

第一编 西藏密教的背景和理论



图一 金刚大力佛（大日如来）。五位耆那坛场的中心图象。它代表着绝对纯洁智。他为白色，并于其手中执有说法的象征物法轮。（桑耶岭西藏中心的谢拉帕尔登·贝鲁的图片，邓夫里埃希尔提供。）

第一章 金 刚 乘

神秘的感受

在生活中，存在着一种激动人心而又神奇的感受会突然在心中出现的时刻，就如同它是出自另一个世界一般。产生这种感受的仙法巫术就好像某人偶然间因念诵“芝麻开门”的咒语而打开了封闭藏宝洞洞口的石板一般，往往是如此短暂，在欢乐的感受中被忘却的一刹那。它如同是一小段音乐、一只百灵鸟突然唱起的歌声、一片奔腾的波浪之咆哮声和在月光下的一阵笛声。它可能是充满清静或神圣的强烈感觉的一场宏响的协奏曲，也可能如同一个夏日下午喃喃的声音或大山上风暴的单调嘶叫和隆隆声。它可能是一种视觉，也可能是一种欢笑；或者一只臂膀的曲线、一种普通的手姿、一种迷人的美的普通形状或颜色，也可能是一种由于光明的非同一般之本质变成的常见场面、一种通过天际和大海发出并交织在一起的各种颜色之威严的全景图。这种欢乐也可以由于直接从心中发出的突然兴奋而出现，并将之如同一种特大震动一般地传至远方。

如果这种感受并不是一种短暂的幻觉，而是某种具有深刻意义的东西的标志（它以一种闪光而表现出来），那么对这种意义的认识并不是始终如一的。当大家从未注意的一块幕布突然被拉起时，虽然其他幕帘又出现了，但它却永远地被部分地拉起来了，这是一种妙不可言的谜。接着，幕布又落了下来，它至少也会引起某种程度的遗忘。

“奥义”(Mystery)并不是一个令人满意的词，但大家是否还可以用其他词来表达呢？如果这一个有百种之多含义的词都不大恰当适宜的话。它被称为善、真、美，共同使用所有这些名词。哲学家们称之为“绝对的”或“最后的现实”（法）。对于基督徒们来说，无论是神秘修习者还是普通人，他们都认为这就

是上帝。对于印度教徒来说，这是梵天和超越自我。它同时也是苏菲派信徒们神秘的爱以及道教徒们的道。其佛教名称则根据背景千变万化：涅槃、金刚亥母、如来心、空、光明、一心。按照中国圣贤老子的话来说，那就是：“道可道，非常道；名可名，非常名。”近来，某些心理学家们指出，在联想到某种远远超越我们自身的那些东西时，他们对此便会有某种了解。威廉·詹姆斯曾以间接的形式谈到过这一点。如果经常和清楚地看到这种奥义而又不会产生一种充满能够导致极乐的慈悲心，那最好是不以任何名称称呼它。

名称会划定界限，奥义由于在科学上的深度之秘不可测，虽然可以被直觉地感到，但从来又不会被人理解，因而怎么可以为它定名呢？

神秘主义者和富于想象的诗人最富有这种极大的幸运，即这种奥义的幻觉可以在他们身上表现出来、而又不必去有意寻求之。万一外向型快乐的人对此了解了一个梗概，他便会受到很大震惊以至于使他们害怕会失去理智。由于他们感到难受，于是便会像对待一种思想上的错乱一样毫无顾忌地摒弃之，或者是直接跑去请医生诊治。

企图对这种奥义定性的尝试并不比为它寻找一个名称的做法更为成功。如果说它是存在的，那就是排除了其虚无状态，并把它局限在讲者或听者所理解的“存在”范围内。如果说它是不存在（无）的，那就会牵涉到这个二难理的另一方面。这两种概念对于描述其微妙的特征都显得过分粗浅，如果像很多人所作的那样，声称这是一种“纯洁的心”，在某些背景下是不合适的，那就不应把它和与它不可分割地联系在一起的内容分开。如果声称它同时是有形可见的而同时又不是，那就是在玩弄字眼。

但人类的意识不能很轻易地摆脱象征物。那些已获圆满成果的神秘主义者都倾向于根据他们感性的滤色镜所赋予它的特征来描述这一切：光明、无垢、空、狂喜、大乐、万宗归一。

对奥义之清楚和深刻的感受不能限制在任何时代、任何地区、任何种类的人或宗教信仰中。这种知识出自极其复杂的来源：希腊和埃及的奥义、洛德伊教祭司（传闻）、南北美洲的最早

居民、那些没有特殊宗教信仰的人以及世界上所有大宗教的信徒。但纵观全局，宗教权威们都显得害怕这一切。天主教和新教教会、正统穆斯林（即非苏菲派信徒）和佛教徒们都很少鼓励修持奥义，甚至有时还要野蛮地镇压之，虽然这些教派各自都制造了某些颇为引人注目的奥义修持人。这种态度的原因似乎是受其视觉所陶醉的奥义师们因为仅仅关心它们的常规形式，所以也如同艺术家一样而伤害了其礼仪。希腊和俄国的基督教东正教会似乎对此不太仇视，甚至在这一问题上，公开传授的和仪轨性的宗教都取得了胜利。从前是典型奥义修持者的道教徒们大部分都转向了巫术。正处于其永久荣耀之中的印度教徒们虽然对于所有宗教信仰和修持都给予了自由，但真正的神秘主义者在他们之中也仍为少数。

佛教可能为至少在理论上完全是奥义的惟一种流传很广的宗教。因为它要求所有信徒都要修持控制心和实施般若智慧（直觉智慧）。就是在此情况下，佛教徒中那些积极参与这种最高研究的人也并不像大家所认为的那样能够频繁地遇到，除非是在其某些宗教派别中，其中之一宗即为金刚乘。

可以证明神秘感受之真实性的是我们能够在对其本质进行描述的尝试中发现的高度一致性。那些出自在时间和地点上相差极其遥远的人的描述具有令人震惊的相似性；尤其是当大家考虑到差异的四种因素时更为如此：不可能准确地描述超越了所有各有名称的概念的一种感受，使任何宗教感受都与所喜欢的教理相调和的虔诚倾向，在某些社会中禁止表达与占统治地位的教理不相吻合的观点，让描述能使其他人理解和接受。作为所有宗教奥义著作之特征在本质上的统一已由赫胥黎（Aldous Huxley）在《永久的哲学》中作了解释。如果像那些恬不知耻的人所希望的那样，神秘的感受完全是一种幻觉，系由梦编织而成，那么我们对于那些属于如此广泛的各界中的男女在数世纪中都受同样的幻觉之苦和做同样的梦就会感到莫名其妙了。

那些多次经过强烈的神秘感受和长期陷于神秘感受中的任何人都不怀疑其有效性，但通过直觉而了解的东西如此难以传播，以至于使奥义的真正一致形成了可以向所有人提出的惟一

证据。这些感受的作用同样也不大容易确定。从社会的观点来看，它们似乎是有害的，因为作为一个神秘主义者已不再能赞同世俗的价值了，就如同麒麟永远不能有如同蚂蚁和蜜蜂的作为一般。然而，那些有过这些感受的人却会将之视为他们一生中最重要的事件。他们深受重新获得如此感受并永远延长由此而产生的大乐之渴望的折磨。实现不可超越的美、真谛和狂喜的可能性使得放弃其他所有目的都变得非常真实了。

非常令人遗憾，现代的生活不会有利于神秘感受的自然迸发。我们已如此习惯了使自己的闲暇充满消遣和娱乐，以至于我们的思想表面很少会安静。学者们都过分忙于研究表面上持续潮流的具体细节以高度注意那些论述最高真谛的人，从而发现自身的内部。但应该指出，他们试使用大家声称能导致这种发现的技术方法的很少一点善意与他们的科学探索思想相当吻合。其原因无疑是，由于这些技术方法要求作出长期努力才能实现他们甚至怀疑其存在本身的一种目的。

宗教追求的必要性

只有很少的几个人有幸在尚无探求的情况下就获得了神圣奥义的强有力标志。其他人在接受已获圆满奥义者的断言的同时也相信了这种真实性。很难设想他们会不去寻源和一旦找到其源之后不会永远置身于那里。此外，对人类地位的公正研究迫使我们接受的结论可能会严重动摇我们，从而使我们热烈希望试用一切办法以将之变成其性质不太悲惨的某种东西。度过人生的青年时代之后，生命的彩虹很快就停止绚丽多彩地发光了，发光的气泡一个个地破灭了，“阴森可怕的监牢的黑暗”包围了我们。

那些已摆脱了诸如疾病、饥饿、令人疲惫不堪的困苦或工作这样巨大的灾难的人也会得到短暂的大乐。在最为现代化的国家中，贫穷潦倒的现象确实是很罕见的，很少有孕妇会由于缺乏医疗手段而在分娩中死去或失去她们的孩子，大家再也看不到赤脚小儿穿街过巷地奔跑，更看不到成群的儿童由于营

营养不良而在苦难中成长，也不再会有遗尸于路旁喂狗和苍蝇的死者，音乐大师们再也不会在他们那冰冷的陋室中因咳嗽而被夺去生命，稚童再也不会沾满烟灰的炉灶砖坯上被烤干皮肤和负重沿楼梯一级级地向上爬了。然而，如果我们尚敢无视人类的四分之三仍如牛似马地受苦以确保得到一点微薄的生活必需品，那么谁还能够说生活会带来更多的欢乐而不是不满足呢？实际上，饥饿始终是饥饿、寒冷始终是寒冷、痛苦始终是痛苦时，欢乐就会随着这一切的反复出现而减少。真正的欢乐对于美食家来说远不像人类的悲惨者在东方糖厂中流血流汗地辛劳而死那样多见。此外，已经表明的事实是，凡是在财富丰厚的地方，贫苦和焦躁不是全都由幸福，而是由一种日益增长的失望和烦恼所取代。如果盲目地接受达尔文及其继承人的观点，那我们就完全可以相信物种的进化发展了，但其结果将是如何呢？

如果我们不顾一切地需要彻底改变自己的目的，那么这一切就可以根据精神病数目的空前增长、由生活条件舒适优越和享受着良好教育的儿童无缘无故地犯下罪行、由文明开化得如同阿蒂拉^①或成吉思汗那样受人尊重的民族大量犯下的残酷罪行的恶劣先例、我们坠入世界性大毁灭之深渊的可怕速度而得出结论。

如果我们能够发现某种持久欢乐的办法，从而使我们的生活具有一种意义，并清除残酷和挫折，那该是多大的欢乐啊！外表和内心的大乐都受到由色情享受之最粗俗的形式所获得的享受逐渐减少的同一法则规律之支配。有组织的宗教往往也酷似一个已倒空的坛子，其中的烧酒很久以前就已经倒得净光了。如果人类听从这样一种珍贵的建议（“自观”和从事神圣的宗教追求），那该是多大的善行啊！

大部分审慎的人都肯定会承认，甚至在最具有天时地利的人类集团中，本世纪社会和科学的神奇发展对人类的全部幸福之和的补充也远没有大家所希望的那样多，尚且不说它们会制造的新危险。人们很容易会发现从事一种新活动的需要，但无

① Atila，传说中匈牙利人的先祖。——译者

疑只有很少人会对作为一剂良药而推荐一种东方宗教的人表现出耐心和毅力。布教的思想家们尽管可以声嘶力竭地宣称只有他们自己与其同类是神意的绝无仅有的捍卫者，但是任何具有不同想法的人都会在永久地狱中受苦煎熬的思想已经一去不复返了。全面来看，大家都抛弃了为解决生活的不满足而提出的宗教，大家都认为提出这些解决方法的人都是一些精神失常的人、笃信宗教的人，或是这二者兼备的人。

本书这几章提供的内容并不是再现以一种具有异国情调的东方形式出现的宗教，而是复原一种超越了所有宗教的智慧，它在数世纪期间被误入歧途的宗教笃诚所歪曲、篡改和掩饰起来了。如果这种智慧或实现这种智慧的手段于此是根据西藏地区的传说而介绍的，这是由于一种地理和历史背景的综合原因，通向这种智慧的道路在西藏比在其他地方维持得都更好。西藏地区直到最近之前始终是尚与古代社会保持着活生生联系的最后地区，惟有在那些难以接近的地区还可零散地发现一些原始文明的封闭地区例外。但无论西藏地区文化多么古老，它也远不是原始文化。在藏族人中确实存在着一些游牧民和山地部族生活在非常接近原始的状态之中，但直到现在仍保持在西藏大寺院中的学识大部分却都处于一种极高度的复杂之中。

在有关西藏奥义的知识中，应该清楚地区别出主次来。古代的智慧当然是以适宜西藏的方式保持下来了。在西藏，大部分人都认为半神和半魔完全如同苍鹰或蝎子一样真实。我在介绍自己的著作时则很少冒险将我觉得具有实质性内容的方面与那些我觉得其意义很不可靠者区别开来，因为我感到自己不具勾画出界限之能力。我是以一个被数位非常有名的喇嘛接受为弟子的人的身份写作的，当然要试图在所有问题上都遵循他们的教义。然而，我一刻也不怀疑其全部内容都具有同样珍贵的价值。

下述相似性可能会使人更好地理解我的目的。假设认为古老的智慧为一种埋藏在一片辽阔矿藏中的财宝，而仅留有惟一的一个进口通向那里，那么，我试图描述自己看到的通向矿藏的这一进口及其通道。我含糊而不明确地相信宝藏那无可估量的价值。然而，我并不因此而假设认为显示在我面前的进入矿坑的方法是惟

一的或肯定也是最佳的方法手段。如果其他人能找到另一条不同的和更符合他们在通向宝藏的时刻之心情的道路，那将最好不过了，也就不会让他们在坑道的黑暗中摸索前进了。只要我们没有找到这样一条路，那么我们最好还是只满足于这条路，不过可能要它对它稍作修改，以使之更好地适应我们的特殊需要。

道路的选择

在大部分富裕的社会中，对物质发展的成果的失望情绪已经广为扩散了。虽然那些转向东方奥义者的数目尚不太多，但他们却是以令人震惊的速度增加的。尤其是在英国和美国，那些兴旺发达的修持禅定的中心由于缺少位置而必须把一部分人拒之于门外。在这些佛教徒和婆罗门僧集团兴盛的地方，大家在二十年之前还绝对不敢想象会取得如此之大的发展。那些为了训诲这些宗教的信徒们（他们更可能是出于科学的或基本的兴趣）的经文也取得了神奇的发展。如此具有异国情调形式的奥义的急速发展是西方强烈要求遵循近代社会道德价值之感情的结果。那些已经形成的基督教派别逐渐失去了与思想现实的关系。另外一种原因是奥义对精神感受的重要意义及其教理和唯灵论的自由特征。对于奥义修习者来说，这里主要并不是实施和信仰，而是成为或变成一名奥义修持人。

在世界上的所有大宗教中，佛教是可以用奥义修持者能够接受的术语非常明确地确定其目的的宗教，它同时也为实施奥义而提供了一种详细的实用指南。直到现在为止，在西方国家中占突出地位的佛教派别主要是禅宗（Zen）和上座部（Theravāda）而禅宗又是这两派中的最为奥秘者。金刚乘的密教方法仅仅开始激起兴趣。对金刚乘的好感可能不会变得像禅的诱惑力那样广泛，因为大家认为它过分具有异国情调了。但某些人从中发现了一种能激起他们思想中的内在潜力和能成功地面对内心实际的强有力的手段。

禅在西方国家中之所以深受欢迎是由于相当多的原因造成的。它可以为透过幻想的纱幕而提供一些非常直接的方法，否认

自我的固有存在和鼓励我们自身上的般若智慧的表现。它不顾及抽象的思辨，其中也没有复杂的仪轨，从而使它对于所有那些为反对他们的基督徒和犹太人的先例之仪礼形式化而作出反应的人特别具有吸引力。此外，禅特别与现代科学思想相吻合。在自身中寻找真谛的禅宗信徒从不关心他们周围世界的具体细节，他们如同科学家一样更喜欢采纳明显是客观的方法和对混乱的思想表现出某种耐心。那些白领科学工作者不会对在微弱的灯光和香烟之中说教的衣着豪华的牧师们产生任何好感与同情，他们可能会把穿着黑色法衣的禅宗信徒之裸露的僧房视为研究心理过程的实验室。

然而，禅是严厉的，远不是简单易行的。这是一条通向一片高耸入云的几乎是垂直悬崖峭壁的道路，其弟子、信徒们必须放弃绳索和钉钩。那些经过五年、十年或二十年坚持不懈、艰苦努力之后完全有能力进入其中的人会突然间出现在耀眼的大雪中，并完全从上面怀着惊奇的心情观察下部那些他们过去认为是宇宙的狭隘山谷。他们忘记了攀登的严酷，于其全新的自由中兴奋地尖叫。但当他们寻找身边的同伴时，也可能会一个人也看不到。

然而，尽管在表面上具有巨大的差异，金刚乘的实质却接近于禅。其目的相同——于此时此地就是觉或灵感之启迪，而接近金刚乘的方式同样也是直接的。但金刚乘又与禅不同，它依靠众多的所缘物。对于所有那些不是思想巨人和有意识地在多年未见显著成果地修持禅或另一种严厉的奥义形式时，禅定却主要是变成了一种负担而不是欢乐。他们之中的某些人可能会借助巧妙的办法而非常高兴地重新试着攀登有白云环绕的陡峭山崖。在佛教密宗中大量使用仪轨和象征物首先可能会使人们感到不知所措，但当人们理解了仪轨书的最高目的在某种程度上不仅仅是仪轨的盛大排场时，他们将会从中洞察到其意义，并且也可能会对这一切流露出善意的热情。当金刚乘在他们身上激起一种深思熟虑的答复、并导致他们达到实现过去使他们未曾得到的成果时，这里并不是指肯定金刚乘较禅宗的优越性，任何一个对禅有了透彻、深入理解的人都不可能怀疑其方法的优越性，最令人怀疑的是我们之中大部分人具有成功地使用这一切的目的。

密教之路

金刚乘于其基本目的中和佛教的其他形式或任何宗教意图都无异，这些宗教意图的目的不在于个人死后的继续存在，而在于结束自我的幻和实现一种超越了“我”和“他”的统一状态。自从首次产生了一跃而穿越过迷人的彩虹并遮挡了宁静和明朗的空之幻的暴风雨的可怕乌云的急迫冲动以来，具有许多不同信仰的人都在考虑这一目的。密教的方法具有某种独一无二的特征，它为了把任何好坏事物都用于这一目的，而具有丰富的修持方法。如同在柔道中一样，信徒学习为自己个人的利益而使用对立面的体重。障碍可以转变成提供必要而又神奇的激动奔放之热情的手段。在大部分其他宗教道路中，必须使自我从黑暗转向光明。但金刚乘的瑜伽行者则把天使和魔鬼都接受为其盟友。他们超越了善和恶，可以把这二者统统变成这种纯粹的要义，宇宙那漩涡式的幻景便由此从思想上产生了。

操纵善恶势力会产生巨大的力量。智慧和慈悲均为方便。莲花心中的金刚宝为象征物。我们自身的解脱和一切众生的解脱就是目的。与纯洁和无分别的心（未遭玷污的空之同义词）的彻底统一则为其结果。

当然，这样的目的是不会轻而易举就能达到的。胜利会带来思想意识上的一致引起轰动的大变革以及钟爱至胜的自我的逐渐减少，最终是自我最后残余的全面动乱。为了一种如此危险的追求，在没有一位已经在这条道路上前进了许久、和其语言出自一种明智思想的大师（虽然他不一定肯定已达到解脱）的指引，那将是失去理智的疯狂行为。

在一般均与一种宗教生活有联系的活动和行为总则中，密教徒们强调了信仰为所有这一切中的最主要者。这既不是一种盲目的信仰，也不是对教理的信仰，而是信仰目的的存在。因为若无这种信仰，任何人都不会选择经受路途上的严厉考验。如此这般的功德业（慈善行为）便不会具有特别重要的意义，即使是慈悲被作为一种否认自我和达到智慧的主要手段。当其他教派的佛教徒有

时也特别关心积累功德时，金刚乘的信徒们却感到，除非是高度注意，否则专心于积累善行则会以产生自负心情而趋向使自我膨胀。祈祷发愿（或佛教的对等作法）和仪轨，在金刚乘中起着重要作用，但它们又具有与其他宗教赋予这一切的一种完全不同的意义。他们并不被认为是“讨好神祇”，而是被当作将思想导致为最高智慧次第的手段。它们仅仅是极其重要作用的辅助手段，而不是含糊地包含着“禅定”或“三昧”的这一术语。

一名金刚乘信徒的行为无疑是相当不正统的。他决定把一切都作为实施手段而运用于生活之中，不排除诸如吃、喝、睡、排泄和性欲（如果不是僧侣的话）等这类动物行为。贪与欲的力量不是要被抛弃，而是要被遏制。身、语、意的任何行为、任何表现、任何感觉、任何梦遇都应被利用于这一目的。

佛教密宗的这种形态导致了使人把它与风俗习惯的放纵相混淆的重大错误。尽管任何东西都可以作为手段，但它们都应被正确地运用，其正确地运用远不是性满足。大量地服用诸如麦斯卡林^①那样的药剂就可以产生幻觉效果的事例，提供了一种良好的例证。大家可以想象中世纪的一名正准备从事一次穿越灼热沙漠和冰冷大山以寻找某一座传奇性城市的旅行家，大家可能会向他指出这一地方的真实形象，他那忍受路途中可怕考验的意志便由此而得到了很大的补给。他本来至少会摆脱有关这一城市真正存在的那些颇为折磨人的疑虑。麦斯卡林以一种类似的方式使一种对某种精神目的坚信进入那些服用者身上，诸如由奥义师们假设的那种宗教目的。由此经过适当的调配和在适宜的背景下服用一两次这种药就可能会帮助那些未进入精神修持道路的人。相反，再继续使用这种药就会是灾难性的了。一种如此容易获得的大乐完全可以使他们与日常的生活相谐调，刺激他们满足于通过药而获得的神秘体验，而不是具体实际地沿这条路前进。与其手中反复转动一座城市的模型，莫如亲自前往那里生活。如果大家放弃了这种道路，那么同时也放弃了志在破除自我幻觉之努力，从

① mescaline，一种生物碱，用作幻觉剂。——译者

而遭到一种无法表达的损失。^①

大家不能过分强调把密教修持与心的放纵相混淆或是步入以此而为彼寻找借口的危险。某些皈依了禅宗的西方人在荒谬地诠释禅宗与金刚乘的一种相同教理时都坠入了严重谬误的深渊。他们使用了一种比较容易理解的依据，认为所有对立的双方都是同一物品的两面，善与恶归根结底都是相似的，由此便产生了大家可以沉醉于各种罪行和暴力行为，而又不背离神圣状态的结论。善与恶在幻已被超越的水平上确实相似（或者更确切地说，那时它们都已停止存在了），但这些所谓的禅宗信徒中该有多少尚与这种程度相距成千亿公里啊？

在导致对佛教密宗误解的其他原因中还有：其传统围绕着教理之中心的奥义、在密教经文和圣像中使用的性合之象征物、由某些基督徒传教士们发起的对这种事实所作的令人不寒而栗的错误介绍。其中最能说明问题的一个例证是第一位为了相当详细具体地描述藏传佛教而用英文著书立说的沃德尔（Wadell）。奥义和选择象征物的原因已在其他章节中作了阐述。就现实来讲，只要指出奥义阻止了对强大心力的不当运用就够了，没有人颇为内行的指导就使用这一切将是很危险的。性行为的象征出自坦率地接受性行为是刺激人类和畜类等生灵的一种最强大力量之观念。除

在我惟一一次试用这种药的时候，我陷入了一种兴奋状态，很长时间以来，我甚至在思想上接受了由药物产生的兴奋。但我却从未以直接体验而实现其本质的明显性之三大真谛，如全部幻觉都在我身上出现了。突然间，它们都变得如此确实和可以触及到，就如同是一堆发出响声的火之热量。这其中具有包括了主观与客观之圆满统一的无分别的意识，逻辑已被超越。我出神地凝视着一大批飘浮游动的形状和闪闪发光的颜色。这些多种形状和颜色各不相同，虽然它们有差异却完全是同一种东西。“我”的概念已停止存在，我同时成了听众、演员和戏剧。其二，我承认自己也感到无法形容之大乐是惟一一种真正存在的状态，除此之外的一切不及短暂的梦。其三，出现了“法”的佛教教理所引起的一切问题之思想（见第二章《存在的因素》），这就是感觉到的全部所缘都十分相似地不具有存在的真实性，而仅仅是无数冲动的一般结合。我作了每种冲动上升和它停止上升后达到最高点（中天）的兴奋狂热状态之试验，这就是上升的狂潮与分解为欢喜海的解体过程。这种试验的激烈程度几乎超过了人类本身所能承受的极限，因此我没有任何再重复实验的愿望，它使我对我从喇嘛们那里获得的一切知识的真正理解具有了一个无与伦比的深入感受。毫无疑问，它使我得到的好处可能就如同我的幻觉会有利于与我相似的旅行家一样，我也没有比过去更接近解脱。这就是通过幻药所获得感受的有限性。

了装腔作势的伪君子之外，还有什么能更恰当地象征对立各方的结合呢？这种结合正好形成了整个密教体系基础本身的教理。或者是什么样的更为引人注目的绘画形象可以更好地象征能使宇宙间处于动乱的不可制服的力量呢？

某些学者坚持认为，佛教密宗是印度教密宗的一个派生教派，但正如戈文达（Govinda）喇嘛以及贝诺伊塔什·巴塔恰里亚（Benoytash Bhattacharya）和其他权威人士现已证明的那样，许多佛教密典，如《密教本续》都是在非常古老的时代编写的。《金刚乘》在公元3世纪就已经凝聚成了一种最终的形式。毫无疑问，这两种教理体系彼此之间互相影响。但我们现在觉得很可能最古老的佛教密宗要早于印度教密宗（尽管它明显不会早于印度教本身）。《金刚乘》使用了许多印度教中的神祇，以象征宇宙的力量，这就使形势变得混乱起来了。非常不幸，由于这种混乱，孟加拉某些印度密宗教派那已蜕化变质的修持方法又导致出现了对《金刚乘》不公正的诽谤。

那些曾到过中国西藏边境周边地区的旅行家们同样也提示说，《金刚乘》是佛教的一种衰退没落形式，更应该把它归于西藏最古老的宗教：萨满教和万物有灵论，而不是佛陀教法。正如大家在下一章中将要看到的那样，《金刚乘》并不是衰败没落的，而是大乘教理最高的充分发展。在所有的佛教地区中，佛教从来不表现出咄咄逼人的好斗性，它吸收了更为古老和具有民间性的许多宗教残余，其中普遍混合有非佛教的因素。这种情况无论对于泰国、锡兰（斯里兰卡）还是中国中原与西藏都完全适宜。大家应该把佛教的大部分地方色彩归于这种原因，它使一个地区与另一个地区的佛

请参阅《西藏奥义的基础》阿尔班·米歇尔书店版，第126—140页（法译者注）。

藏学家们的近期研究倾向于证明占卜于其中起了重要作用的这种宗教叫作“祖拉”（Tsuy-la）。大家很久以来就曾假设认为苯教为佛教之前在吐蕃占统治地位的宗教，它可能维持延传下来，并借鉴了佛教的许多内容。据麦克唐纳夫人认为（见她于《拉露纪念文集》中所发表的文章，麦宗奈夫书店1971年版）最早并不存在一种单一的苯教。“苯”（Bon）一词仅仅是指这种宗教所特有的仪轨，苯教师则是这些仪轨的司祭。这种苯教与由辛饶米保大师在11世纪时于吐蕃建立的那种苯教不同，后者更为广泛地模拟了佛教（法译者注）。

教之间的差异表现得比它应有的样子要大得多。于其主要的实质内容方面，佛教所有宗派的隐蔽、而不是明显的统一都非常惹人注目。尽管在其主要的两支——北亚的大乘宗与南亚的上座部教派之间存在着某些相当明显的差异。佛教密宗是唯识宗信徒（Vijñānavādin）和瑜伽行者教义合乎逻辑的发展结果。这两派信徒各自分别发展了大乘宗的哲学和修持的面貌。但它并未增加任何新的基本因素，而是发展了某些极其有效实用和属于它特有的修持法。那些对佛教中的任何发展都怀有抱怨情绪的人则必须使自己接受由佛陀亲自对其法所作的定义，并永远记忆犹新：“在所有教义中，你们应对下述内容感到确信无疑：这些教理不会导致欲而是无欲，不会导致本尘世的财富而是减少财富，不会导致贪而是节制，不会导致忿而是喜，不会导致集团而是孤立，不会导致软弱而是坚强，不会导致苦中的趣乐而是福中的趣乐。你们以这些教义就可以肯定地断言，它们是规范和戒律”。

在宗教问题上，一种纯粹是历史性的研究往往是没有意义的。清醒的理智告诉我们，如果不与其地点、时间和当地的特点相适应，那么任何一种教义都不会行之有效。一种特别严格的宗教体系很快就会变成一只空蛋壳、一种被蛀空的残余物，而只会使史学家们感兴趣。事实上，佛教徒们始终都把佛陀教法作为能适应各种形势的教义。这是一种具有生命力的、变化无常的和不费任何力气就能适应周围不同环境的传统。

那些寻求真谛的人最好是接受能帮助他们前进的一切因素。心灵精神上进步的标志是很难用言辞表达的，但信徒可以通过自己相继实现比较高的识地之方便程度来探测自己心灵精神的发展，这类思想状态使他越来越接近了无垢的和一切种智的思想。这里受到检验的是其效率而不是公认的信条教义。

这两派均是出自中观学派（Mādhyamika）的古老教派，由它产生了大乘佛教的几乎所有支系。

西藏的金刚乘

大家经常不确切地使用‘金刚乘’或‘佛教密宗’等术语来笼统地讲藏传佛教。藏族人和蒙古人事实上都是大乘佛教徒，他们之中有很多人（但不是所有人）都遵循仅出现在大藏经中特别增补部分的金刚乘修持方法^①。换言之，大藏经的这种文本包括通常的律藏（毗奈耶）、经藏（说法）和相当于阿毗达磨藏（abhidharma）大法或无比法的经文。密典、密教本续、怛特罗在藏族宗教精神生活中所起的作用变化不定。格鲁巴（黄帽派）分支的喇嘛们都被认为在接触密教本续之前要用二十年的时间研究经院哲学的内容和经藏。他们之中的许多人不可能发展到如此高深的程度，所以永远不会变成密教的信徒。与此相对的另一极则是宁玛巴信徒（红帽派的一个分支），他们很早就掌握了密教本续，并只用很少的时间从事其他宗教研究。但我们确实应该说，西藏的所有喇嘛以及大部分在俗信徒都确实在遵循某种程度的密教修持法，即使是这一切从未超过与“嘛嘛呢叭咪吽”六字真言有关的现观也罢。

佛教是以一种包括金刚乘在内的形式于1200年之前传入吐蕃的。那里最早的喇嘛是印度人和曾在印度北方的那烂陀大学学习过的吐蕃人，当时共集聚有三万多修业僧。这是因为高山和沙漠提供了培植金刚乘之花的合适土壤，佛教的这种形式才得以在西藏和蒙古一带一直维持到今天，尽管他们文明的其他方面主要是受中国中原地区而不是印度的影响。

这两个地区最为引人注目的特点是其土地的严酷无情，从而使人无法栖身居住的特征。西藏是由被冰冷的寒风折磨的高原和连绵不断的山脉组成的，那里令人可怕的风暴和可以致人死命的冰雹似乎是嗜血魔鬼的表现方式。蒙古那茫茫无垠的沙漠遍布白骨遗骸，其牧场既面积辽阔又崎岖不平，游牧民在那里出没。在这些由狂风席卷的残酷地区成长起来的儿童们很快就懂得了生活就是与无情的大自然的一场斗争。在那里生活的人都处于距灾难和

^① 指译自梵文的经文，其梵文中的一大部分已不复存在了。

暴卒近在咫尺和发生在顷刻之间的状态。由于他们经常受危险的威胁，所以发展起来了一种令人钦佩的勇气，很容易得到欢乐，但他们又清醒地知道生活固有的艰辛，而丝毫不后退。人类精神思想上的渴望出自于两种因素：处于四周的烟雾以及宇宙潮之黑暗乌云之外的光明和灿烂的和平环境之标志，此外还有一种摆脱由必然会掺杂着苦难和烦恼的短暂欢乐组成的一生之强烈愿望。这些蒙昧地区的居民们都面对着这二者。他们对世界上的光明和与之形成鲜明对照的黑暗意识要比几乎是经常往来于城墙之间和生活在安逸的富裕之中的城市居民强烈得多。特别是在西藏，巨大光轮的标志几乎是一种日常性的事件，如在雪山顶峰上跳太阳神的舞蹈，或者是奉献给旅行家们的表演节目：如当某人费了九牛二虎之力而在大山那陡滑的悬崖峭壁上，顶着呼号的风暴，在发出洪亮回声的岩洞中打开一条通道后，又穿过了山口，终于在被太阳光沐浴着的山谷中，那闪烁的岩石里见到了自己于山脚下观想到的发出绿松石和碧玉光芒的一片湖水。

在这些海拔很高、空气很纯洁的地区，大自然宝贵的彩色被奇妙地烘托出来了。同样，人类的前景也是如此。作为其源泉的令人炫目的现实的直接感受则由于现时的苦难与恐怖而受到了双重的热烈欢迎：从早到晚地辛劳以从耕地中得到一点微薄的收获，甚至是正成熟的庄稼被强大到足以打破一个人头颅的冰雹所倒伏；在他们那被地震或倾盆大雨破坏的庄园之废墟中挣扎，清楚地知道自己的亲人即便是在距住宅只有投石之远的地方也可能会被饥饿的野兽吞噬或悲惨地死在山中的一场风暴中。

这样一来，在西藏，所有的条件都集中在一起，而赤裸裸地表现了善恶力量的强烈对比。这些力量在其他地方虽然也很活跃，但却不太显眼。金刚乘那非常逼真的象征性妙不可言地再现了彼此对立的力量之间的相互作用和影响。进入西藏腹地的外来人可能会倾向于怀疑一种仪轨和象征论于其中能起如此巨大的作用——宗教般的高尚思想和行为。他们可能会从那里带回这样的印象：其中供有佛像和绘满了宗教画的寺庙、带有大念珠并喃喃诵读咒语和凝视陈列物的人、转动嘛呢筒（如意法轮）和在乘车行走时有节奏地诵读“嘛呢叭咪吽”六字真言的老妪、在他们那洪亮的号声下大步行走的僧侣们的出行仪式等等。大家偶尔可能会遇

到一名能恰如其分地用英文解释这些事物和现象之意义的人。他们怎会知道在宗教画中的那些温文尔雅的人物，正是噩梦中出现的一般的人物画（与其他地方的神鬼不同）呢？信徒们承认他们自己心的产物：这些烦扰人类意识之门的幻景的象征性绘画和由于思想的永久作用而必须存在的欲望之力的人物形象。

象征物往往特别美，尤其是唐卡（宗教绢画）。艺术家们花费了很多的精力，亲自研碎他们那取自矿物质的颜料，耐心地用画笔，以一种技术性很强的工作来制作其作品。唐卡裱在华丽的锦缎上，下方带有一轴，轴上有装饰以银丝的沉重包头。其他许多法器 and 某些个人的日常生活物品都是以一种严格要求的艺术制造而成的。

存在有如此之多的“神”的形象及其他象征物使人联想到了吐蕃的印度教和古宗教，其原因是佛教过去曾使用了当地巫教信仰的表面形式以方便向佛教概念的转化过渡。情况历来如此，如果佛教在中世纪的欧洲传播的话，那我们就会拥有酷似基督徒圣人的菩萨和罗汉。为了与当地的需要相适应而借鉴外来因素的做法绝不会导致对佛教法理的任何背离。天主教会于其最初的几个世纪中也使用了同样的方法。圣诞节和至少是圣母玛利亚的节日之一在过去都是于异教神祇节日的时间举行庆祝的。大家在意大利有时会看到慈母的形象具有狄安娜（Diane 月神）的许多特征如一轮新月和一只麋鹿等。

那烂陀寺于公元最初几个世纪中形成的教育制度在吐蕃维持下来的忠实行为特别使西方学者们感兴趣。在拉萨寺院大学中对诸如神学（内明）、玄学、星相学（工巧明）、文法学（声明）、逻辑（因明）学、医学（医方明）以及在学生们的辩论方法等内容上施教的课程依然与15世纪之前那烂陀寺实行的那一套极其相似。世界上再提供不出持续了如此之久的教育体系的例证了，即使是这一持续时间的一半也罢。这类课程的内容对于那些研究印度和人类历史的人具有一种深远的意义。

拉萨诸寺院大学的高级文凭并不是轻易颁发的。格西（佛学博士）的证书要求近二十年的学习，而有的人还可能要更长的时间。主要是用于控制心的方法的数年学习会导致超感官之想的非凡能力的发展如心灵感应、传心术，流传甚广，以至于在西藏不需

要促使人作任何诠释疏注了。这样的力量虽然被认为是三昧禅定和瑜伽的佛教修持法，且没有任何意义的派生物，但它们却提供了一种金刚乘修习术有效性的证据。我曾不止一次地因为发现我与之交谈的喇嘛非常了解我的思想而感到面红耳赤。

为了深入研究藏传佛教，最重要的是对喇嘛们的不同“世系”或教义支系略知一二，稍有了解。我们于此只要作一种简单的说明就足够了，更何况它们的差异并不是教理方面的，而主要取决于由每个人赋予金刚乘教义的某些方面的重要意义。其主要分支中的三种都集中于红帽派的名下，第四种（也是人类最多的一种）则被起了一个“黄帽派”的译名。

在红帽派中，宁玛巴（我的大部分上师们均属于这一派）是最为古老和最忠于古旧传统的教派。其宗教世系可以追溯到莲花生上师，他是那烂陀寺第一位赴吐蕃的大学者（此说有误，在他之前，曾任那烂陀寺首座的寂护已来过吐蕃——编注），于公元747年入蕃，即在吐蕃赞普松赞干布因他的唐朝和尼婆罗公主而皈依佛教之后数年进入那里的。由于这一原因，他以“大师活佛”或“乌金大师”的名义而出现在所有吐蕃人面前。宁玛巴都是一些宗教专家，但却从事对大乘经文不太深入的经院式研究。只有很少的宁玛巴喇嘛发寺院僧侣愿。他们穿一种特殊的服装，属于已婚的在俗信徒而不是僧侣们的组成部分。那种认为“喇嘛”意指僧侣的猜测导致了现在西藏存在的对“已婚僧侣”（这是一个荒谬而又自相矛盾的名词）的指责。指僧侣们的名词叫作“格隆”（Gelong，受戒喇嘛）。喇嘛们可以是格隆、在俗信徒或已婚僧职界的成员。格隆遵守他们的僧侣愿。

噶举巴教派的宗教世系要追溯到西藏的隐修上人和诗人米拉日巴，通过他再追溯到喇嘛玛尔巴（公元11世纪）及其印度上师那罗巴。这一派成员中的许多人一生的大部分时间都是在孤僻偏远的寂静山洞中度过的，他们专心于密教的三昧禅定修持之中。噶举巴普遍都倾向于成为严肃的苦修者，其信徒比宁玛巴更为严格地遵守佛教戒律，经常从事一类几乎与禅宗相同的三昧观想修持法。

萨迦巴的世系要追溯到阿底峡。他是一名印度上人，于西藏度过了其一生中的最后几年（圆寂于公元1052年）。这个“改革

派”支系于某一段时间内曾在西藏行使过世俗权。在红帽派的所有支系中，这一支是最接近格鲁巴的。

格鲁巴的世系要追溯到宗喀巴（公元 15 世纪）以及在他之前的阿底峡。宗喀巴是一位使该派具有现今形态的改革家。这一派鼓励学习研究和执行寺院戒律，仅仅在一篇很长的学习提纲之末才触及到密教本续。其喇嘛中的大部分都是僧侣。自 1640 年开始，其首领达赖喇嘛成了西藏的藏王和教祖，格鲁巴一派便相当于“法定的教派”了。在蒙古，几乎所有人都属格鲁巴。这一派的信仰者突出了其戒律及其学问的优越性。其某些人因害怕宗喀巴尊前在制止已存在的弊端时出于疏忽大意而抛弃了某些伏藏，正如在虔诚的改革家们身上经常出现的情况那样。无论如何，他的改革是有益的，不会导致真正的损失，因为西藏人可以自由接近其大师以及所有支系的教义。

西藏和蒙古一种罕见而又特殊的现象是“朱古”（神佛化为肉身）们的突出地位，也就是被承认是某一教祖的转世化身。在其他地方，甚至佛教徒也认为这一现象十分离奇古怪。而在西藏所有人都接受化身作为一种很明显的事实，但如果一个幼童可能被承认是某一特定人物的化身时，他们又觉得这颇有值得商榷的余地。对于西藏人来说，一名在修持道路上造诣很深的喇嘛能够选择他下一世转世的背景，并在圆寂之前能预言他将到哪里转生，他虽然预言得不太明确，但却具有充足的细节以使其教友们能在他的新化身四至五岁左右时发现他。新的化身在被接受和坐床以享有已圆寂的尊号与职务之前要经过许多验证。例如，大家把三十多种物品放在一个似乎是大家要寻找的儿童面前，这些物品中有一半过去曾属于已圆寂的喇嘛，而另一半则属于其他人。如果儿童正确无误地选择了吉祥的物品而抛弃了其他，那就证明他有很大的可能性是已圆寂喇嘛的化身。他们接着再进行其他验证，一直到不存在任何怀疑为止。到了这个时候，灵童便得到了公开承认并被领到他自己的寺院中去，在那里接受监护人的精心照管，直到他具有了能管辖寺院事务的年龄为止。朱古儿童都是很出众的孩子，普遍都长得相貌堂堂、欢乐和聪明。他们随最好的师傅学习，很快就会成为著名的学者，从而很难判断他们的才能在何种程度上来自他们的化身前人。

达赖喇嘛和班禅喇嘛是三百多名朱古中最著名者。“朱古”(Tülku)一词有时在汉文和英文中被译成“活佛”。这是一种错误的称呼。然而，就达赖喇嘛和班禅喇嘛的情况而言，这种称呼又具有一定的道理，因为这二人都被视为在遥远的过去分别为观世音菩萨和阿弥陀佛显现的生灵之反复转世的化身。

西方的金刚乘

我曾提出过一种观点，认为金刚乘可能在西方国家中不会达到像禅宗那样的普及程度，因为许多受东方奥义形式吸引的人丝毫不喜欢其仪轨和仪礼。金刚乘完全失去了任何一种定形的道路，它基本上是非常复杂地运用了仪礼、仪轨，因为由情感和美的享受所产生的能量是一种不应浪费掉的珍贵力量。仪轨具有神奇的心理价值，这一切经过一段时间之后就可以受到那些不具有爱好仪轨书之气质的人更好的评价。同时，很可能是从一开始起，某些人就在充满特色的金刚乘修持术中得到了对他们心灵的巨大帮助，甚至某些非佛教徒也愿意采纳它，特别是现观的技术，以将之运用到他们自己的宗教范畴中去。大家肯定永远不会在麦地逊广场上看到转动“嘛呢筒”(法轮)，也不会威斯特敏斯特大教堂的屋脊上看到飘扬的幡幢，但在一些私宅中已经谨慎地装饰了西藏风格的很漂亮的祈愿室。

由于其仪轨和三昧禅定修持方法的复杂化，金刚乘向各种各样的人提供了平息、缓和其思想上如同猕猴般的激动情绪、发挥他们的胎藏力、进入越来越深的觉之次第和最后被智慧的灿烂光芒所沐浴。那些从事这类修持的人同时也发展了一种对待生命的相当令人羡慕的态度，学会了将丑转变为美，同时变得善于控制其贪欲之力，很快就发现他们的自性已远远超过了人类有关神的最高观念。在禅宗和金刚乘之间的选择并非是一种目的选择，而是方法选择。甚至方法在这方面也很相似，它们二者都在超越了概念思想的水平上论述思想。但金刚乘适应那些认为最容易使用象征和概念作为摆脱概念的人，而不是适应试图从一开始就排除这一切的人们的需要。在禅宗中，我们甚至可以说是在佛学学位论文

的水准上开始的；在金刚乘中，我们可以在从幼儿园到教授讲座的无论哪一个水平上起步前往。

在长时间内主要困难仍将是找到一名合适胜任的法师。很少有修业圆满的藏族信徒掌握一种欧洲语言；那些相当年轻而能够充分掌握这些语言之一的藏族人则修业不太深，不足以传授神圣的宗教修持。大家可以希望的是年长和不会讲英语的喇嘛可以继续在他们目前生活的喜马拉雅山麓位于印度一侧的地区培养他们的信徒，这些弟子们都已开始熟练地掌握一种或数种欧洲语言了。

在等待期间，另外一大障碍已开始消失。为了确保教义在最年长的一代尚未消逝之前能得以传世，喇嘛们应极力作出一切尽可能的努力，应适当放宽防范戒律，即在这样做没有危险时。有时也可向那些尚未完成最重要的预备培养的西人传授很深奥的教义，条件是只要他们从事主要修持之前这样作的话。如果大家不考虑这一条件，那么这种宽容将会违背其目的，因为现观的修持在思想上没有充分准备的情况下则不可能被成功地使用。

大家无疑将会看到这种努力不幸地被分化了。某些喇嘛们被那些有办法支付他们赴印度的旅行费、设法供养他们和购买了能组成一个良好的藏文图书馆所必需的全部文献的大学吸引去了。他们的效劳当然将被运用到科学目的中，但他们的学生很少是一些有意实施其教义的人。另一方面，那些为施教而创建寺院的喇嘛们将会缺少资金以获得经文著作，在西藏之外只拥有这些著作的很少几册了。此外，他们的许多西方学生不可能连续数日或数周放下他们的日常工作。因此，施教始终处于初级或基础阶段。除非能够克服这一问题，否则数世纪以来被珍贵地保护下来的智慧宝库就可能会在全世界丧失掉，或者是在与奥义修持没有任何联系的学术著作中被僵化。



图二 以国王形象出现的大宝法师活佛。“大宝法师”是授予喇嘛莲花生上师的尊号，正是莲花生于公元 747 年将佛教自印度传入了吐蕃。他被作为藏传佛教的缔造人和宁玛巴世系的主要上师而受到崇拜。其右手中所执的和出现于其头戴中的金刚象征着能破除幻的金刚力。用颅顶骨制成的杯子盛有一小瓶甘露，象征着神一般的智慧，能刺透三颗人头的戟代表着对贪、瞋和幻的控制。（西藏传统的木刻图，希尔维·卡尔特伦藏。）

第二章 大乘的范畴

金刚乘的起源

在佛教的两大宗派中，在西藏和所有佛教地区占统治地位的是大乘宗。唯有东南亚地区除外，那里上座部教派占统治地位。密教本续被纳入了吐蕃人从印度得到并仔细和极其准确地译成他们自己语言的大乘经文的最后一类中了。它们以自中观宗古教派阐述的教义为基础，其基本原则之一是真谛只有在接受处于对常在的信仰或熄灭之间的中间道路时才会达到，因为实现的真实性质如此微妙，以至于大家既不能说它存在，也不能说它不存在。从中观学派中又诞生了其他教派，其中就包括唯识宗信徒和瑜伽行宗信徒，他们各自为金刚乘的教理和修持作出了贡献。佛教密宗特别强调“方法”与普通的慈悲或学识不同。“密教本续”（怛特罗）一词本身就派生自一个意为“识”的梵文词根，从而使人联想到了其活动。

为了理解密教本续，最重要的是对印度佛教的发展史略有所了解。这一历史可以分为四个不同的阶段。

1. 最早几个世纪 释迦牟尼 乔答摩佛 的最早教义形成了其主要实质。

2. 为了把哲学包括在内的教义发展阶段，在此期间出现了一种合理的系统化。

3. 为支持不太僵硬的观点而作出反应的阶段，突出了大慈大悲的观世音菩萨和放弃了涅槃以帮助一切众生以达到这一目的佛们。

4. 作出反应的时代。

所有最早的巴利文著作和古梵文著作（用汉文和藏文保存来了）使我们注意到，其重点原来是有关在“本世”中就最后实现最终成果。有关专心修习基础的大说法，一直声称，对于一个诚实和

坚持不懈的人只要七年，甚至七天就可以达到觉。在第二个阶段，注意力被用于了学问，而不是禅定修持。因此，施教变得过分理论化和经院化了。在作出反应的阶段，大家又以重新强调三昧禅定修持而开始。但稍后不久，一名菩萨向往者应经过相继的数劫的努力，再从中加上几乎是无法相信的道德次第的实现，以便达到觉。根据这种观念，希望由艰苦的禅定观想立即实现的热切向往就减缓了。在第四个阶段发生了有利于最初的修持并于本世中实现的强烈反响^①。如同禅宗一样，金刚乘便集中于立即实现的顿悟之道。禅定观想又得到了重视。

佛教密宗如此全部完整地属于大乘的范畴，以至于其特殊的修持技术在大乘的范畴之外就无法理解了。其后的事仅仅为那些交织成了佛教的（因而也就是密教的）信仰和修持之网络的基本思想的纲要。^②

佛教并不像犹太教、基督教和伊斯兰教那样，是依靠一种神启经文的启示宗教。佛教的缔造人释迦牟尼（乔答摩）向其弟子们训诲说不应盲目地相信他的布教，而应考验其真实性。但不应由此而得出结论认为其中不要求任何信仰。事实上，他主张“在诸恶之中，最坏者是缺乏信仰”。如果没有佛教徒们必须赞同的特殊信条，那么他们就必须具有某种宗教信仰，或者他们就从来不在成就的道路上迈出第一步。也可能是真正的实际信仰可以被定为“坚信存在着一种超越了我们所感到的那种生活苦厄的抉择”。某些不太了解情况的西方作者曾严厉地抨击了佛教，指责它为悲观主义教理。事实上并非如此，因为它的全部目的正在于指出永久灭除苦厄之路，佛教与基督教及其永久地狱的渺茫理论不同，它主张一切众生都会最终达到被称为涅槃的大乐。

纯精神的思辨不敢令人尝试。即使是在学者们能够向我们提供一种有关宇宙起源的驳不倒的解释之不大可能的情况下，这一切对我们的行为和幸福又会造成什么样的差异呢？我们所有人都面对这一问题：“我在世界上的什么地方？我在那里将干什么呢？”

我的这种四阶段观点来自曼谷的尊敬的比丘康蒂巴洛。

有关一部介绍佛教的所有这些形式的简单而精辟的著作，我推荐由爱德华·孔泽所著的《佛教》一书。

多少知道一些宇宙是以一种气体为基础而发展起来的，还是一种或多种神灵创造的情况不会对我们具有更多的实际帮助。这一例证说明了正统的佛教徒对于玄学问题的态度，但佛教徒事实上同样也赞同一整套有关宇宙的通行观点。这些观点均出自三种来源：〔1〕与佛陀同时代人的宇宙和玄学信仰论。〔2〕从佛陀本人以及此后数代僧侣们的施教教义中搜集拾零的最有意义的段落。〔3〕在禅定修持期间于弟子身上出现的对真实性的直觉。这些观念几乎具有教理的效力，虽然任何佛教徒都不会被迫赞同这一切。

大家认为宇宙并不是一尊最高神的杰作，它实际上并没有创造一切。这更该是一种幻。属于每个生灵都应认为各自拥有一种截然不同的自我（一种真实和独立的实质）之幻的组成部分。这种信念导致了我受，它又可以用于加强一种自我的意识和把我们禁锢在潜在的以“轮回”之名而著称的无尽生死之循环中。所以，我们受无明 *Avidyā*，即愚痴或根本烦恼）的支配。它在一开始时是怎样想见（这一点尚未被作过明确解释）的呢？虽然其作用被分成了大家所说的“十二因缘”。出自无明的虚幻存在便会在生死轮回中占据一席之地，也就是一个如此辽阔的天地，我们的宇宙与它比较起来就如同是“与恒河沙相比的一粒沙子”。

不幸的自我坚持其常住性的错误观念，要经受连续的生死轮回的不幸，一劫紧接着—劫，于其中形成了其特有的报应。每种思想、语言和行动都会从羯磨（业）中产生一种会带来完全与其因缘相一致的成果的力量。一切倾向于减少自我之幻的做法都会放松羯磨的束缚，所有一切能加强自我之幻的做法也都会加强羯磨的束缚。在轮回之中的无数种存在状态内，没有一种令人完全满足。向前发展并不在于试图通过善业而获得的一种转生，如置身于神祇之列。甚至神祇也要经受不满意，当它们的善根已尽时，它们也应重新坠入最难以忍受的地狱中。药在于以灭绝最后的自我之情感而永久从生死轮回中解脱。

在生死轮回之中，一切都是暂时的和过渡性的，一切都要受苦（*duhkha*，各种不满足意义上的苦，但比一场受大刑拷打之苦要轻一些）。没有任何东西不具有自我，因为任何东西都不能独立于其他东西而单独存在，即使是一瞬间也罢。这种普遍性的、充满了互相交错、互相分离和重新互相组合的虚幻体的周期性变化似乎与

转生的观念相矛盾，但实际上却绝非如此。那些为死而生、为生而死的所谓生灵事实上并不是生灵，而是生灵之潮。我们在海洋中可以观察到一场风浪的产生，看着它扩大、缩小和停止存在。我们可以把它视为一股人潮，但我们知道已形成的海洋仍在不断地变化，海浪事实上与海洋不可分割。惟有运动才是真实的。

我们不应认为，世界也如同我们类比的海浪一样完全是不真实的。在这种意义上，一切都存在，但我们的想欺骗了我们，使我们产生了一种个别所缘的感觉。宇宙之真实性的概念很重要。如果它仅仅为一种梦幻 那么我们还可以醒来（或死去）并结束这一切。事实上 羯磨 业 的增加可以束缚我们那虚妄的自我 使之如同一个乌龟壳 并阻止它解体。这些以本能、欲望、期望、趋向、特点、思维方式等形式出现的扩大、增长应该被彻底粉碎。自我本质性的存在应被彻底否认。

在这三种普遍性的特征（万物的暂时过渡性、苦和缺少自我）中，佛陀选择了苦作为其教义的出发点。以其无数形式出现的不快和苦大部分是由丹哈（既是欲望又是厌恶）和诱惑所致，即认为万物本是它之外的其他物。如果我们修习深刻的轻安（舍），那么我们虽然仍处于病、老和死亡的威胁之中，但苦的大部分其他表现形式则都会消失。我们然后就可以通过扼制欲、慈悲和深刻的看心（这是驱除自我之幻，以及使我们彻底摆脱生死轮回的三种强大武器）而继续向解脱发展。

在继续追求这一目的的同时，我们应该依靠自己个人的努力。大家认为在世界上有些不可见的神灵，但它们也是生死轮回的造化物，它们不可能帮助我们，它们可能给予我们的，仅仅是有关本世的庇护，但在减轻我们命运之苦厄的同时却无疑会削弱我们一劳永逸地摆脱生死轮回的决心。一名佛教徒知道其船会根据他掌舵的技巧和不放松舵柄的决心而扬帆远航或翻覆沉没。他必须做的是要扼制贪欲，要慈悲、密切关注自我和智慧。扼制贪欲不会引起必须接受自我苦修折磨，而只要求避免过度放纵行为，节制欲和受。慈悲会导致避免伤害其他人的消极道德以及乐于对其他人效劳、慷慨和迅速表现出同情的积极道德。认真的自我意识包括仔细地研究我们的行为和动机、适当的后退以注意我们的贪、对活动的贪欲、看到思想秘密地进入我们的心中、仔细研究作为肌肉运动

(行、立、坐、卧)等身体功能以及血液的搏动和呼吸的过程等。保持非常专心地注意我们的自身会帮助我们最终实现自我的幻觉特征。智慧意味着当心完全平静时出现的直观智慧(般若)。它是通过身体和心的运动而获得的,心身运动则从一些诸如控制呼吸和将思想完全集中到惟一种物品中的简单成果而开始,信徒然后被导入最困难的禅定三昧当中,在密教徒们的情况下则特别是被导向现观。所有这些修持都有助于否认自我的本质性存在和有利于促使出自心本身的智慧的自由发展。

智慧和慈悲彼此之间互相施加影响。慈悲可以使我们对待他人更为友善,而且它对我们自己也非常有用。思想、时间、精力、财产或财富的布施都是以不利于自我为代价而作出的,自我也由此而减少。随着自我的减少,智慧便会上升,随着智慧的觉悟,慈悲也就会增加。因为“我”与“他”之间的分别的不真实性变得清楚了,当然也就会具有慈悲心。很少的人选择了自我失言或自我掩饰的办法。从一种平静思想的极静状态中逐渐表现出来的发光的智慧事实上是难以形容的智慧的第一束光芒,圆满的智慧是佛陀的觉地。

至于整个这种努力的目的——涅槃,佛陀则从未讲过它,除非是为了说这不是他的目的。这样就使人懂得了他不属于任何一种由人类的心所能设想出来的类别。然而,作为例证,可以举出不是以玄想而是以在禅定期间得到的象征为基础的某些事物。据上座部的佛教徒认为,这是超越了生死轮回(因而也就是处于生死轮回之外)的状态。大乘宗信徒们认为,这就是他在具有欺骗性的幻之幕落下时所看到的那种生死轮回。这一点已通过由出自自在三昧禅定修持期间出现的神秘感觉的相似性而作了描述。这些描述包括闪烁的光芒、心醉神迷的大乐、无量、圆满、永生、实在性、闪闪发光的空对立面的联合、无量悲、无分别心和无垢的心,此外还有其他许许多多因素。它虽是闪闪发光的,但却被称为无色、无形、无体,这就是为什么我有时称之为现实的无体。基督徒和苏非派的奥义修持者使上帝或真主具有了相似的性质。他们无疑体验到了同样的现实。但这都是基督徒和伊斯兰教徒们的普通诠释,同时也是佛教徒们对它体验到的具有巨大分别的事物所作的解释。佛教徒们没有把这一闪闪发光的现实与宇宙的缔造者同化。他们认为涅

槃既不是上帝的存在，也不是一个住满了人类灵魂的天堂，而是一种超越了双重性的存在状态，其中一切众生彼此之间和涅槃本身形成了一个统一的整体。这一点与对常住和对寂灭的信仰之间的中庸之道的佛教观点是相吻合的。没有任何生灵是永久的“寂灭”但当其虚假的自我之幻崩溃时，没有任何东西可以被称为“它是存在的（有）”。所以，来自爱德华·阿尔诺尔公爵的美丽词藻就是：“露珠流入了放射光芒的海中”。我们仅仅需要补充说明的是，从严格意义上讲，没有任何东西不是“流动的”。因为大海与水滴从未分开过，唯有在表面上才如此。大海也并不仅仅是在无数东西被合并为同一种物质的实质意义上的海洋，这是一种非物质，拥有同时为一和为众的神奇特征。它具有某种只有在于其中超越了二元论逻辑的神秘识境中方可理解的内容。

这一提纲梗概的某些观点要求作出更为精确的描述。

无神的概念

一种无神论的宗教思想使许多人觉得非常奇特古怪，这就促使他们把佛教与大家普遍理解的无神论等同起来了，尽管它们实际上没有任何关系，确实如此。被佛教承认的各种神灵都被认为失去了解脱力，一尊最高神的存在是被明确否认的。但这事实上并不是一尊创世神的概念，它将这些自开天辟地以来都在设法寻找医治生命之苦厄的宗教解毒药的无数人联合起来了。相反，严格的有神论曾是要对不同宗教信徒们之间的许多无益对立而负责的一种分歧因素。基督徒、犹太教徒、穆斯林信徒、印度教徒等与不是以一种最高神的教理为基础的宗教的信徒们（道教徒、柏拉图主义者和佛教徒）之间的真正区别大部分是语言上的区别。此外，基督徒和穆斯林中的神秘派分支都具有一些使他们在某些方面变得更为接近佛教徒，而不是他们的同教教支的观点。

尽管佛教徒们非常坚定地信仰我们暂时称之为一类超自然众生的存在，但却由于三种原因而拒绝了“神”一词。首先是由于他们是非二元论者，所以他们不可能想象会存在有一种最高的生灵和其他截然不同的生灵（如果不是由于一种假定的区分造成的

话)其次他们的最高真实(法)的观念是不具人格的,是普遍客观存在的;最后他们认为世界并不如同一尊神的现实造物,而是如同在人类心中的一种虚假的幻,或者更应该是如同我们于稍后不远将看到的那样,它使他们觉得就如同在一面变了形的镜子中所看到的神圣现实。这并不是世界本身,而是我们对世界的概念形成了幻。其他宗教的那些奥义修持者认为,“神”一词意指最大的、永存的、最高的、无所不在的、无垢的、非二元论的现实和无限慈悲之源,但却是不具人格的。这一切都非常接近佛教徒们的立场。上座部的佛教徒们可能认为这一切都是值得商榷的,而我认为这是一场有关词句而不是有关其意义的争论。正如有关基督教奥义修持者所说的“上帝”一样,佛教徒们不是把神类的事实视为一个应受崇拜的人,而是一种需要达到的地(状态或阶位)。他们不把幻(也就是我们现在看到的那种世界)视为一种神圣现实的造化物,因为它并非起源于一种神的源泉,而是起源于我们自己的愚痴。

大乘佛教徒在有关神的实体问题上没有一个单一的名称。它如此纯洁和如此高尚,以至于任何名字都会缩小其意义,因为所有的名字都必然会带来限制,即“是此而非彼”可以被称呼的一切都普遍被视为存在者,而我们现在所考虑的则是超越了有(存在)和无(不存在)的范畴。然而,为了方便起见,大家在不同的背景中都赋予了它一些形形色色的名称。作为一种需要达到的地(状态),这就是涅槃,万物之源是独觉或缘觉,所包括的万物是法本母(法胎藏)。达到这一状态者的条件是须具有法身。觉之理就是菩萨或佛,觉的起源是菩提真如,不具任何色则为空等,如此类推。在它们中间不存在某种分歧的阴影。大家为了使所有人信仰这一切而极不严肃地使用的“神”一词产生了两大错误,即一种人格化神的概念和与其造化永远分别的创业者的概念。我认为,用于指神的真实性的理想中的佛名是真如(佛性)。

因此,佛教徒的目的是与这种状态的结合,或者更确切说是从未停止存在的结合体之有意识的体验。大家称此为觉,它正是在此意义上才使我们摆脱了我们的自我之链索以及转世再生的必要性,这就是解脱。事实上,当全部想以“成千太阳的光芒”而迸发出来时,大家便变得如此自由,以至于“我”和“他”的界限也消失了,

每个人于是便感觉到在自身中含有整个世界，也就是说自身便是整个世界。对这种状态的充分了解如同神一样（正如已获圆满的奥义修持者们所发现的那样）都伴有不可想象的至福极乐。

无我的概念

“神”的不存在观不可避免地出自更为广泛的不存在自我的概念。缺乏“自我”被认为是所有种类的实体（抽象的或有形的、有生命力的或无生命力的，均毫无例外）的真正本质。当佛教徒们说找到了其真正的自我时，他们那是希望说找到了一种有时被称为自我的普遍摄受的无我。但这并不意味着一种活的生灵是由于一种在死亡时才消失的力量而变成的新生命的一堆肉，这里说明的是在永久存在的和要消除的虚妄观念之间的深刻真谛。完全如同一把茶壶中没有任何一部分不被描述为这一茶壶的真正自我、没有任何独立于其本身的形状、颜色、年代、状态和作用的茶壶的实质。人类和兽类同样也没有任何可以与他们存在的身体与思想之经常变化特征而分割开的因素。每个人的人格表象是一大批短暂特征的聚合，所有这些特征都是完全不稳定和暂时的，在它们那短暂的生存中都依赖于彼此结合在一起的无数因素，成千上万先前的和聚合的原因都促进了这些因素。排除所有这些性质，剩余者则是与其他所有实体的本性（或非本性）不可分割的。这其中不可能具有人类的灵魂，因为当排除了这些暂时性的特征之后，剩余的便是纯洁的非实体，它既非存在又非不存在，其中不存在二元论，尚且不讲多元论。科学对物质组成所传授的所有内容都提出了某种大致的相似性。大家看到的“实体”是由不同的微粒形成的，它们事实上仅仅是一种单一的力——能量的短暂表现形式。

无住的概念

由于感官能够触及到的任何东西都是不稳定的，且时刻都在变化、增加、减少或停止存在，所以大家完全有道理由此而得出结

论认为既不能估量又不能接触到的一切情况均如此。同样，身体的细胞也是每七年更新一次，我们本身的无形组成部分都必然遭到无尽的更新。于我们意识中所产生的变化事实上是最快和最容易观察到的。我们各自身上明显都具有某种相对稳定的倾向，但所有这一切都随着时间的迁移而变化，即使它们能够坚持相当长的时间以便为下一代传去生命。任何事物的暂时性特征明显就是苦的主要原因之一。人生的一大部分不满足便由此而来，在一生之后向往彼世就是其另一种产物。我们还可以说短暂就是缺乏自我存在的表现形式。在缺乏自我的情况下而坚持，那就不可能具有常住。

“苦”的概念

正如我们已经看到的那样，佛教术语 *dukkha* 一般均被译作“苦”或“苦厄”，它事实上具有一种要广泛得多的意义。“不满”一词可能更为确切一些，但它无力囊括“苦”的全部意义，其中包括可能会导致失望、幻灭、不乐、狂热的欲、渴望、恶感、不幸、愁苦、焦急、羞耻、痛苦、衰落、疾病和死亡等。当自我的无住性和缺乏自我具有消极的品质时“苦”也就是导致苦的因素，便涉及到了一种实体对另一种的影响作用。没有我们希望的某种东西或拥有很少即为苦；将就凑合我们所不喜欢的东西即为苦；减少或失掉我们所喜欢的东西、我们的力量和财富即为苦；破灭经常随实现欲而出现的幻觉即为苦。当然，身体上、心灵上和感受上的满足会使我们经常产生大乐，但大乐很少能抵消苦。幻灭要比神志入迷常见得多，经常反复出现的大部分欢乐最终都会以麻木不仁而告终，这种麻木不仁也可以取代烦恼或憎恶。此外，属于我们本性的是满足我们自己的利益和始终要目标更高一些。欲是在靠对欲的满足之中维持的。我们只要密切坚持自己对金锭的看法，我们就会发现抓在我们手中的一把秋叶碎成了尘埃。我们在清醒中的大部分时间都被一种含糊的或明确的对一种或另一种大大小小的东西的欲所烦扰，这种欲是为了能使当时的福变得圆满。这种欲尽管时时刻刻都可以被平息，但不会持续很长的时间。大家也可能会说苦是“感

到缺乏(“缺乏的现量”)即缺乏为满足现在或稍后完全享受所需要的东西，无论是什么东西都一样。

如果对所有现实共有的三自性(法相)的这一分析是佛法的末与始，那么佛教就完全可以被认为是消极的、悲观的和虚无的。但如此凄惨的一种教理明显永远不能成功(如同佛教所做的那样)地在它传出其祖国之外的两千多年来却赢得了世界近三分之二人口的虔诚信仰。这样强调对生活的不满足特点被用于了一种双重目的：“排除执著与厌恶的糟粕，我们可以在如此之短的期限内达到一种轻安之地，然后生活在充满和平的满足之中；并进一步向前发展直到全部排除自我之幻达到涅槃的神圣大乐。”

转世的概念

一种解脱了过渡阶段之法和缺乏自我的永久灵魂概念被排除了，但大家应承认形成一个人的个性的大量的相确实是一代接一代和一劫接一劫地坚持下来了，虽然肯定是以变化的形式出现的。当然，达到成熟年龄的人是从他不再是青年人时起逐渐成长起来的，我们之中的每个人都从我们在自己的前世中的存在状态开始而成长起来，随我们而进入这一生命的有许多可以决定我们现有地位和我们人格不能持续相当长时间的法相。佛教中相当于基督教灵魂的概念就这样随时地、一代接一代地变化和直到自我的幻被驱散和涅槃得到实现的持续性。

这种信仰与西方的传统如此格格不入，以至于很难被一种基督教或伊斯兰教文化的继承者们所接受。但它却是被世界近一半左右的人口所接受的事实，是因为印度教徒、道教徒和除了佛教徒之外的其他人也都赞同它。虽然根本不可能得到验证，但它却并不是不符合逻辑条理的事。假设生命在那些具有一种有限起源的众生的未来生命能够无限发展的有神论信仰中，则不大具有逻辑性，因为我们完全有理由假设有始者必有终。大家可以观察到的一切(能量与物质)都会有变化，但永远不会造成从无中开始的造化和彻底的寂灭，同样的法则也适用于无法观察到的事物，这一切似乎更可能，而不是相反。此外，在接受转世论的同时，更容

易实现对通过有关背景或承袭关系的论证而难以解决的许多问题作出诠释的尝试。

轮回和涅槃

决心沿解脱之路前进的佛教徒更为关切“怎样”进行修持，而不是“为什么”会有这种修持。特别是禅宗和上座部各派都退回到了不鼓励玄想的原始佛教态度上了。处于其普通的人类思想很可能无法理解生命的最高奥义，用于玄想的时间最好是被运用于为实现觉的发展之中。在所有地区，无论其宗教背景如何，真正的奥义修持者始终都在研究自身中的般若智慧，并认为文化知识是无益的，完全如同学们更喜欢文化知识，并以怀疑的态度考虑般若智慧一样。在追求相反的目的时，他们便会提高与之相对立的办法的价值。

佛教徒们（无论他们属于哪一个宗派）都相信生死轮回的这种不满足状态，这一苦厄的、短暂的和缺乏自我的世界是无明（主要的愚或幻）的产物。换言之，我们周围的一切就是我们自己对事实的心之造化或心中对实际情况的歪曲。无明在一开始时是怎样和为什么出现的呢？大家对此未作出过令人满意的解释，而且，从来也没有人认为必须拥有这样的一种解释。如果大雪封路或冰雹使庄稼倒伏，那么要知道大雪和冰雹是怎样形成的是无助于弥补损失的。

无论这种无明诞生的原因如何，它也会用表象代替现实。其受害者——一切具有心的众生——都持续地轮回无数次生死周期，而又不知道他们自己的最高的本性。坚持一种自我的观念和无休止

诸如“有生命的生灵”、“活的生灵”或“有感觉的生灵”等术语都不完全适宜翻译相当于本处使用的英文术语 *Sentient beings*（有生命的生灵）的藏文词。在藏文中，*Sèm-Chèn* 的本义系指具有心（思想）的人或心（思想），也就是已提到的六道中的生灵植物界和矿物界都不属于其组成部分，它们的表象并不是它们的羯磨。而是我们的羯磨的产物。当由于愚痴而形成的自我之幻——无明 请参阅《存在周期》第4章 和由此而产生的烦恼与业掩饰了心智时，这一切却产生了无数明显是具有人性的思想，他们不懂得超越了任何二元论（觉心、佛地）的真正性质（法译者注）

地极力满足其需要，他们加强了束缚自己的因缘过程的激动心情。随着他们的心造化了新的欲之所缘，幻的迷雾便在他们周围浓化。他们无限地经过六道（天、阿修罗、人、畜生、饿鬼和地狱）其中的任何一种（甚至其中的某些还产生了短暂的欢乐）都不会从深刻的不满足中解脱出来。根本不存在这种有害周期的借口，它是由从一种地到另一种地的上升和堕落形成的，只要不能更多地忍受之，一种生灵就不会从事否认其自我的幻体，并极力达到解脱智慧。

佛教无能力为起源问题提出一种解决办法，这也远不是佛教的唯一一种无能。不偏不倚地考虑问题，由其他宗教或科学提出的任何一种解决办法都不会令人满意。基督教的解释使佛教徒觉得完全是阴森可怕的。我们很难理解为什么一名无所不能的和对其孩子们充满强烈爱的父亲会创造这样一个世界，即其中有无数代人都由于他们遥远先祖的罪孽而被判作永远受苦，而其中一些纯洁无罪的牲畜同样也应该在一场吞噬的和被吞噬的风暴中度过一生。痛苦正在这里，任何人都不能规避它，他出自我的父亲意图的苦厄似乎特别难以忍受。如果我们转回学者们中去寻找到一种解释，那我们就会遇到相当于假设的回答或者沉默。

涅槃是当欲、瞋恚和任何自我烦恼被克服以及生灵的幻觉特征消失时才出现的一种状态。这是一种经常被误解的非佛教徒们的概念，他们一般都将此视为完全的寂灭，或认为是一种永久的神学概念的不同形式。涅槃不是寂灭，因为心（它从一开始就是已消失的生灵的唯一真正组成部分）存在下来了。它也不是天，因为再没有可以进入其中的生灵了。在数百卷佛经中，也没有留下对这一切的很清楚的记述，因为其性质本身就是很难描述的。然而，我们将冒险试着对在从轮回到达涅槃时出现的情况作一种非常基本的描述。如果考虑继此之后而补充的所有保留、并强调指出它缺乏精细，那么大部分佛教徒都可以接受它。

我们可以设想一片无边无际的大海，其中浮动着无数的小瓶子，每个小瓶中都充满了属于这同一海洋中的海水，每一个都由一种可以根据情况而逐渐变厚和分解的物质组成。在某些有利的情况下，它们可以完全解体，于是其中所装的水便与其余的海水没有任何区别了。但没有一滴水会停止存在，这正是明显的区别。在这种类比中，每个瓶子中的水就代表着所谓人格化的生灵，可以逐

渐装满或倒空的瓶子象征着其有形的和心理上的特征，即出自无明和由羯磨或因缘之力维持的增长。当其增长一旦解体之后，生灵之“独特的”同一性就停止存在了。这种类比的合理性取决于两种保留条件。首先，因为瓶子仅具有一种幻觉性的存在，其内外的水从来不会真正地分开。其次是“海洋”事实上是心，是一种不具任何时空规模的非实体，由此而出现了最小的部分包括一切的现象。因此，每只瓶子中的水并不是海洋中的一部分，它就是海洋本身。考虑到这两种保留条件，大家可以说涅槃是瓶中之水于其分解时达到的状态。

佛教徒们不相信这样的类比，其中可能有误解或错解。正如我们讲过的那样，由释迦牟尼佛自己指出的涅槃系由充满保留条件的否定所组成的。然而，根据全面的理解来看，进入涅槃是恢复未被无明之迷雾所歪曲的最高法地。上座部佛教徒也可能并不完全以类似术语来构思这一切，因为他们作为一种要留在最后的地点而讲到了生死轮回，作为一个要进入其中的地点而讲到了涅槃。大乘教法认为这两者在除了表面现象之外的一切中都相同。因为众生从未与涅槃分离，所以解脱在于变得对我们的真正地位有一种清楚的了解。涅槃就是生死轮回。事实上，各种拥有一种心的生灵始终都与非实体（非创造的、永久的、无形无色的、没有任何特征的、具有无限的范畴和完全没有范畴的）形成了一体。大家知道，这一种状态的全部感受都伴随着最高的极乐。

这样一来 所有的声音、感觉和概念以及欲界、色界、无色界这三界和六境 总而言之 世界的所有组成部分都是与单一的和有分别的非实体或心相似的思想之造物。这一切在它们的多种表象中都是生死轮回，而在它们单一的表象中则是涅槃。如果在静修三昧的过程中 这一切不仅仅被智力 而且被直接的内在感受所承认 那么涅槃便在本身中被瞥见。当一个人完全变成了觉者时，这就意味着他立即就会被解脱 其凡胎肉体将被抛弃 他于是便可以继续感受到涅槃而同时继续留在这一个身体内。但大家都可以假设为，为了应付其日常生活的活动（如进食、排泄、睡觉、讲话和说法）他也可以随意地暂时离开涅槃。然而，这后一点始终为一种假设。那些在本世中出现了觉的人在这一问题上从来就未曾明确过。

这一切就是禅宗和上座部教派都强调了的如此事实，即我们

绝不应当由于烦恼而离开人世或以对我们周围的一切都视而不见和听而不闻来寻求解脱。尊重我们周围的每一个人就如同属于佛性的生灵一般，看到世界万物在本质上都与涅槃本为一体，我们就不应该拒绝任何东西。通向解脱的康庄大道，这就是承认在世界上不存在我们与之相分别的生灵和物品。

业 和 因 缘

促使一种生灵持续不断地从一个生死轮回周期转到另一个周期的动力是由羯磨（业力）所提供的。由身、语、意从事的造作产生了内外效果，它们与其他活动的果结合起来就变成了其他许多果的因缘，其中有许多都直接触及到了这些活动的发起人。羯磨（因缘之力）就会如此导致作用和反作用的链锁，它们一代代地相传并主宰了每个人的背景。我们不应该把对这种羯磨的信仰与一种宿命论观点相混淆，如果我们应收获自己所播种的一切，那么我们就可以自由地播出一颗能结出丰硕果实的新种子。此外，随着自我之幻的消失，羯磨的约束力就会变得更紧迫。

羯磨的过程是复杂的。例如，一名罪犯除了能招致法律的惩罚或遭告发的恐惧之外，其罪行的结果还会殃及他个人，或使他变得更加粗俗，或由于他所感到的内疚而受折磨。这两种结果自身也产生了结果，这后一种结果再产生结果。所以，无论是否出现法律惩罚，作恶必然会导致严重后果。一名基督徒可能希望其虔诚和善行会被接受以补偿其过失，而一名佛教徒则懂得严酷无情的法官、狱卒和刽子手不是别人而恰恰是他本人。该法官的判决书是不可改变的，他清楚地知道恶与德是永远不会彼此抵消的，他将收获和消耗每个人的果实。此外，从佛教观点来看，恶并不是罪，而是愚（因为没有任何人能预见一种劣行的所有羯磨后果，都不可能完全自愿地决定堕入迷途）。这就是为什么药是能坚持减少自我和削弱羯磨力的智慧。

羯磨功能的这种极其简单状态代表着大家一般所能理解的水平，但佛学哲学家们所解释的那种羯磨概念却更为微妙且难以捉摸，也可能对于他们自己来说是比较令人信服的，他们可以理解这一切。

功德及其转移

善良的心、语和行之果都被共同称为功德。功德如同恶业的果一样长期存在。大家可以通过两种方式的自愿行为积累功德，并利用这些积累，这就是说或者是为了改进我们当前的处境和确保转生到相当舒适的环境中 或者是放松羯磨的束缚和向解脱发展。

因为没有任何东西不是由命运无可挽回地决定的、因为自由仲裁的行为羯磨具有相当自由的活动阵地，所以我们也具有某种程度的自由选择，以决定为了获得一种比较令人满意的转世而轻易地使用这种功德，或为了确保我们的一种有利于解脱的转生而谨慎地使用之。某些解脱对于他们来说似乎是一种无限遥远的目的，而佛教徒们则希望它在更为近前的本世具有令人满意的成果。

一种自愿的行为可以影响功德成果的观念，以使它发展得更远。大家认为积累的功德可以转移到其他生灵身上。在上座部信仰地区，经常出现青年人暂时发修道愿以便为其亲属们形成功德。金刚乘的信徒们每天都更新一种将其功德自愿转移到所有全部神灵身上的功德。为自我积累功德是一种上座部信徒可以接受的行为，但大乘宗信徒则认为它是卑微的。无论这种功德转移是否真正可能，这样做都始终是有利的，因为非自私的所有思想当然都会引起相应减少自我，令人遗憾的是这种看法使真心诚意的慷慨变得很难实施了。因为在向其他人奉献功德（尽管是向其他人）时，大家实际都清楚地知道这是为自己的良好效劳。

有 界

大家认为神的真实性具有两种面貌，即空和不空。细微的、摆脱了分别之相的、统一的和不可分割的现实即为空，以潜在形式（胎藏）包括已存在的或可能万一会存在的一切即为不空。佛教徒们往往把它比作一面无垢镜子的表面，它在提供无穷无尽的一系列形象的同时，本身虽是均匀而无色的，但它却与其反映出的形象

并非独立无关。但应该理解“镜面”象征着一种均匀统一体，它与玻璃不同，不是一种体。

其不空的面貌中的神圣真实性被认为是一个无限辽阔的世界之整体，每个人都于其中诞生，虽然必定会受持续变化的约束，但却在被毁灭和接着又重新表现出来之前持续无数劫。包括在这一无限过程中的无数生灵和物品都被认为是法的朝气蓬勃的集中或事实上为能量之冲动的“有界”，各自如此短暂，以至于在读“叭”的咒语的一瞬间，它就消失了。心的概念完全如同可见的形式一样都是由这些法组成的。物品和概念最终都是空的，因为它们都是以这种不可分的非实体所组成，事实上存在于一种相对的意义之上，作为一种暂时的组合体因受先前的和集中的因缘所节制而失去了自我。在一个如此组成的世界中，彼此互相渗透。无论是指空还是不空，部分就是整体。

从另一种观点来看，大家认为以拥有一种心的生灵（神、人和畜等）之名称而著称的暂时性实体是由五蕴组成的，五蕴就是色

如果大家总结由罗罗（W·Rahald）在《佛陀的教义》第42—48页对这五蕴所作的总结，那就是：

一、色蕴。四大要素（坚、温、暖、动）分别由地、水、火和风所象征及其派生物。五种感官以及它们的相应物（五根）：眼根及外界物、耳根及声音、鼻根及气味、舌根及滋味、身根及能接触事物。此外，同样还包括心之所缘（思想、意识、观念）。

二、受蕴。身体或心之范围内的所有受。它出自与五根再加上心根及其物，因而共有六种，分为三类：乐、略、中。

三、想蕴。也分六种，出自与六根及其所缘。它们可以承认身和心的六种所缘，并赋予它们以性质和定义。

四、行蕴。所有善恶的作意活动以及由于在前世中积累的倾向力，这里主要指的是冲动性，而不是有意识的行为和反应。业进入该蕴中。“作意是心的造作，是一种心的活动。其功能是在善、恶和不善不恶的活动范畴中指导心。”它也具有六种形式，都与六根及其六种所缘有关。但它与现量和想不同，不是作意的行为，也没有羯磨的作用。形成行蕴的四十二种心之活动组成了业。

五、识蕴。“识是一种反应、一种答复……它不承认一种所缘”因为它是由想形成的。“它特别是一种专心专意和注意存在有一种物品的行为”。因此，共有六识（见、闻、嗅、味、触和思：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识），例如眼睛与蓝色保持接触，那么眼识（见）就表现出它仅仅是在注意一种颜色，即注意一种颜色存在的事实……是想辨认出颜色为蓝色。看见并不是指承认。

我们不应该把这种识当作是“一种自我或维持下来并形成了一种终生常住实质的灵魂”。这种虚妄观念仅仅为心的五十二种思想构成之一（法译著注）。

蕴、想蕴、受蕴、行蕴和识蕴。于此之外就唯有存在纯洁和无分别的非实体了。以上就是由这些蕴组成的整体，而这些蕴（积聚、类别）本身又由法所组成，它们会使众生的幻觉性高升。那些在促进羯磨力时帮助理解幻的“三火”是贪欲、愤怒、呆痴。当这些火熄灭时，据佛教的普遍之道，或转移，据密教之道，对幻便被破除。

真实性所具有的空和非空这两种面貌的观念解释了在佛经中某些明显矛盾的存在。它向我们宣扬说应为我们自己和为一切众生而寻求从生死轮回中解脱出来，它也向我们宣扬说既没有可以解脱或达到的地方，也没有需要到达彼岸的众生。真谛应由与同时包括空和不空的实物之微妙特征的一种接近所理解。两种接近的共同特征是无我。如果我们将这一种物品分解为蕴和法，或者我们把它视为纯洁的空，那就不会为它拥有的一种自我或它固有的人格化观念留下任何位置。

佛陀和菩萨

“佛陀”一词具有三种意义，许多西方人对此都一无所知。在大约两千五百年前，稍晚以释迦牟尼（释迦家庭的圣贤）之名而为人所知的乔答摩王子获得了觉，说法或神圣教法，获名佛陀（觉者）。由一个人创造的一种宗教的思想（其宗教成果出自他个人努力的结果）于19世纪末吸引了西方人中的唯理主义者和不可知论者。他们当时似乎并不知道“佛陀”一词的其他意义或者是未曾理解这种意义，从而传播了一种对其意义的支离破碎的诠释。特别具有讽刺意义的是这种不完整的概念从此之后便被某些讲英语的亚洲人所采纳，以便解决在由一种同情关系与他们相联系的传统宗教和他们那自己感到极大骄傲的当代唯理主义观点之间的一种矛盾。这些“现代佛教徒”和佛教的关系基本与西方不可知论、唯理主义者和基督教的关系相似。然而，如果大家向他们当面指出这些话，那么他们肯定会勃然大怒。

即使是在以其自身的力量达到神圣地位的这种最初意义中，

这是指一种强烈的仇恨和愤怒感，在生死轮回的中心由蛇象征（法译者注）。

“佛陀”的尊号也不会仅属于释迦牟尼佛。因为大家认为在每个世界和每个时代都会出现一尊佛陀。释迦牟尼是我们时代的佛陀（在佛教徒们的时代观中，两千五百年仅仅是一个微不足道的小数），其四位前任的名字已在佛经中指出了。如果在此特殊意义上使用的“佛陀”一词确实几乎始终意味着释迦牟尼，那就是说他并不单纯被认为是一个变成了觉者的人，而是一种转生的永久法理。如果说传统的佛教在任何教理都不是被强加于人的意义上来说是合理的，那么它却并没有失去使它成为在该名称实际意义上的一种宗教的强大超自然因素。

在继续研究“佛陀”的主要意义之前，必须诠释另一点。释迦牟尼是佛陀世系中的第五位，大家认为可以把他追溯到同样多的时代，未来佛弥勒佛应于下一个时代出现。从释迦牟尼时代起，大家认为一大批人都达到了一种与佛陀的觉没有根本差异的圆觉。但由于某种原因，他们都不被称为佛陀，指称他们的是罗汉或阿罗汉（Arahans 或 Arahant）。但如果大家想到他们推迟其进入涅槃的时间，以帮助其他一切众生达到这种境地的过程，于是便称他们为菩萨。

在它的第二种词义中，“佛陀”一词用于指作佛性之基础的本觉，释迦牟尼为在无数世界中表现出的无数现前或有表之一。大家使用同一个词同时指一种本觉或这种本觉的人类现前或有表的原因并不难理解：当达到涅槃时，便在本觉与其有表之间不存在分别的任何一点了。所有这二者都属于空的无色界，其中不存在区别。另外一种突出在这一词义上的“佛陀”的意义的方式是把它解释为“使趋向觉的动力”。这样，我们就会看到佛陀与最高的真实性（无垢空）和无明或歪曲人类对其本性观的主要幻具有关系。在这种关系中，它代表着本觉，同时也是设法追求觉的固有动力和获得觉的能量。理解同一种概念会有许多方式。

在这种人类的意义与法的意义之间，也就是说作为人和作为本觉（动力和力量）的佛陀出自第三种意义；其外表是人的一种有表形式，但充满着光明和拥有在佛经中提到的“三十二大人相”。这样一来，佛陀就在心中、视觉中、梦中，并且也在塑像中被人看到了。因为几乎所有的佛陀形象（包括历史上的佛陀释迦牟尼）的目的并不在于表现人形而是神形（超人形）。

佛陀的这三种形象被共称为“三身”。法身或佛陀之无始法性，它与无垢之真实性本为一体，明显是不可见的，即自性身。报身（受用身）具有属于神灵的光芒。应身（变化身）是人类或者是畜类、天使类和魔类）的一种暂时的表现。受用身在画像和塑像中于某种意义上是人格化地存在的一种神灵，还是由信徒们的心造化的一种补特迦罗（即人或众生）呢？这要由信徒根据他个人的无碍力来对此作出判断，因为所有人都不能理解三身理论的微妙性，各种观点莫衷一是。此外，这种理论在其他宗教中也有相似的例证。以集于一身的三种表象而显现的神祇概念也出现在许多宗教信仰中。因为我们觉得这不大可能是纯粹的吻合，大家可以从中发现一种对奥义真谛的真实观点。然而，我们不应该把其相似性推向极端，佛陀远不能被视为世界的缔造者，这种缔造者只能是神学家们的上帝，佛陀是出世间的一种神力。

大乘经文经常提及“十万佛陀”他们的法身明显只有一种，但他们各自又具有一种互相区别的报身（受用身）和应身（变化身）。我们可以说这都是一些抽象本觉的人格化（补特迦罗）形象，如智慧、慈悲、治病的能力、纯洁的行为等等。我们于下文还可以看到，金刚乘具有一种五胜（五佛）的特殊概念，其中每尊佛都代表着神智的一种形态。

“菩萨”一词同样也是指一种获得了觉的生灵。在其第一个意义中，它却被用作指释迦牟尼和在仍为实现觉而工作的诸世中的同类佛。大乘信徒认为，它具有放弃了涅槃之乐以留在世界上。并帮助解脱其他众生的已获得觉的生灵之特殊意义。虔诚的大乘信徒经常隆重发愿以寻求达到菩萨地，并在他们获得觉很久以前，便决定为其他众生服务。但上座部信徒们却否认这样一种选择是可能的，因为他们认为，一旦当业的增长与虚妄的自我同时完全消耗尽时，便不再存在任何可以作为菩萨或以其他某种形式转生的因素了。

在被单独作了人格化处理的佛陀和菩萨之间存在有某种混乱。菩萨们一般都被某种未作特殊解释的方式认为低于佛陀，大家经常认为他们成对地形成了一名佛陀的侍从。然而，大家在讲到某些生灵时，有时如同佛陀，有时又如同菩萨。例如，观世音菩萨在汉地的肖像中是以一名女菩萨的形状（或者在很少情况下也

以男菩萨的形状出现的。但在西藏以“观世音”的名字出现的同一神灵则有时被认为是一尊佛陀。我认为，任何佛教徒都不会认为这种混淆具有某种重大意义。佛陀和菩萨毕竟是相似的，这就是说他们二者在某种意义上都是本觉的化身。极为重要的是心。有关神灵的所有信仰与破除自我之幻和实现般若智慧的修持相比完全是次要的。

感受的证据

大家会清楚地听到某人对这些佛教教法的说法：“太妙了！这些概念的绝妙程度将它们置于了一种高于纯粹是传说的范畴。但能证明它们比爱好智慧和慈悲的人之梦的表现形式更好的证据是什么呢？”

任何宗教真谛都不可能通过合乎逻辑的证据和论证而得到验证。但一名天生的色盲患者却接受红色就是红色、绿色就是绿色的说法，即使他不可能看到它们的差异。我们还应提醒大家注意，因为某种东西是不能言传的，就以此认为它是不真实的，这是一种平庸的推论。对于我们有关地点和事件的大部分知识来说，我们都要依靠其他人对此之说。选择了不根据其创始人的权威而被人接受的佛教确定也如同其他形式的奥义一样，向那些准备完成遏制心和放任向般若智慧发展开放的长期而艰巨的任务的人，提供了一些有关其真实可靠的令人满意的证据。一种明显的可靠性很快就取代了最早得到的真谛标志，但这种可靠的教义只能言传给那些在同一方向中已经大大地向前发展了的人。这就是在大部分知识分支中所出现的情况。受中等教育的学生接受爱因斯坦的结论，但他们在能够对一切都有透彻理解的发展细节中沿用其论据之前则需要数年的努力。可在我们这个时代，大家不会如此容易地发现一些准备将其心转向内部和在获得成果的希望中自我反省的人，他们在修持的最初几年中可能始终是很靠不住的。他们更为倾向于耸肩以拒绝已获成功的奥义修持者们向他们提供的证据，而将之归咎于自我暗示或假设。

这种态度是很容易理解的，尤其是因为世界上已经出现了

一大批宗教界的江湖骗子和其他某些类似的人，当他们仅仅是积累了一批批神秘幻觉时却胡说八道地大谈其宗教成果。这样一来，在试图激起对奥义成果的某种信仰时，我们将被迫使用由于疾病或想象造成的识之状态而产生的无数种思想或梦遇内容来辨论的论据，而对真正的神秘感受的描述则揭示了一种令人惊奇的一致性，尤其是当大家考虑到由形势而产生的背景形式的差异时更为如此。这些描述一般都强调了诸如无色的晶莹光芒、无法表达的大乐（有时先于心的极度痛苦）那样的感觉，尤其是一种充满了一切以及主观与客观、崇拜者和受崇拜者的二元论都完全消失于其中的统一感受。

反复出现的神秘感受的长期结果很难估量，因为真正的成就会产生对寂静的某种偏爱和缺乏论述它的癖好，除非是由于一种鼓励其他人遵循同一条道路的充满慈悲的欲望。那些很乐意讲述他们进步的人一般都是招摇撞骗的伪君子，因为那些日趋完善的信徒们很注意不使他的识自由地从自我中流露出来，以避免会引起“我已取得了进步”之观念的断言。此外，大家往往还都会辨认出那些在精神修持的道路上已发展很远的人，在这些人中有一种很大的优雅和充满文雅的愉快心情。有时他们也会使人产生显得稍微简朴一些的印象，他们对于大家为他们感到担心的任何事都显得满不在乎。如果他们在森林中遇到了一头狮子，那么他们就会站立在那里动也不动，陷入了对他那漂亮胡子和光彩华丽尾巴的欣赏之中。他们对于个人安乐满不在乎，对于出现在他们身上多多少少的一切都会感到满足。除了这些征兆之外，大家还可以由于一种特殊的品质来辨认他们，即他们向所有那些前来拜访他们的人，甚至是向那些丝毫不怀疑自己面对一个非凡的人传授一种内在的安定。大家甚至可以说连动物也能感到这种沉着镇静。现在有许多生活在森林中的隐修士的例证，他们虽然受到附近地区野兽的注意，却不受打扰之苦。

这类人的人数不多。我在中国中原地区的平原和山区数年的漂泊云游期间，不时地会遇到这样的人，他们生活在某一座道观或某一座偏僻的佛寺中，很少会生活在城市中的僧侣或世俗人之中。稍后不久，我在蒙古人和藏族人那些偏僻地区的居民中又发现了更多这样的隐修者，那里经常把心的修持成就作为追求的一种目

的。我认为他们的人数从来不会很多，但他们的稀少罕见似乎没有多大意义。遇到他们之中的任何一个人都是我坚信世界上从未提供其他任何即使只具有对觉追求的一半珍贵程度的活动。

第三章 密教修持法的要义

目 标

大部分奥义修习者，无论他们是否赞同在前几章中勾勒的佛教教法，可能都会不作巨大改变地接受这种神圣追求的表达方式。

“由感官感觉到的世界使我们觉得是某种无限美好东西的畸变。我们接受了一些事实上为一种大乐状态（无色、光辉灿烂和无垢的纯洁）的迹象。我们认为这种大乐可以在心静之中实现。追求这种状态是无限值得的。”

某些佛教徒奥义修持者于此之外还补充说：“甚至是最激烈的努力，在一生中实施都很难达到目的。释迦牟尼的觉曾是无比的和一代代努力的成果。”

大乘佛教徒们宣称：

“由于我们厌恶进入涅槃的大乐，所以，其他人都迷失于幻之中了。我们发愿成为菩萨，我们放弃涅槃一直到一切众生都被解脱为止。”

金刚乘的信徒和其他顿悟派信徒回答了第二项声明：

“现在存在有达到涅槃边缘和在本世中就变成佛陀的一些神奇的方便。我们应使用一切有利的条件，并使不利条件为这种追求服务。”

这个神奇方便的目的可以说是一举成功的。如同其他佛教徒一般，金刚乘的信徒们承认解脱既不能通过神的干预，又不能通过信仰、虔诚或功德善行来获得，而是应通过一种在心的神奇变革中达到顶峰的紧张努力来获得，这种努力一般都要求许多世才能完成。然而，如同禅宗的所有弟子们一般，他们也相信深入进行的一种尝试可以达到立即解脱。这一点，尤其是引起了非佛教徒们对禅宗和密教修持方法的特殊兴趣，因为非佛教徒们不能接受转世的教法。

特别有意义的另一点是这些方法是为了适应相差甚殊的理解水平和才能而设想出来的。基本存在有六种密教本续，按照由小到大的顺序而分别以力用（kriya）密典、行为（charya）密典、瑜伽密典、大瑜伽（Mahayoga）密典、无上瑜伽（Anuyoga）密典和极至瑜伽（Atiyoga）密典。它们传授不同等级的修持方法：适宜在开始时需要与他们本身无关的一种崇拜所缘的普遍人的修持形式，接着是信徒及其崇拜的所缘结合为一体，一直到达整个修持都于心中发生的最高形式；由于极至瑜伽的修持“缺乏在深度、广度和难度方面的分别，所以如同一种自动实现的统一状态，其中不再存在任何可以沿用的准则了。”

神秘的原因

大家有时声称任何神秘教法都与佛教的特点格格不入。这种观点来自对由释迦牟尼佛于其大涅槃（最终寂灭）时所讲的某些话之荒谬诠释。他躺在一对毕钵罗树（菩提树）下，宣布说他已传授了所有的法。于是“攥着的拳头中”再未保留任何东西了。上座部信徒认为这就意味着佛陀公开传授了一切，而大乘宗信徒却断言他当然仅将最高的教义传授给了那些能够理解、运用自如和谨慎地执行这一切的人。在此意义上，金刚乘的喇嘛们保留了他们的一大部分知识，仅将此口传给那些经过选择的弟子们，是秘密地和心传心传授的。一旦错误地运用了这样一种灵活巧妙地保持了平衡的方便之学问，就会招致无可挽回的灾难，那些在缺乏一名上师的指导下使用遏制心的强有力的修持方法会引起神魂颠倒。如果错误地使用这一切，那么那些以传播由贪欲产生的力的技术来促进解脱的修持方法就很容易会导致放荡行为。由此而产生了各种灾难和凶暴行为，因而这恰恰就是否定自我之相反。这就是为什么他说：“你们在进入密教之道的时候，肯定会趋向佛地或者趋向阿鼻（Avici）地狱，即地狱中的最畏怖者。”

另一方面，如果这一切运用得很恰当，这些生气勃勃的方法就能够如同魔术一般地把本世改造成一个具有无法想象的光明世界。在如此的活动过程中，畏怖和焦虑均被排除，最有意义的所缘

变成了一种具有广泛意义的象征，平凡的范畴变成了具有魔性的世界。贪欲不仅没有被痛苦地根除，而是如同把咆哮的老虎套在了弟子那轻便的车上。这样一条道路的危险程度是显而易见的。按照作为我的宗教上师之一的喇嘛的说法就是：“只要你在这辆车上旅行，只要车未翻，那么你就不会有很多的灾难。现在，我送给了你一架飞机，你不要在火中被毁！”

不理解这种谨慎态度原因的某些人似乎都非常热衷于假设认为神秘性保护了某种污秽的奥义。那些拥有某种非凡想象的作者们在中国西藏边境地方进行的访问都产生了不祥的后果。喜马拉雅王国不丹的各级当局在欢迎外来人时始终都显得迟钝缓慢，怀着重重疑虑看待对于金刚乘的任何利益。如果他们确实接受来访者，又都会阻止他们与喇嘛保持富有成效的接触。更为糟糕的是，在西方国家中与身体功能结合起来的堕落概念表现得具有毒化影响^①。伦敦佛教协会主席介绍说，在新中国建立之前很久，当他在北京访问时，一名青年沙弥向他出示了一些在数世纪期间成为一种敬畏对象的宗教画，该沙弥放荡地冷笑，就如同它是指一些淫秽的明信片一样。

宗教经典中的性象征论无可否认地形成了在欧洲社会各界中移植金刚乘中的一大障碍。在藏族人中，这种象征论的外貌只是近期才变为保守秘密的原因。因为在揭示了密教本续的地区，大家便会把性行为视为一种有益于健康的功能，是一种可以被转移到为崇高目的服务的功能的产生者。此外，正如“父母”(yabyum)一词所包含的那种意义，紧紧拥抱在一起的神灵之形象受到了怀着深刻崇拜的心灵的对待，它们象征着智慧和慈悲力的结合，与身体的交合颇为相似，是经过精神上狂喜之后所实现的最高乐的源泉。象征物是必需的，因为精神上的狂喜对于用一种可以触及到

某些西方来访者的色情爱好近来迫使达赖喇嘛尊前命令喇嘛们在涉及到向非藏族人传授密教本续(怛特罗)时要特别谨慎，非藏族人中很少有人能获得一般是在此之前对密典学习的本领。那些真心实意地研究真谛的人对于达赖喇嘛尊前的决定颇感遗憾，但任何人都不能否认它是合情合理的。由我们的清教徒先祖们对于身体的反感而产生的不利于健康的态度使许多西方人很难具有在密典的最高教义上保持镇定沉着的思想，由于它们涉及到了对身、语、意的全面控制问题，所以这种教义产生了处理人类全部感受的指令。

的方式来代表则显得过分抽象了。

除了笨拙地使用密教方法所固有的身体、心理和精神上的危险之外，还有其他保守秘密的原因。其中某些原因可能显得莫名其妙，因为它们涉及到了属于神界的力量，对此已不是信仰的时兴了。佛教徒们认为，世界上充满了不可见生灵，它们事实上形成了所谓“具有一种心”的六道生灵中的四种（阿修罗、天、地狱、饿鬼）^①另外两种是人和畜生。全面来看，信徒们都避免与半神力和魔力保持过分密切的关系，尤其是因为神与魔在觉道中对帮助他们没有任何能力。但大家认为，不可见的势力不允许不受惩罚地遭对抗。这些生灵中的某一些都受了皈依并充作佛法的守护神。从它们在所有佛教地区寺庙中的形象来看，大家只能认为它们具有一种畏怖的面貌。它们确实加入了大慈大悲的佛陀弟子们的行列，仅仅威胁佛法的敌人。但即使如此，它仍然相当多地保留了其古老特征，以至于它们被劝诫以其耐力来接受考验。正如已变成了仁慈的看门人或房间仆人的旧突击队员一样，他们不会成为善良的敌人。这就是为什么在西藏，有关他们的一切都要严守秘密。

金刚乘中的每一派都有其自己的守护神，新弟子都必须在适当的时间向它们顶礼。它们的主要功能是阻止已受灌顶仪轨者放弃他们那受约束的誓愿。那些在他们之中崇拜守护神的人于每月某些日子毕恭毕敬地向它们供奉食物供品。如果它们被认为是独立于我们的心而生存的魔鬼生灵（就其相对意义，整个世界都可以被如此描述），或者是与人类意识的门槛徘徊的不明确的生灵相同 荣格（Jung 瑞士心理学家。——译者）称之为原型，同样享有他们的青睐。当《西藏的鬼怪和神灵》的杰出作者在完成这部不朽而又平淡乏味的著作之后不久而过早地去世时，西藏人是不会感到惊讶的。守护神是大家根本不能讲出具体情节的内容之一，长篇大论地描述有关魔鬼的内容始终被认为是一项不太明智的事业，其罪行的顶点是使它们显得令人厌恶了。

上 师

由于佛教密宗修持术的效能，所以在这条道路上极其重要的是找到一位上师或个人的指导法师。他由于作为所有布施中最为珍贵的施主而致使其弟子们对他表示了他应得到的尊重，大家都以亚洲的儿童对其父母一般的全部虔诚来为他服务。但他们在将其上师视为三宝皈依 佛、法、僧 的形象中进行观想时，完成了法师瑜伽（Gourou - yoga）。讲其上师的坏话、与他对抗或伤害他将是一种令人憎恶的罪行。对于不像藏族人和蒙古人那样虔诚的人来说，一种如此极端的虔诚必然会引起流弊。但在密教修持术中已获得圆满的喇嘛中的少数人却敢于利用这种神圣的关系。为了获得圆满，他们应该坚信自己所传授的内容，因而也受对羯磨可怕后果的恐惧之约束。喇嘛们可能会迷途，正如父亲对其孩子们那样有时也会失去理智，但很少会是蓄意的行为。

不同类别的信徒

试图进入很难的顿悟之道的一种重要原因是：由它引起的整个生命继承过程中是更为自由追求的一种要求，它会增加使先前的成果失落或失效的机会。进入顿悟之道的所有条件并不苛刻严厉，信徒们可以是僧侣、尼姑、瑜伽行者、隐修者、世俗信徒或已婚僧侣界中的成员，但只有很少的普通世俗人能够专心致力于作为完成如此巨大的一项任务之主要条件的严格修持。

许多藏族人并不向往顿悟之道（捷径）。因为他们太忙碌或由于其他原因，所以他们对此感到无能为力，甚至某些僧侣们有时也由于过分忙于他们管理一座寺院的事务而无法这样做。他们认为，金刚乘规定了与他们的处境相符的其他修持方法。还有一些人使用密教修持是为了实现解脱之外的其他目的。一些佛教徒可以选择将他们的全部精力都用于为自己创造一种在生死轮回中更为令人满意的命运，但这并不被认为是一种很明智的选择。为了

获得或增强身体健康、财富、力量或威望，则存在有一些特殊的修持技术。虽然大家认为抱着伤害其他人的愿望是可怕的，但已经出现了信徒们选择了坏倾向并错误地使用了他们的知识，这些人不大关心他们于本世或来世中会遭受的后果。密教信徒、诗人和上人米拉日巴本人在被玛尔巴喇嘛控制在手之前曾使可怕的灾难降临到其敌人头上，无论怎样忠实地保守机密，某些秘密还是成功地泄露出来了。密教修持法本身就如同刀剑一般，根据大家对它们的用法而成为好刀或坏刀。

顿悟的道路

我有关顿悟道路的知识是一名已接受灌顶仪轨，但却没有受到充分训诲的在俗信徒的知识。这就是说我不能颇有权威地从事写作，即使我能够这样做，我也不可能讲得比自己实际所做的更多。

当信徒们进入顿悟道路时，他们便会清楚地知道自己今后应作的要比行使道德和放弃作恶更多一些。他们为对待生命而应该培养一种大变性的态度，也可以说是巫术性的态度，这种态度将会改变他们对自己周围一切的反应。在行为方面，所有的污垢不净、所有大家不能迅速摆脱的羯磨之欲望的渴求都应被巧妙地运用。对于他们不能战胜的一切，则应使之变得崇高起来，或者在不可能的情况下按照特殊的办法向它让步。战胜之最好，但当这样会引起心的混乱或一种危险的失望情绪时就并非如此了。使高贵化则意味着把欲的力量转移到与解脱目的相同的一种所缘之上。让步或意味着遵守行为、其因和果，以至于大家可以从中得出要在未来减少欲之吸引力的教训，或者是使用一种使之变得无害的修持技术，但尚不具备足够灵巧和特征的力量。新教徒不应该冒险进入顿悟之道。但赞同三种身体、四种语言和三种意的功效之大乘派的普通行为准则是对于任何生命都应慈悲、慷慨、遏制贪欲。在语言方面应真诚、善良、温和与吉祥。热衷于慷慨和乐于效劳、特别相信宗教的价值。大家不能抛弃这些准则，除非是为了一些极其崇高的原因。

顿悟之道的修持共分成了身、意和二者相结合类别，其中大部分都把以现观之名而为人所知的禅定三昧纳入了密教的特殊形式中 这种形式同时牵涉到了身、语、意。由于大家受让心力、手结契印、神咒、陀罗尼而上升的力之操纵 三昧 一种大乐状态及心之空）便很快就会达到，紧接着就是伴有很深奥的神秘状态的推论性的意识流（智慧潮）

由于与信徒心相适应的一种方向，所以全部弊病和所有道德都变成了趋向宗教成果的阶位。没有任何因素能吓倒他或使他感到厌恶，因为最卑贱的不洁都可以转化成宗教的纯洁实质。“牲畜”的过程——排泄、对固体和液体物质的消耗、性关系、呼吸和血液的搏动都变成了神的功能。所有的声音——房间窗户下的有轨电车的声响、霹雳声和爆炸响声、牙医轮刀的颤抖声或魔鬼的吼叫声都变得比松林中风那音乐般的响声或荼伽女（Dākini）那动人的声音更为轻松悦耳。眼睛中所看到的一切——一大朵菊花那温和的光芒、工厂的烟囱或通过一座监狱的院子看到的石墙，所有这一切都具有一种神秘的意义。普通隐修士需要一个幽静的环境，也可能是在山麓上修建的一座隐修院，他可以极其高兴地在那里欣赏高山植物花的怒放和在月光下以观想而度过其夜间。至于那些进入金刚乘之道的人，他们却精于其内心的平静和美景 他们丝毫不会违背这类修持，也不会发现任何枯燥乏味的内容，从而逐渐陷入了圆满的大乐之中。

迅速、生动有力的各种修持技术以及包括态度、行为和具体做法在内的结合与大家为了处理世俗事务而需要的相对智慧和渊博的学识没有任何共同之处。信徒的意图是自我形成一种“金刚身”，能够承受反复进入较高的觉之状态，而不会在特殊力的反复作用下精疲力竭。他以一种类似的身及其新的直觉力就可以从事对真实性的神秘试验，并由此而实现即时的解脱。

态 度

作为我的宗教上师之一的一名喇嘛用三种训诲来总结为发展一种密教态度所必需的三种基本条件：“在你周围的一切之中能辨

认出涅槃，在所有的声音中能听到神咒，在一切众生中能看见佛陀。”

“在所有事物中辨认出涅槃”，意味着通过直接的验而明白所缘物的空性与不空性，任何东西都应该是以两种新的方式首先被观察到，然后才能被感觉到。本质上的空，因为涅槃为空，本质上的圆满，因为以其不空的形状出现的真实本身可以被承认是不可设想的圆满范畴，如同意识在某种意义上被转移到了另一种要害之地一般。绝对坚信一切皆空，再由于三昧禅定期间对这种空的感受的加强，便可以灭除畏怖、不安和烦恼。弟子学习摆脱畏怖或令人生气的环境就如同一名舞台演员可以停止受戏中的情节所支配一样轻而易举。他的平静变得不可动摇了。

由于其感受事物方式的内在变化，信徒终于看到一切都充满了美好，完全如同世界是被魔术改造过一般。这里并不仅仅是指虔诚地坚信这种美，而是感到它是一种真实的事实。如果这是可能的话，那么一种即时性的个人感受就可以说明它：某一天，我在一条很长的林荫大道上驱车前进，在看到背景中的大树时，我的心高兴地跳动起来了。因为自从我最后一次游览这里以来，它们已开出了一大批鲜艳的花朵。但当我接受时，却发现这里并没有鲜花，而是一些由涂以铅丹的瓦楞铁皮被竖了起来以加高的围墙。很少有东西能比此更丑陋了，但这一外景却使我如此陷入了出神入化的境地，以至于我的心把涂色的丑陋金属板当作了一大片鲜花。由于心的变化，则可以在一些过去使人觉得如同粪土、正在腐烂的内脏或尸体一样丑恶的东西（这都是具有无垢净的非物质的现前）中发现美景。

近来，一些服用麦斯卡林（幻觉剂）和麦角合成二乙基酰胺的人介绍说，由于知觉的暂时变化，他们毫无例外地把一切视为同样是极美的东西。这是能够促使知觉发生如此这般和持久变化的另一种例证。西藏肖像中包括如此之多的尸体、头颅、鲜血和其他类似形象的原因之一就是与使人把整个宇宙视为神圣的修持术有关。

“在所有的声音中都能听到神咒”，也要求同样的修持术。神咒是以一种特别的声音、语调反复重复的祈祷。但该真言在本处则意味着神的曲调旋律。我们再举出自我亲自感受的一个例证：

我清晨很早就作的禅定静修不断地被初学驾驶公共出租车的驾驶员那连续不断的喇叭响声所打断，他们正在靠近我窗户附近的一个小广场上慢速度练习。在心中改变从一个瀑布深处的响声中听到喇嘛们鼓声的可怕嘈杂响动时，我使之变得完全有利于自己的禅定静修了。

在金刚乘的修习中，声音起了巨大的作用。喇嘛们与半长的唢呐那雷鸣般的响声，将鼓、锣和钹用作仪轨的声音，一种深沉声音的单调性和诵读神咒的洪亮声音都具有产生珍贵心理作用的力量，属于一种与普遍意义上的音乐作用不同的范畴。

“在一切众生中能看见佛陀的”，指禅宗信徒们所熟悉的一种训诲。它是以每种生灵本身都具有佛性的概念为基础的，这就意味着：〔1〕包括佛陀在内的一切众生最终都是无分别和非实体的现前〔2〕每种生灵都拥有一种使人向往觉的动力和达到这种目的的神通力。事实上，这种训诲意味着我们应该以对有神力的佛陀的尊重和崇拜态度来对待所有生灵，始终具有帮助他们的愿望，并对殃及他们的罪恶表现出反感。作为次要的成果，我们很少会招致厌恶和敌意，但主要目的是发展密教思想的态度，它会导致对一切众生圣性的真正感觉和否认自我的实质性存在。

实施这些训诲会涉及到双重的过程。决定使其心跳入另一个领域，信徒于其中发现万物都很圆满，并非是潜在性的，而是真实的。信徒就是以如此想象而开始实施这种想象，他促使让他如此观察到一切的直觉智慧都出现。第一个过程包含有一种具有说服力的想象因素，第二个过程则具有一种强大的真实性。后来，他达到了可以看到整个宇宙中所包含的每粒沙子的地点。这种充满大乐的视界一般只能在一种瑜伽的心醉神迷、在药剂的影响下或在强烈的浪漫时刻才会实现，它变成了一种常住的神鬼附身状态。这是信徒视觉的唯一方式。

行 为

因为向密教徒提出的行为属于不二之法，所以它超越了善恶二元论。但对教规普通准则的这种松懈的目的是为了尽可能快地

达到圆满。堕落到由孟加拉某些印度密教徒或二律背反论基督徒们实施的风俗习惯之放荡行为就算埋下了危险的定时炸弹，无论如何也是不可想象的，因为它必然导致对一致同意的誓愿之弃绝。据教义认为，如果动用了强大力量的密教信徒错误地使用了这一切，那么它们就如同一名电工在电流偶然地通过其身体时中电一样肯定会遭到毁灭。

但在开始论述密教行为之前，则必须理解佛教徒们对待劣行的正常态度。各宗各派的佛教徒都应该斋戒：不杀生、不偷窃、不淫欲、不妄语、不恶语、不讲粗俗无益的话、不覬觐、不怀敌意和不怀疑法的优越性。如果是指严格意义上的要求，僧侣或在俗教徒，还应戒酒精饮料，在汉地也戒吃肉。这种行善的概念在两种观点上与基督教伦理相区别：其一是所作的恶并非因为激怒了上帝，而是人类应为此付出代价；其二是有罪孽的思想，而仅仅是神经性的妄（事实上是愚痴）。这种差异特别意味深长。一名佛教徒绝不会对一种罪孽感到负担沉重或担惊受怕。如果他坠入迷途，那么他就应为此而付出代价，但这种代价又完全可以免除，他就不会面对一种被永久罚入地狱的惩罚，他自己手中操纵着自己救度赎罪的命运。在实践中，这种无罪的思想就意味着各种行为本身都不被视为善或恶，而是与其全部背景有关。例如，“不淫欲”就意味着这方面的行为对于有关或间接涉及到其他人具有有害的后果。

两种各自有别的概念是佛教伦理的中枢，这就是慈悲的义务和抑制自我的必要性。殃及其他人的一切都为劣行，一切殃及从事这种事的人的行为也都为劣行。如果这一切不会殃及任何人，那就是无害。有关行为的特殊密教修持法的主要目标是避免有害于信徒本身的一切。至于对其他人的作恶，所有的佛教徒（无论他们是否密教徒）都以同样的方式厌恶之。佛教徒一般自我控制的目的是保持我们的心力与体力以实现觉和以减少乱欲而缩小苦。顿悟之道的信徒们都需要这样的一种精力，以至于使保持和更多地获得这种精力成了他们的主要目的。

由于出自前世业（业）的增长，大部分生灵都具有比他们的控制力更强大的贪和欲，排除这一切需要数代人的功业，坚持这一切则是解脱的一种严重阻碍。满足于希望解脱所有的贪欲，并没有任何帮助。因此，密教信徒获得了使用三种方法的训诲：以一种

特殊的方式战胜、变高贵和让步。

如果大家可以非常安全地行事的话，那么“战胜”则最为理想。简单地向一种欲想让步而不根除之将引起心理上的严重混乱。隐藏在床底下的一条眼镜蛇同样也会妨碍一个熟睡人的休息。大家有时可以用明确地承认其后果的办法来根除欲。某些吸毒的人仅仅由于害怕监狱、羞耻或者由于受制约之苦而能成功地达到治愈。眼镜蛇于是便被制服，并处于不能祸害人的状态。但强大欲的受害者并不是经常在对其身体健康或心之平衡没有任何危险的情况下而排除这一切的。那些宁可准备死亡而不解除其过单身生活之誓愿的牧师都会患上严重的神经病。这些人可以禁戒“犯罪”，但绝不能战胜欲。

“使自己高尚起来”则会比庄严理想发展得更远，但这也包括了将贪欲力转移到由心创造所缘上来。从那种认为涅槃和轮回本为一体的概念中又派生出了一种认为欲及其所缘也具有真实性的现前的神圣相之概念。我们共有两种方法将此作为行善的工具：第一种是普通的庄严，如同可以使一名教师从他对某一名或数名异性学生的特殊爱中得到一种其所有学生都可以利用的雄辩口才和启发。这种庄严往往会在战场上激发英雄行为和自我牺牲精神。这是一种在西方国家中得到了很好理解的概念。

第二种方法则属于一种略有小异的范畴。这里实质上是指创造一些与宗教目的有关系的心之象征物，将欲的力量转移到这种象征物上去，然后再排除象征物以将欲直接集中到目的上。如果信徒在现观术中获得了圆满，那就不会再有很大的一部分令人信服的虚妄分别了，因为他已学会了产生使他认为要比其周围的所缘更为真实的造化物。可以创造一种极为迷人可爱的女性形象，信徒对她表现出了大家认为中世纪的骑士可以对其夫人感到的全部强烈欲望和忠贞的爱慕。心中的造化物同样可以促使一名嗜血成性的武士反对其仇恨的所缘之情感的烈火上升。爱的感受容易转移到纯洁的所缘之上，而仇恨的情感则很容易转移到需要战胜的贪婪、仇恨或嫉妒的所缘之上。如果说心中的造化物可以变得使信徒觉得如此真实，那是由于真实的本性本身就是空，所有的色（现象）都是心的造化物。大家由此便可以得出结论认为视界、梦境和想象并不比我们可以用脚触及到的目标“更不真实”，因为它

们那不空的形状更接近真正的空。当然，这样的比较仅有一种相对的意义，因为事实上不可能具有更多或更少的任何东西和任何品质。

金刚乘的象征物和肖像包括许多有关对崇高化重视的资料。性与阴郁和残忍的贪欲二者都是以一种象征性的形式或一种特殊的风格出现的。我们已经看到，智慧和慈悲的强大力量之结合往往是以一种与心醉神迷的拥抱在一起的神之父母形式的直接类比和以特殊的方式所表现的^①。金刚杵和金刚铃（藏铃）其意义远不太明显，是同一种概念的象征性形象。在这两种情况下，精进（勤）的固有神圣性不太明确。对于非二元论者来说，在应该是神圣的和非神圣的精进之间不可能存在任何区别。出自无垢空的一切东西都是神圣的。把全部业力都用于为一种崇高的宗教目的服务是密教修持的主要内容。

“屈从让步”是以两种方式实施的：〔1〕在屈从让步的同时要以持续的注意力伴以行为及其因果同时进行；〔2〕在屈从让步的同时要从事将欲的所缘从心中转移到另外某种事物上去。这种做法与“高贵化”具有某种相似性，但并非完全相同，前者相对容易一些。欲的目的一旦实现之后，至少就会迎合我们的期望了。它们最终表现为对所花费的财物、时间和精力微薄报偿。随着欲的反复实现，满足感削弱得如此不敏感，以至于再不会有任何快感了。更糟的是追求可能会引起灾难性的后果，它长期延存一直到欲化为乌有为止。从各种神秘感受中得出的教训有助于驱除欲。

在利用这种行为时的第一种让步方法更为困难一些，要求属于方便道的特殊修持技术。任何笼统的描述都不足以说明，我甚至无法提供一些具体细节。表面上来看，这种修持在于在白天黑夜的任何时候都于其中保持庄严的目的。例如，信徒在吃饭的时候要将他的身体与最庄严的目的等同起来，把它现观为一尊神并

在印度教和佛教的阴阳交合（父母）的形式之间出现了某种混乱。印度教的概念是一尊处于被动状态的男神拥抱着其妻（或者是夫人扭动着自身而跳舞），夫人代表着其活动或者神通力，因而被称为他的神力。对于佛教徒的形式则绝不能使用“神力”（Shakti）一词，男性的外表是积极的，它代表着慈悲与方便；女性的外表是被动的，它代表着智慧。

请参阅有关密教象征物一章。

在心中把每口食物都变成一种以深刻的崇拜心情奉献的供品，由此而产生的快感是“乐空”的反映。在发生性合之时，他将其心从即时的环境中解脱了出来，将其强烈的欲与解脱的强烈欲望等同起来了，将其业力引向了他对这一目的的向往。在更深一层的水平上，他由于使用象征物而转变其感受，以至于在其身体活动正常展开期间，其心也在一个不同的领域活动。行为、其施行者及其所缘是以抽象的形式显现的三种现观，它们与其身体的相应部分很少有关系，把它们联系起来的唯一纽带是欲和享受之大乐。

下面就是一名宁玛巴大喇嘛在这一问题上的说法：“当欲升起时则必须把它视为乐——空的同伴，并把它看作是其后果。如果信徒懂得巧妙地将其欲的表现作为觉之道路的一种因素，那么这种表现方式就会对自己有利，并利益一切众生。否则，欲就应被摒弃。一旦当欲升起，则必须看到它的吸引力以及其引力的感受，事实上均为空，这就是以乐的形式表现出来的空。其次，必须由心从其中一种到另一种的反复运动中将空与乐集中起来，一直到它们的一致性变得完全明显为止。吸引力在空中解脱，空则表现为以吸引力为基础的乐。在达到这种果的时候，大家就应该进入三昧。已现观到的神（也就是欲的转移所缘）的本质为乐——空，因而与我们自己心的本质完全相同。这种禅定观想使欲变得无害了”。

那些曾接触过藏文和梵文经典的学者们都提到了另外一种修持术——创造屈从让步的有利条件。这里是指更好地利用不可避免的现象之外的其他内容。有意地刺激一种很强大的吸引力或烦恼情绪将由这种信念所证实：不死性是达到与不二性原则相吻合的不道德行为的一种必经阶位。如果这种修持术被用于某一特定时代，这一点根据古文献以及根据这些修持术的残余来看是很明显的：某些仪轨中使用的供品现在是用神圣物质组成的，而在过去在仪轨中所用的供品则被描述得如同它们是由各种受人厌恶的物质组成的一般。这些供品随后由参加仪轨的人们消耗掉。如果人们同意向神祇供奉令人厌恶的食物并吃掉了它们，那就说明了完全如同破除欲一样破除了烦恼的思想，以便实现一种不二的心之状态。然而，由于我从未听到过一名喇嘛讲述这种修持术，所以我倾向于认为它在今天已经很罕见了。但当论述到密传内容时，在没有听到过讲述某种事时，可以肯定它不是一种并不存在的标志。

现 观

对于心修持，金刚乘使用了佛教禅定三昧的所有传统方法：控制思想、实现将心统一集中到唯一的一种所缘上，并培养活跃地存在的识，但这一切主要是就沙弥或初学者而论的。典型的密教禅定观想修持法是产生身、语、意之根的现观。此外还有逼遣方便的某种身体修持法，现观就属于它的组成部分。由此而产生的结果几乎全部出自奇迹，如在周围温度于零度以下的环境中由接触裸体而使很厚的冰块融化。我们将在本书的第二编中简单地提及这些瑜伽中的某一些。

现观一般是在寺院、私宅祈祷室中和神宫^①内的三昧禅定修持僧房中完成的。然而，某些信徒，特别是噶举巴教派的信徒们则更为喜欢偏僻寂静处以获得掌握所有这一切的本领。他们自我封闭在一间房子或一个石窟中，以生活特定的一段时间，如三年或七载，信徒们听不到除了他自身之外的任何入声。大家通过在墙壁上挖的一个洞向他传递食物并从中取出其排泄物。当他最终从其隐修处出来时，他就变得能非常巧妙地造化心灵中的建筑了，他清楚地看到外界世界在其真实之相上是心的一种现前或有表。经过持续二十余年的静心学习之后，可能需要再于禅定中度过七年的修法，一名上师就知道他该讲什么了，他再不需要依靠经书或转述他听到的一切内容了。

现观的目的是赢得对心的控制，变成创造心灵中建筑物的专家，与强大的业力（它们本身又是出自心）保持接触并实现较高的识境，其中人格化实体的非存在性和真实物的不二特征都从有意识的观念变成了识的直接感受，不二不再是简单的信仰，而是一种亲见或显现的真实。简而言之，现观是心中的一种瑜伽。它产生了迅速的效果，使用了仅仅具有最深刻的识之水平的人才熟悉的

指僧侣们举行供养仪式的会集地——僧侣小佛堂 其中供有佛陀、菩萨和本尊神的神像 也有雕塑像、壁画或唐卡 同时还有存放在祭坛各侧墙壁柜里的经书 法译者注）。

业力，普通人很少会理解这一点，除非是在梦中。这些业力就是心用它来创造整个世界并使之具有生命力者。在一般情况下，它并不依靠我们来支配和控制这一切。只要自我之幻未被破坏，除非使用瑜伽的方法以超越其界限，我们个人的心都有一点如同孤立于大洋的小水塘子一般能发生功能。

我们很难解释现观是怎样达到这些成果的，因为它是以一些并不被西方的思想（但并不是完全与荣格的心理学派格格不入）所熟悉的概念为基础的。此外，这些方法与一般都被作为神秘行为而遭拒绝的巫术具有一种表面的相似。但金刚乘的信徒们认为，世界万物的一致性以及对它本质上的互相渗透性是一种很明显的事实。坛场 *man dala*，温和的与畏怖的神之大圆圈，现观往往是以它为基础的）代表着交织在一起的力的一种有效图像。它们于其具有充分展现出的形式中包括了整个世间，于它们那闭合的形式中则充满了每个人格化生灵的身体与灵魂。与之实施结合的每尊神都和这些力量之一具有深刻的吻合性。因此，我们可以使用由心造化的生灵以克服我们前进路上的所有障碍。爱德华·孔泽教授于其非常具体明确的著作《佛教》一书中清晰地表达了这种方法的要义：

“这里仍是可以使这种认识亲证产生的万物之空，这种空连同本身即为神的空都融合于我们身上。在现观这种相同性时，我们事实上就会变成神。客体与主体、信徒与信仰的目标等事实上被等同起来了。崇拜、崇拜者和被崇拜者这三者之间都不再有区别了”。

成就或专门的现观仪轨是单独传授的，以便能适应信徒的个人特点及其力量、弱点、智慧的程度与成就的水平。在某些情况下，大家会利用特殊的成就以达到比涅槃更为有限的目标，但它于本处却与我们无关。在接受灌顶仪轨和训诲之后，信徒将尽可能地实现成就。这些修持要持续一个到数个时辰，每天要重复多次，一直到信徒达到他可以着手实施一种更为深奥的成就时。每种成就都拥有一种志在涉及到身、语、意的固定结构。它们以某些加行的仪轨和三昧禅定而开始，如顶礼祈愿、供物、运气修持、发展

菩提心（觉心）^①以及对存在和自我事实之上的空性、生命的短暂性和在有机会时达到觉的必要性、由我们的不慎行为造成的恶、我们对佛陀和自己上师的恩债作推理性的观想。我们可以回顾自己的不足并发愿超越这一切，以及不懈地为我们自身和众生的解脱而工作。

完全如同继此之后出现的现观一般，这些加行修持引起了使用手结契印（宗教的手势）真言（祈愿）种子—真言（现观于其中的种子真言）及以圆圈状转动的陀罗尼（连成串的音节）。手结契印、真言和现观则相当于身、语、意。

神或人格化的心力是根据成就而变化的。随着仪轨的发展，这尊神便进入了信徒之身并停留于其心的中枢，处于承负日轮和月轮的一朵莲花之上。接着，信徒的身材便缩小一直等同于神的体材为止。他们融合为一个无分别的统一体，被神原来就出自其中的种子—真言所吸收。这种真言消失为惟一的一个圆点。这一圆点消失以后，圆满地结为一体的信徒和神仍沉溺于空的三昧之中，有时持续数小时，有时则在数日之间。^②

弟子们的修持越深入，在心中创造的神祇的真实性就会变得越明显。在没有亲身感受的体验时，现观（或者是亲见和显现）是很困难的。记忆力中应保持一种详细的描述：姿态、服饰、头发、肤色、眼睛、表情、臂膀、手、指、腿，有时还包括其背景。初学的沙弥应该分别创造不同的部分，随着他们视界的扩大，最早的造化物便会消失。这正如雕刻家还在工作时，其雕像就已开始崩塌。然而，由于努力坚持修持，信徒学习即时性地追述一种详细和完整的想。如果其外形是对称的，如同一尊佛像一样，那就比较容易得多了。

发展菩提心包括两种活动：作为誓愿而发菩萨愿，对于为利益众生而达到佛地的向往和决心，通过放弃劣行和修持六波罗蜜（度）而确有成效地实施这一诺言。菩提心或觉心具有两种意义：在相对意义上是修持波罗蜜和菩萨愿，在绝对意义上是空。（法译者注）

我的第一名喇嘛老师的一个弟子说，某一天，这名喇嘛及其弟子们在一次旅行中坐在路旁吃馍馍（包有肉馅和大葱的面蒸食），这是他们于前天晚上买来的。喇嘛决定首先打坐并陷入了三昧之中。当他恢复正常意识状态时，便要了几块馍馍，他发现它们已不新鲜了。其表面已经有哈喇味了。他看了一下周围的那些激动的面庞，便问他们他的三昧状态共持续了多少时间。当他获悉自己一动不动地坐在那里已达三天之久，而弟子们在此期间均未开斋时，感到有些过意不去了。

但某些形象（如尊者度母）却具有姿态各不相同的双臂、双腿和手指。某些现观和亲见要求召请一大批具有闪闪发光颜色的形象，它们随着仪轨的深入发展，在化入穿过信徒头颅和停留于心处的神祇中之前不断地变化，掌握现观到一种彩色的和在所有细节中都很圆满的形象之艺术仅仅形成了第一步，因为这将是一种静止的相，只是一种形象^①。它以一种持续长期的修持就会变得如同一种在梦中见过的生灵那样活灵活现。这尚不充足，当出现最高的识境时，大家便可以发现它比一个人更为真实的存在，与梦是无法比较的。此外，人和其他想的外部所缘对于修持没有多大意义，而这种光辉的生灵则具有能产生一种无法形容的大乐之神通力，在结合之后又具有与信徒融为一体，并净化其心与行的神通力。在经过一定的时间之后，真实的感觉便可以变得非常强大，并具有使信徒失去万物本质均为空的观点。喇嘛于是便命令他驱神，这是比造神更困难的一项任务。

身、语、意的相互作用

在三昧期间所发生的将心、语和心的活动结合起来的某些方法在西方国家的宗教修持中没有相对应的做法，西方出于无知而将此与巫术同化了。

身由于跪拜、供品和手结契印而参与了这种修持。大家在上供品时用手指擎着或触及象征性物品，如鲜花、神香、灯光、水和粮

现居住在泰国的一名很有学问的英国比丘——尊敬的汉底帕罗向我提供了下面一条有关金刚乘的修持术可能出自其中的上座部修持法的解释。但大家可以看到，外观的修持术是在创造或召请神像、并使用他们所象征的力量之前停止的。外观的修持术，大家在以色和界为基础的“清洁道”中可以计算到十种，很少是依靠如同在泰国所传授的那种外缘。这些是需要在一位优秀宗教大师的指导下由那些看到相（nimitta，视界）的人所从事的修持。这些相可以仅仅为颜色或者是形象，也可能是被视为正在腐烂中的尸体的某个人身体的色与形等。美好的相也是最为常见者。金刚乘的修持术使用相（这是许多上座部上师们的所作所为），似乎既是为了现观或亲见令人毛骨悚然和畏怖的相（诸如瞋恚），又是为了现观最漂亮的菩萨和庄严的佛陀。使用诸如在傣语中称为 borikom^② 激动的简单神咒真言作为重复“佛陀”和“罗汉”等的做法在上座部中广为流传。

食粒，同时在心中造化它们的象征物。手结契印是一些象征性的手和手指姿势，与印度舞蹈中的身姿手势明显具有某种相似性。它们应由其心中的相应物所伴随，因为他们的神通力出自信徒的本心，唯有他们才能召请它们所相当的神秘力量。它们的主要功能是帮助实现最高的识境。^①

本处的“语”意味着神咒的真言。神咒帮助产生心的造化物并导致他们的变化，还存在有其他语以将物质的供品改造为其微妙而难以捉摸的对应物。此处还存在有特殊的办法以将心集中于一些难以理解的观点上，如下面这样的神咒：“由于所有法（有界）的性质是无垢净（空）所以我也无垢净”。

然而，大部分神咒都是一连串的真言，没有本义或至少是没有大家可以根据神咒（真言）的安排而可以发现的意义。它们共包括三种到一百零三种之间的真言，一般都要以三、七或一百零八的倍数来念诵。

使用神咒所依靠的原则虽然不容易理解，但它并非在西方国家中完全不为人所知。“阿门！”一词也具有神咒的意义，《约翰福音》的开头部分就向我们提供了一种令人注目的明显之处，真言的造化力从前就被人作对这样的理解：“太初有道……道变成了肉体”。大部分富于感情的人都承认真言的某些配合产生了超越形成它们的词义的任何范畴的兴奋狂热。在诗词中，由简单和常见字词组成的某些诗的奇特作用是根本无法用它们的意义来解释的。

为了使用一种神咒，信徒将其心化于空之中。他借助于神咒而使闪光的空之中出现了他希望与此结合的力。准确的诵读可能是由其神咒传授给他的，因为其书写形式没有提供有关语调和音调的任何标志。在每次默祷中隆重诵读一千八百次一系列明显没

了解主要手结契印有助于研究佛教肖像，因为他们将这一切用于分别神彼此之间差异了，或者是指出同一种神不同形式之间的吻合处。例如，阿弥陀佛和无量寿佛分别为同一尊佛的变化身和受用身，在默祷时的手结契印中，双手一只放在另一只之上，同时也以张开的手掌所代表。手结契印经常用于确定一种神的意义或作用。度母尊者是智慧和慈悲救度力的人格象征，它具有张开和向下伸的右手掌，拇指和食指形成了象征着保护力的一个圆圈，其右手举起，手掌向正面，食指和中指互相接触，让其余的三个手指象征着它出自其中的三宝。

有意义的神咒可能显得很可笑，但不难发现神咒的真言是比祈愿更为有效的一种沟通手段。祈愿的意义是分散心和将其所想的内容限定在诵读的词上。例如，当持续地以一种深沉而不洪亮的声音重复神圣的真言“唵”时，对处于心之界限以外的一切进行观想的做法就受到了神奇的欢迎。

巧妙使用的神咒产生了从识境之微小变化到触及面颇大的变化成果等级。由造诣很深的弟子们使用真言时，它们可以让所缘产生一时的有形变化。这不是一些奇迹，而是纤细而又刺耳的声音能使玻璃变成碎片的原理之结果。神咒本身不具有任何神通力，它们与相应的心理过程分离，被简化为驱病符咒。它们由于身、语、意的协调而在手结契印、神咒和禅定、默祷的协调中达到最大的成果。

除了念诵神咒或与这种瑜伽运气相结合的反复诵读之外，大家一般都能现观形成它们的颜色之真言。种子一真言和陀罗尼于此发生了作用。大家现观到一种种子或种子真言，它出自“如同碧玉色的深秋天气”一般的无垢空，如同巫术一般地变作了莲花。这朵莲花在显示了立即变成一尊神外形的第二颗种子一真言的同时开放。在这尊神的心中已经闪烁着另外一颗种子，在它上面的小光环（代表着真言的鼻尾音 m 或 ng）中又有唯有心方可以觉察到的另一颗小种子。这就是把现前与空连接起来的实质心中的要义。

成文的陀罗尼和神咒往往都是以圆形被现观的。它们有时在神心中转成三圈，或者是信徒和神彼此融合于它们二者的心中。这种旋转产生了空的圆满和无限的不动性。陀罗尼也如同种子一般具有闪光的颜色——白色、蓝色、黄色、红色和绿色 根据神所处的坛场的位置而有所差异。

仪轨的意义

据佛陀认为，为仪轨而举行仪轨是觉的四大障之一。在佛陀的那个时代，婆罗门僧们信仰仪轨的巫术作用，认为圆满执行的一种吠陀仪轨可以产生所希望的那种卓有实效的作用，无论举行仪

轨者的心是否真正陷入了禅定三昧。西方人对于空之宗教通常的厌恶反映了对佛陀的态度。从密教的观点来看，当大家期待其无意识的效果时，仪轨便成了向前发展的一大障碍，但当仪轨被作为激起所追求的识境的辅助手段时则具有了一种无量的价值。传说的辅助手段（诸如使用仪轨法器以及神香、鲜花和灯光供物）从来都不被认为是具有实质性的做法。成就仪轨完全可以很好地在没有任何装饰的山洞中举行。如果还需要某些所缘时，手结契印和神咒将会用于在心中创造所需要的一切。

在大部分成就仪轨开始时，信徒们在心中创造了一种代表“须弥山或苏迷庐山以及其装饰物四大洲、日月”的供物。信徒在将大米粒抛向空中时，便会亲见被缩小的和闪烁着灿烂光芒的整个宇宙，它出自其手中，洒落成百万种闪光的珍珠，并回归于空之中。这并不是一种没有多大价值的供物，因为它象征着信徒为一切众生的福利而奉献如同宇宙一般辽阔的供物之志愿，它使他联想到了整个宇宙便是其自己的心的造化。在开始时要求我从所从事的两个小时的成就仪轨中，出现的是一些在于象征性地提及佛陀之法的几乎所有要义方面的仪轨，而被全面简述的佛法则可以载满数百卷经书。

相当数量的西方人都假设认为“纯洁的佛教”排除了任何仪轨。如果事实确实如此，那么任何地方都不存在纯洁的佛教。甚至像上座部和禅宗信徒那样刻板的佛教徒也于早晚举行相当严格的仪轨。据各宗各派的佛教徒们看来，与相宜的意境（心之状态）同时出现的仪轨是绝对必要的，而失去了其神之内容的佛教就仅仅为一种伦理和心理的教理了。它以无仪轨的禅定而加强自己提出应否认的自我意识，其信徒们无疑会宣布各种完全充满着这类心的三昧之毫无意义的小成果：“我完成了这一切，我已达到了某种次第”。应该承认和尊重宗教的神通力量，但肯定不能把它作为一种造物神。大家要尊重的是作为本觉的佛陀，也是使我们趋向它的向往和使我们赢得它的力量。在强调了人的力量和外来力量的佛教派别之间，没有任何区别。作为自我救度者的人取决于个人的力量。也就是说其心的力量。但心并不是其唯一的摄受，它到处出现，它包括了整个世界。因此，它是外来的力量。在内部者也在外部，为自我者亦为其他。

为了维持严格的平衡，佛教徒们崇拜由雕塑像和圣像象征的佛陀。但在禅定三昧之中，他们于自己的心中将其注意力转向了佛陀。崇拜这些象征物说明了神圣的畏怖和自卑，对心的崇拜——内佛则说明了对我们自己为达到解脱而作出的努力的信任，大部分佛教徒在一座寺院的神殿或他们的私宅的小佛堂中完成仪轨，而静修三昧则是在一个非宗教的地方举行的，如在一个阳台上或在一个房间中举行。由于成就仪轨，密教徒们将崇拜和禅定都集于唯一的一种修持之中。

道 果

藏传佛教主张说最庄严的成果是觉。在此之前所获得的果是对身、语、意日益扩大的控制，自我之幻的逐渐消失和始终越来越高的识境的发展，所有这一切都伴随着般若智慧的增长过程。现观到的神在何种程度上纯粹是臆想的，或者相反是相当于真正的普遍之力，这是一种见的问题。如果它们的现观和亲见能产生结果，那将是一种毫无问题的事实。当信徒略微取得一点进步，一旦当现观开始，他便被带到一个难以做任何描述的巫术世界。这就如同每件所缘都充满了使信徒具有最强烈的美感的品质，和使其达到了其神秘感受的最高点。当他处于这种入神状态时，最普通的所缘（如一个门闩）就使他产生了如同大家可以想象出的最为令人陶醉的容貌之乐。这同样也是那些服麦斯卡林神幻药的人所表现出现象之一。

故意假装出来的进步可以欺骗和感动他人，而伪装者却永远不能成为一名具有圆满成就的喇嘛。上师一般会向弟子提出某些根据他个人的宗教感受而需解释的问题以揭示其成果的确切范围，他因此还会逐步增加其未来的施教。

随着与宗教相一致的明显进步又出现了大家一般所说的心理的力量，其中心灵感应最为常见。信徒们被警告要防止为他个人的利益而发展这些神通力，或者是要防止除了在极其紧急的情况之外滥用它们。在不滥用这一切而仅仅是有节制地使用它们的时候所产生的心灵感应术在喇嘛估量其弟子们的成就时非常宝贵。

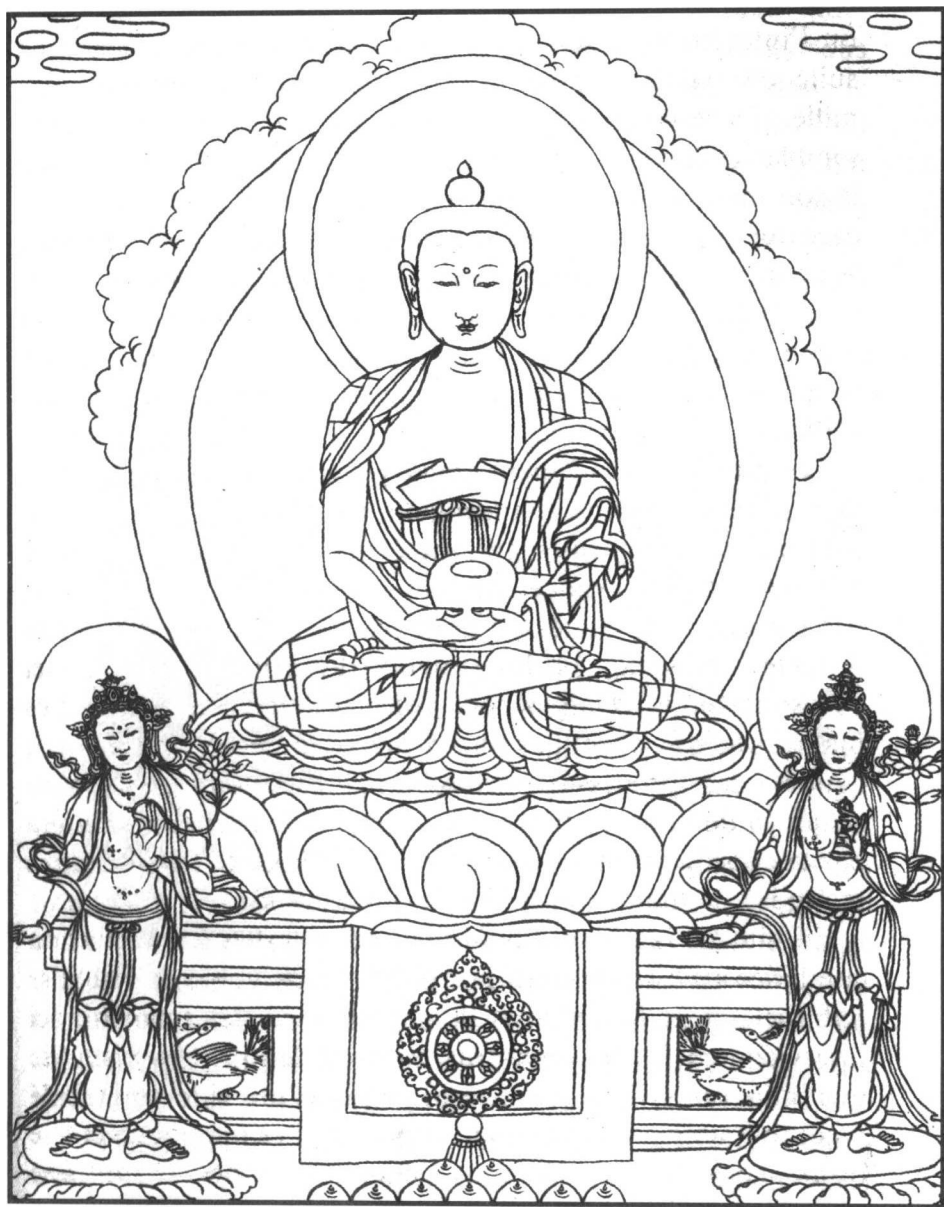
异 行

密教信徒们应该面对如下事实：他们对待生活的态度特别授人以诋毁和诽谤的口实。在判断其宗教价值时，不应忘记密教的道路并不是为造罪者而是为上人们而建的。顿悟之道的信徒们普遍都觉得比较容易变成僧侣或隐修僧。如果一名宁玛巴的喇嘛结婚，那么他就该接受一名愿将其大部分时间用于宗教任务的夫人，而不是一名因轻佻耽误了其终生追求之目标的女子。严禁弟子们背离传统的佛教伦理，除非是他们的行为真正受通过直接感受而实现对立空之愿望的支配。他们永远不能忘记其主要目的。仅仅在这样的条件下，才允许信徒们从事他们认为应该做的事；而不再考虑正常的行为准则。把遵守教规坚定不移地视为善，把违犯准则肯定地视为恶就是服从他们希望超越的二元论。另一方面，超越了教规的训诲并不意味着违犯它们就会得到功德，而更可能是一种承认其空的训诲。使人感到震惊的活佛大师（古鲁大宝）传记的所有寓意都在于它产生的一种震动，其力量将使我们转向这种真谛的实施。

一名不信教者总是匆忙地向信徒提问，为其即时的欲望而作出提示的人对此是这样简单的回答的，利用此后出现的幻灭，逐渐平息欲则完全是另一种过分严厉的压抑之严重后果，在之间进行选择时更为如此。信徒在停止以二元论的术语联想时，就应该极其清醒地知道他的每一种行为，并提出他对此的全部理解，根据其功德、产生这一切的背景以及周围的环境进行判断，以便从每种行为中都得到一种珍贵的感受。他不应以任何方式关注传统惯例。也不应让其他人按照自己的意愿而提出对他的看法。因为一种孤立的行为不宜被认为是善和恶（除非是其他人为此而感到受苦）。其性质取决于操纵它的意图以及大家对此的用法。惟有以这种做法才能判断信徒本人，可能已在数年之中获得了其弟子心的一种深刻理解的喇嘛除外。

类似的行为不可避免地要受到某些人的抨击。那些利欲熏心的无耻之徒会以小人之心度君子之腹（根据他自己的标准来判断

其他人），甚至怀疑任何行为都具有粗俗的目的。因此，那些虚伪之徒无疑就会把一个真诚地寻求宗教进取者的任何不正常行为看作是他们自己所特有的弊病。我们很难说服他们以相信其他人可能会为了更庄严的目的而采取的某些运动。然而，一名受人尊重的信徒决不会因一种不太可靠的批评而感到局促不安。只要他能够十分清醒地赞同其个人的行为，而又不怀疑其喇嘛的认可，一切都会如愿以偿。藏族人在这一问题上具有一部充满幽默宝藏的故事，其中某些还具有一种使人耳目一新的现实感。



图三 阿弥陀佛。阿弥陀佛意为分别智的“无量光”，他由观世音（慈悲）和金刚两菩萨簇拥。为红色 着法衣（寺院袈裟）手执僧侣们的化缘钵 形成了禅定的手结契印（希尔维·卡尔特伦藏。）

第四章 心理的和有形的象征

真实性的问题

在密教中使用象征的做法牵涉到了一种奥义——一种奇特而罕见的奥义，虽然在其他奥义形式中似乎没有任何与它相似的地方。现在存在许多象征：那些被用于向其他人传授一种知识的象征和为深入到我们自己意识最深奥领域中所必需的象征。金刚乘的象征从作为因施教的需要而设想出来的直接意图的图像、形状和物品开始，直到某种完全不同的东西——明显具有生命力的象征物。这些象征物处于象征性的真实物和真实生灵之间，于其中勉强可以区别出男神和女神来。一共存在有数百种坛场之神，它们被认为同时存在于每个人的心与身中。如果这些充满生命力的神属于有关象征物的章节，而不是属于如同山神和水神那样的，“真实神”的万神殿，那么这一切很快便将变得即使不完全清楚，至少也是可以理解的了。

大家可能会武断地将全部密教的象征群分为三大类：直接施教的辅助物，它们相对不太重要，我们将它留在本章之未来论述；使任何令人真正满足的解释都变得不可能极其生动的象征物；一种中间类的象征，它们酷似为施教而设想出来的图像，而又并不像为布教而设想出来的图像，因为我们有理由怀疑，这都是人类意识的自动产物而不是有意的杜撰。由于各个不同种类的生灵肯定都于他们的发展中互相影响，所以我无法以轮番论述各种类的方式来安排自己的例证。但为了引入这一内容，我们首先可以看一下它为它所下的定义。

大家可以分为特意设计的和为了作为施教或回忆方式而借鉴的其他宗教的象征物，这些象征物中包括绘于本书插图中的金刚杵或小塔形的宝塔（神殿）或舍利塔。它们在全世界有许多相应物，如上面带有鹰或象征性十字架的王权杖、建于十字形平面上的

教堂和那些表现了人类要在星辰间旅行之决心的火箭状的建筑物。在那些象征性的简略图象中，有一些（如生命圈或生存圈）都与大家用于在课堂中解释诸如语义学或数学问题的图表相似；其他诸如坛场那样的图案似乎并不是有意创造的，而是自动于心中迸发出来的。正是它们形成了中间一类，因为即使其详图证明它们是用心地设计的，大家仍可以看到它们的全景是全凭直观表现出来的。

坛场的诸神形成了一个真正特殊的类别，确实具有金刚乘之外的某些对应物（一般都是无法辨认的）。但对于是否应该将它们按象征物而分类的问题，各种观点在此可能大不相同。它们具有不死的活生灵的所有表象，很难说这些生灵是真实的或仅仅是象征物。但在一种神秘的背景中，“真”与“非真”之间的区别永远不太清楚，也可能并不具有多大意义。因为，如果一切都被认为是心的造化，那么想象（虚妄分别）梦境和有形物则表现得彼此之间十分相似，而据我们的习惯想来则并非如此。实言之，我们从这些前提中可以合乎逻辑地得出结论认为它们的性质相同。一旦当我们接受了整个宇宙都是心造物的观点时，我们就会不可避免地承认，具有一种心的一切众生（包括我们自己在内）都参与了创造行为。以一种方式来看，大家可以使我们的心明显为一种具有人格的实物，以另一种方式来看，它又与普通的心不可分割。我们由此便可以得出结论认为，一个人的心之产物与其身外之物（它们本身又是以具有造化力的心产生的）仅有一种相对价值。从第一种观点（也就是我们之中的大部分人都将之视为其正常或自然识境的一个人的观点）来看，马匹是一些独立于我们而存在的牲畜，要由我们来决定是否应联想到它们；而龙和麒麟只有出现在我们的心中时才会存在，一旦当我们将自己的心转向其他物品时，它们就消失了。从另一种观点（奥义修持者们的观点）来看，马厩中的马匹恰恰如同我们心中的龙和麒麟一样既是真实的，又是虚构的，它们在本质上均为空。

然而，经常出现在本书中的坛场之神从“通常”的观点来看，都与虚妄分别的普通虚构的魔、女神、龙和麒麟相同。然而，无论它们的神通力是否仅仅出自信徒的心，它们都会对独立生活产生强有力的影响。在要知道修持成就时所召请的神祇都在何种程度上

出自他们的心和他们相对而言在何种程度上具有一种如同其周围的人畜那样的单独存在的问题上，金刚乘信徒们的观点从来不会一致。这种无法定夺的态度在金刚乘信徒中很可能是出自要在他们特殊的心与普通的心之间作出区别的固有倾向，就像其中具有如同在海浪与海洋之间可能存在的某种差异一样。

在继续论述之前，还必须解释这些酷似男神和女神的生灵（无论它们是否真实）为什么被那些崇拜它们的人在某种程度上当作了神人，本书对此在有关象征物的一章中作了论述。无论如何，基督徒和多神论者一般都不会如同想象征物那样想到上帝、耶稣或神灵。对于这些人来说，他们崇拜的对象完全是真实的，与他们的差异就如同父母与其儿子们一般。但坛场之神的概念则更为微妙和令人难以捉摸。由喇嘛们所作的和在经书中阐述的比较深刻的诠释是这些神祇确实是崇拜它们的人之心造物。即使出现的众神是在未受召请便自动呈现，并以一种完全自主的方式行事时也如此。这都是一些纯粹概念性的实体，虽然它们如同生灵一般拥有颜色、形状和运动。如果他们存在的话，那是由于存在着某些逻辑思想的普通发展过程无法达到的识境。我们可以说坛场神都是勾通这些识境和“正常的”或“每天的”识境之间的手段。

大家原封不动地引证的这种解释提醒我们注意，在过去的一个时代，某一名喇嘛（或者更可能是那烂陀寺的阿闍梨学者）故意设想了一些具有某种形状和颜色的生灵，作为禅定修持之所缘，以帮助人达到用其他办法很难达到的识境。如果情况果真如此，那么这场讨论就可以结束了：这些神就是完全被作为抽象的几何图案一样的象征了，它们都是为了帮助学业僧理解某些数学概念而使用的象征。因为经书多次断言坛场的神仅仅存在于接触到它们的人之心（心有意识地把它们都当作神）。所以我们完全有理由称之为象征物。但在其他的背景下，大家则会发现一些如同下面这样令人困惑不解的声明：当一个人死亡时，坛场中的神便从其心上升，并出现在他面前。这样就排除了那种认为神是那烂陀寺的上人们故意创造的假设。因为情况如果确实如此，那么它们就再也不可能有机会使欧几里得的几何图形于将死者与化身分开阶段上升到心中了。因此，大家倾向于试着填补为禅定三昧修持而创造的象征物概念与真正的男女神之间的鸿沟，将坛场神纳入荣格称

为范型的类别中，也就是归于人类共同遗产的形象，因而它们也就存在于所有人的心中了。另一方面，荣格从未暗示说范型有时可以具有坛场神独立行事的那种自主权

全面来看，这些神的具体特征并不太明确。大家可以说的只是它们以极大的真实性存在，而且只有具有智妙的弟子方可以召请他们。

为了用几句简单的话来总结这一问题，大家可以认为一个能够折磨不止一个接受灌顶仪轨者的问题，随着坛场之神对这个接受灌顶仪轨者变得越来越真实而判定它们是否真由其心所造化。事实上一旦当他停止这一切时，它们就停止存在了。如果它们是在此之前很久就被创造出来了的，那么从此之后就由于无数信徒的集体心力而能够吃东西维持体力，并拥有生命。如果它们是普通心的造物，并独立于那些崇拜它们的人而存在，那么世界上的一切都可以被认为是拥有一种人格化的存在。

然而，在密宗佛教徒中，类似的谜却没有多大意义。有关真实性次第或存在方式的问题对于那些坚信世界上的任何东西除了作为一种错误的感觉所缘之外，没有任何具有人格化存在的生灵均没有任何意义。在此背景下，具有重大意义的一切就是知道某种东西在何种程度上显得是真实的，隐修者可以非常自信地断言他经常不断地召请的神变得比其父母双亲、妻子或儿女们更为真实。

象征物和诸神的目的

于此和现时达到否定自我并实施般若智慧为一种几乎是超人的任务。佛教密宗是一种有力地控制产生比概念思想更为深刻的识境的科学。在对这些识境进行描述时，颇为缺乏适当的词句。在信徒的直接感受中，合乎逻辑的思想已被超越，由此而产生了象

曾在西藏度过多年的法国女子大卫·妮尔夫人描述了她是怎样学习通过纯粹的心之神通力来造化一名喇嘛的形貌的。这一人物不仅仅她能看到，而且在它选择出现的时刻与她在一起的任何人也能看到。经过一段时间之后，这名‘喇嘛’变得不友好了，给她制造了许多恐怖情绪。她在成功地使这种心造物消失之前用了近6个月与之进行斗争。

征物的必要性。在象征性的仪轨法器中，有一些仅仅是“小道具”，用以帮助将思想转向一个特殊的方向。其他那些懂得坛场诸神的人仍在普通的识境上准备将会在更为深刻的识境上感觉到的心，这样一来促进了其发展过程的加快。事实上尚远不止如此，它们似乎与不仅仅在信徒的心中，而且特别是在由心创造的整个世界中到处都起作用的强大力量联系起来了。其神通力的来源可能是无法解释的，但首次看到的象征物的形象却可以由于某种熟悉的印象而使一名西方人感到目瞪口呆，他也可能会回想起曾在幻觉、梦境和传说中遇到过这一切。许多这类象征物或神灵并不是喇嘛随心所欲的造化物的可靠性，近年来已由至少出自两种来源的证据所确认了。荣格派的心理学家们清楚地知道它们存在于这些人所说的共有无意识之中，荣格的病人们（他们对东方的奥义一无所知）从他们自己的心中找到了与阴阳圈和坛场完全相似的图案。最近，服用麦角酸二乙基酰胺和麦斯卡林等幻剂的人又于他们意识的偏僻的角落中不仅仅遇到了与西藏坛场非常相符的复杂而又抽象的象征物，而且还遇到了大家可以于它们身上辨认出相当于坛场诸神的生灵。

无论是什么样的解释^① 召请坛场及其诸神是密教徒为使迅速灭除自我并使与之结合所必需的神通力出现而采用的方法。它们那无可估量的价值正在于此。无论其力量是神的、巫的还是纯粹心理的，都不会影响所获得的实际成果。

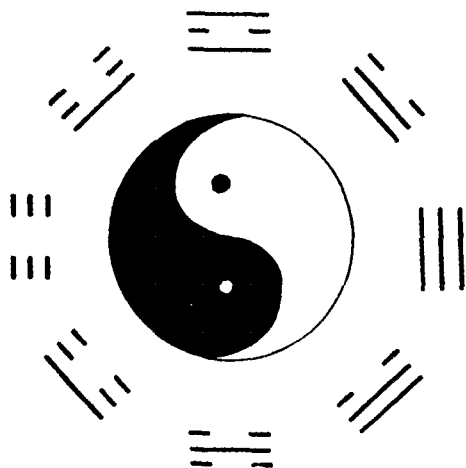
前密教的先例

中国道教徒们非常古老的阴阳象征符号形成了一种会导致密教象征的有益序幕。因为它说明了实用科学的结论有时是怎样被古圣贤们超越的，他们是在发掘其识之深处时直觉地达到这些结论的。此外，它导向了西藏坛场的基本法理。在佛教之前，它便圆满地与密教的宇宙观相吻合，就如同它象征的内容已由近代物理学家们得到了广泛的证实。一般来说它与我们的论点密切相联

大家将会在第二编的第三章中发现对坛场神之性质进行解释的尝试。

系；这些象征物并不是主观武断的造物，而是自动从识之深处升起的。

早在三千多年之前，汉人就使用阴阳圈图案以说明宇宙间的“无数物”从一种纯净的、无分别的和因此也是无形的太极中出现的过程。



大圆圈象征着太极（万物之本原）。太极无形并超过了任何二元性。但在本处，它则表现得如同宇宙的“传种者”。因此，它分成了阴（阴暗）和阳（光明），这就是正负双极。其中可以想象出的成双的对立面都是例证：正与反、女与男、月亮与太阳等。每一个自身之中都含有它特有的对立面的种子萌芽（另一者的彩色小圈）。如果以无数的平行线将圆圈分割开，那么居中的空间就是各自由不同比例的阴和阳所组成的。这就是说世间存在的所有物体结构之间的差距都是由各自正反的比例和布局所决定的。这种结构的观念（同时是有形的和心理的）在近代人的思想中具有许多相似性。心理学家们如同中国古代圣贤所做的那样，都断言任何人（无论是男人还是女人）本身就拥有某种程度的完全属于另一性别的特征。这就是说任何男子都不完全是男性，任何女子也不完全是女性。黑格尔和马克思两人同样也将他们的哲学建立在任何事物本身中都包含有恰恰是其对立面的萌芽的原则上的，完全如同图中所说

明的那样。最有意义的可能是在某种程度上它可以在实验室以实验来证实，这与近代物理学家们的思想颇为相似。除了物体之间的差异是由于组成它们的原子（原子又取决于带负电的电子的比例和位置）的差异所造成的发现之外，物理学家现在还断言物质具有一种非物质的起源，事实上是能量的产物。他们之中的某些人将“能量”与“心”和大乘佛教的方式结合起来了。这种具有吸引力的资料要归功于生活在三千一四千年之前的东方人圣贤们的直觉。这一切如果再与一种认为任何不懂阴阳象征的人有时也会由于内省而于其心中遇到它的事实结合起来，那就变得完全可靠了，荣格非常正确地指出这些象征是人类的共同遗产，是人类共同意识或非意识的组成部分。

分布在大圆圈周围的三重线在此背景下没有多大的直接意义。它们用于说明在世间产生无数种类物体的阴阳之结合与配合的无限数字。————意指阴，————指阳。

我们这样一来就可以得到：

大圆圈———空、无限、太极。

——和———=阴和阳。

—— ——— ——— ——— ——— ———
 ———，—— ———，—— ———，—— ———
 （出自其中的四种结合）

—— ——— ——— ——— ——— ———
 ———，—— ———，—— ———，—— ———
 ——— ——— ——— ——— ——— ———
 ———，—— ———，—— ———，—— ———
 （出自其中的八种结合）

—— ——— ——— ——— ——— ——— （六行的另外六十三种结合，
 共六十四种结合）

—— ——— ——— ——— ——— ———
 ——— ——— ——— ——— ——— ———
 ——— ——— ——— ——— ——— ———
 ——— ——— ——— ——— ——— ———
 ——— ——— ——— ——— ——— ———

以此类推，一直向无限发展。

坛 场

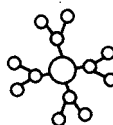
在触及坛场（曼荼罗）这一极其重要的内容之前，最好先研究一下与汉地阴阳概念相对应的密教概念，因为它形成了坛场的基础。

佛教的主要象征物（大家经常在佛像的额头看到它）是画成卐这样的塞缚悉底迦符号（吉祥万德之所集或佛心印），它实际上是卐的一种缩写符号，其中包括四个圆点。这些圆点代表着处于坛场各分支交叉点上的中心点的派生物。各分支本身则意味着派生物出自其中的—（太极或空），—则囊括了所有这一切。这就是说它实际上永远不会与它们相分离。如果用另一种方式简化，那么这一图案就变成了⋈以及⋈或⋈，这就是坛场的中心平面图。该平面图是这样组成的：

 — 被动 —— 主动。

 — 于其中出现智慧——精进的四种主要潮流。

 — 智慧——精进的重新出现。

 — 一种出现取代无限。

（以此类推，直到无限）

这一系统图案形成了对世界结构的一种非常简单的解释，它与更加广为人知的中国道教观念极其吻合。使这一核心产生身体的坛场是以一些很精致的图案，以相当数量的开“门”在普遍包括佛陀、菩萨、女神——金刚、守护神等无数形象的同心圆形或矩形图案为基础的，这些神都包括在以一朵用线条勾勒的莲花形内的圆中。其几乎是完整的表面由复杂的图形所覆盖，它们都具有一种很具体的象征意义。不太复杂的坛场或仅为这一平面图的简

化，或为温和的畏怖的神之大坛场的分解截面，这是整个宇宙以及天体的象征性形象。如果它同时为此二者，那么就可以通过微观宏观都具有相同结构的金刚乘理论来解释。抽象的坛场则以象征物代表神。

坛场有时也被用彩色画在地上。但大家现在更多地使用绢画（唐卡），它可以被卷起来以保留作为以后举行灌顶仪轨时用。前引的图案说明了一座相当复杂的坛场平面图，被精确地简化得只剩下其结构的主体部分了。

外圆被画成了莲花状，代表着宇宙的四周表面。信徒于其禅定修持时会现观或亲见到于其心中开放，并魔术般地展开直到变成宇宙的一朵莲花。其中心或心脏呈我们已经描述过的❀状。中心圆内包括五位叫作耆那最胜者的佛陀（据西方某些作家的说法是最胜者而不是“禅佛”，因为这仅仅是流行于尼泊尔的一种佛教术语）。他们是这样分布的：❀，有一尊位于中心，四方各有一尊（在某些坛场中，每一尊佛陀又都由两尊菩萨簇拥，从而形成了❀❀的布局。坛场的这一部分代表着世界的中心，也就是出自空，它与纯洁的心相同）的五倍智力的表现物。大家将会发现❀这种形状在其他所有的圆中也反复出现，这样就使每个圆都成了它

所属的一个变大的平面图之对称图。这就是世间万物的相互影响以及大世界与小世界之统一的标志。在提供该图案的原形中，画在同心矩形之中的每个小圆圈都是菩萨的一种形状，四门中的四个圆圈均为守护神。如果坛场更为复杂一些，那么其中可能具有位于适

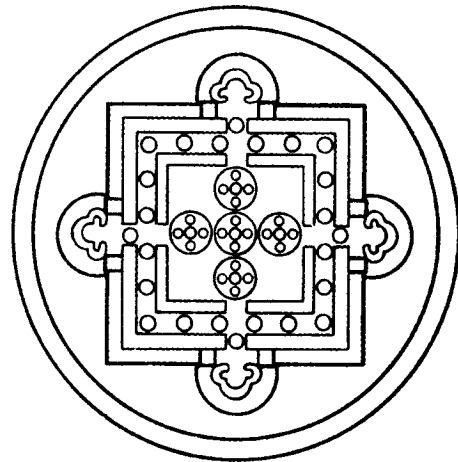


示意图 3A

宜位置的某些其他神。

类似坛场的目的是揭示在一切众生与整个世间中发生作用的秘密力的全图，它们表达了存在之派生物的性质。涅槃和轮回本为一体，二者于其不空形式中都充满着这样的神通力，于其空的形状中明显不可能具有多元论。为了详细论述坛场，则需要整整的一部著作。^① 其实基本内容就是它的核心，这就是示意图 3A—示意图 3D 所再现的内容。围绕着第五个圈的四个圆圈中的每尊佛陀或耆那都象征着出自中心耆那的无分别智力（它又叫作纯洁智法）一类的智力。

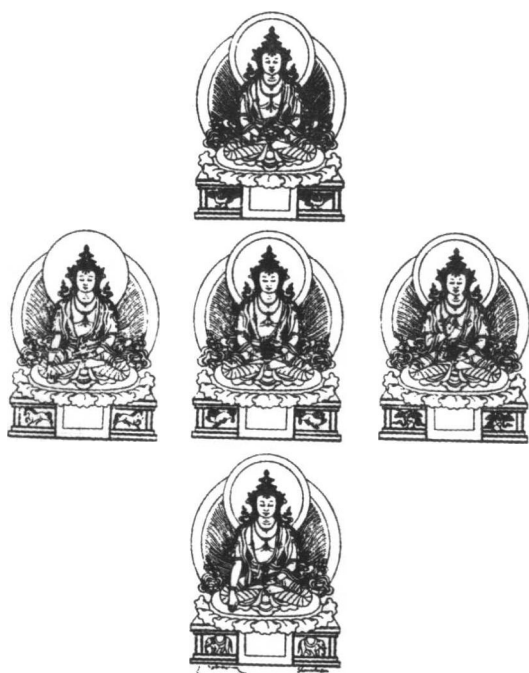


图 3A 提供了五位耆那的梵文名字或佛陀教法的智力之表象。这些名字又根据为之建造坛场的教派不同而变化不一。中间的耆那（最胜者、佛陀）有时会与东部的那一位变换位置或者是取另外

一个名字。在此情况下，佛陀的两种形状都因此而发生变化。南部、西部和北部的耆那则很少会有变化^①。

图 3B 说明于五位耆那彼此之间都很容易作出区别，即使他们与坛场无关而被单独再现也一样。因为他们的颜色、象征物以及臂膀、手和手指都各自有别。

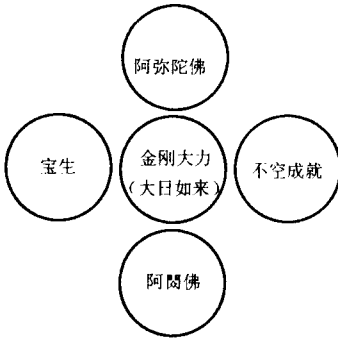


示意图 3B

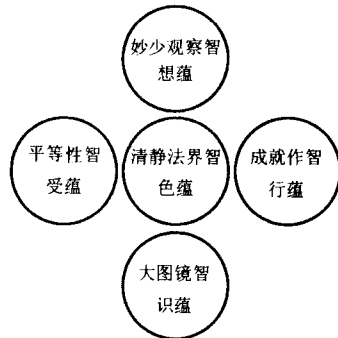


示意图 3C

图 3C 指出了每种派生物固有的智慧之形状。这一点具有一种特别重要的意义，因为这五智仅为存在的五蕴和由于在前进道上的发展而转变为解脱智慧的五想。

图 3D 提供了某些补充细节。大家根据这一切而可以辨别出五名耆那中的每一名，无论他们是被描绘在一座坛场中，还是单独出现都一样。耆那们相当于许多已被提到的概念之外的概念系列，如种子（种子真言）有界、可以补救的恶类、五大、四季、一日间的时刻、欲望、身体功能、各种象征性供品。这一名表没有完，因为藏族人喜欢把尽可能多的概念都纳入坛场之中。

大家还会记得，密教的许多象征物都被认为是出自识之深处的包罗万象的象征物，而不是因方便而根据如同一名生物学家为其讲座所使用的解释性图案来创造的。正如图齐教授所阐述的那样：

“根据人类心中所固有的一种神秘的需要性，这些相和闪光是

① 藏族人认为四个方向为北、东、南、西。据坛场来看，四方则又为南、西、北或北、东、南、西。（法译者注）

在光线、鲜花以及一种中心光源周围的圆形和四边形图案的具体形式中被安排的。在发现这种形式和在思考这些因素时的内省随后以特定的范例确定了其雏形”。

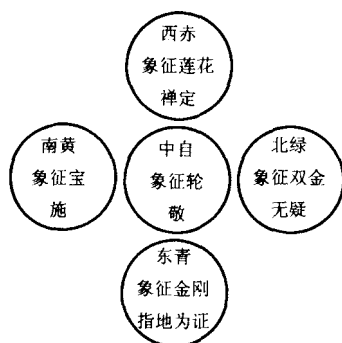


示意图 3D

这种观点是能够站得住脚的。耆那们的细部图明显是纯佛陀的，但我们很容易看到图案的主要特点都普遍存在于人类的意识之中。十字架（要比基督

教古老得多的宗教象征物）和古代印度教中的塞缚悉底迦（吉祥万德之所集）二者都是坛场中心的表象。非常熟悉这种梅花形结构的人在全世界形形色色的背景中都能辨认出它来。

当一名新人教的沙弥在于地上画的一座大坛场中举行灌顶仪轨时，他就会逐步被导向其中心，并随着他的前进而更为深刻地理解其奥义。也可能是在数年期间，他会再次被导入坛场以使全部奥义在更高的理解水平上揭示于其面前。这样他会逐渐变得越来越理解控制存在的力量，自己也学习掌握它，使他越来越深地陷入幻之中的巨大创世推动力后来被逆转了，同一种力被用于达到解脱了。第一步在于将力投入弟子可以在其心中现观到的表象中。接着的一步是发现怎样与之相吻合并使之为他服务。这样一来，他最初的识又得到了恢复并重新获得了其完整性。

在研究坛场的时候，我们应该重新提一下，如果象征物需要名称和表象，那么它所象征的一切都是无形的。因此，根本不存在绝对的准则。我们已经看到，称呼某些极其重要的中心图像的名字须根据教派而变化。相反，全图的基本结构却无变化，因为这一全图出自比受控制的想象更深刻的识境之中。至于中心图案的名称和表象，它们可能会有变化以与其他宗教人员的静修背景相吻合。这种移植同样也提出了某些问题。例如，基督徒也赞同佛教和印度教徒对于神的三种面貌的信仰，这三种面貌在佛教中产生了三身的概念。但它表现得更难将坛场的梅花形基础纳入基督教的背景中，即使十字架本身完全与坛场之心相吻合的象征物也罢。大

家会在图齐教授的书中和戈文达喇嘛的《西藏奥义的基础》中发现有关坛场的许多资料。正如其书的书目所指出的那样，这后一部书是根据一名佛教奥义修持者的观点写成的，而图齐教授的书对于那些并不是专门研究一种纯佛教诠释者来说则可能更有意义。

坛场中温和的与畏怖的神

坛场中心智力的象征是以相当数量的形态表现出来的，存在有不同的几类耆那或最胜者。使用最多的一类是以其变化身出现的面貌温和的耆那类。除了他们的手结契印和颜色之外，他们都特别酷似佛陀的普通画像。如果出现的是他们的头饰及其丰富的装饰，那就可以根据其过分讲究的头饰及其丰富的装饰很容易地辨认出来，不过他们的颜色和手结契印（举行）则仍为前一类。法身的表象不可能以令人满意的方式体现出来，它不可能存在有五种形状。然而，它有时是由一种坐在中央耆那之上的赤裸的暗蓝色形象所象征的，它代表着所有耆那共同的法身。

在某些坛场中，耆那们都以父母（阴阳交合）的形式表现出来，以代表与五种智（他们的精神夫人）^①相互影响的五种力（耆那）。这些女神被分别称为空行母（中央）、遍见母（东）、二母（南）、皈母（西）和度母（北）。第一个和第三个名字可以由其自身而得到解释，第二个名字是“佛智”的同义词，第四个名字使人联想到了空，“白色”则近似于无色，第五种明显意味着解脱。

菩萨、女神——金刚和其他有时簇拥着中心图案的诸神都是抽象性的象征，一名精通这些内容的喇嘛可以解释她们之中每个的通灵意义。

坛场的所有表象都是以其畏怖外表而出现的。它们在火焰、丑恶的和装饰以阴森可怕的饰物之光晕中于尸体之上跳舞。坛场以这种形式描述世界，即当五智被众生的贪欲和幻（它们出自无明之业）变得暗淡不明时。这些令人畏怖的形象无疑与前佛教时代

^① 有关在母亲与修法女伴、欢喜佛女身之间的混淆问题，大家可以参阅《西藏奥义的基础》第126—140页（巴黎1960年法文版）。

吐蕃的凶煞鬼神具有很大的相似性，但大家可能错误地假设认为它们代表的是忿怒。它们的作用实际上与基督教中世纪魔怪的作用相差甚殊。它的功能不是折磨罪孽者，而是战胜恶。它们那咬紧的牙关及其残忍凶恶的表情和那些运用全力与贪欲、幻作斗争的生灵们完全相同。它们那武器的目的在于破除玷污心的思想力量（烦恼或业的增长），被踏在它们脚下的尸体就是它们压垮的贪欲。此外，这些愤怒的表象还是密教的不二概念之实质：美和丑是任何想之所缘的两种表象。这些畏怖形象还是以另外一种因为基础的：坚信当一个人死亡时要在中阴（或转生之前的中间状态）中度过四十九天，他在这一期间将会遇到出自其个人识的心之外貌（它们将会具有畏怖神的相貌）。如果他熟悉坛场，那么这种知识就将帮助他驱除由这些外貌招致的恐惧心情。

在成就期间现观或亲见到的神是出现在温和神和畏怖神的大圆圈中的神祇之一。每尊神都相当于识的某种外貌，也是羯磨增长（诸如贪、欲和恶劣倾向）之一的解毒剂。这一切均出于心，虽然（我们已经看到）大家并不是始终都很清楚地知道它们被视为信徒心的造化（它们仅仅作为对他之召请的回答而呈现），还是被当作以与众生及其外缘同样的名义而出现的心本身的表现物，它们在这一方面具有一种独立的存在。这是一个很难与喇嘛们进行讨论的问题，因为他们本人在心和思想之间不作任何区别。对此，他们无疑会回答说，既然唯有心是真实的，那就不存在任何这类的区别。但根据我那不太敏锐的思想，认为相对存在有一种真正的区别。我真诚地相信我的人性能特征是虚幻的，但我不能阻止自己感觉到一个人，我也觉得自己如同一个人一般行动。因此，我倾向于某种程度上在由我自己的心创造的臆想所缘和一种虽然也是由心创造而其他入觉得是存在的所缘之间作出区别，无论我是睡还是醒，是死还是活。但这种区别明显出自我对一切所缘的虚幻性的不完整的理解。对于信徒实际意义最大的是在一次成就修持中召请的生灵（无论它们的起源和性质如何）都确实是以预料之中的方式行事的。无论朱庇特是否与毕达哥拉斯同样真实地存在都一样，毕达哥拉斯不可能对于一名从该神的手中接受一杯甘露和一声带闪电的霹雳的希腊人具有多大意义。然而，如果在一次成就中召请的神不能使甘露酒杯实实在在地从空中出现，也不能使真

正的霹雳降临到那些背弃了他们一致同意誓愿的人头上，那么神祇平息心中的渴望、帮助实施特别的环境，并对那些违背义务誓约的人强行心理上的惩罚也就成为了一种事实。换言之，无论它们真实性的程度有多大，召请它们就是一种有效的作法。

耆那们提出了另一个问题。佛陀之法的五种智慧表象或对觉的强烈向往当然由佛陀的外形来表现。但一旦引入了“神通力”象征物就会冒遭到误解的危险。

这是佛教的一种基本事实：佛陀之法并不是轮回的缔造者，而是其最胜者（大雄）。然而，如果耆那被认为是出自中心的五种力之表象的象征，为了使产生形成世界上抽象和具体内容的所有心造物显现，那么这种理论则明显具有一种矛盾。

这是一个我不能与我的喇嘛们提及的问题，所以我被迫相信自己勉强作出的解释（其表现形式为智慧现前或有表表现形式）心在本质上是空的，但一切却又都出自其中，因而一切都是心的造化，使造化变得可能的神通力也如此。佛陀的教法完全有理由变成这样的等式：心 = 智 = 力。因此，大家可以说一切真实的东西均为佛陀的造物。但我们应对这种思想补充很重要的一项：被创造的一切就如同产生它的一切一样均为空。如果我们把它想得如同是不空和不圆满，那完全不是由于佛陀之法的原因，而是由于无明（大家承认它是无法解释的）的作用。所以，智慧力的造物是空（具有涅槃的性质），这就是我们对此所作的想（它为不空，轮回）。

虽然涅槃——轮回的存在是由于智力的作用，但生死轮回的表象形式却出自肯定绝非为佛陀法之造物的幻。为了非常简单地表示这一切，可以说空的世界正是佛陀的一种造物，不空则为我们心的一种造物。在实际中，这就意味着当众生误入歧途时，他们便使用一种由空创造的力，但这种力却由于无明而变得含糊不清和难以使用了。我们还应提醒大家注意，每尊耆那都不仅仅代表着一种智力，而且也代表着一种必须作出的虚妄之想。我们可以由此得出结论认为智力和妄想二者在本质上都相似，其一排除了无明，其二则被无明所歪曲。坛场的目的就是在向人类传授改变这五力时将这一事实置于他们的前面，使之从它们那含糊不清的现有表象过渡到会导致觉的智慧之纯洁形式。

但全面来看，喇嘛们不关心这类形而上学的论据，而只关心导

致觉的修持法。他们使用坛场以向最为适宜他们所训诲的弟子们的智力水平的人解释存在（有）。在研究宗教（尤其是佛教密宗）时，应该记得其主要内容就是修持。如果一种因素有助于心灵的发展，那么它就是很好的。无论隐蔽的理论是否能被人很好地理解，也无论这种理解对修持的质量和方向的意义是大还是小，佛教确实是一种宣扬理智的宗教，就像一个人于其房间中使用电灯光则是理智的，无论他是否懂得电流是怎样产生的一样。据我认为，这种类比非常恰当地适用于召请密教之神，它们的神通力都受我们的支配，不论我们是否理解其性质。

除了耆那和协助他们的菩萨之外的其他神分别代表智力的主要和次要的显现物，其中有两类特别重要的生灵：荼伽女（Dakinis 或 Khandromas）和本尊神（Yidams）。严格地说，本尊神并没有形成一个独特的类别，因为慈祥神和畏怖神中的每一种都可以被选择为本尊神。

荼伽女始终是以女子的形貌表现出来的，她在一个人实现觉的过程中起着巨大的作用。因为她们事实上是从他自身的深处出现的力量，这些力量促使他制服贪、欲和幻的大批敌视者并把它们改造成能把他一直带到觉地的千里马。用玄学的术语来讲，大家可以声称一个人的荼伽女是对觉的普遍强烈向往，以至于它可以对他施加影响。荼伽女往往具有令人畏怖的外表，它们那可怕的表情和阴森的装饰使人联想起印度教中畏怖女神难近母（Durga）。她们那令人望而生畏的身体往往一丝不挂地赤裸着，其中一些还具有奇怪的相，如仅长着一只眼睛或一条腿。正如斯奈格洛夫教授所提示的那样，其肖像可能是沿用了一种要追溯到一直向西藏西部扩展的喜马拉雅山区前佛教时代通行的那些原始信仰。在此情况下，当世界另一部分地区的某人于其静修禅定期间观想一名荼伽女时，那么她就会以一种差异很大的外貌出现于其面前，也可以是以漂亮的无情夫人之面目而出现。而藏族人则准备由肖像家们描绘的形状出现的荼伽女，来如此出神地观想她们。无论如何，一名信徒一般都将荼伽女作为神智联系的人物象征。他在与之相合时，便理解非常深刻的教理真义以将它们秘密置于普通意识能够理解的水平上。我未获得有关荼伽女的任何直接训诲，因为如同认为本尊神具有一种女形的大部分信徒一样，大家都

向我传授同样应将我的本尊神当作我的茶伽女的教义。女形本尊神一般都具有一种神奇的外貌，与有关茶伽女的传统概念形成了明显对照。大家可以简单地说茶伽女具有象征性的外貌，对觉的强烈向往以及实现这种向往的手段都以这种外貌表现出来以为某些禅定修持服务。

本尊神是被个人选择用来作为良师益友和保护神的神祇。当一名接受灌顶仪轨者进入修习之道时，其喇嘛就为他选择一种完全符合其特殊需要的本尊神。如果他具有取胜的极度贪欲，那么其本尊神就将是畏怖神之一。如果他轻而易举地接受女色的支配或他在伦理上受苦和需要支持，那么他就会得到以女形出现的本尊神。本尊神的支持作用是很明显的。在另外一种情况下，她应该被现观得很年轻和美貌，并且受到了虔诚贞洁的崇拜，就如同一名王室成员对他为之效劳的一名极其可爱的公主广施恩惠一般。信徒在虚妄分别中可以与其本尊神友好相处，但他应使其爱理想化，以至于无论他是如何被她的美貌所打动，其心中也要排除一切淫荡之念。最常见的这类本尊神是二十一名度母，这就是绿度母、白度母和红度母，她们一般都是经过选择的。度母各自与心理的真实性具有一些差异甚微的相似处。在某几类成就修持中，本尊神被与茶伽女，甚至是与上师等同起来了。这样一来，那些崇拜绿度母的人使用这样的术语来召请它：“上师、本尊神、茶伽女、大圣度母！”在禅定三昧的静修期间，一尊本尊神也如同茶伽女一样同样受召请在禅定期间完成双重功能。这主要是信徒对觉的强烈向往。如同将觉视为本性的主要组成部分或合作者，以最适宜其心、智和受之发展水平的形貌出现。

我们直到现在所看到的全部神在很大程度上都或为直接出自空的主要共有力之象征，或为与信徒个人具有密切联系的力之象征。现在尚存在有第三类，不过在同一坛场中没有它的位置，它有时于坛场的外部被描绘出来，这就是属于具有一种心和被认为人畜等以同样的地位存在的六道轮回之生灵的天神和魔。这是欧洲中世纪存在的情况。在亚洲各地普遍接受各种超自然生灵的存在，这一等级中的最高者在某些地区被称为天神，在其他地方则又享有不太响亮的名字。但我们讲的天神、鬼或天使和魔的这种概念却基本相同：这些生灵只能具有以有限的方式帮助或折磨人的

力量。藏族人自己也不例外，他们向神灵顶礼膜拜，仅仅是为了获得它们的保护或世俗的恩惠。天神与对觉的追求没有任何共同之处。佛教以其惯有的宽容态度要求崇拜它们，当它们饥饿时便为它们上供食，佛教还将其中某些最畏怖者纳入佛法守护神的行列。

对待神灵的这种态度曾被一名很快成为苏格兰的桑耶岭寺寺主的喇嘛作了很精彩的理解。他于其未来的寺院周围听到了议论一个环形大石亘，于是便以一种若有所思的口气说：“我将于几夜间选择一夜以往该环形大石亘附近去静修禅定。如果当地神祇出现并表现得心情很愉快，那么我将可能会邀请它成为我寺的守护神之一”。

在坛场神的畏怖外表和西藏或印度教地方神的外表之间的相似性导致了认为藏传佛教中大量掺和了前佛教和印度教的信仰与修持法，从而称之为‘变性宗教’和‘多神论宗教’的错误想法。斯奈尔格洛夫于其《喜马拉雅地区的佛教》中正确地回答了这种批评：

“我们颇感兴趣地指出，无论在最早几个教派的佛教与我们现在所达到的阶段之间具有多大差异，如若大家不首先确信它与教理立场之间的吻合，那就不会采纳任何新内容。教法本身始终都一清二楚地属于佛教。变为引人注目的是这种教法甚至是在于佛教体系中引入‘母亲’的概念之后仍继续坚持如一的”。

坛场中神的形状也并没有像大家有时断言的那样说明了有神论从佛教内部的出现。任何神都不被认为应对生死轮回及其无数劫世界的创建负责。任何神也不能以其圣宠而减少人类自己的无知及其缺少力量而造成的影响。每一种生灵都应该独自获得觉。在世间发生作用的力量都要以复数形式被现观或亲见到。因为在其不空的外表上，世界事实上是多元的。佛教始终主张使用适当的方便以促使人们作出这种对他们的福利如此至关重要的努力。坛场及其所有的神恰恰如此，是为导致生灵从个体向群体发展的合适办法。至于诸如与某些山脉或地方有联系的神祇这类的超自然生灵，它们都与佛教没有任何关系。佛教徒们对于是否应崇拜它们完全自由，完全如同基督徒们可以自由地实施招魂术一般。

下面的几段文字讲到了一类完全不同的象征物：与现观没有任何关系的所缘，它们都被简单地用于将思想集中于某些教法上了。

金刚或金刚杵

金刚乘取名于金刚（具有金刚石的硬度和锐利得能摧毁一切的东西）和乘（运载、运度）。金刚代表着一种如此坚硬，以至于世界上没有任何力量能划破或割裂它的物体。无敌的、不可战胜的、闪闪发光和透明的，这实际上就是空的非实体或佛陀金刚身的“实体”。当一名信徒如此接近解脱，以至于任何因素都不能影响其决心，也不能改变其流向。如此大家就说他实现了一种金刚身，并变成了一名金刚的生灵。从此之后，他可以忍受无论什么心力的权势，就如同金刚体一样容易。如果它以一种能看得到的形状出现，那它就可以承受最强烈的热情或最强大的霹雳的打击。在怀有完成其本身的全部变化（由此就可以实现金刚身）的希望中，许多藏族信徒都将多吉 dorje 相当于梵文 vajra 的藏文词（指金刚）一词放在其名字中。处于最纯洁形式中的佛陀之法被称为金刚萨埵或金刚大力（Vajrasattva）。金刚生灵是大家经常对于坛场中心或东部的佛陀之形状的称呼。

“金刚”一词在其哲学意义上意指如同能穿刺妄想并导致佛性的金刚石那样坚硬和锐利的智慧。这就是为什么佛陀和菩萨都被称为金刚手（Vajra—Dharas）即金刚的持有者、执金刚或金刚持。

被称为金刚 vajra 或者更应该是 dorje 的法器酷似一根五至十厘米长的青铜、银或金杖。最早，它是印度教中因陀罗神的象征物，它过去曾象征着一种霹雳，但佛教徒们不再把它与这种意义联系起来。它被与金刚铃联合使用，其柄把呈半根金刚杵的形状，正如大家可以在有关法器的图解中所看到的那样。它们共同象征着巧妙的手段（方便）被与慈悲等同起来了（和智慧）二者可以使人获得觉。如同阴和阳一样，它们也代表着被动性和主动性（正和反），仅仅在它们的结合中才会达到圆满。喇嘛每只手中执一种法器，从而形成了作为大部分仪轨组成部分的各种手结契印。

金刚杵的形状传播了这种图案的同一概念，即一分为二的概念，也是在无数双对立面中表现出来的不二性概念。大部分金刚杵都有一个由一种球形或圆柱形的图案组成的中心，由此而对称

地从每侧伸出一朵用线条勾勒而成的莲花。从每朵莲花中又诞生了向前伸出并弯曲得使其尖顶互相接触的五個分枝。这些枝条是象征坛场五种智力的另一种方式。

当我们讲到“唵嘛呢叭咪吽”六字真言时，我们就会看到中间的两个词各自意为“核”和“莲花”。莲花中的核心可以理解作会在教法中心找到的真谛，这两个字联合起来具有大批相似的意义。金刚杵可能代表着核心，而金刚铃（藏铃）则代表着莲花。所以除了它们各自的固有意义之外，它们还相当于坛场的中心以及神奇的真言。密教的象征物必然不可避免地会互相渗透。大家经常会遇到能够使人窥视到转向其他所缘的其他象征意义，所以它们象征着世界所有表象的相互影响。密教研究产生了与一颗炮弹爆炸相同的效果，大家在这颗炮弹中发现了第二颗，在第二颗中又发现了第三颗，以此类推，一直到达似乎为其坚实的中心的终点。但简单地触及一下，它就会粉碎，其内部恰恰是在开始时包括其他所有炮弹的那一颗。这一完整的系列于是便无限期地重复，一直到觉开始显示出为止。大家得到了一种彼此互相封闭在一起的意义之感觉，尤其是于其各部分中都存在有全部之感觉。这一成果值得由那些在一开始就害怕密教体系的复杂性的人作深入思考。这种以成倍地联系在一起的各种面貌出现的基本真谛的介绍产生了一种强有力的影响，它使这一切深入到思想意识的各种不同水平上去。

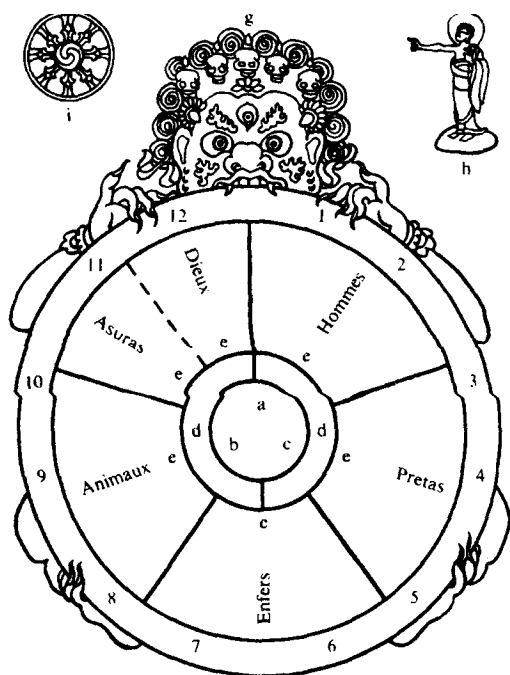
生 存 圈

在西藏大部分寺庙的进口处都有一幅生存圈的大壁画，是将生死轮回当作幻的驱使对象的漂亮画。大家在这一生存圈或生命圈的中心会看到三种造化物：一只公鸡 a) 代表着欲与贪，一条蛇 b) 代表着瞋恚和贪欲；一头猪 c) 代表着愚痴和幻。它们均由一个大圆圈 d) 包围，其一半由喜形于色的人占满，他们执著于世俗物，都在上升；另一半则由都在下降的赤身裸体和愁容满面的生灵占满。接着出现 e) 是该圈的六个组成部分，分别指六道之一（天、阿修罗、人、畜生或傍生、饿鬼和地狱）。如果将前二道集为上或下的唯一一道，



图五 生存圈。佛教神圣教法的这一深刻象征意义于本书的第一编第四章中作了描述。（西藏传统木刻 希尔维·卡尔特伦藏。）

那也可以称为五趣。其边缘 f) 被分成十二段 各自指十二因缘锁链中的一种，它一世一世地持续以陷阱捕捉生灵。整个生存圈都被一个巨大而又丑陋的魔鬼爪支撑 (g) 它酷似阴间之王阎魔王 (阎罗王) 戴一顶由五颗死人头组成的王冠。在画面的上角 佛陀 (h) 用手所指的并不是生存圈，而是另一个更为简单和非常漂亮的八道光之轮 (i)。这就是“阿育王之轮”该轮两千多年以来就是佛法 即佛教教法的象征 在另一个方向是宇宙之法。



这幅画具有下述意义：

(a、b 和 c) 三种造物 贪欲、瞋恚和愚痴是三种灾祸 (三毒)，它们可以使众生成根本烦恼之一——无明的受害者。

(d) 众生根据他们在与自我斗争中相对胜利与失败的结果而上升或堕入生死轮回圈内。当在新生中获得一种恶业时，每次上升紧接着都会有一次堕落，当清除恶业或获得功德时，每次堕落紧接着便会有一种上升。一切众生永久地在六道中轮回。

(e) 生命中各道的条件均由其图作了描述。

(f) 因缘锁链中的十二支都根据艺术家们的想象而作了一种略有不同的说明，但它们一般是这样作描述的：

- | | |
|------------------|---------------------------------|
| 1. 无明（一名瞎子） | 根本愚痴 |
| 2. 制陶工 | 行 产生基本精进的愚痴 |
| 3. 一只玩桃子的猕猴 | 品尝善与恶(识)精进产生识 |
| 4. 一只船上的两个人 | 明色 识产生了名与形 |
| 5. 六间空房 | 六处(其中包括心)明色产生了欲想 |
| 6. 拥抱在一起的一对夫妇 | 触：欲产生了与其缘接触之贪。 |
| 7. 两只眼均被射伤的一名瞎男子 | 受乐与苦 触产生了盲感 |
| 8. 正在喝酒的男子 | 爱 欲产生了更多的爱 |
| 9. 一只摘水果的猴子 | 取 爱产生了取 |
| 10. 一名怀孕的女子 | 有 取产生了有的持续性 |
| 11. 一次分娩 | 生 生产生了老生 |
| 12. 一具尸体 | 老死：老生产生了新的死和相继的生死轮回。如此类推，一直到永远。 |

(g) 阴间之王阎王代表着把整个世界都控制在其爪中的无明。如果大家仅仅是从一道上升到另一道，即使上升到天神的大乐，也丝毫不会放松幻的束缚。天神迟早都将会重新堕入令人不太满意的道中。使用功德以得到一种令人满意的转世绝没有任何福。阎王王冠上的五颗死人头代表着五根、五幻想、五逆罪和五蕴，恰恰为坛场中心五耆那象征的一切之对立面。

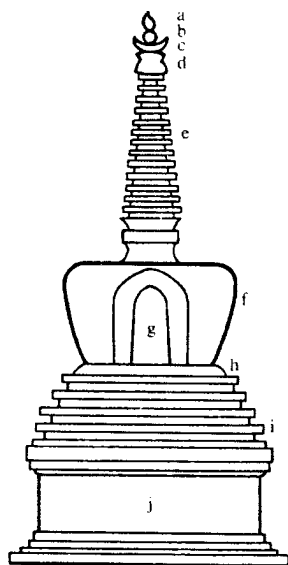
(h 和 i) 佛陀以其手结契印指出，正确地理解教法和遵守万能的佛法是唯一的解脱之道。众生在无数劫的苦和涅槃大乐以及幻果之间进行选择。

观想这些象征物是大量功课之源，尤其是把善行功德积累起来而又不引起心的真正发展的琐事之源。大家通过善行功德而可以获得的最佳成果是为了有资格在六根的最高一类中获得短暂的乐。大家于其中仍然容易受苦，即使它笼统的不满足，而不是以剧

烈的苦之形式表现出来也罢。天神没有提供永久解脱最严酷的苦之方法。心的行为本身就是受人敬仰的，它同时有利于实施这种行为的人和这种行为对他而实施的人，但它不会导致战胜幻。如果大家希望合乎道德的生活之善行能持久的话，那就应完成大大超越伦理和慈悲的识境之变化。

佛 塔

佛塔是塔状的舍利子收藏处。最小的佛塔近三十厘米高，以将之供于家庭的私人祭坛上，同时供有的一尊佛像和一部经文以代表佛陀的三业(身业、语业和意业)宝塔象征着佛意。最大的佛塔是带凸面的庞大之塔，它可达三十多米高，内藏释迦牟尼佛或某些重要高僧上师的舍利骨。在这两种极端之间，大家还可以发现三至十米高的塔，有时用作圣址的标志，有时又是为了收藏已故大喇嘛们的遗骸。习惯上是按钟表时针的方向建塔，这样就可以始终使右臂保持着以伸向塔的方向。这也是释迦牟尼的弟子们对它非常尊重的方式。佛教宝塔的发展是颇有意义的。我们认为最早纪念释迦牟尼佛的古建筑是窣堵波，如同印度制多山的窣堵波那样，为一个特大穹丘形，上面是一个相当小的隆突处。它后来根据各个民族的天才能力而在所有佛教地区发展起来了。在诸如泰国那样的某些地区，穹丘缩小到几乎变成了圆柱体，而其隆突部分则延伸为一支细长的大箭状。在中国中原和尼泊尔，宝塔从箭形开始发展，穹形已完全消失。在西藏和蒙古，窣堵波变成了宝塔。宝塔的图案仅具有很有限的变化。因此，其大部分都保留在了本书插图中所



指出的那种象征性特征。小塔中往往收藏着一些特别神圣的物品以及成卷的上面写有佛经内容的薄纸。

这幅图解释了所有佛塔的特征。

(a、d、e、f和h)代表着五大(五行):

(a) 树叶状或“小爪”状部分 } 空
神
空

(d) 小伞状部分 风

(e) 圆锥形部分 火

(f) 圆形部分 水

(h) 平面和矩形部分 土

(b) 和 (c) 代表着日和月

(g) 是供有一尊小佛像的龕

(i) 以阶梯状代表着心灵发展的四个阶段

(i) 雕刻着守护智慧之宝 佛法 的狮子 (佛陀的象征)

(k) 为所缘或所依 僧或僧众)

对这种象征物的解释是世间万物均系由五大结合而形成，物

属于作者本人的一座塔的历史值得于此作一番叙述。它原来的主人无疑是拉萨的一名富翁，他将这座宝塔委托给一名正准备翻越大山而从事一次赴印度的危险旅行的青年僧侣，要求此人将该塔送给途中遇到的任何一名在俗佛教徒。只要这名佛教徒接受履行某些条件，其中最主要者是该塔应长期保存在一间举行日常佛教仪轨的房间里。由于侥幸，当该僧侣到达边境城市噶伦堡时，我成了被选中接受这一珍贵布施的人。我刚刚付够所必需的款项，绝不算昂贵，他就把它交给了我，并准备继续赶路赴印度旅行了。由于这一物品一到我的手中，我发现青年僧侣突然间变得非常愉快，以至于他虽然希望赶快出发，但我仍不由自主地向他提了一、两个问题。我所能获知的全部情况是他为自己完成了他向原主人作出的保证而感到轻松宽慰。他曾非常害怕于旅行期间丢失或损坏这座宝塔，该塔同时意味着他随身携带着一件笨重和难以掩藏的负荷，即使将其各部分都拆卸开也罢。事实上，该塔近六十厘米高，带有一个直径为三十厘米的底座，它用很重的金属铸成，但工艺极其精细，所以很容易损坏。此人除了对提供具体情节保持沉默之外，还拒绝为他付出的辛劳接受任何报偿，虽然其处境很不稳定，而他身处外邦异乡，还不能讲一句印度话，手头也很拮据。由于我强烈希望表示我的感激心情，于是便从我的脖子上解下一条金链及一尊小佛像，他带有某种保留地接受了没有任何货币价值的佛像，但却将金链还给了我，而出售金链肯定会使他确保得到某些衣物、美食、汽车或火车票以达其遥远的目的地。他拒绝讲塔的原主人，甚至拒绝将其名字告诉我。出于尊重，我按自己推断的他的愿望，在自己的遗嘱中把它留给了一名佛教徒朋友，他那些同样也为佛教徒的孩子们将会最终继承它。

质的“四大”（动、暖、湿、坚，即风、火、水、地）最终都被最细微的因素——心之要义所吸收。这种心法由于佛法而可以被人理解，它将使信徒（仍被物质因素所包围）通过心灵发展的最后阶段而一直到达觉。

第二编 西藏密教的修持法

第一章 憧憬

概 论

本书的整个下半部分主要涉及的是修持法。但理论和修持如此密切地互相交织在一起，以至于任何真正的分割都是不可能的，我认为在许多方面都要重提早已在密教的《背景和理论》的总标题下作过解释的几点是有益的。我的主要目的是追踪一名接受灌顶仪轨者的发展过程，从他进入这一条道路的第一步起直到成为已获圆满的信徒度过了多年发展的时刻，他为成为一名能够亲自带弟子们的喇嘛迈出了矫健的步伐。大家对更高的成果尚不能讲出任何内容，因为尚未攀登上这些高峰者中的任何人都不可能对这种变得稀薄的空气之纯洁性有任何一点看法。具备为上升得如此之高峰所必需的勇气和决心的人仅仅认为本世所有的光明对于他们来说只不过是渣滓。谁会想象他们的思想之庄严或他们观想的奇迹之光芒呢？

发展中的最初阶段的定义是明确的，相对变化较少。首先是某一青年人决定作出了自愿奉献给宗教追求的行为的一天。如果他出生以来就是佛教徒，那么他无疑曾完成了数千次请求皈依三宝（佛、法、僧）的简单仪式，但他利用这一机会前往寺院并反复地和不是如同过去一样在表面上，而是真心实意地诵读咒语真言。在这种行为中，他满怀信心地宣布自己是佛教徒。接着便是寻求一名喇嘛。如果他生活在一个由辽阔的荒凉地区或沙漠与最近的城市或寺庙相隔离的小市镇中，那么他无疑是没有选择的。他随身携带几件小礼物，便前去拜访当地的喇嘛（此人很可能在数年前就已经是其学校的教师了），以适宜的方式宣布自己为其弟子。喇嘛赐给他一个法号，接着又与他的其余几名教友向此人传授宗教训诲的基础知识。随后，如果那名青年人表现得充满希望，那么喇嘛（他也可能是一名出于礼貌而被称为喇嘛的知识非常平庸的人

物)肯定就会安排以使他前往另一位更有资格的上师处学习。

后来所做的一切都是为了使青年人在某种程度上属于其村庄所属的那个宗教支系。如果他们是格鲁巴,那么他几乎可以肯定会被立即派往一座寺院中去,在接受最基础的三昧禅定修持形式之外的其他教育之前用数年的时间致力于经院式宗教学习。如果其家族属于“红帽派”的支系之一,那么他将或去一座寺院或是与一名可能是僧侣也可能是在俗信徒一起生活。在这两种情况下,青年人可以很早地于其生涯中从事密教学习。拜一名宗教上师的礼仪要反复举行,因为把他派往远离其家乡的喇嘛可能会解除他的戒律义务。当密教授授的开始时刻到来时,可能会为一大批向往者同时举行灌顶仪轨。灌顶仪轨的性质取决于形势,它在一个仍是相当低的水平上举行,它将允许他们从事一种具有严格限制的密教修持仪式;或者是准许他们在一个大大超过了他们现有阶段水平上的修持,以便允许他们在做好准备时从事一种发达的修持。

继这种传授奥义的仪式之后,青年信徒必须度过两年或更多的一些时间,用于使他获得能发展最高识境之能力的禅定三昧的加行修持。一旦加行道结束之后,如果其喇嘛对他的进步感到了满意,那么这位喇嘛将会接受他准备继续深入的修持仪式所必需的其他灌顶仪轨,但他在被认为适宜接受更高的瑜伽奥义之前要度过数年,甚至是十几年的时间,而这以后一些瑜伽奥义则会引起对身体秘密部分(心理中枢和心理血管)的认识。

在描述这些灌顶仪轨可以使人达到的各种不同种类的修持的时候,我以相当的长篇大论强调了大量可以称为其仪轨表现形式的内容,因为把禅定三昧与宗教笃诚密切地联系起来是密宗佛教的一大特点。伴随着密教修持的仪轨是复杂的和有声有色的。某些具体特点是向古代吐蕃宗教借鉴的,但大部分都明显会在那烂陀和印度的其他地方找到其起源。这种仪轨和心的修持之不大合乎惯例的结合具有许多原因,但大家可以把它们总结为四大类:坚信缺乏虔诚之所缘的禅定可以导致与驱除自我之幻的努力不相容的一种精神自豪,强调密教牵涉到了身、语、意,以便通过组成信徒的身界和心界因素之微妙变化,信徒最终变成了大家所说的金刚体;坚信欲、美和受之动力是心力的一种珍贵源泉;发现某些使概

念思想无法接受的识的深境可以以合适的象征物的办法直接达到。

这样就产生了精神上的修持，其中包括不具同情心的观察家们可能会倾向于贴神秘化标签的一大部分事实。对这种批评的最佳回答是，这些生动而有声有色的方法确实是有效的，已获圆满修持的信徒不可否认地可以达到识境和通过其他办法很难获得的奇特心力。我们应强调以下事实，除了一些受教育不足的人之外，任何人都从来不会怀着赢得神之垂青的希望完成仪轨。从第一直到最末一个，这都是帮助达到无碍微妙助手从外边与胎藏心力以及由此而产生的特殊心境的神秘吻合处得到其力量。

金刚乘作为一种适宜控制神秘成果的心之科学而吸引的非教徒们认为，这些失去了其附加条件的方法可以被运用到普遍的背景中。他们可能不大关心仪轨的具体细节。这些段落无疑会使那些对任何仪轨形式都产生烦恼的人感到不安。但金刚乘的性质是其所有组成部分都由成百条线密切地联系在一起的。也正是由于美感的原因，这些美好仪轨的例证都被搜集于此了。在原藏文仪轨书中，大部分均由偈句写成，往往是由七言或九言长短格言诗写成的，以锣和鼓伴奏，用犹如一个俄国合唱队的沉闷低声一样深沉的声音念诵。用外文的散文体翻译和缺乏音色伴奏时，这些段落就会失去其力量，但毕竟还可以略微显示出其美感。

对于以后发生的一切，宗教修持是在两个范围内进行的。第一是在一座寺院中的神殿中举行，寺中集聚了许多喇嘛。他们的目光平静而发自内心，这是很久以来就习惯于观想修持的人之目光。他们身穿赭红色的袈裟，跏趺坐在他们的蒲团上，由带有他们信仰的象征物之色泽的大批东西所环绕，双眼半闭，陷入了他们使之从其心中迸发出圣相的观想之中。灯火的小火苗和香烟从莲台上升起，大殿被他们那深沉而又单调的诵经声、锣的响声和鼓的颤抖声所震动。气势神奇地有利于纯属于对一种神圣奥义的观想的敬畏。第二个背景是独自坐在一个偏僻和没有任何装饰的石窟中，或者是在再现了经缩小的寺庙装饰的小发愿堂中。在他的周围，寂静仅仅由其隆重的喃喃诵经声所打破，有时也由其金刚铃那极其动人的音调，和被一根皮带绑在由背对背接起来的两颗头颅组成的一面鼓上的旋转球之连续撞击声有节奏地打破。这些声音

以及在供施期间使用的锣和巨鼓的低而深沉的声音之单调感并不容易描述。它们所产生的声音不具音乐的效果，却很接近大自然中五行的声音。唯一可以与它们具有某种相似性的音乐声可能是日本的歌舞伎或能剧的舞台音乐。这其中肯定没有教堂音乐那枯燥无味的乐趣，也没有任何与哀歌相似的音调，如“你记得吗？啊！罪人！你已死去和被安葬”。

如果这些形象的庄严隆重使人产生了金刚乘信徒们都面目忧郁和缺乏幽默，并怀疑欢乐为一种罪孽的笃信宗教者的印象，那么它们二者就把人引向歧途了。藏族人的幽默是抑制不住的。即使是在一次持续的感人仪轨的高峰，大家虽然都抑制住呼吸，表现出一种敬畏感情，但如果出现了某种可笑的事，那么神圣的背景也不能迫使他们抑制其笑声。由于宗教与他们的生活密切地结合起来了，宗教修持也多有在寺院外举行的，所以，正常的反应在寺院中绝不会引起惊奇或反感。

皈依

“我皈依佛，
我皈依法，
我皈依僧。”

任何佛教修持都以“寻求皈依（寻求庇护）”而开始。首先要作为如同佛教徒一般生活的坚振而发愿，它也形成了寺院中所有仪轨的开始，每天早晚都要在私宅的供坛前重复这种仪式。这些崇拜的话要讲三次，要三拜或九叩，每次顶礼都以前额触地而结束。

佛、法、僧以一个共同名称“三宝（三种庇护处）”而为人所知。在它们最广泛的意义上，则意指觉者、教法和僧众；在它们那大乘的特殊意义上，它们又意为觉法、普通的教法和实现了圆满者（各种菩萨、辟支佛、罗汉等）之僧众。金刚乘在这种公开传授的定义中又增加了另一种秘传的定义：

佛：觉之法，由一直追溯到释迦牟尼的上师世系以及现在以佛像或活着的大师的形式而存在的一切所代表。

法 觉之法 它存在于信徒的心中 与本尊神相同。

僧：觉之法，与荼伽女相同，具有为自身和一切众生而寻求解脱的强烈向往，同时也向往生命之无数形式的最高真实性（法，无分别的空性）

这些诠释以及某些仅仅向已接受灌顶仪轨者揭示的更为细微的诠释绝不是排他性的。它们提供了金刚乘在丝毫不拒绝比较古老的佛教教法的情况下向多种真谛水平揭示这一切方式的例证。

在修持中，金刚乘仪轨一般都要求采取四种，甚至是五种皈依。在上文提到的皈依三宝之前要皈依上师（我们有关这三宝的全部知识之源）有时其后还要皈依本尊神或“心中之佛”。在梵文中，这五种形式可以这样讲：

“皈依大师、皈依佛、皈依法、皈依僧、皈依……”我们可以用信徒的本尊神之名称来取代删节号。

皈依行为的经常性重复可以被用于一种密教目的（这就是说它被认为导致了一种心理上的回答，把通过法而寻求的迫切需要深深地印在心中了）。即使追求的成果不可避免地取决于个人的努力，这也是觉者的施教使之变得可能了。对于密教的皈依，在现观从中发出所有方向的颜色光芒时，要重复一种比上文提到的真言更长的神咒。其中有些光芒进入了弟子的颅顶，并以光明充满了其整个身体。佛陀和僧众以及上师和本尊神都是以其发光的生灵之面目为人所见的。法则作为一堆装饰华丽的经文（发出了密教的真言）而出现。信徒由大群向庇护者（皈依者）顶礼的生灵包围着。这样一种相的彻底现前要求有长期的准备。一些详细的训诲记述了召请一大批佛陀、菩萨、大师、本尊神和荼伽女的情况 他们都是受皈依的见证人。为了彻底真实和非常详细地对他们进行观想，需要不只一种的记忆力和禅定的功德。事实上，除非是进入比平时更为深刻的识境，否则这一切几乎是不可能的。当受皈依之后 所有这些神祇以及一切众生都“如同被弹石打乱的鸟群”并融合于五皈依中，而五皈依又彼此融合在一起，一直到“全部被吸收到无分别的法身之本性中”为止。

菩 萨 愿

未来的信徒于其修持中很早就要发菩萨愿，然后每天都要反复举行。他保证极力全心全意地达到觉，但只要其他生灵都被留在生死轮回的“苦海”中挣扎，他自己就不能进入涅槃。在获得觉的时刻和它距觉可能有数百万劫的时刻（他于此期间将步所有众生的后尘而进入涅槃）之间，他决心仍留在六道轮回之中，并忍受以有利于他为引导其他众生走向解脱的努力形式——转生之苦。这种概念很容易被颇受崇拜的观世音菩萨（观自在，在藏文中叫作 *Chen rizé*）——那是一匹马状的雕像——来说明在成百万或成十亿劫中身于生死轮回的心具有使人战栗的因素。流离失所的犹太人或幽灵号船长的可怕命运与此相比都显得非常平淡无色了。但时空是其作用仅仅在生存的最粗俗的水平上才很明显的因。对于一种已实现觉的心来说，要经过数劫艰苦努力的前景并不太暗淡。

菩萨地（阶位）是不太容易获得的。它要求对六道众生都具有无限的慈悲。大家特别认为在发此愿之前，信徒应该下决心获得六度（六波罗蜜），首先是布施（檀那，慷慨施舍）在此背景下意味着信徒为实现其愿要完全放弃自我。其二为持戒（尸罗，道德行为），这不仅仅有其弃恶和不伤害他人的常义，而且还具有密教的特殊意义，即任何失败的思想都应该如同不道德一般而被抛弃，因为它会引起对信徒清净佛性的怀疑。其三为忍（羼提，耐性），它允许他忍受任何辱骂或任何挫折失败，而又不会因此而使其慈悲或其安全感受到减少。接着是精进（毗梨耶，持之以恒的努力），它可以同时克服障碍和麻木迟钝。其五是定（禅那，观想），他应继续趋向圆满。最后，在清除了不净的废物（执著和厌恶），他应清理其心以便向智慧的进入开放。解决了这些问题之后，他便跪拜在圣像或三宝之前，并虔诚地发愿将其本世本生和所有的来世都用于解脱众生。这一切完成之后，他就应该去寻求一位上师了。

六度之名当然是整个大乘佛教的，但布施和持戒的定义却特别具有密教的味道。在这一问题上，于身体之度中又加入了心之度。

寻 求 上 师

如果大家愿意简单地学习一点禅定三昧修持法，那么选择一名上师（他们在某些地方的人数很多）是不会有问题的。但如果他的愿望是学习某些高级的瑜伽修持，或者是由经过一次心的巨大变革和对信徒之识进行危险控制的办法而进入顿悟之道，那么这一问题就变得比选择一名外科医师为一个处于生死关头的病人动手术要严重得多。其危险如此之大，以至于大家永远不敢冒险试图进入顿悟之道和不敢从事不是在一名大家可以绝对信任的喇嘛指导下的高级瑜伽修持。一句古老的格言说：“当弟子成熟时，一名上师便出现了”，这句话可能是非常正确的。但在西方国家中它可能会产生一种虔诚的希望，而不是对一种已得到证实的真谛之坚振。在欧洲和美国，与一名已获圆满的喇嘛保持接触似乎是根本不可能的，除非移居于喜马拉雅山区。但在这后一个地区，除了大家无法维持生活和很难获得允许居住之外，还需要数年的时间以克服语言的困难。然而，缺乏上师的现象越来越少了。除了一批接一批地前来西方居住的藏族喇嘛（他们经过一段时间之后便掌握了其归属国的语言）之外，还有越来越多的一批西方人很快将有资格承担上师的某些职责了。除了德国的大阿闍梨（大法师）戈文达喇嘛之外，他们之中还包括现在生活于锡金的一名噶举巴英国僧侣、一名已被充分传授了宁玛巴中最神秘修持法的英国在俗青年信徒、一名已与一些高僧喇嘛学习过四年左右的噶举巴的英国女尼。从现在起到十几年之后，所有这三个人将会由于他们的禅定三昧修持成果之水平而完全具有资格施教了。可能还有其他许多我不知道的人。上师的数目自然会越来越增长得快，因为每名喇嘛肯定会传授许多信徒，其中最佳者无疑也将会变成上师。

对于那些居住在喜马拉雅周边地区（那里有许多久负盛名的上师）的人中，选择一名上师并不需要特殊手续，但让人接受他成为上师则要困难得多。不过仓促地选择绝不是一种明智的办法。为了指导我们，名望本身并不是一名喇嘛之杰出本领的可靠标志。普通的藏族人也分享了对奇迹的普通渴望，某些喇嘛由于一种获

得圆满成功（当其目的很高时）的修持而得到了非凡的能力时，便可以使他们在普通人中具有异乎寻常的威望，并力图使他们满足于其已取得的进步。我不知道这是否是真实情况，但印度的湿婆教徒和汉族僧侣们的某些经验却告诉我不能轻信上师，他的名声不会对此有影响。一些很小的奇迹可以被所有人看到并受到好评，而对于一种重大教义的评价则仅限于那些学业已相当深而足可以分别真伪的人。

我们把自己的福利，甚至自己的理智都交给了我们的喇嘛。这并不是一种轻而易举就能作出的决定。但一种简单的办法往往可以使人发现某一名喇嘛的宗教成果是否质量很高。所有达到了高水平的密教修习成果的人都会仅仅以他们的存在而传授内心的极大寂宁。正是这种原因，而不是其威望、态度和行为提供了最可靠的指导。为了判断其行为，我们应该确切地了解其动机及周围的环境。当看到一个人从其藏身处出来并扑向一名行人时，大家就会认为他意欲抢劫行人或对行人施行暴力。但此人却是因为知道即将发生一次爆炸，而宁舍己命以抢救一名陌生人的生命。如果爆炸一旦发生，那么他就很可能被炸死。如果某种原因阻止了爆炸，那么谁还会相信其意图之纯洁呢？介绍喇嘛们（包括活佛上师）异行的藏文史著都解释了这种伦理。

人的意图往往是很难判断的，它既实用于选择或接受弟子，又适用于选择一名上师。众所周知，藏族喇嘛都倾向于严格地考验那些向往成为其弟子的人。许多故事都介绍了于其隐修处自我封闭的苦修僧是怎样通过预见而看到那些追求智慧的青年人接近大山的，于是为了考验其决心，便使可怕的暴风雪骤起以阻挡他们。最著名的故事是苦行僧——诗人米拉日巴早年的情节，即当他绝望地向往拥有玛尔巴喇嘛为自己的上师时。由于虔诚的米拉日巴具有一种很不光彩的过去，所以玛尔巴喇嘛显得犹豫不决（我们暂且使用一个温和的词）。他三次命令米拉日巴独自建一幢住宅，三次当工程即将竣工时，他不仅命令米拉日巴拆毁住宅，而且还要求他将所有的土石都重新放回他取来的地方。玛尔巴对此尚不满足，虽然米拉日巴已经由于背负石筐而使背部伤痕累累了。玛尔巴大师痛打了他一顿，并命令他重新开始造第四幢房子，接着是第五幢。可怜的米拉日巴经常感到失望并想逃走。但他每次都返回

来了，因为他相信玛尔巴喇嘛从印度上人那罗巴那里学到了能在本世中达到解脱的唯一可靠方法之知识。这一故事结束得很圆满，米拉日巴变成了玛尔巴最得意的门生以及其可贵知识的继承人。可能永远不会有西方的米拉日巴，当代西藏的玛尔巴一般都要考虑我们缺乏这样的培养锻炼。

当找到符合自己心意的上师时，信徒就应该像米拉日巴那样准备遭到无礼的对待。某些喇嘛非常乐意欢迎那些于某一日在他们极力提供一切方便的异国传播佛法的喇嘛。另一方面，如果他们认为某人具有很大的才能和可以真正地获得成功时，那么他们就可能趋向于在向他们开放心扉之前强使他们接受严格的考验。据我个人的经验来看，某些人从一开始就对我表示了热情的欢迎，而其他的人则会使我遭受一个体面而又坚定的失望之变化不定的时候。非常不幸，这一切与一种基本规则没有任何共同之处，因为我从未有幸与我的上师之一相当长时期地生活在一起以发现他是否准备毫无保留地传授他的知识。

上 师

信徒一旦被上师接受，他就应该绝对服从上师。从此之后，只要协议仍有效，他就不能随便对其师的行为提出异议，也不能对这些行为的合理性持有疑心，这恰恰就是为什么选师择徒对于双方来说都很微妙。只要信徒不要求解除他的弟子义务，他就应该如同尊崇佛陀本身一样尊重喇嘛。从密教的观点来看，这种态度具有非常重要的意义。此外，无论从哪一种观点来看，它都是至关重要的。因为正当自己在修持的道路上前进时，与喇嘛进入对峙状态将如同在一艘在落潮海中的破碎暗礁中航行的船只上完全放弃了服从船长命令的作法一般。那些对绝对服从持有反感的人则没有资格从事这项事业。

信徒还有另一种比所有人都要更为崇拜其喇嘛的原因：喇嘛可从追溯到佛祖释迦牟尼的上师世系处接受了其全部智慧遗产，并打算将这种财宝传给其弟子们。弟子于其喇嘛身上发现了该世系的所有上师。此外还有从喇嘛手中接受“神通力转移”的问题。



图六 那罗巴。噶举巴世系的印度瑜伽行者，底罗巴的弟子和玛尔巴的上师。他原是印度那烂陀寺院大学的大学者，后来抛弃了这一切以寻求一位上师，并理解他心中所熟悉的教义的真谛。他在底罗巴身边经过十二年的考验之后，方才达到了圆满。（西藏木刻扎什村 希尔维·卡尔特伦藏。）

“传授神通力”一词的本意在其他地方被译作“授奥义”。金刚乘的信徒认为上师并不仅仅传授知识，而且也传授他从自己所继承的那位上师手中获得的心之神通力。有时候，当喇嘛以其双手抚摸其弟子的颅顶（或为了表示他的极大圣宠而以自己的头触弟子的头颅）时，便会有如同电流一般的轻微感觉从颅顶一直传到脊椎的下部和四肢的末梢。这种感受可能完全是想象出来的，因为当大家刻意追求它时却很少产生。

从喇嘛身上获得的初级训诲涉及到了主要修持的加行道，也就是为了排斥胆小行为而从事的相当初级的准备阶段（加行），在任何情况下都不能免除这一段落。大家可以在开始加行道的修持之前接受一种成就教义，但其条件始终是只要尚未结束这些加行道（这就意味着初学者需要两年左右）之前就绝不使用这种知识。无论如何，对成就的深刻意义的诠释在一般情况下仅仅是当已开始从事主要修持时才传授。如果弟子是一名没有可能长期滞留在上师身旁的外来人，那么有时也可能会出现例外。在此情况下，其喇嘛可能会倾向于立即向他提供多种水平上的一些诠释，但只要他未能以其修持而发展其理解（无碍），他肯定得不到其上师传授的真正意义。在弟子留在其师身旁的这一长短不一的时间内，他应准备以一种极度的虔诚和服从为上师服务，无论是否能满足其特殊的要求。在进入坐着一名喇嘛的房间和离开该房间时，除非是每天进出数次，弟子们都应顶礼三次，然后再跪于其脚下以其手接受在头上的摸顶。只要他们面对其喇嘛，他们就应举止庄重，不能吸烟，不能以一种无拘无束的方式落座，不能提高声音也不能过长时间和过分激烈地发笑，但也完全没有必要装出一种闷闷不乐的庄重。事实上，大家很难想象出始终保持庄重的藏族人的形象。当弟子们在大街上遇到其喇嘛时，他们就要奔向他，并以头触及其袈裟，即使有人批评其喇嘛，他也绝不应怀疑该喇嘛行为的适当性。“对于一个人来说，宁可割掉其舌头也不能批评自己的喇嘛。因为根据佛法的教义，喇嘛代表着佛陀本身；诬蔑喇嘛，那就是诬蔑佛陀”。如果喇嘛有错误的话，那么弟子们也决不能对此留意。

如果一名弟子对于其喇嘛的行为极其不满，那么他就可以三次顶礼叩拜并正式要求允许撤销契约。但总体来看，如果喇嘛自认为不能胜任这一职务，那么对于后果的强烈害怕情绪就会阻止

他向其他人传授高级的密教修持术，因此导致如此撤销契约的机会颇为稀少。

不大熟悉东方礼仪的西方人有时对于跪拜顶礼会感到尴尬和不知所措。相反，对于所有亚洲人来说，这是崇拜他们的先祖及其长上们的一种很自然的方式，它不会引起任何有失尊严和降低身份的想法。喇嘛们并不要求这种崇拜，我认为他们不会因免除仪礼而感到生气。它可以自由地实行，因为这是习惯和它具有价值。这是对骄傲情绪，因而也是对自私行为的一种有益的遏制手段。此外，它还有利于为弟子迅速地同意深刻地涉及到了其身心利益的训诲所必须的心地。

喇嘛作为回报而给予的一切则被认为与他接受的服务和崇拜的意义没有任何关系。为了成为一名有资格的上师，他很可能要在—座寺院大学中度过二十多年，并以一种百折不回的毅力工作以获得其最高知识。如果他出自一个贫寒之家（这是最常见的情况。除非他被承认是化身，那就可以从很幼小的童年时代起就被从贫困中拯救出来），那么他在学习期间无疑要经过许多难以忍受的时期。他所付出的一切已远远超越了其弟子们可以作为谢意而向他提供的一切。即使出现了允许他们在戒律中出现某种懈怠的时候，他基本上也会严谨地恪守他自己的责任。成为上师之后，他会承担起比父母更多的义务。当他的弟子们由于错误地使用密教方法而危及到了其生命或理智时，尚且不讲对他们迅速达到觉的运气之有害影响，他会自己承担对此的指责。随着时间的转移，他往往会对他们产生深切的爱，也可以以一种激动人心的方式而表现出这一切来。^①

藏族人将他们的碗及餐具装进长袍中腰带之上的衣褶深处。我于某一天去向一名我过去曾向他学习了近三个月的喇嘛辞行。他正在一座距其住处比较远的寺院中忙于仪轨活动，他在我到达时正匆匆忙忙地吃饭。我的这次出发是出乎预料地仓促决定的，所以因没有向他奉送礼物而感到颇为难为情。他擦了一下他那经锤打出来的汤匙，并将之包在一块丝绸中，微笑着把它递给了我。这一礼物并不是一种价值很大的物品，而该喇嘛是一名没有多少财产的人，他将 he 最有用的物品之一送给了我，而且还必须用手指吃饭以结束这一餐。

如同佛陀的信徒

继祖师释迦牟尼佛之后，信徒所崇拜的第二位就是其上师，大师是作为觉法的活化身而受到崇拜的。这一点很容易理解。最出乎大家意料之外的是，弟子承认本人也应承认他自己是佛陀的训诲。那种“我即佛”的思想具有多层意义：(1)佛与众生具有同样的无分别空的特征；(2)完全如同某些种子也具有巍巍大树的力量一般，一切众生均为胎藏佛，不受时代的控制，已实现的胎藏力与有待于发展的潜在力量没有任何区别；(3)作为觉之法和趋向觉的力量力的佛陀充满了宇宙，并存在于每种生灵之中。

在被称为 Tak—ngi(?) 的经文中，大家可以发现这样的一种看法：

“我是被阐述的真谛和阐述真谛者。我是声闻者，我是世界的指挥者。我是以仪轨所崇拜者。我是已超过了六度的人。我是尊者”。

这是对信徒进步的主要感想。它消除了对失败的畏怖和排除了不允许密教信徒们拥有的一种内疚，即在被出自过去之妄想的羯磨之压力而变心垂头丧气的内疚。它把他从偶像崇拜（崇拜者和被崇拜者的有神论二元论）中拯救出来了。它解决了在对人力的信仰与对作为解脱手段的外力的信仰之间的大乘宗内部的矛盾。它鼓励他拥有一种与其佛性相适宜的行为。它帮助他否认自我意识并促进其慈悲和忍。因为如果“我是佛”那么同一种例证对于任何生灵都应该是完全真实的，那么他就应该获得一种爱、一种耐力和一种无限的帮助。特别是由于这些原因，信徒每天都应该观想它。它是以两行成相反方向排在祭坛上的供品为象征的，这是为了能够将此同时奉献给受崇拜者和崇拜者。

然而，“我是佛”可能为一种极其危险的想法。如果它遭到了曲解，那么它会具有导致一种傲慢的个人主义、一种可以与一名醉心于权力并恬不知耻地自认为居于法之上的匪徒一样的放荡风俗习惯之危险。因此，他应该极其谨慎地观想这一切并通过日常对上师和三宝的崇拜而避免自负。

灌顶仪轨

“灌顶仪轨”一词在梵文中为 abhisheka, 藏文中叫 Wang。它包括了“以水洒头顶”和“授予力量”的意义。以圣水洒头顶的做法把它与基督教的洗礼以及为君主加冕的印度教仪礼相联系起来了。某些藏族在俗信徒贪婪地搜集圣水, 这是由于多种原因造成的, 从接受此后的训诲之严肃的意图一直到确保由灌顶仪轨世代相传的一部分力量之愿望。因为完全如同印度教徒相信灌顶可以把一尊神赐予一名王子一样, 金刚乘的信徒们也认为一种神通力会进入他们的心中, 并停留在那里。

在金刚乘中, 一名喇嘛在未向其弟子传授一种新水平的智慧或一种新修持之前, 一次灌顶仪轨始终是必要的。因此, 存在有许多不同形式的灌顶仪轨, 其中大部分或是分别或是同时举行, 即于四个不同的理解和修持位上举行。这些位是:

1. 法器传力。它可以净化业障之身以及心动脉的障碍。它允许现观或亲见神。如同其他三种位一样, 它也具有某些不能被揭示的成果。

2. 秘密传力, 它可以净化语, 允许生命息(汉语中叫作“气”)的流通, 加强语的神通力, 可以使神咒(曼特罗)被有效地使用并具有其他某些成果。

3. 传神智之力。它可以净化意, 允许特殊的修持(其中包括逼遣方便的修持)并具有某种成果。

4. 最高的传力。它会导致承认心的真正实质。象征物从此之后就应被超越, 能与所(主与客)之间的等同可以由直接体验而感觉到。它允许实施极至瑜伽和具有深刻的神秘成果。

所授予的前三种力属于相对的范畴, 允许实施不同的处理烦恼(基本相当于基督教术语中所说的孽之业障)的办法。所授予的第四种力量属于绝对的范畴, 不仅使身、语、意三业清净, 而且也是“明色(人格)的基础”(也就是认识力)。

大家可以认为每种灌顶都会提供四种福乐: (1)清除疑难; (2)传授法力; (3)允许进入教义和修持之身; (4)允许信徒以特殊的方法

式祈求坛场中的某些神。灌顶仪轨根据金刚乘的各不同支系而具有某些细微差别。使世界力人格化的神可以具有不同的形状和名称，但所有举行了灌顶仪轨的人都清楚地懂得它们那真实的身份，由于第一种和第四种福乐，某些人便迫不及待地设法接受尽量多的灌顶仪轨，即使他们缺乏利用最重要的福乐之时间、倾向爱好或能力也罢。事实上存在着一种特殊的灌顶仪轨，其具体目的恰恰在于清除烦恼和传授神通力。其中最好的一个例证是传授长寿力。经常重复这种仪轨，被认为能延长生命。它使人联想到了俄国东正教教会中的礼仪，其中七位牧师和教务会议向病人敷圣油以帮助他们痊愈。

一般来说，要由喇嘛选择与其弟子之根相一致的灌顶仪轨，但没有任何原因能阻止任何人提出经他个人选择的一种仪轨。无论这些要求根据灌顶仪轨的神秘程度能否获得准许，当有人要求补充施教时，则将根据喇嘛拥有的致力于这一任务的必要时间而定，也可能为数周或数月。我曾有一两次被允许参加主要是为其他人举行的灌顶仪轨，完全是怀着我为某一日将有时间和机会接受由这些仪轨引起的特殊训诲的希望。无论如何，不管大家可以引以为自豪的接受灌顶仪轨的数目如何，大家都不能伪造心为。其他人可能会允许这样做，但并不是弟子的喇嘛本人或其他任何有能力对此作出判断的人。

一种重要的灌顶仪轨还可能包括应该简单提及的其他方面。该教派的守护神要受到召请，信徒将保证在合适的时候向他们奉献某些供品。然后，由于对守护神的一种有益的崇拜，他应注意不要违背由契约保证的义务的条款，这些把接受灌顶者与其喇嘛联结在一起了，他们彼此之间在金刚中作为兄弟姐妹而存在。契约义务的保证包括三大行动领域——身、语、意，它根据灌顶的位而具有不同意义。但它始终会对某些内容保持沉默，这是由于害怕那些未曾受过这类训诲的人对此作出误解并受到恶劣的影响，或者是害怕他们歪曲其深刻的意义。大家可以根据一些令人震惊的荒谬言论来考虑这种必要性，即诸如沃德尔那样未曾接受过口传的作家对密教所作的描述，因为口传可以揭示在密教经文中阐述的真义。契约的义务保证并不是一种大家可以轻易地使之突然中断的誓言，而是传授了一些能在一个三年的最长期限内避免违犯

它的方法。

恰恰如此，在一次灌顶仪轨中发生的情况不可能被详细地揭示出来。仪轨要持续近三个小时，在一种充满了和平与神圣的气氛中进行。喇嘛那深沉的语调，不断被其带锤的鼓之连续响声以及金刚铃的清脆声调所打断，这些声音又与大钹的撞击声以及会使建筑物墙壁发生颤抖的一面立着的巨鼓雷鸣般的声音交相争鸣。在此期间，接受灌顶仪轨者试图全心全意地深入到为清楚地现观或亲见已被揭示出的一切之识境。此外，他们还学习了为修持相当于灌顶仪轨的成就法所必须的神咒、手结契印和现观或亲见。这种仪轨如此动人心弦，以至于可以引起某种紧张情绪。最后，每个人（特别是喇嘛）更可能是精疲力竭的了。然而，在这种非常隆重的气氛中，绝不会有任何虚伪的和严厉的感情。我能回忆起当某些接受灌顶仪轨者为了模仿狮子和大象而从事滑稽可笑和无成果的表演尝试时发出的哄堂大笑的情景。

继灌顶仪轨之后便是“授记”，即仪轨性地诵读接受灌顶仪轨者后来被允许研究的经文。这一仪轨要在连续一个星期中每天持续近八个小时。随着“授记”而开始的口传具有特别重大的意义，并且可以一直持续数年之久。

第二章 加行道的修持

目 的

举行灌顶仪轨的信徒将从其喇嘛处接受一个新名，从此之后便将此名用于宗教中。作为接受灌顶仪轨者，在本章中更为正确的作法是称他为“徒弟”，并将信徒的称号保留在以后几章中。因为在完成近两年的加行道修持之后，他将肯定不再是完全名副其实的弟子或信徒了。

逐渐战胜自我并将心中最秘密的角落向般若（智慧的潮流）开放，代表着一种无限的成就，即使于解脱之前停止也如此。不经过一段紧张的准备工作（加行），要试图从事一项如此巨大的任务将是徒劳和枉然的。艺术家们（无论其才能多么大）都很少会在经过一段初步的学习之后而达到尽善尽美。法律迫使医生和精神病科医生在冒险行医之前要具有资格。同样，那些研究密教方法的人为了他们自身的利益和未来数世的利益都必须从事一种长期的修持。这就是宗教修持法的性质，为了能够获得成功则必须同时成为艺术家和心理学家。艺术家们能够使他们的心中出现比梦境或幻觉更为生动的画面，那些对其心的功能具有如此深刻了解的心理学家们也能控制他们的心和他们的感受。

我们非常奇怪地发现，几部相当长篇大论地阐述了佛教密宗修持的英文著作基本都遗漏了事先的培养学习（加行）。一名准备开始其第一次成就修持的新近接受灌顶仪轨的沙弥一般都会发现要有五至六种加行道的修持，每种都要完成不止十万次。如果他每天从黎明到夜幕降临不间断地工作，那么他就可以在不足两年的时间内完成这一切，这就是大家所说的基本培养的最少时期。正如我们已经看到的那样，为了成为一名喇嘛而从事的准备工作似乎需要二十多年。其次，沙弥们可以完成大部分成就而又不需要其他加行。乃至他稍后又从另一个要求略有小异的加行阶段的

教派的一名喇嘛学习，大家也不大可能要求他完全重新开始，因为他几乎肯定会达到加行道阶段志在达到的成果。

大部分修持都可以于几分钟内结束。但要对每种修持全部完成十万次则必须付出一种神奇的努力。初看起来，它们是机械的、烦恼的和枯燥乏味的，但这完全是一种假象。大家不能机械地执行仪轨，因为那样就等于根本没有举行修持。大家对这一切不会感到烦恼，因为它们很快就导致了会变成一种乐的神秘静修；它们远不是枯燥乏味的，因为它们形成了反对向信徒掩饰他迫切希望观想的神圣奥义之很不完善感想之障的第一次冲击。相反，一名开始时不相信但却希望掌握修持以估计其心理成果的科研人员将会发现这些加行不仅仅具有一种无法容忍的烦恼，而且同时也是枯燥无味的。因为当缺乏一种热忱的信仰时，它们肯定是机械的，因而也是不会有成果的。

那些提倡使用诸如麦斯卡林幻剂那样的药以作为实现用其他方法需要数年努力才能获得瑜伽感受的人，可能会证明他们这样做就能够不费任何力气地接近或很接近最高奥义。在某些情况下，这一切都是千真万确的。但服药者不可能预见或控制当他们服药时所产生的感受，也经常无法达到在他们并未处于令人可怕的不愉快之境地时与目的没有任何关系的成果。他们不可能希望能与已获圆满和在他们希望的时候每次都能观想奥义的密教信徒相比较。我们还需要看一下密教之加行与使用幻觉药（不能在结束培养之前服这种药）的结合所产生的期望的成果。很可能某一个人正在研究这一问题。

加行道具有为更加深入的现观或亲见（如果有的话）和为极其困难的心理修持准备身、语、意之根的双重作用，这一切在某些情况下被认为能在本世中导致解脱。心变成了可以为彩色强烈的和引人注目的变化之表演而随心所欲地照亮的舞台，这些变化可以透过欲障并使之与神圣的起源神秘地结合在一起；自我的意识同时也遭到了压抑，甚至在日常事务中，信徒也在不同程度上根据无我的概念从事活动，并非常简单、非常自动地满足需要与形势，完全如同一棵树能满足光明和湿度的需要一样。

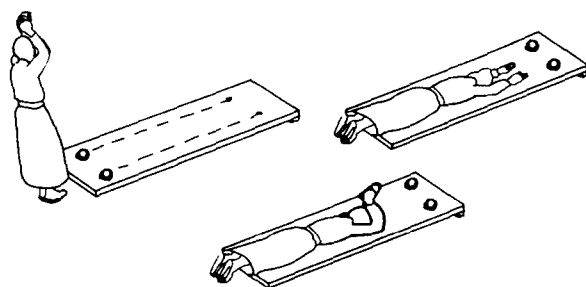
如若不经过规定所要求的培养，那么成就功德就将会丧失，心与态度的全面重新定向只可以勉强地实施。完全如同那些感受到

禅定或一种印度教瑜伽的人经常发现的那样，大家都很难仅仅通过一种有意的行为而简单地达到持续几分钟或几小时的不可动摇的禅定状态。除非是特别富有天赋，即具有“天生的神学修持者”的天赋，那么他们将发现心就如同一只逃出笼的飞鸟一样难以控制，飞鸟一边在公园中的树上盘旋飞翔，同时又思忖它是否应该以其自由为代价而返回具有可靠的食物来源的地方去。金刚乘的加行提供了一种获得对心的牢固控制之方便，主要修持继此之后变得特别容易和特别富有成果了。

这些加行中的某些作法明显不会产生促进上文提到的作用之印象。大家可以发现他们酷似天主教堂中虔诚的“圣父”和“耶娃马利亚”。毫无疑问，其内容如果确实部分是虔诚的，则必须等待具有深刻宗教思想者们的一方。但两种特点却使他们有别于常规意义上的祈祷，它们伴随着瑜伽现观或亲见，被认为其有效性出自信徒的心，而不是出自他所召请的生灵之圣宠。其中的某些加行包括反复诵读神咒，这些神咒的词并不是由于其意义才被诵读的，而是为了在比概念思想更深的水准上影响信的“真言之力量”。

磕 长 头

大家可以同时完成各种不同的加行修持，即每天完成一定数目的各种修持。它们必不可缺地包括十万次磕长头，这类磕长头要比普通的顶礼稍具强迫性。为了普通的顶礼，大家要对脚并拢地站在那里，双手合揖地举至额头、嘴部和胸部。然后相继使双膝、双肘和头部着地，这种动作要重复三次。就这样在大师和佛像面前正常地拜三次。它形成了所有仪轨的开始和结尾的组成部分，广泛地流传于整个佛教世界。除此之外，在大乘的其他支系中，信徒那揖合的双手仅仅举到胸部；在上座部信徒中，三次跪拜可以从跪着的姿态开始。为了磕长头，其开始的姿态也相同，但不是以膝盖跪地和以头触地，信徒要迅速地将双手伸向前面的地上，全身扑伏在地，双手和双腿完全伸开，然后将肘部弯曲并将双手置于额头以示礼拜。



连续重复一百或二百次的这种修持极其累人。此外，地面如果不是相当光滑以使双手很容易地滑向前，那就不会显得优雅。在一种崎岖不平的地面上，这种顶礼仪式勉强可行。如果木板系用质地不好的木料制成，那么就可能会使手中扎进刺去。这就是大家为什么更喜欢使用一种特殊装置的原因，这种装置由一块长两米的宽木板组成，木板在头部要加高七厘米左右。木板须刨得很光滑，双手在每一侧要首先触及的地方都有两块布团。信徒用手抓住这些布团，在伏倒时一直将它推向木板的另一端，如此便使其双臂和整个身体向前伸去。

甚至是使用这种适用的辅助手段，连续磕一百次长头也会使初学沙弥们的力气受到考验。在等待习惯这种作法期间，他们可能会满足于磕较少的长头。当使用一块木板时，不一定必须朝一尊佛像或一座塔摆放，但如果没有任何不方便的话，那么大家也愿意这样做。伴随磕长头的祈愿语和现观成了一种真正的虔诚修持，无论大家在哪里完成这种修持都完全一样，祈愿语一般都是：“我是某某人，以众生之名义和完全自愿地奉献我的身、语、意，我跪在上师和三皈依面前”。信徒在发这些愿的时候会现观或意见到与在皈依时召请的神相同的一大批神灵。出自他们那闪烁光芒的外形的光线陷入了十分^①为六道众生提供帮助和安慰，并进入信徒自己那已变成发光的水晶体的身体中去。在这样的背景下，三皈依是对闪闪发光的空之人格化，并寻求与之神秘地结合起来的媒介。随着大家的修持向

前发展，现观便变得越来越清楚和详细了。

磕长头授予了相当数量的恩德。在体位方面，它恢复了每天在三昧现观中度过很长时间对身体造成的不利影响。这就是为什么某些信徒终身一直坚持这种仪轨的原因。对于身强力壮的藏族人来说，每日磕四百个长头者并不罕见。毫无疑问，古代的那些创造了这些修持法的佛教徒头脑中就具有这种恢复体力的作用。然后就是这种行为的象征性谦卑，它为结束自我之幻作出了贡献。因为谦卑是傲慢之后果，而傲慢又是自我的主要精神食粮。大家还可以认为，沉浸在生死轮回的幻觉之中和在其神圣的胎藏出现之前尚有一段很长的路要跋涉的生灵，明确向为他传授怎样才能获得觉的三宝大师表示感激是正常的。

最为正常的还是这两种福乐是将个人力量和外在力量的两种大乘概念结合起来的跪拜所起的作用。随着于其中出现了虔诚感的修持的禅定三昧必不可免地会导致如下想法的虚妄：“我取得了进步，这是我的成就”。从始至终，金刚乘的修持都包括着这种双重的接近：个人能力的概念，这就是说一个人不能被除他本人之外的其他任何人所解脱；外来力的概念，这就是说他的解脱可以由一种大大超越了他的小“我”的力量来完成，它应放弃将此视为其真正的身份。从另一方面来看，这也不是“可怜的罪孽者”祈求神之慈悲的谦卑，因为信徒很早就已经非常清楚地懂得对于出自其真性的神与三宝之性的神的一致性了，即使全身匍匐在地伸长身体是一种完全放弃自我的行为。据佛教徒看来，一个完成了这种摒弃的人会受到漫不经心地于其在苏迷庐山（须弥山）山巅附近被大雪覆盖的神宫中趾高气扬地生活的天神们的羡慕。因为当天神用尽它们的功德储备之后，将重新堕入那些较低的轮回之道中，且不具人体。它们没有通向觉的乘，只好等待“作为人而转生在一个已传播了佛法的地区”之机会。

皈 依

我们在有关“向往”的一章中已经详细地描述了受皈依的问题，因为它明显先于任何修持，包括加行。这完全是在前进道路上

迈出的第一步。我们于此同样还应提及它，因为重要的加行修习之一就在于完成十万次皈依的行为。由于如若将全部现观过程都重复同样多的次数需要占用很多年的时间，所以大家被迫把这种仪轨简化为在上文已描述过的方式现观大批神灵时可行的时间，每次修持时仅仅重复皈依的咒语数百次即可。即使如此，仓促行事是不行的，每次都要极其虔诚地反复诵读神咒，现观或亲见的过程要自始至终地维持。

每次修持一般都是通过另一种叫做“召请喇嘛的慈悲”的仪轨而开始的，信徒应在莲台前跪拜三次，莲台上点燃着香炷和酥油灯或蜡烛。信徒接着趺坐于一个蒲团上，并虔诚地追思他拥有觉的两种主要条件（一种人类的身体和某些佛法的知识）的机遇。他接着思考了消费这种珍贵机会的妄想。他频繁地反复看到了于其道路上遍布的障碍和危险以及出生在牲畜道（傍生）或较低的各道中的生灵之可怕的苦厄。为了帮助他，可能存在有一篇以一种动人的和诗歌般的文笔写成的阐述这些看法的著作。下面就是宁玛巴所实施的这种仪轨的一些段落：

信仰的芙蓉尔花（Kesar，象征圆满的黄花）于我的心田开放。
充满仁慈的喇嘛（唯一的皈依）显示了你的存在！
在你对这一可怜生灵的保护中，
受其折磨之债及其可怕之苦的压抑，
于我的头颅之上
和大乐天帝释的装饰物上就坐，
唤起了我的记忆和我心中充满的意识！
我今天赢得了一种新的暂缓，
为避免转生到地狱道，
或饿鬼与愚蠢的牲畜之中，
或拥有长寿的天神、原始部族和外道信徒之中。
在那些从未出现过佛陀的各道中，
或者是在一种偶像的凄惨处境中，
这都是八种非常不利的条件！
一个拥有所有这些才能的人，
生活在一个中央地区，

不以劣行为生，
坚信佛法，我这样就占有了
个人的五福乐。
一尊佛陀已出现，其佛法被传授。
现在情况依然如此，我进入了此道。
一名上人大师指导我，我就这样占有了
外界的五福乐
但尽管是这种充满了所有才能的状态，
我仍鄙视人生的不可靠性，
它是以如此变幻不定的条件为基础的。
事实上，我坚信还要经过其他的转世。
啊！上师！你清楚地知道这一切。
我请求你，使我的思想转向法。
无所不知的王子，使我避开迂回的最低道，
我只有一个目的，喇嘛，你清楚地知道之。

如果我今天不利用它，
这些暂缓为我提供了坚强的所缘。
我稍后将提供缺乏这种解脱的所缘。
如果我为享受唯一幸运的一生
而耗尽我的全部功德，
那么我在死后将陷入悲惨的转世。
无法区别善和恶
在尚未布讲佛法的地区转世，
我不会发现神圣的宗教导师！
啊！
无论普通众生数目多么多，
无论它们的差异多么庞大！
这种思想使人确实感到人类的转世非常稀少
当大家考虑到人类本身中该有多少成员，
在灾难和佛法之外生活，
他们稀少得如同白天闪烁的星辰，
似乎是由佛法指导的一生。

啊！上师！你清楚地知道所有这一切。
我祈求你，把我的思想引向佛法。
无所不知的王子，使我避免进入
迂回的最低之道吧！
我仅有一种目的，喇嘛！你知道这一切。
即使到达这一漂亮的岛屿之宝，
也就是人类的转世——一种有益的身体之缘，
这种可悲的心很难支持实现我的目的。
如果我受蹇脚旅伴的支配，
或者更糟的是我身上的五毒越来越多地发作，
如果恶业以灾难折磨我，
如果迟钝使我得到消遣或我变成驯鹿，
如果我的修法仅仅是一种假象，
如果我由于害怕而受皈依
如果我作了蠢事，
这都是出自一种出乎意外的
起源的八种灾难。
当法的这些敌人紧逼我时，
啊！上师！你清楚地知道这一切。
我祈求你，把我的思想引向法。
无所不知的王子，使我避免进入迂回的最低之道
我仅有一种目的，喇嘛！你清楚地知道这一切。

不要对本世所固有的苦厄表示遗憾，
缺乏信仰之宝，就会落入陷阱
由于欲海，便会陷入庸俗化。
尽管犯妄想而不知羞耻，由劣行孕育，
违背其誓愿，毁约弃誓，
这就是出自我们身上的根深蒂固的八种灾难。
当法的这些敌人紧逼我时，
啊！上师！你清楚地知道所有这一切。
我祈求你，把我的思想导向法。
无所不知的王子，使我避免进入迂回的最低之道。

我仅有一种目的，喇嘛！你清楚地知道所有这一切。

我现在既无疾病又无灾难，
而且也未受强制行为的束缚，
但尽管有如此有利的背景，
当这些成果被我的闲散所耗尽，
又会变得如何？
甚至当我的珍贵身体被拖到了床下，
以作为狐狸、秃鹰和饿狗的食物时，
又怎么想到大乐、吉祥和亲朋呢？
什么样的纠缠人的恐惧会引起中阴状态！
啊！上师！你清楚地知道所有这一切。
我祈求你，请把我的思想引向佛法。
无所不知的王子，使我避免进入迂回的最低之道。
我仅有一种目的，喇嘛，你知道所有这一切。

放弃限制我的劣行，
使我进入了神圣之道。
缺乏帮助我的教友之热忱。
当我现在进入了大乘之门，
陷入了对禅定三昧所有阶位的麻木中
于是便授予了我四种灌顶。
啊！喇嘛！把我们从如此堕落
的行为中解脱出来吧！

在被理解之前的视野中的傲慢，
被遐想玷污的三昧修持，
对行为领域中妄想的满不在乎。
啊！喇嘛！把我从“佛法之幽禁”
中拯救出来吧！

这就是指佛法的一名假信徒。

如果渴望住处、衣物和财产，
那么我可能会在清早黎明就会死亡。
缺少对本世的烦恼，
当我生命的岁月减少时，
对我的智慧之所得的大肆吹嘘。
当我远不能熟悉佛法时，
啊！喇嘛！把我从如此的一种无知中
拯救出来吧！

被陷入了烦躁不安的粗俗轮回中，
而我的前进路上却充满了光辉灿烂的好运。
具有一种木头般的僵硬心，
当我选择相信禅定时，
将会滔滔不绝地讲戒律^①。
仍成为贪和瞋恚的牺牲品，
啊！喇嘛！把我从卑微之道中解脱出来吧。

啊！喇嘛！让我从沉睡中醒来吧！
啊！让我很快地从这一深狱中出来吧！

在将这段经文重复了三次之后，信徒便会现观到大批神并诵读一种简单的皈依神咒，每种神咒的重复次数都在一百零八次和一千零八十次之间。他接着便观想结合为一体的众多神，它们然后又结合为无分别的法身的无色之原状。他本人于此期间也进入了三昧。

菩提心的产生

“菩提”(Bodhi)意为“觉”；“心”(Citta)则同时指思想与心(智与受的所在处)之意思。因此整个词字面上意为“觉心”。但解释

指佛教的行为准则。

仪轨名称的最佳方式则是“实现一种由佛陀的智慧和菩萨对众生的慈悲形成的心之状”。其中第一阶段在于培养大家所说的“四无量”或“四梵住”这就是一慈二悲三喜四舍。据一部宁玛巴经文记载，它们是这样实现的：

“信徒首先想到其朋友与敌人，指出了如果善于行事的话，敌人是可以变成一种福源的；而朋友也可以变成进步的障碍，因为对他们的无限爱可能会引来未来的转世，他以联想到一、两个人而开始，然后逐渐将其感想发展到包括世间一切众生，同时也培育一种对待他们的公正态度，从而使在亲密朋友和远方的熟人之间或在敌人和朋友之间的差别消失。这样一来就逐渐实现了公正。他接着观想世间的所有众生，以一种如同父母对待他们那些失去理智的孩子们般的充满温情的冲动，热切地追求他们个人的福利。这样一来就实现了向往以所有办法利益众生的慈爱。其次，为了加强慈悲，他在观想某些残忍打击生灵的命运时，就如同一名作恶者在被处决前夕或一只落入屠夫那尚冒有其可悲种类之鲜血热气的手中的动物。他想到了这种不幸者，就如同一个母亲想到了其子一般，心中充满了一种如此强烈的爱和怜悯，以至于几乎是不可忍受的了，他自言自语地说：啊！如果他能摆脱这种暴行该多好啊！接着他逐渐将其心转向那些处于其他悲惨生活条件下的人，以及那些在痛苦的环境中清除其羯磨的人。这一部分禅定三昧修持将直接导致大家在现观或亲见苦厄众生界时所达到的三昧，它越来越发展，直到无限的空。出自三昧的心会实现指向一切众生，特别是现在正享受福乐的敌人。他不怀有嫉妒，为他们的欢乐感到高兴，热烈地希望这种乐能得到增长，并能持续一段时间。在将他观想的幸运众生的数目扩大到无限时，以便重新进入三昧。

“当他第二次出现三昧时，菩提心的真正发展便开始了。在强烈地希望众生都获解脱并为他个人继众生的解脱之后而解脱的实现进行祈祷时，他会看到由无数在前世中曾为其父母的生灵组成的世界众生，其中包括天神、阿修罗、人类、各种畜类和鸟类、爬虫类和昆虫类以及魔怪和地狱中的生灵。

“他的心中充满了深刻的慈悲，于是便思考：在这所有的众生

中，没有一个过去曾是我的父母。我现今的双亲慈爱地将我抚养大，慷慨地给予我食物和衣着。只要他们与我的前世父母始终停留在生死轮回中时，为什么我自己重解脱呢？我应该将我的心固定于最高的觉中，这样也算赶得上一尊菩萨的神圣行为了。我将不遗余力地为此而努力，一直到达再没有一种生灵仍停留于生死轮回之中”。

他于是便念诵了一短节表达了其向往的经文，也可能重复了数百次，作为完成加行修持所作出的贡献。下面就是这段经文的一节。

啊！

以类似月亮在水中那倒影的虚假反映的多种面目出现，
被禁锢于生死轮回之道中的众生在游荡。
为了使他们的心停留于其自然的空——光明之中，
我身上的菩提心自四无量中诞生。

当信徒念诵完这段经文之后，他便会看到坛场中的神出现于他的面前，然后又融合于他自己的身体中。一旦当菩提心如同一道闪光而于其识中出现，三昧便会第三次出现。

为了结束仪轨，信徒要考虑他可以进行修持练习帮助其他人的方式，以及在对所有实物的内在空（法）进行禅定修持时获得般若智慧的方式。这样一来，初学者便产生了菩提心。在最为先进发达的方式中，不要求任何固定的修持。

金刚大力的净化^①

这种仪轨首先形成了一种加行修持，稍成不久又成了信徒可以在其整个一生中不时重复的净化手段。每次当他违犯誓约的义务的一条教款时，他就不可避免地要这样做，并一直重复到某些迹

^① 金刚大力或金刚萨埵（金刚性）是对坛场中心的图像之一的称呼，也是处于最接近法身的最细微和无分别形态的可见形式中的佛法。

象使他坚信这种义务进一步巩固了。自从他违约之后，度过的时间越久，净化过程就越长和越深刻。如果度过三年，而任何净化都未曾实现，那么义务在本世中则不可能得到巩固，迷途的信徒应该接受可怕的羯磨业之后果。

那些不能接受主要教法以及这种仪轨之基础的读者将会从中更好地看到一种有益的心理修持。但已接受金刚乘之灌顶仪轨的人则于他本身中辨认出了一种无限清净的力量之源。完全如同整个世界是心的现前（有表）一样，心之所缘的无限继续是由个人的心创造的。如果在这两种意义上的心之区别是真实的话，那么这诸如在烧开水的青铜壶中与心的概念之间也明显存在着巨大的差异一般。但对于一名内行人来说，这种区别明显是虚幻的。与梦相比则更容易理解这种观点。毫无疑问，所缘在梦中就是心的造化。但对于做梦者来说，它们却如同他醒来时其房间的墙壁一般。通过现观或亲见金刚大力而清洁的有效性则出自心造物（它们是作为一个人周围的物品而出现的）的性质，与作为其心的概念而出现的造物之间的相似性。

当这种仪轨形成了加行（预备修持阶段）之一时，金刚大力的“百字神咒”就成了在每次仪式中都要重复多次的组成部分，从而在近两年间达到重复十万次。虽然一旦将其藏文—梵文形式再用梵文原文转写时，它就具有某种明显的意义了，但它也如同所有的神咒一样，被用于了简短而虔诚的祈祷，而根据发音无法辨认出来的这些词的意义则在有意识的思想水平上没有意义。然而，如果声称选择神咒没有重大意义，那也是错误的。因为大家不会无分别地用另一种神咒或一系列抽象的真言来取代它。诵读这种神咒的方式非常重要，声音被认为能产生某些振荡的作用，心在比较深刻的识之位上就相当于它。

一篇被用于这种仪轨的相当著名的宁玛巴经文是这样的：

《金刚大力的禅定和神咒》：

“由劣行引起的障碍是阻止心获得深奥之道的全部成果的因素，消除这些障碍的最佳方法是修持金刚大力的瑜伽。这是于其中介入的四种力量的要义。

（a）所缘之力。它出自皈依金刚大力、向往金刚心以及你进入

佛道之中的皈依。

(b) 战胜恶业之力：它出自你的不洁之业，启发你产生强烈的内疚和你的妄想。

(c) 遏制恶行之力。它出自如下思想：‘从此之后 即使以我的生命为代价 我也将克制自我犯下劣行。’

(d) 解毒力：它出自作为我们过去行为之药的禅定和金刚大力的神咒。

“ 在于心中严格保持由这些力给予的清净的同时，你要将对神的现观及其语言表达方式圆满地结合起来，你应以这些话作为开始：

啊！

在我那卑微的头上，

置有一块放于一朵白莲花之上的月亮地毯。

从吽中出现了金刚大力喇嘛，

于其受用身中有一种闪光的白色。

与宁玛 结合，执有铃与金刚。

请接受我的皈依吧！清除我的妄想吧。

我以一种强烈的内疚，完全明白了。

我从此之后将放弃这一切，即使让我付出生命的代价。

在你的心中闪耀着一轮满月。

在吽的周围，于其中心转动着你的神咒。

由这些圣言而引起，

从处于极乐中结合在一起的父母身上，

降落下了菩提心之云，

后为如同樟脑粉一样闪闪发光的露珠。

我请求你，让它使任何业、任何苦 和任何灾难之种子消失。

心之混乱、魔怪的灾难，

罪孽的黑色阴影，灾难的可怕阴暗，

① Vajrasattva 又译“ 金刚萨埵 ”。

② 指母亲。

③ 羯磨的增长 不净。

无论是我的还是三界的灾难均如此 。

“你然后再非常用心虔诚地和崇拜地重复百字神咒，而又不使飘忽不定的思想让你放弃静修禅定三昧；

“当大乐的智慧之精美食物 如同流动的月光从吽咒中流向金刚大力及其周围的神咒之心，当它从他们的身体中流出，接着便通过你颅顶之洞而进入你的身时，这时候，你那些以脓的色和形式出现的所有疾病，你那些以畏怖的昆虫之形状出现的身内之灾祸、由你的妄想而造成的以烟雾和蒸气状的所有障碍均出自你的门面以及下身的排泄洞。所有这些畏怖都穿过了大地的九层深度并进入黑色的死亡之神——行为可怕的阎王之腹，阎王张开大口（贪婪地接受由你的妄想而欠下的他的供品）等待着它们（以其阴森可怕的卫队簇拥）。你这样就被从一次早亡中拯救出来了。在现观或亲见整个场面时，你应持续地和在尽可能长的时间内重复这些神咒。最后，吃饱闪闪发光的白色美味食物的四种天帝释，身、语都被无法遏制的乐所陶醉。

“接着要讲：

保护主！陷入了最忧郁的精神错乱之中，
我经常违犯誓约之义务。
保护主喇嘛，请接受我的皈依！
坛场之神和金刚的持有者，
无量慈悲的化身，
一切众生之主，

① 这三界分别为：〔1〕欲界（对可爱乐事之希求），我们以及某些神界均属于它。在那里，身和心在不同程度上尚粗俗。〔2〕色界（纯洁形状之界）其中心已变得很细微，如同我们的心一样无形，心已细微到失去了任何欲望了。〔3〕无色界的形状之界（极其细微。在梵文中分别叫作 Kāmadhātu 欲界）、Rūpadhātu 色界 和 Arūpadhātu 无色界）。这三界仍属于生死轮回的组成部分，甚至是在其最高的阶位中也如此。一旦当达到这程度的善业用尽时，大家又将从那里掉下来。对于任何执著形式，即使是最细微者，我们也应将与生死轮回联系起来。例如，对于那些达到了一定程度的禅定和观想的人来说，执著于经过考验的真福将会导致在欲界中转生，执著于观想的光明则会转生于色的神界中，执著于空则转生于无色界中。

② 被现观到的智慧如同一种奶白色的非实体。

我将在你身上寻求可靠的保佑。

‘我现在忏悔和自白我违犯身、语、意三约全部行为 无论是轻还是重。我祈求你使我完全净化，洗去我身上由我作恶造成的污点 无论是任何妄想还是任何卑劣的言行’。

“听了这些话之后，欢乐和带微笑面庞的金刚大力在讲下面的话时表示‘歉意’（良家子弟）^①！你的妄想和所有错误的言行以及你的错误的坏行为都已被洗涤。

“他于是便化入光明之中并融入你身，你便会成为金刚大力，如同是在一面镜子里的映影中一样 同时既明显又空。”

当这种仪轨被由结束了加行道之修持的信徒使用时，它还包括一句补充的话，我们在下一章中将以《正规的禅定和仪轨》为标题来作描述。当它被用作加持时，它将使金刚大力与现观到它们之统一外形并吸收于空之中的信徒融合起来。三昧于是便又重新出现了。

坛场的供物

在这种背景下，坛场（曼荼罗）一词具有一种特殊意义。这并不是和一些温和的与畏怖之神之坛场，而是以如同一大批对称的装饰和以如意宝的珍贵物之变化形式而设想出来的可见世界之坛场。它于其形式和组成中酷似印度教的古代宇宙观，即认为我们的世界形成了无关紧要的一部分，虽然日月于其中与整个世界的关系相当奇怪地具有与它们和我们的小世界的关系相同。作为供物，虽然它由执在信徒手中的几粒大米所象征，但它却具有无限的体积。因为当相对面已被超越时，大和小就不再没有意义了。每一个“办洲”本身就是包括星辰和行星的银河系。

我们的世界是位于南瞻部洲的数百万分之一。须弥山（苏迷庐山）超过了梵天。

在最简单的形式中，仪轨是这样举行的。弟子坐在由酥油灯

和香炷照亮的莲台前面，搜集一把生大米。他将这些大米以半数之分放在每只手掌中，将手指交叉为一种象征着宇宙坛场的复杂手结契印，背对背地竖起的两个手指环代表着须弥山（苏迷庐山），小指交叉在一起，另一只手的拇指放在其一端。中指交叉在一起，每个中指被另一只手的食指都钩住。在这种大米供物及容器（手）中，信徒现观到了由闪光物组成和装饰以如意法宝、丝绸幡幢和银铃等的世界。



他将供物升高到自己面前，现观到了坐在他每一侧的父母，和他有关的所有人都傍于他的周围，坐在荣誉座位上和面对佛陀（因而将背转向了他）。这些人中有他的敌人以及所有那些希望对他作恶的人。在他的每一侧和身后，是由各种生灵组成的一支大队伍，事实上是世间的一切众生。面对他们的是一大批神，其中心为三宝、其父母和上师。他于是便说：

“为了我的双亲、我的朋友和我所敬爱的所有人，我的敌人和所有这一大批生灵，我将把我的身、我的语和我的意、我的所有品质、我所行的一切善以及拥有的一切珍贵物、我的全部（过去、现在和将来三时的）功德完全奉献给十方佛陀。祈愿众生避免在苦地中转生，祈愿他们即刻达到平安和迅速实现涅槃。”

我们应把他希望将自身以及他所拥有的一切都为利益众生，并为他们的世俗和宗教利益而忍受一切的真诚愿望与这种看法结合起来。奉献坛场形成了一种神圣的义务。

接着，针对一直组成手结契印的双手和手心大米粒，他又说道：

“唵、金刚、呬咪、啊吽 世界的基础现在已完全洁净。唵、金刚、咄咳、啊吽！一堵铁壁现已包围了它，仅以吽为其中心。四大部洲向东、南、西、北延伸，由四对中部洲：身洲和胜身洲、猫牛洲和胜猫牛洲、谄洲和上仪洲、胜边洲和有胜边洲，将它们分开，如珍物山、实现祈愿的树、实现祈愿的牛，可以不必劳动而自动生长出来的庄稼、珍贵的路、珍贵的如意宝、尊贵的王后、尊贵的大臣、尊贵的大象、优良和珍贵的马、尊贵的将军、无尽财宝盆、美丽的女神、带花环的女神、唱歌的女神、跳舞的女神、鲜花女神、神香女神、光

明女神、香气女神、日、月、珍贵物的伞形体、得胜旗。

“我现在将天神和人类所拥有的全部这些财富都毫无保留地奉献给神咒的和尊贵的喇嘛、我的直接上师以及他们那密传世系中的前任、坛场中的天神和本尊神以及全部佛陀和菩萨。

“我祈求你为了利益众生而慈悲地接受这些供品。在接受这一切之后 祈求你善意地向众生广施恩惠。”

此外，还有下面这种更为简单的说法，而在某种意义上却是更美的说法 被经常使用：

我们向大地上倾泻了馥郁的香味，
在大地上堆满了鲜花。
大地上有须弥山、
四大部洲、
太阳和月亮。
作为装饰物，
我们全心全意地将此作为供物，
将此奉献给‘十方的佛陀’，
以使每种生灵都转世，
在幸运的条件下。

接着，在诵读适宜的神咒时，信徒便将大米粒抛向空中，这样一来就完成了供奉仪轨。如果它形成了加行修持之一，那么他就可能还必须在每次仪式中都重复数百次神咒（每种神咒包括不足二十个真言）。在第一次诵读之后，大米粒将仅仅作虚妄分别而被抛向空中，以至于十万种供物在两年的时间内就可以完成了。

这种仪轨可以用多种方式来研究。从最基础的水平（那些未受灌顶仪轨者将是一些普遍人）来看，它与怀着讨好上帝和获得其恩惠之希望而向上帝奉献的供品具有很大的相似性。这种概念与佛教教义不完全相符，但它却属于把尽可能多的人引向佛法的方便之最大应用范围的组成部分。在所有的佛教地区，全部农民都确实在想着佛，即以酷似基督徒和印度教徒想象神的方式来想象佛。更为微妙和更为神秘的佛教信仰却使他们很难理解。如果他们选择在不同程度上将上帝视作佛，那么对于这一切就是没

有坏处的。他们非常高兴地接受慈悲和遏制欲望的佛教戒规，其中的许多人很快就达到了他们可以学习理解一种更为正统的佛教概念的阶位。当一名接受灌顶仪轨而尚处于一种较低的理解位上的人使用这类经文偈句时，他懂得出自供物的功德并不是由佛陀以作为对他之虔诚的回报之圣宠的形式赐给的，而是诞生自他自己的心理变化，系由一种反复于口头表示将其财产、时间和精进奉献于他人的真诚向往产生的。这种向往的反复提出深刻地充满了他那不带任何自私思想地追求其最高目的必要性之心，这一切至少在某种程度上倾向于减少自我。此外，每日都怀着非常虔诚的心情多次诵读这种咒语的人丝毫不能轻易地拒绝帮助那些祈祷者的机会，更不会故意放弃最好的使用这一切的人。

大家根据仪轨形式就可以反对那种认为宇宙并不亚于弟子，以及他可以用一种理想化的和于心中创造的对称物需取代当地缺乏这一切时所不能提供的一种供物的办法来“顺利摆脱这一切”的观点。然而，在最低的理解位上，与供物真正相当的是一种毫无例外地为利益众生而使用由他掌握的世间任何一星一点的东西的义务。此外，从密教观点来看，世间没有任何东西不属于它，因为每种生灵本身就包括了整个世间。这样一来，由于心不会受空间的限制，每种生灵的心（即使它明显地由于形成某个人特征的羯磨之增长而与全部心分开）事实上与世间的掌握者的心相同。

其 他 细 节

至今所勾勒出来的加行修持在金刚座的所有支系中都是共同的，当他们要求诸如与我们所讲的那些人一样严肃的受灌顶仪轨时，则很少由其他方法所取代。一般都有某些额外的加行修持，它们根据支派或按照某些上师而变化不定。

为了加行修持阶段计算神咒和在一般情况下重复神咒，使用了佛珠。佛珠是由一百零八颗念珠组成的，在第七颗和第二十一颗念珠之后由一颗不计在内的和体积与颜色都有差别的珠子所标志。在念珠开始处的大宝珠上又缚有两根粗带，在每根粗带上又串有十枚小骨环或金属环，大家从上向下或从下向上把它们串了

起来，要拉紧绳子，以便在推动小环时不使珠子脱落。大家要用念珠中的每颗珠子来计算一次诵经，其中一根绳子上的环经常被用作计算成百次的诵经，而另一根绳子上的环则用于计算成千次的诵经。一百零八这个数字出自古代印度，被认为相当于某些具有特殊意义的星辰。在修持期间，每一百零八次重复的周期被当作一百次计算，另外的八是被补充进去的，以便当某些珠子由于不慎而在信徒手指间滑得稍快一些时能适当地核算。念珠可以用任何一种合适的东西制成，但最受好评的是用大家所说的菩提树木制成的珠子。这种木为黄色并带大圆点（月亮和其他许多小圆点星辰）。大家使用珊瑚、玛瑙和其他宝石珠子以为开头的大宝珠，同时也用作第七颗、二十一颗珠，有时也用第四十九颗或第五十四颗珠子之后的大宝珠。

那些不采纳顿悟捷径以及由于其活动与社会职责间没有很多自由时间的信徒们则只能完成一种很简单的成就。因此，大家有时允许他们完成不太复杂的加行修持。所有这类修持中的最简单者仅在于重复唯一的一种可能是由十二个左右或六个左右的真言组成的神咒，但也会实现相应的现观。这就是为什么大家在喜马拉雅山地区如此频繁地在藏族在俗信徒中发现一些普通人，他们的唇间不断地发出嗡嗡地和喃喃地诵读神咒的低声。肯定会出现某些人机械地完成其虔诚行为的现象。但大家也指教说，只满足于诵读神咒而不肯现观神和没有特殊的心地则只有很小的价值，除非是这一切仅仅具有使神咒在危机时出现在心中的作用。神咒为一种所缘，大家与之相联系以便激起当出现暴卒时进入中阴状态的合适心地。

大部分藏族人中，甚至是那些目不识丁者，都非常清楚地知道适当使用神咒之必要。那些非常好地修持了这种作法的人都学会了将为完成这一切而必须的注意力之确切措施运用到他们的手工任务中。他们思想的其余部分都被用于维持神咒之有效性所依靠的识地了。所以，他们的心在他们当时的任务于其表面上引起的波动之下很平静，且安宁。据说，其中的某些人可以继续一种很清

制造这些珠子的树木，并不是出自释迦牟尼佛于其下达到觉地的菩提木，而是出自另一种树木。

醒的谈话而又不使他们的内心之禅定观想被扰乱。所有那些由衷地受人爱戴的人绝不会对相信这一切有任何困难，因为受人爱戴的人都会很容易地忙于他们的日常任务和讲述没有意义的事，同时又在思想中保持了受到爱戴的心情。

第三章 基本修持

导 论

由于加行道造成的心理上的变化而加强了心，受灌顶仪轨者现在可以完全有理由被称为一名弟子或信徒了。他距进门的门槛已不太远了，而且他已经有资格更快地向前发展了。他已经学会了激发胎藏，其源泉处于普通的识之水平以上。下一个阶位就在于更为卓有成效地利用这一切。

本章将论述金刚乘的基本修持，这种修持形成了诸如在前几章中阐述的那些修持术的基础。那些对佛教密宗隐蔽的理论尚不熟悉的人无疑会发现，日常修持一方面是高级的行为和禅定，另一方面又是“巫术”和“迷信”的一种奇特混合物。从一种意义上来看，这是正确的。因为日常的某些修持均出自前佛教仪轨，这就在于使大家所拥有的一切都服从其惟一和最高的目的——密教修持术。在某种程度上，古代“迷信”（其内容则已起了微妙的变化）的并入反映了一种满足普遍人需要的意图，这些人不可能理解抽象的心理学概念。另一种原因是，甚至在它们的原形中，也没有任何理由鄙视这种“迷信”。如果现在不可能证明其价值，那是因为现代的教育，表示为我们的先祖所不知的许多真谛的同时，也抑制了我们评价他们非常清楚地知道的一大部分精华的能力。

误解的另一种原因是密教的方法，它的目的在于同时使用多种阶位的识（意识）和无碍（理解）。在一般情况下，最高达到了第四地的一名受灌顶仪轨者不会放弃在最低位上使用的修持方法和概念。当他学会以四种方式观想万物时，就会同时看到四种无碍之位上的万物，或者是选择最适宜当时的需要者。这一点往往显得（和即将是）不合逻辑的，但所有那些具有某种禅和其他形式的奥义之感受的人都会承认：合乎逻辑的思

想，事实上是实现深奥成果的一大障碍，因为最高的真谛超越了合乎逻辑的思想。例如，逻辑证明“一”不可能同时为“众”或反之。在一种深奥的密教感受中，可以很清楚地看到“一”确实是复数，而同时又仍为“一”。当我们讲到有关本尊神的一章时，在明显是互相矛盾的四种无碍位上的同一现象之运用将会变得更为清楚。有时，考虑到这是一些已独立存在的神时则很实际，有时它们又表现得似乎是出自信徒本人心中的显现，有时大家还可以辨认出它们都是空。

一名受佛教密宗的某些很深奥的面貌吸引的西方人有一次高声惊呼：“太妙了！我确实被这一整套有关空和无我的奥义征服了，但我所需要的最后一种东西是具有一种位于我心中的小神或小女神的偶像！”他可能是有道理的。从另一方面来看，虽然他赞成“有关无我的这一整套奥义”，但这样会把他引向某一地方，或者他是否会与特别重要的“一种小自我的偶像”度过一生呢？它会在每次想逃走时都能压碎其胸膛。藏族人充分地证明，他们以其心中的小神或小女神的偶像“就会变成瑜伽的大信徒，能够从密教僧众处得到巨大的帮助，而不会受普遍被认为是人类命运必不可缺的组成部分的紧张和烦恼之苦”。他们的例证提示我们说，在评价密教修习之前放弃任何成见都是值得的。

继接受灌顶和加行道之后，信徒现在已成了一个特殊的人；有志于为了利益众生而成为一名菩萨。胜进的速度取决于信徒们。僧侣、静修士和其他那些日夜致力于成全其任务的信徒们无疑都会从事在本章中列举的所有修持和某些成就修持，以及将于下文描述的心理瑜伽之修持。在俗信徒只要不是与具有类似志愿的女子结婚的宁玛巴都应该根据他们的其他责任尽力而为。他们可以自由地选择他们喇嘛的一些教义，他们将为此而工作。对于那些有勇气试图进入顿悟之道的人来说，大家实际上认为必不可少地要发僧侣愿或单独生活在某一偏僻地区，或者他们如同宁玛巴一样地结婚，那就必须切断他们所有的社会或职业的联系。那些不能放弃凡世的世俗人在除了某些极其特殊的例外情况下都应该为本世确定一个更为卑微的目的。

大家倾向于讲男性信徒，但另一个性别的信徒也并不稀少，虽

然我个人尚未在顿悟之道上遇到过女子。有的菩萨 有时会被描绘为女形，但大藏经中却没有仅在一世中就达到解脱的女子。大家一般都认为，无论一名女子的胜进有多大，她都应该在实现最终目的之前转生为男子。从另一方面来看，至少存在有一名朱古（活佛）或被承认的神圣化身为一女子。在数世纪期间，印度女神金刚婆罗（Vajra Varāhi）的化身多吉·帕莫成了上桑丁寺的女寺主，这位女寺主终生对着寺院的窗户以及呈蝎子状的野猫塘荒凉湖面的水作观想。我们认为，如果说很少有女子能够达到接近于觉地，那是由于她们没有这样做，而不是由于她们不能这样做。非常令人遗憾，我们的语言完全与藏语和汉语相反，没有同时可以指两种性别的代词。因此，我被迫在讲到信徒们时只好认为他们都是男子了。

一名致力于此道的信徒的一生必然会包含简单地遵守主要佛教美德之外的更多内容。佛教的主要道德是诸如正确的生活方式、正确的禅定、遏制欲和禁戒有意地伤害他人等。所有这一切都是理所当然的。即使他每天都在导致神秘瑜伽的观想中度过几小时也不足为怪。其要义首先是他的心之态度不是坚定地以承认轮回等于涅槃、众生在势力方面均为佛和自我为空等观念为基础的。他的思想、语言和行为都应该出自这些真谛的实现。修习脱离正确行为的禅定或禅定和正确的行为脱离了正确的态度都与漫无目的地用一大批高精尖工具玩耍一样无益。

从密教的观点来看，积累在善业和修持中度过的时光仅仅会使虔诚不把人带向很远。它最多只能用于获得减轻很少一部分本世或未来数世中不满的大批功德储备。最后，一名因腰围粗了一至二厘米就不能为逃脱火灾从一个狭洞中爬出去的人和另一个为大腹便便所苦的人都会遭受同样的命运。如果那里如同基督徒所想象的那样有一尊上帝，那么它就可以慈悲地判决那些作出了虔诚而混乱的努力为成为有德之士的人，它考虑到他们的善意而对他们按照这些意图行事的失败表现出了极大的宽容。事实上，由善意指导的努力对信徒没有任何好处，或者是他成功地在否定自

当然，女形的菩萨并不一定是达到觉的女子的化身。菩萨可以以任何一种形状出现 无论是男性、女性、人性、兽形或与他们的目的相一致的魔形。

我的实性和排除成为智慧之自动发展障碍因素中略有胜进，或者是他未能成功地这样做。如果发生这种情况，那么他的努力将是徒劳无益的，除非他的宗教修持只能给他留下很少从事恶业的闲暇。总而言之，所留下的向往（即使是最庄严的）都不可能得到回报。这里确实涉及到了身、语、意的修习，也是成功的惟一手段。

有关金刚乘的著作中，对仪轨和现观或亲见种种的描述肯定占有不合比例的篇幅，因为它们可以被详细阐述，且在各天之间也没有变化，面对这些事件，信徒的反映如同事件本身一样数量巨大而又变化多端。大家可以谈论的一切是，在理想中，生命的每一时刻都应被慎重地使用。每种形势都成了施教的目标。如果这些教诲能够很好地实施（这应该是一名顿悟信徒的情况）那么坐下、躺下或站立都应该依赖于此：熬夜、睡觉、做梦、讲话、大笑或逗乐、站起、穿衣、小便和大便、工作、祈祷、玩耍、吃饭及发生性行为（如果不是指一名僧侣的话）的情况也相同。不存在这些人全神贯注地修道而又能够不必注意他们的所作所为或免除将之用于他们的宗教胜进的机会。

在我们看来这是一种神奇的任务（它实际上也确实如此），但它又不像使人认为的那样令人气馁。因为一旦当大家掌握了方法和培养了正确态度之后，他所应该作的大部分都是独自完成的。一名经用心培养的青年医生是没有必要牢记自己始终都应真心诚意的，他当然是这样的，诚实已成了他的第二天性。这对于密教信徒们那极其广泛的宗教任务也是一样的。相应的心、语和行很快都会不费力地出现在他的身上。当然，他们之中只有很少的人才会不重犯任何错误地达到这种理想。大家可以假设认为，总有最智慧、最虔诚的喇嘛们不时地使他们放宽心，除非他们是诸如米拉日巴那样的真正奇人^①。非常幸运，他们没有令人无法忍受的紧张情绪，也没有幽默感。造詣深奥的信徒们必须会轻松、多情和温柔地欢乐，他们喜欢发笑而又不说三道四。一本正经的姿态就是任何东西都会在实践中变坏的不容置疑的标志。大约在十二年前，

见《米拉日巴传》或《米拉日巴圣者口喻》，由喇嘛喀济·达瓦·桑珠和伊文斯——温茨译作英文，里塞的法译本，巴黎梅松奈夫出版社，1955年版）或者是《米拉日巴的一生》，由巴科译自藏文，巴黎法雅尔出版社，1971年版。

我所遇到的喇嘛们都以他们那充满魅力的欢乐而使我吃惊。他们那迅速出现的笑容不是渴望“赢得朋友和影响”的政客或商人们的那种颇有心计的微笑，也不是酷似苦笑那样的职业微笑，而是来自于他们同胞的那种自发的平心静气的微笑，他们会因看到你愉快地成为他们的伴侣而心满意足。

每日间的修持

信徒每天都醒得很早，他们醒来的第一项任务便是与其本尊神发生交合。他们立即起身，设法转动其腹部的肌肉、净身和穿衣，神咒和特殊的感想都与所有这些行为相吻合。他接着便在自己的小佛堂中从事禅定修持和清早的修持。在一整日间，他的修持（其中包括多次成就修持和也可能几次瑜伽修持）工作、休息和与其他人的交往仍然大部分都缺乏自我中心，变成了一种由神簇拥的神灵之令人愉快的尊贵行为，处于一种一切都被视作空的发光和纯洁的非实体的巫术造化。晚上，无论他白天于其小佛堂中度过了多少时间，他总要返回那里以从事其晚间的修持和禅定。在睡下之后，他又与其本尊神发生交合。懂得这样做的信徒，其实是在为梦中的瑜伽作准备。

预料到只要我具有一种职业，我就很难遵守比如此一种计划中的某些片段更多的内容。我已安排时间向一名蒙古格鲁巴喇嘛（黄帽派）和我的主要宁玛巴上师专门询问什么是主要的修持。大家无法确切地比较他们的答复。因为在这样的时刻，第一个向我施教的是大师——瑜伽修持法，其主要目的是将信徒的身、语、意与本尊神的身、语、意视为一体；而宁玛巴喇嘛阐述的是最深奥感受要义的成就修持，在这种日常修持的背景中却没有那样高度地强调本尊神的重要意义。我们在研究他们的答复时又重新提到这一切，格鲁巴喇嘛回答说：

“在你起床时，应聆听本尊神的话。应思考一下能活着和能够向目的胜进的运气。应考虑一下我们尚处于幻中时而出生的死亡之后果。用心在所有声音中只听本尊神的话，把你周围的一切都看作涅槃，并把众生都视为神。现观或亲见本尊神，同时至少要重

复其神咒一百零八次。

“在白天，要向本尊神奉献一切好东西——新鲜水果、香茗和新装。你应该经常记起聆听所有声音、现观所有东西和迎接一切众生的正确方式。你还应记得其意义如下的神咒：所有的法都是无垢的净 我也是无垢的净^①。

“在吃喝时，能使你的身体如同本尊神的身体一样被现观或亲见，把食物和饮料视为供物。如果你吃肉时，应重复七次幸运转世的神咒并虔诚地祈愿为了人类之欢乐而被杀的生灵将转生到比较上等的道中。

“在你睡觉之前，应把你的右手掌放在你的面庞下并现观你那坐在耳朵右边的本尊神，让你的头枕在你的腿上。你充满了欢乐与安全地将本尊神的神咒反复诵读多次，然后就可以安静地入睡了。

“在你修持期间，如果条件不允许你从事本尊神的成就修持，那么至少也不要遗漏跪拜、上供、忏悔、生菩提心、对本尊神的观想、进入三昧、分配功德和为了利益众生而奉献吉祥的祈愿。

“没有绝对的戒律，但应注重对本尊神、上师和三宝的崇拜，实现成就和为了利益众生而分配功德的祈祷”。

宁玛巴喇嘛提出了这样的劝告：

采取四皈依（上师和三宝），
使菩提心于自身中诞生，
向金刚大力作忏悔和观想，
三昧和进入空，
为了利益众生而分配如此获得
的功德并奉献祈愿。

他同样也训诲说，信徒在吃饭时应使自己以金刚大力的形状被现观，并为自己的身——心奉献供品，同时把它视为通过金刚大力而出自空的慈祥与畏怖之神的大坛场。信徒的五蕴（色蕴、受

指在空的意义上和除了在相对中的洁净、无垢。

蕴、想蕴、行蕴和识蕴)^①和五界(坚、湿、暖、动与空 就是五耆那 (五最胜)及其母。其根(眼、耳、鼻、舌、身、意六根)是八大菩萨及其母 的坛场。其四肢为进门处的守护四天王及其母 , 同时也有四妄想 : 右腿相当于信仰常住, 右臂相当于信仰寂灭, 左臂相当于信仰自我及万物之实, 左腿则相当于信仰色均为相。在这种禅定修持和其他任何时候, 应该承认苦或业障的本质如同其余所有物的本质一样为空。

本尊神的定义

本尊神的功能是金刚乘的深刻奥义之一。在信徒第一次接受灌顶仪轨时, 其喇嘛将会在坛场中的慈祥与畏怖之神中为他选择一尊本尊神。特别是在修持的前两年中, 本尊神具有一种特别重要的意义。本尊神是梵文 *Ishtadeva* 欲天、爱神、欢喜佛)^②的藏译文(*Yidam*), 也是内神。然而, 印度教教徒认为欢喜佛为一尊真正的神, 受邀居于崇拜它的人的心中, 佛教密宗的本尊神事实上是出自信徒本意之物。此外.....它们在某种程度上似乎属于这种色的范畴 荣格的心理学术语称之为“ 范型 ”。因此, 它们是整个人类的共同财产。甚至在佛教密宗徒中, 也可能在本尊神为个性化心造物的范围内存在某种观点分歧。可以肯定的是, 这不是拥有一种独立存在的神和女神。然而, 非常不合情理的是在某些情况下却必须如此考虑它们。许多藏族人明显在他们的修持初期并不把本尊神视为自己心的投射物, 他们的喇嘛可能会认为在刚开始时无须揭示这一事实, 尤其是不向那些习惯于崇拜男神和女神, 并且不可能积聚一种对自己的心造物无可争议的信仰的人揭示这一切。

本尊神事实上是内心的奇特神通力, 信徒由于它而戳穿自我

梵文作 *SKandha* 意为积聚和类别。

② 梵文作 *Dhātu* 指自然因素。

门口守护神之母的三种名字分别为无住、无我和无灭。第四种没有具体的相。

更确切地说, 在藏文中, *Yid* 指意, *dam* 意为联系和誓言。*yidam* 是以相当于每种生灵之心相的一种形状出现的佛物, 这种佛物以帮助信徒实现菩提心。当喇嘛授予对这种本尊神禅定的力量时, 每种生灵通过誓言与之相联系。

之幻，并达到觉。这其中可能与基督教的圣心（处于心中的神力）概念具有某种对应关系。但本尊神却具有男神和女神的外形。一些非常详细的训诲以使信徒确切地现观或亲见自己从内心中崇拜的神，引起了要知道为什么必须使这种内力人格化的问题之原因，这主要是本尊神并不是在大家旅行开始之后不久就可以抛弃的一种基础“所缘”。大家向信徒训诲说，当他接近最高的宗教发展水平时，他应同时继续在四种阶位上修持。这样一来，他们就以这些不同的形式保持了其本尊神：〔1〕具有一尊外部神的某些相；〔2〕与他们自身相同，但也与空相同（这就是说同时为相对和绝对的）；〔3〕居于他们身上或有时也出自其心中；〔4〕与纯洁智^①彻底的绝对相同。

如果大家考虑到不同水平的无碍，那么这种人格化的需要则可能更为清楚。

1. 习惯于想他们的宗教义务和处于崇拜者——被崇拜者二元论之相当低的阶位上的信徒在开始时可能很难理解不二的微妙概念。他们更容易想到一尊真正的神，从而荣幸地前去附于他们的心中。

2. 那些其感觉水平比较高的人非常清楚地知道本尊神并不是一尊与崇拜它的人分开的神，而这一切仅会帮助他们按常规行事。如果不使用象征物，那么任何人都无法设想法身的性质以及其他似乎很高的奥义，甚至无法设想这些象征物不是所缘物而是名称（也就是真言或词组）。大家使用了一些诸如“法”或“上帝”这样的名词，每天重复一百次而又不止以考虑其深奥的意义。为了作为象征物，一种名并不一定高于一种色，这二者往往同时并行。当一名基督徒诵读“上帝”一词时，他可能倾向于简单地想象一个其形象自命不凡和长有胡须的生灵，虽然他清楚地懂得上帝为一尊神，且绝不会有胡须。为了深入理解其合乎逻辑的推论和思想的游移均被超越的思想之深度，纯粹抽象的象征物（如文字那样）

① Jñāna(智慧)是一个经常出现在密教经文中的梵文词。这是般若直观智慧为其功能、并如同太阳与其光线一样与它联系的纯洁空。在某些背景下，大家可以用“本意”、“深邃的智慧”、“直观智慧”、“五智”、“出自空的现前或表行为”、“合二为一（现前与空）”来解释之。它同样还指我们自己心中的智慧和我们的胜进。“若那”有时可以被现观为一种奶或樟脑粉的白色之“非实物”。



图七 大尊者度母（绿度母）。度母是女解脱者，出自佛陀的解脱力和保护力，对她的禅定能平息畏和苦。（希尔维·卡尔特伦的素描图。）

都是无能力的，由此而产生了比内视可以想象得更为具体的象征之需要。

3. 如果有人询问什么是最为合适的具体象征物，那么大家就可以看到，在某种意义上普遍的识中都存在着一种外形和一种生命的形象，它们不完全是由人心所决定的。它们是不在普遍识境中表示出来的实物的化身。例如，差异甚殊的文化界人士都会直观地将其中之一辨认作神母、圣母、慈悲可爱的女神、救苦救难的女神、尊者度母（AryaTārā 或者在藏文中作 Tetsün Drolma 本尊神中的最孚众望者）。基督教徒、天主教徒和东正教徒们根据他们心中对此的预感，极不严肃地将之比定为耶稣的母亲马利亚。他们如同对待圣母一般地崇拜它。新教教徒和穆斯林们则非常痛苦地拒绝这种形式的安慰。

4. 由于这类直观在我们彼此的身上显得非常接近，所以我们可以从中得到很大的好处。当密教徒获得了将他们的身、语、意与佛陀的身、语、意等同起来的训诲时，这确实意味着在所有的阶位上都实现了存在与被歪曲了其意义的想之领域以外的真实性保持的关系。但由于佛陀的身、语、意事实上是空的作用，所以最简单的办法是以使之与一尊神的三根等同起来为目的而开始，神是根据一时的需要而选择的，它可以被认为是无形的。

5. 从其修持的一开始或无论如何也是在很早时起，信徒便理解了这些存在于识之深层的真实性的体现并不是男神和女神，虽然不同文化的人都是这样看待它们的，而是其自己的发散物，同时也是作为最高真实性的法身之空——不空的派生物。它们包括各种神通力，诸如智慧、慈悲、解脱力以及这些力量的其他详细派生物。它们会招致满足一种到处都会感到、却很少有人承认它的具体情况的需要。向往其心爱人的青年、哭着要找妈妈的儿童、摸索着寻找实现普遍利益的一种手段的理想主义者强烈要求得到他们所缺的某种东西。他们认为这种东西的存在可以解除任何痛苦和不安。但当他们得到了如此渴求的东西时，却并不会感到充分的满足，因为真正的目标并不是他们所认为的那种东西。他们的渴求不能通过他们认为是自己之目标的生灵和理想（服从于经常的变化来平息而只能通过其真实的目的——大家称之为涅槃的统一与大乐之状态来平息。佛陀之法（三宝为其第一体现，并表现在

对觉的向往中)产生了把其他人引向他们的真正目的地的充满慈悲的方便。他们受愚痴和业之不净的蒙蔽,根据形、体、色和表的术语而思维。因此,最有益和最适宜的是以他们那能由其心及其感觉可以觉察到的形状之欲来掩盖其真实目的,这一切都会在适当的时候消失。作为对这种需要的答复,大家可以使智慧力、慈悲力和解脱力以一种可见形状出现。心中尊崇的本尊神将把无节制的贪和欲改造为对没有污点的力和纯洁的崇拜。当弟子学会窥视以这种细微形状出现的目标(而不仅仅是以心的方式设想它)时,本尊神的需要就消失了,融化于空之中。

本尊神一般都是以相当于弟子们的愿望或个性的形式被选择的。例如,选择有时会落到一尊畏怖神的身上,如长着牛头和多臂的忿怒王。它在火海中于已腐败的尸体上跳舞。这是文殊师利菩萨的畏怖外貌,也是智慧的化身。有时,这是一尊女形和慈祥的神,被认为更为合适的是白度母和绿度母。一尊形貌畏怖的被激怒的本尊神被那些应由威慑所控制性格急躁的人选择了。因为本尊神从其心中得到力量,很快就会控制它们或出于爱或由于畏惧而附于其身的人。至于那些气质容易感动和对女色之美很敏感的男子,当他们的崇拜已经很高或明显地具有性欲特色,都会得到一种形貌迷人的女性本尊神,他们可以向这些神身上转移已剔除了较为粗俗内容的爱情之热望。在某些特殊情况下,喇嘛似乎认为本尊神在一段时间内成为对一种不加掩饰的性合特征的崇拜对象是有益的,但我从未听那些已获得了这种教义的人讲过类似的事,我难以肯定是否有这样的施教。然而,为什么不会如此呢?金刚乘的目的是使用能够使人解脱以自我为中心的情欲的一种合适手段,以便尽快地从业之有害的轮回中解脱出来。如果这样的方法可以帮助某些人,那就没有任何理由认为大家应避免之。密教徒们并不是清教徒,如果说他们在大多数情况下真喜欢贞洁,那是由于当大家以解脱为目标时会普遍发现这样做更为实际。在大多数情况下,一名呈女形的本尊神都被用于集中爱欲之力、清除其肉体的因素,并使之能被信徒掌握以帮助他征服其自我。

有关本尊神的性质及作用问题,我的那名宁玛巴喇嘛作了这样的训诲:

“虽然它仅为自己识的表现,信徒的主要本尊神应该在瑜伽上

师的身上得到崇拜，作为上师、三宝和空的化身。当我们由于一种强有力的虔诚而面对面地对本尊神作观想时，其内部的一切都表现出来了，其外部的一切则内部化了。缺少怀疑是实质性的内容。在现观本尊神时，信徒应以一种深刻的确信而感觉到：‘我就是度母’（或其他一尊本尊神）”。

“崇拜本尊神使人对于死有所准备具有一种特殊的意义。因为此时此刻出现的一切将是信徒最致力于趋向的目的。如果本尊神出现，那就最好了。如果快要死的人可以将他的身、语、意与身业、语业、意业这三业等同起来，那么一切都肯定会发展得更顺利。或者是如果他承认于他死亡时在其识中升起五种主要的畏怖神是五位耆那（承认他们是五智（如果他想到除了五蕴：色、受、爱、行、识 其中的四种都处于心之中）那就不会存在有人了，他将会得到解脱”。

有关本尊神受爱戴和崇拜的方式问题，我所知道的情况仅限于大尊者度母，因为我没有受到有关其他神祇的任何训诲。但我可以肯定，对于所有本尊神使用的方法都基本相同，同时又根据本尊神之慈祥或畏怖的性格而变化。

那些与作为内神的尊者度母而修持瑜伽上师者每天都要从事一次度母成就修持，它们在不同程度上酷似我将于下一章描述的那种方法。它在他们的所有现观中均为一中心形象，其他神在它们与信徒结合为一体并与空结合成一种三昧之前都融合于其中。在白天，向他提示它们的所有欢乐。在遇到不安或危险的时刻，他们将召请其形象并重复其神咒。他们在所有的响声中都能听到它的真实，并在想的全部所缘中都能看到它。但大家永远不会忘记它是空的派生物，信徒与它的融合出自其真正的本性空。当他在夜间修持之后离开时，他会设想出一种赏心悦目的楼阁，酷似他根据一种双重金刚而为了围住其床所造化的一座汉地寺庙，在楼阁之下旋转着绿色的陀罗尼，由相当于其神咒的文字真言组成的咒语。他每次醒来之时，陀罗尼便下降并围绕着其头转动。这就使他产生了一种奇妙的安全感，此外还能帮助他控制其梦就如同其他人梦见了它们一般。在一次梦中，每当一种危险似乎威胁他时，

而睡觉者却正处于反复诵读神咒真言之时。这些神咒在他真正死亡时可能正处于其嘴唇部。

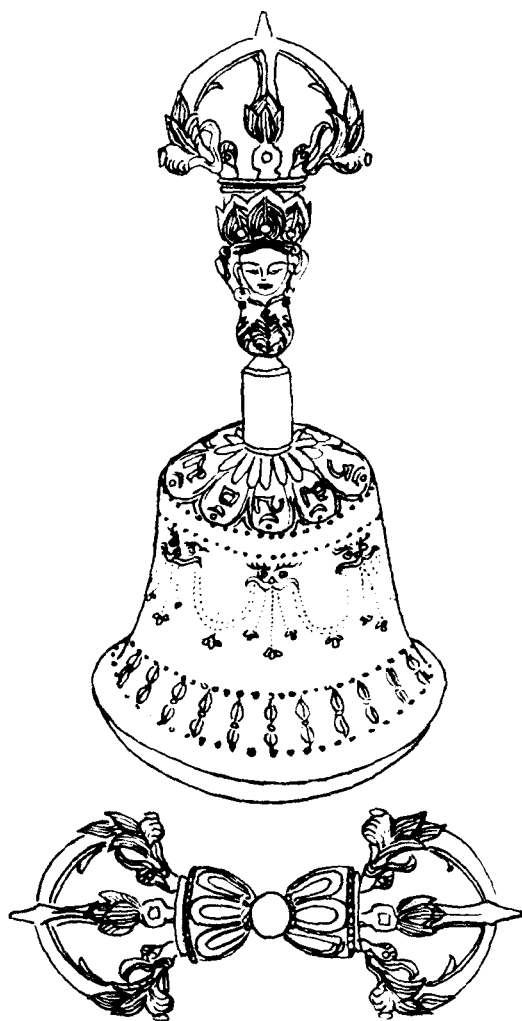
信徒对其本尊神的感情具有一种很大的人情味。它那少女般诱人的美貌引起了信徒的崇拜，但这是一种超越了身体之欲的崇拜。他知道自己事实上崇拜的是慈悲的活跃因素，慈悲与佛智结合起来不可抗拒地吸引了远离生死轮回之网的众生。

瑜伽上师清楚地显现了一种明确和有意的悖论。本尊神同时也被视为一种真实的实体：保护神和爱神。然而，信徒的一种心造物、智慧和慈悲的抽象力之人格化，同时也是最高起源之空的同义词。这是一种心理魔术的把戏，其价值的最佳证据是那些这样做的人的态度和行径。当我们看到精神病医生指责这种人具有一条直接通向失去理智的道路时就不会感到惊奇了。几乎所有崇拜一尊本尊神的藏族人都是心神特别健康、心情并不复杂的人。

佛 堂

在金刚乘仪轨中，所使用的小法器即可以被炫耀到复杂的极致，又可以被微言到简而又简。退避在缺乏任何装饰的石窟中的苦修僧在心中创造一切必要的东西时可以免去任何法器，这或是通过一种完全是心的活动，或是通过合适的神咒与手结契印而加强其现观的实现。例如，为了创造光明，双手要持握拳状，手掌向上，拇指尽可能近地竖于手掌中心以暗示酥油灯捻，诵读一种包括“啊噶”(Ahga)这一真言的神咒，它如同在整个仪轨期间都持续点燃的无数明灯。对于一种实质上的心的修持，物质性的辅助手段并不是必须的，这使许多人（无论是藏族人）从中找到了一种帮助；而寺院的神殿和私宅中的佛堂一般都具有很精致的装饰。这些佛堂无疑都位于住宅的最高层。因为在整个亚洲，人们普遍认为不宜置身于其崇拜对象之上。

一个佛教徒家庭中的典型佛堂包括一张很高的香案或作为宗教象征物的一种橱窗，紧靠挂有唐卡的墙壁。另外还有一张较矮的供案以陈放供品和法器。在前面是一块信徒结跏趺坐于其上的方形蒲团。密教徒的祭坛都与其他一样，和心、语、意的三业相联



图八 法器：藏铃和金刚。它们共同象征着智慧与方便的结合。

金刚：其中心象征着世间万物的真性——空，其有表的发展即出于此。八瓣莲花从其各侧露出：一方面变成了八尊男菩萨的分别识的八个种类，另一方面是变成了八尊女菩萨的这些识的八种所缘。五个分支一方面意为变成了五耆那的人格化之不洁的五蕴，另一方面又意为变成了相当于耆那的五种女相之五大 土、水、火、风、空。

藏铃：象征着般若智。承负它的金刚代表着通过金刚乘而变成了五种无上智慧的心之五种烦恼或扰乱之感受。藏铃的上部相当于佛身，下部相当于佛语 金刚于其心中（希尔维·卡尔特伦藏图。）

系，坛中普遍都盛放有三种宗教物品。其中心供有一尊佛像或本尊神像，代表着身；其左部当面对祭坛处，有一卷包在一块黄布或深红色布中的经文，代表着语；其右部是一座小佛塔，代表着意。他们同样也代表着佛、法和僧。在后墙上挂表佛陀、菩萨和其他神的绘画，在一个偏僻的角落里可能还有用金粉在黑纸上画的守护神图像。

共有七种主要供物（在格鲁巴中是八种）：两杯水（象征着身与意的清净）、摆有一朵鲜花的一粒米（象征着美）、插着一炷未点燃的神香的米粒（象征着佛法的无所不入）、一盏油灯以及点着的一根灯芯（象征着觉）、一滴香水（象征着虔诚）、放在一个水果上的一粒大米（象征着谢意），在格鲁巴中还有一粒放在一个小海螺上的大米（象征着神音）。大家经常会发现十四或十六只酒杯，按反向排成相似的两行，以说明祭坛上佛像和信徒的身体二者都是佛法的象征。酒杯中装满了净水而不是上文所指出的供物。在清早的仪轨中，水由于伴随着相宜的神咒和手结契印的心之活动而变成了对应的物质。其中还可能有其他法器：于中心盛满了固体酥油的银灯，大家于其中放了一根硬直的灯捻（或者在西藏地区之外是植物蜡的黄蜡）、花瓶、于一个斜长形的香炉中缓慢焚烧的神香。香炉盖上可以穿一个洞，上面用阴文雕刻有六字真言神咒“唵嘛呢叭咪吽”。从中升起的香烟也可以具有这些咒语的外形，以“唵”开始，以“吽”结束，随着放在一个灰槽中的神香燃尽而发展。供器之灵验性即显在于它们对信徒心的象征性影响。

西藏和蒙古的一种特殊供品是由有时于其中掺和红辣椒的酥油和面团制成的小塑像组成，它们根据神的种类而具有不同的形状，每种形式都拥有它自己的秘传意义。这些小塑像无疑属于藏传佛教从古代苯教继承而来的外来因素的组成部分。许多藏族人都善于用面粉或酥油或以纯酥油不仅仅塑制小浮雕，而且还要加工极其精细的充满生命力的神、颇为逗人的走兽飞禽和形貌狰狞的魔鬼。如果金刚乘万一在其他地方发展起来，那这种特殊艺术的相应发展也会极为惹人注目。

最重要的法器是金刚杵和金刚铃，僧侣们在某些仪轨中将此执于手中，同时又以他们的手和手指形成了手结契印。普通世俗人并不学习使用这一切，但几乎所有人都知道金刚杵象征着方便

和慈悲，而金刚铃象征着方便与慈悲应与之相结合的智慧。另一种法器是手鼓，也就是一种带有两个蛋壳的小鼓，由用皮条缚于其中间部分的两个小球击打。这种鼓的激烈擂动声以及金刚杵那清脆而持久的响声标志着各种仪轨的不同组成部分。鼓点就如同倾泻的冰雹敲击一个屋顶一样劈劈啪啪地作响，再加上铃声，这样就产生了一种极其紧急的印象，使人联想到应该一刻也不要忘记利用这种摆脱生死轮回之陷阱的宝贵机会。这比其他任何机会都更会令人回忆起一直留在那些生活于藏族人内心的声音。

我从未发现任何包括有关打击乐声在亚洲（尤其是在汉人、藏族人和日本人）文明的仪轨中所起的重要作用的详细参考资料。但我自己的经验向我说明，由敲击木质、石质、金属和绷皮的乐器而得到的最简单的乐音会促进修习禅定者试图达到的识境。我们心灵深处的某种东西就相当于此，完全如同最神秘的大自然的声音：水的潺潺流声或猛烈的咆哮声、冰雹的敲打声、霹雳的撕裂声或轰隆声。

在成就经文的导言中，于其他的注意事项里特别指出了始终要维持祭坛极其干净，并能够对成批簇拥着前来的信徒、以便参加仪轨的不可见生灵具有吸引力。祭坛永远不应由不宜使用的东西亵渎，但大家却没有办法阻止不虔诚生灵的混入。大部分亚洲地区，麋集的老鼠，在坛场的日常上供时于地上乱撒的大米粒都是附近地区众所周知的事实。藏在唐卡（宗教绢画）后面以及墙中和祭坛中的老鼠时时窥伺着，一俟仪轨结束都蹦窜出来抢食。^①

佛堂用于早晚的仪轨以及在日夜间合适的时候用于禅定和成就修持。例如，对于尊者度母的成就修持，大家的安排应避开清晨、中午、夕阳西下和子夜间。私府中没有一座佛堂和不完成早晚的仪轨将会被视为对崇拜三宝的一种严重亵渎，这可能是前佛教时代的一种残余，当时的神咒是以神人同形论的形式被视为基督教之神。

由于佛教徒强烈拒绝赎回生命，所以大家对此一筹莫展毫无办法。数年前，喜马拉雅山区的一座寺庵由于如此受鼠害而被迫遗弃。

禅定和普通的仪轨

日常的修持无疑包括“召请喇嘛出现”，或者是对上师所作的相似仪轨 接受皈依、召请本尊神、产生菩提心、为了净化而对金刚乘的观想、四无量（心）伴随忏悔的十恶十善的三禅修持、对自我之空和不二禅定修持以及进入三昧。

当产生菩提心属于加行道修持的组成部分时，仪轨的中心由唯一的一节经文组成。但信徒现在修习一种产生绝对菩提心的更为微妙的法。宁玛巴的一首诗在这一问题上包括了大乘佛教思想的要义：

唉 嘛 噢（E Ma O，一种痛苦的叫声）！

啊！如此神奇、罕见而又妙不可言的佛法，
无限深奥的圆满奥义。
万物均诞生于无生之中，
在如此诞生的同时，没有任何可以诞生者。

唉 嘛 噢！

啊！如此神奇、罕见而又妙不可言的佛法，
无限深奥的圆满奥义。
万物均寂灭于无寂灭之中，
在寂灭的同时，没有任何可以寂灭者。

唉 嘛 噢！

啊！如此神奇、罕见而又妙不可言的佛法，
无限深奥的圆满奥义。
万物均住于无住之中。
在无住的同时，没有任何可以住者。

唉 嘛 噢！

啊！如此神奇、罕见而又妙不可言的佛法，

无限深奥的圆满奥义。
万物均在无相之中被想到。
但这种思想却是没有任何想者！

唉 嘛 噢！
啊！如此神奇、罕见而又妙不可言的佛法，
无限深奥的圆满奥义。
万物均在无动中来往运动，
但在这种运动中却从没有任何动者。

金刚大力之净化同样也包括加行道形式之外的另一阶段。在加行道修持阶段，金刚大力在仪轨之最后融化于光明之中并与信徒融合为一体。禅定现在是这样继续的：

“在作为其心之实质的‘吽’的周围 闪烁着四种咒语 唵、金刚、萨埵之光明由此而向所有方向辐照。三界变成了以金刚大力及其界的五族^①”之形式出现的佛陀现观你那光明之性和金刚大力之形的身体。在你的心中，一轮明月承负了一个蓝色的吽。东部（于其面前）是一个白色的唵 在南部（于其右边）是一种黄色的金刚。在西方（后部）是一种红色的萨 在北方（左部）是一个绿色的埵（众生）。从这些文字中发出了闪耀的光芒，它们可以射向各处，充满了无限的空间并到达了众生的住处。

“在现在都存在的这些众生之中，你的双亲和主要敌人都是最接近你者，同样也都得到净化。以闪光的真言之形状而出现的供物都是向五方的耆那提供的。它们净化了所有各界以及它们各自包括的一切。这样一来，所有世界都变成了佛界，一切众生都变成了神圣五色的金刚大力。在所有的真言都变成‘唵’‘金刚’、‘萨一埵’、‘吽’时 你应继续逐音节地反复诵读 而你的心却从‘唵’传到‘金刚’、从‘萨’传到‘埵’并再传到‘吽’。当看到形成吉祥神和畏怖神的坛场基础修持的金刚大力方法之核心时，须承认所有的真言都是神咒，所有的想都是包括无数金刚大力的佛

金刚大力一般均位于❖的中心或东部。但在本情况下，它则与其母扩大了五位，其待从菩萨簇拥。这样就形成❖了的形状。

界。”

仪轨到此就可以结束了，但它还包括专对修持较深的信徒们的额外一节。经文中的一条注释指出，最后一节的深刻意义随着胜进而变得明显起来了，净化中的成功标志之一是梦见从身体中清除出来的垢。

除了这些仪轨修持以及不包括成就在内的禅定修持（它们一般每天不会占有三至四个小时）之外，还要经常要求信徒追随为了睡眠、吃饭或一日之末等而描述过的修持，以及实施在起床，小便和大便时运用伺（对本事理密细深入的思考作用）和神咒。每天的各个时辰可能会有助于驱除自我之幻和克服阻止般若智慧在我们之中传播的障。梦是重要的（本处完全处于梦中的瑜伽之外），因为某些人清楚地指出了已实现的成功阶位。

至于在整整一日间的基本行为，取决于信徒的类型、性格（明色）和在密教修持中的能力。隐修士、瑜珈行者、僧侣、信事男居士弟子，发了宗教修持愿的在俗信徒）和普通家长都有他们各自特有的生活方式。事实上普通在俗信徒最需要某些密教的知识以将苦变成福。静修者和僧侣们不大受障之影响，瑜珈行者如此深地陷于不二之中，以至于他们可以从事自己认为适宜的一切而又不必害怕损害业之后果的锁链。居士弟子一般都是简朴和能够控制自我贪欲的人。对于普通在俗信徒来说，情况则完全不同了。他们陷入了追求尘世间的享受中，遇到了无数的障碍。因此，他们需要用于转化他们的欲与贪的方法之详细训诲，即使他们的目的适度地拘限于取得足够的进步以确保一种具有这两种珍贵品质（人身和法制）的转生也罢。

特殊的仪轨

藏历（阴历）月供包括专门奉献给诸如上师、活佛和尊者度母这样的特殊生灵的日子，还有一些用于信徒个人的本尊神及其世系的守护神的日子。这尚且不谈每年当中的节日，如藏历新年。所有这些日子都具有特殊修持的目的。

还存在着一些特殊的仪轨，如治愈病人，或者是为一家人或一

个团体召祥。这些仪轨除在属于藏传佛教和在每个佛教地区都有相应的做法之外，从密教观点来看，它们仅具有一种次要的意义，但它们都属于密教的性质。在有关这些仪轨的灵验性问题上共两种观点。在普通的水平上，神灵的宗教崇拜和正常的赎罪行为自前佛教时代以来一直存在至今。在不同的理解水平上，大家承认在对神祇和魔怪的崇拜和赎罪仪轨中表现得极其虔诚的同时，有些确实可以使一种有效的心理力表现出来，所以这种修持并未受到极力的阻止。一切可以向人心灌输对宗教力崇拜的内容都被认为具有某种意义。

断 的 仪 轨

金刚乘所有支系的弟子们不时地经常修习的一处宁玛巴瑜伽是断 (Chöd) 的仪轨，该名词的字面意义为“斩断”。它被用于破除贪欲和羯磨之增长，也可能出自一种前佛教仪轨，于其最早的形态中属于对魔鬼的祭祀范畴，后来又获得了一种使之与大乘教法相吻合的佛教内容。初看起来，大家可以将此看作一种令人可怕的谜。但事实上这是一种要求勇气的仪轨，尤其是因为必须在高山中的偏僻地区完成这种仪轨。最普通的信徒也强烈地信仰存在有与在一次成就修习时的心造生灵完全不同的真正魔怪。他坚信如果他无法将神咒的保护以适合的方式强加于人，那么真正的魔鬼就会出来并立即抓住他，剥食其肉，以解它们的饥饿。

在仪轨开始时，以某种女神的形状出现的信徒便破除虚妄信仰的舞蹈，将其贪欲与自身统一起来，并在盛斋中将之奉献给荼伽女。他接着便使之被现观或亲见为一具“肥胖而美味的”尸体，接着又从中心退了出来。他观望着金刚——瑜伽行者之神并斩断它的头颅以将之作为一口巨大的锅，于锅中抛入大块的肉和骨头。接着，他在诵读某些“神通力之真言”时，便将供物变成了纯洁甘露，邀请各界的神灵前来吞噬之。由于害怕它们对此变得不耐烦，他于是便请求它们毫不犹豫地享受生供物而不是为煮熟这些供物去浪费时间。更有甚者，它将其祭祀之功德奉献给了崇拜它的那些生灵以及普通的一切众生，无论它们在哪里都一样。他的最终

祈愿是将纯洁、天生的心之非创造实质会于他们所有人之中上升，他本人也可以成功地完成其严格的修持。所有这一切都应在一个偏僻寂静和能引起强烈感受的地点完成，信徒应注意很容易地掌握能在令人畏怖的一大批饮血魔鬼中保持平安无恙的仪轨。如果他精通现观神灵的技术，那么他就能行之有效地观想这些造化物，并能看到他那被金刚瑜伽行者切成碎块的身体。

死亡的准备

有关死亡的仪轨具有非常重大的意义，其中包括一直在人死后也持续的死者之合作^①。因为大家认识，当意识开始在中阴（死亡与转生之间的中间状态）中游荡时，喇嘛在尸体耳边低声细语地诵读的真言也可以触及他。在中阴的第一阶段，升起了空之光明的晨曦，如果信徒自身与此相联系而不是惊慌失措的后退，那么它就会导致即时解脱。但更可能的是他将摆脱这一切并逃亡。在他于中阴中游荡的剩余时间内，他的解脱或良好转生的运气将会逐渐变小，不过喇嘛喃喃地讲出的训诲还可以帮助他。

日常修习死亡术是一种主要修持，这或是为了使信徒准备接受其喇嘛的最后训诲，或是由于害怕任何喇嘛在他死亡时都不在场。那种认为人类因缘（通向觉的唯一乘）^②在丧失之后就很难重新获得的训诲特别重要。除非是大家仔细地为死亡作了准备，否则识将会再次转生于非人形中。在一个佛法已传授地区的人类转生之双重能力重新获得之前，则需要很多次，也可能要持续无数劫。

请参看《藏族人死亡手册》，由喀济·达瓦·桑杜波喇嘛和伊文斯-温茨译作英文 拉福思茨的法译文于 1933 年在梅松奈夫出版社出版。强调坛场中和中阴期间的所有神均出自人的本身意识特别有意义

② 这并不意味着觉不可能在死后的状态之一中实现。所有大乘佛教徒（包括那些沿用金刚乘的人）都认为觉可以在由尊者为此事而特别造化的心产生的任何极乐净土中实现。这就是说，应在尚拥有肉胎凡身期间开始这种追求。如果当时已经取得了某些胜进，那么觉在死后的一个阶段中就不仅仅是可能的，而且也是可靠的，很少人能在死亡时达到觉



图九 观世音菩萨，佛陀慈悲心的显现。他具有使佛受用身的典型形状（受用身）装饰，五种丝绸和八宝。（西藏木刻，希尔维·卡尔特伦藏。）

现在共存在有多种为死亡做准备的方式，选择取决于信徒的能力及其瑜伽本领。最容易和最常用的办法是确保于其死亡时清醒或入睡，信徒口中将会念诵本尊神的神咒，并清楚地现观到本尊神的形状。如果这一切确实如此发生，那么大家就会认为本尊神将会通过中阴而一直把它引向出自尊者之心的天之一，经过从数日到一劫或更多时间的期限之后，他由此便可以直接进入涅槃或坚决地确保能在生死轮回中转生以使其菩萨愿得以实现。为了确保在死亡时入睡而又不会阻止他诵读本尊神的真言，他可以试图控制梦的瑜伽，并学会控制梦。适宜于造诣较深的信徒们的另一种方式是研究中阴瑜伽，特别是通过这一办法而确保识能在死亡过程、死亡本身和死亡之后的三个相继过程中不间断地持续活动。如果大家仍保持着意识和将数年学习佛法的成果保持记忆于头脑中，则可以在中阴的第一阶位中面对光明的耀眼光线而摆脱转世（除了一尊菩萨的自愿转生）。

这些方法中最困难，但也是最有效者是在修持转移识的瑜伽中变得非常圆满，可以允许识恰恰在死亡之前脱离身，并停留于由即将死亡的人自由选择的一种身体中。但这一切都要求掌握将在下一章中论述的一类无上瑜伽。对于那种无法成功地完成这一切和对于觉尚未成熟的人来说，大家希望得到的最好结果是鉴于他为中阴的感受所作的仔细准备，再不会盲目地投入一种动物、一种神灵或一位不适宜的人类母亲的胎中了，而是选择将以人形转生于有利于他在道中胜进的背景中。

至于出自心的极乐世界，它是由某些尊者（佛陀、菩萨和其他人）以慈悲而造化的，据说转生仅仅对于那些至少要虔诚地作出努力以遵守佛法者方为可能。如果大家获得了这样的一种转生，那么解脱就将是可靠的，因为这些阶位是为了提供向觉发展的有利条件而特别设想出来的。它们被描绘得如同是其土地树木均由珍贵物组成的地方，在那里如同布满宝石的飞鸟都在鸣唱佛法之荣耀。死者的心可能确实感到了以这种面貌出现的周围环境，或者是对如意宝和珍贵物的论述象征着无色的状态，其中的心吸收了过去充满了人世间的慈悲以接受救度。

在坟地的禅定

正如佛教徒们从最早时代就经常所做的那样，僧侣和瑜伽行者经常以在墓地或死者的尸体被慈悲地作为食物而奉献给飞鸟和野兽的地方进行静修禅定，并度过一段时间。这种修持具有两种有利条件。对于尸体的解体和腐烂有效地影响了无常真谛的思想，并使轮回那永不满足的特征迅速地出现。此外，它还被认为能排除肉欲。对于密教信徒来说，这是一次非常有利的机会。以禅定的形式坐在已腐烂的骨肉之间，臭气和腐肉味扑满了他们的鼻孔，他们寻求达到一种不二的心地，其在各种所缘中没有任何魅力或烦恼的区别。藏族肖像学中的一切都具有一种畏怖的特征：尸体、头颅、遗骸、血、魔形和可怕的武器等。除了具有能破除业障的秘传意义之外，其目的还在于强调不二。长有牛角的畏怖忿怒王佩带有头颅骨念珠，在苍白无血的尸体上舞蹈。他事实上是文殊师利，即智慧的寂静化身。刽子手那闪闪发光的斧头本身同样也是一种极美的物，如同充分开放的莲花一样不会惹人害怕。

朝圣进香

至今所描述的修持主要涉及到了具有相当能力的较高理解水平的僧侣和在俗信徒。其他许多方法都是为在俗信徒创造的。这些在俗信徒尽管很虔诚，但却无暇经常修习禅定，或者是只能成功地完成一些最简单的修持。所有阶层的藏族人和蒙古人中的一种非常多见的虔诚形式就是朝圣进香。西藏、蒙古和华北都有星罗棋布的神圣湖泊、圣山、名刹和舍利塔，朝圣进香人大都成千上万地前去拜谒这些圣地。我有一次遇到了一些蒙古人，他们经过了数年的徒步旅行，从中国东北的大森林一直到达中原的佛教名山之一五台山去朝圣进香。他们故意取同一条崎岖不平的道路以返回故里。他们身无分文盘缠，而是在旅行的沿途化缘。大家在泰国会遇到一些藏族商人，他们穿越了印度和缅甸，沿途买卖商品以

便能够参观佛教世界南部地区的圣地。这些人往往都是目不识丁者，他们对最深奥的教义仅有一种很肤浅的理解，但他们对佛法充满着虔诚，尽可能热情地表达他们的爱戴心情。

在获得功德的希望中，某些朝圣进香人故意增加沿途的旅行考验，每三步跪拜一次地向他们接近的圣地之方向以前额触地。如果戒律的这种形式没有伤害身体的后果的话，那么佛教徒们实施鞭笞或其他自我折磨的任何形式都被明确禁止了。

朝圣进香的顶峰具有仪轨性的环球旅行的形式。它在缓慢地绕宗教崇拜活动的主要中心转经一百零八、一千零八十或一万零八百次，有时也可能停留下来以便每前进三步就磕一次长头。在环行期间，要让心保持平静，要遵照行走和呼吸的节奏诵读一种适宜的神咒。完全如同在其他任何事件中一样，身、语、意都应起到它们的作用。那些无法出发从事长途朝圣旅行的人都喜欢这样仪轨性地绕附近的佛塔或寺庙转圈。这种修持受到了积极的推荐。因为它与禅定联系起来之后，能够抵制日常修持的不良作法。

咒语的特殊用法

除了本尊神、成就与日常仪轨的咒语（真言）之外，信徒还要学习那些为某些背景而专用的神咒。特别是反复诵读一种真言成了农人和匠役们的主要修持，他们需要把虔诚和可以与他们的工作相容的禅定联系起来。这是一种既简单又颇有成效的修持技术。在那些真言中，“嘛呢”（如意宝）远不是最通行者，它被作为其他所有咒语的根本真言。它由六字真言组成：唵嘛呢叭咪吽。其中囊括了一种如此广泛的意义，以至于戈文达喇嘛诠释它的尝试最终以写成一部三百页的著作而告终^①。

完全如同所有神咒一样，“嘛呢”真言以“唵”开始。“唵”代表着全部真言，事实上是全部存在（有），唵”（Om）最早写作 Aum，它出自喉咙的深处并结束于闭合的唇部。这是所有真言中的最著名者，大家把一种奥义创造之特性与此相联系起来了。那些把它

译作 O,oh 或“救度”的译师们明显将其意义和功能误解了。A 代表着外界之识,u 代表着于我们心中产生的识,m 代表着不二性的空和被定为空的识。

紧接着的真言“嘛呢”意为“如意宝”。它被与金刚视为一体了,即作为一种圆满的空,由于瞋恚和变化而又变得比现在化学中已知的最坚硬的物质还要坚硬的非金刚石物。

“嘛呢”是处于我们自己心中最高价值之象征,也就是当我们与此分割开的最阴郁的识层被超越时,始终都能于那里存在的空。

“叭咪”(Padma 其中的 Padma 为其呼格)的字面意义为莲花。这是心之发展的象征,由此开始而最终达到了嘛呢。

“吽”如同“唵”一样,是无法翻译出来的。“唵”是无量的;“吽”是在有限之中的无限,由此而代表着我们的胎藏觉,此是不空之中的空之想、以心的形式出现的心、缘中的无缘,即时间的出世、在浓密之中形成的微妙。“吽”比其他任何真言都更能象征金刚乘中的中心空——封闭在不空的花瓣中的空之真谛。

但“唵”和“吽”都要比象征物的意义多得多。它们在被很好地利用时则具有在人类的识中唤起难以用文字解释的真谛之直观无碍。“嘛呢叭咪”即指如意宝和莲花,它们形成了神咒的身体,甚至在表面上也具有一定数量的附加意义。例如,莲花代表着佛法,如意宝代表着封闭于其中的解脱真谛;或者莲花是色界,如意宝为无色界。依此类推。

“嘛呢”是大菩萨、菩萨、观音世菩萨的真言,观世音在西藏以 Chenrézi 之名而著称,他在该地区是以男性的外貌出现的。但在汉地和日本则具有一尊以女性外貌出现的类似菩萨,分别以“观音”和 Kannan(日文,指观音)之名而为人所知。观世音菩萨是慈悲之活跃本原的化身,因而特别受那些受苦受难者召请。

使用咒语的方式之一是在将其慈悲思想辐照于六界(六大)众生的同时反复地诵读这些真言,它们被相当缓慢和单调地诵读。大家在读每一种真言时,都将其思想转向相应的各界众生,大家会亲见或现观出自由真言所描述的形状之闪闪发亮的光芒以救援这些众生。

唵 白色 天神界

嘛	绿色	阿修罗界	半神灵
呢	黄色	人界	类似坦泰巨神
叭	蓝色	牲畜界（傍生）	
咪	红色	饿鬼界	受苦的鬼怪
吽	黑色	地狱界	

从表面上来看，这一切可能显得仅为一种在于发展对其他人的慈悲和仁亲之心的修持。但大家可以想到，由于神咒的力量和由于一种心的适当禅定，信徒便与菩萨建立了秘密联系，这样一来就达到了使其慈悲思想变得更为卓有成效的力量。那种认为整个宇宙都是一种心造物的人在把思想与心连同起来，并从而对思想之内容产生有利影响的观点中发现不了任何奇特的内容。但大家可以认为，这种作用力取决于思想与心之间业障的密度，神咒的力量应穿破之。大家同样还可以认为这一切并没有多大意义，信徒由于其自身的虔诚就可以使菩萨之力的巨大源泉变得更加活跃。

“嘛呢”也与更为简单的运气瑜伽之修持联合使用。在每次缓慢地吸气或呼气时，便会默默地读出一种真言及其书写形式，而且是以一种禅定现观到的，如此心便逐渐被导向了三昧，其中的任何思想都由排除了所缘的清醒识所取代。

非密教徒也会把“嘛呢”作为一系列的在于帮助实现禅定的真言和象征。从密教的观点来看，既然神咒拥有一处允许信徒处于其识的内源中、处于一种任何坚实的障碍都不会将他自己的识与宇宙之识分隔开来的位上，那他可能会从其源泉中吸取一种很大的力量，这或是为了帮助其心的发展，或是为了使其慈悲的思想成为对其他人有利的一种才能。

在将“嘛呢”视为一种宇宙力之源时，喇嘛们也可能并不像大家所认为的那样距心理学家的立场很远。这一点可以由一名半文盲的汉人的故事来说明。他作为禅定的任务而接受了“嘛呢”，但将“吽”字的汉字与一个相当相似的“牛”字相混淆了。在数年间修持了“唵嘛呢叭咪牛”的真言之后，取得了令人满意的宗教胜进。他后来从某人处才获悉了自己的错误。于是便开始修持“唵嘛呢叭咪吽”，可是却发现他已无法再取得胜进了。他觉得自己身上的胜进已消失，一直到他偶尔重新遇到其喇嘛。他根据喇嘛的建议

而重新学习“唵嘛呢叭咪吽”，一切又都发展得很顺利了……

民间藏传佛教的一个方面已在旅行家中引起了一些惹人生气的观点。这就是使用祈愿幡和嘛呢筒（如意法轮），它们会使咒语飘荡在微风中和在河水中转动陀罗尼。这些旅行家们将他们的鄙视倾泻在他们作为趋向极端的机械宗教修持的例证上了。即使情况果真如此，大家也可能会真诚回答说写满慈悲之咒语的幡还是要比装饰了西方许多城市的水雷和火箭形的混凝土结构更为讨人喜爱，且是更为有利可图的一种景致。它事实上证明藏族人并不认为水力和风力将会帮助他们达到涅槃，而同时它又让他们自由地在尘世间的欢乐中度过他们的时间。因为他们清楚地懂得佛教教义。据这种教义认为，解脱为人类个人努力的结果。祈愿幡以及由经常于口中和心中保持咒语的人在河流中安装的如意法轮证明了一种宗教激情、一种看到充满受佛法影响的真言和咒语的整个世界之强烈愿望，甚至风和水都会帮助密教之乐善好施的跳神。在一切都存在于心中的地方，在由真言诵出的字和飘荡在微风中的真言之间又有什么区别呢？

第四章 成就修持

基本内容

在本章中，我们将进行在一片神圣的土地上论述一种充满误解的内容。信徒的现观或亲见力由加行道的修持而得了加强，其心由日常修持得到了训练，他现在进入了由其上师选择的成就修持中了。他对于有力的真言和手结契印之知识应该是准确的，他那亲见或现观神的技巧应该是巨大可观的。为了某些成就（达成）修持，他可能需要有关能产生会使我们觉得似乎是不可相信的成果之心理修习的训诲，但这是我们以“高级修持”为标题而论述的一种内容，虽然“高级”一词仅为一种任意性的意义。因为如果其他所有条件都已得到满足，那么本处描述的修持则会导向于本世中的解脱，所以再没有必要使用身体的瑜伽修持了。

喇嘛们训诲说，这些成就的目的是专为那些致力于使智慧与方便、空与不空之识结合起来，以便对他们那帮助解脱一切众生的任务作圆满准备的信徒们的。非常令人遗憾，一些不谨慎的人发现在其他背景下成就修持达成可能被歪曲其本义而被用于世俗目的。因为从神咒中得到的体力和能力同样也可以被用于祸害他人，就同米拉日巴在他那恶习未改的青年时代为毁灭其敌人的朋友和使其近邻们破产而使用过的那些手段一样。

这就是为什么成就都很少（如果它们确实如此的话）能对未来受灌顶仪轨的人表现出来，而那些针对大众的书则应该以一种他不能使用其他修持法的方式来阐述这一切。甚至是在那些由喇嘛们仔细地保护不受篡改的手抄本和木刻本经文中，某些主要内容也故意被遗漏了，某些段落有时也被搞乱了，以致它们在缺乏恰如其分的指导下就无法被澄清。此外，撰写这些经文著作所使用的神秘语言仅仅向那些接受了“耳边窃窃私语”的密传训诲的人提供其全部内容。数年之前，某一位英国藏学家发表了一篇文章，他不

顾非常明显的事实而要求把破坏一名处女的童贞作为仪轨内容，译者似乎对经文中用含蓄朦胧的语言讲到的一种发生在信徒自身中瑜伽方式的事实漠不关心。“非常年幼的童贞女”，事实上是位于其脊椎骨基础上的女性之力（或女神），它应以瑜伽的方式与其头部的天地释（心理中心）的男性阳刚之力结合起来。

成就的目的是超越不二，其中包括接受和拒绝佛教的其他乘，而亲自有意地和很强烈地体验不二的感受。正如它已经被诠释了那样，在一次成就修持中召请的吉祥神和畏怖神就相当于形成信徒本身的因素，都是他们在某些识的阶位中确保的形式，正如继死亡之后的状态、梦中的某些状态和在禅定修持中实现的某些状态一样。此外，为了使其成就获得成功，信徒应该至少（如果他不能真正发现所有的声音都是真言、所有众生都是佛陀、整个世界都为涅槃的话）如同这三种真谛与其六根非常相似那样行动和思维。他应该对宇宙进行观想，就如同它是无垢的辽阔空间一样，或者是由“神”占据的“容器”和“领域”，他承认其真性是纯洁的空，其无限的神通力是于其不空的派生物中表现出来的空的造化力。

以同样的方式，在整整的一日间，信徒对其感觉所缘的反应以及这些所缘物本身都应该被承认如同“享有神的神和享有空的空”一样。在接受被激起的现量（感觉）时，他应避免对一种特殊所缘或其想具有任何执著。享受对于他来说并不是一种坏事，也不是某种需要避免的事项，其条件是不需要由此而产生任何执著（眷恋）。如果它的毁坏或相反是无法拥有能摆脱这一切的虚伪的满足而造成了遗憾，那么它就会变得有害。它应排除那些无法超越取此或舍彼都会产生功德或非功德的二元论之区别的受佛教徒们器重的思想。如果他修持的阶位很高了，那么他将会承认取和舍都是不可能的，因为取者就是抓住了所缘，或者舍者就是排斥了所缘，这实际上是相同的。在取的同时，他也自取自身；在舍的同时，他也自舍自身，因为自身明显不能被抛于他之后。按照密教的说法就是：“布施者、施物和接受布施者，三位一体”。无论其根是否想到或感到了这种真谛，信徒都应免除欲中欲，因为只要其心始终坚持如同一片万里无云的蓝天，那就不会由于他与任何一种所缘物的关系而导致灾难。对于此人来说，没有任何东西是平庸的，人体也不过是一个充满了令人厌恶的物体和具有动物癖性的袋子，

一切都毫无例外地被视为无垢的和无分别的空之有表或现前了。

成就提供了心、意和为达到这一成果而非常需要的身体生理方面的神道与作为。信徒在完成这一切的时候，便逐渐摆脱了以普通的概念和想为基础的幻，他会直接感受到心力，而心力又可以被用于将空那明显是很具体的显现物变成细微状，他即可以控制其力。于其心中升起的“神”在仅仅为识的抽象概念的同时，又在某段时间内确保一种很强大的真实性^①。诸神使他觉得比其具体的外部环境更为“真实”，最重要的是他要完全相信诸神的真实性。他为了与神结合，其内心世界虽表现出来了，而外表却内在化了。在这种结合期间，他不应于其心中对此有任何一点怀疑的阴影，它确是金刚大力（金刚萨埵、金刚大心众生）或大尊者度母。也可能完全是另一种神。成功的诀窍就在这里。

每种成就传统上都包括七个分支，但形成一个分支者可以在一个布教世系与另一个世系之间略有微不足道的变化。下面就是最通用的表：

1. 皈依三宝。
2. 产生菩提心。
3. 制造一条保护带——神或需要现观的神的“世界”。
4. 召请适宜的神。

5. 仪轨：(a)顶礼；(b)皈依作为三宝化身的被召请的神；(c)供物；(d)忏悔；(e)满足于解脱功德；(f)祈愿法轮常转，这就是我要使佛法迅速地在众生中传播；(g)信徒以自身作法并重复他那不在众生之前进入涅槃的决心。

6. 接受神通力的转移。

7. 奉献功德。

在成就修持期间现观到的主要神的每种具体细节都具有一种象征性意义，下面就是几种例证；

一副面孔

法界或以一座圆形洞窟的形状看到的

这一点是不会令人惊奇的，因为神虽然都是由信徒自己的心形成的，但仅仅为代表着他于修道中的胜进，和在神以畏怖之形状出现时的倒退中的不同阶位的象征物。这并不意味着神远不及如同人类或有形物的客观存在形状那样真实，因为所有的神事实上都是心中的造化。

	空界。
双臂	智慧和方便 慈悲 的联合行动。
交叉的双腿	佛陀的不可分割地。
脚掌向上	联系在一起的三身
精美装饰	以相当于五智的五欲而不是作为应抛弃物品之形状而被看到的根之所缘。
父母的外形	所有成对的对立物之合，特别是色与空、方便与智慧之合。

深根 现量 要义的成就

许多成就可以在相继的四种阶位上修持。或者说，如果信徒受到了四皈依和掌握了四无碍的形式，那么他就可以在四种阶位上同时修习这一切。这些阶位相当于神咒的四种主要类别，其中第一个阶位是为那些无法理解抽象概念和无疑一开始就将神视为单独存在的阳神和阴神的人准备的。在最高的阶位上，心从一开始就处于一种很高的位上，所使用的技巧都是“空的技巧”。下文将作详细描述的就为把一切众生从“人趣”以下各道的转生中解脱出来的一种成就修持。其完整的标题应为《深根之要义取消（阿鼻地狱）者^①的光明法印》。这是一种宁玛巴的成就，包括一种更为长得多和大家更为熟悉的成就之要义，即幻网或梵网，也就是幻之王国。它还包括四类主要密典的内容，要求召请坛场中的所有神，这些神都是以其畏怖的面目出现的，并都结合于金刚大力本身之中，而金刚大力首先是以黑茹加（Heruka）的畏怖神面貌出现的，后来又以一尊吉祥神的面貌出现。

某些成就法的全文已用英文发表 这一事实鼓励我更为详细地论述“深根要义”，也可能促使我比愿意冒险所作的那样更为详细一些，这是由于成就派在方法问题上赞同许多共同观点，这种方

^①在此具体情况下，阿鼻（无闲）是指低于人类因缘的三道或三趣。

有关大尊者度母的成就之完整文献，可以参阅由孔泽教授所著的《佛教徒的禅定》一书。

法的要义已为那些关心这一问题的人非常熟悉了。我诚心诚意地希望在我的说法中没有任何内容会使人联想到向我传授了这种成就法、而我又背弃了他的信任的那名喇嘛。由于他不能读英文，所以我必须相信自己的判断力^①。译自藏文的部分是严格地遵循约翰·德里弗 John Driver 的英译本 他是与我同时举行灌顶仪轨者或“金刚中的兄弟”。他那流利的藏语可以使其他接受灌顶仪轨的人（一名英国僧侣和一名汉族僧侣、一名汉族在俗信徒和我自己）很容易地遵循上师所阐述的内容。如果大家在心中牢记前几章中已经论述过的一切内容，那么大家就会清楚地看到，根据他们的真正观点来看，如果成就法的段落不经诠释就可能与巫术相混淆。它本身属于一种为了探讨和积蓄于信徒识之深处的心力发生作用的极高宗教修持术的组成部分。在显示比我记下的内容还多的问题时，我的意图之一是帮助反击那种愚蠢的假设，即围绕着成就的奥义保护了某种应受斥责的内容。我们还需要知道这种技术是否吸引了其他宗教的神秘修持者，但任何人都不能为了不把成就修持视为一种与大乘佛教教法非常协调的仪轨而具有一些合理的动机。

深 根 要 义

顶 礼 ！

我们虔诚地跪拜，将我们的全部所有
放在无所不知的尊者 面前，
它使吉祥神和畏怖神界出现，
变化不定的法、存在与和平
在那里结合为自然的一体中^②。
大乐金刚具有统一的、经久不变的风格。

由于已经提到的一些原因，我以一种在没有一名大师指导的情况下不能使用的形式作了介绍。

② 指金刚大力。

“自然”是任何事物的最高性——空。

弟子现在舒适地坐在一个惬意的和令人喜爱的地方，形成了
召神的手结契印 祈求大批神众、佛陀、菩萨、上师、天神和荼伽女
等显现于其面前。

皈依

与充满无限空中的众生一起，
我们向庄严的金刚大力和三时的佛陀 顶礼！
超越了不二的思想，我们皈依三宝，
它现在出现的坛场之中。

供品

请接受这些大家称为“我们”的这一切纯洁供品，
通过心的神通力而变成珍贵的布施。

忏悔

这些维护超世力之强大浪潮的大坝，
我们在思想和行为中的无数罪孽，
我们现在对这一切都表忏悔。

大乐

所有纯洁定的行为，
整个空间的所有法，
当他们为三妄界 之空，
将会使我们感到一种深刻的欢乐。

产生菩提心

我们现在设法于我们身上产生圆满的菩提心，
它具有四种纯洁的品质，
永远无垢。

分享功德

在过去、现在和将来无数世中获得的功德，
我们都将之奉给众生，祝愿他们都能实现菩提心！

指过去、现在和将来的三世佛。

这是种二元论概念 就如同‘施主’和‘施物’和送给他某种东西的某人之概念。
这就是说超越了有和无有、存和灭的范畴。

（所有这几节经文都要非常虔诚地反复诵读三次，并同时联想到其中的每一节。）

加行道的现观

“信徒认为他刚刚向与奉献其积累的功德和以其心的进发意念形式出现的其他供物的众生所出自一切的方向，都流露于他自己的身上。在一段时间内，他那涤除了一切需要抛弃的东西之心进入了空的状态 这种空如同无数的天一般。”

守护神圈

“现在，从这种空的状态中出现了神通力的真言，信徒即时变成了金刚黑茹加身^①（深蓝色，执一根金刚杵和装满血的一颗头颅，^②采取了合适的姿态（坐和手势（手结契印）），黑茹加以父母的形状出现，其确切的姿态是有明确规定的。

接着，信徒诵读了具有神通力的真言，它们使从父母之相中出现了配备有各种武器的一大批畏怖之神，分散和占据了整个天际。

在另一种神咒的刺激下，这些占满了天际的畏怖神打击追逐和毁灭一切束缚力。

作为对下述神咒的回答，一大批畏怖之神结合在一起以形成一个庞大的金刚帐，它是由已有变化的畏怖神之性质本身形成的。在这些金刚帐旁边燃烧着一堆吞噬一切的大火，完全如同世界在一个劫之末定期被毁灭时肆虐一时的大火一样，火被如同一个劫接近其末时逞凶的那种黑风所包围。这些风自身又被不连续的高头大浪和汹涌澎湃的一片海洋所包围。这种火圈、风圈和水圈占据了所有方向的空，将信徒孤立了起来并使他免遭任何毁灭。”

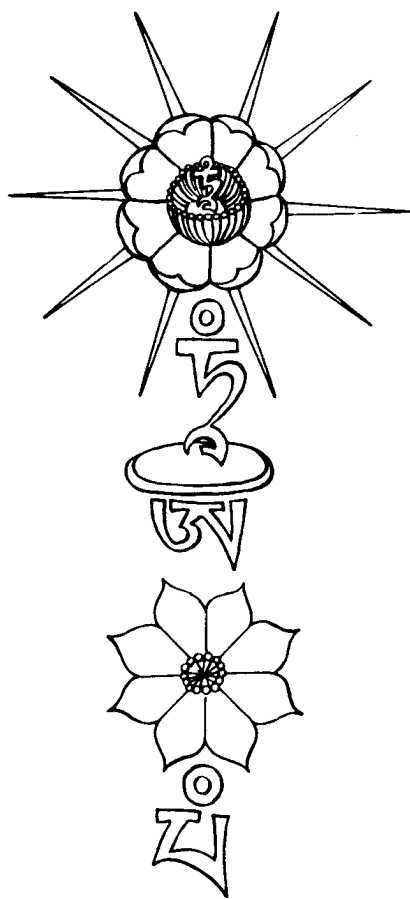
成就的主身

产生相对的菩提心

以畏怖外貌出现的金刚大力。

血是指由紧接着出现的手结契印激起的上师之慈悲的甘露。

共 合 432000000 年。



图十 现观图。这些图被用于向沙弥们传授成就法。在尊者度母的成就修持中，出现了一道白光并落于一朵白莲花上，由那里又出现了一个白色的真言“啊！”(Ah)。它变成了一个月轮，于其上面又出现了一道绿色的“𑖀当”，变成了一朵蓝色的莲花，莲花心中闪烁着绿色的“𑖀当”（绘于噶伦堡。）

产生绝对的菩提心。

（这两节于此要反复诵读的经文已于前文作了介绍）。

“对三种三昧的禅定：

1. 信徒要思考这一点：在任何明显是重要的所缘中，都不存在任何一点实体的踪迹。在它们真正的外形中，每一种都可以超越推论性的语和意。它们的真如与空相同，它们那表面上的坚实性远不是真实的。所以，产生了表象的所有法都具有无法想象的特征，被排除了不二性和完全成为空。这种成果就是与自性有关的三昧。

2. 它们的真如形成了惟一的一个统一整体，即表现了世界的空间，这是出于对众生的同情，天在观想天。排除了任何执著的尊者对于众生的无限（也是幻的）慈悲如同天际一般无限延伸，这种成果就是与有表的世界相联系的三昧。

3 瞬息即逝的法云于非实性中升起，于心中扎根而又无根的每一种实体都是全部之根。其要义现在是可以被视为能实现祈愿的如意宝 的书面真言的形式现前。它们出于其中的真言应首先被现观（显现、亲见）。我们那同时现前和普遍空的始发心现在具有了一种白色之真言啊（Ah） 的形状。这种成果是与因缘有关的三昧。

不应限于视这三种三昧是如此和如彼的事实。此外还必须进入这样的状态，其中对它们每一种所讲的内容都会变成一种亲身感受，就如同高温的火、袭击皮肤的阵风和可以清楚地分别出来的任何感觉一样强烈。”

容器和内容的坛场之诞生

从现在表现得如同一种无垢的白色之真言（Ah）中出现了六字真言，信徒诵读了激起了它们的散发和吸收的神咒。

在真言的发出、收缩和转变期间，第一种真言一直扩大到充满了整个法界（空界），然后又收缩而形成天的三角形坛场。在内部

如意宝可以变成大家所追求的一切。

② 同类的真言和所有陀罗尼、种子陀罗尼等可能会显得特别真实并充满了生命力。这不是一些简单的文字，而是具有一种神秘的活力之“众生”。

和从下一个真言升起，出现了由飘扬的幡为标志的五大之一——风的绿色坛场。从第三个真言中升起了水的坛场之白圈，从第四个真言中升起了土的坛场之黄色矩形，从第五个真言中升起了由珍贵物组成的须弥山裸露的山脊顶上的坛场。从第六个真言中出现了—一个由其炽热的火苗围绕着最高天际的火圈。真言 Dhum 从须弥山顶脱离了因缘咒“啊”此咒为一种胎藏 从中升起了这整个壮观的全景。

信徒接着诵读一种可能应作这样诠释的神咒：“通过空之开口处而产生了坛场。”

Dhum 现在已聚结为一座智慧如意宝 的闪闪发光的庞大大厅，一直延伸到所有方向的无限远处。为了象征其无法类比的道德 它具有—种装饰以庄严智慧 创造的珍贵物的大门（栅栏）其尖顶与十方和四时佛陀的智慧相同，他们都毫无例外地不被人认为是截然不同的，而是如同具有同一种要义。这一带五面墙的大厅非常杰出，墙壁均以闪烁着五色的珍贵物建成，装饰以珍珠和宝石；其塔顶是汉式的，大门被装饰得富丽堂皇。这是一个光辉灿烂的地方，看起来令人赏心悦目。其各部分的比例、形状和外表、智慧如意宝的装饰和颜色都恰如其分，它们由于智慧那非常表面的性质而无与伦比。此外，这一大厅还装满了不带任何贪的纯洁欲的各种所缘 所缘数目如同天际一样无限 不缺任何东西。

大厅的中央竖立着一个很庄严的用宝石和珍贵物造成的王座，由八头狮子（佛法至高无上的象征）支撑，每个角落里都有两只 以其前蹄承负。

现在，信徒涌起了一种包括莲花、太阳和月亮等词的神咒，它们使三种真言出现了。从第一种真言中出现了一朵莲花，从第二种真言中出现了位于莲花之上的月轮。接着是他自己的始发心在经过空之中停留短暂的一段时间之后又以—种无垢的“啊”的形式出现并落在了月轮上，它于其中变成了一个透明的和闪闪发光的

智慧为纯洁的空，本处是指空的“智慧要义”。

智慧为纯洁的空，本处是指空的“智慧深入”。

无垢的（即无贪的）欲之所缘，如果不出现任何贪欲迹象的话，那么我们就可以欢心地享受这一切。

“唵”。

这两个具有神通力的词使光线从“吽”中出现，这些光线可以触及一切众生，并使他们置身佛地。

光线退回了引起这一切消失的真言中并融化于“吽”中，“吽”作为对神咒的回答而于现在变成了信徒，以最高金刚大力的慈祥外表出现。以其佛的形象而出现的信徒的身体是一大块深蓝色的宝石，闪烁着如同旭日一般灿烂的光芒。他有一张面孔和双臂，他那安祥而又喜气洋洋的笑容之变化不定的细微差别说明了结合在一起的空与乐的作用。其外形放射出了作为一尊佛陀的神圣相的光芒。他执一根金刚杵对准自己的心脏，执一个金刚铃于其胯骨之上，他将以父母的外形而现前。从其心中诞生了发射出光芒的“嚩”（Mum），这些光芒作为对一种神咒的答复之后又被召回“嚩”中了。此人立即变成了母亲，即金刚界母或金刚界自在母，其身体呈一种比较浅淡的蓝色，她也执一根金刚杵和一个金刚铃。他们的上装都是用装饰有鲜艳的闪光的金图案和白色的神布制成的（接着是对服装和装饰的详细描述），其手柔嫩，身与四肢灵活，皮肤光滑，身材弯弯，年轻，容光焕发，外貌纯洁，拥有无数的优美和光彩的征兆。

其不二的乐一空之要义处于一个由红、黄、白、蓝、绿、银色和紫色之光线照亮的界中。它们现在形成了一大片佛陀之祥云的形状，它向外扩大并发出庄严的光芒。彩色的每束光线都分化成另外六束，如此类推，一直到六千万束光芒分别闪闪有光。

在父母（他们与信徒结合一体）的心中，现在出现了两种智慧众生^①。其中之一于心中有一个很小的白色“嚩”，另一者则是一个很小的白色“嚩”，它们各自居于一个月轮之中。

这就是现观的方式。

神通力和光明之光线的转移均出自于其父母心中的智慧众生的微小外形。信徒以其神通力的言行而召请十方和四时佛陀，他们现在以根据其五种类别安排的接受灌顶仪轨的坛场中的神之外

这是一些无装饰和服装的小形象，因为它们代表着父母的法身，他们正是通过这些透明的身体而被看作是白色的，“吽”和“嚩”在这些内在的形象的心中只占很小的比例。

貌出现。信徒祈求他们恪守他们那强烈慈悲的义务，于是出自不二中的甘露之波涛便淹没了信徒，从而赋予了他神通力。他诵读了与五种佛智有关的神咒并将之通过适宜的五种手结契印而与他联系起来。

由于如此授予神通力，五苦的污垢都被洗涤掉了，五蕴或信徒的身、语、意之集聚现在则以坛场中心五界佛的形象出现。于其头顶留下的过多的甘露变成了阿閼佛。信徒现在于将其纯洁的蕴变为五种耆那的过程中闪烁着庄严的光芒。

于弟子前额的正中出现了一个白色的“唵”，被置于一个月轮之上。其光线激起了诸佛心中的活动，全部神众金刚身充满了天际。它然后又化为“唵”就这样变得与诸佛之身相同了，立即变成了白色的大日如来佛，其象征物为一月轮。

信徒将其揖合的双手在金刚手结契印中紧压头颅之顶并发出了一种神咒。于其喉咙中出现了一个处于一朵八瓣莲花上的红色“啊！”(Ah)，所有这一大批神的金刚语充满了天际。它们然后又结合为“啊！”这样一来就变得与诸佛之语相同了，立即变成了一尊红色的阿弥陀佛，其象征物为莲花。信徒以其合拳在金刚手结契印中紧压其喉咙，从而又发出了一句神咒，于其心中出现一个处于日轮之上的蓝色“吽”。完全如同其他所有的真言一样，“吽”变得与诸佛的意相同，变成了一尊蓝色的阿閼佛，其象征物为金刚杵。因此，信徒诵读了他用于获得佛心的神咒。他现在闪烁着庄严的光芒，并与诸佛的身、语、意的金刚合为一体了。

实现与智一空坛场之一致的四个阶段。

——信徒现观到其心中的生命之要素如同一种蓝色的“吽”的形状，其性质与始终都闪闪发光的五智相同。出自其中的光芒激励十方和四时的佛陀从法身中出来并具有父母的外形。他怀着这种思想而形成了钩状的手结契印，于是便惊呼：

吽！

啊！尊者，如同天际一样无量，但却忠于您的誓言。

出于同样的空，这种最高的瑜伽，
超越了所有的对立者，我向你发誓！

俯请下界！金刚性，你们分享的状态该是多么光明

来啊！将您的目光降到我们身上，
时刻已经到了！

——召神

唵！

慈悲之钩现在祈求父母，

慈善之湖迫使他前来。

与他人分享的欢乐铁链也如此。

圆满已出现和停滞，充满着安祥的快乐

继这次召请之后，信徒又诵读一种神咒，并形成一结手结契印，它迫使空性出现。信徒现在想到：“我坐在誓约义务的坛场之中，火山之火焰与智空之坛场中的火连接成了一片，金刚大力于其中出现在我的面前。”

——抛撒识之花

在诵读短经文的时候，信徒每次都抛出一束思想之花：“空性之身、语、意以及品质和行为与我的一切都相同”。

——转移神通力的虔诚请求和坛场的解体

唵！

智空之王的身、语、意、

品质和行为该多么神奇！

祈愿我的这一切与他的一切融为一体，

因为这样就会获得与大法印的结合。

然后，他以适宜的神咒和手结契印而祈求金刚大力的恩惠，他认为他坐于其中的火坛场和于他面前出现了神的智空坛场就如同水加入水一样地结合起来并变成了统一的和不可分割的了。

诵读神咒

信徒于其心中看到了一种酷似他的空性，但它事实上是金刚大力，由誓言与他联系起来，他心中怀有由金刚大力的百种真言的陀罗尼所包围的真言“吽”。真言都是白色的，并闪烁着光芒。出

最高的姿态，它是变成了空的意识之同义词。

自其中的光明感动了十方和四时的所有佛陀和菩萨之心。从信徒以及这一大批如同天际一般辽阔之神之口中发出了百种神咒的声音，由照亮了三界之明亮的慈悲光芒相伴，从而清除了可悲的轮回转世之状态，在菩提界中解脱了所有具有一种心（信徒现在能现观之）的造化物。其次，他观想结合于其本身中的光线，以至于三世以及所有的神和其他神灵都包括在金刚大力那光辉灿烂的神咒中，信徒要反复诵读这种咒语一百零八——一千零八十次。

为了确保这种神咒能有利于其他众生，他应在每次仪式之后都要重复一段简短的神咒，它在某种意义上可以缓和他们那悲惨的命运，尽管他们具有全部恶业^③。

但是，仅仅有一名圆满的和纯洁得没有任何妄想的喇嘛就可以成功地完成这一部分仪轨。

在离开其座位之前结束仪轨。

从信徒心中的“吽”之真言中，出现了一些纯洁的光芒。他的身体变成了一个庞大的大厅，然后又化于其本身之中，也就是说化于了金刚大力身中。于是，母亲便结合于父身，父亲则融化于其心中的小智慧众生或智空众生之中，法身的这种小形象也化于其自心中的小“唵”中了。小“吽”则自行消失于其自身中，一直到其尖端也消失为止。信徒以一种圆满的定而进入了一种自我实现的空之中，完全排除了智力活动。

修持的成果

完成如此深奥的一种成就修持可以使信徒消除一切业障，有力地帮助他平息贪欲和驱逐自我之幻，使其心向直观智慧的自由发展开放。修持深奥的信徒能充分感觉到现观各种色以及由此而

指全宇宙。

因为信徒和金刚大力现在已成为一体，所以发射出光芒的神咒都出自其心中。

大家一般都普遍承认，某人的恶业不可能被其他人所缓和，但某些人也认为一名圆满弟子可以自己负担其他人的一部分业之重压。这种看法从逻辑上讲似乎与广为传播的一种信念相吻合，即认为善业（也就是功德）可以很容易地转移到其他人身上，只要表示有意这样做就可以了。

产生的识境之感受。他逐渐高升到纯洁空的状态，这种闪闪发光的和神奇的空远不是一种暗淡的无限大的界，而是成千上万的所缘之来源和容器。通过经书和上师而了解这一切没有任何效益。这就是说仅仅感受到就能毫无困难地解脱。信徒们一年年、一天天 and 一夜夜地让他们的心停留在这些很高的境地，已不再如同其他人那样了。他们的人身、思想、语言和行为都自始至终地充满着光明识，无缘而又排除接近解脱的神圣状态的人的那种执著。智慧在他们身上的流动就如同一种纯白的奶在一个闪光的水晶杯子中流动一般。最高圆满的成果属于他们，其条件当然是他们的修持要得法并恰当地将修持与形成修持之基础的行为和态度结合起来。与世间神力的神秘联系必须要适应一种掺和了慈悲和一种不懈地改造贪欲的技巧之行为，因为正是这些贪欲越来越把人挤入幻之中。这样一来，他们努力的方向将会颠倒，他们整个身心也将结合在觉向迅速的发展之中。

大家可能会很容易地误解如此一种成就修持的性质和目的。用基督教的术语来讲，它并不是一种简单的仪轨，而是一种圣事，力与净都被赋予了这种意义，所以大家都不禁要思忖，这些恩惠是由谁赐给的。正如我所提醒大家注意的那样，以一尊上帝为基础的宗教和可以免除上帝的宗教（佛教或道教）之间的差异尤其在某种程度上就是一个用词问题^①。

在前一类宗教中，最高的神被认为是一种在空和色均被超越的地方，在我们研究一种不可见的和无所不能的恩惠之来源时，一种生灵和一种存在状态之间的差异当然就很难确定了。这两种概念之间的关系是以以下事实为基础的：基督教的奥义修持者承认，甚至是上帝（作为一种生灵）也附属于最高的神（一种位或状态）。在成就修持中，所授予的神通力和净化均出自人（世俗性地出自其无价值的渺小自我）与作为发光的空的神圣之源的结合体。

我们应强调指出两点，虽然这样会冒有重复在前几章中已经讲过的内容之危险。首先，金刚大力和从中出现，并具还要返回其中的一大批神灵确实并不被认为是神，它们都是在心灵感应时大

这其中存在有一种显著区别，虽然在此背景下与我们无关。神学家认为，上帝是世界的造物主，而这却是与佛教完全格格不入的一种概念。

量涌集到信徒身上的神通力之人格化。甚至本意为“金刚性”的“金刚大力”一词所指的也不是一种人的思想，而是一种存在状态的思想。信徒正是进入了这种状态（地），他在现观中梦见了其两个身体变成了一体。信徒确实就是金刚大力，这就是说他暂时地达到了一种于其常见的形式中，即为这一整套修持的目的本身的状态。其凡胎肉体变成了金刚身，一种免除了灾难和准备解脱的金刚性。

其次，在成就修持的仪轨部分和密咒的现观等中没有仪礼的意图。没有任何因素会使人联想到这是一些虔诚行为（像唱圣诗那样）和我们在完成这一切时就会于上方赢得赞同与恩惠。这些真言中的每一种以及其他所有现观物都恰恰与存在于信徒身上的某种普通心理现实相吻合。所以，成就修持并不是某种普通的宗教仪轨，它与在实验室中完成的一种操作相类似。其中有某些物体被加热、混合、分离等等依照适当的秩序进行以便产生一种预料中的和不可避免的成果。心学远远落后于其他科学的西方国家，对心理所有物和心力的知识尚远没有达到大家可以将试验用于诸如在物理学和化学中那样具体的成果。正是在这方面，在物理学方面如此落后的藏族人则成了我们的良师。我们为证明这一点是没有任何困难的，除非是信徒已修持得十分高深，如仅以心力就能完成改变有形物的形状和大小、让它们消失或在空间运动等蔚为壮观的奇迹，那么他们是强烈厌恶作出这样的证明的。大家只能偶然地或通过某些在获得了有限的神通力之后，离开了修道之路和不再认为应受戒律约束的人那里看到一些例证。

那些不太熟悉金刚乘的人可能对以下事实已经感到神奇了：信徒已经看到和感到了在成就修持中所描述的一切，而且清楚得就如同他看到自己坐在其内的房间的墙壁或通过窗户而看到的风景一般。但他所能得到的明显要多得多。仅仅是为了感受之乐而能看到所有这一切是毫无意义的。这是因为他所看到的一切和他感受到的一切都相当于一种心理的真实，并产生了成就修持具有一种无可估量的价值之预期效果。例如，设法出现一个大火圈之景象本身并不是一种目的，而是实现一种值得付出更大辛苦的目的之手段。如果成就修持被认为如同一种诸如早课或晚课那样的虔诚仪礼，或者是大致如同以放一场电影的形式那样诱人的心之

放射修持 那么整整这一章(事实上是密教修持)便丧失了 99% 的意义。

心 之 要 义

这种成就修持除了与其他基本形式的修持(七觉支或本处的八觉支)相似之外,它又与这一切共有三项主要内容:光明和不二的白色甘露之光芒照耀在信徒身上;神与崇拜它的人相结合和完全等同;将这一切最终吸收为惟一的一种神咒,它又自动分解,接着分解成一种纯洁空的状态。如果非教徒的奥义修持者采纳了这种随意实现神秘感受的强有力的办法,那么他们无疑就会为此提供一些重要修改,以确保新的成就修持与他们自己的信仰相吻合。但如果所有的细节和象征性都可以被复原,那么通过光明之光芒和甘露而授予的力量、与成就神的结合和最终被吸收入空等等一切都不能被忽略(我对此坚信不移),也不能抛掉对其神奇成果的修持。

尊者度母的成就

孔泽教授的著作《佛教的禅定》中包括尊者度母的成就经的一种相当完整的和文字优美的译本。我更希望于此不再发表另一种译文了。为了进行比较,我同样也选择了某些相似的经文,它们可以说明,虽然度母的成就比较简单,但也包括同样的要义修持。

度母的成就修持系以一种酷似“深根要义”那样的方式开始的。但由于这是一种大瑜伽师的形式,所以尊者度母是作为上师和三宝的化身而出现于其中的。同样,在另一种成就修持中,以黑茹加的畏怖神外貌出现的金刚大力代表着坛场中的所有神。当仪轨的加行道部分已完成时,度母的心就掩饰了由特殊神咒包围的真言“咄”(Dham),闪烁的光芒即出自那里,并分向各个方向。信徒把这些“酷似甘露或雨露”的光芒通过其颅顶而一直吸收到其心脏中,其身于是便变得如同“斟满了无垢白色凝乳的水晶杯一般纯

洁”。他接着诵读一百零八次围绕着其心中的种子——神咒而转的度母真言。度母于是便以一种深刻的欢乐而进行观想，它逐渐缩小一直达到一个拇指的体积大，最后通过其颅顶而进入了信徒的心中，停留在置于其心中的一个日轮和一朵莲花中。信徒的身体现在已开始变小，一直到变成度母的小形象那样大。“度母、上师和信徒真正成了一体而无任何区别了”。这种仪轨可能是为了那些修持不太高的人准备的，虽然这是所有成就修持中的一个共同特点，实际上对他们那结合为一体的身体融化于包括在心中的神咒内和被吸收于其颅顶并于后来消失在空之中的问题只字未提。

成就修持对于西方信徒的意义

某些人的反应很可能认为这样描述的成就修持是无益的复杂，从而要求最好是以禅的方式跏趺而坐，并通过不经中间过渡阶段就进入一种纯洁空的阶位，以触及问题的中心。“但是，当人们在没有被以神的形状现观到的心力的帮助下触及问题的中心，如果您愿意的话，那就可以这样做”。事实上，这恰恰就是当密教信徒们超越了所缘之需要时的行为。

我个人以及我认识的中国人和西方人中的某些禅宗信徒的亲身感受促使我相信，即使经过长年的努力，相对只有很少直接接触这一切的信徒才能成功地超越心在一段短暂时间内能圆满地保持平静的初级阶位。毫无疑问，某些人成功地进入了深奥的三昧，达到了大乐状态并能超越它。但大部分信徒却不会达到这种程度。然而，密教方法及其必须经过的加行道与复杂的修持术可能会吓倒那些不想顾及问题之外的“许多细节”的人。不过，大家可以说，在那些虔诚地从事加行道修持并虔诚地和经常地从事成就修持的人中，只有很少的人取得明显的进步。但我并不希望我个人的偏爱把我引向错误的比较，所以我必须立即补充说明，我的大部分已取得了修持成果的密教朋友们都是蒙古人或藏族人。大家可能会提出反驳说，把一千多年以来一直虔诚地追求密教目的的藏族人与近代西方人、日本人或汉人相比较是不公正的。这种说法也可

能是正确的。

无论如何，每个人在复杂程度不同的形式中选择密教追求明显取决于他们个人的个性和他们认为仪轨是否令人讨厌的观点。奥义确实是由于其性质本身而提出了简单化问题。与纯洁的和无分别的空之结合是一种与不搞形式主义完全相吻合的概念。然而，大部分密宗教派的历史都强调了举行灌顶仪轨和复杂的象征物。这一点似乎包括了由喇嘛戈文达坚持的思想，即以心理上的吻合性为基础的一种特殊想象是突破将普通的识与超越了推论思想状态的屏障所必需的。

这一切似乎已由那些服麦斯卡林幻剂的人所证实。即使大家坚信服用这些毒品具有令人怀疑的和短暂的效果，但任何人也不能理由充足地否认在毒药的作用下所获得的某些直觉实际上就相当于深奥的密教感受。如果这一证据能够形成一种参照点，那么深奥的密教阶位的实现就确实是伴以光线、闪光的色彩（如同成就的色彩一样）和起了一种主要作用的复杂意图的自动出现。当大家估计密教方法的价值时，无疑值得考虑在密教信徒的神秘感受和于旅途服用麦斯卡林幻剂的人的感受之间的大量相似处。在数世纪的发展过程中，在识的这种光明的阶位上，它们始终是被严守和仅由举行过灌顶仪轨的人知道的秘密。

第五章 高级修持

密教修持的分类

我现在要离开我熟悉的阵地了，因为我尚从未有机会持续在我的喇嘛之一身旁停留过三个月。如果他们向我传授了珍贵的真谛，那我应将此归于他们的慈悲而不是我的功德。他们肯定未向我传授很多有关深刻奥义的训诲，因为我还没有资格接受这一切^①。但如果修道的以下阶段尚未被提及，那么本书就不算完整。我曾试图在阅读西方学者的著作中对我从自己的喇嘛处学到的知识略作补充。因此，对于本章的内容，我应将其其中的一部分归功于金刚乘的这些现代先驱们 戈文达喇嘛、伊文斯·温茨、爱德华·孔泽和赫伯特·同瑟。我没有幸运的机会与他们分享同一次灌顶仪轨，如同我与约翰·德里弗所作的那样。但他们在某种意义上仍是我的“金刚乘教友”我对此深信不疑，他们也会慷慨地接受我的大胆。

我所说的高级修持包括：

1. 用于把受的力量转化为心的力量之修持技术。
2. 有关身体，特别是有关运气、性机能和心的各种血管与中枢的瑜伽修持术。
3. 特别是有关心的修持技术。

这三类修持是互相交错在一起的。但也存在着一些禅定修持，其中身体的作用仅限于身姿与手结契印，根本不存在与禅定修持分开或是在合乎愿望的时候使用的受之力。

为了讲得更为精确一些，我的主要上师之一曾诚心地为我为举行了灌顶仪轨和为了包括宁玛巴全部修持所必须的“授记”但我没有停留相当长的时间或向他或向我的主要共同受灌顶仪轨者约翰·德里弗学习这一切。如果我有时间的话，那么他将会至少对我作一些理论解释或经文解释，从而使我避免向其他作者的著作借鉴这一切内了。

密教本续应该分为四类或六类，但所有的教派在划定其范围的界限时并不相吻合，许多密教著作都包括属于多种类别的内容。本处所作的分类是宁玛巴的分类。据说，格鲁巴不使用“极至瑜伽”的术语，而是将无上瑜伽分为父续和母续以及不二续，其中第三类可能在不同程度上确实相当于无上瑜伽。

下面就是宁玛巴的分类表：

低级行怛特罗（行续）：神于其中被现观得如同外物。

身怛特罗（身续）：神于其中被现观得与信徒相同。

瑜伽怛特罗（瑜伽续）：大家可以于其中发现神力从不二开始上升。

高级大瑜伽怛特罗（同样也被称为所有佛法的基础）：

通过三种成就（出世间的力）而获得进入其中，其中的身、语、意之垢均已通过身、语、意而得到净化。大家可以用这种密教本续的形式获得的三种三昧则是智（固有的真实性）和空寂的三昧、对于所有色的现前或不可动摇的慈悲之三昧、大家可以由一种特殊的象征而观想的因缘之三昧。这就是为了心思维的开放和对现观神的三昧。

无上瑜伽怛特罗（同样也被称为道）：

信徒于此可以达到实现和崇拜真言乘（金刚乘）的本意，永远不断绝对三界众生的慈悲之潮流，将其喇嘛作为一名在生死轮回之无限苦海中发现宝藏的人一样崇拜。这种瑜伽被用于宗教的运气，神会自动出现。

极至瑜伽（同样也被称为果）：

它被排除了在深、广和难方面的区别，酷似一种自动实现的统一状态，其中不再有任何需要遵守的教规了。这种瑜伽被用于了某些奥义。

这种描述是不完整的（即使我们刚才所讲的一切中包括意中意）但它可以用于简单的说明。

超常的力量

金刚乘的信徒也如同所有的佛教徒一样，他们认为甚至神也

不能实现觉，宗教的追求应在具有人类因缘时开始。被那些用不二性的术语思考问题的人视为不能与心相分离的身作为一种供器，大家可以向其中灌注解脱智慧。心一身的修持并不是为了产生力量、恩惠或平衡，而是为了净化解脱法器。它们主要涉及到了控制呼吸、控制某些体液和所有部分的心之神经中枢。大家有时将经过这些心血管的力叫作“息风”。但它也如同汉地道教徒们所说的“气”一样，它的性质要比我们呼吸的空气微妙得多。虽然它们是在一种风格的佛教背景中修持的。藏族人的这些瑜伽修持一般都不是纯佛教起源，大家可以把它们一直追溯为印度教和道教的对应物。

对于许多信徒来说，身体修持术（它们形成了某些成就修持）是数月，甚至是持续数年的日常修持。那些希望将此作为他们的主要修持并获得体力以迅速胜进的人以单独的瑜伽行者的方式生活，留着很长的头发，并以特殊的方式穿戴，就如同是为了更好地表示他们那超乎寻常的接近方式。这不是一些僧侣，但他们一般都坚持贞洁以保护为帮助他们那艰巨的修持而必须的充分精力^①。

在粗线条地根据其宗教背景而阐述瑜伽行者的修持之前，提到偶然（或很少是有意地）出自其中的某些心力则是很有意义的。对这种力的毫不拘束的研究一般都会遭到那些修持深奥的信徒们的拒绝。如果他们能在一个特定的时刻获得这一切，那么他们就会极力不表现出来，除非是在完全证实了其紧急使用的背景下。最常见的远来之力量是心灵感应（传心术），大家在亲自与藏族人接触时不会从中发现很多类似的例证（具有极大的差异等级），以至于这一切都不会使人感到惊奇。

我认识的几个人都是瑜伽行者或修持深奥的信徒们的某些功德的见证人。一名居住在喜马拉雅山脉支系中的英国青年女子写信告诉我说，她是怎样于每天清晨在天亮之前被出自附近一间由瑜伽行者居住的房间中的奇妙撞击声吵醒的。她最终发现其邻居们都在修持轻身或浮起（一种通灵现象），但并不始终都是会取得巨大成功的！我从来没有见过藏族人会轻身浮起过，但我有一次在泰山看到了一名苗族人（傣族人）以一种发怒的姿态坐在一条板凳上，其双腿与地面平行，有数次跳起十几厘米高而又不使用肌肉力，其双腿始终都弯成直角状。另外一名英国朋友介绍说，在他赴锡金的一次旅行中看到了一名正在弥留之际的喇嘛，当时他在加行仪轨期间坐在地上，正作死去的准备，暂时放弃了对自己的控制，使他感到最窘迫的是不能阻止自己浮起轻升，虽然这样作极为不合时宜。

另外一种相当常见的超感官知觉是在疾病或危险未降临到人头上之前就预言他死亡的日子和地点的能力，在某些情况下他还具有能预见其转生的地点和背景的能力^①。

由在追求纯精神目的的心身之瑜伽修持而偶然获得的两神力特别受信徒们的器重，这是由于在西藏生活的身体条件造成的，因而在某种程度上也是为了他们自身的利益而得以维持发展的。这就是先知女神和邬摩天女（畏怖女神）。前者能允许在一种神鬼附身状态中以非常快的速度奔驰远距离，即如同一个球一般地跳跃或能以一种非同一般的灵活性逾越所有障碍。在一个既无车辆又乏无线电报的地区，这种本领对于在彼此之间很远的寺院之间传递信息应该是很重要的。邬摩天女（畏怖女神）是一种于上文不远处已作过描述的逼遣方便瑜伽（心身瑜伽）。其目的在于产生心中的热情以作为促进解脱的特殊手段，但心中的热情也是偶然于其中诞生的。一名在一种近乎北极圈的气温中坐在雪地上的信徒可以由于其身体的接触而融化很厚的冰层。那些在数年中不间断地在冰冷的山洞中修习禅定的噶举巴隐修士们认为，这种微不足道的作用是最及时不过的了。一些更为难以获得的力则出自迁识夺舍的修持，其目的是在死亡时将意识转移并能够对下一世化身的背景进行某些选择，这种修持偶然地会产生使信徒具有在活着的时候就可以随时随地依照自己的心愿转移意识之能力的结果。这种艺术的专家们可能深受为此而获得钱财的吸引。

在某些成就修持的经文中又补充了由它们所产生的超常力的名表。但我们很难肯定是否应咬文嚼字地理解这一切，非正常的现象是否仅仅是客观地表现出来的，或者是所使用的术语是否为一种更为微妙形式的心理发表的“法典名词”。由于这一内容没有多大的重要意义，所以我从未想到向我的喇嘛们提出该问题。从

在前一条注释中提到的那名英国青年女子最近写信告之我：“几乎在此时，有一名僧侣正在死去。您还记得二十七岁左右的那名如同孩子一样脆弱的僧侣吗？他知道自己即将死亡，因为在大概是三天前的晚上，他在离开木刻版刊经楼时，向世俗雕版刻经人告别告诉他们他们再也不会见到他了。”这一例证可能并不特别引人注目，因为那名僧侣可能知道他已病了。但我不认为这是他希望讲的话。其他身体健康的喇嘛在数月或数年里面，确切地预言他们死亡的地点和时间的例证也很多。很明显，他们预言都会确切地实现。

经文来看，大家会发现以下诸力：随心所欲地使物品（其中包括他自己的身体）变小或不适度地扩大、使它们变成如同鸿毛一般轻盈、使他们出现在一个特定地点、独自一个或使其数目倍增、使五大之间互相变换、安然无恙地穿过火或其他坚硬物等。我们很难对此作出判断，因为一名在宗教修持上如此深入而能够操纵与这一切都大不相同的力量者是不会倾向于仅仅为了满足好奇的目的而使之表现出来的。

然而，在近两个世纪以及近年来由基督教传教士和其他生活在西藏周边地区的人写的报告中，讲到了一些奇特的现象，如根据神咒的命令增大或缩小物品的大小以及使它们突然消失和重现。因此，这个神力表中所包含的隐蔽意义可能距表面意义并不像大家可以假设认为的那样遥远。无论如何，自然现象就如同思想一样是心的造化。那些非常透彻地理解了这一原则的人无疑可以很容易地操作这二者^①。

尽管有人对显示不正常的力量表示出了强烈的厌恶，甚至讨厌提及这一切，除非是为了警告信徒说他们不应该过分重视这一切。某些力量（诸如传心术或心灵感应）则会在完全是平平常常的背景中表现出来和很难掩饰；其他力量（疾速地奔驰远距离并产生其体）如此有益，以至于它们最经常地被用来吸引许多值得信赖的见证人的注意。非常的证据表明造詣最深的信徒也会发展某些接近不寻常力的力量，虽然这很可能是所有人都可获得的身体和人心的天然能力，如人类的语言，其条件是要具有为了完成先决条件必须的知识和耐力。同样也有可能的是藏族提供了一种特别有利于这些力量发展的身体、社会和思想背景。一方面，由于准备在僻

一些奇特的故事出自喜马拉雅地区，这都是一些很难令人置信的故事，即使是在大家接受世界为心的造化物的情况下，也没有理由断然地否认这一切。例如，据说那些精通于赋予他们的心造物一种清楚可见的形状的人自派他们的替身去从事旅行，而其幽灵在此期间则以一种令人坚信不疑的方式行动和讲话，以至于所有人都相信他们的创造者尚有血有肉地存在于那里。换言之，那些可以摸到的幽灵都被活生生的和身体强壮的人派遣而去。比较容易相信的是另一种能够将意识派向远方的力量，它在那里的存在不会被感到，但它却可以洞察那里的一切行为和言论。实际上也存在有一些相对没有经验的信徒能够于他们睡觉期间离开其身体，并于房顶或房间的其他地方留下其身体的真实例证。这清楚地证明一个活人及其意识可以在一段时间内离开其身体而又不会具有致命的结果

静中度过多年以在心灵上取得胜进的藏族人数目相当多；另一方面，那里的交通手段毫无疑问是世界上最为落后的。所以我们对于某些信徒确实发展了各种加快交通的手段（如传心术）和以邬摩女的状态旅行，并珍贵地使用这一切就不会感到惊奇了。在电话和高速公路发展的现代世界，谁还会关心每天用十六个小时和持续在五年中获得以一匹奔驰的马的速度长距离奔跑的本领呢？

超常力并不受重视的原因是为了修持这一切而作出的有意努力会分散教徒那具有无限报偿的解脱之追求的注意力。此外，这些能力一旦被获得之后，便可以变成收益的来源，那些拥有这类能赢得财富和名誉之手段的人会冒被彻底分散其追求的注意力之危险。治病的能力可作例外，这种能力完全不同，因为受益者是其他人而不是医生本人。我对西藏地区的神奇治病术之内容并不太熟悉。但我发现，与大家可以称为草药医生的喇嘛医生不同，有许多喇嘛是以非药用物为基本原料而制造药丸的，在整个不眠之夜转移其心的一部分功德，从而使创造的药丸充满了神通力，我怀疑这种药丸是否完全适宜被用于纯身体的疾病。它们是否并不具有医疗作用而是通过信仰帮助治病的呢 我对此一无所知^①。

贪和欲的转化

除了上文不远处所描述的心一身活动的具体和禅定之外，高级修持也包括消除贪欲的技巧，或者是将之转移以便能够把他们

我本人仅知道两次由藏族喇嘛从事的心理治病法的例证。第一个例证是许多年前发生在香港的。一名受眼病之苦的广东青年面对我而接受一位名声赫赫的喇嘛作治疗处置，此人当时正在经香港和加尔各答而从南京赴西藏。这名喇嘛低声念诵了一段神咒，并向病人的眼中吹气。据我在数日之后听到的情况来看，这种处置产生了良好的疗效。但我始终未能知道这次疾病的详细情节或治愈的程度。在第二个例证中，我本人是患者。数月之前，当我在曼谷的花园中旅行时，我非常倒霉地于眼中弄进了一滴带毒的仙人掌液汁，疼痛得令人坐卧不安。我确信自己的视力将会受到严重损坏。由于一种奇特的巧合，两年多从未拜访过我的曼谷仅有的惟一一名喇嘛却于次日找上门来了。他也念了一种神咒，并向我的眼中吹气。数日之后，中毒的征兆已经消失，我的视力完全恢复了。但由于我同时也接受一名英国医生每天的治疗，所以没有任何因素使我知道自己的迅速痊愈应该部分或完全归功于喇嘛的治病能力。

的力量用于为最高目的服务。我仅仅接受过简短的训诲，不懂更为强大的方法之细节。一名精通这种修持术的喇嘛不大可能被人说服去同意简单地传授这一切以满足一名外国人的好奇心。我同样也没有获得向我传授（我甚至特别希望获得这种能力），即使我能够在我的大师身边停留数年以便使他能首先试探我的真诚，然后再指导我的胜进也罢。因为使用类似的修持技术就如同玩火和在高压电线上玩走钢丝耍把戏一样。我们很怀疑，在特别受过这种技术训练的藏人、蒙古人和汉人金刚乘信徒们选择的圈子之外，在全世界是否存在有不止一两个能够作这样描述的人。懂得藏文和梵文的学者可以获得有关这一内容的两种语言的文献，但完全如同对于其他重要的密教经典一样，其中的实质性秘诀都被删除了，这就产生了一些令人耻笑的鄙视。

在讲到高级修持时，我们明显讲到了已远远超越了由无节制的贪和欲控制阶段的上人，与其被迫通过将来会有利于他们的失败的痛苦感受，不如最好的利用一种令人不大满意的形势。修持深奥的信徒都是那些拔除了出自贪欲的轻率行为之根的人。简单地克制满足其欲而不是彻底摆脱这一切，对于心理和在某些情况下对于身体都是危险的。从一开始起，其目的就是灭除欲的根而不是仅仅砍去其枝条，因为那样反而会造成仍很茂密的枝叶的生长，导致严重失望挫折的克制是达到精神破灭的一种可靠手段。

然而，出现了这样一个时刻，其中应该在只能是有害地放纵贪欲和心的内力之间作出一种区别，他们在具有充满欲的性质之同时，可能会被以这种方式而导致帮助实现一种无自我的阶位，拆除了会加强我们那成为个人的单独实体之现量的幻障。未发修道愿的信徒们的两性交合关系不受禁止，但这种关系一般都被劝阻，因为频繁的射精是对心力的一种浪费，没有得到正确指导的性冲动是业障之繁殖力强大的源泉。因此，在遇到性行为的情况下，则应尽可能地保持生命的精液。这种可能性取决于各种不同的背景，信徒对此的控制程度也并不弱，最重要的是信徒要利用出自这种性行为的爱和乐来理解自己并不是一个由其皮肤外壳而与其余的色分隔开的人。在大乐期间，他应将其欲视为“乐——空的同伴，也是于其身上发生作用的空之普遍影响的不可分割而又不属于他自己的组成部分。承认众生（包括他自己及其女伴）的坛场中的

神 他决定产生乐——空的智慧^①。这或是为了控制精液，或是放纵本性自由发展而同时又使欲之所缘被现观为本尊神的坛场。在此期间，他使其欲变成了一种不可抵御的激情，使之充满了不是对于其女伴本身而是对于她所代表的无垢之乐——空的神圣崇拜力。供品应该伴以持续的泰然之乐，内疚或烦恼会玷供物、女伴及信徒自己，这样就会造成严重的不祥后果”。我们可以引证赫伯特·冈瑟教授的一段话：“因为爱会从具体人身上转向不可思议的、与具体人身共同存在或共同出现者的身上，‘肉体的吸引’表现为‘进入和穿透分别与判断的无上识’作为无上的功能”^②。

性欲形成了一种形式的爱的组成部分，任何爱都是于其最高意义上的慈悲之有表，作为觉的共同传播者，另外一方就是智慧。因此，慈悲并不一定要通过性爱表现出来，它往往也不是这样表现出来的。但性爱在一般情况下都可以随意地升高以变成慈悲的一种表现形式，它所包括的远不只是性爱的直接对象。爱只能被人类所感受，而又不属于人类，且并不起源于人类。因为它属于通过人类而活动的普遍慈悲力的组成部分。这就是为什么以过分追求欢乐的心情而沉湎于性快感的那些情绪激动的人要比那些铁石心肠、不受任何人和遏制慈悲倾向的人更为接近圆满。我们为此还可以引证冈瑟的论述：“无论其起源如何，性刺激将使人摆脱他对别人的反感……人越是走出其孤独，越会发现其自我的现量就会随着他与其他人亲密关系的增长而缩小。尤其是在爱的真实性成为人类中庄严行为的根本表现时……自我的现量很快就会失去对自己的控制 作为独立实体的‘他人’之思想同样也就消失了”^③。

在性爱被认为是适宜的情况下并把它用于一种庄严的目的时，密教的目的就是从破坏力中汲取孤立的自我感现量以及对所缘与所依（主观和客观）之间作某种区别的错误信仰。即使那些完全不懂密教教义和不关心宗教研究的人也会在圆满享乐中彼此纠缠在一起，从而很可能失去一或二的现量。在此时，对于他们来说，两个身体就变成了一个完全统一的整体，这恰恰就是所有形式

空与有表或这种媾和的果之结合。

见《那罗巴的生平及其教义》一书。

见《那罗巴的生平及其教义》一书。

的瑜伽之目的。大家可以假设认为，一名修持深奥的密教信徒不需要一种简单的感受训诲，所传授的方法无疑正是在于结合为一种的现量，从而使微观和宏观之间神秘地实现的深刻而又可能是长久的统一，能被直接感受所完成。

属于有色道的瑜伽修持

藏族人把心的修持分成属于有形道的瑜伽和属于无形道的瑜伽。它们具有等同的价值，因为二者的目的都在于使尚处于不空界的众生感受到直接的和全面的空。无色的涅槃和有色的轮回就是同一事实的极其相似的对生表象：无上的空，永远不是普通意义上的一种简单的空，它将无色的属性与产生成千上万的色之胎藏力结合起来了。信徒在两种行为之间的选择应取决于他的喇嘛对其性格和能力的想法。有时无色道可能显得最为庄严，正如禅宗的弟子们明确地假设认为的那样，但它遍布有比较深的陷阱。这可能是由于缺乏多种手段和难以用言辞解释清楚需要逾越的各个阶位，那些其修持是无色的人会冒更大的危险混淆成功和一种“心的朦胧”一种“万物为一”和“一切如意 阿们！”的幸运和含糊的感情。

在修持中，可能不太难以通过形成有色道的瑜伽而得到为了把一个未获觉的人改造成一种被解脱的生灵所必须的奇特神通力。

至今所讲的最大部分内容都是以我从宁玛巴喇嘛处获得的知识为基础的。我现在被迫使用我能够从自己所懂的语言中尽可能地获得的有关高级修持的经文。我们恰巧发现，噶举巴的修持受到了比其他密宗教派更多的重视。因此，下面引证的内容大都出自噶举巴的史料。非常幸运，噶举巴和宁玛巴的修持彼此之间如此接近，以至于它们之间没有出现断裂。

在有色道的无数瑜伽中，有六种最为显著。伊文斯·温茨、赫伯特·冈瑟和戈文达喇嘛各自对这六种中的一种或对全部六种都掌握了一部分能使我们大大受启发的知识。这就是：

1. 心热或内火瑜伽，在藏文中叫作 Tum - mo 畏怖女神)

它产生了一种奇特的心力，其中也包括能产生体热的相当重要的辅助作用。

2. 幻身瑜伽，即藏文中的 Gyu - lü(幻身)信徒由此而导致理解了自己的身体和所有的有形物均为幻。

3. 梦境的瑜伽 即藏文中的 Mi - lan(梦)信徒由此而学会了观察和控制其梦，并看到醒和睡的两种状态都同时具有幻的特征。

4. 明朗光线的瑜伽，在藏文叫作 O - Se 光线)。信徒由此而面对诸色之真如，实现了超越也被称为入神的幻之思想的大乐状态。

5. 中阴瑜伽，即藏文的 Bar - do 中阴)。信徒由此而获知了死亡的形成过程，而死亡本身、死者的彼世和转生都是其心识不中断的持续行为。

6. 转移心识的瑜伽，在藏文中即迁识夺舍，住世。信徒由此而学会将一种身体的心识转移到另一个身体上，或者是从一个地方转移到另一个地方，进入一种由其独自的选择而决定的转生状态。

心热的瑜伽

这种瑜伽有时由于代表着隐修者的一种巨大利益的辅助作用而受到了很高的评价，这些隐修者要在没有取暖设施的洞窟中忍受西藏的严寒隆冬，其真正目的是实现一种无与伦比的统一和圆满状态，在那一段时间里，信徒全身的力气都集中和结合起来了。在开始时，他们必须习惯于放弃厚厚的衣服或火而使自己保持温暖。他同样也应遵守一种严格的禁欲，因为已起了变化的性冲动力是心——一身热量的主要源泉之一。掌握这种修持法往往需要数年，并习惯于在寂静中修持圆满。这是一种与成就结合在一起的逼遁方便（率意方便）的瑜伽形式，其中包括现观和息风修持。现观的主要所缘是真言“啊”。信徒由于其控制的息风（运气）及其紧张的心力之禅定，便可以使它由于受热而反射出淡红色的光线，并变成一种充满了其身体的火焰，然后在被吸收和消失在空中之前分散和充满整个世界。当他获得了某种能力对信徒可以打破他的

寂静并在他喜欢的任何地方和任何时间修持心热瑜伽（畏怖女神）时，为了证明其成功，其大师可能会要求他于山上浑身赤裸地禅定整整的一个隆冬寒夜。他在此期间必须一条条地把于冰水中浸透的毯子裹在其身体周围和放在其内热之火中烘干。大卫·妮尔夫人讲到了新近获得能力的信徒之间的竞赛，比赛看谁能在黄昏之后和旭日升起之前烘干冰冻和滴水的毯子最多。另一个标准是估量于其身下融化的雪的数量。

幻身的瑜伽

幻身瑜伽的目的在于使信徒懂得其身以及世间万物的幻性^①。修持要从观想静悟一面镜子中的映影而开始。反映的影子要比它们表现的所有内心深处的表象更令人注意得多。对这一切的观想静悟是对想的可靠性以及有形物的人格化真实性之信仰的破坏。接着，信徒又观想静悟其映象，就如同它存在于他自身与镜子之间一般，信徒与映象之间的区别则被破坏，并形成一种纯粹是现量（受）的行为了。然后，他再长期地和在不同的背景下观想映象，一直到他不再认为它是可钦佩的或应受指责的，对他自己有利或不利、好名声或坏名声的一种原因、乐或苦的一种根源为止。考虑到他自己不以任何方式有别于反映出的形象，他认为这些形象二者同样都酷似一种幻景：浮云、水中的映月和梦中的物体一样。接着，金刚大力或本尊神的形象也反映在镜子中，信徒思悟着这一切一直到它获得生气为止。如果他的神通力极其大的话，那么首先被认为如同处于镜子面前的形象很快就会变得相当真实而足以被摸到了，信徒于是就能在所有的表象中，看到这尊神的身体。这样做的结果是使人承认所有的色都是本尊神（也就是空）的行或显现。信徒接着又使其思想从过去、现在和将来的三时中解脱出来，让其固定的思想集中于一种对天上空间的圆满禅定。在使其生命力进入其脊椎的中心血管领时，他理解到了，即使诸如闪闪发光的

这并不意味着它们不存在，而是意指它们的存在完全不是出现在我们那不完善的感觉面前的那样。

天体之黄道宫带或诸佛之一的表象之轮廓也与水中的映月相同。最后 等到动 生死轮回 和静 涅槃 统一时 他便达到了一种不二的次第。当瑜伽已被完全掌握时，胜谛的圆满之果便出自其意识中。

梦境的瑜伽

在这种瑜伽中，信徒学习随意地进入梦境，探讨其特征（相），并在其正常意识的持续性不遭任何间断的情况下恢复清醒状态。他就这样发现了这两种状态的幻性^①，并学会了在不丧失记忆力的情况下死亡、通过中阴和转世，完全如同他在梦境和清醒状态之间往来一般。这种修持所达到的实现明显为实体的宇宙和其中所容纳的一切都是思想之细微性，完全失去了客观的真实性。然而，在清醒时辰反对梦和清醒生活中的现象之间进行的简单比较具有相当有限的意义。为了使这些瑜伽行之有效，则必须在做梦时完全保持清醒并从而体验到两种状态之相同的性质。

明亮光芒的瑜伽

据说 在死后不久 任何生灵都观想着空之中的明亮光芒 这种光芒只不过是其根本性纯洁阶位——名佛陀的涅槃之纯洁识的真实性。它在死者的业之倾向尚未突然间出现在他们的所有力中，并尚未在转生以及伴随的苦中迷途之前出现。一名修持非常深奥的弟子能够辨认出明亮的光芒，这是由于他非但不会被光芒吓倒，而且还坚信会摆脱转生。但大部分人确实被吓倒了，并尽可能快地逃避以确保他们立即解脱的一切因素（假如他们尚记得这一切的话）。如果明亮的光芒能够在本世中不时地被人观想，那么由此得到的利益将是不计其数的。因为曾有过这种体验的人在死后会有很大的福气，从而不用担惊受怕地凝视“明亮的光芒”和如

这并非是不存在的。

此之快地达到目的。在“明亮光芒”的持续期间，入神的体验还可以使信徒进入如同一尊佛那样的感觉和感受之中。在中止一种思想和下一种思想产生之间闪光的思想之毫不含糊和主要的条件就是“光明母”。当虚妄分别（想象）、思想、分析、禅定和伺（这样就将心留于其自然状态了）停止时，从心中出现的“光明”便具有了空和诸色之表象的不二形式，它叫作“光明女”。这两者的结合叫作“将光性与道性结合为一体”。大家在把醒与睡分开的时刻可以产生同样的感受，并在一旦睡着之后就会完成一次短暂的成就。大家还可以使光明在酣睡期间以其“母”的形式出现。最后，获得圆满的信徒可以在睡和醒之间感受到“合成的光明”，对它的感受是由“母”与“女”的结合而产生的。这样产生的结合实现了对真实性的一种觉的状态，由此而产生的任何重新堕入对人类和世界的非常之观点都是不可能的。如同幻身的瑜伽一样，如果它被圆满地掌握了，那么这种瑜伽独自就会导致解脱。

中阴的瑜伽

这种修持是以中阴救度解脱为基础的^①。据这种理论认为，当一个人于近期死亡时，按照惯例，由自空之中出现的光明提供的解脱机会、出自刚刚结束的生命之业的增长便开始表现出它们的活动。随着心识在中阴中的游荡，它会逐渐地一直深入到光明那拖延的最后光线消失时，即被浸没在从其业中上升的引起幻觉的幻中，不幸者冲往这里和那里，被恫吓得一直到他最终奔向一种胎藏的保护之中。这样一来，他自己就准备在属于明显是过渡性存在的链锁中再多转生一次。从另一方面来讲，如果他在一生中获得了对中阴瑜伽的圆满控制，那么他在死亡时就会进入一种深奥的三昧中，但保持了其全部心识，准备在光明的晨曦感受面前坚持到底。这样从转生的必要性中解脱出来之后，他便等待有利机会以一种适合其菩萨愿的形式（为了解脱众生而工作）成为化身，从此之后，他一代一代不间断其心识之潮以继续其生命，始终都是选择

可以很好地为其目的服务的化身形式。所以，这种瑜伽可以直接导致菩萨地。

转移心识的瑜伽

几乎所有接受了灌顶仪轨的人都在某一段时间内修持这种瑜伽。在死亡时，他们便根据各自的能力而可以自我转移到光明界中去，呈一种其身体如同幽灵的形状或至少是以大家所希望的化身状的存在形式。因为，如果他们成功并完全掌握了这种瑜伽，那么他们就可以达到通过能够在颅顶矢状缝的两块顶骨接合处开的一个洞来转移心识。或者是，如果他们掌握得不太熟练的话，那么他们则通过身体的其他各不同部分来转移心识，其中的嘴、肛门和男子性器官都是人们最不情愿选择的途径。这种修持每天都要坚持完成，一直到在颅顶上于前文所指出的位置中渗透出一些淋巴液或鲜血为止。如果说这一切实实在在地发生，作为这种瑜伽的修持成果，一个小洞自动于此位置上开放，那是因为中国中原和印度—中国边界地区的许多值得信赖的证人都证实了这种现象。此外，当新近形成的洞口首先被一段吉祥草触动，信徒便会感到其全身从头至脚都如同被劈开一般。有时，自这种奇怪的现量（感觉）停止产生时，一株吉祥草便被插在开口处，其深度足以使此草产生一种维持自立的所缘（依止）。这株草不能无限期地留在那里，那些刚刚获得了成果的信徒们都是作为成功的标志而把它放到那一位置上的。这些奇特的身体修持成果（于其中还应补充在开口的数日期间于颅顶有一种相当疼痛的感觉）说明这种瑜伽是危险的，只有在一名拥有对此具有圆满感受的大师的指导下才能试进行。

这种瑜伽具有一种成就的形式，大家于其中可以现观到颅顶之上的某尊神，心为系出自身体下、中和上部的天帝释（心之中枢），它被积聚起来并通过中枢心血管而向上推动一直到达颅顶。这一中枢血管包括在脊柱的空心之中（或都是沿脊椎平行发展），它天帝释处与其他血管相连接，而后批血管则分别位于脊柱的基部 接近性器官、肚脐、心脏、喉咙和前颈处以及颅顶。在开始时为已起了变化的和酷似流水一般的月光的性能力的心力遇到了一

种在头脑中产生的力量，并与之结合为一体。这种结合的结果是一种大乐，它如同一种天上的精美食物一般，维持着从头到脚的心——一身所有部分。它可以凝结为一粒状似豌豆大的绒毛小球，大家可以相继使之迅速上升和下降很多次。当这种技术被掌握时，大家便可以把它用于除了为死亡作准备之外的各种目的。心识可以被信徒在所选择的任何时间内转移到任何一个地方。

属于无色道的瑜伽修持

行走在无色的道上则要求修持没有详细的现观之所缘或心中枢与血管控制的心之瑜伽。由于它不追求任何特殊的身体变化，所以信徒在夸大其胜进时会冒有自我欺骗的危险。但一名获得圆满的喇嘛则可以通过细微问题而确切地探讨它，以一种除了本人已获圆满之外任何人都不可能猜到期待中的答复形式提出这一切。

两种属于这种道的重要瑜伽的经文已用英译文发表了，这就是大法印 和大解脱^②。它们的修持绝不仅限于一种特殊的世系，而是提供了无色修持法的一些好例证。

金刚乘的无色修持法就如同禅一样已深深扎根于一切众生都拥有的佛性中，或者是在更深的意义上说已扎根于成佛的知觉中了。当一个普通的人在与他通过对生死轮回的控制而逐世形成的业之增长无关而被单独研究时，那么他的真实性与佛陀的真实性之间就没有任何区别了。佛陀的法身或空性并不是某种可以传播的东西，它从一开始就在那里。解脱在于从直接感受而变得对此有觉。大家可以把佛陀比作空之中闪烁着耀眼光芒的如意宝；常人可以被比作同样也令人赏心悦目的如意宝，但其光泽被涂满了污泥的一层树叶掩盖住了，除非它们并不是真正被与此分开，而是作为空本身的这种金刚大如意宝的表现。它们可能显得一直到觉之前的最后阶段仍被分开，因为它们是通过幻之拖延了很长时间

伊文斯·温茨：《西藏的瑜伽和密教教理》第1卷。

伊文斯·温茨：《西藏的瑜伽和大解脱》第2卷。

的迷雾而看到这一切的。但在深沉的禅定中，分别的现量则消失了。

禅以这同一种理论为基础，它仅仅在两点上与金刚乘的无色面貌有别。正如大家所预料的那样，其外部装饰使它产生了一种汉地和日本式，而不是西藏式的香气。它的循序渐进并不清楚，就相当于一些具有各种本领和能力的人物。所有人都不赞同伊文斯·温茨教授的所谓大法印超越了其他所有道的观点。事实上，也不可能如此。在确实通向解脱的许多道中，没有任何一种会比另一种更高，而仅仅是更长、更短及其直达程度如何。伊文斯·温茨教授可能赞同西方人对于排除了复杂细节的成果方法之偏爱，而这种态度对于许多东方人来说却没有任何吸引力。即使在西藏地区，大法印也是其修持传播最广的瑜伽之一，其原因当然不是对巫术帮助的厌恶，而是坚信大法印的修持相对不太困难，同时并发的危险也很少。从另一方面来讲，即使其最虔诚的捍卫者也断言有色之道是在本世中获得解脱的最可靠的一种手段，因为心一身和现观技术方法过分含糊而无法形成心力的广泛积累了。

手结契印的瑜伽

梵文 *Mahā* 意为“大”，*mudrā* 一般均意为“手印”，*Mahāmudrā* 意为“大印”或“大手印”。但它的密教内涵则包括一种修持辅助手段的意义，来自与其信徒结婚的宁玛巴喇嘛中的例证表明，这种行为有时也叫作“手印”或“手结契印”，甚至还意为不二（也就是法身）的感受。冈瑟就在这样的背景下非常正确地把它译作“真实的自性”。当生死轮回的束缚被断绝时，它也包含有被人感到的大乐之概念。它特别指在胜谛和义谛信徒心中的真正结合，也接近佛教意义上的“自信”多种的和不可分割的结合，由此产生了“事物未受阻”的意识，如同它们是真实的一般，形成了不可超越的和最庄严的觉。

经文以有关姿态和实现心静的训诲而开始，接着是在外界物（或没有之）的帮助下达到心之禅定的一致。再接着便是为阻止思想、放任思想自由游离而又不对它作出反应以及使紧张与松弛轮

番出现的辅助手段。所有这一切都导致了同时放弃认识者和认识力的很微妙的技术，即用无所缘的充分智取代“某种东西之知识”的技术，在一种更高的位上则是体验知者、知识和知识的所缘之技术。如果有些视界出自这些修持，那就应既不执著它们，也不压抑它们。相反，修持应该毫不费力地持续到他本人的心阻止想的升起。由于这些办法，动与静中的心（观察者和被观察物）都受到了研究并被承认是相同的。

现在，已开始了一个比较高的识境。信徒不用采取其他行动，只要在心中注意到有些想已从他的自身中升起，然后再来感受其空就足够了。在对无生心的瑜伽进行三昧修持的同时，在观察到过去的一切都过去了、未来的一切尚未到来和现在的一切尚不可捉摸时，在同样也思考心既非有形的也非其他，而仅仅是单一性或多样性的空之事实时，便面对真实性了。禅宗信徒也会承认在所有大乘宗的经文中都出现的有关过去、现在和将来的段落。唯有现在是真实的，但这一现在也是他无法摸得着、捉得住的，因为它已过去了，即使我们伸出手去想抓住它也罢。记忆和心的玄想二者都是浪费时间，并成了立即解脱活动的障碍。现在即为行动的当时，但它本身却是转眼即逝的。理解到心不会滞留在过去，也不会停留于现在或将来，从而使信徒接近了对其本性的理解，它超越了任何时间和任何地点的概念。

下一个阶段在于产生诸色与处于圆满完整状态的心，发现了梦中和清醒时的感受之一致性，看到所缘与心、大乐于空、光明与空、智慧与空都如同冰与水或波浪与大海一样地彼此联系在一起。诸色现在均被承认如同心的繁衍。非识可以使一切都由无垢心（又叫作大手印）变成法身。

信徒在达到心之圆满平静和使用他在无数劫中获得的过去的体验感受时便面对无垢心。修持很深的信徒们通过瑜伽的方法可以恢复对他们前世中所发生的一切回忆，当然这种回忆并不是对每种事的详细回忆，而是扼要的。这就是说出自无数事件的主要训诲之要义都变得存在于心中了。此外大家还提及了许多例证 其中前世中的特殊事件都被详细直接地回忆起来了，据说释迦牟尼佛于其觉时曾回忆起在他的无数人类和畜类化身中所发生的一切。

信徒现在可以清楚地区别各种不同的瑜伽次第，并了解每种

瑜伽的果。障碍都被有关它们是空的事实之伺所排除。在禅定中的四种可能的妄想（误入空中、抑制想、具有教理思想或对瑜伽修持的极大兴趣）则在使用每种所特有的治疗技术中发现它们的药。信徒现在可以正确地区别简单的理论知识 和心之真性的真正经验知识了。听到的讲和想的牵制则属于理论的范畴，清楚地知道心不具不二性则为感受。

大解脱的瑜伽

这种瑜伽是随着由喇嘛传播的心为惟一真实物（它把轮回和涅槃囊括在一个不可分割的整体中），信徒会看到他被人劝说抛弃所有的二元论的执著与信仰，特别是对一种自我存在的信仰，因为正是这些因素使之徘徊于生死轮回之中。他应该承认心为宇宙的创造者和容纳者 与他所追求的最高智慧 无垢、光明、不二、无时、无成、万物归一）结合为一体，而并不组成这一切。一种很常见的佛教相似性将心的功能化作一面镜子的作用。映像不可能在没有镜子的情况下存在，但镜子仍是它本身，既没有形成映像，也没有被映像所玷污。然而，如果没有映像，那么镜子的存在就不可能被发现……除非是通过它那排除了类比的环境。心囊括了万物。若无心，任何一种事物都不可能存在，而它本身却是无法感到的。信徒接着学习觉察到他自己的心以及一切众生的心都是一种不可分割的心。这种概念提出了一些困难。因为一个单独的个体知道和想到的一切都不完全与另一个个体知道和想到的一切相吻合。因此，很自然地我们会认为我们的心是单独的实体。但心理学证明，我们的心包括有广泛的智慧储备，大家在缺乏合适的刺激因素的

理论知识可以使许多所谓瑜伽行者迷途。在中国和西方国家中存在有相当一批曾大量阅读过有关这一内容的人，他们可以通过其雄辩的口才而吸引那些对此感到入迷的声闻者。在这些人中，有许多人（如果他们确实是修持禅定的话）从不每天为此使用一小时，只要他们对理论的掌握并未促使他们假设为自己的读经会导致他们远离了解脱之道，那就算过的去。因为懂得驾驶一辆车绝不会帮助一个坐在一只沙发中企图达到哪怕就在旁边的房间的人。

情况下不能有意地把它们导向有意识的思想。① 某些心理学家甚至还发展到了提出，至少我们心中无识区域的一部分是共同财产。这两种伺都和认为与不受空间之法控制的实体有别的存在的困难性相联系，它们可能将会帮助理解那种认为宇宙间的所有智慧都存在于我们共同的心中（虽然个人可能对此并不清楚）。当造成有分别的自我之幻的业之增长消除时，剩下的就是纯洁的和不可分割的心了。

信徒现在深深地陷入于其想之中，他理解所有的表象都是他自己的成见，这种成果使之如同浮云一般地消失。他发现法本身仅存在于其心中，否则它可能会存在于哪里呢？他继续其内省，清楚地了解到心不会内在地和外向地闪闪发光，因为它无所不知和无所不在的。它既不受生、又不受死和不净之支配，它可以被一切众生所占有，但众生不承认这一点，因而进入了一种对价值的无益研究之中。这是大乘的一种主要教义。幻身的诞生和死亡，幻之人受了妄想之玷污，但作为心的真实性却未受损失，完全如同一个镜面不会因为它能反照映像而受损失一样。

他的禅定逐渐地囊括了一切，变得排除了心之观想和不圆满。他承认其心为惟一智慧的始终一贯的光明，于是便放弃了过去和将来，一直停留于心的圆满平静之中。

在无数劫中的内省而积累的感受的帮助下，他便停止迷路了。他发现没有任何需要知道的内容，因而既没有认识者也没有认识力，所以，既没有任何迷途之地也没有任何迷途之事。他至今仍使用深刻的心识之观想。现在，心识最终已被智慧所取代，它已没有任何识与识者、识的行为与状态的区别了。随着目的的实现，也出现了不再有任何需要寻求，也不需要寻求的识了，也不再存在已完成了任何事和需要完成的事了。无生的智慧出现了，它本身闪耀

服用麦斯卡林幻剂的感受趋向于证实这一事实。在这些幻药的影响下，许多人都理解到他们“非常清醒”。这当然并不意味着他们可以告诉你星期二下午在你的姨母约娜身上发生的事。这种概念更为微妙和相当难以使人理解。如果大家把智慧视为一种大轮 那么当瑜伽行者和服用麦斯卡林幻剂者宣称他们“非常清醒”时所意指的正是他们的心中包括有一大轮的中轴——全部知觉的要义。无论这种断言可能会显得多么自命不凡或故意骗人，它也不纯粹是一种吹牛。它表达了他们感到的如同一种深刻真谛的内容，也可能并不是无法将这一切传授给那些尚未有过同样体验的人。

着光芒、寂静、无垢净和超越了任何接受或拒绝的状态。这就是对自我的真正否认，三身由此而于了解自身的心中变得明显了。

就在这种修持的同时，信徒学习于其心中寻找佛陀，因为真正的自我不可能被那些在心之外寻找的人所发现。于心中寻佛是禅宗信徒们所熟悉的另一种大乘表达方式。作为觉法和趋向这一目的动力的佛陀出自空，它作为心的表现而很可能在它仍停留于未觉生灵的长时间内一直存在下去。这是在心之外的其他任何地方都存在的一种法。因此，觉应出自内部，想要在其他地方寻求它就如同是一种狂癫。

心是主要的识，当大家让它仍留于其他时，解脱便出现了。内省帮助信徒发现二元论之妄不会升起、不持续和不存在，除了于其心中之外的其他任何地方消逝。事实上，惟一的、无所不知的、无垢的和如同天际一样空的心就是真如（如来心），由此而出现了培养一种空的形态之需要。因为真如超越了有和无的范畴，它不能用任何形容词或任何概念来表达，无论它们如何都一样。一些诸如“绝对真谛”或“最高的实性”均指佛法。筹术语都不太适宜，因为每个术语都有一个相反的或对应的词，所以限制了它所表达的内容。由此而有了“真如”一词的用处。“如来心”意为心是大家为方便而可以称之为如实——独实的心。

因为相信存在着多种所缘的幻出自“众多”的概念，与对于想的过程的控制和理解有关的内省便形成了通向解脱的惟一一条道路。所有的概念——佛陀的教法、诸神、魔、一尊菩萨所要求的圆满、众生进入涅槃、有和无、有生和无生等都被佛陀和我们的喇嘛用来把我们引向了觉。它们都毫无例外地成了需要抛弃的心之概念，仅仅是我们随着觉的接近而应放弃的方便。这一段文字几乎逐字逐句地出现在某些禅宗文献中，因为除了无垢的和无分别的心之外，不存在其他任何因素，甚至佛法最终也是空的。它已由佛陀而得到了发展，如同是为了解脱迷失于幻中的众生的一种方便网。紧接着出现了甚至应将这些教义搁置在一边的一个时代。坚持这一切，就是坚持多样性的概念、坚持各对所缘，如诸佛和尚未觉的众生、道德与障碍、一种已需要抛弃的轮回和一种需要得到的涅槃。只要所有二元论的概念未遭抛弃，解脱只能是一种梦。

信徒接着就会学到，心是可知的，不存在任何可以想象到的东

西不是心，而其真如（如来心）则是无法知道的。不可见的和无色的心是通过于其中反映的诸色而被入了解的。大家不能把这二者彼此分开，也不能单独地理解它们。我们可以假设认为纯洁的心能够被人从要义上理解，这就引起了被认为是单独的状态或实体的实性和幻的二元论观点。因此，大家只能通过无数的色而体验到心。根本不存在隐蔽的实性，没有任何与宇宙潮相分离的东西。^① 实现独一的和完整的心是达到解脱的惟一手段，由此而产生了一种不可遏制的掌握为阻止其继续发展的虚妄的心之所有心理活动过程的必要性。如果心不为人所知，那么德行就可以导致天界，劣行则可以导致地狱，但却没有任何办法能使人从生死轮回中解脱出来。

你就是这样寻求你自己的智慧，
它是深刻无限的！”

初看起来，对两种阐述无色道的经文的这一简短概括似乎与它们在有关修持一章中的位置不相吻合。但这些段落中的每一种，几乎每个句子都代表着一种需要体验的事实。任何一位具有正常智力的人都可以理解本处所指的内容，但没有体验感受支持的理解实际上没有任何益处。才智与善知心是远不足的。惟有一名大瑜伽行者才可以直接体验到教义的每个方面，而且感受得如此逼真，就如同我们在自己的皮肤上感到了阳光的温暖，或浓茶之苦味刺激了我们的口腔一般。当一块灼热的火炭落到我的手上，旁观者都会知道这是灼热的。我自己却不需要知道，我直接感受到了它的灼热度。大乘的所有佛教徒都承认心（无生的和不朽的，无始无终的）为惟一真实，但我们大部分人距解脱如此之遥远，就

这里确实是问题的关键。那群认为世界为一种幻的印度教教法提出了一种隐蔽的实性。佛教徒们从不接受这种概念。世界被认为是虚幻的，但从不是“无”（不存在）之意义上的幻。它确实是存在的，它是心。它仅仅在我们不能看到其本来面貌的意义上才为幻。由此而产生了一种认为在幻的现象中不存在隐蔽的圆满状态的结论。这二者均相同，但由于我们的愚，我们却看不到它的相同。我们应该理解这样一种很困难的概念；虽然我们看到的世界中的一切都是一种很有限的受之结果，但它确实形成了我们看心的惟一方法。抽象中的心，也就是说脱离色的心是无法理解和无法触及的。

如同在我的灯前飞旋的灯蛾。只要我没有如同我现在看到自己的灯照在此纸上的光芒那样清楚地看到心的本质，我就无权认为自己接近了解脱。

般若波罗蜜多

这是对相当于佛教其他某些教派的阿毗达磨部的很广泛的一类大藏经的称呼。正如其名字所指出的那样，它论述了圆满智慧（般若）。它并不是密教所特有的，但由于整个金刚乘都扎根于这种教义中，所以有关藏传佛教的所有著作都为它保留了一种荣誉位置。过去围绕着般若波罗蜜多教理而发展起来的庞大的中观宗（中观学派）^①为现在存在于西藏地区和其他地方的大乘佛教的所有支派的先驱。佛教密宗之空的中心内容即出自于此。

大家对无色道瑜伽的论述已把我们导向了距般若波罗蜜多经很近的地方了，因为这些瑜伽阐述了以一种瑜伽的形式（这就是说以相当于一种其难度逐渐增加的禅定形式）出现的般若波罗蜜多经的要义。大部分藏传佛教的佛教徒始终都认为觉可以按照两条道路（它们互相交叉）而实现，即通过直接感受心之空的各种瑜伽方法，即密教之道；或者是通过所谓智慧的方法，它形成了对般若波罗蜜多经经文的深入研究，从而可以在入神的禅定中理解其全部意义。对于大部分藏族人来说，不会提出想知道密教接触的接触途径是高于或低于接近智慧的途径之问题。在彼此之间所进行选择取决于信徒（他对奥义或智慧是否具有更多的偏爱倾向）和接受他作为弟子的大师。^②

首先要从心中掌握的对教义的禅定明显与密教的接触相差甚殊 后者的重点在于对心理过程的现观 显现 和操纵。如果它们是相互交错的 那是由于两种形式造成的 首先 继学习之后的入神内

爱 德 华 · 孔泽教授用了多年的时间将卷帙浩繁的《般若波罗蜜多经》的经文译作英文。但就我所知的全部情况来看，结果却非常遗憾，该译文尚未能够发表。

这不是那种学习这一切、又未曾经过直接的内在感受而了解其所学的枯燥无味的学问。因为般若派的信徒们把他们的学习视为其禅定的基础。

省本身就是一种瑜伽；其次，虽然般若宗的许多信徒都赋予了神咒一种特殊的意义，这种神咒被人认为囊括了般若波罗蜜多部所包括的成百卷经文的全部要义，反复诵读这种神咒可能会将他们引向一种很深的禅定状态，教义的真义可能于其中实现。其中有些人可能走的更远 把无上智慧人格化为一尊神^①。该神所行仪轨是一种类似尊者度母和密教徒们对之观想思悟的其他女神们所具有的那种功能。神咒的力量，因而也是神的力量寄托于召请瑜伽的透彻视界之能力中，同时也寄寓于广泛的逻辑推论（从全面来看，它们包括了空的一种教理）完整和明确的锁链出自其内的事实中。

结 论

由一个长期孤立于其朴实无华的山地堡寨中，并以一种很保守谨慎的态度对待外来人的民族攀登上了如此高大的顶峰，这实际上就已经称得上是最高成果了。该民族如此与世界的其他部分隔绝，以至于大家可能还会期待于那里发现野人。这些神奇的人被令人生畏的环境所包围，其环境的恶劣性并未因为一些最基本的方便条件（如车辆、道路、医院或邮电服务）所减弱，但这些都使其心力和精神之力习惯了自我征服的任务。他们对心理过程的控制和他们学问的深奥性，完全如同和他们共有一种语言的藏族学者在与获得过最高培养的欧洲哲学家和心理学家们斗争中的平等相处。西方国家的大学问家（无论他们对于藏族学识的内容之态度如何）都必然会钦佩藏族人在达到如此高的文化程度时所完成的惊人事业，尤其是当大家与其他那些在数世纪期间与发展主流相隔绝的高山和海岛地区的文化进行比较时更为如此。

在整个历史上，其他任何一个遇到了如此的地理和气候困难，并与世界文明潮流相隔绝的民族都没有发展到如此之高的文明程

正如孔泽教授所指出的那样，般若波罗蜜多经的作者们都清楚地知道追求圆满智慧很容易酷似心与法的一种交流，智慧的短暂特征赋予了它一种取之不竭的意义。信徒们接受了应非常强烈和专一集中地思悟观想圆满智慧的教诲，而这一切又是一名青年男子对待一名美貌的妙龄女子的思想之特征。这是一种纯粹密教的修持术，它常常显得为了在信徒身上激起一种长盛不衰的激情而非常有效。

度。这种文化确实是自有世界以来几乎未曾遭受任何变化的最后的留存者了。

如果藏族人原来也是一个如同上古时代的汉人或埃及人那样高度文明的民族，那么大家就可以解释他们现有的学识和文化发展水平显得如同是一部光辉灿烂的历史之残余了。事实上，其情况并非如此。当佛教通过印度和汉地而于公元 8 世纪中叶传到吐蕃时，吐蕃人还是一个陷于小王公之间对立的原始民族。他们向印度和汉地借鉴的文明相对较少，惟有佛教除外。甚至他们采纳一种印度字母，并使之适用于他们自己的语言的做法也不是受拥有一种自成体系的书写语言之愿望的支配，而更应该是受一种让佛教在他们地区永世相袭的愿望的操纵。因此，似乎是惟有佛教才使他们高升到了现在的地位。

如果佛教不是大致于这一时代出现在他们地区，那么他们是否会响应另外某种文化的引诱，并且也发展得如此远呢？大家无法知道这一切。但可肯定的是他们怀着钦佩的心情了解到了金刚乘。大家在本书中可以零散地获得有关其规模的某种思想。在密切注视这一切的那些人中，大家会发现一些普通的、目不识丁的人在修持“噶嘛呢叭咪吽”六字真言的禅定，而学者们则能够讨论最为微妙的玄学之精妙，那些奥义修持者们还能够现观神采奕奕的神祇们的整个宇宙并都完成复杂的仪轨，仪轨中的每种手结契印和每种真言都被以能产生一种特殊的心理答复的方式进行了计算。那些勉强穿着一件衣服生活在偏僻山洞中，以一杯荨麻汤的食谱维生和仅仅拥有一口小锅与一堆破衣以保护他们在西藏寒冷的冬夜抵御刺骨北风的隐修士们，那些具有超越一般被认为是自然界之能力的瑜伽行者们以及其他各类信徒都拥有他们的特殊修持形式。

大家确实在僧侣、尼姑、隐修士、瑜伽行者、结婚的喇嘛、在俗信徒、家长和已经有许多事要做的家庭主妇中发现了密教信徒。金刚乘向所有这些人都提供了与它相宜的和他们能够得到的道路。任何人都既不太聪明又不会过分迷入虚妄之中，既不过分智慧又不大愚蠢，所以都可以在整个这一宗教体系中找到一种适宜于其能力的精神上的胜进方法。生活中的任何一个方面都不会被修持所遗漏。这种修持可以在一个闪烁着光芒和色彩的供堂中、一座光秃秃的山麓上、床上，或者甚至是在一辆公共汽车上完成，

一直到修持被放弃和信徒从其大乐的状态中出来以适应一种促使他将其真言传给其他人的深刻冲动时刻的降临。

从密教的观点来看，大部分人都如同佛教神话中的那位在山冈和山谷中寻找戴在他自己头上的王冠中闪闪发光的如意珠宝而度过时光的国王。他穿越了印度的所有王国，从未想到在他自己身上寻找该如意宝珠。人类都追求财富或知识，或者是寻求神或觉，而又不敢想象真正的福乐会正好位于他们自己的心中，而不是其他任何地方。

喇嘛们宣扬说，惟一纯洁和经久不变的福就是内生的智慧之乐，般若智慧与这种智慧比较起来就显得苍白无力和相形见绌了，觉完全是心的一种功能。如果密教信徒们宣称他们所追求的目标为神、智慧或觉，那么他们最终所发现的也就只不过是世界本身无垢和无生的心了，而这种心又反映在组成它的各种微粒中。

至于我们这些西方人，我们完全可以再略微耽搁一些以思考藏族人士是否完全有理由羡慕我们在征服外部世界中所取得的神奇进步。似乎很明显，我们在追求自己心外的福和利中每前进一步都会增加我们的苦难。可以举两个例证：在包括世界四分之三的发展中国家中，近期在根除早亡的主要原因中取得的成功只是带来了使数百万生灵受饥饿之威胁的人口过剩问题；在现代国家中，科学这种改善人类命运的高级医术及其起源都被用于了制造把活生生的人类变成火柱的武器，这尚且不说那些可以很快地于地球上灭绝任何生命的其他武器。

金刚乘的信徒们也可能完全有理由认为我们罗列了一大批幻，这样一来就无限地加厚了我们自我囚室的不祥的墙壁。这是在数世纪中由所有宗教的某些孤立成员所赞同的一种观点。大家可以提出理由说那些拥有于本身中找到大乐之神秘本领的人很稀少，其他人则可能会尽可能好地利用他们所看到的那种世界。如果所有人都学会将他们的破坏性能力集中在根除自我，如果他们把智慧和慈悲作为其生活的惟一行为总则，那么世界将是多么好啊！祝愿喇嘛们的智慧更加繁荣昌盛和兴旺发达！吉祥！

Tashi Shok^①！

大部分藏文宗教经文都是这样结束的，其意为：“愿这些祝福广为传播”。

附录

1. 名词诠释

(某些仅仅用于解释其背景的专用术语都不在此列出,除非是指相反的情况。本处作了解释的词都是梵文)

阿毗达磨(Abhidharma)佛教三藏(经、律、论)中的第三类,它论述了玄学和哲学或义理问题。

法师(Acārya)又译和尚、师父、轨范师或音译阿阇梨,指在宗教方面具有很深学问的人。

光吽(Ahge)仪轨用语。

阿弥陀佛(Amitābha, Amida, Amita)五位耆那(最胜)或佛智的庄重表象之一。它是“无量光”的有表或现前。

尊者度母(Arga Tārā)见“度母”一条目。Arya指“尊者”。

阿育王(Asoka),印度的伟大国王之一。生活在佛陀之后的两个世纪左右,曾为传播佛教而做出过巨大贡献。

观世音(Avalokitesvara)在藏文中叫作 Chenrézi 是代表无限慈悲之教法的菩萨。他在西藏变成了民间佛教的主要神。

阿鼻地狱(Avīci),对佛教地狱最低一层的称呼,任何生灵都不会长期停留在那里。

无明(Avidyā),愚痴或主要的幻。它被认为是众生起念的世间不满形式的总因。

中阴(Bardo 藏文)灵魂在死亡和转生之间脱离肉体的阶位。

种子神咒(Bija - mantra)相当于一种特殊心力的真言,即一种特殊的现观出自其中的“种子”。

菩提(Bodhi)即觉,无上智慧的全部想。

菩提心(Bodhicitta),已获得觉的生灵之心或“觉心之地”。

菩萨(Bodhisattva),或者叫菩提萨埵。觉众生,他推迟其涅槃以帮助其他众生在他之前进入涅槃

佛陀(Boudha),佛教历史的缔造人。觉法或趋向觉法的动力。任何一种完全获得了觉的生灵。

气(Ch'i),汉文字,相当于梵文的 Prāṇa呼吸)指生命息或心之精进。

塔(Chöten 藏文)舍利塔在梵文中叫作窣堵波(Stupa)。

荼伽女(Dākini)女形的象征生灵,她出现在某几类神定修持中,为秘密智慧之源。

天女(Devi)指女神。

陀罗尼(Dhārāni),总持。一种写成文字的神咒,往往以一系列转成圆圈的闪光真言之形式被现观到。

法(Dharma,音译“达磨”或“达摩”)。佛教教法或佛法。②一切法。

在复数形式下(开头字母 d 作小写),指精进或勤的短时间之冲动,大家认为世界系由此而组成。

法身(Dharmakāya),亦称“佛身”,它与无生的虚空结合为一体。

禅(Dhyāna)指静虑和深思,日文词 Zen(禅)即派生自该词的汉译文。

苦(Dukkha)本意指“苦行”。但该词包括了所有的烦恼或令人不满的限量,从一般的烦恼到忧愁和焦虑。

格鲁巴(Gelugpa 藏文词)藏传佛教的一个分支,不大倾向于密教修持。

贡巴(Gompa 藏文词)指寺院。

古鲁大宝或大宝上师(Gourou Rimpoché),这是送给莲花生喇嘛的尊号。他于公元 747 年将佛教传入了吐蕃。

遍遣方便(Hothayoga)或者叫率意

方便。修持使用了心之中枢和血管的瑜伽，同时也指身的修持。

黑茹加 (Heruka)，坛场中神的恐怖外貌。

耆那(Jina) 本意为“最胜”这是对佛智的五种主要表现形式的称呼，但也同时用于指诸佛和诸菩萨等。

智(Jñāna) 音“ 阇那 ”或“ 若那 ”指智慧和空之要义，是非物质的，世间即由此而形成

劫(Kalpa) 音译“ 劫波 ”。极为远久的时节，从创世到重新创世的灭世之间。

噶举巴 (Kagyüpa 藏文词) 藏传佛教的一支，以苦修为中心。

业(Karma) 音译“ 羯磨 ”，业指由身、语、意产生的神通力，在很大程度上造就了本世和来世的环境。

Kandroma (藏文词) 见“ 荼伽女 ”一条目。

芙蓉尔花 (Kesar) 作为圆满象征的一种黄花。

烦恼 (Klesa)，又译“ 惑 ”。业之垢，凡指由贪、瞋和痴造成的觉的任何一种障碍。

喇嘛 (Lama，藏文词) 意为“ 上师 ”，指极其精通佛教教法或密教修持的藏族和蒙古族的僧侣与在俗弟子。

中观学派 (Mādhyamika) 大乘出自其中的佛教的一宗。

大乘 (Mahayāna) 音译“ 摩诃衍那 ”。这是在除了缅甸、柬埔寨、锡兰(今为斯里兰卡)老挝和泰国之外的所有佛教国家中占突出地位的佛教之一宗。

坛场 (Mandala) 音译“ 曼荼罗 ”或“ 曼答辣 ”等。一个复杂而又装饰得很豪华的圆形和矩形图案，以作为训诲和禅定的“ 聚集处 ”。

真言 (Mantra)，神咒或咒语，音译“ 曼特罗 ”。由其声音可以产生心之作用的真言组成的神咒。神的真言。

米拉日巴 (Milarepa，藏文) 诗人、哲学家、苦修僧和心力大师 藏传佛教史上的名人。

手结契印 (Mudrā) 音译“ 木得罗 ”能在心理上作出答复的手势

涅槃 (Nirvāna)，出自觉的圆满的统一状态，它如此微妙，以至于使人根本无法对它作出描述

宁玛巴 (Nyingmapa，藏文) 藏传佛教的一支，它强调密教修持，不要求其喇嘛们都是僧侣

智慧 (Prajñā) 音译“ 般若 ”。解脱的最高智慧。

活佛 (Rimpoché，藏文)，本意为“ 大宝 ”，这是对大喇嘛和朱古或被承认的化身之称呼

释迦牟尼 (Sakyamuni) 本指释迦氏的“ 能寂 ”者，这是大乘信徒对佛教的缔造人乔答摩的尊称。

三昧 (Samādhi) 本指“ 定 ”相当深刻的心专注一境的精神状态，其中的“ 有 ”(存在) 是被性空而直接承认如此的。

约 (Samaya)，指契约，音译“ 三摩耶 ”。这是在举行一次灌顶仪轨时形成的联系，其中包括行为和谨慎行法的义务。

轮回 (Samsāra)，生死轮回。由感官感觉到的世界，本性就是令人无法满意的状态。

僧伽 (Sangha)，已获觉的人和现在正在觉道中的法众。

苏非 (Soufi) 波斯文术语 指穆斯林教派的一支。他们的信仰是神秘的，因而在本质上与大乘佛教徒们的信仰差别不大。

须弥山 (Sumeru) 又叫苏迷卢山 意译“ 妙高山 ”。据印度教徒和佛教徒们的观点认为，该山形成了世界的中心，用作指向觉上升的譬喻。这同样也是神仙们的住处。

经藏 (Sūtra) 音译“ 修多罗 ”。它被认为是释迦牟尼佛在僧众、菩萨和众神面前说法的内容。

密教本续 (Tantra，密典和密藏) 这是指行为的术语。它也指一类有关为了迅速实现觉而从事的特殊瑜伽修持的经

书和方法。

度母(Tārā)又叫“救度母”或“多罗母”。被用作禅定之所缘而使用的二十一尊女神中的每一种或二十一相,其中的两种(绿度母和白度母)在民间佛教中是分别作为西藏和蒙古的女守护神而出现的。

上座部(Theravāda) 长老之座,也叫作“希那衍那”或小乘。它是在东南亚占突出地位的佛教之一宗。

三身(Trikāya),指一名佛陀的三身:用于向众生传授的变化身、受用身、诸佛在梦中、视界和神界就是以这种面貌出现的;法身,他们于其中与空结合为一体。

朱古(Tulku,藏文)活佛,被承认是神佛化现为肉体者,即被承认的其宗教修持很高的生灵的现有化身。

毗卢遮那(Vairocana),大日如来。他是在一般情况下都位于中心的耆那之名,或者是坛场中心佛智的最高现前或有表。

金刚(Vajra,藏文作 Dorje)系指一切纯法和不可摧毁的东西名称的名词或形容词。

金刚大力(Vajratva)音译“金刚萨埵”。

五位耆那或佛智的表象之一。由接近解脱的一位生灵通过在瑜伽修持中的成功而达到的一种存在状态。

金刚乘(Vajrayāna),这是对佛教密宗派别的称呼。

唯识学派(Vijñānāśāstra)强调空的原始大乘宗。

律(Vinaya) 鼻奈耶,佛教徒的教规。

父—母(Yab-Yum,藏文词)。该藏文词的本意为“父—母”,为智慧或慈悲或智慧与方便的结合。

阎王(Yama) 阴间的法官,属于民间佛教的神。

本尊神(Yidam,藏文)呈男性或女姓外貌的象征神,它们对于某些禅定修持是必须的。

阴—阳(Yin-Yang)存在的正负两

极状态相结合的汉地概念

瑜伽(Yoga),使人实现与其神源相结合的修持。

瑜伽行宗(Yogācāra)发扬瑜伽修持的佛教宗派。

母,见“父—母”一条目。

Zen(禅)对梵文 dhyāna(深思悟和静虑)的口文译法。现在用它来特指佛教的一宗,它将禅定置于了为实现觉的所有修持之上。该词与汉文“禅”相同。

2. 参考书目

法 文 部

1. 巴科(J. Bacot):《米拉日巴 其劣迹、考验和觉》由巴科译自藏文,巴黎法雅尔出版社 1971 年版。

2. 布洛菲尔德(J. Blofeld):《在接近涅槃的边缘》由皮埃·朗贝尔(Pierre Lambert)译自英文,巴黎阿尔班·米歇尔出版社,收入《活的灵性》丛书,1963 年版。

3. 孔泽(E. Conze):《佛教》由勒努瓦(Renou)译自英文,收入巴黎《巴约特小丛书》,1971 年版。

4. 十四世达赖喇嘛尊前:《我的土地和民族》,由叶维斯·玛希波(Yves Mas-sip)译自英文,巴黎迪迪埃书店 1963 年版;《藏传佛教导论》由赫伯特(J. Herbert)译自英文,巴黎德维尔书店 1971 年版;《佛法之光》由强巴活佛和劳伦斯译自藏文,巴黎赛格出版社 1973 年版。

5. 大卫—妮尔(A. David-Neel):《藏传佛教的秘密教义》载《精辟之见丛书》,巴黎阿迪亚尔书店 1951 年版;《西藏的奥义修持者和巫师》,巴黎普伦书店 1968 年再版;《喇嘛教的灌顶仪轨》,巴黎阿迪雅尔出版社 1957 年版;《无上智慧》,根据藏文经文和疏注而作,巴黎阿迪亚尔书店 1958 年版。

6. 德斯雅丹(A. Desjardins):《西藏人的书信》,巴黎拉帕拉丁书店 1966 年版。

7. 伊文斯—温茨(W. Y. Evans -

Wentz):《有关大解脱的藏文书》译自英文,1960年阿迪亚尔出版社版;《西藏死亡之书》由拉·福伦特先生译自英文,巴黎梅松奈夫书店1933年版;《西藏的瑜伽秘密教法》由拉·福伦先生译自英文,巴黎梅松奈夫书店1948年版;《米拉日巴》或《圣者口喻》由R·里赛译自英文,巴黎梅松奈夫出版社1955年版。

8. 戈文达(A·Govinda):《藏密的基础》由Ch·安德里厄和赫伯特翻译,巴黎阿尔班·米歇尔书店1960年版;《白云之路》,由约塞特·赫伯特和安东奈特·帕雷利译,巴黎阿尔班·米歇尔出版社1969年版。

9. 帕利斯(M·Pallis):《山巅与喇叭》,由赛里埃-莱克萊尔译自英文,巴黎阿尔班·米歇尔出版社1955年版。

10. 卡露活佛(Kalou Pimpoche):《佛教教义》,由活佛的弟子和翻译师们译自藏文,巴黎噶举村1975年版。

11. 罗睺罗(W·Pahula):《佛陀的教义》,巴黎赛伊出版社1961年版。

12. 特伦巴(C·Trungpa):《诞生于西藏》,由贝里夫妇译自英文,巴黎布赛-萨斯特书店1968年版;《定与行》,桑耶岭西藏中心讨论会文集,由阿尔梅尔·格内译自英文,巴黎法亚尔

出版社1973年版;《西藏修道指南》由巴尔德译自英文,巴黎赛伊出版社1976年版。

13. 图齐(G·Tucci):《坛场的理论和实践》由H·J·马克韦尔译自英文,巴黎法亚尔出版社1974年版。

英 文部

14. 孔泽:《佛教的禅定》,伦敦阿伦—温文书局版;《佛教经文》,牛津布鲁诺·卡希勒版;《佛教知识手册》,伦敦阿伦—温文书局版。

15. 张澄基(C·C·Chang):《米拉日巴的证道歌》,纽约大学图书注册;《西藏瑜伽之奥秘》,伦敦汉佛莱书店版。

16. 达什古普塔(J·B·Dasgupta):《佛教密宗导论》,加尔各答大学版;《宗教仪轨的遵守》,加尔各答穆帕迪雅雅出版社。

17. 冈瑟(H·V·Gaenther):《那罗巴的生平和教义》,此书还使用了其他多种标题,牛津克拉伦敦出版社。

18. 斯奈尔戈洛夫(D·Snellgrove):《喜马拉雅山地区的佛教》,牛津,布鲁诺·卡希勒版;《佛教经文》,牛津布鲁诺·卡希勒版;《大悲空智金刚王经》,伦敦,牛津大学出版社版。

3. 译名对照表

	A	
Absolu		法
Ainséité		真如 如来
Arahant		阿罗汉
Autel, Oratoire		祭坛 佛堂
Avidya		无明
	B	
Bardo		中阴
Bodhicitta		菩提心
Bodhisattva		菩萨 菩提萨埵
Bon		苯教
Bonnes oeuvres		善德 功德
Boudhisme		佛教

Buddha		佛陀
	C	
Cercle d'existence		生存圈
Chaine de causalite		因缘连锁
Chenrezi		观音
Christianisme		基督教
Circumambulation		周游
Claire lumière		明光
Coifres Jaunes		黄帽派
Coiffres Rougee		红帽派
Compassion		慈悲
Conduites morales		伦理行为
	D	
Dākini		荼伽女
Dalāi ~ Lama		达赖喇嘛
Déites du mandala		坛场神
Dieu et concept de l'inexistence du Dieu		上帝或上帝不存在的概念
Desir et aversion		贪与烦恼
Dhārāni		陀罗尼，总持
Dharma		法
Diamant		金刚
Duhkha		苦
	E	
Ego		自我
Eléments d'existence		生存因素
Esprit		心 法
Ethique		伦理
	F	
Foi		信仰
	G	
Gardien		守护神
Gautama		乔答摩 瞿昙
Gelugpa		格鲁巴
Geshe		善智
Guérison		治 病
Gourou		古鲁 上师
Gourou Rimpoche		古鲁大宝 活佛上师
	H	
Heruka		黑茹加
Hinayana		希那衍那 小乘
	I	
Identité des bouddhas et des êtres		佛与众生之统一

Impermanence	无住
Illumination	觉
Incarnations reconnues	被承认的化身
Initiation	灌顶仪轨
J	
Jina	耆那
Jñāna	智慧
K	
Kagyupa	噶举巴
Karma, Karnique	业 羯磨
L	
Lama	喇嘛
Lha – Khang	佛堂 寺庙
Libération	解脱
Lignée principale de Vajrayana	金刚乘的主要世系
M	
Madhyamika	中观学派
Mahamudrā	大法印
Mahāyana	大乘
Mandala	坛场 曼荼罗或曼答辣
Mantra	真言 咒语
Marpa	玛尔巴
Méditation	禅定 三昧
Mérite	功德
Mescaline	麦斯卡林 幻剂)
Métaphysique	玄学 形而上学
Mongols, Mongolie	蒙古人 蒙古
Mort	死亡
Moulin à Prière	法轮 嘛呢筒 如意轮
Mudrā	法印 手印
Musique rituelle	仪轨音乐
Mystique, Mysticisme	密 奥义
N	
Nālandā	那烂陀
Naropa	那罗巴
Nirvāna	涅槃
Non – dualité	不二
Non – soi	无我
Nyinmapa	宁玛巴
O	
Offrande	供物
Om Mani Padme Hum	唵嘛呢叭咪吽

Occident

西方

P

Padma Sambhava

莲花生

Passion

贪欲

Pélerin

取经进香人

Pouvoir

力

Prajñāparamita

般若波罗蜜多 智慧

Préliminaire

加行 预备阶段

Prostration

顶礼 磕头

R

Refuge

皈依

Réalité ultime

最高的实性 法

Réincarnation

投胎转世

Renaissance

转世

Rites , Rituels

仪轨 仪轨书

Rosaire

念珠

S

Sadhana

成就

Sagesse

智慧

Sākyamuni

释迦牟尼

Sakyapa

萨迦巴

Samaya

约 契约义务

Samsāra

轮回

Sentier Rapide

顿悟之路

Skandha

蕴

Six Etats D'existence

六度

Souffrance

苦

Symbolisme

象征

T

Tantra

密教本续 密典 但特罗

Tantrisme

密教

Tao , Taoisme

道 , 道教

Tārā

度母 多罗母 救度母

Theravāda

上座部

Tibet , Tibétains

西藏 藏族人

Trikaya

三身

Triple joyau

三宝

Trois caractéristiques de notre existeno

人生三相

Trois''Feux'' du mal

三邪火

Tsonkapa

宗喀巴

Tulku

朱古 , 活佛

V

Vajra	金刚
Vajrasattva	金刚大力
Vāyu	风 ,气
Vijnānavadins	唯识宗信徒
Visualisation	现观 ,亲见 ,显现
Vacutēetnon – vacutè	空与不空
Y	
Yab – yum	父—母
Yidam	本尊神
Yogacharins	瑜伽修持者
Yoga	瑜伽
Z	
Zen	禅

译者的话

藏传佛教俗称“喇嘛教”，其教义侧重于大乘。在大乘中显密俱备而尤重密宗，以无上瑜伽为最高修习次第。藏传佛教的这一特征在由寂护和莲花生等人于8世纪下半叶在吐蕃布教（即所谓“前弘期佛教”）时就已经表现出来了。寂护和莲花生把印度的显、密二宗传入了吐蕃。这时的藏传佛教密法叫作“旧密法”。11世纪初，由仁钦藏波在吐蕃传播的密法被称为“新密法”。藏传佛教密宗的名称很多，诸如“密教”、“神密教”、“金刚乘”（传到日本后叫“真言乘”）、“藏密”等。

该教认为语密（口诵真言）、身密（手结契印）和意密（心作观想）这三密同时相应便可以即身成佛。密教的教义主要体现在由善无畏翻译的《大毗卢遮那经》（又译《大日经》，大光明之意）、金刚智翻译的《金刚顶经》（其弟子不空金刚又将该经译作《一切如来真实摄持经》）等佛教经文中，它们是密教的重要经典，金刚乘即以这些经文为基础。

密教在藏传佛教中占据着很重要的地位，有人说它实质上就是喇嘛教。顾名思义，“密教”确实很“神秘”，甚至到了“只能意会，不能言传”的程度。而神秘性往往又是产生好奇性或热潮的根源。自近二三十年以来，在西方国家中出现了一股学习、研究和修持佛教密宗（特别是藏传佛教密宗）的热潮。他们认为在我国西藏和蒙古地区占突出地位的大乘宗中的金刚乘是一种奇特的修持奥义，它提供了实现人类于其中看到否认了幻觉的自我和进入自我神性的大乘之中的一种智慧。自本世纪60年代以来，由于不少精通密教修持的藏族喇嘛旅居于南亚、欧美和日本，许多藏文密教经典在国外刊布或被译成了西文，从而更加推动了国外研究西藏密教的热潮。当然，在这股浪潮中，既有纯宗教性的修持，又有健身锻炼的目的（运用瑜伽健身术）。

英国学者约翰·布洛菲尔德（John Blofeld）就是这股浪潮中的

一个典型人物。为了学习西藏密教，布洛菲尔德长期生活在南亚（印度、锡金、尼泊尔、巴基斯坦和缅甸等地）并曾多次到我国进行考察。他拜多名旅居国外的藏族喇嘛为师，受灌顶仪轨，学习西藏密教的理论和修持。自称“宁玛巴喇嘛”可以算得上西方的一名藏传佛教密宗的崇拜者和获得其真传的人了。

约翰·布洛菲尔德早年曾有过一部英文藏学著作《在接近涅槃的边缘》后由皮埃·朗贝尔（Pierre Lambert）译作法文，于1963年在巴黎出版，收入了《活的灵性》丛书。

1970年约翰·布洛菲尔德在伦敦出版了这部《西藏佛教密宗》原名为《法与力 西藏密宗奥义修持指南》。该书出版后受到了好评。法国学者希尔维·卡尔特伦（Sylvie Carteron）将此译作法文，1976年在巴黎赛伊（Seyy）出版社出版。此汉译本即根据卡尔特伦的法译文译出。

密教奥义似乎秘不可知、深不可测和高不可攀。讲起来使人很难听得明白，写出来也很难使人看得清楚。对于该教派信徒和致力于这门学问的专家之外的人更为如此。约翰·布洛菲尔德先生著作此书的目的在于向西方人介绍密教的实质内容和修持方法，故而省略了有关西藏佛教密宗的发展沿革和对密宗经文的繁琐议论。尽管作者的文笔深入浅出、娓娓述来，但仍显得难以理解。又由于作者的成长背景——西方文化环境，作者在解释西藏佛教密宗时，不免应用了西方哲学，尤其是西方基督教中的一些名词术语和表达方式，所以使一般读者阅读此书更显为难。但是，作者在深入、系统、详细地论述了西藏佛教密宗的形成背景和理论、金刚乘的内容和各种观念、各类密教徒（上师、信徒、在俗信徒）修持密教的方法等的同时，对复杂的密教理论和实践所作的精辟阐述，完全称得上是一家之说。作者的西方佛教信徒这一身份，也使本书特色独具。可见，本书的参考价值还是一目了然的。故我们不揣谫陋，译出此书，以飨我国学术界。

本书的英文本和法文本出版于我国的十年动乱期间。尽管我们早就知道有这样一本书，但北京各家图书馆均无收藏。1986年译者在巴黎时购得此书，非常高兴。回国后与西藏人民出版社协商，承蒙该社同意接受并出版本书的汉译本。今年，本书的汉译本又将于中国藏学出版社重版，在此之际，特向中国藏学出版社表示

衷心感谢！感谢马丽华、冯良以及本丛书的策划人文群先生为本书的再版付出了许多心血！

本书译出之后，由中央民族大学的王尧教授审读过一次。中国社会科学院李冀诚先生也曾帮助过我。于此一并表示谢意。由于本人水平有限，译文中难免有不妥之处。欢迎广大读者批评指正，不胜感激！

耿异补识
2004 年 10 月

序 言

金刚乘 (Vajrayāna) 是在中国西藏和蒙古地区占统治地位的大乘佛教之一宗。它是一种明显的非常适用的修习奥义的形式。为了实现人能看到其自我之幻消失，并进入其自我神性的大乐之中的智，它提出了许多具体、明确的修持技术。

一千多年以来，这些修持术于罗马占领我们地区的时代就在印度的那烂陀大学得到了发展，它师徒相传，严禁向世俗人传授，而现在，旅居世界各地的喇嘛们感到鉴于他们身处异邦这一事实，如果他们在代代人期间尚不能返回故乡，那么他们的神学知识就会衰落和消失。因此，他们准备向所有那些真心诚意地希望学习的人传授这种知识。

存在于思想中的奥义或对神圣真谛的追求，无论在哪里始终都寄身于一小批人中，但密教奥义的修持术却很少与其他宗教或佛教中的其他宗派具有相似性或共性，它的大部分修持方法实际上是独一无二的。除了它们对于那些学习佛教（尤其是禅）和心理学者们的深刻意义之外，这种学习还可以帮助那些试图揭示表面的面纱和一直深入到任何智慧和任何神的本源的人。

金刚乘之道是导致控制善恶的道路。这也是变化之道，心力于其中可以把内外物都变成武器。毫无疑问，这样一种变化过程的发展是不容易的，不会因仪轨和神咒而自动获得。这里也如同在其他各处一样，心是主宰一切的国王。难道那些没有一种金刚石般毅力的人在本世中就可以达到一尊神的地位吗？弟子必须全心全意地、以其全部身心、感受和身周围的一切，无论好坏与否，来服从这一目的。

它所要求的第一个条件是一种不可遏制的决心，第二个条件是一名上师。这位上师不仅根据经书向其弟子传授奥义，而且还

要根据其亲身经验和一种已获得觉的心来传授。在西方国家，这样的人比如如意宝珠多不了多少。但在涌入印度、锡金和尼泊尔的藏族流亡者中，有些来自大型喇嘛教研究中心的实现了很高的圆满成果的高僧，以及从山间隐修处出来的获得圆满的瑜伽行者。他们中的一小批迁往欧洲和美洲，或在大学中工作，或者是在后来变成修习三昧和观想之地的偏僻地区创建了寺院。早在苏格兰的山坡上建造的桑耶岭寺就已经吸引了一批喇嘛和更多的对此感兴趣的人，以至于都无法容纳得下了。

一旦这批喇嘛们掌握了欧洲语言之后，那些如同本书一样的著作就将会过时。我们等待出自他们笔下的一些在西藏任何时代都未曾出现过的公开阐述其教义的权威著作。因为他们已经明白，维持旧有的保护将会使金刚乘遭到灭绝的威胁。他们的所有学生将不再是佛教徒；因为其他人也可能会发现使密教修持法适应于自己的精神宗教生活将是有益的。在等待期间，我们还是回到自己那西方金刚乘信徒的地位上来，尽可能以最佳的方式接触这一内容吧。对撰写本书，我犹豫了近十年。首先感觉到自己的知识无法胜任这项任务，认为最好是按照习惯而保持沉默，一直到我们的宗教修持的进步能允许以非常权威的口吻论述这一问题为止。我最终还是决定要写这本书，尽管自己尚未取得充分的进步。因为我认为金刚乘已引起了日益增长的兴趣，现在肯定已迫切需要排除由于奥义的保密传统而导致的对佛教密宗的可笑误解的时候了。

在西藏，在未经允许的情况下不能谈论密教的禁令又株连到了一些主要的讲授。若没有这些讲授，那么密教著作就会成为真正的不解之谜。让一名一知半解的医科学生如同一名合格的教授那样自由地从事手术，和让初学者以不仅能改变思想而且也能改变心的大师自居同样都是危险的。错误地运用这种修持术可能会导致神经错乱，甚至比疯狂还要严重的后果。

本书仅仅勉强触及到金刚乘的历史、发展、现状及其不同的宗派，它主要论述的是密教修持法。这种修持法可以导致控制心、自我幻觉的结束及其特殊效果。那种认为密教修持术可以被非佛教