫生死的大手印法義時，自然引起羅頓執論教法高低的取捨、修持論證的異見。

經過多次的言辨，尊者以身展現神通幻變與自在，試圖讓重分別與思辨學者型的羅頓，能夠體悟到自身我執的虛妄，尊者因自性無礙將身體任運穿越崖石、隱於石中，以及用手托住猛然墜下崩石的神通之相，再再斷破因明學立基於一切物質佔有一定空間，意即「色法有質礙²¹」（吳汝鈞 1992: 221）的恆定命題。換句話說，物質構為身相對於一切之物質萬相，二者雖於因明學被稱有質礙色法，但實於尊者證悟次第中，其物相皆現互有消融，超越言詮與觀念的推論狀態。羅頓現前的「俱生惑」意指同時生起我執、法執、煩惱障與所知障等種種煩惱，尊者以「人無我」其離於以我為分別、妄想與執著之開示，直指羅頓如何成就心性的觀要：

若知無大亦無小，即是最上究竟乘。

¹⁹ 「烏巴頓巴」即岡波巴大師。

²⁰ 比量，在因明學，是由推理、推論而來的知識，如由某一事象而推知他一事象：見煙而知有火。比量又分自比量（為自比量）與他比量（為他比量）。自比量是論者自身為了獲得正確的認識而行的推理；他比量則是使他人或論敵獲得正確的認識而行的推理。前者表示於心中，後者表示於言說。前者所用的是觀念，是內部的言說；後者所用的是音聲文字，是外部的言說。但兩者都必須依從相同的推理規則。

²¹ 色法，物質性的存在。這種存在有質礙性，占有空間。眼、耳、鼻、舌、身等五根的對象，都是色法。與心法對說。

若了無好亦無惡，即是最勝之方便。

若證一切本無二，即是最極殊勝見。

若達無境亦無緣，即是最勝之觀修。

若知無取亦無捨，即是最勝之行持。

若能任運不著力，即是最勝之果位。²²（密勒日巴 2000: 804-805）

尊者講述心性修持的究竟聖觀，離於一切概念心與造作觀念的推論與分別，無疑對羅頓傳達著：思想與文字相對於心性證悟而言，有其侷限且遮礙的。進一步而言，羅頓以人身之姿向尊者持辯，可解讀持以「人非人」的境界向尊者挑戰，因尊者最末對羅頓道：「法師啊！你的心已被魔鬼所攝，你連自己和本尊都不能相信，連佛陀的咐囑都不能接受，何況是我呢？」²³言下之意，學者窮究思辨之佛理，思顯於言詮與文字看似皆佛語，卻仍受外境染諸惑見，由非人之魔心所操執，故此論辨說是人且兼說為非人，於此盡意且貼切。羅頓應尊者囑咐的心要修持，最後證得成就，成為尊者親近的弟子之一。

就「非人」擾害尊者修證的面向而言，以〈長壽女神之侵襲〉單篇為例，尊者如何智觀非人所化現的魔境，轉為增修證悟之悟境，體現於尊者當面對千萬魔軍²⁴欲加襲害所吟唱的〈索命歌〉時，以心契實相等持三昧²⁵的境界，回以〈大無畏之歌〉調伏魔眾成護法：

外境所現一切法，不明其性陷迷惑，執境為實自作縛。悟后諸法成幻化，助益此心為友伴，究竟義中不可得，此即無生之法身，說為窮竟法性處。蘊聚所成此色身，未悟之時為肉体，地水火風所集成，病痛苦惱之根源，悟后即是雙運佛，能摧凡世眾執著；究竟身亦不可得，喻曰無云之晴空。男女妖魔及羅刹，未悟之時為魔怨，能作各种中斷障，悟已妖魔成護法，能予各种之成就，究竟義中魔亦空，說為窮竟分別處。（密勒日巴 2000: 294）

於此歌中，尊者面對非人的魔擾，了知自身「人非人」的中介狀態，即是迷惑與證悟的過程與當下。迷惑苦痛皆視己如肉身，然若悟道現以慈悲、智慧雙運之佛

²² 密勒日巴著。張澄基譯。《密勒日巴大師全集》。北京：民族出版社，2000年。頁380。

²³ 同上註，頁375。

²⁴ 其時正值水龍年，夏季初月上弦初八日子丑之交，十八種天魔突然率領全宇宙之鬼魔前來侵擾，一時天動地震，群魔現出各種神變來威嚇尊者。萬魔之中最凌厲可怖的是食肉的五大女神，她們變現各種兇惡的形象來擾害尊者的禪定。同上註。

²⁵ 三昧，專注正定之意。

身，其心亦不受人身所囚，故魔軍強索身命的威脅，也無從對尊者心性有所侵害。進一步尊者言道，因自性本不生不滅，萬相皆為心所幻顯，除億萬魔軍無可侵，就連「十方三世諸佛齊放億兆光明，集聚所有功德亦不能使此心成為有形色之實體，或使之變得更為美好。」（密勒日巴 2000: 288）言畢，尊者為圓滿魔眾取命之願²⁶（密勒日巴 2000: 290-291），便以「施身法²⁷」，願將有漏²⁸的色身全數施予，無非展現「人無我」的要義，亦智觀「魔障」可轉為修行的激勵與助緣。

「人、非人」於此，各以羅頓與魔眾為例，二者雖名相不同，但卻都同為一切有情眾生皆欲離苦得樂的平等願心，尊者悟出自身的法性，本離於「人是人」、「佛是佛」的取捨，且超越「人非人」、「佛非佛」的悟境，故「人、非人」應機皆度的當下，心之覺證，實離言詮。

1.1.3 「法器身」的幻身獻供與成就

「人無我」的修持狀態，體現尊者於傳記描述於證道之後，示現眾多不可思議的境相，而這些境相從「人非人」的角度審視時，最具特色且廣為熟知的例證有三，包括〈密勒拾材記〉、〈惹瓊巴的悔悟〉與〈雪山之歌〉，都是作為實修證悟者與動物（包括大獅子、駿馬、野豹）互為主體所呈現幻變空相的人非人狀態，意即動物之相與上師體性無二無別，相續於密續傳承中：「上師，善能已幻身之力，幻化各種動物之軀，傳授大手印教法。[...]印證動物即是上師與教法。」（吳品達 2014: 165-212）進一步而言，最能體現「人非人」的人無我法意，可見於第五三篇〈密勒日巴與當巴桑結²⁹的會晤〉（克珠群佩 2009: 415-416），主要的原因：尊者當面對如同自己相同證量的密續修行者—當巴桑結，欲了探密勒尊者心性修持次第，尊者於身、口、意更加示以「人無我」的成就徵相與實踐力。

當巴桑結與密勒日巴皆因獅面空行母入兩者之夢，促成會面之法緣。獅面空行母（*Simhavaktra dākinī*）一方面而言，不僅是密勒日巴尊者的主要護法，同樣

²⁶ 密勒日巴向取命之魔眾回道：「我現在的這個身體，無非四大有漏諸蘊所聚，內藏各種不淨三十二物。你們這些天、人、鬼、魔，如果需要，我又有什麼捨不得的呢？其實六道所有眾生皆是我的父母，我現在就施捨此身替他們償還業債，從頭頂至足心，全身十二支節，連頭顱十三；包括五根五大，內物六種肉、骨、足踝、腦、膜、脂肪、血液、發、爪、皮、垢、氣息、壽命、健康、神彩……這一切所有你們喜歡什麼就一併拿去吧！現在就拿去享用吧！希望你們得到滿足和快樂，願以此施捨自身血肉之功德使一切羅刹天魔鬼眾從此煩惱毒恨之心，完全息滅，心生無漏大悲，遍滿宇宙。」

²⁷ 施身法，指觀想自己身體作布施。

²⁸ 有漏，在此指以「不淨觀」為觀想。

²⁹ 當巴桑傑，生於 11 世紀的南印度的扎羅協迦之地，掌握古印度 36 種語言，熟悉《般若經》與三藏、四續等經典。史書將當巴桑傑視為蓮花戒的化身，並為息結派的創始人。

地於當巴桑結創立「息結派³⁰」(Shije)(喇嘛次仁旺都仁波切 2015: 11)，專修「息苦法門(或稱斷行法)」，亦是受獅面空行母所護佑之傳承；另一方面，獅面空行母所護佑的密勒尊者與當巴桑結兩者於修行的特點亦有諸多雷同之處(克珠群佩 2009: 426)。

因此，獅面空行母作為兩修行者會面之因緣，便因其共通的教法特質與所修共一之護法的兩層脈絡依循。如前所述，依於動物之相可視為上師與教法，而就獅面空行母法相³¹之「獅面」(吉布·楊典 2009: 151)，象徵「證悟的無畏，以及將暴烈情感轉化為有用行為的能力」，並且其職能著重於「遣除人與非人的詛咒」(久美卻吉多傑 2001: 438)。以此背景，以獅面空行母作為開展兩位修行者對話與行證的基礎，有助於接續瞭解「法器身」之幻身獻供的緣起與實踐之精神。

於傳記所述，當巴桑結言詞鑿鑿地對密勒尊者告誡其壽命必將於明日終了，因尊者常以道歌方式，任意於自然界中吟唱空行護法甚深且精要的修行密意，因此當巴桑結早已將尊者之魂魄精氣供以食肉空行享用，以此懲戒。聽畢，尊者自性無畏地唱出〈面臨死亡六種把握歌〉回應當巴桑結話語中帶有近似詛咒的口氣，將自身無畏懼死亡的平常心，喻以「離邊大雄獅、鎮定之雄鹿、巨魚離十惡、證驗自心虎、明淨力運之大鵬」明證於心(密勒日巴 2000: 583-584)。不過，當巴桑結解詮道：「你[密勒日巴]你講的這一套全無道理！用外物作譬喻來說明(內證境界)是不夠的！如果你是一個真正的瑜伽士，就應該能夠在當下之明體上有決定之悟解才行。」(密勒日巴 2000: 584)尊者以〈心樂六種決定歌〉與當巴桑結回唱以「息苦法門」的口訣之歌，彼此明瞭其覺證心性，皆已通達無所求、無作、無修的境界。最末，二者於法喜狀態，共同舉行薈供，緣於彼此同是圓證菩提的瑜伽行者：

尊者說道：「今天我們兩位瑜伽行者相遇，應該舉行一個薈供才好，你贊成嗎？」當巴桑結說道：「很好，就讓我倆舉行一個薈供吧。因為你是西藏人，所以你應該作主人來招待我這個印度人，現在請你先為我準

³⁰ 息結派是藏傳佛教中較小的派別之一，於公元 11 世紀初由當巴桑傑入藏創立。Shije 的中文意思是「能斷」，也就是止息。此派修行者依般若空性和苦行修法，停止生死輪迴，熄滅苦惱並斷除其根源。因為注重避世苦修，所以少有寺廟和組織，其行者多在荒山、墓地等人跡罕至處修行，於 14 世紀末逐漸失傳。

³¹ 身體呈白色，代表信願與忿怒的佛業；她長著三隻滾圓眼睛，意指她有透視三世的能力；一張闊大豁嘴，意指她吞噬惡靈作為資糧，但卻對自身沒有任何負面影響；她居住在般若烈焰之中，說明她的智慧可以消解所有不良業報。獅面空行母的職責是無畏地抗擊邪惡勢力，並在有需要的情況下，避免它們造成瞬間和徹底的毀滅。獅面空行母修持尤其能夠賦予修行者將他人發送給自己的負面能量反彈回去的能力。

備薈供的供品吧！」於是尊者就把自己的頭顱，連同腦髓等物一併在內取下來，又把兩臂齊肘斬斷，連帶頸骨作成一個灶架，把頭顱放在灶架上。然後尊者由臍間放出拙火煮燒顱器，燒沸了其中的腦髓，突然放射出五色光明來。當巴桑結變化了七個化身，各各站立在七根馬尾草的尖端。尊者接著變現出了上樂金剛的八門（壇城具足各種眷屬、供品及莊嚴），然後自己也變化了七個化身，各各站立在七根馬尾草的尖端上。

（密勒日巴 2000: 587-588）

上述不可思議的神通自在，密勒尊者將求法時自觀「法器身」的修行聖觀，如今於證得「人無我」中，具體行諸於上供的壇城儀式，展現人非人悟境的終極之相：斷自身「頭顱」為供器象徵「斷滅一切抽象和有形的概念」（羅伯特·比爾 2007: 195）、腦髓為供物、臂肘與頸骨為支撐的供架，臍輪³²之暖火燃煮而供，現五彩之光³³。

進一步而言，「法器身」具人非人的悟境，於密勒尊者從聖觀自身為盛法之器，如同詮有象徵之意，然當入覺證之後，「法器身」的象徵意涵，全然從「自觀為象徵」的二元所指，轉變成：象徵與本體能指實無二的境界，同時卻也超越「本體即是象徵體」的狀態，因心性之體於大手印教法是無有形體、顏色與無法被固著的。故純然單論其為本俱真實或虛假如幻術之議見，實受二元所偏見。

在此筆者認為除了觀為藏密傳統「瘋行者」（劉婉嫻 2004: 145-171）之見、修、行之例證，透過瘋顛之舉，親授具神聖與智慧的精神之外，更重要的等持之觀為：徹底圓現獅面空行母護法，作為無畏證悟的秘密供養，並且轉化三毒為上供資糧，看似彰顯暴烈且無道狀態下的肢解行為，無疑是兩位瑜伽士甚深地示以離戲卻遊戲於幻身的任運與自在，摧破眾生之我見、我執與所有盡一切的瓦解僵化與教條式的二元慣性思維，雖實難以效尤，卻值深思藏傳佛教於「方便³⁴」與「智慧」的精奧之義（羅伯特·比爾 2007: 108）。

³² 臍輪，代表欲界天。欲界的梵文是 KAMAVACARA-BHUMI，其義是心尚滿意於世俗的各種享樂之境界。kamavacara bhūmi。

³³ 此五彩之光，指「幻身」能以神明的清淨光的形式展現。

³⁴ 方便，梵文：upaya，為了接引眾生的權宜方法。

2. 「法無我」境觀「物非物」

密勒日巴尊者「法無我」的見地，智觀於境相中「物，非物也」與「物（與）非物」諸顯相之究竟：諸法皆為緣起性空之展現，在傳記中有三個重要的面向。首先，於「物，非物也」的角度，可以從尊者夢境之物為例。夢中物，雖顯其實物相，然夢醒之時，方瞭夢物實其「非物」也。進一步而言，物夢的非物性，不光是完全認可夢本身其虛幻不實的普世意涵，而是更加詮解出所謂實修者於夢物之相，如同眾生尚未夢醒的日常生命一般，皆共顯「無常」的特質。

相對而言，夢中物，可現起所謂的究竟真實，一種帶有預示禪機的究竟觀，以第四十一篇岡波巴的故事為例，探討尊者以釋夢者，於其弟子不同夢顯之相中應許（或授記）未來成就的預兆。其二，日常物境的成相，經密勒尊者覺證悟境如自性空寂的「非物」一般，離二元感知的狀態與概念，且於一般知識論所認為物體非任意性與固化的經驗中，示現「物（與）非物」之間的兩全，由「操普博士與轉病之門」以及第四七篇〈灌頂和開光的故事〉為例。其三，筆者認為「物/非物」的智觀，於尊者修持而言，是關聯於「有相」與「無相」所緣悟境的心性成就，而「心性」既非「物」，亦非「非物」的悟境，具體實踐在傳記最末，尊者明知毒酒卻喝下毒酒，剎時圓滿了菩提心道。

2.1 夢境之物預示禪觀（機）

密勒日巴尊者對於夢境的解譯，於 Serinity Young 所著《蓮中夢：佛教夢境敘述、意象與實踐》(*Dreaming in the Lotus: Buddhist Dream Narrative, Imagery, and Practice*)擷取密勒日巴聖傳諸多故事，引證噶舉傳承上師與弟子之集夢，總說實為「靈性成就之徵兆」(Young 1999: 112-113)。進而論述密勒尊者，因其傳承本有對於釋夢具足一定的基礎、能力與權威，故當噶舉上師善觀其弟子所言之夢狀時，不僅如實掌握眾弟子於心性證悟的次第，建立起推動弟子行持與傳承教法的延續動力，並且施展作為一種預示未來果地的究竟圓滿。另於筆者聚焦於尊者傳記夢顯之「動物」，有的如天鵝之夢兆，可以回溯至古印度八十四大成就者的瑜伽之道。總言之，動物在尊者傳記敘述，「能以夢境的形式顯現，作為修行者成就與次第躍升的徵兆與指稱物。」（吳品達 2014: 197）

然於此文，當視「夢物」如同「物非物」之觀修狀態時，於密勒日巴〈八種自在歌〉的其中兩句唱道：「顯境空性若無別，則於見地得自在。睡夢醒覺若無別，則於修觀得自在。」（密勒日巴 2000: 225）如此了義時，當修行者無分別於

夢睡與醒覺的狀態，並且視一切萬顯之相無別於空性，那麼所修持的觀修，將於心性證得時自在、解脫。以更超越的角度言之，所謂夢物之相，當能夠從「物」及「非物」二者的標籤脫鉤時，釋夢其徵兆為善或惡的概念、分野，便因此消融殆盡於自性。舉第四十一篇〈岡波巴的故事〉闡述之：

尊者繼續說道：「衛地的法師（岡波巴），金剛稱（惹瓊巴）和寂光，你們三人今天晚上都要求夢，（看見你們各人的未來，）明天早晨老父我當為了你們解釋夢兆。」於是當晚三人就依囑祈夢。次日清晨寂光首先跑到尊者面前來說道：「尊者啊！昨夜我作了一個很好的夢。我夢見東方升起一個暖和的太陽，這太陽隨即進入我的心間消融了。」惹瓊巴說道：「我夢見走到三個大山谷流域中大聲的喊叫。」岡波巴大師哭喪著臉說道：「我作了一個極壞的惡夢！」尊者道：「夢兆好壞很難講，不要管它，你而說來聽聽。」大師說道：「我夢見許多種類不同的眾生，我把他們的命脈斬斷後，他們都斷了氣。我一定是個惡業深重的罪人啊！」尊者說：「那結比丘，我的兒啊！莫要哀泣了，把你的手伸出來。」（岡波巴依囑伸出手來，）尊者以自己的手握住他的手說道：「你的希望一定會達成的。一切想從輪迴中解脫出來的眾生都把希望寄託在你的身上。你也一定能夠達成他們的願望的！老父的面前出生了你這樣的一個兒子，我對佛法應做的事，現在可以說已經做完了！然後對寂光說道：「你的夢只是中平而已，因為你的發心太小，所以不能做廣大的利生事業，但是你卻可以往生清淨剎土。」然後對惹瓊巴說道：「因為你太頑強的緣故，違反了我的囑咐一共三次（以此因緣，）你將在三個山谷流域出生，作三次聲名遠播的佛學博士。」（粗體為筆者強調）（密勒日巴 2000: 477-478）

密勒尊者對於三心子（岡波巴、惹瓊巴、和寂光）夢境的闡釋，跳脫以個人式善、惡執取與分別作出評斷，而是站在如何利益眾生的視角，看待並解讀夢相之意。換句話說，從「法無我」的角度而言，尊者囑咐弟子應做祈夢之實，不全然為了預示三心子各於未來菩提道上增益的禪觀，更是一種智觀於弟子自身修行次第的發心，究竟只是純然依教法而為「我」了脫生死的自在，亦或是為利益一切有情眾生而精進修持教法而「無我」。

連結至「物非物」的角度而言，寂光喜悅言說的夢物為東方升起的太陽，且於初升的瞬間，便消融至寂光的心間裡。「太陽」於藏傳佛教的象徵體系，象徵著「絕對的勝義諦」與「智慧」（羅伯特·比爾 2007: 108-109），且常以太陽照耀之光，是不分貴賤且不帶分別地普照世間一切萬物，詮解出修證者，當持以「平等心」觀待眾生如母一般的無有差別。反觀寂光所夢之太陽的狀態，在還未普照世間前，就已融攝於他的心間，故依此見地，尊者對於寂光所夢之悅境，開示其因發心太小，無法自利的同時，利益於普天下的具緣眾生，但卻可因自身修持的清淨證量，投身於淨土之預示，有其言詮道理。寂光大師一生獨自修行，並所言道：「獨自一人修佛果，道友二人修善緣，三四以上貪嗔因，故我獨自而安住。」（龍欽巴尊者 2015: 105）

另一位心子惹瓊巴，其夢物為「三個大山谷流域」，並夢於此境中大聲的喊叫。按照尊者的解釋，因惹瓊巴我執心旺盛，違逆了與上師三次囑咐的因緣，故日後將三次投身於此山谷流域，將成為三次名聲遠播的佛學博士。筆者認為，惹瓊巴於「山谷」為夢物獨自喊叫其中，發出「回音」緣於「自我」迴盪於山谷間的狀態，其音卻又不出於山谷，且夢中「自我」是回音的對境與唯一對象，無任一眾生於夢境所顯，故因漏於發無廣利眾生之願心，以致修持之道力，顯入佛學義理的表彰與傳播，難相續傳承之法意。

最後，岡波巴夢以許多眾生因自身而斷命所認為的惡兆，以及自感罪業深重的二元概念，於密勒尊者解讀，即是岡波巴有能力斬除眾生輪迴串習的業命，廣發度眾生之大願心，今已在夢中得以密行實踐，預示大手印教法可由岡波巴傳承。「夢物」非物，亦非「非物」，其境可顯禪機，然尚需具足智觀密意之上師，能觀夢其究竟相，融有大手印教法「法無我」之「抉斷心與諸相」的修持證量，而所謂的「抉斷力」於悟境之相，透過岡波巴「斷命」眾生之禪夢，清淨法意更加躍然明現。

2.2 日常物境超越二元的感知狀態

一般對於日常物境其具有堅實概念的想法，於傳記最末，當尊者示現病痛之際，一位名叫操普假好心地請求尊者，願密勒尊者將病苦轉由自己承受，以此表達對尊者的關心，但實際上骨子裡卻是盡存害意。於是尊者就先將自身的病痛轉移到一扇門上：「門最初發生吱吱的響聲，似乎是要分裂的樣子，一會兒真的裂開來成為許多碎片。再看尊者，果然現出無病健康的樣子來。」（密勒日巴 2000:

825-826) 看在操普眼裡，認為這無非是障眼法的幻術，於是再次殷盼地請求尊者將病移至給他：

尊者便說：「你既然這樣苦苦地要求，我就把病的一半移給你好了。全部移給你，你決無力承受的！」尊者便把苦移了一半給他。操普博士頓時痛得要昏了過去，顫抖都不可能，呼吸也出不來。差不多即要斷氣的時候，尊者就把移給他的病收回了一大部分，又問他道：「我才給了你一小半病，怎麼樣？受得住嗎？」操普親自嘗試過一場劇痛之後，心裏生起了猛利的懺悔心。（密勒日巴 2000: 826）

門，作為「物」的一種類別，於尊者而言，將自身病痛轉移至門物後，其隨即出現崩解的狀態，而同時卻也可以轉移至操普身上，引發劇烈的疼痛。這似乎意指著人與物看似不同之間，卻有著共通、互享的質性，即是身體為五大（地、水、火、風、空）所組成，與其萬物共生相習。而「物非物」的基調，由此可理解為：門於超越二元感知對「物」的既有概念，成為乘載「病痛」的「非物」質性，相對於操普無可承受苦痛因而求饒並升起懺悔之心的描述，也似乎指向著其身為「人」與門為「物」的相融，傳達著藏傳佛教於消災儀式中所做的「贖身品」（亦稱替身模擬像、替身品或贖命物），用以懺悔替死的物品。於此，示現著人與物消融於所立的二分型態與概念中，因為雙雙隱含著「操普非操普（人非人），而頓成了贖身品（物）；門非門（物非物），而頓成了「現以病痛的分解狀態」（非物）。

另於第四七篇〈灌頂和開光的故事〉，描述一日心子惹瓊巴畫好一幅金剛瑜伽母像，請尊者為畫像開光。尊者因年邁且早已忘卻繁複的開光儀式，說著便將花朵灑向畫像，並以身、口、意三昧迎請菩薩融入畫像之中，頓時天上降下紛飛的花朵，遍佈尊者之身。畫裡的菩薩也在舞動中，納受於空中本尊之身口意放出的光芒，而後消融於尊者身中。這看似純粹神通與神蹟的展現，若以物非物的角度而言，存有可供探析的著眼點：畫作本應屬靜止不動，且被認為乃固著物境於日常二元概念，然而於尊者以三昧禪定的作用，繪以平面佛像的畫物與尊者迎請於自性的本尊，二者於究竟的悟境中，本然應無有「別相」之分別，更遑論其「相性」同一。換句話說，若需超越日常悟境二元的感知狀態，應先審視：佛像不斷受參拜、祈求、頂禮時，其究竟的「敬拜者」為何人？又其受敬拜之物，是受拜其體相（如神佛之塑像）？還是質相（如石頭、木頭、玉石等材質）呢？接續如

此之想，以此自問所謂開光的道理時，那麼於究竟「開光者」為何？而「被開光之物」其非屬於物與非物之「光」，又何以受開光者的身口意所連結「開啟」呢？密勒尊者於開光圓滿後，唱了以下的道歌：

色身三昧耶薩埵處，法身智慧薩埵等，降射身口意光明，浸融於彼作開光。密勒年邁未起座，智慧空行諸聖眾，由佛法身淨土中，迎降色身之花雨，現前消融佛像中，本尊堅住成開光。如斯稀有天花降，入頭及身作莊嚴，復次本尊融入我，現前示現此奇跡。汝等親眼能見此，實具善根之兆也！（密勒日巴 2000: 536）

根據尊者所言唱字句，筆者認為超越二元感知的物境，是立基於藏傳佛教中於三皈依處（佛、法、僧），又稱三寶的信仰基礎中，於三密（身、口、意）、三身（法身、報身、化身）與三根本（上師、本尊、空行）所融匯而現起的，並且至要、關鍵的又在於是否具足「虔敬心」與「莊嚴相」二無造作之清淨，感通如同密勒尊者現起「開光」之佛物，融攝「物」與「非物」的狀態，令觀者稀嘆其證量。尊者開光畫像所剝現妙境、轉移病痛於門的敘述，於「物非物」的層次表現上，兼具物與非物的相容，亦或由物轉為非物的兩種狀態。

2.3 「三輪體空」之物/悟境相融

「物/非物」智觀的第三個例子，回歸到密勒尊者於「修持」的探討，將「有相」與「無相」之所緣境，契入心（悟）性的成就。換句話說，密續行者從一而終的，即是關注「心性」的狀態。其心，既非實體可見之有形、體、色相之「物」，亦非能以「非物」之體相所明證。

上言之理念，具體實踐在尊者瞭知毒酒雖本為世間之「物」，卻淨觀其「非物」的體性，通達心性得證的（物）悟境，也就是所謂佛教對「三輪體空」傳達圓滿與空性的義理：於空性的角度而言，施者本「無我」故身空、受者亦是，且一切有為之物，緣起時性自空，終了無常時即入空；於圓滿的角度而言，密勒尊者不僅持以空性之道於此毒酒，並非單純世間之物，而是化為通往涅槃的非物之物（悟），因密勒我身之生滅本「無我」，故喝下毒酒無損於心性的證悟，亦可圓滿施者婦人（於傳記中描述婦人若成功讓尊者喝下摻有毒藥的奶酪，操普博士便會賞賜貴重的玉石作為報償），故尊者於第二次才喝下毒酒，因為知曉如此這婦人才能獲得豐厚的報酬。

更深一層而論，當毒酒為「物」時，尊者為婦人作為供（施）者的受者，故第一次沒有喝下毒酒；當毒酒為「非物」之悟（物）境時，尊者以施者圓滿婦人受者之需，遂喝下了毒酒，其取捨間具足圓滿、智慧的空性見地。物與非物所智觀毒酒的狀態，當關照心性修持的狀態中於密勒日巴而言，物/悟之境相融無等分別。

總而言之，物境與悟境交融的狀態，須開展於對「人非人、物非物」的認知與了悟，與智觀「人無我」與「法無我」之精髓一脈相承。從尊者之〈六種心要歌〉中得以證明出，如何以智慧作用與觀待「己身」，是成就的關鍵：

三界輪迴火海中，**五蘊幻身是關鍵**；貪著衣物事奔走，世事永無了結期；捨世法兮惹瓊巴！於此幻化身蘊中，**無體自心是關鍵**；此心若為身所使，法性實相永難證；善持自心兮惹瓊巴！**心物取捨之微義**，本來智慧是**關鍵**；追逐變化諸緣起，永難得證無生義；**善觀無生**兮惹瓊巴！此生他生之取捨，**中陰心識是關鍵**；常伴有身或無身，永難得證實相義；**善觀實相**兮惹瓊巴！（粗體為筆者強調）（密勒日巴 2000: 839-840）

按尊者之見，首先須離於「己身」的概念，因對身的執念，相對亦是對「我」的執有。然而，「無我」在尊者的解釋，並非以「無身」展現，更非「有身」，而是以人非人似地「幻身」角度，體察到無體、無相的本心。換言之，當入證悟之際，心是能夠脫離己身的約束與掌控，因為早已經超脫以心緣物的執取與斷捨，以及脫離諸物依於緣而現起的種種變化所擾。如同毒酒既為物又是非物的狀態，是心性證得的究竟「實相」，亦是「空性」作用於外在物境的他者與內在悟境的本者，二者消融其界線的瞬間，深刻提點出「此生」結束，同興起另一「他生」的中間存在狀態，密教所稱之的「中陰」階段，如實契合所謂「我非我（人非人）、境非境（物非物）」的存在狀態。

3. 結語

密勒日巴尊者圓滿證悟，展現於世人的道歌集，是觀心與修心的具體指南與口訣。不受人/物與非人/非物之境所迷惑，持幻有空性之見地，如實經驗並超越人與物、物與相、相與境，現起珍貴教法之精華—「人無我、法無我」，以及解脫生死之自在，具體展現在藏密修行者自觀本為淨器（物）的聖觀、人與非人（鬼怪）的考驗、「法器身」的幻身獻供、夢境之物預示禪觀、日常物境超越二元的

感知狀態，以及物/悟境相融之三輪體空，恆為攝受「抉斷」（或確定）萬相、念頭、心之動靜的勝義究竟。綜合所述，金剛乘為果乘之道，重於「結果」之教授與領悟，故直入抉斷之根本，實歸於其「心」，實著眼於心的明與空，皆如實的應觀且得證的當下，需究竟其心，乃明空無二的本（自）然的勝義狀態，遂於行者所緣之外顯物境之體相，巧契內觀「悟境」之相，內外等持、無二無別，因而自然現前而起的萬顯二元分別之相。在通達人法皆無我的狀態中，心之本然即一無二，自然普現的即是方便與智慧境界。無我非指「沒有自我」，而是知曉「我」與萬顯之物與境相同，皆是因緣聚合而起的明、空現象。現象瞬息萬變中，自然不再有一個長存不變的真我，如此徹悟於心，其人與非人、物與非物皆可成為物/悟境相融之勝義。

人非人、物非物的藏密修持境界，於所謂二元概念與心態中，就肯定或相信的想法中，便導引此為所謂無法解釋與言說的「神蹟、奇蹟、聖顯（典）」；就否定或存疑的想法中，則偏向解讀為「幻術、造假（或催眠）」；就學術研究具中性、持平的論證中，解詮為「聖傳、神話、宗教經驗等」。持平而論，不論用何種字眼加以解析、形容與判斷，似乎站在知識論架構出的語言本身，當立場展現之時，即是富於區別與剖晰為功能導向的「譯」。換句話說，任誰只要使用文字或語言時，誰也都逃不開將一切萬相、經驗與感受於「有所分」的立見，因而造（作）出「我」種種的無限可能性。持用語言（包括文字），也等同持用了語言本身的受限性，而又如何對於作為「宗教經驗」其無法被化約與量化的對象或本體，進行詮譯呢？

進一步說，當嘗試脫離所謂「客觀」卻仍是「微主觀」的論點，當持以此論點，是由這般依二元所驅的語言載體，無始反覆建構而起之際，綜觀解釋本篇以密勒尊者傳記為例所展現人非人與物非物的證悟之境，不禁自我試問起「所悟之物境」：「若物當下不再是二元概念所立的「物」時，那麼兼有物與非物的狀態之物（如文中所述的開光時的本尊畫像與崩損於尊者轉移病痛的門），又是什麼呢？且又該如何指稱呢？筆者認為，可稱此狀態為：「法」。

依大手印教法之「法無我」修持次第，此「法」字之意，除了「佛陀教法」的意涵，更重要的是：「法」，直指一切現象原本的質性，即為無實（自）性的狀態，因所有被感知的現象（包括「我」在內），皆乃因緣和合且無常，故修證自明出「無我」之道，卻也同顯「有我」之（名）相。是故「物」與「非物」兼

融狀態，不離「我/無我」之悟性，即以「法」命之，不失妥當。換句話說，悟性須離「意」，但仍須從意處下功夫³⁵，因六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）為器，感知「物相」所呈現的六塵（色、聲、香、味、觸、法），於第六種「意」對應於「法」的關聯，也同等攝受物與非物兼融的狀態。

從密勒日巴傳記與道歌，立論出一重要肯定且同為疑問的雙重面向：人非人、物非物，智觀入無我之「證悟」，其人與物或非人與非物，都是立於二元的範疇，又如何於心性上通達非二元的「證悟」之境呢？並且於究竟而言，何謂密勒日巴尊者的「證悟」呢？宗薩蔣揚欽哲仁波切於《上師也喝酒》（*The Guru Drinks Bourbon*？）一書中，剖析道：

總之，要從二元分別的範疇轉化到非二元的範疇相當困難，因為其間沒有共通點，沒有電車通行，兩者毫無關連，也完全沒有連繫。因此我們在二元分別範疇的人，如果想要抵達非二元，也只能用二元分別的方法。佛教法道之所以特別，就是它雖然看起來二元，但卻有能力讓你從二元的束縛中解脫出來。它是一個明知而故意打的結，經由明知而故意的設計，來讓自己從中解開這個結。佛法中所有的善巧方便法門，都類似為了要取出手中的刺所用的另一支刺。（宗薩蔣揚欽哲諾布 2016: 283）

用非二元的方式，從二元的束縛中解脫，是佛法極富善巧方便的大智慧。更進一步說，所謂「二元」於佛法境界中的觀待，可『被稱為「覺受與空性」或「顯相與空性」，在實際上，這些都是合一雙運的。』（祖古·烏金仁波切 2010: 255）於此，「人非人、物非物」所緣起於「我」與「無我」、「相」與「非相」的物（悟）境中，在密勒日巴尊者本具對上師虔敬的全然信念裡，將修行外在所處的「自然」，煥發為自性之「本然」，智慧與方便皆等持、明證其（非）人、（非）物等諸境，同一且無二，成就與證悟之因、緣、果，無礙任運自然成。

³⁵ 常言佛法有八萬四千種法門，意指佛法浩繁眾多，對應無量眾生煩惱，以及眾生心求解脫得自在的嚮往與實踐。筆者認為，此處所言之「法」，乃直指一切現象原本質性，即無實（自）性的狀態，故行者其悟性的作用點，若僅從「意」處下手，易落入「執意」或「作意」之有漏法；若純以「離意」下手，亦無可通達證悟，因其諸意乃心之體性，何有離意而證得心法。這似乎也點出了世間萬法皆可證悟的觸點，悟性的拿捏與契入之機，甚其妙意：非執意或離意二分可證得，故為求精確與謹慎，筆者方寫下：悟性須離「意」，但仍須從意處下功夫。進一步佐證，於密勒日巴的傳承體系中的噶舉教法中，對於法上證心的四句口訣亦說到：「心性境中做祈請，法身境中賜加持，本來無生此心性，證悟即是離意法身賜加持。」其中說到心性本無生，離意是證悟的之法，然卻巧妙的將「心境」作為意中祈請、觀想與加持的對象，說明悟性須是離意，卻仍需善巧的借其為境而作用。

引用書目

久美卻吉多傑編。《藏傳佛教神明大全》。西寧：青海民族出版社，2001。

密勒日巴著。張澄基譯。《密勒日巴大師全集》。北京：民族出版社，2000。

吉布·楊典著。《唐卡中的曼陀羅》。臺北市：達觀出版，2009。

克珠群佩主編。《西藏佛教史》。北京市：宗教文化，2009。

宗薩蔣揚欽哲諾布（Dzongsar Jamyang Khyentse Norbu）著。Amira Ben-Yehudra 編。姚仁喜譯。〈精明地調伏自心〉。《上師也喝酒？》（*The Guru Drinks Bourbon ?*）。臺北市：橡實文化，2016。

吳品達。從噶舉傳承教法「大手印」論《密勒日巴大師全集》中動物與聖徒的證道關係。玄奘佛學研究。21 期，2014。

吳汝鈞。佛教思想大辭典。臺北市：臺灣商務，1992。

祖古·烏金（Tulku Urgyen）仁波切。項慧齡譯。《如是（下）：實修問答篇》。臺北：橡實文化，2010。

羅伯特·比爾著。向紅笏譯。《藏傳佛教象徵符號與器物圖解》。臺北市：時報文化，2007。

喇嘛次仁旺都仁波切（Lama Tsering Wangdu Rinpoche）。霍博雅中譯。《雪域達摩：聖者帕當巴桑傑的傳記與教言》。新北市：眾生文化，2015。

龍欽巴尊者。索達吉堪布仁波切漢譯。《大圓滿前行廣釋（七）附大圓滿前行實修法》。臺北市：秀威資訊科技，2015。

劉婉嫻。〈神聖與瘋狂：藏傳佛教的「瘋行者」傳統 vs. 傅柯瘋狂病史的權力論述〉。《中外文學》32（10），2004。

濟慈（John Keats）。查良鏗譯。《濟慈詩選》（*Selected Poems of John Keats*）。臺北市：洪範，2002。

Edou, Jérôme and Decler Hubert. *Maching Labdrön and the Foundations of Chöd*. Ithaca: Snow Lion Publications, 1994.

Willis, Janice D. *Enlightened Beings: Life Stories from the Ganden Oral Tradition*. Boston: Wisdom, 1995.

Young, Serinity. *Dreaming in the Lotus: Buddhist Dream Narrative, Imagery, and Practice*. Somerville: Wisdom, 1999.