

空行母與藏傳佛教上師傳記

華梵大學外文系助理教授 劉婉俐

佛學研究中心學報

第七期 (2002.07)

頁 213-236

©2002 國立臺灣大學文學院佛學研究中心
臺北市

頁
213 空行母與藏傳佛教上師傳記

佛學研究中心學報第七期 (2002.07)

提要

「空行母」(Dākinī) 一詞在藏傳佛教中，具有多元且甚深的象徵意涵。就修行層面而言，空行母是佛、法、僧三寶的內相「三根本」(three roots，指上師、本尊、空行)中，負責護持佛行「事業」的根本，是女性的佛母、成就者與大護法等的集合名詞。

本文即試從藏傳佛教「空行母」(Dākinī)的議題入手，藉由其根源與定義的探討，從字源學的歷史演變切入，到扣合佛教由印度傳入西藏前、後空行母字義的衍異，論及空行母在藏傳佛教史上的地位與相關法教。此外，在本文中也將以噶舉派「金鬘」上師傳承傳記為例，探討其間空行母所具有的豐富、多元的象徵和作用，以做為實例的參照。

關鍵詞：空行母（Dākinī）、藏傳佛教（Tibetan Buddhism）、藏傳佛教傳記（rNam-thar）、密乘（Tantra）、三根本（Three Roots）、護法（Dharma Protectors）

頁
215 空行母與藏傳佛教上師傳記

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

一、前言

「空行母」一詞在藏傳佛教中，具有多元且甚深的象徵意涵。就修行層面而言，空行母是佛、法、僧三寶的內相^[1]「三根本」（上師、本尊、空行）中，負責護持佛行「事業」的根本（root），是女性的佛母、成就者與大護法等集合名詞。但這僅是分類上的方便歸屬，空行母也可以是上師：如伊喜措嘉、瑪吉拉卓……等女性的傳承祖師；也有屬於本尊類別的綠度母、金剛亥母、妙音佛母^[2]……等。這些互涉、錯綜的關係，除了使其在名相或專有名詞上的定義不易外，也增添了不少相關研究上的難度。

本文即試從藏傳佛教「空行母」（Dākinī）的議題入手，藉由其根源與定義的探討，從字源學的歷史演變切入，到扣合佛教由印度傳入西藏前、後空行母字義的衍異，論及空行母在藏傳佛教史上的地位與相關法教。透過空行母在藏傳佛教上師傳記所扮演的角色分析，可深入瞭解女性本質（female

* 送審日期：民國九十一年四月七日；接受刊登日期：民國九十一年五月二十九日。

本文曾於民國 89 年 11 月 11-12 日輔仁大學「浴震重生迎接第三千禧年：女性心靈之旅—文學、藝術、影像國際研討會」中發表，已稍作修改。

1. 藏傳佛教修持系統中，有極微精密的分類與對應關係，通常以外、內、密等三個等級來區分與歸類，例如在「外」相上的三寶：佛、法、僧，在「內」的層次上即為三根本：上師、本尊、空行，到了「密」的層次，則是三身：法身、報身、化身。這三／三／三的對應關係互為連屬、彼此密不可分。

principle) 的「開悟」與「清淨」特性。此外，從上師傳記中有關空行母的關鍵敘述，以及其所發揮的「啟發、引導、破除執著妄念」等作用，更可彰顯佛教「男女平等」的觀點論述，也間接駁斥了小乘佛教執持女身不淨說，或主張男女證悟能力有別的偏頗看法。因此在本文中也將以噶舉派「金鬘」上師傳承傳記為例，探討其間空行母所具有的豐富、多元的象徵和作用，以做為實例的佐證和參考。

二、空行母的定義與類別

美國衛思禮大學（Wesleyan University）宗教系主任Janice D. Willis在其撰寫的〈空行母：其本質與意義的相關評述〉（“*Dākinī: Some Comments on Its Nature and Meaning*”）一文中，曾概述了歷來西方學界對「空行母」一詞的定義與演繹。從早先將空行母附比為西方神話中的「精靈」（fairies）[\[3\]](#)、「復仇女神」(Furies)[\[4\]](#)，到近年來較為貼近藏傳佛教意旨的「空中舞者」(Sky Dancer)[\[5\]](#)詮釋，我們可以發現，西方學界對空行母一詞的語意與辭源研究，大致扣合了佛教史的發展脈絡，即是以印度晚期佛教密乘（Tantra）中的空行母辭源探究，與密乘傳入西藏後有關空行母定義的擴延，初步可概分為兩大類型：一是印度佛教密乘時期的空行母初義，二為藏傳佛教中的空行母釋義。其中，前者涉及了將印度教神祇轉化為佛教密續本尊（Deity）和護法（Dharmapāla）的過程，而後者則涵蓋蓮師（Guru Rinpoche, Padmasambhava）入藏後降服當地女性神靈與邪魔，將其納入空行、護法之列的蛻變。換言之，在這兩個過程中，都出現了將

外道神靈或圖騰轉換為佛教信仰的吸納與馴化作用，並由此擴展了空行母的繁複意象與定義，也區隔出空行母的兩大類階：即高階[6]的、已然證悟成佛的智慧空行母，以及低階的護法神祇（世間神祇）。

3. 參見Sarat Chandra Das , A Tibetan-English Dictionary (rpt., Delhi:Motilal Babarsidass, 1970) , p.180 (Willis, n. 7) 。

4. 參見 1895 年L. Austine Waddell , Tibetan Buddhism (London: Allen & Co.; New York: Dover Publications, 1972) , p.366 (Willis, n. 6) 。

5. 為Keith Dowman英譯伊喜措嘉佛母傳記的書名。

6. 高階與低階的區隔，僅是為了定義上與描述上的方便，並無政治、性別或階級上的意識型態意涵。

（一）、印度大乘佛教晚期的空行母語源及定義

據大陸佛教學者呂澂在《印度佛學思想概論》書中的界分，晚期印度大乘佛學傳揚的時期，約莫從第七世紀到十二世紀之間，而自十世紀起，密教成為晚期大乘佛學的主流，直到十三世紀初回教徒入侵印度、大舉滅佛為止。關於密乘在晚期印度佛教史上的興盛，除了當時的大型寺院，如超戒寺、那瀾陀寺等對密教的重視與倡導之外，也因為大乘佛學發展到晚期，有漸趨於繁瑣哲學的傾向，其深奧的理論與教義辯爭，不易為一般信徒所親近與了解，「為了爭取群眾，便採取了印度教的方法，這就是密教發生的主要原因。」（呂澂，256）呂澂認為晚期印度佛教密乘思想的崛起，乃是為了世俗宏化與大眾信仰所生的權變，但若從大乘佛教思想核心「緣起」與「空性」的觀點著眼，則密乘對印度教教義、儀式的吸納與移轉，也可謂是當時社會、政治、宗教各方面因緣和合的結果，同時也指陳了佛教思想的適時性與包容性。

至於密乘消納了印度教信仰的背景，在當時印度各宗教思想勃發，重整、互融與論辯情形顯見的情況下，也可以找到教義上的佐證。有一個著名的例子，是八世紀闡揚婆羅門教「吠檀多」派思想的商羯羅[7]，他所主張的「梵我不二」思想，

與二、三世紀龍樹菩薩發凡之中觀思想——「空性」與「二諦」說，頗為近似。因此當代西方的中觀研究學者^[8]，不乏將密乘中心思想的中觀學

（*Madhyamika*），詮解、附會為受到了印度教吠檀多哲學的影響，例如俄國學者舍爾巴茨基（*Stcherbastky*）在 1927 年出版的《佛教的涅槃概念》一書中，便「力主中觀哲學為一元論（*monism*），猶如商羯羅的吠檀多哲學一樣，主張唯一無二的實在，而以雜多現象為虛妄。」（林鎮國，4）。同樣地，呂澂也採取了類似的看法，他認為吸取了佛教思想、足跡遍及印度，學說風行一時的商羯羅，「對佛教確實產生了影響，由此開了中觀與密教相結合的途徑，密教即以中觀思想為中心，而使中觀勢力大為抬頭。」（呂澂，256-7）仔細思考商羯羅與中觀思想的主、從影響問題，前述學者的觀點不免令人質

7. 商羯羅生於南印度之摩拉巴爾，生卒年約西元 700-750 年，另有一說謂 780-820 年間。他承襲吠陀學說的冥思方式與奧義書「萬物一體」的理論，又吸收大乘佛教思想及耆那教的部分教義，而改婆羅門教為印度教。他建立了絕對一元論的思想體系，認為現實世界皆為幻相，唯有個人精神（我）和宇宙最高原則（梵），是同一不二的真實存在。

8. 關於西方當代中觀研究的流變與「洋格義」詮釋，可參考林鎮國先生〈歐美學界中觀哲學詮釋史略〉，《台大佛學研究中心學報》第二期（1997.7），p.281-307，與萬金川先生《中觀思想講錄》第十一章〈中觀學研究的過去與現在〉，p.171-196。

疑：從六、七世紀以降佛教各學派的系列論爭^[9]，不難發現佛教各學派的論師，皆嫻知當時婆羅門教、印度教、耆那教等外道論述，其目的是為了「以子之矛，攻子之盾」地辯破其論點，而非肯定、支持外道學說，遑論是受其影響了。若果便陳言中觀學派乃吠檀多思想的演繹，恐有失諸草率與誤讀之虞，另外在年代的推演上，也不符合其歷史脈絡的前後順序，足見西方中觀學者的詮解尚待商榷。

儘管商羯羅的「吠檀多」教義與佛教中觀思想之間的影响問題，有待進一步釐清與考證，但從商羯羅的例子，可推知當時印度各教派思想間的互融與改寫，應是

甚為活絡，因此佛教密乘中出現對印度教神祇、圖徵、崇拜儀式的轉換情形，自是不難想見。有關空行母一詞的辭源，便有指稱係出自印度教女性神祇的說法。

在Sir Monier-Williams編纂之《梵英字典》（A Sanskrit-English Dictionary , 1899 ; rpt. 1964）中，即認為空行母的梵文字義 ” Dākin ī ” ，是指「啖人肉」

之「伽梨女神（Kāl ī）的女性侍從」（Willis，61、150）。此處的伽梨女神，

乃印度教三大主神之一、主司破壞的天神濕婆^[10]（Śiva）之妻，是印度教性力派崇奉的主神之一，「其形貌凶惡，遍體黑色，具四頭四手（一說十頭十手），額上有第三隻眼，手執各類兵器，胸前懸掛髑髏，腰掛人手。此神專喝惡魔之鮮血，象徵強大與新生。」（《佛光大辭典》，p.2768）而做為伽梨女神扈從的金剛瑜伽母（Vajrayoginī），其形貌則為右手執持鉞刀，右手持握天靈蓋做成的顛

器，內呈滿鮮血。另外，Keith Dowman在《空中舞者：伊喜措嘉佛母的秘密生

平與道歌》（Sky Dancer: The Secret Life and Songs of the Lady Yeshe

Tsogyel）書末的附文〈女性與空行母〉（“Woman and the Dākin ī”）中，也表明了空行母一詞，是「佛教引自性力派的詞彙，在性力派的祭儀當中，荼吉尼是啖人血肉之伽梨女神的侍從」^[11]（Dowman，258）。伽梨女神嗜血啖肉的形象，從其崇拜儀式必須以鮮血牲祭，方能得到恩賜與滿願的說法，可以得到強化，因此其侍從荼吉尼同為飲血女神的怖畏意象，也

9. 包括瑜伽行派與小乘正量部的論戰、中觀學派與瑜伽行派的論辯、以及中觀應成派月稱對小乘有部、經部與大乘唯識、清辨中觀自續派論點的駁斥等，相關史略，請參考呂澂《印度佛教思想概論》，p.258-286。

10. 濕婆又稱魯達羅（梵文為Rudra，意指荒神）。是印度教信仰中的毀滅之神、苦行之神與舞蹈之神。

11. 為了區別，在論及印度教體系中的Dākin ī 時，皆從其古音譯「荼吉尼」，而「空行母」一詞，則用於印度晚期密乘與藏傳佛教的相關討論中。

隨之承襲了下來，並過渡到佛教的信仰體系之中。據《大日經疏》第十卷記載，「荼吉尼係大黑神之眷屬、夜叉鬼之一；有自在之神通力，能於六個月前得知人之死期，遂預先取食其心，而代之以他物，直至此人合當命終時，始告敗壞；蓋修此法者可得神通、大成就。毘盧遮那佛為除此眾，故以降伏三世之法門，化作大黑神而收攝之，令彼皆歸命於佛。」（《佛光大辭典》，p.4781）這是荼吉尼由外道被攝受、轉化為密乘護法神的可考文獻之一，「佛教化」後的空行母，在內涵與象徵上皆有了大幅的轉變，不若先前般邪惡與陰森了。

為了進一步分析從印度教荼吉尼到密乘空行母之間的變化，亦可參考Willis前文中的相關闡述，她用「前佛教時期」（pre-Buddhist）來標明未入佛教之前的荼吉尼語義，並列舉出西方學界對荼吉尼的詮釋，約略如下：一是David Snellgrove在1957年出版的《喜馬拉雅的佛教徒》（Buddhist Himalaya）一書中，指稱「和烏仗那（Uddiyana）有特殊關連的女性神祇，名為空行母。她們常出現在密續典籍之中，顯現為瑜伽士（yogin）的道伴，在瑜伽士朝訪聖地群集其身旁」，且「因為陰森、鄙瑣的行事風格，使其名符其實地配得了『女巫』（witch）之名。到西藏神話之中的空行母，則有了更為溫和的面向……」（Willis, 59）Snellgrove對空行母的描述，暗示了印度教伽梨女神扈從荼吉尼的殘留形象，且對於成就者、上師傳記中空行母所扮演的關鍵性指引角色，也有了初步的著墨，在下文有關傳記中空行母角色的部份，會有更詳盡的舉證。

其二，是1978年Martin Kalff在〈上樂金剛傳承中的空行母〉（"Dākinīs in the Cakrasaṃvara Tradition"）一文中，對「前佛教時期」與密乘兩大類別之空行

母的闡釋，Kalff 指出前佛教時期有如邪魔般（**demonic**）的茶吉尼，在《入楞伽經》（**Lankāvatāra Sūtra**）中曾有記載，經文中描述某個食肉者「會從茶吉尼的腹中，降生為啖肉生靈，其後投胎為夜叉（**Rākṣasi**）和貓；隸屬於人類最低的種性階級。」（**Willis**，60）這段引文將茶吉尼與另一類啖肉生靈——夜叉相提並論，概因兩者皆是在屍林、墳場活動的女性神魔，也都以食人肉的怖畏形象著稱。Kalff 認為這類位階較低等的女性邪靈，與上樂金剛（**Cakrasaṃvara**）密續中已然證悟成佛的空行母大異其趣，「意味著前佛教時期低階茶吉尼的形式，隨著密乘的盛行，被整合納入佛教體系之中。」（60）

另外，**James Robinson**在其英譯的《佛陀之獅：八十四大成就者傳記》（**Buddha's Lion: The Lives of the Eighty-Four Siddhas**，1979）中，則推測「空行母」一詞的梵文辭源，可能來自於和「飛行」有關的字義，這種根據字面

意義詮釋的方式，從空行母的藏文” **mkha' 'gro ma**” 中，可以更明顯地察見。

（二）、藏傳佛教中的「空行母」定義與類別

空行母的藏文為” **mkha' 'gro ma**”（或音譯為” **Khandroma**”），**mkha**意指「虛空」，**'gro**則表示「行走、步入」之意，**ma**是一般泛稱女性的字尾，整個字詞合起來的意思，是指「空中的女性行者」。但**Willis**認為單是如此，仍不足以表達空行母的豐富意涵，於是舉出三位西方學者的詮釋，來補充說明「空行母」一詞

的象徵含義。其中，Herbert Guenther主張藏文空行母字詞中的「虛空」、「天界」（celestial space）字根，具有與「空性」（emptiness）相等的指涉，而「行」字則意謂「證入」（to understand），因此空行母是指「了悟空性的女性成就者」；而Anagarika Govinda則表示mkha代表「虛空、第五元素的以太（ether）、無法得見形體的活動」，'gro為「行走、移動」，所以空行母概指「以女性形象示現的天人，她們具有明淨的虛空本性，在天空中悠走自如。」；至於James Robinson則認為空行母的定義是「證悟空性的女性」，也就是「智慧的女性化身」。（62）

從Willis引述三位學者對空行母藏文字義的詮釋，對照前述印度密乘對印度教女神的轉化，可發現空行母的兩大類別——高階／低階、證悟／世間、智慧天女／嗜血地祇——呼之欲出，而佛教密乘的印度、西藏分期，也呈現了對空行母定義的衍伸與擴充，從語源學（etymology）上的分析可以找到充分的例證。

至於密乘傳入西藏後對空行母定義的擴延，除了強化其證悟、智慧的陰性本質（feminine principle）之外，早先印度教嗜血女神的殘餘意象，也被帶入了具神話傳奇、泛靈信仰的原始神祇之列，尤其是這些女性地祇，受蓮師調伏而轉為藏密的護法之後，其原先的苯教、邪靈色彩，也漸趨淡化與稀釋，另附上了「面惡心善」的正面新形象。從Janet Gyatso研究西藏原始女魔的文章〈邪靈底蘊：反思西藏的女性根源〉（"Down With the Demoness: Reflections on a Feminine Ground in Tibet"）中，可以看出這種將外道、泛靈信仰轉納入佛教體系的變異。

Gyatso表示在西元八、九世紀左右，西藏軍事力量甚為強大的時期（也就是歷史上的「吐蕃」時期），其女性的地位與重要性不容輕忽，除了在政治上后妃擁有對吐蕃王的決策影響力之外，母系社會的遺跡在「子從母姓」的風俗上也依稀可辨，而在原始的泛靈信仰、鬼神系譜上，女性神祇也佔有舉

足輕重的份量。她引述Erik Haarh在《雅隆王朝》[\[12\]](#)（The Yar-lun Dynasty, 1969）一書中的研究資料，顯見當時的西藏有不少前佛教的女神傳說，例如九個原初蛋（primordial eggs）之母的「貪愛王母」（Srid pa'i rgyal mo）、西藏國王始祖演繹而來的「毛妖女王」（sPu yul mo btsun gung rgyal）、「祖王母」（A phyi gnam gyi gung rgyal）等，加上敦煌出土的西藏格言史料中，亦暗示了五世紀左右青海松巴（Sum-pa）群落中女性的強大勢力，這些例子足以證明女性在西藏部落社會所具有的重要性。接著，Gyatso指出藏地女性神祇特有的一支，名為「辛」（Srin）的女魔，最能代表古老西藏神靈縱橫的現象，且符合史料對原始西藏「蠻荒野地」、「紅髮食肉惡魔」、「惡鬼肆虐」等的描述。從「辛」的演變與探討中，Gyasto也發現了這些神話或傳說的建立，與佛教傳入、馴化「野蠻、貧乏」藏民信仰的過程有關（Gyatso, 33-35）。

Gyatso陳言「辛是一種特別凶暴的邪靈，後來在邊譯上被等同於印度的夜叉」（35），其出現在許多古老的西藏神話之中，或與藏人始祖伏魔的傳說產生聯繫。這種外顯女形的「辛魔」（Srin-mo），為數眾多且形貌奇詭，在噶舉派的典籍中曾描繪其首領之一是「蛙頭血眼」，而F.W. Thomas在《古代俗文學》（Ancient Folk Literature）中則以敦煌古卷為例，提及的Srin-mo計有「神手母」（Phyag

na yed mo)、「雜藏鳥母」(Pod ldungs sdu khlad kyi pya khyi ma)、「黑
苯母」(gNag brang ma)^[13]等；從其名稱上不難想見這些辛魔的怪異形貌，與其
混雜的古老神話、苯教與泛靈信仰元素。自八世紀密乘傳入西藏後，史載蓮師曾
在Rong rong lung panag po一地，降服了眾多的辛魔，使其歸順、發誓成為佛
教的忿怒尊 (wrathful deities) 與護法。由此，可大略看出辛魔在歸化佛教前後
的差異性——主要是在內涵與象徵上的逆轉，以及此過程與印度密乘「度化」外
道女神的類比性：在前佛教時期的辛魔，相當於印度的夜叉或啖人嗜血的印度教
女神，相反地，被佛教攝受、馴服後的辛魔，則有了新的屬性與象徵意義，且被
賦予了保護教法、利益行者、守護誓言等的多重使命。

除了探討辛魔在佛教傳入前的原始樣貌外，Janet Gyatso也試圖分析辛魔的女性
特質，凸顯其在苯教或泛靈信仰中的「地」祇特性，並將之與古希臘女神信仰的
「大地之母」形象相互比對。此外，Gyatso也質疑為何佛教傳入

¹² 雅隆位於西藏中部，是西藏歷史上重要的藩國之一。

¹³ 此譯名為筆者參照藏文拼音所譯出，不盡詳切，但卻可大致窺出由古老神話與泛靈信仰混雜
所形成的女神形貌。

西藏後，便視藏地的女性根源 (the feminine ground) 為鬼怪、蠻荒與邪惡的代
表？她認為在藏族的始祖傳說^[14]中，便隱含了這種「嗜殺、身強體健、勇敢」
的魔女成份，相異於突顯「慈悲、精神性」的男性始祖 (觀音菩薩) ^[15]特質。

Gyatso將這種性別象徵上的差異，置入當代西方女性主義佛學的批判架構之

中，與Diana Paul研究佛教女性身分的變革脈絡[16]產生勾連，認為視女性為邪惡根源的說法，基本上是小乘部派佛教觀點的殘留。有趣的是，在佛教教敵的苯教典籍中，也將女性視為魔鬼、貪執的化身，同樣是充滿了負面的評價；而在佛教成為藏民的主要信仰之後，苯教儀式與原始女神、辛魔等外道，除了披覆上某種古老、野蠻、邪惡的映象外，其本身也開始產生了質變，像是苯教經典便吸取佛教教義，改頭換面以謀求教脈的延續。因此，對外道女神形象的改寫，可能不單是佛教對外來事物轉化、調和的關係，也有可能是外道為了求生存而自動嫁接的結果。歸言之，如果說西藏前佛教時期的女性始祖與女神形象，存有和小乘「不淨」女性觀的近似性；那麼藏密對女性的尊崇（瑜伽行者視女性為空行母化身、智慧的代表），則可謂等同於大乘主張的性別平等論了。另一方面，辛魔一系的女性神祇由早期的「地母」形象，轉變為後來的「空行」護法身分，這由地至天的演化過程，也許隱含了其他象徵與詮釋的可能，對照於基督教女性神學對「天父／地母」的性別論述，或可延伸出另一個比較研究的議題。

除此，Janet Gyasto也強調與其認為辛魔是某種女性或神祇，不如說她是一種信仰，是一種強勢的文化信仰與世界觀，在上述簡化、鄙夷女性的說法之外，其實具有更為深沈的意義與象徵。同樣地，有關空行母的定義與角色詮釋，也不僅限於入佛前後的差異或天／地位階的差別而已，她也擁有更為細密、廣泛的指涉，更趨近於抽象、內在的象徵層次。

（三）、其他有關空行母的定義

在探討空行母文章的末尾，Willis提出了幾個有關空行母特性與定義的普遍性結論。首先，她認為「空行母指的是一種陰性本質」（73），而非具象

14. 據說慈悲的觀音菩薩，化身為一隻公猴，與獨居在深山中的岩石魔女（rock demoness）結合，其後代便是藏人的始祖。

15. 藏傳佛教中的菩薩屬於男性，不若漢地信仰中將觀音菩薩女性化。

16. 即由早期小乘對女性的歧視，視女性為貪欲、不淨的對象，到大乘佛教中女性觀的逐步修正、擴展，認為男女在證悟能力上的平等性。

的女性形體，雖然空行母常以女性的樣貌示現[17]，因為「在密續的象徵系統中，為了表示殊勝的開悟特質 (Enlightenment)，空行母大多顯現女性形體」(74)。

事實上密乘中的空行母，象徵的是一個具足的整體 (whole being)，而不能以世俗化約的性別差異概念，來看待其所代表的陰性本質。同樣地，Keith

Dowman也表示「『上師』與『空行母』是內在形上的實體，基本上每個人的精神層面都兼具了男性與女性本質，．．．即便空行母無遠弗屆的空性

(Emptiness)，也不能與隱現的方便 (Skilful Means) 分離開來。」[18] (Dowman, 255) 智慧與方便的不二，就如同陰性與陽性本質的兼備，難以男／女性別做為判準，男性行者的內在也具備了空行母的陰性特質——也就是智慧的本性。因此，瑜伽士在修行時，其女性特質便會以四種手印 (mudrā) [19] 的方式顯現，

「與其將空行母定義為人類 (指女性)，不如理解她是在完美內觀 (insight) 與方便結合時，清淨一切染污之空性本質的展現。」(256) 而到了密乘修持的最上層境界，也就是四印最高成就的大手印境界時，空行母已臻化境而不可思議，此時「她是空性神人同體 (anthropomorphic) 的示現，即是在轉變中、如夢如幻、清淨、涵攝一切的明覺 (Awareness)。」(256) 在此的上師與空行母定義，已超乎平常、字典中所描述的「精神導師」與「女神化身」之意了。

其次，從勝義諦[20]的觀點看來，空行母所代表的是一種最高的證悟智慧，「『她』是對空性 (Voidness) 最直接、不假他物 (unmediated)、非概念的了悟」[21]

(Willis, 74)，此狀態是無法落於言詮的。此外，在密乘的修行中，上師、本尊、空行是缺一不可的三根本，也是最重要的教法之一，行者必須淨觀其上師等同於本尊與空行——即三根本總集的化現；而在更高階的密續儀軌中，則有觀想空行母為三根本總集的修持法，此時的空行母更兼具了法、

17. 這與空行母在證悟成佛時的願力有連，譬如觀世音菩薩化身之一、兼為本尊與空行的綠度母，在成佛時便發願，願世世以女身救度眾生。

18. 此處的黑體表示英文的大寫。

19. 四種手印分別是：三昧耶手印、智慧羯摩手印、法印與大手印。而手印的意義，則包含了封緘、誓言（**commitment**）、象徵、手勢、姿態、以及空行母或法侶等六種。詳細內容請參考Sky Dancer第四章〈灌頂與教示〉（“**Initiation and Instruction**”），伊喜措嘉佛母接受蓮師灌頂與修持的經過，或參見 p.192 頁註 8。

20. 指超越一切概念、非戲論，清淨無染污的證悟狀態。分說勝義諦與世俗諦「二諦」，是中觀學派的根本要義之一。請詳見龍樹菩薩的《中論》與月稱法師的《入中論》。

21. 英文中對「空性」尚無可確切透譯的字詞，因此有各種翻譯，如**Emptiness**, **Nothingness**, **Voidness**等，最常見的譯法為**Emptiness**，即梵文中的**sunyata**或藏文的**sTong pa nyid**之意。

頁
224 空行母與藏傳佛教上師傳記

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

報、化三身的證悟特質，「是無形色的『真理之身』，亦即法身；就溝通與帶來啟發、證悟能力的層面而言，『她』是絕妙、莊嚴的『受用身』，也就是本尊和報身；而在無盡化現以破除我們執著的輪迴習性上，『她』則展現了難以計數的『化身』成就。在空性的狀態中，空行母是三身的俱現。」（74-75）對應於三根本、三身（**three kāyas**），在密乘有關空行母的修行上，更進一步地分為外、內、密三個階段，「在外密的部份，是空行母顯現的各種形貌：人或天神、寂靜尊或忿怒尊、利益或危害人類；內密的空行母則在資深行者成功轉化自身為偉大空行母（通常是金剛瑜伽母的本尊身）時，方纔顯現；而密密的空行母是無形的威力、能量與空性純淨的加持。」^[22]（75）以上皆是對智慧空行母（**wisdom dākinī**）在密續上的相關要點闡釋。由此，可明顯看出空行母在藏文中字義（如前述的語義分析）、教理和實修上的擴充，以及在修持上環環相扣的縝密架構。而常見對空行母的定義與詮釋，則大致區分為勝義層次的智慧空行母，以及世間供讚護法類的女性神祇兩大類別，這種界分也合乎了空行母在入佛前後的定義演變。但必

須注意的是，在此的智慧空行母並非一般所世俗認定的「女性」概念，「因為在密乘，尤其是無上瑜伽中，行者修習一個法門去開展其潛能、尤其是淨光根本心，從每個人都擁有根本心的觀點看，是沒有男女之別的。」（達賴喇嘛，110）

此外，在噶舉派堪布卡塔仁波切所著的《證悟的女性》一書中，也提及了空行母與五大（地、水、火、風、空）、五蘊（色、受、想、行、識）與五方佛父佛母[23]的相關教義[24]。卡塔仁波切指出「男女兩性都具有五蘊，也都有五大。地大指的是我們的色身肉體，水大是在我們體內流動的液體，我們體內產生的暖熱即是火大，風大是我們呼吸時所需要的元素，而我們體內的空性即是空大。在我們尚未了悟五大的清淨本質時，五大只是我們身體裡面的五種元素；當了悟了五大的清淨相時，我們就證悟到了五方佛的眷屬——五方佛母的境地。」（卡塔仁波切，234）當五蘊清淨時，即證悟了五方佛的成

22. 關於空行母外、內、密三階段的釋義，係Willis引述Geshe Jampel Thar'dod的說明。見 p.153 註 57。

23. 五方佛父與其眷屬（法侶），依次是中方的毗盧遮那佛與寧初瑪（Nying Tsukma）、東方的不動佛與給瑪（Gyema）、南方的寶生佛與那瑪姬（Namaki）、西方的阿彌陀佛與那札卡嫫（Naza Karmo）、北方的不空成就佛與丹企卓瑪（Damtsik Drolma）。

24. 有關五大空行母更為詳盡的解說，請參考Thinley Norbu Rinpoche所著的Magic Dance : The Display of the Self-Nature of the Five Wisdom Dākinīs (Boston & London: Shambhala, 1981, rpt.1999) 。

就，而五大的本淨狀態展現時，也就到達了五方佛母（五大空行母）的成就境界；五方佛父、佛母的教授，「事實上就是代表圓滿的證悟——我們身心染污的究竟清淨，以及一切煩惱垢障的淨除。」（233）不管男、女，每個人皆兼具了五蘊與五大的元素，因此就密乘的觀點而言，是沒有男女性別的差異與歧視的，「不論男女，如果努力精進修持，都絕對能利用五蘊和五大來證悟成佛的。」[25]（235）且如同五蘊與五大的密不可分，五方佛父、佛母的證悟成就，也是俱時展現的，因此在密續的唐卡上，「常以兩性合一的象徵方式來表達」[26]（234）一如上師

與空行母方便與智慧的象徵，在密乘的修行上是內在、相輔相成的本質，絕非一般人對雙蓮的誤解與穿鑿。

最後，套用Keith Domman在Sky Dancer書中的說法，他認為空行母對西方世界來說，是一個頗具價值的新概念，「其價值在於難以有確切的定義，她包含了一系列的意涵：陰性本質、精神融合的剎那、上師的法侶」等，而「『空中舞者』的意象，則以在穹蒼中舞動的空行女神（Goddess-Dākinī），召喚出非物質、

翩飛(gossamer)、變形(shape-shifting)等不令人費解的指涉含義。」(Dowman, 273) 他進一步指出空行母具有「甚深的密續神祕性，而這個謎團唯有透過灌頂方能揭曉，即是瑜伽士以實證了悟空行真義的方式。」除此，「太過於概念化地理解，都難免有誤，因為一旦以很好的說法來定義空行母時，她就會成為一個了無生趣的概念（dead concept）。」（264）而達賴喇嘛也在《藏傳佛教世界》中強調，「當研讀無上瑜伽密續時，即便是一個單字也會有好幾種不同層次的解釋。……在密續的一個單字或語詞可以有四種不同的意義，這就是所謂的四知解義，」另外，「密乘也提到了另一個詮釋學上的設計，可以幫助我們了解無上瑜伽的經典，也就是六參數，它們是三組對照的定義解釋經文的意義」[\[27\]](#)（達賴喇嘛，125）。所以單一名詞即具有許多不同的內涵，必須依其討論的層次與領域而定，空行母的定義也不例外。

在探討過空行母的歷史演變與各層定義之後，本文將繼續探討在傳承簡傳與上師傳記中的空行母角色及其象徵，以做為定義／實例的相互參照之用。

[25.](#) 楷體為原文所用。此外，五大與「中陰」的教授也有密切的關係，可參考達賴喇嘛《藏傳佛教世界》第十九章〈無上瑜伽修行〉有關「死亡、中陰、轉生」部份的解說 p.130-136。

[26.](#) 此黑體為筆者所加，意在強調密續儀軌中的象徵意義。

[27.](#) 四知解義即文字義、普通義、隱藏義、究竟義四種。六參數的三組對照分別為：1.說明與定義參數；2.意欲與無意參數；3.字義與非字義參數。詳文請參見《藏傳佛教世界》p.124-126。

三、藏傳佛教傳記中的空行母

因為藏傳佛教頗重視傳記的書寫與傳承，在許多重要的祖師或大成就者傳記中，皆隱含了甚深的密意與教法，從外、內、密三種傳記的分類上[28]，可以清楚地看出其撰寫主旨與象徵層級的差異：「外傳主要處理生平中『外在』的重要事件，包括生、死等；內傳則闡述主角的法教、灌頂與精神進展等；而密傳旨在揭示禪定證悟的經驗（nyams）」（Edou，193），連帶地對空行母身分與內容描述的比例、深淺也會隨之異動。此外，在傳記中談及不同階段[29]的密乘修持時，因「各種不同的密法中有其微細的差異性與複雜性，主要是反映行者的身心狀況和性向的差異，」（達賴喇嘛，126）所以空行母所顯現的層級與狀態（法、報、化三身或五大空行母），也會因應而有所不同。為了分析上的方便，僅選擇較具代表性的上師傳承傳記與大成就者（Siddhas）傳記中的空行母角色，進行相關的比對與討論。

在現今流傳的教派傳承史中，噶舉派的「金鬘」上師傳承是最廣為人知的一系；稱其為金鬘（a golden rosary），乃是「因為其中每一位大師都如最上等的金子般珍貴完美，集勝悟、飽學和成就之大成於一身，也均能傳予弟子湛深、直指人心的法教，使其頓悟大手印之心性。」（《金鬘》，序8）著名的密勒日巴尊者，便是金鬘傳承的偉大上師之一，「如他自己所授記的，他的聲名將為空行母所遠播。在今日，他的生平故事已被寫成多種不同的文字，對陷於輪迴中的苦難眾生產生很大的撫慰作用。他可能是繼釋迦牟尼佛之後最出名的佛教人物」。（序13）因此，從「詳述了建立噶舉傳承諸偉大上師的生平事蹟」的《噶舉金鬘上師傳承》[30]一書中，我們可以清楚地看出空行母

28. 有關女性上師傳記的外、內、密傳差異，可參考拙文〈智慧的女性：試論藏傳佛教之女性上師傳記〉，發表於民國88年9月《中外文學》第二十八卷第四期，頁188-211。

29. 如外密三乘：事部、行部、瑜伽部，以及內密的無上瑜伽部（外密與內密的四部，又合稱為「四部瑜伽」），對空行母的闡釋與觀修法便大有不同。在無上瑜伽部的三個修行階段：生起次第（Mahayoga）、圓滿次第（Anuyoga）、大圓滿（Adiyoga），或另稱內密三乘：父密續、母密續、不二密續，及其下更為細部的教法、儀軌中，會有極細密的分說與釋義，以因應不同的修持狀態與傳承。詳見《藏傳佛教世界》第三部份〈西藏的金剛乘佛教〉的說明，p. 90-153。

30. 此書的藏文原典由金鬘傳承的上師之一吉天頌恭的再傳弟子多傑澤悟（**Dorje Dze öd**）所撰錄，英譯本由旅美止貢噶舉派的堪布**Könchog Gyaltsen**翻譯，**Victoria Juckenpahler**編輯而成。

頁
227 空行母與藏傳佛教上師傳記

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

所扮演的關鍵性角色。

《噶舉金鬘上師傳承》的一開始，「描述了金剛總持（**Vajradhara**）無盡普被的利他功德——他也被稱為『原始佛』」（序9），「位居三界之王及法王尊的金剛總持是三世諸佛、三寶及佛之三身的本質化現」[\[31\]](#)（《金鬘》，34），此法身佛常以淨光報身的形式，對證悟的行者示現；因此，直接自金剛總持報身受持了法教的印度大成就者帝洛巴（**Tilopa**），就成為藏傳「噶舉」教派的第一位始祖。依照金剛總持的教授與指示，「當一位上師說顯經（**Suutra**）的法時，他應同時說明佛陀的行誼事蹟；當他教導密法（**Shastras**）時，當要詳述編著者之生平；而當他給予實修指導時，便要指出自己上師的傳承。」（《金鬘》，75）這也是為何藏傳佛教各教派特重上師傳記的原因之一。

接著，我們不妨瀏看一下空行母在帝洛巴簡傳中出現的時機與情形。首先，是帝洛巴應其父母的祈願，降生在東孟加拉札可城（**Zako**）、逐漸長大，有一天家裡來了一位「醜陋」的女人，對其說道：「放牛 念經 你便會找到 空行之預言」後，便消失了。某日，當帝洛巴在放牛與念誦經文時，此婦人再度出現，對他表示：「你的家鄉在北方的烏仗那，你的父親是上樂金剛，你的母親是金剛瑜伽母，你的哥哥是班渣巴那（**Pantsapana**），而我是你的姊姊賜喜（**Bliss-giver**）。假如你要找到真正的牛隻，就到菩提樹林裡去，在那兒，清淨的空行母持有口耳傳承的法教。」[\[32\]](#)這個醜陋的女人，是烏仗那[\[33\]](#)（空行母淨土）[\[34\]](#)的空行母之一，她給了帝洛巴帶有象徵意義的珠寶橋、水晶梯、

31. 三世指過去、現在、未來；三寶即佛、法、僧；佛之三身為法身、報身、化身。

32. 上樂金剛是噶舉派的父續（男性）本尊之首，金剛亥母則為母續（女性）本尊之首。此處的金剛亥母為上樂金剛的明妃，身紅色、頂有豬首；當其以頂無亥首的形式顯現時，即等同於金剛瑜伽母，金剛瑜伽母多見於噶舉、薩迦、格魯派的修持儀軌。參見Graham Coleman ed., *A Handbook of Tibetan Culture*，有關金剛亥母（Vajravarahi）、與金剛瑜伽母(Vajrayogini)的解釋條目，p.412-3。

33. 烏仗那也就是前述有關空行母淨土的烏仗那國。古譯又稱烏孫國、烏長國、烏場國、烏纏國、烏菟國。位於當時北印度健馱羅國的北方，東邊隔著印度河與烏剌尸國及迦濕彌羅國相對，相當於今日興都庫什山脈（Hindu kush）以南之丘陵地帶，也就是在現今的巴基斯坦境內。

34. 關於空行母淨土的由來，係為釋迦牟尼佛三轉法輪、傳下金剛乘的密法時，有成千上萬的女性自蓮師的淨土烏仗那前往聽法，立時證悟佛果，於是被稱為空行母，因為接受密乘的教法時女性遠多於男性，因此空行母的數量遠超過男性的勇父。於是「在那之後，密乘的法教就被殆盡更高的境域中——空行母淨土，而空行母也就成為密續的法教之源。」（卡塔仁波切，231-2）關於空行母的數量，從伊喜措嘉佛母傳記的第八章中或可約略揣想，其中描述措嘉在入涅之前，對其十一位心子傳法、授記後，在第八天裡，自四面八方湧來了無數的空行母，有烏金淨土（烏仗那空行淨土）的十二類、一千兩百萬忿怒空行母，十二類嗜血啖人的世間空行五百萬五千五百位，更低階的十二類時間空行一千兩百一十二萬……，以及其他各類、難以想像的空行母。（Dowman · 166）、（Tarthang Tulku，194-5）

頁
228 空行母與藏傳佛教上師傳記

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

和珊瑚柄的鑰匙，讓他得以順利通過障礙——毒潭、鐵牆和第一道門，進入空行母的淨土。（《金鬘》，76-79）

在這個早先的情節（episodes）中，空行母即顯現了多重的身分與指涉，她是「空行母淨土中的女神」、「證悟共與不共成就的瑜伽女」[\[35\]](#)（Graham Coleman，296）以及更為明顯的「信差」（messengers）角色。根據第一世姜貢康楚仁波切所著《了義炬》（*The Torch of Certainty*）英譯本的註釋[\[36\]](#)中所指，「勇父

（**Daka**，男性）與空行母（女性）分擔護法的某些任務。空行母是女性菩薩，常常擔任凡夫和佛菩薩之間的信差；」而且「護法幫助掃除行者的修行障礙，所以常現忿怒相，一直到魔障被征服為止。」（《了義炬》，88）在此處的空行母賜喜，兼具了帝洛巴的法源姊妹、護法與信差的多樣角色，她帶來了空行母口耳傳承的訊息與暗喻（真正的牛隻），並指點、協助（給予寶藏）他克服求法過程中可能遭遇到的阻礙與困難。

而Nathan Katz在〈尼師與空行母：有關容格與藏傳佛教的一項比較研究〉

（“Anima and mKha’-‘gro-ma: A Critical Comparative Study of Jung and

Tibetan Buddhism” [\[37\]](#)一文中，也指出了「空行母的影響，在藏傳佛教傳記

（*nam thar*）中的普遍（主題）是標示出了『轉捩點』的階段。」（Katz，22）

此時空行母的現身，會「吸引了這位未來成就者的注意力，並創造出一個時空，使舊有的習性模式，若不是遭到質疑，便是被徹底地粉碎。事實上，正因為『她』

引導了一個全新的視界（*insight*），而這個視界的經驗似乎能炸裂智識的藩籬與

僵滯的心智，是故空行母被形容為『戲耍的』（*playful*）、『捉摸不定的』

（*capricious*）。」（Willis，66）在帝洛巴傳記接續的部份，可進一步了解這種智識的轉換與空行母的試探戲耍。

[35.](#) 共的成就指世俗諦的四種事業（息、增、懷、誅）成就，不共成就是證悟了究竟佛性（空性）的勝義境界。

[36.](#) 第一世姜貢康楚仁波切是十九世紀末西藏最偉大的三位上師之一，他與蔣揚欽哲汪坡、秋究林巴、米滂仁波切等在東藏共同推動了利美（*Rime*，無分教派）運動，保存、整理、傳承了無數珍貴的法教，被詡為藏傳佛教的文藝復興。姜貢康楚仁波的《了義炬》，是對藏傳佛教各教派最主要的修行基礎——四加行的闡釋，其英譯本係Judith Hanson做為加拿大哥倫比亞大學文學碩士的論文，其註釋大致引用噶舉派卡盧仁波切（*Kalu Rinpoche*）、珍由仁波切（*Tsengyur Rinpoche*）、薩迦派德松仁波切（*Deshung Rinpoche*）與西藏學者羅桑拉隴巴（*Lobsang P. Lhalungpa*）的說明。

就在帝洛巴打開第一道門後，他看到了無瑕空行母外在層次的化身，「這些數不清的化身外表猙獰恐怖，且嘴裡發出刺耳吱聲，張牙舞爪地要使他害怕。」（《金鬘》，79）但帝洛巴不為所動，而調伏了這些守護教法的化身空行母。之後，出現了報身層次的洛迦羯磨空行母（Loka Karma Dākinī，意譯為「世間事業空行」），帝洛巴做了三個降服的手印，調伏了這些空行母的身口意。最後他進入空行母的宮殿，見到了空行王后，先受持了有關氣脈等珍貴的教法，後又接受最殊勝的身、口、意三寶藏的圓滿密續，其間並經歷一番針鋒相對的對答，證明帝洛巴是已得空行授記的瑜伽行者，具有開啟法寶的「任運解脫鑰」。之後空行母給予帝洛巴四種灌頂，讓其得到了共與不共的成就；這些智慧空行母還傳予他口耳傳承和心意傳承的法教，共有十三種授自空行母的密續，此時的帝洛巴得大神通，能自在翔飛於虛空之中。最後，一位無形的空行母還賜給了他九件法寶，領悟後的帝洛巴婉拒留在淨土，回到人間靜待有緣弟子那洛巴（Nāropa）

與Ririkasori等。（《金鬘》，79-90）以上是帝洛巴傳記中，有關「帝洛巴降伏空行母及受持空行母法教」的部份。

根據卡塔仁波切的說法，「噶舉傳承始於帝洛巴祖師，他由金剛總持直接得到法承。但由更深的層面來說，帝洛巴是經由智慧空行母得到這些教法的。在金剛總持與帝洛巴之間傳達的是智慧空行母，她擔任橋樑的工作，將教法承遞下去，如此，法教才能在世間弘揚。密續的高深法教是由空行母淨土傳來的，以空行母的語言傳給這位高度的證悟者帝洛巴。」^[38]（卡塔仁波切，236）所以在上述段落，有關空行母王后與無形空行母傳給帝洛巴密續教法、法寶的描述中，指出了智慧空行母的女性「智慧」本質、最高階的承傳者、法報化三身與密續上師的多重身分；且隨著形貌怖畏的守護空行母、報身莊嚴的空行母到智慧空行母付法的過程中，一方面象徵了空行母法、報、化三身的次第示現，另一方面也凸顯出空行母對瑜伽行者「啟發、導引、改變心智狀態」的關連作用。「透過與空行母的接觸，直覺的能力得以開展，並顯現內觀；若缺乏了空行母能量的活化

（activation），修行將會是平板而智識化的。」（Allione，38）因為「空行母

直接以生活經驗傳遞，而非透過複雜的哲學論辯來傳達，為此，空行母與密續的教法連結在一起，係因密法直接涉及了身、語、意能量的修持，遠大過於顯教經義的智識運作。」(38)所以當修行者由知性的狀態進入經驗層次的密乘修持時，通常空行母便會首度現

38. 有關空行母祕密語言的說明，請參考Women of Wisdom引文中” The Language of Dakini”的部份，p.42-46。

身，指引或暗示他接下來的進展方向。而「幾乎在所有西藏的聖者故事中，都會有空行母在關鍵的時刻出現，行者與空行母的相遇，往往代表了一種對行者固定概念敏銳、犀利的挑戰。」(37)這個有關證悟的關鍵轉化與打破僵化心智的複雜角色，清楚地顯現在帝洛巴心子那洛巴由學者轉為瑜伽士的尋法過程中。

在那洛巴成為最富盛名的那瀾陀學院院長後，某日，當他在研讀因明學的書籍時，出現了一位具有三十二醜相的老婦，詰問那洛巴是否懂得佛法的真義？並指示那洛巴去見她的哥哥，隨後便化成一道彩虹消逝。「顯現老乞婆樣貌的空行母，是超越概念的本覺智慧（*primordial wisdom*），她的醜陋是因為那洛巴一直壓抑與拒絕他內在的這個部份。這位本覺智慧的使者以隱匿的形態出現，是因為那諾巴一直矇蔽自我，認為自己真正了解佛法，孰不知他只是不斷在建造智識和條理化的迷宮罷了。」(40-41)而婦人的三十二醜相，讓他了解到輪迴知負面特質的內、外、密層意義，「就外義而言，它代表三十二種產生輪迴痛苦本質的粗細因果；就內義來看，它代表三十二種身心的染污；而就密義來說，它象徵三十二輪脈中的三十二種行氣。」[39]（《金鬘》，118）

受到啟發的那洛巴，於是散盡全部資財，婉拒那瀾陀學院五百班智達的慰留，決心離開、去尋找圓滿證悟的上師。接著他受到空中傳來聲音的指點，在花布屍陀林誦持七十萬遍的上樂金剛咒語後，有兩位空行母示現（一說是在夢中，一說是親身化現），給予那洛巴授記。從授記的預言中，「那洛巴了解到帝洛巴曾經七世都是他的上師」，於是「他辛勤地找了一個多月，卻一無所獲。」(123)在他心生懷疑後，又聽到空中傳來的聲音，鼓勵他繼續找尋，先後經歷了十二次的考

驗，分別是遇見了斷崖邊的癡瘋婦人、長滿蛆的狗、敲打他人頭的男士、用劍砍人腸子的男人、清理人內臟的男人、王國與拋棄那洛巴的公主、正在持弓打獵的獵人、燒蟲子的乞丐、釣魚的老婦、殺父母的人、獨眼國的獨眼人^[40]，最後，遍尋不獲的那洛巴悲傷地想要自我了斷時，空中又傳來了聲音，在那洛巴仰天祈請後，帝洛巴終於現身，收那洛巴為徒。（123-133）

帝洛巴之所以遲遲未現身，是因為希望藉由試驗的過程，讓那洛巴意識

³⁹. 相對地，轉化這一切、清淨了所有染污後的佛陀，就顯現圓滿的三十二相隨行好。

⁴⁰. 這些考驗均是帝洛巴或空行母的化身試探，每個段落皆為了彰顯內在的象徵意義，破除那洛巴的我執與概念，並非一般的世俗現象，請參見《金鬘》p.124-132 的描述。

到概念上的束縛與成見；但「因為缺乏與空行母的關連，無法了解其超越二元對立的象徵語言，那洛巴仍是以『自我』來行事，」（Allione，41）也就一直無法親見上師，而陷入世俗二元概念的幻境之中，最後那洛巴放棄掉對自我的執著，向虛空懇切地祈請後，方得才親見上師（雖然先前他在「概念上」已經知曉了）。而對邁向證悟成就之道的行者（如求道中的那洛巴）來說，象徵著空行母的女性角色，「提供了首次瞥見不二實相（non-dual reality）的機會；揭顯現象界的空性本質；展現如魔術般幻境的舞蹈。這些經驗可能與某位特殊的女性有關；也可能以連續遇見多位女性的方式，來顯示空行母的智慧；乃至（智慧空行母）不曾化身為任何女子。」（Dowman，256）在那洛巴傳記中的空行母，曾至少出現過兩回，很明顯地符合了轉捩點的關鍵角色：第一次是老婦人對那洛巴的詰問，意味著空行母引發他對智性與世俗成就的懷疑，轉而展開真正求法的艱辛旅程；第二次是那洛巴在屍林墳場苦修後，兩位空行母現身、授記，讓他知道自己宿世的有緣上師。由此可知，空行母化現的方式頗為多元、奇特，她可以在密修行者的禪觀、夢境中顯現，也可能以凡夫之身、乃至動物（通常是母狗）的形式出現，為的是「不拘在任何時刻現身，闖入當時的情境中，測試、撼動未來成就者並阻

絕其習性；」（Willis，66）或是「幫助密乘行者斬斷妄念，轉以能量的修持生起智慧。」（Allione，42）

此外，在屍林修行也具有複雜的象徵意義，除了與施身法傳承（Chö Tradition）

[41]的斷除我執有密切關連外，忿怒空行母（wrathful dākinī）的能量也與墳場的黑暗、怖畏意象有關，瑜伽士必須通過忿怒空行母的試煉與戲耍，視這些境象為空性的幻化之舞，方能在密乘道上有進一步的提昇。如帝洛巴首度遭遇挑戰時，以無畏的能力折服了空行母，直達法性的宮殿；相對地，那諾巴一再地延誤、錯失良機，乃是因為他仍停留在二元化概念的狀態，無法洞視空行母試探的幻象，難以與空行母（超越一切概念）的智慧能量產生連結的緣故。但要與空行母的能量接觸，「有時是很駭人的，且總帶著危險性」，但「在成就者的傳記中，呈現出這些勇敢行者真正去尋覓『空行母』的經過。為此，他們常歷經險阻，並造訪墳場與屍陀林。」（Willis，74）而墳場與屍林所代表的象徵，即是修行者自我的死亡，以進一步地融入空行母「無

41. 有關施身法的修行與法脈，以及創建施身法的瑪吉拉卓傳記，請參考Jérôme Edou，Machig Labdron And The Foundations of Chöd（1996）一書，或拙文〈智慧的女性：試論藏傳佛教之女性上師傳記〉。

我」的智慧空性中。又為何與空行母的直接接觸，會被形容為「歷險」？主要是因為「這些偶遇通常帶有一種基礎的、實修的內觀特質，而這種特質又是尖銳與忿怒的。這是黑暗女神本初的粗糙能量，往往一個清淨的密乘行者必須接受自己內在的黑暗面後，才能在密乘道上有進一步的斬獲。正因為如此，忿怒空行母常與血、肉有關連。」（Allione，37）而「即便似乎是處在非道德的情境下，一個密乘的行者也可以、必須直接轉化這個負面的狀況，而不是去逃避。」[42]（38）

所以那洛巴在離開那瀾陀寺後，最先的過渡便是到屍林苦修、持咒，再通過一層層的考驗，逐漸脫卻概念化的意識分別後，才得見上師——與空性智慧不可分離的方便。

在那洛巴心子馬爾巴（**Marpa**，也就是噶舉傳承的第一位西藏祖師）的傳記中，更可以看到他類似於那諾巴的歷險遭遇——渡過毒潭、耗盡家財，及空行母的授記、襄助與關鍵性轉化的描述。較為明顯的部份，是馬爾巴第二次前往印度求法時，去找上師之一的也希寧波（**Yeshe Nyingpo**），有一位服侍也希寧波、出身低賤的婦人，用手中的大水瓶給馬爾巴灌頂，為其消除了一切障礙妄念，使他「見到了所有密集金剛（**Guhyasamāja**）的本尊。」隨後也希寧波出現而給予他四灌頂和其他殊勝的法教；這是馬爾巴與空行母的第一回接觸，空行母消除了他接受高階密法的障礙。之後，又有一次，當馬爾巴再到印度南方探訪另一位上師喜哇桑波（**Shiwa Sangpo**），在後者滾燙毒潭中的小島上一同共修薈供時，出現了一位帶著死屍的婦人，「她從頭頂把腦殼切割下來，將喜哇桑波的尿和死屍的血混合盛在一起，她將此三昧耶甘露供養眾人。當拿到馬爾巴跟前時，甘露沸騰了起來，向裡一探，馬爾巴看到了《大幻化網》的咒字，並了悟其咒語之深義。」（《金鬘》，190-191）此外，馬爾巴還在空行母的引導下，前往另一位上師梅紀巴（**Avadhutipa**）所住的焰火山屍陀林，得到殊勝的灌頂，顯現各種成就的兆相；又再到水樹鬘，自骨飾瑜伽女（**Yogini Bone Ornament**）處獲得了四座金剛教法。（190-194）而當馬爾巴在印度住了二十年，將要回到西藏前夕，他去參訪聖地並向上師辭行途中，又有幾次空行母的示現，或給予灌頂（在恆河邊的**Pacitra**，於果園親見甘露光傳承的十五位圓滿女性本尊）（《金鬘》，207）、或給予預言和加持（在尼泊爾**Ramadoli**屍陀林修薈供後，空行母在夢中授記，言明在他回藏

42. 在此，可以對照前述的印度教伽梨女神扈從荼吉尼的嗜血形象，但其負面的、恐怖的特質在進入密乘，「轉化」為忿怒空行或護法的過程中，已被轉化為正面的、幫助行者破除我執的象徵性教義。

的路上不會有任何障礙) (《金鬘》，208)、以及在夢中將他置於車座上，飛到南印的Shri Parvara，接受了大成就者薩惹哈 (Saraha) [43]的大手印教法。

(《金鬘》，208-209)從上述馬爾巴的傳記中，有關空行母的種種示現與引導、協助、灌頂等作用，乃至以忿怒相破除我執的驚人描述，同樣可做為嗜血忿怒空行母／智慧空行母不拘形式化現的對照說明。而在馬爾巴心子密勒日巴的傳記中，也不乏類似的情節出現，因《密勒日巴尊者傳》流傳甚廣，在此便不加贅述了。

從噶舉派的上師傳承傳記中，顯見空行母化現情形的著墨，在其他教派的上師傳記中，也有諸多對空行母與成就上師之間互動關係的描寫。例如薩迦派法教根源、印度八十四大成就者之一的勃哇巴，便是自巴契囉竹空行母處受持了法教，傳法的過程，是「空行母將他吸進了右鼻孔，讓他進入她的體內，……在一個吸氣之間，他得到身、語、意、功德、事業的五種灌頂，也接受到了完整的教法。」

(卡塔仁波切，237)另外，寧瑪派祖師蓮師的五位法侶，皆是金剛亥母 (智慧空行母) 的五位轉世化身，以及在寧瑪派最偉大的上師龍欽巴尊者 (Longchen Rabjampa) 與吉美林巴尊者 (Jigme Lingpa) 的傳記中，也都有不少空行母示現、指引其開啟伏藏 (Terma) 的描述；尤其是寧瑪派歷來的掘藏師 (Terton)，皆與空行母守護的伏藏有密切的關連，從Janet Gyatso所著的《自我的幻影：一位西藏大師的密傳》 (Apparitions of The Self: The Secret Autobiographies of a Tibetan Visionary)，所引用兩本吉美林巴尊者親撰的密傳《水中月舞》 (Dancing Moon in the Water) 與《空行的殊勝秘語》 (Dākki's Grand Secret-Talk) 中，亦可發現與空行母有關的豐富資料，特別是《空行的殊勝秘語》，是尊者記述他在尼泊爾的大佛塔，親見智慧空行母授予龍欽心髓伏藏[44] (Longchen Nyingtig

Treasure) 以空行祕語寫成之法本，以及其後如何弘揚此法教的經過

(Gyatso:1998, 5)。

綜言之，空行母「以多種形式顯現，擔任密續修行艱辛道上獲得證悟成就臨門一腳的、啟發與協助的夥伴」(Willis, 68) 據Katz的統計，「在印度八十四位大成就者的傳記中，有空行母為伴的便有五十六位」(69)。此外，

43. 有關薩惹哈由大學者轉變為密乘瑜伽士的過程，與那洛巴有幾分近似，他在市場遇到了一位出身低賤的化身空行母，無視眾人的爭議，尊其為上師。有一回在這位婦人煮咖哩蘿蔔時，薩惹哈入定了十二年，出定後因為這位空行母的點化，才真正放下概念的分別。請參見Women of Wisdom前言中的相關段落，p.38-39。

44. 係由龍欽巴尊者所傳下的大圓滿法教，也是目前盛行歐美的卓千法(藏文的Dzogchen，即大圓滿法)，是寧瑪派最甚深、殊乘的教法。

還有許多空行母轉世的化身，如那洛巴的佛母尼古瑪(Niguma)，建立了著名的《那洛六法》傳承；蓮師的主要心子與佛母之一的伊喜措嘉，傳承了所有蓮師的法教、埋藏伏藏與預言藏傳佛教的興替；瑪爾巴證得虹光成就的佛母達媚瑪(bDag-med-ma)；以及創建了藏傳佛教施身法傳承的瑪吉拉卓……等等。而

從Katz對密乘成就者傳記中空行母主要作用的歸納，或可做為本文探討空行母在上師傳記中角色、常見主題的總結，他整理出空行母在成就者傳記中的特點，計有：1.對成就者產生啟發與指引；2.直接或間接地給予成就者灌頂；3.充當成就者的功德主(patron)；4.成就者能力的來源；5.伏藏的守護者；及6.成就者自

傳的主角。(Willis, 70) 從上述舉證的噶舉派金鬘傳承上師傳記中，亦可與 Katz 列舉之六大主題相互對照。

四、結語

不管是在男性上師傳記或女性上師傳記的敘事中，依循或分類的重點並不在於性別的差異，因為在密續的修持中，既已超越了世俗的概念，對於性別、階級、身份之分也一概弭越了。且依據究竟空性或三身的教授，男性或女性只是本質上的能量代言，僅是世俗諦層次的方便詮說，在根本上並無分別。若仔細分析藏傳佛教上師傳記的書寫體例，除了外、內、密傳的分類外，其敘事上有一共通的成規：皆在描述一位凡夫如何發心出離塵世、面對修行中種種的內外困境與障礙，終於自輪迴中解脫並利益無數眾生的過程。在這些過程中，空行母的示現、指引、點化乃至成就者領悟到自身本具的智慧空行母三身本質，可殊途同歸地指出了某種根本意旨——也就是眾生佛性湛然、平等無別的共通性。在論述中強調出空行母的女性特質，無非是希望在面對質疑女性證悟能力的說法時，能藉以反駁與澄清，闡明佛性本無「性別差異」的實相而已。

參考書目

- 1.何文心譯，堪布卡塔仁波切著《證悟的女性》。台北：眾生，1995。
- 2.卓格多傑著，《火舞空行——移喜蹉嘉傳奇》。台北：圓明，1997。
- 3.陳琴富譯，達賴喇嘛著《藏傳佛教世界》。台北：立緒，1997。
- 4.謝思仁譯，堪布昆丘嘉真、維多利亞·哈肯巴勒編譯《噶舉金鬘傳承上師》。台北：眾生，1996。
- 5.鄭振煌譯，姜貢康楚仁波切、塔湯仁波切著《了義炬·活用佛法》。台北：慧炬，1989。

- 6.呂澂著《印度佛學思想概論》。台北：天華，1982。
- 7.萬金川《中觀思想講錄》。嘉義：香光書鄉，1998。
- 8.林鎮國〈歐美學界中觀哲學詮釋史略〉，《台大佛學研究中心學報》第二期(1997, 07) P. 281-307。
- 9.Janet Gyatso, "Down With the Demoness: Reflections on a Feminine Ground in Tibet" in Janice Willis ed., *Feminine Ground: Essays on Women and Tibet*. New York: Snow Lion, 1987, p.33-51.
- 10.---, *Appatitions of the Self: The Secret Autobiographies of A Tibetan Visionary*. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1998.
- 11.Graham Coleman ed., *A Handbook of Tibetan Culture: A guide to Tibetan Centres and Resources Throughout the World*. New Delhi: Rupa & Co., 1993.
- 12.Janice Willis, "Dakini: Some Comments on Its Nature and Meaning", in Janice Willis ed. *Feminine Ground: Essays on Women and Tibet*. New York: Snow Lion, 1987.
- 13.Jérôme Edou, *Machig Labdrön and the Foundations of Chöd*. New York: Snow Lion, 1996
- 14.Keith Dowman, *Master of Mahamudra: Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*. New York: State Univ. of New York, 1985.

15.---,Sky Dancer : The Secret Life and Songs of The Lady Yeshe Tsogyel.

New York: Snow Lion, 1996.

16.Sandy Johnson, The Book of Tibetan Elders: The Life Stories and Wisdom of the Great Spiritual Masters of Tibet. New York: Riverhead Books, 1996.

17.Tarthang Tulku, Mother of Knowledge: The Enlightenment of Ye-shes mTsho-rgyal. Berkeley: Dharma Publisher, 1983

頁
236 空行母與藏傳佛教上師傳記

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

18.Tsultrim Allione, Women of Wisdom. Arkana: Penguin Books,1984(First published, 1984)

19.Tulku Thondup, Masters of Meditation and Miracles: The Longchen Nyingthig Lineage of Tibetan Buddhism. Boston: Shambhala, 1996.