

西藏岩画与苯教仪轨文献研究

张亚莎

(中央民族大学民族与社会学学院 北京 100081)

摘要: 与西藏岩画联系最为密切的文献资料应该是敦煌古藏文苯教写卷, 这些写卷中记载的苯教传说与仪轨内容, 隐晦而曲折地反映了早期羌人西迁、开发藏北草原 藏语“羌塘”的历史过程; 而西藏岩画则以生动而写实的画面, 直接表现了羌人西迁及开拓“羌塘”的壮举。研究西藏岩画, 不能不特别涉及到苯教仪轨文献的研究。

关键词: 西藏岩画; 苯教仪轨文献; 敦煌古藏文苯教写卷; 马匹的故事; 杂交奶牛的故事; 南夫人; 女国; 羌人西迁

中图分类号: J323 文献标识码: A 文章编号: 1005- 5738(2007) 01- 076- 09

一、关于西藏岩画研究的背景资料

有关青藏高原岩画研究的考古学、史料文献学及民俗学方面的资料相当有限, 这给西藏岩画的研究带来的困难是可想而知的。岩画研究如果没有史料文献学、尤其对于西藏岩画而言, 如果没有苯教文献学方面的资料的支持; 如果没有考古学以自然科学的方法进行直接断代, 仅凭类似于风格、图像学方面的推测, 其客观性与可信度都会大打折扣。事实上, 岩画研究本身早期已超出了一般艺术史学的范畴, 而进入到一个更为复杂的跨学科领域, 它与考古学、人类的原始思维研究、民族学、古文字学 尤其是在我国岩画学界)、神话学等往往有更密切的关系。

西藏岩画研究所要依据的资料都包括哪些方面呢? 笔者以为它们主要包括青藏高原的考古学、历史文献、西藏民间的神话传说、苯教文献方面的相关资料, 笔者主要依据的也是这些方面的资料, 它们大致包括以下一些方面:

- 1、迄今为止青藏高原岩画方面的调查报告与研究资料;
- 2、青藏高原某些区域早期相关的考古调查与研究;
- 3、汉文史料中对早期西部地区古代民族活动的记述;
- 4、藏文史料中的相关记述, 尤其是敦煌古藏文

写本中非佛教内容的写本的研究资料;

- 5、苯教后期文献资料中对早期宗教史的回顾;
- 6、能够与青藏高原岩画进行比较的周边地区的岩画资料。

上述这些资料大概可分为三大类: 第一类是直接西藏岩画相关的各种调查报告, 它包括青海岩画与西藏岩画两大部分。迄今为止由文物普查队的考古工作者或一些藏学家实地考察后的调查报告, 是笔者首先依据的岩画资料 (图片的与文字的)。这一类资料又可分为三大块: 第一块是西藏的, 它主要指由西藏文物普查队 (也包括一些个人考察的记录) 在 1984~1994 年期间陆续发表的考古调查报告; 第二块是青海的, 主要是由青海省文物所与首都师范大学美术系合作的青海岩画调查组的工作成果报告; 第三块是指美籍藏学家温森特·贝莱萨于 1995~1999 年间在藏北高原考察古代象雄文明遗迹所提交的有关岩画的资料。需要特别指出的是, 这一类调查报告也包括了考古学家们的研究成果。

第二类是与岩画相关的考古学方面的资料, 这里包括了两个方面: 一是青藏高原新石器时期以及铜石并用时期的考古学文化遗址方面的资料, 追寻西藏岩画的渊源, 当然要从青藏高原上的这些考古文化遗址入手。而青藏高原的考古学文化遗址至少存在着青海、西藏两大区域, 青海省的史前考古已经出现了一个系列, 而西藏地区的考古工作因起步较晚, 尚未形成完整的序列。二是西藏岩画点周围

收稿日期: 2006- 10- 21

作者简介: 张亚莎 (1956-), 女, 汉族, 广东省南雄人, 中央民族大学民族与社会学学院副研究员, 博士, 主要研究方向为原始美术、岩画、少数民族文化。

的古文化遗迹,这些位于藏北高原上的古文化遗存大都与岩画是同一时期的产物,通过它们也可以加深对西藏岩画的认识。研究者们已经注意到,对岩画的研究,不能只注意到其“画”的方面;却忽略了对“岩”的认识,这个“岩”实际上便包括了对岩画点周围环境的认识与分析,当然也包括了与岩画点相关的其他古文化遗存物。

第三类是汉藏文文献方面的资料。文献资料也包括两个方面:一是汉文典籍中相对丰富的民族史、民族学资料;二是藏文文献中的相关文献资料。藏文部分又有两个部分:一是藏文史料中关于周边早期民族方面的记载,虽然很少,但也有不少能够与汉文典籍相对应的内容;二是苯教方面的文献资料,其中特别值得注意的是吐蕃时期敦煌古藏文写本中的非佛教文化方面的内容,这部分应该是目前所知的最早的关于苯教仪轨的写卷,其中保存了不少非常有意思的内容。苯教文献大部分是11世纪以后由苯教教徒们完成的教义及理论方面的建设,它们虽然保存了早期的传说和苯教固有的传统,但已经受到了佛教文化的深刻影响,尽管如此,它们仍然是非常重要的认识苯教文化的重要文献,纳西族东巴教的《十万白龙经》也许是我们认识早期苯教文化的一部重要的经典。

通过这三大类背景资料的梳理,我们大致可以对西藏岩画勾画出一个大致的轮廓。

青藏高原上的各考古文化系统中,与西藏岩画关系最为密切的是高原东部的青海宗日文化这一支。宗日文化 卡若文化 诺木洪文化这个发展系列,早期主要出现于青海的黄河流域(藏语称之为“玛曲”或“玛域”的地区),以后逐渐向青海西部扩散。这支考古文化系列明确的鸟崇拜,反复出现的雍仲符号,甚至是特有的动物造型风格,都显示出与西藏岩画的特殊关系。一个很有意思的现象是这个考古文化系列,其发展的基本趋势是由农业向牧业的转化,也就是说,它最初应该是原始农业文化,但在青铜时代却逐渐朝着牧业文化的方向发展,而这个发展趋势与西北地区羌系民族的经济活动规律正相吻合。迄今为止的考古发掘与研究表明:宗日文化还基本上是个农业文化遗址;但到了卡若文化时期,其牧业文化的比重便不断地加大,而且其文化分布的范围也在不断地朝西扩展;至于诺木洪文化已经显示出纯粹的牧业文化面貌;应该说这个发展规律是符合早期活跃于甘青草原地带羌人的活动情形的。比较西部的马家窑文化系统,青海宗日文化可能与西羌人的考古文化有更密切的关系。最早涉及羌人西迁的汉文史料为《后汉书·西羌

传》,里面提到了唐旄、发羌早在战国之际已西迁,对西藏岩画迁移流动的考古分析表明:羌人西迁的活动可能比这个时间更早一些,但大致是在这个时间段。秦汉至魏晋南北朝时期这段时期,虽然没有任何记述羌人开发藏北高原北部的史料记载,但这个时期一定是羌人开拓羌塘草原,建立古代邦国的重要历史过程,西藏岩画以其象形的丰富的资料正好弥补了这一时期史料的匮乏。

隋唐时期藏汉文史料对青藏高原北部诸族的记载是可以相互对应的,这些史料表明,青藏高原北部活动的人已不再是处于散居状态的西羌牧羊人,而是一些以游牧野牦牛为其主要经济形态的古邦国,其中包括已具备早期国家制度且武力强盛、疆土达“东西千余里”的古象雄国。此时西藏岩画已进入她的晚期,但正是这些晚期岩画以其生动形象地画面记录了藏北古代邦国社会生活的方方面面,更重要的是西藏岩画以它一贯的内容与风格,证实隋唐之际存在于藏北羌塘草原上的诸邦国,其族源上的同一性,以及他们经济及宗教发展的阶段性。

在所有的考古与历史文献资料中,也许早期苯教仪轨唱辞是一个与西藏岩画有着最为特殊、甚至很可能是最为直接关系的一类背景资料。我们注意到,西藏古藏文苯教仪轨唱词,应该是以一种特殊的方式,隐晦地向我们讲述了早期藏北诸部族之间多种多样的关系(联姻或征战;融合或分化等等);它们所反映的正是铜石并用时期,羌系民族是如何开发藏北羌塘草原的那一个惊心动魄的历史时期与过程;许多方面它们与西藏岩画形成了一种相互映证的关系。基于此,我们感觉对苯教仪轨文献的研究,将尤其有助于西藏岩画的研究。

苯教文献以公元11世纪为限,可大分为两个部分:11世纪以前的苯教文献主要保存在敦煌古藏文写卷中;11世纪以后是苯教真正从理论上建立自己的教义体系与史学基础的时期,当然这一时期的理论建设已不可避免地要受到佛教理论的影响,事实上,也正是在佛教文化的冲击之下,苯教才不得以开始了模仿佛教体系的改造活动。笔者以为,敦煌古藏文写卷中的苯教写本因为与青藏高原岩画相距的时间比较接近,其中大量保存着的民间传说和故事,可能对认识高原岩画有更直接的帮助,但它们属于早期故事传说,比较隐晦曲折,因此解读起来困难重重;而后期的苯教文献,更为理性地记录了苯教的历史渊源和教义体系,对于认识苯教的历史与神灵有更多的帮助,但早期的生动性也随之消失。

二、敦煌古藏文写卷中的苯教文献

1900年藏经洞发现大量的古文献资料,其中相当部分为古藏文写卷。古藏文写卷的内容由三部分构成:一、佛教经文;二、吐蕃占领时期官方文件;三、与上述两者无关的故事写本。三者中第一种数量最大;第二种数量居中;第三种较少。而我们要说的正是第三类写卷。研究者发现这一部分写卷,无论是藏文拼写,还是它所反映的内容,都比较特别,它的特殊点表现在以下一些方面:

1、拼写非常不规则。吐蕃王朝后期(814年左右),为了更准确地翻译佛教经典,吐蕃赞普进行了一次重要的藏文厘定,这以后的藏文拼写开始规范化。但这部分写卷的拼写仍然很不规范,抄写也比较随意,法籍藏学家石泰安称之为“涂鸭式”写法。

2、这类写卷似乎有一套自己的专用名词,这些词汇与吐蕃藏文之间存在着一种翻译关系,它们与吐蕃悉补野部(吐蕃王族)的文化显然属于不同系统。

3、非佛教文化内容。敦煌藏文写卷绝大部分都是佛教经文^[1],但在这些写本里完全不见佛教内容,它们似乎是9~10世纪期间与佛教文化同时并存着的一种关于苯教祭祀仪轨内容方面的写本。

4、这些写卷的内容多是一些民间故事或传说,它们与一个被称作“金”国(藏文转写为skyin,在托马斯的译文中译作“机”王国)的古代国家有关,这个古国所使用的语言,被后来学者们称作“南语”。英国藏学家托马斯认为其中的一些内容可追溯到公元4~5世纪。

由上述特点,可知敦煌古藏文写卷中存在着一类与当时吐蕃主流文化不同的文化线索。由于这部分写卷是用古藏文(而且是相当不规范的古藏文)写成的,一直以来,研究者们都把它们当作吐蕃的苯教文化来研究,但笔者以为这可能是个误区,这一类写本里所反映的内容,可能是另外一种文化,是与吐蕃雅隆部族(王族的悉补野部)文化同时并存着的一种地方文化,他们的苯教与吐蕃有些关系(吐蕃在很长一段时期内也确实信奉苯教),但也可能只是这一族群自己的苯教文化。

早20世纪前期,俄籍瑞典学者罗列赫(N. Roerich)所指出的那样:“在佛教的西藏旁边还有一个游牧民的西藏,即格萨尔汗的西藏的牧民英雄史诗”^[2]。这句话说得多少有些概念模糊,“佛教的西藏”与“游牧民的西藏”;实际上可以是一个并存体,游牧民也可以是信仰佛教的,事实上,现在西藏的游牧民也的确是信仰佛教的。但罗列赫的原意是

指西藏高原上,实际上并存着两个“西藏”:一个是藏南河谷地带的那个信奉佛教的吐蕃的“西藏”(前面我们已经提到“蕃巴”为西藏高原上一切农业人口的自称);另一个是藏北(广义)地区的游牧民族的“西藏”(即“卓巴”人的“西藏”)。“西藏”在这里代表着两个不同文化传统的藏族文化,更确切地说,应该是藏族文化在其形成之前,两个最重要的族源文化传统。苯教虽然很早就传入到吐蕃的悉补野部,但苯教最初应当是北部这个游牧民族自己的宗教,也古代藏北(羌塘)文化中最具特色的部分。迄今为止各家的研究表明:北部羌塘的古代文化类型当以石丘墓葬、垒石建筑、独石或列石遗迹、小型青铜动物饰物(托架)、古代岩画等为其代表,这一区域不仅是苯教文献传说中古象雄国地望覆盖的传统区域;也是后来格萨尔史诗传播的区域;更是青藏高原北部游牧民族活动的区域。可以说,北部文化在早期是与藏南河谷雅鲁藏布江流域的南部文化有着明显区别的文化传统,笔者以为,被石泰安称作是“涂鸭式”不规范的敦煌古藏文写本,反映的正是托马斯所谓的“古代东北藏”诸国的北部文化的这条线索。这条线索的古代文化中,不仅贡献出苯教这一对青藏高原产生深刻影响的宗教体系;同时也是产生大量古代岩画的文化系统。后来的藏族文化,正是南北两大系统的整合,南北这两大系统,也正是罗列赫所意识到的早期的两个“西藏”。

人们不能忽略这样一个事实:吐蕃王朝时期正是藏族文化的形成期,此时无论是部族,还是文化都还处于一个“合而未化”的时期(兴起于雅隆河谷地带的吐蕃人统一了整个青藏高原,高原东北、北部、东部的许多族群也被融入吐蕃,其中最重要的大族就有象雄、苏毗、党项与吐谷浑等),因此这一时期的吐蕃文化本身一定也是一种多元化的存在,敦煌古藏文写本证实,当时至少存在着两条线索:一条是以吐蕃佛教文化为代表的王朝的主体文化,它包括了佛教经文、官方文件及吐蕃的历史文书等等;另一条线索是非吐蕃式的,或者说非雅隆部的西戎文化,它们是不完全等同于吐蕃文化的北部或东北部的土著文化系统。

三、关于敦煌古藏文写卷苯教文本的研究

英籍藏学家托马斯将这些写卷中的部分内容译成英文后,编写出《东北藏古代民间文学》一书,其中包括了“马匹的故事”(马与牦牛的悲剧)、“松巴母亲的语录”、“美好时代的衰落”等传说或故事^[3],托马斯试图从历史学的角度,将这些民间古老的

传说故事还原成真实的历史事件,或者说他企图从这些民间故事里寻找到东北藏(托氏大概是指青海藏区)的一些古老民族活动的轨迹。

当然,这样做的过程一定是困难重重的,因为不少故事原本就是重复,或者相互缠绕在一起的。托马斯感觉这些故事似乎总是围绕着一个叫做“机”(sKyī 或 sKyin)的王国,而这个“机”王国的所在地并不明确,它可能在藏北,也可能在东北藏(青海藏区)。在地理上,托马斯的叙述中有两个地方需要特别注意:一个是被称作“Nam-pa”(南木巴)的地方;另一个是北方的“sKyī-mthin”(直译是“机廷”,意为机高原);这两个地方有时候似乎又是重叠的。托马斯将这个“机王国”定位在东北藏的党项一族,并认为这些民间故事与传说很可能与党项或苏毗等生活在青海的羌系族群有关,他发现,撰写这些写卷的人很少提到吐蕃的事(尽管使用的文字是藏文),而且这个民族也对北方的突厥人更熟悉一些。托马斯的一些结论显然是错误的,例如他将5、6世纪左右拉萨河流域的“娘域”与苏毗(松巴)联系在一起,而这种说法可以说是造成后来中国藏学界对苏毗地界争论不休的原因之一;另外,他将机王国说成是党项也未必正确。但不管怎么说,托马斯的翻译与研究,在藏学界都具有很大的启发,自有它的价值所在。

法籍藏学家石泰安与中国学者褚俊杰将这些“另类”的古藏文写卷,明确纳入苯教早期文献研究的范畴之内,这无疑是该项研究的重要进展。石泰安研究的功绩有两点:一是他发现这些所谓的民间故事实际上应该是苯教仪轨的诵唱词,这样他就找到了如何正确解读这些故事的基本构造与内涵的途径。石泰安发现,不少写卷的故事是重复的,或者说一个故事的母体往往会派生出许多的变体。于是他便提出问题:为什么人们要反复地讲述同一个故事?为什么在讲述的过程中,会出现或删减、或增加的现象?石泰安感觉这些故事并不只是为了叙述某一事件,而是具有某些实用价值,它们似乎有某种可操作的性质,当他最终将这些故事与苯教仪轨的过程联系到一起时,应该说他也完成了一项历史性的突破。石泰安发现,苯教仪轨故事的真正用途是用为当作诵唱词的,当苯教徒为某一丧葬仪式举行宗教仪轨活动时,他需要诵唱一些诗文或故事,而这些故事或诗文是一个结构已基本定型,但在实际用途中,又可根据需要增加或删减的东西,这样才会出现一个故事被反复地使用的现象。石泰安的第二个功绩是发现了这类敦煌古藏文写卷与今纳西族东巴教经典《十万白龙经》之间存在着的

密切关系。

中国学者褚俊杰的研究和总结,概括出吐蕃苯教两个突出的特点:一是天神崇拜;二是救治丧葬活动的祭祀仪轨。

天神崇拜是吐蕃时期苯教辅佐吐蕃政治的重要内容,褚俊杰《吐蕃远古氏族“恰”“穆”研究——敦煌古藏文写卷 P.T.126 解读》一文是研究吐蕃王族史的重要论文,他指出吐蕃王族“恰”氏族曾派遣使者去藏东地区寻找“穆”氏族,穆氏族因为其发达的苯教而在藏区闻名遐迩。“恰”与“穆”这两个重要氏族的结合,使苯教得以从古藏东横断山区传入藏南河谷地带的雅隆部族,从此苯教成为辅佐吐蕃王族统治六牦牛部落联盟的宗教武器。大概从这时起,天神崇拜的思想与王权有机地结合为一体,为雅隆悉补野部赞普的神权统治服务。从接受苯教建立雅隆悉补野部落联盟之初,聂赤赞普就被苯教徒尊为天神之子,这种观念到了吐蕃王朝以后便逐渐发展为完整的苯教天神谱系^[4]。

褚俊杰对吐蕃时期苯教丧葬仪轨的研究,也很引人注目,20世纪80年代后期他的《吐蕃本教丧葬仪轨研究——敦煌古藏文写卷 P.T.1042 解读》(《中国藏学》1989年第3、4期),通过对敦煌古藏文写卷的解读,为我们描述了吐蕃苯教丧葬仪轨的基本特点。他认为,苯教的祭祀仪轨主要围绕着救治灾病与祭祀死者展开。从敦煌古代藏文文献的记载看,苯教活动以大型的祭祀活动为主,无论是救助垂危的病人,还是祭奠死者,往往要举行盛大的祭祀活动,献祭大量牲畜作为牺牲,同时伴随着严格的仪轨活动程序。苯教祭祀活动中的大量献祭,已得到考古方面的证实,考古工作者们发现,一些大型墓葬群内往往有相当规模的“殉葬坑”,还有不少动物的骨骼直接与人的骨骼揉在一起(尤其是羊和狗的骨骼)^[5]。

褚俊杰特别指出动物在苯教仪轨中的特殊作用,苯教丧葬仪轨的核心内容是超度亡灵,救助灵魂。苯教也分阴阳二界,阴界黑暗痛苦,只有用献祭的动物作为替身,死者的灵魂才可从阴界赎出;同时也只有在这些献祭动物的帮助之下,死去的人才能通过阴界的种种艰难险阻,到达天国的彼岸。褚俊杰通过 P.T.1042 敦煌古藏文写卷的研究,总结出用于苯教献祭的动物主要有牦牛、绵羊和马。羊被藏族的先民看成是一种聪明的动物,它除了可以为死者做替身外,还为死者在阴间里引路。马是人类最好的朋友,即使是赴黄泉之路,它仍然会帮助死者翻越险峻的山口,渡过湍急的河流;牦牛被看成是勇士,它能够帮助死者驱鬼祛邪,战胜困难。牦

牛、马匹和绵羊,这些在西藏人日常生活中最重要的动物,到了阴间仍是他们可以依托与信赖的伙伴^④。对动物的这种特殊认识,是我们了解苯教文化的一个重要基础,也是我们解读青藏高原岩画的一个重要途径。

当然,苯教利用文字或以写卷的形式记录自己的仪轨,大抵已经是相当后期的事情(应该是在公元8~9世纪期间才开始的),至少目前看来,也主要是利用吐蕃的藏文(目前尚未见到以象雄文记录的仪轨方面的文献),而高原早中期的岩画,在年代上要比这些最早的吐蕃苯教文献早得多,从某种意义上看,高原岩画又是我们解读苯教形成与发展的重要图像资料,它们与后来的吐蕃苯教文献既有许多相通的地方,同时还有许多苯教文献中可能不曾记录下来的早期内容。一方面,通过苯教文献帮助解读高原岩画的独特内涵,另一方面,通过高原岩画帮助解读早期苯教写卷,二者是可以互相利用的。

四、敦煌古藏文苯教写卷给予我们的启示

敦煌古藏文写卷中的所谓故事,确为苯教徒们进行仪轨活动时的诵唱词,具有很明确的宗教仪轨的操作性质,但从另一方面,我们也应当考虑到这些苯教仪轨故事与传说中内含的曲折的历史文化因素,事实上,早期人类在没有文字时,保存历史记忆的最好方法便是这样口传的神话传说故事,藏史曾明确提到,吐蕃在松赞干布以前的三十二代赞普时期,都是以苯教治国,而在拉脱脱日年赞普之前的二十七代赞普期间,吐蕃的国政是由仲、德乌、本波三者来护侍。显然在赞普身边的“仲”、“德乌”与“本波”这三种人应当是辅佐政权的最重要的几类人,被称作“仲”的便是讲故事者,“仲”在藏语里为故事之意,讲故事者实际上应该是位史官,是专门为赞普提供祖先历史脉络与故事的那一类人;“德乌”为专门诵颂经文和唱赞美之歌者,敦煌吐蕃写卷中,出现过许多唱辞,而这些唱辞往往是阐述历史或为赞普歌功颂德的内容;至于“本波”则是苯教的巫师。可见在赞普身边的这三种人分别代表着史官、智者与巫师。

笔者以为,这些与苯教内容相关的敦煌古藏文写卷里,蕴含着丰富的早期藏北历史文化内容,当然要梳理清楚这些故事所包含的错综复杂的关系和内容,不是本文所能做到的。笔者比较关注的只是一些与青藏高原岩画内容相关的传说故事,它们是《马匹与牦牛的悲剧》、《杂交奶牛的故事》、《没落

的美好时代》、《松巴母亲的语录》等等,这里有些故事收录在托马斯的《东北藏古代民间文学》里,也有一些是石泰安的译文与研究。笔者试图从以下一些方面去分析这些故事中的某些因素或构成。

(一) 地理位置

在这些故事或传说中反复出现了一些地名,它们是“金”王国(即托马斯书中的“机”王国,藏文转写为“sKyin”)和“南木国”(藏文转写为“Nam-pa”)。值得注意的是这两个地名似乎意味着相同的地区,它们有时会互换。在本书里,笔者之所以要用“金”国取代原来的“机”国,原因是因为两者的发音里,“金”的译音要比“机”更合适些,况且,金国似乎也比机国更符合人们的称谓姓氏的习惯。

托马斯曾指出,“金”地或“金国”除了代表着某个氏族国家外,它在方位上也代表着“北方”之意。笔者以为,这个“金”国,很可能就是一个“羌”(“姜”)王国,或北方王国的意思。我们前面已经指出,位于藏北的大羊同国,即为姜葛之王姓,它们所在位置正好是羌塘草原,即北方草原之间。另外还有一条线索,也许是一个巧合罢了,玄奘的《大唐西域记》里在说到西部阿里的东女国时,有一段似乎是解释的部分里提到了“金氏”。

“……此国境北大雪山中,有苏伐刺掣瞿咀罗国,唐言金氏。出上黄金,故以名焉。”

这里提到了“唐言金氏,出上黄金,故以名焉”。“唐言金氏”,其意可能是唐朝人称他们为金氏,是因为这里出上好的黄金,所以有此称呼。这里提到了“金氏”,此“金氏”中的“金”显然也带有姓氏之意,而“金氏”则很可能与古藏文写卷中提到的“金国”相关。

被称作“南木国”的“南木”两个字,在藏文发音里,实际上只是一个复合音——“南”,所谓的“木”是该音节的后面有一个后缀的口形“M”(藏文转写为Nam),因此这个名称大概译成“南国”更为合适。这个南国的地理位置也在藏北羌塘一带,它让我们联想到藏北羌塘草原上的“纳木措”。“纳木措”一词中的“纳木”(gNam),其藏文发音与“南木”(Nam)完全一致(而且,二者的发音中也都把后缀的口形“木”即“M”的间给发了出来),不同的只是拼写的方式问题。藏北湖区还不止一个纳木措,还有一个扎日南木措湖,另外还有一个“东湖”(或“洞湖”),这些湖的命名似乎都与“南木国”或“东”氏族在此地的活动有关。

其实托马斯在他的研究文章里也考虑过,机王国有可能就是羌王国,但他不知出于什么理由,最终还是把机国定位在东北藏,并认为这个机国是由

党项人建立的。笔者以为,东氏族的部落与苏毗有关;而董氏族的部落与党项有关,这两个族群的活动范围主要在“羌塘”草原的东部与东南部,而金国的位置似乎更应该靠近北部地区,且这个金国的建立者应当是与苏毗部族有密切关系的西部女国或后来的大羊同国。

(二)《马匹的故事》

敦煌古藏文写卷中的苯教仪轨写本《马匹的故事》,为我们揭示了高原早期苯教文化中马匹对于高原人的特殊意义,对于我们理解西藏岩画中马匹的特殊地位,以及它们与人的特殊关系是一个极好的注解。

《马匹的故事》发生的地点在“金”王国 skyin,音译为“金”),这是一个目前还不能准确判断出其具体地理位置和具体年代的青藏高原上的古代王国。

《马匹的故事》是这样开始的:马的祖先最初由天界下凡的,马的家族有三个兄弟,分别为长马、次马和三马。三匹马中长马长得最强壮,也最富于冒险精神,它只身向陌生的北方地区进发,目的是为了寻找一片新的家园。但北方历来是牦牛的领地,牦牛将长马看成是与它们抢地盘的来犯之敌,牦牛与长马之间发生冲突。强龙扭不过地头蛇,长马最终没能斗过牦牛,被牦牛所杀害。长马死去的噩耗传来后,次马与三马都很悲痛,血气方刚的三马立誓要为长马复仇,他请求二哥次马与它一起去北方为其兄报仇。但次马没有同意,他认为长马是三兄弟中最强壮、最有胆量者,下场尚且如此,它们即使去了也只有死路一条。次马建议三弟放弃复仇的想法,留在当地继续过它舒心而太平的日子,但三马执意不肯接受。俩兄弟因意见不和,只好分道扬镳。次马仍坚持它的野马生存方式,留在了当地,三马只身来到了金王国,与人类交上了朋友,成为驯服的家马,并从此成了人的坐骑。但三马甘心情愿成为人的坐骑是有交换条件的,它要求人们帮助它实现为其兄复仇的计划,作为代价,它甘愿成为人的坐骑,并且当人死去时,还要负责为人送终(成为殉葬动物)。

在《马匹的故事》里,不仅追溯了马与人最初建立关系的原因,而且也暗示了为什么马会成为最重要的殉葬品,其实,在现今的藏北高原游牧部落文化中,马匹早已不再作为殉葬的牺牲品,马是牧人最亲密的朋友。然而,至今仍流行于藏区的“风马旗”习俗反映出北方地区确实曾有过祭马的习俗,每年藏区进行盛大的祭山活动时,在香烟缭绕的山前,人们会向空中抛撒五颜六色的小纸片,每张纸

片上图案大同小异(以木刻版印刷的形式印制出来的图案),在布满经咒的纸片正中总会画有一匹骏马,藏区的人们称它为“宝马”或“神马”,风马旗上的“宝马”很可能源于早期苯教文明以马作为牺牲的习俗,只是,如今我们从藏北地区的“风马旗”里更能感受到的是藏北牧民对马的热爱与深情。

《马匹的故事》解释了马匹为什么在早期苯教丧葬仪轨里如此重要的原因,讲述了马匹(确切地说是三马)之所以与高原人关系如此密切的原因,这部敦煌吐蕃藏文写卷对于理解西藏岩画中马与人的特殊关系,无疑有非常重要的意义。笔者认为,《马匹的故事》的重要价值还在于这一故事本身的叙事结构,以及故事所给出的多种关系,这个结构和关系,很可能正是我们认识高原早期文明的重要线索。

表面上这个故事讲述的是动物之间,以及动物与人之间的关系。故事里至少反映出这样几层关系:一是马与牦牛的关系(对立与世仇的关系);二是家马与野马的分野(不同的志向和不同的生存方式);三是家马与人所建立的同盟关系(人帮助马复仇而马为人送终)。

然而在故事的背后,我们似乎能够感觉到更多的内容,它似乎更多地反映了古代青藏高原上各种族群之间的关系,它向我们暗示了早期高原人向牦牛领地进发过程中,是如何与马这种动物结成生死同盟,共同去推进和完成了这一历史的使命。当然征服牦牛的世界一定是人类,也只能是人类,而不可能是马,《马匹的故事》只是借用“马”来隐喻地还原出这一段历史事实。

由敦煌古藏文写本《马匹的故事》,我们获得了这样一个重要的信息:从高原人最早开发青藏高原的行动迄始,马匹就是人类最重要的伴侣,高原岩画如实地反映了这一事实。高原最早的岩画里就已经出现了骑马者的形象,而且骑者的身影在后来的岩画中愈来愈多,愈来愈占据主导地位。

马匹在北方草原上的驯化及使用至少在商代已经广泛流行,但中原殷商艺术中绝不见马的图像,包括北方草原青铜艺术也同样不见马匹的艺术表现,这种情形的改变是在西周以后。艺术形象中没有马匹,并不意味着实际生活中就没有马匹,因此北方草原地区马匹的使用至少早在公元前二千年纪已经开始。一般认为中原地区使用马匹要晚于北方草原,那么至迟在公元前1000年前后,中原地区已使用马,马车已较广泛地在周王室与诸侯中使用。

西藏岩画出现之始,画面中就不乏骑马者的形

象,青海野牛沟岩画点的断代在距今 3200 年前后,这个时期出现马匹已是完全可能,高原岩画中出现马匹图像,大抵不会晚于公元前二千与一千年之交的时期,或者更早。

(三) 关于“马匹”、“杂交奶牛”等故事的思考

如前所述,在《马匹的故事》的背后,我们会发现一种动物与人物的互换关系,某种动物与某些人群之间的特定关系,例如马匹与金王国的特殊关系。三马为了给长马报仇而与金王国的人建立了同盟关系,但如果从更深一些的层面上看,这个故事实际上讲述了马匹为什么会成为金王国的图腾动物,马匹为什么会成为金国人的一种象征,这样马匹从某种程度也就可以与金国这个族群的人达成一种互换关系。我们知道,“马匹的故事”实际上揭示了青藏高原上早期的一个历史过程:即在早期高原人向牦牛领地进发的过程中,人是依靠着马这种动物才最终走向成功的,他们是通过建立这样一种同盟关系才得以完成了这一历史的使命,这样马匹似乎就被人格化了,它既是金国人不可或缺的坐骑(交通工具),也是金国人最好的战略伙伴。由此看来,动物之间的关系、动物与人的关系最终反映的还是古代青藏高原上各种族群之间的关系。

比较而言,《杂交奶牛的故事》显得更为混乱与错综复杂,它是一个人物与动物关系不断互换,充满了暗示、象征或喻意等内容的故事。《杂交奶牛的故事》的梗概如下:南(南木国)夫人嫁给了北方金国的国王。不久金国国王要去北方打猎。丈夫临行前,南夫人便颇有些不祥的预感。果不其然,金国国王在北方牦牛的领地射杀了鹿,为此惹怒了当地女妖,国王被女妖害死,国王的朋友马匹驮着国王的尸体返回到金国。南夫人怀着巨大的悲痛,为丈夫举行了隆重的葬礼,在这次葬礼上,国王的朋友加宠物——马匹为国王殉了葬,与此同时,南夫人也以自己的宠物——杂交奶牛为国王殉葬。事毕,南夫人还得继续自己的生活,她让自己漂亮的杂交奶牛驮上盐去了北方,美丽的杂交奶牛去寻找更强壮的公牦牛作为自己的伴侣……。

《杂交奶牛的故事》中包含了部分《马匹的故事》的内容,更确切地说,它应该是对《马匹的故事》的继续延伸。《马匹的故事》说的是马这种动物如何与人们(金国人)建立了同盟关系,“马”如何与人结盟,与野牦牛斗争,最后为其兄复了仇。这个故事反映了人马结盟后向藏北新的领地进发的实际的历史过程。《杂交奶牛的故事》先是继续《马匹的故事》,如马匹与金国国王一起再去北方牦牛领地,但这次国王却遇了难,马匹为金国国王殉葬,这部分

内容,应该是继“马匹与牦牛的悲剧”之后发生的故事。三马为了给被北方牦牛害死的长马报仇,与人结成了同盟,但故事里却引出一个几乎是全新的内容,即杂交奶牛与南夫人的故事。实际上,“杂交奶牛的故事”主要还是以南夫人为主要线索,或者说这个故事里贯穿着两条发展线索,它们各成一系,但彼此又因婚姻关系而交织在一起。

故事的第一条线索是:北方的金国——一个男性王权的国家——其宠物为马匹——国王与马匹共同向北方牦牛领地进发——因射杀了北方的鹿而得罪了牦牛领地的女妖,国王遇害——国王的葬礼上马匹为之殉葬(注意:同时殉葬的还有南国的杂交奶牛)。这个故事暗示着:与马匹建立了同盟关系的北方金国,在向北方牦牛领地进发的过程中遇到了灾难性的挫折,这似乎反映了北方金国在进军北方牦牛领地的过程中所遇到的重重困难。

故事的第二条线索是:南夫人——一个来自女性王权国家的女人——这个女人与北方金国的国王有联姻关系——南夫人的宠物为杂交奶牛——国王死后,除了马匹为其殉葬外,杂交奶牛也成了殉葬品之一——南夫人的杂交奶牛继续去北方驮盐。

这后一条线索里提供了许多有趣的内容:

1、南夫人的故乡在金国的南部。这句话里出现了两个“南”字,第一个“南”是指南夫人的“南”,这不是一个方位词,而是“Nam”即“南木”的音译,这里点明了南夫人来自一个名叫“南(木)国”——“Nam-pa”的地方;第二个“南”是指“南(木)国”位于金国的南方,这个“南”为方位词,指向金国南部的一个经济更为发达,更为富庶的地方。关于南夫人,还有一个奇怪的称呼,人们也称她为“女王陛下”,或“陛下夫人”。上述的这些给定因素说明,南夫人的故乡原在北方金国的南面;她原来的身份可能是女王,或至少属于王族,那么这位南夫人很可能来自南方的女国——南水国(两唐书东女国里提到过藏东女国集团中的南水国)^[9],我们知道,藏东女国国王所居康延川,康延川又称作“南水(弱水),而昌都也的确位于苏毗及藏北的南部。

2、南夫人的宠物不是马匹,而是杂交奶牛。最有趣的是杂交奶牛在藏语里的读音正好与南夫人的名子谐音,两者在藏语里的发音均为“觉姆(藏文字母的拼写不同,但发音完全一样,南夫人的藏文拼写为 Jo-mo;而杂交奶牛的发音为 mJo-mo)。也就是说,南夫人虽然嫁给了金国国王,但母系的图腾动物与父系的图腾动物不同,自然也就意味着两个族群的动物图腾的不同来源。而且母系动物的

名称居然与王后谐音,似乎也暗示出杂交奶牛与南夫人之间可以有一种互换的关系,正如马匹几乎是金国人的代名词一样。

3、故事里多次提到南夫人让杂交奶牛去北方驮盐,还说到杂交奶牛去北方寻找更强壮漂亮的公牦牛为伴侣的想法,这里似乎暗示了南夫人或杂交奶牛与北方盐道的关系;而杂交奶牛本身最重要的特征就是它的“杂交”性质,它是母黄牛与公牦牛的杂交的结果。这里是否暗示着藏东女国曾经与牦牛部族有所接触,不仅有所接触,还可能有过联姻的关系?

4、南夫人反对丈夫(金国王)去北方牦牛领地杀生,但她拼命阻拦,却没能奏效,后来丈夫果然遇难。南夫人非常悲痛,为了给丈夫做仪轨,除了马匹成为殉葬品外,南夫人还用了大量的奶牛作为殉葬品。

总之,马匹与杂交奶牛的故事,以其丰富的暗示和多条发展线索,展现了早期藏东、藏北等地区一些古代族群活动的状况。首先它揭示了一些特定的动物与某些特定族群的关系,这类动物或者是某一族群的图腾,或是某一族群的象征,或者干脆可能代替某一族群。如马匹与北方金国的特殊关系;杂交奶牛与藏东女国(南国)的互换关系,以及牦牛与北方某一特殊领地的关系等等。我们还特别注意到的是牦牛羌、黄牛羌、古牦牛道等汉文早期文献中经常出现的名称,似乎都与藏东女国有或明或暗的联系。

其次,这些故事还反映出这些古老族群之间的关系,位于北方的金国与它南面的南国(南水国)存在着一种部族之间的联姻关系,虽然有这种联姻的关系,但两个族群的发展脉络却依然清晰:金国——北方国家——男性政权统治——象征性动物为马;南国——南方国家——女性政权统治——象征性动物为杂交奶牛。《杂交奶牛的故事》则进一步说明,这个位于南面的女国,在向其北方经营的过程中有通过联姻的方式,形成了南北两个族群的王室联姻关系;而金国则是一个在向北方牦牛领地进发开拓的民族国家,这个民族国家在其进发的过程中,曾遇到过灾难性的挫折;然而以南水国夫人为代表的“杂交奶牛”部族仍在朝着北方牦牛领地进发,在这个迁徙的过程中,故事明确点出了北方盐道的利益诱惑。

《杂交奶牛的故事》似乎反映了这个依然是以女性统治者为中心的部族,自南向北发展的第一步是与一个以马匹为象征性动物伴侣的男性统治政权的北方国家联姻;她在后来继续朝着北方牦牛领

地进发的过程中,很有可能又与牦牛领地强壮的公牦牛有过结合……,这个不断地朝向北方进发的过程,背后似乎伴随着北方盐道的经济利益。在这个移动发展的过程中(这很可能是一个漫长的历史过程),最初一定伴随着争执、械斗、牺牲以及后来的复仇,再后来也有联姻和逐渐的融合。

余论

敦煌苯教仪轨文献中的民间故事传说与西藏岩画图像之间的这些联系(或明或暗,或隐晦或带有象征性的联系),让我们可以曲折地勾勒出这样一些历史画面:在距今3000~1500年期间,在青藏高原北部那个极为广袤的高原(藏语中的“羌塘”上,一些驯服了马匹与猎犬的羌系或西南夷系的民族,他们或来自甘青草原,或来自横断山脉的高山峡谷,但他们的目的却可能是一致的:那便是他们不断地西进,为的是开辟更为广阔的新领地——藏北羌塘草原(这里原来是野牦牛的领地),……,西藏岩画与苯教仪轨故事反映的可能正是这样一个历史过程。

参考文献

- [1]当时的敦煌城对于吐蕃统治者而言,似乎更像一个重要的佛教圣地,具有某些神奇的力量。因此赞普交给敦煌佛教机构最重要的任务就是组织藏汉僧侣抄写经文,这些抄写的经文实际上就是祈愿文,其目的是为了祈佑吐蕃赞普与吐蕃王国的强盛与平安。参照(日)冲木克己:敦煌出土的藏文禅宗文献的内容[M].pp.218-219,李德龙译:国外藏学研究译文集[J].第8辑,西藏人民出版社1992年。又见(日)木村德隆:敦煌出土藏文禅宗文献的性质[A].李德龙译:国外藏学研究译文集[J].第12辑,西藏人民出版社1995年。
- [2]霍巍:西藏古代墓葬制度史[M].P2.成都:四川人民出版社.1995。
- [3]英)F.W.托马斯著、李有义、王青山译:东北藏古代民间文学[M].四川人民出版社.1986.该书里收录了托马斯翻译的六篇“民间文学”故事:一、马与牦牛的悲剧(父亲殿干涅巴的葬礼和金波聂吉新娘的故事);二、金波聂吉新娘的故事;三、美好时代的衰落;四、没落的时代、机王国和它的宗教;五、松巴母亲的语录;六、占卜。
- [4]褚俊杰:吐蕃远古氏族“恰”“穆”研究[A].藏学研究论丛[A].第2辑,西藏人民出版社.1990。
- [5]霍巍:西藏古代墓葬制度史[M].四川人民出版社.1995。
- [6]褚俊杰:吐蕃苯教丧葬仪轨研究——敦煌古藏文写卷P.T.1042解读[A].中国藏学[E].1989(3—4)。
- [7]汤惠生、张文华:青海岩画[M].P188- P189.科学出版社.2001。
- [8]旧唐书·南蛮·西南蛮·东女国[M].“贞元九年七月,(东女

国) 其王汤立悉与哥邻国王董卧庭、白狗国王罗陀忽、逋租国 王汤息赞、清远国王苏唐磨、咄霸国王董藐蓬, 各率其种落诣
王弟邓吉知、南水国王姪薛尚悉囊、弱水国王董辟和、悉董国 剑南西川内附。(' 卷一百九十七)

Tibetan Rock- paintings and the Document Research of Bongboism Religious Practices

Zhang Yasha

(Ethnology and Sociology College, Central University for Nationalities, Beijing 100081)

Abstract: The documents to be closely related to the Tibetan rock- paintings are the Tibetan Bongboism scriptures from Dunhuang. The scriptures contain the legends and religious practices of Bongboism. It also gives an obscure description of the migration of Qiang people to the west in the old time, and the historical process of Qiangtang Grasslands exploitation. However, the Tibetan rock- paintings demonstrate the two historical events with more vivid and realistic pictures. Thus, to study the Tibetan rock- paintings involves the document research of Bongboism Religious Practices.

Key words: Tibetan rock - paintings; the documents of Bongboism Religious Practices; the Tibetan Bongboism scriptures from Dunhuang; the legends; the migration of Qiang people to the west;

[审稿: 拉巴次仁]

[编辑: 格朗]

我校两项目确立为国家非物质文化遗产名录

由我校艺术学院申报的藏族唐卡: 勉唐派、钦泽派, 获国家非物质文化遗产名录, 于 2006 年 6 月由国务院正式公布, 文化部颁发名录标牌, 2007 年 1 月由自治区政府向我校颁发了勉唐派、钦泽派国家非物质文化遗产名录标牌。使我校艺术学院正式成为研究和抢救国家非物质文化遗产名录内容的藏族唐卡勉唐派和钦泽派的重要基地。