

藏族地区祭祀物的转变及文化意义

颜亮

(西北民族大学, 甘肃 兰州 730030)

摘要:藏族作为一个宗教信仰浓厚的民族,在其宗教发展历史上拥有种类庞杂的祭祀仪式,早期的活人祭祀、牺牲祭祀、后来的模拟祭祀以及演化出的静态祭祀物,每一类祭祀物都隐含着藏民族特有的文化内涵,代表着他们对于自身有限性的认知以及对外在无限性探索的神性诉求。

关键词:共命人;血祭;模拟血祭;祭祀物

中图分类号: B 989.2

文献标识码: A

文章编号: 1008-7192(2012)05-0015-06

The Cultural Significance of the Changing Sacred Items in Tibetan Areas

YAN Liang

(Northwest University for Nationalities, Lanzhou 730030, China)

Abstract: There is a variety of rituals in the religious history of Tibetans who have a strong faith in the religion. From the early human sacrifice, sacrificial rituals, to the later simulative sacrifice and the static sacred items evolved, each takes a unique cultural connotation of Tibetan people, and represents their divine aspirations of the limited self-cognition and the limitless external quest.

Key words: *persons sharing a common life; blood sacrifice; the simulative blood sacrifice; sacred items*

一、引言

作为一个宗教信仰浓厚的民族,藏族在其历史上拥有种类繁杂的宗教祭祀仪式,在这些仪式中祭祀物又充当着极其重要的角色,由早期的“共命人”活祭物、牺牲祭祀以至后来的放生祭祀物和由此演化出的种类繁多的静态祭祀物。这些祭祀形式各异,祭祀物品繁杂的宗教

现象如同德波的“奇聚效应”一样构建着藏族独有的社会图景。并且极具象征的指向一种隐含的意义,所谓这种象征描述或言象征表达在吐蕃的历史发展中意义非凡。它不仅孕育于丧葬仪式的范畴中并且适时的向其他仪式辐射影响,最重要的是在吐蕃历史中,祭祀物随着历史的发展本身也进行着自我形式、文化寓意、象征意义的异延变化。

二、“共命人”活祭物

吐蕃早期王室丧葬仪式中曾出现过一种名叫“共命人”的祭祀仪轨,在这种祭祀仪式中共命人作为整个祭祀中的核心角色为我们展示了极富宗教色彩的活人祭物形象,在诸多历史文献及资料中都有过对吐蕃这种特有祭祀仪式及祭礼物的记载。

例如《文献通考·四裔考·吐蕃》中记载:

人死杀牛马以殉取牛马积累于墓上其墓正方累石为之状若平头屋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便以殉葬又有亲信人用刀当脑缝锯亦有将四尺木大如指刺两肋下死者十有四五亦殉葬焉。

《册府元龟》中记载:

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便以殉葬又有亲信人用刀当脑缝锯亦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》中记载:

其君臣自为友,五六人曰共命。君死,皆自杀以殉,所服玩乘马皆瘞,起大屋冢颠,树众木为祠所。

《旧唐书》中记载:

国王将葬,其大臣亲属殉死者数十人……王之葬,其大臣亲属殉死者数十人……其赞普死,以人为殉,衣服珍玩及所乘马弓箭之类,皆悉埋之。

从这些关于共命人的资料中我们可以知道:第一,这种雷同于汉族地区人殉祭祀的方式,属于一种较为高端的祭祀仪式。它的规格是王室贵族才配享有的,这潜在地表明一种权利阶层的出现。吐蕃已经从原始的社会发展到了一种拥有阶级结构的社会形态,但是它又与汉地的活人殉葬中的土埋、断肢等活人殉葬具有明显的差别,除了祭物选用赞普生前至亲或亲信不同于汉地选用奴隶,殉葬活人的身份有差异外,在吐

蕃共命人陪葬数量也明显少于汉地帝王们殉葬活人的数量,而且共命人在祭祀仪式的初端借助酒力使其处于一种狄奥尼索斯式迷狂幻境,在纵情迷幻中完成与赞普共赴天国的过程。第二,吐蕃时期特有的结盟形式使得赞普与各部落首领成为平等关系,这种政治上的平行模式加固了君臣情感联系,也使得同心戮力、歃血为盟这样的共命形式不仅出现在此岸现实界域中,而且进一步导向无法言说的彼岸世界,成为一种现实共命的衍化形态,也使得共命人祭祀具有可行性。第三,苯教的加入,使得王权政治与神性观念得到了巧妙的结合,既神化了王者形象,也赋予了共命盟誓神秘的宗教涵义。在《赤德松赞墓碑》、《唐蕃会盟碑》以及《第穆摩崖刻石》等碑文中,可以看到赞普“以天神化现入主人间”^[1]的文字,而且绝地天通事件与宗教仪式建制关系密切,8、9世纪时苯教已经拥有庞杂的体系及复杂的宗教仪式操作规范,这表明在吐蕃神话中天梯失落后,人神分化,人内心燃起了对神的怀念心理,共命人这种祭物从某种意义上衍化成一种辅助人神两界沟通的中介物,也映射出杂糅苯教色彩的吐蕃特有的死亡观念。第四,西藏吐蕃时期的死亡观认为,生死是一个连续的事件,一个人的出生、成长、死亡并没有根本性的区别,只是生活形式的不同。这种群性意识的发展使得灵魂崇拜的信仰外在化为寻求替代物,引导死者到另外一个世界继续幸福生活的现实存在成为可能,共命人祭物便充当了这一替代的角色,而且吐蕃王权从贵族阶层中选择共命人本身就极具高贵和荣耀特性,运用宗教对精神和共命人心理的可控性远甚于汉地对奴隶的殉葬。第五,古代藏人认为只有宗教祭祀及各类祭物才能有效防止灵魂的侵犯、危害,把死者亡灵引向“安界”正如克瓦尔耐所说,死者要靠活人通过葬礼才能除去所有的险阻。这就从意识层面为吐蕃时期的共命人祭祀寻求到隐性的精神意识方面的支持。第六,我们看到共命人对死后成为神的信仰隐含着藏人们关于魂为神的神秘心理,从而使得与赞普共命而亡,灵魂便可以一同在天界为神,成

为共命人甘愿赴死的一种内心折射,并且这种心理外化放大成为整个社会遵从的神圣法则并使其在吐蕃历史上长期存在成为可能。

“共命人”祭祀物的出现在吐蕃丧葬仪式中,作为整个祭祀物文化现象的一部分真实存在过,它与其他祭祀物在文化结构以及流变过程上具有千丝万缕的联系。在藏族原始宗教的祭祀仪式中包括三大内容:煨桑、血祭、跳神,而苯教的出现为这些仪式增加了理论支持以及神性色彩,使其更具有系统性和仪轨化。在这些繁复的仪式中苯教对于活体动物的祭祀发挥到了极致,无论从数量还是种类上都极富血腥。

我国隋唐史书上曾记载,杀牛羊以祭天“刑羊狗猕猴,先折其脚而杀之,继裂其肠而屠之”^[2],拉萨的长庆甥舅碑上刻有:荆牲为盟,设立大约。《阿米日巴道歌》中记述:杀100头牛,100头绵羊,100头山羊,用来祭祀神祇。东嘎·洛桑赤列的《论西藏的政教合一制度》讲到:杀死牦牛、牦绵羊、牦山羊各3000头,并将牦牛、牦绵羊、牦山羊等1000只活活肢解,用其血肉做供献。恰白·次旦平措的《论西藏的焚香祭祀习俗》中记述,杀牛、杀鸡,然后把鲜肉和鲜血投到香火中,以此祀神。

挪威藏学家克瓦尔耐将这一时期对于活体祭祀的原因归结为,藏人特有的生死观。在他看来,藏人们相信有两个死人的地界:一个是人和动物过连续不断的安乐、富足生活的地界;另一个是黑暗、苦难的世界。正是因为藏人对黑暗地界有意识地规避以及对幸福往生的渴望,使得藏人们产生出复杂混合的二维功用性思想,或是用动物的亡死之身作为摆渡幸福世界的坐骑以及彼岸幸福的物质财富,或是畏惧精灵的伤害以动物的亡死之身作为替换以便安全过渡到理想之境。安乐往生思想的膨胀必然引发连锁的现实反映,于是整个以苯教为主导的吐蕃时期,对于活体祭祀物的虐杀贯穿始终,充斥在各种包括丧葬仪式在内的诸多祭祀仪轨之中,成为藏人们祈福、赎替、送鬼、预测生死等仪式的重要内容极具穿透力的深入藏人们的日常以及宗教生活当中。

三、模拟血祭

公元7世纪以来,佛教陆续传入藏区,作为异族文化的佛教自此与本土宗教苯教展开了殊死斗争,在这场佛苯之争中,二者经历了由对立、互渗、融合直至形成富有藏族特色的藏传佛教。而一向秉承不杀生的佛教在这场涵化过程中使得藏区的祭祀仪式,尤其是祭祀仪式中使用的祭祀物也随之发生了较为鲜明的改变。模拟血祭的出现就是一次较大的祭祀物转变形式。而且所谓的模拟血祭在藏区的横纵历史发展中产生了连锁裂变的深远影响。

模拟牺牲祭是将献祭的动物以模拟象征的方式转嫁到其他祭祀物或运用其他形式进行祭祀,放弃活生生、血淋淋的血祭仪式。以一种虚拟化的间性手法来完成宗教祭祀本有的目的。藏区有的地方采用“菩萨牛”、“菩萨羊”,这些牲畜在祭祀仪式以后不再被宰杀,而是放之郊野,任其自生自灭。丹珠昂奔的《西藏神灵论》中讲到“放生是一种活祭形式,一些有大的“拉资”的地方都有这种因放生而赶到山上的活着的祭牛、祭羊,身上用三色、五色的布条……这些祭牛、祭羊自主生灭”^[3]。而对于祭祀活体中的活人祭祀物也发生了类似的变化,每年藏历二月的送魔节出现的“菩萨人”是一种对“共命人”活人祭祀的典型转换,在经过祭祀仪式后,这些所谓的祭祀物替代“菩萨人”不被杀死而是被流放他地或限定时间流放等待机会回归,甚至出现了一部分专职充当“菩萨人”重复扮演祭祀物角色的职业菩萨人。杨光甸《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》也曾记述道“在冕宁藏区有一个‘牛王会’,……初十这天,在寨子里选一个人穿上白麻布长衫、白帽、白鞋。这就是‘人菩萨’,又叫‘白菩萨’”^[4]。何耀华的《冕宁县联合公社藏族社会历史调查》记述“藏族每十年举行一次祭山神大典,由整个地区各堡子共祭……除大批许给山神的‘菩萨牦牛’、‘菩萨绵羊’……还要许给山神‘菩萨人’,藏语称此人为‘甲绒’,这个‘菩萨人’习惯上是世袭

的”^[5]。

对比以上资料,这种极具戏剧特色的变化可划分为两条发展线路,即高等动物的人和低等动物的牲畜。从第一线索看,高等动物祭祀物变化:由共命人到菩萨人,两者的性质发生了质的转变,共命人代表下的仪式是直接、现实、残忍地让共命人替代或伴随死者消解自身的存在;而菩萨人这一祭祀物在整个祭祀仪式中成为间接、虚拟、充满象征意味的角色,象征角色的扮演使得过去血淋淋的场面弱化,菩萨人成为仪式自始至终的现实场域中的共在,这种共在性充斥着戏剧化色彩,但是菩萨人所蕴含的宗教神性意义没有丧失,依然占据着仪式的核心层面。从第二线索看,低等动物祭祀品的变化:首先,宰杀牲畜到放生牲畜本质上依然是活祭,放生是活祭衍化出的另外一种形式,但是祭祀物对于整个仪式的作用不变,宗教神性色彩依然存在,变化的只是动物生与死的形态。其次,放生中的祭祀动物依然具有象征性,虚拟化的祭祀技术在剧场似的仪式过程中,人为地让动物以存活的状态、虚拟死亡的状态以达到祭神的效果。最后,从低等动物祭祀物的变化中隐射出,佛教传入后对西藏地区苯教仪式的某种改变,尽管在很多形式上佛教接受了苯教遗留的祭祀形态,但是以不杀生为信条的佛教在这场变化中起到了举足轻重的作用。这是产生这场变革的核心意义和指导思想。

在作为异族文化的佛教思想传入西藏后,那些宰杀大量马、牛、羊甚至活人做祭祀物品的仪式,早已成为藏族社会生产力发展的障碍。而禁止杀生的佛教思想,此时不仅对西藏生产力起到了保护的作用,而且更深层次地适应了政治力的需求。希松德赞的一项禁令中明确写道“不准为死者宰杀牛马及牲灵,不得放置肉类”^[6]。于是作为宗教系统中一个子项的祭祀物如同德里达所说的异延一般,延伸、异化出繁复各异的形态。

四、人物祭祀物

从人物祭祀品方面看:此时的丧葬仪式中的

替身人已经从活物转化成了静态实物,比如察仓·尕藏才旦所著的《西藏苯教》一书中曾记述,在西藏的古墓挖掘中发现不少俑类实物,基本为两类,一种为动物俑,一种就是人俑。由此看出,佛教化了的觉苯时期,西藏最为崇尚活体祭祀的苯教也适应性地进行着技术、实物上的改进。而这种改进无论在时间上还是范围上都极具辐射性。这种辐射性具体体现在,随着历史的演进、佛教的传入,其不同类型的祭祀仪式,都适时性地衍化出了用于不同功能、采用不同材质的人物型祭祀物品。伍呷的《川西南藏族的宗教调查》中写道一种由名叫“阿什”的巫师驱鬼术中,替身祭祀物是将病人的鞋帽衣物等脱下给扎好的草人穿上,一系列施法程序后,最终将草人送到山谷烧掉,完成驱鬼。用草人替代活物的仪式在藏族许多祭祀仪式中出现,在一种叫做送“热特”鬼的仪式中必须用到一种叫“热都”的草人祭祀物。治疗痲病的“木老特”仪式中,草人替身物品也必不可少。与此同时,木质祭物也应运而生,在何耀华的《冕宁县联合公社藏族社会历史调查》中用细叶子的青杠木刻一个约5寸长的“石洗”木人作为祭祀物品。杨光甸的《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》中祭祀物是用香木刻制跃7寸的人形。而在一种叫“尼姆”的超度仪式中,祭祀物品则是用竹子扎成的人物形状。除此之外,孙林著作《西藏中部农区民间宗教的信仰类型与祭祀仪式》一书中,讲到被称作侣贡杰布仪式中,藏语glud(侣)意为赎买、替身的祭祀物品往往是用糌粑面团制作男女小孩俑像。内贝斯基著的《西藏的天气咒师及其仪式》中,在祈请“代仲巴诺”时用人俑也要用面团制成。可见这种混合酥油、青稞面等食物捏制的人物祭品在藏区也很常见,验证了《中华全国风物志》中所述藏人的风俗,以酥油肖病人形,为替身。如果从活人祭祀到用各种材质制作的人形祭品再到用食物捏制人物祭品,这些祭祀物尚且保留着人物的基本特征的话,那么祭祀物后期的演化中便出现了许多神性寓意、人之含义不变但人型形状改变的现象。例如,西藏宗教仪式中将绘有人物的纸牌作为替代

物进行祭祀,也有一种称作降普的木板,据《四百禳灾法仪轨》记载,这种木板上往往要画制藏装男女,而且要分开画制,运用于一些仪式中。观察苯教以及佛教葬礼中所用的替身符不难发现,祭祀替代物已经成为用薄薄的纸张绘制人像替代真正祭祀物。甚至在一些巫术仪式中直接在木牌、纸牌、纸页等实物上书写人物姓名、生辰等以示替代物。由此看出,替代物由人形祭物到象征人形祭物,虽然形象上在逐渐消解人的基本形态,但是神圣性依然,象征性得到了极致发挥,一种虚拟化的手段被广泛地运用到各种仪式中,具有潜在、深刻的文化寓意。

五、动物祭祀物

从动物祭祀品看:西藏先民在对比人与动物的差异后认为动物较之人的优势得力于神的恩赐,于是我们看到,苯教在许多仪式中运用动物做祭品,尤其在隐含吐蕃特有死亡观的丧葬仪式中,藏人们相信动物的优势可以延伸出诸多功能,赎买安界地界的害人精灵,去除亡渡时的阻碍,作为渡往坐骑工具,成为死者提供彼岸的物质财富。宰杀牲畜进行献祭一开始,整只活杀而后又从整体走向局部,采取从整头牲畜身上取出某一部位作为祭祀品,例如伍呷的著作中讲到将猪、羊等牺牲的头、心、肺等献给山神。马长寿的《苯教源流》一文中记述将鸡羽、鸡血用于祭祀仪式。体型上的消减并未丧失其祭祀物品的神性功能,在文化意义上整体和局部本质等同,所指与能指都一并倾向实施者宗教化的祭祀取悦、祭神敬畏、神性际遇的功能与心理诉求。“菩萨羊”、“菩萨牛”等活体祭祀动物的出现,使得动物祭祀物的神性、宗教寓意由死亡状态的牲畜转化为存活动物生命机体的状态,除了佛教思想的浸染,统治阶级对生产力发展的考虑还包含着西藏群性思维文明化的逐步完善,开始在意识上赋予活体动物祭祀的神性含义并付诸实践的一种现实转变。如果说在祭祀中让作为祭祀品的动物存活下来具有进步意义,那么各种祭祀动物的仿

制品衍伸物的出现,更说明了祭祀者们意识与行为上的双重化转变。在一些古代苯教仪式中就曾出现与真羊牺牲祭祀伴生的祭祀羊的俑像,“以酥油、生面团做成,身上并佩以金银珠宝等”^[7]。14世纪郭吉丹赤坚撰写的《祭献神供神烟》中,记述煨桑仪式的准备阶段必备物品就有用青稞面做成的“马、黄牛、山羊、绵羊、犏牛、牦牛、青蛙、蛇等”^[8],在《基于各种精要母续心经除魔仪轨》中也大量出现了各种塑造的动物替身俑像。伍呷在自己的调查报告中还讲到了一种名叫“木老特”的仪式中用到了由草制成的草猴、草狗祭祀物。《莲花遗教》中写有木头制长有鹿角的鹿,麦面作的牛羊。由此看出木质祭祀物也成为祭品中的一类。15世纪白玛林巴所著的《blabslu-tshe-vgugs》中出现了绘制在布料、纸牌上的黑色飞鸟、黑狗。祭祀物由三位立体的存在转化为平面化的构造,在西藏地区最为普遍的就是印“弄打”,“是一种印在小方格上的马,称为风马”^[9],也有印制在白布上的,刘立千曾说道,“到近代已有许多地方用牛或羊的画像”^[10]。在祭祀物平面化的过程中,裁剪造型也成为一大特色,牛瓦《我对本民族族属问题的意见中》讲到用纸剪成猪、羊、鸡做祭祀物,《白马藏人调查资料辑录》中也有大量关于各类动物剪纸的记载。由此看出:首先,动物祭祀品的出现与藏族神话起源与神话传统具有关联性,是藏族群性神话心理的一种外在表征,引射出人对动物异能的诉求。其次,源自吐蕃原始的动物图腾崇拜也在某种程度上增加了动物祭祀的神性色彩,是诱发动物祭祀的重要原因之一。再次,动物祭祀物品在历史上分别展现出了活体动态动物形象和塑造静态动物形象,其每一形象又分化为不同的类型,例如塑造静态动物祭品中用不同材质制造的祭祀物。这些物品在整个祭祀仪式中至关重要,并且辐射向诸多不同类型的仪式中,这本身就是富含文化意义的现象。最后,从动物祭祀物品的衍化中,我们可以看到宗教思想对祭祀思维的善性引导,消解了活体宰杀的残忍,并且人为地导向了用虚拟血祭、象征手法构建祭祀仪式以及祭祀品文化

现象,而思维与现实的双重动态变化过程,也在一定意义上表现出藏族人民具有极强的塑造性与进步性的特征属性。

六、结 语

从吐蕃时期实行的活人祭祀“共命人”与宰杀牲畜祭祀物到后来活体祭祀物、静态祭祀物以至后续物演化出的各类不同材质、形态的祭祀物,我们可以看到:第一,吐蕃祭祀物的发展历史是一个不断演化、变形、构造的动态过程,这个过程潜在地受到不同时期文化思想的影响,例如,原始思维、苯教思想、佛教思想。从而较为直观地凝聚到祭祀物这一真实存在的实物上,成为一种文化现象,得以具体生动的形象展示在我们的视域中,成为我们进入藏族文化更深层次的一个预设通道。第二,从活体祭物到静态祭品,血祭由充满血腥与暴力的色彩逐渐减弱直至消散,与这个递减过程相反,祭祀物品本身富含的宗教意义和神圣性并未减退而是通过繁殖出不同类型、不同材质、不同象征的诸多祭祀物品,来进一步

稳固、填充祭祀仪式,最终成为神圣仪式中不可或缺的一部分与其他诸多因素一起构建起藏族引以为自豪的宗教体系基础。第三,祭祀物演变过程中虚拟化手法、象征意义的出现,表明藏族人的思维已然在为之信仰的历史进程中逐步趋于完善,他们通过自我感知、神性体验、运用自身意识创造性地制造出不同类型的祭祀物品,并赋予它们宗教涵义,从而使得祭祀物成为集体表象的一部分,并且随着时间分化出不同意义的现实存在,这本身与诸多民族的文明发展史具有极其相似的特性。第四,祭祀物是吐蕃乃至后来藏人们与天地沟通的一种媒介,它隐含着藏人独特的生死观念以及思维方式。正如靳凤林给人下的定义:人是基于死亡意识而构建生存信念并使之外化为文化创造活动的综合统一的历史性此在。藏人们基于丧葬死亡意识外化而成的祭祀文化本身,就是藏民族对人终极意义的探索,它是藏人们对自身有限性的认知和对突破有限走向无限神性的执着追求。

参 考 文 献

- [1]王尧.吐蕃金石录[M].北京:文物出版社,1982:167.
- [2]旧唐书:吐蕃传上[M].北京:中华书局,1975.
- [3]丹珠昂奔.藏族神灵论[M].北京:中国社会科学出版社,1990:148.
- [4]杨光甸.冕宁县泸宁区藏族调查笔记[C].成都:西南民族学院民族研究所,1982:114.
- [5]何耀华.冕宁县联合公社藏族社会历史调查[C].成都:西南民族学会,1983:102.
- [6]班班多杰.藏传佛教思想史纲[M].上海:三联书店,1992:75.
- [7]孙林.西藏中部农区宗教的信仰类型与祭祀仪式[M].北京:中国藏学出版社,2010:504.
- [8]才让.藏传佛教信仰与民俗[M].北京:民族出版社,1999:151.
- [9]格勒.论藏族苯教的神[C]//藏族学术讨论会论文集.拉萨:西藏人民出版社,1983:347.
- [10]刘立千.刘立千藏学著译文集·杂集[M].北京:民族出版社,2000:85-150.