

印度教在中国：韦伯命题与云南经验

邱永辉^①

内容提要：自马克斯·韦伯提出“印度教在亚洲的角色和传播”的命题，学术界长期聚焦于佛教的研究，却欠缺对印度教的研究。本文在梳理韦伯命题的基础上，进行以南诏的“梵教”和当代白族本主信仰中的大黑天神为个案的初步探讨，认为处于“南方丝绸之路”要道上的云南各地，在历史上主要是受到印度教湿婆派的广泛影响，或推而广之，受到具有渊源关系的“湿婆-观音”神祇系统的持续影响。这些后来被夹杂在佛教和民间信仰中的印度教神祇，不仅以其长期实践诠释了韦伯命题，并且以宽容与接纳、融合与融入的云南经验，为中印宗教文化交流提供了意义深远的借鉴。

关键词：印度教 马克斯·韦伯 佛教 云南

作者简介：邱永辉，四川大学中国南亚研究中心副主任，四川大学国际关系学院和道教与宗教文化研究所教授、博士生导师。

近年在深圳举办的“世界印度学家大会”、北京举行的“中印智库论坛”和荷兰莱顿大学举行的“中国文明和印度文明”等研讨会上，笔者曾以“印度教在中国”为题进行发表，力图“还原”印度教在中国的历史盛况，并探索印度教神灵在今日中国的存在状况。本文的写作宗旨，一是通过探寻印度教神灵在云南的历史旅程和存在现状，补充拙作《印度教概论》第12章之“印度教在中国”一节的不足^①；二是通过对马克斯·韦伯（Max Weber，1864—1920）“印度教在亚洲”的学术命题的讨论，总结其在云南的表现和特点，并借助学术界已有的印度教在云南的研究，通过笔者的再研究和反思，总结中印宗教文化交流中的云南经验。

一、韦伯命题及其中国学者的初步研究

（一）韦伯命题：“印度教在亚洲的角色和传播”

从现代宗教学的奠基者马克斯·缪勒（Max Müller，1823—1900）组织翻译《东方圣书》，到马克斯·韦伯的专著《印度宗教——印度教和佛教的社会学》^②，对于印度教及其社会的研究，从宗教学诞生之日起就一直在各类宗教研究著作中占据着重要地位。自20世纪50年代末马克斯·韦伯的上述专著被翻译成英文（后又陆续被译为其他文字），学术界对印度教的各种争论层出不穷，将印度教与其他宗教进行比较的学术著作，亦更多地涌现出来。

马克斯·韦伯无疑发现了许多阻碍印度经济发展和资本主义成长的“社会和文化条件”，因此在书中开宗明义地说明，“我们必须检讨，印度宗教的性格是否构成了妨碍了（西方意义下）资本主义之发展的因素之一”。^③正是基于印度宗教的性格，韦伯将印度教放入他的“理

① 邱永辉：《印度教概论》（国家哲学社会科学成果文库2011），北京：社会科学文献出版社2012年。

② 马克斯·韦伯关于世界各大宗教的研究著作，收录在他死后出版的《宗教社会学论集》中。该论集包括：第一卷基督教、儒教和道教，第二卷印度教和佛教，第三卷古代犹太教。其中第二卷由Hans H. Gerth和Don Martindale两位教授翻译成英文出版，题目为：《The Religion of India, the Sociology of Hinduism and Buddhism》。The Free Press of Glencoe, 1962。

③ 马克斯·韦伯：《印度教与佛教》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2010年，第5页。本文以下引述韦伯，皆为该版本的页码。

念类型”(Ideal Type)之中,将其定性为“出世宗教”。笔者认为,韦伯难以避免地忽略了一些基础性的原始资料,误解了印度教的一些道德法则,贬低了印度教与基督新教相似的一些文化特征。^①但这无碍韦伯提出他关于印度教的最大命题——印度教阻碍了资本主义发展。直到21世纪,当经济自由化和全球化加剧之时,印度学界仍在争论和反思韦伯关于“印度教与经济发展”的论断。^②

马克斯·韦伯的另一个学术命题,是关于“印度宗教在亚洲的角色和传播”。韦伯猜测:“印度教的僧侣、当然还有佛教的游方僧,必然很早就以救苦救难者的姿态来到亚洲内陆和北亚。”^③而基于对印度教与基督教相似的一些文化特征的认识,他又得出结论说:“在亚洲,举凡超越现实利害的思想,很少能不将其根源追溯到印度的。尤其是,印度的(不管正统或异端的)救赎宗教,在整个亚洲地区扮演了类似于基督教的角色。”^④

由此可见,马克思·韦伯提出的“印度宗教在亚洲”的学术命题,包含了两个方面的内容,一是印度宗教“类似于基督教的角色”,二是包括“印度教的僧侣”在内的布道者,在“亚洲内陆和北亚”的历史存在。虽然韦伯认定了印度宗教在亚洲文化及宗教史上的重要地位,但令人遗憾的是,他的专著只论及了佛教在锡兰、中国、日本和韩国的传播,以及喇嘛教在“亚洲内陆”的布教,却未提及印度教在亚洲或中国的存在状况甚至存在“痕迹”。^⑤

(二)初步研究:云南的“非佛教因素”

虽然韦伯关于“印度宗教在亚洲的角色和传播”的命题,以及其中印度教部分的欠缺问题,并没有引起中国学者的关注。但从20世纪末年开始,一些中国学者在对云南宗教文化的研究中发现,云南的一些历史文化现象或文化元素,可以肯定是外来的、但却是非佛教的,进而明确是夹杂在佛教之中的印度教成份,或者是以佛教的名义、通过佛教的途径所传播的印度教(更多的时候使用“婆罗门教”)。

例如,张锡禄著《大理白族佛教密宗》一书,就是根据元明时期碑铭的记载,对古代阿吒力僧自称“婆罗门种”这一现象进行讨论。张教授认为“密教以高度组织化了的咒术、仪轨和世俗性信仰为其主要特征。其形成和发展过程中曾大量摄取吠陀教、婆罗门教——印度教的教义、神话、咒语、仪轨和法术等等,而这些咒术、密法在一定程度上又渊源于古代印度原始居民的生产实践和日常生活行事,例如:种植、牲畜、医疗行为、占星术、巫术……。据以上论述可得知:明代大理的一些文献说本地的密宗信仰为“婆罗门教”,密僧为“婆罗门僧”是不足为奇的。他们是认为密宗也是密教,而密教是来渊源于婆罗门教的”。^⑥

王海涛著《云南佛教史》一书包含有介绍大黑天信仰的部分。王海涛认为,“当印度教与佛教大乘之一派结合而产生密教时,湿婆也随之移植佛门,改称大自在天或大黑天神……南诏统一六诏,很大程度上借助了佛教密教的力量,因此南诏各主都特别崇奉观音、大黑天”。^⑦

云南之外、但具有印度语言文化功底的学者,如中国社会科学院的薛克翘研究员,通过文献研究的途径发现了云南与印度教的联系。其在《白族民间故事与印度传说》一文中,通过多则

① 邱永辉:《印度教概论》,北京:社会科学文献出版社,2012年,第4页。

② Rao, M. S. A. Religion and Economic Development. Edited by Rowena Robinson, *Sociology of Religion in India*. New Delhi: Sage Publication. 2004.

③ 马克斯·韦伯:《印度教与佛教》,第391页。

④ 马克斯·韦伯:《印度教与佛教》,第455页。

⑤ 该书绝大部分内容是论述印度教及其社会制度和求赎学说,而非其亚洲传播。

⑥ 张锡禄:《大理白族佛教密宗》,昆明:云南民族出版社,1999年,第23—25页。

⑦ 王海涛:《云南佛教史》,昆明:云南美术出版社,2001年,第116页。

白族民间传说与印度教神话的对比，认为“印度教的有关故事早就被佛教吸收利用，并被介绍到中国”，而“这些白族民间故事与印度传说之间的确存在着影响与被影响关系”。薛克翘在文中明确指出，“通过中间环节的分析可见，两者之间的影响关系是通过佛教传播而实现的”。^①

将印度教作为一个“主体”，研究其在云南的发展历史，始于罗玉文的博士论文《云南古代婆罗门教研究——对南诏大理佛教史的新解读》（四川大学道教与宗教文化研究所段玉明教授指导，2013年）。面对种种不能解释的宗教文化现象，鉴于云南与印度及东南亚地区有着密切地缘关系，作者尝试从印度教的视角对云南宗教史进行重新解读。作者发现对于南诏大理宗教中的诸多独特现象——这些现象在《南诏图传》、大理《董氏族谱》等文献资料中有比较集中的反映，从印度教的视角可以进行更合理的解释。对于当代云南民间的大黑天神信仰，作者也认为是源于婆罗门教。^②

中国学者研究“印度教在云南”的另一大特色，是将印度教在云南和东南亚的流传结合起来。从20世纪80年代起，中国学者对印度教在东南亚各国的留存和影响也进行了初步的研究并取得了不少成果，涉及东南亚各个国家。随着中国向南亚和东南亚的开放和交流进一步增加，这一方面的研究在21世纪得到拓展。

二、印度教在中国——以云南为中心的探索

（一）“南方丝绸之路”与印度教进入云南

印度教是与佛教几乎同时传入中国的，其传入路线大约有四条^③：

第一，众所周知的“丝绸之路”，即从印度克什米尔，越葱岭，沿着天山南北两路，到达阳关和玉门关，它既是佛教传入我国的主要道路，也是印度教较早传入我国的主要道路。因此，今天我们在敦煌千佛洞的佛教艺术宝库中，可以看到印度教史诗《罗摩衍那》中“助弥猴”的本生壁画；在克孜尔石窟第179窟中，也有同样的内容；莫高窟西魏第285窟中，有印度教象头神的画像。

第二，“海上丝绸之路”，即从印度科罗曼德尔海岸经马六甲海峡和马来群岛，至我国的广州、泉州和其他海港。从泉州发掘出来的大量印度教历史文物、泉州至今仍存的印度教庙宇，以及我国沿海地区的地方史籍都可以证明。从南印度的宗教发展史可见，佛教的兴盛早于印度教，也许由此可以推测，从“海上丝绸之路”而来的印度教影响，也晚于经“丝绸之路”而来的。

第三，喜马拉雅山路，即从印度经尼泊尔，翻越喜马拉雅山进入我国西藏的古道。这是印度佛教和印度教密宗传入藏地的必经之道。

第四，“南方丝绸之路”，习惯上称为“茶马古道”，即由印度的阿萨姆进入缅甸（及东南亚地区），再通往我国云南和西南地区。从历史记载到现代考古，都可以证实这条印度教传入我国的道路不仅曾经存在，而且延续至今。

“南方丝绸之路”是历史上中国与南亚、东南亚地区进行贸易往来的重要通道，云南在地理上处于“南方丝绸之路”的枢纽地位。印度教作为这一区域颇具影响力的宗教，必然会随

① 薛克翘：《白族民间故事与印度传说》，《东方民间文学比较研究》，北京：北京大学出版社，2003年。

② 罗玉文：《论云南民间大黑天神信仰源于婆罗门教》，载段玉明主编《佛教与民俗》第一辑，宗教出版社，2014年。

③ 参见黄心川：《印度教在中国的传播和影响》，《宗教学研究》1996年第3期；邱永辉：《印度教概论》，北京：社会科学文献出版社，2012年，第359—360页。

着商业贸易、政治联系和文化交流，渗透到云南地区。^① 因此，中国古籍中不乏对印度教的记录。至于印度教在云南的部分，从西汉司马迁《史记》到明清时期的大量云南史料，均有记载。

虽然无法考证印度教僧人和神灵“进入”云南的准确时间，但从上述历史记载，特别是南诏国的图传、碑文等原始材料，可以确定至迟从南诏初期，即南诏崛起的8世纪，印度教的神灵就已经进入洱海地区。而这一时期，正是印度教在东南亚发展的黄金时期。^② 古代云南几个重要的族群与盛行印度教的东南亚地区的几个族群，属于同一语系和同宗同源的族群。因此，印度教在东南亚流行，就将云南置于印度教文化圈的包围之中，也推进了印度教在云南的流行。

（二）云南的印度教神祇

云南发现的源头不清楚的、难以解释的宗教文化现象，主要包括大黑天神信仰、阿嵯耶观音、大姚白塔、阿吒力僧、白族龙文化等。对于上述现象，90年代以前的学者大多从佛教密教、东南亚佛教的角度进行解释^③，而新近的研究却提出了许多问题：南诏早期修建的大姚白塔的独特造型，是否源自于象征湿婆的林伽造型？南诏王室早期崇奉的阿嵯耶观音信仰，是由印度的什么神祇信仰演变而来？世袭传承的阿吒力僧，其前身是南诏早期的婆罗门祭司还是佛教密僧？白族地区独特的龙文化是否受到婆罗门教那伽文化的影响？

上述宗教文化现象的历史演进，大多离不开云南历史上的一个重要王朝——南诏^④。而印度教神祇的现代存在，则突出体现在白族的民间信仰——本主信仰中。以下以此古今两例，对印度教神祇的云南旅程进行一个初步分析。

1. 南诏的“梵教”

南诏是公元7世纪中叶至10世纪初存在于云南大理一带的由彝族和白族先民建立的地方政权。南诏佛教兴起以前，印度教已经传入云南，并对南诏社会产生了重要影响。证明早期南诏的宗教信仰的文字资料，主要见诸《南诏德化碑》和《南诏图传·文字卷》。

《南诏德化碑》现存大理城南15里之太和村，建于唐大历元年（766年），碑高3·02米，宽2·27米，厚0·58米，正面是碑的正文，约3800字，背面是职衔和姓名，约1000余字，汉文书写，是研究南诏历史的重要实物资料。

《南诏德化碑》云：阁罗凤在当王储之时“不读非圣之书，尝学宇人之术。”有学者认为，“宇人”即应是《摩登伽经》所译的“仙人”，或“初人”。“宇人之术”的“术”，专指印度教“四吠陀”之四《阿咄婆吠陀》。玄奘《大唐西域记》卷二云：“其婆罗门学《四吠陀》，一曰寿，谓养生缮性；二曰祠，谓享祭祈祷；三曰平，谓礼义、占卜、兵法、军阵；四曰术，谓异能、伎熟、禁咒、医方”。由此可知，作为王储的阁罗凤亦如印度当年乔达摩悉达多王子一样，学习印度教之“吠陀”。

《南诏德化碑》云：阁罗凤派兵击败唐节度使鲜于仲通，乃是“先灵冥佑，神炬助威，天

① 许少峰：《南诏与东南亚的关系》，《东南亚研究》1988年第2期。

② 公元5—11世纪，是东南亚地区的婆罗门—印度教最为鼎盛的时期。直到九世纪后半期，柬埔寨的印度教才出现衰落之势，开始与佛教混杂，并逐渐走向以佛教为主的局面；在占城国，直到公元9—10世纪期间，大乘佛教才开始传入，逐步取代了婆罗门—印度教的地位；在缅甸，婆罗门—印度教一直盛行，直到1057年，佛教才被定为蒲甘王朝的国教。

③ 张锡禄：《大理白族佛教密宗》，昆明：云南民族出版社，1999年第23—25页。侯冲：《中国有无滇密的探讨》，《云南与巴蜀佛教研究论稿》，北京：宗教文化出版社，2006年，第268页。

④ 近年来已有温玉成、段立生等学者提出印度教对南诏政权产生过直接影响。见温玉成：《〈南诏图传〉文字卷考释》，《世界宗教研究》，2001年第1期；段立生：《婆罗门教在中国传播之新证》，《世界宗教文化》，2012年第6期。

人协心，军郡全拔”。其中的“神炬助威”的记载，可能是由于阁罗凤的军队在出征前举行过“火祭”，由神火加持而成就“神炬”。传统印度教的火祭种类十分丰富，其中比较经常举行的是“修陀罗摩尼祭”，据称可以由此得到火神的助力，因而“摄伏”敌人。

南诏的宗教信仰十分复杂，有原始的巫教，后又传入佛教密宗和道教，以及中原人并不熟习的新宗教“梵教”。《南诏德化碑》中明确记载有“梵教”及其僧侣“梵僧”。据《南诏德化碑》记载，阁罗凤安定大局后（765年），“坐南面以称孤，统东偏而作主。然后修文习武，官设百司，列尊叙卑，位分九等。阐三教，宾四门，……”。其中“阐三教”者，就是在礼制建设中，把阐扬儒、佛、梵三教定为国策。

《南诏图传》是现存南诏时期的另一重要历史文物，是研究南诏早期宗教史最宝贵的资料。。《南诏图传》画于南诏中兴二年（898年），其中的巍山圣僧，头戴“赤莲冠”并留有胡须。这显然更符合“梵僧”形象，而非佛教徒之像。《南诏图传》前半部分是画卷，图画的内容中即有梵僧化斋的故事。

《南诏图传》里还出现了婆罗门学者佩戴“圣线”的记载。据一项记载，被杀害的梵僧颈下挂一条白带子，解释说这是梵教中学通“五明”的学者所佩用的“项带”。另据周达观的《真腊风土记》记载：“为儒者呼为班诘，……于颈上挂白线一条。……颈上之线终生不去。”班诘可能是梵文 Pandit 的音译，指有学问的人。真腊时期被称为班诘者，多为梵僧。从多处记载看，当时的南诏国中，亦出现了印度种姓制度下知识被婆罗门垄断，一般民众没有受教育的机会的情况。因此周达观在《真腊风土记》中说：“由班诘入仕者，则为高上之人”，而作为其高贵身份的标志，他们颈上的圣线终身不去。

公元9世纪中叶后，佛教在云南的广泛兴盛，南诏政权奉佛教为国教。印度教的部分传统或单独保留了下来，或融入了佛教，继而又融入民间信仰之中。

2. 本主信仰与大黑天崇拜

云南大黑天神的信仰主要集中在滇中地区，彝族将大黑天奉为“土主”（本土之主），白族则将其奉为“本主”（本境之主）。“大黑天神”崇拜可以追溯到南诏时期，时至今日仍在滇池、洱海一带仍广泛存在。据1982年云南省文物普查报告，滇池周围的132座土主庙中，供奉大黑天神的有130座。^①

白族的大黑天神即“摩珂迦罗”（Mahakala），摩珂是大，迦罗是黑，故大黑天神是意译。据当地白族和彝族的解释，大黑天的原型就是印度教的主神之一湿婆（śiva 的音译），其进入白族和彝族地区并进而成为当地的神灵，则是作为“密宗护法”。这一解释符合现代学术定义，即大黑天“是湿婆的一个称号，但仅为佛教徒所用，专指佛教金刚乘的大护法。”^②

早在公元前800年—300左右的“梵书”与“奥义书”时代，湿婆与其他神灵融合，“产生了伟大的摩诃提婆（Mahādeva，大天）。大天毁灭性的一面作为楼陀罗（狂吼者）、死神（Mahākāla）与诃罗（Hara，掠夺者）展现出来，而善意的一面则作为湿婆（仁慈者）或商羯罗（Śaṅkara，拯救者）展现出来。”^③ 白族的不少本主信仰者都宣称自己是阿育王的后代，他们口述的大黑天神的故事，既符合佛教故事，也符合印度教中湿婆的形象。

佛教文献一般称湿婆为“大自在天”，其形象为三眼多面四臂，第三只眼长在额心，可射出神火，其上或下有一新月。头发盘结于头顶，形如角；蛇环绕在黑色的颈间，像是领子；

① 董建中：《白族本主崇拜：银苍玉洱间的神奇信仰》，成都：四川文艺出版社，2007年，第64页。

② 马维光：《印度神灵探秘》，北京：世界知识出版社，2014年，第321页。

③ [德]施勒伯格：《印度诸神的世界》，范晶晶译，上海：中西书局，2016年。

一串骷髅项链挂在颈上。坐骑是公牛南迪。武器为三叉戟，手中另持弓、鼓。有一千多个名字，包括“三眼”、“五面”、“青颈”、“兽王”、“众主”等。白族的大黑天故事，则讲述了其“黑色”“青颈”的缘由。据当地流行的传说，很久以前玉皇大帝听说大理人好吃懒做，不敬老人，便派遣天神携毒药去惩罚他们。当天神走到江尾乡，见这里山青水秀男耕女织，便不忍将毒药撒向人间，但又怕有违玉帝旨意，于是便将毒药吞进肚里，立刻变成了三头六臂、面庞漆黑的模样。如今洱海一带、巍山、洱源、剑川、宾川等多地本主庙里的大黑天神，仍然是青面獠牙，狰狞无比的形象，但大理白族人民奉为本主，仍是感念其舍身救人之德。

在白族和彝族中流行的大黑天的传说故事，如果将玉皇大帝改为印度生主，将大理地区改为三座城市（即被湿婆毁灭的天上的金城、空中的银城和地上的铁城），其担任的毁灭职责以及在毁灭中表现仁慈善良，则与湿婆及其化身的特性均是一致的。

如今，白族和彝族人民把大黑天神当作“本主”和“土主”，是他们保境安民的土地神。他们坚信本主能够保佑大家平安吉祥，“为士者程高万里，为农者粟积千钟，为工者巧着百般，为商者交通四海。”^① 值得注意的是，不同白族村落有不同的本主。本主的身份包罗万象，既有太阳、月亮等宇宙星球，又有石头、树木等自然物，还有龙王、水牛等介于神话与现实中的动物，人物被作为本主时更是涵盖古今内外：有南诏、大理国的王公贵族，也有诸葛亮、薛仁贵、忽必烈、吴三桂等历史人物。大黑天总是与这些中国本土神灵相伴，共同成为村落的本主，可谓神祇共生共存、融和融入的证据。

本主信仰地区关于大黑天的传说，似乎与印度教、佛教以及中国的教派神灵谱系完全不相符合，但分析印度教与佛教在中国的同时传播以及在此过程中的各种交融，当然也包括神灵的交融。正如周广荣《观音与湿婆——南亚宗教文化交流、相互鉴例示》一文所示，湿婆（Siva）与观音（Avalokitasvara）作为印度教和佛教的核心神祇，在名号、经典、教法、宗派、流布与影响等方面，都存在诸多相似、相通或交错之处。例如，就名号而言，湿婆被称为大自在（Mahesvara），观音又名观自在（Avalokita-isvara）。但从两种教法体系的渊源与发展演进历史来看，“南亚次大陆的观音信仰在很大程度上受到湿婆信仰（大自在天）的影响”。这种渊源关系也影响到这两大核心神祇的流行地区，因此，“观音信仰遍及大半个亚洲，在南亚、中亚、东南亚、东亚等国家和地区都有很根深蒂固的影响力，湿婆信仰在南亚与东南亚至今仍鲜活的生命力”。^②

上述南诏“梵教”和本主大黑天神，虽然只是一个历史个案和一个现实个案，但清楚地表明了印度教从古至今的影响。加之云南特色的观音信仰、密教传统以及云南多地的男性生殖器崇拜等的文化现象（白塔或石窟等建筑形式），笔者认为云南地区的宗教文化在历史上主要是受到印度教湿婆派的广泛影响，或推而广之，受到具有渊源关系的“湿婆-观音”神祇系统的持续影响。

三、命题反思与云南经验

（一）命题猜想与研究困境

马克斯·韦伯所提出的“印度救赎宗教在亚洲类似于基督教的角色”的命题，认定了印度教和佛教在亚洲文化及宗教史上的重要地位，激发了后继的亚洲宗教研究者对于宗教传播和文化交流的研究，具有重要的学术感召意义。从整体上说，马克斯·韦伯所说的“印度教

① 冉玉杰：《探秘白族人心灵的港湾——寻找本主》，《中国西部》（West China），2015年第17期。

② 周广荣：《湿婆与观音——南亚宗教文化交流互鉴例示》，《世界宗教文化》，2018年第6期。

的僧侣”和“佛教的游方僧”在“亚洲内陆和北亚”的历史表现，多半是由佛教僧人所承担的，印度教僧侣只扮演了配角。不仅如此，韦伯还预料到“亚洲真正有力的布教的宗教，不是小乘教会，而是大乘教会”。^①事实上，直到马克斯·韦伯去世的1920年，欧洲宗教学者对亚洲宗教的认识尚处于初步阶段。佛教的产生和曾经的繁荣，在印度早已成为一件被遗忘了的尘封往事。与尚未揭开面纱的印度佛教相反，一方面，欧洲殖民者和基督教传教士直接面对的恰恰是印度教——繁杂的经典、解释经典的各色婆罗门僧侣、深奥的吠檀多哲学、种姓制度以及各种各样的印度教社会“陋习”；另一方面则是遍布亚洲各国的佛教兴盛状况。这一切注定了马克斯·韦伯所提出的“印度宗教的亚洲传播”的主角是佛教，而印度教是配角。时至今日，印度教还基本上是一个印度本土的“民族宗教”。

问题在于，无论是佛教还是印度教，在起源、经典、教义和实践等各个层面，完全不“类似于基督教”。因此，“印度教在中国”这一主题的研究，面临着至少两个困境：

首先是将佛教与印度教完全分开的困境。印度教既是一个十分庞大的体系，更是一个复杂多变的体系，对于印度教自身的成长及其与佛教的分合，不同的宗教流派和学术流派，均提出了复杂多样的解释，但一直鲜有学术共识。印度教和佛教传入中国后，由于中国人一般不将印度教的婆罗门和佛教的僧侣作区分，也不将印度教的“达摩”与佛教的“法”相比较，甚至将印度教的密教派别视为佛教的密宗，将一切来自印度的信仰体系均视为佛教，或者在改造后纳入佛教。随着佛教在印度本土的逐渐衰落乃至消失，而夹杂着印度教因素的佛教在中国经历了一个复杂而生动的中国化进程，印度教和其他“非佛教”文化因素便进一步被忽视了。而在印度，划分印度教和佛教也很困难，因为大多数印度人始终将佛教看作印度教的一部分——发源于印度教、一度繁荣而最终又回归于印度教。

另一个困境来自学术研究中定义的“宗教”。印度教是一个历史悠久的但找不到起源的、无创始人的、经典文献驳杂的、教派繁多的、没有核心教义的传统。对于印度教徒而言，“宗教”就是历史，“宗教”就是传统，并且是与社会、政治、文化和日常生活融为一体的。因此，当我们讨论印度教的对外传播时，就不可能仅限于神祇、教义和宗教观念的对外传播。事实上，研究者根本无法回避带着印度教色彩的神话故事（如那伽的故事）、风俗习惯（如男根的象征主义特点）、文化艺术、政治观念的对外传播。

研究韦伯命题遇到的学术困境及其所张显的学术意义，有助于认识“印度教”的内涵和外延均不够清晰这一特点，这就要求我们的研究具有开拓精神和想像力，以便认识到印度教的传播具有多面性和灵活性。印度教在云南所展开的“传播者”和“接受方”的多种互动，为后世留下了宝贵的文化交流遗产。这即是笔者所称的云南经验。

（二）融合与融入的云南经验

从局部来说，云南在历史上既见证了“印度教的僧侣”（梵僧）和“佛教的游方僧”的作为，又见证了两者的先后影响、两者的混合以及印度教神祇和元素逐渐融入佛教和民间信仰的演变过程。印度教元素的历史沉淀，经过佛教兴衰的苍海桑田，加之种种民间信仰的组合拆分，使云南、东南亚乃至在亚洲的宗教格局中，形成了一种“你中有我，我中有你”的存在关系，一种彼此包容的、“镶嵌式”的宗教版图。

云南与中国其他地区一样，佛教笼罩了印度教，但云南宗教发展的历史却显示，印度教也使佛教丰富了自己，方便了佛教在云南的传播，并且在某种程度上改变了佛教本身。这与

^① 马克斯·韦伯：《印度教与佛教》，第366页。

东南亚一带的“宗教文化在南传佛教的表层下有深厚的婆罗门教—印度教底层”^①，具有异曲同工之妙。

任何社会对于“外来文化”的接受或吸纳，都是有选择性的，也许还是功利性的。中国传统社会对宗教信仰或“神灵”的社会价值的评判，历来是“皆有功烈于民者也”，大黑天之所以能够进入本主信仰，正是因为当地人民有其传统的本主选择标准，即“以死勤事者则祀之，以劳定国者则祀之，能御大灾者则祀之，能捍大患者则祀之”。^② 无论是作为湿婆本身，或湿婆化身的故事，大黑天这一印度教神灵担当白族的本主这一事实，说明了本主崇拜作为一种民间宗教的特色，即并不空泛地恪守一种信条，或者信仰一种所谓正统的教义，而是重视人民的生活并根据人们日常生活需要的具体目标，去确定和选择宗教原则、宗教实践、宗教礼仪和宗教行为。这也是大黑天神能够一直被民众供奉的原因。

本文以“印度教在中国”作为学术主题，但更多地是讨论“印度教神灵”的云南旅程，因为除南诏一度将“梵教”作为主流外，“印度教”并没有作为一个“主体”在云南存在。纵观印度教在云南的历史发展和印度教神灵在今日云南的“生存状况”，印度教婆罗门、经典和翻译家都是伴随佛教来到中国的，它们与佛教和中国传统之间形成了长期默契，进而安静从容地融入了云南的宗教文化和民间信仰之中。印度教及其神灵与云南民间信仰相结合而形成的宗教文化，成为云南多元宗教文化中的组成部分，亦成为云南区域性文化的突出特征。

宗教文化始终是中印之间互动交融的一个重要元素。助推了文化多样性和文化交流的南方丝绸之路，使云南与南亚、东南亚的人民相互包容，文化相互浸染。显然，由于印度教和佛教的影响混淆在一起，专门梳理历史上的“非佛教部分”比较繁琐，在中国找寻印度教的踪迹，更是一件十分困难和处于学术边缘的工作。但是，从云南甚至东南亚一带的民间信仰、神话传说和佛教中的一些现象和范例，可以隐约看到印度教两千年前传入中国的“痕迹”，及其在博大多元的中国文化影响下所经历的包融、吸纳、改造和新呈现。以云南为中心的研究，可以使“印度教在中国”的研究更为完整。

大黑天神至今仍是白族和彝族人民崇拜的本主神，可见印度教神灵的云南旅程仍在继续。在全球化进程加速的背景下，印度教神祇的旅程还呈现出国际化趋势。中国之所以能够一如既往地包容外来宗教文化，除了相信文明进步在于包容与交流之外，还因为拥有从云南经验所展开的中国经验，即中国宗教文化与印度教、佛教之间的历史性互动模式——传播、吸纳、保存、变革和消化。这种互动使得包括佛教和印度教在内的外来宗教和宗教文化因素，在“以生活为导向”的中国变得更加人文化和理性化，经过被吸纳和消化而完成中国化进程。这为当下和未来的中印文化交流提供了意义深远的借鉴。

（责任编辑 周广荣）

① 金杰：《泰国宗教文化中的印度教元素探析》，《世界宗教文化》2018年第2期。

② 《国语·鲁语上》所载展禽语。《国语》，上海：上海古籍出版社，1978年，第166页。