

# 莲花生与王

何贝莉（北京大学社会学系）

**摘要：**西藏吐蕃王朝时期，藏王墀松德赞为建第一座三宝齐备寺院：桑耶寺，引堪布寂护与莲花生大师入藏。此三人，逐渐成为藏人心中并列的“君师三人”；他们的关系，在后世史书中亦有不同描述。通过对这些文献文本的比较分析，得到初步结论：西藏文明实由两种思想形态混融而成——一是以莲花生为代表的圣人形态，二是封建制中的“王权—僧伽”模式——可简称为“圣人—王权”迭合之模式。

西藏腹地的山南地区，其历史渊源可追溯至公元7世纪。当时，从这里崛起了藏族历史上第一个强大的地方政权——吐蕃王朝，建构起一个历时两百余年的王权政体。该王朝的第三十八代藏王墀松德赞，引入堪布寂护与莲花生大师，在桑耶建寺、兴佛、译经、辩法，设僧伽制度与供养制度，从而奠定了延续至今的西藏文明之根。

在藏学家石泰安（Rolf Alfred Stein, 1911—1999）看来，“一种文明应该是包罗万象的一个统一整体，这种文明的特征是由组成它的全部因素所决定的，无论它们属于哪个领域。”<sup>①</sup>西藏之所以被称为“一种文明”，就在于它是一个完整的整体。犹如人及人性一般，西藏文明“最为引人注目的地方，似乎是一种凝缩力或集中力，即一种完整的性格。”<sup>②</sup>这一性格，在藏人群像之中或许难以确定，但却可以从藏人“所崇仰的大圣人中间来理解”，“因为他们可以代表一种理想中的典型。”<sup>③</sup>莲花生大师，便是石泰安所谓的“大圣人”之一。

因循着这位法国藏学家的思路，我试图探讨莲花生大师在藏地的际遇（实际上，这种考察是通过分析藏人笔下的记述来完成的），以管窥西藏文明中圣人与王的关系模式。

## 莲花生的桑耶之行

依坛城之形兴建的桑耶寺，是藏区第一座佛、法、僧三宝齐备的寺院，在藏民心中尤为殊胜。到过桑耶寺的朝圣者、游客，抑或对这座寺院感兴趣的人，如不出例外，都会听到这

<sup>①</sup> 石泰安：《西藏的文明》，1962年第一版序言，1页，耿昇译，北京：中国藏学出版社，2005。

<sup>②</sup> 石泰安：《西藏的文明》，332页。

<sup>③</sup> 石泰安：《西藏的文明》，332页。

样一个（或类似于此的）历史故事：

公元 8 世纪中叶（公元 750 年），由第三十八代藏王文殊菩萨之化身法王墀松德赞为施主，迎请萨霍尔（孟加拉四部）国王古玛特其之子持律者大堪布寂护和乌仗那（今阿富汗）大师莲花生入藏，凭藉师君三人之功德建成西藏第一寺院——桑耶寺。该寺仿照印度古寺乌旦达波日（飞行寺），建有律藏传规之经堂，经藏传规之大坛城，论藏传规之须弥山及四大部洲、日月等之象征建筑物，颇具与众不同的古代建筑风格，可与印度金刚座相媲美。<sup>①</sup>

这则刊载于桑耶寺宣传册上的寺院简介，先由僧人或负责人从典籍记载中提炼，再被朝圣者和四方游客流传散播，或被书籍和文章不断引征转述。于是，人们在提及桑耶寺时，便自然会想到这座寺院是由藏王墀松德赞、堪布寂护和莲花生大师三人合力建成的。然而，在爬梳西藏本土的相关史籍和伏藏文献之后，便不难发现，所谓的“事实”并不那么简单整一。这其中，最具争议性的便是莲花生大师其人，以及他在藏地的所作所为。

围绕着莲花生大师，争议的焦点主要有三：一，莲花生大师是胎生的还是化生的，该命题似乎关系到这么一“人”是否存在过；二，莲花生大师是否参与兴建过桑耶寺并为其开光，但这一争论随着时间流逝渐渐有了统一的答案；三，莲花生大师在西藏到底待了多久或者他是否回来过，虽是一个后续问题，但就史料来看，却是颇受藏人的关注。针对这三点疑问，在此仅举其中观点具有代表性且文献价值重要的文本简要综述。

莲花生胎生说和化生说的不同，主要体现在品目繁多的莲师传记之中。有鉴于此，莲花生信仰的研究者白玛措将莲花生传记分为两种类型：一类是化生版本，即认为莲花生以空行、智慧、安乐为缘，生于郭夏海的莲花中。这类传记的代表之作，是由 13 世纪的大掘藏师邬坚林巴掘出，由空行母伊西措结写成的《莲花遗教》<sup>②</sup>。另一类是胎生版本，即认为莲花生的血肉之躯由父母所生，如同凡夫经胎门来到人间，通过拜师修学显密佛法而获取成就，解救终生于苦海。这类传记的代表作是多罗那他所著《大阿闍黎莲花生传·三信具足》<sup>③</sup>，多罗那他笃信，莲花生不过是个凡人而已。在白玛措看来，前一类传记更富有宗教色彩，具有“圣神叙事”的特点；而后一类从人性出发，具有“历史叙事”的特点。<sup>④</sup>在成书于 1748

<sup>①</sup> 列谢托美编：《吉祥桑耶寺略志》（桑耶寺内印刷品）。

<sup>②</sup> “9 世纪以后，有关莲花生的传记与伏藏层出不穷。据学者研究，自 9—19 世纪，西藏历史上有名有姓的伏藏师多达 2500 人，按照《伏藏宝库》、《伏藏师传》、《宁玛派历代上师传》的说法，这些伏藏师每人至少发掘过一种关于莲花生的传记，也就是说，在历史上可能至少存在过 2500 种莲花生传记，即便到今天，仍然有大大小小 400 多部《莲花生传》流传下来。在众多的《莲花生传》中，由 13 世纪的大掘藏师邬坚林巴掘出的有关莲花生传记的详本最为典型。……这些传记中，由莲花生的女弟子、被人们尊为空行母的伊西措结写成的《莲花遗教》最好。”见孙云：《藏族史学发展史纲要》，158~159 页，北京：中国藏学出版社，2006。

<sup>③</sup> 多罗那他：《大阿闍黎莲花生传·三信具足》，成都：四川民族出版社，1989。

<sup>④</sup> 白玛措：《藏传佛教的莲花生信仰》，9 页。

年的《如意宝树史》中，松巴堪布则“提出推测，认为‘真正’的莲花生可能在吐蕃居留了很久，为调服妖魔和地方神而奔波操劳；‘虚构’的莲花生只不过是尼婆罗的一位通灵人，可能在吐蕃只停留了很短时间。”<sup>①</sup>无论是“虚构”、“圣神”、“神话”，还是“真实”、“凡人”、“历史”——“围绕着莲花生此人的问题，至今还有许多不明朗的地方。”<sup>②</sup>兼具神话与历史色彩的生平记载，或许会令学者们忙于考据求证。但有趣的是，这一“分歧”在藏区并行不悖，丝毫不影响藏人对莲花生大师的信仰。甚至有些文本，如《普遮奔那》，干脆将这两种“出生”纳入一文中叙述。

至于莲花生大师是否参与兴建桑耶寺，是否为其开光一事，西藏早期的重要伏藏文献《拔协》<sup>③</sup>和《莲花遗教》则提供了两个完全不同的版本。

在《拔协》中，莲花生大师的尊称并不是很高，仅被称为“世间法力最大的比丘”<sup>④</sup>。寂护应藏王墀松德赞之邀，入藏传佛，他对藏王预言说：藏王、使臣和他三人乃是前世注定，要合力在吐蕃弘法。然而，寂护弘佛受阻，便认为要先将藏地的神、龙等降服之后才能继续兴佛。于是他向藏王推荐了莲花生之后，便离开了藏地。等形势好转，寂护又带着莲花生和修建寺院的工匠，与藏地使者会于芒域。在返回途中，莲花生一路降妖伏魔，显现各种法力。莲花生还意图改造吐蕃山河，将之变得更加富有。然而，大臣们见此，心有戚戚，“如果靠咒师的法力而使吐蕃富饶起来，那么吐蕃就归属于印度了。”<sup>⑤</sup>因此，他们召开御前小会，商定让大师就此作罢，并请大师回印度去。赞普虽有微词，却也只好照办。这便是《拔协》所记，莲花生在藏地的短暂经历，这期间根本未曾涉及要兴建桑耶寺。石泰安由此说：“莲花生以其巫术活动而著名，但很快就被迫离开此地。……”<sup>⑥</sup>

在《莲花生大师本生传》（亦即《莲花遗教》）<sup>⑦</sup>中，莲花生诞生于邬仗那国达那郭夏海东北角的莲花丛藪中，现八岁童子相，化生来到世间，在数世流转后，终于走进吐蕃王朝的历史之中。当时的藏王墀松德赞看过祖宗传记之后，立志也要建寺弘佛，因而设计谋诱使臣民同意他修建一座寺院。他邀请吴杰赞巴看风水，在吐蕃境内找个好地方，结果选定了桑耶

<sup>①</sup> 石泰安：《西藏的文明》，55页。

<sup>②</sup> 石泰安：《西藏的文明》，55页。

<sup>③</sup> “据传是公元8世纪时‘七试人’之一巴·塞囊所著，全称为《巴·塞囊所说之书〈拔协〉》。此书记述了8世纪赤松德赞时期的吐蕃历史，由于其中主要讲述了桑耶寺建成后佛教在藏弘扬的情况，故而又称为《桑耶寺广志》尽管此书是伪托为8世纪实际为12世纪的作品，但由于作伪时间较早，书中引用了大量古代文献资料，……仍不失为一部研究藏族古代史，尤其是赤松德赞时期历史的极其珍贵的文献史料。”见王尧、王启龙、邓小咏：《中国藏学史（1949年前）》，55页，北京：民族出版社、清华大学出版社，2003。

<sup>④</sup> 拔·塞囊：《拔协》，21页，佟锦华、黄布凡译注，成都：四川民族出版社，1990。

<sup>⑤</sup> 拔·塞囊：《拔协》，25页。

<sup>⑥</sup> 石泰安：《西藏的文明》，55页。

<sup>⑦</sup> 《莲花遗教》的汉译本，伊西措结著，邬坚林巴掘藏，洛珠加措、俄东瓦拉翻译，西宁：青海人民出版社，2007。

寺如今所在之处。随后，他遣派使者请来堪布寂护，然而此时建寺受阻。于是，寂护建议藏王邀请莲花生前来协助。并说，藏王、莲花生、寂护和使臣四人是前世注定，将一同在吐蕃弘佛的。如此请来了莲花生。他一路制伏吐蕃凶煞神，确保桑耶寺顺利建成，并为桑耶迎请护法，主持开光大典。眼见大功已成，寂护与莲花生决定返乡，但藏王强作挽留，于是只好双双留下。待到墀松德赞在一次赛马会上受箭伤身亡，牟德赞普继位，莲花生再次请辞，方得以成。在离开之前，莲花生已为吐蕃神山圣湖加持，并于各处伏藏。传中记，莲花生已在吐蕃国住了一百零九年。<sup>①</sup>

莲花生大师在西藏参与兴建桑耶寺并为其开光一事，在传记中描写的绘声绘色，但在《拔协》中则未着一字。如此，文献的内容出入也未免太大了些，但想想看，现在横陈于此的困惑，亦同样是这几个世纪以来，藏区的高僧大德们所面临的窘境。他们是如何处理并理解，或者说，是如何取舍和书写的呢？大致浏览一下藏人的史籍，便不难得出答案。

在成书于 1322 年的《布顿佛教史》中，布顿·仁钦珠写道：寂护与莲花生一起为桑耶寺作了开光法事。<sup>②</sup>在成书于 1388 年的《西藏王统记》中，索南坚赞认为：莲花生大师为修建神殿观察地形，绘制图形，收伏恶魔，使藏王建桑耶寺无障碍。<sup>③</sup>有鉴于《拔协》所载，索南坚赞特意补充说，“《桑耶盟誓文》中虽曾有请阿闍黎返邬坚之语，然与王计议，仍留师住于咱日等处，迨诛除玛向春巴吉后，始重返桑耶云。”<sup>④</sup>

在成书于 1434 年的《汉藏史集》中，达仓宗巴·班觉桑布所记：莲花生大师收服吐蕃所有神魔之后，桑耶寺的建造速度突飞猛进。建成后，由寂护与莲花生为寺院举行开光安座仪式。<sup>⑤</sup>相较而言，这本书的记述与《莲花遗教》的记载尤为接近。在成书于 1476 至 1478 年间的《青史》中，廓诺·迅鲁伯则写道：莲花生一路收伏诸女神、神魔，令他们立誓护法，遂为桑耶建寺奠基。<sup>⑥</sup>

在成书于 1538 年的《新红史》中，班钦·索南查巴记述：桑耶寺建成之后，由堪布寂护与莲花生大师担任主要开光者。<sup>⑦</sup>在成书于 1564 年的《贤者喜宴》中，巴卧·祖拉臣哇作如此辨析：《拔协》所载在桑耶寺未奠定寺基之时，阿闍黎似已到达罗刹地区，此种说法，想来可能是将莲花生的各种历史混为一谈的写法。在桑耶寺开光时，莲花生确实存在，这在

<sup>①</sup> 参见伊西措结著：《莲花生大师本生传》，第 54~98 章。或有文章分析，此年所算时间并不等同于我们如今的时间“一年”，而实际时间“半年”；即莲花生一共在吐蕃呆了 54 年。

<sup>②</sup> 参见布顿·仁钦珠：“分说西藏佛教如何而来的情况”，《佛教史大宝藏论》，郭和卿译，172~175 页，北京：民族出版社，1986。

<sup>③</sup> 索南坚赞：《西藏王统记》，121 页，刘立千译，北京：民族出版社，2000。

<sup>④</sup> 索南坚赞：《西藏王统记》，121 页。

<sup>⑤</sup> 达仓宗巴·班觉桑布：《汉藏史集》，100 页，陈庆英译，拉萨：西藏人民出版社，1986。

<sup>⑥</sup> 廓诺·迅鲁伯：《青史》第一辑，27 页，郭和卿译，拉萨：西藏人民出版社，2003。

<sup>⑦</sup> 班钦·索南查巴：《新红史》，18~19 页，黄颢译，拉萨：西藏人民出版社，2002。

巡礼道上的图画里是清楚的。为勘察寺址，阿闍黎莲花生、赞普、塞囊及聂东斯等四人前往亥波山顶观看。待寺庙建成，大阿闍黎莲花生举行开光的稀有(情状)，在《拔协》一书中未载，然莲花生传记中(所载)的稀有情况却与相同。<sup>①</sup>

在1642年成书的《西藏王臣记》中，五世达赖喇嘛的叙述更加明晰：莲花生大师降服所有八部鬼神，令其立誓听命，建立鬼神所喜之供祀，歌唱镇伏傲慢鬼神之道歌，在虚空中作金刚步舞，加持大地地基。寂护作修建寺庙之蓝图。藏王射箭以规定寺院面积。如是，桑耶寺得以建造。寺院建成之后，寂护与莲花生为之开光加持。<sup>②</sup>

在成书于1748年的《如意宝树史》中，松巴堪布记述道：寂护与莲花生勘测地势，征伏地煞，从兔年开始修建桑耶寺。寺院建成之后，又寂护等开光。后来，莲花生大师欲将沙漠变草原，雅鲁藏布江穿洞而流，引来抑佛大臣的不满；而莲花生取来天界之水，示现各种神变之后，众臣对其更生嫉妒疑惑，这使赞普感到不安。莲花生认为“藏王之口由臣转”<sup>③</sup>，于是决定返回。“有人说他去了罗刹之地，实际上可能去了印度。”<sup>④</sup>

历数从14世纪到18世纪间藏史学的主要作品，则不难发现：尽管这些文本在记述细节上略有差异，但莲花生大师参与桑耶寺兴建，尤其是为之开光一事，已是不争的“事实”。甚有巴卧·祖拉臣哇直截了当的认为：《拔协》之中所未记载的事情，并非没有发生，而只是没有被记录罢了。就这样，两个起初看来针锋相对的文本记载，几经后世流传，逐渐被统合为整一的面貌，流传于世。而且，越是晚近的文本，关于事件细节的描述反而越发细致。最终，我们在史籍中所看得到的“历史”，与旅游宣传册上的“故事”已无太大不同。

如果说，莲花生大师在藏的标志性“事件”，是他为桑耶寺的兴建扫平障碍并为之举行开光典礼；那么藏人所关注并持久争论的一个问题，则是他到底在西藏停留了多久，在离开桑耶之后，他是否又回来过。

这一争论似乎在《拔协》与《莲花遗教》之处，即已埋下伏笔，前者认为莲花生只是呆了一阵子尚未等到桑耶建寺便离开了；而后者则认为莲花生在吐蕃足足呆了一百零九年。在《布顿佛教史》中，布顿·仁钦珠写道：莲花生将沙漠变为草原，江河导入地穴，他的种种神迹引来大臣搬弄是非；后来，莲花生被送返回印度。<sup>⑤</sup>此时的莲花生已是完成建寺大业，方才离开的。

<sup>①</sup> 详请参加巴卧·祖拉臣哇：《贤者喜宴》摘译，五~八章，黄颢译注，载《西藏民族学院学报》，1980年4期至1987年4期。

<sup>②</sup> 五世达赖喇嘛：《西藏王臣记》，39页，刘立千译注，北京：民族出版社，2000。

<sup>③</sup> 松巴堪钦·益西班觉：《如意宝树史》，291页，蒲文成，才让译，兰州：甘肃民族出版社，1994。

<sup>④</sup> 松巴堪钦·益西班觉：《如意宝树史》，291页。

<sup>⑤</sup> 参见布顿·仁钦珠：“分说西藏佛教如何而来的情况”，《佛教史大宝藏论》，172~175页。

在《西藏王统记》中，索南坚赞认为，《拔协》虽曾有请阿闍黎莲花生大师返廓坚之语，“然与王计议，仍留师住于咱日等处，迨诛除玛向春巴吉后，始重返桑耶云。”<sup>①</sup>于似乎将《拔协》所记与莲师传记中的内容调和起来。持相同观点的，还有巴卧·祖拉臣哇的《贤者喜宴》。

在《汉藏史集》中，达仓宗巴·班觉桑布沿用传记所载，直截了当的写道，莲花生大师一共在吐蕃地方居住了五十四年。<sup>②</sup>而更具总结意味的论述，是五世达赖喇嘛引自白玛噶布的一段话：“应知莲花生大师是有神变者，能于同一时间，显现各种不同种变之身，因此不需有时间先后次序，亦难以因明之理证成。”<sup>③</sup>这一观点意图在说明，他认为辩论或考证莲花生大师在藏驻锡时间根本没有意义，因为他的神变之能无需时间先后次序。

尽管已有五世达赖喇嘛所结，但争论并未止息。在较为晚近的《如意宝树史》中，松巴堪布源引《拔协》所论，认为莲花生示现各种神变之后，众臣对其更生嫉妒疑惑，这使赞普感到不安。而莲花生认为“藏王之口由臣转”<sup>④</sup>，于是决定返回。“有人说他去了罗刹之地，实际上可能去了印度。”<sup>⑤</sup>

如果说，莲师驻藏的时间——一个时间段的长短确定——在文献记载中是或长或短莫衷一是的话；那么在民间，则有另一套时间观来阐释莲花生大师在藏地的去留——一个时间点的不断重复——“十日”。对于西藏佛教徒来说，“十日”是一个神圣而令人怀念的日子。因为莲花生诞生于猴年五月十日；又同样在藏历猴年猴月十日，他告别藏地前去调伏罗刹国。临别时，大师曾对吐蕃君臣民众说：此行不会是永诀，大家还能见到我。于是，西藏佛教徒便认定：莲花生将于每月的“十日”这一天，以化身莲花金刚的形貌返回藏地。因为他曾在彩虹光中离去，便也将同样乘着虹光返回西藏，返回桑耶。一年之中，犹以元月十日和五月十日这两天最为重要。每到这一天，人们便早早守候在房顶上，静待东方第一缕曙光的来临，盼望一睹骑着太阳升起的莲花生大师的神采。<sup>⑥</sup>

## 莲花生、寂护与藏王

上文所述有关莲花生生平事迹的种种“疑点”，往往致使藏学者对他有这样一种印象：

著名的莲花生大师是一位神奇色彩异常浓厚的大巫，乌菟国人，算是一位外国来的学者兼术士。他降

<sup>①</sup> 索南坚赞：《西藏王统记》，121页。

<sup>②</sup> 达仓宗巴·班觉桑布：《汉藏史集》，100页。

<sup>③</sup> 五世达赖喇嘛：《西藏王臣记》，39页。

<sup>④</sup> 松巴堪钦·益西班觉：《如意宝树史》，291页。

<sup>⑤</sup> 松巴堪钦·益西班觉：《如意宝树史》，291页。

<sup>⑥</sup> 郭净：《西藏山南扎囊县桑耶寺多德大典》，61页。

魔捉怪、呼风唤雨的传说故事足以使人对其另眼看待，成为超乎自然力量的优越人物。但是，他的历史我们所知甚少，现有的传记也是一些耸人听闻的灵迹和异行，可信之处不多。尽管人们把他奉为一代祖师，连修建桑耶寺的功劳也记到他的账上，但事实上还难以确证这位大人物是否真正存在过。<sup>①</sup>

倘若抛开那三处似是而非的经历不谈，我们仍能从这些神话色彩浓厚，抑或宗教色彩浓厚的藏史文本中得到一个一致而简单的结论：莲花生大师来过西藏，但后来，他又离开了。

所以在此，我试图分析：莲花生大师为何以降魔伏妖的方式入藏，他的入藏给吐蕃社会带来怎样的结构性变化，而他最终又为何被吐蕃王臣送走了。显然，对这些问题的解答已无法停留于对莲花生人生史（上一部分虽有这么点味道，但仅是截取了其中的一个片段）的探讨上，还须从对莲花生与王权之间关系的分析入手。

历数从伪称 8 世纪所作的《拔协》到 18 世纪所作的《如意宝树史》，我们所看到的莲花生大师入藏的具体原因无外乎有两个：在寂护传佛受阻或在桑耶寺建寺受阻之后，寂护建议藏王墀松德赞，邀请莲花生入藏降魔。看来，当时之情形，无论是作为王权象征的藏王，还是作为僧伽代言的寂护，都已奈何不了；因而，邀请莲花生大师入藏，收服这些藏地的凶神恶煞，似乎成为必然。

由此，藏学家王辅仁分析认为，由于寂护所代表的印度佛教大乘显宗的教法，根本无法和吐蕃传统苯教观念相抗衡，而莲花生搞的那套咒法，则可能被接受下来，因为这些起码是较为接近吐蕃传统观念的。而所谓莲花生一路“调伏”魔怪，其实是印度佛教的密宗战胜了苯教的一个反映。<sup>②</sup>王先生的立论固然有其道理，但“调伏”魔怪反映着“战胜”，只有“战胜”才能“被接受”的这一推论，却是让我有些存疑。也许，除在表面看来似乎一目了然的“征服论”之外，还存在着另一种可能。

意大利藏学家图齐在“西藏的苯教”一文中，如此描述苯教圣人辛饶大师的事迹：“众神灵们都感到了恐惧，他们是以其首领冈底斯山为首的象雄的拉日山、以唐古拉山为首的吐蕃之境的马日山、九十九万九千个成世界药、十二个地母等世界的保护神。但他把他们都降服了，为了一劳永逸地确保这种降服，它们向他奉献的他们的活跃的势力之本质都囿于其带声音的秘密形象中。他们就这样而成为辛饶大师教理的捍卫者，他们饮用洁净的水并在其头部戴有苯教教理的象征塞缚恶底迦符号。”<sup>③</sup>大凡了解莲花生入藏伏魔经历的人，大概都会为这段引文与莲花生伏魔经历的相似性而感到诧异，唯一不同的是：故事发生在了针锋相对的两个教派的主人翁身上。鉴于此，图齐在文中直截了当的指明：“这一故事非常著名，因

<sup>①</sup> 王尧：《吐蕃文化》，110 页，长春：吉林教育出版社，1989。

<sup>②</sup> 参见王辅仁编著：《西藏佛教史略》，25 页，西宁：青海人民出版社，2005。

<sup>③</sup> 图齐：“西藏的苯教”，载于《国外藏学研究译文集》（第四辑），183 页，拉萨：西藏人民出版社，1988。

为其中明显地暗示了莲花生降服苯教诸神的原因。”<sup>①</sup>

此时，或许会有人跳将出来，认为这可能是苯教徒了解了莲花生入藏伏魔的经历之后，对苯教圣人辛饶的经历也作了相应的调整，以便在佛教兴盛的藏区求得一席之地。但事情似乎并没有那么简单。我们姑且先来了解一下这位苯教圣人辛饶的生平，据说，这位圣人降生在俄茂垄仁（那是苯教圣地），成为一位王子，自幼年起即开始承担传播苯教解救世人的重托。与他同时存在的是恶魔恰巴拉仁。他们两个一生都在敌对之中。人们认为，这个恶魔的存在也是一件好事，因为若没有他，便很难反衬出辛饶圣人所具有的优秀品质，“这是苯教对待事物的是非观念中最明显的不同点。”最后，恶魔恰巴拉仁终于被辛饶米保的苦心所感动，皈依了苯教。辛饶在吐蕃各地留下的种种业绩，都是他征服各地恶魔的标志。<sup>②</sup>倘若再往前追溯一点，读一个“已改变的苯教”的起源故事。“……产生了两束光芒，一白一黑，由此又产生了两个人。从黑光中诞生了一个黑人，从白光中诞生了一个白人。”前者即“黑色的苦难”，即各种瘟疫和灾难；而后者是一切善的本源，在他出现后，又开始了击败魔怪的斗争。<sup>③</sup>

诚然，西藏苯教是一个非常复杂的命题，它那强大的兼收并蓄的精神往往导致其面容模糊而难以界定。在此，我无意于对其进行历史性的考证。而只想通过对莲花生入藏伏魔，以及苯教辛饶的降魔经历和“已改变的苯教”的起源说进行比较，以说明，莲花生的入藏所为，实则与后者分享了同一结构模式。而这一模式，是为当时藏人的世界观所熟悉并能理解、接受的。苯教徒们甚至通过同样的思考路径，将汉地的孔子当作“孔子神变王”，认为他具有神通变幻之力，而加以供奉。<sup>④</sup>如孔子、莲花生这类来自四面八方的“陌生人”，只要能纳入吐蕃藏人的世界体系之中，接受并且消化他们，便不是什么太困难的事情。有学者考证，苯教徒甚至将莲花生传写进了《苯教密咒》的传说之中。在传记中，莲花生成为大喇嘛忱巴南喀的儿子，他甚至有一个苯教的名字：莲花同卓。<sup>⑤</sup>

如此，莲花生的入藏伏魔，恰似一场藏人世界观中圣人亲临的仪式呈现。只不过，这一次的主角不是辛饶而已。在此，我试图提出一个比较粗糙的假设，倘若莲花生不是通过伏魔而入藏，他的神圣性或许会遭受质疑，便如寂护一般。所以，莲花生之所以入藏成功，不仅得益于其伏魔的“征服性”效果，而更在于他的所言所行恰好切合了藏人关于圣人神迹的

<sup>①</sup> 图齐：“西藏的苯教”，载于《国外藏学研究译文集》（第四辑），183页。

<sup>②</sup> 王尧：《吐蕃文化》，88页。

<sup>③</sup> 图齐：“西藏的苯教”，载于《国外藏学研究译文集》（第四辑），144页。

<sup>④</sup> 王尧：《吐蕃文化》，87页。

<sup>⑤</sup> 安娜-玛丽·布隆多：“根据《苯教密咒》的传说写成的莲花生传及其史料来源”，载于《国外藏学研究译文集》（第九辑），2-3页，耿昇译，拉萨：西藏人民出版社，1992。



既有想象。

回到藏史文献中，无论是否认莲花生参与兴建桑耶寺的《拔协》，还是大师的伏藏传记《莲花生大师本生传》，乃至后世的诸多史著，都异口同声地强调着莲花生大师的这段圣人伟绩。但在他入藏之后，关于莲花生的定位问题又变得头绪多多。好在我们并非无迹可寻。因为在大多数史著中，作者们都通过寂护或群臣的“预言”，描绘了藏王、寂护、莲花生和众臣之间的关系。

在《拔协》中，寂护见到藏王之后，说了一段特别的话：“国王不认识我了吗？……在迦叶佛佛法弘扬时，有三个看管寺庙的孩子。他们堆了一座沙土的佛塔，祈祷说：‘在未来之世，我生为班智达，你生做边远国土的国王，赛囊生做使者。咱们三人合力在边远国土弘扬圣法。’”<sup>①</sup>而在《莲花生大师本生传》中，寂护对藏王说了几乎同样的一番预言：前世同母异父所生的四个儿子，转生将分别成为黑头人之王即藏王、调伏神鬼人莲花生大师、佛教基础僧伽寂护，和藏王使臣雅龙·巴梅赤谢尔。<sup>②</sup>虽然字面看来，使臣不是同一人，但都是吐蕃王室的大臣，并都为早期出家之人。而这两则预言的最大差别在于，《拔协》中没有提及莲花生，而后者则将之添入进来。除却莲花生这一“额外因子”，这两本早期的伏藏文献，共享着同一个政治结构：王一僧一臣。

看到这一结构的人，或许会联想到乔治·杜梅齐尔（Georges Dumézil, 1898-1986）所研究的印欧社会。在杜氏看来，印欧社会的独特之处就在于它们共享着具有三重功能的世界观。<sup>③</sup>杜梅齐尔强调这三重功能的等级性。<sup>④</sup>在此，这个高原上的地方政权是否也分享着印欧社会“三重功能的世界观”，或是值得进一步深究的。

但就西藏的“王一僧一臣”三重关系而言，莲花生的出现，使这一模式在吐蕃王朝的呈现便显得不那么规整了。这多出来的“一角”应该如何处理呢？在后世的藏史文献中，高僧大德均对此倾注了自己的理解与体察，诚然，莲花生的出现打破了既有的王权模式，而新的关系又是如何建构的呢？

在《西藏王统记》中，这则预言作如此转变：王臣上下共商议，说，以前曾有三童子

---

<sup>①</sup> 拔·塞囊：《拔协》，18页。

<sup>②</sup> 伊西措结著，《莲花生大师本生传》，361~362页。

<sup>③</sup> 迪迪耶·埃里邦：《神话与史诗——乔治·杜梅齐尔传》，88页，北京：北京大学出版社，2005。

杜梅齐尔所研究的印欧社会具体而言，以印度—伊朗的整体为一方，以罗马为另一方。在印度，他选择的比较对象是超自然的故事、本义上的神话，其中的人物均为神或魔鬼，如吠陀时代的奥义和《摩诃婆罗多》。杜氏注意到，这些文本中含有“婆罗门—刹帝利—吠舍”三重功能结构。而在罗马，他选择的比较对象则是乔装成历史的叙事，其中的主要角色均由人来扮演，如古希腊的神话和史诗。杜氏注意到，在罗马有三位重要的祭司，且只有这三位被等级化了，他们是“主祭朱庇特、马尔斯和基林努斯的祭司”。参见迪迪耶·埃里邦：《神话与史诗——乔治·杜梅齐尔传》，79~81页。

<sup>④</sup> 迪迪耶·埃里邦：《神话与史诗——乔治·杜梅齐尔传》，91页

在甲绒喀秀梵塔前祈祷发愿。这三童子便是：法王赤松德赞、堪布寂护、阿闍黎莲花生。他们结有因缘，发愿将来要一同在吐蕃大兴佛教。<sup>①</sup>如此一来，莲花生就替换了使臣，并成为三重关系之一。这在结构上看似圆满。但随之引出的问题是，王一僧一臣三者各不相同，他们之间相互牵制甚至互有对立才得以构成“三重”论，而寂护和莲花生的关系是否构成一种对立？若从宗教观来看，他们二人都是从外入藏，前来弘法兴佛之人，只不过一个擅长密宗，一个擅长显宗。说他们在社会功能上对立，似乎有些牵强。

随后，这一矛盾在《青史》中得到进一步简化。书中写到，寂护对藏王说：“我们在迦叶佛的教法时期中，曾于尼泊尔的灵塔前，共同发愿在西藏宏扬正法。”<sup>②</sup>这一次，莲花生离场，这一政治结构模式变成二元的，亦即“国王一僧伽”。但应指出的是，这一二元结构也非《青史》首开记录。早在《莲花生大师本生传》中，介绍寂护生平时就曾写道：“该国（沙河尔国）君主有两位，法王政王各尽责，法王管法不理政，政王理政不管法，法王郭玛德西有一子，”<sup>③</sup>这一子便是寂护。沙河尔国的政治形态，与谭拜尔（Stanley Jeyaraja Tambiah, 1929—）笔下对泰国王权-僧伽制度的描述，十分接近。在小乘佛教盛行的泰国，其政治模式的原型来自于佛教《起世因本经》中对宇宙起源的刻画。根据佛教中与世界相联的事物格局，有两类原初的或高等的存在，即比丘和国王，“他们都是领袖”，他们生成社会并又超越之。<sup>④</sup>

但在《西藏王臣记》中，五世达赖喇嘛用莲花生替换了寂护在这一结构中的位置。他写道：寂护向藏王解释说：吐蕃应先用咒法调伏，去邬仗那国请莲花生大师吧，他是世间最大密乘祖师。在过去生中，与大王同修建甲绒喀秀塔，彼时曾发愿，共结法缘。<sup>⑤</sup>这一替换或许有些较为现实的原因，如五世达赖喇嘛的出生家庭是信奉宁玛派的，那么他自然有理由更尊崇该派的创始者莲花生大师。这样似乎也能自圆其说。

可是，倘若跳出历史文本，走进桑耶寺去看一看现实情形，便会很容易发现：只要出现君师的壁画和塑像，则必然是三人并列：莲花生、寂护和墀松德赞。既不是莲花生和墀松德赞，也不是寂护和墀松德赞。在后世逐渐被统一的历史叙述里，我们听到的桑耶建寺，译经，弘佛等重要事件，均是出生于三人共有的功绩。倘若这一结构更趋近于谭拜尔的泰国“国王-僧伽”模式，那么莲花生作为多出来的“一员”又该如何理解？这一命题，暂且将之放

<sup>①</sup> 索南坚赞：《西藏王统记》，121页。

<sup>②</sup> 廓诺·迅鲁伯：《青史》第一辑，26页。

<sup>③</sup> 伊西措结著，《莲花生大师本生传》，356页。

<sup>④</sup> S. J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*, New York: Cambridge University Press, 1976, p.15.

<sup>⑤</sup> 索南坚赞：《西藏王臣记》，38页。

在结论部分另作分析。

关于莲花生的离开，同样是一个有趣的话题。大抵而言，其情形分为两种，一种是被动遣走的，一种是主动离开的。前者依旧以《拔协》为代表，后者还是以《莲花生大师传》为典型。但就后世高僧大德的辨析结果而言，这一次的分歧，则以《拔协》的支持者居多。

《布顿佛教史》、《西藏王统记》、《贤者喜宴》、《如意宝树史》在文中均写道，莲花生在吐蕃将沙漠变为草原，江河导入地穴等神变引发了群臣的恐慌，他们担心这样下去莲花生会危害王朝，力请藏王将莲花生遣走，藏王只好顺势而为送走了莲花生。

在《贤者喜宴》中还谈到一件事。莲花生为赞普灌顶之后，赞普将王妃卡茜萨措杰做为报酬献给了（莲花生）。对此，众大臣不悦，说道：“（阿闍黎）先夺走王妃，现在就真的要夺取政权了”。说罢，便前去商议……经与墀松德赞王议决：“将（莲花生）迎请到吐蕃的咱日扎及卡曲河等等地方，或者迎到岩山、雪山等等诸非人之地，在这里主要从事非人做之事。然后再回到桑耶。”<sup>①</sup>

这些描述乍看上去，仅仅是表达了大臣们对莲花生的不满、忌恨或恐慌。但在《如意宝树史》中，作者这样写道：莲花生取来天界之水，示现各种神变之后，众臣对其更生嫉妒疑惑，这使赞普感到不安。莲花生认为“藏王之口由臣转”<sup>②</sup>，于是决定返回。如此看来，莲花生即便没有觊觎王权的动机（他若真有此动机，想必也不会轻易离开），但其行为结果却给吐蕃王臣留下了这种印象。

另一方面，讲述莲花生主动离开吐蕃的传记中却是这样记载：在一次欢庆藏历新年的典礼上，墀松德赞受箭伤不愈而逝，当时没有公开这一消息，而由莲花生大师理政十四年，在国王六十九岁时，才宣布其丧事，随后由牟尼赞普继位，接着由牟德赞普继位。莲花生在牟尼赞普的强力挽留下，又驻留了一段时间，这才离开吐蕃。<sup>③</sup>学者郭元兴曾考证认为，莲花生大师于784至797年在吐蕃摄政，803至804年离藏赴印度，约于816年赴罗刹岛。<sup>④</sup>

简而言之，无论莲花生是被视作王权威胁而遣送出藏，还是他摄政十四年之后主动离开吐蕃，莲花生在藏地的作为，都间接或直接的与吐蕃王权发生了关联。

有趣的是，在这些文献中，我们看不到莲花生的态度和心理，虽然他的神力足以震慑王权，却仿佛只是个召之即来挥之即去的人。在被遣走的时候，他离开了；在被挽留的时候，他便离开之后再归来。唯一不变的是他的离开和离开的方式：莲花生大师运用自己的神变之

<sup>①</sup> 详请参加巴卧·祖拉臣哇：《贤者喜宴》摘译，五～八章，黄颢译注，载《西藏民族学院学报》，1980年4期至1987年4期。

<sup>②</sup> 松巴堪钦·益西班觉：《如意宝树史》，291页。

<sup>③</sup> 伊西措结著，《莲花生大师本生传》，592~601页。

<sup>④</sup> 白玛措：《藏传佛教的莲花生信仰》，26页。

力，驾着一道飞虹扬长而去。

也许，值得追问的是，莲花生究竟做了些什么，让王臣对他的态度有如此转变？在他初入吐蕃时，莲花生一路降服妖魔收服神怪，让吐蕃人好不称奇。而当这些完成之后，莲花生开始作用于自然山川，意图将之变得更加美好幸福，此时的大臣们便感到有些恐慌，连藏王也动了送客之心。从莲花生的立场看，他的神变目标始终如一，无论降妖伏魔，还是改造自然，都是为了吐蕃。可是，当他的行为对象一旦从“神怪妖魔”变成了“自然之物”，在吐蕃王臣的心中，其意义就发生了变化——从“无涉王权”转向了“危及王权”。遣走这样一个危险人物，便是自然而然的事情了。换言之，作为一个与神怪妖魔共生的莲花生，王权是接受并欢迎的，但作为一个涉足现实生活的莲花生，王权是不能容忍的。就这一点而言，即便是描写过莲花生摄政的《莲花生大师本生传》，也持相同态度。这本传记中，莲花生除佛法、神变之外，丝毫无涉于现实之事。

就这样，藏人在莲花生这个丰富到可能也办过“错事”的人物中，整理出他们最为欣赏和企盼的那一面。那一面逐渐取代了并不完美的凡人莲花生，而以圣人神变之态存在于藏人所秉承的世界观中。藏人深信，莲花生大师在临行前告诉他们的话：在每月十日，我还会归来。我们固然难以考证，行将离去莲花生是否真的做此承诺，又是否履行诺言。但毋庸置疑的是，藏人已用自己的世界观赋予了莲花生这一行为模式；又以此为准绳，型塑着自己的精神轨迹。藏人的宇宙图示，便是围绕着莲花生的不断离去与再度回归而不停的展演着。

## 小结

石泰安在其专著《西藏的文明》中，将莲花生大师比喻为面带“威胁恐吓的笑”<sup>①</sup>的大圣人，这一类圣人“通过深入心理深处世界而得到了一种冷酷无情的愿望和紧张的勇气，他们用一阵阵高傲的笑声来表达这一切”<sup>②</sup>。同时，他又认为，西藏文明“采纳了一种系统化的大宗教，并且与土著制度迭合了”<sup>③</sup>。前者曾一度以苯教为主导，后又为佛教所取代；后者是吐蕃王朝的政治制度，以及赞普信仰之下的“人间宗教”。

在文明观的视野之下，石泰安敏感的指出了西藏文明的两条脉象，其一是以莲花生为代表的圣人形态，其二是封建制中的“王权—僧伽”模式。或许，我们可以将这两条脉象合而统之，简称为圣人与王权相迭合的模式。但对这两者之间具体关系的探讨与阐释，恰是石泰安的藏学研究所欠缺的。

---

<sup>①</sup> 石泰安：《西藏的文明》，332页。

<sup>②</sup> 石泰安：《西藏的文明》，332页。

<sup>③</sup> 石泰安：《西藏的文明》，331页。

关于“王权—僧伽”模式的探讨，以泰国为田野点的人类学家谭拜尔曾有精辟总结。他认为，佛教作为莫斯意义上的“总体社会事实”大抵是这样一个总体——它包括了比丘与国王之间，佛陀与转轮王作为绝对真理的两只车轮之间，僧伽与王权之间，此生追求与彼世追求之间的关系。在现实世界中，僧伽制度与王权政体之间产生了某种互惠的辩证关系。宗教在秩序化的繁荣社会的支持之下，能作为积“功德之地”发挥作用；而国王作为最高的功德者，需要僧伽将他的功德现实化并充盈他的王权。于是，政治生活中的佛法象征就是转轮，一个是世俗统治的转轮，另一个是精神道德的转轮。这就意味着王权和僧伽恰如一枚硬币的两面，彼此互补不可或缺，共塑同一整体。国王具体表达为一种政体形态，比丘具体体现为僧伽制度，谭拜尔所关注的正是这两者之间的关系。

然而，这一模式似乎并不能完满的解释西藏本土的情形。在藏人看来，寂护是桑耶寺的第一任堪布，并在藏王的支持下建立了僧伽制度。与王权相呼应的，或许是以寂护为代表的寺院体系更为切合。然而有趣的是，寂护作为一个外道的陌生人，最初是不被当地接受的，直到莲花生为之扫平了道路。不过，当寂护一旦在桑耶寺驻锡，便长留于此直至去世，其法身依然保存在桑耶地区的一座寺庙中。若说，以藏王为代表的王权政体和以寂护为代表的僧伽体系，已在西藏完整展现出谭拜尔笔下的“王权—僧伽”关系模式；那么，对于君师三人之一的莲花生大师，又应作何理解呢？

与寂护的落地生根不同，莲花生则是通过每年每月的离去与回归，不断重演并强化着自己是一个“陌生人”。萨林斯（Marshall Sahlins, 1930-）的“陌生人—王”模式或可用以理解莲花生的外来性（或他性）。萨林斯在《历史之岛》中曾言简意赅的总结出两种权力论，一种认为权力来自于社会内部，另一种认为权力来自于社会之外。<sup>①</sup>他以库克船长之死为线索，归结出“陌生人—王”的王权模式：“这些统治者甚至不像原住民那样出身于泥土：他们来自天堂，或……具有最出众的族群血统。在这两者中的任何一种情况里，王室都是外来者。”<sup>②</sup>萨林斯更认同于权力来自于社会之外，这一点似乎与莲花生的境遇十分相近。

对藏人而言，莲花生无疑是一位可能要时时提防却又令人亲近的“陌生人”。但“陌生人—王”与莲花生的根本差异在于：前者表明，握有权力的他者一旦完成“陌生人—王”的转化，便会进入本土的政治体系之中。而莲花生的重复性离开与回归，则是通过不断强化其“陌生人”的身份，与本土政治体系形成一种若即若离的并置结构。如此看来，似乎堪布寂护更适合“陌生人—王”的角色，只不过，他所充当的是与“王”相对而来的那一面。

<sup>①</sup> 萨林斯：《历史之岛》，107~108页，蓝达居、张宏明、黄向春、刘永华译，上海：上海人民出版社，2003。

<sup>②</sup> 萨林斯：《历史之岛》，110页。

在此，我们不妨回顾一下谭拜尔“王权—僧伽”模式。他最初援引佛教《起世因本经》中的结构时，曾强调：国王是社会的本源，而比丘也是社会的本源，并要超越它。我们或许可作此理解，谭拜尔笔下的比丘本具有双重性，一方面是居于社会之中并与国王构成二元一体的格局，另一方面则是居于社会之外，在这二元一体的格局之外。但在其随后的经验研究中，比丘的这一双重性被谭拜尔逐渐淡化，代之以与王权发生种种关联的僧伽制度，进而强调僧伽与统治者之间相互建构定义社会的整体性关系。

谭拜尔对于“外在性”的淡化，无疑使萨林斯拥有了补进的空间。萨林斯虽强调权力从外部而来，但权力进来之后的政治模型，亦即是成为“陌生人—王”的外部男性与象征土著权力的内部女性的结合<sup>①</sup>，却又多少分享着谭拜尔的二元图示。

诚然，莲花生是这二元图示之外的陌生人，他比萨林斯笔下的任何一个“陌生人”都决绝，仿佛是永久孤立的他者，不屑于通过手中的神力成为土著的王，但却在特定的时刻归来，以满足藏人心理与灵魂的无限渴望。谭拜尔为将国王与比丘的二元结构画得圆满，而不惜淡化比丘的外在性，以求得两者在社会图式中的对称感。

而在藏人心中，或许正是比丘的双重性成就了他们心目中的莲花生：他是永恒的自己人，他也是永恒的陌生人；他分享着“王权—僧伽”的模式成为君师三人之一，却又隐居于庙堂之外的岩穴中或行踪不定的游走他方。他总是在离去与归来之间流转，直至王朝覆灭朝代更迭，莲花生的脚步也不曾停止过。

何贝莉

北京大学人类学专业博士研究生

---

<sup>①</sup> 萨林斯：“陌生人—王，或者说，政治生活的基本形式”，载于王铭铭主编《中国人类学评论》第9辑，122页，北京：世界图书出版公司，2009。