

风物杂谈：藏族天葬起源窥探导游资格考试 PDF转换可能丢失图片或格式，建议阅读原文

https://www.100test.com/kao_ti2020/510/2021_2022__E9_A3_8E_E7_89_A9_E6_9D_82_E8_c34_510241.htm 本文对藏族天葬的起源问题进行了新的探讨，认为它发端于藏族古代历史上的“天赤七王”时期（约公元前3 - 前4世纪），此时期以天神崇拜为核心的各种信条，不仅禁锢了七位国王的人身自由，而且葬送了他们的性命，此悲剧酿出了藏族天葬的源头。自古以来，死亡就是人类社会所面临的一个严酷现实。面对死亡，每一个人应把安详和勇气、生活的力量和慰留留给活着的人们，这似乎成为人类精神上比宗教还要强烈的需求。因此，关于死亡和死亡以后的事情，从来就是各类宗教谈论的主要话题，也是人类最关心的问题。无论是古代人，还是现代人，无不探讨此问题。换句话说：“死亡也许是人生中最神秘、最惊心动魄的事件，从遥远的旧石器时代开始，人们就围绕着如何认识死亡、对待死者演出了一幕幕历史话剧。”

在世界各地各民族中早已形成既相近又有区别的各种自成体系的丧葬文化。作为藏族传统文化重要组成部分的丧葬文化，在内容和形式上都显示出它自身特有的丰富多彩的风格。从形式结构上看，主要由天葬、土葬、石葬、崖葬、塔葬、肉身葬等多种葬仪所组成，可堪称人类奇特文化现象之一。形成这一风格的原因，除了受传统文化多元性的影响之外，还有更重要的地理环境因素。因此，藏族丧葬文化已成为藏族传统文化中最令人注目、最具有浓厚地方特色的文化现象之一。从这个角度讲藏族丧葬文化与其它藏族文化的形式相比，更能直接地反映藏族这一高原民族的社会风尚、思想

观念、意识形态等多方面的情态，有着很高的学术研究价值。由于历史的筛选作用，天葬成为现今藏族地区人们选择最多的一种葬仪。近年来，国内外许多学者对此极感兴趣，经过不断探索，且取得了不少成果。由于丧葬文化最贴近人类生活，因此颇受藏族人民的关切，甚至将其视为最神圣的“私事”而加以严格管理。这样，就使包括天葬在内的藏族丧葬文化蒙上了一层神秘的面纱，并逐渐成为一种“禁区”文化，再加上这方面的文字资料奇缺，从而给有关学者的研究带来诸多不便。这亦是迄今为止对藏族丧葬文化，特别是对天葬的起源问题，众说纷坛、难以统一的主要原因。对于天葬起源问题，笔者依据最近发现的历史资料 and 实际物证进行了探讨，并形成了一些自己的看法。在此和盘托出，以就教于方家。

一 藏族天葬的产生，实际上是一个漫长的历史过程。由于它与当时社会的物质文明、精神文明程度以及地理环境等各个方面有着十分密切的关系，再加之历史久远，时过境迁等诸多因素，因此作为现代人来探讨它的起源就十分困难。为了对天葬的产生有个历史的系统的认识，在此，我们有必要对藏族的远古社会作一简略的追溯。藏族古史《柱间史》记载：“东、党、赛、莫，即四大宗族，是雪域藏地最早出现的人类。”这四大宗族，也可称为四大氏族，但更准确地说，‘应为“四大姓氏”。可见，这四大姓氏或宗族为藏族族源。经过漫长的岁月，藏族历史逐渐有了头绪，开始系统化，“以后依次由玛桑九兄弟、二十五小邦、十二小邦或四十小邦统治。”从这些不断更迭的统治者以及不断分化又合并的社会结构，可以看出藏族古代社会发展的历史进程，同时亦表明了当时的社会仍属于原始社会。当人类社会

发展到一定文明阶段，藏族地区也有了神灵观念，并出现众多神祇：山神、水神、地神、天神等等。依据有关藏文史料，藏族地区对神灵的崇拜，可以追溯到原始社会末期，但是具体情形已微茫难考。然而，据《金枝》载，有灵观不仅不是原始文化的唯一信仰，而且也未占有优势地位。原始初民最早企图通过符咒仪式达到控制风雨雪电等自然力量，然而，在漫长的时间演进中，他们发现巫术力量不能偿其所愿，于是才产生了戒惧或希望的心理，企图借助某种非凡能力、魔鬼、祖灵或神祇来达到自己的目的。藏族古代社会的神灵观念基本上是循此路线发展的。“万物有灵”观念曾迫使藏族初民虔诚地跪拜在具有巨大威力的各种神灵的脚下，他们献上自己力所能及的祭品，崇拜神，向神祈祷，表示感谢或赎罪，希望神能继续保佑自己。藏族古史《柱间史》记载：“赛？苯波、玛？苯波、东？苯波、奥？苯波、干拉？苯波、卓？苯波、琼？苯波、谢？苯波、年？苯波、吉合？苯波、角拉？苯波等十二名有识之士正在祭献神灵。”此乃约公元前三、四世纪藏族地区祭献神灵的情形，这十二名有识之士，即十二名苯波。苯波大约相当于巫师或祭司，此处称巫师较妥当。引言中苯波之前的字均为姓氏。根据《柱间史》等藏文史料，以上十二名苯波既是总管一切精神文化的巫师，又为当时藏族十二小邦之酋长，是集巫师与酋长于一身的特殊人物。正如“许多国家，在各种时代，都曾存在过集祭司与帝王于一身的人物。他们具有半人半神、或半神半人的性质。”这种巫者为王和王者行巫，应当说是一定历史发展阶段上的普遍意义社会文化现象。藏族古代社会孕育出巫师兼酋长这一看似特殊的现象，并非偶然，它有着深厚的宗

教思想基础和广阔的自然环境背景，是人类历史进程中产生的一种必然现象，“在很多地区和民族中，巫术都曾声称它具有能为人们的利益控制大自然的伟力此，那末巫术的施行者必然会在对他们的故弄玄虚深信不疑的社会中成为举足轻重的有影响的人物。他们当中的某些人，靠着他们所享有的声望和人们对他们的畏惧，攫取到最高权力，从而高踞于那些易于轻信的同胞之上，这是不足为怪的。事实上，巫师们似乎常常发展为酋长或国王。” 这里同样说明了藏族古代社会里的巫师是如何牟取酋长地位，并将两职兼为已有的全过程，同时亦表现了当时巫师们的极端狂妄和勃勃野心。二随着人类社会的进一步发展，藏族古代历史上第一个国王及其赞普（国王）诞生了。他们的出现标志着藏族古代社会发生翻天覆地的变化：旧的分散的原始社会解体，新的统一的奴隶社会开始形成。根据藏文史料，这位国王名叫聂赤赞普，属于藏族古老的四大姓氏名下的莫姓氏。他武艺高强、谋略远大，依据武力征服了原先的十二个小邦，并建立了统一而强大的王国，成为藏族历史上第一位赞普，他实际上是一位文武双全的古代英雄人物。然而，以前身兼酋长的巫师们随着社会形态发生质变而失去了酋长地位。这是历史的发展给他们所带来的冲击，亦是神权和政权的分离。从此，这些失去酋长地位的巫师便专司巫术活动，使巫术活动更具有宗教性。人类学家弗雷泽在《金枝》一书中也曾指出：“当其中最有力者赢得了首领地位并逐步发展成为神圣之王的时候，原来作为巫师的职能就越来越退为历史背景，而依巫术渐渐为宗教罢黜的程度相应地被祭师或神的职务所替代。再经后些时候，王权的民事和宗教两方面的职权开始分开，有关

世俗的权力归于一人，有关神权的职能归于另一人。”弗雷泽又说：“我并不是说这一整个过程处处都是严格地循此路线发展的。在不同社会里无疑地会有很大差异。我仅仅是想最概要地指出我所理解的它的总趋向而已。”然而，藏族古代的巫师们在社会的巨变面前，不但不甘示弱，而且更加强化自己的巫师地位，声称他们具有能为人们的利益去控制大自然的能力，是神与人之间的代言人，使自己具有半人半神的性质，甚至超越神之上。这样一来，聂赤赞普虽然身为国王，号称天王，也被牢牢控制在巫师的严密监督之下。在实际上已没有了国王的真正尊严和自由。然而，这类能够驾驭国王的实权派巫师在当时社会众多巫师中毕竟是少数，是那些具有最敏捷的智力和最无耻的心地之人。藏文文献《娘氏宗教源流》中是这样记载的：“苯波觉那贤？恰恰查和才米贤？伍杰查两位侍卫国王。”其它一些文献中只记载一位巫师侍卫国王，无论多寡，这类谋取特权的巫师，手中毕竟握有实权。藏语中的格苯或格贤，格指国王，苯或贤指巫师，其意即侍卫国王的巫师，也可称侍臣、祭司。从形式上看，似乎类似汉地元、明、清时期的帝师或国师，但在实权上两者则有天壤之别。巫师们主要利用国王的登基和丧事二大途径来对其进行管制，使国王失去掌握自己命运的权力。这种巫师控制国王的奇特现象，不仅发生在藏族古代社会，而且在世界各地各民族的古代社会里都曾出现过。至于巫师操办国王的登基仪式，《柱间史》中写道：“他（指聂赤赞普）的头顶与天之间有一个白色的天（神）绳被人们所看见，苯波们便认为，他是因为从天而降的拉赞普（神王）而十分俊美。故以木桥将他举之肩上，并向村民示威宣告，此乃我们

苯波在祭献神灵时所遇到的从天而降的拉赞普。”这种巫师操办国王登基仪式的记载，在许多藏文文献中均有详细记载。虽然其仪式看似简单，但在简单的后面则蕴含着既庄重又神秘的内涵。聂赤赞普，这位藏族古代历史上出现的第一位国王，经过巫师们的巫术活动或宣谕，便成为“从天而降”的“神”。关于“从天而降”之说，在《红史》中有这样一段记载：“苯波教徒们则认为天神之王是由十三层天的上面沿着天神的绳梯下降的，从雅隆的若波神山顶上沿天梯下降到赞塘郭细地方，看见的人说，从天上降下一位贸普，这是吐善最早的国王。”国王“从天而降”之说，对于崇拜和信仰神灵的古代藏族人来讲，是一件理所当然的事情，他们对此深信不疑。“今先民真正困惑、感兴趣的是人的死而不是生。”当国王聂赤赞普的认命或登基仪式圆满完成之后，侍卫在国王身边的巫师们又遇到另一个头等大事，即国王死后的去向。这对于在当时社会民众中具有威力和丰富想象力的巫师们来说，不算什么困难。他们按照“人从哪里来，又到哪里去”的思路，提出将国王尸体送回天界，“地上不留尸骸”的神秘主义方案。这样，既能表现神与人之间的差别，又能宣扬神的威望，实在是处置国王尸体的最佳办法。《红史》中这样写道，“聂赤赞普的子孙依次相传，有牟赤赞普、丁赤贸普、索赤赞普、梅赤赞普、德赤赞普、赛赤赞普。他们与聂赤赞普合称为天赤七王，天赤七王的陵墓建于天上，神体不留尸骸如虹逝去。”这是藏文史料中如何处理国王尸体的记载之一。它从一个角度给我们的探索提供了一个十分重要的线索。大家知道，先民用困惑、好奇的眼光望着天、望着地、望着自己周围的一切，经过一代又一代的思索

，终于，他们找到了心中那无数个“为什么”的答案，这个答案就是神。神以巨大的威力，操纵着自然界的一切。如果没有神，也就没有了万物。换句话说，也就是由于对生的渴望，先民在自己的头脑中才形成了神的观念。但起初他们对神的形象却是模糊不清的，“日月星辰是神，风云雷电是神；江河东流、春花秋实、落雨落雪、冷暖交替，……没有一样不是神的所作所为。”我们从“神体不留尸骸如虹逝去”一句中，可以看出，巫师们借“彩虹”这一自然现象解答了国王死后如何升天的问题。这种解答，现在看来，显得有些怪诞，但对先民来说，却是言之有理的。因为在先民眼里，彩虹这一捉摸不远的自然现象，或是一种神，或是某一神显现的外在形象。这就是巫师们让“神王”死后，也如彩虹消失在空中的思想基础。巫师们为了使国王明显地区别于普通人，便在一般庶民百姓面前造成一个“神”的印象。他们在国王身上使用了一个绝妙的手段：“他的头顶与天之间有一个白色的天（神）绳。”国王依凭这一“天绳”顺利地“从天而降”，临终时又依凭“天绳”缓缓地升上天空，随之“如虹逝去”。这一“天绳”藏语称莫塔（rmuthag）。笔者于1992年盛夏赴青海省果洛藏族地区进行社会调查时，曾发现上述“天绳”（莫塔）竟出现在今牧区的天葬场上。它奇迹般地沿袭至今天，这给我们探索天葬起源提供了最难得的物证。经考查，目前藏族地区所使用的“天绳”，不仅用于天葬场上，而且还用于出过事故的地方，它是以白绵羊毛捻成，形如一般麻绳，使用时平拉在天葬场周围或出过事故的地面上，显示各种图案。无论在何处，这种“天绳”则发挥着“避邪去灾，引向“光明”的巨大功能。尽管“天绳“

在使用范围上有了稍稍的差别，但它们不失为我们研究天葬的起源问题的实物。”七位国王的头顶皆有称作‘天绳’的白色光线，当他们相继去世升往天界时，各自的白光自下而上升起，当白光消失在天空时，国王的尸骸便没有了。故天赤七王的陵墓建于天上。“类似这样的记载可见于许多藏文文献中。如果我们能够抛开其神话色彩，从中不难找到一些令人信服的事实。从“地上无留尸骸”中，我们可以看出，巫师们特别畏恐地上留下国王尸骸，因为倘若地上出现国王尸骸，庶民百姓便会看破这种信仰的骗局。这点巫师们再清楚不过了。由此，我们可以大胆地假设：“巫师们当时使用“天绳”将国王尸体捆绑起来，或以人抬或用畜运，在极其保密的情况下（一般在夜间进行），送至不被人发现的空旷地带，然后，仍用“天绳”把国王尸体固定在早已选定好的地方。这些情形在今天藏族地区的较偏僻的天葬场上可以反映出来。例如，藏族地区除了大型天葬场（此类一般设在各大小寺院附近）外，还有枚不胜举的小型天葬场。后者地处深山僻壤，一般不被世人发现，更无人问津。需要使用这类小型天葬场的藏族同胞，目前，依旧遵循祖宗们传下的密法，先用“天绳”将尸体按一定规则捆绑好，然后，农区以人抬，牧区用牦牛托，在黎明前把尸体送至天葬场，并在天亮前将准备工作就绪。这样，天一亮尸体就会被兀鹫发觉。在处理尸体的过程中，有专人监视，等兀鹫食完尸体后，他们就立即把剩下的衣物、绳索、头发等杂物堆在一起以火焚烧，将天葬场收拾得干干净净。事后，不知底细的人根本看不出此乃是一处天葬场。而且，除个别人外，一般人也没有机会接近死者尸体。因此，对于大多数人来讲，这种处置尸

体的细节仍然很神秘。基于这些情形，我们是否可以断言，此乃保存迄今的藏族天葬之雏型。如前所述，尽管侍卫国王的巫师们为了避免国王尸体被人们发现而将其秘密运至最险要、最偏僻的地方，但唯独没有逃脱兀鹫的视野。兀鹫属于大型鸟类，一般栖息于高寒地带，就国内而言，多见于青藏高原，它们一群或两三只、或单独一只不等地常在白昼翱翔于重山峻岭之上空，视力很强。当巫师们将国王尸体秘密地安放于深山僻壤中时，或许是因为天时地利人合之原故，一批突如其来的天使——兀鹫，竟然把国王尸体不留余地地啄食精光。天从人愿，国王尸骸运回天界的神圣使命，最终由兀鹫来意外地完成了。从此，兀鹫便成为唯一能将国王尸骸带到天界去的又一具有神奇功能的“天神”。故藏族人向来对兀鹫十分敬仰，并称其为“神鸟”，严禁捕猎。《柱间史》记载：“从天如鸟飞来，又称恰（恰，藏语指鸟类总称）赤赞普。”显然，巫师们是在借兀鹫的神奇特性来宣扬国王的威仪。他们以形象比拟的手段，使国王生来“从天如鸟飞来”，做人间主人，死后又“如鸟飞往天界”，复原神祇，使国王在一般庶民百姓面前永远是个“神”。综上所述，我们是否可以这样说，在天葬最初产生的过程中，人为的因素虽然是前提，但是，自然的因素也不可忽视，而且它在其中还起到了关键性作用，即自然因素促成天葬的最终诞生。正如“由于人类起源的地区不同，不同的自然条件决定了不同区域居民的不同经济生活，不同风俗习惯，如中国北部和西北部长期形成的干燥多风的荒漠条件，大面积的草原，都使这一地区的居民实行游牧经济，形成游牧民族，从而‘逐水草而居’，食牛羊肉，饮奶茶，居帐篷，善骑射，耐寒冷，

性格刚毅而骤悍，音乐高亢而苍凉。” 葬仪作为一种民族风俗现象，它是社会生活和宗教观念的反映。天葬同样是在一定历史条件和社会环境中形成的礼俗，并非偶然的社会现象。故天葬遂世代相传，以至于今。英国人类学家弗雷泽在《金枝》一书中曾指出：“希卢克人既然把他们的君王看成神灵的化身，人、畜、庄稼的兴旺都暗暗依赖他们，自然对他们表示最大的尊致，对他们爱护得无微不至。所以神王的健康欠佳或体力稍现衰弱，也就被处死。”希克人的这种奇特风俗，同样发生在藏族古代历史上。藏文名史《贤者喜宴》中写道：“王子长到能骑马的年岁，父王依凭‘神绳’升往天空，神王无尸骸如虹逝去，陵墓建于天界。”此引言说明了王子约到十二、三岁，阅世不深的时候，其父王就必须“升往天空”。然而，这对于尚处在壮年时期的国王来说，则面临着一场被杀害的灾难。由于这一鬼计出于巫师们那发热的大脑之中，杀害国王的任务，就很自然地成为他们不可推卸的神圣职责。至于具体情形，估计在当时还未发明毒药的情况下，巫师们先用“神绳”将“神王”勒死，“原定继承他职位的那个人就带一根绳子或一根棒子到屋里去，将他勒死，或将他打死。”然后，把国王尸体按上述程序“送回天界”，以便迎接“从天而降”的王子，成为下一任新的国王。其实杀死国王的做法是古代的一种宗教行为，是巫师们崇仰“神王”的最好证明。因此，巫师们绝对不会认为国王是被他们亲自处死或是自然死去的。他们宣称国王的生是“如鸟飞来”，死是“如虹逝去”。诸如此类的说法，都表明了这种行为的宗教性质，杀死国王的目的是保存神的永久性生命。在人类的童年时期，杀死国王的行为是一种正当的

社会现象。比如“柬埔寨神秘的火王和水王是不许自然死去的，因而他们二者中谁要是得了重病，长老们认为他不能康复，就将他刺死。” 尽管杀死国王的目的大同小异，但在处死国王的手段上却各显神通，“为此，专建一座小屋，国王被引进小屋里，躺下来，把头枕在一个成年姑娘的腿上，然后把小屋的门堵死，两人被留下，没有食物、水和火，活活饿死闷死。” 此类处死国王的例子也可印证上述藏族巫师杀害国王的事实。至于“天赤七王”是否肯实行的是秘密天葬而没有可能实行土葬或水葬的问题，笔者曾根据有关的藏文史料进行过研究。“天赤七王”时期，藏族地区尚未出现土葬这一葬仪，火葬、塔葬也是后来受佛教的影响才流行起来的葬俗。然而，需要注意的是，水葬在当时已经出现，《贤者喜宴》记述：“尸体装进铜匣以铁钉封之，然后，投进银灰色的娘曲河中。”此乃巫师们对第八世（代）国王智贡赞普死后所举行的一次惩罚性的葬仪。至于为何对第八世国王智贡赞普采取这种惩罚性葬仪，据《红史》记载，“他（国王）与一个名叫罗昂的大臣比武，智贡赞普在交战中失败，被大臣罗昂杀死。”而且巫师们还宣布，国王在与大臣罗昂格斗时，不慎将其头顶的“天绳”割断，从此国王与天失去联系，无法“如虹逝去”，尸骸也就留在人间。类似的记载可在许多藏文史料中见到，在此不一一赘述。实际上，这一事件的真正原因，是由第八世国王智贡赞普与近侍巫师之间发生的一场你死我活的权力冲突引起的。国王胜利了，获得了前所未有的人身自由，但是同时也失去了“从天而降”、“如虹逝去”等一切“神”的特性，因此，秘密天葬也就不可能再举行。这在后来的苯波教史书中可得到证实。《

《西藏苯教源流》等书中记载，智贡赞普是第一次毁灭苯教的国王，为此，他本人也遭到相应的报应。可见，水葬在当时被认为是一种较低下的葬仪，从而可以排除身为贤达的“天赤七王”被实行水葬的可能性。综合起来看，从“天赤七王”到第八世国王智贡赞普时期，天神崇拜始终是一条主流。尽管显得非常幼稚，但它经过巫师们那神话般的渲染和极端神秘的处理手段，还是赢得了当时庶民百姓的信赖，使他们虔诚地跪倒在天神脚下。“天赤七王”时代的这种以天神崇拜为核心的信条不仅禁锢了七位圣人的人身自由，而且还活生生地葬送了七位国王的性命，在藏族古代历史上写下了一幕悲剧。当然，这一悲剧代价则换来了藏族天葬的开端。换句话说，七条国王的性命酿出了藏族天葬的源头。“天赤七王”相继被巫师处死，实行秘密天葬之后，第八世国王智贡赞普与巫师之间发生了一场惊心动魄的斗争。这实际上是人权与神权的较量。经过这次较量，天神崇拜因国王强有力的反抗而退隐到历史帷幕的后面，天神观念下产生并刚刚起步的秘密天葬也因此而受阻中断，在藏族天葬的发展进程中留下了一段空白的历史。据有关史料记载，土葬始于第八世国王智贡赞普的第二次葬法。这一新兴的规模宏大的土葬，一直延续到吐蕃王朝溺溃，相当于十一世纪。此后，天葬又开始复苏。可见，藏族天葬的发展历史经过了产生、中断、复苏等几段曲折的过程。佛教传入以后，天葬从内涵到形式又蒙上了新的宗教色彩，从而更加理论化和神圣化。因此，探讨藏族天葬的起源，是一项比较复杂的工作，需要更进一步对有关史料和文献进行研究。注释：引自《四川丧葬文化》封面简介中，霍巍、黄伟著，四川人民出版社1992年3月成

都版。 《红史》，第29页，西藏人民出版社1986年5月拉萨版（汉译本）。 （11）（12）《金枝》（上卷）第6、128、393、395页，（英）詹·乔·弗雷译著，中国民间文艺出版社1987年6月北京版（汉译本）。 《鬼神的魔力》第5、3页，王景琳著，生活·读书·新知三联书店1992年6月北京版。 《柱间史》（藏文）第82、84页，甘肃省民族出版社1989年9月兰州版。 《中国文化地理概说》第113页，赵世瑜、周尚意著 百考试题编辑整理"#F8F8F8" 100Test 下载频道开通，各类考试题目直接下载。详细请访问 www.100test.com