

密乘佛教的哲学转向： 一个仪轨诠释学的案例

蒋净柳

印度密乘佛教自9世纪以来开启的哲学转向，为密教仪轨修持从根本上确立了大乘佛教见地，赋予其在今后世延续与发展的生命力，亦奠定密乘佛教至今仍在大乘佛教体系里占有重要位置的合理性。本文尝试借用一个16世纪的经典藏文文本《六法摄要笔记》，阐明“四释”诠释学理论在“六法—大手印”法系中的广泛应用是如何支撑密乘佛教哲学转向在藏地的持续深入发展。研究表明，《六法摄要笔记》已将传统大乘佛学对究竟证境的哲学化表述清晰运用于对密乘仪轨的诠释中，这不但昭示了密教实修所趣证的境界与传统大乘显教哲学所描述的境界无有分别外，实际也从客观上为作为“不共大乘”（*thun mong ma yin pa' i theg chen*）的密乘修习在“共通大乘”（*thun mong gi theg chen*）内确立了其生存的正当性。

关键词：哲学转向 四释 那若六法

作者 蒋净柳，中国社会科学杂志社哲学部编辑。

密乘佛教肇端于7世纪下半叶印度佛教中仪轨解脱模式的兴起，并在与传统大乘六度修习的有意识区别中形成自身边界。^① 随着8世纪瑜伽母续及相关修法的涌现，密乘佛教修习转向以操控气脉明点为解脱方式的修身模式，进一步从传统大乘修心解脱模式中脱离并与之并立。至9世纪左右，密乘佛教已形成一套成熟的经典、仪轨、修习体系。密乘理论家开始为密修瑜伽和仪轨实践寻求佛学根基，与此同时大乘僧侣正努力将瑜伽修习纳入到寺院修行中。这一进程可从慈护（*Maitrīpa*, c. 1007–1085）、宝藏寂（*Ratnākaraśānti*，约10世纪晚期—11世纪早期）等论师的作品中窥见端倪。例如，Mathes探讨了慈护如何用“极无所住中观”以及“不作意”思想判教而为大手印建立显乘见地的基础；Tomlinson讨论了宝藏寂如何用大乘义理解释和限定拙火修习中出现的“俱生喜”觉受等。^② 以成就者（*siddha*）为代表的密乘修习者试图对后世被判为无上瑜伽续的经典及相关修习进行哲学化阐释，在此过程中，无相圆满次第（*rdzogs rim mtshan med*）的境界所对应的“离作意”“任运”概念范式被提炼为“大圆满”、“大手印”等独立的哲学范

① David Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, Boston: Shambhala, 2002, p. 130。有关大乘解脱学的这一仪轨转向在社会政治学方面的解释，参见 Ronald M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*, New York: Columbia University Press, 2002。

② Klaus-Dieter Mathes, *A Fine Blend of Mahamudra and Madhyamaka: Maitrīpa's Collection of Texts on Non-Conceptual Realization (Amanasikara)*. Wien: Osterreichische Akademie der Wissenschaften, 2015; Davey K. Tomlinson, "The Tantric Context of Ratnākaraśānti's Philosophy of Mind", *Journal of Indian Philosophy* 46 (2) 2018, pp. 355–372.

畴，成为密乘佛教修习至最上境界的名言指称。^①这一带有“后密续”意味的概念范式内生并超越于密续仪轨主义，开始强调心性解脱作为密乘佛教之本体的究竟意义；^②同时，由于“离作意”“任运”范式与大乘义理所指向的证悟境界相通，密续注疏家开始借助传统大乘义理的名言、概念工具对其加以阐释，由此开启密乘佛教的哲学转向。

这一哲学转向，为密教仪轨修持从根本上确立了大乘佛教见地，赋予了其在后世延续与发展的生命力，亦奠定了密乘佛教至今仍在大乘佛教体系里占有重要位置的合法性。本文尝试借用密乘佛教的一个经典文本《六法摄要笔记》，对“四释”的诠释学理论内涵及其实际应用进行解读，阐明以修身解脱为导向的密乘修习与基于修心解脱的大乘哲学之所以能在思想史进程中逐渐圆融，有赖于密教诠释学的建立，而“四释”这套诠释学理论的广泛使用事实上支撑了密乘佛教哲学转向在西藏“六法一大手印”法系中的持续与深入发展。

一、何谓“四释”

所见最早提出“四释”并详细论述，应为月称（Candrakīrti）为《密集本续》（*Guhyasamājatantra*）所作释论《明灯广释》（*Pradīpodyotana-nāma-ṅkā*）：“词义通义秘密义，第四如彼究竟意；第一重仅唯一种，通义则具二种类；秘密义分三类别，究竟意上具二重。”^③意即，对佛教密续仪轨中那些晦涩神秘的金刚句，可作四重诠释予以理解，以此建立密续原典涵义与行者实修操作之间的连接，分别说为第一重词义、第二重通义、第三重秘密义以及第四重究竟意。月称将第二重通义安立为两种，其一为用以遮止已趣入显乘教法的补特伽罗在趣入密咒道时所生懊悔而说之通义，其二为生起次第之通义。

晚近文本里，工珠·罗珠塔耶（Kong sprul Blo gros mtha' yas, 1813–1899）在《知识总汇》（*Shes bya kun khyab mdzod*）中又对“六边四释”之理进行了详细阐述。针对“四释”，工珠写道：

逐词而读即词义；于经乘等所生悔，为作遮止修生次，是即说名为通义；贪法世俗谛隐秘，及上中下三心要，是即说为隐秘密；光明道与双运果，二者说为究竟义；四释于一金刚

① Kapstein 较早注意到密乘佛教的这一哲学化倾向，参见 Matthew Kapstein, “The Illusion of Spiritual Progress: Remarks on Indo-Tibetan Buddhist Soteriology.” in *Paths to Liberation: The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought*, edited by Robert E. Buswell and Robert M. Gimello, Honolulu: University of Hawaii Press, 1992, pp. 193–224; Germano 和 Waldron 对此也作了相关讨论，见 David Germano and William Waldron, “A Comparison of Ālaya-Vijñāna in Yogācāra and Dzogchen”, in *Buddhist Thought and Applied Psychological Research*, edited by D. K. Nauriyal, Michael S. Drummond, and Y. B. Lal, London and New York: Routledge, 2006, pp. 50–52.

② David Germano 在其一份未发表的手稿中，基于对“后现代”（post-modern）一词的化用，将此阶段的密乘佛教定性为“后密续”（post-tantra）。此条线索由中国历史研究院张凌晖博士提供。

③ 完整定义参见月称《明灯广释》（*Pradīpodyotana-nāma-ṅkā*），藏文版见 *sGron ma gsal bar byed pa zhes bya ba' i rgya cher bshad pa*，德格版《丹珠尔》1785号，叶3a: bshad ba' i dbye ba brjod par bya / tshig gi don dang spyi yi don / sbas dang de bzhin mthar thug pa' o / dang po gcig pu kho na nyid / spyi yi don gyi dbye ba gnyis / sbas pa mam pa gsum du bshad / mthar thug pa ni mam pa gnyis / sgra tsam la ni rab gzhol ba' i / phyi rol bstan beos mkhas pa yis / de yi bkod pas rab bstan pa / yi ge' i don ni yin par bshad / mdo sogs la ni rab bzhugs pa' i / gyod pa zlog par byed pa dang / bksyed pa' i rim dang ldan pa dag / spyi yi don ni yin par gsungs /' dod chags chos ni rab ston don / kun rdzob bden pa rtogs pa dang / ye shes gsum po mams brtags pa' i / snying po yod pas sbas pa' o /' od gsal ba ni rab ston dang / zung du' jug pa rtog pa ste / nmam pa gnyis su mtha' bshad de / mtha' ni mur thug pa yi tshig /' chad pas nyan par' dod pa la / dbye ba yang ni gnyis yod de / tshogs la bshad par bstan pa dang / gnyis pa slob ma la bshad pa' o /ji bzhin sgra dang dgongs min dang / drang ba' i don du' ang gang gyur dang / yi ge' i don dang spyi yi don / tshogs pa la bshad yin par brjod /ji bzhin min sgra nges don dang / de bzhin dgongs te bshad pa dang / sbas dang mthar thug pa mams ni / slob ma la ni bshad par' dod /bshad pa' i rgyud kyi rjes' brangs nas / bde gshegs mams kyis bdul bya la / rim pa gnyis la brten nas ni / bshad pa' i dbye ba gsungs pa yin /nmam pa kun tu nyan' dod pa' i /' jig rten nges par gyur pa ni / blo yi nmam pa dpag med las / gang zag mam pa lgar' dod do /utpala dang pad dkar dang / padma tsandan rin po che / rang bzhin tha dad ming gis de / thams cad mkhyen ...

句，随顺根器作判别。

与月称对通义的二分法不同，工珠认为通义有三，第一种用以遮止因趣入经（乘）等所生懊悔，行者往昔已入经乘或事续、行续等，而未入简易迅捷之内密咒道，遂生“此实不佳”之懊悔想，如是则视（往昔所入者）乃此（内密咒）道之阶梯；第二种乃用以遮止因趣入内密咒所生懊悔，为断除其执著，故作平等一味之行持，经（乘）等对此亦有承许，故名为通义；第三种乃生起次第之通义，亦即所依越量宫及能依本尊之观修等与生起次第相属者，此为生圆二次第之共通所学，故为通义。隐秘意含摄两种对象，其一因事业手印等至（snyoms'jug）之仪轨开示等不宜公之于众，故将贪法隐秘；其二自加持之脉气明点圆满次第等乃世俗谛隐秘。最上一重为究竟意，作为以上（三者）之印持者，胜义光明圆满次第乃道之究竟，证悟二谛双运乃果之究竟，由此指向心性解脱之境界。对同一金刚句，需随顺（行者）根器之高下次第而作不同判别，故此四者即名为四释。^①此通义三分法是在第一类中进一步将密咒道划分为外密咒（即下三部）与无上密咒乘，因此四释之说有两种安立方式。

各传规祖师多有提及四释之理论。具体如何教授仪轨与如何实践仪轨、以及如何真正理解仪轨的密意，多依赖于四释这一文本背后的诠释学法则。四释的应用常见于修行导师的口诀。事实上，我们往往只能从金刚上师具体指导实修的场景中，清晰看到一些具有多重表义的名相如何在不同次第的仪轨语境中获得多层次的阐释。因此公开流通的仪轨根本文（root-text）中常常不见明确使用四释的痕迹，具体的“四释”解说多见于闭关房内流通、传承的各类修法仪轨的夹注版本或行者个人笔记中。月称在《明灯广释》中着重提到，正是仰赖其上师龙树的慈悲开示，他才能撰述这一密教解释学论著，若没有上师的教授则无可能完成。^②因而，若仅限于文本，而忽视密教传统内部持续实践着的仪轨修习，以及修习产生的经验，那么将四释作为理解密续及其仪轨的一把钥匙就变得毫无必要，印度与西藏历代学者亦无需以四释为依托对密续反复阐释。八世噶玛巴强调修行导师在大手印教法中的核心地位，“无论何种修学，都离不开以上师的口诀作为庄严”。^③确切说，行者离不开修行导师的诠释性口诀作为理解和操作仪轨的关键。不同的上师处理同一个名相或修法、或同一个上师面对不同的弟子处理同一个名相或修法时，通常用到不尽相同的四释，而差异主要集中在第三重解释“秘密意”上，在第四重“究竟意”的解释上则趋于一致。隐秘意环节的多元化阐释，更有可能与实际教授中密教修法的灵活呈现有关，这一灵活性取决于时空场域、弟子根器及其证量层次等多种因素；而究竟意上对高度哲学化的直指心性教授的运用，则是密续之哲学转向的道与果。这是理解密乘佛教的一个十分重要的概念，在对于某一具体仪轨文本的研究和解读中，应以诠释学法则为理路，纳入来自经验层面的讯息，对文本内容给予符合语境的恰当表述。

① 参见蒋贡工珠·罗珠塔耶（'Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yaś）：《知识总汇》（*Shes bya kun khyab mdzod*）第三卷，Shechen publications，1997年，叶118a.1-b6。有关“六边四释”的部分见第三卷《第一品·能量钥匙决定品》。此段文本的翻译工作有赖中国人民大学国学院杨杰博士的帮助。

② 参见 Robert Thurman, "Vajra Hermeneutics", in *Buddhist Hermeneutics*, Edited by Donald S. Lopez, Delhi: Motilal Banarsidass, 1993, p. 130. Thurman 也因此认为，解释学领域不仅是一位作者、一个文本以及一位远距离的读者，一个文本传统至少涉及与此相关的四类人，分别为编撰文本的一位上师与一位弟子，以及后世对此文本进行阐明与开示的又一位上师与一位弟子，故而必须至少经由此四人。

③ Jim Rheingans, "Communicating the Innate: Observations on Teacher-Student Interaction in the Tibetan Mahāmudrā Instructions", in Khammai Dhammasami, Padmasiri de Silva, Sarah Shaw, Dion Peoples, Jamie Cresswell (eds.), *Buddhist Philosophy and Meditation Practice: Academic Papers Presented at the 2nd IABU Conference*, Ayutthaya, Thailand: Mahachulalongkornrajavidyalaya University, 2012, pp. 177-202.

二、那若六法及其大乘佛学旨归

在纷繁复杂的众多密乘佛教仪轨中，经历漫长的历史与社会变迁后依然成体系地传续并实践至今的法门并不多见，那若六法便是其中之一，这一修习体系在噶举派乃至整个藏传佛教修习中都占有重要的位置。^①

所谓六法，是以《胜乐》《喜金刚》等无上瑜伽部密续为所依，由诸大成就者编排的一套体系完备、配合有序的圆满次第修法。据传，帝洛巴从世间与出世间上师处获得了一系列密续瑜伽法门，继而对其加以整合，由此形成了六法的最初形态。帝洛巴的《六法要门》（*Ṣaṣḍharmopadeśa*, *Chos drug gi man ngag*）被奉为六法修习的经典来源（*khungs*），该要门将六法分归于四支语传（*bka' babs bzhi*），^②每一支语传含摄六法中的一法或二法，最终融汇至帝洛巴一人身上。详细如下：^③

黑行者	拙火
（[Kṛṣṇā] cāryapa）	幻身、光明
龙树（Nāgārjuna）	梦瑜伽
粹瓦巴（Lavapa，又名冈巴拉 Kambala）	中有、迁识
苏喀悉地（Sukhasiddhī）	

而后出的藏文本对六法的架构铺排以及相应的传承叙述与此多有出入，数世纪以来藏土上师为六法所认定的密续来源也未能统一，更是增添了六法传轨的复杂性。^④一般的归类是将拙火的经典来源归为《喜金刚本续》或《胜乐本续》，或二者兼而有之；幻身和光明归为《密集续》的圣者（*ārya*）注释传统；迁识则归为《四座续》（*Caturpīṭha*）。

有关六法修习的另一奠基性作品是《耳传金刚句》（*Kaṛṇatantravajrapada*, *sNyan brgyud rdo rje' i tshig rkang*），亦称《耳传金刚瑜伽母》（*Kaṛṇatantravajrayoginī*, *sNyan brgyud rdo rje rnal' byor ma*）。这一作品在噶举“胜乐耳传”（*bDe mchog snyan brgyud*）密修教法集中也占据着核心地位。^⑤据其跋，《耳传金刚句》由玛尔巴译自那若巴的口传教法。^⑥祥译师（Zhang Lo tsā ba, ? - 1237）在其为“胜乐耳传”集所写的导论中提到，《耳传金刚句》开示了由金刚持授予智慧空行母（*Jñānadākinī*）的胜乐系耳传之真实义，亦包括帝洛巴的金刚小论（*rDo rje' i gzhung*

① 关于那若六法传承史与文本的研究，参见 Glenn H. Mullin, *The Six Yogas of Naropa: Tsongkhapa's Commentary Entitled A Book of Three Inspirations*, Ithaca: Snow Lion Publications, 2005。在该书中，Mullin 依据宗喀巴所著那若六法的释论《具三信念》，整理出宗喀巴之那若六法传承谱系，并列出了 13 代传承上师的名单；Kragh 对噶举派祖师岗波巴的文集《达波全集》以及《达拉岗波（全集）木刻版》中有关那若六法的篇章作了撮要简述，并在绪论中对六法的传承历史以及权威文本做出了梳理，参见 Ulrich T. Kragh, *Tibetan Yoga and Mysticism: A Textual Study of the Yogas of Nāropa and Mahāmudrā Meditation in the Medieval Tradition of Dags po*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2015；Toricelli 对有关胜乐耳传的编排与解释进行了研究，并就《丹珠尔》中有关拙火定的文献亦进行了讨论，参见 Fabrizio Torricelli, “The Tibetan Text of the Kaṛṇatantravajrapada”, *East & West* 48, 1998, pp. 385 - 423；同氏，“A Tanjur Text on gTum-mo: Tōhoku no. 2332 - 1”, *The Tibet Journal* Vol. 21, No. 1, 1996, pp. 30 - 46。

② Toricelli 曾对“语传”（*bka' babs*）一词在语义上的多样性（*semantic versatility*）进行了讨论，参见 Fabrizio Toricelli, “Chos drug and bKa' -babs bzhi Material for a Biography of the Siddha Tilopa”, *East and West* Vol. 43, 1993, pp. 185 - 198。

③④ 参见《六法要门》；参见 Toricelli 上揭文，pp. 185 - 186。

⑤ 关于“胜乐耳传”集，尤其是祥译师对此所作的导释，参见 Toricelli, “Zhang Lo-tsa-ba's Introduction to the Aural Transmission of Śamvara”, in Raffaele Torella, ed. *Le parole e i marmi. Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno*, Roma: IsIAO, 2001, pp. 875 - 896。

⑥ 参见《耳传金刚句》（304b4）：*m khas pa nā ro paṅ chen gyi zhal snga dang / lo tsā ba mar pa chos gyi blo gros kyis puspa ha ri' i gnas chen du bsgyur cing gtan la phab pa' o // Toricelli, “The Tibetan Text of the Kaṛṇatantravajrapada”, pp. 411 - 412。*

chung) 及两篇自释,^① Torricelli 据此推测《耳传金刚句》为帝洛巴所传。^② 与《六法要门》相比,《耳传金刚句》将那若六法修习体系置入了一个更宽广的仪轨与瑜伽修持的定义域中。首先,在作为圆满次第部分的六种修法之前,增添了胜乐金刚灌顶 (abhiṣeka, dbang bskur) 与生起次第修持,而此两项在后世的六法文献中被明确抉择为前行 (sngon ' gro) 修法;再者,“夺舍” (parakāyapraveśa, grong ' jug) 脱离“迁识”而独立成一法,“中有”则移至最后,二者之间插入对“大乐” (mahāsukha, bde ba chen po) 和“大手印”两部分内容的解释。由此,《耳传金刚句》所呈现的瑜伽修法由以下十项构成: (1) 灌顶与生起次第; (2) 拙火; (3) 幻身; (4) 梦瑜伽; (5) 光明; (6) 迁识; (7) 夺舍; (8) 大乐 (即事业手印修习); (9) 大手印; (10) 中有。^③ 收录于“丹珠尔”中的《大手印要门》 (Mahāmudropadeśa, Phyang rgya chen po' i man ngag) 为帝洛巴“大手印”思想的集中体现,其中将大手印境界描述为心如虚空般的自然状态,远离一切作意与束缚。^④ 这与大乘佛学对佛性的描述相契合。《耳传金刚句》对六法修习已然纲举目张,大手印则被视作那若六法所能证得的究竟境界,这也确证了六法与大手印相关联的叙述传统。由此可见,这一生长于密乘佛教土壤中的概念体系与修持旨归,与大乘佛学的理论根基本上并无分别。

三、闭关房里的《六法摄要笔记》:几个经典例子

白莲花 (白玛噶波 Padma dkar po, 1527 - 1592) 之六法传规始于帝洛巴、那若巴、玛尔巴,经由冈波巴 (sGam po pa)、帕木竹巴·多吉杰布 (Phag mo gru pa rDo rje rgyal po, 1110 - 1170) 以及前三代竹巴法王而传至他本人。从内容而言,一方面,本文所取的白莲花造《六法摄要笔记》是胜乐传承中论述六法修习最完整、详明的一篇文本,铺设了一个从拙火至迁识的连贯道轨。其他所见那若六法仪轨大多单独诠释其中某一支分修习,依据这些文本,读者难以全面把握六法各支分的相互关系以及修习次第。另一方面,该论是一部承上启下的集大成之六法专论,于后世广为流传,众多密教行者多以此论为底本进行注疏与再注疏,遂成六法修习最主要的所依论典而被广泛应用于噶举传承的闭关房内。上世纪初,该文本由一位不丹僧人传入西方,并由伊文思-温兹 (W. Y. Evans-Wentz) 译成英文出版,这一文本遂成为对西方学术界与宗教界影响深远的六法专著。^⑤ 此外,该论至今仅有一个汉译本,作为附录收于《藏传密宗气功—那若六成就法》。^⑥ 然而,英汉两种译本都存在不少谬误与纰漏。英译本在翻译白莲花的底本以外给出了部分注释,但或因未有遵循密教传统自身的诠释法则,且未能考察更多六法修习者的经验认知,其中多处注释流于一己之揣度而未能正确阐发原论法义;汉译本仅对原论逐字翻译,未加任何注解,其译文多囿于字面而生硬难解。目前,笔者已重新翻译该论,下文所录译文均为笔者新译。

① 参见《导释》 (Thim yig): de dag gi don bstan pa ni / rdo rje ' chang yis ye shes mkha' ' gro ma la gsungs pa' i rdo rje tshig rkang / te lo pas mdzad pa' i rdo rje' i gzhung chung / de' i chan dang ' grel pa / Torricelli, "Zhang Lo-tsa-ba' s Introduction to the Aural Transmission of Śamvara", p. 882.

② Torricelli 将《金刚耳传句》断为 10 世纪作品,原因是该作品理论上应该早于帝洛巴的为其所写的注释《金刚小论》。另外,“帝洛巴前往乌仗那空行宫,从智空行母处获得密修教诫”的说法亦为 Torricelli 的这一假设提供了有力支撑,参见 Torricelli, "The Tibetan Text of the Karmatantravajrapada", p. 386.

③ 有关《耳传金刚句》之纲要,参见 Torricelli, "The Tibetan Text of the Karmatantravajrapada", pp. 388 - 389.

④ 参见《大手印要门》: dper na nam mkha' gang la gang gis brten / de bzhin rang sems phyag chen rten yul med / ma bcos gnyug ma' i ngang du glod la zhog / bcings pa glod gyur grol bar the tshom med / Torricelli, "The Tibetan Text of Tilopa' s Mahāmudropadeśa", *East & West*, Vol. 41, 1991, p. 214.

⑤ 同上, pp. 145 - 166.

⑥ 参见玛尔巴译师《藏传密宗气功—那若六成就法》,余万治、万果译,四川民族出版社,1997 年,第 270 - 291 页。

该论藏文底本有多种版本存世，每一版本不同程度存在讹误，经仔细比对、权衡后即以《吉祥竹巴（噶举）甚深导引汇编》（*dPal 'brug pa' i zab khrid phyogs bsdebs*）中所收版本为底本，同时参考《竹巴噶举传规那若六法》（*Nā ro chos drug 'brug pa dkar brgyud pa' i lugs*）所收夹注版^①以及收于《遍知白玛噶波尊者全集》（*Collected Works of Kun-mkhyen Padma-dkar-po*）^②的版本。

在历代藏传佛教行者漫长的实践积累中，四释的诠释法则是理解仪轨并实现仪轨修持内化于行者个人经验的重要津梁，在具体的师徒授受过程中，第三释因其对教授场景、弟子根器等的观待而呈现出较大弹性的阐释空间，而作为这套阐释秩序终端的第四释“究竟意”，则将修行觉受导入显、密二乘在无分别证悟层面的共通境界，从而实现密教实修对传统大乘佛学的回归。这一点在那若六法文本的阐释传统中即有明确体现。第四释所指涉的意义最常出现在行者笔记中。本文重点关注的材料，除了白莲花所造根本文外，还有大量夹注，这些夹注皆为后世竹巴噶举上师于听法及实践时所做笔记，已将不同层次的观修细节和盘托出，因而呈现出更为真实的密乘仪轨修持面貌。以下，依前文所述诠释路径与范式，试举例若干。

案例一：

原论：外身中空乃上师瑜伽前所修前行，行者观想自身成至尊金刚瑜伽母，身色如红莲宝石之光般通红，一面二臂三目。右手持炽燃钺刀挥向虚空，无余斩尽一切分别念之痛苦，左手持满血颅器于胸口，以无漏大乐之味满足（有情）。以五干枯人头为顶严，以五十鲜血淋漓之人头为（项上）瓔珞，周身以浸润尸灰之五印为庄严，肘部持表佛父嘿噜嘎之天杖，浑身赤裸，具十六青春相，屈右足而展左足，踏于命绝尸体之心间，于炽燃烈火中安住。

针对此段根本文，行者在夹注中留有全盘运用第四释的解读，本尊观修的每一个细节处都有相应的哲学化阐释。具体而言，瑜伽母之一面表无生法身，二臂表乐空无二，三目表三时显明或法报化三身之体性；以其具足世俗与胜义二者，故而右手结期克印，高举炽燃之钺刀于虚空，断尽一切分别二取之痛苦；以其破除轮回，故其黄发上束于头顶；以其表离戏论空性，故其一半头发解开披散于背后；以其具足五智，且令五毒净治于本位，故以五干枯人头为顶严；以其净治五十一心所，故以五十滴血湿润头颅为瓔珞；以其身具般若波罗蜜多以及布施、持戒、忍辱、精进、禅定五者^③，故以浸润尸灰之五骨印为严饰；其肘处执持表佛父嘿噜嘎之白色天杖，此即显示方便智慧双运无别；双足表方便与智慧，以其不住有寂（智慧不住有边，方便不住寂边），故展左足而蜷右足；以其远离二取分别，故足踏尸之心间；金刚瑜伽母住于莲花日月轮上，莲花表其不为轮回过失所染，日月轮表其以其已遣除无明之暗，且已净治红白菩提。

案例二：

原论：颂云“观想具足四脉轮，状若伞骨与车轮。”观中空身之正中有中脉，其体性为无相法性；其色为红，表喜乐；其功用为净除盖障以令显明；其相为端直，表中轴。如是具足四种性相。

同样，对此段根本文的解释也明确遵循第四释而指向大乘义理框架。观自身为金刚亥母，中空而明晰，中央有中脉，以其表断除二取之义，故说名为“中脉”。在《喜金刚本续》中，“阿哇都帝居中央，能所二取尽断除”一句即是典型的密教名相的哲学化表意。^④另外，中脉具足四种性相：（1）本来即空而无我，故表离相法性，状若中空之纸筒；（2）其色为红色，犹如紫梗花，

① *Nā ro chos drug 'brug pa dkar brgyud pa' i lugs*, Thimphu: Kunsang Topgay, 1978, pp. 21 – 162.

② *Collected Works of Kun-mkhyen Padma-dkar-po*, Darjeeling: Kargyud Sungrab Nyamso Khang, 1974, Vol. 22, pp. 265 – 302.

③ 代表六度之骨饰应有六个，即六手印，但原文中为五手印，此因金刚瑜伽母本身即代表六度中之般若，由此不需额外佩戴表示般若之骨饰。

④ a wa dhu ti dbus phyogs su / gzung dang ' dzin pa spangs ba nyid/ 出自《喜金刚本续》（*Hevajratantra*, *Kye rdo rje*）前分第一品金刚部品，颂 14cd。

表大乐智；(3) 中脉之功用乃净治二障，由是而令自性光明显露，故而譬之如油灯；中脉为中轴，故而端直若芭蕉杆，表一切法远离四边戏论。

案例三：

原论：将对叠之后长度可绕头一圈之禅带绑于靴带处，束缚身体，尾椎置于垫褥上。对这一偈原论的解读，运用了第三释。笔记里详细写道，禅修时禅带需绑于靴带上，从身体左下侧跨至右肩上，禅带与自身的缠缚情状便如同双身本尊，表佛父佛母双运，此即第三释秘密意；而在更究竟的意义上，禅坐时不离禅带，即修道上不离智慧，亦表示无生空性，这里又到达了第四释。

案例四：

原论：颂云 “本元俱生无造作，住于无漏三摩地。”左侧五蕴之风息乃如来佛父之自性，右侧五大种之风息乃如来佛母之自性，从下方渐次融入中脉，由是现证自性俱生智，其乃无漏大乐与具一切殊胜相之空性无别之本元心实相。

上行风、下行风、等火风^①、持命风、遍行风这五种仅在密教仪轨里才会出现的名相，其所指对象的自性依次被解释为大乘佛教所宣说的五方佛，即宝生佛、不空成就佛、无量光佛、阿閼佛、毗卢遮那佛。而所谓地风、水风、火风、风风、空风，在具体的修持中，其自性则应被理解为佛眼母、摩摩枳母、白衣母、誓句度母、法界自在母。

案例五：

原论：颂云 “三界情器诸世间，圆满成就尽无余。”根本定坚稳后，于类智 (rjes shes) 之显现上引生空色，而后观察之，轮涅等显现为二之一切法皆为不二智，世俗谛显现为如幻三摩地，于中入定，(诸明相) 皆净治为光明。

借由行者详述此段重要法教，更能清晰见到以显解密的根本进路。所谓“引生空色”，被指需从实修觉受层面来理解“空不异色，色不异空”。首先，类智境界，乃“空不异色”之觉受，此中可见诸明相，然而此等明相皆为本性空之色法，此为“空不异色”；同此，根本智境界中，心识不起分别，五识不追随，于是色法——心之所缘境皆空，是即“色不异空”。所谓世俗谛层面主要存在三重二元对立关系，首先，即一般意义上的二元，如黑白、好坏、轮涅等；其次，即心识与显现之二元，心与显现无有关联、显现独立于心而成实有；第三，即空与色之二元，色法不空、空不显现为色法。

由上可见，传统大乘佛学对究竟证境的哲学化表述已清晰运用于对密乘仪轨的诠释中。这不但昭示了密教实修所趣证的境界与传统大乘显教哲学所描述的境界无二无别外，实际也从客观上为作为“不共大乘”(thun mong ma yin pa' i theg chen) 的密乘修习在“共通大乘”(thun mong gi theg chen) 内确立了合法性基础。可以说，“四释”是仪轨文本与释者、上师与行者之间相互观照的桥梁，基于此仪轨文本的真实意涵得以生成，看似早已凝滞的文本语言经“四释”最终还原成行者内在的鲜活经验。在这个意义上，理论与实践从不是两个彼此割裂的领域，它们如同穿行于行者经验的两条轨线，在漫长的教法传承与演变中产生一些相交的触点，行者在法义与修持中创造的便正是这些触点，而研究者在对仪轨文本的考察中应该尽可能向它们靠近。

四、余论

用大乘佛学来诠释密教修习，是“后密续”阶段密乘佛教运行的根本逻辑之一，是后弘期藏地祖师们在进行教派建设时遵循的重要线索。譬如，藏传佛教“大手印”与“大圆满”传规，

^① 即平住风 (mnyam gnas kyi rlung)。

即在具体的学修体系构造中呈现出密教哲学化特点。

本文所述作为密乘佛教经典的那若六法仪轨，在后世的“大手印”学修体系构建中被纳入到“密乘大手印”一支，在藏土传承历史中不断被赋予佛学究竟见地的解读。前文提及解读了四释理论的19世纪西藏高僧工珠，在其著作《知识总汇》中详细阐述了玛尔巴噶举一系的大手印学修体系。他基于冈波巴对大手印传规的比量道（rjes dpag lam）、加持道（byin rlabs kyi lam）、现量道（mngon sum lam）三分法，将大手印分为显经传规（mdo lugs）、密咒传规（sngags lugs）和心要传规（snying po lugs）三支。^①其中，显经传规以大乘义学所主导的心性修习为进路，密咒传规以六法所规定的气脉修习为进路，心要传规则离显、密二种作意进路，直指心性。三条传规共举、显密二种大手印并行不悖且直指共通究竟的建构，传递出这样一个思想史信息，即密乘佛教并非独立于传统大乘佛教之外的一个异质传承，若按基、道、果架构来看，密乘佛教与传统大乘佛教的差异仅在于道之环节，而绝不在于基与果。

由此，无论是以四释的诠释学方法将六法仪轨的诠解和运用哲学化，还是将以修身为进路的密乘大手印与以修心为进路的显乘大手印并行而论，我们都能读出不同进路在究竟见地上共通无别这一根本知见。在这个意义上，玛尔巴噶举将三支大手印糅合融贯成为一个完整的体系，是密教哲学化在后弘期的藏传佛教复兴运动中一个甚为经典的体现。而其中的心要大手印，就其教法内涵而言，可谓与禅宗直指心性教授形成互文，这或许可成为我们在思想和经验层面理解汉藏佛教之共通性的一个有益视角，从而为构建汉藏佛教共同体提供来自思想史的支撑。

（责任编辑：李 想）

^① Klaus-Dieter Mathes, “Blending the Sūtras with the Tantras: The Influence of Maitrīpa and his Circle on the Formation of Sūtra Mahāmudrā in the Kagyu Schools”, in Ronald M. Davidson and Christian K. Wedemeyer (eds.), *Tibetan Buddhist Literature and Praxis: Studies in Its Formative Period, 900–1400*, Leiden: Brill, 2006, pp. 201–203.