

第10典 中外文化
交流
第1典 历代文化
沿革
第2典 地域文化

中华文化
通志

第 3 典

【民族文化】

第4典 制度文化
第5典 教化与礼仪
第6典 学术

◎ 中华文化通志编委会编
◎ 上海人民出版社

藏族文化志

第7典 科学技术
第8典 艺术

第9典 宗教与民俗



丹珠昂奔 撰

中华文化
通志

第 3

【民族文化】

藏族文化志

◎ 中华文化通志编委会编
◎ 上海人民出版社



K203
Z669
:3(5)

中华文化通志·民族文化典 (3-025)

王尧 主编

藏族文化志

丹珠昂奔 撰

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路54号 邮政编码 200020)

印刷 深圳中华商务联合印刷有限公司

开本 880×1270毫米 32开

字数 420,000

印张 17.125

插页 1

版次 1998年10月第1版

印次 1998年10月第1次印刷

书号 ISBN7-208-02288-7/K·507

141563

《中华文化通志》编委会

编委会主任 萧 克

编 委 李学勤 宁 可 王 尧 刘泽华
孙长江 庞 朴 陈美东 刘梦溪
汤一介 姜义华 陈 昕 朱金元
张国琦

办公室主任 张国琦

办公室副主任 王科元

策 划 姜义华 张国琦

7662/23

141563

藏族文化志

作者简介

丹珠昂奔,藏族,1955年生。中央民族大学毕业生,留校从事藏学研究工作。1990年调任中央民族大学藏学研究所副所长,1993年破格晋升为教授,任藏学系主任、藏学研究所所长、民族学研究院副院长。现为中央民族大学副校长兼藏学系主任、藏学研究所所长,中国西南民族研究会副会长,中国民族理论学会副会长。著有《藏族神灵论》、《佛教与藏族文学》、《藏族文化散论》等。

总 序

中华文化绵延了五千年的历史，起伏跌宕；哺育着差不多五分之一人类的身心，灿烂辉煌。它坦诚似天，虚怀若谷，在漫长的岁月里，广袤的土地上，有过无私奉献四面传播的光荣，也有过诚心求教八方接纳的盛事。它以直，健以稳，文而质，博而精，大而弥德，久而弥新，昂然挺立于世界各民族文化之林。

任何一个民族的文化，勿论东西，不分大小，都有它自己的土壤和空气，都有它自己的载体和灵性，当然也就都有它自己的长处和短处，稚气和老练。准乎此，任何一个民族的文化，都有它存在和发展的天赋权利，以及尊重异质文化同等权利的人间义务。每一民族都需要学习其他文化的各种优点，来推动自身发展；都应该发扬自身文化的一切优点，来保证自己的存在，缔造人类的文明乐园。

现在，当二十世纪的帷幕徐徐降落之际，为迎接新世纪的到来，中华民族正在重新检视自己，以便在新的世界历史发展中，准确地找到自己的地位。呈现在读者面前的这部百

卷本《中华文化通志》，便是我们为此而向新世纪的中国和世界做出的奉献。

《中华文化通志》全书共十典百志。

唐人杜佑著《通典》，罗列古今经邦致用的学问，分为八大门类，“每事以类相从，举其始终”，务求做到“语备而理尽，例明而事中，举而措之，如指诸掌”。《通典》的这一编纂方法，为我们所借用。《中华文化通志》分为十典：历代文化沿革典、地域文化典、民族文化典、制度文化典、教化与礼仪典、学术典、科学技术典、艺文典、宗教与民俗典、中外文化交流典。每“典”十“志”。历代文化沿革典十志，按时序排列。地域文化典十志，主要叙述汉民族聚居区域的地域文化，按黄河流域、长江流域、珠江流域排列。民族文化典十志，基本上按语系分类排列。中外文化交流典十志，按中国与周边及世界各大区域交往分区排列。其余各典所属各志，俱按内容排列。

宋人郑樵《通志·总序》有曰：“古者记事之史，谓之志。”“志者，宪章之所系。”指的是，史书的编纂关系到发掘历史鉴戒之所在，所以，编纂者不能徒以词采为文、考据为学，而应在驰骋于遗文故册时，“运以别识心裁”，求其“义意所归”，承通史家风，而“自为经纬，成一家言”。（章学诚《文史通义·申郑》）

本书以典、志命名，正是承续这样的体例和精神。唯本书为文化通志，所述自然是文化方面诸事，其编撰特色，可以概括为“类”与“通”二字。

“类”者立类。全书十典，各为中华文化一大门类；每典十志，各为大门类下的一个方面；每志中的“编”“章”“节”“目”，亦或各成其类。如此依事立类，层层分疏，既以求其纲目分明，论述精细，也便于得门而入，由道以行，俾著者、读者都能于浩瀚的中华文化海洋里，探骊得珠，自在悠游。

“通”者贯通。书中所述文化各端，于以类相从时，复举其始终，察其源流，明其因革，论其古今。盖一事之立，无不由几及显，自微至著，就是说，有它发生和发展的历史。弄清楚了一事物一制度一观念的演变轨迹，也就多少掌握到了它内在本质，摸索到了它的未来趋势。

“通”者汇通。文化诸事，无论其为物质形态的，制度形态的，还是观念形态的，都非孤立存在。物质的往往决定观念的，观念的又常左右物质的；而介乎二者之间的制度，固受制于物质与观念，却又不时反戈一击，君临天下，使制之者大受其制。其内部的诸次形态之间，也互相渗透，左右连手，使整个文化呈现出一派斑斓缤纷的色彩。中华文化是境内古今各民族文化交融激荡的硕果；境外许多不同种的文化，也在其中精芜杂存，若现若隐。因此，描绘中华文化，于贯通的同时，还得顾及如此种种交汇的事实，爬梳剔理，还它一个庐山真面目。此之谓“汇通”。

“通”者会通。“会”字，原义为器皿的盖子，引申为密合；现在所说的“体会”、“领会”、“会心”、“心领神会”等，皆由此得义。《中华文化通志》所求之通，通过作者对中华文化的领悟，与中华民族心灵相体认，与中华文化精神相契合。

这就是《中华文化通志》依以架构旨趣之所在。是耶非耶，知我罪我，恭候于海内外大方之家。

《中华文化通志》由萧克将军创意于1990年。1991年先后两次在广泛范围内进行了论证。1992年组成编纂委员会。十典主编一致请求萧克将军担任编委会主任委员，主持这一宏大的文化工程。1993年1月和1994年2月，全体作者先后齐集北京、广东花都市，研究全书宗旨，商定典志体例，切磋学术心得，讨论写作提纲。事前事后，编委会更多次就全书的内容与形式、质量与速度、整体与部分、分工与协作等问题，进行研究讨论。近二百位作者进行了创造性构思和奋斗式劳作。这项有意义的工作得到了中央领导同志以及各界人士的热情支持。编委会办公室承担了大量的日常工作。上海人民出版社承担了本书出版任务，并组织了高水准高效率的编辑、审读、校对队伍，使百卷本《中华文化通志》得以现今面貌奉献于世人面前。我们参与这一工作的全体成员带着兴奋而又惶恐的心情，希望它能给祖国精神文明建设大业增添些光彩，更期待着读者对它的_不当和_不足之处给予指正。

《中华文化通志》编委会

内容提要

青藏高原是藏人主要的居住区,那里是“世界第三极”,是“神圣雪域”,那里有“十万大山、十万江河”,高原、多雪、多山和多水,孕育了神秘的藏族文化。本书以翔实的资料和丰富的内容介绍了藏族地区的人文地理、物质生产、科学技术、语言文字、藏文典籍、信仰文化、礼法制度、职官制度、军事组织、教育制度、文学艺术、节日民俗、文化交流等情况。

《中华文化通志》编辑出版人员

(以姓氏笔画为序)

| | | | | | |
|---------|--------|-----|-----|-----|-----|
| 总 决 审 | 陈 昕 | | | | |
| 总 顾 问 | 余志明 | | | | |
| 总 监 制 | 郁椿德 | | | | |
| 编辑部主任 | 朱金元 | | | | |
| 编辑部副主任 | 虞信棠 | | | | |
| 责 任 编 辑 | 王有为 | 王界云 | 孔令琴 | 叶亚廉 | 朱子恩 |
| | 朱金元 | 汤中仁 | 苏贻鸣 | 杨承纮 | 李 卫 |
| | 李文俊 | 李远涛 | 吴书勇 | 宋慧曾 | 张 玟 |
| | 张 臻 | 张美娣 | 陆凤章 | 胡小静 | 郝盛潮 |
| | 秦建洲 | 顾兆敏 | 夏绍裘 | 唐继无 | 曹文娟 |
| | 曹培雷 | 屠玮涓 | 虞信棠 | | |
| 责 任 决 审 | 王有为 | 王树鸣 | 王界云 | 宋 存 | 严忠树 |
| | 吴慈生 | 张 玟 | 张满鸿 | 周琪生 | 柳肇瑞 |
| | 胡小静 | 钱雪门 | 高登瀛 | 夏国智 | 黄行发 |
| | 魏允和 | | | | |
| 装 帧 设 计 | 吕敬人工作室 | | | | |
| 美 术 编 辑 | 孙宝堂 | | | | |
| 监 制 | 戴 弘 | | | | |
| 技 术 编 辑 | 沈树德 | 吴 坚 | 何永康 | 姜华生 | 曹伯祥 |
| 责 任 校 对 | 王秀菊 | 张新宇 | 陆永洲 | 陆秉熙 | 顾伟民 |
| | 唐毓华 | 谈 维 | 陶雪英 | 龚养耿 | |
| 编 务 | 朱玉堂 | 张大潮 | | | |

藏文字母拉丁转写

ka kha ga nga

ta tha da na

tsa tsha dza wa

ra la sha sa

i u e o (i)

g • yag ≠ gyag

ca cha ja nya

pa pha ba ma

zha za va ya

ha a

目 录

| | |
|----------------------------|----|
| 第一章 地理和人口 | 1 |
| 第一节 自然地理 | 1 |
| 第二节 人口分布 | 9 |
| 一、历史上的藏族人口及其分布 | 9 |
| 二、藏族当代的人口及其分布 | 10 |
| 第二章 藏族文化缘起 | 13 |
| 第一节 青藏高原的人类先民与藏人的由来 | 13 |
| 第二节 史前时期的藏族文化 | 24 |
| 一、物质文化 | 24 |
| 二、文学艺术 | 32 |
| 第三章 语言文字及典籍文化 | 39 |
| 第一节 语言文字 | 40 |
| 一、藏文的创制 | 40 |
| 二、藏文的使用符号 | 42 |
| 三、厘定文字 | 44 |
| 第二节 典籍文化 | 46 |

| | |
|------------------------------|-----|
| 一、金石、铭文、筒牍 | 46 |
| 二、典籍文化的代表作——辉煌的藏文《大藏经》 | 54 |
| 第三节 藏文雕板印刷及编目 | 60 |
| 一、印刷术由来及印经院 | 60 |
| 二、藏文典籍的形式及编目 | 63 |
| 第四章 物质生产 | 73 |
| 第一节 牧业生产 | 73 |
| 一、草场 | 73 |
| 二、牧业生产与牲畜饲养 | 77 |
| 第二节 农业生产 | 82 |
| 一、种植 | 82 |
| 二、生产工具 | 86 |
| 三、求雨和防雷 | 89 |
| 第三节 商品交换 | 92 |
| 一、悠久的贸易交换史 | 92 |
| 二、市场交换与比价 | 95 |
| 第五章 信仰文化 | 99 |
| 第一节 苯教 | 99 |
| 一、苯教发展的简要历史 | 99 |
| 二、苯教祖师及神祇 | 104 |
| 第二节 藏传佛教 | 107 |
| 一、藏传佛教的形成 | 107 |
| 二、活佛转世制度 | 112 |
| 第三节 民间信仰 | 117 |
| 一、大自然崇拜 | 117 |

| | |
|--------------------|------------|
| 二、动物崇拜 | 123 |
| 三、鬼魂和祖先崇拜 | 125 |
| 四、图腾崇拜 | 125 |
| 五、灵物崇拜 | 126 |
| 第六章 制度文化 | 127 |
| 第一节 礼、法制度 | 127 |
| 一、骨系 | 127 |
| 二、家庭、婚姻 | 132 |
| 三、藏人称谓与姓名 | 139 |
| 四、葬仪 | 147 |
| 五、律法 | 164 |
| 第二节 职官制度 | 179 |
| 一、吐蕃时期的官职 | 181 |
| 二、元时藏区的官职 | 187 |
| 三、噶厦政府的官职 | 196 |
| 四、东部藏区的土司、部落制度 | 202 |
| 第三节 兵制 | 210 |
| 一、吐蕃时期的兵制 | 211 |
| 二、藏军的建立和解体 | 217 |
| 三、部落里的战斗组织 | 222 |
| 第四节 教育制度 | 226 |
| 一、藏人早期教育及其发展 | 226 |
| 二、寺院教育系统 | 233 |
| 三、其他教育形式 | 242 |
| 四、当代藏族教育的发展 | 251 |
| 第五节 赋役与货币制度 | 255 |

| | |
|-----------------------|-----|
| 一、赋役····· | 255 |
| 二、货币····· | 280 |
| 第七章 文学 ····· | 287 |
| 第一节 作家文学 ····· | 288 |
| 一、诗歌····· | 289 |
| 二、小说····· | 307 |
| 三、传记文学····· | 318 |
| 第二节 民间文学 ····· | 328 |
| 一、故事、传说····· | 328 |
| 二、讲唱文学····· | 335 |
| 三、民歌····· | 350 |
| 第三节 戏剧 ····· | 363 |
| 一、藏戏的形式、发展和分布····· | 363 |
| 二、藏戏的角色和演出程式····· | 368 |
| 三、八大藏戏····· | 369 |
| 四、藏戏的艺术特点····· | 371 |
| 五、藏戏团····· | 373 |
| 六、藏戏节——雪顿····· | 374 |
| 第四节 文学理论 ····· | 377 |
| 第八章 艺术 ····· | 383 |
| 第一节 美术 ····· | 383 |
| 一、壁画····· | 384 |
| 二、唐卡····· | 389 |
| 三、雕塑····· | 392 |
| 第二节 音乐舞蹈 ····· | 397 |

| | |
|-------------------------------|------------|
| 一、音乐····· | 397 |
| 二、舞蹈····· | 406 |
| 第九章 科学技术····· | 413 |
| 第一节 天文历算····· | 413 |
| 一、民间历算····· | 413 |
| 二、藏历纪年····· | 416 |
| 三、丁科札仓(时轮院)····· | 420 |
| 第二节 藏医藏药····· | 422 |
| 一、藏医原理····· | 422 |
| 二、宇妥·云丹贡布与《四部医典》····· | 426 |
| 三、藏药····· | 428 |
| 第十章 节日文化····· | 430 |
| 第一节 民间节日····· | 431 |
| 第二节 宗教节日····· | 442 |
| 第十一章 文化交流····· | 449 |
| 第一节 早期的文化交流····· | 449 |
| 第二节 吐蕃王朝兴盛时期的文化交流····· | 459 |
| 一、蕃、唐之间的文化交流····· | 460 |
| 二、与印度、泥婆罗的交往····· | 483 |
| 第三节 分裂时期及以后的文化交流····· | 487 |
| 一、元明时期与蒙古民族的文化交流····· | 487 |
| 二、明朝时期与汉族的经济文化交往····· | 505 |
| 三、清朝时期与满族的政治文化交往····· | 512 |

| | |
|-----------|-----|
| 参考文献..... | 529 |
|-----------|-----|

第一章 地理和人口

第一节 自然地理

藏族是中国的古老民族。主要居住在西藏自治区,青海省的玉树藏族自治州、海南藏族自治州、黄南藏族自治州、海北藏族自治州、果洛藏族自治州、海西蒙古族藏族自治州,甘肃省的甘南藏族自治州、天祝藏族自治县,四川省的甘孜藏族自治州、阿坝藏族羌族自治州、木里藏族自治县,云南省的迪庆藏族自治州。另外,邻近西藏的不丹、尼泊尔、锡金、印度和巴基斯坦也有一部分藏人居住。现今藏人的地理分布,大体在中唐时期就已形成。自古以来,青藏高原是藏民族繁衍生息的地方。

在汉文典籍中,藏族这一称谓变化较多。隋时称宝髻、附国、女国、苏毗等;唐时称吐蕃;元时称乌斯藏、图伯特、唐古忒等;明沿袭旧称,将乌斯藏称卫藏;由明入清,便有了西藏这一称谓,沿用至今。有时地域概念与族称混用。

藏人自称为“蕃”(bod),自古而然,并将自己居住的地域归结为:“上部阿里三围(现阿里地区)——卜让、古格、芒域;中部卫藏四翼(现前后藏)——伍茹(首翼)、腰茹(左翼)、叶茹(右翼)、茹拉(支

翼);下部朵甘六岗(现甘、青、川藏区)——玛杂岗、伍保岗、察娃岗、欧达岗、麦堪岗、莫雅岗”,“三围四翼六岗”基本概括了藏人的居住区域。雪山皑皑,江水滔滔,从南到北,从东到西,以青藏高原为主体,藏人的生活领域十分广阔。

藏人的生活环境是整个藏族文化生长、依托的根,换句话说,藏族文化也只有放置于这样的环境中才有它的色彩和光华。

概括起来看,藏人居住区的自然环境,大致有以下一些特点:

(一) 高海拔

高海拔是整个藏区最为突出的特点,也是最基本的特点。

众所周知,青藏高原曾是一片古海,由于印度板块与北半球的欧亚大陆的撞击,海水退去。上新世时,整个青藏高原开始隆升,喜马拉雅山的高度也不过在2000—2500米,喜马拉雅南坡和北坡的年降雨量为2000—2500毫米,年平均温度在10℃左右。当时的青藏高原尚处于山地热带、亚热带气候。考古工作者在这一时期的地层中发现了三趾马等热带动物化石和阔叶树木。温暖多雨的气候是适宜动物和植物生长的。虽然青藏高原是人类摇篮的假说不断被学者们提及,又为不少人所责难,但可以说,人类神圣的大地母亲在这样的环境中孕育人类也是可能的。

地球本身的运动是惊人的。喜马拉雅山体在不断隆升,青藏高原冰期和间冰期气候也不断交替出现,温暖湿润的气候也日益向干冷方向发展,喜马拉雅由距今500万年前的2000—3000米,上升到距今300万年时的4500—5000米,又经过了300万年的艰苦成长,终于横空出世,成为“世界屋脊”,以其主峰珠穆朗玛8848.13米的高度昂然雄视人间,青藏高原也成为地球“第三极”。

喜马拉雅山体的隆升与整个青藏高原的隆升是一致的,水涨船高,整个环境成为高海拔地区。高海拔地区的寒冷、多风雪、缺氧等一些基本特点也随之而生。这一基本特点也造就了藏族文化的一些基

本特点、藏人性格的一些基本特点。

西藏高原的考古工作者在西藏尚未发现诸如像北京猿人、云南禄丰腊玛古猿头骨等早期人类的化石,因而我们也很难推测这一环境给予早期人类的最早影响。而从发现的石器文化看,已有旧石器晚期(距今约5万年)的石器遗存——藏南藏北都有发现,至于新石器时期的遗址、遗物几乎遍布于西藏全境。可以说,今日的藏人就是新石器时代繁衍生息于青藏高原(尤其是青藏高原北部地区)的那部分先民的后裔。在适应环境、谋求生存、发展的漫长过程中,他们在高海拔的自然环境中创造着自己独特的文化。厚重的羊皮藏袍,温暖的狐皮帽子,高勒的靴子,无一不兆示着在如此的自然环境中,他们适应斗争的结果和选择。

高海拔的显著特点是寒冷,空气稀薄,氧气少,气压低。以海拔3658米的拉萨市为例,空气密度每立方米为810克,年平均气压为652毫克,这要比海平面在摄氏零度气温条件下空气的密度每立方米1292克要低482克,比标准气压1013.2毫克低361.2毫克。平原地区的空气每立方米含氧气250—260克,西藏高原每立方米空气中只含氧气150—170克,比平原地区低100克左右,相当于平原地区氧气含量的62—65.4%。

“这里的天最蓝,这里的地离太阳最近”,尽管我们如此赞美这块高海拔地区,但是高海拔给植物、动物乃至人类造成的影响是巨大的。因为作为人的动物,在漫长的历史演进中,必须适应环境,必须依赖自己的环境创造自己的文化,而藏文化的成长也脱离不了这块神奇的土地。

(二) 多 雪

伟大的藏民族对自己居住的区域有无数赞美之词,而“神圣雪域”是人们口头上文学作品中最常用的。许多藏族人称自己为“雪乡人”、“雪山的子孙”。不言而喻,在广阔的藏人居住区,雪是一大特色。

从一些典籍中也可以看到这一特点,如成书于十四世纪的《吐蕃王统世系明鉴》(索南坚赞著)中当赤尊公主自尼泊尔嫁往吐蕃时,用诗的形式如此说:“雪国边地是荒蛮之区”,“有雪藏土是饥饿之地,请把几座财宝库藏赐给我!有雪藏土乃是寒冷之地,请把终生取暖的衣物赐给我”,而国王则以以下语言劝慰:

像我心肝一样的女儿,
吐蕃本是一块形胜之地,
山高地洁还有雪山环绕,
清凉美丽如同天界无量宫。
稀有珍奇是利乐产生之本。
四条大河流淌林木葱茏,
生产五谷还有各种宝藏,
牲畜遍野盛产果实酥油。

于是赤尊公主嫁到了吐蕃。文成公主要嫁往吐蕃时,也对父王如是说:

雪山环绕的吐蕃,
气候寒冷地险恶,
又多神怪和龙魔,
雪山像野兽张着大口,
悬岩像野牛支起犄角。

父皇李世民则如此安慰:

像我眼珠一样珍爱的女儿呀,
吐蕃那雪山环绕的土地,
正是优越神秀的地方,
雪山像自然形成的宝塔,
四座湖泊像碧玉的坛城……

文成公主嫁到吐蕃与松赞干布成亲,为汉藏友谊建立了不朽功

绩,至今为汉藏人民所称颂。1300多年过去了,而雪域的自然环境并没有多少改变。从今天的自然景观中我们依然可以体味到古人对雪域高海拔环境的感受。

我这里说的“多雪”有两层含意:一是藏乡多积雪,有许多千年不化的雪山,俨然冰雪世界;一是降雪多(这也是相对而言),由于天气寒冷,一些地区六月天还降雪,像那曲地区年平均降雪日就有35天,1954年一年降雪64天。这与高海拔地区的气候有直接关系。

多雪也是藏族人称自己的土地为“雪域”、称自己为“雪乡人”的一个重要原因。倘若无雪、少雪,藏人的这种豪称也就失去了意义。当然,由于藏人早期有白色崇拜,雪为白色,这也是藏人之所以如此厚爱雪的一个重要因素。神奇、辽阔、壮美的青藏高原,以它的博大精深孕育着伟大的藏民族和藏族文化。像平均海拔在4000米以上的西藏自治区,海拔超过5000米的地区就占全区面积的45.6%。有一位外国学者曾说:“像这样一个地区,生存下来就是胜利,我正想知道藏人在青藏高原上是如何生活的,因为这一点对世界是有意义的。”

(三) 多 山

藏人也称自己居住的“雪域”大地拥有“十万大山、十万江河”。此处所云虽为文学语言,但确也反映了藏人居住区的环境状态:处处是山,山山雄峻,处处是水,湖泊荡漾,江河澎湃。实际是处处是山,山山有雪,雪峰林立;处处是水,水水雪水,雪水激荡奔涌。雪既与白为伍,又与冷相伴。从这些字眼里,我们不难体会到一个“冷”字。藏人居住的青藏高原,是寒冷的青藏高原,冰雪覆盖、层峦叠嶂的青藏高原。陈毅元帅1956年进藏途中曾如此描绘雪域藏乡:

峰外有峰峰不存,
岭外有岭岭难寻;
地大势高无险阻,
到处川原一线平;

目极雪域连天际，

望中牛马遑逡巡。

倘若我们去巡视藏区的大山，可谓蔚蔚大观，高山、名山不可胜数：

1. 卫藏境内。有雄跨于西藏高原南侧中、印、尼边境的喜马拉雅山系，全长 2400 公里，宽 200—300 公里，平均海拔 6000 米以上，超过 7000 米的山峰 50 多座，超过 8000 米的山峰 11 座。而在世界最高峰 8848.13 米的珠穆朗玛峰周围 5000 平方公里范围内，就有 8000 米以上的山峰 4 座，7000 米以上的山峰 38 座，这是一件天工造就的博大的艺术品，集人间雄峻壮丽，气势磅礴，无与伦比。

冈底斯山被称为众山之主，是闻名世界的神山，其主峰冈仁波齐高 6656 米。传说释迦牟尼在此布道，每年进山朝拜的中外香客络绎不绝。

“大神山”念青唐古拉主峰高 7117 米。有许多动人的传说。

2. 安多地区的格拉丹冬雪山高 6621 米。尚有阿尼玛卿雪山、积石山、祁连山等著名大山。

3. 康区的卡娃嘎保是一著名的“神山”，高 6740 米，连绵数百公里，在西藏叫念它翁山，在滇藏边境叫四莽大雪山，到迪庆藏族自治州境内，长达 200 余公里，其上段称梅里雪山，下段称碧落雪山。四川甘孜藏族自治州的贡嘎山也是著名的大山。

(四) 多 水

藏人豪称藏区有“十万江河”。“神湖”玛旁雍措(“措”，藏语，意为“湖”，下同)被称为“世界江河之母亲”。藏区多水，可概分为两种类型：一是河流，一是湖泊。

1. 河流

藏区的河流到底有多少，尚无准确统计，而亚洲几支大的水系几乎都发源于藏区。尽管人文科学工作者们还没有对这些世界知名的

河流引起高度重视,而藏人和亚洲的许多民族都曾受到它们的滋养和哺育,至今仍发挥着十分重要的作用。

(1) 世界上海拔最高的河雅鲁藏布江,发源于喜玛拉雅山北麓仲巴县境内的杰马央宗冰川,中游汇集年楚河、拉萨河、尼洋河等支流,水势浩荡,经米林县,通过大拐弯峡谷,后经珞瑜流入印度和孟加拉国,称布拉马普特兰河,最后注入孟加拉湾,全长 2900 公里。在西藏流经 23 县,全长 2057 公里,流域面积 240480 公里,流域平均海拔 4500 米左右。

(2) 澜沧江,有二源头,一为发源于青海省杂多县境内夏茸加山麓的扎曲,一为发源于西藏巴青县万马拉的昂曲,在昌都会合,流入云南,出云南为世界著名的湄公河。在西藏境内长 509 公里,流域面积 38470 公里。

(3) 金沙江,为长江上游干流,发源于格拉丹冬雪山,流过青海省玉树藏族自治州,经川、藏交界,南入西藏芒康流入云南。在西藏境内长 509 公里,流域面积 23060 平方公里。

(4) 怒江,发源于唐古拉山南麓安多县,流经那曲,注入云南,出云南入缅甸为萨尔温江。在西藏境内长 1393 公里,流域面积 103330 平方公里。

(5) 黄河,发源于青海省巴颜喀拉山,流经四川、甘肃,宁夏、内蒙古、陕西、山西、河南等省区,全长 5464 公里,流域面积 75.24 万平方公里,有洮河、湟水、无定河、汾河、渭河、洛河、沁河等支流。

(6) 长江,发源于格拉丹冬雪山西侧的沱沱河,流经西藏、四川、云南、湖北、湖南、江西、安徽、江苏等省区,全长 6300 公里,流域面积 180 余万平方公里。有雅砻江、岷江、沱江、嘉陵江、乌江、湘江、汉江、赣江、青江、黄浦江等支流。

据统计,仅仅西藏自治区境内,流域面积大于 1 万平方公里的河流有 20 多条,大于 2000 平方公里的河流有 100 条以上,大于 100 平

方公里的河流数以千计。而且这些河水都是由雨水、地下水和消冰水组成,它带给下游地区的确实是清凉和甘甜。反之,青藏高原的河流倘若被污染,至少有 1/3 的亚洲人口会受到损害。

2. 湖泊

藏人居住的青藏高原,也是一个多湖泊的地方。据统计,在西藏有大湖泊 1500 多个,湖泊总面积为 24183 平方公里,其中纳木措、色林措、扎日南木措面积均超过 1000 平方公里;超过 100 平方公里的湖泊有 47 个,超过 1 平方公里的有 612 个,可谓星罗棋布,其中有 17 个 50 平方公里以上的湖泊居于海拔 5000 米以上。像青海的青海湖、甘肃甘南的尕斯库勒湖、云南迪庆的那帕海等久负盛名。

河流和湖泊不但增添了高原旖旎的风光,也给动物、植物以生机。哪儿有水,哪儿就有草木的生长,哪儿就有象征生命的绿色,哪儿就有飞禽走兽,人类——青藏高原的藏人也是凭依这些河、湖生息、繁衍、发展起来的。因为,早期的河流、湖泊提供给藏人的不但是饮水,而且是河流和湖泊中的“食物”(鱼虾等),比如处于雅鲁藏布江南岸的浪卡子县境内,海拔 4441 米,面积 648 平方公里的羊卓雍措,如今仍盛产高原裸鱼,鱼类蕴藏量达 2—3 亿公斤,周围是肥沃丰美的草场,湖内有十几个小岛,是天鹅、黄鸭、水鹰栖息的场所。

(五) 高原环境的不平衡性

藏区是广阔的,倘若我们翻开地图看看从青海的海北藏族自治州到云南迪庆藏族自治州的漫长路程,看看从阿里地区到四川木里藏族自治县的纬度,再看看羌塘高原到察隅地区的温差,我们就会发现,藏区是何等的辽阔。同时也可以看到这一辽阔地区内除了整体风光的一致性外,还存在着不同地域的差异性。从整个青藏高原看,有些地区海拔五六千米,而有的地方却在 1000 米以下,成西北高倾、东南低下之势,因而就有“半干旱和干旱气候——高原寒带季风干旱气候、半干旱气候——高原亚寒带季风半湿润、热带山地季风湿润气候

——亚热带山地季风湿润气候——高原湿带季风半湿润气候”^①。气候不同,人们的饮食、衣着等都有差别。

我们用不着去寻求古气候、古环境对高原藏人的影响,就今天的气候和环境条件中,我们也可以感受到波澜壮阔的高原大自然对藏文化产生的巨大影响。

第二节 人口分布

一、历史上的藏族人口及其分布

若从公元前三四世纪吐蕃第一世王聂赤赞普的出现看藏族和藏族人口,大体上经过了如下一些阶段和变化。

(一) 聂赤赞普到南日松赞时期

这一时期的藏族主要以雅袭河谷为中心(雍布拉岗和青瓦达孜是当时的都城),多以部落和部落联盟或小邦国形式分布于象雄、苏毗、工布、波布、娘布、达布等地区。这一时期的藏族人口,从形式上看还不多。当然,其中仍有一学术问题,即后为吐蕃王朝兼并的一些羌属部落的早期归属问题。假如我们将这部分尚未归于统一吐蕃政权之下的地方部落联盟性质的小政权,算在吐蕃名下,此时的藏族人口可说是可观的。

(二) 吐蕃王朝兴盛时期(七世纪至九世纪中叶)

这一时期是吐蕃人口急骤增长的时期,松赞干布运兵东方曾先后灭掉了西山八国、白兰、党项、吐谷浑等地区,后其疆域东北延伸至疏勒、龟兹、于阗、焉耆等安西四镇及沙州、瓜州等广阔的河陇地区,

^① 丹增、张向明主编:《当代中国的西藏》,当代中国出版社1991年版。

南部达及尼泊尔、不丹、锡金、云南大理等地。随着军事行动,藏人也达及上述地区。吐蕃王朝兴盛时期之藏人有 1500 万左右。这样一个估计可能是比较中肯的。其分布也较广,除西藏本部外,涉及今川、滇、甘、青、新等主要地区和尼泊尔、不丹、锡金、克什米尔等国家和地区。

(三) 元、明、清时的藏族人口

元王朝建立后,于 1268 年,为便于设官征税派阿褒、弥林等人入藏清查户口,实际属于“抽样”性质,没能全面核查。1287 年、1334 年元朝在藏又进行两次清查,此后设立“十三万户”,《萨迦世系史》等书对此进行了记载,并推算,若每户以 6 人计算,13 万户约 80 万人。再加上萨迦、阿里、昌都、门域、珞域等地区的人口,约百余万人。其他地区的藏族人口估计不少于 400 万。

1737 年,清政府清查户口时认为藏族有 270 万人。1830 年,清朝政府对西藏进行户口清查,西藏总人口约 100 万人。其他藏区的人口大约有 200 万人。

二、藏族当代的人口及其分布

中国境内的藏族主要分布在一区十州两县。

一区:西藏自治区,总面积 122 万平方公里(相当于 11 个浙江省,33 个台湾省大),占全国总面积的八分之一。其七个地区(市)72 个县(市),总人口为 219.6 万人,其中藏族总人口为 209.6 万人,占全国总人口 0.2%;平均人口密度每平方公里 1.8 人,为全国平均人口密度 118 人的 1.55%,是全国人口密度最低的地区。

1951 年时,西藏的人口约 97 万人。

1953 年全国第一次人口普查时,约有 127 万人。

1964 年第二次人口普查时,约有 125.1 万人。

1982年第三次人口普查时,西藏总人口为189.2万人。

1990年第四次人口普查时,西藏总人口为219.6万人。

各地区的人口分布如下:^①

| 地区 | 总人口 | 藏族人口 | 占该地区总人口(%) |
|-------|---------|---------|------------|
| 拉萨市 | 375968 | 327833 | 87.20 |
| 昌都地区 | 500162 | 491608 | 98.29 |
| 山南地区 | 280807 | 274226 | 97.66 |
| 日喀则地区 | 549168 | 542209 | 98.96 |
| 那曲地区 | 293842 | 290777 | 98.96 |
| 阿里地区 | 61639 | 60179 | 97.63 |
| 林芝地区 | 134424 | 109514 | 81.47 |
| 总计 | 2196010 | 2096346 | 95.46 |

1953年,全国首次进行人口普查统计,全国藏族为277.5万人(也有资料作275.31万人)。

1982年,全国第三次人口普查统计,全国藏族人口为387.40万人。

1990年,全国清查人口时,全国藏族人口为459.33万人,其中:聚居于西藏自治区的为209.6万人,聚居于四川、青海、甘肃、云南四省区的藏族人口为210万,散居于其他地区的约为40万人。

十州:

青海省黄南、海南、海北、果洛、玉树、海西蒙古族藏族自治州,海东地区也有一定数量的藏族分布在民和、化隆、乐都、互助、湟中、循化、平安等县。据1990年全国人口普查统计,全省共有藏族912160人,占全省总人口的20.5%,有60%以上的藏族生活在海拔3000米

^① 国务院人口普查办公室、西藏自治区人口普查办公室编:《当代中国西藏人口》,中国藏学出版社1992年版。

以上的高寒地区。

四川省甘孜、阿坝藏族自治州和木里藏族自治县,1982年共有921984人,1990年第四次人口普查时达到1087758人。

甘肃省甘南藏族自治州、天祝藏族自治县,1990年全国人口普查统计为367006人,占全国藏族人口的7.99%。

云南省迪庆藏族自治州,据1990年全国人口普查统计,藏族人口共有11.14万人,占全国藏族人口的2.43%,人口增长较快:

| 普查年份 | 全省藏族人口(万人) | 年均增长率(%) |
|-------|------------|----------|
| 1953年 | 6.68 | — |
| 1964年 | 6.53 | -0.2 |
| 1982年 | 9.59 | 2.2 |
| 1990年 | 11.14 | 2.0 |

迪庆州处于滇西横断山脉北部,高山深谷,此处之梅里雪山横空出世,不少山峰在雪线以上。全州23870平方公里土地,人口密度每平方公里为13人。以农业为主,牧业仍占相当比重。

两县:甘肃省天祝藏族自治县、四川省木里藏族自治县。其人口已并入甘、川二省藏族人口中计算。

从藏族人口的分布情况我们可以看出:

(1) 藏族分布的地域十分广阔,地大物博,而人口稀少,人口密度甚低。

(2) 藏族人口的分布区域仍然处于高海拔地区,或农或牧或商、手工业等,都在此范围之内。

第二章 藏族文化缘起

第一节 青藏高原的人类先民与藏人的由来

自公元七世纪吐蕃崛起西藏高原，世界便开始了对藏族和青藏高原的探讨。汉文的典籍中有许多这样的记载。如《旧唐书·吐蕃传》、《新唐书·吐蕃传》、《资治通鉴》、《宋史》、《册府元龟》、《明实录》、《清实录》等都有众多的有关藏人政治、经济、宗教、文化、民俗风情、人物等的记载。同时自十八世纪以后外国人也逐步将目光投向西藏（有的是为了学术研究，有的完全是为了政治目的），于是也产生了不少用英、日、俄等文记录研究藏人的图书和杂志。基本的看法主要有两条：

其一，西藏地方是人类难以生存的蛮荒不毛之地。

其二，藏人进入这块“生命禁区”的时间很晚。西藏是待开发的处女地。

于是外国的一些探险家们就像当年哥伦布发现美洲新大陆一样，纷纷前来征服这块世界“第三极”。汉籍认为，藏族是西迁羌人的后裔。因为羌系历史渊源流长，因而也与《史记》等早期的史著相联系，甚至牵扯到更早的一些典籍。这或许是藏人族源的最早的见解，

后来学术界归结为“西羌说”。

随着科学的发展和学术研究的进一步深入,西藏高原的不少隐秘不断得到揭示,尤其是二十世纪以来的考古新发现特别是近二三十年的考古发现,给西藏高原和藏人的来源给予了崭新的解释。与此同时,这些新发现也震惊了国际学术界。

对于藏族族源的探讨,学术界有多种观点,主要有如下三种:

其一,源于释迦王族,即所谓“南来说”。

主要参考的资料是:

1.《布敦佛教史》

“昔(佛末世前)贾参五子与十二国战斗之时,有一国王名茹巴者率二十士兵,女装逃至雪山中,此后发展遂成西藏之民族”。

2.《贤者喜宴》

“关于所谓‘赞普’出自释迦离遮毗种族……由神导引,首先成为西藏之王,无疑他是来自光明及释迦王系;此人首先降落在拉日江脱山巅,后至拉日瑞布赞塘果西。其时,被一些有福分的藏人所见,诸目睹人中,有严谨的洛及尼雅、公证的琼及努、友善的赛及波父民六族;尚有拉布拉塞、塞本、玛本、久拉本、香雄本、蔡米本等十二位智者……”

3.《西藏王统记》

这种观点在佛僧史著中频频出现,或完全是由于宗教因素,由尊佛、崇佛而将赞普世系与释迦王族挂上钩,借以提高身价,甚至放射至一些信仰藏传佛教的民族中。比如《蒙古源流》卷三中曾如此记载:

再谨案蒙古地方汗位之统,则:土伯特(藏族,译者注)之合罕(王,引者注)中,至共主尼雅特赞博(“特”可能为“持”之误,尼雅持即为吐蕃第一世王聂赤;“赞博”即汉籍多译之“赞普”——引者注)合罕七世之孙,色尔持赞博(吐蕃第七世王塞赤赞普——引者注)合罕时,其臣隆纳木(即今译之罗阿木——引者注)

谋害而夺其合罕位,其三子博喇出,锡巴古齐、布尔特齐诺等,俱各出亡他方,季子布尔特齐诺往恭博(即今之工布——引者注)地方矣。因彼恭博国人不信,娶名郭娃玛喇勒之女为妻,渡腾吉斯海,趋之东方,至拜噶勒江界之布尔罕·哈勒都纳山,而逢必塔国之众焉。彼等询其来由,则引古印度之众所拥戴之合罕及土伯特共主之后为对,于是必塔国人共议之曰:“此子乃有根基之人也,我等原无首领,立此为君可也。”遂推为诺延,遵其旨意而行焉。

这一王位传承顺序完全取材于《吐蕃王统世系明鉴》,其与后来发现的敦煌古藏文文献中的记载基本上是一致的。该书《吐蕃早期王统》一节中有两处十分相似的记载:

据《柱间史》:“印度释迦日扎巴王之后裔,从法王阿育王依次相传,有孪生兄弟甲丁王和百军王二人,后来因为国事不和,发生纷争。百军王的三个儿子中最小的一个,有伟人之相,但未能继承王位。依照神的预言,给他穿上女人衣服,把他流放到藏地。”布敦大师的《佛教史》中说:“他是郭萨拉国萨甲王的五世孙,或者是苏金宁波王的五世孙,或者是代拉国王洽杰的儿子,是个有伟人之相的人。”无论如何,说的都是聂赤赞普王,这是一致的。

此外藏文史籍记载说:“聂赤赞普最初降落到若波神山的山巅,看见雅拉香波雪山高耸,雅隆地方土地肥沃,于是下到赞塘巩马山上,被放牧的牧人们看见,牧人们到他跟前问他从哪里来,他用手指着空中,牧人们说:‘这个人是从天而降的天神之子,让我们推举他当我们的王吧。’遂以脖颈为座,抬他回去,因此,他被称为聂赤赞普(原注:在释迦灭寂后两千年)。他是西藏最早的国王。”

结论是十分清楚的,印度释迦日扎巴王的后裔、百军王三个儿子

中最小的一个成了西藏最早的国王聂赤赞普。

塞赤赞普的儿子是止贡赞普，他有三个儿子，夏赤、聂赤和甲赤……大臣罗阿篡夺了国政，让止贡赞普的王妃去放马。王妃前去牧马时，在睡梦中梦见与雅拉香波山神化身的一个白色人交合，醒来的时候，看见有一头白牦牛从枕边起身而去，此后过了八个月，王妃生了一个血肉团，有拳头那么大，还会蠕动。因为是自己的血肉，不忍抛弃，想要养育，它又没有嘴巴眼睛。于是把它放到一个温热的野牛角中，用衣袖包裹起来，过了几天前去观看，里面长出一个男孩，给他取名为绛格布如拉杰。如拉杰长到十岁时，问他母亲：“我的父亲和哥哥们都在哪里？”母亲把以前的情况详细告诉他，如拉杰多方设法在娘曲河的贾莫地方找到父亲的尸体，为其父建陵于秦域达塘。又杀死大臣罗阿，迎请三位兄长。夏赤和聂赤二人没有来，在工布和娘布当了国王，他们的后裔至今犹存。甲赤由波布应召返回雅隆，修建了秦瓦达孜城。

从上文的比较中我们可以看出，被称为与《蒙古秘史》相媲美的《蒙古源流》所述完全是西藏之王统，甚至名字完全可以对得上：如尼雅持赞普即聂赤赞普(gnyav-khri-btsan-bo)，色尔持赞博即塞赤赞普(sribs-khri-btsan-bo)，隆纳木即罗阿木(lo-ngam 或 lo-ngam-rta-rdzis)，恭博为现之工布，只是将塞赤赞普之子止贡赞普(dri-gum-btsan-bo)的事按在了塞赤赞普身上；同时后面三个儿子的姓名则生变化，进入蒙古王统世系了：

其子必塔斯罕、必塔赤罕二人，必塔赤罕之子塔玛察克、其子忽里察尔·墨尔根，其子阿固济木·博忽罗勒，其子……都注索和尔之子托纳依、多克新、额木尼克、喀尔克等，为卫喇特之厄鲁特、巴噶图特、和硕特、赫喇古特四氏矣。

——其中所举名字均可从《蒙古秘史》中找到出处。可见宗教对民族影响之深刻、深远。

自然,结论是十分清楚的:蒙古民族之王统不出于藏,同样,藏之王统也不出于印度释迦王族,因而藏人之“南来说”也失去了立论之根据。

其二,源于羌人之一支,即所谓“西羌说”。

“西羌说”是藏族族源诸说中最有影响的,也是汉文史籍所一贯主张的。通常也称为“北来说”。主要依据的材料是:

1.《后汉书·西羌传》

西羌之本,出自三苗,姜姓之别也,其国近南岳,及舜流四凶,徙之三危……羌无弋爰剑者,秦厉公时为秦所拘执,以为奴隶。不知爰剑何戎之别也。后得亡归,而秦人追之急,藏于岩穴中得免。羌人云:“爰剑初藏穴中,秦人焚之,有景象如虎,为其蔽火,得以不死。既出,又与剽女遇于野,遂成夫妇。女耻其状,被发覆面,羌人因以为俗,遂俱亡入三河间。”诸羌见爰剑被焚不死,怪其神,共畏事之,推以为豪……剑教之田畜,遂见敬信,庐落种人,依之者日益众。羌人谓奴为无弋,以爰剑尝为奴隶,故因名之。其后世世为豪。

至爰剑曾孙忍时,秦献公初立,欲复穆公之迹,兵临渭首,灭狄獯戎。忍季父印畏秦之威,将其种人附落而南,出赐支河曲西数千里,与众羌绝远,不复交通。其后子孙分别各自为种,任随所之,或为牦牛种,越嶲羌是也;或为白马种,广汉羌是也;或为参狼种,武都羌是也。忍及弟午独留湟中,并多娶妻妇,忍生九子为九种,午生十七子为十七种,羌之兴盛从此起矣。

这段文字是讨论羌问题中引用最为频繁的。概言之,它至少说明了以下几个问题:

(1) 记叙了居住在甘青地区黄河、湟水流域(后之所谓河湟地区)的羌人的早期生活,由射猎到农业的特定历史阶段。

(2) 羌人在无弋爰剑以后的空前兴盛和发展。同时也说明了在

早期的民族(或部落)斗争中,羌人西行的历史。

(3) 其中的牦牛羌被后来学者认为是藏族的祖先。而《汉书》中并没有将羌和藏(即唐书所称之吐蕃)联系起来。

2.《旧唐书·吐蕃传》

“吐蕃,在长安之西八千里,本汉西羌之地也。其种落莫知所出也。”自此方将“吐蕃”与羌扯在一起。《新唐书·吐蕃传》自然沿袭这一观点:“吐蕃本西羌属……其俗,重鬼右巫,事獯豸为大神。”而新旧唐书《吐蕃传》所记也不一致。

或云南凉秃发利鹿孤之后也。利鹿孤有子曰樊尼,及利鹿孤卒,樊尼尚幼,弟傉檀嗣位,以樊尼为安西将军。后魏神瑞元年,傉檀为西秦乞佛炽盘所灭,樊尼招集余众,以投沮渠蒙逊,蒙逊以为临松太守。及蒙逊灭,樊尼乃率众西奔,济黄河,逾积石,于羌中建 国,开地千里。樊尼威惠夙著,为群羌所怀,皆抚以恩信,归之如市。遂改姓为宰勃野,以秃发国号,语讹谓之吐蕃。其后子孙繁昌,又侵伐不息,土宇渐广,历周及隋,犹隔诸羌,未通于中国。

这段文字结合上文分析,包含了三层意思:

(1) 这里的“吐蕃”是个地域概念,并不是族名。唐书认为当时的吐蕃地方是属于“汉代西羌”的。

(2) 许多人忽视了其中“其种落莫知所出也”一句。这句话看来是较为客观的。不知其“种落”的来源,这不光是唐时的问题,以后的很长年代中,也属于此种情况。

(3) “或云南凉秃发利鹿孤之后也。”这是唐书中直述的,可见当时对吐蕃一系还没有定论。“或云”二字同时也是对“其种落莫知所出”的注释和补充,也恰恰是站不住脚的:

樊尼招集傉檀余众的时间是后魏神瑞元年,即公元 414 年。

沮渠蒙逊(368—433 年)建北凉政权。“蒙逊灭”当在公元 433 年,此时樊尼才“率众西奔,济黄河,逾积石,于羌中建 国,开地千里。”

据此两点分析,西藏高原开发的历史不过公元5世纪,实际不是这样。

其他像《册府元龟》等书中也有类似记载。

其三,自古以来就休养生息在西藏高原,即“土著说”。

主要依据的材料有:

1.《吐蕃王统世系明鉴》

该书掺杂了许多佛教内容,但叙述颇有感情。

圣观世音菩萨,对一神变示现的猕猴,授给近事戒律,派遣到西藏雪国的地方修行。这个猕猴到一个黑色山岩上修行,当他修习菩提慈悲之心,对于甚深之佛法性空生起胜解的时候,有一个被业力所驱使的岩妖魔女来到那里,用爱慕求欢的话语挑逗,后来魔女又穿上好人的服装,对猕猴说:“我们俩人结成夫妇吧!”猕猴回答说:“我是圣观世音菩萨的居士,如果当你的丈夫,就会破了我的戒行。”魔女说:“你不当我的丈夫,我的命就完了。”魔女睡到猕猴跟前,后来又爬起来向猕猴苦苦哀求,以至流下眼泪。猕猴菩萨想道:“要是当了她的丈夫,就破了戒行,不当她的丈夫,又有大罪孽,应该怎么办?”猕猴立即到普陀山请示观世音菩萨。

观音允许其结婚,猕猴与魔女结为眷属以后,生下了六个猴崽,他们分别由轮回六道的生灵投胎而来,因而性情不同:由地狱处投生的猴崽,脸色暗黑,能耐苦;由饿鬼处投生的猴崽,面貌丑陋,贪吃饮食;由牲畜处投生的猴崽,粗笨懒惰,性情顽固;由人世间投生的猴崽,见多识广,细心小气;由非天处投生的猴崽,身体健壮,容易嫉妒;由天神处投生的猴崽,深谋远虑,性情善良。这六个猴崽被其父猕猴菩萨送到叫做鸟集林的水果丰盛的地方。过了三年,父猴菩萨前去观看,只见猴崽们已增加到500个,这时树上的果实已经吃完,又别无可吃的食物。当父母的还未得食,而子女们已在呼叫:“爸爸在吃什么呀!”“妈妈在吃什么呀!”举手呼号,情景悲惨。父猴想道:“我养了这

么多猴崽,并不是由于我的愚痴,而是由于遵从观世音菩萨的吩咐造成的。”于是他立即赶到普陀山,向观世音菩萨请求帮助,观世音菩萨起身,从须弥山的缝隙中取来青稞、小麦、豆子、荞麦、大麦芽,撒到大地上,使那里长满不种自生的谷物,交付给他们,并吩咐说:“吃吧!”由于这个缘故,该地后来被称为梭当巩波山。此后猴崽们在那里饱食谷物,身上的毛和尾巴都变短了,又慢慢懂得使用语言,这样变成了人。

这段故事被许多人冠之以“猕猴变人的故事”,它提供给我们的信息是多方面的,撮要可有如下三点:

(1) 这篇小故事是早期人类探寻自身由来的结果。即人是由何而来?显然生活在十四世纪的该书的作者索南坚赞是因袭记录了古人的传说故事,而不是自己的杜撰,同时可以看到,虽然这一故事惊人地吻合于人是由古猿变来的现代科学结论,而其本质仍然是一种非理性的探讨,至少它还不能用科学的手段和科学的程序来进行有关生命或者种族由来的研究。

(2) 同样,这篇故事也涉及到了人类由采撷野果而食到吃粮食的伟大历史过程,而饱食诸谷(青稞、小麦、豆子、荞麦、大麦等)才使人身上的毛和尾巴变短,也使人慢慢地懂得语言,其中的庄稼并不是我们现代人一样要经过播种——劳动,即还不像马克思所说具有“劳动创造人”的思想,而将吃谷物和人的进化联系起来考虑确也是十分可贵的思想。

(3) 在上引文之后,该书又写道:“当时的人吃不种自生之谷物,穿树叶做的衣服……当时藏地遍山都是森林,山谷里充满了水,后来工布地方的山裂开一条口子,所有的水都往那里流去,从那里流走。于是在各个平地上开垦,建筑许多城邑,以后不久,有聂赤赞普出来当藏土之王,开始有了君臣之名分。”这种描写也有某种与历史事实的相合成分。粮食的发现必定要经过不种自生的过程——即采集野

生而后成为家种；人或许也经过了穿“树叶”做的衣服的过程；西藏多水，后由工布流走——这同样与西藏往古为海洋，后海水流尽成为高山的历史也仿佛有某种照应；平地垦田、修筑城池，即阶级社会的出现，这也是与历史的实际进程相合的。

(4) 倘若我们进行文化人类学的描写，可以说猕猴与岩魔女的结合曲折地反映了两个氏族部落的融合，尤其值得重视的是那六个猴崽，“天父六君”、“六牦牛部”、“最古六姓”，都与这“六”有关，故事陈述的是藏人最古六部的社会记忆。

除《吐蕃王统世系明鉴》、《青史》(大约成书于1476—1478年)等史籍外，其他史籍中也有类似记载：如《贤者喜宴》中说最初有一猴雏。《总遗教》中说：最初六个猴子，后来不断繁衍，分为四部。后群猴饱食谷物而变成了人，穿树叶做的衣服，在森林中如同野兽一样生活……

2. 民间文学资料

主要有流传于西藏山南雅鲁河谷的猕猴变人的故事和有关遗迹，如“猕猴洞”、“猴子玩耍坝”(泽当)、“第一块地”等。其故事也大体相似。如有传说如此讲：在西藏还是洪荒时代时，在雅鲁藏布江畔的山南泽当的地方，贡波惹(山)上的洞里，住着一个母猕猴，她欣赏着大自然美丽的景色，吃着洞外菩提树上的果实，日子过得还算快活，只是没同伴，感到寂寞，天神知道她的心情，便化人身来和她成亲，他二人的子女就是西藏最早的人类……后来树上的果子吃光了，就到雅鲁藏布江岸学种庄稼。迪庆州的这一传说比较完整，有其较重的变异。而题为《大地和人类的由来》的传说则如此讲：

天地未形成时，什么也没有。后来逐渐出现了大海，但空荡荡的，只是在海面上飘浮着一层灰蒙蒙的雾气，四面八方刮着大风。慢慢地，大风和雾气才使大海中积起了许多硬块，这些硬块又聚在一起成了大地。由于大地没有东西支撑，老是晃晃荡荡的。后来，海中出现

了一条巨大的鳌鱼,钻到海底将大地背到自己背上。可是鳌鱼老在动,它一动,大地又晃动起来。天神见了,便朝鳌鱼的背上射了一箭。鳌鱼中箭后翻了个身,大地就落在它的肚子上。从此,大地就稳稳当当的了。

有了大地后,最先有了山,有了东、南、西、北四大天神,四大天神之后才出现人类;在一座大山上,住着梭舒绿格向蒙陀公猴,还住着玛霞森多姆女岩妖。“一天,岩妖见了猴子,就朝它打了三个口哨,表示希望猴子搬来同自己一块住;猴子听见了,也回了三声,表示同意岩妖的请求。在青香树的撮合下,公猴和女岩妖就住在一起,并生了六个孩子。当这六个孩子长大后,又结合生了许多孩子,并分别到各地去住。从此,大地上到处都有了人。”

从以上的叙述中,我们可以知道,早期的“土著说”只是依据于较丰富的传说故事。显然,这些故事与青藏高原联系来说明藏人的来源,仿佛还缺乏证据。但随着青藏高原惊人的考古发现,使这一观点得到了升华,得到了充分的论证,即来自于民间传说故事结论的“土著说”被一系列的科学发现所证实。藏人是青藏高原人类先民的后裔。

三百万年前,从类人猿中分离出来的人类便出现在这个世界上,旧石器时代也因之诞生了。虽然从目前的西藏考古发现中我们还没有见到古猿的化石,虽然我们发现的一些新的成果还处于科学的鉴定阶段,但是,青藏高原已不是以前被人所认为的蛮荒不毛之地,而在一些近代人认为自己首次征服的地方,在至少若干万年以前就有人类居住。这是个惊人的信息,它使世界“第三极”神奇迷离和令人神往。我们可以从一些数据去看这些使世界瞩目的发现。

(1) 据郑锡澜《世界屋脊的崛起》介绍,1967年地质学家刘东生等在定日采得数十件石片,“经过详细的分析鉴定,考古学家们认为是旧石器时代中晚期的产物。这样就把人类在喜马拉雅山生存斗争的历史追溯到了距今四五十万年的更新世中晚期。”倘若事实果真同

此说,那么人类生活于青藏高原的年代确实是久远的。

(2) 藏南定日县苏热采集到的旧石器是在海拔 4500 米的苏热山南坡第二阶地上(此与以上所说石器仿佛是同一的,但结论不同),为旧石器时代晚期之石器,据专家考证这些石器距今大约 5 万年。

(3) 藏北申扎县珠洛勒,海拔 4800 米的河谷中采到旧石器晚期的石器。

(4) 阿里地区日土县扎布地点海拔 4400 米的地方采得旧石器晚期石器,距今约 1 万年。

(5) 尚有多格则、各听石器,均属于旧石器时期,其年代距今大约万年左右。

由此,我们可以初步推论人类先民在西藏高原活动最早的时间。若依第一种说法,大约在四五十万年时间,依专家们鉴定石器得出的第二结论约有 5 万年历史,若依后三种测定距今也有万年左右历史。假如我们采用一些保守的办法,初定西藏高原有古人类活动的最早时间距今有 5 万年历史,我想是不为过的。

世界范围内进入新石器时代的开始距今大约万年左右,在此前有一与旧石器过渡的细石器(或中石器时代),大约距今 1.5 万年。从目前发现的石器遗物看,西藏高原是经历细石器时代进入新石器时代的。从目前发现的新石器遗址看,这时候的高原先民的分布与今及唐代大体相似。

(1) 阿里地区普兰县马法木湖、日土县帕也布也峰南麓帕也曲真沟、吉隆县戳措龙湖发现的细石器距今约万年。

(2) 经碳-14 测定,昌都地区卡若文化早期距今 4955 ± 100 至 4280 ± 100 年,晚期距今 3930 ± 80 年;小恩达距今 4000 年;云星、居木遗址,加拉马、红光采集点石器等距今 3000—4000 年。

从上可以看出以下两点:

第一,西藏高原古人类的生存,从旧石器时代起到新石器时代,

是连贯的,而不是突然插入,又突然消失的。这一传承一直发展到象雄古国和雅砻鹤提悉勃野王朝的出现。因而藏人在西藏高原是土生土长的。

第二,从文化积淀的层次和内涵分析,同样具有承袭关系,比如上文已引用的猕猴变人的故事,此既是一篇探寻藏人族源的文章,又体现了藏人早期的猕猴图腾崇拜情况。无独有偶,后期在西藏腹心地区拉萨曲贡村发现的猕猴头像,便更好地说明了这一点。

因此,我这里所说的“土著说”与过去所谓“土著说”是截然不同的。其一为依据的材料不同,后者倚重于民间故事传说,前者倚重于考古新发现;其二为论证的方法不同,后者较多采用民间文学和社会学角度,前者较多采用文化人类学和考古学角度。因之,前者比后者更具有科学性,更接近历史实际。

第二节 史前时期的藏族文化

藏族史前文化的下限可以定在公元前五世纪左右,即传统认为产生苯教和苯教祖师的那个时代。因为这一时期,诞生了新型的与史前文化有别的苯教文化——尽管这一年限的确定还有待于进一步论证,但是,我以为从后世社会发展的诸多资料分析,从这一时期始,史前文化才逐步向统一的苯教文化发展,藏民族的主干成分也在这新的文化中以其独特的色彩面向世界。

一、物质文化

(一) 石器

石器是原始人类最早的生产工具。西藏高原丰富的石器资料既

告诉我们原始人类最早在西藏高原生活的范围和时间,同时也告诉我们此时的生产状态和生产水平。

从上文业已谈及的旧石器发现可以知道:

(1) 旧石器在西藏高原出现、使用的年代大约在距今 5 万年到 1 万年之间(诚如上文所说,这只是个较保守的提法。至于四五十万年前就有石器一说,在没有新的佐证之前,暂搁置不用)。

(2) 在采得石器的阿里苏热、扎布,那曲珠洛勒、各听、多格则这五处发现旧石器的地区看,基本代表了西藏高原范围,可以说旧石器时代古人类在西藏高原的分布还是均匀的。而且共获得石片、石核及各种打制石器 258 件,以其数量观之,也不是孤证。

从石器选择的原料看,这五处各有不同,阿里的苏热石器以麻岩为主,扎布以燧石为主;藏北的珠洛勒为角岩,各听为硅质岩,多格则以燧石为主。从器形看,这部分以石片石器为主的旧石器以刮削器为最,也多见尖状器,砍砸器较少。这一现象说明了什么?大约是与早期西藏高原先民的生活有直接关系,刮削器为多,次为尖状器,这可能是早期狩猎生活的一种直接反映,剥皮、剔肉等都需要刮削。尖状器主要用来作为枪尖等,狩猎时用来戳刺。看来在漫长的旧石器时代,西藏高原居民经过了主要以狩猎为主体的生活形式。

从石器的加工方法看,多是从劈裂面向背面的单面加工,其中也有一定比例的错向加工。比如珠洛勒采集到的 14 件石器中,刮削器有 9 件,尖状器 2 件,多为劈裂面向背面的加工。从器形上看,西藏旧石器文化中多刮削器和尖状器,这也是一大特点。

西藏新石器文化的遗存是十分丰富的。申扎、双湖、马法木湖、日土县帕也曲真沟、吉隆县戳措龙湖等地都发现新石器时代遗物;同样也发现像卡若、云星、小恩达、居木、墨脱、曲贡村等众多的遗址。这些遗址的年代大约在距今 3000—5000 年之间。新石器遗址、遗存的分布大体与如今藏人的分布相一致。据有关资料介绍,仅西藏高原采集

到的细石器已达 40 多处。^①

倘若我们仔细地分析青藏高原新石器时期的石器分布便可发现：

其一，这些石器的分布基本上与旧石器时期的石器分布相近，而且多于旧石器晚期的石器。有些则是同一地点的文化堆积，比如申扎、双湖的石器等。

其二，除了新石器遗址中的石器外，大多采集于地表的一些湖滨、河流阶地和山麓洪积扇。发现这些石器地点的平均海拔都比较高。比如藏北地区，最低处的那曲镇为 4520 米、日土县的帕也布也峰南麓为 5200 米，格拉丹东附近地点为 6200 米。^②

其三，从石器的特征上看，以卡若遗址为代表，西藏东部地区新石器时代的石器有石核（锥状石核、柱状石核、半锥状石核、半柱状石核、船底形石核、楔形石核、龟背状石核、板块状石核等）、石叶、细小石器等，类型较为齐全，并与磨光石器、陶器并存，并有一定数量的打制石器。以申扎、双湖等处的石器为代表，藏北石器石核种类齐全，而石叶和细小石器较少。以亚里、羊圈等处石器为代表，西藏南部地区的细石器有石核、石叶、细石器等类型，但加工较粗。

其四，从石器加工的方法看，昌都卡若遗址、小恩达遗址等打制石器多用细砂岩、石英砂岩、石英岩，磨制石器多用硬玉、火山岩，细石器则多用玛瑙、石英、燧石等。剥取石叶的成功率高，第二步加工有单向正向加工和单向反向加工，或两对边的错向加工。藏北石器采集范围广，地点也多，但其原料多为燧石、凝灰石、碧玉、玉髓等，石料的选择和石叶的剥取方面虽有前后层次之分，但均已熟练，尤其石核台面修琢精细多呈凹状，石叶也长而规整。西藏南部的石器原料多为燧

① 《考古与文物》1989 年第 5 期。

② 《考古》1989 年第 5 期。

石等,其工艺水平较藏北和西藏东部地区的为劣,尤其像马法木湖的石核,还没有亚里、羊圈之规整。

总括起来看,西藏高原石器纵向发展和横向发展诸时代的石器分布均有其内在联系,可以说这是同一原始先民留给我们的早期生产工具材料和原始文化资料。而由这一系统发展至距今两三千年,才使藏族的早期历史更加清晰、明朗,也可以更准确地体味、论证最初先民所创造的文化与后来藏人文化的脉承关系。显然,还有几个重要问题没得到最后解决:

(1) 西藏高原石器文化的来源问题,即根据我们目前接触到的资料,可以初步论定,今日之藏人则是自旧石器晚期以来生活于青藏高原的原始先民的后裔,那么,西藏高原旧石器时代晚期的这部分文明又从何而来?西藏高原旧石器时代晚期的原始先民由何而来?对此问题,目前考古学界主要有以下两种观点:一是认为华北地区的石器文化向西传播而有西藏高原的石器文化,有的甚至认为西藏境内的石器文化就是北京周口店石器文化的直接延伸。一是认为来自于西伯利亚。这两种观点都处在讨论中,而从具体的地理位置看,我以为西藏高原石器文明的存在,尚有其他几个相关问题:第一,虽然我们还没有在西藏高原的史前文化研究中发现旧石器时代早、中期的石器,以及同如北京周口店的那种发现(北京猿人、山顶洞人等早期人类),但是,从环境的角度看,这部分文化是否仍然有其独立性,是不是本土生长的一种文化?第二,从地理上看,西藏的南部、北部有不丹、尼泊尔、印度、伊朗等国,这些国度均有丰厚的史前文明积累,西藏的石器文化会不会受到这些国家及地区石器文化的影响?第三,从更广阔的角度看,人类进化的历程可上溯到300万年前,直立人生存的时间至少也有150万年历史,在这漫长的历史长河中,西藏高原史前先民究竟自何而来,沧海桑田,的确是需要进行一番科学论证的。

(2) 生产力较发达的现代社会, 青藏高原的某些地区人类生存尚面临较大威胁, 石器时代的高原先民是如何生存、繁衍的? 我们知道, 无论今人还是古人, 每个人的生活离不开具体的生活环境(社会环境和自然环境), 史前先民首先要解决的就是选择、适应自然环境, 为生存而结成氏族团体, 为生存而不断迁徙。比如美洲的印第安人, 就被认为是远古人类从东亚越过白令海峡的“陆桥”, 大约在距今 5 万年左右到达北美的。这在今人看是不可想象的, 然而根据古地理却是完全可能的, 现在为茫茫海水的白令海峡, 在最近一个冰期之末是可以通行的陆地。青藏高原的古地理从第四纪以来大约上升了 3000—4000 米, 在更新世时其格局基本形成。显然, 海拔不断上升过程中的气候变化也是巨大的。但是, 这种变化并不是无止境的, 自进入全新世以来, 其速度十分缓慢, 仅 200—300 米。自然, 对于人类来说, 就目前我们发现的人类先民在青藏高原生存的那段时间, 到我们今天所处的青藏高原的基本状态, 其变化同样是显著的。由于高大的喜马拉雅山体的形成, 阻碍了西南季风的流通, 至更新世晚期, 青藏高原气候便趋向干燥、寒冷, 但当时的气候仍比今日温暖, 大约要比现在高 5—8℃; 全新世始, 距今 1 万年—7500 年这一段时间, 高原气候转暖, 尤其进入全新世中期(大约距今 6000—4000 年)以后, 高原气候进入一段最利人类生存的时期, 温暖的气候、众多的湖泊、丰茂的草原、茂密的森林, 都可以给人类提供采集和狩猎的理想场所。

然而, 全新世时期的冰期, 使青藏高原的环境与气候进一步恶化(在此前也有过多次冰期与间冰期), 如同藏北高原, 随着恶劣的气候, 木本植物锐减, 湖水减少, 天气干燥而寒冷, 人类也只好退出这一地区, 但人类先民却用自己的生命和奋斗把自己的生活经历活生生地刻写在那里。

据李吉均等撰写的《青藏高原隆起的时代、幅度和形式的探

讨》^①一文介绍,3000年前开始的小冰期,使藏北这一类地区经历了三个阶段,才逐渐形成今日的状态:一是距今 2980 ± 150 年,一是距今 1920 ± 110 至距今 1540 ± 85 年,一是十七至十九世纪。近二百年藏北高原才成为无人区。这一时期本身的发展也不平衡,在公元七八世纪时由于气候相当温暖,也有较多的人类活动。

根据一般的文化学原理,我们知道,新石器时期是个非常重要的文化发展阶段,从生产上看,此时有了磨制石器、陶器、粮食种植(农业),野畜家养和简单的纺织生产和以物易物的“商品”交换;从社会组织看,原始人也逐渐由群婚乱婚的“原始人群”进入氏族阶段。氏族是一个整体,除了在婚姻上实行族外婚外,氏族成员共同占有着生产资料和生活资料、共同参加生产劳动。这些在西藏高原的新石器遗址中表现得较为充分。

(二) 遗址

为了方便,我们用“遗址”来概括地叙述属于物质文化系统的居住、陶器等史前文化资料。

目前发现的新石器时期中,卡若、小恩达、林芝、拉萨曲贡村遗址等都有其特色和重要的文化价值。

位于西藏自治区昌都西南约12公里的卡若遗址发现于1977年。经碳-14测定,有早晚两个时期,即早期为距今 4955 ± 100 年(树轮校正为 5555 ± 125 年)至 4280 ± 100 年(树轮校正 4750 ± 135 年)。因而一般认为卡若遗址距今约5000—4000年。

卡若遗址的总面积10000平方米。其周围环境为“东靠澜沧江,南临卡若水,北依土丘山,西面是一片平地”^②。这一原始聚落,据先后两次的考古发掘得知,有房屋遗址31座和窖穴1个,灰坑数个;有

^① 《中国科学》1979年第6期。

^② 《西藏研究》1982年第3期。

石墙 2 条、卵石堆积的石台、石板铺砌的道路,还出土有大量原始的石器、陶器、骨器、动物骨骼和农作物等。

据汪道元《西藏卡若文化的居住建筑初探》一文介绍,根据地层的叠压关系,这些遗址可以分为早、中、晚三期,时间延续近千年之久。早期的建筑中有半地穴建筑,一处平面近圆形,环底状,门向东南,用扁平卵石作柱础。根据复原设想,这种建筑用树枝交叉架立,用藤茎编成的绳子进行捆扎,横向用小树枝固定,填以树枝、茅草,其上涂泥,屋内有用卵石砌筑为锅底炉灶,同如现在一些藏区仍使用的火塘。早期还有环底形建筑等。

卡若遗址的中期建筑是在早期建筑的基础上发展而来,中期的半穴居建筑,如其中一室,半穴深 0.64 米,平面似正方形,南北长 4.2 米,东西长 3.8 米,屋内偏东是卵石组成的火塘,穴壁四周用木板层层叠压,转角处十字咬接(井干式结构),斜木由平卧变成横梁,成为梁柱结构,上加树枝、茅草、泥土、碎石等,便成为现在藏区仍普遍使用的平顶房了。

卡若遗址的晚期建筑是以石墙砌筑(也是现今藏区遍见的)和干栏建筑为主,并且有了楼居和组合建筑,这与氏族社会的进一步发展有直接关系。多层楼,尤其是双层楼是藏区的常见建筑,上住人和佛堂等,下圈牲畜。

从建房的规模看,也是逐步扩大的,比如有 20—30 平方米的方形和长方形住房,其中最大的双屋达 70 平方米。有人分析此或为议事处,我想有一定道理,部落社会的进一步完善必然地要进行一系列的全部落参加的会议(或者宗教仪式)。

卡若遗址出土的石器近 7000 件,其数量十分可观,有石核、石片以及斧、铲、研磨器、削刮器、尖状器、砍砸器等,其石料主要是细砂岩、石英砂岩、石英岩等。

卡若遗址出土夹砂陶器,有平底之盆、罐、钵等类型,其中双体

兽形罐等是其代表,但是大多破碎,得陶片 2 万余块。陶色有红、黄、灰、黑四种,大多表面经过打磨。其纹饰以刻划纹为主,有绳纹、附加堆纹、压印纹等,图案有三角折线、菱形、方格、平行线、三角、圆圈等。

卡若遗址还出土骨器 400 余件,主要是用于生产的斧、针、锥等生产用具,也有簪、璜、珠、项饰等生活装饰用品。

卡若遗址同时也出土大量粟类谷物和猪、羚、狗等十几种动物的骨骼。

这多方面的出土器物,至少可以告诉我们:

第一,新石器时代的一部分原始居民已经过着相对稳定的定居生活,这一点我们还可以从其他一些新石器时代的遗址中得到证实。同样为距今 5000—4000 年的小恩达遗址发现陶片 14 片,分灰、红二色,有刻划纹、压印纹、附加堆纹和锥刺纹等;云星遗址发现陶片 100 余件,有碗(钵)、罐等器形;在林芝地区的居木遗址同样发现夹砂褐陶片,还发现用扁平砾石加工而成的网坠 3 件。位于拉萨北郊 5 公里的曲贡村遗址,发现有灰、褐、黑陶色的夹砂陶和泥质陶,器形以罐为主,有钵、豆、壶、瓮等,以刻划纹为主,有锥刺、锯齿、附加锥纹等纹饰,图案有三角、直线、波折、重菱等。可以想象,没有相对稳定的部落生活,要创造如此丰富的陶器是较为困难的。

第二,大量陶器制品和粟类谷物的出现,同时也告诉我们,新石器时代的藏族先民中的相当部分已从事早期的农业生产,虽然,卡若遗址中同样出土了相当数量的动物骨骼,但是,我们还不能说此时已经存在畜牧业生产,显而易见,当时的卡若遗址部落的先民们既在从事农业生产,也在进行狩猎活动,并逐步向野畜家养过渡(猪骨骼的出现或许具有此种含义)。

二、文学艺术

史前的文学主要保留在一些远古神话故事和传说中,从目前收集到的资料看,主要有:

(一) 文学

1. 创世神话

《创世歌》(Vjig-rten-chags-glu),这首歌 31 问 31 答,共 436 行。流传于甘肃省之甘南藏区。主要讲世界的起源、天地的形成、人类的由来。

《大鹏与乌龟》(Khyung-dang-rus-sbal),共 57 问,57 答,除引言式的 4 问 4 答外,分两部分,上部分为“大鹏的歌”24 问 24 答;下部分“乌龟的歌”29 问 29 答。其形式基本与《创世歌》一样,甚至有些句子也是相同的,比如第二问答如此唱道:

问: 祖先要是从天来,
天的父亲是哪个?
祖先要是从地来,
地的父亲是哪个?
儿子要是从中间来,
中间来的儿子是哪个?

答: 要说天的父亲,
天的父亲是权力,
母亲是地上众生,
儿子是地上乌龟。

在分部中分别以同样的形式“飞上天去的是大鹏,鹏是胎生是卵生”、“下至地上的是乌龟,龟是胎生是化生”为问句,逐一回答,借以询问天地由来、众生缘起。

在白马藏人中也有类似的古歌，如《平武白马藏区采风报告》中所引《太阳的歌》：

太阳的父亲也有母亲和儿子。
太阳的父亲是谁？
太阳的父亲是早上的晨晖；
太阳的母亲是谁？
太阳的母亲是黄昏的夕照；
太阳的儿子是谁？
太阳的儿子是中午的烈日。
太阳是从哪里出来的？
太阳是从“杰兀”的大门顶出来的。
太阳是在哪睡的？
太阳是在棉花般的云彩里头睡。
太阳走路要经过几道关？
太阳经过的关像珠子一样多。
太阳早晨吃的是什麼？
太阳早晨吃的是高山上花草。
太阳中午吃的是什麼？
太阳中午吃的是普照的所有东西。
太阳黄昏吃的是什麼？
太阳黄昏吃的是重重青山。
太阳冬天走的是什麼路？
太阳冬天走的是向阳山那面的路。
太阳夏天走的什麼路？
太阳夏天走遍了阴山、阳山、树林、河流。
太阳冬天到哪儿去？
太阳冬天落在阳坡里。

这首歌同样是一问一答式。因为白马藏人分布于甘肃文县和与甘南藏区基本毗连的四川南坪、平武二县,同属于安多创世神话系统。

《什巴问答歌》是以什巴宰牛,以牛的头、皮、尾等为象征,探询解释大地形成和人类由来的歌。在平武县白马人族属研究会所编《白马人族属研究文集》之二中辑录了四则《创世传说》。

其一关于天地形成的故事:

天是怎么来的?地是怎么来的?这个事情,哪个都说不清,只有又白又胖的木日扎该(老母虫)和红头黑身的木日兹哥(蜈蚣)看见了。

很早很早以前,世界上没有天也没有地,到处是一片混浊。木日扎该在混浊状态中拱动。寻找着光明的地方。突然,从哪里传来了一阵闹声,仔细一听,有两个声音在争吵着。

一个说:“杀拉甲伍,你先绷。把地绷好了以后,我再绷天。”另一个说:“罗拉甲伍,你先绷。天绷好了,再来绷地”。

木日扎该急忙向发出声音的地方钻过去,正看见罗拉甲伍在绷天,天绷好了,是圆拱形的,在上方。后来,杀拉甲伍又绷地,地是圆球形的,在底下。天和地都绷好了,现在要把天和地扣合起来。可是一比,天绷小了,地绷大了,怎么也盖不严。罗拉甲伍抱怨杀拉甲伍说:“你看,叫你先绷你不听,这下子怎么办?”他没有办法,只好使劲挤地,把地挤小点,这样,天和地终于扣严了。在挤的时候,地面上有的地方鼓了出来,有的地方隐了下去。鼓出来的地方,就形成了山坡、高地;凹下去的地方就形成了沟壑、海子。

木日扎该看见了这一切。在木日扎该后面钻出来的是木日兹哥。木日兹哥也看见了这一切。后来,木日扎该和木日兹哥把罗拉甲伍怎样绷天,杀拉甲伍怎样绷地的事传了出来,人们才知

道天和地的来历。于是，大家都公认罗拉甲伍就是天老爷，杀拉甲伍就是地老爷。

此类故事在其他藏区也有传闻。

其二是关于人的形成：

天也有了，地也有了，动物、植物都有了，就是没得人住在中间。

天老爷先派来了“一寸人”。一寸人长得太小了。老鹰要叨他，乌鸦要啄他，土耗子要咬他，连小蚂蚁也要欺侮他。一寸人实在太软弱，庄稼也种不出来，后来慢慢就死绝了。

天老爷又派来了“立目人”。“立目人”太懒怠，不会种庄稼，又不学，天天坐起来吃喝。身边能吃的东西都吃光了，立目人也死了。

老天爷又派下“八尺人”。八尺人身高力大，食量也大得吓人。种的庄稼，三年的收成还不够一年吃。开始他能捕野兽、禽鸟和采野果、野菜添着吃；后来这些都吃光了，八尺人没有充足的食物，知道自己只有死了，于是不断地哭，也逐渐灭亡了。

天老爷没有办法，最后才扔来了我们现在的“人”。

其三是关于牛为何无上牙以及开始牛使人犁地到人使唤牛犁地的转变。

其四是关于粮食的由来。

《猕猴变人的故事》和流传在云南迪庆藏族自治州的境内的《大地和人类的由来》都讲人由猕猴变来的故事。前者在藏史典籍诸如《吐蕃王统世系明鉴》、《贤者喜宴》中都有记载，主要讲猕猴与岩魔女结合生六猴崽，历三年而增至五百，后导出藏民族的故事，此常见于图书、报刊，广为引用，在此不再赘述；后者如本章之记叙，主要在猕猴与岩魔女相恋生六猴雏之前，加上了大地形成，鳌鱼背大地，后被天神射翻，大地落其肚上从此大地便稳稳当当了的故事。

在苯教的著作和其他散见的一些图书中也记有创世神话,如《斯巴卓浦》、《黑头矮子的起源》。此二者基本上都持“卵生世界说”。

2. 生产神话

生产神话主要有《马和野马》、《青稞种子的来历》等。《马和野马》是讲自天而降的小马与吉隆当哇地主的马王结合生了马三兄弟。三兄弟有不同的遭遇:马大哥被野公牛挑死;马二哥怯懦,不敢向野公牛复仇,与马小弟分道扬镳;马小弟在“人”的帮助下杀死了野公牛。为了报恩,马小弟终生跟着“人”,成了家畜;马二哥四处游荡,成了野马。像《狗是怎样变成家畜的》也是同类故事:狗要“找一个靠得住的朋友,过一辈子”,它先后找了狼、豺、熊等都不满意,最后找到了人,认为人的本事最大,就住下来不走了。

《青稞种子的来历》是讲阿初王子历经千辛万苦到蛇王那里盗青稞种子的故事,十分感人。阿初王子被蛇王变成了黄毛狗,但他仍旧按照山神日乌达的嘱咐,口含“风珠”,拼命奔跑,为人间盗来了粮食种子。尚有《种子的来历》,讲打猎为生的九兄弟中的老九懂得鸟语,他听到天上要出九个太阳的事,告诉哥哥们,哥哥们不信,他只好按照喜鹊说的办法,杀了奶牛,挖了坑,堆了荆棘石板,带了几样东西钻了进去。后来果然出九日,邻人和哥哥们都烧死了,大地上草木枯焦,滴水不见。老九为了寻找活命泉水,与天神的女儿相爱,后来夫妻俩在天神那里盗来了五谷种子。

从卡若遗址出土和有关资料知道,西藏高原先民从事粮食生产和驯养家畜的时间至少有 5000 年历史,这些故事曲折地反映了这一生活和他们的认识过程。比如在白马藏人的创世传说中就讲,自从用牛耕田后,庄稼长得越来越好,粮食吃不完,人就拿白面饼子来揩屁股。天老爷罗拉甲伍知道后很生气,就来收庄稼想带回天上去。狗衔着他的裤腿哀求哭叫,罗拉甲伍怜悯,就在每样庄稼头顶上留下一点点“穗”。罗拉甲伍在收莽子时划破了手,血染红了莽麦秆,莽麦秆成

了红的；由于粮食是狗哭求下来的，后来狗就和人分粮食，因此粮食种子上都有一条线。这一故事既讲述了粮食的来历，又解释了粮食有穗、荞麦红秆、麦粒中间有线的现象。同时，我们可以看出，这类故事也具有良好的教育意义：让人们知道粮食来之不易，要珍惜粮食，不要随便糟蹋粮食。

（二）艺术

西藏高原史前艺术以岩画最富特色。岩画地点主要有如下几处：

1. 加林山岩画

位于藏北那曲地区申扎县绒马区加林山中段的南坡，海拔约5000米。上刻有牦牛、羊、马、狗等动物，有对射猎场合的描绘，其中一人正拉弓瞄准，有牦牛四脚朝天。还有“雍仲”(gyung-drung)、日月等符号。

2. 阿里日土县的岩画

共有三个点，平均海拔4600米。

任姆栋岩画点位于日土县日松区，有马、牦牛、穿袍的人手握长杆、残月、男女生殖器、鱼罐等图形。有一大鱼首尾相接，内圈刻有十条小鱼，大鱼下方有四个戴鸟冠面具的人在舞蹈。舞者左下方有十个陶罐，一字排列；其左有一人骑在羊上；其下排列有125个羊头（第一排为羚羊头，后为绵羊头）。这一岩画反映的可能是早期人类的一种血祭仪式。此外还有虎、豹、骆驼、野猪等动物的图像。

鲁日朗卡岩画点东距日土区12公里，海拔6222米。有羊、牛、鹿图画，所刻之人穿短衣、插腰，一幅放牧生活景象。

恰克桑岩画点在日土县多玛区北约25公里的恰克桑山，主峰高5881米。有日、月、星合体图，有光芒四射的太阳和大树。

除西藏外，在青海省海西州都兰县巴哈毛力沟、海北州刚察县吉尔孟公社黄龙大队的岩画等，基本上都是山羊、骆驼、大象、鹿、马、蛇、野猪、虎、牦牛、獐动物图像，基本反映牧猎活动，如有人骑于马

上,有马在奔跑,有人手持弓箭立于地上,有人则骑马射猎。

早期的歌舞艺术虽然资料很少,在一些民间文学中也留下了印迹,比如孔雀舞、牦牛舞等拟兽舞等。史前时期的装饰艺术,在新石器文化遗址和石棺葬文化中均可觅得其特点,如涂有红色颜料的穿孔石器,白色骨质手镯、铜镯、绿松耳石、玛瑙珠串等。

藏人早期的建筑艺术,从西藏昌都卡若文化中得到了较为突出的反映,有半地穴式建筑等逐步发展为地面碉房式建筑,多两层以上,周以石砌起,上为平顶。这种建筑风格一直保持到当代。

青藏高原藏人的原始艺术,以其绰约之风采体现了史前藏人的基本生活状态和信仰,是珍贵的文化学、民族学、社会学和艺术学研究的资料,越来越受到学术界的青睐。

第三章 语言文字及典籍文化

在漫长的有文字的历史中,藏民族创造了丰富的典籍文化,可谓汗牛充栋,浩如烟海。从文化继承和文化传播的角度看,藏族典籍文化有以下一些特点:

一是以金石铭文(rdo-ring-dang-dril-buvi-dkav-gtsigs)及竹木简牍(khram 或 byan-bu)和早期写卷(shog-dril-yig-rigs)为代表的古文献,忠实地记录了藏人在青藏高原生存、进取、发展的历史(尤其是唐以来的历史),涉及到物质文化和精神文化的诸多方面。通常我们以敦煌古藏文文献和敦煌写卷称呼,饮誉世界,成为国际敦煌学和藏学研究中的重要文献。这一领域的研究,有现代著名的藏族学者根敦群佩的高论和令人耳目一新的见解。五十年代以后,尤其是进入八十年代以来,王尧教授等在古藏文文献的搜集、译注、课程设置、招生讲授等方面做了不少工作。

二是以《大藏经》为代表的佛教典籍。这部丛书从初步的翻译到编辑目录,从编辑目录到刻版印刷,迄今经历了千余年的历史,虽然多是翻译作品,但它是当今世界保存佛教原貌最完整最精确的文化。这也是藏人对东方文明和世界文化所做的最为杰出的贡献之一。在世界佛学研究中,藏文佛经的研究已成为一重要的学科领域;在世界佛学资料中,藏文佛经已成为必当求索的资料。

三是藏族的贤者大德们在文、史、哲和艺术、自然科学等方面留有丰富的作品,在本民族传统文化的基础上通过对佛学的学习、研究、阐述及对印度文化的吸收,形成独具特色的高原藏文化系统。作为一个独特的品种,这一文化对人类文明的贡献是多方面的、多层次的,并不只是为世人视为奇风异俗的天葬、密宗(诸如虹化、灌顶之类)、一妻多夫之类的猎奇焦点。

第一节 语言文字

一、藏文的创制

作为一个民族,它有自己的共同语言。而文字的产生往往成为民族进步的一个重要标志。

藏语属汉藏语系藏缅语族藏语支,除了中国境内的藏人外,在尼泊尔、不丹、印度、巴基斯坦境内也有一部分人使用藏语。藏语主要分卫藏、康、安多三大方言区。卫藏主要是指现在的西藏自治区,康主要指现在的四川省甘孜藏族自治州、青海省的玉树藏族自治州等地区,安多主要指现在的青海、甘肃以及四川阿坝藏族羌族自治州等藏区。

过去许多史籍都记载:吐弥桑布札创造了藏文。这一传统观点一直受到本民族的许多学者的尊重和支持,人们一再颂扬吐弥桑布札创造藏文的伟绩丰功。但近若干年来也有人认为可能在吐蕃(松赞干布时代)之前就有了文字,或者类似文字的东西,一直到公元七世纪松赞干布执政时期,吐弥桑布札才创造出了藏文。

吐弥桑布札的确切生卒年月,史书无载,“吐弥”是他的家族的姓,“桑布札”是他的名字。吐弥出生于名门望族。这一家族在尼木县境内,至今还有遗迹可寻。他自幼好学。松赞干布挑选 16 名去印度

求学,吐弥率领这 16 人去天竺等处拜师求教,学习文字。由于严寒酷暑、气候不适等原因,其他人先后辞离人世,唯有吐弥克服种种困难,百折不挠,学成回到吐蕃,仿照梵文兰杂和瓦都字体,结合藏语本身特点予以增减,创制了藏文,雪域文明的曙光就从这里升起了,吐蕃的大臣百姓无不欢欣鼓舞。此后经过数次厘定,但基本的字母、拼音规则未变,一直沿用至今。藏文有 30 个字母:

| | | | |
|------|------|-----|-----|
| ka | kha | ga | nga |
| ca | cha | ja | nya |
| ta | tha | da | na |
| pa | pha | ba | ma |
| tsha | tsha | dza | wa |
| zha | za | va | ya |
| ra | la | sha | sa |
| ha | a | | |

有 4 个元音符号:

i u e o

藏文是拼音文字,除以上 30 个字母、4 个元音符号外,尚有 5 个反写字母(t̄ t̄h̄ ḍ̄ ṅ̄ sh̄),用来拼外来语。拼写时以字根为基础,有前置字、上置字、下置字、后置字和又后置字组成。书写习惯为从左向右,书首用☉表示,每个音节间在右上角用一点隔开,句末用“|”隔开,章节之末用“||”表示。字体分行书(dbu-med)和楷书(dbu-can)两类。另外,还有草书(khyug)和公文使用的字体。

吐弥桑布札创制藏文的同时,还写成了《三十颂》和《性入法》等语法著作,在 1300 多年前,能写成如此严密的语法学著作是难能可贵的,令人肃然起敬。

史载,吐弥创制藏文后,藏族地区开始掀起学习藏文的热潮。连松赞干布也拜他为师,在玛如宫潜心学习藏文。同时也翻译、学习、借

鉴许多印度和汉地的文化,开启吐蕃人的智慧,哺育造就了像噶尔东赞等一大批杰人志士,顺利地实现了松赞干布的雄才大略。

当代著名学者恰白·次旦平措如此评价道,吐弥桑布札“为了西藏全体人民的利益,克服了千难万险在愚昧的西藏升起了智慧的太阳,此其一;他作为译师的先导在学习吸收其他民族的先进成分为自己的文化方面树立了光辉的榜样,此为二;他不仅仅为使自己学有建树,而且是为全体人民能世世代代成为具有无上智慧的民族立下不朽的功勋,此为三;他在为藏学打基础和开创符合科学的藏学研究及如何取得丰硕的研究成果等方面做出了正确的引导,此为四也”。^①

1991年4月12日,西藏自治区社会科学院全体科研人员和职工聚集在该院图书大楼前,隆重举行吐弥桑布札塑像揭幕仪式。塑像由洁白的汉白玉石雕成,高3米,其花岗岩底座高1.8米,吐弥塑像左手捧书,右手执笔,成坐姿,庄严而洒脱。

二、藏文的使用符号

藏文的使用符号分字标、句标、章节标、卷帙标、卷数标、边框标、帙签标,被称为藏文典籍的七种形式,藏语称七种标记(rgya-rnam-pa-bdun,或rgya-rim-pa-bdun)。

1. 分字点(tsheg)

是指藏文字与字之间的点,也可称做字间点或者说是音节点。分字点在楷书的藏文中是一尖冲下的小三角或者是近乎棱形的竖长方形,在草书中则是一右斜的撇点。这些均与藏文书写的形式有关。藏文多用竹笔书写,尤其写稍大一点的字,笔头是方的(齐头),运笔时

^① 《西藏研究》1993年第4期。

仅用右手姆指和食指相执,执位颇低,因而写出的字则带有这种特点。

字外点(phyi-tsheg),是指用在 nga 字之后,楔形号之前的分字点,因为假如 nga 字后不加分字点,则很容易和楔形号混合,成为 ba 字。

2. 楔形号(shad, phur-shar)

是一些用于句末、章节末、全书末的符号,具体有:

(1) 单楔形号(tshig-shad, rkyang-shad),主要用在句末,也用在词、词组、分句之后,处于不同的位置分别起着句号、逗号、顿号、分号的功用。语法中一般规定 ka、g、sh 三个腿在外的字(phyi-rkang-can-gyi-yi-ge)不用单楔形号外,其他都用,因为上三字腿在外可起到此作用。号形为“|”。

(2) 双楔形号(gnyis-shad),主要用在:a. 章节末,表示此段、节、章、篇的结束;b. 用在诗词的句末。号形为“||”。

(3) 四楔形号(bzhi-shad),主要用于全书的末尾,表示该书的终结。号形为“||||”。

(4) 叠宝号(rin-chen-spungs-shad),主要用来断句。《藏汉大辞典》(2697页)解释:“聚宝垂符。藏文印刷体书籍的一句尾,恰在一行的右端起首,不满三个字母,即为一个或两个字母者均改用‘ཨ’作句符。其最末一字为语终词,及为颂偈句末尾者,则均用两个聚宝垂符。”号形为“ཨ”。

(5) 蛇形号(sbrul-shad),用于段落、层次之首,但用此号后不能另行。号形为“ཨྲ”。

3. 敬重号(che-mgo)

由于此号形似藏文数字之“七”(ཇ),因而也叫“七字号”(bdun-rtags),用于人名之前表示尊重。号形为“ཇ”。

4. 提示号(vog-skor)

在语法著作中,用来指示重点和提示,用于词之下方。号形为“•
ཨ ཨ”。

5. 起头号(dbu-mgo)

主要用于文章的开头。号形为“ཨ || ཨ || ཨ || ཨ”。

以上符号大多具有标点的性质。除此而外还有些不常用的符号,如伏藏号(gter-tshag),用于藏文伏藏典籍的句末。号形为“ཨ”。^①

三、厘定文字

随着佛经的翻译,藏文的广泛应用,文字的衍生、歧异逐渐增大,文字的厘定即规范化自然地摆到了当时的文字工作者(主要是翻译家)们的面前。

收于《丹珠尔》部的语合二章,对厘定文字的内容、时间、成就做了叙述,颇有说服力:

及至马年,赞普赤德松赞驻于“几”地之漫江岛宫。上部与下部之军攻下宁杰与袞钦。葛禄逻使者前来致礼。大论尚赤苏仁谢、芒杰拉类等由汉地获大量物品,将骆驼、马、黄牛呈献王廷,尚论以下俱颁给赏赐。迎请天下堪布兹那米札、苏仁扎波底、徐楞札波底、答那息拉、波底米札以及蕃土堪布仁达桑支达、达玛达锡拉和大译师扎那塞拉、扎雅桑支达、曼扎室哇、仁扎锡拉等将佛教各种经典由印度文译成藏文,确定译名,写成目录。并下令要使翻译之经义永无改移,众人俱能学习。先前父王天子之时,菩提萨埵、益西旺波、尚甲年涅桑、论赤谢桑布与译师扎那德哇郭夏、杰其周、阿南达等人曾对藏语没有的佛经词语确定译语,其中有若干与佛经经义及声明学之规律不合不可不加修改

^① 《青海民族学院学报》1985年第3期。

之处,现已经改定。凡所译词语,必考查其在佛经典籍中如何得来,往昔堪布楞扎祖那(龙树)、巴苏班都(世亲)等如何讲说,声明论中如何规定,使其与彼等符合。难以俱合之词语则分别考定,写入译文,不能单独析解其义应用音译则译其音,定其译语,部分应用意译者则译其意,定其译语。译语确定之后,于赞普驾前由钵阐布贝吉云丹、定埃增等召集,向王臣御前会议呈报,规定经典翻译方法及印度语译成藏语时的译语,由赞普下诏厘定。翻译佛经之规则,一是不违背经义,二是蕃地之人易于理解。翻译佛经之时,若不改动印度文的前后顺序译成藏语后词句文义俱相符合且易于理解,则不改动顺序而译之,若须改动顺序方易于理解而有几种改动形式时,则按最易于理解的那种形式改动后译之。若一语有几个词可用者,则依其上下文义择其适合者用之。如乔达摩(goo ta ma)一词可以理解为方向、地方、光明、金刚、黄牛、善趣等义,乔西噶(goo-shi ka)一词可以理解为莎草、贤者、喜莲花、猫头鹰、石榴树等义,对此等一词多义而翻译时又找不到一个词能包括其各种意义者,硬订一词又无重大根据者则不译其词,借用印度文原词。对可以有各种解释之词不可拘执一义而译之,应使其适合各种意义。对地名、人名、花名、草名等,若翻译后使人疑难或词语不雅,或虽可粗略了解但其义是否如此难以判定者,则在其前加上地方、花等说明其种类之词,然后保留印度文原词。至于数量,如按印度语顺序译出为“比丘百半十三”(即差半个到十三个一百比丘),实为比丘一千二百五十人,按藏语习惯译出。印度语中的“巴里”、“散”、“乌巴”等标点或装饰之词,则结合其意译出,如无法表达其意,则加杂词尾译之。若一物而有数种异名,而藏语未有一词可以与其对应,则用常用而易于理解之词译之,若有名词与之对应,则分别对应译之。对佛、菩提、声闻部等名称及赞颂等词,将佛译为“桑结”,其余依次

递减,依照先前父王天子御前堪布及大译师等翻译《宝云经》、《楞伽经》时所定之规译之。依照此次所定规则,厘定译语,各人俱照此修改,今后不准自造新译语。若各译场及讲经院需新制译语,不准自行制定,须将新制译语在佛经上如因明中的根据以及佛教教法中应如何称呼仔细考查,将理由呈报王廷堪布会议及经典总校订处,经赞普审定批准之后加入译语之目录中。密宗经咒既称密典,不可向无根器之人讲说宣示,若将其译出以供修习,其间曲折深奥之义难以词语表达,若只照词义修习反生错乱,具使经咒中猛恶之语词入于藏语之中,故今后除赞普诏命批准翻译的密宗典籍以外,不得翻译密宗经典及猛恶咒语。

据《贤者喜宴》介绍,诏命颁布这些有印度堪布参与译定的藏文时间是在814年。热巴巾时期对藏语的部分词语再次厘定。至于三次厘定文字的时间,不尽相同,在此不叙。

第二节 典籍文化

一、金石、铭文、简牍

在一般习惯上,研究者将吐蕃时期的金石、铭文、简牍和写卷,统称为敦煌古藏文文献。实际上,古藏文文献不完全出于敦煌,勿论写卷,就是那些金石、铭文、简牍也不是这样。目前的许多金石铭文多出于西藏地方之拉萨和山南地区,而简牍在新疆、甘肃武威、青海都兰等处均有出土。因而我意一般称吐蕃古藏文文献或古藏文文献较为合适,既可囊括写卷、简牍,又可尽收铭文于中。

据《吐蕃金石录》等记载,目前收集到的金石铭文有13件,列表如下:

| 名 称 | 内 容 | 年 份 | 地 点 |
|------------|------|---------|-----------|
| 唐蕃会盟碑 | 会盟 | 832 | 拉萨大昭寺 |
| 恩兰·达扎路恭纪功碑 | 纪功 | 764 | 拉萨西郊 |
| 第穆萨摩崖刻石 | 封授 | 798—815 | 林芝县米瑞区广久乡 |
| 谐拉康盟书刻石(一) | 述德 | 798—815 | 墨竹工卡县止贡区 |
| 谐拉康盟书刻石(二) | 述德 | 812 | 墨竹工卡县止贡区 |
| 谐拉康无款残石 | 祭祀 | 798—815 | 墨竹工卡县止贡区 |
| 赤松德赞墓碑 | 述德 | 815—836 | 琼结县 |
| 噶迺寺建寺碑 | 述德 | 798—815 | 若玛岗 |
| 桑耶寺兴佛证盟碑 | 封授证盟 | 779 | 扎囊县桑耶区 |
| 尚·蔡邦江浦建寺碑 | 封授证盟 | 815—838 | 堆龙德庆县粗朴寺 |
| 桑耶寺钟 | 祈愿 | 779 | 扎囊县桑耶区 |
| 昌珠寺钟 | 祈愿 | 798—815 | 乃东县昌珠 |
| 叶尔巴寺钟 | 祈愿 | 779年以后 | 拉萨扎叶巴 |

其中钟 3,崖刻 3,其余均为碑。

金石铭文的存在形式是多样的。从以上铭文的内容看,有会盟、颂赏、述德、祈愿等,这些碑文无论从文字学、历史、政治角度,还是从宗教学、文化学角度均有重要的文献价值。比如《唐蕃会盟碑》:

(1) 反映了吐蕃时期的盟誓制度。吐蕃时期的盟誓是多方面的,也有其漫长的发展过程。早期盟誓可能是部落内部的一种活动,至今我们还可以看到在保存部落形式较为完整的一些当代部落中仍然有固定的部落会议,这种会议的内容之一就是进行盟誓。此后随着地方邦国的出现,有了小邦(或称部落联盟集团)之间的信誓联盟。敦煌文献中南日伦赞在进攻苏毗前与娘代、韦氏、蔡邦氏、农氏之间联盟便具有这种特点。其誓词为:

自今而后,
定将森波杰弃于背后,
定将悉勃野搂于胸前,
决不背叛悉勃野赞普,

决不使其丢脸，
决不放蛊毒黑咒，
决不把外人当自己人，
决不三心二意，
决定要英勇献身，
决定要拼命忘己，
决定要听从赞普命令，
决不受他人诱骗。

虽然赞普处于盟主地位，但与其余人，仿佛并没有完全的君臣关系，是基本平等的。这六位在赤邦松小朝廷中是有权势的人物，因对赤邦松统治的不满，进而投向悉勃野的。他们也是层层盟誓而来。先是娘曾古和韦义策盟誓，再发重誓；后与韦氏舅氏农桑多日孙计议，立誓；桑多日死后，与参与此事的桑多日之子农准保盟誓；与娘门多日、蔡邦纳森结为知己后，再与之盟誓。从这一连串的盟誓中我们可以看到：其一，此为背主倒戈之举，事关重大，性命攸关，不可马虎，稍稍疏忽，即招杀身之祸；其二，看来早期藏人的生活中，盟誓是一种涉及信义、统一思想行动的普遍的做法，由具体的仪式确定下来。内外合作，推翻苏毗的战争赢得胜利。参与军事行动的盟友们均得到实际利益。如韦义策就得到墨竹等地方的土地和奴隶 1500 户。

在此以后的年代里，吐蕃盟誓制度运用于朝廷内部的授勋、纪功、官员任免、征收贡赋、清理户口等多个方面，留下了丰富资料。与唐廷的会盟也成为当时的一项重要内容，因而此时会盟已由内部延伸到外部，成为一种外交手段。当然，汉族和其他民族也同样有这种盟誓制度，否则吐蕃的会盟就失去了外部条件。从有关资料看，唐蕃会盟在 100 多年时间内就有八九次之多：

706 年，唐蕃长安会盟。

732 年，赤岭会盟。

762年、765年、767年，长安会盟。

783年，清水、长安、逻些（“逻些”为汉文“拉萨”之古称）会盟。

787年，平凉会盟，即著名的尚劫赞劫盟事件。

821年至822年，长安、逻些会盟。

《唐蕃会盟碑》就是821年到822年分别在长安、逻些会盟后所立的，因立于唐穆宗长庆年间，也称为长庆会盟碑。刘元鼎《使吐蕃经见纪略》记录了在逻些（拉萨）会盟的一些情况：

盟坛广十步，高二尺，使者与虏大臣十余对位。酋长百余坐坛下。上设巨榻，钵掣逋升，告盟，一人自旁译择于下。已，歃血，钵掣逋不歃。盟毕，以浮屠为誓，引郁金香水以饮。与使者交庆，乃降。

由此可知，吐蕃虽然重盟誓，但形式上与唐有所不同，钵掣逋（dpal-chen-po，又译钵阐布），为僧人，此次出场的是赤热巴巾的老师勃阑伽贝吉云丹，因而不歃血（受佛教之影响），而以浮屠为誓。

（2）反映了蕃唐之间的友好交往关系。像文成、金城二公主嫁于吐蕃赞普，而结成千古深厚友谊等事均有记述。在长庆会盟碑东侧的藏文盟词中写道：

大蕃圣神赞普可黎可足与大唐文武孝德皇帝和叶社稷如一统，立大和盟约，兹述舅甥二主结约始末及此盟约节目，勒石以铭：

圣神赞普鹤提悉勃野自天地浑成，入主人间，为大蕃首领。于雪山高耸之中央，大河奔流之源头，高国洁地，以天神而为人主，伟烈丰功，建万世不拔之基业焉。王曾立教法善律，恩泽广被，内政修明，熟娴谋略，外敌慑服，开疆拓土，权势增盛，永无衰颓。此威德无比，雍仲之王威严煊赫，是故，南若门巴、天竺，西若大食，北若突厥、拔悉密等虽均可争胜于疆场，然对圣神赞普之强盛威势及公正法令，莫不畏服俯首，彼此欢忭而听命差遣也。

东方之地曰唐，地极大海，日之所出，此王与蛮貊诸国迥异，教善德深，典笈丰闳，足以与吐蕃相颉颃。初，唐以李氏得国，当其创立大唐之二十三年，王统方一传，圣神赞普弃宗弄赞与唐主太宗文武圣皇帝和叶社稷如一，于贞观之岁，迎娶文成公主至赞普牙帐，此后，圣神赞普弃隶缩赞与唐主三郎开元圣文神武皇帝重协社稷如一，更继姻好。景龙之岁，复迎金城公主降嫁赞普之衙，成此舅甥之喜庆矣。然，中间彼此边将开衅，弃却姻好，代以兵争，虽已如此，但值国内政情孔急之时仍发援军相助（讨贼），彼此虽有怨隙，问聘之礼，从未间断，且有延续也。如此近厚姻亲，甥舅意念如一，再结盟誓。父王圣神赞普弃猎松赞陛下，深沉谋广，教兴政举。受王之慈恩者，无分内外，遍及八方，四境各部，来盟来享。与唐之亲好夫复遑言，谊属重亲，地接比邻，乐于和叶社稷如一统，甥舅所思熙融如一。与唐主圣神文武皇帝结大和盟约，旧恨消泯，更续新好。此后，赞普甥一代，唐主舅又传三叶。嫌怨碍难未生，欢好诚忱不绝，亲爱使者，通传书翰，珍宝美货，馈遗频频，然未遑缔结大和盟约也。甥舅所议之盟未立，怨隙萌生，盖因彼此旧日纷扰、疑虑，遂使结大和盟事一再延迟，倏间，即届产生雠仇，行将兵戎相见，顿成敌国矣，于此危急时刻，圣神赞普可黎可足陛下所知者聪明睿哲，如天神化现；所为者，悉合诸天，恩施内外，威震四方，基业宏固，号令遍行，乃与唐主文武孝德皇帝舅甥和叶社稷如一统，情谊绵长，结此千秋万世福乐大和盟约于唐之京师西隅兴唐寺前。时大蕃彝泰七年，大唐长庆元年，即阴铁牛年（辛丑）冬十月十日，双方登坛，唐廷主盟；又盟于吐蕃逻些东哲堆园，时大蕃彝泰八年，大唐长庆二年，即阳水虎年（壬寅）夏五月六日也。双方登坛，吐蕃主盟；其立石镌碑于此，为大蕃彝泰九年，大唐长庆三年，即阴水兔（癸卯）春二月十四日事也。树碑之日，观察使为唐之御史中丞杜载与赞善大夫高××等参与

告成之礼。同一盟文之碑亦树于唐之京师云。

(3) 对唐代蕃唐社会及职官制度等提供了宝贵的资料。在唐蕃会盟碑的右面蕃官的题名有：

平章政事沙门钵阐布云丹
天下兵马都元帅同平章事尚绮心儿
宰相同平章事论结赞叵热等 4 人
天下兵马副元帅同平章事××××
曩论琛尚颊热窟宁赞
纛论伽罗笃波属卢论赞热土公
悉南纛波琛尚且热悉诺币
岸奔榼苏户属劫罗末论矩立藏名摩
给事中勃阑伽论悉诺热合乾
资悉波折逋额论悉诺昔乾窟
纛论没卢尚劫楼勃藏他潜赞
刑部尚书明论结研历赞

与此相对应，碑之左面有唐廷官员的题名，有正议大夫门下侍郎同平章事李逢吉等 18 位。这些姓名官制对我们研究当时的职官具有非常重要的史料价值。

(4) 碑文保存了早期藏文的书写形式、语法结构、语意变化等宝贵资料。王尧所辑注《吐蕃金石录》翻译、考释了唐蕃会盟碑、恩兰·达扎路恭纪功碑、第穆萨摩崖刻石、谐拉康碑(1)谐拉康碑(2)谐拉康刻石、赤松德赞墓碑、噶迥寺建寺碑、桑耶寺兴佛证盟碑、尚·蔡邦江浦建寺碑、桑耶寺钟、昌珠寺钟、叶尔巴寺钟等十三种金石铭文，成为研究吐蕃王朝时期社会、政治、经济、宗教、文化的重要文献。王尧、陈践编著的《吐蕃简牍综录》共收吐蕃简牍 464 支，多出土于新疆南部罗布泊(lop-nor)南岸的米兰(myi-rang)故城遗址。当然竹木简牍远不止这些，在今甘肃、青海境内也有发现。同于金石铭刻，这部分简牍

有重要史料价值,涉及吐蕃时期的经济(赋税、信贷等)、军事、宗教等诸多方面。

细观之,竹木简牍的功用与金石铭文仍有不同。金石铭文有两个特点:一是多为以朝廷名义或在王朝中央政权所领导下进行的有关盟誓、纪功、祭祀、祈愿等事而立,为事多为大事件,为人则多为大人物。其中宗教类型可另当别论。二是从意向和功用看,勒于金石,都是为了千古流传,并不是临时凑合,因而文字考究,书写工整,具体的碑和钟落成的形式也多隆重而庄严,比如唐蕃会盟碑。竹木简牍不同。竹木简牍要受到具体形式的影响,即短小、易损,短小就不能长篇大论,文字容量有限;容易损坏,就不能长久保存,不能作为永存物的选料。有些竹木简牍右边刻有槽口,可以捆扎,“上面加盖封泥。说明简牍是用于公文驿传,或用于官廨、军镇记事的”^①;有些有穿绳用的孔,从文字的书写看,也较简易朴实,无甚讲究;从文字反映的内容看,虽也有要事、大事,但基本是琐碎的杂事,因而所涉范围也较广泛。如有一木简写:“苯教徒七人及苯教主二人,共九人,分坐两排,伙食相同,吃完晚饭前,每人一天供应十满瓢头遍酒,共计酒三土(thul)。”能留下吐蕃王时期的这种有关宗教和饭食的材料,实在不易。

作为吐蕃文献重要组成部分的藏文写卷的比重也是很大的。王尧在《敦煌本吐蕃历史文书》一书导言中介绍,这部分藏文写卷于1907—1908年间被英国人斯坦因和法国人伯希和先后盗运国外,分别度藏于英法两国。属英部分,二战前比利时人威和布散编成书目,曰《印度事务部图书馆所藏敦煌古藏文写本目录。附:榎一雄:汉文目录》,1962年版;属法部分,由拉鲁女士辑成目录,曰《巴黎国家图书馆入藏伯希和搜集的敦煌文写本清册》,共三册,分别于1939年、

^① 《吐蕃简牍综录》,文物出版社1986年版。

1950年、1961年出版。英、法两处相加共5000件左右。然而,这部分文献尚未得到充分而广泛的研究和利用。

自四十年代法国巴黎大学藏文教授巴考(J. Bacot)、杜散(Ch. Toussant),英国牛津大学教授托马斯(F. W. Thomas)出版《敦煌历史文书》以来,敦煌文献已成为藏学研究领域不可回避的文献资料,历史、政治、经济、哲学、宗教、法律、伦理、文学、艺术、医药、语言、文字,作为一个时代的反映,它展现的是一幅当时藏人生活的各个方面的画卷,恢宏奇伟,光辉灿烂。我们仅以《敦煌本吐蕃历史文书》为例,粗观其貌,识其神韵:

大事记年部分(P. F. 1288),以编年形式记录了从尚囊叛离,尤其从650年(松赞干布谢世)至764年的历史。其间一些重大事件的记载对藏史研究可说是难能寻觅的珍贵资料。

赞普传记部分(P. T. 1287)共分十部分。

其一,是对止贡赞普生前死后事情的描述,虽为史颇具文学色彩,尤其对止贡赞普性格秉赋的表现,可谓入木三分。文字也较细腻。

其二,是对吐蕃历任大相的记述,有详有略。

其三,是吐蕃悉勃野家族与苏毗臣下的沟通,设计谋,行串联,结盟友,欲兼并苏毗。

其四,是苏毗旧臣与南日松赞兄弟结盟,一举攻破苏毗宇那堡寨,苏毗王逃往突厥,上起帕之勇瓦那以下,直至工布咨那以上,成为赞普辖区。赞普厚赐参与此次军事行动的苏毗旧臣。琼保邦色杀小王马尔门,献藏蕃2万户。达布地方谋叛,参哥米钦前往征讨。

其五,为赞普与勋臣韦义策盟誓。

其六,为琼保邦色谋反,自戕。

其七,为赤都松赞普攻伐南诏诸事。

其八,为赤松德赞时尚琛野息攻陷长安,立广武皇帝事。插入松赞干布收复象雄事。

其九,为赤都松剿灭噶氏家族事。

其十,为吐蕃大相噶尔钦陵赞婆与唐臣王孝杰尚书论战事。

第三部分为小邦邦伯家臣及赞普世系(P. T. 1286)。

这些文献在藏学研究和藏族传统文化中的地位是显而易见的。

从历史发展的基本状态和今人的一些研究成果看。以金石铭文、竹木简牍和古藏文写卷为代表的吐蕃时期的典籍文化,还须包括两部分材料,一是古象雄文资料,但这一方面虽可见到一些议论和传说或何地见到何种象雄文典籍,尚不知真伪虚实,难能引说。二是苯教的著作。从诸多的关于苯教的记录看,这一时期同样应有关于苯教的典籍或者苯教徒作品,但仍闻见甚少。今有《雍仲苯教甘珠尔大藏经》发现,遂引起学界关注,从形式即可知其多与佛教名称相似,同样是研究苯教,尤其是佛苯相互借鉴吸融的好材料。

据《西藏研究》1993年第二期公布的阿雍·泽志致明、桑吉编,刘立千翻译的《雍仲苯教甘珠尔大藏经目录》介绍,其主要经籍分四个部分:

第一,教言圆满经部

第二,大品波若部

第三,深道密咒续部

第四,无上心品库藏部

其中每个大类均有众多的经卷组成,而且多冠之于“伏藏”、“耳传”,虽难免有赝品,但其文化价值自不消说。

二、典籍文化的代表作——辉煌的藏文《大藏经》

毫不夸张,藏文《大藏经》是藏族典籍文化中的喜马拉雅山,浩瀚巍峨,横空出世,无与伦比。

首先,藏文《大藏经》是一部佛教经典丛书。它不是数十部或数百

部著作的丛书,而是数千部著作的大超级丛书。比如德格版的《大藏经》就有 4673 部之多。

其次,这部超级丛书基本上又由两套丛书构成,即《甘珠尔》和《丹珠尔》。

《甘珠尔》(bkav-vgyur)的主要内容是佛祖之教典,即所谓三藏四续经典。汉文《大藏经》分为经(mdo)、律(vdul-ba)、论(bstan-bcos)三藏,对照来看,藏文《甘珠尔》所辑,主要包括经藏和一大部分律藏的内容。如德格版《甘珠尔》共 1114 部,经律部、般若、华严、宝积、经部、续部、总目录七部分。

《丹珠尔》(bstan-vgyur)的主要内容包括论和一大部分律。如德格版《丹珠尔》共 3559 部,分赞颂、续部、般若、中观、注疏、唯识、俱舍、律部、本生、书翰、因明、声明、医方明、工巧明、修身部、杂部、阿底峡小部集、总目录 18 个部分。

再次,藏文《大藏经》从翻译到形成丛书,从最初的丛书目录到正式手抄本,从刻印到多种版本的出现,经过了千余年的历史。

从形式看,基本有石刻与木刻两种。石刻《大藏经》除了一些散见的经石外,要数甘、青、川交界地区的寺院所刻为多。如四川省石渠县的寺院和青海省甘德县的寺院。其中尤以甘德县东吉多卡寺(stong-skyabs-rdo-kha-dgon-pa)的石刻《大藏经》闻名于世。该寺院有 400 多年历史,是一座帐篷寺院,1958 年时有僧人 500 多人。寺内的经典和佛像刻在当地多见的薄青石板上。经过数百年的积累,据有关专家估计这里大大小小刻有经典的石板有十万片左右。

木刻《大藏经》的版本是很多的。当然,无论石刻也好,木刻也好,都源之于早期的手抄本。没有早期的翻译、手抄,就不会有后期的石刻、木刻。

1. 那塘版《大藏经》的辑成、刊行

作为文化继承和建设的一项宏伟工程,藏文那塘版《大藏经》的

问世,对佛教文化乃至对世界文化的贡献是巨大的。

自吐弥桑布札创制新藏文,佛经翻译随之而起,曾于公元八世纪辑成秦浦(mching-phu)、登迦(ldan-dkar)、旁塘(vphang-thang)等三大目录。此后随佛教“后宏期”的到来和藏传佛教诸教派的形成,翻译的佛典已有相当规模。十三世纪由菊登日贝惹墀(世尊智剑)和卫巴罗赛二人为主汇编成《甘珠尔》和《丹珠尔》,这是最早的《大藏经》手抄本。后布敦大师(1290—1364)参与主持蔡巴《甘珠尔》编定审读,受到藏境的普遍尊重。

哈立麻得银协巴(即第五世噶玛噶举活佛)应诏进京,永乐皇帝下令由他主持在南京以铜版模印《甘珠尔》和《丹珠尔》。

六世达赖仓央嘉措当政时,他曾令建造《甘珠尔》印经院,后因经费拮据而停工。《颇罗鼐传》中记录了这件事:

颇罗鼐王想:“历来贤明的君王和慈悲法王,还没有完成一部或金粉、或银粉、或朱砂抄写的藏文《甘珠尔》经。这般功德无量的经版,卫藏地区还从来没有过。仓央嘉措佛爷曾大发慈悲完成了般若部二十八函。虽然众生有福,但是整整七年,工匠和百姓们吃尽了苦头,国库也耗光了,却终于无法完成。因此,还留下一部分,没有刻全。后来,藏王拉藏汗、达孜瓦王和英勇的康济鼐等人,他们也想尽力补刻,虽然心中发了大愿,但是,由于可恶的盗贼,偷去了财物,所以,连一函也没有刻过。”

于是,颇罗鼐发誓“就是丢了性命也在所不惜;就是倾家荡产,也毫不在乎”,他给各宗谿下命令:“从各自的广大属民中,适当选出一些有刊刻天分的工匠,让需要学习的新手们学习刻字,待技熟练后,就来协日噶布宗的工场”。由于是王爷的命令,不久从四面八方集中了近1000名刻匠,并对他们进行考核,“字体工整美观,刻得又快又好的,依次赏赐华服和铜钱等,报酬丰厚。凡是雕刻不积极,字体难看的,则赏以耳光,要斥责侮辱。采取这等办法,促进工作。因此工匠们

为了本身的利益,全都特别卖劲,其他什么也不管,简直是不吃不喝,整天苦干。”^① 当时的情景可见一斑。看来颇罗鼐也采取了“物质刺激”和严惩后进的办法:过去刊刻佛经,每人每月完成五六块木刻版是最好的,完成三四块是中等的,大多数只能完成一二块,个别人连刻一二块的事都做不到。而这次,最熟练的刻匠,每月可刻 16 至 23 块木版,中等的可刻 10 至 15 块,有的刻 8 至 12 块,大多数是 5 至 7 块,连最笨的人也可以刻 3 块。因此,从铁狗年(1730 年)至铁猪年(1731 年)一年的时间 102 部《甘珠尔》全刻完了。

1741—1742 年,在颇罗鼐执政时期,又刻完了 225 部的《丹珠尔》经。这些经版在那塘寺大量印行,广泛流传,因而称之为“那塘本”,在诸种《大藏经》版本中负有盛名。

那塘古版《大藏经》(甘珠尔)在藏文《大藏经》中占有重要的地位,像此后的蔡巴版、德格版、北京版等都由此承袭而来。

2. 里塘版《大藏经》

依蔡巴版校勘雕刻于云南中甸,1908 年该版毁于战乱。

3. 卓尼版《大藏经》

1730 年依里塘、德格等版本校勘后刻于今甘肃省甘南藏族自治州卓尼县卓尼寺,1928 年毁于战乱。

4. 德格版《大藏经》

1729 年始雕,是运用较为广泛的一部《大藏经》,共用经版 21 万块,雕刻精细。在国外亦多有流传。

5. 北京版《大藏经》

1410 年所刻为永乐版,1605 年所刻为万历版,尚有康熙、乾隆时所刻的康熙版(1683 年)和乾隆版等(1737 年)等。

此外尚有青海省海南藏族自治州同德县拉加寺印经院的拉加

^① 《颇罗鼐传》,汤池安译,西藏人民出版社 1988 年版。

版、不丹的普那卡版、甘肃省甘南藏族自治州拉卜楞寺的拉卜楞版等。

由于藏族文化的传播,藏文《大藏经》在其他少数民族中也有传播。

1294—1307年,依据藏文《大藏经》,蒙古察哈尔部林丹汗将《丹珠尔》译成蒙文,进行雕版印刷;1790年,由部分藏族和满族学者将藏文《大藏经》译成满文。

从现在掌握的一些资料看,外国人研究《大藏经》的历史也不晚。像匈牙利人乔玛(Csoma 1784—1842),曾于十九世纪就向国外读者介绍过藏文《大藏经》,自二十世纪五十年代开始,这种研究逐渐见多,除论文外,也有不少专著。现依据杨茂森先生的材料,兹述如下:

[丹麦]哈尔著:《德格版和拉萨版甘珠尔比较表》,1962年。

[捷克]高马士著:《布拉格的甘珠尔和丹珠尔说明》,1962年。

[捷克]海涅斯著:《关于1742年刊藏文丹珠尔刻本的皇帝序言》,1962年。

[联邦德国]梅色扎呵著:《关于原普鲁斯国家图书馆藏德格版丹珠尔》,1960年。

[意大利]图齐著:《西藏札记:1. 藏文大藏经》,1949年。

[美国]比邵夫著:《甘珠尔及其版本记录》,1968年。

[美国]巴达拉耶夫著:《论不同版本的甘珠尔》,1968年。

[日本]壬生台舜著:《卓尼版、北京版、德格版和奈塘版甘珠尔部分比较表》,1959年。

[日本]高崎直道著:《东京大学所藏拉萨版藏文大藏经》,1965年。

[日本]多田等观著:《论东京大学所藏的拉萨版藏文大藏经》,1960年。

[日本]高崎直道著:《影印北京版西藏大藏经:总目录索引》,

1961年。

[日本]芳村修基著:《丹噶目录:西藏佛教典籍中一部最古的目录书》,1950年。

[日本]大谷大学:《大谷大学图书馆藏西藏大藏经丹珠尔勘同目录》,1967年。

[法国]考狄尔著:《巴黎国家图书馆藏藏文大藏经目录》(1909—1915年)。

流往国外的《大藏经》也不少。如1924年,英国驻尼泊尔代表何德逊,搜罗了全套《大藏经》;十九世纪三十年代初,俄国从外蒙古搞到了部分《甘珠尔》,后又从北京搞走全部《甘珠尔》和《丹珠尔》(又一版本)。时隔不久,北京版西藏《大藏经》(包括《甘珠尔》和《丹珠尔》)运往巴黎、东京。

藏文《大藏经》作为藏人经籍文化的代表,其价值是不可估量的。它不光是研究藏族文化的珍贵资料,也是研究印度古代文化的珍贵资料。它的修造是一项千秋功业,投入的财力、物力、人力都是十分巨大的。但是藏文的经书编写有一良好的传统就是要在书中登记相关的部分。比如《甘珠尔》和《丹珠尔》用金汁、银汁书写的书籍的目录,就有如下17种内容:

- (1) 造书之缘起。
- (2) 该书的施主。
- (3) 以何种底本为依据(抄本、印本)。
- (4) 有几类工作部门。
- (5) 各工作部门的人数。
- (6) 每天的工作进度。
- (7) 各工种的工序。
- (8) 工资和奖金等级。
- (9) 原料来源。

(10) 写造经典的技术、刻版的技术和使用工具等。

(11) 校对的次序。藏文经书的校对可以说是十分认真的,初校称经校(dmar-zhus),将原本和誊抄对照校对;次为复校,对词及意进行多次校订;再次为三校,复看抄录文字有无重复、缺漏,从而采取改进措施。

(12) 开始和结束时间。

(13) 开始、中间、结束时的庆典。

(14) 全部开支。

(15) 各信徒、施主捐助的清册。

(16) 放置的地点。

(17) 目录的正文。

毋庸讳言,这样一种资料是十分全面的,也是十分珍贵的。

藏文经籍同时也有“三藏识别礼”,即第二次厘定文字时为了便于识别经、律、论三藏,即规定在每部礼敬上予以区别:

凡属经藏,则写“向一切诸佛菩萨敬礼”。

凡属律藏,则写“向一切智者敬礼”。

凡属论藏,则写“向曼殊室利童子敬礼”。

第三节 藏文雕板印刷及编目

一、印刷术由来及印经院

从敦煌发现的写卷和萨迦寺发现的 20 余部贝叶经看,一直到我们目前可以见到的藏文雕板经卷,从中大约经历了上面所述之金石刻写、钟鼎铸造,以及纸、桦皮、木简等形式。可想而知,在吐蕃王朝兴盛时期,能翻译六七百种佛教显、密典籍,确乎不易。此只依照收入

《甘珠尔》中的《登迦目录》而言,同是赤松德赞时期编定的《旁塘目录》和《秦浦目录》已失佚,无从查考。但是,文字作为人们表达思想的重要工具,就在如此艰难的条件下,逐步丰富发展起来,其出版事业也得到了不断改进。

据王森《西藏佛教发展史略》记载,藏文之印刷起于十三世纪。蔡巴噶德贡布曾七次到内地,是他将汉族的工匠和印刷术带进西藏,并建立刻印书坊。

1312年,菊登日贝惹墀和罗赛降秋益西等人将已译佛经收集汇编成《甘珠尔》、《丹珠尔》,形成《大藏经》。这一时期,由于人们宗教信仰的原因,许多人以缮写佛经以及继之而起的刻写佛经为功德,也由于有数百年的藏人对佛经的翻译基础,刊刻之举顿时蔚然成风。《红史》的作者、噶德贡布之孙蔡巴贡噶多吉以自己编纂的《甘珠尔》为蓝本,并聘请佛学大师布敦仁钦珠(1290—1346年)主持审校了那塘之《甘珠尔》。自此后便有明永乐年间,帕木竹巴扎巴坚赞主持刊刻《萨迦教主文集》等。雕刻印刷术的引进对藏文佛教典籍的保存,对丰富和发展藏族的典籍文化起到了巨大的推动作用。

明以后,随着格鲁派登上历史舞台,藏传佛教的一些大型寺院也陆续建成,雕板印刷业也如雨后春笋,欣欣向荣。究其原因大约有以下几点:

(1) 自吐蕃王朝兴盛时期以来的许许多多的图书未得到刊行,从继承佛典文化的角度讲,这在当时是十分急需的。雕刻印刷的出现,恰好使这些以前只能辗转手抄的珍贵书籍,得以印刷,使更多的人能读到。

(2) 藏传佛教诸教派形成后,各教各派除了政治上的角逐外,在文化上也力图与对手抗衡,因而也极力树立本派人物,修造传记,阐述观点,以利于学术讨论(甚至是论战),学术竞争之胜败,往往影响到该派的社会地位,导致政治上的沉浮。

(3) 由于藏传佛教的民间化、生活化,刊行佛经和大德们的著作已成为功德,故而俗人也多愿为此施舍;又有了除供佛像外还要供佛经的礼俗,因而经书已不仅仅是僧徒的专物,俗人也在购置;不仅仅是识字人的专物,不识字的人也照样可以供奉。有些是个人为之,有些则是集体为之,譬如一部落或一小村子供奉一部《甘珠尔》或《丹珠尔》等。

在此过程中,一些大的印经院也逐步形成,较著名的有德格印经院、那塘寺印经院、布达拉宫印经院、塔尔寺印经院、拉卜楞寺印经院等。实际上稍有规模的寺院都在印经书。因为办一印书机构并不需要很多投资,除木料、墨、纸张外,主要是要有很好的书法家写出来,同时要有很好的画工、刻工,画好、刻出来。

今四川甘孜藏族自治州德格印经院是诸印经院中颇有声名的,由德格第42代土司却吉旦巴泽仁兴建于1729年,全称为藏族文化宝藏德格印经院大法库吉祥多门,兴建此印经院花了16年时间。最盛时期的德格印经院刻工据载有1300多人,刀功精细雄健,文字准确清晰,内藏以桦木为主并有少量松木的书版200多部,印版计21万余片。内容以《甘珠尔》、《丹珠尔》为主,尚有藏族学者的有关文集、传记、宗教史、天文历算、音乐、美术、雕刻、文法、正字、词藻类图书等。德格版藏文经籍不但畅行于整个藏区,还流传到汉、蒙等地区和国外。

拉卜楞寺印经院和藏经楼虽然不是藏区最大的,但作为安多地区的重要寺观,闻名遐迩。据说原来的藏经楼藏经书228820余部,藏文经版62000余块,可惜在“文革”浩劫中印经院和藏经楼均被毁坏,经籍、经版散失无数,现有图书65000余部,经版18216块。从这些劫余的图书的数量中,我们仍可领略到藏区当年的刻经、印经的规模和程度。1959年,拉卜楞寺工作组曾对拉寺藏书进行清理,油印《拉卜楞寺图书总目录》共2卷,仅列入该书目的7824部书的种类计有:

- (1) 医方学,262 种不同刻版本,43 大部。
- (2) 声明学,130 种不同刻版本,16 大部。
- (3) 韵律学,32 种不同刻版本,29 大部。
- (4) 工艺学,20 种不同刻版本,28 大部。
- (5) 星象、历算学,542 种不同刻版本,29 大部。
- (6) 诗镜学,178 种不同刻版本,64 大部。
- (7) 藻词学,32 种不同刻版本,78 大部。
- (8) 戏剧类,7 种不同刻版本,8 大部。
- (9) 藏文语法类,108 种不同刻版本,81 大部。
- (10) 历史专著,35 种不同刻版本,89 大部。
- (11) 传记类,380 种不同刻版本,92 大部。
- (12) 名人全集类,177 位作者,1200 种不同刻本,979 大部。
- (13) 宗教内明学,1289 种不同刻本,886 部。
- (15) 密宗类,735 种不同刻本,900 大部。
- (16) 经咒类,164 种不同刻本,948 部。
- (17) 红教经典,1840 种不同刻本,958 部。
- (18) 金银刻本(大藏经),4 种不同刻本,675 大部。^①

从这些不同版本的图书中(可惜我们不能对同一类书再细分出具体版本来),我们可以看到当时藏区的印刷业也是十分发达的。

二、藏文典籍的形式及编目

(一) 藏文图书的形式

藏文图书是长条形,通常所谓“梵夹本”。这种图书形式的出现与接受早期印度文化有关。据史料记载,早期的佛经许多是刻写在贝多

^① 《西藏研究》1988 年第 3 期。

罗树叶上的,贝叶叶面宽大,为了便于携带、使用,书写者们就将贝叶剪裁成条形,中穿一绳索,阅读时逐页翻看,十分方便;若要携带,两头夹以木板,背在身上,走东奔西,均无妨碍。藏文图书的这种样式看来在后期的文字印行中是直接采用了梵夹本形式。自然,藏人早期接触的印度文化或者早期印度学者们进藏时带的图书,大概都是这种形式。

显然,刊刻的木板大概也是受制于这种形式的一个重要原因,图书印刷的版料,不是随便一种木料就可以用的,比如一些易裂的木料,下功夫写了,刻了,稍遇干燥就裂,则将前功尽弃。一般藏区使用版料,多用桦树,桦树一般也是大的,但在具体使用(选料)时,一般采用直径十厘米左右的桦木。刻版要有文字蕴量,便自然走向长条形了。

洛珠加措针对这种版本的实用性,举了个颇有趣味的例子:达玛吾都赞任赞普时,认为佛教是积贫积弱的根源,下令毁坏寺庙,驱逐喇嘛,焚烧经籍,还强令部分喇嘛还俗,甚至让他们去杀生打猎,当兵打仗。僧侣们为了保护经籍就把那些梵夹本图书藏在宽大的袍袖夹层里,避开耳目,走上山去,便打开展读。起初完全是为了躲避搜查的一种办法,后来相沿成俗,直到如今,喇嘛和一些读书人喜欢将自己爱读的书放在袖筒里,随时取读,不碍手脚。同时,藏人喜欢盘腿坐,坐后需读书,则将长条放在腿上阅读。

印刷需要有一定的规范,否则一本书上千页,各采用不同大小的木板,则无法合拢成书。从印板的角度看,为了搬运和印刷时的方便,在板头留有手柄,木质坚硬的桦木板料两面均刻有文字。由于藏文为横书右行,刻版需遵循这一规矩,其长短规定大体如下:

长印版:长 110 厘米,宽 70 厘米,厚 3 厘米。

中印版:长 60 厘米,宽 10 厘米,厚约 3 厘米。

短印版:长 40 厘米,宽 10 厘米,厚约 3 厘米。

这些印版都是两面刻,但印出的书,就不一定是如此大小。比如:
藏文《甘珠尔》的抄本和印版纸页大小是:

| | |
|-------------|--------------|
| 头尾篇页的总长度 | 60—65(厘米。下同) |
| 宽度 | 52—54 |
| 框标的从头到尾之间长度 | 47—53 |
| 框标的宽度 | 34—36 |
| 丹珠尔的纸页长度 | 50—60 |
| 宽度 | 15—10 |
| 框标长度 | 47—53 |
| 宽度 | 7—6 |
| 一般经典篇页长度 | 55—60 |
| 宽度 | 10—9 |
| 框标长度 | 53—47 |
| 框标宽度 | 7—6 |

中等篇页的长条书是指那些没有一箭长,却比短书长的书,其长度为 32—30 厘米,宽度为 8—9 厘米,框标长度为 27—25 厘米,框标宽度为 6—5 厘米。依据这种相对稳定的规格,再以刻写时的大、小字加以区别,就可以大体算出每页的藏文字数来:

长页大字类,45—50 字;小字类 63—73 字。

中页大字类,30—37 字;小字类 50—60 字。

短页大字类,20—25 字;小字类 25—30 字。

同时,藏经中对经函(po-ti,是梵文 po-sta-ka 之藏译,俗所谓包)有一大体分类:500—700 页为一大函,300—400 页为一中函,150—200 页为一小函。

由于长条书中需要插图,尤其卷首和两块夹板多有佛像,这便限制了某种随意性,因为佛像的量度都要按一定的比例去修造,不可随意为之。

藏文典籍的手写本中,一般都是用墨,也有金粉、银粉等书写的,尤其是《大藏经》这一类书,代价之昂贵,可想而知。随着刻版印刷的进步,在刻版的形式上也有所改进,有了插图(甚至彩色插图),在装帧方面也逐步讲究起来,出现了朱砂印刷品,尤其是上下夹板(相当于今日书籍的封面吧),其制做越来越精细,越来越考究,上镌刻吉祥八宝图案、各类佛像等,饰以彩绘,甚至描金涂银,或用珠宝嵌饰,呈现豪华严整、富丽堂皇。

在《颇罗鼐传》中,记录了在颇罗鼐主持下完成用金粉抄写的《甘珠尔》经时,如此描绘它的装帧和绘饰:

完成金写本《甘珠尔》后,剩余的金粉,颇罗鼐王爷又命管家们用来给两尊释迦主像、圣观世音菩萨像及各寺的佛菩萨像贴金。这部金字《甘珠尔》,各函卷首第一页,都字迹饱满。两侧的佛菩萨像、文武本尊像、历代上师像等,全都凸出。不仅涂上了金粉,并且用珍珠、绿松石、珊瑚、红宝石等装饰起来。封面遮幔用的是丝绸、蒙古彩缎、缨络等。并且每函都用黄缎包裹。整个书夹板刷了一层金粉。书夹板的一端包了一层铁箍,上面也镀了金。在雕镂的花纹中间,排列着十一字真言。书扣出自内地工匠之手,表面还镀了金。拴书的彩带,宛如天虹。书名签是用特别贵重的上霍尔锦缎制成,重叠得非常漂亮。经部与续部的标题字头,也是精美无比。跟那部人世良友、久已闻名全藏、供养在哲蚌寺、被人称为举世无双的《甘珠尔》相比,它更为珍贵。

藏经印刷,一些短篇的随时可以印刷,尤其是一些小的印书院,多如此。但一些大的印经院或印一些诸如《甘珠尔》、《丹珠尔》这类部数很多的经书需要较长的时间,也牵扯到经版的保护和气候原因,多在藏历四五月(此时天气开始暖和)开印,到八月天气寒冷时结束。

(二) 藏文图书之编目

藏文图书的编排方法,主要在于部类的区分法和次序的排列法。

部类以图书的内容为基础划分,大体上以大小五明为干支。比如布敦大师等编纂的《大藏经》的分类,先分出《甘珠尔》、《丹珠尔》两大类,(汉文《大藏经》分为经、律、论“三藏”),再以论述内容分为显宗、密宗两类,显宗分经、律、论三部分,密宗分事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部四部分,加密宗总续共八类。八类之外以声明、因明、工巧明、医方明、小五明(修辞、辞藻、韵律、戏剧、星象学)列藏族学者的著作,合17类,再加藏族学者的全集和零散著作共19个大类。在此大类之下,再分小类,由于各人的角度不同其分类也不尽相同。比如:

德格版《甘珠尔》分为7类:

- (1) 律部(vdul-ba)
- (2) 般若(sher-phyin)
- (3) 华严(phal-chen)
- (4) 宝积(dkon-brtsegs)
- (5) 经部(mdo-sde,密宗经典怛特罗)
- (6) 续部(rgyud-sde)
- (7) 总目录(dkar-chag)

德格版《丹珠尔》分为18类:

- (1) 赞颂(bstod-tshogs)
- (2) 续部(rgyud-sde)
- (3) 般若(sher-phyin)
- (4) 中观(dbu-ma)
- (5) 经疏(mdo-vgrel)
- (6) 唯识(sems-tsam)
- (7) 俱舍(mngon-po-mdzod)
- (8) 律部(vdul-ba)
- (9) 本生(sgyes-rabs)
- (10) 书翰(spring-yig)

- (11) 因明(tshan-ma)
- (12) 声明(sgra-mdo)
- (13) 医方明(gso-bavi-rig-pa)
- (14) 工巧明(bzo-rig-pa)
- (15) 修身部(thun-mang-ba-lugs-kyi-bstan-bcos)
- (16) 杂部(sna-tshogs)
- (17) 阿底峡小部(jo-bo-rje-chos-chung)
- (18) 总目录(dkar-chag)

喜饶嘉措大师的分法是：

- (1) 历史和传记类(lo-rgyus-dang-rnam-thar-skor)
- (2) 菩提道次第修心(lam-rim-blo-sbyong-skor)
- (3) 中观(dbu-ma)
- (4) 现观庄严论(phan-phyin)
- (5) 俱舍论(mdzod)
- (6) 律经(vdul-ba)
- (7) 释量论(rnam-vgrel)
- (8) 宗派(grub-mthav)
- (9) 密集(gsang-vdus)
- (10) 阎摩敌(gshin-rje-gshed)
- (11) 胜乐(bde-mchog)
- (12) 时轮(dus-vkhor)
- (13) 大轮(vkhor-chen)
- (14) 喜金刚(kye-rdo-rje)
- (15) 各种(sna-tshogs)
- (16) 修行轮(sgrub-dkyil)
- (17) 声明(sgra-rig-pa)
- (18) 藏文(bod-brd)

(19) 诗歌(snyan-ngag)、辞藻学(mngon-brjod)、工艺学(bzo)、韵律学(sdeb-sbyor)、戏剧学(zlos-gar)、星象学(skar-rtsis)

(20) 医方明(gso-ba-rig-pa)

(21) 全集类(gsung-vbum-skor)

共 21 类。东嘎·洛桑赤列说,喜饶嘉措的这种编目的指导思想较明显,先将历史传记排在前面,先了解佛、菩萨、贤哲、君臣们的历史,树立榜样,“然后是道次和修心,这是因为在闻思广大经典方面显得智力低下的人们阅读这些后,能懂得必须调伏自己的心性。然后是五部大论和密宗经典,这是因为他认为智慧广大而具备条件的人们主要应学习大乘和小乘的共同的中观、大乘独有的般若、指引小乘之道的俱舍论、大小乘二者的根本道戒律、作为佛教经典入门的《释量论》、摄集这些教义的教派理论、讲解大乘道深意的密宗等。而印度和藏语的声明学、小五明等,能附带学习更好,如不能学,对决心修法者也不能算是缺陷。”^①可见从目录分类上也包含着丰富的学术及教育思想。

1959 年编辑的《拉卜楞寺图书总目录》(bla-brang-dgon-pavi-dpe-cha-spyivi-dkar-chag)的分类,东嘎认为是为学习现代知识的人的学习次序编排的,即从声明、文法等入手,逐步由易到难。其分类为:

- (1) 甘珠尔
- (2) 丹珠尔
- (3) 医方明
- (4) 声明,两文对照
- (5) 韵律学(sdeb-sbyor)
- (6) 工艺学

^① 东嘎·洛桑赤列:《藏文文献目录学》,《西藏研究》1988 年 2—3 期。

- (7) 星象学, 汉历(rgya-rtsis)
- (8) 诗歌、书信(chab-shog-vphrin-yig)
- (9) 辞藻学
- (10) 戏剧学
- (11) 文法(sum-rtags-dag-sum)
- (12) 佛教源流史(chos-vbyung-deb-ther)
- (13) 传记(rnam-thar)
- (14) 全集
- (15) 性相, 律经、俱舍论、中观、现观庄严论、释量论
- (16) 菩提道次第修心

(17) 密咒(gsang-sngags)、密集、阎摩敌、胜乐、时轮、大轮、黑忿怒金刚(khros-nag)、瑜伽部(rnam-vgyor-rgyud)、行部事部(spyod-rgyud-bya-rgyud)、灌顶及随许(dbang-dang-rjes-gnang)、手册(be-vu-bum)、旧译(snga-vgyur-rnying-ma)。这一目录虽然仍以《大藏经》的分类内容为主, 但已大大超出了这一范围, 藏族典籍文化所涉及的内容范围, 基本上都涉及到了。

东嘎在《藏文文献目录学》中, 列举了有关藏文编目十七大事项, 即以上所说:

- (1) 分类
- (2) 字母标号和数码
- (3) 作者姓名和书名
- (4) 内容提要
- (5) 卷数与函数
- (6) 底本
- (7) 抄本及印本
- (8) 抄本、印本中的注意事项(如有无缩写等)
- (9) 书籍篇页之长短

(10) 行数和字数

(11) 章节和目录

(12) 包数

(13) 页数

(14) 书籍是否完整

(15) 加盖印章

(16) 属何教派

(17) 全集中的历史、文化著作是否单行列出。在具体操作时,又将此化分为详、中、略三种目录进行登记。

如《五世达赖自传》的详细目录填写为:

- | | |
|------------|---------------------------|
| (1) 总编号 | 175 |
| (2) 部类 | 历史 |
| (3) 字母标号 | ka pa ga |
| (4) 书名 | 《五世达赖传记自述》 |
| (5) 简称 | 《五世达赖传》 |
| (6) 别称 | 第五世达赖喇嘛自传 |
| (7) 作者 | 萨霍尔班第阿旺洛桑嘉措 |
| (8) 别名(作者) | 仓色协贝多杰 冈夏让卓 |
| (9) 成书时间 | 第 11 饶迥铁鸡年(1681 年) |
| (10) 主要内容 | 从其祖父到他自己逝世前一年之间的历史及许多重要情况 |
| (11) 印版 | 哲蚌颇章版 |
| (12) 篇页长短 | 页长与箭杆相等 |
| (13) 页面行数 | 每页六行 |
| (14) 包数 | (ca) |
| (15) 章节 | 一 |
| (16) 页数 | 364 |

(17) 是否完整 完整

(18) 馆藏部数 三部

如此查找出的书目,读者对该书情况可谓一目了然。

中等目录的填写主要是:总号数、部数名称、字母标号、书名、简称、作者姓名、抄本和印版、篇页长短、章节、页数、是否完整,计 11 款。

简略目录的填写只登记总编号、书名、简称、作者、章节数、页数、是否完整 7 款。

第四章 物质生产

第一节 牧业生产

牧业生产在藏族社会占有非常重要的地位。青、甘、川藏区,西藏、云南藏区都有肥沃美丽的草原和牧场,因而许多人也称藏族为“草原民族”。

一、草 场

我们用草场或者牧场、草山、草原,其含义基本上一样。对于牧民来说,牛羊是生活之本。没有草场就没有牛羊,也没有牧民。1949年以前,草场属于一定的部落,部落里的草场绝大多数掌握在土司、土官、头人之手。土司、头人占据肥美丰腴的草场,发展自身牧业生产就有了条件,而一般贫苦牧民只能寻找那些差的草场去放牧。

草场的重要地位,也引发了一系列的草原纠纷。可以说,藏区的无数纠纷中,草场纠纷是持续时间最长、最富伤害的纠纷。部落与部落间的草场纠纷,有的延续数十年、上百年,而在这期间屡屡发生械斗,每次械斗,几乎都要死人。以后,虽然有了新的行政区划,政府也

为解决遗留的草场纠纷做出了很大努力,可是,一直到现在,草场纠纷仍然时有发生,仍然动枪动刀,死人。

草场纠纷的原因大约有三:一是历史上部落与部落间的草场界线不清楚,如这处草场四十年代属于甲方,三十年代属于乙方,再早一些(甚至几代人以前)或属甲方,或属乙方,于是这块地界就成了历史的糊涂账,打来打去,谁也说服不了谁。以前主要靠活佛喇嘛出面解决,然而年代稍久的草场纠纷,基本上都存在命案。命案以“罚九”形式,即若甲方的人在械斗中打死打伤乙方的人,乙方的人需要向甲方索取命价和“罚九”——以九的倍数罚各种牲畜,从九至九九八十一不等,可是活佛喇嘛断案也很难让双方都满意,即使暂时屈就,稍有事端便推翻前次调停,重为仇人,重开械斗。二是由某些部落的扩张、窃取引起的。这种情况大多是一方较强,一方较弱,从而强方强横掠夺他人草场放牧,弱方不服,产生械斗;而弱方或告状,或械斗,屡有失败。待弱方势力稍强,则以夺取去日草场为目的,于是更大规模的械斗就会发生。三是由于灾疫引起某一草场失去管理,如原来的主人死去,或流行某种疾病,或土匪出没、战争等因,当再次利用这块草场时,或因无干的一些人的抢夺而发生纠纷,或因新主人的占据,旧主人要行使自己主权而引发矛盾。

草场的纠纷对藏民族的危害是很大的。因为草场纠纷不是个人与个人的矛盾,而是部落与部落的矛盾,它引起的械斗不是两个人之间的,而是两个集团的——有时是几百人,有时几千人,有时甚至超过万人,世代自相残杀,破坏了民族内部的团结,使人们对部落的效忠超过了对整个民族利益的热爱。在经济上的损失也是巨大的,比如邻近的两个部落一旦有了纠纷成为仇人,只要对方的牛羊跨进自己的草场,就拉去宰了吃,或分赏给部落的牧民,这也成了约定俗成的法律,对方不会来过问,但等着对方的牛羊踏进他的草场,依旧照此法处理。严重的甚至危害到人,只要你在我的草场里抓羊或走动,我

可以开枪向你射击,逮住你狠揍一顿,是常有的事。于是恶性循环,导出一种极恶劣的风习,相仇的部落间互相偷牛偷羊,以示报复。

草场的使用权和使用办法,四季轮牧和谁先搬谁殿后都要统一安排,不能抢先也不能落后,违者要受到处罚。草场的使用在部落内部也需要重新分配,富裕户和贫困户搭配合牧,如此各有好处,富裕户可利用贫困户的劳力,贫困户可利用富裕户的馱牛。对于草场利用,各地办法很多,主要分夏草场和冬草场两种,由此而产生夏圈和冬圈。

(一) 夏草场

跟冬草场的分法一样,夏草场是个含混而较宽泛的概念,并不只是指夏季的草场,实际上它指牧民从四五月份放牧牛羊的草场。有些地区,夏草场是固定的,牧民有专门的夏圈和自己的住房,将牛羊放在附近的草场上,只等到冬天来临,再回到冬草场去;有些地区的夏草场不是固定的,牧民在一大概的范围内,“逐水草而居”,哪儿有草有水,牛羊就往哪儿赶。这一时期是产酥油和剪毛的大好时节,也是牧民很辛苦的季节。单户行动的一般只带帐篷、吃饭、打酥油的桶等用具,定时家里人来送一次粮食(糌粑、面粉等),再把酥油、皮张、羊毛等运回去。整个部落和村子行动的情况就比较复杂一点。

据《若尔盖牧区社会调查》介绍,每年春末夏初时,土官和老民议定迁出冬房(冬草场居住地)的日期,本年内的游牧路线和各个寨子在远牧点的住址。迁牧伊始,牧民由老民指定搭帐篷的位置后,在自己新的住址上插上标记,架起帐篷,打好灶,隆重一点的还要祭灶一番。接着去搬运粮食、箱子等衣食住行用具,最后再赶牲畜,过于笨重的东西寄存在寺院里。如此搬迁一次需要两三天工夫。搬迁过程均以寨子为单位行动,不能抢先或拖拉,否则土官、老民要罚款。同寨的人都有义务帮助那些缺少畜力和人力的困难户搬迁。

对于牧民来说,从冬草场搬往夏草场是一种大事,因而每年出牧

前,部落里都要请喇嘛念经,保佑人畜平安。1955年,多玛部落出牧前请达扎寺的喇嘛念了七天大经,花费3600公斤酥油。同时也存在一些别的习惯,如多玛部落,如果寨子里死了人,全寨的人都有义务帮这家人搬家,每户出一人一牛,先把死者家的东西搬完,再搬自家的;若寨子里有病人(危重),要等病好了,大家再一起搬。热当坝部落中,如果寨子里有病人,大家先帮这家人搬迁;如果寨子里新近死了人,则需七天以后才能搬迁。

在约半年的夏季草场上,要搬迁少则两三次,多则五六次,才能使牛羊吃得膘肥体壮,才能增加酥油的产量,每次搬迁的路途大约在二三十里、三四十里不等。

(二) 冬草场

冬草场一般选择定居点上,有固定的“家”——房屋建筑,由于高原的冬天十分寒冷,冬草场上的居民大多选择向阳、背风、暖和、水草茂盛的地方,因为寒冷而漫长的冬春两季都要在这里渡过。这种定居点的冬草场在众多的入去夏草场放牧时,一般有人看守,有些地区还种些粮食和饲草。有一些冬草场可谓半定居点,即半年住夏草场,半年住冬草场。这种冬草场夏季封存,不准牛马进入,到冬季再划开牧场,分片放牧,违者要受惩罚。这种草场的冬天住房简易,但很暖和,大多为木架结构,形状与牛毛帐篷相仿佛,房顶及四壁都是木板,房顶涂泥,四壁用牛粪严敷,地面亦铺木板,屋子中央设土灶。夏季半年无人住守时,任冬屋倒塌,等到冬日回冬草场时再加修复,或者夏牧开始,就将木板拆掉、埋起,等冬牧时再架起就是了。现在,牧区基本上都设置了定居点,或盖木房,或用帐篷,不需要全家人一年四季辗转在马背、牛背上。

二、牧业生产与牲畜饲养

牧业生产的中心是牲畜饲养,其饲养方法一般都是按牲畜的种类分群牧放,如以马群、牛群、羊群,在同种类的一群牲畜中则不分公母大小。夏秋两季,牲畜无圈,白天在草场吃草,晚上赶回帐篷周围;冬春两季寒冷,一般都造圈,其实这种圈没有顶,多是土筑和草坯垒起,只挡挡风而已,有些地方则用木头栅栏圈起,严实一点的涂牛粪稀泥,不严实的张风露气,只能不让羊走散,起不了御寒作用。当然,也存在分外的照顾,那便是牧人的乘马有时可拉进帐篷里一躲风寒,再是那些老、幼、病畜,它们需要照顾,因而牧人会给他们搭起简易的棚子,精心照料。

由于藏区地域广阔,很难有统一的牧业生产形式和季节。可以说,甘、青、川牧区的生产节令和风俗大体是一样的。《四川省阿坝藏族自治州社会历史调查》介绍了若尔盖索格藏部落年中的生产活动情况:

| 月份 | 节 气 | 生 产 活 动 |
|----|-------|------------------------------------|
| 1 | 小寒 大寒 | 购买或交换青稞,做生意,过年。 |
| 2 | 立春 雨水 | 过年,储备干牛粪,宗教活动。 |
| 3 | 惊蛰 春分 | 牧主收债,逼租。 |
| 4 | 清明 谷雨 | 织毡子,准备生产工具,开始接羔、接犊。 |
| 5 | 立夏 小满 | 迁出冬房,进行游牧,开始挤奶、接羔、接犊,拆散冬房篱木,并将其堆好。 |
| 6 | 芒种 夏至 | 夏季放牧转入正规,接驹。 |
| 7 | 小暑 大暑 | 产奶旺季,也是牧业繁忙的季节。 |
| 8 | 立秋 处暑 | 剪羊毛,抓膘,接驹,牛配种。 |
| 9 | 白露 秋分 | 牛配种,擀毡,揉皮子。 |

- 10 寒露 霜降 接羔,割冬草,马配种。
 11 立冬 小雪 接羔,割冬草,马配种,整理冬房。
 12 大雪 冬至 割冬草,整理冬房,迁回冬房,过定居生活。

当然类似的表可以列出许多来,尤其是从时间的先后去考察,每个地区气候的基本状况不一样,就会有前有后,因此也就改变了具体的生产程序;虽然都是放牧,但不是千篇一律,各地区有自己的生产特色。

(一) 牛

藏区的可分为牦牛、犏牛、黄牛三种,以牦牛为主。牦牛(nor-gnag)分种公牦牛(bu-hva)、母牦牛(vbri);犏牛(mdzo)分黄犏牛(ba-mdzo)、牦犏牛(vbri-mdzo)、母犏牛(mdzo-mo);黄牛(ba-glang)分公黄牛(glang-gar)、种公黄牛(chags-glang)、母黄牛(bu-mo)。还有一类牛叫杂力巴(rtol-li),有杂力巴公牛(rtol-bo)、杂力巴母牛(rtol-mo)。

牛的繁殖情况是,牦牛与牦牛交配生牦牛,牦乳牛与黄公牛杂交生犏牛,黄牛互相交配生黄牛,犏乳牛所生犏为杂力巴。种公牦牛、种公黄牛都要选那些体型高大、健壮、性情驯顺的牛,入选的多是三四岁的小公牛。种牛的留种比例为十比一或十二比一,有些地区甚至比这还小。一般的种牛可用七八年,而小群小户人家多留不起种牛,使用三四岁的壮小牛配种,用一两年后,去势成为驮牛。种牛(其他畜类一样)不易多留,因为它们比较“辛苦”,不易上膘,也不易作肉畜和驮牛,还容易死亡。种牛一多,不好控制配种期,容易发生早恋、早配、复配现象,这种自由交配会打乱牧人的配种计划。再则,种牛选择虽重性情驯顺一条,但大多数粗野、暴烈。两头种牛会因争取情人而呼天叫地,大动干戈;有些种牛对不顺从的母牛会用利角顶破肚皮,甚至牧人也不能干涉,干涉失当,它还会挑人。种牛是牛中的特权阶层,只保留少数,其他的都行阉割,好在阉割技术比较简单,只在睾丸处切

开一口取掉睾丸,稍用绳把伤口扎起,就可放行。还有一种去势法是在睾丸的上方扎根麻绳,让其萎缩、干掉、脱落。显然,这种小手术成不了什么行当,牧民中会的很多。

牛的配种期在六至八月,这与牛的健康状况不无关系。如黑河桑雄地区,平均海拔在4500—4800米之间,气候寒冷,每年藏历八月至来年三四月份都降雪,这期间牛吃不好草,体质下降,不易发情。五月草长,牛吃了新草才容易发情交媾。母牛一年可以生一胎一犊,怀孕期为八个月,但连年生产,若草料赶不上会影响母牛和牛犊的健康,也挤不到奶,因此草山不好的地方的牧民大多喜欢两年一产,一胎一犊,如此对母畜、仔畜都好,也可以挤到奶。

粗观之,牦牛与犏牛在牛群中的地位较高,因为牦牛是主要的驮畜和肉畜,牦乳牛也是发展牦牛和犏牛的主要母畜;犏乳牛是主要的奶畜,犏公牛也是很好的驮畜和肉畜。这两种牛经济价值高,也是牧民重点繁殖、发展的对象。只是一、二、三岁的牛犊一照顾不周很容易死亡,尤其是一岁的牛犊,因此牧民为牛犊花费的心血也最多。

各种奶牛产奶情况也各有不同,牦牛奶稠,量较少,犏牛奶多。犏乳牛可分三类:干巴——交配后未产犊,不产奶;也尔玛(yarma)——产犊后未满一年交配后未产犊的乳牛,但还有奶,可年产酥油15公斤;次玛——产了犊又奶多,可年产酥油30公斤,奶渣27.5公斤。从时间上看,六至九月是产奶的旺季,一头次玛可日产酥油250克,也尔玛可产100克;九月以后,次玛怀孕不产奶,也尔玛日产酥油在50克以下。挤奶技术也是产奶多寡的一个重要原因,倘每次挤不尽奶就会减少酥油产量。除此而外也与牧民本身的懒惰和勤快有关系,在产奶旺季,牧民每日要挤三至五次,非常辛苦,倘若减少挤奶次数,同样影响酥油产量。

尕力巴犏牛产奶量低,最高年酥油产量约5.5公斤。群众从经济

利益考虑,一般要把杂力巴犏牛杀了吃肉。

除冬天跟群牧放外,在夏草场一般都是早上赶出,让牛在离帐篷稍远处吃草;将牛犊隔开牧放或拴在帐篷周围的草地上,乳牛一经奶胀便来奶牛犊;有些熟练的牧人定时向牛群呼喊,牛群自然回到帐篷周围来,不需要每时每刻跟在牛屁股后面盯着。就是跟别的牛群合在一起也不要紧,牧民熟悉牛跟熟悉自己的手一样,很快就会认出来。

(二) 羊

牧羊要比牧牛精细,牧民牧放成群的羊与农区放十几只、几十只羊或半农半牧区放几十只羊是不同的。因为后者定居一处,白天由小孩看看,晚上赶回家就可以了;而前者需要跟着草场走,没有一定的经验就担当不了责任。因为:第一,牧羊需要严格选择草场。夏季要选干燥、草质优良的地方,冬季要选积雪少、向阳的地方,因而牧民谚语中的牧羊经是“春放坝,夏放岗,冬放阳”。第二,羊容易患病,要时刻注意防病。潮湿的沼泽地寄生虫多,在这些地方放牧,羊很容易患腐蹄疫、肝蛭等病;冬季吃了夹冰雪的草很容易拉稀。早上要等太阳将霜晒化了再赶羊出来,否则羊吃了带霜的草同样会引起泻肚,还会导致腐蹄疫。因而放坝、放岗、放阳主要是防止羊群染上病患。第三,知冷热。羊经不起热,也经不起冷,当然在藏区主要是冷,因此,羊的御寒任务要比牛的重,冬天若没有御寒好的圈场,普通天气也容易将羊冻坏。第四,防豺狼。豺和狼对羊群的威胁很大,尤其是豺群和狼群,一突入羊群,会使半群羊面临死亡,因而牧民要经常背着枪,用枪打它们(主要是惊吓)。到了夜间,许多牧人就睡在羊圈旁边或羊圈里,一则为防狼,二则可以听羊回嚼的次数,考察草场的好坏。四季还要防鹰等凶禽袭击羊羔。

羊主要有绵羊与山羊两种,藏区以绵羊居多。种公羊是从两岁小羊中选个儿大、毛厚的充任,其比例大约在30:1至40:1间。有些

地区还要小得多,甚至有 100:1 的。八月初开始,有半月左右是羊的配种期,配得或早或晚都不好,配早在冬天产羔,天太冷,羊羔吃草时正值青黄不接,不容易成活;配晚羊羔当年不能剪毛,母羊羔第二年配不上种。因此为了使公羊在限定的时间内配种,桑雄和其他一些地方采取以下方法进行限制:一是在公羊的腹部挂一个兜,把生殖器罩住,使其只能撒尿,不能交媾;二是将公羊的生殖器从贴近腹部处穿过一条绳子绑过来,使其不能勃起。配种时再把兜和绳子取掉。

羊的怀孕期为五个月多几天,体质差一点的约为五个月零十天,一年一产,一胎一羔,一胎双羔的很少。双羔由于母奶不足,很容易死亡。正月是产羔旺季,配种晚的要在二三月份才产羔。这时天气尚冷,但牧民要守候在羊圈旁边,注意观察,每产一只羔,先要让母羊认一认(让其嗅嗅)再吃奶,否则时间稍长母羊很容易不认自己的羊羔,不给奶吃,以后的几天里都要按时让羊羔吃奶,奶量要适当,太少羊羔吃不饱,吃多很容易泻肚。平时不让羊羔跟着母羊在羊群里,这样很容易被压死和踩死,而圈在专门用来接羔的小棚和小窑里。一般接羔的小窑用牛粪垒起,一米来高,外层用稀牛粪糊住,留出气孔,里面很暖和。小羊羔在这个小窑里要呆二三个月才能跟着大羊一块到外面啃草吃。在这期间牧民要给小羊羔喂糌粑粥,有的还加酥油、奶渣,好让它们长得壮实一些。

(三) 马

主要用来骑乘,经济价值较高,马价通常要比牛价高几倍。但牧民饲养仍以牛羊为主,马的数量并不多,因而往往一个部落或一个寨子合起来放,各家轮流看管,不分春夏秋冬,藏人不吃马奶,因而不挤马奶,也不吃马肉,马死后一般都挖坑埋掉,大多不剥皮。

第二节 农业生产

据史料记载,在吐蕃第九代赞普布德贡杰(公元前一世纪左右)时,藏族的发祥地雅砻河谷已开始用牛力木犁耕作,引水灌田,农业生产已具有一定规模。此后,吐蕃渐盛,粮食生产主要靠雅砻河谷、拉萨河流域和年楚河流域三大基地,可以说那时候的吐蕃是一个以农业为主的国家。从卡若文化等考古发现可看出,藏人生产粮食的历史至少有四千年。

一、种植

藏族地区主要的粮食作物有青稞、小麦,豆类作物有蚕豆、豌豆,油料作物有油菜籽等,土豆(洋芋)也是藏区的主要农作物之一。藏东南亚热带地区尚产玉米、水稻、荞麦、鸡爪谷、高粱、花生、芝麻等。藏区产瓜果的地方也不少,像藏南、藏东甘孜州部分地区、甘南州等都种植果树,察隅、墨脱、珞瑜等为水果最多区,产苹果、梨、桃、香蕉、桔子、葡萄、西瓜等;波密、易贡、林芝、米林、朗县、加查等雅鲁藏布中下游河谷地区也盛产苹果。还种茶和核桃等。藏境所产蔬菜的种类也不少,有萝卜、莲花白、圆根、胡萝卜、小白菜、青菜、芹菜、大葱、大蒜、白菜、菠菜、花菜、韭菜、苋菜、四季豆、莴笋、番茄、苕蓝、南瓜、茺荬(香菜)、甜菜等。

在广阔的藏人居住区种植如此品种繁多的农作物和瓜果、蔬菜,在季节、种植手段上自然不是统一的。这里主要介绍若干基本的耕作技术和种植情况。

(一) 犁地

藏区耕地基本上都是“二牛抬杠”，有些地方在两头牛的脖子里架一横轭，中间垂一皮绳连接犁，有一人在后面扶犁扬鞭，进行耕地；有些地方横轭（也无多少讲究，有时用一木杠代替）捆在两边牛的四只角上。当然，拉犁的不一定非牛不可，骡、马、驴都可以拉犁。一般情况下，熟练的犁地把式可一人架一对牛犁地，假如地形复杂，架的是新调教的牛或犁手是初学乍练，就需要有人牵引牲畜，这种事多由小男孩充任，他们反映快、敏捷，否则很容易让牛踩着。

青海、甘肃、四川许多藏区多种旱地，一年一茬庄稼，耕地有两次，一次是春播，下种的同时将地犁一遍，用耢子将土块压碎耢平；一次是秋收后，同样将每块地翻犁一遍，用榔头或耢子，有的用碾场的石滚将土块击碎，整平，如此可以保墒。

犁地深度一般在三四寸到五六寸。

（二）播 种

播种的时间和办法多由具体农作物而定，并不一定全是春天播种或是全用犁翻。

青稞和大麦多用扬种，即一技术娴熟的老农，将一盛满种子的升子用带子固定在胸前，一面迈着匀称的步子往前走，一面将手中的种子扬出去，然后均匀地落在地上；在回头的地段换用另一只手，且扬且行。扬种子有一点非常重要，一是眼要尖，且扬且行中，要随时观察自己第二次走的线路要和第一次走的平行，否则你手里扬出去的种子，要么距离过近，种子落地重复在一起，出苗后像牛毛一样密；要么距离过远，就会留下空档，出苗后见不到麦苗。二是步履要稳练匀称，步子迈得太大太小，都会导致种子过疏、空白或过密。三是抓种子的手要不紧不松，过紧扬不出去；过松，没等扬就会洒在脚下；四是甩臂幅度一致，用力一致，否则也会导致上述现象。

小麦多用耨，套马拉行，速度稍快，摇耨的人才能摆得开，下去的种子也均匀。用黄牛则太慢。

小麦、青稞、大麦每亩地约下种 10 公斤。

土豆下种用点种形式。先将土豆按眼切成方块,可拌上农药,下种的人在胸前挎一升子,前面一人犁地,则随其后均匀地将土豆种子下在犁沟里,若加重肥料用量还需一人在土豆种子上上粪肥,等第二犁犁过后,刚好盖住前一犁的土豆种和肥料。土豆种完后要将地打糖平整。

蚕豆、玉米等也用点种。

(三) 倒 茬 子

农活中倒茬(轮种)也是很重要的一环,茬子倒不好,庄稼也会减产。一般为土豆——青稞——麦子——豌豆——菜籽,四年一轮,假如土地养肥太差,种植面积充裕,则可歇种一年,以养地力。倒茬时还注意到阴坡地、阳坡地、二阴地的区别。

(四) 积肥和施肥

藏人积肥主要有三种,一为畜肥,二为山灰,三为草木灰。

一般藏人的住房为两层,上层住人,下层关牲畜。牲畜拉了粪,任其践踏,有的上面撒杂草诸物,结成块,到用肥时将其挖起,运到地里;有的定时在畜粪上盖一层土,以保持干燥,到一定厚度,再铲起来堆在一处,即为出圈。出圈的次数取决于垫圈(盖土)的次数,垫圈的次数多、出圈勤快,积的肥就多。在牛、羊、马、骡粪中,作为肥料,以羊粪为上乘。

山灰靠烧,有两种方式。一种是收割完后,在田地中选一块地皮,赶骡马驴(也用牛)十来头(匹)去踩灰——将原来松软的地踩硬,然后由年轻力壮的人脚穿用木头砍成的踏板,用铁锹挖成一块块的土块,经常翻晒,使之干透,再垒灰,即用干透的土块垒起两孔或三孔的灶眼,而后依次垒成高 1 米许,宽 1.5—3 米,长数米十数米的土块垛,再用三四驮柴来烧,大体要烧一天。待灰冷却后,用榔头砸成粉末,用背斗背到整块地的各个部分,即为肥料。

烧山灰的另一种办法是挖草皮,晒干,留灶火,垒成圆堆,再烧。这种山灰堆多在近地的草坡中,草皮易于燃烧,规模也较小,比较容易烧。

不少藏区都有炕,将煨炕后的草木灰和灶灰掏出来做肥料也较多见。

除临接汉区的一些地方外,藏人不大喜欢用人粪尿做肥料,认为人粪脏,庄稼容易得病虫害。男人不背人粪,认为背了人粪就会倒霉。

(五) 锄 草

小麦、青稞等一般锄一次草,扬播的多坐锄,耱播的多站锄;坐锄多用铲,站锄用一种近2米长把儿的锄头,不需要弯腰。小麦在出穗后补拣一次“高草”,将长成的野燕麦、杂草等拔掉。土豆先锄草一次,等开始结块茎时,再壅一次土(将土培起围住秧苗,便于块茎成长)。

锄草的工作基本由妇女担任,人口多的家庭多以一家为单位锄草,人口少的则数家联合互助,锄了你家再锄我家的,因为各家所有土地(阴山、阳山)不一样,所种作物(小麦、菜籽等)不一样,时间上总是有先后,联合互助,各有所得,而且人多热闹,说笑,唱歌,轻松愉快,只是锄谁家的地由谁家管茶水和饭。这种互助有时以部落为单位。

(六) 收 割

收割是一年中忙碌的时候。在开镰、开拔前,藏人要拣一把自家田地里长得最好的麦穗带回家放在佛像前或插在厨房的中柱上。

藏区多用拔、割两种形式。旱田用手拔,水田用镰刀割。无论拔田、割田,各地都有一套做法。比如云南中甸一带,将割下的麦穗打成捆,搭在事先架好的木架上,因此地旁长年累月摆着这些木架,它的主要作用是晾干、晒干,不挨着地故不受潮湿;再是防牛羊糟蹋,还可以防雨。

青、甘藏区多是旱地,因此将麦子连根拔起,束成捆。如小麦、大

麦,九个捆子三三三排列,上戴一捆为“帽子”,可挡雨淋;如豌豆捆和菜籽捆,三道捆子如同包饺子一般将“馅”包起,雨水很难渗到里面去。

(七) 打 碾

藏区的打碾主要有三种方式。a. 打连枷。将收割后的小麦、豌豆等背回来放在房顶上,由于藏族多住房,房顶自然成了打碾的场,主人将麦穗摆好,要是人多可分站两队,一边打,一边唱打连枷歌。打一会儿,再把穗头抖抖、翻翻,直到全部打下来。房顶稍高,风势也好,再将草屑等混合在一起的麦粒借风势清理干净,摊在房顶晒干,装入口袋。b. 牛踩场。将捆子集中到打麦场上,垒起麦垛,每打一场,则将捆子解开,将麦穗摊满一场,然后赶牛进来,反覆踏踩,起到脱粒效果。当然,牛踩场也不是由牛自主,漫无目的,仍然由人来役使,或者将许多牛前后拴在一起,由一人在场中牵着,扬鞭子吆喝转圈;或者不拴牛,旁边站几人,等于防守,不要让牛离群跑出场外,让牛转圈跑步,并不停地将踩过的麦穗抖动,翻起,以使全部脱粒,最后用杈将麦秆挑走,把剥下的麦粒和草屑等堆起,迎风扬场,清理干净。c. 碾场。捆子的处理跟牛踩场一样,场摊好后,用马、骡或牛架起碌碡碾场,碌碡碾场效果较好,脱粒干净,而且麦秆被碾得碎而柔软,用铡刀铡碎后可喂牲口。脱粒后仍然堆起,让扬场的把式用木锨一下一下扬干净,晒干,入仓。

打碾入仓后,庄稼人一年的种植活动告一段落,此时藏区也已冰雪封冻,寒风凛冽,大家由种植转入副业生产了。

二、生产工具

解放以后许多藏区使用上了机械化和半机械化工具,从整体来看,旧有的农业生产工具不但未被完全取代,而且至今发挥着重要

作用。

(一) 犁 铧

犁通常指“犁”这一概念的整体，铧指犁头。铧就其质来说有木头的、铁的(多用生铁铸造)。木铧(或称木犁)多用在种蔬菜上，犁那些较松软的土地；铁铧(或称铁犁)才用来犁各种地。铁铧从形状和用途可分满铧、敞铧、铲铲铧三种。满铧底平，尾部不开口，使用最多；敞铧形状与满铧同，只是尾部多一半圆形的口，像燕子尾巴那样分成两叉，故又称叉叉铧，这种铧省铁；铲铲铧头部是平的，20厘米来长，10厘米宽，像把铲子。满铧和敞铧重三四公斤，铲铲铧重约2.5公斤。

藏区犁铧的整个形状与汉地，尤其是西北地区的汉族所用犁铧无多大区别。现在一些藏族地区自二十世纪六十年代初起，多使用新式步犁，因为这种犁轻便，可两边倒土，人、畜都省力。

(二) 耨

耨的构造比犁铧复杂，犁是单手扶，耨要双手摇。耨的小铧有两个，铧及上面的木头是空的，直接盛种子的斗，斗内可盛一升多种子，约15公斤。斗下部有一垂物系一棍插在斗内，人开始摇耨，垂物带动木棍摆动，种子就会源源不断地自斗流入耨的小铧里，再下到地里，摇耨停止，垂物不动，下种子的孔堵塞，不使种子流到外面。摆耨是一种技术，没有一定的功力和经验便难以胜任。摆的频率、臂的幅度，与种子的稠密稀疏，耨沟儿的直与不直有直接关系，换句话说，它与粮食的产量是联系在一起的，马虎不得。有句话说，摇耨把式要做到两腋下夹两个鸡蛋，蛋不掉下来也不挤碎。此话有点夸张，但真正达到摇耨的要求也不容易。

(三) 锄、铲

锄与铲在许多藏族农村如同战士之长、短枪配合运用。铲是“短枪”，一些禾苗和杂草密生的地方靠它，比如一块豌豆地，豌豆苗和野燕麦混长在一起，你就无法用锄大刀阔斧地来锄草，而要用铲小心翼

翼地把野燕麦铲走,而不使豌豆苗的根须受到损伤。因为铲刃只八九厘米宽,后安一握把,总长三四十厘米,携带、使用都很方便。铲安一根四五尺的木棍即可为锄了。当然,这是变通法,仍然有专门的锄,可分尖锄、挖锄、薄锄多种。尖锄形状像锐角三角形,主要用于狭小环境;挖锄宽六七厘米,长二三十厘米,厚五六厘米,实为镰头的异用,挖东西用得上力;薄锄专门用来中耕锄草,锄板薄,只一两分厚,宽三寸许,有的为了出土容易,还在锄板的中间留一方孔。

(四) 镰

镰刀的种类也很多,弯如新月,有齿的称锯齿镰,用来收割庄稼;半圆形无齿的用来割草;短而厚的一种柴镰,用来砍柴。旱地的藏人不怎么喜欢用镰收割,认为割后的庄稼随之停止生长;而拔下的庄稼由于带根须,还可活十天半月,原先的籽粒儿经过这十几天的生长,还会饱满。尤其是小菜籽,有些地区禁止用镰刀割。

(五) 连枷

连枷的构造各个地区都不一样,简单的为两根木棍:一根长 1.2 米左右,做为手柄;一根长近 1 米,即为打击物。连接处有一活动轴,甩打时摇动手柄,打击物即刻转动,重重落在地上。复杂的连枷变化主要在打击物上,有些拴散开的两三条木棍,有些将四五根一二三排列,固定起来,有些拴牛皮条,不一而足。打连枷人多时,大伙儿且打且唱打连歌:

连枷不从左边打,
连枷不从右边打,
要往麦穗头上狠狠打。

唱歌既是增加劳动热情,消除疲劳,也是统一节奏,否则你起我落,你左我右,就会发生事故。

连枷和槌的作用一样,只是连枷伸长了臂,用力少,强度大。地方小、人手少、麦穗少时,就用不着连枷,用木槌就够了。

用于农业生产的工具是很多的,像斧子、铁锹、木锨、皮绳等等,就不一一介绍了。

三、求雨和防雷

藏区农业的自然灾害也比较频繁,虫害有钻心虫、粘虫、金针虫、土蚕等;兽害有野猪、熊、地老鼠(四川有些地区猴子、豹、狼等也为害)、野鸡、马鸡等;植物病疫有青稞、小麦、玉米的黑穗病,土豆的晚疫病等;天灾有旱、涝、雹、霜。危害最大的是旱、雹灾,水涝、病虫害次之,因此,抗旱求雨、防雷抗雹形成了特有的类似宗教的仪式,代代相沿。

(一) 求 雨

求雨的形式各个地区有所不同,但主要的内容是一样的,常见的有以下几种:

(1) 煨桑求神。这是最常见的做法,每当遇到久旱不雨,求神的人们就在神山的拉则下煨起大桑,乞求神佛降雨,也乞求本地土主降雨。有些地区甚至认为天不降雨是部落的居民们对土主不恭敬引起的,比如在水中拉屎、撒尿、倒脏物,尤其是靠近神山的水,随意糟蹋就会招致灾难,旱灾即为其中之一。在被认为是神河的水流是禁止洗衣、洗澡、洗脚,甚至洗手的。神河需要非常干净,尤其是源头,若不干净,它就会干涸,或流向别的地方。

煨桑求神降雨形式,农、牧区大体相似,有些在煨桑的同时请喇嘛念经,念经的时间有长有短,短的个把钟头、几小时,长的三五天不等。无论规模大小,请神降雨时,一般要肃静,围观的人尽量不接近举行仪式的人,举行仪式的人都要穿戴整齐,香烟熏过,颇讲究。

为了降雨,寺院里也要专门诵经求雨。

(2) 背经书求雨。背经书求雨主要是背上经书转山头,每到山头

高处要煨桑,或吹海螺,海螺声和桑烟会把人间的“信息”转告给神佛,让其降雨,解救众生。在背经书的同时,有的要抬上小型佛像和“唐卡”画、宝幢等,大多请寺院的喇嘛参加。

(3) 放枪求雨。高原多湖泊,每遇久旱不雨,人们就到湖泊旁放枪,认为如此就会下雨,其实际含义众言不一。有的说管雨的神在湖里睡着了,放枪是叫醒它,让它赶快降雨。这是一种入俗的解释。有的说放枪和煨桑、吹海螺的道理一样,主要是乞求神佛保佑,感动上苍,赐降雨水。

(4) 吼叫求雨。这种做法可能比较古老。天旱时,挑选年轻力壮的人到有河流的山谷或有湖泊的地方去吼叫,自然也有一定的祭祀程序,如煨桑、磕头、放风马等,据说这样天可降雨。事有蹊跷,甘肃甘南藏族自治州境内有一湖,人若面对其呼喊,可骤生云彩,继而下雨,不知是何原理,有待考证、研究。

(5) 抬狗游行。这是阿坝藏族自治州部分地区的做法。将狗装饰起来,拴放在一器物上,由数人抬着游行,狗吠、咬、蹦跳、挣扎,众则有意识地起哄、戏笑,认为如此笑了狗,天就会降雨。

(6) 巫师求雨。一些藏区有专门求雨的巫师,程序也颇复杂,所用所供,均以蓝色,如供品为蓝色,巫师着装为蓝色,所执幢为蓝色,其腿也要染成蓝色。这是一种讨好龙神的做法,因为龙神生活于蓝色的江河湖海之中,故人类揣摸龙喜蓝色。祭祀求雨地点的选择因地制宜,并不强求非要到海湖江河中去,一般的小湖泊、小河流,甚至一眼泉水都可以,因为民间认为凡是水都从地下而来,地下的水是互相通着的,主要是择定干净的被认为有灵气是神龙居住的地方和经过的水域,目的是希望很快让龙神得悉人间的求雨愿望。

求雨伊始,巫师要从所临水中(或河或泉)取水,装入九个事先准备好的蓝色瓶子中,有些地方用碗,依次摆开,若泉则围绕四周,而后一面呼喊龙神的名字,一面“扑——扑——”吹气,并将白芥子、红花、

酥油诸物分别撒在碗(瓶)中和河水、泉水里。所呼唤的龙神名字为“周扎”(雷鸣)、“劳吉”(闪电)、“恰白”(降雨)、“曲极”(涨水)等管雨水的龙神。接着,巫师向东南西北各磕三个头,再将九碗(瓶)水逐一泼向河水或泉水之中。巫师求雨大多流行于苯教势力较强大的地方和宁玛派势力较强的地区。格鲁派统治区较多地已被念经等方式代替了,保留的也大多加进了别的内容。

(二) 防 雹

在藏区防雹也是非常重要的有关生产的项目。实际上遭雹灾的机会要比遭旱灾的机会多,因而就有专门的防雹巫师“阿年”,一些地方由“拉娃”(神汉)担任,“阿年”平时念经,乞求众神保佑地方平安,一有雹雨便去抗雹。

在一般的藏人观念中,天降雹雨可能是上天(龙神、年神等)发怒,也可能是“人为”所致,因为,藏区盛传一些咒师可以兴风作雨降雹,这些在文学作品中也有反映。如《米拉日巴传》说,米拉日巴就会降雹的咒术,用以对虐待他母亲、妹妹的村人进行报复:“等到了收割的时候,我就在山村的水的上游,陈设咒术的法物,念念有词,彼时万里青天,片云皆无,我呼具誓护法之名,详述村人虐待我们母子的真实情形,敲打破衣,大声哭泣。真是不可思议,空中忽然黑云密布,电光闪烁,立即霹雳一声,一刹那间,巨雹骤降。连降三次,打得村中禾稼,一粒无余。山洪大起。村人见麦子被打,无一残留,大声哭叫。”这种放咒(家庭与家庭,部落与部落)降雹的事,在我的家乡也屡有耳闻。

有些地方挡雹雨也用狗,将一活狗只露头埋在雹雨经常行走的山丫豁里,直到这只狗吠叫而死,以为如此可以使雹雨不敢再从此处经过。

1949年以后,随着科学的普及,除了一些边远地区,上述求雨形式很少有人使用了。

第三节 商品交换

一、悠久的贸易交换史

在藏民族五千年的文明史中,贸易交换的历史也十分悠久。据考古发现,至少在四千年以前西藏高原开始种植粮食;牲畜的饲养要比这早得多。农业与牧业出现分工,便给原始的贸易交换创造了必要的条件。

公元前三四世纪,吐蕃第一世王聂赤赞普时,高原已经有了因战争而来的奴隶交换。在吐蕃第九代王布德贡杰时,吐蕃的牧业已割储夏草,以备冬用,并采集草籽;农业也有了进一步发展。在第29代王赤年松赞时,制定了统计牲畜数量和测量土地的单位,并引水灌田。第31代王达日宁塞时,即以木炭烧炼矿石,提取金、银、铜、铁,开始制造兵器、农牧业生产工具和日常用具,有了吐蕃的手工业;开始用牛力木犁耕作,用畜力驮运。此时的农牧业生产与汉族十分接近。在吐蕃第33代王松赞干布的父亲南日松赞至朗达玛这二百多年中,藏人贸易交换有了迅速的发展。

吐蕃王朝兴盛时期的交易范围比较广泛,此时运往汉地的货物主要有“蕃马”、绵羊、“吐蕃鹦鹉”(羽毛贵重)、牦牛尾、独峰驼、牦牛、高级蜂蜜、盐、硼砂、麝香等药品、玉石、宝石。其中银子和沙金是主要输出品,还有纺织品、精巧的工艺品。汉地运往吐蕃的主要产品是丝绸,其余还有纸、墨等。

吐蕃运往西方的主要是麝香、绵羊和毛料等。尤其是当时极受重视的香料麝香,行销于欧亚大陆,西至欧洲,东到日本。西方输入吐蕃的主要是锁子甲、长剑等兵器。此时,吐蕃往内地及国外,国外往吐蕃

都有商人团体来往。据美国学者柏克韦施研究,当时有四条横越吐蕃的商路:一条是东北线经青海湖,直抵汉地、突厥与西域东部;一条是西北线,途径拉达克,到达于阗、喀什、龟兹,经别失八里(北庭)到河中府,到达小勃律、护密和巴达克山,直抵粟特(布哈拉及萨马尔罕等地),并到达克什米尔和印度西北部;一条是南线,即尼婆罗路;一条是东南线,途经康区东部,通往四川和南诏。

吐蕃王朝是藏人蓬勃发展的黄金时代,松赞干布时统一了衡器,金作为货币,用斗、升、秤来计量。吐蕃王朝瓦解后,吐蕃由一赫赫强国一蹶不振,贸易的势头也非昔比。宋时汉族用金银、丝绸、茶叶诸物跟藏人交换马、牛羊、皮张、药材。此后由于藏人“嗜茶如命”,茶马生意在元、明诸朝相继兴隆起来,宋于1074年建茶马司,主管川、秦一带茶马交易。明王朝在西宁、河州、秦州(天水)、洮州(临潭)、雅州(雅安)等地袭前制设立茶马司。

茶叶对藏族人民来说是一种生活必需品,饮茶者不论贫富。明正德都御史杨一清在上疏中说:“且金城之西,绵亘数千里,以马为科差,以茶为酬价,使之远夷(为)臣民,不敢背叛。如不得茶,则病且死,以是糜之,实贤于数万甲兵,此制西番以控北夷之上策也。”自宋元以来,历代封建统治阶级均企图以茶叶来控制藏族地区,茶马交易大多掌握在官府手中,严格限制私人贩运,严格限制运往藏区的茶叶的数量,宁愿让茶叶在仓库中霉烂,也不准销往藏区;对那些所谓犯上作乱的地区则规定不准卖茶。从而无限夸大茶叶的作用。实际上茶叶的倾销藏土并非只利于藏人,而给历代封建王朝提供数目可观的课税,如清王朝每年可得十万余两茶课,还可以从藏区换来大量的金、银、畜产品、药材;宋元时可用茶从藏区换来大量战马。这是个非同小可的市场,据有关材料介绍,“在十九世纪初年,西藏与中原各省之间的商品交易总值共计2085000两,但根据《季宪报告》则为4500000两。有些作者估计西藏地方与内地的商品交易总额比通过中印边界

的西藏地区内的全部交易额高出四倍以上。”^①如此巨额的贸易,同时也牵扯到一系列的交易系统,如茶农从采摘、炒青、晒干、揉捻、堆茶、踏茶到打包,据说有 72 道工序,与之相应,也存在一些手工业,如打包需要大量箴片、红黄纸张,数量不少的人要从事编箴包、制造包茶纸;茶的运输也涉及无数的人力、畜力,明清之际有 500 多万公斤茶叶运往藏族地区(其中部分运往蒙古族地区)。从四川雅安到打箭炉约 250 公里,从打箭炉到拉萨约 2450 公里,高原缺氧,山路崎岖,需要多少人力、畜力?据说背夫每人背 9—13 包,日行三四十里,从雅安到打箭炉需半月时间;藏商组织的驮运队伍,从打箭炉到拉萨需要 10 个多月才能到达。很明显,若断“茶道”,同时也断了一群人的生计。

实际上,以茶马互市为代表的汉藏地区的物资交流,也带动了汉藏之间的政治、经济、文化交流,增强了两个民族之间的友谊。而统治阶级将茶叶当作“制番”的重要政策,以此卡藏人的脖子,为其政治、经济利益服务。

1823 年,东印度在阿萨密顺坡县境发现土产茶,遂后经营茶业。十九世纪中叶后,印度茶开始进入藏区市场,与汉地茶展开竞争。显然印度人占优势,因印度茶区接近西藏,由大吉岭至拉萨只要八天时间,汉地至拉萨,近一年;印度茶价格较便宜,汉地茶脚价要比茶价高十几倍,再加上商贩层层加价,打箭炉市价一钱二分,到拉萨需购至二两五六钱,竟涨 20 多倍。光绪二十三年,张荫棠被委任为西藏查办大臣,次年提出“抵制印茶”,清政府考虑到历代奉行将茶叶当作“政治商品”来制约西藏的做法,现在已成为英国利用茶叶以覬覦西藏的有力武器,担心印茶倾销藏境,大量的金、银、皮、毛、药材会转流印度,只得放宽延续数百年的限制政策,降低茶税,从绝对禁止茶种输

^① [苏]列昂节夫:《外国在西藏的扩张》,民族出版社 1959 年版。

藏而让藏区培植茶树,从事茶叶生产,以抵制印度茶入境。

藏人经营茶叶生意主要有三方面的力量:一是寺院,几乎一些大的寺院都进行茶叶交易;二是贵族、头人、土司等上层,茶叶生意需要雄厚的资本,因此具有经济实力的土司、头人多进行交易,大的藏商多属于这两种力量;三是以此生意维持生计的小商贩,他们资金匮乏,靠脚力、小利,直接面向消费者。

二、市场交换与比价

藏区的市场有如下三个特点:(1) 围绕寺院形成市场。比如青海的塔尔寺,甘肃的拉卜楞寺等。因为寺院既是藏民的宗教活动场所,有无数的人都要不辞劳苦到这里来磕头、转经、放布施;寺院也是个文化活动场所,寺院舞蹈“羌姆”、藏戏、大的宗教节日(如默朗法会)、酥油花灯节等都吸引、招徕着来往游人。总而言之,这是个人群密集区,适于行商。(2) 外地商人多于本地商人。甘、青、川藏区和外地商人主要是回民和汉民,云南藏区主要是回族和白族,卫藏地区主要是回族和尼泊尔人。外地商人中,数百年来,以回族居首位,他们走到了藏区的各个角落。(3) 外销的商品比较简单,有两大类:一为畜产品,牛、羊、酥油、皮张、毛等;一为药材,麝香、冬虫夏草、藏红花、大黄等。内销的商品稍杂,但以茶叶为龙头。

据吴从众、欧潮泉等 1952 年的《草地情况调查》介绍,松潘为阿坝地区最大的交易市场,历史悠久,有商店 570 余户。阿坝的原始市场兴于 1928 年,在革尔底寺附近修建了几十座小屋,旋即发展为近 30 户人家。1941 年国民党政府设立“贸易委员会”。解放后,坐商增至 70 余家,加上手工业、饮食行业共 120 家,摊贩增至百余户,赶崇腊市场的人,每天千余人。市场上的商品有运自汉区的玛瑙、珊瑚、象牙、雕刻、水晶眼镜、大理石、图画、手表、绸缎、新疆的葡萄干、杏干、

简阳桔子、豆浆、大金县的雪梨。阿坝也是远近藏民产品的集散地，羊毛通过阿坝运往甘肃、松潘，亦经马尔康，出灌县至成都。牛每年外销1.5万余头，羊每年外销2万头左右。皮毛药材大部分销往甘肃，小部分销往松潘、灌县。果洛来的潮盐只够阿坝自销，青海都兰来的海盐，转销马尔康、巴塘、松潘等地。茶叶全由松潘供应，转销果洛。普通的日用品和米面菜油，全由甘肃的兰州、洮州、夏河县供应，再转销巴塘、甘孜、松潘等地。阿坝市场在农历十、冬、腊、正月四个月，每天宰牛十多头，销羊80至90头。同时市场也受到季节和其他方面的影响。正月“默朗法会”期间，寺院举行跳神，妇女在十五以前可以进出寺院，非常热闹。此时来朝拜转经的人们带来麝香、酥油、菜油、青稞、木板等，换回针线、布匹、茶、糖等物；二月是牛瘟之月，牛群容易病死，只有果洛贩来牛、马、贝母，换回青稞、茶、面、布匹等；三月耕种；四月草枯牛瘦，商旅无法出门；五月农耕结束，天暖草长，大地遍绿，各寨做嘛呢会预祝丰收，手头紧张急于用钱者，把牲畜或春季死亡的牛皮羊皮售出，换回粮食、布匹；六月农闲，挖药材、狩猎、制酥油；七月、八月，青稞、羊毛上市；九月商旅渐来；十、冬、腊三个月河道结冰，商贾云集，交易随之频繁。乡谚云：“三春望一冬”、“羊过清明牛立夏，马过端午说大话”，牲畜的“黄金”季节，也是交易的“黄金”季节。

1949年前，四川马尔康地区种植鸦片，成为重要的鸦片市场。来自甘肃、成都的商人云集于此，主要是回商和汉商。阴历八九月间，甘肃商人带着棉布、面粉、铜器、枪弹来赶烟会，将这些鸦片运回甘肃，再转运新疆等地；成都、川北、灌县的商人带棉布、大米、糖、盐巴、青油、茶叶、铁器来马尔康，然后换取鸦片、麝香等药材运回成都。自然，藏族商人也介入这一市场，他们主要活动于马尔康、松岗、党坝、小金、大金、绰斯甲、阿坝等地，也有部分人去杂谷脑、成都、灌县做生意。藏商主要是将鸦片运到阿坝，再从阿坝运回棉布、酥油、盐、羊毛、氈毯等；把盐、茶叶、象牙圈、珊瑚、松耳石等运到小金、大金、绰斯甲，

再从这些地方买回粮食、麝香、鸦片等；又把盐、茶叶、羊毛等运到松岗、党坝，从当地换回粮食。也有人从西藏买回氍毹、呢帽、呢绒、手表以及其他装饰品。

在藏区诸多的商业活动中，并不全是用货币进行交易的，因为作为一般农民、牧民，手头没有多少钱来购买自己所需用的物品，他们手中有羊、牛，以这些牲畜进行折算，达到交易目的，这种以物易物的做法，使人很容易联想到原始先民的商业活动，对我们研究早期的交易，有重要的参考价值。

阿巴部落牲畜的习惯折算方法是：

- 1 头牛等于 6 只羊；
- 1 匹马等于 5 头牛或等于 30 只绵羊；
- 1 只绵羊等于 2 只山羊。

平时的一些基本交易也以此为依据，当然其中还有一些限制性规定，即要将大、小、老、弱拉平计算，交换时要进行适当搭配，否则 1 头牛换 6 只小羊或 6 只老羊谁也不干；相反谁也不愿意用自己 6 只头等羊去换 1 头老牛。再比如对该部落的调查证实，每人每年需要有 48 只绵羊或 8 头牛才能维持生活，其中对牛也考虑到了大小公母。如对 8 头牛的三种计算意见：

- (1) 2 头公牛，3 头母牛，3 头小牛；
- (2) 2 头公牛，4 头母牛，2 头小牛；
- (3) 3 头公牛，3 头母牛，2 头小牛。

可以看出，公牛的需要差距稍大，小牛的需要和母牛的需要基本相似。因为维持生活的条件包括两个方面，一是生产、交换等增加财富的措施，如有的人重在驮运交换，所需公牛就要多一点；一是吃饭问题，有足够的奶喝和肉吃，当然要母牛，也并不是为了自己吃奶，还有提取酥油，进行交换等因素。很明显，8 头牛中必须含有一部分羊，从“活命”的角度看 6 只羊和 1 头牛这个相等数，人们喜欢取前者而舍后者。

内部交易和外部交易是牧区生活的两个重要方面,牧区的外部交换对象主要是农民,实际上是以农牧产品的互换形式进行。这种互换也形成一定的习惯比价,比如桑雄区民去彭波、德庆、墨竹工卡、堆龙德庆几地的折算情况是:

- 1 克^①酥油换 2 克青稞;
- 1 克白奶渣换 1 克青稞;
- 1 克绿奶渣换 2 克青稞;
- 1 克盐换 1 克青稞;
- 1 克碱换 0.5 克青稞;
- 1 捆羊毛(约 3 克)换 2.5 克青稞;
- 1 腔中等牛肉换 12—13 克青稞;
- 1 张绵羊皮换 1—1.5 克青稞;
- 1 张山羊皮换 0.5 克青稞;
- 1 腔羊肉秋季换 2 克青稞,春季换 3 克青稞。

对于牧民来说,农牧交换主要是换取粮食。有些地方有小集市,大多数地方是牧民驮了酥油、羊毛、奶渣、羊腔、牛肉等畜产品和盐、碱等副产品去农区交换,住在一个可靠的农民家里,与之结为朋友和世交,年年往返,各有所得。有的甚至延续好几代。倘若有一时出售不了的东西,可寄存在房东朋友家里,或由其代卖,或第二年再去卖,每年这种交换的季节有两个,一是藏历八月底到十一月中旬,主要是运送盐、碱和羊毛、奶渣等产品;一是春季一二月,宰杀的牛羊整肉和干肉及部分酥油、皮张等。主要靠牦牛来驮运,上等牛可驮 7—8 克,中等牛可驮 5—6 克,下等牛可驮 4 克。交换一趟,近的十来天,远的需要两三个月。

^① 克(khal),藏族重量单位,有如克(vbru-khal)和德克(vdegs-khal)之分,如克,1 克重约 14 公斤;德克,1 克重约 3.5 公斤。此处以如克计算。

第五章 信仰文化

藏族的信仰文化大致可分为三类，一类是以原始信仰为基础发展而来的藏族土著苯教，一是公元七世纪佛教传入藏土后逐渐发展形成的藏传佛教，一是广泛地存在于乡村牧区的民间信仰(大多保留了原始信仰的特点)。

第一节 苯 教

一、苯教发展的简要历史

苯(bon)是藏文古词，“念诵”之意。据说早期的苯教徒常念诵密咒，祈福禳灾。咒语等的产生或来之于早期的语言崇拜，藏族民间对藏人之吐舌风俗有一解释说：1727年，蒙古准噶尔部入侵西藏，加害宁玛巴和苯教徒，让其伸出舌头来辨别(因为宁玛巴和苯教徒常念咒语，这些咒语，咒人可使人肝脑崩裂，或神经失常，咒事可使事事生障，不可竣成。因为长期训练，传言他们的舌头是呈黑色或紫色的)以致相沿成习，成为藏人表示对达官贵人敬畏的一种礼节，传至今日。后期称苯或苯波可说是一种通称，将奉行不同仪规、念诵不同咒语的

苯教徒均归入其中。实际上,苯教自身也分派别,如将信魔者称“都苯”,将信赞神的称赞苯,尚有天苯、地苯等称。藏史通常将苯教的发展分为三个阶段:

(一) 笃苯(brdol-bon)

笃苯意为涌现苯,指本地产生的苯教。《土观宗教源流》说:“笃苯者,聂赤赞普后六世赤德赞普(khri-sde-btsan-po)时,卫之翁雪纹(vam-shod-von),有当汝辛(rus-gshen)族之童子年十三,为鬼所引,遍历藏地约十三载,至二十六岁时始入人间,伏彼非人之力,故倡说彼彼等地,有彼彼鬼神,作如是祸福,应当供祀,或作禳拔送鬼等术,始能有效。”藏史通常将吐蕃第一代赞普聂赤赞普出现的时间裁定为松赞干布出生前731年的木鼠年或火兔年,即藏历纪年前释迦佛灭寂429年木鼠年——公元前117年左右。聂赤赞普后六世,不过在纪元开始之时。

然而,藏史本身的记载对此说法不一。有说:从聂赤赞普至拉脱脱日年赞二十七代间,用“仲”(sgrung)、“德吾”(cdevu)、苯三种宗教护持国政。对“仲”、“德吾”两种宗教,史籍中很少有全面阐释,大约是一种与苯教极为接近的宗教。《苯教史》、《吐蕃王统世系明鉴》、《吐蕃王臣记》、《红史》等史籍中说,自聂赤赞普至赤吉脱赞,“凡二十六代,均以苯教护持国政”,省略了“仲”、“德吾”二宗教的情况。以后者而论,苯教在聂赤赞普之时已生根藏土了,那么,苯教的出现也只能在公元前117年前,而不在公元前117年后。聂赤赞普时存在的这种苯教,据说是一个叫策米辛吉莫嘉(tshe-mi-gshen-gye-rme-rgyal)的人传入,并不是苯教始祖辛饶·米沃且,史称白苯教(bon-dkar-po)。

白苯教时代的苯教,“唯镇鬼怪,上祀天神,中兴人宅之地而已,并无苯教之见传世。”^①认为有地方神(yul-lha)、家神(khyim-lha)、

^① 土观·确吉尼玛:《土观宗教源流》,西北民族学院民族研究所铅印本。

战神(dgra-lha)、舅神(zhang-lha)等诸神祇存在,人死可为鬼神,鬼神毁灭可转而为人,故而承认有前世后世,有点滴粗浅的教义。

(二) 洽苯(vkhyar-bon)

洽苯意为游走苯,指自外流传来的苯教。据说在第八代藏王止贡赞普时,吐蕃地区的苯教徒无法超荐慑凶煞,特意从克什米尔、勃律、象雄等地请来三位法力超群的苯教徒,“其中一人行使除灾巫术,修火神法,骑于鼓上游行虚空,开取秘藏,以鸟羽截铁,显示诸种法力。一人以色线、神言、活血等作占卜,以决福祸休咎。一人则善为死者除煞,镇压严厉,精通各种超荐亡灵之术……据说洽苯混溶外道大自在天派而成。”^①又说,也在此时,阿里象雄地方人辛饶·米沃且,将大食地方传入藏土的外道大自在天派之见地与原来藏土的苯教见地相融合,创立了洽苯,史称黑苯教(bon-nag-po 或 rgyuvi-bon-chab-nag),亦称“囊辛”(snang-gshen)。它与白苯教的根本区别是,不承认前世后世之说,承认现实生活中有鬼神存在,鬼神不但可以主宰活着的人的生命,鬼可以在人死后,带去他的灵魂,危害死者的后代、亲友和家庭。只有神可以解除鬼的危害,因此杀牲祭祀、祈福、禳解等成为这种苯教的又一大特点。

依据此说,辛饶·米沃且生活的时代只能是公元一世纪左右了。与苯教史和南喀诺布等先生的研究,时间上差距很大。

(三) 觉苯(bsgyur-bon)

觉苯者意为翻译苯,指自佛教传入藏土,佛苯进行斗争,苯教徒篡改佛典而形成的苯教。觉苯的产生最早也是七世纪以后的事,主要产生在8世纪赤松德赞时期。

“白苯”(bon-dkar)和“黑苯”(bon-nag)的分法不尽相同,也有人将最初的苯教称“黑苯”,佛苯兼而有之者称“花苯”(bon-khra),彻底

^① 土观·确吉尼玛,《土观宗教源流》,西北民族学院民族研究所铅印本。

佛教化了的称“白苯”。苯教的不断变化与藏族社会的发展是相一致的。

佛教传入藏土,佛苯斗争随之而起。以土著苯教为主体的藏族文化和以佛教为主体的印度文化之间在思想理论和修行次第,以及风俗习惯方面产生了强烈的撞击。据说松赞干布因崇信佛法,受苯教徒诅咒,只活了34岁。赤松德赞(755—797年在位)时期这种斗争日益激化。据《巴协》(spa-bzhed)等史料记载:赤松德赞之父王赤德祖丹(704—755年在位)笃信佛法,曾屡次遭到大臣们的诘难。赤德崩驾,赤松德赞幼年即位,权力操纵于大臣玛絳春巴杰等崇苯大臣之手,信佛大相卧·东则、朗·泥色被处死,信仰佛法的其他一些大臣或被革职,或被流放,许多寺庙被烧毁、关闭,或改做屠宰场。后崇佛大臣桂·赤桑、尚列桑收买赞普的卦师等人,巧计将玛絳春巴杰诱入坟墓,活活闷死。赤松德赞亲政后,即于759年在墨竹苏浦地方举行佛、苯辩论,苯教失败,他下令禁止杀牲,为活人祭祀等活动,禁止信仰苯法。到达玛吾都赞(841—846年在位),苯教徒缢死了虔诚信仰佛法的赞普赤热巴巾(815—841年在位),重新获得了政治上的权力,进行了大规模的灭佛运动,封闭寺庙,捣毁佛像,焚毁佛经,强迫佛教徒信仰苯法,让他们去当兵打仗、狩猎。处于劣势的佛教徒采取谋杀手段,由拉隆贝吉多杰刺死了达玛赞普,从此吐蕃王朝瓦解。

假如说,苯教有受波斯祆教影响的第一阶段的话,从赤松德赞时为了本教派的存在和发展,苯教拼命改佛为苯,使佛教的内容充斥于苯法之中,从而使苯教积极向佛教靠拢,使苯教佛教化,就可以说是苯教受外一教派影响的第二阶段,即所谓觉苯时期。土观·确吉尼玛说:“早期觉苯者,传说有绿裙班智达者将邪法埋藏地下,自行掘出,杂入苯法,而成此派云。中期觉苯者,赤松德赞王朝,下令苯教徒改信内教,有佛菩提(rgyal-pavi-byang-chub)其人,遣其胜宝师(rin-chen-mchog)前往学佛法。彼不欲学,受王罚责,彼大恼恨,遂联合苯教徒,

将少许佛典,改译为苯书。事闻于王,王又传敕,若有擅改佛经为苯书者杀无赦。时以此事,诛者甚众。乃以译而未竟之书,秘藏于山岩之间,后世又自伏藏掘出,遂名苯藏法。”^①赤松德赞时苯教徒之所为,为一斗争手段,而这种斗争手段反而使其迅速靠拢于佛教。以此为始,篡改佛经为苯经者屡有出现:“自朗达玛(即达玛吾都赞)灭佛以后,藏娘堆(nyang-stod)有名辛古鲁伽(gshen-rgur-glu-dgav)者,在卫地苯教胜地达裕卓拉(dar-yul-sgro-lag)将大量佛经改为苯经。如《广品波若》改为《康勤》(kham-chen)、《二万五千颂》改为《康穷》(kham-chung)、《瑜伽师地抉择分》改为《苯经》(bon-mdo)、《五部大陀罗尼》改为《白黑龙经》(klu-vbum-dkar-nag),别立各种不同之名相及诠释,标其异于佛教,将其埋藏于措安哲乌穹(mtsho-lnga-vdrevu-chung)之岩山下,尔后又由彼佯作发藏,将其掘出。辛古之后又有穷波(khyung-po)苯徒,亦改篡佛经不鲜”。如此苯教完成了建设起自己新的佛教化了的理论体系,“有无常、业果、慈悲菩提心,六波罗密等散碎之知识,亦建立五道、十地、三身等之理论”^②,在见地、观修、行持方面日趋完备,次之又有了三昧耶戒、开光、火施、修供坛城、超度亡灵道场之法事。据载这种法事非常之多,有360种禳拔法、8.4万种观察法、四歌赞法、八祈祷法、81种超荐亡灵法、81种镇邪法等。复次,在原有神群的基础上完善了神灵系统,也改用了—些佛神,如将般若佛母改为萨智艾桑,将菩提萨埵改为雍中萨埵等。

以苯教为代表的古象雄文明对藏族文化的贡献是巨大的。从现在藏区的情况看,苯教寺院和苯教徒仍然数量不少。

①② 《土观宗教源流》。

二、苯教祖师及神祇

辛饶·米沃且是苯教祖师。“辛”(gshe)是氏族名,“饶”(rab)有“殊胜”、“至高无上”等义,“米沃”(mi-po)谓“人”,“且”(che)为“大”之义,可理解为“辛氏族中殊胜的或最高的伟人”。有时亦称做“辛饶·米沃且益希”(gshen-rab-mi-po-ye-gzhes)、“敦巴·辛饶”(ston-pa-g shen-rab)、“南沁嘉哇辛饶米沃”(rnam-mkhyen-rgyal-ba-gshen-rab-mi-pa)。辛饶·米沃且的出生地点和时间一直是学术界争论的问题。有人认为真有辛饶其人,并说他与佛祖释迦牟尼是同时代的人,生于象雄,即汉文史籍中常提到的“羊同”,现阿里地区。

《具福颈严论》中说:苯教祖师辛饶·米沃且在大食(rtag-gzigs)的魏摩隆仁地方,在中央国都策麦阳比耶城(tshad-med-yang-pavi-grong)“中层宫殿,三十八城之巅,投入国王天女妃之胎。于木阳鼠年,夏季火虎月(寅月)之十五日,黎明前能分清手纹时分,从母之右肋,用雍仲凿穿而出,奇异瑞相成万迎接,身形成庄严相好。”从这段文字我们只知辛饶出生不凡,却很难断定他出生的时间。

至于辛饶的出生地点,大多数学者依苯教史籍所讲,都承认是魏摩隆仁,只是魏摩隆仁的具体位置有歧议,一说是在大食(古波斯,今伊朗),一说是象雄(今西藏自治区阿里地区扎达县境内)。

辛饶如同佛祖有明述苯典、宏扬苯教、调伏众生、引度众生、主持国家、神变子嗣、降伏妖魔、果道兴旺、成道明相、断除轮回、证果解脱、终得成就等十二成道事迹。

苯教也拥有众多的神灵,成为系统。

(1) 最初四尊。最初四尊是指萨智艾桑(sa-dri-ae-sang)、辛拉俄格尔(gshen-lha-vod-dkar)、桑波奔赤(sang-po-vbum-khri)、辛饶·米沃且。他们是苯教最早的神,除辛饶外,其余三尊神同样是因

神话而成。在信仰苯教的藏区和信仰佛教地区的壁画、唐嘎画(轴画)上都可以见到他们的尊容。

萨智艾桑,又称曲坚木杰莫,是万物最早的母亲,同样也是众神的母亲,被列第一。这与苯教对世界起源的传说有关:

据说很早很早以前,有个叫南喀东丹却松的国王,他有五种本原物质。法师赤杰曲巴将它们聚拢起来,放入他的体内,说声“哈”就有了风,风以光轮的形式旋转,就产生了火。风吹火旺,热热的火带着凉凉的风产生了露珠,露珠上有了微粒,这些微粒被风吹拂,堆积成了山,如此形成了世界。从五种本原物质中,又生出两个卵:发亮的卵呈立方形,像一头牦牛;黑色的卵呈锥形,像头公牛般大。赤杰曲巴用空中散射形成了托塞神(散射神),火光在地下的,形成达塞神(箭神),在卵的中心产生了现实世界的国王什巴桑波奔赤。桑波奔赤先于萨智艾桑出世。

在五种本原物质中,再产生雾与雨而成海洋。风吹海面,一个篷形的气泡跳到带有蓝光的卵上,当它们粉碎时,出现了一个青蓝色的女人,即万物之母萨智艾桑,桑波奔赤叫她曲坚木杰莫。他们没触鼻子就结合了,生下了九兄弟九姐妹。九兄弟分身出九个女人,成为自己的妻子,九姐妹分身出九个男人,成为自己的丈夫。他们都是世界的男神和女神。

九位男神和九位女神,分别有自己的职司。如被称为天界九梵神的九位男神,他们中(如伯、仲、叔三人,被称为恰什贵松——掌教三尊)有的负责世界延续(辛饶·米沃且就是他们的后裔),有的是山神的祖先(老四年如南喀),有的掌执各种生物;女神中有的大的苯神,有的是苯教密义的护卫神(如二姐南曼噶莫),有的是生命女神(五姐谢萨那玛),有的是财神(七姐恰则杰莫)。十八位子女为神的特殊职司,自然而然地抬高了桑波奔赤和曲坚木杰莫的尊位,他们是神之父与神之母。

那枚黑色的卵,由桑波奔赤的敌手格巴梅本那波在黑暗的王国里爆炸,产生了邪恶、疯狂和愚昧,恶魔闷巴赛敦和顿显那莫(黑暗女神)生出了恶魔八兄弟和八姐妹。这便构成了光明与黑暗两个宇宙,善与恶两种神灵,形成了两种不同性质的神与魔的家族。

四尊神中的辛拉俄格尔是帮助辛饶·米沃且完成其使命的神,实际上他以辛饶护持神的身份出现。

以最初四尊为基础,产生了苯教的神系,其实也奠定苯教教义的一些基本内容,诸如光明与黑暗、慈善与邪恶等二元思考等。

苯教认为神界有四重天:

第一层为什巴贡桑,是众神会聚、讨论凡事处。

第二层为什巴叶桑,现实世界的国王什巴桑波奔赤就居住在这里。

第三层为巴拉俄塞,是诸神降世或返回天界时的净身处。

第四层为赤杰曲巴居住的天国。

(2) 塞喀五神。塞喀五神是指贝塞恩巴、拉部托巴、卓却卡迥、格措、金刚槌(降魔槌)。这五位神都属令人恐怖的护法神类型。奇怪的是贝塞恩巴、拉部托巴、卓却卡迥基本上是一个妻子的丈夫。这个女神便是九姐妹中的大姐南希贡杰。南希贡杰首先是拉部托巴的妻子,而在一些具体的环境中,使用别名又成为贝塞恩巴和卓却的妻子,这或许也是藏区古代生活的一种反映。因而这三位实际上是化为一体的。

格措原是居住在德色的山神,又叫格措顿都桑哇周钦。传说他以牦牛的形体降生德色山,渐次成为苯教诸神的督护神,因此,其他许多的生命神(山神)摆于其前。他多头多手,是降妖伏魔最厉害的凶神。

金刚槌神,也是塞喀中的重要神祇。不少学者认为,金刚槌的产生是与佛教分不开的,很可能佛教传入藏土后,苯教徒借用了这一名

称,因为作为藏传佛教教派之一的宁玛派和萨迦派,也崇拜他。根据七世纪以后的历史分析,苯教徒借用这一名称也是很自然的事,尽管它为自己的这种崇拜编写了非佛教的优美的神话故事。历史毕竟是历史。

藏区的九座神山,世称世间九尊,是藏区的九尊山神(srid-pa-chags-pavi-lha-dgu),其一为敖带贡嘉(vo-de-gung-rgyal),余为敖带之八子:雅拉香波(yar-lha-sham-po)、念青唐拉(gnyan-chen-thang-lha)、玛沁本惹(rma-chen-spom-ra)、交沁当惹(sgyogs-chen-ldong-ra)、甘保拉杰(sgam-po-lha-rje)、肖拉结保(zhogs-lha-rgyuq-po)、觉卧域嘉(jo-bo-gyul-rgyal)和修卡若(shevu-kha-ra)。分布于上部阿里三围、中部前后藏四翼和下部朵康六岗,是整个藏区的九尊大神山,受到藏人的尊崇和朝拜。

第二节 藏传佛教

一、藏传佛教的形成

佛教最早传入藏土的时间,据史书记载是在吐蕃第28代王拉脱脱日年赞(lha-tho-ri-snyan-btsan)时,据说当时从天空降下佛教经籍和金塔,藏族的佛教史家们便称此为“佛法之始”。公元七世纪时,赤尊、文成两公主进藏,也带来部分佛像和佛教经典,如至今供奉于大昭寺的释迦牟尼像,就是文成公主从长安带去的。同期,吐弥桑布札师徒与印度阿黎古萨诺(ku-sa-ra)和婆罗门香嘎(shar-dkar)、克什米尔人达奴(ta-nu)、汉和尚玛哈德娃才(ma-hva-de-wa-tshe)等翻译了《宝云经》、《宝篋经》、《宝集咒》、《月灯》、《百科拜悔经》等佛教经籍。译经的开始标志着佛教真正进入藏地。

随着以佛教为主体的印度文化在藏区的传播,以苯教为代表的藏族文化对佛教文化的侵入,进行了坚决的抵制和斗争。松赞干布后四世——赤松德赞时,佛苯斗争日趋激化,发生了尊苯大臣玛絳春巴杰等处死信佛大相卧·东则(vbal-ldong-tshab)和朗·泥色(ling-myes-zigs)、崇佛大臣桂·赤桑、尚列桑等施计活埋崇苯大臣玛絳春巴杰、佛苯辩论、“七试人”受戒出家等事件。

“七试人”之后,又有300多人受戒出家,佛教事业发展迅速。此后设立了译经院(sgra-bs hyur-gling),组织了大规模的译经队伍,据说当时有译经师千人之众,出现了白热杂纳等九大译师。将所译佛经辑成了秦浦、旁塘、登迦三大目录,仅存的《登迦目录》所辑经论就有700多种。

反佛大臣们翦除赞普兄藏玛(gtsang-ma)和崇佛大相贝吉云丹,继而谋杀赤热巴巾,拥立达玛赞普。苯教势力再次获得统治权,掀起了空前的灭佛运动,强迫佛徒改信苯法,让他们去打猎、当兵,封闭寺庙,砸毁佛像,烧毁佛经,致使以后100多年间看不到穿袈裟的僧人。

从以上事件可知,残酷而激烈的佛苯之争,并不仅仅是两种宗教或宗教理论之争,其中有两种不同性质的文化之争,也有深刻的政治斗争和政权斗争。

达玛赞普被崇佛僧人拉隆贝吉多吉所暗杀,以此为契机,吐蕃王朝解体,诸邦割据,藏民族进入了自己的悲剧时代,也给藏传佛教诸教派的形成创造了社会条件。

佛教“后弘期”出现了大译师仁钦桑布、玛雷必喜饶等知名译师300人。从藏文《大藏经》的编目看,后弘期译师们的成就同样是巨大的:1683年北京版的《大藏经》,《甘珠尔》计1055部,《丹珠尔》计3522部,合4577部;1730年德格版《甘珠尔》计1114部,《丹珠尔》计3559部,合4673部,其中除了藏区的佛学大师们的一些论著及天文历算方面的著作外,大量的是以佛学内容为主体的翻译作品。

藏传佛教诸教派的形成经历了数百年的历史：

(1) 十一世纪中叶，赛保且建俄巴隆寺，立宁玛派。宁玛派的教义主要在“大圆满法”，《土观宗教源流》说：“此法说先前离垢之智、明空赤露(qsal-stong-rjen)为大圆满。若释其字义，谓尽其现有世界，生死涅槃，一切诸法，悉于此灵明空寂之内，圆满无缺，故名圆满，较此更无再胜之解脱生死方便，故名为大。”并认为“自己灵觉，无有污垢，明空无执，宽坦任运，忘念境相，乱起乱灭，都不作意，远离一切美恶破立分别，但保任此明空赤露，此则大圆满修习之心要。”另外九乘之法也是宁玛派的重要教法。

(2) 1056年，仲敦巴嘉吾穷乃修热振寺，产生噶当派。噶当派以修习显宗为主，兼修密法，以《大乘经庄严论》、《菩萨地》、《集菩萨学论》、《入菩提行论》、《本生鬘》、《集法句经》、《菩提道炬论》等为主要修习经典。

(3) 1093年，昆贡却杰布修萨迦寺，产生萨迦派。萨迦派教义中最为独特的是“道果法”，以修“明空无执，或生死涅槃无别之见”^①。之后有显密之分。以龙猛派教授之“首应破非福，次则破我执，后除一切见知，此则为智”为三次第。

(4) 1121年，琼保南交巴建香雄寺，产生香巴噶举；同年，塔布拉杰建达拉岗保寺，产生塔布噶举。香巴噶举未久传，塔布噶举分为四派：1158年，帕木竹巴多吉嘉保修帕木竹寺，产生帕竹噶举；1160年，拔绒达玛昂秀在那曲地方修拔绒达玛日沃且寺，产生拔绒噶举；1147年，都松钦巴在康区类乌齐修噶玛丹萨寺，产生噶玛噶举；1175年尚尊追札建蔡巴寺，产生蔡马噶举。其中的帕竹噶举又分止贡巴、达垅巴、哲巴、雅桑巴、绰浦巴、修赛巴、叶巴、玛仓巴等八小派。噶举派宗中观应成派见，以“大手印”为主要教法，口耳相传，重视密宗修

^① 《土观宗教源流》。

练,如修“拙火定”颇有影响。

(5) 除了上述大的教派外,也形成一些小的教派,如印度僧人帕当巴桑杰所传的希解派和觉宇派、夜莫木多吉所传的觉囊派、郭札巴索南坚参所传的夏鲁派等。

1409年,宗喀巴大师(1357—1419年)建立了藏传佛教的最后一个教派——格鲁派,以此为标志,藏传佛教体系全面形成。

莲花生和宗喀巴是藏传佛教发展史上两位十分重要的人物,在藏传佛教的许多寺院里几乎都供有他们的塑像或画像。他们的主要功绩有四:

莲花生的主要功绩是翻译、传播密宗、化苯为佛。八世纪莲花生进藏后总结了以往佛教在藏地失败的经验,让佛教尽量地靠近藏地固有的原始宗教苯教,即所谓降妖除魔,将苯教的地方神祇收为佛教的护法神,如将“十二丹玛”收为佛教的护法神。这一措施是佛教立足吐蕃的一条关键性措施。莲花生得到了成功,使藏人对佛教不再怀敌视态度,他还接收了煨桑等苯教仪式。同时,他于766年协助建造了藏族历史上第一座寺院桑耶寺,在“虚空之中,作金刚步,加持地基”,并亲自为它主持了开光仪式。这在藏族佛教史上是卓有影响的里程碑式的事件。后来赛保且建俄巴隆寺,立藏传佛教第一个教派宁玛派,重修密宗教法,推崇莲花生,称祖师。在藏族长篇英雄史诗《格萨尔王传》中,他也作为一个重要角色出现。

宗喀巴被后世尊称杰仁波且,被认为是文殊菩萨的化身,是世界驰名的佛学泰斗。不仅在藏区、蒙古地区、汉区有他的金身,国外的一些藏传佛教寺庙中也有香烟在他脚下缭绕。如同佛祖释迦牟尼一样,宗喀巴也有十二事业,也有许多美妙动人的神话,但我们还是追踪他的实际功绩。因为,无论是塔尔寺的菩提树,大昭寺、哲蚌寺、色拉寺、甘丹寺、拉卜楞寺、札什伦布寺,甚至北京雍和宫里,至今我们照样可以看到头戴黄帽安详慈善的他,面对朝拜者、参观者,享受着香烟和

顶礼膜拜。

宗喀巴一生勤奋,博大精深,曾学噶举派的“大手印法”、“那绕六法”,精通显宗密宗,对噶当等其他教派教法也有学习研究。因之,写出了一批精到的理论著作,如《菩提道次第广论》、《密宗道次第广论》、《辩了不了义论》、《菩萨戒品释》、《中论广释》等,以中观正见破他人的异见邪说。他还研习过阿底峡的《菩提道炬论》等著作,这对他思想体系的形成,起到了决定性的作用。同时他倡导严肃戒律,讲究修行次第。

宗喀巴讲经授徒,培养了一批卓越的弟子,诚如土观·确吉尼玛所言:“大师之弟子皆为安住三种律仪,勤修三士道及三次第瑜伽,大击三藏四续法鼓的贤哲,如天空的星群,如大地的万木,如春树的繁花,其数之多,不可计量。”其中有突出成就者不下百人,如贾曹杰、克珠杰(后被追认为一世班禅)、杜曾·挪巴坚赞、加央曲吉、绛青曲吉(被明成祖封为“西天佛子大国师”)、多敦·江白嘉措、吉尊·喜饶僧格、根敦珠巴(后被追认为一世达赖)八大高足弟子等。确吉尼玛又说:“吉祥耶释孜巴亦说:‘现今大地,正为宗喀巴的唯一大白伞盖所覆盖。’这个赞语也是真实不虚的。”^①

作为一名宗教领袖,宗喀巴为修复古刹出过大力,也为兴建寺庙,做出了杰出贡献,如建甘丹寺、哲蚌寺、色拉寺等,使藏区成千上万的僧人归入寺院,相应地减轻了对老百姓的滋扰侵害,又由于他崇高的威望,封建贵族的不断封赐、布施、馈赠,使寺院同样获得了土地、财产,为独立的寺院经济的建设打下了坚实的基础。更重要的是,他摸索出了一套先显后密、显密双修的修习方法,使僧人接受了按部就班地学习显宗。以宗喀巴的两大弟子贾曹杰和克珠杰为主对藏土所流行的显教大多作了详细注释,为寺院的显宗学习、教学奠定了基

^① 《土观宗教源流》。

础；在密宗方面，尤以宗喀巴之《密宗道次第广论》为根本内容，由其弟子详细注解阐释，修密法时同样要求严守戒律，唯以观修为主，不许接触女人等，且规定僧人必须修毕《般若论》、《释正量论》、《中观论》、《俱舍论》、《戒律论》五部大论考取格西学位后，才能修习密法，从而提高了僧人在群众中的威信。

二、活佛转世制度

活佛转世是藏传佛教为解决教派首领法位传袭、财产继承等一系列现实问题所采取的一项特殊措施。最早采用活佛转世制度的是噶玛噶举派。

噶玛噶举的创始者为都松钦巴，是康区哲雪人。早年学习噶当派法，而立之年，求学于塔布噶举知名僧人米拉日巴的门徒塔布拉杰。塔布拉杰是塔布噶举派的创始人。都松钦巴在那里学了噶举、噶当派的教法，还学了宁玛派的“大圆满法”和萨迦派的“道果”法。于1147年，在康区建噶玛丹萨寺，1187年，在西藏堆垅地方再建粗卜寺，故声名俱增。

都松钦巴死后11年，噶玛拔希出生，求学于都松钦巴的再传弟子崩札巴，成为噶玛噶举派的高僧，广收门徒，传经讲法，声名显赫。1253年，元世祖忽必烈南攻云南，路经康区，会见了这位在康藏有广泛影响的名僧大德，并要他随侍左右。不知是何原因，噶玛拔希拒绝了忽必烈的要求，离开囊朱伯拉康寺，后又往甘州、灵州等地传教。1256年蒙哥汗诏见他时，他便去蒙古和林会晤蒙哥汗，蒙哥汗赐给他一顶金边黑色僧帽和一颗金印。

1259年蒙哥汗死，翌年，忽必烈自称大汗，立即封一直竭诚追随他的八思巴为国师，赐玉印。此后，忽必烈之弟阿里不哥也自称大汗，兄弟间为争汗位而生战争。1261年，阿里不哥兵败，噶玛拔希有帮助

阿里不哥作乱之嫌，被逮捕入狱，于1264年释放。1283年，圆寂于粗卜寺。

为了不使噶玛噶举派由于噶玛拔希的离世而衰落，噶玛噶举派的僧人们第一次采用活佛转世制度解决继承人问题，将1284年生于后藏贡塘地方的让琼多吉立为噶玛拔希的转世活佛，并追认都松钦巴为第一世活佛，如此，噶玛拔希就为第二世，让琼多吉就为第三世活佛了。因蒙哥汗赐于噶玛拔希的那一顶金边黑帽，此派便称为噶玛举派黑帽系。此后的活佛便一世一世传了下来，至今黑帽系活佛已传十六世。噶玛噶举派采用活佛转世方法以后，藏传佛教其他教派也多效法，遂成为藏传佛教一独特的制度，延续至今。其中最为重要的是灵童的寻访和确认。

一般来说，大活佛灵童的寻访比较复杂，小活佛的灵童寻访比较简单。小活佛的灵童若找到数个，由一大活佛诵经测算，公布于众即可；大活佛往往代表着地区的政教首领，牵扯面广，问题复杂，事关重大，常常难以定夺。我们以九世班禅活佛灵童的寻访为例。

据牙含章《达赖喇嘛传》介绍，“八世班禅丹白旺修圆寂后，札什伦布寺即着手寻访九世班禅灵童。1887年3月，札什伦布寺派苏苯堪布旺加、大卓尼达娃二人来到拉萨，向达赖‘禀到’献哈达、曼札，并请示九世班禅灵童找寻的方向问题。4月10日，达赖在布达拉宫吉祥天母佛像前打卦，结果，札什伦布寺即派人分赴卫藏各地寻访灵童，结果访得三个小孩，一是前藏达布地方的（即九世班禅），一是前藏拉冒地方的，一是后藏托不甲地方的。按照清朝政府的规定，这三个灵童要经过金瓶掣签的手续，确定一人为九世班禅。

“6月16日，札什伦布寺派业钦苏康巴、卓尼苏岗二人到拉萨，筹备金瓶掣签的准备事宜。达赖也派堪穹楚臣同丹协助札什伦布派来的官员，加速准备工作的完成。

“11月，经过光绪皇帝批准，确定在1888年正月14日，举行九

世班禅灵童的金瓶掣签仪式。

“正月初4日,札什伦布寺的札萨喇嘛罗桑团柱到达拉萨,向达赖献了哈达、曼札、古松图,札萨喇嘛同时向达赖提出班禅灵童确定后,要请达赖给灵童剪发、取法名、作一篇赞词与一篇消灾经文。

“正月14日,为金瓶掣签之日。仪式在布达拉宫的萨松南甲殿举行。出席者达赖喇嘛摄政第穆呼图克图、驻藏大臣、札什伦布来的全体僧俗官员、念金瓶经的喇嘛多人首先到达布达拉宫,以及三个灵童和他们的家庭。三个灵童的名字,用满汉藏三种文字写在三个象牙牙签上,呈给达赖、摄政、达赖佛师,及驻藏大臣、札寺札萨喇嘛过目,然后由满洲秘书将牙签用纸包好,投入金瓶,即由达赖、摄政、佛师和念金瓶经的全体喇嘛一同诵经。念完经后,驻藏大臣起立,向东方磕了头,然后拿起金箸,在金瓶内搅了三匝,用金箸箝出了一个纸包,打开看时,牙签上写的是达布地方的灵童的名字,于是达布灵童就确认为九世班禅。”

金瓶掣签是认定一些大活佛时所进行的仪式。根据清朝皇帝旨意,特颁发两个金瓶,一个放在雍和宫,一放在拉萨大昭寺,凡是在理藩院注册的大活佛,都要抽签掣定。并规定,认定达赖、班禅的灵童时,要将灵童的名字用满、汉、藏三种文字写在签牌上,再最后测定。

当然,此项事宜,主要针对达赖、班禅(尤其是达赖)两位藏传佛教活佛中处于第一层次的活佛,因为西藏实行政教合一制,所以达赖、班禅既是西藏的宗教领袖,又是地方政府的首脑,具有重大影响。倘若溯源,达赖、班禅系统的形成要从宗喀巴大师说起。宗喀巴大师谢世后,他的事业落在了弟子们身上。先是由贾曹杰继承法位,后由克珠杰继承法位,史称“师徒三尊”。

根敦珠巴是宗喀巴最小的一个弟子,1447年在日喀则修建了札什伦布寺;1474年辞世。1486年,11岁的根敦嘉措被当作根敦珠巴的转世灵童迎进札什伦布寺,当时并无达赖喇嘛等称号。格鲁派的发

展受到挫折。先是噶玛派红帽系四世活佛曲札益希指使仁蚌巴(rin-sbing-ba)兴军万余人攻入卫地,赶走了支持格鲁派的内邬宗宗本阿旺索南伦波。

京俄阿格旺波,未即位死,其子阿旺札西札巴年幼,曲札益希实掌政权,禁止格鲁派三大寺僧人参加一年一度的“默朗钦茂”法会。

阿旺札西札巴年长承袭王位,色拉、哲蚌、甘丹三大寺僧人参加“默朗钦茂”法会的权利才得以恢复。然而,1526年,止贡巴与格鲁派冲突,先后夺去止贡地区和墨竹地区的许多寺院,强令格鲁派僧人改宗。格鲁派再度受挫。

格鲁派的这种处境,不能不使作为格鲁派首领的根敦嘉措忧虑。教派攻伐激烈,为求生存、发展,他云游四方,传经授法,借以扩大格鲁派的势力,他去过前藏、后藏、山南、塔布等许多地方,还留下了修建在拉毛南措湖畔的却科寺。此后,诸世达赖的灵童在此湖中观鉴;留下了札西札巴别墅,即以后的甘丹颇章(dgav-ldan-pho-brang)。

1543年,根敦嘉措圆寂,格鲁派为了进一步巩固自己的势力,正式寻找根敦嘉措的灵童。1544年认定索南嘉措为根敦嘉措的转世灵童,称活佛,于1546年进入哲蚌寺。1577年,索南嘉措应蒙古土默特部俺答汗的邀请至青海,俺答汗赠索南嘉措“圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛”尊号,便有了“达赖”之称谓。故而,追认根敦珠巴为第一世达赖喇嘛,根敦嘉措为第二世达赖喇嘛,索南嘉措本人便为第三世达赖喇嘛。它标志着藏区一个至尊的人“神”的产生,也标志着格鲁派势力在与藏传佛教其他教派的斗争中所显示的旺盛的生命力。虽然仁蚌巴及后起的辛厦巴地方政权都反对格鲁派而支持噶玛噶举派,对自己领袖人物的这种转世确定,对解决本教派的“领袖危机”,确是起到了良好作用。尤其是在当时教派竞争激烈、斗争烽烟此起彼伏的情况下,不因一位“权威”和享有很高声望的领袖人物的去世而使本教派跌落,确实是难能可贵的。

索南嘉措死后,在内蒙古的欧吐密地方,格鲁派的支持者俺答汗的曾孙被认定为灵童,为四世达赖云丹嘉措。1603年,四世达赖到达拉萨,遭到第悉藏巴(g tsang-pa-sde-srid)政权的反对。1616年,四世达赖死。1617、1618年,藏巴汗彭措南杰攻下三大寺,杀僧俗5000余人。此后,由于政治形势的改变,被禁止转世的四世达赖得以转世,这便是藏族史上具有显赫地位的《吐蕃王臣记》的作者“伟大的五世”阿旺罗桑嘉措(1617—1682年)。

五世达赖年幼时,一切格鲁派宗教事务由札什伦布寺主罗桑确吉坚赞(1567—1662年)主持。1633年,蒙古骑兵2000余人攻入卫地,联合第巴吉雪巴,杀藏巴汗军队千人。1645年,和硕特部固始汗(tho-rol-pavi-hur,1582—1654年)赠罗桑确吉坚赞以“班禅博克多”的尊号,便导出班禅活佛系统。罗桑确吉坚赞为四世班禅,追认克珠杰为一世班禅,索南秀朗(1439—1504年)为二世班禅,恩萨巴罗桑顿珠(1505—1566年)为三世班禅。

作为一代名僧,四世班禅为格鲁派势力在特殊环境中的巩固和发展做出了杰出贡献。

五世达赖成年执掌格鲁派宗教事务后,为发展壮大格鲁派势力,整顿寺院等方面做了许多工作。1644年,受清顺治皇帝的邀请到北京,册封为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”,格鲁派势力发展更为迅猛。据《圣武记》记载,当时“达赖喇嘛所辖寺庙三千百有五十余所,喇嘛(喇嘛)三十万有二千五百有奇,百姓十有二万四千四百三十八户。班禅所辖寺庙三百二十七所,喇嘛(喇嘛)万有三千七百有奇,百姓六千七百五十二户”。可见势力之雄厚。

五世达赖曾借用蒙古王爷势力稳固、发展格鲁派势力,然而蒙古汗王被引进西藏,对本来矛盾重重的西藏政局增加了新的成份,曾几何时,蒙藏统治者之间的矛盾加剧。西藏政坛云飞雾罩。至七世达赖,废除世俗藏王、郡王、贝子与宗教领袖共同掌政之制度,改由七世达

赖总理政教事务。其他教派中多有改宗信奉格鲁派的。格鲁派再度稳定发展。至今,达赖已传十四世,班禅已传十一世。

大约十六世纪始,藏传佛教诸教派全面采用活佛转世制度,使整个藏境生出可以千计的大大小的活佛转世系统。

除达赖、班禅两位至高无上的活佛喇嘛外,也有一些是受朝廷册封的活佛,如青海有章嘉(lcang-skya)、阿嘉(a-kya)、色赤(gser-khri)、东谷(stong-skor)、惹科(ra-kho)、闵珠(smin-grol)、曲桑(chu-bzang)、土观等八大呼图克图,又如嘉木样一世,1720年被清康熙帝封为“扶法禅师班智达额尔德尼诺门罕”,赐金敕金印,准穿黄色马褂。像西藏四大王寺(功德林、策墨林、策觉林和丹吉林)的呼图克图,其地位仅次于达赖、班禅,可以出任摄政。当然,更多的是无品位的,没受到过册封的活佛,在活佛圈内,其身份依然低下。因为,藏区每个部落(有十几户人家或二三十户人家的)基本都有寺院,这些寺院也设有转世制度,因而在活佛中大量的是这种小活佛。各个层次的活佛,无论是在藏区的宗教生活中,还是在政治、经济生活中都起着非常重要的作用。

第三节 民间信仰

一、大自然崇拜

(一) 年神和山神

据说年神(gnyan)是一种在山岭沟谷中游荡,在森林、石缝中安家之神。实际生活中,年神、山神、土主等很不好区分,如像著名的雅拉香波、阿尼玛卿神山,它们既是山神,又是大年神。从后期苯教对年神的分类看,年神已经囊括了自然崇拜的诸多方面,其一类称白年

神,它们居住于天,像日、月、星、云、虹等都是;一类称黑年神,它们居住于地,像山、崖岩、森林、海、水等都是。显然,早期的藏人都有过这种崇拜,尤其像日、月、星至今仍然成为崇拜的对象。

据说年神很容易为人类触犯,从而降下灾难,像鼠疫等就被称作年病。因此到一山一水,都要小心,尤其到了水关和山口,更要谨慎从事,不能高声叫喊,随便吐唾沫、擤鼻涕,拉屎撒尿更要注意选择适当地方,否则就会得病。吐唾沫的会烂嘴、烂舌头,擤鼻涕的会歪了脖子,撒尿会得眼病,等等。据说年神是非常厉害的,它经过的草地会干枯,它经过的石头也会留下被烧焦的痕迹。

年神的寄宿处和山神的寄宿处往往是同一的,那就是“拉则”(lha-rtse)。通常人们或用石头垒起,或用特制的箭杆插起,其上挂着经幡、三色五色的彩线、彩布、哈达、白羊毛等吉祥祛邪饰物。

在祭年神或山神时,要煨桑、插箭杆、放风马。煨桑即是烟祭,用柏叶松枝燃烧起来,洒上桑面、净水诸物。箭杆有大有小,大的用数人合围的木头做成,小的用拇指粗几尺长的木棍制做。其制做方法比较简单:将木头削了皮,用红、黑色相间染成,有的纯用黄色,有的稍复杂一些,即做成箭一样,具箭羽。插箭杆时一般都忌讳插无颜色的白杆,而且日子、杆数均有讲究,一般选择节日、早晨,杆数以3、5、7、9、11、13等单数为好,但忌讳21这个数;放时还要缠上羊毛,甚至哈达。有些地方甚至将真刀真枪也放进“拉则”里。一插入“拉则”里就成了神物,不能随便动它,还要献上风马。风马藏语称“朗达”(rlung-rta),“朗”为风,“达”为马,风马是“朗达”的直译,有人也译为“神马”、“祭马”、“禄马”等。风马有印板,有木质、铁质、铜质、银质的,用时涂上颜色印在纸上或布上。风马大多是1匹,也有2匹、4匹的,四角写着:

右上:龙(vbrug);右下:马(rta)

左上:大鹏(khyung);左下:虎(stag)

马的身上驮着“闹吾”(nor-bu,意为宝贝),呈圆锥形,边饰烟火;马腹下写着“六字真言”的第一个字:“嗡”。

风马主要有挂和放两种。挂的风马印在布上,黄、蓝、白布均可,上面配以经文,挂在“拉则”的箭杆上,或“拉则”周围的树上,灌木扯起来的绳子上,有些也挂在门楣和屋顶高处,象征运气、气数,日晒雨淋,随风飘扬。放的风马印在纸上,纸大多用白、绿、红、黄纸,印板多涂红黑二色。当桑烟滚滚升起时,致祭者一面将风马抛向烟头,一面祷告,作诸种祝愿。桑烟携着风马袅袅升上高空,宛如彩蝶。

由于年神和山神很难区分,我们很难区别人们在敬献、祭祀仪式中的对象。也由于山神有可能是一个部落的部落神,因而献箭杆就是给保卫着自己部落的神送武器,因为山神也是战神。这一解释仿佛也合情理。

放风马意义大约有三:一是山神需要骏马,因为山神是战神,部落的守护神,因而他要保卫部落,为部落的安全负责。他很辛苦,经常骑着骏马巡视自己的土地,以保护部落的安宁,抵御魔鬼和邪恶的侵入;二是放风马也是给天神(这里的天神概念非常模糊)作贡,乞求天神保佑,只有风马可以跃入高空,见得天神,告以民众的心愿;三是放风马代表着自己的命运和部落的命运。这种命运和运气大多是按年计算的。倘若你在正月放风马,所放的风马冉冉飘入空中,说明山神喜欢,接受了你的马,这一年你就会交好运;倘若你放的马,不飘入空中,一放到桑烟上,马上落在地上,这说明山神不喜欢,不愿接受你放的马,你这一年就会运气不佳或交恶运。所用的纸、印板的干净与否也是影响风马升降的重要因素。

还有一种对山神的祭礼仪式是放生。放生是一个活祭形式。活着的祭牛、祭羊,身上用三色、五色的布条、丝线等装饰,一年四季都生活在山上,不能剪毛、乘骑使用或宰杀食用,自主生死。他们是山神羊牛。随着佛教的生活化,这种放生活动也有了佛教含义,尽管神牛、

神羊徘徊山头、草场、村落,而献者的心理不一定是献给山神,而是转献给佛,或者两者兼而有之。因此,在古刹圣地至今还能见到被放生的祭牛、祭羊。

(二) 龙 神

龙神(klu)是一种生活在地下的神,根据藏区龙神不同的神性特质看,它们在藏经过了漫长的发展衍变过程。

早期的龙神是泛指地下的尤其是水中的一些动物,诸如鱼、蛙、蝌蚪、蛇等。它们的住所在水井、河、湖等有水的地方,守卫着秘密的财富。有些书籍记载,龙神也不一定仅仅住在水中,还住在“奇怪的山尖上,在黑色的岩石上,它的峰像乌鸦的头一样;也住在像猪鼻子似的坟堆上,像卧牛的山上,也住在柏树桦树和云杉上,也住在双山、双石和双冰川上”^①,超出了与水有联系的处所。

龙神与年神一样,具有精怪性质。它威胁着人类的生命,像人间的瘟疫、梅毒、伤寒、天花、麻风病等 424 种疾病均以彼为源。人类必须去谨慎地侍奉它,否则就会降下灾难。现在民间信仰的龙神,从整体上看仍然属于这种性质。

龙神对人类的强大的威慑,也决定了人类对其的崇拜形式。对龙神的供祀,一般都在近河、井、池、江、渠、湖泊处进行,其食物主要也是鱼类家族所喜欢的藏红花、芝麻、畜肉、酥油、奶、芫荽等。其供养的形式亦据情而定,隆重的由巫士主持;一般的,煨桑将所用祭品烧入桑中,或将其直接投入泉、湖、江、河、池水中。

值得重视的是龙神的形象。藏族的龙神早期只是些不具形体而依附于鱼、蛙、螃蟹、蛇的精灵,苯教著作中的龙神已演变为人身怪头、人身狮头、人身熊头、人身虎头、人身鼠头、人身羊头、人身牛头、人身豹头、人身猪头、人身鹿头、人身孔雀头等等。尽管如此,它们精

^① 霍夫曼:《西藏的宗教》,中国科学院民族研究所 1965 年铅印本。

灵的特点并未失去,它们都带有鱼尾和蛇尾,可以变成虫和蛇的形象,东游西荡,飞起来像虫,落地下就成为蛇。

由于印度和藏族文化的交流,汉族和藏族文化的交流,印度的龙的概念和汉地龙的概念及形象传入藏土,后期的龙神有了较大的变化。龙王和龙女的出现就是重要的例证,而且龙神渐以女性居多,生儿育女。在文学作品中此类涉及龙女的恋爱故事也多了起来。根据唐代(618—907)鬼神志怪、龙王龙女故事直接受印度佛教文化影响这一例看,藏族的龙王龙女故事大约与唐同出一辙,都是自印度传来,受惠于佛经。是故,藏区的玛庞拥措、央卓拥措、朗措波莫、拥措赤秀嘉莫等四大神湖里,就有了四大龙王。或许更后一些,汉族的龙的雕塑形象便出现在藏族的寺庙里。

(三) 赞 神

赞神(btsan)住在天空中。在苯教神灵中它是较高的神。平时它们穿着盔甲,骑着淡红色的马在天空巡游,要是人不幸遇到它们,就会被乱箭射穿,得一重病而死,因而赞神仿佛与年神、山神相同,也是使刀弄枪的武士,是一种住守在天空中的凶悍的神。在苯教的著作中,它们是三头六臂的鬼怪精灵。在莲花生当初驯服“十二丹玛”等地方将山神、年神作为佛教的护法神,其中也有赞神,如长着猪头的“多吉帕木”,长着马头的“达资”等。

赞神取兽头及三头六臂形象,实际有庄严可怖、威力无穷的意思。藏族称王为赞普(btsan-po)可能也是取此义,诚如将凶恶的地方称为年地一样。《新唐书·吐蕃传》载:“其俗谓强雄为赞,丈夫曰普,故号其君长为赞普,赞普妻曰赞蒙。”这是有一定道理的。在西藏的民间信仰中,赞已经是一种生时凶狠(或者是厉害)的人,死后(多为凶死)成为“赞”。

(四) 土 主

从神性特征看,土主兼有年神和龙神两者的功用。因为它既管山

和山上的花草树木、飞禽走兽,也守护着地下的一切宝藏。它既是地上的财富,如树木、花草、飞禽、人等的主人,又是地下的财富,如金银铜铁、各种珠宝玉器的主人。庄稼的收成好坏,人们的生活劣佳,都与它有关系。据苯典《十万白龙经》记载,当辛饶·米沃且登上须弥山宫和最高神山的山峰时,土主献上了大地上的奇花异草及各种宝物,叩见辛饶·米沃且,这里的土主是以大地之主的身份出现的,而且有名字:丹玛。这种大地之主的角色,在现实生活中并不多见,或许这是经过加工、塑造的主宰一切的神,其实不然,在民间常见到的仍然是分散的各管一段地面的土主。

(五) 家神、灶神

家神与人的关系最为密切。家神的职责要较灶神为宽,其职责之一是保护家庭平安。当一个家庭和家庭的个别成员受到威胁和伤害时,家神便奋起保护他们,不使家人、财产、房屋、牛羊等受到侵害。厉害的家神可帮主人打仗。比如两个家庭相仇,家神可以摆布仇家的人,使之陷入一种似醒非醒、似梦非梦的状况下,自我戕害,有的会用自己的手刺瞎自己的眼睛;有的会清清楚楚看得前面是坦途,一脚踏去,却是陷坑;有的会神鬼附体般胡言乱语,让别人揍他伤他。

守住自家的财富是家神的另一种职责。它可以为主人找来财富,但其做法仿佛不怎么光彩。比如某家的某件物品,莫名其妙地到了另一家,这便是家神所为。有些地方的百姓说,家神拿的一般是无字的不是十分珍贵的东西,比如针头线脑、糌粑、米面、油果、奶汁、酥油、扫帚、簸箕、背斗之类。

家神也是一个心眼很小的神。它可以兢兢业业帮助你,但需要你点点滴滴侍候周到,稍有差错、闪失,它就会发怒。家神犯怒,不但不守护这个家,而且可以把自己家里的东西任意糟蹋或送给别人。

藏族的灶神不同于汉族的灶王爷有固定的神龛,其依托处或者是锅台上边的墙,或者是厨房里的某一根柱子。

灶神很容易冒犯,要是不慎把头发、狗屎、指甲、禽毛、兽毛、人粪等脏物放在灶火中焚烧,灶神就会发脾气,就会动怒,或者灶堂里的火猛爆,伤人眼睛、手,或者溢锅,或者煮饭夹生等。

二、动物崇拜

藏人的动物崇拜类型很多,比如牦牛、虎等,在此主要介绍羊与狮崇拜。

(一) 羊

羊是羌族先民们的崇拜物。早期羌人活动的中心地带——三危山、积石山、河湟地区,所供神就有羊的某些特性——“状皆羊身人面”(《山海经·西山经》)。马长寿在其遗著《氏与羌》中写道:“今四川羌民……唯以两角象征羊神供于壁上。又端公(羌民巫师)所戴羊皮帽有两角,亦由羊皮做成”,这是近代的事,与古书之记载不谋而合。《旧唐书·吐蕃传》也说:“其俗重右巫,以羴羝为大神。”

羌人的崇拜物为何又为藏人所崇拜?上文已叙,羌人本为自西藏高原东南迁徙藏人之一支。吐蕃时期对东方的兼并,其中的许多所谓羌人部落均再次融合形成藏民族,而融合地区的人民千百年来在承袭这种羴羝动物崇拜的观念,此为一;其二,一些学者认为藏族本身就有羊崇拜,和牦牛崇拜同时出现,无论今人如何讨论此问题,藏人对羊的感情确实不薄。在西藏过藏历年时,除了“切玛”(一种长方体五谷斗,内装拌好的糌粑、炒麦等食品,上插青稞穗或麦穗、彩花板等物)外,还要摆一个羊头。这羊头一般是用酥油等物塑成,饰之以色彩,或青面黑角,或白面黑角,伴之以黄色羊眼,形象逼真有神,额中央塑一日月星、焰火等吉祥象征物。“切玛”、羊头等有两层含义,一是祝贺去年的丰收,二是瑞兆来年的农牧收成。羊头饰物,有些地区渐渐为陶制泥塑的羊头所代替,只要有其一,年年可以使用。

对羊的崇敬还表现在其他一些方面。藏区有放“神羊”的宗教习俗,这种神羊是以“祭羊”(活羊的祭物)的形式存在,而这种活着的祭物,除了羊便是牛;牧民的羊群中还有“才德”(寿羊)存在,它身上聚集着运气、财富、吉祥和希望。

(二) 雄 狮

藏人尊崇雄狮的历史也较漫长,在吐蕃军队的军旗上就绘有雄狮的形象。据竺可桢先生研究,在距今三千至五千年间,中国的普遍温度比现在高,是温和气候。显然,夹于其中的西藏地区的温度也高于现在,具有狮生存的环境、气候条件。而狮与龙、凤不同,龙凤非实有动物,而狮是尽人皆知的实有动物。

关于狮有一则传说:很早以前,雪域大地有许多动物。后来气候变冷,许多动物经受不了严寒的袭击,纷纷逃到天气暖和的地方去了,连大象也跑到了南方,可是狮经受住了严寒,留在了雪山。这一传说可能是某种美好的愿望而已,狮是离开了雪山的;但是它有某种切合于事实的地方,那就是以前狮在雪域大地生存过,雪域的祖先们将狮的形象和狮的精神——雄强、英姿勃发、昂首向上,留在了藏地,传给雪山的子孙们。至今藏族老人说,雪山上仍然住着象征着我们民族的雪狮。而实际上居住在雪山间的雪狮并非真狮,据说是雪豹。

后世对狮的敬崇,我们不但可以从著名长篇英雄史诗《格萨尔王传》中看到,军王格萨尔就被称为“雄狮大王”,集中地体现了藏人的敬狮心理,以狮来象征部落、民族的强悍、英雄、蒸蒸日上,而且从藏族的货币中也可看到这一点,1913年木刻印模手工印刷的五种面额的纸币上都有狮的形象,而且在西藏货币保留狮形象,在1631年尼泊尔人为藏人造币时就开始了。

另外,藏人还可能有犬、鸟的崇拜。

三、鬼魂和祖先崇拜

鬼魂崇拜和祖先崇拜在藏人崇拜中较为普遍,《巴协》、《贤者喜宴》中均有所记载;苯教的许多祭礼禳祓仪式就是为了躲避鬼魂的危害,认为人死后可成为鬼魂,在野外游荡,可祸害他人、子孙,但不能转世。

敦煌文献中有则关于止贡赞普的故事,说骄横跋扈的止贡赞普找臣下罗阿达孜进行比武,罗阿达孜故意说:后天大王来杀我,如果不领卫士,头上缠黑绸布,额头上挂面镜子,右肩挂只死狐狸,左肩挂只死狗,绕着头顶挥舞着宝剑,我就不能取胜。止贡赞普信以为真,果然如法与罗阿达孜交战,被其杀死。为何?原来赞普头顶有通往天界的绳,止贡在头顶挥舞着宝剑,结果砍断天绳,无法升天;又狐尸魔退战神,狗尸魔退阳神,失去二神(魂灵)的保护,结果死于非命。

在现在的葬仪中,有关鬼魂、祖先崇拜的现象不少。只是有些鬼魂观念与佛教的来世、报应等纠合在一起,很难区分何者为藏人的鬼神观念,何者为从印度传入的鬼神观念。

四、图腾崇拜

藏人是猕猴和罗刹的后代,这在藏区是尽人皆知的。所谓“猕猴变人”的故事,不但在民间广泛流传,也见于史籍。至今西藏山南地区的贡保山上留有猕猴洞、泽当(猕猴玩耍坝),有由猕猴向人转变时留下的第一块下种的土地,成为藏族人民敬仰的圣地,不时有人去瞻仰、朝祭。由于这则故事讲的是藏人之根和族源问题,受到僧俗官民的广泛喜爱,因而出现在布达拉和罗布林卡的壁画上。《吐蕃王统世系明鉴》中有较为详细的记载,并说由于是由猕猴菩萨和罗刹女传出

的缘故,藏人分为两类,父猴传出的一类性情宽和,心地慈悲,爱行善业,出语柔和,长于辞令;罗刹传出的一类,贪欲好怒,经商谋利,好盘算,喜争执,嘻笑无度,身强勇敢,行事恒毅,动作敏捷,喜闻人过,愤怒暴急。

民间流传的“猕猴变人”的故事,有所变异,但大体相似。

猕猴做为藏人图腾崇拜还是比较合理的。

五、灵物崇拜

护身符在藏区几乎是每个人都有的。现在的护身符大多成了戴在胸前装饰精致的佛盒,和系在脖颈上的由大活佛等赐予的“红布条”,然而它实际的含义仍然比较原始,对人自身仍然起着防病祛邪、保佑吉祥平安的作用。尤其是小孩,佩戴护身符更有实际意义,因为他们很容易得病、中邪,因此无论缺吃少穿,或男或女,做父母的总要想办法让自己的孩子戴上护身符。

藏族所说的“央”(gyang)也是一种灵物崇拜。“央”很难有准确的对应词翻译,整体来讲是指一种福气、运气和宝气。如珊瑚等就有“央”,色泽光润明亮,若无“央”则气泽不正。藏人家里都要供一支九节的箭,称“央达”(gyang-mdav),供在家神之旁。若这家人丁兴旺、牲畜兴旺,说明这家人有“央”,反之则说明这家人的“央”散了。藏人认为“央”令人无可捉摸,但实际存在,所以一个家庭的护“央”工作就显得十分重要。藏人在卖牛羊前要拔下一撮毛留在家里的神柱上,就是防止“央”在卖中被带走,给家庭招来不幸,就是姑娘出嫁也要招“央”一番,比如拉萨在姑娘离家后,就有人站在屋顶上叫唤:“别把我家的福气带走啊!”实际就是在招“央”。

第六章 制度文化

第一节 礼、法制度

一、骨系

骨系,藏语称 rigs-rus 或 gdung-rus,通常称 ris-pa,直译为骨系,实际所指是祖系、种姓和血缘传承,或有骨系名称,或将祖先之名、祖籍、房名冠以户名均属此例。实质上许多骨系名称就是藏人的姓。在藏区,骨系制度的存在,同于汉族之宗法制度。

有则关于骨系的传说讲,早先世上没有人烟,只有一个猴子和魔女,他们结亲后用木犁等来从事生产劳动,繁衍子孙。许许多多年后,来了位仙人,对众多的猴子和魔女的子孙们说,以后你们可以用各自不同的骨头来计算自己的亲属关系。众人问:我们是一个祖先的后代,怎么会有不同的骨头呢?仙人说我身上的骨头可以全部分给你们,以后你们就用这些不同名的骨头分别算作自己的骨名,来表示不同的亲属关系。仙人的骨头据说有 360 个。

(一) 骨系的社会作用

据《黑河县桑堆地区阿巴部落调查报告》反映,在阿巴部落 126

个骨系名称中,一部分是地名兼骨名,一部分以动物等做骨名,也有一部分不知是骨名还是地名、房名。其中比较典型的一部分是以骨头名称做骨系名称的。如:

古格(gu-ge),肋骨,又作仙草或地名译。

恐萨(gung-za 或 gung-pa 恐巴),脊椎骨,又是人名。

楚(gru),肘骨。

拉如(rla-ra 或 rla-za),大腿骨。

索如(sog-ru),牙骨。

卡萨(vzav-za 或 ljang-ru),蒙古骨。

卡顶(mkhav-ldung 或 rwa-yul),大鹏鸟。

美聂(mi-nyag),眉骨。

秋洼(byu-ba),膝盖骨。

总才(rdo-rtse)头项骨。

聂如(nya-ru),小腿骨。

旁(bang 或 brang 章),胸骨。

从语言形式看,对这些骨头的解释不一定完全正确(当然,我们仍以当时的调查解释为重),但是很明显,这些骨系代表着各自的社会地位和特点。如古格骨系,虽以肋骨解释,认为这一骨系高贵,因为他们生就的是“官骨”,有做官的命。这一骨系的人,“原住阿里,1828年藏北遭雪灾,桑堆地区无力支应乌拉差役,噶厦即由阿里派了七户人家迁居阿巴部落帮助支差。”古格骨系即为此七户之一。第一代叫拉麻甲,是七户中的头人,子阿不穹继任阿巴部落的头人,孙南加晋美被封为桑堆地区的总管,曾孙杰美占堆 13 岁时继任总管之职,玄孙巴乌占堆 20 岁时承袭第三代总管。1940 年后有一任总管由非古格骨系的人充任,到 1956 年,总管又由古格骨系的洛柱担任。这种现实给古格骨系是“官骨”的说话提供了“依据”。古格骨系的人由于政治上的地位,经济上大多富裕。除总官之家外,其余六户的后裔不是

头人就是富户,他们被认为是生就的当官材料,能说会写,会办事情,敢于在众人面前讲话。而对于所谓“骨头低”的人,认为他们在众人面前讲话也会打抖。甚至说骨头低的人容易染上狐臭。

骨头高低的标准,要看某一骨系所属骨头(即前所说仙人骨头)的位置,从头顶一直到脚,即作为“总才”(顶骨)就要比踝骨、脚掌骨要高,是高贵的骨头。实际上这种高贵骨头的价值和荣耀大多和人才联系在一起,或者这一骨系过去出过能人,或者现在有能人。如“总才”骨系曾有位巧言善辩,颇有能耐,享有威望的人,群众拥戴,本人及这一骨系的地位也跟着“见长”。随人们的社会政治地位在骨系的贵贱区分上起着重要的作用。

无论相隔十代八代,同一骨系的人严禁通婚,不允许发生性关系,偶有闪失,就会招来极为残酷的惩罚。阿巴部落的做法是:经过群众舆论,由百户向黑河宗上报,然后逮捕犯人。对于这种犯人,轻则抽鞭,在面额上盖“狗”(khyi)字火印,逐出本部落;重则装进皮口袋,沉于河中淹死。

骨系制度在婚姻上的森严律例也反映在姑表、舅表、姨表三表亲的姻亲上,其限制也较一般苛刻。在阿巴部落中有限九代、七代、五代的说法,即表亲结合需九代、七代、五代之后,如此,亲属的血缘经过反覆掉来换去,淡薄了,才可以结合。如七代的具体算法:第一代从心算,心同;第二代肩关节相同;第三代退到肘关节相同;第四代腕关节相同;第五代手掌与手指相连的关节相同;第六代手指第二道关节相同;第七代则退到手指最后关节。七代以后彼此相同消失,便可婚配。

可以看出,骨系制度及其婚姻形式中保留了氏族社会血缘亲属禁止结婚的某些特点,而在三表亲间有如此严格的界限是不多见的。我们很难推测最初的骨系及婚姻形式,作为现象,美洲印第安人“在他们的亲属制度所承认的一切亲属之间都禁止结婚,其数多至数百种”,还是出现过。

显然,骨系的存在还有遗传因素,比如阿巴部落的美聂(眉骨)骨系,据传四代以前是从西康美聂地方搬来的,是较高贵的骨头,骨头部位高,骨系的地位也高,这一骨系的人过去都身材魁梧,寺院里美聂康村的喇嘛也多是身材高大的。卡顶(大鹏鸟)骨系的人说,他们的祖先是从小鹏鸟的蛋中出来的,因而这一骨系的人力气特别大。蒙古骨系据说是五世达赖时,固始汗入藏时引进的蒙古人的后裔。

(二) 骨系的传继方法

骨系的传继方法主要有两种:

1. 随父传继

在对阿巴部落 126 个骨系,1032 人的调查中,随父传继的男计 223 人,女 206 人。一般来说男孩随父传继,无可非议;女孩随父传继的理由是,父母所生的子女都是父亲的“骨”,母亲的“肉”,骨头是父亲的,故而无论男女,都应归父亲的骨系计算。索如部落的老人才贡说:妇女开始受孕时只有骨头,而后才由母亲给予血、肉,才成长为人,因此无论男女都属父亲骨系。也有人说,女性的骨头是会变化的,这一代是这个骨系的,下一代又是另一骨系的;父亲的骨头则世代都一样,不会变化。

随父传继骨系的规矩是严格的。尽管在部落里赘婿、养子、私生子不受歧视,在财产等方面享受着同样的待遇,唯骨系问题上不能等量齐观。抑或这家人无子嗣后,养子、女婿、私生子都不能顶替这一骨系。其理由是,倘若让这些入顶替了骨系,日久天长,就会乱了骨系,脏了骨头,以为这是后人对祖先的最大不敬,是这一骨系人们的最大灾难。是故,同母异父兄弟也只能分属于各自的骨系,而不能归于同一骨系。

2. 男随其父,女随其母

在男随父传继,女随母传继的家庭调查中,男有 126 人,女有 153 人。随母传继的女子占调查女子总人数的 42.62%。男孩无一例

是随母传继的。

在阿巴部落的调查中,主张女随母传的理由仿佛找不出多少,只是概念和观念性地认为,女儿的骨头应按母亲计算。有些女性则两种手段并用,当别人问及自己的骨名时,既说父亲的骨名,也说母亲的骨名。

曲折而漫长的历史也使一部分人不知道自己属于哪个骨系。但是无论用何种方式传继的骨系,天南地北同一骨系的人相见时总是亲切的。阿巴部落的调查报告中说,美聂骨系的牧奴格桑,当维色南杰告诉他自己也是美聂骨系人时,格桑就将他认作亲人,对他同去的四人送水送燃料,给予照顾。因为同一骨系的人是同一祖先的后代,倘若对同一骨系的人不加照顾,就会遭到人们的唾弃。

骨系在部落中到底起什么作用?首先我们应该知道,藏族社会的部落大致可区分为小部落、大部落和部落联盟三种形式。小部落有可能是一个骨系;大部落则不一定,有可能是以一两个或两三个主要骨系为主的小型部落联盟。可以看出,血缘骨系虽仍存在,更多地演变为地缘组织了,即作为小的骨系部落没有或不参加某一部落联盟就无法生存,在部落间的相互冲突中,骨系部落大多依重于部落联盟。这种联盟既是松散的又是紧密的,在无战事时,它们各自独立,甚至彼此很少来往,而一旦有战事(如草场纠纷、相互抢掠等),它们又变得十分紧密,因为“部落、氏族及其制度,都是神圣不可侵犯的,都是自然所赋予的最高权力,个人在感情、思想和行动上始终是无条件服从的”。^①

骨系制度自1949年后,尤其是进入二十世纪九十年代已逐步淡化,多处于潜文化形式。但个别地区仍然非常盛行。

^① 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》。

二、家庭、婚姻

藏族的家庭基本上是小家庭,夫妇与子女组成的两代人家庭居多,三代人的次之,四世同堂的很少。据对毛儿盖地区牧区 118 户和农区 48 户的藏族人家的调查,牧业家庭平均人口为 4.53 人,农业家庭为 4.4 人。又,对中阿坝 116 户人口的调查(1952 年),两口人的 30 户,三口人的 35 户,四口人的 20 户,五口人的 15 户,六口人的 6 户,七口人的 8 户,九口人的 2 户。两口之家和三口之家分别占总户数的人 25.86%、30.17%。西藏、青、甘、滇藏区大体如此。

藏族地区为什么都是四五口和三四口的小家庭?这与藏区整个的经济环境和文化环境是分不开的。我认为主要原因有三:(1)无论务农务牧,大多数处于恶劣的自然环境,生产力水平又很低,人民生活都很艰苦,人口多负担重,难以维持生活,人口少的小家庭,应付困境比较好办。再则骨系的存在并不像宗族制度那样,十分看重创造四世同堂、五世同堂。(2)有些地区约定俗成,一个家庭去一男性当喇嘛;有些地区则是家有三男二人出家,甚至家有三男,三人都入寺院当喇嘛的;尽管尼姑的数量较少,而女性的出家对家庭人口的增长产生了严重影响。(3)在牧区立一顶帐篷——建立一个新家庭,只需分部分牛羊、吃饭用具即可,比较简单。再则,长大成人的青年男子应该靠自己的力量闯世界、挣家业、立名声,在父母的羽翼底下过活那是无能的表现。因此,离家外出的多。

(一) 几种婚姻形式

1. 一夫一妻

藏族的婚姻形式主要是一夫一妻制,大多家庭也是一夫一妻的小家庭,主要是男方娶妻组成家庭,甚至妯娌关系也较少。这种婚姻除讲究门第观念,贵族与贵族配亲,而禁止与下层(诸如铁匠、屠夫、

猎人)婚配外,禁止同骨系、同血缘的人恋爱结婚。

一般说来,藏族的婚姻中“父母之命,媒妁之言”不那么严重,自由恋爱,脱离双方父母而结合的“自立帐篷”的家庭比较多。这种婚姻藏话叫“卡突”(kha-thug,碰嘴之意)。当然,这种结合多数不是“抗婚”性质,不是有一方或两方父母不喜欢而结合的,其中多数是父母知晓,而是由于家庭人口多,不如分给儿女们些家具、牛羊,让他们独立生活。除了有一方父母不同意而结合的,社会舆论认为不太理想外,后者是社会公认和鼓励的。男子自己找老婆,自己安家立业打“天下”被认为是好男儿的行为。

2. 一夫多妻

一夫多妻的家庭藏区很少,它不同于汉区的纳妾、娶小老婆,有三姨太、四姨太。藏区的一夫多妻(一般是两个,除了史书中所说像松赞干布娶七个妃子和一些贵族有多个老婆外,很少见到藏族家庭中有三五个老婆的材料),大多是由于某人结婚,后又与其妻妹发生性关系,同居一起,成为事实上的一夫多妻的现象。我在藏区调查时发现,在这种一夫多妻的婚姻中,却很少有那种因前妻不生育,再娶一房媳妇或前妻年老,喜新厌旧,再娶一个少妇的现象。姐妹共夫的家庭关系一般都比较和谐。

3. 一妻多夫

这一婚姻形式在宣传中有所夸大,被一些文人墨客猎奇加工,一度仿佛成了藏人婚姻的唯一形式。其实这种婚姻在藏族家庭中所占的比例很小,主要有两种类型:

(1) 兄弟共妻。大多是由于兄弟中的一人(多为长兄)娶一妻,后形成事实上的兄弟共妻现象,参加新娘婚礼的只有一人,而不是兄弟二人同时与一新娘举行婚姻礼仪,继而堂堂皇皇地做夫妻。它与姐妹共夫相类似。换句话说,它还不是典型的一妻多夫,而是兄弟共妻。这种家庭的孩子称父辈中年长者为父亲(pha-pa),其余均称叔叔(a-

khu),即便妻子知道孩子的父亲是谁,也如此称呼。

在一妻多夫家庭中,妻子对几位丈夫的态度是保证家庭和睦相处的关键。人们从这一角度评论这一家庭,也衡量这一妻子到底本事如何,是否贤慧。妻子没有偏心,对诸夫一视同仁,家庭就会团结互助、和睦协作;反之就会引起家庭纠纷。其中性生活的调节也是一个重要因素。

社会舆论对兄弟共妻的评价是好的,认为:其一,劳动力不分散,男子多,家里有放牧的、料理家务的,也有去搞交换和支差的。其二,兄弟共妻,可以不分家,不分财产,不但可避免因分家而家道衰落,还容易发家致富。其三,兄弟为一母所生,生一起长一起,是幸福的。

(2) 朋友共妻。有些地方称这种现象为“朋加”(pho-vbyar),意为一人骑在马鞍上,后面又骑了另外一个人。有些地方将一夫多妻、一妻多夫均称为“洒松”(bzav-gsum)。朋友共妻现象往往是主人早有妻子,又来一人(朋友),或因主人需要劳动力等原因留下他,或因“朋友”与主妇发生性关系,造成事实上的共妻。社会予以默认。后来者不参加婚礼或举行婚礼。

对朋友共妻现象的社会舆论,有些地方与兄弟共妻无异;有些地方则多谴责前夫,因为这种现象的出现与前夫有直接关系;有些地方则认为是一种不道德的行为,不像兄弟共妻那样有较为一致的社会舆论。

藏族的性生活是严肃的。在一些偏远地区,男女婚前交往稍自由,一旦结婚则非常重视节操。人们对找姘头的男人是反感的,认为他们是“空脑袋”(bgo-stong),不考虑子女和妻子的痛苦。对女人改嫁和男人丧偶再娶没有非议,但死了妻子或丈夫的人,必须在一年以后结婚,否则人们会议论他(她)没有良心。一般离婚的人很容易找到配偶,而有些地方对男人生病亡故的女人,尤其是头婚亡夫,再婚再

亡的女人,不愿意跟她结婚,甚至不愿意在一起谈话、做事,怕染上晦气,祸及自己。对私生子一般都不歧视。

藏族社会特殊的婚姻家庭是受藏族社会的经济基础和社会制度决定的。1949年以后,一些不符合新社会婚姻原则的婚姻在慢慢见少或绝迹。尤其是妇女社会地位的提高,也使她们在婚姻生活中得到了和男子一样的公正待遇。

然而,社会的全面进化仍然需要有漫长的时间。在藏族家庭中,无论农村还是牧区,妇女承担着繁重的劳动。农区的妇女负担的劳动主要有背粪、碎土、捡草根,中耕、锄草、播种(玉米、土豆、胡豆)、背柴、背水、烧茶、做饭,带孩子、饲养牲畜,捻毛线、织褐子诸事;男子负担的劳动主要有犁地、播种(青稞、麦子)、砍柴、驮脚、当差、做生意、缝补衣服、做鞋子诸事。牧区的妇女负担的主要劳动有放牧、挤奶、接羔、烧火、打茶、做饭、剪羊毛、捻毛线、拾柴禾、磨糌粑、打酥油诸事;男子主要承担放牧、做生意、做衣服等劳动。解放以来,妇女不再是“吉门”(skyes-dman 意为出生低贱的)了,再不会有人说妇女连看男人的上身都不行。藏族妇女中当县长、县委书记,甚至州长、州委书记、副省长、省委副书记的也不乏其人。

1949年前的一些偏远藏区还存在着戴天头、赘婿、抢婚等畸形婚姻遗迹。

(1) 戴天头,或称戴头。一些藏区姑娘到了15岁,倘若不愿意让她出嫁,便举行戴头仪式。由于这种仪式具有婚配意义,却无新郎,是一种无偶单婚,指天为配,故而称戴天头。当然,有时候戴天头也有僧人或巫士指定的象征物。戴天头的仪式的隆重程度几乎与婚礼仪式无二,要择定吉日,要杀牛宰羊,准备酒宴,通知亲朋好友。届时亲友们将携带贺喜的礼物来祝贺。安多华锐(dpav-ris)藏区戴头时,很重要的一个仪式是梳头换辫套,即将姑娘平时戴的短辫套“套热”换成长辫套“嘉浪”,姑娘的亲人(一般为已婚的婶母之类长辈,两人)一边

为姑娘梳头,一边唱《梳头歌》,满含对亲人的恋情和悲伤,就跟真的出嫁一样。梳头既毕,穿上新婚衣服,佩戴首饰,随伴娘绕院子中央的桑炉三圈,而后到佛堂拜佛、请人念经,进行祝福和除秽仪式。姑娘还要给客人们一一敬茶。戴天头以后的姑娘可以自由地与男人交往,有的在交往中遇到情投意合者,则成为永久夫妻,由娘家分一份财产,另立门户。

(2) 赘婿。大多数藏区女儿和儿子的地位是相同的,因此,藏区的赘婿与汉地的“招婿”大有不同,而且比例也高。比如四川阿坝地区一叫唐克的牧区 63 户人家中,9 户是入赘的,占总户数的 14.3%;松潘下尼巴寨 21 户中,有 8 户是入赘的,占总户数的 38%;有些地区高达 50%。入赘男子在离家前一天,要举行酒宴,招待亲友;在吉日离家时,入赘女婿要穿新衣,背枪,由几位青年伙伴陪同,一道骑马到女方家中(这里有浓重的氏族外婚的意味)。像四川若尔盖牧区,入赘的男子不但不给女方聘礼之类,也不从家中带走一部分财产,反而女方要付给男方家庭一个命价(70 银元)。有些地区还要举行更名换姓(新郎在更名的同时更为新娘家姓,在佛像前立誓)和换口(即叫新娘的父母为爸妈)仪式。

(3) 抢婚。抢一姑娘做老婆这种古俗,在 1949 年以前已十分少见了。但另外一种状况的婚姻,却保留了这种形式。男女双方相爱,经过反覆求婚,倘女方父母不同意,则采取这种手段(它与私奔略有不同)。这种活动多在夜间进行,男方与女方有预约,在一特定时间,男方找来一二十名年轻小伙子埋伏在离姑娘家不远的地方,然后由一人假装有事叫出姑娘,即匆匆护送她而去。但绝对不能破门而入去抢劫姑娘,如此就会被认为是对整个部落的亵渎和挑衅,女方部落的人就会以此为由,倾巢出动,抓人质,抢牛羊,洗劫男方部落,夺回姑娘。女方临行时要在自己的睡处被上搭一条哈达,当女方父母见到被上横搭的哈达,则知道女儿已被人“抢”走了。发生了这种事,女方家

人可以在别的地方抢回姑娘,但不能带人到男方家中去“抢”,否则就会惹人耻笑。一般在发生这种事的同时,男方就要派人携厚礼去女方家中说明情况,要急急准备婚礼,宴请宾客。

(二) 婚 仪

藏族的婚仪,礼节颇多,卫藏、安多、康区各有差异。

(1) 定亲。无论何种礼教森严的社会,都阻挡不了爱情之水长流。共同的生活使青年们相识、相知、相爱。有时这种爱情是以情歌推动发展的:

蜜蜂和野花相爱,
春风就是媒人。
青年和姑娘相爱,
山歌就是媒人。

相恋和私定终身之后,男女双方一般要到“拉则”和寺院誓盟,交换信物。信物有靴带、腰带、手镯、佩刀等;发过誓的,要终生遵守,违誓毁约,藏人认为是同如猪狗自痾自食的人干的。

(2) 求婚。无论是自由恋爱,还是遵从媒妁之言,一般来讲,男方都要到女方家中求婚。求婚的过程大多是由媒人和求婚的男青年本人完成的。在女方基本应允的前提下,要人合属相,像安多有些地区要提单瓶、双瓶,提单瓶时初步议定婚事,假如女方同意,就会打开男方带去的酒瓶喝酒,假如女方不同意,就不打开酒瓶;提双瓶主要涉及的是彩礼问题,女方要组织主要的亲戚参加,彩礼讲得合适则将男方带去的酒打开,彩礼讲得不合适则不开。彩礼议定后,接着议定送彩礼的时间、举行婚礼的时间、送亲客人的多少。

(3) 婚礼。出嫁头一天,女方家要摆上马席宴请客人,唱酒曲、跳舞,尽情娱乐;日头偏西后,新娘要梳头,唱《梳头歌》。青海省乐都觉仓地区的藏族要在约定的时间派婚使带着箭去迎请新娘,女方的亲友中年轻的媳妇、姑娘们端来水洒在婚使身上。

送亲的队伍视具体情况而定,一般是八位。牵马的多是新娘的哥哥或弟弟。新郎或新娘家的亲戚在送亲队伍经过的路上等候敬酒。敬酒要说颂词,唱酒歌。西藏的马队启程时,要有属相好的骑白马着白袍手中举八卦九宫图带领。

送亲的队伍到了新郎家门口,主东家的唱酒曲的高手们已举着酒碗拥挤在门口,引吭高歌,如同合唱团一般。此时,送亲的人展其威风,厉声吆喝,勒着马头将新娘围在队伍中间。队伍不远煨着一堆火,旁立两位接亲的妇女。此时,她们捧着哈达到送亲队伍中间去,要从左面接到新娘的马缰绳(一般由新娘的哥或弟把握),将哈达搭在新娘的马鞍头,新娘才会下马,若违犯规矩,送亲的人就会大发雷霆。此时新娘舅舅还要要“香达”(zhang-rta,舅舅的马),不下马——早期或许果真给舅舅一匹马,现今多以钱意思意思,成了一种纯粹的仪式。

新娘下马后,要跨过煨着的火堆,由送亲婶子扶着,由送亲的人们拥着高声唱着往新郎家门里走。迎接送亲队伍的人们尽情地向他们敬着酒。到门口新娘的婆婆要拿一顶别的藏帽,换下新娘戴的狐帽。卫藏地方有专为新娘下马准备的垫子,垫子上放有五彩锻、麦子、青稞和用麦粒摆成的“雍仲”符号,男方家要捧青稞酒和“切玛”迎接。

送亲的客人进大门,到婚宴的特定位置坐下(客右主左),即唱酒曲不停。继而客人之首位端碗牛奶,主人的首位端碗酒,用碗中放好的柏枝、松枝泼酒三次,而后互致问候、喝茶、吃油棵,婚宴也就此开始。婚宴中的精彩部分是对酒曲,可谓丰富多彩,琳琅满目,有时候唱上三天三夜也唱不完。即此开始有以下几个重要仪式:(1)摆衣服——将男方的彩礼、首饰、女方的陪嫁等当众展示一番。新郎新娘站在用青稞摆成的雍仲符号上,有善词令者,即进行《衣饰赞》的诵颂。(2)大酒(chang-chen)。酒歌唱至半夜时分,有数人抬一酒坛而入,故作沉重之状。有人即此念诵祝酒颂词。会场顿时活跃。(3)

“仲”，即打份子。这一仪式在翌日早饭后进行，肢解一全羊，将每一块骨头送给应得的人，并颂赞词。(4)“索萨”(肩胛骨)。由送亲宾客向主人交新娘，赞扬新郎，新娘给每一位客人敬茶。有一人致诵词，颂扬肩胛骨的历史、作用等。此有可能是在早期占卜的基础上发展而来。如有一段赞词道：“好啊！现从八方位圆满如意的角度看，肩胛骨朝上放，是表示天神的体面，肩胛骨的天窗开着，表示安乐的天窗大开之兆，肩胛骨似明镜显白光，为表示人面胜于白海螺之兆，肩胛骨似犏牛面形的长，表示传宗接代源流长，犏牛面形朝下刺的状，是表示能降伏敌首之兆。肩胛骨底部盛满青稞，表示像青稞一样一代接一代，肩胛骨面大而宽敞，表示寿、福、禄源广。肉、脆骨、脂肪三者俱全，表示豪强、富泽，吉祥之兆。再说肩胛骨顶端触蓝天，日月升起温暖而明亮，青龙鸣起悦耳声。肩胛骨腰部似八瓣莲花，空中出现彩虹色彩美妙，大家看着十分离奇。肩胛骨根部稳重似大地，生长六谷使众生安乐舒适，世间人们的幸福、希望得满足。”(5)尕什杂(祝福辞)。中午时分举行。新郎新娘坐在一白毡上，拿着盛有青稞的碟子、柏香和一碗酒。先由同辈人给新郎头、颈上洒水，而后将碟子献于一长者，长者即诵“尕什杂”，多为吉祥祝词。

当整个婚仪结束时，要唱吉祥圆满的酒歌《扎西》。送亲的客人即准备返回，主人家频频敬酒，送亲的客人上马，放马跑去，又勒马返回，如此三遭，即驱马离去。有时新娘随送亲队伍回娘家；若不去，当夜始有洞房之举。

三、藏人称谓与姓名

(一) 称 谓

藏族的称谓，有些地区简单一些，有些地区稍复杂，不甚统一。《山南专区调查报告》中的亲属称谓表较详尽，特录于此：

亲属称谓表

| 汉族称谓 | 藏族称谓 | | 备 注 |
|------|-----------|--------------------|--------------------|
| | 译音 | 藏文 | |
| 父亲 | 阿爸 | a-pa | |
| 母亲 | 阿妈 | a-ma | 也是对一般中年妇女的通称 |
| 祖父 | 波、哎米 | spo, a-mes | 也是对一般老大爷的通称 |
| 祖母 | 摩、哎且、乌西 | rmo, a-chi, au-shi | 也是对一般老大娘的通称 |
| 曾祖父 | (同祖父) | | 有的地区叫“扬波”(yang-po) |
| 曾祖母 | | | |
| 伯父 | 阿苦(有的加人名) | a-khu | 也是对一般中年男人的通称 |
| 伯母 | 阿假(有的加人名) | a-khu | 也是对一般比较年轻妇女的通称 |
| 叔叔 | (同伯父) | | |
| 婶婶 | (同伯母) | | |
| 伯祖父 | (同祖父) | | |
| 伯祖母 | (同祖母) | | |
| 叔祖父 | (同祖父) | | |
| 叔祖母 | (同祖母) | | |
| 曾伯祖父 | (同祖父) | | 有的地区叫“扬波” |
| 曾伯祖母 | (同祖母) | | |
| 曾叔祖父 | (同祖父) | | 有的地区叫“扬波” |
| 曾叔祖母 | (同祖母) | | |

| | | | |
|------|-------------|-------------|-----------------------|
| 儿子 | 布、主古 | bu,phru-gu | 也是一般男孩的通称 |
| 儿媳 | (叫名字) | | |
| 女儿 | 布莫 | bu-mo | 也是一般女孩的通称 |
| 女婿 | (叫名字) | | 女婿一词叫“马巴” (mag-pa) |
| 孙儿 | (同儿子) | | |
| 孙媳 | (叫名字) | | |
| 孙女 | (同女儿) | | |
| 孙女婿 | (叫名字) | | |
| 曾孙儿 | (同儿子) | | |
| 曾孙媳 | (叫名字) | | |
| 曾孙女 | (同女儿) | | |
| 曾孙女婿 | (叫名字) | | |
| 哥哥 | 觉觉、阿布 | jo-jo, a-bo | 也是对一般中年男子的通称 |
| 嫂嫂 | 阿假 | a-cag | 也是对一般中年妇女的通称 |
| 弟弟 | 布(有的加人名)、主古 | bu,phru-gu | |
| 弟媳 | (叫名字) | | |
| 姐姐 | 阿假、阿姐 | a-cag, a-ce | |
| 姐夫 | (同哥哥) | | |
| 妹妹 | 布莫(有的加人名) | bu-mo | |
| 妹夫 | (叫名字) | | |
| 侄儿 | (同弟弟) | | |
| 侄女 | (同妹妹) | | |

| | | | |
|------|---------------|-------------------|---------------|
| 侄母 | 阿乃 | a-ne | 尼姑也叫“阿乃” |
| 姑爷 | (叫名字) | | |
| 姑表姐 | 阿尼、阿假 | a-ne, a-cag | |
| 姑表姐夫 | (叫名字) | | |
| 姑表妹 | 阿乃、布莫 | a-ne, bu-mo | |
| 姑表妹夫 | (叫人名) | | |
| 姑表哥 | 觉觉(有的加 人名) | jo-jo | |
| 姑表嫂 | (叫名字) | a-cag | |
| 姑表弟 | 布(主古) | bu | |
| 姑表弟媳 | (叫名字) | | |
| 姨母 | 索姆、久姆 | sru-mo, jo-mo | |
| 姨父 | (叫名字) | | |
| 姨表哥 | 觉觉(有的加 人名) | jo-jo | |
| 姨表嫂 | 阿假(有的加 人名) | a-cag | |
| 姨表弟 | 同弟弟 | | |
| 姨表弟媳 | (叫人名) | | |
| 姨表姐 | 阿假(有的叫 人名) | a-cag | |
| 姨表姐夫 | (叫名字) | | |
| 姨表妹 | 同妹妹 | | |
| 姨表妹夫 | (叫名字) | | |
| 舅舅 | 阿香、祥果 | a-zhang, zhang-po | 喇嘛都叫“祥果”或“阿香” |
| 舅母 | (叫名字) | | |

舅表兄弟 (同姑、姨表兄

姐妹 弟姐妹)

丈夫 雀卡、觉觉(叫 khyo-ga, jo-jo 一般男人也叫“雀卡”
名字)

妻子 阿假 a-cag

岳母 阿妈 a-ma

岳父 阿爸 a-pa

岳祖父 波、哎米 spo, a-mes

岳祖母 (同祖母)

妻兄 (同哥哥)

妻嫂 (叫名字)

妻弟 (叫名字)

妻弟媳 (叫名字)

妻姐 (叫名字)

妻姐夫 (叫名字)

妻妹 (叫名字)

妻妹夫 (叫名字)

夫妻 啥(嘎)仓、道 bzav(gdav)-tshang 相当于“爱人”夫妻可
乌 zla-bo 互称

除语言的发音略有区别外,卫、康、安多区大多数称谓相同,但不同处也是很明显的,比如祖父,安多许多地方叫阿米(a-mes);舅母不能直呼其名,而称阿乃(a-ne);祖母称阿依(a-phyi),个别地方却称妻子为阿依。

一般称呼是根据年龄大小,在名字前加阿假、布、布莫、波、摩、觉觉等,如阿假卓玛、布才让、布莫玉珍、波尼玛等。1949年以前的贵族和官员及家属的称谓要多一些,如加官职札萨、台基、孜仲或称公我(老爷)、江古肖(太太)、审莫古肖(小姐)等。文字中存在的一些专

门称呼尖布(gcen-po 哥哥)、江布(gcung-po 弟弟)、尖莫(gcen-mo 姐姐)、江莫(gcung-mo 妹妹),洋且(yang-phyi 曾祖母)、洋买(yang-mes 曾祖)、洋买布(yang-mes-po 曾祖父),在实际生活中基本不用。

(二) 藏人的姓名

藏族早期据说有木(smu)、董(ldong)、党(stong)、札(dbra)四大姓。到吐蕃王朝时期姓氏更多,仅反映在《敦煌本吐蕃历史文书》等史籍中的姓就有努(gnubs)、吞弥(thu-mi)、噶尔(mgar)、韦(dbavs)、管(vgos)、琛(mchims)、恩兰(ngan-lam)、末(vbal)、没庐(vbro)、那囊(sna-nam)、穹波(khyung-po)、玛(rma)、杰(lce)等100多个。

藏族依地名、部落名、房名、庄园名起姓的较多。依地名为姓的吐蕃时期多为受封的采邑,此后代代相袭成为姓。后期的一些以地名相称的姓具有他称性质,如“宗喀巴·洛桑札巴”,意为宗喀地方的人洛桑札巴;囊色林(rnam-sras-gling)谿卡的主人为贵族囊色林·班觉晋美;达热仓(ste-re-tshang)部落的达热·札西,等等。实质上这种恍若他称的姓氏在自称中毫不含糊,因而具有姓的性质,倘若他称与自称不能统一,那就很难确定它就是姓了。这是藏族姓氏的一个特点。

由于长期与汉族接触,藏族有不少用汉姓的(尤其是藏汉杂居区),可以说五花八门,有的是朝廷的赐姓,如唃廝罗后裔宋时赐姓为赵;甘肃噶·意希达吉之后旺秀在明永乐二年(1404)受封世袭千户指挥,赐姓杨,即为后期的杨土司,其部众也随其多承姓为杨。有些是部落名的意译,如色涅仓(gser-gnyer-tshang)部落,首字意为金,因而部落里的人以“金”为姓;有些音译;有些甚至在上汉文学校时由教员随意取姓。凡此种种,不一而足。

寺院里的活佛多在自己的名字前加上寺院名和佛名。如达赖喇嘛、班禅活佛,无论他们转世多少代,都称达赖、班禅——原来的封号仿佛有了姓的性质。实际上他们有自己的姓。借以避讳,又如色仓活

佛、贡唐活佛等,同样代代用佛号称呼,一般人多不直呼其名。寺院里也有将官职放在名前使用的,如其人任堪布,书信及写作时则用“堪布××××”。

藏人的名字一般都是四个字,如东赞宇松、贡噶坚赞、才让卓玛等,也有用两个字和三个字的,如才让、尼玛太。有些两个字或三个字的名字有可能是简称,如格桑达吉,可简称为格达,大多是用四个字中的一、三两个字简化,也有用前两字(格桑)或后两个字(达吉)的;有些地方四个字快念,无形中省略了第二个字,称格达吉。

藏人的名字大约有两个特点:

(1) 带有宗教色彩的名字多,如卓玛(仙女)、桑吉(佛),这与佛教在藏区的广泛传播有直接关系,尤其是佛教诸教形成以后,生活的佛教化导致了人们名字的“法名”化;早期的带有宗教色彩的名字大多是僧人出家后所起的法名,以后,法名慢慢走出了寺院,成为普通百姓的名字。

(2) 重名的多。一为“法名”毕竟有限,起多了不免重复,如丹巴(佛教、圣教),一个村庄会有好几个,无法区分,只得用大、小丹巴等来区别;二是一些吉祥的名字大家都爱起,如扎西(吉祥)、尼玛(太阳)、达娃(月亮)、才让(长寿)、多吉(金刚)等在名字中出现的次数非常之多;三是用一些特定的日子取名——这种情况卫藏地区多,如孩子出生在星期几就用星期几命名,因此用周一、二、三、四、五、六、日起的名字达娃、米玛、拉巴、普布、巴桑、边巴、尼玛很多。

藏族地区生产力低下,医疗卫生条件差,婴儿成活率不高,因此孩子降生后,许多家庭都希望能由寺院的僧人、活佛取名字,这样会给孩子带来平安和吉祥(这可能是“法名”多的一个原因)。一些地区对婴儿去世的日子要准确记住,倘若再生一胎就要在前一婴儿去世的日子给孩子换名字。怕孩子不存活而取的名字有两类:一是取法名,起震慑作用,如贡布(护法神);一是取十分低贱的名字,如其加

(狗屎)等,认为孩子夭折多是鬼魅作祟,取这样的名字,连鬼魅也感到恶心,就不来害他了。

从敦煌文献和《贤者喜宴》等史籍中看到,吐蕃早期有母子连名的现象。如,聂赤赞普之后为南·牟牟,子取母名第一字为牟赤赞普。

| | | | |
|---|---------------------------|---|----|
| | 聂赤赞普(gnyavokhri-btsan-po) | 夫 | 一代 |
| 母 | 南·牟牟(dnatn-mug-mug) | 妻 | |
| 子 | 牟赤赞普(mug-khri-btsan-po) | 夫 | 二代 |
| 母 | 萨·当当(sa-ding-ding) | 妻 | |
| 子 | 当赤赞普(ding-khri-btsan-po) | 夫 | 三代 |
| 母 | 索·滩滩(so-tham-tham) | 妻 | |
| 子 | 索赤赞普(so-khri-btsan-po) | 夫 | 四代 |
| 母 | 道买买(dog-mer-mer) | 妻 | |
| 子 | 买赤赞普(mer-khri-btsan-po) | 夫 | 五代 |
| 母 | 德拉噶姆(gdags-lha-dkar-mo) | 妻 | |
| 子 | 德赤赞普(gdags-khri-btsan-po) | 夫 | 六代 |
| 母 | 塞吉拉姆(srib-kyi-lha-mo) | 妻 | |
| 子 | 塞赤赞普(srib-khri-btsan-po) | | 七代 |

以上七王即藏史所谓“七天座王”,不难看出其中的母系社会遗迹,而每一王名字中又有一“赤”字,也正好说明此时男性已掌握父权,从后面的六地善王中也可以看到这一点:

耶学雷→德学雷→铁学雷→固如雷→卓学雷→衣学雷。

每一代,即传子传孙均不舍“雷”字。又,八德统王,仍以男性名字相连:

洒朗森德→德杵朗雄赞→色诺朗德→德诺明→德诺布→德结布→德真赞。

这种父子、母子、父子孙的连名是一种民俗文化现象,中国其他一些民族中也有。如贵州台江地区苗族的父子连名制,十分工整。

你久(祖父)

久弟(父亲)

弟波(己名)

波确(儿子)

因此一些学者(包括国外一些学者)从藏族早期诸王的这种“刻意”的名字相连中得出这一段历史是伪造的结论,显然是不切合实际的。

四、葬 仪

跟其他民族一样,早期的藏人实行野葬,即人死后送到野外荒地。丧葬制度的建立,也是人类文明发展的结果。从整体看,藏人葬仪受到信仰、自然条件和生产力发展水平的影响,也经历了历史的巨大变化。

(一) 早期的葬仪

从《吐蕃王统世系明鉴》等史籍看,藏人早期经过一段没有陵墓的历史。早期的藏王返回天界,就曲折地表现了这种葬俗的存在。藏王(赞普)被认为是天神降世,“自天神而为人主”,自聂赤赞普始至止贡均如此,他们在人间尽到自己的责任后,便一一攀“穆绳”(dmu-thag,亦译为“天梯”等,藏族早期传说认为,王是由天而降,他们在完成人间的使命以便攀此绳返回天界)返回天界。《汉藏史集》还说,这些王是在王子到了骑马的年龄,使用发光的天绳返回天界,在人世不留尸骸,如同虹光散失一般。

止贡赞普结束了这种国王死后虹逝天界的途径。他与臣下罗阿达孜比武,答应了罗阿达孜将抛弃通往神界的天绳,放倒九级天梯,止贡不知是计,答应了此要求。结果“罗阿乃以金矛二百支,拴在一百头犏牛背上,牛背皆驮以灰囊崩散,烟尘弥漫,罗阿乃乘此时机向赞

普进击。止贡赞普为护身神道岱拉工甲导引(早期藏人认为,人自身有护身神保护,由其导引、守护,人可无恙;人若失去护身神的保护就会死亡)往天宫时,罗阿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。”^①止贡赞普遇害后,尸体被放在一个铜筐中扔进藏布江中,漂往下游。王子们经过十分曲折的过程,才将他的尸骸从收存者鲁俄得仁摩处赎回,将陵墓修于降多拉布。典籍认为这便是藏人有陵墓之始。

吐蕃王的这种援天绳飞回天界的故事,从精神信仰看主要来之于藏人固有的天神观念。藏人认为自己是天神的后代(主要在苯教的著作中,一般的图书和概念中,这种“天神之后”的说法,只针对赞普而言,而不对整个民众)。比如在《朗氏家族史》中就有这样的记载:

在五行的精华中,生之一大卵。卵之蛋壳形成一白色山崖。卵之黄中,有一个带旋涡之白色湖泊。六类生灵从其薄膜中向外扩散。从此卵中又形成十八枚卵。之一是白蛋,自上天而降,一名叫伦伦的发愿人出现了,他仅仅有可供思维的理智。一旦当他希望获得眼睛以观察时,他就有了眼睛,继而有了闻气味的鼻子,听声音的耳朵,防五毒的牙齿,品味的舌头,作田的手,魔法般地走路的脚。他的一切希望都实现了,于是便起了一个名字叫伦伦兰兰(时刻想到自己发愿的人);由于始终发愿,又自称“益门国王”(最早发愿的国王),他还自称松波贡撵(觉醒的人和十万民众之首领),他是十万生灵之祖和自古以来就一直清醒的人。伦伦兰兰娶楚察甲摩为妻,儿子叫作天神之子吉祖杰白,又叫撵多赞和楚拉旺丹。此子又娶仲族努摩为妻,生润拉杰。此人的后裔是三兄弟。虽然三兄弟均为人类,但父亲仍为他们取一些天神的名字。他们的世系就如同一串珍珠,他们都是天神的

^① 《敦煌本吐蕃历史文书》,民族出版社1992年版。

后裔。^①

或许正是基于这种观念,留下了关于早期赞普们陵墓的由高而低的变化。因为,天神的居住是天空,而山峰是插入空中的。至今我们仍然可以看到众多的“拉则”(lha-rtse 意为山尖,形式较多,有的用石头垒成,有的用箭杆插成,一般认为是山神的依托处)是建在山顶上或山的较高处的,因为燃起桑烟(通常称煨桑,即藏语 bsang-mchod,用松柏枝等为祭祀物,点燃,为藏人一特殊的祭祀仪式)后的许多祭祀、祈祷活动都是面向苍穹,面向那个无可知的冥冥世界的。从赞普陵高低的变换上我们也可以感受到这一点。如《雅砻尊者教法史》等史籍记载:

- (1) 中丁二王(约公元前二世纪)的陵墓建于草丛与山岩上。
- (2) 六地善王(约公元前二世纪)的陵墓建于石与草山之间。
- (3) 八德统王(约公元前二世纪至公元二世纪)的陵墓建于河心。
- (4) 五赞王(约公元二世纪)的陵墓建于农区,农区叫穹隆阿拉塘,其坟堆如牛毛帐房,墓内无殉葬物。

其墓址的选择基本上是由高到低的。这种令人饶有兴味的做法,也反映在古代民间文学中。据《东北藏古代民间文学》(Ancient Folk-literature-from North-Eastern)之《父亲殿干涅巴的葬礼和金波聂吉新娘的故事》中介绍,对于父亲殿干涅巴的葬礼,金波六兄弟和金波聂吉有如下讨论:

还没等说这些,金波六兄弟就说开了:

“父亲要安葬在高地,
父尊的墓基要建在高处。”

金波聂吉说:

^① 《国外藏学译文集》(五),西藏人民出版社。

“穷人越来越穷，
福气越来越薄；
父体不从高处移下，
父尊的墓基建不成。”

“在平地上能建成，在高处建不成。”对这种说法，金波六兄弟不以为然地说：“假如把一百匹黑骡马拴在一头犀牛的大肢上，我们真能把乌鸦引到一个井旁吗？”

讨论的结果是殿干涅巴所作的结论：“把父亲安葬在高地，建立起父亲的墓碑。”随着社会生产力发展和农业生产，人们的意识、观念也在转变。古今中外，概莫能外，有关殿干涅巴的安葬中实际反映了两种葬丧观的冲突。

五赞王以后，赞普的陵墓的着眼点已由高度等演化为陵墓内部的形态和外观。

(5) 卓业德吾的陵墓建于祥达。因王娶一位食蛙女为王妃，遂患麻风病，与妃及臣唐哇亚杰三人活着入墓，因而也称为“圆形活墓”。

(6) 达日宁塞的陵墓建于顿卡达，如土垒，无殉葬品。

(7) 南日松赞的陵墓建于顿卡达。

(8) 松赞干布墓建于琼波达，陵墓为四方形，面积有一箭劲射之地。有五座神殿，内部装饰华丽。《通典》记载说吐蕃“其墓正方，累石为之，状若平头屋”。藏文史籍有载，松赞干布墓为四方形，里分九格，《吐蕃王统世系明鉴》也如此写道：

法王的陵墓建在琼波地方，
大小之量正好是一个由旬。
形状正方中间如同网格，
用绢、纸焚灰再调和泥土，
为大法王修造了塑像。
奏起鼓乐将像载在马车上，

送入陵墓之中巧安置。

陵内的网格填满珍宝，

陵墓造得华美有声名。

传说墓中有五座神殿，

因此使得陵墓成方形，

起名叫做古日本波陵。

(9) 贡松贡赞墓建于顿卡达，芒松芒赞墓在父陵之左。

(10) 都松莽布杰墓建于芒松芒赞之左，陵墓有围墙环绕，为霍尔人(可能是战争中的俘虏)所筑。

(11) 赤德祖丹墓建于木热日。

(12) 降察拉温墓建于祖陵之前，为圆形。

(13) 赤松德赞墓建于木热日，陵墓为生前所建，外表华丽，有一碑文。

(14) 牟尼赞普墓建于赤德祖丹墓右边之前方。

(15) 赤德松赞墓建于隆纳珠吉杰波陵之前。

(16) 热巴巾墓建于顿卡达左方。

(17) 达玛吾都赞墓建于隆纳珠吉杰波陵与赤松德赞陵之间。

从卓业德吾以下的王陵看：其一，其形质有方、圆两种，或无表述；以其墓主考之(或有偏窄之处)，方形为贵，圆形为“贱”，如松赞干布墓为方形陵墓；而两座圆形墓，一是麻风病患者，一是年轻时为涅·赤桑央顿弑杀的降察拉温。降察拉温因不娶涅氏之女遭此横祸。

吐蕃时期的葬仪大多与苯教有关，是十分繁琐的，如《五部遗教·大臣遗教》中所说：苯教的“世间辛(苯教九乘之第四乘)有360种死法，四种大的葬法”。有的书也记载有81种死法，360种葬法，足见其繁。撮其要，以史载之赞普丧葬为例，大约有以下诸项：

(1) 停厝。从吐蕃古藏文文献知道，赞普及后妃等死后不是马上下葬的，而是停厝。其时间有长短，从已有的记述的几例看，大多为两

年,或超过两年,如松赞干布死于狗年(650年)冬,尸体停厝于琼瓦灵堂,于猪年(651年)下葬;芒松芒赞逝于676年冬,下葬于679年;都松莽布杰逝于704年,下葬于706年。两位妃后也是如此,赤玛类死于706年冬,下葬于707年秋;文成公主死于739年夏,下葬于741年冬。这种丧制显然是一种古俗,敦煌文献中就有赞普与后薨,则结辫为顶髻,涂丹朱于面庞,向其献祭食物的记载。

(2) 筑陵。停厝时间的长短,除了理念的因素(这一因素至今尚未被我们全面了解)外,或有可能在于修筑陵墓所需要的时间。比如在《雅砻尊者教法史》等书中所载,从南日松赞至达玛赞普有名称而独立的所有陵墓中,只有建于木热日的赤松德赞的陵墓,“为保护陵水沟,该陵未再开沟。陵墓系生前所建,名柱日祖朗”,其余均无此类说明,显然是墓主逝后兴建。从《旧唐书·吐蕃传》所载:“起大屋冢颠,树众木为祠所”和今日还残存的琼结藏王陵墓看,赞普陵墓的规模还是颇为壮观宏大的。

尽管从考古发现的状况看,我们很难确定藏人最早实行土葬的历史(敦煌文献中所说从止贡赞普起有埋葬之风的说法显然是不确切的。因为止贡赞普生活的年代最多不过在公元前二三世纪,即距今2200—2300年)。

但是,我们在藏区境内发现的石棺墓葬的时间,远远超出了这个年代。从石棺葬文化的形质看,这些墓葬与藏王陵墓的建造内容仍然有着内在的联系,尤其是发现于普努沟和列山的吐蕃时期的墓葬,有力地证明了吐蕃时期文献所载的真实性,并且超出了文献所载的种类。比如:

位于西藏自治区朗县东嘎区列山南山上的列山墓群,规模宏大,巍巍壮观,分东、西区。东区东西长12000米,南北宽650米,计780万平方米,有封土墓163座;西区约3.5万平方米,有封土墓21座。东西两区相距1.5公里。共有封土墓184座。据考古报道,在184座

封土墓中,有梯形、方形、圆形、亚字形四类型。其中:梯形封土墓 153 座,其中最大的封土高 14 米,面积 2725 平方米。封土前宽后窄(故而平面为梯形),起制有夯筑和板筑两种(琼结藏王墓基本属于此种筑法)。圆形封土墓 28 座,外观如锥体和“馒头”形,用石块、土等混合堆成。其中一座高 13 米,面积 1015 平方米。其基础石,上以土、石等夯筑。方形封墓 2 座。平面呈正方形的封土墓,立面为塔形,即以方形逐级上升而逐级按比例收缩。其中一高 7.25 米,面积 134.6 平方米;其基以石砌成,上面土、石夯筑。亚字形墓 1 座。四面墙有“马面”,状如城堡,高 3 米,面积 40 平方米。

一般而言,先修陵墓,待其竣工后,留其下葬道口,再送停厝之尸入内,封其道口。这些类型不同的陵墓,必然有丰富的内涵,只是目前难以定论而已。

(3) 殉葬。殉葬制度与吐蕃时期还存在奴隶制社会的残余有直接关系。汉藏文史料中均记载了一部分属于此范畴的内容,主要分以动物殉葬和以人殉葬两种。

动物殉葬。《隋书·附国》:附国人“死后十年而大葬,其葬必集亲宾,杀马动辄至数十匹。”《北史·列传》卷九十六第八四也有类似记载,只是说“死后一年,方始大葬”,同样要杀马数十匹。前文之“十年”可能是“一年”之误。《通志·四夷》卷一九五第二中亦道:吐蕃习俗,“人死杀牛马以殉,取牛马首积累于墓上”。再如《册府元龟》载:“人死,杀牛马以殉,取牛马头,周垒于墓上”。《敦煌本吐蕃历史文书》在说到赤松赞普与韦·义策等七人盟誓时,赞普有如下誓词:“义策忠贞不二,你死后,我为尔营葬,杀马百匹以行粮。”乃东县切龙则木吐蕃墓葬中发现了两个殉马坑,一有马骨 5 具,一有马骨 4 具,其说明文献所载出自实事。

为什么殉马、牛而不殉别的牲畜?或者殉别的动物较少?这是与现实生活紧密相关的。苯教以“上祀天神,下镇鬼怪,中兴人宅”为目

的,从而服务于社会,其中安置灵魂不使其四处游荡也是一条重要内容。

安置的形式是多样的,如镇慑、驱逐、赎换等。同样,这些做法完全是生活化了的。像现实生活一样,亡灵也存在着衣食住行问题,尤其是那些战争中的勇士们,他们生时东征西杀,以马为伴,死后仍然要有马相随;还要吃牛羊肉,还要用器皿进食饮水,过如同生时一样的生活。

人殉。作为奴隶制度社会的特殊产物,吐蕃社会之形成期、发展期,或均有这种丧仪。《册府元龟·外臣部·土风》卷九六一中说:“其臣与君自为友,号曰共命人,其数不过五人。君死之日,共命人皆日夜纵酒。葬日,于脚下针,血尽乃死,使以殉葬。复有亲信人,用刀当脑纵锯,或有将四尺木,大如指,刺两肋下,死者十有四五,亦殉葬焉。”《新唐书·南诏传》曰:“西贡节度监军野多输煎者,赞普乞赞养子,当从赞普殉。”

(4) 守陵、祭奠。帝王和一些世家贵族的陵墓多有人守护,这是中外遍见的现象。比如上文提到的列山墓就有建筑遗迹三处,有房屋和祭祀场所。从有关资料看,吐蕃时期的守陵人与一般守陵人不同,他们近似于“殉葬”,只是没有处置罢了:

(松赞干布死后)所有的内臣都守护王陵。像死人一样成为死尸的属民,生死有别而被逐出人群,不能与活着的王室成员相见。若不是祭祀供奉时节,活人及马匹牲口不能到坟墓附近走动。(坟墓附近)出现人财,则为守墓“死人”所获。只要经守墓人的人,则不能再入活人群中,而是带上“死人”标志成为守墓人的奴仆,其他一切徭役一概免除,专门守护墓区、坟墓的灵堂及供物。边鄙邦主向吐蕃送丧供食品(lro-rag),就听使者将它们放到坟墓中的尸体上。加印封闭后内臣在外守护。

做祭奠即去祭奠松(赞干布)陵墓的时间是大王归逝天界的

那一天,王系君臣民众要供上各种财物,去享堂(bzhengs-kyi-lha-khang 建于墓上用祭祀的建筑)祭奠时,要吹奏螺号,(让“死人”)听见,第二天便祭奠松(赞)墓,大喊“所有死人都躲进别处山谷!”之后便开始广作祭祀。供食、财宝、衣物以及马畜牲口等供品都供上,供完所剩供物堆于路上,说“死人快来吃吧!”说完不能看而径直回到自己住处。去别处山谷的守墓人回到(墓地)享用献供所剩食物,此后又享用衣物、牲口。还在广阔地界播种生活所需的粮食,生产了许多献新有余的食物饮料,物资丰盛而无忧虑伤害,不服兵役徭役,是在自己土地上安乐生活的内臣群体。^①

这种守墓的风俗可能延续十分悠久。今人赤列曲扎在其《西藏风土志》中记载了一位现代的守墓人——一位70多岁的守墓老人:“老人头发斑白,知道我们的来意,十分兴奋,不辞辛劳地与我们乘车到墓地。他原来是松赞干布墓顶上的小庙里的香灯师。守墓人的职责就是不让人来盗墓,不让人们在墓冢上开荒种地;平时没事就吟诵墓志,把各墓的名字和墓内的珍藏都背得滚瓜烂熟,然后传给下一代的守墓人。他们就是这样一代一代相传下去,到底传了多少代,谁也说不清,反正历史很长就是了。老人高兴地说:‘我守了一辈子墓,我的师父也守了一辈子墓,但从来没人对陵墓的详细情况感兴趣。今天,你们来打听,我肚子里装的这本帐才算用上了。’”

这段文字虽然不长,或者作者在了解这一情况时也不会考虑到文化学上的深刻含义。与上文所记比较可知:(1)守陵人的风俗被延续下来(不管它在历史上是否中断过);(2)守陵者的职责除了保护陵墓外,还要背诵墓志。

(二) 分裂时期以后的葬仪

^① 《中国藏学》1989年第4期。

吐蕃王朝解体后,随着藏区封建制的确立,尤其是随着佛教的进一步深入民间,成为全社会的指导思想,藏族文化也由苯教文化转向藏传佛教文化,即以佛教哲学思想为指导,又大量地吸收了苯教的诸多祭祀、禳拔仪轨,在丧葬制度方面也增加了新的内容。

此外,由于民族形成期众多的部落成分和分裂时期藏族社会的相对隔绝,在丧葬方面(其他文化形式多有相似)不同的地区有不同的形式。粗观之,有火葬、土葬、水葬、塔葬、天葬五类,尚有瓮葬、壁葬等。据韦刚在《记木雅藏族的一次火葬》中介绍,其程序大致为:

1. 停尸

人一断气,主家马上派人通知亲属及近邻,同时要请一位有声望的喇嘛来求卦卜测葬法。人到之后,几位长者在一起商量安排,待喇嘛打卦确定是火葬,几位长者就用温水替死者擦洗一遍,然后,在死者的眼、耳、鼻等隙中塞满酥油,把死者的两手、两脚交迭在一起,用一幅白大绸缠裹,从头到脚,不许有裸露肌肤之处。缠好后,要在死者的头额部绸罩上画一个雍仲“卍”,在左胸部画六个星星、九把带箭的弓、一条鱼、一个牛头、一个羊头,表示死者的生时生活。画完之后,再在白绸上套一件黑布长衫,脚上穿一双浅底布鞋,如没有布鞋,就穿上一双长统袜,死者的穿戴即算完毕。然后把尸体停于堂屋的地板上,一般是放三天,尸体的头部要摆几盏酥油灯,几盘日常食物,一炉柏枝熏烟,尸上盖一薄毯。

2. 备火葬用物

或许此可不包括在葬仪之中,但它是一个非常重要的步骤。主要用物大致有:

(1) 准备筷子样大小的“娘热”、“翁不西”木做成的柴棍各 161 根,分类成捆,每捆的一头要用酥油、蜂蜜合熬成的汁浸泡,这两捆棍子要在火葬时分批烧掉。意为这两种木质最圣洁,可祛邪,用它分别敬献给上界的 161 位菩萨,表明死者的来去都净洁无秽。

(2) 准备一瓶酒,一些青稞、麦子、豌豆、大米、水果等日常食物,多少不论,品种越多越好。这些东西也是火化品,酒表示消病去邪,食品则表示死者的口粮。

(3) 准备 39 个麦面小饼子、39 个糌粑包酥油的“汤圆”,也为随葬物。表示一白一黑的供物,以免凶神和饿鬼来纠缠死者。

(4) 由喇嘛亲自用酥油调糌粑做供施法物。

(5) 火葬地准备两堆燃料。一为青杠、杉木等硬木,作为火葬燃料;一为杂木,供众人热茶取暖。另备 3 公斤酥油或青油,为随祭物和加燃物。

(6) 准备一些白石灰、一点黄泥,作为火葬底部的轮回图翻印颜料。

3. 入殓

在家停放遗体的三天,除非亲属妇女要回避外,死者所在村子里的各户都要来人轮流守灵,来者多要带点相送的东西。天微明时入殓。棺材薄而简,棺木上禁用铁钉之类的金属物。将一床毯垫在棺底,然后抬放死者于中,上无遮盖,只用柏枝压放在头与脚两边,再盖上棺盖,用麻绳捆成 N 型,入殓即完毕。天一亮,四人将死者头后脚前抬往火葬场,亲属中的妇女最多把死者送出大门。禁止妇女去火葬场。

4. 火化

火葬场选择在半山的平台上,在平台的中央有一“∩”形灶,高约 70 厘米,据说是按格萨尔的弓形造的。在弓形灶的中央,还有一方形小平台。尸体一抬到葬地,众人先在旁边烧起一堆火,喇嘛则忙于点火前的准备程序:首先,在灶中的小平台上轻洒一层石灰,然后取出一个“仅扣”——刻有轮回图的木板,给上面涂抹一层黄泥,再把它反印于石灰上,使之形成一个小方形轮回花纹图在灶底;其次,取出事先做好的酥油糌粑小灯盏,放于轮回图的三角上,并在灶底竖放柴,

放到与灶石平为止,同时还要放进一些引火物,如细柴、青油等。再次,众人在放平的柴上横塔几根粗青杠柴,然后开棺,把死人抬出来坐放于横粗柴上,面向灶口。死者扶起坐正后,四周用柴棍相撑,再围着坐尸成“#”形堆柴。死者的棺材也当场劈烂,一点渣子也不留地要烧掉。将柴架到稍过于头即止。

柴架好后,喇嘛面对坐尸,开始火葬仪式。首先,喇嘛开始述说死者的生前事迹,直回忆得众人两眼泪淌。追忆仪式完后,紧接着是念一番超度经,边念边摇动响铃,总是此人品性正直,生前积德行善,希望天堂的门为他打开。在念经的同时,喇嘛不断向柴堆中抛洒食物,并用酒浇二十下死者的头顶,再在四周柴堆上齐倒三下,意为替死者加持。最后采一束草穗插于死者背后。然后喇嘛坐到葬灶右上方的外祭摆物旁,念一遍升天经。就把插在那圆团糌粑上的棉签取下来,点然后递交一个与死者无任何关系的人,那人持火,从正面底把火点燃,火葬正式开始。

烈火烧起,送葬的人开始传递饮酒,即使不会喝酒,酒传到面前,也要用手沾点来擦抹在脸上和鼻子下,意为防秽气。喇嘛则念经不停,不时向火中倒放事先准备的“娘热”、“翁不西”柴棍及糌粑汤圆等食物和供物,并把祭山神的糌粑等抛向荒草之中。一个半小时后,尸体的手、脚等脱落化掉,众人开始往里添柴,把喇嘛念了经的青油倒在尸体上,加速火化。两小时后,尸体基本化完,众人便把背上山的柴全部投入火中,喇嘛也把准备好的火化物全部投入火中,其规矩为带上山的柴一根也不能剩下。同时在另一堆火中,还要把死者生前常用的东西,如针、线、皮包等物及常服的药等投入烧掉。这时,老者便要催促年轻人分批离去,不能一块回去,因怕死者突然感到孤寂,又同众人一起回家,所以,只能分批悄悄离去。最后的两三个人,待火大致灭时,把火全部赶成一堆,然后也悄悄撤走,留下喇嘛一人,他再念一遍经,做一遍法,边念边离开火葬地。火化就此结束。

5. 捡骨

参加火葬的人回到家时仍有一些仪式。主妇烧一桶热水,熏一盘柏枝在楼下迎候,凡到者,主妇均以一瓢水为其浇面洗手,洗后,方能上楼,准备进午餐。在进午餐前,喇嘛待大家坐定,便由主家一人持松明火把陪同,端一盘豌豆,到死者家的各个角落及房间里做一遍法,边念边抛豌豆,意即死者从此和这幢房子脱离任何关系,不能再来此纠缠。在这时,各房中一般禁止人走动,特别是进出。此后,众人进餐,丧事也告一段落。三天后再去捡骨灰,捡回的碎骨要砸成粉,与黄泥调合,做成“擦擦”,放进某个寺庙或者放在“神山”的洞穴中,也有埋葬的,墓为方形。

从木雅火葬的形式看,基本思想已佛教化了,而从具体的一些操作看其来源仍然很早。

天葬是迄今为止讨论最多,影响最广,也是为国内外所关注的藏族葬俗,其丧仪基本如下:

1. 停灵

西藏地区,一个人死后,先将死者放在屋内一角,尸体用白布围上,并用土坯做垫,而不用床及其他物品垫。这就是一个简单的灵堂了。停灵期间要念经超度。佛教认为,人死以后,灵魂和尸体不是一起走脱,因而要进行超度,在停尸三至五天中,天天请僧人从早到晚诵经,超度亡灵。停尸的时间在其他一些地区一般都是三天,像安多有些藏区,认为死者在家放的时间越短越好,也有仅放一天的。当然有些富贵人家,也以此炫耀,丧礼时间长一些,最多也不能超过七天。当然,有些资料说也有停放百日的,出自何种原因尚待进一步探讨。

2. 禁娱乐,事慰问

在停灵的几天中,亲戚朋友便来吊唁慰问,来时一般带一壶酒、一条哈达、一点酥油、一把柱香,有的还用纸包钱,上书“慰问”字样。一些小的村寨无论谁家有事,则全村出力、出钱、出粮,一家之哀,

大家之哀。在此期间,全村禁止娱乐活动,不高声说话、唱歌跳舞;死者家属一律不洗脸,不梳头,更不能艳装浓抹。

3. 献祭食

停灵期间,死者家的门口要吊一个红色陶罐,罐口系以洁白的羊毛或哈达,里面放柏叶等煨烧,上放糌粑粉和血、肉、脂三荤,乳、酪、酥三素。这些都是敬献给亡灵吃的,一般一日三餐都要加进一些,意为让死者按时进餐。

4. 出殡

出殡之前,需请人问卦,择定吉日吉辰。一般都很早,西藏地区和安多区相似,天刚朦朦亮,便准备起灵——先将死者衣服脱尽,捆紧四肢,蒙以白氍毹,再用白色糌粑粉画一条从尸体到家门口的白线,作为导引。死者若是老人,其子女沿白线背到门口,再由天葬职业者背往天葬场。与此同时,由一死者同龄人,将用糌粑画成的白线扫掉,连同垫尸的土坯、扫把等放在一起,跟着送葬的人到一十字路口倒掉。意思是说死者亡魂顺着白线出来,扫掉白线,就没法再回到家里。垫尸的土坯、扫把等(这些东西是不干净的),将它们扔在十字路口,亡魂不知东南西北,无法再留恋他的家和亲人,只好去天葬场了。因此,给死者送行的亲人们也每人手拿一柱香,只送到十字路口。去天葬场的道路上十字路口很多,一般是在遇到的第一个十字路口,死者的亲人得全部返回,不去天葬场。同时,在尸体离家至十字路口这一过程中,无论是天葬职业者、死者亲属和其他送葬的人,都不能回头看,怕将死者的灵魂招回家作祟。

5. 献尸

尸体背到天葬台后,即燃松柏香堆,上放“三荤三素”祭品。

死尸放在天葬台的一个固定地方,有些地方还将一条白羊毛绳从固定尸体的地方一直引向高处。此绳即为上文提到过的穆塔绳(dmu-thag),长13度,每度放一个用羊毛缠束着的棍子,13根即代

表 13 天。整个天葬过程结束后,代表死者家属的管事人,拿出酒肉慰劳大家。

至此,这一葬仪基本结束,事主家给天葬师以财物(有些是死者生前用物),然后再到寺院去点灯、诵经、布施。

天葬源于印度这一点是可以肯定的。如《大唐西域记》曰:“送终殡葬,其仪有三:一曰火葬,积薪焚燎;二曰水葬,沉流漂放;三曰野葬,弃林饮兽。”《行事钞·瞻病送终篇》亦谓:“中国有四葬,水葬投之江流,火葬焚之以火,土葬埋之岸傍,林葬弃之中野,为雕虎所食。律中多明火林二葬”。均记述了印度的火、水、土、野(林)葬四种葬俗,这四种葬俗也是藏地通行的。野葬或曰林葬同之于天葬。’由于传播所限而不为众知。实际上,奉行天葬的除印度外,尚有缅甸、柬埔寨等信佛国家和民族。据元代周达观所著《真腊风土论》记载,当时的真腊(柬埔寨)“人死无棺,止柠以席之类,盖之以布。其出丧也,前亦用旗帜鼓乐之属。又以两样,盛以炒米,绕路抛散,抬至城外僻远无人之地,弃掷而去。俟有鹰鸦犬畜来食,顷刻而尽,则谓父母有福,故获此报,若不食,或食而不尽,反谓父母获罪而至此。”其葬仪规程均与藏区无二。

藏区之所以流行天葬,有其自身的社会原因和自然条件。起初佛教在传入藏土的数百年中,并没能从根本上深入民间。随着进入分裂时期,小邦割据,诸派鼎立,寺院叠起,僧徒骤增,佛教也逐步浸入藏族民间,从而进一步生活化,成为人民日常生活不可或缺的东西。一般认为,带进天葬的是印度僧人帕·当巴桑结(?—1117年),他创立了觉宇、希解二派。众所周知,吐蕃王朝从兴起到衰亡的整个过程中基本上是采用土葬形式的,这一点我们从朗县、乃东、扎囊、琼结、洛扎、林周、贡觉、加查、林芝、曲松、贡嘎,青海省都兰县等处发现的吐蕃墓葬中会看得非常清楚。仅琼结、扎囊、乃东三县之墓葬群就有4000多座墓。自此以后,即进入分裂期,尤其是进入教派形成期以

后,土葬的数量锐减——在卫藏地区尤为突出,可见自此时始,另一些葬式(天葬、水葬、塔葬等)悄然兴起。

从自然条件分析,李安宅的见解是有道理的:“天葬是最经济的处理办法,在缺乏燃料的地方,火化是不易办到的,就是高等喇嘛,也不一定火葬。”^①这种缺乏燃料的历史已很遥远。据《册府元龟·外臣部·土风》卷九六一载:“自赤岭至逻些川,无树木,唯钵川三十里,缘山有栝树。逻些川三百里,有柳、栝树、酸栖等,皆蟠屈不条茂。”这里讲的是从青海省日月山至拉萨间的情况。根据目前的森林布局情况看,也大致如此。少树木是多数藏区的实际。因而火葬在林区是可以的,但是在以牛粪、羊粪为燃料的广大牧区,要焚烧一具尸体谈何容易!因此,人们对葬法的选择,必然要从实际出发,不可能超越现实。

但我们不能忽视观念的重要作用。藏人对天葬这一葬俗的选择和接受自然与整体地接受佛教文化有直接关系。天葬的基本原理是施舍和利他,具有代表意义的是《尸毗国王救鸽》的故事,一只老鹰追逐的鸽子飞到尸毗国王腋下请示保护,而鹰以饥饿质问尸毗王,尸毗王将自己屁股上的肉割下来给鹰吃。《罗摩衍那·阿逾陀篇》用诗歌记录了这一故事:

大地之主尸毗王答应了,
把自己的身躯送给老鹰,
后来他真的送给了那只鸟,
国王啊,他升到了最高天官。

可见这一故事影响之广,影响之深。另一故事则是《摩诃萨陀舍身饲虎》,同样写得十分动人。都表达了以自己的生命去挽救别的神圣理想和意义。究其根本,这一思想源于善,是善的进一步延伸和拓展——彻底利他精神。对死者尸体的实施天葬,也是一种施舍和献

^① 李安宅:《藏族宗教史之实地研究》,中国藏学中心出版社1989年版。

祭,一种功德。有三层含义,一是将自己的灵魂脱离的尸体给那些小的生命(如鹰鹭之类)吃,等于保护了生物链中的另一类动物;一是将自己的尸体作为供品献祭,是古时就有的以血祭形式敬献众神的做法;一是根据佛教的中阴(bar-do)观念(人死后始至投胎的一种中介状态,即中有身),人一死便念《度亡经》(bar-do-thos-qros),超度亡灵早日转世,而且越快越好。与水葬、土葬等比较,天葬显得更快、更干净。

除了以上葬制外,藏人尚有水葬与塔葬。水葬时,将死者背到河边,肢解(有些地方不肢解)后,投到河流中。这种葬俗在藏南及一些多江河地区为多。塔葬则是大活佛尸体的处理方法,将尸体用盐水抹擦、风干后,涂以各种贵重香料放在灵塔内(有些是火化后将骨灰装在里面),供人供养,瞻仰。

由于区域辽阔,文化影响和自身发展诸因素,对以上诸种葬法的看法,各大藏区也有不同。倘若我们粗略排队,大致如此:

塔葬为上,非一般人所能获得,因而塔的种类也多,如金(包以金箔)、银、铜、木、泥灵塔,像达赖、班禅的灵塔,金碧辉煌,巍巍大观,如五世达赖喇嘛的灵塔,被称为:“瞻部洲唯一庄严”、“世界第一饰”,灵塔高14.85米,分塔座、塔体、塔顶三部分,塔身用金皮包裹,耗黄金11万两,上嵌各种宝贝,璀璨夺目,富丽堂皇。

火葬次之,卫藏地区以火葬为贵,活佛和一些贵族采取这种葬法,其骨灰或撒于山顶,或抛于江流。云南迪庆州藏区、安多、康区也基本上相似。而在一些有林藏区多是火葬,比较而言,失去了卫藏地区那种高贵的含义。如四土地方的规矩是,“人死断气后,蒙以‘和衫’或白布,置于经堂一角,男的放上角,女的放下角,看经济情况,念经二三天至一星期。每寨都有一火葬场,烧时背或抬至火葬场(或个人柴山),一路喇嘛吹号筒,送丧的一人带头吼送到山上。然后将尸体跌坐,浇油,架柴烧尸。火场周围摆着许多灯,喇嘛围坐念经。骨灰合

泥打‘擦擦’制成小塔，送喇嘛寺或拉萨三大寺寄放，或置洞内。许多人将骨灰装在坛子里掩埋，上盖石板（也有任骨灰被风吹散的），经济好的，并在埋处点三五斤的酥油灯。火场处在灰上用石砌成嘛呢堆，插许多嘛呢旗。火葬回来，男人在前面吼，女人在后面吼，直吼到家。然后请送葬的人吃点心，或各喝一碗胡豆面汤。来苏沟人认为火葬后有一种郁气，第二天会落雨。但是有些地方的火葬，也针对那些不正常死亡者的尸体，以为火烧后他们的灵魂有可能不危害他人和地方。”^①

天葬，再次之。天葬所葬几乎各类人都有，但无多争议。但无塔葬类型的超级的活佛，也不葬那些非正常死亡者。

水葬和土葬多有异议。据《西藏风土志》等书介绍，卫藏地区的水葬“大部分是乞丐及鳏、寡、孤独等经济地位十分低下者”；土葬更糟，是“一般用于得了麻风、炭疽、天花等传染病人尸体，以及强盗、杀人放火犯、被刀砍死的人的尸体，法律上不许他们天葬或水葬，只允许挖坑埋进土里，意思是惩其灭根绝种，死者的亲属感到很不光彩和遗憾”。而在甘、青、川、滇藏区尚有相当一部分藏人奉行土葬制度，其文化内涵与上所说截然不同。青海省兴海县河卡乡的藏人进行水葬的是得传染病和其他不正常死亡的人和小孩。葬时将尸体扔进河里。

五、律 法

（一）历代法典

法是伴随着私有制、阶级和国家的形成而产生的，是阶级专政的工具之一。藏族法律的出现，从敦煌文献等资料看，是在松赞干布主

^① 《四川阿坝藏族自治州社会历史调查》，四川省社会科学院出版社1985年版。

政时期。松赞主持制定了“三十六制”(六种大法、六大决议、六种告身、六种标志、六种褒贬、六种勇饰),尽管其中的一些法制文献已泯于历史,但可知当时法制建设之一斑。《吐蕃王统世系明鉴》中说:松赞干布时,从东方汉地、木雅输入工艺、历算,以南方印度佛经加以翻译,从西方索波、尼泊尔获取饮食珍宝,从北方胡人和回纥引进法律及职事制度。“立十善之法,对善者予以奖励,对恶人加以惩处,对豪强大族用法律压抑,对贫弱者设法扶助。设立四部禁卫军。聚涧水到池中,引河水入灌渠。规定升两等度量器具,划分土地田亩,教民学习文字。在马额上绘圆点,制定善美礼仪,对争斗罚款,对杀人者依死者的地位罚命价。对盗窃的人罚八倍,连同原物共为九。对通奸者折断其肢体,流放到其他地方。对说谎的人拔断其舌头。又令臣民皈依三宝,恭敬信奉,报父母恩,孝敬奉待。对恩人及父叔长辈的意旨,不可违背,以德报德。对贤良的人和出身高贵的人,不能与他们争斗,要听从他们的吩咐。学习经典文字,明白其中的道理。相信业、因果,戒绝恶行。帮助亲友邻居,勿生侵害之心。品行端正,心存天良。酒食有节,知耻存礼。按期还债。谋划事情时应自持主张,勿听妇人之言。是非难以判断时,请地方神祇护法作证,立誓赌咒。仿照十善法的意义,在吉雪学玛那地方制定了吐蕃法律二十部。”^①

文中所说十善法是指佛教的不杀、不盗、不淫、不嫉妒、不仇恨、不愚痴、不谎话、不巧辩、不挑拨、不恶骂等十善律。依据此十善律,吐弥桑布扎、噶尔东赞宇松等大臣在吉雪学玛那地方,制定了法律条文二十条。赞普和大臣都在上面盖了印,并颁布全区施行。

这二十条法律条文是:

- (1) 争斗者罚款,杀人者以大小论抵;
- (2) 偷盗者除还原金外,更处以八倍罚款;

^① 《吐蕃王统世系明鉴》,辽宁人民出版社1985年版。

- (3) 通奸者,断其肢体,流放异方;
- (4) 说谎者,断其舌;
- (5) 要虔敬皈依三宝;
- (6) 要报父母恩,孝敬侍养;
- (7) 要尊敬师长,以德报德;
- (8) 要以贤哲为模范;
- (9) 勿与贤哲权贵相争;
- (10) 要一切行为随正人学;
- (11) 要学习佛法及文字,了解其义理;
- (12) 要信因果,戒绝恶行;
- (13) 要亲邻互助,勿作侵害;
- (14) 要品行端正;
- (15) 要酒食有度,具惭愧心;
- (16) 要如期还债;
- (17) 商议要事应当自主,勿听妇言;
-
- (20) 若值是非难明,当对神祇发誓。

从这一法典可以看出:第一,随着佛教的浸入,长期受苯教统治的藏人的思想观念上开始受到对藏人来说崭新的佛教理论的影响,其中一个重要的标志就是统治者们开始以佛教为指导思想来制定自己的法律,虽然我们很难绝对地说当时的佛教已成为统治阶级内部的高度统一的指导思想,但可以说,佛教庞大而多彩的体系已如潮水般荡涤着藏人的意识形态领域。像二十条中提到的“要学习佛法及文字,了解其义理”、“要信因果,戒绝恶行”,都是这种现象最为深刻的印迹。

第二,吐蕃的这一法律仍然摆脱不了当时的特定历史环境。部落俗法仍然起着重要作用。如条文中写上了“若值是非难明,当对神祇

发誓”就是其中之一。这些我们可以从吐蕃王朝时期的《狩猎伤人赔偿律》、《纵犬伤人赔偿律》残卷、《盗窃追赔律》看得更为清楚。其狩猎法中如此规定：

“大藏”本人和红铜告身者子孙以外，父系家族以内无告身诸人和继母、媳、妾媵……这些命价相同之人被大尚论或与之命价相同者以下，红铜告身和与之命价相同者以上之人狩猎射中，无论身亡与否，放箭人起誓非因挟仇有意伤害，可由十二名辩护人连同本人十三人共同起誓。若情况属实，其处罚与《对仇敌之律例》同。查明实情，中箭人身亡，则赔（银）三百两，由受害人和佐证人平分。若无佐证人，三百两全归受害人。受害人中箭未死，赔银一百五十两，归受害人和佐证人平分，若无佐证人，一百五十两全归受害人。命价（银）若缺少一两，那怕伤人者是尚论也要处死……

吐蕃有丰富而完整的盟誓制度。起誓，无论是百姓与百姓之间，国王与地方头人之间都起着非常重要的作用。因而上文就有“由十二名辩护人连同本人十三人共同起誓”的记载。有关吐蕃时期的藏汉文文献中，关于盟誓的记录可以说比比皆是。

《敦煌吐蕃文献选》中还记载“如果因复仇而杀人，则处罚与《对仇敌之律例》同”，即因复仇而进行的伤害是正当的，可以杀死对方。这显然是部落习惯法的残余。

第三，此时等级制度已十分严格。由于有了“九大尚论”等职官制度，从人的地位上已将人分出了层次。从玉告身、金告身、颇罗弥告身、银告身，到铜告身、铁告身，不同的阶级地位，决定着他们在法律上的地位。我们从狩猎伤、亡中命价等的法律惩罚（量刑）等级可以清楚地看出这一点：

（1）大尚论等被尚论以下、铜告身以上的人射伤，要赔偿银5000两；射死，则绝其后嗣，没收奴户、牲畜、女人等。

(2) 玉石告身尚论等被“大藏”以下、平民百姓以上人射伤则处死当事人；射死，则绝其后嗣，没收奴户、牲畜、女人等。

(3) 银告身尚论被大尚论等以下、红铜告身以上的人所射伤，赔银 1500 两；射死赔银 3000 两。

(4) “大藏”和王室民户等被庸(奴隶)、蛮貊、囚犯等射伤，赔 30 两；射死，赔银 150 两。

(5) 王室奴隶、百姓、尚论之耕奴，被以下之人射伤赔偿 20 两；射死，赔命价 50 两。

虽然这种法律是以受害人和加害人的身份不同而进行量刑，赔偿相应的命价的，但我们同样可以清晰地看到从统治者中的高级官吏到一般奴隶、武士等之间的等级关系。大论、大囊论、任平章政事之职的赞普舅、大论助理等的命价是相同的。要是因猎狩等致伤，则赔偿银 5000 两；致死，赔偿银 10000 两，而一般的民户耕奴等的命价致伤只赔银 10 两，致死方赔银 50 两。尽管命价之说是部落遗迹，但是这种情况到二十世纪的藏族牧区仍然存在，说明阶级、等级的存在，仍然不允许每个人都是平等的。

同时，由于阶级冲突的激烈，开疆拓土，频繁战争，吐蕃实行的法律并不是仁慈而悲悯的。《旧唐书·吐蕃传》载：“吐蕃用刑严峻，小刑剜眼鼻，或皮鞭鞭之，但随喜怒而无严科。囚人于地牢，深数丈，二三年方出之。”《吐蕃简牍综录》说：“淫人妻女，触及刑律大法，元帅和悉编掣逋应将犯人处以绞刑。”这种严刑酷法就是在具有佛教信仰的大臣们控制国家政权时也没有减缓，而用之于自身的信仰系统，如赤热巴巾时优待僧人，规定对僧人恶指相指要断其指，恶语相诋要拔其舌，恶目相视要抉其目。并且规定倘若盗窃僧人或寺庙财物，要罚 80 倍的赔偿，这便是典型的例子。

吐蕃时期法律制度的完善也是有个过程的。《敦煌本吐蕃历史文书》：“及至龙年(655年)赞普驻于美尔盖，大伦东赞于‘高尔地’写完

法律条文”。匈牙利乌瑞等学者，以此记载等为依据，认为吐蕃之立法在松赞干布之后，我想这是基本接近事实的。但从现存的其他记载看，吐蕃法律的来源基本有三条：

一是早就畅行于吐蕃的民间俗法。这些法律带有浓厚的原始色彩——部落中的不成文法。诸如盟誓、血亲复仇等均属此范畴。

二是以佛教为立法的基本指导思想，尤其是佛教戒律，成为非常重要的法律内容而加以吸收。如对佛教十善律的吸收，有些史籍还说当时的赞普们在用“十善律”治国。

三是参考了汉民族等的法律形式。尤其是《唐律》，也许是重要的参考。

此外还应加上赞普的思想。法律的制定不能脱离特定的历史条件与当时的最高决策者，吐蕃的赞普被认为是“自天神而为人主”，因而他的言语自然地要成为法律的重要指导和条例。不过，吐蕃的赞普们还不是后来那些一意孤行的独裁者，从一些赞普身上还体现了较多的宽容和民主，我们也应看到赞普在法律问题上的重要作用。

从吐蕃法律颁行实施的情况看，主要有以下一些特点：

其一，成文法与不成文法并行不悖。或者说国家多行成文法，部落及其内部仍然在实行不成文法。有些不成文法上升为成文法，而有些则在广大的民众中传播。甚至在处理国家事务时也难免有这方面的痕迹。

其二，作为国家大法，均用文字颁行全国，如当时之《十万金顶具鹿法》、《以万当十万法》、《王朝准则法》、《纯正大世俗法十六条及戒十恶之法》，以及上文提到的《狩猎律》等。看来在法律条文制定上，吐蕃的统治者们着实下过一些功夫，涉及刑法、民法、诉讼法等多方面的内容。

其三，勒石铭文。吐蕃时期的一些重要法规也以石刻钟铭的形式出现。这些石刻铭文大多以盟誓的形式出现，但起着重要的法规作

用,具有很强的影响力。

法律的制定和贯彻是吐蕃王朝时期赞普们的一项重要工作。据《吐蕃王臣记》载,在赤热巴巾时期:“王之法律能依教法而行,而诸上下臣民,又能听从王命,故得此安乐也。”至于法律:“大体内容有三十二制,其中第十九制为根本大法”。大法中有“王位最尊法、金色鹿形法、王朝范例法、审讯定案法、三宝宗教法、王妃内庭法等分为六法。凡恶者罚,善者赏,强项者压之低头。如此善规,大放光明,彻照有顶天界,使安乐之白莲,欣欣向荣,而开遍于诸方。其间曾有奸相以秽恶法渗入其中,但经去除垢秽,荡荡清静,此纯正法规又遍于广大地区。”显然,法律的制定与实施,对巩固吐蕃王权起到重要作用。

吐蕃王朝崩溃后,小邦割据,法律自然废弛。萨迦时期虽也立过法,但仍无多少收获,代萨迦派而起的是帕竹政权,降曲坚赞(1302—1372年)被元朝封为大司徒,他参考蒙古法律,统一卫藏,仍参照十善律,立《十五法典》:

- (1) 对强悍的人加以压抑。
- (2) 对懦弱的人加以扶导。
- (3) 对办事的人规定应负的任务。
- (4) 处理诉讼的人要明辨真伪。
- (5) 对欺压的人加以拘捕。
- (6) 对犯重罪的人处刑。
- (7) 立约要凭契据。
- (8) 对勒索贪污的人予以处罚。
- (9) 杀人的人要赔偿命价。
- (10) 伤人的人以血还血。
- (11) 诬枉人的人要明誓于神。
- (12) 盗窃的人要偿还物主损失。
- (13) 亲眷要和睦。

(14) 奸人的人要赔偿奸价。

(15) 对满足的人加以抑制。

可以说,《十五法典》的设立对当时的西藏社会起到了良好的稳定作用,也结束了萨迦派执政时期那种法令松弛、有章不循、或无章可依的各行其事的状态,立法的条款与当时藏区的实际也较吻合。作为杰出的政治家降曲坚赞还在庄园制度的基础上设置了十三“宗”(rdzong,相当于县的行政单位),修建办事机关(往往建于稍高处,为城堡式建筑),设“宗本”(rdzong-dpon),由政府统一任命,从而也加强了法律的贯彻实施。

五世达赖喇嘛在所著《吐蕃王臣记》中说:当初萨迦派当政,统驭吐蕃,“由于后嗣者权贵各怀异态,各走一方,诸本钦等执法又多变异,鲜有定制。法王之律亦染霍尔之习,流于欺诈,或犯高下宽严不均等弊端,尤以运用霍尔法典,杀人者以偿命,例此律条,皆是造大罪孽者。因此司徒欲以吐蕃先代法所制十善法规作为准绳。若能如此遵行,则既不舍弃贫弱,又不纵容强悍,洞察真伪,分清皂白,则能使全藏安宁,虽老嫗负金于途,亦可坦然无虑。其所制之律有英雄勇虎……过时愈约律等十五法规。此外尚有对难于调伏而心怀邪恶之敌党,为实施予计策略,挫败敌方势力,而行武力作战之法;外敌进攻时而行坚守寨堡之法;委任治理民事之官吏奉行善业,无亲疏爱憎,而行公正不阿之法;有杀人者不抵命,不作二命同尽等造罪之事,而行赔偿命价之法。诸如是等运用巧智作出详规,犹如展开整匹白练,以微笑之姿而从远方招迎圆满新时之佳宾。”五世达赖喇嘛对大司徒降曲坚赞定立法律的功绩是倍加赞许的。

第悉藏巴噶玛丹迺旺波依据以前之法律制定了《十六法典》。这十六条法律是:

(1) 英雄猛虎律;

(2) 懦夫狐狸律;

- (3) 地方官吏律；
- (4) 听诉是非律；
- (5) 速解法庭律；
- (6) 重罪肉刑律；
- (7) 警告罚锾律；
- (8) 使者薪给律；
- (9) 杀人命价律；
- (10) 伤人抵罪律；
- (11) 狡诳洗心律；
- (12) 盗窃追赔律；
- (13) 亲属离异律；
- (14) 奸污罚锾律；
- (15) 半夜前后律；
- (16) 异族边区律。

这一法律的制定同样是藏族法律史上的一项重要成果。尤其是对每条律例的阐述部分，颇有研究价值。比如“英雄猛虎律”，主要涉及军事问题，既涉及战略问题、战术问题，也涉及军队的思想建设问题，颇具智慧。它以《根本说一切有部毗奈耶》中所说“智者须具备摧毁、极多施、引诱、辨别和完成部队诸项任务等五种能力。”释介对敌人的不战而胜原则、分化瓦解敌军的原则、将士同心战斗的原则等一些难得的军事经验，以及行军、布阵、军律、出击、战阵、防御、待敌之法等具体细节。

五世达赖时期制定了《十三法典》。《十三法典》是在《十六法典》的基础上进行整理而成的，因而内容上也大同小异。

- (1) 官吏应遵守的法律；
- (2) 两造对质辨别是非曲直的法律；
- (3) 逮捕罪犯的法律；

- (4) 犯杀人放火抢劫等重罪的法律；
- (5) 使罪犯警惕而知悔改的法律；
- (6) 仿蒙古地方的法律，包括税官及官吏出差时应遵守的法律，强盗被捕后与失主对质的法律，夫妻离异的法律等；
- (7) 杀人者赔偿命价的法律；
- (8) 伤人者赔偿的法律；
- (9) 谎言起誓的法律；
- (10) 偷盗赔偿的法律；
- (11) 调解亲友纠纷的法律；
- (12) 处理男女通奸的法律；
- (13) 处理牲畜借贷纠纷的法律。

(二) 民间俗法

从吐蕃王朝时期松赞干布依据“十善律”制定法律二十条，藏民族有了一系列的成文法。除宗教的内容之外，在一些法典中仍然保留了当时吐蕃部落的习惯法。另外，吐蕃王朝崩溃后的千余年中，藏人的生活除了宗教上强有力的统一性外，大多数时间处于分裂割据状态中，部落的习惯法一代代传了下来，传下来的又一重要历史原因是那些掌管一方的土司，头人们就凭这些不成文的法律条文统治管理民众。许多五十年代以后的调查材料都涉及这一问题，试举德格土司的成文法十三条为例，它较为全面：

(1) 关于杀人偿命的办法(被杀的人要分该杀与不该杀两种)。

其一，如盗窃及造反有罪的人是应该的，不须偿命。

其二，喇嘛和官员及其重要人员如被杀，就必须以命抵命。但能以钱财赔命价时，就比普通命价增加十至二十倍。

其三，杀了无罪的人，共吊打九次，另赔命价十八秤银子。送官方若干钱。

其四，被杀方面得了命价后，须以一部分为死人念经。

(2) 对伤害人的办法(被伤害人分出高低贵贱)。

其一,被伤者眼、耳、手、鼻、足成了残废时,赔半人命价(一个命价的二分之一),送官方命价三分之一的钱。

其二,偷了喇嘛、官员的财物或庙上的法器 etc 物,就按所偷东西作价赔偿三至九倍,另罚吊一至九次,罚鞭一百至九百。罚刑轻重,按赃物的价值来决定。

其三,偷了商人或普通人的财物时,除赔还原物及 50 元外,另再赔钱 25 元,向官方送 30 元。至于对偷盗者是否还需要其他处罚,看当时的情形决定。

(3) (原缺)

(4) 人、地、权三方面,有何根本变化时,应先详细调查,有无误会,若是以仇视侵占了别人的话,这就比盗窃抢劫案还严重,若是由原有争端而引起的纠纷时,就必须依法和平解决,不能记仇。

(5) 各种罪人间发生纠葛时,对恶人和骗子以法律严厉制裁,若审问无罪,则应谨慎悔改,至于有罪过的人,须向无罪过的人赔礼认错。

(6) 普通老百姓应各守本分,不准离开自己的地方,如果谁要不守法,不支差,而滋生盗窃事件时,就走投无路。

(7) 对罪大恶极的人(如反对上官及饮食进毒的人),除处死刑外,对其家属,另按情节处罚。

(8) 对于淫乱的人,如夺去了别人的妻妾,需按被夺人之等级赔偿损失,若自己有女人,又同别的人通奸而养的小孩,以一秤至四秤半至十秤的银子赔偿。

(9) 债务方面

其一,欠债者如果有钱,须按地方规定,还清四年以内的本息(钱财实物均可);若时间过久了,就要减轻利息。

其二,欠债者如没有钱时,可按其能力还账;如果借债保证人是

有钱人,应由保证人还账。

其三,欠债的人是穷苦的人,就要减轻他的负担。

(10) 贸易方面:买卖双方不论盈亏怎样,均以公平交易,如以强权赚了钱,但在公正方面是失败了。

(11) 借用的东西,不管时间长短,若有字据,须交还清楚,如果借的时间久,又没有字据,只还一半。

(12) 对于土地或私人事情纠葛,不照公事办理,而以私人情面强权处理,因不公平引起纠纷的命令,或字据之类,必须焚毁,另换新的。

(13) 官员的责任。不论任何大小官员,对于居住在自己辖区内的人民,都要为其快乐、幸福着想;人民对自己的上官,要保证虔诚尊敬,严守法令,若有违者,从严处理。

以上所有规定,依据黑白真伪而定,若欺骗狡诈,则降魔的距离不远。

这十三条法文中,既有统治阶级意志的体现,也有对部落俗法的整理、概括。因为土司是在新一意义上的部落联盟的头人,他制定的法不可能不顾及到部落群众的承受能力和习惯法则。比如对渎神罪的处罚,“偷寺庙的东西,侵犯神山、神树(如控材等),将犯者脱去衣服,用绳捆其一脚,倒吊高处,施以鞭打,用烧红铁器烙十字于额上,戴上纸帽,以驱鬼方法将死者驱逐出境”,这种办法不但德格土司规定,像安多、西藏地区的一些中小部落中也如此实行,有些甚至比这更残酷苛刻。

部落俗法的内容是十分广泛的,各个地区由于生活的环境和历史沿革不同也各具特色。

一般情况下,部落的民事案件由部落头人处理,方法是头人出面由纠纷两方面各出一人组成调解班子,再找一中间人从中撮合。当事人要给这一班子提供膳食,大案一头牛,小案用半只牛羊肉招待。一

且调解,双方就得在调解班子监督下,或赔或罚,具体实施。

1. 命价

藏族普遍存在纳命价法,各地纳命价的多寡也不同。果洛地区将案件以人的身份分为上、中、下三等。上等案件:

(1) 先向死者本家缴纳白银一秤(折合雄、雌牦牛五头),和包括行凶时的马匹、枪支在内的马五匹、枪五支。

(2) 向母戚缴纳马五匹、枪五支,作为向对方部落投降的礼仪;缴纳“透达”马一匹(折合银二十五两)、枪一支(折合银十二两五钱),作为铺设枕头、毛毡的礼仪。

(3) 向土官赎罪忏悔,缴纳白银一秤。

(4) 向死者部落官人纳“透达”马五匹、枪五支。

以上四方面,只是缴纳命价的礼仪破费。正式命价为:

(5) 缴纳牦牛一百头。

(6) 向死者兄弟(父系)缴纳白银一秤,马五匹、枪五支。

(7) 向死者亲友(母系)缴纳父系亲属之白银、枪、马一半。

(8) 给孤儿缴纳抚恤费白银十锭,给未亡人缴纳拭泪的衣服等。此外还要缴纳覆盖尸体的布一匹,驮送尸体的绳俱全的犏牛一头。

命价纳完后,要作法事,在岔路口或道路转弯处,修嘛呢石堆三处。凶手见面时,死者所属部落即兴“尸兵”问罪,凶手一方要向死者一方,献马、牛、枪,并给“尸兵”送黄牛一头,向官人举行铺毡认罪仪式。一般的富户经此一折腾,家业也基本完了。倘若凶手是为了部落的利益杀死死者,那么这笔惊人的命价就由部落集体负担,甚至一些小部落也难承担得起。

中等的正式命价为七十头牦牛,其他礼仪性的费用据情况而定。若一个乞丐杀了人,由其所属部落赔偿命价,一般情况下是将此人除名赶走。穷困人家发生命案,由其亲属和十长将其驱逐或罚以劳役。

2. 审问九法

无论命案、伤害、偷盗,有些案子很难决断,搞不清事实真相,为了便于结案,选出公正人主持,鉴定,用审问九法进行审问。这九法是:

(1) 赌咒。赌咒的形式很多,有的用《甘珠尔》、《丹珠尔》赌咒发誓,有的用“觉惹仁波且”(佛祖),有的用具体的神名的,有的用天、地、日、月的,也有用自己、自己的妻子儿女的。由于藏人非常重视自己的誓言和诅咒,因此敢于以以上对象赌咒,非常不易。如甲丢了牛怀疑乙,状告于头人,头人断案,倘若乙敢以《甘珠尔》诅咒,头人便可判其没有偷牛。因为神佛可明鉴,说了谎的人会得到惩罚。

(2) 藐视。藐视是对首领而言,被认为有罪的人敢于藐视公堂和首领,如不跪、嘲讽等,拒不认罪,可判其无罪,因为此法认为,只有那些无罪的人才敢这样做。

(3) 神祇。此款是种类比的说法,因为神是无处不在的,是不可欺瞒的,欺骗首领,犹如以自身的血洒向了神灵,即以身试法,定其有罪。

(4) 掷骰。以点多点少区别,点多说明无罪、无错,点少说明有罪、有错。

(5) 团炒面团。

(6) 拣取黑白小石子。让起誓双方在护法神像前用手从烧开的油锅里捞取石子,石子为一白一黑,捞到白石子的被认为有理无罪,捞到黑石子的被认为有罪无理。

(7) 滚油锅。当事人将中间三个指头,插入烧开的清油锅中,以没入两个指关节为度后即可抽出,以有无烧伤判定有无罪责。

(8) 搅泥浆。手腕伸进烧滚的泥浆中,若无烫伤,说明无罪。

(9) 烧斧头。用手握住烧红的斧头,若无烧伤,证明无罪,若被烧伤,则认为其为罪犯。

后三种使用较少,前六种在果洛及其他一些地区使用较多,尤其

是赌咒、神祇二项更为普及。在鉴定过程中,当事双方提出财物为赌誓的抵押。当一方被认为有罪,则在他提供的财物中抽出三分之一作为负担的头份,归土官和调解人;二分之一给清白者,证明他无罪;十分之一留在盘中,给证明有罪的人。

3. 神明审判

神明审判在藏区律法中占有重要位置,村落中的失盗、奸情等疑难纠纷多用此法,有时甚至在一些重大的命案中也采用这种方法。这种方法畅行的原因有二:一是藏人崇拜神灵,坚信神灵的裁决是正确的;二是这些地方还没有健全系统的法、检机关,一切决断除了头人、土司等,则靠活佛等神明来审判核定。比如,被控为犯有盗窃行为的被告坚决否认有此种行为,原告又找不到确凿有力的人证、物证,谁是谁非,可由神明裁决。在德格地区采用此法是,一面鞭打被告,一面由喇嘛在旁边念经诵咒,念诵一遭审讯一次,鞭笞一次,如此审讯九次,挨九顿鞭子,被告仍然矢口否认,即可当场宣布被告无罪,责令原告倒赔被告价值相当于失物的财物。一些宗教观念深厚的人,往往以神为天,故而倘若果有舛误罪过,慑于神灵,便可招认;倘若宗教观念淡薄,又能经得起皮肉之苦的,这种方法就难以奏效了。

这种方法有时不需要法官,甚至也不需要监视人。比如有时两人口角,争执不下,便到佛像前磕拜,然后就去熄灭佛像前的油灯,但是有过错和心虚的人面对神佛就很难有胆量去熄灭供灯,只有认输。还有在神佛前顶嘎吾(护身符)赌咒——不敢赌咒和顶嘎吾者为失败,钻神索——在佛像前系绳索,让当事者俯首钻过绳索,心虚者不敢过,则为败,反之则为胜。像上文提到的赌咒,虽然表现形式有差异,实际都是神明审判方法。

行使神明审判的思想基础是藏人虔诚的宗教信仰,尤其是对佛教的信仰。这一点也反映在对死罪者处以极刑的方法:

(1) 投河。将受刑者缝于牛皮口袋内投河;

(2) 投岩。将受刑者缝于生牛皮口袋中,从山岩上投下去;

(3) 窒死。将受刑者缝于生牛皮口袋中,在烈日下曝晒,晒干后再泼冷水反复多次,人便窒死;

(4) 拖死,受刑者倒捆着系在马尾,马尾上拴一串鞭炮,点燃鞭炮后马立即奔跑,不到几百米,人便拖死。

还有勒死、冻死等。同样是死,群众认为完尸而终是有罪无罪的人的最理想的死法,如果是错判冤死的,还可以转世为人。

从部落俗法和历代法典的对照中我们可以知道,其中的一些民间俗法也应用到成文法中,如在《十三法典》中就有起誓发咒时的:裸裹牛皮,涂血于胸;从沸油中捞取石子;掷骰子;在护法神殿裸露上身等做法。通过这些刑法手段,来辨别真伪虚实,从而判案、定案。

1951年西藏和平解放;1959年西藏实行民主改革,并先后成立西藏自治区、自治州。自此,过去沿用的一些法律条文和民间俗法、审判案办法等,有的逐步改革,有的废止。

第二节 职官制度

由于藏族历史发展的复杂过程,在职官制度方面也表现出若干特色。综合起来看,有三个特点,其中最为特殊的,是部落虽然在名义上属于基层组织,但在部落内部,始终保持着其固有的管理方式。

第一,部落政权根深柢固。吐蕃王朝时期,正是吐蕃国家政权的形成、发展时期,在行政系统上呈阶梯形,即以部落联盟为基础、以邦国(稍大的部落集团)为中层和以王室为代表的上层中央政权,因而吐蕃王朝时期的许多战争,也是由局部到全部,即在局部地区的部落争斗(这种状况一直延续很晚),整个青藏高原的统一战争,进而到吐蕃王朝与其他国家和地区的军事对抗。王朝的力量是强大的,它通过

盟誓等形式,将各个地区的首领统辖起来,委以朝官,加以重用。但是,吐蕃王朝没有将自己的一整套行政机构全面地建立在自己的统治地区(尤其是一些基层行政机构),除了适应战争状态的需要,在占领地有较完整的行政管理系统外,在吐蕃大多数地区仍保持原来的部落管理方式。也就是说,吐蕃王朝没有将自己的行政机构推行到邦国内部和部落内部。因而,吐蕃王朝解体后,进入小邦割据时期,大多用同样的方式进行管理,因而没有将部落这一形式完全打破,而使它完整地生存、发展下来。当然,这一现象的更深刻的原因是当时的社会经济条件和生产力发展水平使之如此。

第二,宗教势力左右地方势力。藏传佛教诸教派形成后,大大小小的寺院与大大小小的地方统治势力逐渐连手或合一,或者地方势力受到地方宗教的支配,部落政权受到“部落宗教”的信仰(精神)控制,从而左右部落政治、军事、经济。元王朝建立,蒙古人入藏,在藏区设立三宣慰使司,设立政权管理机构,有了万户长达鲁花赤之类官职。但是,自宣政院到宣慰使司,从宣慰使司至万户长等,其下仍然保存旧有的部落系统。封建社会的确立,如“宗”、“谿”机构的设立,也只是使基层部落制度增加了新的内容而已,即教派首领逐步成为实际的地方政权的首领。

第三,西藏本部政教合一的职官制度与东部藏区的土司制度并存。元亡后,其行政建制随之衰落,而宗教势力发展更为迅速,出现了各教派之间的战争,甚至利用外力打击敌对教派,借以发展本教派。蒙古汗王入藏,扶植格鲁派,该派一度成为政治上的实际统治者,但西藏地方高层矛盾始终复杂、尖锐,战乱频仍。五世达赖时建立甘丹颇章政权,政教合一,职官制度才日臻完善。但东部藏区存在土司制度。藏区的土司是中央政权之下的一种相对独立的系统,其大多都由宗教左右政权,其下基本上仍由部落构成。

从行政制度看,全面地将部落纳入整个国家的行政体系系统,即

在部落建政,成立州、县、乡、村是在1949年以后。

一、吐蕃时期的官职

吐蕃时期的职官制度即为许多文献所谈到的告身制度。《新唐书·吐蕃传》载:“其官之章饰,最上瑟瑟,金次之,金涂银又次之,银次之,最下至铜止,差大小,缀臂前以辨贵贱。”《册府元龟》中对此有进一步的总结,曰:“其官章饰有五等:一谓瑟瑟,二谓金,三谓金饰银上,四谓银,五谓熟铜。各以方圆三寸褐上装之,安膊前,以别贵贱。”这五等据上书卷九六一《外臣部·土风三》曰:“自号吐蕃为宝髻(即pur-rgyal),爵位则以宝珠、大瑟瑟,小瑟瑟、大银、小银、大礞石、小礞石、大铜、小铜为告身(yig-tshangs),以别高下。”

据《贤者喜宴》等书记载,吐蕃的官阶共六级(yig-tshangs-drug),不是新旧《唐书》和《册府元龟》等史籍所载的五级(上书中少铁告身),黄奋生在《藏族史略》中说:“可能铁告身只授予作战英勇者,不列于官阶之内之故。”自然是一种推测之词,实际若何尚不得知。

从藏文史籍看,吐蕃早期的职官称“三尚一论”(zhang-gsum-blon-bcas),主要是由鹞提悉勃野王室及其亲眷担任。“尚”为宦族、外戚;“论”为王族、宗室所受封官号。随着统治区域的扩大,光是王室及亲眷已不适应新的形势,因而有所扩展。《新唐书·吐蕃传》曰:“其官有大相曰论茈,副相曰论茈扈莽,各一人,亦号大论、小论;都护一人,曰悉编掣逋;又有内大相曰囊论掣逋,亦曰论莽热,副相曰囊论觅零逋,小相曰囊论充,各一人;又有整事大相曰喻寒波掣逋,副整事曰喻寒觅零逋,小整事曰喻寒波充:皆任国事,总号曰尚论掣逋突瞿。”

从《贤者喜宴》的介绍看,吐蕃王朝中央官大体分为三个系统(参考陈庆英《唐代藏文初探》):

1. 贡论(gung-blon)系统

大相(gung-blon-chen-po, 菑论)。简称“论钦”(blon-chen), 同于宰相, 掌握军政大权。王尧先生等译:《敦煌本吐蕃历史文书》中记述了历任大相及部分大相之事迹, 共 30 多名, 其地位显赫, 多为高才之士:

“最初, 达尔氏之子东当杰任之, 贤明英勇、忠贞不二。

其后, 埃·多吉杰任之, 英勇贤明。

其后, 麴·拉俄高噶任之, 对敌英勇, 知人察微, 目光锐敏。

其后, 洛·塘真牙登任之, 能御外敌, 内政修明。

其后, 埃·塘雍塘杰任之, 英勇贤明。

其后, 努·孟多日邦赞任之, 知人察微, 目光锐敏。

其后, 吞米·中子甲赞努任之, 此人异常阴险, 对其亲妹吞米·萨牙登, 亦挟毒以进, 妹饮剧毒遂为赞努所害。”

大相之中多为俊才, 如对曾谋反的大相琼保·邦色的记录:“其后, 琼保·邦色苏孜任之。一次, 与倭美岱类赞失和, 到赤邦木城堡, 于此城堡搞大阴谋时心生逆谋, 以宴请赞普松赞为名(实图害之), 事为噶尔·域宋所闻, 琼保乃自刎而死。邦色苏孜聪俊之才, 能同时断三桩案件, 同时听四件事而决断之。与每人弈棋, 当一局中其对手将败北时, 即帮助对手, 令其取胜。一次, 有群鸽自天上飞过, 彼点数之, 一、二、三、四、五、六。迨鸽飞返时, 复数之, 缺其一, 乃曰:“抑或为鹰隼所噬乎? 速往覘之!”众人往视, 果见一鸽为鹰所噬。如邦色苏孜之敏明, 计谋深远, 识人, 聪俊, 于众人之中能如彼者, 不可复得也。”文字不多, 其形象勾勒却十分突出。

副相或小相(gung-blon-vog-dpon, 论菑扈莽)。

都护(spyan-chen-po, 悉编掣逋)。

兵马都元帅(dmag-go-chog-gi-blon)。

节度使(mthon-khyab-khri-sde)。

将军(dmag-dmon)。

茹本(ri-dpon)。

千户长(stong-dpon)。

部落使(sde-dpon)。

五百户长(lnga-brgya-chen-po)。

边防官(so-blon)。

节儿(rtse-rje)。

驿吏(ets hugs-dpon)。

2. 囊论(nang-blon)系统

内大相(nang-blon-chen-po)

内副相(nang-blon-vbring-po)

给事中(bkavi-vphrin-blon)。

悉南纛波(snam-phyi-pa)

岸奔(mngan-dpon)。

仲巴(brong-po)。

农田长官(zhing-dpon)。

资悉波折逋(rtsis-pa-chen-po)

宫廷总管(khab-so-vo-chog-gi-bla)

征税官(khral-dpon)。

车骑官(chibs-dpon)。

内侍官(gzim-dpon)。

3. 喻寒波掣逋(bkav-yo-gal-vchos-po)系统

整事大相(yo-gal-vchos-pa-chen-po)。汉译喻寒波掣逋。

副整相(yo-gal-vchos-pa-vbrong-po)。

小整事(yo-gal-vchos-pa-chung-ba)。

审判官、法官(zhal-ce-pa)，汉译为刑部尚书，为管司法、审理案件的官员。

司法官(khrims-dpon, dpang-blon), 管司法的官员。

此外还有僧官(chos-blon)系统, 其出现较晚, 在赤松德赞时设立僧官。但由于后期赞普高抬僧人, 其地位也随之上升:

钵阐布(ban-de-chen-po), 赤德松赞时有娘定埃增、勃兰伽贝吉云丹二人出任此职, 因此二人均为赞普教师和宗教上的原因, 其地位在众臣之上, 参与国家内政、外交的决策及政务活动。

堪布(与后世此僧职相近, bcom-ldan-vdas-kyi-ring-lugs)。

格卫西年(dge-bavi-bshes-gnyen)意善知识, 王室中王子等的导师。

黄奋生将此划为赞普之下为政务大臣(尚论掣逋实瞿), 单列“宗教人士”(即上所说的僧官系统), 其下分四个方面:

1. 政治

大相——论茺(庆)(大论)。

副相——论茺扈莽(小论)。

2. 属地

都护——悉(色)编(本)掣逋。

3. 内务

内大相——曩论掣(干)逋(论莽热)。

副相——曩论觅零(林)逋。

小相——曩论充(倾)。

4. 地方军政

整事大相——喻寒(红)波掣逋。

副整事——喻寒波觅零。

小整事——喻寒波充。

这便是吐蕃王廷的最高管理机构。

一般认为, 告身是仿唐职官的一种产物。《旧唐书·职官志》曰: “郎中员外郎之职, 掌邦国官人之勋级, 凡勋, 十有二转为上柱国比正

二品,十一转为柱国比从二品,十转为上护军比正三品,九转为护军比从三品,八转为上轻车都尉,比正四品,七转为轻车都尉,比从四品,六转为上骑都尉比正五品,五转为骑都尉从五品,四转为骁骑尉比正六品,二转为骁骑尉比正七品,一转为武骑尉比从七品,凡有功效之人,合授勋官者,皆委之覆定,然后奏拟。”唐制官分职官与勋官,勋官多为征战有功者,共十三转,这似乎与吐蕃官职分六级,各级再分正副,亦有十二级同。

吐蕃不但参考了这种级差形式,同时对唐的官吏服饰也有借鉴。《唐会要》卷三十一《杂录》载:“亲王及三品已上,若二王后,服色用紫,饰以玉;五品以上,服色用朱,饰以金;七品以上,服色用绿,饰以银;九品以上,服色用青饰以礞石;应服绿及青人,谓经职事官成,及食禄者,其用勋官及爵。直司依出身品,仍佩刀砺纷。流外官及庶人,服色用黄,饰以铜铁。”

当时吐蕃与唐交往频繁,许多学习汉学的留学生久住长安,尤其在会盟时,要按职阶而立,从衣服及明显的章饰上一眼便可看出其官位阶品来。因而,吐蕃当时对此二者均有借鉴,而行改造,便成吐蕃的“由仓”(yig-tshangs)制度了。下为陈庆英根据《贤者喜宴》整理、列出的告身种类与相应官职:

(1) 大玉石告身(gyu-yig-chen-po)——大相(论)。

(2) 小玉石告身(gyu-yig-chung-ngu)——副大相、内大相。

(3) 大金告身(gser-yig-chen-po)——悉编掣逋、副内相、整事大相。

(4) 小金告身(gser-yig-chung-ngu)——小内相、bkav-blon-vbring(似为副整事)。

(5) 颇罗弥告身(phra-men-gyi-yi-ge)——bkal-blon-tha-chung(似为小整事)。

(6) 大银告身(dngul-gyi-yi-ge-chen-po)——寺院主持(chos-

grwavi-slob-dp on)、赞普咒师(skuvi-sngags-mkhan)、上部和下部的法官(stod-smad-kyi-dbang-blon)。

(7) 小银告身(dngul-yig-chnug-bo)——赞普的本教经师(sku-vtsho-bavi-bon-po)、寝宫官员(gzims-mal-brtsigs)、堪舆家(khab-byang-thang-gi-sa-mkhan)、负责边防官员(mthavi-so-ga-srung-ba)、首邑守备官(sku-mkhar-gyi-rtse-srung)。

(8) 青铜告身(vkhar-bavi-yi-ge)——父王六臣之后裔。

(9) 铜告身(zangs-yig)——战场立功者(yab-vbangs-rus-drug)。

(10) 铁告身(lcags-yig)——千户长(stong-dpon)、茹本(ru-dpon)。

(11) 木告身(shing-skya-chu-ris-kyi-yi-ge)。——一般平民(vbangs-phal-ba)。

吐蕃的职官制度经历了历史的发展阶段。这些我们可从吐蕃的盟誓制度了知大概。早期的王室尚没有完全控制各地诸侯时,通过联盟形式加强这种联系,《新唐书·吐蕃传》曰:“赞普与其臣岁一小盟,用羊、犬、猴为牲;三岁一大盟,夜肴诸坛,用人、马、牛、间为牲,凡牲必折足裂肠,陈于前,便巫告神曰:‘谕盟者有如牲,’”通过这种一年一小盟,三年一大盟甚至一年两次会盟——夏盟(dbyar-vdun)和冬盟(dgun-vdun)的形式牢固吐蕃政权,可知其所谓“君臣”,只是形式而已,并没有真正确立君臣名分,其实质是一种向君臣关系发展的盟友关系。而在数百年的政治运转中,虽然盟誓(vdun-ma)制度照例实行,而其内容已经向讨论重大政治决策问题的会议形式过渡。效忠赞普,不背王命已成为重要的誓词。

二、元时藏区的官职

蒙古民族入主中原后,成立元帝国。这一时期的西藏社会仍处于分裂局面,宁玛、噶当、萨迦、噶举这些藏传佛教的主要教派已经诞生,然而,其政权势力仍然没有摆脱宋时的一些格局。

阿里地区有欧松后裔经营,建立古格王朝和拉达克王朝。从当时宗教发展的情况看,这一地区也有一定势力,地域也较宽阔。阿底峡入藏传教后,随着这一地区在宗教上地位上的上升,在政治上也有举足轻重的作用。

拉萨王系、雅砻觉阿王系、亚译王系、唃廝罗王系等多已衰落或灭寂,有些地区实际上连统一的政权形式也不尽存在。

吐蕃王朝崩溃后,属于吐蕃系统的党项(藏人之一支)崛起,从河套至贺兰山占有相当辽阔的土地。自元昊(1032—1048年)政权建立,因其通晓佛学和藏汉文,自己创造西夏文字,占有夏、银、绥、宥、静、灵、盐、会、胜、甘、凉、瓜、沙、肃等州,从陕西北部到甘肃东南部及西北部河西走廊地带。西夏的职官制度是仿照唐宋时汉族的职官制度而设立的。

其最高机构为中书省、枢密院和三司,分掌文武两班。唐制为中书省、门下省、尚书省,尚书省固定为吏、兵、户、礼、刑、工六部,由尚书左右仆射掌管,各部各有尚书(部长)和侍郎(副部长),每部下辖四司,设郎中(同司长)、员外郎(副司长),其下设主事(处)若干人。中书省与门下省大体与隋代职官同。西夏设中书令和枢密使为最高长官,再设御史台,御史大夫司监察。在中书令、枢密使下辖有翊卫司、官计司、受纳司、农田司、群牧司、飞龙院、磨勘司、文思院、蕃学、汉学等机构。其职能为:

- (1) 御史台:职掌监察、弹劾。

(2) 开封府:原为宋之首都所在之政府。借用。为管理首都事务的兴庆府衙门。

(3) 翊卫司:掌官宿卫,日直殿廷,扈从车驾。

(4) 官计司:职掌官吏人事任调。

(5) 受纳司:职掌仓储、收支。

(6) 农田司:职掌农田水利及粮食平糶事务。

(7) 群牧司:职掌马匹的饲养、繁殖、调教、交换诸事务。

(8) 飞龙院:职掌御马供养。

(9) 磨勘司:职掌官吏考铨升降。

(10) 文思院:职掌御仪服饰等的制造。

(11) 蕃学和汉学:培养官吏的教育机构。元昊本人特别重视蕃学,更胜于汉学,“于蕃、汉官僚子弟内,选俊秀者入学教之,俟习学成效出题试问,观其所对精通,所书端正,量授官职。并令诸州各置蕃学,设教授训之。”^①

西夏职官制度随着时代的发展也有所更易。

西夏的军事制度与吐蕃无二,即全民皆兵,平时不脱离生产,战时则组织六十岁以下十五岁以上男子参战。指挥员为各部落大大小小的首领。将全境划为两厢,设十二监军司:

(1) 左厢神勇军司——驻夏州弥陀洞。

(2) 祥祐军司——驻石州,在米脂西北。

(3) 嘉宁军司——驻宥州。

(4) 静塞军司——驻韦州。

(5) 西寿保泰军司——驻柔狼山北。

(6) 卓罗和南军司——驻兰州之黄河北岸喀罗川侧。

(7) 右厢朝顺军司——驻兴庆府西贺兰山区的克夷门。

^① 《西夏书事》卷一三。

(8) 甘州甘肃军司——驻甘州，在唐删丹县故地。

(9) 瓜州西平军司——驻瓜州。

(10) 黑水镇燕军司——驻肃州境，此黑水即今额济纳河，在肃州北域。

(11) 白马强镇军司——驻盐州。

(12) 黑山威福军司——驻汉居延故城，“城东北有大泽，西北俱接沙碛”。

监军司下设都统军、副统军和监军使三员，其下设指挥使、教练使，左右侍禁官等数十员，共有军队约 50 万众。

西夏政权凡 200 年。1227 年都城中兴府被成吉思汗统领之蒙古兵围困半年后攻破，西夏政权遂告败亡。邓少琴撰《西康木雅乡西吴王考》认为，西夏国家灭亡后，仍保存一小政权，其后裔为明正土司。此说亦有可能。此时原属西夏的藏人及甘、青地区的藏人已归顺蒙古，由窝阔台（成吉思汗第三子）之子阔端（1206—1251 年）统治，即有萨迦班智达贡噶坚赞赴凉州会见阔端一事，西藏地区归入元朝统治之下。

随着佛教再度复兴西藏，藏人对原来的上部阿里三围，中部卫藏四茹，下部朵康六岗的三区概念赋予新的意义，所谓卫藏法区、多堆人区、多麦马区，意为卫藏地区盛行佛法，多堆地区多人，多麦地区产良马。其范围为阿里贡塘以下到索拉嘉沃以上为佛区；索拉嘉沃至玛曲古巴为人区；自玛曲古巴至却丹噶波以上为马区。又有一些不同的划分法。

一般来说，阿里三围是指卜让、古格、芒城；卫藏四茹是指伍茹（首翼）、腰茹（左翼）、叶茹（右翼）、茹拉（支翼），朵康六岗指伍保、察哇、欧达、麦堪、莫雅、玛岗。藏人本身的这种地域划分与后来元朝在藏区设置机构有直接联系。

元设宣政院，下辖三个宣慰使司都元帅府。

第一,乌思藏纳里速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府。“乌思”即为藏文“卫”(dbus)的元时译音,主要指前藏地区;“藏”为藏文“藏”(gtsang),主要指后藏地区;“纳里速古鲁孙”即“阿里三围”,“纳里速”为藏文“阿里”的译音;“古鲁孙”为“三围”的藏文译音。起先元在阿里设都元帅,后在忽必烈献给八思巴的乌思藏(三个却喀之一)设乌斯藏宣慰司,其地域为今那曲地区索县到阿里专区以东的前后藏地区。止贡之乱(1280年)以后,将纳里速都元帅和乌思藏宣慰司辖区合并,成立乌思藏纳里速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府。

宣慰使司的主要职责,《元史·百官志七》曰:“掌军民之务,分道总郡县,行省有政令则布于下,郡县有请则为达于省。有边陲军旅之事,则兼都元帅府,其次则止为元帅府。”作为宣政院的派出机构,它既管军又管民,又由于元在乌思藏有萨迦本钦总管十三万户事务,诚如陈庆英在《元朝在藏族地区设置的军政机构》一文中所说:“所以乌思藏宣慰直接管理各万户的事务并不多,它主要的职责是传宣政令、管理驿站和元朝在西藏的驻军。”尤其是在驿站的建设方面做了许多工作。

萨迦本钦在管理皇帝赐予八思巴的卫藏13万户。这13万户为:

- (1) 南拉堆万户 2250 户。
- (2) 北拉堆万户 2250 户。
- (3) 曲迷万户 3003 户。
- (4) 古莫万户 750 户。
- (5) 夏鲁万户 3892 户。
- (6) 襄万户 1400 户。
- (7) 嘉玛万户 5950 户。
- (8) 帕竹万户 2438 户。
- (9) 止贡万户 3630 户。
- (10) 蔡巴万户 3700 户。

(11) 甲域万户 5950 户。

(12) 羊卓万户 7500 户。

(13) 雅桑万户 3000 户。

从上可知,说是万户,但没有一个万户是真正够一万户的。十三万户总括起来方 38963 户,还不足 4 万户。据《萨迦世系史》讲,元代以小烟户、马头、百户、千户、万户来计算、统计人口。其方法是:

一小烟户为:有夫妇 2 人、子女 2 个、男女仆人,马、驴、山羊、绵羊、奶牛、犏牛各一头(只),六根柱子房屋一处,12 霍克耕地。

一大烟户为 25 小烟户,

一马头为 2 个大烟户;

一百户为 2 个马头;

一千户为 10 个百户;

一万户为 10 个千户。

如此若一户按 6 口人计算,卫藏地区除寺庙外应有 78 万人口。实际只有 233778 人。虽然萨迦本钦需要有朝廷直接任命,但其管辖人口并没有那么多。从八思巴在世时开始,萨迦本钦掌政达 90 余年,共有 22 名本钦先后执政:

| 任次 | 人名 | 任次 | 人名 |
|----|---------|----|----------|
| 1 | 释迦桑波 | 10 | 雷巴贝 |
| 2 | 囊涅哇衮噶桑波 | 11 | 僧格贝 |
| 3 | 向尊 | 12 | 斡色僧格 |
| 4 | 秋波岗噶哇 | 13 | 衮噶仁钦 |
| 5 | 绛仁 | 14 | 敦悦贝 |
| 6 | 衮熏 | 15 | 云尊 |
| 7 | 熏旺 | 16 | 斡色僧格(重任) |
| 8 | 绛多 | 17 | 杰哇桑波 |
| 9 | 阿伽仑(昂仑) | 18 | 旺秋贝 |

| | | | |
|----|----------|----|------|
| 19 | 索南贝 | 21 | 旺尊 |
| 20 | 杰哇桑波(重任) | 22 | 南喀丹巴 |

本钦的数字不甚统一,有些书籍载只 20 人,也有 22 人、27 人之说。本钦之下设万户长、千户长、百户、宗本(相当于县一级官员)。一些宗教上层像八思巴那样引借蒙古风俗,在藏设立了 13 随侍。13 随侍的名称为:

- (1) 索本(gsol-dpon),管饮食。
- (2) 森本(gzims-dpon),管起居。
- (3) 却本(mchod-dpon),管宗教仪式。
- (4) 司宾(mjal-dpon)。
- (5) 仲译(drung-yig)管文书。
- (6) 司库(mdzod-dpon)。
- (7) 司厨(thab-dpon)。
- (8) 司引见(vdren-dpon)。
- (9) 司营帐(gdan-dpon)。
- (10) 管鞍具(skya-dpon)。
- (11) 管马匹(rta-dpon)。
- (12) 管牛(mdso-dpon)。
- (13) 管犬(khyi-dpon)。

观其名称,其职责一目了然。同时也可以看到,由于社会生活形式大体接近,蒙古形式的官吏设置,对于藏族统治者也有适用性,因此此一制度文化也自然为藏人接受、引进。

即使有萨迦本钦的管理,乌思藏纳里速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府除在地方僧俗头领中任命千户、万户外,还设有:宣慰 5 员,同知 2 员,副使 1 员,经历 1 员,镇抚 1 员,捕盗司官 1 员;元帅 2 员,乌思藏蒙古元帅 2 员,转运 1 员,担里管军招讨使 1 员,担里脱脱禾孙(蒙古语,意为“查验者”,在驿站负责盘查使臣,供应乘马饮食,以

防诈伪的官员)1员。

第二,吐蕃等路宣慰使司都元帅府,设于朵康地区的宣慰使司,元时简称朵甘思宣慰司,“朵甘思”(mdo-kams)是藏语译音,别译“朵康、多康、朵甘”,是安多(a-mdo)和康(kams)的合称。“朵”(mdo)可能是早期的地名,后有朵麦(mdo-smad,下朵,或译朵之下部)、朵多(mdo-stod,意为上朵,或译朵之上部);后以上朵为安多,该地有阿米玛沁雪山和多拉仁沃雪山,故称安多,一些学者认为,“安多”一词可能是取阿米玛沁之“阿”,多拉仁沃之“多”,两者合称而来。元时朵甘思的辖区主要包括今青海玉树、四川、甘州、西藏昌都地区北部、那曲地区东部地区。元在这一宣慰使司都元帅府设:

朵甘思地里管军民都元帅府,都元帅1员,经历1员,镇抚1员。

朵甘思招讨使1员。

朵甘思哈答李唐鱼通等处钱粮总管府,达鲁花赤1员,总管1员,副总管1员。

答刺答脱脱禾孙1员,哈里脱脱禾孙1员。

朵甘思瓮吉刺灭吉思千户1员。

元帅府下设机构尚有:

刺马儿刚等处招讨使司,达鲁花赤1员,招讨使1员,经历1员。

亦思马儿甘万户府,达鲁花赤1员,万户2员。

奔不田地招讨使司,招讨使1员,经历1员,镇抚1员。

奔不儿亦思刚百姓,达鲁花赤2员。

还有一些1298年元对该地机构调整后的机构,如六蕃招讨使司、天全招讨使、鱼通路万户府等。

第三,吐蕃等处宣慰使司都元帅府。主要管辖地区为脱思麻路和西夏中兴河州等处军民总管府。后又将青、甘、川一些藏区归其统理,原西夏旧地也多在其中。

据《元史·百官志三》记载:吐蕃等处宣慰使司都元帅府,秩从二

品。设宣慰使 5 员,经历 2 员,都事 2 员,照磨 2 员,捕盗官 2 员,儒学教授 1 员,镇抚 2 员。其下设二机构:

一为脱思麻路军民万户府,秩正三品。达鲁花赤 1 员,万户 1 员,副达鲁花赤 1 员,副万户 1 员,经历 1 员,知事 1 员,镇抚 1 员。

一为西夏中兴河州等处军民万户府,秩正三品,达鲁花赤 1 员,总管 1 员,同知 1 员,治中 1 员,府判 1 员,经历 1 员,知事 1 员。

与该宣慰使司都元帅的治军机构有吐蕃等处招讨使司,秩正三品,招讨使 1 员,镇抚 2 员。下属有:

脱思麻探马赤军四万户府,秩正品。万户 5 员,千户 8 员,经历 1 员,镇抚 1 员。

脱思麻路新击军千户所,秩从五品。达鲁花赤 1 员,千户 1 员,副千户 1 员。

文扶州西路南路底牙等处万户府,秩从三品。达鲁花赤 1 员,万户 2 员。

风翔等处千户所,秩从五品。达鲁花赤 1 员,千户 1 员,百户 2 员。

庆阳宁环等处管军总管 1 员。

文州课程仓粮管 1 员。

岷州十八族周回捕盗官 2 员。

常阳帖城阿不笼等处万户府,秩从三品。达鲁花赤 1 员,千户 2 员。

贵德州,达鲁花赤、知州各 1 员,同知、州判各 1 员,脱脱禾孙 1 员,捕盗官 1 员。

必呈万户府,达鲁花赤 2 员,万户 4 员。

据《元史·百官志》载,元在藏人居住区设置的军政机构,除上述三宣慰使司外,在朵思麻路、河州路及其边缘地区尚有:

洮州元帅府,秩从三品,达鲁花赤 1 员,元帅 1 员,知事 1 员。

十八族元帅府,秩从三品。达鲁花赤 1 员,元帅 1 员,同知 1 员,知事 1 员。

积石州元帅府,达鲁花赤 1 员,元帅 1 员,同知 1 员,知事 1 员,脱脱禾孙 1 员。

礼店文州蒙古汉军西番军民元帅府,秩正三品。达鲁花赤 1 员,元帅 1 员,同知 1 员,经历、知事各 1 员,镇抚 2 员,蒙古奥鲁相副官 1 员。

礼店文州蒙古汉军西番军民上千户所,秩正四品。达鲁花赤 1 员,千户 1 员,百户 1 员,新附千户 2 员。

礼店阶州西水蒙古汉军西番军民总把 2 员。

除此之外,据陈庆英研究员介绍,尚有三机构较重要,一为陕西行省管辖的丽昌等处总帅府,该帅府管辖今甘肃省东部的天水、平凉、庆阳、定西、兰州等地。这些地区唐时由吐蕃统治,五代及宋时,有诸多藏族、党项、吐谷浑部落。宋史有载,仅秦凤、泾原两路有部落 800 余,多为藏族。

一为西宁州。《元史·地理志》曰:“西宁州,唐置鄯州,理湟水县,上元间没于吐蕃,号青唐城。宋改为西宁州。元初为章吉驸马分地。至元二十三年,立西宁州等处拘榷课程所。二十四年,封章吉为宁濮郡王,以镇其地。”元时其地多为藏人。

在元朝藏区政治生活中起有重要作用的还有萨迦座主。萨迦五祖(根噶宁波、索南孜摩、扎巴坚赞、萨班、八思巴)之后有:

达玛巴拉若支达(旧译答麻八刺饶乞塔,1268—1287 年),八思巴之侄,1280—1286 年任寺主。

夏巴降夹仁钦坚赞(又名夏巴降央细脱巴),1287—1304 年代理寺主 18 年。

达尼钦波桑波贝,1262—1322 年任寺主。

阔尊钦波南喀勒贝坚赞,达尼钦波桑波贝之子,1325—1343 年任寺主。

喇嘛丹巴索南坚赞(1312—1375 年),阔尊钦波南喀勒贝坚赞之

弟,1344—1346年任寺主。

大元洛追坚赞(1332—1364年),喇嘛丹巴索南坚赞之侄,1347—1349年任寺主。

虽然世俗事务由萨迦本钦管理,但是萨迦座主的作用同样不能低估,它对本钦的推荐及其他一些官员的任用等都能产生影响。

在萨迦达钦桑波贝时,元成宗铁木尔将自己的妹妹门达根嫁给达钦桑波贝,生子索南桑波,受封白兰王。达钦桑波贝娶七妻,生子十数人。后二妻所生之子帝师贡噶洛追将自己的兄弟分为四个“拉让”(bla-brang,喇嘛私邸,八思巴曾设一拉让)。即:

细脱拉让(bzhi-thag-bla-brang)、拉康拉让(lha-khang-bla-brang)、仁钦冈拉让(rin-chen-sgang-bla-brang)、都却拉让(dus-mchod-bla-brang)。

兄弟各任拉让之主,再从拉让之中选出萨迦座主。元亡,萨迦势颓,有三拉让绝嗣,只剩都却拉让支撑局面。

三、噶厦政府的官职

(一) 噶厦的由来

五世达赖喇嘛(1617—1682年)得到信奉格鲁派的蒙古汗的支持,稳固了格鲁派在西藏的地位,在政治、物质上也得到了清朝政府的大力扶植,格鲁派从而也得到了迅速发展。1655年固始汗死,诸王子争位,再生事端。1668年,新汗王延达汗和第巴陈列嘉措同一年去世,汗位空三年。1669年,五世达赖直接任命罗桑图多为第巴,自此开始,蒙古汗王大权旁落。1674年,五世达赖又直接任命桑吉嘉措为第巴,统理西藏政务。才华横溢的第巴桑吉嘉措迅速将第巴政权系统化,委任卫、藏封建领主为第巴政府官员,领主管辖下的庄园由第巴政府封授,承认其世袭权,各地宗本由第巴政府委派调遣。1682年,

五世达赖圆寂，桑吉嘉措考虑到当时政治形势和格鲁派政权及个人的地位，匿丧不报达 15 年之久，后为康熙皇帝征噶尔丹时得知，严责桑吉嘉措，遂立仓央嘉措为六世达赖。后桑吉嘉措与拉藏汗冲突，兵败被杀，仓央嘉措也被废黜。藏境兵燹，连年不断。1720 年，康熙命允禩为抚远大将军。统帅三路大军入藏，藏乱始平，从而也结束了蒙古汗王对西藏的统治。清廷为了避免第巴一人大权独揽，设四大噶伦——康济鼐（贝子）、阿尔布巴（贝子）、隆布鼐（辅国公）、扎尔鼐，康济鼐为首席噶伦。由藏人自己管理西藏事务。这便是噶伦制度的产生。

1723 年，青海地区爆发罗卜藏丹津之乱，延染西藏。1727 年，阿尔布巴、隆布鼐、扎尔鼐等三噶伦被处死，封颇罗鼐为贝子，又进封郡王，总理全藏事务。颇罗鼐管理西藏政务 20 年，人民得到休养生息，他死后，子朱尔默特那木扎勒于乾隆十五年袭封郡王，与七世达赖矛盾激化，又起事端。

1751 年，清军再度入藏平定了朱尔默特那木扎勒的叛乱，废除世俗藏王、郡王、贝子掌管西藏的制度，改由七世达赖掌握西藏政教大权，正式设立噶厦政府，仍设噶伦四人，三俗一僧，地位平等。第一任噶厦政府俗官噶伦辅国公班第达、扎萨克台吉车陵旺扎勒、色玉特色布腾三位，僧官噶伦为喇嘛尼玛嘉措。1757 年，七世达赖圆寂，乾隆皇帝恐诸噶伦“擅权滋事”，遂令第穆呼图克图出任摄政，主持西藏事务，此后成为定例，在新达赖未找到和达赖喇嘛不满十八岁亲政前，由一大活佛出任摄政。噶厦政府自正式成立至 1959 年废除，凡 208 年。

噶厦的含义是：“噶”为命令之意，“厦”为房屋之意，即政府发布命令的地方。

（二）噶厦的组织系统

噶厦政权系统随着藏族社会的需要而产生，也随着藏族社会的

需要而发展、丰富、完善。全藏最大活佛达赖喇嘛和班禅额尔德尼是全藏最高的宗教领袖。政教合一的西藏地方政府的领袖为达赖喇嘛，集政权教权于一身。

达赖在成年(满十八岁)，考取格西(dge-bshes)学位后才能亲政，在此以前的政教事务由摄政处理。有出任摄政资格的是被清廷册封为呼图克图的丹吉林、功德林、策默林、策觉林(一说锡德林，即热振呼图克图在拉萨的驻锡寺院)的四大活佛。如八世达赖未亲政前曾由策默林呼图克图阿旺曲成为摄政，十四世达赖未亲政前曾由热振活佛为摄政。

噶厦首脑仍设四大噶伦(bkav-blon)，遵照先例设一僧三俗，僧官噶伦排首位，处理政务。清政府规定噶伦为三品官。四大噶伦难以决断的事，须呈请达赖喇嘛解决，达赖可以自作主张，或者召集僧俗官员代表会议来解决。

四大噶伦之下设译仓(秘书处)、仔康(审计处)两个重要机构。译仓掌握达赖印信，管理所有僧官和他们的升降调遣，除噶厦领导外，直接受达赖领导，设四品仲译钦波(大秘书)四人，皆为僧官。仔康是管理计政的机关，同时管理俗官的调遣任免，设仔本四人，皆为俗官。政府的财政开支、赋税征收等则由仔康负责。

四大噶伦之下还设一些具体的职能机构：

- (1) 玛基勒空(总司令部)；
- (2) 启杰勒空(外事局)；
- (3) 扎西勒空(管理印铸纸币、辅币和电厂等)；
- (4) 喇恰勒空(司金钱收入及一切开销)；
- (5) 德昔勒空(管理地方绥靖)；
-
- (7) 拔昔勒空(征收新增地粮)；
- (8) 杜戈勒空(管理军需)；

- (9) 协尔邦勒空(管理刑事案件);
- (10) 拉涅勒空(管理政府总务及神像等);
- (11) 昔康勒空(检查会计);
- (12) 囊孜辖勒空(拉萨市政府);
- (13) 雪勒空(政府总务及雪县司法);
- (14) 阿比勒空(经管拉萨政府及培修房屋);
- (15) 颇康勒空(管理军粮);
- (16) 雪杰颇康勒空(管理新征兵的军粮);
- (17) 索南勒空(征收新增地粮,管理移民);
- (18) 杂涅勒空(管理草料);
- (19) 糌谢勒空(拉萨传昭时供给糌粑);
- (20) 廓昔勒空(经管拉萨政府与尼泊尔一切事宜);
- (21) 甲擦勒空(管理茶盐税);
- (22) 竹珠勒空(专为采购粮食);
- (23) 朗昔勒空(管理调查各地马牌);
- (24) 喇嘛恰台甲帕麦勒空(喇恰勒空分出的放利机关)。

达赖喇嘛驻锡于布达拉宫,夏季住夏宫诺布林卡。布达拉宫的行政官员全由僧官组成,由基恰堪布一人承领达赖旨意办事,其下再设:

- (1) 森本堪布,管理达赖服装及卧室;
- (2) 索本堪布,管理达赖喇嘛饮食漱洗等事;
- (3) 郅本堪布,管理达赖诵经方面的事务。还有卓涅钦波一名,

职掌内外传达。其下再设具体的办事机构:

- (1) 仔恰勒空(车德勒空),管理达赖喇嘛总务。
- (2) 仔涅仓勒空,管理政府总务仓库。
- (3) 鲁古拳勒空,管理燃料。
- (4) 骑若勒空,管理达赖骡马。
- (5) 郅则康,管理佛器。

(6) 雪巴尔,管理佛经印刷厂。

(7) 朵贝勒空。管理银铁匠。

(8) 朗良勒空,收取利息的机关。

噶厦政府的组织系统充分反映了西藏政教合一的特点。

(三) 噶厦管辖的区域行政机构

西藏区域性的行政组织,主要有基恰(spyi-khyab)和宗(rdzong)两级,再下就到谿卡和部落了。基恰相当于专署、州,意为总管,设四品以上僧俗官各一人担任基本(spyi-dpon);宗相当于县,原意为碉堡,以其所辖地区大小分大、中、小、边四种宗,大宗、中宗设五品至六品僧俗官各一人担任宗本(rdzon-dpon),小宗设六品至七品官(僧俗按旧例)一人担任宗本。

西藏地方政府共辖六个基恰:

(1) 山南基恰,管理雅鲁藏布以南的 20 个大宗、15 个小宗。公署设于乃东;

(2) 多麦基恰,即昌都总管公署,辖区很大,藏政府常派一噶伦管理公署;

(3) 黑河基恰,辖三十九族地区及藏北羌塘一带;

(4) 日喀则基宗(基恰兼任其公署所驻宗宗本的,称基宗),辖后藏 13 宗,公署设日喀则;

(5) 阿里基宗,管理阿里所属四个宗,兼任边境防务和商务总管;

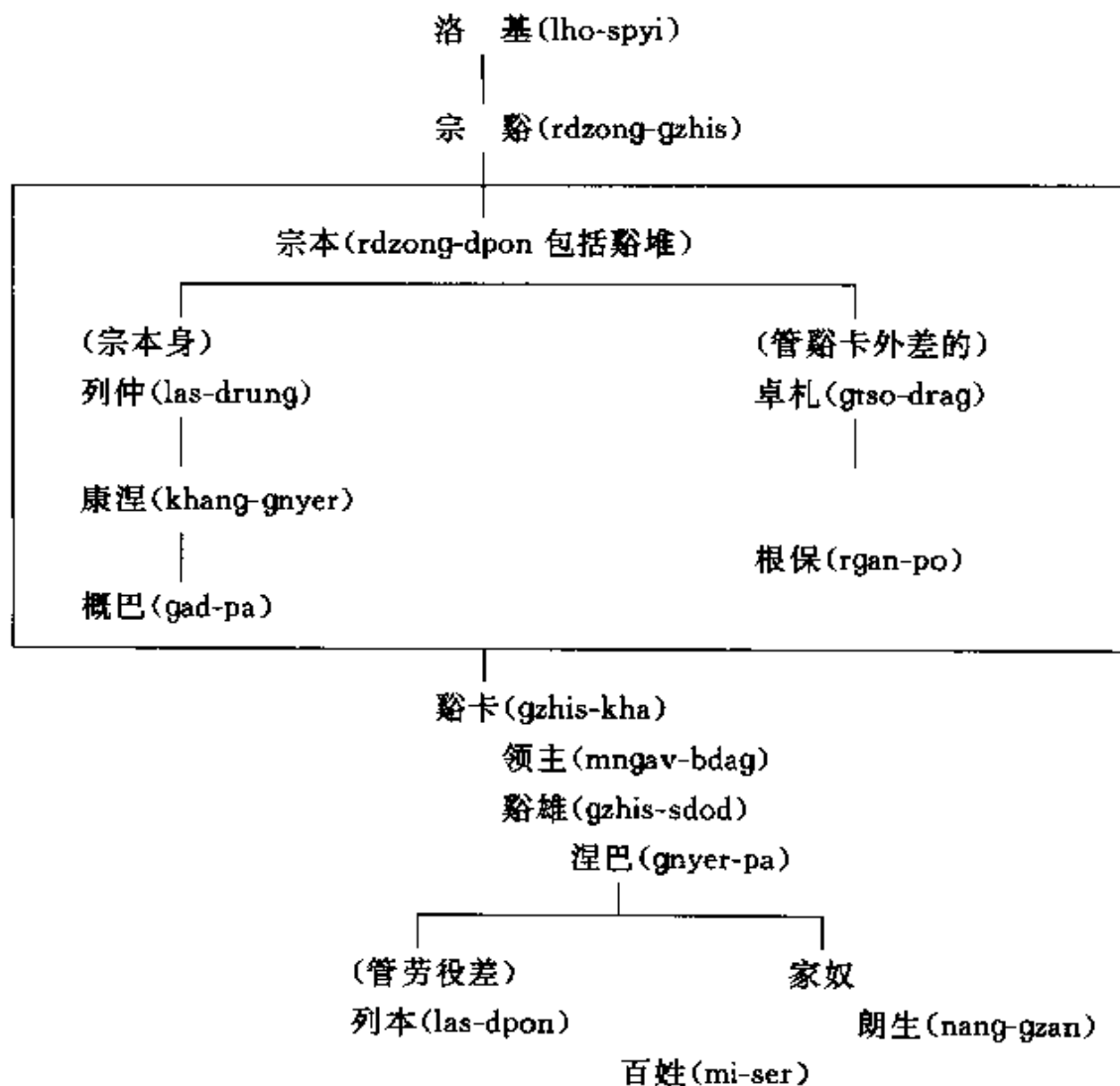
(6) 卓木基恰,辖地为帕里以南的卓木宗,主要任务是征收出入藏印的货物税,兼办藏、印、哲阵雄(锡金)、不丹等边境事宜。公署设春汪塘,设四品俗官基恰一名,兼商务总管和卓木宗宗本。

1949 年前,西藏地方政府约辖 120 个宗。

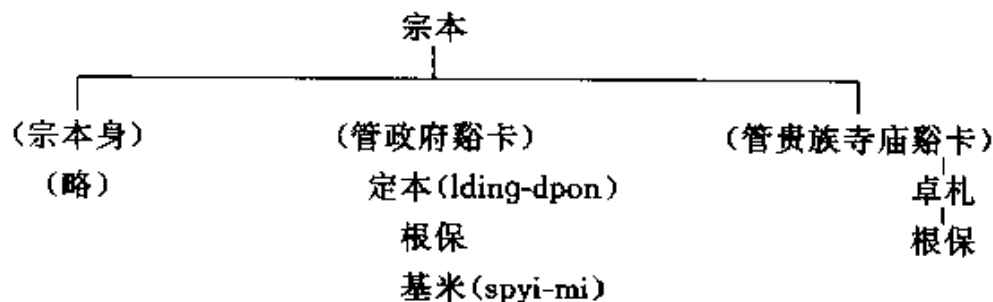
基恰和宗本都由噶厦政府直接委任,任期为三年。基恰公署除基恰外,还设秘书、粮食官和其他办事人员,基恰的主要责任是监督和

指挥各宗的工作。宗主要负责宗内的财政、司法、治安、差役诸事，遇有战争，由受地方政府驻该宗代本的节制。

我们来看看西藏山南地区的组织系统表：



在同一个地区，这种组织系统也不完全相同。比如错那宗：



隆子宗,宗本下设:

- (1) 管理全宗文书的,卓札;
- (2) 管贵族谿卡的,卓札——协敖(zhel-ngo)——根保;
- (3) 管政府谿卡的,卓札——协敖——根保;
- (4) 管寺庙谿卡的,卓札——协敖——根保。

噶厦政府的最高武装机构是玛基勒空(总司令部),设僧俗玛基(总司令)各一人。平常以从三品的扎萨担任。由于第一任俗官玛基由俗官噶伦兼任,因而以后的俗官玛基则多由俗官噶伦担任。

玛基下设四品官一员,协助玛基处理军事事务。其下再设管理武器弹药、军粮、军法等组织机构。武官职玛基之下为代本,代本是一当的负责人,相当于团长,一当约 500 人;代本下设茹本统领,相当于营长;茹本下设甲本,相当于连长;甲本下设定本,相当于排长,领兵 20 名;定本下设具本,相当于班长,领兵 10 名。

噶厦政府武装部队的番号用藏文三十个字母按次排列,如第一当称噶当,第二当称卡当,因为藏文的首两个字母是噶、卡(见《兵制》部分)。

噶厦政府的设立与驻藏大臣制度建立是相一致的。

四、东部藏区的土司、部落制度

经过长期的历史演变,藏族的部落形式也十分复杂,虽然以氏族为单位的部落制已成为历史,但我们还可以感受到它的存在,因为独立的单姓部落的存在,人们在怀疑它的纯洁性的同时,不得不考虑它的作为部落的社会学意义;众多的小部落仍然选举着自己的首领,赞颂着自己部落的光辉历史,在维护着它的不可侵犯的尊严;历史给了更多的部落以联盟、兼并,于是许多大部落成为多姓的民族共同体,果洛三部、环海八族都不出此例;而在一些以藏族为主体的杂居区,

部落的组成中甚至有了其他民族的成分。

1. 部落组织

藏区的部落组织基本分为三种类型：

其一，宗、谿卡统辖下的部落。这种形式主要在西藏境内，因为在甘、青、川、滇藏区基本没有宗的设置和谿卡，即不受噶厦政府的行政领导。如西藏当雄宗，有八个部落，设甲本（百户长）、藏革（佐领官）、坤都（骁骑校）、久本（十户长）、玛本（军官）、休令等头人，管理部落事务。实际上各个部落委任官职的多寡也不一样：

| 部落 | 甲本 | 藏革 | 坤都 | 久本 | 玛本 | 休令 |
|-------------------|----|----|----|----|----|----|
| 曲考 ^{〔1〕} | 1 | 1 | 1 | 5 | 3 | 3 |
| 恩果 ^{〔2〕} | 1 | 1 | 1 | 5 | 8 | |
| 窝托 | 1 | 1 | 1 | 2 | | |
| 巴家 | 1 | 1 | 1 | 2 | | 1 |
| 潘家 | 1 | 1 | 1 | 2 | | |
| 锅查 | 1 | 1 | 1 | 2 | 1 | 1 |
| 娃休 | 1 | 1 | 1 | 2 | | 1 |
| 索布 | 1 | 1 | 1 | 2 | | |

注：〔1〕 曲考部落下属曲考及北部的“央基”小部落。

〔2〕 恩果部落辖西托马、玉托马、江克三小部落。

像这种部落大多属于小的部落联盟性质，在“联盟”之下，尚有组织：

措巴：90—110户。

居学：9—100户。

折学：7—30户。

尽管负责一个措巴、居学、折学的头人没有什么官衔，也多是一方富户。

部落里来自直接辖于宗教的武装组织玛学的负责人为该区域内的最高头人，当雄共有曲美、将多、达麦、倍图、加尔根、萨卡、哈木果、

达木图、康马、果查、倍墨等 12 个玛学。玛学的主要责任是防御土匪袭击,无事时在家参加生产劳动,遇有紧急情况,每兵发一支火枪,立即出动。费用由部落里供给。

谿卡统辖下的部落大致与此相似。

其二,土司管辖下的部落。土司的设置多在甘、青、川、滇藏区,如 1949 年前中甸地方有土司 23 名,康区有四大土司(德格宣慰司、明正宣慰司、理塘宣慰司、巴塘宣慰司),四大土司之下有安抚司、长官司、土千户 30 多员,土百户 80 多员,像阿坝、甘南及青海省的一些藏区,也设有有一定数量的土守备、土千总、土把总、千户、百户等。这些土司、千总等大多受封于明、清两朝,也有传说为元朝时受封的,有品位,独霸一方。比如德格土司:

传说德格土司是吐蕃大相噶尔东赞宇松(禄东赞)的后裔,已传五十代,此中或有假托之词,然而土司世家仍然是悠久的,至少有四五百年的历史,世称“德格嘉敖”(sde-dge-rgyal-po),其辖地 1949 年前有玉隆、龚垭、汪布顶、卡松渡、热达、壤西、郭泽、波拉、白垭、白玉、章多、巴荣、河伯、热加、呷伊、麦宿、顶龙、缅巴、池他、八坞、石渠、砍西等大小 25 个宗。其组织系统主要有土司直属的涅巴会议处理日常事务。涅巴会议由四大涅巴组成,涅巴由大、小头人和更庆寺上层喇嘛提名,经八帮、竹菁、协庆、噶拖、白玉等土司五大家庙的活佛卜卦算定,再由土司委任。尚设与涅巴平等的管理边疆事务的官员——四大席涅;代表土司出巡各地,解决各类事务的官员古朝;征粮总管等。

德格土司属下有大头人 30 名(1950 年时增为 44 名),各大头人之间,政治上无从属关系,各自拥有自己的政治、经济特权和武装力量,世代相袭,因为他们大多是某一块土地的主宰者,后臣服土司或为土司的功臣,受到赐封,获土地、部落、牛羊。历史相沿,兴兴衰衰,大头人的势力相差悬殊,有的拥有差巴数十户至百户以上乃至数百户,有的则只有几户。

大头人如果违犯土司法规,则被取消他的大头人头衔,受到惩罚,严重的会被收回土地和差巴,如此大头人便一落千丈沦为差巴;情节较轻的可暂时取消名号,等儿子长大后求情疏通,再由土司行令恢复名号。

德格土司属下有 80 个小头人(1949 年前夕有 106 名),这些头人是小部落的头目,有世袭的,也有选举和任命的。名义上大头人可以管理小头人,实际能够行使管理权的不多;小头人之间更是各自为政,互不从属,可以比较自由地处理自己部落的内部外部事务,部落会议仍然是小部落的最高权力机构。

跟所有部落组织一样,部落里的军事组织仍然由大小头人统领。自备枪、马,没有战事时,各操各业;一有战事,迅速以民为兵。小部落间的冲突、大部落间的冲突中,一般情况由四大涅巴中势力强大有军事经验的涅巴任部队统帅,紧要关头由土司亲自统帅军队,下面的带头官由土司指定有势力、勇敢、有谋略的大头人担任。军事建制大多以部落为单位,部落的小头人即为小带兵官,服从大头人及涅巴、土司的统一指挥。

其三,县管辖下的部落。这种部落大多处于汉藏临近区、杂居区,行政上受中央政府属下县建制的领导,部落组织仍然有互不统属的大部落、小部落,有头人及部落会议,但是在外会由乡、保、甲长管理,有乡、保、村的建制。或者由头人兼任这些职务。这些地区部落的组织系统仍然健全,一系列古法、规章制度照样有效。

从整个藏区观之,无论是谿卡、宗、土司管辖下的部落,还是县管辖的部落,作为基层单位的部落的内部组织基本是一样的。头人、部落会议、部落临时性的军事组织,每个部落都具备。

2. 部落会议

各地的部落会议由于所处的环境不一样,所讨论的重点问题也不一样,事务繁多的有可能一月召开一次,或不定期召开;事务少的

一年半载召开一两次。综合起来看,所涉及的内容主要有以下几方面:

(1) 祭祀礼佛禳灾等宗教性事宜。藏区社会的全民信教也集中体现在部落会议上。如祭祀,大多数地区都有其部落神,小部落有小部落的神,大部落有大部落的神,通常这种神是以山神的形式出现的,归宿为一拉则(峨博),每年至少要进行一次隆重的祭祀山神的仪式,由部落会议拿出具体的方案,即什么时间,规模多大,如何摊派财物及劳力。祭祀山神的主要目的是让山神保护自己的部落的牛羊、人群及一切,消除灾祸,求得吉祥。

在一定的时间,部落里要举行一次较大的礼佛活动,请活佛、僧人念经,求神佛降福降祥,草原平安,牧业繁荣,人丁兴旺。这一活动要在部落会议上进行研究、讨论、决定。

除此之外,遇到干旱、牲畜疾病、大雪灾等,在抢灾救灾的同时,也要研究进行一系列的宗教活动。

(2) 结算部落公帐。结算公帐,主要是差赋徭役。许多都要经过头人和具体的负责人之手,因此需要有所交待。比如甘孜州崇喜长官司属下的牧民以牲畜的多寡被分为七级:

| 级别 | 占有牲畜头数 |
|----|---------|
| 一 | 101 头以上 |
| 二 | 96—100 |
| 三 | 66—95 |
| 四 | 56—65 |
| 五 | 46—55 |
| 六 | 16—45 |
| 七 | 15 头以下 |

牲畜的头数是以牦牛为代表计算的,同时有约定俗成的一系列折算方法:犏牛 2 头折牦牛 3 头,马 2 匹折牦牛 5 头,绵羊 5 只折牦

牛 1 头,山羊不算在内。这些虽然由土司三年一审核,但是主要的赋税差役常为部落头人代为管理,甚至以部落为单位向下收集和摊派差遣。如以上各级的赋役是,每年每 4 头牛交纳牧税藏洋 1 元给政府,超过 130 头的部分不交牧税;每户牧民每年要给土司交木柴、酥油一次、两年交牛毛一次。最低的第七级交纳酥油、牛毛各 1.5 藏斤(1 藏斤约 3.5 公斤),木柴免交。以此逐级递增,至最高一级为酥油、牛毛各 4.5 藏斤,木柴 18 驮。无偿的乌拉差,通常是有牛 20 头左右,出人差 1 个;有牛 30 头左右,出牛差 1 个;有牛 40 头左右,出马差 1 个。

其实,由于藏族社会特殊的社会组织,除大部落的头人多半是有钱有势,“连选连任”外,小部落的头人常由选举产生,他们的主要责任是跑腿,为部落这个团体办事。大头人多为一等差户(牧主),小头人多为二三等差户(富牧、中牧),甚至四五等差户(贫农)。因此在任内(多为三年一任),帐目清楚极为重要。其次,部落里的祭祀山神,请活佛僧人念经等费用,也要一一向部落全体成员交待。

这种公布帐目的会议往往较隆重,负责帐目的头人(或者助手)当部落成员到齐后,要主动地对神佛发誓,让众人相信自己所做的一切都是真实无虚的。接着一项一项往下报。报一项,在主要的部落认为精通数算的几个坐在前排的人,一起核审,每报一项,认为符合,则说符合,则继续下一项;认为不符合,当事人要交待清楚,否则你会受到全部落人的唾弃,严重的会逐出部落,甚至处以极刑。计算时大多借助佛珠,实算或心算。部落里的其他人任何人都可以参与计算,对自己或别人参与的有关事宜的帐目,提出疑问、质问、责问,此时不论提问题的人富贵贫贱,当事人都得一一答复。

(3) 执行官府命令,解决突发事件。除了差赋徭役外,官府的命令是多方面的,各个地方所执行的情况也不一样。西藏地区多以噶厦政府为重,通过宗政府、谿卡,再至部落会议层层下达落实,且要组织

实施；青、甘、川、滇一些有土守备、土官、土司的地区，主要由当地军阀（如青海马步芳）下达，转由土守备、土官、土司，再由部落会议研究、组织、监督实施；甘、青、川一些杂居地区，没有土司等地方世袭权贵，则由政府所设县府下达，及乡、镇至部落，这些地方的部落多已归入保甲编制，部落的头人也大多出任保、甲长。

突发性事件范围较广。部落会议为应急可能举行全体会议，也可能举行具有代表人物的会议，一面研究是否向上级汇报，一面组织力量应急。如1951年的当雄那曲地震中，桑堆地方的头人等急向噶厦政府禀告：

小民等桑雄六部头人、根保同声禀报：

（闰）九月十九日太阳偏西，正当解放军大批部队到达桑堆驿站野牛场之时，发生空前强烈地震。地动山摇，湖水激荡，山上野兽纷纷奔跑下山，地上冒水。此次震动遍及草原，桑堆地方山神——桑丹岗桑山脉至附近村子震动更大，从桑丹岗桑山脉至村子之间出现长达几公里之裂缝，新建甘珠尔经堂和茨玖神殿及牧民住房等共倒塌二十余间。此后，在二十余日内时时发出隆隆响声和地动。

有些遭受地震的部落，在向噶厦禀告时，已提出非常具体的救灾措施，涉及经费来源，修缮房屋的先后、请批运送石料的路条，请求卜卦、诵经保佑地方平安等。

雪灾也是威胁人民生命财产安全的藏区大灾害之一，严重时也威胁着部落的存在。如安多八部头人百姓因遭严重雪灾，呈噶厦政府的禀帖中说：“火兔年又遇严重雪灾，所有牲畜，包括政府租畜，几乎死绝，百姓失去了居留所依……皆清贫如洗，亦势必沦为乞丐。即使并未禀呈上官，官长慈悲之主，那曲诸宗本亦严令头人负责在下庶民不使流亡他乡。为严防黎民擅自逃散，各自辖下已逐级连环防范。”头人失去自己的属民就不称其为头人，部落的成员们由于生活所迫会

投向另外的可以维持生计的部落。因此当遇到如此惨重的自然灾害,部落的成员们(尤其是头人)为了维护部落和自己的利益,必然商讨一系列的稳固措施,赖以渡过难关。

(4) 械斗、复仇、惩罚。部落械斗在藏较为普遍,有些部落与部落,因牛羊、草场等结为世仇。此时,部落的整体利益上升,也产生了相应的准备工作。如甘孜州石渠县的色须部落规定:凡牲畜 30 头以上的差巴等级的牧民,必须购枪 1 支、子弹 50 发、好马 1 匹;凡牲畜 100 头以上至 300 头者,子弹增加数倍,良马 2 匹以上。凡是军事上使用的马匹,要经过大头人验收,在马身上打上记号,平时不能随意骑乘使用,更不准出售。凡属尼麦(意为烧火支差的人,有牛 15 至 30 头的牧民)等级的牧民,每户购置明火枪 1 支、子弹 25 发,如果是有马户须备马 1 匹;凡属尼麦斗突(意支差跑路的人,有牛 15 头以下的牧民)等级的牧民,每户备长矛、马叉子各 1 把。对上述军事装备的准备情况如何,大、小头人要定时检查,倘不符合规定数目,要受处罚,或罚钱物,或支差,或挨鞭子。

因为部落的大头人是自然的总带兵官,小头人是小的带兵官,在武装械斗中他们是指挥官,为了草场、牲畜等大的军事行动在他们主持下进行,就要召开部落会议,要在部落成员的会上征求意见,这样的行动有无必要,假如多数人觉得有必要,此会议便是战前动员,并要制订较详细的作战计划,参战的动辄就是数百、上千,甚至数千人的“骑兵”,战争涉及的内容也多:属于部落的大寺院、活佛要给出征的勇士们诵经,赐护生符;伤亡人员的家属安排及命价——一般由部落里统一安排,有不成文的规定,但遇到一些重大的与整个部落的生死存亡息息相关战事,部落会议也商量据情提高抚恤金额和命价,借以让参战人员和家属放心。

(5) 选举新头人。头人的选举并不一定通过部落会议选举产生。有些是受土司等任命的,有些是无文“世袭”的,在一些偏远的牧区的

小部落里实行赛马射箭,优胜者任头人的做法。

靠选举产生的头人,大多是有办事能力的,先由众人推举候选人,等有了候选人后,让他背坐着,身后放一器皿或不放器皿,“选民”们商议规定或者以得石子的多寡决定可否当任,或者用羊粪蛋和小土块决定,羊粪蛋表示赞成某某当选,小土块表示反对。最后唱票人和监督者,在众人之面公开候选人所得赞成票数多少,得反对票数多少。得赞成票多者,当选。

选举头人是部落里的大事,必要时男女老幼都参加,有的规定18岁以上的男性有发言权,有些地方则规定13岁以上的男性有发言权。妇女的权力有些地方较小,有些地方妇女拥有跟男人同等的权力,甚至可以当选头人。至于世袭做土司的女人——女土司在藏区也不是一个两个。

3. 部落武装(将在本章第三节叙述)

第三节 兵 制

军队是政权机器的重要组成部分。兵制也是政治制度的重要组成部分。从藏区兵制发展的历程看,主要有如下一些特点:

之一,军队的起始,大约源于早期部落的武装斗争。藏区军队的出现也是如此,因而吐蕃王朝时期的军队始终没有摆脱部落武装的原始形态。部队的战士与军官,并不是像后期的职业军人,而是有战事则为军人,无战事则为农民、牧民;务农、务牧时不忘备战、训练,有了战争则多以部落为组织单位,动员上前线。多自出战马,自带弓箭。吐蕃王朝时期有五六十万的军队,他们或出没于西域,或进兵于陇陕,或驰骋于雪山,或驻军于河海,都靠这种部落的整体行动。随着吐蕃王朝的崩溃,吐蕃时期一套严密的军制、兵制遂告废弛,一支英勇

善战的军队，也泯息于雪山草原之中。

之二，宋时有西夏军队，有一定战斗力。而西夏为藏人之一支，除少数学者有此观点外，学术界尚无统一意见。元时虽有军事组织，但仍如吐蕃统军形式，兵民不分。

之三，入清以来，由于各种政治势力矛盾激化，军队发展也日益迅速正规，基本脱离了早期形式，向专门化和正规化方向发展。本世纪初的江孜战役（1904年）后，西藏与内地一样，处于割据状态。军队扩大，训练加剧，军队性质也有所变异。

一、吐蕃时期的兵制

在上节中，我们已经谈吐蕃王朝时期的军队构成情况。军队系统中有兵马都元帅、节度使、将军等军衔，有野猫川大行军衙（*dbyar-mo-thang-khrom-chen-po*）、陇州行军衙（*lung-cu-khrom-chen-po*）、凉州大行军衙（*mkhar-tsan-khrom-chen-po*）、瓜州大行军衙（*cwa-cu-khrom-chen-po*）、勃律行军衙（*bru-shavi-yul-gyi-khrom*）等军事行营。可知其具有一定规模和严密的军队序列。

吐蕃王朝时期较早动用较多军事力量进行战争的大概要数松赞干布父亲时对苏毗的突袭。《敦煌本吐蕃历史文书》说，当时由赞普弟伦果尔与母后留守本土，由南日松赞亲率精兵万人远征苏毗。由于娘曾古等为内应，攻破宇那堡寨，一举歼灭苏毗。

至唐初，吐蕃军队已有相当规模。据《旧唐书·列传》卷八三第三三记叙唐代名将薛仁贵的事迹时，如此写道：

咸亨元年，吐蕃入寇，又以仁贵为逻娑道行军大总管，率将军阿史那道真、郭待封等以击之。待封尝为鄯城镇守，耻在仁贵之下，多违节度。军至大非川，将发赴乌海，仁贵谓待封曰：“乌海险远，车行艰涩，若引辎重，将失事机，破贼即回，又烦转运。彼多

瘴气,无宜久留。大非岭上足堪置栅,可留二万人作两栅,辎重等并留栅内。吾等轻锐倍道,掩其未整,即扑灭之矣。”仁贵遂率先行至河口,遇贼击破之,斩获略尽,收其牛羊万余头,(吐蕃)回至乌海城,以待后援。待封遂不从仁贵之命,领辎重继进。比至乌海,吐蕃二十余万悉众来救,邀击,待封败走趋山,军粮及辎重并为贼所掠。仁贵遂退军屯于大非川。吐蕃又益众四十余万来拒战,官军大败,仁贵遂与吐蕃大将论钦陵约和。仁贵叹曰:“今年岁在庚午,军行逆岁,邓艾所以死于蜀,吾知所以败也。”仁贵坐除名。

大非川之役,是唐蕃之间进行的一场恶战,薛仁贵十万之众全军覆没。吐蕃虽无兵书遗于后世,但从战争的规模和战略设想分析,当时不乏精明的军事指挥员,兵力也十分雄厚。

据《贤者喜宴》等书记载,以赞普为统帅的吐蕃的军队划分为6茹61东岱。茹(ru),意为翼;东岱(stong-sde)意为千户。即:

(1) 伍茹(dbu-ru),意为中翼,以小昭寺(ra-mo-che)为中心。其四至为:

东至:倭卡秀巴本顿(vol-khavi-shug-po-dpun-bdun)

南至:玛拉山脉(rma-la-la-brgyud)

西至:休尼木(gzhu-smye-mo)

北至:扎朗玛古尔普(prags-kyi-glang-ma-gar-phub)

十东岱为:

岛岱(dor-sde)

岱村(som-mtsgams)

局巴(com-pa)

支村(vbri-mtshams)

吐若卜(yel-rab)

球村(phyugs-stshans)

章村(vbrang-mtshams)

几堆(几之上部,skyid-stod)

几买(几之下部,skyid-smad)

东侧禁卫队(sku-srung-shar-phyogs-pa)

(2) 腰茹(gyo-ru),意为左翼,以雅砻昌珠(yar-lnug-khra-vbrug)为中心。其四至为:

东至:工域哲那(kong-yul-bres-sna)

南至:夏乌达高(sha-vug-stag-sgo)

西至:喀若冈则(kha-rag-gangs-rtse)

北至:玛拉山脉(rma-la-la-brgyud)

十东岱为:

雅砻(獠笼,yar-lung)

秦砻(vphying-lung)

达保(dags-po)

尼聂(nya-gnyi)

洛若(lo-ro)

雅村(yar-mtshams)

玉却(g·yu-vbangs)

聂(dmyal)

洛扎(lho-brag)

北侧禁卫队(sku-srung-byang-phyogs-pa)

(3) 叶茹(g·yas-ru),意为右翼,以香地的雄巴园(shangs-kyi-zhoag-pa-tshal)为中心。其四至为:

东至:扎地之朗玛古尔普(phrags-kyi-glang-ma-gur-phub)

南至:聂拉那牙保那(gnyav-nam-gyag-povi-sma)

西至:介玛拉古(bye-ma-la-dgu)

北至:迷地曲那(smri-ti-chu-nag)

十东岱为：

东钦(stong-chen)

香钦(shangs-chen)

辘噶尔(nyen-kar)

章村(vbrang-mtshans)

朗迷(rang-mi)

帕噶尔(phod-dkar)

保若(sbo-rab)

松岱(gzong-sde)

象(shangs)

西侧禁卫队(sku-srung-nub-phyogs-pa)

(4) 茹拉(ru-lag),意为支翼,以折之都尔巴那(brad-kyi-dur-pa-sna)为中心。其四至为：

东至:强木尼扎(vjam-ni-bkra)

南至:泥婆罗朗那(bal-po-glang-sna)

西至:拉金牙迷(la-kem-gyag-mig)

北至:介玛拉恩(bye-ma-la-sngon)

十东岱为：

芒噶(mang-kar)

赤彭木(khri-phams)

娘若(myang-ro)

赤塘(khri-vthang)

错俄(mtsho-ngo)

枕巴(gram-pa)

拉孜(lha-rtse)

康萨(khang-sar)

改呈木(gad-phram)

南侧禁卫队(sku-srung-lho-phyogs-pa)

以上四茹是吐蕃王朝早期建立的军事组织,共 40 东岱,各东岱千夫长为东岱长官,统军千人,称东本(stong-dpon);其下有五百夫长(lnga-brgya-chen-po)等。有其严密的指挥系统、军旗、军徽等。

(5) 孙波茹(sum-pavi-ru),意为孙波翼,以采甲秀达巴园(tshad-rgya-shod-stag-pa-tshal)为中心。其四至为:

东至:尼域包木那(gnye-yal-bum-nag)

南至:迷地曲那(smri-ti-chu-nag)

西至:叶尔夏卜丁保且(yel-zhabs-snyings-po-che)

北至:那秀司仓(nags-shod-gzi-vphrang)

十一东岱为(原十东岱加一包括汉户在内的通颊东岱):

则东(rtse-mthon)

帕东(pho-mthon)

上桂仓(rgod-tshang-stod)

下桂仓(rgod-tshang-smad)

上窘(vjong-stod)

下窘(vjong-smad)

上哲(dre-stod)

下哲(dre-smad)

喀若(kha-ra)

喀桑(kha-zangs)

那雪(nags-shod)

孙波茹的建立较以上四茹为晚,敦煌文献中至 759 年尚载有孙茹(sum-ru),而吐蕃军队的诸多战事中,多有孙波参加。

(6) 象雄(zhang-zhung),设有十东岱,但始终没有建立茹一级的领导系统,《吐蕃文化》一书说此可能是“直接受王廷控制、管辖”。其十东岱为:

上部五东岱：

火州(vo-co)

芒玛(mang-ma)

尼玛(gnyi-ma)

且末(tsu-mo)

巴噶(ba-ga)

下部五东岱：

古格(gu-ge)

交拉(cog-la)

计藏(spyi-gtsang)

雅藏(yar-gtsang)

即岱(ci-de)

——共计 61 东岱，东岱也可计为“千夫之长”，倘如此计算，当时吐蕃将有 61 万军队。每茹约 10 万人。上文已述，当时的军队军民不分，集中这么些军队并不是大数，况且，随着占领区的扩大，吐蕃贵族将一些战争中的俘虏编入军队，以充实兵员，实际的军队数量可能比这还多。

吐蕃王朝解体后，云丹、欧松为争夺王位进行了 20 余年的战争，吐蕃全境四分五裂，王室内讧，边将称雄，各霸一方，论恐热和尚婢婢在河都地区又进行了 20 余年的战争，随着吐蕃全境的农奴大暴动，没卢氏和末氏两大贵族相继退出历史舞台，英勇善战的吐蕃劲旅也便烟消云散，成为历史。

吐蕃王朝以后兴起的政权，除卫藏地区之外，藏东地区有唃廝罗(jo-sras-lags, 998—1068 年)，称宗喀王(tsong-khavi-rgyal-po)，占有邈川，统辖河湟地区、洮河及大夏河流域等地区，具有一定军事势力。西夏兴起，亦有一套军事系统，此已在上节中述及，不再赘言。

二、藏军的建立和解体

十七世纪后,西方资本主义势力向亚洲扩张。藏族周缘地区像尼泊尔、不丹、锡金及汉地都程度不同地存在着资本主义势力的渗透,随之深入藏族腹心地区。1774年,英东印度公司乔治·波格尔(G. Bogle)入藏,停留半年有余,拉笼班禅活佛,极力挑拨离间,西藏地方成为其蚕食鲸吞的主要目标。

于此前后,西藏藏蒙统治阶级内部的矛盾亦十分尖锐。发生了一系列的事件:

1655年,与达赖喇嘛友善、积极扶植格鲁派的重要人物固始汗死,藏蒙贵族出现联合危机。同时,固始汗子达延汗和扎什巴都尔争夺汗位。汗位空缺三年。

1674年,达赖五世任命桑吉嘉措为第巴。

1681年,发生拉达克战争。达赖五世和达赖汗派出蒙藏联军打击在1630年后侵入今阿里普兰、日土、古格地区的拉达克,攻下列城。1684年达成协议,恢复了西藏对上属地区的管辖。

1682年,杰出的西藏政教领袖达赖五世圆寂,第巴桑吉嘉措考虑到当时严峻多变的政治形势和五世无可取代的地位,匿丧不报达十五年。藏蒙统治者之间的矛盾日趋尖锐。桑吉嘉措利用准噶尔噶尔丹部与达赖汗、拉藏汗抗衡。

1705年,桑吉嘉措在拉萨传昭大会期间逮捕了拉藏汗,后以桑吉嘉措辞去第巴职务退至山南,拉藏汗返回青海达成协议。而拉藏汗到那曲达木地方便调集蒙古骑兵与其妻拉姆才让扎西进攻拉萨,与桑吉嘉措的前后藏十三万户军队交战,桑吉嘉措被俘斩杀。其所立六世达赖喇嘛仓央嘉措被废黜。

1717年,准噶尔部策妄阿拉布坦派兵6000人,穿越腾格里沙漠

突袭拉萨,杀拉藏汗,烧杀抢掠,无所不为。

1718年,清廷数千满汉军兵自西宁启程进剿,全军覆灭于哈拉乌苏河。鉴于西藏出现的危机,康济鼐等相继起义,打击准噶尔军。

1720年,康熙命皇十四子为抚远大将军,统帅三路大军入藏,与颇罗鼐部夹击准噶尔军,重创之,使其逃回伊犁。

1723年,青海发生罗卜藏丹津之乱。

1727年,西藏发生阿尔布巴之乱。噶伦阿尔布巴杀死首席噶伦康济鼐。后康济鼐亲信颇罗鼐自日喀则起兵,攻陷拉萨,逮捕阿尔布巴、隆布鼐、扎尔鼐等三噶伦。清军分两路入藏,以上三噶伦被处死。

藏事平定后,清廷设驻藏大臣,并留川、陕军兵2000人分驻前后藏,在昌都留滇军1000人。这基本上是清在藏派驻军队之始,以往一有战事,则命军前往剿灭,事竣则班师回朝。同时,为了防止准噶尔再度骚扰西藏,颇罗鼐练兵15000名,多路设防。颇罗鼐死后其子朱尔默特那木扎勒秘密勾结准噶尔,驻藏大臣傅清、拉布敦诱杀朱尔默特那木扎勒,由于无相应军兵保护,此二人亦被朱尔默特党羽杀死。事后,清廷增兵西藏。此时清廷对待西藏的地方武装的办法是多封头目,相互牵制,分其合力。

十八世纪中,发生了著名的大小金川战役;清廷耗银7000万两,历时20多年。

1788年,廓尔喀侵入西藏,驻藏大臣巴忠等贿和。

1791年,因藏人不缴纳贿币,廓尔喀再度侵入西藏。驻藏大臣屈敌求和,敌军进入日喀则抢掠后,转攻拉萨,福康安统军六路进藏讨敌,大获全胜。

1792年,为了加强边防,稳定西藏,福康安、孙士毅、惠龄、和琳等上奏“窃查卫藏地方久涵圣泽,人不知兵,番民习俗惟知诵经奉佛,于军旅之事平日并不讲求。及廓尔喀两次滋事,藏内番兵乘间即逃,遇敌即退,不能守御出力,固由番兵等怯懦性成,亦因平日练兵之道,

毫无法制,势难使之振作。兹奉谕旨酌给钱物口粮,加以训练,实为防御边隅至计。”^①继而提出在藏建立藏兵制度的六条意见,大约这就是最初正规藏军的建军方略了。其六条为:

(1) 设定兵额。前后藏原有兵 5165 名,“其实兵民不分,系按各寨番民,定以派兵数目,并非额设番兵可比。戴琫(mdav-dpon,原西藏地方军职名,同于团长,今多译“代本”)番目等,平时无兵可管,遇事调遣,只有各寨抽派,与乌拉人夫无异,充数应名,多不能使用军器。以猝然调集之番民,责令打仗御贼,无怪其全无纪律,怯懦不堪。”^②因而,请求在藏设立兵额:

前后藏各设藏兵 1000 名,要隘定日、江孜各设 500 名,共 3000 名,如此可免“以省调戍之烦”。

(2) 核定军官等级、数目。代本在原 5 名基础上加 1 名共 6 名;其下设如本(同于营长)12 名,各管兵 250 名;其下设甲本(同于连长)24 名,各管兵 125 名;其下设定本(同于排长)120 名,各管兵 25 名。以上军职由驻藏大臣会同达赖喇嘛委任。“倘敢虚应故事,废弛军律,即行革退,并将本管番目从严惩治”^③。并初定依才取人逐级晋升的原则。

(3) 给兵士以口粮,给军官以薪水。以往“藏内调派番兵,从不给予口粮,即出兵之时,亦不免其徭役。番民奉调后,自行备带口粮前往,粮尽而逃,势所必至。”因而要给每名兵士每年给青稞二石五斗。遇有征调,“再照征兵之例,每日每名兵士支給糌粑一斤,每年口粮共需青稞 7500 石。”^④并免去服兵役者一家的乌拉徭役。原设代本五名,例各给庄田一分;新设一名,由达赖喇嘛照例拨给庄田一处。如本每人每年给银 36 两;甲本每人每年给银 20 两;定本给银 14 两 8 钱。每年需银 2688 两。

①②③④ 《钦定廓尔喀纪略》第四七卷,第 1 页。

(4) 武器装备、军事训练。武器装备,每 1000 名五份鸟枪,三份弓箭,二份刀矛。器械从查抄沙玛尔巴等家产器械内分给。差人去贡布制办火药,将存贮于布达拉铅丸发给藏兵,以重操练,提高技能,奖励上进,整肃军纪,提高战斗力。

(5) 给在济咙、聂拉木等处防守的藏军以口粮、军粮、军械、火药等,加强操演,重视战斗技能,以利要道防守。

(6) “严禁将备弁兵,欺凌番兵,并役番兵之弊,以实营伍”。^①

3000 名额的藏军即以此例建立。此外还有 1450 名汉军,均连为一体,统一管理。1846 年后才改由噶厦管理藏军,驻藏大臣等管理汉军;藏军的操练以清兵操典,并由汉军军官担任教导。因而此时的藏军被称为“甲强玛”(汉式部队)。这一支常备部队逐步走向正规。在此后的抗击锡克、克什米尔的战争(1841—1842 年)、抗击廓尔喀的战争(1855—1856 年)、第一次抗英(1887—1888 年)、第二次抗英(1903—1904 年)等战争中都发挥了重要作用。

第二次抗英斗争失败后,国际国内的形势发生了巨大变化。1911 年清朝被推翻,国内军阀割据,战火连绵。曾被两次革除名号又两次恢复的第十三世达赖喇嘛加紧军队建设。1912 年以其侍卫长达桑占堆为藏军总司令,以藏文字母顺序确定部队序列,将原来的六个代本扩展为十个代本,军队人数也由 3000 增至 6000 余人。并以“雪山狮子旗”为军旗,设立藏军最高指挥机关“玛基勒空”(d mag-spyi-las-khung),由噶厦政府和达赖喇嘛领导。同时由英军军官训练藏军,1919 年在江孜设立了军事训练基地,但训练不配套,如没有土工作业、野外训练等科目;军队中也没有通讯、侦察、工兵、卫生、参谋等兵种的训练,平时大多也不出操。英方还向藏军提供一定数量的枪枝弹药。至 1950 年,藏军扩大至二十来个代本(包括一些杂牌军),近 2 万

^① 《钦定廓尔喀纪略》第四七卷,第 1 页。

名军兵。

巴桑诺布在《藏军若干问题初探》中列举了 1950 年藏军的战斗序列：

噶当：第一团，为达赖警卫部队，骑马，1000 人，代本为帕拉色多吉旺堆，防区在拉萨的罗布林卡。配备有山炮 8 门，重机枪 4 挺，轻机枪 46 挺，斯登式冲锋枪 200 支，英式步枪 600 支，手枪多支。为藏军主力之一。

卡当：第二团，扎奇部队，步骑，1000 人，代本为扎白扎西平措、温龙巴多吉朗杰，防区在拉萨。配备有山炮 8 门，迫击炮 8 门，转盘机枪 12 挺，马克沁重机枪 4 挺，轻机枪 40 挺，斯登式冲锋枪 40 支，英式步枪 900 支。建于 1792 年，为藏军精锐。

喀当：第三团，日喀则部队，步骑，1000 人，代本噶穷巴次仁顿珠、牟甲次旺罗布，防区在德格、生达，配备有各种火炮 14 门，重机枪 4 挺，转盘机枪 4 挺，加拿大式机枪 16 挺，冲锋枪 32 支，各式步枪 1000 支。为藏军精锐。

阿当：第四团，江孜部队，步骑，500 人，代本为崔科欧珠多吉，防地为三十九族和丁青，重机枪 1 挺，轻机枪 9 挺，转盘机枪 1 挺，冲锋枪 15 支，英式步枪 500 支。

加当：第五团，定日部队，步骑，500 人，代本为扎俊巴旦巴次仁，驻防那曲，有重机枪 2 挺，轻机枪 40 挺，各种步枪 325 支。

恰当：第六团，炮兵，500 人，代本为俊巴阿旺白姆，驻防三十九族、类吾齐，火炮 6 门，轻机枪 10 挺，冲锋枪 15 支，步枪 400 支。

贾当：第七团，步骑，500 人，代本为甫龙巴扎巴次旦，驻防类吾齐等地，山炮 4 门，重机枪 2 挺，轻机枪 40 挺，英式步枪 400 支。

聂当：第八团，步骑，500 人，代本为拉亚恰热巴索朗旺久，驻防察雅，有轻重机枪共 42 挺，冲锋枪 15 支，步枪 500 支。

达当：第九团，步骑，500 人，代本为德格格桑旺堆，驻防芒康（宁

静),轻重机枪 42 挺,冲锋枪 15 支,步枪 500 支。

它当:第十团,步骑,500 人,代本为夏羌索巴阿旺坚赞,驻守江达,有轻重机枪 42 挺,步枪 500 支。

塔当:第十一团(布鲁斯),步骑,500 人,代本为擦狄(拉萨市长兼),为治安部队,担任拉萨市的警察任务。

因藏文字母“那”(至第十二位)有“病”之意等,故藏军无此番号,即无第十二团。

巴当:第十三团,殷实户部队,步骑,1500 人。代本为卡尔纳卡乔德庆、郭噶尔才旺仁增(代)、彭绕巴次仁甘旦(代),驻守比如、嘉黎。

帕当:第十四团,步骑,500 人,代本为夏强巴索朗多吉(代)。

爬当:第十五团,步骑,500 人,代本为夏格巴洛色顿珠。

第十六团至二十团的番号授于硕板多、边坝和洛隆地区的民兵。

据巴桑诺布文介绍,藏军的军衔和军徽也比较特别,各级军官均有代表等级的各种符号。如代本戴由绿松耳石和珍珠等点缀的金质帽徽;如本戴由绿松耳石点缀的金质帽徽;甲本和定本则戴刻有十字的金质帽徽。代本的帽子和肩章上还有四个“十”字架花,如本有三个,甲本有两个,定本只有一个。士兵的帽子和左肩上均有标志某团某号士兵的符号。

解放军进军西藏过程中,一部分藏军被击溃,如第七、第八团等;一部分起义,如第九团,代本德格格桑旺堆率部在芒康起义;大多在西藏和平解放后,于 1956 年改编为中国人民解放军。1959 年,西藏上层反动集团发动武装叛乱,一部分藏军被歼,一部分逃走。至此,西藏境内藏军便不复存在。

三、部落里的战斗组织

上文已多次提及部落武装,有必要进一步介绍。果洛地区的部落

具有代表性,我们参照俄后保《果洛若干历史的片断回忆》藉以说明。

(一) 军 旗

军旗是指挥战斗、决定进退的标志,在古代战争乃至现代战争中起着非常重要的作用;在战场上,军旗就是命令,从军官至士兵都要绝对服从,违者要受处罚。部落里掌握军旗者挑选勇敢剽悍的人,称之为军官。

军旗的形状为四方形,黄底,四边镶红色,抑或也镶白色、黑色。军旗的上、中、下飘带分别以蓝、白、黄三色制成,象征天、地、空间。也有无飘带的四方旗和三角形的旗。旗面多绘天神和守护神的像,这是古俗,《旧唐书》等史籍记载,吐蕃王朝时期的军旗上也有绣像或绘像,如狮子旗,上绘雄狮,同时马也用红、黄、蓝(染成蓝色)、白、黑编成序列。因为后期的部落武装毕竟不同于吐蕃时期的军队,不可能将平时务农牧,战时为兵行伍的群众编成规模较多的红马队、白马队、黑马队。而用旗帜分别部队中、小建制的风俗仍保存了下来。

果洛地区的组织系统与吐蕃王朝时期的赞普与小邦王的隶属关系有点接近,大部落(部落联盟的头人称土官,属下有许多小部落,小部落的头人称小土官,是大部落头人的臣子;小部落头人属下有什长,什长为小部落头人的臣子,乃至群众。遇有战事,集合作战队伍时,每一个大部落各有一种不同颜色的旗帜,从旗帜颜色便可知晓这是哪一大部落的部队。大部落所辖各小部落的旗帜,则用不同形状的肩旗和背旗,倘若战斗中有人被俘,从队旗就可判别是哪个具体部落的人。

(二) 军事装备

果洛的军事装备十分古老。准备参加战斗的人们,身穿铠甲(牛皮甲、铁甲等),头戴盔和护盔;腰之右佩箭袋,插满利箭和锦件“卜尔久”,左佩豹皮弓袋,内装硬弓及其锦件“惹知后”。有些部落还有珍贵的铠甲和武器,如阿什羌且增达尔吉有九眼六面锁子甲,四楞盔帽,

犀角长弓, 镂金大刀贝巴占杜; 阿什羌华庆贡用各种绶绸结成装饰的战胜光明护身甲衣及威尔玛光明盔、火焰枪套、吃肉砍刀、守护神黑色毒矛等武器也颇有名气。

当然除了刀枪箭弓以外还有火枪, 遇有紧急问题要处理, 部落会议规定每支火枪配子弹 100 发, 火药 100 盒, 火绳 3 度, 带足三天粮秣, 联成大组, 宣布纪律, 整装待命。这些与康区的情况大不相同, 如 1949 年前历时 26 年的巴塘六玉十五村的冤家械斗, 使用的武器基本上都是步枪、手枪等, 还有手榴弹。果洛地区当时当然也有步枪, 主要是使用大刀长矛和火枪, 否则青海马家军阀自 1921 年开始, 不断残酷屠杀藏族人民(仅 1937 年一次便惨杀藏胞 1000 多人, 使许多地方成为无人畜区), 就不那么容易了。

上文谈到部落中的军事装备, 包括战马等都由兵丁自己准备购买, 因而不会有统一军事装备(军服等)。这主要是由部落的征兵形式决定的, 特殊情况下十五岁至七八十岁以下的男性都是应征对象, 闲时在家为地道百姓, 没有什么正规的军事训练, 因此, 跟现代意义的正规部队是根本没法比的, 也不可能做到军事装备整齐划一。一般情况下, 上等人家每户三至五人, 大户人家二至三人, 中等人家一至二人, 一般人家按户应征, 不能服役应征的家庭, 以应征的等级以马、枪支、牛羊等代替。

(三) 军事斗争

部落军队的主要作用, 是联合抗击外来侵略和军阀压榨、掠夺。比如, 1937 年果洛人民不堪马步芳的爪牙喇平福的横征暴敛, 残酷压迫, 奋起反抗暴政。首先, 在四月康干土官以征缴税款为名, 召集各部落头人在鄂措湖举行部落会议, 动员群众武装起来, 与喇平福作殊死战斗, 争取果洛人民的生存, 散会前各头人一一握住土官的手发誓, 决心战斗到底, 誓死不渝。会后康干土官派聪明机警的措俄赛日前往军营向喇平福报告说: 康干举行了大会, 所有税款即行缴清, 土

官派人来先禀告。侦察得知没有走漏风声,康干土官急急进行部署,不分昼夜集结康干、木扬、卜培等部落的武装一千余骑,并通知康赛部落立即配合行动,在天没亮前向白玉寺喇平福驻地发起总攻。由交加等四名骁勇善战的人为执掌大旗的军官,分四路急行军包围喇平福驻地。天刚亮时到达集结地点。晚上四周围攻,部落军队十分英勇,旋即解决战斗,俘获了喇平福。这一正义的行动取得了暂时胜利,后又遭受到马匪军的残酷镇压。但总的说来,此时的部落武装是十分重要的,它保卫草原、牛羊等人民基本财产、利益和安定生活。

部落武装的另一作用是参与草场纠纷的械斗,有大部落之间的,也有小部落之间的,旷日持久,有的延续几十年,甚至上百年。由于年代过久,你打我,我打你,各有死伤,有些宿冤很深,却是一笔糊涂帐。对于具体的部落来说,此种情况下的部落武装仍具有保卫自己土地、人民、羊牛的性质,实质是已成为一种民族内部的恶性伤害,虽然常有活佛(甚至多方活佛)、社会上层进行调解,由于积冤太深,偶有磨擦便酿成祸端,是故屡次调解,屡次违犯,难以在根本上解决问题。

1949年以前,草原上的个别地区的部落还保留一种抢劫的古俗,即有年劫(一年抢一次)、季劫(夏季三个月内抢劫)、月劫(一个月的抢劫)等之分,纠集大队人员,向别的部落进行大规模行动,劫得财物、牛羊,部落头人得头一份,其余按等级分配。行劫遴选勇武剽悍的人做头目,指挥作战,全体参战人员都要立誓服从。行动时不遇到抵抗不开枪杀人,遇到反抗后,流血牺牲在所难免。同时,被抢的部落为了夺回自己的牛羊财物,也会派出相当数量的人马,进行报复,掳回牛羊财物,如此就会发生重大军事冲突,部落的人们将帐房搬到险要处,断绝交通,布置防线,夜里值更防守,白天派人放哨。部落武装对战士的要求是勇敢。对那些怯懦者、落伍者自有处罚的办法:如撕下上衣的下摆裹在脖子上,穿女人的衣服,取女性的名字,并割掉其坐骑尾巴等。这种做法与《新唐书·吐蕃传》中记载的藏人“重兵死,以

累世战歿为甲门。败儒者垂狐尾于首,以示辱”记载是一致的。

每次大的军事冲突,往往要挑选勇猛强悍的年轻人组成先锋队或敢死队。先锋队士兵称打生(stag-zan),意为可以吃老虎的兵。这种叫法源于藏棋:双方各有十个兵子和一个虎子,按步路兵子吃掉对方的虎子,则兵胜;虎子吃掉对方的兵,则虎胜。获得打生称号并立有战功者,可以被提拔为军官或头人。

值得说明的是,属于部落的寺院也有武装,必要时僧人武装也参与军事行动。

第四节 教育制度

一、藏人早期教育及其发展

从藏人最早奉行的仲、德吾、苯三种宗教,我们可以看到早期藏人的教育形式:

(一) 仲(sgrung)

许多史书均有记载,从聂赤赞普到拉脱脱日年赞,凡二十七代都是由“仲”、“德吾”和苯教护持国政,可见这三种宗教在藏族早期历史中所起的重要作用。

“仲”是“故事”的意思,这种“宗教”(藏籍没有留下这种宗教的具体内容)是以讲故事的形式进行宗教宣传和教育的。这也符合早期人类的一般特点,在没有文字、文字不发达甚至是文字十分发达的时代,人们都运用这种形式进行教育。关于早期人类的一些思想和故事,如《猕猴变人的故事》、《青稞种子的来历》、《创世歌》、《马和野马》等早期的民间文学之所以能流传到现在,也完全仰仗这种讲故事的形式。从敦煌古藏文文献中保存的一些资料,从《赞普谱系》等看,也

体现了前人以故事教育、传播,后人继承再下传的特点。

据有关资料记载,早期苯教就采取“口耳相传”的形式传播教义。这出于两种原因:其一为当时时代的传播手段所决定,早期人类的文化积累是非常艰苦的,刻画是一种手段(比如岩画等),更重要的是语言传播,教师讲,学生听,脑子记住多少算多少。其弊病也在其中,有的记住了,有的难免忘记,或者记的不准确;于是也就难免对经验的不断传下来又不断忘记。其二是为了保密,即将宗教所说奥义强印脑中,以免因文字书写而外传。

(二) 德吾(ldevu)

“德吾”是“猜谜”之意,或许这种宗教在最初传播过程中采取猜谜语的形式。“德吾”有《德吾教史》一部。从历史文化的角度看,猜谜并不见得完全是一种游戏式的娱乐活动,谜语是对知识、文化的另外一种传播、继承形式。

(三) 苯(bon)

“苯”有“吟诵”等含义。由于它是佛教传入藏土前独统天下的教派,因而这一名称也有多种解释。

从诵吟的角度看,其实也是一种教育手段,比如苯教之《十万龙经》中有:“母龙头的上部变成天空,右眼变成月亮,左眼变成太阳,四颗上门牙变成四颗行星。当它睁开眼时白天就出现了,闭上眼睛时黑夜即将降临。从它的上下牙处显现出似月形的黄道带。它的声音形成雷,舌头形成闪电,呼出之气形成云,眼泪形成雨。它的鼻孔产生风,血变成苯教宇宙中的五大洋,血管变成河流,肉体变成大陆,骨骼变成山脉。”苯教有较多的宇宙生成神话,这样的神话作为知识交待给自己的教民,就需要有教育手段。吟诵也不失为一种良好的办法。尽管众多的研究者中都认为此时的藏土有象雄文存在,苯教已用象雄文在传播教义,而我以为讲述、解释、吟诵对于教育同样是不可缺少的。

从文字记录的历史看,最早的正规学生应为赤松德赞时的“七试人”,最早的学校大概要算桑耶寺。因为从吐弥桑布札创造新藏文始,藏文的学习已蔚然成风,据说松赞干布曾用三年时间学习藏文,但以何种形式学习,尚无确凿的记载。

作为学校性质的桑耶寺明显具有两重性质:一是宗教学校,它的学生培养目标,完全是为了宗教事业——培养合格的宗教职业者;一是贵族学校,这个学校的学生是为统治阶级的利益服务的。这两重性质既决定了桑耶寺的政治命运,也决定了桑耶寺的宗教命运,同时也确定了它在藏族历史上的地位。

桑耶寺于763年开始兴建,766年竣工。767年,由菩提萨埵担任堪布和从印度请来的12名一切有部的比丘,为巴赛囊、桑希、玛仁钦乔、昆鲁意旺玻、巴郭白若杂纳、恩兰查微乔央、累松杰微绛曲七人剃度,授比丘戒。他们便是藏族历史上最早的出家人。赤松德赞对他们实行优待政策:免除差税兵役,生活由王室府库供给(类似于现在的公费生)。于是僧人急增,一年多时间,即增至350多人。此后赤松德赞进一步优待僧人:

赤松德赞考虑到现在我在世时如不规定桑耶等寺院和堪布僧人的生活供应数量,我死以后就可能无人照应,于是打算给寺院三百户寺属民户,作为供养,给每一僧人七户百姓,当他把这个想法告诉巴·意希旺波时,意希旺波回答说与以前赞普赐给一名功臣以平民九百户相比较,按以上数量封赐寺院和僧人并无不适当之处,但恐以后赞普亲眷中意见不合,或遇到人畜瘟疫、外敌入侵,或大饥荒时,不能保证这样的供应数量,为求长远之计,请给寺院属民二百户,每一名僧人给平民三户,把管辖这些属民之权交付僧人比较适合。于是赞普赐给寺院民户150户,赐给每名僧人三户属民,总计赐给桑耶寺和305名僧人的寺属奴户为1065户,按平均每户四口计算,总计4260人,这些寺属

奴户都不向赞普缴纳税赋,不担负兵役。^①

如此,僧人的队伍迅速扩大,地位不断提高,僧人也成为特权阶层,成为拥有土地、牲畜的封建农奴主,从而加重了社会负担,但是由于这种扶植政策,也使赤松德赞当政时期拥有藏族译师千人之众的藏族译师队伍,这些“能说两种语言的大自在神”为佛教典籍的翻译立下了不朽功勋,也为以后寺院教育的发展打下了基础。

赤热巴巾时,这种以佛教为中心内容的学习建构有了进一步的发展,开办了律仪学院(慧、净、贤律仪部门)、讲学学院(讲、辩、著的学术部门)和修行学院(闻、思、修的修行部门)和三十法部喇嘛的学习组织。宗教教育在当时的进一步发展,也与当时的社会环境有直接关系。其一,佛教在藏土已经过了将近两百年的生存、传播,宫廷内部已拥有较雄厚的支持、信仰势力,传播宗教的形式是多样的,但以学校形式进行宗教学习,培养中坚力量,推进宗教发展的路线显然是最有效的。其二,通过两次厘定文字,修正佛学经典,和长时期的佛典翻译,从教材、教员、教学管理和课程设置上,已具备进行专门学校教育的基础。

许多经典均载,立宗最早的宁玛巴为莲花生大师所传,其派主修密法;并没有严格的学制系统(密宗的学习方法与显宗的学习方法是有区别的)。尊阿底峡为祖师的噶当派(上文已述及,一般将格鲁派当做新噶当派)却在寺院教育体系的建立上做了切实的实践和探索。

阿底峡有仲敦巴(1005—1064年)、南交钦波(1015—1078年)等高足。仲敦巴建热振寺,噶当派即以此寺为根基发展,仲敦巴的弟子博多哇当堪布时,该寺的教育事业也有所发展,博多哇游历卫藏各寺,有常随弟子千人。他常讲的经典有七部:《大乘经庄严论》(mdo-sdevi-rgyan-gyi-bshad-pa)、《菩萨地》(bsang-chub-sems-dpavi-sa)、

^① 《藏族研究文集》(一),内部铅印。

《集菩萨学论》(bylab-pa-kun-las-btus-pa)、《入菩提行论》(byang-chob-sems-dpavi-spyod-pa-vjug-pa)、《本生鬘论》(skyes-pavi-rabs-kyi-rgyud)、《集法句经》(以上称《噶当六论》)。

他尤其重视阿底峡所著《菩提道炬论》。与上六论合称“噶当七论”，这便是当时此派僧人的主要学习课程。从博多哇的弟子朗日塘巴(1054—1123年)也重视讲经收徒，所讲经典仍以“噶当七论”为主，也可看出这一点。除此而外，朗日塘巴还讲授“慈氏五论”(《现观庄严论》、《大乘庄严经论》、《宝性论》、《辨法法性论》、《辨中边论》)。

《中观论》的翻译讲授起于巴曹译师，他得到博多哇弟子夏尔哇巴(1070—1141年)的支持。

1073年，阿底峡的弟子大译师俄雷贝喜饶(rngog-legs-pavi-shes-rab)建桑浦寺，他死后由侄俄洛丹喜饶(rngog-blo-ldan-shes-rab, 1059—1109年)任桑浦寺堪布。洛丹喜饶曾到克什米尔学经17年，又到尼泊尔学习密宗，后讲经收徒，其弟子有二万三千多人。受旺秋德的资助和委托，又得到班智达噶丹杰波的协助，洛丹喜饶完成了法称所著《定量论》、《正理滴论》、慧生密著《释量论后三品疏》、《释量论庄严疏钞》、法胜著《定量论疏》等的翻译，并对玛善慧译的《释量论》，以及在吐蕃王朝时期所译的一些因明著作进行了重译，收录于《大藏经》由他翻译的著作就有40余部之多。与此同时，狮子幢还译有《集量论》及《自释》。因明学的主要论典此时已基本译完。洛丹喜饶在拉萨、桑耶等地讲经，名噪一时。曾多次讲授《定量论》等法称的著作和注释。据说给他做副讲的人能讲《正理滴论》、《定量论疏》的有55人，能阐释《定量论》的就有280人。小俄译师洛丹喜饶在其叔俄译师雷贝喜饶建立的事业基础上，对“量论”(即因明学)的宣传和人才的培养做出了重要贡献。而在以后二三百年的发展中，桑浦寺仍以传授讲释《量决定论》、《现观庄严论》为主。特别是“量论”的讲述，在当时诸派中独树一帜。

桑浦寺第六世堪布恰巴却吉僧格(phyapa-chos-kyi-seng-ge, 1109—1169年)著《量决定论广注》、《量论摄义颂》和《自释》，讲授因明更是盛极一时。王森说：《量论摄义》一书，是后来藏人所著大量因明入门书之祖，藏人学习因明的特有方式，也是从他开始的。相传西藏各寺学经所取的辩论方式，也是从他开始的。该寺兴盛时期，藏传各教派学僧多到此寺来学经。五十年代前还有桑浦寺夏学，届时西藏甘丹、哲蚌、色拉、扎什伦布四大格鲁派寺院的学僧到桑浦寺，进行因明辩论活动，成为一学制。

桑浦寺不但是学习研究因明的重要寺院，而且在般若(以学习《现观庄严论》及其注疏为主)、中观(以《入中论》及其注疏为主)等方面也有先导作用。后期格鲁派寺院显宗系统中以学习因明、般若、中观、俱舍、律学等五部大论，显然前三类课是与其有传承关系的。换言之，这也是格鲁派寺院显宗系统课程设置类型的雏形。

我们知道格鲁派寺院基本课程及先显后密、显密双修原则的确定是在宗喀巴大师。宗喀巴借鉴的另一系统是萨迦派。萨迦第二祖索南孜摩(bsod-nams-rtse-mo, 1142—1182年)，除学其父教法外还从桑浦寺恰巴却吉僧格(1109—1169年)学习慈氏五论、因明等范畴的课程；四祖萨迦班智达(1182—1251年)25岁学《俱舍论》，1204年卓浦(khro-phog)译师请来印度那烂陀寺末任座主释迦师利跋陀罗，萨迦班智达从其及子弟学习《量释论》等因明七论、《现观庄严论》、《声明》、《工巧明》、《诗词》、《韵律》、《修辞》、《歌舞》、《星算》等，即五明之中的学问。从宗喀巴大师的修习过程和立宗辩论中我们可以知道：

(1) 1371—1374年，在聂塘(snye-thang)第瓦寺(bde-ba-can)，专学以《现观庄严论》为首的慈氏五论；1375—1376年，在前后藏各讲经寺院，依《现观庄严论》立宗答辩。1376年从贡噶贝(kun-dgav-dpal)修习，1380年从仁达瓦(re-mdav-ba)重学《现观庄严论》，足见

其对此论之重视程度。

(2) 1375年,大师从顿桑瓦(don-bzang-ba)学习《俱舍论》;1375—1380年,又从萨迦派喇嘛仁达瓦学习两遍。

(3) 1376年、1378年、1379年、1380年,大师从仁达瓦先后学习了四遍《入中论》。

(4) 1378年、1379年、1380年,大师从仁达瓦学习《量释论》三遍,1380年再从顿桑瓦学习一遍。1379年自修《量释论》和萨班弟子邬由巴(vu-yug-pa)的《量释论译注》。

(5) 1377年,在觉摩堊(skyor-mo-lung)从罗赛瓦(blo-gsal-ba)学习《戒经》(即《律经》)及其注释。

以上这五部著作即构成格鲁派显宗院学习的五部大论,宗喀巴大师对其下过一番苦功夫,并且在1380—1381年以《俱舍论》、《集论》、《量释论》、《戒经》四论立宗答辩。

1375年,在夏鲁寺从仁钦南杰学《胜乐》并受灌顶。1390—1392年,宗喀巴向布敦大师的弟子学习密宗的经典注疏。1379年,从仁达瓦学习密宗要典《集密》、《集密五次第》。

1375年,大师在觉摩寺(jo-mo-nang)从薄东乔列南杰(phyogs-las-rnam-rgyal)学习《时轮》六加行法;1389年,从益希坚赞学习《时轮经无垢光大疏》;1390年再从布敦子弟却贝瓦学习《时轮经疏释》等。属于密宗的瑜伽部、行部、事部、无上密部均已修习。同时还学习了萨迦派的“道果法”,噶举派的密法“大印”和“那绕六法”等。

显然,后期形成的格鲁派的教育系统和管理方法等,从渊源上看经过了千余年的发展,桑浦寺的洛丹嘉饶、萨迦班智达及佛学泰斗宗喀巴大师都对此做出过卓越贡献。同时也渗透了宗喀巴以后历代佛学教育家们的心血,从而得到丰富、发展,日臻完善。

二、寺院教育系统

(一) 学制和课程

藏传佛教寺院中的学制,由于所设的学院不同,其课程设置也有所不同。试以《拉卜楞寺概况》所述拉卜楞寺六大札仓为例:

1. 闻思学院(thos-bsam-gling)

主要修习三藏(sde-snod-gsum)、三学(bslab-pa-gsum),以因明(tshad-ma-rnam-vgrel)、般若(phar-phyin)、中观(dbu-ma)、俱舍(mngon-pa-mdzod)、律学(vdul-ba)五部大论为主要课程。分十三个学级:

| 级别 | 修业年限 | 修业内容 | 备注 |
|----|------|------------------|---------------|
| 一 | 1 | 背诵辩论《集类部》 | |
| 二 | 1 | 同上 | |
| 三 | 1 | 同上 | |
| 四 | 1 | 同上 | 《集类部》为启蒙教材 |
| 五 | 1 | 背诵辩论《释正量论》、《因明部》 | 以上五个年级为初级班 |
| 六 | 1 | 背诵辩论《般若论》 | 共四年研究般若八品 |
| 七 | 1 | 同上 | |
| 八 | 1 | 同上 | |
| 九 | 1 | 同上 | 本学年完即为般若毕业 |
| 十 | 1 | 背诵辩论《中观论》 | 为中观新级 |
| 十一 | 1 | 同上 | 为中观旧级 |
| 十二 | 4 | 背诵辩论《俱舍论》 | 全部课程分四年学完称俱舍级 |
| 十三 | 无定 | 背诵辩论《戒律论》 | 为戒律级 |

当然这种学级的划分也不完全一样。比如哲蚌寺郭莽扎仓的学级设制为:

(1) 因明部,共五级,学习五年。

卡朵嘎玛增扎(kha-dog-dmar-vdzin-grwa),学习一年。

卡朵共个增扎(kha-dog-gong-gi-vdzin-grwa)学习一年。

兑仗增扎(bsdus-vbring-vdzin-grwa),学习一年。

兑钦增扎(bsdus-chen-vdzin-grwa),学习一年。

达肉增扎(rtags-rigs-vdzin-grwa),学习一年。

(2) 般若部,共六级,学习七年。

洛肉增扎(blo-rig-vdzin-grwa),学习一年。

顿丹杰增扎(don-bdun-bcu-vdzin-grwa),学习一年。

香敖增扎(gzhung-vog-vdzin-grwa),学习一年。

香共增扎(gzhung-gong-vdzin-grwa),学习一年。

嘎卜当布增扎(skabs-dong-po-vdzin-grwa),学习一年。

帕青增扎(phar-phyin-vdzin-grwa),学习两年。

(3) 中观部,共两级,学习四年。

温玛萨白增扎(dbu-ma-gsar-pavi-vdzin-grwa),学习两年。

温玛娘白增扎(dbu-ma-rnying-pavi-vdzin-grwa),学习两年。

(4) 俱舍部,一级,名造吉增扎(mdzod-kyi-cdzin-grwa),学习四年。

(5) 戒律部,名爪仁敖吉增扎(bkay-ram-vog-gyi-vdzin-grwa),学习无年限。

从上可知其学制大同小异。各部学习的主要课程有:

(1) 因明部

第一年:辨红白下(ka-dog-dkar-dmar-zhol-ma)。

第二年:辨红白上(ka-dog-dkar-dmar-gong-ma)。

第三年:集类中品(bsdus-vbring)。

第四年:集类上品(bsdus-chen)。

第五年:因明论。背诵《入中观论》(dbu-ma-vchug-pa)、《现观庄严论》。

学习主要的著作有:法称大师著《释量论》(tshad-ma-rnam-

vgrel),宗喀巴、甲曹杰、克珠杰等撰《因明论》、《因明大疏》,赛俄旺扎西著《集类论》(bse-bsdus-grwa)等。

(2) 般若部

第一年:论新下(gzhung-gsar-zhon)。

第二年:论新上(gzhung-gsar-gong)。

第三年:第一品至第三品。

第四年:第二品至第八品。

学习的主要著作有:弥勒著《现观庄严本颂》,宗喀巴著《现观庄严广论》、《金珠善说论》,甲曹杰著《现观庄严名义广解》,一世嘉木样著《现观庄严论大疏》等。

(3) 中观部

第一年:中观新论(dbu-ma-gsra-ba)。

第二年:中观旧论(dbu-ma-rnying-ba)。

学习的主要著作有:龙树著《中观本颂》,月称著《中观明句论》,佛护著《中观佛护释》,宗喀巴著《入中论广释》、《入中论摄义》,甲曹杰著《中观广论摄义》,一世嘉木样著《中论大疏》等。

(4) 俱舍部

第一年:俱舍论初四品。

第二年:俱舍论后四品。

第三、四年:总复习。

学习的主要著作有:世亲著《俱舍颂》、《俱舍自解》,宗喀巴著《俱舍论》,一世嘉木样著《俱舍大疏》、《教灯俱舍摄义》等。

(5) 律学部

此部无修业期,以修行持戒为主。遵照大乘之《饶益有情戒》和小乘《别说解脱戒》,以及《摄善法戒》进行修习等。

学习的主要著作有:功德光(yon-tan-vod)著《戒律本有》,宗喀巴、甲曹杰、克珠杰著《菩萨戒释》、《比丘戒释》,一世嘉木样著《戒律

大疏》等。

2. 续部下院(密宗学院)

续部下院的学生来自闻思学院,分初、中、高三级,因该院学生各人用功及觉悟程度不同,因而无规定的修习年限。主要课程有:

初级:背诵《怖畏九首金刚经》、《六臂护法经》、《法王护法经》、《集密经》、《大自在经》、《续部经》等。修习生起次第。

中级:背诵《集密自入经》(gsang-vdus-bdag-vjug)、《大自在自入经》(bde-mtshog-bdag-vjug)、《怖畏九首金刚自入经》(vjigs-byde-bdag-vjug)、《烧坛经》(spyin-sreg)、《续部经》(rgyud-gzhung)等。学会用彩色细砂制造坛城(rdul-tshon)。

高级:依据《生起与圆满次第经》所规定的程序修行。

3. 时轮学院

分三个学级,年限不定。主要课程有:

初级:主要学习《妙吉祥名号经》(vjam-dpal-mtshan-brjod)、《无上供养经》(bla-mchod)、诸佛赞(chos-spyod)、怖畏金刚(vjigs-byed)、六臂(mgon-po-phyag-drug)、法王(chos-rgyal)、骡子天王(lha-mo)、财宝(rngm-sras)五大护法的《满足心愿经》(bskang-gso)、《普济经简释》(kun-rig)。

中级:学习、背诵《时轮金刚经》(das-vkhor)、《证菩提经》(mngon-byang)。学会用彩色细砂制造时轮金刚坛城(dus-vkhor-dkyil-vkhor)、普济佛坛城(kun-rig-dkyil-vkhor)、证菩提佛坛城(mngon-byang-gi-dkyil-vkor)。

高级:学习声明、诗词、天文历算、梵文、藏文书法、研修时轮金刚和怖畏九首金刚的生起圆满之道,并进行灌顶、禅坐等实修。

4. 医药学院

医药学院分初、中、高三级,主要课程有:

初级:背诵《皈依经》(skyabs-vgro)、《绿度母经》、《观音心经》、

《阿闍佛经》(mi-vkhrugs-pa)、《总则续经》(rtsa-rgyud)、《后续经》(phyi-ma-rgyud)等。

中级：背诵《论续》(bshad-rgyud)、《药王经》(sman-bla)、《马王白莲经》(rta-mgrin-pad-ma-dkar-po)等。

高级：研修《四部医典》、《菩提道次第广论》(byang-chub-lam-rim-chen-mo)等。

5. 喜金刚学院

喜金刚学院亦分初、中、高三级，年限不定。主要课程有：

初级：背诵《无上供养经》(bla-mchod)、《妙吉祥名号经》、《大威德经》和五大护法的《满足心愿经》(此上与时轮学院初级课程基本相同)、《喜金刚迎请、加持、自入、烧坛、祝愿、回向经》、《金刚手大轮经》、《虚空瑜伽经》等。

中级：主修汉历天文历算、藏文文法、书法和练习跳法舞。

高级：守持三律(sdom-pa-gsum)，授受灌顶，禅坐静修。

6. 续部上学院

续部上学院初、中、高三学级，年限不定。主要课程有：

初级：背诵《妙吉祥名号经》、《怖畏九首金刚经》、《六臂护法经》、《骡子天王护法经》、《北方财宝护法经》、《集密金刚经》、《大自在金刚经》等。

中级：背诵《开光经》及佛赞五十卷。掌握有关坛城的绘制技术。

高级：修习生起圆满次第之道。

从以上六大学院学制和课程设置我们可以看出：

第一，除了显宗闻思学院以外的五个学院，具有专科学院性质。除医药学院外，基本属于密宗学院系统。学期划分大多与闻思学院同，不定修业年限，学习只分初级、中级、高级三级。

第二，闻思学院是学习佛学理论的根本学院，因而课程设置及时间均比较严格。这些课程涉及佛学的基本原理，课程固定，一以贯之。

从排列上也具有一定系统性。先学因明,利于逻辑思维和辩证分析,对破除佛教以外的错误见地打下基础;次学般若、中观,以掌握佛学理论的要义(从格鲁派角度);次学《俱舍论》,此为小乘系统要典,重在树立佛教的宇宙观和认识论;次学戒律,重在遵守,立僧人本分。如此,对一名僧人的训练可说周密而齐全,从智慧的开发到一般的修行、方法,核心理论系统均有了,掌握这些等于较为完整地接受了佛学思想,再加以戒律的约束,一个完整的“显宗”系统的人物便造就了。

(二) 学习方法

藏传佛教寺院教育的学习方法,有两个突出特点:

其一为“背”,从拉卜楞寺的十三学级的修习情况可知,一名僧人在近20年的学习中,几乎是在背诵这些经文中渡过的。像五部大论,全要背会,烂熟于心。

这种方法也表现在升级考试上,比如据《拉卜楞寺概况》介绍:因明部学生在升到第五学级时,必须会背《入中观论》、《现观庄严论》。

续部下院由初级升入中级时,必须会背《大自在生起圆满次第》、《怖畏九首金刚生起与圆满次第经》、《集密生起圆满次第》三经之一。升入高级时必须会背《四注合解经》。

时轮学院在升中级时,要会背《妙吉祥名号经》等规定课程;升高级时须背《时轮金刚生起与圆满次第经》。

像医药学院、喜金刚学院、续部上学院在升级时要背相应的课程,实际上这是将背诵引用到考试中的一种做法。

众所周知,在教育中虽然反对死记硬背,但背诵的好处却是无人所能否认的,它对记忆力的锻炼,对词义的理解,丰富和牢固地掌握知识都有不可估量的作用。因而,僧人中确有些强记的人,他们中有的可以背诵几十卷经。

其二是“辩”。一个僧人的学习过程既是一段背书的历史,也是一

段辩论的历史。俗所谓辩经,形式也多样,本级的僧人可以互相提问,上级班的人可到下级班中去辩,下级班的也可以到上级班中去辩论。当然,一般是在讲经院中进行辩论。有些还规定了专门的时间,比如拉卜楞寺闻思学院在每年农历四月十九日至二十四日举行辩论大会,由寺主嘉木样大师亲临主持,全体僧人参加,答辩的是五级至十二级的僧人。程序为级长、活佛、成绩优秀的僧人等依次提问,答辩可以各年级轮流,形式也比较活泼,作为答辩者一级的僧人,谁会谁就可以回答。归结起来,辩论的方式大体有两种:

一是立宗辩(dam-bcav-bzhag),先由辩论的一方立一宗,就此进行辩论。立宗的一方只回答问题,不对对方的观点进行反问和借题发挥。

一是对辩(tshogs-lang),辩论二人先由一方提问,一方回答;进行一段时间后,再由另一方提问,一方回答。

这种以辩论为学习(考试)的一种主要方式的缘起,大概与藏人学习因明原理相一致,他对人的语言表达能力、演说能力、思维敏捷能力和逻辑性、心理承受能力,以及对所学课程(五部大论)的熟练程度和融会贯通能力,既是一种全面的检查,又是一种自然的锻炼。

为何谈心理承受能力?立宗的一方盘膝而坐,仰视提问者;提问者则站立,可来回走动,尽提所问,当提出问题后,便挥动念珠击掌呼喊,傲视立宗者。而立宗答辩者却要高度冷静,既不能紧张,乱其思路,又不能顾及提问者的揶揄奚落。关键在于他的答辩,倘出现错误,周围僧众则手背相击,呼之以“嚓嚓嚓!”倘若语塞,不能作答,众僧则鸣掌而呼“噢哈哈!”尽其噪量,确能慑人心魄,使立宗者难堪汗颜,无地自容;倘若获胜,众僧则以喝采,由衷赞赏和钦佩。面对无数人的提问和一些高僧大德的诘难,要获得这样一场答辩的胜利,的确不易。

(三) 学 位

在寺院教育中,各个层次的学生基本上有区别,并以相应名称,

有人在著文时也将此作为学位,当然作为称号是存在的,假如与现在学位的概念相提并论,或许“低”了一些。比如。

因明部中第一至四年学习者称都扎哇(bsdus-grwa-ba),意集类论士。

般若部修习者称帕新巴(phar-phyin-pa),意般若论士。

中观部修习者称翁玛巴(dbu-ma-pa),意中观论士。

俱舍部修习者称造巴哇(mdzod-pa-ba),意俱舍论士。

律学部修习者称噶仁巴(bkav-rams-pa),意经硕士。

这些称呼大概与现今小学生、中学生、中专生、大专生、本科生等相类似。

拉卜楞寺闻思学院基本有三种学位:

然卷巴(rab-vbyams-pa),以考试《因明论》和《般若论》为主,般若部毕业,或六至十二年级的学僧,自愿报名,法台允准,考试成绩合格者,授予此学位。年考二次:农历五月十七日至六月十七日;农历十一月十七日至十二月十七日。

尕仁巴(bkav-rams-pa),修完俱舍部课程者,则授予此学位。

多仁巴(rdo-rams-pa),俱舍部的毕业生方能参加考试,为闻思学院的最高学位,每年两名,在闻思学院三千僧人中能取得此学位确乎不易。同时也有一些别的规定,即大法台要对学僧的德、才、资进行了解,考察,方能允许报考,候选人在120人左右;考试前一月由嘉木祥大师预考,背诵《根本论》,合格,方能参加考试;考试临近,要宴请本学院六年级以上学僧,约五天。

此外,续部上学院、续部下学院、喜金刚学院每年各考取一名密宗系统的俄仁巴(sngags-rams-pa),授予学位。

拉萨三大寺的学位授予略有不同。尤其是格西(dge-bshes)学位的授予有其一套程序。格西是格维西宁(dge-bavi-bshes-gnyen)的简称,善知识之意。拉萨三大寺学位层次中将其分为四个等次:

第一是拉然巴格西(lha-rams-pavi-dge-bshes),每年取16名,第一至七名排名次,八名以后不列顺序。要经过春季寺院的法会考试、秋季全寺的法会考试;第二年的在罗布林卡和布达拉宫举行的考试,第三年正月的拉萨祈愿大法会的考试。过关斩将,十分艰难。

第二是措然巴格西(tshogs-rams-pavi-dge-bshes),低于拉然巴格西,每年10名。经过扎仓考试,全寺院的考试和二月在拉萨举行的传小召法会上的考试,方能通过。

第三是朗赛格西(gling-bsre-dge-bshes),每年每寺8名,经过扎仓考试,即可通过。

第四是多然巴(rdo-rams-pa-dge-bshes),每个显宗扎仓一名,经过扎仓考试,即可通过。

三大寺每年大约考取63名格西。

四等格西的划分,从字面含义也可看出高低,“拉然巴”之“拉”是指在整个拉萨(实际上是全藏,其他地区的著名僧人,要想取得较高学位,就需要进入三大寺学习),“措”(tshogs)、“朗”(gling)、“多”(rdo),都以层次说明这些格西的高低。

格西学位尤其是拉然巴格西学位的取得是一种非凡的荣耀,受到人们的尊重和敬仰。拉然巴格西当复试通过后要由甘丹赤巴率领绕大昭寺一周,在众人面前夸耀一番。当然,格西学位的考取,也需要有一定的经济实力,专心致志学习二三十年,没有经济实力不行,就是考了格西,要向全扎仓的人布施一次,动辄就是上千银两,一般家庭难能维持。

取得拉然巴格西的最终目标是升任甘丹赤巴,要在上、下密院修习密宗,称佐仁巴(rdzogs-rim-pa),再升之格贵(dge-bskod)、翁则(bla-ma-dbu-mdzad)、堪布、堪苏,再按资历升为上密院的夏孜曲杰(shar-rtse-chos-rje)和下密院的降孜曲杰(byang-rtse-chos-rje),再升任至甘丹赤巴,可谓耗尽毕生心力。自然,甘丹赤巴的地位也是很

高的,称赤仁波且(khri-rin-po-che),其地位仅次于达赖、班禅、萨迦法王。

在漫长的历史过程中,占有统治地位的教育在藏族社会的发展中发挥着重要作用。从寺院和僧人队伍的规模上我们完全可以看到这一点:清人魏源在《圣武记》中说,当时西藏的达赖系统的寺院有3150座,有僧人302500名;班禅系统有寺院327座,有僧人13700名。加上其他教派、其他地区没有统计进去的寺院和僧人,可谓洋洋大观,令人震撼。

据有资料介绍,民主改革前西藏自治区境内有寺院2676座,甘、青两省有1091座(甘肃369座,青海722座),四川阿坝地区319座、甘孜州263座(包括迪庆藏区。《边事研究》1937年1月第5卷第2期载:西康16县喇嘛庙300座,僧人34242人)。总计4030座寺院。这些数据显然不甚准确,因为:其一民主改革前曾经有过一些调查,但没有在整个藏区进行,不免有失落之处;其二,藏区寺院有大有小,有些只是数个甚至一个僧人修行之处,因而有的统计者将此作为寺庙,有的则不作为寺庙。众多的寺庙需要有众多的僧人去住持,而众多的僧人则需要有众多的寺院教育机构去培养。寺院培养了僧人,僧人同时又发展了寺院,像现代的许多教育机构一样,寺院不但是培养人才的地方(自然,这种人才的规格主要要求适合于宗教需要),同时也是学术研究机构,通过那些既是高僧又是教师的人们不断进行研究,推动藏族学术的向前发展,当然这一学术研究始终是以宗教研究为重心的。

三、其他教育形式

除了正规的寺院教育外,藏区存在着一些其他形式的教育,兹述如下。

（一）私塾

从整体看，寺院教育满足不了整个藏族社会各种范畴、多种类型和各个阶层的需要。藏区私塾的出现，也是社会需要的结果。在西藏上私塾的大多是贵族和富商子弟，主要课程是藏语拼音、书法、文法等基础知识。学生七八岁入校，七八年毕业。类于小学。解放前在西藏日喀则、拉萨、江孜等地都有这种学校，仅拉萨一地就有七八所这样的私塾，一般十来人，稍大的也不过四五十人。私塾的教师多是藏文较好的知识分子。但是，由于条件简陋——学生席地而坐，拿块学习用的木盘（上面洒层香灰或者灶灰等，用竹笔在上面练习写字或者演算），课程范围狭窄，教学方法也过于简单，学习效果不甚理想。

甘、青、川藏区因与汉地接近，私塾教育的出现也较早。主要是那些土司头人的子弟进入私塾或者就将私塾设在土司衙门，请教员讲授。清代，有些藏人就参加科举考试。同时，在清末民初，藏、汉杂居区设有许多书院，如青海地区，有西宁的五峰书院、湟中书院，大通县的秦兴书院，循化县的龙支书院，湟源县的海峰书院，乐都县的凤山书院，贵德县的河阴书院等，其中均有藏人学习。

四川甘孜地区的私塾教育要比其他藏区见长。康熙年间，清政府派兵驻防，汉商日多，即在巴塘、打箭炉设立私塾，当时就有藏人子弟学习。1904年，伍文元（打箭炉直隶厅同知）办大同学校；王锡珍办官话学堂，强迫藏民子弟入学，政府供给学生伙食。所谓“官话”就是汉语。

（二）官办学堂

1751年，七世达赖喇嘛创办俗官学校，称“仔康劳扎”。从名称我们可知，“仔康”是噶厦政府的一级组织，是管理计政和俗官委派、调遣、训练等的机关。“仔康劳扎”实际是“仔康”的下属学校，该校的毕业生一般充任西藏地方的俗官，常年在校生20人左右，课程有书法、

算学、文法、正字、文牍等，一般在5年左右结业。

“孜劳扎”是僧官学校，在拉萨布达拉宫创办于1754年，由噶厦政府“译仓”领导，常年在校生40人左右。“译仓”是秘书处，不但接受噶厦领导，管理一切僧官的任命、调遣，也办理达赖或摄政的文书业务，如达赖喇嘛的印就由“译仓”保管，直接接受达赖喇嘛的领导。作为“译仓”的下属学校的“孜劳扎”，学生经过一般10—15年的学习结业后，大多可充任地方的僧职官员。在日喀则也有一所创建于1781年的僧官学校，由班禅之囊玛岗直接领导，九世班禅与十三世达赖不和，留居内地时停办。

拉萨的“曼孜康”、“药王山热齐卓益林”，日喀则的“吉吉纳嘎”是旧时西藏所办的三所医科专门学校。学制在5—15年，课程有藏文文法、藏医藏药学、天文历算等。数年招生一次，每次几十人，学生来自寺院、藏军官兵和一般百姓子弟。学生毕业后，有的回到军队当医生，有的则在民间行医。

这些学校，由于受经费、校舍、师资、生源等具体办学条件限制，培养学生的数量十分有限。

1904年至1907年，清驻藏大臣等在拉萨试办蒙养院，招收藏汉子弟读书。这一时期噶厦政府还请英国、印度在亚东、江孜、拉萨等地开办英语学校，入校学生百人左右。由于当时宗教上层的反对，有的开办3年，有的只办半年而被迫关闭。因此也未能形成稳定的教学系统。然而以此为契机，也由于当时形势所迫，噶厦政府也曾派少量人员出国留学。

（三）东部藏区的新兴教育实践

赵尔丰任边务大臣时，在康区兴办教育，1907至1911年间，在巴塘、理塘、稻城、雅江、盐井、乡城等处设立学堂、大致情况如下：

1907年，巴塘有学校2座，学生60名，教员4名。

1908年，巴塘、理塘、乡城、盐井等地有学校34座，学生1038

名,教员 37 名。

1909 年,上述地区等有学校 39 所,学生 1500 余人。

1910 年,上述地区及邓柯、江卡、乍丫、察木多等处有学校 122 所,学生 3100 余名,教员 122 名。

1911 年,上述地区及定乡、江口、稻城等处有学校 200 余所,学生 9000 余名。

五年之中,学校、学生数均有很大增长,并且十分注意培养师资队伍,“设学之难,莫难于劝导,尤莫难于造师。”并且提出具体的培养师资的办法,“似宜仿京师国子监藏文学堂例,于炉城特设一优级藏文学堂,选内地各项优等毕业生,择其志趣坚卓,有远志,无习气者为合格……夫以明于科学之人,专令其练习藏语,不必一年,已可毕业。”^① 1911 年,清川边关外学务局招收学生 30 名,在炉城开办藏语专修学校。在此前(1906 年)在打箭炉曾设速成师范学校;在成都设藏文学堂,学制 2 年,以修习藏文及英文为主。川边藏区的兴办学校也实行强迫手段。如《康定县图志》第 27 页说:“夷民子女无论贫富,六七岁即须送放学堂,有不入学者,罪其父兄,并罚银五两至五十两,按其家资料罪。既入学堂,除犯规革除不计外,其余必须卒业,得有凭照,方准离学,不得任意中辍,致隳学业。”赵尔丰在兴学上采取了多种措施,强迫的同时也以奖劝,如即年考试成绩优秀者可免其家庭一年差徭;若在毕业考中取得前三名,不但可免家庭三年差徭,还可由军政机构录用,或可推荐到高一级学校深造。所以“一时风行草偃,番人子弟,争以求学为荣”。

从教材和课程设置看,当时所办的藏文学校,较为时兴,也较实际。如以上已谈及的成都藏文学堂的课程分两学年四学期,具体学时分配为:

^① 朱解琳,《藏族近代教育史略》,青海人民出版社 1990 年版。

| 科目 \ 学时 | 第一学期 | 第二学期 | 第三学期 | 第四学期 | 各科钟点统计 |
|---------|------|------|------|------|---------|
| 修身伦理 | 1 | 1 | 1 | 1 | 80 小时 |
| 藏语藏文 | 12 | 12 | 9 | 7 | 800 小时 |
| 英语英文 | 8 | 8 | 10 | 12 | 760 小时 |
| 国 文 | 1 | 1 | 1 | 1 | 80 小时 |
| 历 史 | 无 | 1 | 1 | 1 | 60 小时 |
| 舆 地 | 无 | 1 | 1 | 1 | 60 小时 |
| 图 画 | 1 | 1 | 无 | 无 | 40 小时 |
| 测 绘 | 无 | 无 | 2 | 2 | 80 小时 |
| 算 术 | 8 | 6 | 6 | 6 | 520 小时 |
| 体 操 | 5 | 5 | 5 | 5 | 400 小时 |
| 每星期钟点合计 | 36 | 36 | 36 | 36 | 2890 小时 |

其历史课教材大纲为：“(1)唐诏土番之归服及其改流。(2)土司四十八种支族及其党目风土。(3)土籍之遗传,殷周之挾伐,武侯之定泸,唐李韦之平戡,国朝之平定两金川。(4)藏卫自唐以来之沿革,达赖、班禅坐床次数。(5)戎兵额及建置驻藏大臣原委。(6)唐古忒兴废记。(7)西人逾印度、喜马拉雅山而窥藏始末。(8)廓尔喀之关系。(9)古来由蜀通印度之故事。(10)川滇藏之关系中原。”^①

赵尔丰以武力改土归流,推行新政,但是采取的是一套封建的民族同化政策,从藏族文化的继承和发展这一角度看,确是将藏族教育统统纳入汉文化的轨道,由此遭到藏人的强烈反对。但从推行新型教育这一点看,是应给予适当的估价的。民国之后,赵尔丰身首异处,其兴办的学校也大多停办。

1907年,满蒙文高等学堂附设藏文科,分藏文预科、正科、别科,招收藏族学生,具体科目如下:

(1) 藏文预科,两学年,各课周学时分配为:

^① 朱解琳,《藏族近代教育史略》,青海人民出版社1990年版。

第一学年：人伦道德 1，藏语藏文 12，国文 4，法学通论 2，历史地理 3，算术 4，几何 2，物理化学 2，博物 2，图画 2，体操 2，计 36 学时。

第二学年：人伦道德 1，藏语藏文 12，国文 4，理财原理 2，历史地理 3，代数 3，三角 3，理化 2，博物 2，图画 2，体操 2，计 36 学时。

(2) 藏文正科，学制 3 年，周学时为：

第一学年 10 门课：人伦道德 1，藏文 10，藏语 2，国文 3，藏卫地理 3，藏卫近史 3，用器画法 2，测量学 2，大清律例 2，体操 2，计 36 学时。

第二学年 12 门课：人伦道德 1，藏文 10，藏语 7，国文 3，财政学 2，理财政策 2，统计学 1，制图法 2，测量法 2，行政法 2，宪法 2，体操 2，计 36 学时。

第三学年 11 门课：人伦道德 1，藏文 10，藏语 7，国文 2，理财政策 2，殖民政策 3，制图法 2，实测 2，刑法 2，国际法 3，体操 2，计 36 课时。

(3) 藏文别科，学制 3 年，周学时为：

第一学年 11 门课：人伦道德 1，藏文 10，藏语 6，国文 3，历史 2，地理 2，算术 4，法学通论 2，理财原理 2，大清律例 2，体操 2，计 36 学时。

第二学年 11 门课：人伦道德 1，藏文 10，藏语 6，国文 3，历史 3，地理 3，国际法 1，理财政策 3，宪法 2，刑法 2，体操 2，计 36 学时。

第三学年 11 门课：人伦道德 1，藏文 10，藏语 6，国文 3，藏卫地理 2，藏卫近史 2，财政学 3，殖民政策 3，统计学 1，行政法 3，体操 2，计 36 学时。

蒙藏学校兴起于清，民国时亦设学校，将原来之蒙藏院改为蒙藏委员会，成立北平蒙藏学校，免费吸收西藏及青、甘藏族子弟入京学习，其课程设置大体与上同。

1931 年，西宁成立青海蒙藏文化促进会，以洛桑香趣(田恩雨)、

阿福寿等 15 人为理事,马步芳为理事长,“以宣传三民主义,唤醒蒙藏同胞,普及蒙藏教育,维系蒙藏生存为宗旨。其主要工作,则为蒙藏语文之学习,及蒙藏教育之推行。从 1935—1937 年间,在乐都、化隆、湟中、互助等地设立 10 所蒙藏小学。至 1943 年,已成立蒙藏中心国民学校 11 所,蒙藏国民学校 44 所。同时在西宁成立蒙藏初级中学,马步芳任校长,洛桑香趣为副校长,培养了一部分蒙藏骨干人才。学生最多时达三四百人。但是,由于学校兴办之初,马步芳别有企图,一是为其经济利益,将国民政府边疆教育专款挪做他用,一是通过办学将蒙藏王公千户、地方头人的子弟弄至西宁,起羁縻作用,马说:“我收养小虎,诱制大虎,不动干戈,坐而治之”,为其政治目的服务。当洛桑香趣等人极力培养蒙藏人才之时,马恐青海之蒙藏势力抬头对其形成威胁,从而排挤洛桑香趣,调其任同德县县长。1940 年,马将蒙藏中学与青海省地方行政干部训练团合并,改称蒙藏语文班,至该团结束,蒙藏中学也便消声匿迹了。

以上所述,多是在内地或杂居区或藏地由汉族官吏依照汉式教育形式所办藏族教育,故而许多研究藏族教育的人士多有不述。综合看来,这些教育形式对藏族传统寺院教育的冲击也是不小的,至少对后期的藏族教育有借鉴意义。被教育部聘为拉卜楞寺喇嘛职业学校(创办于 1945 年 3 月)校长的五世嘉木样,下令“议仓”从各扎仓中选派百名青年喇嘛到学校学习。据《希望之光——关于甘南藏族教育的探索与思考》介绍,这一职业学校,“最初设置卫生、畜牧两科各一班,每班 25 人,修业限期 3 年。开设了普通课和专业课。普通课,实际就是公共课,包括公民、国文、化学、物理、英文、算术、史地、藏文等。专业课,卫生班设有生理、解剖、卫生、药物、细菌、内科、外科、眼、耳、喉科、皮肤、卫生实习等;畜牧科设有家畜生理解剖、药物、畜牧、诊疗、饲养、传染病、经营管理、畜产制造等。1947 年隶属教育部后,增设了普通科,并设置了卫生实验所、消费合作社及畜牧场、家畜诊疗

所等机构,使教学实习融为一体。”从这些课程的设置可以看出管理者的基本思路,这一思路是新型的务实的对本地区的发展是有好处的。

这一新事物也受到保守势力的强烈反对,视为异行邪说。但作为一方宗教首脑的五世嘉木样不为所动,坚持这一基本思想。当时任教导主任的绳学信在所著《甘南藏区纪行》一书说:在一次会议上,五世嘉木样说:“喇嘛职业学校能使青年喇嘛学会生产技术,生活自给,有利于其安习学佛经,有利于藏民发展生产,这是好事,谁再反对,我只有向他跪求。”可见他的决心之大与坚决。《关于甘南藏族教育的探索与思考》还引用了一段当时该学校的学生对嘉木样佛的回忆:

“据我们和当时喇嘛职业学校学员、甘南州政协副主席、已故著名藏族学者毛兰木交谈,他对这所学校评价甚高,记忆犹新。他特别提到,五世嘉木样大师在担任校长期间,鼓励学员,不光要学好藏文,还要学好汉文,学好英文。必要时,就到外边留学。在关心学员课业的同时,每天都要让学员打开寝室窗户,更换新鲜空气。并不顾其他僧众反对,打破戒律,鼓励青年喇嘛下河洗澡游泳,锻炼身体。积极组织学员参加一些有益身心健康的课外劳动,经常去花园帮助浇灌,修枝及搬运花盆等,培养了青年喇嘛的劳动习惯。”对于当时身为高级活佛的五世嘉木样的确是难能可贵的了,他还亲自指导学生排练藏戏《松赞干布》,聘请教员教授汉语文,还在住宅安装收音机,收听各地新闻。可惜这位“天赋慧根,思想新颖,眼光远大,认识时代,把握现实,对该校期望甚殷,诚属大有为之人”的活佛,于1947年英年早逝,该学校也人亡政息,学生被各扎仓收回,保守势力抬头,终结了五世的神圣事业。而五世的这一实践是伟大的。同时也说明推行藏族新型教育的艰难。

任何教育都不是孤立地存在的,它要受制于社会生产力的发展,受制于具体的文化哲学观念,也受制于人们的传统思想及风习。自五

世圆寂前推十年,便有著名史学家、教育家顾颉刚在拉卜楞地区考察。1938年6月29日顾在写给管理中英庚款董事会总干事的信中说:“来到藏地时总以为藏民尚保持蛮野之习惯,未受文化之陶冶。及亲涉其地,见其平民彬彬有礼貌,无赤贫之家,其寺院则精美弘伟,逾于皇宫,其喇嘛则埋头治学,献其全生命于经典,为之瞿然以惊,皇然以惭。藏民性情宽大,易于接收外来文化,唯以汉人与之往来太少,而西藏吸力又太强,遂致全部生活悉受宗教之支配,一时不易接受现代教育。”^①顾是注重实际的人,他对藏族教育的看法虽然保守一点,但是因地制宜,实事求是的。此为以后几十年藏区的实践所证明。因而,顾在藏人“一时不易接受现代教育”这一思想指导下,认为与其办学校教育,不如办社会教育,通过电影、留声机、戏剧、防疫等,逐步加深现代文化的影响,认识、懂得学校的重要,再办新型的教育。他说:“刚等经历各县,见有极好之天然富源,而本地人曾无开发之能力,则觉其有办职业教育之需要,见有强烈之种族宗教成见,一触动即将成祸乱,而本地人曾无消弭之方术,则觉其有办社会教育之需;见一县之中能任小学教师者绝少,又困于资力不能向外县聘请教员,则觉其有办师范教育之需要;见一县之中无一女子小学,本地人礼教观念又过深,不肯令女儿入普通小学,致使全县女子无一能有受教育之权利,则觉其有办女子教育之需要。此等需要皆非在省城所能觉察,外县旅行势不可已。”^②

顾的设想是极好的,但这些设想在当时还没有实现的基础,只有在解放以后的发展中才逐步得以实现。

^{①②} 《希望之光——关于甘南教育的探索与思考》,甘肃民族出版社1991年版。

四、当代藏族教育的发展

从上文可知,藏族新兴教育的尝试和萌芽早在世纪初便开始了。但是,由于藏区特殊的人文环境和经济条件,大多没能良好地保存和发展下来。1949年以后,藏区的新型教育才开始植根于藏区,我想有三点比较重要:

一是有良好的稳定的社会政治环境。这与二十世纪初以来的兵荒马乱,烽火四起,你去我来,转轮式的政权更迭,确有根本不同。

二是人民翻身解放,实现了政教分离,因而宗教一统教育领域的局面被打破;随着科学的世界观、民族观、文化观的宣传,建设和科技知识的普遍宣传,藏族人民普遍地对新型教育的认识有所转变。宗教不能制约新型教育的发展,政府支持普及科学文化知识,受教育的人也逐步扩大,不再只是进入寺院的僧人、贵族、头人和富商。

三是从师资、经费上国家给予支持。教育是一利益国家、提高民族整体素质的大事,但是同样也是见效比较慢,需要花钱的事业,没有良好的经济势力,较大规模地发展新型教育也会困难重重。

我们可以从40多年来西藏地区教育发展的状况来看藏族当代教育的发展。

1950年昌都解放,1951年3月建立了昌都小学。1952年8月,由西藏军区司令员张国华兼董事长、由十四世达赖喇嘛的副经师赤江·洛桑意西任校长,筹建了拉萨小学。至1953年,已在日喀则、盐井、察雅、丁青、波密、林芝、塔工、黑河、泽当、江孜、亚东等宗创办了28所学校,在校生有2000多人。到1957年,全区的小学已发展到98所,在校生有6360人。小学教育已初具规模,许多在旧西藏吃不饱、穿不暖、放羊放牛的孩子,走进了课堂。

1956年,西藏自治区筹委会建立了拉萨中学(普通初级中学),

招学生 200 多人,由十四世达赖喇嘛任名誉校长。1960 年,该校在初中的基础上增设高中班。西藏从此才有了一所完全中学。

1965 年,经国务院批准,在陕西咸阳西藏公学的基础上建立了西藏民族学院,这是西藏第一所新型的高等学校,开设了藏语、汉语、师范、会计、卫生等系科。到 1966 年上半年,西藏的公办和民办学校已发展到 2035 所,在校学生 7.5 万人,适龄儿童入学率已由民主改革(1959 年)前的 1% 上升至 30%,取得了可喜的成果。

“文化大革命”中,西藏的新型教育受到冲击,学校停课串联,教育处于半瘫痪状态。1970 年,自治区师范学院和西藏民族学院也被撤销。1971 年以后,虽然学校和学生数增加不少,实际有名无实,水分很多。

1978 年以后,拨乱反正,落实政策,西藏的新型教育才得到逐渐恢复。西藏自治区为本区的教育投入、教育管理、办学方针等都做出了巨大的努力。同时,也根据本地区的实际情况,制订了一些新的规定和原则。比如自治区决定在区各级各类学校中实行“以少数民族为主”的原则,高校招生,须在 75% 以上,并对少数民族学生适当降低分数线。1985 年后,对部分重点中小学和边境沿线地区中小学实行包吃、包穿、包住的“三包”。在内地 19 省市开办的西藏中学和 16 个初中班学生则实行包吃、包穿、包住、包学习费用的“四包”,在调整、整顿过程中,将藏语文的学习也提到了一定位置,加强了藏族语言文字、历史、文学、艺术、医学等专业的教学。

至 1994 年,西藏的高等学校主要有 3 所:

西藏大学,1985 年建,校址在拉萨,其前身是西藏军区干部学校、西藏师范学校、西藏师范学院。西藏大学现设有藏语文、汉语文、政史、艺术、数理、化生地(化学、生物、地理)、经济管理等 8 个系,共 15 个专业,另设有藏语文授课的师资培训等。有教职工 628 人,其中少数民族占 53.9%;获得高级职称的 19 人,其中少数民族占 78.9%

以上。像著名藏学家、国家级专家东嘎·洛桑赤列等先生目前就在该校任教。作为综合性大学,西藏大学拥有设备良好的教学、实验、电教、图书、办公、职工宿舍、卫生所、印刷厂等建筑群体,并且在电子计算机、电视教学等现代化教学手段方面也有发展。建校以来,已培养学生 2000 多人。1989 年 9 月新建了西藏大学藏医学院,将西藏大学藏医学系和自治区藏医学校并入藏医学院,设立了大学部和中专部。

西藏民族学院,1965 年创建,校址在陕西省咸阳市。现设有政治、财经、汉语文、历史、体育、医学等 6 个系、7 个专业,和干训部;有教职工 581 人,教授、副教授 36 人,在校生 874 人。其中本、专科生 697 人,少数民族占本、专科生总数的 42.2%。校舍建筑面积 9 万多平方米。建校 30 多年,西藏民族学院已为西藏培养民族干部和各类专业技术人才 13379 人。其中藏族等少数民族 11292 人,占 83%。

西藏农牧学院,原为西藏民族学院林芝分院,校址在西藏林芝地区八一镇。设有农学、畜牧兽医、林学、水电等 4 个系、7 个专业,2 个部、1 个研究所;拥有电教中心和 33 个教学、科研实验室,有仪器设备 5000 多台(件);办有教学实习使用的农场、牧场、林场、苗圃、果园、工厂、电站等。自 1978 年西藏农牧学院正式建校以来,培养出本、专科毕业生 857 人,中专生 430 人,预科生 210 人,培训各类进修学员 15000 人。其中藏族和区内其他少数民族占 60%以上。1989 年底,在校生 699 人,其中大专生 294 人,藏族占在校生总数的 61%;教职工 536 人,其中高级职称 10 人,中级职称 48 人。

社会主义新西藏的成人教育、专业技术教育等也得到迅速发展,尤其是在师资队伍和教材的建设方面取得成绩尤为突出,

师资队伍的建设是显而易见的。小学、中学、大学的设立本身就标志着师资队伍的发展。据有关资料反映,截止 1989 年,自治区共培养中小学教师 8800 人,其中藏族和区内其他少数民族占 5100 多人,占总人数的一半以上。内地各省市还选派了一定数量的援藏教师,去

西藏各地,支持西藏教育。

教员和教材是教学的两个重要环节。西藏和平解放以前,除了寺庙教育外,西藏没有新型教育的统一教材,物理、化学等授课可以说是空白。1960年自治区筹委成立了民族教材编写组,着手编写小学藏语文、汉语文,初中数、理、化的编译工作,至1963年底,完成民办小学藏语文教材1—8册,藏文版数学课本1—8册,汉语文课本1—6册,藏文农村简易簿记课本1册,夜校藏文扫盲课本1册;公办小学藏语文教材1—12册,藏文语法1册,藏文版数学课本1—12册,汉语文课本1—8册,1964年又编译出版了公办小学藏文自然常识和地理课本,可惜“文革”中受冲击而停止。1972年恢复此编译机构。20多年来,西藏共编译了200多种中小学教材。印刷3000万册中小学教科书,而且其中大部分是藏文版,可以说为西藏的教育事业的发展起到了重要作用。

1989年西藏教育情况统计

| 学校类别 | 数量 (所) | 在校生数 (万人) | 其中民族学生 (万人) | 民族学生比重 (%) |
|--------|-----------|--------------|----------------|---------------|
| 公、民办小学 | 2398 | 13.9 | 13.1 | 95 |
| 普通中学 | 49 | 17492 | 13017 | 74.4 |
| 完全中学 | 19 | 5734 | 2881 | 50.2 |
| 中等专业学校 | 15 | 3968 | 3021 | 76.1 |
| 技工学校 | 1 | 200 | | |
| 高等学校 | 3 | 1976(本、专科生) | 1194 | 61.5 |

除此之外,幼教事业,干部、教师的培训也在经常进行。到1989年,全区大、中、小学共有教职工15186人,其中藏族和区内其他少数民族10842人,占教职工总数的71.4%。小学专任教师共有7939人,其中藏族和区内其他少数民族占89.35%。普通中学专任教师2317人,其中藏族和区内其他少数民族901人,占中学专任教师总数的38.9%。高校专任教师中有藏族教师262人,中等专业学校专

任教师中有藏族教师 279 人。适龄儿童入学率由西藏和平解放时的 1% 提高到 53.12%，文盲率由原来的 95% 降至 70%。

甘、青、川、滇藏区的教育状况大体与西藏相似。中小学教育(包括此类学校的双语教育)情况较好,有完整的教材(藏、汉文)。40 年来,藏族高等教育虽较羸弱,也在不断壮大,如目前除有前面介绍的西藏大学、西藏民族学院、西藏农牧学院外,自五十年代开始在中央民族学院(现更名为中央民族大学)、西北民族学院、青海民族学院、西南民族学院都设有藏语文专业;八十年代初又开设了青海省海南师专、甘肃省合作师专等大专学校;1992 年 9 月,经过多年酝酿,国家民委批准成立了全国第一个藏学系——中央民族大学藏学系(1993 年经国家教委批准在该系设立藏学硕士学位点,1994 年由国家教委批准正式建立藏学专业),继而在西南民族学院和西北民族学院分别成立了藏语文系,为藏学专业的统一课程、统一教材的建立,对藏族高等教育的进步发展,提供了有利条件。

第五节 赋役与货币制度

一、赋 役

乌拉差役制度是藏族赋役的突出形式。乌拉(vu-lag)是借词,源于突厥语,随着元朝在藏设置驿站,传入藏区,而流传至今,因而“乌拉”在藏土化的过程中,其原来涵义已有了根本转变。藏族的赋役有两个重要特点:

(1) 乌拉差役是藏区(主要是西藏地区)赋税的集中表现形式,也是最突出的特点。由于封建农奴主对农奴拥有人身占有权,这种赋役形式便不同于其他民族和地区的乌拉差役。领种了领主差地(无论

是内差地、外差地)的差巴(khral-pa, 差役的承担者)要缴纳以劳役地租为主的劳役地租、实物地租和货币地租的混合地租,且租、税不分。因而,这种经济剥削已超出了一般的地租剥削形式,一些失去差地的差巴和堆穷,有可能做终生徭役。

(2) 缴纳差税和支应乌拉的水平多,是藏区赋役的另一特点。如一户差巴,不但要向噶厦(原西藏地方政府),支应乌拉差役,缴纳酥油、青稞、牛皮税、人头税等,还要给所在宗(相当于县)政府、当地寺庙、藏军、自身所属的头人、小头人支应乌拉差役。有些是按条文支应,尚有数量限制,有些则是硬性摊派,不给任何报酬。

(一) 藏族古代的赋役简况

对于藏族早期的赋役制度,研究界着笔甚少。但从一些资料可知,从吐蕃第一世王出现,这种制度也开始逐步形成。由于部落间的战争,此时已有了作为奴隶的战俘;同时,由于战争,赋税徭役也随之产生,使原来部落中共同的义务,逐步分解为对赞普和小邦首领的义务。

倘若我们从藏人之一支——古羌去认识早期的藏族经济贸易状况,那么,我们可以说至少在汉代这部分藏人就参与了国际性贸易,当时的河西地区(姑藏)就是贸易的一大中心,中世纪著名的西藏特产麝香便从青藏高原贩运到印度、波斯、阿拉伯,以至罗马帝国。进入公元七世纪以后,出于扩张的需要,吐蕃与外部世界的经济贸易也日益紧密和广泛,尤其是对于兵器等战争用物的交易更为突出。

(1) 当时吐蕃输往汉地的主要货物有畜产品和畜牲,如“蕃马”、绵羊、“吐蕃鸚鵡”、牛、牦牛尾;药材有麝香等;天然产物有盐、硼砂、玉石、宝石,以及银子、沙金和制作精美金银器工艺品。汉地输入吐蕃的主要是丝绸织品、墨和纸张等。估计有相当一部分藏人在长安等地求学和从事商业活动。

(2) 如上所说,吐蕃输往西方的有名的珍贵商品是麝香,有一部

分由内陆转沿海运往西方,一部分由吐蕃西部到中亚地区的商人的贩运,经瓦罕与巴达克山到布哈拉。尤其是吐蕃控制安西四镇以后,这种贸易可能得到了迅速的发展。因为吐蕃从这些地区购置盔甲、钢铁兵器。

美国学者柏克韦施总结说,吐蕃王朝兴盛时期有四条主要商路横越吐蕃:

(1) 东北线(mdo-smad),经青海湖,直抵汉地、突厥与西域东部。

(2) 西北线(stod),经拉达克,到达于阗、喀什、龟兹、别夫八里(北庭)及河中府;到小勃律、护密和巴达克山,直抵粟特(布哈拉及萨马尔罕等地),并到达克什米尔及印度西北部。

(3) 南线,即泥婆罗路。

(4) 东南线(mdo-khams),途经康区东部,通往四川及云南南诏。

随着商业贸易活动的开拓、发展,吐蕃在农业上串连湖泊、引水灌溉,建立农业基地,解决战争中的粮食问题;牧业、冶炼等方面也得到不断进步。因而社会形式上已由不完整的奴隶制过渡为封建农奴制。范文澜在《中国通史》说:“松赞干布死后,大相禄东赞祖孙三代执掌国政,他们推行一些制度,使得不发达的奴隶制国家,逐步变成低级的或者说是早期的封建制国家。当然在这样的国家里,不能不保存着浓厚的原始社会和奴隶社会的残余,同时也存在着严重的封建割据状态。”这一分析是符合西藏社会的基本情况的。随着寺院和僧人的发展,宗教首领和僧徒开始获得土地,牲畜等。赤松德赞时赐给桑耶寺 150 户属民,给每名僧人 3 户属民。当时桑耶寺有 305 名僧人,得属民 1065 户,有 4000 余人。这些人可以不给王朝缴纳赋税、不去当兵而为寺院、僧人服役。据东嘎·洛桑赤列教授在《论西藏政教合一制度》一书中介绍,赞普给堪布和僧人的生活供应为:

堪布——每月青稞 75 克，一年计 900 克；酥油每月 1 克 2 两半涅噶^①，一年计 1100 两；每年 1 套衣服、1 匹马、40 卷纸、三锭墨以及足够的食盐。

桑耶钦浦的 25 名大修者——每人每年青稞 55 克，酥油 800 两，马 1 匹，衣服一套 6 件。

25 名学经僧徒——每人每年粮食 25 克，衣服一套 3 件。

普通僧人——每人每年青稞 8 克，纸 20 卷。

十分清楚，僧人的级别不同，他所获提的俸禄也不同。西藏所用计量单位的统一，大约在松赞干布时期。

从敦煌文献中，我们可以看到吐蕃时期征集税赋的情况：

牛年(653 年)，大论东赞于“佑”定牛腿税(肉类赋税，gnag-ling-s-btab)。达延莽布支征收农田贡赋。

虎年(653 年)，大论东赞于蒙布赛拉宗集会，区分“桂”、“庸”，为大料集而始作户口清查。

狗年(622 年)，大论东赞于吐货尔地方征集象雄之供亿。

鸡年(673 年)，于董噶之鸚鵡园，由噶尔赞来多布、钦陵赞波二人集会议盟，行牧区大料集。

虎年(690 年)，盆达延与大论钦陵于藏之林噶园集会议盟，立大藏之红册。噶尔·没陵赞藏顿与巴曹野赞通保二人征收约如之地亩赋税。

马年(718 年)，达布王立红册木牍，征三如之王田全部地亩赋税，草税。

其中涉及到牛腿税、农田贡赋(zhing-gyi-phging-lit)、地亩赋税、草税等。

^① 涅噶为藏族计量单位。其折算法为：6 粒青稞的重量为 1 色哇，20 色哇为 1 钱，10 钱为 1 两，4 两(或 4 个波尔)为 1 涅噶，20 涅噶为 1 克，1 克重约 14 公斤。

在吐蕃发现的木简中,还记载有承领土地的记载:

班丹领受:资悉波之田地三突,军官俸禄田一突,如本之新垦荒地一突,副先锋官田一突。

格来领受:先锋官之农田两突。

班金领受军官田一突。

“突”(dor)是土地计量单位,为二牛抬杠一天所耕的面积,相当于10亩,藏语称“突尔堆”(dor-bsdebs)。同样,受田的多少也是征收赋税的重要依据。接受耕田的人大致有如下几种类型:一是农民(zhing-pas),这些农民可能是一部落的属民,到一地区后屯田为耕,一遇战事,再行戎装,奔赴战场。他们耕种的也是王朝的土地(rje-zhing)。一是农田佃奴(chun-pa),这部分人可能是当时一些贵族的奴仆,只是从事耕作罢了。由于赞普给一些有功勋的大臣和僧人赏赐土地和属民,于是这部分土地上的耕奴就不再给政府缴税,而给自己的主子(或朝廷之臣,或贵族)交纳税赋了。敦煌木简中就有“论努罗之奴仆(q. yog-bran)已在小罗布……冬季田租之对半分成于兔年……”的记载。一是由于吐蕃对外扩张中所掠得的奴隶,虽然这部分人与第二类型基本一样,但不完全相似。而且这部分人的数量也不小。唐人沈下贤曾有记载:“尝与戎(吐蕃)降人言:瀚海以东,神鸟、敦煌、张掖、酒泉,东至于金城、会宁,东南至于上邦、清水,凡五十郡、六镇、十五军、皆唐子孙。生为戎奴婢,田牧耕作,或丛聚城落之间,或散处野泽之中,及霜露即降,以为岁时,必东望啼嘘。”这部分人的数量也是可观的。敦煌文献中还记载了吐蕃于787年占领敦煌后对唐人也如吐蕃部落进行编制的事,并有户口地亩册。敦煌写卷S. 91 65号载:

元琮,十二口,宜秋东支渠五突半一亩十畦,都乡东渠一突三亩三畦,孟授渠二亩一畦,宜秋西支渠三突半六畦,阶和渠半突四亩三畦,员家图渠半突六畦,计一十二突。

武朝副两户九口,都乡渠一突一亩七哇,又树渠,半突一亩王哇,宜秋西支渠七突四亩十六哇,计九突一亩。

虽然我们很难确定当时统一的赋税条例(历史地看,因当时在吐蕃广阔的疆域要将赋税划一也是一件难事),但也留下了不少当时的印迹。据《吐蕃简牍综录》记载:

59号木简:“此人于马年派去,此人谓……派,属民马年之(差税)……未完成,属民的年成不好,上等农户一突农田只交五克青稞、五克麦子……”

60号木简:“论来冲木热等,前往小罗布,交纳差税:岩钟悦青稞二克,麦子三克,麦子……”

61号木简:“吐谷浑上部万人部落,凡属唐所辖者……每户征收五升青稞;万人部落田赋以六成计所征,征青稞混合堆置一处,一部分(青稞)如以羊驮运不完,可派牛运。”

参考敦煌古藏文其他文献资料看,当时的吐蕃赋、役二者均较严格;赋税无论多少都交以实物;徭役则有单派。同时存在着以劳役代赋税的做法。

牧民的徭役、税赋制度与农民的类型大体相似。从部落中领受羊群,并以此作为征收税赋和指派徭役的根据,按固定的时间清点,再承担差税。当然,由于清点牲畜数量等管理手段,本身也如同农民分田耕作一样,也只有分群放牧了。

由于战争和因之而产生的贫富差距,以及过多的劳役、税收、男丁上前线等,因此吐蕃社会的内部矛盾也日渐突出。军民赞普(797-798年在位)即位后先后三次下令“均贫富”,均无成果。

吐蕃王朝解体后,小邦割据,使吐蕃的社会经济遭到很大破坏。元人入藏,于1260年了解藏族人口情况,设立了27驿站;1269年进行人口调查;1287年、1334年在人口调查的基础上在藏设定户口赋役。此后,元王朝在清查户籍的基础上设立了卫藏十三万户,由萨迦

本钦管理,并确定了缴纳的贡赋种类和质量,推行乌拉差役制度。《汉藏史籍》记述了各驿站乌拉差役的支应和管理情况:

(1) 藏地与纳里速地方的人户支应四大驿站,每站 100 人。萨迦大站,由拉堆洛拉堆绛和纳里速人户支应;玛尔塘地方的小站,由拉堆万户支应;夏喀地方的小站、江仁地方小站、蚌兰地方兵站,由纳里速民户支应;玛法木地方小站,由普兰支应;古格南北两路小站,由梅朵色如人支应管理;达尔垅大站,由曲弥万户支应;春堆大站,由夏鲁万户、甲若仓的人户中除去 832 户所剩之 3060 户支应;达克大站,由羊卓万户之 16 个达果和甲若仓的 28 个,以及襄万户在江边的 11 个达果负责支应;雅鲁藏布江之阴小站,由羊卓万户支应。

(2) 乌斯(dbus)地区:果白驿站,由止贡 3000 户支应;噶热驿站,由嘉玉万户 2650 户和蔡巴万户的 350 户支应;索地方的驿站,由甲玛万户之 2650 户人家和蔡巴万户之 350 户支应;孜巴驿站,由帕竹万户之 2438 户、达垅万户之 500 户、拉巴的 600 户人家支应;厦颇驿站,由朱固岗、喀热、主巴、扎玛塘地方的 200 户等人家和拉达的人户支应;贡地方的驿站,由雅桑万户人之 3000 户支应。

这些驿站加上甘、青等地区的驿站,共 27 个,基本涉及了整个藏族地区。驿站的主要作用是迎送来往官吏和传送公文的。支应的具体任务是提供食宿,供应马匹。“乌拉”差役便自此开始,一直沿袭至后世。

元时的人户分为大户和小户。小户的标准是:六个柱子之住房,夫妻 2 人,子女 2 人,奴仆 2 人,共 6 人;有 2 头牲口,1 匹马和 1 头驴,少量奶牛、绵羊、山羊等;有足够下 12 克种子的土地。25 个小户为一大户。2 个大户为 1 丹果(或一头马,50 户),2 个丹果为 100 户。十个百户为一千户,十个千户为一万户。

十五世纪中叶,绛曲坚赞推行宗谿卡制度后,虽然某些局部环节有所变异,从整体看,这种制度延续至民主改革以前。

从全藏看,“谿卡”制度主要盛行于卫藏地区,是旧西藏社会组织的重要形式。

“谿卡”为藏语(qzhis-ka)的译音,意为“庄园”。

(二) “谿卡”制度与赋役

十七世纪上叶,佛教格鲁派受到很大威胁,蒙古王爷林丹汗、藏巴汗与白利土司顿月结盟,立誓要摧毁色拉、哲蚌、甘丹三大寺。消灭格鲁派,攻占了一些地方,杀害、软禁了一些格鲁派僧人。五世达赖喇嘛联合固始汗稳固了自己的统治,粉碎了敌对势力的围攻,并且没收了摧残过格鲁派的教派及贵族所拥有的土地和农奴,将它们赐给改宗奉行格鲁派的寺院、支持格鲁派的贵族和留一部分由政府直接支配,如此便形成了我们现在所知“谿卡”的三种类型——曲谿、格谿、雄谿。据有关史料记载,当时卫藏全境可耕面积约300万克(足够下1克种子的土地面积称1克,约1亩),寺院占39.5%,贵族占29.6%,原藏政府占30.9%。西藏所谓三大领主自此臻于完善。此后的发展中,尽管贵族与寺院的经济势力不断增强,其类型没有变化。

1. 曲谿

藏文为“chos-qzhis”,意为寺院庄园。曲谿大多数是贵族和政府布施来的,有的寺院少,有的寺院多,是寺院经济的一个重要方面,像格鲁派六大寺院之一的哲蚌寺,有曲谿近200处,耕地面积约51000克,牧场300余处,牲畜30000余头(只),农奴和牧奴2万余人。如属于哲蚌寺的桑通谿卡,寺院自有土地600克左右,乌拉差户的份地246克(不包括大差巴康撒江的土地),总人口不足80人的差民负担着所有的土地。每届秋收,哲蚌寺的吉索派专人来桑通曲谿核对账目。收入所得的使用大约是:若按每克地平均产粮8克计算,600克土地产粮4800百克,曲谿每年上交粮食2000克,由差户自备口袋牲畜轮流送往寺内,此为一宗;第二宗为谿卡开支,包括给藏政府雪勒

空纳税一百两藏银,头人生活供给、临时雇工工资、农具添置修理费用、牲畜饲料、酿青稞酒等;第三宗,也是最重要的一宗是留在原地用来放债,债务由哲蚌寺吉索直接经管,每年放债两次,近千克粮食。差民的生活是贫苦的,还要给寺院支没完没了的差役。

曲谿的百姓是寺院的属民,寺院掌握着他们的命运。

2. 格谿

藏文为“sger-gzhis”,意为贵族庄园。由于一些贵族世代相袭,年代久远,格谿的规模也很大。比如甲马赤康谿卡(rgya-ma-khri-khang-gzhis-ka),是墨竹工卡宗最大的贵族庄园,也是西藏境内最大的贵族庄园之一,始建于元代初年,与萨迦王朝同时,是元朝所封的卫藏十三万户之一,虽然庄园荣荣衰衰,历经坎坷,仍然气势不凡;垣墙高三丈,宽三尺,“城墙上悬着可以致妄图穿过城门进入城堡的敌人于死命的‘投石箱’,城墙上千百个射箭洞,城外一片片广阔的陷马坑,表明在历史上这里是武力兼并、三军撕杀的古战场。城堡内一座四层平顶的高大楼房,耸入云霄,雄伟壮观。它的建筑年代,至今已有500多年。楼顶高出城堡的两三倍,它是一个监视农奴的了望台,从楼上可以俯瞰城内城外,甚至每户人家的动静。这是贵族的住宅,也是管理整个庄园的中心。”^①为了戒备防护,院内有40多条狗看护,庄园大门逢年过节有身佩刀剑的八名亲信日夜看守。

庄园贵族霍尔康的祖先是曾在十八世纪上叶叱咤风云,官至郡王的颇罗鼐,此后历世达赖对其地位都有赐封或确认,颁发文书。

甲马赤康谿卡有居民190余户,人口1100余人,其中差巴(khral-pa)82户、马岗(dmag-rkang)14户、谿卡堆穷(dud-chung)76户、外地逃来的烟火户(du-gnam)20户。另外有郎生(nang-gzan)50

^① 《墨竹工卡宗甲马封建庄园调查报告》(内部资料),中国科学院民族研究所西藏少数民族社会历史调查组编。1964年。

多人。谿卡内的所有人等基本都是庄园贵族的农奴,受贵族控制。

实际上,甲马赤康谿卡是由甲马赤康谿卡、新仓谿卡(shing-tshang-gzhis-ka)、邦奈谿卡(spang-rne-gzhis-ka)、作雄谿卡(rtsod-zhung-gzhis-ka)、江秦谿卡(byams-chen-gzhis-ka)等五个谿卡组成。往往一些大贵族的谿卡不仅仅是一处,如霍尔康贵族在塔布、藏北等地还有一些谿卡。

许多大的谿卡都拥有林卡,如囊色林(rnam-sras-gling)谿卡,“住宅西角,约半里的地方,有一块宽阔的垣墙包围着的牧场,是领主牧马放羊的场地。高楼的右前方,有一片葱郁的林卡,林卡内有一组别致的小院儿,是领主夏天居住的别墅,墅内有苍松古柏,垂柳翠竹,还有梨树、苹果树、石榴、桃花、海棠花、核桃树、牡丹花、芍药、月季花、黄花等高原上少见的树木和花草,一进入夏季,草木葱茏,幽雅至极。”^①囊色林是一个较老的贵族,其最早的封文见于五世达赖时期,至少有300多年的历史。

3. 雄谿

藏文为“gzhung-gzhis”,意为官府庄园。雄谿是噶厦政府委派官吏直接管理的庄园,因为噶厦政府给官员的薪俸是拨给一定数量的庄园,让他们自己经营收租,如一个四品以上的官员可以领几个乃至十几个庄园的地租收入,这种庄园形式随着寺院庄园和贵族庄园的发展,逐渐消亡,因为官员多为贵族,贵族世代居官,久而久之,这种作为薪俸的租田变成了官员的私田,庄园在贵族官员的控制之下,实质上成为贵族的庄园。

官府庄园有些规模大的与宗(rdzong)并列,委派的官员职别同于宗本,受基恰(spyi-kjuab)节制。

^① 《墨竹工卡宗甲马封建庄园调查报告》(内部资料),中国科学院民族研究所西藏少数民族社会历史调查组编。1964年。

谿卡的最高统治者,以其类型是寺院、贵族和官府。在谿卡内部仍然有组织系统。如甲马谿卡,在老霍尔康在世时,按其官品,出门可带八个全副武装的随从,任命有强佐(phyag-mdzod)、涅巴(gnyer-pa)。领主不在时,由强佐总管庄园大小事务,可以上堂问刑,处理民事纠纷。涅巴的主要责任是组织生产、管理钱粮账目。后霍尔康赛(hor-khang-srs)掌管庄园,没有委派强佐,而任命两个涅巴,大事共同商量,小事各有分工:大涅巴主管账目、债务,小涅巴管收发钱粮。涅巴在庄园内直接行使着贵族的权力。

涅巴下设有四个来本(las-dpon),直接管理生产。这些人大多是生产经验丰富、有管理能力的人,大多从差巴和堆穷中选派。任命四个来本是因为庄园的自营地分四个地区,一来本负责一个区。

甲马谿卡还要通过民意推举两名差巴,并由涅巴认定为根布(rgan-po),其职责是掌握由噶厦派下来的差役,并须监督完成。条件是,两个根布中的一个要识字,为人正直。像囊色林谿卡还设基根(sotu-rgan,意为总根布),统理定嘎根布(lding-khag-rgon-po)和萨斯根布(sa-tshig-rgan-po)。定(lding)是一个支差的小集体,是谿卡中的行政小单位,每一个定(lding)设一个定嘎根布,据说囊色林庄园原先有4个,后来改为2个。萨凑(sa-tshing)是指短途差,从囊色林庄园东到充堆寺来回一天,西到乃东来回两天,萨斯的派牛派马差事一年到头应接不暇,非常辛苦。与此对应,长途差称宗吉(rdzong-skyel),由于囊色林庄园离贡噶宗很远,不便出人力畜力,以藏银代替;中途差称谿吉(gzhis-skyel),从充堆寺继续往西到羊嘎,来回也要两天。这些差役均由萨斯根布派遣、管理。

除贵族外,谿卡中的人口主要由差巴、堆穷和朗生组成。

1. 差巴

藏文(khral-pa),意为支差的人。实际上差巴的情况也不一样,可分上、中、下三类。

差巴中的上等户属于剥削阶级,他们占有的差地多,自己不参加劳动,使用朗生、堆穷和雇工。如甲马谿卡中被称作“孝不再”(zhabs-vbrib)的十三户大差巴,可以当领主的随从,由主人负责吃喝,免去家中一培(phul)地外差,谿卡中的强佐、涅巴等职,一般都是在差巴中选派。他们使用佣人的数量也是可观的,如桑通曲谿大差马康撒江就有成年佣人18名,临时佣人8名,未成年佣人7名。他们的住宅也较一般豪华,拥有的财产也比一般差巴多,如甲马谿卡大差巴益西赤雷家,有朗生20余人,耕牛12头,马22匹,骡子5匹,牦牛八九十头,黄牛12头,大小农具齐全。

差巴中的下等户称雪巴差巴(gzhol-pa-khral-pa),雪巴(gzhol-pa)意为处于下边。他们一般有一两匹马,几头奶牛和黄牛,以及一些耕田必需的农具,种地不过二三十克。但是雪巴差巴的差役很多,常常负债累累,以借债度日,生活贫苦。

差巴中的中等户介于大差巴和雪巴之间,拥有较好的牲畜和农具,欠债少,自食其力,自给自足。

就总体而言,上等户大差巴占差巴的十分之一,中等户占十分之二,下等户占十分之七。

2. 堆穷

藏文(dud-chung),意为“小户”,比差巴中的下等户更苦。比如甲马谿卡的堆穷简阿,两口子养活6个孩子,种堆穷内差地(nang-khral)3克,每年给谿卡支乌拉差180人日。家中只有一口白铁锅,一口瓦锅,两个瓦壶,一个木杓和一个断了把子的铜杓。全家人的铺盖只有一条破垫子和几张破羊皮。简阿的生活来源主要有三:一是给人当雇工,一是上山砍柴卖,一是背死人上天葬场,将死人的好衣服拿去卖,旧衣服自己穿,一年背三四个,还可以得一些青稞、藏银的酬谢。平时一家人吃不到菜,喝不到茶,只是以开水拌糌粑过活。

谿卡中兼营手工业的堆穷外地人较多,生活情况也较一般堆穷要好一些,无论是木匠、铁匠、鞣鞣匠(thang-mkhan)、商贩、宗教职业者(主要是专替谿卡念防雹经的俄巴(sngags-pa)和助手锅尼(dkon-gnyer)、经营水磨者(chu-brkor-ba),他们虽然要向政府和原主人交纳不少的税,由于劳动力可以自己支配,职业也相对灵活一些,欠债要比其他堆穷少。但是,他们的社会地位十分低下,其中有三种人被称为是“不干净”(gtsog-pa)的人,一是铁匠,二是屠夫(主要是宰羊的),三是来往的诺若(nor-ro 意为骡马商),认为他们的血液不干净,有直接间接的罪孽,就连一般差巴的姑娘也不愿嫁给这些人为妻,甚至跟他们一起共餐也是一种耻辱。

3. 朗生

藏文“nang-zan”,意为家奴。朗生的主要来源是下等差巴降为朗生,堆穷转为朗生和朗生所生子女自然成为朗生。朗生不但在谿卡中有,大差巴家也有。如甲马谿卡有朗生 19 人,有详细的分工:炊事,2 人;喂马,2 人;放羊,1 人;捻毛线,2 人;制酒,1 人;赶骡帮,2 人;伺候涅巴,1 人;来本,4 人;教员,2 人;管经堂,2 人。朗生是谿卡中的最低阶层,生活十分艰苦。如甲马谿卡捻毛线的朗生粗利拉木,是位 60 多岁的老太婆,原来是差巴,后家人死光,将房屋、牲畜和债务交给接替人,成为谿卡的堆穷,种五克内差地,谁知雪上加霜,在支修房子差时,脚被砸伤,留下残疾,成为跛子后沦为朗生,在谿卡捻毛线,还干些挤奶之类的活儿。个人除了一个碗,一个白天当垫、夜晚当被的破垫子外,一无所有。

据《墨竹工卡宗甲马封建庄园调查报告》(内部铅印)介绍,谿卡土地有如下几种类型:

自营地(ngo-zhing),是庄园中最好的土地,由谿卡的主人雇用乌拉和临时工耕作。

差岗地(khral-rkang),也叫外差地,是甲马谿卡贵族受封后,对

噶厦政府的一项义务,即要政府支应近 40 顿^①(甲马谿卡共有土地 90 顿)的差岗地的劳役和实物。

马岗地(dmag-rkang),马岗意为“军岗”,种马岗地的差巴除出兵差外,不担负其他差役。甲马谿卡规定凡种马岗地一岗^②的要向噶厦政府出兵一个,如果去达赖警卫团当兵,则两岗出兵一个。

内差地(nang-khral),是取得谿卡乌拉劳动力的堆穷,为自营地耕作“份地”,是庄园内最糟糕的地。

薪桂地(zhing-bskul),是庄园租给农奴的一种土地,土质不好,多是零星小块土地。

勒薪地(gla-zhing),即工资地,是谿卡给涅巴等的工资土地,数量不多。

西藏地区的徭役和赋税主要有以下一些形式:

1. 内差(nang-khyal)

由内差户承担。内差户承担内差的基本方法是,按照该户所负担耕种土地的内岗(nang-kang)数,确定所摊得的内差地,再由内差地确定所要支付的劳役和实物。由于内差的负担由各庄园自定,因而划分的界线也不尽统一,大体上是承担内岗耕地 10 克左右,负担一内岗差地,一内岗差地要出一名常年乌拉,自带耕畜、农具、饭食等为领主劳动,不但没有任何报酬,而且要交纳一些实物和支应临时的人畜劳役。

内差主要是差民交给本庄园的领主(或其代理人)、寺院的。内差名目有:

(1) 耕种谿卡自营地(phyag-vdebs,意为领主亲手耕种的地)

①② 西藏地区对土地有自己的计算形式,较早期略有不同:

土地的计量单位主要有顿(vdon)、岗(rkang)、培(phul)、克(khal)。1 顿为 2 岗,1 岗为 3 培,1 培为 20 克,1 克相当于 1 斗(一斗为 20 升,藏升较小),6 合为 1 升,三捧半为 1 合。撒 1 克种子的面积,相当于 1 亩。

的劳役。谿卡自营地共 501 克（占囊色林贵族土地总数的 42.09%，大部分在领主住宅附近，土地肥沃，水源充足），分给各差户无偿耕种（有 15 户差巴免种自营地）。种一普^①地的差巴耕种一托自营地。据计算一年中全谿卡农奴为自营地付出的劳动约有：出肥工 924 人日；送肥工 396 人日和 396 驴日；筛种、选种工 660 人日；播种工 924 人日（包括碎土、撒种、盖种、打杂）；中耕锄草工：660 人日；拔草工 528 人日；放水工（秋灌、冬灌、春灌和灌青苗，共 4 次），264 人日；收割工：924 人日、528 驴日；打场、入仓工：2376 人日。

(2) 割草差(rtsna-brnga)。为饲养谿卡的耕牛和骡马。每年大约需要 800 人日。

(3) 割荆棘差(tsher-thang)。为谿卡砍柴火。每年约需 800 人日和 800 驴日。

(4) 炒青稞(yos-rdod)。一年炒两次，约 500 克，约需 264 人日。

(5) 捻毛线(bal-khral)。领主规定种一“批”地的差巴，或捻纬线 3 娘嘎，或捻经线 6 娘嘎。这些毛线领主用来织氍毹。每年需要 648 人日。

(6) 送领主伙食差(vbangs-chen)。领主班觉晋美住拉萨，差民要给他送糌粑、面粉、肉、酥油、鸡蛋、水果等，每年大宗的要送四次，

① 藏族的计量单位为：

计重量(称酥油、羊毛等)：4 波(sbor)=1 娘嘎(nya-ga)；20 娘嘎=1 克(khal, 约 7 市斤)。

计容量(量粮食、奶渣、食盐等)：6 普(phu)=1 折(bre, 升)；20 折=1 克(khal, 亦称如克 vbru-khal, 青稞约 28 市斤)；6 甲克(rgya-khal)=10 如克(个别地方用)；6 索瓦(zo-ba, 桶)=3 如克(个别地方用)。

计面积：普，指能播一普青稞种子的土地；折，指能播一折青稞种子的土地；克，指能播一克青稞种子的土地(平均约合一市亩)；托(dom-pa)：指一犏耕牛一天所耕的土地，约 3—5 克。

多者一次四五十驮。约需 324 人日,1256 驮畜日。

(7) 短途差(vbangs-thung)。从囊色林谿卡到泽当、多吉扎、吉德雪、桑耶等地送信、送物,一年约需 81 人日。

(8) 送领主柴粮差(do-skyel)。领主柴粮(一般去扎朗县),由差民无偿运送。收成中等的年份约 31 人日,125 驮畜日。

(9) 刷白灰(sa-dkar-gtong)。每年藏历 10 月,要粉刷领主住宅及周围经塔。每年需 486 人日。

(10) 盖房顶(aar-po-thigs-sa)。每年五六月间翻修领主住宅屋顶,防止漏雨,需 62 人日。

(11) 新年及经会时的背水差(chu-vkhur-khral)。每年约需 62 人日。

(12) 剪羊毛差(bal-vdreg)。领主的羊群,每年剪毛两次,约需 30 人日。

(13) 织氍毹差(thags-khral)。领主用来做朗生衣服、晒垫和出售的粗氍毹,均由会织氍毹的差民支乌拉编织,每年约需 240 人日。

(14) 杂役差。为谿卡榨油、锄草、砸麦片、磨马料等,每年约需 162 人日。

(15) 开镰酥油差。每年秋收开镰之前,一户差民要向领主交 1 娘嘎的开镰费,共 76 娘嘎。

(16) 秋后放牛酥油差(glod-mar)。秋收后有牛户差民每户交领主 1 娘嘎酥油,才准许牛开圈吃草,每年需交酥油 76 娘嘎。

(17) 奶牛酥油差(ba-mar)。奶牛吃领主草地上的草要交草钱。一头当年下了犊的牛交 4 娘嘎酥油,叫“吉旭”(skyes-zhu);头年生过犊的奶牛交 2 娘嘎酥油,叫“涯旭”(yar-zhu)。1958 年差民交此项差 510 娘嘎酥油。

(18) “桑”差(bsahg-khral)。在宗教活动中要燃松枝、柏枝等物

进行祭祀,每年每户差巴要交 2 甲马^①(rgya-ma)。1958 年全谿卡交 144 甲马。

(19) 马草差。种一岗地的差巴交 30 甲马,种一批地的差巴交 5 甲马,每年全谿卡交 800 甲马。

(20) 春草放牛差(dgongs-zhu)。有奶牛的差巴每年藏历 3 月青草长出时,1 头牛要交 1 个鸡蛋,才准许吃青草。1958 年全谿卡交 285 个鸡蛋。

2. 外差(Phyi-khyal)

由外差户承担。外差户承担外差的基本办法是:按照外差地面积总数划定外岗数,而后根据外岗数之多少确定所要支付的劳役多寡。外差主要是交西藏地方政府的,其名目有:

(1) 传大昭费用差。每年度藏银 264 品(每品藏银 50 两)4 雪(藏银每 10 雪为 1 两)5 噶马(藏银每 10 噶马为 1 雪),直接交藏政府涅仓列空。

(2) 柴费差(shing-dngul)。每年交藏银 27 两 3 雪 5 噶马,直接交拉萨薪日列空。

(3) 驻藏大臣衙门用粮差。青梨 61 克,直接交拉萨的雪颇康。

(4) 驻藏大臣取暖费。每年藏银 972 两(一岗地交 36 两),交拉萨薪日列空。

(5) 铜匠差(zangs-bsho)。每年青稞 24 克,交拉萨铜匠行会(zangs-bzho-tshogs=chen)。

(6) 喇恰细颇差(gla-cha₅zhib-bogs)。每年藏银 7 两 3 雪 3 噶马,交拉萨拉恰列空。

(7) 石匠差(rnam-ba-rdo-gshag)。每年藏银 4 品,交拉萨多夏

^① 甲马(藏斤)用法略有不同,专用于称酥油,1 甲马同于 1 克=20 涅尕(6 市斤);称柴草的一般叫“杂甲马”,1 杂甲马=2 甲马=12 市斤。

列空。用来支付为地方政府修建房屋的石匠的工资。

(8) 卡差(ga-khral)。每年藏银 600 两左右。只限有羊户。交拉萨拉让强佐。牲畜增减, 差税不变。

(9) 割草差(vdam-etswa)。每年派两名差巴到拉萨割泥塘草一月。1952 年后免此差。

(10) 耳朵差(aam-khral 人头税)。大人小孩均收, 数额不等。交噶厦。

(11) 卓斯颇马^① 差(gro-savi-bogs-ma)。每年青稞 75 克。因该地差民为囊色林领主代支劳役差故。每年由囊色林差巴将 75 克青稞运往卓斯。

(12) 信差费(sbrag-phos)。每年交青稞 19 克许, 藏银 54 品。此为信差的工资。

(13) 差堆颇马(khral-dod-bogs-ma)。每年藏银 73 品 3 两。三月交一次, 一年分四次交清。交给贡噶宗宗本, 作为宗吉差站(rdaong-skyel, 长途差)的费用。

(14) 萨凑(sa-tshigs, 短途差)。为地方政府运送粮食、酥油等物资。路线为囊色林至乃东宗。需马差 114 匹次, 人差 180 余人次, 驮牛(或毛驴)1452 头次。

(15) 粮驮差(vbru-do)。每年从囊色林运往羊噶, 约 1350 驮, 去人约 340 个。

(16) 六月算账差(zla-drug-rtsis-rgyag)。每年藏银 35 品左右。交曲科谿卡头人。因每年地方政府的官员、贵族、军人、差人路过此谿卡, 要用酒肉招待, 提供住宿, 因而摊派到囊色林谿卡差民身上。

(17) 招待政府骡帮差(drel-sho-sne-len)。每年藏银 75 两左右, 外加三人之两顿伙食。

^① 卓斯, 地名; 颇马, 意“差”。

(18) 阿中伙食费(a-drung-lto-chas)。每年藏银 720 两左右,交阿中(西藏地方政府信差)本人。

(19) 神瓶喇嘛差(sa-skyid-bum-pa)。每年初夏,有两个送神瓶的喇嘛,带一阿中,一厨师,到囊色林附近的山上诵经祷告,谿卡差民需供营食宿交通,每年驮牛 4 头,乘马 4 匹,人伙 17 人。

除以上内差、外差外,尚有维修寺庙等无偿差役和求雨、免雹费等杂费。根据以上统计,折合藏银,每年外差为 151269 两,约占内外差总支出的 12.8%;内差 1034603 两,占内外差总支出的 87.2%,内差远远高于外差。从地租形式看,劳役差为 1112247 两,占 93.79%;实物差为 5280 两,占 4.45%;货币差为 20821 两,占 1.76%。据调查,囊色林谿卡差巴的剥削主要以劳役地租形式。又,囊色林谿卡差巴全年共支出藏银 1185875 余两,共折合青稞 6586 克,占全谿卡(自营地与份地均在内)总收入的 73.46%,即全年收入的 73% 被领主剥削,差巴辛勤一年只得总收入的 27%。

3. 马岗差(dmag-rkang-khral)

马岗差是专为军费支用开设的差,始于 1792 年。具体做法有两种:一是划一部分田地,称“马岗”,谁租此地,谁就出一兵差,且要供这个兵差一部分衣食费用。遇到年老体衰、病故、阵亡等情况,租种此地的差户人家再补一名新兵。一是给当藏兵(藏兵也是用摊派的办法征来,多为农奴)的家属划出一部分耕地,即“马岗”地。租种“马岗”地的差户,虽然可以免除其他差役负担,但要永远负担兵差。当然,有些差户也从比他们更困难的无业人家中雇人当兵。举例来说,囊色林谿卡共有马岗地 10 岗,出兵 10 名;共有土地 214 克 11 折,分属 10 户差巴耕种,每岗地约 21 克。种一马岗地的差巴要支一个甲群玛^①半

^① 甲群玛是指西藏的三千常备兵。此始于乾隆五十八年,从差岗地中抽出 3000 岗作为马岗,每种一马岗地出兵一名。后来军队扩充,马岗差民的负担加重,同时也转嫁到其他差民头上。

个古松玛^①，并承担他们的一切费用。一个藏兵一年的费用(折合藏银)大约是：

工资，70 品；零用钱，150 两。口粮：青稞，2160 两；碗茶，168 两；羊肉，70 两；食盐，18 两；碱，1.5 两；酒钱，100 两。衣服：氍毹，44 品；皮鞋，9 品；帽子，2 品；军装，10 品等。总计 9937.5 两藏银。半个古松玛为 4968.75 两藏银。一个马岗一年里的兵差需要藏银 14906.25 两藏银，折合青稞 83 克。而一马岗地(21 克)平均年产青稞为 147 克，其剥削量为 56.46%。实际上，马岗差巴除专支兵差外，还要支诸如打场差、修水渠差、砍荆棘差等谿卡差(gzhis-khral)。

牧区的赋役，与农区略有不同。试以藏北草原纯牧区阿巴部落为例。阿巴部落的社会等级可分为具有六品官位的总官(spyi-khyab)、差巴、“米让岗差”(mi-rang-rkang-khral，仅支人役差的户)、“米颇”户(mi-bogs，地位十分低下，靠乞讨或狩猎等过生活，每年只向自己的主人交一定钱和实物)四个等级，承担赋役的主要是差巴，按其占有牲畜的多少大体分为五个层次：

(1) 坚果阿妈(brgya-mgo-a-ma)。“坚果”为百户之首之意，“坚果阿妈”是说在部落差巴中牲畜最多的一户(一个部落不一定有一百户，有的只有二三十户)。

(2) 达秀阿妈(rta-shog-a-ma)。是指一个支差小组中的首户。

(3) 达宝(rta-vbas)。是指仅次于达秀阿妈的差户。

(4) 一般差巴。

(5) 颇玛(boga-ma)。颇玛即租子，指差巴中的租子户(牲畜少，人力少且穷困的差户，只交一点实物和货币)。

牧区的差役离不开牲畜，因而，除了定期(每隔三年一次)清点牲畜外，对牲畜支、免差的年龄也有规定：

^① 达赖喇嘛的卫队。始于 1907 年。

| 畜名 | 支差畜龄 | 免差幼畜 | 免差老畜 |
|----|-------|------|-------|
| 马 | 4—10岁 | 1—3岁 | 11岁以上 |
| 牛 | 3—7岁 | 1—2岁 | 8岁以上 |
| 羊 | 2—6岁 | 1岁 | 7岁以上 |

1958年各类差户交纳差税的项目如下：^①

外差

劳役部分：

(1) 轮流候差(sgu-res)。为噶厦官员、藏兵、信差提供的差役。诸部落轮流值班。阿巴部落9个达秀(1957年改,原为12个达秀)常年轮流进行。每次3个达秀组成一候差组,一组候差17—18天(原为15天),常备人力,每个达秀出3个人、3匹马、14头驮牛。

(2) 运军驮(dgas-do)。每年为由拉萨调往藏北、昌都等地的藏军(年约500名)支差。计有：

运输用：马145匹,马夫20人,牛899头,牛夫80人,背运夫12人。

伺候人：佣人119名,看马者50人。

送礼用：哈达28条。

住宿用：帐篷119个,厚垫55副,桌子60张,遮阳布3块,靠背薄垫3个,左右靠垫8个,门帘3块,坐垫50个,羊毛毡200床。

饮食用：羊肉30腔,酥油20克,奶渣12克,牛粪1200袋,勺110个,漏勺110个,打酥油茶桶30个,火盆28个。

(3) 茶驮(ja-do)。藏政府为传大召途经那曲运往拉萨的茶叶。每年冬夏各一次需驮牛20头,牛夫2人。

(4) 运藏政府酥油。每年需驮牛84头,牛夫8人,马31匹,马夫3人。

^① 《藏族社会历史调查(三)》,西藏人民出版社1987年版。

(5) 为噶厦经商运货。每年需马 4 匹,马夫 1 人,驮牛 23 头,牛夫 2 人。

(6) 为孔巴(贵族)运酥油。每年一次。需马 1 匹,佣人 2 名,驮牛 9 头。

(7) 运色尔冬酥油。每年一次,需驮牛 7 头,马一匹,马夫 1 人。

(8) 运藏军军饷。每年约需驮牛 300 头,牛夫 30 名。

(9) 运薪俸(phogs-zhu)。运送那曲宗政府官员的薪俸实物,一年两次,由拉萨运去。需驮牛 40 头,牛夫 4 人。

(10) 为孝登寺运输。每年需 3 匹马,一名马夫。

实物部分:

(1) 牛毛绳差(thag-khral)。数年一次。每个达秀交粗、中、细三种,长 180 度的牛尾毛搓的绳给噶厦政府。

(2) 补秤差(vchi-med-kha-snon)。因运往拉萨的酥油斤两不够,每年一头差牛收 1 涅尔或 2 涅尔酥油。

(3) 酥油差(mar-khral)。平均每头差牛负担 7.8 涅尔。交噶厦政府。

(4) 羊毛差。1958 年 1 头差牛派 6 涅尔牛毛差。交噶厦政府。

(5) 刺柏枝差(spa-khlal)。每年冬、夏各一次。两次共 40 驮。送往那曲宗政府,需驮牛 40 头,牛夫 4 人,往返 12 天。

(6) 协敖薪俸(dkar-thog-thab-lug),意为供协教的照明和饮食用物。每年交 2 克酥油,2 只两岁绵羊。

(7) 文书薪俸(drung-yig-gla-cha)。每年交桑雄六部落文书,青稞 5 克。

(8) 根布薪俸(rgan-lug)。1958 年给本部落根布(小头人)9 只羊。

(9) 甲拉工资(brgya-gla)。给部落送信人的工资,每年为:达秀阿妈一只山羊,达宝 10 涅尔羊毛或酥油,或奶渣;一般差巴 3—5 涅

杂羊毛或酥油,或奶渣。

(10) 头人开支(vgo-pa-vgro-song)。提供部落头人因公外出所需的骑畜、伙食等。年无定数。

货币部分:

(1) 钱差(dngul-khral)。1958年每头差牛负担藏银27.5两。

(2) 建筑工差。宗政府修房,出钱差。无定数。

(3) 藏北总官假日。每年藏历6月假日时,要举行800匹马的赛马大会。要给差巴派款办宴会,宴会费用无定额。

(4) 杂差(khral-sna-khag)。1958年除年终结算外,每头差牛负担25两藏银。

劳役、实物、货币混合差:

神瓶喇嘛(bum-pa-bla-ma)。每年夏天藏政府派2名喇嘛,带厨师1人,达赖马官1人,背神瓶者5人,到牧区巡回念经,为地方祈祷安宁,在桑登康日山上埋“lha-bum”、“klu-bum”两个神瓶。需驮牛4头,牛夫1人,马4匹,马夫1人;9人伙食,给达赖马官酥油5涅尔和羊肉1腔,藏银10两,“神瓶”钱35两。

内差

(1) 为拉让运输(bla-brug-skyel-vdren)。每年为达扎拉让运酥油,酥油收齐后,需60人次守60个晚上,以防失盗;刚收齐的10天内,需晾干,需30个白日工。每个工以12两计,合360两藏银。

(2) 敦夏拉达(mgo-zhwa-lag-dar),意为头戴帽子手拿哈达,指为达扎献哈达;或称dpou-vbangs-ngo-shes,意为官民相识,以表明主人与属民的关系。每年七八月份,差民根据自己的经济状况都要带羊肉、酥油、奶渣糕、哈达、钱等交于前来收租的官员。

(3) 招待“协”官(she-bsdus-sgrig-cha)。每年六七月份要招待达扎派来的收租官及其随员,走到哪里,那里就要安排他的食宿。

从以上所列可知,阿巴部落的劳役和实物部分占支差总额的

77.71%；货币部分只占 22.29%。阿巴部落共 230 户人家，1090 人。每头差牛的负担量为 235.6 两藏银。以全部落 2358 头差牛计算，支出总额达 555544.8 两藏银。以当时最高价 200 两藏银买 1 只羊计算，可买绵羊 2778 只。同时，可以看到内、外差的状况与农区有较大差别，阿巴部落一头差牛负担内、外差总额的比例是，外差总计 238 两藏银，占内、外差总额的 96.77%；内差 7.6 两藏银，占内、外差总额的 3.23%，外差高于内差。牧区差民的负担照样是十分沉重的。

4. 租

通过出租土地收租子的现象，在西藏也存在（在靠近汉区，进入封建社会的甘、青、川藏区较为普遍），租子称颇玛（bogs-ma），租地称颇新（bogs-zhing）。但情况较为复杂：其一，出租土地者不但有农奴主及其代理人，也有差巴；其二，有将部分土地出租的，也有将整个庄园出租的。因而也出现如下一些情况：

（1）承租整个庄园。寺院和官府有时将一些小庄园或偏僻一些的土地出租，以免去管理等方面的麻烦。承租人要立租佃契约。如东嘎宗大差巴扎西承租觉木隆寺所属充炯谿卡时如此立约：

立字人扎西，今接管觉木隆寺所属充炯谿卡计土地大小 83 块，可播种 350 克，百姓 7 户，连同谿卡所有财产，规定每年纳租额 825 克，不得拖欠。如有拖欠，准寺方收回谿卡。租佃契约期限 6 年。在租佃期间谿卡的百姓、财产均由扎西经营支配，寺方不得过问。

立约人 扎西

中保人 占堆^①

并要对土地、财产等列出清单，加盖印章保存。立约人要按契约所规定的数额缴纳租子。有时承租一个庄园的往往是庄园主的亲友

^① 《藏族社会历史调查（一）》，西藏人民出版社 1989 年版。

和亲信,其中自有“关照”成份,因而,他们虽然不是庄园主,但对庄园的经营方式,对差民的态度和剥削跟庄园主完全一样,其劳役有过之而无不及。

(2) 承租部分土地。这种现象较为常见。同样要立约,写明租种年限、地块、租额等,地租以青稞为主。西藏流行一种“谢”(shas)的租佃形式,将这样的土地称“谢香”(shas-zhing,分成土地,即将农作物按成交于领主、地主)。有固定谢(brtan-shas),其租额固定,占土地总产的50%左右,不论年成好坏,均按此规定收租;有半谢(phyid-shas),佃租双方对半分。

(3) 差巴出租土地,一般是再转手,租给他更穷的堆穷等。种租地显然优于种差地,但西藏并不普遍。

5. 税

商业收税,主要有三种类型:

(1) 一般性的商业税,称“sho”、“sho-tshugs”,或“sho-khral”等。西藏地方政府设有专门的税务机构和官员,印有统一的税票,按统一规定收税,倘有漏税,要课以罚款。

(2) 商业关卡税。在通往锡金、不丹、尼泊尔等处的重要商道设卡,对进入藏土的各种商品和从藏土出运的羊毛、皮张、名贵药材、盐等收税。也在通往内地的那曲设茶卡(ja-sho),收取进入西藏的茶叶的税款。

(3) “凑差”(tshugs-khral),即集市交易税。在集中进行贸易的地点收税。税率多为见十抽一。

西藏地方政府、贵族和寺庙向农奴征收的苛捐杂税名目繁多,除了人头税外,尚有牲畜税、山税、拾牛粪税、拾柴税、地皮税、水税、人畜饮水税、家禽税、草税、背尸税、天葬场地皮税、林园税、水磨税、油房税、人头税、冤差税、挖人参果税、辫子税、过路税、下雪税、抗雹税等,完全是为搜刮民脂民膏为目的,在此不一一细述。

谿卡的乌拉差役制度,对西藏社会经济的破坏是深重的。《卫藏通志》载:“凡有生业之人,无论男女皆派,即他处来者,或仅妇女,或能置之烟灶租房居住者,亦派”。加之农奴主的残酷剥削和政府的苛捐杂税,致使民不聊生。乾隆六十年《办理抚恤款项目》中说:“查百姓逃散之故,系因乌拉、牛马、人夫、柴草、饮食费用繁多,以致逃散。”逃亡人户,可以千计。

另外,由于长期的宗教统治,民众给寺院的布施虽不是定额赋税,然而这部分钱、物的贡施同样是巨大的。一个农民或一个牧民尽管劳累经年,略有所获,便将其中相当部分拿去寺院上供。

二、货 币

藏族的货币究竟起于何时,尚难考定。有些文章载,古代藏族用贝壳和青铜铸造的刀币做交易媒介,又说十二世纪时就有银块在西藏流通,只是现在我们很难见到实物。从藏汉文史料看,唐宋时期,即吐蕃王朝时期和王朝崩溃后的二三年间,藏人以金银为交换媒介。《贤者喜宴》等古籍载,吐弥桑布札前往天竺,带有黄金、财物;禄东赞去长安请婚也带有黄金诸物。《旧唐书》亦载吐蕃使臣“献黄金五千两”作为聘礼。据《巴协》记载,在供养、施舍等活动中多次用金,如“巴赛囊于银卍上供一大块金子,桑希于珠宝卍上供一小块金子”;赞普供“一升沙金为供物”,上师只拿“一捧沙金”;“在北面有三个金银宝贝的仓库,仓库中装满金银铜等宝物”。当时主要用捧、升等做为量器,进行交换。据东嘎·洛桑赤列先生讲,从藏历第一饶迥的火鸡年(1057年)到第三饶迥的火虎年(1206年)这150年中,农牧业生产有了较大发展,手工业、商业也发展起来,阿里的古格、北部的洛丁两地开采金矿,山地和昂仁的陶瓷业较发达;阿里的定日、聂朗,后藏的拉孜、古尔莫等地形成了贸易商市,“当时金银的重量单位和比价是相

当一个泊山(bal-sran,一种草本植物果实,常用作天秤砝码)的重量叫一个色哇(se-ba),八个色哇为一钱(zho),八钱为一两(srang),一两黄金合二两银子。四两黄金合藏银(bod-dngul)八两,叫做一锭银子(dngul-bre-gang)。十六两黄金叫作一锭金子(gser-br e-gang),合四锭银子。一颗大银宝(dngul-bre-chen,称升子宝,其底方形如升)为白银五十两,合黄金二十五两。”当时有木头做的秤。

显然,当时金银媒介交换中的钱钱两两同样需要有一定的计量单位。东嘎先生在《论西藏政教合一制度》中介绍了两种计量单位。一是计量藏药和粮食的单位:大、中、小两粒总共六粒青稞的重量为一个康丑(kham-tshig),六个康丑为一个达浦(star-phul),六个达浦为一个甲贡(bya-sgong),六个甲贡为一个卡浦(mkhar-phul),六个卡浦为一升(mkhar-bre),二十升为一克(khal);一是计量藏药和酥油的重量单位:大、中、小各两粒总共六粒青稞的重量为一个色哇,二十个色哇为一钱(zho),十钱为一两,又叫一波尔(spor),四两或四个波尔为一个涅噶(nyag),五个涅噶为一勺(khyor-ba),二十个涅噶为一克。

元朝在藏设十三万户,是否流通过元朝的货币?尽管在萨迦寺发现元代纸币“至元通行宝钞”,亦很难确定就是当时流通于西藏的货币。从后期的一些资料看,元、明两朝的藏区仍沿袭唐、宋时交易的旧法,金、银并举,论钱论两诸如茶马交易虽然重在以物易物,也不乏用金、银的茶马交易。

十六世纪中期以后,藏区的货币流通增加了新的内容。

(一) 藏 币

藏币的出现是藏民族商业发展中的一件大事,它代替了藏人用捧、升、斗,以及以后用秤计量金银的历史。可分两个阶段:硬币和纸币。

1. 尼泊尔为藏人铸造货币

十六世纪中叶西藏先后与尼泊尔加德满都河谷三个土王缔结条约,藏人用白银换回尼泊尔货币,于是尼铸造的银币开始流通西藏。这种货币称章噶。其实让尼泊尔为西藏铸造货币,得利的仍是尼泊尔人。可以从这种银钱交换中获得百分之十二的利润。

这种货币虽然挂着西藏的名字,也在西藏流通,但带着别国的特点,三土王所造币几乎都铸有他们自己的名字——普拉特普·马拉(加德满都土王,1641—1674年在位)、尼瓦斯·马拉(帕坦土王,1661—1684年在位)和巴德岗土王布帕亨德拉·马拉。十八世纪中叶三土王被推翻,首领廓尔喀人普拉特维·纳拉阳·沙阿仍与藏进行这种交易,获取利润,致使或含银不纯,或伪币充斥市场,祸害藏汉商民。

2. 自己制造的货币

1772年,藏人铸造出了自己的章噶。1788年廓尔喀军队侵犯藏境,1791年发动侵藏战争,1792年清政府用兵西藏打败了廓尔喀人的侵略,顺之也结束了尼泊尔为西藏铸造货币的历史。

1791年,受乾隆谕示在藏林芝县(原觉木宗)雪卡沟铸造“九松西阿”章噶银币,中部分上下,铸有藏文“13”(上)、“45”(下),上下读藏语音为“九松西阿”,表示在藏历13饶迥第45年制造。背面是扎西达吉图案(俗所谓八宝图案),宝伞盖、双鱼、宝瓶、莲花、海螺、吉祥结、法幢、法轮分布其上。此后百余年,藏人铸造硬币的事业,不断发展。

1909年,扎什造币厂(拉萨城北)以水为动力铸造银币、铜币。银币有“桑冈郭母”(srang-gang-skor-mo)、格桑章噶;铜币有“噶启介”(skar-phyer-brgyal)、“噶阿”(skar-lnga)、“噶启松”(skar-phyer-gsum)三种。“噶启松”即民间所谓“卡岗”(ga gang),面值为藏银二分五厘,藏币中面值最小。

1912年,西藏成立了银行。

1913年,用木刻印模手工印刷五、十、十五、二十五、五十章噶五种面额的纸币。纸币的发行标志着西藏货币价值符号的完成。

除扎什造币厂外,1917年成立的梅吉(me-skyid)造币厂,1918年成立的罗堆(nor-stod)造币厂,1922年成立的多带(dog-bde)造币厂都先后制造银、铜、金币(如罗堆是专门的金币厂)和纸币。1931年,以上三厂合并为扎什造币厂,始用电力机器造币。

萧怀远在其编著的《西藏地方货币史》中介绍,硬币的铸造工艺有三阶段,首为锻打制作,将银化开铸成薄板,放于钱范,锤打而成,如“九松西阿”,“乾隆宝藏”、“嘉庆宝藏”、“道光宝藏”、“觉阿尼西”、“格桑章噶”、“甘丹颇章”均用此法;次为螺旋式压力机压制,或用水力、人力,将退火后的银板、铜板放于钱范内压制而成;再次为电动冲床冲压。1928年建成多带电站,即用此法。纸币则经过了木刻印模手工印刷的单色阶段和机器套色印刷两个阶段。

(二) 外 币

由于历史的诸多原因,西藏境内曾流行、使用过部分外币。

1. 尼泊尔币

尼泊尔币流通于西藏,早于尼为藏铸币;实际上尼为藏铸币,其半有尼泊尔币性质,后期因利润关系,强制使用,同时尼泊尔银币等流通于西藏。由于疆境毗连,自唐以来,藏人与尼交往频繁,延至今日,拉萨街头仍有不少尼泊尔商人。尼币在藏流行时间最久。

2. 英印卢比

自印度、尼泊尔、锡金等先后成为英帝国主义的殖民地,英即伸手西藏。鸦片战争以后,中国主权多失,签订了一系列不平等条约,1893年之《中英会议藏印条款九款续款三款》规定英在亚东建立商行,进行各种贸易。从此,随着英国印度商品的输入,英印卢比随之流通藏境,大宗贱购西藏的羊毛、药材、皮张等货物。1840年后日渐见多的英印卢比的流行和藏人对卢比的相对信任引起了噶厦政府的不

安,重新开铸部分藏币以抵制英印卢比。1905年,受光绪皇帝御旨仿照卢比在四川铸造藏元,投放西藏市场,英印卢比才逐渐变少。

1959年国务院下令解散噶厦政府,同年8月10日,经国务院批准,西藏自治区筹委会签署关于全区废除和收兑藏币的布告,宣布“藏币,为非法货币,自即日起宣布作废,禁止使用……违者依法论处。”遂后使用全国统一的人民币。

原在西藏地区使用的藏币,其图案形式,一是雄狮、雪山、太阳图案居多,如1631年帕坦土邦为西藏铸造的银币,正面中央为一雄狮图案,又如纸币:五章噶,“正面图案为日光普照的群山中,卧一雄狮,立一花宝瓶”;十章噶,“正面图案为日照群山,上有云彩,下有流水,雄狮头顶一放满供物的宝盘”;二十五章噶,“正面图案为日光普照的群山下,一大一小二狮相戏”;五十章噶,“正面日照群山,二狮相戏”。二是圣像和法物居多,如纸币二十五章噶背面,“群山小径,一匹大象姗姗而行,六位圣者各自为普渡众生而忙碌”;五十章噶背面,“一圣者坐菩提树下,手持宝壶,用琼浆玉液滋润大地”。

下为《西藏货币简表》(转引自《西藏地方货币史》,中国藏学中心编《档案翻译工作参考资料》),可知金、银、铜、纸四种货币在藏的铸造情况:

银 币

| 币 名 | 面 值 | 始 发 年 | | |
|-----------|------|-------|-------|-------|
| | | 公元 | 年号 | 藏历 |
| 九松西阿 | 一钱五分 | 1791 | 乾隆五十六 | 13—45 |
| 九松西著 | 一钱五分 | 1792 | 乾隆五十七 | 13—46 |
| 乾隆通宝(未发行) | 一钱五分 | 1792 | 乾隆五十七 | 13—46 |
| 乾隆通宝(未发行) | 一钱 | 1792 | 乾隆五十七 | 13—46 |
| 九松西堆 | 一钱五分 | 1793 | 乾隆五十八 | 13—47 |
| 乾隆宝藏 | 一钱 | 1793 | 乾隆五十八 | 13—47 |
| 乾隆宝藏 | 五分 | 1793 | 乾隆五十八 | 13—47 |

(续表)

| 币名 | 面值 | 始发年 | | |
|------------|-------------|------|-------|-------|
| | | 公元 | 年号 | 藏历 |
| 嘉庆宝藏 | 一钱 | 1796 | 嘉庆一 | 13—50 |
| 嘉庆宝藏 | 五分 | 1798 | 嘉庆三 | 13—52 |
| 道光宝藏 | 一钱 | 1821 | 道光一 | 14—15 |
| 甘丹颇章 | 一钱五分(后改为四两) | 1840 | 道光二十 | 14—34 |
| 觉阿尼西 | 一钱五分 | 1890 | 光绪十六 | 15—24 |
| 川铸藏元 | 三钱二分 | 1905 | 光绪三十一 | 15—39 |
| 川铸藏元 | 一钱六分 | 1905 | 光绪三十一 | 15—39 |
| 川铸藏元 | 八分 | 1905 | 光绪三十一 | 15—39 |
| 宣统宝藏 | 二钱 | 1910 | 宣统二 | 15—44 |
| 宣统宝藏 | 一钱 | 1910 | 宣统二 | 15—44 |
| 桑岗郭母 | 一两 | 1909 | 宣统一 | 15—43 |
| 雪阿 | 五钱 | 1909 | 宣统一 | 15—43 |
| 格桑章噶 | 一钱五分 | 1909 | 宣统一 | 15—43 |
| 桑松郭母 | 三两 | 1933 | 民国 22 | 16—7 |
| 桑岗雪阿(九郭) | 一两五钱 | 1935 | 民国 24 | 16—9 |
| 新桑噶噶布 | 五两 | 1946 | 民国 35 | 16—26 |
| 五十两银元(未发行) | 五十两 | 1952 | | 16—26 |
| 五两银币 | 五两 | 1953 | | 16—27 |

铜 币

| 币名 | 面值 | 始发年 | | |
|-------------|-------|------|------|-------|
| | | 公元 | 年号 | 藏历 |
| 启介 | 七分五厘 | 1909 | 宣统一 | 15—43 |
| 噶钦 | 五分 | 1909 | 宣统一 | 15—43 |
| 卡冈 | 二分五厘 | 1909 | 宣统一 | 15—43 |
| 八分之一铜币(未发行) | 一分二厘五 | 1909 | 宣统一 | 15—43 |
| 宣统宝藏 | 一分 | 1910 | 宣统二 | 15—44 |
| 宣统宝藏 | 五厘 | 1910 | 宣统二 | 15—44 |
| 雪冈 | 一钱 | 1918 | 民国 7 | 15—52 |
| 噶穷 | 五分 | 1918 | 民国 7 | 15—52 |

(续表)

| 币名 | 面值 | 始发年 | | |
|-------------|----|------|-------|-------|
| | | 公元 | 年号 | 藏历 |
| 雪松 | 三钱 | 1947 | 民国 36 | 16—21 |
| 雪阿 | 五钱 | 1947 | 民国 36 | 16—21 |
| 十两镀银铜币(新九部) | 十两 | 1947 | 民国 36 | 16—21 |

金 币

| 币名 | 面值 | 始发年 | | |
|-----------|-------|------|-------|-------|
| | | 公元 | 年号 | 藏历 |
| 乾隆宝藏(未发行) | | 1793 | 乾隆五十八 | 13—47 |
| 色章郭母 | 藏银二十两 | 1918 | 民国 7 | 15—52 |

纸 币

| 面额 | 种类 | 始发年 | | |
|------|----|------|-------|-------|
| | | 公元 | 年号 | 藏历 |
| 五十章噶 | 单色 | 1913 | 民国 2 | 15—47 |
| 二十五噶 | 单色 | 1913 | 民国 2 | 15—47 |
| 十五章噶 | 单色 | 1913 | 民国 2 | 15—47 |
| 十章噶 | 单色 | 1913 | 民国 2 | 15—47 |
| 五章噶 | 单色 | 1913 | 民国 2 | 15—47 |
| 五十章噶 | 套色 | 1926 | 民国 15 | 15—60 |
| 一百两 | 套色 | 1937 | 民国 26 | 16—11 |
| 十两 | 套色 | 1941 | 民国 30 | 16—15 |
| 五两 | 套色 | 1942 | 民国 31 | 16—16 |
| 二十五两 | 套色 | 1950 | | 16—24 |

第七章 文 学

巍巍雪山、浩浩草原、骏马牛羊、平顶房、牛毛帐、高耸的佛塔、飘荡的经旗、随处可闻的六字真言……千百年来，在高海拔的广袤的雪域大地上，能歌善舞、勤劳勇敢、朴实坚毅的藏族人民用自己的双手创造着自己多姿多采、色彩斑斓的生活，也用自己的歌、自己的笔抒发着自己的喜怒哀乐和悲欢离合，探寻着生命、生活的实义和真谛，留下了汗牛充栋、风格独具的文学典籍。从藏族文学发展的基本情况看，大体有两大系统和四个阶段。两大系统：一为俗人文学，包括大量的民间文学作品；一为起主导作用的僧侣文学。这两大系统相依相伴，相互吸收交流，推动着藏族文学向前发展。四个阶段：一为史前神话阶段，出现了丰富的创世及人类由来的神话，如在第二章中提到的《创世歌》、《什巴问答歌》、《大鹏和乌龟》、《青稞种子的来历》等。二为苯文学阶段，即以苯教为文学主要指导思想的阶段，此一时期产生了闻名世界的藏族说唱体长篇英雄史诗《格萨尔王传》。这一时期的文学，由于没有受到佛教浸染，大多文风豪放，清新明朗。三为佛文学阶段，即自七世纪佛教传入藏土，十一世纪形成藏传佛教诸教派以后，佛教思想浸入藏人意识形态的各个领域，藏族文学的所有体裁，几乎都逐步佛教化，在思想上、内容上、作品风格上和作品所展示的氛围上，都表现出浓重的藏传佛教特点；有关佛的传记文学和礼佛、赞佛

的译品,影响十分广泛。这种状态一直延续到全国解放以后。四为社会主义藏族新文学阶段。解放以前的若干世纪里,由于寺院垄断教育,只有僧侣(和很少一部分贵族)才有文化,因而也只有僧侣才有可能成为作家,非僧侣作者的作品十分之少。解放以后,广大劳动人民翻身当了主人,有了接受教育的权利,藏族文学也有了广阔的发展天地,新作家不断涌现,新作品不断推出,作品的内容和形式也日趋丰富。藏族文坛呈现出一派欣欣向荣的景象。

第一节 作家文学

藏族早期的著作中,有一些亦史亦文亦哲的作品,如《吐蕃王统世系明鉴》、《五部遗教》、《柱间史》等,其文学价值很高,受到文学家的高度评价,对后世的作家文学亦有重要影响,如历史著作叙事形式的韵文、散文相间,韵、散不分,后期的散文类作品均有承袭,成为除了诗歌以外藏族作家文学的主要特点之一。

藏族作家文学中最发达的文学样式有:

(1) 诗歌。作家诗歌较多的形式有两种,一种是宣传、颂扬佛理的“道歌”,以米拉日巴的道歌为代表;一种是“格言诗”,以萨迦班智达的格言诗为代表。

(2) 传记文学。传记文学是藏族作家文学中最为发达的体裁,据有关专家估计,较有影响的传记文学作品大约有400余部。虽然这些传记文学所描写的对象许多是藏传佛教的高僧大德,但由于藏区特殊的政教合一制度,这些高僧大德往往都是某一政权部门和某一地区的政治决策人物和实际的领导人,因而,他们的贡献不但在佛学理论、修行仪轨等的建设上,许多人同样在一些重大政治事件中扮演重要角色,对藏族社会的发展和历史走向产生过重要影响,如萨迦班智

达、八思巴、五世达赖、十三世达赖等。因此,传记文学在反映藏族社会的深度、广度及特色上均有独到之处。

(3) 小说。目前公认的藏族长篇小说为诞生于十八世纪的《旋努达美》、《郑宛达娃》,但也有人认为珀东班禅·乔勒囊杰(1375—1451)也曾写过长篇小说,尚不知其详。藏族传统的中、短篇小说多采用寓言形式,如《猴鸟的故事》、《茶酒夸功》、《莲池歌舞》等,均以动物寓言,描写世理世事世情,形象鲜明而生动。解放后,尤其是中国共产党十一届三中全会以后的藏族长、中、短篇小说的数量和质量都得到长足的发展,取得了令人瞩目的成就。

由于作者多为僧人或接受了系统的藏传佛教思想,较之民间文学,作家文学在创作思想、审美追求和内容上几乎都打上了深深的佛教烙印,有些小说甚至借用文学形式直接宣扬佛教义理。

一、诗 歌

藏族早期的文学作品,往往是文、史、哲不分的。而由于藏族特殊的文学传统——韵文和散文交叉出现,因而在一些文、史著作中,既有精彩的散文,也有优美的诗歌。比如在敦煌文献《赞普传略》中,当写到噶尔家族两代为相,功高压主,赞普都松莽布杰准备翦灭时,有一段诗:

噫嘻! 往昔古老年代,
鸿蒙初始之时,
在青青苍天之下,
在广袤大地之上,
妥善建立政令典章,
天不会塌,
地不会陷。

青天升起太阳，
和煦阳光使大地温暖。
翎翎安装得很精细，
箭簇头非常锋利，
一箭就射死了麋鹿，
射死了麋鹿，养活了人。
以今天来观看，
地上的蟑螂虫，
想装成飞鸟一样，
想飞到天上去哩！
飞吧！它又没有翅膀，
即便有翱翔的翅膀，
苍天是很高的，
云朵也飞越不过，
往上，上不了天，
往下，下不了地，
在那不高不低之中间，
变成了鸱鸢的点心。

与后期的诗歌比较，这一时期的诗绝少宗教成分，多采用隐喻、象征等手法。如上诗，从字面看去（尤其是后面部分），写的是蟑螂虫想充当飞鸟飞上天空，而实质是指噶尔家族擅权，危及王位；而都松莽布杰认为王权是天神安排，并不是噶尔氏想得到就得到了的；反而，噶尔氏若企图篡权只有死路一条。因为历来都是“人骑马，不是马骑人”；是“镰刀割草，不是草割镰刀”——都松莽布杰的诗豪壮而充满了自信和激情。

在敦煌文献以后产生的许多典籍中，也保存了许多优秀的诗作。如《巴协》（《桑耶寺志》，有详、中、略三种，一般认为是巴赛囊著，大约

成书于八世纪至十二世纪);蔡巴·贡嘎多吉的《红史》(成书于1346年)、索南坚赞的《吐蕃王统世系明鉴》(成书于1388年)、巴卧·祖拉成哇的《贤者喜宴》(又名《洛扎佛教史》,成书于1564年);郭诺·迅鲁伯的《青史》(成书于1478年);这些典籍都包含许多历史故事和诗歌。

(一) 道歌(mgur-glu)

“mgur”一词,通常译为“道歌”,其义为“道情”,有的也译为“道情歌”。因以宗教内容为主体,因而也称为宗教道歌(或宗教道情,mos-mgur)。佛教在藏区的广泛传播,并在意识形态领域取得统治地位,是“道歌”产生的基本思想(内容)来源和基础,传统的民歌是“道歌”使用的基本形式。

“道歌”的代表作家是米拉日巴(1040—1123年),后藏贡塘人(今西藏吉隆县),是藏传佛教史上著名的诗僧。米拉日巴年幼丧父,与寡母和妹妹相依为命。后其伯父强占家中财产,生活窘迫。据《米拉日巴传》记载,为了报仇,他遵从母命去学咒术,学成后施咒术压塌了伯父家的房屋,压死35人;又修习了降雹法,砸掉了伯父家的庄稼。自认为种下了恶业,皈依佛法,苦心修炼。

米拉日巴的一位重要的导师是玛尔巴确吉洛追(1012—1097年),此人是噶举派的祖师,曾多次去印度求法,是位博学之士,翻译了许多佛教经典,在藏区卓有影响。米拉日巴38岁时拜玛尔巴为师,玛尔巴却让他去筑碉楼练其苦行。后得其真传,名贯全藏,并以苦行,折服世人。《米拉日巴传》有一段令人叹服的描写:

我于是迁移到此处,唯食麻草,继续修行。外无衣服,内乏营养,故身体削弱,骨瘦如柴,颜色绿如麻草,毛发也变成了一丝丝绿色。于是取出上师所给的那封书信置于头上。因为没有食物,肚子不舒服,频频叹气,想开封一视,又有一个尚未到时的感觉,于是置之。这样约摸又过了一年,有吉村市场娃的猎人,来打野

兽，走到我这里，初次看见我，大叫有鬼，转身就跑。我告诉他，我是人，我是修行者，和我的来历。有一个人说：“是！是！有点像人，可以看看。”就跑到这边来，把岩洞的一切都搜寻骚扰遍了说：“你的修行食粮在那里，暂时借给我们，以后我们会给你红肉的。若是不拿出来，就杀死你。”这样威吓着我。

我于是回答道：“我呀！除了麻草而外，什么都没有。就是有，只有世间供养修行者，所以不怕有人来夺取的。”

苦行如此，确实是令人惊异。据说有一夜，米拉日巴正在修行，有个小偷以为他所修行的洞中藏有粮食，来到洞中大事搜索，米拉日巴不觉失笑道：“我白天都找不到东西的地方，你晚上能找得到吗？只管找吧！”连小偷也无奈地笑着走了。

而米拉日巴却有一副好嗓子，用民歌的形式唱出了他悟道的歌，后由其子弟搜集整理，这就是后世流传的《米拉日巴道歌》集，约400首，表现了高超的艺术技巧。比如有一首诗如此描写别离：

高远辽阔的蓝天怀抱里，
有日月偎依旋转，
如今要须臾分离——
蓝天啊，请您平安长在，
我日月去绕行四洲；
虽然只是暂时别离，
愿您不要被乌云遮蔽，
也祝愿我日月不要被天狗吞吃。
祈愿我们常相会，
祈愿吉祥的共同法门让我们相会。

高远辽阔的山峰怀抱里，
有鹫王偎依盘旋，

如今要须臾分离——
山峰啊,请您平安长在,
鸢王我去搏击长空;
虽然只是暂时别离,
愿您不要被雷电轰击,
也祝愿我鸢王不要被网索捕去。
祈愿我们常相会,
祈愿吉祥的共同法门让我们相会。

全诗共五段,这里只引两段。思路开阔,状物拟人,意境优美而联想自然。

有一首民歌曾如此唱:

你是想赛马吗?
请把红烈马牵了来!
你是想驮东西吗?
请把黄野牛牵了来!
你是想对山歌吗?
请把《米拉歌集》带了来!①

作为道歌的开山之作,米拉日巴道歌的影响就此可知一斑。尽管米拉日巴的道歌中相当一部分是宣扬佛理,让人们知苦(人生就是苦海)行善,遁世修行的,但由于它采用了民众喜闻乐见的鲁体民歌形式,语言朴素流畅,多用比喻、夸张等手段,生动活泼,平易近人,可谓雅俗共赏,脍炙人口,深受读者的喜爱。

自米拉日巴以后又出现了许多道歌,如《多罗那它道歌》、《晋美旺布道歌》、《丹贝卓美道歌》、《格桑嘉措道歌》等,在形式上多仿效米拉日巴道歌,其内容多为宣扬佛教义理。而道歌这一形式和流派也延

① 中央民族学院民语系藏语文教研室编:《藏族文学史》(油印本)。

续下来,成为藏族作家作品的一个重要品种。

(二) 格言诗(legs-bshad)

随着佛教传入藏土,以佛经文学为主体的印度文学也传入藏土。就诗歌而言,译成藏文的著名叙事诗有蚁蛭仙人之《罗摩衍那》、《菩萨本生如意藤》、《佛所行赞》等;抒情诗有印度杰出诗人、剧作家迦梨陀娑之《云使》等;格言诗有龙树著《百智论》、《修身论智慧树》、《修身论众生养育滴》,尼玛白巴著《颂藏》,却色著《百句颂》,遮那伽著《修身论》,摩苏罗舍著《修身论》等。从众多的译品看,格言诗的主要内容是扬颂佛法,宣传佛教教义的,但由于它短小简洁,易于记诵,同时也包涵了许多如何做人、做事的道德、行为原则和生活经验,受到了藏族知识界的普遍欢迎。这方面的代表人物是萨迦班智达贡噶坚赞。

萨迦班智达贡噶坚赞(1182—1251年),西藏萨迦地方人,是萨迦五祖之第四祖,是位“学富五车”的大学者。他出生在宗教世家,是吐蕃时代的贵族昆·鲁益旺波的后裔。祖贡却杰布、根噶宁波(萨迦始祖)、索南孜摩(二祖)等都是佛界名流,藏传佛教萨迦派之座主。萨班自幼聪颖好学,又受父辈熏陶,学识大进。25岁时拜印度大学者释迦师利等为师,修习《量释论》等因明著述及内明、声明、医方明等“五明”之学,终成博学多才的学界大师。

萨班在政治上的重要贡献是于1246年应邀到凉州会晤当时镇守凉州的蒙古阔端王,他审时度势,写出《告蕃人书》主张归顺蒙古。从此,西藏归入中国版图。其侄八思巴充任忽必烈国师,后又进封帝师。

萨班在学术上的贡献是多方面的,收入《萨班全集》的有《乐论》、《学者入门》、《入声明论》、《语门摄要》、《诗律花束》、《藻饰词论藏》、《因明库藏》、《三仪律差别论》、《医论八支摄要》、《法理通用学者入门》、《诗论学者口饰》、《嘉言宝藏论》等,涉及宗教学、语言学、医学、音乐等多个学科领域。在文学方面的传世之作《萨迦格言》,更是家喻

户晓，人人皆知。

格言，藏语称“勒谢”(legs-bshad)，大多是有关社会生活、处世哲学等诸多方面的诚言锦语，深受藏族群众喜爱。《萨迦格言》共有辨识学者、高士、愚人、多士、恶行、本质、悖谬、事业、佛法等九章，共 457 首，充满了为政、为民、为自身生活、事业、成就的智慧和经验。

一个人不管有无学问，
能知道取舍就是能人；
与灰尘混在一起的铁屑，
磁石知道怎样把它吸出。

聪明人能勇敢地改正错误，
傻瓜连缺点都不敢承认；
大鹏能啄死有毒的大蛇，
乌鸦连小蛇也不敢得罪。

即使明朝要死，
也要学习知识，
即使今生不成名，
来世如同取储存。

《萨迦格言》中这种勉励学习、积极上进的精神，使一代又一代的人得到教益，同时他也批评那些不求上进的人：

学者学习的时候受苦，
若处处安乐哪能博古通今，
贪图微小安乐的人，
不可能获得大的幸福。

《萨迦格言》中有许多教人如何处世的格言，可以说是格言中的精品：

仔细调查再去做，
事情哪里会受挫？
智者看好路再去，
哪里会往悬崖下迈步。

害人的事哪怕再小，
也要迅速加以杜绝，
岂不见小小的决口，
酿成滔滔的洪水为灾。

萨班的格言中，也写了一些有关宣扬佛理的诗句：

因果循环不相欺，
这是佛法真精神；
不去学习成全知，
因果正理哪能真？

由于《萨迦格言》通俗易懂，简洁易记，因而有良好的群众基础；其格律为七言，即二、二、三式：×× ×× ×××，每首四句，读来琅琅上口。如：

bya-ba/mi-vdra/brgya-phag-rtsoṃ,
mthar-phyin/bya-ba/gcig-kyang-med;
blo-rḡod/phal-cher/grong-bar-gyi,
khyi-rḡan/vdra-bar/rgyin-du-vkhyam.
百样/事情/齐开头，
没有/一样/有结果；
狂躁/之人/像老狗，
常在/村间/乱串游。

形象生动的艺术比喻，丰富深刻的思想内涵，不但使它步入社会的每个层次，也成为藏族格言诗之滥觞。自萨班之后，历辈学者多有

写格言诗者,也不乏名篇,如索南扎巴(1478—1554年)的《甘丹格言》、贡塘丹贝卓美(1762—1823年)的《水树格言》、米庞嘉措(1846—1912年)的《国王修身论》等,此外还有《火喻格言》、《铁喻格言》、《风喻格言》、《茶酒格言》等等。《萨迦格言》已译为蒙文、汉文、英文等多种文字,在国内外均拥有一定的读者。即或是在日常,藏区的老人或是孩童都会诵出几首《萨迦格言》来。

(三) 仓央嘉措的情歌

无论是民歌还是作家诗歌,藏民族有着丰富独特的爱情诗歌,其中以仓央嘉措的情歌为代表。

仓央嘉措(1683—约1706年),西藏门域地区人,生于西藏政局极不稳定,又多战乱的十七世纪。五世达赖圆寂后,第巴桑吉嘉措考虑到西藏当时的政治形势而匿丧不报,暗中认定仓央嘉措为第六世达赖喇嘛。一直到1697年仓央嘉措15岁时,被迎至布达拉宫坐床。当时,蒙古汗王与藏族统治者之间矛盾尖锐。1701年达赖汗去世后,拉藏汗继汗位,与第巴桑吉嘉措关系恶化,桑吉嘉措曾买通汗府的人向拉藏汗进毒被发觉,旋集卫藏兵民与之对抗;拉藏汗调藏北及青海的蒙古骑兵反击,桑吉嘉措兵败被杀。

桑吉嘉措死后,拉藏汗状告清朝皇帝,认为桑吉嘉措秘密立的达赖是假达赖,而且追逐酒色,不守僧规,请求废止。康熙皇帝即诏令“执献京师”。1706年在解送北京途中经青海湖时逝世,时年24岁。这只是见于正史的说法。据蒙古喇嘛阿旺伦珠达吉所著《仓央嘉措秘传》记载,仓央嘉措并没有死在青海湖,而是逃遁而去,曾先后在甘、青藏区,内蒙古阿拉善等地传教,去过内地的五台山等地,还曾化装成乞丐回过拉萨,1746年5月8日圆寂于阿拉善的一个寺庙里,终年64岁。另外,关于仓央嘉措的卒年还有别的一些说法,总而言之是个谜。

仓央嘉措受到过良好的教育,《秘传》中如此说:“那时我年幼无

知,第司强横,专门派比丘江央扎巴对我严加管束,在三年中,要我像长流不断的恒河水一样,一年四季无休止地听讲四卷帙经函,我如果稍站起来走动走动,我的根本师江央扎巴就手捧经书,追逐于后,苦苦地哀求我说:‘求求您坐下来听我讲经吧!不然,第司知道了,怪罪下来,我可担当不起啊!’听了他的话,我只得坐下来继续听他讲经,于是他就高兴地给我叩头作揖。”由于第巴的严格约制,有了较好的知识素养,这对他的诗歌创作来说无疑是有很大帮助的。

仓央嘉措传下来的作品是一些情歌,写得清丽、朴素、细腻,意境构织和形象创造均属上品,代表了十八世纪藏族诗歌的最高水平。

常想的喇嘛面孔,
怎么也来不到心上;
没想的心上人的容颜,
却出现在眼前明明朗朗。

夜里去会情人,
早晨落了雪了;
守秘密又有啥用,
脚印已踏在雪上。

仓央嘉措的情歌多是六字三顿,每首四句:

shar-phyogs/ri-bovi/rtse-nas,
dkar-gsal/zla-ba/shar-byung;
ma-skyes/a-mavi/zhal-ras,
yid-la/vkhor-vkhor/byas-byung.

从那东方山顶,
升起皎洁月亮;
未嫁少女的面容,
显现在我的心上。

仓央嘉措的情歌拥有广泛的读者。二十世纪三十年代时，著名藏学家于道泉将它翻译成了英文，从而这些情歌便走向世界。此后，国内外有多种文字译本流传。《从那东方山顶》一首，于先生如此翻译：

From the mountain peaks in the east,
The silvery moon has peeped out.
And the face of that young maiden,
Has gradually appeared in my mind.

仓央嘉措的情歌走向了世界，然而对情歌还有一些别的说法。有人认为作为达赖喇嘛的仓央嘉措是不可能写世俗之男女欢爱的情歌，仓央所写实为“道歌”，即从字面上看是写男女爱情，实际是在宣讲佛教义理。藏人虽然有写道歌的传统，但这种说法或是一种掩饰，因为有两点是十分清楚的，一是仓央坐床较晚，有较多的时间接触民间生活，包括异性，以及优美的民间情歌的熏陶；二是从历史资料的记载以及现在还留在布达拉宫下面的一些涂了黄颜色的房子，据说就是仓央去会情人的地方，看来无风不会起浪。要不然，第巴桑吉嘉措的政敌拉藏汗也是难于告他“沉湎酒色，行为不轨”的。从一些藏文资料看，仓央自己并不想出家，即使是达赖喇嘛也不想当。他曾向班禅交还戒律，企图还俗，只是没有得到允准罢了。有一首流传拉萨的囊玛《敬礼》(gsung-la-phyag-vbul)如此写道：

rig-Vdzin-tshangs-dbyangs-rgya-mtsho,
vchal-po-rgyugs-gi-ma-gsungs.
rang-la-dgos-pa-nang-bzhin,
mi-la-dgos-kyi-yod-vgro.

喇嘛仓央嘉措，
别说他风流浪荡；
他所需要的东西，
和别人需要的一样。

是的,仓央和所有的人一样,饮食男女,未能免俗。他是做了一些常人所做的事,实在无可厚非。他沉湎于自己的多采生活里,并将自己丰富的感情付诸笔端,也引用、化入了传统的民间情歌的内容、意境,青出于蓝,留下了他自己的绝唱,为后人所传诵。

仓央嘉措的情歌到底有多少,目前尚不清楚。现存的情歌是后人收集的。有的收50多首,有的有60多首,有的有100多首,也有的为400多首。显然,有些情歌是仓央所作,有些则不一定,只是民间多有流传,收集者将它归入仓央名下,于是出现了有多有少现象。

(四) 当代的诗歌创作

解放后的藏族诗歌创作大体可分为三个阶段、两支队伍。三个阶段:1949年至1965年为第一阶段,1966年至1977年为第二阶段,1978年至今为第三阶段。两支队伍,即藏语文创作队伍和汉语文创作队伍。

在第一阶段,藏族诗人怀着翻身做主人的喜悦,程度不同地写了许多歌颂共产党、毛主席、社会主义的诗,其中的代表性诗人和作品有:

1. 擦珠·阿旺洛桑(1880—1957年)

阿旺洛桑是位著名的学者和爱国诗人。生于拉萨贵族定甲之家,5岁时被认定为甘丹赤巴(甘丹寺法台)洛桑格勒活佛的转世灵童。25岁考取拉让巴格西学位。曾任十三世达赖喇嘛的私人秘书和九世班禅的助理称霞。曾协同著名学者喜饶嘉措大师校勘藏文《大藏经》而蜚声中外。西藏地方和平解放后,担任西藏军区干部学校教员、《西藏日报》副总编、西藏爱国青年联谊会委员、拉萨小学董事等职。怀着对新中国、新社会的满腔热爱,写出了《歌颂各族人民的领袖毛主席》、《写在建军节》、《碧空银鸽》、《世人同声维护和平》、《欢迎汽车之歌》等诗作,这些诗一经发表,大多被译为汉文,产生了广泛影响。《金桥玉带》是其代表作(载《人民日报》1959年12月),全诗共分六段,

以饱满的热情歌颂了新中国给西藏带来的幸福和藏汉民族的团结友谊,诗风雄浑而气势磅礴。如在第一段中诗人写道:

神奇呀,你看,
一重又一重天柱般的高山,
浪涛汹涌,一道道的激流,
截断了康青藏的交通路线。
百壁高悬如镜面,一处比一处陡险,
想要飞过,神鹰的翅膀也要抖颤!
看,那宽阔的草原,把天地连成一片。
任你健步如飞,一天又一天,
却走不到它的边缘,
热风吹起像火焰,
寒气射来,叫人手足僵硬,胸背冷穿!
不需亲眼见,只听了也会心惊胆战!

这种诗风与传统的以阐释宗教义理为内容的诗作,可以说大相径庭,作为一名老学者确属难能可贵。

2. 桑热嘉措和恰白·次旦平措

桑热嘉措(1897—1982年),青海省化隆县人。是当代著名的学者、教育家和诗人。曾任青海省教育厅厅长、青海省政协副主席等职。著有《正字学》、《藏文文法简编》、《字性组织法》等学术著作。其诗作有《寄自长春的诗》、《老汉我的话》、《青海湖赞》等,语言生动活泼,情感诚挚自然,充满了对家乡和民族的关切之情。

恰白·次旦平措(1922—),西藏自治区日喀则人,是一位博学的历史学家和文学家。曾任西藏文联副主席,西藏社会科学院副院长、顾问等职。其专著《西藏简明通史》得到了史学界广泛的好评,已被译为汉文,并被一些大学列为教学参考图书和教材;其文学创作涉及小说、诗歌、散文等门类,尤其是诗作,构思精巧,语言清畅,《欢乐

的拉萨之歌》、《冬之高原》曾获得全国少数民族文学创作短诗奖。

以上用藏语文写作的诗人,都是全藏知名的学者,他们的诗一经发表,都得到广泛的传颂和读者的喜爱。与此同时,一批用汉文写作的藏族诗人的作品也悄然出现,这在藏族历史发展的其他阶段是少见的。

3. 饶阶巴桑(1935—)

饶阶巴桑,一级作家。是新中国成立后成长起来的藏族著名诗人,云南省迪庆藏族自治州德钦县呼日林村人。1951年加入中国人民解放军,先后担任翻译、侦察员、采购员、宣传员、文化教员等工作。1956年他以处女作《牧人的幻想》一举成名。1960年出版了诗集《草原集》(人民文学出版社)。臧克家说饶阶巴桑的诗“诗意浓郁、新鲜有味。他写得很细致、很委婉。像春天的泉水,涓涓地流着,带着清脆的声响,把人引到一个幽深的诗的境地。”^①评论家、诗人张光年如此评价:“从五十年代中期开始显露才华,便吐属不凡,表现出革命化民族化的特色和凝练、隽永而明快的艺术风格。”“雄伟奇丽的边疆色彩,浓郁的民族风味,特别是通过色、香、味表达出来的革命战士的豪情,一直在我头脑中保持着美好的印象。”^②在《牧人的幻想》一诗中,他将新旧社会巨大的变化蕴于牧人绚丽的幻想之中:

草原是他最爱的家,
他熟悉草原像熟悉自己的手掌;
牛羊是他最爱的伴侣,
他能以语言跟它们畅谈。

他爱观望天空的白云,

① 臧克家:《鲜果色初露——读诗散记》,《诗刊》1961年6月号。

② 饶阶巴桑著:《爱的花瓣》序,人民文学出版社1984年版。

他对白云有一个秘密的愿望；
他对白云的幻想，
用去了半生的时间。

云儿变成低头饮水的牦牛，
云儿变成拥挤成堆的绵羊，
云儿变成纵蹄飞奔的白马……
天空哟，才是真正的牧场。

如今他迎着早晨的太阳，
头发变得格外黑亮；
他放着上万头合作社的牛羊，
他的心胸像草原一样宽广！

除《草原集》、《爱的花瓣》外，诗人尚出版有诗集《石烛》、《对生叶之恋》等。主要代表作有《山、林、江、雨》、《步步向太阳》、《二月江水向远方》、《雪山之歌》、《轻骑蹄花》、《爱的花瓣》、《鹰翎集》、《纳西人的心愿》、《山之子》、《失踪的山》、《钻石的发现》、《光明恋》、《棘叶集》等。

4. 伊丹才让(1933—)

伊丹才让，一级作家。五十年代起走上文坛，中共十一届三中全会后取得丰硕成果的著名藏族诗人，出生于青海省海东地区。1952年诗人进入西北艺术学院少数民族艺术系学习舞蹈、音乐，1958年发表处女作《金色的骏马》，1963年出版《婚礼歌》，八十年代后陆续出版《雪山集》、《雪狮集》、《雪域集》三本诗集。

伊丹才让是位充满激情且感情浓烈的诗人，思路敏捷，诗风豪放。白崇人教授说：“他的诗既有表现为自尊、自爱、自审的强烈的民族意识，又把个人、民族、人类三个层次的思考结合起来，达到了超越

自我、超越民族，向全人类的共性进行文化探索的境地。他的作品，继承了藏族传统文化中哲理性较强的特点，于抒情中闪现出哲理之光，同时，又熔入许多现代文明式的认识成分，成为古老文明与现代意识融汇的结晶。而从艺术形式上看，伊丹才让的诗作脱胎于藏族民歌与古典诗歌的母体，铸入一系列新的表现方法，在语法句式、语言节奏、想象途径、感情宣泄过程等几方面，都有所变化，从而形成了他的既有恢宏气势又有坚韧耐性，既有藏族特点，又有个人气派的诗风。”^①他的不同时期的代表作有《党啊，我的阿妈》、《致海洋》、《问》、《母亲心授的歌儿》、《金色的大海》、《生命沉浮的旋律》、《我追寻日月的光源》等，这些诗已译为藏文，在藏族读者中广为流传。他的豪迈、昂扬的诗风曾激励、感染过不少的青年藏人。在《拽着信念之索站起来，世界江河之母亲这么说》中他如此写道：

拽着信念之索
——站起来！
世界江河之母亲
这么说——
这么高的蓝天下
还怕什么碰头？
你不看背后的
山峰，不都在立着吗？
驾驭命运之马
——跑起来！
雪域众山之主
这么说——
这么宽的大地，

^① 《民族文学研究》1992年第4期。

还怕什么滚落？
你不见前面的
江河，不都在奔流吗？
你啊，究竟是
有血有肉的你呵，
岂能让那一缕
冷漠的目光，寒凝了
超越山海的步伐？！

他一往情深地为民族的发展进步而呐喊，而奔走呼号。这也使他成为藏民族最有代表性和最受爱戴的诗人。

5. 丹真贡布(1934—)

丹真贡布，是位学者型的著名藏族诗人。甘肃省甘南藏族自治州夏河县人，曾在西北民族学院担任教学工作，后在甘南州文化局、州人大担任领导工作。虽诗作不多，但他兼通藏汉，学问渊博，诗作多深沉老练，意境开阔。如《海的印象》：

我幻求一柄奇妙的长剑，
切给我一个海的纵断面，
那时，朋友啊，
你我会看见：
浪的生命，
涛的力量，
全来自大海那深沉无底的胸膛。

诗人的主要代表作有《奇怪的法律》、《拉伊勒和隆木措》、《同志墓前》、《春愿》、《羚之街》、《亚热带的字母树》等，出版有诗集《羚之街》。

此一时期还出现过昂旺斯·丹珍等藏族诗人。

藏族诗歌创作的第二阶段是在“文革”中，虽然偶尔也有些作品

问世,但由于当时的政治气候,大多是些概念化的口号和应景之作,无多少艺术价值。

在第三阶段,在党和政府的倡导支持下,藏族诗歌创作得到了迅速的发展,成就卓著。其中有三部分重要力量:一是五十年代成长起来的一批诗人正值盛年,经过十年“文革”的磨练,在思想和艺术上更加成熟,发表了大量的作品,如上文所及之饶阶巴桑,伊丹才让、丹真贡布以及格桑多杰、乔高才让等;一是恢复全国统考后一批受过高等教育的新的文学爱好者迅速出现,文学素养好,起点也较高,同时也带动了一批社会创作人员,如道吉坚赞、完玛央金、阿来、加央喜饶、列麦平措、班果、才旺璠日等;一是藏文诗歌的创作得到了空前的进步和发展,从内容到形式都打破了以往以“年阿”体颂扬佛教义理的陈式,更加贴近生活,主要的诗人有格桑多杰、端知嘉、洛追嘉措、曲江才让、多吉才让、多杰仁青、居·格桑、伍金多吉等。这三部分力量互相合作,相互推动,形成一支藏族的诗歌创作队伍。

6. 格桑多杰(1936—)

格桑多杰,出生于青海省海南藏族自治州贵德县。曾担任州长、中共州委书记、中共中央候补委员,青海省文联主席等职,现为青海省人大副主任。格桑多杰的主要诗作基本上都发表在“文革”以后,出版有诗集《牧笛悠悠》、《云界的雨滴》,主要代表作有《喀曲的传说》、《你是太阳的婴儿》、《醒来吧,萨尔洛》等。诗风朴素自然,情感诚挚热烈。

7. 端知嘉(1953—1985年)

端知嘉,青海省黄南藏族自治州人。1981年获得中央民族学院藏语文硕士学位。著有《藏族道歌源流》、《晨曦集》,译著有《吐蕃传》、《雪山魔笛》、《花的草原》等,主要代表作有小说《虎牛滩》、《爱的浪花》、《假活佛的故事》、《被霜摧残的花朵》,诗歌《一个奇幻的梦》、《草原恋歌》、《青春瀑布》等。除了内容的新颖外,端知嘉在打破传统藏文诗歌形式方面做了许多有益的探索,在青年读者中具有广泛的影响。

8. 居·格桑和伍金多吉

居·格桑(1960—)出生于青海省果洛州达日县。1984年在青海民族学院获得藏语言文学硕士学位。出版有《居·格桑诗集》、《诗歌刍论》,其佳作有《写给家乡的一封信》、《更敦群佩》、《金钱》、《换个角度看世界》等。居·格桑的诗清新明快,文词优美。伍金多吉(1961—)也用藏文写作,他出生于西藏自治区山南地区扎朗县。自学成才。著有诗歌、小说、散文集《高原的风》。伍金多吉的诗多关注现实生活,直述胸臆,思路开阔,文笔流畅。

9. 列麦平措、班果和阿来

在用汉文写作的藏族青年诗人中,列麦平措(1961—)、班果(1967—)和阿来(1959—)的作品是丰富的,尤其在诗歌的艺术性上都做过艰苦的探索。列麦平措,四川省甘孜藏族自治州康定县人,1982年毕业于西南民族学院汉语文专业,著有诗集《心灵的忧郁》和《孤独的旅程》。其佳作有《驮在牦牛背上的诗》、《心灵的忧郁》、《骚动的灵魂》、《启程于太阳初升的时刻》、《圣地之旅》等。列麦平措的诗比较重视用现代意识观照藏族的传统文化,节奏明快而诗风清丽。班果出生于青海省班玛县,曾任《白唇鹿》杂志编辑。出版有诗集《雪域》,佳作有《东方:主题颂辞以及变奏》等。他的诗多用新的观念探索藏人的现实生活和风俗,深沉而多忧患意识。阿来出生于四川省藏族羌族自治州马尔康。曾当过教员和编辑。佳作有《大草原回旋曲》等。阿来的诗构思精巧,语言流畅而富有节奏。

粗略看来,八九十年代藏族青年中习诗者不下百人,多有诗作发表。有十数部诗集出版。

二、小 说

藏族古代小说中仅有的两部长篇小说诞生于十八世纪;短篇小

说以寓言小说见多；解放以后，尤其是中共十一届三中全会以后，藏族小说得到了空前的发展。

（一）长篇小说

1. 《勋努达美》

才仁旺阶所著。《勋努达美》（别译《勋奴达美》、《青年达美的故事》）所记述的是这样一个爱情故事：公主益雯玛倾心于文武双全、品貌出众，并且爱慕着公主的勋努达美王子，然而公主的父亲赛登国王已将女儿许配给了邻国王子哈列皮琼。为了追求幸福的爱情，勋努达美和益雯玛与封建的包办婚姻进行了坚决的斗争，经过无数的波折，终于战胜了哈列王子，结为眷属。

才仁旺阶，1697年生于前藏的强达隆，祖先曾是强达隆寺的法座，统治过旁多宗和林周宗，可说是名门之后，自幼受到良好的教育，曾在西藏著名的敏珠林寺深造，聪颖好学，成绩优异。1717年（20岁）任日喀则宗宗本，经历了准噶尔侵扰拉萨之乱，那次战争主要是在蒙古准噶尔汗王策旺阿拉布坦和拉藏汗之间进行的，而这两位汗王还是亲戚，拉藏汗的姐姐是策旺阿拉布坦的第三夫人，策旺利用这种郎舅关系写信给拉藏汗，愿将女儿博托洛克嫁给拉藏的长子丹衷，并以十万两白银作嫁妆。拉藏汗始有疑惑，而其子丹衷对其婚事十分迫切，并威胁拉藏汗若不应允，他便自杀，拉藏汗只得同意这门亲事，于1714年在伊犁举行了婚礼。实际上这门亲事本身是一政治权谋，事件之初，康熙皇帝便敏锐地看出这一点，“若不深谋防范，断乎不可。”果然，婚事即终，策旺阿拉布坦采取了一系列的手段：先是向三大寺宣扬他是一个地道的格鲁派信徒，并煽动推翻不得人心的拉藏汗；继而调集六千人的军队，谎称护送拉藏汗的儿子丹衷远征西藏。1717年6月，前去侦察情况的拉藏汗的部队与准噶尔部队在纳木措湖遭遇，失败而归，拉藏汗始知准噶尔是入侵而非护送其爱子返藏，一面急忙调集卫藏军队，一面请班禅五世从日喀则到藏北谋图谈判，

另外还上奏清廷给予支援,结果给长途跋涉、疲劳不堪的准噶尔军队得以休整的机会,经过多次战斗,准噶尔军攻入拉萨,持续抢掠三天,使拉萨遭受了空前的洗劫,拉藏汗本人也在兵败突围中被准噶尔兵乱刀砍死,妻子幼子等统统做了俘虏,满以为人财两得的拉藏汗的长子丹衷被老丈人用两口锅扣起来放在火上活活蒸死,妻子也改嫁他人。

以婚姻为手段的这次战争在作家才仁旺阶心中掀起的波澜是巨大的,作家用自己的如椽之笔描写了那个时代。60岁时才仁旺阶出任噶伦,67岁辞世。

才仁旺阶是十八世纪藏族最杰出的作家,除长篇小说《勋努达美》等外,尚著有长篇传记文学《颇罗鼐传》,自传《噶伦传》和《藏梵字典》等著作。

2.《郑宛达娃》

《郑宛达娃》(别译《郑宛达瓦》等)的作者是达普寺第四代活佛达普巴罗桑丹贝坚赞(又名阿旺洛追嘉措),现西藏自治区林芝地区工布江达县人,生于1725年,卒年不详。达普巴罗桑丹贝坚赞是知识渊博全藏闻名的学者,曾是饮誉海内外的高僧土观确吉尼玛和章嘉若贝多吉的老师。《郑宛达娃》成书于1797年,后由土观确吉尼玛主持木刻付印。

《郑宛达娃》讲的是奸臣严谢父子千方百计企图加害王子曲吉尕娃,谋国篡位的故事,几经曲折斗争,正义战胜邪恶,曲吉尕娃王子获得胜利,奸臣的阴谋被揭露,遭到了应有的报应。故事讲:

印度婆罗那斯国国王热旦娶了崇信佛法仁慈贤慧的公主玛德玛哈尼做王后。后来王后生一王子,取名叫曲吉尕娃,年轻臣子益西增做侍臣,国王夫妇非常喜欢他,由于母亲崇信佛法,王子从小就虔诚信佛,觊觎王位的奸臣严谢便出计谋,企图挤掉对王子倍加照顾的益西增,由自己的儿子拉尕阿那做王子的侍臣。阴谋果然得逞。但对此

事引起正直、善良的大臣达玛和达牟不满,与益西增结成联盟,并得到王后玛德玛哈尼、王子妻子赛桑玛、王妃维拉的支持,准备翦除严谢父子。严谢施计挑拨昏庸无能的国王以谋国篡位罪将达玛等人发配至边远地区。在王后及王子的帮助下,三人逃到扎蒺拉城王后娘家,拜智麦班登喇嘛为师,修法。此种情况下,拉尕阿那勾结了王妃索日苏尼,加紧了篡夺王位的步伐。拉尕阿那约王子出游以欺诈手段将二人灵魂迁入二死杜鹃尸内,飞至河对岸赏景,不料,拉尕阿那先期溜回,将自己灵魂迁入王子躯壳,并把自己的躯壳扔进河中冲走。假借躯壳,冒充王子的拉尕阿那回到宫中,谎说拉尕阿那落水身亡,窃居王位。但他暴虐异常、不信佛法等行迹很快引起王子夫人赛桑玛的怀疑,去寻找王子的起初灵魂所寄的鸟,果然真相大白,也使国王了解到王子被害的真实情况。可是这一残酷的宫廷权力斗争的结局充满了佛教内容,披上一层迷离色彩。

依托杜鹃躯体留在森林中的王子遇见了一只神鸟为他解说因果,并给他取名叫郑宛达瓦,得传静修之法,后又遇见智麦班登喇嘛,修得高行。喇嘛又命一名叫俄旦的杜鹃灵魂,迁入王子躯体,将拉尕阿那的灵魂驱出。俄旦成了王子,将益西增、达玛等被流放的大臣迎接回国,辅佐朝政。其中又贯穿了一些因果报应之说,国王要将作恶者处死时,王后托梦,劝说其不要杀他,否则会有恶报。拉尕阿那之所以害王子,是因为前世作为南方国王的王子杀了前世作为北方国王的拉尕阿那,拉尕阿那是报前世之仇。以此告诫人们不冤怨相报。

郑宛达瓦获得正果,在林中为众鸟兽说法。佛家消极的宿命论思想在书中得到充分的宣扬。

《勋努达美》和《郑宛达娃》都反映了佛教的处世思想,勋努达美获得爱情不久,遭父王新妃的嫉妒,便到森林中去静修,获得道果。《郑宛达娃》中这种倾向更甚,甚至在构思中就将佛教的灵魂和生死轮回作为重要手段。郑宛达娃最后仍投入佛门,大森林中给鸟兽说法

讲道,了其一生。从这些作品的思想倾向可知,十八世纪时佛教思想已经全面地占领藏人的意识形态领域。

藏族长篇小说的基本表现手法主要有二:

1. 韵白相间散文和韵文交错使用

这是藏族长篇小说的一大特点,藏语称“白玛”体(spel-ma)。这种手法在《格萨尔王传》以及传记文学中均有充分体现。从语言角度看,《郑宛达娃》较通俗,《勋努达美》多使用书面语言。

2. 浪漫主义

我们姑且不论这是积极的浪漫主义还是消极的浪漫主义,早期的藏族长篇小说采用夸张、幻想等艺术形式编织了前世、后世、活人、灵魂等迷离变幻的艺术世界,构成作品浪漫主义的基调。

藏文文学的其他形式中同样具有这种浪漫主义风格。其与佛教思想中的三种类型的问题有关——佛教完成在藏土的生活化进程后,这些观念已成为藏人思维之定势。

之一,佛教的宇宙观。佛教的宇宙结构中,有三千大千世界说,三十三天说。构成庞大,门类繁多。以三界九地之分,仅欲界就有十八天,这些虚构在藏人心中已成为实有的宇宙,给文学人物(描写对象)的活动提供了广阔的时间和空间,不仅仅是我们脚下的土地和作为人的生命的点滴年华。

之二,佛教的灵魂观。灵魂不灭,灵魂的流转(六道轮回),都使文学描写对象超出了现实的框架、格局。比如在《郑宛达娃》中所引用的“迁识夺舍法”,就是以灵魂不灭、灵魂可以与肉体分离等观念为前提的。在佛教徒的概念中,这些都是极为平常的,而以“唯物”观之,非但浪漫,甚至显得神奇怪诞了。

之三,佛教的圣人系统。从佛教的圣人类型可以分为佛、菩萨、罗汉、度母等,佛有法身、报身、化身三身,又有无数幻现。佛教在藏区流传的过程中,又有无数圣人居于其中。佛教的圣人系统(或者说神灵,

神佛系统)是十分庞大的。在文学作品中,他们可以招之即来,挥之即去,充当着十分特殊的角色。

总而言之,佛教的认识论给藏族文学的浪漫主义风格增添了一层霓虹色,使现实与虚幻兼具,时而地下,倏忽于空,此时为人,他时为魂,错落交织,难识真伪。如同童话世界,藏族文学也给世人提供了一幅以藏族人民心灵现实勾画的亦真亦幻的浪漫主义画卷。

据目前接触到的资料看,自《勋努达美》和《郑宛达娃》之后,一直到1949年前,藏族的长篇小说创作并未得到良好发展。中共十一届三中全会以后,藏族的长篇小说才得以迅速成长,出现了一批作家和作品。主要有:降边嘉措的《格桑梅朵》、《十三世达赖喇嘛》,益希单增的《幸存的人》、《菩萨的圣地》、《迷茫的大地》、班觉的《松耳石》,益希卓玛的《清晨》,多杰才旦的《又一个早晨》,丹珠昂奔的《吐蕃史演义》,扎西达娃的《骚动的香巴拉》,扎西班丹的《一个普通家庭的岁月》,央珍的《无性别的神》,梅卓的《太阳部落》等。

1. 降边嘉措与《格桑梅朵》

降边嘉措(1939—),四川省甘孜藏族自治州巴塘县人。1950年参加中国人民解放军进藏,现为中国社会科学院少数民族文学研究所研究员,著有学术著作《格萨尔初探》、《格萨尔的历史命运》等。《格桑梅朵》讲述的是1950年10月至1951年10月解放军进藏这一历史事件,通过一支由藏汉民族组成的小分队的一系列活动和工作,展示了解放军进藏过程中所遇到的种种困难和错综复杂的斗争,歌颂了民族团结,塑造了郭志诚、李刚、洛珠、边巴、娜真、吉村等人物。小说初草于1960年,出版于1980年,是降边嘉措的处女作,也是成名作。

2. 益希单增与《幸存的人》

益希单增(1941—),四川省甘孜藏族自治州乡城县人。1950年参加中国人民解放军进藏。现为西藏自治区文联副主席,西藏作协

名誉主席，一级作家。著有《第三只眼睛》、《迷茫的秋色》、《啊，人心》、《重识》、《情感》、《金塔》、《在西藏的土地上》、《黑色的暗流》、《拉萨城的小巷深处》、《乞丐》、《真金》等中短篇小说。《幸存的人》写的是旧西藏三四十年代农奴德吉措姆与桑杰普珠的生活和斗争故事，人物塑造个性鲜明而丰满，比较准确地反映了藏人的生活和中下层百姓的悲惨命运。

3. 班觉与《松耳石》

班觉(1941—)，西藏自治区拉萨市人，出生于一贵族家庭。1955年曾在中央民族学院学习，1959年返回西藏。1973年后在拉萨师范学校工作。现为拉萨市委宣传部副部长。写有短篇小说《花园里的风波》等。他是1949年以后第一个用藏文直接创作长篇小说并继承了藏文长篇小说写作传统的作家。因而在藏族文学史上占有相当重要的地位。《松耳石》以藏族视为尊贵的宝石松耳石为线索，反映了旧西藏不同层次、不同阶层人们的生活境状和思想，塑造了班丹、代本、桑旺钦波等人物形象。在表现各个阶层的生活时，作者成功地运用了代表不同阶层的特殊语言(如贵族阶层所用的敬语、礼仪用语等)，为丰富藏族文学语言做出了贡献。

4. 益希卓玛与《清晨》

益希卓玛(1925—)，甘肃省甘南藏族自治州人。曾就读于兰州大学、上海复旦大学。1949年在全国妇联刊物《新中国妇女》任编辑。现为甘肃省甘南州文联一级作家。著有电影文学剧本《在遥远的牧场上》，短篇小说《美与丑》等。《清晨》是1949年后藏族第一部描写儿童生活的长篇小说。故事主要讲全国解放之后，少年巴丹的一段生活经历，鞭笞了旧社会的黑暗和人民生活的痛苦，歌颂新社会给百姓带来了幸福和希望。作品塑造了小巴丹这一形象，表现了甘肃省甘南藏区的特殊风貌。文笔朴素、亲切、自然。

5. 多杰才旦与《又一个早晨》

多杰才旦(1949—),青海省化隆县人。1967年青海民族学院附中毕业后,长期在黄南藏族自治州牧区工作。现为青海省作协副主席,黄南州委宣传部副部长。主要作品有《才郎多杰兄妹》、《渡过浑浊的黄河》、《我和三个白度母》、《无记涅槃》、《达赖六世逃亡》、《我愿做一只小羊》、《走向新的草场》、《蔚蓝色的牧场》等中短篇小说。出版有小说集《达赖六世逃亡》。《又一个早晨》是一部描写十年动乱中藏族牧区社会生活的小说。故事讲黄河源公社金银滩大队造反起家的雅龙朋措窃取公社党委书记职务后,组成一个丑恶、不法的小集团,并以县革委会一副主任为后台,迫害正直的领导干部和开明绅士,捏造罪名,凌辱弱小,干了不少坏事,而正义的力量也与之进行了针锋相对的斗争。粉碎“四人帮”后才使冤案得到昭雪,错案得到纠正,坏人受到惩罚,好人、能人受到重用。多杰才旦的小说对藏族社会最下层人物生活的描写和性格刻画有独到之处。

6. 央珍与《无性别的神》

央珍(1963—),西藏自治区拉萨市人。北京大学中文系毕业后回藏工作,曾任《西藏文学》副主编。现为中国藏学出版社编辑。主要作品有短篇小说《白经幡,在夕阳中》、《玫瑰色的法轮》等。《无性别的神》以贵族德康庄园的二小姐央吉卓玛的生活经历和命运浮沉为线索,描绘了本世纪初至中国人民解放军进藏这一阶段西藏社会的生活画卷,涉及到西藏社会的诸多方面,而且作者把握准确,文笔流畅、隽永,具有独特的艺术个性。

(二) 中、短篇小说

藏族古代和近现代的短篇小说多以寓言体为主,并已形成传统。如《牦牛、绵羊、山羊和猪的故事》、《莲池歌舞》、《白公鸡》、《茶酒夸功》、《花猫母子》、《猴鸟的故事》等名篇均是。

1. 《牦牛、绵羊、山羊和猪的故事》

作者为甘肃省甘南藏族自治州夏河县人贡却嘉措(1791—1858

年),曾任藏传佛教格鲁派著名寺院拉卜楞寺的第41任法台(Khri-ba)。故事讲,在半农半牧区的富裕户尼玛公养着马、牛、羊、猪等牲畜。喇嘛带着扎巴(一般僧人)来化缘,尼玛公杀了猪洛洛觉招待,给了丰厚的供养。后来,咒师带着两个徒弟来了,主人要杀绵羊,牦牛和山羊向隐士和主人求情。隐士和咒师展开辩论,隐士以因果轮回,善恶报应和僧人戒律等开导咒师,终使其幡然醒悟,发誓不再违犯戒律;尼玛公也将牦牛、山羊、绵羊等放生,起誓以后不再杀生。这一故事虽然是批评、讽刺那些杀生敛财,行为不规的喇嘛的,但从牦牛、绵羊、山羊和猪的命运及感受中,反映了下层百姓沉重的宗教负担和那些不法喇嘛的虚伪、丑恶。语言生动,个性鲜明。在藏区流传十分广泛。

2.《莲池歌舞》

作者为四川省甘孜藏族自治州石渠县人吉美确吉旺波(1808—?),主要著作有《酒之罪愆》、《诗论释例》、《音韵纲要》、《道歌》等。《莲池歌舞》中,作者站在佛教立场上,假托一对蜜蜂夫妻悲欢离合的故事,说明人生无常,应信仰佛法,求得解脱。故事讲:金蜂和玉蜂不悉心修习佛法,双双在莲花园散逸游玩。不想突起云雾,莲瓣闭合,将正在莲蕊中吸饮甘浆的玉蜂裹在花中。金蜂为了搭救玉蜂,请求青蛙、布谷鸟、蛇、雪猪、野马、鹰等驱散乌云,但就在此时,雷电、狂风、冰雹接踵而至,金蜂躲入山洞,玉蜂随着莲花沉入水底。雨过天晴,玉蜂已死在莲蕊中,金蜂万念俱灰,遁入空门,与婆罗门爱莲一起潜修佛法。《莲池歌舞》因其语言优美,描写逼真,和精巧的结构而获得读者的普遍喜爱。

3.《猴鸟的故事》

作者传为十三世达赖时期的代本协噶朗巴(生卒年不详)。作品说,猴、鸟和各类野兽居住在一座叫贡桑的大山上,各有自己的地界。后来几只顽皮的猴子闯入鸟类的草坪,玩乐戏嘻。百鸟对此非常生

气,派白松鸡前往交涉、抗议,猴子蛮不讲理,还派代表为自己辩解。事态迅速扩大。百鸟为了自己的利益和疆土,再次派鸚鵡和白松鸡提出警告,如果猴子不听劝告,就诉诸武力。猴子请兔子和白松鸡出面调停。百鸟以割让三分之一的草地为代价,获得在树林(猴子的领土)里觅食的条件。自此各守疆界,互不侵犯。一般认为,这一故事影射十八世纪末廓尔喀人入侵西藏,后被藏族人民和清军赶出西藏之事件。小说中表现了反对侵略,维护和平的思想,多用格言,谚语等,比喻生动,文笔简洁流畅。许多藏文学校都将其选为教材。影响广泛,深受读者喜爱。

如同长篇小说创作一样,1949年以后,藏族中、短篇小说也得到了长足的发展。据不完全统计,仅中共十一届三中全会以后的短短十来年中,藏族作者就发表中、短篇小说700篇,其中汉文约400篇,藏文约300篇^①,不少力作在全国性评奖中获奖,一些优秀作品还被译为英、日、法等国文字。同时也涌现出了一批中、短篇小说作家。

1. 意西泽仁(1952—)

四川省甘孜藏族自治州康定县人。曾任小学教师,《甘孜报》编辑、州委宣传干部等。现任中国作协四川分会副主席。著有小说集《大雁落脚的地方》、《松耳石项链》等,主要作品有《桑尔金》、《阿口登巴的故事》、《想不到的事情》、《大雁落脚的地方》、《依姆琼琼》、《通向远方的小路》、《人才》等。意西泽仁的作品具有浓厚的乡土风味和生活气息,人物感人而写作手法新颖。作家也写过许多优美的散文。

2. 尕藏才旦(1944—)

青海省黄南藏族自治州同仁县人。曾任甘肃省甘南藏族自治州文化局长、文联主席等。现为西北民族学院藏语文系编审。著有小说

^① 耿子方,《藏族当代文学》,中国藏学出版社1994年版。

集《半阴半阳回旋曲》，主要作品有《猎人的眼睛》、《不能忘却的昨天》、《希冀在彼岸》、《重逢》、《羊粪蛋儿组长》、《木匠瓦嘎》、《血酒》等。尕藏才旦的小说多写现实问题，人物特色鲜明，具有地方色彩。作家尚写有《南来的风》、《走进香巴拉》等电视剧剧本，被拍成电视剧后，得到了广泛的好评。

3. 扎西达娃(1959—)

四川省甘孜藏族自治州人。曾在西藏藏剧团当美工、编剧等。现为西藏作协副主席、一级作家。是新时期藏族最有影响的作家之一。主要作品有《朝佛》、《归途小夜曲》、《沉寂的正午》、《江那边》、《没有星光的夜》、《谜样的黄昏》、《西藏，系在皮绳扣上的魂》、《去拉萨的路上》、《智者的沉默》、《西藏，隐秘岁月》、《巴桑和他的弟妹们》、《泛音》、《风马之耀》、《古宅》、《夏天酸溜溜的日子》、《流放中的少爷》、《丧钟为谁而鸣》等中短篇小说。著有长篇小说《骚动的香巴拉》。扎西达娃多借鉴外国创作方法(如魔幻现实主义等)，并大胆使用于藏族文学创作，取得了引人注目的成就。其文风清丽、隽永，构思精巧而严整。

4. 扎西班牙丹(1962—)

西藏自治区仁蚌县人。曾任农村民办教员，现为《西藏日报》编辑。主要作品有《亚大黄叶》、《明天的天气一定比今天好》、《一个罪犯留下的信》、《心病》、《没有说完的一段故事》，以及长篇小说《一个普通家庭的岁月》等，并写有散文、论文多篇。扎西班牙丹的小说厚实而具忧患意识。

藏族中、短篇小说作家中尚有多吉卡、索朗仁称、道吉坚赞、喻国贤、查拉独儿、德吉措姆、拉巴平措、色波、嘉洋、土登晋美、泽旺等，都曾发表过较有影响的作品。

三、传记文学

(一) 早期的传记文学

敦煌文献中的《赞普传略》，可以称为目前有文字记载的最早的传记作品。王尧、陈践译注之《敦煌本吐蕃历史文书》辑为十章，分为《止贡赞普》、《达布聂塞传》、《纳日伦赞》、《松赞干布》、《赤都松、赤德祖赞》、《赤松德赞》等赞普的传略。即便这些传记是纪实之作，其文学价值不可低估，有些篇什十分精采。比如《止贡赞普》的传记：

当止贡赞普年幼时，如何取名，臣下请问于老祖婆婆卓夏玛几林玛，老祖婆婆问道：“几地方之扎玛岩坍塌了没有？当玛地方之母牦牛草场被火烧了没有？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：“将死于刀下水中，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。

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，曾对奴隶声言：“尔等敢与吾比试武艺否？”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与臣下，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：“请将您头上的铜饰往上戴，将您身

上坚固的甲冑往下穿”，赞普也如他所请求的照准了。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。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，岱位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。

《吐蕃王统世系明鉴》等书转述了这一故事，非但具有浓厚的民族文化特色，诸如对阳神和战神的描写等，具有鲜明的人物个性。止贡赞普的刚愎自用、狂躁愚蠢和罗阿木达孜的卑微和工于心计均跃然纸上。别的一些赞普传记中则运用了韵白相间这一形式。比如，在松赞干布之传记中所载松赞妹赞蒙赛玛失宠于象雄王李迷夏，与之别室，松赞听到这一消息后，命卜金赞芒穹为使节，前往劝说。

至琼垄保寨时，赞蒙已不在，如游鱼戏水，行至玛法木湖，芒穹亦尾随至玛法木湖。在赞蒙驾前行礼如仪，赞蒙问：王兄赞普政躬安泰否？答曰：安泰。又问：芒穹尔心情舒畅否？对曰：舒畅！后，又转述王兄赞普如此敕谕云云。赞蒙曰：芒穹亦与为王兄赞普一般无二。礼待宾客，行礼如仪。赞蒙引声而歌。歌云：

我陪嫁之住地啊，
是琼垄一沙尘堡寨，
地域宽广不歆羨他人，
从外观是险峻山崖，
从里看是黄金与宝石，
在我面前展现，
却没有边际；
从外观，苍白又崎岖。……
上方之沙山，
爬上去又滑下来，
把它像尸体一般甩进几曲河，

一点也不剩!

歌毕,芒穹致礼告别,向赞蒙请求给王兄赞普之回音书信。未给任何文字,但凭口传:听到王兄赞普陛下心身安泰非常喜悦,赞普嘱咐各节,生死也要竭尽绵薄之力,一定效劳,请将此物献于赞普王兄。乃将一包进贡之礼盖上印章,献与赞普。金赞芒穹返回赞普驾前回报:“赞蒙未有任何文书回复,只如此唱了赞歌,盖印封交所献礼物,即此物也。”说毕将礼品献上。赞普当即拆封启视,见有大粒古旧松耳石三十颗,别无他物。赞普心中思忖:其意谓,若敢于攻打李迷夏则佩带此松耳石,若不敢进击则懦怯与妇人相似,着女帽可也。乃下令,君臣火急发兵,灭李迷夏。

传记中的对话有时用散文,有时则用韵文。韵文部分的表现力甚佳,多用比喻、拟人、夸张等修辞手段,有诗之美感与意境;散白部分,以极经济的笔墨叙述复杂之事件,线索清楚,层次分明。

早期传记文学作品,在写作上具有以下基本特点:

1. 有具体的事件——情节

从上引文,我们可将止贡赞普与罗阿木比武这一事件过程划分为阶段:

(1) 止贡赞普强令属下罗阿木与之比武。这是事件的起因。

(2) 罗阿木不敢,并找托词,此处可视为一跌,借以衬托止贡形象。

(3) 罗阿木答应应战,设“陷井”欲置止贡于死地。此为故事的发展。

(4) 止贡赞普上当,坠入罗阿木之“陷井”之中。此为故事的高潮。

(5) 止贡失败被杀。此为故事的结局。

此处叙述的是一个具体完整的事件,有头有尾,有完整的故事情节。环环相扣,动人心弦。

2. 有具体的形象——人物和个性

传记文学不能没有贯穿始终的人物,即所谓“传主”,同时,“传主”形象的修造和个性刻划也是十分重要的。早期的传记已具备这些基本特点,比如对止贡赞普的形象“塑造”就十分突出。

倘若我们从文学角度看,导致止贡死亡和失败的,不是别的,恰恰是他的性格。一个偶然的事件,使止贡赞普上名号时,老祖婆婆误将臣下所禀扎玛岩没有倒塌,母牦牛草场没有被烧,登列维尔湖没有干涸,误听为岩已倒塌,草场被烧,湖已干涸,以为这是不祥之兆,就取名为止贡(意为刀下死)。显然,这一名字对于一个年少的孩子来说非常残酷的。除了王室的尊贵和赞普的高位,铸成止贡狂横、暴戾性格的另一重要原因就是这一名号。说其“刀下死”的心理反映或为“我死于刀下,尔等活着”,有着对一切的本能的对抗情绪。止贡带着自幼就有的敌对“情结”走入生活,处理事务,那他的倒霉和失败是再也自然不过的事了。首先是与赞普最重要的支持者“父部九臣”和“母部三支”成为仇敌,并对奴隶喊叫:“敢跟我比试武艺吗?”骄蛮至极。同时可以看出,他已失去群众和臣民的拥戴,失去了朋友、亲人和臣下的帮助。这种局面决定了他连连失策和中计:先是将自动穿刺之戈矛、自动挥舞之长剑等库藏中的一切交给了罗阿木;接着在娘若台瓦林对阵时,又按罗阿木的意见将头上的铜饰上戴,将身上的甲胄下穿。一错再错,最终让罗阿木所杀。可以说这种人物个性的描绘是比较成功的。

3. 文白相间的表现手法

讲一段(散文)再唱一段(韵文),这本是讲唱文学的基本手法(如《格萨尔王传》),藏族最为丰富的传记文学中也多采用此种手法。

(二) 藏族传记文学的兴盛和发展

1. “伏藏”中的传记作品是藏族传记文学发展的一个重要阶段

“伏藏”(gter-ma)在藏族的传统史书中占有一定位置,同时也是

藏族传记文学发展的一个重要阶段。“伏藏”是那些埋藏在岩洞、地下的被后人挖掘出来的著作。在公元九世纪后,陆续出现过一些著名的“掘藏师”(这些人多是宁玛派僧人)。但是,史学界一直对此意见分歧,有人认为这些书是可信的,可作为重要的史料看待,也有人认为这些被称为“伏藏”的著作,多为伪书,不足取。因为,这些“掘藏师”发掘的著作,虽然多说是七、八、九世纪(吐蕃王朝兴盛时期)的人物与事件,但多涉及十二世纪前后的人物及事件,可见伪托和假造是十分明显的。但是,这些书在今天看来,还是有值得肯定的价值,即便是十二世纪前后的人冒名之作,也毕竟贴近吐蕃时期,当时,毕竟还有许多赖以借鉴成书的口碑和文字材料。除了苯教的一些掘藏史籍外,重要的有《玛尼全集》、《五部遗教》、《桑耶寺大事记》等。这些著作作为十三四世纪以后的藏族史家竞相引用,影响甚大。诸如布敦大师(1290—1364年)成书于1322年的《布敦佛教史》,蔡巴贡噶多吉(1309—1364年)成书于1364年的《红史》,南南坚参(生活于十三世纪)成书于1388年的《吐蕃王统世系明鉴》,都曾较多地引用这些书的内容。

《玛尼全集》发掘于拉萨之大昭寺的夜叉殿和马鸣菩萨脚下,分上下两卷。上卷有八部书:《大悲观音千佛大史》、《佛说大乘庄严宝篋经》、《千手千眼观自在菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼》、《法王松赞干布传》、《吉登旺曲太子本生》、《松赞干布王二十一行》、《大慈悲修习法》、《注释分支大注释总纲要》。

下卷是《国王夫妇隐逝》、《誓愿闻微》、《对臣民的遗训》等主要反映松赞干布对大臣等的教训书。

涉及传记性质的主要有从《玛尼全集》中抽出的《柱下遗教》、《法王松赞干布传》、《松赞干布王二十一行》,较充分地反映了藏民族伟大的政治家、军事家松赞干布的一生,主要涉及了松赞降生、派吐弥桑布札创制藏文、翻译经书、13岁即位、迎娶尼泊尔赤尊公主和汉文

成公主、修建大昭寺、制定法律等重要历史事件。其中,《柱下遗教》最为详细。

《五部遗教》由《鬼神篇》、《大臣篇》、《后妃篇》、《佛教大师·译师篇》、《国王篇》组成,文学性强,虽为诗体,但描写情节较为细腻,比如赤松德赞王妃玛坚才崩氏对毗卢遮那大师的勾引,写得传神而动人:

“大师饱餐满桌珍馐后,
要回雅玛谷去起身走,
王妃玛坚急忙忙请求:
‘我今请师上此冈恩楼,
实因爱你请为我暂留,
越看大师越觉大师美,
爱你恋你说啥都情投,
除你以外再无可爱人,
若不爱你,除非你没有!’
说完抓住大师不放手,
大师焦急害怕直发抖。
心中好像小孩扔鸡蛋,
七上八下浑身都抖颤,
心中急急思考暗盘算,
急中生智便对王妃言:
‘若被仆人发现和看见,
会使佛教毁灭遭难,
我去侦察一下把门关。’
说完抽身走到大门前,
王妃信以为真放大师,
大师出门奔逃一溜烟。”

2. 佛教诸教派的形成给藏族传记文学的发展兴盛创造了良好

的社会条件

自吐蕃王朝崩溃后,雪域大地进入小邦割据时期,形成大大小小的政治、经济实体。被朗达玛摧毁的佛教,在封建领主们的支持下再度兴起,这一事件的起始应该从公元十世纪算起,一直到格鲁派的建成。

(1) 割据的小邦形成后,在政治、经济上进入一相对稳定发展的阶段。要维持和发展这种独霸一方的局面,小邦的领袖不仅需要发展经济,而且需要在此经济基础上求得一与之相适应的上层建筑,在藏族社会这一重任非宗教莫属了,无论是佛教还是苯教。由于佛教思想的广泛传播,佛经典籍的不断翻译,尤其是群众对佛教的信仰,很自然使小邦的领袖们举起佛教这面旗子,借以稳固自己的统治。

(2) 数个世纪的教派的发展,出现了一批卓越的宗教人物,尤其是那些教派的创始者们,成为传记作者描写的主要对象。当然,在割据分裂的状态下,各个教派的领袖们为了创立新教派、发展新教派,同样付出了卓越的劳动,他们的生命历程确实是波澜壮阔的,丰富而生动。像宗喀巴已成为世界性的文化人物而受到普遍的崇敬,仅仅为他书写的传记,据有关人士统计就有 30 多部。

每一种文体的发展都有其具体的历史条件。教派时期,僧徒的思想是相对自由而活跃的,在佛教这一广阔的领域中进行了广泛的学术研讨和交流活动,为今世藏传佛教文化的形成打下了坚实的基础。与此同时,教派斗争也十分激烈,一教派要获得生存和发展,首先要求得一政治势力的保护和支持,有些政治势力与宗教势力合而为一,宗教斗争实际上就是政治斗争,政治斗争同样表现为宗教斗争。因而,宗教的胜利,便是政治上的胜利,反之,宗教上的失败同样标志着政治上失败;政治发展和宗教发展融为一体。这种胶和关系即形成所谓政教合一制度,这在它的初期,对藏族传记文学,甚至整个藏族文学的发展,都曾起过积极作用。因为,给本教派的高僧大德树碑立传,

作为样板广为宣传,实际上也是一种人才竞争形式。哪个教派的大德多,哪个教派就会有社会影响,受到群众的拥戴。事实上,这些高僧大德(大学者)确乎具有非凡的学问和文化贡献,是值得树碑立传的。尤其从传记文学的写作规律看,必须先有人后有传,没有人就不可能有传记和传记文学。一般来说传记有两种形式,一是自传,由传主自己写作;一是由他人写作的传记,后一类是较为多见的。而写作传记时间也有先有后,有的是与传主同时代的人所写,如《颇罗鼐传》,有的是传主辞世后数十年甚至数百年后的人所写,如《米拉日巴传》,作者桑吉坚参生活于1452—1507年,而米拉日巴在世的时间是1040—1123年,相差400年。藏族文化显现繁荣状态的教派时期,灿如群星的教派的大师们,给以后的传记作者们提供了丰富的传记文学对象和内容。

(三) 藏族传记文学的兴盛时期

藏族传记文学进入兴盛时期基本上是在藏传佛教诸教派的完全形成之后。以桑吉坚参(1452—1507年)的《米拉日巴传》为代表,出现《布敦大师传》、《萨迦班智达传》、《玛尔巴传》、《日琼巴传》、《汤东杰保传》、《朱巴公勒传》等一批名作。十六世纪中叶达赖、班禅两大活佛系统建立,传记文学也由兴盛时期转为稳定发展时期,出现了几世达赖喇嘛传、几世班禅传等成系列的传记作品,同时也出现了《颇罗鼐传》、《噶伦传》、《多仁班智达传》等一批名著。

这一时期的作品,主要有如下一些特点:

第一,具有重要的社会历史价值。我们可以通过桑吉坚参撰写的《米拉日巴传》和《玛尔巴传》来说明这一问题。

米拉日巴是玛尔巴的弟子,玛尔巴是藏传佛教噶举派的创始人,《玛尔巴传》全书分五部分,以玛尔巴降生藏土、学习佛法、三赴印度求法、精修教诫、获得证悟、授徒弘法等为线索,历述玛尔巴上师的一生。从中可以看到,作为噶举派开山祖师的玛尔巴创立噶举派的艰辛

历程,看到印藏文化交流的片段过程,尤其是对当时藏族社会的描写,是十分深刻、难得的。比如玛尔巴首次赴印,缺少盘缠,即求助于当地权贵,反映了佛教与政治合一时的窘困局面;学成回藏后,行佛事则敛聚金银。更有令人触目惊心者,玛尔巴仙逝后,其子以父之肉骨收取酬物的介绍,可谓入木三分:

玛尔巴译师的色身隐入法界之后,众人才深信他是真佛。于是有人愿出很大酬金,以求得到一点师父的头发、指甲以及小片衣物等。于是使用上等绸缎将大师如意般的遗体包裹起来,未经焚化,请求为利益众生而住于世间。上师之子贝欧等人,把遗体之肉连同骨头给人,收取酬物。头骨被请到彭域地方一个寺庙中,上师俄巴知道后,心中不忍,于是给师父的儿子们献了大礼,请求将师父的遗体赐与之。他们说:

“那么你供养的东西最主要的应是那若巴赐给父亲的红莲宝石本尊像。”俄巴遂依其言将红莲宝玉石本尊像等无量财帛奉献与他们。之后,便将遗体迎到雄地。因此,在灵骨之中以俄巴大师寺庙所供奉之灵骨为主。

玛尔巴有四大心传弟子(称四大柱),有七个儿子,儿子塔玛多德去世后,玛尔巴夫妇无比悲哀,而当一代英杰玛尔巴圆寂后,儿子们却用父亲骨肉谋取钱财,确乎令人发指!也给我们提供了教派形成期中,教徒教祖及其家庭生活的珍贵历史画面。

在《米拉日巴传》中,反映了一些当时社会的现实问题。米拉日巴的父亲去世后,伯父、伯母欺负其孤儿寡母,侵吞其家产,米拉母子三人实已沦为奴隶,衣服褴褛,吃猪狗食,终日劳作,还受到伯父母的责骂。给我们勾画出贫瘠高原上的阶级对抗关系。

第二,形象、细节描写的小说化。玛尔巴、米拉日巴这两个形象是不朽的。因为作者在这两个形象的刻划上,热情地讴歌了藏民族坚韧不拔、聪慧、向上的民族精神。米拉日巴在玛尔巴的多重考验下,不屈

不挠,终于使师喜爱,授以正法。为了修炼正果,他住在岩洞里,以草为食,“双目深陷,骨架高耸,浑身发绿,瘦削如柴”。但他乐观作歌,修习不已。玛尔巴上师更显得固执、倔强、义无反顾。他第三次去印度时年事已高,众人劝他不要去,可他说:

命运莫测我要去印度,

纵然一死我也去印度。

玛尔巴上师不愧是个伟大的翻译家,他三次去印度,第一次学法12年,第二次6年,第三次3年,前后21年,其中十三次险些丧命,三次已临垂危。没有一股求学的热切精神是无法做到的。

在细节描写上,也较以往的传记作品细腻多变,且有强烈的情感力量。遭受了无数苦难和伯父母欺凌的米拉日巴的母亲白庄严,得知儿子用咒术给自己报了仇雪了恨,一次就压死35人时,她如癫如狂,喜不可支,倾吐着自己的苦难和心声:

贝达看见了,赶快跑到阿妈跟前对她说:“阿妈,阿妈!伯父家的房屋塌了,压死很多人。快去看啊!”阿妈心想:是真的吗?欣喜极了,起来出去看时,只见伯父家尘土弥漫,到处是一片哭声。这时,阿妈高兴得把破衣服系在一根长杆子上,高高举着,大声喊道:“祈祷啊!供养啊!佛晓!上师晓!三宝晓!啊,乡人邻里们,你们看啊!米拉喜饶坚赞(慧幢)有没有儿子!我娘擦噶瑾(白庄严),穿破衣,吃劣食,给儿子筹办学费,不是有结果了吗!当初,伯父和伯母二人说:你们母子人多可以来打仗,人少可以放咒术。”如今,人少放的咒术,不是更胜过人多打仗吗?请看看那楼上的人、楼下的牲口以及楼中的财宝吧!我不死而得长寿,终于看到我儿子表演的这样一场戏剧。请看,我娘擦噶瑾(白庄严)哪有比今天更高兴的啊!

第三,采取散文、韵文相间的文体,多用七字句,采用了民歌形式。在此不多赘述。

第二节 民间文学

一、故事、传说

藏族的民间故事和传说,可谓汗牛充栋。据粗略统计,1949年以后出版的民间故事、传说集在60种以上。

(一) 故事

从内容看,故事几乎涉及人类生活的一切方面,这里只将藏区流传比较多的品种予以介绍:

1. 书面故事

由民间故事辑成,书面者归入此类。其中有两类,一是对某一格言的注释故事集,一是成系列的故事集。对格言的注释故事集主要有:

(1)《萨迦格言注释》,由仁钦拜辑录,据说此故事集形成后,请《萨迦格言》的作者萨迦班智达贡噶坚赞过目。该书收录了《萨迦格言》中所涉及的54个故事,像《放牛娃当驸马并成了学者》、《国王抢井宝》、《大鹏骄傲成坐骑》、《兔杀狮》、《小兔驯服大象群》、《檀香木烧炭卖》、《驴蒙豹皮终被杀》、《“聪明人”和“傻子”》、《狮背象尸》等故事,随着《萨迦格言》的广为流传,已家喻户晓。

(2)《甘丹格言注释》,由央金嘎伟洛追(十五世纪人)编著。该书收录了《甘丹格言》所涉及的71个故事,像《乌龟自夸落地》、《大象被哄搅池水》、《大象粪便压狐狸》、《王子唐杰卓乐善好施》、《国王舍身喂夜叉》、《兔子菩萨金身记》、《大象舍身救人》、《老虎怕漏》等,有些虽然来之于佛经故事,在民间已妇孺皆知。其中有一部分故事与《萨迦格言》相同。如《大象被哄搅池水》、《掉入染缸的狐狸》等。

(3)《益世格言注释》(别译《众生养育谿》)。《益世格言》为印度佛学大德龙树所著,译为藏文后辑于《大藏经》之《丹珠尔》部中。辑注者为一世达赖根敦珠巴的弟子洛追伯巴。共29个故事。像《井底之蛙》、《猫喇嘛讲经》等广为人知,成为训诫世人的故事精品。

成系列的故事主要有《尸语故事》。版本较多,译名也不统一。主要有青海十三回手抄本《具神通的人尸故事》、拉卜楞版二十一回本《人尸变金的故事》、西藏二十一回手抄本《起尸变金的佛法故事》、德格版十六回本《具神通尸首故事》等。据说远在第八世赞普布德巩杰时(约公元三世纪)就有此类故事流传^①。解放以后以此为基础翻译整理的故事集有《金玉凤凰》、《神奇死尸》、《说不完的故事》等。取同存异,故事总数大约50篇左右。《尸语故事》的内容涉及较广,有反映爱情生活的,如《柴郎与罗刹公主》、《鸟衣王子》、《夺心姑娘》等;有反映互助友爱精神的,如《金翅鸟》、《诚实少年》等;有反映统治阶级的贪婪和凶残的,如《如意宝碗》、《富人偷钱》等。每个故事基本上是独立的,而整个故事又用锁链形式连缀起来,语言通俗易懂,情节曲折动人,许多故事(如《猪头卦师》、《如意宝碗》等)在民间广为流传。

除《尸语故事》外,《喻法宝聚》也是重要的书面故事,虽然不是连缀成系列的故事。此书由著名的佛学大师格西博多哇(1027—1105年)讲述,由其弟子扎巴等辑成。

故事内容多为宣扬佛教义理,其中的一些故事(如《猴子捞月亮》等)明显来之于佛经故事。

(二) 民间流传的故事

(1) 机智人物故事——《阿古登巴的故事集》和《聂局桑布的故事》。1949年以后,先后出版有开斗山等编译的《阿古登巴的故事》、佟锦华、耿予方编的《阿古登巴的故事集》等五六种藏汉文故事集。一

^① 佟锦华:《藏族民间文学》,西藏人民出版社1991年版。

些报刊也刊登过相当数量的有关阿古登巴的故事。《聂局桑布的故事》数量不多,由于从类型上与《阿古登巴的故事集》一致,许多书刊均同时收录。如佟锦华等编的《阿古登巴的故事集》收有86篇有关阿古登巴的故事,并收有12篇有关聂局桑布的故事和7篇有关绛拉和杰拉的故事。

《阿古登巴的故事集》是家喻户晓,为藏族群众喜闻乐见的故事,大多短小精悍,或讽刺,或揭露,或以幽默,或以诙谐、调侃,令人喷饭。比如,有一则叫《煮肉》的故事如此写一位贪财而奸诈的牧主:

一天,老牧主想吃一顿新鲜的肥肉,可又舍不得宰杀自己的牲畜,沉思了半天,把阿古登巴叫来说:“你去给我煮一锅肥肉来!”

阿古登巴站着不动,牧主催着说:“快去呀!还楞着干什么?”

“肉呢?老爷!”阿古登巴说。

“啊——有肉,还要你来煮?没肉,你能煮一锅肥肉来,那才说明你能干呢!”

“老爷,我一不会偷,二不会……”

“少废话!你若弄来肥肉,我赏你三天的工钱。不然要扣你一月的工资。咱们说话一言为定!快去吧。”老牧主奸诈地瞪了一眼,打断了阿古登巴的话。

阿古登巴一听这不讲理的话,肺都气炸了,他暗暗想,多可恶的狗东西,自己干的坏事不嫌多,还想让我干坏事。今天也叫他吃点苦头。

阿古登巴转身出去,烧了一锅水,就睡起大觉来。等太阳快落山时,他端着锅去见牧主,说:“老爷,肉煮好了。”

等着吃肉的牧主又饥又渴,没等阿古登巴把锅放稳,就揭开了锅盖,见锅里没有一点肉,生气地吼道:“这不是一锅水吗?”

阿古登巴讥笑地说:“哎!有肉谁不会吃呀!没有肉,也能从锅里捞出肥肉来,那才是真正能干的老爷呢!”

老牧主哑口无言，一脚蹬翻了桌子上的锅，倒了满身的热开水，烫得“啊—啊—”直叫。阿古登巴扶着老牧主说：“老爷，给点钱，我去弄点药来吧！”

“花钱，谁不会把医生请来！哎哟——”

“那你就只好忍着吧，老爷！”

阿古登巴的斗争多是针对牧主、领主、地主和头人的，或像《返老还童》、《恶狗变新娘》一样讽刺；或像《三不会的雇工》、《只要一口袋》一样对那些吝啬鬼进行惩治。总而言之，出洋相，受处罚、倒霉的是那些恶人、统治者，而穷苦老百姓在那里得到帮助和欢乐，出了气，解了恨。从这个角度看，阿古登巴代表的是劳苦群众的利益，他的智慧和聪明是为了穷苦人的。当然，在民间流传的阿古登巴的故事中，也有一些不文明、不健康的故事。

《聂局桑布的故事》带有传说或演义性质。这一故事主要流传在山南，据说聂局桑布也确有其人，他是山南乃东王府的一个佣人，以其聪明机智对付乃东王。如《智吃猪肉》讲，聂局桑布悄悄地把乃东王家的一头大肥猪杀掉后，然后跑去告诉乃东王说：“老爷，猪病死了，怎么办？”贪财的乃东王说：“把毛刮光，拿到集市上去卖，回来交钱！”聂局桑布明白乃东王的心思，于是拿着肉到大街上吆喝：“卖病猪肉！谁买病猪肉？”谁还吃病猪肉？自然没人买。他又带着肉去见乃东王说卖不出去，乃东王没法，但仍然舍不得扔掉，说既然卖不出去，就煮了自己吃吧。聂局桑布问：“老爷，您是吃猪肉呢，还是喝肉汤？”乃东王说：“我是王，自然要吃肉，你们是下人，喝点汤就行了。”结果，聂局桑布把肉细细切碎，煮化，只剩下一张猪皮，送给乃东王，说：“老爷，肉都化在汤里了，还剩下一张猪皮，你尝尝，香得很！”气得乃东王说不出话来，那些又浓又香的汤就由聂局桑布和佣人们享用了。乃东王受了骗，第二次煮肉时，他说：“这次我喝汤，你们吃猪肉好了。”聪明的聂局桑布把肉煮熟全捞出来，大家分着吃了，给乃东王端去了一锅

连肉渣也没有的清汤。横竖是聂局桑布胜利了。

(2) 婚姻、爱情故事。此类故事颇多,名篇也不少。像《西藏民间故事集》、《泽玛姬》、《藏北民间故事》等藏族民间故事集中有不少精彩的婚姻、爱情故事。如《泽玛姬》、《铁匠与小姐》、《拉伊勒和隆木措》等。

《青蛙骑士》是讲一对无儿无女的老夫妻生了一只青蛙,青蛙长大后依托青蛙皮变成一英俊的青年,在赛马会上连连夺冠,成为闻名遐迩的骑士,同时也赢得了土司三姑娘的爱情,但是三姑娘为了骑士不要变成青蛙便烧掉了蛙皮,结果青蛙骑士因没有蛙皮的保护而死去,三姑娘也日日在其坟上哭泣,变成了一尊石像。

《茶和盐的故事》是讲在一条河的东、西两边住着两个部落,东方部落的女土司的女儿美梅措爱上了西方部落土司的儿子文顿巴。可是由于两个部落曾经武装械斗,结下仇怨,女土司不同意女儿与文顿巴相爱,并且指使大儿子、二儿子去射死文顿巴,而老大、老二看着英俊的文顿巴都不忍杀害,便射了老鸦和喜鹊来应付女土司。女土司派去了三儿子,在母亲的威逼下用毒箭射死了文顿巴。

在火葬场,柴堆已燃起来了,然而文顿巴的尸体不肯燃烧。美梅措站在火葬堆前,向文顿巴说:

亲人文顿巴,你可好?
你恋恋不舍为什么不燃烧?
莫非恋我头上珍珠和玛瑙?
把它给你吧,我再不需要了!

美梅措把首饰扔进火堆里,尸体仍不着。

亲人文顿巴,你可好?
你恋恋不舍为什么不燃烧?
莫非恋我身上的绸衣和皮袄?
把它给你吧,我再不需要了!

美梅措把绸衣、皮袄扔进火时，文顿巴的尸体仍然不着。

亲人文顿巴，你可好？

你恋恋不舍为什么不燃烧？

请不必留恋，安心吧，

美梅措我这就跟你来了！

她奋身跳进火中。当女士司怒气冲冲来到火葬场的时候，烈火中美梅措和文顿巴已化为一堆白骨。女士司恶狠狠地说：“死也不能让他们在一起。”她让家人捉来了文顿巴平时怕的蛇，美梅措平时怕的青蛙，两个人的骨灰见到各自怕的动物就往一边退，结果清清楚楚地分开了。女士司吩咐将他们埋在河的两岸。

在埋着美梅措骨灰的地方长出一枝大红花，在埋着文顿巴骨灰的地方长出一枝大黄花，迎风招展，仿佛遥遥呼唤。人们以为这是两位相爱的人的化身。女士司听后非常生气，派人将它们折断了。第二年，在长花的地方，又长出两棵树来，树上有两只鸟，隔河啼叫，女士司知道后又将树砍倒了。

活着的美梅措和文顿巴不能相爱，死了还不能在一起，最后他们商量一个到内地，一个到羌塘；文顿巴变成了羌塘盐湖里的盐，美梅措变成内地茶树上的茶。性好嗜茶的藏人，在熬好香喷喷的茶的时候，总要放上一点盐，两个人便相会了。女士司再也无法将他们拆散。

这一故事在藏区是人人皆知的，同时也成了青年恋人彼此忠贞爱情的榜样，受到广泛的传诵。

(3) 动物、寓言故事。藏族故事中有许多优美的动物故事和寓言故事。像《藏族动物故事》、藏族民间故事选集《檀香树》、《西藏民间故事》等书中均有收录，其中像《爱虚荣的乌鸦》、《谁最可贵》、《鬼怕什么》、《老虎到底是老虎》、《兔龟斗智》、《恶狼的下场》、《可怜的小白兔》、《负义的青蛙》、《喝喜酒》、《毛驴对付狐狸、豺狗和狼》等，在民间广为传播。因为这些故事多短小精练，同时通过动物表达一些深刻的

哲学道理和生活经验,给人以多方面的启迪,深受群众喜爱。

(三) 传说

藏族的传说跟其他民族的传说一样,主要有风物传说和人物传说两类,人物传说中以赞普和高僧为多,风物传说以名胜古迹为多。

1. 风物传说

此类传说可谓俯拾即是,如《珠穆朗玛峰的传说》、《卧措湖的传说》、《阿尼玛卿雪山的传说》、《通天河的传说》、《玛雅雪山的传说》、《甘丹寺经堂大柱子的传说》、《昌珠寺的传说》等,这些传说大多有一个优美动人的故事。如塔热·次仁玉珍整理的《长江源头的传说》,故事讲魔国女将阿达鲁莫的父亲被野魔牛顶死了,阿达鲁莫为报父仇,整日追杀野牦牛,年复一年,日复一日,直杀得飞沙走石,鲜血成河。野牦牛渐渐被杀绝,但始终没找到那头野魔牛。有一天她看见了一头失去了母亲的野牛犊躺在地上,联想到失父的痛苦,便收养了它。后来她在牛犊的右犄角上发现了父亲生前所穿羊皮袍的碎片和角的斑斑血迹,她勃然大怒,抽刀就砍,牛犊瞬间变成了大山般的巨牛,山洞似的鼻孔中发出震撼天地的怒吼声。双方进行搏斗,后来阿达鲁莫射死了魔牛,它的左“鼻”流出的河汇入扎加藏布;右“鼻”流出的河成了闻名遐迩的直曲(藏语,意为“母牦牛河”)——长江。风物传说还有相当一部分是讲述一些器物和动物等的来源的,如《兔子为什么是三瓣嘴》、《茶和碗传入西藏的传说》等。

2. 人物传说

人物传说涉及面广,交叉的传说故事也多,如讲历史人物的传说,必然地要涉及到历史事件;而一些史事传说又离不开具体的人物,只是侧重点不同罢了。同样,一些家族、部落来历的传说也多伴随着一些重要的历史人物而存在。早期的传说似乎重在吐蕃赞普们,如有《聂赤赞普的传说》、《仲年德乌赞普的传说》、《达日宁塞的传说》、《止贡赞普的传说》、《松赞干布的传说》、《朗达玛的传说》等,其次是

大臣们和战将的,如《噶尔·东赞的传说》等。藏传佛教诸教派形成后,传说的类型进一步拓展,主要有:关于佛、菩萨的传说;进入藏土的印度等国的高僧的传说,如《莲花生大师的传说》、《尊者阿底峡的传说》等;出生于藏族的高僧大德们的传说(此类传说最多),如《米拉日巴的传说》、《玛尔巴的传说》、《八思巴的传说》、《宗喀巴的传说》、《唐东杰布的传说》、《三世达赖的传说》、《五世达赖的传说》、《根敦群佩的传说》等。

藏区还流传着一些成系列的传说,如韩生魁、马光星编的《塔尔寺的传说》收集了有关塔尔寺的传说(包括出生在塔尔寺的佛学大师宗喀巴的传说)数十则;再如《松赞干布和文成公主的传说》、《噶尔东赞的传说》等均成系列,由许多独立而相连的故事组成。

二、讲唱文学

藏族的讲唱文学同样十分丰富,像折嘎(vbras-dkar)唱词优美动人,涉及各个方面的生活内容。加上形式灵活,简便,深受藏族群众喜爱。但从其成就观之,仍以藏族长篇英雄史诗《格萨尔王传》为首。

(一)《格萨尔王传》的部数和基本内容

《格萨尔王传》是世界上最长的史诗,究竟长到何种程度,国内有人对史诗的部数进行过统计,由于这些统计都不是依据已出版的格萨尔王传说唱本或者已有的木刻本、手抄本,而是根据不同艺人所提供的自身所唱的部名(有些只是部名而已,未曾说唱,连记录者本人也不知道该部内容及规模)统计,难成定数。青海的说唱艺人才让旺堆能演唱148部之多,且有每部之部名(详见中国社会科学院少数民族文学研究所编《格萨尔研究》第四集,第262—281页),可谁也没听他讲完过这些说部。另外,一些报刊也报道过某某艺人能演唱十几部或二十几部、三十几部格萨尔王传的事,且以某两部部名为导引,也

难知其详。王沂暖曾在一些报刊发表过自己的统计数字,有抄本、刻本、艺人说唱后录成磁带的141部,其中数过唱词行数的仅42部,唱词共257300句。此数是惊人的。

王沂暖也辑录了说唱艺人自报的部分唱本目录60余部。这统计(尤其是自报部名的统计)是难见其详的。因为,根据目前的情况看,对每一个艺人和非艺人的说部进行统计还不那么容易,至少现在尚未做这一工作。倘若做也会难求其全,不断为艺人们创作的史诗,不断地发现的新的艺人本身,会给我们的统计工作不断地提供新的内容。同时,我们如果放在更为广阔的范围内——格萨尔学所触及的诸多领域去考察,更加会发现这一问题的“严重性”:目前的部落之统计多集中于藏族之中,土、裕固、蒙古、纳西、傈僳、白、普米等民族中的格萨尔尚未得到足够的搜寻和收集。因此,至今,我们只能说掌握了这部史诗的概貌,而未掌握全貌。

这部恢宏的史诗反映的是:当时人间妖魔鬼怪横行,残害百姓,白梵天王的三儿子“世界雄狮宝珠制敌王”格萨尔投生下界,作黑头人的君长。降伏妖魔,抑强扶弱,拯救老百姓于水深火热之中。格萨尔的主要功绩表现在降伏四魔,攻取十八大宗和二十八中宗方面。他首行降伏了四方四魔:鲁赞魔五、霍尔白帐王、姜萨旦王、辛尺女王。消灭四魔之后,即进行十八大宗与二十八中宗的战争。这十八大宗大体是:玛鬻札;象雄珍珠宗;歇日水晶宗;梅岭金宗;卡契松石宗;雪山丝绸宗;朱古兵器宗;牟古骡宗;扎日药宗;楠铁宝藏宗;犀岭金宗;雪山水晶宗;托日火宗;俄罗铠甲宗;汉地茶宗;蒙古马宗;罗刹女焚尸宗;印度经宗。

《格萨尔王传》虽然以“宗”分列各部,形成套数,而各部(宗)所讲多是部落间的战争故事,比如像“卡契松石宗”,主要讲卡契国的赤丹王征服尼泊尔、廓尔喀等小国之后,目空一切,自傲自大,挥兵侵犯邻国,欲与格萨尔争胜,格萨尔反击侵略,杀死赤丹王,打开其松石库,

分散宝贝、财物。史诗充分地反映了格萨尔抗击外族入侵,抑制豪强,扶助弱小,降妖除魔,使百姓安居乐业这一主题。

(二) 格萨尔的演唱形式

说唱艺人,藏语称“仲娃”(sgrung-ba)或“仲肯”(sgrung-mkhan)。“仲”为“故事”之意,“娃”和“肯”为缀词,此处可译为人,“仲巴”即为“讲故事的人”。由于“仲肯”的类型不同,因而演唱的形式也各不相同。总体看,艺人的类型有如下几种:

其一,“巴仲”(vbabs-sgrung),即“神授艺人”,取“梦传神授”之意。这种艺人多有一段神奇的经历,突然成为说唱格萨尔的艺人。比如青海著名的属于“巴仲”类型的格萨尔艺人才让旺堆的经历就足以说明这一点。郭晋渊、歌行在《神奇迷离的“巴仲”现象与传统文化内质》一文中介绍说:

才让旺堆,今年59岁,出生于西藏那曲地区的上安多地方,一个普通牧民的家庭中。是这个家庭中最小的孩子。才让旺堆8岁时,部落械斗,失去了父亲和长兄。为了活命,他的其他兄长、姐姐出走,剩下他和母亲相依为命。9岁时,母亲辞世,才让旺堆开始了流浪生涯。他自己孤独地走遍了拉萨、日喀则、山南、阿里等地。

13岁时,才让旺堆为了祈求神超度父母亡灵,和祈求福运,去朝祭岗底斯山和安木措神湖,绕着圣山、神湖叩拜祭奠。一天傍晚,当他和伙伴在神湖畔休息时,出现幻觉,一个持宝刀披金甲的骑士匆匆而过,随后便昏厥过去,一直昏迷了七天七夜。在这七天七夜中,他脑海里显现一幅幅神的画面:

有千军万马的战场;有许多人从一座巍峨城堡中出出进进搬财运宝的镜头;骁勇的武士驱赶着一群又一群牛羊;湖水般的百姓在领取胜利者发放的布施……

他醒来后,虽身心虚弱不堪,却口中念念有词,无休无止地吟诵着什么,使他的伙伴们惊愕不已。后将他背进附近一座寺院,恳请主

持活佛为他祛灾除邪。活佛聆听了他的念词,掐指卜算一番,明言相告说才让旺堆吟诵之词是格萨尔祈祷三界众神和祝福万物生灵的颂词,并说词调具有严格的格式和吟诵规律,是“神灵附体”的显示。

自此,才让旺堆激情难抑,开始以说唱《格萨尔》为业,从圣湖一路传唱回到了故乡安多县。

据有关资料反映,目前藏区的“巴仲”艺人近30名,像已故的著名艺人扎巴老人、著名女艺人玉梅都属于“巴仲”类型。扎巴自称能说唱42部,1986年辞世时已录音25部,得770盒磁带;玉梅自称可说唱74部,已录3大部,16小部,得700余盒磁带。才让旺堆本人则说可说唱148部,已录4部。这些人基本上不识字,但都有惊人的记忆力(或者说创造力),都有少年时代(或十一、十三岁或十五六岁)做梦后开始说唱生涯的经历。

其二,“退仲”(thos-sgrug),靠听闻学得他人说部而说唱格萨尔的艺人,在艺人中所占比例稍大。只是这种艺人靠耳听心记学会说唱,所记部数不多,一般一、二部或三、四部。其中多数人不识字,如同听故事一般,反复听讲,耳闻熟记,就可说唱;有一部分是识藏文的人,他们借助文字进行说唱。“退仲”中,以说唱格萨尔为谋生手段的人不多,他们或务牧或务农各有职业,只在闲暇时说唱。当然,为了生活,学会说唱的人也是有的。这种学来的艺人也带有学来的特点:所学多为《格萨尔王传》中的精彩片段,诸如《天岭卜筮》、《英雄诞生》、《赛马称王》、《北地降妖》、《霍岭大战》等篇目常是这些人学习的重要篇目。同时,在演唱上也较为自由,暇时讲上几段,忙时则各操其业。

其三,“德仲”(gter-sgrung),即为掘藏艺人,即靠挖掘出来的伏藏(关于格萨尔内容的本子)进行说唱的格萨尔艺人。“掘藏”形式的出现与藏传佛教文化有直接关系。印度有“掘藏”而出佛言圣语的;苯教徒中亦有这种掘藏师;藏传佛教教派中以宁玛派为甚,有许多“掘藏经典”,同时伴随着许多神奇的故事,后人多以此为伪书。有些内

容、事件与正史相去较远。《格萨尔王传》的这种掘藏艺人是不多的。据一些资料介绍,《贡泰让山羊宗》是一部掘藏唱部,发掘者是四川省甘孜藏族自治州色达县的宁玛派世袭大掘藏师根桑尼玛,该部是其在阿尼玛沁雪山朝佛时,发现于石头之中。后在甘孜、果洛等地为人们传阅和转抄。

从文字表述看,掘藏可分为两种:一为“则德”(rdzes-gter),即“物藏”——埋藏在物中,后发掘出来;另一为“贡德”(dgong-gter),即“心藏”——埋藏在心(思想、意识)中,遇特殊事件而“挖掘”(大多是写)出来。杨恩洪在《格萨尔艺人论》一文中介绍,青海果洛藏族自治州年轻的艺人格日坚参能写出120部格萨尔王传的目录,并认为莲花生大师及其高徒为后人留下的格萨尔故事是藏于宇宙和灵魂世界之中的,通过掘藏艺人的领悟,才可以从他们心中发掘出来。

掘藏艺人所说唱的本子,据说是得到某种圣的预言(如佛、空行母等),从而产生强烈的写作冲动,才写得出来,再以此本子进行说唱的。这种书写成的本子,书面语言及宗教色彩较浓,或模仿于伏藏经典,文中标有“卍”符号,结尾部分书有“保密”(sa-ma-yav)、“缄口”(kha-tham)诸词。

人们认为“德仲”艺人是一些幸运的,有缘份的人,他们之所以能从石堆、废墟和山洞中发掘出史诗的抄本等,都是由业力在起作用。

其四,“丹仲”(dan-sgrung),即为吟诵艺人,是靠阅读格萨尔抄本或木刻本讲唱格萨尔的艺人。显然,这部分人需要有一定的藏语文水平。虽然,他们是在“读”格萨尔,由于格萨尔牵扯到曲调问题——许多是靠唱讲述的,倘若曲调变化较少,很难吸引听众,因此这部分艺人在曲调上是颇费努力的,尽量使之丰富。当然,作为讲唱艺术,需要看群众的兴趣,一部唱本,群众满意时,可从头至尾,尽数讲唱;群众兴趣不大时,可删删减减,不一定全部照本宣科。

在十分喜爱格萨尔王传的藏区,尤其是文化稍发达区,识字的人

演唱几段格萨尔王传是常有的事,如同北京人老老少少都可以喊几嗓子京剧。但由于人们的天赋不同,有的人天生有一副好嗓子,唱起来娓娓动人,这给他们成为“丹仲”艺人提供了条件。像四川甘孜藏族自治州德格县的女艺人卓玛拉措,她的嗓音圆润动听,据说在群众的要求下,她唱遍了格萨尔的所有回部,只要有本子,她拿起来就可唱,从而闻名遐迩。四川人民广播电台曾播出过她说唱的《格萨尔王传》。

其五,“扎仲”(pra-sgung,或 pra-pa),即为圆光艺人,是通过看铜镜、碗水、拇指盖等器物说唱格萨尔的艺人。这种艺人在演唱格萨尔王传时在眼前要放一铜镜(或一碗水、一张白纸等),据说他们的眼睛较常人特殊,藏语称“扎尼”(p ra-mig),可以从铜镜中看出所说史诗章节的画面、肖像;有些艺人还可见到铜镜中讲述格萨尔的文字,将其抄录下来。

圆光之术,是藏区巫师占卜手段之一,在藏区较为古老,也较为普及,是藏区众多的占卜术中较为重要的一种,与今选择达赖、班禅灵童时观看神湖之影像,同出一轳。据从事艺人研究的杨恩洪等介绍,“扎仲”艺人目前仅有西藏自治区昌都类乌齐之76岁的卡察扎巴·阿旺嘉措,数年来,借助这种神奇的看视铜镜的手段,已写出九部格萨尔王传,有些回部已由西藏人民出版社出版。

其六,“洛仲”(slob-sgrung),靠读木刻本、手抄本自学背诵,从而说唱格萨尔的人。这些人均识字,喜欢《格萨尔王传》,据说他们背诵史诗,并非像小学生背书一般,反复诵读,从而烂熟于心,而是过目不忘,靠自己的天赋记忆力讲唱《格萨尔王传》。

其七,“颇仲”(phab-sgrung),是靠神灵附体说唱格萨尔的艺人。有目击者说,“颇仲”艺人大多平时不会说唱,只在神灵附体、处于昏迷状态时,才如江河决堤,唱词诗文滚滚而来,而一旦神灵离体,则不知所云,所讲词句亦无记忆。这种情景颇似藏区之“拉娃”(神汉)，“拉娃”在神灵附体时,“扑!扑!”吹气,浑身颤抖,口中念念有词,或行一

些驱鬼逐邪祭奠等活动,或给病人治病,或传圣言,有诸多行为,然一旦神灵离体,则如常人。一般民间的“拉娃”使神灵附体必须要有一套程序,比如净身、煨桑、请神等,所请神——一般附于“拉娃”之体的神,多有名号,不是随便的神灵,且对于同一“拉娃”来说,每次附体的神灵也往往是一个。“拉娃”即代此神行诸多利于民间之事业。

其八,“知仲”(bris-sgrung),是书写格萨尔的艺人。据说他们作为艺人的特殊处是在书写前,脑中无所知,甚至无所思,而一旦提笔书写,顿时妙笔生华,将格萨尔的故事、唱词一一写将下来。据郭晋渊、歌行等人的材料介绍,尚有一种“知仲”艺人,只要开始说唱,便用手或器物进行描画,他们所说所唱完全依赖于自己手下所画的暗示符号。而现有的和曾有的此类艺人尚未见报道。

其九,“结仲”(rgyud-sgrung),是一种传继艺人。这种人多出生于格萨尔世家,世代相传,耳濡目染,从而成为艺人;有的则以投师学艺继承老师衣钵成为艺人。

格萨尔艺人的类型或许不仅仅是以上九种,但从艺人的划分,我们可以感受到藏族文化的丰富性和《格萨尔王传》本身的丰富性。

格萨尔说唱艺人,除了多焚香请神、礼神、礼佛等基本仪式外,尚有一些“道具”,这些“道具”在格萨尔演唱中同样起着重要作用:

第一,画。有的艺人带有一种关于格萨尔故事的绘画,这种绘画形式酷似藏画唐卡(卷轴画),藏语称“仲唐”(sgrung-thang)。在拉萨召开的第二届国际格萨尔学术会议期间,西藏社会科学院的同志拿来一幅“仲唐”,上绘有《格萨尔王传》中的重要神祇十三威尔玛(wer-ma),从民间收藏反映看,格萨尔的唐卡主要有赛马称王、征服魔王、三十英雄出征等。当然,这些唐卡不一定是格萨尔艺人的道具。

国内外对“仲唐”的研究并不多。从涉及到的一些资料看,专家们已经注意到这一与格萨尔紧密相关的艺术形式,像苏联学者罗赫列、中国云南社会科学院副研究员徐国琼、四川省民族研究所娜措等都

写有这方面的论文。根据专家们研究的成果和我本人所见所闻,凡与主人公格萨尔有关的格萨尔“仲唐”大多由如下三部分组成:

其一为主人公格萨尔与坐骑赤兔马,居于中。其二为十三威尔玛,分布四周或前、后及上方。其三为莲花座及各类宝物,多处于主像之下。

虽然格萨尔是贯穿始终的主人公,史诗有数百部,各部又有各自的人物,其格局又随之变换。

格萨尔形象与其像周围的饰画均与说唱相关。一些指画说唱的艺人,多在演唱之前将这些“仲唐”悬挂起来,指画说唱。此举有多重功用,于观众可以提供直观的形象,于说唱艺人可助记忆。除了画面上的宝物及莲花座等在史诗中讲述的机会较少外,其余二款:格萨尔之赤兔马与十三威尔玛,几乎是每战都要涉及的。

格萨尔的骏马赤兔,名江郭排布,史诗称其来自天界,具人性,通人语,神奇非常,并对其头、耳、鬃、鼻、口颈、尾、蹄等都有十分丰富的描绘。画像上格萨尔的佩物均各有来历,是宝物神器。《格萨尔王煨桑》中如此写道:

军队之王格萨尔,
乳白色身放金光;
头戴无敌珍宝盔,
上插鹏翎和旗幡;
额间日月放光辉,
身披宝铠光闪闪;
黄金镶嵌铠甲领,
美丽战袍织缎锦;
左手握着犀利长彩矛,
指向天空唤神兵;
右手握着吉祥如意鞭,

挥向虚空唤煞兵。
两足踏着白银蹬，
呛呛发响唤厉兵。
右挎猛虎咆哮囊，
内插神威霹雳箭。
左悬金钱豹皮袋，
内放雪白玉雕弓；
杀敌宝剑放袋内，
开山巨斧囊中藏。
胯下骑着赤兔马，
华丽屈毡软绵绵，
宝驹四蹄压大地，
召唤龙兵罗刹兵。
十三战神绕左右，
大王神彩光照人。

实际上，格萨尔身上所佩之物远不是这些，况且每一神物又可作许多细解，比如格萨尔身上所戴“猛虎咆哮”的箭囊，插有红色箭翎的50支神箭，其中“有会说话的神箭十支，有射出去自行飞回的神箭一支，有想射哪里就中哪里的神箭十支，有中了靶后会自行消逝的神箭十支，有五部男空行的命魂箭五支，有天神、厉神、龙神的命魂箭三支，有长寿圣母的长寿箭两支。”总而言之，格萨尔王身上的器物都是圣物，每一件都有讲究、都有来历，都那样神奇。如此绘制，在讲唱战争场面时，格萨尔在与敌斗争中需要何种武器、法宝，说唱艺人如数家珍随便可以讲唱出来，也给听众以直观印象。

在藏区浓厚的宗教氛围中，光靠这些器物是不够的，佛教有佛教的保护神，地区有地区的保护神，部落有部落的保护神，精神领域中这些保护神的存在是藏族文化的一个重要特点。“仲唐”上的十三战

神威尔玛就起着这种神奇的作用——在信仰这些神奇存在的群众中是再自然不过的东西了，没有，反而给他们以心理上的残缺，因为没有保护神的部落，没有保护神的寺院、家庭、人，是不存在的。格萨尔的保护神十三威尔玛是以十三种动物的形象体现的。这十三种动物是大鹏、青龙、白狮、红虎、野驴、青野狼、灰鹰、花鹞、白胸黑、白肩熊、金蛇、野牛、长角鹿。这十三种动物的名称在一些书籍中也不统一，有些是译法上的问题，如青野狼译作苍狼、野狼等；有些是所涉动物本身不同，如以上十三种动物中的青野牛、白胸黑、青龙，代之以白兔、猫头鹰和金鱼。在格萨尔史诗《北地降魔之部》中如此写道：

右面的红色斑花虎，
那是具有胆识的战神。
左面的白色雪狮，
那是南曼天母的化身，
是绿鬃狮王的战神。
善驰的伙伴苍狼，
是贡格贡保的化身，
是索卡拉哇的战神。
长耳朵的白兔，
是白梵天神的化身，
是善于隐蔽的战神。
善于飞翔的大鹏，
是格作山神的化身，
是嫉恨仇敌的战神。
昂首盘绕的金蛇，
是龙王邹纳仁庆的化身，
是性格傲慢的战神。
善于驰骋的白嘴野马，

是红马头明王的化身。

白色鹫雕,是白天值昼的战神。

黄色鸱鸺,是夜间值夜的战神。

这些战神在格萨尔生命的一切活动中都在保护着他。根据不同环境和这些战神不同的神性特征,格萨尔每遇一厄难,便有神奇的威尔玛出来帮助、解救。说唱艺人也可指画说唱,加强故事的感染力。“仲唐”有堆绣、刺绣、剪绣、彩绘等多种形式。

值得一提的是,非“仲唐”格萨尔画,在反映这部不朽的史诗中也占有相当比重,其中有唐卡画、雕版画、壁画等。

第二,帽——“仲夏”(sgrung-zhwa),一种专门讲唱格萨尔的艺人所戴的帽子。作为道具,“仲夏”被艺人捧在手中说唱,即所谓“托帽说唱”,尤其在开讲之初,要有专门的曲调讲述帽子的来历,藏语称“夏协”(zawa-bshad)。说唱艺人的帽子是颇讲究的:

“说唱艺人戴的帽子,那是格萨尔在赛马取胜后戴过一次的帽子传下来的,其形如藏区地形地貌四水六岗,用白毡制成,上镶黑边,上方插有雕、鹫鹰、雄鹰的羽毛,旁有布谷鸟、鸚鵡、孔雀的羽毛,后有白色哈达结成的辫子垂下,两边在动物耳朵上边捆有红、黄、蓝、白、绿五色绸条,前方镶有铜鞍、铁弓箭、小白海螺及白黑羊毛线等。霍岭下册中,格萨尔去降伏霍尔王时,变成了三个人,每个人都戴着这种帽子,然后唱起了帽子赞,这种赞的唱法与折嘎艺人唱的差不多……”

从有关资料看,有些艺人的“仲夏”是通过“加冕”得来的,并不是自己信手制作后戴在头上。比如我们在上文中提到的才让旺堆的“仲夏”:

才让旺堆说唱格萨尔史诗后,得到了群众的喜爱,当地一寺院的僧人也将他请去说唱,验证,并为他选用绒毡、氍毹、呢子、织锦缎等材料制作了“仲夏”,上面镶着珍珠玛瑙,插有象征宇宙三界,降妖伏魔的彩旗。“平时上插三根白色鹰羽,表示英武和善,主宰世界命运。帽

上镶有玛瑙、珊瑚、松石等装饰品,比喻黑头黎民、江河湖海、山峦城池。还有敬奉天神、地神、战神、厉神,宏扬佛法和法律的五色经幡。”活佛亲手将这顶帽子戴在他头上,赐给他一把宝刀。授冕仪式后,活佛又选择吉日,由他伴着诵经声,“向一堆火中投‘朵玛’(施放咒力的糌粑团)——打‘朵角’,此象征格萨尔显灵的威力,和立誓护国护民、驱魔除妖的决心。”这是一种对艺人的认可。才让旺堆还收到了事先准备好的签有活佛法名的认可证书和帽子,无论走到哪里,都会受到群众的公认。

“仲夏”的高低也是颇有讲究的。这种帽子一般是按照艺人所托之梦的吟诵颂词的内容完整程度和掌握的史诗部目数量而划分等级制做的,一般“保仲”艺人不得低于一尺,高的不得超过两尺五寸。但无论高低,帽子的形状如山形,上尖下方,呈四方状,象征天上佛祖、印度经王、内地法王、岭国安泰的吉祥方圆。

第三,除了画、帽以及像圆光艺人所用的铜镜、碗水之外,有些艺人还备有六弦琴、唢呐、擦等乐器和刀、弓箭、矛、斧等道具,借以充分地表现人物、烘托场面。

(三) 格萨尔的音乐和曲调

《格萨尔王传》作为讲唱文学,音乐和曲调在史诗中具有重要的作用,是史诗血肉之躯的一个重要组成部分。然而,在以往的史诗研究中,常常忽视这一重要内容;只研究诗,而不研究歌;只注意词文,而不注意曲调。近年来,国内的音乐工作者在这方面有一些探索,虽为初始,却十分可贵,像青海省玉树藏族自治州歌舞团的扎西达杰先生在这方面是有成绩的。

1. 歌词与节奏

作为讲唱文学,格萨尔的歌词是史诗的主要形式,其中的白口讲述是不多的,一部恢宏的史诗可以说全是唱出来的。因而,歌词要适应音乐的需要,必须要有其固定的节奏。当然,我们这是用现在成熟

的曲调类型完全形成之后的眼光,在早期的说唱中,首先也必须是先有其词而后让音乐的旋律适应于歌词的本质含义、情绪和情感。

格萨尔的歌词虽不完全统一,有其地域性的特点,但其基本的节奏是:

×× ×× ××× 三顿七音节一句
× ×× ×× ×× × 五顿八音节一句

这两种形式可以说是格萨尔基本的诗歌歌律特点。如:

藏文拉丁转写

glu-a-la-la-mo-a-la-len
glu-tha-la-la-mo-tha-la-len
gnas-spyi-gtsrg-nyi-zlavi-gdan-steng-na
mgon-vgro-kun-vdren-mdzad-vod-dpgg-med
gling-kyes-bus-gus-pas-gsol-ba-vdebs
ngavi-snying-dbus-ge-sar-bzhad-pa-nas

汉译

鲁阿拉拉毛阿拉蓝,
鲁他拉拉毛他拉蓝。
我头顶日月宝座上,
坐众生求主弥陀佛。

这一形式,有时也变为××× ×× ×××形式。

2. 史诗内容的讲唱格式

从史诗的整体看,倘若我们稍加改造,便是一部庞大的诗剧或者说歌剧。众多的人物都靠唱来表现自己的,只不过各类人物的唱腔、唱词都是由格萨尔艺人一人代替而已。同时假如我们参照藏戏去看,也可以清楚这种特点,即人物表达的语言基本上都用歌这一形式,而不像话剧那样有许多道白。实际上,藏戏中的那些道白主要由剧外演员交待,并非剧中人物。

格萨尔在人物自身表演上，颇与汉族人物的表演相仿，角色出声后先报地名，后报人名，再报曲名。如以下《世界公桑》中内乌琼的一段唱词：

阿拉拉毛阿拉，
塔拉拉毛塔拉。

（开头衬句，有时在此前加六字真言诵经祈祷句）

绿玉装成的国土中，
持寿白度母请明鉴！
不死获得长寿的，
唯一的母亲姐毛天母请明鉴！
宏扬密咒乘教法的，
智慧空行措姐请明鉴！

（具体的祈祷句，多不祈求神灵保佑之内容）

这个地方你若是不认识，
这是僧珠贝玛达孜宫。
是最殊胜的天神宫，
看见此宫殿是不入三恶趣的象征。
断如白雪的白水晶塔，
赞神的玛杰奔木惹山，
是大王地位崇高的象征。
格卓红山的彩虹，
红老虎面上笑纹多，
是大臣勇将勇猛的象征。
清清的黄河的流水，
水深金鱼往来游，

是本土部落权力大的象征。

(报地方,即首先交待在“何地”,多用以上之描写手段)

姑娘我你若是不认识,
我是恩罗家姑娘年纪小。
我的名字叫作内琼吉,
性情柔和如同白羊毛。
内心空性乃是佛法库,
外形美丽一似小孔雀。

(交待人物与身世,同如“自报家门”,亦多描写陈述)

这个歌曲你若是不认识,
是内乌琼喜鹤六变曲。
今天正是上弦月,
月轮正是丰满时。
值此吉日和良辰,
吉祥赞歌我要唱三句。
这美妙的喜鹤六变调,
今天不唱待何时!
上边大王为主的喇嘛和大臣,
请尊心安静听此曲!
岭国大部落和众民
也要平平静静听此曲

(交待所唱曲调名。亦多对曲调的夸饰描写)

后世来生的救护人,
格萨尔大王是上师。

也是天上的金太阳，
又如金山高耸立……

(正文;交待人物要讲的基本内容)

正文之后,多数唱词在末尾要与前之曲调有照应性交待,构成唱词本身的起、承、转、合。

3. 音乐和曲调

从音乐的特点上看,格萨尔为一组曲,而从人物看,又有人物套曲;在不同的“宗”(分部)和不同地区,音乐和曲调多有自己的特色。从才让旺堆介绍的有关四大魔王、十八宗和二十八中宗的曲调(或曲牌)可以充分地看到这一点。据扎西达杰等整理的有关资料写成的格萨尔王传曲调有五六十种之多。从其他一些文字看,这种曲调至少有一二百种。

三、民 歌

丰富多采的藏族民歌,源远流长,除了那些在民间至今传唱的古歌外,敦煌文献中就有早期民歌的记载,其中大量的卜辞,也是诗歌形式。当然,这一诗歌可能属于书面文学范围之内,仍然保持着民歌的表现手法:

啊,学歌谣吧!
南方呢和北方,
绵羊呢适北方,
六谷呢宜南方,
不知呢选何方?
猛虎呢和狮王,
花纹呢猛虎美,

本领呢雄狮强，
选虎呢选狮王？

藏族民歌的种类是很多的，在此我们作粗略划分进行介绍。

（一）长 歌

从目前收集到的藏族叙事长歌（或者说叙事长诗）主要有《流奶记》、《卡吉嘉洛》、《不幸的撩瓦绒》、《益西卓玛》、《不幸的姑娘》、《拉萨怨》、《负心的喇嘛》、《唐洛郭哇》、《达纳多和霍雄》、《在甲格尔草原上》。与叙事长歌相并足另有一类不叙事的长歌，也可包括其中，主要篇目有：《青稞歌》、《吉祥羊歌》、《纳嘉才洛遗言》、《珠、东论战》等。从目前接触到的材料看，这些长歌基本流传在安多地区——此或为调查、搜集的规模和深度所决定，并不意味着其他藏区就没有长歌。叙事长歌主要分两方面内容：

1. 反映黑暗统治下藏族人民的悲惨生活的叙事长歌

西北军阀马步芳统治青海的40年间，对藏族人民进行了残酷的镇压、奴役和迫害，叙事长歌《流奶记》和《卡吉嘉洛》反映的就是这一时期藏族人民的悲惨生活。《卡吉嘉洛》讲的是去卫藏地区学法后回到故乡的卡吉嘉洛受冤屈的辛酸故事，读来令人潸然泪下。有一天无故的嘉洛牧羊到阳山坡，突然来了一群兵，说他抢劫阿吉官马营，还杀死了守营兵，以这莫须有的罪名，班头将他押往旗台堡，不容分辩抽打50皮鞭，押到县衙；县衙又不容分辩打他一百棍。逐级押解，最后嘉洛“拖着血肉模糊”的双腿，来到斯郎（即西宁）城，绕城示众三圈，被押上阴森的大堂，不容分辩又打了五百板。

上天无路，入地无门，嘉洛被屈判死刑，被刽子手押赴刑场。长诗最后一段，表现了这位屈死者的满腔愤懑之情：

我是冤屈的清白人，
跪着不死站着死，
后面别砍前面砍，

砍断头颅眼不眨，
 不淌鲜血会喷奶。
 今生无处评公理，
 因果报就看后世，
 手持青白长短剑，
 我地狱门前等百年！

值得一提的的是这首长歌的表现形式，我有幸聆听一位老者演唱他的片断，每段之后均缀一“大老爷”，哀切而凄惨，完全是一种悲愤的哭诉，情真意切，哀婉动人：

有走卡加地方的人啊，
 请给我恩重的阿爸捎句话：
 儿死后——
 骏马不要献喇嘛；
 阿爸啦（“啦”为敬语）——
 当您到走不动山路的高龄，
 让骏马代儿做拐杖。
 有走卡加地方的人啊，
 请给我慈祥的阿妈捎句话：
 儿死后——
 犏雌牛不要献喇嘛；
 阿妈啦——
 在您服不住酥茶时，
 让奶牛替儿敬孝心。
 有走卡加地方的人啊，
 请给我贤慧的妻子捎句话：
 我死后——
 锦缎羔裘不要给喇嘛；

爱妻呀——
当您受不了寒气时，
羔裘代夫御冰霜。

临刑前嘉洛对自己亲人的无限牵挂，关切之情，从一侧面也反映了马步芳匪徒滥杀无辜，敲榨勒索，涂炭生灵，致使无数个和美幸福的家庭遭到破坏；从另一侧面反映了藏族人民对父母、妻子、孩子的美好而崇高的道德观念，使读者对这样一个和美家庭的破碎而生同情、惋惜之情，也对马步芳匪徒残酷的统治感到无比愤怒。

《流奶记》同样是反映马步芳黑暗统治的。歌中说，马步芳的兵士为了抢劫藏人的马和财物，当隆务地方的兄弟二人经过“尕浪沟”时，对他们进行围攻。陪伴生病的哥哥去拉卜楞寺求医的弟弟逼迫开枪应战。哥哥想到如此会引起更大的麻烦，就劝弟弟不要开枪。结果打虎不成反为其害，他们被绳捆索绑带走了。

慈祥的父亲闻讯，
赶上好马一大群，
恳求缓我三年刑。
别说缓三年，
连三个月也不准！
善良母亲焦在心，
牵来牦牛一大群，
哀恳缓我三月刑。
别说三个月，
连三天也不准！

虽然这里的“赶上好马一大群”、“牵来牦牛一大群”仿佛完全是为了“贿赂”性质，求得马家匪徒的宽宥，实际上有更深一层的民族的心理、观念。马步芳匪军也正是利用这一民族的传统习惯，无故地逮住一人，从而榨取整个部落的牛羊钱物；倘若一人官司只一户人承

担,即便富人也不会有多少油水,经得起层层剥皮拔毛。这种利用民族的传统文化心理、观念,卑鄙地进行巧取豪夺、残酷迫害的事在同仁地区是触目惊心的。据《青海省黄南藏族自治州概况》介绍,在马家军阀统治时期,仅同仁县原有的12个部落中,惨遭屠杀的就有7个。1937年同仁县长牙昂地区的藏族人民为反抗民族压迫,进行了抗税抗差的英勇斗争,马步芳派大批军警进行疯狂镇压,400余名群众死于其屠刀之下,24个村庄和5个寺院被烧毁,数以万计的牛羊被劫走,财产被掠夺一空。更有甚者,这些灭绝人性的刽子手竟割下被害者的头颅悬挂示众,当家属索要头颅时,强迫他们缴纳“赎头税”,方可要回亲人的头颅。《流奶记》反映的正是这种血腥统治,所控诉的也是马步芳匪徒的暴虐罪行。《流奶记》中的青年被诬为土匪,行将处死时有几句六月飞雪、惊天骇地的语言:

把我的脖子像摘花一样地掐断吧,
我的头颅将像羊羔似的跃动。
把我的生命像吹灯似的弄熄吧,
但是从我的喉管里,
会流出洁白的奶,
汇成一座是非的分水岭。
在阴间的窄路上,
报仇雪恨的机会总会有!

他被刽子手杀害了,他的脖子里流出了白哗哗的奶!这奶的构思是美妙绝伦的,它象征着邪恶的失败,象征着正义的胜利。

2. 反映男女爱情生活的叙事长歌

反映男女爱情生活的叙事长歌较普遍,不仅仅限于安多地区,篇目也多。像脍炙人口的爱情长歌《拉依勒和隆木措》,如同《梁山伯与祝英台》一般优美感人。相爱的一对情人拉依勒和隆木措的婚姻受到了贪心的舅母和豪门独子阿布加的摧残,他们威逼利诱,要隆木措嫁

给邪恶的有钱有势的阿布加,而忠于拉依勒和自己纯洁爱情的隆木措至死不从,最后,阿布加下了毒手,他先割断了他们的帐篷绳子,推翻了炉灶,又趁隆木措不在的当儿,塞住拉依勒的嘴,扒出了他的肚肠。阿布加抢走了隆木措。可是,在拉依勒的火葬礼上,隆木措奋身扑入烈火,与拉依勒一同化为灰烬。

(二) 情 歌

藏族情歌色彩斑斓,不仅数量多,质量也是藏族民歌中的上乘。1949年以后,民间文学工作者们搜集、整理、出版、发表了不少情歌作品,如中国作家出版社出版的《米色协惹》、《哈达献给毛主席》、《玉树藏族民歌选》,人民文学出版社出版的《西藏歌谣》、《甘肃歌谣》、《青海歌谣》,上海新文艺出版社出版的《藏族民歌》,通俗读物出版社出版的《藏族民歌选》,长江文艺出版社出版的《藏族情歌》,甘肃人民出版社出版的《藏族情歌选》等,都辑有相当数量的情歌;自五十年代以来,《民间文学》、《诗刊》、《星星》、《延河》、《西藏文艺》(后更名为《西藏文学》,藏、汉文版)、《青海湖》、《甘肃文艺》(后更名为《飞天》)、《四川文艺》、《山茶》、《新港》、《北京文艺》(后更名为《北京文学》)、《格桑花》、《邦锦梅朵》、《原野》、《贡嘎山》、《新草地》、《白唇鹿》、《山南文艺》等杂志也刊载过不少藏族情歌。

从内容看,藏族情歌大体可分为以下一些类型:

1. 询问歌

初识时,双方用问答形式相互了解彼此的家庭、年龄、爱好等情况。如:

问:四月里啼啭的布谷鸟哟,
是从什么地方飞来?
为什么叫得这样开怀?

眼前花一样的姑娘哟,

是从哪个庄子走来？
为什么这样激情奔放？

答：布谷鸟啼啭哟，
那是到了温暖的四月，
专从遥远的印度飞来。

你眼前的姑娘哟，
是雪山下的庄子里走来，
是为了寻找幸福的爱情。

2. 相识歌

这类歌主要表达彼此对对方的基本印象，让对方知道愿意和他（她）交朋友。

我没有很多猎枪，我只有一支，
它像冰雹一样；
我不是说它是冰雹，
而是说它像冰雹一样厉害！

我没有很多骏马，我只有一匹，
它像飞鸟一样；
我不是说它是飞鸟，
而是说它像飞鸟一样轻快！

我没有爱过很多姑娘，而只爱你一个，
你像仙女一样；
我不是说你是仙女，
是说你像仙女一样美丽。

由相识、爱慕到吐露真情，爱情有时发展缓慢，有时则如火如荼：

金鱼爱恋海子，
海子爱恋金鱼；
金鱼和海子欢聚了，
愿永不分离。

3. 别离、思恋歌

这一类歌在藏族情歌中占相当数量。如：

(1) 我有一支银镶的叉子枪，
假如背上它，
森林里的野兽会受伤，
你说我不背还是背上？

我有爱你的一颗心，
假如我把眼睛闭上，
你的模样就在我身旁，
你说我睁开还是闭上？

(2) 如果黄莺知道人的语言，
我定会在它漂亮的翅膀上，
写上我心中无尽的思念，
寄给那远方的朋友，
可是啊，黄莺怎知人的语言！

如果有上天的梯子，
我一定登上去站在云端里，
凭借太阳的光明，
看看我那心爱的朋友，
可是啊，人间那有上天的梯子！

4. 失恋歌

失恋歌也是藏族情歌中的重要组成部分。

- (1) 秋天来了，
草原一片枯黄；
树叶飘落了，
再好的浆糊也粘不上。
- (2) 说说我吧，我的爱情是一石头山，
石头坚固不动摇；
说说你吧，你的爱情是石头山上的雪，
太阳一晒就化了。

说说我吧，我的爱情是河里的大石头，
大石头永远冲不走；
说说你吧，你的爱情是河里的鱼儿，
河水一冲就溜走。

说说我吧，我的爱情是迢迢阳关大道，
大道永远不改变；
说说你吧，你的爱情是大道上的灰尘，
风儿一吹就分散。

5. 恋爱道德歌

择偶标准和恋爱道德在藏族情歌中有充分的表现：

- (1) 骑一匹不会跑的马，
不如拄一根檀香大棍子。
- 娶一个不会劳动的姑娘，
不如养一头奶牛。
- (2) 别向高山顶上眺望，

那里只有茫茫的白雪；
望望辽阔的草原吧，
那里才有肥嫩的青草。

别在富人中找爱人，
她们只有贪婪的欲望，
看看勤劳的姑娘吧，
她们才有黄金的心肠。

(3) 鞋子没有底，
帮子再好也没用；
如果情意不相投，
就是王子也无用。

(4) 牙好的人吃豆子，
没牙的人莫眼馋；
没伴儿的人找爱人，
成家的人别起邪念！

若细分，藏族情歌的类型还可以分出一些，但主要的有以上五种。

(三) 生活歌

劳动创造了一切。劳动歌在广阔的藏区是十分丰富的，也充分地反映了高原生活的独特风貌。

过去，藏人脱粒多用连枷，人们或分两排，或围成圆圈，一面使劲敲打放于场上的粮食，一面用歌来协调节奏：

四方方的麦场，
连枷时起时落；
有的人像举鸡毛，
有的人像举石头。

四横四竖的连枷，
是阿姐朗萨的连枷，
阿姐朗萨去修行，
这把连枷留给我。

连枷，请高高地扬吧，
别担心，蓝蓝的天空捅不破；
连枷，请狠狠地砸吧，
别害怕，坚实的地球砸不烂。

虽是劳动歌却贯穿了藏戏故事，朗萨是八大藏戏之一《朗萨姑娘》的主人公。她们自己认为手中的连枷是善良美丽的萨朗姑娘修行去后留下的。后面四句幽默风趣，借以鼓舞士气，增加劳动的快乐气氛。

牧区民众每个人都是舞蹈、歌(尤其是劳动歌)的表演者，又是创作者。因为这是生活本身的需要。像挤奶这一劳动，从遥远的阿里高原到甘肃甘南草原，从歌舞之乡迪庆藏族自治州到出产白牦牛的华锐藏区(青海海北州部分地区、乐都北山、甘肃天祝藏族自治县)，可谓丰富多采，美不胜收。

我们从西藏聂拉木的《挤奶歌》中也可以看到这一点：

挤奶要像姑娘我这样挤，
像我给好牛唐桑挤奶这么挤！
奶桶要放得斜斜的，
袖子要卷得高高的，
奶水像流星一样闪射，
奶皮子要蒙得紧紧的。

奶牛呵，叫一声“可可”你就回来，
从牧场快快回到挤奶地；
你如果不挂牵我挤奶姑娘，
也许把自己的女儿想念。

母牛听着如此动听的歌曲，也会如醉如痴，不会乱动了。

秋收后，通常被认为性野的牦牛（有些地区用黄牛或其他牲畜）被围在打麦场上。许多人围在四周，高声吆喝，让这些在场上绕圈奔驰的牲畜踩麦穗，藏人谓之“踩场”。此时所唱歌曲即为《踩场歌》：

不是踩坎子的骏马，
不是踩青稞的黄牛。
铁蹄子往边上踏，
踏到边上快快跑。
碎步小跑，踩得细，
快步踩碎就快放你。
鼓鼓的地方蹄子踩，
洼洼的地方青稞填。
白白的青稞一粒长百粒，
黑黑的豌豆一颗增千颗，
红红的茶籽一个变万个，
若是累了就放你去歇息。

这种生活情趣盎然的劳动歌曲是独特的，也是难以在他方见到的，就像西藏那曲地区的《驮盐歌》：牧人们赶着成群的羊——上百只，甚至上千只，每只羊身上都有二三十斤扎得结结实实的盐驮子，羊头攒动，浩浩荡荡。他们赶着这些羊驮盐，从牧区到农区，用盐换粮食、布匹诸物，再将赶到农区的大部分羊卖掉。来回数月，十分辛苦：

嘎洛耶嘎——
驮红冰糖一样的晶盐，

去换曲水地方的青稞；
 深恩的龙女留下的宝物，
 去换曲水地方的糌粑。

虽然驮盐的生活是极为艰苦的，而歌曲却是昂然向上，清新明快的。

劳动的范围是广阔的，因而劳动歌的范围也是十分广阔的，像优美动听的《剪毛歌》、《捻线歌》等等，可谓不胜枚举。多采用比喻、夸张等手段，形象鲜明，个性突出，无论是情歌，劳动歌，还是丰富多彩的酒歌，都具有强烈的感染力。从语言上看大多生动、质朴、清新，通俗易懂。比如流传在甘青藏区的《少年之歌》：

阿则……
 我赶着百马往前走，
 哈阿伊哈，
 都说我少年有胆量，
 哈阿伊哈，
 若遇强盗来拦路，
 哈阿伊哈，
 我从肩上取下花猎枪，
 哈阿伊哈，
 我这样端起枪这样放，
 哈阿伊哈，
 强盗的三魂都吓光，
 哈阿伊哈……

都是口头常语，娓娓道来，每一句之后伴以衬词“哈阿伊哈”。因为民歌要唱，假如用一些生僻字就会有损于词意的准确表达，甚至会造成误会。

藏语民歌的韵律有六音节、七音节、八音节、九音节等多种形式，各音节中可分为一段体、两段体、三段体和多段体。

第三节 戏剧

藏人称藏戏为“阿姐拉姆”，据传源于十四世纪的噶举派僧人汤东杰保。汤东杰保为了解除人们过河的苦难（等待、涉水、翻船、死亡等），决心筹资架桥，即请山南穷结县一叫百纳家的七姐妹，组成演出剧团。其中二人扮演温巴，二人扮演甲鲁，二人扮演仙女，一人击钹。由于演出人员均为女性，且饰演仙女等角色，故百姓称之为“阿姐拉姆”。由此，根据藏语表述习惯，将演藏戏的人称为“拉姆娃”。

一、藏戏的形成、发展和分布

（一）藏戏的形成和发展

从现在可见的材料分析，藏戏的缘起是较早的，公元七八世纪前就有其雏形。《吐蕃王统世系明鉴》载有桑耶寺落成典礼上所表演的面具舞：

黑头庶同满天地，
铙钹鼓乐如雷震，
骏马亦无奔驰处。
衣着美丽手击鼓，
童男少女歌且舞，
又扮牛虎狮子形，
头戴面具舞吉祥，
丝竹鼓乐献王前。

这种面具舞大约就是较古老的白面派戏剧，在桑耶寺康松桑康林神殿的壁画中就绘有演出白面藏戏的场景。考察传至今日的白面派唱

腔,仍遗有拟兽之声,诸如牛叫、马叫、驴叫声。当然,依据西藏“歌音七品”(dbyangs-kyi-nyes-pa-bdun)之中令、神仙、持地、具六、持五、明意、近闻规定,每个音都要拟兽吼叫:“中令之声如鸿雁,神仙之声如黄牛,持地之声如山羊,具六之声如孔雀,持五之声如杜鹃,明意之声如骏马,近闻之声如大象”。

现在藏人将汤东杰保(1361—1455年)奉为藏戏鼻祖。汤东杰保之藏戏,显然是对旧藏戏的改造,或由此诞生新的流派——蓝面派藏戏,使藏戏得到了进一步发展。剧团人数不多,当然比当初的“宾顿巴”(七姐妹)要多;大多在民间活动,走村串户。同时在艺术上不再仅仅是白面派简单的野牛舞和单人卓(单人舞),而融合了其他民间艺术形式,变得丰富多彩。

藏戏的兴盛期大约在十七世纪以后。此时藏传佛教之格鲁派掌握西藏政权,一度出现较为稳定的政治、经济局面。每至林卡节,五世达赖及其后辈喇嘛则命一些活跃于农牧区的藏戏班子到拉萨演出,其中主要是蓝面派,也有古老的白面派和表演野牛歌舞的“西荣仲孜”班子和单人表演的阿卓鼓舞。此所谓“支戏差”。

每年七八月份是农忙季节,这些民间艺术家们汇集拉萨,对于忙于农事的人来说离开家庭妻儿老小和待收割的庄稼,跋山涉水而来,并不是什么好事,而对信仰佛法的教民来说,能以自己的歌舞敬献于僧众,甚至达赖喇嘛等大活佛,却不能不说是一件幸事。同时,这种会演形式本身就存在竞争性质,对各藏戏团体的发展起到了促进作用。

(二) 藏戏的分布

1. 白面藏戏

白面具藏戏是藏族最早的戏曲艺术形式。至迟在公元七、八世纪孕育于雅鲁藏布江中游河谷地带西藏山南地区的雅砻。后来的剧种多受其影响。据边巴等人考证,其唱腔“是在雅砻地区的民间歌曲,野牛舞蹈以及模拟动物的吼叫声的基础上进行加工发展而成,因此它

的音乐唱腔既有藏族古老音乐基本特色,又独具山南民间音乐的乡土气息。它同其他藏族戏曲剧种之间,不仅在表演形式上,而且在唱腔、曲牌的基本旋律以及风格特色和鼓钹点子等方面,形成了非常鲜明的差别。由于它是藏族最古老的民族戏曲剧种,历代藏族统治者们把它当作一种古老吉祥的象征,每当有传统的节日时,用来进行展览性的艺术表演。为了保持它较原始的面貌,不准人们对它的内容到形式有任何的改动,因此白面具戏直到现在还仍保持粗犷而原始的风格特色。”^① 其分布地区仍然以雅砻地区为主。

2. 蓝面藏戏

据研究藏戏音乐的边多等人考证,蓝面具戏起源于公元十四世纪后藏地区,是由佛教高僧汤东杰保根据白面具戏的西藏形式和特点重新创立起来的一个民族戏曲剧种,它的许多唱腔曲牌都是在后藏地区从藏族大型歌舞——“谐青”、“鼓舞”、“夏”的主唱对词等基础上进行加工发展而成,因而它不仅具有浓郁的民族风格,而且具有非常强烈的乡土气息和地区特色。西藏的几个不同剧种中,蓝面具戏的唱腔、曲牌和鼓钹点等均有较丰富的艺术表现力,因此它是藏族群众喜闻乐见的民族戏曲剧种,整个藏区均有流传。尼泊尔、不丹、锡金等国的藏族过去很多人所指的“藏戏”就是这个剧种。

3. 昌都藏戏

据边多的文章介绍,昌都戏源于七世帕巴拉时期的昌都寺院中。除当地僧俗群众之外,外界人对其不十分熟悉,由于过去演戏只限于该寺僧人之中,很少在民间进行;但现在已在民间流传。它所独有的唱腔、曲牌都是在当地的民间歌舞“果尔卓”和山歌的基础上进行加工发展而成的,因此它的音乐唱腔,虽然略带藏族传统戏曲特有的风格,但不很突出,反而当地民间音乐所独有的特色是很明显而浓厚

^① 《拉萨藏学会论文集》,西藏人民出版社1986年版。

的。这个剧种历史上虽然遭受过种种磨难,但因受当地广大僧俗百姓的酷爱,一次又一次地得到抢救和恢复。

4. 德格藏戏

德格藏戏起源于公元五世纪德格江达县。该剧唱腔、曲牌大多在吸收和利用当地民间歌舞音乐之外,采纳藏传佛教艺术金刚神鬼之舞的音乐以及其他宗教音乐等基础上发展而成,因而它的音乐唱腔、鼓钹点子以及各种宗教器乐曲牌,都独具藏传佛教艺术的浓郁风格和特色,这在西藏地区民间戏曲中,是个非常特殊的民族地方戏曲剧种,因此与其他各剧种之间形成了截然不同的风格和特色。

5. 安多藏戏

安多藏戏藏语多称“阿姐拉姆”或“南木特”(故事、传记之意)。发始于格鲁巴六大寺院之一的拉卜楞寺。

三世贡唐仓·丹贝仲美(1762—1823年)受二世嘉木样旨意,编写了《至尊米拉日巴语教释·成就者之密意庄严》一书,并将“语教释”部分改编为“哈羌姆”(既鹿舞剧)。万玛多吉介绍说,安多藏戏结合民间歌舞和传统的神舞艺术,构成了有说有唱,有韵有舞,有较完整故事情节的六场戏剧演出形式。其故事讲一个猎人放下武器,皈依佛门,性生慈悲的故事。从它的演出来看,人物、禽兽都有双双成对的近似分身表演形式。身段表演也接近形象化,如鹿舞一场,一对梅花鹿在猎犬的追逐下,双膝上下起伏,多次下腰等技巧,又掸断鹿角等动作表示在逃命时遇到艰难险阻和惊吓之意。其中最有趣的是第五场贡保道尔吉借机示威一场。这场戏寺院允许扮演贡保道尔吉者借这一年一度的演出之机,揭露上至嘉木样大师,下至一般贫僧的违戒行为和社会上的丑恶现象,不受任何惩罚。当同一形象的两位贡保道尔吉先后出场时,整个场面肃静无声,他俩一问一答,用幽默的言词揭露僧众中的越戒行为,引得众多观众捧腹大笑,有时则用尖锐的措词使违教规者坐立不安;时而用形象比喻来暗示有弊病的佛僧引起

注意。这种以戏剧演出形式,演员临场发挥,即兴而编,幽默贴切,通俗生动,直接了当,提名道姓揭露当时人的文学形式,在戏剧表演艺术中是少见的。再则“哈羌姆”剧的歌、舞、剧技的有机结合和唱、白、表的虚拟程式表演,已使原有的艺术迈进了一步。藏历第14绕迥木猪年(1814年)贡唐·丹贝仲美大师撰写了戏剧韵白艺术之论著,即《对话剧本·引入正道之游戏》一书。较系统地论述了道白语气、表达方式在戏表演艺术中的运用。这一时期前后,安多其他各地也出现了局限于一定范围内演出的戏剧或杂剧形式。像甘肃天祝藏族自治县乔旦滩一带的僧俗共演过《智美更登》一剧。

五世嘉木样·丹贝坚参(1910—1947年),曾赴西藏学法,优美的卫藏给他以强烈的影响。1940年正月,他返故里时,国内局势紧张,威胁拉寺,经“议仓”(嘉木样办公厅)商议,需用安多方言演出有关法王松赞干布的历史剧。遂根据《末尼合集》、《吐蕃王统世系明鉴》、《青史》、《西藏王臣记》等著作,编写了拉卜楞寺第一部舞台剧本《松赞干布》,并很快传播到甘、青、川交界处安多藏区部分寺院内。如青海果洛州的多知钦寺,黄南个别寺,河南蒙古族自治县、泽库县、四川阿坝、若尔盖、色达等地,均得到群众的热烈欢迎。

五十年代以来,仅甘南州已发展36个藏戏队。演出《松赞干布》、《智美更登》、《达巴庙何》、《热玛纳》、《赤松德赞》、《阿德合拉茂》等九个剧目。

据万玛多吉介绍,安多藏戏在表演艺术特征上也独具风采,演出中除特需的角色外均不戴面具,注重人物表演,而且一产生就属舞台剧。具备以下一些特点:

其一,安多藏戏由于藏族特殊的文化原因,在塑造社会各阶层人物外,还注意表现神仙鬼灵飞禽走兽形象。强调主观表现,模仿生活的自然形态,以启发想象来展示人物个性。

其二,安多藏戏歌舞特点浓郁,演出时舞蹈动作与唱腔相合,且

于很多场面中直接插入民间歌舞,继承了拉卜楞地区民间歌舞精华。如歌舞动作中的闪、跳、甩、摆、转、摇、顺等。

其三,安多藏戏具有地方性说唱艺术的特征。说唱艺术不仅用于叙事韵白,而且也运用于唱腔之中。除主要唱腔基调沿用了四世嘉木样创作的曲目外,相当一部分唱腔是直接从事说唱艺术中摄取的。又由于该戏用安多方言,所以在整个演出中的韵白、唱腔、表演中贯穿着安多藏人的风俗人情、生活方式。

其四,有小型乐队。安多藏戏开始上演就直接搬用了四世嘉木样创立的佛殿乐队来伴奏,乐器有笛、笙、管子、蒙古四胡、扬琴、三弦、云锣鼓钹等,用于唱腔伴奏、间奏乐沿用佛殿曲《美灰优索》等。

二、藏戏的角色和演出程式

藏戏有一些任何剧目都出场的固定角色。这些人物是:

温巴——意为猎人或渔夫。7人。执彩箭,戴画有喷焰末尼图的蓝面具。

嘉鲁——意为王子。2人。执弓箭,穿王子服装,饰国政七宝图案。

拉姆——意为仙女。7人。着古代藏族妇女装,戴仙女头饰。

以上三类人物主要用于开场戏。

藏戏的表演程式可分为三部分:

“顿”——开场戏。主要内容为祈祝吉祥,颂扬为民造桥的活佛、藏戏鼻祖汤东杰保。艺人将此用“猎人净地,太子降福,仙女歌唱”三句话概括。上场演员均以自己最拿手的技巧、能耐,通过韵白、演唱、舞蹈等来表演,嘉鲁和温巴逗趣打诨,借以吸引观众。

开场戏后,所有演员自始至终站在台上(露天广场,藏戏大多无舞台,为广场戏),其他角色登台演唱时,随即伴舞、伴唱。

“雄”——正戏。戏班子中有一戏师起着非常重要的作用，他既是剧团“团长”，又是导演。正戏开始时，戏师要说“雄”——以韵白方式讲解剧情。同时掌握演出的快慢和详略，同一剧目，根据多方情况可延伸，演四五天；也可收缩，演一天半天。说“雄”之后，则由剧中人物表演。

扎西——吉祥尾声。一般都以传统藏戏《诺桑王子》中的达仁(rta-ring)长调唱腔，在鼓钹伴奏下，唱吉祥祝福之词。

三、八大藏戏

八大藏戏是指《文成公主》、《朗萨姑娘》、《苏吉尼玛》、《顿月顿珠》、《赤美更登》等藏戏中最为知名的八部。此外尚有《云乘王子》、《日琼巴》、《敬巴钦布》等藏戏。从八大藏戏的取材情况看，主要有以下四种类型。

第一，取材于历史，歌颂伟人的功业。比如《文成公主》，主要讲松赞干布派噶尔东赞去汉地迎娶文成公主，派吐弥桑布扎去尼泊尔娶赤尊公主的故事，歌颂了藏汉、藏尼友谊，塑造了文成公主、噶尔东赞等形象。尤其是噶尔东赞这一形象，丰满、充实，栩栩如生，表现了他的机智勇敢，远见卓识。由于取材于真实的历史故事，颇能吸引观众的心。甘南拉卜楞寺创作的《松赞干布》同样取材于此一历史事件。

第二，取材于现实生活，反映常人的情感和生活。如《朗萨姑娘》，据说取材于江孜发生的一个真实故事。尤其是前半部分所采取的是现实主义手法。故事讲：

后藏娘堆地方的一对老夫妻到年老时生了一位貌美、善良、聪明伶俐的姑娘，名叫朗萨雯波，种庄稼、织氍毹样样能干，而且有一副好嗓子。可是，这位不幸的姑娘在一次庙会上，被扎钦巴看中，便强娶她为儿媳。尽管朗萨的父母不同意这门婚事，但慑于扎钦巴淫威，让爱

女委屈顺从。朗萨嫁到扎钦巴家七年,生了儿子拉乌达布,由于他温顺善良,尊老爱幼,受到众人的赞赏,可是尼玛宁措因嫉妒而挑拨离间,造谣中伤。朗萨终日操劳,却受尽欺凌。最后,终被扎钦巴父子打断肋骨,含恨而死。这一故事真切地反映了在封建农奴制度下,下层劳动群众的苦难生活。故事后半部分讲朗萨死后魂游地府,又因阳数未终,阎王又令其还阳。死而复生,朗萨感到人生无常,遂出家修行,遁入空门,扎钦巴父子也皈依正法。

第三,取材于传说、故事,歌颂仁爱和正义。如《顿月顿珠》就取材于民间故事。

国王巴拉德瓦有两个儿子。王子顿珠5岁能诵六字大明咒,颇受群臣及父王喜欢。为了让自己生的儿子顿月继承王位,其继母波姆吉企图阴谋杀害顿珠,国王于心不忍,遂将顿珠流放。又知顿月、顿珠兄弟情深,顿月背着父母和顿珠到北方荒野之地。千里行途,干粮吃尽,顿珠找野果、水让弟先吃先喝,然而顿月终因年幼难经饥渴,死于途中。顿珠北行,到另一国土,为一修行喇嘛收为徒弟,不想此国年景欠佳,依风俗,要将属龙少年投下湖祭龙,属龙的顿珠被大臣带到王宫中,意外得到公主的爱慕,共同玩了七天。国王拟另寻少年替顿珠作祭。顿珠为了不让别的少年受害,投身于湖。龙王为其感动,不忍加害,将顿珠送回人间,摒弃活人祭祀,顿珠和公主结为夫妻。国王传位于顿珠,顿珠时刻思念着弟弟顿月,一日到森林中寻访见到被仙人救活的弟弟。兄弟二人回国探望父亲,年事已高的巴拉德瓦国王将王位传给顿月,顿珠仍当北方的国王。继母为自己的过错忏悔。此戏对顿珠形象的塑造可谓入木三分。

第四,取材于佛经故事,宣传佛教教义和人生观。这样的剧目多,像《云乘王子》、《敬巴钦布》等。最有代表性的是《赤美更登》。此戏根据《圣者义成太子经》编定而成,个别情节参考了《快目王施眼》等佛经故事。赤美更登是白代国王子,有品貌出众的妻子门达桑姆公主和

三个孩子。可是当王子赤美更登见到衣服褴褛的穷苦人时,便生恻隐之心,开国库进行施舍。后敌国的婆罗门要赤美更登施舍镇国之宝,赤美更登瞒着父亲将镇国之宝给他。国王了知此事,愤怒之中决定将王子流放。沿途,赤美更登将衣物钱财施给了穷人,儿子也送给了婆罗门。夫妻二人在荒凉的哈日山艰苦度日。12年后返家途中,他将眼珠施舍给了一位双目失明的老太婆。当见到失去双目的王子,大臣们泣不成声,王子暗自祈祷,求佛神保佑,果然得以复明。全剧宣扬了人生无常、布施积德等佛教思想,有浓重的宗教色彩和强烈的感染力。

四、藏戏的艺术特点

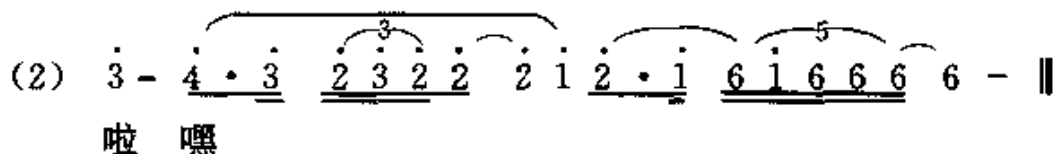
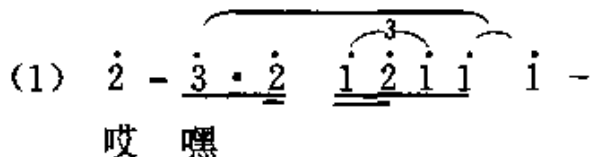
藏戏的表演程式即是传统藏戏的一大特点,除此之外,以下几点也较突出:

(1) 歌舞性特点。传统藏戏自始到终贯穿着舞蹈。这一特点我们将在“舞蹈”部分之“拉姆夏卓”中进行介绍。换言之,藏戏具有歌舞剧的形式特征。

(2) 讲唱性特点。讲唱文学在藏区是十分发达的,诸如著名的藏族长篇英雄史诗《格萨尔王传》就是这种形式。可以说,无论是藏族的传记文学、长篇小说都有讲唱文学之印迹,藏戏也不例外。唱自不必说,光韵白,藏戏有三种类型:其一为说“雄”,念板式韵白,主要用来介绍剧情,韵白之头、尾,均增长音,以警示开始或结束,中间部分多用诗句或散文词。其二为“夏”,意为对韵白,加于每一段词的结束处,有诗、散文、白话多种形式。其三为快板式韵白,主要用诗词表达,主要用来作为自我介绍(自报家门),且舞且说。

(3) 别致的唱腔。藏戏的唱腔别致而独特。白面具派有许多拟兽唱法,后期的蓝面具以及德格、昌都、甘南等处的藏戏吸收了许多优美的古典民间音乐,融会贯通,自成一系。有专家称,仅蓝面派藏戏

就有一百多种唱腔,有达仁(长调)、巴尔通(中调),达能(短调)、觉鲁(悲调)等。如“嘿字腔”的旋律和唱法就十分独特:



藏戏除唱腔独特外,还有伴唱形式,伴唱者或在前台或在后台,主要是重唱唱词末尾的一个词和哼末尾的调,有帮腔的意蕴,显得豪壮而奔放。拉卜楞寺藏戏团以及受其影响的四川阿坝等地区的藏戏则多使用《格萨尔王传》演唱音乐,旋律清新简洁。

(4) 面具艺术性特点。藏戏的化装除服饰外,主要表现在所戴面具上。脸谱基本上表达了人物的身份和个性。如在旧时四大藏戏流派中:

温巴——戴蓝面具。刘志群在《藏戏的流派》一文中说:“据艺人说:‘温巴’是劳动人民,整日在湖边和山上劳作,脸被湖水映蓝了,被太阳晒黑了。”这一解释是美好的带有诗意的。

隐士喇嘛——白胡子,戴黄面具。

父亲——黑胡子,红面具。

母亲——绿面具。

鬼——黑面具。同时也代表反面人物。

在制作上也充分地表达了情感因素。如国王、仙人,面具形象端庄、善良、美丽;反面人物之面具形象则丑陋、狰狞。

(5) 神、人、魔并举的浪漫主义特点。产生、发展于浓郁的藏传佛教文化氛围中的藏戏,跟藏族其他艺术形式一样,受到宗教的浓重浸染,许多作品都是神、人、魔,天上、地上、地下同时并存,空间开阔,人和事件的辐射也较强烈。像《卓瓦桑姆》,其中之人物构成就不一般。

卓瓦桑姆是来自天上的仙女，哈江则是一魔妃。卓瓦桑姆生下一公主一王子，魔妃想吃掉她们母子三人。在毫无办法时，卓瓦桑姆飞回了开界，魔妃将国王关入黑牢，又想吃掉小公主和王子，先后派屠夫猎人去杀，均未得逞。最后年轻猎人将王子从山崖上扔下去，在天上的卓瓦桑姆见此，变成一大鹏鸟把王子接住，放在崖下的海滩上。一只鸚鵡把他举到白马坚国，拥立为王，并见到了姐姐。魔妃攻打此国，被打入九层地下，上盖镇妖塔。王子救出了父王。——这种类似神话剧的现象在藏戏中是遍见的。像《诺桑王子》等都如此，对人物的塑造也起到了良好的作用。

(6) 民歌式语言特点。藏戏多用唱词，而唱词多用“民歌式”语言。何谓“民歌式”？主要是指藏戏语言多用民歌的表述方式。如朗萨的一段唱词：

玉鬘丰美的雪山白狮你，
不要留恋我白雪山吧，
还有胜过我的底斯雪山，
雪山我有被太阳晒化的危险；
羽翅丰满矫健的白鹭你，
不要留恋我这高岩吧，
还有胜过我的须弥山，
山岩我有被雷劈碎的危险。

这一种表达方式有比喻、比兴，但仅用这些词是表达不完整的。“民歌式”语言同样朴实、易懂。

五、藏戏团

对近乎专业的藏戏团未做过统计，据有关专家估计，全藏解放前大约有 20 多个藏戏团。

同时有 12 个剧团参加一年一度的“雪顿节”会演,故称 12 个“雪顿巴”。12 个剧团又分为新旧两派:

旧派(白面具派):穷结的宾顿巴、若提巴,乃东的扎西雪巴,尼木的塔仲、伦珠岗,堆龙的良则娃藏戏团。

新派(蓝面具派)有所谓四大流派:

之一,昂仁、拉孜的迥巴。

之二,仁布的江嘎尔。

之三,南木林的香巴。

之四,拉萨的觉木隆。

迥巴派主要流行于拉孜、定日、昂仁、阿里一带。此派演出团体有多个,表演中加杂技和当地的酒歌及六弦琴弹唱舞蹈,形式活泼。

江嘎尔派主要流行于日喀则、江孜、仁布、白朗等地。亦有许多业余剧团,以优美、高亢、浑厚的唱腔取胜。

香巴派主要流行于南木林县的多吉、卡则、山巴等地。据称此派最初是由一叫扎西直巴的贵族所组织,后受到八、九世班禅的扶持。

觉本隆派主要流行于拉萨、山南诸地,而觉木隆剧团是唯一由噶厦政府和功德林管理的剧团,在藏戏团中最富影响力。并有一些诸如在其他剧团中挑选演员等权利。长期居住拉萨,用拉萨方言演唱,深受群众喜爱。出现过像米玛坚赞等著名演员。

除卫藏腹地的藏戏团外,像上文提到的昌都剧团、四川巴塘剧团、甘肃甘南拉卜楞藏戏团都各有特色。

六、藏戏节——雪顿

“雪顿”节,早期并不与藏戏有关。据考,它是藏传佛教的一种宗教活动,即遵照佛戒律,凡比丘、沙弥在夏时要行长净、夏安居、解制三事,不能出越寺门。解制后百姓即以“雪”(酸奶)施舍,僧众便带酸

奶到林卡中玩乐。相沿成习,便有了“雪顿”这一节日。

雪顿节的时间一般在六月底、七月初。

雪顿节和藏戏联系大概是在五世达赖执政时期,或为夏月不出门的僧众轻松轻松神经,或为丰富他们的林卡生活,或为了艺术欣赏,总而言之,此时开始指令一些农村的藏戏班子去拉萨演戏。

雪顿节的程序大致如下:先以哲蚌寺为中心,进行活动,因此人称“哲蚌雪顿节”。这一程序的出现与“甘丹颇章”政权的出现有关,因为当时的五世达赖就住在哲蚌寺——当时西藏的政权中心。后来五世达赖移居布达拉宫,每年的雪顿节仍然于6月30日在哲蚌寺进行,各路戏班子先在此会演,演戏一天。第二天再到布达拉宫为达赖演出,据有关资料反映,噶厦政府对藏戏剧目、内容、表演形式,角色等的审查是较严的。基本要求是上演传统剧目,剧目内容、韵白、表演、唱腔、鼓点等不能擅自改动。同时,各戏班子的戏师,必须在每年藏历六月十五日向噶厦政府之孜恰列空(布达拉则库)报到。六月二十四日前后被指定演出的节目接受审查。孜恰列空负责审戏的官员针对唱词还要翻阅有关传统藏戏的木刻本。

自从十八世纪初,建成达赖夏宫罗布林卡后,雪顿节又从布达拉宫移至罗布林卡,也准许拉萨市民放院观戏,当罗布林卡的兽头大门缓缓开启,翘首以待、穿红着绿的人们便雀跃而入。

七月一日,拉萨、日喀则、穷结、雅砻、堆龙德庆、尼木等处的4个剧团和6个“扎西雪巴”戏班子、1个野牛舞班子和1个“卓巴”(打鼓舞)在罗布林卡进行演出,热闹非常。

七月二日至五日,由江孜、昂仁、南木林、拉萨的藏戏团再各演一天。五天雪顿节期间,噶厦政府机关放假,政府官员陪达赖看戏。

从形式上看,藏戏属于歌舞剧,有歌有舞。全国解放后,除“文革”中一度被视为“四旧”停演外,各个地区一直在演出,尤其是中共十一届三中全会以后,不但上演八大藏戏等传统剧目,而且对其进行

加工、改造,有些被搬上现代舞台,有些则搬上了影幕,如《卓瓦桑姆》等。与此同时,话剧作为一个新的戏剧品种也走入藏区,出现了一些作家和作品。

1. 索朗次仁与《赛吉和白吉》

索朗次仁,毕业于上海戏剧学院,现为西藏自治区话剧团编剧。写有独幕剧《贪贿者》、四幕五场话剧《阿古登巴》等作品,《赛吉和白吉》是其代表作,曾获第一届全国少数民族文学创作评奖戏剧文学奖,此剧公演后,受到广泛好评。《赛吉和白吉》的故事取材于藏族民间故事《爱情鸟》。故事讲,一对幼时青梅竹马的情侣赛吉与白吉经受了人世的风风雨雨,就在举行婚礼的当天,美丽的白吉被国王野蛮抢去,逼她做太子的夫人。白吉宁死不从。为了搭救白吉,勇敢的赛吉只身闯入王宫,被国王杀害,在火葬时,白吉纵身跳入熊熊大火中,与自己的爱人死在一起,烟雾里飞出两只鸟,叫着“赛吉白吉”,自由地飞向天空。这一悲剧故事,经作者独运匠心,成功地塑造了赛吉、白吉,国王的大臣扎巴旺曲、桑竹大叔等形象,鞭笞了统治阶级,热情讴歌了纯洁、真挚的爱情。

2. 贡卜扎西与《白雨》

贡卜扎西(1938—),现任甘肃省甘南藏族自治州人大主任,写有小说《竞胜者的马蹄声》、《计划》等。五幕大型话剧《白雨》是作者与赵耀华合著。该剧讲述的是逃到国外的大头人洛桑丹增回到故里寻找失散 20 多年的女儿。此时洛桑丹增的女儿梅朵已是一名青年干部,收养她的人恰恰是洛桑丹增的仇人昂青,在 20 多年前的一场草山纠纷中,洛桑丹增的手下打死了昂青的爱子,砍掉了昂青的左臂。仇人相见,分外眼红,感情和理智产生了激烈的冲突,更何况要交出自己辛勤抚养 20 多年的娇女。然而昂青已不是旧日的昂青,他是受党多年教育的牧民积极分子,他懂得党的统战政策,最后他仍以牧人博大的胸怀,捐弃前嫌,让梅朵去认自己的生父。此举也深刻地教育

洛桑丹增。该剧上演后受到好评,并被拍成三集电视剧。

3. 七场话剧《松赞干布》

此剧由黄志龙、次仁多吉、洛桑次仁合著,后搬舞台,在拉萨、北京等地演出均获成功。剧情以松赞干布派吐弥桑布扎创制藏文为中心展开矛盾冲突,再现了一代英主松赞干布远见卓识,排除守旧势力干扰,弃旧闯新,为振兴吐蕃民族而忘我奋斗的精神风貌。情节富有戏剧性,气势宏大,蓬勃向上。

此外,华洛桑创作的《塔尔洛家的欢歌》、《嫁女儿》,以及用传统藏戏形式写作的《宗山激战》、《雪山小英雄》等在观众中留下了良好影响。

第四节 文学理论

藏族文论系统的建立基本上是从《诗镜论》开始的。

(一) 《诗镜论》的作者及传人

《诗镜论》的作者是檀丁(或译尤巴金、檀智等),是生活于六七世纪的著名印度作家,出身于婆罗门世家,属于巴若哈玛纳族,幼失双亲,后潜心学问,终有成就,成为帕那瓦图的宫廷诗人。他的另一名著是小说《十公子传》。

《诗镜论》,梵文为 kavyadarsha, kavya 意为“诗”,adarsha 意为“镜”。取“诗之明镜”之意,喻其著作的重要。檀丁写的这部诗论著作也是综合前人关于文学与修辞的论述写成,采取诗体形式,共 656 颂,在该书的前言作者开宗明义写道:

总结以前的著作,
考察近世的运用,
我尽所有的能力,

阐述文章的性质。

在印度文论中亦是集成之作,占有重要位置。

《诗镜论》流入藏境的最早年代已不可考,最早介绍这部名作的是十三世纪著名的大学者萨迦班智达贡噶坚赞,他写《学者入门》一书,对《诗镜论》的内容作了介绍。十三世纪末(藏历第五绕迥丁卯年)在帝师八思巴的支持下,由雄顿多吉坚赞译为藏文,其弟(也是他的弟子)雄译师洛卓丹巴率先以此书授徒讲学,为学习《诗镜论》之滥觞,影响日盛。

(二)《诗镜论》的主要内容

《诗镜论》共分三章。

第一章,《辩风格》,105 颂,主要讲文章的体裁,释析了韵文、散文、混合(诗、文合体)三种诗体,归辑于韵文诗的独解、归类、库藏、集聚四种形式,指出了诗的紧密、显豁、同一、甜蜜、柔和、易解、高尚、壮丽、美好、暗喻等“十德”(风格)。

第二章,《辩词饰》,365 颂,占全书篇幅的一半以上,主要讲 35 种意义修饰:自性修饰、比喻修饰、形象修饰、能明修饰、重叠修饰、否定修饰、叙因修饰、翻案修饰、存在修饰、影射修饰、夸张修饰、虚拟修饰、原因修饰、隐微修饰、遮掩修饰、次第修饰、喜悦修饰、姿态修饰、威武修饰、委婉修饰、良缘修饰、丰广修饰、歪曲修饰、双关修饰、特写修饰、摄同修饰、相违修饰、非时赞扬修饰、隐赞修饰、确定修饰、并论修饰、交换修饰、祝愿修饰、间杂修饰、具义修饰。

其中各种修饰形式又可分为若干类,比如比喻修饰分为 32 类:法喻(或译同状喻)、实物喻、颠倒喻、唯一喻、不定喻、集同喻、殊胜喻、虚拟喻、超越喻、愚痴喻、疑惑喻、断定喻、双关喻、断句喻、贬抑喻、颂扬喻、欲言喻、矛盾喻、反驳喻、面谏喻、真相喻、不共喻、未曾有喻、不可能喻、多方喻、姿态喻、连珠喻、语义次第喻、对举喻、攀哈喻、原因喻。

形象修饰有 20 类,即:省略形象修饰、不省略形象修饰、省与不省形象修饰、全部形象修饰、部分形象修饰、整体形象修饰、一支形象修饰、相应形象修饰、不相应形象修饰、不平衡形象修饰、提高形象修饰、相违形象修饰、原因形象修饰、双关形象修饰、同况形象修饰、异况形象修饰、否定形象修饰、平分形象修饰、双重形象修饰、歪曲形象修饰。

全部意义修饰的种类达 203 种之多。

第三章,《辩词(声)的修饰及诗病》,186 颂。可分为三部分:

其一为论述字音修饰,强调词组的重复,分易作体与难作体两类,易作体分 31 类,主要解决迭字、循环等修饰;难作体分 47 类,主要解决回文、混合字音重复等修饰。

其二为隐喻修饰,共 16 类,即:利用连声的不同隐去本意称之为全聚隐语;使用众所周知的词句将原意隐去叫蒙蔽隐语;打乱诗句顺序迷惑对方叫词序混乱隐语;合用生僻字词造成难解,叫做强夺隐语;使用虚拟手段,使两种事物结成同体叫同体隐语;勉强具有定义或释义叫粗鲁隐语;使用数词迷惑对方叫数字隐语;语义赋予其它含义叫附会隐语;将有关名称循本意集聚叫聚名隐语;词句表同态而蔽本意叫掩遮隐语;使用异名来体现本名叫同名隐语;意似已露却又被迷惑叫迷惑隐语;诗句中的词语递次串联叫遍夺隐语;诗中隐去整体只表露支体叫隐去一方隐语;整体及支体均隐去叫隐去双方隐语;多种性状的隐语混合叫混合隐语(参照赵康译文)。

其三为写文章应该避免的十种缺点,或称“十病”、“十过”:意义混乱过,指虽将语词汇集一起,但是前后不联贯,意义混乱,不知所云;前后内容矛盾过;意义重复相同过;疑惑过,指语言含糊,模棱两可,意义不明,使人怀疑;次序颠倒过;不合规律过;失去停顿过;不合韵律过;不合文法过;违反地、时过。

除去文章“过失”的目的在于将文章写得更富逻辑性,语言更为

贴切、优美。

《诗镜论》中还列举了不少例诗,占全诗的二分之一(全书诗 656 首,例诗 355 首)。

(三)《诗镜论》的影响

十三世纪末,雄顿多吉坚赞将《诗镜论》翻译成藏文不久,其弟洛卓丹巴开始收徒讲授。此后,有不少学者进行注释阐述,实际上《诗镜论》已成为专门的学科而为后人研究。

十四世纪中叶,《红史》(1346 年成书)的作者蔡巴·贡噶多吉,已用《诗镜论》所倡导的“年阿”体写作。此时尚有第巴仁邦巴所作《无畏狮子吼释》为《诗镜论》行注加释。

十四世纪末十五世纪初,宗喀巴大师(1357—1419 年)也用“年阿”诗体作诗,为后世所称道。

十六世纪时,译师夏鲁曲江桑保(1444—?)根据梵文注释校订了《诗镜论》。

十七世纪时,五世达赖罗桑嘉措(1617—1682 年)除著有历史名著《吐蕃王臣记》(1643 年成书)外,还著有《诗镜妙音欢歌》,擅长以“年阿”诗体创作。米庞·格勒南杰(1618—?)著有《诗疏檀丁意饰》注解《诗镜论》。

十八世纪末叶,噶玛司徒丹贝年齐(1706—1774 年)等学者核对梵文修改旧译,集成《藏梵诗镜合璧》。

十八世纪末(1772 年),经过数次修订的《诗镜论》木刻本问世。

十八世纪末,结·米旁嘉措(1846—1912 年)作《诗疏妙音海》。

二十世纪初,康珠丹增曲吉尼玛著《诗学大疏》对《诗镜论》进行了甚为详尽的注释。

当代著名学者才旦夏茸、东嘎·洛桑赤列、毛儿盖·桑木旦等都有关于《诗镜论》的著述。1983 年,毛儿盖·桑木旦曾在中央民族学院开课讲授自注的《诗镜论》。

从以上的简要叙述中,我们可以大致了解《诗镜论》在藏土走过的道路。一直到今天在使用藏文的诗歌创作队伍中,除了用新的诗歌形式写作外,部分作者还用此种形式创作。

《诗镜论》对藏族文学的影响是十分重大的。由于藏族社会的特殊条件,掌握文化命脉的寺院同样独占了这份外来的精神财富,它的发展也自然与僧侣同行。

四大事诗的内容如同生命,
韵文散文和混合体如同身躯,
字义、字音、隐语等就像装饰。

这是十六世纪初的著名学者喀瓦·罗追杰保理论《诗镜论》的几句诗,它阐明了内容和形式这两者的关系。所谓“四大事”是指法、利、欲、解脱,即诗的内容;韵文、散文、混合体是指体裁;字义、字音、隐语等指语言表现手法,作者视此二者为躯体、装饰,即形式是十分恰当的。以文学作品比人,生命为内容,体裁、表现手段为身躯、装饰。生命存则躯体活,生命尽则躯体僵,内容决定形式,有什么样的内容就有什么样的形式,没有内容的空洞的修饰,就会失去文章的灵魂。无疑,这种观点在文学理论中具有重要意义,即使今天的创作也是适用的。

《诗镜论》在藏区是发展了的,按照本来的模式去看待它,就会淡漠了在那漫长的岁月里,无数的藏族学者、作家、诗人们为之察纳至理、裨补阙漏的伟大功绩。故而可以说《吐蕃王臣记》、《勋努达美》等名作的出现与接受这些文艺思想和创作手法不无关系。

当然,我们不得不承认《诗镜论》本身是以辞饰为主的,尤其在后期的发展中,学者、诗人们以《诗镜论》为诗歌手册,过分强调修辞诸形式,忽视作品的思想内容,将其《诗镜论》当作诗歌手册去寻词造句、构成诗段。

《诗镜论》中将迭字修饰分为六类——句首迭字、其他位置的迭

字、句尾句首结合迭字、普通迭字、混合迭字和回文迭字等。写作中极力迎合套用,节奏、音韵甚至诗意可能是和谐统一的,可是,由于内容空乏,言之无物,这些修饰也黯然失色了。

第八章 艺术

第一节 美术

藏族的绘画艺术中最有特色的是壁画和“唐卡”。而在绘画的指导思想方面,《绘画量度经》具有非常重要的作用。

《绘画量度经》也称《梵天定书》、《梵天尺度》等,为古印度学者阿斋布著。传入藏土的时期大约在公元七世纪至八世纪。因为那时已经有了藏区的第一批寺院,据《巴协》等古籍记载,当时的桑耶等寺中已开始绘制佛像,并在形象的处理方面,画师和藏王有所磋商:认为“如果能依照藏族的规矩造像,藏族人容易接受信仰,无论如何也希望按照藏族的规矩造像。”因为佛教注重偶像崇拜,画在墙上的佛像即是佛的化身,因此,寺院的出现和佛教绘画、雕塑等艺术的出现基本上是同步的。

《绘画量度经》共三章:首章讲赤降王从梵天处得到画理真传,从而传播人世;次章讲画像的规范和它的作用(供养与教化众生);末章讲人物身体各部分的时量度、比例。作为一部理论著作,它涉及的范围比较广泛,对藏族历代绘画大师们的创作实践,具有仪轨似的指导作用。

当然,我们不能就此认为藏民族的绘画艺术就源于印度,藏人没有自己的绘画实践和传统。阿里、藏南、藏东等地区发现的以狩猎为主要内容的崖画、石刻就有 30 多处,林芝、昌都卡若遗址等出土的陶器已有纹饰的彩绘。在藏族古代苯教文明时期,绘画艺术已从各个渠道,生活于藏乡。后来佛教传入藏土,藏族的绘画师们以本民族的绘画实践为基础,以新的思想为指导,进行了大规模的创作活动。这些创作,既不是纯粹的印度绘画,也不是纯粹的藏族绘画,而是一种经过相互吸收、融合之后的新的绘画艺术。

一、壁 画

藏族的壁画主要保存在寺院的墙壁上,流传非常广泛,可以说有寺就有画(唐卡亦然)。清魏源在所著《圣武记》中记载了这样一个数字,当时达赖喇嘛管辖的寺庙有 3150 座,班禅管辖的寺庙有 327 座。计 3477 座,这仅仅是在西藏境内,像甘肃、青海、四川藏区的一些寺院尚未计算在内,倘若将一座寺院当做一个小壁画窟,全藏寺院壁画数量之大是难以计算的。

吐蕃王朝时期的寺院壁画现在保存的已经不多,大昭寺大殿二楼北廊道壁上绘有佛与天女画像,也是几经修饰,色彩斑驳。藏族历史上的第一座寺院桑耶寺本来是个规模较大的壁画宝窟,它的“一切工程合律藏,一切壁画合经藏,一切雕塑合密咒。”可惜,九世纪中叶朗达玛灭佛,寺院败落不堪,萨迦王朝时期修葺整建,不久主殿又毁于大火。六世达赖时重修整建,保持了原貌,1945 年热振活佛任摄政王时再度整修重建,许多壁画尽管是新绘,基本上都是按照原来绘画的规格大小,具有很高的研究价值。“文革”中这座寺院未免厄运,主殿第三殿被揭走拆毁,大量壁画也受到损伤。值得庆幸的是,佛教“后弘期”及教派时期的一些寺院,像萨迦寺、夏鲁寺等,保持了早期壁画

的一些风格。

（一）壁画的题材

（1）壁画的题材主要是围绕宗教内容的。大量的是佛教众神像，如释迦牟尼、六庄严、二胜、文殊菩萨、四大天王、罗汉、度母、仙女、护法神等，像千佛图、二十一尊度母像、密宗喜金刚像等较为常见。

（2）因为壁画既有对神佛进行供养、敬信的一面，又有宣传的一面，因而，许多寺院里都绘有释迦牟尼的画传，以连环画的形式比较详细地叙述了佛祖投胎人间，佛母梦见白象怀孕、诞生，学书习定、婚配、出家、行苦行、降服恶魔外道、证得菩提、初转法轮，以及示寂涅槃等事业。由于藏传佛教在其发展过程中形成宁玛、萨迦、噶举、噶当、格鲁等教派，各教派祖师的生平事迹也成为壁画的重要题材，像莲花生、萨迦五祖、玛尔巴、阿底峡、仲敦巴、都松钦巴、宗喀巴都有画传。

（3）重要的历史人物和事件也是壁画的重要内容之一，其中一些涉及宗教，有些不一定涉及宗教人物和事件。如：聂赤赞普为王图；五难婚使及迎娶文成公主；填卧措湖，兴建大昭寺；吐弥桑布札创造文字；金城公主进藏，赤松德赞宴前认舅；桑耶寺落成典礼；朗达玛灭佛，拉隆贝吉多杰行刺朗达玛；八思巴与忽必烈会见于六盘山下；米拉日巴拜师求学，苦苦修行；布顿仁钦珠博学多才，编辑《大藏经》；汤东杰保为群众募捐修桥；五世达赖朝见清顺治皇帝，以及历辈达赖、班禅及历代高僧的传记画像等。

（4）以佛教故事为画的在寺院壁画也较普遍，诸如“割肉贸鸽”、“舍身饲虎”等，多数讲述因果报应、六道轮回的佛教教义。

（5）有些壁画是直接图案的形式宣传宗教教义的。如几乎每座寺院都有六道轮回图、大千世界图、坛城图、生老病死图等。

（6）一些反映僧人生活、宗教仪式和藏族风俗节日的壁画，给后世提供了许多形象的历史资料。如辩经、灌顶、讲经图、射猎、比武、百戏图，以及“晒佛节”、逛林卡、寻找转世活佛、打马球图、庙会图、演藏

戏等。像以桑耶寺主殿为中心所绘的气功、倒立、攀索、攀竿等表演，有些现在已经失传了。

(7) 有些壁画，形同明细地图，如五台山图，画着五台山的各寺院的分布情况、山形地貌，扎什伦布寺图画着主要殿堂等的位置，唐长安城廓图画着长安城的布局结构。

(二) 画 派

早期的一些壁画究竟出自何人之手，我们已经无从考证，零零星星和成册的资料告诉我们，八世纪时的被后人称为伪作的巴赛囊的作品《巴协》(又称《桑耶寺志》)中有对佛像绘画技术的论述；萨迦班智达(1182—1251年)在自己的母寺留下了自己的绘画(花鸟)；布敦大师(1290—1364年)和莫决夏布著《大日鉴》对绘画进行理论阐述，他们同时又是画家，夏鲁寺里至今保存着布敦绘制天文图像；佛学泰斗、格鲁派的创始人宗喀巴大师(1357—1419年)，在不少寺院里留下了他的绘画作品；像一世班禅克主杰(1385—1438年)、《贤者喜宴》的作者巴俄祖拉陈瓦(1504—1566年)、第悉桑吉嘉措(1653—1705年)、龙多阿旺洛桑(1719—1795年)以及工珠云丹嘉措等在绘画理论和绘画技能方面都有很高造诣。没有一大批的画家(或者说画匠、画工)，要承担那么多寺庙的壁画是难以想象的。只重建后的布达拉宫的壁画而言，就集中了66位绘画高手，历经10余年，才全部完工，无墙不画，富丽堂皇，巍巍大观。

就整个绘画艺术史看，藏族绘画艺术的高峰出现在明清两代，自然壁画也不例外。这与当时比较安定的社会环境不无直接关系。同时也出现了一些画派。

(1) 门当画派。其祖师为门当人顿珠嘉措。门当画派为藏民族的绘画艺术做出了杰出贡献，现在的布达拉宫、哲蚌寺、色拉寺、甘丹寺、大昭寺、罗布林卡新宫，都留下了他们数以万计的绘画作品(不光是壁画，尚有唐卡画等)。顿珠嘉措本人早年就学于朵巴扎西杰波画

师门下,学成后自成一派,创造了“门当钦茂”画法,著有《造象量度和意珠》等绘画专著。主要代表人物有约赛布、丹增诺杰、丹增诺布、珠古次仁、却英多杰和著名的龙多阿旺洛桑大师等。

门当画派的画风主要以色彩富丽华贵、造形严谨、堆金沥粉、笔法浑厚见长。

(2) 噶尔画派。噶尔画派的祖师囊卡扎西活佛早年也在门当派画师贡觉潘德处学习门当派画法,他与顿珠嘉措不同。顿珠嘉措早年研习过尼泊尔和汉地的绘画技法,囊卡扎西曾潜心临摹印度的合金塑像,受到印度绘画艺术的影响。

噶尔画派主要活跃于藏东地区,代表人物有“噶尔三扎西”——囊卡扎西本人及却吉扎西、嘎玛扎西,以及噶玛仁斯柴、噶玛仁锁等,昌都强巴林寺、类乌齐寺的壁画是他们的代表作品。

噶尔画派以线条的流畅、刚劲有力(勾线多用铁线)、神像形象的情态逼真见长。

(3) 江孜画派。其祖师为“鸟活佛”,因祖师的译号,此派也称“鸟派”,不但吸收了尼泊尔、印度的一些绘画技法,也吸收了克什米尔绘画艺术的一些特点。代表人物有布达拉宫红宫绘画的主要执笔者降央嘉措、洛桑顿珠与“鸟活佛”——“鸟派三师”。主要绘画区域在江孜、日喀则地区,独树一帜的江孜白居寺壁画,班禅大师驻锡的扎什伦布寺、城堡式的萨迦寺的壁画是其代表作。

江孜画派注重画面的层次感,人物形体的饱满丰润,色彩华丽。线条的流畅、变化、精细概括,具有很高的艺术欣赏效果。

西康画派兼收藏、汉绘画特色,讲究笔墨情趣,淡雅有致,有浓笔重彩,也有空白不笔。

青海省黄南藏族自治州的五屯艺术中的绘画作品,我们很难确切地说它属于哪个画派,它细腻、精妙的技艺,为中外行家们所称道。

倘若细分,藏族壁画的派别和种类还有不少,在漫长的历史进程

中,由于所处的地域不同,接受的绘画传承不同,受邻近艺术品种的影响不同,因此,在各自发展过程中就形成了各具特色的艺术流派。

(三) 壁画的基本技法

《绘画量度经》对绘画,主要是佛像的量度、技法和用色进行了系统论述。藏族壁画家们多依据此经的一些原则进行绘画。倘若画眼睛,则讲究“眼睛好似竹弓状,横宽则为青稞三。眼睛如是鱼肚样,八粒青稞计长短。眼睛如是莲花瓣,九粒青稞作计算。眼睛形如贝壳状,十粒青稞来计算。”其中既有量度比例,又有参照技法。至于用色,同样依据神佛的不同角色而定:“焕发美色的神眼”,“眼睛当明如牛奶色一般”;“眼睛画成黑又大,令人感到福寿和圆满。”;“瑜伽师的无常眼,如像竹弓一样弯,妇女淫者有异相,由是一对鱼肚眼。世上一般寻常人,眼如邬波罗花瓣。惊恐者或泣哭者,双眼像个莲花瓣。忿怒者和痛苦者,眼睛则如贝壳般。”当我们真正观赏了佛教的壁画艺术,从那成千上万的作品中,不难感受到神像的艺术个性。吉祥天女的凶恶,诸金刚的怒相,以及头戴干湿骷髅头饰,拿着头盖骨饮器的护法神像,不能不说是狰狞可怖了。这种感受,靠什么实现?自然是形象的力量。佛教是十分注意宣传自己的教义的,不惜动用一切艺术手段,倘若壁画不能给人以教育、感染,那么,在佛教徒的绘画理论中也没有必要将绘画当作“艺术之王”来颂扬了。

壁画的绘制方法,也有其起承转合式,基本过程是:

(1) 壁画是画在墙壁上的,墙壁的处理十分重要,先用粗泥打底,粗泥一般是用长草和合而成,牢固地粘在原来是石砌或土坯、木板打成的墙上;再在粗泥上上细泥,上细泥的方法各个地区也不大相同,有些地区的细泥是用牛粪和白土和拌成的,有些地区则用碾场(主要是碾麦子)时剩的一种柔和细小的草屑和泥而成,有些地区则用石灰和白土和成,上在墙上用细圆石和泥板,反复磨蹭,使之平展如镜,再在白灰中加胶(有些是细泥中放胶),涂一层,等完全凉干后,

再作画。

(2) 由于许多佛像有固定的绘画手法、量度,起稿构图显得不那么复杂,有的依据现有的墙壁的大小进行放大或缩小,粗成轮廓后,再进一步琢磨细部;有的则有早先刻成的样画——有的用纸,有的用皮,钉在墙上,用木炭准确描出各个部分纹样,作为草图。草图落成后,取掉样画,用以墨线勾勒,便为定稿,有些在使用墨线时,做部分调整和局部修改。

(3) 由于壁画是大面积绘画,它的底色不像中国国画,上色时或蓝或绿基色较单一。主要笔墨用于中心人物和中心画面上,其层次性一般也是以颜色的深浅程度来决定。着色完毕便开始勾线,按照树木花草、山石流水、飞禽走兽、楼阁殿宇、器具衣饰,粗粗细细,不一而足。其中勾金线是一个重要工序,以赤金、黄金等金粉,勾出佛祖、菩萨、度母等的衣饰画纹,金冠绶带;有些壁画还采用沥沥粉,沿着需要勾勒的线条均匀地挤在墙上,墙面上便有了凸起的沥粉线,再在上面贴上金箔,使整个画面金光闪烁,富丽堂皇。

(4) 整个壁画作完后,还有一次整修过程,对一些重要的细部进行处理。有些地方还要留下“点睛”之笔,让有名望的活佛和画师画上,诵经,举行开光仪式。

藏族壁画的颜料,一般多用藏土就有的石黄、石绿、石青、朱砂等矿物质原料。

二、唐 卡

唐卡是一种可以悬挂在墙上的卷轴画,同壁画一样,在传统艺术中它的分布十分广泛。

五世达赖阿旺洛桑嘉措在所著《大昭寺目录》中说:“法王(松赞干布)用自己的鼻血绘了一幅白色女神像,后来蔡巴万户长时期果竹

西活佛在塑白色女神像时,作为核心神像藏在腹内。”据说这就是松赞干布亲自绘制的唐卡,当然这只是传说而已,并未见到有传世的实物。可是,它为我们提供了藏族唐卡画产生年代的线索。唐卡不一定就产生于松赞干布执政时期,根据佛教传入的情况、佛教寺院壁画的出现看,它至少不晚于赤松德赞时期。因为早期的唐卡画不可能是巨大的,而是由于教义宣传和宗教信仰的需要,将佛像画在布帛、纸上,便于携带,因此小的唐卡仅仅五六寸,像布达拉宫、札什伦布寺、塔尔寺等院收藏的大型唐卡,出现在早期是不敢想象的。现在我们可以见到的较早的唐卡是宋元时期的,像莲花网目观音像等。明清两代是唐卡画的鼎盛时期。

(一) 唐卡画的种类

根据藏族全境分布的唐卡状况看,唐卡的种类主要有:

(1) 刺绣唐卡。刺绣唐卡是用各色丝线绣成。无论人物,还是山水、花草、鸟兽、亭台、楼阁,一经刺绣,无不逼真,而且这种唐卡坚韧耐用,不易毁坏。

(2) 缂丝唐卡。缂丝唐卡是用“通经断纬”的方法,用各色纬线在图案需要编织处,用经线交织,织成唐卡,这种唐卡具有立体效果,如雕石镂木,凹凸深浅,自成格局,典雅富丽。

(3) 织锦唐卡。织锦唐卡质地多为缎,纬线由各色丝线组成,顺而间错提花织造,形成所需图案、形象、景物。

(4) 堆绣,也称贴花唐卡。先将各色彩缎剪成图形(人物、鸟兽、树木、楼阁、花草等),粘贴在唐卡底料上。塔尔寺的堆绣颇有名气。

(5) 绘画唐卡。多是先绘画于纸、布、牛皮、羊皮等上,而后做成唐卡。它的基本绘画形式与壁画无二。后期的绘画唐卡有所发展,有的刻成印板印刷,则可成为“印刷唐卡”了。

(6) 珍珠唐卡。珍珠唐卡是唐卡画中的特殊品种,虽然数量极少,却享有殊荣。西藏山南昌珠寺的度母珍珠唐卡,由上万颗珍珠宝

石串成,造型舒展雅致,十分昂贵。

(二) 唐卡画的题材

唐卡画的题材基本上和壁画一样。有些唐卡画选材上具有一定份量,使之成为珍贵的历史文物,比如明成化年间绘制的《八思巴画传》,一套三十轴,已经散失五轴,介绍了八思巴辉煌的一生,涉及了许多重大事件,是研究藏族宗教、历史的宝贵材料,它的历史“文献”价值大大超过了它的艺术观赏价值。

许多寺庙里都保存悬挂着数以千计的唐卡画,尤以唐卡画传独领风骚,如佛祖唐卡画传、米拉日巴唐卡画传。再如藏人起源图,同样用连环画的形式,讲述了猕猴与罗刹结合,后来生六只小猕猴,逾三年成六百,采撷野果维生,后来有了粮食、火,猕猴的尾巴缩短了,成为当今藏人的祖先。有形象,有情节,有较为完整的故事。

唐卡画也用在医学领域,我们看到的唐卡画中就有人体穴位图,动物药图,植物药图,生命形成、生长、老死图,人体结构、医学原理、医疗器械等等。

反映天文现象的唐卡同样十分别致,绘有日月星辰运行图,每颗行星画有象征十二天宮的动物图形,依照各自的轨道运行。

(三) 唐卡的制作方法

由于唐卡的品种和质地不同,其制作方法各异。在布面上绘制的唐卡,先要将干净的白布绷在木框上,涂上一层胶质石灰,用圆石等平滑器物磨平,再构图、上色、作画。基本手段同于壁画。

无论是刺绣、织锦、缣丝、堆绣,还是绘画印制唐卡,制成后,要用绢细布或纸等托裱背面,画四周用彩缎拼成框边,上下两端加木轴心,轴心两端按铜银等轴头。画面之上还有一层保护装饰用的薄绢覆盖,配以彩带,可以随时揭起。

虔诚的宗教信仰使无数的藏乡的人们将佛像视为神圣,唐卡画当在此例(唐卡画中有 80% 是画佛像的),因为各大寺院中的唐卡

画,一部分是由寺院主持绘制的,五世达赖曾专门征集唐卡画师,为布达拉宫绘制唐卡,七世达赖时有了专门从事绘制唐卡和壁画的画工组织“拉日白吉社”;唐卡画的另一部分是施主供奉的,供奉便是一种功德。贵族,甚至平民百姓为了某桩心愿,要请唐卡画工绘制唐卡送到寺院去。画工绘制佛像本身也是一件功德。唐卡裱成后,要请喇嘛念经加持,有些还要盖上活佛或念经喇嘛的朱砂手模,如此,这尊佛像就有灵气了,可以给人们带来吉祥和幸福了。

(四) “晒佛节”和“喇嘛玛尼”

卫藏、安多、康区都有“晒佛”活动,将大大的佛像抬到光天化日之下,像札什伦布寺有专门的晒佛台。布达拉宫、青海塔尔寺的晒佛活动,都十分隆重。就这一活动的实质说,是宗教活动,而从另一角度看,“晒佛节”可以说是唐卡节。那长宽十数米,甚至数十米的佛像,就是巨型唐卡画,这一活动是一次成千上万人来观摩的巨型唐卡画展。

与唐卡有联系的另一礼俗活动的主角为“喇嘛玛尼”,他们是些带着唐卡走街串巷、云游四方的说唱艺人,讲述的内容自然是唐卡上所画的藏族历史、佛教故事、历史人物,范围很广;群众可以边听“喇嘛玛尼”讲故事,边可观看唐卡上一个接一个的连环画面,效果很好,深受听众喜爱。有些地方数日之间,座无虚席。当然,听众要适当地给他们一些报酬。

三、雕 塑

公元前四世纪末,马其顿亚历山大入侵古印度王国犍陀罗地区,随之带进了希腊文化艺术。此后经过数个世纪的发展,至迦腻色迦国王时期,犍陀罗地区的艺术家们汲取古希腊、罗马艺术,形成了新的艺术品种——犍陀罗艺术。这一艺术随着佛教的兴盛而逐渐东传,受到波斯萨珊王朝(226—651年)和印度笈多王朝秣菟罗派的影响。就

雕塑艺术看,笈多王朝时,犍陀罗艺术已成为中亚细亚佛像雕塑的规范。藏族雕塑同样如此。

在印度雕塑艺术传入藏土之前,藏族雕塑艺术的资料,我们能够见到的很少,只能凭藉于一些历史文献的记述。不难推断,自公元七世纪上溯至公元三世纪聂赤赞普为王,就修建了藏族历史上第一座宫殿——雍布拉岗,此后又修建了青瓦达孜宫,门楣、窗棂、桌凳、柱石、盖房建屋伴随着人们美化生活的过程,同样包含着艺术实践的过程。这些宫宇的出现,不能说与雕塑艺术毫无关系。无论石雕、木雕,此时虽不甚精美,已以艺术形式活跃于藏人之中。据《敦煌古藏文文献》记载,吐蕃第八世王止贡赞普死后,就用一铜篋装敛遗骸。倘若我们回过头来再看看距今近五千年的卡若遗址出土的文物:陶碗、陶壶、双体罐,对藏族雕塑艺术源渊与年代的考察定有裨益。

(一) 雕塑的种类

就原料分,藏族雕塑的种类可分为:泥塑;石雕、木雕、玉雕、象牙雕等;铸造——铜像、铁像、金像、银像等。

佛教是个崇拜偶像的宗教,因此每座寺院中都有成百上千的雕塑作品,布达拉、大昭寺、萨迦寺、甘丹寺、札什伦布寺、塔尔寺、拉卜楞寺,其雕塑作品——主要是佛像,蕴藏量之大是惊人的。其中主要是泥塑,次为铜像,再次为木雕等。

显然,早期的佛像、泥塑或是金银铜造佛像,都来于泥婆罗、印度和中原地区。据记载,尼泊尔赤尊公主入藏时带来觉卧、弥勒两尊佛像。文成公主进藏时带来一尊觉卧佛像至今保存在小昭寺内。在此以前,据《吐蕃王统世系明鉴》等史籍记载,吐蕃第27代王拉脱脱日年赞时就有佛经、佛物和佛像在藏土流传。

由于佛像需要有规范的雕塑手段,早期藏人自己的佛像雕塑,得到了尼泊尔、天竺、汉地雕塑家的帮助和指导,赤尊公主、文成公主、金城公主都曾带“百工杂技”入藏,其中就有雕塑匠(家),因此,藏族

的雕塑家们的作品中就有“仿汉法”、“仿泥婆罗法”、“仿天竺法”塑造佛像的记载。早期的作品已经保存不多：

布达拉宫中的松赞干布、文成公主、赤尊公主、噶尔·东赞宇松、吞弥桑布札像(当然,有人认为这也是后期的怀古、仿古作品)。

大昭寺的释迦牟尼佛像、经堂门楣的浮雕、药王山查拉鲁石壁的浮雕等。

当然,这一时期的非宗教雕塑技艺也十分高超。据《册府元龟》载,贞观二十年(646年)吐蕃献一金鹅,“其鹅黄金铸成,高七尺许,中可实酒三斛”。足可为证。另外,像桑耶寺的石雕狮子、汉白玉大象石雕、释迦佛铜铸像、赤松德赞墓碑、石狮子、桑耶寺钟(铸于779年)、昌珠寺钟(铸于789—815年)、叶尔巴寺钟(铸于779年以后),都可以从多个侧面说明藏族雕塑在早期发展中,其品种的多样性已经鲜明地表现出来。

(二) 雕塑的题材

佛像是雕塑的主要对象,但是,佛像只是个笼统的概念,不同的分类方法可以将它分为多个小系统。

(1) 佛像。主要指佛祖释迦牟尼,佛祖自身的像也不只是一个模式,他有八岁像、十二岁像、等身像、化身像等多种,这些像各不相同,如同佛祖有如来、应供、正等觉、明行足、善逝、世间解、无上丈夫、调御士、天人师、世尊等十号一样,不加以区别,容易混淆。

庙宇中多见的佛像还有过去佛(燃灯佛)、未来佛(弥勒佛)、佛祖,合称三世佛。

(2) 菩萨罗汉像。菩萨主要有观音、文殊等,罗汉有十六罗汉等。菩萨像和罗汉像在藏传佛教寺院雕塑中常和佛像在一起,但其分类不尽相同,如菩萨,有龙树、圣天、无著、世亲、陈那、法称(六庄严)、功德光、释迦光(二胜)为八大菩萨之说;罗汉有十八罗汉之说。

(3) 祖师像。藏传佛教是分教派的,因此寺院只是教派的寺院,

非教派的寺院不会存在。由于各派传承不同,尊奉的佛也有所侧重,至于祖师更是这样,莲花生被认为是宁玛派的祖师,宗喀巴是格鲁派的祖师。因此,祖师像有时在雕塑上超过了对佛像的重视程度。

(4) 度母像。在女性形象的雕塑中,度母、佛母像,在寺院雕塑中占主要位置,度母中尤以白度母和绿度母为多,金刚亥母像也占不小比重。

(5) 天王、护法神、本尊神像。佛教认为须弥山腰有一山名键陀罗,山有四峰,分居一王,各护一天下,这便是寺院中不可缺少的东方护国天王,白身像,手持琵琶;南方增长天王,青身像,持宝剑;西方广目天王,红身像,持蛇索、宝塔;北方多闻天王,持宝幢、银鼠;合称四大天王。护法神多为战争与恐怖之神,可分为神态安祥、慈善的静相神和狰狞恐怖的怒相神两类,多见的有贡布、曲结、吉祥天母等怒相神,有些是猪、马、牛、虎头,令人毛骨悚然。密宗本尊神也很多,佛教和后期的苯教都一样。

佛殿里的世俗人物,实际上许多与佛教有关,有一些是经过神化的民族的杰出人物,像松赞干布,文成、赤尊公主,噶尔·东赞宇松,吞弥桑布札,汤东杰保等。

藏族寺院的泥塑,石、木、玉雕,金、银、铜、铁铸像,基本取材都在此范畴之内,世俗的器具,总的看来,尚无寺院丰富,尽管我们可以看到精美的佛盒、首饰用品。

西藏札什伦布寺有尊巨大的铜佛,世界第一大铜佛,肩宽 11.5 米,身高 26.5 米,一只手长 1.2 米,脚长 4.2 米。据说这尊佛像耗黄铜 231750 斤,黄金 6700 两,一百多个工匠花了 11 年工夫才修成。如此巨大的佛像,没有精湛的工艺技术是难以胜任的。

(三) 酥油花

酥油花的由来本身就带有浓重的文学色彩,它与宗喀巴大师有关。一种说法是,文成公主由长安嫁往吐蕃时,从长安带去一尊释迦

牟尼佛像,先供在小昭寺内,后由于佛苯斗争,移往大昭寺(以后又再次移往小昭寺安放)。据说这尊佛像原来没有冠冕,是宗喀巴为了表示对佛祖的虔诚信仰和崇敬,给佛像献上了莲花形护法冠和披肩,还供了一朵酥油花——或许当时是冬天,无花可采可献,或许是宗喀巴大师一种天才的想象,将一种创造献给佛祖。另一种说法是,大师做过一个奇异绚丽的梦,他梦见了叮咚作响、清悠婉转的仙乐,缭绕的祥云,看见无数的野草变成一盏盏明灯,一处处荆棘,变成一簇簇鲜花,香烟馥郁,霓虹闪烁,珍禽异兽,啼鸣作舞……弟子们为了重现大师奇异的梦境,用酥油花制作了一批作品,并在大师的誕生日——正月十五日展出。当然,还有一种说法,那是说大师入藏后,母亲香萨阿切念子心切,每至儿子生日便做酥油花,用以寄托思念。

酥油花在藏区,都有传播,但要数青海塔尔寺的酥油花最有名,被称为塔尔寺三绝(堆绣、壁画、酥油花)之一。每当正月十五日之夜,来自天南地北的教徒们、游人们,云集塔尔寺,来观赏酥油花。《西宁府志》中记载了这一盛况:“月当空,耳边箫鼓叮咚。彩架间,安排花架,年年花样不同。入光明,庄严灿烂,肖人物,楼阁玲珑。怪怪奇奇,形形色色,神匠巧夺天工。”

由于酥油花容易融化,酥油花的制作一般在三九严冬季节,塔尔寺有上、下两个“花院”,制作时互相保密,以便竞赛。拉卜楞寺地区也是这样,无论寺院创作、贵族俗人创作,先保密,到展出的那一天再抬出来,看谁做得好,得到民众的好评。当然,这种制作本身就是供奉神佛的功德。

酥油花雕塑仍然以宗教为主要内容,如佛像、佛本生故事、佛经故事等等,也有一些非宗教内容的故事,如歌颂汉藏和亲的《文成公主进藏》等,因而所雕塑的形象花卉、人物、飞禽走兽、山川流水,雕梁画栋,无所不包。而让人们叹为观止的是,酥油花雕人,则维妙维肖,如文成公主的秀丽端庄,佛祖的慈爱大度,仿佛目能传神,开口能语;

雕飞禽走兽,恍若顷刻间会从彩棚上翱翔盘旋,奔腾扑朔而下;雕花草树木,楼阁殿堂,无不栩栩如生,加之有金箔装饰,更显得光辉耀人,色彩斑斓。酥油花的主佛为文殊菩萨,在雕塑时要诵经开光,同样,在整个酥油花展出时,在一片“仙乐”声中,乐队奏乐,僧人诵经,举行开光仪式。

酥油花的制作过程和所用原料并不复杂,其程序是:

(1) 按照酥油花所要表现的人物、花鸟等制成木板图案,木板后面按上铁环等物,便于固定在木架上。同时,根据需要扎上铁丝木棍、草棒等,做好粗坯;

(2) 把和好的豆面和酥油放在水口揉匀,再放在冷水中,按照所需颜色的种类分成若干等份,而后将颜料放在酥油中搓揉,均匀为止;

(3) 以各人在制作方面的特长,分别制作出人物、花卉、飞禽走兽,整合为故事。

塔尔寺的酥油花雕塑艺术,1966年“文革”开始以后曾停顿20年之久,粉碎“四人帮”后这个载誉藏乡的灯节才得以恢复。那些寺院的默然无闻的艺人们,为这一民族艺术奇葩的成长,付出了心血和智慧。

第二节 音乐舞蹈

一、音乐

跟每个民族一样,藏族的音乐传统渊源流长。从史前时期的歌舞,到吐蕃王朝时期的壁画中所反映的乐器,都可以说明这一点。尤其印度佛教传入藏土,也推动和发展了藏族音乐理论的进步。藏族传

统的“五明”之学中就有工艺学一门,音乐便归于其中,主要译介了公元二世纪的印度学者波罗多所著的《乐舞论》,以及旃陀罗阁弥和《旃陀罗波字经》、《乐论明意颂》等。这些作品在藏土作为一学科流传,受到历代高僧大德们的重视。

藏人自著的音乐著作大约要数萨班(1182—1251年)的《乐论》(rlo-movi-bstan-bcos)为早,这是部参考印传音乐著作所写的一部书,主要内容涉及《旃陀罗波字经》的七音品理论。即:

- (1) 具六(梵文 shadja,藏译 drig-skyes)。
- (2) 神仙(梵文 Rishabhoḍ,藏译 khyu-mchog 或 drang-srong)。
- (3) 持地(梵文 Gandhara,藏译 dri-vdzin 或 sa-vdzon)。
- (4) 中令(梵文 madhayamḍ,藏译 bar-ma)。
- (5) 持五(梵文 pancham,藏译 lntya-pa)。
- (6) 明意(梵文 Dhaivata,藏译 blo-gsal)。
- (7) 近闻(梵文 Ni-shada,藏译 vkhor-nyan)。

对七音本身的音质特点,旃陀罗阁弥有形象的描写:

具六之声如孔雀,
神仙之声如黄牛,
持地之声如山羊,
中令之声如鸿雁,
持五之声如杜鹃,
明意之声如骏马,
近闻之声如巨象。

在《乐舞、绘图、鼓、钗、铃的念诀》(gar-thig-bris-dhyangs-rngayang-ranga-sbub-gsil-rnams-kyi-lan-ngag)中就有五声调歌(lngaldan-gyi-glu)、六声调歌(drugldau-gyi-glu)、六声中令调歌(drugldan-bar-mavi-glu)。

音乐工作者认为,五、六声调歌可能与现代之五、六声调式音阶

理相似。更堆在《七音品对研析藏族音乐的重大理论价值》中说：从音律的比较看，七音品中的具六、神仙、持地、中令、持五、明意、近闻，分别相当于现代音名之C、D、E、F、G、A、B^①。至于乐谱本身，扎西达杰认为：“藏传佛教乐谱以曲线谱为主，兼有色彩谱、图形谱、方位谱、文述谱、指法谱、混合谱、准总谱、节目谱以及个别寺院的藏传工尺谱等。记谱对象主要为经文的咏诵调，各类无音高打击乐器音乐，各类无音高法号的音乐，以及极少情况中的旋律乐器的曲调等。”^② 由于多方面的原因，对于藏族传统音乐及其理论的整理研究，目前还处于发创阶段，尚待于进一步深入。

围绕以寺院为主体的音乐和表演活动，藏族的乐器主要有：

(1) 鹰笛。用鹰骨制作的吹管乐器，粗细、短长无定。横吹。管有按孔六个，吹孔一个，演奏时用左右手之食、中、无名指按孔。音色悠扬，便于携带。卫藏、安多、康区均有流布，一般多为男性演奏。尤其是牧区的青年，用一支鹰笛，将清脆嘹亮的乐音洒向雪山、草原。

(2) 岗令。意为腿骨号(或笛)，吹管乐器，粗细、大小均不固定，多作为寺院法器，有的设两按孔，竖吹。寺院内多在其外镶铜银嵌珍珠，威严而美观。现也用铜等制作。早期取死人胫骨，用为法器。

(3) 董。即海螺，因藏族喜用白海螺(董噶)。多用作宗教法器和古时藏军军号，民间也有流传。音色浑厚、沉稳，藏人以此为吉祥之声，部落集会、祭祀、庆典、战事等大型活动中均用此乐，同时，它也是寺院乐队中的重要乐器，有黄铜镀金或银等镶饰为翼的镶翅法螺，庄重精美，多视为圣物。整个藏区均有流传。

(4) 铜钦。意为大号。吹管乐器。凡藏佛佛教寺院均有流传。多由铜管构成，总长约丈余。演奏时拉长，平时将三节套于下端(即最粗

① 《西藏艺术研究》1989年第2期。

② 《中国西藏》1994年第2期。

的一节)。多用于寺院之大型节目和重要法会,放在固定的木架上演奏,有时放于寺院顶吹奏,声音低沉、威严而有肃杀之感。演奏者基本都受过训练。依照铜钦音乐的文字图谱进行吹奏——主要有低、中、高三音。从有关资料介绍看,早期的铜钦有可能用于战争。战斗伊始,则以此号鼓舞、杀敌、进军。

(5) 牛角琴。是用野牛角制作的拉弦乐器。琴筒用野牛角粗端绷皮做成,上钻小孔,插入长约2尺许的琴杆,弓以弯曲木条和马尾制成,双股弓毛置于弦间。演奏时,将琴放于双膝之上,琴杆贴于左肩。音色婉约,柔而动听。主要流行于甘肃省甘南藏族自治州境内。

(6) 根卡。为藏族拉弦乐器,木筒,琴底放一尖头棍(或铁棍),可立于地面。三弦,琴面绷以羊皮,弓以曲木棍和马尾制成。演奏时,执琴者坐于凳子上,琴座贴于左腿,跳弓、顿弓、拨弦均可。音色清亮,柔润和美。主要流行于拉萨、日喀则地区。相传,此乐器于十七世纪时由拉达克传入藏土。

(7) 扎聂。为弹拨乐器。琴壳木制,琴面绷羊皮、獐皮、鳞皮等,长短不一,85—130厘米之间。六弦。演奏时,用琴带斜背肩上,或坐弹,或站弹,或且舞且弹,形式多样。基本流行于整个藏区。

(8) 必汪。拉弦乐器。俗谓弦子。琴筒为绷有羊皮的竹筒,杆为硬木,双弦,弓由竹条和马尾制成。高低不等,大小不一。它是旧时代热巴的常用乐器,尤其是四川、云南地区的弦子舞,均由演奏必汪者领舞,且奏且歌且舞。音量虽小,但悠扬动听。基本流行于整个藏区。

(9) 达玛若。为打击乐器。俗称拨流鼓,或鼗鼓。两面鼓,中身较小,系束皮绳、彩带等饰物。寺院中作为法器使用的达玛若,外体多涂棕黄色,鼓面多涂绿色。演奏时用中指、无名指、小指击鼓。所有藏传佛教寺院基本上都有此鼓。

此外,尚有长柄鼓、甲林、扬琴乐器。

藏族音乐一般被分为寺庙音乐、宫廷音乐和民间音乐三类。这三

类音乐各自的蕴含是非常丰富的。囊玛是藏族歌舞中非常重要的形式,通常许多人称其为宫廷歌舞,或古典歌舞。虽然这种歌舞的源起有多种说法,如:第巴桑吉嘉措喜欢上半日办公,下半日在布达拉宫后面的“宗却骑射娱乐”,作词曲歌舞,让众人演唱,从而产生囊玛;达赖六世仓央嘉措作诸多歌词,由一官员从曲调上加工改造得以丰富,后八世达赖时藏军司令丹真班觉在与廓尔喀人的战斗中失利,疑其通敌,将其押往内地,在内地时他学到不少汉族歌舞,并带回了扬琴、笛子、二胡、京胡等乐器,返回西藏后创作了囊玛等等。一般认为产生于五世达赖喇嘛时期。

解放以前有专门为达赖喇嘛演出的歌舞队和乐队。据说在九世达赖时就有每年藏历四月十五日在布达拉宫后的龙王潭表演囊玛的习俗。

囊玛的伴奏乐器主要有六弦琴、扬琴、横笛、特琴、京胡、根卡、串铃七种。由专门的乐队演奏。歌词大多是四句一段,每句六字,两字一顿,成×× ×× ××式。如歌《吉祥如意》:

bkra-shis/ldum-ravi/nang-la,
gyang-chags/mi-tog/shar-byung;
snga-drovi/zil-pa/ma-yal,
nyin-gung/sbrang-char/vbabs-byung。
吉祥/花园/之中,
吉运/之花/盛开;
早晨/露珠/尚在,
中午/祥雨/又来。

六世达赖写过许多这种形式的歌词,优美动人,或许也与囊玛有关。

囊玛的形式大多是先有引子(过门),然后进行歌曲、舞曲(或再转为歌曲),显得恬缓典雅又活泼热烈。试以囊玛中比较典型的《阿妈

累豪》(a-ma-las-ho)为例:

第一部为引子:

♩ = 7 2

(5 6 | 2 5 | 3 2 3 6 6 1 | 2 2 6 1 | 2 2 4 5 3 | 2 1 1 2 3 2 |
2 3 6 2 6 1 | 2 2 6 1 | 2 1 2 3 | 6 1 1 2 3 2 | 2 3 1 2 6 1) |

旋律稳练而清新、雅致。

第二部分为歌曲,即表演时用以歌唱,而伴之以缓步而舞,歌凝重高峻,而舞步轻松雅逸:

5 6 | 2̇ 3̇ 1̇ 7 | 6 - | 6 - | 6 2̇ 6 |
(a ma las ho ya
5 6 | 1̇ 2̇ 2̇ 2̇ | 6 1̇ 5 4 | 2 - | 5 4 |
la ni) dbus kyi (la-ni) ri-rgyal (la-ni) lhun bo (la)
5 1̇ 6 5 | 4 5 | 6 5 4 | 6 1̇ 5 3 | 2̇ - |
ma-vgyar (la-ni) brtan bar bzhugs-dang (ya-ha- a-ni la
2̇ 3̇ 6 1̇ | 2̇ 0 0 | 2 2 6 1 6 | 3 • 5 | 6 2̇ |
ya-ha-la-ni ye) (a- ma las
1̇ 2̇ 6 5 | 3 5 2 3 | 5 6 6 6 | 3 5 2 1 | 6 2̇ |
ha la-ha -a) nyi-ma (la-ni) zla-bavi (la-ni) skor-phyogs
6 - | 2 5 3 2 | 1 2 3 | 6 5 4 3 | 3 2 1 |
nor yong (la-ni) bsam pa mi- vdug (la-ni) ae skor-ni
2 - | 2 3 6 1 | 2 0 0 | 2 2 6 1 6) | 3 • 5 |
(la ya-ha- ye) (a- ma
6 2̇ | 1̇ 2̇ 6 5 | 3 5 2 3 | 5 6 6 6 | 3 5 2 1 |
la-sa ho la-ha -a) nyi-ma- (la-ni) zla-bavi- (la-ni)
6 2̇ 1̇ | 6 6 | 2 5 3 2 | 1 2 3 | 6 5 4 3 |
skor phyogs (a- la) hor-yong (la-ni) bsam-pa mi-vdag (la-ni)
3 2 1 | 2 - | 2 3 6 1 | 2 0 0 ||
ai skor-ni la ya-ha-la-ni ye

第三部分是舞曲,欢快、跳跃而热烈:

$\text{♩} = 132$

尺 2 1 | 2 2 | 6̣ 2 | 2 0 | 2 2 | 6̣ 6̣ 1 |
 6̣ 0 | 2 6̣ | 6̣ 6̣ | 2 6̣ | 2 6̣ | 2 6̣ |
 6̣ 6̣ | 1 2 6̣ 1 | 5̣ 5̣ 4 2 | 6̣ 1 5 3 | 2 2 | 2 2 |
 2 2 | 2 2 | 2 5̣ 4 | 5̣ 6̣ 1 2 | 6̣ 7̣ 6̣ 5̣ | 2 3 1 2 |
 3 5̣ 2 1 | 6̣ 2 6̣ 1 | 2 3 1 2 | 3 5̣ 3 2 | 1 2 3 | 2 2 |
 2 2 | 5̣ 6̣ 1 2 | 6̣ 7̣ 6̣ 5̣ | 2 3 1 2 | 3 2 2 1 | 6̣ 2 6̣ 1 |
 2 3 1 2 | 3 5̣ 3 2 | 1 2 3 | 2 2 | 2 2 2 | 2 6̣ |
 5̣ 4 2 2 | 0 6̣ 6̣ 6̣ | 0 2 6̣ 6̣ | 0 6̣ 6̣ 6̣ | 0 6̣ 6̣ 6̣ | 0 6̣ 6̣ |
 2 1 5 4 | 3 1 2 2 | 0 2 2 6̣ | 0 2 2 2 | 0 2 2 2 | 0 2 2 2 |
 0 6̣ 2 | 5 4 6 1 | $\frac{3}{8}$ 3 2 3 | $\frac{2}{4}$ 1 2 6̣ | 2 3 6̣ | 3 2 2 2 |
 2 2 5 3 | 2 2 2 3 | 1 6̣ 6̣ | 2 3 6̣ | 3 2 2 2 | $\frac{1}{4}$ 2 |
 $\frac{3}{8}$ 2 5 | 3 1 2) ||

(转引自中国音乐研究所编《西藏古典歌舞——囊玛》)

堆谐是与囊玛一样在藏区卓有影响的歌舞。“堆”为地方名，“谐”为歌舞曲。其意为“堆地方的歌舞”，民间称其为“拉萨踢踏舞”。实际这一歌舞是从堆地方传入拉萨的纯民间的歌舞。它的主要伴奏乐器有六弦琴、横笛、牛角琴等，音乐的分布大体如下(以《湖边的平地》为例)：

(1) 过门。

1=D 2/4 $\text{♩} = 128$

六弦琴伴奏

2 2 1 | 2 2 2 1 | 2 2 2 1 | 5 6 4 5 6 4 | 2 2 2 1 |
 5 6 4 5 6 4 | 2 2 2 1 ||

过门的作用是为了舞与歌。过门开始，舞步即起。

(2) 且歌且舞。

| | | | | | | | |
|---|--|--|--|--|--|---|--|
| $\dot{3} \dot{3}$ | $2 \dot{1}$ | $ \ 6 \ 5 \ \cdot$ | 0 | 0 | 0 | 0 | |
| mtsho-sna-vbras-gshong-la | | | | | | | |
| $\underline{1 \ 2}$ | $\underline{1 \ 6}$ | $ \ \underline{5 \ 5 \ 5} \ \cdot \ \underline{5 \ 5}$ | $ \ \underline{5 \ 5 \ 5} \ \cdot \ \underline{5 \ 5}$ | $ \ \underline{5 \ 5} \ \underline{5 \ \cdot \ \cdot \ 5 \ 5}$ | $ \ \underline{5 \ 5} \ \underline{5 \ \cdot \ \cdot \ 5 \ 5}$ | | |
| 0 | 0 | $ \ \dot{2} \ \dot{2}$ | $ \ \dot{1} \ \dot{2} \ \dot{1}$ | $ \ \dot{2} \ \dot{1}$ | | | |
| kham-sdong | | (la) | | mtho | rong | | |
| $\underline{5 \ 5 \ 5} \ \cdot \ \underline{5 \ 5}$ | $ \ \underline{5 \ 6} \ \underline{2 \ 1}$ | $ \ \underline{5 \ 1 \ 2} \ \underline{6 \ 1 \ 5}$ | $ \ \underline{3 \ 5} \ \underline{3 \ 2 \ 3}$ | | | | |
| 6 | $\dot{1}$ | $ \ \underline{6 \ \dot{1}} \ \underline{\dot{1} \ \dot{1}}$ | $ \ \underline{6 \ \dot{1}} \ \underline{5 \ 6}$ | $ \ \underline{6 \ 5} \ \underline{3 \ 2}$ | | | |
| drag | nas | lag-pos-rnyod-sa (la-va-ni) | | mi (la) | | | |
| $\underline{1 \ 2}$ | $\underline{3 \ 1}$ | $ \ \underline{3 \ 5} \ \underline{2 \ 3}$ | $ \ \underline{1 \ 2} \ \underline{3 \ 1}$ | $ \ \underline{2 \ 3 \ 5} \ \underline{3 \ 2}$ | | | |
| 1 | - | | | | | | |
| vdug. | | | | | | | |
| $\underline{1 \ 6}$ | $\underline{1 \ 6}$ | | | | | | |

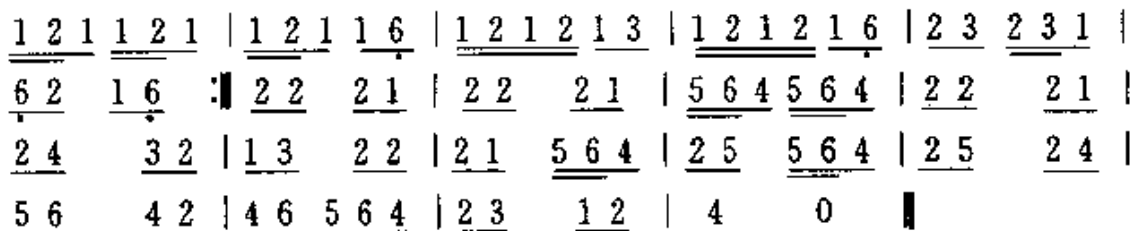
其下再为过门：

| | | | | | | | | |
|-----------------------------|-------------------------|--------------------------------|---------------------|----------------------------|-------------------------|----------------------------|---------------------|--|
| $\underline{1 \ 2 \ 1}$ | $\underline{1 \ 2 \ 1}$ | $ \ \underline{1 \ 2 \ 1}$ | $\underline{1 \ 6}$ | $ \ \underline{1 \ 2 \ 1}$ | $\underline{1 \ 2 \ 1}$ | $ \ \underline{1 \ 2 \ 1}$ | $\underline{1 \ 6}$ | |
| $\underline{1 \ 2 \ 1 \ 2}$ | $\underline{1 \ 3}$ | $ \ \underline{1 \ 2 \ 1 \ 2}$ | $\underline{1 \ 6}$ | $ \ \underline{2 \ 3}$ | $\underline{2 \ 3 \ 1}$ | $ \ \underline{6 \ 2}$ | 1 | |

中间过门之后，歌词自比喻进一步达及正意：

| | | | | | | |
|------------------------------|----------------------------|--|--|--|--|------------|
| $\underline{6 \ 6}$ | $\underline{1 \ 2}$ | $ \ 3 \ -$ | $ \ \dot{1} \ \underline{\dot{1} \ \dot{2}}$ | $ \ \underline{\dot{1} \ \dot{2}} \ \underline{\dot{2} \ \dot{1}}$ | $ \ \dot{1} \ \dot{1}$ | |
| (mtsho-sna-vbras-gshongs-la) | vbras-bas | | la | a | | thugs-bsam |
| $\underline{6 \ 6}$ | $\underline{1 \ 2}$ | $ \ \underline{3 \ 5} \ \underline{2 \ 3}$ | $ \ \underline{5 \ 6} \ \underline{2 \ 1}$ | $ \ \underline{5 \ 1 \ 2} \ \underline{6 \ 1 \ 6 \ 5}$ | $ \ \underline{3 \ 5} \ \underline{3 \ 3}$ | |
| 6 | $\dot{1}$ | $ \ \underline{\dot{1} \ \dot{1}} \ \underline{6 \ \dot{1}}$ | $ \ \underline{6 \ \dot{1}} \ \underline{5 \ 6}$ | $ \ \underline{6 \ 5} \ \underline{3 \ 2}$ | $ \ 1 \ -$ | |
| bzhes-nas | sku-pang-nang-la (la-a-ni) | | bobs- (la) | | shog. | |
| $\underline{1 \ 2}$ | $\underline{3 \ 1}$ | $ \ \underline{3 \ 5} \ \underline{2 \ 3}$ | $ \ \underline{1 \ 2} \ \underline{3 \ 1}$ | $ \ \underline{2 \ 3 \ 5} \ \underline{3 \ 2}$ | $ \ \underline{1 \ 6} \ \underline{1 \ 6}$ | |

此后为中间之过门，过门之后，再重复后两句歌词，将乐句情绪推向高潮。歌已尽而韵意未尽，而以节奏有致、宕荡起伏的踢踏舞再起高潮，旋即戛然而止：



除了囊玛、堆谐这些藏族群众喜闻乐见的音乐形式外,藏戏、寺院音乐也是藏族音乐的大类,寺院音乐尽管丰富,但就其普及程度看,藏戏的长调、中调、短调、悲调唱腔、颂赞唱腔等,伴着《文成公主》、《智美更登》等藏戏剧目,感动了一代又一代藏人的心。

从音乐上看,卫藏地区的藏戏与安多及康区的藏戏有所不同。如:

拉卜楞寺有一乐队,名为嘉木样乐队。有人说它是嘉木样一世从西藏带到拉卜楞寺的,而根据现有的史料分析,这个乐队的完善成型可能在嘉木样四世洛桑土丹久美嘉措(1856—1916年)时。四世嘉木样酷爱音乐,晚年尤甚,经常在自己的住所演奏乐曲,表演康藏歌舞,他本人也会演奏多种乐器,擅长弹龙头琴(“扎聂”),并且创作了流传广泛的《玛格日》、《阿玛来》等多首曲子。

1897年,四世嘉木样至北京,拜谒光绪,后去五台山朝圣,对寺院的乐曲产生了浓厚的兴趣,带回了一些乐谱。这些乐谱经过翻译整理,称为藏乐谱,译音为来、四、乙、样、切、工、凡,基本同于1、2、3、4、5、6、7七个音。这个乐队演奏的曲谱有:

- (1) 《姜怀龙索》(cing-dpes)
- (2) 《万年欢》(ba-nyi-spa)
- (3) 《五台山》(ri-bo-rtse-lnga)
- (4) 《孝卡麻尔》(zho-kha-dmar)
- (5) 《喇嘛丹真》(bla-ma-rta-mgrin)
- (6) 《智钦加居》(grub-chen-brgyad-cu)
- (7) 《仁钦恰帕》(rin-chen-char-vbebs)

(8) 《丁彭》(dus-phun)

(9) 《巴华》(pa-dpar)

(10) 《图杰钦保》(thugs-rje-chen-po)

乐队的主要乐器有云锣二、笛二、管二、笙二、鼓一。据《须弥福寿之庙》记载,乾隆七十寿辰庆典时(1780年),四世班禅洛桑曲杰自西藏后藏赶往避暑山庄承德祝寿,敬献的礼品之一就有藏谱,至今保存在承德。

二、舞 蹈

(一) 寺院法舞

对于舞蹈,藏族有一种归类法,称甩动手臂的舞蹈为“嘎尔”(gar),称舞动腿足的舞蹈为“卓”(bro),称四肢都动的为“羌姆”(vchan)。舞动四肢、头戴面具的羌姆舞蹈,就是宗教的法舞(俗称跳神)。羌姆舞的传播,比藏区其他带有地区性特色的舞蹈更具广泛性,因为羌姆作为一种舞蹈,或者说作为一种宗教仪式而存在。因此,哪儿有寺院,哪儿就有法舞,它的传播不但在本民族中,在信奉藏传佛教的蒙古族、土族等民族中也同样存在。

法舞的类型很多,有奠基法舞、时轮金刚根本续法舞、攘灾法舞等等。

羌姆的形成,一般认为是在公元八世纪藏王赤松德赞(742—797年)时期,那时佛苯斗争甚嚣尘上,藏王请乌仗那高僧莲花生入藏,传播密法,与苯教巫师斗争,并与寂护和尚主持了藏族历史上第一座佛教寺院——桑耶寺的开光典礼,开光典礼上演出了镇魔酬神、驱鬼逐邪的跳神舞蹈。

据《吐蕃王统世明鉴》等史书记载,在公元七世纪松赞干布(?—650年)时期,藏区就有许多面具舞,模拟野兽。《莲花生传》中对苯教

徒的描绘从另一侧面给我们提供了佐据：

狐狸皮帽头上戴，半截破鼓手中拿，
一套棉衣穿上身，肮脏饮食恣意尝。
苯波罪习销亡尽，除邪送祟命不丧，
木制鹿头带双角，纸糊牦牛面捏羊。

这说明“木制鹿头”等面具的出现较早，显然与史前人类的动物、图腾、鬼神、崇拜以及苯教的发展和苯教跳神仪式有直接关系，那吐蕃时间的这种酬鬼的面具舞，在桑耶寺建立以前就有。因为，至今的羌姆舞蹈中，仍然有鹿、牛、羊等面具舞，莲花生大师只是以佛教的基本思想，吸收融合了苯教的这些跳神仪式，让戴着鹿头、牛头，代表着鹿神、牛神的苯教舞者，戴上了人骨花鬃，赋予了新的内容，借以宣传佛的思想。

过去的羌姆舞可能只有鼓来伴奏，渐次加进了钹，现在在鼓、钹为主要乐器的基础上又有了长号和唢呐。主要的舞蹈程序是：

(1) 序幕。群神出场，鼓钹齐鸣，舞姿雄健、威严、酣畅，绕场一周。

(2) 众神分场舞。

(3) 尾声。众神再次上场，雄舞驱鬼，将鬼祟(通常用酥油糌粑制作的“朵玛”等代替)，送到野外烧毁。

在羌姆舞蹈的发展史上，萨迦派是有贡献的，甚至有人认为，藏区的羌姆舞就是萨迦派僧人依据佛教之《时轮经》、《天姆海》、《瑜伽续》等经典中的《祭地舞》、《祭祀舞》，在莲花生传播的舞蹈的基础上发展、定型的。当然其中有誉美之词。萨迦时期这种舞已在流行，比如《土观宗教源流》中就有萨迦五祖之一的贡却杰布观看羌姆法舞一事。自此之后，贡却杰布在讲授道果法的同时，充实了《金刚概修供》法舞，形成了“冬季大法会”、“七月金刚节”、“玛索尔玛”、“孜玛尔多加”等四种法舞。据彭措顿丹介绍，现在桑耶寺的羌姆舞蹈中仍有萨

迦派的影响。其程序为：

(1) 黑帽。下身穿咒师下装,头戴高顶黑色圆帽,腹前系骨质品(藏传佛教密宗修行者所配饰品)共13人。每人手里都端着神饮银碗走来。他们依次向护法神敬献神饮,发回向愿,祈祷事业无灾无难,任运(美满之意)完成。

(2) 13位忿怒闭户修行者,戴着和善的面具出场,前来迎请神灵降福。面具用金铜制成,具五种姓(声闻乘种姓、独觉乘种姓、如来种姓、不定种姓和无种姓),腹前佩戴清一色的骨质饰品。

(3) 4名尸陀林主出场(每逢猴年的正月初一,必需8名尸陀林主出场)。他们的任务是:不管邪魔鬼怪招灾惹祸者藏于何方,都能勾召(以动作勾魂关入泥塑鬼身——陶俑均放在盖布之下)。在此,使鬼魔赤裸裸地暴露在光天化日之下,劈杀之。

(4) 13名凶猛阿修罗出场。他们的面貌与忿怒闭户修行者一样,任务是砍杀鬼俑,迁徙灵魂。

(5) 离系和加行20名取会供者出场。一律戴凶狠面具,额部画有蝎子和蛤蟆。这些象征吃鬼肉的寄生虫类。

(6) 骷髅鬼。男鬼卒、女鬼卒出场。边跳边唱《愿庆巴俄》(骷髅鬼英雄歌舞)。职责是负责驱逐全部虫类。

(7) 25名代表无上密乘上师和密集不共依怙主尊佛两部分护法神出场。他们的职责是消除一切障碍灾殃,而后,照旧放回到自己的故土,发挥各自的作用。跳此护法神舞,从拉萨特意来发放布施者,名号叫八朗学王,即洛巧·云丹杰波(南部功德王)。这是神汉,正式跳神舞蹈。

(8) 布袋和尚偕众出场。布袋和尚象征施主,面具表情欢欢喜喜,非常善良乐观。

(9) 僧仗队领先开道,莲花生八号(释迦狮子、莲花生、日光、狮子吼、忿怒金刚、莲花金刚、莲花王和爱慧等八种名号)和师君三尊

(指亲教师静命、轨范师白玛桑巴瓦、法王赤松德赞)、大译师班智达、白若杂纳相继出场。

(10) 男鬼卒和女鬼卒出场。这些是象征报答恩德、奉送酬谢鬼神礼物者。但这时的女鬼卒的穿戴改穿五部空行母的服饰,举腔向师群三尊的身语意唱赞歌,帝释天也来奉唱赞歌。男鬼卒们跳起五部英雄舞。这时的男鬼卒所戴的面具和尸陀林主相同,与人样子也很相似。

此外,有 10 名戴铜面具者出场,作回向祝愿。

(二) 民间舞蹈

藏族民间舞蹈形式,可谓精彩纷呈,十分丰富。

(1) 卓。“卓”是舞的意思,也叫锅庄或圆圈舞,是一种比较古老的民间集体舞蹈。主要流行在青海玉树,四川甘孜、阿坝,西藏昌都、当雄、黑河、索县等地区。

卓的舞蹈动作舒展,有轻歌缓舞,娴静优雅,高昂深沉,也有快歌急舞,气势澎湃,潇洒俊烈,矫健雄壮。人数不定,一般是男女各半,围成圆圈,时而男唱,时而女唱,时而合唱,在领舞者(俗称“舞头”)的带领下,不断变换舞蹈步伐和队形,其舞蹈动作多模仿禽兽的动作,尤其是雄鹰亮翅、腾跳、盘旋的雄姿。

卓的内容主要歌颂神佛的,过去这种舞蹈多用男性,也多在寺庙庆典、节日等情况下演出。《清史稿》云,这种锅庄“司舞十人,每两人相携而舞。一服蟒袍、戴翎、挂珠、斜披黄蓝二带,交加十字。”实际上是祭祀活动中所用。

卓在其漫长的发展过程中,由于生产形式的区别,在风格上农区的跳法和牧区的跳法,已经各有特色。

(2) 谐。“谐”也是一种集体舞蹈,康巴地区称弦子舞。主要流行在青海、四川、云南和西藏的昌都地区。

谐的舞蹈动作轻快、活泼,多模仿打场、收割、骑马、打猎、剪羊毛

等劳动动作,人数无定,可男女围圈而舞,也可男女分站一排而舞。一般在队头有拉着牛角琴(四弦琴)领舞的“舞头”。随着牛角琴的曲调和领舞人的舞步变换,后随舞队也同时变换步伐,时而聚拢,时而如蛟龙盘绕而行。男子在跳舞时,往往带脚铃,既是装饰,又壮行色,同时也起着统一节奏的作用。

谐的内容大多是赞美劳动、藏乡的山川景色和牛羊的。因此,它的聚会形式也比较简单,喜庆节日、赛马大会、篝火野营都可边歌边舞,以表达对生活的热爱和劳动者自己的情感、向往。

(3) 踢踏舞。即上文所说“堆谐”的汉称,据说这种舞蹈是从“堆”地,即今后藏雅鲁藏布江上游之昂仁、定日、拉孜、萨迦地区,传入首府拉萨的。显然,舞蹈的流传与公元十三世纪萨迦王朝的兴起有关。换句话说,萨迦王朝的兴起对“堆谐”的发展和外传起到了推动作用,开始使这种顿地为节、连臂踏歌的农人圈舞,有了“扎年”(六弦琴)等乐器的伴奏,削弱了歌,强化了舞和音乐,有了灵活多变的鼓点似的节奏性步法。

萨迦政权解体,藏区的政治、经济、文化中心渐移拉萨,尤其是五世达赖时期,有了较为统一、稳定的政教合一政权,后藏“堆”地舞蹈,伴着窘巴藏戏团进入拉萨,迅速在拉萨各阶层中传播开来,得到加工、发展,成为目前的踢踏舞形式,有慢歌、歌头、快板歌舞和尾声四部分组成,由扬琴、笛子、六弦琴、串铃等乐器伴奏。基本步法也逐步固定下来:左起三步一变,右起连点五步、七步、九步点,以及踏步转等,成为独树一帜,深受人民喜爱的舞种。

(4) 热巴舞。“热巴”意为艺人,热巴舞即是这种艺人表演的舞蹈,由于风格上的特点,可以一舞种存在。

热巴舞主要流传于四川、云南藏区,西藏昌都、工布地区,是一种无伴奏、无歌唱的“铃鼓舞”。

这种舞在表演前要说一段“卡谐”——快板,颂扬神佛、祝福吉

祥、夸耀技艺,而后男持铜铃,女拿手鼓,围圈起舞。其鼓点为一、三、五、七、九点节奏。每一套鼓点都有相应的一套动作。

热巴舞的有些动作是比较讲究技巧的,如“伏首”、“仰转”、“侧身下”、“摇铃下腰”、“顶鼓旋转”、“缠头击鼓”、“扭腰打点”等,有一定难度。尚有“腾翻”、“狐跳”、“躺身蹦子”、“抡背”、“单腿旋转”等,都需要一定功力。在某种程度上,热巴舞的有些动作近乎杂技。

热巴舞深受藏族群众欢迎,有些热巴队曾到印度、尼泊尔、不丹等国演出。

(5) 囊玛谐。囊玛是一种藏族古典歌舞。囊玛的主要流传区域在拉萨。囊玛的音乐构成有引子、歌曲、舞曲;就舞蹈形式而言,分两类,以快慢区分,慢歌缓舞称“降谐”,急歌快舞称“觉谐”;慢歌同于清唱,动作幅度不大,快歌合抬腿甩手,舞姿洒脱,部分有踢踏舞步伐,转圈踏步,致礼,华贵、典雅、庄重。

(6) 拉姆楚巴。即藏戏的舞蹈,自成一体,独有特色。此在《藏戏》一节中,已作简要介绍,在此不再赘述。

藏族舞蹈中也有一些独特的舞蹈扮相。如《孔雀舞》,有起飞、盘旋、落地、奔跑、梳理羽毛、饮水、觅食、衔哈达等动作,活泼、形象、娇美。又如《弓箭舞》,舞蹈者持弓拿剑,威风凛凛,其动作雄健、威武,无论张弓射箭,还是对打拼刺,戎装彩带,隽永有致。再如《狮子舞》,包恒智在《玉树的藏族歌舞和说唱艺术》中说,玉树地区的狮子舞分“雪山狮”和“平原狮”两种,前者为白毛狮,后者为绿毛狮。驯狮者为三个人,主驯者头戴假面具,手舞绣球与狮子戏逗;另一人头戴红帽,身佩短剑,一身清朝公差装束;再一人装扮为古代武士,雪眉霜鬓,神态老成。三人的形体动作很像鄂尔多斯舞。狮子表演有夺球、滚爬、蹦跳、站立、挠痒、熟睡等,也以鼓、钹烘托场面。这种“动物舞”,尚有《牦牛舞》、《仙鹤舞》、《鹿舞》等,大多作为一种穿插的小段舞蹈,十分精采。

(7) 藏族腰鼓舞。一般称为卓谐,只是舞者身上都背了一面腰

鼓,除了击鼓等动作外,并没有特殊的形式。主要流传在西藏拉萨、山南地区和后藏日喀则地区。关于它的来源众说不一,笔者于1982、1986年两次去拉萨、山南地区调查采访,曾请教一些同志,他们说这种扁圆形腰鼓舞,最早的演出是在文成公主进藏的时候,那时组织了庞大的腰鼓队;又一说是公元八世纪赤松德赞修成桑耶寺,在盛大的庆典上有了腰鼓队;最后一说是汤东杰布为群众修桥募捐时,从工布地方招来善打腰鼓的七兄弟。当然这三种说法皆无史证。

从腰鼓表演的程序看,确乎有点像纪念和庆祝桑耶寺落成的意味,如它有出场奠基、清理场地、立木打桩、运砖石砌墙、求乞神灵保佑、架设房梁、装修门窗、打扫尘土、迎请赞普升座、祝福吉祥等内容,中间还加进了狮虎嬉戏、乌鸦走路、织氍毹等动作。

藏族腰鼓舞主要用于一些喜庆的礼仪场合。何永才、降巴登曾在《世界屋脊歌舞乡》中介绍道,腰鼓舞的一般表演形式为“偶数人群参加,以便于穿插队形,开场时由一位身披羊皮、头顶面具的‘卓本’(舞蹈的指挥者)带队出场,‘卓本’手持‘达达’(彩箭)站立中央指挥舞蹈进行的次序和鼓的击法,甚至大声叫击鼓点:‘一点’、‘三点’、‘五点’、‘七点’、‘九点’,以统一打法和节奏。完整的‘卓谐’表演大体分三段进行,抒发情绪。中间穿插一些鼓技表演,如乃东县多布章的鼓队,以激烈的‘甩辫敲击’载誉山南;第二段是徒歌,跳完前段鼓舞之后,舞队拉成半圆形面向观众,高举羽毛捶引吭高歌,唱出表达喜庆内容的歌调;第三段是边打边唱,以施礼揖拜结束。”

除了舞蹈者在膝部拴一串铃铛,刷刷刷撞击外,腰鼓队没有伴奏乐器。

藏族舞蹈是十分丰富的,解放后虽然对它进行了部分的挖掘整理,但是许多舞蹈形式还有待于进一步抢救整理、收集、研究。

第九章 科学技术

第一节 天文历算

一、民间历算

“观察禽鸟和植物是珞门法,观察雪和冰的是登巴法,观察星和风是藏北法,观察日和月的是岗卓法”这四句谚语反映的是现今西藏自治区南部的珞隅、门隅地区的观察禽鸟和植物以观天象的做法,昌都察隅地区观察雪和冰以知物候的做法,这种做法大约至少在吐蕃时代早就有了,但不具体。可以说早期苯教文化统治时期的藏族历算,已有成系统的一系列做法。兹举一二:

(1) 社会的发展离不开数字的进步,无论在农业还是畜牧业生产实践中,不论记录天数,记录羊牛,记录粮食的数额,都离不开数字。一些文献说,藏民族到了松赞干布才统一了度量衡。实际上,度量衡的产生、发展经过了漫长的历史。据载,早期的藏人在记数时首先用白石画在黑石上,后改为以石串记录,以后又在木头上刻横格代表日子。这便是早期算学的萌芽。这种简便的方法,一些偏远地区至今还在使用,比如记工时,在记次数、时数和天数时,用石子来代替,

一个石子表示一个单位。

(2) 把一根草枝插在大姆指背面第一条横纹上,作为观测日影的仪器,决定劳动和吃饭的时间,这种做法不光是门隅人,流传甚广,现在的一些偏僻地区仍在沿用这一简便方法。

(3) 用水测时间的方法藏区也有,其做法是,先是在石罐,后在陶罐和铜罐的罐底开一极小的小孔,以便滴水,水装入罐中,自然渗入小孔中滴出,再将一刻有十二格子的尺子,放入罐中,观测罐内水位的深浅,以确定时间。

藏族第一世王布德贡杰(vod-lde-spu-rgyal,聂赤赞普)时,藏族的农业灌溉和技术有了新的发展,可进行银、铜、铁等的冶炼。在藏人的发祥地西藏山南雅砻地区产生了“纺线老女人之月算”,在《亚桑的故事》中有明确叙述:说当时随着社会生产力发展,有了农业灌溉,金属冶炼,时、日、月、季节等的明确划分。这当在情理之中,因为灌溉须知季节,冶炼不离时间。纺线老人说:

星月推算的传统,
知者学识握吾手,
你们能有此学问?
为此好汉聚商议,
奏上雅拉香波神,
纺线老人请往前!
第二周的初一日,
上弦半月半夜亮,
第三周的初一日,
满月彻夜月光明。
第四周的初一日,
称作空天无月夜。

可知从一月起,第二周的头一天,即 8 日,月亮到正半月落山;第

三周的头一天,即 15 日,满月满夜光亮;第四周的头一天,即 22 日,下弦月半夜时升;第五周的头一天,即 30 日,天空见不到月亮。当月可以看见月亮盈亏的现象。

如此三合按顺次,
第一称谓暖风起,
第二长叶雨水降,
第三称谓果实熟,
第四称谓寒风起。

——每三个月为一个季节。第一个春季,以暖风为特征;第二为夏季,以树叶茂密,多雨为特征;第三个为秋季,以果实成熟为特征;第四个为冬季,以寒风为特征。

雅拉香波喜笑道:
“吾是甲赤强有力,
然而老人言为奇,
既能事月能表时,
要叙太阳怎表时?”
纺线女人道:
“老人若言太阳时,
暖风吹起叶发时,
空中太阳向北移,
果树寒风吹动时,
空中太阳往南移。”

从此,雅拉香波开始知道四季方向。同时也谈太阳的“二至”点,有了半年太阳偏向北、半年太阳偏向南的认识。

纺线老女人的月算的初法是用一种白石头在黑色方石上画 30 个条痕,当划第一条痕时,看不到月亮,划第二个条时见到月亮,则说明前半个月要差一天,这个月称为“快月”(只有 14 天);划第三个条

痕的那天见到月亮,即民间所谓:“三日月亮众看到,八月十五无差余。”以月亮为主的时间计算仍有许多不足之处,在西藏元月 22 日雅拉香波的桃花开,在西藏的季节为春中,4 月 22 日为夏中,7 月 22 日为秋中,10 月 22 日为冬中,仅以月算不符合日算和四季的时间,藏历元月恰在风雪迷漫的冬季,雅拉香波山一带的桃花未开,不能按期安排生产,由此人们逐步认识到自然界变化主因是太阳位置的南北移动,从而得出“年的成长主要靠太阳、月的成长主要靠月亮、日的成长主要靠昼夜”的结论,并以日算把一年分为夏至、冬至、秋分、春分,以月的推算把每月分为上弦、望月、下弦、朔月(30 日),以昼夜为一天,以 30 天为一个月,以 12 个月为一年,一年为 360 天,时以日分而定,分为日升、日落、中午、半夜等。并且提出了每三年一闰月的观点。

敦煌古藏文文献中也有关于星象的表述:

在那昴宿星座上,
 聚集有七颗小星星,
 那是群星中最美丽的;
 七颗小星环绕四周,
 与昴宿同时升起。

这是首卜辞,但它也反映了古代藏人对天体的观察和认识水平。

二、藏历纪年

由于受不同民族历法之影响,藏族的纪年形式也多次更易。

(一) 赞普年号纪年

赞普年号纪年,见于《唐蕃会盟碑》和新旧唐书中。“彝泰”(skyid-rtag,意为长乐)是赞普赤祖德赞年号,有彝泰七年、彝泰八年、彝泰九年之记载。彝泰七年为公元 821 年,唐长庆元年,向前推论,彝泰元年则为公元 815 年,赤祖德赞大约于此年启用彝泰年号。

但赤祖德赞以前的赞普均未发现使用年号之现象,此后达玛吾都赞任赞普,吐蕃王朝崩溃,年号也就自然消失了。

(二) 属相纪年

以鼠、牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、狗、猪十二属相的纪年,与藏人接受汉文化不无关系。从敦煌文献涉及的历史纪年中已使用这种纪年形式,说明藏人使用十二属相纪年的时间是比较早的。《敦煌本吐蕃历史文书》记载“(狗年)赞蒙金城公主至逻些之鹿苑”。汉历中,狗属相与“戌”、“狗年”与庚戌相合,该年则为《旧唐书·吐蕃传》所载唐中宗景龙四年,即庚戌年金城公主嫁于吐蕃,或可说明蕃汉历算的早期影响关系。接受汉族历算文化的影响,有人说是在五世纪,但从后世文献看,大约起于七世纪,即文成公主时。史载,文成公主进藏时曾带去《博唐八十数理》、《五行珍宝包罗》、《密意根本之精》、《珍宝之堆》、《主干综述》等天文星算经典。《吐蕃王统世系明鉴》等古籍云,文成公主曾以这些经论推演吐蕃星历,并组织力量对这些文献进行了翻译。

(三) 阴阳、五行、属相纪年

汉历在藏流传中,也被改造。阴阳、五行、属相纪年便是如此。五行指木、火、土、金、水。五行配以阴阳,则为阴阳五行纪年,即五行分为阳木、阴木、阳火、阴火……阴水,合为十项,似汉地之天干。便有阳木年,阴木年,再配以十二属相形成三合一,即为阳木鼠年、阴水牛年、阳火虎年、阴火兔年等,循环而行,六十年为一周期。吐蕃王朝时期之《唐蕃会盟碑》有此纪年之记载:“时大蕃彝泰七年,大唐长庆元年,即阴铁牛年冬十月十日,双方登坛,唐廷主盟;又盟于吐蕃逻些东哲堆园,时大蕃彝泰八年,大唐长庆二年,即阳水虎夏五月六日也……其立石镌碑于此,为大蕃九年,大唐长庆三年,即阴水兔年春二月十四日事也。”阴铁牛年为827年、阴水兔年为823年。

除上介绍的纪年方法外,后期的一些史料还记载当时还有八卦、

九宫黄历推算,二十四个节气推算和将牛的身体分为360份推算一年气象的“牛算”等。赤德祖赞时有黄历历书《暮人金算》,或出自突厥或出自吐谷浑的《祝孤地方的冬、夏至图表》,出自于新疆和田(li-yul)的《李地方的属年》、穷氏之《穷算六十》,来自克什米尔的《央恰六十四个图表》、尼泊尔的《嘎尼羊孜》等为藏人后期的天文历算的发展奠定了基础,提供了较为广泛的参照系统。

(四) 火、空、海纪年

“火”(me)在藏文中示“3”,代表佛教南瞻部洲马面山之火、太阳所生之火、能毁灭的火;空(mkhav)示“0”,有空无之意。海(rgya-mtsho)示“4”,代表青、白、黄、红四色。火、空、海即代表403年。取《时轮经》从香拔拉第十代法王海胜即位、拉洛法创立,到第十一代法王难胜传法最后一年,中间403年,其纪元算法是始用胜生周之1027年减去403年,即公元624年。它是使用胜生周以前的一种藏历纪年。

(五) “绕迥”纪年

绕迥(rab-vbyung),汉译胜生周,是藏族使用时间较长,现在仍然运用的普及性藏历。按其性质,汉译中也多见“时轮历”或“藏传时轮历”。

“绕迥”纪年与《时轮经》有着紧密关系。传说《时轮经》为佛祖释迦牟尼所传,共12000颂,分五章,一章讲外时轮(天体运动的规律),二章讲内时轮,三章至五章讲内时轮和外时轮结合。1027年,《时轮经》译为藏文。并从该年起使用此纪年,以六十年为一周期,即第一年为胜生,依次为妙生、太白、迷醉、生主、数苑……茨惑、忿怒明王、终尽,配以金、木、水、火、土五行,阴阳和子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥十二地支。十二年为一小循环。

翻译这部对藏族文化产生过卓越影响的名著的是闍宾班智达达瓦贡布和译著《时轮七续注疏》(dus-vkhor-rgyud-vbrel)的著名译师卓希绕札。卓希绕札、惹曲绕、雄·多吉坚参等对此书的传播贡献良

多。由于1027年是火兔年，“绕迥”纪年传播后，便代替了苯教星算的“琼旦”(vbyung-ltan)的年首推算法，和松赞干布时期的以阳木鼠年为年首的推算法，遂引起一些争论，持“山洞算法”者反对火兔年为年首。十四世纪以后，一些权威学者的著作对“绕迥”纪年的实行起到了推动作用。如，1318年噶玛巴·让琼多吉著以“及孜”实践为主的《星算综合论述》(rtsis-kun-bsdus-pa)，1322年布敦大师著《且孜》，1327年再撰《算学智者欢喜》一书，并在其创立的夏鲁派的寺院夏鲁寺内画了一幅“地为圆球”的壁画，提出与“地是方形”的说法截然相反的观点。此后代代相传，出现过不少天文历算方面的著名学者，撰写了大量的著作。1683年，第巴桑吉嘉措以普巴派的观点和穷那夏嘎达的星算为依据，撰写了算学经典《白琉璃》，全书分35章，合636页。书稿写成后，雄才大略的桑杰嘉措让藏境所有天文学者质疑和提出修改意见。精通黑白星算的山南的大学者达罗译师和鲁郭拉钦对此书提出了208疑问。第巴针对这些疑问，写成473页的《除锈》一书。学者们自此噤声不语。《白琉璃》和《除锈》两书成为西藏天文历法的经典著作风行于雪域大地。拉萨、德格、夏河各有木刻印刷。

一般将藏地星算分为“噶孜”(时轮历，十一世纪传自印度)、“那孜”(五行算，七世纪传自汉地)“央恰”(韵占，传自克什米尔)、“贾孜”(时宪历，十八世纪传自汉地)四类。

《时轮历》在藏区的传播，不但形成了星算文化的一套系统，其宇宙观念也自然地进入藏文化的深层。其宇宙观认为：须弥山(ri-rgyal-lhun-po)是大地的中心，其中心为圆心，以五万由旬(一由旬约等于四千丈)为半径作圆，再取二万五千由旬做一圆。两个圆之间的整个环形地区叫做大瞻部洲，分为南、东、北、西四个象限，每一象限为一洲，称为南洲、东洲、北洲、西洲。每洲再均分为西、中、东三区。南洲中区的中线为经度的起点零度，东洲中区的中线为这种经度的东经90度，南洲东区的中线为东经30度。

天穹像一把大伞,被风力驱动不停右旋,即向顺时针方向旋转。其中央最高处与须弥山顶相接,四周渐低,最低处与马首火山的顶端相接,高七万五千由旬。伞面是凸凹不平的。12宫犹如伞的12条肋骨,28宿则如镶嵌在伞面上的宝石。每昼夜旋转一周。

日、月、五星、罗睺、头及尾和长尾彗星共称十曜。日、月是天神,五星为仙人,罗睺是“阿修罗”,彗星是罗睺的化身。诸曜除被动的显见行之外,又各自有其主动地按着一定的轨道和速度的旅行,12宫和28宿则如他们旅途中住宿的房舍,其行走方向,罗睺头尾与宫宿运动的相同,是右旋的,其他八曜都是朝着相反的方向左旋,即逆时而行。这种主动的运动叫做“本身行”,由于其运动的速度不同,所以回到相对宫宿的原位置的周期也不同,这就是它们的恒星周期。由于伞面凸凹不平,要上坡下坡,所以他们的速度是不均匀的。这种不均匀的运动的起点叫做“诞生宫宿”,诸曜的不均匀运动都可分为快行、慢行、曲行、跃行四个阶段。当代历算学者黄明信、陈久金在《藏历的原理与实践》一书中,对此作了较详细的介绍。

三、丁科札仓(时轮院)

时轮学院是佛教寺院的一个重要组成部分,是根据《时轮历》的理论进行学习和修观的。学生虽不多,学习却十分严格,为藏族天文历算人才的培养做出了贡献。主要研究密宗大乘、天文历算、声明、语法、诗词、书法、绘坛、音韵口诀、步法等。

《时轮历》在藏区的运用中,根据藏土的实际情况也吸收了藏土的一些星象经验。据拉萨市医算局1978年所编《西藏星象天象基本知识》介绍,这种算法也“因地制宜”:

冬至后的24天为“回归日”。其后的40天为“鸟日”,其后12天为“室壁日”,其后的半个月为“白胶日”,其后的九天为“鹑日”(shu,

红嘴鸦),其后的七天为“鹤来日”。

夏至后的 21 天为“回归雨期”。其后的 15 天为“鹭半月”,间隔 3 天以后的 15 天为“狐日”,其后的 21 天为“中心日”,其后的 15 天为“鹤去日”。

其中一大段又分含若干小段,如“鸟日”包括:母怀 6 天,翅边 6 天,肩头 3 天,颈窝 3 天,口面 3 天,翅尖 5 天,成雏 10 天,共 40 天。

观察这些日期的天气,有中期或远期天气预报的作用。例如:冬至后 24 天内如果风雪多,寒气重,则次年多雨水。夏至后 21 天内“数七”,即夏至当天,和三个第七天(即夏至起 1、8、15、22 四个曜次相同的日期)如有雨,叫做“天低”,夏季不旱,如果无雨,叫做“天高”,有 21 天的旱等。

对年、月、日,在《时轮历》中也有具体规定:

一宫年等于太阳在 12 宫运行一周,也等于四季循环一周。

一太阳月是一月亮盈虚变化的周期。

一太阳日为一昼夜,即从天明看清掌纹到次日看清掌纹的时间。

1 太阳年=12 太阳月=360 太阳日

1 太阴年=12 太阴月=360 太阴日

一宫年=12 宫月=360 宫日

一周夜=12 时辰(破晓、日出、日煦隅中、日中、日仄、日哺、日落、日昧黄错、八定、夜半、夜阑、黎明)

藏历也以星曜进行了星期的排列:

太阳——星期日

月亮——星期一

火曜——星期二

水曜——星期三

木曜——星期四

金曜——星期五

土曜——星期六

以日曜为一周之始。

第二节 藏医藏药

藏医是生活在高海拔地区的藏族人民为世界医学科学的一份伟大的贡献。目前,这部分遗产已得到了广泛的重视,国内外兴起藏学热,而在藏学之中,藏医学又为热点之一,港台和西欧都有不少人在研究藏医学。因之,藏药也在走向世界,一些藏药中的名药,往往供不应求。

一、藏医原理

(一) 藏医发展的基本历程

“曼巴”,藏语含义有二:一为医学博士,是对精通医学一切理论和实践的医生所用的美称,主要指医生中对于《四部医典》本注总义、分义、补遗、概要,以及远方九医所译、藏地九医所著,诸如《医王月诊》、广略《甘露宝瓶》、《八支集要》、《仙人耳传》、《词义月光》等书之本注总义、分义、补遗等,均能透彻了解于心,熟练应用于手的人。一为医生。

“最早的药是开水”。藏人这样认为。据有关史料反映,至少在公元前几个世纪,藏族人民就已认识到某些动物、植物、矿物的医疗作用,认为“有毒就有药”。后有了酥油止血、青稞酒糟治疗外伤的知识。在漫长的与疾病的斗争的历史中,藏族人民积累了许多简单的医疗经验。显然,藏医系统的形成与接受外来医学有直接关系,并于藏土最早传播外来医学的时间有两种说法:一是在吐蕃第 27 代王拉脱脱

日年赞时,有两位印度医生到西藏给百姓传授医疗知识;一是此后四代,仲年岱乌之子时,请来吐谷浑的医生看病。这些传说也难得到佐证。法国人胡亚和黄光明所著《中国医学》(Chinese Medicine)中说《脉经》一书曾由藏区传往印度和阿拉伯地区。这一时间大约在松赞干布的父亲南日松赞时期。有较多记载的是《吐蕃王臣记》等史籍所载,641年文成公主进藏时,带去大批书籍,其中就有“医方百种,诊断法五种,医疗器械六种,医学论著四种……”这批书由汉和尚马哈德瓦、达马郭嘎等译成藏文,称《医学大全》,这大概是较早的医药书籍。此后又请来印度的巴拉达扎、汉地的韩文海、波斯的加林诺,每人翻译了一本本国的医书,并合写了《无畏的武器》一医书,献给国王。这些人大概是藏人中最早的医士。八世纪初,金城公主进西藏,也带来大批医药人员和书籍,编成藏医名著《月王药诊》,从而奠定了藏医学的理论基础。出现了宇妥·云丹贡布等一批名医,藏医学也逐步走向成熟,形成了自己独特的系统。

十一世纪阿底峡入藏后,带来天竺寿命吠陀医学经典,尚编著《补精壮阳甘露方》、《头部伤痛固定治疗》等医书;著名译师仁钦桑布译《八支要义摄》等医学名著,进一步丰富了藏医学。至元王朝建立,藏医出现了以强巴为代表的北方派和以素卡巴为代表的南方派。其代表作有《精简八支药方》、《甘露源流》、《所需所得》、《草药鉴别》、《草药性味》、《草药生态》等。

五世达赖设藏医学院,第巴桑吉嘉措还发布文告,要各地和有关寺院选拔、培养藏医人才,为人民解除痛苦。第巴还撰宏著《蓝琉璃》,绘医学挂图82幅。

(二) 基本理论

藏医认为,维护人体正常功能的有三大因素(即“龙”、“赤巴”、“瓦干”)、七大物质基础(即饮食精微、血、肉、脂肪、骨、骨髓、精)和三种排泄物(大便、小便和汗)。三大因素支配着七大物质基础和三种排

泄物的运动变化。

三大因素的“龙”可译为“气”。其主要功能是主呼吸、肢体活动、血液循环、五官的感觉、大小便的排泄、帮助分解食物并输送饮食精微等。“龙”可分为五种：维持生命的“龙”、上行的“龙”、普遍存在的“龙”、主消化的“龙”、主排泄的“龙”。“龙”的特性有六：粗、轻、寒、细、硬、动。由“龙”引起的病据《四部医典》说有 101 种。

“赤巴”可译为“火”。藏医认为，“赤巴”与其他身体部位的关系有五种，即有位于胃肠，以助消化的“赤巴”；位于肝脏，主变色的“赤巴”；位于皮肤，润泽皮毛的“赤巴”；位于眼，主视觉的“赤巴”；位于心脏，主思维、欲念等五种。“赤巴”的特性有七：腻、锐、热、轻、臭、泻、湿。由“赤巴”引起的病 101 种。

“瓦干”可译成为“水”和“土”。其主要功能是磨碎食物，增加胃液，使食物易于消化吸收，促进代谢，主持味觉，保持水分，湿润皮肤，调节胖瘦。可分为保持水分的“瓦干”、磨碎食物的“瓦干”、品味的“瓦干”、使人知“满足”的“瓦干”及润滑关节的“瓦干”五种。“瓦干”有七特性：腻、凉、重、钝、固、柔、粘。由“瓦干”引起的病有 101 种。加上 101 种由邪恶鬼祟引起的病，各种病大约 404 种（这是传统医学对病患的基本分类，显然，疾病不仅仅是这 404 种）。由此也导出诸病的四种结果：药可治愈、不治自愈、治而不愈、诵经禳拔而愈之。

“龙”、“赤巴”、“瓦干”在相对平衡状态下，互相制约，互相依存，但一旦失去平衡，便会出现病理状态。如“龙”属气，遍于身体各部分，易变，近“赤巴”则生热，近“瓦干”则助寒。因而藏医认为“龙”病是百病之根。“赤巴”属火，“赤巴”乱则生热火，虽居于下，但火盛则升热于上。“瓦干”属水，性重寒，“瓦干”乱则生寒，灭人体正常之火，虽居于上，但寒盛可注于下。因而藏医认为“瓦干”是一切寒病之源。在诊断上都有特点，藏医也将人分“龙”、“赤巴”、“瓦干”三类型：

“龙”型人消瘦，面色灰黄、怕冷，爱说话、唱歌，爱吵架，性格活泼

等。“赤巴”型人易饥渴,多汗,身体经常有臭味,面色发黄,个性强。“瓦干”型人身体肥胖,脸色发白,怕冷,嗜睡,性情温和。

“龙”型的人和老年人易患“龙”病,“龙”病多发生于夏季;“赤巴”型人和青年人易患“赤巴”病,“赤巴”病多发生于秋季;“瓦干”型人和小孩易患“瓦干”病,“瓦干”病多发生于春季。并且过冷易生“龙”病,过热易生“赤巴”病,过温易生“瓦干”病等等。

在人体解剖和生理功能方面,藏医认为人有心、肝、脾、肺、肾五脏和胃、隆(相当于十二指肠)、肠、胆、膀胱、“三姆休”六腑。“三姆休”相当于中医的三焦,但功能又不尽相同。人有骨 360 块,包括牙齿 32 枚、盘骨 14 根、四肢关节 12 个。藏医在五脏六腑、肉和脉络(神经和血管)的解剖理论都有较高的成就,尤其是妇女月经周期和胚胎发育方面为世人所称道。妇女 12 岁来月经,50 岁绝经,每月一次。来月经时,妇女常有腰部和下腹胀痛,乳房发胀,情绪不稳定等表现。当怀孕后,三十八周即分娩。在胚胎发育中,要经历鱼期(相当于水生动物)、龟期(相当于爬行动物)及猪期(相当于哺乳类动物)三个阶段。与现代医学基本一致。体现动物进化过程的几个阶段。

在诊断方面,注重望、问、触三种法,近于中医的望、闻、问、切四诊法。

(1) 望诊是用眼睛观察,自视病人的神色、体型、皮肤颜色、大便、小便、痰等,此外,特别要观察舌苔和尿液的变化。望诊是藏医观察疾病的重要手段之一,看尿主要看颜色、气热,闻气味,看泡沫多少、大小、颜色深浅、消失快慢等,及观察尿中的沉淀物、漂浮物等,以其来确定疾病的种类,病之轻重。如热性病人尿呈红黄气味大,味臭,尿热时久,泡沫少,色呈黄,且消失快,沉淀物如乱云状。

(2) 问诊是问与病情有关的一切问题,如病之起因、发病时间、症状、用药情况、饮食起居习惯等。

(3) 触诊主要是切脉,其部位和方法基本与中医相同。

二、宇妥·云丹贡布与《四部医典》

(一) 宇妥·云丹贡布

宇妥·云丹贡布(708—约833年),今西藏自治区堆龙德庆县人,是著名的藏医学家,藏医学的奠基人。民间多称“医圣”,在藏区享有崇高的威望。

宇妥·云丹贡布出生于著名的医学世家宇妥家族(“青松石之家”)。据说他与赤松德赞同年,20岁时赤松德赞请来9位外地医生与之辩论,以验证其才干。宇妥以其渊博的学识获得胜利。虽然后人加工的这些情节与实事或有部分出入,但在宇妥的谈话中,我们可以得知他的广闻博识和当时医学在藏土的发展状况。如他在回答印度医生的问话时说:印度人对《智慧明智续》(智慧的咒文)做了特殊的研究。中国,由于占星学及其他方法,擅长于预后学;尼泊尔,擅长于机械艺术;喀什米尔,擅长化学;蒙古,擅长放血;葛逻禄,擅长烧灼;达西拉,擅长于治疗中毒;冲木,擅长尿诊;萨贺尔,擅长于用角做拔罐;格萨尔,擅长用咒文治疗;象雄,擅长用泻药;乌仗那,擅长用吐法;西藏则擅长用四种方剂:苯教最强调用加热、浴疗和油羔,泰但人有咒语治病的方法,而梵天系统的方法则为《医学一万倡语》,菩萨的方法是按《自然解除的慈悲》去做的,仙人的系统则是《逻迦本续》(或称《八根本续》)。非佛教徒的方法是《大天密宗》,而佛教徒则是《三世怙主续》的方法。一个集大成的医圣的出现,没有前人的医学成果做基础是不可想象的。圣人只能在前人丰富的学科基础上由人变成圣。没有知识和积累也就不会有知识的突破。25岁以后的13年中,宇妥曾三次到印度求师问学,一次前往尼泊尔,历时八年零八月,曾在印度著名的桥生班钦赞扎德娃、美昂和尼泊尔著名医学家达那希那合门下求学。据说在38岁时曾赴康区和五台山求医拜师,学到了内地

的医学知识。

55岁时,宇妥带着学徒岱瓦拜到工布去。这时他已有300多个门徒。他向他们讲授《四部医典》,培养了不少医学人才。

宇妥不但是个四处游学、博览群书、学问广深的医学大师,而且十分注重医德。他曾说:一个好医生首先要有洞察力和深邃的知识,其次要有博爱的思想。要爱病人,要有像猪、狗一样的思想,不把病人的尿、粪、血等看成污秽物。

据有关传记记载,宇妥一生(据说活了125岁)写了许多医学著作,最重要的一部是大约完成于754年的医学传世宏著《四部医典》。在《伟大的医圣宇妥·云丹贡布传记》中,五世达赖的题词中如此写道:

药王,
为了保护人类,
在这风气败坏的今日,
您发出的光芒,
比恒河沙数还多。

作为一代伟人,宇妥·云丹贡布在藏族人民心目中的地位是十分崇高的。人们实际上将他当做佛的化身而加以崇拜。

除宇妥·云丹贡布外,八思巴时期撰有《辉煌医史》、《解剖明灯》、《药物蓝图》等书的昌帝·班丹措吉、第巴桑吉嘉措(1653—1705年)都是医学大家。现当代的名医中数曲巴·钦绕诺布(1883—1962年)声名卓著,撰有《医说人体绕条月亮宝鉴》、《医学海洋之精华》、《简述草药形状稀奇金穗》、《婴儿接生法利众明月宝鉴》等专著。

(二)《四部医典》

《四部医典》藏语称《居悉》又译《医方四续》。一般认为是宇妥·云丹贡布依据前人成果撰成,也有材料以为是宇妥·云丹贡布等九位大医士编辑而成。全书共分四部分:

- (1) 根本医典(基础理论)。
- (2) 论说医典。
- (3) 秘诀医典。
- (4) 后续医典。

全书共 156 章,2300 多页。它对人体生理学、病理学理论以及对疾病的诊断、治疗药物制作、卫生保健等都有详细论述。

《四部医典》奠定了藏族医学的理论基础,后代藏医学家对此曾作上百种注释本,成为藏医学的权威性著作,有多种藏文本刻本,十五世纪后藏医分为南北两派,各派根据书中内容绘制了不同风格的医学挂图。随着藏族文化的传播,十六世纪时藏医传入蒙古地区,使作为藏医一支的蒙医也得到了迅速发展。自蒙文版的《四部医典》译为外文后,很快引起了国外学术界的重视。

汉文译本较早出现的有上海文史馆馆员孙景风于 1957 年节译的《四部医典》的第一部分和最后部分之 20 至 24 章。1978 年,李永年完成《四部医典》译本,于 1982 年刊行。

在国外,十六世纪时,不丹名医班玛噶波以《四部医典》为蓝本,写成《四部医典讲话·济世仓廩》。十九世纪初,匈牙利学者乔玛(1784—1842 年)对《四部医典》进行了研究,发表了论文。二十世纪初,苏联学者巴德玛也夫和波滋涅耶夫根据《四部医典》蒙文译本,将该书第一、二部分译成俄文,在圣彼得堡出版。除《四部医典》外,《月王药诊》、《晶珠本草》(别译《药理学广论》、《无垢晶串》等)都是著名的藏医学典籍。

三、藏 药

稍大一点的寺院都有专门的医学院——曼巴札仓。曼巴札仓是专门培养医学人才的学院,尽管学生少,但它对藏医学的发展和藏人

的治病防病做出了巨大贡献。

藏医一般用动物、植物、矿物药物。方剂既有单方,也有复方。少则一二味,多达数十味,以散剂或糊丸为主,汤剂则较少使用。藏药有着很好的效验,如治疗“赤巴”型黄疸用藏茵陈、婆棱瓜,治血病用纤毛婆婆纳、藏黄连,治心脏病用肉豆蔻,治肝病用五灵指、草红花,治胃肠炎用矮莨菪等,都具有很好的效果。藏医分一切药物为热性和凉性两类。除了当地产的高原特产药物外,大部分动、植、矿物药均与中药相同,其中有些药物与汉语读音也很相近,如干姜藏音“嘎假”、黄连藏音“洪连”等。

藏药,越来越在广阔的领域里得到人们的认可和赞誉,不少国家的研究机构也在从事这方面的探索。据有关资料反映,藏药对恶性肿瘤有一定疗效,甚至对爱滋病也有一定抑制作用。在此介绍两种名贵藏药:

(1) 珍珠七十。藏药中的名贵药物之一,由珍珠、藏红花、牛黄、玛瑙、珊瑚等 70 种名贵药制成。此药的主要功能是安神、调血压、补身,主治瘫痪、血压不调、癫痫、脑震荡等。疗效显著,尤其是偏瘫之初服用此药,恢复率均比其他药物高出几倍。是西藏的出口药物,销往许多国家,长期供不应求。

在西藏一些边远牧区对此药十分崇拜,奉为仙丹,仿佛可以有病治病,无病防病,且可包治百病。有的牧民终年将其带在身上,有的甚至如同项链挂于颈上,认为其有宝气,可以避邪祐人。若遇到紧急疾病,取而食之。

(2) 章觉。藏药中的名贵药物之一。是由坐台、藏红花、牛黄、熊胆等几十种药制成,功能主治:平衡“赤巴”、“瓦干”、“龙”等人体固有的“三大因素”。用于头部、上下腹以及四肢疮症、胃溃疡、陈旧性病征、各类中毒症、慢性热症、急腹症,对瘟疫、内脏化脓、出血症等都有良好的效果。无病者还可以当作强身壮体的滋补药,预防疾病。

第十章 节日文化

藏民族居住区域辽阔,节日也多,大概可分为三类:各地区共同的节日,部分地区的节日,寺院的法会。我们之所以将寺院法会归为藏族节日的一个组成部分,是因为寺院的法会对僧人来说具有节日的性质,对百姓来说同样具有节日性质,许多法会是僧俗共庆、僧俗同乐的,一些法会在漫长的历史发展中,已由宗教活动演变为娱乐性质的节日活动。

藏族节日的时间大多是以藏历计算的。十一世纪以前,藏族使用过多种历算方法,1027年才使用时轮历“绕迥”算法,以铁、木、水、火、土加阴阳与子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥十二地支相配,十二年一小循环,六十年为一大循环;第一年为胜生。一绕迥终后,第二绕迥再开始,同汉族之六十年为一甲子。藏历同汉历十二月为一年,大月三十天,小月二十九天,每六十五年设二十四个月,即不足三年就有一闰月。为了求取吉祥,藏历规定可以双日、双月,如某年某月的五、六、七三日,若六日不吉祥,可以过两个五日(即避过六日),再过七日。

第一节 民间节日

民间节日很多,在此只能择其重要者介绍。最为隆重的要数年节,年节中最为隆重的是藏历年,其次是本来跟年节扯不上边的赛马会,许多地方将赛马会称为过小年,同样热闹非凡,故权且列入年节之中。

(一) 藏历年

不只是一个节日,而是正月中多个相连的节日,这些节日若独立而论,可归入宗教法会或别的类型之中,为了叙述方便,我们将几个正月的节日统统归入藏历年中叙述。

正月初一为藏历新年,藏语称“洛赛尔”(lo-gsar,新年)或“嘉吾洛赛尔”(rgyal-po-lo-gsar,国王新年),是藏族人民普遍庆贺的最为重要的节日。

天亮后,穿着节日盛装的青年男女手捧“琪玛”(phye-mar)和青稞酒,先给长者献“琪玛”,敬青稞酒拜年。“琪玛”也称“竹素琪玛”,斗形,内盛拌好的酥油等做的称“吉卓”的彩花板,现在多以彩绘的木板代替,还插有青稞穗、鸡冠花等饰品;有的还用酥油塑造的“娄高”(lug-mgo,绵羊头),现在多用瓷品代替。整个“琪玛”象征吉祥和五谷丰登、牛羊兴旺。长者先从“琪玛”中取些许糌粑,向上弹三弹,放一点在嘴里,再用无名指蘸着酒向上弹三弹,或三口或三杯或一口一杯喝了敬酒(这些都是特有的讲究),祝以“扎西德拉”(吉祥如意)等语;平辈人只有互相致祝节日吉祥,互相敬酒。对于饮酒时向上弹三弹的风俗,解释不一,有人认为三弹分别表示向佛、法、僧三宝致意,有人认为三弹分别表示向天、地、人三者致意,也有说向天神、年神、龙神致祭的,一般取第一种说法的较多。

拜过年后,成群结队的人们到街上去唱歌、跳舞、游戏;靠近寺院的,还要不失时机去拜佛,求得在新的一年里平安、吉祥、幸福。

安多藏区大多初一早上起得很早,首先去“拉则”煨桑祭神,因为“拉则”一般在山岗上,一旦火光闪烁,桑烟滚滚升起,四周的人都可以看得见。素以第一个去“拉则”煨桑为光荣,第一个煨好了桑,后来的人只是在已经燃起的桑堆上加松枝、桑面等物,顺之献酒浆,跪拜叩首,添玛呢旗杆。第一个煨桑的人燃起桑烟后,便向四周吹响吉祥的海螺,海螺以白色为佳。有的还放鞭炮。倏而,远远近近的山头上都有桑烟燃起——这是因为作为地区的土主只有一个,而“拉则”村村都有。人们不可能都去那座象征土主住地的神山上去煨桑,一般就近方便,只在离家近的山头上冲那个有“拉则”的神山煨桑、磕头,也等于去了那里,因为神是无所不知的。

与此同时,或者稍晚一点,各家各户的煨桑炉子(或者在院中央,或者在屋顶依山处或屋顶上)里都腾起桑烟,远山近野,高楼低屋,都浸沐在或淡或浓的桑烟里。

祭完“拉则”后,各自回家准备吃早饭。炕上或地铺上端上了节日的各色食品,一家人按长幼老少男女坐好,开始家里人之间的拜年,儿女拜父母,晚辈拜长辈,有的则弟拜兄,妹拜姐。拜的方式大多是给长辈要磕3个头,兄弟姐妹之间小的给大的磕1个,当然每个人在给“人”磕头前必须给佛磕3个头。自己家里的人拜完年后,再动筷子吃早饭,早饭后再去给村子里年纪最长、辈分最高的人家拜年磕头。在西藏地区,初一只在家中与家人欢聚不出门。

新年的食品,藏、甘、青、川、滇有同有异。如手扒肉、糌粑、奶酪、酥油等,处处都有。西藏炸油馍(卡赛 kha-zas)种类很多:条形的“那夏”,圆形的“布罗”,如耳的“库高”,如勺的“边朵”等。安多区的油馍有三叉的,多的是四叉的长油馍,长的有一尺二三,有人说解放前有人还炸二尺五的油馍,可以像柴禾一样用绳子捆起来背。此外还有

五叉的“霞岔”、馄锅、圈圈、酸奶丸子等。

安多区的许多地方,大年初一禁止扫地,也不挑水、背水,女人不做针线活儿。不过,据说西藏、康一些藏区,家庭主妇大年初一的第一件事是洗漱完毕,去泉和井打第一桶水,喂饱牲畜。第一个打到水的被认为是勤快、幸运、有福气的人。当然,打水的时间也不能过早。

安多区的许多地方尚有出新的习惯。清晨,男人们(或家里的老人们)一起来,就往羊圈和牛圈里跑,去看牛羊的卧法,牛羊的头冲向或东或南或西或北,意味着这些地方将是吉祥的。继而,给牛羊的头上、身上拴了三色、五色的花线花布(马、骡等大牲口同样),赶向头所冲的方向的草场。出新是个非常有趣的活动,它与生产紧密联系,而对青年男女和孩子们来说,正是年节中相互道吉祥、比穿戴、联络感情的第一个回合。

由于历史的演变和藏民族形成的一系列特殊原因,如同其他藏族风俗一样,年节的许多过法也因此有所不同。就连过年的时间也不完全一致,现在使用的藏历是在1027年开始使用的,以农历丁卯年为第一绕迥。在此以前,至少在纪元前100多年,藏区就有一种以月亮的圆、缺、朔、望来推算月份季节的历算方式——苯教历法。按这种苯教历法计算,每年的大年初一相当于现在所使用藏历的十一月一日,据说日喀则地区仍以此种方式推算过年。又,一些靠近汉区的藏族群众,受汉族春节的影响过春节,而不过藏历新年。

拉萨的“默朗钦茂”(smon-lam-chen-mo)是藏历年中的一个隆重节日。“默朗钦茂”,意为祈愿大法会,也称传大召。

“默朗钦茂”的诞生是在1409年。1407年,藏传佛教大师、格鲁派的创始人宗喀巴为了联络敦促藏传佛教诸教派同心戮力,振兴佛法,严守戒律,与阐化王札巴坚赞协商于元月举行祈愿大法会。继而筹集资金,将大昭寺的殿堂、佛像、法器供物、幡幢、壁画修饰一新,宗喀巴本人特意集金五百两,为大昭寺觉卧佛像制做了五佛金冠。准备

工作就绪,于1408年底,佛教诸教派僧人万余,信教群众数万云集拉萨。

法会于1409年正月初一至十五日举行,宗喀巴带领僧俗信徒诵祈祷经、发愿文,以及进行其他佛教活动。正月十五日为释迦牟尼示现神变降伏妖魔日,这一天,宗喀巴为纪念佛祖举行了“举阿曲巴”,即许多文章中所谓“元宵会”、“花灯会”、“酥油灯会”、“灯会”,在大昭寺周围的八廓街上,摆满了用酥油添彩塑造的各色人物、花卉鸟兽塑像,维妙维肖,玲珑剔透,四处灯火,彻夜通明,观酥油花灯者通宵达旦。

这次法会为格鲁派的发展拓宽了道路,也标志着格鲁派的正式成立。

此后宗喀巴辞世,不喜欢格鲁派的仁蚌巴政权首领顿珠多吉武力占据拉萨,原为甘丹、哲蚌、色拉三大寺主持的传召法会更由噶玛噶举派掌握,先后达19年之久。1517年,帕竹法王驱逐噶举派势力出拉萨,法会才得到恢复。

1643年,在五世达赖喇嘛主持下,建立了政教合一的甘丹颇章政权,祈愿法会有了一些改革和新的内容:

(1)将法会的时间,由原来的正月初一至十五日改为正月初三至二十四日。

(2)法会期间,在三大寺僧人中考取格西拉然巴(一等格西),每年录取16名,前七名由甘丹赤巴率领踏街夸耀。

(3)正月二十四日,由甘丹赤巴主持,哲蚌寺俄华扎仓和布达拉宫朗吉扎仓的僧众诵驱鬼经,举行规模宏大的“默朗朵甲”驱鬼仪式,由古装骑兵护送,鸣放火铳,燃烧“朵玛”,向拉萨河南岸趋之。

此后,这些规程一直延续到1959年西藏民主改革后停顿。1960年再度恢复,至1966年“文革”开始,再次中断。1986年元月,“默朗钦茂”又与它的信徒、教民见面了。清代纂修的《卫藏通志》中有“藏年

节”记述：

西藏年节，如腊月大，以元日为年；小，以初二为年节。凡商民停市者三日，各以茶、酒、果、肉等食物互相馈送为礼。郡王于元日设宴布达拉，请汉蕃官员头人过年。初九日，大召内聚集各山寺喇嘛四万众，迎接达赖喇嘛诸佛登台，或有名呼图克图讽诵大经。至上元，郡王及噶伦、牒巴等各于大召寺周围大放花灯。扎木架，以五色油面做人物，龙、蛇、鸟、兽，下设木架数层，安设大灯，周围约数万盏。自黄昏点起，至次早开始撤，以天之晴、阴、风、雪并灯焰之色，占一年吉凶。如是夜天清气爽，月明无风，灯焰光辉色正，则一年人畜安康，五谷丰稔。若天不明朗或遇风雪，及灯焰红白闪烁，乃为不吉。二十一日，调集各处蒙古、西番马步兵三千名，顶盔贯甲，执长矛、弓箭、鸟枪、藤牌，马亦从头至尾披挂五色甲裙，各个跳舞放枪，绕召寺三次，至琉璃桥南，点放火炮，以为迎神逐鬼。其炮系铜铸，有二十余位，内最大者一位，上列威剿除叛逆五字。铸自唐时。事竣，于布达拉库内动发银、茶、绸缎、綾锦、布匹、金珠等物，布施僧众，以为念经之资。二十三日，郡王及噶伦、牒巴，并有名大喇嘛，各出八、九名以至十四、五岁幼童数名，快马数匹，跑马至色拉寺东山脚起，由布达拉后至工布堂，约三十里，一气跑到，先到者赏绸缎、哈达、银钱等物；其次到，后到者，各分赏有差。又选善走之人数十名，自布达拉西跑到拉萨东止，约十余里，亦一气跑到，别其先后分赏；赏毕，绕召跑三匝而散。此以为一年枪标夺彩者之戏。至二十七日，迎色拉寺之飞来杵至拉萨转召。

元月二十五日，为迎请来佛强巴降临人世、化度众生仪式，僧人抬着银制强巴佛像绕八廓街，受众教民朝拜。

这些活动，在安多区的格鲁巴寺院、甘肃的拉卜楞寺、青海的塔尔寺等大寺院都举行过，尤以塔尔寺的酥油花著称于世。当然，在广

阔的藏区,凡佛事活动也不是个个寺同出一律。据《拉卜楞寺概况》介绍,拉卜楞寺在正月的具体节日程序是:

(1)“默朗钦茂”从正月初三下午始到十六日结束,共十三天半。其间诵经,接受布施,请总法台讲经。

(2)初八日为放生节(tshe-thar),在图旦颇章(thub-bstan-pho-brang)院内进行。僧侣诵《招财经》,将先预备好的牛、马、羊洒上净水,系上彩绸结布结放走,任其自生自灭,来去往还。俗称“神牛”、“神羊”、“神马”,每年二三百头(只)。

(3)十三日为晒佛节(gos-sku-bshams),于9时左右在河南蒙旗亲王府前南山麓举行晒佛仪式。佛像高约30米,宽约20米,用高级绸缎剪堆而成的释迦牟尼、无量光佛、弥勒佛三尊,每年依次轮换一尊。在预先砌好的晒佛台晒佛后,由总法台率仪仗队及僧众诵经沐浴后结束。

(4)十四日为法舞(vcham-chen),在大经堂举行。舞者三四十人,戴护法面具,主角为阎罗王(chos-rgyal-sogs)。在器乐伴奏下,且舞且由阎罗王将写好的妖魔的符(lang-ka)投进油锅焚烧,预祝一年吉祥如意。最后由总法台率舞者及僧众将“多尔钦”(gtor-chen 大施食)送至寺西荒郊纵火烧之。

十五日同样为酥油花灯会(me-tog-mchod-mjam)。酥油花同样为僧人所作。

十六日为转贤巴(byams-pa-gling-skar),将弥勒佛抬出,奏乐,仪仗队绕大经堂一周。四方信徒,咸来顶礼膜拜,祈求幸福。

(二) 赛马会

藏区的赛马会一般在七八月举行,主要有以下几种形式:

(1)纯粹的赛马。披着节日盛装的赛马场——一般是一片宽阔的草场,人头攒动,骑手们为争夺第一,跃马扬鞭。

(2)骑手们化装成古代将士,身披铠甲,手持弓箭赛马。时而穿插

骑马射箭比赛,或从地下捡羊、捡哈达等,这种比赛带有点杂技性质。

(3)赛马、演节目、物资交流等混合。如此便成了项目众多、规模宏大的民间集会。

一般的赛马会仅一二日,而隆重的达十数日之多,其中有其他的诸多节目,如赛牦牛、打靶等。

(三)“雪顿”节、沐浴节

七月一日至十日左右,是“雪顿”(zho-ston)节(酸奶节,后因此节日以演藏戏为主,也称藏戏节),原是百姓为六月间修行闭斋的僧人们的施舍日子,后演化成为一个专门演藏戏的节日,并不是真吃酸奶。每年此时,拉萨总有多处藏戏团来演出。藏族群众不分男女老幼,空巷而去观看藏戏。传统藏戏大多以宣传佛教教义为主,如《赤美更登》,《顿月顿珠》、《诺桑王子》等,都是劝人从善、惩罚邪恶的,群众如痴如迷。现在的“雪顿”节大约形成于十七世纪中叶,即五世达赖喇嘛掌握西藏政教权力之时,此后不断丰富发展;“雪顿”节准备工作较早,各地藏戏团要为此花费许多心血。1951年以前,在藏历六月二十九日各藏戏团向藏政府报到,接受达赖接见,三十日在哲蚌寺过“雪顿”节,七月一日才到罗布林卡演出,有日喀则、堆龙德庆、尼木、拉萨本地的藏戏班子,轮流登台,确有点藏戏汇演的意味。1986年的“雪顿”节范围扩大了,邀请了康区、安多区的藏戏班子,可谓规模空前。

七月六日至十二日是沐浴节,藏语称“嘎玛日杰”,时间一周。此时高原藏乡风和日丽,气候宜人,牧草正绿,山花正旺,天蓝水清,辛勤一年的人们扶老携幼,接踵来到河边,尽情洗濯,或游泳,或戏嘻,尽兴欢乐。据说此时的水可除病祛灾,所以,人们不轻易放过这一一年一度的洗礼。据史料记载,沐浴节的产生有七八百年的历史,但其源起无从可查。民间传说认为,早先藏区发生过一次大瘟疫,人死畜亡,无计其数。百姓纷纷祈祷上苍降福,感动观世音菩萨,派出仙女拿神水洒在藏区的所有江河湖渠中,再托梦给大家,结果大家下水沐浴,

瘟病顿时消失。这便是沐浴节的来历。清人记载说：“七月十三日，其俗各将凉棚帐房下于河沿，遍延亲友。不分男女，同浴于河，至八月初五日始罢。云：七月浴之则去病疾。”

沐浴节在其他一些藏区也程度不同地存在。康区的沐浴节是在每年秋收以后。如位于雅砻江和大渡河之间的明正土司的辖区内(现九龙、泸定、丹巴、雅江、道孚诸县)有得天独厚、星罗棋布的温泉，每至秋收后天气晴朗，农牧民便来到温泉边架起帐篷，一边唱歌跳舞，尽情娱乐，一边下到温度适宜的泉水里沐浴。当地人谓之“泡澡”。“泡澡”不但是洗除疲劳、歇息游玩的好机会，也是联络彼此感情的好机会，有些人家邀请自己的亲友一块去“泡澡”，青年男女们则以目示意，以水传情，在温泉边谈情说爱，寻求理想的爱人。当然，由于当地风俗的影响，这儿的“泡澡”者们不可能像海滨城市的游泳场，男男女女、老老少少，穿着游泳裤、游泳衣，尽情畅游，他们大多还是和衣入水，不露肌体。

当然由于各地气候冷暖状况不同，沐浴的时间也有区别。

(四) 世界烟祭日和林卡节

拉萨、昌都、日喀则地区在五月初一至五月十五日有一逛林卡的节日称“赞朗结桑”(vdzam-gling-sbyi-bzang)，传说是世界神灵下降之日。要进行煨桑(bsang-m chod)祈祷仪式。后期的人们渐渐淡化了这一仪式，而成了纯粹的逛林卡节。

煨桑是藏人生活中的一件大事，每个家庭、部落一年四季要煨许多次桑。部落里的拉则前必有煨桑的地方，“玛尼康”中有煨桑的地方；几乎每个家庭都有桑炉，有的砌在院子里，有的砌在房顶上，初一、十五、一些年节和大的节日不用说，有的家庭几乎每天清晨都要燃起桑烟；寺院里有专门的大桑炉，砌在山门前或大殿前，人多时终日不灭，香烟袅袅。

桑是烟祭的意思，即以烟火祭祀。这一风俗非常古老。据有关专

家考证,最初是部落里的男子们出征或狩猎回来,部落的首领、长者和妇女儿童,在寨子外面的郊野,燃一堆柏树枝叶和香草,并不断向出征者身上洒水,用烟和水除掉因战争或其他原因染上的污秽之气。这种做法在安多地区随处可见,若家里有人去参加别人家的丧事,要进家门必须用烟熏一熏,才能进屋。当然,所用的不一定是柏叶、松枝,在无条件时用把草代替也未尝不可,但不熏不行,因为这样你会把污秽不洁之气(甚至死的灵魂)带回家来,尤其是那些有老人和小孩的家庭更为讲究,老人和小孩比较脆弱,很容易受到污秽之气的侵染而生病。就是出远门回来的家里人也要熏熏再进屋。用水清除污秽之气的而今比较少见了,如一般的人出门后看到背水、挑水、驮水回来的人就非常高兴,认为今天运气好,有的人甚至跪卧地上让水桶从自己头上经过;忌讳碰到空桶。还有一例是在婚礼上,当新娘要进门时,有些地区就有向新娘和送亲的人身上洒水的习惯;有些地区则衍变为一种娱乐活动,当送亲的人和东客在酒宴喝酒、唱曲热闹许久后,厨房的“玛实”(做饭的人)要向客人讨喜钱,端着水到西客面前,西客若不掏钱,“玛实”们就劈头盖脸向他们身上泼水;若掏喜钱爽快的西客,只洒几滴,意思到了就行。这或许与用水来除污有联系。

事实上,后期的煨桑已经增加了许多内容,已成为一种重要的宗教仪式,是在用烟献祭,祈神求愿,大则乞求国泰民安、五谷丰登,小则乞求个人消灾免难、幸福吉祥。至少在苯教兴起后,作为一种宗教仪式,烟祭在内容和形式上已经定型。

公元七世纪佛教传入藏土之后,大约经过莲花生“化苯为佛”的吸收革新,苯教的许多祭祀禳祓仪式便与佛教相结合,烟祭也不例外。据有关文献记载,在牟尼赞普(797—798年在位)时期,烟祭与佛教的“四大供养”相结合,形成了“世界烟祭节”这一传统节日,定日期为每年藏历之五月十三日。

烟祭的对象是“四大宾客”,即:佛、法、僧三宝,属于供养慕敬之

宾；怙主，为佛法公德之宾；六道众生，为悲悯之宾；魔类，为欠债之宾。这四大类宾客包含了整个世界出世和在世的所有鬼神。在烟祭之后，还要委托四大宾客作“四业”，即：息业，消灭病魔之灾；兴业，获得福、禄、寿、喜；摄业，能摄服天、地、人三界；诛业，消灭一切敌人。实质上就是让四大宾客受到供养祈祷后，让他们办点事，满足人间的诸多愿望（“四业”）。

尽人皆知的“林卡节”的时间也是在五月十三日，实际上就是由世界祭烟节演变而来，或者说就是世界祭烟节。每年这天，据说全世界的一切神祇都来享受人间香火，因此在这一天，人们必须或上山头，或下河沿，燃起烟火，供奉四大宾客，有条件的还要请喇嘛念经。最初的这一活动可能是在庄严肃穆中进行，因为是敬神，不可能嘻嘻哈哈。现在的这一活动仿佛已经走了样，加进了一种娱乐活动。在拉萨，每年五月十三日，僧俗民众一起到郊外，一面举行烟祭，另一方面举行摔跤、赛马、跳舞、演戏等活动，尽情游玩。生意人也见机而动，做诸种买卖，于是也有了物资交流会的性质。

烟祭的用物并不复杂，主要是柏树枝叶，没有柏树枝叶则用松枝，还用艾蒿、石南等香草叶子，上放糌粑、五谷诸物，桑燃起后，要洒一点净水。净水洒完后，方磕头祈祷。

解放以后的林卡节，许多地方烟祭已成为形式和遗迹，每到此节日，人们携家带口来到森林边、草地上，各自为阵，扎上帐篷，喝酥油茶、青稞酒，弹琴、跳舞、唱歌。个别地方为增加节日气氛，还增加了赛马等内容。

（五）望果节、除夕

西藏地区八月最重要的节日是望果节(vong-skor)，“望”是“田地”之意，“果”是“转圈”之意。合译为巡田或者转田埂较为合适。望果节可能源于祈求丰收的一种宗教仪式。藏民族至少在第九世赞普布德巩杰时建造了青瓦达孜宫，开始用木犁牛力耕作，引水灌田，大

臣茹来杰教人们将夏草储存,以备冬用,此后历世赞普“串连湖泊,广作沟渠,引水以溉田”,努力发展农业。至松赞干布时代,农业进一步发展,雅砻河谷、年楚河流域、拉萨河流域,都是种植农作物的肥沃土地。农业风俗顺之而生。据《苯教历算法》等资料介绍,布德巩杰时已有了农民转田埂、行仪式、求丰收的风俗:举着幡、达达(缠着哈达的木棍)、羊右腿、青稞穗、麦穗的农人倾巢出动,沿田埂转圈游行。后来随着佛教的广泛传播,尤其是藏传佛教格鲁派的建立,又加进了念咒、转田埂时擎佛像、背经卷等内容。

望果节后,遂为紧张的秋收工作,因此这一天也逐渐成了跳舞、唱歌、赛马等娱乐活动的盛大节日。《西藏志》记载了这一景况:

七月十五日,另雇牒巴一人,以司农事。其他之头目牒巴,陪之游街,佩弓挟矢,旗幡导引,遍历郊圻,以观田禾,射饮一日,经庆丰年。然后,土民刈获。

既至十二月,节日也渐增多。西藏黑河(nag-chu)地区将十二月一日称小年(lo-chung),将元月一日称大年(lo-chen),按本地习俗,小年这一天,主人不挤奶,全让牛犊吃掉。

十二月初七日是四川凉山彝族自治州木里藏族自治县藏族人民的传统节日——“俄喜”节。“俄喜”节的由来据说是:从西藏、云南等地迁入此地的阿哲、让甲、草坡、八尔等藏族部落到达今木里县之宁朗、车子、白碉、桃巴等地定居的时间恰为腊月初七日之夜晚,所以“俄喜”节定为腊月初七,过法同藏历年。

十二月二十九日开始,大多数藏区都有在屋里、帐篷里、大门口等地方画一些吉祥图案的习惯。图案大概可分两种类型:其一,在屋里或帐篷里画太阳、月亮、雍仲(卍)等和在门口用白灰画吉祥结、海螺、宝贝等吉祥饰物,求吉祥,添喜庆之气氛;其二,在帐篷或屋里用白灰或糌粑粉等画奶桶、牛、马、羊、鞍、麦穗等物,祈求农牧业丰收。晚上食用糌粑、蕨麻、元根、大米、小麦、豌豆、核桃仁、羊油等九种食

物熬成的粥,藏语称“格突”(dgu-thug),有些地区吃包子或面条、面片,里面放上面捏的太阳、月亮、牛鼻圈、拴马桩、帽子、茶壶,以及包子里包上炭焦、团肉、骨头、羊毛团、毛线等东西,这是一种对来年运气的向往追求,每一种面捏的形象或实物都有一定含义,或说整个年每个方面都吉利,或说做某件事吉利,或说来年哪件事不易做等等,同时也是一种娱乐活动,一家人对吃到某件面食的人,友好地取笑一番。

十二月三十日,是除夕(gnam-gang),每户人家依旧做“卡赛”等招待宾客的食品,做“琪玛”,挂经幡,打扫卫生;在家具、住地四周,畜圈墙上摆冰块。安多区摆冰也是腊月三十日。华锐藏区是将冰块摆在花园里和房檐上,象征给降临凡界的众神献上了净水。

年节是人们一年中最隆重的节日,这一天大家总以阖家团圆为美,然而事情总不能尽如人意,有些家庭在年节这一天经常会发生亲人在外未归的事。对于未归的亲人,家属有具体的思念方法,如在三十晚上,阿坝地区对在外未归的亲人,盛同样的饭菜供在佛龕前,男左女右,若是子女在外,男的一般由父亲去供,女的由母亲去供;若父母在外,可由年长的子女去供,供奉的食物不摆在佛龕正中,供的时间也不宜过长,一夜后或者一日后便可由家人食用。

上述节日,虽然形式有所变化,整个藏区都在过,有些甚至十分隆重。

第二节 宗教节日

许多宗教节日,均来之于宗教法会。初在寺院和僧人中举行,渐次波及社会,成为僧俗共同的节日,或成为具有节日意义的法事活动。

(一) 法 会

大的寺院有众僧参加的法会,也有各个扎仓内僧人参加的法会。如拉卜楞寺有扎仓(grwa-tshang)六个。各扎仓的法会有:

1. 居迈巴(rgynd-smad-pa)扎仓续部下院

(1) 三月十八日至二十四日“大自在自入法会”(bde-mchog-bdog-vjug)。

(2) 六月初四到初六日“开光仪轨”(rab-gnas)。

(3) 九月二十四日到二十八日为“集密自入法会”。

(4) 九月二十八日始为期五天的“怖畏九首金刚自入法会”。

开光仪式结束后,按“集密自入法会”、“大自在自入法会”、“怖畏九首金刚自入法会”次序,每年轮流举行。

2. 丁科尔(dus-vkhor)扎仓(时轮院)

(1) 三月六日为“奠基法舞”。

(2) 三月十四日至三月二十一日为“时轮自入法会”,其中三月十五日为“时轮金刚根续法会”。

3. 曼巴(sman-pa)扎仓(医学院)

(1) 三月十七日至二十四日为“药师佛的自入坛城和烧坛法会”(sman-blavi-bdag-vjug-sbyin-sreg)。

(2) 八月九日至十五日及二十九日为“丹真金刚自入坛城法会”(rta-mgrin-bdag-vjug-s ogs)及回遮施食生镇魔会。

(3) 九月十八日至二十四日为“阿丘佛自入坛城和烧坛法会”(mi-vkhrugs-bavi-bdag-v jug-sbyin-sreg-sogs)。

4. 吉多尔扎仓(喜金刚院)

(1) 三月份举行虚空瑜伽佛自入法会。

(2) 夏至日为“大施食”,由该院法台亲自主持,送四手吉祥主护法大施食,用以镇魔伏怪。

(3) 八月份举行金刚自入法,在大昂图旦颇章院内跳法舞。舞者

二三十人,戴法王、财神、兹穆尔(tsevu-dmar)等护法面具,从上午10时始至下午4时终。

5. 居多巴(rgyud-stod-pa)扎仓(续部上院)

(1) 三月十七日至二十四日为“集密自入法会”(gsang-vdus-bdag-vjuy)。

(2) 五月二十七日至二十九日为“满足护法心愿法会”(chos-skyong-bskang-gso)。

(3) 九月份举行喜金刚自入法会。

(4) 九月十七日至二十四日为“怖畏九首金刚自入法会”(vjigs-byed-bdag-vjug)

(5) 十月十七日至十九日为“六臂护法的大施食法会”(mgon-bovi-gtor-chen)。

(6) 十二月十三日至十九日为“大铁城施良食镇魔法会”(lcags-mkhar)。

铁桑琅(thos-bsam-gling 闻思院)扎仓有一大经堂,全寺性法会则在此进行。

色多罗桑雀臣嘉措所著《塔尔寺志》介绍,塔尔寺的法会,“初由持律法王威玛本师·峨热嘉措(光明海)于第一绕迥壬子年(1552年)正月十一日,创立讲说僧院开始;并于正月二十五日起,创立春季大法会为期一月,首先是在此法会期中,每天上午传召僧众大会;下午则在‘伯敦协珠岭’(具德说修院)法会上学习,创为例规。”如此出现了一系列的法会:

从三月初三日起的春季后期法会,为期一月;六月十五日起的夏安居(佛教戒律规定,比丘在夏季雨期三月,足不出户,安居一地)法会,为期一月半;八月十五日起的冬季法会为期一月;正月初八起的神变节大愿法会,正月十五日结束。

还有一些是纪念性的法会:四月发愿法会,是纪念释迦牟尼诞

生、出家、涅槃,通常是在四月一日开始;六月初三日起的六月法会,是纪念释迦牟尼“三转法轮”;九月二十日起的九月发愿法会,九月二十六日结束,纪念释迦牟尼“降凡”。十月二十三日起要举行纪念宗喀巴大师的忌辰;十二月二十二日起,供修月下弦“岗索”法(一种酬谢恩泽,以娱众佛的酬补仪轨)。

寺院的法会视寺院之大小,有增有减。但无论川、滇、甘、青藏区,还是西藏,一些主要的法会基本上一样。这些法会虽然大多在寺院内进行,但与老百姓的日常生活同样有直接或间接的联系。如塔尔寺的四大法会,不但寺院要进行盛大的佛事活动,对于周围百姓来说也是喜庆的盛大节日,常常是百里以外的牧民、农民携家带口前来参加,同时也成了物资交流的盛会,因为,作为信教的群众,不光在藏历每月的初八、十五、三十日(藏语称“聂当杰松”*nya-stong-brgyad-gsum*)转经、礼佛,大法会也是朝佛的最好时机。

(二) 几个僧俗同庆的法会

僧俗同庆的大法会应首推“默朗钦茂”,这已在第一节中作了介绍。除此之外,还有一些:

1. 送魔节和亮宝会

这两个节日,基本上全藏都过。拉卜楞寺的送魔节是二月初七日,先用钱买一名穷人,化装成魔鬼模样,身穿半白半黑的翻毛皮袍(西藏为两人,一穿白一穿黑),脸也涂成半白半黑,头插羽毛。初七日在大经堂举行宗教仪式后,由大昂(*brang*)和夏旦劳巷佛殿的僧众念经送“多尔钦”(大施食),并将化装成魔鬼的人“驱逐”至夏河对岸,七天内不准返寺。

二月初八日为亮宝会,早上在寺旁的仓拉(*tshong-ra* 集市)晒绘有寺主嘉木样活佛源流的大佛像,佛前有供养,由衣着整齐的僧侣千人各执象牙、犀角、羚羊角、珊瑚、玛瑙、各种化石,以及著名活佛等的衣帽、用具、法器,随仪仗队,伴着化装的狮子、野牛、大象、老虎,由

弥勒殿前出发,到仓拉,佛前由僧众念经沐浴后绕寺一周,返回讲经院,最后在小僧侣的舞蹈中结束。

这些节日在其他地区略有不同。拉萨在二月下旬过“充曲”,即会供法会。由于正月有“默朗钦茂”,故而称此为小祈愿法会或传小召。据说此法会始于1682年,是第巴桑吉嘉措为了巩固自己的地位和稳定藏区,在五世达赖死后秘不发丧,至周年所进行的年祭。原为五天,后来每去世一位达赖加一天。还要举行措让巴格西的选拔仪式。

“充曲”的最后一天,举行亮宝会,曰“充曲含章”,展出布达拉30多丈的唐卡佛像,三大寺的珍贵宝物,并列队从大昭寺出发,经过布达拉、小昭寺,绕一周结束。亮宝会同样含有祈求吉祥幸福、兴旺昌盛之意。《西藏志》如此记载道:

“二月三十日,布达拉悬挂大佛。其佛像系五色缎堆成,自布达拉第五层楼垂至山脚,长约30丈,将大召中所有宝玩、金珠、器皿陈列。喇嘛装束神鬼诸妖,各番国人物、牛、虎、象等兽,转召三次,至布达拉大佛前,各跳舞歌唱,如此半月间始散,乃此地之春戏。神鬼、人兽等衣着,颇极精华珊丽,其宝玩无穷,不能枚举。”

2. “萨嘎达哇”

四月是佛月。四月十五日是释迦牟尼入胎日,又是成道日和圆寂日,故称四月初一至十五日为“萨嘎达哇”(sa-ga-zla-ba 善果期),各地藏民在这些日子里都要磕长头,朝佛念经,作种种功德。相传四月中作功德一次等于十万次,作恶一次,等于数百次。故这个月内不分僧俗,都要念佛,希望藉以修积善根,以补平时不足。拉卜楞寺地区的老百姓,要在其间穿上节日盛装,按老少排队诵经,绕寺转经;僧俗男女不吃、不喝、不说话一天两夜,称“娘奈”(smyug-gnas)节。

四月初八日为浴佛节。四川省甘孜藏族自治州康定地区的藏族群众要过转山会,祭神祈福,游山拜佛,求得农牧丰收、兴旺。有时还要举行赛马、射箭等比赛。

实际上,由于节日由僧到俗,由少数到多数等的演变,一些法会和一些宗教性的纪念节日也很难断然区分:

(1)三月十五日为时轮金刚节(bdud-bkhor-gsung-pavi-dus-chen),纪念藏历第一个绕迥之第一天(火兔年——1027年3月15日)。

(2)五月初五为“桑吉曼拉”节(sangs-rgyas-sman-lha),传说这一天药圣要洒下圣水灵药,因此华锐地区的人们在这一天要到山上去采药游山,饮酒作歌,尽情娱乐,同如甘南地区的“香浪节”。

(3)五月十日是莲花生大师的降生日,称“智达得钦”(sbrel-zla-dus-chen),山南莲花生当年修行地协扎(shel-drg)和洛扎卡曲等地举行庆祝活动,每年一小庆,12年为一大庆。大庆时,锡金、不丹、拉达克等地的佛教徒以及其他地方的僧人百姓也慕名前来参加。举行歌舞、施舍等活动,十分隆重。

(4)六月一日至七月十五日的45天内,是喇嘛专心修道时间,绝对禁止喇嘛出境。如万分不得已时,也得由寺院堪布替他作法后才能出去。

《西藏志》中说:“六月三日,哲蚌寺、色拉寺,挂大佛,亦装神鬼等类。垂仲下神,番民男女并皆华服艳装,或歌或唱,翻杆子跌打各种跳舞,亦二寺之大会也”。一般以六月四日为节,即“丹伊得钦”(bden-bzhi-dus-chen),是释迦牟尼口授“四大真经”之日,民间又称朝山节,西藏地方的人大多到附近寺庙朝佛、诵经、点灯。

(5)九月二十二日为降神节(lha-vbad-dus-chen),人们朝佛,行善,诵经。

(6)十月十五日为仙女节,藏语称“摆拉旦珍”,举行多种降神活动,妇女以为这是她们的节日。

(7)十月二十五是宗喀巴圆寂日,这天晚上各地俗家和寺院要在屋顶上点无数灯,寺院里要举行隆重的宗教仪式纪念,并发放喇嘛

口粮份金,《西藏志》如此写道:

“至十月二十五日夜,云系宗卡(喀)巴成圣之日,各家以及寺庙山院,皆于窗棂、墙壁间挨放灯数百不等,光明如昼,布若列星,亦一大观。又云:系古燃灯佛诞,未知孰是。亦以灯焰、颜色,占次岁之吉凶。”这一节日藏语称“甘丹阿曲”,俗称燃灯节。

(8)十二月二十七日,在色拉寺举行金刚杵行,这个金刚杵据说是莲花生传下来的,藏人相信如果这个金刚杵在头上能碰一碰,保险一年无病无灾。所以这天总有万人来拉萨看这金刚杵。

(9)十二月二十九日是驱鬼节,各寺院举行盛大的跳神驱鬼活动。在拉萨,男男女女,华服盛饰,群聚欢歌,观看喇嘛跳神,认为来年将临,举行跳神活动,到了晚上人们则驱邪逐鬼,才能万事如意。布达拉也举行盛大跳神活动,到了晚上人们则绕大昭寺放枪呐喊以逐鬼邪,饮酒作乐,带醉而归,以度岁节。

法会主要在寺院僧人中举行,至今如此。一些僧俗同庆的法会有广泛的群众基础,虽隆重程度不同,但各藏区仍在进行。

第十一章 文化交流

第一节 早期的文化交流

作为大自然的一员，人类在漫长的生物进化历史中，经过了由小到大，由低级到高级，由幼年到成熟的发展过程，有人推测人类的发展状况为：

在距今 200 万年前，约 12 万人；100 万年前，约 20 万人；30 万年前，约 100 万人；25000 年前，约 330 万人；10000 年前，约 530 万人；4000 年前，超过 1000 万人。

这个估计数字对我们认识西藏高原先民的基本状况同样是具有参考作用的。

我们用不着在众多的人类的“摇篮说”中寻找最古的西藏高原先民的来源（这是一个艰巨而目前难能有所收获的课题），因为，假如我们从 1400 万年至 800 万年的非洲的腊玛古猿追寻而下，从早期人类从非洲向亚洲和欧洲的迁移，我们仍然将会陷入迷雾之中。显然，从地理位置邻近和年代离我们较近的那部分地域着眼对照，对我们来说是至关重要的。从地域上看，西藏处于一个特殊的环境之中，一是东与汉地接，且文化交往悠久；二是南与印度、缅甸等接壤，同样有漫

长的交往史；西与克什米尔、波斯等接；北与新疆接。因而从早期文化的交流影响看，首先接触的应该说也是这些邻近地区。当然藏人属蒙古人种，这从范畴上肯定了他的大系统。有的学者将西藏高原先民的由来推演到北京周口店，主要的理由是40万年前就有使用火的人类先民，以及后期他们所使用的打制石器与西藏高原先民所使用的石器从器型和打制方式上有某些相近特点。这个年代至少是在旧石器时代，那么，倘若果真如此，有可能是最早的文化交流了。当然还有待于对藏南（靠近印度）的定日、聂拉木、藏北多格则等地的旧石器进行全面、系统的考证、研究，也有待于更多的考古新发现去论证这些推论。

从新石器文化和一些史籍所反映的内容看，西藏高原先民与中原汉族的交流接触是显而易见的。只是要涉及学术界长期争论不休的羌藏关系问题，尽管藏汉文化交流中人们还没有注意到这一领域，但这一领域在藏汉文化研究中是非常重要的；这种交流可以给我们多方面的启示。

从与羌系有关的一些重要历史（或传说）人物中，我们可以看到这一点：

共工氏。《史记·补三皇本纪》记有共工怒触不周山的故事，在汉族地区具有广泛影响。而这一共工，据贾逵《周语》注文为：“羌姓”，乃知为羌属。《左传》杜注：“共工氏以诸侯霸九州者，在神农前，太昊后。”《国语》韦注：“共工氏在羲农之间。”

可知在神农氏前就存在的共工氏，是文献记载中最早的羌人首领。他所处的时代是洪水泛滥成灾的时代，“水处什之七，陆处什之三”（《管子·揆度》）。共工氏子称后土，其子孙多任水官，为治理水业做出了贡献。

神农氏为早期的农业始祖。《史记》载：“……于是地平天成，不改旧物，女娲氏没，神农氏作。炎帝神农氏，姜姓，母曰女登，有嫫氏之女

为少典妃，感神龙而生炎帝，人身牛首，长于姜水，因此为姓。”

汉文史料中对神农氏炎帝的记载也不完全一样。如《左传·昭公十七年》：“炎帝氏以火纪，故为火师而火名。”《左传·昭公二下九年》贾逵注：“烈山氏，炎帝之号也。”《白虎通义·五行》：“炎帝者，太阳也。”或为一有太阳崇拜和火崇拜的氏族，以姜为姓，同样是羌属。这一氏族对农业的发展有杰出的贡献：

《易系辞下》说，炎帝“斲木为耜，揉木为耒，耒耜之利，以教天下。”《淮南子·修务训·尝水草》又说，炎帝“乃始教民，播五谷”。看来，他有多重身份：“发明”火，始种五谷，制陶（《太平御览》引《周书佚文一》：“神农耕而作陶”），发明药物（《淮南子·修务训·尝水草》：“神农尝百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所避就，一百而遇七十毒”），织衣（《山海经·海内经注》：“神农之世，男耕而食，女织而衣”）。

从史料记载看，黄帝也与羌属有关系。《国语·晋语》：“昔少典娶于有娇氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而以异德，故黄帝与姬，炎帝为姜。”

史载黄帝之后与羌人通婚的确有不少，如黄帝曾孙帝誉的“元妃”称姜，生子后稷。《左传·昭公二十二年》载：“有妫（舜）之后，将育于姜”。

《路史》说：“阪泉氏蚩尤，姜姓炎帝之后也。”蚩尤后世被奉为“军神”，是最初金属武器的制造者。《世本·作篇》：“蚩尤作五兵，戈、矛、戟、酋矛、夷矛。”蚩尤最先似与姜姓部落集团内部发生冲突。《路史》后记四：“炎帝戮蚩尤于中冀，名其曰绝辔之野。”后再与黄帝族作战：《史记·五帝本纪》：“蚩尤作乱，不用帝命，于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂禽杀尤。”蚩尤这支羌人族团作战失败后，即为黄帝族兼并。

大禹是汉族的圣人，且以“大禹治水”的故事为人称道，而大禹也

是羌人后裔。《史记·六国年表》：“禹兴于西羌。”《吴越春秋·越王无余外传》：“鲧(禹父)娶于有莘氏之女，名曰女嬃，年壮未孳，嬃于砥山，意为人所感，因而妊孕，到胁而产高密。家于西羌，地曰石纽。石纽，在蜀西川也。”石纽据说在今四川省茂汶羌族自治县的石鼓公社。又，《水经·沫水注》广柔县载：“县有石纽乡，禹所生也。今夷人共营之，地方百里，不敢居牧，有罪逃野，捕之者不逼，能藏三年不为人得，则共原之，言大禹之神所祐之也。”看来禹确乎有出自羌人之可能。

从以上可知，羌这一体系源远流长。据一般的估计，黄帝在公元前 2700 年左右，羌的形成估计有可能早此 2000 年，而这一种族的形成或有数万年历史。

从远古的气候及先民居地看，羌当为最初生活于西藏高原的人类先民，他们的祖先最初生活于藏北羌塘、定日、聂拉木等广阔的地带。随着西藏高原的隆升，高原气候逐渐变冷变干才东南迁徙，进入甘、青、陕及中原地区。仰韶文化中有古羌人的贡献。

中华文明的源头或许始于这些南迁的羌人先民，这些部落众多的羌人曾显赫一时，燧人氏、神农氏等都是他们进入新的文明层次的记录。

新的研究成果告诉我们，远古羌人崇拜火、太阳、白色、牛(牦牛)、鸟等物。这些崇拜物有可能是一个族团的图腾崇拜。我们今天所读到的“帝”之类名称，或许就是当时的神，是古羌人的崇拜物。

古羌人崇火，炎帝本身就是火神。所谓燧人氏、神农氏、烈山氏等，都与火有关，即古人“火种刀耕”的最原始形态的反映。换言之，早期的古羌人从渔猎生活——渔猎生活时期照样有信仰，到农业生活(或者半农半牧生活)的转变过程中的一个飞跃，大概为：一用火，懂得用火取暖、用火烧肉吃，作火烧茅林等方式进行耕作，获得粮食，有了最初的农业；其二为直接“钻木取火”。此两者在人类的蒙昧时代可以说是了不起的进步。从而发明火、使用火，还能取得火的族团受到

尊重。而他们自己也十分崇火，由火神而称炎帝。王逸《楚辞·远游章句》云：“火神，帝也。”因而，可以说炎帝的活动是崇拜火神的那个地方族团的活动，并不一定实有其人。

当然，炎帝本身有许多值得探讨的问题，比如他与黄帝的关系。上文有引《国语·晋语》句：“昔少典娶于有娇氏，生黄帝、炎帝”。如此看来炎、黄二帝同出一祖，是兄弟。又，据考“少典”实为“少昊”，黄帝与少昊有承袭关系，但不一定是父传子形式，而是族团的沿进阶段。太昊（这一名称又写作大昊、泰昊、太皞、太皞、大皓等）先于少昊。何新《诸神的起源》认为，太昊就是太阳神，是伏羲（又写作伏牺、伏戏、赫胥、庖羲、宓羲、虑牺、羲皇等）的别一名号。少昊为继太昊后崛起的又一族团。同伏羲、太昊、少昊一样，我认为黄帝仍有二特点：一为神，高诱注《淮南子·说林》云“黄帝，古天神也。”便是例证。二，与伏羲、少昊等一样，他的形体也是人面蛇身，属于同一类型，是崇拜日神的蛇龙族团的代表。

炎帝与黄帝不同，他的形体是“人身牛首”，姜姓。“姜”与“羌”本为一家，《说文·羊部》说：羌，“西戎牧羊人也。从人、从羊；羊亦声。”其中有二符合藏人的图腾信仰，即一为牦牛图腾，一为羴羊图腾。与炎帝有关，羌系统由崇火而崇红色，如后岗文化、马厂文化较明显；由崇火而崇太阳，因火有热，太阳亦有热，此二很容易归于一。如汉籍《白虎通义》中就有“炎帝者，太阳也”的记载。

假如将以上材料粗粗归类，可发现古羌文化系统包括了燧人、烈山、神农氏、夸父氏、祝融。其文化传播范围在今西北地区、部分中原和西南地区。仰韶文化中有他们的贡献，像后岗、马家窑、半山、马厂、辛店文化当是他们的作品。其文化年代大约为距今 5680±100 到 2640 年。在这漫长的历史进程中，羌人先民们由牧渔业转入农业和半农半牧业，创造了丰富的陶器文化。

从目前接触到的一些材料看，羌系统的文化是先于以黄帝族为

代表的中原文明的。专家们认为若以部族(民族)强盛的宗主为序,可为:炎帝→太昊→黄帝→少昊→颛顼→帝喾→帝尧→帝舜→夏禹。

这一时期正是中华民族早期的“多元一体”结构的形成期,多个部族、族团(以后的民族)以各自的文明力量争雄于这块广袤的土地。它们大体可分为三系:

一为以炎帝为代表的羌文化。

一为以黄帝为代表的中原文化。黄帝族原来是北方的游牧民族,后转为半农半牧。

一为以太昊、蚩尤、少昊等为代表的苗蛮东夷文化(这一系统有些争论,如有人认为黄帝、太昊、少昊同为一人)。

炎帝族系,在炎帝之前,就有燧人氏、烈山、神农、夸父、祝融等,故而可推断此一族系早于其他族系。汉籍有载,炎帝后八帝凡五百年才有黄帝,唐兰等学者也认为黄帝族的强盛要比炎帝晚千年左右。

诚如范文澜等主编的《中国通史简编》所说:“现在的中华民族,是吸收无数民族,在一定文化一定民族的基础上,经四五千年的长期斗争和融化,才逐渐形成起来。这里所谓民族基础,无疑地应该说是从黄帝传下的华族(周代称华族,汉以后称汉族)。古代传说,不论如何分歧荒诞,从没有认太昊、炎帝、蚩尤做自己的祖先的。太昊是人头蛇身,女娲是蛇身,炎帝是牛头,蚩尤更描写成大怪物。独黄帝系统的古帝,全是人形。这显然含有民族偏见,但正是说明古史的基干,从黄帝一族流传下来”。虽然说某人人头蛇身不一定含有“民族歧视”(许多反映了当时的图腾崇拜),但汉族起于轩辕氏黄帝这是为汉族同胞所公认的。过去的岁月(从人类有记忆——氏族、部族、民族出现始),是氏族、部族、民族间斗争、融合的岁月,也是各个氏族、部族、民族在斗争、融合中独立发展的岁月。如此,才有了五彩缤纷、色彩斑斓的民族文化。

中国第一个国家政权的诞生与羌的关系非常密切。从史料看,中

国第一位真正的国家“元首”可能出自羌系。

传说的炎帝羌系与黄帝族等经过了漫长的部落战争与融合,至夏禹时,私有制、阶级和阶级专政的工具——国家诞生了。私有制、阶级、国家赖以产生的前提条件是原始社会内部生产力的发展,尤其是金属工具的使用,对农业经济的发展可以说有划时代的推动作用。原始先民们扔掉了原始的笨拙的石器工具,拿起了锐利轻便的金属工具,生产力发展了,也孕育了一个新的时代。

据有关资料证明,中国开采铜矿的年代(进入青铜器时代)不迟于公元前2000年以前的时代。殷商时期,中国的青铜器已得到高度发展,有了著名的中国青铜器时代与文化。又,据河北藁城出土的商代铁刀看,冶铁铸造铁器的年代也从那时开始了。金属既用于生产,为先民征服自然、创造物质文明发挥着重要作用,也用于战争,在以掠夺奴隶和财富为主旨的部落战争中起着非凡的作用,同时也推动手工业迅速发展起来,产品也日益丰富,从而有了商人阶级。中国社会的这种进化在殷商时期已有相当水平。此时,羌民族和黄帝族实际上已有了地缘性质的部落联盟。传说中的尧、舜、禹三帝就是这种部落联盟的大酋长,所谓尧、舜、禹的“禅让”正是这种社会特点的反映。诚如郭沫若在《中国古代社会研究》一书中所说:“尧、舜、禹的传说,都是二头政长。在尧未退位以前,是舜、尧二头,在尧退位以后是禹、舜二头。尧时又有帝挚为头,均与西印度人之二头盟主相合。”这种风俗或与史籍所载“女国”的政体接近:“王居九层之楼,侍女数百人,五日一听朝,复有小女王共知国政……其女王死,国中厚敛金钱,求死者族中之贤女二人,一为女王,次为小王。”女国为藏属,男性之二头政长或来自于此种女性之二头政长。

从文化角度看,禹作为传说中古代部落联盟领袖,也留下了与藏族的某些文化内涵相近相似的东西。

其一为尚九。夏与九有着密切联系,礼乐制度多以九为纪,故而

九成为一神秘的数字。伏羲,演八卦九宫,天地亦分九重:一月天,二星辰,三太白,四日,五荧惑,六岁星,七镇星,八恒星,九左旋天。这一观念的完全成熟或许稍晚一点,它的缘起是十分久远的。天圆分九层,九层有九门,天地之间有建木沟通,此建木位于昆仑山上,是天神出入天地之间的必要通道。

关于昆仑山主要地理位置,古来有多种说法,总括起来可为两类,一为泰山说,一为西方昆仑,而今世所谓昆仑主要指河源之昆仑,当然也有人以冈底斯雪山为昆仑山的。实际上从后期的史料看,昆仑一词所用地域较多,除河源昆仑外,尚有陇西昆仑、新疆漠南的昆仑等,我以为昆仑的地理位置在河源还是合乎情理的,任乃强在《羌族源流探索》一书中对“昆仑”二字的诠释是有道理的。任文以为昆仑是古羌语“雪山”之义,即藏文gangs;仑,即古囟字,古时无仓廩,谷物储入圆囟,顶作尖锋,为其象形字。汉籍又称昆仑为“昆山”、“昆冈”,其理也在于此。昆仑的又一特点是产玉。《风俗通》所谓:“舜之时,西王母来献白玉”,可说与此特点相合。这里所谓玉主要指白色石英石。

这种天有九重的观念并非凭空想象,它来自先民对天象的观测,即日、月、水(辰)、太白(金)、荧惑(火)、岁(木)、镇(土)、恒星太岁(左旋),九星以九道而行(九星又作日、月、金、木、水、火、土、辰、彗九星)。九天之说与古希腊人托勒密(公元二世纪)的九重天宇宙体系基本相合。托勒密认为地球位于宇宙中心,月、水、金、日、火、木、土七星绕地球运行,于第七层土星之外尚有恒星天和最高天。

在崇九这一点上,苯教与禹的观念非常吻合。在苯教史书中“九”同样是个神秘的字眼。据苯典介绍苯教源于魏摩隆仁(vol-mo-lung-ring),并以此为圣地,备加尊崇。这一神化了的即便世界毁灭它也不会消亡的圣地,又称什巴叶桑(srid-pa-ye-saug)天国,位于世界之西部,形如八瓣莲花,其中间有九层雍仲(卍,gyung-drung,九个卍形的山峦)山。卍在藏语中是长存、永固之意,九层雍仲具有丰富、神

妙的含义,因为苯教的教义被称为九乘经论,即卡辛(phywa-gshen)、朗辛(snang-gshen)、楚辛(vphrul-gshen)、斯辛(srid-gshen)四因乘,格尼(dge-bsnyen)、阿迦(a-dkar)、仗松(drang-srong)、耶辛(ye-gshen)四果乘,外有最上一乘(chen-povi-theg-pa-gcig),合九乘,苯教的修习要经过九个层次;苯教的宇宙观也是天国有九层(后来发展为十三层),大地从内到外也有九层。至于最初人类的由来更与此有联系,曲坚木杰莫生下了九兄弟、九姐妹,九兄弟分身出九个女人做自己的妻子,九姐妹分身出九个男人做自己的丈夫,自此才有了人类(见第六章)。

禹之崇九与苯教徒之崇九是有文化联系的,这种文化联系并非后期所谓藏源羌,而是早期的藏属民族文化圈这一总的文化范围所左右的。禹生活的年代大约在公元前二十二世纪左右,从西藏丰富的新石器文化遗址推断,此时藏人先民与东南迁徙中先行与黄帝族接触的所谓羌人其文明程度大体一样。崇九之举就是象雄、羌塘古文化东南行移的结果。

其二为尚黑。夏尚黑,或与禹父有关,禹父“鮌,是天鼃族,即玄鱼,古鼃、龟为鱼类,俗谓龟为大甲鱼”,因而夏尚黑^①。藏族是尚白民族,根据一些新石器遗址的色彩使用看,一度崇红,而苯教之崇黑却是尽人皆知的事。禹之尚黑,苯教之尚黑,以及彝族等藏属民族之尚黑,同属于一系统。从现象上看,白色崇拜较黑、红崇拜为古老;从禹代表的文化类型看,它与象雄、羌塘等古文化只有边缘地区与腹心地区的区别,其内涵并无二致。

我们之所以提出羌与藏源缘的这种新论,是藉于以下三个方面的认识:

之一,汉籍所谓“羌”是自旧石器时代以后,因西藏高原的不断隆

^① 王大有:《龙凤文化源流》,北京工艺美术出版社1988年版。

升,高原气候由温暖变冷变干,部分古藏人经受不了寒冷的袭击,逐渐向东南迁徙,进入与华夏先民族接壤地区,汉籍才留有“羌”这一称呼。由于数千年的历史沿革,汉籍中所载的“羌人”,在各自的区域内独立发展,形成多个的民族群体,诸如彝、纳西、白族等,汉籍所称统一的“北方牧羊人”体系已不复存在,因而当时泛指“羌”这一概念,也就失去了依托,换句话说就是被汉族统称为“羌”的这部分人在历史的沿革、发展中,已有各自的族称,因而统一的“羌”这一名称也早随着历史化为乌有。

之二,据《汉藏史集》等史籍记载,早期的藏族按类别可分为四类,即白叶桑(ye-sang-dkar-bo)、黑叶门(ye-smon-nag-bo)、江赤叶西(spgang-khrig-ye-shes)、黑孟藏(mon-rdzung-nag-bo),此后才有藏人最初四姓。其中被称为明亮慧灯氏族的江赤值得重视,因为这一氏族是活动于今阿里以北的冈底斯山附近的游牧部落,以聪慧著称,其氏族称号“江”(spyang)与“羌”音十分接近。倘若有历史的偶合,汉籍所称“羌”就是东南迁徙中到达与华夏族接壤地带的冈底斯山北的江赤氏族部落的一部分居民。因此,历史的重大误会也在这里,不是藏源于羌,而是“羌”源于藏,是藏人的一部分;不是羌人西行而有藏,而是部分藏人东行而有“羌”。

之三,从丰富的新旧石器文化可知,尽管我们在预测更早一些岁月里藏族先民的由来,但至少可以说从5万年前,西藏高原就有人类居住,从其活动范围看,数量也不会少,几乎遍及西藏全境;从众多的新石器时代遗址看,藏人源于土著的观点是成立的。

从上述可知:藏、汉两个伟大民族的文化交流融合、相互吸收的历史在四五千年前已经开始。西北藏人中的相当一部分人早随着历史同化于汉人之中。

第二节 吐蕃王朝兴盛时期的文化交流

吐蕃王朝兴盛时期,被历代史家称为藏族史上的黄金时代。这一时代有以下几个特点:

第一,从社会形态看,当时的吐蕃正处在奴隶制解体、封建社会因素逐步膨胀、封建社会经济关系逐渐确立的时期。实质上,这一时期的藏民族是从不完整的奴隶制进入不完整的封建制的。同时,在更新的层次上看,这一时期也是以雅鲁河谷为主体的吐蕃的统治者们逐步联合、收服、吸收地方豪酋成为国家政权重要成员的时期,是藏民族的民族意识及文化系统等逐步建立健全的时期,因而青藏高原的统一已成为当时的时代之潮,历史的必然。

第二,雅鲁王朝经过长期的发展,到兼并象雄、苏毗,并以工布、达布、娘布等为主要势力区域,在经济上拥有一定力量,无论农、牧,在当时高原较现在温和的气候条件下得到了相应的发展、进步,为以后的军事发展和政治发展打下了良好基础。

第三,以统一青藏高原为目的的军事战争使吐蕃亮其耳目,伸起四肢,从雪山中站起,进入了大吸收、大发展、大进步的欣欣向荣的时期。以佛教文化为中心的印度文化,极大地丰富了藏人的哲学系统(对整个理念思维的训练起到了无与伦比的推动作用),在文学、艺术等方面也有了膨胀式的空前发展。以儒学为中心的汉族文化的传入,使吐蕃在政治、经济制度和自然科学方面得到了良好的借鉴和运用,提高了管理政治的能力。同时,与西南民族、西域民族的接触,拓宽了视野。

第四,这一时期的思想领域,以苯教文化作为主体,虽然有近二百年的佛教与苯教的殊死斗争,然而就其整体而言,思想禁锢较少,

王朝观念强于民族观念。

第五,《格萨尔王传》反映的是一种部落战争,诚如已故著名《格萨尔王传》说唱艺人扎巴老人所说:格萨尔的部数很多,而每一部大多是引发战争(起因)、征战、分战利品(dmag-vkhrug)、取“央”(gyang-len,意为带回吉祥和福源),因而这种战争主要是“攻抢”(打下一个城堡,拿了这个城堡的财物,分了,就走了)。而吐蕃王朝兴盛时期的战争是一种“攻占”——打下某一城池则归为已有,让其百姓俯首称臣。尤其一些战略要地,反复攻占。换言之,吐蕃王朝发动的战争是为其王朝建基服务的,无论开疆拓土,千里征战,或是派遣信使,联姻会盟,都是为了吐蕃统治者政权的巩固和发展。

一、蕃、唐之间的文化交流

隋末群雄蜂起,各据一方,长年征战。李唐王朝建立,方结束了这种状态,建立了289年的基业(618—907年)。唐朝大体有三个发展时期:

(1) 初唐(618—741年),凡124年,是从李渊武德元年至李隆基开元二十九年。国家统一,政治较为稳定,对外侵略不断胜利,社会经济向上发展。这一时期唐朝皇帝与吐蕃赞普在位的时间是:

| | |
|------------------|---------------------------|
| 唐高祖李渊(618—626年) | 松赞干布(?—650年) |
| 唐太宗李世民(627—649年) | |
| 唐高宗李治(650—683年) | 贡松贡赞(581—650年 在世,似未继位) |
| 武则天(685—704年) | 芒松芒赞(650—670年) |
| 唐中宗李显(705—709年) | 赤都松(676—704年) |
| 唐睿宗李旦(710—711年) | 赤德祖赞(704—754年) |
| 唐玄宗李隆基(712—741年) | |

(2) 中唐(742—820年),凡79年,是从唐玄宗天宝元年至唐宪宗李纯元和十五年。这一时期唐政治开始腐败,中央与地方矛盾加剧,汉族与外族矛盾冲突上升,宦官与朝官相互排挤,党争日盛。唐走向衰落。这一时期唐朝皇帝与吐蕃赞普在位的时间是:

唐玄宗李隆基(742—755年,天宝年间) 赤松德赞(755—797年)

唐肃宗李亨(756—761年)

唐代宗李豫(762—779年)

唐德宗李适(780—804年) 牟尼赞普(797—798年)

唐顺宗李诵(805—) 赤德松赞(798—815年)

唐宪宗李纯(806—820年) 赤祖德赞(815—836年)

此一时期由于连绵不断的战争,对经济的破坏严重,全国经济重心自黄河流域转向江淮流域。

(3) 晚唐(821—907年),凡87年,自唐穆宗长庆元年至唐哀帝天祐四年。此一时期朝廷政权分裂,宦官握权,朋党勾结,至结仇怨,排斥打击,不遗余力,藩镇势力强大,唐中央政权崩溃。这一时期唐朝皇帝与吐蕃赞普在位的时间是:

唐穆宗李恒(821—824年) (如上,赤祖德赞在位)

唐敬宗李湛(825—826年)

唐文宗李昂(827—840年) 达玛吾都赞(836—842年)

唐武宗李炎(841—846年)

唐宣宗李忱(847—859年) 永丹、欧松争位,吐蕃王朝解体。

统一的吐蕃王朝解体后,唐王朝仍在风云飘摇中维持了四五十年,而作为王朝的号召力早淹没在藩镇豪强的金戈铁马之中。唐王朝与吐蕃王朝的兴起和衰落大体相似。

(一) 战争与交往

1. 唐蕃联姻

自634年至846年,蕃、唐使节往还达191次之多,几乎每年一

次。而其中最具有魅力的可能要数两次联姻。

由于南日松赞被进毒弑杀,松赞干布(?—650年)继位后,进行了一系列的平定内乱的活动。此时的悉勃野王朝除雅砻河谷、工布、娘布、达布、苏毗和尚不稳定的象雄外,地域并不大。松赞将都城自雅砻迁到拉萨,开始了他统一青藏高原的伟业。

据任乃强《松赞干布年谱》介绍,在婚姻上,松赞于585年纳尼泊尔赤尊公主为妃;609年,纳孟地赤姜为妃(赤姜生贡日贡赞)。当然这些时间当否,值得考虑。藏史载松赞一生娶七妃。我们以汉语习惯将其妻称为“妃”,实际上,当时的松赞并没有正式封何者为后,何者为妃,或者以先进者为后,后进者为妃。大概那时候赞普们都将所娶女子当做妻子看待,因而不存在先后(妻妾),也无所谓后妃(当然,按照汉语习惯将一国之主的老婆称之为“妻”大概是不敬的)。

松赞干布统一西藏高原后,继续进兵东方。于636年(贞观十年)遣使随唐使冯德遐献金币,请降公主。当时未得到唐太宗允准。也在这一年,吐谷浑王诺曷钵向唐请婚,却得以允准,唐廷于贞观十四年将弘化公主嫁于诺曷钵。如此触怒了松赞干布。《旧唐书》载:“使者既返,言于弄赞(松赞干布)曰:‘初至大国,待我甚厚,许嫁公主。会吐谷浑王入朝,有相离间,由是礼薄,遂不许嫁,弄赞遂与羊同连,发兵以击吐谷浑。吐谷浑不能支,遁于青海之上,以避其锋,其国人畜并为吐蕃所掠。’松赞干布打败吐谷浑后,集中20万兵力围攻松州,遣使胁婚。贞观十四年,吐蕃大相禄东赞(噶尔·东赞字松)前往长安献黄金器千斤求婚,才得以允准。贞观十五年以禄东赞为迎婚使,文成公主被迎往吐蕃。松赞‘率其部兵次柏海,亲迎于河源’(《旧唐书·吐蕃传》)。

这第一次联姻对当时汉、藏两族的政治作用是重大的。以婚亲结好,成为千秋佳话。由此而产生出一系列的故事传说来,比如“六难婚使”的故事,就讲禄东赞去迎娶文成公主,唐太宗出了六道难题,即百

匹母马、百匹马驹，百只母鸡、百只小鸡，识别母子关系；分出圆木的大小头；穿九曲宝珠；和百名婚使、百只羊、百斤酒，要在一日之中宰杀、煮熟、吃完、喝完等等。这些故事遍及藏族各个地区，受到广大藏族人民的喜爱。

文成公主进藏的故事也留下了许多优美的民歌，如有一首叫《唉玛央吉松》的堆谢如此唱：

正月十五那一天，
文成公主答应来西藏；
不要怕过宽阔的草原，
有百匹好走马迎接你；
不要怕翻高峻的雪山，
有百头乘牦牛来接你；
不要怕涉奔涌的急流，
有百条马头船来接你。
来到了拉萨的“乌洁滩”，
有百辆木轮车来接你；
来到拉萨的“洞青苏”，
有百名俊少年来接你；
来到了拉萨的“卡阿顿”，
有百名美姑娘来接你。
来到了拉萨的“红山宫”，
有百名亲信大臣来接你。
四个国家派出求婚使者，
公主的命运连着雪域高原。

“唉玛央吉松”是“喂，请听一听”之意，“乌洁滩”、“洞青苏”、“卡阿顿”、“红山宫”分别指的是拉萨地区的一些地名。其中的“红山宫”就是今日的布达拉宫，当时已有叫“颇章玛尔布”宫殿建筑（当然不是

今日布达拉的样子),传说松赞干布和文成公主在红山宫中生活过。藏族人民是爱戴她的。

文成公主的故事,也留下了藏人的传统藏戏剧目《松赞干布》(又称《松赞干布和文成公主》或《文成公主进藏》等),叙述了从禄东赞入长安请婚到拉萨与松赞干布相会的整个过程。

在藏区也留下了一些有关文成公主的遗迹和传说,如玉树藏族自治州的文成公主庙,西藏布达拉及山南的一些寺院里有文成公主、松赞干布的塑像和一些壁画,对这位远道而来的唐朝公主给予了无比的赞美。

著名剧作家田汉也写有《文成公主》的话剧,歌颂了汉藏友谊。

文成公主虽然没有生育,但她在吐蕃生活了40年(680年去世),为藏族人民做了许多好事,甚至有些风俗也因她而有了更易。《旧唐书·吐蕃传》说:“公主恶其人赭面,弄赞令国中权且罢之。自亦释毡裘,袭纨绮,渐慕华风。仍遣酋豪子弟,请入国学以习诗、书。又请中国识文之人典其表疏。”

另外,有传说说文成进藏时带去了水磨、茶叶、打制酥油的方法、蔓青种子以及中原的天文、历数等,不知虚实。

第二位进藏的是金城公主。

金城公主入藏的事迹主要保存在《桑耶寺志》、《吐蕃王统世系明鉴》、《贤者喜宴》等书中。较之文成公主,汉文典籍中对她的记录要多。

金城公主是文成公主去世后30年进藏的,即于710年,由唐左卫大将军杨矩护送入藏。705年,唐、蕃进行了第一次会盟。和亲联姻政策在当时的战争状态下所起到的作用是很大的。譬如文成公主嫁于松赞干布至松赞去世这十年中,唐、蕃之间是友好相处的。648年,吐蕃对中天竺发动进攻。此后两年松赞去世,不久即发生几次恶战:一是大非川之战,右威大将军逻娑道行军大总管薛仁贵全军覆没,威

亨帝将“仁贵等并坐除名”；一是678年，洮河道行军大总管李敬玄与吐蕃的九月青海之战，“王师败绩”，左卫大将军刘审礼被俘。因而，于679年，适赞普新丧，文成公主一面向唐廷报丧，一面请求和亲，没有得到唐廷采纳。此后，唐、蕃仍时有战争，互有胜败。703年，吐蕃遣使求婚，707年才有“以嗣雍王守礼女为金城公主，出降吐蕃赞普”事。

金城公主入藏，唐廷确实大造声势。查《全唐诗》中有“奉和送金城公主适西蕃应制”诗18首。其中多为唐朝大诗人，如崔日用、崔湜、李峤、阎朝隐、韦元旦、李适、刘宪、张说、马怀素、武平一、赵彦昭、徐坚等。《册府元龟》卷九七九《外臣部和亲》载“丁丑，命骁卫大将军杨矩护送金城公主。己卯，幸始平县，以送金城公主。辛巳，设帐殿于百顷泊侧，引王公宰臣及吐蕃使人入宴，中坐酒阑，命吐蕃使进前，谕以公主驸幼，割慈远嫁之旨。帝悲泣歔歔久之。因命从臣赋诗饯别。改始平为金城，又改其地为凤池乡枪别里。”这个欢送仪式是隆重的，中宗（李显）悲伤也为情理中事。崔日用的诗写道：

圣后经纶远，
谋臣计划多。
受降追汉策，
乐馆计戎和。
俗化乌孙垒。
春生积石河。
六龙今出栈，
双鹤愿为歌。

饯别诗中多是为金城公主出嫁的感伤之词，但作为诗人的政治家们虽然对当时虽已和亲仍为敌国的吐蕃免不了下视，但知此举事关重大，关系国家社稷。李峤的诗中有四句说：“汉帝抚戎臣，丝言命锦轮；还将弄机女，远嫁织皮人。”其中所云便是唐廷官员真切的心理状态。阎朝隐的诗针对当时的金城公主来说，确有意义，也具文采：

舅甥重亲地，
君臣厚义乡。
还将贵公主，
嫁于耨檀王。
鹵薄山河暗，
琵琶道路长。
回瞻父母国，
日出在东方。

其情其理，贴实和谐，意味深远。

中宗亲自到始平县(陕西兴平)送行，后将此县改为金城县，乡为凤池乡，地为枪别里，并赦放始平县犯人，免收一年赋税。后吐蕃求杨矩向睿宗李旦进言，将河九曲地作为金城公主汤沐邑。

金城公主入吐蕃后，嫁于赤德祖赞，后生有藏王赤松德赞(此说亦有异议)。史书载有大、小妃争王子的事，说金城生了赤松德赞后被那囊妃抢去，硬说是她生的。后在一岁立步宴上，赤松德赞说自己是汉人的外甥，从而确定下来。从《册府元龟》等史书中看，金城公主当时是参与政事的，而且多次上书给唐皇，如：开元五年(717年)丁巳，金城公主上表曰：“金城公主奴奴言：季夏极热，伏惟皇帝兄御膳胜常。奴奴甚平安，愿皇帝兄勿忧。此间宰相向奴奴道，赞普甚欲得和好，亦宜亲署誓文。往者皇帝兄不许亲署誓文，奴奴降蕃，事缘和好，今乃骚动，实将不安和。矜怜奴奴远在他国，皇帝亲署誓文，亦非常事，即得两国久长安稳，伏惟念之！”

金城公主死于开元二十七年(739年)，在吐蕃生活28年。因为当时唐蕃之间战争连绵，作为女儿身的公主们难能阻止战火的蔓延，也难免陷于左右为难的境地，一面是父母之邦，一面是夫君之国，金城公主曾想秘密逃往箇失密便是一例：“八月，谢颺国(今阿富汗之加兹尼)王特勒遣使罗火拔来朝。火拔奏曰：‘谢颺国去箇失密国(今克

什米尔)一千五百里,箇失密国去吐蕃金城公主居处七日路程。公主去年五月,遣汉使二人偷道向箇失密国传言曰:汝赤心向汉,我欲走出投汝,容受我否?箇失密王闻其言,大喜,报曰:‘公主但来,竭心以待。’时箇失密王又遣使报臣国王曰:‘天子女欲来投我国,必恐吐蕃兵马来逐,我力不敌,乞兵与我。即冀吐蕃破散,公主得达。’臣国王闻之极欢,遣使许诺于箇失密王。令臣入朝,面取进止。’帝甚然之。赐帛百匹,放还蕃。”^①

这件事发生在开元十二年(724年),金城公主入蕃已14年。此间发生过几次恶战;吐蕃大将盆达延率十万大军攻临、洮、兰、渭(陇西县)诸州,杨矩自杀;唐、蕃战于洮河,薛讷(薛仁贵子)为摄左羽林将军,大败吐蕃,“斩首一万七千级,获马七万五千匹,牛羊十四万头”。战争升级,两国交恶,公主的处境也将日益尴尬。不知因何,金城公主并没有逃往箇失密而一直为唐、蕃的友好努力,终其一生。因而,现在的人们一旦提及汉藏渊源流长的友好交往,总要提起文成、金城二公主。她们在特殊的年代,在特殊的政治环境下,为汉、藏友谊所做的贡献是不可磨灭的。

2. 会盟与俘虏交换

从唐朝的一些诗人及官员的诗作和见闻录中也可以看到当时的蕃、唐之间的战争状况和既有战斗,又有接触、融合的现象。唐代著名诗人元稹(779—831年)作《缚戎人》,反映当时没入吐蕃之手的汉人的状况:

少壮为俘头被髡,

老翁独居足多别。

……

五六十年消息绝,

^① 《(册府元龟)吐蕃史料校证》,四川民族出版社1981年版。

中间盟会又猖獗。
 眼穿东日望尧云，
 肠断正朝梳汉髻。
 近来如此思汉者，
 半为老病半埋骨。
 尚教孙子学乡音，
 犹话平时好城阙。
 老者倘尽少者壮，
 生长蕃中似蕃悖。
 不知祖父皆汉民，
 便恐为蕃心砣砣。
 缘边饱饑十万众，
 何不齐驱一时发。

白居易也作有《缚戎人·新乐府》(809年)反映没蕃军卒事：

大历年中没落蕃，
 一落蕃中四十载。
 遗著皮裘系毛带，
 唯许正朝服汉仪。
 遗衣整巾潜泪垂，
 誓心密定归分计。

后此人历经艰辛，自戈壁沙漠逃出，见到汉军，汉军又将其作为吐蕃俘虏发配到江南，使这位“汉心汉话吐蕃身”的汉人备受苦酸。

刘元鼎《使吐蕃经见纪略》中反映了类似的情况：“元鼎踰成纪武川，抵河广武梁，故时城郭未隳，兰州地皆秔稻，桃李榆柳岑蔚，户皆唐人。见使者麾盖夹观。至龙支城，耆老千人拜且泣，问天子安否。言顷从军没于上此，今子孙未忍忘唐服，朝廷尚念之乎。兵何日来？言已皆呜咽。密问之，丰州人也。”刘元鼎入蕃是在公元822年。《新旧

《唐书合钞》曰：“二年（广德元年，763年）七月，吐蕃大寇河、陇，陷（我）秦、成、渭三州。入大震关，陷兰、廓、河、鄯、洮、岷等州，盗有陇右之地。”如此至少在763年，兰州已为吐蕃占据。刘元鼎路过兰州时，此地已在藏人统治之下59年。从新旧唐书看，兰州成为唐、蕃争夺的战略要地是在714年，说该年：“恭诎破吐蕃于渭州西界武阶驿，斩首一万七千级，马七万七匹，牛羊四万头。”兰州的收复在1081年（宋时），期间有所谓850年张义潮驱逐吐蕃守将收复瓜、沙、伊、西、肃、甘、兰、鄯、河、岷、廓等十一州事，其中有兰，而兰实际仍未完全控制，藏人在此统治凡318年。

唐时期除了每次战役中的俘虏外，还有一些比较大的将唐人掳往吐蕃的事件。譬如：

（1）尚结赞劫盟。这是唐与吐蕃的第七次会盟，地点在平凉川，劫盟的起因大约有二：一是785年，唐生朱泚之乱，吐蕃大将尚结赞、论莽罗受唐请兵除奸，与唐将浑瑊等将朱泚击败于武功县。唐廷最初答应吐蕃出兵的条件——打败朱泚收复京城后，将赠给吐蕃伊（新疆哈密）、西（新疆吐鲁番）、北庭（乌鲁木齐）等地，并每年奉送吐蕃赞普绢彩一万匹。朱泚死，吐蕃如约索要，唐廷违背诺言，反悔不予，矛盾顿时激化。786年，战争已蔓延到陇及陕西西北部，唐京师危机。吐蕃占领盐（宁夏盐池）和夏（陕西横山）诸州，被唐侦察到其实际兵力，被李晟伏击，蕃军大败。继而为首将领请和会盟。

唐一方主盟的是浑瑊（他与马燧、李晟等是当时名将），吐蕃一方主盟的是尚结赞。当时唐、蕃双方议定五月于平凉会盟时，各派兵3000在盟坛左右，散手随从400人在坛下。可是尚结赞早有预谋，将3万骑兵埋伏在坛西，其游骑贯穿于唐军之中，而唐之游骑60，行至蕃军即被俘虏。会盟正进行中，吐蕃军中突然鼓起，吐蕃军队旋如风驰电掣而至。浑瑊逃脱，唐将士死伤四五百人，被俘千余人，其中包括一些重要官员：兵部尚书崔汉衡，司勋员外郎郑叔矩，中官刘延邕、俱

文珍、李清朝、路泌，掌书记袁同直，大将扶余准、马宁及神策、凤翔，河东大将孟日华、李至言、乐演明、范澄、马弁等 60 余人。

据《旧唐书·吐蕃传》说：这些俘虏“各以一木自领至趾约于身，以毛绳三束之，又以毛绳连其发而牵之，夜皆踏于地，以发绳各系一橛，又以毛罽都覆之，守卫者卧其上，以防其亡逸也。”可见作为俘虏的苦处。后尚结赞除放回吕温、俱文珍、浑瑊之将马宁、马燧之将马弁外，将崔汉衡、郑叔矩囚于河州，将辛荣、扶余准等分别囚于廓、鄯诸州。

事隔 20 年（806 年，唐宪宗元和元年），唐从福建道提取 17 名蕃人放还；吐蕃则送回司勋员外郎郑叔矩、检校户部郎中路泌的灵柩和郑叔矩的儿子等 13 人。

吐蕃对唐军俘虏和统辖区的汉人，是分层次使用的，一些能干的有文化、有技术的人，给他们以相应的职责，比如征税收账等，以“舍人”身份在吐蕃服务（“得华人补为吏者则呼为舍人”），这种人有些官职颇高；大多数被编入军队中行军打仗，或者沦为奴仆。

（2）763 年（唐代宗广德元年）吐蕃以 20 万众攻入长安，占据 15 日，撤退时掠夺“男女数以万计”，后来郭子仪与回纥兵合兵追击，败吐蕃，夺回的士女就有 4000 人。如此掠夺汉人生口的事件是经常发生的。773 年，“吐蕃寇泾、邠等州……村野居人为吐蕃掠去者凡千余人。”787 年，“虜又剽汧阳、华亭县男女万人，以畀羌、浑，将出塞，令东向辞国。从恸哭，投堑谷死者千数”^①。掳去的一般百姓、军人是有限的，大量的还是在吐蕃统治下的汉人民众。《沈下贤文集》卷十载：在安史之乱后百年，“自瀚海以东，神鸟、敦煌、张掖、酒泉，东至于金城、会宁，东西至于上郢、清水，凡五十郡、六镇、十五军，皆唐人子孙，生为戎奴婢。”仅兰州一地有户籍可查的就有 14226 人，可见人口之

^① 《〈册府元龟〉吐蕃史料校证》。

多。

从上可以看出,尽管战争给蕃、唐人民带来的灾难是巨大的,由于吐蕃运兵东境及安西以来,统治相当广阔的汉人居住区,使藏、汉民族成杂处态势;又掳入吐蕃的军兵官佐亦与藏人杂处,可见当时有相当数量的汉人被同化——大多数可能是些强制性的。《新唐书·吐蕃传》有载:“州人皆胡服臣虏,每岁时祀父祖,衣中国之服,号恸而岁藏之。”服饰如此,语言等也不会例外。同化的过程实际上是文化融合的过程,汉文化的一些因素也自然地汇入藏文明的河流中来了。比如王建的《凉州行》中就描绘了被俘妇女情况——蕃唐文化交流之一景:

凉州西边沙皓皓,
汉家无人开旧道。
边头州县尽胡兵,
将军别筑防秋城。
万里征人皆已没,
年年旌节发西京。
多来中国收妇女,
一半生男学汉语。
蕃人旧日不耕犁,
相学如今种禾黍。
驱羊亦著锦为衣,
为惜毡裘防计时。
养蚕缫茧成匹帛,
那将绕帐传旌旗。
城头山鸡鸣角角,
洛阳家家传胡乐。

没于汉的吐蕃俘虏也很多。779年唐德宗继位,从江南提取五百

名俘虏释放。这些俘虏都是766—772年吐蕃派往唐朝的八个使团的成员，因唐拒绝接受这些使节，即发配到江南、江岭、吴越地区，充当奴隶。而766—772年（唐大历元年至七年）正是吐蕃占据河西及陇右之时。如新旧唐书等所载：

766年，吐蕃陷原州。

767年，“七月甲寅，吐蕃寇灵州；乙卯，进寇州；诏子仪率师三万自河中镇泾阳，京师戒严。冬十月戊寅，灵州奏破吐蕃二万……京师解严”。

768年，“吐蕃十万，寇灵武。丁卯，吐蕃寇州。京师戒严……灵武奏破吐蕃六万。百僚奏贺，京师解严”。

此阶段，蕃、唐战争正在激战，因而其来使命运可想而知。实际上更多的俘虏来自于战争自身。如：

773年，“郭子仪奏破吐蕃十万”。

776年，“剑南节度使崔宁奏，大破吐蕃二十万，斩首万级，生擒首领一千一百五十人。”

777年，“四川崔宁奏，于西山破吐蕃十万，斩首八千，生擒九百人。”

发还俘虏是为了“修好也”。而更多的战俘在南方或病歿，或老死黄泉。这种将俘虏遣押南方（包括福建一些地方）的办法一直延续到公元820年左右。唐诗中有对吐蕃俘虏的处置办法：“耳穿面破驱入秦，天子矜怜不忍杀”，“穿耳破面”大概是对俘获的一种特有惩罚，以便识记；此后的做法大概是诗人元稹所说：“圣朝不杀谐至仁，远送炎方示微罚”，显然，这也是战争状态下的一种必要措施，吐蕃如此，唐也如此。作为两方统治阶级牺牲品的那些兵士、百姓、官吏的苦处都是同样的。韩愈（昌黎）因被贬途遇从湖南拘押来的吐蕃俘虏，如此写道：

嗟尔戎人莫惨然，

湖南地近保生全。
我今罪重无归望，
直去长安路八千。

唐朝俘虏的吐蕃军卒等的数量同样是很大的。这些我们从吐蕃王朝兴盛时期 200 年的唐、蕃之间的战争中了知概貌。

(二) 宗教与文化

文化交流的历史既是长期的，也是深入的。这在敦煌文献中有较多反映：

1. 翻译典籍

在敦煌文献中，有 PT986 号和 PT1291 号，前是《尚书》译文，后是《战国策》译文。《敦煌吐蕃文献选》中介绍了这两部藏译汉文典籍的情况。虽然藏文译文只见片段而不是全书，从文化交流的历史看，却是非常珍贵的。

《尚书》是一部非常重要的汉文经典，五经之一，称《书》或《书经》。《辞海》(1116 页)说：“尚”即“上”，上代以来之书，故名。中国上古历史文件和部分追述古代事迹著作的汇编。相传由孔子编选而成。事实上有些篇如《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》、《洪范》等是后来儒家补充进去的。西汉初存 28 篇，即《今文尚书》和东晋梅赜(一作梅颐、枚颐)所献的伪《古文尚书》二种。现在通行的《十三经注疏》本《尚书》保存商周特别是西周初期的一些重要史料。注本有唐孔颖达《尚书正义》、清孙星衍《尚书今古文注疏》等。据王尧对存于英国伦敦博物馆、巴黎等处的敦煌汉文本写卷《尚书》的比较研究得知，藏译为当时敦煌流行的伪《古文尚书》(即伪《孔传》本)。藏文共 157 行，四节，主要内容为：

- (1)《尚书》之《泰誓中》(《泰誓上》藏译文已佚)，第 128 行。
- (2)《尚书》之《泰誓下》，第 29—67 行。
- (3)《尚书》之《牧誓》，第 68—89 行。

(4)《尚书》之《武成》，第90—157行。

另，第158行为“《尚书》第六完”语。

《尚书》在当时可能已全书译为藏文，只是年代久远，战乱频仍，难知详情。

《战国策》流传于战国末，汉成帝时刘向（前77—前6年）曾编辑、整理，共33篇。其《叙录》中说：“中书本号，或曰国策，或曰短长，或曰事语，或曰长书，或曰修书，臣向以为战国时游士辅所用之国，为之策谋，宜为《战国策》。其事继春秋以后迄楚汉之起，二百四十五年之间之事。”其价值可知。

藏文译自晚于出土于长沙的马王堆帛书《战国策》（共27篇，17000余字），而早于南宋姚宏校定、鲍彪加注等之《战国策》，共6篇96行，篇名为《田需贵于魏王》、《华军之战》、《秦魏为与国》、《王假三年》、《秦王使人谓安陵君》、《魏攻管而不下》，均出自《魏策》。藏文译文通畅而活泼。^①

《古文尚书》和《战国策》有一共同特点是，有较强的故事性，同时贯穿着思想道德和战略策谋，颇具智慧。因为当时战争多于和平，而智谋、用人等又无不伴随着政治、军事，政治与军事的最高体现仍然是围绕着思想道义之类精神追求。文化吸收是以文化需求为前提的，这或许是处于特殊环境中的吐蕃人借鉴这些汉族古文明的动因。

敦煌古藏文文献中保留了一些译自汉文的《无常经之解说》、《不分善，杀生、饮酒经之解说》、《恶行经之解说》、《孝子经之解说》、《善行经之解说》等佛经变文。比如PT640号和PT126号两封藏文写卷，一缺首，一缺尾，合起来恰是一完整的佛经变文。罗秉芬对此作过比较研究。^②

^① 《敦煌吐蕃文献选》，四川民族出版社1983年版。

^② 《中国藏学》1989年第2期。

从翻译经典的民族成分看,有藏、汉民族参加,如有关专家对河西吐蕃经卷和文书三百七十七卷中署名的 137 位写者和校勘者的统计,确定为吐蕃人的 23 人,可能是吐蕃人的 1 人;保留汉式姓名的 38 人,汉姓、吐蕃名字的 26 人(这些人可能是蕃人,也可能是汉人),西域人士 36 人。这些懂汉藏两种语言的人,无疑对汉藏文化的理解也是比较深入的,他们在藏汉文化交流中起着非常重要的作用。

2. 顿门巴入藏

在藏族历史上,顿、渐之争,是一重要的文化事件。渐门巴(tsen-min-pa)和顿门巴(ston-mun-pa)是汉藏语复合词。“渐门”、“顿门”是汉语,“巴”是藏语,可理解为“派”。渐门,同渐教之意,“渐名次第,藉浅入深”,是指佛教修行,须按照次第,修至大乘,至佛果。顿门,是顿教之意,指顿悟顿成佛果之法。止观三曰:“顿名顿跳顿极”,是指有一类大心之众生,直闻大乘,行大法,证佛果。《顿悟入道要门论》中说:“云何为顿悟?答:顿者,顿除妄念,悟者,悟无所得。”顿悟是汉传佛教禅宗慧能派的中心思想。

汉传佛教的禅宗是在汉地较有影响的佛教教派,禅宗的“禅”是止观的意思。止观的方法称为禅法。吕澂在《中国佛学源流略讲》中说,早期禅宗所依据的经典是《坐禅三昧经》、《达摩多罗禅经》、《楞伽经》,有慧可(487—593 年)、僧璨(?—606 年)等楞伽师,至慧能(638—713 年)才改变主张用《金刚般若经》为正宗。

慧能姓卢,范阳人,生于新州,被奉为禅宗第六祖。慧能 3 岁丧父,自幼聪慧,后见弘忍大师(禅宗第五祖),见廊壁上神秀的题偈:“身是菩提树,心如明镜台。时时勤拂拭,莫使惹尘埃。”乃题偈:“菩提本无树,明镜亦非台。本来无一物,何处惹尘埃。”弘忍看后即题偈:“有情来下种,因地果还生。无情既无种,无性亦无生。”将法衣传给慧能。

禅宗分南北,慧能所传为南宗。传方便法门。此思想在慧能师弘

忍时已有传播,即所谓“五方便道”:一为总彰佛体,二为开智慧门,三为显示不思议解脱门,四为明诸法性,五为了无异自然无碍解脱门。分别依《起信论》、《法华经》、《维摩经》、《思益梵天经》和《华严经》。慧能的思想较集中地反映在《坛经》中(郭朋著《〈坛经〉对勘》对南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗密经六祖慧能大师于韶州大梵寺施《坛经》、《六祖坛经》、《六祖大师法宝坛经曹溪原来》、《六祖大师法宝坛经》等四部著作进行了对勘)。王维著《六祖慧能禅师碑铭》,又较集中地概括了慧能思想的精神实质:“至于定无所入,慧无所依,大身过于十方,本觉超于三世。根尘不灭,非色灭空;行愿无成,即心成圣。举足举手,长在道场;是心是情,同归性海。商人告倦,自息化城;穷子无疑,直开宝藏。其有不植德本,难入顿门,妄系空花之狂,曾非慧日之咎。”

这几句话反映了慧能的顿悟主张,“大身过于十方,本觉超越三世”,以心为法身,既宽大无边,若以本觉可超越三世,勿须渐积,一念即可实现。强调顿悟。王维从其思想主张的“顿悟”及顿悟的修禅方法上都给予了最为贴切的总结。

慧能生活于七世纪上半叶和八世纪初,其弟子神会(668—760年)进一步弘扬慧能顿悟思想,曾煊赫一时;并且对禅宗北宗(神秀)提出批评,以为其“传承是傍,法门是渐”。

进入吐蕃,曾拥有众多信徒的摩诃衍那(汉大乘和尚)的主张来自此派。他入藏的时间只稍稍晚于神会弘扬顿教的时间。据《册府元龟》外臣部九八〇卷载:781年(唐德宗建中二年)吐蕃使臣曾请唐朝僧人到吐蕃传法。“初,吐蕃遣使求沙门之善讲者,至是遣僧良琇、文素、一行,二岁一更之。”当时吐蕃正大量翻译佛教,佛教信仰高涨,或许摩诃衍那就是在这时从沙、瓜请往吐蕃本部的。《伯希和劫经录》4646号《顿悟大乘正理决叙》载:“臣沙门摩诃衍言,当沙州降下之日,奉赞普思命远追,令开示禅门及至逻娑。”一般认为吐蕃袭取沙州

是在781年,但法国戴密微著《吐蕃僧诤记》(有耿升译本,甘肃人民出版社1984年版)中考证,沙州先后被围11年,于787年陷落。《甘肃通志》载:“贞元(785—804年)后尽没于吐蕃”。若以此论观之,摩诃衍那即于787年抵达拉萨。后在拉萨、山南札玛一带传教。792年举行顿渐辩论(辩论进行了多次,持续的时间也长),于794年辩论失败,仍回汉地(沙州),凡11年。

由于在佛苯斗争中,佛教徒赢得胜利,因而在与外部宗教赢得胜利的佛教是不会想到内部派系的斗争会日趋尖锐的。摩诃衍那传教的时机(或者说社会条件)是十分之好的。据《巴协》、《布敦佛教史》等典籍记载,在顿渐之争前,赞普曾派巴赛囊(spa-gsal-snang)去汉地寻求佛法;派桑希(sang-shi)等人去请莲花戒。其实,汉地的一些佛教徒在顿门巴入藏前就有活动。摩诃衍那到拉萨后讲经说法,剃度收徒,很快赢得了各阶层的喜欢,其中有一般的平民百姓,也有赞普母那囊氏、王妃没庐绛曲、森绵巴觉玛和身居将相高位的功臣恩兰达札路恭等大臣及夫人。顿门巴队伍迅速壮大,众信徒对摩诃衍那也是崇信备至。显然,简便易行的顿教,是一条迅速成佛的捷径,不需要像渐教那样逐步积累,由浅入深,由低级到高级,以期待从量变到质变的飞跃。《巴协》说,摩诃衍那还写了《禅眠论》、《禅答》、《观之面》、《百十部经源》等著作,阐述他所奉行的顿悟教理。既有信众就有势力,据载那时在桑耶寺也设禅院,讲授禅法(即顿悟教理)。印度佛教每况愈下。

由于见地不同,顿门巴和渐门巴之间的辩论也随之而起。虽然事件发生在西藏,从参与辩论的人员和思想看,实质上是以莲花戒为首的印度佛教与以摩诃衍那为首的汉传佛教之间的一场理论斗争。而斗争的结局将会影响到吐蕃社会佛教发展的走向,对于汉、印两国来说,这场辩论也意味着这块土地上的思想意识形态领域由何者主宰的问题。

赤松德赞主持了这次辩论,他坐在中央,莲花戒坐在左边,摩诃衍那坐在右边。赞普给每人送上一束花鬘,说:“你们二人开始辩论吧,谁赢了,败者就把花鬘献给他,同时败者要马上离开此地,不准再住下去。”这几句话说得非常清楚,失败将失去在吐蕃的一切地位和宗教传播权。

辩论伊始,摩诃衍那立论:“作善业与不善业,无非是生到人,无与恶趣的区别而已,并不能从轮回得到解脱,这对于获登佛位反而是障碍,譬如,无论是白云或黑云,都同样是遮蔽天空的。同这个道理一样,无论何人,对何物也不想,是何物也不想,就能从轮回得到彻底解脱。所谓对何物也不想,就是不分别,不辨别,不缘虑,顿时悟入(cig-car-du-vjug-pa)就等于位登十地(sa-bcu-pa)。”^①

莲花戒对此批评道,如果对任何事物什么也不想,就等于不承认和抛弃了对事物各个了别(认识)的智慧,正确智慧的根本,如果抛弃了这些,就等于抛弃了超脱世间的智慧。同时,意识不活动是不可能的。没有忆念和意识的活动,就没有正确的各个了别,就无法深入了知一切法皆无自性的道理。没有意识和忆念活动,就不能回忆以往的事物,获证一切知晓者的地位,因而也无法克服烦恼,只有用正确的智慧,像认定事物的瑜伽行者,观证过去、未来、现在三时的内外一切空无之后,分别才能息灭,否则一切不正确的见解就不能消除,因此也就障碍了成佛的途径。

继而伯央说:依照汉和尚的主张,是顿时悟入,就不会有渐次悟入,所谓六度,是就其相矛盾的部分而安的名,譬如所谓布施,是对贪吝而说,假如把贪吝之财物施舍给别人,就是最殊胜的布施。他认为将顿悟绝对化,而排斥渐门,这是不对的。

益西旺波的反驳十分有力,也是总结性的。他说:“所谓顿然悟入

^① 杨化群,《论顿门巴与渐门巴的斗争》,《西藏大学学报》1986年。

渐次悟入两派的主张,应当分析,如果渐次悟入,则无因,与我不同而顿然悟入的话,你现在还在作甚么,如果起初就成了佛又有什么过错?特别是如像登山,必须一步一步地拾级攀登,不可能一步就登上山巅。如这个譬喻,要想登上初地已经困难,那里还谈得上登上一切智者的圣位?!在此,如果按照渐门派的主张,乃在于修学佛的一切经典,产生三种智慧,正确理解经义,再学习十法行,遵照修持,先登于忍位,然后正确入于初地,于是逐次修炼十地,至到两种资粮都圆满了,自然就臻上佛位。如果按照你的主第,资粮既未圆满,心识也没有修炼,连世俗的事也不懂,怎么会通达一切知识呢?!”^①

印度佛教一方做了十分充分的准备,要害问题也抓得准。《布敦佛教史》说:“最后顿门巴无理答辩,哑口无言,遂把手中的花鬘献给了轨范师(莲花戒),认输了!”这最后的一幕有多种说法:有的说摩诃衍那临行留一只鞋,告诉人们他的宗教还会在吐蕃兴起;有的书说,汉和尚不认输,击伤了莲花戒的腰部,致使其去世;也有的说,顿、渐之争,不是顿门巴失败,而是渐门巴失败。但从各种情况综合分析:

(1) 在宗教上,吐蕃一向崇尚印度,尤其在诸多印度佛学大师参与的情况下,尽管许多史书都说顿门巴的势力了得,但最终仍然是趋向于印度佛教的。因为吐蕃人在100多年中,一直保持着与印度佛教界的良好联系,有许多师承关系。

(2) 有赞普的支持。从《巴协》、《布敦佛教史》看,赤松德赞实质上是支持印度佛教的。

(3) 顿门派虽然有许多追随者,但是当时唐、蕃两国战事频仍,虽然宗教无国界,但作为摩诃衍那在吐蕃辩论,其背景条件对他也是不利的。他既是一名佛教徒,又是“敌国”的一名臣民。

(4) 从宗教教义的角度看,顿悟派也是难以取胜的。“法无顿渐,

^① 杨化群:《论顿门巴与渐门巴的斗争》,《西藏大学学报》1986年。

人有利钝”，假如我们以此道理，也不能否认渐修的必要性和合理性。两种不同的修法途径是很难断然否定的。

故而，摩诃衍那的失败是必然的。对其追随者们的打击也是沉重的，《顿悟大乘正理决叙》中说：“摩诃衍那的徒弟中，娘夏米以刀解身，聂齐玛拉与俄仁波且自捶其阴，汉僧（甲桑梅郭）燃其头而死。余众人身配利刀，扬言欲杀尽渐门巴而后效法已捐躯者，自尽身尽。”

摩诃衍那作为顿门巴的领袖人物虽然离开了西藏，但是，顿门巴的思想并没有随之而去，一直影响到后来的宁玛、噶举等教派。

汉僧入蕃的历史显然早于摩诃衍那之前，文成、金城时均有。后来为了译经需要亦有许多汉僧入藏，《大藏经》中记录的有关此时经典中就有××译自汉文的说明。这除了那些在长安学习的藏人的劳作外，大部分可能要仰仗汉僧的努力。从部分资料看，当时的汉人中懂藏文、藏人中懂汉文的已不少。

3. 文化

学习借鉴汉文化，是吐蕃时期汉藏文化交往的一个重要特点。除了上述的一些重要的文化事件、人物外，新旧唐书中提到的两位在汉文化修养方面卓有成就的人物——仲琮和名悉腊。他们多次出使长安。《新唐书·吐蕃传》曰：“吐蕃遣大臣仲琮入朝。仲琮少游太学，颇知书。帝召见问曰：‘赞普（指芒松芒赞）孰与其祖（指松赞干布）贤？’对曰：‘勇果善断不逮也，然勤以治国，下无敢欺，令（今）主也。且吐蕃居寒露之野，物产寡薄，乌海之阴，盛夏积雪，暑毳冬裘。随水草以牧，寒则城处，施庐帐。器用不当中国万分一。但上下一力，议事自下，因人所利而行，是能久而强也。’帝曰：‘吐谷浑与吐蕃本甥舅国，素和贵叛其主，吐蕃任之，夺其土地。薛仁贵等往定慕容氏，又伏击之，而寇我凉州。何邪？’仲琮顿首曰：‘臣奉命来献，它非所闻’。帝黜其答。”看来仲琮不但有较高的汉语文水平，而且懂得外交。

名悉腊晚于仲琮。《旧唐书·吐蕃传》谓：“（开元）十八年（730）十

月，名悉腊等至京师……悉腊颇晓书记，先曾为迎金城公主至长安，当时朝廷皆称其才辩。及是上引入内宴，与语，甚礼之，赐紫袍金带及鱼袋，并时服、缯彩、银盘、胡瓶，仍于别馆供拟甚厚。悉腊受袍带器物而却进鱼袋，辞曰：‘本国无此章服，不敢当殊异之赏。’上嘉而许之。”悉腊为何不敢受鱼袋？因为鱼袋是唐朝五品以上官员盛放鱼符（同于虎符，唐高宗避讳其祖李虎名，而改为鱼符。唐代授予臣属的信物）的袋子，假如接受了鱼袋，就等于受了唐之委任，成了唐廷官吏。而名悉腊不直言，却以“本国无此章服，不敢当殊异之赏”，既保持了吐蕃使节的尊严，又很巧妙地拒绝了唐廷的诱使。

为学界基本肯定的具有代表性的文化交流看，吐蕃东传的马毬和唐朝西播的茶叶是最引人入胜的。

马毬藏语称 polo，唐时译为“波罗”。自吐蕃地区传入长安等地后，深受欢迎。《封氏见闻记》有载：“景云中，吐蕃遣使迎金城公主，中宗于梨园亭子赐观打毬。吐蕃赞咄奏言：‘臣部曲有善毬者，请与汉敌’上令仗内试之，决数都，吐蕃皆胜。时玄宗为临淄王，中宗又令与嗣虢王邕、驸马杨慎交，武延秀等四人敌吐蕃十人，玄宗东西驱突；风回电激，所向无前，吐蕃功不获施。”在唐宫廷中打马毬成为当时的时尚，连贵为天子的皇帝也积极参与，下场比赛，就可知其影响之深刻了。诗人杨巨源如此描绘打毬情景：

新扫毬场如砥平，
龙骧骤马晓光晴。
入门百拜瞻雄势，
动地三军唱好声，
玉勒回时露赤汗，
花鬃分处拂红缨。
欲令四海氛烟静，
杖底纤尘不敢生。

藏语中的“茶”(ja)是汉语译音。虽然藏文典籍中对茶叶自何时传入吐蕃有多种说法,但对它描述是亲切而动人的。

《汉藏史集》说,茶叶在藏地的出现始于吐蕃赞普都松莽布杰(676—704年)时期,即公元八世纪。故事说都松莽布杰害了一场重病,当时吐蕃没有很高明的医生,赞普只能调剂饮食,注意休息。有一天,王宫屋顶的栏杆上飞来一只美丽的小鸟,口衔一根树枝,树枝上有几片叶子。开始赞普并未留意,翌日旭日东升,小鸟又来婉啭啼叫,于是赞普命人将小鸟口中的树枝拿来榻上,竟是一种谁也没见过的树,摘一树叶入口品尝,顿觉清香袭人,煮沸饮用,更是浓香入心,精神也大好了。于是,赞普命人去寻找能治病养身体的树。吐蕃的臣民们四散去找,其中一个忠于赞普一心想着赞普的大臣,在汉藏边境看见了这种树。它长在汉地。可是,有一条河挡着他的去路。大臣想起赞普的病,决心泅水过河,正在这时,一条大鱼从他眼前一直游过河去。大臣想这是鱼王显现引路,说明河虽宽阔,不会淹死人,便蹚过河采得一捆茶树枝。后来又来一只白色母鹿为他引路,跋山涉水,来到赞普王宫,赞普用它疗养病体,果然大获效益。这便是茶在吐蕃的来历。

传说茶叶与藏族语言学的发展也有一定联系。《汉藏史集》又说,吐弥桑布札去印度学习创制文字。印度文字,有16个元音,34个辅音,虽然都能发出声来,但吐蕃人很不容易把音发准,吐弥想不出好办法,就将寝门紧闭,昏然睡去。醒来时见身边有一位瘦小的老太太。便问:我将门紧闭,老太太是如何进来的,老太太说天空是我的路,你将门紧闭又有何妨,吐弥听了迷惑不解,再次询问路程有多远,老太婆说没一定,吐弥再问路上带什么口粮,老太太回答说是茶叶。说完顿然消隐。此事过后,吐弥才从老太太的话中悟出有sha、za、va、ca、cha、ja等6个印度文字中没有的音,构成藏文30个字母。等等。

至少可以说,自唐以后,汉地的茶叶也像滚滚的黄河、长江,源源不断地走向青藏高原。茶、马交易成了历史上藏、汉之间的最大的贸

易。藏人也有了一系列的饮茶之道,被描绘成“嗜茶如命”的民族。

二、与印度、泥婆罗的交往

(一) 学经、译经

从历史的大背景看,藏人在周缘民族中早期曾受到汉、突厥等民族的影响。从原始信仰基础上发展而来的苯教文化中,我们可以看到许多这样的痕迹。

印度文化对藏文化的影响,一般都是从吐弥桑布札去印求学、赤尊公主入藏等为始点。在此前,据说在拉脱脱日年赞时曾有宝篋自天而降,内有金塔、经书、咒语等。虽不知是何物,但从历史的背景分析,此时受到印度佛教文化的影响也在情理之中。从地域关系推论,尼泊尔(泥婆罗)与藏人的接触可能早于印度,这不是因为尼泊尔在克拉底王朝统治时代降生在尼泊尔南部的兰毗尼园的佛陀释迦牟尼的出现,那时候的尼泊尔的统治者以及后来李查维王朝时统治者多是来自印度的所谓高贵种姓。从阿姆苏·瓦尔马(Amushu Varma)时代始,即他于639年将公主布丽库蒂(即赤尊公主)嫁给松赞干布时,尼泊尔和藏民族的关系便进入一个崭新的历史时期。据说松赞干布十分喜欢赤尊公主,现存的大昭寺就是为她所建。《贤者喜宴》等史籍反映,赤尊公主进藏时带来了部分佛经、佛像和尼泊尔的绘画、建筑等方面的工匠。印、尼文化始入藏土。此后国王纳伦德拉·德瓦(约643—683年),曾到吐蕃逃难,松赞干布派兵夺回了被其叔篡夺的王位。从敦煌文献看,此时尼泊尔与吐蕃有宗主国关系。

松赞干布曾从几百名优秀青年中挑选吐弥桑布札等16名有为青年到印度学习语言和佛教经典,吐弥桑布札那部分人是第一批赴印度求学的留学生。这也是上升的吐蕃,励精图治的藏王们的基本做法,否则新藏文的创制也就无从谈起了。桑布札翻译了20多种经典,

也将以此语言为特色的一部分文化带进藏土。

学经、译经的开始,从根本上讲是以佛教为主体的印度文化对藏族的传统文化产生影响的开始。自此开始,藏族的学界大师们在这一方面投入了巨大的精力,而且前后经历了数个世纪。

拜印度佛学大师学佛,与印度高僧共同翻译,是藏族的僧人们在学经、译经方面的一个突出特点。

巴赛囊被反佛大臣排挤后,到印度那烂陀寺、大菩提寺朝拜,遇到了寂护(又译静命)大师,请他到藏土传法。寂护来到吐蕃后在秦浦住了四月,宣传佛教的基础理论“十善法”。因当时吐蕃正闹饥荒、瘟疫,反佛崇苯的大臣将其归罪于寂护,认为上事都是因为寂护来藏,得罪了吐蕃本地护法神所致。巴赛囊不得不送回寂护。经寂护推荐,引请莲花生大师入藏。

莲花生对待当时强大的苯教的策略可归结为:化苯为佛,综合性渗透。

莲花生是位具有一定“法术”(气功之类)和咒术的佛学大师,他一路入藏,一路降伏鬼怪,即将当时一些反佛的苯教地方首领收服,成为佛教的护法神(弃苯崇佛,以其力量为佛教服务);一路将佛教的岩刻艺术留在所经之路——因为从形象上,佛教的佛容以及怒相神和静相神都有直观的意义,对藏人来说也是十分新鲜的,同时,也将佛教的法舞(甚至音乐之类)也利用起来,为其目的服务。

公元759年佛苯在江布园辩论,苯教失败,倾向佛教的赞普也下令禁苯崇佛,将苯教赶回其故地象雄,将一部分苯典投弃水中,将一部分苯典镇压于桑耶寺的黑色佛塔之下。莲花生对苯教仍然采取了理论上否定,形式上吸收的办法(宏观观之,这并不是一部分苯教徒的问题,而是针对当时的整个藏民族的问题),将苯教的修福祭祀、禳灾送祟、焚尸逐魔、熏烟驱秽等仪轨保存了下来。

建造寺观是佛教在藏土发展的切实需要,其中也有印度、尼泊尔

僧人的巨大贡献。779年建成的藏区第一座寺院的寺址是莲花生勘定的,而设计是由寂护完成的,奠祭仪式由赤松德赞亲自主持;三层楼房之第一层采用藏式建筑,第二层用汉式建筑形式,第三层用印度建筑形式(俗所谓“三样寺”之来由),而建筑整体以古代印度波罗王朝高波罗王(约公元七世纪)在摩揭陀所建的欧丹达菩黎寺为蓝本,以佛教的宇宙论,采用象征手法建造——主殿象征须弥山,其四方四殿为四大洲,挨近四殿各设二殿,为八小洲,主殿旁设两殿,象征日、月,周缘为围墙,象征铁围山,使桑耶寺本身成为立体的形象的教材,寺内有佛教无数绘画,堂皇富丽。莲花生亲自为之开光。倘若从宗教角度观之,桑耶寺的建立,也代表着佛教据点(坛场)在藏土的建立;“七试土”的出家为僧,使以佛教为主体的印度文化在藏土找到了自己异族的排头兵,也为佛教这一异质文化畅行藏土开辟了道路。

莲花生和寂护在藏、印文化交流史上的作用是巨大的,从他们开始,莲花生的密宗、寂护的随瑜伽行中观宗也在藏畅行千余年而不衰,尤其是莲花生,不但活在史著中,也活在众多的文学作品中,像藏族长篇英雄史诗《格萨尔王传》中就有他崇高的地位。另外,藏土还流传规模宏大的《莲花生大师传》,据该书的译者洛追嘉措称此传有数百部之多,由2500多伏藏师发掘而来。

此时,尚有莲花戒等名僧入藏,吐蕃也涌现出在印度留学归来的白若杂纳等藏人名僧。自然,全方位的来势凶猛的印度文化对藏文化的冲击,也引起了以苯教为主体的藏文化的殊死抵抗。《白玛噶塘》载蔡邦氏的话说:“所谓嘎巴拉(kapala),就是人的头盖骨;所谓巴苏大(basuta)就是掏出来的人的内脏;所谓冈凌(rkang-gling),就是用人胫骨做的号;所谓兴且央希(zhing-che-g. yang-gzhi)就是铺开来的—张人皮;所谓罗克多(rakta),就是在供物上洒人的鲜血;所谓曼陀罗(dk yil-vkhor),就是一团像虹一样的彩色;所谓金刚舞士(gar-pa),就是带有人骨头做的花鬘的人……。这不是什么教法,这是印度进入

西藏的罪恶。”然而,在理论上,苯教无法与体系庞大的佛教匹敌,旋有顿渐之争,印度佛教徒在藏王支持下获得胜利。

这一时期,印、藏文化交流中的一件不朽盛事便是大量翻译佛教经典,整理有《秦浦目录》、《旁塘目录》、《丹噶目录》三大目录,涌现出一批杰出的译师。此已在本书第三章叙及,在此不多赘言。

(二) 文学艺术

随着译经活动,有关佛教的文学作品和印度非佛教的文学作品风靡藏土,从而形成佛经文学系统和佛教艺术系统。从翻译角度看,翻译典籍的完成大约已到十四五世纪,其标志为《大藏经》的辑成,一些著名的翻译大家也在此前出现。综合后期翻译作品,可看出其巨大影响:

(1) 诗歌。有龙树大师的《百智论》、《修身论智慧树》、《修生论众生养育滴》,尼玛白巴的《颂藏》,却色的《百句颂》,遮那伽的《修身论》等格言诗作,为《萨迦格言》等格言诗作的样板,后世格言诗作多有吸收其形式和内容。

抒情诗有印度杰出诗人、剧作家迦梨陀娑的《云使》等。

叙事诗有《罗摩衍那》、《菩萨本生如意藤》、《佛所行赞》等。

(2) 故事。有大量的佛经故事辑录于《本生论》、《百缘经》、《贤愚经》等。

民间故事有著名的《尸语故事》(别译《说不完的故事》、《鬼语故事》等)。

(3) 戏剧。有印度戒日王(590—648年)之《龙喜记》等,藏戏借鉴了印度戏剧的基本形式。

(4) 文学理论著作。有檀丁的《诗镜论》,自译为藏文后,有历代文人的注疏,至今仍是有些学校的必修课程。

(5) 绘画艺术。有《绘画度量经》(rir-movimtshan-nyid)等,对藏人绘画艺术很有影响。

(6) 在学术思想方面,以“五明”(内明、声明、因明、工巧明、医方明)治学,对藏族文人影响甚大,尤其是一些语言学、音乐、舞蹈、技艺、历法方面的学问。

第三节 分裂时期及以后的文化交流

一、元明时期与蒙古民族的文化交流

从宗教(具有综合性的文化)和政治看,藏、蒙两个民族的接触、交流、影响可略分三个阶段:

(一) 第一阶段(十三世纪上叶至元亡)

藏族与蒙古民族的最早接触在十三世纪。成吉思汗于1205年至1226年进攻西夏,始知藏传佛教。《蒙古源流》说:“岁次丙寅(1206年),年四十五岁,征伐土伯特之库鲁格多尔济合罕也,土伯特之合罕乃遣尼鲁呼诺延为首之三百人,贡献其众骆驼……上因致书仪于萨嘉·察克·罗咱瓦、阿难达·噶尔贝喇嘛,曰:‘兹遣还尼鲁呼诺延也,当即请汝,但为我世事尚未完竣,故未请耳。我且于此奉汝(教),汝其在彼佑我乎!’由是,收服格哩三部以下之三地八十万黑土伯特之众矣。”《蒙古青史》也有类似记载。成吉思汗自西夏而知吐蕃,这是自然的,因为作为军事统帅,西夏党项实与吐蕃一体,不可能不了解,也不可能不知。然而,通常认为首先接触蒙古的是萨迦班智达贡噶坚赞。

1227年,蒙古灭西夏;1234年灭金;1236年,蒙古兵分三路大军围攻南宋;1239年,阔端部将多达那波进攻西藏,毁热振寺、杰拉康,兵至藏北。1241年,多达那波返阔端驻守的凉州,建议“现今藏土惟噶当巴丛林最多,达隆巴法王最有德行,直贡巴京俄大师具大法力,

萨迦班智达学富五明,请我主设法迎致之。”^① 作为窝阔台第三子的阔端时握一方军政大权,听从此建议,邀请萨班前来凉州。这便开始了藏族与蒙古民族长期的交流历史,也使萨迦派在元朝盛极一时。自然,当时的这种邀请完全是政治性的,是以和谈代替军事的一种策略,目的仍在于占领西藏。

1244年,63岁的萨班(1182—1251年)携侄八思巴(1235—1280年)、恰那多吉(1239—1267年)千里迢迢前往凉州。萨班既为大德佛僧,又懂得医药、艺术等,为阔端治好病,又向其宣讲佛理,深得阔端信赖,后萨班写《致蕃人书》,让他们放弃反抗,归顺蒙古;阔端授予萨迦派僧人为达鲁花赤,赐与金符、银符,让西藏各地头人听萨迦派号令。阔端还封萨班为祭天长老(gnam-mchod-bavi-rgan-mgo)。实际上,在此之前,出于各派政治利益考虑,西藏许多教派领袖,都曾向蒙古王室联系。东嘎洛桑赤列在《论西藏政教合一制度》中说:“在藏历第四绕迥土猪年(元朝阔端王六年,1239年),萨迦、帕竹、止贡、蔡巴、达垅、雅桑等教派者派人到蒙古地方去,萨迦派向窝阔台汗归顺,帕竹和雅桑派向王子旭烈兀投诚,止贡和藏古莫两派向王子忽必烈投诚,达垅派向王子阿里不哥投诚。蒙古汗王及王子也分别封给与他们在西藏的势力范围大致相等的地方和属民。旭烈兀封给帕竹派属民2438户,蒙哥汗封给止贡派属民3630户,忽必烈封给蔡巴派属民3700户,旭烈兀封给雅桑派属民3000户,阿里不哥封给达垅派属民500户,阔端汗封给萨迦派除了阿里三围以外的拉堆南北、古莫曲迷、襄、夏鲁、羊卓等七个万户的地区,属民10885户”。

1251年,阔端与萨班死于凉州,蒙哥汗即位。八思巴到上都会见忽必烈,与之关系亲密,成为元王室佛教的宣讲者,或因阔端信佛之原因,忽必烈“皈依佛教”,对佛教倍加信赖。忽必烈崇信佛教或许由

^① 《续藏史鉴》,刘立千编译,1945年成都版。

三方面的因素构成：一是信仰之需要（往昔的评论者们多关注于统治者的政治统治需要，而不注重信仰需要，我以为这也是不符合历史事实的）；二是利用宗教信仰获得政治利益，此有前鉴，譬如阔端扶植萨迦派，不动军兵而获得西藏大片土地；三是依据西藏的现实和汉地信佛的程度，出于未来更好地统治这些地区的需要。1260年，忽必烈称帝，任八思巴为帝师，“授以玉印，任中原法主，统天下教门”^①。《吐蕃王臣记》载：“世祖（忽必烈）在八思巴座前后，领受了三次金刚乘密法甘露：初次，元世祖以西藏十三万户作为供献；第二次世祖又以全藏三区作为供礼；第三次世祖又以阿闍王所分得释迦如来舍利的‘舍利份’作供养。”后八思巴实际上成为朝廷的权臣。皇帝的高扬藏传佛教，使以藏传佛教为主体的藏族文化较为广泛地在蒙古地区的传播打下了坚实的基础，具有非凡的影响力。主要表现在以下几方面：

1. 创制蒙古新字

据《元史纪事本末》第八卷、《元史》第一二四卷《塔塔统阿传》等书记载，蒙古民族兴起之初并无文字；1204年，成吉思汗征服乃蛮后，始以畏吾儿（维吾尔）字写蒙古语。1247年，阔端曾请萨班创制蒙古字。元僧搠思吉斡吉儿著《心脂》说：“萨斯迦班第达（今译“萨迦班智达”）曾于夜间冥想，应以何种文字裨益于蒙古，翌晨兆现，一女子肩揉皮搔木前来跪拜。因依此兆，仿搔木之形象作蒙古文字，分男性、女性、中性三类编成强、虚、弱三种。”从后世的情况分析，萨班并未完成这一事业，这一事业自然地落在了八思巴肩上。八思巴完成了萨班的这一未尽之业，1269年，忽必烈降诏颁行八思巴创制的蒙古新字（后世称为八思巴字），使用近百年。

八思巴字的创制，对蒙古民族的文化交流无疑起到了巨大的推动作用。

^① 元·翰林学士王磐：《拔思巴行状》。

2. 帝师制度

八思巴圆寂后,“诏赠皇天之下,一人之上,宣文辅治,大圣至德,普觉真智,佑国如意,大宝法王,西天佛子,大元帝师”,自此始,元时帝师遂成制度。有关资料介绍,至元亡共有 14 位帝师。其任帝师年为:

| 姓 名 | 生 卒 年 | 任帝师年限 |
|-------------|------------------|------------------|
| 八思巴·洛追坚赞 | 1235—1280 | 1269—1276 |
| 仁钦坚赞 | 1238—1279(1282?) | 1272—1279(1282?) |
| 达玛巴拉 | 1268—1287 | 1282—1283 |
| 意希仁钦 | 1248—1294 | 1286—1294? |
| 扎巴俄色 | 1255—1303 | 1291—1303 |
| 仁钦坚赞 | 1256—1305 | 1304—1305 |
| 桑结贝 | 1267—1314 | 1305—1314 |
| 贡噶洛追坚赞贝桑布 | 1299—1327 | 1315—1327 |
| 旺出儿坚赞 | ? —1327 | 1322—1325 |
| 贡噶勒贝迥乃坚赞贝桑布 | 1306—1330 | 1327—1330 |
| 仁钦扎西 | 不详 | 1329—1332 |
| 贡噶坚赞贝桑布 | 1320—1358 | 1333—1358 |
| 喇钦索南洛追 | 1332—1362 | 约 1353—1362 |
| 喃迦巴藏卜 | 不详 | 不详 |

帝师制度的形成和近百年的实行,既加强了藏族与蒙古民族和中央王朝的联系,也强化了中央王朝对藏区的统治;一方面,蒙古王室利用藏传佛教控制藏区诸教派,安抚吐蕃民众,另一方面,帝师之类藏传佛教高僧又以宗教身份得到诸多政治利益。《萨迦世系史》中有一段颇耐人玩味的文字,叙述忽必烈接受八思巴灌顶的经过:

皇后对皇帝说:“未让八思巴返回西藏甚佳。萨迦派有一甚为深奥之密法灌顶术,乃他派所无,可请其授之。”帝曰:“你可先

请之，果有效益，我再受之。”皇后乃受喜金刚灌顶，十分信仰……其后，皇后请于皇帝曰：“此果胜于其他教法，请帝受之。”皇帝向上师请求灌顶，上师道：“恐您不能遵守法誓，且此处又无精通翻译者，且待将来。”帝问：“须守护何种法誓？”答曰：“灌顶之后，上师坐上座，以身体礼拜，悉听上师言语。不违上师意愿。”帝曰：“此不可行。”皇后劝曰：“听法人少时，上师可坐上座。吐蕃之事悉听上师之教，不与上师商量不下诏书，其余大小事项因上师心慈，难却别人所请，不能镇国，故大师不必过问。”上师道：“如此，汝蒙古以武力雄强不战不可折服，我也不能授依止修灌顶，可授近事灌顶。”于是遣使召译师来，授近事灌顶，皇帝在二十五名翁则陪同下，受萨迦特有的吉祥喜金刚灌顶三次。这是金刚乘教法在蒙古传播的开始。作为灌顶的供养，第一次，奉献了十三万户……第二次奉献了以大白法螺为主的吐蕃三区……第三次依上师的法旨，废除了在汉地以人填河的做法。这样，在法主八思巴十九岁的水阴牛年新年，薛禅皇帝受了灌顶，封为帝（国）师。并赐羊脂玉做成的刻有图案印文的印，此外还有黄金、珍珠、袈裟、经典、斗篷、僧帽、靴子、坐垫、黄金宝座、伞盖、盘、碗等以及骑乘的骆驼、骡子、全副金鞍。^①

以此文看，忽必烈接受灌顶似乎是八思巴先通过察必皇后这样一曲曲线过程。八思巴要求：“灌顶之后，上师坐上座，以身体礼拜，悉听上师言语。不违上师意愿。”显然这是藏佛佛教戒律的基本要求，敦煌文献《礼仪问答卷》中就有将上师和父母同等看待的记载。而此处因弟子是皇帝，问题的性质马上就有所转移。要求虽是纯宗教的，帝为一国之君，可否有政治或其他要求？忽必烈的回答也是肯定的：“此不可行”。因何不行？一国之君是不可能“不违背上师意愿”的。最后，仍

^① 《藏学研究文集》（二），内部铅印。

由察必皇后斡旋,协调的终结语言实质上是针对政治的:“听法人少时,上师可坐上座”,这是给上师一点面子,也为尊重佛教轨程;“吐蕃之事悉听上师之教,不与上师商量不下诏书”,这给予八思巴以无上特权;“其余大小事项因上师心慈,难却别人所请,不能镇国,故大师不必过问”。可见忽必烈也是严格限制其参与非吐蕃问题的朝政事宜。八思巴当然也以宗教戒律为由后退一步,不授以皇帝止修灌顶而授近事灌顶。

帝师的职责不光是为皇帝传法授戒,还要为皇室的宗教事宜服务,还要领宣政院事(宣政院由总制院更名而来,元中央政权中书省、御史台、枢密院、宣政院等四大机构之一,其职责为管理全国宗教事务和吐蕃事务,秩从一品,曾为元尚书右丞相的藏人桑哥任第一任院使,因而实际上也是吐蕃事务的直接管理者,在政治上与中央王权是一致的)。

3. 初传藏传佛教

从帝师对王室和皇帝的影响程度,我们可以看出藏传佛教对王室和蒙古民族的影响程度。由于蒙古文字的创造,此时已开始翻译有关佛教经典。从藏传佛教寺院的建设我们也可以看出这一点。

为元人建寺,或者在元王朝辖区受元人资助建寺,大约起于萨班,据云萨班曾在凉州建寺。实际随着帝师制度的确立,藏传佛教及其寺院在蒙古地区的传播是十分迅速的。如仅大都一地,著名藏传佛教寺庙就有:大护国仁王寺、大圣万安寺、大永安寺、大承天护圣寺、大崇恩福元寺、大天源延寿寺、寿安山寺、大承华普庆寺、大崇国寺、兴教寺等。非但如此,在皇宫廷之内也设有佛寺。修这些寺庙都需要有很高的花费,耗费金银动辄以千万两计。而且经常性的祭祀禳祓等佛事活动,同样费用高昂。《元史·释老传》载:“延祐四年(1317年),宣徽使会每岁内廷佛事所供,其费以斤数计,用面四十三万九千五百、油七万九千、酥二万一千八百七十、蜜二万七千三百。”其数额可

观。此在元仁宗时，此后廷内佛事活动更为频繁。帝师地位的显赫和朝廷对帝师的优渥程度也可看出藏传佛教在当时的传播和地位。《元史·释老传》又载：“帝师之命，与诏敕并行于西土。百年之间，朝廷所以敬礼而尊信之者，无所不用其至。虽帝后妃主，皆因受戒而为之膜拜。正衙朝会，百官班列，而帝师亦或专席于坐隅。且每帝即位之始，降诏褒护，必敕章佩监络珠为字以赐，盖其重之如此。其未至而迎之，则中书大臣驰驿累百骑以往，所过供亿送迎。比至京师，则敕大府假法驾半仗，以为前导；诏省、台、院官以及百司庶府，并服银鼠质孙。用每岁二月八日迎佛，威仪往迓，且命礼部尚书、郎中专督迎接。及其卒而归葬舍利，又命百官出郭祭饯。大德九年（1305年），专遣平章政事铁木儿乘传护送，赍金五百两、银千两、币帛万匹、钞三千锭。皇庆二年（1313年），加至赍金五千两、银一万五千两、锦绮杂彩共一万七千匹。”这种礼遇的确达到了无以复加的地步。

当然，元王朝对僧人的这种高抬，也带来了一系列的副作用。比如《元史·哈麻传》有一段记载：“初，哈麻尝阴进西天僧以运气术媚帝，帝习为之，号演揲儿法。演揲儿，华言大喜乐也。哈麻之妹婿集贤学士秃鲁贴木儿，故有宠于帝，与老的沙、八郎、答刺马吉的、波迪哇儿禡等十人，俱号倚纳。秃鲁贴木儿性奸狡，帝爱之，言听计从，亦荐西蕃僧伽璘真于帝。其僧善秘密法，谓帝曰：‘陛下虽尊居万乘，富有四海，不过保有见世而已。人生能几何，当受此秘密大喜乐禅定’。帝又习之，其法亦名双修法。曰演揲儿，曰秘密，皆房中术也。帝乃诏以西天僧为司徒，西蕃僧为大元国师。其徒皆取良家女，或四人，或三人奉之，谓之供养。于是帝日从事于其法，广取女妇，惟淫戏是乐。又选采女为十六天魔舞。八郎者，帝诸弟，与其所谓倚纳者，皆在帝前，相与褻狎，甚至男女裸处，号所处室曰皆即无，华言事事无碍也。君臣宣淫，而群僧出入禁中，无所禁心，丑声秽行，著闻于外，虽市井之人，亦恶闻之。”

虽然这是藏传佛教密宗的一种修炼方法(究其源仍在于印度),在世俗尤其以汉族的伦理观看来的确是大逆不道,为儒教为中心的汉族文化所排斥。显然,这种淫乐的公开和公布,自然地要受到社会的痛恨(藏族社会也是如此),使之威信扫地;在内宫的这些做法必然地要影响到吐蕃本部,这或许是格鲁派兴起后,宗喀巴大师严格戒律,规定先显后密、显密双修等一系列措施的重要原因之一。而藏传佛在宫廷中的影响,也随着元亡蒙古王室退居大漠而消沉。

由于对藏传佛教的信仰,元时的一些蒙古人开始学习藏文,接受藏族文化,比如新疆吐鲁番出土了四张用八思巴蒙古新字刻印的《萨迦格言》,用蒙古新字刻印,说明当时此著已有相当影响。在作品形式上也已受到影响,如蒙古《白史》。藏族的美术、建筑、工艺等也传到蒙古及汉族地区,至今在北京、四川、山东、广东等地还遗有帝师法旨碑以及具有藏族特色的古建筑。

文化建设上值得称道的一件美举是对勘《甘珠尔》。忽必烈至元二十二年(1285年),八思巴之侄达钦达玛巴拉合吉塔遵照忽必烈的命令,组织由藏、汉、蒙古的28名译师和知名学者对藏、汉文《甘珠尔》进行对勘,增加新译,补齐不全部分,并以经、律、藏三部编制了七〇四卷经典之目录。其中每部又分大乘、小乘,大乘经典再分显宗、密宗,前有梵、汉两种文字对音,后有书跋与译跋。

(二) 第二阶段(明末至1720年)

藏传佛教再次勃兴于蒙古,大约是在第三世达赖喇嘛索南嘉措(1543—1588年)之时。

十六世纪中叶,蒙古土默特部首领俺答汗(又译阿勒坦汗)的势力从河套地区扩展甘、青。此时,宗喀巴创立的格鲁派刚刚兴起,因倡导戒律,勤修经典,受到藏族社会的普遍欢迎。俺答汗为了蒙古民族的整体利益和个人愿望,决心从西藏迎佛,并选择了格鲁派。据《阿勒坦汗传》记载:“阿勒坦汗及君根哈屯和各部首领议定,特派专使恭迎

达赖喇嘛索南嘉措。历经十个月到达拉萨,在释迦牟尼像前叩拜,在各大寺院的主持僧前,宣读了索多·彻辰·阿勒坦汗的意旨和恭请达赖喇嘛索南嘉措的愿望,同时,献上了金银宝物和各种名贵礼品。这时,索南嘉措的化身召集僧官、护法僧官喇嘛毕哈尔汗在释迦牟尼佛像前会禅方毕,由护法僧官喇嘛毕哈尔汗向蒙古专使宣示佛旨道‘因释迦牟尼化身——达赖喇嘛索南嘉措与蒙古大汗阿勒坦汗曾共同发愿立誓,要在东土蒙古地方发展佛教,索南嘉措和其他高僧前往蒙古与大汗会晤,以便倡导佛教,拯救众生,功德无量’,云云。此时,圣识一切达赖喇嘛索南嘉措以慈眼视之曰:‘因可汗我等二人前世行善,有兆预示互相会晤共将佛教发展。’”其中有些语言明显是后世作者的附会之词,而索南嘉措与俺答汗的确在青海湖畔(即措卡)的察卜齐雅勒庙,汉语称仰化寺,进行了具有历史意义的会晤,时间为1578年藏历五月十五日,据传当时有10万之众会聚。这次会聚:

(1) 揭开了藏传佛教格鲁派在蒙古地区广泛传播的新的一页。据妙舟沙师编《蒙藏佛教史》记载,蒙古地区的藏传佛教寺院数量相当可观,仅呼图克图、呼毕勒罕等较高身份的僧人,有近百五十人之多,且藏传佛教已从布里亚特蒙古传入前苏联之西伯利亚地区。

(2) 导出了达赖喇嘛活佛转世系统。索南嘉措和俺答汗互赠尊号,俺答汗赠给索南嘉措“圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛”尊号;索南嘉措赠俺答汗以“咱克喇瓦尔第彻辰汗”的尊号。索南嘉措的尊号中“瓦齐尔达喇”是梵记号 vajrpdh-ara 的音译,藏文译“多吉强”(rdo-rje-vchang),意为“执金刚”;“达赖”是蒙古语“大海”之意;“喇嘛”(bla-ma),藏语“上师”之意,因而也译“执金刚达赖喇嘛”。自索南嘉措始,追认根敦主和根敦嘉措为第一、二世达赖喇嘛,索南嘉措便是他们的转世三世达赖喇嘛了。以此为滥觞,达赖系统400年延续不断,迄今已传十四世矣!这是当时的当事者们始料不及的。甚至有一世达赖出自蒙古族。

(3) 强化了格鲁派与蒙古贵族的联系,也给以后数百年的西藏政治增加新的角逐势力。相当长一段时间内,中央王朝、蒙古汗王和西藏贵族统治者之间形成一三角矛盾,其冲突十分激烈。从总体上看,中央要统行政令,却往往鞭长莫及;蒙古汗王要称霸西藏,却少宗教及民众依靠;西藏贵族统治者亦想自主西藏,却无经济、军事实力。三方成犄角之势,互不相让。从宗教上看,西藏态势的存在进一步强化了藏传佛教在蒙古地区的影响,官方的民间的来往也日益增多。比如:

1588年索南嘉措接受了明朝神宗皇帝的邀请,自内蒙古动身去北京,不幸圆寂于途中。1589年,俺答汗曾孙云丹嘉措出生,被蒙古贵族认定为索南嘉措的转世灵童。1592年,三大寺派使团到内蒙古查访,甄别云丹嘉措是否真索南嘉措灵童。1602年方迎回灵童。1616年云丹嘉措去世,走完了他短暂的一生。有传说说是藏巴汗刺死的。此说虽无实据,但接受一蒙古人当达赖,这在矛盾斗争十分尖锐的西藏政坛,自然会有不少反对意见。《西藏政教史略》说,“当时藏巴汗疑达赖诅咒,致感多病,即明令不许达赖再世,经班禅罗桑曲结(也是四世达赖的老师)一再要求,始准寻觅五世达赖灵童。”

五世达赖生于1617年(明万历四十五年),1622年入哲蚌寺,是藏族历史上一位十分杰出的人物。1637年(明崇祯十年),原游牧于乌鲁木齐、天山一带的厄鲁特固始汗部占领的青海地区,旋于1637年灭康区之白利土司,占领今之德格、甘孜、邓柯、白玉、石渠诸地,东部藏区大部为之所有。此时正是噶玛巴与格鲁派斗法之时,格鲁派自宗喀巴后180年的发展,在卫藏、安多、康地区均有较多民众,然而掌握西藏实际权力的噶玛巴和藏巴汗政权,对新兴的格鲁派实行抑制和打击政策,教派抗争,甚嚣尘上。五世达赖和四世班禅考虑到格鲁派自身的利益,派人秘密与固始汗联络,请其率兵入藏灭噶玛巴政权。1642年,固始汗灭藏巴汗政权。五世达赖建立甘丹颇章政权(在

哲蚌寺),分裂时期的西藏首府由萨迦、乃东(帕竹政权)、日喀则(噶玛巴政权)移至拉萨。对一些过去反对、迫害格鲁派,支持噶玛巴政权的寺院、贵族等实行了报复性措施,许多寺院被改宗。固始汗和五世达赖成为至交,部分蒙古族将士留在了西藏,蒙藏联系日趋紧密。

1586年,蒙古喀尔喀阿巴岱汗建立额尔德尼召(寺庙),遂请西藏方面派喇嘛到蒙传教授法。1604年,当时只有十五六岁的四世达赖派多罗那它前往外蒙古,赠号迈达理呼图克图,此人著有传世名作《印度佛教史》,学识渊博,甚得喀尔喀人崇信。1634年,多罗那它在库伦圆寂。第二年,恰有阿巴岱汗子墨尔根汗的长子衮布多尔济(土谢图汗)得一儿子,名乍那巴乍尔,被认为是多罗那它的转世。1649年(清顺治六年),乍那巴乍尔入藏朝见达赖,五世达赖认定他为多罗那它转世灵童(呼毕勒罕),授以哲布尊丹巴呼图克图的名号,自此导出哲布尊丹巴活佛转世系统,现已传九世,乍那巴乍尔返回蒙古地区时带回600名喇嘛和技工、画匠,积极建寺兴教。后厄鲁特准噶尔部噶尔丹,责“第一世哲布尊丹巴呼图克图之坐席潜越,而喀尔喀对于达赖喇嘛殊无敬意,及杀其族人多尔济扎布为名,遂于康熙二十七年(1688)春率兵侵喀尔喀,自翁金河分兵两路,一路推进车臣汗游牧地,一路向哲布尊丹巴呼图克图驻锡之额尔德尼昭出发。于是第一世哲布尊丹巴呼图克图携土谢图汗之妻子,共隐于乌木克尔,后闻四卫拉特人劫掠车臣汗游牧地,出喀尔喀境,驻于巴朗苏尼特。及噶尔丹侵车臣汗部败土谢图汗联军于鄂罗会尔鄂湖畔,饱载西归,喀尔喀诸王当挫败之余,仍会盟于乌里雅苏台。”^①这次会盟中,哲布尊丹巴发挥了重要作用。当时他问众人今后如何维持存在?“喀尔喀人同声答曰:‘整理我国政治,以图安固,活佛之所知也。’第一世哲布尊丹巴呼图克图曰:‘我之北有俄罗斯国,政治平允,然其地一不能传佛教,二

^① 妙舟法师,《蒙藏佛教史》,全国图书馆文献缩微中心,1993年。

则其民之衣裾曲于左,我等不可往;我之南有中国,政治亦平允,其国和平安宁,尊崇佛教,亦似仙人所服者,国富财多,锦绣绢绒,不可胜数。我等若赴其地,可邀万年之福。”^① 哲布尊丹巴给众汗王晓以利害,遂率土谢图汗诸部东行,投靠清王朝。1690年,康熙亲征,败准噶尔于乌兰布通;康熙三十四年(1695年),哲布尊丹巴率众汗王在多伦诺尔晋谒康熙帝,康熙降旨“升第一世哲布尊丹巴呼图克图为大喇嘛,任以喀尔喀宗务管理之权,待以喀尔喀百官有司首班之礼,诸部所请,于其地建寺,赐额汇宗,命百二十旗,旗各一僧居之,寺有正副达赖喇嘛各一员,部颁印信,俾正者掌之。其文曰:总官多伦诺尔班第扎萨克大喇嘛之印,御制碑文记其事。”^② 自此后,蒙古诸部中的藏传佛教之发展既得到皇帝的支持,又受到诸汗王的供奉,传播迅速,从而日益民间化,生活化。

十七世纪末叶至十八世纪初,西藏还发生过一系列惊心动魄的事件:

1682年(康熙二十一年),第五世达赖喇嘛圆寂,第巴桑结嘉措匿丧不报(达15年之久)。

1693年,桑结嘉措受封为“掌瓦赤喇恒达赖喇嘛教弘宣传法王”,赐印。

1696年,准噶尔军队全军覆没,噶尔丹服毒死,康熙帝从俘虏口中得知五世达赖去世,第巴桑结嘉措匿丧事。

1697年,15岁的第六世达赖喇嘛仓央嘉措在布达拉宫坐床。

1701年,蒙古达赖汗死,子拉藏汗继位,与第巴桑结关系恶化。

1705年,7月,第巴桑结召集的卫藏民兵与拉藏汗调集的藏北及青海蒙古骑兵相战,第巴桑结兵败被杀。拉藏汗受封“翊法恭顺汗”。

1706年,六世达赖仓央嘉措被废,押解北京,途中于青海湖畔逝

^{①②} 妙舟法师,《蒙藏佛教史》,全国图书馆文献缩微中心,1993年。

世(一说逃亡)。

1707年,拉藏汗立益西嘉措为六世达赖,未被西藏人民承认。

1717年,允第巴桑结部下的请求,蒙古准噶尔部策旺那布坦派台吉才仁同柱(第零敦多布)率精骑六千“绕戈壁,逾和阗大山,涉险冒瘴,昼伏夜行,次年(1717年)由藏北腾格里海突入,败唐古忒兵,围攻布达拉,诱其众内应开门,杀拉藏汗,并掳其妻子,搜各庙重器送往伊犁,禁锢新达赖喇嘛于札克里庙。”^①拉藏汗被杀,也彻底失去了固始汗一系在西藏政治舞台的地位。

1718年,鉴于准噶尔蒙古人威胁川、滇、甘诸省安全,康熙第一次运兵西藏,结果全军覆没于哈拉乌苏。

1719年,康熙以皇太子允禔为抚远大将军第二次运兵西藏。

1720年,清兵分两路入藏击败准噶尔,同年,第七世达赖喇嘛格桑嘉措在布达拉宫坐床。

显然,1720年以后,在西藏地方政权中蒙古王爷作为核心成员的历史已不复存在。西藏的政权又更换了新的形式,清廷废除第巴职位,设四噶伦(bkar-blon)执政,封康济鼐(khang-chen-nas-bsod-nams-rgyal-po)、阿尔布巴(nga-phod-pa-rdo-rje-rgyal-po)为贝子,隆布鼐(lum-pa-nas-bkra-shis-rgyal-po)为辅国公,颇罗鼐(pho-lha-nas-bsod-nams-stobs-rgyas)为台吉,并留3000满汉官兵驻守拉萨,禁止蒙古首领任西藏汗王。

(三) 第三阶段(1720年至全国解放)

蒙古民族与藏民族的联系,除了元王朝开始的政治联系外,更多地是以宗教为中心的。从历史发展的角度看,民族间以宗教为中心的交流实际上也是一种最为深刻的交流,它将处于信仰层面的深层文化、处于制度层面的中层文化和处于生活、风俗层面的表层文化,较

^① 《西藏通览》。

为完整地传播给另一民族,以第一阶段、第二阶段的藏、蒙民族的政治、经济、宗教、文化接触为基础,藏族文化作为全面影响蒙古民族的历史基本结束,而进入了自身的更深层次的沉淀、发展阶段。

1. 风俗之影响

熬茶是藏传佛教进行布施的一种方式。进入明、清,一些贵族、头人,至一些寺院熬茶放布施,是较为普遍的,无论蒙藏。乃至利用熬茶进行政治、经济斗争。比如1741年(清乾隆六年)蒙古厄鲁特四部之一的准噶尔部入藏熬茶一事:

1737年(乾隆二年),五世班禅圆寂。1739年,准噶尔遣哈柳至京,上奏说:“班禅额尔德尼已经圆寂,询来使云是实。我额鲁特经典中载,班禅额尔德尼乃掌教大喇嘛也,如果圆寂,当建塔讽经,意欲遣我人赴藏布施,在广黄教,以福群生”^①。从噶尔丹策零的上奏中我们可以看到,藏传佛教格鲁派在蒙古地区的深刻影响,建塔讽经、熬茶布施等都是藏传佛教之礼俗,噶尔丹正是抓住些符合传统蒙藏习俗的合理条件,提出以上要求的。由于上文已叙之康熙时期与噶尔丹的战争,以及噶尔丹多次侵扰西藏,给西藏社会带来的沉重灾难,就是在当时经过了罗卜藏丹津之乱、阿尔布巴事件等事件后,清王朝对西藏的施政已进一步严密,政治基本稳定的情况下,乾隆皇帝仍然心怀疑虑,他给噶尔丹的敕谕中说:“从前尔部人潜往西藏残害土伯特,今若经行彼地,土伯特怀愤生事,亦未可定。尔诚心布施,须俟遵旨定议后,准用百人赴藏,朕当特遣官弁护送。”这一敕谕确有些份量,一插其过去,打招呼;一是限定人数(“百人赴藏”);一是“官弁护送”,诚为“护送”?非也,实质具有“官弁押送”意味。川陕总督尹继善给乾隆的奏折中说得更为清楚:“准噶尔夷人进藏熬茶,虽不至遽生事端,但夷性无常,或因此探听青海消息,窥伺藏里情形,俱未可定。臣已密囑将

^① 《清高祖实录》卷八三。

军乌合图等密探夷人进藏系何心事,如何举动,务须朝夕留心,切勿忽略。”^①

1740年1月,噶尔丹再次上奏。要求增人数至300,保证不惹事生非。乾隆允准,却规定了沿哈密、肃州、扁都口、东科尔,再进西藏的路线。该年8月,噶尔丹再遣使入京,以道经内地,恐部人出痘等为由,请改道库克、沙什、西喇、喀喇占一路经东科尔进藏。遭乾隆拒绝。

为一次布施活动为何如此费心呢?除了以上点及的一些因素外,熬茶活动本身又是一次贸易活动。1741年,噶尔丹派章墨特率300人出行,携骆驼1600多只,马1000余匹,还有皮张、羚羊角、葡萄干等货物。一切的军事、政治的更深刻的原因是经济,噶尔丹之所以用两年的往来奔波要求入藏熬茶,除了信仰原因和乾隆等防范的政治图谋外,我想更重要的是为了经济利益。而恰恰这种经济贸易,更能使民族间有进一步的了解、交流。

噶尔丹之齐墨特在东科尔进行贸易的同时,也请求到安多地区的两大格鲁派寺院拉卜楞寺和塔尔寺去熬茶布施。当时的拉卜楞寺和塔尔寺都有不少蒙古喇嘛,而且拉卜楞寺的根本施主就是蒙古河南亲王(嘉木样一世建寺时由固始汗孙博硕克图济农为施主)。结果,清廷同意彼等去塔尔寺熬茶,并有100官兵同行,但先让寺内蒙古喇嘛回避(真有如临大敌之感)。拉卜楞寺自然是去不了的。

从今人看来,区区一进藏熬茶事,由朝廷亲自策划、指导、管理,确为小题大作。但事及统治者的政治利益,不可能不如此。而蒙藏人民却在这种共同的信仰指导下,加深了联系。譬如敬哈达的风俗、祭拉则(即蒙古语之俄博,俄博一词在藏区使用也较普遍)、放风马的风俗、取名的风俗(明以来,蒙古人取藏语名字者日渐见多,此风一直沿传至今)等等。

^① 《清高祖实录》卷八七。

2. 文学之影响

蒙藏文化中的文学部分,属于佛经文学的同类作品的出现是自然的事。除了这个带有共同的(凡是信仰印度佛教的民族中都有一些共同的文学作品流传)也是一般的成分外,藏族作家的作品和民间文学作品也有相当数量的传播。比如著名的萨迦班智达贡噶坚赞的格言诗名著《萨迦格言》就有蒙文译本,再如民间故事《尸语故事》(又译《说不完的故事》或《金玉凤凰》)等,其中最具有代表性、最有影响力的是《格斯尔可汗》。

藏族长篇英雄史诗《格萨尔王传》是从藏区传入蒙古地区,从而在蒙古地区发展、演变,形成其《格斯尔王传》系统的。

《格萨尔王传》传入蒙古地区的时间可能不在清代。据蒙文北京木刻版《格斯尔》的《诺木其哈敦本格斯尔》中所附的一篇短文说:

乌尼可汗铁虎年沙莱霍尔的正月初三月晚……达赖喇嘛与格斯尔可汗两人相会。为普渡众生,大发慈悲,所作此书(《格斯尔》)。虔诚至衷的诺木其哈敦得议,释迦的比丘宝格本·额尔德尼·额力贺绰尔济叩拜在宗喀巴脚下翻译,灌顶固什喇嘛笔录。

这段文字告诉我们:《格斯尔》是翻译的;《格萨尔》翻译时间与译者。在蒙文《鄂尔多斯手抄本》中的记录更为明了:“格萨尔的这段历史,于乌尼可汗铁虎年正月初三日晚,达赖喇嘛……命从藏文译成蒙文。”并有译者的姓名和“乾隆十二年乌巴什抄毕”等字样。其中的达赖当指曾去蒙古地区传教的索南嘉措(1543—1588年),在蒙古地区有很大影响。《安多政教史》云:“汗王(指俺答汗)在青海湖畔谒见圣者(指三世达赖),在约有十余万人之大会上,洪(黄)台吉发表演说,表示信奉正法的誓愿,由固始(国师)拔希任翻译;而今福田与施主像太空之皓月,开辟了正法圣道,将涌血之湖转变为溢乳之海,深恩大泽,无与伦比。过去,蒙古人死后,按其身分的高低,要妻子、奴隶、马匹、牛只等殉葬。从今以后,决心改正,供献于上师和比丘,请求回向

和祝愿,绝不能杀生。杀人者偿命,杀牛马者罚款;动手欺侮僧人者抄家;过去称为“窝果尔”每年举行的血祭及一年一次杀生祭祀的那些阎罗的偶像等,一律要火焚之,若不火焚者抄家,兴修六臂怙主(大黑天)圣像,作为它的替代者,用三白供品奉祀。每月望晦及逢八日要持禁食斋。不得抢掠汉、藏人等,要像卫、藏那样对待。”索南嘉措改造这些蒙古旧俗,对蒙古社会的发展进步是有好处的。据说还在蒙古地区兴建寺庙和调解蒙古各部之间的战争方面做了许多工作,深受蒙古人民的信赖。受这样一位人物之委托(或者说在翻译方面的指点),而译《格萨尔王传》我想是合乎情理的。再则,从十一世纪至以后十四世纪的藏文文献中(如《米拉日巴传》、《柱下遗教》、《五部遗教》、《莲花生传》、《吐蕃王统世系明鉴》等)有关于格萨尔的记载看,索南嘉措驻世的十六世纪有格萨尔的写本存在完全是自然的。研究格萨尔的学者们对此问题一向十分重视,也有一些成果闻世,以探讨藏文《格萨尔》和蒙文《格斯尔》,至今以藏语说唱的格萨尔和至今有蒙语说唱的格斯尔的联系性和渊源关系(这种探讨是十分可贵的,它会揭示不同民族文化传播中的一些方法、形式、内涵等问题)。

王沂暖在《蒙文北京本:〈格斯尔传〉读后记》中说:从北京本《格斯尔传》看,有三处可以说明格斯尔是藏族部落的首领或君王;其中记述的格斯尔吐伯特部所在的地点,靠近黄河,即黄河九曲之地;其中的许多人物名称等,不是蒙文,而是译自藏文的。

蒙古策达木丁苏伦在《格斯尔传的历史源流》一文中说,蒙文本《格斯尔》有七种版本,其中两个版本是从藏文翻译的;其中许多情节多源之于藏文《格萨尔王传》。

蒙古族学者乌力吉对此也有明确的阐述:“蒙文《格斯尔》中,对人们的生活、习惯、传说等方面的描述同其他蒙古书面和口头文学作品的描述极不相似。与其说反映蒙古生活方式,倒不如说反映了藏族生活风貌……蒙文《格斯尔》中确实有从藏文《格萨尔》翻译过来的内

容,最有力的证据莫过于《查姆林》。《查姆林》本与藏文“贵德本”等对比,四个部分的内容,都与藏文《格萨尔》紧密相关,断定它是个翻译作品,无不可。另外,《查姆林》本身也留下了不少说明自己是个翻译作品的实证。该书中多处有留在单括号里的注释,这是译者留给读者的说明——“原文是异族的。”^①

《蒙古秘史》、《江格尔》、《格萨尔》习惯上被蒙古文学研究者们称为蒙古古典文学的三个高峰,深受蒙古人民的喜爱。像藏族《格萨尔王传》一样,蒙古族也有按照地道的蒙语演唱的蒙古《格斯尔传》的艺人。我想,格萨尔大体经历了被译为蒙文、吸收藏族的说唱体形式并参照本民族的史诗讲述手段,经过发展、生发的再创作,完成完全蒙古化的过程。

众所周知,气势磅礴、卷帙浩繁的《格萨尔王传》的内容是颂扬雄狮大王降妖伏魔,造福百姓的,各部作品无不渗透着打击强梁,扶助弱小,反对侵略,保卫和平的基本精神,作品充满着浪漫主义和英雄主义气概。为什么这一作品如此受到藏族和蒙古人民的喜爱(当然其他民族中也有格萨尔流传),视为经典,这与这两个伟大民族某种带有共同性的生活和经历有着内在的联系:

其一,藏族和蒙古族都曾是一个强大的民族。藏民族曾经有过像吐蕃王朝兴盛时期那样的黄金时代,在政治、经济、文化诸领域创造过丰富的成果,精神文明积累尤为多彩、辉煌;蒙古民族有过入主中原,统一中国的赫赫伟业。

其二,藏、蒙民族都曾在一高峰走入低谷,进入民族的长期分裂、割据时期,从而进入一种相对封闭的经济滞缓的发展时期。长期以来,牧业经济和半农半牧经济是藏、蒙社会的基本经济形式。牧业生活的特点突出地表现在《格萨尔王传》中,从这一角度看,《格萨尔王

^① 《格萨尔研究》(二),1986年。

传》也是一部灿烂的牧业文明画卷。在这一画卷中,善骑、尚武、重义气、重自由等习性已成为两个民族所共有的特点。

其三,民族振兴的梦也一代又一代地递传在每个民族个体身上,成为一种强烈的文化理想。而对这种理想的强烈愿望,却更多地体现在文学作品中。《格萨尔王传》便是其中最具有代表性的。

其四,经过元时的宗教传播,至清以来藏传佛教已成为蒙古民族的基本信仰,藏、蒙民族在宗教信仰上日趋统一。

其他影响如《尸语故事》,原故事来自梵语故事《尸语故事二十五则》,后译为藏文,藏民族借用其故事形式,有新的创造发展;后自藏文译为蒙文,同样有新的发展。这符合民间文学传播、流传的基本规律。有些研究者经过比较研究指出:藏文的《尸语故事》,国内有14种藏汉文版本,蒙古人民公有10个藏文手抄本。“蒙文《尸语故事》版本更多,有13章、26章、35章、22章、30章等不同章节本,据不完全统计有30种之多”。^①

3. 科技之影响

主要是医学,蒙医是藏医的直接继承。有许多蒙医均在藏区一些大寺院中的“曼巴札仓”(医学院)进修、学习,结业后回到蒙古地区,而且许多的蒙医用藏文开药方。此在一些报刊中多有报道,在此不多赘述。

二、明朝时期与汉族的经济文化交往

(一) 茶马互市与《茶和盐的故事》

以汉茶易吐蕃马,起于唐,宋时已成风气,明时兴盛,清代尾绪不绝。《明会典》曰:“凡易马,洪武初令陕西洮州、河州、西宁各该茶马司

^① 陈岗龙、色音,《蒙藏〈尸语故事〉比较研究》,《民族文学》1993年第3期。

收贮官茶,每三年一次差在京官选调边军,赍捧金牌信符往附近番族将运去茶易马。”以茶易马的既定方针,在“用茶易马,固人心,且以强中国。”“行以茶易马法,用制羌戎,而明制尤密。”——《明史·食货志》的这些记载准确地反映了当时统治者的战略目的。在具体操作方面,明王朝也采取了一系列的措施。如:

在产茶州县设立茶课司,定立茶法,确定税额,“陕西二万六千斤有奇,四川一百万斤”,先后设立了秦州、洮州、永宁、河州、碉门茶马司,这些茶马司根据需要,时设、时增、时移、时撤。如洪武二十二年(1389年)移雅州茶马司于岩州(泸定岚安),洪武三十年(1397年)改秦州茶马司为西宁茶马司。

征收茶叶是在汉区,而作为贸易,销售的对象是藏区藏人。朱元璋曾派专人深入藏区及其州县督促以茶易马,得到一定成效:

1376年,秦州、河州市马 171 匹。

1378年,秦州、河州茶马司等,易马 686 匹。

1379年,秦州、河州易马 1691 匹。

1380年,河州茶马司用茶 58892 斤,牛 98 头,市马 2050 匹。

1381年,四川威、松、茂州用茶易马。秦州茶马司等易马 181 匹。

1382年,秦州、河州等茶马司市马 560 匹。四川碉门茶马司,易马 596 匹。

1385年,川、贵市马 11600 匹送至京师。秦州、河州等,市马 6727 匹。

1387年,四川碉门茶马司,以茶 163600 斤,易驼、马、骡、驹 170 余匹。

从这十年来的茶马互市情况看,其数量是不小的,但贸易效果以秦、河二州较突出。

一方面是战争急需战马,一方面是藏人“嗜茶如命”,明朝统治者紧紧抓住这一点,由早期茶马贸易中的个人的自由的买卖形式,逐步

转向具有赋税形式的征纳差发马制度。如 1392 年阴历三月,朱元璋“遣尚膳太监而聂、司礼太监庆童赉赐往谕陕西河州等卫所属番族,令其输马,以茶给之”^①这次收获不小,以匹马 30 斤茶叶得 10300 余匹。这便是“以马为赋”的开始。《明太祖实录》卷二五一中说:洪武二十六年(1393 年)二月,朱元璋“命曹国公李景隆赉金牌勘合,直抵西番传朕命,令各番首领受,俾为符契以绝奸欺”。卷 225 又载:李景隆“往西凉、永昌、甘肃山丹、西宁、临洮、河州、洮州、岷州、巩昌缘边诸番,颁给金铜信符。敕谕各族部落曰:‘往者朝廷或有所需于尔,必以茶货酬之,未尝有暴征也。近闻边将无状,多假朝命扰害尔等,使不获尔居。今特制金牌信符,族颁一符。遇有使者征发,比对相合,始许承命。否则,械至京师,罪之。’”从金牌信符的发放看;其一,“以马为赋”的政策在给明统治者获得经济利益的同时,也给官吏的敲榨勒索提供了方便,一开始这种政策就畸形发展,给藏民增加负担。其二,从政治角度看,“以马为赋”,是明中央王朝对青、甘、川藏区行使主权的标志(纳赋是公民的义务);从经济角度看,这显然是一种不公平的交易。这些我们可以从明时茶马的比价上一目了然:

洪武初,茶和马分三级交换,即上等马用茶 40 斤,中等 30 斤,下等 20 斤,此后马价有升,则成上等马用茶 80 斤,中等 60 斤,下等马 40 斤,此后马价再升,上等马用茶 120 斤,中等马 70 斤,下等马 50 斤。对比可知,后来的下等马的茶额超过了最初上等马的茶额。假如我们求平均额则是 $(120+70+50)$ 斤 $\div 3=80$ 斤,即平均每匹马值茶 80 斤,而上例中所说以 30 斤换一匹,实不值平常交易之一半,可见是不公平的交易。金牌信符又将此固定下来,此牌一式两面,上号藏内府以为契,下号金牌降诸番,令其以金牌交马。《明经世文编》卷一一五中说,此种牌“额上篆文曰:‘皇帝圣旨’,其下左曰:‘合当差发’,

^① 《明太祖实录》卷二一七。

右曰：‘不信者死’”。且制牌 41 面，洮州火把藏思囊日等族牌 4 面，纳马 3050 匹，河州必里卫西番 29 族，牌 21 面，纳马 7705 匹，西宁曲先、阿端、罕东、安定四卫、马哇、申中等地藏族牌 16 面，纳马 3050 匹。共需交马 13805 匹，数目可观。

显然，这种政策必然地要与私茶交易发生冲撞，匹马平均可换茶 80 斤，而金牌纳马，两匹半方能得茶 80 斤。同时有些纳不起马和不堪这种盘剥的部落则率部远行。加上战争诸因素，永乐年间这种茶马金牌则停了下来。

明王朝对西藏采取众多封建政策，先后封了八大法王。此时马已向贡马方式演变。地方豪酋在一定的时间内上贡马，皇帝则回赐茶叶。但是，民间的茶马交易并没有中断。茶与马这种深刻的经济联系，也将藏、汉人民紧紧地连接在一起。如第七章中所述之《茶和盐的故事》，虽然所讲不是茶马交易，却将藏汉人民的这种经济联系自然地反映了出来。

茶马贸易不能仅仅看成是一种单一的贸易形式，它仍然带有浓厚的文化因素。因为交易的双方不仅仅是拉来一匹马拿走几十斤茶叶，以茶马交易为主导，这一活动还伴有其他的物资交流，比如汉地的农产品、工艺品（瓷器、铁器、布匹、衣服、纸墨等）和藏地的畜产品、药材、工艺品、牛、羊、皮张、毛、麝香、红花，还有佛画、铜佛等，这对汉、藏经济的发展都有利，也促进了藏、汉民族的友好关系。

（二）文化交往

明代藏汉文化交流的盛举应是永乐年间进行的藏文《甘珠尔》的雕版印刷。这是藏文雕刻印刷《大藏经》（《甘珠尔》部，据有关资料介绍这是藏文印刷的第一部《大藏经》，在元初即使用）。虽然它缘起于永乐皇帝为他刚去世的妃子徐氏追求冥福，遂“遣使往西土取藏经之文，刊样印施，以资为荐扬之典”，而此举对后世的影响同样是巨大的。自此之后，藏区的经文印刷才如雨后春笋般勃发起来，同时我们

可以看到,藏文《大藏经·甘珠尔》的雕版印刷也是藏、汉两个民族团结协作,共同努力的结果。得银协巴(噶玛噶举黑帽系第五世活佛)是这部经典的总纂。此已在以上有关章节述及。

学习汉文,这也是明时的一大特点。《明实录》洪武十七年四月甲午条记,十四、十五世纪时已在岷州、松州开设儒学;嘉庆《四川通志》载,永乐二年(1404年)天全六招讨司高敬让来朝,遣子入国学读书。在此,我们不能简单地归结为藏人学习汉文,学习一种语文的过程,实际上是学习一种文化的过程。《明史》卷三三一载,景泰三年(1452年),董卜朝胡宣慰司请《周易》、《尚书》、《毛诗》等汉文经典。显然是一种文化接触。

大概与上述时间相同,据《典故纪闻》记载,明英宗天顺年间(1457—1464年),邹干等奏:“永乐间,翰林院译写蕃字,俱于国子监选生习用。近年以来,官员军民匠作厨役子弟,投托教师,私自学习,滥求进用。”为何人们争相学习藏文? 觅今人文字偶尔点及,多有不述。上引奏文是“滥求进用”,实际上“进用”是目的。我想有以下几点形成这种状况:

第一,明承元时旧习,仍然厚礼西藏僧人。此可以从两件事看出:一是陕西行省员外郎许允德用五年时间去乌斯藏联络元亡后的藏族各界人物,其中主要是僧人,比如乌斯藏元摄帝师喃加巴藏卜(rnam-rgyal-dpal-bzang-po),被封为“炽盛佛宝国师”。由此国师推举元朝旧官吏60人,土官56人,并以元的行政机构大体划分了藏区的行政区划,设乌斯藏、朵甘两个卫指挥使司(与河州卫同由宁正都指挥使管辖),下设宣慰司二、元帅府一、招讨司四、万户府十三、千户所四。六十名旧官吏分别任命为指挥同知、佥事及宣慰使、同知、副使、元帅、招讨、万户等。56名土官分别就职于朵甘思六所宣慰司及招讨司、17个千户所。二是对藏族僧人的礼遇。典型的是得银协巴进京。

据《历代噶玛巴传记》记载：“火猪年（永乐四年，1407年）得银协巴抵达皇宫时，受到皇帝、皇后、皇太子、大臣及僧俗众人的盛大欢迎，欢迎队伍中还有一头白象、三头挂着金银饰品的大象以及三百头披红挂绿的大象。”《贤者喜宴》记载，当时前来迎接的有持华盖、宝幢、飞幡、绸缎以及黄金、水晶工艺品的仪仗队；有三只佩戴黄金饰品的大象和300只驮着各种装饰品的大象，五万名手持鲜花与乐器的僧人；九位皇子、3000大臣带着十万名官员和120万手持盾牌、长矛、金锤、金斧、金马镫、金三尖刀、金银绸缎制成的日、月造型等的军卒。如此多的大象，在现在看来是令人难以置信，但当时受佛教文化的影响，在宫廷中是必不可少的，因为它有仪仗队的作用。北京至今留有养象坊之类遗迹。

金轮、神珠、玉女、藏臣、骏马、将军、大象为藏传佛教所谓国政七宝，它与八吉祥图案一样，同样是吉祥物，这里的大象尤为尊贵，非一般礼仪所比。这一礼仪或是由印度传入汉地，但以大象为吉祥象征这一点是共同的。且非一般庆典所能用。

或许这一切与朱元璋当初当过和尚有关系，不知然否，明对藏僧确实不薄。当时永乐皇帝亲自到宫门迎接，作为见面礼赐给得银协巴千辐金轮和左旋白海螺，觐见时得银协巴坐于群臣之上，皇帝亲自给他执盏让茶。得银协巴于2月1日抵京，2月2日，皇帝即设宴款待，赐金百两、银千两和一些法器用物；2月3日，皇帝亲自到得银协巴下榻之灵谷寺看望，赐白马18匹、金七锭、银37锭、绸缎百匹及金刚杵、金瓶、银瓶等用物，自此之后，对其赏赐之多，朝廷对历代僧徒的赏赐中亦不多见。1407年4月10日，永乐封得银协巴为“万行具足十方最胜圆觉妙智慧善应佐国演教如来大宝法王西天大善自在佛，领天下释教”，颁赐印、诰。

第二，藏传佛教在内地的迅速传播。明先后在藏区册封“八大法王”——这些法王基本上是藏区各教派掌握一方政教大权的僧人（首

豪)。于是，一时间讨求册封和进贡成了藏区各派政教首领维护自身利益，提高身价，扩大影响的重要手段。于是，入京朝贡的人数也不断增加：

宣德、正统年间(1426—1449年)，三四十人。

天顺年间(1457—1464年)，二三千人。

弘治十二年(1499年)，《明会要》卷七八载，“长河西及乌思藏一时并贡，使者至二千八百人”。

嘉靖二年(1523年)，四川董卜韩胡宣慰司就有一千七百余人人贡。

嘉靖三年，四川杂谷安抚司等，有一千四百多人朝贡。

嘉靖十五年(1536年)，西藏辅教、阐教、大乘等王及长河西、鱼通、宁远等安慰使司入贡的人数达四千一百七十人。

这些入京朝贡的人，除了带一些地方土特产及方物外，主要的贡物是马。有时一人一马，有时则数倍于此，比如阿刺谷等族一次贡马就有1700多匹，董卜韩胡宣慰司一次则出贡马2000匹。这是长年累月奔波于藏土和京师的浩浩荡荡的队伍，回去时朝廷回赐的茶叶、钱钞、绢帛等又成了新的交换商品，而从当时的一些资料和形势(进贡和贸易)分析，在这种大批朝贡的同时，出现了一些宣传藏传佛教的僧人，他们开始在内地进行佛事活动和修造寺院，同时对汉传佛教产生影响。像迄今尚存的北京五塔寺、嵩祝寺、兴教寺、法海寺和居庸关等这些明代建筑上雕刻有藏文颂词，藏式的法轮、海螺、伞盖等八宝图案，庙顶部装饰的铜质镏金经幡、法轮、龙、鹿等，都是最好的说明。像《金瓶梅》这一著名的汉文古典小说就有喇嘛做追荐法事的描写，可见对当时人们生活的影响。

第三便是上文提到的茶马互市。

从政府部门看，出于对西藏的管理，对来往僧徒和地方首领的接待，以及与藏方的繁多的贸易交往，需要有一批懂得藏文和了解藏族

文化的汉人；从藏方看，在如此频繁的使节奔走、宗教传授和贸易交往中，没有一批懂得汉文和汉族文化的藏人，也是难成大事的。因而时代需要有这样一批人的出现。而这些人出现同样对加强汉藏民族的历史联系起到了重要的推动作用。一些重要藏文史籍的出现也恰是这一时期，这一时期史籍的一个重要特点就是引用了许多汉文典籍中的资料，在撰写手段上与早期的著作也有一定变化。

三、清朝时期与满族的政治文化交往

（一）早期的交流

藏族和满族的政治文化交往在满族入关、夺取全国政权以前就已开始。十七世纪初，随着藏传佛教在蒙古地区的传播，顺之传入与蒙古地区毗邻的满族地区。努尔哈赤（1559—1626年）以“遗甲十三副”起兵，逐步统一了黑龙江流域在内的广大东北地区，并采取“北婚蒙古，万里连兵”^①的策略，加强了与蒙古王公的联合、协作。当时的后金，诚如努尔哈赤所说：“在东北有朝鲜国，在北方有蒙古国（部），这两国对我们并不驯服，如果放下这个去讨伐西方大尼堪国（即明朝），对后方的家就不放心。”^②藏传佛教此时已成为蒙古民族的普遍信仰，要取得蒙古民族的支持和信赖，尊崇（或利用）藏传佛教已成为不可回避的问题。因此，1615年雄才大略的努尔哈赤在赫图阿拉城东始建三世诸佛、天上玉皇庙等七庙，已有藏传佛教庙宇。天命六年（1621年）努尔哈赤亲自接见并设宴招待了来自蒙古科尔沁的藏族囊苏喇嘛。天聪四年（1630年）之《大金喇嘛法师宝记》如此记载：

法师幹禄打儿罕囊素（苏），乌斯藏人也。诞生佛境，道演真

① 《光海君日记》卷一二八。

② 《满文老档》太祖朝第二六卷。

传,既已融通乎大法,复意普渡乎群生。于是,不惮跋涉,东历蒙古诸邦,阐扬圣教,广敷佛惠,凡蠢动含灵之类,咸沾佛性。

及到我国,蒙太祖皇帝敬礼师尊,倍常供给。至天命辛酉八月二十一日,法师示寂归西,太祖有敕,修建宝塔,敛藏舍利。缘累年征伐,未建寿域,今天聪四年,法弟白喇嘛奏请,钦奉皇上敕旨、八王府令旨,乃建宝塔,事竣,镌石以志其胜。

从碑阴所刻喇嘛门徒甕卜等 42 名看,当时在该地的喇嘛已有相当数量。这与蒙古族大量投奔后金王朝也有直接关系。据《满文老档》、《清太祖皇帝实录》等文献记载,1620—1624 年间就有 882 户蒙古族投奔后金。同样,后金政权优礼藏传佛教僧人的政策,也大大地影响和吸引了蒙古民族和当时在蒙古地区传法的藏族僧人。

1626 年,皇太极继承后金汗位,仍以夺取明朝政权为目标,在对待藏传佛教的态度上,更加坚决而明朗,公开宣布尊崇,并遣使邀请达赖喇嘛。与此同时,刚刚建立甘丹颇章政权的五世达赖喇嘛也从来自蒙古地区的喇嘛口中更多地了解到后金政权的情况。如格鲁派僧人赛青曲结从蒙古地方传教完毕返回拉萨后,曾向达赖、班禅建议与清通好。五世达赖与四世班禅、固始汗等商议,派赛青曲结为使者前往沈阳。

清崇德七年(1642 年),赛青曲结(《清实录》等书为“伊拉古克三胡土克图”或“乙勒孤格参枯独格兔”等)到达盛京(沈阳)。《清太宗实录稿本》如此记载这一历史场面:

十月初二日,土北特“国”达赖喇嘛(遣)乙勒孤格参枯独格兔(伊拉古克三胡土克图)、歹青绰尔济等至,上率诸王、贝勒、大人出怀远门,过养马圈迎之。回至马圈,上率众拜天,行三跪九叩礼。上升座,乙勒孤格参枯独格兔入室,上立迎之门首。乙勒孤格参枯独格兔将达赖喇嘛书及黄剪辫呈上,上立受,与乙勒孤格参枯独格兔携手相见。上坐于床,右侧放桌二张,与二喇嘛坐。跟二

喇嘛者，行三跪九叩礼。有与喇嘛同来的位洛特“国”（厄鲁特部）使臣，率众听鸿卢寺行三跪九叩礼。答达赖喇嘛书及土北特“国”仓把汗（藏巴汗）书，古什阿木卜读之。饮茶时，喇嘛念经一次，方饮。遂宰牛羊设大宴。

从皇太极对达赖使者的重视程度，可知当时清王朝对藏传佛教的尊崇程度。自然其目的诚如乾隆皇帝在《喇嘛说》中所述：“盖中外黄教（格鲁派）总司以此二人（指达赖、班禅），各部蒙古一心归之，兴黄教即所以安众蒙古，所系非小，故不可不保护之。

赛青曲结返回时，带去皇太极给达赖、班禅、萨迦法王、达陇法王、不丹法王、噶玛法王的亲笔信及诸多礼品。藏、满两个民族的交往也在这种政治、军事斗争中频繁起来。

为了争取藏、蒙信奉藏传佛教的僧俗百姓更广泛的拥戴和支持，皇太极还严令在作战中不准侵扰和毁坏寺庙，并将一些重要的藏传佛教文物加以保护和充分利用。如，元时八思巴曾铸千斤的护法嘛哈噶喇铜像，供奉于五台山。元亡后此像供奉于蒙古察哈尔部，深受蒙古僧俗崇信。清征服察哈尔部后墨尔根喇嘛将此像移至沈阳，皇太极即令建庙供奉。

（二）五世达赖、六世班禅进京

1636年，后金改国号为清。1644年，清以武力入关夺取明中央政权。此后不断敦请五世达赖进京，顺治皇帝也不断派人问候达赖、班禅，在西藏各大寺熬茶布施。1652年，五世达赖率一行3000人赴京，可谓浩浩荡荡，气势壮观，从启程到入京，从京城回到拉萨，几乎都有朝廷的精心安排：

行至青海，有内务大臣霞古达热康前来迎接。

行至根协，顺治赏乘坐金顶黄轿入京。

行至代噶（今内蒙古自治区乌兰察布盟凉城），和硕承泽亲王硕塞及内大臣代表皇帝带领户、礼、兵、工四部官员前来迎接。

将至京城,朝内还对皇帝可否亲迎进行讨论。满族大臣以为皇帝可亲迎,这样可以安抚廓尔喀等部,有诸多好处;汉族大臣以为,皇上为天下国家之主,不当往迎达赖。顺治采取“畋猎”名义,到南苑与达赖“不期而遇”而迎接之。可谓煞费苦心。

达赖到京后,住在专门为他修建的黄寺里。顺治皇帝在太和殿设宴为其洗尘,并赏黄金 550 两,白银 11000 两,大缎 1000 匹,及诸多珠宝、玉器、骏马。在民间也留下了许多顺治皇帝接见五世达赖的传说。

从 1652 年 12 月入京,到 1653 年 2 月,五世达赖一行因水土不服而返回这段时间里,朝廷对其的恩宠可说是空前的。

返程开始,顺治皇帝命和硕承泽亲王率八旗兵送至代噶。临行,顺治命和硕亲王设宴为其饯行。

返至代噶,顺治皇帝送去册封五世达赖的用满、汉、蒙、藏四种文字书写的金册、金印。金印写:“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛之印”。在这个封号中,“西天大善自在佛”,“所领天下释教”,在元、明时分封法王时已有使用;“普通”为梵文音译,意为“圣识一切”;“瓦赤喇怛喇”亦为梵文音译,意为“执金刚”(或“金刚持”);“达赖”,蒙文音译,意为“海”;“喇嘛”,藏语音译,意为“上师”,此始于俺答汗给三世达赖的尊号。达赖喇嘛的封号自此得到进一步固定,同时也确立了他在西藏的政治、宗教地位。

五世一行返回拉萨后,顺治皇帝派内大臣囊努克修世俗等,主持举行了册封仪式。

五世达赖进京一事为历代史家所称道,它不但加强了满、藏两个民族的联系,起到了使满族统治者利用达赖影响稳定蒙、藏诸部的作用;达赖所统辖的藏传佛教格鲁派在政治上、物质上得到朝廷的支持,获得了进一步发展。同时也强化了中央和西藏地方的关系。

六世班禅时,漠南、漠北的蒙古已归顺清朝,新疆的准噶尔部也

得到平服。但西藏政局仍屡出事端,发生了珠尔默特那木扎勒之乱等事件。六世班禅请求赴京觐见,正合乾隆的意愿,因为班禅东来,除了对蒙、藏地区的多重影响外,同时也是为了抬高班禅威信,以利稳定西藏局势,巩固自己的统治。以祝寿名义赴京,据说是章嘉国师出的主意,因而许多书籍多将六世班禅进京概括为“进京为乾隆祝七十大寿”。乾隆对此作了充分的安排:派皇六子前往迎接,从新疆调回熟悉外藩事务的永贵负责迎接班禅的一切事务,还将班禅要经过的陕甘、山西等地的总督、巡抚等召来北京交待任务。

班禅一行 2000 余人,于 1779 年 6 月从扎什伦布寺启程,10 月到达青海塔尔寺,住 5 月余,于 1780 年 3 月从塔尔寺出发,于 7 月抵达承德。据清高宗弘历所撰《清净化城塔记》载:

庚子秋七月丁酉,圣僧班禅额尔德尼自后藏越二万里来觐。于是乎山庄有扎什伦布之建,肖其所居,以资安禅。逾月送至京师,供养于黄寺,乃十一月丙子忽示寂兹刹。辛丑二月丙辰,以舍利送还后藏。计自来觐至示寂,自示寂至还藏,屈指各及百日,其间来去因缘不可思议,因命于寺之西偏,建清净化城塔院,藏经咒衣履,志胜因也。初,班禅之来宾也,以海宇清宴,民物熙和,乐观华夏之振兴黄教,而蒙古诸藩一闻是事,无不欣喜顶戴,倾心执役,内地人亦延领企踵,奔走皈依,以为国家吉祥善事,于震旦国土宣扬宗乘,成就无量功德者焉。

乾隆皇帝对班禅之东来给予了高度评价,也对班禅圆寂表示了深切的惋惜和悲痛。据《高宗本纪》、《日下旧闻考》等书记载,在承德时,乾隆在清旷殿等处多次宴请六世班禅、蒙古王公、维吾尔等族上层。六世班禅率众为乾隆之七十寿日颂经祈福,深得乾隆欢喜。至京后,乾隆亦多次宴请和赏赐班禅。六世班禅住西黄寺,前来朝拜者络绎不绝,可谓盛极一时。六世班禅染天花后,乾隆特遣御医前去诊视,厚加关怀。六世班禅圆寂后,乾隆在敕谕中说:“班禅笃诚远来,并未

能平安回藏,朕心实为悼惜”。在黄寺祭祀诵经百日之时,乾隆、各级王公大臣、布政使、驻藏大臣,西宁、兰州、宁夏的首席大臣,以及雍和宫、护国寺、隆福寺、白塔寺、五塔寺、嵩祝寺、藏区和蒙古地区的寺院的千万僧俗百姓纷纷举行悼念活动。乾隆赐黄金 7000 两造金龕安放六世班禅法体,并赐班禅的两个兄弟诺门汗和札萨克的封号和职衔。1781 年 2 月,班禅法体自北京运往西藏时,“届时乾隆帝又亲至黄寺拈香祭送,并特命理藩院尚书傅清额等陪送灵柩直至西藏扎什伦布寺。”^①在《清净化城塔记》末乾隆的几句赞诗表达了他对此事件的感受:

班禅后藏来,震旦最胜因。
以无量功德,受无量供养。
以无量功德,受无量赞颂。
皆以普度故,而作是因缘。
是为大成就,来去本了然。

六世班禅的东来和乾隆皇帝的诸多举措,加深了满、藏两个民族的友好情谊,也增强了清中央王朝与西藏地方的从属关系,同时对广大蒙古地方的稳定起到了重要作用。

(三) 北京等地的藏传佛教寺庙和僧人

清廷的崇信藏传佛教(无论是信仰还是利用),使藏传佛教得到了进一步的发展,在元、明诸朝弘扬佛法,修建藏传佛教寺庙的基础上,兴建了不少寺庙。较有影响的有:

1. 雍和宫

位于北京东城安定门雍和宫大街,藏语称“甘丹新恰朗”(dgav-ldan-byin-chags-gling),建于 1694 年,原为雍亲王府。雍正三年(1725 年)命名为雍和宫,雍正继皇位后将此赐予著名藏传佛教高僧

^① 黄颢:《在北京的藏族文物》,民族出版社 1993 年版。

章嘉呼图克图为净修之地,1780年时在宫喇嘛达3000人,设四个扎仓(学院),即显宗院(mtsham-nyid-grwa-tshang),密宗院(rgyid-pa-grwa-tshang)、时轮院(dus-vkhor-grwa-tshang)、医学院(sman-pa-grwa-tshang)。这些扎仓均按藏传佛教寺院的形式建设。如医学院,不但设有医学方面课程,至今存有《四部医典》、《白琉璃》等藏文典籍和精美的彩色人体解剖图。

雍和宫由于其特殊的地位,民间多称为“皇家寺院”。在大殿前立有著名的《御制喇嘛说》,碑文为乾隆所撰,用满、汉、藏、蒙四种文字书写。其文曰:

佛法始自天竺,东流而至西番。其番僧又相传称为喇嘛。喇嘛之字,汉书不载,元明史中,或讹书为刺马。予细思其义,盖西番语谓上曰喇,谓无曰嘛。喇嘛者,谓无上。即汉语称僧为上人之意耳。喇嘛又称黄教,盖自西番高僧帕克巴(八思巴),始盛于元,沿及于明封帝师、国师者皆有之。我朝唯康熙年间,只封一章嘉国师,相袭至今。其达赖喇嘛、班禅额尔德尼之号,不过沿元明之旧,换其袭敕耳。盖中外黄教,总司以此二人。各部蒙古,一心归之。兴黄教,即所以安众蒙古,所系非小,故不可不保护之,而非若元朝之曲庇谄敬番僧也。其呼土克图之相袭,乃以僧家无子,授之徒,与子何异,故必觅一聪慧有福相者,俾为呼必勒罕(即转世活佛)。幼而皆习之,长成乃称呼土克图。此亦无可如何中之权巧方便耳。其来已久,不可殫述。孰意近世其风日下,所生之呼必勒罕,率出一族,斯则与世袭爵禄何异,予意以为大不然。盖佛本无生,岂能转世,但使今无转世之呼图克图,则数万番僧无所皈依,不得不如此耳。去岁廓尔喀之听沙玛尔巴之语,劫掠藏地,已其明验。虽兴兵进剿,彼即畏罪请降,藏地以安,然转生之呼必勒罕出于一族,是乃为私。佛岂有私,故不可不禁。兹予制一金瓶,送往西藏,于凡转世之呼必勒罕,众所举数人,各书

其名置瓶中，掣签以定。虽不能尽去其弊，较之从前一人之授意者，或略公矣。夫定其事之是非者，必习其事，而又明其理，然后可。予若不习番经，不能为此言。始习之时，或有议为过兴黄教者，使予徒泥沙汰之虚誉，则今之新旧蒙古畏威怀德，太平数十年可得乎？且后藏煽乱之喇嘛，即正以法。元朝曾有此事乎？盖举大事者，必有其时与其会，而更在乎公与明。时会至而无公与明以断之，不能也，有公明之断，而非其时与会，亦望洋而不能成。兹之降廓尔喀，定呼必勒罕，适逢时会，不动声色以成之。去转生一族之私，合内外蒙古之愿，当毫近归政之年，复成此事，安藏辑藩，定国家清平之基于永久，予幸在兹，予敬益在兹矣。

乾隆五十有七岁次壬子孟冬月之上澣御笔

《喇嘛说》产生的背景大致有二：一是蒙古地区在选择转世灵童方面的弊端，如灵童多产生于贵族家庭，或一家产生数个灵童等；一是对廓尔喀的战争中西藏地区宗教界所反映的具体情况，比如六世班禅之弟沙玛尔巴（噶玛噶举派红帽系活佛），因教派不同，未分到财物（六世班禅到京后因染天花而圆寂，其在京时所余钱财物为兄仲巴呼图克图所有）而怀恨在心，勾结廓尔喀进兵西藏，抢掠扎什伦布寺金银财物；廓尔喀军队攻至扎什伦布寺时，仲巴呼图克图不图保护寺庙，却收拾细软，先期逃跑；济仲喇嘛也以卦相之“不可抵抗”为托词，使守寺喇嘛纷纷逃散。对这些人乾隆皇帝和嘉勇公福康安大将军都做了严厉处罚，终止了沙玛尔巴活佛的转世，将仲巴呼图克图解往北京治罪，将济仲喇嘛“剥黄正法”。鉴于此，稍识藏文并懂得藏传佛教的乾隆皇帝作《喇嘛说》立于雍和宫。自此之后：其一，确立了金瓶掣签制度。如《钦定章程二十九条》所载：“为求黄教得到兴隆，特赐一金瓶，今后遇到寻认灵童时，特邀四大护法，将灵童的名字及出生年月，用满汉藏三种文字写于签牌上，放进瓶内，选派真正有学问的活佛，祈祷七日，然后由各呼图克图和驻藏大臣在大昭寺释迦佛像前正式

认定。”其二，确定了对格鲁派的扶植保护政策。即《喇嘛说》中所讲：“兴黄教，即所以安众蒙古，所系非小，故不可不保护之”。此两条可以说对清政府的政策讲得淋漓尽致。立金瓶掣签制度完全是为了铲除弊端，使某些政治势力左右此中的情况得到遏制。但“兴黄教”并不意味着朝廷信仰尊奉，而是“盖佛本无生，岂能转世，但使今无转世之呼图克图，则数万番僧无所皈依，不得不如此耳。”当时造两个金瓶，一个保存在布达拉宫的护政全胜殿(srid-srong-rnam-rgyal)，一个保存在雍和宫。保存在雍和宫的金瓶用来掣定蒙古、青海等地的大活佛之转世灵童，如哲布尊丹巴、章嘉呼图克图等。

殿宇巍峨，气势雄伟，占地 6.6 万平方米的雍和宫，主要由三座牌坊、雍和门、雍和宫殿、永佑殿、法轮殿、万福阁等五进大殿组成，尚有东西配殿、戒台楼，班禅楼等建筑。有以下一些殿宇享有盛誉：

万福阁。此殿是雍和宫最雄伟的建筑，高 24 米，三重飞檐，大殿之汉白玉座上，耸立着白檀香木雕成的强巴佛，雄俊庄严，无与伦比，由于佛像由独木雕成，世间稀有，被奉为至宝，1990 年被收入《吉尼斯世界纪录大全》。

戒台楼。为迎接六世班禅至京所建。内有汉白玉戒台两层，1780 年六世班禅在此为乾隆皇帝受戒，至今尚保存有受戒时所戴的镏金佛冠等。皇帝受戒非同凡常，备受世人注目，因此此戒台也闻名遐迩。乾隆以后的帝王们也常在此咏经、念佛。

班禅楼。此楼在戒台楼之东，为六世班禅来京而建。六世班禅先到承德避暑山庄与乾隆会见，后来京城，常在此讲经说法。由章嘉呼图克图担任藏、满翻译，乾隆皇帝等曾听六世班禅讲说佛理。

作为北京最大的藏传佛教寺庙，雍和宫的掌印喇嘛等多由藏区选派，且都是名满全藏的高僧大德，如三世章嘉国师、三世阿嘉活佛洛桑嘉央嘉措、策墨林一世阿旺楚等。同时，由于清时来京活佛较多，围绕雍和宫也设有许多活佛的宅邸，如阿嘉呼图克图、东科尔呼图克

图、土观呼图克图、济仲呼图克图、郭莽呼图克图等。

雍和宫保留了许多藏传佛教的基本仪轨,在京城影响较大的是“打鬼”和“跳布扎”,打鬼是藏区常见的驱鬼祛邪、祈求幸福的活动,年年有之;“跳布扎”是指寺院法舞“羌姆”而言。雍和宫内虽然僧人多为蒙古族,但藏传佛教的仪轨、法会等与甘、青地区之塔尔寺、拉卜楞寺大体相似。

2. 东黄寺和西黄寺

此二寺位于德胜门与安定门之间,东黄寺建于1651年,西黄寺建于1652年。《顺天府志》云:“国初,达赖喇嘛(五世)导诸藩归命,顺治年来朝,奉敕就普静阐林修建,俾为驻锡之所。”五世达赖到达北京后就住在东黄寺和西黄寺。民间甚至称西黄寺为“达赖庙”。六世班禅进京后同样驻锡于此。庚申之乱时,英、法侵略军将庙内财物抢劫一空,楼上住人,楼下拴马,军械、粪便随处可见。后寺观逐渐荒凉,茅草丛生。1908年,十三世达赖喇嘛来京时,曾住在黄寺达5个月。日本占领北京后,曾以此寺为兵营,建筑再次遭到破坏。进入八十年代后,西黄寺得到维修,第十世班禅额尔德尼确吉坚赞在此成立了中国藏语系高级佛学院。不少藏、蒙地区的活佛和高僧曾在此修习。

西黄寺内的清净化城塔是奉乾隆御旨建造的悼念六世班禅的塔,因此也称班禅塔,建于1782年,内装六世班禅之衣冠、经咒,全用白石建成,四角有小塔,中为藏式佛塔,精美壮观。塔身镌有佛经故事之浮雕。

与西黄寺一墙之隔的东黄寺,于1651年奉敕改为藏传佛教寺院。五世达赖进京后曾在此寺短住。后为驻京八大呼图克图之一的敏珠尔呼图克图的驻锡地。敏珠尔为青海省大通县广惠寺(btsan-pa-dgon-dgav-ldan-dam-chos-gling)大活佛,因其二世洛桑单增嘉措始,多在京任职,在藏区具有广泛影响。1932年,东黄寺成为青海地区驻京七呼图克图联合办事处,敏珠尔任处长。由于“文革”中改为工

厂等因,此寺毁坏严重。

3. 白塔寺与北海白塔

北海白塔的修建是在清顺治八年(1651年),而白塔寺创建于1096年,元至元八年(1271年)重修。它是北京最早的藏式佛塔。白塔寺的修建者阿尼哥是尼泊尔人,因善修藏式佛塔受到大元帝师八思巴的厚爱,收为弟子后,带来大都。《元史》、《红史》、《顺天府志》、《章嘉若贝多吉全集》等有修建此塔之记载。白塔建成后,白塔寺随之声名远扬,成为当时藏传佛教僧人及帝后、百官进行佛事活动的重要场所。清乾隆十八年(1753年)重修白塔寺,在塔内放置藏文经咒、佛像诸物。

北海白塔原址为元之广寒殿,后建永安寺。《白塔寺碑》云:“有西域喇嘛者,欲以佛教,阴赞皇猷,请立塔建寺,寿国佑民。奉旨,果有益于国家生民,朕何靳数万金钱。为故赐号为恼木汗(今译诺门汗),许建塔于西苑之高阜处,庀材鸠工,不日告成。”此“西域喇嘛”乃塔尔寺巴珠一世活佛金巴嘉措。黄颢在《在北京的藏族文物》一书中,据《塔尔寺志》等资料认为,五世达赖和四世班禅曾派金巴嘉措到沈阳,被皇太极奉为上师。后顺治入京登基,再请金巴嘉措赴京为上师。金巴嘉措向顺治建议,为国家社稷之永固,若在深宫中本性天女之根本密秘处树立一佛塔,则凶恶之事此后将不会发生。于是即在与皇宫(黄宫)相邻的山上建一大塔。此塔即今之北海白塔。金巴嘉措还建议在塔前安置三尊天女佛像,其后立旗杆。为了御敌,可在殿顶上轮流吹起羊角号筒。今塔前善因殿所供文殊菩萨化身铜像当是昔日三尊天女像之一(按:一说此殿为乾隆十二年增建佛像为大威德明王像)。

伟岸壮丽的北海白塔塔腹正面塔门为梵文字母组成的“十相自在图”,象征吉祥平安。据《帝京岁时纪胜》(1758年成书)载,每年十月二十五日要举行“白塔燃灯”,“自山下燃灯至塔顶,灯光罗列,恍若

星斗。诸内侍黄衣喇嘛执经梵呗，吹大法螺，余者左手持有柄圆鼓，右执弯槌齐击之，缓急疏密，各有节奏，更余乃休，以祈福也。”——此活动已成为历史陈迹，而白塔依旧在，凡到北京的游人无不前去瞻仰。

仅粗略统计，清朝前期修建和改建的藏传佛教寺庙，北京有弘仁寺、嵩祝寺、福佑寺、妙应寺、梵香寺、大隆善护国寺、嘛哈噶喇寺、长泰寺、慈度寺、大清古刹（察罕喇嘛庙）、资福院、西黄寺（清净化城）、汇宗梵宇（达赖喇嘛庙）、东黄寺（普净禅林）、普度寺、普胜寺、慧照寺、化成寺、隆福寺、净住寺、三宝寺、三佛寺、圣化寺、慈佑寺、永慕寺、大正觉寺、阐福寺、崇福寺、雍和宫、宝谛寺、正觉寺（新正觉寺）、功德寺等 32 座。康、乾执政时期，在承德修建了溥仁寺、溥善寺、普宁寺、安远庙、普乐寺、普陀宗乘庙、须弥福寿庙、殊象寺、广安寺、罗汉堂、广缘寺等 12 座寺庙。雍正时期修建善因寺（为章嘉呼图克图驻锡地）。此外，雍正时期还由皇家拨款在外地修建了若干藏传佛教寺庙。如修于库伦的哲布尊丹巴呼图克图驻锡之所庆宁寺，耗银 10 万两；在四川打箭炉修建了惠远庙；在伊犁建普化寺；在科布多建众安庙；在塔尔巴哈台建绥静寺等。这些寺庙基本上都有藏族僧人前往主持。

4. 章嘉呼图克图等驻京高僧

据《理藩院则例》记载，在理藩院在册的呼图克图就有 160 人。驻京的呼图克图有：章嘉、敏珠尔、噶勒丹锡呼、济仲、东科尔、郭莽、贡唐、土观；多伦诺尔的有：锡库尔锡呼图诺颜绰尔济；西藏除达赖、班禅外，有第穆、噶喇木巴、色木巴、布鲁克巴、嘉拉萨赖、鄂朗济永、朋多江达笼庙之呼图克图、摩珠巩之志巩呼图克图、贡噶尔之嘉克桑、奈囊保、朗呀仔之萨木党多尔济奈觉尔女呼图克图、觉尔隆阿里、楚尔普嘉尔察普、多尔吉雅灵沁、伦色之觉尔泽、协布隆、摩珠巩之志巩小呼图克图、达拉冈布呼图克图凡 18 人。另沙布隆有 12 人，均为转世活佛。四川、青海、甘肃尚分布：木里 1 人，乍雅、察木多、类乌齐 4 人，西宁 33 人；内外蒙：归化城 12 人，察哈尔 9 人，锡呼图库伦 2 人，

科尔沁 3 人,郭尔罗斯 1 人,土默特 6 人,乌珠穆沁 6 人,浩齐特 1 人,阿巴噶 1 人,阿巴哈纳尔 5 人,苏尼特 2 人,四子部落 1 人,乌喇特 5 人,鄂尔多斯 1 人,阿拉善 2 人,喀尔喀 19 人。从这些呼图克图的分布情况可知,当时蒙古地区的藏传佛教寺院已十分普遍。呼图克图是活佛中的上层,在一个地区他们享有崇高的地位。

驻京的呼图克图中数章嘉呼图克图地位显赫。康乾时期的许多重大佛事活动多与此活佛系统有关系。二世章嘉呼图克图(1642—1714 年),为五世达赖喇嘛弟子。曾多次奉诏入京,深得康熙皇帝信奉,封为呼图克图。康熙亲征打败准噶尔之噶尔丹后,在 multen 召集蒙古王公会盟,建汇宗寺,由其主持。1705 年封为“灌顶普善广慈大国师”,掌管内蒙古地区的佛教事务。三世章嘉·若贝多吉生于 1717 年,1723 年罗卜藏丹津之乱后,由雍正皇帝接至北京,为皇子(即后之乾隆)之侍读,驻锡于嵩祝寺。1731 年封为“灌顶普惠广慈大国师”。1736 年乾隆继位后,封为掌管京城佛教事务的掌印喇嘛。由于与乾隆的这种特殊关系,章嘉呼图克图做了许多卓有影响的大事:

(1) 上文述及章嘉曾受乾隆钦命将雍王府改建为格鲁派寺院雍和宫,1744 年动工,1745 年竣工,殿内陈设之佛像、供物、法器、经卷等一应俱全,并为此寺开光,建立藏传佛教之经学制度,设立学院(扎仓)和法会(如大祈愿法会等),并亲自讲经说法。乾隆皇帝曾来听其讲经。

(2) 授满僧,译藏文《大藏经》为满文《大藏经》。章嘉呼图克图曾奉乾隆之命在西山建寺,寺成后乾隆认为满族人虽在信仰藏传佛教,却没有出家的僧人,应该有满族僧人和他们的扎仓。章嘉呼图克图亲自担任了新出家的满族僧人的堪布,并为他们传授居士戒和沙弥戒。此后精通藏、汉、满三种语言的章嘉开始翻译有关仪轨和经书,并组织人力于藏历 1741 年 10 月至 1742 年 11 月将藏文《大藏经》之《甘珠尔》部译为满文。《章嘉国师若贝多吉传》记述了此一盛举:“文殊大

皇帝(指乾隆)认为,自己出身的满族人口众多,对佛教获得信仰者也为数不少,但是语言文字与别族不同,以前也没有译为满文之佛教经典。若将佛说《甘珠尔》译成满文,实在是造福后世之善举,遂命章嘉国师将《甘珠尔》译成满文。从学府中成绩优异人员和在京喇嘛中选择通晓语言文字者,与几名学识精深的和尚一起开始翻译经卷。每译完一函,由章嘉国师详加校审,逐卷进呈皇上审阅。皇上在审阅中,又更正其中一些有疑惑及不妥当之处。皇上悉心审阅后,还要作译记,因此经过多年,始告全部译成。大皇帝是统治天下转大力法轮的君主,自然要勤于政事,他如处理国政一样地不但详阅《甘珠尔》经,而且推敲字意,加以订正,如此行止,实乃大智大圣者之功业也。他将佛法当作众生的利乐根本,极其重视翻译佛经,使公正之人莫不油然而生敬仰之意。”^①这一记述基本上是正确的,因为《章嘉国师若贝多吉传》的作者土观·洛桑确吉尼玛是章嘉国师的亲传弟子,乾隆二十八年(1763年)奉诏进京,曾任北京藏传佛教的掌印喇嘛、御前常侍禅师诸职,作为著名的驻京呼图克图,他也参与了章嘉国师主持的满文《大藏经》和《四体清文鉴》的翻译、编纂事宜。

(3) 协助乾隆处理了若干西藏重大事务。章嘉所处的十八世纪是个多事的年代。此时发生过拉藏汗和第悉桑吉嘉措之争,第悉桑吉嘉措兵败身死;废除第悉桑吉嘉措所立六世达赖仓央嘉措,仓央嘉措被押至青海湖时死亡(一说逃离);准噶尔部策妄阿拉布坦遣 6000 兵士穿越和阗南大雪山突袭拉萨,杀死拉藏汗,抢掠拉萨事件;颇罗鼐等起义兵打击准噶尔部骚扰西藏事件;立格桑嘉措为六世达赖之事;皇十四子允禩率三路大军入藏,安定西藏局势,驱逐准噶尔军事事件;平定青海蒙古罗卜藏丹津事件;阿尔布巴之乱;珠尔墨特南木扎勒之

^① 土观·洛桑确吉尼玛著,陈庆英、马连龙译,《章嘉国师若贝多吉传》,民族出版社 1988 年版。

乱；大小金川起兵反清事件；六世班禅进京、圆寂等事件。其中不少事件均有章嘉国师参与，为皇上出谋划策。由于罗卜藏丹津逃往新疆后扬言要再度进兵西藏，七世达赖喇嘛曾一度移驻泰宁。1734年，遵照皇命，章嘉随同皇十七子果毅亲王从北京前往泰宁，护送七世达赖入藏。1757年，七世达赖圆寂后，乾隆恐西藏政局不稳，即派章嘉入藏，主持了达赖灵童的寻访、认定等事宜。1780年，六世班禅奉旨进京；1781年，章嘉奉旨前往多伦诺尔寺迎接。自此后六世班禅在内地的许多重大活动都有章嘉陪同。六世班禅患病后由章嘉陪护，圆寂后的许多后事均由章嘉奉旨办理，最后将其灵骨亲送至清化府。

作为一代名僧，章嘉曾为蒙古的第一号宗教首领三世哲布尊丹巴剃发出家，奔波于京师、西藏、蒙古，传经授法，甚至调解土司头人之间的纠纷；他也曾为乾隆皇帝灌顶，“灌顶时，皇帝请章嘉国师坐在高高的法座上，而皇帝自己坐在较低的座垫上，直到灌顶结束，皇帝一直跪在地上，聚精会神地听授教法。”^①乾隆对其也是倍加恩宠，他从西藏返回北京后，“在朝见文殊大皇帝时，大皇帝亲自走出寝宫院迎接，一见章嘉国师，马上以满族的礼节亲切接待，行抱见礼，互致问好，献上洁白的哈达，并说：‘诸事圆满完成，一路平安归来，与朕相聚，朕不胜欢快。’他们进入寝殿，坐在同一座垫上，详细谈论西藏的情形”^②1786年，章嘉70寿辰时，乾隆不但送了“广觉慧宗”的匾额和诸多礼品，还亲自到寝室问候。

章嘉呼图克图的一生是辉煌的一生，他为藏、满两个民族的友好情谊和国家的稳定统一贡献了毕生的精力，也受到了蒙、藏、满、汉、土等民族人民的爱戴和颂扬。

京城藏传佛教寺院的发展，僧人的增多，使清朝政府不得不采取一些限制措施，规定僧人数量便是其中之一。《理藩院则例》对各寺院

①② 《章嘉国师若贝多吉传》。

的额缺有如下规定：

弘仁寺,70 缺;嵩祝寺,68 缺;福佑寺,22 缺;妙应寺,39 缺;梵香寺,45 缺;大隆善护国寺,88 缺;嘛哈噶喇寺,8 缺;长泰寺,33 缺;慈度寺,115 缺;大清古刹(察罕喇嘛庙),276 缺;资福院,10 缺;西黄寺,42 缺;汇宗梵宇(达赖喇嘛庙),31 缺;东黄寺,105 缺;普度寺,23 缺;普胜寺,22 缺;慧照寺,28 缺;化城寺,33 缺;隆福寺,46 缺;净住寺,79 缺;三宝寺,29 缺;三佛寺,31 缺;圣化寺,30 缺;慈佑寺,19 缺;永慕寺,18 缺;大正觉寺,43 缺;阐福寺,27 缺;雍和宫,504 缺;宝谛寺,205 缺;正觉寺,33 缺;功德寺,34 缺;东陵隆福寺,20 缺;西陵永福寺,20 缺。热河的额缺为:普陀宗乘庙,312 缺;须弥福寿庙,108 缺;普宁寺,324 缺;殊象寺,63 缺;溥仁寺,51 缺;溥善寺,49 缺。计有 3000 余人,实际数字可能要高于此,足知当时京城藏传佛教已拥有一定势力。有一首竹枝词如此写道:

琳宫梵宇碧峻增,
宝塔高高最上层。
冬季唵经门外贴,
相逢多少喇嘛僧!①

作为满族统治者,在高抬和充分利用藏传佛教高僧大德及其影响并将其限制在一定的范围、程度之内的同时,对藏族地区的一些反抗事件也进行了残酷的镇压。大小金川事件便是典型例子。

大小金川始因土司之间不睦而发生冲突。而清则用兵强压、激起强烈反抗,战事前后相续二十多年,清耗银 7000 万两,才得以解决。今北京西郊香山“番子村”即与此事件有直接关系,至今留有藏式碉堡。因为,金川战役时,藏人凭藉石碉,打击清军,使清军损兵折将而不能下。于是乾隆便命在西山修筑石碉,让兵士演习攻占。修筑石碉

① 路工编:《清代竹枝词十三种》。

者,便是当时俘虏后押解京师的藏人。当时有多少藏人押至北京,不知其详,从《大清会典(光绪)》卷八八载“以金川移京之番子,编为一佐领”,“番子佐领一人,防御一人,骁骑一人,掌管番子。”看,当时移京的金川藏人有一定数量。

迄至清末,朝廷腐败,风雨飘摇,虽有十三世达赖喇嘛至京,但已今非昔比,英军侵入西藏,朝廷已自顾不暇,已无力顾及西藏,藏族僧人的荣耀时光也随之而去。辛亥革命,建立民国,西藏与满民族的政治文化联系亦逐渐见少。但至今尚存的北京、承德、东北地区的藏传佛教庙宇佛塔、经文遗迹,仍叙说着一个个往昔交往的故事,叙说着以藏传佛教为主体的藏族文化在宫廷、民间传播的风采和经历。

参 考 文 献

- 《布敦佛教史》(藏文),中国藏学出版社 1988 年版。
- 巴俄·祖拉陈瓦:《贤者喜宴》(藏文),民族出版社 1986 年版。
- 《安多政教史》(藏文),甘肃民族出版社 1982 年版。
- 《青史》(藏文),四川民族出版社 1984 年版。
- 《藏族民间叙事诗集》(藏文),青海民族出版社 1988 年版。
- 《西藏自治区概况》,西藏人民出版社 1984 年版。
- 《颇罗雍传》(藏文),四川民族出版社 1981 年版。
- 《汉藏史集》(藏文),四川民族出版社 1985 年版,有陈庆英译本,西藏人民出版社 1986 年版。
- 东嘎·洛桑赤列:《论西藏政教合一制度》(藏文),民族出版社 1981 年版。
- 大司徒·绛曲坚赞:《朗氏家族史》(藏文),西藏人民出版社 1986 年版。
- 恰白·次旦平措等:《简明西藏通史》(藏文),西藏古籍出版社 1989 年版。
- 《赛米》(藏文),中国藏学中心出版社 1991 年版。
- 《苯教源流》(藏文),西藏人民出版社 1988 年版。
- 《藏汉大辞典》,民族出版社。
- 毛儿盖·桑木丹:《藏族文化发展简史》(藏文),四川民族出版社 1982 年版。
- 《萨迦世系史》(藏文),民族出版社 1986 年版。
- 《五部遗教》(藏文),民族出版社 1986 年版。
- 根敦群佩:《白史》(藏文),西北民族学院民族研究所 1981 年铅印。
- 东嘎·洛桑赤列:《诗学明鉴》(藏文),青海民族出版社 1987 年版。
- 土观劫吉尼玛:《宗教源流史》(藏文),甘肃民族出版社 1984 年版。
- 《根敦群佩文集》(藏文),四川民族出版社 1988 年版。
- 多罗那它:《印度佛教史》(藏文),四川民族出版社 1986 年版。
- 郭朋:《〈坛经〉对勘》,齐鲁书社 1981 年版。

- 《四川省甘孜藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社 1985 年版。
- 《四川省阿坝藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社 1985 年版。
- 《纳西东巴经选译》，云南省社会科学院东巴文化研究室。
- 王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社 1987 年版。
- F. W. 托马斯著，李有义、王青山译：《东北藏古代民间故事》，四川民族出版社 1986 年版。
- 《卫藏通志》，西藏人民出版社 1982 年版。
- 《新唐书》。
- 《册府元龟》。
- 《卫藏通志》，西藏人民出版社 1982 年版。
- 吴天墀：《西夏史稿》（增订本），四川人民出版社 1983 年版。
- 《拉卜楞寺概况》，甘肃民族出版社 1987 年版。
- 王尧编著：《吐蕃金石录》，文物出版社 1982 年版。
- 《白马藏人族属问题讨论集》（铅印本），四川民族研究所 1980 年。
- 《白马人族属研究文集》（铅印本），平武县白马人族属研究会 1987 年。
- 黄奋生：《藏族史略》，民族出版社 1981 年版。
- 王尧：《敦煌本吐蕃历史文书》，民族出版社 1980 年版。
- 王尧：《吐蕃文化》，吉林教育出版社 1989 年版。
- [法]戴密微著，耿升译：《吐蕃僧净记》，甘肃人民出版社 1984 年版。
- [法]A. 麦克唐纳著，耿升译：《敦煌吐蕃历史文书考释》，青海人民出版社 1991 年版。
- [俄]列·谢·瓦西里耶夫：《中国文明的起源问题》，文物出版社 1989 年版。
- [意]G. 杜齐著，向红加译：《西藏考古》，西藏人民出版社 1987 年版。
- 侯石柱：《西藏考古大纲》，西藏人民出版社 1990 年版。
- 《西藏地方是中国领土不可分割的一部分》，西藏人民出版社 1986 年版。
- 佟锦华等：《藏族文学史》，四川民族出版社 1985 年版。
- 朱解琳：《藏族近现代教育史略》，青海人民出版社 1990 年版。
- 《西藏民间歌舞——堆谢》，人民音乐出版社 1959 年版。
- 《西藏民间歌舞——囊玛》，人民音乐出版社 1959 年版。
- 杨化群：《藏传因明学》，西藏人民出版社 1990 年版。
- 萨囊彻辰：《蒙古源流》，内蒙古人民出版社 1981 年版。

- 赤列曲扎:《西藏风土志》,西藏人民出版社 1982 年版。
- 《当代中国的西藏》,当代中国出版社 1991 年版。
- 《西藏研究》(藏、汉文版),西藏自治区社会科学院。
- 《中国藏学》(藏、汉文版),中国藏学研究中心。
- 《中国西藏》,《中国西藏》杂志社。
- 《雪域文化》,西藏自治区民族研究会。
- 《章恰尔》(藏文),青海人民出版社。
- 《达赛尔》(藏文),甘肃省甘南藏族自治州文联。
- 《青海民族学院学报》,青海省民族学院。
- 《西北民族学院学报》,西北民族学院。
- 《西藏民族学院学报》,西藏民族学院。
- 《西藏大学学报》,西藏大学。
- 《中央民族大学学报》,中央民族大学。
- 《藏学研究》(1—7 集),中央民族大学藏学研究所。
- 王尧主编:《国外藏学译文集》(1—9),西藏人民出版社版。
- 《藏族史料集》(1—2),四川民族出版社 1982 年版。
- 《藏学研究论丛》(1—3),西藏人民出版社 1991 年版。
- 《藏族社会历史调查》(1—5),西藏人民出版社 1989 年版。
- 蔡景峰:《西藏传统医学概述》,中国藏学出版社 1992 年版。
- 黄颢:《在北京的藏族文物》,民族出版社 1993 年版。
- 张羽新:《清政府与喇嘛教》,西藏人民出版社 1988 年版。