



Chinese Review of Anthropology, Volume 17

中国人类学评论 (第17辑)

王铭铭 主编

世界图书出版公司



Chinese Review of Anthropology, Volume 17

中国人类学评论

(第17辑)

王铭铭 主编

世界图书出版公司
北京·广州·上海·西安

图书在版编目(CIP)数据

中国人类学评论. 第 17 辑/王铭铭主编. —北京:世界图书出版公司北京公司, 2010. 8

ISBN 978-7-5100-2724-6

I. ①中… II. ①王… III. ①人类学—文集 IV. ①Q98-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 168015 号

中国人类学评论(第 17 辑)

主 编:王铭铭

筹划出版:银杏树下

出版统筹:吴兴元

责任编辑:马春华

出 版:世界图书出版公司北京公司

出 版 人:张跃明

发 行:世界图书出版公司北京公司

(北京朝内大街 137 号 邮编 100010 电话 010-6401-3086)

销 售:各地新华书店

印 刷:北京盛兰兄弟印刷装订有限公司

(北京市大兴区黄村镇西芦城 邮编 102612)

开 本:787×1092 毫米 1/16

印 张:18.75 插页 3

字 数:300 千

版 次:2010 年 11 月第 1 版

印 次:2010 年 11 月第 1 次印刷

教师服务:teacher@hinabook.com 139-1140-1220

投稿邮箱:onebook@263.net

编辑咨询:133-6631-2326

营销咨询:133-6657-3072 010-8161-6534

ISBN 978-7-5100-2724-6/Z · 302

定 价:36.00 元

(如存在文字不清、漏印、缺页、倒页、脱页等印装质量问题,请与承印厂联系调换。联系电话:010-61232263)

版权所有 翻印必究

学术编辑委员会

(以姓氏笔画为序)

马 戎(北京大学)
王东杰(四川大学)
王建民(中央民族大学)
王铭铭(北京大学/中央民族大学)
邓正来(复旦大学)
叶舒宪(中国社会科学院)
刘永华(厦门大学)
刘铁梁(北京师范大学)
朱苏力(北京大学)
朱晓阳(北京大学)
齐 琨(中国艺术研究院)
张江华(上海大学)
张跃明(世界图书出版公司北京公司)
杨圣敏(中央民族大学)
杨正文(西南民族大学)
杨念群(中国人民大学)
汪 晖(清华大学)
周大鸣(中山大学)
和少英(云南民族大学)

范 可(南京大学)
胡鸿保(中国人民大学)
赵丙祥(中国政法大学)
赵汀阳(中国社会科学院)
赵旭东(中国农业大学)
唐晓峰(北京大学)
徐新建(四川大学)
翁乃群(中国社会科学院)
郭于华(清华大学)
梁永佳(中国政法大学)
渠敬东(中国社会科学院)
萧 梅(上海音乐学院)
黄 平(中国社会科学院)
黄剑波(中国人民大学)
彭兆荣(厦门大学)
蓝达居(厦门大学)
潘 蛟(中央民族大学)
潘守永(中央民族大学)

本辑主编助理

杨清媚 汤 芸 李金花 罗 杨

目 录

主题论文“藏彝走廊”与“内外关系”的再论述

“大自在天”的传奇

——墨尔多神山与嘉绒人的政治与战争 张 原...1

藏文明与喜马拉雅区域关系史 陈 波...33

莲花生的归去来兮 何贝莉...62

两种他性——有关南诏、大理国文献中的陌生人——王与宇宙统治

..... 梁永佳...77

萨满式文明——从巫的延续看“多元一体格局” 张亚辉...87

跨学科讲坛

文明的概念与中国的文明 Stephan Feuchtwang[文] 孙国东[译]...133

追 忆

葛兰言, 1884~1940, 社会学家

..... Maurice Freedman[文] 吴银玲[译]...148

回忆父亲潘光旦先生 潘乃穆等...174

序·跋

人类学的“欲望”与古典——《双重束缚》中译本前言 刘小枫...211

《环境的感知》序 Tim Ingold[文] 秦婷婷[译]...220

文化人类学席明纳

——西南民族大学西南民族研究院他山学社特辑(上)

[按语] 他山学社...227

作为生态史的民族史 Steven Harrell...227

汉帝国的边缘部落	王明珂	230
民族文化保护与发展示范	Janine Bowechoo	232
学科世界性与本土性——从中国民族学史说起	王建民	234
艺术人类学研究的学科定位	王建民	236
边政学时代的边疆研究	李绍明	238
新疆民族教育发展与双语教育实践	马 戎	239
全球化与民族关系研究	马 戎	242
藏族服饰多样性分析	李玉琴	244
扶贫发展工作中少数民族发展视角的几个问题	陆德泉	246
一妻多夫制研究的回顾与反思	陈 波	248
边缘地带城市历史地理研究——以川西为中心	覃 影	250
人类学的西南研究对世界人类学的可能贡献	王铭铭	253

述 评

北美印第安人的面具、神话及其社会关联	张猷猷	256
--------------------------	-----	-----

书 评

《乡土中国》	费孝通著	李 甜评	269
《无处非中》	王铭铭著	赵金虎评	272
《最后的绅士——以费孝通为个案的人类学史研究》	杨清媚著	徐振燕评	279
《历史与神圣性》	张亚辉著	余 昕评	283
《当代中国文化人类学》	瞿明安主编	秦 莹评	290

稿 约

主题论文 “藏彝走廊”与“内外关系”的再论述

“大自在天”的传奇 ——墨尔多神山与嘉绒人的政治与战争^①

张 原

神话是历史的结果……1911年的这个辛亥年,对整个中国而言可谓是一个历史终结的拐点,当一场试图终结两千年帝制传统的革命在中原地区爆发时,局势混乱的川边戎区也以一种独特的方式来革新自己的命运。这一年的春天,《墨尔多神山志》被掘出现世,并以其神秘莫测的天书般语言描绘了一段充满历史隐喻的神话。由此,围绕着这座神山,嘉绒人的历史一面舒展,一面坍塌。

就在《墨尔多神山志》问世的1911年,嘉绒地区还发生了两件颇有意味的事:一是在嘉绒十八土司中号称“广土众民”的绰斯甲土司之四十世拉旺纳尔武遵照清廷十二年朝贡一次的规定,遣头人携贡品进京朝贡,行至陕西潼关时,得知清朝灭亡,于是“无功而返”;^②一是嘉绒十八土司中对朝廷“世代忠贞”的瓦寺土司之二十二世索怀仁及其弟索季皋,于九月率土兵千余人革命的同志军一道占领了汶川县城,并重创松潘清军,为革命“立下大功”。^③这些事件的发生不仅是对当时嘉绒地区深陷乱世的写照,也显现了墨尔多神山下众土司们对于时代的鼎革所做出的不同反应。它们之间诸多内在联系,通过墨尔多神山汇集在一起。这座神山作为嘉绒人眼中的宇宙支柱并非以外的神话形式凌驾于历史,而是参与到变化的历史之中。探寻墨尔多神山在1911年所发生的那些故事,以及百年前的嘉绒土司们有着什么样的政治逻辑和战争动机,将引领着我们贴近嘉绒人的生活世界,并让我们得以一窥藏彝走廊最为生动鲜活的历史画卷。

① 本文的写作得益于王铭铭、彭文斌、赵丙祥、张亚辉、郭建勋、杨清媚、汤芸等师友的批评指正,特致谢忱。

② 绰斯甲土司拉旺纳尔武系嘉绒最后一个朝贡的土司,关于此次朝贡的情况在其土司谱牒中有一定的记录,马长寿在撰写“嘉绒民族社会史”一文时将其誊抄,见周伟州编:《马长寿民族学论集》,135页,北京:人民出版社,2003。

③ 关于瓦寺土司参与辛亥革命的情况,见雀丹:《嘉绒藏族史志》,140页、732页,北京:民族出版社,1995;以及四川藏学所编:《嘉绒藏族研究资料丛编》(内部资料)中的相关材料。

一、“你来我往”的谷地与“通达天地”的神山

“嘉绒”，无数的学者在面对这一意涵丰富而又模糊难解的称谓时，都费尽心思地想对其作一个意义明确一点儿的解释。^①然而这些清晰化的努力，最终证明了嘉绒的复杂性和模糊性是难以被化约的。现在较为常见的解释是，嘉绒为藏语“夏尔嘉尔莫察瓦绒”这一地名的简称，该词包含了地理方位、山岳名称、气候特点、地理特征和生产方式 5 个内容，即西藏的东方（夏尔）、墨尔多神山（嘉尔莫）、温暖湿润（察瓦）、河谷农区（绒），连起来其意就是“藏区东方墨尔多神山周围气候温暖湿润的河谷农区”。^②藏区东方、气候温暖、河谷农区这些描述都表现了一种对照关系，可以说嘉绒这一地名本身就是一种关系的呈现，而显现这些关系的是墨尔多神山。

嘉绒这一复杂的地名，关涉着一个更为复杂的区域，其范围主要包括以墨尔多神山为轴心而展开的大渡河的两大主要源流大金川河、小金川河，以及岷江的主要支流梭磨河、杂古脑河、黑水河等流域的谷地，其地跨今四川省的阿坝和甘孜两州。从地图上看，所谓的嘉绒地区正位于藏区的安多下部（南面）与康巴上部（北面），恰处于藏彝走廊的中段，也是东部汉区通向西藏各地的要冲。在藏汉两个文明体系的互动过程中，这些河谷农区一直处于极为重要的位置，是西北和西南各民族“交流掺杂，你来我往”的舞台。如费孝通先生所指出的那样：“这个走廊正是汉藏、彝藏接触的边界，在不同的历史时期出现过政治上拉锯的局面。而正是这个走廊在历史上是被称为羌、氐、戎等名称的民族活动的区域，并且出现过大小不等，久暂不同的地方政权。”^③今天，生活于嘉绒地区的人群来源颇杂，他们的历史、语言、文化等方面都表现出藏彝走廊地带那种独特的流动性和模糊性。嘉绒地区夹杂在汉藏两大文明体之间，且正处四方要冲南北民族迁徙走廊，其地方政治的历史态势受到各种外来势力之影响，如马长寿先生所言：“极难建立一个独立不倚之国家。当藏番盛时，嘉绒则附于藏，任其驱策以攻汉。……至 14 世纪，中国实力达及康藏，嘉绒诸部落首先称臣纳贡，求为附庸。且随中国之

① 从 20 世纪初开始，就不断有汉藏学者对“嘉绒”这一称谓进行解释，较有影响的有马长寿、格勒、毛尔盖·桑木旦、赞拉·阿旺措成等。相关梳理可见杨嘉铭：“解读‘嘉绒’”，载《康定民族师范专科学校》，2005（3）。

② 白湾·华尔登：《嘉绒藏族历史明镜》，刘建、谢芝编译，1 页，成都：四川民族出版社，2009。

③ 费孝通：“关于我国民族识别的问题”，载《中国社会科学》，1980（1）。

兵,平定西藏之乱。故嘉绒历史始终如鼠首两端,周旋于两大国之间也。”^①

因此,本文试图深入到这样一个“接触过渡地带”,历史地考察墨尔多神山周围河谷中的人群如何在与不同文明体系的接触过程中生成那种具有关联性的地方制度和观念体系。这一尝试的意义在于,它不仅有助于我们把握民族走廊地带的历史人文特点,促进对接触地带“交流掺杂,你来我往”的关系之考察,并能对中国整体的民族历史格局的认识开拓出一个如费先生所言的“全盘皆活”之局面。^②

要在嘉绒地区开展一种“关系主义民族学”^③的研究,历史上当地的土司头人和他们发起或卷入的各种战争是不可忽视的重要环节。如乾隆时期的大小金川之乱,对中国历史的影响与其惨烈程度同样地引人注目。而要理解嘉绒人的战争,必然要理解这个地方是以何种方式与其周边的各种文明体系发生互动关系的。实际上,形塑这些关系的文化逻辑,也被各种关系所决定,这最终构成了嘉绒人理解和构造世界的思考方式。当然,要洞察嘉绒人所塑造的这个层次丰富的立体世界,当地的神山正是那个关联三界、福佑四方、通达天地的“赞拉”(天梯)^④,是我们洞察嘉绒社会与历史的出发点。嘉绒人的神山既是世俗的,也是神圣的,最重要的这些神山是历史的、开放的。它们是嘉绒人的宇宙图式、社会意识、文化观念和现实心态的现实集合体,也是演绎各种人物命运和事件的具体场域。嘉绒人的生活与历史始终贯穿着各种地域性的山神、跨地域的神山,以及超地域的圣山。这里,山与山之间的内外关系和上下关联,以及具体的神山演变历史,都能将我们带入到一种关系主义民族学的思考之中。如果说存在着一个神山体系的话,那这个体系必然以多重和杂糅为特点,且各种各样的信仰观念和社会实践交汇于其中。从嘉绒神山的混杂模糊性中,恰可看到一种复合形态的宇宙观是如何历史地生成的,并能从中体会到文化之间的一种“关系之结构”是如何在一个小小的区域内形塑了一个“超社会体系”。^⑤若将塑造“超社会体系”的东西视为一种文明的话,那么嘉绒的神山就是文明形态的一种具体体现。因为

① 马长寿:“嘉绒民族社会史”,见周伟州编:《马长寿民族学论集》,123~164页。

② 费孝通:“关于我国民族识别的问题”。

③ 王铭铭已指出:“藏彝走廊作为一个意境,昭示着一种基于关系主义民族学而重新构思人类学的可能。这个意境富含的‘中间性’,为我们体会、理解和认识横向连接与纵向差序之间的纽带提供了机会。”(王铭铭:“文明在周边——‘藏彝走廊’、‘中间圈’与关系主义民族学”,见其《中间圈:“藏彝走廊”与人类学的再构思》,148~192页,北京:社会科学文献出版社,2008。)

④ 嘉绒语中“赞”为梯级杆子的意思,“拉”为神山的意思,“赞拉”为通天的神山。

⑤ 历史地探讨文化之间的“关系之结构”正是王铭铭提倡“中间圈”研究之目的,而对于“超社会体系”的分析则是我们把握“文明”的一个关键。相关论述见王铭铭:“中间圈——民族的人类学研究与文明史”,见其《中间圈:“藏彝走廊”与人类学的再构思》,及其“‘跨社会体系:历史与社会科学叙述中的区域、民族与文明’研讨会之会议主旨”。

在这里,将各种关系关联起来形塑文明的正是那些神山。

借研究“社会之外”的神山圣地来把握“文明”,首先受益于葛兰言(Marcel Grant)古代中国的节庆研究^①与王铭铭的朝圣研究^②,二人的研究都揭示了外在于社区的山川可能正是一种形塑超地方社会结构的力量,而且这种力量也是一种关乎上下、天地之间等级交换关系的表达。其次,对“进香”、“朝山”这类仪式的研究,也将我们的考察视野从具体的社区扩展到了更大的区域范围内和更长的历史时段中,如桑高仁(Steven Sangren)对台湾妈祖进香仪式的研究^③,梁永佳对白族绕三灵仪式的分析^④,以及叶涛对泰山香社的研究^⑤,都对我们超越具体社区进行超地域的社会人类学研究有所启发。与葛兰言、王铭铭等人的思考颇为接近的神山研究,近年来有赵丙祥对云南丽江雪山的历史考察^⑥,以及汤芸对黔中山川的地景研究^⑦等,是基于山川如何历史地实现不同文化观念甚至文明体系之间的关联,来把握文化接触地带“超社会体系”的形成方式,以及“复合形态宇宙观”的生成过程,具有一定的开拓性。

此外,还有一批从社会静力学角度开展的神山研究,侧重于解读不同的神山类型所蕴含的社会范畴和意义体系,并相应地对当地的各种社会制度和文化现象进行考察,如索端智对藏族山神体系及其地域社会象征的考察^⑧,为进一步研究积累了丰富的田野和历史资料。

综合前人的研究经验,笔者对嘉绒地区的考察将集中于嘉绒的墨尔多神山上,透过凝聚于这座神山上的各种神话与历史,来理解嘉绒人的政治与战争,从而洞察嘉绒地区人文类型的丰富复杂性,并揭示当地文化与不同文明体系的历史关联性。由此,本文将从两方面展开叙述:一方面将试图贴近“土著”的视角来对当地的土司制度和各种战争进行文化理解,另一方面力图从“文明”的角度来还原那些影响嘉绒人的政治与战争的更为宏观的关系。

① 葛兰言:《古代中国的节庆和歌谣》,赵丙祥、张宏明译,桂林:广西师范大学出版社,2005。

② 王铭铭:《朝圣:历史中的文化翻译》,见其《走在乡土上:历史人类学札记》,243~275页,北京:中国人民大学出版社,2006。

③ P. Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford: Stanford University Press, 1987.

④ 梁永佳:《地域的等级:一个大理村镇的仪式与文化》,北京:社会科学文献出版社,2005。

⑤ 叶涛:《泰山香社的研究》,上海:上海古籍出版社,2009。

⑥ 赵丙祥:《舆图虽尽天犹广:丽江雪山与木氏土司之盛衰史》,见其《心有旁骛:历史人类学五论》,北京:民族出版社,2008。

⑦ 汤芸:《以山川为盟:黔中文化接触中的地景、传闻与历史感》,北京:民族出版社,2008。

⑧ 索端智:《藏族信仰崇拜中的山神体系及其地域社会象征——以热贡藏区的田野研究为例》,载《思想战线》,2006(2)。

二、《墨尔多神山志》与嘉绒的“世界体系”

巴达叭纳巴(苯波教咒语)! 绝密、机密、乌亚! 阿塘(吉祥)! 此书由身处五浊恶世的我——持明祥邱多吉活佛于辛亥年四月二十日,为了芸芸众生,在伏藏四地之一的东方嘉墨绒神山上,从阴阳聚合的秘密岩石上的南无量光佛的刹土——玉札铺岩洞中发掘出伏藏,并在木然拉资地方将写于黄纸的上述文字译成了藏文。

这是《墨尔多神山志》的最后一段话,作为一个“后记”它介绍了该志的来历。从第一句苯波教咒语中可推测祥邱多吉活佛应是一个苯波教的法师,他于1911年在墨尔多神山主峰的一个秘密修行的岩洞中掘出此书,并在木然拉资这个地方将书中的梵文用藏文译出。若以严格的文献学或史料考证的眼光来审视这本所谓从岩洞中掘出的《墨尔多神山志》,无论是其成书的年代还是作者的背景均充满疑点^①,特别是“伏藏”一说,与其说这是一种保存和开掘经书的方式,不如说这是一种“托古撰文”的伎俩,目的无非是要以一种神秘的氛围来添加文本的权威性。尽管如此,《墨尔多神山志》的出现对嘉绒地区而言,意义仍非同一般。在该志中,莲花生大师说道:“在世界的东方汉藏两地的交接处,位于汉藏杂居之地康定北面的墨尔多圣地,空行部众常在此云聚,这里曾受过密乘加持,成为一百零八位空行部众的会聚地,在这里可证得共通与殊胜之成就,如此神奇的圣地人间难寻。”对于墨尔多神山周围这片夹在藏汉两大文明之间的一个流放者、逃亡者、戍边者聚居的边地而言,神山志对于墨尔多圣地的描述,已向世人宣告了一件令嘉绒人人心鼓舞的消息:莲花生大师的伏藏四地之一的墨尔多神山是世界的中心。

然而,在《墨尔多神山志》宣告墨尔多神山是世界中心的同时,墨尔多山下的嘉绒地区长久以来留给人们的仍是一个“边地”的印象。就像马长寿先生所考证的,从藏语而言,“嘉绒”一词被用来指称人群时,其意义为“靠近汉区的农人”或“靠向东方河谷地带的汉人”;从汉语而言,“嘉绒”指的是隋唐时代蜀“西山八国”

^① 如神山志的《伏藏四地之一东方嘉摩绒圣地墨尔多等六十座神山志》中就声称:“这篇介绍墨尔多等六十座神山的史志,由白若杂纳大师为未来众生所编著,名为《大自在天圣众辉煌的佛国》。”也就是说,这部分是在8世纪中叶由藏区著名的三大译师之一的白若杂纳所著,后埋藏于嘉绒地区,待后人未来五百年后掘出这些“伏藏”。

之“嘉良夷”部落的后裔,是“住在西方山谷中的戎人”。^①由此可见,在很长一段时间内,无论藏汉都不把嘉绒视为“自己人”,而将其看作对方的一部分。这样一个地方其实正是拉铁摩尔(Owen Lattimore)所言的“边疆”(frontier)^②,恰如《墨尔多神山志》所描绘的那样:“每逢马年到来时,上自冈底斯大雪岭,下至五台山大地,持明空行等众神,全部莅临这一大地,举行密乘大法会。”作为一个开放性的“过渡地带”的神山,墨尔多山将藏区的冈底斯山与汉区的五台山相勾连,而嘉绒地区则深深地卷入到汉藏两大文明长期拉锯的历史互动中,从而成为一个促使汉藏两个文明在空间与历史中相互交错、互动互为的“中心”。如果更为细致地观察这个边地,可以看到这里所勾连的文化接触关系远远超过汉藏这两元。突出汉与藏对当地文化进行形塑的影响,这是一种超汉文明中心主义的历史逻辑。从《墨尔多神山志》中浅浅提及的一些有关祭祀墨尔多神山仪轨的段落中,可以看到这里夹杂着来自北方通古斯文化带的“鄂博”(石堆祭坛)祭祀传统、中亚波斯(大食)“无量光明”的信仰及“黑白二分”的教理、南亚印度教的“梵天王”与“大自在天”等概念。这些来源复杂的信仰观念,被嘉绒人用墨尔多神山统合在一起,创造性地成就了这座宇宙山的神圣性,由此,嘉绒不再位于世界之极边,而是信仰高峰之极地。可以说,于1911年“掘出”的《墨尔多神山志》不同于以往任何一本将嘉绒描述为“边地”的文献,这是一部书写嘉绒“中心史”的奇书。从中,我们可以一窥在那个特殊时期,嘉绒当地那些掌握着书写能力的知识精英的心态与创造性。

《墨尔多神山志》之“神山的形成”部分,描绘了以墨尔多为主神山,四方分布的8条河流和65座大山峰的封称大神名号,及统率所辖数以百计的小神山上的圣景与圣迹,从而勾勒出墨尔多主峰坐北朝南、高耸入云,四周群山面向墨尔多而呈现的“千峰共捧,万山齐朝”的壮观景象。《墨尔多神山志》以“大自在天(东方护法神)圣众辉煌的佛国”来命名这个神山体系,并以“曼荼罗”(坛城)的方式来将这个世界之本质呈现出来。^③在这辉煌的佛国里:“八条山沟犹如盛开的莲花、八条河流好似莲花的茎根,位于中心的墨尔多玉札崩资,酷似重叠堆积的如意珠宝;山顶峰峦叠嶂十三层,呈现着本尊白色虚空的本色。山顶四方各有一石

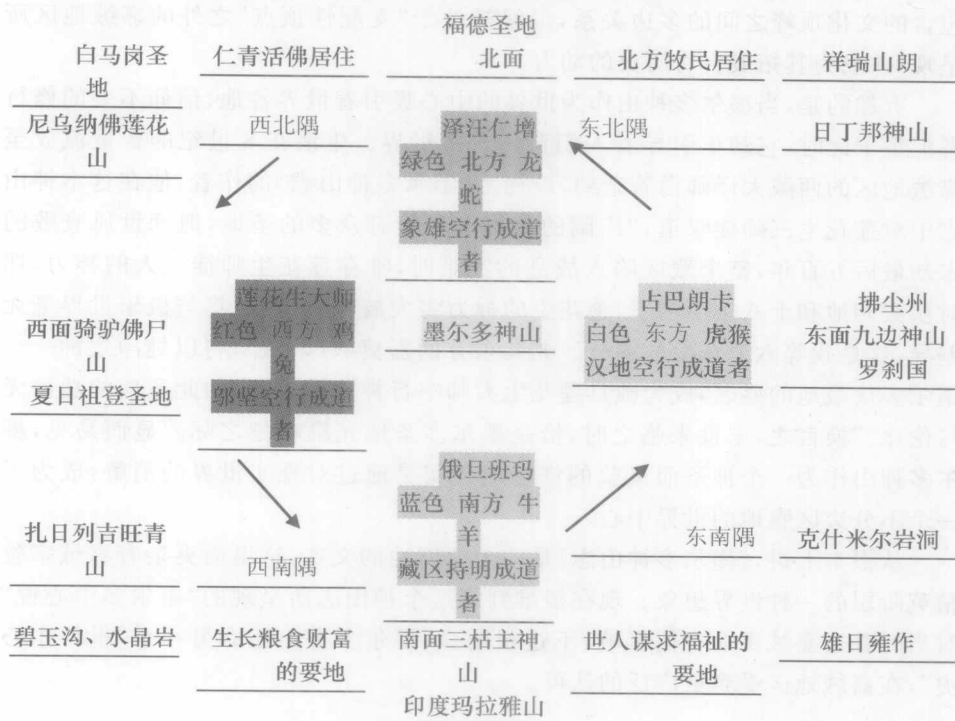
① 参见马长寿:“嘉绒民族社会史”,见《马长寿民族学论集》。又见杨嘉铭:“解读‘嘉绒’”。

② 拉铁摩尔指出,“边疆”不是固定的阻隔性的“边界”(boundary),而是一个开放性的“过渡地带”。是两种甚至多种文明相汇与发生密切关系的地带。这种地方的存在使得那些永不可能融合的文化与文明,能在空间与历史中相互交错,互动互为,从而构成一个完整的世界中不可或缺、相互成就的部分。见拉铁摩尔:《中国的亚洲内陆边疆》,唐晓峰译,南京:江苏人民出版社,2005。

③ 曼荼罗,在梵语中 mandala 原指国家领土和祭祀祭坛,类似于汉语中的“社稷”这一概念,后作为一个宗教概念意味着“获得精髓本质”之意。

像,东边似如来、北边似无量寿佛,西为莲花生、南边为无量光佛。”这就是世界的中心,为 121 座佛塔所环抱。其周围分布的 65 座神山,成为这个世界延展开来的部分,以东、南、西、北四个方位分为息、增、怀、诛四业圣地,每组圣地共十座神山;此外,在外围还有八大圣地位于墨尔多玉札崩资的八面。《墨尔多神山志》对这个“一点四方八面”的世界有详尽描述,按空间、颜色、修行者、生肖年、山形特色等指标,我们可看到这样一个世界体系:

《墨尔多神山志》中“一点四方八面”的世界体系



从上图可知,嘉绒的墨尔多神山作为一个世界中心,围绕着它的是汉、藏、印度、象雄等文明。而如《墨尔多神山志》所言:“在这不分边区腹地的世界上,特具加持力的圣地、寒林和雪山上,会集着象雄、大食(波斯,在今之伊朗)和鄂坚(古印度因陀罗菩提王国,莲花生大师的出生地,在今之阿富汗)、克什米尔、印度和尼泊尔、汉地和藏区等世上所有地区,三世诸佛和持明空行等部众。”由此,嘉绒这一边地因为有了墨尔多神山而成为世界的中心,而这个世界又是“不分边区腹地的”。

从《墨尔多神山志》专门提到的地域来看,墨尔多神山所勾连的地方其实是

一个信仰传播的地图,象雄与大食作为苯教信仰的来源地被首先提及,接着是作为尼玛教创始人莲花生大师的出生地邬坚,然后是克什米尔、印度和尼泊尔等地,最后才是推崇格鲁教的汉地和藏区。这样一串由远及近的地名呈现的是嘉绒当地宗教信仰的混杂交融,当然苯教与尼玛教无疑占据着嘉绒人信仰世界的显著位置,所以在墨尔多神山所勾连的世界中,象雄、大食和邬坚三地是重点,而汉地与藏区似乎略显次要一些。可以说这是一个在多重文明顶点,或者用萨林斯的话说在数个“文化顶峰”^①的对照和吸纳中所形成的一个世界图式,这里面所包含的文化顶峰之间的多边关系,最终被处于“支配性顶点”之外的嘉绒地区所呈现,并成为其拓展自身历史的动力。

有趣的是,当墨尔多神山作为世界的中心吸引着世界各地、信仰不一的修行者汇集于此时,它却正引导着人们背离现实世界。生活在8世纪的曾被流放至嘉绒地区的西藏大译师白若杂纳,被视为《墨尔多神山志》的作者,他在这本神山志中对莲花生三师徒叹道:“广阔的世界上尽管有众多的圣地,但到世风衰败的末劫最后五百年,整个藏区陷入战乱的灾难时,唯存莲花生师徒三人的神力,那时伏藏四地和十八条山沟里,莲花生的神力将大放光辉,圣地将与极乐世界毫无差异,这是我等六道众生的福分。尤其东方的嘉莫绒(嘉绒),将以纯净之洲——墨尔多伏藏地的盛名,成为独具莲花生大师空行神力的土地,如此圣地的功德无与伦比。”换言之,末世来临之时,恰是墨尔多圣地光耀功德之际。显而易见,墨尔多神山作为一个神圣而灵验的修行地其实是通过现实世界的消解,成为了一个不分边区腹地的世界中心。

从根本上讲,《墨尔多神山志》是一个消解性的文本,这里面夹杂着嘉绒宗教精英阶层的一种世界想象。现在很难判定这个神山志所呈现的“墨尔多中心说”对当时普通嘉绒民众有何影响,不过很明显,墨尔多神山还有另一个“世界中心史”,在嘉绒地区受到更广泛的认可。

三、“嘉尔墨尔多山神”与“墨尔多雍忠崩资神山”

在《墨尔多神山志》中有这样的提示,这座神山之所以一跃成为世界修行者聚集的圣地和世界的中心,是因为这座山是莲花生大师“伏藏”四地之一,在未来末世的五百年,为了汉、藏象雄诸地的长远利益,这里开掘出的伏藏将是教化众

^① 萨林斯:“整体即部分:秩序与变迁的跨文化政治”,刘永华译,载王铭铭主编:《中国人类学评论》,第9辑,128页,北京:世界图书出版公司,2009。

生得以解脱的宝典。此外,神山上埋藏的王室后裔的六件珍宝,如作为祖师替身的大食国王像、尼泊尔青葛热大师赠与的降魔金刚、六颗佛祖释迦牟尼的舍利子等宝物,也赋予了这座神山无可比拟的地位。似乎,墨尔多山的神圣性和中心性,是为在此修行与游走的喇嘛们所操控的伏藏和外来的宝藏所提升的。类似这种墨尔多山世界中心化的诉说,无疑是在遮蔽神山原本就具有的另一种灵性(嘉绒语中的“灵”念作 la,与“神”和“山”同)和中心地位。

在某种意义上,嘉绒人的世界是由山开启的。特别是在嘉绒人的山神祭祀仪式中,我们能够看到,神山作为伊利亚德(Mircea Eliade)所言的“显圣物”(hierophany),正是宇宙的神圣秩序得以显现的中心,且围绕着这个中心,神圣秩序的结构得以展开。^①虽然嘉绒地区的山神祭祀活动复杂纷繁,且各地方的传统也有很大差异,但据笔者的观察,这些祭拜活动其实都大致遵照着一套由三种祭仪部分组成的基本祭祀形式:一是以煨桑熏烟的方式祭祀一块象征神山之巅的白石,这种活动是日常的,具有向上传递崇敬的意义;二是以插旗杆的方式树立一个“通天柱”,这个竿子具有宇宙之轴的象征意义,这种活动与年度周期的开启相关,表示着宇宙的重生;三是围绕着由白石和旗杆构成的圣地逆时针绕圈,这是在转动宇宙之轴,以激发世界的生机。上述三类活动可简单地归纳为:祭白石、插神柱、转圣地,三者共同展现了神山与宇宙秩序以及生活实质的关系。

从仪式进入到嘉绒人苯教化的宇宙观中,我们可看到,这里宇宙可垂直地分为天、地、水三界,分别用白、黄(或杂色)、黑(或蓝)来表示,而连接三界使其成为统一体的则是作为通天柱的圣山(gdang la)。这些圣山本身就是宇宙之中轴、世界之中心,如苯教传说中最有名的神山“九迭雍忠山”(即冈底斯山)就位于苯教世界“魏摩隆仁”的中央,它作为天地支柱呈现出九层重叠的雍忠符号,其四方八面则是苯教祖师辛饶及他的妻子们和儿女们的出生地。^②这座山的巅峰是天地的汇合点,藏语名为岗仁波钦,意为“神灵所在”,梵语则为“盖拉善”即“湿婆所居”。在苯教观念中,山、天、神、灵可相互等同,而神山除了是神灵的居所并体现神的世系之外,还是王者和祖先显世的地方。传说中,西藏最早的王者“七赤天王”是从山上下到他们的臣民中间的,这些王者也就是“赞普”,即从天(山上)而降的人。恰如图齐所指出的,在藏区,当山与神被等同之时,人们也会把山与祖灵等同起来,那些先祖从上面下来或曾居住的山就获得了特殊的神圣性,某些关于宇宙起源论、神统世系或那些从哲学方面进行的解释都与此相关;也正由于它

① 伊利亚德:《神圣与世俗》,王建光译,2~23页,北京:华夏出版社,2002。

② 桑木旦·葛尔梅:“苯教历史及教义概述”,载《国外藏学研究译文辑》(11辑),61页,拉萨:西藏人民出版社,1994。

们的神圣特征,这类大山在某种意义上便成了该地区的灵魂,它们可确保其持久性,成为该地区的主神来保护居住在山脚下的居民。^①

历史地看待这些成为了宇宙之轴的神山,会发现其神圣地位也会在历史中被放大,或被篡改,从而重新开启这个变迁着的世界之秩序。如西藏山南地区的雅拉香波神山,由于崇拜该山的雅隆悉布耶部落从6世纪开始就不断地壮大扩张并最终建立了吐蕃政权,这样一来,山体并不宏大的雅拉香波就一跃成为统领藏区众山神的“斯巴大神”,其地位与冈底斯山相当。甚至在公元8世纪的敦煌文献中还提到“雅拉香波乃最高之神灵”。^②然而伴随着藏地的佛教化,雅拉香波雪山成为印度密宗大师莲花生到吐蕃传教时首先降服的神山,这样它又获得了佛教护法神的身份。可见,神山在现实世界中也有其历史。

因此,我们不能忽视墨尔多神山本来的灵性,以及在其灵力护佑下的嘉绒人所要承担的历史命运。实际上,在《墨尔多神山志》的述说之外,这座神山成为世界中心也有其他的显现途径。应指出的是,墨尔多山最初仅是一个地域性主神山,其山神又名“斯巴嘉尔木”。据格勒博士考证,“斯巴”有世间、生、存在等意,“嘉尔”有大、神、王等意,“木”有女王或神妃之意。^③也就是说,墨尔多山是“嘉尔墨尔多”(大地主神)和“斯巴嘉尔木”(大地母神)的居所,作为生灵的主宰具有保佑其周围地域旺盛生机之神力。特别值得注意的是,像藏区其他地域性的主神山一样,墨尔多山能够统合其地域范围内的其他小神山,从而形成一个等级性的神山体系。墨尔多神山体系的确立,其实也是嘉绒地区各部落相互融合渐成整体之历史过程的一个反映。尽管现实之中,这一地区从未在政治上实现过统一,但各部落头人之间的联姻与战争,以及他们共同面对的各种外部势力的挤压,如西边藏区格鲁教的渗透和东边汉地土司制度的引入,使这一地区越来越共享着同一种历史命运。通过将墨尔多树立为整个嘉绒地区最大的山神,嘉绒人开始了一个独特的区域性统合进程。

很明显,嘉绒人的山神祭祀活动体现着他们社会空间的分类和地方观念的表达。就像格勒等人在藏北所发现的那样:“神山除了有一定的地域性外,神山的序列还与部落的结构有一定的内在一致性。”^④嘉绒地区情况也是如此,从家户屋顶上的白石,到村落祭坛上的白石,再到部落山神和地域主山神,隐含着家户、村落、部落和邦国这些人群组织概念的分类,因此特定组织范围内的人群会供奉

① 图齐、海西希:《西藏和蒙古的宗教》,耿升译,王尧校,310页,天津:天津古籍出版社,1989。

② 《敦煌本吐蕃历史文书》,王尧、陈践译,164页,北京:民族出版社,1980。

③ 格勒:《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》,455页,广州:中山大学出版社,1988。

④ 格勒、刘一民等:《藏北牧民》,267页,北京:中国藏学出版社,1993。

特定类型的山神。而山神祭祀活动则是划分与融合地方边界的一种手段,特别是在山顶、垭口或路口上建嘛呢堆祭坛并举行插旗杆(风马旗)的仪式更带有很强的边界性。如每年夏季举行的“观山节”(看花节),届时嘉绒地区各村落都要集体上山打扫各自神山上的各类祭坛,为其插上崭新的旗杆经幡和木制的刀、剑、弓、箭等,并献上五谷杂物,最后面向神山煨桑叩拜,其间人们还会到村寨周围的草坪或河滩举行集体欢宴,开展赛马、摔跤、跳锅庄等娱乐活动,部落里的男人们还要跳一种具有极强军事色彩的弓箭舞。这种活动是一个部落确认边界、沟通神灵激发领地内万物兴旺力(fertility)的重要仪式,而越界开展此类祭祀山神的活动所带来的结果往往是战争。^①但若将一个地方性的山神祭祀活动提升至区域性的,使其涵盖一个区域内的所有地方祭祀时,随着这种祭祀圈的扩展,地方的边界则会被消弭。所以,嘉绒人对墨尔多山神祭祀礼仪的升级,可视为当地区域统合进程的经验性反映,它通过彰显这个山神在这一地区的等级,消弭了各神山之间的边界区隔,从而实现了一个区域性的统合。《墨尔多神山志》中包含着一段“巡礼朝圣墨尔多神山功德的教诲”,它由17世纪出生于嘉绒巴底的尼玛派活佛桑吉领巴撰写,强调了祭拜墨尔多山神的意义与形式:

话说本尊和地神的圣地墨尔多,它是“雍忠”山脉的主峰,亦叫大自在神山,又是持明空行的会聚地,神奇景观样样全。佛母与空行常光临,殊胜妙果即修成;积攒资粮修善成正果,竖起经幡灾难全消尽。凡有为法善业具有增长九倍的威势,凡无为法善业亦有同等的威势。大自在天神山的本尊和地神,由六十五座山峰所环绕,绚丽多姿的景象美不胜收。围绕神山转一周,相当于念经七亿遍,来生不得下地狱,今世也得灾难消。“尤其一年十二月中,每逢正月去朝山,当念诵经十二亿。”……尤其十二年一度的大庆来临时,本地的格西等出家人,在高僧大德的带领下,前往神山朝圣和巡礼,即可获得福德资粮和善果,来世投生成解脱自己和众生的活佛。

从这里可看到,对墨尔多山神祭祀礼仪的升级,首先体现在墨尔多山神庙的祭祀中。位于今丹巴县岳札乡的墨尔多山神庙供奉着墨尔多神的本尊像,人们认为墨尔多山神的生日在阴历七月初十,在这一天嘉绒地区的男女老少会从四

① 如《格萨尔王传》中就讲述了这样一场战争:霍尔国为祭祀玛卿邦日雪山,在山上立了一个“鄂博”(蒙语,山口的玛尼堆),而在岭国人看来玛卿邦日是他们崇拜的神山,霍尔国擅自建鄂博则是对岭国的侵犯,于是格萨尔王出兵封锁了通往雪山的道路,并摧毁了霍尔国建的鄂博,由此引起两国交兵相恶。见《格萨尔王传·霍岭之战》,金迈、吴均译,14~20页,西宁:青海人民出版社,1984。