

古代西藏苯教的制度化過程考析*

孫 林**

摘 要

關於古代苯教的研究，目前學術界還有一些問題沒有解決，其中包括苯教如何從原始宗教轉變為制度化或系統化宗教的問題。本文主要結合歷史文獻以及前人的研究成果，提出古代西藏苯教的制度化過程是伴隨著吐蕃王朝的確立而得以實現的，其歷史下限至少當在七世紀左右。這個時期，苯教徒不僅神化王權、而且為吐蕃王朝的政治提供相應的服務，苯教師也根據王朝的不同政治與社會需要而產生相應比較複雜的職業性分工，這表明其在吐蕃王朝建立之際，已經發展成爲一種比較成熟的「民族宗教」。

關鍵詞：苯教、度化、盟誓、王權神化

* 本文承蒙《民族學報》兩位匿名編審認真細緻的閱讀並提出中肯的修改意見，謹在此表示謝意。

** 四川大學 985 二期工程「宗教與社會研究」創新基地學術骨幹，西藏民族學院人文學院教授

一、問題的提出

苯，藏文作 Bon，據苯教徒的說法和一些學者的考證，其原始意義有「念誦」、「呼喊」、「重複」等意思；此外還有耳聞或聽到的含義以及苯教徒自認為的苯為萬物之本及其奧義。¹ 匈牙利藏學家烏瑞（G.Uray）和英國的施奈爾格洛夫（D.Snellgrove）認為「苯」還可以解釋成「召喚」、「祈請」並具有西藏古代術語「Chos」（教法）的一切含義。² 苯這個詞除了指宗教外，還常常以苯波（Bon-po）的略詞出現在各類文獻中，主要指苯教的巫師及信徒。³

對於中國藏區的苯教，目前學術界的認識還是比較混亂的，不少學者都認為苯教作為西藏的土著宗教，最先屬於自然宗教，後來經過歷史的演變而成為一種類似制度化的佛教那樣的宗教，並且在其發展道路上，佛教的影響也起到至關重要的作用；⁴ 也有學者直接將苯教判定為屬於古代原始宗教的範疇，並吸收了其他宗教成分，成為「有異於一般原始宗教的古老宗教」；⁵ 還有主張歷史上存在兩種苯教，即遠古的苯教（斯巴苯）和後來新興的雍仲苯教，二者在信仰體系上呈現截然不同的面貌。⁶

在苯教的歷史發展問題上，學界對於苯教的制度化問題也存在概念上的偏差，有的人將西藏宗教中的前佛教以及非佛教的東西都歸入苯教的範疇，並不計較這其中還實際存在著民間宗教和外來宗教等不同的因素。還

¹ 丹增朱紫，《大乘覺悟道雍仲苯教常識》（北京：民族出版社，1999），藏文頁1，漢文頁155。H.霍夫曼，《西藏苯教史史料》（維斯巴頓，1950），頁137，註13。（*Quellen Zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion. Abhandlungen der geistes-und sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang Nr. 4. Wiesbaden/Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. 1950*）。

² 詳見 G.烏瑞：〈藏語古動詞“Bon”〉，《東方學刊》17（1964），頁323-334，參見「俄」斯塔尼米爾卡羅揚諾夫著、馮小平譯，〈伊朗與西藏——對西藏苯教的考察〉，《國外藏學研究譯文集》（拉薩：西藏人民出版社，1994），第十一輯，頁131-137。D. Snellgrove, *The Nine Ways of Bon*, excerpts from the gZi-brjid edited and translated, *Introduction*, London Oriental Series, vol. 18 (London: Oxford University Press, 1967), p. 1.

³ 根據石泰安（A.Stien）和卡爾梅·桑木旦（Samten G. Karmay）等學者的研究，古代苯教信徒和巫師分為苯波（Bon-po，男性巫師）和苯摩（Bon-mo，女性巫師），這種名稱在敦煌吐蕃文獻中已經出現，而且在那個時期翻譯自漢文的疑偽經《天地八陽神咒經》和《善惡因緣經》中都有這類術語，還用來對譯漢文的「師公」（或「邪師」）與「師母」。

⁴ 圖齊與海西希著、耿昇譯，《西藏和蒙古的宗教》（天津：天津古籍出版社，1989），頁265-312。

⁵ 參見楊學政、蕭霽虹，《心靈的火焰——苯教文化之旅》（成都：四川文藝出版社，2003），「引言」，頁10。

⁶ 持這種觀點的多為苯教徒，還有一些學者亦贊同此說。

有人比如德國的霍夫曼教授（H.Hoffmann）認為苯教可分為「古舊苯教」（Old Bon Religion）和系統化的苯教（Systematized Bon religion），「古舊苯教」帶有萬物有靈論或原始宗教（animism or primitive religion）的特點，其與後期的所謂雍仲苯教不同，在佛教以及雍仲苯教興起後，早期那種自然宗教實際溶入民間，變成至今仍然活躍於民間的「薩滿教」。⁷ 他認為只有晚期雍仲苯教屬於系統化或制度化的苯教，其特點是通過佛教以及波斯拜火教或摩尼教的影響而「擁有一個由逐漸形成的系統教條和神秘文獻構成的宗教調和論體系」。⁸ 霍夫曼的「古舊苯教」理論已經受到有關學者的質疑，⁹ 不過他關於晚期苯教的系統化或制度化的論點還有一定的道理，實際上，晚期苯教作為制度化的宗教，的確擁有一般製度化宗教（Institutional Religion）所具備的一些特徵，比如具有其自成體繫的神學及宇宙論闡釋繫統，建立了與其自身的宗教理論體系相適應的包括固定的儀式規範和一套完整的操作制度在內的宗教實踐體系，同時還有一個獨立的人事性組織和專職的人員來執掌和操作相關的宗教活動。¹⁰

然而關於苯教什麼時候開始制度化，現在仍然認識模糊。

國內許多學者傾向於認為苯教到十世紀才開始系統化和制度化，並主張在此之前的苯教基本可以視為一種原始宗教。但根據法國學者石泰安（R.A.Stien）、麥克唐納夫人（A.Macdonald）及英國學者施奈爾格洛夫的研究，古代西藏的苯教作為一種土著宗教，其早期的名稱不一定被叫做「苯」，他們認為在古代西藏可能存在一個既與苯教有關係但時間略早同時又有相應特點的宗教，其名稱為「祖拉」（gCug-lag，麥克唐納的說法）或「宗教」（Chos，又譯為「教法」，石泰安與施奈爾格洛夫的說法），石泰安根據《赤德松贊墓碑》中的文字，指出這種古代宗教還經常被稱為

⁷ H. Hoffmann, *The Religion of Tibet* (Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1979), pp. 13-27.

⁸ *Ibid.*, p. 85.

⁹ Geoffrey Samuel, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies* (Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1993), pp. 10-13.

¹⁰ Institutional Religion 這個概念由楊慶堃提出，並給以準確的定義。參見 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Function of Religion and some of their Historical Factors* (Berkeley, Los Angeles, London: The University of California Press, 1961), pp. 294-300。楊慶堃在該書中又列出與製度化宗教相區別的另外一種概念即普化或擴散化宗教（Diffused Religion），主要意指一種與製度化宗教不同的那種民間宗教，其特點是在形式上不獨立自在，其儀式、教義、神職人員都不完備或不成繫統，並且同其他的世俗製度如宗法、家庭、平常生活需求等等聯繫混雜在一起。

「賢明教法」(Chos-bzan srid-che)，故而主張可以用「土著巫教」來稱謂，施奈爾格洛夫則認為這種古代宗教與稍後的苯教密切相關，乃是一種王家宗教，其主要內容為王權崇拜。¹¹ 關於這個古代宗教何時開始以「苯」的名稱為名，現在還不能完全明確，但最晚到 8 世紀，「苯」已經明確為宗教性的名詞，既指土著宗教中的巫師，同時又指代一種宗教體系，在信仰特點上，其所崇拜的對象主要是天神、贊普以及各類神靈。其中贊普被看著是天神之子，入主人間為民眾的君王。圍繞這些君王的身世，苯教在這個時候已經擁有非常繁瑣宇宙論學說、王家世系神話體系和包括葬儀在內的複雜的宗教儀式操作規範（宗教儀軌）。

國外學者的研究值得我們重視，因為從古代藏文文獻以及現代考古發現材料來進行綜合分析，古代的「祖拉」或者「卻」一類的宗教集中體現出一種王權崇拜和神化的傾向，這種特點非一般原始宗教所具備，帶有相對的宗教的成熟性；同時結合敦煌藏文文獻的記載，我們也可以發現苯教在八至九世紀的時代已經被當時的人們視為與王權有密切聯繫的宗教，從當時苯教宗教職司人員具有十分細緻複雜的分工情況來看，苯教亦非原始宗教那麼簡單，故而我們可以認為在吐蕃王朝建立之際即西元 7 世紀甚至更早的時期，苯教應該已經伴隨著王朝的誕生而進入制度化階段了。因此我們現今對於苯教的制度化的歷史，的確有重新考釋的必要。

關於苯教的制度化歷史的研究，通過文獻材料的分析，我們認為可以從如下幾個方面來作為研究的切入點：

1. 苯教如何對於贊普身世、權力、地位的加以神化；
2. 苯教如何為部落之間、贊普同臣屬之間的盟誓提供必要的服務；
3. 苯教巫師如何在圍繞王權和部落的重要事務而舉行各種宗教儀式的基礎上，產生分工，並形成可操作的規範性的制度。

另外，我們還可以從苯教在制度化的過程中分析其對於外來宗教思想觀念的吸收問題，由此可以明確在苯教這個名稱確立之際，其已經完全不同於一般原始宗教的體系，是為一種帶有「民族宗教」特點的多神教系統。

¹¹ 石泰安著、耿昇譯，《敦煌寫本中的吐蕃巫教和苯教》，收於王堯主編，《國外藏學研究譯文集》（拉薩：西藏人民出版社，1994），第十一輯，頁 1-60。不過，石泰安和施奈爾格洛夫在引用吐蕃碑文時，也有錯誤，比如桑耶寺和噶迥寺的證盟碑中所謂的「賢明教法」應當指佛教。

二、苯教制度化過程中對王權的神化

苯教對於贊普身世、權力、地位的神化上的做法和這種過程，儘管現在很難追溯到其早期的具體細節，但從許多文獻的零星記載分析，我們大致還是可以看到在十二小邦時期，鶻提悉補野部落的首領——贊普，他們的身世已經被賦予文化英雄的意義，一些神化部族首領的宗教神話亦顯示出其所具有的宗教性意義。

對於吐蕃早期將贊普加以神化的文獻，學術界從宗教學角度關注的尚不多，我們認為現存的一些文獻足可證明存在著苯教在吐蕃政權建立過程中通過神化贊普而達到自身的制度化、系統化的過程。也就是說，苯教的系統化並不完全是一般人認為的是佛教傳入吐蕃後，迫於佛教的壓力而進行的改造，實際上苯教在吐蕃王權的建立過程中已經進行制度化了，這使其最後發展成爲一種比較成熟的宗教。

對於贊普的神化，語源學方面提供了第一個例證。這就是「贊普」這一名號所具有的獨特內在含義：贊普，藏文作 **bTsan-po**，字面意思爲「雄強的男子」，《新唐書·吐蕃傳》謂：「其俗謂雄強曰贊，丈夫爲普，故號君長曰贊普」。這段解釋對於古代藏文理解準確，頗得其中原味。因爲 **bTsan** 與古代藏族宗教崇信的贊神 (**Lha-btsan**) 有直接的關係，贊神在古代傳說中被認爲是一種雄強偉岸、桀驁不馴、同時又脾氣暴躁，喜怒無常的神，以紅色爲象徵。古代吐蕃將贊神與部落首領的名號聯繫在一起，除了要強調贊普作爲首領的那種強烈男子漢氣質外，同時也存在將贊普視爲贊神的代表的意思，這裏不排除早期那種對於部落聯盟首領的神化的可能性。因爲人類學家在對古代社會以及美洲、非洲和澳洲的近現代的一些原始部族的調查中，發現許多部落首領多擁有不同凡人的名號，這是增加首領威望的一種手段。馬克斯·韋伯將世界上所有類似的這種權力體現方式稱爲「魅力型統治」，其重要的手段之一就是「通過神的默示：神諭、抓鬮、神的宣判或其他的選擇技術。這時，新的魅力的體現者的合法性，就是一種從技術的合法性派生出來的合法性（合法化）。」¹²

從歷史文獻來考察，關於吐蕃贊普身世的神聖化，法國巴黎圖書館藏敦煌文獻 P.T.1286 號、P.T.1038 號還有英國印度事務部圖書館藏號爲「千佛洞，9，I，37（722，卷 32，葉號 88-96，編號 35-41）」的幾件文書中的

¹² 馬克斯·韋伯著、林榮遠譯，《經濟與社會》（北京：商務印書館，1998），上卷，頁 275。

有關說法帶有一定的典型性。P.T.1286 號文書認為，吐蕃王族第一代贊普聶赤乃是天神赤頓祉之子，他自天空降世，成為人間之王，為人間帶來致敬、頂足為禮、使用敬語等禮儀，他本人是位極受尊崇的雅壘大地之主，死後在眾人目睹中返回天空。¹³ P.T.1038 號文書關於第一代贊普的起源提出若干說法：

這是一片帶有城堡的國度，其中產生了一些獨立的地方，（如同）四個邦國（sde-bzhi）。在這兒出現了迪（Lti）的國王——托傑（Thod-rgyal），苯——悉補野贊普，一些人說他的王國屬於十二小邦國，另一些人說它不屬於十二小邦國。

關於這位贊普的世系起源：

其一，據說這是一位在天國中叫古基斯希（Ku-spyi ser-bzhi）的神，他是所有瑪桑的主人，他主宰著全宇宙，是「恰」（Phyva）神之「恰」。

其二，據說他不是出身於食肉者的下等種姓，便是出身於紅臉國王，或是出身于諾井雜（gNod-sbyin-dza）——一位白雪為冠的山脈的主宰者。

其三，據說他被稱為「赤巴拉頓遲」（Khri-bar-la-bdun-tshigs），居住在天國十三重的最高處。

另外還據說他是從天國下凡人世的神，做了黑頭人的君主。他是包括無主之馬在內的動物的主人，是大臣洛（Lho）、俄（rNgegs）、苯波茲苯（mTshe）和覺苯（gCo）以及僕人夏（Sha）和布（sPu）的主人。

他變成了人、神和精靈的君主，到了一處名叫蕃格雅六部（Bod-ka-gyag-drug）的地方。不管事實可能會怎樣——誰知呢？——他的世系被冠以「布蕃」（sPu-bod）之名，他悉補野（sPu-rgyal），布（sPu）的國王……。¹⁴

英國印度事務部圖書館所藏的第 35 號文書也有類似說法，其行文與巴黎文書相類同：

當鵝提悉補野從天空諸神中來到人世間的時候，成為人的君主，他在其他誠摯讚美的人當中，施行其偉大的統治、給予美好的宗教和偉大

¹³ 王堯、陳踐，《敦煌吐蕃歷史文書》（北京：民族出版社，1992），有關 P.T.1286 藏文原文和譯文部分。

¹⁴ 漢譯文引自卡爾梅·桑木旦著，李登貴、倉決卓瑪譯，〈「五史冊」披露的第一位藏王出身的神話〉（上），《西藏研究》2（1999），頁 124-125。

的教義。這樣，便有一個于王國興起的原初大地上從沒有中斷的王系。……吐蕃贊普陛下，天神之子，天空四方的統治者，以神聖的平等態度對待我們。¹⁵

以上幾種傳說和有關名稱在其他藏文各類歷史文書中都能找到一些相關的佐證材料，比如脫傑王（rGyal-po thod-rgyal）這一名號，在敦煌文獻 P.T.1286 號文書中以及 P.T.1060、P.T.1290a\b 號文書中都有出現，後世一些苯教著作如成書於一四三九年的《苯教源流》與敦煌文獻的說法也頗為相似，認為脫傑王（又稱脫噶王 rGyal-po thod-dkar）是天神恰氏王雅拉達珠與穆氏女所生六子中最小的一個，本名為脫噶爾拉查。在 P.T.1286 號文書中，第一代王赤頓祉也被視為最高神雅拉達珠六子中最小的一位。第一代贊普之後的歷史，按 P.T.1286 號文書的記載，有著連續的世系傳承，並以其身世和葬儀為標準劃分為「天上七赤王」、「地上六列王」等等。再比如瑪桑，也是古代一種神靈，按照《紅史》的說法，瑪桑九兄弟是最先統治人類區域的神：「據眾古籍所記，此吐蕃地先無人，而非人（Mi-ma-yin）充滿該地，先由世間巫師稱王（Srid-pa-cha-mkhan-rje），其後由穆王贊普，魔鬼（王）瑪璋若璋、羅刹王亞迦德哇、龍王崗瓦等統治；此後觀世音之化身菩薩老猴與救度母之化身羅刹女結合後，蕃地始出人種；此後由瑪桑九兄弟、二十五邦、十二小邦、四十小邦依次統治蕃地。」¹⁶ 關於瑪桑的族系及其古代記載，我在一九九六年曾經作過詳細的考證，¹⁷ 這裏簡略概述。瑪桑常被視為年神的一種，但又處於半神半人之間，11 世紀藏文文獻《柱間史》（《松贊幹布遺訓》）稱瑪桑是一種不屬於任何人類四大部族和康布劣種傲慢七氏族中一類的野人三部族，他們也被視為與人類有共同的族源。¹⁸ 在十三世紀的藏文史書《第吾宗教源流》和稍晚的《賢者喜

¹⁵ F.W.湯瑪斯(F.W.Thomas)：《新疆藏文文書及資料集》（*Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan*）全4卷（London: Royal Asiatic Society, Luzac press. 1935, 1951, 1955, 1961）；引文見第2卷，第2章「沙洲」，第19件文書，（19. ch.9.1.37）頁92-99；並參見劉忠譯注該書第二卷的漢譯本：《敦煌西域古藏文社會歷史文獻》（北京：民族出版社，2003），頁80-81。

¹⁶ 蔡巴·貢噶堅贊，《紅史》（藏文）（北京：民族出版社，1981），頁32-33。

¹⁷ 詳見孫林、保羅，〈「瑪桑格薩爾王」及其相關氏族雜考——《格薩爾》古氏族研究之一〉，《中國藏學》4（1996），頁45-53。

¹⁸ 阿底峽掘藏，《柱間史》（藏文）（蘭州：甘肅民族出版社，1987），頁59。古代西藏也有「神人不分的時代」的傳說，故而半神半人其實就是這種傳說時代的一種「合理化論證」。有關世界各民族傳說時代的那種「神人不分」神話，我後面還會加以討論。

宴》中，瑪桑九族的名號中還有脫傑王的稱謂，即「謝瑪桑脫噶爾納參」（《第吾》：She-ma-sangs-thod-dkar-nam-tshang，《賢者喜宴》：She-do-kar-ding-nas），¹⁹ 可以看到在古代年神與瑪桑也是一類同部落首領有密切關係的神靈。²⁰

旅居法國的藏族學者卡爾梅·桑木旦在分析了敦煌文獻以及苯教一些經典後也認為早期苯教思想的核心是對於藏王的神性以及他們的神靈（尤其是山神——天神）的信仰。他還強調苯教的大量的各種宗教儀式、祭司集團以及他們對於贊普神性的信奉和來世觀念清楚的表明這種宗教比我們所要想像的複雜的多。²¹

贊普神化的核心，主要是將贊普視為天神之子，具有神幻的能力。比如《唐蕃會盟碑》、《第穆摩崖刻石》、《桑耶寺興佛證盟碑》等盟誓碑文中，都提到贊普「以天神化現入主人間」（gnan-gyi-lha-las-myivi-rjergshags-pa）的說法，²² 這種觀念與佛教迥異，其中盟誓涉及的能夠為參加證盟的雙方當事人證盟的神，當然也非佛教神靈，而是「諸天」（vDavs-pav(?)）、「天神」（Lha）、「非人」（Myi-ma-yin）等，²³ 古代贊普多自稱「神子」（Lha-sras），蓋因於其古老的天神信仰。

敦煌文獻中還包括不少屬於苯教儀軌方面的殘卷，儘管這類殘卷的時間不會早於七世紀，但其中所蘊涵的內容應該來自古老的傳承，其對於天神（gNam-lha）有著明確的崇拜和祭祀，後世佛教徒常常說苯教徒「敬天、愛天」，原因是苯教的主要宗教儀式為祭天儀式。

在十三世紀的《第吳宗教源流》中還收錄了一些不晚於十世紀的古代文獻，其中最重要的是《五史鑿》——一部包括《瑜珈神離鑿》（Yo-ga(yi-ge) lha-dge-(gyes)-can）、《九重聯脊鑿》（lTab-ma(vdab-ma)-dgu-tsa(g)brtsegs-can）、《凌亂藍首鑿》（Zing-po-sna-tshogs-can）、《加印章秘密鑿》（gSang

¹⁹ 第吾賢者，《第吾宗教源流》（拉薩：西藏古籍出版社，1989），頁224；巴臥·祖拉陳瓦，《賢者喜宴》（藏文）（北京：民族出版社，1986），頁151-152。

²⁰ 年（gnyan，異體字 snyan、mnyan）也常常在古代贊普名字中出現，如赤年松贊（Khri-snyan-gzung-btsan）、仲年岱如（vBrong-snyan lde-ru）、達日年賽（sDag-ri gnyan-gzigs），還有贊普母親外戚家族也多帶年字的，如色年芒姆（Se-gnyan mang-mo）、赤色尊年姆（Khri-se-btsun gnyan-mo）等。

²¹ 卡爾梅·桑木旦著、向紅笏譯，〈概述苯教歷史及其教義〉，收於向紅笏編，《喜馬拉雅的人與神》（北京：中國藏學出版社，2005），頁128-129。

²² 王堯，《吐蕃金石錄》（北京：文物出版社，1982），頁137，藏文第1-2行。

²³ 同上註，頁167，藏文第16行。

-ba-phyag-rgya-can)、《紅銅缺尾鑿》(sPun-po-can)這五部史書的合集——其不但保留著一套有別於佛教學說的自成系統的宇宙論，²⁴ 而且對於古代宗教在神化贊普及其王家世系方面傳說的收錄也可以說是目前所見文獻中最完備的，其中關於吐蕃鵲提悉補野的第一位王聶赤贊普的非凡的天神身世有繁瑣的解說，尤其在《瑜珈神離鑿》中，其說法最全。²⁵ 該文獻主要涉及了吐蕃王統世系的三種傳說，即「隱秘的苯教傳說 (gsang-ba-bon-lugs)」、「公開的佛教傳說 (bsgrags-pa-chos-lugs)」、「極端秘密的傳說 (yang-gsang-lugs)」。

其中「隱秘的苯教傳說」屬於相對早期的贊普身世神話，在內容上可以同敦煌文獻相互印證，由此可以發現其古老程度。在這部史書中，對贊普身世的敘述主要從創世之初開始講述，首先文獻詳細歷數了創世之神與眾神的世系血統，並認為天神雅拉達珠是人間贊普的直系父祖神，他的七個兒子中的老四名叫(赤)巴吉頓孜，因與父親發生衝突而被放逐到穆氏舅舅統治之地，在那裏與穆族女子哲摩雜贊姆結合後生下聶赤贊普。聶赤名稱的由來概因他從母親頸部出生，故名「頸座」。聶赤出生後，吐蕃正處在十二小邦時期，這些小邦彼此衝突不斷，大家迫切需要一個真正的統治者，於是天神向十二小邦九個長老啓示，將有一位君主自天而降，來作

²⁴ 在〈五史鑿〉中，其宇宙論學說主要以神靈通過生殖能力開創宇宙和世界為其特色，限於篇幅，這裏僅舉一例，比如該書載，在創世之前，出現了一位名叫廓瑪卓吉(Kho-ma-vbro-rje)的天神，此神靠其超自然的力量開天闢地，遂有天地之別。藏文原文如下：

dang po bskal pa bas bskal srid pas ma srid tsam na // phyay ye mkhyen chen bo dya ba gcig srid pa
phyay yis bskos de byung//de las kho ma vbro rjevi legs pavi sder drug ces pa gcig srid//devi zhal gyi
ngad pa sbyan gyi sgröl ma//dbu skra phyar phyor tsam gcig gnas pa ste//gnam sa cha ma phyed kyi
bar du phu btab bas// gnam sa cha phyed de//gnam rim pa bcu gsum ni khang rim khang du yas
phub//sa rim pa bcu gsum ni gdan rim gdan du mas bting//

該書接著記述了開天闢地之後陸續出現的嘎瑪越德(sKar-ma yol-sde)、拉饒四兄弟(Kha-rabs mched-bzhi)等世間神靈過程以及神靈選擇其居所的過程。書中寫道：拉饒四兄之一赤謝嘎布(Khri-shel dkar-po)生有吉古拉三兄弟(rJevi-mgur-lha mched-gsum)，三神之吐沫濺到空中，生納木恬齊(gNam-then-che)，其子嗣傳七代。由第七代達恰葉越(sTag-cha yal-yol)傳出世間四神。世間四神之一俄德公傑(Vo-de gung-rgyal)駐錫幻化虛空，生子九百二十一，後嗣天奴多如雨點；駐錫中道時，以中道九唐俄為妃子，生子多如須彌塵埃，下凡地界，八地部遂為宴飲相迎，遂為世間天神，即為九神之父。

上述引文詳見第吾賢者，《第吾宗教源流》，頁227-231。

²⁵ 卡爾梅·桑木旦對於《五史鑿》是最早進行研究的現代學者，詳見卡爾梅·桑木旦著，李登貴、倉覺卓瑪譯，〈「五史鑿」披露的第一位藏王出身的神話〉(上)，《西藏研究》2，頁122-131；〈「五史鑿」披露的第一位藏王出身的神話〉(下)，《西藏研究》4(1999)，頁118-130。

吐蕃人的首領。眾長老希望聶赤來作人間君長，便請一位肋骨神幫忙，說服聶赤贊普降世，聶赤在眾神的支持下，攜帶大量的寶物，歷經從天國到人世的道路中的 27 個地方，沿途點化年神、降服兇神惡煞、收養三個流浪兒（這三個孩子後來成爲娘氏族、洛氏族、那氏族的祖先）等，最後到帕布索章稱王，建立雍布拉康城堡，將不服氣的松巴囊王擊敗，統一十二小邦，成爲人君與馬主。從此以後，吐蕃的王朝歷史就開始了。《瑜珈神離鑒》接下來的內容是列舉了一種關於吐蕃王朝的歷史年代的斷代法，認爲「王朝時期的歷史被分爲三個部分」，第一是「神下凡後的傳承（stod-lha-rabs）」，其次是「王國的鼎盛（bar-mngav-dar）」，第三是「分裂或衰落（smad-gyes-mdo）」。據說此類隱秘的苯教傳說來自瓦果熱通堅（Va-mgo-re-thong-can）的教義。

《五史鑒》中的《紅銅缺尾鑒》（spun-po-can 或 Zangs-ma-gzhugs-ral-can）以及其他三部文獻主要列舉了眾天神及神子聶赤贊普、穆傑贊普等神靈的名稱和居住地，和聶赤以後的贊普以及贊普王名表、歷代贊普陵墓安排以及諸如「宮殿產生於何處者之一，父權產生者之二，王位掌握年限者之三，全部妻妾受取之四，兒子數目之五，全體大臣做事之六，方便事業該怎樣做之七，壽命年限能掌握者之八，全體出世者可以出世之九，一切佛已無一切積累者之十」這樣一類內容。²⁶ 值得注意的是，聶赤在《五史鑒》中的名稱爲 lDe-gNyav-khri-btsan-po，這種稱呼與敦煌吐蕃歷史文書 P.T.1286 號中的拼寫相近，²⁷ 後面的贊普名稱及一些王后的名稱也與敦煌文獻相同，吐蕃王統世系中常有的故事如止貢被弑、其子爲父報仇、布帶恭甲稱王等等歷史以及松贊幹布的著名功業皆有詳細敘述。關於聶赤以來吐蕃的王統，《紅銅缺尾鑒》用「突然出現之王」（Bod-glo-bur-rgyl-po）一詞稱謂，並指出對此論述占全書七成半之多。²⁸

《五史鑒》的內容爲我們提供一個很好的旁證，就是在吐蕃時代早期，對於贊普身世大加神化，反映了在西藏的「王政時代」，贊普的社會地位空前提升，而贊普權力和地位的提升主要與這個時代的紛爭有關，宗教在這其中發揮著重要的作用。

²⁶ 第吾賢者，《第吾宗教源流》，頁 374-375。

²⁷ 敦煌文獻的拼寫是 lde-nyag-khri-btsan-po，僅在「聶」字上「前加字母 g」變成「後加字母」。

²⁸ 第吾賢者，《第吾宗教源流》，頁 374。

三、盟誓儀式與苯教的制度化

苯教巫師在十二小邦時代經常會在部落之間、贊普同臣屬之間的盟誓上主持儀式，提供必要的宗教服務，神聖的盟誓在這種酋邦社會乃是維繫社會關係的重要手段，苯教自然在這以後就成為維繫和護持王權的一個法寶。

就盟誓這個現象看，它在世界上普遍存在，古代如此，今天也依然可見於各個社會的中。一般盟誓是個人間、或個人與社會組織之間或社會組織彼此之間的一種借助宗教儀式手段，通過對神發誓而形成一種「神聖約定」關係，帶有強烈的不可變更性，其經常是參加者互相締結聯盟的手段，是古代社會維繫各種關係的重要方式。

在西藏，應該說早在吐蕃王朝創建前（七世紀之前），議事會盟制已經存在。根據《敦煌本吐蕃歷史文書》的記載，吐蕃的議事會盟制大約出現於第九代贊普布帶鞏甲時期，當時紮氏之子茹來傑與夏歧王子為其父復仇而舉行盟誓，許下神聖而莊嚴的諾言。到了松贊幹布的祖父達日聶色時期（六世紀前期），盟誓則成為部落或氏族首領彼此聯合力量、取得共同利益的一種經常性的而且是非常重要的手段。

在《敦煌吐蕃歷史文書》中，關於盟誓的記載從布帶鞏甲至達日年賽時期起越來越詳細，其中已有盟誓種類的區別，概括來說，當時吐蕃的盟誓可分為如下幾種：

首領（邦王及贊普）與其聯盟成員（臣屬）之間的盟誓。

聯盟成員之間的盟誓。

個人之間的盟誓。

有關盟誓因為儀式的不同也有著不同的稱謂。古代藏文中，這類涉及盟誓的詞語大致有如下幾種：

dbu-snyung、bro、bro-bor、vdun-ma、mnav（mnav-skyel-ba）、gtsigs、dam-tshig(yid-dam)、vtsav、zhal-gyis-bzhes。²⁹

其中，dbu-snyung 與 bro-bor（後面常與 stsal-ba 做動詞組合）指比較正式的口頭及書面盟誓。mnav 有口頭起誓的含義。vdun 或 vdun-ma 在《大事記年》中是出現頻率最多的一個詞，概指吐蕃各種議事集會和會盟。³⁰

²⁹ 石泰安著、耿昇譯，〈唐蕃會盟考〉，收於王堯主編，《國外藏學研究譯文集》（拉薩：西藏人民出版社，1990），第七輯，頁 80-107。

³⁰ vdun-ma 主要是會盟與集會，一些宮廷與地方會議也用此詞稱謂。其所具有的盟誓含義蓋因在

dam-tshig 指「莊重的盟約」，其中的 dam 是 yid-dam 的省略，指「締約關係」，vtsav 與 zhal-gyis-bzhes 有「許諾」、「締約」、「正式的承諾（口頭上的）」等意思。gtsigs 是盟誓系列辭彙中使用較正規的詞，本身具有兩種含義：其一，指盟誓行爲（包括盟誓的整體儀式）；其二，指盟誓文誥、協約等文字性的證物。該詞在吐蕃王朝中期以後頻繁出現於贊普與大臣、地方首領的盟誓文中，說明該詞已被作為盟誓的固定術語了。

就吐蕃議事會盟制本身的發展而言，根據史料記載來分析，在達日年賽以後，議事會盟已不僅僅是一種傳統的習俗，它變成了一些政治集團組織聚集各方面力量的重要工具和手段，當時各種結盟無疑已經超越了單純的血緣紐帶，社會性的、政治性的、地域性的共同利益構成各方力量進行議事會盟的基本框架，也是各個部族能夠站在一起的主要因由。所以在吐蕃王朝建立以後，議事會盟順理成章地變成一項重要的政治制度，而被統治者加以很好的利用和發展。在整個吐蕃王朝時期，按照《舊唐書·吐蕃傳》的記載，贊普與其臣屬「一歲一小盟」，「三歲一大盟」，可見其盟誓的頻繁。據一些研究者的統計，吐蕃王朝整個時期幾乎每年都有少到一次，多到五、六次的會盟，僅在松贊幹布至赤松德贊的一百多年時間裡，各種盟誓集會就舉行了一百四十多次。³¹ 可見這種制度對於吐蕃王權來說乃是不可缺少的維繫方式，也是吐蕃統治者的政治生活中不可少的內容。

古代盟誓儀式根據參盟者身份和人數等定等級，贊普與各邦王的盟誓比較重要，因而儀式也相當的正規，有專門的主持儀式的苯教師，據《舊唐書·吐蕃列傳》云：

（贊普）與其臣下一年一小盟，刑羊、狗、獼猴，先折其足而殺之，繼裂其腸而屠之，令巫者告於天地、山川、日月星辰之神雲：「若心遷變，懷奸反復，神明鑒之，同於羊狗。」三年一大盟，夜於壇墀之上與眾陳設肴饌，殺犬、馬、牛、驢以為牲，咒曰：「爾等響須同心戮力共保我家，惟天地神祇共知爾志，有負此盟，使爾身體屠裂，同於此牲。」³²

吐蕃傳統中，人們常要在集會時進行賭咒發誓，此為必須具備的會議儀式，否則會議就不被認為是正式的。

³¹ 王維強，〈吐蕃盟誓之根源探討〉，《西藏研究》1（1990），頁 20-27。

³² 《新唐書·吐蕃列傳》記載：「贊普與其臣一歲一小盟，用羊、犬、猴為牲；三歲一大盟，夜肴諸壇，用人、馬、牛、閻為牲。凡牲必折足裂腸，陳於前，使巫者告神，曰：『渝盟者有如牲。』」

古代贊普舉行盟誓的儀式的具體程式，後世藏文史料包括苯教文獻多乏陳述，不過敦煌吐蕃文獻 P.T.1287 號《贊普傳記》對這種程式有過記載。這篇文獻全文充盈著各類盟誓記載，而其文第五節還專門敘述了松贊幹布的父親南日倫贊（也叫南日松贊）與韋氏的盟誓的程式。這次盟誓起因是韋氏首領韋·邦多日義因為自己年邁，擔心贊普會在自己死後背盟，因此請求贊普再盟一誓，賜一物，使子孫得以享受應有的待遇。於是贊普下詔，邀請娘氏觀盟，並帶著尙倫等內侍扈從官員等與韋氏父兄子侄七人在神聖之地拉木和恰拉神山的中間的沖木地方進行盟誓，³³ 韋氏「以半克青稞煮酒，敬獻飲宴，並獻上犀皮鎧甲十套，自戰場繳獲的帶鞘長劍兩把，作為贊見之禮。贊普乃與之盟誓。」

總體看，該盟誓主要包括這樣幾個程式或步驟：

1. 飲宴
2. 立盟
3. 歌吟
4. 酬神謝天
5. 簽訂誓詞

在這個程式中，飲宴作為儀式的開始，是有講究的，古代西藏王權的確立很講究所謂的「支鍋稱王」，即類似內地古代傳說中的黃帝的「設鼎而立」，在這裏，支鍋和設鼎乃是一種禮儀的來源，其源頭就是宴飲。宴飲在中國商周時代一直是「禮儀」的一種表現形式，為排定地位、等級和確認身份的象徵手段。這種情況古代西藏也有，如敦煌吐蕃文獻中就有記載說有一位小王子為確立自己的身份地位而努力工作，最後以宴飲的手段爭取自己成為眾人推崇的領袖人物，這樣，他就能夠下令舉行有關酬神的宗教儀式，說明宴飲也是古代社會表現王權的一種手段。³⁴

立盟，是儀式的最重要的部分，主持者為專門的苯教師，後世文獻認為這類苯教師名為「古苯」（sKu-bon 專門主持儀禮的法師），³⁵ 儀式要殺

³³ 據王堯先生考證，拉木這塊地方即今天的達孜縣拉木區，後來也成為佛教徒心目中的神聖的降神之地。見王堯、陳踐，《敦煌本吐蕃歷史文書》，頁 189-190，註釋 76，在該地主持降神儀式的神巫名「拉木曲迺」（拉木吹忠，王堯認為拉木吹忠為降神地名，不確）。

³⁴ 詳見孫林，〈鍋·飲食·王權——對敦煌吐蕃歷史文書的文化學解讀〉，《青海民族學院學報》4（1996），頁 9-16。

³⁵ 東嘎·洛桑赤列著、陳慶英譯，《論西藏的政教合一制度》（北京：中國藏學出版社，2001），頁 4。五世達賴的《西藏王臣記》中說古代贊普身邊有「敦那敦」（mDun-na-vdon），根敦群培在《白史》中主張敦那敦就是「古苯」。

牲獻祭，³⁶ 之後立盟者要宣告誓詞。

歌吟，這是古代西藏盟誓中必要的環節，過去學者對於《贊普傳記》中何以有那麼多的歌吟記載不太理解，因而只把《贊普傳記》看著是文學作品而非歷史著作，這種看法其實是對於這部古代吐蕃歷史著作的誤解。據《賢者喜宴》、《第吾宗教源流》、《娘氏宗教源流》等藏文古籍的記載，從聶赤贊普到拉脫脫日年贊之間的 27 代贊普，多以仲、德烏、苯三種方式護持朝政。在這裡，仲（sgrung）為神話傳奇，這是原始社會的口傳歷史，人類學家多認為神話傳說的敘述帶有一定的歷史性，即其包含著時間的因素和空間的因素還有部落的「氏族英雄」和「偉大的君王、祖先」一類往事。³⁷ 德烏（ltevu），字面意思是隱語，歌謎，主要指儀式上的歌吟，那麼，歌吟何以被當作護持王權和朝政的工具的？這個問題一些學者作過研究，同時，只要我們細緻研讀《贊普傳記》，也可以獲得答案。從現存的《贊普傳記》全部文字看，但凡贊普在舉行盟誓、宴飲這樣的盛會時，必有歌吟，而且這類歌吟必然是問答式甚至是「問難式」的，而且歌辭中會常常加入大量的各種典故和隱諭，反映了當時歌吟是舉辦儀式的一個常規的手段。按：歌吟在很多社會中是表現個人才智的常見方式之一，如許多民族都有對歌的習俗，同時歌吟以及相配的音樂也是儀式中最重要的一種表現方式，比如《史記·樂書》中就說「大樂與天地同和，大禮與天地同節。和，故百物不失，節，故祀天祭地」。³⁸ 顯然，在宗教儀式以及由宗教法師主持的一些儀式上，平常的講話與歌唱出來的話語是有輕重之別的，現代人受西方影響，傾向於在莊重的場合以莊嚴的語調進行話語性的講演，而視唱歌為輕佻，但古代社會正好相反，歌唱出來的話語才是最重要的話語，因為唱歌一是在古代沒有擴音設備的條件下，可以吸引所有

³⁶ 在 P.T.1287 號文獻中，各種盟誓記載很多，但唯獨沒有對盟誓獻祭的細節做任何描述，大概其作者認為這種獻祭和對神靈起誓為儀式必備，人所盡知，不用再贅述。有關獻祭的細節倒是《舊唐書》有所記載，參見《舊唐書·吐蕃傳》，卷一百九十六上。

³⁷ 在古代原始社會，講述並傳承神話者多為部落的巫師，他們通過講解這些故事來追憶本部落或本民族起源、發展以及祖先們的豐功偉業，在重大節日或宗教儀式中不斷重複這類神話，便能回顧歷史，以史為鑒，教育後輩兒孫。所以許多學者都認為神話具有很重要的社會功能，是原始社會的口頭哲學和「百科全書」。法國學者列維·施特勞斯甚至認為，通過對神話的研究，「我們在野性思維的內部發現了圖騰神話已引導我們去面對那種純歷史，我們可以設想，圖騰神話描述的某些事件是真實的，即使圖騰神話對事件的描繪是象徵性的和被歪曲的。即使神話的歷史是虛假的，它至少以純粹的和更具標誌的形式同樣表現了某一歷史事件的特徵。」列維·施特勞斯著、李幼蒸譯，《野性的思維》（北京：商務印書館，1987），頁 276-277。

³⁸ 司馬遷，《史記》，卷二十四，《樂書》第二。中華書局點校本。

在場人的注意力，二是唱歌乃是一種告神或對神訴說的重要交流方式，意義重大，第三，唱歌還包含有娛神以及娛人等意義在裏面，其既不乏莊重，也不失體面。由此可見，古代吐蕃盟誓上的歌辭，實在是一種莊重的承諾和禮儀的必要表現。所以在我們所提到的這個盟誓裏，南日松贊贊普在宣佈誓詞後，即歌吟曰：

（往昔）雅壟河水短而淺，（如今）自外向內深而遠，（往昔）雅壟谷地小而窄，（如今）自南而北而延伸，把分散的聚起，軼聞掌故說不完；到處去巡視乎，鞋底未曾濕過，我若是拋棄你啊，自今天直到以後，你不要背棄我啊，我將不會捨棄你！蒼天定會保佑你！你若是背棄我啊，我也會進行懲罰也！

歌畢，韋義策和歌作答，歌云：

我雖小也要把王放在肩上，³⁹ 吾之屬官長是贊普你，您之手中掌握了我，神靈可以作證，大王所吩咐之語，任何時候都立即遵命，雞是要展翅飛的，（但）最終還是落在架上暖和。⁴⁰

從雙方歌辭看，其中既有承諾的語言，同時還加上一些典故和隱喻，這主要用來顯示個人的才智和隨機應變的能力。在《贊普傳記》中。類似的反映個人機敏的歌辭還有許多更為精彩，這充分表現了「德烏」的內在意義，即宴飲和會盟中的歌辭其實既含有較量和比試的意思，也有確立等級和規範秩序的意味，這是個人獲得相應的社會評價和地位的一種手段，也是聚會中的一種排序禮儀。

酬神祭天，據《贊普傳記》，參盟的雙方在吟唱完畢後，韋氏父兄子侄七人共同舉行盛大而隆重的酬神祭天儀式。「盟誓時贊普手中所持圓形玉石由甲忱蘭頓舉起奉獻。此白色圓玉即作為營建義策墓道的基石。」

簽訂誓詞，這是盟誓的最後環節，《贊普傳記》將這次盟誓的誓詞和所有參加者的簽名都完整記錄下來，實為我們見到的比較完備的盟誓文約。⁴¹

³⁹ 藏族自古有將自己的右肩當作本命戰神的所在，這裏說把王放在肩上，即表示視王為自己的本主。

⁴⁰ 王堯、陳踐，《敦煌本吐蕃歷史文書》，頁164。

⁴¹ 關於吐蕃盟誓文約的歷史演變，請參見孫林，《盟誓文語：吐蕃時期一種特殊的歷史文書》，《中國藏學》2（2002），頁47-56。

在這類盟誓中，苯波一直扮演中重要的角色，他們是儀式的主持人、證盟者，也是神靈的代言人。《新唐書》雲吐蕃「習詛咒，國之政事，必以桑門參決」，這裏的桑門並不單指佛教僧侶，⁴² 也包括苯教法師在內。

四、苯教巫師的制度化分工

苯教在西藏從「魯邦」時期到王權的最終確立過程中，逐漸發展出擁有一套固定儀規和明確的儀式主持和分工的制度化宗教。

苯教文獻對於其內部的儀式和相應的巫師的職責有著比較複雜而不夠統一的分類方式，歸納起來基本有這樣幾種：一是按照歷史分類，這就是通常人們熟知的《止貢教法史》和《土觀宗派源流》中所持的說法，即苯教擁有兌苯、恰爾苯和交爾苯三種類型，這三個名稱同時也代表苯教的三個發展階段。⁴³ 二是按照教派和教義分類，一般這種分類法將苯教分為斯巴苯（意為世間苯）和雍仲苯兩大類，斯巴苯即指那種古老的以祭祀天神、為民眾除病禳災、祈求福運的巫教，雍仲苯教則是由教主辛饒米沃且自大食傳出的教法，根據其自身教義又分為「四門五庫」、「九乘」以及顯、密、心三宗等。三是按照苯教巫師職業分類，一般分為苯（Bon）和辛（gShen）兩大類。下面我們重點分析第三類即苯教儀式主持人的職業分工問題。

被稱為苯波或苯一類的巫師，據苯教一些文獻如《大集密五部瑜伽》，有這樣幾類，拉苯、恰苯、斯巴苯、塔苯。⁴⁴ 我們上面引用的敦煌吐蕃文獻 P.T.1038 號文獻中所提到的茲苯（mTshe-bon）和覺苯（gCo-bon）似乎也代表著不同類別的苯波，這類苯波顯然是為部族首領提供直接服務的（文中稱第一位贊普聶赤為他們的主人）。《斯巴續部口傳大傳》中還說國王身邊的苯教師有古苯（sKu-bon，亦為 sKu-gshen，被視做贊普的身體醫生

⁴² 這裏的「桑門」還有可能特指吐蕃王朝一位特殊的人物鉢闍佈娘·定埃增，此人在赤德松讚時期非常受寵，蓋因其對於赤德松讚繼承王位立有大功，故被尊稱為卻倫（僧相）。故而〈新唐書〉中這句話並不能夠理解成這個時期佛教桑門已經取代苯教而成為吐蕃王朝主要的意識形態並擔當起政治高參的任務，儘管苯教與外來的佛教在長期鬥爭中也有被打壓的歷史，但事實上苯教的勢力在吐蕃王朝一直比較強大，它能夠同擁有完備教理的佛教抗衡到底，追究其中因由，不但有社會信仰層面的緣由，還取決於它的製度化的體繫。設想如若苯教是一個原始粗糙的薩滿教，可能早就被佛教同化了。

⁴³ 土觀·羅桑卻季尼瑪著、劉立千譯，《土觀宗派源流——講述一切宗派源流和教義善說晶鏡史》（拉薩：西藏人民出版社，1984），頁 194-195。

⁴⁴ 石泰安著、耿昇譯，《敦煌寫本中的吐蕃巫教和苯教》，頁 23。

和儀式的主持者），贊普的議事苯教師叫苯倫（bon-blon，也有叫辛倫，gshen-blon），懂得三界起源的苯叫帕佼（pha-jo，長老）。⁴⁵

《柱間史》、《賢者喜宴》等還記載了一些奉聶赤贊普為王的苯教徒，他們的名字帶有一定的地區特點、族群特點或職業特點，如：

賽苯波（Se-bon-po，賽族苯）、穆苯波（sMu-bon-po，穆族苯）、董苯波（lDong-bon-po，董族苯）、魏苯波（Vob-bon-po，魏族苯）崗拉苯波（sGam-lha-bon-po，莊嚴神苯）、卓苯波（vBro-bon-po，卓族苯）、瓊苯波（Khyung-bon-po 鵬鳥苯）、謝苯波（Shes-bon-po，知識苯）、寧苯波（gNyen-bon-po，兄弟苯）、甲苯波（vJag-bon-po，成就苯）、覺拉苯波（lCog-lha-bon-po，屋頂神苯）——《柱間史》。⁴⁶

賽苯（Se-bon）、瑪苯（rMa-bon，瑪地苯）、久拉苯（Cog-la-bon，久地苯）、象雄苯（Zhang-zhung-bon，象雄地苯）、蔡米苯（tShe-mi-bon，蔡地人苯）——《賢者喜宴》⁴⁷

古代苯教儀軌類文獻《後妃三園》則記載在一場宗教性的為贊普赤松德贊舉行的獻祭活動中，參加的苯教人員有細緻的分工，他們分別是：

珠苯（Khru-bon，沐浴苯）、許苯（Zhu-bon，祈禱苯）、辛苯（gShen-bon）、悉苯（bShig-bon，解剖苯）、賽苯（bSe-bon，墳場苯）、章苯（Grang-bon，計數苯）。⁴⁸

18世紀的芭敦·丹傑桑布的《苯教源流》中引用古代苯教傳統典籍《強瑪》（Byams-ma）的關於古代12種苯波的記載，謂聶赤贊普時期，苯波已經有很細緻的職業分化了，這些苯波統一被叫做「十二專司因苯」，名稱分別是：司貢奉的神苯（mGon-shes-lha-bon）、司招福的恰苯（Gyang-shes-phy-a-bon）、司走放的魯術（vGro-shes-glud-gtong）、司德之斯辛（vDur-shes-srid-gshen）、司淨之行塞術（gTsang-shes-sel-vdebs）、司解之達協（sGrol-shes-gtad-byad）、司助之醫術（Phan-shes-sm-an-dpyad）、

⁴⁵ 《斯巴續部口訣大傳》（手抄本），頁86下；並見石泰安著、耿昇譯，《西藏的文明》（拉薩：西藏社會科學院，1985），頁238-260，「苯教」。

⁴⁶ 阿底峽掘藏，《柱間史》（藏文），頁73-74。民族文化宮手抄本《柱間史》，頁57下-58上。

⁴⁷ 《賢者喜宴》木刻版（ca函），頁6下。黃顯譯注，〈《賢者喜宴》摘譯〉，《西藏民族學院學報》4（1980），頁32。

⁴⁸ 苯教著作《後妃三園》（jo-mo-gling-gsum），由德國藏學家H·霍夫曼整理，收入其著作 *Symbolik der Tibetischen Religionen und des Schamanismus*（西藏宗教及其薩滿主義的象徵）（Stuttgart, 1967）。轉引自褚俊傑，〈吐蕃苯教喪葬儀軌研究——敦煌古藏文寫卷P.T.1042解讀〉，《中國藏學》3（1989），頁16-17。

司封之星算術(sKos-shes-rtsis-mkhan)、司言之九多術(sMra-shes-gto-dgu)、司當之夏巴術(lDing-shes-sha-pa)、司飛之居圖(繩結 vPhur-shes-ju-thig)、司自解之楚苯(vGrol-shes-vphrul-bon)。⁴⁹

與苯波這個名稱有密切關係的辛，據國內學者褚俊傑考證，這個名詞主要指祭司，該詞從詞源學上可以同普通名詞 gshed (屠夫、劊子手) 有關係，因為在古藏文中，後加字 na 與 da 可以互換，比如 Bon (苯) 與 Bod (蕃) 在敦煌文獻中可以彼此相互指代(近代藏族學者根敦群培很早就注意到這個問題)，所以辛的活動主要與各類儀式中的「(殺牲)獻祭」有關。⁵⁰雍仲苯教的創始人辛饒米沃且的名字中就包含著辛這種稱謂，而其辛饒(gShen-rab 或 rabs)則指「辛族人」，名稱中已經透露辛在雍仲苯教創立之初就已經是一種社會集團或一種宗教職業了。

辛經常和苯並稱，如《後妃三園》中的「辛苯」。不過，辛與苯還有區別，這顯示苯教在制度化過程中產生了祭司間更具體的分工。《五部遺教·大臣遺教》稱辛可以分爲：恰辛(Phya-gshen)、囊辛(sNan-gshen)、垂辛(vPhrul-gshen)、斯巴辛(Srid-pa-gshen)，這種分法與《大密集五部瑜伽》的四種苯有些類似。《賢者喜宴》則稱雍仲苯教有比較基礎性的四種獲財的苯教，其皆以辛爲名，帶有明顯的職業特點：

囊辛裴兑堅(sNang-gshen-bal-thod-can，戴毛頭巾的現象辛)，它是為了卜卦、求福、人財兩旺。垂辛裴村堅(vPhrul-gshen-bal-tshon-can，持染色毛線的神幻辛)，它是為了施授送鬼用品，克服違緣。恰辛久梯堅(Phya-gshen-ju-thig-can，用彩色羊毛占算的氣運辛)，它是為了指明善惡，闡述諸漏神通。圖辛村恰堅(Dur-gshen-mtshon-cha-can，手持器械的墳葬辛)，它是為了蔔算人的生死。上述諸苯教，均伴以鼓鈸之聲。據說，他們(指諸辛)具有乘泥鹿行空、騎鼓而行等眾多變幻。⁵¹

又，薩迦·索南堅贊的《西藏王統記》記載上述四種苯教屬於四因苯，所謂囊辛「以招泰迎祥，求神乞醫，增益福運，興旺人財爲主」；垂辛「以拋投冥器，供施祭品，安宅奠靈，以及禳穰消除一切久暫災厄違緣之事爲

⁴⁹ 芭敦·丹傑桑布，《苯教源流弘揚明燈》(德里：新托傑版)，頁75。轉引「意」南喀諾布著、才讓太譯，〈論藏族古代史的幾個問題〉，《中國藏學》2(1988)，頁55-56。

⁵⁰ 褚俊傑，〈吐蕃苯教喪葬儀軌研究〉，頁16。

⁵¹ 黃顯譯注，〈《賢者喜宴》摘譯〉，頁34。

主」；恰辛「以占卜吉凶善惡，決定是非疑慮，顯示有漏神通為主」；圖辛「以為生者除災，為死者安葬送終，為年幼者驅煞安魂、上乩星象，下收厲鬼為主」。⁵²

吐蕃王朝政權產生以後，苯教巫師在宮廷和吐蕃政治生活中繼續擔任重要角色，他們通過為王室的各種決定進行占卜、舉行儀式等手段參與政治，甚至幹預政治決策。

敦煌吐蕃文獻 P.T.1042 號是一份長達 145 行而沒有受佛教任何影響的苯教寫卷，主要涉及苯教針對王家一級的大型喪葬儀式的規範和操作程式（儀軌）問題。在這份文獻中，有大量的涉及苯教師的不同稱謂的名詞，據對該寫卷進行釋讀的專家的分析，可以看到在喪葬儀式中，參加儀式的苯教師既有苯，也有辛，他們在整個儀式上分工明確，井然有序，顯示出苯教在佛教傳入之前的基本面貌，其中比較重要的苯教師的名稱術語有：

苯、辛、大力巫師（Vor-gyur-pa?）、御用辛、杜辛（Dog-gshen）、大解剖者（vDral-chen）、小供獻苯波、斷火巫師（Zhugs-chad?）備馬官（rTa-grab 或 rTa-grab-pa）、預言御用辛、治病苯波（sNyun-bon-po）、講述故事苯波、鞠苯波、賴苯波（rLad-bon-po）、處理屍體者（Ring-mkhan）、大剖屍者（bTol-chen-po）、厭勝術士、降魂師（Thugs-rog-po）、苯教大經師（gSas）、占卜師。⁵³

另外，根據某些敦煌文獻（如 P.T.1134），苯和辛之間在除了在職業上不同外，其能力似乎也有所差別，比如有的文獻就傾向於認為辛的宗教能力比苯還要高一些，他們常常是儀式的主持人，當一些儀式由苯波主持而不能奏效時，辛就會被人們請來解決苯波未能解決的問題，甚至能夠化險為夷。但也有文獻（如 P.T.1085）則認為苯波的法力比辛要高，看來這種區別也是因人而異的，較晚的苯教文獻則對於苯和辛不作區別。

總體看，在吐蕃王朝建立之前，苯教的巫師職業分工已經開始，王朝建立後，這種分工更加明確，這說明苯教自身也在伴隨吐蕃政權的形成過程而逐漸制度化，並且成為統治者不可或缺的助手或權力護持手段。

我們需要注意的是，苯教在系統化過程中，還吸收了大量的外來的宗教思想和觀念，這使其逐漸的產生變化並且最後形成完全有別於一般巫教

⁵² 索南堅贊，《西藏王統記》（藏文）（北京：民族出版社，1981），頁 57-58，並見劉立千譯注，《西藏王統記》（北京：民族出版社，2000），頁 35。

⁵³ 詳見褚俊傑，〈吐蕃苯教喪葬儀軌研究〉，頁 22-28。

的新型宗教，具有自己的教義、經典和宗教組織，在形式上類似於多神教。

五 苯教中的外來宗教因素

後期苯教一直自稱其教義來源於大食，其教主辛饒米沃也是非吐蕃人。苯教這種說法實際有一定的歷史根據。因為苯教的核心教義的確存在類似西亞波斯宗教的二元論，而歷史上，苯教的發源地之一的象雄（以今天西藏阿裏地區為中心）也與西亞和中亞地區有過千絲萬縷的聯繫。⁵⁴

關於苯教中存在的外來宗教思想問題，學術界探討的比較多，很多人認為，苯教中的被稱為雍仲苯教的思想實際是吸收了許多波斯的和印度的宗教思想而發展起來的，卡爾梅·桑木旦認為大約在西元七世紀時，苯教已經接受了外國宗教的成分，其中：「伊朗對於苯教宇宙起源的影響是顯而易見的。此外，到西元七世紀末期，吐蕃成為亞洲最強大的帝國之一，並為爭奪佛教盛行的中亞地區的統治地位而鬥爭，但疆土置於藏人的統治之下時，控制該地的藏人顯然就會與佛教有直接的接觸，而在松贊幹布的宮廷中，佛教只不過作為一種新鮮事物而被保留下來，因此，苯教受到佛教的直接影響。通過這種影響，印度的羯磨和轉世理論也引起了苯教的注意和興趣，它吸收了這些理論，但不知源于何方，當時，苯教仍處於萌芽階段，它把三種主要成分摻和在一起，即：對國王神性及有關眾神的崇拜、伊朗對世界形成的觀念及印度深奧的羯磨和轉世理論。」⁵⁵

從古代文獻的記載看，七世紀的西藏腹地及其周邊地區，基本帶有一定的開放性，外來宗教和文化可以在這裏爭奇鬥豔，各呈所長。屬於印度文化體系的佛教在這個時期從印度、尼泊爾和中國中原這三個地帶幾乎同時向西藏傳播，而代表中亞文化的拜火教、摩尼教也在向西藏周邊和中心地區滲透。其中象雄應該是比較早的受波斯和中亞影響的地區，從西藏古代文獻來看，象雄王國的歷史比吐蕃王朝還要悠久，在松贊幹布將象雄國王李迷夏打敗之前，古象雄國傳說已經有十八代國王，以瓊隆銀城為王都，曾經興盛一時。古象雄國與西藏中心地區即衛藏等地一直有著宗教和文化方面的密切關係，在七世紀時期及其以後，這種關係更加緊密。

⁵⁴ 才讓太，〈再探古老的象雄文明〉，《中國藏學》1（2005），頁18-32。

⁵⁵ 卡爾梅·桑木旦著、向紅筋譯，〈概述苯教歷史及其教義〉，頁129。

著名的伏藏文獻《瑪尼全集》就記載說松贊幹布時期，藏王就曾經專門從象雄請來苯教徒拉登穆，讓他與吐蕃苯教徒阿瓦南賽登一起進行占卜、召神等技藝的學習和切磋，苯教由此而在這個時期傳播並興盛。⁵⁶ 類似說法也可以在《漢藏史集》中找到，如：在這個時期，「從象雄召來苯教的獲成就者象雄拉典，並讓吐蕃苯波拉活南巴向他學習苯教及防止疾病的儀軌等，苯教也因此得到弘傳。」⁵⁷ 在一些文獻記載中，象雄苯教與吐蕃苯教似乎有所區別，即象雄苯教師歷史上與大食有密切的淵源關係，故而他們擅長醫藥技術、神變幻術以及喪葬儀軌。⁵⁸

有關象雄文化的來源，經過專家的考察，現在基本可以確定的是，古代象雄在許多方面應該與中亞和波斯都有長期的交流。從現代的考古材料和文獻記載看，古代象雄王國在其興盛時期，所形成的疆域很大，今天西藏的阿裏和日喀則、那曲的一部分以及喀什米爾高原的拉達克等地都屬於那個時期的象雄範圍，在這片地方，外來宗教活動一直是比較頻繁的，比如據日本學者森安孝夫研究，⁵⁹ 在拉達克，五至十二世紀外來宗教徒在這個地方活動頻繁，最先時期即五至六世紀拜火教信徒在這裏留下許多遺跡，主要是用粟特文寫的銘文，這類銘文多刻在現今達列爾以南、吉拉斯西部的托爾一帶的山崖上，有兩百餘處；六世紀以後，摩尼教信徒和景教信徒也在這裏活動過，他們也留下了不少用粟特文、庫車文和藏文拼寫的宗教銘文和一些繪畫，顯然這些來自西北方向的宗教信徒試圖在西藏傳播其教義，不管其宗教傳播最終結果怎樣，我們可以看到有關文化必然會影響到象雄地區以及青藏高原的腹地。國外學者如法國的石泰安、匈牙利的烏瑞等已經注意到在西藏大藏經《丹珠爾》中有一部題名為《正量論略集》（bKav-yang-dag-pavi-tshad-ma-las-mdo-btus-pa）的著作，其中提到吐蕃贊普赤松德贊時期，佛教同一種據說來自「波斯」（藏文拼寫為 Par-sig，與通常傳統的拼寫不同）的信仰「瑪摩尼」（藏文拼寫為 Mar-ma-ni）進行鬥爭的歷史事件。這個藏文的「瑪摩尼」據石泰安研究，與漢文的「末摩尼」

⁵⁶ 《瑪尼全集》上卷，德格木刻版，頁 244 上。

⁵⁷ 達昌宗巴·班覺桑布著、陳慶英譯，《漢藏史集》（拉薩：西藏人民出版社，1986），頁 89。

⁵⁸ 《柱間史》中說松贊干布時期，大昭寺壁畫中繪有象雄苯教的神變幻術「如鳥飛翔」、「空行鹿法」等等，並說該苯教也為松贊干布說認可，佛苯之間有相同之處，還認為苯教教主辛饒米沃也是觀世音的化身。顯然在這部史書中，象雄苯教被當作與吐蕃苯教不相同的體系。

⁵⁹ 森安孝夫，〈中亞史中的西藏——吐蕃在世界史中所居地位之展望〉（本文係作者在 1987 年 4 月於北京中央民族學院所作學術報告講稿），漢譯文見鍾美珠、俊謀譯，《西藏研究》4（1987），頁 110-120。

的提法相同，主要指摩尼教；⁶⁰ 烏瑞教授還進一步指出，吐蕃語中的 Mar-ma-ni 可能與漢文的「末摩尼」一樣都來自中古伊朗語或突厥語，⁶¹ 日本的森安孝夫則指出該詞應當與粟特語 M'r m'ny 有直接的關係。中國學者榮新江則認為《正量論略集》中該詞與敦煌《占卜書》中另外一個詞即對於耶穌的藏文稱謂 Vi-shi-myi-shi-ha 的辭彙來源還與內地的禪宗典籍《歷代法寶記》有關係。⁶² 這些研究成果都確切表明吐蕃苯教文化中包含了許多域外宗教的東西。

六、結論

七至九世紀的苯教無疑實在吸收其他宗教並顯然有利於其自身的體系構建的基礎上發展起來的，那麼，苯教的制度化自然意味著這種宗教同所謂的薩滿教或原始宗教已經大不相同，帶有鮮明的並且是自身的宗教特徵，如宗教人員分工職業化、與部落以及部落聯盟首領、還有王朝政權形成緊密的利益關係、擁有自成體系的宗教闡釋神話等，這顯示出這種宗教帶有一定的成熟性，屬於王家宗教的體系，我們自然很難用「原始」一類的概念來套用它們了。同時苯教中由於包含有很多外來宗教和文化的成分，這對於其本身的發展也具有促進的作用，所以我們主張苯教從原始宗教過渡到制度化或系統化宗教的時間應當同吐蕃王朝建立的歷史時間基本一致。吐蕃王朝建立後，苯教便成為維護吐蕃王權的重要意識形態，在社會和政治生活中扮演重要的角色。作為苯教制度化的參照對象，佛教雖然在七世紀已經傳入吐蕃，但很長一段時間其並不在吐蕃社會中占主導地位，即便到赤松德贊時期，我們也可以看到佛教勢力相比苯教在對社會方面的影響而顯得孱弱，比如古代藏文史籍中一致記載一個事實，就是在桑耶寺建成之際，只有 7 個、而且其身份都屬於吐蕃貴族，是首次積極主動削髮出家的吐蕃人，這或可從一個側面反映佛教在當時的社會地位。

⁶⁰ R.A.Stein(石泰安), *Uen mention du manicheisme dans le choix du bouddhisme comme religion d'état par le roi tibétain khri-sron lde bcan* (Indianisme et bouddhisme: Mélanges of ferts a Mgr Etienne lamotte, Louvain-la-Neuve 1980), pp. 330-334.

⁶¹ G. Uray, *Tibet's Connections with Nestorianism and Manicheism in the 8th-10th Centuries* (Contributions on Tibetan Language, History and Culture, Wien 1983), pp. 399-429, pls, XVII-XVIII, 參見楊苓譯, 〈八一十一世紀西藏與聶斯托裏派和摩尼教的聯繫〉, 《國外藏學動態》2 (1987), 頁 89-98。

⁶² 榮新江, 〈《歷代法寶記》中的末曼尼和彌師訶——吐蕃文獻中的摩尼教和景教因素的來歷〉, 收於王堯主編, 《賢者新宴》(北京:北京出版社, 1999), 頁 130-150。

引用書目

- F.W.托瑪斯 (編)
1935-1961 《新疆藏文文書及資料集》 (*Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan*) 全4卷。London: Royal Asiatic Society, Luzac press。
- F.W.托瑪斯 (編)、劉忠 (譯)
2003 《敦煌西域古藏文社會歷史文獻》。北京：民族出版社。
- G.烏瑞
1964 〈藏語古動詞“Bon”〉，《東方學刊》17: 323-334。
- G. Uray (著)、楊苓 (譯)
1987 〈八—十一世紀西藏與聶斯托裏派和摩尼教的聯繫〉，《國外藏學動態》2: 89-98。
- 土觀·羅桑卻季尼瑪 (著)、劉立千 (譯)
1984 《土觀宗派源流——講述一切宗派源流和教義善說晶鏡史》。拉薩：西藏人民出版社。
- 不著撰人
《斯巴續部口訣大傳》。手抄本。
- 才讓太
2005 〈再探古老的象雄文明〉，《中國藏學》1: 18-32。
- 丹增朱紫
1999 《大乘覺悟道雍仲苯教常識》。北京：民族出版社。
- 巴臥·祖拉陳瓦
1986 《賢者喜宴》(藏文)。北京：民族出版社。
- 王堯、陳踐
1992 《敦煌吐蕃歷史文書》。北京：民族出版社。
- 王堯
1982 《吐蕃金石錄》。北京：文物出版社。
- 王維強
1990 〈吐蕃盟誓之根源探討〉，《西藏研究》1: 20-27。
- 卡爾梅·桑木旦 (著)、李登貴、倉決卓瑪 (譯)
1999 〈「五史冊」披露的第一位藏王出身的神話〉(上)，《西藏研究》2: 122-131。
1999 〈「五史冊」披露的第一位藏王出身的神話〉(下)，《西藏研究》4: 118-130。
- 卡爾梅·桑木旦 (著)、向紅笏 (譯)
2005 〈概述苯教歷史及其教義〉，收於向紅笏編，《喜馬拉雅的人與神》。北京：中國藏學出版社。
- 司馬遷
《史記》，卷二十四，《樂書》第二。中華書局點校本。

石泰安(著)、耿昇(譯)

1990 〈唐蕃會盟考〉,收於王堯主編,《國外藏學研究譯文集》,第七輯,頁131-137。拉薩:西藏人民出版社。

1994 〈敦煌寫本中的吐蕃巫教和苯教〉,收於王堯主編,《國外藏學研究譯文集》,第十一輯,頁1-60。拉薩:西藏人民出版社。

列維·斯特勞斯(著)、李幼蒸(譯)

1987 《野性的思維》。北京:商務印書館。

東嘎·洛桑赤列(著)、陳慶英(譯)

2001 《論西藏的政教合一制度》。北京:中國藏學出版社。

芭敦·丹傑桑布

《苯教源流弘揚明燈》。德里:新托傑版。

阿底峽掘藏

1987 《柱間史》。蘭州:甘肅民族出版社。

南喀諾布(著)、才讓太(譯)

1988 〈論藏族古代史的幾個問題〉,《中國藏學》2: 55-56。

孫林、保羅

1996 〈「瑪桑格薩爾王」及其相關氏族雜考——《格薩爾》古氏族研究之一〉,《中國藏學》4: 45-53。

孫林

1996 〈鍋·飲食·王權——對敦煌吐蕃歷史文書的文化學解讀〉,《青海民族學院學報》4: 9-16。

2002 〈盟誓文誥:吐蕃時期一種特殊的歷史文書〉,《中國藏學》2: 47-57。

烏堅林巴掘藏

1986 《五部遺教》。北京:民族出版社。

珠托歐珠掘藏

《瑪尼全集》。德格木刻版。

索南堅贊(著)、劉立千(譯注)

2000 《西藏王統記》。北京:民族出版社。

索南堅贊

1981 《西藏王統記》(藏文)。北京:民族出版社。

馬克斯·韋伯(著)、林榮遠(譯)

1998 《經濟與社會》,上卷。北京:商務印書館。

第吾賢者

1989 《第吾宗教源流》。拉薩:西藏古籍出版社。

斯塔尼米爾卡羅揚諾夫(著)、馮小平(譯)

1994 〈伊朗與西藏——對西藏苯教的考察〉,收於王堯主編,《國外藏學研究譯文集》,第十一輯,頁131-137。拉薩:西藏人民出版社。

黃穎(譯注)

1980 〈《賢者喜宴》摘譯〉,《西藏民族學院學報》4: 1-4。

楊學政、蕭霽虹

2003 《心靈的火焰——苯教文化之旅》。成都：四川文藝出版社。

達昌宗巴·班覺桑布（著）、陳慶英（譯）

1986 《漢藏史集》。拉薩：西藏人民出版社。

圖齊與海西希（著）、耿昇（譯）

1989 《西藏和蒙古的宗教》。天津：天津古籍出版社。

榮新江

1999 〈《歷代法寶記》〉中的末曼尼和彌師訶——吐蕃文獻中的摩尼教和景教因素的來歷〉，收於王堯主編，《賢者新宴》，頁 130-150。北京：北京出版社。

褚俊傑

1989 〈吐蕃苯教喪葬儀軌研究——敦煌古藏文寫卷 P.T.1042 解讀〉，《中國藏學》3: 16。

蔡巴·貢噶堅贊

1981 《紅史》（藏文）。北京：民族出版社。

Hoffmann, H.

1979 *The Religion of Tibet*. Westport, Connecticut, Greenwood Press.

Samuel, Geoffrey

1993 *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.

Snellgrove, D.L.

1967 *The Nine Ways of Bon*. Excerpts from the gZi-brjid Edited and Translated, *Introduction*, London Oriental Series, vol. 18. London: Oxford University Press.

Uray, G.

1983 *Tibet's Connections with Nestorianism and Manicheism in the 8th-10th Centuries*, Contributions on Tibetan Language, History and Culture, Wien 1983, 399-429+pls, XVII-XVIII.

Yang, C.K.

1961 *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Function of Religion and some of their Historical Factors*. Berkeley, Los Angeles, London: The University of California press.

Analysis on an Institutional Course of Ancient Tibetan Bon

Lin Sun

Abstract

There are some questions at present do not solve on ancient Bon include the religion that how from Primitive Religion to Institutional Religion (or Systematized Religion) . Based on historical materials and former researcher's productions, this article come up with discussion about the religious course of the institutional or systematizatiional completed in ancient Tibetan Bon , is along with Tibetan dynasty to be established, its historical lower time limit about in 7 century at least. In this age, Bon's disciples was not apotheosized regalia, but also provided relevant servings for the regnal polity, and come forth complicated professional divide the work in Bon-po by dynasty's demands of diversified politic and societal, to indicate Bon had developed more full-blown phases, became an ethnic religion when Tibet dynasty was established.

Keywords: Bon, Systematization, Make a pledge, Regalia-apotheosis