“锅庄”考：兼说其与多闻天子崇拜的关系*

姜照中　石佳咏

内容摘要：“锅庄”一词有火塘、家屋、舞蹈、集市四种所指。在康区及其周边，前三种“锅庄”均是常见又重要的文化事项。集市锅庄虽仅见于康定，但在汉藏交通史上颇为重要。学者对四种“锅庄”已有了深入研究，却既未说清为何它们都被称作“锅庄”，又未说清“锅庄”一词的原意。如此，本文聚焦于康定及邻近的嘉绒地区，考察民族志、方志、笔记、诗词等多类文献，发现四种“锅庄”不仅都将人群布置成环形，且皆与对多闻天子的崇拜有着甚深渊源：起先，人们在火塘锅庄边、家屋锅庄里呈环状的空间中生活，并供奉被称作“锅庄菩萨”的多闻天子；之后，在明正土官手下头目们环形的合院家屋里，多闻天子之子，传说中的宝贤创造了集市锅庄；而在环形的火塘边、家屋里、集市中，环形的舞蹈锅庄也常以多闻天子或宝贤为酬谢对象。此外，“锅庄”还是藏语康方言 སྐོར་ཁྱམ་ 一词的音译，意为“环形的人群 / 市场。”

* 本文为台湾清华大学人文与社会科学领域竞争型团队项目“东西方的‘仪式’与‘宇宙观’：跨文化交流与宇宙观的诠释”（108QI019E1）的部分研究成果。感谢为本文提供了帮助的编辑和匿名审稿人。

前言

锅庄一词有火塘、家屋、舞蹈、集市四种所指。时至今日，对舞蹈锅庄已经有了全面的考察[1]，和社会学、人类学研究[2]；对火塘崇拜及相关习俗的探索也较为深入[3]；而关于集市锅庄[4]在社会中的政治、经济作用更出现了多种杰出作品[5]。但有一个问题却长期悬而未决，即四种锅庄之间究竟有何种联系。此问题之未能解决，其最明显的表现就是锅庄的原词、原义究竟为何，至今尚无定论。

除少数学者以汉语解释“锅庄”外，大家多以锅庄为对某个藏语词的音译，目前总共约六种说法。甲，认为“锅庄”即汉语“锅桩”，支撑锅子的支架。锅庄得名于人们在烹饪时树立的“锅桩”。[6]乙，“锅庄”为汉语，庄取建筑意，锅庄即是其中架着大锅的建筑[7]。丙，舞蹈“锅庄”即藏语སྒོར་བྲོ（果卓），意为圆圈舞[8]。丁，“锅庄”即藏语སྐུ་ཚབ（古草），意为“代表”。“‘锅庄’应是土司下属的土百户所派代表在康定的住所”。戊，“锅庄”即སྐུ་དྲག（古曹），意为“贵族”。“‘锅庄’即是当时明正土司属下的‘贵族’在康定的住所”。己，“锅庄”即藏语སྒོ་ར（姑热），意为“院坝”。因为“每一家锅庄都踞

1 毕研洁、冯涛：《寻找锅庄舞：藏地锅庄的历史、社会、体育考察》，北京：社会科学文献出版社，2012。

2 周瑾：《论藏区跳锅庄的社会功能》，四川大学硕士学位论文，2002；李菲：《文化记忆与身体表述：嘉绒跳锅庄“右旋”模式的人类学阐释》，《民族艺术》2011（1）：86-93；李菲：《族群遗产的现代变迁：基于嘉绒跳锅庄的田野考察》，《中南民族大学学报》2011（4）：61-65。

3 管彦波：《火塘：西南民族文化的传承场》，《民族大家庭》1997（4）：14-16；杨福泉、郑晓云：《火塘：方寸之间的灵性世界》，《今日民族》2002（8）：34-38；罗桑开珠：《藏族文化通论》，北京：中国藏学出版社，2016：342-344。

4 “集市锅庄”是较方便的说法，其所指即之前学者提到的“交易所”、“客栈”、“市场”等。最具代表性的就是“康定四十八家锅庄”。

5 如，胡铁球：《“歇家”、城堡、寺院与藏边地区市镇的形成和发展》，载张萍主编：《西北地区城乡市场结构演变的历史进程与环境基础》，西安：三秦出版社，2011：282-296；胡铁球：《“锅庄”与打箭炉市镇的行程及发展》，《明清歇家研究》，上海古籍出版社，2015：142-148；郑少雄：《清代康定锅庄：一种讨论汉藏关系的历史路径》，载王铭铭、舒瑜编：《文化复合性：西南地区的仪式、人物与交换》，北京联合出版公司，2015：317-336；郑少雄：《土司与贵族：锅庄体系》，《汉藏之间的康定土司：清末民初末代明正土司人生史》，北京：生活·读书·新知三联书店，2016：117-135。

6 朱祖明：《明正土司之过去与现在》，《康导月刊》1945（5、6）：32；边客：《康定的“锅庄”》，《今文月刊》1942（2）：87；即光绪《越嶲厅全志》中所谓：“食无灶，以三石支釜，名曰‘锅庄。’”光绪《越嶲厅全志》卷二《夷俗志》，光绪三十二年铅印本，4a。

7 任汉光：《康市锅庄调查报告书》，《西康建省委员会公报》1937（3）：123；任汉光：《康定锅庄调查》，《四川月报》1937（5）：33。

8 王尧：《藏学概论》，太原：山西教育出版社，2004：285。早先或仅以“卓”བྲོ解释之，如九世班禅行辕秘书长，精通汉、藏文史的格桑群觉བསྐལ་བཟང་ཆོས་འབྱོར（汉名刘家驹）便说：“锅庄是较进步的舞蹈，西藏名叫‘卓。’”刘家驹译注：《康藏滇边歌谣集》，巴安：知止山房，1948：16；李豫川：《九世班禅行辕秘书长格桑群觉的一生》，《中国西藏》2017（1）：40-43。

有一座院坝”。[9]

甲、乙说法以“锅庄”为汉语，系面对不熟悉的语词时采取的一种俗词源学（folk etymology 或 popular etymology）[10] 解释，明显并不可取。丙、丁、戊、己说法认为“锅庄”是音译某个藏语词，虽然其实各有道理，但都因两个缺陷，也不能使人信服。其一，没有一种说法能够合理地解说锅庄一词的全部义项。其二，没有一种说法能与汉语的“锅庄”在发音方面全然契合：它们第二个音节的韵母皆非鼻音，不好与“庄”相对。

面对此种情况，不少研究已直接放弃了对锅庄原词的找寻，而只是方便地对相关词语进行解释。如《藏族大辞典》列了三个与锅庄有关的汉语词条：“锅庄，ཀ་ཁེལ་ཚང་། 商人住宿、集货的店铺”；“锅庄房，ཐབ་ཁང་། 指专门用于炊事的房间，亦称‘锅庄’”；“锅庄舞，སྐོར་གཞས། 意为圆圈舞。”[11] 但笔者还是认为，锅庄的藏语原词并非无迹可寻。故下文将聚焦于清代资料，并兼顾民国及以后的民族志材料，先通过对各种文献的全面、深入理解，说明几种锅庄的关系，再结合音韵学的手段，探求锅庄的原词。

火塘、家屋、舞蹈在康区广大的地域内都被称作锅庄，绝大部分集市锅庄则分布于明正土司统治下的康定（དར་རྩེ་མདོ，打箭炉）一带。因为本次研究将主要关注康定、嘉绒的藏族社会，所以有时会提及藏族传统的地域概念，但如何划分，各家看法常有不同，如嘉绒应属安多或康区，还是既非安多也非康区，诸说不一[12]。故以下为行文顺畅计，将

9 丁、戊、己说法，见高济昌、来作中：《康定锅庄传闻录》，《甘孜藏族自治州文史资料选辑》第三辑，1985：130-131。

10 Gustaf Stern, *Meaning and Change of Meaning: with Special Reference to the English Language*, Bloomington: Indiana University Press, 1964: 181, 233; Keith Allan, *Linguistic Meaning*, London and New York: Routledge, 2014: 245-247.

11 三个藏语词直译分别为“歌房”、“厨房”、“圆歌”，其实是解释了三个相应的汉语词条。丹珠昂奔、周润年、莫福山、李双剑主编：《藏族大辞典》，兰州：甘肃人民出版社，2003：291。土登彭措（Thubten Phuntsog）、Stéphane Gros、玉珠措姆（Yudru Tsomu）则都以“交易所”（commercial area 或 trading house），或藏语 ཨ་ཇུ་ཁ་དར་（或拼做 achak khapa）来解释“锅庄。”土登彭措：《康定四十八家锅庄的历史调查及研究》，《西藏大学学报》（藏文版），2010（2）：11-18；Stéphane Gros, “Introduction to ‘Frontier Tibet: Trade and Boundaries of Authority in Kham’.” *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review*, no. 19, 2016: 15; Yudru Tsomu, “Guozhuang Trading Houses and Tibetan Middlemen in Dartsedo, the ‘Shanghai of Tibet’.” *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review*, no. 19, 2016: 71. 彭措卓玛解释了后者，认为“清朝逐渐出现”的“阿佳卡巴”一词“是拉萨方言，意为‘能说会道的姐姐’”，这是“由于锅庄主要是由锅庄女主人经营，并且各个都能说会道。”彭措卓玛：《康定锅庄经济研究》，中央民族大学硕士学位论文，2010：12。如此，则该词应拼做 ཨ་ཅག་ཁ་དར་。又，《蒙藏月报》中，“西康炉霍之锅庄主妇”，藏文写作 ཤིས་ཁམས་ལའུ་ཀོ་གནས་ཁང་ནང་གི་གནས་མོ། 则是将锅庄用 གནས་ཁང་，“འདུག་སའི་ཐྲིམ། 住处，住房”，进行了解释。不著撰人《西康炉霍之锅庄主妇》，《蒙藏月报》1934（4）：9；张怡荪主编：《藏汉大辞典》，北京：民族出版社，1993：1544。

12 详见邹立波：《明清时期嘉绒藏区的地域概念及其演变初探》，《藏学学刊》第 13 辑，2015（2）：96-106；益西邓珠、土登彭措：《藏族传统历史文献中康藏区域概说解读》，《西南民族大学学报》2016（8）：42-45。

卫藏（དབུས་གཙང）、安多（ཨ་མདོ）、康区（ཁམས）、嘉绒（རྒྱལ་རོང）等地区并列。

一、家屋之神“锅庄菩萨”：多闻天子

多康（མདོ་ཁམས）藏族及周边其他民族把火塘称作“锅庄”。在藏族，乃至整个西南中国各民族的家屋建筑中，火塘算得上是不可或缺的重要部分。“火塘不仅是室内日常活动的中心，也是室内供暖中心”，人们以火塘提供的热量准备食物，围坐就餐、聚会、睡眠；更由此对火塘产生了依赖，开始崇拜火塘之神“锅庄菩萨”。[13]

（一）多闻天子

这位“锅庄菩萨”又被称作ཇམ་ཐྭ་ལ，今常记作“瞻巴拉”、“藏巴拉”、“壤巴拉”等。梵语 Jambhala，汉语称为宝藏神，真言中以“惹敢（二合）婆罗”注音[14]。藏语或依梵语称宝藏神为ཇམ་ཐྭ་ལ，或称之为རྒྱས་འཛིན，即持雾（持昏、持聩）[15]。这一药叉财神，其实就是汉语世界广为人知的多闻天子，或称多闻天王。其形象亦与多闻天子的其他造型类似，多为黄色，且手持一金鼠（藏语ན་ཀུ་ལ、རེ་མོང、གཉེར་གྱི་ནེའུ་ལེ，即吐宝兽）[16]。

但有时，“宝藏神”可能是对一组神灵的泛称。目前最流行“五姓财神”的说法，即设想有黄、白、红、绿、黑五色宝藏神[17]，或认为他们只是多闻天子的不同形象[18]，或认

13 杨昌鸣：《东南亚与中国西南少数民族建筑文化探析》，天津大学出版社，2004：7-52。

14 法天译：《佛说宝藏神大明曼拿罗仪轨经》卷上，《大正新修大藏经》第 21 册，东京：大藏出版株式会社，1988：345。又有同名的一种柑橘类水果 jambhala，汉语音译为庵摩罗。慧琳撰：《一切经音义》卷十一，《大正新修大藏经》第 54 册，1988：371；不著撰人《翻梵语》卷九，《大正新修大藏经》第 54 册，1988：1048；Monier Monier-Williams, *Sanskṛit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, Oxford: Clarendon Press, 1872: 339.

15 张怡荪主编：《藏汉大辞典》，1993：333。仁布·阿旺久扎著，刘大林注译：《藻饰词论：智者耳饰》，北京：民族出版社，1985：559。

16 Robert E. Buswell Jr. and Donald S. Lopez Jr., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton University Press, 2014: 377.

17 按理说宝藏神造型颇多。集出五个恐怕是受了五方五佛观念的影响。此一观念可参看，杨清凡：《五方佛及其图像考察》，《西藏研究》2007（2）：31-36；殷光明：《敦煌显密五方佛图像的转变与法身思想》，《敦煌研究》2014（1）：7-20。其影响可参考，乌云毕力格、孔令伟：《论“五色四藩”的来源及其内涵》，《民族研究》2016（2）：85-97；夏广兴、闫伟伟：《密教传持与宋代民间习俗的形成与发展》，《华东师范大学学报》2015（2）：69-74。

18 丹珠昂奔、周润年、莫福山、李双剑主编：《藏族大辞典》，2003：967；罗桑开珠：《藏族文化通论》，2016：418-419。

为他们是不同神、佛的化身[19]。1936年，时任护送班禅回藏专使行署参赞的马鹤天随蒙藏委员会在安多甘南的拉卜楞寺觐见九世班禅喇嘛，并参见五世嘉木样协巴等，期间，马鹤天在拉卜楞寺内了解了何谓“黄财神”：

> （拉卜楞寺院）墙之表面，多刷红色或黄色泥土，红墙最多，有一定规律。如五大扎仓内有黄财神（藏人名纳赛）者，始刷黄墙。[20]

由是可知，“黄财神”即“纳赛”。“纳塞”今常记作“郎色”“囊绥”，即 རྣམ་སྲས，是 རྣམ་ཐོས་སྲས 的简称，即多闻子，梵语称 Vaiśravaṇa（毗沙门，汉语译为多闻天子）。多闻天子原即为黄色[21]。如此，可见一般将黄宝藏神直接视作多闻天子[22]是不错的。

且阿坝的壤塘（ཇམ་ཐང），这一地名之全称即 ཇམ་སྤུ་ལ་ཐང “壤巴拉塘”，意为宝藏神的地方。学者多以其地为“黄财神‘壤巴拉’居住的地方。”[23]甚至当地的觉囊派名刹，藏哇寺（གཅོང་བ་དགོན）也称壤塘为“黄财神故里”。[24]又查《藏传佛教神明大全》《西藏的神灵和鬼怪》所录宝藏神各种形象，凡不特称其颜色者，皆作黄色[25]。即狭义的“宝藏神（ཇམ་སྤུ་ལ）”，其所指必然与“黄宝藏神（ཇམ་སྤུ་ལ་སེར་པོ）”之所指相同，为多闻天子。

Kubera，汉语音译为俱吠罗、拘毗罗、鸠鞞罗、俱尾罗，翻作不好身[26]。藏语翻作

---

19 多称白财神为观自在菩萨化身，黑财神为东方不动佛化身。王磊义、姚桂轩、郭建中：《藏传佛教寺院美岔召五当召调查与研究》上，北京：中国藏学出版社，2009：265-267；赵青：《陕西历史博物馆收藏的藏传佛教造像》，《陕西历史博物馆馆刊》第15辑，2008：253-254；宁夏博物馆、青海省博物馆：《妙境梵音：青海藏传佛教艺术精品辑萃》，北京：文物出版社，2011：91；青海永录藏传佛教文化艺术研究中心：《藏传佛教造像艺术赏析：永录藏文化博物馆藏品》，北京：民族出版社，2014：105-110；史树青：《金铜佛像鉴定二十讲》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2007：53-56。

20 马鹤天著，胡大浚点校：《甘边拉卜楞》，《甘青藏边区考察记》，兰州：甘肃人民出版社，2003：70-71。

21 久美却吉多杰著，夏吾才郎等绘，曲甘·完玛多杰译：《藏传佛教神明大全》下部，西宁：青海民族出版社，2004：692；谢继胜：《榆林窟15窟天王像与吐蕃天王图像演变分析》，《装饰》2008（6）：55。

22 察仓·尕藏才旦：《中国藏传佛教》，北京：宗教文化出版社，2003：249；金申：《西藏的寺庙与佛像》，北京：文化艺术出版社，2007：186-187。

23 喇明英、徐学书：《“四川民族村落田野随笔”系列之三：壤巴拉塘藏寨》，《天府新论》2017（3）：封面2-3。

24 壤塘县中壤塘乡藏哇寺：《中国藏传佛教现存古老乐种之一的觉囊梵音》，四川省非物质文化遗产保护中心编：《四川非物质文恶化遗产民间文学艺术集录》第二部上卷，成都：巴蜀书社，2011：77。

25 久美却吉多杰著，夏吾才郎等绘，曲甘·完玛多杰译：《藏传佛教神明大全》下部，2004：577-586；勒内·德·内贝斯基·杰沃科维茨著，谢继胜译：《西藏的神灵和鬼怪》，拉萨：西藏人民出版社，1993：79-94。

26 丁福保：《佛学大辞典》，北京：文物出版社，1984：888。

ལྷས་ངན་པོ, 意为“丑身”。他是药叉（yakṣa）[27] 的领袖、北方的守护者（lokapāla），是军事之神，也是财富之神。因其父为多闻（Viśrāva），故俱吠罗又名 Vaiśravaṇa[28]。汉语音译为毗沙门、毗舍罗娑拏、吠室罗末拏；翻作普闻、多闻、多闻天子；也称他为毗沙门子、多闻天王（吠室罗摩那罗阇）[29]。藏语亦将之翻作 རྣམ་ཐོས་སྲས་、རྣམ་ཐོས་ཀྱི་བུ，皆意为“多闻子”。在佛教的观念中，作为佛法的护持者，多闻天子深受佛陀信赖，乃至佛陀临涅槃前尚要求多闻天子“于北方护持正法”。[30] 因既是武神，又是财神，多闻天子的造型多是身着盔甲；且右手持胜幢；左手持金鼠[31]。

以下为《藏传佛教神明大全》所收部分多闻天子及宝藏神造型，悉为黄色，王者相，头戴宝冠，左手执金鼠。称多闻天子时兼具武神、财神二职，故此二多闻天子皆右手执胜幢。称宝藏神时仅为财神，故此宝藏神右手结施愿印（梵语 varadamudrā，藏语 མཆོག་སྦྱིན་ཕྱག་རྒྱ），并握俱缘果（梵语 bījapūraka“微若布罗迦”、mātuluṅga“摩登隆伽”。汉语或称子满果。为一种柑橘类水果）[32]。此黄宝藏神亦以右手握俱缘果。

在多康及周边，佛教各派自然都有与多闻天子有关的经籍、仪轨。对格鲁派的创立者宗喀巴大师来说，多闻天子乃是“成就顺缘（生活费用等）之本尊”，[33] 在格鲁派的修持次第中也需将之依止[34]。很多格鲁派寺庙不仅供奉多闻天子，每年还有酬补法会[35]。觉囊

27 汉语又多音译为夜叉，称为“啖鬼、捷疾鬼、勇健、轻捷、秘密”。丁福保：《佛学大辞典》，1984：634。藏语称为 གནོད་སྦྱིན。属于天趣。林崇安：《夜叉是天趣或鬼趣略探》，《内观杂志》第 87 期，2012：10-13。即俗称为“神”者。

28 Robert E. Buswell Jr. and Donald S. Lopez Jr., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, 2014: 449, 951; John Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History, and Literature*, London: Trübner & CO., Ludgate Hill, 1879: 173-174; Perter Scharf, *Rāmopākhyāna: The Story of Rāma in the Mahābhārata: An Independent-Study Reader in Sanskrit*, London and New York: Routledge Curzon, 2003: 103.

29 一行：《毗卢遮那成佛神变加持经义释》卷四《入漫荼罗具缘真言品第二之二》，河村照孝编：《卍新纂大日本续藏经》第 23 册，东京：株式会社国书刊行会，1975-1989：333；行霆：《诸天传》卷一《北方天王传》，河村照孝编：《卍新纂大日本续藏经》第 88 册，1975-1989：425；希麟：《续一切经音义》卷六，《大正新修大藏经》第 54 册，1988：961；望月信亨：《望月佛教大辞典》，东京：世界圣典刊行协会，1974：4304。

30 求那跋陀罗译：《杂阿含经》卷二十五，《大正新修大藏经》第 2 册，1988：177。

31 不空译：《毗沙门仪轨》，《大正新修大藏经》第 21 册，1988：228；行霆：《诸天传》卷一《北方天王传》，1975-1989：425；Robert E. Buswell Jr. and Donald S. Lopez Jr., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, 2014: 951.

32 丁福保：《佛学大辞典》，1984：891；慈怡：《佛光大词典》，北京图书馆出版社，2004：4036。

33 法王周加巷著，郭和卿译：《至尊宗喀巴大师传》，西宁：青海人民出版社，2004：88。

34 松巴堪布·益西班觉著，蒲文成、才让译：《松巴佛教史》，兰州：甘肃民族出版社，2012：351。

35 五世达赖喇嘛阿旺洛桑嘉措著，陈庆英、马连龙、马林译：《五世达赖喇嘛传》上，北京：中国藏学出版社，2006：381；第悉·桑结嘉措著，许德存译：《格鲁派教法史·黄琉璃宝鉴》，拉萨：西藏人民出版社，2009：332；仲布·次仁多杰主编：《十至十二世纪西藏寺庙》，拉萨：西藏人民出版社，2009：6。

图一　多闻天子、大黄多闻天子、宝藏神、黄宝藏神
（图片出自：《藏传佛教神明大全》下，2004：692、636、580、585）

派寺庙，如其位于壤塘县的主寺，阿旺丹增南杰（ངག་དབང་བསྟན་འཛིན་རྣམ་རྒྱལ）于 18 世纪所建的藏哇寺（གཙང་བ་དགོན）[36]，同样常供奉多闻天子之塑像[37]，每年亦有多闻天子酬补法会[38]。据五世达赖喇嘛所记，可知萨迦派[39]、噶举派[40]也不乏相应的教法。

雍仲苯教[41]及其他宗教也常常将多闻天子视作自家神灵的一员。作为广受崇拜的神灵，多闻天子常被康区及附近的各族人民供奉在家屋建筑中的火塘附近。时间一长，人们的记忆难免模糊，他便常被当成“锅庄菩萨”，是火塘之神、火神、祖先之神、“祖母神”，即实际上的家屋之神。尤其在佛法不再被严格遵循的地方，这种情况就越发明显。

（二）火塘：锅庄的缘起

如前所述，在康区，对藏族来说，火塘锅庄乃是家宅中的核心。在康定，“房中有泥土或石头砌的火塘，日中在此饮食，夜晚围火塘而睡，房内日夜不熄火，满房柴烟。”[42]

36　德吉卓玛：《藏传佛教觉域流派探究》，北京：中国藏学出版社，2014：256-258。

37　蒲文成、拉毛扎西：《觉囊派通论》，西宁：青海人民出版社，1993：204；李顺庆：《藏彝走廊北部地区藏传佛教寺院研究》，成都：巴蜀书社，2016：271-272。

38　许德存：《川青两省藏区觉囊派寺院调查》，《藏传佛教研究》，北京：宗教文化出版社，2008：516。

39　五世达赖喇嘛阿旺洛桑嘉措著，陈庆英、马连龙、马林译：《五世达赖喇嘛传》上，2006：308；贡嘎·罗追著，王玉平译：《萨迦世系史续编》，北京：中国藏学出版社，2005：287、385。

40　五世达赖喇嘛阿旺洛桑嘉措著，陈庆英、马连龙、马林译：《五世达赖喇嘛传》上，2006：138。

41　苯教的战神多闻天王（རྣམ་སྲས་རྒྱལ་པོ），为药叉（གནོད་སྦྱིན）、财神（ཛོད་ལྷ）。René de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, Delhi: Book Faith India, 1996: 323-324.

42　谭英华：《康人农业家庭组织的研究》，李文海主编：《民国时期社会调查丛编》二编《少数民族卷》上，福州：福建教育出版社，2014：251-252。

在流行佛教的香格里拉，藏族人家堂屋火塘锅庄上方的神龛中，常供奉“黄财神”（黄宝藏神）[43]。雅砻江中下游的藏族也把火塘称为锅庄，认为“每个火塘都有锅庄菩萨‘赞帕拉’”，并常在火塘边祭祀“赞帕拉”。虽然雅砻江中下游的藏族仍信仰佛教，且有个别人还记得“赞帕拉”的财神功能，但绝大多数人都已把他当做了火神、“锅庄菩萨”。[44]

嘉绒地方的情况也大同小异。嘉绒藏族会将正屋火塘中的一根“锅庄石”称作“锅庄菩萨。”更认为此石柱“既象征了祖先，也象征了天地、地下诸神灵，还有‘日打’(山神)、‘萨达’地盘业主神和开辟基业的土地神。”家中必须有“锅庄菩萨”才能算正户，才能拥有房名[45]。阿坝地方的嘉绒藏族同样将火塘称作“锅庄”，并对“锅庄菩萨”非常崇拜[46]，时常祭祀[47]。总而言之，在嘉绒，“锅庄菩萨”也是保佑家屋的神灵。

在临近康区的地方，各民族往往既深受佛教影响，又有本民族的传统。丽江的普米族将一块置于火塘上方的石柱称作锅庄，用以供奉被认为是“火神”“锅庄菩萨”的“宗巴拉”。虽然《祭“锅庄”》的歌词中仍称“宗巴拉”将使人们富有，但这位大药叉已被普米人视作“家族祖先的神灵”。[48] 纳西族摩梭人则将“阿依藏巴拉”视作火塘神、祖先神，乃至生育神[49]。木里操纳西语，且有阿注习俗的蒙古族则在主室的火塘右边设一神龛，供奉被称作“锅庄菩萨”的“让巴拉（藏巴拉）灶神”，火塘正面又设一“锅庄石”。[50]此外，宁蒗的傈僳、攀枝花的彝族也都在火塘边供奉着锅庄菩萨[51]。

---

43 和晓蓉：《香格里拉藏族家庭经堂艺术考察》，黄泽主编：《非物质文化遗产视野下的民俗艺术与宗教艺术》，海口：海南出版社，2008：199。

44 王玉琴：《雅砻江中下游地区的族群互动与认同：以九龙（里汝）藏族为中心的考察》，北京：民族出版社，2012：157-158；何耀华：《冕宁县联合公社藏族社会历史调查》，李绍明、童恩正主编：《雅砻江流域民族考察报告》，北京：民族出版社，2008：52-53。

45 郭建勋：《锅庄石信仰、房名与藏区社会组织的变迁：以川西鱼通地区为例》，《青海民族研究》2011（2）：119-120。

46 四川民族调查组：《小金县结思乡社会调查》，四川省编辑组、《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会编：《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，北京：民族出版社，2009：343。

47 西南民族学院研究室：《嘉绒藏族社会情况调查》，四川省编辑组、《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会编：《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，北京：民族出版社，2009：224。

48 吕珠吟唱，殷海涛采录：《祭“锅庄”（宁蒗县）》，中国民间文学集成全国编辑委员会、《中国歌谣集成·云南卷》编辑委员会编：《中国歌谣集成·云南卷》，北京：中国 ISBN 中心，2003：1260-1265；殷海涛：《普米族风俗志》，北京：中央民族大学出版社，1993：111-114、137；王亚南、郑海：《生—死：永恒的诱惑与恐惧：云南少数民族人生仪礼研究》，昆明：云南人民出版社，1991：72-73。

49 杨学政：《解密原始性崇拜密码》，昆明：云南人民出版社，2008：152-154；杨学政、萧霁虹：《苯教文化之旅：心灵的火焰》，成都：四川文艺出版社，2007：171-173。

50 王心和：《木里蒙古族浅记》，《木里文史》第五辑《民族史资料专辑》，1996：78-82、92；《木里藏族自治县概况》编写组：《木里藏族自治县概况》，成都：四川民族出版社，1985：33。

51 朱学茂、威尔·丘色·沙永明：《奇特的宁蒗白傈僳婚俗》，《宁蒗文史资料选辑》第一辑，1991：292-293；《攀枝花市志》编纂委员会：《攀枝花市志》，成都：四川科学技术出版社，1994：902-903。

据藏族的传统，每户人家往往有家神（ཁྱིམ་གྲུ），其“职责是保护家庭平安，发财致富，在有些场合下还充当战神和财神的角色”。又有灶神（ཛད་གྲུ），其“职责都与厨房里的事有关，与做饭有关，与火有关”。而在一家之中，家神往往就是灶神[52]。在广大藏地，被各家户选作灶神暨家神的神灵为数不少，其中既有苯教神灵，又有传说人物、历史人物，还有佛教神灵[53]。

这么看来，康定等地方的人们将多闻天子视作火塘、家屋的保护者，乃至锅庄菩萨这一情况，便不难理解了。说白了就是当地不少人家都把多闻天子选作了自家的灶神暨家神。毕竟多闻天子原本就具有的战神、财神神格，恰好与家神、灶神的职责相合[54]。

（三）家屋锅庄

人们居住的建筑也会被称作锅庄。比方在康定，“有房有地的人家”被称作“锅庄，即正户。”[55] 当地住宅可据其形制约略分为单体、合院两种。在小金、丹巴，多层民居建筑的第一层为畜圈；二层单独设门，并建成拥有庭院，或者说天井的合院，二层中有火塘锅庄的那一间房便会被特别称作“锅庄房。”[56] 嘉庆二十年（1815 年），浙江钱塘的吴升（秋渔）在《炉城杂咏》中有两句，说：“乱石周遭似短陴。架来板阁小于箩”，注曰：“凡锅庄皆以石片叠墙列。”[57] 又查潘衍桐在光绪十七年（1891 年）所撰的《两浙輶轩续录》，能见乌程诸生严勋（涧塘）在康定东俄洛（མགོ་ལོག）所写的《重阳节抵东俄

52 丹珠昂奔、周润年、莫福山、李双剑主编：《藏族大辞典》，2003：345、995；丹珠昂奔：《藏族文化论》，《丹珠文存》第二卷下，北京：中央民族大学出版社，2013：245-247。

53 在拉萨，灶神的形象是一只蝎子。苯教中，灶神则是一位女神。万代吉：《藏族民间祭祀文化研究》，中央民族大学博士学位论文，2010：103-105；索南多杰：《藏族的灶与灶神》，《西藏民俗》1998（2）：36-37。在岷县，家神有佛教神灵、传说人物两类，乃至宗喀巴大师都被一些家庭当成了家神。谈士杰：《苯教藏传佛教与岷县汉族群众的信仰》，《青海民族学院学报》1989（3）：60-61。在木里的龙达，每家都有的锅庄不仅是各家人活动、休息的中心，且“锅庄之上、供俸家神、食必祭疾必祷。”财厅委员（萧苾）报告（节录）：《藏边龙达之金矿状况》，《申报》，1922 年 3 月 6 日：10。

54 况且此类情况其实寻常，同样在藏族当中广受崇拜的关羽，乃至格萨尔王也总被认为是多闻天子的化身。加央平措：《关帝信仰与格萨尔崇拜：以拉萨帕玛日格萨尔拉康为中心的讨论》，《中国社会科学》2010（2）：200-219；徐斌：《多闻天王造型与格萨尔图像的渊源关系》，《格萨尔史诗图像及其文化研究》，中国社会科学院博士学位论文，2003：65-70。

55 刘仕权：《康定四十八家锅庄》，《康定县文史资料选辑》第二辑，1988：5。

56 四川民族调查组：《小金县结思乡社会调查》，2009：343。凌立、曾义、拉都、古卿、春燕：《康巴藏族民俗文化》，成都：四川人民出版社，2012：94-95；毛良河、陈颖：《四川丹巴嘉绒藏族民居解析》，季富政主编：《新视野中的乡土建筑》，哈尔滨工程大学出版社，2008：172-178。

57 吴升：《炉城杂咏》，《小罗浮山馆诗钞》卷十二，同治四年刻本，14b-15a。吴升，乾隆四十八年（1783 年）举人，自乾隆六十年至道光元年（1821 年）长期在四川担任郡县官。

洛》，其中说“欲插黄花何处摘。乱堆青稞见锅庄”，并注曰：“番人筑土为垣。上铺板片。名曰锅庄。下则居人。上堆青稞杆子。”[58] 由此可知，覆盖着青稞杆子的单层单体民居能称“锅庄。”其得名应该就是来自火塘锅庄。

在当地，土司“官寨”都是颇具规模的合院建筑[59]。建筑结构方面其实与四合院差异不大，或者说与滇中的一颗印、滇西北的三坊一照壁[60]类似。如宏伟的卓克基土司官寨、巴底土司官寨就是其现存的典型[61]。“中留天井，层层相叠”的合院官寨不仅是土官们的住宅，还是“他们平时办事、经营商业、宗教活动、奢侈享乐等的活动场所。”[62] 此种合院建筑也被称作“锅庄”。如还是在嘉庆二十年（1815 年），吴升《偶成》中说：“楼上成平地”，注曰：“几家大宅曰锅庄。迭屋三四层。以最上者为正室。皆自屋外梯登。楼外架版筑土。如平地。”[63]

明确为官寨的合院锅庄，查雍正《四川通志》，可见“沙卡土百户锅庄”，注曰：“锅庄者，乃住房之谓。”[64] 又有“恶洛土百户锅庄”，[65] 也是同类。此种官寨一方面固然是土官的住宅，但另一方面也是地方的衙门。于是，“锅庄”在一些地方甚至成了修饰税名的定语[66]。再看盛大谟为改土归流后客死南昌的已革天全宣慰使杨自唐所撰的墓志铭，其中称：

> 西炉在泸河西。荒蛮杂处。其大者号称锅庄。庄皆自雄。分统数百碉楼。率不相下。唯明正一庄内附。得授符调。[67]

58 严勋：《重阳节抵东俄洛》，潘衍桐：《两浙輶轩续录》卷二十六《严勋》，光绪刻本，56b-57a。

59 赵心愚、李玉琴主编：《骀日》，北京：光明日报出版社，2016：51。

60 刘晶晶：《云南“一颗印”民居的演变与发展探析》，昆明理工大学硕士学位论文，2008 年；蒋秦秦、翟辉、雷体洪：《“一颗印”式民居的建筑形制与传统家庭文化的研究：以昆明地区为例》，《华中建筑》2016（7）：135-138。

61 四川省文物管理局编：《全国重点文物保护单位：四川文化遗产》，北京：文物出版社，2009：25；李茂：《嘉绒藏族民俗志》，北京：中央民族大学出版社，2011：305；杨嘉铭、杨环：《四川藏区的建筑文化》，成都：四川民族出版社，2007：66-71。

62 叶启燊：《四川藏族住宅》，成都：四川民族出版社，1989：95。

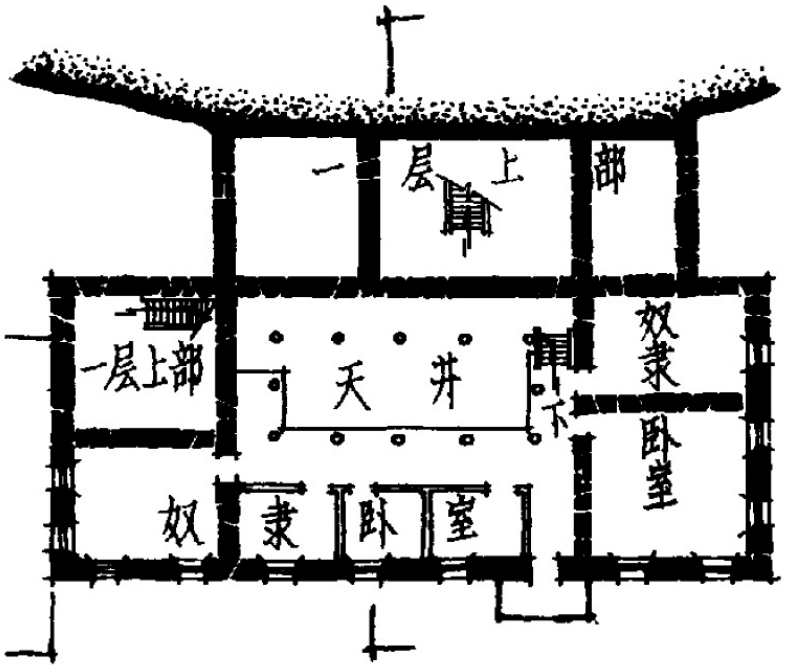
63 吴升：《偶成》，《小罗浮山馆诗钞》卷十二，同治四年刻本，16a。

64 雍正《四川通志》卷二十一《西域》，清文渊阁四库全书本，64b。

65 雍正《四川通志》卷二十一《西域》，65a。

66 如雍正八年设的直隶雷波卫并属黄螂一所，“番民认纳锅桩丁粮仓斗二百零五石六斗。”雍正《四川通志》卷五上《田赋》，39a-b。

67 盛大谟：《天全六番宣慰使杨公墓志》，《字云巢文稿》卷十六《墓志铭》，同治二年课花别馆重刻本，15b。



图二　黑水县下芦花寨土司官寨二层平面图
（图片出自叶启燊：《四川藏族住宅》，1989：106）

则明正土司的官寨必可与天全土司的一样被称作“锅庄。”

明正土司中又有各级头人。头人们的合院府邸，乃至领地[68]也被称作“锅庄”。早在康熙年间，江苏松江的徐浩（雪轩）回忆康熙四十一年（1702 年）以前康定地方的情形，便称：

> 明季设明正长河土司所辖十三锅庄。是为天全六番。幅员数百里。向为西藏伪官侵据。[69]

68　以致“锅庄”甚至会被当作地名，用以指称打箭炉一带。“锅庄、木鸦万二千余户接踵归附。”清圣祖：《圣祖仁皇帝御制泸定桥碑记》，雍正《四川通志》卷三十九《艺文》，1b-2b。

69　徐浩：《西平打箭炉记》，《南州草堂诗文》卷一《南州文钞》，康熙刻本，13a-13b。他还曾写道：“十处锅庄通汉语。偏皈活佛拜番王。”注曰：“十三锅庄向属明正长河司所辖。因十处届于河西。渐为西藏伪官所制矣。”徐浩：《打箭炉竹枝词》，《南州草堂诗文》卷七《南州文钞》，康熙刻本，12a-12b。

雍正《四川通志》也记载了明正土司下有十三锅庄：

> 打箭炉……已故长河西鱼通宁远军民宣慰司蛇蜡咤吧乏嗣，其妻工喀承袭，即今现任土司坚参达给之外祖母，管辖打箭炉十三锅庄夷民。[70]

乾隆《雅州府志》在论及明正土司下辖户口时也称：

> 明正土司……该司所管拾三锅庄。头人十三名。共四百六十五戶。旧附土司夷民六千八百四十二戶。新附土司夷民共二万七千八十二戶。[71]

在回顾明正土司的旧事时，乾隆《打箭炉志略》称："康熙五年丹忠扎克巴率旧附十三锅庄土目投诚"，透露了此十三锅庄早在康熙年间就已存在[72]。则民国《康定县图志》中所谓（明正）土司自木雅移至康定后，方才"建垒营寨，置土目于此，所差侍贡，名曰锅庄"，[73] 这恐怕是将康定锅庄的历史说得短了。

任汉光 1936 年《康市锅庄调查报告书》更极其明确、详细地讲清了锅庄乃是起源于明正土官对其下头人的分封：

> 土司分封头人，执掌诸地，并令诸子及小头人，建立锅庄于康市，为诸头人觐见驻节地，亦得为各地商旅来康招待所，名为独吉，凡十三家，是为当时所称十三独吉。……汉人名之为十三锅庄，后贸易日繁，锅庄建立益众，凡增

70 雍正《四川通志》卷二十一《西域》，1b-2b。

71 乾隆《雅州府志》卷十一《土司》，乾隆四年刻本，15b、17b。即，明正土司管辖"十三锅庄番民，约束新附土司及土千百户。"王我师：《得庆记》，黄沛翘：《西藏图考》卷八《西藏艺文考下》，光绪二十年申荣堂刊本，33b；光绪《打箭厅志》卷上《炉厅图考》，清抄本，2b。

72 乾隆《打箭炉志略·土司》，清抄本，无页码。对此书的考证，见赵心愚：《乾隆〈打箭炉志略〉著者及资料来源考》，《西南民族大学学报》2003（9）：49-52。

73 民国《康定县图志》第一，1960 年民族文化宫油印本，《中国地方志集成·四川府县志辑》六十七，成都：巴蜀书社，1992：3。

为四十有八，是为世称之四十八家锅庄。[74]

而佘贻泽在于 1936 年写给顾颉刚的信中也有类似表述 [75]，认为头人们的合院便是日后锅庄集市依凭的空间。朱祖明 1945 年的《明正土司之过去与现在》一文虽误认为锅庄起源于从事贸易的商业组织，但也确实地陈述了锅庄乃是明正土司手下头人的宅邸：

> 明正土司所属头人颇众，来康定觐见，皆以锅桩为驻足地，至是锅庄之功用，不仅为旅店，且为头人招待所，明正土司为使其头人舒适计，又建造宏大之锅庄，康定初有锅庄四家，为明正土司分担差务，后因关外大小土司朝贡，差务日繁，原有锅庄不敷应用，由四家而增为十三家，各直属三家，代分差务，嗣因贸易日繁，锅庄建立益多。清中叶已增为四十八家锅庄，性质转而为旅店矣。[76]

即“最初的锅庄实在是一种起源于西番土司——特别是贵族的组织”，[77] 锅庄直属于明正土司 [78]。

---

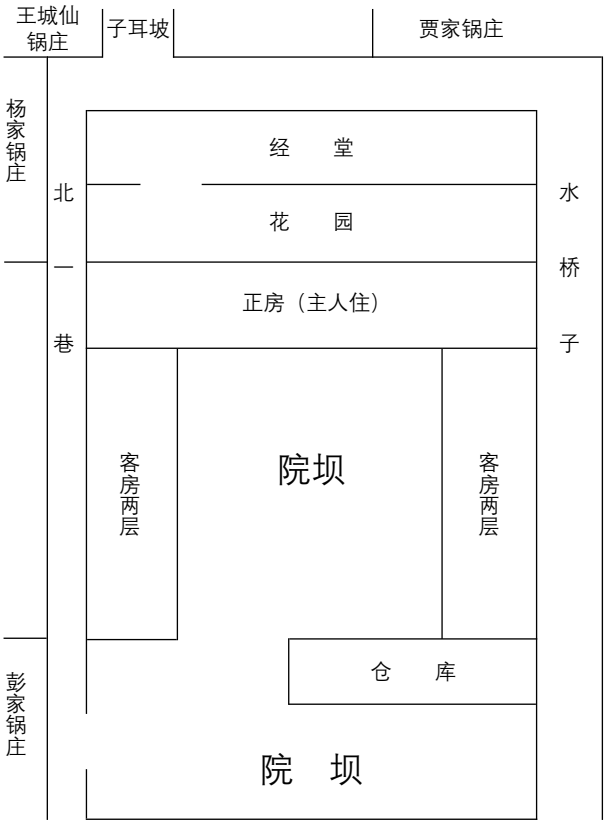
74 任汉光：《康市锅庄调查报告书》，《西康建省委员会公报》1937（3）：123；任汉光：《康定锅庄调查》，《四川月报》1937（5）：33。参见贺觉非：《康定锅庄题名》，《西康纪事诗本事注》，拉萨：西藏人民出版社，1988：139-140；贺觉非：《我所熟悉的西康土司》，《湖北文史》2005（2）：65-66。“独吉”，应是音译 རྡོ་རྗེ་，即金刚。该词有一引申义，即“持金刚杵之力士，谓之金刚。执金刚之略名。”丁福保：《佛学大辞典》，1984：888。一种可能是，此锅庄之“独吉”或即嘉绒藏戏中所谓“崇本达尔基”（ཏྲལ་དཔལ་རྡོ་རྗེ་，大商人金刚）。下文可见，神话中创造锅庄集市的大药叉宝贤（རྣོན་ཐུ་བཟང་པོ）亦称 ཏྲལ་དཔལ་。且药叉称金刚者并不罕见，著名的密迹金刚（Guhyapāda vajra）便是药叉。则“独吉”并非是指锅庄集市，而是与“崇本达尔基”一样，皆指其创造者宝贤。嘉绒藏戏《崇本达尔基》，见阿坝州文化局、马尔康县政府嘉绒藏戏调查组：《嘉绒藏戏调查报告》，四川省民族事务委员会、中国戏曲志四川卷编辑部编印：《四川省嘉绒地区藏戏问题研讨会资料汇编》，1993：129；措木演唱，杨东方译词，若拉记谱：《移茶树（《崇本达尔基》泽□纳莫 [女] 唱）》，《中国戏曲音乐集成》编辑委员会《中国戏曲音乐集成 · 四川卷》编辑委员会编：《中国戏曲音乐集成 · 四川卷》下，北京：中国 ISBN 中心，1997：1172。另一种可能是，人们将拥有锅庄的十三位头人称作金刚。

75 “后来番人取石子做墙，伐木为室，造成了不少院落。番人习惯，到处只须锅一，以便烹茶；木桩一，以便系牛马。故此种院落，称为‘锅庄’。明正土司属下头人共有四十八，故有四十八家锅庄。目前各家雕落者多，而汉人所建锅庄亦不在少。”佘贻泽：《康定现状（通信）》，《禹贡》1937（12）：75。

76 朱祖明：《明正土司之过去与现在》，《康导月刊》1945（5、6）：206。

77 谭英华：《说“锅庄”》，收入四川大学历史文化学院编：《川大史学 · 专门史卷》3《民族史》，成都：四川大学出版社，2006：233-234；张正明：《甘孜藏区社会形态的初步考察》，四川省编辑组：《四川省甘孜州藏族社会历史调查》，北京：民族出版社，2009：9。

78 邓廷良：《明正土司考察记》，李绍明、童恩正主编：《雅砻江流域民族考察报告》，北京：民族出版社，2008：548。



图三　木家锅庄结构图

（图片出自白玛绘，彭措卓玛整理：《木家锅庄结构图》，2010：31）

且据调查更可知集市锅庄主人们的祖先在明正土司手下的具体执掌，而这些作为锅庄集市载体的贵族家屋，也确实是“建筑规模宏大，远非一般住宅可比”[79]的“大小院坝”，[80]或称“深宅大院”，[81]或称“四合院式建筑”。[82]又比如，有不少锅庄主人乃是明正土司的通事[83]，民国曾有西洋人访问了他们的同事兼邻居，即西俄洛的一位通事，并记载道：

79　贺觉非：《康定锅庄题名》，《西康纪事诗本事注》，1988：140。

80　高济昌、来作中：《康定锅庄传闻录》，1985：130-139。

81　邓廷良：《明正土司考察记》，2008：542。

82　郑少雄：《汉藏之间的康定土司：清末民初末代明正土司人生史》，2016：117-127。

83　谭英华：《说“锅庄”》，2006：234。

藏人头目的住处，是一座用木石造的，很大的三层楼住所，窗眼极小。进门是一块不整齐的空场。[84]

总之，在建筑形式上与“官寨”其实同类。

综上所述，火塘是当地住宅建筑在功能、文化上的核心，而火塘边就人们供奉“锅庄菩萨”多闻天子的场所。且应该注意的是，火塘、家屋两种锅庄在空间结构上也具有一致性，即无论在火塘边，即单体的锅庄房中，还是在合院建筑中，人们的分布方式都是环状的。

二、为多闻天子献舞

在家屋中，围着火塘，人们崇拜着锅庄菩萨多闻天子。而与此崇拜相应的种种仪式中便有同样名为“锅庄”的舞蹈。

（一）酬神锅庄

乾隆三十六年（1771 年）以后，贵州黔西的李世杰（汉三）长期在四川任职[85]，在描写今阿坝州丹巴县风情的《章谷蛮村》一诗中，他曾明写道：“碉楼铙鼓醮番僧，竞跳锅庄闹夜镫。”[86] 锅庄、祭祀二者之关系无疑非常密切。嘉庆《四川通志》中更明说，在绰斯甲地方，“岁时祭赛以跳锅装为戏”。[87] 乾隆四十九年至五十四年间，江苏上海的李心衡亦在金川任职[88]。他后来写成了一本纪实性的《金川琐记》，其中说：

84 J. Hauson-Lowe 撰，陈告佳译：《西康东部高原游记》，潘泰封编：《川康游踪》，桂林：中国旅行社，1943：367。西俄洛在今雅江县，当时应属崇喜土司。任乃强：《西康视察报告》，《任乃强藏学文集》中册《考察报告》，北京：中国藏学出版社，2009：112-113。

85 乾隆三十六年，李世杰任西川盐驿道，旋升任四川按察使。时值席卷嘉绒地方的第二次金川之役，世杰先是“驻打箭炉总办约咱一路军需。”三十八年开始，更亲历战阵，直至清军获胜，期间多有立功。后更两度担任四川总督。民国《贵州通志 · 人物志三》，民国三十七年铅印本，21a-34a；李诗华：《评李世杰》，《贵州师范大学学报》1991（3）：33-37；罗绍书：《仕而后学的诗人》，《美刺诗论》，北京：台海出版社，1999：157-161。

86 李世杰：《章谷蛮村》，杨钟羲：《雪桥诗话》续集卷七，民国求恕斋丛书本，81b-83a。

87 嘉庆《四川通志》卷九十六《武备志十五 · 土司一 · 绰斯甲宣抚司》，《中国地方志集成 · 省志辑 · 四川》，南京：凤凰出版社影印嘉庆二十一年刻本，34a。

88 吴永章：《中国南方民族史志要籍题解》，北京：民族出版社，1991：210-212。

跳锅装。俗喜跳锅装。嘉会日里。党中男女各衣新衣。合包巾帕之属。罄家所有。杂佩其身。以为华赡。男女纷沓。连臂踏歌。俱欣欣有喜色。腔调诘诞。无一可解。[89]

则可见此种仪式性舞蹈的具体形式乃是众多舞者挽手踏歌。同治十一年（1872 年），吴德煦在章谷屯任职，后写成《章谷屯志略》，其中所记锅庄亦与《金川琐记》中为同类[90]。

乾隆四十一年（1776 年），第二次金川之役结束，作为胜利者的清高宗在庆功宴上写下了长诗《四月念八日紫光阁凯宴成功诸将士（有序）》。其中有两句，说："夷乐宁须辟僸佅。俘歌合此奏傩倀"，注曰："阿桂等所俘番童，有习锅庄及斯甲鲁者，即番中傩戏也，亦命陈之宴次。"[91] 此后，锅庄便成了清宫中凯旋宴的宴会用舞[92]。每当有需要，被清军从金川带到北京的藏族及他们的后裔便得循例进宫表演[93]。查光绪《大清会典》，可知至清末犹然[94]。

清高宗解释锅庄时用了"傩"，该词是指汉族用来酬神的舞蹈，而"倀"则是参与此类仪式的少年。锅庄既为"番中傩戏"，无疑就是藏族用来酬神的舞蹈[95]。作为第一批国家级非物质文化遗产之一，流行于多康的锅庄乃是一种无乐器伴奏的舞蹈，男女舞者围成圆圈，且歌且舞，先慢后快。虽然在今天已"从'娛神'到'娛人'"，常被用作舞台表演，但其种种舞姿都能看出"佛教信仰和神灵崇拜的影响"。[96]

当然，从清宫中锅庄舞蹈的形式就已经能看出此种从宗教仪式到舞台表演的变化。《清史稿》称：

89 李心衡：《跳锅装》，《金川琐记》，王锡祺编：《小方壶斋輿地丛钞正编》，光绪上海著易堂排印本，4b。

90 吴德煦：《夷人风俗》，《章谷屯志略》，台北：成文出版社，1968 年影印本，31a。

91 清高宗：《四月念八日紫光阁凯宴成功诸将士（有序）》，《御制诗文十全集》卷二十八《再定两金川第五之七 · 诗六十三首》，乾隆敕刻武英殿聚珍本，9b-11a。又，"倀童月斧靸人箫。响遏行云声出塞。夷言细译名锅装。销金有锅同拍张。"严学淦：《跳锅装》，《海云堂诗钞》卷十，光绪十八年重刻本，15a。严学淦（丽生）丹徒人，嘉庆九年（1804 年）举人。其父士鋐曾任川东道，而当时学淦亦随父在川。叶德辉：《海云堂诗钞十四卷、补遗一卷、词钞二卷、文钞一卷嘉庆丁丑刻本》，《郋园读书志》卷十四《集部》，湖南图书馆编：《湖湘文库 · 湖南近现代藏书家提跋选》，长沙：岳麓书社，2011：700-702。

92 《清史稿》卷八十八《志六十三 · 礼七》，北京：中华书局，1977：2629。

93 陈庆英：《关于北京香山藏族人的传闻及史籍记载》，《中国藏学》1990（4）：111-113。

94 光绪《大清会典》卷四十二《乐部》，光绪二十五年石印本，5b-6a。

95 嘉绒藏族"除寺院的乐器和喇嘛跳神外，在婚姻、节日、宗教集会时，也会跳锅庄和唱歌。"西南民族学院研究室：《嘉绒藏族社会情况调查》，2009：213。

96 吴兴帜：《遗产的抉择：文化旅游情境中的遗产保护》，北京：世界知识出版社，2016：185-201。

大郭庄，番名大拉噶地，司舞十人，每两人相携而舞，一服蟒服，戴翎，挂珠，斜披黄蓝二带，交如十字；一服蓝袍，挂珠，斜披黄紫二带，交如十字。[97]

“大拉噶地”，今记作“达尔嘎地”，是嘉绒藏人的仪式性大型锅庄舞蹈。但今日所见的“达尔嘎地”与其他锅庄舞蹈皆是众人围圈而舞，并非两两“相携而舞”。[98] 则清宫中的锅庄舞蹈应已非原版。而其改版原因也很明显：因为凡人无法在舞者面对着的圆圈之中欣赏锅庄，所以为了在皇帝面前表演，舞蹈的形式必须调整，使舞者的舞姿便于观看。换句话说，原版锅庄并非是为了凡人舞蹈。所以，有学者说：

锅庄，数千年来，在表演形式上，始终遵循着自己民族古老的礼仪习俗，围着火堆（或火塘）转圈。无论你从哪个角度观察，舞者的背部都是对着观看者，脸部总是崇敬地倾向于火堆，不把观众当回事。[99]

而 20 世纪的调查也反映了嘉绒的锅庄多是在年节的仪式中舞蹈[100]。

康区的情况其实也大同小异。浙江温州的周建屏，乾隆年间曾于拉里（今嘉黎）任职。他有《西藏杂咏》中有一绝句，称：“岁时娱乐跳锅庄。锦帽花衣数女郎。连臂成围还度曲。笑他举国听如狂。”[101] 正看得出围圈的锅庄舞有岁时祭祀之用。贵州贵筑的陈

97 《清史稿》卷一百一，《志七十六》，《乐八》，3011。光绪《大清会典》所记亦同：“高宗纯皇帝平定金川。获其乐。……是为番子乐。其乐。金川……曰大郭庄。……大郭庄、用司舞十人。每两人相携而舞。”光绪《大清会典》卷四十二《乐部》，5b-6a。

98 赵心愚、李玉琴主编：《骀日》，2016：68-70。

99 邓虹：《云南迪庆锅庄艺术考察》，第七届藏川青滇毗邻地区康巴文化艺术节组委会编：《第七届毗邻地区康巴文化艺术节暨首届藏族音乐歌舞文化论坛论文集》，成都：四川大学出版社，2013：228-229。

100 西南民族学院研究室：《嘉绒藏族社会情况调查》，2009：222；四川民族调查组：《小金县结思乡社会调查》，2009：345；中共理县县委调查组：《理县社会调查》，四川省编辑组、《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会编：《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，北京：民族出版社，2009：350；中共理县县委调查组：《理县兴隆乡调查》，四川省编辑组、《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会编：《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，北京：民族出版社，2009：374。

101 周建屏：《西藏杂咏》，收入沈不沉辑注：《温州戏曲题咏》，温州市戏曲志编辑室，1986：13。周建屏，乾隆三十年（1765 年）举人。

钟祥（息帆）曾于道光二十七年（1847 年）出使察木多（在今昌都市）[102]。期间得诗八十余首，名之《康邮草》。中有一首《跳歌庄》，其序亦明说了“锅庄”在康区、前藏乃是岁时祭祀神灵的舞蹈：

> 蕃女挽手，蹋歌且舞，胡弦、羌笛和之，名曰跳歌庄。自打箭炉至西藏，岁时跳以赛神。盛暑于柳林纳凉，皆靓饰冶容，醉后跳舞。蕃官、贵人听者往往掷赏，略如内地剧戏。

诗中又描述锅庄舞蹈的具体形式，说：“吹羌笛。拂胡弦。蛮婢挽手来。蹋舞裾联翩。红裙绿袖锦臂缠。花璎珞索云垂肩。绕场一默珠喉圆。”[103]“绕场”二字足可见锅庄乃是舞者们围成一圈的舞蹈，正与后世所记及今日常见者相合。

1936 年的安多甘南，在公务之余，马鹤天还借机仔细观摩了来自各藏地的舞蹈：

> 又请黄司令代邀拉市藏民善歌舞之男女数人，作康藏舞。首西藏舞……最后西康跳锅庄舞，人人牵手成圆形，足左右移，手上下动，载歌载舞，怡人心目。[104]

康区锅庄乃是“人人牵手成圆形”的舞蹈，正与清人所记一致[105]。

之前已经见到康区，乃至附近的很多民族都对多闻天子，或者说“锅庄菩萨”极为崇拜，他们自然不吝以锅庄舞蹈礼敬这位大神并献舞。在阿坝州，有一个被当地藏族以舞蹈锅庄庆祝的节日，称为“壤巴拉（黄财神）节”。[106] 在云南丽江，普米族、摩梭人

---

102 陈钟祥，道光十一年（1831 年）举人，吴兰雪的学生。他不仅为一优秀词人，还因长期任官于四川西部，熟稔民族事务。钟祥历任青神、绵竹、大邑知县等职。民国《贵州通志 · 人物志五》，20a-20b；史继忠、黄小川：《贵阳名人》，贵阳教育出版社，1990：101-102；侯清泉：《贵州近现代人物资料续集》，贵阳：中国近现代史史料学学会贵阳市会员联络处，2001：155；吴仰贤：《小匏庵诗话》卷七，光绪刻本，15a-16a。

103 陈钟祥：《跳歌庄》，《依隐斋诗钞》卷五《康邮草》，咸丰十年刻本，17b-18a。又“金步摇摇。鸦头珠络。鞾裙蹴踏。蛮娃也解吹箫。听歌庄跳转。”陈钟祥：《飞雪满群山 · 千峰叱驭》，《鸿爪词》，《香草词》附其他，咸丰十年刻本，2b-3a。

104 马鹤天著，胡大浚点校：《甘边拉卜楞》，《甘青藏边区考察记》，2003：87。

105 徐珂：《蛮人之跳锅庄》，《清稗类钞 · 音乐类》，北京：中华书局，1984：4956。

106 庄春辉：《阿坝藏羌文化生态保护利用的价值及对策》，《藏学学刊》第 5 辑，2009：250；谢青、朱州怀：《壤塘县》，刘禹东，邵彧双主编：《中国县市概况》，北京：中国人事出版社，1998：2667-2668。

（纳西族）更会将作为宗教仪式的跳锅庄活动直接称作“藏巴拉”。[107] 且在滇西北各地，傈僳、纳西等各族“虽不解西藏语文，而村村所跳之锅庄，其歌词完全与康、藏同，且酬和之意亦能了解”。[108]

（二）在家宅中为多闻天子献舞

锅庄舞蹈礼敬的对象不止多闻天子一位，锅庄舞蹈的地点也不会只在家宅之中。但多闻天子作为“锅庄菩萨”，被认为是保护家宅的火神，故庆典之中，以上各族人民在火塘边、在庭院内的舞蹈，必定多是为他献上的锅庄[109]。如康区迪庆锅庄曲《扎西巨》的歌词“祝赐福的火神吉祥如意，祝金色的火塘吉祥如意”便体现了当地藏族对火神的崇拜[110]。

婚姻在很大程度上是家屋延续的基础，故笔者先用婚礼期间的以多闻天子为对象的祭祀、舞蹈当作例子。在康定，一般来说，藏族人举行婚礼时，人们会祭拜锅庄火塘，并大跳锅庄舞蹈[111]。嘉绒藏族同样如此[112]，自清代至今，在嘉绒各地，藏族的婚礼上，人们会先在供奉着“锅庄菩萨”的锅庄火塘边祭祀，再于入夜后在火塘边“跳锅庄”。[113] 康区附近的其他民族，如丽江的普米族[114]，盐边的纳西族、摩梭人（纳西族）[115]，木里操纳

107 感谢熊燕女士提供消息及发音。

108 刘家驹译注：《康藏滇边歌谣集》，1948：17。

109 高度、朱律、雷斯曼：《云南迪庆藏族传统民间舞蹈教程》，上海音乐出版社，2014：36-38。

110 邓虹：《云南迪庆锅庄艺术考察》，第七届藏川青滇毗邻地区康巴文化艺术节组委会编：《第七届毗邻地区康巴文化艺术节暨首届藏族音乐歌舞文化论坛论文集》，成都：四川大学出版社，2013：225。

111 谭英华：《康人农业家庭组织的研究》，2014：240；邓廷良：《明正土司考察记》，2008：562、570。据《西康纪要》所记，人们“于院中跳锅庄，大男小女，分队环立，漫舞凝歌，欢声雷动。”杨仲华：《西康纪要》下册，上海：商务印书馆，1937：469。

112 赵明：《嘉绒锅庄的文化底色：以丹巴婚俗锅庄为例》，《四川戏剧》2016（5）：84-92。

113 李心衡：《婚配》，《金川琐记》，5b；徐珂：《金川夷人婚嫁》，《清稗类钞·婚姻类》，北京：中华书局，1984：2022；王荣山：《理县嘉绒藏族婚俗》，中国人民政治协商会议理县委员会文史资料委员会编：《理县文史资料选辑》第一辑，1997：112-117；西南民族学院研究室：《嘉绒藏族社会情况调查》，2009：226-227；中共马尔康工委调查组：《卓克基督部下四寨社会调查》，四川省编辑组、《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会编：《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，北京：民族出版社，2009：276；四川民族调查组，《小金县结思乡社会调查》，2009：344；中共理县县委调查组：《理县社会调查》，2009：349；中共理县县委调查组：《理县兴隆乡调查》，2009：375；四川民族调查组：《理县甘堡屯社会情况调查》，四川省编辑组、《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会编：《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，北京：民族出版社，2009：382。

114 殷海涛：《普米族风俗志》，1993：65-76。

115 韩映珍：《盐边摩挲人的历史渊源与习俗》，《盐边县文史资料》第五辑，1992：214-216；叶大槐、毛尔哈：《盐边民族志》，渡口市民族事务委员会、渡口市文物管理处，1985：169-170；叶大槐：《攀西古代民族》，攀枝花：攀枝花新华印务有限公司，2005：282-291。

西语的蒙古族[116],宁蒗的傈僳族[117]也都会先在锅庄火塘边祭祀被称作“锅庄菩萨”的“藏巴拉”，再于院中围绕篝火跳“锅庄舞”。其实篝火之于庭院正如火塘之于房间，两处火焰明显都位于人居建筑结构的核心。总而言之，在家宅中，环形的锅庄舞蹈就是如此在火塘边、在庭院里礼敬被称作“锅庄菩萨”[118]的多闻天子。

光绪元年（1875 年），马尧安在《黄龙寺述览》中记录了松潘黄龙寺法会的夜景：

> 上草湾里许。至寺前。忽然空旷。帐棚分布如连营。炉火明灭如星光。各部酋长率诸蛮排列大围。环跳互唱。声应山谷。谓之跳歌庄。[119]

既然在大型的公共祭祀中，围绕篝火为酬神而跳的锅庄舞蹈都可由地方领袖组织，属民们自然也能轻易被安排到贵族的宅院中舞蹈[120]。同治《直隶理番厅志》中便详细描述了当地官寨中的新年，期间，土官会聚集手下头目、属民，请僧人举行仪式，庭院中围绕着篝火则有“男女分队，更唱跌和，执手跳跃，自夜达旦，名曰跳锅装。”[121]20 世纪 50 年代及以后的调查中也多次回忆了此种情况[122]。

在康定，据阿桑约马锅庄主人安静坤回忆，直到民国时期，锅庄集市仍保守着维持了数百年的舞蹈传统，

> 尽管明正土司早在“改土归流”时就已将印信收缴，土司制度已经基本解体，锅庄早已不是明正土司的办事机构，隶属关系已经无形解除，但每逢大年初一，各锅庄的男女主人都穿上规定的服装到明正衙门拜年，同时还要跳锅庄业的集体舞——锅庄，并敬献新年礼品，以表示对“甲布”的尊敬和顺诚，感

116 王心和：《木里蒙古族浅记》，1996：87-88；《木里藏族自治县概况》编写组：《木里藏族自治县概况》，1985：34-35。

117 朱学茂、威尔·丘色·沙永明：《奇特的宁蒗白傈僳婚俗》，1991：292-293。

118 周瑾：《四川藏区“跳锅庄”的发展演变》，《中国藏学》2002（4）：80。

119 马尧安：《黄龙寺述览》，民国《松潘县志》卷五《坛庙》，民国十三年刻本，10b-11a。

120 如乾隆五十一年，李心衡巡视金川，过玉带泉，都司绰窝斯甲便将长官请到自家官寨，“集其民户数十人为跳锅装。”李心衡：《玉带泉》，《金川琐记》，16a。

121 同治《直隶理番厅志》卷四《边防·夷俗》，同治五年刻本，49a-50b。

122 西南民族学院研究室：《嘉绒藏族社会情况调查》，2009：220；中共马尔康工委调查组：《卓克基督部下四寨社会调查》，2009：260；杨曦帆：《“马奈锅庄”实地考察》，《中国音乐》2009（3）：25-30；赵心愚、李玉琴主编：《驮日》，2016：35、175-176；毕研洁、冯涛：《寻找锅庄舞：藏地锅庄的历史、社会、体育考察》，2012：179。

激“甲布”对锅庄的恩泽。[123]

在锅庄房中围绕火塘舞蹈，或在庭院中围绕篝火舞蹈，于普通人的家宅中自然是对多闻天子的礼敬。土官、头人即使有较高的社会地位，但毕竟身处同一种文化，则在他们家宅中的锅庄也应同样是为了多闻天子而舞。

由此可知，火塘、建筑两种锅庄不仅与舞蹈锅庄有相同的神灵，有相同的名称，还为舞蹈锅庄提供了表演空间。这也就是为何在酬谢多闻天子的时候，人们会围成圆环“翩翩起舞，名为跳锅庄”。[124]

三、宝贤的集市

根据出身康区甘孜，极了解康定情况的藏学家谢国安（Paul Sherap）[125] 的观点，谭英华在《说“锅庄”》一文中对锅庄的起源有如下记载：

> 很古的时候（约当元朝前后），有一位萨密人（Samye）名罗布什布（Norbu zangbö）的曾横越康藏，来到打箭炉（路线今不可考）。不久回拉萨携带了许多鹿角、兽皮之类，到打箭炉来交易，这就是西康商业的萌芽。罗布贸易的范围很大，往往从藏中运货来康贩卖，转运华茶回藏，大家都认为他是第一位运华茶入藏的商人。他在康交易的总栈设于木雅乡（Mi-nyag）名叫 Dorra Garmo，此即康定的第一家锅庄。

同样表述了谢国安的意见，英国驻康定领事 G. A. Combe 在《藏人言藏》一书中更称诺布桑波（Norbu Zangbö）为“第一个成为商人的藏族人”，又记有一首为冲本·诺布

123 曾文琼、杨嘉铭：《打箭炉锅庄考略》，《西藏研究》1989（4）：17。且每年旧历五月十日天中节，四十八家锅庄都会派出骑士去往明正土司衙门觐见土官，再进行比赛，狂欢。杨仲华：《西康纪要》下册，上海：商务印书馆，1937：458-459。

124 刘仕权：《康定四十八家锅庄》，1988：5。

125 刘立千、陈宗祥、任新建：《我国老一辈藏学家谢国安》，《四川藏学研究》三，1995：311-322。Sherap，藏语 ཤེས་རབ，智慧之义。其原名记作“作巴多吉”Zödba Dorje，应即 མཆོད་པ་རྡོ་རྗེ།。

桑波（Dzongbön Norbu Zangbö）而唱的歌谣[126]。“萨密”即卫藏山南的桑耶（བསམ་ཡས）。“罗布什布”即诺布桑波的不同音写，藏文为 རྣོན་བུ་བཟང་པོ，或简称诺桑（རྣོན་བཟང）。他在藏地各处留下了涉及不同时期的种种传说，其中多有类似建立锅庄的情节。

（一）诺布桑波的其他事迹

在康区，来自卫藏的诺布桑波除了于元代创立锅庄外，还有其他事迹。在康定，还“没有设置明正土司之前，有名的藏商罗卜藏波”常来经商，并用“三个石头支锅熬茶，故谓锅庄即是‘安锅置灶’之意”。[127] 且他“经常用绵羊驮货物来打箭炉，羊由猴看管，到打箭炉后，羊入圈，猴住院”，如此有了 རྡེལ་ར་ཐོག་མ “则然托马”，即梭罗坝张家锅庄[128]。在几百年前，“西藏商人冲本罗布桑布常将西藏、印度的货物”运来出售，且曾将把自己的一套鞍毯送给“大园坝罗家锅庄（萨根葛巴）”，使该锅庄享有盛名[129]。更有传闻说此罗家锅庄的祖先便是“罗布簪布之后，是为罗姓的由来”。[130] 而他其实早在中古时期便曾游行在康区的人世间。在昌都，诺布桑波曾于吐蕃的赤松德赞在位时（755-797年）创立了强巴林冲堆（བྱམས་པ་གླིང་ཚོང་འདུས）。强巴林（བྱམས་པ་གླིང），慈氏洲也；冲堆（ཚོང་འདུས），集会也。该庙会流传至今，每年藏历五六月间，都会在喜饶桑布（ཤེས་རབ་བཟང་པོ，智贤）于 1437 年建立的强巴林寺举行。格鲁派强巴林寺的建立是宗喀巴大师在 1373 年就曾预言过的，其中不仅有诺布桑波的塑像供人平时朝拜，每年冲堆开始前还会有僧人主持专门的祭祀仪式[131]。在中甸，人们甚至认为诺布桑波就是茶马古道的开辟者，马帮成员常常向他祈祷。至于跑马帮途中的各种规矩，也都是诺布桑波制定的[132]。

在卫藏，据说诺布桑波来自康定。在宗喀巴大师生活的时代里，他主营汉藏之间的茶叶生意，把雅安砖茶、大理沱茶、南京丝绸从康区运往卫藏。“多康六岗，卫藏四如，阿里三围，到处都能看到他的足迹，到处都能看到他运茶的骡帮马队”，连印度、不丹、

126 谭英华：《说“锅庄”》，2006：229-230。参看谭英华：《康人农业家庭组织的研究》，2014：256。其中以拉丁字母所记人名地名已据 *A Tibetan on Tibet* 修订。G. A. Combe, *A Tibetan on Tibet: Being the Travels and Observations of Mr. Paul Sherap (Dorje Zödba) of Tachienlu; with an Introductory Chapter on Buddhism and a Concluding Chapter on the Devil Dance*, London: T. Fisher Unwin, 1926: 140-141. 其他学者也记有同样的故事，如龚伯勋：《木雅贡嘎》，成都：巴蜀书社，2004：174。

127 高济昌、来作中：《康定锅庄传闻录》，1985：131；刘仕权：《康定四十八家锅庄》，1988：5。

128 高济昌、来作中：《康定锅庄传闻录》，1985：134。

129 安觉寺提供藏文抄本，政协文史组整理：《安觉寺》，《康定县文史资料选辑》第三辑，1989：67。

130 谭英华：《康人农业家庭组织的研究》，2014：259。

131 谢启晃、李双剑、丹珠昂奔主编：《藏族传统文化辞典》，兰州：甘肃人民出版社，1993：728-729。

132 廖东凡：《从云南运茶到拉萨的马帮》，《藏地风俗》，北京：中国藏学出版社，2014：72-74。

尼泊尔他都有涉足[133]。当宗喀巴大师在拉萨举行传召法会（སྨོན་ལམ་ཆེན་མོ，由宗喀巴大师于 1409 年创立）[134] 时，诺布桑波便前去大为布施，献上大量钱财、茶叶，因此受到宗喀巴大师嘉赏[135]。就像在康定、昌都分别创立了锅庄、强巴林冲堆一样，在卫藏，这位奇妙的商人不仅发现了数处矿藏，还于很多地方建立了集市。因为有如此事迹，诺布桑波受到了各地人民的崇拜。15 世纪，帕竹政权更在拉萨修建了噶力果西（ཀར་ཀི་སྒོ་བཞི 或 ཀ་ཀི་སྒོ་བཞི）白塔供奉着他的头盖骨。泽当的市场中曾有一村本 · 诺布桑波寺庙，供奉着他的塑像。诺布桑波在扎囊强巴林寺建立的一年一度的强巴林冲堆是西藏最大的强巴林冲堆，当地同样供奉着他的塑像。“旧时西藏许许多多商业集市和庙会，无论开市还是闭市，都要举行盛大的仪式，祭祀村本 · 罗布桑波。”[136] 就连山南九子湖的形成都与诺布桑波和他的生意有关[137]。

在神话故事《白玛文巴》及以之为基础创作的藏戏中，被国王谋杀的诺布桑波成了白玛文巴（དཔའ་མ་འོད་འབར）的父亲[138]。据其剧本可知，白玛文巴被认为是莲花生大士前世，则时间竟又到了赤松德赞之前，而诺布桑波在此故事中生活在印度东部一穆斯林国家[139]。

总之，这位拥有丰富经历，建立了大量集市，并常享祭祀的诺布桑波在卫藏是多康人或印度人，在多康是卫藏人。卫藏人说他是父母双亡，受亲戚遗弃的孤儿[140]，嘉绒人则说他双亲尚在，还有一位姐妹，一家和好[141]。他时而出现在赤松德赞统治之前，时而

133 尼玛、坚赞希绕讲述，廖东凡采录翻译：《商人罗布桑布的传说（浪卡子县）》，《中国民间故事集成》全国编辑委员会、《中国民间故事集成 · 西藏卷》编辑委员会：《中国民间故事集成 · 西藏卷》，北京：中国 ISBN 中心，2001：63-66。

134 周润年：《藏传佛教各教派寺院的法会及其特点综述》，《藏学研究》第九集，1998：171。

135 廖东凡：《商人之神：村本 · 罗布桑波》，《雪域众神》，北京：中国藏学出版社，2008：104。或传说诺布桑波是宗喀巴大师的商队总管。廖东凡：《拉萨街头的四门神塔》，《雪域西藏风情录》，拉萨：西藏人民出版社，1998：25。

136 廖东凡：《商人之神：村本 · 罗布桑波》，《雪域众神》，2008：103-106；廖东凡：《拉萨街头的四门神塔》，《雪域西藏风情录》，1998：25-26。

137 陈跃军：《香巴拉之门：错那》，山南地区文联编：《感悟山南》，拉萨：西藏人民出版社，2015：25-26。

138 萨迦县扎西顿珠口述，王尧译述：《白马文巴》，王尧译述：《藏剧故事集》，北京：中国戏剧出版社，1963：150-174；王尧：《藏戏和藏戏故事》，《西藏文史考信集》，北京：中国藏学出版社，1994：175；张鹰：《藏戏歌舞》，上海人民出版社，2009：74；张怡荪主编：《藏汉大辞典》，1993：1612。

139 此剧本系“据觉木隆剧团演出脚本，于 1915 年……正式改编形成文字”，“出于噶厦的孜恰勒空，现存自治区档案局。”中国戏曲志编辑委员会、《中国戏曲志 · 西藏卷》编辑委员会，《中国戏曲志 · 西藏卷》，北京：中国 ISBN 中心出版社，2000：72-73、340-392。

140 尼玛、坚赞希绕讲述，廖东凡采录翻译：《商人罗布桑布的传说（浪卡子县）》，2001：63-66。

141 G.yu 'brug (Yongzhong 拥中), CK Stuart, “Rgyal rong Tibetan Village: Life, Language, and Folklore in Rgyas bzang Village.” *Asian Highlands Perspectives*, no. 15, 2012: 93-95.

出现在赤松德赞统治期间，时而又活跃于宗喀巴大师的年代。诺布桑波明显并非凡人。除了以上的事迹、仪式以外，还有很多与诺布桑波有关的歌谣，如山南的果谐《十三岁少年去康定》[142]、拉萨的堆谐《在工当拉莫山顶上》[143]这两首古歌，那曲的婚礼仪式歌《白螺号》[144]，在山南还有果谐《钥匙挂在墙上》[145]、果谐《老板的伙计》[146]、《罗布桑波声望高》[147]三首专门献给诺布桑波的歌。而在康区的中甸，不仅马帮成员间流传着诺布桑波的传说，当地有名的锅庄舞中也“有多首歌颂他的歌”，讲述他如何经营茶叶生意，于汉藏两地穿梭，并最终致富[148]。

上文中有一点颇值得注意，即这位锅庄的创立者在康定被称作“冲本”；在他处则被称作“村本”，或记作 dzongbön。“村本”、“冲本”应即分别翻藏语 ཚོང་དཔོན་、ཁྲོམ་དཔོན་，二者都是“市场的管理者”“大商人”的意思[149]。ཚོང་，“贸易，商务。”[150]ཁྲོམ，“会，市。人物汇聚之地。”[151]དཔོན་，“首领、主人、监工、领导者。”[152]

（二）药叉宝贤

其实诺布桑波（ནོར་བུ་བཟང་པོ）并非一个真实的历史人物，而是出自神话传说。诺布（ནོར་བུ）者，宝也；桑波（བཟང་པོ）者，贤也。诺布桑波即宝贤，梵语 Maṇibhadra，音译为摩尼跋陀罗，又有一异名 Maṇigrīva。他与那吒（Nalakūbara）皆是多闻天子之子，自

142 桑日公社扎西唱，马阿鲁记，廖东凡、益西旺姆译：《十三岁少年去康定（桑日果谐）》，《西藏民间歌谣选》，拉萨：西藏人民出版社，1985：93。

143 拉萨市城关区阿乃唱，阿雍、次旦多杰译：《在工当拉莫山顶上（堆谐）》，《西藏民间歌谣选》，拉萨：西藏人民出版社，1985：94-95。

144 索杰采录，云登演唱：《白螺号》，中国民间文学集成全国编辑委员会、中国歌谣集成西藏卷编辑委员会编：《中国歌谣集成 · 西藏卷》，北京：中国 ISBN 中心，1995：249-250。

145 普布曲珍演唱，普布顿珠采录：《钥匙挂在墙上（果谐）》，中国民间文学集成全国编辑委员会、中国歌谣集成西藏卷编辑委员会编：《中国歌谣集成 · 西藏卷》，北京：中国 ISBN 中心，1995：672-673。

146 普布曲珍演唱，普布顿珠采录：《老板的伙计（果谐）》，中国民间文学集成全国编辑委员会、中国歌谣集成西藏卷编辑委员会编：《中国歌谣集成 · 西藏卷》，北京：中国 ISBN 中心，1995：673。

147 贡嘎桑旦演唱，丹增赤乃采录：《罗布桑波声望高》，中国民间文学集成全国编辑委员会、中国歌谣集成西藏卷编辑委员会编：《中国歌谣集成 · 西藏卷》，北京：中国 ISBN 中心，1995：673。

148 廖东凡：《从云南运茶到拉萨的马帮》，《藏地风俗》，2014：73。

149 ཁྲོམ་དཔོན་，“管理市场的官员”，Sarat Chandra Das, *A Tibetan-English Dictionary: with Sanskrit Synonyms*, Calcutta: Bengal Secretariat Book Depot, 1902: 177.“ང་དཔོན། ཚོང་ཟོག་གི་བདག་པོ། 掌柜，大老板。商店的主人。”张怡荪主编：《藏汉大辞典》，1993：2295。

150 张怡荪主编：《藏汉大辞典》，1993：2294。

151 张怡荪主编：《藏汉大辞典》，1993：294。

152 Sarat Chandra Das, *A Tibetan-English Dictionary: with Sanskrit Synonyms*, 1902: 793.

吠陀时代便统领着多闻天子的军队。且宝贤还是商人、旅行者的保护人[153]。在汉语佛教文献里，常列于作为多闻天子眷属的八大药叉之中[154]。而既然多闻天子乃是宗喀巴大师“成就顺缘之本尊”，宝贤作为商人大力支持宗喀巴大师弘法事业的故事也就合情合理了。

多闻天子身为一显赫的大神、药叉的领袖，拥有无量眷属，自然少不了伴神随侍。而集市锅庄的创始人宝贤作为其亲子自古便多在他左右。多闻天子在不少文献中常有八位大药叉扈从，尽管根据药叉众成员的变化可分为三种传承，但宝贤常在其间。第一种传承多见于汉语文献，如《佛说宝藏神大明曼拏罗仪轨经》中主尊称宝藏神（Jambhala），宝贤位于北方。第二种传承多见于 11 至 13 世纪的梵、藏文献，主尊称宝藏神或丑身（Kubera），如《成就法鬘》中所有药叉右手持俱缘果，左手持金鼠，宝贤位于南方。第三种传承从 14 世纪流行至今，为布顿大师的“桑噶派”（སངས་དཀར་ལུགས）系统，主尊称多闻天子（Vaiśravaṇa）[155]，如以下《宝生佛》中所记。

据《宝生佛》，当多闻天子以大黄多闻天子（རྣམ་སྲས་སེར་ཆེན）形象示人时，他有八位骑马伴神，合称八马主（རྟ་བདག་བརྒྱད）者。这八位皆身着铠甲、左手持金鼠。其中位于西方者，正是白色，右手持宝珠的宝贤。此外，为配合主尊多闻天子的不同造型，宝贤又有多种形象。舞师红多闻天子（རྣམ་སྲས་དམར་པོ་གར་མཁན་མཆོག）之伴神中，宝贤色白，绵羊头，持胜幢。执命白多闻天子（རྣམ་སྲས་དཀར་པོ་ཚེ་འཛིན）之伴神中，宝贤色白，着白衣，右手持铁钩，左手持宝瓶。四标志极密多闻天子（རྣམ་སྲས་ཡང་གསང་ཕྱག་མཚན་བཞི་པ）之伴神中，宝贤为平时颜色，右手持红矛，左手持铁钩。修习单身大威德所出宝藏神（དཔའ་བོ་ཆིག་གྲུབ་པ་ལས་བྱུང་བ་འི་ཛམ་བྷ་ལ་ལྷ་མང）之伴神中，宝贤色黄，位于东方，游戏坐姿（རོལ་པའི་སྟབས），与明妃（ལྷ་ཤེལ་མ）交合；右手持俱缘果，左手持金鼠。宝贤单独出场时，其身为黄色，骑蓝色马，右手持火珠，左手持金鼠[156]。因为宝贤常在鞍马之上，所以“大园坝罗家锅庄（萨根葛巴）”拥有一套非同寻常的鞍毯也就很好理解了。

---

153 D. C. Sircar, *Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1971: 144-147; Meir Shahar, “Indian Mythology and the Chinese Imagination Nezha, Nalakūbara, and Kṛṣṇa.” In John Keschnick and Meir Shahar eds., *India in the Chinese Imagination: Myth, Religion, and Thought*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014: 30-31.

154 慈怡：《佛光大词典》，2004：271。

155 贾维维：《夏鲁寺多闻天王和八大马主组像的图像与文本研究》，《藏学学刊》第 15 辑，2016（2）：154-170。多闻天子及其八马主的图像，亦可参看，谢继胜：《北方多闻天王图像的演变》，《西夏藏传绘画：黑水城出土西夏唐卡研究》，石家庄：河北教育出版社，2002：145-153；刘永增：《安西东千佛洞第 5 窟毗沙门天王与八大夜叉曼荼罗解说》，《敦煌研究》2006（3）：1-5。

156 René de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, 1996: 68-76. 汉译本见谢继胜译：《西藏的神灵和鬼怪》，1993：79-88。

（三）贵族家宅中的仪式、集市

宗教活动总能轻易地为集市提供足够的买家、卖家。正如汉人的庙会，藏族的不少庙会虽然起于宗教活动，但常有集市的功能。比方说，在康定地方锅庄集市建立的传说中，宝贤来自前藏的桑耶，而和很多寺庙一样，位于卫藏山南地方的，极古老的桑耶寺也有为法会而跳的锅庄舞、由法会形成的集市[157]。

在多康，从单纯的宗教活动变成兼具市场功能的庙会也是普遍现象。在安多，佛教圣地拉卜楞聚集了大量商人，当地的市场被称作“冲惹”，[158] 应即 ཁྲོམ་རྩ，意为“市场”、“交易场所”。[159] 在康区，上文已见的实例便是由宝贤建立的昌都强巴林冲堆。此外，1320 年，在昌都类乌齐，属于噶举派但羼入了萨迦派教法的类乌齐寺为修建其大殿，举行了祈请多闻天子的仪式。如此，每年藏历六月十五日，当地便有了现在的仲确节（“修行仪轨节”）。节日期间，人民不仅从事宗教活动、跳锅庄，来自各地的藏族商人还会进行交易，以致“如今也有人称‘仲确节’为物资交易节。”[160] 在松潘，佛、道融合的黄龙寺也有商贾云集、众人歌舞的庙会，而其起因同样是酬神活动[161]。

如前所述，酬谢多闻天子的宗教活动及其附带的锅庄舞蹈，很多时候都会在当地贵族被称作锅庄的宅院中开展，乃至被锅庄业者当成是本行业的舞蹈在土司官寨中表演。明正土司手下各头人被称作“锅庄”的家宅中最初应该就是如此通过宗教活动、舞蹈吸引来众人的。人群、集会无疑是商人们追逐的目标，宗教活动不仅在僧侣的丛林边创造了庙会，而且在贵族的庭院中创造了锅庄。而统治者自然乐见由商业带来的繁荣、佣金[162]，或也正因此，明正土司命手下人建立了锅庄集市。

这样，在康定，锅庄集市依托于同样被称作“锅庄”的贵族宅邸。清代的《渔通问

---

157 周润年：《藏传佛教各教派寺院的法会及其特点综述》，《藏学研究》第九集，1998：178。

158 葛赤峰：《藏边采风记》，重庆：商务印书馆，1943：35；俞湘文：《西北游牧藏区之社会调查》，北京：商务印书馆，1947：14-15。

159 张怡荪主编：《藏汉大辞典》，1993：295；丹珠昂奔、周润年、莫福山、李双剑主编：《藏族大辞典》，2003：106。

160 凌立、曾义、拉都、古卿、春燕：《康巴藏族民俗文化》，2012：342-344；向春玲：《西藏昌都宗教信仰的历史与变迁》，《转型中的社会与文化》，北京：民族出版社，2001：23。

161 朱越利：《松潘黄龙寺的宗教融合现象》，《宗教学研究》1988（4）：61-64；周润年：《藏传佛教各教派寺院的法会及其特点综述》，《藏学研究》第九集，1998：169-170。

162 “锅庄为西康一特别的经济组织。康人来此贸易，咸宿食于此，且各有一定之主顾，历代不变。庄主人除供给宿食处，及柴水外，并任翻译及说和，而打包、堆货，亦有利用其场所。交易成后，庄主人则提取佣金（名曰退头）。”柯象峰：《西康社会之鸟瞰》，重庆：正中书局，1940：49。至于锅庄抽取佣金的规矩，则是：“锅庄主人□为介绍顾主，抽取佣金百分之四，来客购买货物亦取百分之四以作佣金，其佣金□曰‘退头。’”李亦人：《西康综览》，重庆：正中书局，1941：349。

俗》，虽不知其作者，但已对锅庄所处的家宅建筑，及锅庄的经营方式有了极清晰的认识：

> 所居之舍名曰锅庄。栖止惟在楼上。其楼下则多荒敞。用以饲牛犬堆粗货而已。炉城四十八家均如中华之客栈。出藏蛮子均以牦牛驼其土产宝货至炉。即藉各锅庄而居停焉。锅庄主人经纪互市藏货。售资大半购茶。主人按例抽用。颇类牙行。[163]

也正如充家锅庄主人充建猷对锅庄集市不涉任何非人，颇实在的说法：

> 锅庄最初只有十三家。他们的祖先来自青海，奠居于此，设锅桩，立帐幕而生活。后种族日繁，归顺清廷。清室授以官职，以甲家为首领，即明正土司，其余各家佐之，至是遂有一定的居处和庄田。关外各土司及其人民入关者，明正土司令十三家分别招待，商人携带货品来的，并代之交易，由此而衍为今日的形态。[164]

在明正土司手下头目们的家宅中，锅庄集市便如此建立了起来[165]。而且在生意场所里，舞蹈作为娱乐形式也自然是受欢迎的。陈钟祥曾于道光二十四年（1844 年）至二十五年再次出使察木多，其《康卫吟》中便有《鸦头》一首，写藏族妇人，说："杂还醉冲房。调笑跳歌庄"，注曰："蕃人谓酒为冲。婢尝杂居酒肆。"[166]

总而言之，贵族在家宅中举行的宗教仪式聚集了足以形成集市的人口，这便是锅庄集市的起源，而头人们被称作"锅庄"的府邸也就如此成了集市锅庄得以运行的场所。宝贤的市场既是多闻天子的财富的实现形式，又以多闻天子的锅庄作为存在空间。神话似乎并未对此一现象提供更详细的解释。但据这对父子的神格，吾人也并不难理解。

---

163 不著撰人《渔通问俗》，王锡祺编：《小方壶斋舆地丛钞补编》，光绪上海著易堂排印本，1b。

164 谭英华：《康人农业家庭组织的研究》，2014：256-257。参看谭英华，《说"锅庄"》，2006：232。

165 亦可参看邓廷良：《明正土司考察记》，2008：541-543。英国人 Fergusson 曾于 20 世纪初游历打箭炉，亦称："一个锅庄（gochuang）即一个部落为其成员所造之家屋，顺便也经营商业。"W. N. Fergusson, *Land and People of Tibet and China in the Early Twentieth Century*, Delhi: Sharada Prakashan, 1989: 206.

166 陈钟祥：《鸦头》，《依隐斋诗钞》卷五《康邮草》，20a，20b。

四、锅庄原词考

由以上讨论可见，供奉着宝藏神的房屋、火塘，献给宝藏神的舞蹈，由宝贤建立的集市，数种“锅庄”不仅皆被以“锅庄”音译，且相互之间存在关联，还都与多闻天子关系匪浅。换句话说，火塘锅庄、房屋锅庄、舞蹈锅庄、集市锅庄应该不止是音译用字上的简单雷同，而很有可能就是对同一个语词的音译。这个词能够用来表达房屋、火塘、舞蹈、集市多种语义。

锅庄集市位于康定，当地语言情况极端复杂，一县之内至少有五六种汉藏语：除藏语康方言、安多方言，及汉语官话外，还有木雅语、扎巴语、贵琼语等[167]。但一方面，锅庄乃是集市，应使用一种通行度较高的语言，如此便于生意；另一方面，锅庄皆在明正土司治下，锅庄集市所用的语言理应与明正土司的一致。清朝的《西番译语》中有一种《泰宁属明正土司所管口外各西番译语》，即如今常被称作《打箭炉译语》者，据之可见明正土司治下通行的语言就是一种藏语康方言[168]，那么应在藏语康方言中寻找“锅庄”的原词。

长期以来，藏族有两种歌舞形式或被认为与锅庄有关，或被认为是锅庄的异名[169]。其一为“果谐”སྐོར་གཞས，སྐོར 乃是一动词性词素[170]，动词 སྐོར་བ 意为“环行”；名词 གཞས 意为“歌”；名词 སྐོར་གཞས，有如下解释：

> སྐོར་གཞས། རྒྱ་ཆེའི་བོད་ཡུལ་ཀུན་ལ་དར་བའི་ལག་གདང་སྦྲེལ་ནས་གཏོང་བའི་དམངས་ཁྲོད་ཀྱི་ཟློས་གར་ཀྱི་རིགས་ཞིག
>
> 圆舞曲。流行于广大藏族地区，携手环形起舞的一种民间舞蹈歌曲。[171]

其二为“果卓”སྐོར་བྲོ，名词 བྲོ 意为“舞蹈”；名词 སྐོར་བྲོ，解释如下：

167 多尔吉：《嘉绒藏区语言研究》，《中国藏学》2015（4）：151；刘辉强：《“藏彝走廊”的民族语言》，《藏学学刊》第 2 辑，2005：179-182；邓廷良：《明正土司考察记》，2008：544-545；王双成，《藏语安多方言语音研究》，上海：中西书局，2012：31。

168 聂鸿音、孙伯君：《〈西番译语〉校录及汇编》，北京：社会科学文献出版社，2010：44-56。

169 赤烈曲扎：《西藏风土志》，拉萨：西藏人民出版社，2006：211。

170 藏语的偏正复合名词，“如果修饰成分是名词或者动词的话，则放于中心词成分之前，除了常省略掉词缀之外，并不再加上结构助词。”徐富美：《藏语偏正复合名词的词素序》，赵嘉文、石锋、和少英主编：《汉藏语言研究：第三十四届国际汉藏语言暨语言学会议论文集》，北京：民族出版社，2006：143-144；达召卡什吉：《现代藏语常用名词内部结构特征分析》，《安多研究》第十一辑，2014：134-135。

171 张怡荪主编：《藏汉大辞典》，1993：599。

སྐོར་བྱེད། བོད་ཁམས་ཀུན་ཏུ་དང་བའི་བྱེ་ཞིག་སྟེ། མི་མང་པོས་སྐོར་སྐོར་བྱས་ནས་གཞས་དང་ཞབས་བྱེ་རྒྱག་པའི་ཨིང་།

圆舞，跳锅庄。广泛流行于藏族地区、由多人围成圆圈队形进行的弦歌舞蹈。[172]

“锅庄”中的“锅”，应该与 སྐོར་གཞས་、སྐོར་བྱེ 中的 སྐོར 相同。སྐོར 意为“旋转、环绕成圆形的。”[173] 因为不仅舞蹈锅庄是环形的，房屋锅庄、火塘锅庄，乃至以房屋锅庄为载体的集市锅庄也都是环形的。虽然 སྐོར་བྱེ 与舞蹈锅庄语义相合，但仍旧存在问题，其一，བྱེ 乃是一开音节，不好与“庄”相对；其二，火塘、房屋、市场无法被以语义为“舞蹈”的 བྱེ 言说。

细观 20 世纪时有关锅庄的材料，可见《康定锅庄传闻录》所记锅庄名称，在《康人农业家庭组织的研究》《说“锅庄”》中常会被加上一个词 tsong。如“将军桥充家锅庄”，ཁང་ལྟག་བ（控达娃），意为“房后人家”，被记作“Kony-tag-wa-tsong”；“大院坝（大垭集）罗家锅庄”，ས་སྐར་སྐང་ས，意为“土台阶上的人家”，或 ས་ཀུན་འགོ་ལ（萨根过），意为“大地头人”，被记作“Sa-gar-go-tsong。”[174] 此处所记的 tsong，应即藏文 ཚོང，可见藏人认为锅庄是 ཚོང，即生意、市场。再看《康定瓦斯碉锅庄的概况》中所录锅庄主人包保邓、朱仁青的口述，可见各商团驻锅庄中的代表号称“冲本”（ཁྲོམ་དཔོན）[175]，即出现了同样意为“生意、市场”的 ཁྲོམ 一词。在语义方面，ཚོང、ཁྲོམ 两个词的关系非常密切，虽然 ཚོང 更偏向于抽象的生意，ཁྲོམ 更偏向于（某个 / 某种）具体的集市，但二者确实往往可以当同义词换用[176]。《藏汉大辞典》中 ཁྲོམ 的解释：

---

172 张怡荪主编：《藏汉大辞典》，1993：599。

173 其在汉语中的同源词即“旋。”梅祖麟：《汉藏语的“岁、越”，“还（旋）、圜”及其相关问题》，中国语文编辑部编：《中国语文四十周年纪念刊文集》，北京：商务印书馆，1993：130-143；黄树先：《说“圆”》，戴昭铭、马提索夫（James A. Matisoff）主编：《汉藏语研究四十年：第 40 届国际汉藏语言暨语言学会议论文集》，哈尔滨：黑龙江大学出版社，2010：58-71；潘悟云：《汉语历史音韵学》，上海教育出版社，2000：231。

174 高济昌、来作中：《康定锅庄传闻录》，1985：131、134；谭英华：《康人农业家庭组织的研究》，2014：257-258；谭英华：《说“锅庄”》，2006：230-232。亦可参见，刘仕权：《康定四十八家锅庄》，1988：6-18。

175 包保邓、朱仁青口述，蓝品文记录整理：《康定瓦斯碉锅庄的概况》，《康定县文史资料选辑》第二辑，1988：29-31。

176 已见 ཚོང་དབོན་、ཁྲོམ་དབོན་。又如“市场”，既可以说 ཚོང་ར，又可以说 ཁྲོམ་ར。张怡荪主编：《藏汉大辞典》，1993：2296、295。“黑市”，既可说 ནོག་ཚོང་ 或 ནག་ཚོང་，又可说 ནོག་ཁྲོམ་ 或 ནག་ཁྲོམ་。Melvyn C. Goldstein, *The New Tibetan-English Dictionary of Modern Tibetan*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 2001: 45, 46, 602, 603.

ཁྲོམ། 名词。(1) མི་མང་པོ་དང་ཚོང་ཇག་མང་པོ་འདུ་སྡུ། 会，市。人物汇聚之地……(2)དམག་ལས། 军事。军旅战阵之事。[177]

笔者认为，有集市、人群之意的 ཁྲོམ 应即与“锅庄”的“庄”相对。如此，“锅庄”应正对藏语 སྒོར་ཁྲོམ (sgor khrom)。

在语义方面，火塘锅庄边，及单体锅庄房、合院锅庄内的人群正呈环形；“转圈的人群”则正是在描述舞蹈锅庄的形式；而“圆形的集市”也恰与锅庄集市皆在合院之中的情况契合[178]。由此可见，སྒོར་ཁྲོམ 足以恰当无碍地言说四种锅庄。

在语音方面，据清朝的《打箭炉译语》，当地康方言与近代汉语对音时[179]，藏文声母 sg 对汉语见母 *k[180]；藏文韵母 or 对汉语歌戈韵 *o、*uo[181]；藏文声母 khr 对汉语穿母 *ʧh[182]；藏文韵母 om 对汉语东钟韵 *uŋ[183]、真文韵 *uən[184]、庚青韵 *uəŋ[185]。锅，见母、歌戈韵，*kuo，正可对 sgor。装，知母、江阳韵，*ʧuaŋ，似乎与 khrom 有一定距离，但其实可以对应。就声母而言，一方面，穿母、知母的区别不大，只在送气与否。另一方面，在与当地相关的记音、对音材料中，藏语中送气者有时确会被记作不送气：如藏文 tshong，在《打箭炉译语》中被记作“买卖，tshong，匆”[186]，匆，清母、东钟韵，*tshuŋ，

177 张怡荪主编：《藏汉大辞典》，1993：294。

178 值得考虑的是，吐蕃时期，ཁྲོམ 还可指称吐蕃国家设于其边区的一种富有军事色彩的行政单位，类似中原国家的都督府、节度衙。乌瑞著，沈卫荣译：《释 ཁྲོམ་：七—九世纪吐蕃帝国的行政单位》，《国外藏学研究译文集》第一辑，1985：131-138；马德：《KHROM 词义考》，《中国藏学》1992（2）：98-101；次量扎西、杨永红：《西藏古近代军史研究》，拉萨：西藏人民出版社，2010：47-48；黎桐柏：《简析吐蕃王朝边境后拓辖区的军政区划》，《西藏民族学院学报》2012（4）：49-53。即明正土司和锅庄的关系，正类似吐蕃国家和 ཁྲོམ 的关系。此外，在对藏族歌舞的人类学研究中，ཁྲོམ 甚至会被定义为“熙熙攘攘的、公共的场合。”Alexandru Anton-Luca 著，白赛藏草译：《安多地方的“鲁”和“拉伊”：当代藏族民歌介绍》，苏发祥主编：《人类学视野中的安多藏区研究》，北京：中央民族大学出版社，2013：333-334。

179 以下采用郑张尚芳据《中原音韵》所拟近代汉语音系。林连通、郑张尚芳总编：《汉字字音演变大字典》，南昌：江西教育出版社，2012：2113-2115。

180 “道士，sgom pa，滚巴”；“锁，sgo lcang，郭甲。”聂鸿音、孙伯君：《〈西番译语〉校录及汇编》，2010：155、157。

181 “碗，phor ba，破罢”；“轮，'khor lo，课罗。”聂鸿音、孙伯君：《〈西番译语〉校录及汇编》，2010：157-158。

182 “井，khron pa，称罢”；“凤凰，khrung khrung，穷穷。”聂鸿音、孙伯君：《〈西番译语〉校录及汇编》，2010：154、161。

183 “乐器，sgra rig mo 'dzom，达耳孟总”；“熊，dom，董”；“钱，dom rci，冬初。”聂鸿音、孙伯君：《〈西番译语〉校录及汇编》，2010：158、161-162。

184 “道士，sgom pa，滚巴。”聂鸿音、孙伯君：《〈西番译语〉校录及汇编》，2010：155。

185 “簇，'jom sa，仍撒。”聂鸿音、孙伯君：《〈西番译语〉校录及汇编》，2010：157。

186 聂鸿音、孙伯君：《〈西番译语〉校录及汇编》，2010：166。

送气，而据之前所见，在有关锅庄的材料中该词则被记作不送气的 tsong[187]。又，噶，见母家麻韵，*ka，在《打箭炉译语》中有时对藏语不送气者，如“印，dam ka，汤噶”[188]，有时则对送气者，如“巴茶，ja bar khags，扎巴耳噶”[189]。可知以知母来对当地康方言中的 khr 声母并不出格，其原因要么是当地藏语声母送气与否对汉人来说不易分辨；要么是流行在锅庄的藏语在口音方面与《打箭炉译语》中的在送气方面有细微区别，当然，前者的可能性更大一些。至于韵母，在《打箭炉译语》中，藏文韵母 om 应该已是鼻化元音[190]，此种语音结构明显不存于用以对音的汉语里，故当时以三种韵来对，则以有圆唇介音的江阳韵来对亦无不可。总之，从语义、语音两方面来看，“锅庄”应就是对 སྒོར་ཁྲོམ (sgor khrom) 的音译。

五、结论

多闻天子是吠陀时代就已出现的神明。对他的崇拜来自印度，兴盛于于阗[191]，又从西域传遍东亚各地[192]。随着佛陀教法的流行，云南[193]、汉地[194]、西夏[195]、漠北[196]、日本[197]，多闻

187 又，将军桥娃底娃锅庄，ཝ་རྡེ་བ་（娃底娃），意为“揉狐皮的人家”，被记作“Wa-de-wa-tsang。”高济昌、来作中：《康定锅庄传闻录》，1985：136；谭英华：《说“锅庄”》，2006：230；谭英华：《康人农业家庭组织的研究》，2014：257。此不送气的 tsang 疑即藏文 ཚང་，意为馆舍，如酒馆 ཚང་ཚང་。

188 聂鸿音、孙伯君：《〈西番译语〉校录及汇编》，2010：157。

189 聂鸿音、孙伯君：《〈西番译语〉校录及汇编》，2010：158。

190 德格县的康方言应即来自《打箭炉译语》所录的藏语。而其韵母 om 的发音即为鼻化元音 [õ]。格桑居冕、格桑央京：《藏语方言概论》，北京：民族出版社，2002：284。

191 张广达、荣新江：《敦煌“瑞像记”、瑞像图及其反映的于阗》，《于阗史丛考》，上海书店，1993：212-279。

192 朱刚：《毗沙门天王崇拜源流及其造像艺术》，《新国学》第六卷，2006：68-88；陈粟裕：《于阗毗沙门天王图像的传播与演变》，《从于阗到敦煌：以唐宋时期图像的东传为中心》，北京：方志出版社，2014：47-65。

193 黄如英：《南诏大理时期的北方天王石刻》，王立政、黄如英：《鸭池琐语》，昆明：云南民族出版社，2009：21-38；王逊：《云南北方天王石刻记》，《王逊学术文集》，海口：海南出版社，2006：112-118；王海涛：《云南石刻北方天王考》，《昆明文物古迹》，昆明：云南人民出版社，1988：220-224。

194 夏广兴：《毗沙门天王信仰在中国古代社会的流播与影响》，《上海师范大学学报》2017（6）：135-142；李小荣：《图像与文本：汉唐佛经叙事文学之传播研究》，福州：福建人民出版社，2015：262-318；雷玉华：《巴中石窟研究》，北京：民族出版社，2011：231-242；黄阳兴：《“降魔大戟缩在手，倚天长剑横诸神：毗沙门天王信仰与中晚唐文学》，《咒语·图像·法术》，深圳：海天出版社，2015：320-378。

195 荣新江：《〈俄藏敦煌文献〉中的黑水城文献》，《辨伪与存真：敦煌学论集》，上海古籍出版社，2010：176-179；陈玮：《西夏天王信仰研究》，《西夏学》第九辑，2014：197-207；宋坤：《俄藏黑水城所出两件〈多闻天王修习仪轨〉缀合及复原》，《西夏学》第十辑，2014：115-120。

196 张可扬、梁瑞：《蒙元壁画艺术》，呼和浩特：内蒙古大学出版社，2016：147-148。

197 Saroj Kumar Chaudhuri, *Hindu Gods and Goddesses in Japan*, New Delhi: Vedams, 2003: 20-35.

天子在各地颇受敬重，广受祭祀。但和其他一切事物一样，对多闻天子的崇拜也处于不断的变化之中。尽管他的真名已被很多人遗忘，而对他的崇拜现在只残存于藏地及周边，除了传统的财神神格，多闻天子却获得了家宅之神的新身份。换句话说，此一仍具活力的崇拜不仅展示着昔日对多元文化的兼收并蓄，还彰显了今天对各民族传统的适应。

作为火塘之神或家屋之神，多闻天子与火塘、家屋两种锅庄产生了紧密的联系。他的崇拜者围绕着火塘作息，便足以被称作“环形的人群。”家屋，为单体建筑者，生活在其中的人群以火塘为中心，呈环形分布；为合院建筑者，生活在其中的人群则以庭院为中心，亦呈环形分布。二者也都足以被称作“环形的人群。”因为与锅庄菩萨或家神，即多闻天子有关的节庆活动聚拢了人群，舞蹈锅庄、集市锅庄获得了足够的舞者、观众、卖家、买家，这两种锅庄所依托的空间则是家屋锅庄，它们因家屋锅庄的建筑结构，同样都足以被称作“环形的人群（集市）。”至于头人宅邸中的集市锅庄，不仅离不开宗教仪式，还与封建制度密不可分。以上便是我们对锅庄，即 སྒོར་ཁྱིམ་ 的认识。能明显看到，对多闻天子的崇拜这类上层建筑其实深受经济基础的影响，而此处的经济基础便是以锅庄为空间的生活、生产、贸易。

当研究对象是出自非现代、或非城市地区的文化事项时，学者往往会采用两种强调特殊性、相对性的研究路径。其一是“大传统与小传统”（great tradition and little tradition）[198]。其二是“地方知识”（local knowledge）[199]。在中国国内，康定东面是汉人社会，西面是藏族社会。嘉绒以北为安多，以南为康区。这样的地方总是成为以上两种理

198 此一对概念由雷德菲尔德（Robert Redfield）提出，“大传统是刻意栽培而成的，处于学校里或庙宇中；小传统自然形成，并存在于文盲的乡村生活中。”Robert Redfield, *The Social Organization of Tradition: an anthropological Approach to Civilization*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958: 70. 这对概念及作为其同类的另几对概念，如“精英文化与民间文化”（elite culture and popular culture）多被用于讨论“上层文化”“下层文化”二者的关系。张荣华：《文化史研究中的大、小传统关系论》，《复旦学报》2007（1）：73-81。此类几对概念的运用，参见翁频：《近二十年国内外大、小传统学说研究述论》，《漳州师范学院学报》2009（4）：119-124。

199 这是一个由格尔茨（Clifford Geertz）提出的，与“普世观念”（cosmopolitan intent）相对的概念。如在面对“法律”（law）时，格尔茨即将之诠释为“在特定的地方将特定的意义赋予特定的事物的一种模式，这种模式使那些高尚、凶险、或仅仅方便的机制有了特定的形式、特定的影响。”Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books, 1983: 15-16, 232. 也可称“地方知识”为“指定为某一给定的文化或特定的社会所独享的知识。”平锋：《“地方性知识”的生态性与文化相对性意蕴》，《黑龙江民族丛刊》2010（5）：142-145；叶舒宪：《“地方性知识”》，《读书》2001（5）：121-125。

论的试验场[200]。

如此研究固然行之有效，但它们其实分别有无法消除的隐患。“大传统、小传统二者相待而成”，[201] 也就是说任何一种可以被视作大传统或小传统的文化事项必然既不纯是大传统，也不纯是小传统，即现实中并无任何事项能被归于大传统、小传统二者中的任一个。包括锅庄在内的，对多闻天子的种种崇拜，若以之为小传统，不仅其仪轨常须仰赖寺院、僧侣、经文，多闻天子自身就是佛教神灵；若以之为大传统，不仅其崇拜者多为普通的乡民，其崇拜更是主要安立于当地乡民社会。而任何被称作“地方知识”者，当已为外人所知时，它难道还能拥有地方性？当地对“锅庄”这一能指的运用，若以之为“地方知识”，它所出的语言却是通行度颇高的藏语；若以之为“普世观念”，其所在却局限于康定。既然如此，又何必以那些不堪用的概念强而字之呢？

◆ 姜照中　台湾清华大学历史研究所博士研究生

◆ 石佳咏　台湾清华大学科技管理学院硕士研究生

200 在嘉绒地方，“地方性知识”这一理论曾运用于对舞蹈锅庄、集市锅庄、节日、宗教，乃至以当地为背景的文学的讨论。分别见于，李菲：《族群遗产的现代变迁：基于嘉绒跳锅庄的田野考察》，《中南民族大学学报》2011（4）：64。郑少雄：《汉藏之间的康定土司：清末民初末代明正土司人生史》，2016：65-66；赵心愚、李玉琴主编：《骀日》，2016：133；李立：《寻找文化身份：一个嘉绒藏族村落的宗教民族志》，昆明：云南大学出版社，2007：49、221、289；丹珍草：《阿来的空间化写作》，《百色学院学报》2009（4）：45-50。“大传统与小传统”这一理论则曾用于对宗教信仰的讨论。见李立：《寻找文化身份：一个嘉绒藏族村落的宗教民族志》，2007：63；郎维伟、黄薇、张朴：《嘉戎藏族农业社会变迁：大渡河上游沈村农民权利享有的人类学考察》，北京：民族出版社，2014：59-60。而嘉绒藏族对阿尼格东的崇拜甚至被称作“地方‘小传统。’”李菲：《心像·物像·绘像：阿尼格冬与藏边社会地方历史的图像隐喻》，《西南民族大学学报》2015（12）：14-21。但此崇拜所属的苯教并非起自嘉绒，更非嘉绒独有，则此崇拜并不“地方。”且此崇拜之仪式活动的参与者绝不仅处于社会下层，当地土官也会热心参与，乃至在自家官寨中组织为阿米格东（ཨ་ཀྱི་སྒོ་ལྡོང，即阿尼格冬）所跳的锅庄舞蹈。官寨中的锅庄，见赵心愚，李玉琴主编：《骀日》，2016：35、51、175-176。

201 这是该理论的提出者就已经明说了的。Robert Redfield, *The Social Organization of Tradition: an anthropological Approach to Civilization*, 1958: 71. 不少学者也曾重复强调。如，Roger Chartier, “Culture as Appropriation: Popular Cultural Uses in Early Modern France.” In Steven L. Kaplan, ed., *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Berlin, New York, and Amsterdam: Mouton, 1984: 229-253.