

冈仁波齐文化及其影响

姜景奎 贾 岩

摘要：19世纪以来，西方东方学家建构的“文化扩散论”主导了中印文明关系叙事。该理论将印度文明塑造为主动的“高阶”输出方，将中华文明塑造为被动的“低阶”接受方，将中印文明交流再现为一个单向影响进程。这种基于“文明等级论”的叙事尤为错误地将中华藏文化归入印度文化体系，形成了以“还原印度佛教”为目的的“印藏佛学”研究范式。该范式在遮蔽中华文明主体性、主动性与创造性的同时，为某些政治势力拓展其“精神空间”乃至“物理空间”至中国西藏地区提供了学理依据。为从根本上纠正这一错误叙事，本文提出“冈仁波齐文化”概念，用以揭示以象雄文明为源头、以苯教信仰为内核的青藏高原文化体系。作为冈仁波齐文化的核心内容和主要特征，生殖信仰、本主信仰与雍仲信仰展现了从生命延续、自然崇拜到宇宙永恒的思想体系，塑造了中华藏文化的根本形态。藏传佛教并非印度佛教的简单移植，而是吐蕃在冈仁波齐文化的深厚土壤上，主动对佛教进行创造性吸收与改造的成果，呈现出“内苯外佛”的鲜明特征。此外，冈仁波齐文化还通过高原丝绸之路西线对印度文化产生了深远影响，体现在天堂信仰、生殖信仰、“大天”信仰等诸多方面。面对错误的中印文明关系叙事，阐明冈仁波齐文化的地位与作用，有助于彰显中华文明和中华藏文化的地位和影响，为中印文明互鉴提供更为公正、更加客观的学术视角。

关键词：冈仁波齐文化；中华藏文化；中印文明互鉴

收稿日期：2025—10—25

作者简介：姜景奎（1967—），清华大学国际与地区研究院院长、教授，主要研究领域：印度文学文化、印度宗教、南亚区域国别问题等；贾岩（1988—），清华大学外国语言文学系长聘副教授、印度研究中心执行主任，主要研究领域：印度语言文学、中印文学关系、印度宗教文化等。

基金项目：本文系清华大学文科建设“双高”计划项目“中印文明互鉴视域下的中华藏文化与中华民族共同体研究”和清华大学自主科研计划文科专项项目“中印文明互鉴视域下的中国自主话语体系构建”（项目编号：2025THZWWH09）的阶段性成果。

习近平总书记指出：“我们要共同倡导尊重世界文明多样性，坚持文明平等、互鉴、对话、包容，以文明交流超越文明隔阂、文明互鉴超越文明冲突、文明包容超越文明优越。”^①这一重要论述为人类文明互鉴提供了根本遵循。中印文明关系，作为人类文明互鉴的重要组成部分，对其研究本应体现平等、互鉴、对话和包容的特征。然而，19—20世纪以来西方东方学家所建构的“文化扩散论”话语体系，却在相当程度上主导了中印文明关系叙事。该理论认为，印度文明在某种程度上单向影响了中华文明，二者关系可概括为“印度输出、中国接受”。19世纪英国著名东方学家麦克斯·缪勒（F. Max Müller）在《印度古代文学史》（*A History of Ancient Sanskrit Literature*）中提出，中华文明在宗教、哲学等方面均单方面深受印度影响。^②麦克唐纳（Arthur A. Macdonell）也认为，印度是东方文明的中心，“在所有古代文学中，印度雷德的文学无疑仅次于希腊文学”。^③更有甚者，曾为英女王讲授殖民史的考尔德科特（Alfred Caldecott）在《大英殖民帝国》一书里声称：“我们必须承认，高尚的道德行为和优良的道德品质都是天性使然。雅利安人因宗教信仰显得高贵，明显优于蒙古人种和黑人。”^④考尔德科特们依据所谓的“文明等级论”，将印度文明视为“高阶文明”，而将中华文明贬为“低阶文明”。这种以印度为中心、以中国为边缘的“文明扩散论”，掩盖了中华文明的主动性和包容性，贬低了中华文明的独立性和创造性。

这些西方的东方学家对中印文明关系的上述错误认知和扭曲叙事，尤其体现在对中华藏文化的误读与曲解方面。西方学者及印度部分激进势力，往往基于藏传佛教与印度佛教在教义上的联系，错误地推导出中华藏文化属于印度文化体系的一部分，否认中华藏文化的中

① 习近平：《携手同行现代化之路——在中国共产党世界政党高层对话会上的主旨讲话》，《人民日报》，2023年3月16日，第2版。

② Müller F. Max, *A History of Ancient Sanskrit Literature*, London: Williams and Norgate, 1860, p. 34.

③ Arthur A. Macdonell, *A History of Ancient Sanskrit Literature*, New York: D. Appleton and Company, 1900, p. 14.

④ Alfred Caldecott, *English Colonialism and the Empire*, New York: Charles Scribner's Sons, 1891, p.268.

华文明属性。所谓“印藏佛学”（Indo-Tibetan Buddhist Studies）概念即是这一观点的集中表达。“印藏佛学”诞生于19世纪，背景是英印殖民政府在英俄“大博弈”状况下对中国西藏的非法领土诉求。在当代国际藏学研究领域，“印藏佛学”研究已成为主流范式。这类研究往往认为，藏传佛教与印度佛教有密切关联，研究藏传佛教的目的在于“还原印度佛教”。例如，英国学者戴维·施耐德（David L. Snellgrove）在《印藏佛教：印度的佛教徒和他们的西藏继承者》（*Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*）中提出，西藏佛教是“印度密教传统在西藏的延续”，其学术意义在于“保存了印度失传的佛教”。^①这种以印度为源、以西藏为流的学术取向，长期被奉为圭臬，在欧美大学的机构设置中皆有体现。欧美大学往往将藏文化研究纳入“印藏佛学”或“南亚研究”框架之下，例如：维也纳大学设“南亚、西藏与佛教研究系”（Department of South Asian, Tibetan and Buddhist Studies）；汉堡大学、慕尼黑大学等高校亦以“印藏佛学”作为标准学术门类。更值得警惕的是，这种“印度情结”暗合了藏传佛教传统。受宗教叙事的影响，部分不明就里的藏族同胞形成了以印度为文化祖源的错误观点。例如，在《柱间史》等宗教文献的影响下，民间长期流传着藏民族祖先源于《罗摩衍那》（*Rāmāyaṇa*）中的神猴哈努曼的说法。

从更深层来看，这种错误的中印文明关系叙事潜藏着严重危害。它在客观上助长了西方学界和政界对我国西藏属性的认知偏执，更提升了印度学界、政界及宗教界部分激进分子企图将其所谓“精神空间”扩展至中国西藏地区的政治野心。2010年，印度卫生部门在官方层面将属于中华藏文化的藏医药“认定”为印度传统医药体系的一部分；2017年，印度更以此名义向联合国教科文组织提交申报，试图将藏医药纳入印度的“非物质文化遗产”名录。2019年印度又将我国冈仁波齐纳入其“世界遗产预备名单”，试图在国际语境中塑造冈仁波齐为“印

^① David L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, London: Serindia, 1987, pp. xix-xxiv.

度圣山”的叙事。值得注意的是，近年来这种“精神空间”甚至有向“物理空间”延伸的趋势。2025年6月15日，在中印关系出现缓和、两国时隔6年即将恢复“冈仁波齐朝圣之旅”之际，印度执政党印度人民党母体组织国民志愿服务团领导人英迪拉什·库马尔（Indresh Kumar）在媒体上公开声称，由于国大党当年的投降主义，印度“丢失了冈仁波齐与玛旁雍措”。^①这一言论表明，印度部分激进势力试图借文化话语叙事扩大错误认知范围，进而在印度国内及国际舆论场上侵蚀乃至否定中华藏文化的中华文明属性。

党的二十大报告明确指出：“坚守中华文化立场，提炼展示中华文明的精神标识和文化精髓。”^②面对国际上关于中印文明关系及中华藏文化的片面甚至错误叙事，有必要回到历史与文化的根本问题上进行深入思考：中华藏文化的根源究竟何在？藏传佛教文化究竟有怎样的历史传承？这不仅关乎文化认同与国家尊严，也直接关系到中华藏文化在全球语境中的正确表述与认知。基于此，本文提出“冈仁波齐文化”这一概念，用以揭示以象雄文明与苯教信仰为核心所形成的青藏高原文化体系，并进一步探讨其对藏传佛教文化的主脉影响以及对印度文化的深层影响，旨在确证中华藏文化的中华文明属性，彰显中华藏文化的主动性与创造性。

一、冈仁波齐文化

中华民族最显著的特征之一是“融”。中华文明包含四大文化板块，即主体的中原农耕板块、北方的草原游牧板块、西北的沙漠绿洲板块和西南的青藏高原板块。在中华民族多元一体格局的历史演进进程中，各文化板块先是碰撞，而后交流，再后混居，以至文化融通、族群混血，

^① Aasha Khosa, *Pakistan's Borders May Change: RSS Leader Indresh Kumar*, June 16, 2025, <https://www.awazthevoice.in/india-news/pakistan-s-borders-may-change-rss-leader-indresh-kumar-38275.html>.

^② 《习近平：高举中国特色社会主义伟大旗帜为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告》，《人民日报》，2022年10月26日，第1版。

天下一家亲的状态形成。由此，多元成为一元，“割据”文化成为“一统”文化，中华文明得以发展壮大，中华民族共同体得以巩固。

在四大文化板块中，青藏高原板块的集中体现是中华藏文化。中华藏文化具有五个基本特征：第一，从属性来讲，中华藏文化属于中华文明，是中华民族多元一体格局的重要文化组成。第二，从民族来讲，中华藏文化的主要创造者与传承者是藏民族，与中原民族多有往来。第三，从信仰来讲，中华藏文化囊括苯教与藏传佛教两大宗教传统，前者与中原地区的昆仑信仰关系密切。第四，从语言来讲，中华藏文化以汉藏语系中的藏语为主要语言载体，藏语的源头并非其他域外语言。第五，从分布范围来讲，中华藏文化分布广泛，不仅涵盖西藏自治区全境，还包括青海、甘肃、四川、云南的藏民族地区，同时自然延伸至喜马拉雅山脉之南和喀喇昆仑山之西及之南的部分地区。由此可见，中华藏文化是中华文明格局中不可分割的重要组成部分，具有重要地位，是中华民族文化多样性与统一性的核心体现之一。

然而，学界，特别是中国学界，对中华藏文化的理解和阐释严重不足。一是部分学者一提到中华藏文化，往往直接将其等同于藏传佛教文化，仿佛藏传佛教文化就是中华藏文化的全部。这种看法过于片面，忽略了中华藏文化的历史深度和历史渊源。实际上，中华藏文化的内涵远不止于藏传佛教，它还包括象雄文明和苯教信仰，而象雄的历史远早于吐蕃；此外，苯教作为一种独立的信仰体系，其诞生与发展传承远早于西藏地方政权引入佛教的时间，并对藏传佛教的形成产生了根本性影响。二是一些学者虽然意识到苯教也是藏民族的主要信仰之一，却常将苯教视为古老且已消亡的“原始宗教”，或认为苯教不过是佛教的衍生物。^①这种理解与现实存在明显偏差。实际上，苯教是一种延续至今的活态宗教和显在文化。不仅在西藏，在青海和四川的藏民族地区，苯教寺院仍然兴盛，相关祭祀、节庆、习俗等传统和信仰至今不衰。

^① Tadeusz Skorupsky and Ulrich Pagel, eds., *The Buddhist Forum 3 (1991-1993): Papers in Honour and Appreciation of Professor David Seyfort Ruegg's Contribution to Indological, Buddhist and Tibetan Studies*, London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1994, pp. 131-142.

为系统呈现象雄文明和苯教信仰的整体特征及重要性，本文提出“冈仁波齐文化”这一概念。原因有五：其一，由于诸多因素，“冈仁波齐”已成为国内外热点词汇之一；其二，诸多学者对“冈仁波齐”持错误认知，甚至认为“冈仁波齐”具有印度宗教（如印度教、佛教和耆那教）属性；其三，中华藏文化对“冈仁波齐”的重视程度不够；其四，古老的象雄文明和苯教信仰太“潜在”，显在度太低；其五，“冈仁波齐文化”容易引起共情、共鸣乃至向心力，利于从源头上阐释中华藏文化。那么，何为“冈仁波齐文化”？笔者主张，象雄文明和苯教信仰的合体即是冈仁波齐文化，是藏传佛教文化的先期文化和与藏传佛教文化并行的当下文化，两者构成完整的中华藏文化。可以说，“冈仁波齐文化”是以象雄文明为历史源头、以苯教为核心信仰，围绕冈仁波齐及相关实践形成的中华藏文化之根基文化的总体性概括。从分布范围来讲，该文化以冈仁波齐、玛旁雍措为核心区域，以狮泉河、象泉河、孔雀河、马泉河四河源头为中心区域，覆盖整个藏民族地区。冈仁波齐文化在中华文明格局中地位特殊：其一，它是中华藏文化的根基文化，作为藏传佛教文化的主体源头文化，其影响贯穿中华藏文化的各个方面；其二，它作为与藏传佛教文化并行的显在文化，与藏传佛教文化共同构成中华藏文化的一体两面。

冈仁波齐文化的特殊地位根植于历史源头与核心信仰两个层面。

冈仁波齐文化的历史源头是象雄文明。早在吐蕃六牦牛部尚未在雅砻河谷兴起之时，冈仁波齐文化已在象雄文明积淀出深厚的历史基础。冈仁波齐及周边地区是狮泉河、象泉河、孔雀河和马泉河的发源地。这四条河流自冈仁波齐及周边地区流出，在高海拔的阿里地区孕育了草原戈壁、冲积扇平原及高山峡谷等多样地貌。草原戈壁与冲积扇平原为早期居民提供了丰富的资源条件。例如，梅龙达普洞穴遗址的考古成果表明，早在距今约五万年前的旧石器时代晚期，狮泉河流

域已存在人类活动。^①苯教祖师辛饶弥沃约生于公元前19世纪，^②其时阿里地区十八部落王国并立，一座山、一汪水、一片草、一群人、一个庙、一个王即为一个国度。辛饶弥沃将原始苯教^③改造为雍仲苯教，并以此为纽带，整合部落势力，建立穆氏象雄。许多苯教文献都提到象雄王把都城建在冈仁波齐前面（南门），临近玛旁雍措。^④穆氏象雄的统治范围包括以冈仁波齐为中心的上象雄、以达果雪山为中心的中象雄、以琼布孜珠山为中心的下象雄三个区域，几乎囊括今日整个藏民族分布地区。当然，其统治的核心区域应该在上象雄，对其他地区统治的象征意义似乎大于实际意义。穆氏象雄从辛饶弥沃至木卡布木布，历经数代而衰落，其后木拉木桑灭亡穆氏象雄并实行“抑苯”政策，致使大量苯教师逃亡至吐蕃地区，即今西藏的雅砻河谷地区，很可能还包括今拉萨附近。公元前4世纪前后，前聂叙象雄采取“兴苯”政策，苯教信仰重获新生。几乎与此同时，吐蕃的第二代赞普穆赤赞普继位后，延续其父聂赤赞普对苯教的支持政策。聂赤时期已从象雄迎请南喀·囊巴多坚传教，穆赤进一步扩大规模，迎请108位苯教智者，涵盖翻译、仪轨等专业领域，并修建37处修行地。^⑤至松赞干布时期，吐蕃的宗教事务多由象雄的苯教师掌控，象雄王室甚至被吐蕃王室尊为“舅舅”。^⑥此外，每位赞普在位时身边都配有一位苯教祭司、

① 傅强、尕玛多吉：《梅龙达普洞穴遗址考古有了新发现》，《光明日报》，2024年2月27日，第9版。

② 曲杰·南喀诺布著，向红笏、才让太译：《苯教与西藏神话的起源：“仲”、“德乌”和“苯”》，中国藏学出版社2014年版，第270页。

③ 笔者以为，原始苯教与通常所说的萨满教类似，其信仰皆与“泛灵”与“巫术”密切相关。首先，在世界观层面，二者均以万物有灵的理念为基础，认为日月星辰、山川河流、风雷雨雪等自然万象皆具灵性，给人类带来了福荫或灾难，需通过特定仪式与之沟通，并予以安抚。其次，在宗教权威层面，原始苯教的苯教师带有鲜明的“巫”之特征，他们以出魂、招魂、驱鬼等方式在人与灵之间往来，其功能与萨满的中介角色颇为接近。再次，在仪式实践层面，无论是使用鼓、幡、火堆、烟雾，还是施行咒语、占卜等技法，均呈现出与萨满教高度相似的仪式结构。

④ 曲杰·南喀诺布著，向红笏、才让太译：《苯教与西藏神话的起源：“仲”、“德乌”和“苯”》，中国藏学出版社2014年版，第50页。

⑤ 穆赤赞普实行“兴苯”政策，他修建了诸多苯教寺庙，卫藏地区建有37座，含前藏20座和后藏17座，部分遗址至今可考。在穆赤赞普治下，苯教在吐蕃地区盛行，苯教高僧“古辛”成为赞普的辅政核心，处理宗教事务，此举巩固了苯教在吐蕃的统治地位，直至松赞干布时期情况才有所变化。

⑥ 同美：《神鸟、象雄与嘉绒》，《西南民族大学学报》（人文社会科学版），2015年第4期，第86—89页。

一位苯教谋士、一位苯教译师和一位陪伴赞普进行个人修持的苯教导师。由此可见，冈仁波齐文化并非局限于阿里一隅，对整个藏民族地区都具有很大影响。

冈仁波齐文化的核心信仰是苯教。苯教是冈仁波齐文化的精神内核，也是青藏高原最古老且延续至今的信仰体系。早在松赞干布引入佛教之前，苯教已形成系统的宗教体系，其修持内容大致分为“恰辛”“囊辛”“斯辛”“楚辛”四类。关于其具体意涵，至今仍有不清楚之处，不过可以确定的是：“恰辛”涉及占卜、星算与疗病；“囊辛”着重于净化与替身仪式；“斯辛”包括咒语与法术；“楚辛”则与度亡超度等仪轨相关。此外，吐蕃在引入佛教前也盛行“十二智慧苯”，基本上与“恰辛”“囊辛”“斯辛”“楚辛”类似。这体现了苯教对于自然、人类与宇宙秩序的整体性理解，与后世藏传佛教中的密教实践存在显著渊源。冈仁波齐在原始苯教中被称为“冈底斯”，意为“水源之峰”，意该山为水之源泉；此外，冈仁波齐的构造及显现极其殊异，俨然山中之王，自然成为世人特别关注的对象。苯教认为，世界由“赞”“年”“鲁”三界构成，“赞”是天神；“年”是山神；“鲁”是栖息在大海、森林等处的神灵。冈底斯就是三界的中轴，与四河构成苯教天堂“沃摩隆仁”(Volmo Lungring,意为“摆脱轮回的永恒之地”)的具象化所指。冈底斯往往代表着男性的生殖力量，众多男神都与其相关，例如瓦钦格阔(Welchen Gekho)等；玛旁雍措在民间故事中往往同“鲁”或女神相关。这便是冈仁波齐文化中“山父湖母”信仰的来源，是冈仁波齐文化的主体内容之一，也是中华藏文化的潜在特征之一。这种信仰结构，反映了苯教宇宙观中阴阳二元合生的逻辑，对藏传佛教产生了重大影响。

综合看，冈仁波齐文化/信仰具有三方面的内容：生殖信仰、本主信仰与雍仲信仰。

首先是生殖信仰，即上文所说的“山父湖母”信仰。《孟子·告子上》有言：“食色，性也。”^①《礼记》亦认为：“饮食男女，人

^① 孟子著，方勇译注：《孟子》，中华书局2010年版，第215页。

之大欲存焉。”^①人类最原始的追求无外两点：一是生存，二是繁衍。生殖崇拜正体现了人类对于“延续”这一根本生命欲望的宗教化表达。观察法是古人研究和理解世界的主要方式，对自然现象的观察是其了解世界的捷径；在他们看来，神山与圣湖的交映（湖中山影）自然就是天地交合与生命延续。冈仁波齐与玛旁雍措、达果雪山与当惹雍措、念青唐古拉峰与纳木措等，皆以“山神”与“湖神”的对偶方式被崇奉，山与湖的影相交织恰是阴阳互补、生生不息的潜在叙事，上升至宗教或信仰层面即为生殖崇拜，由此生发而来的仪式则多以祈求人类繁衍、粮食丰产与灵魂再生为主题。在这一信仰体系中，苯教“三大保护神”之一的瓦钦格阔尤为重要——他是原始苯教的主神、冈仁波齐的山神、古象雄的国家部落守护神。相关经典记载，瓦钦格阔源自“智慧神”辛拉沃噶尔，其性烈如火，曾化身雄狮、猛虎、野牦牛等诸多猛兽，摧毁过魔界与恶鬼界。他有三百六十个分身，其中部分分身与“大天”（Mahadeva）相关，其神话传说与冈仁波齐和玛旁雍措以及冈底斯山脉和喜马拉雅山脉皆有联系。值得注意的是，“山父湖母”这一观念在部分藏民族地区逐渐演化为“山父河母”，有山无湖之故也。例如，在工布苯日神山的信仰中，与神山对应的并非圣湖，而是圣河——尼洋河与雅鲁藏布江的汇流之处。这一变化，正体现出冈仁波齐文化强大的生命力与地域适应性。

其次是本主信仰。本主信仰是藏族社会最普遍、最深层的宗教心理表现，体现了人类对自然与家园的敬畏与依附。无论是农耕、游牧还是沙漠文化，皆存在对土地、山川与自然神灵的崇拜。正如中原地区有土地庙、城隍庙，西藏地区亦有山神、湖神及其他地方神的崇拜，冈仁波齐文化的本主信仰色彩更加浓厚。在苯教体系中，本主信仰主要体现在“赞”“年”“鲁”的“三界神祇”体系中，以十二丹玛女神为例，她们分别是居于金刚红岩地方的白雪无肉女神康嘎夏梅玛，骑三腿骡；居于阿尼玛卿山的卜热鹰后，骑一头白牦；居于卫藏地方的多吉玉仲玛，骑蓝色的水鸟；居于玛哈代旺的多吉贡查玛，骑金色

^① 孔子等著，金晓东校点，陈澹注：《礼记》，上海古籍出版社2016年版，第258页。

雌鹿；居于藏南地方的婷吉牙玛窘，骑水牛；居于阿几代仲地方的马却牙玛色，骑九头乌龟；居于泥婆罗地方的一辫女，骑蓝色天龙；居于那兰辛兰地方的赞神苛贝勉几玛，骑三腿骡；居于贡布地方的雪山大明妃玉朋玛，骑花纹虎；居于芒域地方的切协宗吉沃羌玛，骑牦牛；居于卫如地方的玛丁丁姆宗，骑野牦牛；居于珠域卡蔡地方的赞姆突巴杂，骑白斑熊。可见，十二丹玛女神就是分布于西藏各地的土地神。山神和湖神也是本主神灵，例如，年保叶什则山神、阿尼玛卿大山神、雅拉香波山神、念青唐古拉山神、玛旁雍措神、拉姆拉措神、纳木措神等。这种信仰体系，使每一座山川、每一处水域都具有灵性，形成了人地共生的文化结构。

第三是雍仲信仰。雍仲（Gyung Drung），意为“永恒”“圆满”，在苯教中的地位如同金刚在藏传佛教中的地位，集中体现了苯教对于圆满与恒定的终极追求。^①它既是一种仰望苍穹、敬奉太阳的信仰，也是一种对冈仁波齐与四河的信仰。在苯教象征体系中，冈仁波齐是“雍仲九层山”的表达，其下四条大河分别向四个方向流淌，构成完整的圆满标识，即雍仲符号。这种四向放射的形态象征宇宙的秩序与能量的循环，成为后来藏传佛教部分坛城结构的原型。与雍仲信仰相关联的是“沃摩隆仁”信仰。在苯教体系中，“沃摩隆仁”就是天堂，其内涵分为两个层次：一是“达瑟沃摩隆仁”，即理想化、象征性的天堂，可谓精神性天堂；二是以冈仁波齐及其四河流域为中心的“沃摩隆仁”，这是天堂在现实世界中的具象化体现，可谓物理性天堂。苯教信徒“转山拜湖”的直接动力便源于此。

总体而言，生殖信仰、本主信仰与雍仲信仰既是冈仁波齐文化的主要内容，也是其三大特征，展现了从生命延续、自然崇拜到宇宙永恒的思想体系。此外，冈仁波齐文化还涵盖了丰富的丧葬仪式、图腾

^① 在藏传佛教中，金刚象征着佛法坚不可摧的智慧本性，因此常被信众用来指代整个佛法体系。同样的，在苯教中，雍仲也是教法永恒与圆满的象征，常被信众用来代指整个教法体系。因此，雍仲不仅出现在苯教的寺院建筑、坛城、壁画与法器之上，也出现在经典抄本、服饰纹样乃至日常用品之中。其频繁出现使其成为辨识苯教最直接、最核心的标志，在信徒的日常经验中不断强化对苯教的认同与归属感。

崇拜等内容，形成了既具原始生命力又富哲理意蕴的文化体系。

二、冈仁波齐文化对藏传佛教文化的影响

在探讨冈仁波齐文化对藏传佛教文化的影响之前，必须首先厘清藏传佛教的形成和发展脉络。西方的“印藏佛学”研究常将藏传佛教的根源追溯至印度，认为藏传佛教承袭自晚期那烂陀寺的金刚乘佛教，是印度佛教“北传”的产物。然而，这种单向的线性传播叙事模式忽视了藏民族在藏传佛教形成和发展过程中的主动性和创造性。实际上，藏传佛教的形成与发展，是藏民族在冈仁波齐文化的深厚土壤上，主动迎请外来僧侣并对佛教进行创造性吸收与改造的结果。

公元7世纪上半叶，松赞干布灭象雄，统一青藏高原各部，吐蕃信仰的“部落宗教”苯教难以适应时代发展需要。当时中华大地存在多个地方政权，如东北的渤海国、高句丽以及西南的吐蕃与南诏国等，它们均向唐朝学习，深受唐朝多元文化/多元宗教的影响。鉴于唐朝“尚佛”，松赞干布便将目光投向佛教，与北面的大唐和南面的尼泊尔联姻，娶文成公主和尺尊公主，两位公主带至吐蕃大量佛教经典，并有佛陀等身像，前者带的是12岁的，后者带的是8岁的。由此，吐蕃实施“兴佛抑苯”政策，大力发展佛教，其目的在于借助佛教这种普适性的“国家宗教”整合多元部落，削弱苯教地方势力，顺应吐蕃一统及政治重心由阿里地区东移至拉萨地区的现实。

此后，“祖孙三法王”松赞干布、赤松德赞、赤祖德赞不惜

重金迎请寂护(Śāntarakṣita)^①、莲花戒(Kamalaśīla)^②、莲花生(Padmasambhava)^③等高僧入藏弘法。吐蕃迎请高僧的行为,在藏语中称为“གདན་འདྲེན”,意为“将上师请于法座”,体现出王权对佛教的主动利用。赤松德赞和莲花生是这一过程中的关键人物。赤松德赞延续“兴佛抑苯”国策,剪除苯教大臣玛尚仲巴杰及其羽翼,扫除兴佛障碍。他迎请寂护大师,将弘法希望寄托于大师身上,但后者以显教修行为主,难以有效应对以神通和巫术为核心的苯教势力,弘法因此遭遇挫折。《拔协》中记载,寂护因而告诫赤松德赞:“今后,要行佛法,需将神、龙等降伏才行”。^④因此,赤松德赞再请莲花生入藏,请他“降妖伏魔”;莲师本以修行密宗见长,精于神通,善于行法,诸多苯教神灵,如十二丹玛女神、念青唐古拉山神、白哈尔等,逐渐被他降服、收服,并被收编为新法(藏传佛教)的护法神。实际上,莲花生大师表面行的是佛法大道,实际做的是把苯教佛教化;如此,赞普赤松德赞建成了西藏首座佛、法、僧三宝齐备的藏传佛教寺院桑耶寺,这标志着佛教在西藏地区真正开始“生根”,苯教的诸多神灵、仪式等被迫转投佛教,藏传佛教逐渐成形。

① 寂护(约725—788),出生于孟加拉地区,师从那烂陀寺中观派的清辨大师。他精通显宗,并融合中观与瑜伽行思想,创立了随瑜伽行中观派。约763年,寂护应吐蕃赞普赤松德赞邀请入藏,但因苯教势力抵制而暂时离藏。离藏前,寂护建议赤松德赞邀请莲花生入藏以打击苯教势力。约775年,寂护再度入藏,同莲花生一同主持桑耶寺建设。此外,他还应七位吐蕃贵族请求,授予他们出家戒,成立僧团,史称“七觉士”。寂护著有《中观庄严论》,是藏传佛教根本五大论之一。

② 莲花戒(约740—795),寂护弟子,与寂护、智藏并称“东方中观三师”。在寂护圆寂后,他继续在吐蕃讲授随瑜伽行中观派的观点,并多次通过辩法维护自身派别在吐蕃的优势地位。其中最著名的是“桑耶法诤”事件。在此事件中,莲花戒主张渐修成佛理念,并据此批驳当时在吐蕃流行的顿悟思想,得到吐蕃官方支持。约795年,莲花戒圆寂。莲花戒著有《修习次第》,完整阐述了从发菩提心到六波罗蜜多,经菩萨十地至佛果的修行次第,成为藏传佛教重要的显宗修行指南。

③ 莲花生(约8世纪),生于印度乌仗那国王室,接受了金刚萨埵亲授的佛法,成为密教大成就者。相传莲花生是寂护的妹夫,曾应寂护推荐、赤松德赞邀请入藏弘法,足迹遍布吐蕃各地。据某些文献记载,莲花生从贡塘、芒城一路行至念青唐古拉、雅拉香波等地,沿途收服二十一位居士神、十二丹玛女神以及诸多山神湖神,将雷电化花、化炭,破除幻化,使许多苯教神明皈依佛教,成为佛教护法神。他还亲赴拉萨净化王城地气,并受赤松德赞委托主持桑耶寺建寺的“排障”工作,降服巴哈尔神。桑耶寺建寺后,莲花生长期在桑耶寺与青朴洞修行、弘法,并时而往乃东、工布等地巡行,持续调服各地苯教神灵,使之皈依佛教,藏传佛教得以大成。与寂护以显宗为主的弘法路径不同,莲花生主要传授密续法脉与灌顶;一段时间以后,他离藏云游,不知所踪。其后,许多伏藏假托莲花生名字现世,为宁玛派及后世藏传佛教密续传统奠定基础。在藏传佛教中,莲花生被尊称为“第二佛陀”,影响深远。

④ 拔·色囊著,佟锦华、黄布凡译注:《拔协》,四川民族出版社1990年版,第19页。

藏传佛教的第二次兴盛，同样是王室主动迎请及积极实践的结果。1042年，为塑造古格王朝家族世系的神圣性，古格国王绛曲沃遵从前任意希沃遗愿，以等身黄金迎请印度高僧阿底峡（Atiśa）入藏弘法。阿底峡大师先在阿里地区、后在拉萨地区，不仅整顿佛教戒律、重建僧伽制度，还继续推进苯教佛教化，收编苯教大师及神灵，甚至声称藏民族是印度人的后裔，鼓励苯教信仰者皈依佛教。^①

具体说来，藏传佛教的形成与发展始终以西藏地方政权的主动迎请为核心动力，以苯教佛教化为实践目的，因此，其宗教形态不可避免地呈现出“内苯外佛”的特征。这一特征主要体现在神灵体系、仪式仪轨以及价值取向等三个层面。

首先是神灵体系层面。藏传佛教的神灵体系呈现出“印佛藏神”的独特面貌，这同莲花生大师主导的“佛苯斗法”关系密切。莲花生在“佛苯斗法”中以收服、降伏、驱逐三种方式吸收、改造了苯教神灵体系，使之归于藏传佛教门下。所谓“收服”，指较为和平地将原本属于苯教的神灵纳入佛教护法体系之中，《西藏王臣记》记载：“莲花生大师随后缓缓启程，来到藏区。藏地的各路大力鬼神相互传闻：他们见证了大师无上的威德，便恭敬地将自身的身、语、意三密神力及命根，悉数奉献于大师座前，并庄严立下誓言——自此不再作恶作乱，愿守护佛法正道”。^②这类神如誓善金刚、玛桑九兄弟神等。所谓“降伏”，指以法力威慑苯教神灵，使其皈依佛教，例如念青唐古拉山神、十二丹玛女神等。《青史》记载：“莲花生大师也应请前来，与藏王迎使相遇而来到吐蕃，首先和藏区的十二位女神较量，运用威力慑伏诸女神，令受灌顶而许誓守护正法；渐次前来北道，使塘古拉等神立誓护法。”^③所谓“驱逐”，指将“拒不投降”的苯教神灵排除在佛教神灵体系之外，如达果雪山山神等。这一举措意义重大，苯教信徒

^① 实际上，对一般信仰者而言，其所依所信根据神灵或大师而论，如果神灵或大师是苯教的，他们自然是苯教徒；如果其神灵或大师被收编入佛教，其自然依从，毫无阻碍地成为佛教信徒，开始信仰藏传佛教。

^② 第五世达赖喇嘛：《西藏王臣记》，民族出版社1981年藏文版，第57页。

^③ 格罗·宣努拜著，郭和卿译：《青史》，西藏人民出版社1985年版，第29页。

信仰的旧神灵被重新命名、再解释后，信徒“随神而转”，自然完成从苯教到佛教的皈依；由于佛教反对过度祭祀、献祭等旧俗，由苯转佛的信众也不用再遵从苯教代价高昂的祭祀仪轨，信仰成本显著降低。从宗教比较角度看，藏传佛教与印度佛教既有承续，又有显著差异。释迦牟尼否定“造物主神创世”的观点，主张“世间解脱”，强调个人修行与智慧觉悟。因而，印度佛教在神灵体系与仪轨结构上相对简约。相较之下，藏传佛教的神灵体系更接近于冈仁波齐文化的延续，是山神、湖神、地方神等苯教神灵的佛教化表达。此外，“山父湖母”的生殖崇拜被藏传佛教完整吸收，特定雪山与湖泊被视为佛菩萨的坛城或道场，如冈仁波齐神山即被奉为胜乐金刚的坛城，“转山拜湖”传统则成为藏传佛教区别于印度佛教最独特的实践之一。

其次是仪式仪轨层面。藏传佛教众多的仪式仪轨都源于苯教的敬神、祈福、占卜、治病等传统。藏传佛教中随处可见的五彩经幡便源自苯教用于敬神和祈福的“五色箭”。佛教将“五色箭”印上经咒，并赋予其将佛法传布四方的“风马”含义，但它作为人与自然沟通的苯教媒介性质并未发生改变。与“五色箭”含义类似，藏传佛教中燃烧松柏以烟供诸神的煨桑仪式亦是苯教信仰者敬神和祈福的习俗；佛教虽将其解释为对佛菩萨的“上供下施”，但该仪轨的形式与精神内核仍然延续着苯教传统。还有藏传佛教信徒的婚嫁、出行、建房等重大事务往往依苯教旧例，占卜色彩浓郁。苯教师借助骰子、念珠等工具，通过特定仪轨求取神谕，占卜所得结果往往具体指明求卦者触犯了哪一位神灵，苯教师据此提供不同的补救方式。这套模式，其根本逻辑是协调人与自然的关系，是苯教世界观的直接体现，在苯教经典《黑白花十万鲁经》中有系统阐述。同样，藏传佛教的《四部医典》以苯教《四部医典》为核心，医者在使用草药、矿物治疗的同时，也会建议病人转经、佩戴“嘎乌”^①等辅助方式治病。藏传佛教最著名的葬仪类著作、所谓莲花生亲著的《中阴闻教得度密法》，亦与苯教《光荣经》的死亡观明显相同，而与印度佛教相异。

^① “嘎乌”，内置佛像可以随身佩戴的小盒子，类似护身符。

最后是价值取向层面。藏传佛教在价值取向方面，也与本土的英雄叙事紧密相连。流传数百年的史诗《格萨尔王传》是中华藏文化的瑰宝，其中的格萨尔王不仅是“降妖伏魔”的英雄，还被视为莲花生大师的化身、观世音菩萨的慈悲示现。这部史诗将山川地理、部落征战与佛教的因果报应、菩萨行愿融为一体，构建出独属于雪域高原的“英雄佛教”叙事。格萨尔王所代表的武勇、智慧与慈悲，成为藏族理想人格的化身。这种将民族英雄与佛教神格融合为一的文化现象，直接来自苯教的启迪。在藏传佛教引入之前，吐蕃以“仲”治政。所谓“仲”，指的是历史故事和神话传说，这些“仲”构成了《格萨尔王传》中的经典文本。此外，在与冈仁波齐文化的长期互动中，藏传佛教逐渐发展出“伏藏”与“活佛转世”等传统。“伏藏”使“佛法”可以因应时运而不断被“重新发现”，以适应社会变迁；源起于噶玛噶举派、后由格鲁派发扬的活佛转世制度，则是对苯教“父死子继”模式的效仿，为藏传佛教寺院的信仰与权力传承提供了稳定机制。

总体而言，冈仁波齐文化对藏传佛教的影响是多维的。藏传佛教虽在教义框架上承续印度佛教，但在精神气质和具体内容方面更接近冈仁波齐文化。换言之，藏传佛教的形成和发展并非印度佛教的简单延续，而是一场由西藏地方政府主导的有意识的文化与政治实践，充分体现了冈仁波齐文化作为中华藏文化根基的深远影响力。

三、冈仁波齐文化对印度文化的影响

一般来说，或者依当下流行的说法，印度文化影响了冈仁波齐文化。笔者以为恰恰相反，是冈仁波齐文化影响了印度文化，流行的说法错误，早该休也。从自然地理与古代当地气候的角度来看，冈仁波齐文化对印度文化的影响具备充分而现实的条件。首先，冈仁波齐及其周边地区是南亚诸河流的重要发源地。狮泉河与象泉河是印度河的上游，源于冈仁波齐地区；孔雀河是恒河较大支流之一卡克拉河的上游，源于冈仁波齐地区；马泉河是雅鲁藏布江的上游，源于冈仁波齐

地区，雅鲁藏布江是布拉马普特拉河的上游。这四条河流切割高山、贯通峡谷，构成了天然的文化通道。其次，古气候研究表明，阿里地区在距今 8000 年至 5000 年的中全新世出现区域性温暖且季风增强、降水相对增多的阶段；在距今 2200 年至 1800 年的晚全新世存在局地短时的湿润脉动。^① 气候与文化之间关系密切，从黄帝时代的“石峁文化”，到尧舜时期的“陶寺文化”，到黄河下游的东夷文化，到长江流域的“三苗文化”，其碰撞融合皆与气候变化密切相关。阿里地区的温暖湿润期恰与冈仁波齐文化的孕育期与繁荣期相重合，这就进一步提升了冈仁波齐文化与南亚次大陆之间文化通道的可行性与文化交流的可能性。此外，从整体地理态势来看，阿里地区位于高原，拥有显著的自然落差与顺势南流的水文体系。这一地势特征决定了文化传播“由上而下”的基本方向，换言之，在气候适宜、通道畅通的历史阶段，冈仁波齐地区的物质文化与精神文化极有可能顺水南下，影响至印度河流域、恒河流域及布拉马普特拉河流域。

结合考古遗迹与岩画分布等多重证据，可以基本推知，历史上存在过一条远早于唐蕃古道的高原丝绸之路西线。这条路线或以中原为起点，经河西走廊进入今和田地区，再跨越昆仑山脉、喀喇昆仑山脉及冈底斯山脉抵达阿里地区，继而越过喜马拉雅山脉进入印度次大陆。《史记·大宛列传》记载，张骞出使西域时，在大夏（今阿富汗北部）发现由印度贩运而来的蜀布与邛竹杖。^② 此外，公元前 4 世纪的印度古文献《政事论》中，也出现了对“中国成捆丝绸”（Cīnapatta）的记载。^③ 这可能都是高原丝绸之路西线存在的确切证据。高原丝绸之路西线的形成可能远早于有文字记载的时代，为冈仁波齐文化在物质

① 参见：Li Xiumei, Wang Mingda, Zhang Yuzhi, Lei Li and Hou Juzhi, “Holocene Climatic and Environmental Change on the Western Tibetan Plateau Revealed by Glycerol Dialkyl Glycerol Tetraethers and Leaf Wax Deuterium-to-Hydrogen Ratios at Aweng Co”, *Quaternary Research*, Vol. 87, 2017, pp. 455-467; Joel Saylor, Peter DeCelles and Jay Quade, “Climate-Driven Environmental Change in the Zhada Basin, Southwestern Tibet”, *Geosphere*, Vol. 6, 2010, pp. 74-92; Yang Bao, Achim Braeuning, Shi Yafeng and Chen Fahu, “Evidence for a Late Holocene Warm and Humid Climate Period in Arid Northwest China (2.2–1.8 ka BP)”, *Journal of Geophysical Research*, Vol. 109, 2004, pp. 1-10.

② 司马迁：《史记》，中华书局 2014 年版，第 3854 页。

③ Shamasastri R., *Kautilya's Arthashastra*, Mysore: Mysore Press, 1951, p. 83.

文化和精神文化两方面影响印度文化奠定了坚实的物理基础。

因此，冈仁波齐文化对印度文化的影响首先体现在物质文化方面。河流对于文明的孕育与延续极其重要，印度河文明的兴亡与河流关系密切，苯教文献《神王天空十赞》用神话故事形象描述四河的影响：“须弥山东侧流出白色印度河辛都噶波，河中生成了九种甘露。须弥山北侧流出旺楚辛噶河。须弥山西侧流出纯净药河曼楚辛噶河。须弥山南侧流出治病的甘露药。须弥山四角流出雾气腾腾的万灵药河”。^①此外，象雄都城的曲龙遗址被认为是象雄与南亚文化物质交往的关键节点。拉达克与克什米尔高地的青铜时代遗址在器形和葬俗上兼具高原与南亚文化特征：墓葬中既有象雄式石棺结构，又出土有带印度河文明几何纹样的陶片与金饰。

冈仁波齐文化对印度的天堂信仰、生殖信仰以及“大天”信仰都产生了深远影响。

首先是天堂信仰。印度教经典称次大陆北边的大山之上为“有雪的地方”（Himālaya，喜马拉雅），是凡人到不了的地方，因此又名之为“三界”（Triviṣṭapa），是印度教神话传说中的众神居所。大史诗《摩诃婆罗多》（*Mahābhārata*）记载，“三界”位于喜马拉雅山之上，喜马拉雅山便成为通向天堂的阶梯。印度传统修行逻辑强调“向上超越”，人若欲升入天堂与神合一，一须攀登雪山，二须舍弃肉身。在史诗后半部分，般度五子放弃尘世羁绊，攀登喜马拉雅山，并在登山过程中死去（舍弃肉身），终达天堂。^②这些极尽神圣的天堂式描写不仅反映了冈仁波齐文化对印度宗教观的潜在影响，也凸显了冈仁波齐在古代印度人心目中所承载的遥远、神秘与难以企及的象征意义，

① 曲杰·南喀诺布著，向红笳、才让太译：《苯教与西藏神话的起源：“仲”、“德乌”和“苯”》，中国藏学出版社2014年版，第200—201页。

② 毗耶娑著，黄宝生、郭良鋈、葛维钧译：《摩诃婆罗多（第六册）》，中国社会科学出版社2005年版，第733—743页。

反证了中华藏文化不属于印度文化的简单事实。^①

其次是生殖信仰。在印度文化中，生殖信仰首先表现为“山父河母”模式。这一观念很可能源自冈仁波齐文化中广泛存在的“山父湖母”观念，即山象征男性原理，湖象征女性原理，体现天地交合、生命生成的宇宙观。当这一观念传入印度后，便被重新诠释并神祇化，在印度神话中形成了以湿婆（Śiva）与恒河女神（Gaṅgā）为核心的“山父河母”模式。湿婆源自印度河流域文明的原始瑜伽者，恒河女神属于恒河流域，作为印度文明生命源流的印度河和恒河，其水源都可追溯至冈仁波齐左近；湿婆与恒河联姻，恰是印度河流域文明与恒河流域文明融合的体现，^②而“水源之峰”冈仁波齐不仅是桥梁，还是渊源。据此，“往世书”（Purāṇa）创造出完整的神话叙事：恒河原本为天界之河，应凡人祈请降临人间，但其洪流汹涌，足以毁灭大地；湿婆以头承接洪水，使天河得以沿其发丝顺势流入人间。恒河因此兼具女性生育能力与净化功能，湿婆则象征宇宙生殖力的男性一方。这一“山父河母”模式与象雄文明中的“山父湖母”模式呈现出高度对应关系，显示出冈仁波齐文化在印度生殖信仰形成过程中的深远影响。此外，印度文化中的生殖信仰还发展为以“约尼”（Yoni）与“林伽”（Linga）为中心的符号体系，使“山父河母”的生殖崇拜不仅体现在神灵体系内，也渗透到信仰实践中。这既是对冈仁波齐文化生殖信仰的延续，也是其在印度语境下的演绎。

第三是大天信仰。苯教神灵瓦钦格阔的产生年代虽很难考证，但多数研究认为，他属于苯教的原始神灵，出现时间极为久远。也正因此，学界至今仍难以明确其名称的词源属性。瓦钦格阔居于冈仁波齐，形象为：“诸神之王、降魔大能者，威猛无比，九首十八臂，全身青黑，怒火炽盛，令人敬畏、光焰灿然。其身姿猛烈而傲岸，以九首忿怒之

^① 印度文化对冈仁波齐的认知普遍存在一个根本性的地理误解：将冈底斯山脉与喜马拉雅山脉混为一谈，误认为冈仁波齐属于后者。这是因为天然的地理隔绝使得古代印度人无法真正了解青藏高原。虽有文献记载，在赤德祖赞时期，印度僧人佛寂与佛密曾在冈底斯山修行，但类似记载十分罕见，仅是个案和特例。实际上，古代印度人只能通过这些零星的朝圣者的口述来拼凑关于冈仁波齐的想象，由此构建的认知与叙事必然与实际情况相去甚远。

^② 姜景奎：《印度神话之历史性解读：湿婆篇》，《南亚东南亚研究》，2020年第3期，第97页。

貌镇压狂妄的黑魔……头顶金翅鸟的鸣叫震撼海底的那伽众。其八张张开的魔面镇服八部天魔。当他发出‘哈！哈！’的狂笑声时，一切迷惑众生、制造障碍的恶魔皆惊惧昏倒，头朝下坠入虚空。”^① 瓦钦格阔的这一在雪山修行的青黑色降魔者与毁灭者形象，与湿婆的“大天”形象极为相似。更为相似的是，瓦钦格阔毁灭宇宙的方式同样是通过狂舞。这些特征，与《薄伽梵往世书》（*Bhāgavata Purāṇa*）等印度教经典中多次描写的“大天”形象高度契合。另一则故事也说明了这种渊源：“他化身为一头雄狮，其身体充满能量……他征服了魔鬼，摧毁了恶鬼界，将恶魔界碾得粉碎……他日复一日地睡着，数月都没有醒来，他月复一月地睡着，数年都没有醒来，众神界面临着被魔摧毁的威胁，人界笼罩在黑暗之中。于是，神界众神聚会议事，做出了决定：谁能唤醒格阔神，谁就能获得权力的标帜，但无人能唤醒格阔神。此时，古吉芒科说道：‘我能唤醒格阔神！’……他把滚沸的铁水倒入一只杯中，把铁水灌进降魔格阔神的耳中。格阔神惊醒了，抬起了头，白唇马惊骇地后退一步，古吉芒科坠落下马，不省人事。格阔神放声大笑，太阳和月亮露出了的双颊，日月再次闪耀，驱散了黑暗。”^② 这则故事与湿婆“大天”故事中的一个情节极为相似：宇宙陷入失衡时，“大天”正冥想，众神希望有人唤醒他，使其注意到帕尔瓦蒂女神（*Pārvatī*）。爱神肩负此责，最终反受其害。此类故事还有很多。鉴于“大天”形象与瓦钦格阔类似，且瓦钦格阔的产生应早于“大天”，有理由相信，“大天”信仰来源于冈仁波齐文化的山神信仰。《世间本教源流》甚至直呼印度教中的某些派别为“印度苯教”。^③

值得注意的是，瓦钦格阔的配偶是洛巴尔擦美（*Logbar Tsamé*，意为“闪电之母”），在经典中她的形象：“三面六臂，忿怒相，身体红黄辉映，如日焰灼灼。她是天空中怒焰的女主，光耀如日。其右面为水晶月之相（白色），左面为火晶日之相（红色），中央之首如

① Per Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet*, London: Serindia Publications, 1995, pp. 81-82.

② 曲杰·南喀诺布著，向红笳、才让太译：《苯教与西藏神话的起源：“仲”、“德乌”和“苯”》，中国藏学出版社2014年版，第204—206页。

③ 琼布·洛珠坚赞、多杰南杰：《世间本教源流（续）》，《中国藏学》，1999年第3期，第66页。

熔金般闪耀。”^①其忿怒相几乎与湿婆配偶帕尔瓦蒂女神两个化身迦梨（kāli）和杜尔迦（Durgā）的形象一致。鉴于帕尔瓦蒂女神兼具雪山女神的身份，她的忿怒相亦可能受到冈仁波齐文化的影响。

综上，冈仁波齐文化对印度文化影响：地理生态上，它是河流与生命之源；宗教信仰上，它为“大天”及伴神提供原型；象征体系上，它塑造印度天堂、“山父河母”式生殖崇拜的意象。

四、结语

冈仁波齐文化作为中华藏文化的根基，不仅深刻塑造了藏传佛教的精神气质，也通过高原丝绸之路西线对印度文化产生了深远影响。它体现了中华藏文化基于中华文明的主动性与创造性，确证了中华文明的包容性与创新性。面对错误的中印文明关系叙事，厘清冈仁波齐文化的地位与作用，有助于彰显中华文明和中华藏文化的地位和影响，为中印文明互鉴提供更为公正、更加客观的学术视角。

[责任编辑：李丽]

^① Per Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet*, London: Serindia Publications, 1995, pp. 81-83.