

神性与诗意

——拉卜楞藏族民俗审美文化研究

伦珠旺姆 昂 巴 著

民族出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

神性与诗意: 拉卜楞藏族民俗审美文化研究/伦珠旺姆, 昂巴
著. - 北京: 民族出版社, 2003.8

ISBN 7-105-05628-2

I. 神… II. ①伦… ②昂… III. 藏族-少数民族风俗习
惯-研究-夏河县 IV. K892.314

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 068817 号

民族出版社出版发行

<http://www.e56.com.cn>

北京市和平里北街 14 号、邮编 100013

若龙文化工作室微机照排 迪鑫印刷厂印刷

各地新华书店经销

2003 年 8 月第 1 版 2003 年 8 月北京第 1 次印刷

开本: 850 毫米×1168 毫米 1/32 印张: 7.625 字数: 200 千字

印数: 0001-1500 册 定价: 16.00 元

该书如有印装质量问题, 请与本社发行部联系退换

(汉文编辑一室电话: 64271909; 发行部电话: 64211734)

序：民俗·民俗研究·民俗学

武 文

伦珠旺姆是我的学生，也是同行同道者。当她捧着书稿让我为他们作序时，我毫无推辞，欣然接受了。我觉得对这样一个在学术生涯中不知疲倦，不畏艰辛的年轻的学者应该说些话。

古人云：“五里不同风，十里不同俗”，用今人的话说，风俗具有鲜明的地域性。当你审读《神性与诗意——拉卜楞藏族民俗审美文化研究》文本时，你就会发现在宗教氛围笼罩的拉卜楞藏区特有的民俗意识和民俗情感以及独具的民俗心理和民俗审美。《神性与诗意》是作者透视拉卜楞藏族民俗文化而发出的感悟，当你游览于作者为我们描绘的五彩缤纷的拉卜楞藏族民俗文化世界之时，你会由衷地发出这样的感叹：神性而诗意的物质、神性而诗意的精神、神性而诗意的生产生活、神性而诗意的人生仪礼……它——一幅由生动鲜活的民俗景象与情景交融的民俗意境构成的神圣画卷，令你神往，使你眷恋。它像美丽的桑科草原，散发着沁人心肺的神奇芬香，它犹如雄伟的拉卜楞寺殿堂，矗立在云绕雾缠的神幻之中。

据我所知，《神性与诗意》是伦珠旺姆和昂巴的第一部有关拉卜楞藏族民俗审美文化研究的理论专著。在完成这部论著之前，他们发表过一系列藏族民俗艺术、民俗审美、民俗人类学方

面的文章。我用心审读过其中的几篇，我意识到他们对藏族民俗文化具有一种执著的爱和深沉的思考。毫无疑问，论著的选题具有重要的理论意义和实用价值。论著以厚实的文献资料和宽阔的学术视野在拉卜楞藏族宗教文化、社会制度文化、伦理道德文化等不同的维度上寻找民俗研究的聚焦点，全面、系统、深入地探讨了不同民俗文化层面的内在联系，剖析了拉卜楞藏族民俗文化的基本特征，提示了其产生、发展、变化的轨迹。论著中提出了一系列具有创新性、开拓性和前瞻性的理论见解，其学术水平较同类著作有一定的提升。论著观照了学术热点，突破了理论难点，在研究方法上采用了历史分析法，对涉猎的问题进行了立体研究和比较研究，强化了实证性和理论性。

中国民俗文化浩如烟海，民俗研究五花八门，借此大作付梓之际，本人也想发表一点有关民俗、民俗研究以及民俗学的话题。

何谓民俗？依本人之管见，它是指世世代代传承与不断变化的意识和仪式。作为意识，民俗特指包括世袭与变异的价值观念、思维方式、伦理道德、宗教信仰、心理特征、审美情趣、生活模式等精神范畴的民众生活理念；作为仪式，民俗特指包括世袭与变异的生活方式、物质创造、社团组织、人际交往、人生礼仪、商品交换、禁忌规则、游艺活动等状态范畴的生活行为。“民俗”概念的界定有广、狭之分。广义民俗为特定时空中无民族、无阶级、无阶层之分的，人人共同遵守的“游戏规则”；狭义民俗特指广大民众，特别是村民、市民创造与受用的风俗习惯。民俗文化是指物质民俗、制度民俗和精神民俗的总和，它是广大民众所特有的包括赋予“人工构思”的一切物化形态，表现社会约定俗成的各种关系和行为准则以及反映观念形态的思维方式、生活理念、心理状态、精神风貌、审美观念和价值取向之总和。

民俗文化是以结构的形式存在的，它是一定文化元素的排列和组合。从民俗文化结构来看，其可分为表层的物质民俗文化、深层的精神民俗文化以及介乎两者之间的制度民俗文化。在我们认识民俗文化结构的同时，还必须认识到民俗文化具有模式化的性质，它是象征体系、价值系统、主体样式、品格意义。从民俗文化模式来看，大体上可分为普通模式与特殊模式两类。前者是指不同的民俗文化在不同的时空中所具有的普遍性特征，即它内含的全球意识和参与世界的精神；后者是指民俗文化在一定的时空中出现的独有的特征，成为区别于其他民族的标志，即它内含的民族意识与民族精神。

民俗文化既是民族的，也是世界的；既是区域的，又是全人类的。民俗研究已成为世界文化研究的一个有机组成部分，具有跨国界、跨时代的全球性意义。从世界民俗文化考察，我们可以清楚地发现，尽管民俗文化的表现形式不一样，但是民俗文化形成的规则却有着共同的规律：它根植于历史地理环境、经济基础和政治结构，维系一个群体生存的价值体系和社会化模式，不断强化民族意识和民族凝聚力，实现民族精神向现代的转变与复兴。正是这样，作为研究民俗的基本理论——民俗学始终肩负着人类的希望，不断探索民俗发展的轨迹，并在这片沃土上描绘着人类未来的蓝图；正是这样，现代民俗学披着一身无与伦比的魅力，被广大民众拥戴走进了学术殿堂，以其从来未有的辉煌昭示着它珍贵的价值。

在21世纪，经济全球化和文化多元化的今天，民俗研究已开始以崭新的学术视角关注人类的命运，触摸地球的跳动脉搏。他们在精心设计自己的话语系统，积极倡导参与式的学科发展，弘扬人类的主体精神与人文关怀，拨动时代大合唱的主旋律。世界各国的民俗学家不谋而合地思考着同一个命题，构建本国的民俗学理论模式，进行本土应用民俗学研究。

民俗学在中国的传播已有近 80 年的历史,在这段漫长的历程中,经我国几代学仁的辛勤劳作,在民俗学基础理论上培育出了独放异彩的中国民俗学之花,这是值得中国学界引以骄傲和自豪的美事。然而,美中不足的是我们至今尚未形成真正意义上的中国民俗学学派。本人认为,解决这一问题的主要途径是创建具有中国特色的民俗学的理论体系和研究方法,共同迎接 21 世纪国际民俗学的挑战。

目前,在我国创建中国民俗学学派不仅具有十分重要的现实意义和深远的历史意义,而且具有十分重要的理论意义和实践意义。

在经济全球化、文化多元化的格局中,创建中国民俗学学派是历史发展的必然。

经济全球化一方面加速了世界文化交流、融合的进程;另一方面反而促进了世界文化的多极化走向。这两方面看起来十分矛盾,但实质上他们却并行不悖。中国哲学讲“相反者相成”,即矛盾中酝酿着和谐,和谐中暗含着矛盾。对立统一是宇宙运动的基本规律,阳中有阴,阴中有阳,它们既相矛盾,又相互补,才保持了事物的平衡与发展。任何事物的存在都是相对的。文化多元中存在着同质的统一,而文化同质中也存在着多元的对立。随着经济全球化的发展,民族文化参与世界的意识及相对的综合趋势是存在的,但它们永远不可能达到绝对的同质化和一体化。世界上所有的民族都会有不同于其他民族的文化,在经济全球化、文化多元化的格局中,即使西方国家也不可能用同一个民俗学学派的观点、理论和方法去解读自己的历史文化。中华文化源远流长,形成了自己独有的结构、特征与风格。作为一种传统,它具有相对的稳定性和传承性,甚至在某种程度上讲,它是一股顽固的势力。尽管,中华文化具有一定的包容性与开放性,但它几千年所形成的巨大的文化之根却难以动摇。它以特有的思想观念、

思维方式和价值标准影响着不同时代的人们，成为一个群体潜在的指导原则。对于我们这样一个具有悠久历史的泱泱大国，时代要求我们必须尽快地创建中国民俗学学派，用中国特色的理论和方法，分析、研究中国五千年的人类文明。

在国际文化人类学学派林立，形形色色的理论纷至沓来的背景中，创建中国民俗学学派是进行国际对话的对代要求。

从18世纪中叶产生的古典进化论学派算起，一百五十年之间，在西方国家创建的民俗学派至少有数十家，其理论创新和方法的变换已无法能够准确的统计，呈现出“百家争鸣”的新局面。

随着我国对外开放的程度日益提高以及大众媒介传播的不断加强，国外民俗学学派五花八门的思想、理论及方法纷纷涌进我国，犹如阵阵旋风刮遍长城内外，大河上下。

西方民俗学形形色色的学派、理论和方法在中国的传播的确是千载难逢的好事，它对于我们创建中国民俗学学派提供了思想和方法上可资借鉴的理论，在客观上起到了推动中国民俗学发展和提升的作用。但与此同时，西方民俗学理论的纷至沓来无疑是对我们的严肃挑战。在这一背景中，我们的任务不仅是批判的接受，而更重要的是用我们的理论与方法进行国际性的对话。因此，尽快地创建中国民俗学学派已成为对代的当务之急。

在实施中国现代化与经济体制转型的过程中，创建中国民俗学学派是实现这一目标的社会需要。

民俗学是一门研究人类社会、人类文化和人类自身的学科，它的学术价值在于为推动社会的发展提供理论依据。目前，我国正处于经济体制转型时期，这是实现中国现代化的必然过程。在这一历史的转换过程中，我国各级政府必须根据地区的、民族的、国家的历史沿革、文化传统、思维方式、价值观念等方面的特点、性质及其变化规律等进行决策，这就需要人文科学、社会

科学、自然科学之众多学科的共同参与。其中，民俗学占有十分重要的意义，因为，民俗学观照的是整个族群的繁衍生息、经济形态、生活方式、行为准则等等方面的“一团包罗万象”的复合物，它涉及一个族群从原始状态走向未来的全部过程及其规律性探讨。实施中国现代化与经济体制转型，归根到底是人的问题，即首先是人的观念现代化，这是一个重大的课题，需要众多学科共同合作研究，而民俗学作为研究人的学科，是绝不可缺少的学科之一。因此，创建中国民俗学学派是实现中国现代化这一目标的社会使命。

创建中国民俗学学派至关重要是建构中国民俗学话语及建构符合中国国情、中国特色的民俗学研究系统，一方面扬弃用西方民俗学理论架构解读中国文化；另一方面扬弃用纯政治视角解读中国文化。否则，无论哪一面都会造成对中国文化的裂解。文化霸权迫使我们不得不慎重审视提升中国民俗学地位的重要性和紧迫性。我们必须尽快地设计出中国民俗学的话语，用自己的系统丰富发展中国民俗学的主页。中国民俗学传统事实上是深深打上了西方的社会学烙印，再加上用中国政治经济学观念解读中华几千年的文化，这样难免就带上了几分貽笑大方的意味。因此，我们既不能以西方标准拆解中国传统，也不能以中国标准组合传统。

那么，如何建构中国民俗学学派话语系统呢？我认为至关重要的是尽快地推进民俗学理论与方法的中国化。

1. 建构中国民俗学的理论体系

中国民俗学的理论体系是指既要符合中国国情，具有中国特色的学理系统，又要符合全球意识，具有国际意义的学理系统。这种具有双重性质的学理系统的建立，既不是单纯地对本国过去已产生的民俗学各种理论的汇集、概括和归纳，也不是单纯地对国外历史上已产生的民俗学各种理论的吸纳、运用或普遍意义上

的改造。无论是前者或者是后者，都是行不通的。对此，我认为有三种模式可值得讨论：

第一种模式是适应模式。托马斯·哈定在《文化与进化》中说：“适应，即环境控制的保障和保持，是文化进化的定向性的过程。这个过程具有两个特征：创造与保持。创造的特征能使一种文化的结构和模式实现必要的调整以适应环境。保持的特征能使文化的结构和模式趋于稳定。”哈定认为，文化的创造与保持两大特征造就了文化适应机制，即文化通过开放以达到不同文化向相互调整的文化生态的和谐。这样，其结果之一是产生多样文化；之二是产生一种能非常有效应付广博环境的一般的文化共性；之三是形成文化寄生性。

中国有句俗语——“换水土”，是指一个人到距离较远的其他地方去，由于不适应水土的关系，产生了一系列生理现象的变化，但居住久了，那些不适应的现象逐渐消失了，又恢复了身体的平静，这种平静，老百姓称“服水土”。这里的“服”是屈服之意，即他已经适应了新环境。文化适应是观念的适应，水土适应是生理适应，虽说是两回事，但道理是一样的。无论是文化适应，还是水土适应，都表明了它已经认同或接受了异质的事物，成为一种外环境的被同化、被剥夺的存在。本质上讲，这种存在只是依附于他体的寄存，具有新的区域性，变成异域本土化的一部分。

文化与人的适应是如此，一种新的理论的适应也是如此。理论是对自然界和人为社会的一种抽象，是对客观事物本质的认识与反映方式。但是，由于反映者的思维方式不同以及被反映的特殊对象的不同。它决定了任何理论不可能像真理那样放之四海而皆准，因此，产生于某一时空的理论当被移植到另一时空中时，它也有一个适应，即换水土的过程，它也会为适应新环境接受改造，或以新的视角调整自己，而最终也免不了被异化的结果。

第二种模式是嫁接模式。嫁接就词意来讲是指植物的无性繁殖方法。意即从一母株剪取一段枝或芽，接到另一植株上，使其接合成新的植株（见《新华词典》）。从这一概念出发，我们可以看出嫁接表现的主客体关系，即嫁接是以植株为主体的，另一母体的枝芽对植株来讲，只是一种客体，而经接合形成的新植株并不是对植体的取代。在这种主客体的关系中，植株始终居于主体的地位。归根到底，嫁接是以植株为中心，以异体枝芽为补充而形成的局部亲合。这一特点决定了嫁接中植株的开放与封闭的双重性。嫁接的方式表面看来最易形成本土化，但最终就会变为专化，而导致故步自封，再度走向低谷。

学理的嫁接类似于异质文化的引进，它作为客体对主体而言，它们之间表现的是一种价值关系。西方民俗学理论绝大部分已非常成熟，它对发展我国民俗学的理论是有价值的，如果将其嫁接到作为植株的我国民俗学的理论之上，经接合后也会成为我国民俗学的有机组成部分。

学理的嫁接与植物嫁接不同的是，植物嫁接必须依赖于自然环境提供的条件，如水土和气候等。而学理的嫁接必须依赖于社会环境提供的条件，如政治制度和生产方式等，其间，观念尤为重要。西方民俗学理论的形成包含着他们特有的价值观念，他们在传播自己的理论时，必然带着他们的价值标准参与世界的对话。而作为接受者的另一方，在接触传播者的理论时，同样会以自己的价值观念与价值标准进行选择与吸吮。在这个过程中，尽管会出现因价值标准的不同而产生的碰撞，但另一方面也会产生亲合的部分，这部分事实上已变为类似新植株的现象，形成了以中国民俗学为本体的新的民俗学的理论。

第三种模式是整合模式，我拟利用美国企业文化学家威廉·大内的合子理论称其为“多基因重组”。即把我国民俗学的理论与西方民俗学理论混合在一起，使其进入“混沌”状态，然后通

过理论自身的否定与肯定进行优胜劣汰的自然结合，这时会产生出类似于 ZYGOTE 新的模式。如果用公式表示的话，那就是甲 + 乙 = 丙（合子）。丙作为一种新的合子模式，是不同基因重组、整合的结果，而绝不是嫁接的结果。重组与整合的过程是经一段碰撞然后达到亲合而产生的一种新模式。

整合是异质文化相互融合的主要方式，西方学理的中国化也是如此。西方民俗学不仅是一种方法，而且也是一种观念，它的产生与发展是围绕西方国情及历史文化而形成的理论体系与价值系统，它与中国民俗学的理论体系和价值系统既有相互对立、相互撞击的一面，也有相互观照与亲合的一面，但无论哪一方面，只要设法使其处于整合的状态中，通过接触、融合、吸纳，同样会产生出我们所需要的理想化的崭新的理论模式。

2. 建构中国民俗学的研究方法

研究方法反映了一个民族的思维方式和经验，同时也反映了研究者个性化的分析能力和智慧。方法对任何学科来说是必不可少的“工具”。

方法具有客观性、传承性、时空性、普遍性，无论何种科学，它在确定研究方法时应把握方法所具有的属性，当然，它也是建构中国民俗学的研究方法的基本准则。

客观性是指方法必须通过主体意识对客体现象进行透析的思路与手段。即任何方法的产生都取决于对客体本质的观察、认识和概括。离开对客体对象的审视就无方法可言。因此，方法仅仅是客体在思维者头脑中的反映而已。中国民俗学的研究对象是中华民族的文化、人和社会，它们是构筑中国民俗学研究方法的基石。既然如此，我们就不能完全照搬西方民俗学的研究方法，并以其套析中国特有的文化现实、人的现实与社会现实。

传承性是指方法的历史延续的特点。任何一种方法都是劳作者的经验和智慧的结晶，它对于人们认识世界是有价值意义的，

因此，它必然为人们所接受，并不断地传之于后世。中华民族具有五千年的文明史，其中也包括了历代研究者创造的各类方法及方法论，成为建构中国民俗学方法的历史依据及经验借鉴。

时空性是指方法具有一定的时代及地域或民族的属性。从时代性上讲，方法具有为时代确定的鲜明特征，它表现为对传承性的改造。从空间上讲，方法又具有鲜明的地域特征和民族特征，它是由特定地域或特定民族的生活方式、思维方式决定的。尽管如前所说，方法具有传承属性，但其与时空性相比，传承性只是一种相对的稳定性，它必须服从时空的衡量尺度。从时间序列看，中国历史上随着时代的变化出现过形形色色的研究方法。从空间序列看，中国历史上随着地域和民族的变化也曾出现过许许多多的研究方法。这些方法都是我们在今天建构中国民俗学方法不可缺少的参照。

普遍性是指方法对任何社会、任何民族、任何地域、任何时代、任何文化所具有的指导意义。普遍性方法具有真理般的价值，同时，也具有世界性意义。因此，它是建构中国民俗学方法的最基本样式。

任何学科的理论都是无穷尽的，其研究方法也不会达到终极，我们应该具备与时俱进的精神。但无论方法如何变换，而运用历史唯物主义和辩证唯物主义进行演绎与归纳仍然是不可丧失的逻辑形态，这对建构中国民俗学的方法同样具有不可忽略的意义。考据法是中国传统的研究方法，而它所具有的逻辑形态仍离不开演绎与归纳。

中国需要自己的民俗学学派，而且需要多学派，这样才有利于推动学科的发展。创建一种学术流派应具备哪些条件呢？我认为至少有两个条件：一是学术队伍，一是学术氛围。从第一个条件上分析，我国经过几十年的艰苦奋斗，励精图治，已经形成了老中青三结合的学术队伍。粗略地统计，我国从事民俗学以及跨

民俗学的其他学科的教学与科研人员大约有千余名，其中年龄在50岁以上的约占四分之一，30岁以上的约占四分之二，30岁以下的约占四分之一。从比例来看，这支队伍的年龄结构是合理的。从第二个条件上分析，民俗学的学科地位及社会影响越来越大，跨民俗学的多学科研究已成为学界关注的焦点之一，涌现出大批交叉研究的成果，民俗学的学术氛围在其历史上呈现出最佳景象。根据以上现状分析，我们的结论是：创建中国民俗学学派在条件上已完全成熟。

创建中国民俗学学派，不但不能弱化国际学术交流，反而应该加强，不断拓展国际对话的多渠道范围，这样才能有利于提升中国民俗学的学科地位，加快中国民俗学学派的迅速成长。

中华文化博大精深，儒、道、释兼容并包。中国民俗学在21世纪首先应不断开拓探索领域，如民俗人类学、民俗宗教学、民俗伦理学、民俗社会学、民俗文艺学、民俗美学、民俗哲学等；其次必须注重应用研究，以解决社会发展所面临的实际问题为出发点，如：民俗与现代化、民俗文化与精神文明建设、民俗文化资源与可持续发展战略研究等等，从真正意义上成为服务于现代化的学科。

2002年9月2日

引 论

人不仅通过思维，而且以全部感觉在对象世界中肯定自己。

——马克思

一

我国是一个拥有 56 个民族的大国，多样的经济形态、不同的生产生活方式、广阔的分布地区、不同的语言和各异的文化发展，必然形成绚丽夺目多姿多彩的民俗文化。

民俗文化具有综合的文化内涵，同时又具有特定的审美形式和审美意义。如果说，民俗审美文化是指存在于各民族中的具有审美意义的民俗文化现象，那么，藏民族，这个诗意地栖居在雪域这块神性大地上的民族，它的具有审美意义的民俗文化，无论是生产民俗、生活民俗、节日民俗、人生仪礼，还是宗教民俗，都表现出藏民族自己独特的世界观、人生观、价值观、宗教观、文化观和审美观。

在藏族人的视野中，雪域是神灵的世界，是人、自然、神灵的整合体。多年以前，我曾随一摄制组抵达甘肃拉卜楞桑科草原腹地拍外景。在从桑科乡政府坐车前往目的地的路途中颠簸了一个多小时后，看见夏日的草原上，一座黑色牛毛帐篷里生活着一家牧人，四周无邻。男主人精瘦矮小，女主人健壮高大，他们热

情地接待了我们。这以后发生的一些事使我对草原生活以及草原上的人们有了较从前更为深刻的体验和认识。在离帐篷不远的草地上，堆积着这家人长年累月积攒的骨头，里面有许多带着弯曲的角的牛头骨和羊头骨，摄制组中有些人想将看中的几个带回去，制作成工艺品装饰居室，但颇有经济头脑的男主人却比划着说要用钱买，令众人十分尴尬和意外。的确，藏民族是以重牧农、轻工商的传统意识和憨厚慷慨的性格闻名于世，但人们对拉卜楞藏区这块独特地理环境中的独特文化和现代商业意识带给草原的冲击以及文化的变迁等缺乏深层次的认识。不久后的一天，憨厚温和的女主人告诉我，摄制组里的一位“甲姆”（藏语意为汉族女人），问她共生养了11个儿子，每次“坐月子”休息几天？她说如果按照真实情况告诉“甲姆”每次只休息半天，恐怕要小瞧她，所以她回答说休息了三天。看着帐篷外，她最小的儿子赤裸着身体在天气无常多变的草原上奔跑玩耍，想到远在千里之外的简陋的乡卫生院，我的心情非常沉重：为女主人的良苦用心，也为她的生存现状。依然是那个“甲姆”，她百思不得其解：这家牧人长久居住的帐篷里那张铺在草地上的供人睡觉的羊皮，正当中鼓起了一个包，他们为什么不将草地铲平，让人睡得舒适一些。时过境迁，这个很有文化意味的问题在我的头脑始终萦绕盘旋着。藏族的历史、宗教和文化最终给我们揭开了答案，让我们感悟到，这是生活在高寒雪域的藏族人在和大自然经历了艰苦的奋争与磨合后形成的相濡以沫的和谐关系，体现出藏族人与神和自然生物环境具有的高度的和谐与融洽。雪域是神灵居住的地方，地表草地是神山的衣服，草原是“逐水草而居”的藏族牧人以畜牧群为中介赖以生存的场所，因而，不能随意触犯。这其中蕴涵着世居青藏高原上的勤劳的藏族人丰富而独特的民俗文化和审美观念，而并不像有些人所认为的藏族人的生活态度是什么慵懒麻木和安于现状！

二

“拉卜楞”最初是我国著名的藏传佛教格鲁派六大寺院之一——拉卜楞寺寺主嘉木样活佛的住所名，以后逐渐演变为寺名和地名。这个名称倾注着拉卜楞藏族人民深厚的宗教、历史与文化情感。广义的“拉卜楞”概念一般指以甘肃省甘南藏族自治州夏河县（藏族人民称做“拉卜楞”）为主，包含临近藏区如碌曲、玛曲、卓尼、迭部、临潭、合作等县市；而狭义的“拉卜楞”仅指一个行政村，它下辖8个自然村：柔扎、塔哇贡玛、塔哇秀玛、曼格尔、曼达杂、加吾尔、尕庄、木乃合等。本书稿中“拉卜楞藏区”概念以广义为主，狭义概念则多以“拉卜楞城镇”指代。由于拉卜楞藏区地处青藏高原与中原交接的前沿地带，东通内地、西连青海、北接河州、南达四川，地理位置四通八达，加之拉卜楞的藏族和周围汉、回、土、撒拉等民族和睦相处，在经济、文化上互为影响，而围绕着闻名遐迩的藏传佛教寺院，甘肃、青海、四川及拉卜楞周边的各族人们，趁一年一度或数次的藏族人朝拜的机会，带着剩余的农畜产品，换取所需的牲畜、皮毛、酥油、药材、粮食、糖、布匹、针线、铜器、瓷器等生活必需品，可以说，拉卜楞手工业和商业贸易是依附拉卜楞寺院而繁荣兴旺起来，拉卜楞地区也成为我国藏区军事、政治、经济、宗教的要地。从这个角度上看，我们选取“拉卜楞藏族民俗审美文化”的课题具有十分重要的意义和研究价值。

进而言之，拉卜楞藏族的生产、生活、礼仪、节日、宗教等精神文化和物质文化产品，呈现出独特而鲜明的民俗审美文化特征，其实质蕴藉着人、社会、自然的复杂而又和谐的关系，是人的本质力量的确证。可以肯定地说，自我确证和由此引起的自我确证感，是包括藏族人在内的所有人类最深刻的、最本质、最内在的心理动机，是丰富的民俗文化事象真正成为审美对象的根本

原因。

拉卜楞藏族民俗文化作为一种具有复杂内容结构和存在形态的文化类型，其审美观念混融而复杂，它拥有藏族民俗审美的共性和个性两重特征。

第一，神性和人性的高度融合。藏族曾是全民信教的民族，藏族社会阶层分为宗教阶层和世俗阶层。从形态而言，藏族文化包含着两个层面，即抽象的宗教观念的层面和具体的世俗观念及其“实践—行为”的层面。这两个层面既相互矛盾对立、又相互渗透统一，进而构成了藏族审美观念的基本内容和特色。作为民俗文化主体的藏民族世俗民众，宗教情绪在其精神文化和物质文化中的表面上是淡化的，但实际上是深入骨髓和不自觉的。也就是说，藏族民俗具有浓厚的宗教特征。同世界上有些民族一样，藏族传统文化解释人类与宇宙的关系的基本观点也是“卵生说”。藏族入认为，一切物质，都源于自然界的“土、水、火、风、空”五源，从五源中产生卵，继而孵生出生物等诸物。藏族入信仰的藏传佛教中灵魂不死、“六道轮回”的生命转化方式等观念同样显现出他们特有的试图对客体对象的本质与规律的揭示和对现实的思考。毫无疑问，藏族对宇宙生命的基本学说，特别是藏传佛教思想，是藏族的民族精神实质和价值指向所在。这个基本思想长期积淀在藏族入的观念中，贯穿统领着藏族的诞生、丧葬、自然、人文、生产方式、衣食住行、节日等几乎全部的民俗文化。

第二，“崇真，识美，扬善”的真善美统一观。我们知道，人类和现实的关系有实践、认识和审美三大关系，这也是人类掌握客观世界的三种基本精神形式。劳动实践是人类的第一个感性活动，它是人类从一定自觉的目的出发，借助于某种工具和手段，改变对象的性质和形态，使之服从于主观需要的物质性的活动，它以建立起来的功利关系追求着善的目标；认识关系是思维

与对象之间形成的一种特定关系，是在对客观对象的直接感觉的基础上，揭示客体对象的本质与规律，它追求的目标是真；实践关系和认识关系发展到一定阶段，便产生了审美关系。审美关系的标志就是人和客体对象建立了一种美的关系。

一般说来，美和善是统一的，美以善为前提，但善的东西不一定是美的。藏族民俗文化作为一种具有复杂内容结构和存在形态的文化类型，其审美观念更是混融复杂的。在拉卜楞藏族的世俗文化和宗教文化中，人们评价社会现象美不美，“善”是它的基本依据和前提，只有善的才是美的。“以善为美”是在藏族世俗文化和宗教文化精神中蕴含的内在精神，是藏族的民族精神实质和价值指向所在。在藏民族的系列民俗活动中，这一体现抽象的宗教精神和功利目的的观念及其“实践—行为”的形式既相互矛盾对立，又相互渗透统一，现实功利目的、审美目的和信仰目的往往三位一体地存在于一种行为中。功利观和审美观并没有完全分化，审美观还没有摆脱功利观而存在。这便是藏族审美观念的基本内容和基本特色。

由此而言，拉卜楞藏族审美观念的核心，亦即真善美的关系应该是：从藏传佛教教义这种“真”的诱导出发，信仰者的“善”意便生发了。信仰的层面使其保持与历史传统和文化固有规则的联系，功利性的一面使民俗行为能面对现实而保持一种开放性。真和善交融之后产生出一种具有宗教意义行为或生存方式，如藏族宗教祭祀仪式或其他所有文化现象，于是产生了美。而审美和艺术在两者间保持一种张力和平衡，并使民俗行为笼罩上一层诱人的光环，从而使藏族民俗行为系统具有一种生生不息的特点。

第三，理性精神和崇高倾向。在藏族文化中，意识形态领域中的宗教性要求的无欲无争和生存环境造就的尚勇精神矛盾而又和谐地整合在一起，导致藏民族性格和审美意识的复杂和多样。

青藏高原是山的世界，置身其中的藏族农牧人将带有突出的神圣性和庄严性的崇高视为一种高级形态的美，崇尚雄健、力量和壮美，并体现在事物的内在本质和“善的形式”中，造就出藏族人高尚的品德和宽广的胸怀。

三

我对拉卜楞藏族的民俗以及审美体验作了初步的涉猎和思考。全书共分六编十六章。

第一编论述了拉卜楞藏区的生态环境。这里的“生态环境”概念，不仅指拉卜楞藏区的自然地理条件，即拉卜楞藏区的地形、气候、水文等，还包括植被、动植物的种群和结构，人类居住及其活动的情况，文化的接触与交流等等。

自然环境既是人们生存的空间，又是人们精神文化赖以发展的必然条件。不同的地形、气候、植被，不仅使人们的生产方式不同，而且对人们的衣、食、住以及原始信仰、思维方式都有很大的影响。在藏族人眼里，自然物象本身不存在美丑之分，一个物体美丑与否，取决于审美主体的主观感受，取决于审美主体在考察这一自然物体时所取的角度和所得到的象征意义，而不是取决于审美客体本身的自然属性。当自然物的某些特征与人的某些品德有相似之处时，人就可以从中直观自身，从而产生美感。无论是社会美还是自然美，美的本质是人的本质力量对象化的结果。它既不是人类纯粹主观情志的产物，也不是客观事物的某种自然属性或形式因素，它是人类总体的社会历史实际以及在这一实践基础上人的智慧、才能、意志、激情、创造力量和理想等，通过客观现实物质形式的感性显现。世世代代居住在海拔高、氧气稀薄的世界屋脊——青藏高原之上的藏族人正是以超常的坚忍意志、宽容忍让的心胸、积极乐观的态度获得世人的仰慕和赞叹。世人对雪域的赞美，实际是对藏族人对象化的本质力量的一

种情感肯定方式，是人对人本身的伟大本质力量的一种自由观照和肯定。所以说，展现在我们面前的拉卜楞藏族的自然环境和人文环境实际体现了藏族人和自然以及神灵间和谐相处的关系。

第二编对拉卜楞藏族的物质生产民俗作了论述。拉卜楞藏族物质生产民俗包括农业民俗、牧业民俗和商业民俗。

畜牧业是高原藏族人最佳的生存方式。对在青藏高原生存的以游牧为主的藏民族来说，牧场是他们最有价值的资源，也就是可被用来生产有价值物品的人类活动的环境特质。但游牧生产方式提供的肉、乳、乳制品和不多的青稞这些单一经济产品和不耐储存的特点与生活的实际需求差距太大，人们还需要茶、盐以及其他物品，因而难以形成自给自足的自然经济形态状况。“贵货贱土”和“贵牧贱农”又是藏族经济文化活动的主要心态，使得他们对于农耕社会的贸易有着特别强烈的需求，因而与周围各定居民族建立了商业贸易关系和相对稳定的共同市场。所以，农业成为传统的辅助产业，商业则体现出原朴的交易特点。

藏族是一个强悍、骁勇、粗犷、豪放的民族，在与畜牧业为主的生产方式中与马结下了不解之缘。参加赛马的选手在力与智的搏斗和竞赛中，显示着自己超群的勇敢、智慧和力量，给人以粗犷、机智、刚勇、壮美的审美感受，体现了草原文化的特有的审美情趣。也正是从骏马那样四蹄飞奔、勇往直前的形象中，藏族人民观照到了与自己民族的本质力量某些相通的特点，从而从中感受到了独特的审美愉悦。

美是人类劳动的产物，美产生于劳动，生产劳动中蕴涵着审美的因素，但人类绝不是为了美而进行生活资料的物质生产。美直接呈现于对象的色彩、线条、形体等，在这些感性形式中凝聚着人们的劳动和创造，这些形式成为人的智慧、灵巧和力量的标志，因而唤起人的喜悦而成为美的事物。所以说，劳动及其产品在本质上是人的确证。劳动使粗糙、朴野的自然变成了社会化的

自然——“人化的自然”，体现出人类的社会实践。在藏族物质生产民俗中，藏民族的艺术审美功能与生存需求的实用功能是融为一体的。

第三编对拉卜楞藏族饮食、服饰、居住、建筑及器具等方面的物质生活民俗进行了论述。

“人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要衣、食、住以及其他东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身”^①。饮食是作为个体生命的人身心愉悦的首要因素；服饰是拉卜楞藏族人和高原自然环境以及宗教观念和谐的关系的标识，是藏族人思想的表征；建筑在藏族人眼中，也是神灵的居所。

拉卜楞藏族人最初的审美功能意识是与生存需求的实用功能融为一体的，逐渐发展到具有独立的审美意义。佩饰，首先是富有的观念，其次才形成富就是美的意识。图腾崇拜除原始宗教崇拜外，还有装饰作用，成为美的形象。

第四编着重分析了拉卜楞藏族的岁时节日民俗。在藏族社会中，“事实上，神圣的与世俗的经常是相互交叉的，无论是人类满足自己最起码的饮食男女之需要的活动，还是较高层次的自我的价值实现活动，都可以依据其不同的指导思想、目的以及其危险性而划分为神圣的与世俗的”^②。结合拉卜楞藏族的岁时节日的历史和文化，我们将拉卜楞藏族的岁时节日划分为世俗节日和神圣节日加以叙述。

通过对拉卜楞藏族节日活动的观察，我们发现拉卜楞藏族节日活动本身就是藏族民间工艺和民间歌舞艺术的展演，其中往往

① 马克思：《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第32页。

② 金泽：《宗教禁忌研究》，社会科学文献出版社1996年版，第30页。

体现着现实功利目的、审美目的和信仰目的三位一体的特点，审美需要与功利的、伦理的、宗教的、意识形态的需求相结合。拉卜楞藏族节日是典型的人神共娱，是藏族民众在长期的生产实践中体现出自身价值后的自信心的张扬。其中，独特的拉卜楞藏族宗教节日——正月十四羌姆表演中的忿怒面具，是善与美在一种特定的文化环境中的特殊表现，是一门以独特的艺术形式来征服人心的文化，它以巫苯结合的形式演义着藏传佛教的内容。虽然它不属于“能在精神上唤起愉悦”的纯感官的审美范畴，但却以强烈的个性特征，以狰狞之美、暴烈之美来表现它震撼人心的力量，并唤起人们的敬畏、尊崇与觉悟。

第五编对拉卜楞藏族人生仪礼，主要对诞生礼、成年礼、婚礼、葬礼等构成人生最重要的四大礼仪进行了具体论述。藏族人民基本没有男尊女卑思想，诞生礼是尊重生命的赞礼，体现了拉卜楞藏族人民淳朴的真、善、美内容；成年礼蕴涵着作为社会个体的成熟；婚姻是有秩序的文明形式，它包含被藏族人群体认可的一切形式，或许和他族的风俗相左；丧葬在藏族人民眼中不仅是一个生命的终结，更是灵魂的再次升华。

第六编对拉卜楞藏族民俗信仰进行了论述。它包括原始宗教（主要指苯教）和藏传佛教的民间信仰部分，是在藏族民众中自发产生的一套神灵崇拜观念、行为习惯和相应的仪式制度。它构成藏族心理结构的深层部分，是藏族人民精神生活的至高追求。

藏族社会阶层分为宗教阶层和世俗阶层，但他们都共同拥有着鲜明的宗教特征。藏族宗教信仰体现着一种空灵，超然于物外的美学意趣。精神的淡泊是艺术空灵化的基本条件，性空是藏传佛教的哲学观和审美观的集中体现。因而，他们在现实生活中是不修今世修来世的；他们的丧葬文化中有着六道轮回的观念。

原始宗教信仰对艺术审美也起着促进与丰富的作用。马克思告诉我们，人类的高级属性，诸如情感、理智和想像力在人类野

蛮时期低级阶段就已产生，尤其是“想象，这一作用于人类发展如此之大的功能，开始于此时产生神话、传奇和传说等未记载的文学，而业已给予人类以强有力的影响”^①。人类萌发的神妙意识，从一开始就与同生存斗争有直接意义的宗教生活结合起来。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的情感。黑格尔论欧洲中世纪宗教艺术时曾说，这是把苦痛和对于苦痛的意识 and 感觉当作真正的目的，在苦痛中愈意识到所舍弃的东西的价值和自己对它们的喜爱，愈长久不息地观看自己的这种舍弃，便愈发感受到这种考验强加给自己身上的心灵的丰富。

四

最后，我们要说的是，一种风俗或制度的动机、意义和功能，往往在漫长的历史中几经流变。“美人不同面面皆悦于目”。面对生活，面对具体民俗事象，或许我们每个人感悟到的东西都不同，但对我们来说都是事实和哲理，我们追求的是同一个目标——真、善和美。

在雪域高原，亘古传唱着第六世达赖喇嘛仓央嘉措的一首很著名的诗歌：

空中的白鸟啊，
请借我你的一只翅膀，
我也要向东飞翔。
我将从理塘快速飞回，
再把翅膀奉还给你。

^① 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，人民出版社1978年版，第55页。

这部文稿便是笔者借大师神圣白鸟的翅膀展翅而飞，对拉卜楞藏族民俗审美文化这块处女地稍做探究后旋即而归的结果。拉卜楞藏族民俗审美文化的天空是那样的宽广、那样的辽远！

目 录

引 论	(1)
第一编 拉卜楞藏区的生态环境与审美	(1)
第一章 人、神、自然和谐关系之一： 拉卜楞藏区的自然环境	(2)
高原之域	(2)
拉卜楞览胜	(3)
超逸的生存形态	(10)
第二章 人、神、自然和谐关系之二： 拉卜楞藏区的人文环境	(13)
高原生态桎梏和丰润下的文化形态	(13)
以血缘胞族为核心的部落文化	(16)
以佛教哲学为核心的观念文化	(17)
健康兼有弊症的文化情感	(19)

第二编 拉卜楞藏族的物质生产

民俗与审美 (21)

第三章 高原民族的最佳生存方式:

畜牧业民俗与审美 (22)

游牧生活实现了人、神、自然的亲合 (22)

新型的畜牧经济是牧人的主动选择 (24)

畜牧产品依然是审美中介 (26)

第四章 传统的辅助产业: 农业民俗与审美 (27)

源远流长的农耕历史 (27)

简明而深刻的农耕文化 (30)

“按照美的规律来制造” (32)

第五章 原朴的交易: 商业民俗与审美 (35)

牧场资源下历史悠久的商业贸易 (35)

多种商业类型 (37)

以“和”为美的商业文化 (42)

第三编 拉卜楞藏族的物质生活

民俗与审美 (43)

第六章 身心愉悦的首位要素:

饮食民俗与审美 (44)

简单而又完整的饮食民俗惯制 (44)

独具特色的高原饮食 (45)

笑傲雪域超越生存的审美追求 (50)

第七章 思想的表征、和谐的标识:

服饰民俗与审美 (55)

拉卜楞牧区服饰 (56)

拉卜楞农区服饰	(58)
拉卜楞藏族妇女服饰	(59)
拉卜楞僧侣服饰	(65)
拉卜楞藏族佩饰	(66)
“衣必常暖，然后求丽”	(69)
第八章 人化的自然：居住民俗与审美	(76)
“穹庐为室”之后	(76)
象征型艺术原则的显现	(81)
民居中的宗教情结	(85)
民居装饰对宗教情结的聚焦	(88)
“住”的空间延伸：“行”的独特情致	(91)
第四编 拉卜楞藏族的节日民俗与审美	(95)
第九章 确证后的欢跃：世俗节日民俗与审美	(96)
节日习俗的来源和特征	(96)
迎迓春天：春节	(99)
对游牧生活的眷恋：香浪节	(101)
祈求花神的护佑：采花节	(102)
民族精神的凝结	(102)
第十章 人神共娱：宗教节日民俗与审美	(107)
苦行斋戒理性求善：娘乃节	(107)
“米拉日巴劝法会”：柔扎节	(109)
祈福禳灾：正月大法会	(110)
第五编 拉卜楞藏族的人生仪礼与审美	(123)
第十一章 尊重生命：诞生习俗与审美	(124)
珍爱新生命：出生礼	(124)
“名以正体”：命名礼	(127)

祈福加持：周岁礼·····	(128)
因忧患而珍重的审美心态·····	(129)
第十二章 社会个体的成熟：成年习俗与审美·····	(130)
对社会成员的确认·····	(130)
姑娘的成年仪礼：“上头”·····	(131)
第十三章 有秩序的文明形式：	
婚姻习俗与审美·····	(136)
多种婚姻形态·····	(137)
独特的婚姻程序·····	(138)
婚姻礼俗当中的人际善举·····	(144)
第十四章 生命的归宿、灵魂的升华：	
丧葬习俗与审美·····	(146)
丧葬习俗的渊源与变迁·····	(146)
多种丧葬形式·····	(149)
死亡作为审美观照和情感体验的对象·····	(155)
第六编 拉卜楞藏族的民俗信仰与审美·····	(161)
第十五章 心理结构的深层部分：	
原始信仰民俗与审美·····	(162)
重压之下的自然崇拜·····	(164)
生命意识的转嫁：图腾崇拜·····	(181)
生命神走进人的血液：灵魂崇拜·····	(185)
第十六章 至高的精神追求：	
藏传佛教民间信仰与审美·····	(188)
民间信仰的实践方式·····	(188)
佛苯相融的藏族宗教历史·····	(190)
真、善、美的崇高理想与涅槃 的最高境界的统一·····	(193)

“准”宗教行为：禁忌·····	(196)
远古的宗教标志：雍仲·····	(205)
后 记·····	(210)

第一编

拉卜楞藏区的生态环境与审美

文化人类学告诉我们，自然环境是民族文化酿生的基础。特殊的环境造就特殊的文化。我们不能否认文化在历史发展进程中所受到的社会环境的影响，但这并不意味着自然地理环境对文化的铸造毫无意义。文化的地域性特征告诉我们，文化受地理环境的影响。它意味着在特定的地域内，呈现着较为相近、相似或相同的文化特质，使它们和另一地域文化形成鲜明的对照和差别。这里的“生态环境”概念，不仅指拉卜楞藏区的自然地理条件，即它的地形、气候、水文，还包括植被、动植物的种群和结构、人类居住和活动及其文化的接触与交流等等。其实质是人与神灵、自然和谐相处的关系。

第一章 人、神、自然和谐关系 之一：拉卜楞藏区的自然环境

助长民族精神产生的那种自然联系，就是地理的基础。

——黑格尔

高原之域

藏民族是青藏高原的土著民族，世代繁衍生息在雪域高原上，这在今天已是不争的事实。藏民族具体分布在我国的西藏、青海、甘肃、四川和云南等地，西藏拉萨是藏文化的中心。按藏族方言分，可大体分为三大方言区：卫藏、康区和安多藏区。其中“安多”的名称是采用巴颜喀拉山东麓的安庆风嘉山和多拉山两座山名的首字合并而成。安多藏区，包括今四川西北部、甘肃南部、河西走廊及青海除玉树以外的全部藏族居住区。而坐落在青藏高原东北边缘的甘肃西南部的拉卜楞藏区就属于安多藏区。

我国藏族总人口约 400 多万，其中西藏自治区 209 万，占藏族总人口的 45.6%，甘肃省藏族有 36 万，占藏族总人口的 8%。甘肃的藏族以拉卜楞地区居多。

青藏高原，是距今约二百万年到三百万年前开始隆起并逐渐形成的。青藏高原，雪峰连亘，山峦起伏，喜马拉雅山、冈底斯山、念青唐古拉山、唐古拉山、昆仑山、可可西里山、巴颜喀拉

山、积石山、祁连山等由西向东，横越西藏、青海和甘肃，横断山脉自北而南纵贯西藏东部和川滇西部。青藏高原的现代冰川面积占全国冰川总面积的 80% 多，江河湖泊的相当一部分来源于冰川的融水。黄河、长江、怒江、澜沧江、雅鲁藏布江、印度河等世界知名的大河都发源于此，形成了世界上罕见的地理景观。青藏高原上的湖泊沼泽星罗棋布，著名的湖泊有青海湖、纳木湖和奇林湖，喜马拉雅山麓还有羊卓雍湖和玛旁云湖。青藏高原的地下宝藏十分丰富，地热资源、生物资源也遍布各地，在较温暖多雨地带还存在着大面积的原始森林。

海拔 4000 米以上的青藏高原，在我国地理结构的三阶梯中是最高级，它与东边海拔千米以下的丘陵地带和海拔 200 米以下的平原相比落差显著。青藏高原大部分地区地势高，氧气稀薄，年平均气温低，气候寒冷，日照时间长，辐射强，昼夜温差较大。

拉卜楞藏区所在地甘南藏族自治州，地处青藏高原东北边缘地带的甘肃省西南部，是一个以藏族为主体的民族聚居区。它西接青海的果洛、黄南两州，南通四川的阿坝藏族自治州，东北与本省的临夏、定西、陇南等地州毗连。境内草原辽阔，森林密布，峰峦叠嶂，河流纵横。全州共有藏族约 25 万多人，分布在甘南藏族自治州管辖的玛曲、碌曲、夏河、迭部、卓尼、舟曲、临潭、合作等县市。

拉卜楞览胜

拉卜楞地区海拔在 3000 至 4000 米之间，面积达 8600 多平方公里。拉卜楞南邻碌曲县，东接卓尼县，北靠西北回民重镇——临夏回族自治州，西接青海省，历史上称之为“东通三陇，南接四川，西连康藏，北近青蒙，地既冲要”的地带。拉卜楞因著名的藏传佛教格鲁派的六大寺院之一——拉卜楞寺而得名，是藏语

“拉章”（意为大活佛居室）的变音。拉卜楞寺名全称是“噶丹夏珠达尔吉扎西益苏奇贝琅”（意为具喜讲修兴旺吉祥右旋寺）。因为该寺的创建者嘉木样一世曾出任西藏哲蚌寺果莽扎仓的堪布（即哲蚌寺果莽学院主持），藏族民众尊称其为“安多扎西果莽”，意为“安多地区的吉祥果莽院”。后来，嘉木样一世的私人佛邸即“拉章”建成后，该寺名前便加上了“拉章”一词，并简称为“拉章扎西奇”，以后更加简便，称为“拉章”，久而久之，其音变化为现在的“拉卜楞”。随着拉卜楞寺院势力的发展和扩大，这个名称被寺院所在地区共同享有。1928年，因“大夏河”穿行本地区遂将拉卜楞改为“夏河”。但因为“拉卜楞”这一名字倾注着藏族人民的宗教情感，因而至今长盛不衰。

拉卜楞寺自清代康熙四十九年（1710年）创建至今，经过历代寺主嘉木样活佛和广大僧众的努力，已成为包括藏传佛教的显、密二宗的闻思、续部上、续部下、医学、时轮及喜金刚六大学院、108个属寺和八大教区的大型寺院，是除西藏以外，藏传佛教格鲁派的又一中心和西北地区最高佛教学府，朝圣者终年不断，最盛时寺内僧侣达4000人。拉卜楞寺附近的十三庄，即上塔哇、下塔哇、曼克尔、木乃合、来周、安木去乎、唐乃合、油江唐、洒索玛、乎尔卡加等村是拉卜楞寺的属户，常年提供拉卜楞寺的供给。

拉卜楞境内包括甘加乡、桑科乡、九甲乡、曲奥乡、达麦乡、王格塘乡、麻当乡、唐尕昂乡、卡加道乡、卡加曼乡、那吾乡、科才乡、牙利吉乡、阿木去乎乡、博拉乡、扎油乡、加茂贡乡、勒秀乡、佐盖曼玛乡、佐盖多玛乡等二十个乡，各个乡有若干个自然村，拉卜楞县址在九甲乡内。拉卜楞藏族人认为，九甲乡内的两座山——“阿米九干”和“阿米甲莫”是神山，“阿米”是对年长者的尊称，“九甲”因取这两座神山的首字而得名。九甲乡临近的桑科乡藏语意为“煨桑之谷”，传说格萨尔王曾在此

地煨桑祭神，因而得名。狭义的拉卜楞仅指一个行政村，下辖8个自然村，分别是柔扎、塔哇贡玛、塔哇秀玛、曼格尔、曼达杂、加吾尔、朵庄和木乃合。其中柔扎村，据说为拉卜楞寺院举行每年农历七月初七的“得布柔扎”，即供经日，由此得名。它因坐落在大夏河以南，现今人们也习惯用汉语称为“河南村”。曼格尔村，相传因居住过一位白须老人而得名。曼达杂村因坐落在拉卜楞县城曼达山附近而得名。加吾尔村也是因坐落在拉卜楞寺背面山上而得名。木乃合是藏语“黑暗无光”的意思，之所以以此为名，是因该村西面山高，每天下午落日较早的缘故。

拉卜楞地区昔归青海循化厅管辖。殷周时，青海一带有羌人出没入住，西周末年，羌人皇室覆灭，部分散居甘肃大夏河一带。公元6世纪，在西藏山南的聂赤赞普被当时的十二个氏族酋长和苯教徒共同拥立为王，号称“赞普”，建立了称为“蕃”的奴隶制王朝。公元7世纪初，赞普松赞干布统一诸部，迁都逻些（今拉萨）。后来吐蕃日趋强盛，甘、青、康、藏及云南、陕西、四川的部分土地及西部各民族均在吐蕃统治之下。公元846年，吐蕃赞普朗达玛被杀，从而导致王朝发生分裂，东进的吐蕃军队诸部自称统帅，不相归属，藏族地区处于封建割据状态。据《安多政教史》记载，唐代时，吐蕃与突厥和汉地接界，吐蕃在这些地区部署了许多军队，被称作“噶玛洛”（意为没有赞普圣令不得返回的人），所以说，青海、甘肃一带藏族中有些是吐蕃于开元十五年（727年）攻打甘州后留下的“九勇士”的后裔。在包括拉卜楞藏区在内的安多藏区，至今还保留着许多具有古代卫藏的如“委”、“娘”、“琼布”一类部落名称，实为吐蕃军队涉足逗留的痕迹。

吐蕃衰败后的北宋前期，原吐蕃赞普后裔角厮啰部落逐渐转盛，宋真宗（1015年）时，角厮啰在鄯（今青海西宁）建立了以吐蕃为主体的角厮啰地方政权，统辖范围包括以河湟为中心的洮

河、大夏河流域的广大地区。宋徽宗（1104年）时，宋将王厚收复湟、鄯地区，角厮啰政权遂亡。不久，北宋政权被金人所灭，宋王朝退守江南。其后，南宋和金人政权都未能对这里的吐蕃人实行有效的管辖。此后，元朝统治者对吐蕃地区实行安抚政策，除设安宣慰使外，还赏功授地，设置土司。明代继续采用这一制度。清代实行改土归流政策，但拉卜楞地区实际没有实行，从而使包括拉卜楞在内的藏区保持了较为长久的稳定。雍正八年（1730年），清设置循化营，乾隆二十七年（1762年）改置循化厅，民国初年，改厅设循化县，民国十五年（1926年），拉卜楞辖区由青海循化县划归甘肃，改名夏河县。1949年9月20日，拉卜楞地区宣告和平解放。

关于拉卜楞地区部分藏族来源，张广大先生记载了这样一个当地传说：“开天辟地，先有猕猴和女魔，二者婚媾后产生了藏族的祖先，后逐渐繁衍、发展变化为现在的人类，又经过数万年，这些人类各自割据一方，其中藏族原始四大氏族中‘东’氏部落，其始祖‘玉擦’为吐蕃将领，从今青海岗岔县一带率兵征战到尖扎县，后定居在夏河县桑科草原一带。其妾生了三个儿子，长子叫‘帕乃’，居住在今卡加一带；次子叫‘曹嘉’，居住在今甘加一带；幼子叫‘南木拉’，居住在今王格塘和达麦一带。后来‘帕乃’和‘南木拉’两部落联合组成‘卡加措周’（即卡加六部落，包括今卡加、甘加、合作、扎油、南木拉、青海循化的岗察乡）。”“南木拉”后来分成了三个小部落，即上、中、下南木拉，上南木拉即今达麦乡，中、下南木拉即今王格塘乡。”^①此民间传说也从侧面印证了吐蕃军队驻扎安多藏区的历史。

^① 张广大：《“德尔隆”（沙沟寺）寺概况》，见《夏河文史资料》（第一辑），中国人民政治协商会议夏河县文史资料委员会编，兰州大学丝路文化中心印，第51页。

拉卜楞周边藏区的卓尼县从历史建制、语言、服饰等方面较为独特。隋唐时，卓尼地区设县，归临洮郡管辖。唐“安史之乱”后，卓尼地区完全由吐蕃占据，“卓尼”始称于元末明初，因元世祖忽必烈从西藏邀请藏传佛教萨迦法王八思巴赴京，途经卓尼，建议在此设寺，并以寺址内两棵高大的马尾松（藏语译音“焦乃”）命名，“卓尼”便是藏语“焦乃”的变音。

卓尼藏族的政治、宗教和军事的首领是土司，卓尼藏族大多随土司姓杨。据史书记载，明永乐二年（1404年），辗转迁移的卓尼土司世祖些地由今四川的若尔盖进入甘南迭部地区，征服了迭部达拉沟18族。永乐十六年（1418年），些地土司入京朝贡，被授封于洮州卫世袭指挥僉事兼武德将军，遂成为卓尼第一世土司。后几经迁徙，定居卓尼县城，并兼并和扩大领地，土司政权初具规模。六世土司旺秀进京觐见明正德皇帝后，被赐姓杨名洪，从此以杨为姓，并多次被中央王朝征调授封，势力逐渐强盛，成为洮岷地区最强的土司。到清代时，卓尼土司拥有至高无上的权力。民国时洮州厅改为临潭县，卓尼名义上属其管辖，但土司政权和辖区没有改变。1949年9月，卓尼第二十世土司杨复兴率部起义，结束了世袭二十代、长达五百多年政教合一的土司制度。1950年成立卓尼藏族自治区，直属甘肃省，1953年10月卓尼藏族自治区改为卓尼县，隶属甘南藏族自治州，1958年12月，临潭、卓尼合并，称临潭县，原卓尼所属的迭部和舟曲划归新成立的龙迭县。1962年1月，恢复卓尼县建置，县人民政府驻地为柳林镇。

碌曲县的“碌曲”藏语意为洮水，因地处洮水之源而得名。1955年6月，成立碌曲县人民政府，之后，碌曲、玛曲（藏语意为“黄河”）两县合并为洮江县，县址设在尕海宁（现碌曲县尕海湖阳岸）。1962年，洮江县分为碌曲、玛曲两个县。这两个县是纯牧区县。

在拉卜楞境内，著名的长江和黄河的分水岭——东昆仑山脉的支脉横穿出境。另一较大山脉是白石山脉，主峰称达里加山，海拔4636米，此山是拉卜楞境内的第一高峰，也是甘肃、青海两省的省界。从拉卜楞的土门关出境至临夏回族自治州，白石山脉随地区的变化又称为“太子山”、“莲花山”等。拉卜楞境内的河流即世代哺育拉卜楞人的大夏河，此河系黄河流域，东北流向，风景极为壮美。大夏河曾被如此深情描述：“在谷中旅行，但觉急山高水，地形残破，岩壑雄奇，初不知其上有完整之高原，大夏河河谷极窄，冲击地宽者仅六七百公尺，狭处则两岸紧凑，仅容一河，自土门关至拉卜楞，一路皆是幽谷”，“高原之上，常有局部盆地，纵横数里，当地名之曰滩，又称甸子，如甘家滩（即今甘加乡）、三科乎滩（今桑科乡）等是。丘陵环列，谷广坡平，流泉萦绕，水草鲜美，为藏民天然牧场”。^①

拉卜楞藏区还有许多风景名胜。位于拉卜楞县城西、北两侧的甘加、桑科草原被誉为拉卜楞藏区的两个明珠，距县城约十多公里。在高原每年的六、七、八、九等四个多月的黄金季节里，牧草碧绿如毯，各色花卉争奇斗艳，白色的帐篷遍及草原，是体验藏族牧民生活的最好去处。此外还有：

甘加八角城古城遗址：甘加八角城位于拉卜楞甘加乡境内，距县城30公里，系西汉时期建筑，属我国古代社会典型的城市风貌。该城在城堡的建筑设计上突破了过去方形、矩形和三角形的建筑形式而自成体系。城池建筑奇特，由36个墙面、8个城墩组成，在我国现有的古城中是独一无二的，现为省级文物保护单位。因八角城城墙下层夯土层中常夹有新石器时代碎陶片，其

^① 孙振玉：《拉卜楞史话》，见《夏河文史资料》（第一辑），中国人民政治协商会议夏河县文史资料委员会编，兰州大学丝路文化中心印，第38页。

上层也有唐、宋以来的陶片出现，再加上城外西北高地汉墓群和出土王莽时代货币，经考古专家李振翼先生调查、勘测，初步认定八角城建于汉代。八角城以它特有的城垣结构，反映了汉武帝以来在甘青边境烽隧、亭障、驿站等防御工事这一事实。八角城以历史悠久和拥有重要的地理位置而享有盛名。

甘加佐海寺：位于拉卜楞甘加乡境内，距县城 29 公里，是建于 1692 年的拉卜楞境内惟一的信奉藏族本土宗教——苯教的寺院。

白石崖寺：这座藏传佛教密宗学院坐落在甘加乡达里加山脚下，建于康熙年间，是拉卜楞地区惟一的女活佛光口仓的囊欠（活佛居所）所在地。

桑科古城堡遗址：此古城堡遗址位于拉卜楞桑科乡东北山顶，距县城 7 公里，城墙长为 2220 米，依山筑城，气势险峻，据史学家考证建于南北朝。

麻当古城遗址：位于拉卜楞麻当乡政府所在地西北岭台地上，距县城 47 公里，城墙长约 1000 米。据考证，该城始建于汉昭帝始元六年（公元前 81 年），为汉朝前白石县县城遗址。

甘加白石崖溶洞：位于甘加白石崖山上，达里加山峡口处，此处有自然形成的九个石灰溶洞，其中五号溶洞即称之为白石崖溶洞。洞中钟乳造型奇特，传说有“十万佛堆”、自然度母像和可供打坐修行的石台，洞身深邃崎岖、曲径幽深、流水丁冬，洞中有洞。洞外白石崖山高入云霄，草地连绵，河水激荡，自然景观奇特秀丽，为大自然鬼斧神工之笔。白石崖溶洞以“安多拉康嘎梅”（意安多地区无柱佛殿）之名，誉满整个雪域，既是附近藏族群众的朝圣之地，又是游览的极佳景点。

达里加翠湖：位于拉卜楞九甲乡境内，达里加山上，距县城 34 公里。达里加翠湖面积约 10 亩，呈圆形，湖水碧绿，深不可测。达里加翠湖是拉卜楞境内海拔最高和最著名的湖泊，该湖西

侧分布有四湖，当地藏族将其分别称之为“措岗措、措姜、措乃合、措搭挺”等。

达藏湖：位于拉卜楞王格塘乡境内，距县城 17 公里。藏文史书《安多政教史》中称“碧玉曼遮湖”。系高山形成的坂塞湖泊，周围山林茂密，湖水清澈。

曲奥森林峡谷：位于拉卜楞曲奥乡境内，距县城 60 公里，峡谷幽深，群山叠嶂，树木翠绿，溪流清澈，鸟语花香，每年 come 避暑野游的人群络绎不绝。^①

超逸的生存形态

虽然，自然地理类型并不完全等于文化类型，地理特征也决不等于文化特征。但是我们必须承认，地理类型和特征势必会影响到文化类型和特征。不同形态的自然环境常常伴随着与之相符或相近的文化产物。以高山、草原、雪域为主要特色的青藏高原以其艰苦的自然环境和艰辛的游牧生活条件铸就了在这块土地上生息的藏民族坚忍豪迈和坚强不屈的民族性格与民族精神，并且使藏民族在对其认识、征服和改造的过程中，直观到自己的智慧、力量和才能，因而使之由与人的关系中的异己的对立物转变成成为与人的生活相互统一和谐，从而具有了审美性。

青藏高原被称为“雪域”，三千米以上的广阔的雪域高原，雪山林立，江河纵横，广袤寒冷，气候变化无常。与此同时，人类经历了由静态观照、欣赏大自然的美到动态地参与创造美的过程。拉卜楞藏族人深刻感受到大自然的不确定性，有时它是丑的，但有时它又是美的，如宋人郭熙所说：“山，近看如此，远数里看又如此，远十数里看又如此，每远每异，所谓山形步步移也。山，正面如此，侧面又如此，背面又如此，每看每异，所谓

^① 见《夏河县志》，甘肃文化出版社 1999 年版，第 479 页。

山形面面看也。如此，是一山而兼数十百山之形状，可得不悉乎？山，春夏看如此，秋冬看又如此，所谓四时之景不同也。山，朝看如此，暮看又如此；阴晴看又如此，所谓朝暮之变态不同也。如此，是一山而兼数十百山之意态，可得不究乎？”^①同是一座山，由于远近、方位、四季、朝暮、阴晴等自然条件的变化，具有不同的审美性质。在拉卜楞藏族人的颂词中赞颂最多的便是与他们朝夕相伴的，美丽壮观的雪山、江河、蓝天、草原以及生活在其中的雪狮、牦牛、羊和雄鹰。雪山、草原在藏族人的视野中呈现出一种缠绵与刚劲、冷峻与温柔交融的美。正是这些与藏族人日夜相伴的色彩、形状、质感等感性特征，形成了藏族对自己生存环境的欣赏和赞美，体现了具有藏民族特色的自然美。

1930年，时任夏河县长县的拉卜楞藏学创始人邓隆先生在他的百余首诗文中有这样一首诗：“侵晓寻幽玉露寒，山花处处拂吟鞍。登高一望三千里，芳草如茵衬碧峦。”（见邓隆《九甲山远眺》）作者为排解郁闷，寻求心灵的淡泊宁静，拂晓时信马来到拉卜楞幽静的郊区，九甲山下盛开着簇簇沾满露珠的山花，登高极目远眺，满眼绿色的山川。短短四句，使人如临其境，领略到夏季的拉卜楞高原气候和九甲山优美的风光。每每读到此诗，无不被作者热爱藏地的愉悦感所感染。正如车尔尼雪夫斯基所言：“人一般都是用所有者的眼光去看自然，他觉得大地上的美的东西总是与人生的幸福和欢乐相连的。”^②

面对客观环境的巨大和藏民族征服自然能力的增强，生活在

① 郭熙：《林泉高致·山川训》，见《中国美学史资料选编》下册，中华书局1981年版，第14页。

② 车尔尼雪夫斯基：《生活与美》，人民文学出版社1962年版，第11页。

雪域高原上的藏民族始终以主人翁的姿态充满着崇高精神。这时粗犷、刚健、豪放的雪山、草原已不再是原始荒蛮时代的雪山、草原，而是已经处于被人类认识、改造、征服和利用这种社会关系中的雪山、草原，是由衷肯定和赞美的自然现象，是藏民族的本质力量对象化的结果。

无论是社会美还是自然美，美的本质是人的本质力量对象化的结果。它既不是人类纯粹主观情志的产物，也不是客观事物的某种自然属性或形式因素，它是人类总体的社会历史实际以及在这一实践基础上人的智慧、才能、意志、激情、创造力量和理想等，通过客观现实物质形式的感性显现。所以，对草原的赞美，实际是对藏族对象化的本质力量的一种情感肯定方式，是人对人本身的伟大本质力量的一种自由观照和肯定。

拉卜楞藏民族就是生存繁衍在如此严酷而又壮丽的自然环境中，创造了历史，创造了文明，创造了拉卜楞民俗审美文化。

藏族，这个古老而又年轻的民族，在悠久的历史长河中积淀了沧桑和智慧，同时在离太阳最近的雪域高原这种环境中铸造出宽容豁达而又顽强乐观的民族性格。看惯了风花雪月、草木枯荣的藏民族，拥有着强烈而独特的对死的无畏和对生的眷恋，在充满灵性的土地上和谐而超逸地生存着。

第二章 人、神、自然和谐关系 之二：拉卜楞藏区的人文环境

社会的进步就是对美的追求的结晶。

——马克思

高原生态桎梏和丰润下的文化形态

文化人类学告诉我们，自然多维与其生长的文化多维具有一定的同构特点。不同的地理环境和自然条件不但会形成各自不太相同的生产方式和经济结构，形成独有的心理素质和性格行为，以及多种多样的风俗习惯和生活情态，同时这些生产方式、心理素质、性格行为、风俗习惯和生活情态，还会反映在具体的文化形态中。青藏高原独特的自然环境造就了高原文化的基本风貌，独特的高原生态环境给拉卜楞藏族文化的发展以严峻的桎梏和丰润的机会。

民族文化就其本质来说，是地理文化圈的产物。“文化圈”理论，是西方人类学传播学派的核心学说。这种学说认为每一种文化现象都是在一定的区域内形成、发展和传播的，“文化圈”或“文化区”就是由具有相同文化因素的区域构成的。在文化圈内，从中心到边缘之间，依其标准的文化特质的多少可分为若干文化带，标准的文化特质最多的地方是中央带，即文化中心，

被认为是本区文化的标准，周围则依文化特质的递层减弱而形成若干文化带。在边缘地带的文化常常和别文化相混杂，边缘文化相对中心文化要古老。

高原地理是拉卜楞藏族文化形态形成的渊源。以青藏高原地域命名的青藏高原文化圈，早已被国内外学术界公认为是一种有独特色彩、内涵丰富的文化形态。青藏高原文化圈的中心是西藏自治区的拉萨，以拉萨为中心向外辐射到卫藏（西藏自治区大部分地区）、康巴（四川省甘孜藏区，西藏的昌都地区，云南省的德钦藏区和青海省玉树藏区）和安多（青海省大部分藏区，甘肃省藏区和四川省阿坝藏区）等三大藏语方言区，以及临近的不丹、锡金和尼泊尔及印度的拉达克等地区。具体来说，在青藏高原文化圈中，拉萨和日喀则是卫藏地区的主要文化中心，德格、康定是康巴地区的主要文化中心，而甘肃拉卜楞则是安多藏区的主要文化中心之一。

拉卜楞藏区地处甘青川三省交界地带，闻名遐迩的藏传佛教格鲁派六大寺院之一的拉卜楞寺又坐落在此，因而成为安多藏族文化的中心，被誉为“历史悠久、佛势深长、民风朴拙”的人间胜地。^①拉卜楞藏族文化向四周辐射和扩散，东至武威地区的天祝藏族自治县，西到青海省除玉树藏族自治州外的大部分地区，南抵四川的阿坝藏族羌族自治州。从拉卜楞藏族独特的文化形态，反映出拉卜楞居民独有的生产方式、经济结构、心理素质、性格行为与多样的风俗习惯和生活情态。

由于高原自然环境和所处地理位置以及藏族的生产手段、生产方式、经济结构的变化，拉卜楞藏族过去是主要以游牧经济为主的牧业文化，现今，以牧业为主导的农业文化因素逐渐增多。

^① 孙振玉：《拉卜楞史话》，见《夏河文史资料》（第一辑），中国人民政治协商会议夏河县文史资料委员会编。

拉卜楞藏区的经济形态是“耕牧自足”的半农半牧型，他们一方面从事传统的畜牧业生产，另一方面利用当地的自然条件从事一些农业生产，以补充经济的不足，拉卜楞城镇居民则主要从事商业、手工业，因而拉卜楞藏族经济乃至文化形态呈现出多元化特点。以区域划分，拉卜楞藏族经济文化大致可分为以下几种形态：

1. 牧业型文化，也称为草原型文化形态。它以拉卜楞的甘加草原、桑科草原以及玛曲县、碌曲县为代表，属于居住在草原、牧场的人们长期形成的文化模式。

2. 农业型文化，也称为高山型文化形态。以位处陇南山区、白龙江中上游的舟曲县和临潭县为主。

3. 森林型文化形态。属于居住在林区的藏族民众长期形成的文化模式，它以拉卜楞周边的迭部县为代表。迭部县地处白龙江上游，这里山高谷深，林木茂密，气候较温和。

4. 塔哇文化形态。指拉卜楞城镇文化，居民大多以商业及手工业为主，是拉卜楞藏区独有的文化类型。“塔哇”在拉卜楞城镇内，“塔哇”一词的来源有几种不同的说法：第一，因为地处寺院边的地理位置而得名；第二，是对拉卜楞寺院内倒灰人的称呼；第三，最早因流浪的几户人家住在寺院边，以后渐渐形成村庄后而得名等等。随着人数的增加，人们将塔哇分为上下塔哇，藏语称为塔哇贡玛（上塔哇）和塔哇秀玛（下塔哇）。

作为人格类型，拉卜楞藏民族以朴厚、豪壮、博大为美，作为高原型文化，他们以畜牧业兼农林业经济形态，依赖大自然恩赐，在封闭稳固的生态环境中与自然建立了和谐关系。这种生态环境与人文发展的关系也体现在藏民族思想和意识中。它决定了藏族的文化心理表层结构有如下特点：团结互助，较强的依赖感；热爱自然，求善高于求真；求稳求静，导致了藏族的文化心理深层结构特点是出世的人生观；神情重于人情以及注重传统和

以过去作为未来的标准。

以血缘胞族为核心的部落文化

由于高原地理环境和畜牧业经济方式，部落联盟制度成为历史上的藏族行政、司法、经济及生活的主要组织形式，也是拉卜楞藏区在相当长的时期内保留着的社会组织形态。藏族在原始社会时期，同其他氏族一样，经历了以血缘胞族为核心的氏族部落阶段。藏文古籍中关于藏族最初的四大姓氏或六大姓氏以及派生出的十八小姓氏的记载，反映的正是氏族部落发展迁徙和繁衍的情形。藏族在松赞干布的先祖止贡赞普时代就已形成发达的部落联盟组织形式，即使到了19世纪末20世纪初，部落联盟制度仍经久不衰，覆盖了大半个藏区。

新中国成立之初，拉卜楞地区的社会组织形态是：一区，即拉卜楞镇没有部落形态；二区即马莲滩，境内有唐纳合、洒哈尔、塔哇、拉德秀玛、南拉贡玛、山塘6个部落，该区以农业为主，牧业为辅；三区即王格塘，境内有沙沟、隆瓦、霍日仓三大部落，该区也是以农业为主，牧业为辅；四区即合作，境内有麦武、卡加、合作三个部落系统，全区经济也和以上三区相同；五区即博拉、加茂贡、扎油、多虎四个部落，全区为半农半牧区，还兼营林业和狩猎；六区即阿木去乎，境内有吉仓、措尼任、吉利、麦秀、阿拉、才道加仓、木道楞、巴加仓八大部落，全区为半农半牧区。另外三个直属乡桑科、科才、甘加为三大部落，其部落经济以牧业为主，农业次之，有的为纯牧业。

部落联盟通过盟誓、规范行为、利益均衡等方式，使部落联盟制成为社会公认、行之有效的社会独立单位。同时还为每个部落成员提供了安全感和平等竞争的机会。部落公有财产在公平的原则下由部落议会分配；血族仇杀和草山纠纷由部落联盟负责组织调解；个人伤亡损失由部落联盟抚恤赔偿；丧葬及喜庆开支的

不足部分也由部落负责补偿，牧民的正常生活可依赖部落资助维持最低水平。

藏民族在狩猎、放牧的生产实践中，在对周围生存环境的观察了解中，首先认识到植物、动物虽各不相同，却都具有顽强的生命力，从而深刻理解到生命的价值。高原冷酷严峻的自然环境，使每个生命都面临优胜劣汰的选择，幸存下来的生命都具备了生存的共同的素质。每个生命在大自然面前都是平等的，大自然对每个生命的待遇也是公平的，生命并无贵贱高低之分，最根本的在于能否适应环境和驾驭环境。

藏族早期社会的伦理道德、法规风俗等正是基于这一认识，以此为基础而加以表现的。万物平等、尊重生命、公平竞争的观念成为雪域藏族宇宙观的重要组成部分。这种观念，与佛教的“生命平等”主张不谋而合，为佛教在青藏高原的传播、弘扬奠定了基础，为佛教教义深入人心铺垫了道路。宗教在这里有着旺盛的生命力。

以佛教哲学为核心的观念文化

青藏高原这块相对独立和封闭的自然环境，使人们感到自然界的威严和无处不在的神灵，并使人们更多地依赖想象。“万物有灵”观念便产生于早期人类对赖以生存的大自然的敬畏。藏区原始巫教据史料记载起始于赞普布代贡杰时期，那时就有行善、祭神、收鬼、卜卦形式存在，这时的宗教可谓“自发宗教”，即盛行于藏区本土的原始苯教。只是崇拜自然物 and 神鬼，处于原始信仰和原始文化阶段。原始苯教没有神像、寺庙，没有宗教组织，没有僧侣，没有经典，只有名叫“苯波”的巫师及其活动，为人们占卜吉凶举行各种巫术活动和诅咒仪式，主持祭祀，祈福禳灾，替人驱鬼治病，制止冰雹等灾害。在佛教尚未传入青藏高原前，苯教在吐蕃社会享有绝对统治权。公元7世纪，佛教自印

度和汉地传入后，苯教为维护自身统治的地位，竭力对抗佛教。佛苯之争在客观上使二者相互吸收，加以完善，你中有我、我中有你，苯教从原始宗教变化为“人为宗教”，远离佛教文化中心，分布在现今西藏日喀则、昌都和四川、青海、甘肃等藏区个别地方，并在喜马拉雅山南邻国家也有流传。而佛教为获得民众也吸取苯教祈祷、攘解等仪式，将苯教众多神灵纳为自己的护法神。最终藏传佛教成为青藏高原主要宗教，佛教文化成为藏族文化主体。

佛教全部教义的内在道德含义是博爱与怜悯。佛教提出的“忍受苦难，广行善业”为中心的道德规范，成为藏区人民普遍奉行的民族道德规范。佛教提出的最基本的道德规范是：不杀生、不偷盗、不邪淫、不忿恨、不妄语、不饮酒、不恶口、不绮语、不贪、不嗔、不邪见善业。同时指出了布施、持戒、忍辱、精进、禅定和智慧六度。藏民族选择了同他们所处的艰难的自然环境和贫乏的经济资源相吻合的人生态度，即选择今生今世苦难，广博施舍，实行善业，诚心向佛，以求来世解脱。

松赞干布建立吐蕃王朝后，即依据佛教“十善业”提出了法律规范。如禁偷盗、杀人、说谎、奸淫、杀生等恶行，倡导诚信、公正、行善、节制、宽容等品质，不仅为藏族人民建立了人与人之间的社会道德标准，而且确立了人与自然的道德标准。由此形成藏族文化精神的核心内涵是和平、人性、利他和出世主义。

有研究者在论述中国传统文化与中国传统思维方式的关系时认为：“在数千年的历史过程中，以伦理意识为核心内容和基本规范的中国传统思维方式深深地渗透于中国文化的各个领域，如哲学、宗教、法律思想、科学思想和政治经济思想中。这种唯伦理性的思维方式具有两个基本特点，即思维的现世性取向和实用性取向。具体表现为思维的直观性和非直辩性；‘重实际而黜玄

想’的务实精神；充满人文色彩的现实主义生活态度；对异质文化的强大的同化功能和排拒功能；环境认同的坚韧精神；象征型的联想习惯；狭隘的平均观念；慵惰的复古心理，以及自我麻醉性的生活意识和幸福意识等。”^①可以看出，汉民族文化及汉民族审美思维带有明显的伦理色彩。但就藏族而言，由于在历史上深受汉民族影响，藏族的审美思维方式和汉族相比，是既有联系，又有区别的。

藏族文化的基本形式决定着藏族文化的基本特征。有学者认为它包括以佛教哲学为核心的观念文化；以《大藏经》为代表的经籍文化；以政教合一为特点的制度文化；以活佛转世制度为特点的寺院僧侣文化；以颂扬神佛阐释佛理为主体的文学艺术和以礼佛、转经为主体的民俗文化等六种文化。延至今日，虽然宗教文化在藏族文化中占主流地位，但意识形态文化常常被民间文化所借用以增强自身的合法性，相符的部分被整合进民间价值体系中。意识形态文化和民间传统文化包括现代商业文化和谐地统一在一起。

健康兼有弊症的文化情感

藏族文化的健康机制是：纯厚的群体意识；悠久的辩证逻辑思维训练；沉静的自我完善观念；不恋金钱财物，不计荣辱得失；朴实、正直、自尊、敬人、言而有信的道德意识；豁达、忍让、乐天吃苦的精神；乐天知命的人生态度；灵魂六道轮回，痛苦、死亡观念淡漠。

同时，藏族文化的个性弊症也是不容忽视的：重来世，淡现实；重宗教，轻凡人；重忍让，少抗争；重道德，轻权利；重牧农，轻工商；听命意识强，个性发展弱；重宗教义理研究，轻科

^① 赵林：《协调与超越》，陕西人民出版社1992年版，第2页。

学技术探讨；自由、散漫、超缓慢节奏。^①

这些个性弊症也有其憨爱之处。青藏高原的地理环境，孕育出了藏民族共同的心理素质、审美情趣、道德伦理、宗教信仰等文化特征，使藏族社会结构、价值取向、审美情趣有了与众不同的特点。

每一个具体民族的文化都有其归属性和审美性。思想道德、风俗习惯等归属于具体的民族，才能体现一个民族的文化整合，一个民族的文化也正是通过这些具体的文化现象来体现自己的文化个性，形成自己的审美系统。

拉卜楞藏族的风俗习惯是拉卜楞藏族政治、经济和文化生活的一种反映，是藏族文化的一个组成部分，是藏族特点的一个重要方面。

^① 参见丹珠昂奔：《藏族文化发展史》，甘肃教育出版社 2001 年 4 月第 1 版。

第二编

拉卜楞藏族的物质生产民俗与审美

物质生产民俗是一个民族的特定地区的民众，在一定生态环境中所创造、享用和传承的物质文化，它贯穿人类生产实践活动的全过程。拉卜楞藏族物质生产民俗包括农业民俗、畜牧业民俗和商业民俗。畜牧业经济是拉卜楞藏族的传统经济，但伴随着历史、地理环境、生产方式、经济结构的变化，拉卜楞藏族经济从单一的畜牧业步入多种经营。利用当地的自然条件从事一些农业生产，以补充经济不足的农业文化因素逐渐增多，并拥有着一一定的较为原朴的商业生产，因而拉卜楞藏族经济呈现多元化形态。

第三章 高原民族的最佳生存 方式：畜牧业民俗与审美

畜牧生计是人类对于干旱或高寒地区生态环境的一种适应形式。它的生态学原理就是在人与地、人与植物之间通过牲畜建立起一种特殊的关系，构成一条以植物为基础，以牲畜为中介，以人为最高消费等级的长食物链。

——林耀华

游牧生活实现了人、神、自然的亲合

藏族人生活在青藏高原这块世界的“第三级”地带，所处环境的气温常年在摄氏零度左右，严酷的自然环境和恶劣的气候使得人类的生存问题显得尤为重要。但是，人类具有适应自然环境的天赋本能，为了生存，藏民族选择了适应这种高原地理条件的“逐水草而居”的生产方式，与畜牧业结下了不解之缘。

青藏高原近年出土的大量的骨器文物，充分印证了高原畜牧业经济历史的悠久。历史上的拉卜楞地区基本是单纯的游牧区，过去在这一地区居住的羌、戎、吐谷浑、党项大多是不事耕稼的游牧民族。

高原的地理环境也为人类提供了经营畜牧业的广阔草场。青藏高原是全国五大草原牧区之一，其中的藏北草原、果洛草原、

可可西里草原、阿坝草原以及拉卜楞藏族所在地甘南草原等都是适宜于各类牲畜发展的天然牧场。因而，雪域高原的自然条件及历史传统决定了藏族的经济结构，是以畜牧业为主，农业、商业、手工业和个体商品贸易为辅的基本构架。畜牧业经济成为高原惟一可行的经济形式和生产方式。

藏族主要有牦牛、犏牛、绵羊、山羊、黄羊、马等多种牲畜种类。畜牧业不仅为藏族人维持其生命提供所需要的大量的蛋白质热量，还可以提供其他生存必备的全面的生活资料和生产资料，如牛毛牛皮可以做帐篷、口袋、毛毡、靴子、皮袋等；羊皮能缝制皮衣、皮绳等；羊毛还可织成褐衫、氍毹、条绳等。另外，牛和马能骑乘驮运，解决交通问题等。这些便是藏民族发展历程中与畜牧业结下不解之缘的最根本原因，也是经济较发达的半农半牧区的藏族人们依然重视和经营畜牧业的根本出发点之一。

除此而外，畜牧业经济还有它既存在诸如生产工具、牲畜、畜产品等私有财产，又存在部分生产资料如草场、河流、森林等共有的自然资源，亦即保留为公有的公共财产的特点。大自然铁的规律使人们只能采取类似草场等资源公有制的形式来维持共同生存，求得共同发展。

高原特有的地理条件决定了畜牧业只能是游牧，逐水草、随季节搬迁放牧的经济特点。由于青藏高原海拔落差悬殊大，草场必须按季节轮转使用，只能夏秋放牧，一旦风雪来临，牲畜和牧人无法生存，要迁到海拔较低、避风向阳的牧场。随气候畜群由低向高游动是基本规律，正如牧民们所总结的那样：“夏季放牧上高山，春秋返回山腰间，冬季赶畜去平川。”^① 拉卜楞藏族的

① 格桑本、尕藏才旦：《青藏高原游牧文化》，甘肃民族出版社 2000 年版，第 65 页。

畜牧经济文化属于高山草场畜牧类型，拉卜楞藏区的草场多在山间，分冬季牧场和夏季牧场。冬季，牛羊多在村落附近的山坡上牧放。夏季，畜牧群迁到夏季牧场时，放牧并在牧场简陋的小屋守护的是家庭中的年轻人，老人和孩子一般留在定居点。除畜牧业外，人们也往往在较低的山洼种点青稞、马铃薯、油菜籽等耐寒耐旱农作物作为高原生活的补充，从而基本形成藏族人自给自足的经济结构。

同时，对于藏族人来说，生存需要和信仰意识始终是第一位的。伴随着畜牧生产活动，藏民族在畜牧生产过程中存有许多禁忌和祭祀习俗，其核心在于经济效益的实际功能需求。在拉卜楞很大一部分藏族人家中，因家人生病、去世，或消灾行善，或忏悔罪过，会将家中的牛羊“放生”，即挑选几只羊或几头牛，请寺院喇嘛选吉日、诵经后，将牛羊放到野外，献给神灵，任其生存，自生自灭，禁忌人们宰杀食用。

新型的畜牧经济是牧人的主动选择

现代经济学认为，人类经济活动的目的是满足人们日益增长的物质需要，以最小的成本获得最大的财富，即实现最佳的经济效益，利润是人们经济活动的最大动力。但藏族的畜牧方式则不尽然。虽然在牧区，因为草场广阔、植被单薄，牧人们只能以数量求生存，以数量求效益，盲目扩大畜群，过度放牧，加之全球气候变暖、鼠害等原因，造成草场严重退化。但由于生存环境、宗教观、审美观等因素影响，传统的牧人认为，有益于生存而又符合信仰的生产生活方式才是善的和美的。放牧和买卖牛羊仅为维持基本生存，靠养畜发财、积累财富是非分的想法，是贪欲和害命。因此，今天藏族传统的畜牧业还是一种与家畜共生、与草原共存的生产方式。这种畜牧方式并不只以经济利润为目的，而是一种与高原环境相适应的、以佛教思想为主导的生产方式，是

牧人的主动选择，当然也是实现人和自然协调生存的适宜方式。从这个角度讲，畜牧业是适合藏族人生存环境、物质需求和灵魂归宿的生产方式，而不是所谓的落后原始的生产方式。林耀华先生曾言：“在畜牧生计中，人类虽然没有对生态系统进行根本上的改造，却能巧妙地对之加以积极的利用，牧民们可以在尽量长的时间里，通过有规律的‘转场’而把畜群牧放在生态系统的能源输出——青草地上，从而达到以较大的活动空间来换取植被系统自我修复所需时间的目的。掌握畜群的牧民，除了食肉寝皮之外，还可以挤畜奶，剪畜毛，促进畜毛的繁殖，乃至燃烧畜粪。这种对畜群的高度综合利用，是狩猎生计所不能比拟的。”^①

当然，人们在适应自然的同时，也在改造自然。仁人志士们从理论上试图转变藏族人民的固有传统观念，倡导信仰藏传佛教的人们尽快适应不断发展的世界新形势，改善生活，提高物质生活水平，在修来世的同时，还要重视现实精神。可喜的是，新一代的牧民们正在成为新观念的先行者。他们采取了草场承包、退耕还林（草）、圈养、培育优良育种等新的生产方式协调与自然的矛盾。随着农业生产的发展，每当夏季，为防备冬季畜群粮草不足，农作物作为饲草料，更多地运用于畜牧，开始了添饲或半舍饲的畜牧方法，初步打破了单靠放牧的原始养畜方式，改变传统牧民们只注重存栏率，缺乏市场经济观念的引导以及落后的生产力和宗教观念严重制约着牧民的生计的弊病，使藏族畜牧业生产迈出了艰难而可喜的一步。

畜牧业生产劳作方式也使藏族男女在生产能力上无强弱的事实得到了充分的展示，成为孕育和提高妇女地位与价值的有机土壤，使包括妇女在内的藏族劳动人民的价值得到肯定。无论是放牧还是加工畜产品，或者是搬帐圈，从事运载，男人能干的活妇

① 林耀华：《民族学通论》，中央民族大学出版社1997年版，第90页。

女全能干。藏族牧区许多劳动，都由妇女承担，如挤奶、打酥油、捻毛线、擀毡以及打圈、看管牛羊群、家务劳作等。拉卜楞藏族的农区，背土、送粪、春耕、夏耘、秋收等，也一般由妇女操作。男子主要是白天放牧，晚上守护牲畜，迁移帐房，支应差役等。由于藏族妇女的生产潜力得到了充分的开掘，创造的经济价值要比男人多，社会地位自然得到了充分的肯定。无论在经济生活还是政治生活中，藏族妇女都受到相应的尊敬，男女平等的观念渗进藏族社会最基本的细胞。因而可以肯定地说，藏族妇女在政治经济生活中的地位大致与男子相等。

畜牧产品依然是审美中介

藏族人对自己的劳动产品有着深厚的感情，产品成了创造者的审美对象，劳动产品的实用性是人们对劳动产品美感意识产生的先导。藏族人的食物结构中奶制品占很大比重，藏族人最初认识到奶制品便是它能满足人们在高原的生存需要，人们的劳动成果——奶制品就演变成一种审美对象。在长期的畜牧生产劳动过程中，藏族人很早就学会了奶油分离技术。酥油被粗糙的双手拍打得圆润光滑，可以食用，也可以制作成美丽各异的人物、植物等造型的酥油花。

藏族先民这种创造性的畜牧业文化发明，不仅使人与地、植物等自然之间通过牲畜建立起一种特殊的和谐关系，同时也是在实现了自身价值后充分享受自然的一种美感过程。可以说，藏族牧人与雪域高原最具亲合力，无论雨雪风霜，还是风和日丽，牧人与天地始终真正融合在一起。

第四章 传统的辅助产业： 农业民俗与审美

劳动创造了美。

——马克思

源远流长的农耕历史

“农耕生计开辟了把劳动直接注入生态系统的途径，使人类可以通过强化劳动和改进技术来放大或增加生态系统的输出功率，从而在生产力和劳动产品之间第一次建立起并行发展的正比例关系。以此为基础，人类不但能安居乐业，而且能积聚财富，发展技术，创造出前所未有的文明”^①。在物质生产民俗中，农业生产民俗居于中心地位。农业民俗是劳动人民在长期的观察和生产实践活动中逐步形成的生产劳动经验的总结，同时又是指导生产的手段，具有农业生产的季节性和周期性特点。作为一种文化产物，农业民俗具有明显的传承性。

历史上的藏族虽然是游牧民族，但也拥有至少五千多年的从事农业生产的源远流长的农耕历史。

据考古发现，著名的西藏卡若文化遗址中有粟米等农作物。

① 林耀华：《民族学通论》，中央民族大学出版社1997年版，第93页。

史书记载，早在吐蕃时，藏族农业生产就有了长足发展，吐蕃第九世赞普布德贡杰时期，已用牛力木犁耕田，因此有唐朝王建《凉州行》乐府“番人旧日不耕犁，相学如今种禾穗”的诗句。藏族民间传说吐蕃历史上七大贤者第一人的如来杰，就曾教人开垦土地，西藏泽当附近的第一块地——撒拉地，就是这时被开垦出来的。但随着松赞干布统治时期青藏高原的兼并战争逐渐扩大，藏族的牧业兴盛迅猛，加上“贵货贱土”、“重牧贱农”的传统生产方式又是藏族尤其是安多藏族传统文化形态和经济观念的表现，因此尽管藏区有些地方有着广阔的良好沃壤和较为优越的农业生产条件，但由于以上两个因素的影响，藏族农业经济在其整体经济结构中始终只是一种补充形式。

拉卜楞藏族主要以畜牧经济为主，基本属于畜牧业文化，但高原历史、地理环境、生产方式、经济结构的变化，使拉卜楞人从单一的畜牧业步入多种经营，牧业为主导的农业文化因素逐渐增多。因而可以说，拉卜楞藏区的经济形态是“耕牧自足”的半农半牧型，主要从事传统的畜牧业生产，另一方面利用当地的自然条件从事一些农业生产，以补充经济的不足，拉卜楞城镇多以商贾、手工业为业，因而拉卜楞藏族经济形态呈现出多元化特点。

拉卜楞的种植业始于汉代。据有关专家考察，现拉卜楞桑科乡和甘加乡部分地方留存的修渠造田遗迹，是汉代兵垦时所为。当时吐蕃占领安多藏区后，由于气候、土壤等自然条件都比吐蕃本部优越，便开始重视这一地区农业生产的发展。吐蕃王朝中后期，安多地区成了吐蕃王朝的重要粮食基地，史称“军粮兵马，半出其中”。清康熙年间，随着拉卜楞寺院的修建，拉卜楞境内出现较为固定的居民，随即出现较大面积的种植业，并且种植业面积逐步扩大。1936年出版的《拉卜楞专号》中记载：东至土门关，南至陌务（今麦武），西至拉卜楞，已有450家农户居住，

占夏河县总户的5%，耕地14900余亩，占夏河县总面积的2%；麦武、卡加、大煤滩、清水、土门关及拉卜楞十三庄已有500以上农户，耕地达17725亩，占拉卜楞总面积的2%左右。由于当时大夏河、洮河沿岸居住的人口较多，草山面积小，只能以租种土地为生，所有农户都耕种寺院土地，每年按期纳租，不享有土地所有权。生活艰苦，劳动条件简陋，收获微薄，便以加强劳动强度来提高生产效益。

我们知道，农业生产的最大特点是经济再生产与自然再生产的统一，农业生产对外界环境和自然条件具有特殊的依赖性，良好的自然生态环境是农业发展的基本前提，反之则成为发展农业的制约因素。由于青藏高原可种植农作物的土地面积不多，即使在河谷平原，海拔也大都 在 2000 米以上，且面积较小、分布狭长，无法形成大规模的农业生产，不能给高原人提供较充足的粮食，加之落后的生产力等因素的影响，在整个藏区，我们还很难看到其生产力要素的优化组合及其整体功能的合理发挥。

藏族村落和生产情况基本上是由高到低地分散在水域、河谷、山麓。传统的产业结构还处于一种缓慢变化的低层次水平，大部分地区仍未摆脱封闭、半封闭的自然经济状态，大量的生产力还是以手工劳动为主导。农区的耕作方法以二牛抬杠和木犁为主，播种时朝天一把籽，然后耕翻，造成深浅不一，出苗不齐，也不进行田间管理，不倒茬，仅施用少量的农家肥，草粮混杂。虽然藏族人民在长期的生产实践中积累了适合当地自然环境的生产经验，如作物倒茬，恢复地力靠轮歇来解决，但由于雪域高原海拔高、气候寒冷，结果依然是广种薄收，靠天吃饭。

拉卜楞藏区的主要粮食作物及经济作物是耐寒耐旱、生长期较短的青稞、豌豆、蚕豆、小麦、荞麦和油菜籽、麻、甜菜等，其中以青稞、豆类栽培最广，实行一年一熟耕作制。有些海拔低的河谷也种植水稻、冬小麦和冬青稞，可以一年两熟。拉卜楞藏

族的主食虽以肉类为主，但以青稞为主要原料的糌粑也是不可缺少的食品，青稞以其耐旱、耐寒等优点，尤其为地处寒冷、干燥、农作物生长期短的青藏高原地区的藏族人民所接受。但拉卜楞地区全部粮食产量仅供食用半年，其余则靠临潭县及毗邻的临夏回族自治州两地供给。这种状况持续至新中国成立以后，拉卜楞各地区的政治、经济才得到了长足的发展，人民生活水平才得到大幅度提高。

简明而深刻的农耕文化

在长期的劳动实践中，身居地广人稀的雪域高原的拉卜楞藏族人和大自然磨合出和谐适应的关系，部落联盟制遗留下来的传统的劳动组织形式成为拉卜楞藏族农业及其他生产生活的可靠保障。

在农业生产中，拉卜楞藏族一般都有建立在部落或家族、亲戚关系基础上的自然形成的劳动组织形式，这种劳动组织是约定俗成的，在诸如送粪、耕种、收割等农业生产和修渠、盖房等日常劳动需要时随机组成。农闲搞副业、砍柴、运输等时，牲畜也可互相借用。一般三至十户不等，凡具备下列条件之一者均可参加，其一，同一个家族成员；其二，田地或居住相邻者；其三，本人虽不是家族成员，但土地属一个祖先而分居者；其四，同属一个部落者。在耕作时不分劳力、牲畜、田地多少，在哪家耕作便由哪家供饭，不还工，不计酬。随着生活水平的提高，传统的劳动组织形式受到冲击，现今的许多拉卜楞藏族人家在农忙季节大多用现金雇用外来人员帮忙。

农业生产是否适应气象、气候的变化规律，是保证农业丰收的重要条件之一。因此，在拉卜楞藏族农业生产中，有许多农业耕作节令、占测天象农事和农业生产过程的习俗。

农历二十四节气对农业生产具有重要的制约作用，每年的早

涝、风霜、虫害等自然灾害，都要影响当年庄稼的收成。因此，在除夕或大年初一清晨，察看风云、天象，预卜一年的旱涝、晴雨的习俗，就具有这样的作用。由于汉藏两个民族具有共同的文化渊源的关系，藏族人也普遍认为在除夕夜下雪是“瑞雪照丰年”，对今后一年的农业生产来说是吉兆。流传在拉卜楞藏族地区的农谚里，还记录了许多人们在一年内约定俗成的耕作习俗，从备耕、播种、防灾、田间管理到植树造林、收获、储藏，都有季节和周期规律可循。这类习俗虽不一定可靠，但其中包含一定的科学因素，它是藏族人多年经验的汇集和智慧、心血的结晶。

在拉卜楞藏族农业民俗中，还有着许多卜算农事丰歉、祈福、攘灾等农业禁忌、祭祀习俗。

农业地位在人类历史上被确定后，人类给予农业相当的尊崇。表现在把土地和植物看做有灵性的东西加以崇拜，如土地崇拜，包括谷、黍、麦等在内的植物崇拜，并在耕作中衍生出一系列崇拜信仰仪式。如前所述，青藏高原可种植农作物的土地面积不多，即使在河谷平原海拔也大都较高在 2000 米以上，且面积较小分布狭长，无法形成大规模的农业生产，不能给高原人提供较充足的粮食。而农区地域固定、生活稳定，加之人口繁衍速度超过高原农业生产力的发展，更使粮食匮乏。恶劣的自然环境和落后的生产力使得藏民族在谋求生存时显得力不从心，对旱、涝、虫、雹等自然灾害无能为力。当人类无法与自然相抗衡时，希求冥界神灵相助的一系列做法应运而生。念经、煨桑、埋聚宝瓶等祈求神灵祈福、攘灾是拉卜楞藏族人的主要宗教活动。

青稞作为藏族的一种主要农作物，是藏族人生存的必需主食，在藏文化中显示出独具的文化价值。有关青稞的巫术习俗在宗教仪式及民间信仰中时有表现。十三世达赖喇嘛土登嘉措（1876—1933 年）时期，每逢三月初七，达赖喇嘛要召集布达拉宫南木加扎仓的全体喇嘛念经，念毕派人将装有各种谷物、缎子

小条、珊瑚等的聚宝瓶埋在田地里，藏族人相信这样做会保养地气，可使来年庄稼丰收。内装各种宝物如珠宝、药物、宝土、五谷、茶叶等的聚宝瓶会在祭山神的奠基仪式中使用，被安放在神山之顶。

“按照美的规律来制造”

马克思在《1844年经济学——哲学手稿》中说过：凡属人类的生产，就其本质而言，是不同于动物的生产的，因为人类不仅是按需要，同时，也是“按照美的规律来制造物体的”。拉卜楞简明而深刻的农耕文化中，也蕴藉着更为深彻的审美意味。下面仅举两首拉卜楞藏族劳动歌谣即可见一斑。

其一

打场的地方是普乐庄，
要打的是五谷杂粮。
打场的人是小伙子 and 姑娘，
连枷是稀贵的树木好檀香，
连枷活节是黄金的金刚，
连绳是揉软的野牛皮，
连枷把儿直直像箭一样，
扫帚就是孔雀翎，
木笆好似初八的月亮，
筐子像白银的大净水瓶。
筛子用黄金丝线来编就，
扬场的是年轻的姑娘。

其二

在宽广的田里施上肥，

好像小黑乌鸦落在地，
在宽广的田里放上水，
好像蓝天铺平坝，
囊萨大姐撒上种，
女仆宗巴普尺来帮忙，
在宽广的田里来犁地，
好像坝上射飞箭，
来来往往一圈又一圈，
好像水磨转圈弩弓弯，
大力犏牛两头合一轭，
坚实的横梁是金子铸，
漂亮的犁杖是银子打，
美丽的犁把是碧玉雕，
犁扶手真好，好像张开的翅膀，
套绳真好，是三股丝线拧成，
犁头真好，犹如大鹏翅，
牛角真好，系上五彩绸，
黑白五谷由此来，
生活因此得发展。

从歌词中看出拉卜楞藏族打场用的链枷是将细长的木条用揉软的野牛皮编制而成的；犁地用“大力犏牛两头合一轭”。此外有扫帚、木笆、筐子、筛子等打场工具。表现出偏远藏区独特的生存环境中，农业生产技术及生产工具较为原朴的特点。“坚实的横梁是金子铸，漂亮的犁杖是银子打，美丽的犁把是碧玉雕，犁扶手真好，好像张开的翅膀，套绳真好，是三股丝线拧成，犁头真好，犹如大鹏翅，牛角真好，系上五彩绸，黑白五谷由此来，生活因此得发展”则展现出这些原朴的劳动工具是在生产实

际的基础上的合目的性和规律性的统一的规律，是藏族人民按“美的规律”自由创造出来的。

从原始人的尖状石器平滑对称到现代化切削工具的高度锋利和刨光，美随人类社会实践的发展而不断变化发展。原朴的劳动工具由于抚摩而焕发出光泽与圆润，由于搓摸而呈现出对称与谐和，在创造中体现了藏族人的智慧、勇敢、灵巧、力量等品质，积淀着藏族祖先劳动的智慧，也凝结着藏族祖先感觉的细腻和温柔。“美感在本质上首先是人的自我确证感，而且首先是在劳动中、在工具的制造和使用中产生出来的”^①，体现着拉卜楞藏族人民在战天斗地中的愉悦感和自豪感。

^① 易中天：《艺术人类学》上海文艺出版社 1992 年第 1 版，第 51 页。

第五章 原朴的交易： 商业民俗与审美

商业能治疗破坏性的偏见。因此，哪里有善良的风俗，哪里就有商业；哪里有商业，哪里就有善良的风俗。

——孟德斯鸠

牧场资源下历史悠久的商业贸易

从人类学角度看，商业贸易可称为原状的或加工过的自然资源通过空间移动的一种必要的方式。这种移动应是在自由宽松的外部环境下进行的群体之间货物的平衡、互惠性的移动。

对在青藏高原生存的历史上以游牧为主的拉卜楞藏族来说，牧场是他们最有价值的资源，也就是可被用来生产有价值物品的环境特质。但游牧生产方式提供的肉、乳、乳制品和不多的青稞这些单一经济产品和不耐储存的特点与生活的实际需求差距太大，难以形成自给自足的自然经济形态状况，他们还需要茶、盐以及其他物品。同时，“贵货贱土”和“贵牧贱农”是藏族历史上由来已久的经济文化活动的主要心态，使得他们对于农耕社会的贸易有着特别强烈的需求，加上拥有宗教中心这种便利的地理条件，因此拉卜楞藏族与周围各民族早已建立了商业贸易关系和相对稳定的共同市场。

可以说，特殊的人文地理环境使得拉卜楞商业贸易历史由来已久。拉卜楞藏区地处青藏高原与中原交接的前沿地带，东通内地、西连青海、北接河州、南达四川，加之闻名遐迩的藏传佛教格鲁派六大寺院之一——拉卜楞寺院，因而成为军事、政治、宗教的要地。拉卜楞商业贸易可以说是依附拉卜楞寺院而繁荣兴旺的。

周、秦时期，生活在大夏河、洮河和黄河流域的诸多羌族之间，就进行着物物交换、互通有无的经济往来。汉、唐时期，随着丝绸之路的延伸，拉卜楞藏区曾一度成为汉藏经济交流的通道。因藏族人嗜饮浓茶，中原地区又需要马匹，唐高宗时，陇右唐蕃边境便出现了汉藏民族贸易的雏形——茶马互市。拉卜楞藏区游牧民族用马、羊、皮革、牦牛尾等畜产品与中原汉族交换茶叶、丝织品等。宋时，商业贸易机构——茶马司正式建立后，藏族人民将马匹赶往熙州（今甘肃临洮县）和河州（今甘肃临夏州）交易川茶。后来有不少河州管辖的吐蕃人（包括今拉卜楞地区的藏族部落）到青唐城（今青海西宁市）进行商业活动。《明史·食货志》记载：“番人嗜乳酪，不得茶，则困于病。故唐、宋以来，行以茶易马法，用制羌、戎，而明制尤密。”茶马互市被统治者当作羁縻西北少数民族的重要经济手段。元、明时期，由于进一步健全了茶马贸易的机构和制度，茶马互市更加繁荣。顺治初年，清政府沿袭明代茶马制度，于西宁、洮州（今临潭县）、庄浪（今永登县）、河州、兰州五处设“茶马司”，继续通过茶马互市对藏族加以控制。雍正三年至十三年，现拉卜楞与临夏回族自治州交界处——土门关被开辟为汉、藏茶马互市的场所。“回回善贾”，回回民族历来有着经商的传统，从康熙年间，河州等地的以回族为主的商人陆续进入拉卜楞藏区从事贸易活动起，发展至今，回藏商品交易活动一直呈现上升势头。当时，贸易的商品除了马匹与茶叶外，还有牧区产的牛皮、羊皮、羊毛、

酥油等畜产品和鹿茸、麝香等各种药材。

鸦片战争以后，随着外国商业资本大量侵入中国，在各地开办“洋行”，以掠夺大量皮张、羊毛、猪鬃、肠衣、药材等，清光绪年间，英商、德商以河州为基地开设了各类洋行，收购拉卜楞、青海循化等藏区的羊毛等畜产品。最初，他们收购的羊毛、皮张是通过在藏区的有商业往来关系的行庄和庄客间进行的，后来，洋行在拉卜楞开设分店直接收购羊毛。首先在拉卜楞的甘加、麦西、桑科、合作、欧拉等乡集中，然后统一到拉卜楞镇交洋行过秤，雇用骡马沿大夏河河谷送到今临夏州永靖县的张家嘴，再用牛皮筏子水运到兰州、包头、天津等地。清末至民国初期，洋行在拉卜楞地区每年收购的羊毛数量多达 60 万公斤，直到 1920 年甘肃军阀混战才相继撤回天津，羊毛收购贩运业务也就此由河州商人代替。

多种商业类型

张丁阳先生在其《拉卜楞设置记》中提到，民国 16 年时，拉卜楞有大小商贾 180 余家，大多为汉、回民族，其中汉族占四分之一，回族占四分之三。丁明德先生在《拉卜楞之商务》中写道，1936 年，“拉卜楞商号在 10 万元以上者，仅为德商普伦洋行、魁元永皮庄、德合生三家；资本在 1 万元以上者，不过二十家，其他杂货及津川杂货小商号，共二百一十七家。”陈圣哲先生在《拉卜楞经济概况》中说，1943 年，“本县商业，各商号资本在十万元以上者，皮毛商占十分之四；资本十万元以下者甚多，约一百三十余家；其余杂货业及平津商人共二百一十家”。另《甘肃民族贸易史稿》中记载：“夏河县有商号数百家，80% 在拉卜楞寺周围。资本在 10 万元以上的占 40%，多为青海、临夏之官绅经营。”著名记者范长江在《中国的西北角》一书中也写道：“拉卜楞的商业权十之八九在河州回人手中”，皮毛商“多

系临夏回民官绅之资本，多财善贾，生意较为兴隆。营此业者，回商占十之八”。随着拉卜楞商业市场的逐渐繁荣，1912年成立了“拉卜楞行会”，1918年又成立了“拉卜楞商务会”。

当时，云集拉卜楞的商贾有几种类型：

第一，坐商。时居拉卜楞的商人主要有河州商和陕西商两部分。河州商人在拉卜楞藏区相继成立了许多羊毛商号，如天庆魁（经理人蓝尧轩）、同心店（经理人海南轩）、福顺祥（经理人王琳）、步云祥（经理人马子升）以及随后成立的复兴隆（经理人王慎庵）、隆顺和（经理人毛福亭）、德丰亨（经理人白洁如）、集生西（经理人曾得仁）等。陕西客商中，则有德合生（经理人刘存智）、同顺和（经理人陈子千）等。这些商号，大多和青海马家军阀有密切关系，受其保护。这些商号采用洋行的办法，派人到拉卜楞设店，一方面收购当地现有羊毛，另一方面，与熟悉藏语的本地商人订立合同，预付现金，让其去边远牧区收购羊毛后，作价相交。这种经营羊毛的业务，直到1937年“七七事变”爆发，天津等港口被日军侵占后才趋于停止。

第二，土商。拉卜楞藏区商业贸易的兴起与拉卜楞寺院有密切的关系。随着清康熙四十九年（1710年）建起的拉卜楞寺院的迅速发展，甘肃、青海、四川及拉卜楞周边的藏族，趁一年一度或数次的朝拜机会，带来剩余的牲畜、皮毛、酥油、药材等，换取所需的粮食、糖、布匹、针线、铜器、瓷器等日用品。依附在寺院周围的住户也不断增多，逐渐形成村落，并出现了作为交易市场的“丛拉”。这些商户主要分布在拉卜楞镇的新、旧街道、铁匠昂、大院子、九层楼、三花门和王爷府等处，时称“八百家买卖人”。这“八百商户”中，大部分居家兼营商业，故称其为土商。这部分商人大多来自河州八坊，少部分则是平、津、沪的行商。

第三，行商。也称“候商”。在拉卜楞藏区，从北平、天津、

上海、汉口一带来的皮毛收购商，一般每年九月携款运货而来，翌年四月间载运皮货而去。因之称其为行商。行商主要从四川购入川线、丝绒、川缎、粮食、松州大茶及其他民族用品；从江西景德镇购进深受藏胞喜爱的瓷器碗；从上海购进苏杭绸缎、百货；从北平购进民族特需品如珊瑚、琥珀、翡翠、药品等，运到拉卜楞藏区销售。这类商人，资本雄厚。“内地的工、农业产品如粮食、布匹、茶叶、铁器、木器、瓷器通过市场转销甘南和青海牧区，牧区的牲畜、羊毛、皮张等畜产品和麝香、鹿茸、大黄等贵重药材通过市场，经临夏、兰州转运内地农区和天津、上海、广州等大城市，使拉卜楞市场不断发展，成为甘南地区工业产品和农牧产品的最大集散地”^①。

除此而外，1949年前夕，拉卜楞寺喇嘛做生意的有一百多人，到1952年增加到五百多人。宗教上层人士经商，都不直接设门市部，而是通过有关系的回、汉商人远销外地。这些喇嘛，资本最大者拥有银元二十余万，少者也有五六百元。当时还流传着拉卜楞寺院下辖“八大部落、十二肃化、八百商户、三千六百喇嘛”的说法。在拉卜楞的商户中，藏族较少，约占2.9%，他们当中，少数为当地居民，在拉卜楞“丛拉”上摆地摊出售宗教用品、妇女装饰品的只有八九户，并且大多数人为寺院喇嘛。当时到拉卜楞谋生的内地人，无论是经商，或是从事小手工业，每年都须给王府、寺院、当地政府等交纳苛捐杂税。拉卜楞的回、藏商人一般经营皮张、毛货和民族特需品，汉族商人则主要经营粮食、百货、瓷器等。

除货物贸易外，拉卜楞还有牲畜交易市场。马、牛市场设在寺院边的河滩上，羊市场设在寺院西南二公里的唐纳合村。这里每天都有牲畜交易，但数量不多，大宗交易是拉卜楞寺每年的七

^① 《西北史地》，1986年第3期。

次规模较大的法会，最大的在正月“毛兰木”法会和七月“敦白日扎”法会期间。除本区牲畜外，还有川、康、青边界的牧民利用拜佛的时机，常携带着牲畜来此参加交易。因拉卜楞藏区“牧民九倍于农民，肉食为主要食品”，所以，“屠户占全体商户百分之十三强”。如民国16年前后，一只羊购入价约2.25元，宰杀出售时，羊肉售价2.15元，羊皮0.55元、羊油0.20元、羔皮0.70元、羊肠0.23元、杂碎0.42元，计4.25元，除去成本，纯利2.15元。民国25年时，一只羊购入价为2.90元，卖出价羊肉为1.75元、羊皮0.65元、羊油0.15元、羔皮0.80元、羊肠0.26元、杂碎0.24元。但除去成本，仍能获利0.95元。拉卜楞寺三千多僧人的食用肉和两千多市民的食用肉，全靠回族中经营此行者宰杀供应。据资料记载，夏河全县每年“羊销售约6.4万只，仅拉卜楞占93.75%，以内销食用为主”。因而导致了屠宰业的兴旺。

另外，拉卜楞藏族的手工业也很有特色。主要有金、银、盐的开采业和加工业，酒、皮毛、陶、建筑等制造加工业及手工业商品，尤其是对畜牧产品及金银珠宝的加工制作堪称一绝。藏族人的衣着多由畜皮加工而成，“冬则羊裘数重，暑月犹衣裘”^①。藏族人生产的毛制品有三种：褐、毡和氍毹。褐是用羊毛捻成的线织成的毛制品；毡是用毛碾压而成的制品，也可做靴和帽；氍毹也是藏族人民名贵的传统手工产品，被传统藏族入看做制作藏服的上乘衣料，长期以来受到人们的青睐。藏族的酿酒技术也源远流长，传说文成公主进藏时就带入了汉族谷物酿酒技术，西域的葡萄酒酿造技术也早在唐代时流传在河陇一带。原生活在安多

① 《册府元龟》卷九六二《外臣部·才智》，转引自汤开建：《关于公元十一—十三世纪安多藏族部落社会经济的考察》，《西北民族研究》1990年第2期。

藏区的党项人虽“不知稼穡”，却能“求大麦于他界，酿以为酒”^①。加之后期藏族农业的发达，因而时至今日，藏族酿酒技术日趋娴熟、家喻户晓。甘南藏族自治州州府合作曾出土的一批宋代的吐蕃风格的陶器，有陶瓶、陶鼎等，鼎足为蹼状，足以反映藏族人早期的制陶工艺水平，同时拉卜楞藏区斯柔城的城墙遗址、石柱基础和建筑残迹，可证明藏族人高超的各类建筑工艺的综合施工技术。

拉卜楞的传统商贸经济，基本采用以货换货的物物交易形式。拉卜楞行商每年除集中收购羊毛外，也留驻采购人员，进行零星羊毛交易。小商贩与行商不同，他们凭着一口流利的藏语，深入草原腹地进行皮毛交易。凡进入藏区，每次一般都可获取四至五倍以上的利润，越深入牧区获利越为丰厚。据有关人士1941年的调查，小商贩在拉卜楞藏区收购的羔羊皮，一张只不过值银元0.45元，经过加工，连同费用也不过3元至4元，但在地一张可卖到20至30元。这些小商贩多是河州的回族，由于他们缺少资本，有些人就先从大商人那里赊货，然后深入拉卜楞寺周围牧区换取土特产品，回到城镇倒卖，再向批发商归还钱币；有些人则向熟悉的牧民赊购牲畜，等到牧民宰杀牧畜卖掉后再付银钱。一般用牲畜、皮毛、酥油、皮张、药材交换所需的日用品、粮食、糖、布匹、针线、铜器、瓷器等。1949年以前，拉卜楞藏族人交换的比价标准是酥油价格。例如一两银子在1933年时约值法定货币12元，可换酥油二斤，他们就以此估量交易商品的价值。藏民交易间或用银元、银块、金条、元宝，但不用法定货币。法定货币只有在商号之间和各机关之间流通。商品交换有三个特点：一是输出品主要是毛、皮，输入品主要是

① 《新唐书·党项传》，转引自汤开建：《关于公元十一—十三世纪安多藏族部落社会经济的考察》，《西北民族研究》1990年第2期。

粮、茶，种类单调；二是商品输出大于输入，表现为出超；三是贸易具有季节性。新中国成立时，拉卜楞藏区已发展有羊毛、杂货、面粉、布匹、瓷器、屠宰、旅店、饮食、制靴、理发、铁器等二十多个行业。1956年，拉卜楞所有经销民族特需品、布匹、杂货的私营铺面，都通过“以大带小”的形式，实行了公私合营。私营从业人员全被纳入了公私合营和合作商店等组织。

以“和”为美的商业文化

纵观拉卜楞商业，从无到有，从小到大，无不是民族团结的结晶。一方面，藏、汉、回各族人民在历史的长河中，通过商业往来，相互了解、相互依赖，结成了亲密的友谊，共同开发和建设了拉卜楞这块土地。另一方面，善良的拉卜楞藏区人民和宗教界人士，长期以来，“诚招天下客”，不但为回、汉商人进行贸易提供了极大的方便，而且为他们提供了落脚点，对促进当地社会的发展做出了贡献。同样，回、汉商人在拉卜楞藏区的活动，不仅给藏族同胞带去了内地生产的各种日用品及缝纫、制革、牛羊肉加工等先进的手工技术，而且在一定程度上促进了拉卜楞藏区的经济发展。对此，费孝通教授有过这样的论述，拉卜楞的回族“在农牧两大经济区中充当了媒介，起了纽带作用”。今天的拉卜楞人继续本着“诚招天下客”的心胸，敞开大门，让清新的文明之风轻拂古老的高原。商品是作为交换和出卖而生产的劳动产品，商品美是商品内在质量和内在价值的准确、鲜明、新颖和尽可能美观的体现。拉卜楞人正在帐篷制作、金银珠宝首饰的加工、衣帽、藏靴、地毯、民族工艺品、酥油花制作，甚至小包装糌粑袋等商品装饰、外观造型、图案、色彩上体现着藏民族以“和”为美的审美价值和审美要求，倾注藏族人民的经验智慧，吸纳借鉴优秀的外来文化，将藏族独特的商业文化传播到更为广阔的市场。

第三編

拉卜楞藏族的物质生活民俗与审美

物质生活民俗不仅只满足生理需要，同时也包含了安全需要、归属需要、自尊需要和自我需要等较高层次的需要。物质生活民俗包括饮食、服饰、居住、建筑等方面的民俗。饮食、服饰、居住、建筑是拉卜楞藏族人 and 神灵、自然和谐的标识。

第六章 身心愉悦的首位 要素：饮食民俗与审美

王者以民人为天，而民人以食为天。

——《史记·郇生陆贾列传》

饮食是作为社会发展主体的个体生命得以维持的基本方式，也是人的一种生物本能。饮食习俗作为特定的人类文化的产物，它受地理环境、宗教信仰、审美情趣、道德标准以及价值取向的影响，具有强烈的地域和民族特征。

简单而又完整的饮食民俗惯制

拉卜楞藏民族有独具特色的饮食文化，并形成了简单而又完整的饮食结构和饮食习惯。藏族历史上以游牧生活为主，而畜牧业经济能提供的食物主要是肉类和乳类。摄取肉类食物，既能补充人体蛋白质的消耗，又能增加热量，从而抵御高原寒冷气候的侵袭，加之从乳类中提炼出的酥油和制作的奶酪，再补充些青稞、大麦、小麦、茶叶、葱、蒜、韭菜、蕨麻（人参果）等食品，这一切便基本满足了人体对淀粉、维生素的需要。

在饮食习惯上，拉卜楞藏民族结合生存环境，积累了一整套较为规范的适宜条件的饮食程序，在纯牧区和半农半牧区，清晨

喝奶茶，外加一碗酥油、奶酪、青稞炒面搅拌的糊状粥，拉卜楞藏族叫“都玛”；中午多为酥油糌粑；晚上待牛羊归圈、全家团聚时，煮上一锅肉，并在肉汤里下面片或青稞粒煮熟成粥吃，临睡前，多有一碗酸奶催眠消食。这种简单卫生、营养丰富、制作方便的饮食，体现出拉卜楞藏族人在宗教观念支配下的对食物的独特理解，那就是就地取材，食物仅是适应环境、维持生存的最基本需要，是解决饥饿的必需品而已。

独特的饮食民俗惯制体现出拉卜楞藏族人在艰苦的生存环境中积累的丰富的生存经验，也说明藏族人对生理、心理与宇宙自然的融洽和谐的一种追求。

独具特色的高原饮食

饮食习俗分饮和饌两大类。奶茶、青稞酒、酸奶可谓拉卜楞藏族人的饮品，食物有酥油糌粑、手抓羊肉、灌汤包、蕨麻米饭、羊肉面片、烩菜和独具特色的血肠等，这一切构成了独特的藏餐系列。下面重点介绍几种拉卜楞藏族的饮食。

1. 奶茶。拉卜楞藏区的人们都非常喜爱喝茶，主要喝四川松潘地区产的大叶散茶，即松州茶和湖南益阳产的茯茶。松州茶味香，茯茶色浓，两样同时熬煎，色味俱佳，拉卜楞民间俗称“熬大茶”。拉卜楞人煮奶茶时，先在茶壶中熬好“大茶”，待散发出茶香味时再倒进牛奶，拉卜楞城镇比较讲究的人家还喜欢在茶中加一点姜片或食盐，这样煮出的奶茶会更加清香可口。藏族著名的酥油茶便是在长形的木制桶中倒入熬好的“大茶”，再加入酥油，用木棍上下搅拌，使其充分融化而成。茶是藏族人一日三餐不可缺少的饮品，它有消食、御寒、解乏的功效。藏族民间有许多关于茶的谚语俗语，如“一日不饮茶则滞，数日不饮茶则病”，“宁可一日无食，不可一日无茶”等，说明茶在藏族人生活中的重要位置。

2. 酸奶。拉卜楞藏区酸奶的制作是用一个一尺高的小瓷缸，先将一小勺酸奶酵头搅匀倒入缸内，再将煮沸后放至温热的牛奶倒入并加盖，放在温度适宜的地方大约四至五小时而成。上乘的酸奶状如新鲜豆腐脑，表层结有厚层黄色奶皮，食用时若再加入少量白砂糖，则冰凉酸甜，可消暑、解渴、开胃、催眠，是难得的草原佳肴。

3. 青稞酒。饮食习俗中特定的人类文化的产物——青稞酒也是藏族生活中很重要的饮品，在藏族的婚丧嫁娶和节假日都必不可少，成为人们仪礼往来、宾朋聚会中沟通人际关系娱情和事的中介，同时还是人们表示诚意、盟誓的信物。由于藏族人居住在高寒雪域，酒的最初功能应是抵御风寒，其次才是兴奋作用。吐蕃文献中记载，松赞干布的老臣韦·邦多日义策曾宴请松赞干布，“往其家中，再申前盟”，“以半克青稞煮酒，敬献饮宴”。可见，藏族早在吐蕃时，便已有以青稞酒献神、结友庆贺的历史习俗。《新唐书·吐蕃传》中就称吐蕃人：“实羹酪并食之，手捧酒浆以饮。”青稞酒一般自酿而成，具体做法是：将青稞洗净煮熟，放入酒曲，用陶罐或木桶装好封闭，使之发酵。两三天后加入清水封闭好，再隔一两天即酿成。青稞酒味甘醇微酸，酒精含量不高，大致在十几度左右。喝青稞酒，可使人面色红润、生津化食、抗寒冷缺氧，具有医药价值。产妇饮用加有红糖、酥油、奶渣及糌粑粉的营养丰富的热青稞酒，可补血补气，驱寒保暖，活血化瘀，拉卜楞藏区特别是迭部、舟曲县的产妇对青稞酒情有独钟。

4. 酥油糌粑。将青稞炒熟并磨碾后的糌粑和酥油、茶一起被誉为藏民族食品三宝。酥油是从牛奶中提取出来的奶油，营养价值很高。拉卜楞藏族人吃糌粑和“都玛”都离不开它。从牛奶中提取酥油后的液体叫“达拉”，可直接饮用，也可以烧开再晾凉，将沉淀物用来制干奶酪。

糌粑是拉卜楞藏族人的主食。糌粑具有营养丰富、携带方便等特点，被称之为藏族的快餐。糌粑的发明，反映出作为中华民族中古老文明民族之一的藏民族的聪明智慧。

因藏区幅员辽阔，各藏区藏族食用糌粑方式多有不同。在拉卜楞藏区，一般是在碗中放入适量酥油，倒进热茶水冲化，再加入“曲拉”（干奶酪）、糌粑、白糖，用手指搅匀，捏成团即可食用。糌粑的食法不胜枚举，有种食用方法被史书《新唐书·吐蕃传》称为：“凝麦为碗，实羹酪并食之。”^①令唐朝人惊讶的这种连“碗”一并吃掉的食用糌粑法现常见于少产酥油的农区。具体做法是将小块拌好的糌粑用拇指、食指和中指捏成碗状，按各自口味将酸奶或辣椒汁或肉羹盛在里面，和糌粑做成的碗盏一并吃掉。另有的食法是在糌粑内加肉、菜一起烹煮的“图巴”（烩饭）、“糌粑肠”和藏族牧区多见的、被誉为藏族点心的“辛”。

“辛”制作时要在磨细的奶酪中加入红糖、白糖、核桃仁、葡萄干、熟蕨麻等，用加热化开的酥油汁混合搅拌均匀后倒入大小不等的器皿中，再在表面上放置几枚干净的红枣，使其冷却凝固而成。吃时在碗内放上一块，用热茶化开加上炒面拌和。“辛”这种食品不仅味美可口，同时给人以赏心悦目的美感，是兼具食用价值和观赏价值的高原特有的风味食品。

“都玛”。“都玛”也是酥油糌粑中的一种，拉卜楞藏族人多在早点时食用，它的吃法是先在碗里放上少量炒面、干奶酪和酥油，再倒上茶水。吹去酥油，喝完茶水后，将成糊状的炒面用手指边搅边吮。

5. 手抓羊肉。藏族人在宰杀、食用羊肉时十分谨慎和虔诚，一般不用刀杀，不见血，宰杀方法别具一格。藏族人认为杀牛宰

^① 转引自王尧：《西藏文史考信集》，中国藏学出版社1994年版，第277页。

羊要见血太残忍和不洁净，因此自始至终目睹全过程，也不会感到血腥和惊心动魄。宰杀时，先用绳子的一端将羊的两前腿死死捆住，接着把绳子拉向羊的后腿，轻轻地缠上一圈，然后猛然拉紧绳子，将两条后腿捆在一起，使其失去平衡，跌倒在地。这时，再用剩余的半截绳子，把羊的前后腿捆在一起，用一根较细的毛绳，将羊的嘴、鼻缠住，使其慢慢憋死。一般从胸开刀削剥羊皮，当整只肉羊呈现在眼前，便开始了剖膛。处理血和内脏，也都是在羊皮上进行。藏族人认为这样用绳子把牛羊憋死，它们会减少许多痛苦。同时，憋死的牛羊血不外流，肉嫩、色红、味鲜，不但颜色好看，吃起来也特别可口。千百年来，藏族人一直沿用着这种宰杀方法。

藏族的手抓羊肉一般选用羊身上的肋骨肉，切成四寸左右的小块，放入倒有清水的锅中，用慢火煮，待滚沸时撇去血沫，放入食盐和花椒，煮至两小时即捞出。藏族的手抓羊肉汤香肉嫩，名扬四海。

6. 风干肉。拉卜楞藏族人还在冬季把肉风干成又酥又香的干肉。风干肉既是拉卜楞藏族人储存冬肉的一种方法，也是冬春季节和旅途的传统肉食。风干肉的传统原料主要是牛肉，大多数藏族人把牛肉条整齐地挂于屋檐下、仓房里、门庐里，或帐前的绳子上。一般来说，藏族人家储备的冬肉只能吃到来年解冻时，因为天气变暖后，就会腐烂变质。而风干肉则一直能吃到来年夏天，在牛羊复壮前，不宜宰杀时，它可以帮助牧人度过青黄不接的艰苦季节。拉卜楞藏区的牧人加工风干肉，并不像市面上出售的牛肉干那样，需要多种作料和工序。既不用水煮，也不用盐腌，更不加任何作料，用的仅是鲜生肉。加工过的风干肉看起来像木柴，敲起来“梆梆”响，但由于经过长时间的风吹、日晒、冷冻，实际上非常酥松，原汁原味，耐人咀嚼，独具特色。风干肉更是藏区特有的一种珍贵风味食品。

值得一提的是，如同日本人喜食生鱼片，藏区有些地方有食生肉的习惯，而且这种饮食习俗由来已久。拉卜楞藏区，由于地处高海拔地区，一年四季气温较低，可谓冰天雪地。藏族储藏冬肉多在头年的秋后至第二年的夏初，期间多风雪天气，冰冻的牛羊肉此时鲜嫩异常，将带着冰凌的鲜嫩的牛羊肉放进口中，其味可口无比。这种在外民族看来十分稀奇的食俗与藏族人所处的高原无污染的寒冷气候环境有着直接关系。

拉卜楞藏族人在对肉类进行加工时，不仅把净肉部分充分利用，胃囊清洗后晒干，装置酥油或饮水。吃剩的骨头，也要收集在一起，以备储存的冬肉将尽而劳动量又大的青黄不接的春天时熬汤。用浮油拌糌粑，用骨头汤和青稞、大麦粒等熬成粥汤充饥解渴，这样既能满足人体对钙的需求量，又补充了其他能量。过去的拉卜楞藏人在熬骨头汤前，习惯将牛皮绳拧成几股，将牛羊股骨头圈在其中砸碎，以防骨头四处飞溅。牛羊的五脏六腑则混合切碎灌成血肠、肉肠和面肠等。

血肠。血肠是用洗干净的羊肠灌进加入少许盐和花椒面的新鲜羊血做成。拉卜楞藏族人的食用习惯是血肠用猛火煮到半凝固状态时就及时出锅，此时的味道鲜嫩，营养丰富。在夏季的草原，能吃上现场灌制的血肠，在生活水平日益提高的今天，依然被许多人看做是人生一大美事。吃血肠有益气补血的功效，藏族妇女产后一般要宰杀羯羊，吃新鲜肉和血肠，以滋补身体。

肉肠。肉肠也叫油肠，用羊大肠制作。一般是将羊的内脏切成碎肉丁，加上盐和花椒面，从大肠的细段往粗段边装边翻，装完后用慢火炖熟。

面肠是将切碎的羊油放入搅拌成糊状并加有食盐和花椒面的面粉里灌制而成。

肝肠则是将新鲜的羊肝等切成碎丁，加入适量羊油和调料灌制而成。

7. 灌汤包。拉卜楞藏族人的灌汤包在甘肃、青海的藏族地区享有盛名。制作时，首先将鲜嫩的牛肉切碎，同时放入适量清水，再将煮熟的胡萝卜丝儿和肉馅搅拌，并加入葱、盐、花椒面和少许切碎的新鲜羊油。面皮儿讲究筋道、薄和皱褶多，包子要捏成宝瓶形，口儿要留一小孔。食用方法也很讲究，应先咬一小口，吮吸尽汤包内的肉汤，再吃皮和馅儿，否则会汤溅满身，惹人耻笑。

8. 蕨麻米饭。蕨麻米饭也是拉卜楞地区的藏族人家待客的上等饮食。蕨麻也叫“人参果”，是一种有地下块根的野生植物果实，果味甘甜，极富营养，食用后可沁脾、强身。制作蕨麻米饭时，先将蕨麻和大米分别煮熟，将酥油加热化汁。盛饭时将米饭和蕨麻各半盛入碗里，撒上白糖，浇上酥油汁，搅拌后即可食用。蕨麻色红，大米色白，象征着吉祥和谐。

拉卜楞寺僧人的斋饭也别具一格。拉卜楞寺僧人主要的日常食品是酥油、糌粑。但僧侣们在拉卜楞寺大经堂诵经时，几乎每天要吃一顿斋饭，这种斋饭是由众施主供奉的，主要原料是大米、酥油和牛肉，较丰富的还加放葡萄干、核桃仁等。从古至今，这种斋饭因其丰富的营养和来源的神圣，藏族人将其作为难得的佳肴，一旦得之，必将很珍惜的赠送亲朋好友，分而食之，共同享用。

笑傲雪域超越生存的审美追求

拉卜楞藏族人用艰苦的劳动笑傲雪域高原，在显现自身价值的同时也创造了美。表现在饮食文化上，由满足最初生命的需要、维持基本生存逐步上升到对美食的追求，充实人生和提高人生体验等较高层面上来。

首先，表现在追求饮食的美味上。我国汉代许慎《说文》对“美”字的解释为从“羊”从“大”，其本义为“甘”，主要是指

适合人的口味。所谓“羊大为美”是指肥大的羊肉对人来说是“甘”的。可见，人类最初的美意识源于“甘”这种味觉上美的感受性。

如前所述，藏族人的饮食简单卫生、营养丰富、制作方便，体现出藏族人对食物的独特理解，那就是就地取材，食物仅是生存的最基本需要，是解决饥饿的必需品而已。所以，藏族人在对味觉上的美的感受也相当简洁独特。主要表现在将“糖”和“牛奶”作为对食物味觉美的最高享受和最佳参照物。在人民的生活水平有了较大提高的今天，藏族人对美味的追求和赞誉也只是“像糖一样甜”和“有牛奶味”。“牛奶”是从事牛羊为主的畜牧经济的藏族人劳动的结果，是为维持生存而必须的和难得的食物，因而，将其他美食都与牛奶作比，显示出藏族人独有的审美意识和价值判断标准，从而也印证出饮食文化和审美文化最直接、最典型的契合点是对“味”的追求。

其次，表现在对美食的形与色的追求上。如果说饮食的美味偏重于生理审美层次，那么拉卜楞藏族对美食的形与色的追求则达到了艺术审美层次，它超越了人类维持生命的功能，融入了拉卜楞藏族人美好的情感和审美追求。

拉卜楞藏区因拉卜楞寺院的原因，成为安多藏族宗教、经济、文化的中心。独特的地理人文环境使见多识广的拉卜楞藏族人在饮食上不仅追求美味，也追求美观，重视食品的色彩、形状和器皿，讲究味觉、嗅觉、触觉、视觉、听觉以至心觉的美感。这些在制作藏餐中必不可少的灌汤包时可见一斑，除要求馅儿香面皮儿筋道外，非常讲究皮儿的皱褶多，汤包形状要呈宝瓶形，口一定要留一小孔等等，宛如一件精巧的艺术品，美到了极至。味觉和视觉的要求并重，这成为拉卜楞藏区检验家庭主妇厨艺是否高强的标志之一。

此外从拉卜楞藏族人居室里砌入墙体中的木柜中摆设的各

种绘有吉祥图案的碗、盘，可看出拉卜楞藏族人食物器皿的重视程度。龙、八瑞相是藏族传统的吉祥图，是藏族生活中最常见的图案，在寺院、民居、法器、服装、器皿、图书、哈达、绘画作品、鞍具、地毯等上都能见到。八瑞相由吉祥结、莲花、宝伞、右旋海螺、法轮、金幢、宝瓶和金鱼等八种象征吉祥、圆满、幸福的图案组成。这些吉祥的图纹出现在碗上主要取其象征意义。藏族人相信使用这样的碗碟可以去毒除秽、医治眼病、破除痴愚，使碗中食物鲜美，使用吉祥宝碗还可显示人的地位与价值，过去只有宗教上层人士和达官贵人使用。这种民俗行为除蕴涵着感官上的愉悦感之外，还寄托着藏族人祈福求安的意识观念。

第三，体现了一种和谐之美。饮食的功用除满足生理需要之外，还注重体现个体的修养，强调人们在美食享用时平和的心境、愉悦精神和净化心灵，以保持生理和心理上的平衡。拉卜楞藏族人的嗜好是饮茶，无论是在饮用传统的酥油茶、奶茶，还是受周边民族影响品盖碗茶，总之都是呷茶。用小口慢慢品尝其中之味，而不是一饮而尽。这时的饮茶不仅是为了解渴或品尝茶的美味，更在打制酥油茶的过程中对传统器具造型的欣赏和在茶的颜色中得到艺术的美感和享受，深切体验到心情之美和养性之效，进入到了逸趣横生的审美意境。此外饮食的功能还表现为和睦相互情感、整合人际关系、凝聚社会群体和协调自身与周围环境的关系。在婚礼、房屋落成礼、葬礼、成年礼这些情感时空的构建中，日常的饮食行为转变为凝聚整合人际关系和社会力量的行为，亲朋好友的聚集使人们从中体验到亲情的欢愉，进入到精神和物质统一后心灵的狂喜。

拉卜楞藏族饮食中的食品，作为一种以满足人们心理需要为主要目的的象征符号，通过不同的方法表达了人们丰富的感情和美好的愿望，使有形的食品负载着无形的心愿、意识和情感，寄

托着人们的理想、愿望和追求，成为拉卜楞藏族审美意识在饮食中的最形象的物化体现。可以毫不夸张地说，拉卜楞藏族饮食体现了“色、香、味、形、器、质、量、情、景、意”的特点，简单的做工，原朴的口味，精美的造型不仅使人赏心悦目、精神愉快、增加食欲，而且升华到了一种精神满足、心理愉悦的艺术审美的境界，起着潜移默化的审美教育作用，使人产生美的联想，激励人们热爱生活和生命。与其说是藏族美食，不如说是蕴含着体现和平、平等、利他思想的博大精深的藏族饮食民俗文化。

第四，体现在浓厚的宗教色彩上。人类的饮食行为与自然环境及人体生理处于同一水平，相互联系而不可分割，从生产农作物到把食物送进口中，这之间除了存在一连串的食品加工技术外，还包含着以精神为主的人对食物所采取的种种饮食行为。人们选择食物常常伴随着种种宗教信仰和忌讳。受传统宗教思想的影响，拉卜楞藏族的一些饮食行为带有浓厚的宗教色彩，使之具有更为复杂的审美意蕴。

拉卜楞藏族有许多饮食禁忌。为避免激怒灶神，不直接用火苗烤肉；在吃大祟后，七天内不参拜寺院和其他圣洁之地；忌讳用鼻子嗅食物，认为这样做会折寿等等；藏族禁食奇蹄动物及鱼类等。藏族禁食奇蹄动物如狗、驴、骡及鱼类等饮食禁忌是由远古高原地理环境、藏传佛教的轮回观念等物质和精神因素决定形成的。崇信“不杀生”等宗教信条的藏族人除维持基本生存而就地取材的牛羊肉外别无他求。持“万物有灵”观念的藏族人笃信鱼、蛙之类是龙神的变形。“狗或许是前世父母”的故事至今被藏族人深信不疑，所以说，这些饮食禁忌显示着藏族人对于生命的崇拜，对生命的肯定和尊重。在拉卜楞藏族家庭中，每个家庭成员都有自己专用的茶碗。家里来客人时用有缺口和裂缝的杯子、碗给客人端食敬茶是不合礼仪和不吉祥的，意味着这是不受欢迎的客人。同样道理，用破杯子喝一天的第一杯茶也是不吉利

的。这些饮食礼仪除聚集着藏族人日常生活的经验外，还蕴涵着藏族人对虔诚信仰的藏传佛教深邃精神的理解及实践，表达出对完美和谐的内在追求的信息，拉卜楞藏族人独特的审美的愉悦便是这样渗透在平凡的日常事物和规范中。

此外，遍布甘、青、川、滇、藏等区的献新活动，在藏民族饮食习俗中亦不容忽视。“献新”是藏族的一种农业祭祀活动。秋收时，要把第一次收获的青稞、麦子、谷类等粮食献出来，以酬谢自然精灵和天神保护农作物，使各种粮食免遭野兽践踏和风雨、冰雹及霜冻的侵袭。同时它也是藏族在吃（饮）新鲜饮食前举行的一种敬神活动。如青稞酒、糌粑、酥油等新鲜食物制作完后，首先要摆在佛龛前的供桌上，酥油则一般抹在堂屋柱子上以示敬献神佛；吃（饮）时，还要用手指拈食物少许，向空中弹撒三次，以示敬献神灵及佛、法、僧三宝，完毕方可进食。

拉卜楞藏族的饮食民俗惯制经过长期的历史发展过程，由原有满足人们生存需要的功能升华到了超越生存的生命哲学的审美境界，成为藏族审美意识的特殊的载体。

第七章 思想的表征、和谐 的标识：服饰民俗与审美

从历史上说，以有意识的实用观点来看待事物，往往是先于以审美的观点来看待事物的。

——普列汉诺夫

服饰是人类生活的必需品，也是人类共有的文化特征，它伴随着人类的进化、社会的进步而产生。

藏族服饰文化作为高原地区文化的一部分，具有鲜明的高原特色。吐蕃统治时期，藏族的装饰习俗是“男女皆辫发，毡为裘，赭涂而”^①。敦煌壁画上也有这种风俗的反映，一组以吐蕃赞普为中心的各国王子图面上，赞普及侍者均身着左衽长袖缺胯衫，辫发束髻，项饰瑟瑟珠，头戴红毡帽，腰束革带。

那时藏族人不仅如此，吐蕃辖区的汉族人和其他少数民族，也易服辫发，遵从吐蕃风俗。当时吐蕃属国南诏国的贵妇都是结锦一幅为裙，耳缀珠贝、瑟瑟、琥珀，模仿吐蕃妇女服饰，如同现在西藏藏族妇女的服饰。敦煌出土的《张淮深变文》记载说，唐使臣来敦煌，看见各族人民都身着“左衽束身”的吐蕃服饰。

^① 《新唐书·吐蕃传》。

公元801年，吐蕃攻陷盐州后，延州僧人延素七人被驱至盐州西九十里的横槽烽，被一位“身長六尺余，赤发大目”的吐蕃青年大将召见，自称为“徐舍人”，是唐开国元勋徐懋功的五代孙，在吐蕃已历经三代，很难区别其族属，几乎全部蕃化。但他仍惦念着家乡，民族意识并未泯灭，设法保护了这批陷蕃汉人。

诚然，易服辫发具有民族压迫的性质。但吐蕃辫发易服的政策并没有彻底改变汉族的衣冠服饰，而是相互交融，彼此学习。唐人陈陶的《陇西行》说当地吐蕃人“一半胡风似汉家”，就真实地记录了吐蕃人已改变他们固有的风俗习惯，形成一种一半是蕃俗，一半是汉风的混合风俗。吐蕃时期开凿的石窟壁画，人物都是唐蕃混合装。此种唐衣蕃服参半的混合服装，到吐蕃统治后期，非常普遍，印记着唐蕃文化交融的特点。易服辫发对民族间的针织工艺、绘画艺术、舞乐姿色、美学欣赏等方面的交流与革新，也起着不可低估的作用，增进了民族间文化的交融。吐蕃人特别欣赏中原汉族人的针织品，《册府元龟·外臣部·土风三》说吐蕃“重汉繒而贵”。据王尧先生释注的《吐蕃简牍综录》记载：汉地唐人缝制的上等衣料皮货，有许多件属唐服，唐制部分官服在吐蕃贵族之间十分流行，吐蕃军队的服装，部分还用唐军服，说明由于唐蕃及各民族在针织工艺方面的密切合作，才产生了一种别具风格的混合装。随着岁月的流逝，藏族服饰早已是革除“赭涂面”将近百年的风俗，既承袭藏族传统特色，又更多地体现出时代气息。

就现实事象来说，拉卜楞藏族服饰大体上可分为牧区和农区两大类。牧区服饰主要分布在玛曲、碌曲、夏河三县及其接壤的半农半牧区；农区服饰以迭部、卓尼、舟曲三县最为典型。

拉卜楞牧区服饰

孕育于高原地理和生产条件的早期服饰文化，把藏民族的文

化特色逐步显现、烘托出来，并逐渐形成自己独特、完整和系统的形态。玛曲、碌曲、夏河三县及其接壤的半农半牧区，在语言上最为接近，生活习俗基本相同。牧区藏族夏季喜穿布料衬里，以各种布料为面的藏袍，多黑、墨绿、咖啡、青莲等颜色，右腋下有用红、绿布条做的带子，穿时两带相结，起固定作用。春秋之际身着用羊羔皮作里子，外罩毛料或布质面料的二毛皮袍。其领缘、袖口、下摆、襟边均用氍毹和水獭皮镶两道边。冬天大都穿着将羊皮经手工揉搓熟化缝制而成，不挂面子的光板羊皮袄，领面多镶包豹皮。男式服装袖口、襟、摆饰有15厘米的黑布，也有紧挨黑布镶嵌金黄色锦缎或朱红色布条的，皮袄的豹皮领宽达四十余厘米，袖长与袍身齐。男子穿着此种服饰后感觉剽悍威武。女式皮袄装饰则更为繁丽，色彩更加华美，领面除豹皮镶包之外，还在领脚处饰以红、黄、蓝、绿各色布条，下摆、襟边处用三种纹样的氍毹迭缀；有的在氍毹之上缝缀以三四指宽的水獭皮和锦缎花边；也有在氍毹之上镶红布和绿黄色布条。袖口、领缘、襟摆缘均露出白羔皮边，袖口的白羔皮之上有豹皮、各色布条、氍毹和锦缎花边，与襟摆的边饰大体一致，袖筒右长左短，因右臂外伸，右袖挂在身后腰带下，袖筒、下摆的装饰配以坠于背后的头饰和拖曳的红绸腰带，可谓五彩缤纷、绚丽斑斓，给人以富丽堂皇之感。

拉卜楞城镇藏族人穿着的衬衣多用绸缎制成。年轻人喜穿色泽艳丽的藏式衬衣，老年人多着浅色。衬衣立领高耸，和长袍一样也是右边开口，考究的衬衣还要从领到腋下镶缀一寸宽的金边，缀有四至五个金属盘扣。

拉卜楞城镇藏族人穿着的长袍，男性长袍下摆至膝盖上下，女性长袍下摆至脚踝部位，均以红色为主的色彩艳丽的腰带系扎。制作这种衣服面料考究，多用毛哔叽、华达呢、氍毹等衣料。

“氍毹”是西藏、青海、甘肃、四川、云南等地藏族人民手工织制的毛纺织品，是农区和城镇藏族群众的主要服饰原料，用来制作藏袍、靴子、帽子、卡垫等。西藏藏族妇女的围裙就是用鲜艳氍毹织成的，它即是生活用品，又是装饰品。氍毹相传已有两千多年的历史。《新唐书·吐蕃传》中已有关于褐、素褐和毡韦的明确记载，可见唐代藏族的氍毹类织品已很普遍。到了元代，氍毹已作为贡品传入内地。氍毹是以羊毛为原料，先将羊毛弹梳后用纺锤手捻成线，然后用木梭织机织成，一般幅宽二十多厘米，颜色有白、黑、蓝、红、超、青等，除单色外，还有毛织扎染的十字花氍毹。氍毹的品种很多，其中细氍毹纹理精细紧密，质地柔软，可与机织毛呢相媲美。氍毹以西藏拉萨、日喀则、泽当、札囊、江孜和川西的乡城、巴塘等地所产最为著名，产品大量运销藏族地区和内地，并远销国外。

拉卜楞农区服饰

农区服饰以迭部、卓尼、舟曲三县最为典型。

舟曲藏族大多在山坡上建村设寨，过去与内地甚至河坝一带往来较少，从而形成这里比较特殊的藏族服装款式。据说这一带藏族早在唐宋时代居住在武都河谷平川，后因汉族入渐多，藏族就徙居山顶，自行筑村建寨，过山居生活。临行时将一片故土的板瓦顶于头部，以示不忘，后来形成舟曲服饰中独具特色的头顶布帕的习俗。舟曲男子喜欢身着大襟长袍，外罩及腹部的对襟坎肩，也有穿白麻布长衫的。过去舟曲男子也有在腰带上佩挂长达脚面的机织花带，围腰一周，呈裙状。

卓尼藏服的特点是：半高领，右开襟，紧身窄袖，直线裁制，两边开叉，下长至足，颜色多为天蓝、湖蓝、翠绿，年长者颜色较深沉灰暗。穿着时，在藏服上而罩一大襟式的绸缎马甲，开襟处镶两道花边。

迭部县除益哇乡扎尕那一带有穿着牧区服饰外，其余各地着装比较单薄，色调稳重凝练。旺藏、多儿一带藏族男子不戴帽，仅以白毛巾或同样布幅的白布，顺长折叠成长条，紧挨额际缠绕一周，上面开口。他们身着交领的自织白色麻布长衫，右臂外伸，腰系红腰带，上别坎刀，衫长及于膝下。足登单层牛皮包底的靴子，下着窄裤筒黑色长裤，裤角掖进靴筒，用带系束。整个装束给人以古朴大方，干练潇洒的感觉。

拉卜楞藏族男子头式，有的在头顶留一绺长发，孤零零地梳一条细辫，直垂到脑后。有的在头两侧留发，两边各梳数条细辫，盘于头上。天水学者周希武先生，在其1919年出版的《玉树调查记》中，曾有这样的记载：“男子许为僧者，幼即髡首；俗人多蓬首。亦有辫者。询之老人，云番故属蒙古时，皆蓬首，自清朝收抚后，始有辫者。”当地男子自清朝开始留辫，这种传说也不是不可信。从这些无拘无束的辫型中，也可以看出藏族牧人粗犷豪放的性格。现在拉卜楞纯牧区尚可见到个别男子留存上述发型，其余藏族男子依然“蓬首”或与汉族男子发型无异。

卓尼县卡车乡过去男子留有长辫并盘绕于头顶，在鬓角处于发辫上扎结一葫芦形银饰，也有用红布条系于发辫梢并垂吊一截的。舟曲插岗、武坪一带男子过去也留一根长辫，额头顶一块布帕，将二尺左右的布料叠成巴掌大小的方块，用发辫系束。

拉卜楞藏族妇女服饰

妇女的服装最能体现一个民族对美的崇尚。藏族服饰的区域性差异很大，但各地都十分重视袍边的装饰，或用各种毛皮，或用各种绸缎、棉布，现在更讲究用水獭皮镶边。加之拉卜楞藏族妇女服饰穿着十分注重色彩的搭配，几种不同的色彩并置在一起“互压”、“互衬”，形成强烈对比中的统一与和谐，在色相、色度上都造成一种悦目的美感，庄重大方，秀丽典雅。这些都使得拉

卜楞藏族妇女的服饰，既有华丽繁富之美，又显平淡素净之美。而繁缛华丽的头饰，既标志着藏族妇女们的灵巧，又凝结着藏族妇女的聪明智慧和辛勤劳动。

拉卜楞一带的妇女用氍毹缝制的夹袍，用料比较考究，二毛皮袍的面子多为暗花绸缎或高档布料。领、袖、襟、摆均饰以宽窄不一的水獭皮，有的水獭皮边饰达一尺余，款式修长，比例协调，装饰得当，色调和谐沉静，给人以高雅文静的感觉。牙利吉、阿木去乎一带的妇女服饰，袖、襟、摆皆缀以宽窄不等的蓝、红、绿和红、黑、绿的布条，领口饰以7厘米宽的红色或蓝色布料。藏袍穿着时，无论男女都内着半高领、斜开襟的锁边夹袄，颜色多以红、绿、蓝、咖啡色绸缎缝制，外罩布袍或皮袍。腰系三米多长的红绿茧绸，身后打结，吊下30厘米多长的腰带穗。这几年，许多藏族青年妇女喜欢从腰间围系黑或深蓝颜色的齐脚皱裙，极似汉族女子的长裙。

卓尼年轻女子普遍喜欢上着蓝绿色的藏服，外罩粉红、大红或紫红镶边绸缎马甲，腰系自织的黑白几何形图案或机织花带，也有系毛织大红腰带的。下着深红窄筒裤子，足穿红腰满绑锁染布靴，上施五彩斑斓的花草、珍禽刺绣，整个色彩鲜艳明丽，对比强烈。同时也显示妇女身材俊俏修长，婀娜多姿。

迭部藏族女子身穿半高领、右衽大襟的长袍，黑色居多。迭部藏族女子服饰的领、襟部分先用花布镶边，再镶缀黄色暗花锦缎，最后用氍毹以及各色布条竖直饰以宽边，线条粗犷，色彩对比强烈。同时为了劳动和行走方便，她们常常提起袍服下摆右角，系于腰际并挽起袖口，这时，则露出里层缘边镶衬的红或天蓝色布条，再配以紫红裤子，满绑软筒厚底尖头布靴和粉红粉红茧绸腰带，越发显得丰美绚烂、光彩照人。平日劳动，在长袍之上套以无领、无袖、对襟的褐制马甲。

迭部洛大、腊子一带藏族妇女身着三层上衣，最里层是颜色

浅淡的衬衣。中间一层是用花、红、绿色绸缎缝制的短袄。开襟上饰以阔边花纹两道，袖口镶包深浅色相间的宽阔花边，胸前佩挂小件饰物，如擦汗用的小花手帕，彩绣针线荷包，一串串小铜钱，灵巧的小顶针、骨质牙签及钥匙等，还吊一个用竹管竹片制作的小口弦琴，用以娱乐吹奏。腰系红、蓝毛纺腰带，戴孝时系白、黑腰带。最外一层套一坎肩，腰身肥大，挂里夹层，无纽扣。下着裤子裤口宽大，穿着时在脚踝处用花色缎带扎起，呈灯笼状。用料多为黑色平绒或棉布、化纤以及绸缎等。这种装束上俏下丰，色彩静穆素雅，给人以沉稳庄重之感。

舟曲博峪乡有截然不同的两种服饰：一种是以河坝、第二坎两地为代表的款式。即瓦片状的首帕，当地叫做“勒西”。头饰为“碎辫子”型，整个发辫无一饰物；另一种服饰是以博峪乡的岔路沟和曲曼两村为代表的属于文县及四川南坪一带藏族的装扮。妇女不分婚否，平日喜穿右衽、无领的长衫，她们叫“便服”。长衫一般是蓝或黑色面料，袖口及襟边镶包黑布花丝线边子。老年妇女的长衫均为黑色布制，腰系黑布围裙。逢年过节或走亲访友则穿短袖宽口的连衣百褶裙，乍看犹如“百纳衣”。裙体上俏下丰，无扣无衩，色彩斑斓，艳丽夺目。走起路来飘逸轻盈。秋冬腰系红毛腰带，春夏系白布衬底花格织带，也有在腰带上佩挂布制绣花烟包，实为装饰的绣花小布袋。布袋下部绣缀牡丹、佛手之类的花卉，袋底坠三枚“麻钱”或海贝，并连有六串珠玑和穗子。老年妇女则通体黑色，惟袖口有红布镶边，百褶连衣裙也无花布装饰，手持长柄烟锅，下着黑或红色裤子，无论男女老少皆打白布绑腿。

拉卜楞藏族人的帽子分礼帽、狐皮帽、羊羔皮帽等，牧区男女喜戴圆顶宽沿礼帽，冬天则是狐皮帽。除礼帽需购买外，其余为自己缝制。狐皮帽叫“俄阿夏”，一般用狐皮、红绿绸缎搭配缝制而成。狐皮暖和又轻巧，藏族男女在严寒冬季戴上狐皮帽，

金黄的狐皮毛须随寒风抖动，男子更加威风凛凛，女人越发英姿飒爽。拉卜楞人称羊羔皮帽为“嚓夏”，这种帽子是用白色的二毛羔皮，配以绸缎或布料缝制而成，顶部缀有一绺红缨络。一般多为老人、妇女、儿童在秋冬季节所戴，此种羊羔皮帽在其他藏区不多见。

拉卜楞寺院附近的藏族城镇妇女以戴四片瓦形的翻毛边的绣花呢帽和以白羔毛围边的皮帽作为时尚。皮帽圆锥形的顶端坠一束红缨，也有将羔皮或其他兽皮围成筒状的皮帽，用红布或氍毹施而，两头只用绸条系扎，方便适用。玛曲也有头戴尖顶毡帽和白色圆顶瓦楞帽的。

这部藏族女子头戴夹层软胎平顶“圆筒高帽”，帽檐依次缀以红、黄、绿诸色布条，布条至衔接处折而向上延伸达于顶端，帽顶用白布封口、微凹。洛大、腊子一带藏族未婚姑娘梳两条辫子，头上包黑布帕，其辫在帕外缠一条，后面拖一条。已婚妇女梳三条辫子，一条盘在头上，另两条垂吊身后，每条辫子尾端都要坠一银制小圆盘，银盘上有黄金色绘的凸纹图案，镶五个珊瑚珠。她们的辫子都是用细毛线粗的黑丝线与头发混编而成，辫子以粗长为美。辫梢上还吊一缕红、绿、黄、桃红等色丝线，使其下垂至膝下，耳朵上戴的银耳坠呈灯笼形，下面吊二三十股银丝链，尾端各缀一红色小珠玑，左右两耳上的坠子又用一长银链连接。有些年轻女子头戴六合一统帽，俗称“瓜皮帽”，用六片罗帛或黑布拼成。顶端缀一撮珊瑚珠。帽檐套一银制围圈，用红布衬垫，上而缀满红珊瑚或塑料珠。左鬓斜插一中嵌红珊瑚或塑料珠的银制板块的两个连接的圆盘，该饰品共有珊瑚珠六颗，腊珀玉石三颗，价值约两三千元。

卓尼女子头戴石榴形帽，圆顶有一圈豁牙，每一牙尖均缀一小银珠。两边各坠一束黑红丝线长缨，悬于胸前，帽子后部有一个石榴形“尾巴”，用布料镶边。面料多为粉红、紫红缎子。还

有一种顶部像高耸的烟筒的帽子，高约 40 厘米，用毡制作，帽檐外翻。形如“钢盔”的金边毡帽也是卓尼妇女喜欢戴的帽子。“珊瑚斑玛”则是青年妇女们最热衷的头饰。这是把红珊瑚珠串联起来像石榴形帽的样子，两边靠近耳轮处夹杂小鸟状的银制饰物，前有较大的银珠和绿松石。

卓尼妇女的发式是独特的三根粗辫子，俗称“三格毛儿”。未婚少女，三根辫子都梳编起来，用红头绳系扎；已婚妇女只编中间一根，用黑头绳系扎，两边的两股头发在腰带以下才编成辫子。中间辫子上佩挂一串银质牌子，或在辫子中部坠以圆形银环；或坠碗口大的银钱和葫芦形银饰，上嵌珠玑。辫子两侧又吊两条蓝布或用小块花布拼接成的飘带，飘带上坠有三枚海贝。耳环的形状是半圆形银柄坠一颗宝石，有些耳环呈塔形，制作极为精巧。

拉卜楞地区的车巴沟是半农半牧区，这里的藏族妇女在两根长辫子上缀满黄铜纽扣，俗称“纽子头”，在拉卜楞地区独具一格。

在吐蕃统治青海的 170 多年里，吐谷浑妇女皆“束发”，即辮发。“披发为辮”，说明辮发不只一束，而是有很多束披于头后，无疑是仿学吐蕃妇女。据史书《册府元龟·外臣部·土风三》记载，高昌人中很多是汉人，汉文在高昌境内是通行文字，但在吐蕃统治时期，高昌男子“辮发垂之于背……女子辮而不垂”。于闐“国中妇人皆辮发”。这种发式多被今青海、甘肃藏族妇女所传承。如拉卜楞及玛曲、碌曲藏族妇女的头式较为独特，多系“碎辮子”型。

拉卜楞一带六七岁的女孩，把额首的短发辮紧，从两鬓与顶上总结三条辮子，拉到后面续上三根羊毛细绳，再系一块用红呢包毡的软胎布块。有钱的人在上面缝五六块银元，或三五个银制碗形饰物，家境一般的则钉黄钢片子。纯牧区则是钉上无数贝壳

扣。女孩到了十七八岁，家里便要举行“上头”仪式。愈是显贵，辫子越细，数目也愈多。拉卜楞妇女特有的发式是戴发套“热瓦”。发套用红布包裹毡片缝制，分上下两部分，上部分宽三寸，长二尺，呈竖条形，上面缀有十四五枚银元；下部分宽一尺许，长三尺多，呈长方形，上面缀银元五十枚，最下端还缀有红缨珞。拉卜楞妇女将发套戴之与头，顿显雍容华贵之态。

玛曲县欧拉、尼玛的妇女先将脑门处的头发从左右两侧梳编成上万根细辫至耳轮上部，用红绿丝线横揽半圈，继续梳编到肩背处，再接黑丝线达于腰际，另将后脑勺的头发梳编一排细辫，上坠布带，并用红、绿、黄各色布条横向包面，然后间隔缝缀串珠、珊瑚、绿松石及长方形、碗形银制饰物等。布带下端还联结数串深蓝色的珠玑和红丝线穗子。全长及于腰下，也有坠及脚踝的，有的则在布带上仅缀数个或大小不等的几十个布带，联结于发辫上，上面布满红色珠子，大多数妇女还在头顶盘绕一圈由红塑料珠串缀起来的头箍。珠玑大小如豌豆，自上而下串六七颗，约50串，中间有琥珀、绿松石点缀，脑门处饰以较大的珊瑚珠或宝石，头箍之下又附一串红珠。有些年轻女子把红、绿、黄丝线和头发编结在一起，然后盘于头顶或披在肩后。

舟曲藏族妇女发式也是“碎辫子”型，只是不留“满头”，耳朵以下的头发都被剃光，其余梳编成百余根细碎辫子，下接黑丝线，披在身后，腰际用一红布条拢住。小姑娘梳十几条短小的辫子，辫梢上坠一块红色小排珠，再吊三块白色小石坠。

拉卜楞藏族入穿的鞋，一般有马靴、棉鞋和轻便鞋等。马鞋一般由专门鞋匠缝制。鞋料多为皮革，鞋腰长而结实。棉鞋一般用平绒做鞋面，条绒做鞋腰，鞋底用皮革加厚毛毡，缝制时各连接部分加缝装饰性的皮夹条。极富拉卜楞特色的一种轻便鞋叫“布瑞”，用软牛皮做底，黑色的熟牛皮做鞋帮，氈氍做鞋腰，缝制时各部分夹装饰性的皮夹条，穿着方便耐用。但这种手工制作

的鞋子毕竟不如现在的皮鞋实用耐穿，我常常听父亲讲起他在拉卜楞求学期间的一些事，每当放假徒步回家时，不到第三天他的“布瑞”鞋底就磨穿了，不得不塞上许多草。这种拉卜楞藏区特有的手工业制品在藏族年轻人的意识中早已不复存在了。

拉卜楞僧侣服饰

拉卜楞僧侣服饰实指拉卜楞的宗教服饰，具体是指宗教职业者和宗教信徒在进行宗教活动时所穿戴的服装和饰物，是宗教信仰者除参加各种宗教礼仪活动外，表达自己宗教意识的又一种方式，是宗教意识的物化标志和外在表现。这些宗教服饰不仅是区别宗教职业者和非职业者、宗教信徒和非宗教信徒的标志，有的还是区分教阶内部和教派之间差别的重要外部标志。如藏传佛教由于教派不同，僧侣的僧帽，僧服的颜色、用料、式样及缝制和穿戴的方法都有一定的区别。

一般来说，藏传佛教格鲁派僧侣下身都穿着红色的衫裙，衫裙里面穿裹裙，夏棉冬皮，镶皱褶起的红布边，外罩衫裙，不穿裤子和有袖子的衣服。上身穿同色背心，披袈裟，全身无纽扣，只以腰带系裹。足登长腰厚底靴，不蓄发，平时不带帽子，腰前系漱口水瓶，怀里揣有擦鼻涕布，手持念珠。拉卜楞老年僧人在房中喜穿纯毛毡制作的鞋子。在进入经堂和讲经院集体诵经时，必须脱靴赤足，披上用氍毹或毛褐做的斗篷式披风，头戴用羊毛裁织而成的黄色鸡冠帽。僧侣受了沙弥戒，可穿“曲贵”（法衣）；受了比丘戒，可穿“南举尔”（意为千条法衣，用无数小块黄缎缝成）。冬季气候寒冷时，初、中级僧侣在房里念经时可穿羊皮披风，还可披双层袈裟，一般僧侣也可披氍毹袈裟。活佛在自己的屋里，也可破例披猓皮及狐狸皮的高贵披风。

衣着在佛位高低的佛僧之间等级森严，差别明显。活佛和僧侣若离开寺院，可穿有袖子的藏衣，活佛为黄色，僧侣为红色，

外出一定穿长袍短褂，不能披袈裟。笔者在拉卜楞藏区有幸多次见到活佛穿戴齐全后前往经堂作法事的景象，平时熟识的颇感慈祥的活佛在彼时气宇轩昂，不同寻常，令人更加景仰。这种差别在衣食住行等日常生活的各个方面均有体现。

拉卜楞藏族佩饰

佩饰是指佩戴在人体各个部位的装饰品，它虽不是服饰的主体，也不以实用为目的，但却往往是一个民族、一个人服饰的精华所在，是人们审美心理、价值观念最直接、最重要的体现。因为它所用的材料多是人们在情感、意识上认为是最珍贵的东西，在制作技艺上也集中了人们的智慧，最大限度地反映了人们所拥有的工艺技术水平。特别是对社会发展程度、物质文化生活水平相对落后的藏民族来说，更是如此。

生活在青藏高原上的藏族人早年以放牧、狩猎为生，气候和生活方式决定他们常年过着“逐水草而居”的不定生活，这使得他们不便随身携带过多家产。对财富的拥有，除了农区表现在修房造屋、牧区注重牛羊存栏数外，牛羊、身着的服装和披挂的金银珠宝成为他们全部的财产，正如藏族俗语所言：藏族人家的财富在女人身上。藏族的价值观念自然表现在节日、婚嫁时佩带的首饰上面。久而久之，首饰成为美丽的代名词，首饰的好坏、多寡成为藏族家庭财富、社会地位的象征，成为信仰和精神的寄托，从而也满足了藏族人们审美的心理需求，形成藏民族在服饰上重视首饰的制作和佩戴的特有的传统。

拉卜楞地区作为安多文化圈的中心，围绕着拉卜楞寺院，藏区以及各地的商贾云集，商品琳琅满目，各种买卖兴隆，自然成为拉卜楞人展示财富的舞台。每逢大型宗教节日，拉卜楞县城便实际成为商品贸易会和时装展示会，这也是拉卜楞地区尤其重视服饰及佩带的外部重要因素之一。

拉卜楞藏族人的佩饰有耳环、项链、腰钩、发饰等。

耳环是藏族妇女的必备之物。耳环、耳坠子，藏语叫“那龙”、“那多合”，大都是金银制品，有浮雕、掐丝、镂空、镶嵌等多种形式。大多数人戴镶珊瑚和绿松石的灯笼式金耳环。过去藏族男子在左耳上也戴大型耳环。

藏族妇女除注重耳环、耳坠等首饰之外还讲究项链、排珠等饰物。“项链”藏语叫“盖尖”，它是由一颗颗大小、形状各异、颜色不同的珊瑚、琥珀、密腊、绿松石等对称着串联而成的，也有用红、蓝、绿、紫色玛瑙和淡黄色象牙制成的。对称是人类对自己身体的观察中所认识到和引申出的一条美的规律。“同样，有节奏的安排事物的原则，也并不难找寻。一个人只要有机会得到许多牙齿、螺壳等串起来作为颈饰，他就要将它弄成为有节奏的一套”^①。从藏族中喜爱的佩饰中可以看出，在藏族人的审美意识中早已具有了对称和节奏的美的概念。

玛曲妇女的颈项上多佩戴由二十至四十多颗珠子串起的，少则两三串，多则十几串的项链，五光十色，令人眼花缭乱。拉卜楞藏族认为珊瑚项链最为珍贵，也有人以拥有罕见的古海生物化石，即以黑白相间的圆环和圆点构成的俗称“九眼石”的项链而自豪。

腰钩。劳动和生活工具的演变是藏族装饰艺术发展的因素之一。拉卜楞牧区的藏族妇女在茧绸腰带上系一革带，名叫“恰玛”，上扣一节一节银制或铜制泡钉，两头有接扣，前面还有一银制长方形饰物，镶嵌红绿宝石和琥珀、珊瑚，镌刻精致花纹，腰带的侧旁佩挂银或铜制的各式奶钩。这种奶钩饰品是由劳动工具演变而来，原始作用是藏族妇女挤牛奶时挂奶桶用的器具，后来渐渐失去了工具的功能，成为藏族妇女的腰部装饰品，具有了

^① 格罗塞：《艺术的起源》，商务印书馆1984年版，第77页。

相对独立的审美价值。原先的奶钩有用骨头做的，也有用树杈做的，现演变为多用镶嵌红珊瑚、绿松石的银、铜材料制成的纯装饰品，雕刻有象征吉祥的海螺、莲花等各种精美的图案，寄托着藏族妇女的感情和理想，体现出独有的审美意趣。除此以外，拉卜楞藏族妇女还佩挂一种叫“龙高”的银制饰器。拉卜楞寺院周围的藏族妇女佩带的“龙高”由上嵌三颗红珊瑚珠的半圆形和中嵌一颗红珠的方形物联结在一起，而玛曲藏族妇女的“龙高”则由微微鼓起的桃形和月牙形连缀在一起，其下端均开一孔，系两根带节的银棒或一束红绿绸带。

“嘎乌”是遍及藏地的一种胸饰，通常称“护身符”或“佛盒”，有金、银、铜制品。因地域不同，造型各异，大小形状以及佩戴方法也有别，一般为八角形、圆形或半圆形，多为金银鑲花，工艺精细。这种饰品在拉卜楞藏区均可见到。舟曲县前后山的藏族妇女胸前佩戴的圆形大银盘，正面涂饰珐琅瓷图案，中嵌红珊瑚珠，边缘又嵌八个白球，再外是八个吉祥图案。这一银盘原由布制的“护神符”演变而来，如今不但有护身祛邪之意，而且还是精致华贵的装饰品；迭部县旺藏一带妇女胸前佩挂的正方形大银盒，里面装佛像、经卷或咒符之类；牧区藏族男女佩挂的佛盒如碗口大小，有在圆形嘎乌中放置活佛照片或佛像、经文、“舍利灵丸”等。藏族人外出时将其当做信物佩带身上，或系在颈间，认为有神佛保佑，不受侵害，具有镇邪护身的作用，宗教价值和审美价值兼而有之。

藏族男女由于放牧、打猎、挤奶的需要，特定的生活用具，如取火用的火镰、狩猎用的弹夹、放牧用的牧羊鞭、防身及食肉用的藏刀、挤奶用的挂钩以及缝补帐篷和皮袍用的针线包等生活用品也都成为了藏族人精美的装饰品。除手上喜欢戴象牙手镯、金银戒指外，藏族男女一般都有一串念珠，既可作为佩挂的装饰，又可以作为念经计数之用。腰刀的刀鞘、刀把上多包裹镶嵌

金银及珠宝，男子在佩带时，刀坠悬于腰下，也有把短剑斜插在腰间的。

在拉卜楞周边的牧区，男女牧人为了防止狗咬等意外事件发生，外出时还常常带上马鞭、铁角和打狗棒等。铁角、狗棒都系有长绳，边抡边打，收取方便。还腰悬投石索，一般都装在怀里，随用随取。“妥枷”意为“天降石”，被藏族人认为是神的造化，常当作珍宝、神灵之物悬挂胸前。多石的自然环境，使石头和藏文化密切相关，表现在藏族装饰上便是对石头的崇拜。物以稀为贵。在藏族人看来越是稀有的石头越珍贵，越具有宗教意义。因此，金银器物和天然宝石构成藏族装饰的两大特点。这些远古的金属饰件，风格拙朴，造型独特，常以各种几何形状表达一种意义和古老崇拜。藏族人对此物可避灾除邪、免遭雷电的袭击这一点深信不疑。

对于藏民族来说，羊皮袄是必需的，而袍上缝制的五色护边、吉祥图案连同胸前的佩饰是不可缺少的。这是财富的炫耀，是美的显示，是艰苦劳作后的一丝温馨，一种慰藉。每逢节庆娱乐，藏族人满身披挂着珠宝的盛装和荒寂、恶劣的自然环境形成极大的反差。浓烈的色彩、炫目的闪光、明显的对比和明快的节奏是藏族人的审美魅力所在，藏族的这种装饰是对功利情感的一种满足，更是一种审美情感的满足。

“衣必常暖，然后求丽”

服饰美是服装造型美、色彩美、质料美、人体美和人的精神美等多种因素的有机统一的多重合奏。服饰美的本质是人的本质力量通过服饰的色彩、造型和质料等得到感性显现的结果。

藏族人以朴厚、豪壮、博大为美，这与他们的生存环境直接相连。在长期的历史发展过程中，勤劳、勇敢、朴实、智慧的藏族人民在穿着服饰方面，形成了自己独特的风格。身穿裘皮制

的、毛线织的长袍，衣边饰以豹皮、水獭皮，均是狩猎和畜牧业生产方式的印证和折射。狐皮帽、羔皮帽、牛皮靴、氍毹长腰靴、珊瑚项链、松石耳环，还有发辫上缀镶贝壳、海螺等等，都真实地记录了藏族从低海拔海岸走到高海拔草原的变迁历程。生活在海拔 4000 米以上的内陆高原居民群，装饰中却有着鲜明的海洋民族的痕迹，这在世界各民族和中国内地都很不多见，但藏族却保留了历史的足迹，从而形成了独有的服饰文化风采。藏族服饰不同程度地反映了藏族人民的历史传统、心理素质和审美情趣，成为藏族特色的重要组成部分。

正所谓“食必常饱，然后求美；衣必常暖，然后求丽；居必常安，然后求乐”^①。服饰作为一种物质文化，具有蔽体和装饰的双重民俗特征，就其产生的最初意义和具有的社会功能来看，人类首先是适应生存环境的需要，为了保护人类自身，之后才逐步产生了服饰的审美观念。实用是服饰最基本的功能，实用价值先于审美价值。服饰美是从对服饰的实用中分化出来的，因而服饰的审美取向是与其功利目的紧密联系的。

藏族人的服装的制作多以牲畜的皮毛或经过不同程度深加工的毛织品为原料，制成宽松肥大、便于骑乘的以袍式为主的服装，肥腰、长袖、大襟是藏族传统服装的基本结构。从实用的角度看，要在多雪而寒冷的高原生活，衣服的御寒作用是首要的，加之水源的珍贵，保暖、耐磨、经脏的光板皮袍成为藏族人，尤其是牧人服饰的最佳选择。肥腰、大襟，主要是为了增加藏装的宽度，它有两个功能：一是束腰后腰际成兜囊，可以装物；二是便于防寒保暖。牧民外出或夜宿，多不带被子，自身所穿的皮袍，行护躯、眠当被，用途广泛，反之就达不到这种效果。藏袍的袍袖多为长袖也是因为御寒。高原气候温差大，藏袍衣袖宽

① （汉）刘向：《说苑》引《墨子》佚文。

敞，衣袖常长出手尖五寸到一尺，天冷利于保温，气温升高时又可以方便自如地伸出右臂来调节体温，久而久之的脱下一袖袒露右臂的打扮，就成为藏族服饰习俗的一大特点。藏袍是最实用、最经济的服装，可谓“一衣度春秋，一衣走天下”。在寒冷的高原，穿上宽大的藏袍，戴上狐皮帽，足踏皮靴，无论骑马奔驰还是步行劳作，不但可御寒保暖，而且显得雄壮豪放。因而，藏族的服饰文化是生活方式、价值观念以及服装本身所带来的必然结果，是藏族人对于美的执著不息的向往和追求。

拉卜楞藏族由于历史上的民族变迁、周围民族间相互影响以及各地自然环境的差异，在穿着方式上具有本地区鲜明的特色。这种别具风格的民族装束，表现了拉卜楞藏族特有的豪放英姿和剽悍、潇洒、雄迈之美，正是融实用与美为一体的典型选择。

拉卜楞藏族男性多喜欢在衣袍领镶缝装饰虎皮、金钱豹皮，以此显示英武剽悍。由于拉卜楞地区部分藏族是吐蕃驻军的后裔，因而这一风俗可追溯到吐蕃王朝时期。藏族早期部落社会以勇者为首，以勇者为王，最早的就起名为“赞普”，即强者、猛士、英雄之意。社会风尚以炫耀勇武为上，这种镶边结构的形成，据说是由唐代藏族英雄的勋带发展而来的。相传，7世纪初，吐蕃王朝的军队南征北战，先后兼并青藏高原上的各个部落，为了奖励那些战场上的勇士和有功者，使用水獭皮、虎皮和豹皮制作了一种长约一米，宽约六七厘米的围带，分别授给三种不同等级的功臣，佩戴时把两头连接起来，由左肩斜挂于胸前，并以狐狸尾巴羞辱那些作战中的懦夫和逃兵。勇武者自己也将猎得的斑斓华美的虎、狼、豹皮披在肩、置于铺、缠于头，以显示荣耀和自己的个性与自尊，同时也反映了藏族先民们对珍禽猛兽的崇拜心理。后来，随着岁月的流逝和长期的演变，这种勋带便逐渐被人们固定在藏袍上，发展成为藏族服饰的一个重要组成部分。

实际上,人类最早的佩饰及美感就是产生在狩猎的劳动过程中的,远古人们总是用获得的猎物来装饰和美化自己,同时在使用猎物的皮毛、牙齿等装饰自己的时候,暗示自己是勇敢、灵巧和有力的。“原始装饰的效力,并不限于它是什么,大半还在它是代表什么。一个澳洲人的腰饰,上面有三百条白兔子的尾巴,当然它的本身就是很动人的,但更叫人羡慕的,却是它表示了佩带者为了要取得这许多兔尾必须具有猎人的技能;原始装饰中有不少用牙齿和羽毛做成的饰品也有着同类的意义”^①。所以说,勇敢和力量是财富的源泉,藏族人在炫耀财富的同时也显示着自己的勇敢和力量。勇敢和力量等实用的功利观念转化为审美观念、积淀为审美意识,产生了藏族男子的雄风和刚性,体现出藏族服饰的壮美感。

服饰可具备的实用功能与文化价值除表现于服装的造型与穿着外,还表现于色彩、图纹以及各类饰件。它们在藏族服饰文化中有多种意义,如装饰效果、地位标志及浓郁的宗教意义。由于藏民族传统的宗教信仰、文化心理的作用,使得服饰的图纹、色彩不仅成为一种审美的对象,而且象征着一种特殊的意义,寄托着一种愿望和理想。

宗教信仰对拉卜楞藏族的服饰审美观念产生了很大的影响。宗教信仰对藏族服饰的影响,主要体现在宗教服饰的产生和对民间服饰风格、服饰习俗的影响两个方面。

宗教信仰对拉卜楞藏族民间服饰的影响很明显。拉卜楞地区因为拥有藏传佛教格鲁派六大寺院之一的拉卜楞寺而闻名于世,拉卜楞人民也以生活在拉卜楞寺周围而自豪。正因为格鲁派活佛身着黄色僧服面僧侣身披红色袈裟,为尊佛崇佛,积久成习,体现出拉卜楞藏区藏族人民特有的根深蒂固的服饰风俗习惯和服饰

^① 格罗塞:《艺术的起源》,商务印书馆1984年版,第107页。

审美观，即拉卜楞藏族在服饰色彩上的禁忌是避免黄色和如同袈裟色的红色，以示对宗教信仰的敬重。

据史籍记载，早在 1300 年前，中原的服装面料及饰件就以文成公主进藏这种最直接的方式进入了吐蕃王朝，对藏族服饰文化的传承和演变起到了重要作用。尤其元朝以后，随着文化经济日益频繁的交流，汉文化的图纹艺术，几乎辐射到藏区的各个文化领域，如工字纹、回形纹、蝙蝠纹、八卦太极、五珍八宝、缠枝牡丹，甚至福、禄、寿、喜等吉祥文字等。如此种种，无一不在藏族服饰艺术中得到充分的表现，而且沿用至今仍然受到藏族人民的喜爱。这种文化不仅从审美的角度为藏族所接收，重要的是融进了他们自身的观念和理解，并给予了创造性的发挥。此外，公元 7 世纪，随同尼泊尔尺尊公主被松赞干布迎娶进藏，印度佛教也传入西藏，同时传来尼泊尔的工巧技艺及大量的能工巧匠。反映在服饰上的主要图纹是青莲花、旃檀花、萨达花、菩提叶以及摩伽伽罗金翅鸟等一批颇具想像力、创造力的象征图纹、吉祥图纹。千百年来，这些服饰艺术以多种表现形式进入藏族民俗中被长期沿用，藏族人民以此作为一种吉祥的象征代代相传。如常见于僧俗官服上的装饰“洞锥唐巴”是以莲花、金刚杵、喷焰宝剑及双头鸟对称组合而成的装饰图纹。

色彩的选择直接反映着一个民族的审美心理。拉卜楞藏族在和自然、社会长期的斗争以及藏传佛教观念、恶劣的高寒气候条件的影响下，在服饰色彩上有着自己独特的审美偏爱，形成了深沉、强悍、粗犷、耿直、豪迈的精神气质和性格特征。拉卜楞藏族在色彩审美习惯上虽然禁忌黄色和如同袈裟色的红色，以示对宗教信仰的敬重，但特别喜欢对比度强的色彩，极少使用柔和的间色和复色。体现在服饰上，颜色与藏族绘画中的格调基本一致，崇尚红、黄、蓝、白、黑五大色彩，这与藏传佛教文化中这五种色彩的内涵认同也有着一定的关系。以饱

和度极高的未经调拌的原色给人们展示热爱生活、热爱大自然的强烈情感和审美愿望，也充分表现了藏族庄重、沉雄、古拙、质朴的色彩审美观。

同样是一种服装，穿着方式不同，也显示出不同阶层，不同文化素养的人们的审美志趣的不同。审美趣味是人们在探究审美对象或进行审美活动时的一种自觉的特殊倾向。它体现一定的阶级性、民族性、时代性。比如同样是藏袍，其式样、长短、宽窄大致相同，但从其穿着下摆的位置可以看出其性别、年龄、身份和生活区域的差异。拉卜楞藏区老人穿着藏袍时下摆较低，男子穿时下摆与膝平齐，武士、猎手等高于膝，学者、富豪则低于膝，如此，再配以与身份相适宜的配物，便独具特色。如武士、猎手穿高靴、插腰刀、背长枪，显得气势雄壮，英武潇洒；一般不佩戴他物的学者等则显典雅斯文了。在过去，锦缎服装只属于极少数的牧主、头人在节庆闲暇时享用，现在在拉卜楞藏区已是人人具有、家家必备了。

随着审美心理、传统观念、时代风尚的变化，过去由于藏族物质生活贫乏，文化素质低下，所以形成的畸形的审美和夸富心理，以至许多人把服装和首饰作为财富、地位的象征，普遍以服饰的粗大珍贵或厚重繁多为美的这种审美观念受到了强烈冲击，尤其是有文化、有知识的藏族年轻人已不再接受这种传统的观念，现代的注重实用、方便、美观、符合身份等审美意识已融入了他们的思想之中；在服饰款式上较多地承袭了藏族传统特色，而服饰面料则发生了变化，更多地体现了时代气息。过去，藏族的服装原料多为动物的皮毛和自纺自织的棉麻土布，现在这种皮衣只有冬季和秋后、初春时方能见到，其他时间已多穿棉布、绸缎、呢绒、化纤原料制成的各种现代化面料服装了。经济的发展、生活条件的改善，也使许多藏族群众，穿着民族服装的时间越来越少了，城市藏族甚至把它作为

一种礼服，只在节日、婚嫁或其他庄重的场合才偶尔穿戴。服饰作为民族的表象特征，民族性逐渐减少，趋同性与日俱增，必将先于民族本身融入未来的时代文明之中。

第八章 人化的自然： 居住民俗与审美

建筑的任务在于对外在无机自然加工，使它与心灵结成血肉因緣，成为符合艺术的外在世界。

——黑格尔

居住，不是简单的物质民俗，它反映一个民族的经济活动、社会结构形态、观念以及外来文化的影响和历史的变迁。居住是一种文化现象，是人类对特定的自然条件的利用和改造，是为使人类自己适应自然环境而作出的努力。

“穹庐为室”之后

我国游牧民族的祖先最初以“穹庐为室”。穹庐是为适应游牧生活和北方寒冷的气候，便于拆装组合的移动式民居。穹庐式民居历史悠久，内蒙古阴山岩画中有新石器时代的《穹庐图》，并且穹庐顶上设有可以排烟散气的气窗，基本类似现在蒙古族牧民所居住的蒙古包。

藏族是居住在青藏高原上的土著民族，由于青藏高原自然地理条件多山多石的特点，藏族先民最初“以石为居”，多以自然的岩穴、山洞为其栖身之处。据藏族文献《贤者喜宴》记载：人

们“惟依坚硬岩石而居”。《苯教源流》中记述人们“栖树石穴崖为巢”、“地穴岩洞人所栖”、“垒石为穴始方兴”。西藏昌都卡若遗址也反映出新石器时代晚期人们“以石为居”的史实。

拉卜楞藏族居住在平均海拔 3000 至 4000 米之间的多山多石的青藏高原东部边缘，其民居兼容“穹庐”、“岩穴”等诸多特点。拉卜楞藏区民居大致可分为纯牧区民居和半农半牧区民居两类。纯牧区藏族民居又分为定居住地和游牧住地两种。在牧民居民点的冬季牧场，盖有简陋的土木结构平顶建筑，在夏秋季牧场住帐篷。半农半牧区藏族民居则为土木结构平顶建筑。

拉卜楞地区民居的发展演变过程可分为四个阶段：适应早期原始游牧生活和生产方式的可以搬迁的帐篷；定居时的半地穴土木结构碉堡式的“马康”；人畜分开的土木结构平顶楼房和新式的砖瓦房。

1. 帐篷。历史上的拉卜楞藏族和其他北方游牧民族一样，根据一年四季牧草生长情况，“逐水草而居”。为了适应这种古老原始的生产和生活方式，以草原常见的黑牦牛毛为材料纺线织成的可随时搬迁的帐篷成为藏族挡风遮雨的庇护处所。随着藏区农业生产的发展，一部分牧民逐渐定居下来，开始了半农半牧的生产方式。定居点既是整个部落的农业生产基地，又成为冬季牧场的固定居所，出现了形状很像帐篷的半地穴式窝棚。

时光荏苒，帐篷依然是现在的拉卜楞藏族牧民的居住形式。材料基本还是就地取材，用黑色牦牛毛手工织成。帐篷中间是长形土灶，左右两侧铺有羊皮等可住宿，上席供奉佛像及经典，并陈设用铜或银制成的净水碗和酥油灯。一般帐篷呈四方形，用八根立柱支撑，用十多根牛毛绳的一端与帐篷顶拴结，牵另一端至帐外，拴在约一丈远的钉在土中的木橛上，使得帐篷平展稳固。帐篷顶部设有可随意开启的长方形天窗，可以通风、排烟、散热，合盖则能防寒保暖。帐篷前边篷布上有牵引绳，用木杆支起

来就是门。天热时把门支高，再拔掉几根拴绳，通风后的帐篷内凉爽舒适无比。帐篷内四周一般排列着约一米高的衣箱、牛皮袋和长条白底黑花纹的羊毛褥子口袋，显得整洁美观。

除此种帐篷以外，节庆娱乐之时，藏族牧民人家还有一种白布帐篷，供老人、青年和客人在节庆娱乐之时居住，这种帐篷一般没有锅灶的烟熏火燎，因而比黑牛毛帐篷光线好，并且轻巧舒适。

比较昂贵的是四角形的白布帐篷，里面加有一层花色布料，外面镶着带有宗教色彩或民族风格的蓝色图案。此类帐篷高大宽敞，制作精美。这类帐篷在过去的藏族社会只能被寺院、活佛使用，或利用其举行宗教仪式，现在拉卜楞藏区的各单位以及家家户户都拥有，在夏季香浪节时享用。届时，在帐篷内铺上地毯，中间放置长条藏式木桌，是拉卜楞藏族人待客娱乐的最佳场所。帐篷制作已成为今天拉卜楞地区手工业经济发展行业中的一大支柱产业。

2. “马康”。历史上的拉卜楞藏区，经常受到外族入侵，本民族部落与部落之间也常常发生为生存而械斗的草山纠纷。于是拉卜楞先民为适应恶劣残酷的自然环境和社会环境，在半地穴窝棚基础上加以改进，建造了“马康”。拉卜楞半农半牧区的“马康”建筑最迟始于明末清初。

典型的“马康”是一种半地穴形如碉堡式的土木结构平顶建筑，由两部分组成，左侧用木板隔有面宽一间，进深二间的马厩，其余右侧部分，则为宽敞的主人居室。室内右上角为一占地为面宽二间，进深一间的大连锅炕，即：锅灶和暖炕相连接，中间和锅灶毗连部分用 50 厘米高的木制平台隔开。做饭煮茶，烟火穿炕而过，既可炊事又能达到暖炕的目的。居室内四壁、天棚、地而皆用木板镶装。四面板壁中还镶装了盛装粮食的矮柜，装衣服杂物的橱柜及碗架等。在高堂板壁之上镶装神龛。“马康”

四周不开窗，只在墙左侧开有一个宽约1米，高约2米的小门，居室内开有两个天窗，用于通烟、透气和采光。

总而言之，拉卜楞早期藏族民居“马康”，是在原始的半地穴土棚建筑基础上改建的，它适应高寒地区恶劣的自然环境，也适应当时频繁而残酷的战乱环境。从“马康”的产生，也反映出当地藏族在结束长期纯游牧生活之后，改善居住条件的努力。

3. 半地穴土木结构层叠式的二层平顶楼房民居，流行于清末民国时期。随着农业生产的发展，拉卜楞的半农半牧区定居人数越来越多，土木结构的层叠式的二层平顶楼房取代了“马康”。此种建筑一般建在避风向阳，较为平坦的山坡上。一般是二层平顶楼房，楼上住人，楼下及楼下前院所修的平房做畜圈。楼上由堂屋、厢房若干间组成，家人分居各室。楼房前檐门面一般用木板装成，并在上面装置方形花格小窗棂。靠边的堂屋向外突出一间，与之紧连的一间，修有占地两间的大“连锅炕”。堂屋天棚、地面、四壁镶装有木板，后板壁上镶装供佛的佛龛及碗柜。

这种藏族民居有以下几个特点：家人男女老幼分居，人与畜也不再同处一堂；楼底及前院畜圈的使用，有利于畜牧业生产。同时也说明，农业生产的发展，农作物作为饲草料，更多地用于畜牧，开始了添饲或半舍饲的畜牧方法，初步打破了单靠放牧的原始养畜方式。

拉卜楞建筑形式经历了几个漫长的发展阶段，在历史的长河中不断演进与发展，从中反映出当地藏族某种历史发展的痕迹及其文化。现代藏族民居，更是随改革时代的步伐，受外来文化传播的影响，不断地改造和创新。

4. 新式民居。新中国成立以后，特别是党的十一届三中全会以来，通过实行承包责任制，调整产业结构，发展商品经济，普及科学养畜以及其他一系列富民政策，人民的物质生活和精神

面貌得到了很大改善，拉卜楞藏族民居在追求民族形式上结合现代风格，发生了巨大变化。长期居住帐篷和简陋土平房的游牧民族，住进了宽敞明亮的现代住宅。拉卜楞城镇藏族居民，新建了一砖到顶的砖木结构红瓦房，有的盖起了钢筋混凝土结构平顶楼房。更有具备现代意识的藏族居民，充分利用高原上太阳光照充足的条件，尝试着太阳能民居的建造。

无论是城镇还是乡村，更多的人吸收传统民居建筑艺术，建起了结构严谨，布局合理，外观壮美精巧，质朴中又透着豪华的具有独特民族风格的新的藏式土木结构平顶房。这种新式土木结构平顶房，不再是“外不见木，内不见土”的形式。前排门面装有木板，或上部为木，下部为砖。门面木板上，间隔状地镶嵌有花格套玻璃的玻璃窗，并且在玻璃窗外面还装置有两扇长方形活动花格插窗，紧贴玻璃窗的里面装置有两扇长方形木板活动插窗。这种里外三层的窗棂，有装饰门面，调光调温，防沙防寒防盗等多种功能。新式平顶房的堂屋、厢房内，严谨而科学地套有佛堂、客室、卧室、灶房、贮藏室等。在卧室带灶房的房间里当然少不了既实用又节能的“连锅炕”。所有房间的墙壁、天棚、地面皆用木板镶嵌，各房间根据不同的用途在板壁中巧妙地镶嵌了佛龕、橱柜、碗架等家具。城镇居民还在壁板中镶嵌了电视柜、书架、装饰柜等现代家具，这些镶嵌在板壁的家具与房屋浑然一体，既精巧美观、参差错落，富有立体感，又最大可能地在室内留有空间。无论家具，还是板壁都在木质本色上刷有清漆，使其色泽显得明快沉着，稍一擦拭则熠熠生辉。总之，跨进新时代的藏族民居，给人以质朴浑厚、宽敞明亮、清洁整齐之感。

现在拉卜楞城乡无论修建何种民居，都是处于探索创新之中，而且，这种大胆探索和创新仍在不断发展。我们相信，在不久的将来，藏族人民会创造出更加美观艺术、经济实用的新式民居。

象征型艺术原则的显现

黑格尔说过：“建筑是与象征艺术形式相对应的，它最适宜于实现象征型艺术的原则，因为建筑一般只能用外在环境中的东西去暗示移植到它里面去的意义。”^①也就是说，建筑是运用于静态之中的物质实体来表现的，建筑艺术是凝固的音乐、凝固的感情。建筑艺术有如下审美特征：

其一，虽以物质形态存在，但总表现一定的精神观念和情感内涵。是精神和物质的统一，是以巨大的物质实体打动人、感染人，以其所包含、象征、暗示的精神因素和观念含义作用于人的情绪、感情和思想，使人受到精神上的影响。

其二，有实用和审美双重功能，是实用、审美、生态学、环境科学等原则的统一。

拉卜楞藏族民居，无论平房或楼房，都反映出藏族所崇尚的凝重、沉稳和崇高的民居风格，同时我们可以从藏族民居中看出藏族人的生活热情和生命的律动，沉思的理性和脱俗的风度以及豁达气质、博大胸怀和民族伟力。

拉卜楞寺附近藏族群众住房，有平房和楼房两种。平房一字排开，系土木结构。楼房一般为平顶立体四合院式，二层两边出头，中间凹进。二楼房屋有灶房、客房、卧室和佛堂；畜圈、储藏室、柴廊、草房和厕所等在一楼，门楼上设有煨桑炉。因此有藏族民居是“一楼关牲畜，二楼住人，三楼住神灵”的说法。同时传统的拉卜楞农民民居融粮食、肉食、柴草的储存、家畜饲养以及少量种植为一体，也体现出典型的小农经济结构。大门门楼上有花木的雕木装饰。院内两面或三面盖房，房屋前有较宽的走廊，廊檐下的枋柱上刻有花纹图案，精制优美，别具一格。灶房

^① 黑格尔：《美学》第3卷（上），商务印书馆1979年版，第29页。

内最引人注目的是碗架和锅台，每户人家的灶房都有一个一面墙大小的碗架，碗架用木材做成，两边各嵌有三个小抽屉，中间部分隔为四层，最上层搁置大的炊事用具，中间两层摆放龙碗。这些龙碗多为珍贵的瓷器，是藏族人喜爱的生活用品。碗架下层摆放茶壶、盛糌粑的木匣等物。家家户户的碗架被勤劳能干的女主人擦拭的干净明亮，使整个灶房呈现出实用而整洁的审美效果。

灶房内的锅台一般搁置两到三只大锅，与火炕相连，只要生火烧茶煮饭，就可烧炕取暖，一举两得。中间用可推拉的木板相隔，方便传递茶水饭菜。火炕一般设置在向院内凸出的房屋一角，透过明亮的窗户，大门和院内的活动尽收眼底。从中足以看出拉卜楞藏民总结出的生活经验和聪明才智。客房，即正房。房内四分之三是火炕和环绕四周的长条木椅，木椅实为木箱，里面可以堆放燃料和杂物等。正房内四分之一是制作精致的佛堂。佛堂与客房的间隔门上绘有各种图案，佛龛顶横板上绘有二龙托日图。佛堂里面有唐卡、佛像、经书和各种法器。佛龛的最底层是两个柜子，内可装供香火的杂物，柜子上装有一块凸出的四寸宽的木板，专供圣水。一家之主每天清晨用十四个小铜碗盛满洁净的清水，供在佛前。佛堂不仅是藏族人敬佛的地方，同时显示出整个拉卜楞民居的装饰美，实现了藏族群众物质与精神的双重享受。

拉卜楞藏族民居的另一个明显特点是凡暴露在外的建筑物，几乎无一不进行精心彩饰。这些彩饰既保持了当地藏家民居的装饰传统，又吸收了寺院建筑的装饰特点，华丽而又典雅。椽头的装饰，是藏式阁楼装饰的主要组成部分。房坡正面护边的装饰，通常以椽头为中心，上饰有白灰的青砖压边，下饰有红漆的木板衬底，椽头则以数种不同的色彩交叉彩饰。比较讲究的护边，第一层多用小灰瓦拼二方连续边沿花，边沿花以下饰二至三层假椽头，而且，每层饰物间皆以十余厘米厚的红漆木板相隔。如此层

层下叠，有的厚达五十厘米，饰色达五六种之多，使阁楼显得威武而神奇。除房顶护边装饰的椽头外，每层自然出檐的椽头下面，多另饰一至二排假椽头。在每层阁楼的明檩上下，以及门楣、窗楣上，则专门饰二至三层假椽头。这些椽头的横断面，通常以方形、圆形、斜面形数种不同的色彩分别加以彩饰。几种色彩交叉，艳丽而明快。有的则完全饰以白色，使椽头的彩饰更加突出，远看就像悬挂着的一排排节日彩灯，华丽而且醒目。门框及窗框多饰双层彩边，并以金粉描边勾线。门扇有用“田”字骨架的，将其分为四个长方形图案。有的则于中部另横隔一长方形图案，将一扇门分为五个长方形图案，并以不同的色彩分别加以彩饰。在每个长方形图案上，大多还镶嵌有角偶花，彩绘出菱纹、八宝纹图案，或镶嵌有类似的立体图案，将一扇门装饰得五彩缤纷，可谓名副其实的“彩门”。

明柱在藏式阁楼的整体装饰中，也占有十分重要的地位。各层走廊间的明柱，有的柱头、柱子、柱石分饰三种色彩，有的柱子上半部和下半部各饰一种色彩，从柱头到柱石共饰四种不同色彩。常见的彩饰，柱头多饰天蓝色或草绿色，并以金粉描边勾线，柱石多饰紫红色或墨绿色，柱子有的纯饰大红色，有的上半部饰大红色，下半部饰草绿色。明柱的结构虽并不复杂，但因其粗壮高大，再加上彩饰，排列于走廊间，不但显得异常华丽，而且格外醒目。

拉卜楞民居，无论是客房还是灶房，都有一个或两个窗户。窗棂的结构，多由若干个大小不同的正方形和长方形框架组成。框架内分别用细木条拼出菱形、双环形、吉祥结等各种图案，并以不同的色彩加以彩饰。拉卜楞传统民居的窗户大多是小木格，分上下两部分和内外两窗。上部镶有两块小玻璃，下部镶有一块大玻璃，小木格窗棂裱糊白纸，四角和中间粘贴鹿、虎、金刚器等窗花。窗帘多选用上等的一色绸或印花绸。外窗是两扇可开合

的拉窗，以防风雨。窗棂均涂染红、黄、蓝、绿各种颜色。五彩缤纷的装饰，丰富和美化了藏族人的生活，蕴涵着藏族审美心律的跃动，显示着拉卜楞人战胜恶劣的自然环境的勇气和大无畏的乐观主义精神。

藏式阁楼的装饰图案，除局部采用传统的吉祥图案外，主要以长方形、正方形、三角形、六角形、菱形、圆形等几何图案为主，看起来既华丽而又规整。藏族人喜浓墨重彩，喜欢对比度强的色彩，极少使用柔和的间色或复色。这在藏式阁楼的彩饰中反映得也十分明显。各种饰物多用紫红、墨绿、深紫、焦黄、深蓝、土黄诸色彩饰，偶尔点缀明黄、粉红、嫩绿、大红及白色，庄重典雅之中，又给人以明快爽目之感。又因拉卜楞藏族崇尚藏传佛教格鲁派的红黄色，藏式阁楼的彩饰，多以红色为主调。紫红、大红、粉红，往往占很大比重，再加以其他各色相衬，一幢阁楼，诸色纷呈，将藏族人的宗教与世俗情绪、感情和思想最大限度地包容于其中，给人感觉是人间天上，融为一体。

拉卜楞藏族人家的房院路径均用石板或石子铺就，有方形、圆形、菱形之分。每户人家的廊檐和院中空地，均围有宽二尺、长五六尺的花圃。热爱生活的拉卜楞人在其中种植山丹花、菊花、蝴蝶花等花卉，每至春夏之季，鲜花盛开，艳丽夺目。

拉卜楞寺院僧侣均住带院平房，院内干净整洁，窗框用黑色呈梯形勾边。活佛大都为一宅两院，前院为平房，后院为楼，雕梁画栋，富丽堂皇。另设有佛堂、客厅、炊房、仓库以及仆人的住房、马厩等。

禅房是僧侣居住中不可分割的一部分。在拉卜楞寺院背后的山坡上，我们可以见到坐落着的一间间小房，这就是僧侣进行禅修的精舍闭室。僧侣在此屋中，一般持斋静坐七天，虔诚诵经修炼。这是藏传佛教中的一种通过精神集中而获得思维修习的方法。通过心绪宁静专注深入的思虑，使人的精神思维集中在重要

的内容上，被认为有奇特的力量。这种静坐苦思冥想的方法是藏传佛教非常重视的一种修行手段。

民居中的宗教情结

建筑房屋是一种社会活动。社会生活中的婚姻习俗，社会的等级、次序、性别、身份、社会地位的高下等在房屋建造和居住形式上都会有标志并被反映出来。如在藏族人的空间居住结构中，以左侧为尊。左侧是男人和客人所居之地，右边是女人居处，一切显得规范自然。因此，人类的居住空间总是被分割成不同的组成部分，除了居住的空间之外，还有一种文化的空间。在拉卜楞藏族民居习俗中更有一些重要的宗教仪礼。

祭祀龙神这一宗教仪轨已融于拉卜楞建筑习俗之中。在拉卜楞藏族心目中，龙神蕴含的文化内涵极其丰富。龙神担负着山神的职责，又是财富的象征，它既是地上财富，如树木、花草、飞禽、人的主人，又是地下的财富，如金银铜铁、珠宝玉器的守护者。它高兴时会将福运财气赐给人们，一旦发怒，便会将灾祸疾病殃及人间，人们对它怀着既畏惧又敬仰的双重情感。因而，在家中安置龙神这一习俗，有着浓郁的地域特色和深层次的文化内涵。

拉卜楞藏族人家要打桩盖房时，首先要在开土动工的地方铲上几铁锹后，煨桑并摆设祭食，祈求龙神保佑。更有许多家庭，在打桩盖房时在宝瓶中装上些许金银、五色线等物，请僧侣诵经做过仪式后，埋入正屋或院子中央，一是敬，感恩龙神赐予土地；二是畏，震慑龙神带来疾病、灾祸。

拉卜楞藏族在新居安置龙神仪式具体如下：首先，新房主人要请拉卜楞寺僧侣或活佛占卜请神吉日。拉卜楞藏族称安置龙神的僧人为“拉索”，意为画神像者，僧侣到后先选定地方，人们就在此处挖一深1米左右、直径约1.3米的坑，目的是要取出该

处的不净之物，如骨头之类的东西，然后填进洁净的白土，填至低于地面十七八厘米为宜。僧侣在此平面上用指南针测准方向，利用藏族传统的天文历算知识，组成一个边长约为 20 厘米的正方形，在其内洒上牛奶，将龙神像画在此正方形上。

动手绘龙神前，僧侣要问明该家中男性的年龄、生辰、属相，再经占卜推算，谁的年龄、属相好，便依此在图案内左边标明“今日时辰”之位置等。准备工作做完后，僧侣要用红白黑黄绿蓝颜料绘制龙神图案。今日时辰图案呈长方形，长约 5 厘米，宽约 3 厘米，用黄色粉料为底，绿红粉料相杂为边，龙神像呈人身鱼尾相，头上伏有 7 条蛇，身着袈裟。整个图案配料五彩缤纷，线条柔和均等，立体感强，布局严谨，形态逼真，活灵活现，细腻生动。

祭拜龙神时，在龙神像的正前方献上青梨、大米、豆类、红白糖等各种食物和“道玛”（糌粑捏成的供品）；其余三个方向献上花和能开花结果的生长期长的枝条，上系白羊毛并点燃酥油灯。这些供品寓示五谷丰登、财源茂盛、吉祥如意。同时，留在家里的必须在佛像前点上酥油灯，院内煨桑。以拉卜楞习俗，龙神像边插的植物枝条禁用带刺的和木质坚硬的品种，并忌讳说“某某东西不够用了”之类的不吉利语言，以示衷心祈愿家庭财源不断，生活富裕。

供品摆好后，僧侣指示他选中的年龄、属相合适的人净手，让他在今日时辰图案的东西南北 4 个方向各取少量土放置一盘，再次取土时为东西南北中 5 处，同样放入盘内。僧侣先将这些土撒在众多施物上，表示家中财物从四面八方滚滚而来。之后依今日时辰图案之大小往下挖土，将取出的土放入一盘中待用；挖到一定深度后，僧侣将房主提供的金银、宝石、硬币、五谷等置放其内，再倒些牛奶并用白羊毛封口；其左侧安置一宝瓶，周围装有柏枝，上盖白羊毛；一条白色哈达盖住龙体，哈达上洒些

青梨之类的东西，最后用干净白土覆盖整个图案，并将坑填平。至此，僧侣所做的仪式全部结束。

房主人为了表示感谢之情，定会款待僧人。一般来说，拉卜楞藏族在家中做完法事活动，款待僧侣时必须要有手抓羊肉、藏式包子等丰盛的藏餐，但这天，安置龙神的僧人禁食肉类，如果他吃肉，就等于给龙神灌了毒药，刚才的一切都白做了，所以主人只给僧侣预备蔬菜等素食。僧侣回寺时，房主还要敬奉他们礼物，一般是人民币，给多少由家庭经济状况而定；僧侣叮嘱房主：将龙神前供奉了的诸如三白——牛奶、酥油、酸奶；三甜——砂糖、蔗糖、蜂蜜；五谷、馒头、苹果、柴枝、道玛等施物以及从“今日时辰”上最后一次取出的土一并拿到祭祀龙神处煨桑献给龙神；将用了的白羊毛系在树枝上，将各色各类线挂拉在树之间，线越长，财源越广。

除此而外，拉卜楞藏族还在家居中祭祀家神和灶神。家神和灶神在许多场合下形于一体，但也有少许区别。

关于家神的传说在拉卜楞藏区比比皆是。家神主要职责是保护家庭平安、发财致富，充当战神和财神。家神有敛财的作用，可以将别人家的好东西或米面、扫帚之类的小物品拿到另一家，也可以将触犯了他的那家人锅中的饭变得空空如也。所以，拉卜楞藏族人家为不触怒家神，绝不随便扔粮食或生活中的毛发等污垢之物，非常注意清洁。在节日前，家中油炸食品时，首先要做一鼠状面食炸出后献给家神。

灶神的主要职责都和厨房有关。在藏族家中，厨房中的柱子便是灶神的神位。藏族妇女在打完酥油后，一般都要在柱子上抹上一点，意思是首先敬献给灶神享用。因为灶神的神位居所不一，或许在厨房的灶火里，因此，藏族人非常注意不能将毛发、蒜皮等不洁之物扔在灶火里，惹灶神发怒，以避免降灾祸于家庭。藏族人认为，直接用炉火的火苗烤肉会激怒灶神，人因此会

受到惩罚，染上疾病，所以避免在火上烤肉。藏族早期宗教苯教著作中就认为，灶神是“现实世界的国王什巴桑波奔赤与后曲坚木杰莫所生的第七女恰则杰莫，它是财神和母牛女神，又是马神、牦牛神、羊神、山羊神、门神等神之母”^①。

民居装饰对宗教情感的聚焦

在拉卜楞藏族民居装饰上常有绘画四个飞禽走兽图的传统习俗。图中的四个飞禽走兽分别是虎、狮、鹏、龙，它们各自占领长方形的四个角。鹏龙在上，虎狮在下，中央是骏马扬蹄疾驰，背上驮着一宝瓶。这幅传统绘画体现了藏族人对自然与人之间的关系之理解。用这些动物所处的自然环境来表示自然界的五大要素。虎居密林，画虎表示木；狮卧雪山，画狮表示土；鹏飞空中，且双角喷射火焰，画鹏表示火；龙藏大海，画龙表示水；风无处不在则为天。土木水火天这五大要素处于平衡状态时，自然界就会风平浪静，人类就会享受自然赋予的幸福生活。同样，中央的骏马表示快速，如意宝瓶表示心愿，骏马驮宝瓶图象征转变一切恶为善，心愿像骏马奔腾一样迅速实现。

可以说，宗教情感在拉卜楞藏族民居装饰上也不无显现，下面举其最具代表性的“八瑞相”作简要评介。

八瑞相是藏族传统的吉祥图，是藏族生活中最常见的图案。它由八种象征吉祥、圆满、幸福的图案组成，这八种图案分别是：

吉祥结。顾名思义是一种用绳打的结。它原是牧民挂在腰间的一种饰品，后来演变成为服装、法器、建筑等方面的装饰品，材料也变为金属、木质、瓷等，并赋予祥和、团结、和睦的意

^① 丹珠昂奔：《藏族文化发展史》，甘肃教育出版社 2000 年版，第 221 页。

义，在宗教上则认为标志着佛智圆满，即五智：法界体性智、大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智。

妙莲，即“莲花”。因莲花有“出污泥而不染”的高洁，表示生于尘世间而不被世俗所染。此外，莲花芳香、美丽、高雅，因而又标志摒弃不善和妄语而具有性情温和、善于传法等特点。不管是绘画、雕刻，妙莲与实际的花卉和其他绘画中的莲花有很大的差别。

宝伞。八吉祥徽中的宝伞与民间的雨伞、阳伞形状不同，它源于古印度。相传在公元前的古印度，由于天气炎热，烈日曝晒，从事商业的人使用东西遮阳，逐步发展成为伞状。后来这种伞状的遮阳物成为贵族和国王的专用品，民间百姓一律不准使用。此时，伞成为权力与富裕的标志。释迦牟尼佛成道后，为众弟子讲经说法，梵天等拿一把饰有绸缎、宝珠的金柄白伞为佛遮阳，并献给佛祖。从此，这种伞成为活佛、大喇嘛的专用工具，同时也赋予了新的含义，即宝伞标志着消除众生的贪、嗔、痴、慢、疑五毒。

右旋海螺，也称法螺。这种右旋海螺曾是古代战场上的军号，当佛教传入西藏后，海螺变成了法螺，用于为佛教宣传教义，螺声再不会挑起战火，带给人们的是和平安谧。海螺有左旋右旋之分，所谓“旋”是指螺尖的螺纹，顺时针方向的纹称右旋螺，逆时针方向的纹称左旋螺。海螺的旋纹方向与海波、阳光等有关，多数为左旋，右旋的极少。海螺用于佛教法器的历史约有两千多年。相传释迦牟尼佛在鹿野苑初转法轮时，帝释天等将一右旋白色海螺献给佛祖，自此，右旋白海螺作为吉祥圆满的象征，在宗教界广为应用。这种法螺有装饰和不装饰两种，不装饰的法螺，一般供奉于正殿，置于青稞上；装饰海螺则用于法事活动，届时由司号僧吹响法螺，举行各种法事。用于这种活动的法螺，一般都是镶金嵌银，华丽无比，其中最有名的是镶翅法螺。

金轮，又称法轮。金轮象征佛法，是佛法的喻称。对金轮有两种解释：一是佛法能摧破众生烦恼邪恶，如转轮王转动“轮宝”摧破山岳一样，故“轮”如佛法；二是佛祖说法，如车轮辗转不停，所以将说法喻为“轮”。相传佛祖在鹿野苑说法，梵天等将一“轮”（当时为一种武器）献给他，从此“轮”与佛法有了联系，并标志着《经藏》、《律藏》和《论藏》。金轮的形状很多，主要有两种，一是有装饰托的，即金轮镶嵌在桃形镂花之中，下设莲花托；二是简单没有任何装饰的，这种轮的图案广泛应用于各种书刊、法器和建筑之上。

金幢，亦称胜利幢、宝幢、幢。幢原是古印度军队的一种旗帜，当战胜对方时，幢作为打胜仗的标志要高高举起，万众为之高呼。佛教兴盛后，幢逐渐为佛教僧人在法事活动中采用，并标志佛法坚固不衰，战胜邪门歪道，蓬勃发展的意义。幢有两种：绸缎幢，长筒状，以九层彩锦缎缝制，其色彩以蓝、白、红、绿、黄、蓝、白、红、绿排列，杆顶为宝珠和三叉矛，主要置于佛堂内；铜制幢，以铜皮打制而成，其上镌刻有咒文、狮头、璎珞，幢顶为火焰宝，幢盖呈六角或八角形，并在每角之上挂有一铃。有的铜幢为镀金幢，在阳光下金光闪闪，辉煌无比。铜幢一般都安置于寺院佛堂的平顶楼墙四角、门头两旁。

宝瓶。八宝中的宝瓶与格鲁派用于掣签的金瓶形状相同，但内涵不一。金瓶用以遴选活佛的灵童，而宝瓶则标志着聚满千万甘露，包罗善业智慧，满足众生愿望。

金鱼。八宝中的金鱼与常见的观赏鱼不同，它是一种有胡须的江鱼，亦称高原鱼。

八瑞相的组合图案最多，有横、竖、圆、方等多种。有的图

案中可以省去宝瓶，用其余七种组成宝瓶以代之。^①

由此看出，宗教观念与艺术审美意识，在史前是合二为一的。宗教信仰孕育的艺术活动，既是宗教观念和审美意识的物化，又是宗教生活和活动本身。

“住”的空间延伸：“行”的独特情致

“住”与“行”往往密切相关，因此在这里也附带介绍一下拉卜楞藏族“行”的独特风貌。昔日拉卜楞藏族的交通运输非常原始简陋，大约可分陆路和水运两种。陆路有驾窝、马、牦牛以及现在的机动车辆；水路有木筏和皮筏。

1949年新中国诞生以前，拉卜楞地区由于地处青藏高原边缘，罕无人迹，开辟交通十分艰难，因而“自古不通舟车”。民国时期，国民党政府用了五年时间所修的一条岷县至夏河公路，晴通雨阻，路况极差，只是在竣工典礼上通过一次车。因而马和驮牛成为拉卜楞藏区主要的运行工具，主要被用来从事农牧业生产和运输物资。

牦牛被人们美喻为“高原之舟”，是藏区的重要交通运输工具，在藏区的生产和生活中占有重要地位。牦牛健壮、温顺、有耐力、抗寒能力好，善走险路，又可随草而牧。因而无论是在海拔三千米以上、空气稀薄、严寒异常的高原山区，还是在沼泽草地之中它都能自如驮运各种货物，具有较强的运输能力。一头牦牛驮重60到70公斤，日行20到30公里，可连续行走半个多月，不需要带草带料。藏族人在短途运输和外出放牧大多骑牛或马。在藏族家庭，一般男孩在六至七岁便能骑在光背的马驹上跟随父兄放牧，十岁以后就能乘骑剽悍的烈马，在草原上自由驰骋。

^① 文琼太、喜绕嘉措：《八瑞相：藏族的图案与标志》，《中国西藏》1998年第2期，第50页。

马是藏族的翅膀，也是藏区的主要运输和交通工具，在海拔较低，地势比较平坦的山区或草地一般使用骡马。每匹骡马也可负重一百公斤，每日行程三十多公里。昔日拉卜楞地区的农牧民在从事农牧业生产或是出远门都离不开牦牛和马。拉卜楞的外地商人也全都依赖牦牛和骡马结帮运输货物。据丁明德《拉卜楞商务》记载，民国时期靠畜力每年从临夏运入拉卜楞镇的面粉达25万斤；输出羊毛120万斤，各种皮张12.8万张；从四川松潘通过草地运入松潘茶1万多斤；从青海同仁、循化运入食盐达14万斤。

驾窝又名闪子，也是昔日拉卜楞藏区常见的一种原始的乘坐交通工具，多在长途旅行时使用。结构是将驮货的大鞍倒置或大筐之中填上被褥，两旁缚以木杆，前后固定在两匹骡马之背负载，人可坐卧其中，凡骡马可行走的峻坡小道，驾窝均能畅通无阻。用驾窝从夏河县城到兰州需用长达七日时间方可到达。

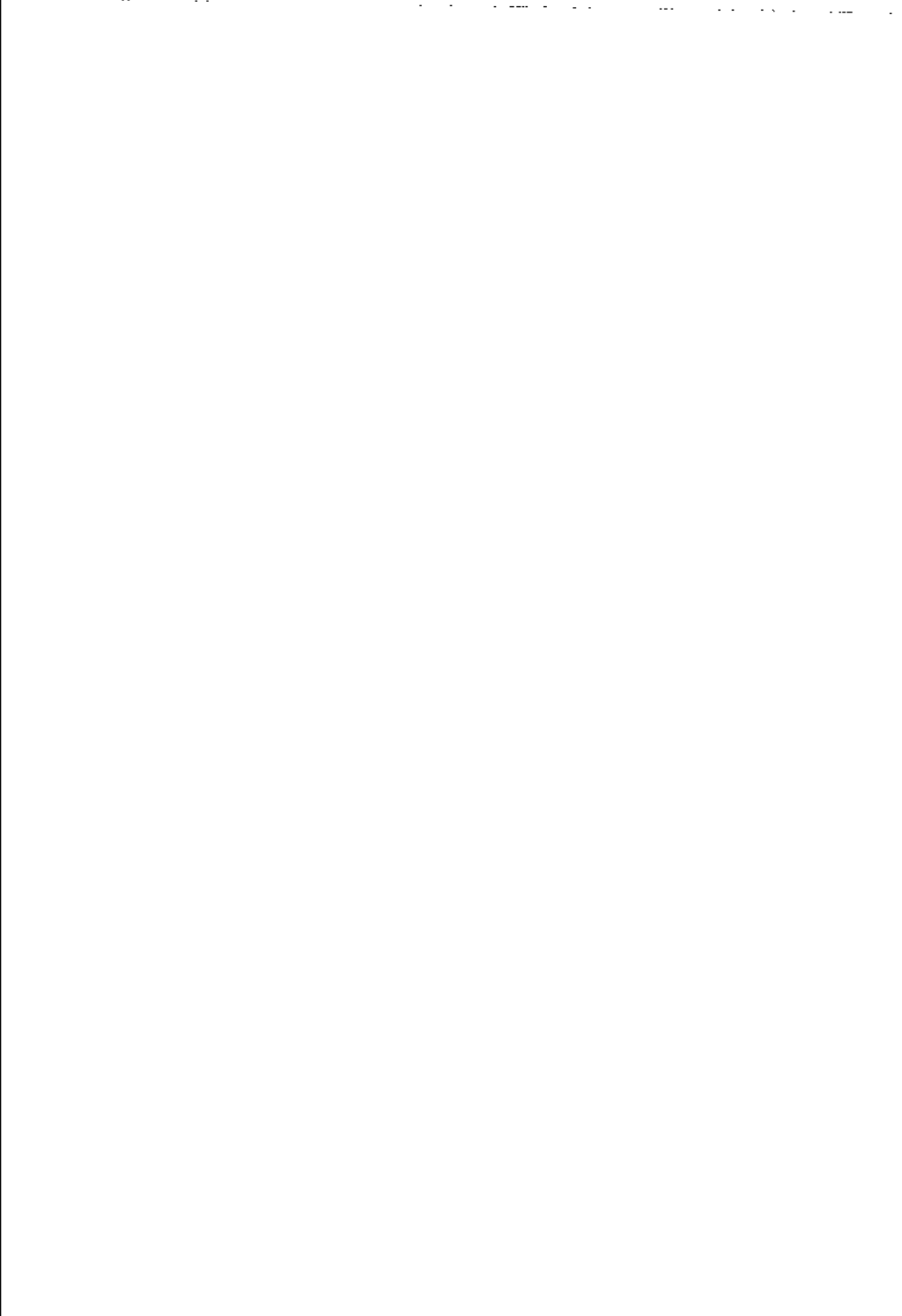
拉卜楞县城境内的大夏河水流湍急，在夏季水涨之时，昔日拉卜楞人们也用木筏和皮筏搞水运。一般从拉卜楞的达麦至清水一带扎筏，放到临夏城后出水。新中国成立之前，临夏有所谓的莫泥沟“八大家”木商和其他一些木厂，他们凭藉军阀势力，用各种手段在大夏河上游的隆哇沟、扎泊沟、达麦沟等处采购砍伐大量木材，多从大夏河中放运到临夏贩卖。

皮筏用于水运在我国历史已久，《唐书·东女国传》载：“用牛皮为船以渡”，《宋史·王进宝传》载：“以牛皮为囊，吹气实之，浮于水”。但在大夏河中放皮筏大约是清末以后的事，拉卜楞藏区主要用牛皮筏子运羊毛。皮筏多为临夏筏户所用，他们受雇于皮毛商，从临夏用骡子将牛皮胎驮到夏河县城，然后在每个皮胎内约装羊毛一百斤，组装为小皮筏，放运到临夏或直接运到莲花渡（今甘肃永靖）入黄河，再集中组合为大皮筏，东经兰州而运至内蒙古包头。据有关文献记载，民国时期从临夏输出的羊

毛每年为二百多万斤，其中一半是从拉卜楞用畜力或用皮筏运到临夏后输出的。

昔日拉卜楞藏区由于道路的艰难坎坷，运输工具的原始简陋，交通闭塞，几乎处于与内地相隔绝的状态。丰富的自然资源得不到开发利用，畜产品及其他特产价格低廉，而工业品和各种生活必需品却十分昂贵，物质交流异常困难，人民生活十分贫穷。“一盒火柴一只羊，缝衣钢针要白洋”是当时物资奇缺的真实写照。

现在，拉卜楞藏区有了汽车、拖拉机等交通运输工具，大宗货物运输和远途旅行主要靠汽车，短途有自行车和摩托车。但在交通发达的今天，除城镇或公路沿线的农区外，在偏远牧区和崎岖的山间小路，马和牦牛仍然是拉卜楞藏族人不可缺少的交通工具，骑马牛驮依然是藏族主要的运行方式。



第四编

拉卜楞藏族的节日民俗与审美

岁时节日文化是人们在长期的社会实践中围绕年节而形成的社群文化的复合体。它折射出一个民族的文化心理和审美观念，是构成民族文化心态和民族精神凝聚力的一种突出的文化现象。节日活动，可调节人类的社会生活和心理平衡，使人获得心理情感的娱乐、宣泄和补偿，这也是节日所具有的一种审美功能。

人类在自己的历史进程中赋予世界神圣的和世俗的两种模式。藏民族是注重精神的民族，拉卜楞藏族的宗教节日繁多，世俗节日也颇具特色，其中体现着现实功利目的、审美目的和信仰目的三位一体的特征。

第九章 确证后的欢跃： 世俗节日民俗与审美

娱乐需要集体活动，于是社会制度发展了这种功能。娱乐中的集体活动加强了参加者之间的社会纽带，因此它的作用超出了单纯的生理休憩。

——费孝通

节日文化是人类文化的组成部分，是社会文化的重要分支，是观察民族文化的一个窗口，是研究地域文化的一把钥匙。它是以文化活动、文化产品、文化服务和文化氛围为主要表象，以民族心理、道德伦理、精神气质、价值取向和审美情趣为深层底蕴，以特定时间、特定地域为时空布局，以特定主题为活动内容的一种社会文化现象。节日文化包括节日物资、节日信仰、节日传说、节日心理、节日习俗以及节日的社会控制与调适等方面内容。

节日习俗的来源和特征

节日习俗是在长期的历史发展过程中形成的，它是受天候、物候、气候的周期性转换的影响，伴随着农业文明而产生。

首先，节日习俗源于人类早期的原始信仰观念。从藏民族的

节日中表现出的对人寿年丰、吉祥如意的不倦追求，可见原始信仰观念是节俗活动产生的最初根源，因而也有民俗学家把节日列入信仰习俗。为消灾免祸，防患于未然，拉卜楞藏族在节日中，有许多禁忌。如初一忌扫地、妇女梳头、打碎器物、说不吉利之语；初七是“黑日”，忌出门等。

其次，节日习俗源于天时、物候的周期性转换，即围绕农事活动而产生了岁时节日，两个节气相交的日子便成为节日。远古人类没有完善的历法和计时工具，因而依靠对天象、气象和物象，即对日月星辰、气候和动植物随季节而起的变化的观察来安排生产活动，以免误了农时而造成歉收和衣食不足。其中，立春、雨水、惊蛰、春分、清明、谷雨、立夏、小满、芒种、夏至、小暑、大暑、立秋、处暑、白露、秋分、寒露、霜降、立冬、小雪、大雪、冬至、小寒、大寒等二十四节气是古代历法的重要组成部分，是古代农业社会安排生产生活的主要依据。

再次，节日习俗来源于对重要历史事件及历史人物的纪念活动，大型的商业集市活动，群众性的文艺、体育及社交活动和人们改造生存环境及解决社会问题的一些重要活动。如妇女节、植树节、世界环境保护日等。

节日文化具有周期性、民族性、群众性、地域性、复合性、变异性和实用性等七个特点。

1. 周期性。节日具有持久的稳定性、传承性和周期性，正是这种不间断的传承，才形成了传统、规律和周期。

2. 民族性。我们在现实生活中及民族研究中不难发现，某个民族与周围民族的不同文化特点，正是该民族成员相互认同的重要标识，也是凝聚该族群众的永久性黏合剂，因而特别受到全体成员的重视和珍惜。民族节日较其他民族活动来说，更集中、多样和突出地表现了民族文化特点。

3. 群众性。群众性是社会性的反映。较广泛的群众性能形

成一种约束力和驱动力，不加入这种节日活动的人就会感到有形与无形的压力，这些压力或许来自一定的社会组织，有的则来自舆论与传统习惯。从表层来看，似乎大家都是自觉的，而从深层来看，社会心理在起着维护与推动作用。因而节日都具有群众性，群众性是心理认可和社会承认的表现。

4. 地域性。节日文化由于自然环境及不同的经济生活造成带有鲜明的地域特色，常言道：“十里不同俗，百里不同风。”地域性所指的就是该地所举行的节日活动本身所带有的地域文化特色。

5. 复合性。节日被公认为民族文化的重要载体，是综合反映民族文化的博览会。从节日活动中我们可以看到民间艺术、民族建筑、民族服饰、民族礼仪、民族饮食、宗教文化、经济生活、娱乐方式等等文化形式，应该说，节日文化是物质文化和精神文化的综合反映。此外，复合性还指具体节日的活动内容是多样的。在吉庆佳节，除祭祀神佛、洒扫庭除、守岁迎新、吃年夜饭、访亲友、文艺娱乐、赶集购物等节日活动外，藏族，在节日集会中，还把所有的好衣服好首饰都穿戴起来，有的年轻女性仅首饰就有十多斤重，真是光彩夺目，华贵亮丽。为此，有些地方把过节称作“亮家当”和“亮宝”节。

6. 变异性。从节日的主要形式和内容来看，似乎是相当稳定的，但这种稳定是相对的。随着社会经济与政治的发展和影响，节日文化作为物质文化与精神文化的综合体是会发展变化的。

7. 实用性。节日的实用性即节日的功能与作用。节日是根据人们的物质生活与精神生活的需要应运而生的，节日之所以会被传承下去，就因为它有作用。在有些节日活动中，有祈求神灵保佑人畜兴旺、五谷丰登的内容，但更重要的是作为某个群体的社会意识与社会心理，它却有在客观上加强人们思想情感联系的

凝聚作用和慰藉心灵的精神安抚作用。

藏民族是注重精神的民族，体现在节日上，宗教节日繁多，年节及生产性节日也颇具特色。藏族的节日折射出藏族的文化心理和审美观念，是构成藏族文化心态和民族精神凝聚力的一种突出的文化现象。我们从拉卜楞藏族节日活动出发，按照最常见和最通用的分类标准，以节日的主要活动内容将拉卜楞藏族节日划分为宗教节日和世俗节日两种。

在拉卜楞藏族众多的节日当中，最具群众性和最受重视的宗教节日有：正月法会、七月法会和四月娘乃节。这几个节日将在第十章专行介绍。世俗节日有春节、香浪节、六月会、四月佛月会、五月端午节、五月采花节和十月燃灯节等。这里重点介绍春节、香浪节、采花节和藏历年。

迎迓春天：春节

一般情况下，藏族大都过藏历年。藏历年是藏族人民最隆重的节日。从藏历十二月起，家家户户开始在水盆中浸泡青稞种子，培育青苗，藏历年初一那天，将长了一两寸的青苗，摆在佛龛上，预祝新年五谷丰登。接近新年，各家各户还要准备一个五谷斗“切玛”，斗内装满酥油拌成的糌粑、炒麦粒和人参果等食品，上面插上青稞穗、鸡冠花和酥油制成的彩花板等，作为摆设，标志过去一年的收成，预祝在新的一年里喜获丰收，风调雨顺。

然而拉卜楞藏区却过春节。拉卜楞藏区的春节与汉族农历春节时间相符。春节尚未到来，人们便忙着购置年货。届时，与其说拉卜楞藏族人有虚荣夸富心理，不如说拉卜楞人对越过越好的生活拥有无比的自豪感。未到春节，拉卜楞城镇各家各户的主妇便上街购物，待到大年三十，藏柜上会摆满水果罐头、点心包、烟酒之类的年货。有些是用来交换的，有些是专用来做摆设的。

腊月二十至三十期间，打扫房屋，除净一年来积于房梁、椽上的尘土及四处的垃圾，用泥水刷院墙、煨桑台、灶台等，准备足一月食用的油炸馍，并糊贴五色窗纸和各种吉祥图案的窗花。二十九日抖衣，将要在新年期间备穿的衣物搭在晒衣绳上，用柳条敲击抖去积尘，让清风把狐狸皮帽的毛吹拂梳理自然。晚饭吃原料和作料够九样的“咯头”，即“九宝饭”，也就是年夜饭。三十日在佛龕前设“乔巴”，即供养品，并提前捏好初一早餐的羊肉灌汤包。

新年初一，须凌晨一时整起床。洗漱后，男人在佛龕前供净水、点佛灯，在房顶煨桑，鸣鞭炮，吹螺号，以祈望神灵护佑家族在新的一年里人寿年丰，万事如意。妇女们则忙着背水、做早餐。此时，谁家主妇背回第一桶水，显示其主妇的勤劳，并会给全家今后的一年带来吉祥。一切就绪，全家人坐在炕上吃团圆饭。饭毕，开始拜年活动。拜年要以辈分或年龄大小依次拜之，对长辈还要行叩头礼。若村里有服丧人家，全村各户都得首先去看望，以示安慰。黎明时分，全村男子都到嘛呢房煨桑。初三日早晨祭山神，到嘛呢房插称作“央达”的福运箭。藏族人多认为初三或初五日是好时光，因而这几日多有举办婚礼者。初九至十五期间举办庆贺新年的公众活动，全村人不分男女老少聚集于公房，集体起灶聚餐，饮酒娱乐，唱歌跳舞，热闹非凡。

拉卜楞寺僧侣对过春节也很重视，并且讲究相互拜年。除夕晚上，寺院乐队奏乐辞旧岁，初一早上奏乐迎新春。寺主嘉木样在主宫德容宫设宴，按嘉木样、佛师、佛父、襄佐、亲王的位次坐定，由小僧舞蹈共度新春。之后，嘉木样率领僧众依次叩拜历代嘉木样的佛像，然后由大管家献上春节贺礼。献给嘉木样的礼物有12种左右，主要有干果类，如核桃、红枣、柿饼、桂圆、荔枝等，品种越多越显尊贵，全羊1只和哈达；给经师、佛父的有11种，羊肉后半只；其他官员，依其地位高低有7种、5种、

3 种、2 种之分。

僧侣们相互拜年时用表示纯净的白纸，包上糖或葡萄干，上盖哈达首先给老师拜年，老师用奶茶招待，送哈达及红枣、梨等作为回礼。大年初一清晨早起，全寺僧众在院内或巷道欢呼，此起彼伏，气氛热烈，以示欢庆。僧舍院墙及门前地上用白土描画着白云样的吉祥图案。僧人外出时怀里揣着一包有白糖、红枣、葡萄干等的礼品和一条哈达，相互拜年，交换礼品和哈达。春节期间，僧人们的娱乐活动为踢球，球是用 12 块牛皮做成，代表 12 缘生，内装牛膀胱作为球胆，踢球无规则，谁踢的高，谁在新年里的运气就好。

对游牧生活的眷恋：香浪节

香浪节是拉卜楞及周边藏区非常盛行的一个民间节日，是藏族群众根据僧人野炊采薪和苯教祭山神习俗，结合高原自然环境和生活条件逐渐形成的一种民间夏游节日。

“香浪”是藏语采薪的意思。香浪节最早始于拉卜楞寺第四世嘉木样杂藏图丹旺徐在位之时。当时，由于拉卜楞寺周围没有柴市，各学院、府邸所需柴薪，一律由本寺僧侣到郊外自行采伐，每年规定三、四、五、六、八、九月为进山砍柴日期，过了规定的香浪日，一律不准进山。所以，僧侣们在每年风和日丽、鸟语花香的夏季，戴上丰盛的食品，到山野溪边野炊砍柴。后来，约定俗成，慢慢形成习惯，这一习惯又从寺院传到民间，由僧人劳动采薪转变形成俗人夏游娱乐的节日了。香浪节在藏族民间的迅速兴起，除说明经济条件的好转之外，也反映出藏族人对游牧生活的眷恋和对自然、草原的热爱。

这原本就是寺院僧侣们的香浪节，内容丰富，热闹非凡。一到六月，寺院里的各大学院陆续放假，集体过香浪节。期间，僧侣们最喜欢的活动是臂挽臂的转嘛尼经轮圈、打手球、下围棋、

掷石子、甩骰子、演藏戏等娱乐活动。节日期间，世俗群众还要举行盛大的祭祀山神的插箭、赛马射击、光脚赛跑、狩猎表演等活动。

藏族，这个强悍、骁勇、粗犷、豪放的民族，在与畜牧业为主的生产方式中与马结下了不解之缘。参加赛马的选手在力与智的搏斗和竞赛中，显示着自己超群的勇敢、智慧和力量，给人以粗犷、机智、刚勇、壮美的审美感受，体现了草原文化特有的审美情趣。也正是从骏马那马蹄飞奔、勇往直前的形象中，藏族人民观照到了与自己民族的本质力量某些相通的特点，从而从中感受到了独特的审美愉悦。

祈求花神的护佑：采花节

采花节是流传在舟曲县博峪乡一带的传统节日，在每年农历五月初一至初五举行。相传，很久以前，一位叫莲芝的姑娘从天而降，她热情地为博峪的人们传授织布、缝衣、绣花、采花医治的技术，在五月初五的这一天，莲芝姑娘上山采花，不幸被山洪卷走而丧生。当地人们为纪念她，祈求平安吉祥，每年五月初五这天都要上山采花。据说，采花节舟曲姑娘头帕上的彩带，就是纪念花神莲芝的象征。采花节的程序分为抢水沐浴、篝火晚会、敬酒祝福等。

民族精神的凝结

民族节日作为集体精神的凝结，往往成为一个民族审美心理同构的活动，它以有形的各种仪式表现出人们抽象的共同精神和心态。人们在寓教于乐的活动中加深了对本民族文化的认识和理解，受到了潜移默化的审美教育，激起无形而强大的民族凝聚力，使同族人在共同的历史文化背景的关照下，产生出一种亲和力和强烈的民族认同感，强化了民族意识。

节日活动对人们心理平衡具有突出的调节作用，这也是节日所具有的一种审美功能。生命存在的最佳状态是自由，生命只有在自由的状态下才能得到创造性的发挥。现实生活中的种种不自由使人们产生出种种困惑和心理的不平衡，而节日的温馨气氛和欢乐活动会使人们从世俗的羁绊中全然解脱，进入完全自由的审美天地，一切伦理规范、道德说教、生活重负、个人恩怨全从肩上抖落，从心坎上卸下，消除了疲劳和痛苦，缓解了生存的困惑，享受着温馨的抚慰和快乐，使生命得到释放，并给人美的享受。

拉卜楞寺僧侣们在整日诵经、祈祷、斋戒等单调的生活中被压抑的审美渴求也在春节、香浪节等世俗节日中得到了补偿。届时，各寺院喇嘛们相聚在一起畅谈、叙说，还可以跟分别已久的亲人共同进餐，询问一些俗事，与少年的同伴说笑玩耍，使平日沉浸在庄严、肃穆、沉寂的宗教殿堂里的僧侣们感染到了一些热闹的世俗气息，使人性自由的渴望得以瞬间的实现，从而感受到人性美的欢悦。节日文化活动更多的是展演民族歌舞便是一个明证。

远古人类在节日里要举行祭祀活动，根据学者研究，“巫”“舞”同音，因此人类的岁时节日活动很早就同歌舞相结合。有节日就有舞蹈，歌舞由娱神的目的出发，逐渐成为人们在劳动之余，放松神经和肌肉紧张的一种生理需要，起到劳动者自己松弛、休息和娱乐的作用。无论是对丰收美景的向往还是对美好理想的祈祷，欢快的歌舞都迎合了大众的审美情趣，符合大众的审美能力，使人们真正体会到了本民族真正的美。

拉卜楞藏族在长期的历史发展中，经过熔铸、加工、创新，逐步形成了其独特的民间歌舞。拉卜楞藏族的民间歌舞基本有卓、拉伊、格尔、弹唱、勒等几种。

“卓”，也称作“夏不卓”，是拉卜楞藏区流行的舞蹈形式。

“卓”通常是集体表演，边唱边舞，有简单的伴奏，节奏整齐，旋律流畅，抒情优美，短小精悍，可以来回反复。

“拉伊”，意为“山歌”，是青年男女在放牧、行程、打猎、田间劳动时唱的爱情歌曲，感情奔放，音调高亢辽阔，柔和细腻，在拉卜楞藏族民歌中独具风格。

“格尔”是拉卜楞藏区歌舞艺术中一种独特的民歌形式，含有“圆舞歌”之意。其特点是由几位男子或女子围成一个圈，一袖举上，一袖举下，先由一人起调，众人随声附和，载歌载舞，给人一种开阔、舒适之感，在演唱风格上，豪放、活泼、抒情、流畅。较为流行的是《蓝天是百鸟飞翔的地方》。歌中唱道：“蓝天是百鸟飞翔的地方，我像鸟儿上下翻飞跳起舞。大地是骏马奔驰的地方，我像骏马连奔带跳跳起舞。歌舞场是青年人欢聚的地方，我们自由地笑着跳起舞。”

“弹唱”也广泛流传于拉卜楞藏区。弹唱包括“仲勒”（故事歌）、“热谷”（抒情歌）、“白格尔”（乞讨歌）、“阿日扎念勒”（弹唱歌）等种类。其特点是曲调简单，节奏整齐，活泼流畅。

拉卜楞藏族将民歌称作“勒”。“勒”是拉卜楞藏区最普及、最常见的歌唱形式。无论是逢年过节，还是收获喜庆，无论是家中休息，还是田间劳动，都离不开歌的伴随。“勒”一般可分为颂歌、悲歌、对歌、吉祥歌等。演唱时，首先由一人手持缠有意寓吉祥的羊毛的酒瓶，唱颂歌、赞歌，边唱边漫步，唱完时将酒瓶交给下一个目标，依次轮唱，也有两人合唱的形式。在演唱风格上，牧区表现为自由、辽阔、雄壮、高亢；农区表现为豪放、细腻、活泼、流畅。较为流行的有《阿绕阿克》、《劳羊劳考》等。

蓝天里云彩翻滚，那是降雨的象征；

大地上河流纵横，那是五谷丰收的象征；

歌舞场上歌声亮，那是幸福的象征。

骏马要用雕鞍来装饰，步伐矫健更好看。

小伙要用宝刀来装扮，艺高胆大更英俊。

姑娘要用珊瑚来装扮，勤劳贤惠更美丽。

当一首首充满浓郁民族风格的民歌唱起来时，歌者如醉如痴，听者心旷神怡，无论男女老少，都陶醉在美的歌声之中，使人们在一次次美的巡礼中形成了审美期待视野，为节日文化的发展奠定了厚实的基础。

在拉卜楞藏区，人们通常会在聚会结束时站成圆圈，合唱祝福歌，藏语称“扎西”，祝愿圆满吉祥。

祝愿吉祥祝愿吉祥，

这吉祥敬祝蓝天，

祝愿日月永久不落；

祝愿吉祥祝愿吉祥，

这吉祥敬祝大地，

祝愿五谷草木丰盛；

祝愿吉祥祝愿吉祥，

这吉祥敬祝您全家，

祝愿全家团圆安乐。

格罗塞说：“现代舞蹈不过是一种退步了的审美和社会的遗物罢了，原始的舞蹈才真正是原始的审美感情的最直率、最完

美，却又最有力的表现。”^①“扎西”这种全民参与特点的歌舞虽没有所谓的现代歌舞的表演艺术，却是长期以来，拉卜楞藏族每逢节庆娱乐对人类的“最直率、最完美，却又最有力”的真善美的表现。拉卜楞藏族世俗节日中的民俗美，作为藏民族生存智慧的结晶，作为民族审美发展中富有特色的一页，给我们留下了许多值得探讨的话题。

^① 格罗塞：《艺术的起源》，商务印书馆 1984 年版，第 156 页。

第十章 人神共娱： 宗教节日民俗与审美

在“为生活”的实利意义之下，他们藉此娱神并自娱。

——钟敬文

藏族曾经是一个全民信教的民族，现如今，藏传佛教呈现出宗教活动世俗化的倾向。宗教利用民间俗信扩大自己的影响，世俗群众也将情感寄托在宗教信仰之上，通过节日活动，实现圣、俗之间的交往。在拉卜楞藏族的节日中，有许多是僧俗共度的节日，此类节日习俗中积淀着藏族人的宗教审美情感。拉卜楞藏族的主要宗教节日有：娘乃节、柔扎节和正月大法会。

苦行斋戒理性求善：娘乃节

农历四月十五日佛祖释迦牟尼降生、成道、涅槃的日子，信仰佛教的人们都对此笃信不疑。拉卜楞藏族把这个日子特定为闭斋日以示纪念，“娘乃”就是一种以禁食来苦行的斋戒规约。在拉卜楞藏民族民众的意识中，普遍认为娘乃节是最大的吉日，在这一天做一件善事或念一遍六字真言，等于平常做了三亿件善事，念了三亿遍六字真言。如果这样做了，持斋戒者就会有个好的来世，不再受地狱、饿鬼、畜生三恶趣。故此，虔诚的人们在

这一天不吃喝、不言语、不娱乐，仅以诵经的斋戒形式纪念佛祖，广积善缘。拉卜楞地区一年中有两次娘乃节，分别是农历四月十五和九月二十二日。

闭斋的程序是：在“娘乃”的七天前忌吃蒜、韭菜、萝卜等气味浓烈的食物。斋戒前一天不吃早饭，待中午以素食饱餐一顿，晚上只饮茶而不进食。第二天便开始禁语禁食，直到第三天，也就是十六日，早晨喝掺牛奶的面糊，称为“脱尔头”，意为“早斋”，而后以清水漱口，方可开口说话，开始进食其他食物。虔诚的祈祷无论其形式如何，就其本质而言都是静态的。当人的沉默是出自理性的时候，它就具有了一种力量。这种宁静安详的态度，既有宗教意义，又有审美意义。

娘乃节时，拉卜楞寺的僧侣和附近村庄的群众，全都参加活动。主要内容是念六字真言，转经轮和闭斋。农历四月十四日清晨，村庄的人们聚集在嘛尼房（村公房）中，倾听高僧活佛的祈愿词，然后集体念诵六字真言。藏族人日常念嘛尼，有默念的，有稍出声的。但是在娘乃节这一天，拉卜楞人男女老少集体诵经的音调抑扬顿挫，和谐动听。“虽则这种音乐包含的不过六个音……然而这些音的发音方法，少见的节奏，旋律的奇异等等，却使它有了一种很别致的美感”^①。中午，村庄的人们集体吃斋饭。斋饭每年由本村庄的几户人家轮流供给，一般有奶茶、大饼、酸奶、蕨麻米饭等。娘乃节的素食有馒头、酥油糌粑、蕨麻米饭、奶茶、酸奶等。

农历四月十四日和十五日两天，拉卜楞寺院的各个学院、佛殿全部开放，僧俗都可进去朝拜、磕头、添灯油。可朝拜的学院有：闻思学院、续部下学院、时轮学院、医学院、喜金刚学院、续部上学院。所到的主要佛殿是：宗喀巴佛殿、千手千眼观音佛

^① 格罗塞：《艺术的起源》，商务印书馆1984年版，第220页。

殿、弥勒佛殿、释迦牟尼佛殿、白伞盖菩萨殿、白度母殿、寿安寺、文殊殿等。人们到佛殿虔诚地朝拜弥勒佛、释迦牟尼佛、宗喀巴佛、文殊菩萨、八大药师佛、十六罗汉、三十七母忏悔佛、四大天王、胜乐护法神等。娘乃节这一天，到拉卜楞寺院转经轮的人络绎不绝，其中不乏盛装的妇女。按拉卜楞地区的习惯，拉卜楞十三庄的藏族妇女，在几天前就将头发梳理成小辫，等到四月十四日这一天，闭斋后的年轻姑娘少妇，盛装打扮后去县城寺院转经轮。不斋戒的青年男子和儿童们则趁机吃喝玩乐一番。全村人也借此欢聚一堂，热闹非凡。

在许多民族的节日中，娱乐和祭祀总是结合在一起的。为求神佛保佑，人们常用各种娱乐形式取悦于神佛，娱神成为人们审美意识的中心。正是在娱神的活动中，人们的情感得到了宣泄，享受到了美的愉悦。在数百年的发展过程中，原有的宗教色彩逐渐淡化，文化娱乐内容突显出来，娱神逐渐转为娱人。拉卜楞藏族的娘乃节由起初纯粹的宗教纪念仪式演变为现存带宗教色彩的民族节日状态。一年一度的娘乃节，不仅使广大的僧俗群众的宗教心灵得到一次圣洁的洗礼，同时极大地美化 and 丰富了藏族人的生活内容。

四月十五日，不闭斋的人，大都到寺院转经轮。闭斋的人则不进食进水，有的独自转经轮，有的到僻静处专心致志念经，直到太阳下山方才回家，在十六日晨开斋。在拉卜楞，这种闭斋形式并非只限于娘乃节。每月的初一、初八、十五、三十日和父母的亡期都有虔诚的佛教徒和孝顺的子女持斋诵经。

“米拉日巴劝法会”：柔扎节

柔扎也叫七月法会，是僧侣们辩经说法的法会。据史书记载，柔扎节是藏传佛教格鲁派始祖宗喀巴大师亲传弟子、西藏哲蚌寺创建者嘉祥曲杰为纪念佛门护法神而首创。二世嘉木样大师

入藏学法回拉卜楞寺院时，将七月法会传到拉卜楞一带。到三世嘉木样大师时，又逐渐传播到各地，随后形成宗教与民间融为一体的藏族传统节日。

柔扎节的时间是从农历六月二十七日开始，至七月十五日结束。法会期间，闻思学院举行辩论法会，举行多仁巴格西学位和然谏巴格西学位议程。七月八日在闻思学院门前的广场举行雪域高原人人皆知的“米拉日巴劝法会”。

“米拉日巴劝法会”实际上演义的是《公保多杰的故事》，这个故事讲的是：当米拉日巴在山洞里苦行吟诵经歌的时候，一只受惊的鹿向他的山洞跑来，听到他唱的歌后就走进来坐在了他的身边。随后一条猎狗追逐这只鹿而来，它也被歌声感化了。后来追逐猎物的猎人公保多杰也到了洞口，起初，他正急于不能为家里人弄到食物而大为恼火，可是，他很惊讶为何他的狗在鹿的旁边卧了下来。米拉日巴也为他唱了一支歌，终于，公保多杰被米拉日巴那关于尘世何其短暂的透辟说教所征服，并在阐述佛教，为造福生灵方面做出了很大贡献。

该剧系第四贡唐·丹贝仲美所著。七月法会的演出，具有广场剧的表演特点。

祈福攘灾：正月大法会

正月大法会，即传昭大法会，是拉卜楞藏族祈求来年人畜兴旺，万事如意的祈愿法会。每年从正月初三开始，到正月十七止，历时15天。正月法会源于公元1409年，是时，藏传佛教格鲁派祖师宗喀巴（1357—1419年）在拉萨大昭寺第一次举行了规模空前的祈愿大法会，纪念正月初一至初八日佛祖释迦牟尼破除外道、广宏佛法的功业，并借此宣扬了他将整顿教风、创立格鲁派的主张。从这以后，这个宗教节日历经数百年，现已成为藏族僧俗共同的节日了。集体诵经、辩经、晒佛、跳“羌姆”、酥油

花灯会等是正月法会举会期间的主要内容。下面着重介绍辩经、酥油花和羌姆。

辩经。藏传佛教格鲁派的学僧，在完成显宗学业后，可考取格西学位。所谓“格西”，意为“善知识”，原指指引正道的良师益友，后专指在藏传佛教寺院中立宗答辩佛学经籍而考取的学位名号。格鲁派寺院系统的格西学位共分四个等级，第一等为拉然巴格西，是在拉萨正月祈愿大法会上考取的；第二等为磋然巴，即本寺中卓越高明的人；第三等为林赛，意思是从寺院里选拔出来的有才学的人；第四等为朵然巴，意思是在佛殿门前石阶上经过辩论问难考取的格西。

藏传佛教格鲁派学僧的学习方法，是老师讲授、背诵、思考、融会贯通，最后参加辩论。经师往往以问难的方法讲授经典，学僧在学经的过程中，也将听讲所得结合自己的体会进行问难驳辩，旨在加深理解经文。辩论方式有两三种，最常见的一种叫立宗辩，由立宗人提出一宗，进行辩论，立宗人只对对方提出的问题加以解答，不发挥和反问，然后由提问者提出问题；一种叫对辩，由两人进行，一人发问，一人答辩；反之，也可后者发问，前者答辩。辩论时，双方需冷静、忍耐、集中精力，不得发怒。拉卜楞寺院的学僧平时可选择花园等空地练习辩经，但正式辩经地点在肃穆庄严的寺院大经堂内。

酥油花。到过藏区的人，都会被藏族那丰富多彩的艺术作品所吸引，藏族的雕塑艺术——酥油花便独具特色。

酥油花距今大约已有五六百年的历史，它是用凝结的彩色酥油制作而成。据传说，藏传佛教格鲁派的创始人宗喀巴在西藏学道成功时，曾到拉萨大昭寺向释迦牟尼佛献上酥油制作的花朵。因为塔尔寺所在地是宗喀巴家乡，塔尔寺是为纪念宗喀巴建立的，所以酥油花成为塔尔寺一绝。如今，这种宗教艺术也传播到了拉卜楞寺院，成为拉卜楞藏族群众在每年正月十五不可或缺的

重要内容。

每年藏历的正月十五日，拉卜楞地区的藏族群众都要到拉卜楞寺院去朝佛、转经、磕头、观看酥油花灯会。夜晚，用酥油塑造的各种佛像、人物、花木、鸟兽的酥油花，前面供奉着千百盏酥油灯，光艳夺目。作为一种雕塑艺术，酥油花具有自己的特点。酥油质软性黏，容易揉和各种颜色，浓淡深浅都可以随心所欲，因而塑品的线条就显得分外柔美，用来塑造各种奇花异卉，人物的衣着饰品，无不颜色逼真、光泽艳丽。佛像衣冠、花卉鸟兽、亭台楼阁、车马船渡，无不传神、惟妙惟肖。

从审美的角度来看，“羌姆”最具代表性。“羌姆”，藏语意为“跳神”，与之意义相近的是“卓”，即舞蹈。羌姆具体指舞者戴上具有象征寓意的面具，表达宗教的奥义，集诵经、音乐、舞蹈三位一体的寺院舞蹈。拉卜楞寺院羌姆，主要有正月十四日的羌姆；农历三月初六的奠基法会羌姆；农历三月十五日的时轮金刚根本续法羌姆和农历九月二十九日的攘灾羌姆。为深入理解和分析拉卜楞寺羌姆的结构及特点，我们在介绍与正月法会有关的正月十四日的羌姆的同时，对几例典型的羌姆仪式活动作简要介绍。

1. 正月十四日羌姆。正月十四日的羌姆是正月法会为时十五天活动内容中的一项。具体是十四日中午，在拉卜楞寺大经堂前广场上进行。

可以说，镇魔送祟是正月十四日羌姆的主旨。羌姆中的象征物“多日玛”原指用糌粑捏成的宗教法物，在这里则另有一番含意，即食品被供奉给神明后，经佛力加持已具备佛法力量，将此抛出，如同兵器一样锐利，可送祟攘灾，预祝来年吉祥如意。

2. 攘灾羌姆。农历九月二十九日，拉卜楞寺院举行攘灾羌姆。法会由拉卜楞寺院喜金刚学院主办，地点在图丹颇章院内。届时，具有十年以上表演经验的四十余名僧侣戴着护法面具，在

二十余人组成的乐队伴奏、“羌姆洪”（首舞者）领头、“勒增巴”（掌管音乐者）配合下翩翩起舞，表演羌姆的时间较长，约从上午十时开始到下午四时结束。禳灾羌姆的内容分四场进行：

第一场：先由六童子出场表演后，戴有五头面具，身着串满人骨珠子的服装，右手执旗，左手执枪，胸前是镜，镜中心画有符咒符号的土地神出场。随后，阿杂拉的侍从——两名黄脸、四名红脸、一名绿脸者出场，每个侍从右手执刀，左手执套索，均头戴三只眼睛五人头的面具。

第二场：戴牛头面具，右手执人骨架棒，左手执套索的法王出场。法王的明妃也戴面具，一手执三尺戟，一手执人头骨。并有戴五人头面具，手执大刀的武士跟随。最末出场的是戴鹿头面具者。出场者形成圆圈，法王居中与众随从一起舞蹈。

第三场：阿杂拉抬着大圆喇叭出场，北方天王和三名随从出场。天王红脸，右手执伞，左手执猫鼬，随从一名持匕首，一名拿枪和旗，一名拿盾，一名执刀，随后天王侍从一起舞蹈表演。

第四场，十五名戴黑帽者出场。每人右手拿着金刚杵，左手拿着人头骨。黑帽为六角帽，每一角画有人头，帽顶中心有黑绒珠，绒珠上面，依次有一个头骨、金刚及金云，在云的下面有六轮。跳舞者以黑布蒙口，黑线画脸，袍外佩戴人骨念珠，袍上绘有五人头兽形图。

当跳舞者形成圆圈时，两名持瓶者，面对面立场中，他们把将铁、金、银、铜磨成粉末，再注入酒而成的“金酒”倒于杯中，再加入一些大麦粒，边舞边把金酒和麦粒抛撒出去。前两次撒向后面的喇嘛和护法，后两次撒向前面的护法侍从和土地神。四次奠酒后，首领居中，其他舞者打击画布上的人形，然后做手势、跳舞、念咒，再做手势，并将置于桌上的黑布揭开展现出一盘各样小型兵器。首领用此作具跳舞，直到最后换成套索，一端连在金刚杵上，一端连在钩子上，然后掷套索于盘子内的人形

上，覆上黑布，接着再从盘子中取出一条链子，拿着跳舞，然后又掷于盘内人形上，覆以黑布，这样的动作再重复一遍后，再将桌上的武器一件件拿下来作舞具挥舞。接下来首领又拿人头骨杯和金刚杵跳舞，口念咒语，然后换成斧子和钉子，将人形钉死，又拿起人头骨杯和金刚杵跳舞，舞后放回桌子上，两手合掌，口念真言，念毕抡起短剑砍人黑布上假设的肉体，最后，以短剑换成人头骨杯和金刚杵，回到随从行列。此时，侍僧将肉体分放每一跳舞者的人头骨碗中，舞蹈者合在一起跳舞，用人头骨碗，又用金刚杵，然后离场。

由以上演出我们看到，第一场至第三场的各角色如土地神、法王、北方天王、明妃、阿杂拉及戴黑帽者等，这些佛祖派来的护法神均身着具有象征意义的穿戴，以威严震慑之形象达到净场驱邪作用。

第四场着力完成禳灾内容，前半部分为持酒娱神祈愿护法，后半部分是在缚杀与佛教相对抗之替身俑像。

从以上几场羌姆可以看出，拉卜楞寺羌姆与藏区其他寺院羌姆具备共有的主旨，即①净场娱神；②驱邪杀俑；③送祟禳灾，总之是“驱邪迎祥”。同时，也出现了共有的“黑帽舞”、“神童舞”及一些护法神。但拉卜楞寺羌姆在表演时间、角色、面具、服饰、道具及乐队等方面，则有其自身特点。

首先，羌姆的表演时间由各教派的寺院根据自身情况自行定度，并不统一。拉卜楞寺羌姆如前所述，除在规定的宗教节日和地点内举行外，不得随意。

其次，羌姆中的角色虽都是藏传佛教的各级护法神及使者，但因各教派各寺院所供神灵不一，因而出场角色也不尽相同。拉卜楞寺羌姆的角色大多为拉卜楞寺六大学院中除帖萨不廊这座显教经堂外的其他五座密宗经堂所供奉的护法神。具体有：①法王：原为印度教中掌管阴间的主神——阎王，在佛教中有法身、

化身和报身三种不同的佛体显现，变化无常。在藏传佛教中，法王就是文殊菩萨的化身，装扮为阎王来镇压阎王。法王和救主均是拉卜楞寺续部上学院、续部下学院及医学院所供奉的两尊佛。

②北天王：即佛教的“四大天王”之一（其他三天王，分别是南方的圣生天王，色蓝；东方的护世天王，色白；西方的丑目天王，色红），北天王也叫昆沙门天，色黄，是菩萨、护法神，也是财神。原本非常凶暴，后被救主收服。北天王右手持伞，转动伞可落宝，左手握猫鼬，此物口中可吐宝，也能制蛇，而蛇是宝藏的守护者。③土地神，也叫“载末尔”，是土地神，也是护法神。载末尔神为藏族所特有，原是厉鬼，后被莲花生大师收服。④阿杂拉：印度婆罗门教的咒师。⑤戴黑帽者都是密宗师。

第三，拉卜楞寺乐队又称“嘉木样乐队”，其规模与影响，在藏区其他寺院实属不多。据传，第一世嘉木样从西藏归来的途中，随从僧人要求奏乐，大师说：“按佛规是不应当奏乐，你们要奏就奏吧！”于是拉卜楞寺僧人奏乐从此开始。到1897年，第四世嘉木样赴京遇见光绪皇帝，途经山西五台山，对五台山乐队的曲谱很感兴趣，在返回拉卜楞寺时，便带回了一些乐曲，亲自指导僧人演奏，拉卜楞寺乐队也从那时起使用了藏文工尺谱。当时的乐器、人员均为数不多，发展到今天，在攘灾羌姆中有20余人组成。其中，钹五、鼓十四、大号二、骨笛二、唢呐二。正月十四日羌姆也由20余人组成，鼓十一、钹八、大号四、骨笛四。其间，乐曲雄浑，和谐整齐，并因浓重的宗教气息而震撼心灵。

这里，我们有必要追述一下羌姆的渊源历史。羌姆是在公元8世纪，赞普赤松德赞和莲花生大师等在建造西藏第一座佛教寺庙——桑耶寺后逐步形成的。据史料记载，吐蕃赞普赤松德赞时，第一座藏传佛教寺院——桑耶寺在西藏山南扎囊境内修建落成后，莲花生大师和寂护大师，根据佛祖释迦牟尼所弘扬的密宗

四部中的《瑜伽部》和《无上瑜伽部》里金刚舞一节，结合西藏本土面具舞形式，组织羌姆法会，驱鬼酬神，为桑耶寺举行典礼。到了佛教后弘期，西藏阿里古格王益西沃和降曲沃二人在阿里地区相继修建了藏传佛教寺院，并从印度梵文中翻译了许多密宗经典。大译师仁钦桑布按照密宗精神，发展了金刚舞种，从此，开创了羌姆之先河。公元1645年，四世班禅在后藏格鲁派六大寺院之一扎什伦布寺创立藏历岁末的驱魔仪式，由扎什伦布寺的密宗院和护法神寺院僧人表演。作为同一教派的拉卜楞寺羌姆便源于扎什伦布寺。二世嘉木样活佛久美昂吾（1728—1792年）时期，先是流传到拉卜楞寺院的时轮学院，因该学院人少，故隶属于大经堂，以后则慢慢演变成为全寺大多数学院僧侣的共同活动。

羌姆分宁玛派羌姆、噶举派羌姆、萨迦派羌姆、格鲁派羌姆和苯教羌姆等。主要有四大流派，分别是：①直接传承于莲花生大师编创的金刚舞宁玛派羌姆。②因教权由创立该教的昆氏家族世代承袭，故染有家庙祭祀色彩的萨迦派羌姆。③分别以止贡寺和楚布寺为中心的噶举派羌姆。④立教迟，故而兴起晚的格鲁派羌姆。其中以格鲁派羌姆产生最晚而最为丰富。苯教羌姆则保留了藏族较多原始祈福禳灾的内容和形式，又有佛教影响。如四川阿坝“白马藏人”的《曹盖舞》就是典型的苯教文化载体。羌姆是植根于青藏高原这块土地上藏族巫、苯、佛文化的产物。

如果说，羌姆是莲花生大师在降伏阻碍佛教传播的原藏地宗教——苯教的神灵的过程中创编的，佛教密宗的驱邪仪式是羌姆的主旨，而藏传佛教又是在苯教的基础上吸收产生出来的，那么，拨开重重雾障，我们不容置疑地可以说，羌姆这种寺院舞蹈实际上就是以巫术手段来演义藏传佛教的奥义，换句话说，羌姆是佛教与苯教文化的复合交汇。由此，我们分辨一下宗教与巫术，就会清楚地发现巫术手段在羌姆中的应用。

泰勒说过，宗教是“人对神灵的信仰”。按照马克思主义观点，宗教是对客观世界的一种虚幻的和颠倒的反映，其间，采取了超人间的力量形式。宗教是一种理论体系，也是一种社会历史现象。巫术则是早于宗教的一种原始的信仰和行为，是人们在感情上凭经验来对自然环境作可能控制和解脱的工具，当然它有别于科学。巫术的具体种类有模拟巫术、接触巫术（二者又可合称为交感巫术）等。巫术和宗教在物质、思想、反映方式、目的上相似点很多，即都是在生产力水平低下时产生，都是将自然人格化和神化，赋予自然界以意志和力量，从而借之帮助人类在自然界生存。但二者的区别正如马林诺夫斯基所言：“在神圣领域以内，巫术是实用的技术，所有的动作只是达到目的的手段；宗教则是包括一套行为本身便是目的的行为，此外别无目的。”更为简便的方法是弗雷泽在《金枝》一书中为我们提供的：人类欲从自然界获取利益，是看其自己直接去作呢？还是乞灵于神物，间接去作。前者即巫术，是一种伪科学，它凭借经验知识试图控制自然，而后者宗教是对已知教条的崇拜。

因而可以确切地说，农历九月二十九日的拉卜楞寺攘灾羌姆中多处应用了巫术手段，如第一场中的土地神胸前的悬镜，在羌姆中是为分辨善恶的“照妖镜”，但在镜中心画有符咒意义的符号。第四场中出现的“覆以黑布”的“盘内的人形”俑身和“假设的肉体”。另有诸护法神口中的咒语等等。再如正月十四日羌姆中出现的油烧火焚的人形符和送至郊外的象征物“多日玛”。咒言和符是咒语的两种表现形式。前者是口语方式的咒，以为语言具有特殊的魔力；符是文字图画方式的咒，代替语言力量，来达到镇魔避邪的目的。而比拟巫术就是在行巫时制一偶像，代替意念中的敌方，对偶像实行巫术如念咒、焚烧等手段，从而达到致敌于死地的目的。这些靠直接作用便可有望控制自然，达到目的的巫术形式，在拉卜楞寺羌姆中屡次出现，更何况由资历清白

的寺院僧侣扮演的诸位护法神本身所具有的佛法僧三宝的威力呢！羌姆这种欲直接控制自然的巫术手段和对超自然神灵崇拜无比的宗教内容混存的寺院文化，似乎更印证了藏族人民欲避邪禳灾、祈福迎祥的复杂却又善良的意识，也印证了人类渴望和平安宁的生存环境的社会发展历史。

拉卜楞寺羌姆表演艺术也给人们以深刻的审美体验。人类处于早期时代的审美意识和艺术意识，总是与原始宗教观念交融在一起。拉卜楞寺羌姆表演艺术中，数羌姆舞蹈和羌姆面具最引人注目。

藏族早期的舞蹈大都产生于人们信仰心态的土壤之上，羌姆就是在这一土壤中生长出来的果实。“米拉日巴劝法会”的第一场、第二场和第三场中分别出现的山神、两名狮子的舞蹈以及土地神扬撒麦子的动作就是表示对佛的崇拜和对神祇的祭祀。人们确信这种巫术形体动作本身是可以转化为一种实际力量，足以战胜一切恶鬼，面取悦于善的神灵，以获得报偿。在这种娱神的舞蹈中，人们仿佛找到了与神共欢的机缘，实现了对神灵的赞扬和对恶魔的征服，同时在精神上得到了宣泄和自娱，进入生命力鼓动和情感抒发过程，从中体验到了一种审美的愉悦。此时原始的崇拜活动和审美活动完全一体化了，正如李泽厚所说：它们既是巫术礼仪，又是原始歌舞。笔者在多次观看后的深刻感受，不是数以万计的藏族群众近于痴迷的膜拜和虔诚，也不是角色的狰狞面具给予的恐怖或神秘，而是跳羌姆的僧侣即使是在风沙弥漫中也始终不懈的对信仰的执著和专注。高原的风沙吹动着红色的袈裟，他们应和鼓点，转圈舞蹈，用简明的形式传播着藏传佛教深奥的理念，渲染出一种活泼有力、纯朴深沉的美感。

拉卜楞寺羌姆中的面具是藏族特殊历史和文化背景下的精神产物。它既根源于原始宗教信仰，也依从于人的现实精神需要。它是善与美在一种特定的文化环境中的特殊表现，是一门以独特

的艺术形式来征服人心的文化。其中忿怒面具不属于那种“能在精神上唤起愉悦”的纯感官的审美范畴，而是以其强烈的个性特征，以狰狞之美、暴烈之美来表现它震撼人心的力量，从而唤起人们的敬畏、尊崇与觉悟。庄严、恐怖和神秘感与高超的技艺造型美感相结合，形成了羌姆面具“狞厉的美”和“恐怖而神秘的艺术”。

拉卜楞寺羌姆中的各类护法神面具几乎都具有恐怖、狰狞、怪诞的外表。佛教经典《造像量度经》对这一类忿怒护法神作了如此描述：“面形男方女圆、三目大睁、红且圆、顰蹙二眉、发眉须胡皆赤黄色、炽燃作火焰状，张口龇牙而卷舌、五骸骨为冠……”来源于印度，被称之为“美丽女神”的吉祥天女，其忿怒护法形象为：绿色脸膛，眼口血红，眼角下吊，口衔尸体，右耳以狮为饰，左耳以蛇为饰，身着人皮衣虎皮裙，挂人头骨念珠，倒骑骡子、蹈血海……这类神祇及其面具和优美端庄、姿态优雅的佛像、菩萨像共济一堂，从而在视觉审美上形成了鲜明的对比与极大的反差。在昏暗的香火下，在低吟的诵经声中，带给人们更是一种恐怖、压抑的神秘气氛。人们惯用的审美视觉和审美心态在这些忿怒神面前遭到摧毁。但这些内容，恰恰就是藏传佛教文化欲通过这些神灵极力表现和所要提倡的。

藏传佛教在“佛苯之争”中，充分体现了它丰富的理论学说与竞争意识。它收容兼并苯教的神灵为佛门的护法神，融入苯教的巫术等传统祭祀仪式，加之前所未有的佛教的乐善好施、利他仁慈的理论学说，从全方位使远古藏民族的心理需求得以满足。而最重要的一点是藏传佛教竭力主张的“摧伏一切妖魔孽障之力”。这种“力”成为佛教在西藏漫长的传播、斗争、直到成功过程中的一个重要核心，成为各种护法神灵所要体现的主要目的。众多的佛、菩萨以及历代高僧圣人除了他们在芸芸众生面前所表现的慈悲善施之力、教诲引导之力外，同时具备驱邪镇魔之

力。而这种力量往往是通过他们神变后的幻化身来得以体现和施展的。

如拉卜楞寺羌姆中出现的法王，他是拉卜楞寺续部上学院、续部下学院及医学院所供两尊佛之一（另一尊佛是教主）。原为印度教中掌管阴间的主神——阎王，在佛教中有法身、化身和报身三种不同的佛体显现，变化无常。在藏传佛教中，法王是文殊菩萨的化身，装扮为阎王来镇压阎王。法王面具九头代表九种镇压阎王的经咒。三睛，是“空”的符号，意为无所不见。遍体披人骨念珠谓一切经文都齐全，佩戴死者的东西，一方面象征无常，另一方面象征生命都在他的掌握之中。手中一端钩，一端金刚，意谓束尽一切障碍物。

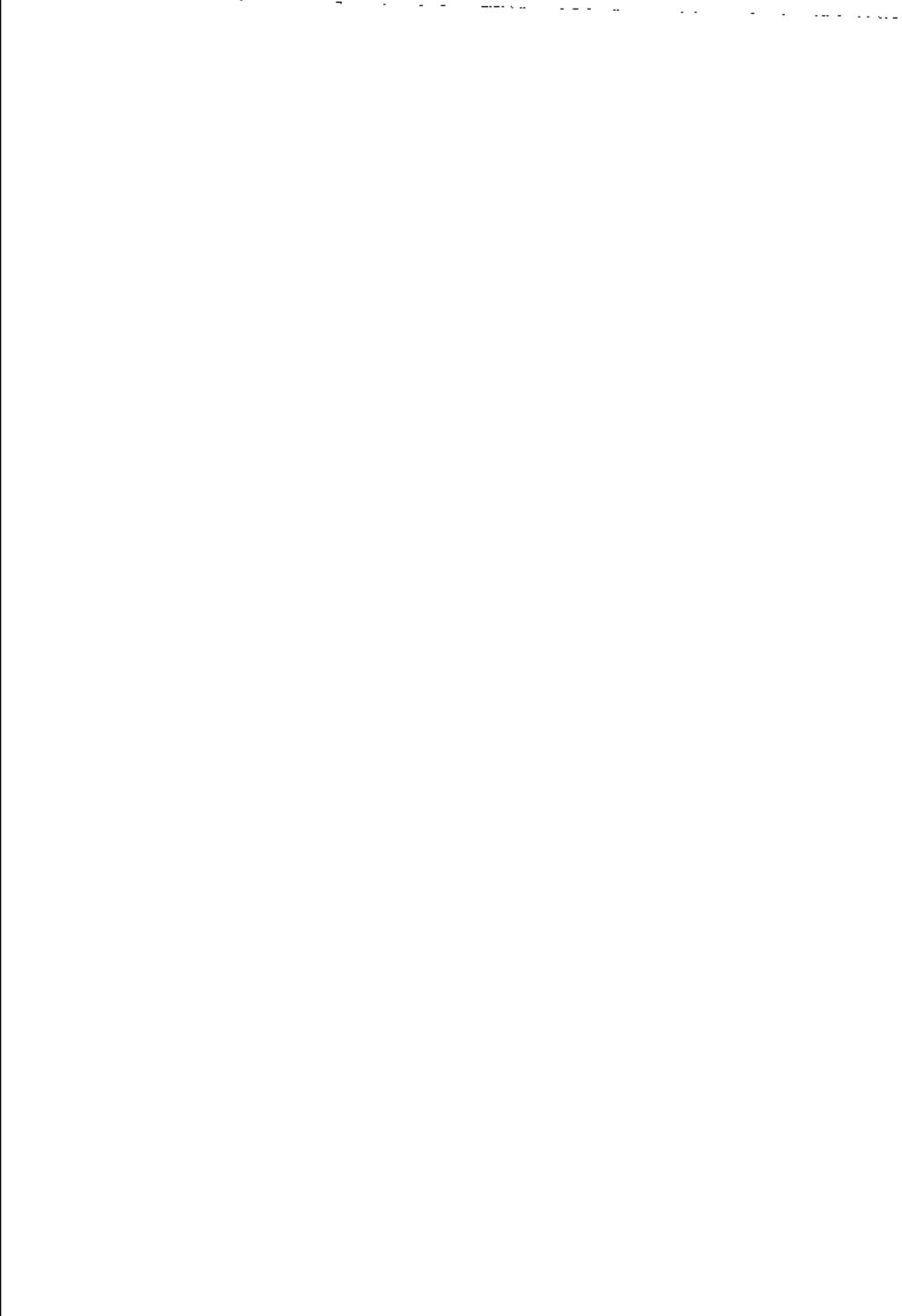
再如大慈大悲的观世音，为藏传佛教最先尊崇的偶像，完全是善和美的化身。传说大慈大悲的观世音菩萨有解救众生苦难的菩提善心，在他拯救解脱众生苦难时，可随时应机以种种化身出现，然而，人世间苦难众生太多，他觉得自身力量单薄，便施展应身法相，将自己变为十一面、三十二面，最后变化成千首千眼……他作愤怒状时为马头人身，赤肉色，三面，双身外露，皆有威猛火焰，表现愤怒和威猛之势。

土地神，也叫“载末尔”，是土地神，也是护法神。载末尔神为藏族所特有，原是厉鬼，后被莲花生大师收服。五头面具意为五宗佛加持，胸前的镜子表明具备分辨善恶之功能。

可见，在羌姆中出现的神祇大多手执各类法器，如有人骨架棒、人骨碗、人头骨、刀、绳索、杵、戟、旗等等，这些都和莲花生大师所传密宗有关，或为兵器，或为修持作法之用，目的在于震慑苯教宇宙观中年、地、龙三界的不祥，抑恶扬善。面代表着众多护法神祇的藏族忿怒面具艺术，是藏传佛教面对“邪恶”所提倡的“威慑之力、镇压之力”的凝聚和表现。惟独如此，藏传佛教中的忿怒护法面具才能在长年的香火供养中受人顶礼膜

拜，才能在以“酬神醮鬼、驱邪攘灾”为宗旨的羌姆神舞中显示它的力量和威风。从宗教文化的审美价值来讲“有伏恶之势，谓之大威；有护善之功，谓之大德”。正如罗丹所说：“自然中认为丑的，往往要比那认为美的更显示出它的‘性格’……既然只有‘性格’的力量才能造成艺术的美，所以常有这样的事：在自然中越是丑的，在艺术中越是美。”羌姆中的面具就具有丑和荒诞的美。

拉卜楞寺羌姆以其独特的方式融合了藏族社会的宗教历史和审美文化。可以说，拉卜楞藏族的宗教节日习俗中积淀着藏族人的深厚的宗教审美情感。



第五编

拉卜楞藏族的人生礼仪与审美

人生礼仪，也称“通过礼仪”，指一个人的一生在不同的年龄和生活阶段所举行的不同仪式，是贯穿一个人生命过程始终的仪式。诞生礼、成年礼、婚礼、葬礼构成了人生最重要的四大礼仪。人生礼仪是以人的生理状况和社会对个人的认可程度为基础的。

拉卜楞藏族生活中不同的礼仪包含着不同的意义。诞生礼表示婴儿脱离母体进入到家庭和社会，是藏族人尊重生命的礼赞；成年礼表示一个男子或女子身心发育成熟，被接纳为社会成员，逐渐开始了解人际关系；特定的婚礼习俗表示社会承认一对男女之间的配偶关系，是有秩序的文明形式；丧葬对藏族人来说，表示一个人结束了肉体生命，但预示着灵魂的新生。

第十一章 尊重生命： 诞生习俗与审美

任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。

——恩格斯

人既是文化的创造者，同时也可以说是文化的产物。民俗作为一种文化现象，在个人社会化过程中占有决定性的地位。生命的延续，种族的繁衍，是在新生命的诞生中得以实现的，人一出生就进入了民俗的规范。在人的一生中，诞生礼仪是开端之礼，它不仅标志着新生命的诞生，而且向人们传递着生命的信心，体现着人们特有的审美观念和审美要求。

珍爱新生命：出生礼

诞生礼仪在不同民族有不同的礼仪形式，最常见的有出生礼、满月礼、百日礼、周岁礼等，时间跨度从小孩出生持续到周岁。藏民族心胸博大仁慈，崇尚平等博爱，以珍惜一切有生之物而著称。拉卜楞藏族的诞生礼仪中，以出生礼和周岁礼较为隆重。

家庭及家族是以血亲和姻亲关系为纽带组成的，婴儿的出生预示着家庭及家族的血缘得以继承和延续，所以，当一个新的生

命呱呱坠地，降临人间时，婴儿父母和整个家庭及家族都将之视为一大喜事，人们怀着对新生命的喜悦之情，通过举行一定的礼仪来表示一个新生命的诞生与社会和家庭对他的接受，用美好的礼物和独特的方式表示欢迎和祝福。这些礼仪既有为新生儿祈福贺吉的意思，也有为母子驱邪除瘟的功能。

藏族对人生有自己独特的认识，始终坚持人、自然和神灵是一个整体，人就是自然的一部分，人生于自然中，与自然万物共同生长。在过去的很长一段时期内，以游牧为主的拉卜楞藏族是在被视为净土的羊圈中接纳新生命的诞生的。藏族“妇女体质壮健，生育多不为苦，往往有耕樵时产生，负而回家者，毫不为意。小儿堕地，亦不洗浴，仅用羊皮包裹；数日后喂以酥油糌粑；满月时请喇嘛命名。所生子女，体多肥壮，不畏寒暑，疾病亦少。产妇一二日后即出外操作，暴风猛雨，任意行动；生冷食物，亦不禁忌；胎前产后，亦无须服药调养；不过买一二牛骨研碎熬汁，加酥油作茶饮之，即可补虚生乳矣”^①。许多孩子在游牧或帐篷搬迁途中被生在野外，一出生便赤身裸体投进大自然的怀抱。“孩童由于先天强壮之故，虽奇寒烈日，狂风暴雨，往往赤身游嬉，毫不在意。至六七岁时，力富胆壮，喜至河边游泳，或上山逐兔，或平原赛跑，或抛石射箭，常事劳动，故体质较他族强健”^②。

藏族古医学源远流长，早在公元8世纪，藏族著名医药学家宇妥·宁玛元丹贡布用十年时间编撰了以九言为主的佛经诗体写成，并配有系列唐卡挂图的藏医药巨著《四部医典》，论述了生

① 《中国地方志民俗资料汇编·西南卷（下）》，书目文献出版社1991年6月版，第978页。

② 《中国地方志民俗资料汇编·西南卷（下）》，书目文献出版社1991年6月版，第978页。

理、病理、诊断、治疗、解剖、用药和药物性味功效等，至今仍是藏蒙医药人员的经典读物。特别对于妇女月经周期、胚胎发育过程和分娩的记述与现代医学、生理学十分吻合。在拉卜楞寺壁画中就有一幅绘于清乾隆年间，源于《四部医典》的《人体胚胎发育图》。其中以连环画的形式描绘出人体从受孕坐胎到胚胎发育成熟的全过程，如第一个月的第一周，犹如牛奶里滴入了奶酪的酵母，精血彼此结合；第二周已经聚合，如奶液表面的奶皮；第三周犹如凝结的酪酥。又如第二十七周至三十周，胎儿的一切器官明显成熟，身体完满形成。画面上的鱼、龟、猪表示胚胎发育过程经历鱼期（相当于水生动物）、龟期（相当于爬行动物）、猪期（相当于哺乳动物）等动物进化的几个阶段。这些深奥的医学知识以民俗的形式保留了下来。当婴儿一出生便置身于泥土、草地；经受风吹、日晒，甚至雨淋雪冻，与牛羊为伍时，藏族人对孩子如此的生育环境毫无顾忌，他们享用着神灵的护佑，与大自然为一体，顽强地适应着“适者生存”这种残酷的生存法则，却害怕陌生人接近婴儿，所以在婴儿出生后七天内，牧区人家在帐篷门前拴一缕羊毛，农区的藏族人家则在院门前燃桑焚香，此举目的是忌讳陌生人贸然闯入，带来不洁污秽气，不利于婴儿生长和产妇的康复，为母子驱邪除瘟，为新生儿祈福贺吉。这实际上也是藏族古医学沿袭下来的对产妇采取的隔离法。

我国较早的诞生礼仪是《诗经·小雅》中记载的：“载寝之床，载衣于裳，载弄之璋。”表明古人生男孩后的礼仪，以示尊贵；生女孩则是：“载寝之地，载衣之褐，载弄之瓦”，以示卑顺。显然藏民族就没有这么浓重的男尊女卑思想，只要是生命就平等对待，这种以生命为美的民俗审美观，蕴含着藏民族独特的审美文化心理和价值取向。

拉卜楞藏族在婴儿降生后，要举行“旁色”仪式。“旁色”是消除污浊的意思，通过对婴儿除污，来求得神佛的保佑，祝福

婴儿福运亨通。做父亲的在帐篷外面经幡处煨桑焚香，然后怀抱婴儿，手持螺号向四周吹号，通知天地山湖诸神，以求诸神保佑，承认其属于大自然的孩子。

拉卜楞藏族婴儿的第一件衣服的颜色要由活佛占卜后方能穿着，一般有黄、红、蓝、花四种，其中黄、红色预示婴儿将来也要广弘佛法、普度众生，或许是某活佛的转世；蓝、花色表示婴儿为俗人。婴儿问世七天后，亲朋好友会携带一小袋糌粑、一块新鲜酥油和婴孩衣物前往祝贺，一般抹一点糌粑或酥油在婴儿额头和嘴上，表示向孩子最深厚的祝福，祝他（她）衣食无虞，吉祥如意。

“名以正体”：命名礼

在与诞生相关的一系列礼仪中，命名礼是其中一项重要的、颇具文化意义的礼仪。就小孩个人而言，在母亲怀他之前以及母亲怀孕之后，他都是不确定的，只有当他或她出生并且被命名之后，才可以说他或她已经成为确定的“这一个”。因此，古人曾说：“名以正体。”^①命名既然为人生大事，就必然要举行一定的仪式。在不少民族中命名礼是庄重、严肃的，给刚出生的孩子一个吉祥、美好的命名，以此表达对新生命的祝福和期望。

拉卜楞藏族婴儿问世七天后，婴儿父亲会带上哈达等礼物，去寺院找活佛给婴儿取名字，领受佛的恩赐。活佛在问过婴儿属相、生辰、性别及其父母的有关情况，进行占卜后方才赐名。父亲得知所取之名一般严格保密，不让第二个人知道，直到第二天早晨，父亲在婴儿耳旁轻轻连叫三声，家人方能知晓。

用吉祥物、吉祥词取名，激发人们对美好事物的追求，是藏族命名习俗的一大特点。

① 《颜氏家训·风操》。

藏族先民曾有过对日月星辰等自然物的神化和崇拜。在人与自然的精神交往中，这些自然物成为人的审美对象，这种古朴的审美意识也渗透在他们的人名当中，如尼玛（太阳），达哇（月亮），尕日玛（星星）等。古代藏族人从对太阳、月亮本身的自然属性的直观感受出发，视太阳、月亮、星星为神圣之物，并作为象征幸福、吉祥的美好形象。用这些受人崇拜的自然神化物取名，表达了人们对吉祥美好事物追求的愿望，寓意着对孩子今后幸福美满生活的深深祝福。

藏族曾全民信仰藏传佛教，许多藏族人名和佛教有密切的关系。如有以菩萨、佛的名字取名以求神佛保佑的“桑吉”（佛陀）、“强巴”（弥勒）、“嘉样”（文殊）、“卓玛”（度母）等；以护法神名字命名或求护法神庇护的“久西”（怖畏金刚）、“丹真”（马头明王）、“普华”（金刚本尊）等；以吉祥的佛教术语和法器命名的“扎西”（吉祥）、“索南”（福运）、“万玛”（莲花）、“多杰”（金刚）等。这种独特的命名，让婴孩一来到世上就感受到佛的恩泽，使其在与神的精神交流中得到护佑，健康顺利的成长，以实现自身美好的愿望。

祈福加持：周岁礼

拉卜楞婴孩长到一周岁时要举行剪发仪式，拉卜楞人一般选择藏历正月初三那天。这是一个喜庆的盛典，亲朋好友们应邀甚至主动来参加。人们携带礼物祝贺孩子长寿平安，家中人也要以美味食品款待来客。孩子的胎毛由爷爷或父亲来剪，剪下的胎毛团成圆形，用针线穿缝使其不脱落，再缝在孩子衣服的后背上，还要配带诸如“雍仲”（万字，吉祥永固之意）、“多杰”（金刚）等护身符。剪发仪式结束后，人们在家中饮酒欢歌，用优美的歌声祈愿孩子长命百岁，并祝他在以后漫长的人生旅途中如愿吉祥。

因忧患而珍重的审美心态

对生命短暂，生存无常的忧患意识，是隐含在诞生礼俗审美意识中的一个重要层面。早期人类在生存问题上从生存的本能中萌发出长生的意识，人们一面祝福新生儿长命百岁，祈求上苍保佑人类繁衍发展，一面又对生命无常、祸福莫测感到困惑和忧虑。诞生礼俗中寄寓着人们对这种忧虑的化解。藏族正是以其独特的礼俗作为一种手段和媒介，来沟通人与神、心与物、现实与理想之间的关系，以求达到人生愿望的实现。这中间既包含了对生命的忧虑，人的价值的追求，也包含了对生命未知世界和神秘力量的抗争，体现着一种积极进取的审美价值取向。

对生命的忧患意识，同样表现在藏族命名习俗的审美意识中。为新生命祈福攘灾，人们常取吉祥之名以期长寿，以祝福平安长寿之意来命名；此外，同大多数民族一样，藏族民间俗信看贱的孩子可以避灾攘灾容易成活，有给孩子取贱名的习俗。如“奥约”意为小狗，“旺周”意为小驴等等，这是人们对生命现象缺乏科学认识，在无法把握自己命运的情况下，而产生的一种“以贱为贵”的民俗审美心态。

诞生仪礼中人们对长生长寿的祈望，无疑是藏族人民的理想，同时也折射出藏族人对生的向往和对生命的热爱，对生存价值的认识和对美好生活的追求。相对于远古社会中人类对未知世界的敬畏和顺从，它体现了人的自我意识的觉醒，透露出自强不息、积极进取的信息，表现出一种更加深沉而凝重的审美意蕴。

第十二章 社会个体的成熟： 成年习俗与审美

个体生活历史首先是适应由他的社区代代相传下来的生活模式和标准。从他出生之时起，他生于其中的风俗就在塑造着他的经验与行为。到他能说话时，他就成了自己文化的小小创造物，而当他长大成人并能参与这种文化的活动时，其文化的习惯就是他的习惯，其文化的信仰就是他的信仰，其文化的不可能性亦就是他的不可能性。

——〔美〕露丝·本尼迪克特

对社会成员的确认

成年礼仪是对青年男女生理上的成熟的庆贺和标识，是他们成为本民族的一个真正的社会成员的确认。让小伙子们经过残忍的仪式，是希望在他们身上看到一个成年男子应具有的高尚品质和勇敢精神，表示他们经得起种种考验，能承担得起社会生产和生活的种种责任和义务。让姑娘们经过一系列程序，是希望在她们的身体上看到一种传统女性应有的贤惠品德，也表示她们自身机体发育成熟，能够承担起繁衍人类，延续种族的责任和义务。人们之所以重视成年礼仪，其重要的功利目的是将它与婚姻联系在一起。从这个意义上说，成年礼仪实际上是通过社会认可的仪式，

赋予青年男女以婚媾的权利。没有通过这一环节，婚媾则被认为是不合法的和不道德的，要受到社会的广泛谴责。

研究表明，在我国一些民族中存在一些较古老的成年礼，如盛行文身、凿齿、拔牙、隔离考验等带有体肤折磨性质的礼仪，经过长期的历史发展，这种古老的成年礼正逐渐地被一些简单易行、使人的体肤受苦少且外观标志明显的礼仪所代替。人体标志型、意志考验型等演变为现在的服饰标志型，文身被“穿裙”或“穿裤”替代。藏族，这个雪域高原民族，在漫长的与恶劣自然环境的抗衡中，深感生命的可贵与不易，佛教众生平等的观念更使藏族对生命极其珍贵。虽然藏族同样重视血缘关系，但藏族女子付出的劳动使得她们拥有和男子同等的地位，因而表现在拉卜楞藏族的成年礼中，遗留下来的只是姑娘的成年礼仪。

姑娘的成年礼仪：“上头”

拉卜楞藏族姑娘的成年礼仪，当地称为“上头”。藏族女孩通常到了虚岁十七方可进行，特殊情况下，如家中有年迈的老人病危不能活到年头或家中某个成员在此年不幸去世时，可以提前或推迟一年举行。举行上头礼仪，标志这姑娘告别了孩提时代，进入成人的行列，可以婚配生子，参与正常成年人的一切社会活动。“上头”也是典型的服饰标志型的成年礼仪，这时是给姑娘制作衣饰、手饰、头饰的最佳时机，在此之前藏族姑娘是不会穿戴昂贵华丽的衣物和首饰的。

拉卜楞藏族妇女的发型有一定规范的变换形式，这种变换是随着年龄的增长而变化的。女孩子到三四岁时，头顶两侧只留两个小圆圈，编成两条小辫，各缀一个小贝壳装饰，其余头发剃光。女孩子六七岁时，正如我国著名学者于式玉教授解放前抵达拉卜楞考察后所撰的《拉卜楞藏族妇女之梳发》一文中所载“梳头的样式是把额前的短发编紧，从两鬓与顶上总结三条辫子拉到

后边，绕上三根羊毛捻成的绳子，再系上一块宽约三寸，长尺许的拉瓦，有钱的人，在上面钉上五六元硬币，或三五个银制碗形物‘欧洞’，再有钱的则是在上面钉琥珀或金饰品了，普通钉的则多半是些比双枚铜子大些的黄铜片子，藏名‘麦隆’，到了乡下则是密密地钉上无数贝壳扣子”^①。藏族女孩十岁至十六岁之间，发型又是另一种样式。将头发从后面分开，在头顶分出一圆块，分成九股编一条辫子，圆形以外四周的头发，前额至耳朵部分编成一排小辫，从耳至脑后部分则编成并列的两排小辫，辫梢上仍绕着羊毛绳，“热瓦”和“热围”比上头时的稍微窄小些，饰品也没有上头时繁多华贵，最后就是十七岁时的上头。之后发型再不变换。这种发型既不容易梳洗，头饰又非常昂贵，戴起来也具有一定重量。通常梳洗都是每隔一月或两月方梳洗一次，忌于每月初一、初三、初八、十五梳洗。

藏族妇女梳头至少也需要半天时间。为使发型保持长久，梳头时习惯用胡麻子煮成的水。为便于劳动，平日上山、下地不戴“热瓦”，只戴“热围”，或者将“热瓦”叠起扎在腰带间。除了以上不同年龄结构上特殊发型的讲究外，拉卜楞藏族妇女的头饰又是她们戴孝时做记号的一种标志，若是亲人或亲戚家人去世，便从头饰上摘下许多装饰品，戴孝的轻重不同，摘下饰件的数量也不同。

如今，随着社会的不断发展和受外界各种文化的影响，拉卜楞藏区平素很少见戴头饰、梳小辫的妇女，即使偶尔见到也大多不是拉卜楞本地人。现在一般拉卜楞藏族女孩都梳两个大辫，只是到十七岁时仍保持上头——这种成年仪礼习俗。

拉卜楞藏族姑娘的成年仪礼多在每年农历正月初三日举行。

^① 于式玉：《于式玉藏区考察文集》，中国藏学出版社1990年版，第71页。

谁家姑娘若要是这年上头，春节前，其父母就要通知所有亲朋好友，以便做好准备，否则就会伤和气。在给姑娘制作金银首饰和绸缎衣帽时，可根据自己家庭的实际状况，经济条件有限者，也可以向亲戚朋友借。正月初三午夜，姑娘父母要专门请来“高拉”（意为“梳头匠”），梳头匠多由当地心灵手巧的中年妇女承当。给姑娘上头，要付适量的报酬，酬金没有规定限制，由姑娘家随意而定。梳头时，首先由梳头匠在头顶上分出一块圆圈，约占头发的三分之一，挽成一团搁下，再将周围所有的头发往下梳开始编小辫。为图吉利，第一个下手编小辫的不是梳头匠，而是由姑娘家事先请好的一位上有双亲，下有子女、丈夫健在的妇女，或是家中祖母。这一规矩寄寓着人们对姑娘的美好祝福，喻示姑娘的将来人寿年丰，吉祥如意。接着梳头匠将每十九根头发分成一小股，从发根紧紧地编几下搁着，依次分编，分完后，数十名帮忙的妇女便围坐在姑娘周围，谈笑风生地将梳头匠搁下的小辫续编，并在小辫梢上加续黑丝线捻成的头绳使之更长。整个编完后，从前额正中分开，拉至背后，在最两边的两两根小辫梢上续上羊毛捻的白线，象征姑娘的品行似羊毛般的纯真洁白。再顺前额用针线穿上两道压发线至脑后，把先前头顶挑出的圆圈梳开，分成九股编成一条九股大辫，系在一条宽约二寸、长尺许的用红色呢子包毡镶黄边的带子上，这条带子藏语称为“热周”。

“热周”上一般缀十几个琥珀，在正中间从小到大自上而下缀成一排，琥珀顶部用小珊瑚做扣子，红黄相间，色彩鲜丽。举行成年礼的姑娘家庭是否富裕、贫贱，便可从珠宝的大小、数量、质量上一目了然。一般富裕人家缀的琥珀是“怀宁”，直译为“旧琥珀”。其色暗黄，形状不一，价格昂贵。普通人家由于经济条件有限，一般缀“怀萨尔”，意为“新琥珀”，颜色鲜黄，大小相同，价格较为便宜。将所有的小辫和“热周”一同系在一块长约二尺、宽为九寸的包黑边压花条的红呢包毡条上，这块毡

条藏语称为“热瓦”。在“热瓦”里子上边缝有一块氍毹，氍毹上钉十几块小银币，将小辫每十几根分成一组放在银币之间，扣在“热瓦”的线扣上，用铁丝串上，把所有的小辫和“热周”垂直系在“热瓦”上，最后用细带子固定在腰上，此举还可以减轻姑娘头发的负重感。“热瓦”上钉有铜扣的银币五十六块，分作四行，上部中间钉一枚形如碗状的银制物“欧当”。“热瓦”最下边一排大红丝线穗子，正好垂于脚跟，将红绸腰带系在腰间，两头甩在“热瓦”两边，整体效果美观大方，使人赞叹不已，过目不忘。

整个梳洗在天亮前完成后，姑娘便要穿上黑色或白色的羊羔皮里子、绸缎或毛料面子、镶水獭皮边的藏袍，内着织锦缎镶边的缎子衬衣，腰系长十二尺许的红绸腰带，藏袍右袖下垂，头戴毛色黄白相间的狐皮帽，帽顶上系红丝穗，这种带穗皮帽是举行成年仪礼女子的专用品，通常不戴。还要佩戴最少得用一两金子制成的镶珊瑚和绿松石的灯笼式金耳环，带上雕有各式花样的金银戒指，有钱人家还要给姑娘佩戴价值数万元的珊瑚项链和银制奶钩等装饰品。打扮完毕，姑娘全身上下珠光宝气，加之俊美的容貌，娇艳绝丽。

正月初三，是拉卜楞藏族固定不变的举行姑娘成年礼仪的节日。这天早晨天刚亮或太阳初上山头时，姑娘由一位十一二岁的小姑娘陪伴着开始走亲访友。头一次出门若遇到背满水桶的人，姑娘会高兴地在对方水桶上献上哈达。水，清澈，可洗去世间所有污浊与不洁；满桶，代表圆满富裕，因而喻示举行成年礼仪的姑娘前景美好，万事昌达。拉卜楞藏族非常讲究姑娘在这一天的言谈举止，实际上是由此观察姑娘是否稳重贤惠、符合社会道德规范。传统拉卜楞藏族姑娘喜用衣袖半遮面，表示谦卑恭顺。伴女则手提系有羊毛的羊肉腿，这只羊腿除在第一家交换外，其余人家都不再放，只是意味着没有空手拜访亲戚。初访的第一家是

事先商定好的，一般情况下是按自己家族内部排列，应邀先去血缘关系最近的亲戚家。这一家要准备丰盛的食品和厚礼，在缠有羊毛的八宝碗中盛一碗酥油奶茶，然后依次端来藏麻米饭、灌汤包子、手抓羊肉、油饼、糖果等，临走给姑娘送一份厚礼，礼品一般为制作藏袍料子或者是做衬衣的料子、钱币等。从第一家出来后，根据邀请的顺序依次拜访，除在几十里外的亲戚家外，其余所有亲戚朋友，左邻右舍，村里乡亲都要在这一天走完。所有需要送礼物的都不视礼物的轻重，必须得上门去请，请来再送礼，也不需要茶饭招待。伴女把陆续赠送的衣料折叠成长条搭在左肩上，亲戚朋友越多，收的礼物就越多，收入相当可观。姑娘家用这笔钱和衣料给姑娘添制衣服和首饰，多数家庭则作为姑娘出嫁时的嫁妆。

为了答谢亲朋好友和所有给姑娘送礼的人，从上头次日即正月初四起，姑娘家就开始请客答谢。把所收的全部衣料搭在院内或房内一条绳子上，供人参观，显示自家的人际关系。通常，首先请村里人，再请亲戚朋友，村里每家来一名男的，村长或村里的长老一一约好集合在一起，鸣放鞭炮后一起进主人家门，在院子中央围成圆圈载歌载舞。内容有赞颂蓝天、白云、大地、牛羊、山川、河流、风土人情等，喻意深刻，内容丰富。在享用丰盛的藏餐的同时，拉卜楞人喜用右手把持缠着哈达的酒瓶，左手紧贴面颊，纵情高歌，唱完将酒瓶任意传给下一位，依次接唱。

藏族谚语讲：“喜庆必请，丧葬必到。”在今天的拉卜楞，无论谁家婚丧嫁娶，人们都会很自然地汇集在一起，由村里有威望的老人出面召集参与。喜事只要有请就不在乎礼品轻重，丧事只要闻讯便立即主动去料理的做法，已成为拉卜楞藏族人人应尽的义务，这种传统的美德，从古沿袭，至今未衰。

第十三章 有秩序的文明 形式：婚姻习俗与审美

昏礼者，礼之本也。

——《礼记·昏义》

中国文化中的婚姻，意味着男女两性间的关系，同时也是全部社会结构和宇宙论的基础。在传统文化中，婚姻形式主要有促进经济联合、维持种的延续和享受生命愉悦的作用。婚姻作为民俗现象，它包括婚姻形态和婚姻仪礼两个方面。

婚姻礼仪，是人生礼仪中的又一大礼，历来都受到个人、家庭和社会的高度重视。婚姻礼仪是婚姻得以成立的必要程序和婚姻具有永久合法性的重要标志，是有秩序的调节性行为的文明形式。嫁娶礼仪的举行标志着一对被社会认可的成年男女，将要建立新的家庭，共同担负起繁衍和发展家族的义务，履行正式社会成员的责任。

每一种婚姻形态都伴随着相应的婚姻习俗，展示出婚姻习俗发展历史的痕迹。婚姻习俗具有相对的独立性和稳定性，同时，藏族婚姻又有其普同性和特殊性。普同性指婚姻文化中的心理生理的一致在婚姻中的反映。特殊性指婚姻文化中因其政治、经济、法律和宗教因素的不同在婚姻中形成的不同样式。

多种婚姻形态

历史上的藏族有过一夫多妻、一妻多夫等婚姻形态，但现有的拉卜楞藏族婚姻形态是一夫一妻制，其中至今保留有古老婚俗的残迹。

抢婚。恩格斯说过：“随着对偶婚的产生，便开始出现抢劫和购买妇女的现象。”^① 有研究者认为，古时战争掠夺（包括财物和妇女）都是以夜为掩护。“婚”实为“昏”，“婚礼”为“昏礼”，是“掠夺妇女之俗”。^② 抢婚过去多发生在部落与部落之间，是发生部落纠纷的原因之一，现在这种婚姻习俗渐渐演变为一种具有模拟和象征意义的形式。当然确实也有男方一相情愿而抢了女方的现象。无论怎样，男方家必须在第二天上午派能说会道的“瓦哇”（中间人，即媒人）带上酒前来女方家求亲。否则，便是对女方家的大不敬，成为女方家的耻辱。事已至此，大多女方家都会打开酒瓶盖，象征性地喝一点，表示成全这门婚事。可见，现在拉卜楞藏区的抢婚，姑娘多为合谋者，男女双方以结合为目的。

从妻居。也叫“入赘婚”。既是古老的婚姻习俗，又是现行的婚姻习俗。藏族婚姻很少受经济条件、部落隶属、地域环境的影响，而藏传佛教“众生平等”思想导致的尊重人性与生命的观念为男婚女嫁和招赘上门奠定了基础。拉卜楞藏区有嫁女和招婿两种婚姻方式，在藏区有招赘入赘的习俗，藏族家庭招赘原因多种多样，有因家中无子缺少劳动力而招赘；因怜惜女儿，恐怕出嫁受苦而招赘；为保财产而招赘；家中儿子多，家境贫寒，住房

① 《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社1975年版，第43页。

② 黄浩：《昏礼起源考辨》，见《历史研究》1996年第1期，第101页。

紧张而做上门女婿的等等。拉卜楞藏族婚姻中人赘婚极为普遍，入赘者本身无任何心理障碍，在家庭财产使用、分配及继承问题上，入赘者和家庭其他成员一样拥有同等权利，并参与商定家庭重要事项，而不受社会及家族的歧视，故本地藏族群众重男轻女思想相应淡薄。

包办婚姻。在藏族传统社会，两性的结合从相亲、订婚到结婚完全由别人来操办。拉卜楞藏族农村青年婚姻关系的确立，因所处环境的闭塞与交通不便，加之成亲时双方年龄多为十七八岁，涉世不深，往往遵从“父母之命，媒妁之言”。这种婚姻方式最大限度地包含着婚姻的多变性特点。拉卜楞藏族青年男女离异多因于此。

随着我国婚姻法的深入人心，藏族婚姻中父母包办婚姻等违法行为和陋习逐渐被解除或减少。为使婚姻健康圆满，整个藏族社会唾弃乱伦现象，藏族社会严禁血缘家族通婚，即使过了五服也不行。这种健康的婚姻文化氛围促成了藏族婚姻的健康有序发展。

独特的婚姻程序

我国各民族历来重视婚姻礼仪，认为婚姻就是婚嫁的仪式。男女完婚讲究“六礼”，即“纳彩”（说媒提亲）、“问名”（占卜，询问男女年庚属相是否相冲相克）、“纳吉”（正式提亲）、“纳征”（送彩礼、嫁妆定亲）、“请期”（商定娶亲吉日）、“迎亲”（娶亲完婚）等，它们都是完整的婚姻礼仪中缺一不可的环节。拉卜楞藏族婚姻基本可以归类到问名、纳彩、纳征、迎亲四个程序之中。

1. 问名。藏族婚姻有事先占卜问卦的习俗。迎娶一方拿男女双方的属相生辰向活佛高僧问卜。藏族讲究男女成婚者属相不能七冲。十二属相中男女一方属相为虎，另一方为猴则形成七

冲，其他鸡兔、鼠马、牛羊均属七冲。认为七冲者结婚会招致灾难，不能白头偕老。倘占吉卜，自然无事，若现凶卦，就按卦者授意，采取念经行善等挽救手段，争取化凶为吉。

2. 纳彩。拉卜楞藏族人的说媒提亲是在男女双方自愿，而且家长有意的情况下进行。迎娶一方委派一至两名能说会道或有名望的男长者为“瓦哇”，带酒和哈达等物，到对方家中提亲。提亲过程中，媒人与对方家长反复交谈后，若对方家长打开提亲酒或收下其他物品，则表示允亲，但一次说妥当者甚少。当然，在双方家庭了解的基础上，便也流为一种形式。

一对男女从谈恋爱到成婚，订亲是婚礼程序的进展中最关键的一环。如果说谈恋爱、说媒等是男女双方意向性的议婚的话，那么定亲表示男女双方进入实质性的订婚阶段。换句话说，婚姻礼仪进行到定亲阶段，这对男女的姻缘就已经确定了，何时成婚只是个时间问题。是否举行定亲礼仪，是这对男女能否最终结为夫妻的标志。正因为定亲礼仪在婚姻礼仪中如此重要，所以，古往今来这个礼仪一直不同程度地在民间传承着，尽管定亲有多种称谓，如订婚、送定、定聘、送酒等，但其实质内容却是基本相似的，即以下聘的方式确定男女双方的婚姻关系。行此礼后，也就意味着正式确定了婚约，任何一方私自中断婚约，都将受到社会舆论的谴责，有的还要赔偿对方的经济损失。

3. 纳征。对方家长允亲后，就与媒人商定彩礼。在这当中，对方家长尽可能提出高额彩礼或要求男方预做贵重的服装首饰，这得媒人磨一番口舌，力争降低彩礼总额或服饰价值。嫁妆，由女方按所收彩礼的多少以及自家的经济条件来准备。一般为女子做几套服装，而且每套应是上至帽，下至靴一整套。不管家境怎样贫寒，也得做一整套陪送。嫁妆的陪赠物有几驮粮食、一驮馍、一腔羊肉等，在牧区还有给嫁出女子陪赠奶牛，给招出男子陪赠马匹的，这样嫁出一方所陪嫁妆的价值一般都超过迎娶一方

所纳的彩礼。拉卜楞藏族地区流传着这样一首民歌，这也是笔者自幼接受藏族民间文学熏陶中记忆深刻的几首民歌之一：“噯嘛呢叭咪吽，仙女一样的女儿起床啦，噯嘛呢叭咪吽，起床以后去出嫁，噯嘛呢叭咪吽；噯嘛呢叭咪吽，阿爸的礼物是一百匹马，噯嘛呢叭咪吽，阿妈的礼物是一百只羊，噯嘛呢叭咪吽……”这首古老的民歌显示着藏族婚礼中具有陪嫁等馈赠行为。

在一个人的一生中，从幼年、青年直到成婚之前，是他（她）接受他人馈赠的阶段；进入中年之后直到晚年，基本上是他（她）馈赠他人的阶段；从晚年直到终年，他（她）既馈赠他人也受他人的馈赠。由此我们可以发现，人在出生、成年、结婚、死亡等四个重要发展阶段中，人与人之间的馈赠交往相当频繁，因而形成了人生礼仪中四种主要馈赠形式：“生育馈赠”、“婚聘馈赠”、“寿辰馈赠”和“丧葬馈赠”等。

馈赠模式是人际交往模式的投射，在某种意义上，也可以说是社会结构模式的反映。在人生礼仪的各种馈赠中，人际交往的基本契机是围绕着人自身，是以一个个体的人在社会的亲族层序中的角色变换为主轴而展开的，当他（她）是社会的哺育对象时，他（她）接受别人的馈赠；当他（她）成为社会的独立成员时，则负有给其他人以关怀、庆贺及馈赠的责任。这样，随着接受行为中宾主关系的转换和行为方式的变化，社会成员与成员之间一种既定的层序组织关系就明显地凸现出来。从馈赠伦理角度看，相濡以沫是馈赠的一条基本准则，馈赠往来之中并不一定都强求物质上的施惠于人，只追求人际之间的慰藉和鼓舞。

有研究者认为，古代婚姻程序中的“六礼”，其中的“纳彩”、“纳吉”、“纳征”三大项，正是议定娶妇身价的具体做法。女家得财物后将女转给男家、脱离女家，等于财物与女子的议价

交换。实际上是族外婚后的买卖婚，是私有制婚姻的代表形式。^①

历史发展到今天，馈赠这种特殊的情感交流方式，已不仅仅是一般的财物相赠。“礼”与“情”的结合使人们之间增加了亲密感，这对于小至家族，大至社会的凝聚、安定、团结和延续都颇有益处。因此我们不能简单认为收受彩礼是将女子看做财产的一部分的以“物”易物的形式体现。所以，藏族人家在商讨儿女婚事时，经常可看到对彩礼的讨价还价，特别是女方家大要彩礼，实际借此抬高女子的身价，显示自家女子的高贵，受赠者是一种物质上和心理上的满足。另外，对馈赠者来说，我们发现，赠送是自己物质上的付出，从付出中馈赠者也可以获得一定的心理满足，即因自身能力得到显耀而感到的满足，认为它们是自身某种能力和品德的显示。

任何民族的新娘在出嫁前无一例外地都要精心维护自己的皮肤。藏族人在吐蕃时期盛行“赭面”风俗，其时上自赞普，下至平民皆以赭面为雅俗。唐代诗人白居易在他所创作的诗歌中，生动而真实地记录了吐蕃的赭面民俗。他在《城盐州》一首诗中写道，左衽毡裘的吐蕃人闻听唐朝筑起战略重镇盐州时：“君臣赭面有忧色。”在《缚戎人》一首诗中，白居易描写了吐蕃占领区的汉人当时也是从蕃俗，以至无法辨别他们的族属的情形。

赭是红褐色矿物颜料，“赭面”即用红褐色汁液涂抹面部。赭面与远古藏族人的红色崇拜有关，从西藏拉萨曲贡遗址出土文物观察，许多石器表面都涂有一种红色矿物质颜料，而红色是血液的颜色，是远古人类对灵魂认识的表象。所以说，“赭面”昭示着藏族人万物有灵观念的诞生和存在，同时有祛除不祥的功

^① 参见王献忠：《中国民俗文化与现代文明》，中国书店1991年12月第1版，第121页。

能。据史书记载，文成公主入藏后“恶其人赭面”，松赞干布曾下令暂时革除之，但收效不大，赭面习俗仍然世代流传。一直到清代，藏族还是“少艾以糖脂或儿茶涂脸，与优人中所焦赞之面相似”^①，依然不改赭面习俗，只是将唐时“红褐色矿物颜料”改为“糖脂与儿茶”罢了。

藏族用矿物颜料、糖脂、儿茶以至后期的牛羊血等红褐色汁液涂抹面部，除上面所述昭示着藏族万物有灵观念的诞生和存在，同时有祛除不祥的功能之外，也是因身处恶劣的生存环境中如何生存，如何应对的经验与智慧的总结，是就地取材的结果，具有实用价值。高原气候时而寒风凛冽，时而阳光灼热，强烈的生存意识迫使藏族先民保护自己与外界接触的皮肤免受皴裂和灼伤，久而久之，也具有了美容意义和审美价值。这一切恐怕就是作为赞普也禁而不停的原因，因为美是不以人的意志为转移的。当然，美也是相对的，是随社会实际的发展而不断丰富和发展的。为适应高原寒冷气候，藏族妇女的护肤品，多就地取材和制作。藏族传统的美容护肤品有鲜奶油、酸奶膏、生骨髓油、红糖和蜂蜜等，这些采用天然动植物为原料熬制的美容护肤品多数呈乌色，涂于面部不仅能御寒防晒，还可防止面部疾病，自然也可以美化出漂亮的新嫁娘。

4. 迎亲。迎亲是婚姻程序中必不可少的仪式，当然要选择黄道吉日。按藏族习惯认为农历正月初三、初五，二月十一，十月十七日是嫁娶吉日。因过年期间所备饮食充足，举行婚宴方便，一般正月初三或初五者较多。迎亲队伍由新郎、媒入以及新郎的兄弟等三至五人组成。送亲者由新娘的舅、叔和兄弟组成。迎娶时，男方要带一整套服饰，让新娘从头到脚穿戴上婆家的服饰。新娘出门前，绕自家房屋的中柱转三圈，以示对娘家的留

^① 《西藏见闻录·服制》。

恋，并向父母叩头，感谢养育之恩。然后，身着盛装的新娘在众人的搀扶簇拥下缓缓出门，徒步行至村外，登鞍上马。由于藏族视白色为吉祥的象征，新娘的坐骑也讲究是匹白马。上马后由娘舅或兄长牵着缰绳上路，迎送亲双方的人员也都同时上马，赶着陪嫁驮子的牲口出发。

临近男方村子的路上设有迎亲酒。敬酒者以恭敬的口吻和吉祥的言语向送亲者问候，用双手将缠着哈达或羊毛的酒瓶敬给送亲人里的年长者，而接酒者用右手无名指向佛、法、僧三宝弹祭后饮一口，再传与他人。至男方家门口，还有一道敬酒关，敬酒方式与前相同，但所敬之酒不是瓶装，而是碗边抹有酥油的八宝碗。新娘在村口下马，几位男方家族中公婆、丈夫、子女齐全的已婚妇女将新娘扶下马来左右搀扶，让新娘低头缓行。至门前向前叩三头，以示对婆家的尊敬。这时送亲的娘舅或兄长伸手将新娘的帽檐往后轻拉一下，以示别忘身后的娘家。大门内侧有一长辈男子，手持一卷经书，朝刚踏进门槛的新娘头顶轻点一下，以示驱逐邪气。

青年男女成婚之日，是人们对新婚夫妇步入人生新阶段，开始承担社会及家庭的责任与义务寄寓美好希望的开始。新婚夫妇要坐在白色的毡毯上，上面放着摆成“雍仲”字形的青稞粒，寓示幸福吉祥。婚宴的席位排列很有讲究，坐席首的有几位长者，称之为压炕者，他们稳坐不动，也不必为送亲的“阿囊”们让位。“阿囊”，藏语即娘舅、妻舅的称谓，也是对送亲者的专称。舅舅在家中具有很高的地位。敬舅礼俗，不仅表现出对长辈的尊重，也是母权制占俗的遗风。在原始社会只知其母不知其父的时代，母系氏族中的男子只有母亲的舅舅、兄弟和儿子，他们时常代表母系氏族的利益与他人抗争。在争取氏族利益斗争中，舅舅们发挥了重要的作用，因而受到人们普遍的尊重。随着社会的发展，母系氏族社会被父系氏族社会取代，但舅舅在过去母权制下

所具有的特权和地位在人们的意识和社会习俗中被保留了下来，并积淀在藏族的审美意识中世代传承。随“阿囊”们之后便是按年龄大小排列就坐其他客人。参加婚宴的客人也并非同时到齐，如有后到者年龄大于先坐者，先坐者即起身让位，无论任何场合都是如此，这也是藏族群众敬老爱幼的传统美德。婚宴的菜肴纯属藏餐，酒斟在龙碗内，让客人轮流传饮。酒至半酣，便在客人席上出现此起彼伏的歌声，至此，婚宴进入高潮，送亲的娘家人在酒曲里唱出要爱抚新娘的嘱托词，婆家人唱出善待新娘的保证词，其他客人则唱吉祥如意、婚姻美满、早生贵子等祝福词。送亲的娘舅为新郎系腰带，边系边致系带祝词。媒人当着宾客、众人之面，高唱新娘的嫁妆及陪赠物，并转告女方家长对婆家的重托。接着几个妇女合唱泼水歌，她们边唱边向媒人和“阿囊”们泼水，以索取“曲德尔”（藏语：意即水费），索取之钱用作日后妇女们聚会玩耍的费用。

婚姻礼俗当中的人际善举

婚姻爱情不是孤立的，它关系到民族的素质和社会的精神面貌。

我们知道，人的心灵美具体指人的形象美、性格美、思想美、情感美。它是极其丰富深邃的开放系统，包括以善为中心的伦理结构，以真为中心的智能结构，也包括以美为中心的审美心理结构。

人际关系美实质上也就是人与人之间的交往美，交往美是人的心灵美、行为美和社会生活美的集中表现。

在藏族传统的审美观念中，以忠厚善良为美德。与人交往总是以诚相见、信守诺言、注重友谊。藏族谚语说：“好人爱朋友，好马亲主人。”因而，藏族入十分珍视友谊，与友交往，讲究忠实、言行一致，最忌讳狂妄和欺诈行为。藏族视客人临门为阖家

荣幸的喜事。当客人乘骑临近帐房时，全家人走出帐房外迎客，妇女和儿童为客人挡狗，男人为客人接马，全家人向客人问候。客人进帐房时，一家人在帐房门两侧满面笑容地弯腰恭请。进帐后，客人坐在尊贵的位置上，由男主人作陪，女主人双手捧上奶茶，使客人产生一种宾至如归的感觉。殷勤待客是当做义务来履行的，是否热情待客是藏族人际交往中衡量一个人行为美丑的标准。藏族崇尚“受人滴水之恩，当以涌泉相报”。在接受礼物后，必须予以回赠，因此在日常交往中，忌还空碗或空包。礼尚往来，这是藏族人在交往中信守的一条原则，同时也充分展示了藏族人民诚挚、醇厚、忠于友谊的性格美和心灵美。

尊敬老人是藏族自古就遵循的一种美德。产生于吐蕃王朝松赞干布时期的《在家道德规定十六条》中就曾明文规定，要求子女“报父母恩”、“敬贵尊老”。积久成俗，在藏族社会形成了许多尊老敬长的习俗。藏族在习惯上不准对老年人直呼其名，年轻人路遇长者，不管是否熟悉，都要下马问候。就坐时，老人要坐在上席，吃饭、喝茶、饮酒都要先端给老人。向老人赠送礼物或接受老人的馈赠，必须双手递接，态度恭敬。若万不得已要从老人的前边经过，必须低头弯腰，平伸双臂，掌心向上，请求老人的谅解。孝敬父母、尊敬老人是社会行为的善举，也是藏族人民心灵美的体现。

第十四章 生命的归宿、灵魂的 升华：丧葬习俗与审美

死亡是一门艺术，是一种比安乐死更高一层的“良性死”。

——莲花生《西藏度亡经》

丧葬是人类社会发展到一定时期以后所产生的一种特有的文化习俗现象。它反映了一个民族当时的观念形态和社会文化状况。一般说来，如果诞生礼仪表示接纳一个人进入家庭和社会的话，丧葬礼仪则是人生最后一项“通过礼仪”，也是最后一项“脱离礼仪”，表示一个人人生旅途的终结。但在藏族人的观念中：“所谓的诞生，只不过是死亡的反面而已，就像一枚硬币一样，有反面有正面，或如一道大门，从门外看是‘入口’，从门内看是‘出口’。从这一意义上看，死亡本身只是进入另一种生命形态的开始，而不是生命的结束。”^①

丧葬习俗的渊源与变迁

藏民族丧葬习俗的渊源与变迁与其地理、宗教、历史的发展

^① 冯智：《慈悲与纪念——雪域丧葬面面观》，青海人民出版社1998年版，第4页。

有关。佛教传入吐蕃后，古印度的一些葬俗也随之传入，并逐渐得到推广和传播。古印度的葬俗既有土葬，又有火葬、水葬、林葬、野葬等。据《大唐西域记》记载，印度葬俗：“送终殡葬，其仪有三：一曰火葬，积薪焚燎；二曰水葬，沉流漂散；三曰野葬，弃林饮兽。”

藏族实施墓葬习俗的历史可以追溯到公元7世纪以前的远古时代。藏族本土宗教苯教，将世界划分为天、地、地下三个部分，其中天神占有比较重要的地位。据史书《贤者喜宴》和《敦煌古藏文历史文书》记载，吐蕃的第一代藏王聂赤赞普和他以后的六个赞普都是顺着天梯降到人间的天神之子，并且都在完成了天神授意的人间事业以后，又顺着天梯回到了天上，即“建于虚空界，天神之身，如虹散失，无有尸骸”，因而他们又被称为“天座七王”。但到了第八代赞普止贡赞普时，他和大臣罗昂比武，被罗昂杀死，并砍断了天梯，使他再也不能上天。这里，止贡赞普与罗昂比武，绝不是单纯的比武斗胜，实际是止贡决心灭苯教，引起的吐蕃王室和苯教徒之间的矛盾和斗争。止贡赞普第一个把尸体留在了人间，由他儿子尼雅墀为他建造了陵墓，葬于地下，从此，藏族历史上开始出现了土葬（墓葬）的习俗。可见，藏族在早期历史上是实行土葬的。公元7世纪松赞干布以后，西藏各地广泛使用土葬，闻名于世的山南琼结藏王墓、朗县列山古墓以及散见于各地的数以千计的墓冢足以说明这一点。当然，人类最初的“土葬”，即原始民族最初对死者的处置是极其简陋和随意的，弃尸荒野、不事埋葬便是最原始的“土葬”或“尘葬”的普遍方式，随着社会的发展，特别是到了阶级社会，人们的生死观念逐渐进化，生死并重，对死者要按他生前的地位并遵循一定的制度进行埋葬，并且坟墓的修建也受到越来越多的重视。

自公元7世纪始，随着佛教在藏地的传播和发展，易肉贸

鸽、舍身饲虎、轮回转世的宗教故事和学说，潜移默化地打动和影响了藏族，佛教的灵魂学说给后期的藏族人对葬俗的改变提供了良好的思想和文化基础，使藏族人在丧葬方式上顺利地从传统的土葬过渡到了天葬。

天葬习俗的转变和藏族的原始宇宙观不无关系，而藏族宇宙观的思想渊源与佛教观念又有一定的联系。藏族原始宇宙观的理论主要体现在藏族《创世歌》“斯巴达义”中。《创世歌》主要流传安多拉卜楞以及其他藏区，在有些汉藏杂居区将其称为《开天辟地歌》。《创世歌》中认为世界最初是由水、火、土、风四种物质构成的，它们有颜色，也有最小微粒。歌中说道：

土的形状是四方形，
土的颜色是金黄色，
它的因子是“蓝木佑”。
水的形状是椭圆，
水的颜色是白色，
它的因子是“坎木佑”。
火的形状是三角，
火的颜色是红色，
它的因子是“染木佑”。
风的形状是扇形，
风的颜色是青色，
它的因子是“烟木佑”。

这些“因子”分别是形成土、水、火、风物质的最小微粒。藏族的这种宇宙观的思想渊源可追溯到古印度出现的一些哲学派别理论。约在公元前6世纪，印度先后形成了六个哲学派别，一些哲学家提出了世界是由水、火、土、风等物质构成的观点。其

中，顺世派先驱阿青多认为，世界是由地、水、火、风四大元素构成，人亦如此。若命终时，地还归地身，水还归水身，火还归火身，风还归风身，诸根归入空虚。与佛教不同的是，否认灵魂存在，认为人死命终，灵魂散失。

释迦牟尼创立佛教后，吸收了四大元素形成世界的理论，并以此为基础构造出佛教关于宇宙形成的思想，认为地、水、火、风、空、识六种元素构成了物质和精神世界，其中地是骨肉，水是血液，火是热气，风是呼吸，空是感官的空腔，识是精神元素，并且把地、水、火、风称之为“四大元素”。“四大元素”组成感觉器官眼、耳、鼻、舌、身及感觉对象色、声、香、味、触，即色蕴。“四大元素”与人的关系是：世界或物质由“四大元素”构成，人和身体也是物质，同样由地、火、水、风等四种元素构成。人身无常、不实、受苦，又归结于一个“空”字，“四大元素”和合，人即为人，“四大元素”分离，人身即逝。一旦人死以后，人体本身就应回归于“四大元素”，因此，土葬于地，火葬于火，水葬于水，天葬于风，将遗体这种物质还其本来。

多种丧葬形式

1. 天葬。天葬在藏区的流行始于印度瑜伽僧帕·当巴桑杰。帕·当巴桑杰于公元 11 世纪出生在南印度，曾拜谒阿底峡大师的师长金洲法师、玛尔巴译师之师万特里尼学习佛教显密法要，获得各种成就。据《米拉日巴道歌》载，他先后五次入藏，曾与米拉日巴一起在后藏定日一带云游传法，并创立了西藏佛教希解派和觉宇派。

帕·当巴桑杰所创立的希解、觉宇两派，主张破“我执”之见，立“无我”之义，倡导舍身行布施。帕·当巴桑杰的这些学说和主张，为天葬这一葬俗的产生和实行提供了理论上的依据，

很快为藏族人所接受。当然，这一葬俗的实质内涵，是灵魂不灭论和佛教的利他主义思想。实行天葬是认为人有今生来世，灵魂不灭的，人死后留在世间的躯壳只是一张皮，毫无价值。主张还不如把这个躯壳“施舍”给为饥饿所困的天鹰，以拯救将被天鹰吃掉的其他动物生命。天鹰即秃鹫，它被藏传佛教视为“空行母”，把尸体奉献给“空行母”，这在藏族眼里，是一种高尚的布施行为，也是为其“灵魂”的走向而行善积德的一种途径。

天葬是一种高功德的“施舍”，它的理论依据是大乘佛教中的“六波罗蜜”思想。“波罗蜜”意为到彼岸，“六波罗蜜”是指：布施波罗蜜、持戒波罗蜜、忍辱波罗蜜、精进波罗蜜、禅定波罗蜜和智慧波罗蜜。六波罗蜜是一种菩萨行或菩萨道，以大慈悲心为根本。菩萨为了实现救人的宏愿，自身的一切，哪怕是血肉都可以施舍，菩萨以发菩提心度众生，以布施利益一切有情。所以佛教把“施舍”和“舍身”作为修行的行为准则，它关系到信徒未来能否“得道成佛”。“舍身”又是布施的最高境界。佛经《罗摩衍那》阿逾陀篇第十二章四节写道：

一地之主尸昆王答应了，
把自己的身躯送给老鹰，
后来他真的送给了那只鸟，
国王啊，他升到了最高天空。

还有一个故事讲释迦牟尼的施舍：有人染了癩病，医生说要用人的血与骨髓才治得好。那时释迦牟尼身为王子，这病人来向他乞求，因慈悲心深，随即将自身的骨髓施舍给他。这种故事在佛教经文里比比皆是。看惯了自然界草木枯荣，花开花落的盛衰景象，也经历了大批牲畜的生老病死，藏族人对生命的全过程有了较全面的认识，对人的死亡也有了正确的、科学的态度。以天

葬为主的多种葬埋形式正是人们对生死观理性认识的结果。

青藏高原地广人稀、地势高峻、气候寒冷干燥，加上游牧民族不动土的观念和大批秃鹫生存等客观因素的存在，也使天葬成为可能。

拉卜楞的天葬台在拉卜楞寺院背后的一块向阳的山坡上。现在，由于生态环境的变化，拉卜楞天葬台已少见秃鹫飞翔，大多数拉卜楞人在当地火葬场火葬。

2. 火葬。火葬也是藏族民间盛行的一种葬俗。人去世后，停尸于堂屋，根据亡者生辰属相，请僧人卜算，给亡者诵经超度，选择出殡的吉日，停尸三五天，出殡时，尸体呈坐式，置于木轿中，抬到火葬场。火葬时，要用木柴搭架，将尸体放在木柴架上，浇上菜油或已融化的酥油点燃。焚化高僧时，俗人一般不介入，由僧人坐在旁边诵经，超度亡灵。僧俗骨灰有三种处理方式：其一，僧人的舍利子移置到灵塔之中，在寺内供养。其二，俗人的尸骨拣于木匣中，挖土穴埋在地下，逢七祭日则诵经纪念。其三，留在葬场，或将骨灰和红泥土搅烂，制成若干小佛塔形状，抛撒在高山之巅和干净的江河之中。在民间盛行火葬的葬俗，与当地的多林多木的自然条件不无关系。

3. 土葬。土葬是盛行于拉卜楞东部曲奥一带农业区的一种葬法。人咽气后，尽快洗理着装，用腰带将尸体捆缚成胎儿式，敛入一件藏衣中，最后置入形同房舍的四方高座式棺内，男略右倾，女略左倾，请僧人卜算出殡日期、下葬方位等。在卜算的停尸期间，请僧人诵经超度，全村男人来家中守灵，女人帮助干活，或诵麻尼经。出殡之日，全村的男人都出动，将灵柩抬往茆地，按所选定的墓穴、方位下葬。

4. 水葬。水葬在各地有着不同的认识。有些地方的习俗是死于天花、麻风病之类传染病的尸体既不能天葬，也不能水葬，而只能土葬。死于武器之下的尸体则不能天葬，只能水葬。西藏

农区认为，水葬卑贱，只有乞丐、疯人、赤贫或患传染病者才去水葬等等。四川阿坝藏族羌族自治州的卓克基一带，儿童死后一律水葬，普通僧人也有用水葬者。四川甘孜藏族自治州的某些地方也认为施行水葬好，水葬的对象也绝不仅限于上述之人。拉卜楞地区被称为“黄河首曲”的玛曲县一带就盛行水葬。

水葬的过程不是简单的“砍碎其尸，分而弃之”，而是非常严肃庄重。水葬是一种较为简便的葬式，无固定的葬场。葬地的选择由僧人卜算决定，并请僧人诵经超度，按卜定的时间将尸体背到河边，在地上划个标记，将尸体放在上边，松绑解衣，男性亡者伏放，女性则仰放，待法事做完后，才开始砍尸。一般在水深流急的地方进行水葬。

苯教关于“年”神、“鲁”神居住在森林、岩石、河湖、沟泊中的认识，是当地水葬习俗形成的思想基础的一部分。同时，水葬也体现了佛经故事的利他而施舍的行为准则，就是把无用的尸体作为一种供品施舍于自然，让鱼类食之，既帮助了饥饿的鱼类，同时，亡灵又通过鱼类而将获得新的转生。

5. 塔葬。塔葬就是在塔内供奉高僧活佛的舍利（尸骨）、经文和各种法物的一种规格较高的葬仪。一般僧人和小活佛，只能火葬或天葬。

佛塔分舍利塔和非舍利塔两种，塔内收藏佛陀或高僧圆寂后火化的骨灰、指甲、头发等遗骸者为舍利塔；而塔内只供养经书、佛像、衣冠等物者为无舍利塔。

据佛经记载，释迦牟尼在得道成佛以后，四处传教。有一个叫须达的居士，十分敬仰释迦牟尼，便拜见释迦牟尼：“您经常到各国巡游，我不能常见到您，请您送我点纪念之物吧！”释迦牟尼便随手把自己的指甲和头发送给他，说：“送你这爪发供养好了。”于是，这位富豪就建塔供养起来。

释迦牟尼圆寂后，由于他生前受到国王、军事贵族、工商业

者以及农民、部分婆罗门出身的人的崇敬，因此当其弟子把佛陀遗体火化以后，就发生了争夺佛舍利的事情。后来，由印度各地的八个小国家将其分成八份，分别建在佛陀的诞生处、得道处、首次说法处、成佛后的安居处、从利天下处、化度分别僧处、将人涅槃、涅槃处等地，埋在“八大灵塔”中供奉。它们分别代表着释迦牟尼一生的八个不同的阶段，或者说八个不同的精神境界，以示佛陀八大功德。

佛塔共有八种类型，一般以八塔构成一组出现。常见的有三种，第一种叫菩提塔，第二种叫天降塔，第三种是多门塔。在青海塔尔寺广场内矗立着整齐美观呈一线形排列的八座如来宝塔，就是对佛祖释迦牟尼一生八大功德的赞颂和纪念，它们依次是（从东到西）：莲聚塔，纪念释迦牟尼降生时行走七步，每步开一莲花；菩提塔，纪念释迦牟尼修行成正觉；四谛塔，纪念释迦牟尼初转四谛法轮；神变塔，纪念释迦牟尼降伏外道时的种种奇迹；降凡塔（或天降塔），纪念释迦牟尼从天堂重返人间；息诤塔，纪念释迦牟尼劝息诸比丘的争端；胜利塔，纪念释迦牟尼战胜一切魔鬼；涅槃塔，纪念释迦牟尼入涅槃，不生不灭。每个塔高 6.4 米，塔底周长为 9.4 米，底座面积 5.7 平方米。所以说，第一座有舍利的佛塔，是佛陀释迦牟尼圆寂后建造起来的。

佛塔是与佛教一同传入藏地的。藏族史籍对佛教最早传入藏地的记载是在吐蕃第二十七代赞普拉托托日年赞时期（约公元 333 年）。在藏族史籍《西藏王臣记》中有“天降四宝”的记载，有一天拉托托日年赞在雍布拉岗王宫的屋顶上休息时，忽然从空中降落了四件“神物”。第一件是印度佛教密宗的经典《百拜补证忏悔经》；第二件是印度佛教教中作为对佛陀的供养之物：舍利金塔；第三件是印度佛教密宗的“真宝言”《佛说大乘庄严宝王经心要六字真言》，即六字真言“唵嘛呢叭咪吽”。据莲花生大师说常念它可以免入地狱，死后能进入“极乐世

界”；第四件是印度佛教密宗修习次第的一个法则《法教轨则》。从“天降四宝”可知，在拉托托日年赞时，西藏本土第一次获得一尊佛塔，而且是珍贵的舍利金塔。这似乎有些神话色彩，但据《青史》记载，这些宝物的确切来源实际上是由班智达洛森措和译师里弟生带到吐蕃的，但由于藏王不识经文，也不知其义，因此班智达和译师返回了印度。当时吐蕃人虽然信奉苯教，但对这些佛教礼品则给予了异常的礼遇，将它们供养在王宫宝台上，进行虔诚供养。对于这尊“天降”的佛塔，《汉藏史集》记载其大小为“一肘高的黄金塔”，肘为西藏传统度量单位，一肘约为 50 厘米。

公元 7 世纪中叶，松赞干布统一青藏高原，建立起强大的吐蕃王朝，佛教也从印度、唐朝等地传入吐蕃。当时，松赞干布采取开放政策，先后从印度、尼泊尔、唐朝、克什米尔等地迎请高僧，进行佛经翻译，积极吸收周边国家和地区的先进文化。

据《汉藏史集》等藏史记载，当时，松赞干布为了制服藏地“鬼怪”，镇伏四方，下令在许多要害地方建造了不少佛殿和佛塔，当时号称创建佛殿 108 座。松赞干布还在吐蕃最早的佛殿昌珠寺内建造了一座有五顶的佛塔，它被认为是藏族在本土创建的第一座佛塔，标志着佛塔这种建筑正式在西藏落户。建成五顶样式，是为了忏悔因杀害五头怪龙所犯的罪孽，因此，五顶象征五头，表示忏悔，可见佛塔在西藏的出现，从一开始就有了一些独特的色彩。此外，在拉萨的玛波日（今拉萨布达拉宫山旧名）上也建造了一座白塔。

如今，佛塔已成为藏传佛教的一种专用建筑。现存的藏传佛教传播形式主要有两种，一种是利用佛经来传经念讲；另一种是用形象化的实物。佛塔与佛像、佛经并称佛之“三宝”。

此外，还有一种佛塔可称活佛灵塔，又称肉身塔，里面保存活佛的法体，佛塔外镶嵌各种宝石和金银。灵塔分塔座（又称须

弥座)，塔瓶（又称塔腹）及相轮三部分。相轮顶部尖端装有日、月及火焰，塔内装有金身遗骸、舍利、佛经、佛像和古钱等等。塔身各部均有寓意，塔基代表地基的“土”，塔基上部的阶梯式束腰部分，代表趣悟阶路，即心灵发展的四个阶段。塔瓶代表“水”；相轮代表“火”——精进之火；又代表十三天（因相轮有十三圈）；相轮顶端有日月，分别代表“神”，即精神或灵气；代表“风”，即气息和空。这种塔即代表“土水火风空”，体现一个人出生—生活—死亡—精神的轮回式的人生历程，也是祈盼活佛早日转世和再生的象征。^①

活佛圆寂后，要将遗体作一系列处理。先用盐水反复擦拭，以便使尸体脱水风干，再涂以各种香料和名贵药材，然后为遗体穿上僧衣，戴上五佛冠，使遗体成跏趺坐姿。在举行盛大的法事活动后，在清晨置于灵塔之内，供于寺院中，安放完毕正好太阳东升，以示吉祥。灵塔的类型等级由活佛的品位高低而定。

死亡作为审美观照和情感体验的对象

丧葬是送人离开此生此界的礼仪，各民族几乎都有一套纷繁复杂的丧葬礼仪，甚至在同一民族的不同地区，治丧活动也不尽相同。这些形形色色的礼仪从不同方面体现了各民族的宗教信仰、伦理道德观念以及群体文化的差异性。丧葬礼仪大致包括报丧礼、浴尸礼、入殓礼、吊唁礼、出殡礼等五项主要内容。拉卜楞藏区的葬礼一般分为四个阶段：停尸、送葬、转魂和守孝。当一个人濒临死亡时，亲属们聚集在他的身边默念着六字真言，为他的再世面虔诚祈祷。在死者停止呼吸前，要给他服下用水泡在陶瓷杯中的珍贵福力丸，还需将一二粒舍利揉进酥油中让他吃

^① 参见宁世群：《藏传佛教高僧活佛的塔葬》一文，《西藏民俗》1995年2期。

下。正如藏族俗话所说：“最终的话在遗嘱，最终的食在舍利，最终的饮在灵汁。”倘若死者是有家室的俗人，临终时不能让妇女和子女接近，以防搅乱死者临终的心境，让他抱着良好的善心离去，这将关系到死者亡灵能否顺利投生的问题。

被西方科学界称之为“死生之学”的藏传佛教大师莲花生所著的《西藏度亡经》中传导了一种死亡和新生的艺术：“临死之人面对死亡，不但应该精神镇定，神智清明，英勇无畏，而且心智上要有适当的训练和指导，心灵上要能超越，并且，必要时肉体要能忍受痛苦和虚弱。”^①

因此，《西藏度亡经》认为：人死亡的症候一旦齐全之后，应该用一块白布盖住他的面孔，至此就再不可触摸他的遗体，以免干扰最后的死亡历程，直到中阴身完全脱离它的世间肉身为止。一般认为，这个历程大约需要三天半到四天的时间。死者使用的如皮毛制作的被褥和衣物之类等贴身物品，则应仔细清理，以便使亡灵顺利往生。当死者完全停止呼吸以后，应立即通知其亲友和本家亲戚协助，将死者衣服及佩物脱尽，在吟诵完超度亡灵的佛经后，将尸体并腿屈膝成蹲状并用绳子捆绑，双手交叉于胸前，状似胎儿。男性亡者左手贴胸，女性亡者右手靠胸。之所以用这种方式处理尸体的原因是，藏族认为，人当初是赤身裸体从母胎降生人世的，当他脱离人世时，应该抛弃一切身外之物，还其本来面目。此外，在死后恢复至胎儿状是一种中介状态，以便念完《度亡经》后，超度亡灵早日转世。并要在亡者头顶上方供上一盏为灵魂指路的酥油灯，并不间断地更换。

据赤列曲札先生在《西藏风土志》中介绍，西藏地区，当人死后，先将死者放在屋内一角，尸体用白布围上，用土坯做垫，

^① 冯智：《慈悲与纪念——雪域丧葬面面观》，青海人民出版社1998年版，第5页。

而不用床和其他物品做垫。按佛教的说法，人死以后，灵魂和尸体不是一起走脱。为了让死者的灵魂不滞留在家里，用土坯做的尸床，可在尸体背走后，扔到十字路口，如此死者的灵魂也便顺之而去了。拉卜楞藏族地区从送葬之日算起共七七四十九天，认为是亡者灵魂转世的时期。停灵期间，死者家人要在家门口放置一盆或罐，内放枯叶，上撒糌粑粉和乳、酪、水果等搅拌物燃烧，并撒上柏叶枝蘸的乳水，不间断地焚烧，这些是给亡灵享用的，称为“赛尔”。袅袅直上的青烟向神灵宣告这里有一个离开了躯体的灵魂，祈祷神明开拓登天之路。

藏族人将死亡看做是灵魂与肉体的分离，人死了但其灵魂有去处。因此，人死后就要到拉卜楞寺时轮学院的高僧处，呈报过亡者的属相、生辰和亡日等，卜算出殡日期和超度亡灵所诵的佛经等等，请喇嘛为亡者诵经超度，人数或几位或上百不等。在停尸的几天内，喇嘛天天为亡者诵经超度，诵经声和鼓钹铃声，增添了无限肃穆气氛。亡者家人要给喇嘛布施，给全寺僧人供饭，因为布施越多，亡灵攀登极乐世界就越快。根据佛教生死轮回的教义，人死后亡魂要在 49 天内找到归宿（升天、转世、下地狱），以 7 天为一计算单位，所以尸体在家里只停留三至五天。

出殡之日，天快亮时将尸体抬走，由村中一位老人手捧《菩提道次第广论》经卷在前引路，家中的男人手拿焚香、口诵经文送行，村中女人劝解亡者家属忍痛节哀。到天葬台，先在附近烧燃起松柏香堆，撒上三荤三素及糌粑粉，煨桑祭祀，吸引神鹰。再将尸体安放在地上，让早已盘旋在上空的秃鹫啄食，最后天葬师将剩下的尸骨在专门的舂臼中舂碎，和糌粑搅拌在一起，让秃鹫啄尽，至此，死者用自身肉体完成了人生最后一次施舍。一般认为啄食干净是吉兆，证明亡者生前皈依佛、法、僧三宝，从善如流，灵魂已升天；如尸体许久未被秃鹫光顾，表明亡者罪孽深重，灵魂还在飘荡无依。家人就再请喇嘛作法事，祈祷亡魂早日

从罪孽中解脱出来。

送葬完后，其家人要给全村人供一顿用大米、酥油、牛油、葡萄干做成的饭，还要给参加送葬的人（女性不送葬）每人送两个中间夹着酥油的饼子。在转运期间，亡者家人要不断地煨桑，第四十九天时要请喇嘛再次为其超度，并请全村老人吃顿饭。

依拉卜楞藏区风俗，老人去世后，其家属在四十九天内，解开辫不梳理，不理发，不洗头。拉卜楞人的守孝期一般为一年，服丧标志是腰带在前边打结，不能露出腰带头。这一年家人不过节日，不搞大扫除，不参加娱乐活动，不佩戴耳饰等饰物，身上换穿黑色旧衣袍，取下房顶上的经幡，以表示对亡者的哀悼。四十九天满后，要请村中老人和儿童到家中吃一顿饭，当亡者去世满一周年时，还要请僧人诵经，以后每年的这一祭日，都要在家中的佛堂点燃酥油灯，以示对亡者的纪念。同时，请僧人诵超度经，家人要选择一套亡者生前的贵重衣服送给寺院的活佛超度亡灵。

藏族有一种独特的习俗，那就是当某人离开人世时，他的名字如同肉体一样也将不复存在，无论谁、在什么场合都不许再提起，否则，就是冒犯了亡者的在天之灵，会受到众人的谴责。若不得不提起时，将男性称为德哇坚波或孕旦波，称女性为德哇坚玛或孕旦玛。从佛教教义上讲，这种做法是让其灵魂能尽快找到归宿而不留恋人间。此外，提起逝者名字也无疑会令其家人伤心。

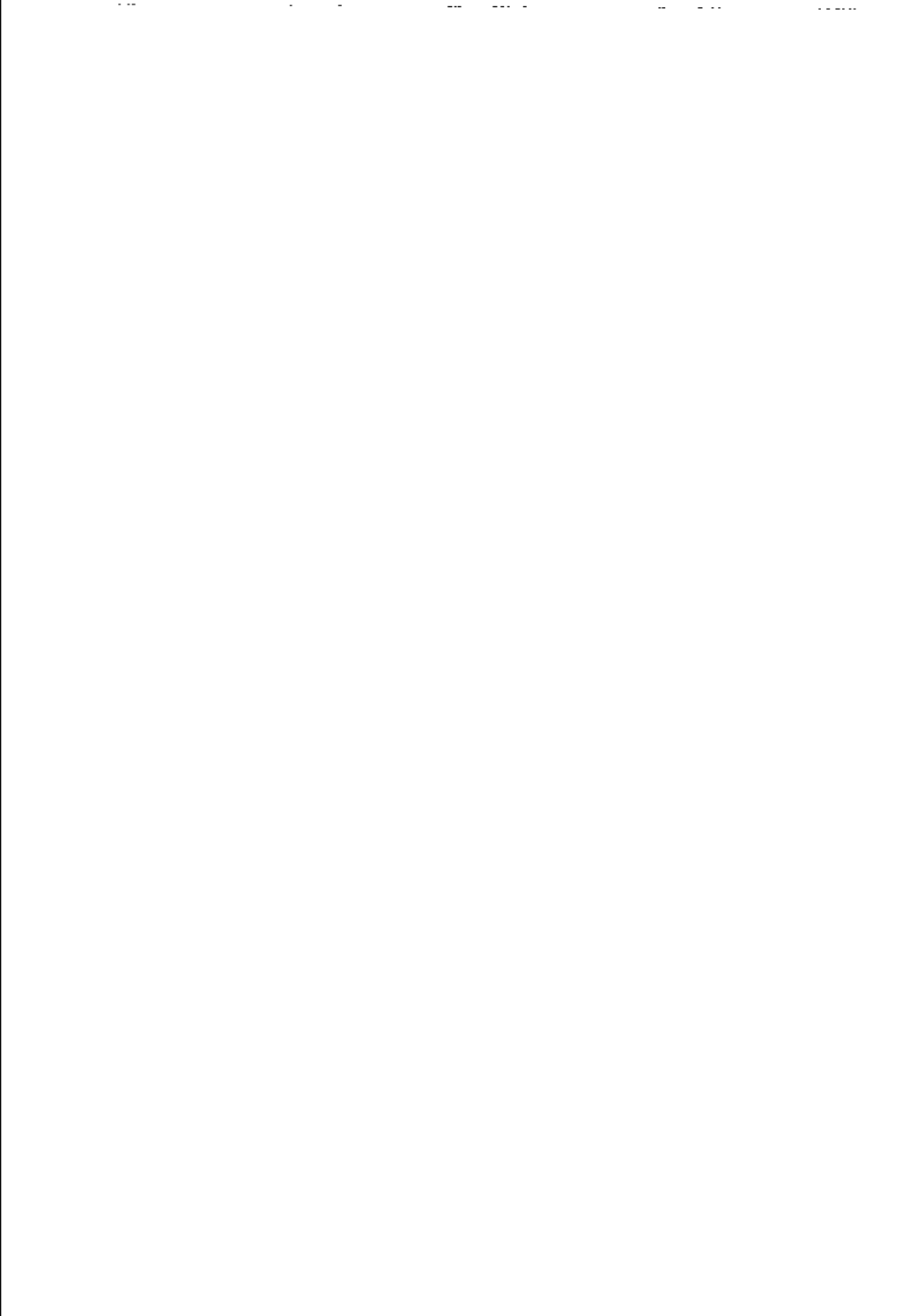
人的生老病死是常情，来到世间的每个人都会有走完自己的人生旅程的时候，一旦这一天来临，就要面对死亡，而活着的人就要为他操办丧事。停灵的几天中，亲戚朋友便来吊唁慰问，来时一般带一壶酒、一条哈达、一点酥油、一把炷香和必需的钱物。哈达是献给死者的，一般都搭在死者近前的桌案上，钱物具有资助性质，也是一种礼节。村中老人、妇女、儿

童则聚集在院中，在一人引领下，高声吟诵麻尼经。藏族人把生命的延续和轮回看做是灵魂的转移、肉体的再造，把期望寄托于灵魂转世上。因此，精力和财富会集中在祈祷来世上，而不是铺张于丧葬仪式上。这期间家里虽然被悲哀笼罩着，却没有号啕大哭，不过分悲伤，以免亡者听到哭声留恋人世而耽误上路。藏族人认为，斯人刚刚离世，其灵魂会不知所措，这时需要他人的帮助，为其超度，引导灵魂飞往净土，到达坛城，享受极乐世界的快乐，因而藏族人在对待丧事时常常表现出一种理性精神。日夜不离口的六字真言和夜晚高亢悲切的麻尼歌不失为活着的人宣泄和表达内心悲痛情感以求心理平衡的方式之一。“人们的内心有扰动，而外表还须维持平静的态度总是苦的；而得能藉外表的动作来发泄内心的郁积，却总是乐的”^①。在失去亲人的漫长的日子里，他们喃喃默诵、转“廓拉”、磕长头，祈愿逝者灵魂早日转世，为灵魂超度于新的世界，倾其全力而充满希望。

“在人生的所谓‘大限’而前，能这样化悲痛为力量，视死亡为升华，不是一种很高的境界吗？既然人类能够把死亡看做自己的必然归宿，从而坦然地、无所畏惧地走向自己的末日，那么，它又为什么不能成为审美观照和情感体验的对象呢？”^② 藏族人正是以超常的坚忍意志、宽容忍让的心胸、积极乐观的态度获得世人的仰慕和赞叹。

① 格罗塞：《艺术的起源》，商务印书馆1984年版，第165页。

② 易中天：《艺术人类学》，上海文艺出版社1992年版，第196页。



第六编

拉卜楞藏族的民俗信仰与审美

民俗信仰又叫“民间宗教”。拉卜楞藏族的民俗信仰包括原始宗教和藏传佛教的民间信仰部分，具体指在藏族民众中自发产生的神灵崇拜观念、行为习惯和相应的仪式制度。民俗信仰具有统一和维系群体成员的行为和思想、增强群体成员的向心力与凝聚力、保持社会生活的稳定等功用。

作为曾经全民信教的藏民族，宗教是其精神生活的至高追求，它构成了藏族心理结构的最深层部分。

第十五章 心理结构的深层 部分：原始信仰民俗与审美

宗教需要把神灵在一定程度上表现为可以感知的物质现象，以便让群众更好地感到神确实存在，从而让宗教情感有投射的具体对象。

——黑格尔

藏族的民俗与宗教密不可分，原始信仰习俗作为藏民族精神文化意识，积淀着丰富的心理背景，渗透着藏族先民们早期的审美观念。

众所周知，藏族在藏传佛教以前信仰的是苯教。如同我们从许多资料中已获知的那样，苯教又称“苯波教”，它起源于象雄（今西藏阿里一带），传说其祖师为辛饶米沃且。在藏地所传的苯教包括本土自然兴起的原始苯教和由外面流传进来的苯教等。原始苯教在藏王聂赤赞普到思赤赞普（为天座七王中最后一王）时开始在藏地流传。其法事主要是对下作镇压鬼怪，对上作供祀天神，中间作兴旺人家。公元8—9世纪，佛教在西藏发展以后，苯教受到佛教的冲击和影响，逐渐有了自己的教理、教义和宗教活动场所寺院，如吸收了佛教的某些内容，著成了《十万白龙》、《色尔尼》等经典。

苯教在藏族的历史上占有重要的地位，它是藏族先民为适应社会的发展而创造的辉煌的古代文化，它为藏族原始文化的形成和发展做出了重要贡献。同时，苯教对藏族古代政治也产生了重要影响，在吐蕃赞普松赞干布以前，苯教领袖人物是参与吐蕃统治的，他们侍从于赞普左右，身居高位，参与政治与军事事务的决策，有所谓“以苯教治国”之说。作为一种宗教信仰，苯教事实上协调了藏族原始社会的发展。

但我们对藏族原始信仰的研究不能仅限于苯教。因为成熟的、系统的宗教，它必然要具备教义、宗教职业者、宗教组织、教仪、教规、宗教活动场所以及经典和信徒，形成一个社会集团或一股社会力量。但作为原始宗教，它只是人类的初级宗教信仰形式，还没有步入成熟化的宗教门槛，只是停留在原始崇拜的简单阶段。它没有明确的教义，只有因“神”而异，各有所求；没有固定成形的教仪，只有简单的祭祀崇拜；没有严格的教规，只有零散的禁忌；没有庞大的寺院庙宇等宗教活动场所，只有简单的祭坛、小庙等，原始宗教的宗教组织也是比较松散的。也就是说真正意义上的原始宗教是指早期宗教信仰。所以，石泰安先生说：“不应该忽视另外两种曾为西藏文明做出过贡献的宗教。第一种是苯教（其信仰者被称为苯教徒），人们习惯上都认为这是佛教之前的一种宗教。第二种是上述传统中的一整套观念和习惯以及全部宗教信仰，但后者没有形成组织化，也没有教堂寺庙，没有教理，没有僧侣，甚至几乎是没有名称。欧洲的作家们常常把这种无名氏宗教和苯教相混淆。”^①那么，这种“几乎是没有名称”的宗教形式是什么呢？它是“一种真正的民间宗教及其在民间（俗人）中传播的信仰、其神祇历史及风俗习惯。它包括了

① [法] R.A. 石泰安著，耿昇译：《西藏的文明》，西藏社会科学院西藏学汉文文献编辑室，1985年，第164页。

雪国所有生活方式和前佛教的信仰”。^①“对于这样一种民间宗教来说，不可能表现出一种一致的特征。它受到了地理特点、种类繁多的生活方式（它们一方面与牧业有关，另一方面又与农业有联系；一方面与游牧生活有关，另一方面又与定居生活有关，而且也有原始狩猎生活的古老反映）的支配；它也与部落传说有密切的联系，这些传说在向后代传播时保留了最古老的时代的遗产”。^②在形式上这种早期的民间宗教“表现出了一种宗教和巫术的遗痕，一种仪轨、信仰、口头传说和传说记述的结构。在这种民间宗教的掩饰下存在着一部古老的历史”。^③

原始信仰不仅拥有思想观念，还伴有行为方式。藏族原始信仰的对象主要有自然崇拜、图腾崇拜、灵魂崇拜和灵物、偶像崇拜等。

重压之下的自然崇拜

自然崇拜在藏族信仰习俗中较早出现，它与高原特定的地理、生态环境密切相关，集中体现在对高原自然界具体实物的直接崇拜上。高原地理施于人们的心理压力是沉重的，恶劣的自然环境给远古藏族人以神秘感、压抑感和恐惧感。他们深切地感到自己的渺小无力，大自然的不可战胜和不可捉摸，他们朦胧觉得有一种超自然的力量在主宰着大自然，相信山川对于自然万物规律和人类社会秩序具有影响力和支配力，他们凭借自己切身的感

① [法] R.A. 石泰安著，耿昇译：《西藏的文明》，西藏社会科学院西藏学汉文文献编辑室，1985年，第206页。

② [法] R.A. 石泰安著，耿昇译：《西藏的文明》，西藏社会科学院西藏学汉文文献编辑室，1985年，第216页。

③ [意] G. 杜齐、[德] 海西希，耿昇译：《西藏和蒙古的宗教》，天津古籍出版社，1989年版，第256页。

觉经验去感知世界，以己度物，虚构出神灵形象，出现了神灵崇拜，产生了最早的原始宗教雏形。它是在人与自然对立后，把自然力作为一种异己力量而自发产生的，是“自然人化”的初级形态，也是人类自身异化的产物。

自然崇拜作为人们对自然的心灵观照和人类的审美活动，存在着内在诸神的一致性，两者都追求着主体本质力量的显示。自然崇拜给予人类艺术和审美的起源发生，最大的影响是为人类美感奠定了想象、移情、将自然力人化等心理基础。

在藏族的无以数计的众神崇拜之中，对山神的崇拜最为常见和最为重要。其他还有对龙神、赞神的崇拜，对土主、家神、灶神、帐篷神的供奉以及战神、阳神等观念。

1. 山神崇拜。念是山神的古老称谓，藏族人认为，山是年神附着地，因而山神崇拜实际就是念神崇拜。山神在山岭沟谷中游荡，在石缝、森林中安家，甚至在太阳、月亮、星星上居住。苯教经典《十万净龙经》记载，苯教把世界分为三个部分，上界为神界，中界为念界，下界为龙界。龙、念、赞三神就起源于古代藏族人世界的三分法的观念。天界居住着各种神祇，念界就是人间，龙界是大地底下充满各种龙的生命界。人世间的一切都与这三界神有关，藏族人民的生产生活有直接利益关系的事物，就掌握在这三界众多的神灵之手。人类对它们只能供养，不能触犯。

在藏族生活中，山神给予人类善和恶两方而作用。山神很容易被人冲犯从而降下灾难，招致疾病和死亡，鼠疫在藏区即称为年病。山神是凶恶残酷的，以至山神走过草木会枯死。山神又是部落的保护神，因而藏族人年年祭山神。有研究者将山神分为居于天上的日、月、星、云、虹等的白山神和居于地上的山、崖岩、林、海、水等的黑山神。

我们已知，山神崇拜这一文化现象，是在自然崇拜的基础上

形成的，历经无数次演化发展，最终形成了今天特殊的文化形态。山神崇拜是人类思维尚处在幼年阶段时，人类将自己的心理状态的特征投射给自然，将自然作为有智能的事物对待，与之对话，作为心灵沟通和交流表示或畏或赎罪，使自己得以保护不受伤害。拉卜楞地区山神崇拜同其他地区的山神信仰一样是藏传佛教以求发展，为我所用之必然结果。

拉卜楞地区的山神崇拜现象由来已久，由于受地理环境及文化渊源之影响和制约，拉卜楞及周边地区的山神崇拜现象，有其地域性文化特征。拉卜楞地区山神崇拜是整个藏区山神崇拜文化现象的一个缩影。

首先，从大范围而言，青藏高原山神崇拜文化现象基本主线丝毫没有改变，神灵谱系与其他藏区基本相似。除冈底斯神山外，还有雅拉香波神山、库拉卡日神山、诺金岗瓦桑布神山，念青唐古拉神山、阿尼玛卿神山等都是拉卜楞及邻近农牧区祭祀祈祷所必不可少的主要内容之一。从小范围来看，拉卜楞地区山神崇拜具有其地方性特征。除上述著名的山神之外，拉卜楞寺周围十三战神，部落和村庄有各自供奉的地方保护神。山神即地方神，常居一地，保佑一方的世间神灵。因此，其保护对象也常常受到距离的限制，通常将自己邻近村落作为各自的保护对象。相反，各个不同的村落也将自己邻近的山峰奉为神山，祭祀供养。正如马克思所说的那样：“宗教本身是没有内容的，它的根源不是在天上而在人间。”^①

藏区几乎每个村落都有自己的护村山神，也都有相应的迎神词，即煨桑时口诵的经文，藏语称之为“桑益”。迎神词内容各异，但其开头都必有颂扬莲花生大师之功德内容，其次都有描绘各自山神的形象，结尾都是祈求山神除灾灭祸、人畜平安之类的

^① 《马克思选集》第27卷《马克思致阿·卢格》。

词。各村的山神中有土生土长的本地神，也有迎请而至的“外来户”。这迎请山神、撰写“桑益”的应该是当地名望尊高，学识渊博的活佛，非凡人所为。

拉卜楞及周围各部落，除崇拜和祭祀本部落山神之外，还要供奉阿尼玛卿山神、阿尼念青山神。阿尼玛卿是拉卜楞寺的主要护法神之一，在拉卜楞寺大经堂正门外墙绘有壁画，并在其院内设有祭坛，在各大山神中享有殊荣。阿尼念青位居其次，在拉卜楞寺上续部设有坛祭。阿尼玛卿作为拉卜楞寺护法神，寺院长年煨桑祭祀，时逢大型宗教活动之机，桑烟就更为浓烈。寺院祭坛只祭清净素食，无血肉类。民间祭祀煨桑呼唤阿尼玛卿之名时，也很少用肉类。据传阿尼玛卿已获得“萨加巴”地位，而“萨加巴”已不再用肉类。阿尼念青实际地位已是拉卜楞周边地区最大的地方保护神，是众部落神灵之首。几乎各村、部落都有祭祀阿尼念青的习俗，还不定期举行插箭、放风马、煨桑等活动。据说，阿尼念青骑黑马、独眼，他的另一只眼是被一个宁玛派僧侣防雹时射瞎的。阿尼念青在拉卜楞地区众部落群众心目中，神通广大，如若发怒，便会降灾人间，如雷电、冰雹、地震、疫病和各种灾难。因此，对于念神，人们只能像对待尊敬的大人物一样服侍、供养、投其所好，求得家宅平安、人畜兴旺。

除阿尼念青山神之外，拉卜楞及周边各部落、自然村有各种独自供奉的山神。如塔哇秀玛（下塔哇村）供奉阿尼夏勒山神，民间相传此山神是从蒙古地方迁来的；塔哇贡玛（上塔哇村）的山神称阿尼华勒；来周村信奉的是阿尼九甲山神；唐乃合村信奉孜尼日，意为夫人峰（即阿尼念青夫人）。其他还有夫地村信奉阿尼哲莫山神等。当然，自然村落神和部落神不仅限于一个，如塔哇贡玛除信奉阿尼华勒之外，还有卓玛拉日山神，夫地村也有三四个保护神。这些神灵所附之地大多临近于居民住地的部落和村庄，与部落、村庄的人们联系极为密切。其属辖范围内村民的

大小事务，都应通知保护神，祈求山神保佑，每个村落的保护神与村民之间的关系，如同原始时期的部落首领同其属部之关系，只要虔心供奉，定能使该部落平安无事。若部落间出现各种纠纷，各自的保护神保佑各自部落，战胜敌手。这些保护神在通常情况下是不会害人的，如若触怒了它，便会惩罚于你，降下灾祸。但其属性远不再是莲花生降服众妖魔前，那种凶神恶煞的样子了。神圣的就是美的。在藏族先民的观念中，凡大山皆有神灵居住，而这些神灵又都具有人的品格。这里的神灵不再是抽象的概念、幻想的东西，而是藏族人现实世界中的人物，是积极肯定的形象。

祭祀山神是拉卜楞地区山神崇拜的一项重要内容。拉卜楞及周边地区对山神的祭祀仪式，从祭祀时间上看，可分为定期和不定期两种。固定期是以每月的初一、十五为吉祥日，此外春夏时节，各村都有祭祀本村山神之习俗，情况不一。如塔哇贡玛为农历六月十七日，塔哇秀玛为农历六月十一日，唐乃合为农历六月十五日，夫地为农历六月十二日等。总之，各村落集体祭神时间，依各村情况不定，然而各村落都有固定集体祭神时日，久而久之，这一祭神日，便演变为该村落外出郊游、游玩的固定节日。通常祭山神没有固定日期，且功利性较强。拉卜楞地区众多信民，几乎每天早晨煨桑祭神、祈祷，以求神灵保佑。除此，家中喜添人丁，尤其为男性，生日当天需煨桑祭神，以答谢神灵，并祈求来日平安。卜算起名时，也需念经，甚至插箭、扬“隆达”等，通常由卜算结果而定，另离家远行、征战、迎考等时节，都需要煨桑祭神，以求保佑。

拉卜楞地区至今仍保留着杀生祭祀神灵习俗，但杀生祭祀远不及远古时那样严重，平时，只需少许血肉即可。祈祷对象必须明确，切忌呼喊那些已禁食肉血类神灵之名，以免不敬。在此我们这样认为，民俗实为退化了的宗教，是新旧宗教相互吸收兼容

的产物。

拉卜楞藏区祭祀山神的具体祭祀程序有：备物、煨桑、插箭“拉卜则”、插旗、扬“隆达”、赛马等项。

(1) 备物。临近插箭活动日，人们便积极准备所需诸物，买箭杆、印经旗、做箭羽、拌桑子（即豆粒大小的煨桑物，是用炒熟的黑白青稞粒、糌粑、酥油、糖果、酒、鲜奶、酸奶等食物合拌而成）、摘松柏树枝、印“隆达”。插箭前一天将箭做好，即用木杆带彩翎做成箭状，缺木柴之地，用红柳条缠羊毛来替代，具体是将箭杆的根部削成箭头状，顶部绑松柏树枝，松柏树枝下面扎有三棱式彩色木板质箭羽，箭羽上还绘有宝珠、白螺、吉祥轮等图案，下面再缠哈达或彩布条、羊毛之类。

(2) 煨桑。煨桑是拉卜楞地区祭祀山神活动的最基础性的内容之一，是一种象征意义的供养，是用煨烟将天地连接在一起告知天地诸神的仪式。随着桑烟的飘然升空，祈祷、插箭、扬“隆达”等各种祭神活动便随之展开。据说，桑烟焚起时的松柏香味，不仅使凡人有清香舒适感，对殿堂里的山神也起着芳香作用，可驱浊化污，因此，松柏树枝在祭神煨桑时必不可少。煨桑时，先将牛粪或木柴堆在泥石垒成的煨桑台上，把火点着，用松柏枝、艾花、药草，撒上新鲜糌粑、牛奶、净水或酒、糖果点心等，点燃柏枝，再叩头转桑台，同时呼山神的尊名，念赞美祈祷之词，借以传递对神的崇拜和自身的期望。煨桑的对象主要分为两类，一类是属温和型山神（亦称文神）。此类山神受佛教影响较深，不害人损人，祈祷即可渡过难关。另一类是李安宅先生所称的“武神”。此类神在祭祀时，祭品多多益善，肉酒都可，只要虔诚，善恶不辨，有求必应，具有较浓厚的原始崇拜性质。除此，拉卜楞地区山神崇拜有这样的特点，拉卜楞寺作为佛教文化向外辐射的中心点之一，距离其越远，原始宗教的特征越明显，反之佛教文化影响则越深。拉卜楞地区山神崇拜之层次性分布，

正反映出藏族宗教文化演变发展的历史进程。

(3) 插箭。插箭这项祭神活动，依其所祭祀神灵类型不同，名称也不同。如祭护法神的叫做“拉托”，祭战神的叫做“化卡尔”，祭山神的叫做“拉卜则”。插“拉托”的是寺院僧侣的活动。插“化卡尔”是部落联合的大型活动。插“拉卜则”则各个村落可单独活动，且较普遍，故在此着重介绍这一类插箭活动。

“拉卜则”，是祭山神的重要形式，是拉卜楞地区山神祭祀活动的主要内容之一。箭是古代藏民族，战胜自然，抵御猛兽袭击等敌对势力的重要武器，在久远的历史进程中有着特殊重要的意义。在征服自然的过程中，一方面力求通过斗争战胜自然，另一方面出于对大自然的恐惧和无奈，以消极方式神化自然力并加以崇拜，藏族先民对山神的崇拜，以及各种祭祀活动的出现，其原因正在于此。把箭作为供品奉献给山神，供奉箭翎，也就是提供武器。以取悦山神达到保护自己的目的，这也是山神崇拜的功利性所在。一般是在高山上，在一片响彻云霄的欢呼、鸣炮、螺号声中，众人各举各的箭，绕煨桑台转三圈，待两支最长的公用箭（一支属大活佛、一支属村庄）插完后，再蜂拥而上，插个人的箭。最后用细长的羊毛线，将箭堆缠牢，叫做“插箭垛”。插箭的险峻地势实际也是所供养之神的驻场地。表示据守一方要道，耸立双方边界制高点，起到震慑护卫的作用。每年一定的日期，据说是保护神的生日，或是保护神正式任职到岗的吉日。部落或是家族的全体男丁，在插箭垛插上自己拿去的翎箭，作为对保护神的供养。遇到仇杀或战争，还用宰牲形式供奉保护神，期望辅助助威。拉卜楞地区各部落、村集体大型插箭活动，通常是在农历六月举行。每个村具体插箭时间不一，有农历六月十一、十二、十三、十五等。因集体插箭时的规模较大，因而有些地方演化为节日，如举行赛马活动，或在野外郊游几日。插箭时，一般由男性参加，届时每家各带箭牌一方，或旗杆一根，牌为木制，

绘有五色彩云，大的约有六七尺，小有亦有五六尺，旗杆长约七八尺，上悬红绿两色见方尺余之绶绢。首先煨桑，并将各自的箭杆在桑烟上绕上几圈，以示净化，然后，高举箭杆绕山顶三周将箭杆插入放箭转栏中，从此，插入的箭就成为神物，很少有人去触动它。因此，有些神箭杆年代久远。插箭仪式结束后，有些村落也在箭杆下商议该村大事，增强凝聚力。

(4) 插经幡。经幡是印有经文的幡，由树枝和几块带色的幡条组成，在藏区的山顶上、房顶上、庭院前、广场上插立和悬挂着，随处可见，是藏族独特的民俗文化现象。经幡中又分长经幡、风幡等多种。长幡由一米左右长的经幡连接而成，一般挂在广场、寺院和庙堂前的经幡杆上，短的长经幡也可横挂在树上或门口。风幡是一块块小经幡穿在一根长绳上，横挂于山口、两树之间、房顶与房顶之间，或佛塔之上的幡。长经幡和风幡都可用绳子和长木杆，构筑成为经幡塔。经幡上除印有各种咒文、祈祷文和佛颂外，还印有虎、狮、鹏、龙、度母等。经幡颜色的排列顺序有严格规定并且赋有象征意义。最顶端是蓝色幡条，它象征蓝天；下面是白色幡条，象征白云；接下来是红色幡条，象征火焰；然后是绿色幡条，象征绿水；最后的幡条是黄色，象征黄土或大地。五种颜色的排列顺序正是自然物质存在的立体排列形式，是固定不变的，不容创新。经幡最早为体现军威插在家门前的长矛，随着藏传佛教的传入，逐渐演变为祈求神灵消灾灭殃、迎福延寿的象征物。

(5) 隆达，即风马。放风马，也是一项重要活动。先雕刻木板，再印在纸上，有三马、四马、十马的图案，尤其以十马为尊。风马四角印有虎、狮、鹏、龙四物，其含意是：风马飞扬时，好运像腾空而驰的骏马，威震山河的猛虎，咆哮如雷的雪山狮，展翅千里的大鹏，独霸长空的玉龙一样亨通。

原始信仰习俗的出现，标志着藏族先民思维和想像力的提

高。人们通过想象和幻想，虚构了一个非现实的世界，把精神物态化，创造了原始宗教及其信仰习俗，而原始宗教幻想和信仰习俗活动，又直接促进了原始艺术想象和人们审美意识的发展。这些藏族早期信仰习俗的种种表现形式，有许多正是原始时代最为珍贵的艺术创造。放风马时，首先煨桑，当桑烟滚滚腾起，便诵祝词，向空中抛撒风马，风马飞扬的越高远越为吉祥。山神是一方土地保护神，其任务是相当艰辛的，据传说，山神巡视时，一眨眼功夫，就需换一双铁鞋。放风马便是给山神敬供良马，一方面是感谢其辛苦，同时更大意义上是通过大量敬供以求保佑自己。此种禳灾祈福的山神崇拜形式，在拉卜楞地区相当普遍。插箭活动进入尾声，象征性的群体赛马便开始，但这并不是在争先夺奖，所有参加插箭的骑手都得参加跑马的行列，藏族人认为这是在受山神的检阅。随之插箭活动全部结束。

在三岔路口堆砌白石堆，也是祭祀山神的一种方式。路过的人拣几块白石头添加在石堆上，再绕白石堆沿顺时针方向转圈，表示信仰的纯洁无邪。而白石头又俯拾即是，方便又实在。

(6) 放生，是拉卜楞地区山神崇拜的又一项重要活动。此种祭祀活动由来已久，在一些大的神山上，都能看到放生后的牛、羊、马等。一旦成为神物，任何人不得伤害，也不剪毛，让其自在地生活在山上。除拉卜楞寺院有固定放生期外，民间无固定日期，通常为群众自发行为。家人生病，经卜算即可放生。拉卜楞地区最大放生活动于农历正月初八进行。这一活动由拉卜楞寺院组织发起，每年举行一次，地点在拉卜楞寺“拉章”图丹颇章院内。仪式开始前，由“议仓”官员宣布寺院内外大小官员、属寺及部落头人的职权范围，尔后由嘉木样呼图克图、襄佐三人，各持自己的钥匙，共同将“拉章”终年密封珍藏的古董珍玩及金银宝库启开，供人们参观。随后，僧侣们诵《招财经》，将事先预备好的牛、马、羊身上洒上净水，系上彩绸或布结放走，每年

约放生二三头（只）。近年来，随着寺院的开放，宗教信仰自由政策的进一步落实，这一活动也相应得到恢复，只是放生规模与数量已远远不及。群众放生的牛羊有时也带回自家饲养，依旧是不剪毛、不伤害。

拉卜楞地区祭祀山神的活动内容丰富多彩，但影响最大，最为普遍的祭神仪式无外乎以上几项。拉卜楞地区山神崇拜现象，在整个青藏高原整体文化氛围中，即有共性，又有个性，而其个性与共性构成的以拉卜楞寺为文化轴心的地域性现象，成为全藏区山神崇拜文化的一个重要组成部分。

拉卜楞地区山神崇拜之文化现象，是藏区原始宗教信仰在不同环境下的一种特殊反映。如若我们将这里的文化现象作为蓝本，对错综复杂的历史文化的积淀进行分析，我们不难得出如下结论：

第一，原始的自然崇拜构成了拉卜楞地区山神崇拜文化现象的最基础的文化层。毋庸置疑，原始人类最初的崇拜是其对周围自然的神秘感和恐惧心态中产生的，因此，作为自然物的山水、木石等便成为原始人类恐惧、敬仰和崇拜的最直接对象。拉卜楞地区山神崇拜作为一种文化现象，历经演化与发展，形成以山神为主体的多神崇拜习俗。原始崇拜中山神是没有高低贵贱之分的，而在拉卜楞藏区山神崇拜的信仰习俗及民间传说中，山神有较明显的等次之分，很显然，这是人类历史进程中不同历史阶段不同社会文化现象的反映。

第二，拉卜楞地区山神崇拜从其表现形式而言，具有明显的原始宗教特点。其实质上已成为藏传佛教文化的一个不可分割的重要组成部分。山神既是各村民的保护者，又是藏传佛教信仰的维护者，它在佛教的轮回学说中，仍然是一个没有脱离苦海的平等众生。只有积善行德，才有可能脱离六道轮回，达到极乐境界。因此，拉卜楞地区传说中的山神，其习性与人相似，若投其

所好，虔心供养便会顺利平安，反之甚至对抗，则将惨遭不测。又由于山神自身尚未能脱离苦海，对自身来世问题也茫然不可知，所以人们对山神的供养只能涉及眼前利益，至于来世的幸福，山神是无能为力的。另外，拉卜楞寺作为藏传佛教文化中心之一，佛教对该区域内影响较其他地区相对深远，佛教影响愈加深刻，山神的属性也更多拥有佛教成分，例如阿尼念青不再食用肉类的传说。一切根源无不与文化背景有着相当密切的联系。

第三，从山神的来源来看，有众多的山神是随着拉卜楞寺院形成发展而逐渐产生的，如在拉卜楞寺周围十三战神中，就有不少保护神属于此类。还有一些山神是邀来拉卜楞地区落户的“外来户”。此外还有一些本地的固有山神，如哇德村的阿尼多赞等，为原部落的英雄。

总之，山神崇拜这种文化现象，作为一种古老宗教文化的遗俗，从古老的原始自然崇拜演变为藏传佛教组成部分，历经几千年，终于形成多元的文化形态，其文化成分相当复杂。但从其终极意义，拉卜楞地区山神崇拜是原始信仰与藏传佛教相互吸收融和的结果，是已经佛教化了的文化现象。

从生活的地理环境来看，藏族都居住在山峰丛立的地区，因此，人们为这些山峰赋予灵性，使其本身具有独特的审美品质，带给人们无限的遐想，成为人们崇拜的神奇现象。从美学视角来看，神山体积的庞大与超常的力量和气势同美学范畴中的崇高有着密切的联系，是产生崇高美不可缺少的形式与内容因素。神山使膜拜者在观赏时产生出神秘感、敬畏感、恐怖感，这与审美产生的崇高感有着异曲同工之妙，神山在藏族的生活里，已成为重要的精神文化载体。因此，在人们的心理感受中不仅具有崇拜感，同时也伴随着一种雄壮之美的崇高感。在藏族的审美意识中，山神崇拜已成为原始崇拜范畴的古老原型。

2. 龙神崇拜。龙神，藏语称“鲁”，与汉地的“龙”有区

别。“鲁”，在《藏汉大词典》中的解释是龙，佛教典籍中所说“八部众”中一类水栖的人首蛇身的畜生，汉文解释为我国古代传说中的一种长形、有鳞有角的动物，能走能飞能入水。苯教中没有明确说它究竟属于哪种动物，只是说龙神类的动物有鱼、蛇等，其共同特点是长有蛇尾或鱼尾。由此，我们可以这样认为，龙神泛指生存于地下的神灵，尤其是水中的鱼、蛙、蝌蚪、蛇等动物神。苯教徒将这些动物称龙神或水神。霍夫曼在《西藏的宗教》中指出，这些龙神的最初住所是在河、湖、井中，其职责是守护地下的宝藏。

龙神蕴含的文化内涵极其丰富，有关它的神话不但在藏族浩繁如烟的典籍中记载较多，而且民间也有许多传唱。龙神是财富的象征，这是欧亚大陆各民族共同具有的古老观念。它是藏民族的崇拜物，高兴时会将福运财气赐给人们，一旦发怒，龙神会威胁人类的生命。同时它是人间多种疾病的根源，瘟疫、梅毒、伤寒、天花、麻风病，无不与之有着密切关系，随时都可能给人类带来疾病灾难。人们对它既畏惧又敬仰，它是一种必须时时敬奉的精灵。

拉卜楞寺附近群众祭祀龙神的地方大多在大夏河边左侧，此处花草树木生长茂盛，树枝上挂满白羊毛和各色线绳，还有一个用几块石板砌成的桑炉，与对岸金碧辉煌的佛殿遥相呼应。

在拉卜楞王格塘乡一带，藏族人家家家户户养猪。但大多实行圈养，从不将猪放出去。原因就是害怕猪乱拱乱啃，破坏风土，触犯龙神从而带来灾祸。

祭湖求雨是祭祀龙神的一种形式。拉卜楞地区的达尔加雍措、达藏措等天然湖泊，被当地群众视为神湖。每年农历六月间，几乎天天都有前来祭湖的人群。他们各自带着伏藏袋及煨桑用品，从四面八方云集湖边。伏藏袋，里面装着粮食、香料等物，小的只有几两重，大的重几十斤，乃至上百斤，伏藏袋应严

保素净，切不可触及荤腥物。人们先在湖边煨桑，再在由先辈活佛指定的方位将伏藏袋投入湖内。目的在于祈求风调雨顺，人畜兴旺。若遇久旱，人们赶到湖边，先举行如前所述的祭湖活动，再将一宝瓶盖严口子，用五色彩线拴牢投入湖中，过一段时捞上来，用手摇动，听里面有无声响，据说若求得雨时，瓶内有奇妙的响声，待瓶内有响声就带至久旱之处。若无响声则反复沉捞，直至有声响为止。宝瓶所到之处下了充足的雨水后，再将宝瓶送至湖边，投入湖内，又捞而听之，直至瓶内无声响，算是将所求之雨归还原主，并煨桑致谢。据说这种祭湖求雨的方法很灵验。祭湖求雨虽带着一层浓厚的宗教色彩，但也有一定的民间娱乐成分，所以当地群众，尤其是青少年非常喜欢参与此项活动。

3. 赞神崇拜。赞神居住在虚空、雪山、石崖、水中，有时和念神的界线不太分明。霍夫曼在《西藏的宗教》中说：“日巴赫描写它们像野蛮的猎人，红色，穿着盔甲，骑着淡红色的马，在它们的王子率领下巡游，谁要是在山里不幸碰上它们，将被它们的乱箭射穿，得一身重病而死。”他们是凶悍、怖威的化身，庄严可怖、威力无穷。形体似牛、马、虎、猪等，是一种被神化了的以猛兽为基本特征的三头六臂的精灵。藏族民间对人中的强者也称“赞”，后来作为藏王称号的“赞普”一词，即循此意，“普”是大丈夫之意。载末尔是西藏著名的赞神，我们在宗教节日一章中提到过。据说他最初是人。一位藏族妇女生了七个蛋，孵出了七兄弟，载末尔是长兄，后被仇人所杀，于是他随时寻找机会报仇，令人畏惧。相传莲花生入藏后收服了他，他随后成为佛教的护法神。藏族人供奉的载末尔像是红色的，三只眼，咬着下嘴唇，骑在红马上在血海中行走，将军装束，双手端一长枪，左手持一套索，套索另一端持一恶人，恶人被长枪刺透，流着血；披挂箭囊、弓，背景为风，周围是火焰。

上界的主宰神是“拉”。“拉”是高尚、超脱的神，他分管的

区域是天上仙界，是真善美的化身。由于他的情操、能量和修养，成为众神心目中的至尊神，也是从精神上可驾驭众神的“神王”。他能管理地下人间诸神，说服教育他们为众生造福。但由于世间万物生灵，有着自己不可逆转的命运，也属于六道轮回，所以，“拉”神一般不轻易过问琐事。不过，人类既然找到了“拉”这位救世主，自然抓住不放，百般恭维祈祷，表白诚心，祭祀不已，力图减轻灾难，获取幸福。

此外，藏族的家庭里也有各种神灵的存在，如家神、灶神等。家神的主要职责是保护家庭平安、发财致富，在有些情况下还充当战神和财神的角色，参与对仇人的斗争。灶神的主要职责都与厨房里的活动有关。对此本书第七章有论，此处从略。

崇尚白色也是藏族独特的一种自然崇拜习俗。洁白的哈达，无论平时，还是隆重的节日，都是重要的礼仪用品。哈达的产生与古时唐蕃交流互相赠送布帛有关，最初的哈达是赠送的实际财富，而非礼节性的，是由赠送实物而逐渐成为专门的仪式或礼节性用物。

白色是美好的化身，是善的象征。它代表纯洁、温和、善良、慈悲、吉祥。20世纪40年代的拉卜楞藏区，由于寺院和周围白色僧舍的原因，被民俗学家美誉为“白色肃穆的世界”。现在的拉卜楞藏区，人们着藏装要配白色的衬衣；白石常被供置于院落四角墙端、门顶及门前，院墙也粉刷成白色；牧民会在草地上扎起白色的帐篷。在山口，藏族人用白色石头堆起石堆，以祭山神，表示祈盼吉祥、幸福的美好心愿。青年人结婚举行仪式时，要在家门前用白粉绘上吉祥的花纹，要为新郎、新娘铺上洁白的羊毛毡，献上洁白的哈达。在喜庆佳节，主客互赠白色哈达，并在礼品上系上白色羊毛，以表诚心、敬重之意。家人去世，要用白粉划出线路，将逝者灵魂引向极乐世界。在祭“拉卜则”插箭时，也要在箭杆上系上白色的羊毛。藏族人还以黑白来

区分人的品质好坏，认为心白的人是善良纯洁的人，心黑的人是邪恶不义之人。某个人说自己“流出的血是白色的”则表明自己绝无邪恶。当人们之间产生矛盾相互不和时，如果有一方主动求和，则献给对方一条洁白的哈达，便会化解怨恨，和睦如常。藏族人认为，白色的牛、羊、马、狗这些家畜，具有扶正避邪的功能。家中饲养的白色家畜，对主人以及居住环境而言都是吉祥物；此外，白骨头也起镇压邪恶的作用。

白色也有其道德含义。藏传佛教将人的一生活动称为“业”，而“白业”是善良事业，“黑业”则是邪恶之事。佛教主张戒杀、行善，称为“白法”。史诗《格萨尔》中格萨尔将自己事业称为白业，自己的国土称为白岭之国。对白色的喜爱是藏族人共同的审美追求，对白色的崇拜在藏族人的内心根深蒂固，形成浓重的心理积淀。

一个民族对色彩的倾向，既体现出民族文化的延续，又体现了民族的审美取向，也是一种社会文化心理的生动反映。

首先，藏族尚白习俗最早基于功利目的，不带有审美性质。所以，藏族人认为白色是美的。藏族尚白是自然的昭示，与他们长期生活的地理环境息息相关。藏民族居住的环境叫“雪域”，有漫长的大地披雪的日子，青藏高原地理环境突出的特点便是白雪皑皑。尤其是雪山，作为最突出的景物伴随着藏族人的一生，白色是藏族人一生见到的最多的颜色。同时，雪水养育着万物。这样，白色便自然而然地进入了人们的审美领域，人们不仅对白色有亲切感和神秘感，而且也产生出向往和追求，将白色加以神化，并寄寓善良、美好、光明、圣洁的象征意义。白色的羊毛被视作吉祥之物，就是藏族人的尚白观念在具体生活中积淀的明证。正是在这种生活环境和观念的影响下，塑造了藏族崇尚白色、向往光明、讲究友善的美好感情和文化秉性。藏族自豪地将自己称为“康瓦坚”（意为雪域人），表明像白雪那样神圣、洁

白、美丽。透过白色自然崇拜的表象，我们感受到了藏族正直、善良、纯朴、豁达的思想品格和厌恶喜善、是非分明、求索真理、向往光明前途的人生态度及审美价值观念。

藏族尚白习俗的形成原因与藏族古老的神灵崇拜密切相关。自然色彩中白色为纯洁、吉祥，而且与一定的方位相联系。藏族认为白色是神的色彩，东方在藏族观念中正是白方，西方是赞神、火神居地，朱雀色红，应住西方。南方是林地，阴冷寒郁，故龙居南方。北方则是妖魔居住之地。^①这显然与汉族不同，古代汉族人一般认为东方苍龙，西方白虎，南方朱雀，北方玄武。班固《白虎通义》说：“左青龙（木），右白虎（金），前朱雀（火），后玄武（水），中雍仲后土（土）。”如果将六道众生也以颜色象征的话，那么，白色体现天道，绿色体现阿修罗，黄色来自人道，蓝色来自畜生道，红色来自饿鬼道，烟雾色或黑色来自地狱道。苯教认为宇宙方位中，东方是白色，而白色是慈祥之色，是神圣之色，也是纯洁、善良之色。太阳升起于东方，黎明时，白色驱散了黑暗，白色象征着光明，白色带来了温暖，带来了生命活力。在藏族原始自然崇拜观念中，天神一般是白色的，白色是生灵之神的化身，是一切善的本源。在藏族神话传说中，“长寿五姐妹”之一的吉祥长寿女一面三眼，全身皆白，骑一头白狮子。格萨尔王也头戴白盔，身穿白盔甲。阿尼玛卿雪山山神常化为白色牦牛，年保玉什则山山神有时以白蛇形象出现。所有这些表明，在藏族白色自然崇拜观念中，最早已包含着对真、善、美的一种审美价值取向。

其三，藏族尚白习俗是受印度佛教文化的影响。佛教自公元7世纪传入藏土以后，得到了广泛的传播，从而也影响到藏族的审美习惯。在印度佛教中白色是高贵的颜色。观音菩萨因穿白衣

① 《藏汉大辞典》，民族出版社1985年版，第624页。

坐在白莲中被尊称为“白衣观音”、“白处观音”。

总的看来，藏区无论是民间习俗还是佛教，都视白色为纯洁、神圣、高尚，白色是神圣的象征，无论是苯教还是佛教，都以白色为标志。对白色的崇拜，是藏族人由自然崇拜而来的神灵崇拜的变体，是对自然感受和生活体验的概括和总结，是对外来文化吸取的选择，藏族人对白色的崇尚已从纯粹的功利目的走向审美的高度。

纵观敬畏自然的认识根源，大致有三：

其一，神与自然一体观。藏族认为自然界中的神灵可以化为具体形象，首先自然物本身便是神灵，如神山、神湖本身具有神性，也有生命力；其次，自然界的神灵往往化身为某种动物（如白马、牦牛）或某种似人形的神像，它们到处游走。但其寄托地是一座山、一个湖。神灵是山水的灵魂，山水是神灵的载体。它们互为一体，互相感应。崇敬山水，即崇敬神灵；危及山水，必遭神灵报复，这是藏族人敬畏自然的认识根源之一。

其二，神、人与自然一体观。许多藏族部落、家族史中，当讲起部落来源时，往往要追溯到某位山神或其他自然神。山神化为人或白牦牛与一女性结合，成为部落的创始者。果洛的阿尼玛卿雪山、年保玉什则神山及环青海湖周边的许多神山，都是当地部落的祖先化身。

其三，人、灵魂与自然一体观。藏族坚信人有灵魂，人的灵魂常离开身体而寄存在自然中。这样便出现了魂命山、魂命石、魂命树、魂命湖……如果魂命物受损，人的生命亦受损。在《格萨尔》中多次提到战胜敌人的有效方式是毁坏对方的魂命物，由于灵魂将人与自然相连系，因而人们对周围山水草木格外小心，精心保护。保护自然山水，便是保护自己的生命。

生命意识的转嫁：图腾崇拜

图腾崇拜作为古老的信仰习俗，是构成早期审美文化的一个重要内容。原始图腾崇拜起源于原始人类的幼稚观念——“泛神论”，是在自然崇拜的基础上发展起来的。岑家梧先生对图腾制度的特征作了如下概括：

第一，原始民族的社会集团，采取某种动植物为名称，有相信其为集团之祖先，或与之有血缘关系。

第二，作为图腾祖先的动植物，集团中的成员都加以尊敬，不敢损害毁伤或生杀，犯者接受一定的处罚。

第三，同一图腾集团的成员，可视为一完整的群体，他们以图腾为共同的信仰。身体装饰，日常用具，住所墓地之装饰，也采取同一的样式，表现同一的图腾信仰。

男女达到规定的年龄，举行图腾入社式。又同一图腾集团内男女，禁止结婚，绝对的行外婚制。^①

远古时期人们相信人与某种动物或生物有着血缘关系，并把它视为氏族部落的祖先、保护神加以供奉和崇拜。他们往往通过感性形式达到对世界的把握，以人格为模本创造各种图腾，其实这是人的生命意识的转嫁，是人格同化的结果。图腾作为原始部族精神信仰的对象，以它亲密的血缘关系和群众崇拜意识，从精神上实现了氏族内的沟通，激发起强烈的氏族情感，因而图腾也成为部族心目中最神圣和最美好的象征。在图腾社会里，图腾崇拜在氏族意识中，往往形成了对某种事物美的认同感、契合感，营造了氏族的审美趣味。

有研究者认为牦牛是藏族人的图腾。理由是藏族先民的一部分就来自“牦牛羌”，古代藏族先民曾以牦牛为氏族部落的图腾

① 参见岑家梧：《图腾艺术史》，学林出版社 1987 年版。

而予以崇拜；现在藏族地区有些家庭、寺院，仍悬挂、供奉牦牛头，这是牦牛图腾文化的延伸；寺院壁画上的牛头金刚像，玛尼石上刻的牛头人身像，也都是人们将牦牛人格化后创造的艺术形象，这也是牦牛图腾崇拜的又一表现形式。另外，藏族史籍中也记载，冈底斯山神、雅拉香波山神多次幻化成白牦牛；吐蕃第八代王止贡赞普的妃子在梦中梦见一白牦牛而受孕，醒后一白牦牛从她身边走开了。实际上，图腾制或图腾主义是否在所有的原始民族或原始文化中都曾出现过，是否为狩猎采集生产阶段的必然社会体制，在我国学术界尚无完全一致的认识。丹珠昂奔先生认为：藏族人崇尚的是“白”字，而不仅仅是牛。藏族宗教部分受印度佛教影响，上述故事或许是印度佛教的翻版。传说佛祖释迦牟尼入胎时，就有一只白象进入佛祖母亲的梦中，而后生下佛祖。只是传到藏地，故事发生了变异，白象被换成了白牦牛。若牦牛为氏族部落的图腾而予以崇拜，则在藏族人中不会有灭佛的赞普朗达玛前世为牛，发誓来生毁灭佛法的传说了。况且，牦牛作为予以崇拜的图腾，现今也不符合不予宰杀食用这一图腾特征。所以说，牦牛崇拜应是藏族人的动物崇拜，尚未上升到图腾崇拜。^① 诚然，古代藏族先民大多数过着游牧狩猎的生活，牦牛是青藏高原生命力很强的动物，具有体魄高大、吃苦耐劳、凶悍力大、抗御寒冷等特点，它是藏族人重要的生产资料和主要的生活来源。牦牛在未驯化以前，藏族先民一方面采取积极态度用自己的智慧和力量勇敢驯化这种凶猛的野生动物；另一方面为避免野牦牛对人类的危害，将野牦牛加以神化而崇拜，以期借助牦牛的神力，达到禳灾祛魔的作用。因而在藏族文化中常通过赞美牦牛来塑造英雄人物形象，以此来表达对英雄人物的崇敬之情，给

^① 参见丹珠昂奔：《藏族文化发展史》，甘肃教育出版社 2001 年版，第 224 页。

人一种崇高壮美之美感。

远古时期藏族都以游牧生活为主，因而动物崇拜的对象都是一些与他们生活有着密切联系的动物，而这些动物往往表现出极强的生命力和勇猛，对这些动物加以神化、崇拜，并予以歌颂和赞美，在心目中树立为美的形象，这正体现了藏族原始游牧生产方式以及藏族先民早期动物信仰习俗中的审美观念的特点。

在藏族历史上曾存在过由猕猴变人的神话传说而体现的猕猴崇拜等动物崇拜。至今在藏族舞蹈中仍保留着猴子式踢踏舞。这些舞蹈是远古动物及其动作的再生写照，具有很高的艺术性，充满了独特的审美价值。藏族以模仿动物为主要内容的舞蹈体现了自己和所崇拜的图腾之间的一种神秘的联系以及对图腾的崇拜和敬畏这一原始的民俗心态。随着岁月的流逝，其中所包含的图腾崇拜意义已为人们逐渐淡忘，而更多地感受到的是舞蹈本身那独具民族特色的审美价值。在西藏苯教的原始信仰中，产生了许多以雄鹰为题材的神话，雄鹰被视为创世与生育的神灵，并受到人们的崇拜。从审美的特性来看，由于雄鹰那刚毅的双翼、有力的鹰爪、勇往直前且不畏风暴，在藏族人的心目中，鹰不仅是膜拜的偶像，也是美的化身。狗崇拜、青蛙崇拜等早期的许多神话作为自然崇拜时期藏族原始思维的产物，常常表现出与自然崇拜相融合的特点。虽然稚拙却凝结了人们最真实的情感，融注了先民们初始朦胧的审美意识，他们既属于膜拜型文化又属于审美型文化。

藏族在早期的自然崇拜中，不仅祈求超人间的形式和力量赐福于大众，使人们在精神上有所寄托和安慰，而且在对自然崇拜物的崇尚和关注中，发现其固有的美，并将人文内容灌注其间，将崇拜意识和审美意识融为一体，借自然的崇拜表达了人们最现实的审美理想和愿望。这些亦信仰亦审美的民俗事象，是人格对象化的产物，成为藏族重要的精神文化载体。在原始信仰习俗仪

式中，各种动物造型、图腾偶像、图案、饰物都是为了满足信仰需要而产生的。

巫术意识。巫术信仰是藏族早期宗教中的一个重要特征。据史料记载，松赞干布前的君王均靠巫师来维持统治，占卜、祈福禳灾、治病送死、驱鬼降魔等为其主要活动。巫师的方法之一占卜术，其中有骨卜、镜卜、梦卜、乌鸦叫声占卜、念珠占卜和青稞占卜等。青稞占卜是占卜者检查青稞粒排列组合的情况，从青稞粒形成的图案得出占卜的结果。占卜中还有以专门用镜子判断吉凶祸福的圆光占卜。圆光即借助咒语通过铜镜看到被占卜者想要知道的一切。当圆光时，圆光者要请求卜者手中握十几粒青稞，放在嘴边吹气，同时心中要专一思念自己要卜算的事，然后把青稞粒放在圆光者的手中，由圆光者将青稞撒向铜镜，等待境中显现的文字与图像。我们知道，巫术是远古人类相信依靠人自身力量便可达到目的的观念的体现，念经加持后的青稞便是占卜者手中的道具，只是其中寓有浓郁的民族性和地域性特征。“多日玛”是由糌粑捏成的宗教法物。将多日玛在一定日期抛向门外，是藏族寺院与民间共同拥有的巫术行为。人们认为这样做，会将影响健康和幸福的邪恶驱逐出去，从而保障今后生活的安康。

藏族的巫术信仰是和早期灵魂观念联系在一起的，在原始宗教的灵魂观念中，藏族人认为灵魂与某个特定的物体或地方有关，可寄居某处。表现在《格萨尔王传》中，寄魂物“命根子”说颇具典型性。《格萨尔王传》贵德分章本第95页描述，魔国妖魔长臂洽巴拉忍毒龙有命根子海、命根子树、命根子野牛和镶嵌在额头的命根子鱼。格萨尔在长臂妖魔面前束手无策，后因得到王妃梅萨的帮助，在头盖骨碗里装上毒药水使命根子海水干枯，用金斧子砍断命根子树，用神弓宝箭射死命根子牛，并在妖魔额前水晶小鱼发光时，用箭射中后才将魔国王

制伏。同样，格萨尔王捉住魔国王姐姐卓玛的命根子：神瓶里的松石蜂儿后，卓玛立刻如泄气皮球，毫无作战能力。在降伏霍尔国时，格萨尔王也是听从却尊姑娘的话，将黄、白、黑三头霍尔国三王的命根子野牛角砍断，从此轻而易举地打败了霍尔国。在史诗中，多人均有命根子即寄魂物一说，如格萨尔王的命根子山是阿尼玛卿山，王后珠牡的命根子是札陵湖，王妃阿达拉姆的命根子是一条玉蛇，辛巴大将的命根子是红色野牛，却尊姑娘是青色野牛，务那王是花野牛。由此可见，寄魂物可有一个或多个，并且这种灵魂寄存体外的观念实为远古藏族的灵魂崇拜观念。

生命神走进人的血液：灵魂崇拜

阳神和战神是同时存在于人体内的两个神。阳神又称男神，是男性的“体神”，体神有男神与女神两种，男神附在右肩上，女神附在左肩上。体神犹如一盏酥油灯，在每个人肩上闪闪发亮。他们又是人赖以活命的气息，所以必须随时保护双肩的洁净，尤其是男人的右肩不能受到一丝玷污，否则一旦男神发怒，肩灯就会逐渐熄灭，人体就会逐渐收摄而变得僵冷，最后死亡。这便是藏族忌讳旁人动头搭肩的深层原因，也是在拉卜楞藏区看见藏族女人多用木桶背水，而不要肩挑的最好解释。战神是人体的安全保护神，它又分为两种，一种是附着在人的身上，是体神的一种，另一种有灵的物体，信者以其有不可思议的灵力，能克敌制胜而加以崇拜。

藏族佛教徒认为，自然界每个地域都有神灵生存，人类与诸多护佑他们的神灵同处时空。人生有五神，分别是：地方神“余拉”、生神“吉拉”、生命神“索拉”、男神“博拉”、女神“茂拉”以及战神“扎拉”。人生五神都有处所和来历，它们和人一样，有性格、喜好，高兴时帮助人类，恼怒时伤害惩罚人类。如

生神的前生是人，喜欢居住在民居屋顶上，所以藏族人屋顶上都插有五色经幡。也难怪藏族民居特点被民俗学家总结为：楼下住牲畜，楼上住人，屋顶上住神。地方神一般居住在清静的半山坡上，护一方生灵，镇一方物阜。生命神在人们的血液里，诸神有意进入人们身体，生命神将去迎接，允许他们从男人左手的中指血脉、女人右手的中指血脉走进身体。生命神又是一盏灯，只有具备了天目的人才会看见灯光四射，这盏灯和男人的战神、男神一样永驻在男人的右肩上，和女人的战神、女神一起驻守在女人的左肩上，他们给藏族人生命与胆量，时时刻刻、义无反顾地保佑着生命。

正如世界一些民族中最为典型的“谷魂”崇拜，藏族人观念中的“央”，同样也隐匿着祝愿与希冀。“央”可译成运道，是财富的象征。可直接运用到牲畜身上，如马的“央”、牛的“央”等。如果有人卖掉自己的马时，会在马鬃上揪下一根鬃毛，认为这样可以留下福运。信仰意识主导下的“央”的观念给予人们心理满足和安慰，调节了人们的心理。

从藏传佛教的发展史中，我们可以得知，藏传佛教在产生之前，吐蕃早期社会由苯教文化所把持其中包含着很大的巫术成分。如据史书记载，吐蕃早期的苯教文化中存在着“仲”、“德乌”、“苯波”三种意识形态。“仲”指历史传说、神话等口头文学在藏族文字未产生前的作用；苯波指苯教这种宗教在当时的主宰作用；“德乌”是指巫师的猜谜占卜在古代吐蕃的政治、军事、经济等一切王朝大事中起着举足轻重的作用。这一切都被后起的藏传佛教吸收与传承，以这些表现形态稳固了外来的佛教思想内容，使藏传佛教在藏区立足。另外，苯教信奉“万物有灵”观，崇拜三界神灵，主要祭祀西藏本土的神祇。后来据说被印度佛教密宗大师莲花生收服，成为佛教神系中一种处于底层的护法神。如在拉卜楞寺羌姆中出现的面具为水牛头形，头上火焰长角，呈

三目威猛忿怒相的法王，原为印度教中掌管阴间的主神——阎王；牦牛神便是佛教密宗神阎王手下的使者，在羌姆中常与鹿神一起出现。

第十六章 至高的精神追求： 藏传佛教民间信仰与审美

古人在创造神的同时，就生活在诗的气氛里。

——黑格尔

藏传佛教属于大乘佛教，是显教菩萨乘和密教金刚乘合二为一的教派，是佛教在我国藏族地区的地方化、民族化形式。在称呼上，如同汉传佛教不能被称为“和尚教”一样，藏传佛教也不能被叫做“喇嘛教”。藏传佛教和其他宗教一样，正逐渐出现民间化、世俗化的态势。藏族宗教历史告诉我们，一方面，原始宗教信仰在藏族人的日常生活中仍有遗存，另一方面，藏传佛教在发展中吸收了原始宗教信仰以及藏族本土宗教——苯教中的某些成分，再向民间推广，因而拉卜楞藏传佛教民间信仰习俗呈现复合性特点。

民间信仰的实践方式

藏传佛教影响着藏族的传统信仰，影响着藏族民众的生老、病死、祸福。实践佛理是藏族人最美好的信仰，是通往涅槃境界的途径。藏传佛教提倡的思想方法“观”、“修”，对于一般民众来说，体现出的是日常生活中的礼敬、供养、诵经等修行方法。

藏传佛教民间信仰习俗的内容和方式具体包括磕头、煨桑、诵经、转经轮、转神山神湖等。

1. “三宝”信仰。藏族人对佛、法、僧“三宝”的信仰在藏传佛教信仰民俗中独树一帜。当面对第一碗美酒或美食时，要先以右手无名指蘸酒汁或抓食物少许向空中连弹三下，代表向佛、法、僧“三宝”致意。佛、法、僧“三宝”是藏传佛教的核心，皈依三宝是信仰藏传佛教的标志。“佛”是已觉悟的人，指佛教创始人释迦牟尼，也指普度众生的一切佛；“法”是佛陀的教法，具体指释迦牟尼所说的对治贪欲等八万四千种烦恼的教法汇总；“僧”是信奉佛理的僧团，特指继承或宣扬佛教教义的出家僧众。在藏族人家的佛龛上，常常以佛像代表“佛宝”，以经典代表“法宝”，而“僧宝”即僧侣是指导人们认识“佛宝”和“法宝”的引路人。僧侣在藏地受到普遍的尊崇，在曾经全民信仰藏传佛教的藏族社会，这也就是之所以形成藏族家庭若有二子或三子时必定送一个或两个出家做僧侣这种风俗的根本原因。藏传佛教僧侣也以自己为出家人为荣，认为不仅可自我解脱，更可普度众生。藏族人常常以诵念“礼敬佛教三宝”的颂词来表达对佛、法、僧的信仰。

2. 祈祷。借助祈祷法器口诵祈祷经文和六字真言“唵、嘛、呢、叭、咪、吽”是藏传佛教信徒常见的日常信仰行为。“嘛呢轮”指转经轮，它包括：风力转经轮、多矗立河中的水力转经轮、大转经轮、手摇转经轮和嘛呢轮。手摇转经轮分金铜银数种，有大中小三类。小的高两寸，直径三寸半，筒中有轴。藏族老人大多手持此类经轮，边行边摇边诵，待到中轴磨坏，则功德圆满。嘛呢轮大多装置在寺院四周或寺内，少则数十，多则数百。表面嵌刻着六字真言，其中满储经典。它是六字真言“唵、嘛、呢、叭、咪、吽”的象征。藏传佛教认为，只要转动经轮一圈，等于将经轮中所藏经文诵读一遍。若同时进行，业力更大。

六字真言“唵、嘛、呢、叭、咪、吽”全文的意思是：“具足佛身、佛智的观世音观照”！^①中间“嘛呢”和“叭咪”是“珍宝”和“莲花”的意思。“珍宝”和“莲花”是并列的观世音的名号。观音以“千手”和“千眼”救众生于危难之中，是众佛大慈大悲品格的人格化象征。

除此而外，藏区还运用以下方式进行祈祷：祈祷幢、祈祷壁、转嘛呢石堆、转神山神湖。祈祷幢即将六字真言印写在蓝、绿、黄、红、白等布旗上，用竿立在屋顶上，让风吹动，意为祈祷；祈祷壁也是祈祷的一种，在金木板上镌刻六字真言，挂在墙壁上；转嘛呢石堆，是在过往要道，将刻有六字真言的石块垒砌成堆，过往行人绕石堆数圈，意为祈祷和积功德。藏族人认为，转神山神湖的功德要大于寻常祈祷的千万倍。

佛苯相融的藏族宗教历史

宗教有两层含义，一是以教义、教理为内容的宗教世界观，二是以仪式修炼方式为形式的实践活动。而佛教和苯教恰恰在这两方面截然不同。佛教以六道轮回为核心，认为一切有生命的东西，其灵魂不停运动。做善事能积德，死后便可以在“三善趣”（天、阿修罗、人）复生；做坏事死后会变为畜生、饿鬼或堕入地狱。佛教吸收了苯教山神之后，将其安排在六道中的阿修罗一层，成为卫护佛教中护法神。因此，藏传佛教中的护法神也只有虔心护法修行功德，才有可能成正果。

面苯教认为人死后有两个世界，一是继续过富足安乐生活的死后世界；二是充满黑暗和痛苦的死后世界。在乐土中度完一生后方可穿透那黑暗和痛苦世界在乐土中获得再生，故在万物有

^① 多识·洛桑图丹琼排：《爱心中爆发的智慧》，甘肃民族出版社1998年9月版，第392页。

灵，即天界有天神，地有地神，山有山神，水有水神的基础上，认为只有进行有效的祭祀，方可平息大自然降灾，以求平安顺利，获得丰年。因此，苯教的祭祀活动在苯教的各种宗教活动中占据着相当重要的地位。据《空行母益西错杰传》的记载，这种祭祀仪式每年要举行好多次。每年秋天要将一千只公鹿一起杀死，取鹿血献祭，冬天要将牦牛、绵羊、山羊等公畜各三千头杀死，献祭苯教神祇，将牦牛、绵羊、山羊等母畜一千头活活肢解，以血肉献祭，春天要举行名叫“肢解无角母鹿”的祭祀，将四只无角母鹿四蹄折断，以血肉献祭。夏天要举行苯教祖师祭。以各种树木和粮食“煨桑”祭祀。在人有病时要施舍贱命，视个人经济情况从最多杀公畜母畜各三千到最少杀公畜母畜各一头献祭神祇。人死以后为了制伏鬼魂也要杀生祭祀。^①

这种普遍而大规模的祭祀活动，不仅关系到社会政局的稳定与经济的再发展，而且也直接触犯了佛教禁止杀生、众生平等的戒规。因此，佛教在接受苯教早期神灵的同时，必须改造原有的苯教神灵，以及对神灵的祭祀，使其符合佛教教仪教规。莲花生大师的成功，不仅在于降服了一大群“妖魔”，更重要的是为佛教的发展开辟了新的生存环境及发展途径，使佛教在藏区得以传扬和发展。佛教在藏区发展的道路是漫长而极端艰辛的，桑耶寺建成，以及佛教势力在当时吐蕃得势以后仍然存在着容纳和继续接受苯教古老宗教传统的问题。直到吐蕃王朝灭亡前夕，传统的宗教仪式与佛教教规之间，仍有相当大的沟壑。在此之后，随着佛教势力的进一步壮大，传统的宗教仪式也相应得到改变，大规模杀生祭祀现象也逐步得以控制。面塑、木雕等替代物基本代替了牛、羊等牲畜祭祀神灵的宗教习俗。民俗是退化了的宗教的影

^① 参见东嘎洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，民族出版社1985年版。

子，作为格鲁派佛教圣地之一的拉卜楞寺周边地区，仍存在以牛、羊血祭等习俗，然而以整牛整羊祭祀，已属罕见。

佛教传入西藏后，在西藏的发展分为“前弘期”和“后弘期”两个阶段。前弘期约始于公元 640 年，终于公元 841 年。公元 7 世纪中叶，吐蕃赞普松赞干布先后迎娶尼泊尔赤尊公主和唐朝的文成公主入藏，她们分别从尼泊尔和汉地带来了释迦牟尼佛像、经籍和僧人，为供奉佛像，松赞干布分别为她们建造了大、小昭寺。同时，松赞干布派遣吞米桑布扎等前往印度学习文字，创制藏文，翻译佛经，发展了藏族的翻译事业，此阶段为佛教在吐蕃的初兴阶段。公元 742 年—797 年，针对苯教贵族大臣的第一次禁佛运动，赤松德赞开始复兴佛教，先后请来了印度高僧寂护、莲花生等，兴建了西藏历史上第一座剃度僧人出家的寺院桑耶寺，形成了藏族社会的僧侣制度，并组织译师翻译了密乘经典数十部。西藏佛教历史上著名的“佛苯之争”，使佛教战胜了苯教；同时，西藏佛教史上著名的“渐顿之争”，使印地佛教战胜了汉地佛教。这一段为西藏佛教的建树时期。佛教教义中吸收了很多婆罗门的教义，如灵魂不灭、业报及因果轮回等。苯教视世界为天、地上、地下，分别为苯教之神、人、魔鬼所居。这些观念与佛教的“轮回”观念大致吻合。正因如此，佛教在传播过程中一方面同苯教争执、排斥；另一方面又同苯教整合，吸收苯教的许多成分。并通过改变形态的手段将苯教的许多教义纳入自己的思想体系之中，进而形成藏传佛教。赤祖德赞（806—841 年）时期，进一步确立了“七户养僧”制（即七户百姓供养一僧人），但是西藏佛教史上有名的“朗达玛灭佛”，使西藏佛教一时陷于绝境，佛教前弘期至此终止。此后，宗教复兴势力从多康进入卫藏，史称“下路宏法”，西藏佛教后弘期开始。同时，1045 年，印度高僧阿底峡自阿里进入卫藏，这是佛教复兴势力由阿里进入卫藏的标志，史称“上路宏法”。公元 978 年，藏传佛教正

式形成。

后弘期时的藏传佛教之所以不同于前弘期佛教，是因为它是印度佛教与藏族地区的原始宗教苯教相互融合的结果，是藏族地区地方化了的佛教。它以佛教教义为基础，吸收融合了苯教的一些神祇和仪式，教义上则以大乘为主，显宗与密宗兼修，从而形成的藏传佛教密宗的一种佛教派别。其中较大的教派有宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派和格鲁派等。这些教派在藏区得以发展，以至参与政治，建立了僧侣贵族的“政教合一”统治。

格鲁派兴起于15世纪初叶，是藏传佛教各教派中兴起最晚、发展最快的一个教派。“格鲁”藏语意为“善规”，因该派创立者宗喀巴大师（1357—1419年）针对当时藏传佛教戒律松弛的现象，倡导僧人严守戒律而得名。相传西藏后弘期的重要人物卢梅·楚臣喜饶自多康返藏时，喇钦·贡巴饶赛将自己的一顶黄帽赠送给他，后来藏区守戒持律的僧侣均戴黄帽。宗喀巴大师立志于宗教改革而创立格鲁派时，也将黄帽作为戒法重兴的象征，成为该派的标志。宗喀巴大师阐述显密二宗的关系，规定学佛次第，即先显后密，制定了僧人生活规范和寺院组织系统等。格鲁派倡导中观思想，主张“缘起性空”，认为一切法都是待缘而起，又都是空无自性。1409年正月，宗喀巴大师在拉萨大昭寺首次发起大型祈愿法会，与会各地僧众多达万余人，声势浩大、前所未有的，从此形成了传统。

真、善、美的崇高理想与涅槃的 最高境界的统一

泰勒在《原始文化》中认为：宗教是一种巨大的道德因素。它表现在舆论的社会传统的一致性上，按照这种传统，某些行为才被看做是善的或恶的、正确的或错误的。他指出，人类最初是在有了善与恶的道德标准后，才确立了与之相对应的审美标准，

源于神灵信仰的道德标准决定了早期人们对于审美对象及形式感的取舍。^①

藏传佛教明确地把善作为人生境界中的最高追求和理想。在藏族社会，善恶成为藏族现实实践活动中判别人们思想行为的正负价值尺度和标准。藏族传统文化观念与现实的行为实践追求，都十分突出地强调个人的伦理道德修养。藏族的伦理道德修养包含并体现着藏族的审美理想、审美态度、审美趣味和审美标准。藏族向善的伦理道德的观念基础是“利他”思想，利益众生是佛教和藏族传统伦理观念的最高追求、最高的美。在藏族人看来，真、美只有符合善的原则时才是有意义和有价值的，内在的品质、德行是第一位的，是决定对其取舍、肯定与否的关键因素。美就是内在的品行、修养、知识，与此相违背的形式美是无意义、无价值的，当形式美与内在的善相矛盾时，前者理所当然地被放在服从、次要的地位。善构成了藏族追求的目标、动力和价值标准。

在藏族人的观念中，美与真、善密切相连。藏族审美观念在强调善的至高无上地位的同时，也希望美和善统一和谐，尽善尽美。藏传佛教萨迦派第四代佛祖萨班·贡嘎坚赞认为：“施舍是最大的财宝，善心是最大的幸福。”“贤者行善对人对己都有益。”只有“经常乐善好施的人”，其美名才能“像风一样四处传扬”。^②这是对善的歌颂，是对人格美的追求。作为虔诚的佛教信徒，萨班意在宣扬佛法，普度众生。但我们透过其宗教神秘的色彩，同样可以发现在他的理论中，所表现出的美善统一的进步美学观。所谓作恶得恶果，自食其果；行善得善果，并自享其果

① 参见李永宪：《西藏原始艺术》，河北教育出版社2000年版，第223页。

② 次旦多吉等人译：《萨迦格言》，西藏人民出版社1980年版。

是佛教的人生观。佛教的任务就是教化诱导人们逐渐超越、脱离“三恶趣”，再脱离“三善趣”的六道轮回的苦难世界，最后进入涅槃佛国的美妙世界。为此，藏族人认为，一个人活在世上，就应心怀慈悲，广行善事，扶弱济贫，宽厚待人，慷慨布施，受益他人，传扬佛法，利乐众生。拉卜楞藏族人对于鳏寡孤独、生活艰难者，或给予牛羊，或施舍粮食；在过节准备年货时，总忘不了给上门乞讨者准备食物。对上门的乞丐，总是量力给予粮食或衣物，不歧视，不谩骂，以乐善好施为美。在这里，藏族将善视为最高的行为准则和尺度，所追求的人生最高的境界“涅槃”便是佛教最高的善，也就是藏族人认为的至美。《萨迦格言》的作者认为“美”人应是才智过人、勤奋上进、谦虚谨慎的人，这里，美与真有着密切的内在联系。同时，从伦理学角度讲，又应是正直诚实、乐善好施的人，它们又属于善的范畴。

“藏族审美观念是由佛教义理之美与现实实践之美的矛盾统一，是宗教的涅槃理想与现实的善之理想的对立转换”^①。佛教的“性空”论是佛教唯心主义的集中表现，也是佛教美学思想的集中表现。由“性空”论可引申出佛教的苦乐观和美丑观。佛教认为，“此岸”——现实是苦的、丑的。所谓“四谛”、“十二缘起”等，是讲“苦”和“丑”的根由、表现和解脱的方法。和“此岸”相对的“彼岸”、“来世”则是“极乐”世界和“美”的世界。藏传佛教宣传“三界”之说，所谓“三界”即指“欲界”，为具有食欲、淫欲的众生所居；“色界”，位于“欲界”之上，为离欲众生所居；“无色界”，更在“色界”之上，为无形色众生所居。藏传佛教认为通过修行即可解脱“三界”，达到由“无明”到“明”、由“苦”到“乐”、由“丑”到“美”，也就是“涅槃”

① 郭郁烈：《藏族审美观念初探》，《西北民族学院学报》1999年第2期。

的最高境界。“明”、“乐”、“美”实际就在虚有和空无的追求中。同时佛教倡导的真和善不是传统的所谓主体对客体真的把握及其真与主体的主观的目的的一致性，即合规律性与合目的性的统一。相反，藏传佛教所强调的真和善恰恰是在众神统帅下的一种“不自由”，是神意导演的虚幻的真与善，一切都是先验确定了、有目的的。佛教的根本是禁欲。佛教关于“欲”有“五欲”、“六欲”的说法，“五欲”指色、声、香、味、触，属于眼、耳、鼻、舌、身五种感官的欲望。“六欲”，包括色、形、态、声、肤、相，实指人体的自然美的六种形象。佛教把感官肉体看做是一切罪恶和痛苦的根源，认为破“欲”就要行“戒”。藏传佛教行“戒”的主要思想与方法是“观”和“修”。格鲁派的所谓“观”就是“见地”，对世界的根本看法，根本是“缘起性空”，即认为一切“法”都没有自性，一切事物在终极意义上都是空的。所谓“修”就是“修习”，是讲修习顿悟成佛的方法。格鲁派的修习论，强调的是静与动、止与想的统一，也就是在观察思维（动、想）中达到静与止，专于涅槃境界。从而看出，佛教的“观”与“修”事实上是从认识论和方法论上否定现实的存在、感觉的作用，根本取消人们的审美意识。但是现实人们向善、求真的行为过程，实质上是人的本质力量的确证和显现的过程，从而也就是美的、审美的。因此藏族人民崇尚真、善、美的理想便与涅槃的最高境界获得了一致。

“准”宗教行为：禁忌

禁忌，属于宗教民俗范畴。中外许多学者将禁忌视为“准”宗教行为和宗教现象，将其称为“亚宗教”。禁忌和宗教存在的前提是一致的，即都认为有超自然的神灵、鬼魂存在。宗教是禁忌习俗形成的一个重要因素。二者的区别是，禁忌对象的范围比宗教对象的范围广泛；宗教徒将希望寄托在死后的来世，禁忌的

目的是通过短暂的自我限制、约束，避免神鬼等超自然力量的侵犯，以求得自身各方面的权益不受到损害。

禁忌是一种文化现象。人类在争取自由的过程中，从自然人转化为社会人、文化人。这种升华是以人类克制自己的某些欲望为代价和前提的，人类自我约束与自律的最基本、最原始的形式就是禁忌。禁忌与人类文明中的意志、觉悟、勇敢、毅力、忠诚、善良、乃至爱情，特别是道德意识和法律制度有着极其深远和广泛的联系。作为特殊的民俗事项，禁忌包含两方面的意义：一是对受尊敬的神物不许随便使用，这种神物具有“神圣”或“圣洁”的性质，随便使用是一种亵渎行为；二是对受鄙视的贱物，不洁、危险之物，不许随便接触，否则同样会招致不幸。禁忌具有神圣的不可侵犯性，凡触犯者必遭惩罚。禁忌是人们由面对一个权威对象时的敬畏感而产生的对自己行为的限制性规定，是在人与自然、人与人的交往中，由人类自己建立起来的、借助象征与符号成为社会成员代代相传的共有的具有一定约束力的行为规范。

禁忌，在西方人类学、民族学、民俗学家那里，将之称为“塔布”。这一学术名称来自南太平洋波里尼西亚汤加岛人土语，由英国航海家柯克（1728—1779年）船长远航返国时带到欧洲。后来，研究发现，被称为“塔布”现象遍存于世界各民族中。汉语中与其意义相对应的词是“禁忌”。在《礼记·曲礼》中，就有“入竟（境）而问禁，入国而问俗，入门而问讳”的遗训。

灵魂不死观念是人类禁忌的基本观念。远古人类由于生产力落后低下，无法理解自身、把握自然，于是将梦魇等人体现象及风雨雷电等一切与金木水火物质有关的自然现象理解为由超自然界的神灵所控制，这种魂魄物无不具有两面性，即既施恩于人类，又加害于人类。为避免灾祸而拥有福禄，人类祖先便以为用祈祷等方式可取悦于神灵，并小心谨慎个人言行，以免触犯，由

此产生禁忌。可以说爱和恨的双重情感导致了人类禁忌的产生。

禁忌在产生之始便具有明确的功利目的，人们常常用利害功效来解释人们的禁忌行为；同时，有些禁忌还要从象征的意义来理解。禁忌还来自于神秘的交感，而某些交感的禁忌也具有这种性质。禁忌也来自于经验的约定和欲望心理的诱惑。^①

吕大吉先生在《宗教学通论》中提出禁忌的两种分类原则。一是“按被视为神圣事物的种类来划分禁忌的种类”。其中可分为四类：①关于神圣实体的禁忌；②关于具有超自然力和神性的人或自然物的禁忌；③关于神圣的地点的禁忌；④关于神圣的时间的禁忌。二是按照禁忌规定本身的表现形式和物质手段，将禁忌分为语言禁忌、行为（作业）禁忌和饮食禁忌三大类。

藏族禁忌的分类：①世间万物的禁忌。包括有关物化的崇拜对象的禁忌；有关崇拜场所的禁忌；有关仪式器物的禁忌；有关神圣时间的禁忌；有关天体的禁忌；关于天象的禁忌；关于动物的禁忌；关于植物的禁忌。②神圣者的禁忌。关于神圣实体的禁忌；关于祖先精灵的禁忌。③世俗者的禁忌，可从社会角色、行为领域、人体、生存状态四个方面划分，有性别禁忌、等级禁忌、言语禁忌、饮食禁忌、服饰禁忌、生产禁忌、居住禁忌、外出禁忌、祭仪禁忌、人体禁忌、排泄物禁忌、姓名禁忌、婚姻禁忌、生育禁忌、死亡禁忌。

其一，有关青稞的禁忌。高原恶劣的自然条件，特别是冰雹使得藏族人对主要农作物青稞小心翼翼。有关青稞的禁忌多为生产禁忌。生产禁忌有两个特征：一是功利性强。一系列信仰言行皆为保证生产顺利和农作物丰收；二是藏族巫苯佛文化特征。禁忌行为中巫苯佛观念混杂其中，各有显露。当然，其中一些禁忌是藏民族在战天斗地求生存时总结出的经验，不乏科学价值。在

① 参见金泽：《宗教禁忌研究》，社会科学文献出版社1996年版。

藏区，民间特意为青稞顺利生长制定了夏季禁令。如西藏山南有种属地方性法律的“夏季法契约”。主要内容是保护庄稼的措施和宗教禁忌。契约需人们共同遵守，违反者要受惩罚。从藏历五月至秋收完毕，各藏区生产禁忌大同小异，主要包括不得动刀斧割草，否则会触犯地神，庄稼遭冰雹；不得砍柴，否则会触犯天神而降冰雹；不得杀生，不得背着尸体走过田野；在田野上，男子不得赤裸上身，妇女必须包上头巾；忌在地里吵架，否则会亵渎神灵，妨碍庄稼生长；忌擅自开镰收割，收割日期要由喇嘛占卜决定，否则认为是触犯神佛，要受到惩罚。如十三世达赖喇嘛土登嘉措在位时，拉萨周围的青稞，每年在收获之前，都要把样穗三次献给达赖喇嘛看，得到他的许可，方可开镰收割。狭义概念上的生活禁忌则忌浪费粮食，忌扔掉吃剩的糌粑，否则会眼瞎等等。在恶劣而又特殊的自然环境中求生存，使藏族人民自然形成相同宗教观念下的乡规民约，并使之成为行为准则世代传承。

其二，有关《格萨尔王传》中的禁忌。英雄史诗《格萨尔王传》是藏民族的百科全书，对《格萨尔王传》的研究笔触由初期的研究延伸到有关宗教、民俗、军事组织制度，甚至具体到神灵系统、数字等更为广泛而又细致的研究领域。据有限资料，《格萨尔王传》中禁忌可分为生活禁忌、语言禁忌和宗教禁忌三大类。

①生活禁忌。生活禁忌指特殊场合禁忌除外和日常生活紧密相关的禁忌。在《格萨尔王传》中，此类禁忌较其他禁忌要丰富许多。

忌将发辫剪断。在《格萨尔王传》“贵德分章本”^①的第二章“投生下界”中，觉如（幼年格萨尔名）的父亲僧唐惹杰受那提闷妃的蒙骗，为恭贺其妻孕擦拉姆怀孕（时正怀觉如）而外出

① 甘肃民族出版社出版，王沂暖、华甲译，以下简称贵德分章本。

打猎未归，那提闷和超同为各自不可告人之目的合计加害尕擦拉姆，给尕擦拉姆吃疯癫药，使她神志不清，又剪掉她两边发辮。待僧唐惹杰回来，首先看到剪断发辮的夫人沉默不语，以为尕擦拉姆单方面表示断绝夫妻关系，便听信两男女小人谗言，将尕擦拉姆放逐到“距离三箭远的山沟里”，使日后的觉如母子饥寒交迫。又如在贵德分章本第94页中，被掳到魔国的格萨尔王妃——梅萨绷吉得知格萨尔已来救她，便假意对长臂魔说：“我才睡着后做了一个梦，梦见一个姑娘把我的右边头发剪了下来，老魔呀，我想你会有什么事故发生。”以剪断发辮预示或已公开表示夫妻离异，此种禁忌在《格萨尔王传》中出现，显示了禁忌民俗的历史性特征，反映出格萨尔时代婚姻习俗，“已由不太稳定的对偶家庭渐渐地向比较稳定的一夫一妻的个体婚家庭过渡”^①。

忌抓撒灶灰。“贵德分章”本“在天国里”一章中，顿珠尕保“天界格萨尔”变为一只鸟，看人间是否太平，当飞到超同帐房外，超同预感不祥，叫妻子阿隆吉“快快走到三脚灶，把灶里的灶灰满把抓”撒向小鸟。在同一本书第50页珠姆唱词中也有：“抓把灶灰撒黑魔”句。另外在《格萨尔王传·辛丹相争之部》^②第10页中，格萨尔按照莲花大师授记，欲重用霍尔国辛巴大將一同攻下姜国，降伏萨当王，但因辛巴杀死格萨尔兄长甲擦，是岭国的罪人，遭到岭国大將丹玛的反对，格萨尔便决定“每人手抓一把灰，撒向罪人辛巴脸，消除以往心头恨，以此净除辛巴罪”。在《格萨尔王传·向岭大战》^③第112页，又有向国大將达

① 转引自王兴先：《〈格萨尔〉论要》，甘肃民族出版社1991年版，第195页。

② 甘肃民族出版社出版，王沂暖、贺文宣译。

③ 西藏人民出版社出版，宋晓嵇、萧蒂岩译。

莫赤丹被俘后，不畏诱逼，不吐露半点军情，超同“束手无策，心中一发恨，抓了一把灰土撒到他脸盘上，吐了几口唾沫……”的情节描绘。抓撒灶灰意为抑制不祥，此种古老禁忌习俗在藏民族日常生活中仍有续存。

忌乌鸦在房前鸣叫。在贵德分章本“征服霍尔”中，黄帐王派白鸽子、花喜鹊、红嘴鸦、黑老鸱（乌鸦）四处寻觅美女，鸽子、喜鹊等先后无获而归，而乌鸦飞到岭国格萨尔大王帐前旗杆上，见到美丽的王妃珠姆，回去禀告黄帐王后，导致黄帐王抢珠姆后的“霍岭大战”。民间以为，乌鸦叫声恰如藏语中诅咒别人，故藏族人们视乌鸦叫为不吉祥而忌讳此鸟在房前屋后鸣叫，实为原始先民信仰占卜的信仰习俗之反映。表现在《格萨尔王传》中以黑老鸱飞来时间、方位及其叫声来预卜吉凶，此为占卜中的一种：鸟卜。

忌食用马肉。在贵德分章本“征服霍尔”一章中，格萨尔化装为叫花子，向霍尔国尕瓦务那亲王和卦师却尊益西父女俩乞讨。却尊姑娘给格萨尔倒上酒，并献上“一些香味扑鼻的马肉和马肠子”。格萨尔王喝了酒，马肉和马肠子却一口未动，说：“这东西只能当男人在军中战死年祭上供时才能用，我不吃这东西，吃了要倒霉的。”《格萨尔》研究者早已证明，史诗《格萨尔王传》不是产生在一个世纪，当然也毫无例外地反映了那一时期各个阶段中藏民族的宗教信仰意识。忌食马肉，恰恰从宗教民俗这种特殊角度印证了《格萨尔王传》中苯教文化（年祭上供）和佛教文化（早期关于不食奇蹄动物肉食）并存的历史印迹。

忌动用死者遗物。贵德分章本“征服霍尔”第291页描述：却尊姑娘协同格萨尔征服霍尔王，却尊对格萨尔说：“现在你到乱坟里去，把捆死尸的绳子和死人穿的衣服拿一些来。用绳子把三个霍尔王的野牛（指命根子牛）拴在一起，把死人的衣服披在野牛身上。这样霍尔王的性命，便到了绝境了。”结果，“三个霍

尔王就像被铁锤把脑袋砸裂一样，疼痛难忍，倒在床上。”这种呈现接触巫术特点的禁忌民俗，同样印证出格萨尔时代的藏民族所崇信的原始宗教信仰意识，也反映出《格萨尔王传·贵德分章本》形成时期早期化的特点。

②语言禁忌。语言禁忌指某些语言在特殊场合下的禁用它发展到极点，便是对语言灵物的崇拜，如崇拜符、咒等。“符是一种奇特的图画，充当‘文字’代替语言力量，用来作避邪镇妖之用。咒是口头语言禁忌，一般情况下禁止使用，一旦使用，认为会置对方于死命”^①。由于藏民族在各方面深受宗教影响，属于宗教民俗范畴的禁忌，故面，语言禁忌中的咒、符在《格萨尔王传》中比比皆是。以贵德分章本第7页为例，顿珠尕保准备投生人间：“降服四方四种魔，让他们给我作奴隶。第一个吓是爸爸，第二个吓是妈妈，第三个吓就是孩儿我。”幼年格萨尔使用这种表示威猛的声音，是以此增强自身威力而震慑对方和抑制不祥。在《格萨尔王传·向岭大战》第83页，向国大将则庆尼玛活丹和岭国大将玉拉等短兵相接，由于则庆头盔里面有苯教祖师——辛绕上师的符咒，故未能伤到他。凡阅读过《格萨尔王传》的人，就会发现其宗教思想就是“抑苯扬佛”，但从《格萨尔王传》所描述的符、咒等苯教活动，说明史诗产生时期的久远，同样也反映了藏民族历史上佛苯之争的历程。语言禁忌便是这种历史文化的伴随物。

盟誓诅咒同样可被纳入语言禁忌范畴。盟誓诅咒，在吐蕃时期就已成为贵贱畏惧的习俗，并且写入法律条文中，作为判决案的主要依据。盟誓诅咒是赞普与臣下、王室与诸小邦关系的主要纽带，起誓诅咒成为社会各阶层解决种种矛盾与冲突，处理各

① 陶立璠：《民俗学概论》，中央民族学院出版社1987年版，第284页。

民族事务以及缓和民族冲突的主要手段。唐蕃之间的关系仍以会盟起誓来裁定。唐蕃君主的诏书敕令反倒是次要的。盟誓诅咒具有不可抗拒的约束力，甚至执法办案时，是否起誓发咒成为法律条文生效的依据，颇有“一言既出，驷马难追”之君子风度。吐蕃人把咒语看成祛灾祈福及对付仇敌的灵验妙方，至今藏族民间发誓诅咒之俗十分盛行。如拉卜楞牧区盛行“扎仓”、城镇居民脱口而出的是“拉章恭巴”，都以拉卜楞寺院做担保发誓；还有以父母血肉发誓的。除此而外，藏族人在旁人打喷嚏后，会紧接着说“长命百岁”之类的吉言，实际上也是相信语言具有一种特殊的魔力，它能够起到缓解因违反禁忌而带来的危险的作用。

③宗教禁忌。宗教禁忌是各类禁忌中最早的一种。动物类或植物类的图腾是神圣的，不可触犯的，寄魂物的安危关系个人生命的生死，故而也就成为一种禁忌；个人保护神也可视为《格萨尔王传》宗教禁忌的另一特征。如巩闷“杰姆”女神，她是岭国的保护神，也是格萨尔王的个人保护神。贵德分章本第16页描述，母亲在生格萨尔之前，先生下梵天之友黑毒蛇、哥哥黄金铜狗，这些均为格萨尔保护神，都说：“用着我时我就来。”因此，在史诗中，格萨尔出兵征战或遇到危难时，皆煨桑祭祀，呼喊保护神，求其保佑。既然人头顶有多个保护神存在，故藏民族至今忌随便摸头。

④数字禁忌。远古藏族人在运用数的过程中，因为数的神秘感，导致对数的神秘化，从而产生吉祥数与罪恶数的概念，后者演化为禁忌数。在史诗《格萨尔王传》中“二三”被看做是灾祝的象征。“霍岭大战之部”大臣丹玛认为总管王之字昂欧玉达，时满十三岁，这岁辰是“厄运日”不宜出战，果然，在出战后阵亡。格萨尔王侄儿扎拉泽嘉十三岁时父亲贾察阵亡，成为无父孤儿。“门岭大战之部”，公主梅朵拉孜十三岁丧母。数禁忌与其他禁忌一样，常和宗教崇拜的思想和行为有关。“在苯教及其他教

派中,‘十三’被视为一个神圣的数字”^①。有关十三的日、月、年随之成为禁忌年月,期间不得贸然行动,反之则会带来不祥。此外,“三七二十一和九九八十一是藏族先民用来表示最不吉祥的两个数字,一旦遇到认为是不吉利兆头时,就呼喊这个数字,并抓起三脚灶内的灶灰撒灰驱邪,一旦遇到认为是吉祥的兆头,就献哈达供奉三甜食品,进行崇拜”^②。这些均属《格萨尔王传》数字禁忌范畴。

综上所述,根据禁忌是准宗教现象这一禁忌的早期定义,我们可以确定禁忌同宗教有着密切关系,这也是史诗《格萨尔王传》的重要特征。“从某种意义上讲,《格萨尔》产生演变和发展过程,可以看做是藏族社会的一部宗教发展史”^③。自公元7世纪初传入藏区的佛教对史诗的影响自不待说,在苯教中至少包含原始崇拜(又称原始巫教)和苯教自身。表现在禁忌中,譬如咒语、咒术直接呈现着原始巫术的性质。忌食马肉,可理解为图腾观念中的禁止捕杀和食用。在《格萨尔王传》中却又可作苯教的杀牲血祭,也符合早期佛教仪轨中忌食奇蹄动物肉食的规定。这一貌似矛盾的宗教禁忌现象,恰好体现远古藏民族特有的宗教观念。特定时期的佛苯之争的混杂现象被史诗忠实地记录下来。

当然,我们不能因《格萨尔王传》禁忌和宗教的关联密切,而将二者等同。有些禁忌之所以被作为民俗事象传承,是因为禁忌发展到后期已具备近乎民间法律的性质,在功能方面与法律有

① [意] G. 杜齐著,向红笳译:《西藏考古》,西藏人民出版社1987年版。

② 王兴先:《〈格萨尔〉民俗特征浅析》,《西北民族学院学报》1988年第2期。

③ 降边嘉措:《〈格萨尔〉初探》,青海人民出版社1986年版,第287页。

雷同之处。它约束和规范着群体的思想言行，如日常生活中的礼仪禁忌等。禁忌虽被喻之为人类最古老的无形的法律，但只能是习惯法（一种已获得法律权利的成立已久的习惯，是法的渊源之一）中的一种。正如弗洛伊德所言：“随着文化形态的改变，禁忌形成为有它自己基础的力量，同时，也慢慢地远离了魔鬼迷信而独立。它逐渐发展成为一种习惯、传统，而最后变成了法律。”^①此外，禁忌和道德都是人类的行为规范，但道德更多的是一种舆论，违反时，会受到社会舆论的谴责。禁忌却具有不可侵犯的神圣性。禁忌强调的是行为的结果，违反必遭惩罚，道德强调当事人的动机。有时禁忌也会演变为生产生活方面经验教训的总结。随着对《格萨尔王传》的深入发掘与研究，将会更清楚地发现禁忌的这一流变性。

禁忌有教化行为规范，造就人的价值和行为取向的导向功能。有调节人和自然的关系，利用自然造福人类；调节人和社会的关系，维护公众利益和社会秩序；调节人之间的关系，促使人们和睦相处的调节功能。但禁忌的消极因素在于它的产生是以人类不能摆脱愚昧、恐惧和迷信心理意识为存在、传承的前提条件的，现在依然存在。盲目的从众心态，是盲从的惰性心态的典型反映。我们只有在民众中普及教育和科学文化知识，宣传唯物主义思想，改革封闭保守的惰性思想，最终由群众自己自愿破除其中的迷信和陋俗。

远古的宗教标志：雍仲

“雍仲”（卍）是一种符号标志，在民间称为“万字纹”，是“古代的一种符咒、护符或宗教标志。通常被认为是太阳或火的

^① 弗洛伊德著，杨庸一译：《图腾与禁忌》，中国民间文艺出版社1986年版，第39页。

象征。”^① 佛教认为它是释迦牟尼胸部所现的“瑞相”，是“万德吉祥”的标志，因而，“雍仲”在藏区是福禄、财运和吉祥的象征。“雍仲”历史悠久，据考古发掘，早在六七千年前，甘肃、青海地区的先民们制作的陶器上就有这个符号。“雍仲”的观念源于藏族人远古的“万物有灵”。

当“雍仲”这个符号在距今数千年历史的西藏日土岩画中第一次出现时，它表示的是太阳及其光芒。发展到象雄王朝时代后称此符号为“雍仲”。自此“雍仲”的象征含义由最初的太阳光发展演变为坚固、永恒、避邪，以至现在的吉祥如意，成为西藏本土宗教——苯教的标志。“雍仲”以苯教为中心的坚固不可摧的禳解灾害、作法驱疫的巫术，运用“同类相生”的交感巫术施法，让无生命的自然界由“静”变“动”，积极地抵御外来灾祸、以人为力量支配自然，并使苯教永存常在。公元7世纪，佛教传入藏地以后，佛教也用这个标志，但区别在于苯教是呈逆时针方向旋转的“左转雍仲”，佛教的“雍仲”为顺时针方向旋转的“右转雍仲”。据专家考证，因观察太阳运转者的不同的角度导致了“雍仲”的左转或右转。站在地球上观察太阳的运转，为右转，即右转雍仲；从太阳上方往下观察太阳运转，则为左转雍仲。因此，每个雍仲，从前后看都可以是左转、或右转，左右转是统一的，说明藏民族对宇宙的看法是统一的。

黑格尔说：“宗教往往利用艺术，来使我们更好地感到宗教的真理，或者用图像说明宗教真理以便于想象。”^② 在远古，原始宗教代表着一个部落或民族的全部文化。宗教与文化没有明显的界限。当原始人认识到自己所居住地区的地理构成特点时，就会产生一种神秘感。认为周围的山、水都具有“超人间”的力

① 《辞海》，上海辞书出版社1979年版。

② 黑格尔：《美学》第一卷，第224页。

量，并将其人格化、形象化，“雍仲”成为一种幻想中能负载万物的符号。它既是一种代表物质（实体）的有鲜明结构形象的符号，同时也是一种兼有苯教教义的被审美化了的意识符号。

伴随早期信仰习俗而产生的原始神话、岩画、歌舞等，表明了藏族先民最初的审美意识总是与原始宗教观念相融合，还未出现严格意义上的独立的审美艺术。“原始时期的艺术和宗教一样都是人们表达主客观意识的最重要的手段，是一种心灵最深处的观念的体现，它们都具有不同于生产劳动及生活活动的非功利性质，因而在形式上早期的艺术和宗教往往是混沌一体的”^①。然而它们中所包含的美学品格，表达了藏族先民们在远古时代的审美追求，促进了藏族“雍仲”及巫术习俗民族审美意识的发展。

随着社会文化的不断冲击，“雍仲”符号除了原有的宗教情感外，还具备了一种审美的情感。天下任何事物，只要和人发生关系，其中都包含有审美的关系。今天文明的人类，固然和现实发生审美关系；就是早期的原始人类也曾和现实发生过审美的关系。原始人留下来的各种用具，如石器、陶器之类，早已留下了人类审美意识的痕迹。“雍仲”字，具有一种指示方向和旋转不停的感觉，正像宇宙空间万事万物阴阳互换的关系一样，永远不会停止转动。因此，依“雍仲”字最基本、最简单且容量丰富的单纹模样，各个民族在历史各个时期，在不同的范围、场地和用量上，给予其由简到繁、由单到双、由方变长、由方变圆、方圆结合的不断变化的图形纹样，从而丰富和美化了人们的生活。

在拉卜楞藏族民间，“雍仲”的观念和有关“雍仲”的行为在藏族民间生活中无所不在，“雍仲”图案在寺庙、民居、服装、节日、婚礼等建筑和节庆中广泛应用。以“雍仲”作为建筑物的装潢，带有一种浓厚的审美情趣。在藏族人家中，有在装满青稞

① 李永宪：《西藏原始艺术》，河北教育出版社 2001 年版，第 222 页。

象征财富的“雍仲干”（福运箱、财运斗）上插上福禄箭的习俗。家中卖了牛，要从牛身上拔取些毛发，放进自家的福运箱，否则便是将牛的“福气”也一同卖掉了。自家的牛羊有“福气”，村落的青棵地也有“福气”。藏族将“雍仲”作为家庭护符的现象至今依然存在，有的把印有“雍仲”的布条系在院子或大门顶的嘛呢旗杆上；另外，在一些藏区忌讳孩子们在家玩风轮。原因是这会使得家里的羊等牲畜得“羊角风”。可见“雍仲”作为护符品具有护身驱邪、逢凶化吉、避祸防疫的巫术性质。随着佛教渗入藏区，“雍仲”随之成为体现藏传佛教思想的一种护符象征符号形式。在社会发展的长河中，“雍仲”以其丰富的内含，显示出了一种独具特色的审美情趣与特征。

佛教寺院建筑物的窗墙、门格、梁头、院墙、院子内外铺的石头上、花园的方砖上都刻有“雍仲”符号；其形状有圆形的、方形的，墙裙、板壁上画有“富贵不断头”的纹样，民间四合院的门窗图案有“雍仲”的变体，藏族妇女的服饰边上有水獭皮毛拼出的“雍仲”字符号，民间的地毯图案、橱柜绘画甚至白色毛毡上也点缀有黑色羊毛擀出的“雍仲”字图案。甚至寺院里的马的臀部上的烙印也有此图形。“雍仲”字在婚礼上呈现出宗教情感和审美情感的交融，成为一种代表人们宗教情感和审美情感的象征性图案纹饰。

“雍仲”字符号及其变体运用极广，它的纹路变化、气势、气派、韵味、神情无不洋溢着浓郁的民族气息。这些图案整洁华美，表现出了一种齐整反复的美、对称对比的美和一种均衡的美。齐整的东西可使美的势态蕴藏在整齐划一的情态里，它能诱发人们产生端正、轩敞的感觉。同时，反复的构形能唤起人们产生跃然壮大的感觉以及无限遐想的情趣；而对称的展现，则能增强人们的稳定感。

在印度和西方也出现了“雍仲”符号，但在意义上有很大的

区别，在此不再赘述。

最后还需要申说的是：在各民族的一系列民俗活动中，现实功利目的、审美目的、信仰目的往往三位一体地存在于一种行为中，功利性的一面使民俗行为能面对现实而保持一种开放性，信仰的层面使其保持与历史传统和文化固有规则的联系，而审美和艺术则在两者间保持一种张力和平衡，并使民俗行为笼罩上一层诱人的光环，从而使民俗行为系统具有一种生生不息的特点。

后 记

民俗学和美学是两个不同的命题。将藏族民众的生活，特别是将拉卜楞藏族人的现存生活状态纳入审美的视野中展现给世人，匆匆掩卷的我们越发感受到微选题的无穷魅力和乐趣。

美感必须具备的前提是感性思维和形象思维。我们拥有过在青海藏区生活的体验。在山野远离同伴，独自拾牛粪时，常常遥望绵延山峦，遐想过山那边的世界。成年后，工作要求我们带着文化人类学的理论和方法重新审视着族人的历史和现状。

许久以来，我们的灵魂和蹒跚彳亍在村中小石路上的老阿妈手中转动的经筒相融，浮动在香火缭绕的寺院传出的低沉的鼓声号音和睿智的活佛、僧侣雄浑的阵阵诵经声中；沉浸在勤劳的藏族妇女背负着的沉重的背斗中；跳动在节日时少女的盛装上、孩子们玩着羊骨头时吟唱着的童谣中。透过人头攒动的土墙，观看寺院僧侣跳羌姆；在寒风凛冽的夜晚，去寺院观赏酥油花；在拉卜楞僧舍屋顶，远眺一年一度的瞻佛像。新年伊始，我们与散发酥油味、毛皮味的族人摩肩接踵，煨桑、转经轮；我们参加老尼姑的葬礼和拉卜楞城乡人的婚礼、成年礼、房屋落成典礼；在拉卜楞镇山坡上体味事移人非。我们与拉卜楞人同发展，共悲喜。试图与高原保持身心的和谐一致。于是，我们由开始撰写时的枯燥单调归趋平和宁静，灵魂得以纯净和升华。

为避免先入为主，我们注重实地调查，试图拥有一双美感的眼睛，在整个文化和历史的广阔背景下，宏观和深入地窥视拉卜楞藏族民俗与审美意识的本质规律，并追溯它们的原始形态，而不是孤立地对待这些文化现象。有藏学学者极力倡导：在开发西部，发展甘肃的今天，拉卜楞学和敦煌学同等重要。我们虽不是此理论的身体力行者，但撰写过程中始终被拉卜楞民俗文化的魅力所震撼。这时，我们为自己的才疏学浅，为无法驾驭选题，无法面对拉卜楞父老而汗颜。书稿中不尽如人意之处，恭请读者诸君见谅。

在书稿的撰述中，我们参阅了甘南藏族自治州的一些县志以及地方史资料，借鉴了先哲前辈们的诸多著述及观点，特别是至今还在拉卜楞藏学界默默耕耘的索代先生，早在2000年夏天送了一本他担任主编的厚重的《夏河县志》，并提议和鼓励我们在原有的研究基础上，专门写一部有关拉卜楞民俗的书；我国藏族著名学者丹珠昂奔先生以他渊博的知识和严谨的治学态度指出了我的初稿中存在的问题；又承蒙民间文学博导武文先生为激励晚学而作序，在此，特致衷心的感谢。本书稿的完成得到了民族出版社李志荣先生的指导，得到了领导、家人以及师友们的鼓励和支持，特别是西北民族学院的出版资助，在此一并表示诚挚的谢意。

作者

2002年9月于兰州