

## 略谈藏传佛教对藏族神灵体系的整合作用

仁增多杰

【摘要】自藏传佛教形成以来，藏族高僧大德们在遵循印度佛教教理的同时，也根据自己民族的文化心理和认知能力，对它进行了创造性的阐述和发挥。经过吐蕃时期佛教本土化的过程，藏传佛教既继承了印度佛教的教理、教义，又具备了自己的特色。藏传佛教的神灵体系的形成就是这一过程的鲜活例证，藏传佛教中有佛、菩萨、罗汉等佛教神灵，也有世界形成之九神、十二丹玛、长寿五姐妹等众多藏族本土神灵。本文重点揭示藏传佛教神灵体系形成、发展的过程。

【关键词】神灵；苯教；藏传佛教

【中图分类号】B946.6 【文献标识码】A 【文章编号】1674-8824(2011)06-0001-04

藏族信仰由原始信仰发展到雍仲苯教，最后定型为佛教主流信仰。其发展的每一个阶段都有各自的神灵体系和价值系统，雍仲苯教发展时期对原始信仰中的神灵进行吸收和发展，而当佛教传入之后，原始信仰和雍仲苯教的神灵又被佛教吸收整合。所以藏族神灵数量庞大，种类繁多，俨然形成了一个神灵的王国。

### 一、佛教传入前的藏族原始神灵体系

在原始宗教中，神被描述为超自然存在，然而最早的崇拜对象为自然，故形成自然神，这主要和原始先民生活的自然环境有关。因此，缪勒把人类早期的宗教称为物质宗教，分为三个阶段：第一类为能把握的物体如石头，甲壳等；第二类为能部分把握的物体，如树木，山河等；第三类为完全不能把握的事物，如太阳星辰等。<sup>[1]</sup>以此来判断藏族的原始信仰时期的神灵，便可知大部分为第二类。例如：藏族的原始信仰中的主要神灵除了鬼神八部外，还有阳神、战神、土神、家神、灶神等。这些神大部分都以自然物为居所，如拉居住在在空中；鲁居住在湖泊河流中；年神多居住在山间和岩石之上，还有土地、房屋、灶台、人体等，都是与藏民族的生活有直接联系的自然物。这与人类早期的万物有灵观念相吻合，人类在智力缺乏的年代，直接把活动范围内涉及到的个别物体神化，如土地、河流、天空山峦等。藏族先民不满足于这种临时多变的神灵，故将功利目的强加给这些自然物，形成功能神，例如：山神有保护部落的功能，战神帮助族人战胜敌人，阳神护体，土主守护地下的宝藏，家神保护家庭发财致富，灶神主管厨房，龙神主管下雨降雪和降下各种龙病疮疤，水痘等。正因为神有了如此强大的功能，深刻的影响到人们的日常行为，人们便开始祭祀这些神灵。《在神香如意之宝》中写到“向诸土主鲁年等神灵煨桑，向住在草山上的神灵煨桑，向此地的土地神煨桑，向住在白雪山上的神灵煨桑，向住在青色岩石间的神灵煨桑，向住在神草山上的神灵煨桑，向住在水中的神灵煨桑，向住在地上的神灵煨桑…”<sup>[2]</sup>此时的神趋向于功能化和人格化，虽具有人格，却不具有人形，例如

冈底斯山神,雅拉香波山山神多次化身为白牦牛,“莲花生来到先保沟,先保山神变成山大的白牦牛”<sup>[3]</sup>。这是人格化不彻底的现象和早期图腾崇拜的遗迹,也有神性神形皆达到完备的神灵,如长寿五姐妹,十二丹玛等。统而观之,早期的神灵发展也是鱼龙混杂,良莠不齐。这些在藏族原始社会中产生的神虽与后期的雍仲苯教和佛教的神灵相比,在思想、理论武装、造像方面,显得过于简单和单薄,但他们成为以后藏传佛教加以改造和利用的主体,是形成藏民族万神殿中不可分割的一部分。

雍仲苯教作为在原始信仰基础上发展而来的人为宗教,不仅在理论和思想逻辑上较原始信仰有一个很大的提升,其神灵体系也有了较大的变动和改造,即神的位格的出现。例如苯教最初四尊神(萨智艾桑,幸拉俄格尔,桑波奔赤,辛饶米沃且)中,萨智艾桑被称为万物之母,位列第一。<sup>[4]</sup>原始信仰从多神教发端以后,逐渐产生了统一神灵世界的至上神。作为现实生活翻版的神灵世界的变化,其实反映了藏族原有氏族打破了之前孤立割据的状态,通过兼和联合,逐渐走向统一的历史进程。随着雅砻王朝扩张成功,其保护神雅拉香波也成为整个藏区的最高神。在敦煌吐蕃藏文文献中记载,“在众多树木之中,以松树最为高大,在九大江河之中以雅鲁藏布江最为流长,而雅拉香波山神乃最高之山神”。<sup>[5]</sup>显然至上神的出现必定以现实的统一为基础,而现实世界的逐步统一为神灵世界的统一打下了坚实的基础。随着从泛神论到至上神的发展过程,神灵之间的组合和联系不断加强。神灵之间也受到联姻和生子等世俗化观念的影响,如桑波奔赤和萨智艾桑交合生下天界九梵神和九女神,各司其职,各有所用,这也是泛神到一神论发展过程中所产生的神灵分化组合现象。苯教的塞喀五神即贝塞恩巴,拉部托巴,卓却卡迥,格措,金刚橛之中,格措为牦牛形体的山神,九男神之中老四年如南喀为山神的祖先,而且鬼神八部等原始宗教中的许多神灵都被苯教吸收和利用。《土官宗派源流》中的论述也能论证这一点,“有大小镇格萨达,红黑杜瓦布兹,德姜玛摩查竹等,外有七使者魔王精灵,海龙,星曜,自在天等”。<sup>[6]</sup>这些从泛滥的原始神灵中脱颖而出的苯教神祇,虽为藏区土著神灵,但在理论程度化很高、艺术美化突出的佛教神灵的排挤下,被迫交出了至上神的宝座。

## 二、佛教对原始宗教和苯教神灵的整合作用

在公元七世纪,原始苯教信仰中的神灵遇到了佛教神灵的首次诘难。这些事件是伴随着现实生活的一系列大事件发生的。松赞干布加强与周边地区的联系,迎请佛像,广建寺院,积极扶植佛教在吐蕃的发展。至于他为什么大力扶持佛教,是与当时的经济文化有关,苯教作为代表奴隶主利益的意识形态,已无法适应吐蕃新兴地主阶级的利益,所以除苯兴佛是大势所趋。抛开这些所有的社会因素,苯教自身的弊端即重视大量活物的祭祀,如“冬天要将牦牛,绵羊山羊等公畜各三千头杀死,献祭苯教神祇,将牦牛、绵羊、山羊等母畜各一千头活活肢解,以血肉献祭”。<sup>[7]</sup>从最多杀公畜母畜三千到最少公畜母畜各一头献祭一位神祇,人死以后为制服鬼魂,也要像上述那样杀牲祭祀,苯教这种以大量牺牲为信仰方式的非理性的祭祀文化,已经在与高度理论化、伦理化的佛教文化的对比中黯然失色。原始宗教在发展之初巫术祭祀兴盛,随着宗教理性化的发展,宗教内部逐渐祛除了众多祭祀的内容,而赋予更多的伦理色彩,吐蕃时期佛教的传入,使得藏族本土宗教的这一缺陷更加明显。苯教大肆祭祀活物的宗教已经影响了当时正常的社会生产和日常生活。与此相反,佛教反对杀生取命,如果能够遵循佛教教义,当时社会的种种矛盾和危机就会引刃而解,鉴于此,吐蕃赞普毅然选择了兴佛灭苯的举措。任何对传统的变革都不可能一蹴而就,达到立竿见影的效果,只有对传统循序渐进,前赴后继地改造,才会取得改革的胜利。因此佛教在传入吐蕃之时就对佛教教义教规进行本土化的方法来适应藏族社会。至于对高高在上的藏族土著神灵,佛教采取了功能的整合和形体的整合两种办法来使它们臣服于藏传佛教,从而形成土著神灵和佛教神灵和谐地共居的神灵殿堂。

### (一) 功能的整合作用

在松赞干布时代,苯教占有绝对优势,佛苯之间的矛盾尚未激化,佛苯两教的神灵也相安无事地共处了近百年之久。到了公元8世纪赤松德赞时期,随着赞普大力支持佛教,经过佛苯之争和灭苯等一系列举措,苯教已被佛教所取代,佛教成为统治阶级的学说。在这一过程中,高高在上的苯教神祇也未能逃脱这次厄运,他们大量被佛教异化和吸收,整合和利用。相传公元8世

纪入藏的莲花生大师是这一巨大工程的总设计师，他通过非凡的咒术和能力降服了众多本土神灵，完成了这一令人匪夷所思的工程，所以与莲花生有关的遗迹传说在藏区俯拾即是，人尽皆知，所有藏族远古神灵的传说或多或少地与他相关。莲花生大师是用密法降服了这些远古神灵而且使它们成为佛教的护法神，从而巧妙地解决了佛苯神灵之间的冲突。

在藏族史料和民间传说中关于莲花生降服吐蕃神魔的传说很多，在《莲花生大师本生传》中说：“莲花生来到吾尤哲茂山，永宁地母十二尊，打出雷电十二支，运动两山夹挤莲花生，莲花生焚山城木炭，加持之后制服诸女神，地母成为十二尊女神，各自献出名与号，指派守护一伏藏”。<sup>[8]</sup>降服十二丹玛女神，唐拉耶秀，都是莲花生大师用密法降服，并取一密法名，使其完全蜕变成为佛教的护法神。这一系列带有神话色彩的故事自然无法让当代学者信服，相信佛教对藏族土著原始神灵的整合过程是由一系列神话故事来完成的。这其中必定有对莲花生大师的夸大粉饰和极度崇拜的因素，所有降服招安者都以莲花生大师为主，却暗示了莲花生大师在整合工作中的主导作用。再加上吐蕃赞普政治的强化作用，才使得整合工作得以顺利的完成。虽然被降服的神灵数目不计其数，令人叹为观止，但这次整合工作不是一次笼统粗糙的工程，其中包含了许多具体的内容和工作细节，使得这次工程不是一次象征意义浓厚的神灵符号变动和转换，而是一个由内到外以内容形式高度整合的工程。在佛教传入之前，这些住在人们日常生活场所的神灵，还需要人们积极祭祀取悦他们，神性显得变化多端，喜怒无常。在《第吾教法史》中讲：“在修乌孜三类的地基时，恶鬼开始阻挠修理，白天所修，夜晚毁之”。<sup>[9]</sup>这些神灵虽是全能，但非全善，在日常生活中，人们处处担心神灵发怒而导致瘟疫、洪水、雷电等自然灾害的发生，所以对这些神灵敬畏有加，经常进行禳解祈福的活动，以求能够消灾免祸。在未降服之前，他们都是狰狞邪恶、性情怪癖、暴躁易怒的神灵，对这些凶猛神灵，莲花生大师进行了功能上的整合，例如：把唐拉耶秀等吐蕃较大的地方保护神，委任为整个藏区的保护神，对神灵的领地头衔做了新的规划，这显然也是政治扩张的结果和需要。另外对神的职能做了相应的改变，例如对十二丹玛女神的职责，“保护能够传宗接代，保护佛法永昌盛，保佑显部经典能发达，僧人增多闻修好，世间万物齐聚之”。<sup>[10]</sup>莲花生大师对他们进行佛教化整合的同时，也进行了伦理化的改造。被改造的神灵除了有保护藏区的一般性功能外，还有各自特殊的职责，原始神灵功能的细化分工使得这些神灵的形象更加丰满立体，向着职能神转变。大量功能神的出现，使藏族万神殿显得更加丰富多彩，异彩纷呈。佛教的介入使得藏族土著原始神灵自身的发展进程被扰乱，但是在另一个方面正是佛教这种功能的整合，大大地加快了土著原始神灵的功能进化，所以这一进程也是积极有利的。

在早期的苯教神话与教义中，充满着黑与白，善与恶，神与魔的二元对立。因此，神灵中分为白善神、黑恶神两大阵营，由此将会产生积极的、美好的、有益的方面和消极的、丑陋的、有害的方面。按此划分方法分析佛教传入之前藏族的原始宗教和苯教神灵，便可得出藏族神灵中黑魔数目庞大，种类繁多的结论，例如：敦煌写卷中涉及的苯教神灵有厉鬼、雅魔、赞魔、魔鬼、鬼魔、贴乌让等。<sup>[11]</sup>如此之多的黑魔对人们的日常生活产生了巨大的不便和阻碍，随着宗教观念的发展，神灵在打破了起初相互之间的独立平衡状态后，走向了合并和整合的过程，善神最终战胜恶神。本土宗教的这一发展过程是伴随着佛教对藏族本土神灵的批判和吸收同时进行，许多在当时具有优势的善神被吸收和利用为护法神（这些大都是山神），大部分藏区恶神被异化放弃，未得到正式的认可。这些恶神却在民间找到了生存的土壤，例如对“什”的禁忌。<sup>[12]</sup>

除了将神灵的功能进行改造之后进行吸收利用的方法之外，还有对这些神灵功能不进行任何改造而直接予以认可的，如宁玛派的世间三部，即差遣非人，猛咒咒诅，世间供赞等。这三部称为世间三部，实际上是从苯教那里拿来的，差遣非人的“非人”原文是玛摩，玛摩是苯教中的一座凶神，这三部神出自苯教，也是西藏史家直言不讳的。

## （二）形体的改造

原始时期宗教为自然宗教，崇拜物多为自然物，如山川河流，日月星辰等。藏族原始时代的原始信仰中的鲁、年、赞等神灵的崇拜一样都是对自然物的崇拜。人们对自然物之后的神灵，百般敬畏，但是那个神灵的形象是模糊的。随着氏族神的发展，祖先崇拜与自然崇拜相结合，产生了图腾崇拜。图腾崇拜是自然物崇拜和祖先崇拜的结合，这个现象在藏族原始神灵中表现

的尤为清楚,如把地方保护神称作“古拉”,认为自己便是他们的后代;如乌代贡杰不仅是藏王聂赤藏普的保护神,还是世间之九神之父,是一切保护神的祖先;玛卿雪山为安多果洛藏族的祖先神,所以被尊称为阿尼玛卿雪山。由于藏族生活环境因素所致,藏族人大都认为自己的祖先居住在某神山上,所以神山成为祖先崇拜的载体和居所。藏区各地的圣地志常常记载这些祖先神被众多的家眷随从环绕,以王者姿态生活在金碧辉煌的宫殿之中。这些山神同体,人神同形是后期佛教化的产物,原始宗教和雍仲苯教所提到的神灵大都被描述为具有动物的形体:如念青唐古拉山和亚拉香波等都是动物的形象,冈底斯降临世间之前曾以白色牦牛的形态幻化入到山体之中。<sup>[13]</sup>在后期佛教化的过程当中,直观地把藏族本土神灵塑造成趋同与佛教神灵之时,便采用了形体上的整合,大多早期具有动物特征的本土神灵被塑造成一个个具备佛相庄严,法力无边的神灵。例如玛卿博热在果洛民间的传说中被描述为是一个戴着毡帽的普通牧人,在民间的唐卡,卷轴画中也可找到这类形象。然而随着佛教艺术的改造,阿尼玛卿的形象也发生了变化,由单一的本土世俗形象逐渐变成多样神圣的形象,出现了分居四方的各色息增怀伏四类形象,神灵的形象也越来越系统化和程式化。与此相同的其他神灵也经历了同样的整合过程,这种形体改造后的本土神灵,日后在佛教徒所作的唐卡、卷轴画、壁画、雕塑等艺术形式中逐渐被固定下来,被民众所逐渐地接受并进行顶礼膜拜,原先所具有的形象也逐渐地被人们遗忘和放弃。这类变化反映出原始神灵的形体已经趋于艺术理想化的表达,神灵的坐骑、佩戴的兵器、装束显然与印度佛教的护法神如出一辙,大同小异。

藏族原始神灵体系在经历了苯教化和佛教化的一系列的整合过程后,形成了独特的藏传佛教神灵体系,这一神灵体系既有罗汉菩萨等一系列神祇,又有藏族本土的一系列土著民族神灵,这两组神灵分工明确,各司其职,和平共治。一方面正是通过藏族土著神灵的整合才使佛教在藏区实现了本土化;另一方面,藏族土著神灵也因此成功地融入了佛教的万神殿,形成独特的藏族佛教神灵体系。在文化接触的过程中,通过双向的选择和融合,最终成功实现了文化的交流与对话。

当旨趣相异的两种文化相互接触之时,就会产生摩擦和融合。神灵作为宗教文化的基石,首当其冲成为对话的代表和载体。然而这个过程绝不是断章取义,毫无章法的堆积,而是在一定的原则下进行的取舍和改造。佛教对藏族本土神灵的改造,在功能上,将他们塑造成佛教的护法神。在形体上,艺术化地将动物的形体塑造成程式化的佛教护法神形象。通过以上两方面象征性的改造,佛教成功地获得了对民间崇拜的话语权和支配权,从而使佛教的影响深入到藏族社会的每一个角落。

#### 参考文献

- [1] 缪勒. 宗教的起源与发展 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1989年, p124
- [2] 索南本. 祭祀赞颂集, 青海民族出版社 [C]. 周拉译. 藏族神山崇拜及其文化功能分析 [J]. 中央民族大学学报, 2006年第4期
- [3] 洛珠加措、俄东瓦拉译. 莲花生大师本生传 [M]. 青海民族出版社, 1990年, p373
- [4] 杨辉麟. 西藏的神灵 [M]. 青海民族出版社, 2008年, p3-15
- [5] 周拉. 藏族神山崇拜及其文化功能分析 [J]. 中央民族大学学报, 2006年第4期
- [6] 土官洛桑、却吉尼玛著, 刘立千译. 土官宗派源流 [M]. 民族出版社, 2000年, p196
- [7] 东噶·洛桑赤列著, 陈庆英译. [M]. 中国藏学出版社, 2001年, p6
- [8] 洛珠加措、俄东瓦拉译. 莲花生大师本生传 [M]. 青海民族出版社, 1990年, p373
- [9] 智者本吾. 本吾教法史 [M]. 西藏民族出版社, 1987年, p340
- [10] 多智旦贝尼玛著, 果洛州编译局整理. 多智旦贝尼玛选集 [M]. 青海民族出版社, 1993年, p182, 由笔者译
- [11] 孙林. 敦煌吐蕃文献中的早期苯教神灵体系 [J]. 西北民族大学学报(哲学社会科学版), 2009年第2期
- [12] 才让太. 冈底斯神山崇拜及其周边的古代文化 [J]. 中国藏学, 1996年第1期

[责任编辑: 林俊华]