

# 世界佛教视野中藏传佛教的多重认同

沈卫荣

(清华大学, 北京 100084)

**摘要:** 于整个世界宗教场域内, 藏传佛教在不同时空条件下曾被给予多个截然不同的身份认同, 这极大地影响了人们对它的宗教性质、思想价值、历史和现代意义的认识。把藏传佛教界定为喇嘛教, 通常就是把它当成一种迷信或巫术, 一种类似萨满教的原始宗教。把它定义为印藏佛教, 又难免使它沦为印度佛教的附庸, 否认了它的自主性和创造力。随着藏传佛教于整个世界的流传越来越普遍, 又有人过分强调其密教性质, 否认其正统佛教的合法地位。值得强调的是, 汉、藏佛教之间有过十分紧密的联系, 有机整合汉、藏两种佛教传统的汉藏佛教, 不仅是藏传佛教身份认同的重要内容, 更应该是中国佛教重要的身份认同。

**关键词:** 藏传佛教; 身份认同; 喇嘛教; 印藏佛教; 汉藏佛教

中图分类号: B948

文献标识码: A

文章编号: 1002-0519 (2020) 04-0186-19

## 引言

“铁鸟腾空, 佛法西渐”, 这句传为藏传佛教祖师莲花生大师于 8 世纪后期所作的授记, 或正确预示了佛法将于 20 世纪初开始于西方传播和弘扬的历史。<sup>①</sup> 藏传佛教于西方世界的传播主要发生在 20 世纪, 特别是自六七十年代以来, 它于全球传播之广和影响之远, 是其他佛教传统所无法比拟的。今天, 藏传佛教无处不在, 其影响无远弗届, 俨然已是一种世界宗教。

收稿日期: 2020-05-01

作者简介: 沈卫荣, 清华大学中文系、人文社会科学高等研究所教授, 教育部“长江学者”特聘教授。

① 对佛教于西方特别是美国传播的历史作了很生动和直观的描述的是 Rick Fields, *How the Swans came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America* (《天鹅是怎样进入大湖的: 佛教在美国叙事史》), Third Edition, Revised and Updated, Boston & London: Shambhala, 1992。相对而言比较学术性的参考著作有: Stephen Batchelor, *The Awakening of the West: the Encounter of Buddhism and Western Culture* (《西方的觉醒: 佛教与西方文化的相遇》), Berkeley, California: Parallax Press, 1994; Thomas A. Tweed, *The American Encounter with Buddhism 1844-1912: Victorian Culture and the Limits of Dissent* (《美国与佛教的相遇 1844-1912: 维多利亚文化和异议的局限》), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992; Charles S. Prebish and Kenneth K. Tanaka edited, *The Faces of Buddhism in America* (《美国佛教面面观》), Berkeley, California: University of California Press, 1998。

但在世界佛教复杂的传统和体系中，甚至说在人类宗教信仰和精神追求的总体架构中，藏传佛教的身份认同（identity）经常左右失据，无处安立，处于变化不定的状态。东西方人，包括佛教研究专家在内，对形成藏传佛教身份认同的宗教特性的描述和认识，常像随风起舞形态万千，抑扬既悬殊、毁誉又不一，令人无所适从。至今依然有人把藏传佛教称为“喇嘛教”（Lamaism），视为类似萨满教的原始巫术和灵物（灵媒）崇拜类的民间宗教形态，表明它与印度佛教有天壤之别。而学术中人，特别是西方的佛教研究者，则长期把藏传佛教归入印藏佛教（Indo-Tibetan Buddhism）体系中，当作已于13世纪消亡的印度佛教的最忠实和最完整的衣钵传人。他们认为藏传佛教是西藏人从印度直接照搬的外来宗教，其中少见西藏人的自主性和创造力，言下之意，藏传佛教不能代表西藏人自己的民族精神（Volksggeist）。还有更多人一面热情拥抱藏传佛教，一面却把它简单化和神话化为宣扬慈悲与爱、绿色环保与和平非暴力的后现代宗教，改化成最适合寄托后现代人类精神追求的虚拟宗教（virtual religion）。更令人震惊的是，近年不断出现一些其他宗教传统的信仰者和维护者，从捍卫自身宗教信仰的正统性和已得权益出发，激进和偏执地将藏传佛教等同于专事男女双修的密教瑜伽修习，当作邪教和妖术进行肆意诽谤和攻击，彻底否定藏传佛教的宗教性质和合法地位。<sup>①</sup>

上述对藏传佛教身份认同和宗教特性的各种不同甚至对立的认识和定位，对藏传佛教生存和发展的历史与现状都造成了重大影响。藏传佛教于西藏和世界其他地方正在经历的各种迥然不同的遭遇，也都与这些不同的和极端的理解有很直接的关联。

西藏（包括西藏自治区和其他藏区）一方面正经历着史无前例的文艺复兴式的藏传佛教复兴运动，这可从藏文佛教文献的收集、整理和出版事业前所未有之兴旺，藏传佛教寺院的兴建，佛之身语意三所依（佛像、佛经和佛塔）及其他佛教艺术品建造、生产规模之盛大，藏传佛教僧众的培育、藏传佛教修学制度的恢复，各种传统藏传佛教节日和法事活动的重新开展，喇嘛吸引的其他各民族信众之多等种种现象中很明显地反映出来。

但另一方面，具有千百余年悠久历史的藏传佛教，作为西藏文明/文化的精华和核心价值观念的身份认同正面临极其严重的质疑和挑战。虽然很多人并不认同藏传佛教不过是印度佛教之附庸的观点，也不再信服于种族、语言、文化和政治等各方面都将西藏与印度紧密联系在一起的传统藏传佛教史观，开始对印藏佛教史观下建构起来的一整套关于西藏民族和宗教的历史叙事进行学术的解构，但近年来还有一些人对藏传佛教究竟有多少西藏性质（Tibetanness）提出质疑，对它能否或者多大程度代表西藏文明最重要和最核心的成就心存疑虑，或者说对它能否作为形成西藏和西藏人身份认同的典型特征（distinctive characters）有所怀疑；甚至有人开始积极探求以本教传统为主导的象雄文明，试图建构一套把象雄文明作为西藏文明源头的全新的学术话语（历史叙

<sup>①</sup> 对藏传佛教作出这类偏激批评者，还有不少曾经是把藏传佛教作为一种后现代虚拟宗教而狂热追随的人，由于幻想中的精神泡沫的破灭，生起了极度的失望，于是反过来对藏传佛教做了很多很不理性的揭露和批判。国际上较早从这角度出发对藏传佛教进行批判和攻击，并产生了较大影响的作品是：Victor and Victoria Trimondi（显然是化名），*Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus*（《达赖喇嘛的阴影：藏传佛教中的性、神通和政治》），Düsseldorf: Patmos, 1999。此书也有英文版于网络流传，题为：*The Shadow of the Dalai Lama: Sexuality, Magic and Politics in Tibetan Buddhism*。

事),挑战藏传佛教于西藏文明历史上曾经拥有的无可置疑的绝对主导地位。<sup>①</sup>

于西藏以外的世界,人们对藏传佛教身份认同的认识和理解依旧徘徊在两极的想象、设计和建构之间。或者把它作为整个佛教传统甚至是所有东方宗教传统的一个精华版或升级版,认为它集智慧和方便于一身,妙欲为道,乐空双运,是可以同时满足当代人类一切精神和物质追求的万应灵丹,是世间出世间、人神普适的宇宙宗教。或者依然把它当作从黑暗的中世纪遗传下来的专门愚弄无明、失怙的善男信女的迷信和鸦片,认为它的虚伪和腐朽可与罗马天主教会媲美,它的龌龊和淫邪有违世间一切人伦、道德之常轨,是邪妄不经、蛊惑人心的巫术和方伎。持前一种观点的人将喇嘛、活佛和藏传佛教奉为圣明和福田,尊信膜拜,无所不用其至;具后一种见地的人将他们视若假借方术以售其邪说、污染文明、辱没斯文的骗子和异类,嗤之以鼻,惟恐避之不及。

20世纪90年代以来,中外学界对上述对藏传佛教的两极想象及其严重后果有过很多激烈的批评和深刻的反思<sup>②</sup>,而对“香格里拉神话”的解构或已经对世人最终能够走出这种两极想象的迷思、重新观察和思考藏传佛教的身份认同及其当代意义提供了有力的帮助和新的启发。遗憾的是,这些对两极想象的批判和解构,并不能帮助人们同时建立起有关藏传佛教身份认同的更为中立、客观和理性的正见。不少人不是执迷不悟,就是困惑、徘徊、迷失于两极之间。有鉴于此,很有必要将藏传佛教置于整个世界佛教体系和世界佛教研究的总体视野中,对其被赋予的多重不同的甚至互相矛盾的身份认同进行全面和细致的观察和分析,认识其本来就十分丰富和复杂的真实面目,使它走上更加理性、健康和可持续发展的道路。

## 一、喇嘛教、Lamaism 和它的无意义性

很久以来,藏传佛教于汉语世界和西方世界都曾被称为“喇嘛教”或“Lamaism”。即使今天,我们不时听到这种颇为刺耳的称呼。把在西藏流行的佛教传统称为“喇嘛教”,这样的命名方式于整个佛教世界中是独一无二的。其他的佛教传统或以所处地域命名,如印度佛教、南亚佛教、东亚佛教,汉传佛教、日本佛教,还有南传佛教、北传佛教等;或以所修持教法之传统的性质和特征命名,如小乘佛教(上座部佛教)、大乘佛教,显乘(般若乘)佛教、密乘(金刚乘)佛教等。既不以地域为标准称西藏佛教或藏传佛教,也不以教法传统的特性为标准称为密乘[咒]佛教(gsang sngags kyibstan pa),偏偏别出心裁给它一个“喇嘛教”这样的称呼,显然是别有用心、隐含深意的。在东方所有宗教传统中,大概只有“萨满教”和“喇嘛教”相类似,它们都是以这种宗教传统中首要教职人员的称号来命名。

“喇嘛教”或者“Lamaism”这个名称作为外部世界对藏传佛教身份认同的一种理解和界定,

<sup>①</sup> 对构建“象雄文明”话语的尖锐批评见 Per Kvaerne,“Bon and Buddhism: Two Faces of the Same Coin? (本教和佛教:同一枚硬币的二面?)”,“西藏基金会讲座”(Tibet Foundation Lecture),2017年11月21日于伦敦大学亚非学院,<https://www.youtube.com/watch?v=tUBPEdyeT98>。

<sup>②</sup> 参见 Donald S. Lopez Jr.,*Prisoners of Shangri-la: Tibetan Buddhism and the West*(《香格里拉的囚徒们:藏传佛教和西方》),Chicago:The University of Chicago Press,1998;沈卫荣:《想象西藏:跨文化视野中的和尚、活佛、喇嘛和密教》,北京:北京师范大学出版社,2015年。

其形成和出现虽各有特殊的历史和社会文化背景，但都对藏传佛教在东方和西方的传播和接受产生了持久的负面影响。从字面看，“喇嘛教”和“Lamaism”似乎没有差别，其实它们产生于完全不同的时空背景下，形成于有天壤之别的历史和宗教语境中，所涵指的意义有十分明显的差别。汉文文献中，迄今所见最早出现“喇嘛教”一词的是明朝大学士张居正（1525—1582）于万历年（1573）四月八日撰写的《番经厂碑》。此碑中说：“番经来自乌思藏，即今喇嘛教，达摩目为旁支曲窠者也。”<sup>①</sup>可见“喇嘛教”一词初现时并无贬意，作为朝廷宰臣的张居正亲自为京中专设编印藏文佛经的番经厂撰写碑文，无非是表明支持藏传佛教的官方立场，说“喇嘛教”是汉传禅宗祖师菩提达摩“目为旁支曲窠者”，亦是明确承认它是与汉传禅宗不同的另一佛教支系。

佛教于7世纪中开始分别由印度和汉地传入吐蕃，西藏佛教初期的发展和与包括禅宗在内的汉传佛教的紧密交往有很直接的关联。9、10世纪，汉、藏佛教于敦煌等西域地区有了更深、更广泛的互动，相互了解当已有了很深的基础。职是之故，当藏传佛教于西夏和蒙元时期大规模传入西域和中原时，它是作为与汉传佛教一样正宗的佛教传统而为西夏、畏兀儿、蒙古和汉人信众所广泛认同和接受的。自西夏历元、明至清代，历朝统治者民族虽各不同，却绝大多数程度不同地信仰藏传佛教，对它持积极扶持和赞赏的态度。与此相应，元、明时代的汉文文献中，西番僧，即西藏的喇嘛，通常被称为“释迦之徒”，其中帝师、国师们更常被称为“天下僧人师”，受封“西天佛子”等称号，他们所传的教法也被称为“释氏之法”“佛法”“佛教”“密乘”或“秘密佛法”等，未见任何刻意将其和佛教作出明确区分的官方记载。明代汉文文献常将“西番僧”（西藏喇嘛）和“西天僧”（印度上师）所传的教法统称为“番教”，这在当时语境下的意义或近乎今日的“西藏佛教”“藏传佛教”，并没有明显的贬意。可见当年张居正笔下的“喇嘛教”与后世常挂在东西方人嘴边的那个“喇嘛教”有很不一样的意义。

其实“喇嘛教”这样的称呼并不多见于明代汉文文献中，它或是入清以后才更多出现的语词。即使在清代，“喇嘛教”当也不是于朝野都普遍使用的称呼，清代官方文献更多见以“黄教”指称藏传佛教。满族统治者一定不像后世新清史家认为的那样把藏传佛教的“政教合一”理念当作治理大清的意识形态，但他们中很多人确实对藏传佛教有十分虔诚的信仰，故民间或多有使用“喇嘛教”这一称呼者，但清廷则多以“黄教”称之，以维护藏传佛教的正统性和合法性。清朝皇帝中最虔诚地信仰和推崇藏传佛教的当首推乾隆皇帝（1711—1799），为了回应言臣对他过于宠信喇嘛的指责，他特别撰写和颁布了著名的《喇嘛说》，对喇嘛、活佛及其所传教法的源流做了学究式的说明，对喇嘛的作为和活佛转世制度的利弊做了很理性的分析和批判。但《喇嘛说》开宗明义说“佛法始自天竺，东流而至西蕃”，还说“喇嘛又称黄教”，这表明乾隆皇帝对藏传佛教的合法性是绝对肯定的。“黄教”作为清代普遍使用的官方称呼，也绝不是对藏传佛教的蔑称，而只是借用对以达赖喇嘛和班禅大师所主导的格鲁派教法的俗称来概称整个藏传佛教。<sup>②</sup>

① 引自《钦定日下旧闻考》卷六，台北：广文书局，1968年，第8页。

② 格鲁派于藏传佛教传统中俗称“黄帽派”，故被称为“黄教”，就像噶举派、萨迦派和宁玛派俗称“白教”“花教”和“红教”一样。关于清与藏传佛教的关系，参见沈卫荣：《我看“新清史”的热闹和门道：略议“新清史”语境中的中国、内亚、菩萨皇帝和满文文献》，沈卫荣：《大元史与新清史：以元代和清代西藏和藏传佛教研究为中心》，上海：上海古籍出版社，2019年；安海燕：《作为“转轮王”和“文殊菩萨”的清帝——兼论乾隆皇帝和藏传佛教的关系》，《清史研究》2020年第2期。

但不可否认的是,在西夏至清代的汉族社会和文化语境中,藏传佛教确曾一再遭受严重误解和歪曲。普通汉族士人和民众绝大部分与藏传佛教少有直接接触,对它所知有限,还有文化隔阂。此外,自元末以来,人们习惯将蒙元统治不足百年而亡的历史悲剧归咎于西藏喇嘛和藏传佛教,汉族士人乐于传扬蒙古大汗如何崇信西番僧、热衷修习“演揲儿法”和“秘密大喜乐禅定”的传奇故事,让人对藏传佛教和西藏喇嘛产生厌恶和憎恨,乃至把整个藏传密教当成祸国殃民的妖术。人们没法理解藏传密教中很多与汉传佛教完全不同的瑜伽修法、神通等,于是以讹传讹,最终把它们演化为令人不齿的淫戏、巫术和方伎。所以,元以来的汉文文献对藏传佛教有很多夸张的演绎和批评,乃至把藏传佛教一脚踢出佛教大门,看作西藏人自己创造出来的一套愚弄百姓的邪术和把戏。<sup>①</sup>

将藏传佛教当成“妖术”“淫戏”和“鬼教”的传统在元明时代已于汉族民间文化中生根发芽,清朝以来开始流行的“喇嘛教”这一称呼自然与前朝的社会文化传统中对藏传佛教的误解有很深的关联,它一定具有污名化的意义。<sup>②</sup>如果说“黄教”表示的只是一种来自西藏的特殊的佛教传统的话,那么“喇嘛教”这一称呼更给人以指代一种与萨满、巫术、咒术和神通相关的落后的迷信或民间宗教的印象。曾有当代西方人类学家将兼具显密两种传统的藏传佛教及其代表西藏喇嘛十分形象地比喻为“文明了的萨满”(civilized shamans),遗憾的是,汉文化语境中“喇嘛教”这个称呼仅仅凸显了或可以“萨满式的”来指代的被误解了的密教特征,而抛弃了其中可被认为“文明了的”即通常被视为佛教正统的显教特征,令其最终成为完全脱离佛教传统的迷信和巫术。<sup>③</sup>

与汉语中“喇嘛教”所涵指的意义不同,Lamaism 这个名称在西方文化语境中具有更明显的贬损意义,西方人在使用它时自始至终没有把西藏喇嘛所信仰和实践的这种宗教与他们想象中的那种正统、原始的印度佛教连接起来。据称英文文献中 Lamaism 这个词最早出现在 1788 年德国自然科学家 Peter Simon Pallas (1741—1811) 撰写的《可居世界志略》(*Habitable World Described*) 一书中。这本书报道了作者于 1769 年考察俄罗斯帝国境内卡尔梅克蒙古人的情况,其中出现了“喇嘛的宗教”(religion of Lama)和“喇嘛教的教条”(Tenets of Lamaism)这样的词汇。<sup>④</sup>但西方人最早报道西藏喇嘛的传奇故事起码要比 Pallas 早五百年,自 13 世纪后期马可波罗(Marco Polo, 1254—1324)和与其同时代先后来过中国的多名西方传教士开始,种种有关西藏喇嘛的匪夷所思的故事就已在西方流传开了,西方人最早对“喇嘛教”的了解都是从这些人对在蒙古大汗身边供职的西藏喇嘛的所作所为的描述开始的。很长时期内西方人对佛教并无很多了解,所以常把西藏的喇嘛泛称为“偶像崇拜者”,有关他们的描述除了各种神通、魔术的传奇,就是嘲讽他们如何愚昧和虚伪。西方人非常一致地认为,喇嘛是魔术师、骗子,装神弄鬼,将凡人奉为圣明,

① 参见沈卫荣:《从“演揲儿法”中拯救历史》,李治安主编:《庆祝蔡美彪先生九十华诞元史研究论文集》,北京:中国社会科学出版社,2019年。

② 有关元、明两代汉族文化传统中对藏传佛教形象的描述和解读,参见沈卫荣:《神通、妖术和贼髭:论元代文人笔下的番僧形象》《“怀柔远夷”话语中的明代汉藏政治与文化关系》,沈卫荣:《西藏历史和佛教的语文学研究》,上海:上海古籍出版社,2010年。

③ Geoffrey Samuel, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies* (《文明了的萨满们:西藏社会中的佛教》), Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1993.

④ Lopez, *Prisoners of Shangri-la*, pp. 15-40.

甚至让信徒对他们的排泄物都加以膜拜，说到底这不过是阴险、狡诈的骗局；喇嘛教是对神灵的亵渎和污染，完全没有思想，只有对肉欲的不知餍足的爱，是十分错误和癫狂的宗教。

欧洲人之所以长时间内对喇嘛教表现出如此毫不掩饰的轻蔑甚至愤慨，其中很重要的原因是西方的旅行家和传教士很早就发现喇嘛教和罗马天主教会会有很多非常明显的相似之处，并认定它们都是偶像崇拜的宗教。在他们眼里，大喇嘛很像天主教的祭司、主教，一样身穿红袍、头戴红帽，接受信徒的顶礼膜拜；喇嘛教和天主教有着一样壮观、奢华的祭拜偶像典礼，同样用面包和酒做弥撒和灌顶的圣餐，还一样做临终涂油礼、替新婚夫妇祝福、为病人祈祷、建尼姑庵、办唱诗班、做节日斋戒、禁食苦修等。这种发现让本来要在西藏传播福音的天主教神父和传教士十分惊恐，不但直接挫伤了他们对野蛮民族与生俱来的优越感，更使他们本来充满激情和使命感的传教活动一下变得毫无意义。所以他们认定“喇嘛教”是魔鬼的恶作剧，其一切教法和仪轨都是魔鬼的骗术和诡计，是喇嘛在魔鬼帮助下对天主教所作的拙劣抄袭。而在新教徒看来，喇嘛教与罗马天主教本就是一丘之貉，都是装神弄鬼的“偶像崇拜者”，喇嘛教只是天主教的更为堕落的形式，二者本质上并无不同。

20世纪初，一位大英帝国的殖民官员、西藏研究史上著名的“激情的票友”Laurence Austine Waddell（1854—1938）出版了《西藏的佛教或者喇嘛教》，它貌似一部权威的学术论著，实际却是对藏传佛教充满傲慢和偏见的拙劣的殖民主义学术产品，对西方人了解藏传佛教有持久的负面影响。<sup>①</sup> Waddell表面上是要研究西藏的佛教，研究结果却是要告诉读者：“喇嘛教中只有一层薄薄的、涂抹不匀的佛教象征主义的光泽，在此背后黑洞洞地出现的是邪恶增长着的多种迷信。”<sup>②</sup> 喇嘛教的修行仪轨不过是一出出可笑的哑剧，藏文佛教文献绝大部分都是无聊透顶、用词汇堆积的荒野，是过时的垃圾。西藏佛教根本就不是佛教，是最堕落的佛教形式、佛陀最不肖的子孙，只能被称为“喇嘛教”。长期以来，Waddell描绘的这种喇嘛教形象曾是西方人对藏传佛教的共识。此外，于大英帝国维多利亚时代（1837—1901），那些掌握梵文、巴利文佛教文献的自命不凡的东方学家对藏传佛教的看法与作为票友的Waddell没什么两样，他们认为佛教早已死亡，现在只存在于他们的书桌上，只有他们才是佛教真正的传人，唯有他们手中掌握的才是最原始、最理性的佛教。而依然存活的西藏佛教离佛陀如此遥远，又是如此堕落和腐朽，它不是佛教，而是喇嘛教。<sup>③</sup>

值得一提的是，早在1835年，欧洲杰出的蒙古学先驱Issac Jacob Schmidt（1779—1847）发表过《关于喇嘛教和这个名称的无意义性》一文，尖锐地指出：“喇嘛教”这个名称纯粹是欧洲人

① L. Austine Waddell, *The Buddhism of Tibet, or Lamaism, with its mystic cults, symbolism and mythology, and in its relation to Indian Buddhism* (《西藏的佛教或者喇嘛教，附带它的神秘崇拜、象征主义和神话，以及它和印度佛教的关系》), W. H. Allen & Co, 1895. 对它的批评参见 Donald S. Lopez Jr., ed., *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism* (《佛之主宰者们：殖民主义下的佛教研究》), Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

② “But the bulk of the Lamaist cults comprise much deep-rooted devil-worship and sorcery, ... For Lamaism is only thinly and imperfectly varnished over with Buddhist symbolism, beneath which the sinister growth of poly-demonist superstition darkly appears.” L. Austine Waddell, *Tibetan Buddhism with its Mystic Cults, Symbolism and Mythology*, New York: Dover Publications, 1972, preface, p. xi.

③ 参见沈卫荣：《简述西方视野中的西藏形象——以殖民主义话语中的妖魔化形象为中心》，沈卫荣：《西藏历史和佛教的语文学研究》。

的发明，它毫无意义。喇嘛教与佛教的众多区别是欧洲人假想出来的，用以否认西藏佛教作为佛教的合法地位。西藏和蒙古的佛教是佛教在其某个历史发展时期出现的特殊的变化形式，它就是佛教。<sup>①</sup> 这位卓越的东方学家于近二百年前发出的呼声，绝对超越了当时欧洲帝国主义/殖民主义的“时代精神”，今天听来依然振聋发聩。不幸的是，“喇嘛教”这个名称还不纯粹是欧洲人的创造，汉人比欧洲人更早使用它，而且迄今东西方都还有很多人在使用这个毫无学术根据和宗教意义的名称，他们坚持不用“藏传佛教”来指称西藏佛教的动机，或依然是对它的正统性和合法性充满怀疑和偏见。

汉语文中最初出现的“喇嘛教”这个名称，不见得具有特别的要贬损和污名化藏传佛教的意义，但于近世它显然与西文中 Lamaism 一词合流，其涵指的意义即是西藏的佛教不是正宗、合法的佛教传统，而是佛教的一种最堕落的形式，是装神弄鬼的偶像崇拜和崇尚神通、咒术的方伎和淫戏。这些当然都是无法接受的谬见。我们今天应该把“喇嘛教”和 Lamaism 作为历史名词彻底抛弃，放进历史教科书或历史博物馆中，它存在的意义仅在于见证了藏传佛教于东西方文化中曾经被误解和歪曲的历史。

## 二、印藏佛学和藏传佛教的自主创新

印藏佛学研究 (Indo-Tibetan Buddhist Studies) 是国际佛教研究领域迄今占绝对主导地位的学科，享有十分崇高的学术声誉。在西方现代佛教研究体系中，长期以来印度佛教和西藏佛教的研究合二而一，藏学、藏传佛教研究被当作印度学、印度佛教研究的附庸和辅助学科。这样的局面一直延续到上世纪八九十年代才算告一段落。借助西藏和藏传佛教风靡全球所造成的巨大社会影响力，藏学终于在世界范围内强势崛起，赢得学术上的独立和自由，但印藏佛学研究的传统依然保持强劲势头。

这种局面的形成当然有充足的理由和明显的学术优势，印度是佛教的发源地，印度佛教研究是世界佛教研究的基础。但印度佛教于 13 世纪就完成了从生至死有机发展的完整历史，待五六百年后人们开始学术地研究和重构佛教及其历史时，印度佛教在其本土早已不见踪迹，根本无法提供足够的文献和实物资料，供西方的东方学家上下求索、钩玄索隐，以重现佛教及其历史的真实面貌。而藏传佛教恰好可以弥补因佛教于印度消亡而留下的种种不足和遗憾，提供印度佛教所不再能够提供的一切。人们习惯于认为藏传佛教不但来源于印度，还是印度佛教最忠实和最出色的继承人。藏传佛教包罗了印度佛教所有传统，印度佛教曾经有的，藏传佛教现在都有，印度佛教早已失传的，藏传佛教也全部保存下来，还进一步发展。<sup>②</sup> 藏传佛教不但是一个活着的传统，可以让人直接借用来观照已消失的印度佛教的全貌，还拥有取之不竭的佛教文献资料宝库，十分

<sup>①</sup> Issac Jacob Schmidt, "Über Lamaismus und die Bedeutungslosigkeit dieses Namens," *Bulletin Scientifique Publie par L Academie Imperiale des Sciences de Saint-Petersbourg* (《圣彼得堡帝国科学院科学学报》) I. No. 1, 1836.

<sup>②</sup> David Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhism and Their Tibetan Successors* (《印藏佛教：印度佛教和他们的西藏继承者们》), Boston: Shambhala Publications, 2003 (1987), p. 118.

全面和忠实地保留了印度佛教经典的真实面貌。所以，一位接受过全面的语文学、历史学训练和具备良好的佛学素养的佛教学者，完全有能力借助藏传佛教，特别是它所能提供的藏文佛教文献，复原和重构 13 世纪以前印度大乘佛教传统。

百余年来，印藏佛学研究于国际佛教学界一枝独秀，根深叶茂。印藏佛教学者用佛教语文学的方法对梵、藏文佛教文献进行精心的整理、解读和细致的比较研究，努力恢复印度佛教的原貌，弄清印度、西藏佛教历史发展的源流，取得了令人瞩目的成就。至今印藏佛学研究仍大有潜力可挖，这个领域内藏学家尤其大有可为。从印藏佛教研究实践中发展出来的佛教语文学方法，是当下世界佛学研究最可靠和最有前景的学术道路，对佛教研究其他分支学科具有积极的借鉴和启发意义。但印藏佛学研究长期的强势发展给人留下一个错误的刻板印象，即不仅藏传佛教研究是为印度佛教研究服务的附属学科，藏传佛教本身也不过是印度佛教的附庸和延续。藏传佛教似乎与汉传佛教走了两条完全不一样的佛教化道路，后者虽然也源自印度，但在传播、接受和交流过程中以自己的文化传统彻底改造和征服了佛教，最终形成一个与印度佛教明显不同的具有十分鲜明的汉文化特色的佛教传统，并直接影响了日本、韩国等周边民族、国家百姓的宗教信仰；而佛教自印度传入西藏后似乎一直处在停滞和稳定的状态，西藏佛教固守印度的传统，没有被西藏化，它的身上没有鲜明的西藏烙印。这显然不是事实！藏传佛教不但与汉传佛教并列为大乘佛教或者北传佛教的两大分支，而且深刻影响和改变了蒙古、西夏、畏兀儿、满族等民族的宗教信仰。

需要指出的是，印藏佛教一体化的形象并不只是西方的东方学家一手打造出来的，在这一点上，西藏人自己早已走在前面，而且走得比他们更远。西藏具有悠久和出色的历史书写传统，西藏佛教史家非常擅于创造和建构历史。至迟 12 世纪开始，他们就已能够独占地建构起整个佛教世界的历史，特别是佛教于印度和西藏传播和发展的历史，并逐渐确立起西藏作为世界佛教中心的历史地位。他们努力将西藏历史直接与印度联系在一起，把西藏人理想化为观音菩萨的化身猕猴的后代，而吐蕃王族则是印度释迦家族的直系后裔等。他们还习惯于西藏传播的每种特殊教法和修习的每种瑜伽仪轨建构起自释迦牟尼或大持金刚佛直至当代某位西藏上师的完整而不间断的宗承谱系，以表明它们无可置疑的合法和权威地位。<sup>①</sup> 所以，当 1970 年代西方后现代青年学者立志投身于藏传佛教研究时，他们都自信满满地感觉自己正肩负着把释迦牟尼亲传的教法从流亡喇嘛们口中抢救下来并传承下去的迫切和伟大的使命。<sup>②</sup>

特别强调印度和西藏佛教的紧密联系，从来就是西藏佛教史家树立和捍卫藏传佛教正统性和权威性的善巧方便之举。特别是藏传佛教后弘期新译密咒派（gSang sngags gsar ma pa，后又细分为萨迦派、噶举派和格鲁派等）面对旧译密咒派（gSang sngags rmying ma pa，即后来的宁玛派）和西藏土著的本教（Bonpo）势力的竞争和挑战时，他们十分张扬地建构和宣传新译密咒明确的

<sup>①</sup> 藏传佛教徒自我印度化和建构印度佛教史的努力，参见 David Templeman 对藏传佛教觉囊派大师、《印度佛教史》作者多罗那它（1575-1634）的生平和著作的研究：*Becoming Indian: A Study of the Life of the 16th-17th Century Tibetan Lama Tārānātha*（《变成印度人：16 至 17 世纪西藏喇嘛多罗那它生平研究》），Ph. D. Diss., Monash University, 2008；“Tārānātha and Indian Tantric knowledge in the 16th and 17th centuries（多罗那它和 16 至 17 世纪时的印度密教知识）”，A. Loseries Ed., *Tantric Literature and Culture: Hermeneutics and Culture*（《密教文献和文化：诠释学和文化》），Delhi India: Buddhist world press, 2013, pp. 116 - 137.

<sup>②</sup> Lopez, “Foreigner at the Lama's feet”（拜倒在喇嘛脚下的外国人），*Curators of the Buddha*, pp. 251-295.



印度渊源，因而与宁玛派和本教的本土性形成鲜明对照，这是当时流行的教法斗争的惯用策略和锐利武器。但对印、藏佛教密切关联的特别强调，并不表明藏传佛教只是保存了原生态印度佛教的一个次生的西藏版本，既不是说西藏人于佛教在西藏传播和发展过程中完全缺乏自主性和创造力，也不是说没有任何属于西藏传统的文化和宗教内容融合和改造了印度佛教。相反，以新译密咒为主体的后弘期教法传统的建立，也是具有鲜明西藏特色的藏传佛教传统建立的标志，它发生在印度佛教衰亡时期，却代表了西藏文化的重生。<sup>①</sup>

与以新译密咒占主导地位的藏传密乘佛教传统确立同时，佛教在印度日趋衰亡，络绎不绝从西藏来圣地球法的高僧对密咒（gsang sngags）教法的难以满足的追寻和需求，或曾给衰落中的印度佛教一度带来回光返照，但终究不能拯救它彻底覆亡的命运。于是，为数众多的西天僧不得不离乡背井，跟随西藏弟子们来到雪域高原，从此把传教活动的重心转移到西番（西藏），直接参与了藏传佛教后弘期传统的建立和发展。与此同时，一些思想前卫的西藏高僧乘势兴起了制造“西番中国”（Bod yul dbus）的佛教思想运动，开始改写佛教世界的历史，即要把世界佛教的中心从印度即他们心中的“圣地中国”（'Phags yul dbus）转移到自己脚下的“西番中国”。<sup>②</sup> 强调自己所传教法的直接的印度渊源，并以其非印度渊源为由将宁玛派、本教和汉传禅宗教法等斥为异端的做法，都是为了配合“西番中国”的建构而兴起的一波激烈的舆论宣传。<sup>③</sup> 以新译密咒为主体的藏传佛教传统的建立是“西番中国”得以成立的基础，待佛教于作为“圣域中国”的印度已成为历史时，新译密咒于“西番中国”的进一步弘扬和发展走的自然是佛教西藏化的道路。

尽管印藏佛学研究百余年来持续地强势发展，我们偶尔也会听到对“印藏佛教”（Indo-Tibetan Buddhism）这样的说法提出质疑和批评的声音。近年来有更多人质疑西藏高原出现的佛教形式与印度半岛上的历史先驱者到底是什么关系，西藏和藏传佛教研究能否作为一门与印度佛教具有同等地位的独立学科存在。<sup>④</sup> 即使在专门从事印藏佛教研究的专家中间，也有不少人对于印藏佛学的学术建制从不同角度提出质疑。印藏佛学界那些更偏重于研究印度佛教的学者，首先开始挑战西藏佛教作为印度佛教的储藏库、西藏喇嘛作为最早最前卫的印度学家和印度佛学代言人所具有的历史特权和绝对权威地位，认为印度佛教研究不应该过分倚重藏传佛教研究，对印度佛教义理的理解更不应该太相信和依赖藏传佛教史家和注释家的意见，它们不见得一定就是颠扑不破的正理、

① 参见 Ronald M. Davidson, *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture* (《西藏的文艺复兴：在西藏文化再生时的密乘佛教》), New York: Columbia University Press, 2005.

② “西番中国”这样的表述出现于西夏的西夏文和汉文佛教文献中，它显然是与藏文 Bod yul dbus 对应的表达方式。关于这一概念的意义及其建构的缘由，参见沈卫荣：《论西夏佛教之汉藏与显密圆融》，《中华文史论丛》2020 年第一期。

③ 参见 Donald S. Lopez Jr., “Polemical Literature (dGaglan) (净论类文献)”, *Tibetan Literature: Studies in Genre* (《藏文文献分类研究》), edited by José Ignacio Cabezón and Roger R. Jackson, Ithaca: New York: Snow Lion Publications, 1996, pp.217-228; 杨杰：《“和尚之教”在西藏——以宁玛派对摩诃衍及其教法的诠释、辩护与批判为例》，《西域历史语言研究集刊》第十辑，北京：科学出版社，2018 年。

④ Markus Viehbeck, “Indo-Tibetan Relations in Tibetan Polemical Discourse: Reconsidering Cultural Dynamics between Tradition and Innovation (西藏论净话语中的印藏关系：重新思考传统和创新之间的文化动力)”, *Buddhism and the Dynamics of Transculturality: New Approaches* (《佛教和跨文化的动力：新的路径》), edited by Birgit Kellner, De Gruyter, 2019, pp. 201-223.

正见。<sup>①</sup>而他们中偏重于研究藏传佛教的学者，则更乐于强调藏传佛教独立于印度佛教的创造性发展，致力于研究西藏佛教学者自己的著作和他们对印度佛学思想、制度的继承和变革，寻找佛教于西藏发展的特殊路径和地方特性。

国际佛教研究协会前主席 David Seyfort Ruegg (1931 — ) 是一位杰出的印藏佛学大家，对印度佛教和藏传佛教都有十分精深的研究，著作等身。他特别反对将印度和西藏佛教的关系两极化的看法，即认为印、藏佛教的关系若不是处于“停滞的稳定”(stagnant stasis) 状态，那就一定处于“动态的改变”(dynamic change) 状态。通过对藏传佛教与印度佛教之间或连续或断裂现象的细致观察和研究，Ruegg 指出印、藏佛教之间更应该是处在“动态的稳定和导致变革/复兴/创造的内在的、体系性的不均衡”(homeostasis [dynamic stability] and internal, systemic disequilibrium leading to restoration/renewal/innovation) 状态中。所以，尽管西藏的智识活动与印度有十分紧密的联系，却有属于西藏自己的自主性和创造力。例如，常被人称为宗教改革家的宗喀巴大师 (Tsongkha pa Blobzanggrags pa, 1357 — 1419)，他的改革并不是人们习以为常的以严格的佛教戒律来整治、改革已腐败的西藏寺院和僧伽制度，也不是说要用显教的戒律来整治密教的修行，而是指他对西藏所传的来自印度的教法、仪轨等做了一系列创造性阐发和改革，使它们更适合西藏本地的宗教文化土壤，这是对印度佛教实行的西藏化的改革。Ruegg 认为印度佛教对西藏佛教的影响可以分成印度的 (Indian) 和印度式的或者说泛印度的 (Indic, Meta-Indian) 两种，前者是有历史依据证明是直接由印度传到西藏的，后者则是指西藏人在印度的模式和样板上自主创新的成果。<sup>②</sup>

与印度佛教比较，藏传佛教不管是在佛教思想、修行仪轨还是僧院制度、教会等级、与世俗社会的关系等方面，都拥有很多本土化和自主创新的成分。本教最初或是西藏本地的民间信仰，佛本之争曾是前弘期的一个中心内容，其间佛本已互有影响和吸收。进入后弘期，本教开始了逐渐佛教化的过程，如果说改变后的本教可以被认为是藏传佛教一个重要分支，那么此过程中本教也已某种程度上改变了佛教。<sup>③</sup> 传为莲花生大师所传却被认为充斥西藏本土信仰成分的旧译密咒，即宁玛派所传的教法和仪轨，不论是其根本续典《秘密藏续》(gSangba' isnyingpo)，还是其难以计数的“伏藏”(gter ma)，都曾因印度渊源不够明确而受到新译密咒派的诘难和排斥。但它们在

① 参见 C.W. Huntington, "A lost text of early Indian Madhyamaka (一部已经失落的早期印度中观文本)," *Asiatische Studien* (《亚洲研究》) 49, 1995, pp. 693-767. C.W. Huntington, "Was Candrakīrti a Prāsaṅgika? (月称是一名应成派 [上师]?)" *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction: What Difference Does a Difference Make?* (《自续派和应成派的差别：一种差别作成何种差别?》), edited by Georges B.J. Dreyfus and Sara L. McClintock, Boston: Wisdom Publications, 2003, pp. 67-91。由于印度后期佛教历史在很大程度上是由多罗那它等藏传佛教史家们塑定的，印度佛教研究如何跳出藏传佛教所建构的印度佛教历史叙事传统，是研究者面临的巨大挑战。

② David SeyfortRuegg, "The Indian and the Indic in Tibetan Cultural History, and Tsongkha pa's Achievement as a Scholar and Thinker: an Essay on the Concepts of Buddhism in Tibet and Tibetan Buddhism (西藏文化史上的印度的和印度式的，和宗喀巴作为一名学者和思想家的成就：论西藏和藏传佛教中的种种佛教概念)," *Journal of Indian Philosophy* (《印度哲学杂志》) 32, 2004, pp. 321-343.

③ 关于西方本教研究的历史以及对佛本关系的看法，参见 Per Kværne, "The Study of Bon in the West: Past, Present and Future," S.G. Karmay & Y. Nagano, eds., *New Horizons in Bon Studies* (Senri Ethnological Reports no. 15), National Museum of Ethnology, Osaka, 2000, pp. 7-20.

后弘期同样得到迅速发展，其重要性越来越明显。<sup>①</sup>宁玛派因鲜明的西藏地方特色而广受欢迎，在藏传佛教自中心向外围的扩张中变得越来越重要，特别是在近世西藏蓬勃开展的“宗教圆融运动”（ris med）中，起了明显的主导作用。藏传佛教在当代西方世界的传播之所以如此成功，诸多宁玛派上师卓越的宗教造诣和魅力起了非常关键的作用。于近代西藏，越来越多具有西藏特色的宗教修习内容，甚至像格萨尔王、关公崇拜等明显与印度佛教无关而纯粹属于西藏地方性知识的宗教内容，也圆融进入了藏传佛教这个庞大的教法和修行体系。<sup>②</sup>

传说于吐蕃历史上出现的激烈的“佛本之争”，今天看来很多或是出于后世史家的想象和建构，本教与佛教并非只有对立和斗争，它们很早就有了非常深入的交流和相互影响。从对敦煌出土的古藏文本教葬仪文书和佛教“生死书”类文本的比较研究中，我们不难看出本教与佛教之间有过很深的涵化。观音信仰等观念对本教葬仪的变通性改变，曾使“作为知识传统的藏传佛教得以容纳和保存大量属于西藏土著宗教的元素和特质。而其结果，便是11世纪以后形成的新苯教与藏传佛教的各大部派之间，在比较宗教学上不再构成实质性的重大差异”<sup>③</sup>。换言之，前弘期佛本之间的涵化，已经为本教于后弘期向佛教转变奠定了基础。在这过程中，很多本教因素也自然地掺入了佛教传统，例如宁玛派所传的《中阴闻解脱》（*Bar do thossgrol*）便至少在形式上明显受到本教葬仪的影响，采用了上师与亡人直接对话、相互呼应的形式，故被人视为佛教西藏化（本教化）的典型例子。<sup>④</sup>“中阴”教法传自印度，是印度大成道者那洛巴（Nāropa）上师所传“六法”之一，曾于后弘期早期的西藏以及西藏以外广大的西域和中原地区有过很广泛的传播。但中阴（中有）本来是佛教行者在在上师指导下自行修习的一种瑜伽修法，而它最终成为西藏乃至世界最著名的“死亡书”（度亡仪轨），无疑是西藏佛教徒的改变。宁玛派上师根据本教葬仪的传统形式，将那洛巴上师所传的这个瑜伽修法，改变成由上师引领亡人于中阴阶段闻法解脱的一部可以实际操作的葬仪。<sup>⑤</sup>

今天世界任何地方都不难见到西藏喇嘛、仁波切（Rinpoche，大宝贝）的身影，所以，当人们谈论藏传佛教时，最津津乐道的话题或就是世界文明史上独一无二的“活佛转世”（sprulsku）制度，和以“活佛”为领袖的“政教合一”（lugs gnyis、chossridzung' brel）体制。它们是藏传佛教两大创新，或也是它对世界宗教文明作出的两项最特殊的贡献。“活佛转世”理念于印度佛教有据可循，它的思想依据当即是佛陀“三身”说和菩萨化身世间的观念，而“政教合一”概念或

① 参见沈卫荣、杨杰：《〈秘密藏续〉与旧译无上密法于西藏的传播》，Guntram Hazod、沈卫荣主编：《西藏宗谱——纪念古格·次仁加布藏学研究文集》，北京：中国藏学出版社，2018年。

② 参见沈卫荣：《近代西藏宗派融合派大师密彭尊者传略》，沈卫荣：《西藏历史和佛教的语文学研究》。

③ 参见任小波：“权现马王”仪轨故事与西藏早期观音信仰——敦煌PT 239.2号藏文写本探例，《复旦大学学报》（社会科学版）2016年第6期。

④ Yoshiro Imaeda（今枝由郎），“The History of the Cycle of Birth and Death: A Tibetan Narrative from Dunhuang（生死轮回史：一部来自敦煌的西藏叙事）”，*Contributions to the Cultural History of Early Tibet*（《早期西藏文化史论集》），edited by Matthew T. Kapstein & Brandon Dotson, Leiden-Boston: E. J. Brill, 2007, pp. 105-181; 同氏，“The Bar do thossgrol, or 'The Tibetan Book of the Dead': Tibetan Conversion to Buddhism or Tibetanisation of Buddhism?（《中阴闻解脱》或者《西藏生死书》：西藏皈依佛教还是佛教的西藏化？）”，*Esoteric Buddhism at Dunhuang: Rites and Teachings for this Life and Beyond*（《敦煌密教：生死轮回的仪轨和义理》），Edited by Matthew T. Kapstein and Sam van Schaik, Leiden-Boston: E. J. Brill, 2010, pp. 145-158.

⑤ 关于《西藏死亡书》成书的历史，参见 Bryn J. Cuevas, *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*（《西藏死亡书秘史》），London: Oxford University Press, 2006.

是从印度佛教“转轮王”理想和佛/菩萨救世等观念发展而来。<sup>①</sup>但这两种政教制度的形成,都与西藏历史上特殊的宗教、社会和政治发展状态相关,是一代代藏传佛教思想家、政治家精心设计、宣传和实践的结果,凸显出藏传佛教的自主性和创造力。同样,在藏传佛教史上,西藏史家常把宗教人物、教派与世俗的政治、军事集团的结盟描述为特殊的“施供关系”(mchod yon/yon mchod)的建立,这是近几十年常常引起当代西藏史家热烈讨论的一个主题。将世俗的权利和利益关系巧妙地设计和解释为宗教性质的合理行为,这也是藏传佛教的一大创造。<sup>②</sup>

总之,印藏佛学作为具有悠久历史传统的学科,至今依然是佛教研究中最有活力、最有成就的专门学术领域,藏传佛教依然可以为印度佛教研究提供无尽的可能和帮助,但它绝不仅仅是印度佛教的附庸和延续。与汉传佛教一样,藏传佛教是在印度佛教基础上,顺应西藏本土的宗教和社会形势,通过与本土的和外来的其他宗教传统持续不断的交流和涵化,创造性发展出独立自主的佛教传统。

### 三、汉藏佛教和中国佛教

汉藏佛教研究是近十余年发展起来的新兴学科,冀与印藏佛学比肩,发挥同样巨大的学术潜力。对汉传佛教和藏传佛教进行比较研究,旨在理清汉、藏佛教互动和涵化的历史,弄清汉、藏佛教于义理和实践中的共性和特点,以推动它们的相互理解与和谐发展。同时,借助对汉、藏文佛教文献的比较研究,可为世界佛教研究提供更多、更可靠的汉、藏文文献资料,并以佛教语文学为统一的学术取径,去除在印藏和东亚佛教研究领域之间人为设置的此疆彼界,促进这两个学科积极的互动和沟通,将印藏佛教研究和汉传佛教或东亚佛教研究有机整合到一起。<sup>③</sup>

汉传佛教和藏传佛教是世界上两支不同的大乘佛教传统,汉传佛教主要承袭印度大乘佛教初期的显乘教法(般若乘),藏传佛教则更多接受了印度大乘佛教晚期的传统,即以密乘佛教(金刚乘)为主要特色。汉、藏佛教于历史上有过很深的关联,互相间有过很多的交流和影响,二者相辅相成,相得益彰,至今依然拥有不少明显的共性。汉传佛教曾是印度佛教之外藏传佛教的第二大来源,包括禅宗在内的汉传佛教传统曾经深刻影响了藏传佛教。而藏传佛教于西域和中原的传播和交流早在9、10世纪的敦煌就已开始,于此汉藏佛教已呈现出显著的交融状态。其后藏传佛教于西夏

① 关于形成西藏活佛转世制度的教法依据,参见 Leonard van der Kuijp, “Die Dalai Lamas von Tibet und die Ursprünge der Lama-Wiedergeburt (西藏的达赖喇嘛和喇嘛转世的起源),” Martin Brauen (Hrsg.) *Die Dalai Lamas: Tibets Reinkarnationen des Bodhisattva Avalokitesvara* (《达赖喇嘛: 西藏的观音菩萨的转世们》), Arnoldsche: Völkerkundemuseum der Universität Zürich, 2005, S. 14-31。关于西藏的政教合一制度,参见东嘎洛桑赤列:《论西藏政教合一制度》,陈庆英译,拉萨:西藏人民出版社,2008年。David SeyfortRuegg 先生亦多次撰文讨论西藏的政教合一制度,但他讨论的重心似为藏传佛教历史书写中的“施供关系”,与西藏的“政教合一”制度不完全一致。参见 David SeyfortRuegg, “mchod yon, yon mchod and mchodgnas/yon gnas: On the historiography and semantics of a Tibetan religio-social and religio-political concept (施供、供施和应供处/福田: 论一个藏文宗教社会和宗教政治概念的语义学和历史书写),” Ernst Steinkeller ed., *Tibetan History and Language* (《西藏历史和语言》) (G. Uray Commemoration Volume《乌瑞纪念文集》), Vienna 1991, pp. 441-453。

② 参见沈卫荣:《中世纪西藏史家笔下的蒙元王朝及其与西藏的关系——以阅读藏文史著〈汉藏史集〉为中心》,沈卫荣:《大元史与新清史——以元代和清代西藏和藏传佛教研究为中心》。

③ 参见沈卫荣,《汉藏佛学比较研究刍议》,《历史研究》2009年第1期。

(1038—1227)和蒙元时代(1206—1368)得到更广泛的传播,特别是将其独特的密乘佛教修习传统带进西域和中原,从此成为中国古代宗教文化传统中十分显眼的因素。

不幸的是,在千余年的接触和互动中,汉、藏佛教两种不同的大乘佛教传统间也产生了很多极为深刻的误解,严重影响了二者之间积极有益的交流。很多人不知道的是,藏传佛教对汉传佛教的成见比汉人对它的误解更深、更顽固。藏文文献常把汉传佛教特别是禅宗教法称作“和尚教”(Hva-shanggi lugs, Hva-shanggibstan pa)，“和尚教”明确是异端邪说的代名词。不但汉传禅宗遭彻底抛弃,藏传佛教所传教法凡被贴上“和尚教”标签的,如宁玛派“大圆满法”(rdzogschen)、噶举派“大手印法”(phyagrgyachenpo)和觉囊派“他空见”(gzhan stong)等,其权威性和合法性无不因此被质疑,并受到其他教派的攻击和排斥。

藏传佛教对“和尚教”的这种深刻的偏见,其实并无直接的历史依据,是后世西藏佛教史家对“吐蕃僧诤”这一事件的想象和建构所造成的恶果。“吐蕃僧诤”是前弘期的重要事件,对藏传佛教的历史发展产生了深远影响。传说8世纪晚期,以和尚摩诃衍为首的汉传禅宗顿门派和以印度上师莲花戒为首的渐门派,在吐蕃赞普赤松德赞的亲自主持下,就佛教行者当走怎样的道路才能成佛而展开辩论。从对当时留下的与僧诤相关的汉、藏文文献的语文学研究来看,这场辩论的起因、过程和输赢等都与后世藏文史籍对它的固化了的历史叙事有很大不同,对此还需做进一步深入探讨。而且“吐蕃僧诤”原本只是佛教内部不同教派展开的对话,即使和尚果真输掉了这场争论,他的主张亦不该就此被判定为异端邪说。遗憾的是,为了强调藏传佛教之纯净而无杂染的印度渊源,后世藏传佛教史家创造和构建出一个与历史真相完全不同的叙事传统,将曾于吐蕃王室和民间皆深得人心的“和尚教”打入另册。本质上说,妖魔化“和尚教”与他们对本教和宁玛派所传旧译密咒的批判和排斥异曲同工,动机都是为了清除藏传佛教中一切没有明确印度渊源的教法传统,以保证完美地建构起一个纯粹的“西番中国”。<sup>①</sup>

不管是把藏传佛教贬称为“喇嘛教”,还是将汉传禅宗佛教污名化为“和尚教”,都为汉藏两种大乘佛教传统的正常交流和沟通设置了巨大障碍。直到今天,汉藏佛教之间根深蒂固的误解和偏见依然未能得到完全消除。我们倡导汉藏佛学比较研究,努力揭露造成这种误解的历史和宗教背景,即希望能正本清源,促成汉藏佛教的相互理解和融合。晚近的研究表明,于藏传佛教不同的历史时期、不同的教派和不同类型的文本中,“和尚教”也并不是一个绝对的固化符号,它也在宗义理论、教法判别、修行实践等多个更深的层面,受到过相对正面的讨论和公允的评价。<sup>②</sup>这给我们以希望,说明虽然“和尚教”遭受长期排斥,但汉藏佛学的深层交流和相互理解依然有极其深刻的历史和宗教基础。

值得一提的是,那些曾被贴上“和尚教”标签而受到质疑攻击的“大圆满法”“大手印法”和“他空见”等藏传密教修法和见地,不但在西藏树大根深,花繁叶茂,而且广传于今日世界,深得广

<sup>①</sup> 参见沈卫荣:《西藏文獻中的和尚摩訶衍及其教法——一个创造出来的传统》,《新史学》(台北)2005年第1期;张凌晖:《汉僧的历史——则十八世纪宁玛派的辩教案例》,沈卫荣主编:《汉藏佛学研究:文本、人物、图像和历史》,北京:中国藏学出版社,2013年。

<sup>②</sup> 参见杨杰:《“和尚之教”在西藏——以宁玛派对摩訶衍及其教法的诠释、辩护与批判为例》,《西域历史语言研究集刊》第10辑,北京:科学出版社,2018年。

大信众青睐。这些藏传密教修法与“和尚教”于义理和修法上的实际关系，理当作为汉藏佛学研究的重要课题而得到重新审视。最新研究表明，印藏佛教所传的大手印法或可分为显教大手印和密教大手印两种，前者宗承“极无所住中观”（rabtu mi gnas pa）之学说，本是大乘佛教共通之法。<sup>①</sup>此外，印藏佛教中那些较高次第的密乘佛教修习，如“大手印”和“大圆满”法的正行等，都已基本脱离了那些必须依靠气、脉、明点来修习的印藏密教仪轨元素，修习重点主要在于对心性本来面目的体认，这与汉传佛教的禅定修法没有本质不同。<sup>②</sup>如此说来，将“大手印”“大圆满”和“他空见”等贴上“和尚教”的标签，或并非完全无据，它们于义理和修法上确有共通之处，值得进一步探索。

藏传佛教不管是被称作“释迦之法”“佛法”，还是“番教”“喇嘛教”，它于西域和中原的传播自西夏至清代从未停止，它对汉传佛教乃至中国各族百姓之宗教生活的渗透和影响越来越深。近年来在对黑水城出土汉文、西夏文佛教文献进行整理和比较研究过程中，我们发现西夏不少汉文〔译〕藏传佛教文献出现不少明显添加的属于汉传佛教甚至纯粹汉文化的内容，有些看似藏传密教的修习仪轨其实是汉、藏佛教修法杂糅的全新文本，在一部传为莲花生大师所传伏藏的护法神修持仪轨中竟然有与汉传密教相同甚至与汉地巫蛊相似的修法，在汉传佛教所传的华严经忏中却出现了藏传密教续典及其修法的大量引用。凡此种种，都让我们认识到西夏所传佛教似乎自然地包罗甚至圆融了本来属于汉、藏或者显、密等不同佛教传统的内容，从而形成一种全新的西夏佛教传统，而它或就是我们一直寻找和期待出现的汉藏佛教。<sup>③</sup>

西夏是由党项人统治的多民族组成的王国，境内除了西夏人（党项人）、汉人，还有畏兀儿（回鹘人）、西藏人和蒙古人等多个民族的百姓。他们有各自的宗教和文化诉求，但在长期共同生活和交流中，一定程度上形成了以共同的佛教信仰为基础的文化融合。西夏是世界历史上有数几个以佛教为国教的王国之一，这当和西夏统治者的藏传佛教信仰有直接关系。与汉传佛教相比，藏传佛教于整个西夏时代居明显的主导地位。在中国历史上，西夏最早建立了“帝师”制度，今天为人所知的西夏帝师都是西藏喇嘛，他们对西夏佛教有引领作用。近年来越来越多的西夏文、汉文藏传密教文献于西夏故地被发现，这雄辩地证明藏传密教曾于西夏广泛流行。但我们同样不能否认汉传佛教对西夏各民族的宗教信仰产生过重大影响，它与藏传佛教在西夏王国内相互影响、相互渗透，最终形成一种新的佛教形式，即我们所称的汉藏或者藏汉佛教。

将汉藏佛教交流史放在中国佛教史的总体框架内做一较为宏观的观察，或可帮助我们更全面和多元地认识中国佛教的身份认同。汉藏佛教交流史是整个中国佛教史的重要组成部分。汉传佛教于唐初传入新建成的吐蕃王国（633—877），其后不到两个世纪，吐蕃的佛教文化就发展为可与汉传佛教媲美的独立的佛教传统。9世纪开始，藏传佛教就于敦煌等地和汉传佛教展开了很深的交流。10世纪中至12世纪，以新译密咒为主体的后弘期传统于西藏建立起来，差不多同时藏

① 参见 Klaus Dieter Mathes, *A Fine Blend of Mahāmudrā and Madhyamaka: Maitripa's Collection of Texts on Non-Conceptual Realization (Amanasikara)* (《大手印和中观的完美合流：铭得哩论不作意文集译注》), Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2016.

② 参见沈卫荣：《论西夏佛教之汉藏与显密圆融》。

③ 参见沈卫荣：《论西夏佛教之汉藏与显密圆融》。

传佛教便开始积极地在西域和中原地区传播和扩张。除了在西夏占绝对主导地位，藏传佛教于整个蒙元时代也是蒙古帝国佛教的主流，元代帝师全是来自萨迦的喇嘛，管领天下释教。畏兀儿人有近五百年信仰藏传佛教的历史。西夏人在元朝仍是藏传佛教徒，元初著名恶僧杨琏真迦就是西夏遗民，他被元世祖任命为“江南释教总统”，于南宋旧都临安干出许多令人发指的勾当。蒙古人比畏兀儿人、西夏人更加坚守对藏传佛教的信仰，藏传佛教最终成了蒙古族全民信仰的宗教，直至今日散居在世界各地的蒙古族同胞依然是藏传佛教徒，西方人早期对藏传佛教的知识很多就来自他们对卡尔梅克蒙古人等流亡在俄罗斯的蒙古部落的考察和调查。就像融合了日本、韩国等民族的宗教信仰的汉传佛教一样，藏传佛教也是超越了藏族的多民族的宗教信仰，曾在包括汉族之内的许多民族中广泛传播，今天所说的藏传佛教至少也还包括蒙古佛教在内。

即使在汉人统治的明朝，藏传佛教也是最受皇室欢迎的一种宗教，于明王朝的版图内有过广泛传播。永乐皇帝邀请大量著名的喇嘛来内地传法，赐封“法王”“教王”和“国师”等显赫称号，准许他们常住北京传法。今天所见到的汉译藏文密教文献，大部分出自明代。明初很多著名的汉族高僧，如智光国师等，实际也是藏传佛教的传人，汉藏佛教于明代得到了更深入的交流和融合。<sup>①</sup>到了满族统治下的清朝，藏传佛教又一次成为朝廷中占主导地位的宗教，乾隆皇帝等多位满清皇帝都是虔诚的藏传佛教信徒，不但以自己为文殊菩萨化身为荣，而且给予身为观音菩萨化身的黄教领袖以足够礼遇，给其以统领天下释教的名誉地位。与汉传佛教相比，藏传佛教给满族君臣、百姓以更大的宗教影响力，甚至可以说，曾是满族百姓的宗教信仰。

至此我们可以清楚地看出，和汉传佛教一样，藏传佛教在中国历史上发挥过非常重要的作用，它不只是藏族，也是西夏人、畏兀儿人、蒙古人、满族人和汉人的宗教信仰。不仅汉藏佛教交流史是中国佛教史非常重要的组成部分，而且完整的中国佛教史理应同时包括汉传佛教和藏传佛教的历史。进一步说，汉藏佛教才是中国佛教的最好代表和象征，它是中国佛教最贴切的定义和身份认同。

#### 四、如何理解藏传佛教的密教性质

西方人类学家 Geoffrey Samuel 先生说：“我相信在西藏佛教中的那些大量的精致（复杂）的萨满式的实践，大概就是西藏给人类所作出的最重要的一个贡献。”他所说的“萨满式的实践”指在西藏所实践的金刚乘（密乘）佛教的某些形式，之所以称其为“萨满式的”，即是因为[西藏喇嘛（活佛）]可以通过于密教瑜伽[修习中生起的]的一种另类的意识形态与[世界的]真实的一种另类形式[密教本尊]进行交流。这种“萨满式的”交流形态就是西藏喇嘛（活佛们）能在西藏社会中扮演重要角色的基础。<sup>②</sup>Samuel 笔下藏传佛教这种“萨满式的实践”，具体是指喇嘛通过修习本尊禅定（瑜伽成就法），使自己的身语意与本尊的身语意相应（誓言尊与智慧尊相应），

<sup>①</sup> 参见沈卫荣、安海燕：《明代汉译藏传密教文献和西域僧团——兼论汉藏佛教史研究的语文学方法》，《清华大学学报》（哲学社会科学版）2011年第2期。

<sup>②</sup> Samuel, *Civilized Shamans*, p. 8.

即身成就；然后以本尊的威仪、愿力、功能和神通，利益有情众生，服务西藏社会。这是一位人类学家的精妙之论，不但阐明了藏传密教“萨满式的实践”（本尊/瑜伽禅定）的根本原则，而且很形象和深刻地揭示了藏传佛教通过喇嘛们的这种宗教实践和西藏社会发生紧密关系的方式和宗教依据。<sup>①</sup>

Samuel 说藏传密教是“西藏给人类所作出的最重要的一个贡献”，充分肯定它对西藏社会乃至全人类和世界人文的重要意义，这委实难能可贵。密教（Tantra、怛特罗）是藏传佛教最核心的传统和精髓，是形成藏传佛教身份认同的最主要和最鲜明的特性。藏传密教是今日世界佛教乃至世界所有宗教传统中独一无二的存在，研究和理解藏传佛教首先应该重视它的密教性质。密乘佛教（Tantric Buddhism）亦称金刚乘佛教（Vajrayana），是大乘佛教后期一种新的发展形式。大乘佛教也被称为“菩萨乘”，密乘佛教即在其“菩萨理想”（Bodhisattva Ideal）之外进一步发展出“大成道者理想”（Mahāsiddha Ideal），形成一种比“菩萨乘”更重瑜伽修习、更依恃善巧方便和更有救度力量的大乘佛教形式。密乘佛教同样源自印度，其错综复杂的瑜伽修习体系或起源于和整合了佛教以前印度古代许多其他宗教传统。<sup>②</sup>密乘佛教一些瑜伽修习法或与道教某些修法有类同之处，但二者之间当无直接的历史渊源。

密乘佛教很难被确切定义，故其历史也较难准确追述。西方人所说的密教常常有所谓 Esoteric Buddhism（密教）和 Tantric Buddhism（怛特罗佛教）两种，前者更多指汉传密教，后者专指印藏密教。密乘佛教的密续（rgyud, Tantra 怛特罗）部分，特别是为藏传密教之核心的无上瑜伽部续典，大致于7世纪开始陆续出现，其发展和盛行直至13世纪佛教在印度消亡为止。密续部于印度兴盛时，正是藏传佛教形成和发展时期。与当时已牢固建立自身特色的汉传佛教相比，尚处于开始状态的藏传佛教直接接受了印度密教的全部教法和修习传统。<sup>③</sup>藏传佛教史家习惯将8世纪后期来吐蕃传法的莲花生大师作为藏传密教鼻祖，认为他最早把密教传入吐蕃，并以此调伏了本教和本土其他反佛教宗教势力，为桑耶寺的建立和佛教于吐蕃站稳脚跟打下坚实基础。<sup>④</sup>在吐蕃王朝后期以及其灭亡后的黑暗期，莲花生所传密法在吐蕃和吐蕃以外地区都有了相当广泛的传播。敦煌出土的古藏文文献有很大部分是藏传密教的经典文献，包括旧译密咒之根本法“大

① 关于藏传密教本尊禅定修法的基本原理，参见 Janet Gyatso, “An Avalokite varaSadhana（一部观音成就法）,” *Religions of Tibet in Practice*（《实践中的西藏宗教》），Edited by Donald S. Lopez, Jr., Princeton Readings in Religions, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997, pp. 266-270.

② 参见 Alexis Sanderson, “The aiva Age: the rise and dominance of aivism during the early medieval period（湿婆时代：中世纪早期湿婆教的兴起和统治）,” *Genesis and Development of Tantrism*（《密教的起源和发展》），edited by Shingo Einoo, Tokyo: University of Tokyo, Institute of Oriental Culture, 2009, pp. 41-349.

③ 参见沈卫荣：《关于密教的定义、历史建构和象征意义的诠释和争论——对晚近西方密教研究中几篇重要论文的评述》，《世界汉学》第11卷，北京：中国人民大学出版社，2013年，第115—135页。

④ 关于莲花生大师生平的最新研究参见 *The Second Buddha: Master of Time*（《第二佛陀：时代的大师》），Tang / The Rubin Museum of Art/ DelMonicoBooks·Prestel, 2018，特别是其中的 Lewis Doney, “Padmasambhava in the Conjured Past（在施了魔咒的过去中的莲花生）”。莲花生大师对于佛教在西藏传播和立足的贡献，相当于释迦牟尼于印度创立佛教的功德，故称“第二佛陀”。西藏佛教史上，还有阿底峡和宗喀巴也被称为“第二佛陀”。



圆满”的文本，说明藏传密教的旧译密咒传统在这时已形成，并传播到西藏以外地区。<sup>①</sup> 旧译密咒是藏传密教的重要组成部分，它们于藏传佛教前弘期的传入和随后于西藏本地的发展，为新译密咒于后弘期的传播打下了极其深厚的基础。<sup>②</sup>

藏传佛教以密教为主体的独特性质最终形成于后弘期，以新译密咒传统的建立并成为主流为标志。有西方印藏佛教学者将新译密咒的传入（950—1200）称为“西藏文艺复兴”或“西藏文化的再生”。通过巨量密教文献的翻译和与此相关的密教瑜伽修法的传入，西藏的译师和瑜伽士们合作重塑了西藏的宗教、文化和政治体制，所以以新译密咒为主体的密教传统的建立才是传承至今的藏传佛教传统形成的标志。<sup>③</sup> 新译密咒是十分庞大和复杂的教法和修行体系，自大译师仁钦桑波（Rinchenzangpo, 958—1055）开始，在长达二三百年的时间内，前往印度求法的西藏译师、学僧络绎道途，他们追随印度众多的密法上师和大成道者，勤奋和艰难地求取各种密法修习传统，并在印度上师们的指导和帮助下，将所有续典及其注疏、仪轨（sgrubthabs）和要门（man ngag）等密教文献翻译成藏文，保留下十分完整的印度密教经典。

藏传佛教的新译密咒几乎囊括了印度所传密教传统的所有内容，在西藏传播和发展的过程中，逐渐形成几支各具特色的传轨和宗派。最主要的有萨迦派的“道果传承”（lam' bras），弘传以印度大成道者密哩翰巴（Virūpa）所传“道果金刚句偈”为主要依据的“道果法”修习；阿底峡（AtiśaDīpaṅkara, 982—1054）的噶当派传承，以“修心”“道次第”“金刚亥母耳传”和“俱生和合大手印”等显、密教法为中心；马尔巴译师（Mar paChoskyiblogros, 1012—1097）等所传的达波噶举传承，以传承印度大成道者那罗巴（Nāropā）上师所传“那罗六法”（Nārochos drug）为主的一整套瑜伽修习法。新译密咒还包含妮谷六法（Ni guchos drug）、大手印（早期以铭得哩翰 Maitripa 传承为主）、时轮、早中晚三种希解（Zhibyed）传承、觉域（gCodyul, 断派）、大悲部和金刚鬘等众多的密教传承。及至 15 世纪初期，宗喀巴大师创立格鲁派，集新译密咒所传各种显密教法传承之大成，并改革创新，确立了以格鲁派“黄教”为主导的一套甚深和广大的藏传密教闻思和修习传统。<sup>④</sup>

毋庸置疑，密续部佛教是藏传佛教的核心，也是其最鲜明最突出的身份认同。藏传密教虽然源于印度密乘佛教，但其传统大部分是在西藏逐渐发展成熟的。新译密咒传统及其主导地位于西藏确立之后，它和旧译密咒、本教展开了长期竞争、互动和融合的过程，最终使西藏佛教发展为世界上最复杂和最具魅力的密教传统。不管是旧译密咒的“九乘次第”说，还是新译密咒的四部

① Jacob P. Dalton and Sam van Schaik, *Tibetan Tantric Manuscripts from Dunhuang: A Descriptive Catalogue of the Stein Collection at the British Library* (《敦煌藏文密教写本：大英图书馆斯坦因藏品叙录》), Leiden: E. J. Brill, 2006. Dalton 和 van Schaik 二位先生根据这些敦煌藏文密教文献对藏传佛教前弘期的密教做了很多探索型的研究。

② 参见 SamtenKarmay, *The Great Perfection: A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism* (《大圆满：藏传佛教的一个哲学的和修习的教法》), Leiden: E. J. Brill, 1988; Jacob P. Dalton, “The Early Development of the Padmasambhava Legend in Tibet: A Study of IOL. Tib J 644 and Pelliotibetain 307 (西藏莲花生传奇的早期发展：伯希和敦煌藏文卷 307 号和大英图书馆藏敦煌藏文卷 644 号研究)”, *Journal of the American Oriental Society* (《美国东方学会杂志》) 124.4, 2004, pp. 759-772.

③ 对新译密咒的传入与建立藏传佛教传统的关系的最有启发的探讨，参见前引 Davidson, *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture*.

④ 参见沈卫荣、杨杰：《略述西夏和元朝所传佛教之宗派源流》，王颂主编：《宗门教下：东亚佛教宗派研究》，北京：宗教文化出版社，2019 年。

瑜伽分类等，都是在西藏这块土地上安立和发展起来的。今天，印度的密乘佛教早已不复存在，汉传佛教的密教成分（唐密）不但没有形成连续不断的传统，也没有完整地吸收和传承印度密乘佛教的全部内容，密教最高端最核心的无上瑜伽部修法基本不见于汉传佛教。<sup>①</sup>藏传密教是世界密乘佛教硕果仅存的传承者和最好的代表。

藏传佛教的对外传播主要也依靠其密教传统。早在新译密咒传统的形成时期，它就开始在中国西域地区传播和弘扬，西夏至清历朝于各民族传播的藏传佛教都以密教修习为主。其中萨迦派的“道果法”、噶举派的“大手印”和“那若六法”、宁玛派的“大圆满法”和格鲁派的“道次第”等，都曾得到相当广泛的传播。近几十年来藏传佛教于西方世界的传播十分迅猛，虽然它常被当作一种宣扬爱与慈悲、环保、和平非暴力的后现代虚拟宗教，但真正为它赢得广大信众的同样是与瑜伽修习相关的密教修法，例如“大圆满”、“大手印”、“幻轮修法”（Yantra Yoga）、“中阴闻解脱”（《死亡书》）和其他各种瑜伽修习法（禅修、心理治疗）等。作为连接世俗世界和世出佛国（宇宙真实、净土）的媒介的喇嘛（活佛），身上所具有的“萨满式的”神力（加持力），是他们能在西方社会扮演精神导师角色的重要原因。

今天西藏和西藏佛教之所以被如此严重地香格里拉化、神话化，与藏传佛教的密教性质有非常大的关联。出于同样的原因，藏传佛教长期被妖魔化、情色化。不管是在宗教领域，还是在学术界，密教从来就是充满争议的话题。长期以来，习惯以有机发展的历史观来看待佛教历史者，通常将密教作为佛教走向衰亡时期出现的一种没落的形式，认为它一定是腐朽的、堕落的，必将佛教引向最终的灭亡。在这种先入为主的观念的主导下，密乘佛教出现的一切与正统显乘佛教不相应的教义和修法，都会被理解为对佛教正法的背叛和堕落。特别是对于像“欲乐定”（即俗称的男女双修）、“五肉”、“五甘露”等表面看来不但违背佛教戒律，甚至有违普通人文与社会轨范的行为和修法，则不问来历和背景，一概斥为“邪教”“妖术”，完全否认其宗教意义。<sup>②</sup>近年来，更因为一些享有世界性声誉的西藏喇嘛被其弟子、信徒揭露曾犯下性侵犯、性暴力等种种不堪的丑行，人们又自然地将这种违犯佛教戒律的个人的世俗行为与藏传密教的双修法（性瑜伽）混为一谈，用前者丑化后者，使藏传佛教的声誉蒙受极大损害，更使藏传密教修习的合法性（如理性）受到强烈质疑。<sup>③</sup>

① 关于汉传密教是否存在、它是怎样一种传承等有很多学术争论，可参见 Robert H. Sharf, "On Esoteric Buddhism in China (论汉传密教)," *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of Treasure Store Treatise* (《理解汉传佛教——〈宝藏论〉解读》), Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001, pp. 263-278; 此文的汉译见沈卫荣主编:《何谓密教?——关于密教的定义、修习、符号和历史的诠释与争论》,北京:中国藏学出版社,2013年,第114—142页。

② 对于密乘佛教之宗教意义和合理性的讨论,参见 Christian K. Wedemeyer, *Making Sense of Tantric Buddhism: History, Semiology, and Transgression in the Indian Traditions* (《为密乘佛教正名:在印度传统中的历史、符号学和违规》), New York: Columbia University Press, 2012.

③ 例如,晚近逝世的宁玛派上师、畅销世界的《西藏生死书》(Tibetan Book of Living and Dying)作者索甲活佛被人揭露出令人难以想象的不如法的行为,被拉下了神坛。参见 Mary Finnigan and Rob Hogendoorn, *Sex and Violence in Tibetan Buddhism: The Rise and Fall of Sogyal Rinpoche* (《藏传佛教中的性和暴力:索甲活佛的兴衰》), Portland, OR: Jorvik Press, 2019. 最早在西方公开揭露西藏喇嘛性侵犯行为的是苏格兰的宗教学者 June Campbell, 她披露自己曾多年为其上师、著名的密教瑜伽士卡鲁活佛(Kalu Rinpoche, 1904-1989)的性伴侣,但她明确说明这种性行为和藏传密教的性瑜伽修法没有关系,她和卡鲁活佛的关系并非上师和明妃之间的宗教关系,而完全是一位年长的喇嘛对无知少女信徒的性侵犯和性剥削。参见 June Campbell, *Traveller in Space: In Search of Female Identity in Tibetan Buddhism* (《空行母:在藏传佛教中寻找女性认同》), George Braziller, 1996.

## 小结

7世纪中叶吐蕃王朝建立，佛教分别从印度和中原汉地开始传入雪域。其后二百余年间，大量梵文、汉文佛教经典被翻译成藏文，佛教在吐蕃及其周边地区弘扬，形成了以佛教为主体的高度文本化的西藏宗教和文明传统。10世纪中至13世纪，数量巨大的“新译密咒”被翻译成藏文流通，印度密教及其瑜伽修习传统被整体引进西藏，在雪域高原生根开花，密乘佛教遂成为藏传佛教的主流。在与旧译密咒和本教长期涵化过程中，新译密咒吸收融合了很多地方性宗教内容，渐渐发展出具有鲜明本土特色的藏传佛教（密教）传统。藏传佛教虽然源自印度佛教，而且完好地保存和发展了早已消失的印度佛教传统，但不只是印度佛教的附庸和延续物，而是在印度佛教基础上发展创新，并融合本土宗教实践而形成的独立自主的佛教传统。藏传佛教在佛教的义理、修习、传承、体制和社会、政治关系等很多方面都有与印度佛教完全不同的创新和发明。

藏传佛教与汉传佛教是大乘佛教的两大传统，二者具有上千年交流、交融的历史，形成了不可分割的汉藏佛教体系。藏传佛教在中国历史上与汉传佛教发挥了同样重要的作用，深刻影响了西藏以外地区和民族的宗教信仰。自西夏至清朝，藏传佛教于历朝宫廷内都占主导地位，“领天下释教”，并发展为西夏人（党项人）、畏兀儿人（回鹘人）、蒙古人、满洲人和大量汉人等多个民族百姓的共同信仰。藏传佛教是中国佛教极其重要的组成部分，汉藏佛教应当是中国佛教十分重要的身份认同。

藏传佛教最重要最鲜明的特性就是其独一无二的密教性质，藏传密教是世界密乘佛教唯一的和最好的传人，藏传密教的历史是世界佛教史上最灿烂的篇章之一。藏传佛教之所以于今日之世界能得到如此广泛的传播和热烈的追捧，其神秘的密教特性是非常重要的原因。值得警惕的是，在世人被甚深广大的藏传密教强烈吸引的时候，很少有人对它的宗教内涵和意义有相对深入的了解和认识。不管是对它作狂热的追捧和神化，还是对它肆意地巫化和妖魔化，反映出的更多是人们自己的无知和狭隘。以密教为特色的藏传佛教是西藏为人类和世界人文做出的最重要贡献。

责任编辑：董宇宇