

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

吳品達*

摘要：

西藏宗教傳記，表解脫之文體，體現在傳統外、內、密三層次的敘述，穿插道歌對應的形式，再現於密勒日巴口傳的聖傳書寫與道歌中，實踐其藏密體系的根、道、果三修行次第：觀自然之境（如自性）為根，入噶舉傳承大手印教法為道，尋解脫證悟空性為果。

文本所用為噶舉傳承第四代祖師——密勒日巴（1040—1123）聖傳集，名為《密勒日巴大師集》，包含《密勒日巴尊者傳》與《密勒日巴大師歌集》兩部分。密勒日巴山中修行四十二年間，以聆聽自然（對境與自性）之大手印為菩提心要，解脫證悟空性。本文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的層次，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，動物對於修道者又是扮演何種關鍵的角色。

關鍵詞：密勒日巴、噶舉傳承、大手印、聖徒、動物

* 政治大學宗教研究所博士生、南開科技大學兼任講師

On the Enlightened Relationship between Animals and Saints in *The Hagiography of Milarepa* from the Dharma of Kagyü Lineage's "Mahāmudrā"

Wu, Pin-ta *

ABSTRACT:

The religious biographies of Tibet stand for the narrative of rNam-thar which incarnates the outer, inward and secret phases of these three narrations. It interweaves the form of doha as well as the Tibetan Buddhist practices of its root, path and fruit in Milarepa's oral transmission through the writing of hagiographies and doha: a root of meditation to Nature as Svabhāva, a path to Mahāmudrā dharma into Kagyü lineage, a fruit of emptiness in quest of liberation and enlightenment.

The text for this research is about the fourth master of Kagyü lineage – Milarepa (1040-1123) whose hagiographical collection entitled as *The Collection of Milarepa Master* consists of two parts: *The Biography of Milarepa Master* and *The Collected Songs of Milarepa Master* will be explored in this paper. During the forty-two-year of Buddhist practices in mountains, Milarepa listens to the Nature (realms and Svabhāva) as well as the Mahāmudrā in emptiness. The paper aims to dig out the enlightened relationship between animals and saints correlated with the dharma of Kagyü Lineage's Mahāmudrā and to explain the roles of these animals with the practitioners in the eighty-four ancient Indian hagiographies.

Keywords: Milarepa, Kagyü Lineage, Mahāmudrā, saints, animals

* Adjunct Instructor, Nan Kai University of Technology; Ph.D Student, Institute of Religious Studies, National Chengchi University

虎！虎！光焰灼灼，燃燒在黑夜之林；
怎樣的神手和神眼 構造你可畏的美健？¹
——〈虎〉／威廉·布雷克（1757—1827）

當我細細地思維狗兒們的怪異習性時
我不得不斷定地說
人是個高等動物。
當我思維人類的怪異行徑時
我招認了，我的好友，我是茫然的。²
——〈沉思〉／伊若·龐德（1885—1972）

一切實非實，亦實亦非實，
非實非非實，是名諸佛法。³
——〈中觀論頌〉／龍樹菩薩

一、前言：尊者—密勒日巴是何方神聖？

密勒日巴⁴（Milarepa，1040—1123），西藏佛教史上著名且重要的噶

¹ 威廉·布雷克（William Blake），著名英國浪漫主義詩人。節錄自〈虎〉（*The Tiger*）一詩，收錄在1794年發行的詩集 *Songs of Experience*（經驗之歌）。其原文為：“Tiger! Tiger! burning bright/ In the forests of the night,/ What immortal hand or eye/ Could frame thy fearful symmetry?”。中譯參見：布雷克著，張熾恆譯，《布雷克詩選》（台北：書林出版社，2007年），頁145。

² 伊若·龐德（Ezra Pound），二十世紀重要的美國意象派詩人。節錄 *Meditatio*（沉思）全詩，其原文為：“When I carefully consider the curious habits of dogs/ I am compelled to conclude/ That man is the superior animal./ When I consider the curious habits of man/ I confess, my friend, I am puzzled.”。

³ 龍樹菩薩造，梵志青目釋，姚秦三藏鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》（CBETA 電子佛典）冊30，頁24。

舉派傳承祖師，一生如史詩般曲折精彩的生命修行歷程，展現在完全出離俗世，歸隱入了聖山洞穴，親身實踐著佛法的精髓、上師殊勝的秘密口訣，透過自心真切如實地於自然之境中了悟，成就了富於智慧與哲理的證道歌⁵ (Doha)，由西藏三瘋行者⁶之一的藏榮·亥如伽⁷ (Tsangnyön Heruka, 1452–1507) 所彙整，成為巨作《密勒日巴大師全集》，包含《密勒日巴尊者傳》與《密勒日巴大師歌集》兩部分。前著作，著重在

⁴ 密勒日巴瑜伽士，屬藏傳佛教四大教派中的噶舉傳承 (Kagyü lineage)，噶舉之意為「口傳」，代表傳承的延續，是透過上師對弟子秘密的口耳單傳。其源頭可溯於印度瑜伽士帝洛巴 (Tilopa, 928–1009)，領受龍樹菩薩 (Nāgārjuna)、嘎雅巴 (Cāryapa)、堪巴拉 (Kambala) 與蘇卡悉地 (Sukhasiddhi) 眾教法，傳授至心子那洛巴 (Naropa, c. 956-1040)，並由大譯經師馬爾巴確吉洛卓 (Marpa Chökyi Lodrö, 1012–1097) 接續，將白教傳承教法引入西藏。

⁵ 證道歌 (doha)，指「金剛乘行者隨順覺受及悟境而唱造的歌，通常是九字一句」。Marianne Dresser，進一步言詮證道歌為一種「證悟之曲，當感恩所遇之人為上師，傳統指祖古或喇嘛，以及當掘探著殊勝智慧、教言的二重喚與答的形式。證道歌同時描述著修行能手或生手的足跡與艱辛。這種詩歌形式的展現，修行者需付出強烈的虔敬」(*Buddhist Women on the Edge: Contemporary Perspectives from the Western Frontier*, p. 264)。進一步而言，《密勒日巴大師全集》的譯者張澄基認為，若要領會與欣賞證道歌的修行見地，需要把握三點基礎，才可如實鑑賞：其一，「對佛學之一般常識要相當充足」；二、「對西藏無上密宗之教義及宗風有一清楚的認識」；並且「最好能在般若心性及禪宗的修持方面略有趨入」。(密勒大師弟子眾共集著，張澄基譯註，《密勒日巴大師歌集》[台北：慧炬出版社，1988年]，頁12)

⁶ Peter Alan Roberts 在〈密勒日巴傳記發展〉(*The Evolution of Milarepa's Biography*) 一文中，Tsang Nyön Heruka 別號 Nyönpa，意為瘋子，為西藏三大著名瘋行者之一，另兩位是不丹的瘋行者 Drukpa Kundley 與 U Nyön 前藏的瘋行者。

⁷ 克珠群佩主編的《西藏佛教史》(北京：宗教文化出版社，2009年)一書中，講述密勒日巴尊者傳記的作者為桑杰堅參，以論及其編撰的目的與整理相關歷史背景資料。

尊者成長入道修行的經歷；後者以上、下兩集，直接進入聖山之景，分述尊者獨自修行成道後，隨緣應機、吟唱道歌、自利利他、度化開示具緣眾生。密勒日巴尊者，早已成為藏民們景仰與精神依止的楷模，亦是藏傳佛教信徒緬懷崇敬的實修大成就者，而其《密勒日巴大師全集》，乘載著西藏傳記、口傳文學、道歌、諺語格言等豐沛的文化內涵，並在傳記書寫脈絡中，蘊藏精奧次第性的藏密思想⁸，趣入勝義諦之修行索引與指南。

根據《密勒日巴尊者傳》所述，密勒日巴（1040—1123）其祖系為瓊波族，宗姓為覺賽，世代居住於衛地北方的大草原。覺賽，密勒日巴的祖父，是一位精通真言咒術的修行喇嘛，因以大力成功平息並制服大力鬼在郡波洗之地的作亂，覺賽喇嘛被當地村民奉為「密勒喇嘛」，起

⁸ 劉婉俐於博論《藏傳佛教傳記的主體性與空性：伊喜措嘉佛母密傳的敘事研究》中，引 Jérôme Edou 之 *Machig Labdrön and the Foundations of Chöd*（《瑪吉·拉巴登與超度之根基》，1996年）與 Janice Willis 之 *Enlightened Beings: Life Stories from the Ganden Oral Tradition*（《證悟的眾生：甘登口傳傳統中的生平故事》，1995年）：西藏的傳記可大致劃分為外、內、密三種：「外傳主要是處理生平中『外在』的重要事件，包括生、死等；內傳則闡述主角的法教、灌頂與精神進展等；而密傳旨在揭示禪定證悟的經驗（nyams）。」（Edou, Jerome and Decler Hubert. *Machig Labdrön and the Foundations of Chöd*, Ithaca: Snow Lion Publications, 1994, p. 193.）。事實上，「所有的西藏傳記都包含了人生故事三種明顯層次或類別的成份，一是外傳（phyi'i rnam thar），所謂『外在的傳記』，頗類似於西方對傳記的概念，呈現出生、求學、特殊導師、參考典籍等的細節；二是內傳（nan gi rnam thar）或『內在的傳記』，其以編年的方式敘述特殊禪定、灌頂等，為了傳授未來的成就者而作；第三是密傳（gsan ba'i rnam thar）或『秘密的傳記』，這最後層次或種類的敘事，描述了這位成就者禪定成就、神秘禪觀、和其他精神上的證悟與經驗等。」（Willis, Janice D. *Enlightened Beings: Life Stories from the Ganden Oral Tradition*, Boston: Wisdom, 1995, p. 5.）

因於大力鬼被覺賽喇嘛追趕捉拿時所喊出的驚恐「密勒」之聲，為「西藏文的譯音，意思是看見巨人時畏懼的表情」（26）：

覺賽喇嘛還沒有走到這家人的帳棚時，遠遠的就看見大力鬼了。大力鬼一見覺賽，拔腿就跑，覺賽喇嘛神威頓發，高聲叫到：「大力鬼，我瓊波覺賽專門喝鬼魔的血，抽鬼魔的筋，有本事站住，不要跑！」說著向大力鬼飛奔趕來。大力鬼一見，嚇得渾身顫抖，大聲叫到：『可怕啊！可怕！密勒！密勒！』⁹

而「日巴」(repa)，本意指稱「那些非寺院體系的修行者，他們棄絕俗世為求精深的禪修」¹⁰或指「擁有甚少所有物，居住於洞穴或茅舍之中，仰賴村民提供有限供養的修行人」。其中的「日」(ras)，意為「棉布」，repa 又可指身上裹著「白色棉質衣袍的修行人」，¹¹且此白色的服飾，特指噶舉教派之衣著，故稱噶舉傳承為白教。如今，「日巴」其字意已被瑜伽士(yogin)，藏文「那就巴」(Naljorpa)所取代，pa 作字尾，指「人」；naljor 意指「原初狀態的智慧：nal 文意上為『根本的』或『如實的』；jor 指去『發覺』或『懷有』這種狀態。因此，其字的本意 naljor，即是發覺你我如實的狀態。」¹²如此，端看「密勒日巴」之名，則可意會尊者

⁹ 密勒日巴著，張澄基譯，《密勒日巴尊者傳》(香港：佛教大乘經典編譯所，1965年)，頁4。

¹⁰ Dinwiddie, Donald. ed. *Portraits of the Masters: Bronze Sculptures of the Tibetan Buddhist Lineages*, London: Oliver Hoare, 2003, p. 124.

¹¹ Roberts, Peter Alan. *The Biographies of Rechungpa: The Evolution of a Tibetan Hagiography*, New York: Routledge, 2007, p. 2.

¹² Namkhai, Norbu. *Yantra yoga: The Tibetan yoga of Movement : A stainless Mirror of Jewels : A Commentary on Vairocana's the union of the sun and moon Yantra*, Andrew Lukianowicz trans. Ithaca: Snow Lion Publications, 2008, p. 11.

形象，為一位身著白色棉袍、棄捨世俗入洞修行，尋內在真如法性（*charmata*）的苦行瑜伽士。

在噶舉口傳為主的傳承體系，自然之境如「聲音」一般，成為密勒日巴修行證道的對境。廣為熟知，尊者的造型，主要可由所結的手印（*mudra*）¹³瞭解，「為儀式的手勢，一種印記（*seal*），常見於佛教（金剛乘）的傳統。這種手印專屬於密勒日巴……其手印，以單手之勢（印度文：*asamyutta*）作持：舉起右手至右耳旁。代表他正在傾聽著自然之音。」¹⁴深入而言，其手印之聲的意涵，「推測他是一位聲聞（*shravaka*），其他則認為其象徵為密勒日巴具有掌握佛法與教義於耳中的能力。」¹⁵而就文體而言，《密勒日巴大師全集》以西藏宗教傳記為本，傳記一詞，藏文稱為「*namthar*」（*rNam-thar*）（解脫），而重要的主題為一個人（如何）獲得解脫。這術語源自梵文字 *vimoksa*。」¹⁶西藏口傳傳記表解脫之體，穿插著宣唱證道歌的對應形式，在密勒日巴聖傳口傳的書寫中，¹⁷共

¹³ Angus Trumble 於 *The Finger: A Handbook*（《手指：一本手冊》）一書中，引印第安納大學 Fredrick W. Bunce 對將近百頁有關手印的文獻，為成四大類：「（1）那些通常被修持或描述的手印，作為代表佛教與印度教的神祇、天人、小神明、魔鬼以及英雄；（2）諸手印與特殊密教禮拜有關，特別指日本、中國與西藏金剛乘或大乘儀式……；（3）與瑜伽禪修相關連……最後，（4）指那些使用在劇院與舞蹈之中，時常複製或利用前三類手印所具有的聲音。」（Trumble, Angus. *The Finger: A Handbook*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2010, pp. 72-73.）

¹⁴ Ibid..

¹⁵ Booth, Annice ed. *The Masters and Their Retreats: Teachings of Mark L. Prophet and Elizabeth Clare Prophet*, Corwin Springs: Summit UP. 2003. p. 233.

¹⁶ Roberts, Peter Alan. op. cit., p. 4.

¹⁷ 《密勒日巴尊者傳》中的道歌部分，其譯者張澄基老師，講述口傳書寫的過程

構出相互指涉、具有意義的藏密根、道、果的修行次第：觀自然之境／性爲根，入噶舉傳承大手印教法爲道，尋解脫證悟空性爲果。

二、大手印（Mahāmudrā）的內涵與意義

大手印的「『嘛哈穆德囉烏巴得夏』，『烏巴得夏』意譯爲『口訣』，表示其言簡意賅，具涵深理，而便於口誦心記。」¹⁸梵語爲大手印的傳承教法，是噶舉各派¹⁹獨有的法門²⁰。其大義之解，「通常說大手印者，如國王之印契，臣民無敢越者，世上無任何一法能逾乎此法，爲最高之

中，是爲了利益一切有情眾，集眾弟子之記憶所引撰而成。

¹⁸ 慈怡主編，星雲大師監修，《佛光大辭典》（台北：佛光出版社，1989年），頁755。

¹⁹ 噶舉傳承，「到今天有四大支八小支，主要的支派有：（1）噶瑪噶舉；（2）策巴噶舉；（3）巴讓噶舉；（4）帕竹噶舉。帕竹噶舉的創始者帕摩竹巴的弟子又發展出八小支，分別是：（1）止貢噶舉；（2）達隆噶舉；（3）卓普噶舉；（4）竹巴噶舉；（5）瑪倉噶舉；（6）葉巴噶舉；（7）秀色噶舉；（8）亞桑噶舉。」詳見：卡盧仁波切（H. E. Kalu Rinpoche）著，陳琴富譯，《大手印暨觀音儀軌修法》（台北：橡樹林文化出版社，2008年），頁287。

²⁰ 於蒙藏委員會委託研究計畫「台灣現今藏傳佛教發展研究——以藏傳佛教中心爲主體之分析」中，提及噶舉一詞爲語旨的傳承，認爲一切上師的言教如佛語的實修口訣，透過歷代祖師口傳承襲法脈，其中又以大印（Phyang chen）與那若六法（Na ro chos drug）最具代表性：「解脫道本派有名的教授是《大印》，講明心見性的法門和寧瑪派一樣，是頓悟一心的無功用法門，要上根利器才能接受，一般化機還是從有功用的法門修生、圓二次第的方便道入手。」其他重要法門包括依據母續《勝樂金剛續》和《喜金剛續》、根據《密集金剛續》的《幻身》與《光明》、根據《金剛空行母續》與《戒生續》的《夢境》和《中有》、根據《桑布紮續》和《四座》的《遷識》。（劉國威，〈台灣現今藏傳佛教發展研究——以台灣藏傳佛教中心爲主體分析〉[《蒙藏委員會委託研究成果》，台北：蒙藏委員會，2003年]，頁13-16）。

權威及真理，故名大手印」。²¹而由藏文字義解讀，大手印（Tib: phyag-rgya-chen-po），尊者密勒日巴說道：「*Phyag*，代表著樂與空的不可分割；而不超越此勝義，則是 *rGya*」。²²其後，尊者密勒日巴的第一心子——岡波巴大師（Gampopa）同向弟子闡述道：

Phyag，為一種直覺的領悟，可以見到一切，一切顯現皆可能。輪迴與涅槃無法超越勝義諦的境界，它是非緣起的（unoriginated）。*rGya* 意指，所有顯現當成為某事物時，具有無可超越的純粹如實。*Chen-po* 其意的生起，是因為直覺的體悟，究竟（ultimate）在其中是自在任運的。²³

在《致國王的歌：薩惹哈的大手印禪修》（*A Song for the King: Saraha on Mahāmudrā Meditation*, 2006）一書中，噶舉派上師堪千創古仁波切（Khenchen Thrangu Rinpoche）以象徵性的辭源學，清楚地講述大手印的意涵，以諸佛菩薩聖手淨除煩惱惡業的同時，頓能展現清淨體性，體悟如大印般智慧與空性無有分別地遍及一切悟境的狀態：

……*chag* [phyag]代表大空性（great emptiness），而 *gya* [rgya]代表無二的智慧（nondual wisdom）……在普通的用法中，*chag* 這

²¹ 密勒日巴，張澄基譯，《密勒日巴尊者傳》（香港：佛教大乘經典編譯所，1965年），頁279。

²² 作者此段話引自：《大印要訣》（*ཕྱག་རྒྱ་ཆེན་པོའི་མན་ངག་གི་བས་ལྗེས་རྒྱལ་བའི་གན་མཛོད།*）與《融合遷轉道類，初道分合》（*བསྐྱེད་ལོ་ལོ་ལམ་སྐོར་གྱི་ཐོག་མར་ལམ་དབྱེ་བཟུ།*）。Guenther, Herbert V. *The life and Teaching of Nāropa: Translated from the Original Tibetan with a Philosophical Commentary Based on the Oral Transmission*, New York: Oxford UP, 1971, pp. 234-235.

²³ Ibid..

個字指稱某人之手²⁴的敬語，且 *gya* 一詞，可以作為一個形容詞，指廣大（vast）的意思，或作為一個名詞，指印章（seal）。……一言以蔽之，對於 *chag* 更深入的解詮，意為「大空性」，淨化我們的苦痛。第二個音節 *gya* [rgya] 通常意指一個「某件事物很廣大」或「一只印章」。印章與廣大二者的概念相通之處，是以印記為憑。比如，一個手印不單是描繪出手形，並且展現了手的維度。……。換句話說，空性本身是本俱的明晰。第二音節意指空性是智慧的無垠，或者可以說成，空性任智慧所遍及。最後，第三個字 *chen po* 兩個音節，意為「巨大」。這指向著一種對智慧無垠的了悟，乃是空性，廣大遍一切的狀態。」²⁵

由引文之述，善明瞭大手印教法，即是究竟且如實地了悟萬物與自身之體性，通達本俱無垠的智慧境地（俱生智），以神聖之「手印」²⁶，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²⁷（世

²⁴ 值得一提，龍樹菩薩對「手」一字解詮為：「如彼水中灌入水，又如油中注入油，自心能見字智慧，如是善見名為『手』」（密勒日巴著，張澄基譯，《密勒日巴尊者傳》[香港：佛教大乘經典編譯所，1965年]，頁278）此偈，筆者認為，龍樹菩薩即是強調無二智慧的體性，需要無造作地以心悟心的赤裸契悟，同是以手喻以空性。

²⁵ Thrangu, Khenchen. *Song for the King: Saraha on Mahāmudrā Meditation*, Boston: Wisdom Publications, pp. 15-16.

²⁶ 此印之細部之解意，依岡波巴之教言，將大手印分為三種：「自性印」、「覺受印」與「契證印」。詳見岡波巴著，張澄基譯，《岡波巴大師大師全集選譯》（台北：法爾出版社，1988年），頁278-279。

²⁷ 此處之修證，按岡波巴所示，必須通達「根本與後得二無差別的覺受」，指修行者一切修證，無有入定與出定之分別，且行動與靜止無分別，將一切「所見外境及顯、有、輪、涅一切法皆是離戲平等性之大樂」，於「一切時常在流水相續瑜伽中」，大手印之證與覺受即現前。進一步而言，提出四點修行之要，

俗諦與勝義諦的融合)，是無有染汙、明晰且自在的空性狀態，故名大手印。

三、古印度八十四大成就者與動物們的修行關係

進入密勒日巴與動物們共構出大手印傳承教法的研究論述之前，值得一提的是，早在八世紀至十二世紀之際，大乘佛教初期的古印度八十四大成就者（mahāsiddhas），就有十九位聖者們與動物聯繫出修行成道的果實。聖傳集²⁸中的生物有大象、老虎、魚、野獸、牛、蛇、狼、鴿

方便契入大手印：「見與悟境之相合」、「修與覺受之相合」、「行與時間之相合」、「果與利他（之事業）相合」。參見，同上註引書，頁 281-282。

²⁸ 此處筆者以聖傳集一詞，略稱其全名《大手印上師：八十四位佛教成就者的道歌與歷史》（*Masters of Mahāmudrā: Songs and Histories of the Eighty-four Buddhist Siddhas*）（1985），由 Abhayadatta 所編著，Keith Dowman 翻譯與評註，呈現了「八十四種如實真切的密宗傳奇故事、八十四種密宗修證的範例，以及八十四種人格特質，有些帶有歷史性，有些是原型的……。」（Dowman, xi）其內容改寫自西藏口傳文本《八十四大成就者傳奇》（*Legends of the Eighty-four Mahāsiddhas*）（TIB: *Grub thob bryad bcu tsa bzhi'i lo rgyus*），由印度東北阿魯納恰爾省（Arunachal Pradesh）寺廟的轉世寧瑪巴喇嘛 Bhaga Tulku 學者編彙、經由 Taklung Tsetul 仁波切與 Se Kusho Chomphel Namgyel 學者加以釋義而成。此外，書中成就者故事的標題以及散見其中的證道歌集，取自於 Vīra Prakāśa 學者所編撰的《金剛道歌：八十四大成就者的心悟》（*Vajra Songs: The Heart Realizations of the Eighty-four Mahāsiddhas*）（*Grub thob bryad bcu rtogs pa'i snying po rdo rje'i glu*）。現今藏傳佛教的八十四大成就者傳記版本，一是十二世紀北印度 Campa 地區，佛教祖師聖無畏施（梵：Abhayadatta Sri），梵文作品《八十四大成就者祈請文》（梵：Caturāstī-siddha-Pravṛtti，簡稱 CSP）的藏譯本，由門竹謝拉自梵譯藏。另外是金剛座（梵：Vajrasana）的寶作護（梵：Ratnakaragupta）所寫《八十四大成就者祈請文》（梵：Caturāstī-siddhabhyarthana，簡稱 CSA）的藏譯本，由多傑滇巴

子、大鳥、鴨子、烏鴉、鹿、羊、狗。這些動物們，對大成就者而言，依筆者之見，展現了六種特質，傳達成就者身為「最初大手印傳統之父的奠基者，闡述了禪修之道，並且由世襲的繼承者們接續修持。他們全都證悟了佛性」：²⁹依序為——內證外顯、世俗成就、傳授教法、寓意外道、修行道用以及守護伴侶等六種特質。

其一特質：內證外顯。就內證外顯角度而言，成就者將動物作為內證修行之道力，轉化為外顯之器的有三：「獲寶劍成就的小偷」的嘎卡巴（Khadgapa）、「騎虎國王」宗比巴（Dombipa）與「金剛乘的創始者」因渣菩提（Indrabhūti）。一、嘎卡巴（Khadgapa）出生於十世紀初，其父親是位農夫，但嘎卡巴並未繼承父業，反倒成為了集上的竊賊，以此度日。一日，嘎卡巴在馬加達（Magadha）區，偷取富人家的用品時被發現，躲避追捕便逃到了墳場，因緣巧遇卓嘎札巴赤大師，大師便問嘎卡巴是否想與他學習佛法。嘎卡巴說道：「我對佛法很有興趣，但是哪有時間待在墳場中，安心修持？我還得算計如何偷東西，為此還常和別人起衝突，你教我一個總能勝過他人的方法吧。」³⁰卓嘎札巴赤大師在灌頂並傳授口訣之後，指點禪機地說：

自梵譯藏。漢譯本為明吉·金貝巴班智達口授傳承、蔣揚·欽哲·汪波等編纂《印度八十四大成就者傳》。巴沃·偉色著，徐寶鈴、呂容譯，《八十四成就者傳記》，（台北：薩迦諾爾旺遍德林佛學會，1997年）。本文筆者上述與參照解讀印度八十四大成就者的聖傳故事版本有二，一為前述的《大手印上師：八十四位佛教成就者的道歌與歷史》；二為，白瑪僧格著，《唐卡中的八十四大成就者》（北京：紫京城出版社，2009年）。

²⁹ Abhayadatta. *Masters of Mahāmudrā: Songs and Histories of the Eighty-four Buddhist Siddhas*, New York: State U of New York P, 1985, X.

³⁰ 白瑪僧格，《唐卡中的八十四大成就者》（北京：紫京城出版社，2009年），頁148。

在馬加達一個叫科沙馬札的地方，有一座佛塔，裡面有一大殿，大殿裡供奉著一尊觀世音菩薩像，你繞行佛像 21 天，就會看到佛像下面出現一條蛇，把蛇的頭抓住，你就能得到成就。記住，在這 21 天裡，即使是吃東西，也不能躺下來，只能站著吃。³¹

嘎卡巴遵照其行，果真一條黑色的巨蛇從佛底竄出，他隨即抓住黑蛇的頭，「那黑蛇就變成了一把光芒奪目的智慧寶劍。嘎卡巴得到了寶劍成就，身、口、意三門的染污也都清淨了。他在馬加達對眾生開示了二十一天佛法，最後即身前往法界空行淨土」。筆者認為，藉由嘎卡巴無退轉地持守，上師卓嘎札巴赤的口傳戒律，完成二十一日持續不間斷的繞行觀音菩薩聖像，同時安忍著無臥睡之行苦，其繞行舉動無疑是朝聖的密行，透過順時鐘繞行神聖之物（佛塔、舍利塔、寺廟、聖山、湖泊等），西藏人相信能消除累世的惡業與輪迴。並且其二十一數字與觀世音聖像，正好呼應了西藏二十一度母（Tārā）的信仰文化，彼此緊密的連結著。嘎卡巴二十一天的精進修行道力，讓他內在貪念的黑色大蛇一躍而出，而蛇頭所代表「道德與概念心的染污」，³²透過嘎卡巴善轉凡夫（竊賊）如蛇般的貪念盜心，以無畏大勇擒拿蛇頭的同時，內證出文殊般的智慧寶劍。蛇，作為嘎卡巴內證苦行成就的道力展現，頓轉為智慧外顯之刃。

二、接續蛇的象徵意象，宗比巴（Dombipa）隱遁山林修行十二年下山時，描述到「國王（宗比巴）與王妃以毒蛇為鞭，騎著雌虎走出山林」。能操蛇為鞭，伏虎（同寓意為以大力降伏煩惱）之用，所謂「金剛乘佛教中，老虎（不僅）是眾多神靈的坐騎。老虎是暴怒的動物，因

³¹ 同上註。

³² Abhayadatta, *op. cit.*, p. 110.

而騎在老虎身上象徵著神靈的大無畏，能降伏一切邪魔歪道」。³³老虎與蛇形，能表宗比巴的修行正量，展現在身處於檀香木引燃的火焰長達七天七夜，並從中生藍色蓮花，蓮中現喜金剛之尊。³⁴三、在因渣菩提（Indrabhūti）的聖傳故事中，描述阿羅漢神變為紅色大鳥，從眼前飛過，引起因渣菩提願見佛陀、向法之心：

傳說有一天，釋迦牟尼佛的眷屬阿羅漢飛過因渣菩提的花園。因渣菩提看到了，便問大臣：「那些紅色的大鳥飛來飛去地在幹什麼？」大臣告訴他那不是飛禽，而是聲聞阿羅漢。因渣菩提又問說：「怎樣才能一睹佛的尊顏呢？」大臣回答說，佛在遠方，不可能來到他們的國家。當晚，因渣菩提向釋迦牟尼佛所在的方向虔敬祈禱，第二天一早，佛與 500 名阿羅漢以神變飛鳥來應供。因渣菩提為他們作了極為廣大恭謹的供養。³⁵

佛陀與五百名阿羅漢神變為飛行鳥眾，前去接受因渣菩提的供養，接續起佛陀傳授因渣菩提解脫法門的契機。³⁶在此，鳥類成為神通化現的外顯物，內證出佛陀與阿羅漢具六神通的功德力，以他心通感知因渣菩提自心的虔誠祈請。

其二特質：世俗成就。其動物在八十四大成就者傳記中，可以代表世俗成就的象徵物。另一個例子，如龍樹菩薩（Nāgārjuna）一日在通往印度南部的吉祥山問路時，經一群牧童故意指錯路，告知必須設法渡過

³³ 諾布旺典，《佛教動植物圖文大百科：跟佛陀一起觀禽賞花》（北京：紫禁城出版社，2010年），頁64。

³⁴ 白瑪僧格，《唐卡中的八十四大成就者》（北京：紫京城出版社，2009年），頁148。

³⁵ 同上註，頁126。

³⁶ 同上註，頁175。

湍急且藏有兇猛鱷魚的大河，是唯一通行之道。但一位好心的牧童，提醒了龍樹另一條河道，並願背他過河，河中龍樹幻變出許多狂暴的鱷魚考驗牧童，牧童卻臨危不亂地說：「在我沒有死之前，您不用害怕」。兩人最後平安上了岸：

龍樹問牧童說：「我是龍樹菩薩，你知道嗎？」牧童表示並不知情。龍樹便說：「你把我從水裡帶了過來，我要送你一個禮物，你想要什麼？」牧童說：「我想要成為一個國王。」龍樹就將水灑在路旁的一棵沙拉樹上，那樹馬上就變成了一只大象，等待著國王的號令。國王需要軍隊，大象便呼叫一聲，軍隊馬上就出現了。後來，牧童沙拉邦札成了巴希達那地方的賢明國王。³⁷

大象（TIB: *glang chen*），成為龍樹菩薩授記牧童在世俗成就王權的指稱物。象，象徵「如金剛般無可改變與動搖的本性」，³⁸在生死交關的鱷魚河中，牧童不變的真心，已通過龍樹菩薩的考驗，在此可見，國王號令其不可逾越的權威性、牧童真如本性與大象象徵大手印義理三者一脈相承、無有分別。

其三特質：傳授教法。動物成為瑜伽士度化眾生、傳授教法之物。有趣的是，筆者發現四位成就者中，有三位以「殺生食肉、還原所食」的激進舉動，企圖宣達並超越所謂二元概念束縛下的世俗染見，包括了「噶舉派第二祖師」帝洛巴（Tilopa）在生吃活魚後，向那洛巴問道：「什麼是生？什麼是死？」隨即又將吃下肚的魚，完整地吐出一尾活魚，開

³⁷ 同上註，頁 40。

³⁸ Beer, Robert. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*, Boston: Shambala, 1999, p. 82.

示道：「死就是生，生就是死！」³⁹

寂天菩薩 (Bhusuku/Śāntideva)，與 500 名比丘同住於吉祥功德塔的森林中修行，林中獸類通人性，與僧眾和睦共處，但凡野獸入了寂天菩薩的舍房中後，就再也沒出來。僧人們暗中窺探，竟發現寂天正大口吃著獸肉，便糾舉寂天殺生違戒、應逐出山林。只見那一隻隻失蹤的野獸，從寂天舍房走出，各個健壯如常，無有異樣。⁴⁰「道果傳承祖師」毗瓦巴 (Virūpa) 在那爛陀寺殺鴿食其肉，同遭僧人糾舉，便逐出待了二十五年的寺院。其後走到寺旁的大湖邊，以蓮花供養諸佛，口念真言，腳踏蓮花涉水而過。此景，讓索瑪普利的人們，升起信心與懺悔，頂禮後便問殺鴿之由。毗瓦巴說到：「我並沒有殺鴿子，那是幻象，一如世間諸法。」語畢，經毗瓦巴，頓一彈指，所有鴿子便出現復活，飛往天際。⁴¹

盧伊巴 (Lūipa)，意為「食魚內臟的人」，一日，盧伊巴至一酒館化緣，酒館女主人為空行母示現，便奉上裝有腐食的陶罐，以作供養之食。盧伊巴只見腐肉，便生厭惡之心。空行母便說：「你對食物喜善厭惡，尚存有分別之心，這樣怎麼能成就佛法？」盧伊巴頓時開悟，明瞭分別妄心的執著，即是輪迴之根，雖無如前述中，還原所食的動物，但其「還原所食」，就盧依巴而言，無非是還原了對境所食，了悟根本源於自心染淨的執取。⁴²

接續上述三則成就者以「食肉化原食」作為傳授教法的故事敘述，另一則「山丘之人」夏瓦日巴 (Śavaripa)，受菩薩點化，以射鹿為傳授

³⁹ 白瑪僧格，《唐卡中的八十四大成就者》（北京：紫京城出版社，2009 年），頁 72。

⁴⁰ 同上註，頁 78。

⁴¹ 同上註，頁 232-234。

⁴² 同上註，頁 230。

教法之物。一日，觀世音化現為一個與夏瓦日巴極相似的獵人模樣，前去他家。夏瓦日巴見到時，驚訝地問其姓名與何方所來。化現之人即說：「我名叫沙瓦利巴！我來自遠方。」夏瓦日巴隨即向他炫耀起技藝超群的獵獸才能，而觀音菩薩化現的沙瓦利巴，回答能一箭射死三百隻鹿。夏瓦日巴誓言若沙瓦利巴真能一箭取三百鹿之命，他即刻拜師。兩人便相約至森林比賽：

翌日清晨，化人[觀音菩薩]帶著夏瓦日巴來到一個廣闊的平原上，並幻化出 500 只鹿來。化人說他能一箭將這 500 只鹿全部殺死。夏瓦日巴譏諷地說：「能殺死 100 只就不錯了，其他的鹿讓他們逃生吧！」哪知化人一箭射出，竟真的射殺了 500 只鹿，夏瓦日巴不由心服，傲慢之心盡去。他請求化人教他箭法，化人要他一月之內不吃肉食，以示誠敬，方肯教授。⁴³

將引文並置於後，與前述大成就之例相較時（寂天菩薩、帝洛巴、毗瓦巴、盧伊巴），可見兩個重要、有趣的思維面向：殺生食肉的雙面性，以及幻化鹿群的象徵意義。就殺生食肉的雙面性而言，夏瓦日巴不同於前述成就者們，示現食肉破戒的行為，企圖道破世間如幻與凡夫執相為恆真的妄念，反倒是以持戒不再殺生吃肉的誓言作為基礎。二者相較，似乎有其矛盾性：殺生食肉，既是行持之道，又同為惡業之舉。其原因不單指夏瓦日巴，當時是以獵人身分，尚未具足證悟入成就者的狀態下，所以必須斷除殺生，並在觀音菩薩應機度化的歷程中，證得成就。如此說法，不足以平衡矛盾性，其焦點應著重在，若是立基於如實悲心、利他之動機時，大成就者們殺生食肉，並非貪圖利己口腹之欲；而夏瓦

⁴³ 同上註，頁 240。

日巴不殺食肉，並非貪圖利己的佛果成就。反觀，二者故事敘述，皆以動物作為傳授教法的基礎，夏瓦日巴與沙瓦利巴同為一面鏡，是法性相續無有分別，映照出的 500 鹿群幻境，其鹿象徵觀音菩薩本身，⁴⁴而射鹿競賽通達了以鹿群，意表「斷滅」⁴⁵程度的勝負。接續故事的最後，化現沙瓦利巴的觀音菩薩，在教導獵鹿的過程中，化現了八大地獄的輪迴苦相，讓夏瓦日巴立下了斷滅俗世的厭離之心。鹿群，在菩薩教法之具中，連貫起夏瓦日巴成就聖者的密因。

其四特質：寓意外道。以動物喻為外道。在聖天菩薩（Āryadeva／Karaṇaripa）的唐卡上，有一凶猛老虎，「在這裡代表著諸多外道，聖天菩薩降伏老虎也就象徵著他與外道辯經的勝利」。⁴⁶拉瓦巴（Lawapa），在屍陀林禪修十二年，證得大手印的成就，其中一段敘述著空行女巫（*dākinīs-witches*）不斷前來搗亂，一次將拉瓦巴在度母堅岩洞修行處的水源故意斬斷。拉瓦巴隨即召請「大地女神現出水來，接著從四大洲及須彌山召喚來包括女王之內的所有女巫，把她們全變成了羊。女王極為惶恐地懇求拉瓦巴讓她們恢復原形。拉瓦巴剃光了眾羊的頭上的毛，才讓她們變回人，但是女巫們都成了光頭。」⁴⁷兩相對比，可以發現動物是外道的象徵與變形，一方面以唐卡象徵圖像，喻外道如虎一般狂暴，深具威脅；同時於拉瓦巴聖傳敘事中，將外道變形為羊一般順服，展現金剛乘對待外道的方式，並非趕盡殺絕、除之後患，而是轉化魔性、降伏成為在地護法。

⁴⁴ 諾布旺典，《佛教動植物圖文大百科》（北京：紫禁城出版社，2010年），頁60。

⁴⁵ 同上註。

⁴⁶ 白瑪僧格，《唐卡中的八十四大成就者》（北京：紫京城出版社，2009年），頁56。

⁴⁷ 同上註，頁246。

其五特質：修行道用。動物可以作為瑜伽士修行入道的媒介。米那巴（Mīnapa），其意為「魚成就者」，因被大魚吞下腹後，大魚游到了烏瑪女神在海中建起的密壇中，正巧聆聽到梵天王向女神開示教法，便在魚腹中修行十二年成就佛果⁴⁸。夏利巴（Syalipa），家住屍陀林旁，平日以作工為生，每晚都恐懼著聽見狼群恐怖的嚎叫聲，以此為苦。其後遇一比丘，比丘教導夏利巴直接面對恐懼本身，在屍陀林中建起小茅屋，在裡頭禪修，「在聲音與空性無別的體悟中，對狼嚎的恐懼也逐漸消失，心中生起了平等無畏大樂」。⁴⁹札魯吉（Celukapa），出生在曼嘎拉杜拉的平民家庭，生性貪睡，整天處於昏昏欲睡的狀態。一日，遇見梅紀巴上師，上師詢問札魯吉是否有意願修持佛法。札魯吉慵懶地說：「我太喜歡睡覺了，常常是事情還沒做完，自己倒一不小心就睡著了。這樣怎麼能精進修行呢？」梅紀巴上師於是傳授口訣：

觀想一切世間顯現，聚集在我們身、口、意中，使左右二脈進入中脈中。觀想自身和中脈如同大海，而將自心觀成鴨子，在大海中跳躍。若能如此觀修，睡眠會減少，當氣進入中脈時，無分別妄想的智慧會自然生出。⁵⁰

上述三位成就者之例，除了能發現成就者將狼吼、鴨子作為自身入道的可行媒介與修行的場域（米那巴於魚腹中）。這相對呈現出其修行者在身體易動的侷限性，著實讓觀想自心與動物的動態連結（觀心如鴨、悟狼吼為空法萬相），關鍵地契入大手印。

最後，其六特質：守護伴侶。動物對印度大成就者而言，是彼此忠

⁴⁸ 同上註，頁 138。

⁴⁹ 同上註，頁 150。

⁵⁰ 同上註，頁 191。

實的守護伴侶。果阿嘎（Goraksa），其名爲「牛的守護者」；⁵¹葛魯拉（Godhuripa），從一個以捕鳥爲生的獵人，被鸚鵡以果供養上師毗瓦巴的虔誠而轉化修行、護生；⁵²札雅南達（Jayānanda），平日都會以多瑪食子等供品，布施給烏鴉們受用，一天被國王身邊進讒言的大臣所陷害，被關進了大牢，自此烏鴉便在王宮內外作亂，經懂鳥語的大臣翻譯後說道：「札雅南達就像是我們的父母，現在卻被國王抓起來了。」經實察後平反了札雅南達的冤屈；⁵³古古力巴（Kukkuripa），前往蘭毗尼修行路途中，見一只骨瘦如材的狗兒，慈悲收養照顧，一同在山洞中禪修，十二年後得到了成就，便受到天神邀請至天界接受祝福。古古力巴在天上享用美食時，突想起洞中狗兒的安危，便執意飛回洞中，天神們各個挽留相勸地說：「你已證得如此神通力，怎麼還如此牽掛一只狗呢？連對一只狗的執著都放不下，這怎麼行呢？」古古力巴最後回到了洞中，看見狗兒無恙，便輕輕拍著牠。只見狗兒變成了空行母，以殊勝口訣教導古古力巴方便與智慧雙運的法教，得到究竟成就。⁵⁴

從古印度八十四大成就者的聖傳集中，其動物與聖者的證道關係，普現在六個層面：內證外顯、世俗成就、傳授教法、寓意外道、修行道用以及守護伴侶。呼應筆者前述，西藏聖徒傳有其外、內、密三傳的閱讀層次，因此切入八十四大成就者的聖傳時，我們且能如 James Burnell Robinson 所言，將西藏聖者（siddhas）的故事敘述以三視角賞析，瞭解其一，佛以聖傳視角，著重文本的宗教意涵如何影響著傳法者與請法者

⁵¹ 白瑪僧格，《唐卡中的八十四大成就者》（北京：紫京城出版社，2009年），頁140。

⁵² 同上註，頁188。

⁵³ 同上註，頁194。

⁵⁴ 同上註，頁248。

的互動；其二，以神話性的觀點，視其文本為神聖的敘述。三者相互包容、自成一體。⁵⁵或以 Keith Dowman 所提出的閱讀三層次，可將其聖傳視為具有教化意味的傳說，或作為金剛乘寓言與象徵性的敘述，善加提供了深富意義的歷史觀。

筆者閱讀八十四大成就者聖傳的多重切角，歸納三點重要的宗教內涵：一，聖傳故事成就者的生平背景，是普散於社會各階層的：國王、平民、小偷、瑜伽士、獵人、農夫、好吃懶做之人、牧者、漁夫、僧人等等，彰顯金剛乘所強調，眾生本具如來藏、人人皆可證菩提的宗教精神。二，當中所論及的上師，以幾近瘋癲般殺生食肉、食腐爛魚肉的破戒舉止，並以神通還原所食的敘述，無非為了斷滅輪迴之根，根於執取染淨、好壞等二元性的俗世成見，進而顛覆了以往對「聖性」(sainthood) 的銘刻，強調聖者純淨無染的人格特質、展現的美好神蹟與成道歷程。簡言之，古印度成就者，如帝洛巴以「染物」度人、「染見」斷滅、「染心」自悟的修行法門，仍不失其聖性的完美，提出聖傳書寫新立意兼具了顛覆的遊戲性。三，總括前三者，亦能得出金剛乘特別強調的修行精神：世俗諦與勝義諦的融合，是無有分別地契入與成就佛果。

而論及差異性，在於處理動物於修行者的定位。一如在古印度聖傳集中，普遍而言，動物是作為師徒傳承二者的中介。然而，密勒日巴在領受上師瑪爾巴之教言後，便依上師指示，獨自進入了無人所在的隱蔽聖山修行，其古印度成就者們師徒傳承的傳統模式，當換置為密勒日巴純以自然為師的自證修行方式時，傳法上師的角色亦將自身置入動物之真性、無造作之行為與動物其形色為乃上師所化現的密意。在密勒日巴

⁵⁵ Cabezon, Jose Ignacio and Roger R. Jackson. *Tibetan Literature: Studies in Genre*, N.Y. : Snow Lion, 1996. p. 62.

所繼承大手印教法的傳統中，如何將動物轉為證道與悟道的方便教法，是接續探討的重點。

四、大手印傳承中的動物們與密勒日巴尊者

密勒日巴安忍於荒野（wilderness）岩洞中苦行修證，無非是將藏傳佛教其外、內、密的三修行層次，直接且純粹的連結至整個所處的自然地景：於「外」的三寶，即是佛、法、僧之相；於「內」的三根本，為上師、本尊、空行；於「密」的三身，名為法身、報身與化身。三個修行方向，共有九種相互對應與相續的層次性，開展於西藏聖傳其外、內、密的敘述結構。若以此思維架構，詮釋《密勒日巴傳》與《密勒日巴道歌集》中，密勒日巴尊者與動物之間的關連性時，可以發現動物化現之基，是富層次性地立足於藏密三層次的修行見地，依序為：動物如上師幻化之教法、動物如修行之夢兆／授、動物如鬼魔之攪擾、動物如求／護法者，以及動物如聖者之空性。

（一）動物如上師幻化之教法

上師，善能以幻身⁵⁶之力，幻化各種動物之軀，傳授大手印教法。此上師，包含著密勒日巴尊者與其根本上師瑪爾巴，以及密勒日巴尊者與心子——惹瓊巴，同在師徒的密續傳承中，印證動物即是上師與教法，其例有四：〈密勒拾柴記〉、〈牛角的故事〉、〈惹瓊巴的悔悟〉與〈雪山之歌〉。

於第一篇〈密勒拾柴記〉中，描述尊者初到聖山寶窟大鵬洞穴禪修大手印，一日覺得飢餓，發現洞中的柴與水所剩無幾，便自嘆道：「我

⁵⁶ 見措如次朗著，王世鎮譯，《藏傳佛教噶舉派史略》（北京：宗教文化出版社，2002年）。

對世界上的瑣事也未免太忽略了些。現在讓我出洞先去拾些柴回來吧！」⁵⁷不料，密勒日巴把柴薪拾回洞穴時，突一陣猛烈強勁的巨風追向他，尊者緊抱著撿來的乾柴與快被捲走的衣衫。頓時，尊者思維自身若無法割捨「我執」，修行便不具意義，因此放開了雙手，任由強風將衣衫與乾柴捲向遠方，自身放下地在冷風中禪坐，不久便因長時間苦行與營養不足，昏厥倒地。醒來後，內心升起強烈的出離心，看著遠方的祥雲，便憶起上師瑪爾巴的慈恩教誨，流著淚，對著朵朵白雲，吟唱著〈念師曲〉。剛唱完，就見上師馬爾巴「騎著一隻眾寶莊嚴的大獅子，在一片如錦繡的五色祥雲中飄飄的降臨於對面的虛空中」，並對密勒日巴開示到：

大力兒子啊！你今天為什麼這樣哀痛迫切的呼喚我呢？難道說你對上師本尊、三寶的信心有退失嗎？被妄念左右而心馳外境嗎？還是在山洞裡為世間八風所吹動了？抑是被希望和怖畏二種魔鬼所乘，心中有所不寧嗎？對上，你應時時向傳承上師和三寶祈禱；對下，你要時時於六道眾生悲願濟度。自己應該時常精勤於懺罪積福的種種作業而累積向道的順緣資糧，無論如何，你應該知道，你我師徒是永遠不會分離的。你應好好的修行，準備做弘法利生的事業。⁵⁸

馬爾巴上師，以雲朵化現自身與獅子坐騎，向心子密勒日巴開示傳法，一方面強調師徒間無可分割的傳承法性，是不受地域疆界所區隔與束縛。其雲，頓顯上師騎獅法相，獅作「萬獸之王，釋迦牟尼佛的象徵」，

⁵⁷ 密勒大師弟子眾共集著，張澄基譯註，《密勒日巴大師歌集（上冊）》（台北：慧炬出版社，1988年），頁11。

⁵⁸ 同上註，頁15-16。

彰顯金剛乘教法中，尊上師為三世諸佛總集的化現。獅子的形象，象徵上師與上師的教法，密勒日巴尊者從中對法教領悟，割捨我執並與上師相應。

在〈牛角的故事〉中，密勒日巴為調伏心子惹瓊巴的我慢心，以及對尊者的邪見，⁵⁹遂命惹瓊巴將路旁丟棄的牛角撿起帶走。惹瓊巴拿起時，心中生起強烈的反感並想著：「我的這位上師有時說（修行人）應該什麼也不要。有時『他的瞋心卻比老狗還狠，貪心比乞丐還大。』用這個俗語來形容他真是恰到好處了。這個（棄置在路旁的）廢牛角麼，既不能吃，又不能喝，究竟有什麼用處呢？」⁶⁰當兩人走到廣闊無際的巴姆巴塘平原時，晴朗無雲的天際，突一陣狂風暴雨，伴隨著劇烈的冰雹。惹瓊巴自顧自地忙著躲避，回頭已不見尊者蹤影：

忽然看見附近一塊高地上有一個牛角，牛角的前面好像有尊者說話的聲音。惹瓊巴就走向牛角的前面，心中想到：「這像是剛才尊者拾起的那個牛角呀！」於是就彎身下去準備將牛角撿起，可是無論用多大的勁也拿它不動。惹瓊巴就俯身以面腮著地，用眼角向牛角的內部看去，只見牛角並未較前長大，尊者的身體亦未縮小；就如同一面鏡子中能看見廣大（的山河）一樣。尊者安坐在牛角的狹窄處……。⁶¹

尊者以動物牛角作為傳法的空間場域，入牛角之中超越身體與所依境大

⁵⁹ 惹瓊巴邪見我慢之心，緣於至印度求法之行，讓惹瓊巴認為，既已學了眾多印度殊勝的密乘大法，本應以欲樂為修行法要，以此賤斥尊者以苦行修菩提道的法門。

⁶⁰ 密勒大師弟子眾共集著，張澄基譯註，《密勒日巴大師歌集（下冊）》（台北：慧炬出版社，1988年），頁88。

⁶¹ 同上註，頁89。

小概念的分別，展現噶舉教派「道大手印」的修行偈頌：「本是無生自性，無染離經驗。如無雲晴空中，明心無言詮。無思本智窮究諸言喻，赤裸平常心。」⁶²心，當無有我、法兩執，自他二者消融時，頓如晴空之日無有邊際與所依處，呼應尊者自身唱出的證道歌，善觀萬顯心離戲，心氣自在通達諸境相四大的內證功夫，說「入」於牛角，倒不如詮釋為「遍一切」於牛角的法意，牛角即是密勒日巴現證的無量法性，因此惹瓊巴無論用多大的氣力，也無法移動牛角一分一毫：

瑜伽行者我密勒，勤觀自心生覺證，通達外眼諸障礙，皆是無生之遊戲；內觀明朗自心時，激見心性本無根！……洞見內脈之緣起，（了達身內氣脈相，即是大千之境界），通達此理我密勒，豈懼外顯之魔障？⁶³

接續尊者以動物為教化之器教化惹瓊巴，在〈惹瓊巴的悔悟〉中，尊者神變出百匹野馬奔騰嬉戲繁衍的景象，讓惹瓊巴覺得新奇，為此佇足良久，誤了尊者所囑咐打水返回的時機：

忽然他看見在博拓和快樂崖之間的那片寬曠的平原當中，有一塊非常適意的草地。那裏有一匹野馬竟生下了一匹小馬。然後牠倆每個又各自生了一匹小馬。這些小馬一個個的，繼續生下許多小

⁶² 引自 Kongtrül, Jamgön. *Cloudless sky: The Mahāmudrā Path of the Tibetan Kagyü Buddhist School*. p.52. 其原文為：This is the self-existing nature, undefiled by experience. / Like the center of a cloudless sky, / The self-luminous mind is impossible to express. / It is wisdom of nonthought beyond analogy, / Naked ordinary mind.

⁶³ 密勒大師弟子眾共集著，張澄基譯註，《密勒日巴大師歌集（上冊）》（台北：慧炬出版社，1988年），頁36-37。

馬，一直衍生到一百匹野馬，然後又再生下一百匹小馬。這一群馬匹在一起馳躍遊戲，快樂非常。惹瓊巴看得十分高興，心中想道：「巴通的野馬真是異乎尋常，十分有趣！」他竟看得出了神，不覺在山坡上逗留了很長一段時間。……他看見野馬群中有一匹特別雄大的馬，裝成狼的模樣，把群馬都趕在一起驅過了山頭。⁶⁴

百馬嬉鬧繁衍之境，突然地現前，開展在惹瓊巴的眼前，代表尊者證得「無生法界」的體性，開示著心子惹瓊巴內心所揚起的喜樂情愫，是自心誤入幻境而不自覺的徵兆，而最終一匹扮狼的大馬，驅趕所有玩鬧的群馬，則是象徵尊者斷煩惱、心明淨的次第顯現，從尊者的道歌中，似可理解為尊者對惹瓊巴以動物為教化，同時以動物明現尊者內心大手印境界：

惹瓊子兮試諦聽：

蒙境紅崖博拓畔，無端忽來野馬群，頃刻之間突生起，此乃無生法界性，無滅大用萬變也。一馬忽然變成狼，驅趕群馬過山頭，此乃明體煩惱淨，所斷已斷之兆也，超越能所二執也。此實密勒所化現，指示心要之法訣，說與惹瓊金剛也。密勒日巴汝老父，所現種種妙神通，不覺希有反生厭，而於百馬之嬉戲，甚為歡樂觀賞，此乃心入歧途兆。⁶⁵

因誤了時，惹瓊巴回到洞中時，吃驚地發現尊者將惹瓊巴辛苦從印度帶回的珍貴經文，丟入火堆燒為殆盡⁶⁶。惹瓊巴再也忍不住心中的憤怒與

⁶⁴ 密勒大師弟子眾共集著，張澄基譯註，《密勒日巴大師歌集（下冊）》（台北：慧炬出版社，1988年），頁105-106。

⁶⁵ 同上註，頁116。

⁶⁶ 尊者發現其帶回的經文當中，摻雜著一些惡取空見的外道論述，便召請空行

不平，誓言不再理會尊者，只見尊者示現許多殊勝精妙的修行境界，並向惹瓊巴明言：「野馬奔躍雖悅目，終乃畜生遊戲耳。莫生邪見兮生淨信！」無疑地，野馬奔馳如同當下惹瓊巴對上師退轉之心，而藏傳佛教常以野馬譬如意識受外境牽引、躁動不定的心性，不僅需要慈心、悲心的馴化，更需要有力的智慧韁繩，將馬兒驅使於菩提道。進一步而論，密勒日巴在〈銀溪相遇記〉中，以觀馬、馭馬互為證道，開示一位具緣少年：

施主少年聽我言，我有心氣之駿馬，禪定彩纓作莊嚴，應物幻化為皮肉，光耀明體作鞍轡，馬刺三種妙修觀，二門口訣作鞍韉，運用命氣為韁勒，三種要時為額旋，內波寂靜為昂頭，拳法運動作引導，覺證不斷為策鞭，中脈廣大平原上，恣意奔馳奪標魁。我乘如是之良駒，能脫生死爛泥沼，抵達菩提安穩地。汝之駿馬我不需，汝請自便繼行程。⁶⁷

由道歌集所述，明白密勒日巴詮釋駿馬源於自身氣脈的修行處，以外顯之皮相觀諸境幻有，鞍轡現光明體性，以覺證之力驅使著心馬前進，奔馳於中脈資糧道上，能斷生死輪迴，世間駿馬無可及。其心氣自在、四大任意的修行功夫，在〈雪山之歌〉中，村民們相約登上山頭，求見禮拜尊者，不料路途發現了猛獸的足跡，又親見崖石上的雪豹，便認為尊者應被野獸食亡，然而其雪豹實為尊者所變現：

尊者說道：「我在崖石頂上曾看見你們在對山休息，所以知道你

母，將入於火堆中能利益廣大有情的經文，變為伏藏，由空行母看管。

⁶⁷ 密勒大師弟子眾共集著，張澄基譯註，《密勒日巴大師歌集（上冊）》（台北：慧炬出版社，1988年），頁203-204。

們來了。」釋迦古那說：「我們當時只看見崖石上有一頭野豹，並未看見尊者，那時您究竟在哪裡啊？」尊者微笑說道：「我就是那個雪豹啊！得到心氣自在的瑜伽行者，於四大有隨意轉變的能力，可以化現任何形狀物體，變現萬端，無有障礙，這一次我也是特別對你們這些根基深厚的徒眾顯示了這點神通，你們應對此事守密，莫對人言。」⁶⁸

動物如上師幻化之教法，具有多重指涉的層面，包含透過祥雲變現大無畏獅身、入牛角遍法性、幻化群馬警惕惹瓊巴心不放逸、以駿馬喻心度少年，以及尊者轉變為雪豹的心氣自在，彰顯了動物作為連結世俗諦與勝義諦的交融體，傳達馬爾巴所指示密勒日巴，視諸法如幻的傳授，修如幻境的口訣。同時呼應了古印度八十四大成就者，善以殺生食肉遂還原所食的如幻教法為基礎，在密勒日巴的聖傳中，動物不僅可以作為傳法的中介，亦可以是上師與教法的指稱。

（二）動物如修行之夢兆

大手印教法中，以夢為修道的基礎，最早可追溯至印度八十四大成就者，印度佛教大師薩拉哈（Saraha）尊者，以夢中幻有之境，現證心法其無生、無根、無所立的原始清淨，如其偈頌所言：

夢中的所有喜樂與悲傷，
當我們覺醒之時，便不再存在，
否定、確定所思二者無可立，
何時已從冀望、恐懼中生起？⁶⁹

⁶⁸ 密勒日巴著，張澄基譯，《密勒日巴尊者傳》（香港：佛教大乘經典編譯所，1965年），頁44。

⁶⁹ Guenther, Herbert V. *The life and Teaching of Nāropa: Translated from the*

以及另一位之前所述的古印度大成就者札魯吉（Celukapa），因生性貪睡，日夜昏沉欲睡，難以對治、精進於入道，經遇梅紀巴上師指點觀想心性而成就。薩拉哈尊者教法，傳承至帝洛巴（Tilopa，989–1069）上師，包含四種噶舉教派不共傳承的四瑜伽法門，分別為幻化及光明瑜伽（yoga of luminosity）、夢瑜伽（dream yoga）、拙火瑜伽（inner heat of yoga）、中陰（Bardo）及遷識瑜伽（yoga of consciousness transference）。並再口傳於那洛巴尊者（Naropa，1016–1100），進一步演繹為所謂的「那洛六法」（The Six Yogas of Naropa）：拙火（inner heat）、幻身（illusory body）、光明（clear light）、遷識（consciousness transference）、奪舍（forceful projection）、與中有瑜伽（bardo yoga）：在幻身的層次中，亦包含著夢瑜伽與中有瑜伽，並且「光明睡瑜伽」（the-clear-light-of-sleep yoga）也納含於幻身的教法，而遷識與奪舍則相為一論。⁷⁰噶舉傳承那洛巴上師，由馬爾巴承接法脈，同時圓滿地將夢瑜伽的修證功夫，在噶舉傳承的道統中，口傳延續至密勒日巴尊者。密勒日巴言說著，從上師馬爾巴殊勝口傳中，得到的六精華：

馬爾巴於南方之丘的道統中，有六種法門：生起次第的瑜伽、拙火、大手印、導引觀眾生究竟體性的精華、指引修行光明之道，並且指引幻有之體性，總集所有於夢瑜伽中。這即是馬爾巴上師

Original Tibetan with a Philosophical Commentary Based on the Oral Transmission, Oxford: Clarendon Press, 1963. 原文為：Since all the joys and sorrows in our dreams / Do not exist when we awaken, / What thought of negating or affirming either can be held / When they have arisen from thoughts of hope and fear? (p. 196)。

⁷⁰ Mullin, Glenn H. *The Six Yogas of Naropa: Tsongkhapa's Commentary*, New York: Snow Lion Publications, 2005, p. 138.

教法的至心精華。對此領受這口傳教法的精華沒有更高的教法能言。其為瑜伽士之心要。無任一法更真切實際。⁷¹

簡述嚩舉法脈的大印傳承，其幻身的持重，等同於夢瑜伽的修行實踐，可以在密勒日巴尊者與動物間的互涉中，瞭解動物作為修行次第的夢兆。其夢顯之境的解註，是饒富密行實修與西藏文化的釋夢意涵。

在〈惹瓊巴的成就中〉，密勒日巴尊者開示諸徒兒，即使其心子惹瓊巴心性上成就的瑜伽士，仍須善加留意修行時節因緣上的細微密行，包括修行密法、聆聽叮囑、佈施、行持儀軌、抗拒敵眾、處理外緣、承受苦痛、精進時機、自利利他，以及師徒間的三昧耶誓，都需要如法地隨恰當時機因緣行之，萬乎不可怠慢與錯亂，故應時時懺悔、時時依師囑法。當中的惹瓊巴，領受尊者道歌後，生起猛然信念，對尊者立下了誓言，說道：「今後我的所作所為一定完全遵照尊者的指示。此後，惹瓊巴果然對尊者精勤奉侍，（如囑行持）。」⁷²至此，惹瓊巴便在夢瑜伽中，獲得許多修行上的成就徵兆，其中與動物相關的夢兆有四處，由惹瓊巴描述夢境，密勒日巴尊者釋夢解疑：

某夜，惹瓊巴夢見在路途上有一隻狗，負載著一馱羊毛，又聽見有個聲音大叫說：「寫字啊！寫字啊！」等他們行至山頂的時候，山這邊來了八十八個人護送；山那邊也來了八十八個人迎接。惹瓊巴就請尊者解釋此夢的意義。尊者以歌釋曰：「犬者汝之伴侶也，羊毛汝心調柔也，字表學問淵博也，喊叫覺受歌唱也，迎送八十八人也。」⁷³

⁷¹ Ibid., pp. 138-139.

⁷² 密勒大師弟子眾共集著，張澄基譯註，《密勒日巴大師歌集（下冊）》（台北：慧炬出版社，1988年），頁355-357。

⁷³ 同上註，頁357。

惹瓊巴夢中之犬，如修行者的忠實伴侶，呼應了古印度八十四大成就者之一的古古力巴（Kukkuripa），因護念由空行母所化現而成的小犬，成爲證得大手印的至要關鍵。在此的夢意，繼承可見其概念的生成。同時，羊毛欲以心性之柔，連結到拉瓦巴（Lawapa），制伏女巫外道，將她們全變爲羊，並剃光眾羊頭上的毛，才讓她們變回人，只見她們全禿了頭。若依密勒日巴尊者引文的詮釋，則能了解拉瓦巴，是意有所指地諷諭女巫當下之舉，背後所發的動機，是欠缺柔順的無明愚勇。接連幾天，惹瓊巴作了三個與動物相關的修行夢境：

一夜，惹瓊巴夢見把身上的衣服脫下丟掉，然後用水洗身，自己變成一隻鳥飛到一枝樹上降落，然後朝向一面鏡子裏面看。尊者解釋道：脫卻現世八法衣，無垢口訣水洗身，慈悲鳥身展兩翼，具二資糧而飛空，降落菩提樹頂上，觀鏡空行示緣起。又一夜，惹瓊巴夢見自己倒騎在一條毛驢上，身上穿了一件衣服，名叫「希望」。尊者解釋道：「驢表大乘雄駒也，倒騎背捨輪迴也，涅槃前面迎接也，『希望』眾望所歸也。」（夢到）右面有一隻羊和一個守羊的牧童。忽然這隻羊越變越多，竟變成一個很大的羊群了。惹瓊巴就請尊者解釋。尊者說這右邊有羊及牧童，能護自己眷屬也，羊數倍增復轉增，嘎居教法弘傳也！⁷⁴

三則夢境，動態性涉及到飛鳥、毛驢與羊群，正面象徵地作用在惹瓊巴接續噶舉傳承法脈的進程中，其飛鳥由惹瓊巴所自變，展翅寓意具足慈心與悲心之力，方能攀於菩提樹梢，觀空行護法展示緣起變化；惹瓊巴身著希望之衣倒騎毛驢，意爲能捨輪迴、利益有情；其夢中簇擁遞增的

⁷⁴ 同上註，頁 357-358。

羊群，為噶舉教派的法眷屬，聽命順從地廣為弘化流傳之跡象。最後一例，在〈岡波巴的故事〉（第四十一篇）中，尊者密勒日巴在自身的夢境中，見到鵬鳥高飛至山巔，各個方向湧進了大量的鵝群，每隻鵝又召喚了五百隻，遍滿山谷的每一處：

昨天晚上我夢見一個大鵬鳥從我這裡向衛地飛去，在一個珠寶的頂尖上降落。然後從四面八方飛來了許多許多的鵝群集聚在一起，不一會兒，鵝群四散，每一隻鵝又召來了五百隻鵝，把整個大地山谷都塞滿了。我自己雖然是一個（密乘的）瑜珈行者，但以後，繼承我的人卻多數是出家的比丘。我如今所作已畢，對佛陀的教法已經盡了自己的職責了。」說完之後，顯出異常歡喜愉快的樣子。⁷⁵

鵝入夢，在尊者愉悅的闡釋中，視為未來無量比丘的護持繼承者，然而追溯其鵝背後象徵的源頭，可以知道其形象是兼混在印度教與佛教中，並且被印度瑜伽士持以修行的指稱與法門：

天鵝（swan: Skt. haṃsa; Tib: ngang pa）與鵝（goose: Skt. karaṇḍa; Tib: so bya）在「哈姆薩」（haṃsa）這個籠統的名稱下，融混在印度教與佛教的圖像學中。哈姆薩，代表著造物主梵天，以及他的伴侶——薩拉斯瓦蒂（Sarasvatī），又稱智慧的女神。天鵝被人們相信，可將牛奶從已相混的水中提煉出來，這象徵著明辨的智慧（discriminating wisdom）。在印度哈塔瑜伽（Hatha Yoga）的傳統中，哈姆薩這字指的是個人自我（jīvā）的生命驅力（prāṇa），透過吐氣發出「哈姆」（ham）的聲音，並且以「薩」的音吸氣。

⁷⁵ 密勒大師弟子眾共集著，張澄基譯註，《密勒日巴大師歌集（下冊）》（台北：慧炬出版社，1988年），頁183-184。

隨著反覆呼吸會發出像「速—哈姆」的聲音，意為「我是祂」(I am He)，從中個人的自身或自我消融進入了無形絕對之中(祂)。印度大成就瑜伽士時常將此境界，稱為「帕瑪哈姆薩」(paramahansa)，意義指的是——至上的天鵝(supreme swan)。⁷⁶

由引文所述，合理化了尊者為何以萬頭鑽動飛舞的鵝群，觀想為出家師父的簇擁與接續其傳承，其因在於「至上天鵝」法門是由印度瑜伽士所持修，不僅回溯了古印度八十四大成就者的瑜伽之道，並且等同於尊者所言之眾比丘，同是出家修行人的位階。其次透過瑜伽士以呼吸與梵天合一的修行道徑，呼應了尊者自明地對佛法教普傳了無遺憾的喜悅與富足，因為夢中的每隻鵝所代表的即是密勒日巴尊者的法教與法性，無二無別，亦如梵天般的密契合一。總言之，動物在密勒日巴聖傳中，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。

(三) 動物如鬼魔之攪擾

動物有如鬼魔之攪擾，以兩個例子呈現。首先，在〈密勒日巴在獨利虛空堡〉中，尊者因了悟「一切外境皆由自心所現，自心的體性也就是『佛陀的』法身本來面目。」因此一日，當見到一隻由鬼魔化現出的猴子，騎著野兔，作攻擊狀時，不禁讓尊者會心一笑：

一天，來了一隻猴子，身騎野兔，手拿了一方用菌子作的箭牌和一根用草桿做的弓箭，(其狀實在滑稽至極)密勒日巴忍不住噗哧一聲笑了出來。那隻猴子說：「因為你心中有所畏懼和希望，所以才到這裡來居住。如果你心無所畏，還可離開此地到別處

⁷⁶ Beer, Robert. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Boston: Shambhala, 1999. p. 88.

去！」尊者道：「……鬼魔呀！無論你變現任何幻境來擾我，對我而言只是可笑的兒戲罷了！」⁷⁷

如此以猴子形體行魔擾之境，雖說是不具威脅力，但尊者亦從中明白鬼魔幻化的根本，是源自心的展現與變化。然於〈崖魔女的挑釁〉一篇中，其女妖——單森姆，以麋鹿、母狗之行，深具威脅力地直接攻擊尊者，企圖破壞其證道：

某一深夜，米拉日巴坐位的左邊山壁的一條裂縫中，忽然發出擦擦的響聲，他起來尋找一番，但什麼也沒看見。尊者自忖道：「難道今晚我這個大修行者心中出現了幻相嗎？」於是他又回到座墊上安息而坐。立時從山壁的裂隙中忽然放出一道極強的光芒照射尊者，光中出現一個紅色的人，騎著一匹黑色的麋鹿，被一個極美麗的女人牽著走向前來；這個紅人突然用肘向尊者身上重擊一下，同時一陣令人窒息的狂風也吹向尊者，然後就失去了蹤跡。此時那個牽鹿的美女忽然變成一條紅色的母狗，一口咬住尊者左足的大拇指，不肯放鬆。米拉日巴知道這是女妖崖魔女（單森姆）的幻變……。⁷⁸

如前述所言，崖魔女的幻變現前，在密勒日巴的觀想見地中，已非是個外境為根的顯物，而是內證自心的鏡物。早在首篇〈密勒拾柴記〉中，他已體悟到：「我由上師瑪爾巴的指示，已經如實通達一切諸法皆為自心之顯現，自心即是納空明之體，我已於此得決定不移之見；現在如果

⁷⁷ 密勒大師弟子眾共集著，張澄基譯註，《密勒日巴大師歌集（上冊）》（台北：慧炬出版社，1988年），頁91。

⁷⁸ 同上註，頁61。

仍把這些來擾的妖魔當作真實之外境，豈不可笑嗎？」⁷⁹然而，此引文，隱含著兩個具有象徵性的空間觀：麋鹿與崖魔女的並置空間，以及母狗咬住尊者左足大拇指的象徵意涵。就麋鹿（Skt. *mṛga*; Tib. *sha ba*）代表「神之淨土上自然的和諧與無畏……」，⁸⁰象徵著斷滅，因為牠們從不會在同一個地方連續過夜。」⁸¹同時麋鹿與崖魔女共同呈現的象徵性，對密勒日巴而言，是個同時具有魔擾（崖魔女），恐招致對尊者修行空間相續「斷滅」（麋鹿）的危機。相反的，亦可是個和諧、無畏的證悟空間。然而，可以確定的是，其崖魔女化現母狗咬住尊者左腳大拇指的舉動，足以證明當初崖魔女其發心，確實是要障礙、染汙密勒日巴的道行。

根據直貢噶舉第三十七任澈贊法王（H. H. Drikung Kyabgon Chetsang Rinpoche）所親撰的《大手印修持法門：尊貴澈贊法王教授》（*The Practice of Mahāmudrā: The Teaching of His Holiness Chetsang*）（2009）的〈金剛薩埵觀想淨化〉（“Vajrasattva Purification Meditation”）一文中，介紹了觀想金剛薩埵本尊時，除了反覆念誦百字明咒之外，還需要在過程中，觀想其本尊，

⁷⁹ 同上註，頁 16。

⁸⁰ 向紅茄翻譯 Robert Beer 的《藏傳佛教：象徵符號與器物圖解》（*The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*）（北京：中國藏學出版社，2007 年），當中將鹿的象徵意涵，一處譯為「無畏」，但同是 Robert Beer 的著作 *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*（《西藏象徵與母題的百科全書》）頁 83，他卻寫：「鹿是個極端害羞為天性的動物，並且它們在地景中的溫順之情，代表著在一純然的領域中，對恐懼是陌生未知的」。（Deer are by nature extremely shy creatures, and their peaceful in a landscape represents a pure realm where fear is unknown.）。

⁸¹ Robert, Beer. *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*, Boston: Shambhala, 2003, p. 88.

「放光至十方，重覆地供養著諸佛菩薩，特別是所有方位的金剛薩埵。從祂們的光返回，普照所有的眾生，淨化他們的染汙，將每個眾生轉化為無量尊的金剛薩埵，而後消融於自身寶冠上方的金剛薩埵本尊，並且從金剛薩埵（右）腳大拇指處，流出一道白色的甘露（comes a stream of white ambrosia），觀想從你的頭頂流入。如此從頭頂往下至全身，完全地排除掉，所有的染汙與障礙，從低處的孔洞排出」⁸²（底線字為筆者強調）

以此得證，崖魔女咬密勒日巴的左大拇指不放之舉，無疑是「間接地」，對於尊者在觀想直貢傳承，法脈清淨流續的加持淨化空間，試圖從中作出染汙與中斷。為此，密勒尊者遂以自然地景之物象（日、月、獅、虎、魚、鵬），聖觀其祥瑞之質，實應善護，進而言喻尊者珍寶之性，相勸崖魔女打退堂鼓，無需再作擾亂尊者的禪定修行。然而，密勒尊者其言喻之理，被魔女善辨「染心之源」（造作、我慢、貪慾、妄念）的智慧見地，一一在回應、辨答⁸³中道破尊者之喻理：

密勒日巴：

青山高高居中央，日月二輪帶吉祥，天官放光遍十方，普照眾生使繁昌。日月周行四洲時，莫使羅睺⁸⁴作遮障。東方皚皚雪山巔，白雪母獅帶吉祥，渠乃百獸之領袖，不食死屍剩軀肉，山邊天際

⁸² Chetsang, Drikung Kyabgon Rinpoche. *The Practice of Mahāmudrā: The Teaching of His Holiness Chetsang Rinpoche*, Ed. Ani K. Trinlay Chodron, Ithaca: Snow Lion Publications, p. 117.

⁸³ 筆者只從中擷取關鍵之短句，將其並置呈現，方便讀者瀏覽其意：請先閱密勒日巴所言，再以魔女回應為接續。如此反覆進行，是筆者安排二者對話的呈現方式。

⁸⁴ 天狗食月之稱。

現身時，飄雪莫為作損傷。南方森林濃萌處，斑斕猛虎帶吉祥，為揚勇威不惜命，渠乃百獸之大王，虎形山徑險路時，莫設陷網將彼傷。西方難勝碧湖中，白腹鰲魚帶吉祥，渠乃水中善舞者，圓圓金眼妙轉者，湖中覓食四時游，莫用釣鈎來傷渠。北方廣大紅崖上，雄碩大鵬帶吉祥，渠是鳥禽之仙人，不傷生命甚稀奇，山巔翱翔覓食時，莫用網羅將彼傷。大鵬游處岭巴洞，米拉日巴帶吉祥，渠乃自利利他者，捨棄今生一切者，發大慈悲菩提心，力求即身成佛者。當渠一心修持後，崖魔妖女莫傷渠！

魔女：

日月自繞四洲時，何用督促監導者？日月光明若不失，羅睺豈能作遮障？渠從禿崖下跌時，若非傲慢恃驕勇，撲殺帶鬚藍獅子，飄雪何能做損傷？渠行山徑險路時，若以驕慢恃暴力，烈眼斑紋作炫耀，獵阱何能傷害彼？當渠四游覓食時，不應貪心吞人食，若不貪心吃魚餌，作巧東躲開西閃，魚鈎豈能奈渠何？渠乃百鳥之梵王，山巔翱翔覓食時，莫貪口腹尋血肉，若不驕凌振翅威，網羅何能將彼傷？汝雖一心修禪定，深厚息氣未盡除，未能澈了自心故，猶視妄念如怨敵！若於妄念無取捨，誰能傷汝一毫髮，我崖魔女豈能傷？⁸⁵

某一層面，尊者與女魔的對話層次，已由地方地景中的意象觀，躍升進入了心性空間的見地與思維，其世間萬物與天地之相，本應不帶個人意念與染濁之見，其「聖吉祥」之法意，亦流於聖、俗之取捨別見，

⁸⁵ 密勒大師弟子眾共集著，張澄基譯註，《密勒日巴大師歌集（上冊）》（台北：慧炬出版社，1988年），頁53-56。

攀著妄念之息氣，不得入其赤裸之明心，故崖魔女能傷的程度之意，反映的修行者妄念的深淺之別。由上文所述，崖魔女成爲了密勒尊者，首座修習金剛薩埵本尊的修行者，與其化現母狗，咬住尊者大拇指的緣起，互爲因果。因此，崖魔女可視爲智慧之母，提供密勒日巴精進於「證悟之行」，既爲二元，但同爲一體，在見地言詮的心性空間中，觀其外顯之境與內在悟性，因氣脈動相而產生諸境，實爲幻境妙有，然其法性無自性的境界，其尊者與魔眾，亦如其「心」如金，「妄念」如金垢一般同等重要，由崖魔女吟唱證之：「心魔來作障不可得，一切外顯諸魔境，無非氣脈內動相，幻化遊戲之妙境，我等魔眾與汝心，融滙一如何可分？」⁸⁶

（四）動物如求（護）法者

尊者在〈獵人與鹿〉的篇章中，轉化獵人強烈的嗔心，開示並願收爲弟子，說道：「莫以生命造罪業，應用此生修佛法。我當傳汝六妙法⁸⁷，教汝觀心大手印！」⁸⁸其獵人劣性轉化的關鍵，不僅在於尊者於慈悲道歌的感化，其中亦說道：「山貓、豺狗與胡狼，此三密勒守門犬。⁸⁹」言下之意，動物作爲護法者的現象，間接強化著尊者威嚴的正量與德性。故事中，獵人預先放出凶暴的母狗，窮追一隻竄逃的黑鹿，雙雙追趕並逃至了尊者身邊：

尊者的誠摯大悲和梵天般美妙的歌聲竟使這兇狗的怒火完全平

⁸⁶ 密勒大師弟子眾共集著，張澄基譯註，《密勒日巴大師歌集（上冊）》（台北：慧炬出版社，1988年），頁75。

⁸⁷ 指那諾六法。

⁸⁸ 同註86，頁341。

⁸⁹ 同註86，頁343。

息下來。牠鼻中發出「嗯！嗯！」的哀聲，向尊者搖著尾巴，用舌頭去舐尊者的衣服，作出各種親善的樣子。隨即在尊者的右旁臥下，以牠的前爪搭在口鼻之上，眼淚簌簌的流下來。與黑鹿一左一右安靜地睡臥在尊者的身旁，像母子一樣。⁹⁰

獵狗與麋鹿，平和安穩地臥於尊者身旁，其母子之情，立基於對尊者法意的信任與覺受，因此能相安無事，安住持續於平靜的狀態，亦是一種對尋求安樂，解脫敵我二分渴望的表現，動物在此為無言的求法者，求法無言溢於言表。在〈八天女供食的故事〉中，由天女們所變現的大灰鴿與七隻小灰鴿，飛身同向密勒日巴求取法教，並且供養禪食：

歌畢，那隻大灰鴿又帶來了另外七隻灰鴿，群向尊者鞠躬點頭，頂禮繞行。尊者暗想，這一定是非人的化現，我要看看他們說不說實話，隨即對灰鴿們說道：「你們是誰呀？到此地來作甚麼呢？」非人天女聞言，立刻撤去神變，恢復原形。那帶頭的天女說道：「我們都是天上的仙女，因為對您有十分的信心，特地前來求法來了，請您慈悲向我們開示法要吧！」……然後尊者就向她們道：「你們剛才為什麼要變成灰鴿的形狀來此呢？」她們答道：「因為你是對此生之一切欲望都已經徹底捨棄了的人；專心一意為了眾生的緣故修菩提行，才獨居深山不斷的勤修禪定。我們用天眼看見您的一切，不由深生信心，因此前來請問法要的；但為了避免讓罪業深重的人看見，所以才變化成灰鴿之身來朝拜您。⁹¹

⁹⁰ 同註 86，頁 339。

⁹¹ 同註 86，頁 114-115。

鴿子 (Dove/pigeons)，在印度的巴拉特普爾 (Bharatpur)，是個深受保護的動物，特別是在北印度，當一間房屋裡頭有鴿子時，是安全且不受鬼怪所侵擾的。⁹²其北印度民間信仰，賦予鴿子神性驅邪的指稱，在西藏的文化中，則是將鴿子、蛇與豬，分別代表人心貪、嗔、痴的三毒象徵⁹³：「佛教中常用鴿子的形象比喻貪心的煩惱。貪是對順的境界起貪愛之心，是對於喜好的過分偏執，非得到不可。貪主要有對感官享受的貪愛和對生命延續的渴求。」⁹⁴

有趣地是，這前來求法的灰鴿天女們，其變現為鴿的原因，是爲了「避免讓罪惡深重的人看見」眾天女，引起不必要的魔障，呼應北印度以鴿禦魔的作用。同時以鴿形，一方面善巧地避免路途中所緣觀者的貪欲心，另一方面其神變鴿子的形象，對天女們而言，則是將自身的貪欲，轉化爲對求取、聽聞佛法的依止與渴求。如此求法心切，灰鴿之身盡表了其深意，亦呼應密勒日巴尊者對天女們，吟唱開示的基礎，勸戒勿貪著天道與世間喜樂之境，喜樂終無常、妙樂無有輪迴中：

美麗端嚴八仙女，若思誠意修佛法，且聽此歌莫忘捨：世間之樂如草露，須臾歡欣速壞滅，特於美豔汝天女，形雖高雅不可恃。於此輪迴火宅中，快樂稀少苦痛多，高貴種性之子女，已不上進必墮落，劣徒雖遇善妙師，其行鄙惡沉輪迴。神變鳥雀汝天女，雖思求法難生信。若真決心修正法，應觀世間之妙樂，無非惑人

⁹² Crooke W. *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, Allahabad: Government Press, 1894, p. 246.

⁹³ Desideri, Ippolito. *An Account of Tibet: The Travels of Ippolito Desideri of Pistoia, S.J., 1712-1727*, London: G. Routledge, 1932, p. 427.

⁹⁴ 諾布旺典，《佛教動植物圖文大百科：跟佛陀一起觀禽賞花》（北京：紫禁城出版社，2010年），頁48。

之陷阱。⁹⁵

天女們自知蒙受貪欲而苦惱，於最終的求法，她們懇切地說道：「像我們這樣的無明眾生，煩惱常隨此心，恒不分離，請您慈悲傳我們一個恒持正念對治煩惱的法門吧！」為酬其所請，尊者又歌道：

頂禮大恩馬爾巴足，祈賜對治調心法。汝等具信諸天女，若欲恒常修正法，於內常修深禪定，捨諸作業為莊嚴；精勤遮治外境擾，身口間緩作莊嚴；恒持正念莫間斷，簡行少事作莊嚴；若逢拂逆之外緣，警策莫使瞋心生；若得如意寶珠時，慎審降伏貪心熾；若遭刺心之辱罵，持心莫被幻聲使；伴侶相隨同行時，策警莫生妒嫉心；若得承事與讚美，自警莫生傲慢心；於一切時一切行，努力降伏自心魔。行住坐臥一切時，應觀所現幻化空。⁹⁶

鴿形的欲念與伴隨的煩惱，同在尋求法教的欲求中，從尊者道歌裡覓得對治的心法，其中能見降伏煩惱，身離境擾莊嚴相、口隨身境勤正法、意專所顯幻化空的契入指導，讓天女們甚為歡喜，依教奉行，遂以飛鴿之形，飛向虛空。在此，動物可為尊者於洞外的護法者，亦可是入洞的求法者，二者彰顯了密勒日巴修證的莊嚴，以及大手印教法，善入眾生心性的緊密契合，同在彼此圓滿中，通達尊者與動物間。

（五）動物如聖者之空性

據《佛教思想大辭典》所言，空性，「空之本性，空之真理。按空

⁹⁵ 密勒大師弟子眾共集著，張澄基譯註，《密勒日巴大師歌集（上冊）》（台北：慧炬出版社，1988年），頁114。

⁹⁶ 同上註，頁117。

即是無自性，空性即是無自性這種本性。」⁹⁷就大手印教法對於空性的認識，可由二十世紀噶舉教派尊貴的卡盧仁波切（1905－1989），經超過三十年於喜馬拉雅山區洞穴與閉關中心實修的瑜伽士，證悟之見地，卡盧仁波切說道：

在金剛乘或是密乘中的知見：心是空性的，所有外境也都是空性的。這種對於心和諸法都是空性的認知，稱為智慧。所有色身、景象、聲音和一切感官的外相，稱為方便。因此，在金剛乘中，整個輪迴與涅槃被認為是智慧與方便的結合。⁹⁸

以世俗諦的方便，相融勝義諦的智慧，空性即心原來且如實的狀態。密勒日巴尊者，善巧方便地，以動物為世俗之境諦，將獅子觀作持修者、獅鬃了義法、獅爪猛進勤修證、如虎瑜伽自在笑，內證勝義光明遍莽林；如鷲瑜伽生起、圓滿次第堅，雙運遍法性，具足空性的智慧：

我乃堪能瑜伽士，大力人中之獅子，如法善見為獅鬃，如法善修為獅爪，修習禪定雪山巔，果位功德我已圓，我是如虎瑜伽士，道行三力得圓滿，方便智慧無別故，怡然自得作虎笑；心智光明遍照故，莽林深處漫遨遊，他利果實自然成。我是如鷲瑜伽士，生起次第明顯故，鷲鵬鴻翅自堅利，圓滿次第堅固故，鷲鵬展翅飛天去，翱翔雙運法性中，夜臥勝義山崖頂，二利果實自然成。⁹⁹

就密勒日巴的觀點而言，空性不能只是義理上的探究，更應實踐於親證

⁹⁷ 吳汝鈞編著，《佛教思想大辭典》（台北：台灣商務印書館，1992年），頁280。

⁹⁸ 卡盧仁波切（H. E. Kalu Rinpoche）著，陳琴富譯，《大手印暨觀音儀軌修法》（台北：橡樹林文化出版社，2008年），頁122。

⁹⁹ 密勒大師弟子眾共集著，張澄基譯註，《密勒日巴大師歌集（上冊）》（台北：慧炬出版社，1988年），頁86-87。

之中，證得的空性，其性無可言且是無有分別的平等：「於空性的道理，只是了解，又有甚麼用處？要證悟空性才行，慧觀之方便應在後得淨積中增進。瑜伽行者所觀的空性，正是那無言說、無分別、法爾平等性的密宗見」。¹⁰⁰如此法性平等能遍一切的見觀，巧妙地呼應了尊者將大自然中，動物體性與瑜伽士心氣自在的互通與變現，換句話說，尊者透過動物試圖傳達大手印的體性，應是一種：

……讓心安住在其本然狀態——一種寬闊的覺知狀態。我用「寬闊」這個詞，是借用它如同虛空般周遍一切。我們不能說虛空是從這裡開始、在那裡結束，也不能說心是根據這些侷限性來表現。基本上，心是周遍一切的，周遍覺知的每一個層面，因此心的本質是開放、寬闊的、無形無相的。要生起這種經驗，只需要讓心處在一種完全無期待的放鬆狀態。所以，無須任何努力、無須對心施以任何力量、無須對心做任何事，只要讓心體驗它俱生的、寬闊的空性。¹⁰¹

如此於心無造作地經驗著一種無有邊際的覺知狀態，在〈修行人的快樂〉中，密勒日巴尊者體悟「一切法之根本——平常心。平常心者：就是這個不為任何法相所摻雜，不被世間意識所攪亂，不為沉掉和妄念所鼓動，當下安置於本來之處（的自心）」。¹⁰²

雪山高處雪獅子，終年常住雪山巔，非由畏懼諸群獸，雪獅之道本如是。紅崖頂上大鵬鳥，展翅翱翔太空中，此非畏懼墮深谷，

¹⁰⁰ 同上註，頁 127。

¹⁰¹ 同註 98，頁 198。

¹⁰² 岡波巴著，張澄基譯，《岡波巴大師全集選譯》（台北：法爾出版社，1988年），頁 286。

大鵬之道本如是。江河匯源大海中，巨鯨戲跳出水面，此豈鯨魚懼窒息，鯨魚知道本如是。蒙山松柏枝尖上，猿猴跳躍險萬狀，此豈猿猴懼墜地，樹巔遊戲猴本性。茂密森林隱堡中，斑斕猛虎飛躍馳，此豈畏懼思逃避，斑虎雄性本如是。獅崖山林之深處，密勒日巴觀空性，此豈畏懼修證退，恆毅修觀應如是。¹⁰³

這平常心即是空性，展演在所觀的動物之中，體悟著眾動物「本如是」的心性，無有造作情愫，無妄念與無所畏懼，驅使尊者漸入大手印四瑜伽境界中專注、離戲、一味，契入無修狀態，意指「在禪修中無為無修，自然的處在無礙的覺醒中」。¹⁰⁴簡言之，動物們在尊者見地與觀想中，尊者自身其無自性的本然覺知，與自然萬物平等體性的兼容與平衡，對於大手印空性之解詮，完美體現了尊者所立基的空性之見、修、行：動物們，深表其無言說、無分別與法爾平等性的見地，雖然非等於空性，但動物的本性在此體現修道之方便與精神。

五、結語

密勒，一位身著白色棉袍、棄捨世俗入洞修行，尋內在真如法性（*charmata*）的苦行瑜伽士。四十二的修行歲月，傳承上師馬爾巴所指示的諸法如幻的傳授，修如幻境，觀自然之境／性為根，聆聽自然（對境與自性）入大手印菩提心要為道，進而證悟世俗與勝義諦的空性為果。八十四歲圓寂的修行歷程，其動物對尊者在《密勒日巴大師全集》的證道關係中，總結出動物如上師幻化之教法、如修行之夢兆／授、如

¹⁰³ 密勒大師弟子眾共集著，張澄基譯註，《密勒日巴大師歌集（上冊）》（台北：慧炬出版社，1988年），頁107。

¹⁰⁴ 岡波巴著，張澄基譯，《岡波巴大師全集選譯》（台北：法爾出版社，1988年），頁283。

鬼魔之攪擾、如求／護法者，以及如聖者之空性五個層面。值得一提的是，動物如上師幻化之教法，是個具有多重指涉的層面，包含透過祥雲變現大無畏獅身、入牛角遍法性、幻化群馬警惕惹瓊巴心不放逸、以駿馬喻心度少年，以及尊者轉變為雪豹的心氣自在，彰顯了動物作為連結世俗諦與勝義諦的交融與連結。

呼應古印度八十四大成就者聖傳集中，動物與二十位聖者們的證道關係，六個層面相互呼應著密勒日巴在動物與修證關係，包括內證外顯、世俗成就、傳授教法、寓意外道、修行道用以及守護伴侶。其中動物可以被視為瑜伽士度化眾生、傳授教法之物。有趣的是，動物具有同時為教法象徵的指稱物以及作為瑜伽士修行入道的媒介，如在古印度八十四成就者裡，以「殺生食肉、還原所食」的激進舉動，企圖宣達並超越所謂二元概念束縛下的世俗染見。同時，動物亦可以喻為世俗外道的意涵，二者內涵衝突性的展現，代表著動物在修行證悟的實踐脈絡裡，具有多樣與彈性而不致僵化的內涵空間。從本文引述的故事中，也可見到聖傳集本身具有教化意味的傳說，或作為金剛乘寓言與象徵性的敘述，提供當代瞭解米勒日巴與古印度八十四大成就者如何看待動物與修行者的意義與連結，是個深富意義的歷史觀。

回歸大手印的核心意義，審視聖傳集裡動物與所關連的修道者，其空性的展現出本俱的明晰，即是對動物其現象界的了悟，知其不光是動物形象的展現，更存有對修行者證道的助益與助緣；空性其智慧的無垠，任智慧遍及一切的狀態，則是在聖傳集的動物描述裡，瞭解到修行證悟的對象與場域，於此脈絡不再是只賴於經典、只限於佛寺經院的修行處所。大手印之心，法性所及，修行證悟可以是密勒日巴的大山大水，也可以藏於古印度八十四大成就者鄉野集的世俗場域，二者無別，體悟無垠，智慧任運。在西藏聖傳集其外、內、密三傳的層次閱讀中，瞭解

動物其豐沛的宗教象徵、文化意涵，再現修行者無分別的聖性，得見修行層次的超然。

參考書目

一、藏經

龍樹菩薩造，梵志青目釋，姚秦三藏鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》
（CBETA 電子佛典）冊 30。

二、專書

布雷克著，張熾恆譯，《布雷克詩選》，台北：書林出版社，2007 年。

卡盧仁波切（H. E. Kalu Rinpoche）著，陳琴富譯，《大手印暨觀音儀軌
修法》，台北：橡樹林文化出版社，2008 年。

白瑪僧格，《唐卡中的八十四大成就者》，北京：紫京城出版社，2009 年。

克珠群佩，《西藏佛教史》，北京：宗教文化出版社，2009 年。

岡波巴著，張澄基譯，《岡波巴大師全集選譯》，台北：法爾出版社，1988
年。

密勒大師弟子眾共集著，張澄基譯註，《密勒日巴大師全集》，《密勒日
巴大師歌集（上、下冊）》，台北：慧炬出版社，1988 年。

密勒日巴著，張澄基譯，《密勒日巴尊者傳》，香港：佛教大乘經典編譯

所，1965年。

措如次朗，王世鎮譯，《藏傳佛教噶舉派史略》，北京：宗教文化出版社，2002年。

諾布旺典，《佛教動植物圖文大百科：跟佛陀一起觀禽賞花》，北京：紫禁城出版社，2010年。

Abhayadatta. *Masters of Mahāmudrā: Songs and Histories of the Eighty-four Buddhist Siddhas*, New York: State U of New York P, 1985.

Beer, Robert. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*, Boston: Shambala, 1999.

Beer, Robert. *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*, Boston: Shambhala, 2003. 中譯本：向紅茄譯，《藏傳佛教：象徵符號與器物圖解》，北京：中國藏學出版社，2007年。

Booth, Annice ed. *The Masters and Their Retreats: Teachings of Mark L. Prophet and Elizabeth Clare Prophet*, Corwin Springs: Summit UP, 2003.

Cabezón, Jose Ignacio and Roger R. Jackson. *Tibetan Literature: Studies in Genre*, N.Y.: Snow Lion, 1996.

Chetsang, Drikung Kyabgon Rinpoche. Ani K. Trinlay Chodron (ed.). Robert Clark (trans.). *The Practice of Mahāmudrā: The Teaching of His Holiness Chetsang Rinpoche*, Ithaca: Snow Lion Publications, 2009.

Crooke W. *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, Allahabad: Government Press, 1894.

Desideri, Ippolito. *An Account of Tibet: The Travels of Ippolito Desideri of Pistoia, S.J., 1712-1727*, London: G. Routledge, 1932.

Dresser, Marianne (ed.). *Buddhist Women on the edge: Contemporary*

Perspectives from the Western Frontier, Berkeley: North Atlantic Books, 1996.

Guenther, Herbert V. *The life and Teaching of Nāropa: Translated from the Original Tibetan with a Philosophical Commentary Based on the Oral Transmission*, Oxford: Clarendon Press, 1963.

Kongtrül, Jamgön. *Cloudless sky: The Mahāmudrā Path of the Tibetan Kagyü Buddhist School*. Boston: Shambhala, 1992.

Mullin, Glenn H. *The Six Yogas of Naropa: Tsongkhapa's Commentary*, New York: Snow Lion Publications, 2005.

Roberts, Peter Alan. *The Biographies of Rechungpa: The Evolution of a Tibetan Hagiography*, New York: Routledge, 2007.

Thrangu, Khenchen. *Song for the King: Saraha on Mahāmudrā Meditation*, Boston: Wisdom Publications, 2006.

Trumble, Angus. *The Finger: A Handbook*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2010.

三、論文

劉婉俐，〈藏傳佛教傳記的主體性與空性：伊喜措嘉佛母密傳的敘事研究〉，輔仁大學比較文學研究所博士論文，2001年。

四、辭典

吳汝鈞編著，《佛教思想大辭典》，台北：台灣商務印書館，1992年。

慈怡主編，星雲大師監修，《佛光大辭典》，台北：佛光出版社，1989年。

（責任編輯：釋傳法）