

新編世界佛學名著譯叢

佛學與藏學（四）

南開大學宗教與文化研究中心 主編

第三十六章 有關吐蕃苯教殯葬儀軌

的一卷古文書

石泰安

根據較晚期的史學家們記載的吐蕃傳說來看，我們可以把吐蕃舉行殯葬儀軌的傳人（至少是其特殊用法）歸于苯教徒，甚至是外來的（尤其是象雄）苯教徒。這些文獻不久前，剛由哈爾作了集中研究^①。其中有些文獻提供了有關修建墳塋、供奉圖像和供品、祭祀、處理尸體以及某些看管墳地的和為死者服務的活人之情況。所有這些儀軌均專供贊普使用。哈爾先生未曾使用，但已由圖齊刊布的一卷重要文書^②，值得我作一番詳細研究，但我未得到其藏文原文文獻，因而核實這一事實是不可能的。它也涉及到了一名贊普（8世紀最後四分之一年代的墀松德贊）。據此文獻來看，殯葬儀軌的程序如下：

1. 一名或數名庫苯（負責清洗的苯教徒）攜帶有金匙，盛水清洗祭祀牲畜。
2. 一名或數名祖苯（提問的苯教徒）輪歌。

①哈爾：《雅魯王朝史》，哥本哈根 1969 年版。

②《世界廣說》中的這一段文字，已由圖齊在《西藏畫卷》中作了綜述，羅馬，1949 年版，第 716 頁。





3. 一名或數名辛苯（祭司苯教徒）^① 抓住祭祀牲畜的角并割斷其喉嚨。

4. 一名或數名息苯（進行破壞的苯教徒）把祭祀牲畜切成碎片。

5. 一名或數名色苯（填地苯教徒）^② 安排進行分配的各份肉。

6. 一名或數名康苯（會計苯教徒）計算各份肉，把一匙匙的血倒入銅鍋中，并將銅鍋置于祭祀牲畜的皮上，他們同時又把各份肉置于其他的皮上^③。

7. 所有人都“如同魔鬼附身一般地呼叫”（圖齊的譯文）。

這種程序似乎經過了大幅度的簡化，或僅僅涉及到了

①自從霍夫曼的《西藏苯教源流史》（美因茨，1950年版）的著作發表以來，大家都習慣于把 gcen 一詞譯作“薩滿”（如哈爾就是這樣作的）。我要強調的事實是，在苯教師們的行為中，沒有任何能證明這一名詞的地方。在最為古老的文獻敦煌寫本中，他們是作為儀軌祭司而出現的，如同以色列的教士一樣（石泰安：《西藏的文明》，1962年巴黎版，第199頁）。他們于此充任祭司的職務。我們可以認為該詞與 gced（屠夫，劊子手）之間具有辭源關係。這雖然是假設的，但從語言學角度來講，却是可能的。詞尾 -n 或 -d 之間的變化，也確實在其他地方出現過。

② bse 一詞具有各種詞義，但却與這種專門用法沒有明顯的關係。在有關殯葬儀軌的敦煌文書中，se 或 se-mo 均指墳墓或墳墓的一部分。其形容詞“矩形的”指一個特定的地區，很可能是一個墓葬坑。

③參閱《國王遣教》（德格版本，第57頁）：“在支貢贊普時代，從大食（伊朗）和阿夏（突厥吐谷渾人）地區請來了苯教徒，他們把比較小的肉塊集中在一起（後面有一段無法理解的文字），然後分放在由死畜灰白皮組成的靈魂所緣物上”。參閱上引哈爾書，第344—345頁，我認為其譯文是難以成立的。



部分儀軌一準備用作祭祀的牲畜，宰殺、切碎和擺供肉塊。第1卷敦煌寫本（伯希和敦煌藏文寫本 Pt.1042 號）很久就由拉露小姐刊布并作了翻譯，近來又由哈爾重作分析^①，其中記載了更多的儀軌行爲和參與的苯教徒。但晚期文獻中提到的任何專職人員，都未于這卷敦煌寫本中出現，雖然其中也涉及到了用作祭祀的牲畜。因爲哈爾先生已指出，必須區別持續了數日的儀軌。所以由圖齊發表的記述，很可能是指殯葬中的另一時刻。這種記述係指宰殺和切割祭祀牲畜，而敦煌寫本則涉及到了在墳地隆重送葬儀式和儀軌。

由拉露小姐翻譯的這卷寫本，既長又亂。哈爾先生把它分成了幾部分，而現有的順序也可能并非最佳。已經有人在其他地方指出過，敦煌寫本經常寫得很蹩腳，許多段落又有衍文或前後顛倒之處。總之，這種文書混亂不堪^②。此外，這卷寫本中的語言特別晦澀難懂，其中大部分內容根本無法翻譯出來。

所以，現在急需要介紹另一卷有關同一內容，但要明

①拉露：《王家殯葬中的苯教儀軌》，載《亞細亞學報》，1952年，第339—361頁；哈爾：同上引書，第368—379頁。

②關於由巴科和托瑪斯刊布的敦煌吐蕃大事年表（其中有許多整段的文字被抄經師抄錯位置了），參閱伯戴克：《論伯希和敦煌藏文寫本 Pt.1287 號的結構》，載《東方研究雜誌》第63卷，1969年。

有關該寫本混亂的其它例證，請參閱石泰安：《敦煌藏文寫本中的儀軌故事》，載《拉露紀念文集》，巴黎1971年版。藤枝晃先生提醒我們注意，許多敦煌藏文寫本都是由漢族抄經師們抄寫的，這就可以清楚地解釋其中的錯誤（《吐蕃支配時期的敦煌》，載《東方學報》第31卷，1961年，第262頁）。



白易懂得多的敦煌寫本，從而確定許多專用術語和它們各自所指的儀軌行爲。它的優點是把伯希和敦煌藏文寫本 Pt.1042 號中枯燥地列舉的儀軌程序，與記述殯非儀軌的神話先例的其他敦煌文書聯係起來了。這些贊歌或故事，應在舉行儀軌期間按照規則演唱或講述。根據這種規則，對於儀軌的任何參加人或使用物，在不講述其來源之前均不能提及^①。我在這一問題上還將指出，上引晚期文獻中的程序，規定了從事以問答形式輪歌的祭司之活動。這種行爲在傳說中被歸于了叫作“謎歌家”的人，他們與說唱故事的藝人和苯教徒在一起，從前可能爲吐蕃王朝的“宗教保護”作出過貢獻^②。我們還將會在作爲本論文內容的文書中，看到暗示這種朗誦的地方，即使是一段簡短的摘錄也罷。

巴黎特藏中的這卷敦煌寫本（伯希和 Pt.239 號）中的部分內容，也重複出現在倫敦特藏中的一卷敦煌寫本（斯坦因 S.504 號）中，它提供了一些有用的不同說法，并填補了一大空白。第 1 卷寫本很久之前就由拉露提及，但她僅對其中第 1 部分作了分析和概述^③。它實際上是由劃分

①我在上文提到的文章中，綜述和分析了相當多的這類故事，我于下文將參閱它們（簡稱爲《故事》）。這些故事主要涉及到了馬匹、牦牛、綿羊和各種被放入一種被稱爲“靈魂之堡”（其中似乎供有死者的一種畫像）的幻網中的珍貴物。這些故事已由托瑪斯發表在《西藏東北部的古代民間文學》中了，1957 年柏林版。

②參閱石泰安：《西藏史詩和說唱藝人的研究》，巴黎 1959 年版，第 419—422 頁。

③拉露：《敦煌本〈佛說大乘莊嚴寶王經〉初探》，載《印度史季刊》第 14 卷，1938 年，第 198 頁；《高地亞洲信仰中通向死亡的道路》，載《宗教史雜誌》，1949 年第 1—3 月號，第 42—48 頁。



得很清楚的兩部分組成的。其中第一部分完全是佛教文書，它是有關救苦救難的觀世音菩薩和死者，在六道輪迴中的可能化身問題的。第2篇頗為引人注目，因為它極力把苯教殯葬儀軌運用于佛教，或根據佛教的意義而象徵性地對此作出解釋。

我從這一事實中發現了苯教儀軌的程序，從而更好地確定其內容。這是在可能的情況下，由于必須按照苯教儀軌活動的語義內容，而作出佛教解釋時纔這樣作的。所以，它是倫敦和巴黎特藏中，唯一不僅為我們保留了一些人名和儀軌活動，甚至還保留了一小段演唱儀軌書之摘錄的敦煌文書，從而可以使人確定與我上文講到的神秘故事之關係。值得注意的是，倫敦的殘卷（斯坦因 S.504 號寫本）如同巴黎寫本一樣，也包括兩個不同的組成部分。其3頁的正面是由佛教採納的苯教儀軌之對應內容（伯希和 Pt.239 號寫本的第2部分）。我在背面（或相反是正面）發現了一種疾病、衰老、死亡和悲慘狀態之不可避免的特點，以及不可避免的死亡等，這類純粹是佛教的說教（伯希和 Pt.239 號寫本的第一部分）。這種說教是向一名贊普作的。

這種以佛教觀點進行模仿和作象徵性解釋，來保存苯教儀軌書的作法，一直在喇嘛教的神職人員中流傳下來了。我已在其他地方提供了某些例證^①。在時間順序方面的第

①《西藏史詩和說唱藝人的研究》，第493、500—501頁。



一個例證，是米拉日巴的一首歌曲。如果我們承認它是真實的話，那就應追溯到 11 世紀末葉或 12 世紀初葉，其中模擬了苯教的一種治病儀軌^①。當時，對於像米拉日巴那樣的一名出家人，他知道這種儀軌被明確定為是苯教的。當時的苯教已是系統的苯教，或被視為已形成一種宗教體系，這是從可能是由米拉日巴最終皈依的一名苯教祭司所使用的術語中得出的結論。此人確實講到了這種苯教與佛教在詞語和表達方式上的相似性，使用了一種作為系統的苯教九乘中的第二乘之特點的詞匯。但據我所知，這一切均未出現在敦煌寫本中^②。相反，治病儀軌本身的特有內

①我在其他地方（《故事》）中已指出，在苯教的範圍內，治病的儀軌和故事，與殯葬儀軌和故事很相似，或者前者可以代替後者。在由米拉日巴模擬的苯教儀軌中，我們發現了與殯葬儀軌相同的內容：以贖罪的祭品來清除不淨和排除各種魔鬼，這就是作為齋供而奉獻給苯教徒的 9 份供品。在儀軌的最後，信徒們歡呼：“病人從死亡中復活了。”這也可能僅僅是一種修辭方式，但它也可以說明在治病和死亡儀軌之間存在的相似性，尤其是因為常用的詞，在辭源上都很近似：“治病”（gso-ba）和“活人”（'choba）。

②我們在苯教的大合集本著作《金鑰》（斯奈爾戈洛夫版本和譯本，倫敦 1967 年版）中可以發現這一切。這部著作聲稱要追溯到公元 8 世紀，但實際上僅于 1380 年左右編纂成書。其掘藏人洛丹辛保（1360—1384 年）與米拉日巴同屬於瓊保氏族。下面就是我們在《金鑰》中發現的，米拉日巴所說的苯教儀軌中的術語：祖辛（斯奈爾戈洛夫版本第 32 頁）3 種占卜方法（第 94 頁）、囊辛（第 42 頁）、淨化、贖身、報應、歌曲、地毯、箭支等、儀軌中的法器（第 48 和 52 頁）、供品、戰神、360 片智慧牧場、各種吸血鬼等。

容，却確實已出現在這些寫本中了^①。所以，當時處于我們可以稱之為“古老的”敦煌文書，與古典文獻之交合點。敦煌寫本可能是或部分為較晚期的作品，它們可以被斷代為9世紀、10世紀，甚至是11世紀初葉^②。在這一時代，吐蕃王朝自9世紀末瓦解之後，佛教徒和苯教徒之間的關係常常是（但並非始終是）敵對的，這一點已得到了證實。佛教徒的發願（祈禱）是致朗達瑪贊普（他于842年遭弑殺，傳統中把此人作為一名忠誠的苯教徒，見伯希和敦煌藏文寫本Pt.134號）及其子微松的（伯希和敦煌藏文寫本Pt.230號）。正如大家所知道的那樣，繼此之後的一個半世紀非常含糊不清，其特點是在一個、兩個或三個甲子期間的年代非常混亂。在900—950年之間，文書中向我們介紹了貢噶地區（青海—西寧）的一名木祖或木吉家族的苯教徒。他後來皈依了佛門並成為喇嘛拉欽格饒才。據苯教傳說認為，某一位叫作路噶（996—1035年）的苯教祭司，

①戰神（伯希和敦煌藏文寫本Pt.1043、1047、1051號等）、地神（伯希和Pt.1042號寫本，斯坦因Pt.740.1和739年），生命之神（斯坦因Pt.740.1號，伯希和Pt.1046號）、女魔（伯希和Pt.1047和1043號）、吸血鬼（伯希和Pt.1047和1051號）、智慧牧場（托瑪斯：《西藏東北部的古代民間文學》，II，I .36和VI，I .142），贖身魔（同上，VI，I .15）。米拉日巴所說的mo-sman，即木門女神（同上，118，伯希和Pt.1047號寫本）。米拉日巴所說的“應舉行一次苯教儀禮”，也經常出現在伯希和Pt.1047號寫本中。同樣，“唱一支苯教歌”一句話也出現在伯希和Pt.1134號寫本中。有關gyer一詞，見筆者舊作：《苯教象雄語》，即將發表于《法蘭西遠東學院學報》。

②由哈干刊布的《梵文—藏文辭匯集》（巴黎1942年版）提供了一幅贊普名表，結束于10世紀下半葉。





可能于 1017 年“創造了”（發現了）伏藏。正是他可能把《十萬龍經—苯教史》用到了小品佛典集中^①。人們後來又聽到了講述佛教徒和苯教徒之間的一次巫術比賽。在吐蕃南部，瓦洛卡瓦（約為 1050—1100 年）患病了，拒絕一名苯教徒的治療。他受到了苯教徒辛德楚的攻擊，并在象雄接受了苯教皈依^②。仍是在 11 世紀時，我們發現祖欽（又叫烏巴倫巴）與一名苯教祭司一起參加了一次苯教節日^③，在同一時代于青海湖的東北，扎岱家族的一名佛教徒扎貢曲兒多吉在一場巫術決鬥中戰勝了一名苯教徒。我不知道這名苯教徒是何人，但我獲悉同一家族的一名苯教徒萊辛苯瑪爾把北方的一批吐蕃人帶到了朵思麻^④。米拉日巴也屬於傳統上與苯教有聯係的一個氏族（傳說中也認為米拉日巴在象雄邊境的岡底斯山附近，與苯教徒納羅苯瓊進行過一場巫術決鬥）。據苯教史學家記載，這一瓊保氏家族與古象雄的瓊保家族本是一家^⑤，苯教就是從象雄開始傳

① 霍夫曼：《苯教源流史》，第 332 頁；《說庫如意寶》第 204 和 208 頁。

② 見其傳記第 97 和 98 頁。

③ 羅列赫：《青史》第 112—113 頁。

④ 《安多政教史》第 101 頁。

⑤ 《利濟一切衆生之烏仗那變幻全書》（1766 年寫成的苯教史）第 110 頁及以下。有關米拉的鬥爭，見上引霍夫曼書。我將要指出，噶舉巴另一個分支的創始人瓊保南交（1002—1064 年）也屬於同一氏族。稍後不久，苯教集《金鑰》的掘藏人洛丹寧保也屬於同一氏族。在近代，這一瓊保家族居住在吐蕃東北部的囊欽地區，信仰苯教（如桑德堡：《西藏和藏族人》第 150—151 頁）。在古代（公元 7 世紀）時則相反，該氏族既存在于象雄，又存在于“吐蕃”（瓊保熱桑是象雄李聶秀國王的大相，瓊保邦色蘇則是吐蕃贊普的大相，但與象雄有密切關係）。請參閱巴科等人：《敦煌吐蕃歷史文書》，巴黎 1940—1946 年版，第 80、100 和 106 頁等處；黎吉生：《敦煌殘卷》，載《西藏學報》第 6 卷，第 1 期，1969 年，第 7 頁。



播的。

這些貧乏而又不連貫的資料，就是我今天能夠發表的文書，這是爲了對 11 世紀（大家認爲這是在提供敦煌寫本之石窟的封閉時間—1038 年之後不久）的佛教徒，與苯教徒之間的接觸，發表過某些看法，即使是非常含糊也罷。我們剛纔讀到的文獻說明，這些接觸怎樣得以導致產生一種大雜燴。令人遺憾的是，現在無法確定其時代。它可能是較晚的了（10 世紀），但也完全可能是比較古老的。無論如何，晚期的作家們都能在敦煌以外的地區，甚至在吐蕃本地發現這類文獻^①。這些刊本或抄本文獻得以保存了許多有關苯教儀軌的內容。口傳當然同樣也是可能的，至少我們在 11 世紀，還發現米拉日巴和烏巴倫巴參加這類儀軌。但口頭傳說後來却失傳了。

我們現在試對伯希和敦煌藏文寫本 Pt.293 號中，有關佛教徒使用苯教儀軌的部分內容，作一番翻譯。這種儀軌

①我于 1959 年就已經指出，史學家巴俄祖拉陳瓦（于 1545—1565 年著書），轉抄了其行文完全一致的某些我們在敦煌寫本中發現的小邦名表的殘卷（《漢藏走廊古部族》，巴黎 1959 年版，第 8—9 頁注 25）。烏瑞先生提請大家注意，這位史學家引證了非常古老的歷史這一事實，如庫敦的《大傳》（1011—1075 年）和岱敦的《教法史》，這都是我們今天得不到的資料。他認爲對古殘卷的知識正是由于這些史料纔得以流傳下來了（《〈賢者喜宴〉中古藏文紀年的紀事痕迹》，載《華裔學志》第 26 卷，1967 年號，1969 年出版，第 498 頁和以下）。但他所指出的段落僅僅是摘要，而不是文引證。相反，在語言和文筆方面，都與敦煌寫本相同的許多片斷，則保存在各種喇嘛教小部儀軌書中了，尤其是保存在《十萬龍經》中。我已搜集了相當數量的這類例證，并希望有朝一日能發表。作爲某些例證，請參閱石泰安：《故事》一文。



的每種程序都伴以發喜願。衆所周知，這類古老文獻中的詞匯大部分均不爲人所知。當我覺得其譯文不太可靠或不可能時，我便使用斜體字表示，或用概述及刪節號取代。我儘可能原原本本地翻譯專用詞匯，祇有在注釋中或解釋文獻時，纔具體說明其意義。爲了更爲清晰易懂，我對儀軌程序都作了編號。這些程序在文中都以示意圖表示，並以此而分成許多段落。該寫本是以單葉的形狀出現的，與本處有關的一段文獻占據了第 19—35 頁。最後，大家將會看到一種純屬漢地風格的龍的圖案。斯坦因敦煌寫本 S.504 號共由三頁組成，僅僅正面提供了一種與伯希和敦煌寫本 Pt.239 號第 25—27 頁不同的內容（我們在背面可以發現一種致贊普的有關死亡的佛教說教，但殘缺不全）。我在新加入的地方將使用這一殘卷。

(一) 對“身帳”的發願^①

①參閱拉露：《王家殯葬中的苯教儀軌》。在這部儀軌書（伯希和 Pt.1042 號寫本）中，大家可以發現一個“專管尸體”的人，也負責 thugs-gur（拉露譯作“魂幕”），rin-gur（拉露：“尸幕”）和 dbon-lob。人們在此之間就已列舉了 thugs-gur、dbon-lob、馬匹和牦牛等。在稍遠處又提到了 thugs-gur，我們還發現了一處 thugs-kgu（“魂舍”）。rin 字之意義（身體）已得到了明確證實。對於一名女子，我們可以說“其體很美，如同蘆葦一樣柔軟；其貌很美，如同月亮一樣閃閃發光”（伯希和 Pt.1285 號寫本）。此外，該詞與 sku（尊者的身體）的意義相似（托瑪斯：《西藏東北部的古代民間文學》，IV，I，290；IV，I，104 和 105，其中提到馬馱人。托瑪斯譯文是錯誤的）。這種詞義也可能會解釋把梵文 sariva（被露尸體的遺骸）譯作 rin-bsrel 的作法（儘管曲扎辭典在辭源方面，用“長久保留”來解釋之）。至于 thugs（拉露譯作“靈魂”）一詞，其譯法不太可靠。該字是“心、
(注接下頁)

爲了清除（消除、克服）死者親屬心中形成的悲傷，

（接上頁注）

思想”之尊稱，它并未出現過“靈魂”的意義。我們可以懷疑 thues-gur 是否爲 rin-gur 的尊稱形式。在我們的寫本中尚未提到這一問題，我們在伯希和敦煌寫本 Pt.1042 號中，可以發現這兩個詞單獨使用，但僅有一次除外。我們可以認爲，這裏是指一種同義詞的重疊現象，rin-gur 是一個常用的詞組；而 thugs-gur 則是由于用于贊普的儀軌之事實，而造成的。其中還提到了“尊貴死者的贖金”和“尊貴的尸體”。我們還可以聯想到另外一種解決辦法。據本文書記載，“身帳”用于清除親屬們對死者懷有的傷感，或者是他們思想中的眷戀，除非這是指死者繼續對其家庭懷有愛戴之心。因此，thur-gur 和 rin-gur 一樣，都是用于寬慰思想的。我們將會看到，這種“帳”應包括死者的一種代表物。這樣，我們就可以根據這種意義，而理解其後的某些含糊不清的句子：這一“身帳”是爲了作爲“哭喪聲之所緣”和“黑色思想（憂愁）之裝飾”，而製作的想象物。這就可以解釋爲什麼該“身帳”被稱爲“悲歌之絲綢”。但所有這一切都帶有假設性。

倫敦所藏的另外一卷敦煌寫本（斯坦因 S.562 號寫本正面，僅有一頁），提供了一段也是有關殯葬儀禮的文書（其背面用了一篇也可能是有關死人的佛教文書，所以這一頁孤立的文書很可能與斯坦因 S.504 號寫本的三頁屬于同一卷文書）。但在斯坦因 S.562 號寫本這一殯葬儀軌書的殘卷中，引證了《靈魂下界故事》的一片斷，提到了到達“靈魂之行列”一事或一件有關靈魂一尸體的含糊不清的事情，但其中把死亡稱爲心和身的分離。這一殘卷似乎確實支持把 thugs 譯作死者的“靈魂”或“心”。在一個儀軌故事（伯希和 Pt.1068 號寫本）中，有一頭能在路上幫助死者的奶牛，被帶到了“親屬們中間”。這一切都發生在一片墓地或一座儀軌建築之中。這些“親屬”在其他地方（伯希和 Pt.1136 號寫本）爲“九父”和“十母”，均出自王族。在由拉露發表的苯教儀軌書中，“靈魂下界”也與有關靈魂到達的故事有關，而一篇相似的文獻則又把它與“贖魂”聯係起來了（托馬斯：《新疆藏文文書資料集》第 2 卷，第 392 頁）。但是，如果 thugs 一詞可能意指“靈魂”，那麼僅僅把它用作一種尊稱，也並不是不可能的。它已出現在敦煌寫本中了（伯希和 Pt.1043、1046、斯坦因 S.740 和伯希和 Pt.1047 號等寫本）。



人們于是便製造了一種喪幡^①。這就是取一所漢式房屋（寬



佛學與藏學（四）

① smran 一詞變成了已系統化苯教的一種重要專用術語（參閱奈斯爾戈洛夫：《苯教九乘》以及筆者的書評，載《大亞細亞學報》（《泰東》，1968年，第127頁）。在此背景下，該詞就是指一種以“哀號”為特點的隆重朗誦。smran 變成了 smra（講話），該詞與 smren（講話，痛苦的表示，神秘的）以及 sinre（表示痛苦，祈禱，詛咒）有關（見曲扎詞典）。所以，我們發現用 nu-smran（哭和叫）來表示被墮入地獄者的痛苦嘶叫聲。當贊普薨逝時，我們發現其忠誠的噶爾大相“哼一首悲歌，其中表達了他的愛戴”（巴俄祖拉陳瓦書，第7卷，第65—67頁），緊接着歌頌贊普功德的贊歌。該詞在其他地方又指一名不幸女子的悲歌（《頗羅鼎傳》第60頁）。這樣就把 smre、smren 與 snags（贊歌，咒語）結合起來了。但這些詞還用于翻譯一種專門術語（我不知其梵文原形），用以指婆羅門僧們誦讀《吠陀》或另一類印度經文的特殊方式。對於魯帕提，大家把他歸于般度時代（《摩訶婆羅多》）或佛陀時代，巴俄祖拉陳瓦的西藏編年史（第7卷，第5—6頁），在有關於這位被逐國王特點的凶兆問題上，曾經指出，“在這些國王們的時代，那些專長于誦讀《吠陀》和研究某一新生嬰兒的吉兆或凶兆的婆羅門僧們，決定當時呈凶兆”。切塘扎準那非常適用的小辭典，却賦予了 smran（而不是 smren）一詞同樣的詞義。我們于其中讀到，smran 是《吠陀》中的一個詞匯（或指《吠陀》中的一些術語），正如大家所講的那樣：“婆羅門僧們唱一首贊歌（或悲歌）”。漢譯文僅僅提到了《吠陀》。正如 smren-snags（唱悲歌、念咒語或謎語）一詞組所說明的那樣，smren 或 smran 應指一種與贊歌或神咒相似的文學或誦讀方式。

我還應指出，snags（神咒、贊歌）一詞可以理解作“語言”，而 smran 則可以理解作“講話”。我們于下文將要看到：smran 與“經文”，“習俗”、“講話方式”和“起源故事”都很相似。在經系統化的苯教中（見《金鑰》），“說法”是一種叫作“黑水”儀軌的基礎；而“神咒”則又是一種被稱為“白水儀軌”的基礎。但該書有關“黑水”一節，却包括驅魔并被分成了4種方式（我們可以聯想到《祭祀論》中的黑白分法）。在《金鑰》中，“說法”之特點為“號哭”并被形容為“真諦”，這就可能是暗示咒語。它于其中作動詞“解脫”或“奏樂”的補語，在同一部文獻中又指贖罪的故事和供品。我們于下文稍遠處將會看到，“說法”在本文書中也與這類供品有關。此外，如果該詞具有“黑水”一類的特點，那麼據《宗派原流晶鑿史》第100頁記載，這同一類中還應包括殯葬儀軌。



敞的房屋？)之絲幕爲楷模，這樣作是爲了引起人們的注意。這是哭喪的人準備的所緣物或裝飾物，一種憂愁思想的裝飾。這樣“身帳”就備有大地之承受物，即“好乘”(?)。

(接着是有關佛教的同化問題)。依靠由神中之神(佛陀)開始的三寶，把漂亮的漢地絲綢作爲珍貴物^①使用，爲了生者之福而將之奉獻于他們^②。由于使用一種神香(即佛教之香)^③，以及一種強大的神聖(佛教的)怛特羅祈禱的功德，願某某死者將得到圓滿解脫，并獲得生活在佛教極樂世界之神宮中；願某某死者即使轉生于地獄，也要使他不要被看守地獄的那些充滿仇恨的魔鬼抓住；願本應該墮入地獄^④的所有活着的衆生都能置身于樂土的神宮，願地獄之衆生都能得到保護；如果某一死者應轉生到餓鬼

①文中的 dmying 一詞應改正爲 dbyig，意爲“財富、財寶”。因爲我們于下文發現了同樣的一個短語，其上下文非常清楚。抄經師可能是由于受另一句話的吸引而這樣作的，除非是我們也可以將此理解作：“製造身帳以陳放財富”。

②我們還可以理解作：“不要無益地浪費這樣的財富。”

③從上下文來看，我們可以肯定，形容詞“神聖的”于此係指佛教，正如晚期文獻中的“神法”一樣(聶伯斯基—沃茲科維茨：《西藏的鬼怪和神靈》，海牙 1956 年版，第 570—571 頁)，其中的一尊山神在人間教法(民間風俗習慣，該名詞在敦煌寫本中已出現)叫雅秀，而在神仙教法(佛教)中則叫般遮尸迦。這種用法要追溯到 9 世紀。我們在墀德松贊的碑文中，也可以發現之：“神仙的習俗”(第 7 行)和“天神的宗教”(第 8 行)，均指佛教(黎吉生：《墀德松贊墓志銘》，載《皇家亞洲學會會刊》，1969 年)。我在《西藏的文明》中，還提供過其他例證(巴黎 1962 年版，第 161 頁)。

④原文爲 dmyalgtubgcey-pa'isems-can.



世界，那就願他不要被所有餓鬼的喧嘩聲嚇倒^①，願餓鬼世界所有飢渴的生靈都能受到保護；如果某一名死者（文中劃去了一行與前一句話重複的文字）要轉生到愚蠢而又笨拙的牲畜界，那就願他們不被牲畜的所有敵人^②抓獲，并使所有牲畜都得到保護；如果某一名死者應轉生為人類，那就願他不要被人類的任何敵人抓住，并能得到不受人類的任何恐懼（危險）之保護，如果某一名死者應轉生為神（“阿修羅”之誤），那就願他不要被阿修羅的任何敵人^③所抓獲，并能受到神（阿修羅）對所有恐懼的保護；如果三界所有衆生都不受精神苦惱之敵的侵襲，那就願他們到達徹底解脫的大宮，如果親屬和親近尚生存于世^④，那就願他們獲得幸福和善果。

（二）對“母系親屬”發願^⑤

由于你過去的行爲符合你現在的命運，你與死者誕生于同一地區，你與他有肉（姻親，母系親屬）和血（由于

①這是由于在下文始終寫作 *dyra* 而造成的。在敦煌寫本中，“戰神”經常被寫作 *syra-bla*。

② *dab-gro*。

③文書中首先誤作 *Lharskyes*，後來又正確地寫作 *Lha-ma-yin-gyidra*。這一錯誤是由于從中刪去了天神的第六道而造成的。

④ *gnen-khorslad-marnamsskan*。

⑤拉露在《王家殯葬中的苯教儀軌》第 349 頁注 1 中，把它讀作 *dpon-lob*，並把它作為一種物品。它是與“身帳”同時提及的，但同時提到的還有馬匹和牦牛。該詞直到現在尚未被解釋。本文書清楚地說明，它是指被

（注接下頁）

女子而造成的親屬關係)的關係,你就已變成了其親屬。作為你在前世所犯之殺戮行為的報應,你如同夏季的蔬菜,首先是整整齊齊地排成行,短暫時的冰雹落在了你的頭上,就如落在蔬菜上一樣,你被非永久的魔鬼帶走了。當你離

(接上頁注)

認為是“姻親”的人。因此,其第一部分 dbon 應取其“侄子”或“外孫”的普通意義(因而可以擴大運用到“女婿”,與“舅爺—老爺”相對應)。本文書在這一問題上不容置疑,因為文中聲稱他已成為某人的血肉至親。其“肉”指母子或女子血統,“父”則指父子或男子血統,我們無須再強調它了,這是顯而易見的(完全如同漢文中所說的“骨肉”親屬關係一樣)。至于 snag 一詞,曲扎認為其意義是“肉”,這是由于我們將要看到的一些詞組造成的。他還引證了一個指“肉”的例證。事實上,該詞則是指“膿”,或來自“死者的肉和血”的食物。因此,我將它譯作了“血”。無論如何,所有的複合親屬術語,均指由女系而形成的親屬關係。德高丹認為 snag 或 snag-dbon 之意義為“血的外甥”,即母系親屬。“肉系親屬”是近代使用過的一個古詞組,以指“同胎所生的嬰兒”。Snag-cha 意為“血或肉的外甥或外孫”,指“姨姑的兒子或姊妹的兒子”,即嫡堂兄弟和出自嫡堂兄弟的人。曲扎在“肉的外甥或外孫”(姨姑的兒子或姊妹的兒子)之間作了區別。因此,dbou-slob 確實是指一種由“肉”聯姻組成的親屬關係,一名“外甥或外孫”。殯葬儀軌書(伯希和 Pt.1042 號寫本)完全可以證明這一點。該書本在開頭處(第 13—14 行),“舅”或“岳父”要求讓人為他帶來 dbou-lob 和馬匹。“甥舅”因此而相合了。後來,在把“身帳”、dbou=lob、馬匹和牦牛集中起來之後,舅舅奉獻了一勺東西。這種 dbon-lob 究竟是一隻還是一種動物呢?本文獻證明,這是一種用于祭祀的生靈。在曾經論述過這種生靈的神話故事中,“勇敢”、“榮譽”之品質,始終被歸于作祭祀用的綿羊、馬匹和牦牛。他們需要這些牲畜以在險阻的道路上為死者領路(石泰安:《苯教殯葬儀軌的故事》)。必須在死者道路上翻越山口的一匹或兩匹馬,都被稱為 cha-lob(《故事》第 199 頁,伯希和 Pt.1134 號寫本)。在這一詞組中,cha 完全相當于“甥”。





開你所鐘愛的那些親屬過遠時，作為這些親屬想念你的標志以及由于你表現出了勇氣和謙虛，他們便從寶庫中取出財物，牽來了牲畜和馬群。為了增加你的勇氣和謙虛，他們把其財富從寶庫中取出并排成一行，把牲畜從畜群中牽來也排成一行。他們為表示親屬對你的尊重而奉獻供品^①。

（接着是苯教與佛教的同化）依靠神聖的（佛教的）三寶，我們發善願并誦讀很靈驗的神聖（佛教的）咒語。祝願通過這種行為的功德，而使其某位已死亡和過世者獲得親屬慈愛之保護以及神奇之保護。如果某人已死亡和過世，那就願在他轉生的地方不會受罪孽之不淨，以及以鐵

① gnen-sris 這一短語一直含糊不清。拉露把 sri 理解作 ris（親屬的一份供物）。這是可能的，但我們還可以聯想到 sri-xa（尊重）。完全是指親屬關係之特有的性質。該詞在這些儀軌書中，僅用于親屬之間的恩愛和鍾情之感情。a. 對於“姻親”，其相應的願望是死者能獲得一種親屬恩愛的保護。b. 對於“糧食”，提到了歡樂的 sris（賈克斯：“好脾氣”、“充滿活力”）和愛戴其姻親（他們也愛別人）。c. 牦牛本身也被稱為“親屬的 sriso”。在有關喪葬綿羊的故事中（伯希和 Pt.1194 號寫本和《故事》Ⅶ中發表的斯坦因敦煌寫本），這隻綿羊被稱為“喜歡它的親屬的兒子和親生兒”。在殯葬儀軌故事中，“喜歡它的親屬之 sris”，緊位于“贊普的財富”之後。這種比較可以使人聯想到，sris 以及與它同義的 dkor，均指“份額”，也就是供物。但我應對此提出懷疑。敦煌寫本中不穩定的寫法，可能會引起誤解。在曲扎和達斯的辭典中，我又發現 than-skor 或 than-kor 意為“親近”、“小邦王”（附庸國王）。如果我們保留 skor（親近）一詞，那麼其同義詞 sris 就完全可以通過 ris 來解釋。祇不過是 ris 一詞并不是指“份額”，而是是指“家庭、種類、派別”。這種混淆是很容易的，因為這些充滿仁愛的親屬們，都是通過奉獻和財寶而表現出這一切。