

论阿尼玛卿山神的来源及流变

才 贝

(青海民族大学,青海 西宁 810007)

摘 要 阿尼玛卿作为藏区颇负盛名的山神,其来源及流变是一个可供人类学解读的神话“记忆文本”,从其名称与认同、起源神话、藏史记载及宗教文本等多方面可以解读阿尼玛卿富有层次的三个来源:本土、卫藏及印度来源,并可从中阐释其对传统的再造。通过大量的民族志材料,在有关“祖先”和“英雄”的记忆中可以考察阿尼玛卿流变的趋势:祖先→英雄→菩萨,在藏传佛教强大的文化情境中,阿尼玛卿作为十地菩萨已成为安多藏区最普遍的认同,正因为阿尼玛卿完成了从居士到十地菩萨的演变,其身份便超越世俗界限,成为广大信徒朝圣、皈依的佛教圣地,这一过程也体现了藏民族对于精神气质的选择。

关键词:阿尼玛卿;山神;来源;流变

中图分类号:J958.121.4 文献标识码:A 文章编号:1005-5681(2011)04-0071-06

On the Origin and Evolution of Mountain Spirit A-myes-rma-chen

CAI Bei

Abstract: A-myes-rma-chen is a famous Mountain spirit in Tibet, its Origin and Evolution is an available myth source of “memory text” for anthropology, its rich level of three sources: Local, Center Tibet and India can be gain from its Name and identity, Origin myth, the Records of Tibetan history and Religious texts, From which we can also explain the Concept “Reconstruction of tradition”; this paper shows the evolutional trends of A-myes-rma-chen: Ancestor → Hero → Buddha through a large number of ethnographic material for the memory of “ancestors” and “Heroes”. In a strong cultural context of Tibetan Buddhism, A-myes-rma-chen gains the common identity as Ten Bodhisattva in Amdo, because of these, its conversion from Lay People to Ten Bodhisattva has been completed, its Identity beyond the boundaries of the secular and become the holy land of Buddhism for a vast number of pilgrims, this process also reflects the choice of the Tibetan ethos.

Key words: A-myes-rma-chen; mountain spirit; origin; evolution

在一些民族的文化中,一座山、一条河流或者是一块石头都会有当地人值得称道的“来源”,这些看似微不足道的说法往往被冠之于“神话”或者“传说”的程式化标签而置若罔闻,但是今天的人类学研究,倾向于认为“神话话语借助公开过程去强调和界定一个群体独特的社会规范,以此提醒该群体认识自身的身份与状态。”^[1]但是神话讲述的究竟是哪种(谁的)现实,这个问题依然让人类学非常棘手。

阿尼玛卿(a-myes-rma-chen)雪山位于青海省果洛州玛沁县境内,也被称为玛卿衮热(rma-chen-bom-ra)、玛念衮热(ram-gnyan-bom-ra)、玛卿伯热(rma-chen-sbom-ra)等,大量的藏族民间及宗教文本显示,阿尼玛卿为“世界形成之初九尊山神”(srid-pa-chags-pavi-lha-dgu)之一,藏王

所依止的“十三位道歌神”(mgur-lha-bcu-gsum)之一,是雪域众生的魂山(bla-ri),正因为阿尼玛卿有如此殊胜的地位,他也被尊为安多藏区山神之首,作为藏族民间宗教的突出形式,关于他的起源和流变,是一个可供人类学解读的神话“记忆文本”。

文化记忆理论有着交叉学科和前沿学科理论的特点且具有强烈的人类学倾向。“文化记忆由德国学者阿斯曼在20世纪90年代提出,从文化传承方式的角度解释文明的发展规律。以文字和仪式为主要媒体的文化记忆,对民族主体性的形成有着直接的影响。它以类似于集体灵魂的价值观念体系为核心,经过政治及文化精英的维护处置而外化为文本和仪式,二者在互动中共同塑造一个民族的整体意识

收稿日期:2011-05-07

作者简介:才 贝(1976-),女,藏族,青海贵德人,青海民族大学民族学与社会学学院 讲师 宗教学博士,主要从事藏族文化及影视艺术研究。

和气质。”^[2]

对于阿尼玛卿来说,作为一个参与到人们日常生活的自然景观(landscape),已经作为一种自然感知而渗透到文化记忆之中了,记忆存在于各种文化的载体中,这种文化记忆构建的方式既有文字的如阿尼玛卿圣地志文本,也有仪式的,如祭祀颂辞、煨桑、朝圣等,也包括集体记忆如神话、传说等,有关它的起源既模糊不清又暗藏一种结构,这些使得阿尼玛卿山神文化记忆由于充满鲜活的层次性,具有探讨的魅力。

根据民族志田野材料及藏文文本,有关阿尼玛卿起源及流变的文化记忆,可以从其名称与认同、起源神话、藏史记载及宗教文本等多方面来阐释和解读。

一、阿尼玛卿的来源

1.本土来源

在藏区,一个区域的山神往往是该区域的保护神,而保护神与部落的起源有直接的关联,在历史的长河中,游牧在阿尼玛卿雪山脚下的部落不计其数,以青海颇负盛名的藏族游牧部落——阿柔部落为例,阿尼玛卿山神与该部落起源关系密切,该部落认为“阿柔”为阿尼玛卿山神之后(阿尼玛卿为其祖父),头人之名遂演变为部落之名^[3]。可见山神即祖先是藏族十分古老的认同,在阿尼玛卿信仰圈中,此类传说非常普遍。

阿尼玛卿山神是“土生土长”的黄河源头的山神,是果洛部落祖先所崇拜的地方神祇,他是祖先的象征抑或说他就是祖先,也是后辈灵魂的归处,同时,他还可能是“恶”的神灵,是“念”(gnyan)、“赞”(btsan)或者是“勒”(klu)这些藏族民间最古老的神灵。玛卿雪山自古屹立在那里,谁也搬不走,这种关于阿尼玛卿山神是本地的“域拉”(yul-lha)、“依德”(gzhi-bdag),是氏族神“热拉”(ris-lha),为圣洁骨系之神或者血统纯正之神(ris-pa-dkar-gyi-lha),甚至夸拉(mtshun-lha)(亡神或魂神)的说法,是藏族非常重要的集体记忆。这时,他与当地人的关系非常奇怪,他既被人们所依靠,又被人们所抵抗,因为他有着“善变”的性情,也会给人们带来灾难,这种身份认同和后来他成为神山“玛杰岗热”(rma-rgyal-gngas-ri)、圣地“奈热”(gnas-ri)的身份认同是非常迥异的。

在阿尼玛卿山神名声大噪之前,阿尼玛卿就是果洛本地的地方神祇,正如果洛民间所流传地那样,他是头戴白毡帽的牧人,骑着黑牦牛,有时手握鞭子就在附近的哪个山坡上放牧,和一个普通的果洛牧人并无两样。

果洛的山神体系有上玛域十三岳,中玛域九山峰,下玛域十三神的说法,而阿尼玛卿是山神之首,受佛教影响,目前果洛的山神体系较为普遍的说法是“玛玉赛”(rma-gyu-gser-gsum)三神,即阿尼玛卿、年宝玉则(gnyan-po-gyu-rtse)、匝玉赛赤(rdsa-yul-gser-kharb),他们被认为是被莲花生大师降伏而立为战神的,为守护八大法行的伏藏神,消灭

果洛地方之内外二障的吉祥山神。所以作为果洛山神体系的核心,阿尼玛卿有强烈的地方性。

氏族神“热拉”(ris-lha)这个概念很重要,“ris”有骨头之意,指的是骨系,作为部落的保护神即地方神祇(山神)这种原型,暗含“祖先”认同,这种认同与“我是谁”进而与“我们是谁”有关系,而这种疑问最初是与血缘有关系,阿尼玛卿的本地说,反映的是一种亲属认同,是地方的、私属的,是保护“我”,消灭“非我”的,阿尼玛卿在这里是部落地界的标志,这种地界是神圣不可侵犯的,也正因为如此,山神只能由本部落的人来供奉,而对外人是禁止的。所以在《霍岭大战·上部》就有了岭部落不让霍部落在玛卿雪山供奉拉则而发生冲突的记载:“霍国认为玛卿伯热是名声显赫的地域神,应去供奉,要献上和玛卿雪山一样高度的供品!”在受到阻拦时,争辩说:“玛卿并非岭国独享,虽此山不是霍国的,仅在此路上走走,并无大碍吧!”^[4]冲突最后的结果是霍国大败,没能在玛卿雪山上供奉拉则,透过这段史诗材料,可以看出,一方面玛卿雪山是神圣不可侵犯的地界标志,另一方面,此时玛卿的名望已超出岭地区,向外辐射。

2.卫藏来源

果洛的山神神话非常丰富,其中有一段关于玛卿来源的传说也被学者广泛援引,这是目前阿尼玛卿来源传说中篇幅较长、较完整的一个,主要内容如下:

相传,很久很久以前,在西藏拉萨附近有一名老翁叫俄德贡见,他有八个儿子,他们父子在当地百姓中有很高的威望。后来,父亲得知安多和康巴地区连年受灾、鬼魅横行,心里非常着急和难过,九个个儿子便主动请缨去藏北、康巴、安多等地降魔,帮助当地的百姓度过难关。老四就被派到了安多地区,他用非凡的智慧和能力消灭了魔鬼,降服了猛兽,惩治了恶人,被当地拥戴为首领,后来感动天神,封他为保护神,住在一幢九层白玉琼楼中。很多年之后,在藏历马年他的父亲兄弟来看望,这次聚会被称为开天辟地九大神的聚会,那时他的家族已成规模,有了大臣、管家、领诵经文的阿却、三百六十随从等,但就在隆重的父子相会时,他突然变成了一座冰雕玉琢的雪山。从此,人们就亲切地称呼他为“阿尼玛卿”,以怀念他。^[5]

这个故事是一则“飞来峰”的神话,情节很成熟,对话丰富、感人,故事原版充满大量藏族谚语和排比句,也有不少关于服饰、动作的细节描写,整个叙述风格充满“藏族”味道,描绘的是一位“降魔、驱兽、惩治坏人”带领当地老百姓过上幸福生活的部落头人的形象,并没有掺杂明显的宗教因素,而分布在藏区不同地方的九大山神在这里表达的是一种亲属关系,他们是兄弟,这也表现了当时安多地区、康巴地区、卫藏地区已经有了一种地理认同,应该是在七世纪之后了。

在安多同仁地区也流传这样一则传说:“……玛钦神也是西藏人普遍供奉的神。几百年前,当地曾有3人去拉萨大昭寺朝圣,中途迷路,不得不返回。回程又是迷路,他们走

到一个同样供奉玛钦神的村子里。由于拉萨方言和安多方言的隔阂,双方不能通话,年都乎的三个朝圣者只喊“阿尼玛钦,阿尼玛钦”。(所到拉萨地区村落的)主人不信远在安多地区还有人供奉阿尼玛钦神,于是同客人一同前来同仁。年都乎村法师作法、请神(玛钦)附体后讲一口流利的拉萨话,来者大为惊奇。玛钦神通过法师绘了一张赴藏线路图,中途而返的三个人终于按图赴藏,到达拉萨大昭寺。”^[6]

可见,玛卿来自卫藏,对于安多地区的藏族来说,是很容易接受的一种来源,山神为普遍民众画进藏朝圣的路线,反映的正是神与人之间最自然的关系,神的权力只有参与到人的日常生活才有效,山神最为重要的秉性就是能管到人们日常生活中具体、琐碎的事务。同仁年都乎村庄现在依然在供奉阿尼玛卿。

另外,在玛卿神山的圣地解说中,也流传一个民间故事:玛卿舅舅的形象是一个平躺在地的巨大山峰,据说阿尼玛卿曾经想往西走,回到卫藏岗底斯处,但是他的舅舅横躺在地,用身体挡住了阿尼玛卿的去路,恳求他为百姓福祉继续在果洛地区留下来。

关于这三个传说,我把它们看作是阿尼玛卿跨地区认同强化的象征,那就是玛卿已不是果洛的玛卿,而是属于全藏区的玛卿,通过它,边缘(果洛地区)与中心(卫藏)得以“沟通”,达成一种地缘认同,而“中心”通过“边缘”得到强化,“边缘”通过“中心”获得地位。正如我在下大武乡访谈时,一位老牧民所言:“玛卿是三千世界的玛卿,有的人说玛卿是自己的,不是那样的,玛卿是全世界的,属于全人类的,它是有历史的,不是谎言编造的,它的历史是大历史,这个传统是大传统……”在这则访谈中,可以透视当地人的史观:那就是传说即为历史,这个传说的有趣之处还在于,肉身之躯(具体、形象)被雪山(符号、抽象)所替代,阿尼玛卿成为一个受人尊敬的头人的符号,英雄以雪山竖碑,被纪念、瞻仰、最终被神化。

3. 印度来源

因为佛法来源于印度,所以在藏族文化体系中“印度来源说”是一个经久不衰的话题,作为一个重要的“母题”被反复言说,关于阿尼玛卿山神也不例外:

印度巴嘎拉(bha-ga-la)王子旦巴丹布的母亲去世后,国王巴嘎拉又娶新妻帕恰玛(phag-khar-ma),帕恰玛为了取得继承权,想暗害王子,于是开始装病,告诉国王只有魔界朗嘎伯热一种叫格莎娜(ku-sha-na)的药才可以救她的命,而这种药必须由王子旦巴丹布亲自前往才能拿到,国王于是答应让王子前往魔国去取此药。王子到达魔国后,遇到魔国守门人,守门人告诉他这只是王妃的奸计,格莎娜并非为药,正是魔王的女儿,王妃为了取得王权想害死他,并劝他回去。但旦巴丹布坚定地说:“我是遵父王的命令而来,今天哪怕成为魔王的腹中餐,也要完成这项使命,对这平凡的肉身没有任何不舍!”守门人感化于王子舍身为人的慈悲心,告诉了王子进入魔国的路径以及征服魔王的手段和方法,

并许下后世共同护法、利益众生的心愿。这位魔国的守门人就是后来的阿尼玛卿山神即白毡神,他是受佛陀的旨意而来,而这位王子就是观世音的化身,据说这个故事后来被改编为藏戏《旦巴丹布》。^[7]

李安宅《藏族宗教史之实地研究》中记载了这个版本的另一种说法:

拉卜楞地区下他洼的居民崇拜的保护神,名字叫阿涅家拉(A-mye-bya-lag),正月初三在村子的庙里,四月十一在山上。关于他,有个故事:印度王子名达巴(Da-pa)与父亲继母同住,后来继母因为自己的孩子继位而想害他,说要吃达巴的心她的病才能好。父亲于心不忍,杀了一只乌鸦取心,但后来事情泄露。后来,继母又说要吃人怪(Srin-po)洞里的药才能好,达巴只好到洞中取药,遇到看守人阿涅家拉,受到他的帮助,并与妖怪的女儿马克夏娜(Makshiana)成为恋人,离开时看门人阿涅家拉要求达巴修个庙,宣传佛教,他自己便可到那里赎曾服侍妖怪的罪。达巴就是嘉祥协巴的几代前生,他建了拉卜楞寺,阿涅家拉于是成为此地的保护神,干旱时在山上祈祷,可使龙降雨。^[8]

这两个故事情节大体相同,充满了藏传佛教色彩,王子都是慈悲的象征,继母是邪恶的象征,守门人是被“降服”的象征,格莎娜或马克夏娜虽然是附带物,却使得这个故事充满一种浪漫和温存的世俗情调,最重要的是,这里有一个等级关系,王子永远是“王子”,他是教化者,是掌握话语权的人,而守门人永远是“下人”,他是作为帮手、作为被感化、被降服的身份出现的。

在青海省循化县道韩地区人们也讲述“格莎娜”的故事,情节大概差不多,主要人物就是坏继母、好儿子、守门人和一朵花“格莎娜”。可见,这个故事的“原型”可能就在民间,但是这个故事被套用了,守门人成为了山神,作为配角,他的出现是为了衬托主人公旦巴丹布的功绩,阿尼玛卿也好,阿涅家拉也罢,只是一个象征被降服的地方神祇,一个被“改造”的魔,一个需要赎前世罪过的佛教的“套中人”。

所以这段故事,我更愿意把它看成是证明阿尼玛卿“宗教”血统的,更确切说,是证明其佛教血统的一个法码,无论在民间故事这种集体记忆中,还是在宗教典籍这种书面传统中,阿尼玛卿无一例外地被整合入佛教体系中,它的来源体现了一种“选择性”的记忆,被人们“想象”成印度的、佛法的,从而也就成为正统的、能够被认可的一种来源。

4. 阿尼玛卿——传统的再造

“神话的本质不在于文体风格,不在于叙事手法,也不在于句法,而在于它所讲述的故事。”^[9]无论是本地民间记忆中头戴白毡帽的牧人,还是来自卫藏俄德贡见的儿子或是魔国的守门人,关于阿尼玛卿的起源无疑充满故事性,在时间上涉及的是“很久以前”这样一个表示“过去”的时段,故事永远不是“当下”发生的。如果我们进一步分析神话所呈现的结构,就可以发现“真正构成神话的成分并不是一些孤立的关系,而是一些关系束,构成成分只能以这种关系束的

组合的形式才能获得表意功能。”^[10]我将这种“关系束”看成是一种相似的、反复出现的关系,这也是我们得以分析神话

结构的基础。

可用下面的表格来理解这三则神话不同的配置方式:

来 源	核心人物	结 局
果 洛	头戴白毡帽的牧人	牧人与地祇合而为一(域拉、依德)
卫 藏	俄德贡见的老四儿子	雪山与老四儿子合而为一(山神)
印 度	魔国守门人	魔变成白毡神(护法)

如果我们把每一个纵栏当作一个整体,可以发现在第一个纵栏中,故事的发生地有所不同,发生在果洛其实就是该族群的居住地——社区,这是阿尼玛卿作为地域凶猛之主的基础,它是地方性的,而卫藏和印度有一个共同点,那就是它们都是中心,或者确切地说,在飞来峰神话中反映的是卫藏是藏族文明的中心,而印度是佛法的来源地,因此阿尼玛卿是外来的,是“从上而下”的方式介入的,是由中心到边缘,是由文明之地到蛮荒之野,在第二个纵栏中,前两者的核心人物者是个人,只是在本地说中,阿尼玛卿是本地人,而在飞来峰中,他是卫藏人而在印度来源中他是魔,从人—>魔,其实是一个很有意思的构建,关键在于是谁在构建?从结局来看,第三个纵栏,牧人与地方神祇是合而为一,而俄德贡见的老四儿子在果洛地区建立丰功伟绩之后,变成顶天立地的雪山,英雄变成山神这是不言而喻的,作为魔是需要“降服”的,因此经过感化后,魔国守门人立功赎罪成为“白毡神”阿尼玛卿,已具有护法的身份,这种重新的定位使得他的地位大大提升。

在第一则神话中,阿尼玛卿是地方神祇,是念神、域拉、依德,这三者的界线是模糊的,他是该社区自然因素和社区命运的统治者、主宰者,他是祖先的象征,突出了权威性,而作为英雄,突出了传奇性,具有善恶相间的品质,当他发怒,于人带来不利时,需要规范该社区成员的行为或通过仪式专家来解决,在第二则神话中,他起源时就是一种“大善”的象征,以求世主的姿态莅临,成为山神是某种功德的回报,前两则都是以一种世俗的角度、人情世故的方式来呈现,故事具有传奇的味道,英雄倍受宠爱,在第三则神话中,他是魔,是归属于“善”的对立面“恶”的阵营,因此他需要被改造,是以宗教的力量来塑造的。所以这三则神话所表现的深层结构正是反映了神话的某种变动,我们不防把这种变动看成既是历时的又是共时的,但仍然遵守某种旨在保留神话素材的原则,根据这些原则,它们还有可能再次衍生出新的神话,我对这三则神话的看法是:阿尼玛卿作为地方神祇,作为果洛地区的山神(念、域拉、依德)是阿尼玛卿最核心的身份,只是经过时光的变迁、主流话语的更改,特别是经过藏传佛教的改造,阿尼玛卿作为民间记忆中放牧的山神经过了合乎历史、借助遥远往事重建传统秩序的深刻变更,这种变更具有一定的历史感。阿尼玛卿被“降服”后,也

就被“转写”了,他的性情趋于“善”,趋于“慈悲”,也就趋于稳定和单一,他与外界发生联系后,他的来源也就有了新的说法,在佛教文献中,玛卿山神先后被莲花生大师、宗喀巴大师、格萨尔的法师阿米香曲哲果(a-mi-byang-chub-vdre-bkol)所降服,一旦经过层层降服,玛卿山神便一举成为善神(dkar-phyogs-skyong-bavi-lha),时至今日,他已成为十地菩萨。

二、关于“祖先”和“英雄”的记忆

有关阿尼玛卿的山神记忆,在果洛及周边地区,主要是三个系统,一个是地方谱系系统,如《果洛祖谱》等地方藏史;一个是史诗系统,格萨尔史诗的说唱与流传;另一个,就是佛苯两教的宗教祈文类如煨桑颂辞、圣地志文类等。

1. 阿尼玛卿:从祖先到英雄

甘青藏区属于董(ldong)氏系统的部落极多,在藏史中果洛藏族被认为是董氏一系所分出的阿吉朱(a-lcags-vbri)的后代,果洛人的祖先就是阿吉朱中的朱拉加,而阿吉朱本身又有着极其复杂的分划,遍布于卫藏、安多、康区一带。根据《果洛宗谱》的记载,朱拉加本人就是一位咒师,时常供奉玛卿山神。其子安本加稍大一点时,朱拉加与岭王(gling-rje)不合,得到玛卿伯热神谕:“该是你到东面舅舅处去的时候了!”于是他们举家及奴仆五十余人来到年宝玉则处,后逐渐修建了夏辛神庙(phyav-gshen-lha-khang),并在玛域珂珂俄斯山(rma-yi-kho-kho-au-su)上第一次修建了供奉玛卿伯热的神殿,他们也供奉年宝玉则。^[11]接下来的记载就是,安本在年宝玉则山下所经历的那段与三果洛的起源直接相连的那段经典传说:救了白蛇,娶了年宝玉则的女儿等^[12],这段记载似乎显示,自朱拉加的后代以后,果洛人的祖先与年宝玉则紧密相联,与阿尼玛卿的联系渐渐变弱,而阿尼玛卿与岭部落的关系则更为密切,无论如何,阿尼玛卿作为历代果洛地区最强势的统治者的保护神是无可争议的。

格萨尔所在岭国,其王室被称为是“穆布董”(pho-bo-ldong),岭部落也是董氏的后代,在藏史著作《安多政教史》中,有关于阿尼玛卿护佑董姓黑汉,赐予他五股利剑作为悉地,在部落战争中获胜的记载^[13],反映的是阿尼玛卿为董氏的保护神的历史记忆。这两个部落在书中记载恰恰是董朱两个部落的战争。这个朱(vbri)应该是果洛部落的祖先朱氏,

那么,在岭国时期,阿尼玛卿主要是作为岭部落的保护神而崇拜的。在格萨尔史诗中关于阿尼玛卿护佑董姓家族的记载比比皆是,就是格萨尔本人,也有记载显示是阿尼玛卿化身为黄人,与其母结合而生,可见山神即为祖先的古老认同,在这里表现成为“王父”,还有记载显示,董氏家族中有一位叫拉查根宝的人,生有三个儿子,分别与阿尼玛卿的三个女儿结为夫妻,由于外族入侵,其父葬身狼腹,三兄弟只好驻锡玛域,留守父辈的遗骨,^[14]可见山神是祖先的归处。

这些关于部落姓氏和与山神关系的记载在藏文文献中显得零乱而前后矛盾,这也反映了游牧群体的迁徙性、领袖权威的流动性、人群之共祖血缘记忆的多变性。

史诗强大的口承传播能力与记忆功能在一定程度上,淹没了阿尼玛卿与果洛朱氏部落在人们记忆中的种种联系,显然朱氏部落的迁移,使得玛卿周围主要以岭部落为主,阿尼玛卿与岭地的种种言说则在史诗记忆中保存下来,使得阿尼玛卿山神成为与藏族最伟大的英雄史诗《格萨尔王传》联系最为密切的山神,无论是藏文记载,还是越来越多的研究表明,果洛是格萨尔重要的历史舞台,这里是格萨尔赛马称王的地方,是格萨尔王从乞丐“觉如”(jo-ru)变成“王”的战场。在果洛格萨尔史诗以多种形式流传,伏藏、手抄文本、刻本、绘画、说唱、创作等,在这些动人的讲述中,格萨尔王与玛卿伯热总是不离不弃、如影相随,他们的感情既像亲兄弟,又似父子,这也进一步提升了阿尼玛卿在整个藏区的地位,凡是知道格萨尔王传的,莫不知道这位格萨尔王的战神(dgar-lha)、干将,而整个阿尼玛卿雪山,也是作为格萨尔王的魂山来供奉的。由于强大的史诗认同,果洛人更愿意称自己是格萨尔王的后代,这种记忆是具有保存、选择、强化或重温的特点,虽然强调了共同的祖源,但谱系不明,也就是“祖先”不再被强调,而“英雄”显得更为重要,这种记忆功能保持了群体的凝聚力、提升了个体的自豪感。

2. 阿尼玛卿:作为护法、十地菩萨

在许多著名的玛卿雪山圣地志文本中,阿尼玛卿被尊为佛苯两教的护法,作为护法(bsten-bsrung),他的身份认同是最多样的,在苯教祈文中,作为一种地位很高的护法神普贤辛拉(kun-dzang-gshen-lha),玛卿也被认为是菩萨,坐骑为绿狮,一些来自苯教的煨桑颂辞显示,玛卿为辛绕“意”的化身,赤松德赞时期毗卢遮那的《玛卿伯热圣地志》^[15],是目前有关阿尼玛卿的圣地解说中较早的文献,此圣地志中将阿尼玛卿尊为普贤“意”之化身;

玛卿山神与宗喀巴大师有着十分密切的关系,他被认为是宗喀巴的出生神(vkhrungs-lha skyes-lha),被称为甘丹寺朱日居士护法(dgav-ldan-vbrog-rivi-dge-bsnyen),据拉加寺寺主香萨央坚洛绰活佛(shing-mzav-dbyangs-can-blo-gros)所撰写的玛卿煨桑祈文^[16],玛卿山神被尊为热振寺护法白毡神、扎西隆布寺护法觉吾奈色巴(jo-bo-ne-ser-pa)、色拉寺大密中观护法多杰华(rdo-rje-dpal)等。

18世纪五世达赖喇嘛洛桑嘉措在《大神玛卿伯热祈愿

众生祈祷供养文》^[17]对于玛卿圣地的认识为:外部看玛卿是持地王(须弥山)的形象,内部是由珍贵宝物组成的九层宫殿,为胜妙宫、无量宫,已经有了玛卿为圣地之主、圣地的概念,遵从五世的传统,在大量的圣地志文本中,一般认为玛卿雪山作为圣地其本质是胜乐金刚圣地(vkhor-lo-sdom-pavi-gnas),玛卿山神是观世音以十地菩萨、居士神祇之形象成为这块具有胜乐坛城之相的主人^[18],这时玛卿神山蕴藏更加丰富的神灵体系,神山的言说包含着多层次、多棱角的佛教构建,圣地修行者、圣人圣迹、各种传说也随之显现,作为安多地区享有威望的神山,对于阿尼玛卿神山的崇拜也就产生了一种十分重要的认同——阿尼玛卿神山的圣地认同,他被尊为玛热再迺(rma-ri-rma-vbyams)(博大精深玛域雪山),也就产生了玛卿神山的朝圣如转山、磕头等一系列宗教活动和仪式;

从玛卿获得居士称号,跨入佛门的第一步,玛卿的地位也就青云直上,开始了从世俗神到涅槃神的转变,我所收集到的收藏于甘丹寺的“宗喀巴诞生神玛卿伯热如意招福祈文”中^[19],抬头称玛卿为“八地菩萨”,撰写人署名为僧人贡却·丹贝准美(dkon-mchog-bsatn-pavi-sgron-me),如果作者为三世贡唐仓活佛(1762—1823),那么此时,至少在主流宗教的认同上,玛卿还处于八地菩萨的地位,年代较近的圣地志文本,像果洛当地喇嘛格日喇嘛土旦才让(1921—1995),果洛格日寺(dgu-ri-dgon)寺主(第三世),所撰写的《玛卿伯热之圣地志》^[20]中认为阿尼玛卿为“十地自在”大神玛卿伯热(sa-bcuvi-dbang-phyug-rma-rgyal-sbom-r),这个称呼在牧民煨桑时所念颂的经文中更普遍,在果洛最常见的玛卿煨桑颂辞以查·格龙所撰写的煨桑颂辞为例,一般是大声高呼阿尼玛卿及其随众的名字,唤众神尽快享用供品,称赞玛卿为众山神之首、十相自在,这首煨桑颂辞简单好记,基本上提到玛卿及其家族的各个名称,这也是目前果洛及周边地区最盛行的关于阿尼玛卿的煨桑颂辞,一般的牧民,都烂记于心。无论如何,目前对于阿尼玛卿最普遍的认同就是阿尼玛卿是十地菩萨,这也是一般牧民所认为玛卿与其他地区山神、神山的不同之处。

结 语

“神话具有一种解释功能,它刻画和描述了一个有秩序的宇宙,这个有秩序的宇宙又为有秩序的行为设立活动舞台。”^[21]有关阿尼玛卿山神的起源及流变,对于处于阿尼玛卿山神的信仰圈的族群来说,被人相信、接受,以及在这一文化中变得不朽。

通过起源神话以及大量的民族志材料我们似乎可以分析出阿尼玛卿流变的一个趋势:祖先→英雄→菩萨

这也体现了一个民族精神气质的选择过程,藏民族所崇尚的英雄情结,渐渐让位于“慈悲”这样一个高尚的精神诉求!

阿尼玛卿的起源、称谓与他的身份、地位、认同密切相

藏
学
研
究

关,一个古老的认同即山神为祖先的认同在悄然消失。关于祖先的记忆渐渐模糊,关于英雄的记忆一直处于强化的状态。特别在阿尼玛卿信仰圈中显得尤为如此。其中山神与格萨尔王的“碰撞”更是强化了阿尼玛卿作为战神的身份,这也可以从果洛及周边地区所修筑、描绘的阿尼玛卿山神的塑像、唐卡、壁画中窥见一斑。阿尼玛卿作为护法、战神的形象十分突出,特别是作为格萨尔的战神,而山神一旦被强化作为护法和战神的身份后,藏区各地山神的个性形象就被大大削弱,山神形象走向程式化。在藏传佛教强大的文化情境中,阿尼玛卿作为十地菩萨已成为安多藏区最普遍的认同。这个认同具有共享的特点,因为作为山神即地域神祇,他是“私我的”,正是因为阿尼玛卿完成了从居士到十地菩萨的演变,他也就从山神成为神山,玛卿的功德辐射向“来世”,超越了世俗的界限,成为佛教圣地,成为信徒朝圣、皈依的对象。

用人类的经验解释自然景观并规定特殊的态度和行为,这在人类的文化中是较为普遍的现象,“任何一种文化,只要它的文化记忆还在发挥作用,就可以得到持续发展。相反,文化记忆的消失也就意味着文化主体性的消亡。”^[22]而有关阿尼玛卿山神的文化记忆紧紧依附于阿尼玛卿雪山这个自然景观,由于全球气候变暖,近几年来,阿尼玛卿雪线上升速度非常快,今年九月笔者再次到阿尼玛卿雪山考察,看到雪山消融现象已经非常严重,当地藏族群众也十分担忧:如此下去,阿尼玛卿神山会不会永久消失于人类的视野?那么,与此相关的山神记忆是否也会随之消亡?令人甚为担忧。

参考文献:

[1][英]奈杰尔·拉波特,安娜·奥弗林著,社会文化人类学的关键概念[M].鲍雯妍,张亚辉,译.北京:华夏出版社,2009:260.

[2]王霄冰,迪木拉提·奥迈尔编.文字、仪式与文化记忆[M].北京:民族出版社,2007:21.

[3]王云,洲塔.青海藏族阿柔部落兴衰史探析[J].民族大学学报,2010.(1).

[4]角巴东主,恰嘎旦正编著.霍林大战上部(藏文)[M].北京:民族出版社,2000:236.

[5]周协邦整理.阿尼玛卿雪山的传说.果洛民间故事选[M].果洛州群艺馆.西宁:青海民族印刷厂,1984:221~226.

[6]陈景源,庞涛,满都尔图.青海省同仁地区民间宗教考察报告[J].西北民族研究,1999(1).

[7]见藏传佛教僧侣与寺院文化(藏文版)[M].兰州:甘肃民族出版社,2001:250及丹曲.果洛地区藏族的阿尼玛沁山神崇拜及其信仰与习俗探析[M].甘肃省藏学研究所编.安多研究.第四辑.北京:民族出版社,2007.

[8]李安宅.藏族宗教史之实地研究[M].上海:上海世纪出版集团,2005:121~122.

[9][法]克洛德·列维-斯特劳斯著.结构人类学(1)[M].张祖建.译.北京:中国人民大学出版社,2006:225.

[10][法]克洛德·列维-斯特劳斯著.结构人类学(1)[M].张祖建.译.北京:中国人民大学出版社,2006:226.

[11]扎西加措,土却多杰.果洛祖谱(藏文)[M].青海省民委少数民族古籍办公室整理.西宁:青海民族出版社,1994:28.第二次印刷.

[12]果洛民间故事选[M].果洛州群艺馆.西宁:青海民族印刷厂,1984:215.

[13]智观巴·贡却乎丹巴绕吉著.安多政教史[M].吴均,毛继祖.译.兰州:甘肃人民出版社,1989:229.

[14]丹曲.果洛地区藏族的阿尼玛沁山神崇拜及其信仰与习俗探析[M].甘肃省藏学研究所编.安多研究.第四辑.北京:民族出版社,2007:239.

[15]见《阿尼玛卿雪山圣地志》31~36.

[16]俄金索南,阿吾·嘎洛编著.阿尼玛卿雪山圣地志(藏文)[M].果洛州旅游局与玛域格萨尔文化中心文化丛书.西宁:民族印刷厂印刷,2002:136.

[17]见《阿尼玛卿雪山圣地志》125~133.

[18]俄金索南,阿吾·嘎洛编著.阿尼玛卿雪山圣地志(藏文)[M].果洛州旅游局与玛域格萨尔文化中心文化丛书.西宁:民族印刷厂印刷,2002:3.

[19]甘丹寺图书馆藏.宗喀巴诞生神玛卿伯热如意招福祈文.

[20]见《阿尼玛卿雪山圣地志》91~110.

[21][美]威廉·A·哈维兰著.瞿铁鹏、张钰译.文化人类学[M].上海:上海社会科学院出版社,2006:426.

[22]王霄冰,迪木拉提·奥迈尔编.文字、仪式与文化记忆[M].北京:民族出版社,2007:22.

[责任编辑 唐仲山]

[责任校对 唐仲山]