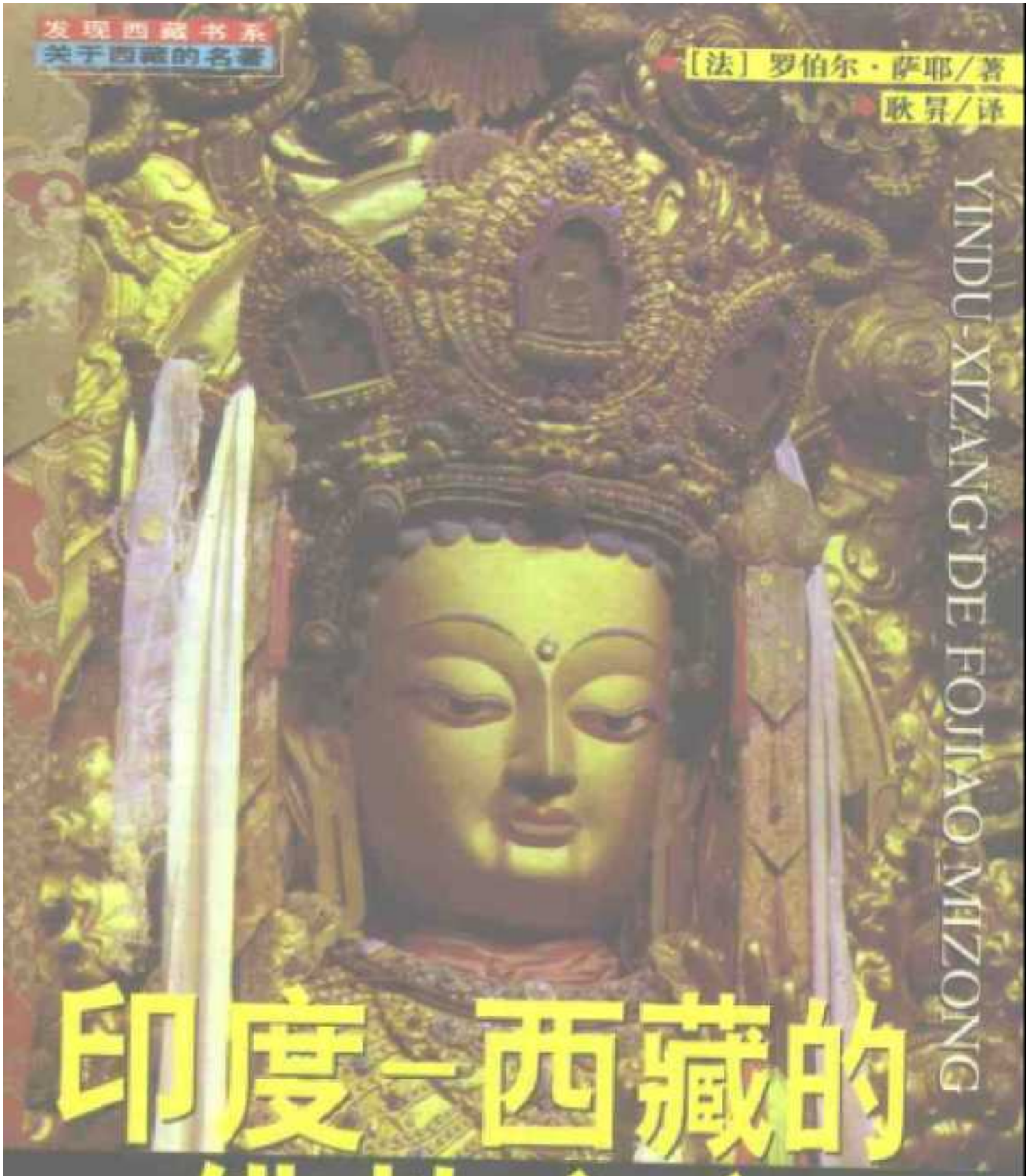
发现西藏书系
关于西藏的名著

[法] 罗伯尔·萨耶/著
耿昇/译

YINDU-XIZANG DE FOJIAO MIZONG



印度—西藏的佛教密宗

中国藏学出版社

图书在版编目(CIP)数据

印度－西藏的佛教密宗/(法)罗伯尔·萨耶著；耿昇译．
－北京：中国藏学出版社，1999.(发现西藏书系)
ISBN 7-80057-407-5
Ⅰ.印… Ⅱ.①罗… ②耿… Ⅲ.密宗-基本知识
Ⅳ.B946.6
中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 67708 号

书　　名　印度－西藏的佛教密宗
著 译 者　(法)罗伯尔·萨耶著　耿昇译
出版发行　中国藏学出版社
　　(北京北四环东路 131 号)
经　　销　新华书店
印　　刷　北京市隆昌印刷厂
版　　次　2000 年 1 月第一版
印　　次　2000 年 1 月第一次印刷
规　　格　32 开(850×1168 毫米)
　　12 印张　8 幅彩图　200 千字
印　　数　1-10000 册
定　　价　21.00 元

版权所有　侵权必究

目　录

译者的话……（1）
导言……（3）
第1章　金刚乘的历史……（7）
§1. 佛教的人间立教者……（9）
§2. 释迦牟尼得道成佛……（15）
§3. 创建僧伽……（21）
§4. 佛陀的说法……（23）
§5. 最终的解脱……（26）
§6. 结集与部派的分裂……（29）
§7. 大乘……（31）
§8. 大乘经文……（34）
§9. 般若波罗蜜多……（35）
§10. 神咒与真言……（37）
§11. 金刚乘的发祥……（38）
§12. 七世纪期间的印度佛教……（42）
§13. 寺院和高学中心……（44）
§14. 金刚乘的胜利，佛教徒的恒特罗……（50）
§15. 女神……（53）
§16. 受到赞美和升华的性生活……（57）

§17. 爱欲的嬗变……(62)
§18. 神秘的香巴拉……(63)
§19. 密教经文……(67)
§20. 密教派祖师—神通成就者……(75)
§21. 湿婆教的影响……(80)
§22. 笛洛巴和那罗巴……(82)
§23. 佛教传入吐蕃……(84)
§24. 佛教在吐蕃的成功和灭佛，佛教的衰败与复兴……(85)
§25. 阿底峡和宗教改革……(93)
§26. 阿底峡的传承人和大修会的建立……(97)
§27. 宗喀巴与“黄帽派” ……(103)
§28. 达赖喇嘛 ……(107)
§29. 佛教在印度的毁灭 ……(112)
§30. 时轮 ……(116)
§31. 本性金刚乘 ……(120)
§32. 金刚乘与当代西方 ……(123)
第2章 西藏密教的教法基础……(125)
§1. 大乘教法……(127)
§2. 中观派……(130)
§3. 瑜伽行派……(132)
§4. 菩萨地……(135)
§5. 法身佛……(136)
§6. 金刚乘的实用倾向……(137)
§7. 慧与悲的无上之合……(139)
§8. 虔敬上师……(140)

§9. “空”或金刚地 …… (143)
§10. 金刚众生 …… (147)
§11. 五智和五耆那 …… (150)
§12. 修法女伴 …… (159)
§13. 耆那对性欲的控制 …… (162)
§14. 五族如来 …… (163)
§15. “空”的次第 …… (172)
§16. 人与宇宙，根据大宇宙
的形象而形成的小宇宙 …… (174)
§17. 神秘之“受”和性行为 …… (179)
第3章 金刚乘的仪轨和象征外道供养 …… (183)
§1. 外道供养 …… (186)
§2. 坛场 …… (189)
§3. 真言 …… (200)
§4. 唵嘛呢叭咪吽 …… (202)
§5. 手印 …… (205)
§6. 修法女伴与性仪轨 …… (207)
§7. 灌顶 …… (209)
§8. 不同的灌顶类型 …… (210)
§9. 象征物 …… (218)
第4章 密教的修道 …… (225)
§1. 解脱之道 …… (228)
§2. 佛陀三身 …… (229)
§3. 法 …… (231)
§4. 皈依 …… (232)
§5. 七支仪轨 …… (233)

§6. 禅定及其修习术 …… (235)
§7. 宝树观 …… (238)
§8. 金刚萨埵的禅定观想 …… (239)
§9. 宇宙坛场供养 …… (240)
§10. 瑜伽师 …… (243)
§11. 观世音的禅定 …… (245)
§12. 莲华生上师的禅定 …… (249)
§13. 无上禅定术 …… (251)
第5章 解脱之受 …… (253)
§1. 大手印修习 …… (256)
§1-1. 加行道修习 …… (258)
§1-2. 身姿与心态 …… (259)
§1-3. 主要修习 …… (262)
§2. 那罗巴的六法 …… (267)
§2-1. 脐火或内火法 …… (269)
§2-2. 幻身法 …… (278)
§2-3. 梦地法 …… (280)
§2-4. 光明法 …… (281)
§2-5. 中阴法 …… (283)
§2-6. 迁识法（迁有） …… (286)

结论 …… (292)
参考书目 …… (296)
梵文名词译名对照表 …… (323)

译者的话

在中国藏学出版社、《发现西藏》书系的主编班果先生以及文群先生等方方面面的鼎力相助下，译者多年来就惦记译成中文并在中国出版的法国学者罗伯尔·萨耶的藏学重要著作《印度—西藏的佛教密宗》（或《金刚乘》），终于奉献在热心读者的案头了。这一则可飨中国学术界，特别是藏学界和佛学界；二则可以实现法国学者希望向中国和华文世界介绍其学术成果的夙愿；三则是使译者多年来就产生的翻译出版此书的美好愿望变成事实，从而既能为中国学术界作点贡献，也可为推动中法文化交流奉献微薄之力。每当想起这一切，译者对于自己挥汗笔耕于1999年盛夏，也就无怨无悔了。

本书的作者罗伯尔·萨耶（Robert Sailley）先生，是法国的哲学博士。他曾于1973年将著名的意大利藏学家图齐（G·Tucci，1894—1984年）和德国蒙古学的一代宗师海西希（Walther Hessing，1913—）的世界蒙古学和藏学名著《西藏和蒙古的宗教》译成法文在巴黎出版。此外，他还将旅居海外的藏族学者策·旺·平巴的《西藏龙年》译成法文出版。他还写过一本藏学专著《师利·奥若宾珠—全方位的瑜伽哲学家》。

《印度—西藏的佛教密宗》或《金刚乘》一书，于1980年在法国的锡斯泰龙（Sisteron）市，由“存在”（Présence）出版

社出版，列入《心中的太阳》丛书。

此书在西方藏学界颇受好评，其中简明扼要地论述了印度—西藏密教的历史、教法基础、仪轨、象征物、修习与解脱之"受"。书中的每一小节，均可以作为一部辞书的大条目。全书既有很高的学术水平，又有一定的可读性。它对"密教"这一神秘的内容，作了深入浅出的论述。其资料翔实、内容丰富、评价公正、文笔生动，实为一本难得的海外藏学著作。

译者1994年访法时，偶得此书。因为此书不是在巴黎出版，故颇难觅寻。后来，译者又与作者联系，并且自告奋勇地提出将此书译成中文在中国出版，作者立即高兴地表示同意。但是，译者这几年莫名其妙地忙碌，始终无暇顾及。1999年盛夏，50年未遇之酷热，译者却关在陋室中翻译此书。翻译起来才发现，此书太难译了。其中大量的梵文和藏文专用名词、佛学专用名词本来就很难处理。作者写作时，为了方便西方人的理解和迎合西方人的阅读兴趣，使用了许多西方哲学名词来代替佛教名词。如果想再复原中文中固定的佛教名词，那实在是太难了。

鉴于此书的难度，再加上译者本人也不是佛教专家，所以译文中难免有欠妥和错误之处，欢迎广大读者提出善意批评，不胜感激！

耿　昇

1999年9月25日

赴法作学术访问前夜

导　言

金刚乘（Vajrayāna）是佛教的末劫形式，人们经常称之为“密宗”佛教。它越来越激起了西方国家中文化大众的强烈兴趣，青年中有限而又绝不能忽略的一部分人，也对它越来越迷恋，因为西方的工业经济彻底打乱了传统的社会和宗教结构。

因此，我应该就这一内容写一部全面的研究论著，它至今仍使人觉得很陌生并被严重埋没了。“陌生”是由于其“秘传”之神密特征而具有的特殊困难；“埋没”是由于西方的东方学家们，在有关它的问题上，长期以来都维持着某种成见。那些不称职的或不诚实的作家们却在此问题上玩兴正浓，以就笼统的“密教”（tantrisme）问题上提出一大堆极其荒诞的废话和无稽之谈。例如，我不想提到其作者姓名的一部近作的书名叫做《魔法之爱，密教揭密》。其中把萨德（Sade）和兰博（Rimbaud）都称为“接受密教皈依者”等。

现在所拥有的用诸如梵语、古藏语和汉语等语言写成的文献，都相当难觅芳踪，对它们的正确诠释在原则上必然要以一位资深口传大师的当代释文为前提。在密宗内部感觉到的那非常隐秘和非常微妙的“受”之性质本身，便是由于神秘行为的存在和最终结果，其无上瑜伽（续，tantra，怛特罗）便是密教之果的教科书，现在几乎不具备拥有它的一种很可靠的客观知识和评价的条件。

尽管遇到了所有这些困难，我认为向大众介绍一整套基础

资料，还是既有可能而且也是有益的。我希望，这些资料可以使读者大众对于这样一项如此复杂的内容，形成一种相对明确和具体的看法。我的阐述从一种历史概观开始，并从中加入了相当数量的有关释迦牟尼佛传及佛教发祥的内容。这些内容也可能是人所共知的事实，但我还必须重提一下，以便更好地将金刚乘（Véhicule de Diamant）定位于通常的佛教传统范畴的内部。

我的迫切任务，便是仔细地阅读主要的学术著作，无论它们是以书籍还是论文的形式出版，都一概要通览。此外，研究梵文和藏文的原始文献，这往往要借助于一种译本，每当在可能的情况下，却又不能疏忽将这种译本与原文进行对勘的工作。

在以其出版物而完成了这种综合工程的外国学者中，我应该提到图齐（Giusepp Tucci）、斯奈尔戈洛夫（D.Snellgrove）、魏曼（A·Wayman）、霍夫曼（H·Hoffman）、达斯古普塔（S·—B·Dasgupta）诸教授。笔者得到了让·菲利奥札（Jean Filliozat）教授的耐心指点和谆谆教诲，同时我还要特别提到法兰西学院的教授——名师巴罗（André Bareau）和石泰安（R·A·Stein）先生的帮助。

本人与藏族大师们口传保持着直接的接触。尽管这种接触是很有限的，但它却使我的著作充满了生命力。这其中便包括噶玛巴派的卡洛（Kalo）。巴黎藏传佛教中心的卡玉宗（Kagyu Dzong）的德尼斯·叶塞里克（Denis Eysseric）先生，以其丰富的经验和横溢的才华，在这方面向我提供了不可估量的宝贵帮助。

当然，正如习惯作法所要求的那样，对于本著中可能会出

现的任何事实或诠释错误，都应由我个人负责。但我希望它能够为众生带来吉祥如意。

对于梵文和藏文词汇的转写，我将始终都根据与此最相近的法语言素的发音的字母拼写形式来对音。

第一章 金刚乘的历史

“金刚乘”（Vajrayāna）又叫“真言乘”（Mantrayāna，神咒乘），它在印度几乎是被彻底根除之前，曾是佛教在该国所具有的最高形态。但后来却主要是吐蕃（西藏）接受了这份文化遗产。

这个时代那若暗若明而又错综复杂的历史，主要是通过几位西藏史学家[①] 的媒介作用，才为我们所知。他们根据最古老的资料而介绍的史实，往往都与神话传说掺杂混合在一起了。

众所周知，佛教实质上主要是一种宗教戒律，提倡救度术和与色界相比较的解脱术，色界被认为是短暂的、虚幻的和苦厄的，一切众生均由于受欲和亲身之“受”的渴望所支配，而这一切又将他们拖入一种无限的生死轮回（Saṃ sāra，色的循环不已）之中。“乘”（梵文作 yāna，藏文作 t'eg pa）意为使人趋向救度的手段和工具。

§1. 佛教的人间立教者

佛教的人间缔造者的姓氏是乔答摩（Gautama），所有人都

① 尤其是请参阅以下著作：

布顿（Bu－ston，14 世纪）：《普逝教法史》；黑努贝（Gźon－nu dpal，15 世纪）：《青史》；克主杰（mkhas－grub－rje，15 世纪）的著作；多罗那他（Tāranātha，17 世纪）的著作：《印度佛教史》等；松巴堪布（Sum－pamkhan－po，18 世纪）：《如意宝树史》等著作。

一致认为他出自神秘的仙人瞿昙（Gotama）。其父净饭王（Çuddhadana）曾是释氏小国王或部族的一位首领，释迦氏是定居在德赖（Teraï）平原，即北印度和今尼泊尔的边境地区。



图 1　蓝毗尼花园诞生：从右胁出生的释迦太子

在留传给我们的有关此人的佛传故事中，很难将神话传说部分与亲身经历的史事部分截然划分开来。有人将特殊生灵大

士（Mahāpurusa）的常规特征归于了他，既 32 大人相和 80 种小相等。

据安德烈·巴罗（André Bareau）先生的所作认为[①]，这一佛传大部分都显得是神话传说性的。但我也必须对其中的主要内容重新叙述一番。

据说，当未来的佛陀由于其在无数前世期间积累的功德之报赏，而达到一种天神地位时，便非常高兴地于其生母摩耶（Māyā，幻象）公主腹中化为肉身时，以人的形态而最终降临人世凡间，以便修成一尊佛、一名“觉者”、或者是一名“大圆满净者”（藏文作　Saṅs－rgya，即 Samgyé）。

佛教传说承认过去 6 佛的存在，他们是乔答摩的直系前世。第 1 位叫做毘波尸佛（Vipaçyin，鞞婆尸佛，维卫佛，意为胜观佛），安德烈·巴罗于其在法兰西学院近期的一次讲座中，曾涉及到了这个问题，讲案的提要已刊载于《法兰西学院年鉴》中了（1972 年，第 453 页以下）。

乔答摩的受孕、妊娠和降世，都被佛传故事笼罩上了某些神奇的情节。他诞生于其父王国的京都妙德城（Kapilavastu，迦毗罗卫）附近，生于蓝毗尼（Lumbini，今尼泊尔的罗美德，Ruminde）的一个花园中。这一天正是公元前 558 年伏舍佉月（Vaiçakha，西历 4－5 月）的满月日。这一时期明显只具非常相对的历史价值，它出自对于各种年谱资料的考证性研究。

乔答摩的母亲于 7 日之后辞世。卦师对乔答摩的前途颇感兴趣，经过仔细看相占卜之后，预言他有“大士”之相，他必

① 安德烈·巴罗（André，Bareau）：《根据古代经、律而对佛传的研究》，巴黎 1963—1970 年版。

然会或成为转轮圣王（Cakravartin）；或者是如果他肯放弃尘世，那就会得道成佛。

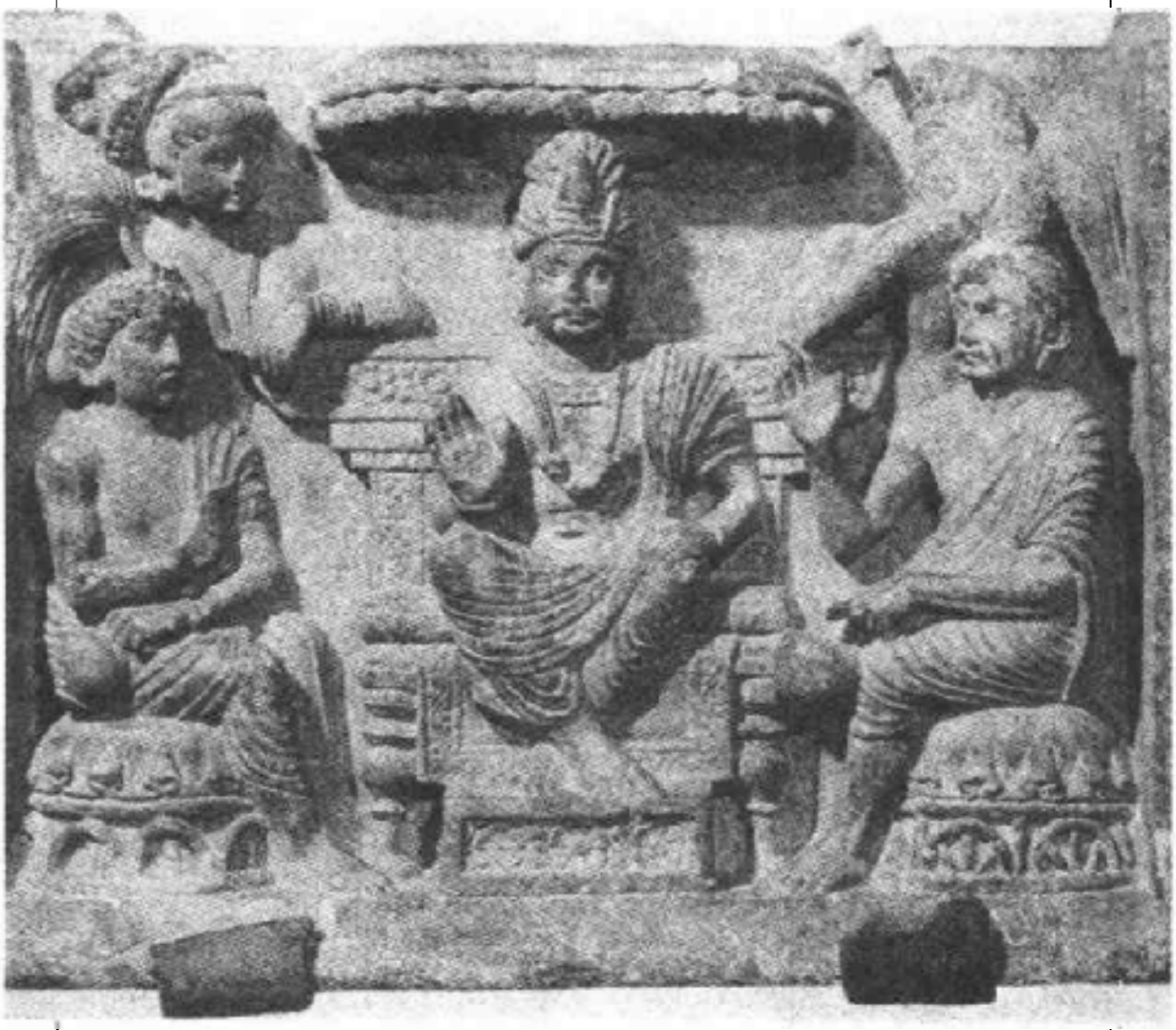


图 2　阿斯陀仙人为释迦相面占卜

乔答摩的父亲对于这后一种可能性感到惶惶不安，十分畏惧，所以便千方百计地为其子获得生活中的所有优越条件，使他避免看到人生的苦厄现象。父亲为他娶妻成家，他成了一个男孩罗睺罗（Rāhula）的父亲。但由于他具有无法抑制的修成菩萨（bodhisattva，“觉有情”）的志向，所以便会见 3 个人（1

名老翁、1 名病人、1 名被带到焚尸柴薪旁的死人），这些人向他揭示了人类普遍受年迈、疾病和死亡的全面控制影响。他在与第 4 个人的会见中，看到了一名出家人，此人面部表情安详而泰然，对一切都漠不关心。他立即从内心中理解到，放弃尘世可能是一剂医治百病的良药，其实他在前几次会见就已经明白了这些灾难。

因此，他决定弃绝尘世的一切：宫殿、女人和爵位，以便能够在宗教生活中寻求救度。

他骑马于深夜秘密出家，只携带一名忠实的骑术教练（车匿）。据那些讲述他那带有诸多奇迹之生平的人认为，他的出家就如同其诞生时一模一样，导致产生了诸多奇迹。

一旦避开了任何追踪之后，乔答摩便告别了其车匿，削发，以其华丽服装交换了他遇到的一个猎人的粗布衣。

乔答摩变成一名沙门（Çramane），也就是一名宗教苦行者，于其流浪颠沛的生涯中的每一站，都恳求人接纳留宿和化缘。他就这样逐站地到达了吠舍离城（Vaiçāli），在那里向一位婆罗门青年修师阿罗陀伽兰（Arāda Kālāma）求救。

据由巴罗先生征引的古文献记载（《佛传研究》，1963 年，第 14 页），乔答摩竭力成功地实现了断灾病、老、诸烦恼、诸苦厄及诸不净或诸垢，这就是圆寂，也就是解脱性寂灭（涅槃，nirvāna）。阿罗陀在回答他的询问时指出，至于他自己，他“完全超越了无量识……达到了‘无’的境界……”

这种教法曾由佛陀本人作过“全面的直接体验”（受），他是自我了解这种教法并亲眼看到了这种教义。

乔答摩拥有所必需的信（çraddha），精进（Viryā）和智慧



图 3　树下观耕：生悲悯心

(prajnā)，阿罗陀向他施教，他独自一人隐居在一个荒凉而又寂静的地方，以虔诚和勤奋学习和修习这种教法，一直到他能“亲眼看到它”为止。他很快便达到了这一境界，阿罗陀将他委托给弟子们指导和训诲。

但这种施教不会使乔答摩感到心满意足，“无”并不是解脱性的涅槃。他告别了阿罗陀，前往摩揭陀国（Magadha）的都城罗阅揭梨醯（Rājagrhá）。他作为修道山僧而在附近的一个山岭上安居，由频毗婆罗王（Bimbisāra）保护，国王将其王国的半壁江山奉献给了他。但他并不受此诱惑，许诺一旦完成其救度追求，也要向国王施教。

他选择了一名新上师，名叫郁陀迦罗摩子（Udraka 或 Rudraka - Rāmputra），以学习一种内心三昧的更先进的修习术。郁陀迦确实完全超越了“无”的教理，达到了“无想”的境界。

乔答摩很快就达到了此种境界，但这一切尚未使他感到满足。他认为这种教法既不会通向智慧，也不会达到菩提心，更不能导致涅槃……

乔答摩决定继续为他自己的利益而从事探求。5 名弟子一直陪同他到达伽耶山（Gayā）附近的小镇苦行林（优卢频婆，Uruvilva），距今帕特纳（Patna）有 100 多公里之遥。他与其弟

子们置身于一条河畔的舒适幽静的地点，那里适宜从事禅定修习或观想。他学习的时期持续了 1 年，他还必须再用另外 6 年的时间来完成其事业。

§2. 释迦牟尼得道成佛

从此之后，释迦牟尼（Çākya Muni，藏文作 Çākya t'ub pa），也就是“释迦氏圣贤”。他于是便投身于无上苦修，以至于在他的 6 年精进末期，只剩下一丝命息了。他于此时才理解到了此种苦行之“空”（无益性），于是便决定重新增强他那由于戒斋而衰弱的身体。



图 4　释迦牟尼苦行像

释氏的弟子们坚信他自己已出现了衰弱，承认无能为力了。他们于是便离开了他，以前往波罗奈（贝纳勒斯，Bénarès）。但他个人却知道自己快完了，因为前一夜，共有 5 种梦兆向他提出了这方面的警告。

一天晚上，在一片树林中休息，只备有 1 名婆罗门僧送给他的一块吉祥草（Kuça，1 种用于宗教礼仪活动的禾本植物）的草垫。继此之后，他最终坐在了一种特殊品种的树下。这就是吉祥树（A ç vattha，pipale，毕波罗树，塔林的无花果树）的树下，

此树便是菩提树（获得“觉”或菩提心之树）。

释迦牟尼于是便绕毕波罗树一周，并且观察“在于东方停止之前，相继坐落在西方和北方的世界，他觉得惟有东方才显得是不可动摇的坚实。这里就是菩提道场（bodhimanda），本意为“觉之树”（藏文作 byan－čhub sin－po）。他在那里坐在草地上，或者是坐在神奇地自地而出的 1 个法台上，他获得“觉”



图 5　降魔：魔王率军围攻释迦，阻其修道成功

之前，便不再离开那里”[①]。

死神或魔（梵文作 Māra，藏文作 bdud）感到，自己由于即将被发现一种进入结束无限生死轮回的救度手段，而受到了威胁。它发动了一支畏怖魔军进攻释迦牟尼，但释氏以其前世功德、无上的仁慈（慈悲，maitri）和无上的爱，而始终岿然不动。死神或魔于是便要求收回菩提座（法台，法座），声称由于它自己的功德，故有权要求将菩提座归还予它。魔的断言又得到了其无数军队的支持，而释迦牟尼却是独自一人。他以右手触地而指地为证，这是在佛像中经常呈现的手势。大地以6种方式震动，后来又半露地面，但已人格化并以盛装打扮，它充当了支持释迦牟尼的保证人。魔在一次最后的尝试中，派出了它的3个魔女：欲染、能悦（有时是正面的善形象，有时又是反面的恶形象，其感情出自于对于世俗生活的执著）和可爱乐。她们必然会以其美貌而诱惑释迦牟尼。这种企图对于一名圣贤来说，是根本无法获得成功的。

再没有任何因素会反对无上和最圆满的“觉”了。这种觉出现在夜末，既公元前523年吠舍佉月（Vaiçakha，西历4－5月）的满月之夜。圣贤于夜间三更期间的一次渐悟胜进之后，便获得了“觉”或“菩提心”。

一更时，他逐一地越过了禅那4阶段，解脱了与色界有关的一切心理活动。一旦捅破这些思维现象的面纱，其“神眼”顿开，使他能一眼觅尽无限时空。他经过众生曾进入其中的历代生存，陷入了诸世人生。而根据他们的行为和羯摩（业）之

① 勒努（L. Renou）和菲利奥札（J. Filliozat）：《古典印度》第2卷，第11章，第475页。

性质，诸世人生善恶不等。在根据当时的一种普遍观点而探讨了空间之后，他于二更时便去探求过去、他个人及其他人的所有先世，一时间便以一种神奇的快速，都络绎不绝地一幕幕出现在他的神眼之前。他于是便发现了万物那令人忧伤的无常性、短暂悲观的不停反复。三更时，他最终理解了导致产生这些世代的一系列因缘，这就是“漏法”。

在佛教教法的完整和通常流行的理论中，这些因缘的数目多达 12 项之多（十二因缘：无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死）。我们可以作这样的总结：“生”（一）缘“老死”（二）“有”（三）缘“生”，“取”（四）缘“有”，“爱”（五）缘“取”，“受”（六）缘“爱”，“触”（七）缘“受”，“六处”（八）缘“触”，“名色”（九）缘“六处”，“识”（十）缘“名色”，“行”（十一）缘“识”，“无明”（avidya，十二）缘“行”。

释迦牟尼最终得道成佛（正觉），他掌握了“四谛”：有关人生之苦的苦谛、造成苦之原因的集谛、断灭世俗诸苦的灭谛、达到这种断灭途径的道谛。道谛正是“八正道”或“八圣道”。其中包括：正见、正思、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。

当释迦牟尼氏获得了三菩提（Sambodhi，正觉，大觉）时，便成为“大雄”。使他证得最终解脱。佛陀在大觉位上达一星期，除了其“真福”之外，再无其他食物。他到底是要将这种无法估量的智慧留给自己呢？还是将此扩散开或传授给其他人呢？他一直犹豫不决，彷徨不知所措。魔再次前来诱惑他，以使他直接转到般涅槃（圆寂，Parinirvāna），而不要说救度法，也不要结成其弟子们的僧团或僧伽。佛陀拒绝了这种要求。

在成就正觉后 7 星期间之末，过路商人中的两兄弟向他布施食物。佛陀接受了，其条件是只能在一个化缘钵中接受斋饭，正如稍后其僧团的戒律所要求的那样。四大护法以一种神奇的方式，使他获得了这种化缘钵。佛陀将自己指甲和头发的碎屑赏赐给他们。他们后来便于其国内，在这些碎屑之上建起了窣堵坡（Stūpa，充作存放圣骨和圣物处的小丘）。据《神童游戏经》（Lalitavistara，即《普曜经》，较晚期的“大乘”经文）记载，佛陀也向他们传授了一种能够确保其安全的真言（神咒）。

当佛陀返回菩提树下时，他最后一次产生犹豫，不知是否应传授其教法。他认为，对于常人来说，这种教法太难理解和过分苛求了。因为它必须要求能一定程度地控制自我及其欲。婆罗门神 3 次前来求他这样做，他最终也决定这样做了。这是继他观察到三界众生都如同是一塘莲花之后，才做出这种决定的：有的莲花在光明中挺拔，其他莲花则被深深淹没水中并且永远



图 6　梵天与帝释劝请释迦为一切众生说法

无法见到光明。但也有某些莲花已接近于开放，并且应该给予它们帮助。

最早聆听佛陀说法者是五比丘，他们后来都舍弃了他，遂隐退在鹿野苑苦行林中继续修行。此地距波罗奈（Bénarès，今贝拿勒斯）有数公里之远，位于今萨尔纳特（Sarnāth）的遗址上。人们称此处为里希帕塔纳（即持明堕落处，Rishipatana），也就是以其苦行而成就的持明（Rishis）出现的地方。

在佛陀为皈依舍弃他远去的五比丘而前往波罗奈时，曾经遇到过一名青年婆罗门郁波伽（Upaka）。此人看到了佛陀的一种奇特面貌，由光轮环绕，"酷似一座金山"。佛陀自称是无所不知者、大雄、无垢和无住者。据安德烈·巴罗先生认为，这一故事的所有不同说法均"与主要内容相吻合，即把佛陀赞扬为本世间的无上生灵……"（巴罗：《佛传研究》第1卷，第159页）。

佛陀猜测到了其未来声闻的想法，当他们看到他走近时，他便会对他们产生一种无法抵抗的吸引力。他向他们解释了他为什么放弃苦修而选择了中道，即世俗贪爱与苦行之过分行为作法的调和手段。其后，他向他们阐述了有关人生之苦（苦谛）、造成人生之苦的原因（集谛）、断灭世俗诸苦（灭谛）、通向这种断灭之道（道谛）的"四谛"。这是佛陀首次说法布道，也就是"启动法轮初转"。

这5名婆罗门苦修人之一，叫做憍陈如（Kaundinya）。他具有一种敏锐的智慧，敏捷地理解了这种教法的意义和价值。他成为第一个接受皈依者，成了一名佛教上师——罗汉，战胜了其所有欲。他的4位同伴经过与佛陀的多次交谈之后，也步他的后尘而接受皈依。

§3. 创建僧伽

僧伽（Samgha），即佛教教团或僧团的最初核心，是由于5名婆罗门僧的皈依才得以组成的。某位夜叉（Yaças）是波罗奈一个钱庄老板的儿子，他不久后也加入僧伽中了。有关他受皈依的故事，明显是出于对于富裕而又有影响的家族之感化和布道热忱，而故意设想出来的，这些家族的支持始终都受到了教团僧侣们的高度好评，因为僧侣们都需要接受物资上的布施以生存。在夜叉的历史和释迦牟尼佛的个人传记之间，存在着明显的相似性，尤其是在有关释迦牟尼青年时代的问题上，在他享受豪华生活以及他采取从宫廷与家庭出走的决定问题上，这些相似性表现得更为明显。例如，所有二人在看到他们周围的女子睡觉时，都突然作出放荡姿态，后来又对此感到了深恶痛绝，极其厌恶。



图 7　夜叉像

夜叉逃到了佛陀处，佛陀以一种渐悟的方式向他说法，首先鼓励他保持乐观（追求精神上的快乐，这是受佛教激励的，而且佛教绝不能在这方面被定性为悲观性的教法）、清楚地理解宽宏大量和道德品质的价值，这一切可以使他升到西方极乐世界、转世于神界、获得向世俗弟子们许诺的那种吉祥的命运。其次，佛陀又向夜叉指出了欲乐

之空虚，赞扬了放弃尘世生活之无上吉祥，而这一切正是僧侣们的志愿。

夜叉立即便失去了其垢与不净，他获得了“法眼清净”。他看到了“佛法及其果”。因此，他要求并以僧侣身分而举行完全的受神职礼。其父将是第 1 位在俗弟子（居士，Upāsaka），他保证遵守五戒（不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒），尤其是以其布施供养而支持僧伽，同时又不因此而弃绝尘世。

其后，极其特殊的皈依接踵而至。例如，有一批热衷于娱乐的青年人接受皈依。传说中有一次最为轰动一时的皈依，被归于了佛陀本人，涉及到了 500 名蓄发苦修人的一个秘密集团的皈依，他们从事吠陀祭祀，特别是对于婆罗门教的火神阿耆尼（Agni）进行祭祀。与佛陀为邻，生活在他们苦行林的修道处（距菩提树不远）。但这一切却导致产生了一系列的“奇迹”，有时是滑稽可笑的（家务和礼仪用具突然失踪了，或者是它们拒绝任何服务），有时又是悲剧性的（佛陀以火和水而反击恫吓他们的龙和蛇）。

那些对于其智慧、苦修和在附近村民中的威望非常得意的苦行者，应该屈从于事实：“佛陀的宗教权力要高于苦行者们所拥有的权力。村尼们的首领迦叶（Kāçyapa）屈服了，与其所有信徒都接受了皈依。迦叶的两个兄弟领导着另外两个重要的隐修士教团，他们也以同样的方式行事。共有千名之众的苦行者集聚起来，以聆听佛陀有关照亮了世界的欲火之说法。它可能足以将所有声闻都改造成罗汉、上师”。

这样的夸张突出了佛陀传说故事那感化性和护教性的特征。但事实上很可能是，佛陀会在一个婆罗门教团中取得某种

成功，它会一次性地向他提供一大批弟子。

§4. 佛陀的说法

佛陀是一个追求救度的新宗教教派之立教祖师。他从此之后就穿越恒河流域，从事佛教说法并组织其僧侣们的教团。

佛陀首先前往王舍城，以兑现他向频毗娑罗王许下的诺言。他一旦发现真谛时，便立即向国王通报。国王变成了一名居士，布施给了佛陀一片竹林（Venuvana），距其京都很近，以使他能在雨季时用作精舍。（竹林精舍）。



图 8　佛陀说法像

这是佛陀从摩揭陀国其他大城市周围富裕虔诚信徒中，获得的一系列类似布施中的第 1 次（如在舍卫城的祇园寺或胜林寺、在憍赏弥和吠舍离）。佛陀在王舍城居住期间，以两个人的皈依而格外引人注目，而此 2 人都注定要在新生的教团中占据一种突出的地位。这就是舍利普多（舍利佛，Çāriputra）和目犍连（Maudgalyāna），他们均出自婆罗门僧种姓，非常有学问并具备某些特殊才能。

当佛陀在访问其故乡之后，再度返回王舍城时，他又

皈依了前来投奔他的500名青年能仁（Sākya，释迦）。我们多次遇到的“500”这个数字，通常似乎意指数目很多的一批人。在他们之中，有许多是佛陀的堂兄弟，包括信徒阿难（Ananda，阿难陀）和背教者提婆达多（Devadatta）。提婆达多曾策划过反对佛陀的阴谋，他于其生命的晚年期间，甚至曾企图令人杀害佛陀。

一般来说，受皈依的人可以属于所有的社会阶级，没有种姓的区别，种姓已于教团内部被彻底废除，教团中只有原则上是以资历为基础的等级。但当有影响和权势的人物赞同佛法时，那就必然会继他们之后而有大批沙弥步其后尘地信教，他们必然会不失时机地令人随时都能感觉到其影响。这特别是原来的一名富裕而又有权势的婆罗门僧摩诃迦叶（Mahā Kāçyapa，即大迦叶）的情况，此人具有专横而又严厉的气质。佛陀对他表现出了特殊的垂青。当其师圆寂时，摩诃迦叶便夺取了对僧伽的领导权。

受皈依的人员数量和质量，提高了新教派的威望，但也招致了某些不满和批评。出家人的家庭不会不怀着焦急不安和仇恨的心情，眼睁睁地看着他们的孩子一批接一批地选择了出家的修道生活，受皈依成比丘（比缘僧，乞士男，依靠乞食为生者），接受某位沙门乔答摩指导。释迦氏的青年人（能仁）大批地遁入空门，如果这种现象确已发生，那么它必然会导致削弱这个赎武民族，因为也有人向他们宣扬非暴力。事实上，他们无法逃脱一种悲惨的命运：由于佛陀本人的亲自干预而首次得救，但却在他们近邻的攻击下灭亡，其京都也将被毁。

由于僧团收到的大量布施供养物、出让给教团的地盘、在那里营造起来的建筑物，这一切都解释了游方宗教团体是怎样

最终定居在寺院中的，寺院为过集体生活而设备齐全，它们分散在印度四面八方的所有地方。

当佛陀在世时，尚未达到这种程度。他在整个恒河流域的游方一直持续到其圆寂。尽管他保持沉默，但他最终还是逆其时代习惯而行事，接受了女子进入其僧伽。但他却为女尼规定了比男僧更严厉的戒律，女尼们始终服从于这些戒律。佛陀于其说法中取得成功的巨大影响，当然会激起对立教派（婆罗门教或耆那教教士）的嫉妒与敌视。为了战胜后者，佛陀依靠其教法自身的价值，以及应该是出自这种价值的智慧之表率作用，而不是依靠对其神通力的炫耀。他斥责了他那些运用了这种手段的弟子们。据说，他本人可能只有在特殊情况下才会使用类似的办法。尤其是在舍卫城，为战胜反对他的外道六师时，他就是这样做的。

佛陀曾多次成为诬蔑和敌对阴谋攻击的目标（有人声称他与女子有染），这是其控告者们的阴谋。他必须出面干涉，以平息僧侣之间那往往是毫无意义的争执，同时也是为了确定行为准则，甚至是有关具体问题的戒律。

大约到了其生命的末年，佛陀加紧梗概性的说其佛法。他的两大弟子舍利佛（Çāriputra）和目犍连（Maudgalyāna）却先于他而圆寂。佛陀染上了痢疾，他发现自己已受到了死神魔罗的召唤，于是便许诺在其教团形成并受过训练之后，自己就将寂灭而进入涅槃。尽管其爱徒阿难为延续其生命的祈愿太晚了，但他仍同意进入般涅槃（圆寂）的时间正在接近。有关魔罗和阿难所扮演角色的故事，可能是为了将佛陀圆寂的责任推卸到他们身上而杜撰出来的，因为佛陀的弟子们都认为其圆寂至少也应该属于早亡。

§5. 最终的解脱

佛陀从吠舍离出发，最后一次登程上路。他在婆波城（Pāpa）应一位谦虚弟子——铁匠伽陀（Cunda）的邀请，于其家宅中用了最后一次斋饭。施主为他上了一盘菜，其具体的饭食却值得讨论；是猪肉还是猪很贪吃的蘑菇呢？安德烈·巴罗



图9　释迦牟尼涅槃

先生的一篇近期论文[①] 的结论，则促使人倾向于认为，在此问题上使用的梵文词汇都带有某种转写的轻微错误，但这样的错误却足可以改变其辞义；这些词汇真正的意义应该是简单地指一种“香甜而又烹调极佳的菜肴”，或者是“香甜可口和清洁无垢的菜肴”。此外，所有传说都曾强调指出，惟有佛陀才可以食用此盘菜肴，这次斋饭代表着他与色界的最后一次圣餐。这样一来，轶闻故事就显得被纳入到一整套神话或神话—哲学的大范畴中了。传统上的史料似乎都将佛陀的 1 种奇特的、神奇的和神圣的特征，归功于在佛陀圆寂之前供养他的食物，这种食物使佛陀得以完成其无上圆寂的出世间功业，从而使他最终摆脱生死轮回[②]。

佛陀继续走着他奔向俱尸那城（Kuśingara）的道路，该城是末罗人（Malla）的都城。他以一种长途艰苦跋涉的代价到达那里，行进中也有间歇中断。当他到达时，便立即躺在了两棵娑罗树（çāla）的树荫下，面朝西，头朝北，右侧躺，其左腿伸直并放在右腿之上。这种姿态经常被描绘在佛像上。佛陀在经过对其弟子们的最后一次训诲之后，就已经进入三昧状态，在夜间三更时便圆寂了。其圆寂发生在公元前 478 年出队迦提月（Kārttika，西历 11 月）的满月之夜；或者据其他史料记载，是公元前 479 年的伏舍佉月（Vaiçakha，西历 4－5 月）的满月之夜。

传说中归于佛陀的豪华葬礼，与一位世界之王、一位转轮圣王（Cakravartin）的葬礼正好相宜，中间插入了许多神奇事

① 巴罗：《佛传的研究》第 2 卷，第 251－276 页。

② 巴罗：《佛传的研究》第 2 卷，第 251—276 页。

件。末罗人（Malla）希望作为舍利而独霸对佛陀被焚尸体遗骸的保留权。他们在这一点上与其近邻民族针锋相对，因为毗邻民族也为自己提出了同样的要求。一场流血冲突就要酿成一触即发。香姓婆罗门（Drona，豆磨婆罗门）的参禅，成功地避免了最糟的结果，他将佛陀舍利分成 8 份，然后再等价分配。他本人甚至获得了骨灰罐，而一个姗姗来迟的人却只能满足于获得柴薪余炭了。人们在每份舍利之上，都建起了纪念塔（舍利塔，灵塔或窣堵坡）。

如果我试从对于根据传说故事记载的释迦牟尼佛本生事的



图 10　佛陀舍利被分成 8 份（八王分舍利）

这种简单追述中，便推断出一种结论来，那么我就应该说，这些故事在很大程度上都显得纯系虚构，完全是为了感化信徒们，为了信徒中的最虔诚者选择修道生活而预先在心理上进行调节的目的，才设想出来的。

§6. 结集与部派的分裂

在佛陀圆寂之后，则必须确保其事业的永久持续性，并在一切可能的范围内维持那些自称为其弟子的众人之间的团结。精力充沛的摩诃迦叶（大迦叶）在佛陀生前就已经很出类拔萃了，他倡议举行一次 500 罗汉的结集。这次结集是于公元前 480 年相聚于距王舍城不远的地方，达成了决定权威和具体经文的两种筐篋，即藏（Pitaka）。其一为作为僧伽成员的僧侣们的律（Vinaya，毗奈耶），另一种则是被归于佛教立教人的口传教义（经，说教，Sūtra），这就是经律两个筐篋或二藏。稍后不久，藏经共由 3 个筐篋组成（三藏，tripitaka），因为又从中加入了阿毗达磨藏（Abhidharma，无上或最胜教法），这是一批对于佛教教法做了系统论述的论藏。

第 2 次结集在毗舍离城举行，是为了谴责僧律的松弛才举办的。继此之后，佛教徒们分裂成了两大部派，一派信徒取名为“大众部”（Mahā-Saṃghika），另一派则取名为“上座部”（Sthavira，长老派）。

时隔不久，佛教中又相继出现了新的分裂，以至于在释迦牟尼佛进入涅槃的 380 年之后，藏族史学家布顿（Bu-Ston）指出，人们可以总共计算到 18 个部派。它们都以其教法地位、袈裟的某些细节以及特殊的徽志而有别。

从上座部中首先分裂出来的是世人称之为犊子部（Vātsiputriya）的佛教信徒。此部派名称的来源，已经引起了不休的争论。它可能出自其信徒们从一名受皈依的婆罗门僧—某位犊子（Vatsa）或犊子比丘（Vatsiputra）处获得了他们那颇具典型的论点。

这种论点涉及到了一种“可住子”的信徒（Pudgala）的存在，它可以通过一系列相继的人生而转世。以这种形式出现的一类教理，更多见于婆罗门教而不是佛教中。上座部僧侣们始终都忠于佛教正统，他们后来又逐渐分裂成了一切有部（Sarastivādin）和唯识宗（Vijñānavādin）两大部派信徒。他们在要知道过去和将来是否与现在一样存在的问题上，互相对峙。这次分裂似乎是继华氏城（波吒梨城，Pātaliputra）结集（公元前 3 世纪）结束之后爆发的。

这 3 个部派各自又产生了新的细小宗派。最重要的部派之一出自犊子部，这就是正量部（三弥底部，Sammitiya）。

至于大众部弟子，他们远不如上座部弟子们那样表现出强烈的保守性和排他性。他们于其教团中，也就是于其信徒大会中，不仅仅接受在实施宗教救度方面造诣甚深的僧侣，而且也接受世俗弟子（居士）及其家长。他们颇有好感地接待女子，而原始佛教却倾向于排斥她们。从教法观点来看，他们的某些革新具有相当重大的力度，其目的旨在导致一次大发展。他们特别是赞扬历史上的佛陀那超越自然的和超越凡世（出世间）的特征，坚信无量佛陀在无量世间的共存。大众部的弟子们很早就分裂成了几个小宗派，其中最主要者是说出世部（Lokottaravādin，该名称便暗示佛陀那出世间的特征）。

大众部信徒们可能是一种新思潮之源泉，这种新思想后来

取得了重大发展并获名“大乘”（Mahāyāna），与当时经常被贬称为“小乘”（Hiyayāna）的古旧派信徒们相对应，这就是说后者是低级的，能量较小和意义稍逊一筹的宗派。

§7. 大乘

大乘经文相当丰富，它也不再提倡个人那种略显自私的自我救度理想，而是追求普渡众生的自觉献身理想，要毫无分别地解脱众生。这就是为什么它特别重视旨在使众生均获得“觉”的“菩提萨埵”（bodhi Sattva，道众生，觉有情，菩萨）的观念，“菩提萨埵”（菩萨）致力于救度他人，暂时放弃自己成佛，即放弃成为一名功德圆满、出世间而进入涅槃的“觉悟者”或“觉士”。

任何怀有菩提心的大乘派信徒（菩提萨埵），也就是说任何其心已经转向了宗教之觉并于同时又决心救度他人者，均可成为菩萨。他以这一身分而被认为高于小乘信徒，后者仅仅关注他们个人的自我解脱，人称之为声闻（çravaka，即普通聆听佛陀说法的信徒）。菩萨在民间的威望日增，这是由于他们宣扬“无我”。他们的理想随着时代的变迁，而体现在了那些象征性的大人物们身上，这些人物成了一批越来越笃诚的崇拜对象，完全如同在婆罗门教（湿婆教，毗湿奴派）中一样，虔敬（bhakti），也就是对于一尊救度神的全面和强烈的虔诚，很快就大规模地发展起来了。

这些“大菩萨”（Mahābodhisattva，摩诃菩提萨埵）分别是弥勒（Maitreya）、文殊师利（Mañjuçri）和观世音（Avalokiteçvara）诸菩萨。

弥勒是本世的未来佛，他来到本世应该是重新向人类传播佛法。正如其名在梵文中所意指的那样，它象征着“慈悲”和“爱”。他在等待自己降生到人事间之前，曾寄居（上生）兜率天（Tusita，妙足，知足）内院。

文殊师利意为“妙吉祥”或“妙德”，身具一位永远是少年英俊王子的形象。他是法王子，又是佛智和佛慧之师。然而，其名望面对已变成显灵者的观世音之盛名，就显得大为逊色了。

观世音是大慈大悲的化身，慈悲本来就是佛教的主要美德之一。其名字的意义尚未形成定论和仍然有争议，其藏文对应词为 Spyan ras gzigs（Tchen rézi，观世音，光世音，观自在），这是暗示他那观察受苦众生界的眼睛。他出自无量光佛—阿弥陀佛（Amitābha），是著名的救苦救难的菩萨，人们在一生中的所有危难时刻，都会念其名号，他绝不会不显灵救难。由于观音的一种化身使人联想到了《薄伽梵歌》（Bhagavad－Gitā）中的黑天（Krishna），因而被与整个世界同化了，他由此也与湿婆一样，成为“三千界之主”，即 lokeçvara（世自在），晚期佛教把他视为巫士。人们把神秘的六字大明咒（六字真言）“唵嘛呢叭咪吽”（OM MANi PADME HUM）归于了他，该明咒可以用多种方式进行解释，它具有无量的慈悲和救度功能。

这些菩萨，还有其他菩萨，诸如普贤（Samantabhadra）菩萨、持金刚或金刚手（Vajrapāni）菩萨等，他们都被认为是宗教修习水平无上的生灵，完全与佛陀平等。但据民间信仰认为，他们更愿意避免或放弃达到无上目的—佛地，因为此地完全失去了与世间的联系，再不会直接地对世间施加影响了。然而，出于慈爱和大悲，他们都希望改进苦难众生的命运，方便这些众生进入吉祥福地，进入宗教生活和达到佛地。

在公元 5—7 世纪期间，亲赴信奉佛教的印度取经的中国朝圣进香和尚们，都于他们的游记故事中，强调指出了对大菩萨们崇拜现象的发展，特别是对观世音的崇拜。观世音的图像被绘在阿旃陀（Ajanta）著名石窟的绘画中了，其中的某些绘画可能应断代为公元 5 世纪的作品。

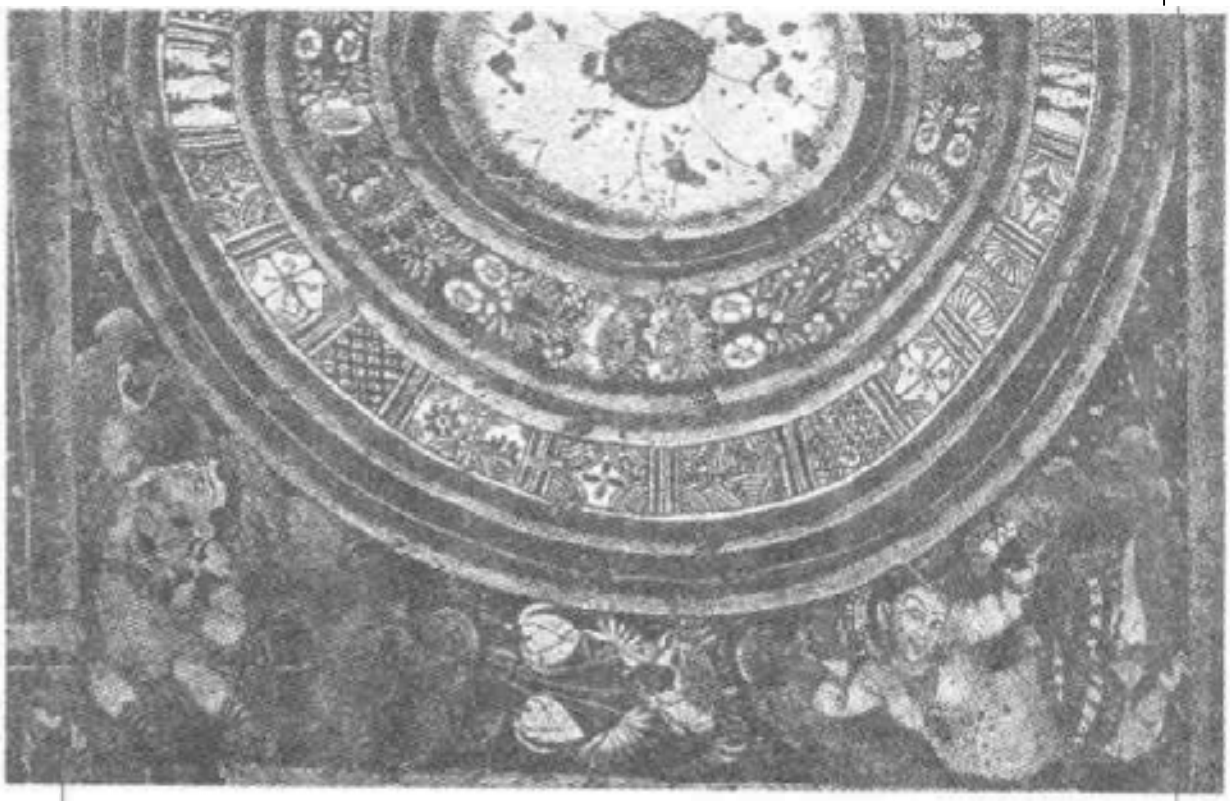


图 11　阿旃陀石窟的壁画（公元前 2－7 世纪）

民间的虔诚同样也是针对诸佛的，大乘使诸佛数目增至无量。人们将一定的影响范围归于其中的一尊佛，他在此势力范围内部向出佛教承认的六道（地狱、饿鬼、畜生或傍生、人、非天、三界诸天）生灵说法。无量的“佛土”或“佛界”（buddhaksetra）都是神秘的、洁净的、出世间的（净土）和甚至是不净的世界，只要当它们与自然界的不同体系相吻合时方

为可行。

宗教崇拜和祭祀涉及到了诸佛与诸菩萨的形象，经书和人工建造的土丘，是一种被称为窣堵坡（Stūpa）的坟墓，人们认为其中安葬有出家人的遗骸或舍利。以印度教教徒们的礼仪方式形成的佛教祭仪，包括各种祭品或供养品、浴佛（以香水灌洗佛像）、规模大小不等的出行仪式、右绕礼或绕佛礼（pradaksina，从右方绕上师和舍利而转）等。

§8. 大乘经文

在数量庞大的大乘文献中，我要首先[1] 征引那些卷帙浩繁的经文（sūtra）集：《普曜经》（《方广大庄严经》，Lalitavistara，释迦牟尼佛的神话传记，自最后一代前世直到释氏开始传法的波罗奈说法为止）、《妙法莲华经》（Saddharmapundarika）、《楞伽经》（LaṅKavatara）、《佛说月灯三昧经》（《三昧王经》，Samàdhiràja）、《金光明经》（Suvarnaprabhāsa）、《大宝积经》（RatnaKūtna）等。两卷以骈体文写成的《佛说阿弥陀经》（Sukhāvativyūha，又称《无量寿经》和《称赞净土佛摄受经》）。描述了一种极乐世界—阿弥陀佛净土（被称为Sukhāvati，西方极乐世界，净土），而且还礼赞该佛。该佛后来在藏传佛教和日本阿米德教派中占据着一席重要地位。一卷《佛说大乘庄严宝王经》（Kāraṇḍavyūha）系用偈句（颂）写成，叙述了观世音为救度众生而建树的功德与创造的奇迹。

我很难确切地知道，第一批大乘经文是在什么时代开始编

① 勒努和菲利奥札：《古典印度》第2卷，第11章，第266页以下。

纂的。据藏族史学家，诸如布顿（Bu Ston）和多罗那他（Tāranātha）等人认为，它们均源出于神，出世间的菩萨们（文殊师利、弥勒、金刚手等）将这一切向人类作了启示，特别是在一座叫做无垢自性（Vimala-svabhāva，无垢法体）山或鹰鹫山（Ghrdhra－Kūta）的山作启示，该山位于王舍城以南。这种授记（证言）系自迦湿弥罗（Cachemire，克什米尔）结集起而开始的，这次结集是由迦腻色迦（Kaniska）国王的倡议下召集（公元 1—2 世纪）。

安德烈·巴罗先生确认[①]，这些经文的最早汉译本，“要上溯到公元 3 世纪，也可能是公元 2 世纪末。这就可以使人猜测到，其梵文原本应该是写于 1—2 个世纪之前。”各种迹象都促使人联想到，大乘部事实上是诞生于南印度，也就是安度罗人（Andhra）的国内，地处阿摩罗婆提（Amarāvati）地区，那里是大众部的主要宗教中心。在安度罗人地区发掘的考古遗址，是阿摩罗婆提和龙树穴（Nāgārjunikonda），它们都证明了佛教在那里所取得的蓬勃发展。大乘部在迦腻色迦时代变成了佛教的一种很名震遐迩的形式，它于公元 1—2 世纪在整个北印度传播。由于它启发龙树（Nāgājuna）、圣天（Aryadeva）、无著（Asaṅga）和世亲（Vasubandhu）等人写出了伟大的传世哲学著作，所以它达到了其历史的巅峰。

§9. 般若波罗蜜多

全部大乘经文的重要核心，是由一批《般若波罗蜜多经》

① 巴罗：《印度的宗教》第 3 卷，《佛教》第 143 页。

组成的。梵文词 Prajñāpāramitā（般若波罗蜜多）意为“智慧的彼岸（度无极）”，或者更应该是“神秘的智慧”，也就是无上智慧、达到了超越表象之外的智慧。

据传说认为，有关般若波罗蜜多的经文均出自印度的东南部，即坐落于哥达瓦里河（Godāvari）与克里希纳河（黑河，Krsnā）之间的德干（Dekkan）高原地区，紧傍阿摩罗婆提城和龙树穴城。人们一般都以其篇幅而来区别这些经文，其中最长者可能有 125000 颂，或者是篇长相同的偈句之节数，可惜我未掌握有该经文。但我掌握有 100000 颂、25000 颂、700 颂等几种音节的颂之梵文本。其中最著名者是《金刚能断般若波罗蜜多经》（Vajracchedika）。

让·菲利奥札先生说：“最短的《般若波罗蜜多经》是《一字佛顶轮王经》（Ekāksari）。它只有一颜，即‘阿’（a）字，象征着全部教法，作为以其任何语言表达的本原和基础，同时明显也是由于它加上前缀而在梵文中具有否定的意义。所以，为了表示一种明显受世人否定的教法，它是合适的，《般若波罗蜜多经》的教法正是如此”[①]。有关“恶”的消极教义，明显是来自诸色的虚妄世间。

因为《般若波罗蜜多经》不再如同佛教古旧派那样，不仅仅满足于强调事物的无常性（无住）。它还强调了以下事实：这些事物—感官（根）能够感觉到的所有现象，所有的特性和所有的思想构架，都是“自性皆空”（Svabhāvaçūnya），只有一种俗谛（表面的真实），而真谛（实质性的和绝对的真实）却处于彼岸，是一种无上真谛，惟有根据佛法而通过内心体验才

① 勒努和菲利奥札：同前引书。第 2 卷，第 373 页

可以达到。这种一切皆空的理论，被充作了大乘重要哲学学派教义的发展基础。

§ 10. 神咒与真言

除了我稍后不久还将有机会谈到的这些经藏和论藏之外，我们还可以在大乘经文中发现一类很短的经文。从各种迹象来看，它是曼怛罗（神咒，mantra）的一种形式，也就是金刚乘的巫术—密术咒语（语密）。这都是陀罗尼（dhārāni，总持咒）和明妃（持明王后，Vidhyārajni，佛母）。

大众部信徒们早就已经公开声称："佛陀以一个音节阐述了其全部教法"①。似乎正是根据这种思想，才产生了越来越简短的经文，它们容易被牢记心田，以便怀着对其灵验有效性的坚定信念，而经常念诵之。

印度学者—怛特罗类经文的刊行人巴塔查里雅（B·Bhattacharyya），在此问题上，引证了"种子曼怛罗"（种子—咒，bijamantra）的例证：pram 象征着《般若波罗蜜多经》（Prajñāpāramita）。该经文那大量的原文文本，都是被逐渐删简的，先形成了 1 部《般若波罗蜜多陀罗尼》（《般若波罗蜜多咒》，Prajñāpāramitā—dhāranj，其后便是一部《般若波罗蜜多—曼怛罗》（Prajñāpāramitā – Mantra），最终形成了一种《种子—曼怛罗》，即 Pram。这种经文可以使虔诚的密教信徒们联想到《般若波罗蜜多经》，他会将该经文奉为一尊真正的神，一

① 孔泽（E·Conze）：《佛教要义及其发展》第 118 页；巴罗：《小乘佛教部派》第 76 页。

尊具有外道和宗教能力的神。

在这批陀罗尼中，有些是遮除蛇、魔、罪孽、疾病、野兽和危险昆虫的总持之法，人们把它们集中于一个集合名称“五持”（五种总持，Pancaraksita）之下。最孚众望的经文是《大孔雀王神咒经》（Mahāmāyri），即孔雀的陀罗尼经，从公元4世纪起便被译成汉文，后来又被译成藏文。

一般来说，“陀罗尼”（总持）一名可以是“明咒”（总持陀罗尼，Vidhyādhārani）之简称，它们曾被作为宗教修行之所依。它们为了秘术或奥义之目的而向神咒（“思维工具”）演变这与印度的一种古老倾向是互相吻合的，它可以上溯到吠陀时代（阿达婆吠陀的神奇转生），或者是上溯到《奥义书》（Upanisad）时代，《奥义书》则是吽（OM）字观一类的声音象征，浓缩了观想与无上“受”的主要内容。

§11. 金刚乘的发祥

使用真言的做法于7世纪左右获得了巨大发展，这至少是在该时代制作的大量稿本经文所证实的情况。人们往往专门用“真言乘”（Mantrayāna）一名来称呼金刚乘的这个第1阶段。在该阶段内，在佛教中就如同在印度教中一样，为了巫术或奥义的目的，也发展起了其他所依和其他禅定修习法。

这些做法便是施无畏印（印相，手印，手结印契，mudrā），也就是一种仪轨性的手势、各种不同的和各具不同复杂程度的手姿。此外还有护符（yantra）和曼荼罗（Mandala，坛场），这都是绘制或雕刻的线条图案，或者仅仅是以大米粒彩粉、线纱或砾石在地面上画出来的图形。那些神奇的或魔术

性的圆圈（坛场），都被直接地或象征性地用来表示神的形象，也就是神祇与宇宙的形成力之间的关系。

佛教的古旧派已经承认了一种无上生灵神祇的存在，神祇则根据它们距欲界和色界的不同远近距离而又分成了品第。如

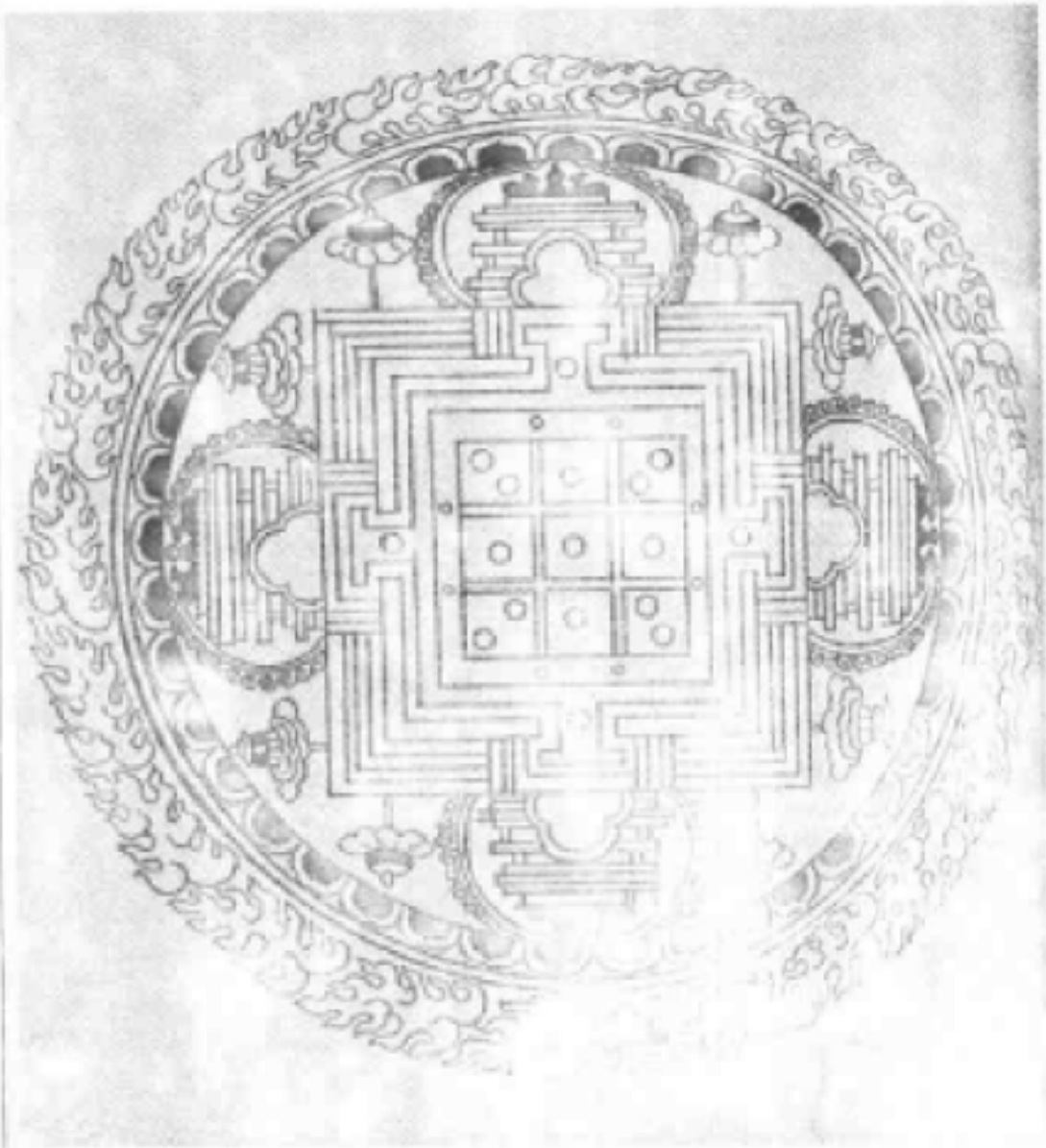


图 12　曼荼罗图案（坛场）：僧侣观想的对象

果它们的地位相对较高，如果他们在人间的生存期相对较长，那么它们就会更容易受衰败和死亡的支配。

大乘教派承认与古旧派相同的神祇，它还倾向于从中引入新的神祇。我应该特别强调女神的出现，她们的存在对于金刚乘的晚期佛教具有一种实质性的意义。我们在大乘的早期经文中找不到她们，但我们却在有关《般若波罗蜜多经》的问题上发现，这些经文中有一些本身也于后期被以一尊神的形式人格化了。

这批新女神中的最主要者，便是多罗菩萨或多罗子（Tārā，度母，本意为“极目精”或“眼瞳”；救度之母，意为“能使人渡转世江河之母”）。对于她的崇拜，在7世纪时已得到了可靠的证实。她作为救度女神，很快便被人与观世音菩萨联系起来了，并且成了许多首赞歌（Stotra）的内容，其中最著名的赞歌是阙宾僧一切智友（Sarvajñāmitra）的《花鬘赞歌》（Sragdharāstotra，8世纪作品）。

对观世音的赞歌《大乘庄严宝王经》（Kāraṇḍavyūha）并未提到多罗菩萨，但该经文指出，湿婆大王及其修法女伴乌摩妃（Umā）都是观世音的虔诚信徒。婆罗门教或民间宗教诸神向佛教万神殿的归附，也由于金刚乘而被进一步强化和系统化。我还必须指出，大自在天—乌摩妃（Maheśvara—Umā）夫妇被引入到大乘教派中了，这件事可以充作将修法女伴与佛陀和菩萨结合起来的模式，而且还促进了这种结合。完全如同他们一样，度母女神（多罗菩萨，多罗子，Tārā）也以多种外形和各种不同的名字出现，世人以其颜色（绿色、白色、黄色、红色、蓝色）及其慈祥或畏怖的外形，而将它们区别开来。世人认为，度母这一人物及其图像均出



图 13　二十一度母（救度佛母）：依照身色、标识、姿态不同，分为二十一度母

自于印度教施福德与爱欲之神洛乞史茗（Laksmi）[1]。

§ 12. 七世纪期间的印度佛教

在转向论述真正的金刚乘历史之前，我还将浏览一下佛教是怎样在印度站稳脚根，这是很有意义的。当时大乘佛教在达到其发展的鼎盛时期之后，已开始趋向衰落，但真言乘却取得了发展。我还将研究佛教在这个时代的一种著名和典型的机构—规模宏大的大学（高学）。

了解当时印度宗教形势的主要史料，则是中国朝圣进香和取经人玄奘与义净分别于 7 世纪初叶和末叶撰写的游记。特别是玄奘逐地区地旅游并留下了一部详细游记，介绍了他看到的当时佛教的形势，而且玄奘本人就是一名虔诚的佛教信徒。

佛教分别向印度的西北部（犍陀罗、迦湿弥罗等地）、中部（恒河流域，特别是摩揭陀国）、东部（孟加拉、乌荼）和南部（经过整个德干高原，一直到达印度半岛的最南端）传播。但它在某些地区（如在西北部）却遭了严重挫折，这是由于白匈奴人（Huns Hephtalites，厌哒人）于 6 世纪的破坏性入侵而造成的后果。

这样一来，在艺术领域中曾经很繁荣兴旺和上师（如无著）们群星灿烂的犍陀罗，从此之后便遍地是破废宫宇，“长满了野草，只呈现出一种凄惨的寂静”。再往北部，苏婆伐窣堵河（斯瓦特河，Swat）流域也经历过一种类似的命运。然而，大乘派在

① 格伦维德尔（Grunwedel）：《佛教神话》第 142 页。

那里却很兴旺，禅定观想修习颇受尊重。玄奘指出，该河流域的居民“并学大乘，寂定为业。善诵其文，未究深义。戒行清洁，特闲禁咒”。这种观察倾向于证实一种今天被广泛接受的思想。据此认为，斯瓦特河地区便是神秘的乌仗那（乌苌国，Uddiyāna），它是晚期佛教和真言乘的摇篮之一[①]。

摩揭陀国保持了对佛法的深刻敬重，其成千上万的出家人大部分均属于大乘教派。在小城伽耶（Gaya），玄奘发现了释迦牟尼于树下获“菩提心”（觉）的那棵树，虽然此树已成为佛教不共戴天的敌人设赏迦王（Śaśāṅka）污辱的对象。它挺立在一座院子的中央，其旁边便是佛陀的“金刚座”（Vajrāsana）[②]，或者是“菩提坛场”（bodhimandala），那里被奉为世界的永久中心，同时还有观世音的供像。在距该树不远处，还矗立着于 6 世纪时建造的大菩提（Mahābodhi，大觉）那纪念性的僧伽蓝，它至今依然存在。这是一座很漂亮的僧伽蓝，带有青砖围墙，墙壁上抹有石灰并挖了壁龛，每个龛中都供有一尊金佛。由锡兰国王在附近建造的一座寺院，供千余名僧侣常住。玄奘也为我们留下了有关那烂陀（Nālandā）僧伽蓝与“高学”的一篇使人浮想联翩和有声有色的描述，那烂陀僧伽蓝于 5 世纪时，由笈多王朝（Gupta）的一位皇帝所建，位于距今帕特纳（Patna）城不足 100 公里的地方，地处比哈尔邦（古摩揭摩陀国）内。

---

① 让·诺杜（Jean Naudou）于其书中对于这个郁地诞延那（Uddiyāna，乌苌国，乌苌那）问题，提供了一种述要并作了一番整理：《中世纪的迦湿弥罗佛教徒》第 35—38 页。

② 释迦牟尼佛获得觉的这一地点，被认为是“金刚”地，因为它是不可摧毁的、经久不变的和不可破坏的。

佛教曾经常不断地享受到笈多王朝的青睐。在玄奘时代，它与湿婆教一样受到了大君主戒日王（Harsa，606－647 年）的保护和帮助。

在孟加拉，继波罗（Pāla）王朝开国（8 世纪）之后，又为佛教确保了一种光辉的前程。就在以怛特罗为基础的宗教修习变得占据绝对优势的时期，波罗王朝给予了佛教广泛的支持。这就是为什么金刚乘也在该地区获得了发展，并对那里施加了一种深刻而又持续的影响。在乌茶（奥里萨），一个支持佛教的王朝同样也从 8 世纪起掌权。

相反，在南印度，国王们的保护态度却从佛教转向了印度教，或者是转向耆那教。然而，玄奘仍指出了安度罗（Andhra）、克里希纳河（Krisnā 黑河）上的欹那羯砾迦国（Dhānyakataka）在达罗毗荼人（druvidiens）地区的建志补罗（Kāncipuram）、在恭建（恭建那补罗，Konkan，Konkanapura，位于迈索尔的北部）等地区的一大批大乘或小乘教派的信徒。

§ 13. 寺院和高学中心

佛寺的建造和供养，主要是依靠国王、高级官吏和富商对它们所作的布施（施佛）。这种局面从释迦牟尼佛生前就已经存在了。

据玄奘记载，那烂陀（Nārandā，施无厌）大僧伽蓝（Vihāra，毗诃罗，僧舍）原来曾是一个芒果园（菴没罗园，奈树园），“其地本菴没罗园，五百商人以十亿金钱买以施佛”[①]。稍后不久，此国先王铄迦罗阿迭多〔Çakrāditya，帝日，

① 《唐代（7 世纪）中国取经人看佛陀的印度》第 228 页。

他似乎就是摩西醯因陀罗迭多·拘摩罗笈多一世（Mahendrāditya Kumāragupta）大约为 415—455 年］，在那里建此第 1 座僧伽蓝。其子和继承人佛陀毯多（Buddhagupta，觉护）王，“次此之南又建伽蓝”（第 2 座）。日旦他揭多毯多（Tathāgatagupta，如来）王，“此次之东又建伽蓝”（第 3 座）。婆罗阿迭多（Bālāditya，幼日），“次此之东北又建伽蓝”（第 4 座）。婆罗阿迭多之子和继承人是伐阇罗（Vajra，金刚）王，他于西部再建另一座（僧）伽蓝。在这座伽蓝之北，中印度王（可能是戒日王），复建一座庞大的伽蓝。“于是恒峻峙，同为一门。既历代君王兴建，穷诸剞劂，诚庄观世”，它可能是由中印度的同一位国王所建[①]。

不同地区或小邦国的君王，都在争相供养大寺院群：公元 7 世纪时，除了戒日王之外，有摩揭陀国诸王、迦摩缕波（Kāmarūpa，阿萨姆）国王，也可能还有尼婆罗的一位国王；公元 8 世纪时，自孟加拉的波罗（Pāla）朝国王，可能还有吐蕃赞普墀松德赞（K’ri sroṅ Ldebstan）。那烂陀僧伽蓝所在的地区（摩揭陀国）之国王，将 100 个村庄的收入用于供养僧侣。在义净时代（公元 7 世纪末叶），这些收入已倍增，涉及到了 200 个村庄。

中国朝圣进香人义净详细地描述了那烂陀寺，其规模与精美程度令他瞠目结舌，着实吃惊不小。“然其寺形，叆方如城，四面直簷，长廊遍币，皆是砖室。重叠三层，层高丈余，横梁板阎，本无椽瓦，用砖平覆。寺皆正直，随意旋往。其房后

① 拉尔玛尼·若西（Lalmani Joshi）：《印度佛教文化研究（公元，7—8 世纪）》第 84 页

壁，即为外面也，叠砖峻峭，高三四丈。上作人头，高共人等。其僧房也，面有九焉。——房中可方丈许，后面通窗户向簷矣。其门既高，唯安一扇，皆相瞻望，不许安簷。出外平观，四面皆觇，互相检察，宁容片私？于一角头作阁道还往。寺上四角，各为砖堂，多闻大德而往于此。寺门西向，飞阁凌虚，雕刻奇形，妙尽工饰。其门乃与房相连，元不别作。但前出两步，齐安四柱。其门虽非过大，实乃装架弥坚。每至食时，重关返闭，既是圣教，意在防私。寺内之地方三十步许，皆以砖砌。小者或十步，或五步耳。凡所覆屋脊上簷前房内之地，并用砖糌如桃枣大，和杂粘泥，以杵平筑，用塌石灰，杂以麻筋并油及麻滓烂皮之属，浸渍多日，于泥砖地之上，覆以青草，经三数日，看其欲乾，重以滑石揩试，拂赤土汁或丹朱之类，后以油涂，鲜澄若镜。其堂殿阶陛，悉皆如此。一作已后，纵人践蹋，动经一二十载，曾不圮坼。不同石灰，水沾便脱。如斯等类，陁八寺，上皆平通，规矩相似。于寺东面取房或一或三，用安尊像，或可即于此面前出多少，别起台观，为佛殿矣"①。

寺内以最老上座而为尊圣，不论其德。有一种重要职务是"护寺"。这些人"若作番直，典掌寺门，及和僧白事"。众僧有事，必须以一致同意的原则来通过决议，即"集众平章"。

君主们为大寺置漏水（漏壶，滴漏），又有年轻的漏子被委托观察，并以一面鼓和一个海螺而为众警时。"夜分三分，初后制令禅诵，中间随意消息"②。

---

① 义净：《大唐西域求法高僧传》，沙畹译本，第85—87页。考古发掘证明了那烂陀寺院中心的宏大规模。

② 同上引书，第92页。



图 14　那烂陀寺的恒河女神

每日的仪轨包括清晨的灌沐尊仪，继燃灯之后，便向佛像奉献“香华”（神香与鲜花）。为开堂普敬，便造泥制底及担摸泥像，或印绢纸，随处供养。反复念诵佛名、坐禅和赞咏是日常修持。黄昏时，大众出门，绕塔三币，共唱赞佛颂。其弟还入寺中，至常集处。既其坐定，令一经师，开狮子座（Simhāsana），读诵少经。

那烂陀寺陀中心，也是人们今天称为“高学”的地方。这是从事各种高水平教学和文化研究的场所。

人们在那里发现了为此目的而使用的院落中的宽敞大厅、学生们的宿舍和教授们的楼亭，另外还有一支服务和监督人员的队伍。一个庄园为他们提供新鲜食物。那里有一个大花园、一座观象台、一些藏书丰富而又庞大的图书馆。据吐蕃人认为，在一个叫做“法库”（Dharmagañja）的地方，共存在着3家图书馆，其中之一是“宝海”（Ratnasāgara），收藏有《般若波罗蜜多经》（Prajñāpāramitā Sūtra）和怛特罗（真言）教本。外国学者和译师们前往那里，寻求基本经文的抄经，而这些抄经又是根据由专家们的研究来确保质量的文本而抄写的。

为了让人接受自己做学生，则必须通过严格审查的障碍，因为外国学生们成群结队地接踵而至。“殊方异域欲入谈议，门者诘难，多屈而还，学深今古，乃得入焉。于是客游后进，详论艺能，能退飞者，固十七八矣”①。原那烂陀学生资格的称号颇受器重，某些人也必然会千方百计地以不合法手段占有它，以供自我炫耀。

① 《唐代（7世纪）中国取经人看佛陀的印度》第230—231页。

教学覆盖了诸多学科内容（共 100 多门科目），形成了同样多数目的不同讲座，学生们勤奋地听讲，选择适合他们各自的课程。玄奘从他刚一到达，便与论师戒贤（Çilabhadra，尸罗跋陀罗）建立起了接触与交流，并且向他表达了自己希望由他主持学习《瑜伽师地论》（Yogaçastra）。

那烂陀寺在成为大乘学的主要中心之后，随着金刚乘权威的确立，它又变成了金刚乘的中心之一。另外一所著名大学—伐腊毗寺（Valabhi）与那烂陀大学相匹敌，它支持小乘（Hinayāna）教派的观点。

真正属于晚期佛教的最重要的大学，据马宗达（Majumdar）认为，系由法护王（Dharmapāla，770—810 年）创建，设立于比哈尔邦的超戒寺（Vikramaçila）。据松巴堪布（Sumpa mkhan-po）认为，此地位于恒河右岸。

超戒寺大学共包括 108 座寺庙和 6 座教育机构。108（始终是这个神圣的数字）名班智达（Pandita，学者）形成了教授队伍，由国家供养。在 108 座殿堂中，有近半数被专供金刚乘教派修习使用，另一半作一般用途。经常来往于这座大学的吐蕃人很多，他们在那里可以完成其将梵文经文译成藏文的大规模工程。

奥丹塔普里（Odantapuri）大学，同样也是由法护王创建的，旨在修习密宗佛教。它的规模不算太大，但却因为曾被奉为吐蕃的第 1 座寺庙—桑耶寺（bSam Yas，Samyé）的模式，而变得很著名了。法护王在苏摩普里寺（Somapuri）又建立了一座僧房（vihara，寺院），现已通过考古发掘而重新找到了其遗迹。

那些从事学习和研究的大寺院中心，不仅限于传播宗教文

化。它们也培养了某些并不打算过修道生活并且即将回归世俗生活的青年人。这项任务特别受寺院保护人——君主们的重视，他们可以于其学生中征募君主政权所需要的高级行政人员。在那烂陀寺，玄奘不仅仅学习哲学，而且还学习声明（语法）、因明（逻辑）、医方和《阿阁婆吠陀》（Atharvaveda，术数）。学习大纲包括符合当时社会需要的一切科目。但大乘教派的哲学却形成了其教义的共同财富。

§14. 金刚乘的胜利，佛教徒的怛特罗

从公元9世纪起，金刚乘便取得了胜利。其教法和仪轨分别在那烂陀寺、奥丹塔普里寺、苏摩普里寺、超戒寺等地形成，或者是被最终确立下来了。这些学习和研究并不仅限于理论，学生们要完成礼仪，修习对在“能立”（Sādhana，神秘性或巫术性的推理论证的作法）教科书中描述的形象，产生内心崇拜的仪轨。

形成金刚乘特有经文的著作，始终带有一个通用名称“怛特罗”（真言，密咒，续部）。它们原则上是专一地为接受灌顶者而写成的。人们在这些内容上也只接受一种师徒直接相传的教法，这些教法又是秘密的（梵文作 guhya，藏文作 gsaṅ）、秘传的（仅传授给一批具有圆满资格的和数目有限的人员）。

我必须具体说明，这种施教完全是秘密的，因为已经提出要求，不能无分别地向那些可能会冒险误解它们的人传授，因为那样做会对他们有害；“秘传”也是出于同一种原因，因为对它的理解要求一种具有天赋的和由一特殊教育培养出来的思想。

“怛特罗”一词似乎是参照了纺织工序，意指织法或组织结构，也就是纵横交织的纱。该词派生自词根 TAN，意为“展开”，笼统地意指一种知识在空间方面的横向和在时间方面的纵向扩散与传播。

据其他的解释，如冈瑟（Guenther）的解释，“怛特罗”一词则是意指一切存在的东西之间的相互依赖性、因缘的互相影响中的持续性。但它也可能是指另行加入的诠释。“怛特罗”的本义是纺织结构与织物，后来又指纺织品，最后指经文与体系。该词可能也暗示宇宙的结构，与人的结构相似。我们在古代《奥义书》中已经找到了其踪迹。

该词最终以一种优于宗教修习的专门论著的方式得以解释，而这些宗教修习则是特别涉及到了寺庙的建筑、圣像的制作、神咒的学问、在巫术或神秘的图像（坛场）中召神的仪轨等。因而出现了对语言的某种滥用，“怛特罗教”（密教，tantrisme）一词本身就特别含糊不清，甚至是混乱不堪的。

在怛特罗（密咒）中得以充分发展的思想和修习系统，不会在一个具体时间中自动出现。它代表着古旧派倾向的终结，我们在有关陀罗尼（dhāraṇi，长咒文）和曼怛罗（mantra，神咒）的问题上，已经看到了这一切。

在印度教中，就如同在佛教的这个宗教发展阶段中一样，有一种概念显得格外突出，这就是在个人（小宇宙、宇宙之缩影）和宇宙（大宇宙，大世界）之间，于所有次第上存在着相互关系的观念。这种思想在《奥义书》中（公元前 6—3 世纪）的教法中便具有根本性的特征了。早在《他氏奥义书》

(Aitarya Upanisad) 中，它以其观念而颇为接近于《吠陀》(Veda)[①]、《广林奥义书》(Brhadāranyaka Upanisad) 和《歌者奥义书》(Chandogya Upanisad) 等经书中的观点了。

众所周知，据《吠陀》认为，第一生灵或原人 (Purusa，神我) 自动分裂，以在世界上产生多种形状的生灵。第一意识——我 (ātman，灵魂) 是这个过程的施行者和见证人。据婆罗门教认为，它一直存在于任何活的生灵之最深奥的根源内，作为宇宙之本原而成为生灵的主要所缘缘。在宇宙现前时，所动用的能量、神灵 (devatā) 同时又“代表着大宇宙中的精进力和人类的作用”[②]。它们在人间的分布“与在原人中的分布是对称的”。

《奥义书》的教义是希望让人回归宗教本原的无量意识，这已经是一种秘密或“密传”的教义了，系由一位资深教授 (阿阇梨或古鲁) 向在智慧道路上的早熟并遵从一种特殊戒律的弟子们传授。这种戒律是“能立” (Sādhana) 通过直接感受 (受、领受，anubhāva) 真谛而完成的现前方法之基础，它与虚妄色界相比较则是解脱性的。

在这一方面，怛特罗 (续部) 经文又与《奥义书》有别，这是由于在其特有戒律中，并不会引起弃绝尘世。它们原则上旨在调和世俗的享受 (bhoga) 和解脱 (moksa)。然而，除了在极端的和荒谬的情况下之外，本处主要不是指物质的和肉欲的享受，而是一种无上的享受。我在此问题上所讲到的内容，明显涉及到了以怛特罗为基础的宗教修行所提倡的那种具有神

① 《印度教，由埃斯努尔搜集和阐述的文献》，巴黎 1972 年版，第 43 页以下。

② 同上引书，第 48 页。

秘特征的无上目的。

但这些目标并非始终都是公正无私的。对于许多虔诚信徒来说，尤其是在开始阶段，主要是指获得神通力（成就，siddhi），一种对付某些危险和获取特殊利益的加护。因为怛特罗与外道心理有着直接的关系，而这种外道心理可能与总体上的人道一样古老和一样普遍。

对于语言、行为和复杂仪轨中的巫术之灵验有效性的信仰，在一种诸如由怛特罗形成的体系中，并不缺乏逻辑，而这正是一种形成人与宇宙力量之间的多种相互关系和同化关系的致因。

人们在一生千差万别的不同情况下所取得的业绩中，所看到的所有一切明显都是神秘性的力量，于是便在许多神祇的身上被人格化了。在有关他们的问题上，于时间的流逝过程中，已经完成了一项“伺”的工作，它可以使人确定他们各自的角色与品质，甚至是在最细微情节的问题上确定他们的图像。在一个广泛的万神殿中，将他们分成等级次第，并且协调他们彼此之间的关系。这个万神殿既包括佛教传统中的佛陀、菩萨、婆罗门僧、具有不同抽象程度的各种存在物，而它们又以神的形式被具体化了。某些当地的神祇或魔鬼又形成了一种民间崇拜的对象。

§15. 女神

修法女伴与该万神殿中大部分人物的结合，是怛特罗的主要特征之一。这种提高女性身价的作法，在佛教中特别新奇。如果人们还记得佛教最早对待女子的态度，与性力（śakti，本意指槊）的观念在当时所占有重要地位有着密切的关系。性力

代表着每种神或超自然的大势至所特有的能动性或活力。人们将对世界的某种外形，或者进一步推而广之是致使在生命中出现的宇宙现前的所有形态之秘密能量，都归于了这种神力。



图 15　三头湿婆神像：毁灭、苦行、舞蹈之神

印度最古老的哲学派别之一是数论派（Sāmkhya）。为了解释世界，它已经将一种男性的精神本体—神我（puruṣa，人，神我谛），与一种女性的精神本体—性（prakṛti，prakrit）结合起来了。但它却将这一切设想为此二者系并列存在，并无互相影响。“性力”的思想出现在一种《奥义书》（《斯吠达修达罗奥义书》，Çvetāçvatara—Upaniṣad）中，它明显与一种印度教神学思想有关，其无上之神是湿婆（Çiva）神。

“它是在并非自我行动的神祇控制下于此停留的……这种由

神祇授予的精进(勤持,énergie)最终将被人格化了"[①]。在印度的湿婆教中,它获得了不同的名称:雪山神女(Pārvati)、突迦女神(Durgā,难近母)、乌摩妃(Umā)等。一般来说,这就是摩诃提婆(大天,大天女神),也就是宇宙之母。我们知道,对于"母亲"的崇拜与一种母系社会组织有联系,它可以追溯到很古老的史前时代。这种宗教形式长时期内在亚非两大洲的一个辽阔地区占据着统治地位。在印度,它肯定也保持了一种重要的和隐蔽的影响,虽然它又受到了雅利安人(Aryens)的吠陀教和婆罗门教的排斥,雅利安人对于父权制和男性的绝对优势持好感。

那些被雅利安人文化同化的程度最低的民众,诸如印度南部的达罗毗荼人(Dravidiens)、东部的孟加拉人(Bengalis)等,他们始终坚持信仰本母(梵文作 mātrkā matrikā,摩呾理迦)。类似的信仰在印度的西北部、北部(吐蕃)和东部(阿萨姆)的边境地区,一直都很兴盛。根据一种能够被经常观察到的现象来看,那些具有强大吸引力的大宗教(印度教、佛教)却尚未最终使人接受,而是继续其传播并吸收了民间信仰和宗教生活形式。一种此类的过程很可能是民众最终赋予性力派(çaktisme)一种重要地位的起因,性力派则是对大天女神那地方性崇拜的一种新的表现形式,其命运在很大程度上与密教宗教体系的命运联系在一起了。

对于佛教来说,这一发展是随着两大女神的出现而开始的。其一出自高贵(般若波罗蜜多菩萨),其二则是具有平民化的根基(多罗菩萨,度母)。

般若波罗蜜多菩萨是智慧的象征,是她发现了超越表象之

① 同上引书,第 96 页。



图 16　多罗菩萨像

外的法（无上的实性），在一尊被称为“所有如来之母”和所有功德圆满佛陀的具体面貌轮廓下，被人格化了。这种演变是在公元最初几个世纪期间实现的。我们很容易理解，人的灵魂也需要使由大乘向众生许诺的救度和解脱，在一种象征性的形象中表现出来。神话中的人物多罗菩萨（度母）恰恰符合这一需要。她被认为是一尊女菩萨。我们已经看到，世人后来明显把她与著名的救苦救难的菩萨观世音联系起来了。

这样一来，在佛教中便形成了一对神祇夫妇，其威望可以与湿婆—乌摩妃这一对相媲美，甚至还可能会有过之而无不及。大乘宗的布道者们曾巧妙地将这后一对神祇夫妇说成是观世音的普通信徒。

一名与修法女伴密切地联系在一起的神人之典型行为，即将在佛教万神殿中迅速扩散开来。同时，宗教教法与修行中浸透着一种新思想，而宗教虔诚、神秘地追求救度以及对于巫术之灵验有效性的庸俗关注，则为达到其目的，而提供了对一整套精心设计而又多样化的宗教礼仪的支持。

§16. 受到赞美和升华的性生活

古代佛教曾经极力排斥性行为，甚至在某种程度上是坚持如同驱魔一样地摒弃性行为，完全将此从其僧侣们的生活中排除出去。僧侣们习惯于将身体（无论它外面显得多么美丽漂亮也罢）视为由鲜血、各种体液、粪便和骷髅的一整套令人厌恶的整体，将来必然会解体；或者最多也是将此视为一种令人失望的色界虚妄。至于但特罗，它们却非常注重身体，最重要的是最大可能地利用它以从事救度[①]。它们又将性行为置于首要地位，而根据一种具有多方面共鸣的象征意义，性行为的特征被认为是神圣的和典范性的，其意义是深刻的。

金刚乘的这种革新，与性力派于公元最初几个世纪在印度宗教和文化生活中的发展，有着直接的关系，我上文业已讲过这一点了。女性本原的重要地位以及男女之合的神性，则是一种非常的教理，它由于一种口传施教而得以在民间维持，并且最终在佛教中获得了公民权（得以稳定地立足）。出自印度边境地区的外来影响，如摩诃支那（Mahāchine，大秦，大中国）、吐蕃的信仰和修习、西域的萨满教等，它们也可能在这方面起过一种重要作用。

但是，公元 3 世纪的一种经文《论世》（Kathāvatthu），讲

① 公元 11 世纪的一名藏族上师冈保巴（sGam Po pa）引证过某些诗歌，它们将人体比作一只可以渡过苦海的大船、一匹奔驰得远离生死轮回苦难的马匹。他们最后是把人体比作一名仆人（冈瑟译本，或《解脱的宝石宝饰》第 19 页）。任何藏族上师都要求其弟子思考的最重要内容之一，则是死亡的不可避免性，死亡时间的不确切性、众生为拥有作为解脱之手段的珍贵人体的极端困难性。

到了两种对立性别的人之性合的愿望，因为他们感到了一种相互的爱和情。他们应该经常出入一座佛教僧伽蓝，在解脱的道路上互相帮助，追求于其来世中保持结合。《论世》还指出，1个教派规定，1名佛教上师在某些条件下，可以接受肉体性合的情节。

至少是在公元8世纪时，一种色情化奥义的重要地位，似乎已得到了确立。我们现在所掌握的西藏传说正是将发展了该项内容的大师和作家们，都被断代于这一时代，如莲华生（Padmasambhava）、寂护（Çantiraksita）、因陀罗菩提（Indrabhūti）、戏金刚（Anaṅgavajra，爱神金刚）。

最重要的佛教怛特罗之一——《一切如来金刚三业最上秘密大经》（Guhyamāja）可能就应该属于这个时代，或者是其一种最早节本甚至比这个时代还略早一些。带有色情特征的奥义以及在理论上拒绝任何伦理准则的行为，于其中都作了特别直截了当的和彻底的阐述。

要知道我们到底是应该严格地按字面意义来理解这些声明，或者还是要知道这主要并非是指一种“意语”（Saṁdhābhāsa，随意言），这个问题已经提出来了，对它的正确诠释并不一定需要某一传统灌顶部派的真实代表人物的一名大师的帮助。这就是密教经文中的普遍现象。其中的某些内容（如在《如来金刚三业最上秘密大经》中所主张的使用人肉的办法），均借鉴自原始部族先祖们的生活方式（如习惯于生活在焚烧尸体地点并且同样以其肉为食的瑜伽行者），但却对于接受灌顶者具有一种象征性的全新意义。在这一方面，《一切如来金刚三业最上秘密大经》也曾由西藏最伟大的上师们作过诠释。

在有关色情性的奥义问题上，我们知道密宗佛教认为男性

本原扮演的一种积极（善）的角色，女性本原扮演一种消极（恶）的角色，而它们在印度教中的角色却恰恰正好相反。

有表世界出自无上实性（法）最早的 1 次分化，即分化成这两种本原；或者相反是解脱，回归到这种无上实性（法）。这便是对其双运（双人，梵文作 yuganaddha，藏文作 Zuṅ ajug 或 yab yum，指父母或双身佛），即对实质上的一体的理解或"识"。这种识的性质已由金刚乘以"大乐"（mahāsukha）作了解释。完全如同肉体结合是一种强大的欢乐一样，这种大乐仍是有限的、短暂的，只限于事态的粗欲和肉体的形态。由一个人于其最初本原的无上结合而造成的特有识完成的果，则会使他获得一种圆满的和全面的福乐，也就是可以比作佛性或佛地的绝对识永远享受的乐。

成就大乐与成就空（śūnyata）是互相吻合的，所有的宇宙形态均出自于空，人们一般都称之为"金刚"（vajra），也就是如同金刚钻一样的纯洁、永不变质和永不断灭；或者是参照"金刚"的另一种意义，指具有霹雳般一触即发和不可抗拒之力量的特征。

金刚乘的信徒们坚信，空和成就大乐之果，在 1 个人惟一的一生中，也可能会彻底成就。所以，这种方法便被称为顿悟，专供那些由于其业（Karma）的前世功德而具慧根和天资聪明的人使用。它必然会引起同时利用智慧（般若）和女性本原（阴法）、方便和男性本原（阳法），也就是符合慈悲的行为，这是菩提萨埵（bodhisattva，觉有情）的主要准则。它所追求的理想是般若与方便之间的圆满结合—般若方便（Prajñopāya）。某些佛教部派承认，这种行为可以通过一个男性修法士（Sādhaka）和一名被称为"持明"（vidyà）或"印



图 17　时轮金刚：密宗修时轮金刚密法的本尊像

相”（mudrā）的修法女伴真实的肉体结合，而于具体背景中落实。这名修法女伴能够与修法者在心灵结合后共同走向觉。

据藏族作家多罗那他认为，怛特罗在从历史角度得到证实之前，曾由数代人以完全秘密的方式使用。传统上甚至将它们与公元 3—4 世纪的著名哲学家龙树（Nāgārjuna）和无著（Asaṅga）联系起来了。在这一方面，史学家们感到不知所措，它们普遍认为密教徒龙树应该是一名较晚期的上师，与大乘教派的那位同名哲学家完全不同。无著的情况则不同，某些迹象使人联想到，他不可能与晚期佛教（特别是色情性的奥义）的某一方面毫不相干。

我需要立即指出，吐蕃人绝不会在大乘佛教与金刚乘佛教之间做出明确区别，他们只简单地承认两种“道”或两种“法”的共存，其一是以大乘经文（sūtra，藏文作 mdo，do）和《般若波罗蜜多经》为基础的，其二则是以怛特罗（藏文作 rgxud gyu，续部）、怛特罗的运用与仪轨为基础的。

怛特罗肯定是在一个特殊信徒范围圈中构思和发展起来的，这批信徒们执著于外道修持、瑜伽和古老的民间传统（这些传统是佛教和湿婆印度教的共同遗产，在梵文中被称为āgama，即阿含或圣教传统），涉及到了性奥义、对某些神祇和特别是女神的信仰，如仙女或巫婆等。

这些信徒们必须秘密集会，使用供互相辨认而使用的秘密徽志（秘密动作，梵文作 chomā，藏文作 brda）和一种具有歧义的语言。在怛特罗仪轨书中提到的那些奇异的、残酷的、淫邪的或令人作呕的行为，可能是暗示那些在一个特定时代真正地和直截了当地被人使用过的作法，救度

的佛教理论控制了它们，改变了它们的意义和特征，以将它们用于自己的目的。

§17. 爱欲的嬗变

很明显，与一名修法女伴真正地实现肉体结合的简单事实，不可能涉及到那些立志抑制性欲的真正僧侣和修道者。所以，色情化的表现和仪轨实际上都具有一种象征性意义，它们在与普通的世俗生活同次第的另一种次等上得以确立。

它们被用作禅定修习次第的所依，而这些修持又志在加强和控制一整套心—语—意、心身的个性（人我见）或类别（蕴）。在这一方面，不仅仅是性欲，而是人类的所有欲望，包括那些从伦理观点来看都是邪恶的欲望，金刚乘都为了圆满和救度，设法通过一种嬗变而利用它们，而这种嬗变却使人联想到了炼丹术家们的那种将廉价铅变成黄金的意图。

初看起来，这种在于为由古旧派佛教批判过的“三毒”恢复名誉的思想，可能会显得令人惊讶。“三毒”即贪欲（rāga）、瞋恚（dvesa）、愚痴（moha），此外还有“三毒”的派生形式，如忿怒（Krodha）等。事实上，密宗佛教并不否认爱欲的义谛、日常生活方面的有害特征。但是，它似乎承认，当这些爱欲在原则上是由某种形式的瑜伽所修持、由心所领受并由思想修习（修行，bhāvanā）时，便会达到一种无量的程度，那就可以根据绝对空的所知障之无上统一性，而成功地将其大势至用于为解脱服务。从心理学的观点和根据救度的构架来看，这一切明显就是一种很重要的发现。

尽管我们必须使这种思想不被那些事实上仍为其欲所支配

的人误解和滥用，因为欲是由那些最粗俗的人和刚开始初学沙弥们，或者是那些沉湎于性疯狂中的人占据的，由此而产生了由真正的上师们接受的贫穷，在传播不太符合常规和危险的修习方法中的秘密性与谨慎性。这种“危险”是由于它们要动用无意识冲动的大势至。

由于观察事物的新方式，人们可以理解在密教仪轨中归于狰狞的、畏怖的、色情的和邪恶的神之功能，它们不仅扮演一种佛法保护者的角色，而且还体现了爱欲那强暴性和破坏性的方面。接受金刚乘灌顶的信徒，必然会因此而被要求修持三昧，面对此类圣像、神祇的慈善和畏怖外形，也就是其范型、其超越了日常生活中存在着的一切之原形，而修习观想禅定。他于是就必须成功地与神的特性结合起来，以使它们根据那些具有不同程度之复杂性的故事情节而进入角色，进入行动，或者是于纯粹的内在性方面，或者是在怛特罗具体确定的内容或实行方式的仪轨方面来这样做。当然，这些方法不仅仅是被用于救度和精神解脱，而且还可以被分别以善意或恶意，而用于获得一种具有外道特征的果。

§18. 神秘的香巴拉

试图为“密宗”佛教的确定一个具体发祥地，将是一项非常艰难和甚至是徒劳无益的工作。印度以及位于其边境上的某些地区，在密宗佛教的发祥和发展过程，起过某种重要作用。

尽管密教的有表业令人不解，但根据由大学者商克跌雅那

(Saṅkrtyāna)[1] 坚持的观点认为，印度南部可能是“真言乘”最古老的中心之一。这就是指安度罗（Andhra）地区以及驮那羯砾迦城（Dhānyakataka，即阿摩罗婆提，Amarāvati），位于克里希纳河或黑河畔和师利帕尔瓦陀山（Çriparvata）之上。



图 18　香巴拉图：修香巴拉法门之观想图

我们已经知道，该地区曾是大众部教派最早的重要中心，而大众部信徒正是大乘教派信徒的先祖。《西域记》中记载说，大众部有一“篋”（集）陀罗尼（密咒）。我们还知道，人们曾在该地区看到出现过第 1 批般若波罗蜜多的经文[2]。

① 拉呼拉·桑克尔提亚亚纳（Rahula Sankrtyayana）：《佛教研究，84 位成就者的来源》，载《亚细亚学报》第 25 卷（1934 年），第 209—230 页。

② 一种明显是不可靠却又是颇有意义的传说，将由佛陀本人揭示金刚乘和特别是时轮理论奥义的行为，确定在驮那羯砾迦城（Dhānyakataka）

大乘部派的一部经文就已经酷似真正的怛特罗了。这就是《文殊师利根本仪轨》（Mañjuçrimūlakalpa），在南印度发现了其梵文本，其中明确地提到了驮那羯磔迦和师利帕尔瓦陀为使用这些曼荼罗的地方。

传说中仍将观世音及其修法女伴多罗菩萨（度母）最喜欢的道场，定位在南印度的一座叫做普陀山（Potalaka）的山上。观世音和度母在金刚乘的发展中扮演了一种重要角色。至于师利帕尔瓦陀山，西藏人非常熟悉此山，据不同的梵文文献史料记载（如巴纳的小说《戒日王行传》等），早从公元 6—7 世纪起，那里便是以曼荼罗为基础的密教信仰的著名宗教圣地了。

于公元 7—11 世纪编纂的一部密教经文集《成就法鬘》（Sādhanama），一共提到金刚乘的 4 处“绳床”（pitha），即四圣地：迦摩基耶（Kāmākhya）、室利哈达（Sirihatta）、普尔纳基里（Púrnagiri）和乌苌国（Oddyāna）。《大悲空智金刚大教王仪轨经》（Hevjira－tantra，Ⅰ，Ⅶ，12），则又提供了一种略有差异的四圣地名次：阇烂达罗（Jālandhara）、乌苌国（Oddiyāna）、保尔纳基里（Paurnagiri）和迦摩缕波（Kāmarùp）。阇烂达罗是克什米尔南部上旁遮普邦的一个地区。迦摩基耶和室利哈达两个名称系指孟加拉东部的阿萨姆（迦摩缕波，Kāmarùp；锡尔卡德，Sylghat），普尔纳基里可能应被比定为北方邦（Httar－PRadesh）一个同一名称的地点。由于《成就法鬘》的编修时间较晚，所以没有任何因素可以使人断言，这 4 个地点是佛教“密宗”最古老的中心，但它们在中世纪的知名度却也由此而得到了证实。

乌苌国或乌仗那（Uddiyana，藏文作，Urgan，郁地延那）的例证最为引人注目。因为这一神秘地区在许多方面，都与金

刚乘的发展史有着千丝万缕的联系。我前文已经讲过，大部分权威学者都倾向于将此地比定为印度西北部的斯瓦特（Swat，苏婆伐窣堵）流域，位于克什米尔与犍陀罗的交界地带。

藏族史学家松巴堪布（Sum pa mKhan po）于其《如意宝树史》（dPag bsam Ljon）中，赋予了乌苌国（乌仗国）在金刚乘发祥与传播方面的一种主宰性角色。该地区及其居民在修习巫术技巧方面久负盛名。人们经常作为最著名密教大师们的故乡而提到它。尤其是因陀曼普提（Indrabhūti），他是香巴拉（Çambhala，乌苌国的两个王国之一的国王）。香巴拉也是一个神秘地区，象征着一种内心之“受”，它可以达到的觉之次第。莲华生（Padmasambhava）是密教仪轨传人吐蕃的主要人物。

归根结缔，无论乌苌国或香巴拉的地理方位如何，位于印度西北部的整个山区，在某一特定时间内，肯定曾为晚期佛教新观念的发展与传播提供了一块特别有利的地盘；同时也是在主要是来自伊朗的外来影响的作用下，它促进了这些新观念的发展，但我们却不要过分夸大其重要性。

在印度的东部，自 8 世纪以来便受波罗王朝青睐的金刚乘，在孟加拉和乌茶，完全如同在比哈尔（摩揭陀国）和阿萨姆一样，经历过一次非常引人注目的发展。特别是在孟加拉，由于自然主义的神秘教派，金刚乘又获得了一次特殊的延续。

在印度北部邦和比哈尔邦的北方，尼泊尔至今仍为金刚乘的一个活跃中心。完全如同在吐蕃一样，在这几个世纪以及此后的几个世纪中，各种教派均在那里应运而生了。尽管由于不稳定的湿婆教的作用，佛教的这些部派往往都嬗变并遭严重玷污了。

§19. 密教经文

怛特罗形成了一整套丰富的经文，佛教学者们，特别是吐蕃学者，他们都对这些经文作了分类并掌握有诠释性的疏注文。

现有多种著作标志着此类经文与大乘大藏经文之间的过渡阶段。它们在教法上都是大乘经文，但在内容上却是真正的怛特罗。《金光明经》（Suvarhaprabhāsa）从公元 5 世纪初叶起便被译成汉文，它赞扬了被归于神咒（陀罗尼）的功德。婆罗门教女神辨才天女（Sarasvati）和大天女神（Mahādevi）都出现于其中了，并且向虔诚的信徒们许诺将保护他们。经文中宣扬的是一切皆空的理论。

更为接近怛特罗的经文，则是《大日经》（Mahāvairo－canasūtra）和《金刚般若波罗蜜多经》（Vajrosnisasūtra）。它们均为晚期佛教的一个特殊部派的基础。这种晚期佛教没有色情的奥义，它在中国和日本获得了巨大发展。在日本国，某些活跃的和具有重要影响的大宗派（真言宗，天台宗）仍在继续仰仗其名声。这批经文中的第 1 部承认一尊最胜无上佛陀—大毗卢遮那佛或大日如来佛（Mahāvairocana），发展了胎藏界（garbhadhātu）的理论。在第 2 部经文中，则出现了“金刚界”（Vajradhātu）的概念。

《文殊师利根本仪轨》（Mañjuçrimūla－Kalpa）是一部现今分别存在汉文与藏文文本的巨帙经文[①]，人们于 20 世纪初叶在

① 《文殊师利根本仪轨》的部分藏文已由阿莉雅娜·麦克唐纳（Ariane Macdonald）夫人刊布并译成了法文，附有一篇学术性概论：《〈文殊师利根本仪轨〉中的坛场》，巴黎 1962 年版。

南印度重新发现了该经文的一种梵文稿本。这后一种稿本共包括 55 卷。很可能是 10 世纪时以一种最早的简本翻译的该梵文经的汉译本，却只包括有 28 卷。该经文赞颂了文殊师利菩萨，湿婆教诸神都与他相联系起来了。女神多罗菩萨或度母也出现在其中了，经文中还规定了对度母的崇拜仪轨。这是 1 部卷帙浩繁的经文集，我们可以于其中发现几乎所有怛特罗的典型内容：神咒、仪轨、技巧、灌顶、坛场（曼荼罗）、图像、星相、历史和传说诸多方面的资料。明显缺少的便是色情奥义以及在理论上对于所有伦理准则的摒弃。

相反，这最后两大特征却明显标志着真正的佛教怛特罗中最著名和最古老的经文之一《秘密集会》或《集密》（Guh – yasamàja）。这部经文又叫做《如来秘密》（Tathāgataguhyaka），或者是《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》（Sarvatathāgatakāyava – Kcittarahasya）。

该经文的梵文文本共包括 18 卷或 18 品（Patala）。它具有佛教经文的常见形式，有一次“结集”（Somgiti），本指一个“唱诗班”或一个团体，即尊者佛陀对信徒群说法，以传播其教法。但在本处，发生这些启示的地方，被象征性地定位于世界上的女性生殖器中。最上佛陀享有出自一切如来（Tathāgata，成正觉之佛）的心—语—意的智慧。陪同最上佛陀的有五耆那（Jina，宇宙之佛或世界之佛）和菩萨，他们全都拥有修法女伴。“秘密”的论述系由处于心理稳定状态的一系列三昧修习而实施的，借助了曼荼罗、设立坛场（表达事物之要义的图形）、象征性的人物和形势明确而又详细的修习（bhāvana）等手段。

整整一卷经文被归于了觉的思想（菩提心），它与一切皆



图 19　文殊师利菩萨：妙吉祥，又称智慧佛

空的觉有关，这些神咒被偶尔提及，完全是为了获得成就（siddhi，悉地），具有诸如能够摧毁敌人、降雨或遏制水灾、医治毒蛇咬伤的伤口等功能。世尊甚至可以为那些被认为具有恶意、残酷心情、不道德行为的人，宣讲解脱。世尊发挥了某些使用一种劣行的奇特题材，这些恶行执著于欲、世俗的势力、从救度观点来看最丑恶或最使人厌恶的动作等。

人们曾企图将《秘密集会》经或《集密》经（《如来秘密》）归于哲学家无著，但这种观点缺乏坚实的基础。至于将该经归于一位名叫龙树（Nāgārjuna）的密教大师的做法，如果人们可以坚信这第2位龙树确曾存在过的话，那么它便是很可能的。因为对怛特罗的一组传统疏经文自称，它们是根据龙树的方法设计出来的。另外一组疏经文，也确定被归于了一名叫做智足（Jñānapāda，或者是佛陀师利般若，即 Buddha çrijñāna）的人。据图齐（G.Tucci）教授认为（《西藏的画卷》），《秘密集会》（《集密》）肯定与乌苌国和因陀罗菩提国王有着某种密切的联系。这样一来，其出生地便很可能是斯瓦特河流域，应断代为公元7—8世纪。

其他的多种怛特罗同样也被奉为佛陀的启示经文，并且要求它们与大乘经文具有同样的真实性。这些经文是根据它们扮演的主要角色或者是其使用它们产生的效果，而被命名的。

《无比勇士经》（EKavira）是用梵文写成的，带有用阿般布兰沙语（Apabhramça，古孟加拉语）写成的几阕。《大悲空智金刚经》（Hevajratantra）是以呼金刚（Hevajra）神及其修法女伴无我天女（Nairātmyā）为中心的。第1尊神将“呼金刚”（He vajra = Oh! Vajra）的祈愿文人格化了，其中的金刚代表着无上真谛，即真正的实性或真法。无我天女则意指“无我”概

念，也就是惟有纯洁的智慧才能窥见空，普遍的空或一切皆空。

我们还可以提到《金刚婆罗仪轨》（Vajravārahikalpa）和《度母根本仪轨》（Tārāmūlakalpa），其中的主神均为女性，即《怨对鬼神》（Bhūtadamara，指应祈愿或驱除非人类幽灵）、《慈悲律仪》（Samvarodaya）、《大黑天神怛特罗》（Mahākalpa - tantra，它阐述了佛教密宗一个重要的晚期教派的教理“时轮乘”，即 Kālacakrayāna）。

除了这些大藏经著作之外，密教经文主要还包括专门论著、疏经文和赞美诗。《五次第论》（Pañcakrama）显得如同是《集密》的摘要或概述。该经文被一部分人归于龙树，而另一部分人则把它归于 9 世纪的作家释迦密陀罗（Çakyamitra）。它分 5 个次第分别描述了通过瑜伽和象征性智慧而实现宗教修习的密教方法。

有一套共包括 7 本的仪轨手册小书，是用梵文写在棕榈叶上的（贝叶经），于 1930 年左右由路易·菲诺（Louis Finot）在中国发现：此类论著叫做“成就”（Sādhana）。它提供了有关人们从思想上设想一尊神及其所有特征、颜色和种子音节（bija）的明确征象，而这一切正是万神殿中每个人物的特殊徽志和能够召请他们的神咒。《成就法鬘》（Sādhanamā lā）是一部著名的文集，共包括其中的数百人物。

从教义观点来看，更加有意义的则是“成就”（siddhi，妙果）类经文，其作者们自己就享有“成就者”（siddha）或“成就大师”（siddhācarya）的尊号。从某种意义上讲，他们都是密宗佛教的“祖师”，如果可以使用这种称呼的话。从传统上讲，我们知道他们中的一组 84 名上师，他们的名字与传奇性传记，

都留传给我们了。其中最伟大的上师之一是因陀罗菩提国王(7—8世纪)，他曾写过一部《智慧成就法》(Jñānasiddhi)；其妹罗珂修明迦罗(Laksmimkarā)写过一部《不二成就法》(Advayasiddhi)。因陀罗菩提可能是戏金刚(Anaṅgavajra)的弟子，而后者正是《般若方便决定成就法》(Prajñopāya - Viniçcayasiddhi)的作者。戏金刚本人似乎又是萨路罗诃(Saroruha)或莲花金刚(Padmavajra)的弟子，后者正是《秘密成就法》的作者。这些经文中除了包括对信徒们的劝诫之外，还包括有关哲学的发展和定义。

《不二金刚摄集》(Advayavajra - Sāmgraha)是由不二金刚(Advagavajra，11～12世纪)的22篇小部经文的短集组成。我还可以引证基本上是属于同一时代的无畏笈多(Abhāyagupta)之《圆满瑜伽世系》(Nispannayogavali)、由无比金刚(Anupama Vajra)以韵体写成并作了诠释的格言集《本行灯》(Adikarmapradipa)。

时轮经派使其经文大密法拥有了一种注疏文《时轮经无垢光注疏》(Vimalaprabha)，即《后垢灯》。同一部怛特罗的另外一种更不完整的注疏文被归于了著名祖师那罗巴(Naropa，11世纪人氏)，这就是《洗度论疏》(Sekkodeçatika)。

除了梵文本密教经文之外，我还应该补充一种特殊经文，系用一种被称为阿般布兰沙语(apabhramça)和真正的古孟加拉语(bengali)的中间过渡性语言写成的。那些以“道把歌”(doha，罪孽诗)之格律写成的短诗，形成了一种被称为《道把歌集》(《行歌》，dohā - Kosa)的文学体裁。其他的那些用古孟加拉语写成的道歌则被称为《修行歌》(Carryāpada)或《行为歌》(Caryā)。它们是由“功德成就者”撰写的，我已经

提到过这些神通成就者了，他们都是一些外道师和神修师，他们那传奇性的生平中具有大量的奇迹。这些神秘歌以诗的形式，表达了已达到神修成果的瑜伽行者们的“受”。它们富于暗示内容，其深邃的意义则甚为晦涩难解，许多西藏注疏家们都曾做出过阐明它们的尝试。在这些道把歌的一批功德成就大师作家中，最著名者就是螺巴（Luipa）、菩苏古（Bhusuku）、沙罗诃（Saraha）、噶奴（Kāhnu）或甘哈（Kānha）。

流传到我们手中的用古代印度语言写成的怛特罗经文，其部头相对有限。但其他的许多经文都被保存下来了。因为它们已被译作汉文，特别是被译成了藏文。

汉族译师们从 7 世纪末起便对此产生了兴趣。某些印度大师们也亲自前往中国，他们在那里传授其教法并且留下了译著，其中最著名者是善无畏（Çubhakarasimha）、金刚智（Vajrabodhi）和不空金刚（Amoghavajra）。在这个时代（8 世纪），译作汉文的所有文献，均涉及到了晚期佛教的纯洁形式，既无修习，又无色情的暗示，人们常常称之为“右手怛特罗”，以与另一种被称为“左手怛特罗”的经文相对应。它被保留在中国的“密宗”教派中了，日本的一个重要分支（真言宗）即由此派生而来。

在藏文中，我们知道有两部巨帙经文集，它们汇辑了经文及其注疏文的诸多译本，这就是《甘珠尔》（bKa’ - agyur，Kandjour）和《丹珠尔》（bsTan - agyur，Tandjour）。第 1 种经文集（100 多卷）原则上是包括基本经文，第 2 种（共 200 多卷）则是疏注文。每种文集中都各自包括 1 集怛特罗（续部，续）：第 1 种文集中共包括 22 卷，300 多种经文；第 2 种文集中共包括 86 卷，3000 多种疏注文献。甚至当这些文献存在着

梵文文本时，若将它们与藏文文本作一番比较，那也是很有意义的，因为在编制这些译本时极其仔细和用心良苦。

有1卷《丹珠尔》（北京版本第123号）包括梵文—藏文大辞典《翻译名义大集》（Mahāvyutpatti），可能应断代为9世纪，其实用价值很明显是很大的。

我在本著开篇处的注释（注①）中，就已经提到了主要的吐蕃史学家，他们的著作本身就提供了有关印度和西藏佛教史的许多有用资料。由著名的藏传佛教改革家宗喀巴（Tsoṅ Kha pa）、15世纪的弟子克主杰（mKhas grub rje）所作的一种简短论述，特别涉及到了本论著的内容。在藏文中，该书的简称为rGyud sde spyi mam（《二续部释》），它已被在西方刊行并被译成英文了[①]。

我从中发现了有关怛特罗的一份参考书目和根本疏。克主杰（mKhas grub rje）遵循最通用的习惯，根据怛特罗的复杂和繁琐程度，而将它们共划分4大类。这就是：（1）作怛特罗（Kriyatantra，藏文为bya rgyud djagyu），它是有关宗教生活之外面修行的密仪，也就是建庙、制供像、定礼仪和仪轨；（2）行怛特罗（Cāryatantra，藏文作sPyod rgyud Tchögyu），它涉及到了信徒的内外行为；（3）瑜伽怛特罗（Yogatantra，藏文作rNal abyor rgyud，Naldjorgyu），瑜伽的内部修持于其中占据支配地位；（4）无上瑜伽怛特罗（anuttarayogatantra，藏文作rNal abyor bla na med rgyud，maldjor lamamégye），密教大乐之无上和集密形式即出于此。

---

① 列辛（M.Lessing）和魏曼（A.Wayman）：《克主杰，怛特罗佛教的奠基人》，海牙—巴黎1968年版。

§20. 密教派祖师—神通成就者

我于前文已经讲过，这种“受”可能最早是在两种性别的信徒、瑜伽行者、外道师们的特殊圈子内形成和发展起来的，而这些人又形成了某些接受灌顶者们的秘密小教团（请参阅多罗那他：《印度佛教史》，英译体，西姆拉 1970 年版，第 151 页）。某些著名人物均出自这些社会阶层，而传统上却可能是人为地将这些人的数目确定为 84 人。我于此讲“人为的”，那是因为这一数字具有某种不同程度的象征性或外道巫术性的价值。“七曜”曾被当时的星相学承认过 12 次。在某些方面，还有 7 类怛特罗，或者是受它们启示之中的 7 次第。84 名神通成就大师，都已为我们所知。这是由于一种原文是印度文和后来被译成藏文的高僧传的原因，它已由格伦维德尔（A·Grünwedel）译作德文：《84 名外道巫师传》；此外还是由于多种藏文史料的原因，尤其是多罗那他的一部著作，叫做《七觉》或《宝石藏》（bKa' bad bdum Ldam）。

对于 84 名神通成就者的身分和年谱，在我们现有资料来源的状况下，几乎根本解决不了什么问题。因为我所拥有的名表，系由多罗那他，松巴堪布和《丹珠尔》等提供的，其中差异很大并互相矛盾。数位学者都作出过值得称赞的努力，以对这个混乱的领域略加整理澄清[①]，但他们所获得的成果却不能得出一种最终答案。这就是为什么我坚持认为，最理想的作法就是试从这一批人物中清理出那些显得最有意义的资料，其中的某些

① 《中世纪的迦湿弥罗佛教徒》第 77－83 页。

人可能纯属神话人物，或者是以不同名字而被多次提及。

大家在阅读由格伦维德尔译作德文的这些故事时，完全会产生一种正在面对一部“圣徒传”（金色传说）、一部教化人的事例集的感觉。在这些有关神通成就者的故事中，立即会引起人们注意的地方，便是他们各自地位的差异性。从国王婆罗门种姓的公职人员，到最低贱的职业，甚至是最受人卑视的职业（洗衣工、酒精饮料商、猎人、渔夫、耕农、各种工匠、铁匠、拾荒人等）。

跋陀罗（Bhadra，贤善，第 24 位）的历史倾向于向我们准确无误地证明，大乘教派（金刚乘正是它的延续）打破了种姓的成见。这名富裕而又有影响的婆罗门僧接受一名“已受圆满解脱”的瑜伽信徒的拜访，来访者邀请他吃饭。他想驱逐来访者，以避免与之有所不洁的接触。但另一位却以“真正的不洁是心之不洁”的论点说服了他。结束这种行为的惟一做法，便是加入大乘教派并接受一名古鲁（gourou，大师）的施教。跋陀罗变成了其弟子，并且为他而将猪肉和酒精饮料带到了其居住地，人们在那里焚烧尸体。他作为变换而接受了灌顶仪轨（abhiseka），也就是通过渡礼而传授奥义的仪式，并且学习制作一种坛场（mandala）。为了打掉其种姓的优越感，后来便命令他去扫除垃圾。此后，他学习对于坛场色斑的观想三昧修习，一直到这些色斑融合成惟一的一种颜色为止，这将是其宗教修持成功的标志。跋陀罗是一名虔诚信徒，曾在 6 年间获得了无上解脱—大手印（mahāmudrā）。他自己也成了一名瑜伽行者，致力于救度一切众生，在死亡时完全升入了极乐世界。

这种惯用语不停地于大部分故事末尾反复出现，它肯定是暗示由达到了圆满解脱次第的人所获得的“彩虹身”（虹蚬）。

由于这种彩虹身，他最终“完全消失于天空”（多罗那他：《印度佛教史》第 151 页）。许多故事都将一名瑜伽行者推到了台前，针对其中提到的神通成就者本人的古鲁（gourou，大师）的法号便落到了他身上。这些瑜伽行者生活在坟地和火化地，以他们化缘到的残羹剩肴为生，在一个头颅骨钵中用斋饭。他们经常以形象的形式来讲述其教法，而这种教法又成功地参照了神通成就者们的公开信仰，有时也参照了其名字的意义。

通过渡礼或灌顶的皈依、乌波提舍（upadeça，论议）的特殊施教，怛特罗和曼荼罗，这一切都被瑜伽行者和神通成就者们自己运用到上师的角色中了。密教瑜伽在神秘的心身方面的某些基本因素，经常都被提及：微型身的 3 条大动脉以及处于中心的主动脉（avadhuti），在那里通过对一切皆空之识，“滴”（bindu，藏文作 t'ig Le，thiglé，大乐之源，处于头颅顶部）等，而完成解脱之“受”。

某些超自然的女性生灵—荼加女（dakini，空行母）是拥有巫术力的女神，向那些需要援助的人提供帮助，以使他们获得解脱。女巫们与她们玩弄手段。有时候，一名少女扮演密印（mudrā，施无畏印）的角色，密印或契印具有指教度试验中的性伙伴的意义。寻求炼丹术和神效药剂、星相学等都会相机出现。在某些情况下，人们会明确地指出，恶行之“毒”可以变成长生不死的精美食品，某一位神通成就者被说成最早是盗贼、骗子、爱争吵的人等。召神、对一种三昧修习对象、那极其准确而具体的心中想像、对于人身上某一点的一种想像性文字的观想、连同从中漏出来的月轮等，对于金刚乘钟情的所有这些方法，我们都在“84 名成就者”的历史中找到了记载。

由于缺乏翔实可靠的事实来支持，所以我们只能假设认

为，这一切向我们提供了84名神通成就者所生活的环境、形成他们特征的信仰和行为的一幅生动庄严而又基本准确的画卷。

众所周知，由从师父到弟子之间的教法与承传世系，形成了金刚乘的一种主要特征。这样传播的“秘密”启示，最早则被归于超自然生灵或神祇。

我所知道的大部分神通成就者的名表，都将罗睺罗跋陀罗（Rāhulabhadra）或沙罗诃（Saraha）置于了传播世系的首位，此人是原籍东印度的婆罗门。据藏族史学家多罗那他认为（《宝石藏》），罗睺罗跋陀罗可能是接受大手印启示的第一人，而大手印正是无上“受”和大乐。这应该是由于一名金刚瑜伽行者（vajrayagini，女神瑜伽行者，yogini），她采用了一“女酒商”的外形。“女酒商”是一种具有双重意义的称号：她可以使人饮酒饮得酩酊大醉，也就是一种神秘的醉意。罗睺罗跋陀罗成为那烂陀寺的法台之后，他最终与一名低贱种姓的女子（一名造箭的铁匠之女）婚合。在日常生活中，他通过造箭所具有的象征性价值及其在射箭时的用途，而从该女子身上学到了事物的深奥真谛。对于那些嘲笑他与社会地位低下的女子结合的人，他回答说自己在这些表面上互相矛盾的事物中，再也看不到与该女有任何差异了。属于还是不属于某一种姓、罪孽之人还是从未犯过罪孽的人，本质上都是一样的。

藏文史料将沙罗诃作为佛智（Bhuddhajñāna）和师子贤（Haribhadra，诃黎跋陀）的弟子，他们均与护法王（Dharmapāla，8世纪）为同时代的人。这些佛教学者生活在呾叉始罗（Taxila），即喜马拉雅山区的一个山谷中。师子贤本人就是哲学家—《真性要集》（Tattvasamgraha）的作者寂护

（Çāntaraksita）的出蓝弟子，是在吐蕃传播佛教的第 1 位上师。因此，沙罗诃似乎可以从年代上断代为公元 8 世纪的人。人们将某些神秘歌曲《道把歌集》（dohākosa，道把藏，即《行歌》）归于一名叫做沙罗诃的人，但这些文献的时代肯定是相当晚了（公元 10—11 世纪）。沙罗诃的弟子之一可能正是龙树，他是道术和炼丹术专家。如果说龙树并非纯粹是道术家，那么他就可能生活在 8—9 世纪，即生活在那位同名的大哲学家身后约 600 年左右，这就解释了为什么多罗那他认为他享年 670 岁。



图 20　金刚亥母：为解脱生死不二法门

作为同一灌顶世系的另一位祖师，我还应该提到螺巴（Lūi - pà，8—9 世纪）。他本是乌苌国国王的录事，系由女神金刚婆罗（金刚亥母，Vajravarahi）举行灌顶仪轨的，但也是依附于龙树和沙罗诃的悉伐利（Çavari）的弟子。此人前往孟加拉国定居，以鱼肉脏为食。继他之后，人们还提到了堪巴拉

（Kambla）和莲花金刚（Padmavajra，白马金刚）等人的名字，他们都是引入《大悲空智金刚王经》（Hevajra Tantra）的上师。

乌茶国的因陀罗菩提国王（Indrabhūti）也可能有1位或多位均为神通成就者的同名人物。他与其妹罗珂修明迦罗（LaksminKara）及其养子或所谓的养子莲华生（梵文作Padmasambhava，藏文作 Padma abyuṅ gnas，Padmadjoun－gné，可能有人把他与莲花金刚（Padmavajra）相混淆了），共同形成了密宗佛教的一种辉煌的三位一体的结合。莲华生应该是生活在8—9世纪的人士，某些文献把他与西藏建造桑耶寺一事联系起来了。我们知道这名神通成就大师在西藏经历过的奇特命运，他在那里以第2佛陀的一种面目出现。此外，有关莲华生的传说很可能是在他的晚年才最终形成；如同他在吐蕃活动的真实持续期那样，其背景始终充满着神秘色彩。人们甚至对于其历史存在的真实性也产生过怀疑。

§21. 湿婆教的影响

人们完全有理由认为，金刚乘的信徒们与湿婆教影响的一批同类人物之间存在着密切的关系。这没有任何令人惊讶的地方，因为佛教徒和印度教徒们并肩生活，往往是彼此均由同一位君主保护。这其中也不可避免地会出现互相借鉴的内容。笔者已经指出，观世音在许多方面都令人强烈地联想到了世自在王（Logeçvara）湿婆。

神通成就者出自一个生活在坟茔地和焚尸场的瑜伽行者的阶层（界），与湿婆教某些修道者的方式很相似，如以髑髅为

食器者（Kāpālika）者、行大愿者（Mahāvratodhara）和黑面人（Kālamukha），他们的风俗习惯非常特别，违背所有的社交礼仪。他们以用髑髅制作的项珠或围裙来装饰自己，在这些头颅骨杯中饮酒，以令人厌恶的食物为主，据说他们甚至还实行活人祭、色情修习和巫术。据毗湿奴（Vishnou）派哲学家罗摩奴阇（Rāmanuja）在《吉祥注疏》（Çribhāsya）中认为，他们修持“梵我一如”之哲学思想，认为个体生灵与宇宙生灵合一，并认为“我”是坐在外阴之上的。他们提倡制限不二说（彻底的冷漠与对立的一致性）。另外一种接近于湿婆教的思想，也就是性力的信徒—性力派，他们拥有自己那受印度教启发的怛特罗，在印度的东北部（孟加拉、乌茶、阿萨姆）特别具有影响力。在印度的西北部，从 10—11 世纪起，在克什米尔发展起一场巨大的哲学运动，它深受湿婆教影响并且以怛特罗为基础，这就是三元（trika）哲学体系，其最高代表人物便是阿毗那伐笈多（Abhinavagupta）。

在佛教密宗部派与湿婆教派别之间存在着相当密切的关系的证据与后果，则是某些密教神通成就者在某种程度上与湿婆教徒们完全相同的事实。在这些人物中，我们可以举出弥纳巴（Mina - pā）、马欣德拉（Macchindra）、古罗俱商那陀（Goraksanātha）、马钦德拉那陀（Matsyendranātha）等人。

弥纳巴（84 位神通成就师中的第 8 位）提供了与有关约拿（Jonas）的圣经故事之间的奇特相似性。他是迦摩缕波（阿萨姆）的渔夫，曾被一条鱼吞食并于鱼腹中生活 12 载之久，从而使他在大海深处的一座神殿中无意间听到了大自在天（Maheçvara，湿婆）及其妻乌摩妃（Umā）之间的一次秘密对话。因此，这位神通成就者与湿婆教的关系是显而易见的。他

回归陆地之后，生了一个儿子，这就是马欣德拉，后者也是神通成就者。此人是古罗俱商那特的先生，人们认为他使尼泊尔皈依了湿婆教。他在那里被神化，并且同时受到了佛教徒和湿婆教徒的共同崇拜。人们将“逼遣方便”或“率意方便”（Hatha Yoga）的创造权归于了此人名下。

另外一个神通成就者的名字马钦德拉那他（Matsyendranātha）涉及到了一尊神，也成了尼泊尔的印度教徒和佛教徒们的一尊崇拜对象。在布拉克里特语中，Matsyendr 与 Macchinda 或 Macchindra 等称号是相同的。我们从中看到了梵文词 matsya（鱼，其同义词是 mina），某些史料早已把此名归于了神道成就者螺巴。据图齐教授认为，本处绝不可能是指一个人名，而是一种称号，一种指某一特定灌顶次第的称呼。

§22. 笛洛巴与那罗巴

至少有两名神通成就者还值得我们给予特别注意，这就是笛利（Tilli）或笛洛巴（Tilopa）及其弟子那罗（Nāro）或那罗巴（Nāropa），因为他们形成了藏传佛教中最大的神秘教派之一的起源。我下文还将有机会来讨论该派，它就是噶举巴（bKa' brgyud pa，Kagyu pa）。

笛洛巴（11 世纪）原来可能是榨芝麻香油的榨油工。这与其名字的意义有关。因为其名字派生自意为“芝麻”的 tila 一词。其灌顶师班智达钹哈那（Bhahana）劝说他从其身体中榨出其宗教行为的“油”，利用“空”的因缘而以此“油”装满其灵魂之“钵”，因为宗教行为与这种做法没有任何差异。他一旦被智慧之光照耀之后，便可以驱除“无明”（avidya），

照亮他周围的一切（84 名外道巫师中的第 62 名）。此外，现在还存在着有关笛洛巴的其他记述，有些记述将他与神通成就师龙树联系起来了，将他的灌顶归于一名荼加女（dākini，空行母），或者是直接归于初级佛金刚手或金刚持（Vajradhara）。

与诞生于迦湿弥罗（某些史料又声称是孟加拉或乌苌国）的那罗巴（11 世纪）相比较，笛洛巴却是一名铁石心肠的（师父经常殴打那罗巴）和苛刻的严师。那罗巴甚至发展到为他偷盗食物（外道巫师史中的第 20 位）。为了会见其师笛洛巴，那罗巴经过一段时间的漫长而又艰巨的学习之后，便在那烂陀寺（某些史料又声称是超戒寺，Vikramaçila）施教，并在那里成为北门守护神，也就是最大的寺院和大学中心的权威上师之一。他最钟爱的居住地之一是一处著名的精舍黄花寺（Phullahari，Puspahari），其地望始终无法确考（摩揭陀或迦湿弥罗）。即使那罗巴的原籍不是迦湿弥罗，他也曾在该地区长期居留。他在青年时代曾学习过“法”（梵文作 dharma，藏文作 C'os tchö），也就是佛法。

那罗巴在一个墓地中由笛洛巴传授了《时轮怛特罗》（Kālācakratantra）。他本人的一名主要弟子是吐蕃人玛尔巴（Marpa，即洛扎人玛尔巴），人称为“译师”。此人后来向神秘教派大诗人米拉日巴（Mila ras pa，Milarépa，意为“穿布衣的人”）传授教法。米拉日巴经过致力于学习黑色巫术的动荡不安的青年时代之后，成了噶举巴（口传奥义派）的创始人。

一本名气很大的瑜伽教科书，叫做《那罗巴六法》（Nā-ra-p'ăi C'os drug）。该书似乎提供了那罗巴从其师笛洛巴那里接受的教诲之要义，涉及到了密法和心理生理学方法，能使人实现神秘感受。对于金刚怛特罗、时轮怛特罗和其他怛特

罗一类故事始末的注疏文，也被归于了那罗巴。

那罗巴有一位修法女伴，特别是以妮姑妈（Ni－gu－ma）之名而著称。人们根据通行习惯而经常称她为那罗巴之"妹"。他在那罗巴对于金刚乘大师的《金刚行》（Vajrācarya）的研究和修持中帮助他。她以这一身体，作为女性生灵而象征着般若（智慧），玄妙真知（无上智慧）与男性本原相结合，这就是方便（upāya，善权，变谋），即行为要符合对一切众生都广施慈悲的原则，也就是符合以菩萨的身份行事的誓愿。《丹珠尔》将一系列短著的撰写或翻译工作都归于这位瑜伽女的个人名下了。

§23. 佛教传入吐蕃

佛教传入吐蕃是分相继的两个阶段而实现的，这两个阶段（弘期）由一个对新宗教的排斥和不容忍的时期分隔开了。这次中断是土著巫教苯教巫师们挑起的，他们获得了封建领主和朗达玛（gLan Dar－ma，Langdarma，薨逝于842年）赞普的支持，以反对佛教这一竞争对手。就在同一时代，穆斯林入侵者（突厥人，Turuska）的多次入侵浪潮，通过剑与火而突然间结束了晚期佛教在印度文化艺术中的那种丰富多彩的文明。

吐蕃人，即那些粗犷而又勇猛的山地民，都具有一种过游牧生活和发动战争的嗜好，这一切与其农业志向同样大，甚至还有过之而无不及。在某一时代，他们征服了西域的辽阔领土，或与其近邻保持战争状态，或维持和睦相处的关系。他们的近邻分别属于中国中原、印度、伊朗和土兰等文明圈的地区。佛教思想的传入，首先是时断时续和不连贯的，经由两条主要通道：从东部的中国中原开始传播，佛教在那里的影响很

大；从印度及其边境地区开始扩散，如尼婆罗（尼泊尔）和迦湿弥罗（克什米尔）。此外，某些信仰佛教的难民也定居于吐蕃，他们来自北部的高地亚洲地区，当时恰逢穆斯林从 8 世纪中叶起征服了这些地区并使之伊斯兰化的时代。

据传说认为，第 1 位支持佛教的吐蕃赞普是松赞干布（Sroṅ bstan sgan po，Songsten Gampo，7 世纪人）。他在迎娶 1 名唐公主和 1 名尼婆罗公主之后，自己也可能接受了皈依所有这两位公主都被认为是度母（Tārā）女神的化身，其一为白度母，其二为绿度母。唐公主将一尊释迦牟尼佛（觉卧，Jo Bo，Djowo）的佛像携往逻些（拉萨），该佛像始终很著名，被供奉在由她建造的一座寺院中（小昭寺，Ra mo C'e，Ramotché，若莫切寺）；尼婆罗公主则作为嫁妆而带去了另一身佛像，并建起了大昭寺（aPhrul snaṅ，Troulnang，觉康寺）。

受中国中原影响和出自印度的佛教徒之间的竞争，一直有所表现，直到后者取胜为止。

§24. 佛教在吐蕃的成功和灭佛，佛教的衰败与复兴

但佛教（无论它的起源如何）却需要与很强大的苯教僧人阶层以及支持他们的大家族进行斗争，以巩固自己的势力。这些内部斗争往往是流血的，爆发在支持佛教的墀松德赞（K'ri sroṅ Lde brtsan，Thisong Détsen，8 世纪）执政时代。印度哲学家寂护（Çāntaraksita，藏文作 Žalba ats'o）刚刚到达该地区，又要被迫离去。经过数年之后，他再次返回吐蕃，于其弘法任务中由大德莲华生（Padmasambhava）协助。莲华生在发挥要远远高于苯教徒的秘术能力，或者是所谓的这种能力方面，获

得了很大的声望。据说，莲华生的才能可以使他战胜仇视佛教的当地魔鬼。这些魔鬼后来又通过一次大规模的转变而成为新宗教忠实的守护神。

这种历史不会引人发笑，因为它符合一种思想状态，认为巫术和神力均属于当时被所有人都接受的解释世界的理论体系。莲华生很可能也如同其他大德一样，获得了有关这种思想和行为理论的一种特殊知识，并成功地以此而非常熟悉地操纵社会—文化力量。

西藏的第 1 座寺院是于 775—780 年间由寂护（可能是在莲华生的帮助下）营建于桑耶（bSam yas，Samyé）。莲华生和寂护分别代表着藏传佛教的两个基本方面：其一可能是秘术和巫术性的，以密教的仪轨修习为基础，这或是自由云游或定居在某处精舍中的瑜伽行者们的行为，或为具有不同专门化知识的僧侣们的作法；其二主要是僧侣修道、教法和学术方面的，它很早便不仅与宗教生活，而且也与人员和世俗事物的管理联系在一起了。



图 21　桑耶寺：西藏第一座寺院全景

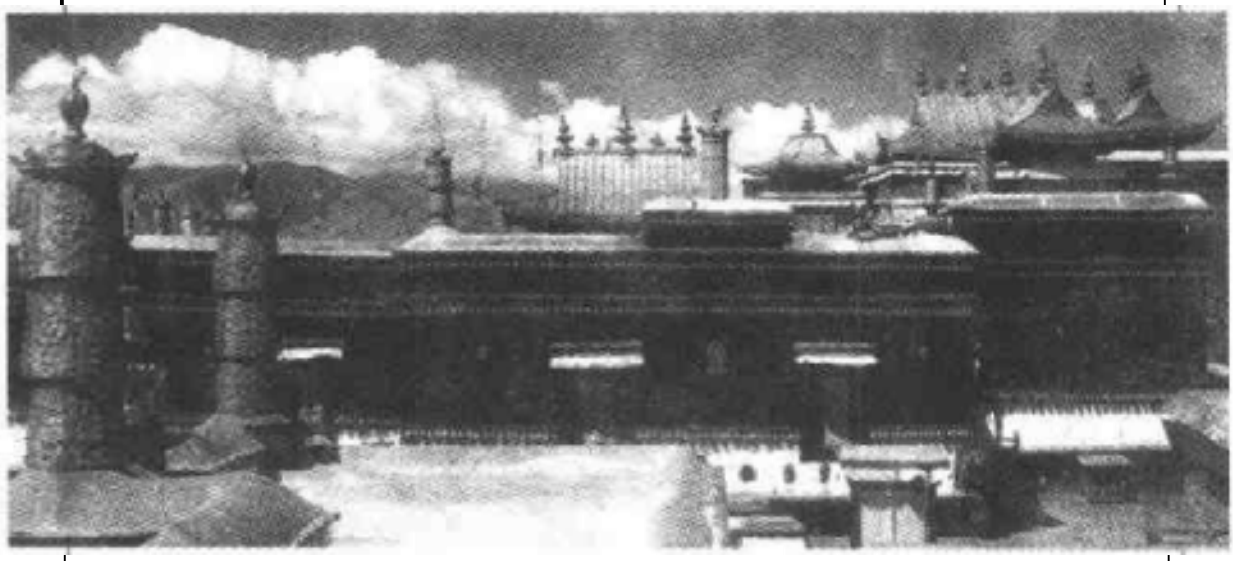


图 22　大昭寺顶

寂护可能做出过巨大的努力，以加强和发展吐蕃那尚处于萌芽状态的佛法。他在桑耶寺的出现和活动，使那里形成了修道机构的第 1 个坚固的基地。经过赞普仔细选择出来的 7 名年轻人受到了教育，接受了度礼并遵守戒律（Vinaya，藏文作 adul ba，doulwa）。说一切有部（Sarvastivādin）教派的僧侣们都参与了对第 1 批僧人的选择，并提供了戒律、修道法典的模式，而这种模式与大德们的宽容、非道德主义（无论是否仅仅是理论上的都一样）没有任何共同之处。

寺院从赞普那里获得了大量地产以及为开发它们所必需的农奴，以维持其生计。因此，寺院变成了一种经济企业，必须备有某种相适应的组织。我们知道这类僧伽在吐蕃曾经历过的大规模发展，以及它最终在该地区内部所扮演的决定性角色。佛教在适应民间风俗和信仰的同时，也逐渐改变了吐蕃居民那粗犷与黩武的习性，使他们变得文明和有节制了。

早在松赞干布时代，由吞米·桑布札（Thonmi Sambhota）

率领的一个使团，从印度引入了一种藏语文字和语法的范例。桑耶寺本身也变成了一个文化活动中心。其基本大方向是搜集印度佛经文献及其藏文译本。

至于汉地的佛教弘法大师们，他们也从未停止过培养自己的弟子，始终向这些人传授禅定或三昧修习。他们不是强调功德（慈善布施等）和道德伦理行为对于获得救度的意义，而是将重点放在了完全的无为和禅定的长处诸方面了。这当然不会不使人联想到道教创始人——神秘的圣贤老子所偏爱的“无为”之原则。他们还相信如同闪电一般地获得顿悟的可能性，也就是获得对于所存在的一切有一种智慧的、具有真正的基础和没有任何外来不净的思想。

中国中原的修道佛教倾向与印度佛教倾向之间爆发过一场大论战，继寂护圆寂之后，这场大论战呈现出了一种危险的态势。据布顿认为，双方在某一特定时间内达到了几乎要诉诸武力的地步。为了试图找到一种解决办法，吐蕃赞普在桑耶寺组织了两种论点支持者之间的一场大辩论，专门为此而请去了印度班智达莲华戒（Kamalaçila）。我们很难确切地知道赞普最终支持了哪一方，汉文和藏文史料在此问题上互相矛盾。尽管赞普宣布必须沿用大众部顿悟派的支持者——哲学家龙树的教法。我们确实是感受到，汉僧遭到了失败并被迫离开该地区，但汉佛教直到今天仍在藏传佛教的教派中留下了深刻的烙印。

在此之前不久的时间，佛教被吐蕃赞普的一道王诰宣布为国教（791 年），这道王诰被镌刻在桑耶寺附近的一块柱石上。墀松德赞（K'ri sroh Lde brtsan，Tchìsong Détsen）经过长达 40 多年的统治后薨逝，其后紧接着便是一个混乱的时期，又由于暗杀事件而加剧了混乱，直到墀祖德赞（K'ri gtsug Lde brtang，

Thìtsoug Détsen）即位为止。墀祖德赞又被称为热巴津（Ral pa Can，Ralpatchen），意为“长发人”，这是由于其长发一直下拖触地。他是一名温和与虔诚的赞普，向佛教僧团大量布施并赐予特权，他赞助并推动佛经的翻译，为此而颁布了很明确的规则。据布顿认为，在这个时代，翻译了大乘经文以及由说一切有部（Sarvastivādin）接受的小乘文献。但“密咒”，也就是说金刚乘的咒语，并未被翻译出来。据丹麦学者哈尔（Eric Haarch）于其近期的一部博士论（《雅砻王朝》第 69 页以下）认为，将所有这些支持佛教的活动都归功于热巴津，肯定是一大错误。这些行为事实上可能出现得更早一些，即出现在赛那来（Sad - na legs）执政时间。赛那来真实的名字叫做墀德松赞（K'ri Lde Sroh bstan，Thildé Songsten），此名也曾被人错误地归于热巴津赞普。

无论如何，吐蕃赞普的慈悲以及他对佛教的虔诚，在激起所有那些始终坚持土著巫教信仰的人，尤其是那些看到佛教僧侣们进入行使公职行列的贵族们的指责时，这一切对于他都是致命的灾难了。

热巴津的兄弟朗达玛（gLah dar ma，Lang Darma）成功地令人弑杀了他并取其位而代之（838 年）。由此而出现了一个动乱和灭佛的时代。佛教被从吐蕃的中部排斥出去了。对僧伽的镇压只能促使藏传佛教中最不正统的倾向迅速发展，藏传佛教本身只能秘密地残存下来。“密教”信徒们咬文嚼字地理解某些怛特罗的非道德主义，最终便在宗教的掩护下，以真正的强盗身分行事，从事杀人、抢劫、酗酒和腐化（10—11 世纪）。

曲吉尼玛（C'os Kyi ñi - ma，Tchöki Nyima）是 18 世纪的藏族学家。他介绍说，继朗达玛（达磨）灭佛之后，某些密教

徒写下了保留在他们记忆中的那些怛特罗片断，并且从中加入了他们头脑中能记忆起来的，甚至是完全凭空杜撰的那些内容。

一名原籍为迦湿弥罗的法师密智（Guyaprajñā），被人称为玛尔保（dMar po，Marpo，即“红色的人”，他来到了吐蕃的西部。他有关怛特罗的教法似乎沾染上了湿婆教的色彩。有人责备他，正如责备此类的其他的大师们一样，批评他们散布了那种认为瑜伽（sByor，djor）是由与女子的性合（sByor，djor）组成的；为了达到解脱（梵文 moksa，藏文为 sGrol，döl）则必须杀死生灵（sGrol，döl = 杀害或杀死）。无论如何，类似的观念则由一批“匪僧”实施了，他们劫持女人和男人，以在密教的仪轨中用他们做生祭（gūnacakra pūja，即具有集体性狂欢性质的仪轨）。

吐蕃王王权本身继朗达玛之后就被削弱了，朗达玛后来也是被一名僧侣弑杀的（大约为公元 842 年）。朗达玛的诸位继承人之间爆发了内讧武装冲突，最终导致该王朝分裂成许多个小邦，其中的某些小邦继续支持佛教。

在这方面，最重要的一个小邦处于吐蕃西部的一个叫做阿里（mÑa ris，Ngari）的地区，今古格县。该地区的权力，落到了朗达玛的直接后裔们手中了。其中之一是益西俄（Yeçes' Od，Yéshéö，智光），此人受到了这样一种仁慈心的鼓舞而成为和尚，同时遁入佛门的还有他的两个儿子，将其政府让位给了其弟松德（Sroṅ Lde，Songdé）。

在一个“匪僧”肆虐的时代，益西俄希望回归佛教的正统，力求与印度世界重建关系。他以选择一小批吐蕃青年并将他们派遣到印度，特别是派往迦湿弥罗，由此而开始其努力活

动，以便让他们在那里学习佛教教法。这些青年人之一具有经文学者和译师的光辉前途。他后来取名仁钦藏保（Rin c'en bzaṅ po，Rintchen Zangpo，梵文作 Ratnabhadra，宝贤）。

仁钦藏保在迦湿弥罗的法师和艺术家们的陪同下，返回其国。他立即从事了支持佛教的双重活动。一方面，他鼓动建造了许多寺院或拉康（Lha K'aṅ，Lhakhang，即庙堂，神殿），这都是一些装饰布置有丰富的供像、壁画、绢画或布画（pata，藏文作 t'aṅ，kthangka 唐卡画）等饰物（请参阅图齐与海西希：《西藏和蒙古的宗教》，萨耶法译本，第 46 页），这些寺庙中最重要的一座是托林寺（T'o gliṅ，Tholing）；另一方面，他在追随他的那些班智达们的帮助下，开创了巨大译经工程的先河，从而使他获得了“大译师”（Lo C'en，Lotchen）的尊号。

据藏族史学家们认为[①]，仁钦藏保曾 3 次前往迦湿弥罗和东印度，并在那里居住多年（共 17 年）。他特别关心哲学和怛特罗。其师之一便是宝金刚（Ratnavajra，藏文作 Rin C'en rdo rje，Rintchen Dordjé，仁钦多吉）。他有一位弟子密智（Guhyaprajnā），即“红色”阿阇梨（acārya），原为湿婆教派的婆罗门，我已经讲到过此人了。宝智曾在毗俱罗摩什寺大学学习过，在那里学到了广博的知识并行使高级职务（“中柱国”）。其著作主要是有关各种怛特罗故事始末的。在迦湿弥罗，仁钦藏保可能曾有机会会见过神通成就者那罗巴。

仁钦藏保的生命很长（1085—1155）。他可能是在约 15 名

① 图齐（Giuseppe Tucci）：《印度—西藏编》第 2 卷：《仁钦藏保和藏传佛教于 10 世纪的复兴》，罗马 1933 年版。

左右的班智达帮助下，得以翻译100多部著作，它们均被登录在《甘珠尔》（经和续）和《甘珠尔》（经、续文献的注疏文）中了。

松德（Sroṅ Lde，Songdé）的继承人是其子拉德（Lha Lde，Lhadé）。此人共有3子，其中两个出家为僧，即强秋俄（Byaṅ C'ub'Od，Djantchoubö，菩提光）和止沃俄（Ci ba'Od，Tchiwab），而第3子俄德（'Od，Ide）却继承了父位。《青史》记载说，在拉德时代，从迦湿弥罗请来了大班智达须菩提师利率底（Subhuti ÇriÇānti），他翻译了《般若波罗蜜多经》及其主要疏注文。

止沃俄和尚的学问非常渊博，他本人也曾翻译过经文，其中有一部巨著，这便是哲学家寂护作《真性要集颂》（Tattvasamgraha-Kārikā）。但拉德诸子和益西俄诸侄中的最佼佼者，可能就是强秋俄，他在其伯父薨逝时，继承此人于其王国中享有的最高宗教权［他享有"天喇嘛"的尊号，也就是藏文Lha bla ma，梵文作devaguru，均指天（神）喇嘛或大师，这种尊号如同是在宗教方面的一种王权］。完全如同其前任一样，他首先关心的是为反对佛教的腐化，过分行为（性行为）和反常谬误（仪轨性杀戮）诸事件，它们是由某些人以对怛特罗的一种文字诠释为根据而引入佛教中的。在这方面，世人将有关吐蕃佛教未来的一项至关紧要的决定归功于他，就是邀请一位很大的印度佛教大法师—吉祥燃灯智（Dīpāṃkara Çrijñāna）或阿底峡（AṭiCa）请到了吐蕃，阿底峡经常被用藏文称作Jo ob rje，即"尊者"。

有一名译师叫做胜戒（Jaya Çila），也叫做作纳措（Ṅgu ts'o），曾充当过向超戒寺的印度班智达传达古格王邀请的中介人

之角色，邀请书之外还附有大量的礼品。

§25. 阿底峡和宗教改革

阿底峡于 982 年诞生于毗俱摩罗菩罗（Vikramapura，可能在东孟加拉）的一个贵族家庭（某些史料将该国王的荣誉地位归于其父，哲学家寂护即属于这一世系）。阿底峡很早就选择了宗教生活。他学习了大乘教法，接受了怛特罗的奥义，其最早的师父之一可能是大德阿嚩都底巴（Avadhūti - pa），此人弘扬一种叫做嚩啰贺（Vārāhi）的“六字陀罗尼”（帕莫尊珠，P'ag mogzuṅ drug）的密法，此法自因陀罗菩提国王与其妹罗珂修明迦罗起，便开始大规模的传播，人们提示说，阿嚩都底巴可能正是不二金刚（Advayavajra）和迈突利巴（慈悲者，Maitripa）为同一个人（该神通成就者的其他名字）。据《青史》记载，阿底峡于其青年时代时，可能在乌茶国（Uddiyāna）度过 3 年，参与了被人称为荼加女（空行母）的女性天神生灵的密教仪轨。据各种不同史料记载，他在 19—20 岁之间，受一名大众部僧侣的度礼。《青史》记载说：“继此之后，直到 31 岁，吉祥燃灯智学习了四部（sDe pa b ži，大众部、上座部、正量部和说一切有部）中的大部分藏（tripitaka）。他特别执着于学习哲学和因明（逻辑学），掌握了毗奈耶（vinaya，律，僧伽戒律）之修持和佛教诸部派的一切问题。

有关阿底峡的藏文传记故事（rNam t'ar namthar）很多，同时还存在着赞美他的赞歌（梵文作 stotra，藏文作 bstod pa）。吐蕃的那些佛教史大专家们当然会为他保留一席重要的地位。

我们还可以征引查托帕迪雅雅（A. C' hattopadyaya）的英文著作（《阿底峡和吐蕃》加尔各答 1967 年版）。

该大师的一次旅行可能标志其学业的圆满结束。他曾前往金洲（Suvarnadvipa），人们今天把它比定为苏门答腊（Sumatra）。他在这个印度文化的中心地，遇见了阿阇梨法称（梵文作，ācarya Dharmakirtī，藏文作 C' os kyi gras pa，Tchökì Dagpa）。请不要将此人与著名的同名因明大师相混淆，后者的名字在藏文中也叫做 g çer glin pa，Serlingpa，意为“金洲人”。法称享有很高的威望，阿底峡希望接受其弘法。阿底峡似乎是于 1012 年，乘一艘运载商品的船启航。经过数月的长途航行（这次航行的详细情节已于其传记中作了介绍）之后，他到达了金洲。尊者阿底峡在那里必须居住 12 载，以在当地深造其有关大乘和哲学方面的知识。

阿底峡返回印度（1025 年）之后，便在欧丹多富梨寺（Odantapuri），苏摩普利寺（Somapurì），特别是在超戒寺（Vikramośila）潜心于修道生活。他在那里充任弘法的高级职务，获得了赫赫名声，高度注意遵守僧伽戒律（他可能令人驱逐了一名作为怛特罗信徒的僧侣，因为此人与一名女子保持着性关系）。

阿底峡终于做了出发赴吐蕃的决定，尽管寺院的大德（mahāsthavira）态度暧昧。大德可能希望留下他，并且向吐蕃使者纳措（（Nag ts'o）求请，以使阿底峡于数年之后返回天竺（印度）。阿底峡的这次旅行是由对菩提伽耶（Bodhigaya）附近的金刚座（Vajrāsana）的朝圣进香而开始的，释迦牟尼曾在那里得道成佛（进入正觉）。他后来必须穿过尼婆罗并在那里滞留 1 年（1041 年）。在到达古格王国之前，曾拜谒过位于加德

满都附近的斯瓦扬善那多寺（Svayambhunath）的支提（Caitya，Tchaitya，圣址，僧伽蓝）。他在玛法木错湖（Manasarovar，藏文作 Ma P'am，又译玛庞湖）畔做了一次短暂停留，该湖位于冈底斯山（梵文作 Kailāsa，藏文作 Tiose）山脚下，佛教徒和湿婆教徒们都认为那里是一片非常神圣的地方。

在 1042 年—1054 年间，阿底峡居住在吐蕃，直至他圆寂，再未曾返回过印度。他受到了古格国王凯旋般的欢迎。众所周知，强秋俄（Djangtchoubö，菩提光）依靠他，志在其地区恢复一种更纯洁和正统的佛教形式。为此目的，阿底峡受到了鼓励，以纂写一部诠释为达到正觉而需要走的“道”的著作。该著是在托林寺写成的，其书在梵文中叫做《菩提道灯论》（Bodhipatha Pradipa）。该著短小精悍（共 66 偈、颂或阕）但它却产生了巨大反响。因为人们认为它提供了许多续）（怛特罗）和经的要义（这是松巴堪布的看法）。阿底峡于其中对佛教的大乘理想大加赞颂，它致力于救度众生，并强调要解脱色界之虚妄（幻），以理解一切皆空，任何俗谛最终都要通向空。但该书同样也强调了以下事实：般若（智，神秘智，Prajñā）与方便（upāya，真实得显，正确行为）是不可分割的，最多是涉及到了一种伦理的、利他主义的和勤奋的行为。这明显是为反对以某些怛特罗的陈述所接受或宣扬的不道德行为的反应。经文的开头部分暗示在藏传佛教中变得很通行的理论，它根据获得正觉的能力之大小，而将人类依次分成低、中和高等 3 大类。这类区别已被归予释迦牟尼佛了，当他思考是否适宜传播其救度之教法时，便做出了这种区别的。

阿底峡对于度母女神怀着一种特殊的虔诚。当他应邀前往吐蕃时，据说正是这种虔诚鼓舞他从事长途跋涉的。接受传授

修习多种怛特罗，特别是《时轮怛特罗》（Kālōcakratantra）。他曾为改进一种新的计时制而做出了贡献，此种计时制是于1027年传入吐蕃的，以一种带有12生肖（猴、鸡、狗、猪、鼠、牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊）和五行（金、水、木、火、土）结合起来的名称（轮流为阳和阴）之60甲子纪年绕迴为基础的。

阿底峡在吐蕃人心目中赢得的特殊威望，又被他与译师班智达仁钦藏保（宝贤）的会见而进一步突出了。仁钦藏保变成了一个年迈和德高望重的老翁。他在阿底峡面前感到自悲。据说，他只把阿底峡视为惟一一个能使他学习富有成果的修习禅定的大师。

在吐蕃中部，尽管仍存在着灭佛现象，但佛教却得以确保其复兴。在困难的和含糊不清的背景下，修道传统得以在那里流传下来了。最早避难于东部地区（康地、安多）的僧侣们，又前来鼓动和活跃寺院机构。但如同在吐蕃西部一样，佛教仍需要得以巩固，加强和净化。

一方面，这始终是阿底峡的任务，他是受一批信徒们的邀请前往巡视吐蕃腹地本土的。这些弟子中有名叫做仲敦（aBrom ston，Domtön）。他在康地从一名叫做斯摩利底（Smrti）的尼婆罗僧处接受了阿底峡的弘法，此人是一场梵文和佛教研究复兴运动的首倡人。在康地，一种出自莲华生（PadmaSambhava）的传说也留下来了，这主要是由于译师毗卢遮那（Vairocana，大日如来）。

仲敦起程前往古格王国，以与阿底峡联络。他说服阿底峡前往卫地（dBus，U），卫地与藏地（gTsaṅ，Tsang）成为吐蕃中部诸大地区之一。在所有的地区，这名印度班智达都受到了

僧侣和贵族们的热烈欢迎；在聂塘（sÑe t'aṅ，Nyétang），他面对全体沙弥讲了一次经，因为他要先赴拉萨、雅尔巴（Yer pa）和朗巴（Lan pa），在那里仍如同他设想的那样弘扬佛法。他最终定居于聂塘并于此地结束了一生（1054 年），一座漂亮的墓葬成了对他的永久纪念。

§26. 阿底峡的传承人和大修会的建立

阿底峡的活动又由杰出的组织家仲敦所延续，他虽然仅仅是一名居士弟子，也就是一名善知识友（dGe bsñen，梵文作upàsaka，即优婆塞或请信士，近事男、男居士）。其师曾邀请他建造一座寺院，他在建造热振寺（Rwa sgreṅ，Radeng）时便这样做了，这是藏传佛教最早期大教派之一的核心，被称为"噶当巴"（bK'a gdams pa，Kadampa）。该派经宗喀巴（Tsoṅ K'a pa，Tsongkhapa，14—15 世纪）宗教改革以来，便变成了"黄教"格鲁巴（dGe lugs pa，Géloukpa）。其他寺院也于 11 世纪时建造起来了：博多寺（Po to）、纳塘寺（sÑar - t'aṅ）和洛寺（Lo）。该教派执著于坚持维护阿底峡的教法。其基本原则是必须实施者那（Jina，胜者，大雄，均指佛陀）的全部教法，即包括经和续，又包括先祖格言和使用曼怛罗（真言）。该教派以其对伦理和戒律的关注而著名，但它却不如噶举巴那样注重或适应于为神秘感受创造条件的秘密施教。

我们已经看到，噶举巴的这一教派与印度的两大神通成就者（笛洛巴和那罗巴）都有联系，而且是通过译师玛尔巴（Marpa）和诗人米拉日巴（Milarépa）的媒介作用而与他们联系起来的。继他们之后，便是医生甘保巴（sGam - po pa，

1079—1153 年)。他是一部著名教科书的作者，此书又是这种体裁的第 1 部藏文著作，它以一种清楚而具体的形式汇辑了供信弟子们使用的教法要义。这部教科书已由冈瑟（H. V. Guenther）译作英文书名叫做《解脱的宝石花鬘》。甘保巴是由米拉日巴培养出来的。他在达布（Drags po，Dagpo，卫地的中心地区）营建一座寺院之前，曾长时间地在此地的精舍中观想三昧禅定。

寺院修道教团的 6 个不同分支，从此以后，都弘扬了噶举巴教派的传统佛法。它们或者是源出于甘保巴的直传弟子，或者是出自于帕木珠巴（P'ag mo gru pa）的弟子。

帕木珠巴（phagmo Doupa，1110—1170 年，金刚王）出自康地（西藏东部）的一个大贵族家庭。他创建了以其名命名的修会，即帕木珠巴教派（phagmodoupa）该教派在一个特定的时期内，曾积极地参与了吐蕃的政务和政权。

噶玛巴（Karma pa）的情况也大致如此。该派由都松钦巴（Dus gsum mK'yen pa，Tusoum Khyenpa，1110—1193 年，知三世）缔造。此人同样也出生于康区，该修会于那里一直牢固地持续至今。该修会的堪布们戴着一种黑帽（zva nag），可能是用荼加女（空行母）的头发制成的。传说确认，他由此而汇集了一切诸佛的全部功德业（羯磨，业，Karma）。事实上，据黎吉生（H. Richardson）认为[①]，此名很可能派生自“都松钦巴与噶玛丹萨寺（Karma gDan sa）或与他 1147 年创建的洛噶玛·噶尔寺的联系”。直到近代某些事件的爆发，该修会堪布们的

① 黎吉生（H. Richardson）：《噶玛巴教派历史考》，载《皇家亚洲学会会刊》，1958 年，第 139—164 页。

中心始终设在西藏的中部，即楚布寺（Tsourpou，mTs'ur P'u）。它的第2个支系确保了一种独立存在的地位，其堪布戴红帽（zva dmar）。该教派于1791年继与西藏的敌对者妥协后解散。噶玛巴将通过堪布"转世"的传承之首创权归功于自己，我们知道，这种办法后来由格鲁巴（Gelouk－pa，黄帽派建立的教团）采纳，以选择其堪布—达赖喇嘛。止贡寺（aBri K'uṅ，Dikoung）的上师们从很早时期起，也要求实施这种传承办法。

止贡巴教派的第1世教祖要追溯到帕木珠巴的一名弟子，该教团仅仅从12世纪起才获得发展。其堪布们长期以来与王族教团—萨迦巴（Sa sKya pa）争夺在政治上的优先地位。

帕木珠巴的另一位弟子达垅塘巴（STag luṅ t'aṅ pa，Taloung Tanggpa）于1185年在虎谷（sTag luṅ，Taloung，塔垅）建立一座寺院，藏巴甲热巴（gTsaṅ pa rgya ras pa，Tsangpa Guarépa，1161—1211年）创建了主寺（aBrug，Doug），这就是主巴（aBrug pa，Doug－pa）的起源，它特别是在不丹取得了重大发展。

我们还可以提到噶举巴的第6个和最后一个支系，其中心位于蔡地（rnts'al，Tsel），拥有贡塘寺（Gun t'aṅ，Gouentang），它可以追溯到贡保巴藏（Z'aṅ，zhang）喇嘛。

正如石泰安（R．A．Stein）教授所强调指出的那样[①]，各修会的不同支系，经常各自由一个贵族大家族保护。在历史的发展过程中，僧侣们都倾向于在政治斗争中支持这些有影响的大家族的事业。由于贵族保护人一般都会成功地确保他们自己

① 石泰安（R．A．Stein）：《西藏的文明》，巴黎962年版，第52－59页。

世系对于所涉及到的各支系寺院机构的领导权，惟有以“转世”而传承的情况例外，所以这一切都更好理解了。

这些大家族之一，即昆氏（Khon）家族，也于其代表人物手中掌握着萨迦巴（Sa Skya pa，Sakya - pa，Sakya - pa）强大教派的命运。该教派起源于阿底峡时代的一名译师卓米（aBrog mi，Domi）此人曾在尼婆罗学习梵文，后至超戒寺，由神通成就者寂巴（'Sāntì - pa）的指导下，继续其学业。寂巴是《呼金刚恒特罗》（Hevajra tantra）的一种诠释本的作者。该经文始终为萨迦巴教法的基础。卓米也将一种著名的瑜伽修持法传入西藏，这是他在印度从神通成就者董毗黑茹（Dombì Heruka）那里学到的，人们也称之为“道果”（lam abras，lomdé）。萨迦巴继承了这种传统，如同其他许多公允的法师们一样，卓米也毫不犹豫地为其施教收取昂贵的学费。这样一来，译师玛尔巴便由于其过高的索求而严厉拒绝了他，从而促使玛尔巴自己出发前往印度，以寻求廉价地获得自己希望得到的施教。萨迦巴也如同其他教派一样非常关注世俗财产与权力。无论如何，他们从 13 世纪起，就在蒙古人的支持下，施加过一种巨大的政治影响，强有力地促进了皈依佛教的事业。萨迦巴最著名的寺院之一是德格（sDe dge，Dergé）寺

萨迦巴的大喇嘛（aLa ma，lama）是“释迦牟尼的转世活佛”，他们大都以其学识而出众。其中之一贡噶坚赞（Kun dga'rgyal mts'an，Kounga Gyaltsen，1182—1251 年，旧译公哥儿监藏）赢得了“教授”的尊号—萨迦班智达（Sa skya Pandita）。他们还发展了艺术创造，使用了尼婆罗和吐蕃的艺术家，以装饰其寺院，萨迦巴的一个小支系俄尔巴（Nor pa，Ngor - pa）于 15 世纪时随着俄尔寺的建造而问世。

在 13 世纪时，从萨迦巴中又派生出了一个特殊的教派觉囊巴（Jo naṅ pa，Djonang - pa）。这些人接受一种“他空见”，即承认一切事物那真实的，绝对的本性和“他空”而非“自空”。他们非常关心怛特罗，但主要是关心《时轮怛特罗》。藏族史学家多罗那他便属于这个已经消逝的教派。

除了出自吐蕃后弘期佛教的修会（噶当巴、噶举巴、萨迦巴等）之外，还存在另一种宗教生活潮流，它最终也成了一个独特的教派—“古旧派”宁玛巴（rÑiṅ ma pa，Nyingma - pa）。其起源要上溯到由郎达玛即位而开始的灭佛之前，据说甚至是要上溯到第 1 批佛教设施和特别是被归于莲华生的那些活动之前。那些在小僧伽蓝中培养出来并藏身于山洞中的瑜伽行者，必须传播一种口传教法，它主要是具有密教特征。其正统性既无法由与印度寺院和大师们接触，也不能通过已经核实的真正经文，而分别得以确认。

当风暴过去后，这些瑜伽行者们又出现在光天化日之下了。并且重新定居在市镇和村庄（雅尔巴、拉谟和丹保且等处），并在那里建立了宗教小中心。宁玛巴似乎曾比其他教派更接近民间信仰，特别是在神祇的存在、应该使神祇变得友善、或者是驱逐神祇的威胁、各种奇迹诸方面，更为接近。从 14 世纪起，他们为了发展其宗教队伍，而大量地使用了旧文献的发现，无论是真正的还是假想中的发现都一样，这就是伏藏（gTer ma，terma），它们可能是在先前时代被隐藏起来的，主要是在古赞普时代。这些“伏藏”的发现者叫做“掘藏师”（gTer ston，tertöṇ）。我们知道其中 50 多位掘藏师的名字，这些伏藏中有很重要的一部分被归于了莲华生或及其天神与人类界的那些助手们。因为该教派坚持断定，这部分经文均出自那

位著名的神通成就者。它形成了怛特罗中特殊的一集，这就是《宁玛全咒》（Nyingmaï Gyuboum，rNin ma'i rgyud abum）。该集中接受了大量受到其他教派质疑的经文，这些教派更为关心佛教的正统性。

宁玛巴的重要寺院出现于17世纪，它们也可能是在先前存在的某些小佛教中心的基础上发展起来的。其中的主要寺院是：多吉札寺（rDorje brag，Dordjiétag）、敏珠林寺（SMin gro gliń，Mindoling）和佐钦寺（rDzogs c'en，Dzogtchen）。石泰安教授说[①]，这后一座寺院“弘扬一种密教，其中保留了汉地禅（dhyana，Zen）的某些成份”。

超戒寺的一名原籍为南印度的僧侣巴丹桑结（P'a dam Sań rgyas，Phadam Sanggyé）于11世纪末叶，将两种修习方法传入了吐蕃，由那些特定的教派负责其传授。这些修习法中的第1种叫做希解（息结，jidje，źi byed），意为“镇痛”（能寂），它最终变成了所有教派的共同财富。第2种修习方法仍属于一个特定的教派所专有，这就是著名的“断”（gcod，tchö，觉宇法）之修习法，其意指断除与世俗界有关的一切烦恼之根，因为此根即苦厄的一种无穷轮回之源头。为此目的，修习者必须将其全身、全部所有都作以内心的、象征性的和强烈感受到的一切都奉献给“能断”力。断派又分成了两个支系，其一为男传觉宇法，其二为女传觉宇法。女弟子玛希拉仲马（Ma gcig lab Sgron ma，Mathig Labdönma）于其教派中特别出类拔萃。我们在马塞尔·拉露（Marcelle Lalou）的一本小书中，还可以发现有关玛希拉仲马那神话般传记的某些情节（《西藏的宗教》）。

① 同上引书，第50页。

§27. 宗喀巴与“黄帽派”

为了补充这篇简单而又具有实质内容的西藏佛教发展的梗概性纲要，我还必须在格鲁巴（dGe Lugs pa，Gélouk-pa，善规）这个新教派的问题上，更多地赘言几句。我已经讲到，它出自于噶当巴，而最终又取代了噶当巴。

这场宗教改革曾是罗桑扎巴（bLo bzaṅ grags pa，Lozang Dakpa）的功业。此人又被称为宗喀巴（bTsoṅ K'a pa，Tsong Khapa，1357－1419 年）[①]。正如其别名指出的那样，宗喀巴原籍为安多（Amdo，Am do，西藏东部）的“葱谷”（宗喀）。他诞生于一个贫穷的家庭，满怀宗教虔诚地致力于佛教生活，很早以来就学习各种怛特罗：《呼瑜伽怛特罗》、《如意轮怛特罗》（Cakrasamvara）和《金刚手怛特罗》（Vajrapani）。他从 16 岁起，便前往西藏中部的各大寺院中继续深造学业。他那雄心勃勃的浩大工作计划囊括了因明学、般若波罗蜜多、弥勒世尊（Maitreyanatha）和龙树的大乘玄学、世亲（Vasubandhu）的经院哲学（繁琐哲学）、修道戒律（毗奈耶，Vinaya）。所有这些知识都于后来形成了格鲁巴教派僧侣们从事学术培养的基础。

宗喀巴也对怛特罗非常感兴趣，如《时轮怛特罗》

---

① 奥贝米莱（E·Obermiller）：《宗喀巴班智达》，载《汉学与佛学论丛》第 3 卷，布鲁塞尔 1935 年版。他是根据一部由一名蒙古人的著作而刊布并译成德文的史料写成的：《喇嘛教上师宗喀巴洛桑扎巴（Tsong Kha-pa Blobzan grags pa，1357—1419 年）传》，由鲁道夫·卡切夫斯基（Rudolf Kachewsky）刊布和翻译，威斯巴登 1971 年版。



图 23　宗喀巴修行像：又称完率天上师瑜伽法

(Kālōcakratantra)、《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》(Guhyasamāja) 及那罗巴的疏经本《如意轮总持经》(Cakrasamvara)。而这一切，他如同阿底峡一样表现出了对于道德伦理的格外关注，认为这些怛特罗仅仅应由先前已经走上菩萨行(bodhìsattvacarya) 道德之路的人来实施。

宗喀巴在 40 多岁时，进入了热振寺 (Rwa Sgreṅ，Radeng) 的噶当巴 (Kadam-pa) 寺院。他以其知识、智慧、作家和宗教改革家的能力，而堪称第一流的学者。宗喀巴共撰写了 300 多部不同的论著，在塔尔寺 (sku abum Koumboum) 刊印的全集版本中，共分为 16 卷。塔尔寺是于后期建于宗喀巴出生故地的。他的两部著作特别受人尊重，这就是《菩提道次第广论》(Lan rim c'en，Lamrimtchenmo) 和《密宗道次第广论》(sNags rim，Ngagrim)。第 1 部是对其教法观念的一种总汇，第 2 种则是其怛特罗的选编。

宗喀巴的诸多弟子们都赞成他的思想，他为了接待众多门徒，则必须建筑新寺。第 1 座寺院于 1409 年创建于甘丹 (dGa' Ldan，Ganden)，宗喀巴成为其法台 (堪布，寺主)。其后，另外两座寺院也矗立于同一地区，即拉萨附近的哲蚌寺 (aBras spuṅs，Drépoung) 和色拉寺 (Se ra，Séra)。这就是新教派的 3 大寺。新教派也被称为“黄帽派”(黄教)，这是由于僧侣们都戴着黄色僧帽。为简化起见，人们称其他所有教派为“红帽派”(红教)，尽管某些教派并不戴红帽。

格鲁巴，或者是如同人们也称之为“新噶当巴”的教派，此后都由于宗喀巴主要弟子们的才华而得以确保大发迹的命运。其中的两位弟子与他本人都形成一个不可分割的师徒三尊。这就是达玛仁钦 (Dharma rin c' en，Dharma Rintchen) 或

贾曹（rCyal ts'ab，Gyaltsab）和克主杰（mKha grub rje，Khédoubdjé）。克主杰也如同其师一样为一名班智达，他特别是写了一部有关怛特罗文献的概论《续部总论》和一部著名的《时轮注疏》。至于宗喀巴的另一位弟子根敦主（dGe adun grub，Gendundoub）。据说他可能原来就是宗喀巴的侄子。他既坚强又敏慧，为了该教派的发展和延续而做了大量工作。他于日喀则（Shigatse）附近建造了札什伦布寺（bKra Çis Lhun po，Tachiloumpo）

根敦主（僧成）的传承人是根敦嘉措（dGe adun rGa mts'o，GendunGyantso，（僧海），从根敦主开始，格鲁巴教派的法台便带有“最胜”（rGyal ba，Gyalwa）的尊号。拉萨附近的哲蚌寺成了该僧阶制度的中心地。

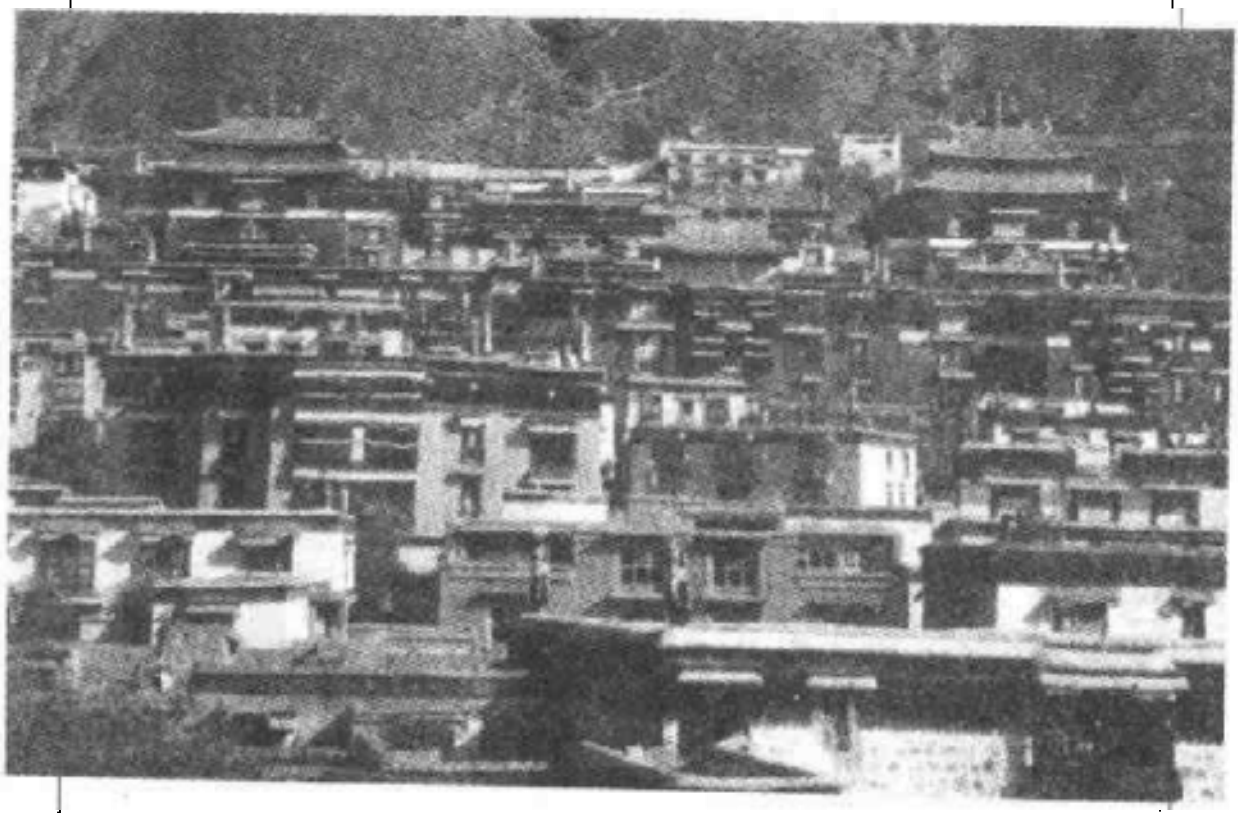


图 24　札什伦布寺

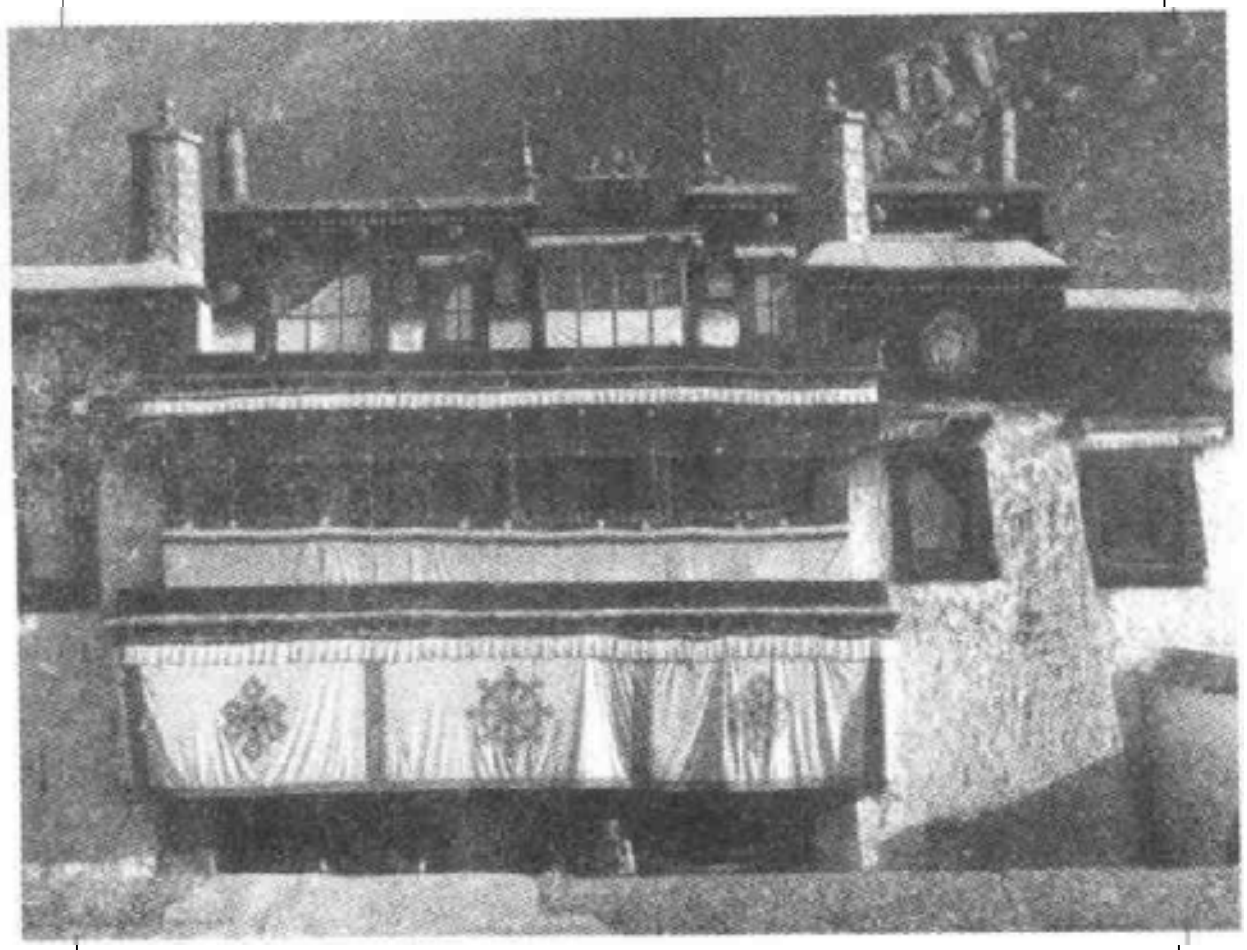


图 25　哲蚌寺大经堂

§ 28. 达赖喇嘛

在 16 世纪时，格鲁巴寺院仍在继续发展。僧侣们在戒律、严酷生活和虔诚方面享有的名望传统并未中止。他们在相当长的时间内都未受世俗政权的侵蚀。在索南嘉措（bSod nams rGya mts'o，Sönam Gyantso，福海，1543—1588 年）时代，事态开始在这后一问题上发生了骤变。他非常关注促进藏传佛教，在蒙古人中的传播，而且也确实接受了蒙古首领阿勒坛汗

(Altan Khan) 的邀请，并且从可汗那里接受了“达赖喇嘛”(Dalaï Lama，出自蒙古文 ta le，指“海洋”) 的法号，而达赖喇嘛却又赐予可汗宗教“王”或保护人的尊号①。索南嘉措被承认为其前任的转世活佛。从此之后，“达赖喇嘛”的尊号便被追赐索南嘉措的所有前任，因而要受一种转世方式的主宰。这种转世方式也被运用于札什伦布寺的班禅喇嘛 (Pan c'en bLa ma，Pantchen Lama，“喇嘛”意为“上师”)，不过这仅仅是17世纪下半叶和在五世达赖喇嘛的提议下才实现的。

索南嘉措的转世活佛是在阿勒坛汗家族中选择的 (阿勒坛的重孙)，从而明显加强了由蒙古王公给予格鲁巴的支持。从此之后，格鲁巴对于权力的那种已经公开承认的觊觎，激起了其他僧侣们，特别是当时西藏主要政治权威人物一摄政王的负面反应。出身于蒙古人的达赖喇嘛被迫外逃并过早地圆寂了，很可能是被毒死的。格鲁巴无法恢复其地位，其处境变得危险了，于是便利用蒙古人的外来支持。

一位新的达赖喇嘛阿旺·洛桑嘉措 (Nag dban bLo bzaṅ rGya mtso，Ngawang Lozang Gyantso，智慧海) 在一支蒙古军队的保护下坐床。洛桑嘉措于1617年诞生于西藏的中部，靠近吐蕃古代赞普们的墓葬地。他属于一个宁玛巴家族，在他个人周围又重新联合起一批数量相当大的和具有不同倾向的人物。然而，此时又爆发了新的冲突，使格鲁巴和蒙古人与拉藏汗及噶玛巴的某些人物相对立。在由拉达克王发动的一次突然入侵中，拉藏汗战败 。红教噶玛巴也被迫归附达赖喇嘛。

① 在笔者对于图齐和海西希 (Heissig) 的《西藏和蒙古的宗教》的译本 (第70页) 中，一处不凑巧的错误使我将达赖喇嘛的法号归于了阿勒坛汗 (Altan Khan)，我有幸于此更正。

五世达赖喇嘛后来便以“伟大的五世”之名而著称于世，他得以巩固其最高的地位，朝着有利于自己的方向改组了各教派，同时也使自己的活动在不同程度上不仅仅有利于格鲁巴，而且也有利于宁玛巴，从而表现出了恩威并济。他只对不太正统的觉囊巴（Jo nan pa，Djonang-pa）才表现出了不可调和的强硬，剥夺了觉囊巴的寺庙并把它们划归格鲁巴。此外，格鲁巴还获得了同样也是出自其他教派的财产。

五世达赖喇嘛的在位时间相当长，他于 1682 年圆寂。蒙古人的统治权从此变得纯属名义性的了。但西藏人与蒙古人的宗教和文化联系却加强了。此外，西藏人也开始与中国大清王朝的新君主建立关系。在西藏内部，权力越来越集中在达赖喇嘛的手中。在神地拉萨建造了一座金碧辉煌的宫殿，人称之为布达拉（Potala），它是根据南印度的一座山的名称（普陀山）而命名的，那座山是观世音菩萨的道场。达赖喇嘛本人也被认为是密教大菩萨在大地上的化身，是对苦难众生无限慈悲的象征，以观世音（Spyan ras gzigs，Tchenz'eri）菩萨的名义而保护西藏。

继与法国“太阳王”（路易十四）同时代的伟大的五世达赖喇嘛圆寂之后，六世达赖的“灵童”从童年时代起，就必须确保他将来能充任政教合一首领的职务，人们已经承认了该“灵童”是五世达赖喇嘛的转世活佛。每当西藏的宗教和世俗之主圆寂时，政教职位空缺的这个问题，便会不可避免地暴露了出来。

政权是由一名摄政（第悉，第斯）行使的，即桑结嘉措（Sans rGyas mts'o，Sanggyé Gyantso）。此人在已圆寂的五世达赖喇嘛的晚年曾与之亲密合作。摄政长时期地隐瞒了五世达赖圆

寂的消息，声称其教主进入了一次不可侵犯的三昧禅定修习之中。1695年，他被迫将事实的真相公诸于众，并安排已经选择出来的灵童作为六世达赖喇嘛而坐床。六世达赖喇嘛仓央嘉措（Ts'aṅ dbyaṅs rGya mts'o，Tsangyang Gyantso，1683—1706年），却成了一名情歌诗人。该辈达赖喇嘛便以其秘密的爱情冒险故事及其诗人的才华，变得无人不知和无人不晓了。他对于女子所表现出的天性难改的爱慕，又受到了其身边亲信成员—怛特罗色欲密教奥义信徒们的鼓动，这些奥义都被不折不扣地实施了。年轻的政教之主颇受民间拥戴，但却缺乏其前任那样的政治敏感性。作为内外阴谋的受害者，他可能也成了那些恪守清教规的僧侣们的仇视对象，其最终命运却是悲剧性的，只好让他远走中原。

自此之后的西藏历史向我们证明，曾多次有外来军队进入西藏，先是蒙古军队，后是清朝大军。在1722—1747年间，一名世俗者颇罗鼐（P'O Lha，贝勒）主政期间，是西藏混乱和外部军队进入时期的一段少见的安定的间歇。颇罗鼐在一段时间内，成功的减少了清朝政府在西藏的驻军和对西藏内部事务的介入。

在这个时代，基督教传教士（首先是耶稣会士，其后是嘉布遣会士，意大利人）也定居在拉萨，在那里实现了对一些人的归化。但嘉布遣会士们却以他们的言论而触犯了佛教信仰和达赖喇嘛本人，从而激起了公愤。

在颇罗鼐逝世后，其子表现得确实难以继承其父的郡王位。此子（珠尔墨特那木札勒郡王）因谋叛而遭清朝驻藏大臣诱杀。驻藏大臣系由清朝皇帝敕封的中央官吏，对西藏政府实行一种监护控制权。驻藏大臣后来又被西藏人杀死。达赖喇嘛

恢复了秩序并在清政府的同意下奉旨亲政。达赖喇嘛的几代转世活佛都青年早逝，但惟有一例特殊（十世达赖喇嘛）。人们都无法肯定地断言，他们是否成了摄政的受害者，因为摄政们只关注确保自己尽可能长时期地维持权力。到了 18 世纪末叶前后，具有宗教狂热的印度教徒廓尔喀人入侵了尼泊尔的那些佛教小王国，并将自己的统治强加给了它们。于是便在这些廓尔喀人与西藏人之间爆发了一场武装冲突，他们前往抢劫了班禅喇嘛的住锡地札什伦布寺。这一切不可能使清政府漠不关心，特别是由于班禅喇嘛是喇嘛教的一位宗教首领，清政府经常试图利用其权力和影响，以与达赖喇嘛抗衡，并且在格鲁巴的强大教派内部形成了一种支持清政府的力量。清政府为驱逐廓尔喀人而组织了一次远征，并利用这一机会，在原则上将更大的监控权归于他们自己的代表—驻藏大臣。

在 19 世纪时，西藏人在清政府的鼓动下，禁止外国人进入他们的地区。然而，某些著名的旅行家，包括法国传教士古伯察（Huc）和秦神父（Gabet）都成功地穿越了他们的地区，并且于其回忆录中对这一切做了描述。

达赖喇嘛首先是教俗权力的神圣象征。实权或落在摄政身上，或由噶伦（大相）们行使，他们又由一个由高级官吏组成的噶厦协助。噶厦成员一半由世俗官吏和一半由僧侣组成。俗官出自贵族家庭，僧官则出自格鲁巴一个专门为了这种行政任务而培育出的等级。在各地区，尤其是距拉萨最遥远的地区，那些小贵族们保持了一种相对的独立性，如同大寺院一般。

十三世达赖喇嘛土登嘉措（T'ub Ldam rgrya mts'o，Thoubden Gyantso，1874—1935 年）从 1895 年行使职权。在他亲政的初期，便成功地防御了其强大近邻们的竞争奢望。但在

1904 年，由荣赫鹏（Younghusband）指挥的一支英国—印度远征军入侵拉萨。一项条约使西藏在某种程度上向英国的贸易与影响开放了。1910 年，继清朝的一次军事行动之后，达赖喇嘛逃亡。他于 1912 年又复位。其喝厦很负责又卓有成效，但却丝毫不支持由派遣西藏青年赴英国而开创的近代化尝试。只有很少的外国人被那里所接受，法国女子亚历山德娅·大卫—妮尔（Alexandra David-Neepl）以半秘密状态的旅行而名声四扬。这几次旅行为有关该地区的宗教和社会生活的著作，提供了一种直接的资料。

§29. 佛教在印度的毁灭

我们已经看到，就在金刚乘佛教第 2 次于吐蕃立足时，它在印度却由于穆斯林人侵者的反复打击而被摧毁了。我现在应该后溯某些时代而追述这次消逝的背景，同时也为佛教在印度的最后发展提供一种历史概况，本处是指《时轮经》（Kālācakra）和易行乘（sahajiyāna）的色色密教。

穆斯林们的首次入侵要上溯到阿拉伯人于 727 年在信德的立足。这次入侵始终有限，并未对佛教造成严重后果。在信德本地，佛教远没有立即消逝。但根据玄奘的见证来看，早在前 1 个世纪，佛教在那里便已遭到了严重嬗变。

从公元 10 世纪起，突厥人种的阿富汗穆斯林阿富汗人的入侵，对佛教比对印度教的打击更加严重。那些收留僧侣和学生达数千人的大寺院，由于寺内装满的财宝，而向入侵者们提供了一种颇具诱惑力的猎物或战利品。大寺院中大批男女神像必然会激起狂暴的伊斯兰教徒们破坏圣像的风暴。它们那宏大

宽敞的建筑物四面由围墙环绕，呈一种城堡的轮廓，而且似乎也确曾被用于过这种目的。这就可以解释为什么攻击寺庙的人经常在屠杀寺内常居住僧之后，又竭力将它们彻底夷平。

哥疾宁（Ghaznī）的苏丹（算端）阿黑麻（Sultan Mahmud de Ghaznī）对旁遮普的征服，使他在印度西北部建立了第 1 个穆斯林王朝，但该帝国很快就土崩瓦解了。相反，到了 12 世纪末叶，由古尔（Ghor，在阿富汗境内）的阿富汗王公对北印度诸王国发动的一次新攻击，却具有持续时间更久的影响。由强大却又不团结的拉杰普特（Radjpoutes）封建领主们，在塔拉因（Tarāin）战役中的失败（1192 年），具有决定性作用，并导致了对曲女城—波罗奈王国、比哈尔（Bihār）和西孟加拉的相继征服。佛教在那里依然扮演着重要角色，尽管孟加拉那个信奉佛教的波罗（pāla）王朝已由信奉印度教的犀那（Sena）王朝所取代。

古尔的征服者阿黑麻及其部下，特别是呼都不丁（Qutb ud din，又被称为艾伯克）捣毁了超戒寺的佛教中心，甚至连那里的石头也被抛入了恒河中。此外，虽然丹塔普利寺和那烂陀寺都遭到了严重破坏，但仍然残存了一段时间。西藏的朝圣进香人大译师法主[①] 曾于 1234 年左右游历了比哈尔与孟加拉，而且还在那里聆听 1 名班智达的说法，该班智达即罗睺罗师利跋陀罗（Rāhulaçribhadra）。但幸免了大屠杀的大部分僧侣和班智达都纷纷亡命于尼泊尔、西藏与克什米尔的山区。据西藏史学家多罗那他记载，其他人则一直逃往缅甸和柬埔寨。迦湿弥

① 法主的传记是一种重要资料，已由罗列赫（G. Roerich）刊布并译成英文：《法主传》，帕特纳 1959 年版。

罗的一名大学者萨迦师利跋陀罗（Çākya Cribhadra）是超戒寺的最后一位法台，他也亲赴西藏，在寺院中巡视一次，为促进重整戒律而做出了贡献。因此，他在此问题上的作为要早于宗喀巴的改革[①] 他后来又返回迦湿弥罗故乡度过了其生命中的最后数载光阴。据《青史》记载，他在 1225 年圆寂之前，曾极力试图在那里振兴当时已经衰败的佛教。然而，迦湿弥罗（克什米尔）始终都坚定不移地信仰湿婆教，一直到一个穆斯林王朝成功地于 14 世纪中叶在那里确立权威时为止。从此之后，佛教徒们便被湿婆教所吞并，或者是都改宗信仰了伊斯兰教。

从这个时代起，这就应该是印度为数不少的一批地区的大部分佛教徒们的基本命运：或者是容忍被其周围的湿婆教所同化，因为湿婆教从 9 世纪起，就由于吠陀派大哲学家商羯罗（Çaṅkara）的说法和许多土邦王子们的支持，又重新振作起来了；或者是在选择穆斯林征服者们的宗教的同时，也投靠了他们。特别是在孟加拉，有无数人皈依了伊斯兰教，同时某些佛教徒也被接纳参加了印度教，他们于其中形成了一个特殊的种姓，不过佛教思想的隐蔽影响，在该地区却始终都特别强大。某些班智达将“信”（bhakti）的一种特殊观念，部分地归因于这种影响，“信”的观念已由毗湿奴派信徒所采纳，它在 16 世纪时变成了黑天派（Caitanya）大奥义的观念，这分别就是密教的优势，对大师的崇拜等。

佛教在穆斯林征服后于北印度的衰落，可以通过各种不同原因来解释。其中最重要的原因之一，便是由于它在这一次全

① 诺杜（J·Naudou）：《中世纪的迦湿弥罗佛教徒》第 196 页以下。

面地和最终地失去了政权当局的支持，而这种政权既已得以确立，又已完全穆斯林化了。对于辐射出文化光芒的中心—佛寺，则粗野地全部摧毁、居寺的学术精英向外国的逃散，这一切都断灭了信佛大众所享有的宗教培养与指导的惟一源泉。这些佛教僧众向穆斯林们投降了，很可能也被迫机械地举行仪轨，而此类仪轨在时代的发展中必然会蜕变，最终与印度教的崇拜和信仰相结合。佛教比较稳定的居点，则是无数的村庙，入侵者们无法将它们全部摧毁。

南印度（德干高原）的印度教信仰，自 14 世纪起，也变成了穆斯林们的攻击对象。毗阇耶那伽罗（Vijayanagar）强大帝国的建立，使印度教信仰更加有效地一直抵抗到 16 世纪。佛教在整个这一地区经历了一场缓慢而又逐步的衰落，其主要原因可能并非是穆斯林们的行为，而是由于印度教的强大以及佛教本身在教法与教权方面的衰落。10—15 世纪的碑铭文献[①]证明，佛教在某种程度上延续下来了，藏族史学家多罗那他仍是一名诞生于南印度的印度大师。

晚期佛教（末劫佛教）在具有印度文明的海外地区（柬埔寨、印度尼西亚）扎了根。使佛教与湿婆教联系起来的密切关系，仍然是以一种很明显的方式表现出来了：两种宗教由同一位檀越同时支持、在某一种宗教圣地拥有另一种宗教的神、混合教理的著作、共同举行仪轨（今天在印尼巴厘岛依然如此）等。

金刚乘佛教在它于印度次大陆消逝之前，曾经经历过两次

① 米特拉（R. C. Mitra）：《佛教自公元 7 世纪以来在印度的衰败》，大学博士论文，巴黎 1949 年版，打字本。

复兴，但人们往往都把它们视为特殊的“乘”，这就是“时轮”（Kālacakra）的教法，以及“自然”而生成者更应该是“俱生起”（sahaja）的乘。

§30. 时轮

被称为“时轮”（Kālacakra，Kālatchakra）的密教体系之起源，相当含糊不清。它本身就提供了佛陀的一种直接启示，这是由于香巴拉（Çambhala，神秘的王国，或者是乌苌国的一部分，位于斯瓦特河谷，印度的西北）的妙月长者（Sucandra）国王鼓动的结果。释迦牟尼佛应诺了国王的要求。据说，该国王是金刚手菩萨（手持一种金刚或一种霹雳者，即持金刚）的一代化身。他决定在驮那羯磔迦城（Dhānyakataka，即阿罗摩婆提，Amarāvati）的窣堵坡中召开一次结集，以便于此期间阐述这种新救度乘之法。为聆听这次说法而特意来到南方的香巴拉国王，可能曾于其王国中弘扬过这种佛法体系。这个宗教派别又从那里开始而传入印度，而且是通过一位其名字因史料不同而变化不定的大师之媒介作用才传播开的：须鲁巴（Çilupa）或大时轮足（Mahākāla-Cakrapāda）。噶举巴教派的作家们把他比作神通成就者笛洛巴。

传说中介绍说，此人是由于一次巫术施法才赴香巴拉的，并且在那里学习了《时轮经》。返回印度后，他又迫不及待地前去将新教法的论题张贴在一座最著名的寺院大学门口（一部分人声称是那烂陀寺，其他人则认为是超戒寺）。

“不懂本初佛（Adibuddha）者，就不懂时轮。



图 26　金刚手：释迦说密法时呈现的形象

不懂时轮者，就不能正确地念诵神的神秘名字。

不能正确地念诵佛名者，就不会拥有执金刚菩萨（Vajradhana）的神秘学问（jnūna），执金刚菩萨是根据金刚乘的法而达到的最高果。

不拥有执金刚之神秘识者，就不懂真言乘（Mantrayàna，藏文作 sñag kyi t' eg pa，ngakì thepa）。

所有那些不懂真言乘的人，都会徘徊在永久的生死轮回（Samsūra，色界虚幻）之中，并处于执金刚尊前的正道之外。因此，任何真正的法师都必须弘扬本初佛法，任何向往解脱的真正信弟子都必须聆听这种说法。”

大时轮足（Mahākācakrapūda）或老时轮足（Kālacakra - pūda L' Ancien）已被考证为笛洛巴，他可能就此问题而支持了反对“五百班智达”寺的一场大辩论，该寺的法台正是那罗巴。

另外一种说法（《青史》）介绍说，笛洛巴最早培养过 5 名弟子，其中最著名者是频卓（Pindo）或庇多（Pito），然后便前往补涩波祇 （Puspahāri）寺精舍中的依那罗巴去了。“青年时轮足”的名称，或被归于那罗巴，或被归于频卓。在此问题上，无论其具体情况到底如何，笛洛巴、那罗巴和频卓等 3 人都在《时轮经》的传播中扮演过首屈一指的重要角色。

暗示香巴拉的内容似乎说明，《时轮经》教义的起源，应该是取决于印度之外的影响。本处可能特别是指出自伊朗和伊斯兰化的中亚的影响，这就意味着与穆斯林独神论的一种接触。

时轮体系的原始经文《根本怛特罗》（《根本续》，Mūlatantra）可能共包括 12000 颂，藏族史学家布顿声称它已佚，仅仅残存下来一种简本《轻便怛特罗》（Laghutantra，《逻求怛特罗》）和注疏文中的某些引文。

《时轮经》突出了“本初佛”（本初觉者，Ādi budha）的概念，也就是指主要的佛陀、原始佛陀，一种无上生灵，既具有“觉”的最上法，又是“觉”的最胜模式，对这种“法”之觉，能解脱从色界的不圆满和苦厄之中获得此“法”的人。这不是一种全新的思想，因为《集密》（GuhyasamāJa，《秘密集会》）就已经提及一切如来、一切圆满之觉（世人称之为“尊者”，Bhagavant）的“本初之主”（ādipati）。但《时轮经》却将这种已知数据说成是导致救度的任何修习方式的一种重要和实质性的因素。同样，它也特别强调人与宇宙之间的统一性和同源性（小宇宙与大宇宙）。人体是宇宙的一种形象和一种经微缩的相对应者。我们甚至可以说，宇宙已经包括在整个身体中了。时间、时期的概念完全与生命息的各种形态及其不断的变化有关。获得对于生命息的一种圆满控制，那就是摆脱了时轮，达到了绝对的和无可变化的吉祥（福），本初无上神（佛陀）却永久性地享有这一切。

为控制“气”而提倡的一类瑜伽，共包括 6 种组成部分或阶段，而不是檗阇丹闍梨（Patañjali）传统瑜伽中的 8 种。其修习被一种特殊方式与时间的划分联系起来了。《时轮经》确实区别出了禅定的 3 个相继阶段：3 年、3×半月或 3 天。世人相信，在此期间，人体会经历一次彻底的变化。

修习人试根据时间的流动而调节其全部活动，但“时间的流动”只不过是“气”在人体中的活动。如果能成功

地制止这种活动，那也就一举制止了时间的流逝，获得了永恒生灵的极乐。星相学于时轮的教法中占有一种突出地位，通过对气的调节而使他自己的生命节奏谐调起来，修习人与宇宙的节奏、无止的谐和相统一起来了，星相学可以使人深入理解其秘诀。

《时轮经》传入吐蕃后，在大部分教派中都有人对它进行研究。我已经多次指出过这一事实，以及由《时轮经》采纳的60甲子纪年（绕迴）的计时体系。两名迦湿弥罗班智达菩提跋陀罗（Bodhibhadra）和娑摩纳达（Somanatha），都与他们的西藏弟子参加了对于《时轮续》（《时轮怛特罗》，Kālacakra－tantra，简本）及其长篇直接注疏文《时轮经无垢光注疏》的翻译工作。藏族学者布顿（Bu ston，Boutön，14世纪）和克主杰（mKhas grub rje，Khédoubdjié，15世纪）便是后期诠释著作的主要作者。

§31. 本性金刚乘

《时轮经》始终处于金刚乘的基本倾向的界限内，正如人们过去所修习的那样：复杂的礼仪形式、使用怛特罗和曼荼罗、瑜伽、数字和声音等等的符号体系。被称为本性金刚乘（俱生起金刚乘，自然金刚乘，演揲儿法），相反却是对神秘领受的追求。它突出了这种自然领受，涉及到了与之共生或俱生的人之最深邃的本性，也就是指从掩饰了其“感”和“不净”（垢）的面纱下揭示出来，如同一块藏在一个粗糙的矿砾石之中的宝石一般。

“本性金刚乘”俱生这条“自然”之路的信徒[①]，首先是瑜伽行者，往往也是诗人。我们在用阿般布兰沙语和古孟加拉语写成的诸颂中，发现了其倾向的表现。这些颂主要是于 8—12 世纪在孟拉拉写成的，也就是道把（犍瓶，dohā,）和行歌（Carya）等“藏”。我在前文已经讲过这一切了。

这些颂都沾染了本性的象征性或符号论的特征，因为其目的就在于传播一种宗教信息：一种超越了智力的、不可能以暗示之外的其他方式提及的真法之直观。

本性金刚乘的信徒以及西藏的某些教派，特别是噶举巴，在这方面最典型的例证就是诗人米拉日巴。他高度倾向于把对于宗教“法”的直接感受置于智慧性教法之上。这种直接的体验是确实应该重视的惟一内容。其余的一切，诸如智力构成，仪轨和法事等等，它们最多也只不过是具有一种加行道的价值。由于无法如此理解它，所以世人最终却从事一种形式化的、僵化的、表面化的和最终是无益的宗教修习。伯格森（Bergson）称之为“封闭性宗教”。本性金刚乘正是为反对这一切才做出了强烈反应。他们拒绝了书本文化、教派之间的辩论、极端复杂的仪轨，最严重地是他们拒绝了任何种类的宗教行为、系统化的禅定修习。这完全是有利于对于空（Çūnyatā）与“悲”（Karupa）无上结合那自然的觉，这种结合可以获得大乐（mahāsukha）。拒绝惯例、批评社会和宗教的形式主义，这往往都会于他们之中取得一种根本性的转变，也就是一种极

① 有关这一问题，请参阅达斯古普塔（Sh·Dasgupta）：《含糊不清的宗教崇拜》，加尔各答 1969 年版（第 3 版）；冈瑟译注本：《沙罗诃的王歌》，华盛顿大学出版社 1969 年版；萨希杜拉赫（Shahidullah）注本：《甘哈与沙罗诃的神秘之歌，〈道把集〉（dohākosa）和〈行歌〉（Coryā）》，巴黎 1928 年版。

端的骤烈运动。有人介绍说，阿底峡曾与印度神通成就者慈护（Maitripa，此人同样也是玛尔巴的师父，通过玛尔巴又被称为米拉日巴的师祖）一起研究过“道把”（dohā，犊瓶），他更主张不将这种文献向吐蕃传播。因为他害怕，如果对它们的介绍仅局限于字面意义，那么此举必将有利于伦理和宗教的一种全方位的虚无主义。

一名被称为金刚手（执金刚）的印度大师，可能是对于本性金刚乘（俱生起或自然金刚乘）之神秘颂的一种诠释传统的首倡人，其直接弟子是阿修（A su），号称“巴尔布喇嘛”（Bal po bLama，Bépo Lama，尼婆罗喇嘛）、热琮巴（Ras c'uṅ pa，Rét choungpa）和阿里巴（mŃa' ri pa，Ngaripa）。这种有关诠释“道把”（犊瓶）的弘法，由多种大师世系在西藏持续传播，特别是在噶玛巴教派中传播，这些注疏者中最著名的人物之一就是噶玛忱列巴（Karma P'rin las pa，Karma Thrinlépa）。

本性金刚乘（俱生起或自然金刚乘）派信徒们非常注重神秘的心理生理学，身体作为解脱的工具，应由瑜伽而得以强化并使之变得圆满无缺。心理上的精进（轮，Cakra，tchakra）之秘密中心则多达4大处：它们的“觉”是自脐部而开始的，而不是如同对于印度密教的情况所说的那样，是从脊椎基部开始的。

觉的思想（菩提心，bodhicitta）产生于脐轮之中，已被比定为诞生于阴（智或空）和阳（方便或悲）两大本原之合的大乐（mahāsukha）。大乐的宗教之果出自菩提心通过无上轮的上升，无上轮位于心、颈和颅等高的部位。

我在本论著下文的不远处，将再来研究这一过程。但是，我必须立即指出，对于本性金刚乘（俱生起）派信徒来说，即便要求使用一名修法女伴，它依然首先是为了使性欲之冲动得

以开化和精炼，以便获得对性欲冲动的控制，使之迁移到一个比通常 的简单生理满足更高的次第。

§32. 金刚乘与当代西方

我将以强调指出金刚乘在属于西方文明圈的国家中的现有传播（无论它多么不连贯也罢），来结束对金刚乘这种历史概观的阐述。在这种传播初始，除了对于“东方的”奥义之迷恋的一种复兴之外，还有如下致因：那些流亡域外的西藏喇嘛、使西藏域外所有那些希望接受一种与真实传说有关的教法者，都可以直接地接触他们。藏传佛教的不同教派都参与了这种教法的传播。曲降仲巴（Chogyam Trungpa）和阿昆活佛（Akong Rimpotchés）均出自噶玛巴，他们于一个苏格兰村庄附近，建成了一座藏式三昧静修处—桑耶寺，许多欧洲人（英国人、法国人、德国人、荷兰人等）、美国人、加拿大人、澳大利亚人，尤其是许多青年人，都聚集于那里，以便在一种高低不同的品位上修习三昧。某些类似的建筑已经存在或者是即将存在于欧美的其他国家中。

一位名气很大的上师康巴卡洛活佛（Khampo Kalo Rimpoché）受到了许多弟子的崇拜。尽管他年事已高，但仍毫不犹豫地从事长途旅行，从他在大吉岭（Darjeeling，西孟加拉）附近的寺院出发，前来讲经说法，或者是举行度礼。除了噶玛巴之外，萨迦巴、宁玛巴和格鲁巴等教派的信徒们，也都为藏传佛教的弘扬和普及运动，做出了自己的贡献。尽管存在着重重困难，藏传佛教仍有希望使一种教法直接延续。他们为了达到无上智慧而提倡的特殊道路，却被封闭了。

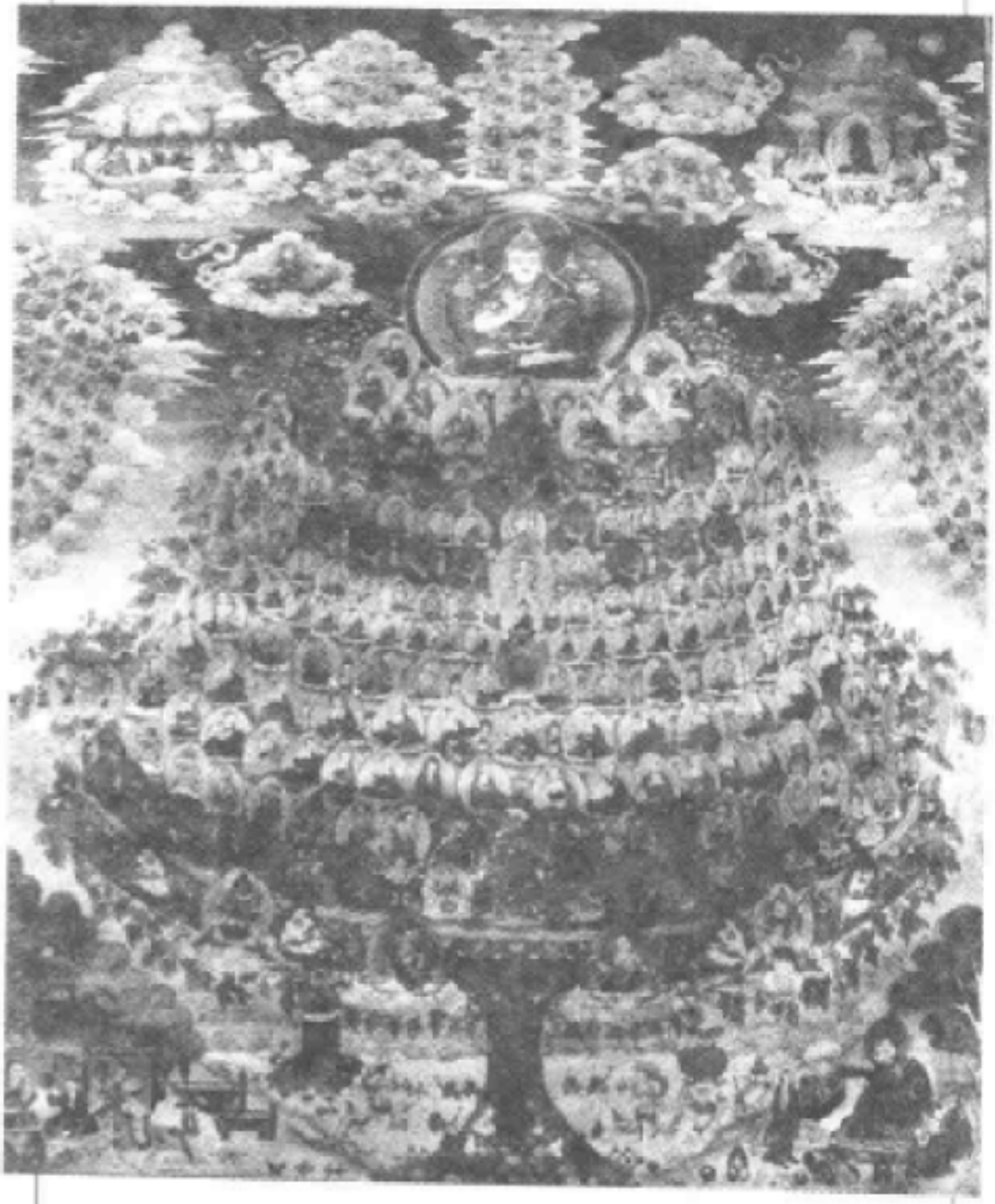


图 27　上师供养资粮田（又名皈依境）

第二章 西藏密教的教法基础

金刚乘出自佛教与可能是更加古老的传统之结合，它激起了一股强烈的宗教虔诚潮流。金刚乘既符合芸芸众生的强烈向往，也符合人数有限的精英们的刻意追求。后者正在探求获得解脱的一种快捷而又有效的方法（顿悟），或者在某些情况下，则是追求在时空中对生命诸相的一种明显是超自然的控制。

怛特罗那主要是实用性的修习倾向，可以解释下述现象：金刚乘为什么未能产生一种真正新颖的哲学，而仅满足于为自己的目的才采纳一大批相当复杂的因素。这些因素又都是借鉴自佛教教法的诸大部派的，尤其是借鉴自大乘教派。这些因素中又加入到一种更古老的宇宙论和心理学中了。那些或者是出自印度婆罗门教的影响，如奥义书（Upanisad）、吠檀多（Vedānta，解说吠檀之奥义）和湿婆教派，或者是印度文明之外的影响，如中亚萨满教、祆教（mazdéisme）或摩尼教（manichéisme）、中国汉地的道教、景教（Christianisme nestorien）等，它们都对这一整套内容施加了深刻影响。

§1. 大乘教法

由于金刚乘向大乘哲学著作借鉴了其大部分教法内容，所以我觉得应该首先从被增补进大藏经经文内的各种注疏和论著中，清理出其主要题材来。我前文已经讲到了这些经文。

这些哲学方面的发展，具有很大的规模。该领域中最早[①]和最重要的作家之一，叫做龙树（Nāgârdjouna，藏文叫做 Klu grup，Loudoub）。某些人认为他纯属神话传说性人物，但我却倾向于认为他确实是一个历史人物。

传统资料都认为龙树出生于南印度的一个婆罗门僧家庭，很可能是安度罗（Andhra）地区，介于瞿陀河（Godāvari，戈达瓦里河）和克里希纳河（Krsnā，黑河）之间。我无法准确地知道，他是在什么背景下受皈依成佛教徒的，汉文史料在此问题上与藏文史料相悖。当他进入僧伽之后，便着手研究其时代所拥有的全部经文。他对这一切并不感到满足，可能是从一条龙（Nāga，龙或蛇王，被认为栖身于海底龙宫中）那里获得了《般若波罗蜜多经》。由鸠摩罗什（Kumarajiva）所造之龙树菩萨传已由汉文译本保存下来了，其中指出龙王把他带到了海底，并为他开七宝（传说中世间王的“七宝”具体是指：轮宝（公正的象征）、象宝、马宝、珠宝、女宝、居士宝、主兵臣宝）。龙树诵读大乘经文时，他已深解其义，并决心将其余生的全部时光都用于以其著作而传播它们的教法。

龙树生活的时期尚未被确定可靠地断代。曾经研究过该问题的大部分作家，包括最近期的温塔克·拉玛南（K·Ventak Ramanan）[②]都认为他生活在公元 1 世纪下半叶—2 世纪上半叶之间。该问题特别与迦腻色迦一世（KanisKa Ier）王及其继承人

---

① 著名的梵文作家马鸣（Açvaghosa，公元 1 世纪）有时也因一部《大乘起信论》的经文，而被认为是该领域的一名先驱，这种划归是令人置疑的。

② 文达卡·拉玛南（K·Ventaka Romanan）：《〈般若波罗蜜多经〉中介绍的哲学家龙树》，东京 1966 年版。



图 28　七宝图

的年谱有关。比利时学者拉摩特（E·Lamotte）[1] 认为，龙树可能仅仅生活在公元3世纪下半叶。无论如何，学者们都一致认为，大哲学家龙树与同名的密教师龙树截然不同，而且后者的真正存在也是令人质疑的。

据说，龙树一生中曾长时间地旅行，甚至一直旅行到印度的西北部。据西藏史学界认为，他可能是在那烂陀寺一举成名的。但我却从中发现了一种时代错误。最有可能成立的事实，似乎是他在一座叫做师利帕拉瓦塔（çriparvata）的高山精舍中结束了一生，此刹位于龙树山（Nāgārjunikonda）附近，位于案度罗地区。

作为哲学家，龙树主要是一名很乖巧的辨证学家。他擅长将其对手们的观点贬低到荒谬绝伦的地位。这种方法在佛教中并非新鲜，但龙树却将它发展到了圆满无缺的程度。

龙树的理论是以《般若波罗蜜多经》为基础的，它阐述了有关一切皆"空"（çūn yatā 藏文作 stoṅ pa nid，tongani）的一种深奥而又精妙的教法。龙树摒弃了任何不二论，徘徊于肯定与否定的两极之间，由此而出现了称呼其教派的名称—中观派（Madhyamaka）或"中道"派。

§2. 中观派

既然任何事物都是以与其对立面相比较而存在的，所以它就失去了本性，空而无实质。出现在我们感观面前的色界，便出自于对这种一切皆空的"无明"（梵文作 avidya，藏文作 ma

① 拉摩特（E. Lamotte）：《维磨诘教法》第70—77页。

rigs pas，maripa)。空是惟一的一种无上真实，蒙上了一种妄想的面纱，一种所知障（jñeyavūrana)。因此，必须区别出真谛的两种次第：俗谛（梵文作 samvrttisatya，藏文作 don-dam bden pa)，即色界的一种完全是相对的真谛；胜义谛（梵文作 Paramārthasatya，藏文作 Kun r!sob bden pa)，这是通过由佛教倡导的外部感受而可以得到的一种真谛。从实用观点来看，“无明”及其影响后果是存在的。如果人们希望触及真谛（无上目的，或者是无上真义)，那么它们也是可以被击败的[①]。

龙树的主要弟子是提婆（Aryadeva，圣天)。西藏传说认为他诞生在锡兰国王御花园的一朵莲花中，国王如同对待儿子一般地将他抚养成人。藏族史学家多罗那他（《印度教法史》）指出，梵文（月称，Candrakirti）和汉文（玄奘）史料都证实了他的这种僧伽罗出身。提婆（圣天）即王位后，则更加喜欢出家为僧。他在研究了三藏（tri-pitaka）后，便前往印度朝圣，从而会见了龙树菩萨，直到龙树于师利帕尔瓦塔山圆寂为止，提婆始终为其弟子。后来，他于附近地区继续其学业和禅定修习，并建造寺院等。他在返回南方并在那里圆寂寂之前，可能曾长期在那烂陀寺居住。

提婆的著作特别注重于抨击于其时代在印度传播的其他哲学体系（外道)。他坚持驳斥“自我（ātman）的存在或其他类似内容、生命（jiva)、人（purusa）等”[②]。

将对方的论据贬至荒谬（具缘，prasaṅga）则是中观派大学者们最喜欢使用的手段。由此而赋予了他们的继承者那具缘

① 勒努和菲利奥扎：《古典印度》第2卷，第577页。

② 巴罗：《印度的宗教》第3卷《佛教》第186页。

派（Prāsaṅgika）的名称，诸如佛护（Buddhapalita）和月称那样的人便如此。但这种方法“导致了在中观学派集团内部，作为反应而由清辩（Bhāvaviveka 或 Bhavya）创立的自起派（使用正因明）。他不是被迫只从事抨击对方的立场，而且也在努力确定自起推论（svātantrānumanā），与其他人采取的立场相独立，由此而产生了对其教派集团的称呼自起派（Svātantrika）”①。据由奥贝米莱（Obermiller）引证的藏族人克主杰认为（《布顿教法史》第 2 卷，第 153 页）：“龙树和提婆的观点，也就是具缘派的观点……”在此之后，才确定了区别。克主杰还说过清辩（Bhāvaviveka）及其继承人智藏（Jñānagarbha）二人“是该教派的代表人物，该教派从一种经验观点而坚持外物的实在性，不承认‘自觉’（Svasamvedanā）……”；另一派则是自起派，寂护（Çāntarksita）是《中观庄严论》（Mādhyamikālamkara）的作者，他创建了中观学派中的一个衍生支派，它否认“外部世界那全凭经验性的真实，承认自觉，但却并不认为‘识’具有一种唯识……”这就使其教法与大乘的第 2 大哲学运动，即瑜伽行派（Yogācāra）或唯识宗（Vijñāvada）那过渡性的唯心论，完全背道而驰。

§3. 瑜伽行派

瑜伽行派（Yogācāra，藏文作 sNal abyor spyod pa，Naldjor tchöpa），正如其名称所指出的那样，诞生于一个颇为崇仰瑜伽修习的环境中。它宣扬“唯识”（Vidjñyānavâda，vijñānavada）

① 勒努和菲利奥札：《古典印度》第 2 卷，第 579 页。

的无上真性。

瑜伽行派的主要缔造人是无著（ASaṅga，藏文作 T'ogs med，Thomé），可能生活在公元 4 世纪末。他投身于弥勒菩萨的保护之下，人们认为正是弥勒才启发他写成了其著作。他的某些著作甚至被直接归于了弥勒世主（Maitreyanātha），此名显得似乎是指与无著有别的另一个历史人物。

无著的一部经文巨著是《瑜伽师地论》（Yogā cābhūmiçastra），它事实上可能是数代人的著作。此经文现在仅以梵文本而残存下来一部分，叫做《菩萨地》（Bodhisattva-bhumi）。

我还可以提到无著的《摄大乘论》（Mahāyānasamgraha），它已由埃狄纳·拉摩特译作法文本出版。此外还有《现观庄严论》（Abhisamayālamkarā）和《大乘庄严经论》（Mahāgānasūtrā－lamkarā，被归于弥勒世主）。无著及其师弟世亲（Vasubandhu）在受到大乘派佛教皈依之前，最早曾属于佛教的古旧派。

据让·菲利奥札（Jean Filliozat）认为，唯识实信徒（Vijñānavādin）的典型教法，正是“唯识性”（vi jñāptimātratā）的教法，也就是“唯识变现之外无任何实在”。据这种教义认为，事物仅为其有形映现，可以仅仅简化成使之诞生的心，即“记载”事物的心，这种“唯识”或“心之无上之法”[①]。

1 部叫做《菩萨地持经》（Bodhisattvabhūmi，《菩萨地经》）的经文宣扬说，色界只是简单的映现，但却以某种不可设想和无法表达的事物为基础，是自我自动存在的。

在被归于弥勒世主（世尊）的著作中，人称这种无上法为

① 同上引书，第 2 卷，第 579 页。

"法界"（dharmadhātu）"真如"（tathata）、"明亮"（prabhāsvara）和"自性清净"（prabhāsvara）。色界形成的"客垢"（外来之不净，āgantuka）不可能影响这种法，而且净化这些垢也不能影响它。为恢复固有之真性，必须摆脱的色界，与由一种幻法（māyā，阳焰，一幅眼华画面，梦）而产生的虚妄具有可比性。这是一种虚妄分别或虚妄遍计（abhūtaparikalpanā）。它源出于一切众生本身中就孕育着的固有无上法，出自事物的二种观，将识之主体与知之客体区分开了。只有当心理解到这种二元论的空虚无益并恢复其独一性、完整性时，才会产生解脱。

无著向佛教古旧派借鉴了许多观念，以解释"意"之机制。但他又为它们提供了一种所缘缘或依从，他称之为"阿赖耶识"（alayavijñāna），这是一种藏，其中聚集了前先诸色的痕迹和熏习（习气，vāsanā）。它们以彼此互相影响的方式，于其中得到了发展，因而变成了新的心相种子。"熏习"始终是无"识"的，直到它们激起心作为"意"之根（末那识，manas）而运作的时刻炎止。在受生死轮回支配的普通人生中，这种思想显得特别浸透着一种幻（虚妄），认为它有一种独立的存在、一个自我、一种完全的客观性，这正是苦厄之源。这种幻法正是通过"阿赖耶识"，才连续地代代相传。

为了解脱、获得救度和从生死轮回（虚妄诸色之无尽流动）中解脱出来，则必须完成一次皈化（具有神秘意义），也就是"意"之机制的所缘缘—心理藏的一种大转变，一种彻底变革，即转依（所依已转，āçrayaparāvṛtti）。受烦恼之染的识（染污末那识，Klistamanas），应该除垢、除去由先前和包括先世中积累所有业留下的胎脏性痕迹，为此则必须彻底净化。这样一来，便可以恢复真性，也就是与真如、生灵的纯洁精华、

无上法相吻合。

§4. 菩萨地

菩萨的历程是其内心生活的发展，共分为界限明显的十地，十地与十度或十胜行修习有着密切的联系，如果沿用菩萨地便可以达到这种果。其终极是要达到波罗蜜多（pūranvita）。十德分别为：布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧、方便、愿、力和智（若那）。

因此，必须积累功德与智慧，但特别是要听说大乘法，相信“唯识”的教法，因为这是意与心的惟一真性。当人们通过对事物的正确之见（darçana）而真正地理解了这种教法时，便是迈出了具有决定性的一步。那样一来，便可以进入菩萨地中的第一地。其次，在一种缓慢而艰难的胜进（它一般要延续于相继的数世生命之中），便会趋向见地（初果地）和已作地（得尽智地）。

据无著认为，听说（声闻）大乘法并清楚地理解这种教法，必然会于识中生起出自无上净和出世间法的一种特殊的熏习（习气，Vūsana）。这种宗教生活中的种子在依靠阿赖耶识的同时，却又根本不属于阿赖耶识的组成部分。一种不受想像的或独立形象约束的智慧，便是自这种种子开始发展起来的，而正是这些形象交织成了“识”界与“色界”的网络。

这种无上和无分别智的形式，不再包括二分法，在所知的主体与被知的客体之间不复再存在任何区别。“对于那些已经获得了无分别智（nirvikalpajñāna）的人来说，再也不会出现任

何客体（所缘或所依）了”[①]。因为它们此后所达到的，便是事物的绝对和圆满的本性，即法界、真如。“当人们通过无分别智之火而焚烧思维时，包括在这种思维中的真正的完整本性便会出现，而假想的荒谬本性却不会出现”[②]。

菩萨为修习这种思维方式，而相继在“十地”的每一地中住留，十地即其圆满十阶位。他彻底排除了其先前的羁绊：心理宝藏中的不净，他完成了这种彻底的变化。但是，他仍处于生死轮回之中，以有助于救度众生。

这个过程明显是以反复实施的手段完成的，这就必然会导致动用一种瑜伽。达到无分别智而不是二智，这确实要以一种深邃的三昧观想为前提，禅定（dhyāna）能达到三昧（Samādhi，根据让·菲利奥札那非常恰当的说法，其本意指调整整个心理的一神稳定状态）。为了菩萨在各不同“地”中的相继住留期、逐渐净化心理宝藏，于是便利用了“修行”（bhāvanā）的手段。

§5. 法身佛

“法界”（dharmadhātu，事物的主要因素、其精华、圆满和完美的本性）被无著及其教派比定为“法身”或“佛法身”（dharmakāya）。这种法身作为种子胎脏而存在于一切众生中。我于前文已经讲到，由于声闻大乘法和清楚地理解该法，所以把才得以获得菩提心。

---

① 无著（Asaṅga）：《摄大乘论》，拉摩特译本，第2卷，第105页。

② 同上引书，第2卷，第126页。

人们也称这种种子为“如来藏”（tathāgatagarbha）。我应该指出，梵文“如来”一词 tathāgata 的藏译文是 bžingçen pa，一切众生在如来藏中获得菩提心并发展起来了。这就是那些进入菩萨行的众生，他们都将这种种子归于其业的一种特别顺利的成熟过程。“业”或羯摩，系指他们整整一系列前世中积累的早先行为。由于这种身分，他们都属于一个具有特殊地位的种姓（gotra），这是因为他们很久以来就修习了“善根”，从而可以使他们通过积累功德以及与佛法身有关的外部之“受”，而继续其心灵的演变[①]。

这就是由唯识宗信徒们的理论区别出来的佛之三身或四身中的无上身。人们有时又把它细分为“自性身”（svabhāvakāya）和“法身”（dharmakāya）。

继此之后便是“受用身”（Saṃboghakāya，既指定为佛陀本人提供的大乐，又指对它观想的菩萨所感受到的大乐）和“化身”（nirmāṇakāyā，佛陀为利益凡夫众生而转现的种种形象之身。

这种“三身”的理论，在佛教古旧部派中，如在上座部（Sthavira）和说一切有部（Sarvastivādin）中，都很明确。它于大乘中随着无著而接受了一种非常精益求精的和系统化的形式。

§6. 金刚乘的实用倾向

大乘派大哲学家们的那些非常精益求精和系统化的基本论

① 吕埃格（D. Ruegg）：《如来与种姓的理论》，巴黎 1969 年版。

点，又由金刚乘的理论家们重新采纳了，特别是那些被我们多少“带点讽刺性的幽默”而称之为“密教”徒的理论家。他们是以片断性、偶然性和过分简单的方式采纳金刚乘的，出于某些不再是哲学性的考虑，而已经成为宗教虔诚性的（如对大师的崇拜）、护教性的、技术性的、心理学和心理生理学的考虑了。

金刚乘的理论家们所追求的目标已经既不是动用一种强大的辩证法，也不是在被归于佛陀的教法范围内，深化和构成一种世界观，使之既以一种微弱的内心感受，又以在当时被普遍接受的思想为基础。从此之后，便是实用主义的观点占据了支配地位。本处首先是指向信徒们（佛教生活艺术的信徒们，这是向他们提倡的一种生活艺术）；提供导致所追求目的一个个案的和普遍的解脱之征兆与告诫。在这方面，本义上的哲学，至少是我们所理解的那种哲学，只有在偶然间才起作用，也具有一种更为通俗、不太抽象和更加混杂的形式。

我们举无体金刚（Asaṅgavajra，非支金刚）的《般若方便决定成就法》（Prajñopayavi-ni çcayasiddhi）[①] 为例，其标题就已经在某种程度上说明“怛特罗”哲学的实用特征了。该经文以一种对金刚萨埵或金刚大众（Vajrasattva，藏文作 rDo rje sems pa，Dordjé sempa）的祈愿而开始，金刚萨埵是无上法的象征，经文中使之具体化和人格化了。从它的这种智与悲的纯要义［prajnopāyamayam，prajña（智）+ upāya（方便）］之中，便诞生了佛地的 3 身。“无上”法身，其要义是纯洁的，摆脱了不

① 该经文的梵文本载《金刚乘的两种经文》，巴罗达 1929 年版。斯奈尔戈洛夫（D. Snellgrove）的英文节译本，载《历史上的佛经》，牛津大学 1954 年版，第 240 页以下。

真实的诸色之障；报身（Sambhoga），这是弘法的基础；应身（nimnāna），以多种形式表现出来。继对于大乘本体论题材的这种简单阐述之后，无体金刚又论述到了另一种实用哲学，它倾向于反对对于色界的执著—心之不当结构、业之“不净”的积累、诸多苦厄和特别是生死轮回，即出于其中。

§7. 慧与悲的无上之合

慧（梵文作 prajnā，藏文作ṣes rab，shérab），是推理或判断事物之理性的，也就是说受一种看起来比直接外表更远的深奥智慧。它善于从人世间“有”的虚妄概念中解脱出来，因为人世间的“有”是普通人的囚笼。但它也不会因此而堕入极端的反面—执著于“无”，即绝对的虚无。

世人声称，向往享有佛地、致力于救度依然被囚禁在诸色虚无界身苦中的一切众生的圣贤们的行为，便是“悲”（梵文作 Karunā）。因为它含有如下意义：借助于一整套适宜的措施—世人也称之为“方便”（upāya），将某人导向所追求的目的。

分别智—慧与方法或产生功效的悲之结合，“就如同水与奶的结合一样，没有二元性。这就是法的真性（dharmatattva），人们再不能从中增入任何东西，也不能从中删除任何东西，这种结合摆脱了主和客（能和所）的双重观念。有和无、相和相法的二性，其性是净而无垢的。它既无二性，又无不二性，始终是安详和幸福的。它同样也存在于任何事物中。智慧与方便的结合是不变的，每个人都可以自我了解它。这就是世人称为诸佛那无上和神奇的道场—法界，也就

是圆满大乐那种神的因素”①

无体金刚就这样一直到其著作第 1 卷末，始终坚持认为这是一种无上智慧和能产生影响的悲之圆满结合，从连祷到赞扬的过程。似乎一切东西都被带到了那里，于其源头就如同于其永久的终点一样，甚至包括受苦众生的神奇一生与各种次第品级。

“它在万物之中都酷似一种如意宝。这就是受用和解脱（mukti）的无上次第，善取（sugatah，是有一个吉祥命运的人）在过去曾于此相会并得道成佛，那些为众生而贡献一切的人也都于现时修成佛陀成果，或者是在未来永远成佛。人们称之为大乐（mahāsukha），因为它是由一种无尽乐形成的。这是一种无上的和广施的善法，可以形成圆满的菩提心。这种真谛无论是对于自己还是对于其他人，都是一种极好的福乐。最胜上师们都将它定为悲与慧的结合，慧是无尽的、只关注于摧毁世界之苦厄；慧是无上的，没有任何执著，积累了于其多样性方面是无量的智慧”②。

§8. 虔敬上师

无体金刚于其书中的第 2 卷的一开始，便宣布他将论述“方便”（upāya）。但他又说，他只简单地论述过去佛。因为即使是对于一尊佛陀来说，也很难以文字直接表达，只能成为一

① 戏金刚（Asaṅgavajra）：《般若方便决定成就法》（Prajño payasiddhiviniçaya），其梵文原文载《金刚乘的两种经文》第 5 页；英译文载《历史上的佛经》第 241 页。

② 同上引书，梵文原本第 7 页，英译本第 242—243 页。

种个人之“受”和无法言喻的对象等内容。启谕是由三世佛（过去、现在、将来）用一种以经和续为基础的方法或修炼而作出的。这种方法独自无法获得一种真正的传统智慧，必须使一名称职大师诠释其真义本身，非此则无法得到真谛，甚至经过数千万年的“劫”（宇宙龄）之后，也终难以实现。

“如果真谛之宝未被发现，那么其最终目的（成就，siddhi）也不会修成。这就如同一棵草木没有种子，即使生长在最佳和最洁净的土地上，也不会生长一般。如果在大地上遇到了掌握有这种真谛的圆满智慧的上师，那就应该由这些上师弘扬慧与方便相结合的教法。这些上师在传统上被称为“如意宝”，坚定地处于已经除障的道路上。如果修习的无上目的是圆满自性，那就必须虔诚地追求之。正是由于他们那闪光的智慧，才会获得无尽觉的大乐。对于有生命和无生命的三界众生来说，这就是最好的事了”①。

直到该卷书末，作者都长篇大论地谈到了有关上师的这种重要性的思想，弟子对其师怀着满腔的忠诚，并对他表现出了高度的虔敬，以便虔诚地和坚决地在他的指导下致力于仪轨修习。弟子还必须放弃嫉妒、舞弊、傲慢和自负等劣行。这样一来，他便“通过大师的圣思”而即将获得由诸佛弘扬的无上真谛。

这种真谛就是永久的、闪光的和纯洁的菩提心（bodhīcitta），耆那（Jina，胜者，即佛陀）即位于此，它是一种神的基础和万物之主要因缘。完全如同一块水晶一般，它由于接近阳光而闪闪发亮，它驱散了周围姗姗来迟的昏暗。它同

① 同上引书，梵文原文第 7—8 页，英译文第 242—243 页。

样也如同从不净的黑暗中解脱出来的一位弟子心中那珍贵的种子一样，它由于接近闪烁着修习真谛光芒的训诲师而光芒四射。一旦为弟子如此地获得菩提心之后，便会闪烁着智慧的光芒，他即与十方诸佛相接近[①]。他们的思想中浸透着慈悲，从而便由诸佛受戒，并被确认为功德圆满的佛。由于弟子已由诸佛受戒，所以他变得与诸佛平等了。那些放弃傲慢和嫉妒之虚伪伪装的人，那些持之以恒地以一种无比信仰而奉事在传统上被公认的大师者，便是可靠地获得真谛之宝（胜者的品德即在于此）的人，因为他们获得了无上菩提心，可以支配一切拥有善缘的人”[②]。

我大段地引证的无体金刚经卷中的这些文字，用一种形象的语言，明确地确定了“被传统认为是资深”的上师那至关紧要的作用，以及弟子为达到其追求无上真谛的目的而与上师们维持的关系。这种真谛是一种亲身领受，而不是智力推理的对象。我还要指出，本经文将重点置于弟子的伦理品德上了（不嫉妒和舞弊、不傲慢和自足）。很明显，即使人们不要求他放弃世俗的欢欲，弟子也应该表现出一种内在情绪，它如同在最典范的苦修中一样，虽然其次第等级略低一些，但却倾向于自我解剖。

无体金刚乘著的第3部分涉及到了灌顶（abhisekn），这是一种使弟子成为“受度人”的宗教度礼仪轨。我打算于下文，在触及到对于仪轨的研究时，用来详细研究它。我仅仅从教法观点上，简单地提到其中的几项内容。

---

① 空中的十方包括：东南西北四方、天极、天底和中间这10个方向。换言之，这里是指十方诸佛，即在辽阔的空间达到圆满成就的无量佛。

② 戏金刚：同上引书，梵文原文第10页，英译本第243页。

第 4 阕二行诗（梵文文本第 12 页）的行文是："功德圆满之佛都声称，在曼荼罗道上（也就是通过使用曼荼罗、修持金刚乘），领受到了金刚萨埵和其他神祇的最高地（本意为：无上的目的—真谛，paramarta），而这些神祇都要以圣事供养（也就是说与一种常规仪轨相联系），冒犯它们肯定是很危险的"。

在举行仪轨时，需要有一个美若天仙的少女在场，她要由弟子选定。弟子再向大师对她大加赞扬，特别是使用如下词句："空胎藏（çūnyatōgarbha），弃绝一切念（sarvasamKalpavar-jita）、一切智（sarvajñā）、无量的智慧、明色的知识……弘扬真谛要义的上师、将一切世俗智净化。金刚萨埵（金刚大士，Vajrasattra）诞生于法的无我（nairatmya）之中"等等。人们立即就会从这些不连贯的概念中洞悉到大乘派诸大哲学家的反响。这是一种基本的理论，金刚乘在某种意义上只是这种理论的"应用"。

§9. "空"或金刚地

我于前文已经讲到了"空"（çūnyatā，Shounyatā）的内容，以及它在龙树的中观派哲学中所占的重要地位。在这方面，其对手们有时也指责他为虚无主义者。但"空"并不是"无"，一种无上真实的征兆，也就是一种表达。这在思想上很难设想，在语言上也很难表述。我刚才引证过的无体金刚的著作，称宗教上师为"空胎藏"，因为人们把激起其弟子的这种无上真的直接领受的能力归于了法师，这种无上真实即为"空"，经验范畴内的所有有关因素都于此自行消失，它同时又获得了



图 29　金刚萨埵：双身金刚萨埵是藏传佛教无上密乘之本尊

绝对的、全部的、由上师本人所代表的智慧。

这样一来，由于上师掌握有对这一切的直接“受”，所以他被比定为无上真性，也如同真性一样被称为金刚萨埵（金刚大众或金刚力士）。这种新的称呼是金刚乘所具有的典型特征，专业词汇中经常将 Vajra（金刚）一词用作同位语。

神通成就者不二金刚（Advayavajra）以下述方式解释了该术语的意义：“‘空’被称为‘金刚’，因为它很稳定、坚实、不可分割和不渗水，既不能被焚烧又不能被摧毁”①。他还指出②，在金刚萨埵中，“人们通过金刚而聆听，这就是空；通过萨埵而聆听，这就是唯识（jñānamātratā），金刚萨埵在本性上与上述二者彼此都相同”。我们已经看到，这种定义在金刚萨埵的概念中，同时汇集了龙树派的“空”与无著派的“唯心”（cittamatratā）。

另外一种定义则出现《呼金刚萨埵》（Hevajrasattva）③ 的经卷中，它是“不可分割的，人称之为金刚；这是三界一体，由于这种智慧的天赋，人称之为金刚力士或金刚大众；它充满了无上智慧的气息，故人称之为大士……”。

斯奈尔戈洛夫（Snellgrove）指出，据大部分诠释家认为，三界一体（fribhūvasvaikatā）是身语意（Kāyavācitta）的一体。我们还可以从中看到（法称的观点），三界一体即欲界（Kāmadhātu）、色界（rūpadhātu）和无色界（arūpadhātu），这是佛教的经院哲学（阿毗达磨，Abhidharma）。它是根据古婆罗门

① 《不二金刚和合摄持品》（Avayavajrasaṃgraha），第 37 页。

② 同上引书，第 24 页。

③ 斯奈尔戈洛夫刊本，包括第 1 卷，第 V 和第 4 页；梵文本第 2 卷，第 2 页；藏文本，第 2 卷，第 3 页；英译本，第 1 卷，第 47 页。

教的三界（地、空、天）的形象而区别出来的。

《呼金刚怛特罗》继续坚持有关“一切诸佛身语意要义”的定义，它已被呼金刚明色化（人格化），声言人们如此称呼它为“三昧众生”（Samayasattva），完全是因为它持续地激起了多种常规有表（宗教守戒）。这里明显是仪轨和三昧修习的多种有表或色，它们都被认为是与无上真性的一种联系和一种交流。

如果参照法称（Dharmakirti）有关《呼金刚怛特罗》（开光眼，藏文作 spyan abyed）的注疏，那我们就可以得出这样的解释来：“金刚萨埵是空，或者是般若（慧），大士（mahāsat－tva）是方便（upāya）或光明（āloka），‘三昧众生’是这些光明（知觉）和空的结合……”。

法称将众生的三界与佛陀的三身结合起来了，金刚萨埵相当于法身（Dharmakāya），大士（摩诃萨）相应于受用身（Sambhogakāya），三昧众生即相当于化身（nirmānakāya）[①]。但达斯古普塔（S. B. Dasgupta）[②] 另外还指出，金刚众生或金刚身“经常被认为是在大乘派信徒的 3 身中增加的第 4 身；在本性乘（Sahajiyā，sahajakāyā）的教派中，金刚众生或金刚身（vajrakāya）变成了本性身或自然身（sahajakāya），它无可置疑地是第 4 身，人们认为它处于法身之上”。

金刚乘在某种程度上的同义词是金刚手（Vajradhara，藏文作 rDo rje ac'an，Dordjié Tchang，金刚持），其中的“金刚”则更多地具有了“金刚”的本义—霹雳的词义。金刚手是“执金

① 列辛和魏曼：《克主杰，佛教怛特罗的奠基人》第 296 页注〔29〕。

② 达斯古普塔：《怛特罗佛教概论》第 90 页。

刚”者，他既是印度教的神祇因陀曼（Indra）的不可见武器，又是太空中的闪雷霹雳，它们都是无上真谛的不可抗拒的力量。我顺便指出，在不同但特罗中都讲到了“变成了惟一一道火光的炽热金刚”。在《降三世大劫王但特罗》（TrailokyamahāKalparajatantra）和《秘密宝贝精华》（gsaṅ ba nor bu tigLe）中就有这方面的某些例证，这后一部经文被西藏人划分到经类中了，已由石泰安（R. A. Stein）教授在 1973—1974 年间于其法兰西学院的授课中作了研究。但没有任何因素说明，本处是暗示太空中的霹雳，它很可能是指金刚眼（cakra，轮），或者是微妙中心之觉的心理生理过程，随着心之精进上升到脊柱中枢，它便放射出了一种炽热的光芒[①]。

§10. 金刚众生

“金刚众生”或“持金刚”，作为一种普遍原则，促使人联想到了《奥义书》（Upanisad）的梵天—自性或梵天—我（brāhmanatman），它甚至可能具有一种神祇的人格（明色）。

“既无发祥又无毁灭，金刚众生都是‘遍吉’（Samantabhadra），它也是‘遍体’（Sarvātma），也就是三界一体中的觉士，其独眼便是慧眼。它是这种识的无可挑剔的化身，而这种识又是无分别的[②]、无所不能的，是微小的种籽、菩提心的产品……在万物和一切众生中，它时时和处处与所有身都有着密

① 阿阇梨利卡·高文达（Anagarika Govinda）《西藏奥义的基础》第 8 章；《内火瑜伽》第 222 页以下。

② 在我们引的文献中，我认为应该读作 niṣkala（不可分割的），而不是 niṣphala（幻化的），后一种词义使本段文字令人无法理解了。

切的联系，如同心流注（心相续住，cittadhara）[1] 一般，其本身则无苦、无惧、无垢、无动，如同苍天一样空，完全从'有'与'无'中解脱了出来……"[2]

由于金刚众生拥有圆满的智慧，所以它被称为"智慧众生"（jñānasattva），或者是"金刚智"（Vajrajnāna）。它与真谛（真，真性）相同。有人曾告诉我说，它"如同空间（ākāça，空界）一样无所缘缘，无孔不入，没有任何特征……"；它也自称为大法印（mahāmudrā）、"遍吉"（samantabhadra）和法身（dharmakāga），这是需要了解的理想和智慧本身[3]。

金刚众生或金刚大士，经常作为"世尊"（Bhagavān）而受召请，它充当了无上神祇与一切如来之师（功德圆满的佛陀），它在僧众（结集，Saṅgitì）面前说法，这是一 由佛陀、菩萨等组成的集会。西藏绘画，如在噶举巴中，他们认为金刚众生是其传统的第一源流，以一个执金刚（藏文作 rDo rje ac'aṅ，即 Dordjé Tchang）人物的特征而代表着金刚众生或金刚大士。他处于该宗教世系的顶峰，喇嘛大师们只能怀着一种深情的敬仰而讲到他。在图像中，他的双臂交叉在胸前，其中一只手执金刚，另一只手则执法铃（ghanta，藏文作 dril bu，drilbu）。

"在一切众生中，这是法体或自体（suabhāva）。它以菩提心的形式，而成为持金刚世尊（bhagavan - vajri），这就是为什么事实上的"自我"（ātman）是一种"神"[4]。无体金刚的这些

① 可能应读作 anāsrā，而不是 anāçrava。

② 由因陀罗普提（Indrabhuti）引证，见《耆那成都者》，载《两种金刚乘经文》第 84 页。

③ 同上引书，第 1 卷，第 47—48 页；《两种金刚乘经文》第 36 页。

④ 戏金刚：同上引书，第 5 章，第 33 页。请参阅《两种金刚乘经文》第 23 页。

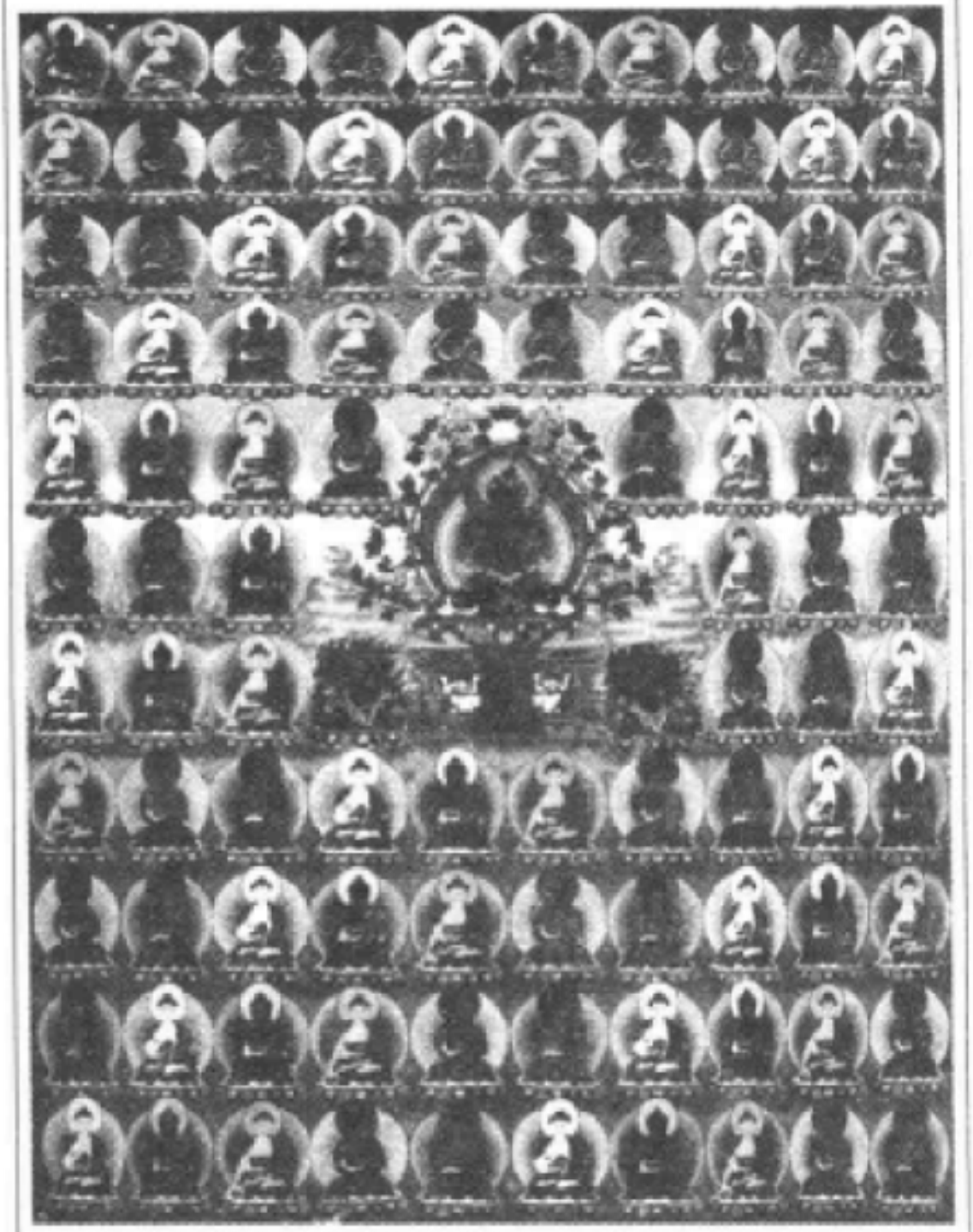


图 30　金刚持（又称持金刚）

偈句说明，金刚乘该在何种程度上接近印度观念，通过“菩提”（bodhi）的观念而使之披上了一层佛教的伪装。

由于圆满达到菩提而净化了个人的“我”（小我）与宇宙之“我”（大我），人们却把它们混淆起来了，它是被奉为一尊无上神的绝对“有”。除了具有一种特殊意义的觉的思想和菩提心之外，所有这一切都会使人联想到梵天（brahman，祭祀语言，其次是在普遍的精进或勤持）和“我”（一切众中的内心之我）之间一致性的理论。正如它在印度教中发展起来的那样。众所周知，其中最大的虔诚祭仪将他们的无上神祇（温婆、毗湿奴）与纯粹的梵天结合起来了。然而，对于正统佛教来说，“我”（ātman）并非是一种身或一种体，因为其无上性就如同一切法（所存在的一切因素）性一样，都是“一切皆空”。

理解万物之空以及空与自我的一致性，则是解脱或成就过程的基础，一个人由此便在其“金刚众生”的无上本性中获得了发展。这就是“自加持”（自证，svādhisthāna）为神祇（devatā）。达斯古普塔说，这种做法有一种专业名称，叫做“自加持神瑜伽”或者是“自证神瑜伽”[①]。这其中肯定包含多种复杂的三昧修持，我于下文还将要论述这一切；它运用了诸如真言、大法印和坛场那样的辅助手段。

§11. 五智和五蕴那

据《丹珠尔》（第 8 函，第 5 册，第 75 页，由图齐于其

① 达斯古普塔：《佛教密教概论》第 92 页。

《西藏画卷》中征引）认为，“金刚众生”在此背景下被称为普贤或遍吉（samanta－bhadra，藏文作 Kun tu bzaṅ po），三身的要义（我已经讲到《呼金刚怛特罗》中论述过呼金刚的同一些事项）是由五智（jñāna，yeçes）组成的。

我对于这五智只能做少许解释[①]。它们的梵文和藏文名称可以做如此翻译：大圆镜（adarça）智、平等性（samathā）、妙观察（Pratyaveksanā）智、成所作智（Krtyamusthāna）和法界体性智（suviçuddhadharmadhātu）。

它们分别是无上的基本概念：（1）表象并无本性，仅仅是在无上识镜中的简单反映。这种思想在很大程度上使人联想到了数论（sāmkya）。据此认为，本性（prakrti）是在人或神我（purusa，宇宙人）之识中的反映；（2）在“我”与“他”之间有所区别；（3）共性和个性均无真义上的本性；（4）在我与他之间毫无区别的行为；（5）前 4 智及其所缘均处于其中的领域。

五智与另外的一种以五分类的模式有关，它对于金刚乘具有重大意义，也就是五耆那的意义，指宇宙之法，也被称为“禅佛”（DhyaniBuddha），这是一个晚期的和使用不太得当的尼泊尔文词。“禅佛”是与人间佛（manusibudha）相对应，后者是采用人的外形以与人打交道的佛陀）。对于现今之劫来说，这就是：拘留孙佛（Krakucchanda）、拘那含佛（Kanaka－muni）、迦叶佛（Kāçyapa）、释迦牟尼佛（çakyamuni）和弥勒佛（Maitreya）前三佛是历史佛（现在佛，释迦牟尼）的神话先驱（过去佛），第 5 位佛是未来佛。五耆那的名字人所共知，我于

① 列辛和魏曼：《克主杰，佛教怛特罗的奠基人》第 222 页注〔17〕。

此根据他们与前文列举的五智之间各自的关系顺序，来提供其名称：阿闳佛（Aksobhya）、宝生佛（RatnaSambbava）、阿弥陀佛（Amitābha）、不空成就佛（Amogha－siddhi）和毗卢遮那佛（Vairocana，大日如来佛）。

其中的每尊佛都处于无上和普通次第上，都是五蕴（skandha，藏文作 P'uṅ po，Poungpo）之一的明色化或人格化，而五蕴却是“人我”的基本组成部分，是由佛陀区别出来的。阿毗达磨（Abhidharma）：色蕴（rūpa），系诸所有色，即外形或物质组成因素，毗卢遮那主宰之；受蕴（vedanā），诸所有受，宝生或宝幢（Ratnaketu）主宰之；想蕴（samjñā），阿弥陀佛或无量寿佛（Amitāyus）主宰之；行蕴（Samskāra），复合思想状态，不空成就佛主宰之；识蕴（vijñāna），阿闳佛主宰之。

五蕴涉及到了“有漏”和“无漏”世界以及“人我”的观念。这是生死轮回的世界，即法的无尽流转，它们可以类聚一切法之和合，可以无止境地生成与断灭，以无常、空性（缺乏本性）和诸苦为特征。

五耆那或如来，似乎是代表着金刚众生那纯洁和不可分割的识，与虚妄色界在活动世界中引起的含糊不清的识之中间阶段，这就是已变得健忘、无明之特殊众生的阶段，也就是真正真性的阶段。五智在此意义上则是五耆那于无上识中的预兆，亦即他们存在的胎藏（潜在性）。耆那（尊佛）在具有法身性（他们为这种法身的表现形态）的同时，便完全处于常人领域之上了。

有表界，即人类活动的非思想领域，则与和无上法之毁相比较的识的一种衰落有关。佛教感受的目的便是结束这种衰

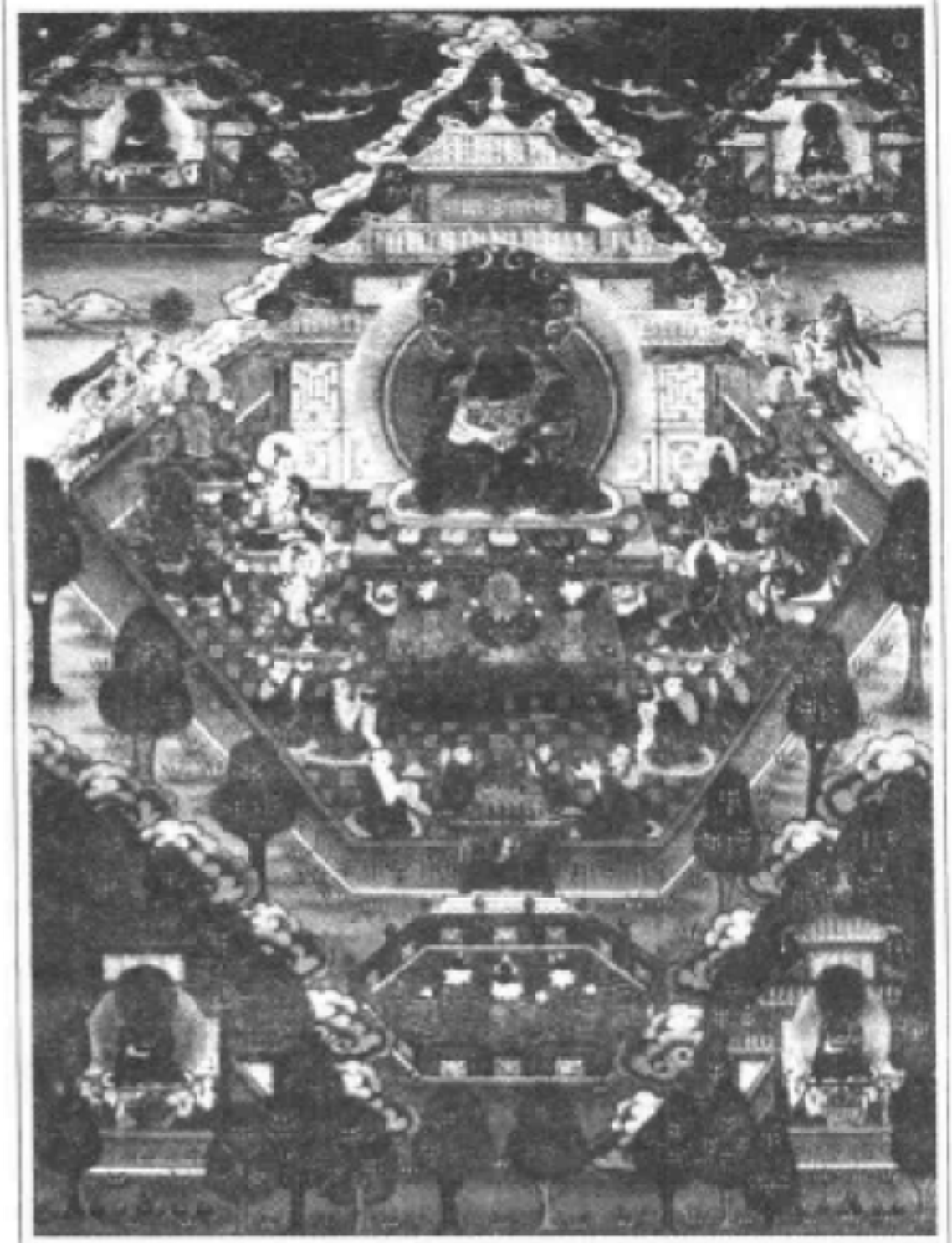


图 31　阿闷佛：也称东方不动佛，本图是他的净土妙喜世界

落，并成功地恢复纯洁而又圆满的智，战胜生死轮回的虚妄，由此而产生了其名“耆那”（jina，djna，意为“胜者”或“大雄”）。

根据印度思想而做出的这种历史悠久的通用五分法，在晚期佛教中又逐渐地发展了起来，它很可能是在数论（sāmkhya）的古理论和湿婆教那同时发展的影响下，才会发生的。所以，五耆那已与由数论承认的五大（五本有，五已生，pancabhūta）等同起来了。这就是水、地、火、风及空。在《寿明论》(AyurVeda，《八论》中的《医方论》，印度传统医学中的基本著作）中也提到了这五大。

不空成就相当于地，阿弥陀佛相当于水，宝生佛相当于火，阿阅佛相当于风，毗卢遮那佛相当于空。但这种最常见的对应关系却也会有所变化，就如同将它们与空间大方向联系起来的那种对应关系一样。一般来说，毗卢遮那处于极点，阿阅佛位于东方，宝生佛位于南方，阿弥陀佛位于西北，不空成就位于北方。

在大乘经文《妙法莲花经》（Saddhurmapundarikasūtra）中，我们发现仅提及其中的两名耆那——无量寿佛和阿阅佛。五分法被同时运用于不同事实范围内，它们似乎偶尔也由一种原始的三分法所取代。

《妙法莲花经》中共包括 16 尊神秘的佛陀，各自以四方和中间方向而两两分组。但其中仅有我刚才引证的那些佛：西方的无量寿佛和东方是阿阅佛，它们后来都变成很重要的佛了。

阿阅佛（梵文作 AKsobhya，藏文作 mi bskyod pa，Mikhyöpa）是指“不动”佛。此名令人联想到了释迦牟尼获得菩提心时，或者是当魔罗（Mara）及其魔军前来袭击他时，所

表现出的那种沉着镇定姿态。事实上，佛像中把他画成一种"指地为证"的佛陀之姿态，以右手触地。这象征着获得菩提心一觉的真谛者，具有不可摧毁的金刚特征。

无量寿佛（Amitāyus，藏文作 ts'edpag med，Tsépamé）具有无量寿，即因获得涅槃而具有不死特征。他如同其他佛陀一样呈三昧禅定状，普遍都双手平放在膝上，右手放在左膝，可以执一木钵、一个花瓶或一朵莲花。他被世人与阿弥陀佛（Amitābha，藏文作，Od dpag med，ōpamé）混淆起来了，后者是一个已经被神话的人物，其构思似乎受到了伊朗宗教描绘的影响。我们知道光（善神的属性）与象征邪恶的黑暗相比较，于其中所占有的重要地位，它们之间的斗争一直持续到末劫。然而，两种严峻对立的教法之间进行斗争的这种思想，却并未出现在佛教中。某些作家也坚持认为，阿弥陀佛派生自毗湿奴神（Visnu，Vichnou），毗湿奴是太阳的象征。它从吠陀时代起，在印度就很著名了，《薄伽梵歌》（Bhāgavād Gītā）在印度信仰的范畴内，令人敬佩地发展了有关的神话。无论如何，阿弥陀佛充作了一批完全是佛陀的概念之所缘缘（依止）[①]，明显与印度的毗湿奴和黑天（Krsna）有别。阿弥陀佛形象的原型是坐在菩提树下的释迦牟尼佛，它体现了通过禅定而获得的宗教圆满。

毗卢遮那（大日如来，Vaicocana，Vaïrotchana，藏文作 mam par snahMDSAD，Nampar Nangtse）一般均被定位于天极，往往在诸菩那内部都占据优势。这种优势确实也经常属于阿闷

① 《佛教百科全书》，由马拉拉塞卡拉（G. P. Malalasekera）主编，第434页以下。

佛，当他在某一教派或某一特定部派中成为特殊崇拜的对象时，便会如此。在此情况下，正是他占据了中心地位。其他耆那的每种图像都于其上面带有占据突出地位的一尊佛的细密画像，而后者又举有金刚萨埵的一种细密画像。

毗卢遮那是一位中心人物，是无上佛陀，此名意为“光明遍照”、“大日”、“大光明”。这是诸佛的统一体，被比定为法身（dharmakāya）。他可能被赋予了金刚众生一种至高无上的作用。这尊大日如来佛（Mahāvairocana）对于日本真言宗极其重要。

在出现过毗卢遮那佛名字的第 1 批经文中，我可以提到《一切如来真正摄经》（Sarvatathāgatatattvasamgraha）和《集密怛特罗》（Guhyasanājutantra）。毗卢遮那的原型确为释迦牟尼，当他说法并使其自身放出光芒时，便酷似释迦牟尼。他的禅定修习姿态，其典型的举止行为，便是转动法轮（dharmaCaK-ramudrā）：每只手的食指和拇指合十，放在胸膛附近的位置上。

不空成就和宝生佛的地位，与其他耆那的地位相比较，则略逊色一些。但在某种程度上却与阿闷佛和毗卢遮那佛并列。他们都由《集密怛特罗》提到过。

不空成就（Amoghasiddhi，藏文作 don yod grub pa，Donyö Doub pa）的本义为“必然获得成就者”，使教法的有效性明色化或人格化了。其手势在于施无畏印（abhāyamudrā）：他将右手高高举起并伸开，手掌向前。

人们将教法或“三宝”（佛、法、僧）的无上供养奉献给了宝生佛（Ratnasambhava，藏文作 rin c'en abyun gnas，Rintchen Djoungné）。宝生佛右手触地，手指伸开和手掌向外转，这是“施布施印”（dānamudrā）的手势，或者“施愿印”

(varadamudrā，藏文作 don yod grub pa，Dlnyö Doub pa)。

每尊耆那都具有一种独特的颜色。一种特有的坐骑或车辇(Vāhana)、一种种子（bija，种子音节）、在宇宙和人身上的一种方位。我们将会看到，与每尊耆那相对应的则是一尊菩萨和一位修法女伴。他们不仅仅主持着空间的一个方向和自然界那“体性广大”的五大之一。但也主持一种生理感觉和一种感官(根)、一种典型的人欲。

毗卢遮那佛身呈白色，其坐骑为龙。其种子为“阿”（a）或“唵”（om）字，位于头部相当于听觉与耳朵。

阿閦佛身品深蓝色，其坐骑为大象。其种子为“咦”（y）或“吽”（hūm）字，位于心中，相当于触觉和皮肤。

阿弥陀佛身呈红色，其坐骑为孔雀。其种子为“叭!”（ba）或“啊!”（ah）字，位于口中，相当于味觉和舌头。

不空成就佛身呈绿色，其坐骑为神话中的金翅鸟（garuda)。其种子为“咦!”（i）或“哈”（hā）字，位于双眼，相当于嗅觉和鼻子。

宝生佛身呈黄色，其坐骑是獅子。其种子是“啦!”（ra）或“哇!”（sva)，位于肚脐，相当于视觉和眼睛。

在诸耆那与感官（根）之间建立联系，明显起源于数论，完全如同他们与自然五行的关系一样。我们知道，数论接受与五大（sthūlabhūta）并列存在着，五小（suksmabhūta)，均与五根或五官（声、触、视、味、嗅觉）有关。普通的经验性之识只能知道其派生因素（五大）的作用，这些作用本身却只能通过神祇和瑜伽行者才可以使人知觉，完全如同耆那只有通过一种高深的三昧“受”，方可以达到知觉一样。

五小出身五唯（tanmātra，该词意为“唯”，是一种仅被简

化至要义却又具有5种特殊表象的真性)。无上识即从其中分化并表现出来，完全如同耆那在某种程度上是出于五智一样。

由于耆那们那纯属三昧修习的特征，所以他们不会直接在俗世间活动。俗世间的活动便落到了他们的菩萨们身上了，菩萨所处于最初纯洁智现前的第3次第（在藏文文献中往往被称为最主要的光明），即如果第1次第是五智，而第2次第便是五耆那。

毗卢遮那佛的“菩萨”（开士，引导众生者）是普贤（Samantab－hadra）；阿闳佛的菩萨是执金刚或金刚手（Vajrapāni），阿弥陀佛的菩萨是执莲花或莲花手（PadmapanI，Visvavajra，一切金刚手），宝生佛的菩萨是宝手（Ratnapani）。我还要指出，每尊耆那都有一种器物作为其特殊的象征性，这件器物又变成了其菩萨的标志特征：毗卢遮那的象征物是轮，阿闳佛的象征物是金刚，阿弥陀佛的象征物是莲花，不空金刚佛的象征物是双金刚，宝生佛的象征物是如意宝。

第4次第现前则由人佛来代表。我于上文已经讲过这一切了，他们也分别与每尊耆那或菩萨相联系：拘留孙佛（Krakucchanda）与毗卢遮那和普贤（也有人认为是铁轮菩萨）相联系，拘那含佛（Kanakamuni）与阿闳佛和金刚手相联系，迦叶（Kāçyapa，摩诃迦叶）与宝生和执宝（宝手，Ratnapani）相联系，乔答摩（Gautama）或释迦牟尼与阿弥陀佛和莲花手（观世间的同义词）相联系，弥勒则与不空成就和双金刚手相联系。

现前的不同次第相当于3—4个“佛身”。“金刚身”（金刚众生）和五智，正如人们也在《时轮经》中称呼它的那样，本初觉佛（阿提佛，Adibuddha）具有金刚身的特性，或者是自

然身（俱生起身，Sahajakāga），这是其他三身的要义；五智那则具有法身（dharmakāya，藏文作 C'os sku，Tchökou）之特征，五菩萨具有受用身（Samboghakāga，藏文作 loṅs spyod rdsogs kyi sku，Longtchötsokikou）的特征，五佛则具有化身（nirmān-akāya，藏文作 Sprul sku，toulkou）的特征（在“人”和“大”的方面）。

§12. 修法女伴

由于我前文讲到的宗教发展的基本倾向，所以女性形象在佛教和印度教万神殿中的数目始终在骤增，金刚乘使其每位智那、菩萨和佛陀等都拥有一名修法女伴。因为要于此提供一份详细名单，则显得太乏味和太冗长了，所以我仅满足于在本书中提到智那们的修法女伴。

从逻辑上讲，无上修法女伴则相当于金刚萨埵，这就是般若波罗蜜多，一切诸佛的无上母亲。但它可以取其他专用名称，诸如金刚亥母（Vajrasattvatmika，Vajrāvaruhi）。

宇宙图案，也就是由天极和四方所代表的世界中心之智那，在原则上是毗卢遮那（大日如来）。他有一位修法女伴，可能叫做多罗或度母（Tāra），或者是享有一个更加抽象、更加复杂和意义非同小可的名字，诸如金刚界母（Vajradhāteçvari）、虚空界母（Akāçadhāteçvari）、主妇（Nāyikā）和“无我姓”（Narātmyā）。

阿閦佛的修法女伴是佛眼菩萨（Locanā，藏文作 spyan ma，Tchenma）。宝生佛的修法女伴是我母菩萨（Mamaki，藏文作 Ma maki），其中包含一种占有的思想，即我母将一切众生均占

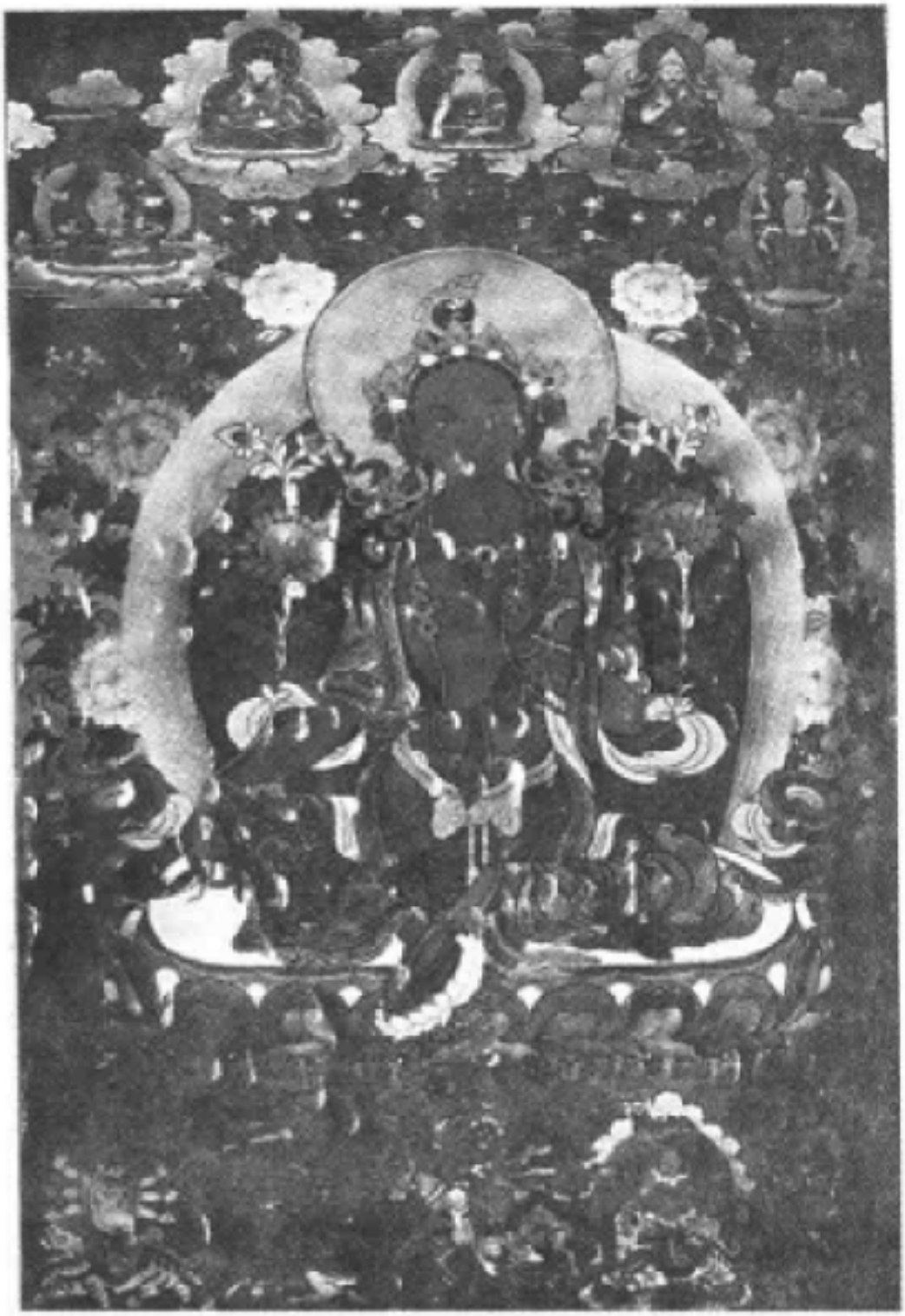


图 32　绿度母：被赞叹为出生一切诸佛之母



图 33　白度母：相传额上一目观十方无量佛土，
其余六目观六道众生

为己有。阿弥陀佛的修法女伴是白衣母菩萨（pāndarō，藏文作 yos dkarmo，Gökarmo）。不空成就佛的修法女伴是圣度母（Aryatārā）或度母（tārā，藏文作 SGrol ma，Dölma）。我再重提一遍，在金刚乘中，修法男伴保持着优越地位并起着一种突出作用，与在印度密教中的情况恰恰相反。

§ 13. 耆那对性欲的控制

对于人类的那种特有性欲的控制手段，已有人把它们归于了各位耆那，这当然具有一种重要意义，它标志着佛教那别具一格的特征。佛教首先关注的是心理学和灵魂拯救论。正如我于本著开头部分所指出的那样，因为它在此范围内提倡一种与色界、无常界、苦界相比较的救度和解脱术，而众生中的每一位都必须亲自理解这一切。

现在是于此提到"生命轮"这种非常著名的象征物的时机了，它在西藏广泛传播，也就是受产生生死轮回的十二因缘那种佛教理论启发的一大通俗形象。我要简单地指出以下事实：这种形象将 3 类动物置于轮的中央，以形象地表现性欲或基本心情，而正是后者才维持了轮的常转并使众生能够控制不圆满的人生苦恼、生死的不停轮回。这 3 类动物分别是 1 只飞禽（公鸡或鸽子）、1 条蛇和 1 头猪。飞禽代表着贪欲（rūga，藏文作 adod c'ags，dötcha）。第 2 类动物蛇则代表着瞋恚（dvesa，藏文作 že sdaň，jédang），第 3 类猪则代表着愚痴（moha，藏文作 ti mug，timou）。事实上存在着三毒的思想，可能与三种功德（guna）的古老思想〔在《阿达婆吠陀》（Atharvaveda）和《数论》（Sūmkhya）等经文中〕有着远亲关系：众生（Sattra）、尘（raja）、黑暗（toma），它们是

大自然的标志和基本特征。

据大乘教义认为，基本的三毒以对照反衬的方式，与 3 位主要的耆那联系起来了，3 佛即毗卢遮那（大日如来）、阿弥陀佛和阿閦佛。

毗卢遮那（大日如来）意为“遍照护”或“大光明”，控制愚痴（moha）；阿弥陀佛意为禅定修持中的心灵之光或寂静，控制贪欲（rūga 或 lobha）；阿閦佛意为“不动”佛，控制瞋恚（dvesa）或忿（Krodha）。我还必须对这种初步的模式进行补充，以使之能与五分法相吻合，五分法已变得占据支配地位了，并且适用于各种真实的事实。因此，最后两位耆那各自获得了对另一种作恶的“毒”的控制：宝生控制了“妄执”或“我所执”（abhimāna），而不空成就则控制了“嫉妒”（irsyā）。

§14. 五族如来

在信教众生的直系佛品中，诸耆那、菩萨、人间佛陀等之间的联系，都具有了一种血统关系的外貌，特别是因为其中的每一位从此之后都具有了一位夫人，即宗教精神之母。很可能正是通过这种渠道，才引入了他们所属的五族（Kula，藏文作 rigs）的概念。

斯奈尔戈洛夫（Snellgrove，《信奉佛教的喜马拉雅地区》）指出，神圣世系的概念在《文殊师利根本仪轨》中已经作了概述。其中的两大菩萨观世音和金刚手（执金刚）分别位于文珠师利（Mañjuçri）佛的两侧，他们分别为神中的第 1 位。或者是魔（畏怖神）中的第 1 位。在西藏和尼泊尔，这 3 个人物又以“族内 3 大保护神”而受到召请（斯奈尔戈洛夫，同上引

书)。因此，这些“族”就如同“毒”一样，最早均为3种：莲花族，是神的徽志，涉及到了观世音；金刚族，强大众生之徽志，涉及到了金刚手；如来族，涉及到了文殊师利。

中心耆那是毗卢遮那，他变成了如来的族长；阿弥陀佛的菩萨是观世音，他是莲花族的族长；阿闷佛的菩萨是金刚手，他是金刚族的族长。

大家很容易理解这些名称与各位耆那的特征之间的象征性联系：毗卢遮那（大日如来）是最胜佛，其象征物为轮，表达了他在宗教方面那至高无上的特性；阿弥陀佛的象征物是莲花，这是一种在金钵之上开放的庄严花，就如同宗教之花于一种五大世界外开放一般；至于阿闷佛，我们知道它表现出了菩提心的那种金刚，永不交易的和永不毁灭的特征。

辅助两族分别是如意宝（manī，cintāmani）族，被归于了宝生；业（Karma）族或约（Samaya）族，不空成就为其族长。

“如意宝”（cintāmani）是一种点金石，它是“三宝”（triratna，藏文作 dkon mc'og gsum，Kontchogsum，三尊），即佛、法、僧之徽志。完全是由于三宝的原因，人们才会从苦难的生死轮回中摆脱出来。至于不空成就的加持力，那明显是一种导致宗教“成就”的作用，即人们根据约定（Samaya，藏文作 dam ts'ig），由此而致力于修习常规的和有效的宗教形式。

一切众生自己都根据其占优势的欲（某尊耆那为其对立面）之性质，而分别属于这五族中的某一族。一旦置身于该族的保护之下，便与他以及与该宗教族的其他成员之间便建立了某种联系，这同时也是成功地在三昧修习中与他同化，并由此而到达佛地的可能性之约（samaya，藏文作 dam-tsig），其条件是要坚持正规和持之以恒的修习。

阿闷佛和金刚手的金刚族值得给予一种特殊注意，因为它集中了大部分“畏怖神”。这往往都是一些土著信仰的古老神祇，由佛教取而代之，而佛教又将它们改造成“教法的保护神”。这些神祇本性残暴和凶恶，他们代表着一生中的阴暗面，可以制造事故、杀戮、疾病、死亡等邪恶势力。在神话故事中，这些邪恶势力则由某些具有一定神力的人物所代表，它们随时随地都在原始宗教中占据一种相当可观的位置。佛教在印度的多神论以及西域的萨满教、西藏和蒙古的巫教中，与它们遭遇了。怛特罗（续）以颇有意义的详细情节，描述了印度诸神被其势力比他们更强大的一尊菩萨的降伏，其中包括大自在天（Maheçvara，也就是暴怒神或大黑天神，与慈善之神湿婆形成了巨大反衬）及其夫人们。

为了行使这种降魔的职能，菩萨们都具有一种好斗和狰狞的外貌。归根结缔，佛教万神殿中的同一种形象忽而为安详平静（藏文作 ži ba，jiwa，平缓的）和慈祥的，忽而又是忿怒的（Krodha，藏文作 K'ro bo，trowo），忽而又是极度畏怖的（藏文作 drags po，dakpo）。除了金刚手（梵文作 Vajrapāni，藏文作 P'yag ma rdo rje，Tchagnadcrjé）之外，此类的两个人物都获得了一种特殊的突出地位。这就是黑茹加（Heruka，金刚萨埵的一种畏怖外形）和马头明王（马头观音，Heyagrira，藏文作 rTa mGrin，Tamdine 马项，观世音的一种畏怖外形）。马头明王的这种神话形象特别受崇拜。它不仅在西藏受到养马牧民们的崇拜，而且这很可能是一个社会集团特有神的例证，金刚乘佛教将它同化了。人称马头明王驱散了妖魔，因为它一直在持续地嘶叫，马头明王经常被绘在金刚橛的圆头球饰上，而金刚橛在某种程度上本身就代表着马头明王。



图 34　马头金刚（马头明王）：藏密中护法神之一

大自在天及其夫人雪山神女（Parvati）的胜者取名“胜三世”或“降三世明王”（Trailokyavijaya）。女神也可以具有一种极易忿怒和令人畏怖的外形。黑茹加的修法女伴自称为“忿怒之主”（Krodheçvari）。

现在，一个畏怖神形象的品级，应与安详和慈悲神的品级相同，也就是说在法的无上品级上（黑茹加即处于这一品级），它又细分化成 5 种转世化身：佛陀黑茹加（Buddha Heruka）、金刚黑茹加（Vajra Heruka）、莲花黑茹加（Padma Heruka）、如意宝黑茹加（Ratna Heruka）和羯摩（业）黑茹加（Karma Heruka）。我们通过形容“黑茹加”的词语，立即就会看到它们与五耆那的对应关系，每位黑茹加都具有其族的标志，也正如各自拥有他们的颜色一般。接着便出现了菩萨和次要的神祇。在图像中，那些畏怖人物，一般都不戴温和人物所戴的那种装饰着宝石的头冠，而且留着一种扎成火舌一般的发式，用一顶由 5 个人头颅骨制成的小帽束发。当然，他们的相貌是狰狞的，各自有 3 只眼睛并挥舞着诸如利剑、大棒或床足（Khatavaṅga）[①]、长矛、戟等一类武器。他们由花饰环或者是被新砍下的人头颅打扮，脚踏人的尸体。他们也可能是手执一个装满鲜血的头颅骨。

互相对立的两类神祇形象的共存，表达了生命的双重性、善恶的相对性。这种思想在宗教现象学中并非是一大创新，但

① Khatvāṅga 本意为“床足”，意译佉吒网迦，髑髅杖。它是颇受持头盖骨（Kāpālik）的湿婆教派信徒们青睐的标志物，他们肯定都与“密宗”佛教的第 1 批信徒有关系。它具有一种上面带一颗头颅骨和另外两颗被割下的人头之杖的外形，这些人头都处于一种其严重程度不等的腐败状态。请参阅洛伦岑（D. D. Lorenzen）：《持头盖骨者和黑面人》，新德里 1972 年版。

却被系统地运用于怛特罗中了。

当然，巫术倾向于通过一种仁慈的大势至之媒介作用而产生正面影响，通过一种恶意和畏怖势力的迂回手段而造成消极影响。至于奥义，它追求的目的当然是超越色界及其矛盾心态，但实现成就这一过程，可能会偶尔引起权宜性和甚至是象征性地使用消极性或破坏性方面的精进，尤其是为了一种对付一切有害影响的自我保护目的，这是畏怖神的一种功能。佛教中的神仙人物均呈忿怒和令人恐惧的外貌，使我们觉得他们象征着将人类心灵那无意识的精进力用于这样一种方向。在受愚昧支配的范围内，它于某种程度上是与常见作用完全背道而驰的，这就是庸俗情欲的出现。

本处于其说是指抑制这些倾向和这些情欲或者是盲目地沉湎于此，而似乎更应该是指在一个较高层次的水平上，根据图像而理解这一切。众所周知，禅定修习人正是依靠了这种图像，以便具体地和极其明确地想象神祇的形象，并且根据一种在传统上已被确立的故事梗概，而从思想上赋予它们生命力。

让·埃拉克勒（Jean Eracle）先生，在一篇有关唐卡画（t'aṅka，西藏的宗教帛画）的论文中，针对具有畏怖外貌的神祇形象的描绘问题而写道："每种徽志或标识、每个具体情节都具有一种特殊的意义。例如，其作怪相的面庞都点缀着令人望而生畏的獠牙，从而使人联想到了战胜魔罗及魔军的场面；3只眼睛象征着能看穿世界三界的智慧；以5颗头颅骨制成的头冠意指"五智"[①]；散披的头发却向人们提示说，所有的因缘均已断绝；头颅骨装饰是指诸菩萨的功德圆满，由被砍下的头

① 指5种成就圆满的智慧。



图 35　大威德畏怖金刚：格鲁派所修三大本尊之一

颅制成的环是指某种三昧修习；装满鲜血的头颅则是指智空，各种刀砍断了虚妄与欲。最后，受到践踏的众生成了解脱的障碍，火光晕意指智慧的光辉”①。

这些最为引人注目的畏怖神之一，便是阎摩德迦明王（大威德明王，Yamāntaka，阎曼德迦，藏文作 gçin rje gçed，shindjéshé），意指降伏死亡之神阎魔（Yama，藏文作 gçin rje，Shindje）的明王。这是文殊师利菩萨的一种自性轮身（现前），人们也称之为耶摩利（Yamāri）或师利金刚畏怖（ÇriVajrabhairava）。这后一种名称似乎清楚地说明，本处是指湿婆神的一种畏怖外貌（可畏，陪胪，Bhairava），它已被金刚乘佛教同化并适应了为其本身的目的而服务。阎摩德迦明王在格鲁巴中扮演了某种守护神的角色。与湿婆相似的另一名佛教大神是大黑天神（Mahākāla，其藏文名称是 mGon po nag po，Gonpo Nagpo，或者是 mGon po Legs Ldan，Gonpo Léden）。他是著名的保护神，有两种主要的自性轮身，分别为黑色和白色。其修法女伴是吉祥天母（Çri Devi，藏文作 dpal Ldan Lamo，Palden Lhama），特别地专门保护宗教。她在佛教中的相对应者是时母—嗜血女神—雪山女神（kāli－Durgā－parvati），这是佛教万神殿中最畏怖的一尊大神，她特别将达赖喇嘛和班禅喇嘛置于了自己的保护之下。其湿婆特征并不排除以下事实：她也向前佛教时代的吐蕃诸神借鉴了大量内容，她自己也与这些神融为一体了。这样一来，她便成了囊氏（gÑan）家族的王后，这是一类畏怖性的土著巫神。

对于金刚乘来说，各种不同的神祇归根结蒂都是虚妄的现

① 让·埃哈克勒（Jean Eracle）：《唐卡艺术和密宗佛教》第 85 页。



图 36　吉祥天母：藏密中重要的护法神

前，是在本世形成的，其纯属相对的本性和有效性则都消失于空或一切皆空中了：这种空是与本初之识—尚未分化为能与所的纯洁真性的绝对“实”相比较而言的。

“空”的这种极其重要的思想，则是一种复杂的观念。我们已经看到，从哲学观点来看，它与龙树及其学派的观点具有千丝万缕的联系，也就是空论（Çūngatvūda）或大乘空宗（Madhyamaka）。

§15.“空”的次第

《五次第论》（pañcakrama）是对《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》（Guhyasamājatantra）中诸论点的概括，该经被归于了神通成就者龙树。我在该经文中发现，其中共记载了“空”的4种上升次第：空（çūnya）、极空（atiçūnya）、大空（mahāçūnya）和一切皆空（sarvaçūnya）。

第1种次第（空）也被称为光明（āloka）。在此次第上，心与33“过”（dosa）相联系：愁、惧、饿、渴、苦（vedanā）、同苦（Samavedanā）、自我观察或思维（pratyaveksa）、悲悯（kuyunā）、贪爱（sneha）、惊愕（cakita）、疑（samsaya）和嫉等。

达斯古普塔（S. B. Dasgupta）指出（《佛教密宗概论》）：“这种思想状态曾被称为‘女’（stri，妻，妇人）。人们声称，在一切诸虚妄中，惟有女子的虚妄为最大”。人们也称之为“左”（Vāma），或者是“光环中的莲花”，它已被比定为辅音中的第1个音节。第2个次第极空（atiçūnya）又被称为“伪表”（光明）。它出自前一个次第，即智慧的次第，第2个次第

代表着方便。其本性具有欺骗性的想像（妄想，parikalpanā，分别，遍计）和心的真正思维状态。人们把称之为“右”、“曜坛场”（sūyamandala）和“金刚”（Vajra，霹雳）。共有 40 种“过”与之相联系：欲望、自足、欢乐、惊愕、耐力、果敢、傲慢、精进、勇气、贪婪、少廉、奸、滑、作恶等。

第 3 次第是“大空”，相当于智慧与方便的结合。其性质被定为“圆成”（parinispanna），它是真实的，但却是无明（avidya），与 7 种“过”相联系：缺乏记忆力、虚妄、惊悸、懒惰等。

“空”的这前 3 个次第（品）完全属于由前 3 思维状态形成的“心”（citta），这些“自性过”（prakrtidosa）随着生命之风（vāyu，藏文作 rluṅ，loung）的运作而日夜显现，“垢”或“过”由此而变成“有乘者”了。

在第 4 次第“一切皆空”中，心已经摆脱了 3 种不净。这一次第代表着纯洁智、无上真谛和一切种智。心于此在一种不灭的、从有与无中解脱出来的状态中，闪烁着它自己特有的光芒。这种普遍闪光的识便是“执金刚”或“金刚手”（vajradhara，藏文作 Dorjétchang）之识，也就是一切种智佛之识，一切种智佛拥有一切品德，具有无限大的 32 种大人相和 80 种“好”或 80 小相。

西藏的喇嘛们弘扬一种所谓“大印”（mahāmudrā）的修习法。他们在修持期间和获得大印本身（这是 4 次第的空）之前，共区别出公认的三“空”：极乐空（藏文作 bde stoṅ，détong）、光明空（藏文作 gsal stoṅ，seltong）、分别空（藏文作 rig stoṅ，ritong）。如果我们区别出某些介于 4 种主要“空”的中间状态，那么“空”的数目则有所变化（例如，据大卫—妮

尔认为，人们可以计算到多达 18 种“空”，请参阅《海尔斯》杂志第 6 期《空》，第 210—212 页）。

从相反的方向来辨证同一问题，那么四大皆“空”的模式便代表着识的发展及其同时衰落的过程，即从其绝对的本性（本身是光明的，Prabhāsvara）开始，直到它在色界、虚妄界（遍计所执，Parikalpita）、相对界或依他界（paratantra）的现前为止。图齐教授指出（《西藏的画卷》），这是由于它们在瑜伽中就如同在日夜间一样，其现前的象征性表述。这实际上就是智慧与方便……它们反过来也可以成为救度的手段。因为“傻子也可以通过同一种思想而与生死轮回联系起来，从而使人成为瑜伽行者们的一种达到佛地的手段”（《五次第》，瓦累·普散版本，第 37 页）。

人们不会忽视将“空”的 4 种主要次第与由《奥义书》的婆罗门哲学—吠檀多（Vedanta）区别出来的 4 种意识之基本品级进行一番比较：定中意识、梦中意识、独散意识、第四意识或明了意识。

我在不同方面都反复发现过这种修习中的四分法。根据金刚乘，这种四分法导致了神秘果，其中相继体验到了 4 种无上净、4 种越来越强烈的胜乐；其中还有 4 种无上灌顶（abhiseka），最后一种灌顶则取名为“第四灌顶”。

§16. 人与宇宙，根据大宇宙的形象而形成的小宇宙

在佛教教义范畴内，金刚乘的特点，便是它使单独的个人（取其不可分割的心身之整体意义，即身—语—意），与整体上的宇宙形成的众生结合起来。

这是“密教”的一种重大特征，无论是佛教还是印度教中的“密宗”都一样。众所周知，这种观察问题的方式实际并非一种创新，它源出于《奥义书》中，但怛特罗却赋予了它一种充分的发展，并推动它一直发展到了其最终的成果。

一切都趋于使人联想到，理解个人的人与宇宙之间的基本同源性，则是直接出自于通过修习瑜伽而获得的“受”。这不是一种抽象的神话，而是一种发现，是对一种事实的承认。对于实施由瑜伽形成体系的控制和深化自我的准则，这是再明显不过的事了。这种很古老的方法（其中提到了最古老的《奥义书》），随着时间的推移，也变得多样化了，但它基本上始终都以禅定修习和控制气（prānayāma，生命息）为基础。

在金刚乘中，出自瑜伽的心身之“受”具有一种至关重要的意义，这是为达到解脱的一条最快捷的顿悟途径。当然，并不是所有信徒都善于在一生中一蹴而就地理解无上“受”。但人们认为，他们之中那些以必不可缺的决心和真诚而致力于此修习的人，方可以达到如此的目的。使用神咒、坛场、法印以及灌顶那循序渐进的仪轨。都如同是可以作为加强三昧修习与控制气之有效性的强大手段，而供他们使用。

菩提心的概念、觉的思想以及男与女、智慧与方便之双重原则，都标志着一种内心之“受”的典型佛教表象。其他的宗教体系，诸如湿婆教等，也同样都使用了这种内心之“受”，使之具有了各自宗教体系的玄学理论之表象。

觉的思想（菩提心）既是一种过程的出发点，又是其终点，人们正是通过这一过程而于自我之中辨认出佛性，也就是个人人生与宇宙众生的无上圆满，尽管人们在一般情况下都不知道，但这种法性始终存于在个人识的最深邃处，也如同存在

于色界诸因素（即使是最小的因素也罢）的最深处一样。

有一种宇宙性的原则，即菩提心或充分意识到自我的佛性，这就是金刚萨埵或金刚众生，也就是执金刚或金刚手。它也获得了大乐（mahāsukha）。在立足于形形色色和变化不定的世界时，菩提心于其中变得颇具特征并变得相对化，识被贬低到了只具有其最初光辉的一种远程反映的地位了。使它恢复原貌，再现其固有的丰富多彩的水平，这便是神秘行为的目的，而金刚乘正是具体解释了这种行为的规则和条件。

孕育菩提心并使之在思想上自我产生，这便是通往“恢复”之道迈出的第一步。但是，根据大乘教派的倾向，金刚乘为菩提心所下的定义是识与方便之间不可分割的结合，也就是受一种普遍的慈悲启发而转向了慈善和救度众生的行为。

菩提心的双重表象（智慧与方便）被人与呼吸的两种时刻（吸与呼）作了比较，同时又与以脊椎为轴心的人体相对称的两部分之划分（左、右）相比较。

当一名修持瑜伽并已达到充分程度的信徒，再去修习调息（prūnayūma）时，便会在其有形身体之上，有一种微型身形象的重叠，他对这种微形身有一种越来越明确的理解。这种微形身是由大批脉管（mūdi）组成的，变得具有意识的生命息即沿此脉管而运动。全部脉管都通向位于脊椎两侧的两条主动脉，而两条主动脉又有一条中心脉流过，中心动脉从会阴直通颅顶。

众所周知，所有这一切都是佛教怛特罗和湿婆教怛特罗所共有的特征，惟有其名字有变化：出自左鼻孔的动脉被佛教徒称为“妻”（lalanā），被湿婆教徒称为“女神”（Idā）。在佛教怛特罗中，中心动脉叫做阿嘛都底（avadnūti）。在湿婆教中却被称为“颈动脉”（susūmnā），人们有时也用一尊女神的名字

来称呼它，这就是弩弭尼妃（Dombini）或赞拏哩妃（Candali）。为了使某种数量的心理中心——轮（Cakra，tchakra）产生觉，有有识之生命息，应该正是集中于中心动脉（颈脉），一直使识达到颅顶，最终纳入到佛地的至福之中。

人体在神秘感受中的“心理化”之必然结果就是其“宇宙化”。人体不仅变成了纯结识，其精进力得到了加强，而且也与整个宇宙结合在一起了。每个人本身就是世界的一个中心，人体的垂直轴心（脊椎）与宇宙的轴心相类似。

瑜伽行者感到于其微型身体的某些部位中，又重新发现了外部世界的不同表象。例如，印度的某条神圣江河、朝山进香圣地等。对于由大地诞生的人类之日常生活中最重要的日月二曜，则分别被作了比定：月亮被比作左部心潮和同时也为空的智慧（般若）或者是无我天女（nairātmya）；太阳被比定为右部心潮和方便，方便也是受慈悲启发的行为。对于月球闪光的夜间和与太阳升起相吻合的白天的相互关系，情况也大致如此。星辰在天体中的黄道宫带上的运行与人体组织的内部的心潮相吻合。

母亲和女性的力量与般若和左心潮相联系，父亲与男性的力量、方便、右心潮相关。

语言现象（全面的语言，身—语—意）分为两大类，即元音（ali）和辅音（kali）。人们将与阴性之法（般若）以及左心潮的关系归于了第 1 类，即元音类；将右心潮归于了第 2 类，即辅音类，也就是与阳性之法（方便）和右心潮的关系。

那些神圣的现象，也就是曼荼罗的基本音节都有多种对音关系。有关无上怛特罗的诠释，都将这一世归于了佛经中的一种典型的表达方式：evam maya çruta ekasmin Samayé

("如是我闻、'时'……", 即六事我成就中的"时"之成就), 它具有多种象征性意义。

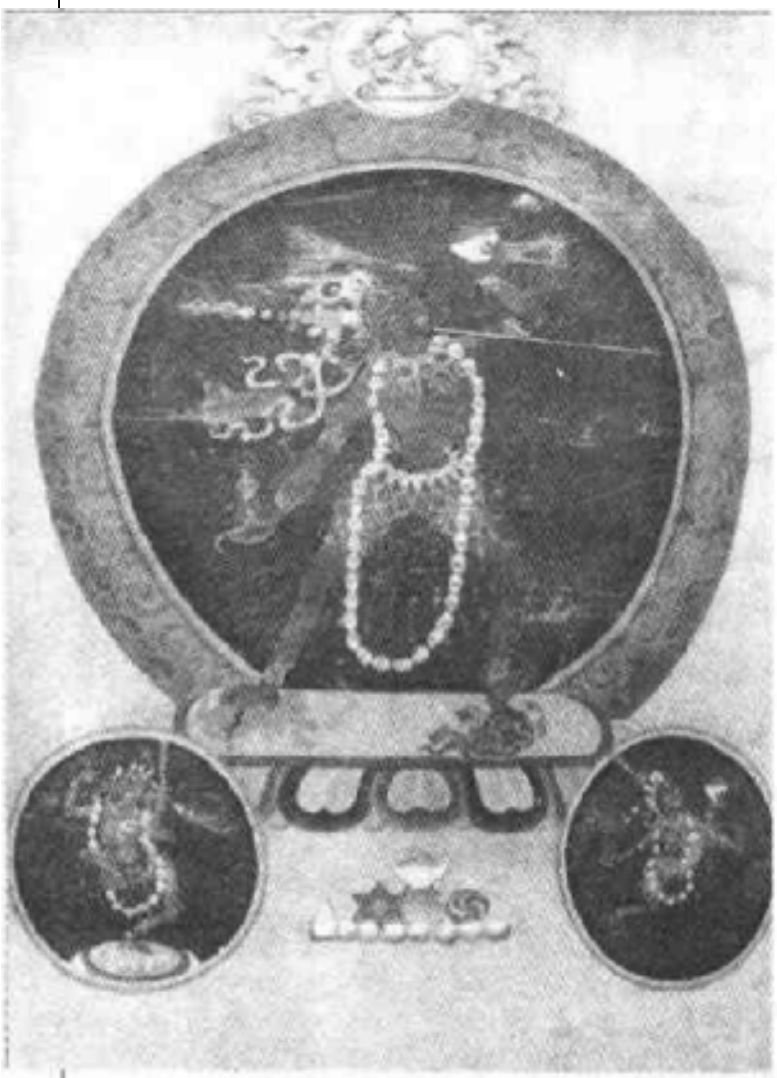


图 37　三空行母：也叫瑜伽母

我还必须指出, 花环状的梵文字母充作了微型心理中心功能之所缘缘。在心身感受的不同阶段问题上, 金刚乘推出了某些民间神祇, 这些神祇中最重要和最著名者是荼加女 (dākini, 空行母)。她们干修持"受"的人之微型身体的水平上干预, 处于此身的特定位置, 以表示其向无上佛地过渡的诸阶段。

我已经提供了主要对应关系的一种概观, 以怛特罗为基础的神秘之"受"突出了人与宇宙的关系。这些主要对应关系形成了发展对象, 变得多样化了, 有时也会转变, 但却是以一种似乎是绝非不抽象的方式转换的。

§17. 神秘之“受”和性行为

菩提心被比定为“滴”（bìndu，藏文作 t'ig le），“滴”从性的观点上讲的男性精液（çukla，本意为“白净的”或“白色的”）和女性卵子（rakta，本意为“红色的”，指月经）之结合的产物。女子的“卵子”相当于女性本原（般若），“精液”则相当于男性本原（方便），它们的结合便是菩提心。在此问题上，“滴”为“蛋”，即精子，完全如同菩提心是正处于再生状态中的生灵之胚芽，它倾向于恢复到佛地。

性象征在“密教”中占有一席重要地位，其图像可能很珍惜心身修习地位的提高。这种修习很久以前就已经为人所知了，它涉及到了完成性行为，至少是部分地与人们今天称之为“有节制的性交”相似。我已经指出，它是在什么样的背景下被佛教采纳的，它最早曾是与佛教水火不相容的。我还将有机会回头来论述这种修习，即当在论述到西藏的瑜伽修持术时再这样做。最早是与一名修法女伴（手印或手相 mudra）真正完成的性合。很可能在一个纯属内部的领域中，被移植到奥义之识上了。

佛教被导致承认了性行为在人类生活中的重要性，这是非常重要的一件事。在这一点上，佛教的教法和修习经历了一场相当巨大的演变，同时在主要问题上又忠于其创始人的教义。它们所追求的目的确实始终是解脱，即与在一个色界生活中那令人失望和灾难性的条件相比较而言，因为无常于色界中却是一种永久现象。

我们很难具体说明这种演变的直接原因，但民间那顽强而

古老的传统影响，可能是曾经占据过突出地位，正如由湿婆教于同时代提供的例证所证明的那样。但佛教并非是要神化性生活本身，或者是使之成为人世间的一种威力无量的武器，而是善于把它作为一种特别有效的手段，以通过一种救度之识并根据这种识而行动。被引入救度术中的性生活的升华，使性生活面目一新和大幅度增强。早在精神分析法发明之前，人们便朦胧地承认，抑制诸如性本能那样一种极其强大的力量，会在多大程度上变得具有灾难性，最好还是在宇宙和宗教的范围内使之公诸于众。

在藏传佛教的问题上，中国中原汉地道教的一种影响，得以在某些方面支持怛特罗的新倾向。据这种教义认为，宇宙出于一种无分别的、无形的和处于任何二性之外的胎藏。为了生成宇宙，胎藏便分成了相辅相成的两种本原：一种为阴（女性），代表着黑暗；一种为阳（男性），代表着光明。它们各自于自身中就含有少量自己的对立面。所有于其本性上就是相反相成的一对（从男和女开始），均与这正负两极各自相关。我还应该指出，近代科学在某种程度上证实了包括相辅部分的原理的论点。大家还应该考虑到如下事实：一个从事性行为的人，从来都不会完全是纯男或纯女，而且要部分地从属于异性。

在“密教”的图像中，新倾向导致了拥抱在一起的双身那非常惹人注目的发展。当然，我们没有理由以伦理或清教徒般伦理的名义，对此感到愤愤不平。但最严重的错误依然是将此视为某种刺激色情放肆行为的作品。这些图像以其无邪的赤裸粗俗，而成为阴阳两性在菩提心或佛地中不可分离的结合，对于仍处于变幻不定的色界支配下的一切众生之无上智慧和无上

慈悲的行为。

这是一种明显却又颇有意义的反常现象。进入无上真实，金刚乘或最初的亮光，则被人维持了两性之虚妄、受生死轮回束缚的手段来象征性表述过。大家可以看一下最能使人联想到这种奇怪结论（金刚乘便与此相联系）的形象表述方式。归根结蒂，对于任何已实现解脱的人来说，生死轮回（SamSara）与涅槃是相同的。解脱于此永远存在于能够诱导我们和束缚我们的形式之中，而且也始终是能够得到的。更有甚者，正是从这些形式开始，从它们那欺骗性和令人失望的手段开始，便可以通过一种巧妙和适宜的办法而上溯到真正的真性。

第三章 金刚乘的仪轨和象征外道供养

仪轨，也就是按照一种礼拜仪式完成许多宗教崇拜的行为，它在金刚乘佛教中就如同在印度“密教”中一样，占据着一种突出的地位。

这些宗教崇拜行为可以是外向性的和集体性的，包括一些具有不同程度复杂性的、有时甚至是豪华的、或者是纯内部性和个人性的仪轨。

多种供养仪轨的使用，继吠陀时代之后，于印度的不同家庭中发展起来了，逐渐地取代了那些大型活动，诸如已在不同程度上过时的马匹祭祀活动等。供养（Poujā，Poùdja，藏文作 C'o ga，Tchoga）是敬奉某一特定种类神祇的。它可以是本尊神（istadevatā，藏文作 Yidam），世人对该神感到了一种特殊的亲和力，他们选择了该神来修习三昧观想，最终在一定程度上与之融合为一体，以便能充分享受其宗教力量。这也可能是一尊被认为特别适宜获得具有某种特性的法力（成就）之种。

据巴塔查里雅（B·Bhata Charya）认为（《密传佛教》）。“密宗”佛教承认此类的 8 大成就：(1)以降魔剑和智剑（Khadga）而战胜敌人的力量；(2)利用一种眼药（安膳那，añjana）而发现伏藏的能力；(3)利用一种脚药（Pādalaja）而不被人觉察地走动的能力；(4)在众目瞪瞪之下隐没（antardhāna）的能力；(5)以法术药液（延命浆，金丹，rasarsyana）而将金属转变成黄金的能力，或者是获得永葆青春、长生不老术的能力，这正是炼丹术的双重目的；(6)空行（Khecara）

的能力;(7)顷刻之间便可以在陆地上到达任何地方(陆行,bhūcara)的能力;(8)能够前往最底层地狱(深渊,Pātāla)的能力。

§1. 外道供养

我们在外道的巫术供养中,根据其目的共区别出6大类。

熄灾法(ṣāntì):防疾病、积恶业、前世的不吉祥行为、天体的某些形状的不吉祥影响。

敬爱法(VasiKarnana):施巫术的能力。

降伏法(Stambhana):阻止其他人的行为并使人停止不动的能力(排除障碍)。

憎恶法(Vedesna):使两个朋友、亲属、恋人等分道扬镳,并且在众人之间制造憎恨的能力。

死分法(uccātana):驱散敌人、使对手失宠,摧毁敌人住宅的能力。

死法(marūna):以防守性的明显修习为手段,杀死或伤害敌人的能力。

为了一种有益的目的而完成的外道仪轨,被称为增益法(Paustika),其中包括有一种生长、增益和繁荣的思想。

实施所有这些供养,则要求有关时间、天体方位、季节等方面的复杂条件。一共存在着诵读适宜真言的6种特殊方式。

相当的心态是:在熄灾法中寂静,在增益法中充分发育,在敬爱法中则是降伏者,在死法中则是粗暴和暴虐。

供养仪轨应该于阴历月中的第1天举行,以便获得熄灾的效果。满月的第1天举行的供养仪轨所产生的结果,则是为了一种仇视和杀死的目的(驱魔和杀害),第8项的结果是降伏。

人们当时都要转向北方（熄灾）、东方（增益）、南方（驱魔）、西方（分，排除）。最有利于熄灾的季节是秋季，增益宜在冬季、驱魔和死法则宜在夏季。熄灾在晚上，增益在黎明，驱魔或杀死法则在中午或子夜为最宜。

我们知道，某些类似的原则也指导着任何地点和任何时间的修法。这些准则于此被用于纯属于印度社会的信仰。例如，根据这些信仰，北方为善神的所在地，南方相反却为邪恶势力的所在地。

《呼金刚怛特罗》（Hevajratantra）[①] 指出了举行我所列举的主要修法所使用的咒语。我据此经文而引证了一小段仪轨书，人们认为它可以随心所欲地降雨。

“需要念诵的咒语是唵、啊、吠（Om　Ah　phuh）。制造一条蛇的模型，用 5 种精美食物[②]，向它供奉蓝色莲花，于其上面涂一层能降伏龙（nāga）的溶液[③]，于其头部涂抹上了迷醉剂（mada）[④]。再将两个盒装配在一起，便使它成为一个罐，再把蛇放入罐中。接着，于罐中盛满了一只黑色奶牛所产的奶，再用由一名长着黑发的少女剪下的一块布包起来。此后，在西北部，挖一口小池塘，将蛇置于塘中，再于该塘畔画一座坛场。黑色出自墓地的木炭[⑤]，绿色出自盗窃的树叶“抄劫叶”和被烧为灰烬的人体遗骸，深蓝色出自被化为灰烬的人体

① 由斯奈尔戈洛夫刊布，梵文和藏文本第 6—11 页，英译本第 50—55 页。

② 从后面的一段文字来看，5 种精美食物指奶、酸奶、酥油、糖和蜜。

③ 蛇神是一种拥有超自然能力的龙。它们定居在地下区域，特别是行云布雨和形成晴朗的天气。

④ 浆液从发情的大象之太阳穴中渗出。

⑤ 或者更应该是指火葬地点。

遗骸和一片墓地的木炭。用这些颜色来画坛场，用墓地的一条绳子来测量其规模[①]。其大小为3腕尺（Coudée，掖），即3法寸（Pouee，每法寸约合$\frac{1}{12}$法尺或27．07mm—译者）。在中心，画一个正在脚踏一条蛇的呼金刚，他有8面、4足、16臂和24只眼睛。后来，其心又集中于极度的忿怒的法师，为此则必须在这个僻静的地点喃喃地念诵下述咒语：

O M GHURU CHURU GHU D GHA TA GHA TA GHO TAYA GHO TAYA[②]。

"啊！会使蛇战慄的龙王爷，呼嘿茹茄（He－he Ru－ru Ka）[③]，这些龙均赴下界[④]，让它们出来，下雨吧！下雨吧！打雷吧！打雷吧！"。

PHU H PHU H PHU H PHU H PHU H PHU H PHU H PHU H HU M HU M HU M PHA T SVA HA。

"如果雨露无法产生，那就要倒念这段咒语。如果咒语尚不能使雨降下来，那么他们的头就要如同阿梨树（兰香，arjaka）"[⑤]。

据克主杰（mkhas grub rie）认为（列辛和魏曼的版本，第218—220页），魔力受到了密教修习者们的轻视，这些修习人具有最崇高的文化和伦理品德，人称这些人"可被比作如意

① 这是用一具尸体上的腸衣而制造的绳子。

② Ghuru 出自 ghur，指斥责；Ghudu 出自 ghud，指捍卫；Ghata 出自 ghat，指尽力作事；Ghotaya 出自 ghut，指责打

③ 本处指召请畏怖神黑茹加。

④ 地下区域，地狱。

⑤ 这是一种植物的名称，于此可能是指面包树。

宝”。追求低级成就（其目的是对色界的一种影响）属于低下次第，也就是低能的次第，“可以比作香檀木”，或者是“一朵蓝莲花”；追求中级成就的人“可以比作一朵白莲花”。那些“可以比作红莲花”的人都具有一种敏捷的灵巧智慧，但却没有“可比作如意宝”的人那样卓越。我于此又一次必须指出，继 3 类思想（下、中、上）的最早分类之后，紧接着或者是又增加了第 4 种分类。

在西藏，仪轨的巫术用途，自藏密教派的教义传入，一直到一个近期的时代，从未停止通用过。已经得以巩固建立的权力当局本身，在遇到自然灾害或出自外部敌人的威胁时，也以官方的名义，命令举行保护仪轨。米拉日巴（Milarepa，11－12 世纪）便是这样一个典型人物，他以从事黑色巫术修习而开始其生涯，这些黑色巫术修习与佛教那救度的纯洁智相反，并且致使其修习者们在地狱中遭到最坏的虐待。他通过继其罪恶行为之后而感到的发自内心的不满足，而坚信自己已经坠入迷途，于是便以一种令人非常难以忍受的苦修为代价而自我赎罪，并且变成了一名真正的上师，成了使用那些带有神秘目的的内在性仪轨的上师。

§2. 坛场

坛场（mandala）、咒语（mantra）和手印（mudrā）是一套仪轨的主要组成部分，无论其巫术或宗教的目的性是什么，均一概如此。

指坛场的曼荼罗（mandala，藏文作 dkyil ak'or，Kyikhor）一词，可能是出自 manda，它在梵文中派生词义是“心，要

义”（其本义是“醍醐”）[1]。

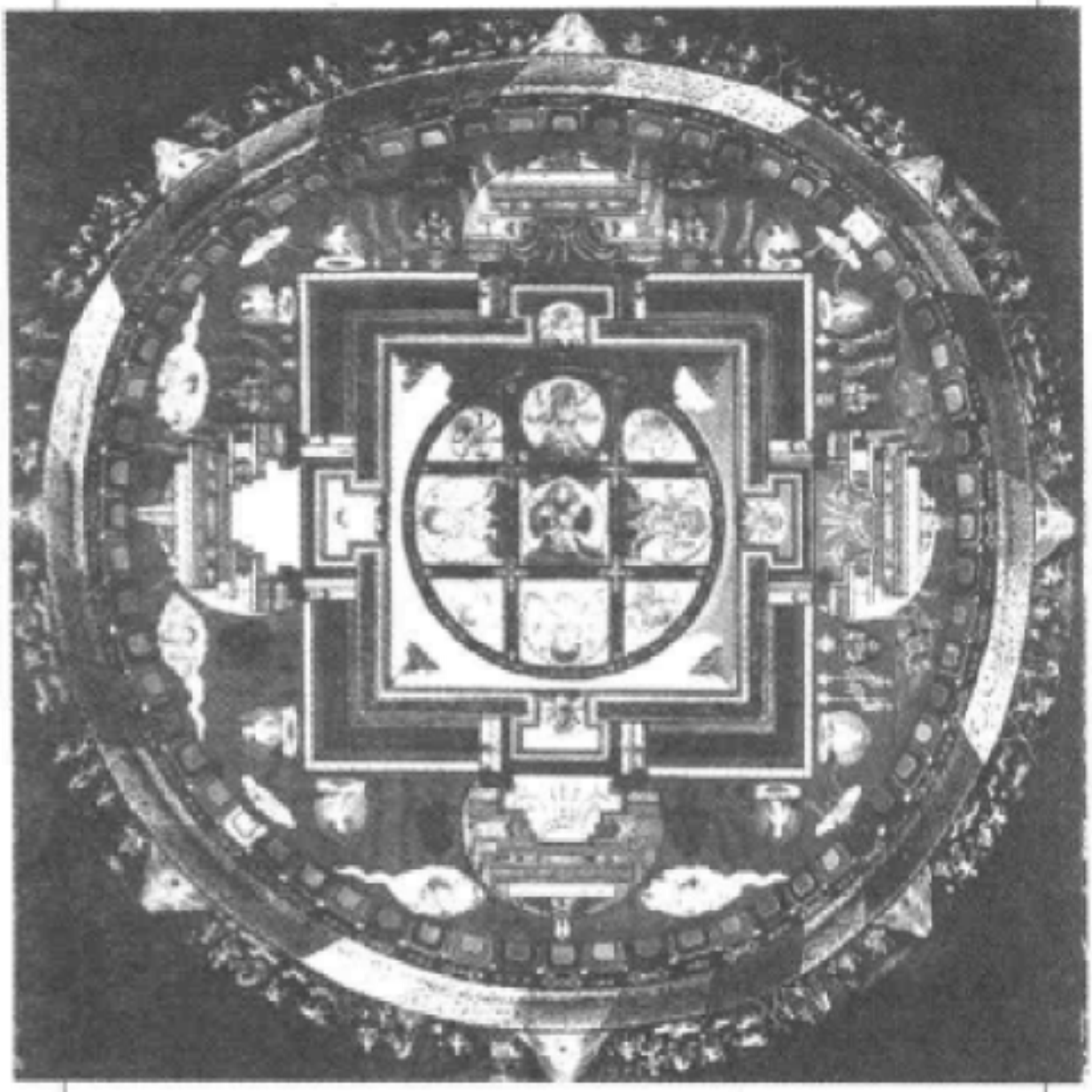


图 38　大威德金刚坛城：以大威德为主尊绘制的坛城平面图案

① 这种词源似乎令人质疑，因为人们不明白 mandala（坛场）可能源生自一个其本义为“煮米水”或“煮饭米沫”的词。然而，我应提出，bodhimanda 一词本意就是指“道场”，被用于指释迦牟尼佛得道成佛的地方。

坛场（坛城，坛）是形象化和神圣化的象征性代表小宇宙，它所划定的场地首先是一片封闭的地盘，摆脱了任何干扰性的影响。我们由此便可以辨认出自古以来便在多种文化中使用的著名“巫术圈”的作法，似乎是人类与畜类[①] 为确保一片领地的排他性，所使用的这种具有悠久习惯在神界的反映。但坛场却是一个巫术工具和隐蔽在千差万别的事物之间恢复统一的一种手段，它是一个被精心设计出来的概念。

简略地讲，坛场或坛城是一个中心点，由带 4 门的一道围墙环绕，4 门形成了一个定向四边形，而这个四边形本身又由多道环形围墙环抱。其中心点画的是宇宙中心，世界轴心便经过那里，此中心是向天域升起和向地下区域沉没。

类似的形象与一种古老的宇宙观有关系，这种宇宙观通过整个亚洲而以不同的形式为人所知。我们应记住的主要思想，则是与一种将三界现实联系起来的中枢之思想：地界是黑暗和地狱势力的领域，中界是人类与畜类生活的大气圈的世界，天界是诸神灵的居住地。

这种宇宙观，大宇宙的这种形象，在作为人类的栖身地和人体本身上都有一种相对应者。

游牧民把宇宙设想得如同是一顶巨大帐篷，其中部开了洞以让恒星光芒射进来。其顶部之上是分别被称为“天钉”、“金柱”、“铁柱”、“星柱”等[②] 的北极星。世界的轴心与支撑帐篷的柱子相结合，尤其是与中心柱结合在一起了。世人在该柱的柱脚下，奉献祭品和愿文，并且认为与“天神之力”联系起

---

① 我们今天已知道，某些动物会对它们的狩猎地四界作标志，以在附近撒尿或从其性腺分泌出的香味等方法而保护自己的领地。

② 埃利亚德（M·Eliade）：《萨满教》，巴黎 1968 年版（第 2 版），第 236 页。

来了。特殊的人神之中介萨满认为，这种“世界的中心”则是与3个宇宙区的具体沟通，或者是萨满飞向天堂，或者是下入地狱。当一顶无中心柱的蒙古包替换了帐篷，柱的功能便赋予了顶洞，烟从那里排出。但萨满却始终是沿该轴心而从此地到达彼地。

“世间柱”或者是其必然之结果“世间树”[①] 的象征，始终在高度发展的定居文明中维持下来并发展起来了。在巴比伦人中，天与地之间的关系由宇宙之山及其对应者基格拉塔（Ziqqurt）所代表，基格拉塔是一种多层的塔，其7种不同的颜色则意指7大天域（7天或7星域则相当于日、月和当时所知道的五曜），攀登塔层的人会象征性地达到世界极峰。在建筑学方面，佛塔丰富了其类似思想的本身之意义，其最蔚为壮观的结果，可能正是婆罗浮屠（Barabudur）的著名庙宇。据同样也已由佛教徒们采纳的印度宇宙论认为，须弥山或妙高山（Meru）矗立于世界的中央，处于北极星之轴心上。

根据小世界和大世界之间永久的类似性，任何人类住宅都被理想地投射到世界的中心，这就可以使人从中完成一种层次的断裂，即从一个地区到另一个地区的过渡。

王宫、王陵、寺庙及城市等的情况也如此。最后，人体本身及其垂直轴心——脊椎，也是一个世界中心，一种超意识的缓慢力量。这种力量可以由一种秘密的和心身的过程所唤醒，它可以使智力从其物质基础开始而逐渐上升。它原来于那里被

---

① “世界之树”是世界轴心的另一种形象：其树根扎在地狱里，其树干穿过空中，其高部的树枝在天域茂盛地生长。据萨满教认为，它带有一定数量的切口（7、9或12个），它们都是树长高的年轮标志。人们也谈到过其树枝，诸如“七枝树”等，这些树枝与七曜天相同。

埋没在愚昧的黑暗中，直到其最高的成果，从佛教观点上来说，也就是圆满的觉或菩提心。

佛教的坛场（坛，坛城）除了具巫术功能（我不想在此问题上展开论述了）之外，也是一种旨在方便禅定修习的辅助手段。如果大家愿意的话，那也可以说是为了方便“恢复精神集中”，即与它在正常情况下，于多种不稳定的思想活动中精神分散的事实相比较而言。

我们已经知道，这是一幅彩色线图，可以用不同物质画出来，画在地面上或一种载体（布帛、木材、金属等）之上，或者仅仅是于头脑中设想出来。

据霍夫曼（H·Hoffman）认为[①]，大致可以从中区别出4种主要类别的坛场或曼荼罗：（1）大坛场（mahāmandla，摩诃曼荼罗），其中具体地画有神人、大宇宙—小宇宙的宗教实体；（2）三摩耶坛场（Samayamandala）法坛场，即用象征物来取代坛场中的一切；（3）种子曼荼罗（bijamandala），它根据音节—种子（bija，藏文作 Sa bon，Sapön）而指出其无上要义；（4）业（羯魔）坛场（Karma—madala），人们于其中仅满足于以1名表演家的方式，以其典型的手势或法印（mudrā，藏文作 P'yag rgya tchaggya）来表现诸神、宗教实体。

在一个典型坛场的中心，会出现一朵盛开的莲花。据埃拉克勒（J·Eracle）认为，这朵莲花象征着“一切众生心中的佛性之胎藏”。环绕坛场的四边形则是一种堡塞、宫殿或城市，其门向四方开放。“此城便是神灵王之城，它相当于人体，其门是根（感官），眼根（视觉）位于东方，耳根（听觉）位于

① 霍夫曼（H·Hoffmann）：《西藏宗教和萨满教的象征物》第41页。

南方，鼻根（嗅觉）位于西方，舌根（味觉）位于北方。触觉相当于整座坛城，经常有人守门或沿城墙排列。其中央矗立着须弥山或妙高山，这是世界的轴心……那些象征性的器具或人物均位于山脊上。在一般情况下，西部位于坛城的上方……”①。

坛城被对角线划分成4段（连同中心部分共5段）。在外部，有些同心圆保护着它。第1个同心圆画成了旋涡形，系火或火山（agniparvata，藏文作 meri）之圆轮，它象征着无明之燃料；第2个同心圆是金刚（Vajra）带，表达了觉之圆满和不变之特征；第3个同心圆是莲花瓣，表达了心灵上的再生。在畏怖神的坛场中，又在前述图案的第2和第3道围墙之间，另外又加入了一道围墙。它代表着“八墓地”。据印度那神秘的舆地学认为，这是供修道人修习三昧观想的8处坟茔地。它们象征着受色界虚幻折磨的识，以心身的8种表象出现：五根（五官）识、末那识（manas）、基本的普通之识和阿赖耶识（ālayavijñāna）。

理想中的坛城心脏区或中心区是一片特殊地段，心之演变由此而完成，心通过这种演变便可以再次得到其纯洁的特性，恢复宇宙现前之元点的中心，其不停地运动、持续不断的变化，则于不同的思想阶位中反映出来了。复原的过程与宇宙的扩张运动相反，却是一种始终都很强烈的积聚，其终点便是使心被纳入到惟一一点上，这一点既是单独个人的，又是普遍性的。

未被再生的识，却被牵涉进各种力量的流通潮中了，它无

① 埃拉克勒（J·Eracle）：《唐卡艺术和密宗佛教》第80页

法控制这种力量却又受其支配。这是宇宙中的事件，也是可以引起其自身反映的模糊中的冲动力的流通潮。为了使这种识恢复正常状态并变得稳定起来，它就需要一种既是大宇宙形象（世界的形象），又是心理剧（心理的形象）的主宰性图案，这就是坛场（曼答辣）的功能。

现在保存下来了一批数目庞大的坛场的类型、从简单到复杂各不相等。人们在特殊的勤修仪轨中，如在《时轮经》仪轨中所使用的坛场，其规模很大，并具有一种宏大的结构，丰富的细节和鲜艳色泽的外貌，其图案被绘在地上。

五耆那（宇宙佛）集团本身便形成了一个惹人注目的简单而又有意义的坛场（曼荼罗）。坛场中的主要角色落到了阿阅佛身上，人们正是把他置于中央，他是识之相并于冠上带有金刚萨埵的肖像，而金刚萨埵正是这种识的无上果。从一幅画在地平面的图案上部开始，在东方便矗立毗卢遮那（大日如来）的表形；在南方（图案画面的右部）是宝生佛，表现量；于图像下部的西方是阿弥陀佛，表想；最后是北方（图案的左部）的不空成就佛，表复合思想状态的成所作智。我们确定知道，每位耆那都与五蕴（Skanda）之一或者是人格的组成部分相联系；他同时也与基本心理学方面的五根之一或五毒（瞋、贪、嫉、痴、幻）之一相联系，或者相反是与可以断灭这些邪恶的五智或五识之一相联系；他也与形成宇宙的五大之一相联系；与一种颜色、一种声音、一种种子音节、一种象征性动物、身体的一部分、一种特定物质、一个季节、每天的一个特定时刻等相联系等等。

在两大方向之间的 4 个中间方向中，则是前引耆那的每位修法女伴神的位置，这特别是象征着自然因素（土、水、火、



图 39　十一面观音坛城

气）之一；在中间则是第 5 位女神，即“空中女王”，她与其修法男伴金刚萨埵结合在一起了，以此而标志着第五元素或以太的纯洁本性。

五耆那及其弟子们在总体上既代表着生死轮回的时—空世界和解脱性的般若婆罗蜜多（智慧的圆满），后来可以通过仪礼和三昧修习来实现，坛场则为之充作所缘缘（依止）[①]。

坛场形状的不同种类则相当于个人特征，以及在日常生活中出现的不同局面之种类。我们知道，金刚乘可以把有识众生归纳为 5 种基本类型，即五族（Kula，藏文作 rigs）如来，每族均与五耆那之一相联：如来族（大日如来）、金刚族（阿閦佛）、莲花（Padma）族（阿弥陀佛）、如意宝族（宝生）、成所作智族（不空成就）。

根据其心理或“业”的亲和力（出自相继几代前世的先前亲和力）而确定新教徒属于哪一族，是一位法师在向弟子传授一种使用了坛场的特殊的、仪轨的和禅定的修习之前，应提前完成的举措。据图齐教授认为[②]，这种业力（藏文作 rten abrel，tendel，即因缘）代表着“于新教徒和他希望达到的宗教水平之间存在的直接关系”。向绘有五耆那形象的坛场上掷花和解梦，都是为了阐明这种关系而使用的手段，惟有当以一种合适他的灌顶仪轨而接受一名弟子的时刻到来时，才采取这种手段。选择一尊欲神（istade vatū，即本尊神，藏文作 yidam），并且使沙弥或自然地，或自发地与该神协调一致，这对于其宗教心灵之演变顺利地发展则是很重要的。

---

① 斯奈尔戈洛夫：《坛场考》，载《历史上的佛经》第 246－248 页。

② 图齐：《坛场的理论和实践》，法文译本第 92 页。

一种灌顶仪轨，事先就要求主持仪轨的人，以及即将画坛场（短暂的，专门利用这一机会而描绘的）的地点等作一系列净化行动。地面必须经过仔细地平整，清除上面存在的碎石和垃圾，地魔、邪恶神灵以及他们共同的主子一魔罗（Māra），他们都象征地由一种仪轨所驱逐，而这种仪轨却使人联想到了由释迦牟尼佛对于死神（阎罗王）及其军队取得的胜利。坛场是用绳子和彩粉而画出来的。神祇与所预定的灌顶类型相对应，都根据一种召神仪轨，而应召到适宜于它们的位置上就座。因为这种召神仪轨可以促使它们下界到装饰以光彩的、插花的和为迎神而于合适地点布置起的瓶钵中。

举行灌顶仪轨的人，要在纯洁和无私的最佳心境的条件下准备接受它。他在完成习惯上的加行修炼仪轨之后，也就是皈依佛、法、僧等三宝，发愿达到菩提心并以菩萨的身分行事。

于自身中降临或揭示出的坛场，其不同的形态或代替它们的象征物所代表的神力，则是举行灌顶仪轨的一个决定性时刻。它是在仪轨范师的帮助下，通过一种多阶位的现观而完成的

一种神的形象首先出现在新沙弥面前，新沙弥受请而借助于3种咒语“唵啊吽”（OM AH HUM）的3字咒而于内心中与神像结合起来了，而这3字咒又分别涉及到了身、语、意的3个方面。神人是分两个截然不同的次第而受召请的：“先是作为本誓萨埵（Samayasattva），然后才是作为智慧萨埵（JñānaSattva）而受召请。

本誓萨埵意为本誓众生，它相当于通过一种对它具有强烈向往并从事高次第的禅定（人们向它“发愿”，samay a 的词义之一便是发愿、保证、规则）的手段，暂时被与神的形象同化

了。神像以其实质性的、原型的表象，存在于一个与色界和生死轮回有别的世界。本誓萨埵充作与神像的联系，能够把神吸引到自身上来，即属于他所特有的上界，以及智慧萨埵的外表，这都是其永久模式的理想反映。

这两种表面结合成了同一种，已经改变面貌地信徒便通过这一事实本身，而实现了一种阶位的断裂，从生死轮回的阶位向一种更高的阶位过渡，这是一种“理念”（idée，我利用了柏拉图所赋予该词的意义）界。当然，这里仅仅是指一种相对的比较，它无法抹煞印度—西藏的佛教文明与古典的希腊文明相比较而具有的典型特征。识的这个高层面则是通向纳入到出世间统一的第 1 个和最重要的阶段。

可以于心中亲见的“吽（HuM）这个音节，在整个这一过程中起了一种重要作用。它作为宗教心灵层面的象征，直到那时为止，始终是在色界的黑暗中终无进取的弟子之识，又复落至这一层面。陀佛被认为非常理想地出自空间的所有方向，以让所有人都接待他、认可其新的地位并重新恢复其纯洁而又光明的本性。

信徒个人的识也不再是最初的宇宙识的一种遥远的、已被削弱的，分散在时空世界的一种反映。随着信徒深入其禅定修习，他个人的识则越来越倾向于自行纳入到最早的宇宙之识中。禅定修习一般是以一种循序渐进的方式，继一种长期修习和接受新的灌顶之后，才可以被深化。

信徒可以使用的不同坛场，是根据先前的“受”而形成的，这些“受”又是通过在该信徒之前使用的的奥义和连续相传的法师世系之教义形成的。它们的最后出处则是最初之识本身金刚手（Vajradhara，Doradjé Tchang）。于其惟一的圆中，一

成不变地根据这些模式而产生了那些原始型的图案，以备此后通过同一条渠道而将它们重新併入自身之中，或者是当有识众生由于心灵之“受”而亲自使之返归时，准时地这样做；或者是在每个时代或“劫”末，能在总体上完成。每个“劫”的持续时间有限，虽然在个人的范围内来说，已经是很漫长的了。

在这些宗教的和玄学的概念被排斥之后，我们便可以说，坛场能够使人深入地探讨每个人各自的内心世界，同时也可以探讨所有人共同的内心世界。这种视觉的作法，并未被单独使用于禅定的仪轨与修习中，而是一种至少是与视觉作法同样重要的带声音的因素中，这就是密咒或真言（mantra）。

§3. 真　言

完全如同曼荼罗一样，真言这种“思维的工具”或“心的加持力”，主要是一种入定的手段。当然，人们也赋予它一种神圣的力量。世人认为，当在举行一种灌顶的特殊背景下，向那些虔诚信徒传授真言时，它便不再是一种简单的人类语言了。因为与真言同时传播的，正是“心灵的”影响。在某些情况下，则是那些在岁月流逝中，以其信仰的全部感情负荷，为在一个特有传统内深化自己的宗教领受，而利用的一种巫术冲动。在举行灌顶仪轨中，信徒应邀在视觉中具体出现，于其面前出现了他将于这一精确时间内接受遗产的整整一个部派的人物。此外，他本人也具有笃信、强大的接受力、排除一切怀疑、批评思想、形成对立思想的长处，而且他还会介入这股不合理思潮的势力。

这样就可以解释一种心理调节的作用了，它倾向于将信徒

之识的潮流引导向一种救度和一种全面信任、一种自我完全投身于某种信仰体系之急需的严格范畴内。但从此之后再也不能背离这种信仰体系了，否则将有变成外道的危险，必然会于其宗教事业中遭到失败，将会有不祥的“转世”或者必然会堕入地狱等。在全神灌注地追求神秘感受的僧侣与世俗信徒的情况中，这种制约具有一定的意义并且完全行之有效。大家通过下文将会看到，我讲到的调节或制约，可能出自诸如某些原则上应完成 10 万次的虔诚的行为。当然，我使用了“调节”或“制约”一词，却又没有任何用其贬义的意图，但却被用于“有条件地”行事的意义，以达到一种特定的目的。归根结蒂，这种结果便是绝对的制约。

完全如同坛场一样，真言（密咒）应该是根据某一类心身之“受”而设计出来的。正是由于这种“受”，人才被认为是达到了一定水平的识，他本人也会超过这种水平，突破了那些受“业”所支配的生存之界限，在某种程度上超越自我或自我神化，以回归他出自其中的神秘起源，也正如在他身上所反映的色界一样。我们知道，这种起源，这种初识已通过金刚众生（Vajrasattve）或金刚手的观念而被人格化了，其主要本性则表现在身、语、意（梵文作 Kāya—Vāk—citta，藏文作 sku gsuṅt' ugs，Kousoungtchou）那互相协调一致的三界上来。

如果坛场是最初意义上的识，它能成为使心界诞生的典型范式，那么真言在语界则与之相对应，手结契印或手印（象征性的手势），则在身界（身体的表达方式）与之相对应。

语是出自无上实性的精进之振荡，它在与“密教”有联系的所有玄想思辨中，都曾扮演过一种重要角色，无论是佛教的

密宗还是印度教中的密教都一样[①]。人们从中区别出了多种次第或品级，从其全部势力都被集中于三昧修习的种子，直到在一种根和一种特定图案中的有效咒语—真言，最终达到了我们很熟悉的世俗界那通俗而又趋于渐弱的语。

真言汇集了数量变化不定的一批音素。它可以具有某种明确的意义，也可能没有任何直接有关的意义。其准确读音并不具有人们有时赋予它的那种意义，如著名的六字真言“唵嘛呢咪吽”（O Ṃ MA ṆI PAD ME HU Ṃ）便是由西藏人这样读音的：“om mané Pé mé houg”，这与形成该真言梵文辞语的正常发音并不完全相吻合。然而，这些都应该是梵文文化的使用者们的正确读音。真正最重要的事，则是如下事实：按照灌顶世系而传播的真言，原则上起源于超人的“受”，是按照我于上文提到的特殊条件而不间断地传播的。

§4. 唵嘛呢叭咪吽嘿

喇嘛教的教法是以大乘经文为基础的。它介绍说，“唵嘛呢叭咪吽嘿！”（OM MANI PADME HUM HRIH）是由观世音菩萨直接传授给在大地上降生的佛陀的。正是佛陀规定，此真言从此之后就供一切众生使用，作为达到菩提心的辅助手段。此时，神祇们便设法于他们的头上降下花雨，大地颤抖，空中开始发出真言的声音。

真言的力量并不存在于形成该真言的文字、其发音和常见

① 帕杜（A·Padoux）：《论某些怛特罗经文中的象征意义和语言的精进力》，巴黎 1963 年版。

意义中。在诸多方面都颇有意义的是，其心灵力中的一部分也出自于此。

我们首先看一下该真言的常见意义。

“唵”（OM）是一个种子音节，它使人联想到了被置于吉祥征兆之下的一种开始；“嘛呢”（AMNI）是如意宝，“叭咪”（PADME）意指“在莲花中”（事实上，padme 在梵文中是一个阴性呼格词，更可能是形成了对一尊叫做 Padmà 的女神之祈求）；“吽”（HUPM）是一个种子音节，指接受或拥有一种权力，一种果力；HRIH 可能是表象之下的真性之声音象征物，它被认为提供了揭示出这种真性的行为手段。

与声音的每个音节相联系的意义，分别涉及到了无上道德或圆满（波罗蜜多）、五蕴（skandha），已经净化的形成人格的法、已断除苦厄的六界，最后是颜色，空间的方向与宇宙佛。

“唵”（O M）与忍辱（Ksanti）的圆满、色（rūpa）的法则、神界、白色、中心和宇宙佛（遍照佛）大日如来相联系。

“嘛”（MA）则与精进（Virga）的圆满、业力（SamSKāra）的法则、阿修罗或非天（asura）的法则、绿色、北方和不空成就佛有关。

“呢”（NI）与戒的圆满、受（Vedanā）、人界、黄色、南方和宝生佛有关。

“叭”（PAD）与般若（智慧）的圆满、识（Vijñāna）、动物界、绿色、西方和阿閦佛有联系。

“咪”（ME）与檀那（dānā，布施）的圆满、想（Sanjnā）、饿鬼（Preta）、红色、东方和阿弥陀佛相联系。

“吽”（HU M）与念（Samrti）、全部蕴或它们的被毁、地狱界、黑色和一切诸佛有关。

六字真言中的每一言都会帮助人制伏六垢（悋、害、诳、谄、恼、恨）之一，并允许达到般若的一种很高的次第（法慧、果慧、比慧、分别慧、寂慧、照寂慧）。这就是为供金刚乘修习者们使用而制订的玄学思辨。很明显，那些念诵真言的人不大可能会同时在心中相到所有这些意义。但这些思想，或者是其中的一部分，可以被吸引到修习念佛的信徒之潜意识（胎脏）中。从宗教和奥义的观点来看，特别应注意到的，则是在举行灌顶 时，在最有利于这种目的的背景下接受真言后，最重要的则是人们可能会对真言法力的最强烈和最全面的信仰。此外，修习禅定以观想的人们不赋予真言任何明确的意义，但它们却有助于识反映在真正是不可设想的、超越了经验世界并且不可能于其中具有名字的内容中了。

“唵嘛呢叭咪吽”这六字真言或六字大明咒，特别被用于观世音（Avalokiteçvara，Tchenrézi）的仪轨与禅定修习中。传授这种禅定或灌顶（dbaṅ Skur， WangKour）是一种赋予神通力的仪轨，这种做法在藏传佛教中变得非常司空见惯了。据石泰安教授认为（《西藏的文明》第 143 页），情况并非始终如此。在 12 世纪时，“这种做法是……专门人物—嘛呢巴（ma－ni－pa）的事，他们都是接受了观世音灌顶的人……”今天，加入金刚乘的西方新沙弥们也都接受这种灌顶。如果他们愿意的话，当他们一旦完成了皈依佛、法、僧的加行道仪轨之后，便可如此行事。

众所周知，“唵嘛呢叭咪吽”这六字真言在西藏的传播极其广泛，它们于西藏被镌刻在山崖上、大道旁；既被题于无数的幡（唐卡）之上，又被题于分别由水、风、烟囱中的烟和信徒之手不停转动的嘛呢筒上。这种虔诚行为被认为可以降福于

那些程度不同地真正参与，或者是被认为参与过此行的一切众生，甚至被认为能降福于转动嘛呢筒的水中之鱼、吹动风幡的大气中的飞鸟。

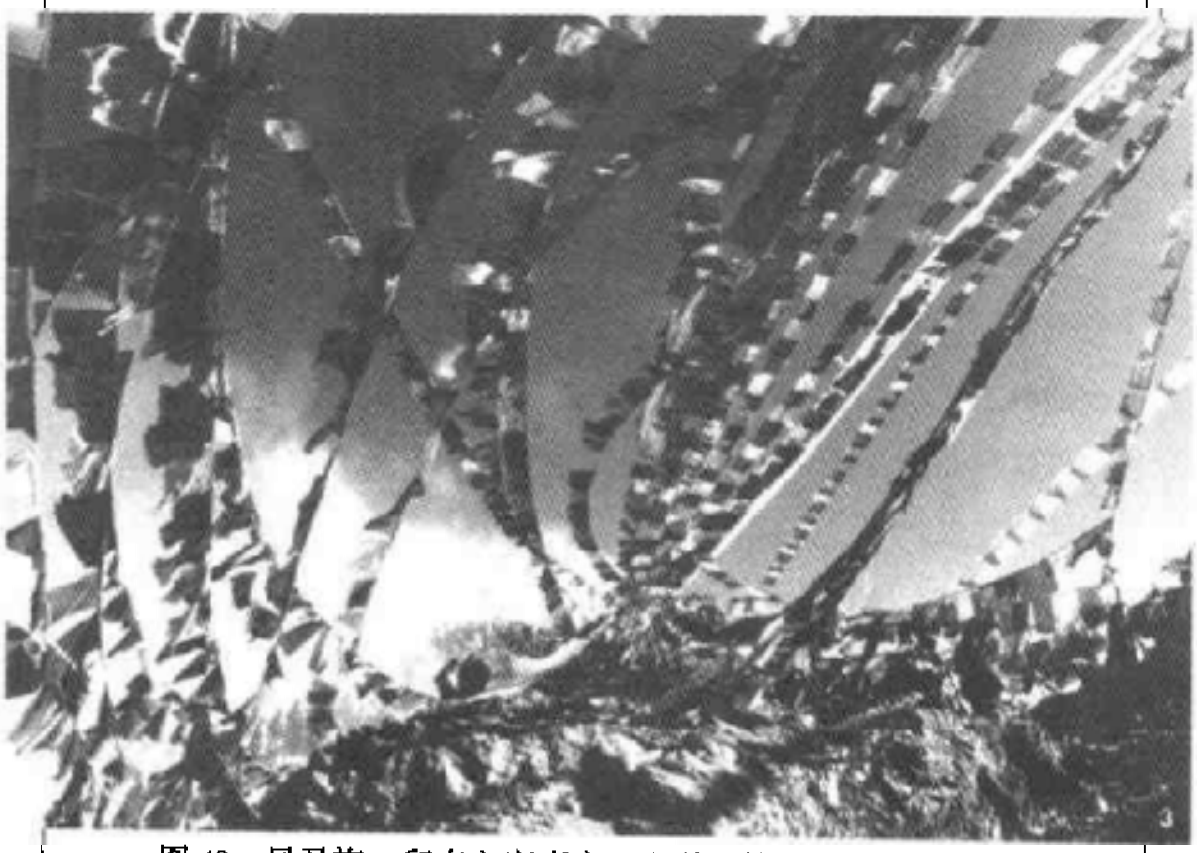


图 40　风马旗：印有六字真言、宝马、护法等咒语和图案。

§5. 手印

如果由于坛场、心可以集中于禅定观想上，语通过种子音节和真言而恢复其灵验，其本初之力，身在一种仪轨或一种禅定中便会使用手印—手与手指的姿势或式样。

佛教认为，一共存在印相的五大原型，即人们分别赋予各位者那——宇宙佛的手印，它们出自释迦牟尼佛于其本传中—

个重要时刻的某种特殊姿态或行为。我于此再重提一下诸耆那的5种典型手势或手印（法印、手结、契印）阿闳佛将右手伸向地，他如同指地为证一般地触地；阿弥陀佛将右手置于左手之上，手掌张开并伸向上部；毗卢遮那（大日如来）佛转动法轮，其每只手的食指与拇指都于胸前合十；不空成就佛举起右手，手掌向前，就如同排除任何畏一样；宝生佛作布施手势，其右手伸向地，手掌张开并向外转。

某些手结契印形成了从事禅定观想修习的有效姿态，酷似率意方便（逼遣方便，hatha yoga），其作用是以一种特定方式而沟通身之“心流”。其他的手印主要是象征性的：人们最多也是以这种办法而获得一种直接的身语，以沟通用其他办法无法表达的意思。一般来说，仪轨均包括一整套系统化的手姿，它们都有一种仪轨意义，与礼拜仪式的内容和目标有关。这种意义可以由恰当地使用法器而被突出出来，诸如金刚、藏铃（dril bu）、司祭的小手鼓（damaru）和一种宗教音乐等。

诸如《呼金刚怛特罗》（Hevajra Tantra）[①] 那样的一种经文，都曾向我们指出过，在“密教”修习流传的最初时期，某些手势又作为互相辨认的标志。但在此情况下，人们便称之为徽志（藏文作 barda，da）。这里是指两个人之间的一种手势语言，其中一人希望让另一个人承认他也获得了同样的奥义秘密。质言之，这一切都不是真正指手印。它们都可以成为1部文集的内容，特别是要指出其复杂程度不同的手指配合的名称与意义。法兰西远东学院图书馆收藏着一套很有意义的手结契

① 由斯奈尔戈洛夫刊布，第2卷，梵文和藏文本第20－21页；英译本第1卷，第66－68页。

印的照片，是本世纪在尼泊尔拍摄的。

mudrā（手印、法印、印相，契印）一词具有一种特殊意义，系指接受灌顶仪轨者，或者是一名神秘果的性仪轨修习者的修法女伴，也就是必须有一名女性存在，以象征智慧—无上智。在此情况下，人们也称为之“业手印”（Karmamudrā）或“大手印”（mahāmudrā）。

金刚乘在仪轨和禅定修习过程的主题上，共区别出 4 种手印。（1）羯磨（业）手印（Karmamudrā，藏文作 Las Kyi P'yag rgyu，Leki tchaggya）；（2）三昧耶（本誓）手印（samaya – mudrā，藏文作 dam ts'iggi p'yag，damtsiggi tchaggya），系常规性和象征性的手姿；（3）法手印（dharmamudrā，藏文作 C'os Kyi P'yag rgya，tchöki），系法身的内部和渐进之果；（4）大法印（mahāmudrā，藏文作 P'yag rgya C'en po，Tchaggya tchenpo），这是禅定的内部进程之结果，它可以使人在大乐的一种无上次第中获得解脱[①]。

§6. 修法女伴与性仪轨

作为大手印作用之一例，我将引证修法女伴的情况，以及我已经节录翻译过的无体金刚（Anàngavajra）经文的下文。我已经讲过灌顶仪轨要求有一名少女参加。我引证的一段文字是继弟子向其师的赞美性请求之后立即开始的：

“高僧于是便充满同情，准备行善，表现出了其慈悲，召弟子前往坛场。坛场由 5 种合乎要求的物品所覆盖，它们在已

① 霍夫曼：《西藏宗教和萨满教的象征物》第 64 页。

撑开的一顶华盖下闪闪发光。坛场是为与女瑜伽行者的性合而准备的，回荡着铃声和锣声，令人赏心悦目地装饰以鲜花、神番、花鬘和天神之香味。这就是金刚萨埵和其他神祇最美好的居住地。这样一来，很可爱的上师便与法印相结合，将觉的思想纳入到莲花器中了，那里是诸耆那的居住地。后来，他接受了与法印相结合的弟子，拂尘和高高撑起的华盖，同时还有吉祥的歌曲与诗歌。在向如此这般地为信徒举行灌顶（abhiseka）—最上乘的如意宝之后，至尊法师便可以为他举行美好而又神圣的5种三昧耶（Samaya，规则，约），其本质是无垢的。它由如意宝与樟脑、红色檀香木和金刚水组成[①]，其第5种成份则为言。啊！亲爱的！这就是由先世诸佛为你规定的圣事（三昧耶）。你要永远保护它，现在就听一下合适的誓愿吧！你永远不能谋害生命，永远不要放弃三宝，永远不要抛弃尊师。这就是发愿，违犯它则是很危险的”。

上师于是便邀请弟子到处都转动法轮。他说：“他的本性就是智慧与方便之合，人称它类似如意宝石。因此，抛弃一切束缚，不知疲倦地为了利益众生而行动”[②]。

该经文在诸多方面明显含糊不清。我不知道与法印的结合到底是由于什么形成的。主持仪轨的人，为了他的自我利益，先于其弟子而这样做，他此后即将使其弟子接受与法印相结合了。将菩提心思想置于莲花容器中，这又意味着什么呢？就其现实意义而言，这是一种性合，但它那仪轨的背景，却可能会

① “圣水”即我们西方所说的“受过祝福的水”。其中提到的5种物各自均与五耆那之一及其复杂的象征论相联系。

② 戏金刚：《般若方便决定成就法》，其梵文本载《两种金刚乘文献》第13页，英译本载《历史上的佛经》第245页。

倾向于使人将此视为一种象征性的现前。我必须指出，坛场于此则是法印与其修法伙伴相合的构架[①]。

但毫无疑问，这里是指一种圣事性的性合，没有出现修法男伴射精的情况，阳性精液被比定为菩提心，或者是“智慧心”。在合适的背景下，由具备资格的法师指导，准备和完成的性合，应达到修法伙伴们理解“佛性”的结果。这种“佛性”是以一道耀眼的无垢光的形式出现的，光由不同颜色的五大组成，而五大又分别与各尊者那——宇宙佛和心灵上的人格之重要组成部分相对应。有关这一问题，请参阅米尔赛亚·艾利亚德（Mircea Eliade）的近作：《秘术、巫术和文化界》，巴黎加利玛尔出版社 1978 年版，第 134—137 页；《密教中的光与精液种子》。

§7. 灌顶

因此，我已知研究了形成一种仪轨的 3 种因素（坛城、真言和法印），其综合利用则趋向有利于禅定观想、将每个参与者的一整套心—语—意，都移植到真性之无上次第的这种仪轨中，这种次第与世俗世界截然不同。

为了达到这种次第，则必须不仅仅接受教法方面的训诲，而且和特别是要传授一种心力，即一种灌顶（abhiseka，藏文作 dbaṅ，Wang），与那种使在不同程度上是一个普通人者，成为一位隆重地行使职务的君主一般。

---

① 我们可以在有关一种类似仪轨的详细情节中读到这些内容，见由路易·菲诺《在中国发现的有关成就法的梵文稿本著作》，载《亚细亚学报》，1934 年 7－9 月，第 31－48 页。

恰恰是一种此类思想，才启发了灌顶仪轨在佛教中的发展，人们往往称这种灌顶为 initation（传播奥义）。我们知道，释迦牟尼佛也如同其他诸佛一样，扮演了一种世界君主的角色，他在“转法轮”时便表现出了其宗教权威。

那种认为一个人被接受进入佛地，完全如同他也必须这样做才能进入皇家公职一样的观念，都一概出于此。在所要求的条件下完成的仪轨，本身就具有一种有效性或灵验的特征，一种必然可靠的力量。但其结果并非是仅有一次就可以获得的，灌顶是多种多样和循序渐进的。

人们所追求的目的，将是逐渐地从信徒个人的人身上排除由于愚和欲造成的不净，它们掩饰和隐藏了其真实的本性，即佛性。然而，据由菲诺（L. Finot）发表的一种梵文文献认为，净化是“次要的和不太重要的。能够导致成功的因素，则是身语意的修养，这种修养又是真言的结果”①。

洒圣水在灌顶仪轨中占有一席重要地位。这就是为什么人们往往都会针对这问题而采用基督教术语，讲“受洗”或“洗礼”。灌顶的次数变化不定：据图齐教授认为是 7 次；在一般情况是 11 次，其中 5 次或 7 次是基本的灌顶。

§8. 不同的灌顶类型

第 1 种灌顶是真正的一次以水灌顶（尤陀伽灌顶，udaka

① 路易·菲诺：《在中国发现的有关成就法的梵文稿本著作》，载《亚细亚学报》，1934 年 7－9 月，第 42 页。

abhiseka)。上师与其弟子头上淋一宝瓶的水量，水中已经体现了一尊佛的“要义”。人们认为许多明妃都从她们在天堂的楼身地前来，以参加这一仪轨。这就是乔丽天女（Gaurì）、陬哩妃（Cauris）、尾多哩妃（Vettali）、谒三魔哩妃（Ghasmarì）、十噶西妃（Pakkasi）、设嚩哩妃（çavarì）、赞驾哩妃（Candli）、驾弭尼妃（Dombi）。这些明妃象征着蕴，也就是有识之士明色或人格的组成因素，以大自然的要素形状或自然四大的外貌出现，即土、水、火、气[①]。

第 2 种灌顶被称为法冠灌顶（mukuta abhiseka）。上师将一种法冠置于弟子头上，这是一种装饰以宝石（5 种如意宝）的法冠。如果缺少法冠，则用一块布帛、一条缠头取而代之，代表着宝生佛。

第 3 种灌顶是缦衣灌顶（Pa ṭṭābhi ṣeka），事实上是在新沙弥的双肩上披一块神圣的缯绦。

再其次便是通过金刚和法铃（dril bu，藏文作 drilbou）而举行的灌顶。大师以此法器而为新沙弥摩顶，同时又洒圣水，并且念诵真言：“O ṃ H uṃ Ho SuryaCandravicoddhaka svaha”，“唵、吽、嚩、日曜明月清净吉祥！”其意指“日月诸因素，在它们最终结合之前应被净化，并由金刚和法铃作为象征物……”[②]

为了举行禁戒灌顶或发愿（Vrata abhiseka），大师为弟子洒圣水并于其五官中的每一种之上都放置一朵鲜花，接着再念诵暗示其净化的一种真言。

---

① 路易·菲诺：同上引书，第 45 页

② 由卡莱利（M·E·Carelli）刊布并作序：《那罗巴（那达帕达）的六法》，巴罗达 1941 年版，载《东方丛刊》第 60 卷，第 32 页。

大师于是便授予其弟子一个以“金刚”（－vajra）结尾的法号，使他作为“金刚众生”而受戒，这就是“名灌顶”（nōma abhiseka）。

前两种灌顶（智水灌顶、璎珞或花鬘灌顶）涉及到了身清净（kāyaviçudhi）。此后的两种灌顶（缦衣灌顶、金刚和法铃灌顶）却涉及到了语清净（Vagviçuddhi）。最后的两种灌顶（发愿灌顶、名灌顶）则涉及到了意清净（cittaviçuddhi，心清净）。

被称为“受教灌顶”（anujña abhiseka）的仪轨则涉及到了识清净（jñānaçuddhi）。弟子从大师手中接过了金刚和法铃，他从此之后便使用它们。他诵读的真言是：OM HAM KSAM DHARMACAKRa－PRAVAR－TAKASVAHA（唵、啥、忍、法轮常转，吉祥），便是暗示转动法轮的事实。

大师向弟子传授一种法，它显得与真正的佛法完全相悖。但它具有一种秘密的奥义，大师用这样一些词语作了解释[①]：“这就是法。弟子必须在金刚族（KaliçaKula）中开一次杀戒（也就是实现断其自己的生命息，从而以瑜伽修习的办法而中断和息定其呼吸。‘金刚族’的本意为圆满的器官之族，很可能是指已达到金刚界的身体）。他必须使别人的如意珠宝飞入微小的莲花地（以禅定的方式而达到空），并夺取他人的妻子（也就是智慧）。弟子必须对于醉人的饮料、燃灯、诸佛以及他们于其轮（也就是指他自己的身体）中的感官或根都应行一种崇拜礼。弟子必须以这种三昧的办法来对自己的根（感官）有一种崇拜，而这种禅定便趋向于人身之神体诸果……他必须崇

① 卡莱利：同前引书，第33－34页。

拜低下品级的多毗（dombi，本指洗衣工）。在一把刀剑中[1]，此名象征着中心动脉—颈动脉（susumna）或阿嘎都底脉（avadhūti），喻伽行者的行命之精进力便是从侧动脉（idā）和'黄色动脉'（Pingalà）开始而流入'剑'（主动脉）中。弟子不能藐视所有的女人[2]。也不能藐视他自己在天堂莲花中的女人。他不能将成果身留给自己，而是为了普世解脱的利益而将之奉献出去。再没有其他路能达到佛地'和神族甘露无尽胜乐劫'（Kulasutānontakalpa，神族之后那无尽的劫）。这就是大雄的教义"。

我们已看到，这里是指一种"随宜所说"的语言（Sandhūbhāsā）或"衰落的"语言（Sandhyābhāsa），其中的部分名词术语是可以直解的，另一部分却不然。其中所提出的准则之奇怪的特征，使人联想到了其他"密教"经文那初看起来更令人不快的特征。

我刚刚讲到的8种基本灌顶，普遍都是在同一次仪轨中完成的。人们为此目的而使用了一种以彩粉画在地上的微尘坛场（rajomandala）。新沙弥被其师相继领入坛场的不同部分：南、北、东、西。他的双眼或前额用一块布条蒙住，这些蒙眼的布条于仪轨的最后才被扯去。据图齐教授认为（《西藏画卷》），这一切都意味着他从此之后便能够"理解仪轨和象征物的神秘意义"了。

灌顶的方式形态很多，其复杂程度也很大。据克主杰认为（列辛和魏曼版本），人们可以列举11种以钵或宝瓶举行的灌

① 刀剑往往象征着智力。

② "女子"意指纯洁的胎脏精进力（般若），其蕴则具有方便的男性特征，可以实现亲见。

顶，另有3种高次第灌顶。这样一来，便共有14种灌顶，各自相当于一“地”（bhūmi）。我前文讲到的前5类灌顶，各自与五智那中的一位相联系。圣水灌顶与阿闳佛相联系，花鬘或法冠（璎珞）灌顶与宝生佛相联系，金刚灌顶与阿弥陀佛相联系，法铃灌顶与不空成就佛相联系，名灌顶与毗卢遮那佛相联系。人们还声称，这都是明咒灌顶（Vidyā jñāna），它们赋予能产生一种明智（vidhya jñāna）的能力，而这些“明咒”正是“无明”（avidhya）的解毒药。

除了被称为“宝瓶灌顶”或“容器灌顶（Kalūça abhiseka）的基本灌顶类型之外，还存在有3种无上次第灌顶：秘密灌顶（guhya abhiseka）、智慧灌顶（Prajnā abhiseka）和第4灌顶（Caturtna abhiseka，turiya abhiska）。

秘密灌顶在原则上必须求助于一种法印、一个具有由怛特罗明确规定的诸相并象征着“无我”的少女（无我天女，nairātmya）[①]。法师于她让修习3种真言的门限（nyāsa），这就是“唵吽啊”（OM HUM AH）。分别位于其头部、胸部和“雄蕊”（kinjaka，男性器官）上。其次，在念诵该真言时，上师又向她洒水。这种仪轨的其余部分始终含糊不清。上师实施的与法师或“明咒”的结合，而人们又无法确切地说出这种结合是由什么组成的[②]。他无论如何也完成了这种心身感受，最终达到了人们称之为“滴”（bindu，精液）的“融化”。“滴”可以达到颅顶，然后再落入到“母亲”（藏文 yum）的莲花中以与其红色或女性的成份相结合。总而言之，这一切归根结蒂

① 路易·菲诺：同前引书，第46页。
② 同上引书，第46页

都要借助于一种专门的瑜伽修习，在上师自身中出现了其众生之阴阳本原的结合[①]。

甘露或醍醐（amrta，amrita）便是如此获得的大乐之象征物，它被参与者在舌尖上品尝，这里可能是指一种代表着白红（即阴阳）两种成份于其实质特征上的 结合。这种灌顶被称为"秘密灌顶"，因为它出自于品尝这种神秘物质的事实[②]。

尽管克主杰的文献很简单，但它似乎也确实指出，如果这种仪轨最早就得以拥有一种具体特征，并且要求确确实实地利用一名少女，那么在有关弟子的问题上，它实质上已变成象征性的事实，并且是以其信仰和神秘的才能（其宝性）为基础的。

智慧或般若灌顶则为前一种灌顶的延续，因为上师在念诵真言后，向其弟子奉献了法印或明咒（无论是真实的还是象征性的）。他过去已与之结合过。上师作了解释，并且准确地回答了弟子的问题。弟子于自身中产生了 4 大神秘欢乐，其强烈程度越来越大，使其男性精液，或者是已被比定为菩提心的白色"滴"（精液），自其微体的上部心理中心下降；并在那里化为大乐。换言之，他现在正为自己修习心—身之"受"，其师在前一次灌顶时也体验过这种感受。当融化的白色种子或精液离开额中并达到脖颈时，便发生了第 1 次肉体欢乐（ānanda）；精液随后又达到心脏，这便是大乐（Paramānanda）；在脐部出现了极乐（Viramānanda）；最后，在下垂的肉极，由于一种自我控制的作法，而阻止了任何精液的外洩，弟子便成功地体验

① 列辛和魏曼：《列主杰，佛教怛特罗的奠基人》第 319－321 页。
② 同上引书，第 324－325 页。

了自动出现的“俱生乐”（Sahajananda）。如果他受到了充分的训诲并富有才华，那么他就会将这种大乐智慧与空的智慧不可分割地结合起来。这就是全过程的终点—4 种乐与空的结合。在所有这一切的基础上，当然会有一种性行为的升华，它所依靠的是识的内部那复杂的显形与鉴别。

被比作菩提心（bodhicitta）的精液，于第 3 种灌顶之末受到控制，伴随着一种对于三界（地狱、人间、天堂）的禅定修习，三界又被认为是佛陀的身影（佛陀频婆帐，buddhabjmba）。这就相当于一种常见的修持，其目的就在于看到万物的佛地。

据克主杰认为，第 4 灌顶也叫做字灌顶或恶刹罗灌顶（aksara abhiseka）。我没有掌握有关这一内容的资料。它似乎在不同程度上重复了第 3 种灌顶，在有关瑜伽双运（双人，yuganadya）的问题上，它深化和证实了阴阳两种本原的结合，并将之运用到了身与心那不可分割的结合上了。由信徒以其微型的外形，以对“心理中心”（Cakra，轮）的理解，通过将一切生命力都在脊椎骨的血管中集中，并融汇入惟一一种均质的精进力中去等手段，从而修成的一种身体，便是一种金刚身或“彩虹身”。他依靠的是一种极其细微和精细的生命息，是心的独一一种存在的事实。就在同一时间，心便与空那不可分割的光明结合在一起了。

任何灌顶都必然会导致拥有一种坛场，即使仅仅是指以其微型出现的人体所代表的坛场也罢。坛场是“善逝之地”[suya - tālaya，佛地。请参阅《智乳善达成就》（PrajñoPayaniç - cayasiddnì）第 11 页]。根据灌顶，信徒变得与从空中一切方向奔来以为之降福的佛陀之地位等同起来了。他圆满地实现了佛性，再不需要为自己而举行外向性仪轨了，但可以用“自



图 41　密集金刚三十二佛：格鲁派所修三大本尊之一

赞”（ātmapūjā）取而代之，也就是在觉、金刚大众和金刚身的范畴内，为自我而举办法事。

我暂时于此停止对于仪轨的研究。在这方面，我在下一章中尚有待于研究一定数量的基本和常见仪轨行为，诸如“七支仪轨”、金刚众生的禅定、本尊神（Yidam）的成就或内果以及纯粹密教方法的两个主要阶段：产生阶段和结束阶段。

§9. 象征物

至于象征物，它在金刚乘中是无所不在的，我们对此已经有所理解。任何形象、任何手势、任何仪轨行为都具有隐蔽意义。很早之前，佛教便倾向于广泛地使用这种表达方式，因为它启发产生的第1种艺术，便是表现佛陀本人、以象征物表示的佛传本身和传说中的主要事迹，其中最著名的一种象征便是世界之主佛陀转动的法轮。

我无意分别地和系统地论述金刚乘的象征论。本论著在自始至终中，都提到了这种象征论。但我们最好是于此汇集有关该内容的相当数量的资料①。

象征物首先出现在金刚乘佛教的各位神人自己所特有的形象中，现存图像相当丰富。图齐教授非常正确地指出（《西藏的画卷》），对于金刚乘来说，“任何形象都是象征性的”。我们应将这种图像诠释成：“如同一部用神秘符号写成的书，惟有已接受其奥义者方可解读”。

① 本人的主要史料来源如下：图齐、霍夫曼、斯奈尔戈洛夫和魏曼等人的著作，见《参考书目》中所引他们各自的著作。

例如，我们可以来研究一下观世音菩萨，诸如于其立像中所表述的那样，长有 11 头和 4 臂。多头和多臂，涉及到如同观世音被认为可在时空领域的任何地方都能活动一般。10 头指 4 个基本方向、中间方向，再加一个中心—天极或天底；多臂则意味着观世音救苦救难行为的普遍性。头部的颜色和表情是变化不定的。某些头部呈慈悲地微笑状。其他的则是怒气冲天。表现了对人间邪恶的忿怒。

环绕神人头部的光晕说明，他们在宗教心灵上光芒四射（众所周知，这种图案传到西方之后，便成了基督宗教圣徒们的光轮）。被归于神的颜色，没有任何随意性或偶然性。白色指纯洁，黄色指光明遍照、真实物的明确视象。这两种颜色一般均指善人。红色、蓝色和黑色更应该是残暴成性和令人望而生畏的人物之特性。然而，蓝色是宁静天空的颜色，也可以适用于慈祥的人物，表达了最高的神修（金刚手或持金刚，梵文作 Vajadhara，藏文作 Dordjé Tchang）。据一部由菲诺（L. Finot）翻译的著作（载《亚细亚学报》，1934 年，第 38 页）认为，白色、黄色、红色和黑色可能分别意指宁静、繁荣、控制和驱魔能力。

神化人物的属性——莲花表达了在一个高于幻象界的世界之诞生，是一种已涤除了垢的诞生。

我们知道，人物的手印都是象征性的。对于人们所执的物品，情况也一样。文殊菩萨于右手执一把剑，左手捧一部分经书。经书代表着教义、真知或般若波罗蜜多，刀剑表现出了真谛那不可抵抗的，可以彻底断灭外道的大势至。

金刚是印度神因陀罗（Indra，帝释，天主）的武器，呈组成一个大桶的小方块状。它与法铃或宝铃（ghanta）都是最常

使用的象征物之一，无论是在仪轨中还是在肖像中都一样。我们知道，金刚意味着真谛那不可摧毁的特征，它也代表着真实性（佛性）的阳刚（男性）外表，而宝铃却呈阴性的表象。这两种表象那不可分割的结合，恰恰就形成了无上真谛的领域。一尊与其女伴紧紧拥抱在一起的神，处于一种在藏文中叫做 yab yum 的状态，即父—母（妃，欢喜佛）的姿态。日月也分别被造像为阳性和阴性。

法轮（dharmacakra）于佛教的所有部派中都保持了其重要地位和意义。它是代表着同世界之主佛陀说救度大法的法器。卐字形的十字架或万字吉祥符（Svastika，佛心印。塞缚悉底迦，吉祥万德之所集，藏文作 gyuṅ druṅ，即雍仲），这是一种很古老的象征物，是许多史前文化中的共有特征。藏传佛教也使用了卐字符，其分支均朝向右方，其意义几乎与法轮一样。这就是一尊佛陀那普渡众生的使命。佛陀传播趋向于进入菩提心而驱除无明之教法。

“三宝”（triratna）系是指佛宝、法宝和僧宝。“如意宝珠”（cittāman）系指一种艰苦的、符合教义的修习之神奇效果，也就是使功德不圆满的众生转变为纯洁和永生的要素。

宝珠或花鬘（mālā，藏文作 P' reṅ ba，trengwa，璎珞）明显系指为众生而发愿和诵经。弓弩能确保真谛战胜无明。箭矢说明心应如同一支箭一样，以直线一直奔向无上真性。

孔雀翎是净化的象征物。据说孔雀是一种吞噬蛇而却不会受毒侵害的吉祥鸟。同样，真言也主张一种为救度而能够利用情欲与心毒的方法。

空髑髏（Kapāla）意指空，即万物之最胜基础。三叉戟（triçula）是由佛教向湿婆教借鉴的。对于佛教来说，它基本与



图 42　上乐金刚：藏密修无上瑜伽密之本尊

"三宝"（佛、法、僧）具有同样的意义。三叉戟为髑髅杖（佉吒纲迦，Khatvāṅga，本意为"床足"，是一种杖或杵）加顶，后者同样也源出于湿婆教。髑髅杖带有一颗已经变白的头颅骨、一颗半腐败解体的红色头颅、一颗刚刚砍下的蓝色新鲜头颅，在杖或杵中央是一对金刚。髑髅杵基本上是可以被神化的人体。3颗头似乎代表着三时（过去、现在、将来），或者是3种基本情欲（三欲）。

配备有刀、斧、矛、刺棒、狼牙棒、锤、套索等，一般都是宗教的守护神——畏怖神的特性。它们的意义可以变化不定，下面就是本人作为例证而提到几种：刀用于宰杀愚痴或无明，斧用于砍掉心之偏见，刺棒或象牙棒表示身语之降伏，狼牙棒能毁灭业障，锤可砸碎嫉忌，长矛用于戳穿和摧毁谬论，套索可以制伏敌视力量或强化无上智慧。

金刚橛（P'ur bu，Phourbou）是一种魔刀，象征着观世音的马形（马头金刚，rta mgrin，Tamdîne）。其势力是为了反击恶魔及作恶之心而练就的。这是一把三角形的剑，木制或者青铜制，普遍装饰着一个金刚、一个三头魔，剑头也可以带有一个马头。金刚橛最早派生自一根橛（kila），人们从此而刺穿和麻痹任何外道魔力。

密教仪轨包括施食或供品（balì，藏文作 gtor ma，多玛供，乞食回施），它们往往是用糌粑面团捏成的面人。这些面人代表着诸如佛教敌人的身体或器官（耳、眼、鼻、舌、心），象征性地使它们任凭畏神之狂怒的支配，而且双方都是为了它们各自的利益才这样做的。

其他的象征性施食（供品）仪轨是以5种一组而完成的（就如同印度密教中的5种摩迦罗或水兽一样，它们都是一些

奇怪物，其梵文名称均以字母 m—开始）。这些类别之一在真言的神秘和不合常规的语言中，叫做“五种甘露不死液”，“五种长生甘露”、“五种醍醐”、“五种精美食物”（amrta）。事实上，它们更应该是些令人厌恶的物质；血液、精液、人肉、尿、屎。这些物质中的每一种都与五者那之一相联系：鲜血与宝生佛相联系，人肉与不空成就佛相联系，人尿与阿闷佛相联系，人屎与毗卢遮那佛相联系。据诠释者们认为，这些物质都具有一种象征性意义，并且代表着五蕴和人性的组成部分：色蕴（鲜血）、想蕴（精液）、行蕴（人肉）、受蕴（尿）、识蕴（屎）。

另外一组仪轨性五施食却包括草（身）、神香（语）、香料（心）、种子（奇行）、如意宝（功德）。

据佛陀密（Buddhaguya）认为（由魏罗引证，见《佛教密宗》第 73—74 页），共有 4 类供物（施食）被不同颜色的女神明色化或人格化了：香水（白色女神 = 道德品行）、鲜花（黄色女神 = 成就、深沉的三昧禅定）、灯（红色女神 = 智慧，无上智慧），神香（绿色女神 = 觉或菩提心）。

在长幡杆顶部发愿幡的目的，是使人获得宗教功德，并享有一种加护，一种吉祥的影响。幡幢之上也可以载有一种护身符的图形，即“风马”（rta rluṅ）或如意宝。

我不再回头来论述坛场和生命树的象征意义了，因为我已于前文研究过它们了。也不再下苦功去研究生命那非常著名的意义了。作为结束，我想再提一下窣堵坡（stūpa，载文作 mc'od rten，tchötène）的演变，它从保护阿兰若的普通土丘，一直变成了一个越来越被精心设计的一座象征性建筑物。

在公元前最后的几个世纪中，窣堵坡又变成了一个规模宏

大的圆顶石头建筑物的外貌，带有朝四个方向开放的4门，装饰着石雕。其形状使人联想到了一枚卵（anda）。据婆罗门教信仰认为，世界便出自这枚卵。其顶部是一间小精舍，墙壁上往往绘有眼睛（一尊佛陀的眼，塔林中都把该佛陀描绘成沉浸于三昧禅定修习中的卧佛状），然后是王权的象征物华盖。华盖的数目可以骤增至13顶，其中10顶代表着一尊菩萨的生涯中连续的10地，其中的3地也是一尊佛陀的识地。在华盖之上，一轮太阳和一轮月亮象征着男女两极，而更高处的一个闪光的水珠则代表着“滴”（bindu），即把它们联系起来的精液。人们最终被迫使窣堵坡在成为宇宙各种不同因素的一种代表物。在此情况下，窣堵坡便有1个立方形的基础（五行之一的土行），其上面是1个球体（水行）、1个三角形的圆锥体（火形）、1个半圆（气行，闪光的“滴”，相间以太或空间）。所有这种象征性，都体现了怛特罗为其表现形式的基本观念在佛教中获得的胜利。

第四章 密教的修道

修道[1] 对于金刚乘佛教具有至关紧要的意义。在宗教和奥义方面，它所提倡的任何活动都倾向于使个人之识进入宇宙心的纯洁而又圆满的识中，即“根光明”（母光明）。

小乘佛教在一种比较狭小和比较失落的意识形态背景中，追求一种在某些方面与密教相似的目的，但它主要是更为关心个人的人性救度。

大乘佛教则出自一种更加广泛的虔诚、禅定、伺（理论上的反省）和对于周边信仰行为的吸收同化运动，激起了大量的文学作品、繁荣的神话创作和一种深奥而又难解的哲学。但大乘特别是突出了对于陷入幻（māyā，色之幻网）网中的一切有识众生之集体救度的关注，菩萨受命的这种救度可以持续始原期的数劫的期间。此外，大乘也关注对于觉的向往和佛地。

金刚乘代表着大乘新倾向一种结果，也是其最高发展。金刚乘被认为可以用一种圆满的手段、一整套技术，使那些特别具有天赋和具备条件的人加速获得内部解脱领受的方法，而对大乘佛教做出了具有决定性意义的支持，因为后者作为菩萨却致力于救度众生。

在成果圆满的佛陀，与致力于为其他人早成正果而放慢自

① 这一整章均出自多名噶玛巴喇嘛的口传教义，如卡洛活佛（Ka Rinpotché）、阿昆米古（Akong Tulku）、仲格巴朱古（Trung Pa Tulku），特别是由卡洛活佛1974年7月在巴黎举行的公开讲经大会上的报告。

我救度之果的菩萨之间，其区别就这样变得不太明确了。神话般的大菩萨形成了理想模式类别，它们被认为是宇宙佛的化身。他们自己在获得佛地时，佛教的信徒们便可以以最大的效率而促进对其他人的救度。

据我从一名传统上资深上师处获得的喇嘛教教法认为，小乘适宜那些其思想最不开放和最不深邃的人，大乘则是针对那些具有中等能力的人，金刚乘则适宜那些具有最高才能的人。但这并不一定含有某种对于其他“乘”的鄙视或仇视的态度。

一般来说，人们修法是为了解脱生死轮回之苦厄（但是，这样苦厄却出自于事物之无常性），以获得佛地的经久不变之大乐。

为了这一目的，第1个条件将是信仰三宝（佛、法、僧），并熟悉它们那卓越的品德及其无法比拟的善地。

§1. 解脱之道

任何进入解脱之道（梵文作 mārga，藏文作 lam）的人，都以自身中产生利益众生的菩提心而开始。要想达到菩提心或觉的思想，那就必须以下述事实为前提：人们要成功地排斥一整套不净和障，因为它们会使心那圆满的净与光明的本性，也就是以其固有状态（如来）出现的本性变得模糊起来。这些障分别是：所知障、炊恼障、业障、生障、法障。

当受色界支配的所有因素可能会被完全排除时，心便会于一种已得到充分清净的识内部，重新实现其固有状态（如来），以了解一种非分别性的直觉，从而便会同时获得一切种智。

佛陀的藏文名称是 Saṅs rgyas，Sanggya（桑结），其意为“全净”，它说明这种觉之圆满，也就是对于如来心以及对于出自它的一切所表现出的任何所缘的所知。

走向解脱之道，是通过一种人们可以笼统地区别出主要“五位”的一种演变，而最终完成的[①]

（1）资粮位（积累功德）；

（2）加行位（功用行）。

（3）见道位。

（4）修道位（禅定）。

（5）无学位。

积累功德（正业）则会促进佛位在个人心识中的逐渐发展，菩提心是其必需的种子，是其始因。

人们应该极力成就十善业（十胜行，婆罗蜜，无上善）、避免十恶行，加强对三宝的信仰、向三宝大量奉献供品（施食），对于同级和上级表示出慷慨。

所有这一切并非是金刚乘所特有的作法，而是适用于所有三乘，特别是适宜于大乘。资粮位的“果”是同佛陀的前两身或“佛形身”获得的，这就是净身（nirmânakāya）和报身（Samboghakāya）。第3身法身（dharmakāya）是一种“无形身”，系通过1种二次积累，也就是通过加行位（修炼位），见道位和修道位（bhāvanā）。

人们声称，佛陀的两种有形身是“日光”。无形身或法身则既无颜色又无特征，它是无所不在的，能包括并深入一切。

§2. 佛陀三身

佛陀的化身具有不同的外表，这既可能是三宝在随便一个

① 奥贝米莱：《般若波罗蜜多教法》，载《东方学报》第11卷，第15页。



图 43　极乐世界：上部是众佛，下部是极乐世界

什么地方的化身，但其无上表象则涉及到了1名真佛的出世，这就是法之教义的传授者。他通过相当于释迦牟尼一生中传统上划分的几个阶位或12地的十二行相，来说救度大法。

据大乘教义认为，必须经过漫长的持续期，一种通过数代的缓慢演变，才能使一个有识生灵最终达到佛地之巅峰。报身出现在已经达到其10地胜进中的第10地的大菩萨们的内观。我的藏族大师卡洛活佛（Kalo Rimpotche）将这第10地与阿弥陀佛的极乐世界联系起来了。该极乐世界便是“究竟色天”，位于人生之界以外。

报身的这种显现出自二因（生因和了因，即主要因和次要因），从而使法身所固有的胎藏（潜力）便这样出来了，同时还有四大菩萨们的积业（资粮）。正是这二因的结合，才使报身浮现在大菩萨们的面前了。

化身是由那些于身中净化了业障的众生感知的。报身则由那些于自身中净化了情欲障或扰乱性的情感者们所感知的。最后，只要最微小的无明不被排除，法身便不会出现。

§3. 法

佛陀的教义被称为“稀见而庄严”的法。这完全符合救度众生的需要。这种教法被认为可以传授给一切众生，无论他们处于什么地方，总会以一种始终都很悦耳的声音传给他们。法也可以如同生死轮回的存在一样地长时间持续。法是否能被人聆听到的事实，仅仅取决于众生的善业与恶业。

世人区别出了一种经书中的法，也就是经文、书籍、图像、喇嘛的教义等；另外一种是果法，这就是三昧修习和实现

果，它随着果之进取而逐渐增加。法很稀见，因为为了使它能被觉察和理解，善业之积累则是必要的；法是庄严的，因为其所有的突出特征都可以使一切众生获得解脱并进入佛地。

全部修法众生都被称为僧伽（Samgha），即僧众或僧母。在心果之路上走得最远和最先进的众生中的僧伽，诸如僧侣们那样，都被称为高僧，其余众生则形成了普通僧伽。

§4. 皈依

宗教修习的第1种行为是根本性和必不可缺的，这就是皈依佛、法、僧三宝。佛陀特别是皈依之所缘缘，法为其道，因为它陈述了趋向佛地的手段；僧伽可以使修习者获得旅伴的支持与典范。

金刚乘在它与其他乘共有的宗教修习的“三根”之外，又加入了新的一组“三根”，而且这还是金刚乘所特有的本尊神（yidam）、喇嘛（bla ma，Lama）和荼加女（daka，dakinì）。六皈依可以被归纳为4种喇嘛和三宝。

守护神是神化人物，信徒对于他特别忠诚，以从事一种特定的三昧修习，其目的是为了利用他的宗教影响，而使由一次隆重举行的灌顶开始的某种心理表象达到成熟程度。

喇嘛扮演了一种中介人的角色。正是由于这些人，才使一种可以增加这种宗教影响的权力，根据一个灌顶世系那不间断的持续性，而得以传播。

荼加女（dāka，dākinì，空行母）是守护神，但她似乎也是某些心身力的明色化或人格化，这些力量是由心理成熟（如果人们愿意的话也可以叫做“心理升华”）的特殊过程调动起

来的。

接受皈依的人是以他个人的名义和一切众生的名义这样做的，从当时直至获得完整和圆满的菩提心为止。最重要者则是要受一种虔诚而坚定的信仰所鼓动，也就是对于皈依所有方面的一种充满信仰的向往。西藏人强调了心的复现表象的具体特征。我们必须清楚地设想，三皈依和另外的“三根”确实出现在自己面前，或者至少是强烈地联想到事实上肯定如此。

§5. 七支仪轨

人们在修习的基本过程中，共区别 7 个不同的组成部分，由此而产生了其“七支仪轨”的名称。从佛教的一个部派到另一个部派，每“支”可能会略有差异。“支”有时也有 8 个。下文的论述则出自一名噶玛巴法师的指点。

第 1“支”是礼佛支，其目的在于念诵皈依愿文并在喇嘛的三宝的象征物面前顶礼膜拜。人们是在将双手合十于身体的 3 部分的同时这样做：为了表示身灌顶，而将双手放在前额处；为了表示声灌顶，而将双手放在喉咙处；为了表示心灌顶，而将双手放在心脏处。最后是必须以其身的 5 处触地：双腿、双臂和头颅。这就说明降伏了主要的五毒，或者是心的 5 种混乱不安，以及祈求五尊宇宙佛和五智，其目的是为了接受其宗教影响之恩惠。

第 2“支”则是供养使感官（根）感到愉快的一切（声、味、色、觉、触）。现在，人们从心理上使这一切成倍也增加，直至使之变得无法估量，以便将此供养给诸佛和诸菩萨等。在祭坛上，传统的象征物形象地表现了这些供物中的每一种（如

法螺意指声音等等)。

现在共存着3种不同的供养，首先是供养祭坛上的真物——有形供品（财供养），如净水和鲜花等。其次是世界上一切令人愉快的东西之法供养，如房屋、财宝、河流、牲畜、小伙、姑娘、池水、树林、牧场等。人们将其本国最美好的物品奉献出来。祈祷一切众生均能达到佛地，实现功德与智慧的双双积累和圆满，以排除其心障而净化等。在举行完仪轨之后，还应该必须记得住这种供养并在日常生活中不断地更新。第3类供品延长和加强了前引法供养，即观行供养。心中设想诸神、鲜花、神香、净水等，以它们作为理想中的象征物：8种传统中的吉祥物、王权的7种庄严等。这一切的数目均无法计算，充满了无限的空间与天堂。内供养的目的使这样做的人获得解脱。

第3“支”是对于世人可能会因为有损他人利益而犯下过失之忏悔，即使是由于噬吃牲畜肉、消灭过昆虫等而犯下这种过失也罢。这种忏悔发自内心并针对“皈依”。共有4种灵验功效力或“力量”被归于这种忏悔：悔过力、所缘缘力（为杜绝有害行为而发愿）、与有害行为相比较的解毒力、不再犯这些行为的决心力。

第4“支”在于对由其他人积累的善业感到高兴。人们由此便会使自己成为受益人。

第5“支”是祈求所有那些弘法人士都能很高兴地继续他们的活动。

祈求他们留在本世间，不要离开人世，这些祈愿便形成3第6“支”。

最后，将前6个次第阶段中积累的功德奉献了出来，则是

第7“支”。此外，人们由此而基本完成了任何有关法的活动：供养、禅定、说法和讲经等。

虔诚和勤奋的金刚乘修习者，原则上于早晚举行“七支”供养。早供养之后紧接着是一次禅定修习，以及对救度女神度母（多罗菩萨，Tārā）的一种特殊仪轨，以为自己和为其他一切众生谋取对其宗教权势的恩宠。晚供养则主要是针对守护神荼加（dakì）和荼如女（dakìnì），它们均受到了召请。人们祈愿它们消灾和破除在宗教生活中出现的困难，砥励一切众生转向佛法并走完佛法提倡的道路。

§6. 禅定及其修习术

与接受皈依、“七支”供养、反复产生“菩提心”一并禅定在任何向往佛地者的日常生活中，均占据着一席至关重要的地位。

那种参加了作为世俗信徒之条件所特有的部分或全部五戒持愿的人，一般均被称为居士（upāsaka）。五戒愿是：不杀生、不偷盗、不妄语、不邪淫、不饮酒。如果他此后希望接受“秘密”教义（这些教义是具有保留性的，可以使人实现解脱感受），那么他就不会被迫献身于受十戒支配的僧侣们的修道生活。但他必须承担和严格尊重与其喇嘛的特殊之约或规则（Samayā），这种“约”向喇嘛许若1种彻底的驯服，并且对金刚乘的“兄弟姐妹们”也有一种绝对的慎重，他应该尊重并最大限度地促进其宗教的发展。

禅定修习是由喇嘛传授的，使用了简单的和所有人都能理解的弘法手段，它可以使心平静下来。众所周知，最基本的修

习就在于遵守气的反复运动，保持对每次呼吸的清醒认识，既不费力又不受拘束，以一种相当自在和自然的方式行事。如果出现了某些想法，那么人们就既不能对此产生兴趣，又不能拒绝之，必须使心保护原有状态，而不能对此有所干预。

为了使弟子能获得清楚的和有分别的观想（L'ags mt'oṅ，增上观想），使心得到平静则是必不可缺的。“增上观想”在法文中往往被称为“犀利的”或“看透了的”，它是禅定观想修习的序幕。

某些越来越被精心制定的禅定修习的做法，已由沙弥弟子们所掌握。其中的一种做法利用了3个梵文字“唵、啊、吽、(OM AH HUM)，这都是基本的真言音节。

各种不同的使用“字”的方形，都是可行的。例如，信徒用直观方法想像白色的真言“唵”，它通过鼻孔而进入其身；当该真言到达脐部时，便变成了红色的真言“啊”；其后，这个真言“啊”又变成了青色的“吽”，并在呼吸时一直上升到鼻孔。当气流通过鼻孔而以真言“吽”呼出去时，便又返回了“唵”等。

“唵”象征着一切诸佛的身之精义，“啊”象征着一切诸佛的语之精义，“吽”象征着一切诸佛的心之精义。我们还记得起这3种真言的象征意义，但已没有必要不停地再试图联想这一切了。

我现在不是将精力集中在“字”的可见外形、其梵文和藏文的字形问题上了，而是仅仅提一下它们的发音：以吸气的方式联想到了“唵”，以控制吸气的方式想到的“啊”，以呼气的方式想到“吽”。

如果人们对于禅定修习感到了困难，那是由于其心不稳

定，受到了情欲、骚乱性感情冲突的摇曳，所以必须要推荐下一种做法：将精力集中在卵的滴（梵文作 bindu，藏文作 t'igle，精液）上，滴呈一粒豌豆大小，具有晶莹的白色，可以沿一条光带，从头顶直到肛门地由上而下移动，在移动中变成了黑色，由肛门排出去，而且越来越深地钻入地中。本处所涉及到的“滴”明显被认为带有一切垢、一切毒或一切欲，而人们本来都希望解脱这一切。这种作法非常奇怪地令人联想到了电力设施中的“地线”（接地电极）的作用。

一切好的禅定修习也都不希望陷于麻木迟钝之中。为了纠正这一点，人们可以想像出于心脏水平上的一滴，它变得越来越白，如同一支箭矢一般地射出，经过通向颅顶方向的整个身体的运动，然后上升得很高，直至天空。心始终集中于如同箭一般地射出的“滴”上。

许多此类作法也由修道人按自己中意的方式和根据需要而使用。但人们却劝告他，在每次禅定修习之末，千万不要忘记将其功德作用奉献给利益众生的事业。

早期简单或“普通”的禅定修习所涉及到的主题，共有4种。

（1）人之一生的极其宝贵的特征。

（2）事物的无常性和死亡的不可避免性之事实。

（3）业的因缘：任何行为都会带来不可避免的后果（各人收获其播种的东西。）

（4）出自色界的不同满性及其不停地流动（生死轮回）的苦厄之普遍性。

很明显，禅定修习的这4大题材之目的，则志在于信徒们的心中加强坚信救度的向往，将其全部精力都用于追求对解脱

和佛地的坚信。

§7. 宝树观

禅定的另外一种加行道方式，可以使人以一种具体的外形来想像不同的“皈依”。这种禅定的具体细节可以略有小异，但其基本模式却始终如一。

修持者想像自己面前有一棵树，此树可以使万事如愿。它出自距地面有一定高度的地方，恰恰在观察它的眼睛水平上。人们可以全面地对它观想，直至处于这一水平之下的树根。树所在的地点如同极乐世界一般，其前面有牧场绵延，还有一片流水清净的池塘。

此树共有5枝，在枝杈中间，矗立着一个装饰以狮子的法台，其上部是一朵莲花，带有喇嘛根（rtsa ba'i bla ma，tsawaï lama）的日月两曜，喇嘛呈禅定打坐状。它可以具有持金刚（Dordjié Tchang）状，这是一切诸佛的心要。其周围如同长队和树叶一般，分布着那些讲经和形成宗教部派的一批喇嘛。本尊神、守护神面对它而立。其右部，是所有三时之诸佛。其后面是经书，它们代表着法。其左部塑造了一批信徒——僧。

正在修习禅定的人当时在他承担的使命中，扮演了一种积极的角色，这就是与他一起训练一切有识之众生，众生在时代发展的某一时刻，都曾是其父母，他自认为这些人成群结队地簇拥着他。他想：“愿他们追随我并受皈依……愿他们幸福，远离任何苦厄并达到无上觉……”。

当人们在修习禅定时，身体必须保持一种良好姿态，以确保心的平衡。某些瑜伽身姿，如莲花姿，在这方面则非常有

利，以使人能毫不困难地学会。否则，最好是采取一种简单和舒适的姿势，其主要做法在于维持脊椎骨垂直、目光凝结在短距离上，二目既不要圆睁又不要过分紧闭，下颏略微收紧。

§8. 金刚萨埵的禅定观想

金刚萨埵（金刚众生，Vajrasattva，Dordjié Sempa）的禅定观想同时为一种加行道修炼，又是为排除可能会犯下的过失之有害后果而不断使用的一种手段。

在被传授这种修习之后，修习人则必须作如下的禅定：他想像出金刚萨埵正处在其头颅之上，呈白色并且点缀以装饰物。修道者坐在莲花中，具有一副面庞和双臂，其双臂合十在胸前，右手执一金刚，左手执一法铃。从其心中放射出了光芒，一轮明月于其中带有一个音节（节）“吽”，真言如同一种花鬘一般由其真言的“字”所簇拥。

人们召请的象征性的无上智神，既益西巴（Yeşçes Pa，Yéshépa），同时也认为它们确实是被并入了持金刚（金刚手）中，持金刚在本质上变成了所有那些“稀见而又庄严”神祇的结合。如此修习禅定时，人们便祈祷金刚持为了利益自己和利益众生，而使他们可能犯下的有害行为，所有错误和违反誓愿的行为，都能变得纯洁和无攻击性，并且要排除障、垢、毒和受。从被写于其心和全身中的金刚持的真言中，开始流出了甘露液（醍醐，amrta amrita），即神的精美食物。它可以进入通过其颅顶（梵孔，brahmarandhra，相当于囟门）而进行禅定修习者之中，然后使他们彻底净化。金刚持化作道道光芒，从事三昧修习的人清楚地知道他与金刚持完全融为一体了。

总而言之，这就是金刚持的禅定修习。由于其净化的作用，这种修习经常被使用。灌顶仪轨还包括某些额外的细节：坛场的所谓供养、将用于灌顶的钵瓶与金刚持的“宫”。

金刚持的真言有 100（gi gya）个音节，其简化形式为：

“唵、金刚萨埵吽”（O Ṃ VAJRA SATTVA HU Ṃ）。

§9. 宇宙坛场供养

宇宙坛场供养既是由喇嘛为其弟子们规定的一种加行修习，又是仪轨活动中的一种礼拜内容。

运动象征着奉献给三宝、三根和一切众生的整个宇宙。其外形受到了传统的古代宇宙论资料的启发，也就是世亲（Vasubandhu）在《阿毗达磨俱舍论》（Abhidharma Kósa）中作过详细阐述的那种宇宙轮。

坛场的基座是黄金制成的，海洋被安置于其上。中间矗立着世界的轴心苏迷卢山（Mérou，Méru，妙高山），该山又按空间的四方或方位基点相对应而分布的四大洲环绕。东大洲是一轮半圆状的月亮；南大洲（赡部洲，Jambudvìpa）呈一种梯形状，人们或把它比作一辆车，或者是一块肩胛骨；西大洲呈圆形；北大洲则为方形。

每块大陆左右两侧都有两个伴生附体，系由一种特殊物质组成。东大洲是白色水晶的，南大洲则是青色的天青石，西大洲是红宝石的，北大洲则是金的（黄金或绿金）。大洋划分为 4 部分，每一部分都呈现出占据该部分的大陆之颜色。苏迷卢山也分成 4 部分，每部分都具有占据它的大洲的颜色。苏迷卢山由 7 道金色的山环绕，这些山由内洋分隔开。因此，一共有

7个同心圆。

苏迷卢山之巅峰是天神的府地。这些天神根据他们分别属于欲界（Kamadhātū），色界（rūpadhātu）和无色界（arūpyadhātu），而分成多品位。

我们必须用直观的方法和以一种非常具体的方式来想像坛场，在其4大主要部分的每一部分中，都安排着象征性的供养：东方是一座金刚山，南方是如意树，西方是持续产奶的奶牛，北方是自动生长的粮食作物。接着是王权标志的7种供养：从中流出了所有财宝的钵瓶、被称为“供养”并以美色为特征的8仙女、花饰、悦耳的乐声、舞蹈、神香、光明等。人们供养阳光，因为阳光具有火一般的水晶特征；人们也供养月光，因为它具有水一般莹亮的水晶特征；人们供奉华盖，因为它是胜利的旌麾。

这一系列的供养可以被简化：最重要的则是要设想出，世人在坛场上集中了一切最美好、最珍贵、最令人赏心悦目的东西等等。世人有时也将这一切增加许多倍，甚至是无限多的倍数，以供养给三宝。这种心理上的供养必须在无执著（烦恼）、无贪吝和无迟疑的情况下完成。在世人以这种方式，从心理上和怀有一种彻底三昧禅定的思想，而供养无数坛场时，他们便被认为实现了大量积累善业的目的。他所追求的目的是在弟子的心中确立一种完全的自我献身，放弃积累任何个人财产的良好倾向。

加行道修习之一是通向一种叫做大手印（mahāmudrā）的神秘状态，也就是对于供养坛场的禅定。

在此情况下，一个被称“果”的坛场被置于一个祭坛上，其中共包括5种多玛供（gtorma，torma），也就是一些面制点

心，或者在缺少点心的情况下则是5堆大米或面粉。这一切所代表的具体意义如下：中间是喇嘛，喇嘛前面是经选择的守护神——本尊神，喇嘛的右部是佛陀，其后面是经书，左边是僧伽或僧众。

人们首先是对着果之坛场从事禅定修习的，然后再设计真正的供养坛场，正如我在上文所指出的那样：将在心里奉献的所有供品都集中起来，念诵如下愿文：

"大地被香水净化，布满了鲜花，
大地装饰以群山之王妙高山，
宇宙的四大洲和日月二星。
受佛陀开光的大地，我奉献上这一切。
以使本处和现时的一切众生，
都达到净土的大乐"。

将其心中的万物都想像成鲜花和光明等物状，那就是作出了供养的大手印。这一切会造成一种双重的积累：既积累功德（pūnō，pounya），又积累智慧（jñōna nyâna）。

世人为使这些供养的吉祥后果能促进禅定领受而祈祷。坛场上的一切众生于是便化作道道光明，最终由修习者吸收于自身之中。修习者当时必须考虑到全过程，并且要多次重复（原则上是10万次）。

这种仪轨可以简化，只压缩成一组象征性的手印。这就是利用了一种羯摩曼荼罗（Karma－mandla，业坛场）。在一个装饰以燃灯和香炷的祭坛之前，修习者抓住一把米粒并将分别放在每只手中。由于修习人做出的手指布局造型，而被认为是宇

宙坛场的造型，其中心便是苏迷卢山或妙高山。该坛场及其大米供养都通过修习人的想像，而变成一个个奇妙世界、各种闪光和珍贵的物品（如意宝、丝绸等）。

§10. 瑜伽师

在由皈依、金刚持禅定和坛场供养形成的3种“专门”加行道修习中，又增加了4种，也就是最后一种修习，这就是瑜伽师（guru yoga，gourou yoga）或喇嘛瑜伽师（bLa ma'i rnal abyor lamaï naldjor）的修习。

在达到其加行位的这一阶段时，弟子便在心理想像其世系的所有喇嘛、皈依的不同表象（三宝、三根），并向它们发愿以便获得其宗教影响的利益。

共分6项提出的主要要求涉及到了正在说法的喇嘛，要求他向弟子传戒。

（1）使弟子停止相信自我，即个人的我，并理解到这种自我的不真实性。

（2）使弟子停止关注其物质需求和庸俗的娱乐活动。

（3）使弟子不再由于与法无关的思想而分散心中的三昧力。

（4）使弟子能够理解到其心的真正本质，这种心是非生起性的、超越了任何生死的、无固定位置和无始无终的。

（5）使色界之虚幻能自动断灭。

（6）使信徒完全如同事实那样承认法身。

弟子于想像中认为，其灌顶师根喇嘛存在于其头颅顶上，并且具有一种报身（受用身、应身，Sambhogakāya）。这既可能是喇嘛本人，也可能是人的守护神或本尊神（Yidam）。金刚持

佛即出自这种光明的形象的颅顶，享有灌顶之宗教世系的喇嘛们则出自其头部，他们或者都是一个接一个地出现，或者是金刚持只是简单地由他们簇拥着而已。

弟子强有力地和持续地向该部派的喇嘛祈祷，直到一种真实的和深刻的虔诚于其身中诞生为止。修习人想到了其部派的所有喇嘛、所有佛陀、菩萨、荼加(dāka)、荼加女(dākinī)、护法(Dharmapāla)。最后，他把他们想像的都已化作光芒并被吸收到了根喇嘛的身中，这就是万物归一，也是禅定修习的最终内容。

再接着便是一系列的供养和“七支”供养的虔诚行为。人们召请被称为“母亲”的一切众生，因为在从一次诞生到另一次诞生的演变和转世的某一时刻，其中的每个人都可以被认为曾是我们本人的父母。

“啊！你们，一切众生，我们那如同苍天一样具有无限量的母亲，祈祷佛宝——喇嘛，大宝（Mahāratna）。

你们，一切众生，我们那如苍天一样具有无限量的母亲、祈祷大乐的报身——喇嘛大师。

你们，一切众生，我们那如同苍天一样具有无限量的母亲，祈祷非常慈悲的化身——喇嘛”。

瑜伽师的目的明显是想于弟子的识中，加强对于其大师以及由该大师继承的部派，具有一种强烈信仰。人们希望以这种方式促使大师放弃一切种类的怀疑和批评精神，以使他全神贯注地致力于和全心身地投入到一种宗教指导中去，这是一种可以使他达到解脱或“觉”的威力。

这就是完成修习的内部环境之气氛。此种修习在梵文中叫

做 sādhana，在藏文中叫做 sgurb t'abs（doubthab），即“成就”。它涉及到了一尊特殊的神，即本尊神，也就是本尊加持，其选择在原则上要依靠它与弟子性格之间可能会具有的相似性。在一种真正是“密教”之果的情况下，其目的便在于通过一条捷径，一种被认为是迅速有效的方法，但却是以一种全面的投入和一种持之以恒的专心为代价，而达到使个人和相对应的识嬗变成一种于其无上性中已经得到圆满果的识。金刚乘万神殿所包括的象征性神人数目和种类，则与个人性格和生活背景的种类相吻合。

§ 11. 观世音的禅定

然而，日常的宗教修习主要是针对几个特别受崇拜的显赫人物。他们那拯救灵魂的功能受到普遍赞扬。这种拯救灵魂功能或者是针对金刚乘的所有信徒的，或者是针对某一特定教派和寺院的常住僧的。这特别是观世音菩萨（Tcheniéri，Avalokite çvara）和度母（Tārā，SGrol ma，Dölma）的情况。由于我本人曾由人传授过观世音的成就法，所以就举此为例。

观世音的禅定或者是孤立地修习，或者是与曾经接受过必要的灌顶仪轨的金刚善男善女们一样，集体完成的。

皈依三宝和产生菩提心，对于救度一切众生来说，则是任何此类修习的惯用加行道。

再接着便出现了真正的成就。信徒具体想像出于其颅顶出现了一朵白莲花和一个红日之轮，其上面飘浮着梵文真言“嘿”（HRI），这是果的种子。观世音那“高贵和庄严”的常见形象即出自这种真言，并且由此而显示内容。



图 44　观世音、文殊、金刚手：合称三族姓尊，代表大悲、大智、大力

观世音的身体呈晶莹发亮的白色，一片片五色彩虹（红、白、蓝、黄、绿）均出自其中。其漂亮的面庞掛满了笑颜，双眼慈悲地注视着前方。他共有4臂，其前两只手的手掌合十，另外两只手各执一串水晶念珠和一朵白莲花。他用某些珍贵的丝绸和首饰打扮自己。一张母鹿皮遮住了其左胸膛。其头部扎一顶法冠，红色的阿弥陀佛就以跏趺坐状位于头部。观世音呈莲花坐姿，左脚跷在右腿上，右脚则跷在左腿上。其背依靠在一轮满月的月轮上。

修道人从观世音身上看到了一切“皈依”的要素，于是便用下面这些词语来召请他：“没有任何过失的神啊！您的身体为白色，功德圆满之佛陀装饰了您的头颅，您以慈悲的目光来观察一切众生。我向您顶礼，观世音，我向您膜拜”。

修道人共分3次重复这种誓愿。他将其心集中到了惟一的一点上，在出自观世音身体中的光线作用下，表象世界便变成了大乐的净土。一切众生的身、语、意也就变成了观世音的身、语、意。形、声、念也变得与一切皆空不可分割了。人们于是便念诵六字真言“唵嘛呢叭咪吽”，而且要念得时间尽可能长，原则上至少要108次。

修道人全神贯注于其自己的主要目标上了，他不再按照常轨而区别主与客（能与所）之间的区别了。其后，一切都从“空”中重现，就如同天空的彩虹一般。修道人认为，自己的身体和他人的身体均为观世音的身体。他又重新于其颅顶上亲见观世音的身形。这种身形化为一道光明，通过颅顶洞（囟门）而流入和渗透进其身中。这道光线化解了小小的自我。当光线到达心脏的中心时，它便进入了一朵6瓣莲花，于莲花中央的一轮无垢月之上，有一个真言“嘿”（HRI）。光芒从这个

真言起开始辐射，传遍了全身，照亮了一切众生的“六界”（6个王国），并化解了一切无明。光芒然后又复归修习人的身体，这也是观世音的身体。该身体化解于其心里的真言“嘿”中了，惟有该真言才存在了下来。世人继续尽可能长的期间内，不费力气地从内部观察，真言于其后便化为1个圆点并消失了，只留下无形、无体、无固定质的空，也就是一切表象所共有的基础。

禅定结束后，信徒便感到坚信其身与一切众生之心都是观世音那具有光轮的身体，声与语都是六字真言，意则是诸佛之心的反映。通过这种三昧修习的功能。他希望于凡身肉体死亡之后，便如同一切众生一样，能转生到极乐世界（bDe ba Can Déwatchen），观世音统治着那里，空间所有方向的慈善影响力均源出于那里。

观世音是无尽慈善和无限慈悲的象征。这种慈悲扩大到了一切众生，无论他们是什么都一样。据说，在一种完全的信仰和彻底的弃世之中，与观世音化为一体，则可以使人摆脱一切诸苦并减轻他人之苦。观世音身体的白色标志着其圆满的洁净、其没有任何内心结构的空性。其右臂象征着情爱与慈悲，左臂则象征着大乐和镇定。其左腿是充满智慧的识，其右腿则是方便。观世音洁净的没有任何垢，他在圆满的光明世界中，就如同在瓶钵之外天大气中开放的莲花。他手执念珠及其合十的双手，意味着他正在为了利益众生而祈祷。其丝绸服装及其珍贵的装饰物说明他拥有一切真正的财富，而且拥有到了过剩的程度。他本人不需要任何东西，因为他生活在受用身的大乐之中。其法冠上的5种如意宝是佛陀的五智。其肩上的鹿皮则表明了其温和的秉性和从不伤害任何人的情素。其头顶上的阿

弥陀佛为其灌顶师，也是他出自其中的源头。

§12. 莲华生上师的禅定

我还要比较简单地提一下另一个神通成就者(sādhana)的例证。这一次，其中的神化人物是莲华生上师（Gourou Padmasambhāva），他在西藏受到了被称为是"红帽派"倾向的诸派，特别是受到了"古旧派"宁玛巴的一种与佛陀平等的崇拜。我引用的文献已由仲巴活佛（Trungpa Tulku）译作英文，由喇嘛阿纳加里卡·高文达（Anagarika Govinda）译作英文，发表于德国的一个佛教团体的杂志《圆》中了。



图 45　莲华生大师：奠定了藏传佛教密乘的基础

我们应该如同亲见般地想像出莲华生的形象，他被做了这样的描述：

"菩提心的所在处位于圆满纯洁的世界，无内无处，其完整的形状是光明。

中心矗立着法台，这是慈悲的莲台，也是智慧的阳光法台，终生为童子的莲华生大师便跏趺坐在那里。

莲华生于其失误和成果的结束与开始时都一样，穿着三乘的外衣[①]。他右手执一根作为果之方便的金刚，左手执盛满精美食物的智慧钵。

莲华生砍掉了贪欲、瞋恚、愚痴这三毒的头[②]，并作为战利品而将这一切挑在其杵顶尖上，如同对待一房夫人一般也将它们留在自己身旁。

他呈金刚姿地跏趺坐在那里，静止不动地从事三昧修习，在大乐的陶醉中念诵'吽'(HU M̐)和'法'(Phaṭ)的真言。

过去，现在和未来的三时佛都使他们的光芒经过其皮肤的汗毛孔而放射出来。其青春的微笑充满了同情。他的3只眼睛亲切地注视光芒的深处。

观世音最终取得了胜利[③]，王佛以及大师和护法们的菩提心充满了空间10方。

它们如同阳光一样，既有差异却又相似。它们不是人心的发现，而是人心之真正本性的表达。

莲华生的真言发出了反响：

OM AH HUM VAJRA GURU PADMA SIDDHI HUM。其意为：唵、啊、吽、金刚大师莲花成就吽"。

---

① 僧侣服装共分3部分，为三乘之象征。

② 其徽志是髑髅杖(khatvaṅga)，即杵杖顶部的戟形物，上面挂着3颗砍掉的人头，它们是三时(过去，现在和将来)或三毒的象征。

③ 本处是指对于黑暗势力的胜利。

莲华生在某种意义上是大师或喇嘛这些宗教训诲上师们的理想原型，他们在这类禅定修习中被置于了前列。前文的说明充作了修习者能亲自实现的亲见想像之模式。文中的简单暗示表现了神秘领受的超时代和无上的特征。

§13. 无上禅定术

无上怛特罗（瑜伽怛特罗，yogatantra），无上瑜伽怛特罗（anuttara－tantra）共分成两部分，也就是两个连续的次第。

第1个次第是生起次第（utpattikrama，藏文作 bskyed rim，kyérim）。第2个次第则是圆满次第（Sampannakrama，藏文作 rdsogs rim，tsokrìm，具足次第）。

对于修习禅定的人来说，这里是以一种心之修行（bhāvanā）的办法，而于自身中再次生起的过程，胜谛（即本身就存在的某一状态）在色形中对于相对领域内表现出来。这样便会理解到这种修行的虚妄特征，人是这样修习的中心，他会从事相反的活动，并且于其自心中自我比定为胜谛（完成，圆满）。

生起过程在于召请一尊神，即在色界以一种特殊面貌出现的那种无上真性的原型。从事禅定修习的人将该神召至其识内，然后使之显现在自己面前并对它进行崇拜。

我们看到了此类所有成就的加行道修持：皈依、菩萨愿、通过金刚大众的净化、瑜伽师等。

为实现一种始终都很紧张的三昧，控制气息则于该过程中起了一种重要作用，使用真言、坛场、大手印等，以及从由宗

教艺术（唐卡、人物画）传统地提倡的模式而实现的亲见，都对此做出了贡献。

成就的方法在很大程度上利用了瑜伽的心身方法，我将在下一章中论述这项内容。

第五章 解脱之受

金刚乘追求的最终目的，也就是其主要目标，便是使其最有资格和最坚持不懈的信徒们，能够个人实现一种内在之“受”，这种“受”能解脱他们日常生活中的灾难和不圆满处，能使他们从本世起就达到觉地，也就是达到出世间的无上智。

人们至少可以说，世人很难从内部想像（即使是简单地想像也罢）这种被认为是不可磨灭的和不能言传沟通的“受”的具体情况。但大家却可以根据某些今天尚能得到的文献，以及向在“道”上最发达的弟子所作的训诲，而很好地理解其本质。

直到一个很近期的时代，这些教义的传播是受严格限制的，其内容始终被严加保密。在我们当代，这种秘密远不是全面的。人们将口传的文献与训诲都刊行或者是译作了西文，尤其是英文。这些经文或教诲，过去却只保留给那些曾获“经教”（luò，loung）的人，也就是获得其师的允许以掌握这一切的人。更好地评价这种传统（它过多地与其价值令人质疑的奥义混淆起来了）的科学意义和必要性证明，人们可以对此作一番分析。这当然始终是一种纯理论性的资料，它不可能取代修习者们所必不可缺的直接教诲。

然而，针对那些曾经赋予“密教”一种在公众（他们更渴望轰动效应和神秘，而不是严肃的资料）中的特殊诱惑力作出过巨大贡献的修习。我必须承认，现在只拥有很少可供使用的文献。我是希望讲那些被认为使用了毒力本身及其嬗变，以便

获得解脱之“受”的方法。在这一点上，已经严守了秘密（如果确实存在着秘密的话）。

世人完全有理由认为，真正怛特罗的梵文和藏文本，在不借助于一种口头疏经和不在一名资深上师的指导下实施修习，则不能被人正确地理解。然而，当这些怛特罗的大多数，借助于现代的诠释方法和大量文学疏注（主要是藏文），被翻译和作了研究之后，人们可能会形成对于该问题的一种比较准确的看法。本处不是研究该问题的地方。

在有关特别是由噶举巴们利用的禅定和瑜伽的发达修习术问题上，我有幸掌握着某些相当详细的资料。这就是有关获得大手印的方法，以及由一部叫做《那罗巴六法》（《那罗六法》）的教科书阐述的那种方法。

§1. 大手印修习

大手印（mahāmudrā）是噶举巴神秘密派中的宗教修习之圆满成就。它是一种无上的禅定，其名本意为“象征性的大手势”或“大印”。这是一种内部发展的终结，人们于其中可以在对付痛苦折磨以及希望，怀疑和畏惧之苦恼时，能确保获得全面的和无垢的静。

这种大手印修习已经超越了简单的空（çunyatā），它本身就如同佛陀的觉一样完整而圆满。其果是个人性的，不能作为一种恩惠而赐予人，而是要依赖自己的功德和信徒的行为。

这种修习已划分在被称为“无色”方法的类别中了。在此之前，要有加行修习，但加行修习却不是它所特有的，而主要是用于将其用途导入一种佛教的宗教背景中。

有关这种修习的训诲，在西藏曾以稿本的形式和在噶举巴教派信徒中，流传了很长时间。人们将 17 世纪的一种文本的编修归功于白莲花（帕玛迦波，Padma dkarpo），该文本事实上是应不丹国王的要求，编纂和整理而成的。它已由喇嘛卡济·达瓦·桑珠（Kazi Dawa Shamdup）译作英文，并由埃文思—温茨（Evans－Wentz）刊行。我利用了其中的资料，同时也使用了我根据噶玛巴教派现任法台在此问题上的直接施教而得以获取的资料。此外，这种教诲也与白莲花的文本相当吻合。

有关大手印（mahāmudrā，藏文作 P'yag rgya c'en po，tchag-guatchen po）的修习，是由译师玛尔巴（Marpa）传入吐蕃的，而玛尔巴又是从那罗巴处获得的，那罗巴本人则是笛洛巴（Ti-lopa）的弟子。笛珞巴又可能是直接从持金刚佛（Vajradhara，Dordjié Tcharg）处获得的。这似乎就说明，笛洛巴是第 1 位在金刚乘的范畴内使用这种修习术的人，这种方法的印度起源明显是不为人所知的，它很可能属于禅定观想和瑜伽修习的古老遗产的组成部分，而这种古遗产并不是佛教单独所特有的财富。

但在噶举巴（噶玛巴为其一个分支）中，任何人不在事先受到佛教教理的一种全面训诲，不皈依佛门的情况下，都不能进入导致获得大手印之道。施教喇嘛利用被归于冈保巴（sGam po pa）的经文，诸如《解脱之珍饰》[①] 和尤其是《天上道的念珠经》[②]，发展了其弟子们的教理知识。这最后一部经文则是被整理成 28 门戒条的文集，每门都分别包括 10，12，13 或 15

① 此书已由冈慕译成英文：《解脱的宝石阅饰》。

② 此书已被译成英文，载《西藏瑜伽与秘密教派》，由埃文斯－温茨、卡济·达瓦·桑珠喇嘛著，第 67－100 页，由大卫－妮尔（David－Neel）翻译的法文摘译文，载《喇嘛教灌顶》第 243－261 页。

项戒条。经文很清楚，具体和条理化。它准确地指出了在宗教生活中需要遵守的行为准则：进入此道的理由，在选择一名大师时应采取的谨慎态度、生活条件、建议从事的学习、个人道德、应避免的错误和过失之处等。一切都被调动起来了，以劝说信徒执著于宗教生活，并在这种生活中继续遵守噶举巴保证为之提供的可靠的行为准则。我们应该承认，这些论据往往都充满了美好善意和公正正直的特征。

§1－1. 加行道修习

在这种教理训诲之外，信徒要保证完成虔诚的加行道修习，我于前1章中已经讲到过这一切了：反复皈依三宝，并产生菩提心、发菩萨行愿、金刚众生的净化禅定、坛场供养和瑜伽师。这些修习中也包括亲见，其中的某些修习在原则上应该完成10万次。例如，坛场供养和被称为“磕长头”的行为。“磕长头”的做法就是坚持直立，双脚紧并在一起，合十的双手分别高举到头部、唇部和胸部，然后以双手、双膝、双肘和头顶触地面躺在地上。这绝不是机械地练习一种简单的身体功夫。它还包括一种对上师和三宝的亲见，修习者于心里向他们祈祷，以向他们奉献其身、语和意。

虔诚的加行修习要伴以更为理论的禅定，其目的是促使信徒从人世间转移开，促使其志向转移到修法方面，即佛陀教义的方面去。我们会从中发现4大基本内容都得到了发展：事物的无常性（任何人都不能摆脱死亡）、业之因缘（各自收获其播种）、生死轮回之苦、人类诞生那罕见与珍贵的特征。

信徒为加强其对于本世的厌倦而从事加行道的修习。他承

认在自己身边有一名资深上师的好处，因为上师是宗教真谛的有形现前。人们于是便促请他不要执著于他在此道上的进步之"别相"，而是要清楚地理解可以生成深刻之觉的条件，并且要停留在这种事物的出世间智慧之中。最后，他不应该始终在想他正在修习禅定的事实，不要再想他现在，过去和将来的禅定修习之目的，而是要坚持他那种出自本能的自然状态。

我一共计算到真正禅定的12种加行道修习：4种虔敬（皈依、金刚众生的净化、禅定、坛场供养、瑜伽大师）和8种加行伺。序曲性的修习就这样最终结束了。信徒接触到了"真正的"禅定，它在佛教中最著名的两种表象正是寂止和增上观想（ź'i gnas，ǰné，Shiné）[①]。通向大手印的修习，都具有这两种表象。

§1-2. 身姿与心态

对于初学修习的沙弥，上师首先要向他作出推荐修习某些身姿与某些心态的训诲。

这种修习所追求的目的是达到三昧，使身体的"气"或"风"（分别相当于五大：气、土、水、火、太空或前四大的精要），通过中心动脉（avadhūtī，藏文作dbu ma，uma）而传入脊椎的中枢。但在一般情况下，这些"气"或"风"却分布在另外两条动脉之间，即罗罗弩（lalnā，女，妻）和辣娑弩（rasanā，舌）脉之间，这两道脉分别位于脊椎的左右两侧，它

① 相当于梵文中的śamathā（寂止、止、禅定）和vipaçyanā（观、妙观、正见）。

们的存在已由神秘的心身理论所接受。

修习人必须将双腿摆成三昧修持状（一朵或半朵莲花状），双手以直线放在脐部以下，使脊椎骨伸直，使胸膛向前伸并使身体向后转，使隔膜展开，脖子弯成勾状，使颏部紧靠食道，抬起舌头以将之紧贴在上腭[①]。

“交叉的双腿之姿势可以调节呼吸。平衡的姿态，可以保持身体维持生命之热量的均匀。伸直脊椎骨和同时使横膈膜展开，则会调节充满了整个身体的神经通畅。弯脖颈可以调节呼气。将舌头紧贴上腭以及同时将目光凝视，可以引导气息进入中枢神经”[②]。

“被导入中枢神经的五‘气”，以及控制中枢神经功能的其他‘气’，同样都进入了体中，于是便开始出现了无明识，它同时也作为平衡身体，维持身体不动，或者使身体保持其自然状态而为人所熟悉”[③]。

下面就是在噶玛巴的口传教义中出现的相应经文。

“首先，对于初修沙弥来说，则包括身姿。为了控制经过后通道的‘风’（rlun，loung），而应将双腿保持为一朵莲花或半朵莲花姿；为了使土气（sa rlun）转入身体的中枢脉中，则必须使脊椎保持得如同一支箭那样直立；为了使水气经过中脉，则必须以双手呈三昧状置于脐处（4个手指向下）而坐，将双臂伸开并略微向内弯（这就意味着并不将肘部依在身上，

① 《西藏瑜伽和秘密教法》，由埃文斯－温茨刊布，牛津大学出版社1968年再版，第117－118页。

② 同上引书，第118页。

③ 同上引书，第118－119页。



图 46　狮面空行母：藏传佛教无上密乘的空行母之一

而是指向外部）；为了使火气进入中脉，则必须将颏部向内拉，使颏背弯曲并使之略具鱼钩状；为了使风之‘气’（rluh kyi rluh）进入中脉，则必须集中眼力，不要在鼻尖上眨眼。舌与唇就如同它们很自然地所处的那样，或者是舌头紧贴上腭”。

“在圆满地摆出所有这些身姿之后，则必须使心如同它本应呈现的那样，进入其纯洁状态中，这就是说心产生于身体之上部。佛陀那无数出世间的品德都源于此。在保持这种三昧体态时，吉祥与寂静便于心身之中诞生。不要强制或绷紧心身，无论是以什么方式这样做也罢”。

继一次简单的呼气之后，则必须停止继续关注气的往返了，呼气应该是自然的事。人们保持寂静（语静），应该克制再想过去所作的事和未来将要作的事了。人们并不追求修正其想法，或者是希望从中得到的普通知识。心应该是依照它自发地成为的那样，而没有故意的心之生起，即没有强迫行为又没有即定目的。它不拒绝任何东西，也不抛弃任何东西。这就是人们称之为寂静或心的自然状态。

§1-3. 主要修习

在保持这种状态达到一段时间之后，人们便可以开始真正的修习了。它共包括两个主要组成部分，即“普通修习”和“特殊修习”。第1部分涉及到了一种极大的寂静之“受”，它是由于注意力集中到了惟一的一点上，集中在对心之本性的一种分析上了。第2种修习或特殊修习，则是导致一切心像转变成一种统一体，以便在非三昧状态中能够最终超越这些心像，

此时的任何东西都由于自动诞生的无垢心（俱生起，Sahaja）或“大象征物”（大手印），而转移到法身中了。

对于某一点的观想，或者是一境性（ekagrata），是借助于一种所缘或非所缘而完成的。如果使用一种所缘，那就应该是一种呼吸或非呼吸所缘。

共有两类非呼吸所缘。普通类（小球、木块）或神圣类（象征性的佛陀之身、语、意），身为佛陀的塑像或绘像，即心中的形象；语则是一种在月轮上可亲见的真言；意则是一粒闪光的小种子。

使用一种所缘或者是具有呼吸特征的手段，这就是念诵金刚（Vajra，japa），或者是可以控制气息的钵瓶（Kumbhaka）。

念诵金刚在于了解到气息之进出的过程（请参阅上文第 4 章）。

对于呼吸的控制与调节，可以使人制服心，使心解脱它对于呼吸的依赖。

无所缘的禅定观想共包括 3 种不同的做法：立即断除任何“根之念”、不允许“念”形成，培养学习让心保持其自然状态的艺术。

这种方法共分为 4 部分。

第 1 部分在于保持心的平衡，完全如同在编织婆罗门教的一根绳子时所要求的那种均匀，既不能过分紧绷，又不过分松弛，要避免压力和疲劳，要很规律地用力和放松。

第 2 部分是保持使心脱离念的状态，也如同一段稻草绳一样，一旦把这一段折断，它便会与另一段分开。每根稻草可作一种念，心的过程应在其整体上断开，智慧之根应停止通过抑制念的事实本身而停止生起其他的念。

这种做法的第3部分是提及一个童子的形象，该童子用心地欣赏一座寺庙中的壁画，从一幅画前走到另一幅之前，而不执著于其中的任何一幅画，也不能预见到下一幅画，但却将每幅画的内容都完美无缺地保留在心间了。

这种做法的第4部分是让心保持其自然状态，它涉及到了将心维持在一种可与臀部扎刺的大象的状态一样。大象失去知觉地停留在那里。其心对于倾向于产生新“念”的不停地刺激同样也表现得无动于衷，它处于一种“不中断的识之思潮自动发生作用”的状态①。

其最终状态酷似一片没有波浪的海洋。虽然心清楚地知道反复出现的“念”那种不停地运动，心对于这一切都无动于衷，集中在惟一的一点上，即处于“在动与静之间的任何分别、任何分割都消失”的一种状态中。

当心确实已被导向集中于惟一的一点上时，人们便可以转向第2种初级的修习，或者是非生起性的心之瑜伽。

我应该从观察心在不动时的特性而开始，借助于由于人们达到的最终寂静状态，也就是当它在一种思潮中开始运动的时候。无论是在心的这两种表象之间，还是在观察者和被观察的事物之间，都不存在任何本质的差异。对于“动”与“静”之间不可分割的结合之理解，促使诞生了超越了这对矛盾的无上智慧。

这样一来，人们便可理解，任何思想和任何心理现象皆“空”，人们仅满足于在它们出现时辨认它们来，不对它们进行任何干涉，从而避免由此而在善恶中影响它们。

---

① 同上引书，第134页。

再接着便出来了对于被称为心之基本的、未生起的，非生起的特征的真正的禅定观想。

我还必须指出，由于事情已经过去，所以过去已不复存在，未来尚不存在，现在又是抓不住和摸不着的。与这些事物相比较，与本身就没有存在期的生、死和时间相比较，惟有没有时间性的或永恒的心才是真正存在的，只有心才能感觉到这一切。“自无始时代以来的自然状态，曾是一种无生起的状态”①

心不能被认为是种有形物，它既无形、无色，又无体，它在很大程度上也不能被承认是不存在的。因此，它既不是一种有形的东西，也不是一种无形的东西；我们不能把它定位于这两极中的任何一极，既不能把它化简为单一体，又不能把它与其他诸多复合体结合起来。

无上智肯定会理解，心是非生的，“大手印”（大象征物）不具任何相。与变化不定和虚妄的世界比较，这是惟一一种最终还能存在的事实。

从此之后，便开始了“特殊的”修习，以将万物化为一体。

世人理解了这一事实，梦中所见完全如同在清醒状态下看到的现象一样。均与心不可分割。失去真性的世界，可以化简为它出自其中的空。真与空双方完全如同水和冰一样，是同一事物的两种形态。心的本性为空，它以水产生波浪的同一方式产生了万物。无上智当然会看透心，就如同在大量的真性中表现出来的真性一般。

---

① 同上引书，第 142 页。

第2种特殊修习法，或者是非禅定的瑜伽修习法，则在于将万物转化到法身——无上真谛身中去。识最终与纯洁的、普通的、非生起的心结合在一起，从而实现了大手印的涅槃状态。信徒不需要修习禅定和内观，他仅满足于使其心保持自然状态就足矣。

作为结论，我提一下该教义的第3部分，也就是最后一部分。它倾向于通过无上的、分别智型的智慧（般若），而让人承认如此获得的果以及其果之实用程式。这就可以使人清楚地将最终的地或无上的果与在道中获得的次要领受清楚地区别开来。事实上，确实应该避免执著于这样的“受”和仅满足于此。

这样的程序的每一阶位都得到了明确辨认，完全如同出自这种程式的“果”一样。通过理解“空”，便可以排除障碍，因为“空”是万物的基础和最大单位。4种可能存在的失误或误入歧途的原因，均已得以确定并备有一种合适的补救方法、坚持利己主义的涅槃、仅为自己而享有的“空”之地（在此情况下，补救办法则是对于与“空”之地不可分割地联系在一起的慈悲的观想）；执著于封闭的和教条的真谛；中止和抑制凝视“念”（必须经过下一个次第，即人们为避免它们而停止做出努力）；坚持固有之“道”或者是乐于处在禅定诸地（相反，必须不停地向最终次第胜进）。

在这后一种活动结束之后，信徒便可以把他所获得的经验性知识与纯属理论性的学识区别开了。信徒直接地理解心的性质，而不是通过道听途说或智力思考（伺）而了解它的。他对其自心的控制，使他最终克服了二性之虚妄，达到了知与所知事实之间不可分割的统一性。

导致获得大手印的修习，是由噶举巴喇嘛非常乐意地传授的。这可能是由于此种修习相对简单和容易接受，它不会使信徒身心的完整性处于危险状态。这种修习没有任何特殊的“密教”特征，而仅仅是进入真实宗教生活的一部序曲。在最终的“受”被认为带来了解脱，并且与“觉”具有同样的性质与功能的范围内，它可能使信徒感到自我满足。

§2. 那罗巴的六法

那罗巴六法处于一种信徒不大容易达到的次第上，噶举巴始终是这些教法的主要占有者和传播者。大家已经看到，这是一部共分 6 部分的瑜伽教科书，其编纂被归于一名大神通成就者那罗巴（Nāropā）。

在本处如同在其他地方一样，我已不再是指涉及到人的心理表象的一种主要是禅定性观想瑜伽了，而是指一种为了宗教目的而使用和动用身体之生命的精进。与大手印修习为例的“无漏道”相对应，此类方法则属于“有漏道”，它从色界的色与精进出发，最终达到出世间的程度。

我现在掌握着有关那罗巴及其“六法”[①] 的多种英文资料。根据这些资料，完全可以对于藏传佛教的这些纯“密教”的修习持术形成一种相对明确的思想。

初学此道的信徒，一般均被诱劝从事宗教加行道修习，从

① 《西藏瑜伽和秘密教法》，则埃文斯—温茨和达瓦桑珠喇嘛著，牛津大学出版社 1968 年再版；《西藏恒特罗中的色情修持》，由穆斯（C·A·Muses）于 1961 年在洛桑出版；《西藏瑜伽教法》，张澄基（Garma C·Chang）著，纽约 1963 年版；《那罗巴的生平与教法》，由冈瑟译，牛津大学 1963 年版。

而将他的举动定位在佛教的范畴内：有关人生的短暂性、生死轮回的固有苦厄、业的报应、获得在吉祥道中转生的艰难性等问题的伺（思考）。他必须放弃私我和本世生活的舒适，发愿要达到大觉并以菩萨的身份行事，仁爱和慈悲地对待一个有灵众生。这就是人们称之为“一切修习的共同基础”。

基本准备阶段（加行道），也包括有关教义、灌顶、遵守“密教”修习之特殊戒律的义务等基本教诲。这些特殊戒律多达 14 条之多。规定要严格禁戒下述行为：

（1）诬蔑尊师。

（2）违犯佛陀教谕。

（3）对其“金刚教友”表示忿怒。

（4）对众生缺乏仁慈心。

（5）弃绝菩提心。

（6）诬蔑教义，无论是诬蔑本教派还是其他教派的教义都一样。

（7）向没有资格的人泄露教法秘密。

（8）藐视事实上为五佛的五蕴。

（9）对基本上是法净的本性持怀疑态度。

（10）对于恶人也要有慈悲（尤其是对于那些伤害教义的人，也要为他们而表现出慈悲）。

（11）对于不可断灭的事物表现出分别心。

（12）对于信教怀有蔑视思想。

（13）不严格地遵守已作出的保证。

（14）诬蔑基本性为“般若”的女子。

信徒应该能达到以怛特罗为基础的修习之无上次第（无上

瑜伽，anuttaayaga)[①]。熟悉这种修习的两个主要次第，即生起次第（skyed rim ky' erim）和圆满次第（rDsogs vim，tsokrim)。

整套六法均以对神秘身体的注重为基础，而神秘身体在禅定观想或三昧修持期间与有形身体重合，具有微细脉管（nàdì，藏文作 rtsa，tsa)，其“轮”（cakra tchakra，藏文作 ak' or lo，khorlo)，与其呼吸（prāna）相关的精进力的流动以及“种子”（滴、点，梵文作 bindu，藏文作 t'ig Le，thìglé，精液）的内部运动。

我无意于此再次详细论述有关被称为“那罗巴六法”的那罗巴的 6 种瑜伽修习法，但我将试图清理出其要义，有时也略微冗长一些地发挥一下有关基本加行道修习的问题。我首先提一下对六法的常用分类法。它们涉及到了：

(1) 脐火或内火法（藏文作 gtum mo，tumo)。

(2) 幻身法（藏文作　sgyulus，gyouiu)。

(3) 梦地法

(4) 光明法

(5) 中有或中阴法

(6) 迁识法

§2－1. 脐火或内火法

内火是一名受过加行道训练的信徒，由于某种逼遣方便（hatha yoga，脐火瑜伽）而有意地产生的火。众所周知，这种

---

① 见烈维（S. Lévi）于《亚细亚学报》中发表的文章，1929 年，10—12 月，第 266—167 页（梵文本与法译文)；魏曼：《佛教恒特罗》第 66 页—67 页。

方法在原则上可以使修道人（米拉日巴就是一位非常著名的典范）不受伤害地于喜马拉雅山区的荒野中，经受严寒的考验。

据由埃温斯——温茨（Evans—Wentz）[①] 发表的经文认为，除了我将于下文讲到的身体的基本训练之外，这种方法共包括5种修炼：

（1）亲见有形身体如同空一般。

（2）亲见心理的脉管（与神经系统重合），同样也如同空一般。

（3）亲见保护圈。

（4）系统地修炼，以清楚地和自发地亲见心理脉管。

（5）辨认出自身所属部派的上师处的“供养浪潮”而使动脉更加生气勃勃地搏动。

其身姿为我在有关大手印修习问题上已经描述过的那种姿态，它被称为“大日如来七法”或“大日如来佛的7种身体坐法”（跏趺、两手等引、脊直肩张、颌压喉结和曲颈如钩、两臂如雕翅伸展、双目观鼻尖、舌抵上颚）。一旦处于这种坐姿或坐法，瑜伽行者便会认为其身为本尊神（本尊神即有利于其事业的守护神）之身，浑身甚至手指皆大空，完全如同1把透明和发光的刀鞘、1顶红色丝绸篷或一种被风吹散的半透明的牛肠气球。

亲见可以以胜进而实现，从身体的一部分扩大到另一部分，以最终涉及到全身。瑜伽行者接着又训练“遍计所执”，将其身体想像得大小不等：小得如同一粒芥籽，大得如同一幢房子，巨大得如同宇宙一般等等。

---

① 《西藏瑜伽与秘密教法》第173页以下。

为了遍计所执心理脉管，瑜伽行者需要通过子午脉（中枢脉）。该脉位于脊椎骨的中枢上："其最上部达到了头颅顶，然后又转向双眉之间的某一点上；其下部达到了位于肚脐之下 4 个手指的某一点上，其宽度有一条鞭绳宽，其颜色呈外白内红"①。

两条侧脉分别位于中枢脉的左右两侧。第 1 条中枢脉呈略微透白色的红颜色，第 2 条则呈略透红色的白颜色。"它们的上部也可达到头颅顶，然后再向内弯曲直到鼻孔"②。据张澄基（Garma C·Chang）的著作认为，从佛陀的某些训诲来看，子午脉的最高部分一直达到头颅顶的囟门（brahmarandhra），其下部直到会阴（埃温——温茨的著作也认为如此）。

瑜伽行者接着又亲见 4 个心理中心或"轮"（Cakra，tchakra），分别为头颅、喉咙、心脏和肚脐。这最后一个中心也叫做"变化中心"，共有 64 条次动脉出自其中，接着就向上流去；而流向下方的 8 条次要脉却从心轮或"法的中心"出发；16 条向上流的次要脉从喉轮和"果的中心"出发；最后，32 条次要脉从头轮或"极乐中心"出发，向下方流去。

这些中心的彼此之间，由子午脉（中枢脉）相联系。至于次要脉管，它们本身又被细分为无限量小动脉，其脉络覆盖了身体的所有部分。在我所提到的 4 个中心之外，还可以增加（但佛教密宗中的情况并非始终如此）另外两个"轮"（Cakra）：位于头颅之上的千瓣轮以及与生殖器位置相对应的轮。

---

① 《西藏瑜伽教法》第 56 页

② 同上引书，第 56 页

据埃文斯——温茨的著作认为，亲见“保护圈”就在于想像（遍计所执），无限量小得如同一颗黑芥子的畏怖神，从无量道五彩光起，各自在皮肤的这些毛孔中显示出来。出自皮肤毛孔中的五彩光以及它们中的每一种，首先都变成了一束颜色各异的音节或字“吽”（Hum，真言）。这些神那想像中的生起物“出自人们所穿的铠甲”，以反复变化的“气”之运动（呼气与吸气）相联系。

在加行道修炼亲见心脉络，则要借助于梵文字母表中的元音与辅音字，也就是 50 多种音素来实施。人们通过两条大侧脉而开始，其中某些特定的字占据了空白处。其脉络如同莲花叶脉一样细，而这些字却是红色的，它们都呈竖向，一个字与另一个字之上排列起来。心集中到了一系列的文字上（如同鬼火一样一一排列开）。同时也是以每个鼻孔轮流呼吸的做法为基础的（左右鼻孔，分别相当于侧脉的各个排泄口）。在呼气时，人们会想像（遍计所执）梵文字出于自身；吸气时，这些梵文字均进入身体的生殖器高度上。

通过大师们的“赐福之浪”而刺激心脉，是一种与我们所知道的“瑜伽师”（guruyoga）很相似的活动。根喇嘛是于心脏的灵魂中心和中脉中发现的，其上部是灌顶传法世系竖向相继问世的一批人。瑜伽行者经常祈求他们赐予他宗教之威福。请求他们给予“赐福之浪”，以使其事业获得成功。这种修持在习惯上是以化入根喇嘛身上的喇嘛之光，使他自己进入位于身中的无尽福乐要义中而告结束的。

加行道修习的目的，明显是为了创造有利于获得“受”之成功的自启暗示的心境，“保护圈”倾向于把修习人的身——心整体与外部环境分隔开来。

除了心理准备之外，身体修习都明确要求使身体柔软并控制神经。这首先要求身体呈莲花状、使身躯能从右向左或从左向右旋转。使脖颈向后和向前转动与弯曲；然后是身躯重新作旋转修炼，但这次要双手张开，手掌转向屈膝，四肢反复伸展和收缩。其后，瑜伽行者便修炼跳落，双腿交叉和双手置于膝盖之上，呈三昧跏趺坐状。身体的准备训练以下蹲身的摆动、按摩和擦身而告结束。

生起“内火”或“心热”术，共动用了 3 种主要因素：身态、吸气、亲见微型的心身。

身态始终是我在大手印修习问题上所描述的那种姿态。这就是莲花姿，或者是“大日如来跏趺坐法”，双腿于大腿处交叉呈跏趺坐姿，与神通成就坐法轮番使用。神通成就坐法要求双腿交叉成跏趺状，以使左脚踵倚在会阴部，右脚锺置于左腿的腿弯曲处。教法特别建议使用供修禅定使用的一块垫子和一条绳带子，以支撑身体。

调息（控制呼吸，prūnayūma）利用了多次（3 × 3 次）交替呼吸的办法，这种交错呼吸首先是以两个鼻孔（由右鼻孔开始）相继呼吸，然后又用两个鼻孔同时呼吸。它同时还利用了闭塞呼吸（kumbakha）等方法。瑜伽行者经过一段时间的平静呼吸之后，便转向一种剧烈的呼吸形式：喘气、深呼吸、肺部最大限度的扩张、有意识地伴以呼气并直至“细微的毛细管”，使注意力放松和集中到精神中心（轮）。

亲见微妙的心理身，首先会生起加行道修炼的方式，我在前文已经讲到了这一问题。修习人想像出其空体内存在着一位本尊神（金刚瑜伽小女神，vajrayoginì），本尊神又与其自身重叠了，还有一些细微脉管，“如同一顶华盖的肋条，或者是像

一辆小车车轮的轴条，它们之间由一条中脉及左右两侧的心理动脉而联系起来”①。

为了从事生起“内火”，则必然以亲见一种图像符号而开始，这种符号酷似藏文字母 A 的一种简体（半球状，由略呈倾斜的一种很短的延伸部分而加长）。这种亲见必须在 3 种主要心脉的叉点进行：大约在肚脐以下（心的中央，在梵文中被称为 manìpūracakra，即摩尼普里轮）。人们看到该字很细小，呈红棕色，暖色和波浪形。当瑜伽行者修习吸气和调息时，他便“遍计所执”（想像），气在经过侧心脉时，就会促使这种火焰——内心之火花燃烧；当他修习呼气时，便会觉得火一直上升到中枢动脉。

火焰开始时很短和很尖，逐渐延长。它具有心理中枢脉的 4 种特征，这也是 4 种元素的主要特征，其中枢脉与第 5 元素（虚空，梵文作 ākāça）相似，后者便是法文中的 quintessence（第 5 元素）。该火焰呈竖向、透明、红色、空虚，它具有大地一般的稳定、水一样的潮湿而又有光泽、火一样的炽热、气一样的流动。

随着瑜伽行者增加呼吸，火焰便蔓延到了摩尼普里轮（肚脐的中心），它然后陆续一直上升到心脏的中心，咽喉的中心，最后是到达头颅的中心，甚至一直上升到颅顶和“千瓣莲花”。

在此时刻，便开始了修习的一个新阶段。瑜伽行者亲见“滴”或“圆点”（梵文作 bìndu，藏文 t'ig le），它为晶莹白色，如同一种梵文书写符号所代表的 1 个小圆，人们一般称之为“隋韻”（anasuāra），它标志着一个音节的“鼻音化”。人们

① 《西藏瑜伽和秘密教法》第 191 页

于此亲见的这个字是一个藏文—梵文字HAM，但它却是倒置的，不是像藏文—梵文书写中那样正常地位于上部，而是被置于下部，其上部增加了由附加的两个延伸部分而加长的一个半圆形。从下部中心上升的热量，使这个闪闪发光的“滴”（精液）溶解了。

“滴”的溶解会产生一种强烈的欢乐，它入侵到上部中心，然后又如同一种神圣的仙露一样陆续下降到咽喉、心脏、肚脐的中心，并且充满了整个身体，直至手指和脚趾的末梢①。人们在此阶段区别出分别与每个中心相匹配的4种欢乐。第4种大乐与肚脐中心相匹配，被称为“俱生欢乐”（sahajānanda）。这些欢乐中的最强烈者是“难欢喜”（viramānananda）。但这“四欢喜”尚不为“大乐”（mahāsakha），当所有生命息的精进集聚并化于中枢脉中时，才能获得这种大乐。

与我刚才描述的方法相反，瑜加行者于其内视中坚持使“滴”上升到最高中心。使“滴”上升和下降是所有“密教”瑜伽行者们经常使用的一种修习，无论他们是否为佛教徒都一样。“滴”的溶解显得如同是精进力的一种升华，它也可能是指在生理学方面，由瑜伽行者能确保某种程度的控制内分泌腺分泌出的产物之特殊作用。

经过右侧脉管的气息之心理精进力，被认为是阳性的；经过左侧脉管者，则被认为是阴性的。它们在中脉内的融合溶解则相当于性合。在出世间方面，这里慈悲（Karunā，相当于方便）和空（çūnyata，相当于般若或智慧）的结合。

---

① 倒写梵文字母HAM被称为“无上的奶牛”。它产生了神的仙露，就如同奶牛产牛奶一样。

上下两个中心或对立的两极，分别涉及到了性功能中阴阳（男女）的两个方面，那每种生灵（无论是什么性别）自身都于其身心（以性腺的形式表现出来的身心）器官。

于肚脐中心看到的红色梵文 A 字象征着女性的性力，而梵文字母HAM 连同其如同精液一般的白色“滴”则代表着男性的性力。大脑的神经中枢一旦被唤醒之后，便可以确保对一种性行为实施制约，这种性行为已被移植到与繁殖领域毫不相关的另一个领域中了，它可以使人获得强烈的欢乐。所有这一切都可以解释，为什么以白色“滴”所代表的男性精液往往被比定为“菩提心”（bodhicitta），也就是宗教生活的种子，其无上果则代表着性生活的一种全面升华。

当瑜伽行者无法仅通过前文描述的手段而实现内火的生起时，他还可以与其中使用另一种做法，而这种新添的做法的性质证明了我刚才讲到的一切。这种做法就在于亲自作为神圣象征的性合，诸如大量唐卡（t'aṅka）画所表示的那样。瑜伽行者将其理想中的修法女伴想像成一个大手印，即一名神女，一名天神生灵或荼加女[①]。

“内火”的生起，明显是一种很著名方法的变种，“密教”瑜伽一般均以此为基础，这就是军荼利明妃之觉。其主要禁戒涉及到了“受”的出发点，在我已经研究过的佛教瑜伽中，这个起点位于肚脐的中部，而军荼利明妃之觉在正常情况下是自身体的中心——根（根本持，mūladhara）而开始形成的，恰恰位于生殖器官之下。让·菲利奥札（Jean Filliozat）先生近期在为一部有关逼遣方便（hatha yoga）的论著所写的序言中指出，

① 《西藏瑜伽和秘密教法》第 203—204 页。

印度的大乘佛教肯定不会不知道军荼利明妃的概念。

大家都知道，在心理准备的某些背景下，性交持续时间的推迟并控制射精的修炼（这是很古老的方法，在梵文中叫做urdhvaretas）。这也是一种获得神秘欢乐的“密教”手段。在一种真正的肉体结合中，对此的修习是由那些拥有一名或数名妻子的上师们在西藏完成的，其中有些是很重要和颇受人尊重的上师。例如，译师玛尔巴—米拉日巴之师的情况即如此。这种修习术的教法，在今天则显得更多地是属于宁玛巴派，该派中已结婚的喇嘛并不罕见。

一旦生起“内火”的修习获得圆满成果后，还必须继续修习下去。修习人于是便进入了无上密教瑜伽任何修持的第2个主要阶段，也就是导致“解脱”的“圆满”阶段。

直到这一阶段为止，瑜伽师已经成功地实现了于其心理中心保持和积蓄了生命力，并于其中激起了一种热情和一种欢乐状态。据说，其心于是便确保了其自然状态，于其中再没有任何可想像的东西了，而某些如同幻象般的事情都出现了，如蒸汽、黄萤或热闪电、曦光或一盏已点燃灯的灯光、一片无云的蓝天。这些现象均出自组成宇宙和人体诸“因素”中每一种彼此相互和相继的融合之中：土（凝聚的因素）融入水（流动的因素），水融入火（燃烧因素），火融入气（流动因素），气融入空间（任何有感觉的概念都处于其中的因素）。

在3条中心脉的汇合点上，内外生命力（也就是出自呼气与吸气的力量）进入了中枢脉，它于那里转现成了“具有管状的生命体”[①]。融合在一起的生命体便移动至心理中心，后来

① 同上引书，第198页。

又浸透进了多条次要的脉管，它调动了在一般情况下都处于寂止状态的微型心身的整体。据说，出现了许多超常现象：人们用下面这样的词句来称呼彩色辐射光晕：闪光（黄色）、月亮（白色）、太阳（红色）、土星（蓝色）和闪电（玫瑰色）①。

此时，瑜伽行者便被认为获得了 8 种特殊能力：超人的力量、避火性、避水性、极轻性、飞行能力、透明性、"彩虹"的纯洁和无形的身体，两个"心门"（意愿和记忆力）的自动敞开。

这是"受"的无上"地"，人们于其中实现了心的自然状态，与"空"不可分割并具有永恒的大乐。这种状态始终存在，虽然人们并不知道。它甚至存在于生死轮回的内部，以至于涅槃（解脱地）和生死轮回（幻象的波动世界）是同一件事。

§2－2. 幻身法

那罗巴六法的第 2 法是有关"幻身"（Sgyulus）的"幻身法"，其目的是引导弟子承认其自己和一切众生的虚幻特征。

信徒以在镜子中观自像而开始，这种反射像是一种幻像，但与他本人相似的自身却再没有任何真性了。我们还可以假设认为，由镜子反射出的形象则处于其身体与镜子之间。他可以对形象大加赞扬或漫骂，他本人在正常情况下会得到同情，因为其目的在于修成一种解脱的和镇定的状态。

其后，禅定修习将涉及到"纯洁的幻身"。人们使用了一种金刚萨埵的形象，或者是另一种本尊神—挑选的神之形象。

---

① 同上引书，第 198 页。由张澄基刊布文献的《西藏瑜伽教法》，其中并未讲到光晕，而是讲到了佛陀五地——白、红、蓝、黄和绿色诸地。

其形象反映在一面镜子中，修习人仔细地观察这一反射像，直至它显得如同活了一般为止。此后，他就会认为这种酷似活了一般的映像处于他与镜子之间。他将其自身想像得如同是神身。当这种视觉已经充分显得稳定时，他同样也会想像他所看到的一切、一切可见之物，同时也是神体。信徒从而被引导理解任何色都是神的作用，也就是神的全面显示。这就是说，它归根结底是出自空。

修习人可以修炼将本尊神的身体延长到宇宙的大小、或者是压缩到一粒黑芥籽的大小，使之无限扩大等本领。后来，他将所有这些变化都导向了原空。在日常生活中，他将其所有“受”都与佛身、房屋和城市与一种坛场、世界与纯洁的佛地、众生与佛陀和菩萨等都结合在一起了。他能听到的所有声音都是真言（咒语），他的所有“念”都是法身或真谛身的组成部分。他将佛陀所喜欢的一切和讨佛陀喜欢的一切，都奉献给了佛陀。他通过这种办法而净化世界上的一切色，并将它们与空结合起来，因为无上菩提心正是在“空”中获得成功的。

信徒取“大日如来”或“毗卢遮那”佛的三昧身姿，使其心脱离三时（过去、现在和将来），使其目光凝聚在天空惟一的一点上。他使其生命力进入中脉，并觉察到显示这种力量统一的迹象；其后是使佛陀形象凝聚在一片无云的蓝天，酷似水面上的映月。这就意味着任何人体内部，一旦当身体被净化了其毒、无明或思想混乱之后，便出现了佛身的纯洁要素。

只要坚持对“幻身”的三昧禅定，修习人便会获得对“空”的理解。智慧可以理解任何事物的基本统一、生死轮回和涅槃的“可动性”与“不动性”，最终达到了无上真谛之光。

§2-3. 梦地法

那罗巴的第3种教法是梦地法。它趋于使人承认，梦状和醒状二者均为幻境。

信徒应该能够随心所欲地进入梦状，并且绝不会中止识的状态而从梦到醒。人们主张使用各种不同的做法。白天，必须坚定地下决心才能达到梦境，在持续地想这种状态时又会加强此类决心。在进入酣睡状态时，则必须把注意力集中在喉咙的神经中心。信徒于这一位置想像到了一个梵文字“AH”，它辐射着闪闪发光的红色，使佛语变得人格化。如果这一切尚不足够，那么人们就会另外使用呼吸修炼，同时也调节气息并于黎明时将注意力集中到双眉间的一个白点上，有时也集中于生殖器根部的一个黑点上。

当时为避免使梦的内容消散，则开具了许多良方。1种滋补食物和1项体力工作会使人获得沉睡。在1个偏僻地区过1种安静和隐居生活，会有助于净化心并使心更容易解梦。

继普通的解梦之后，又发生了意愿的转化。瑜伽行者于其梦中出现。他可以看到已分别变成飞鸟、野兽、国王和山岩的自身。如果他梦到自己被一场火灾所吞噬、正要被水淹死或受到了其他某种危险的威胁，那么他就会感觉到没有任何害怕的地方、用脚踏火，在水上健步如飞、变成火球以消灭威胁他的敌人。一旦掌握了这种修习法，他便修炼于梦中参观净土、佛陀的某一王国或极乐世界——如阿弥陀佛（Amitābha）净土（Sakhāvati，极乐世界，藏文作 bDe ba Can，Déwatchen）。

他继续越来越大幅度地发展这种改变梦中万物的修习：火

变成水、一种动物变成了一个人、小者变大、独者变众、众者变寡等。所有这一切都于瑜伽行者心中加强了对事物非真实性的坚信，其心可以控制这一切。他会理解众或孤寡的特征。其三昧或禅定集中到了超越梦或醒的状态，万物均为心的现前，个人的心没有真正的真性、不可能离开众心而存在、光明与空不可分割。

§2-4. 光明法

那罗巴六法中的第4法恰恰涉及到了光明的性质。

为了使这种直接的和经验性的研究能进行到底，所必须的条件便是与那些有利于梦中的瑜伽行者的条件相似：在一个平静而隐蔽的地点，过一种简朴的生活、不专注于完成沉重的义务。瑜伽行者要足足地吃一顿精美食物、以按摩来保养身体、为保持其生命力的完整性而修习禁欲、始终保持一种与人为善的和温和的心情。

他同时修习内火瑜伽和有关光明的禅定。他的每个禅定修习阶段，都以其全部时间的三分之一用于前者，将三分之二的时间用于后者。基本修习在于想像于心脏的神经中心存在着1个蓝色的金刚持，与其修法女伴结合在一起。世人迫切地请求金刚持促使所追求的果能实现。其后，则必须于心脏的神经中心中亲见一个蓝色的梵文音节“吽”（HU M），并且修习调息，或者是于内心中诵读这个种子音节，一直到外部世界溶解在身体中，身体溶解在“吽”中，“吽”溶解在其宇宙—吼鸣（nōda）之中，即太空中的吼鸣。修习三昧的瑜伽行者对于空作禅定观想，极力调息。在恢复正常意识的时候，瑜伽行者便

重新想像他先前曾召请过的本尊神的身体[①]。

光明共分 3 个不同阶段出现。世人可以区别出初光明（gzi'ı od gsal，ji össel）、道光明（lam gyi'jod gsal，langi össel）、果光明（abras bu'i'od gsal，drépoui össel）等 3 个阶段。

初光明是心的基本状态，与已经和万物化为一体的空不可分割。

对于当人们经过通向“解脱”之道而认识的光明本性之事实，人称之为“道光明”。这一切可以在白天（清醒状）、夜间（酣睡状）以及继死亡后的状态（死亡与转生之间的中阴状）时实施。

在白天，世人会在一种念的停止和另一种念的开始之间存在的间隔中，辨认出光明来。心的这种主要条件是“光明母”。当整个精神过程停止时，心却依然停留在其固有状态。笛洛巴（Tilopa）以简单而不容置疑的六律而确定了企望达到的目标（六律即不想像、不想、不分析、不冥想、不思考、保持在自然状态中）[②]。在精神活动停止和心恢复其自然状态时，光明便会在空与色界的表象之间闪烁，人们声称这就是遗传下来的光明，或者是自本初光明或光明母而产生的光明。由瑜伽行者在通向解脱道上而完成的两者（母亲和女儿）的结合叫做集合光明。

在夜间，瑜伽行者必须使用一种亲见修习。在心脏的神经中枢，他会很具体地想像在 4 瓣莲花之上的真言音节“阿”（A）、“努”（Nu）、“塔”（Ta）和“啦吽”（RA HU Ṃ）。这就

① 《西藏瑜伽教法》第 94—95 页。

② 《西藏瑜伽和秘密教法》第 225 页。

可以使他逐渐地从清醒过渡到酣睡。认识光明是在停止清醒状态的“受”和沉睡状况开始之间完成的[①]。这就是后代子孙的光明（子光明）。在酣睡中出现了光明母。

在有关中阴（中有）的教法问题上，我们终于看到了认识道光明的第3个阶段是怎样完成的。

作为“果”的光明是修习的最终结果，也就是当瑜伽行者沿用光明瑜伽的训诲时所获得的成果。人们还声称，这就是母光明和子光明的结合（修习者的光明本性就出自这种结合，就如同儿子出自母亲一般）。金刚持象征着果的这种状态，其中再没有任何可学习的内容了。

§2-5. 中阴法

中阴（紧接死后与转世之间的中间状态）的教法，在我们沿用的顺序中，便是那罗巴的第5法。它共分成3个阶段，分别涉及到了已故的瑜伽行者理解佛陀的三身之一，他由此才可以获得救度的一个更高或更低的次第。

第1个阶段涉及到了死后立即出现的法身之光明。对它的认识必须在紧接着死亡之后完成。而在瑜伽行者的生命停止的时刻与他被认为已经理解到自己已死亡的时刻之间，于其识的持续性中不会有任何中断。因此，这种教法倾向于描述死亡的过程，正如人们于内心中所觉察到的那样，以便能使瑜伽行者对此保持清醒。

在死亡时，事物的客观形式之识便会消失，作为人的这种

---

① 同上引书，第227页。

心身之蕴的“五大”也都一一溶解：土溶解于水中（身体失去了一整套生命功能的凝聚力），水溶于火中（身体干枯、其体液枯竭），火溶于气中（身体失去了其热量），气溶于识或内部的空间中（识再没有任何外部活动的手段了）。

当呼吸停止时，识的消失是以一种“相”为标志的：外部是一缕如同月光一般的光明，内部则是一股烟雾（它模糊了思维活动）。在领受死亡期间，那些怒气冲天和咄咄逼人的冲动都停止了，而新的标志（相）便会出现：外部是一缕如同日光一般的光芒，内部则是几种闪光的蠕虫。死亡变成了既成事实，欲望的冲动停止了，“相”也完全变了：外部是一片如同日蚀般的昏暗，内部是在一个半透明灯盏中的一盏灯光。

继刚刚知道死亡的阶段之后，紧接着便是光明的状态，作为在色之虚幻界生活愿望的基础—无明（avidya）的冲动力便会结束。在外部，它就如同一天黄昏的光芒；在内部，如同是无云秋季的一片蓝天。

如果瑜伽行者希望达到全面和最终解脱，那么他就必须抓住他可以与光明结合起来的这惟一时机。为此，他首先必须将自己正在有意识地修持的断灭忿怒和贪欲之过程完全成为自己的目标，自愿放弃任何执著和对于无论是什么人的一切种类的仇恨。其解脱了“念”之形成的心自发地赞同消除心理结构的过程，而这些框架正是被生死轮回所控制的肇事者。一旦当其心情处于自然状态的平静时，他就会首先看到后裔的光明在闪烁，其后是看到了光明母的闪烁。认识它们，便会导致光明母女的结合。瑜伽行者处于这种状态，他然后就可以透过颅顶而由梵天洞（brahmarandhra）而转移识，使人转向一种完全摆脱了佛地。如果他不能这样做，那么他至少会达到一个金刚持的

次第，也就是菩萨地中的第 2 次第。

中阴教法的第 2 个阶段描述了受用身（Sambhogakāya），也就是佛陀的第 2 身。对于一名尚未能够立即辨认出光明的已故瑜伽行者来说，这种情况依然是可能的。由于这一事实，无明的冲动力又重新出现在他的身上。他首先具有了无上次第的空（大空）之“受”；其后便是第 2 次第的空之“受”，其中出现了贪欲与执著（烦恼）的冲动力；再其次是第 3 次第的空之“受”，其中出现了瞋恚和仇恨的冲动力。死亡之识是通过人体的“九洞”或“九门”之一而转移的。人体的“门”分别是：(1) 头颅顶，位于双眼与眉毛之间，可能是最佳的出口；(2) 双眼、双耳和鼻子，中等出口；(3) 嘴巴、尿道、肛门，最低级的出口。“识”形成了在中有或中阴中的欲之新微体，这种不可见身被认为是在空中运动的，如同意念于一种半明半暗的光线中传播得那样快。由于他拥有敏锐的目光和心理感应，所以他可以洞察到已经达到与他自己的思想发展次第相同的其他微体。他以供奉给自己的或敬献给自己的物品之香气或精华为食。

对处于这种形势中的人来说，救度则在于确保一种无上神形，即受自身的现前。佛陀的受用身（果身），诸如 1 位本尊神的受用身，这是他于其一生中习惯于亲见的神。通过一种回顾的作法，他又重归光明中并能高升到一名持金刚的次第。

中阴教法的第 3 阶段描述了一名被迫在人世间寻找一种转世（在转世中阴期间，Srid – pa'i bardo，sìdpòï bardo）的死者之“受”，因为他在中阴的前两个阶段（中有身，aç'i k'a'i bardo，tchìkhòï bardo）意生身，c'os nyid bardo，tchönyi）中未能成功地解脱。

当这些组成因素的每1种瓦解时，便会使人听到1种令人恐怖的声音（1座大山崩坍的声音、1片海洋咆哮的声音、1场森林大火的声音、1阵阵霹雳的声音）。死者的微型体试图逃逸，但它遇到了3道悬崖（一白、一红和一黑）拦住了其去路。这些悬崖分别是在神（天）道、饿鬼（Preta）道和地狱诸道的象征，贪欲、瞋恚和愚痴这三毒都会通过上述诸道。不同颜色的诸道也出现在他的面前，其中的每条道都通向世界诸不圆满生存界的此种或彼种之中。各种虚幻形象都在纠缠和折磨着死者，它们促使他违反本愿地在恶劣背景中转生。这些幻觉出自前世所积之业，而他却要对此负责任，他必须为此而赎罪，以害己的方式将此发展到其终极后果①。

由于给予他的训诲，瑜伽行者必须能够亲自选择最有利于他的转世。最佳转世是通地化身之果而获得的。化身可以使人以“朱古”（Sprul Sku，ToulKou，即转世活佛）的身份转世。人们认为瑜伽行者以清醒地保持中阴之幻象的虚幻特征，并在合适的时候记得起，他在空以及其人间上师和守护神的教法问题上，所接受训诲的办法，便可以达到这一目的。同时，这一切也向他提供了能转生于净土之一，也就是佛陀的极乐世界之一的可能性。

§2-6. 迁识法（迁有）

那罗巴六法中的第6法和最后一法，提倡在本世中自愿实

① 有关死后的感受，请参阅《西藏的度亡经》（Bar do thoe grol），英译本由埃文斯—温茨刊行，牛津大学1957年版（重印本）。

现将识迁至佛陀的三身之一中。

这里又一次是指一种心身性修习，以对于心理中心或“轮”的充分注意为基础，心理中心或“轮”是生命力沿“微型身”的中枢脉，在调息的作用下，相继由上升运动所唤醒的。

瑜伽师把自己想像得如同是女金刚瑜伽行者（Vajrayoginì）的空体，空体的中心是于其下端封闭和上端开口的中枢脉。他自认为是其神师金刚持的空体。

要在脊椎骨中需要亲见的“轮”之数目，恰巧被增至21个，彼此之间所处的距离相等。上升的过程是一个轮到另一个轮地增加，被用作金刚持和瑜伽行者心中的亲见所缘的种子字（种子音节），即“吽”（HUM）的音节。正是通过它的媒介作用，二者才被认为实质上是相同的。在整个过程中需要念诵的真言声音（21次，一轮接一轮的），对于上升运动是“唏”（HIK），下降运动则是“喝”（Kah）。修习者成功的标志是颅顶（梵洞）皮肤的肿胀，从中渗出了鲜血和一种淡黄色的分泌物。这种肿胀（鼓起）可以借助于一根吉祥草（Kuça）而刺穿。

下面就是冈瑟（Guenther）就这一问题所写下的内容：“鲜血或淋巴液自囟门洞渗出，是一种至今无法从医学角度来诠释的现象，虽然它已由所有那些完成了这种修持的人清楚地证实。此外，当一名资深上师向一名信徒传授这种修习法时，一种特殊的现象便是，囟门开洞的地方变得对于触摸极其敏感，并以这种状况保持了一段时间。此外，当完成训诲之后，他便以一根吉祥草触及此处，这就象征性地代表着通向法的渠道已经开通，这样便产生了被从头至脚刺穿的明确感觉。当存在着

颅骨或脊椎骨错位变形时，这种修习绝非没有危险，也不能以任何借口完成"①。

从宗教观点来看，这种修习可以使人进入无上天—色究竟天（akanistha，藏文作'og min），在该天解脱了生死轮回。这一切都与噶举巴的神秘倾向相吻合，虽然该教派属于"红帽派"的范围，但它却相对涤除了对外道特征的关注。

但是，情况并非始终都如此。对于ap'o ba的修习可能还有其他的用心。这种修习是专门为此目的而发展和培养起来的，它取名为"召神"（agron ajug，Trongdjoug，本意为"到位的事实"，指神灵附身）。它被认为可以使一名有经验的瑜伽师将其识迁至另一生灵的身上，甚至是迁识至一具僵尸上以使之还魂。

其实根本不用发展到这种高度，神灵附身者也与无量寿佛（Amitāyus）的仪轨相配合地使用它，以获得长寿。在此情况下，无量寿佛扮演了一尊本尊神的角色，它在一个特定的时间取代了金刚持（Dordjé Tchang）。

在不使死者复活的情况下，人们同样还可以使用这种办法，以帮助他们获得解脱，至少是获得一种有利于"死后状态"的解脱。这是一种众所周知的事实，即由一名中阴喇嘛在一个垂死者的耳朵边上念诵度亡经，便会起一种此类功能。但是，修持"往生"或"召神"明显要更加灵验得多。对于资深的和善于自我解脱的瑜伽师来说，这里是指让人利用垂死者的学问，使识向更有利于自我利益方向迁移，它将这种迁识功德奉献给了上师。

① 冈察：《那罗巴的生平与教法》第201页。

我对于有关藏传佛教解脱感受的原理与方法的研究，就到此为止吧！当然还存在着其他的原理与方法。我在本书第1章中已经提到了“断”（gcod，tchö）的仪轨，它具有能扰乱修习者的思想或造成死亡的相当严重的危险。另外一种方法主要是哲学方面的，这就是大圆满（rDzogs c'en，Tsoktchène）教法。它在汉地禅中也有相对应者，是针对最发达的智慧的。米拉日巴是由玛尔巴传授这种奥义的。这是一种智慧瑜伽（jñāna yoga）的形式，即玄学智慧的瑜伽，人们也称之为无上瑜伽（ādi Yoga，ati yoga）。它属于我已经论述过的以“大手印”（mahāmudrā）之名而著称的修习之延伸范畴[①]。

① 大圆满派的一种文献已由埃文斯——温茨用英文发表：《有关大解脱的藏文之书》，附有长篇导言。伦敦1954年版（1968年重印）。



图 47　无量寿佛：被视为最能赐福寿的佛祖



图 48　弥勒佛：上方右为宗喀巴，左为莲华生，
下方右绿度母、左为白度母

结　论

西藏在许多个世纪以来，始终是一个具有特殊意义的传统之持有者，这些传统对于人类的价值和意义是不容置疑的。正是由于西藏，才向我们传来了一种珍贵的信息。这就是金刚乘的信息，它是一种丰富和微妙的精神智慧之活的与真实的源泉。

这一信息提醒我们当代人注意，最大的损失并不是经济和社会方面的，而是在神圣和宗教方面的损害。

大乐、救度、永生或者仅仅是真正的解脱，绝非出自一种纯物质的社会组织，无论它显得如何机械化的、国家化的、专利的或者相反是无政府主义的和解脱的都一样。

当代，预言家的人数很多，人们只会讲这种解放和那种解放：女性的解放、性解放、被压迫民族的解放等。

但是，人类始终受一种观察事物的狭隘观点的束缚，而这种观点则是由科学和唯物论强加给人类的，通过一种对任何势力都是虚幻的感情而在一种越来越受侵犯、歪曲和嬗变的本性问题上，折磨着人类。

另外一种态度是可以成立的。这是另外一种认识和行为方式，它是连续的、以生灵最隐蔽的和最深邃的识为中心，与其周围的一切相联系，而不是与之处于一种伪装的和狂热的对立

之中。

金刚乘便是这种现象的一大证据。它打开了通向惟一一种可能是全面解脱的前景，即可以使有限的生灵能够参与绝对和无限的解脱。

参考书目

一、梵文、中期印度文、藏文、汉文和蒙古文史料文献之部

- *Advayavajrasamgraha*, ed. by Haraprasad Sastri. Baroda, 1927. (G. O. S., XL).

《无二金刚和合摄持品》，由哈拉普拉萨德·夏斯特里刊布，巴罗达 1927 年版（《东方丛刊》第 40 卷）。

- *Annales bleues*. (*Deb t'er snon po*). *Trad. anglaise*. *ROERICH* (*G.N.*): *The Blue Annals*. - Calcutta, 1949. - 2 vol.

《青史》，英译本，罗列赫译本，加尔各答 1949 年版，2 卷本。

- ASANGA: *La Somme du Grand Véhicule*... (*Mahāyānasamgraha*). *Trad. E. Lamotte*. - Louvain, 1938. (Bibliothèque du Muséon, 7.).

无著：《摄大乘论》，拉摩特译本，鲁汶大学 1938 年版（《米塞翁丛书》第 7 卷）。

– [Bouddhisme. Sources. Traduction anglaise.]
Buddhist Texts through the Ages... Ed. by E. Conze. – Oxford, 1954.
《历史长河中的佛教经文》，由孔泽刊布，牛津大学 1954 年版。

– [aBruglpa *kun legs*. Biographie. Traduction française.]
STEIN (R. A.): *Vie et chants de' Brug pa kun legs le yogin* ... – Paris, 1972. (Collection Unesco d' ceuvres représentatives).
石泰安：《瑜伽行者朱巴衮雷的生平与道歌》，巴黎 1972 年。

– [BU STON: c'os abyun. Trad. anglaise.]
OBERMILLER (E.): *History of Buddhism* (*chos hbyung*) by Bu – ston. – Heidelberg, 1931 – 1932. (Réimpression en 1 vol.: Suzuki Research Foundation).
《布顿教法史》（《善逝教法史》，奥贝米莱译本：《布顿佛教史》，海德堡 1931—1932 年版。后来重印时又合并为 1 卷，由铃木研究基金会出版。

– *Cakrasamvaratantra*, ed. by Kazi Dawa – Samdup. – London, 1919.
《时轮三跋罗陀耶怛特罗》（《时轮禁戒怛特罗》），由卡济·达瓦 – 桑珠刊布，伦敦 1919 年版。

– [*Caryā – Dohā Kosa*.]

Chants (*Les*) *mystiques de Kannha et de Saraha*. *Les dohā kosa*... *et les caryā*..., *éd*. et trad. par M. Shahidullah. – Paris, 1928.

《甘加与沙罗诃的神秘歌—〈道把集〉和〈行歌〉》，由萨希杜拉赫刊行和翻译，巴黎 1928 年版。

– *Royal* (*The*) *Song* of Saraha... transl. et annot. by H. V. Guenther. – Seattle; London, 1969.

《沙罗诃的王歌》，由冈瑟译注，西雅图 – 伦敦 1969 年版。

– [*Dharmasvāmin*. Pèlern tibétain du 13° siècle. Biographie.]

ROERICH (G.): *Biography of Dharmasvamin*.. – Patna, 1959. (Texte tibétain et trad. anglaise).

(法主，13 世纪的藏族朝圣人，传记)。

罗列赫：《法主传》，帕特纳 1959 年版（藏文本和英译本)。

– [sGAM PO PA: *Dam c'os yid bžin gyi nor bu* ... Trad. anglaise.]

GUENTHER (H. V.): *The Jewel Ornament of Liberation*. – London, 1959. (Unesco Collection of Representative Works).

冈保巴：《解脱的宝石璎饰》，英译本。冈瑟译，伦敦 1959 年版（联合国教科文组织代表著作集》。

– *Guhyasamājatantra*, ed. by B. Bhattacharyya. – Baroda,

1931. (G. O. S., LIII).

《秘密集会》(《集密》),由巴塔查里雅刊布,巴罗达 1931 年版(《东方丛刊》第 53 卷)。

– *Hevajrasekaprakriyā : Manuscrits sanskrits de Sādhana's retrouvés en Chine*, publiés par L. Finot. – Journal Asiatique, juillet – septembre 1934, p. 1 – 86.

《呼金刚洒扫仪》,有关成就的梵文经文稿本,于中国发现,由菲诺刊布,载《亚细亚学报》,1934 年 7—9 月,第 1—86 页。

– *Hevajratantra. A critical study*, by D. L. Snellgrove. – Oxford; London, 1959. – 2 vol.

《大悲空智金刚王经》,考证研究著作,由斯奈尔戈洛夫著,牛津大学,伦敦 1959 年版,2 卷本。

– *j ñānasiddhi, in Two Vajrayāna Works*, ed. by B. Bhattacharyya. – Calcutta, 1929. (G. O. S., XLIV).

《智慧成就》,载《金刚乘的两种经文》,由巴塔查利雅刊布,加尔各答 1929 年版(《东方丛刊》第 44 卷)。

– [mKHAS GRUB RJE: rgyud sde spyi' i rnam par gžag pa rayas pa brjod.]

mKhas grub rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras... transl. from the Tibetan by F. D. Lessing and A. Wayman. – The Hague; Paris, 1968. (Texte tibétain et traduction anglaise).

克主杰：《佛教怛特罗的奠基人》（《佛教怛特罗的基本教法》），由列辛和魏曼自藏文译出，海牙版；巴黎 1968 年版（藏文和英译文）。

– [*Laghukālacakratantra* . Trad. allemande.]
BANERJEE (Biswanath): *Uber das Lokadhātu Patala. I. Kapitel des Laghu – Kālacakra tantra raja* . – multigr. (Thèse Lettres. Munich, 1959).

《罗睺时轮怛特罗》（德译本）。

比斯瓦纳·巴奈杰：《罗睺时轮怛特罗王》中的《世界品》·I，油印本，文学博士论文，慕尼黑 1959 年版。

– [Lamas de Dolpo. Biographies. Trad. anglaise.]
SNELLGROVE (D.): *Four Lamas of Dolpo. Tibetan biographies* ... – Oxford, 1967.

斯奈尔戈洛夫：《多尔波人中的 4 喇嘛藏文传》，牛津大学 1967 年版。

– [Livre des Morts tibétain. Trad. anglaise.]
Tibetan (The) Book of the Dead ... (Trad. andglaise, éd. par W. Y. EvansWentz). – London; Oxford; New York, 1927. (3° éd.: 1957; réimpr.: 1968).

《西藏的度亡经》（英译本，埃文斯—温茨主编），伦敦、牛津大学、纽约 1927 年版（1957 年第 3 版，1968 年再版）。

– [Livre tibétain de la Grande libération. Trad. anglaise.]

Tibetan (The) Book of Great Liberation ... (Trad. anglaise, éd. par W. Y. Evans - Wentz). - London; Oxford; New York, 1954. (Réimp.: 1968).

《西藏的大解脱经书》，英译本。奥贝米莱：《西藏的大解脱经书》，英译本，由埃文思-温茨主编，伦敦、牛津、纽约1954年版（1968年再版）。

- [MAITREYANATHA: *Abhisamayālamkara*. Trad. anglaise.]

OBERMILLER (E.): *The Doctrine of Prajñā - pāramitā as exposed in the Abhisamayālamkara of Maitreya*. - Leyde, 1933. (Acta Orientalia, XI, p. 1 - 133 et 334 - 354).

弥勒《现观庄严论》，英译本。

奥贝米莱：《弥勒〈现观庄严论〉中阐述的般若波罗蜜多教法》，莱顿1933年版（《东方丛刊》第11卷，第1—133和334—354页）。

- [*Mañjusrimūlakalpa*. Texte partiel et trad. française.]

MACDONALD (A.): *Le mandala du mañjuśrimūlakalpa*. - Paris, 1962.

LALOU (M.): *Iconographie des éfoffes peintes (pata) dans le mañjuśrimūlakalpa*. - Paris, 1930.

《文殊师利根本仪轨》，原文节本和法译本。

麦克唐纳：《〈文殊师利根本仪轨〉中的坛场》，巴黎1962年版。

拉露：《〈文殊师利根本仪轨〉中的帛画图像》，巴黎1930年版。

- [Marpa le Traducteur. Biographie.]

BACOT (J.): *La vie de Marpa le《traducteur》*. - Paris, 1937.

译师玛尔巴传。

巴科：《译师玛尔巴传》，巴黎 1937 年版。

- [Milarépa. Biographie. CEuvre.]

BACOT (J.): *Le poète tibétain Milarépa*. - Paris, 1925.

CLARK (H.) - *The Message of Milarepa... A selection of poems* ... - London, 1958.

米拉日巴的传记与著作。

巴科：《藏族诗人米拉日巴》，巴黎 1925 年版。

克拉克：《米拉日巴的训诲，道歌选》，伦敦，1958 年版。

- NAROPA: *Sekkodesatikā of Nadapāda (Nāropa)*... The Sanskrit

Text ed... with an introd. in English by M. E. Carelli. - Baroda, 1941. G. O. S., XL).

那罗巴：《那罗巴六法》，梵文本。由卡莱利刊布原文并以英文作序，巴罗达 1963 年版，（《东方丛书》第 51 卷）。

- [Nāropā. Biographie tibétaine. Trad. anglaise.]

GUENTHER (H. V.): *The Life and Teaching of Nāropa* ... - Oxford, 1963.

(Unesco Collection of Representative Works).

那罗巴的藏文传记，英译本。

冈瑟：《那罗巴的修习与教法》，牛津 1963 年版（联合国教科文组织代表作丛书）。

– *Nispannayogavali* . Ed. by B. Bhattacharyya. – Baroda, 1949. (G. O. S., CIX).

《真实瑜伽论》，由巴塔查利雅刊布，巴罗达 1949 年版（《东方丛书》第 109 卷）。

– *Pañcakrama*, éd. par L. de La Vallée Poussin. – Gand, 1896. (Recueil de travaux publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres, fasc. 16).

《五次第论》，由德·拉·瓦累·普散刊行，根特 1896 年版（由哲学和文学院出版的著作集，第 16 册）。

– [Pèlerins chinois. 7e siècle. Xuan Zang (Hiuan Tsang) et Yi jing (I tsing) Mémoires.]

Inde (L') du Bouddha vue par des pèler ins chinois sous la dynastie Tang (VIIe siècle). – *Paris*, 1968.

I TSING: *Mémoires* ... Trad. par E. Chavannes. – Paris, 1894.

7 世纪中国的取经朝圣人玄奘和义净的回忆录。

《从唐代（7 世纪）的中国取经人看佛陀之印度》，巴黎 1968 年版。

义净：《大唐西域求法高僧传》，由沙畹译，巴黎 1894 年版。

– [*Prajñopayaviniçcayasiddhi*.] *In*: *Two Vajrayāna Works*, *ed*. *by* . B. Bhattacharyya. – Baroda, 1929. (G. O. S., XLIV).

《般若方便决定成就法》，载《两种金刚乘经文》，由巴塔查利雅刊布，巴罗达 1929 年版（《东方丛书》第 44 卷）。

– [RAVISRIJÑĀNA: *Gunabharani nāma sadaṅgayogatippani*.] GROENBOLD (Günther): *sad – aṅga – yoga* ... – München, 1969.

(Thèse Lettres. Munich. 1969. – Texte sanskrit et trad. allemande).

日智：《功德资具传，六支瑜伽经文集》。

冈瑟·格伦博尔德：《六支瑜伽》，慕尼黑 1969 年版。（文学博士论文，慕尼黑 1969 年版，梵文文本和德译本）。

– *Sādhanamālā*, ed. by B. Bhatytacharyya. – Baroda, 1925 – 1928. – 2 vol. (G. O. S.), XXVI et XLI).

《成就法鬘》，由巴塔查利雅刊布，巴罗达 1925—1928 年版，2 卷本（《东方丛书》第 26 和 41 卷）。

– [Siddha (les 840, Source indienne transmise par la tradition tibétaine. Trad. allemande.]

《84 成就法》，由西藏传说传播的印度史料，德译本。

– GRUENWEDEL (A.): *Die Geschichten der Vierundachtzig Zauberer*. – Leipzig; Berlin, 1916. (Baessler Archiv. II, p. 137 – 228.)

格伦维德尔：《四世界屋脊的魔法史》，莱比锡、柏林1916年版（《巴斯勒案》第2卷第137－228页）。

－[SUM PA KHAN PO: *dPag bsam ljon bzan*]

DAS (Sarat Chandra): Pag *sam jong zang, by Sumpa khan po* ..., I: History of the rise, progress and downfall of Buddhism in India. – Calcutta, 1908.

松巴堪布：《如意宝树史》。阐德拉：《松巴堪布的〈如意宝树史〉》（《印度佛教的起源、发展和衰落史》，加尔各答1908年版。

－TARANATHA

Trad. anglaise: *History of Buddhism in India*. – Simla, 1970.

Trad. allemande: SCHIEFNER (A.): *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien*. – St－Pétersbourg, 1869.

GRUENWEDEL (A.): *Tāranātha's Edelsteinmine* ... – Petrograd, 1914.

多罗那他(英译本)：《印度佛教史》，西姆拉1970年版；德译本，席夫纳：《多罗那他〈印度佛教史〉》，圣彼得堡1869年版；格伦维德尔：《多罗那他，宝石……》，彼得堡1904年版。

－ *Tattvasamgraha*, ed. by B. Bhattacharyya. – Baroda, 1928. – 2 vol. (G. O. S., XXX－XXXI).

《真性要集》，由巴塔查利雅刊布，巴罗达1928年版，2卷本（《东方丛书》第30—31卷）。

– [Tson k' a pa. Biographie. Source mongole. Trad. allemande.]
Leben (Das) des lamaistischen Heiliger Tsongkhapa ... (Ed. et trad. par KASCHEWSKY (R.) – Wiesbaden, 1971.

宗喀巴传，蒙文史料，德译本。

《喇嘛教上师宗喀巴传》，由卡切夫斯斯刊布和翻译，威斯巴登 1971 年版。

– VASUBANDHU: *Abhidharmakosa* . Trad. et annot. par L. de La Vallée Poussin. – Paris, 1923 – 1931, – 6 vol.

世亲：《阿毗达磨俱舍论》，德·拉·瓦累·普散译注本，巴黎 1923—1931 年版，6 卷本。

– [Yoga tibétain. Sources tibétaines Trad anglaise.]
Teachings of Tibetan Yoga , transl. and annot. by Garma C. C. Chang. – New York, 1963.
Tibetan Yoga and Secret Doctrines ... (Trad. anglaise, éd. par W. Y. EvansWentz). – London; Oxford; New York, 1935. (2e éd. 1958, réimp. 1968).

西藏的瑜伽，藏文史料，英译本。

《西藏瑜伽教法》，张澄基译注本，纽约 1963 年版；《西藏瑜伽和密教教法》，英译本，由埃文斯 – 温茨主编，伦敦、牛津、纽约，1935 年版（1958 年第 2 版，1968 年重印本）。

二、有关印度和西藏佛教的综合著作之部

– BAREAU (A.): *Bouddhisme* ... (*Les Religions de l' Inde* , t.

III). – Paris, 1966.

[illegible]

– BHATTACHARYYA (B.): *The Indian Buddhist Iconography*. – Calcutta, 1968 (3e éd.).

巴塔查利雅：《印度佛教的图像》，加尔各答 1968 年版（第 3 版）。

– BURNOUF (E.): *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*. Paris, 1876.

布尔努夫：《印度佛教史概念》，巴黎 1870 年版。

– CONZE (E.): *Le bouddhisme dans son essence et son développement*.

Trad. par M. S. Renou. – Paris, 1952.

孔泽：《佛教要义及其发展》，由勒努译，巴黎 1952 年版。

– CONZE (E.): *Buddhist Thought in India*. – London, 1962.

孔泽：《印度的佛教思想》，伦敦 1960 年版。

– *Encyclopaedia of Buddhism, ed. by G. P. Malasekera*. – Ceylon, 1961.

T. I: A – Aoki, Bunkyo. T. II: Apa – Bharhut.

《佛教百科全书》，由玛拉塞卡拉主编，1961 年锡兰版。第 1 卷，青本文库出版社版；第 2 卷，阿帕 – 巴尔孚出版。

– FOUCHER (A.): *Etude sur l'iconographie bouddhique dans l'Inde*.

Paris, 1900. – 2 volt (Bibl. de l' E. PH. E., Sc. Rel. 13).

傅舍:《印度佛教图像研究》,巴黎 1900 年版,2 卷本。

– FOUCHER (A.): *La vie de Bouddha d' après les textes et les monuments de l' Inde* . – Paris, 1949.

傅舍:《从印度的文献和文物看佛传》,巴黎 1949 年版。

– FRAUWALLNER (E.): *Die Philosophie des Buddhismus* . – Berlin, 1956.

弗劳瓦利纳:《佛教哲学》,柏林 1956 年版。

– GRUENWEDEL (A.): *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei* . – Leipzig, 1900.

格伦维德尔:《西藏和蒙古佛教的神话学》,莱比锡 1900 年版。

– HOFFMANN (H.): *Die Religionen Tibets* . – *Freiburg I. Brisgau* ; München, 1956.

霍夫曼:《西藏的宗教》,弗赖堡·I·布里斯高主编,慕尼黑 1956 年版。

– HUMMEL (S.): *Geschichte der tibetischen Kunst* . – Leipzig, 1953.

赫梅尔:《西藏艺术史》,莱比锡 1953 年版。

- KERN (H.): *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, trad. G. Huet. Paris, 1901 et 1903. (Annales du Musée Guimet, X et XI).

凯思:《印度佛教史》,于埃译本,巴黎 1901 和 1903 年版(《吉美博物馆年鉴》第 10 和 11 卷)。

- LALOU (M.): *Les Religions du Tibet*. - Paris, 1957.

拉露:《西藏的宗教》,巴黎 1957 年版。

- LAMOTTE (E.): *Histoire du bouddhisme indien*. - Louvain, 1958. (Bibl. du Muséon, 43).

拉摩特:《印度佛教史》,鲁汶大学 1958 年版(《博物馆丛书》第 43 卷)。

- MURTI (T. R. V.): *The Central Philosophy of Buddhism A Study of the Madhyamaka System*... - London, 1955.

米尔提:《佛教的中心哲学,中观学派研究》,伦敦 1955 年版。

- MITRA (R. C.): *Le déclin du bouddhisme dans l'Inde à partir du 7e siècle*. - dactyl. (Thèse Lettres. Univ. Paris, 1949).

米特拉:《佛教自 7 世纪以来在印度的衰落》,打字印刷本(巴黎大学文学博士论文),巴黎 1949 年版。

- NARIMAN (J. K.): *Literary History of Sanskrit Buddhism*. - Delhi; Patna; Varanasi, 1919. (Réimpr. 1972).

纳里曼：《佛教梵文文学史》，德里－帕特纳，瓦拉纳西1919年版（1972年重印）。

－NAUDOU（J.）：*Les bouddhistes kaśmiriens au Moyen Age*，Paris，1968，（Annales du Musée Guimet，LXIII）.

诺杜：《中世纪的迦湿弥罗佛教徒》，巴黎1968年版（《吉美博物馆年鉴》第63卷）。

－PELLIOT（P.）：*Histoire ancienne du Tibet*．－Paris，1961.

伯希和：《吐蕃古代史》，巴黎1961年版。

－REGAMEY（C.）：*Buddhistische Philosophie*．－Berne，1950.（Bibliographische Einftihrung in das Studium der Philosophie，20/21）.

雷加美：《佛教哲学》，伯尔尼1950年版（《哲学研究导读书目杂志》第20—21期）。

－RENOU（L.）et FILLIOZAT（J.）：*L'Inde classique．Manuel des études indiennes*．－Paris，1947 et 1953．－2 vol.

勒努和菲利奥札：《古典印度，印度研究手册》，巴黎1947年和1953年版，2卷本。

－SNELLGROVE（D.）et RICHARDSON（H.）：*A．Cultural History of Tibet*．New York，1968.

斯奈尔戈洛夫和黎吉生：《西藏文化史》，纽约1968年版。

- STEIN (R. A.): *La civilisation tibétaine*. - Paris, 1962.
石泰安:《西藏的文明》,巴黎 1962 年版。

- TUCCI (G.) et HEISSIG (W.): *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. - Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, 1970. - (Trad. francaise par R. Sailley: *Les religions du Tibet et de la Mongolie*. - Paris, 1973).
图齐与海西希:《西藏和蒙古的宗教》,斯图加特、柏林、科伦、美因茨 1970 年版。其法译本由萨耶译,巴黎 1973 年版。

- VOSTRICOV (A. I.): *Tibetan Historical Literature*. - Calcutta, 1970.
沃斯特里科夫:《西藏文学史》,加尔各答 1970 年版。

- WADDELL (L. A.): *The Buddhism of Tibet or Lamaism*. Cambridge, 1894 (2e éd., réimpr. 1971).
沃德尔:《藏传佛教或喇嘛教》,剑桥大学 1894 年第 2 版,1971 年重印。

- WARDER (A. K.): *Indian Buddhism*. Delhi; Patna; Varansi, 1970.
瓦尔德:《印度佛教》,德里、帕特纳、瓦拉纳西 1970 年版。

- WINTERNITZ: *Geschichte der indischen Literatur*. Vol. II. - Leipzig, 1913. (1re partie: *Die buddhistische Literatur*. - Trad. anglaise: *Buddhist Literature*. - Calcutta, 1933).

温特尼茨：《印度文学史》第2卷，莱比锡1913年版，第1章：《佛教文学》，英译本，1933年加尔各答版。

三、专著和论文之部

- BEYER (S.): *The Cult of Tārā: Magic and Ritual in Tibet*. Berkeley, 1973. (Hermeneutics. Studies in the History of Religion).

拜尔：《度母（多罗子）崇拜，西藏的巫术和仪轨》，柏克利1973年版（经文解释学，宗教史研究）。

- BHARATI (A.): *The Tantric Tradition*. - London, 1965.

巴拉提：《密教传统》，伦敦1965年版。

- BLEICHENSTEINER (R.): *Die gelbe Kirche*. - Wien, 1937. (Trad. française: *l'Eglise jaune*. - Paris, 1937).

布赖申斯泰纳：《黄教》，维也纳1937年版（法译本，巴黎1937年版）。

- BLOFELD (J.): *The Way of Power. A Practical guide to the tantric mysticism of Tibet*. - London, 1970.

布洛菲尔德：《法与力，西藏密教修习指南》，伦敦1970年版。

- BLONDEAU (A. M.): *Les pèlerinages tibétains*. (In: *Sources orientales*. 3. *Les pèlerinages*. - Paris, 1960).

布隆多：《西藏的朝山进香人》（《东方史料》第3卷《朝山进香人》，巴黎1960年）。

- CHATTOPADHYAYA（Alaka）：*Atiša and Tibet*．- Calcutta，1967.

阿拉卡·查托帕迪雅雅：《阿底峡与吐蕃》，加尔各答1967年版。

- DASGUPTA（S. B.）：*An Itroduction to Tantric Buddhism*．- Calcutta，1950.

达斯古普塔：《佛教密教概论》，加尔各答1950年版。

- DASGUPTA（Sh.）：*Obscure Religious Cults*．- Calcutta，1969.

达斯古普塔：《模糊的宗教崇拜》，加尔各答1969年版。

- DAVID - NEEL（A.）：*Initiations lamaiques*．- Paris，1930.

大卫-妮尔：《喇嘛教的灌顶》，巴黎1930年版。

- DAVID - NEEL（A.）：*Textes tibétains inédits*．- Paris，1952.

大卫-妮尔：《未刊藏文文献》，巴黎1952年版。

- DAVID - NEEL（A.）：*Mystiques et magiciens du Tibet*．- Paris，1929.

大卫-妮尔：《西藏的奥义和奥义师》，巴黎1929年版。

- DAYAL（H.）：*The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit*

Literature .
London, 1931.
达雅尔：《梵文佛教文献中的菩萨教法》，伦敦 1931 年版。

– EKVALL (R. B.): *Religious Observances in Tibet* . – Chicago; London, 1964.
埃克瓦尔：《西藏宗教考察》，芝加哥、伦敦 1964 年版。

– ELIADE (M.): *Le chamanisme* ... – Paris, 1968 (2e éd.).
埃利亚德：《萨满教》，巴黎 1968 年版（第 2 版）。

– ELIADE (M.): *Techniques du yoga* . – Paris, (c. 1968).
埃利亚德：《瑜伽术》巴黎 1968 年版。

– ELIADE (M.): *Yoga. Immortalité et liberté* . – Paris, 1954.
埃利亚德：《瑜伽，永生与自由》，巴黎 1954 年版。

– ERACLE (J.): *L'art des thanka et le bouddhisme tantrique* ... Genève, 1970.
埃拉克勒：《唐卡艺术和密宗佛教》，日内瓦 1970 年版。

– *Esoteric Teachings of the Tibetan Tantra* ..., ed. by C. A. Muses. Lausanne, 1961.
《西藏怛特罗的秘传教法》，由穆斯主编，洛桑 1961 年版。

– GETTY (A.): *The Gods of Northern Buddhism*. – Oxford, 1928.

盖提：《北方佛教的神》，牛津 1928 年版。

- GLASENAPP (H. von): *Buddhistische Myterien* ... - Stuttgart, 1940.

格拉斯纳卜：《密宗佛教》，斯图加特 1940 年版。

- GLASENAPP (H. von): *Tantrismus und Saktismus*, in: Ostasiatische Zeitschrift, Neue Folge XII, 1936, p. 124 et suiv.

格拉斯纳卜：《密教派和性力派》，载《东亚杂志》，新编第 12 卷，1936 年，第 124 页以下。

- GONDA (J.): *Mudrā*, in: *Ex orbe religionum Studia Geo Widengren*, II; Leyde, 1972; p. 21 - 31.

贡达：《法印》，载《开放的宗教研究》第 2 卷，莱敦 1972 年版，第 21 - 31 页。

- GORDON (A. K.): *The Iconography of Tibetan Lamaism*. - Tokyo, 1959.

高尔敦：《西藏喇嘛教的图像》。

- GOVINDA (A.): *Les fondements de la mystique tibétaine* ... Trad française... - Paris, 1960.

高文达：《西藏奥义的基础》，法译本，巴黎 1969 年版。

- GOVINDA (A.): *The Way of the White Clouds, A Buddhist Pilgrim in Tibet*. - London, 1966.

高文达：《通向白云路之路，西藏的佛教朝圣人》，伦敦1966年版。

- GUENTHER（H. V.）：*Buddhist Philosophy in Theory and Practice*.
Berkeley，1971.
冈瑟：《理论和修习中的佛教哲学》，柏克利1971年版。

- GUENTHER（H. V.）：*The Tantric View of Life*. - London，1972.
冈瑟：《有关生命的密教观》，伦敦1972年版。

- GUENTHER（H. V.）*Treasures on the Tibetan Middje Way* ...（Revis. ed. of *Tibetan Buddhism without mystification*）. - Leiden，1966.（Réimpr.）.
冈瑟：《西藏中观派的宝藏》（《未被神秘化的藏传佛教》之增订本）莱敦1966年版（重印本）。

- *Hindouisme*（*L'*）. Textes recueillis et présentés par A. M. Esnoul. Paris，1972.
《印度教》，由埃斯努尔搜集和介绍的文献，巴黎1972年版。

- HOFFMANN（H.）：*Das Kālacakra，die letzte Phase des Buddhismus in Indien*，in：Saeculum，XV 2，1964，p. 125 - 131.

霍夫曼：《印度佛教末法中的时轮》，载《时代》杂志第15卷，第2期，1964年，第125－131页。

－HOFFMANN（H.）：*Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus*．－Stuttgart，1967．

霍夫曼：《藏传佛教和萨满教中的象征物》，斯图加特1967年版。

－KHOSLA（S.）：*History of Buddhism in Kashmir*．－New Delhi，1972．

科斯拉：《克什米尔佛教史》，新德里1972年版。

－JOSHI（L.）：*The Buddhistic Culture of India*．－Delhi，1967．

若西：《印度的佛教文化》，德里，1967年版。

－LA VALLEE POUSSIN（L. de）：*Bouddhisme．Etudes et matériaux*．London，1898．

拉·瓦累·普散：《佛教，研究和资料》，伦敦1898年版。

－La VALLEE POUSSIN（L. de）：*The Three Bodies of a Buddha*，in：Journal of the Royal Asiatic Society，oct．1906．

拉·瓦累·普散：《佛陀的三身》，载《皇家亚洲学会会刊》，1906年10月。

－LORENZEN（D. N.）：*The Kāpalikas and Kālamukhas．Two* lost šaivite sects．－New Delhi，1972．

伦岑：《髑髅杖派与黑面派，湿婆教的两个已衰落的教派》，新德里 1972 年版。

– MALLMANN（M. Th. de）：Introduction à l' iconographie du bouddhisme tântrique. Vol. I- Paris, 1975.

玛尔曼：《密宗佛教图像学概念》第 1 卷，巴黎 1975 年版。

– MASSON-OURSEL（M. P）：*les trois corps de Bouddha*, in: Journal Asiatique, 1913, p. 581-618, et Mélange chinois et bouddhiques, 1932, p. 399-400.

马松—乌尔塞尔：《佛陀的三身》，载《亚细亚学报》，1913，第 581—618 页；后又载《汉学与佛教论丛》，1932，第 399—400 页。

–［Mélanges. Lalou（Marcelle）］. - Paris, 1971.

《拉露纪念文集》，巴黎 1971 年版。

NEBESKY-WOJKOUITZ（R.）：O*racles and Demons of Tibet*. La Haye, 1956.

聂伯斯基—沃热科维茨：《西藏的神灵与鬼怪》，海牙 1956 年版。

– ODIER（B.）：*Nirvāna . Tao . Techniques de méditation*. - Paris, 1974.

奥迪埃：《涅槃、道与三昧修习术》，巴黎 1974 年版。

- OLSCHAK (B. C.) et WANGYAL (Th) - *Mystic Art of Ancient Tibet*.

奥尔萨克和旺吉雅尔：《古代吐蕃的神秘艺术》，伦敦1975年版。

- PADOUX (A.): *Rechterches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*. - Paris, 1963.

帕杜：《某些怛特罗经文中的象征物和语言精进力的研究》，巴黎1963年版。

- PRZYLUSKI (J.): *Les vidyārāja*, *in*:
Bulletin de l'Ecole Française d'xtrême-Orient, 1923, p. 301 et suit.

普祖鲁斯基：《明王》，载《法兰西远东学院学刊》，1932年，第301页以下。

- RAMANAN (K. Ventaka): *Nāgārjuna's Philosophy*... - Tokyo, 1966

文达卡·拉曼：《哲学家龙树》，东京1966年版。

- RAY (S. C.): *Early History and Culture of Kashmir*. - New Delhi, 1969. (2° éd. 1970).

雷：《克什米尔的古代历史和文化》，新德里1969年版(1970年第2版)。

- RICHARDSON (H.): *The Karma pa Sect*, *in*: Journal of the Royal Asiatic Society, oct. 1958 et avril 1959.

黎吉生：《噶玛巴教派》，载《皇家亚洲学会会刊》，1958年10月和1959年4月版。

- ROERICH (G.): *Tibetan Paintings*. - Paris, 1925.

罗列赫：《西藏绘画》，巴黎1925年版。

- RUEGG (D. S.) *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra*... - Paris, 1969.

吕埃格：《如来藏和种姓的理论》，巴黎1969年版。

- SAKRTYAYANA (R.): *Recherches bouddhiques*, *II*: *L'origine du Vajrayānaet les 84 siddhas*, in: *Journal Asiatique*, 1934, cot. - déc. 1934, P. 209-230.

桑克尔提雅雅纳：《佛教研究》Ⅱ《金刚乘的起源和84位成就者》，载《亚细亚学报》，1934年10—12月，第209—230页。

- SNERKSMA (F.): *Tibet's Terrifying Deities*. La Haye, 1966.

谢克玛：《西藏的畏怖神》，海牙1966年版。

- SSELLGOVE (D.): *Buddhist Himalaya*. - Oxford, 1961.

斯奈尔戈洛夫：《佛教徒的喜马拉雅》，牛津大学1961年版。

- SNELLGROVE (D.): *Himalayan Pilgrimage*... - Oxford, 1961.

斯奈尔戈洛夫:《喜马拉雅的朝圣进香人》,巴黎 1961 年版。

- TAJIMA (R.): *Etude sur le Mahāvairocana-sūtra*... - Paris, 1936.

塔吉玛:《〈太阳经〉研究》,巴黎 1936 年版。

- TUCCI (G.): *Indo-Tibetica*.- Roma, 1932-1949.

图齐:《印度—西藏编》,罗马 1932—1949 年版。

- TUCCI (G.): *Some Glosses upon the Guhyasamāja*,- in: *Mélanges chinois et bouddhiques*, t. Ⅰ Ⅰ Ⅰ. - Bruxelles, 1935, p. 339-352.

图齐:《〈集密〉简释》,载《汉学与佛学论丛》第 3 卷,布鲁塞尔 1935 年版,第 339—352 页。

- TUCCI (G.): *Théorie et pratiquedu mandala*... *Trad. de l'italien*... Paris, 1974.

图齐:《坛场的理论与实践》,译自意大利文本的法译本,巴黎 1974 年版。

- TUCCI (G.): *Tibetan Painted Scrolls*.- *Roma*, 1949. -3 vol. + 1 vol. de pl.

图齐:《西藏的画卷》,罗马 1949 年版,3 卷文字和 1 卷图

版。

- WAYMAN（A.）：*The Buddhist Tantras... -London*，1973，

魏曼：《佛教怛特罗》，伦敦 1973 年版。

- WAYMAN（A.）：*Yoga of the Guhysamājatantra...* - Delhi，1977.

魏曼：《〈一切如来金刚三业最大秘密上教王经〉中的瑜伽》，德里 1977 年版。

D. 补充书目之部

- DARGYAY（EvaM.）：*The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet*.- Delhi，1977.

埃瓦·M·达吉埃：《西藏密传佛教的发祥》，德里 1977 年版。

- EIADE（Mircea）：*Occultisme，sorcellerie et modes culturelles*.- Paris，1978.

埃利亚德：《密术、巫术和文化方式》，巴黎 1978 年版。

- KVAERNE（Per）：*an anthology of Buddhist Tantric Songs. A Study of the Caryāgīti*. -Oslo，1977.

克瓦尔内：《佛教怛特罗歌集，行歌研究》，奥斯陆 1977 年版。

- RAO（S. K. Ramchandra）：*Tibetan Tantrik Tradition*.- New Delhi，1977.

S·K·拉姆阐德拉·罗：《西藏密教传统》，新德里 1977 年版。

梵文名词译名对照表

abhiseka	灌顶
Adi Buddha	阿提佛陀，本初本佛
Aksobhya	阿　佛
ālayavijñāna	阿赖耶识，无没识
Amitābha	阿弥陀佛，无量寿佛
Amitāyus	无量寿
Amoghasiddhi	不空成就佛
anubhava	威神，势力，品位
arūpyadhātu	无色界
ati yoga	无上瑜伽
ātman	我，自性，神我
avadhūtī	阿嘛都底脉
Avalokiteçvara	观世音菩萨
avidyā	无明
bar do	中阴
bhāvanā	修习
bTja	种子
bindu	精液，滴
bodhi	菩提
bodhicitta	菩提心，觉

bodhisattva	菩萨，菩提萨埵
Bon po	苯教徒
Brahman	婆罗门僧
brahmarandhra	梵洞，梵孔
Buddha	佛，佛陀
caitya	塔，庙
çakti	能，神力
çākya Muni	释迦牟尼
çambhala	香巴拉
Ch' an	禅
cintāmani	如意宝珠
citta	心
Claire，*Lumière*（tib .' *od gsal*）	光明
çraddhā	信，心所
çūnyatā	空
dāka，*dākinī*	荼加，荼加女，空行母
Dalai Lama	达赖喇嘛
devtatā	神灵，天神
dhāanī	陀罗尼，咒
dharma	法
dharmakāya	法身
dhyāna	禅
Gelukpa	格鲁巴
Guhyasamāja	《秘密集会经》，《集密》
guru yoga	瑜伽师

Heruka	黑茹加
Hīnayāna	小乘
Jina	耆那，佛
jīva	命，灵魂
jñāna	识
jñānasattva	善友，知识友
Kagyupa	噶举巴
kālacakra	《时轮经》
kāmadhātu	欲界
karma	业，羯摩
Karma pa	喀玛巴
karunā	悲悯，悲
kāya	身
kula	族，种姓
kundalinī	军荼利
lalanā	妻，女
lama (tib. *bla ma*)	喇嘛
lhatong	拉顿
madyamaka	中观派
mahāmudrā	大印，大手印
mahāsukha	大乐
Mahāyāna	大乘
mandala	曼荼罗，坛，坛场，坛城
mantra	神咒曼陀罗
Māra	魔

māyā	幻，虚幻
Meru（*Mont*）	须弥庐山，妙高山
moksa	解脱
mudrā	手印，手结契印
māda	吼，鸣
nādī	脉
nirmānakāya	化身
nirvāna	涅槃
Nyingmapa	宁玛巴
pañcakrama	五次第
Pritchen Lama	班禅喇嘛
parmārtha	波罗蜜多
powa	往生
（tib. *ap' o ba*）	
prajñā	般若，智慧
Prajnāpāramitā	《般若波罗蜜多》
prakrti	自然，本性
arāna	呼吸，生命
pratītyasamutpāda	因缘缘起
preta	饿鬼
purusa	原人，人
rasanā	舌头
Ratnasambhava	宝生佛
Roue de l' existence	生命轮
rūpadhātu	色界
sādhana	能立

Sādhanamālā	成就法鬘
sahaja	俱生，本性
Sakyapa	萨迦巴
samādhi	三昧
samaya	三昧耶，规则，约
samayasattva	三昧耶众会
sambhogakāya	应身，报身
samgha	僧伽
samkhya	数论
samsāra	生死轮回
samskāra	行
shin é	寂止
(tib. *ž*, *i gnas*)	
siddha	功德成就
siddhi	成就
skandha	蕴（五蕴）
stūpa	窣堵坡，塔
Sukhāvatī	极乐世界
sūtra	经，佛经
t' anka	唐卡画
tantra	怛特罗
Tārā	度母，多罗菩萨
Tathatā	如来
Tathāgata	如来佛
(*cakra*)	轮
Tchenrézi	观世音

tchö	断
(*tib*. *gcod*)	朱古，活佛
Toulkou	内火
(*tib*. *sprul sku*)	
toumo	乌苌国
Uddyānaça	优婆提舍，论议
Upanisad	《奥义书》
upāsaka	近事男，信士
upāya	方便
Vairocana	毗卢遮那，方便
vajrac	金刚
Vajradhara	执金刚，持金刚
(tib. *Dord*) *étchang*)	
Vajrasattva	金刚大众，金刚萨埵
(tib. *Dordjésempa*)	
Vajrayāna	金刚乘
vāk	诗句
vāsanā	习气
vedanā	受
Vedānta	伏檀多
vihāra	僧房
vijñāna	识
vinaya	律，毗奈耶
Yamāntaka	阎曼德迦明王
yantra	护符
yidam	本尊神，守护神

Yoga	瑜伽
Yogācāra	瑜伽行
yoginī	瑜伽，行者
yuganaddha	双入，双运