

西藏传说时代的‘绝地天通’事件与苯教的制度化

孙 林

(西藏民族学院人文学院 陕西咸阳 712082)

摘 要: 本文主要探讨了西藏古代的一个类似中原地区的“绝地天通”传说,通过比较,认为这个传说中的事件象征着在吐蕃“王政时代”——“十二小邦”阶段,苯教开始从原始宗教走向制度化宗教。与中原神话中重黎接管了司守天地的职能以后能够沟通天地的只有巫师一样,吐蕃在止贡赞普割断了他通天的光绳后,以王家葬仪为代表的仪式便逐渐成为制度化、规则化的权威法度,并渲染着那远离了普通民众的神性,通神和代神传谕的能力成为一种“专利”,成为一套由神巫和部落联盟首领掌握的宗教仪式体系和知识类型。

关键词: 宗教史;绝地天通;酋邦;制度化宗教

中图分类号: B93 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-8388(2007)06-0001-08

人类学家对于历史上曾经发生的一些特异事件经常会产生浓厚的兴趣。比如通过比较神话学的研究,我们发现在许多民族神话传说那里都记载过一个所谓的“绝地天通”事件,并将这类事件解释为一个时代的结束,后继的历史在本质上也会发生变化。比如中国古史记载中,“绝地天通”事件发生有三说,都与颛顼时代有关:

一是共工折天柱:

“昔者共工氏与颛顼争为帝,怒而触不周之山,天柱折,地维绝,天倾西北故日月星辰移焉,地不满东南故水潦尘埃归焉。”^{[1](P245)}

二是颛顼帝命重黎“绝地天通”,《尚书·吕刑》谓:

“民兴胥渐泯泯焚焚,罔中于信,以覆诅盟,虐威庶戮,方告无辜于上,上帝监民,罔有馨香德,刑发闻惟腥,皇帝哀矜庶戮之不幸,报虐以威,遏绝苗民,无世以下,乃命重黎,绝地天通,罔有降格。”孔颖达注曰:“重即羲,黎即和,尧命羲和世掌天地四时之官,使人神不扰,各得其序,是谓绝地天

通。”^{[2](P248)}

三为《国语·楚语》中记载的因九黎乱德而导致“绝地天通”:

“昭王问于观射父曰:‘《周书》所谓重黎实使天地不通者,何也?若不然,民将能登天乎?’”

观射父做了番详细的回答,并说:

“及少皞之衰也,九黎乱德,民神杂糅,不可方物。夫人作享,家为巫史,无有要质。民匮于祀,而不知其福,烝享无度,民神同位。民渎齐盟,无有威严。神狎民则,不蠲其为。嘉生不降,无物以享。祸灾荐臻,莫尽其气。颛顼受之,乃命南正重,司天以属神;命火正黎,司地以属民,使复旧常,无相侵渎,是谓绝地天通。”^{[3](P559-560)}

“绝地天通”的事件发生之前,神与人“杂糅相处”,“民神同位”,神与人相处关系密切,“神狎民则,不蠲其为”,神并没有高高在上的威严。“绝地天通”以后,这个“人神不分”的时代就宣告结束。《国语》说神人“杂糅相处”的时期是所谓“九黎乱德”,应当属于晚期的一种解释。从世界各国神话来看,诸如在古代希腊神话、澳洲土著神话、中国彝族神话等“人神不分”的时代,都将其描述为一个美好的

[收稿日期] 2007-09-05

[作者简介] 孙林(1963-),男,安徽阜南人,现为西藏民族学院人文学院教授、四川大学 985 二期工程宗教与社会研究创新基地教授、宗教学博士,主要研究方向为藏族宗教与历史。

阶段。如澳洲神话将那个时代称为“梦幻时代”，当时所有的动物都被设想成人形，神、魔鬼、人、动物和谐的生活在一起，澳大利亚土人认为这个时代是各种生物和事物起源的时代，也是器物发明的时代。在他们的神话中，不仅神与人类祖先可以通婚，而且动物也可以与人通婚或结交为朋友。导致这个时代结束的是魔鬼瓦卢克与人类的纷争以及猫头鹰与鹰等等各种相似动物之间的争斗。^[4]中国彝族神话所描述的这个时代最初也是一个美好的时代，那时候人可以自由上天，天神也经常来到大地同人类一起玩耍，并自由通婚。后来因为天神和人类自己内部都发生问题，产生“不贤者”(天神阿且和好斗的人类武堵阿荣)，于是发生争斗，互相打冤家，使天神感到失望，便断绝了通天的道路。^[5]

不少学者认为中国古代的“绝地天通”事件与宗教改革或仪礼建制有关，^[6](P125-144)]这主要是因为重黎等人的职责就是将天地分开掌管，使宇宙产生次序，由此神人“无相侵渎”，互不相扰，形成礼法。这种论断有一定道理，礼仪的建立属于一种制度化的过程，仪礼是通过一种规范和秩序加以表现的，反过来，宇宙秩序和规范也要以仪礼的演示和举行作为象征。古代神话既是社会生活的映射，也是后代参照的样板和模式，生活中所发生的事件，通过神话的解释则有神圣和权威的意义，而神话在宗教仪式中不断被宣讲，则为子孙后代建立了一套行为规范和仿照模式。因而从这个角度上说，“绝地天通”可以被看作是宗教神话史上一次重要的革命性转换，“此后”的一切都要以一个新的起点开始。

在古代西藏，也存在这种神人不分的传说及类似内地“绝地天通”的事件。根据敦煌藏文文献以及吐蕃一些摩崖碑铭，我们发现远古时期的藏人相信存在一个美好的时代，如吐蕃时代的《第穆摩崖刻石》就是一份表证吐蕃赞普赤松德赞与其子赤德松赞父子与工布小王之间所进行盟誓的诏文，铭文一开始就以工布小王与家臣几绒氏的奏报为引言，称工布小王与赞普家族有深厚的历史渊源关系，并认为自聂赤赞普以来至夏城(即布带工甲)之时乃是相当美好的时期，那时天赞普可与“第穆灵神”婚配，天神达奇护佑王族，使之政事巩固。所谓：“迨初，自兄弟分衍至父祖之时，初民神人未分，至今，幸福昌盛，庶政几如雍仲永固。”但是，接下来的阶段却十分糟糕：“然，如今，(赞普)内府诸官员广科赋敛，横加差役，且有欺侮凌虐者，务祈大王赐一盟书诏文，以求永远居于安乐也。”^[7](P101)]

以“神人未分的时代”及“苛税杂赋盛行的时代”划分历史的作法在英国藏学家托马斯整理研究的两份敦煌藏文写本(伦敦印度事务部图书馆收

藏，原编号为S-733与S-734号)中也可找到，托马斯将其收录于《东北藏古代民间文学》第三章和第四章中。S-733号写本称最美好的时代是“神在人世的阶段”，最差的时代是“欠债与捐税的时代”，美好的时代神与人生活在一起，宗教盛行，人人都讲戒律道德，因此人们都能活一百岁。“欠债与捐税的时代”情况是每况愈下，所有人的心都变坏了，寿命也变短了，宗教也遭到无礼的待遇。^[8](P49-52)]S734号文书也称第一个时代是“神人未分的时代”，接下来的时代则是“没落的时代”，一代不如一代，所谓“到了后世，没有人像神人未分的时代那样正直行了。由于没落时代的来临，人们逐渐不知害羞，肆无忌惮。……儿子比父亲坏，孙子比儿子坏，一代比一代坏，甚至在身体上，儿子也比父亲矮。”^[9](P70)]

对于直接导致那个美好时代结束的原因，上述敦煌文献中认为是人心变坏。由于这几分文献都是残卷，因而其中是否涉及“绝地天通”神话的内容还不好断定。不过，法国巴黎图书馆藏敦煌吐蕃文献P.T.1287号《赞普传记》所记载的一个传说则有助于我们来系统了解吐蕃的“绝地天通”故事。《赞普传记》也是一份残卷，其现存的文本是从吐蕃第8代赞普止贡开始的，说他降生时候已经存在一个宿命，即将死于刀下：

“当止贡赞普年幼之时，如何上此王之名号，请问老祖婆婆卓夏玛几林玛，老祖婆婆问道：‘畿地方之扎玛岩坍塌了没有？当玛地方之母牦牛草场被火焚烧了没有？登列维尔湖水干涸了没有？’人们回道：‘岩未塌，湖未干，草场亦未被焚。’当时，老祖婆婆年事高迈，耳患重听，错成‘岩已坍塌，草场焚毁，湖水干涸’，于是，说道：‘将短命夭亡，就取名为止贡赞普吧！’由于这种错误，取了此名，王心中非常不悦，常耿耿于怀。”^[10](P157)]

根据后世藏文史书记载，止贡赞普之前的历代赞普作为天神之子，头顶都有光绳(也叫穆绳)，还拥有上天的九级天梯，这是第一代赞普聂赤自天而降时所带来的神圣能力，可以帮助赞普通天以及死后将灵魂和肉体直接升入天界，尸体不留人间。止贡赞普头顶也有光绳，但他自己却因为一种难于理解的因由而砍断了这个上天的神索，放倒了通天的“神梯”。

“此王乃天神之子，虽赋具常人体形，但与常人迥乎殊异，具有飞升天界之极大变幻神通，狂躁骄慢，常强令属下与之比武试能。与父王之属民所谓‘父部九臣’，母后之属民所谓‘母部三支’者，皆成仇敌，曾声言：‘尔等敢到牦牛跟前否？(喻勇武)’奴隶皆连连应言‘不敢！不敢！’。当时，有一名叫罗阿木达孜者，也说：‘不敢！’然而，王不应许，强令与之

比武。罗阿木于是启呈道:‘若大王不许吾之所辞,则请授与大王神库中自动穿刺之戈矛,自动挥舞之长剑,自动穿着之甲冑,自动着戴之兜鍪。以上几种神通变幻之灵物若能赐予臣下,臣可以与大王一试。’赞普乃将库藏中所有一切均给予他。罗阿木达孜按期先到娘若香波城堡后,赞普也到达娘若香波。在娘若台瓦林中布阵对垒。此时,达孜又向赞普启请:‘请将径直悠远的天绳砍断,将九级天梯朝下放倒;’赞普也如他所请求照准了。此后,罗阿木乃以金矛二百支,拴在一百头犏牛背上,牛背皆驮以灰囊,牛群相互搏击,灰囊崩散,烟尘迷漫,罗阿木乃乘此时机向赞普进击。止贡赞普为护身神道岱拉工甲导引往天宫时,罗阿木自腋下取出小斧砍去,岱拉工甲被投之于第斯雪山之中,因而死去,而止贡赞普亦于彼时遇害。^{[19](P157)}

后代藏文文献如《柱间史》、《五部遗教》、《红史》、《汉藏史集》、《西藏王统记》、《贤者喜宴》等认为止贡赞普之死带来天神之子——赞普的葬仪的变化。《柱间史》谓:“所谓‘天赤七王’,...他们每人头顶都有一束叫做‘天绳’的白色光芒,当他们寿终升天时,便足下生辉,腾空而去,没有尸骨留下来。传说天赤七王的陵墓都在天界。”^{[10](P76)}但是止贡与手下大臣的比武带来一次彻底的改变——从此以后,人间出现了为赞普举行的葬仪,还形成相关的制度以及各种宗教仪式。

通过敦煌一些苯教的文献可以确知,至少在公元7-8世纪,苯教就成为一种非常重视葬仪的宗教,其有关葬仪的仪轨操作和仪轨师的分工已经非常复杂,可见当时苯教已经远非一般的原始宗教或萨满教,而是有着严格职业分工和操作仪式的、注重功效和秩序的社会化宗教。因此,古代文献中对于7世纪以前的止贡赞普的死亡以及相应的葬仪的变化的大篇幅描述,其中可能隐含着更为深层的意义。结合世界许多民族的类似神话故事,尤其是将其同汉文献中记载的“绝地天通”事件相比较,基本判定止贡赞普的“斩断天绳”属于一次宗教改革事件,该事件直接导致与赞普有关的一套宗教仪式的产生。

二

作为这个论断的第一类例证,就是《五部遗教》、《柱间史》、《第吾宗教源流》、《西藏王统记》、《贤者喜宴》等文献对于止贡以后的赞普墓葬仪式变迁的不厌其烦的记叙,从这类记载中我们可以看到古代赞普的命名(名谥)也与葬仪有关,下面以《西藏王统记》为典型,并比较各家说法之异同。

古代赞普世系记载比较完备,从聂赤赞普到吐蕃王朝灭亡的朗达玛,总计42代。其中松赞干布之前的赞普,古代藏文史书还做了名字归类,大致分为“天赤七王”、“上丁二王”、“地列六王”、“水德八王”、“下赞三王”(或五赞王)、“三年王”、“二松赞王”。

天赤七王:名字中间都带有“赤”,头顶有通天光绳(有穆绳、天绳、光绳之不同名称),死后尸体虹化升天,所谓“七赤陵墓在天空,神身无尸如虹散”。^{[11](P30-38)}

上丁二王:名字中间都带有“丁”,父子王陵建在山顶石岩或草坪。

地列六王:名字中间都有“列”,陵墓建在半山间的岩石草坪中。“六列墓建岩坪间,坪如虹帐大开展”。

水德八王:名字中都有“德”,陵墓建于水中。“八德之墓河中央,宛如白雪落湖面”。

下赞三王:名字中间都有“赞”,陵墓建在雪山巅。“三王墓建雪山巅,宛如雪岭笼云雾”。

拉脱脱日年协:陵墓建在平地,立有封土。“王墓建于本土,青隆达塘为地名,土堆宛如牛毛帐”。

赤聂如赞:陵墓建于平地,无封土。“其墓建于邓喀达,无冥器物平铺土”。

仲宁得乌:娶龙女为妻,身生痲病,活入墓中。“仲宁王陵在象达,名为圆形活陵墓”。

达日宁塞:“达日宁塞四十逝,其墓建于邓喀达,位于赤聂如赞左,无冥器物平铺土”。

朗日松赞:“其陵建于邓喀达,位于赤聂如赞右。大供冥器墓方形,贡日索喀为其名”。

松赞干布:肉身如虹隐逝于十一面观音佛像中,陵墓建在雅隆琼堡。

《西藏王统记》在赞普陵墓的记载上相对比较细致,据作者说,此类材料主要参考了古代文献《大盟誓文》、《王统如意树史》以及《遗训手卷录》等,其中前两种文献今天已经失传,所以其有关拉脱脱日年协以后的葬仪陵墓位置的记载算是比较稀见的说法。一般文献如《柱间史》(即《遗训手卷录》)、《红史》、《汉藏史集》从八德王后就将几位带“赞”字的王划为“五赞王”,此外各家在早期赞普以及五赞王之后一些王陵的变化还有不同的解说,如:

《柱间史》——赞字五王:名字中间都有“赞”,陵墓建在平原;^{[11](P80)}拉脱脱日年赞与赤年桑赞父子陵墓都建在香波冰雪与岩石交界处;属于二松赞的南日松赞陵墓形状九层,建于雅垄顿噶尔山上;松赞干布携两位王妃虹化,隐入大昭寺大悲十一面观世音佛像中。^{[11](P281)}

《贤者喜宴》——上丁二王之墓建于荒山与石崖上;六列王陵墓建于石崖草坪交界处;八代王陵建于河流中,形状如白雪落于湖中;五赞王及其以下诸王之墓建于青域,其陵墓堆如帐幕。赤年松赞陵墓建于顿卡达,没有装饰供物,墓之土堆平铺;仲年岱如活着与王妃及大臣居于陵墓中,墓名“圆形活墓”;中丁二王即仲年代如与达日年赛的陵墓建于顿卡达,陵无供物,墓土平铺;南日松赞墓是第一个四方形陵墓,装有供物,名贡日索嘎。^{[12](P9-12)}

《汉藏史集》——据说五赞陵墓建在青隆额拉塘,陵墓如土堆,状似帐房,既无装饰,也非方形。仲年岱如陵墓建于尚达地方。达日年赛陵墓建于顿卡达,也是没有装饰的平土堆。囊日论赞陵墓建于顿卡达,有装饰物和祭祀建筑。^{[13](P74-77)}

《红史》——上丁二王陵墓建于石山山岩上;中列六王王陵建于石山和草山之间。地岱(德)八王陵墓建于河流之中;五赞王及以下诸王陵墓建于国中;仲年岱如活着进入死人墓;松赞干布与王妃一起没入大悲菩萨像中。^{[14](P47)}

各家关于赞普陵墓的变化以及王名排列详见下表:

从这些藏文文献的记叙看,古代赞普的葬仪以及陵墓存在一个变化的过程,传说天赤七王具有通天的能力,因而他们的“死亡”以虹化升天为结束。止贡赞普以后,产生墓葬和礼仪。最初的王陵建在山顶,以后不断向下迁移,直到水中和平地。关于王陵变迁的原因上述文献都直接归结为止贡被杀,但具体王陵位置的不断向下迁移各文献没有专门解释,其一定与某种宗教变革有关。从后世的文献来分析,我们认为从止贡赞普开始的这种“人间王陵”变迁史神话其实对于一次或若干次宗教仪式改革的象征诠释。正如颀頊时代的“绝地天通”事件代表着古代华夏族一场社会秩序以及宗教礼仪变革一样,西藏止贡时代的“断绝天绳”事件也意味着一种新秩序的产生。这个问题,可以从止贡赞普的尸

体的处置以及相关的葬仪找到答案。

三

在有关止贡的传说中,我们还会注意到止贡赞普的尸体经历了一番奇特的历程,通过分析和比较,我们认为这个传说属于针对新出现的葬仪的一种仪轨故事,其主要目的是将作为天神之子的赞普死亡后所面临的尸体处理问题加以宗教性的“合理化论证”,以强化部族首领的权威。

《赞普传记》对于止贡赞普尸体的奇特经历的描述是比较详细的,这一点很重要,因为在后世一些佛教徒所撰写的史书如《红史》、《贤者喜宴》、《西藏王统记》中,有关记载非常简略,甚至没有提及,只有《汉藏史集》对这个事情做了一定的描述,其文字与敦煌文献大致相同,仅有些细节的区别,但两种文本时间相距700年左右,由此可以判定《赞普传记》的文字属于苯教的仪轨指导书。^{[9](P157-158)}

《赞普传记》中提到止贡赞普被杀后,“尸骸置于有盖能启的铜筐之中,抛于藏布大江之中央,流至江河尾端赛仓地方,鲁俄得白得仁摩之近旁。”之后是悉补野家族后人阿列吉与止贡两位王子寻找父亲遗骸,见到龙女王俄得仁摩以后,龙女王提出要找一个人“目如鸟目,下眼皮可以往上开合”的人作为交换,于是悉补氏之子阿列吉又历经千辛万苦终于找到人鸟家族,一位妇女襁褓中的小儿子具备了这一特征,便问妇女有何条件交换此儿,这位母亲的回答耐人寻味,“别无所需,唯一愿望,无论何时,赞普王者一经亡故,结发辮于顶髻,涂丹朱于面庞,于身上划线,对赞普夫妇遗骸鞭打,并对众人秘而不宣。令其吃喝饮食,你愿意如此遵行否?”阿列吉直接代替赞普之子做了承诺,双方还进行了庄严的盟誓。由此止贡遗骸被赎回,两位王子在降多拉布神山修建了王陵,王弟聂歧祭祀先王之遗骸,成为贡布王噶波。王兄夏歧乃处理为父王报仇雪恨事宜,领兵三千三百而攻下杀害止贡的罗阿木达孜的

各家赞普陵墓的变化以及王名排列

	天赤七王	上丁二王	土贤(中列)六王	水德八王	赞字五王	三赞王	中丁二王	三年王	二松赞王(正法父子王)
《柱间史》	虹化升天	颇章冒章山顶	岩石与草地交界草坡	贤布河水下	达尔瓦塘平原,名“土堆王陵”		香波冰雪与岩石交界处		南日松赞陵墓建于山上
《红史》	虹化升天	石山山岩	石山和草山之间	河流之中	国中				
《西藏王统记》	虹化升天	山顶石岩或草坪	半山间的岩石草坪	水中	雪山巅			平地	
《汉藏史集》	虹化升天	石山土山连接处	石山草坪间	河流中央	琼(青)隆额拉塘				
《贤者喜宴》	虹化升天	荒山与石崖	石崖草坪交界处	河流中	青域	顿卡达	顿卡达		四方形陵墓

城堡,“支锅称王”,成为人主。

在这个故事中,我们可以判断其属于对赞普葬仪的一种起源学性质的解说,与后世一般的宗教仪轨故事类似。故事的核心主题是止贡因为砍断光绳而导致严重的后果,产生仪式性的变化:

(一) 止贡尸体经历了惩罚性的过程,被放置在铜棺中顺江漂流,然后被龙女王封存于仓库中,在十几年过后才被找到。这个情节蕴涵着一种对于止贡砍断通天光绳的批评性隐喻,同时也是葬仪自此开始出现的象征情节。比较有意思的是,在西藏与中原古代神话中,都有一种观念,即认为漂流与放逐有关,比如中原神话中共工与颛顼争斗,怒而触断通天神柱,结果遭到沉渊逐流的惩罚:《淮南子·原道训》即说:“昔共工之力触不周之山,使地东南倾。与高辛争为帝,遂潜于渊,宗族残灭,继嗣绝祀。”^[1]《太平御览》:“昔共工之卿曰浮游,自败于颛顼,自没沉淮之渊,其色赤。”^[15]止贡死后被置于铜棺而漂流到龙王鲁俄得白得仁摩之腹中,其实也是指沉没于江底,与共工的遭遇几乎一模一样。汉藏民族神话中的这种相似性,有没有文化上的影响问题,还需要考证,但止贡断绝光绳所带来的后果与共工氏折通天柱、重黎断绝天地都隐含了旧时代的结束和一种新的时代、新的秩序诞生的转换意义。

(二) 从止贡赞普开始有了葬仪,这个葬仪的始作俑者也是主持者为阿列吉(茹来吉)。传说他是王族主神雅拉香波与王族妇女(一说为止贡王妃)结合所生后代,并成为赞普布岱工甲的首席大臣,列为“吐蕃七贤臣”之首。有关他的身世的故事隐含着通天的能力,这使他在断绝光绳的事件以及随后的葬仪规则产生过程中占据特殊的地位。《汉藏史集》中有一段描述比较重要,说他将赞普尸体找到并赎回后,在工布地区的塞莫普修建了一座王陵,但并没有将父王尸体葬于此地,这个王陵成为吐蕃最早的陵墓。后来他立王子夏赤为丑(即布岱工甲),由此被尊称为“苦苦拉布曼桑”(khu-khu-lha-bu-smon-bzang)意为“天神之子叔父祈愿贤者”。这个名号中包括了三个称谓:一是天神之子(lha-bu),主要指他属于赞普悉补野家族,并隐含他是天神之后;二是称他为叔父(正字应该为khu-gu),这主要也表示他作为赞普的兄弟,与未来王位继承人之间的叔侄关系;第三个称谓是“祈愿贤者”,主要指他在为寻找止贡赞普的尸体、修建赞普王陵方面的身份以及相应的贡献和功劳。总的来看,这个名号已经很清楚的表示出茹来吉在吐蕃王庭中的身份和地位。《赞普传记》中夏赤称王后,所唱的歌曲中也有对阿列吉的赞美,可以与《汉藏史集》的名号相对应:“比叔叔更为亲近者,恩情

广博!鸟儿乱飞毙于矛下,兔子狂奔死于箭下,追近了敌人,修建了陵墓,没有危险也!没有未报之冤仇也!”

葬仪具体操作程序和主要内容在《赞普传记》中并没有详细记载,但茹来吉答应人鸟家族要在以后所有的赞普去世后都要进行一种“结发辮于顶髻,涂丹朱于面庞,于身上划线,对赞普夫妇遗骸鞭打,并对众人秘而不宣,令其吃喝饮食”的处置方式,其实便是赞普葬仪的核心内容。

敦煌吐蕃苯教文献如P.T.1042、P.T.239等文书都涉及了吐蕃王家丧葬仪式中的重要环节——对赞普尸体的处理程式。这里面主要就是对于赞普尸体的解剖、分割,整个仪式可以和《赞普传记》中的对待尸体的方式相互对照。比如P.T.1042文书描述丧葬仪式的具体过程中,有一个环节是仪轨师会“用手拍打尸体”并祈请尸体立起,这可能就是《赞普传记》里所说的“鞭尸”,主要是一种还阳术,而不断地为尸体供食则与“令其吃喝饮食”相等同。

我们还注意到一些苯教的传世文献也有对这类王家葬仪程序的专门记载,如《斯巴吉兑》(srid-pa-spyi-mdos即《世间送魂总仪》)、《卡隆桑兑》(mkhav-klong-gsang-mdos《空界送魂密法》)等一些所谓的“兑”类文献,据研究,其主要记载苯教独特的对待亡人及其灵魂、尸体的一套处理方法——兑(mdos)的专门性仪轨。其中有关内容可以和敦煌吐蕃文献中的苯教丧葬仪轨文献相对应,国外学者如法国的玛丽-布隆多夫人、卡尔梅博士等都注意到苯教“兑”类文献与敦煌文献的关系,并进行了研究。从苯教这类专门的丧葬经文来分析,我们可以确知苯教是一个非常看重死亡仪式的宗教,而上述古代历史文献(主要是佛教高僧所撰写的著作)中的赞普陵墓的迁移变化的核心思想应该来自苯教的说法。另外,据《第吾宗教源流》描述,古代还有专门讨论赞普葬仪的属于王家档案库收藏的书籍,如著名的《极小秘密册》(gsang-ba-yang-chung),该书现在已经失传,据说其主要叙述了赞普的升天虹化以及石山葬、土山葬、山岩与草坪墓葬、水中葬以及平地封土葬的相关仪式,还涉及墓室的构造、墓址的选配以及陵墓供物、装饰、祭祀建筑等等规范性的仪式和配套的规格等。^{[16](P380)}《第吾宗教源流》对这部书有概括性的介绍,看来《极小秘密册》主要是叙述自聂赤赞普以后的所谓天赤七王、上顶二王、地列六王、水德八王、赞字五王、中丁二王、正法父子丑(囊日松赞与松赞干布)等吐蕃赞普的不同墓葬历史。后期西藏历史名著《雅隆觉沃教法史》曾经引用过该书,说:“按《极小秘密册》所言:七王陵墓建于天上,神体无尸,似虹而逝”^{[17](P29)}。从这里可

知,《雅隆觉沃教法史》及《红史》、《贤者喜宴》、《西藏王统记》等史书对于吐蕃诸王按照名号、葬仪进行排序、分类的做法,应该都源于这部《极小秘密册》的最先记叙。有关苯教王家葬仪的详细程式过程我这里不打算详细叙述,但可以肯定的是其具体的仪式过程中存在严格而细密的操作程序和规范。其中在仪式上讲述古代类似的宗教仪轨故事当是其重要环节之一。

(三) 赞普葬仪要举行分割尸体的仪式还能够透露止贡赞普其名称中的“刀杀”所具有的意义,历史上止贡有可能因为信奉来自印度的宗教而遭到其内部其他氏族首领的反对而被杀。过去学者们对于在止贡的传说中何以在其一降生就取了一个非常不吉利的名字而百思不得其解,其实如果我们将之看作是一种预示宗教仪礼变革的象征,就可以很好地理解其内在的神话学意义了。换句话说,止贡的真名有可能是扎西坚赞的《嘉言宝库——苯教源流》中所记载的叫“止荣赞普”(gri-rum-btsan-po),意为“身有13个刀记,故名止(gri刀),因其生于夜间,故取名之为荣(rum夜间)。”^{[18](P131)}后世将他的名字赋予“刀杀”的含义,一方面认为是他死后开始了王家殡葬礼仪,该仪式因为要对于赞普尸体进行解剖和分割,所以为这位赞普的名字便具有一种象征性。另一方面,其之所以被叫做止贡,乃是因为他“前半生敬奉法身为觉乌琼噶尔(gcav-u-choms-dkar),修建沙累且乌仓(庙宇),后半生因行事有逆忤苯教的地方,所以为惩罚其叛逆行为而使其切断自己头上的光绳,被臣子罗昂杀死,尸体不能升天而留于地上,故为后世取名为‘刀杀赞普’。”^{[18](P131)}扎西坚赞的这段记载据藏族学者保罗考证,其来自苯教古老的据称是10世纪的苯教伏藏《强玛》(byams-ma《慈母经》),还有《述刀》(gri-bshad)一类的主要记载止贡被弑事件的经书,^{[19](P32-39)}这透露出苯教对于止贡的传统看法。按照《强玛》等经书的记载,止贡时期曾经兴盛苯教,但后来止贡接受了来自印度的异教(说他敬奉梵天、帝释天等外神)^{[18](P131)},试图进行某种宗教改革,结果遭到一些部族首领的反对,与“辛饶苯教产生敌意”,^{[18](P184)}他被罗昂杀死有可能便是这种宗教改革中直接冲突的结果。苯教这种解说还有待进一步的考析,不管怎样,止贡赞普时代被苯教当作一个重要的历史转折阶段当无疑,在这之后,辛饶苯教中出现获取五种成就的苯教以及“无上雍仲之乘”,这是一类较为制度化的宗教,有比较繁琐的宗教仪式和教义主张。

(四) 从止贡开始的王家葬仪形成一套繁琐的规范,其参加人员有王位继承者以及王族成员,主

持仪式的是具有通天能力的大臣和巫师。《汉藏史集》中就记载了参与止贡葬仪的巫师名叫苯波巴热之子杰嘉玛窝切(kye-rgyal-smavo-che),“他调伏刀剑,开棺验视,这封闭了13年的铜棺打开时,里面发出‘喀拉拉’的说话声,所以该地得名喀拉塘。”

敦煌吐蕃苯教葬仪轨书P.T.1042中记载出席葬仪的人员除了大量的专门宗教人员辛、本等外,主要就是大王、母舅、尚伦、内侍官、亲友等。大王就是王位继承者,因为根据敦煌文献以及《两唐书》等汉文史书记载,吐蕃赞普死后要停厝三年才发丧,因而在这份手卷中,我们看到参加葬仪的“大王”在这个葬仪大礼上要扮演回一个王位继承者的身份,并在苯教师的主持下“分定权势”。这里的所谓“分定权势”,根据手卷内容,可以理解为“大王”一方面要以王位继承者的身份重新象征性的从死去的赞普那里取得权力,再就是成为“大王”后,他要向臣子和在场的苯教师和辛等教职人员授予一定的权利以及相关的礼仪规范。所以手卷记载的整个仪式中包括了数次“分定权势”的仪式,比如手卷第12-14行:“此后将眷属领到大王跟前,献上盔甲,其后大王分定领辖权势。此后母舅向大王献上洛温、宝马。宝牦牛、牦牛等,一一剥皮。”^{[20](P22)}第52-54行:“到墓室后……,大王又分定权势,说:‘为分权势而集合!’于是贤良、恶徒依次趋前倾听,喊声大作。”^{[20](P24)}另外,“分定权势”还可能通过举行宗教仪式来强化死去的王者及其继承人相应的自身地位并利益亡灵,以一类灵魂永生的信仰来提高赞普的神圣地位。比如另一份敦煌苯教文献P.T.1134中就有这样的言论:“殡葬祭司(杜辛)玛达纳和辛饶米沃恰当地处理了四方墓室之事,大王便权位更高,气色也重新焕发出来,至今仍活在天神之地,这便是永生不死的方法。”^{[21](P119)}

四

总的来说,止贡赞普“绝地天通”的传说象征着一个有序时代的到来,如果说在此之前吐蕃还处于没有礼仪,自止贡赞普以后,则有了一个良好的开端,因此不少历史著作都将止贡赞普被杀当作一个非凡的事件,显然其中包含着一种确定人类社会等级和礼仪规范的象征意义。无疑,止贡之死,带来了人间的仪式,通过仪式的举行,人们可以将天意、神圣旨意贯彻到人间,并使宗教成为强化秩序的合理化论证手段。

古代吐蕃人认为,在王家葬仪产生以后,传说中的神魔时代渐趋结束,吐蕃的“王政时代”开始。后世藏族史学家对于这种时代的转换有明确的认

识,比如《汉藏史集》曾经将吐蕃历史划分为三大时期:即“有雪吐蕃之国”时期、“神魔统治”时期、“悉补野吐蕃之国”时期。第一时期始自远古,止于神魔统治时期,神魔时代即《红史》中所记的世间巫师、穆杰赞普、玛桑九族等统治时代;神魔时期中止于止贡赞普被弑,其子甲赤称王;第三时期“悉补野吐蕃时期”即是西藏的王政时代,自甲赤开始,一直延续到吐蕃的灭亡。^{[13](P14)}藏族古代史书《五史鉴》中的《瑜伽神离鉴》也列举了一种关于吐蕃王朝的历史年代的断代法,认为“王朝时期的历史被分为三个部分”,第一是“神下凡后的传承(stod-lha-rabs)”,第二是“王国的鼎盛(bar-mn-gav-dar)”,第三是“分裂或衰落(smad-gyes-mdo)”。据说此类隐秘的苯教传说来自瓦果热通坚(va-mgo-re-thong-can)的教义。

《五史鉴》中的《红铜缺尾鉴》(zangs-ma-gzhugs-ral-can)以及其他三部文献还列举了众天神及神子聂赤赞普、穆杰赞普等神灵的名称和居住地,和聂赤以后的赞普以及赞普王名表、历代赞普陵墓安排以及诸如“宫殿产生于何处者之一,父权产生者之二,王位掌握年限者之三,全部妻妾受取之四,儿子数目之五,全体大臣做事之六,方便事业该怎样做之七,寿命年限能掌握者之八,全体出世者可以出世之九,一切佛已无一切积累者之十”^{[16](P374-375)}这样一类内容。值得注意的是,聂赤在《五史鉴》中的名称为Ide-gnyav-khri-btsan-po,这种称呼与敦煌吐蕃历史文书P.T.1286号中的拼写相近,¹¹后面的赞普名称及一些王后的名称也与敦煌文献相同,吐蕃王统世系中常有的故事如止贡被弑、其子为父报仇、布带恭甲称王等等历史以及松赞干布的著名功业皆有详细叙述。关于聂赤以来吐蕃的王统,《红铜缺尾鉴》用“突然出现之王”(bod-glo-bur-rgyl-po)一词称谓,并指出对此论述占全书七成半之多。^{[16](P374)}

《五史鉴》的内容为我们提供了一个很好的旁证,就是在吐蕃时代早期,对于赞普身世大加神化,反映了在西藏的“王政时代”,赞普的社会地位空前提升,而赞普权力和地位的提升主要与这个时代的纷争有关,宗教在这其中发挥着重要的作用。

吐蕃的“王政时代”传统上将其成为“十二小邦”时期,这个时代根据敦煌藏文文献以及藏族历史著作的记载,基本处于历史学和人类学家所说的文明开始的“酋邦”(军事民主制阶段)时代。关于“酋邦”的特点,根据历史学家和人类学家对于古代文明国家的一些早期历史资料和考古材料相结合所进行的分析,基本呈现这样几个方面:首先,在酋邦阶段,氏族和部落首领已经拥有比过去一般首领

大得多的权力;其次,各部落之间纠纷、战争增多,因而会经常性的进行结盟,联盟首领常被赋予一个特殊的地位,这个地位甚至带有超乎一般社会的神圣性。在古代社会,亚欧大陆一些文明国家的早期阶段,比如古代两河流域的“前王朝时代”(吉尔伽美什时代)、古代埃及的“早王朝时代”、古代希腊的“荷马时代”、古代罗马的“王政时代”、古代中国的“炎黄时代”、古代印度的“吠陀时代”等等都曾经过这样的阶段,并表现出这种“酋邦”社会的共同性来。在西藏,前吐蕃王朝时期,无疑也属于这种“酋邦”阶段,藏文古代文献和古籍基本将这个时代描述成小邦林立、纷争并起,敦煌吐蕃历史文书P.T.1286号就有这样的描写:

“在各个小邦境内,遍布一个个堡垒,……,在此之前的状况,当初分散(不统一)局面即如此说,古昔各地小邦王子及其家臣应世而出,众人之主宰,掌一大地面之首领,王者威猛相臣贤明,谋略深沉者互相剿灭,并入治下收为编氓,最终,以鹘提悉补野之位势莫敌最为崇高。神灵降罪民庶为诸侯混战彼此争夺矣!”^{[9](P173)}

在这个阶段,苯教的制度化主要体现在这样几个方面:对于赞普身世、权力、地位的神化;在部落之间、赞普同臣属之间的盟誓上提供必要的服务;苯教巫师在围绕王权和部落的重要事务而举行各种宗教仪式的基础上,产生分工,形成可操作的规范性的制度。所以,吐蕃的“绝地天通”事件实际代表了苯教地位的上升,其开始从原始宗教走向制度化宗教。与中原神话中重黎接管了司守天地的职能以后能沟通天地的只有巫师一样,止贡赞普“绝地天通”后,以王家葬仪为代表的仪式便逐渐成为制度化、规则化的权威法度,并渲染着那远离了普通民众的神性,通神和代神传谕成为一种“专利”,成为一套由神巫和部落联盟首领掌握的仪式体系和知识类型。

[注 释]

《红史》、《贤者喜宴》、《汉藏史集》称仲年代如与达日年赛为中丁二王。

《汉藏史集》说止贡尸体被放到铜棺中,从吉达桥头抛如娘曲河中,漂流到龙王多吉仁摩的地盘,被其女仆打捞起来收于库房,称“上部可怕的东西”。

阿列吉即后世史书所谓的茹来吉,《赞普传记》称其为悉补野王族的后代,后世其他史书则认为他是止贡王妃与一位白衣神人梦中交合所生,与止贡诸王子为同母兄弟。

《汉藏史集》说龙女王要求茹来吉找到一个人鸟家族的16岁姑娘,找到姑娘后,其父母开的条件是要用黄金和在赞普身上刺18个点。

达仓宗巴·班觉桑布著:《汉藏史集》,中央民族学院少数

民族古籍整理出版规划领导小组影印本, 北京, 1980年, 藏文抄本影印本, 第95叶背, 汉译本74页。

关于对于王尧、陈践翻译的《赞普传记》的这段内容, 褚俊杰有不同的译法, 为“今后无论何时, 赞普夫妇一旦亡故, 则结辫子顶髻, 涂丹朱于脸庞, 剖解 bzhags 尸体, 捣碎赞普尸肉, 不让他滞留人间, 令其吃喝。”这里将王尧所译的“划线”理解为“解剖”, 我个人比较赞同; “鞭打(’ vtshog), 褚俊杰译为“捣碎”, 尚可斟酌, 《格西曲扎辞典》释义为“vtshog, 打, 击为灰尘。【增】1.砍伐。2.种痘。3.寻找过失, 非难、揶揄。【达】捶打, 鞭挞。【法】着实打。(’ 页716) 可见这个词含义众多, 捶打或捣碎都可以在敦煌文献中找到依据。褚俊杰:《吐蕃苯教丧葬仪轨研究》(续), 《中国藏学》1989年第4期, 第125页。

认为拍打尸体是一种还阳术主要是褚俊杰根据该文本所做的推论, 我们认为有一定的可信性。释迦仁钦德著、汤池安译:《雅隆尊者教法史》, 西藏人民出版社, 1989年, 第29页。

比如 P.T.1042 号敦煌残卷所记叙的葬仪中, 在开始的环节里就有“述说仪轨故事”, 参见褚俊杰:《吐蕃苯教丧葬仪轨研究——敦煌古藏文写卷 P.T.1042 解读》, 《中国藏学》, 1989年第3期, 第15-43页。

与《嘉言宝库》记载不同, 《雍仲苯教史》说止贡身有九种刀痕, 故名之。《雍仲苯教史》木刻版, 第44叶下。

参见《汉藏史集》藏文影印本, 第95叶下, 陈庆英汉译本73-74页。

11 敦煌文献的拼写是 lde-nyag-khri-btsan-po, 仅在“聂”字上“前加字母 g”变成“后加字母”。

[参考文献]

- [1]张双棣.淮南子校释(上)[M].北京:北京大学出版社, 1997.
- [2]十三经注疏[M].北京:中华书局影印本, 1979.
- [3]国语·楚语下.上海:上海古籍出版社点校本, 1988.
- [4]Sreten Bozic, Alan Marshall, Aboriginal Myths [M], London, 1972.
- [5]萧崇素.彝族的神话传说和史诗[C].中国民间文艺研究会

研究部编:民间文学论丛, 北京:中国民间文艺出版社, 1981.

[6]葛兆光.七世纪中国的知识、思想与信仰世界——中国思想史:第一卷[M].上海:复旦大学出版社, 1998.

[7]王尧、陈践.吐蕃金石录[M].北京:民族出版社, 1982.

[8]F.W.托马斯著、李有义译.东北藏古代民间文学[M], 成都:四川民族出版社, 1986.

[9]王尧、陈践译注.敦煌本吐蕃历史文书[M].北京:民族出版社, 1992.

[10]卢亚军译注.西藏的观世音(柱间史)[M].兰州:甘肃人民出版社, 2001.

[11]索南坚赞著、刘立千译.西藏王统记[M].北京:民族出版社, 2000.

[12]黄颢.贤者喜宴摘译[J], 西藏民族学院学报 1980(4).

[13]达仓宗巴·班觉桑布著、陈庆英译.汉藏史集[M].拉萨:西藏人民出版社, 1986.

[14]蔡巴·贡噶多吉著, 陈庆英、周润年译.红史[M].拉萨:西藏人民出版社, 1988.

[15]太平御览[M].卷九零八, 古文琐语.载四部丛刊(三编), 子部, 太平御览, 兽部二十, 上海:上海涵芬楼影印, 商务印书馆, 1935 1985 重印).

[16]第吾贤者.第吾宗教源流[M].拉萨:西藏古籍出版社, 1987.

[17]释迦仁钦德著、汤池安译.雅隆尊者教法史[M].拉萨:西藏人民出版社, 1989.

[18]夏察·扎西坚赞.嘉言宝库——西藏苯教源流[M].北京:民族出版社, 1985.

[19]保罗.止贡赞普名号质疑[J].西藏民族学院学报, 1990(1).

[20]褚俊杰.吐蕃苯教丧葬仪轨研究[J].中国藏学, 1989(3).

[21]褚俊杰.吐蕃苯教丧葬仪轨研究(续)[J].中国藏学 1989(4).

[审稿 索南才让]

[校对 梁成秀]

The Event of Discontinuity Routeway Between Heaven and Earth in Tibetan Legendary Times and Systematization of Bonism

SunLin

(School of Humanities, Tibet Nationalities Institute, Xianyang, Shaanxi, 712082)

Abstract: This paper discussed an archaic Tibetan- tale which was similar to a legend about discontinuity routeway between heaven and earth in Han Chinese place. Compared with other tales, we consider the tibetan tale is a symbol of the age of twelve chiefdoms or the "Rex times" of Tibet. In the age, Tibetan indigenous religion, the Bon, began from primordial religion to institutional religion. After Zhong Li taking over the function of managed heaven and earth, none but necromancers in Han place could connected with the deities world and human world. Likewise, since the king of Tibetan, Gri- gum- btsan- po had cut his light-rope in Tibet, the representation of Bon rituals, the regius funeral, gradually it became some institutional and inerratic authoritative standard., and all the time it romanced the divinity of the common people in remote areas. The ability to connect the heavens by necromancers who sent information of deity became a patent, a system of religious ritual and knowledge style to be predominated by dint of the chief of tribes and necromancers .

Key Words: the history of religion; the event of discontinuity routeway between heaven and earth; chiefdom; the institutional religion

An Investigation of the Birth Year and Death Year of the Third Living Buddha of Phur- ljog Temple

Zhou Xuejun

(Institute of American History and Culture, College of History, Nankai University)

Abstract: The third living Buddha of Phur- ljog Temple who played an important role in Tibetan history was the teacher of the twelfth and thirteenth Dalai Lama. His birth year was not known before. There are some contradictory statements about the year of his death in the academia of China. Some reliable memorials to the emperors of Qing Dynasty proved that he was born in 1825, and died in 1901 in his seventy- seventh year.

Key Words: Dalai Lama; Phur- ljog Temple; living Buddha; blo- bzang- byams- pa tshul- khrims- rgya- mtsho; the respective year of birth and death

Basiba: the Unification of Tibet, and the Nationality Solidarity

Feng Jianyong

(Graduate School of Chinese Academy of Social Sciences, Beijing, 100102)

Abstract: This paper expatiated the relation between Basiba and the central government of the Yuan Dynasty, at the basis of which exploring what Basiba experienced in politics, religion and psychology in the period from his being a Tibetan noble to teacher of the emperor.

Key Words: Basiba; Hubilie; Tibet