

共处与辩诤：一部 15 世纪藏文传记所描述的 佛教徒与非佛教徒“他者”的对话^①

玉珠措姆 海德噶·丁伯格

[摘要] 从一部 15 世纪的传记中有关“苯教徒”的描述出发，可以详细探讨在当时的宗教氛围中以及特别的佛教叙事的语境中，该术语意味着什么。贡塘“公主”曲吉准玛（1422—1455）的传记描述了在其早期生活中与苯教徒的一系列冲突。在违背其意愿的情况下，她嫁给了南部拉堆“王国”的“王子”，后者被认为是苯教活动的热心支持者。最终她离开了其丈夫，成为了一名尼姑，后来成为了第一世桑顶·多吉帕姆。在这部其圆寂后不久撰写的传记中，曲吉准玛被描绘为一位佛教英雄，详述其与被称为“佩戴羊毛头巾者”的“辛绕宗教”的信徒间的矛盾和冲突。传记作者在佛教与苯教二元对立的普遍性观点的影响下，突出地运用“苯教徒”等术语，有选择性地展开叙事。传记作者运用一系列真实的，但可能不同且相互无关联的现象，将曲吉准玛与其丈夫间的冲突，描绘为佛教徒和非佛教徒间有关世界观的激烈对抗以及最高德行与人类彻底失败间的显著区别。文章探讨该传记中提及这些“苯教徒”的诸段落，认为他们是当地诸多信仰的代表，同时也是将“苯教徒”的观念建构为“他者”的佛教文学比喻的一种反映。而且“苯教”和“苯教徒”等术语指一种信仰类别，即表明特别的政治和宗教立场，而不是指一个具体的宗教传统。

[关键词] 桑顶·多吉帕姆；曲吉准玛；传记；佛教徒；苯教；羊毛头巾；辩诤

[中图分类号] B946.6

[文献标识码] A

[文章编号] 1002-557 (X) (2022) 01-0086-12

15 世纪成书的曲吉准玛（ཚས་གྱི་ལྷོ་མ། 1422—1455）传记，是了解一世桑顶·多吉帕姆（འསམ་ཕུང་ལྷོ་མ།）身世的重要著作。其中有关“苯波教徒”的描述，促使笔者反思“苯教徒”一词，在当时社会环境以及在那种特别的佛教叙事语境中，所表达的究竟是什么意思。

^① 本文获四川大学铸牢中华民族共同体意识研究基地专项基金资助，也得到剑桥大学“康河计划”四川大学工作站暨四川大学喜马拉雅多媒体数据库项目资助。

贡塘（གུང་ཐང་།）^①“王国”公主曲吉准玛的传记描述了在其早期与苯波教徒所发生的一系列冲突。在违背其意愿的情况下，曲吉准玛与南部拉堆（又译为“拉堆洛”，ལ་ལྷོ་ལྷོ།）“王国”的“王子”成婚，后者被认为是苯教（བོན།）的热心支持者，而且与王室的宗教上师间的互动较为复杂。后来她离开其丈夫，成为一名尼姑，过着佛教徒的宗教生活，最终成为第一世桑顶·多吉帕姆。因此，在其逝世后不久撰写的这部传记中^②，曲吉准玛被描绘成一位佛教英雄，并详述其反复地与“辛绕宗教”的追随者之间发生的矛盾和斗争，而这些追随者的特征为佩戴“羊毛头巾者”（ལལ་ཁྱི་བོད།）。这些人的身份可能是当地苯教寺院的成员，也可能是在南部拉堆王室专门进行祖先崇拜行为，以保护该“王国”统治家族的神职人员。

本文将探讨该传记中提及这些“苯教徒”的叙事，认为他们是诸多民间信仰的代表，也是文学和宗教叙事中比喻的一种反映。这些叙事为我们提供了一个古代印度有关“异教徒”的观念（ལྷ་ཁྱེས་པ། 梵文：tīrthika）^③，是如何被用来解释藏族非佛教传统宗教的显著例子。它们也是从佛教徒的角度，将对当地真正修习者的指称概括为一种类别的典型例子，而该类别是用来确认非佛教徒“他者”的。因此，与其认为“苯教徒”这一概念仅仅指一个具体的宗教传统，在这样的语境下，将它视作一个表示相互关系的概括性术语可能更富有成效：即一种对非佛教徒“他者性”（或“相异性”）的表演性及语境的构建，而且这是一种涵盖各种不一定相互关联的宗教实践及文学指称的比较灵活多变的类别，而这一类别正是用来显示一位佛教徒的英雄行为的^④。曲吉准玛的苯教徒丈夫是一个著名的佛教徒统治家族的儿子，这明显和其家族的宗教信仰是相违背的。本文将显示这一概念的构建是基于对相关事件的有选择性的诠释，并涵盖一系列不同的现象，而且这些现象很可能是真实的，但它们之间并不一定是相关的。

一、曲吉准玛与其苯教徒丈夫

曲吉准玛的传记，将她描述为自儿时起便是一位虔诚的佛教徒，但是和次旺扎西（ཆོ་དབང་བཟུ་

① 贡塘王国，又名下部阿里，是吐蕃王室的一个分支。关于贡塘王国的历史，参见 K. H. Everding, *Das Koenigreich Mang Yul Gung thang*, Vols. 1 and 2. Bonn: VGH Wissenschaftsverlag, 2000.

② 详情参见 Hildegard Diemberger and Guntram Hazod, “Animal Sacrifices and Mountain Deities in Southern Tibet: Mythology, Rituals and Politics.” In S. Karmay and P. Sagant, eds., *Les habitants du toit du monde. Volume in Honour of Alexander Macdonald*. Paris, Nanterre: Société d’Éthnologie, 1997; 在《当一位妇女变成一个朝代时：西藏的桑丁·多吉帕姆》（*When a Woman Becomes a Religious Dynasty: The Samding Dorje Phagmo of Tibet*）一书中，笔者之一对传记进行了翻译，并探讨了其编撰情况。本文将引用翻译得更为详细的一些段落。

③ 将用来翻译梵文术语“提尔提噶”（Tīrthika）的藏文术语木德巴理解为“异教徒”是有问题的，而且有学者已经对此提出质疑（比如噶尔美·桑丹，*The Arrow and the Spindle*, 2. Kathmandu: Mandala Publications, 2005 年，第 159 页）。将它译为“非佛教徒”可能更准确。然而，由于将它译为“异教徒”是最普遍的用法，而且从一个佛教徒的观点而言，它强调教义上违背基于一个共同的印度宗教背景的原意，因而，在本文中笔者仍然译为“异教徒”。将这一类别扩展为包括藏族的诸多非佛教传统本身是一个非常有趣的过程。

④ 斯坦因注意到“苯教徒”的地位可能与在中国的道教中的地位相似，即道教在其自身体系的基础上，倾向于包括一些无组织且不同的民间习俗和宗教技能，或者有时这些无组织且不同的民间习俗和宗教技能均被归功于道教。R. A. Stein, *Tibetan Civilization*, London: Faber and Faber, 1972, p. 229, 356.

ཤེས།) 的婚姻粉碎了其宗教理想。其丈夫是邻近的南部拉堆“王国”统治者的儿子^①。后者不仅代表曲吉准玛在世俗生活中的纠葛,也是对敌视佛教的“他者”追求其宗教理想的反映。曲吉准玛传记中记载,次旺扎西通过使者给她送去了“据说是属于辛绕”,即苯教创始人的一顶帽子和一些衣物,作为结婚礼物。^②新娘接受了衣物和一些珠宝,但“扔了苯教徒的那顶帽子^③”。表明她拒绝接受“异教徒”的宗教思想,以免使她陷入对其丈夫负有道德和宗教义务的困境。

婚礼如期举行。当婚礼队伍抵达南部拉堆的首府协噶尔(ཤེལ་དཀར། 今西藏自治区日喀则市定日县协格尔镇)时,传记对其丈夫作了如下描述:

作为辛绕的信徒,该王子派来了身着翠绿色长毛大氅^④、头戴羊毛头巾、手持作为法器的鼓和“相”(བཤང་)^⑤的 60 名苯教僧人,开始举行攘灾驱鬼(བགྱུགས་བསྐྱོད།)的仪式。[她感觉]就像看见须摩提女(མ་གཤུ་ཉ་བཟང་མོ་)^⑥离开了在[其父亲]“给孤独”(阿那他娑茶陀 མགོན་མེད་ཟས་སྦྱོན་)的祇园精舍住处的佛陀,成为在满富城(旁达拉瓦达纳城,བུ་རམ་ཤིང་འཕེལ)的异端耆那教上师的信徒一样^⑦,身心变得非常的疲惫。[于是],对其侍从们说:“这是我根本无法忍受的^⑧! 扔石头,彻底把他们赶走!”其随从们也没有[丝毫的]懈怠,[立刻]按照其吩咐做了。[这些苯教徒们]做鸟兽状散了,在十字路口像扔掉破碎的瓦片一样扔掉他们的鼓和“相”,只能试图保护其四肢而已。看到这一幕时,伟大的女瑜伽师[曲吉准玛][对众人]说道:“让我们吟诵‘祈愿神得胜’,来欢庆吧!”[该公主的]这一做法为[在此地]首次顶礼膜拜佛法创造了有利的条件。当[她]以一名化身(“朱贝古增巴”)的身份,凝视围观的人们时,那些人又不敢[与她]对视。有人议论道:“[这位]新娘[不仅]容貌出众,[而且]也很威武!”后来,当[她通过别人]听说了[这些人的评价]时,便说道:“这是一个非常好的征兆!”^⑨

① 司徒·拉赞加的儿子,即司徒·曲吉仁青的孙子,也是萨迦本钦维色僧格的后代。(བཀ་དབང་བསྐལ་ལྷན་བྱ་མཚོ།)《协噶尔教法史》,ཤེལ་དཀར་ཆོས་འབྱུང་། *History of the “White Crystal”. Religion and Politics of Southern La stod.* Trans. and facsimile edition of the Tibetan text by Pasang Wangdu and Hildegard Diemberger with Guntram Hazod. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften and Tibetan Academy of the Autonomous Region Tibet, 1996, p. 4a—8a) 描述了该家族的宗谱。

② ཡེ་ཤེས་མཁའ་འགྲོ་བཙུན་ལྷན་འདུན་གྱི་སྐུ་སྤྱུ་གསུམ་པ་རྩེ་བཙུན་མ་ཆོས་ཀྱི་སྦྱོན་མའི་ནམ་ཐར། ཤོག་ངོས་12ན

③ 同上。

④ 这些翠绿色的斗篷可能与米拉日巴遇到的一位苯教徒村民所穿的蓝色的斗篷相似。这是一位富有的村民,尽管其社区的人都反对,他希望米拉日巴可以操办其葬礼。就与苯教徒有关的这一段落的讨论,参见 R. A. Stein, *Tibetan Civilization*, London: Faber and Faber, 1972, p. 239。米拉日巴的许多事迹发生在曲吉准玛的家乡而且其生平和道歌集由藏弄·黑茹噶编撰,并得到了曲吉准玛的弟弟,即贡塘国王赤朗杰德的赞助。藏弄·黑茹噶可能熟悉像曲吉准玛传记中描述的那些苯教神职人员,也清楚了解佛教徒和苯教徒间相互竞争的氛围。

⑤ 相(བཤང་)是一种手鼓,在藏文中也写作“གཤང་”,为一种苯教仪式上用的法器,而且当地敬奉山神的叫“阿甲”的僧人现在仍然用这一法器。R. A Stein, *Tibetan Civilization*, p. 272。

⑥ 这是指须摩提女的故事,是释迦牟尼佛的一个主要施主给孤独(阿那陀娑茶驮)的女儿。该故事被收录在藏文《大藏经》中,而且在藏族文学中这个故事非常受欢迎。

⑦ 须摩提女是一位佛教徒,但嫁给了旁达拉瓦达纳城统治者的儿子,在该城市中耆那教占主导地位。最终她得以使其丈夫和整个城市都皈依佛教。

⑧ 在这里指上述苯教僧人举行的仪式。

⑨ ཡེ་ཤེས་མཁའ་འགྲོ་བཙུན་ལྷན་འདུན་གྱི་སྐུ་སྤྱུ་གསུམ་པ་རྩེ་བཙུན་མ་ཆོས་ཀྱི་སྦྱོན་མའི་ནམ་ཐར། ཤོག་ངོས་16ན—17ན

曲吉准玛作为一名新娘，试图努力遵循当地社会对她的传统期望。然而，在其传记中，她也被描绘为已经公开反对苯教仪式和苯教修习者：

然后，[他们]前往王官，当苯教徒们意欲进行[由新娘]“立幡祀神”（ལྷ་འདྲེགས་པ།）[的仪式]时^①，她说道：“由于我自己是一名佛教徒，让我立幡祭祀[佛教的]神祇，我并不是戴羊毛头巾的[苯教徒]的尊奉者。”并请求道：“请满足我的愿望。”于是，[其丈夫]仲次旺[扎西]自己的那位苯教上师独自进行苯教的祈福仪式（བོན་ལུགས་ཀྱི་མངའ་གསོལ།）而已，而且[这位上师]请求[曲吉准玛]无论如何成为这一仪式[所需的]四名助手之一。当[他们]开始做上述仪式时，杰哇汪姆（བྱུལ་བའི་དབང་མོ། 指曲吉准玛）冥想其本尊（即金刚瑜伽母），[对他们]怒目而视。因而，使包括施主、福田及随从在内的所有的辛绕的信徒们^② [感受到]难以忍受的恐惧感，[做仪式的人们]不由自主地连自己的法器都掉到地上了^③。

在一段时间里，曲吉准玛试图适应在协噶尔的新生活。同时，一方面她试图运用佛教的传统方法，即辩论来表达与其丈夫的宗教观念形成鲜明对比的观念；另一方面，也运用辩论来将其丈夫争取过来：

尽管她请求道：“正如萨迦班智达与异教徒以佛法为赌注^④来进行辩论一样，[让我们]以佛陀薄伽梵伟大的宗教与辛绕邪恶的宗教为赌注，仅通过下一场[藏式]围棋，来决定尊奉[获胜者的宗教]。”但由于业力非常强大，她未能如愿实现其愿望^⑤。

上述引文中提到的辩论是指约在1238年，萨迦班智达和外道措杰噶瓦（འཕྲིན་ལྷུང་དགའ་བོ།），以及可能包括湿婆教徒在内的其他重要的印度大师间在吉隆（སྤྱིང་ལུང་།/སྤྱིང་ཁྱོང་།）进行的那场著名的辩论^⑥。尽管曲吉准玛做了诸多努力，但她没有能够用自己的宗教观念改变其丈夫的宗教信仰。不过，她得以捍卫自己有关女儿教育的立场：

后来，当次旺[扎西]问道：“任命雍忠岭巴为教导这个孩子的老师，行吗？”贝吉旺曲玛（指曲吉准玛）答道：“如果[这个孩子]是个男孩，你一定有权[来做决定]”^⑦。

[然而，这个孩子是个女孩]，由于[我们之间]有一个有关妇女财产的协议，[她]将皈依我们自己的至宝（指佛教）。”^⑧

曲吉准玛通过依靠藏族有关亲缘关系的传承习俗，宣称对女儿的信仰有决定权，该习俗通过确定子女父系骨系或母系血肉系，分别传承财物及社会角色。但是，他们的女儿并没活很长时间，曲吉准玛在贡塘探望父母时，就接到了其女儿夭折的消息：

① “拉朵巴”仪式通常也被译为“立幡祀神”仪式。根据藏族传统习俗，在婚礼散后，新娘持娘家送来的彩色神幡，插于屋顶以祀夫家家神。参见张怡荪：《藏汉大字典》，北京：民族出版社，1993年，第3083页。

② གཤེན་རབས་ཀྱི་བྱུལ་མཆན་འཆང་བ་ 这一短语的字面意思为“高举辛绕胜幢之人”。

③ ཡེ་ཤེས་མཁའ་འགྲོ་བསྐྱེད་ནམས་འདྲན་གྱི་སྐྱེ་གསུམ་པ་ཇི་བཙུན་མཆོས་ཀྱི་སྒྲོན་མའི་ནམ་ཐར། ཤོག་ངོས་17བ—18ན

④ 在藏文中，用的是དཔང་དུ་བཙུགས་这一短语，字面意思为“以……为证”，在这一语境下，应理解为“以……为赌注”。

⑤ ཡེ་ཤེས་མཁའ་འགྲོ་བསྐྱེད་ནམས་འདྲན་གྱི་སྐྱེ་གསུམ་པ་ཇི་བཙུན་མཆོས་ཀྱི་སྒྲོན་མའི་ནམ་ཐར། ཤོག་ངོས་19བ—20ན

⑥ 就此辩论的相关研究，参见 Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, Bangkok: SDI, 1999 [1949], p. 626; K. H. Everding, *Das Koenigreich Mang yul Gung thang*, vols. 1 and 2, Bonn: VGH Wissenschaftsverlag, 2000, p. 353.

⑦ 字面意思是：“如果是男孩的话，你一定会[对他拥有]绝对的权力。”

⑧ ཡེ་ཤེས་མཁའ་འགྲོ་བསྐྱེད་ནམས་འདྲན་གྱི་སྐྱེ་གསུམ་པ་ཇི་བཙུན་མཆོས་ཀྱི་སྒྲོན་མའི་ནམ་ཐར། ཤོག་ངོས་27ན

当她去阿里期间,正如她所料,[其]孩子已经不在[人世]了。起初,(其婆婆)赞江及(其丈夫)王子没有勇气告诉她[女儿夭折一事]。最终,伟大的司徒[即其公公]给她寄了一封信,[信中写道]:“阁下您远道来此,不负众望[尽到了作为儿媳的职责],而我方却未能尽职尽责。然而,[我们]圆满地办了[后事],积累了功德。”伟大的女瑜伽师认为,这似乎显示女儿的父亲做主请苯教僧人来抚养她[从而导致了其女儿的夭折]。[于是],她在回信中写道:“[人]有生必有死,[为此]担心是没什么用的。[这个孩子]本应该活得更长一些,[但是]由于[采取了]反对至宝(指佛教)的行动,才只活了这么长。这个孩子会找到她自己的归宿的,无需担忧^①。”

曲吉准玛在失去其女儿时,尽管表现得异常镇静,但显然她将其女儿的夭折归咎于苯教仪式及苯教的治疗方法,认为这些都是其丈夫鼓动的。在其心目中,这些行为都与佛教形成了鲜明的对比。在协噶尔逗留期间,她一直坚持支持佛教,极力反对苯教徒,并将后者当作必须批评的异教徒行为。其传记指出她比王室的僧人更能保证该王国良好的天气和民众的幸福:

对应被赞颂的宝贵佛法的威望大力赞颂,对应批评的辛绕的胜幢(即苯教)等大力批评。

像海洋一样宽广的十方的福德不召而至,汇聚在[此],[使得]该万户府五谷丰登,干涸的土地上涌现出水流,且风调雨顺。因此,整个[自然]环境都变得富足而生机盎然^②。

女儿夭折后不久,曲吉准玛就感觉到放弃世俗生活的时刻已经到了。于是,为了出家便开始了与其婆家和娘家的斗争。其斗争最终以让我们想起大成就者拉克希米噶拉(Lakṣmīkarā)^③故事的一个场景,而这一场景在某种程度上与佛陀本人的故事相似。曲吉准玛剪了自己的头发,并弄伤了自己,让每个人都感到震惊。极度悲伤的公公同意她离开,去实现自己的愿望,她在贝姆曲丁寺(དབལ་མ་ཆོས་ལྷིང་པ)剃度出家为尼了。她在离开去静修前,最后一次去看望丈夫,请求他也允许自己离开:

他答道:“这一世你不会留在我身边了,而且在来世也没有[什么]希望让你成为[我的]庇护者。当你只做自己想做的事时,为什么还来问我呢?做你想做的。”^④

次旺扎西痛苦地承认他们的婚姻完全失败了。为了报复,趁其父亲不在家的机会,他发动了一场针对贝姆曲丁寺和贡塘“王国”的战争。其父亲一回到协噶尔,备受争议的军事行动就被停止了。次旺扎西一直是一个情绪不稳定且多变的人,几年后,早于其父亲去世前就英年早逝了。他最后一次出现在曲吉准玛传记中,是在她听到其逝世的消息时,不顾旁人的不满,坚持为其丈夫的精神解脱而祈祷。显然曲吉准玛传记的作者利用这件事情,来颂扬其慈悲心,虽慈悲心违反了自己的宗教习俗和人们的期望。她后来成了一名受过剃度的“格隆玛”(དགེ་སྤྱོད་མ།“比丘尼”),并通过追随诸如玻东·确勒朗杰(བོ་དོང་ཕྱོགས་ལས་ནམ་བུ་ལ། 1376—1445)、汤东·杰布(ཐང་དོང་རྒྱལ་པོ། 1361—1485)、那吉仁青(ནགས་ཀྱི་རིན་ཆེན། 梵文名为 Vanaratna, 1384—1468)、贝其美珠巴(དབལ་འཆི་མེད་

① ཡེ་ཤེས་མཁའ་འགྲོ་བསྐྱེད་ནམས་འདེན་གྱི་སྐྱེ་གསུམ་པ་ཇི་བཙུན་མ་ཆོས་ཀྱི་སྤྱོད་མའི་ནམ་ཐར། ཤོག་ངོས་31བ

② ཡེ་ཤེས་མཁའ་འགྲོ་བསྐྱེད་ནམས་འདེན་གྱི་སྐྱེ་གསུམ་པ་ཇི་བཙུན་མ་ཆོས་ཀྱི་སྤྱོད་མའི་ནམ་ཐར། ཤོག་ངོས་34ན—34བ

③ 在阿巴雅达塔所著的 84 大成就者的故事中简略地叙述了她的故事,参见 James Robinson, trans., *Buddha's Lions: The Lives of the Eighty-Four Siddhas by Abhayadatta*, Berkeley: Dharma Publishing, 1979, pp. 250ff.; Miranda Shaw, *Passionate Enlightenment*, Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 110ff.

④ ཡེ་ཤེས་མཁའ་འགྲོ་བསྐྱེད་ནམས་འདེན་གྱི་སྐྱེ་གསུམ་པ་ཇི་བཙུན་མ་ཆོས་ཀྱི་སྤྱོད་མའི་ནམ་ཐར། ཤོག་ངོས་42བ

ལྷ་པོ། 等上师，最终成为一位著名的女瑜伽师。

二、文学比喻的力量

曲吉准玛的传记虽然有非常显著的特征，但它仍然遵循在藏文中被称作“囊塔”（ནམ་ཐར།）的宗教传记的一般写作模式，即精神解脱叙述模板。因此，该传记把佛陀的一生作为模板来写作，本身佛陀的一生正是一个典范的佛教徒生活的原始范式^①。该传记在记叙曲吉准玛与非佛教徒斗争中，将她描述为一名佛教英雄。这些反面人物的所作所为，让人想起了早期佛教徒所面对的“异教徒”。因此，早期宗教冲突的描述显然影响了传记叙事，萨迦班智达与异教徒的辩论即为其中最常见的比喻之一。

另一个非常可能影响上述传记的文学比喻是有关 84 位大成就者之一拉克希米噶拉的故事，后来曲吉准玛被认为是拉克希米噶拉的转世^②。这位印度公主被迫嫁给邻近国家一个非佛教徒国王。当人们庆祝其婚礼时，她反对国王丈夫派来欢迎她的僧人，并迫使他们逃离。结婚后不久，她就假装发疯了，剪了自己的头发。后来，成为一名苦行者，住在骨灰覆盖的墓地里，最终她使其前夫皈依佛教。尽管在曲吉准玛的传记中并没有明确地提到这个故事，但曲吉准玛的上师玻东·确勒朗杰的传记作者，提到了拉克希米噶拉为曲吉准玛的前世（其上师的传记是在曲吉准玛传记前撰写的）^③，曲吉准玛传记的作者一定知道拉克希米噶拉的故事。这种文学模式可能深刻地影响了人们对曲吉准玛丈夫次旺扎西的描绘，即将他描述为一位虔诚的苯教信徒以及一位不受欢迎的且敌视佛教的丈夫。像拉克希米噶拉的丈夫一样，次旺扎西派了王室的上师们去迎接其新娘，并试图将其本人的宗教信仰强加于后者，而曲吉准玛对此的反应与拉克希米噶拉的一模一样。在曲吉准玛的传记中，故事的结局更为平淡，即她未能改变其丈夫的信仰，这可能是为了与真正发生的事件相吻合的缘故。尽管曲吉准玛未能改变其丈夫的信仰，但还是宣称直到其丈夫觉悟为止，将努力使他皈依佛教。因此，我们仍然能看出曲吉准玛的传记与拉克希米噶拉传记是用同一个思路撰写的。

文学比喻的力量，常常在于它们能组织相关的叙事，而不是预先提供一个框架设定某种形象。特别是写作时间与事件发生时间比较接近时，现实细节的描写是不可或缺的。因此，在曲吉准玛的传记中，我们可以看到细节的渲染超出了文学比喻本身。比如，对次旺扎西的行为和心理特征的描写显得非常逼真。传记中描写他长了一个甲状腺肿瘤，精神不稳定，还患有风疾（རྩུ་ནད།），感情生活曲折，不惜发动不正当的战争。并进一步指出他一直生活在父母的阴影之下，每当做重要决定时，因其意见没有得到足够重视而耿耿于怀。他作为传记中的一个非正统派主角，传记描述对其持批评态度就不足为奇了。为了证明曲吉准玛是完全有道理的，对他发动的导致混乱局面战争的描述中，传记作者对其进行了一定的“人格谋杀”。但是，次旺扎西是真实存在的人物，至少在起初有关他的描述，可能很容易唤起亲自见过他，或听说过其事迹的人们的回忆。

① 就相关研究，参见 Stanley J. Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets: A Study of Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

② Hildegard Diemberger and G. Hazod. "Animal Sacrifices and Mountain Deities in Southern Tibet: Mythology, Rituals and Politics", *Les habitants du toit du monde*, edited by Samten Karmay and Philippe Sagant, Volume in Honour of Alexander Macdonald, Paris, Nanterre: Société d'Éthnologie, 1997, pp. 239ff.

③ རིག་མེད་འབངས། བོད་པ་ཆེན་ཉི་མམ་ཐར། ལྷ་པོ། བོད་མེད་བོད་ཡིག་དཔེ་རྒྱུ་ཁང་། ༡༩༩༠ ཞུག་རྩེ་མོ་ 268

传记叙事中最令人感到惊奇的是,次旺扎西被描绘为一名虔诚的苯教徒,而其父亲则被塑造为一位贤明的佛教统治者,而后者的这一形象在后来的材料中被进一步强调^①。这就使这位年轻的“王子”与其父母间的宗教思想形成了明显的矛盾。另一个有趣的文学比喻特征,是对苯教僧人及其仪式用具的描述,这与我们目前知道的古代西藏王室上师们的情况,以及 20、21 世纪有关该地区神山崇拜的描述产生共鸣。

三、致力于祖先崇拜的王室上师

15 世纪,在拉堆—贡塘地区确实有苯教寺院。比如,位于佩枯湖畔(དཔལ་ཁུད་ཀྱི་དཔལ་ཁུད་ཀྱི)的拉布或巴拉普寺院^②是在这一时期重新修复的,并画有独具特色的壁画,这是当时一座比较兴盛的苯教寺院^③。因此,被邀请到南部拉堆统治者的王室举行仪式的苯教上师们,可能是来自这些苯教寺院团体的成员,而这些团体正与佛教团体处于竞争状态。也有可能南部拉堆统治者的王室里,有一个致力于祖先崇拜的上师,有可能这位上师与苯教寺院团体有关系,但在宗教信仰上并不一定与他们完全一致。这一观点被我们所了解的该地区神山崇拜的情况所证实。

协噶尔以北的牧区是波绒(བོ་རོང་ཀྱི)统治者的领地,他们也是玻东派的热情支持者,并与拉堆和贡塘的统治家族保持了密切的联系。波绒的统治者也与被称为“阿雅”(ཨ་ཡལ་ཀྱི)^④的上师有关,后者致力于当地山神崇拜,并在王室的仪式中扮演重要角色。阿雅曾通过其骨系关系,将其举行仪式的能力传授给儿子。直到 1959 年为止,阿雅上师曾为山神达炯(རྟ་ཤྲོང་ཀྱི་རྟ་ཤྲོང་ཀྱི)举行一年一度的杀牲祭祀仪式。举行祭祀仪式时,波绒统治者与阿雅上师到该神山上,上师献祭一只白绵羊,并举行招福仪式(གཡང་འགྲུག),并通过观看这只绵阳的内脏来卜卦。当地社区的人们在神山脚下等候,共同参加一次盛宴,在宴会上大家分享被献祭的绵羊肉^⑤。

《协噶尔教法史》记载,南部拉堆的主要保护神为山神岗玛(གཤང་དཔལ་ཀྱི)^⑥。这是一座位于定日附近的红色山峰,被认为与古代吐蕃王室有关。^⑦据传,当曲吉准玛的公公,即司徒·拉赞加的父亲

① 在《协噶尔教法史》中,他是勇敢的南部拉堆统治者佛教家族中一位备受赞誉的成员,而在汤东·杰布的传记中,他是汤东·杰布的施主。参见 ངག་དབང་བསྐལ་ལྷན་གྱི་མཆོ། ཤེལ་དཀར་ཆོས་འབྱུང་། *History of the "White Crystal". Religion and Politics of Southern La stod.* Trans. and facsimile edition of the Tibetan text by Pasang Wangdu and Hildegard Diemberger with Guntram Hazod. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften and Tibetan Academy of the Autonomous Region Tibet, 1996; འབྲུར་མེད་བདེ་ཆེན། ཐང་གུལ་ནམ་ཐར། བྱེད་ཀྱི། མི་ཤོན་མི་རིགས་དཔེ་ལྷན་ཁང་། ཤོག་ངོས་269—270

② 根据克里斯托夫·鲍曼(Christoph Baumer)的叙述,巴拉普寺(寺名的意思为“巴神之洞”)被认为是 11 世纪时由巴氏族的一个成员在佩枯湖东岸建立的,并于 15 世纪得到维修。他也提到吉隆地区的雅都尔寺与巴拉普寺有关。

③ Christoph Baumer, *Tibet's Ancient Religion: Bön*. Trumbull, CT: Weatherbill, 2002, p. 137.

④ 目前我们不知道“阿雅”一词的词源,这是用来指协噶尔等地致力于神山崇拜的上师,在贡塘、南部拉堆及北部拉堆“王室”的仪式中均扮演重要角色。

⑤ Hildegard Diemberger and G. Hazod, “Animal Sacrifices and Mountain Deities in Southern Tibet: Mythology, Rituals and Politics,” 1997, pp. 271—272; Charles Ramble, “The Aya: Fragments of an Unknown Tibetan Priesthood,” 2007, pp. 683—720.

⑥ ངག་དབང་བསྐལ་ལྷན་གྱི་མཆོ། ཤེལ་དཀར་ཆོས་འབྱུང་། *History of the "White Crystal". Religion and politics of southern La stod*, 1996, p. 13a.

⑦ 在《贡塘王统世系》里提到的这位神灵(参见《西藏史籍五部》第 130 页)被认为与古代吐蕃王室的保护神,即若巴甲顿有关。对该神灵的探讨,详情参见 Ariane Spanien Macdonald, “Une lecture des Pelliot tibétains 1286, 1287, 1038, 1047, et 1290—Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Srong-btsan sgam-po”, in *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*. Paris: Maisonneuve, 1971, p. 300.

司徒·曲吉仁青(སི་རུ་ཚོས་ཀྱི་རིན་ཆེན།)被北部拉堆统治者的军队俘获时,为了营救他,该山神以一个红色骑士的形象出现了^①。该忿怒身相的神灵被当地人认为是波绒地区保护神达迥的弟弟。直到 1959 年,当地人还为该山神进行同样的杀牲祭祀仪式^②。从佛教徒的观念来看,这样的祭祀仪式是令人难以容忍的。但是,据那些曾经参加过这样祭祀仪式的人们回忆,当地寺院的一些成员和一些地方世俗精英也常常参加这些仪式。在藏语语境里,这通常会被认为是不合常规的行为。不过在蒙古藏传佛教徒中,这是一个相当普遍的现象^③。而且,这种现象在西藏可能比我们想象的更为普遍。

在协噶尔以南帕竹地区的辛琼(གཤེན་ཁུང་།)附近,有近期的阿雅祭祀活动,这里被认为是协噶尔寺的保护神本来的居住地^④。嘉尔地方的阿雅上师曾献祭一只活的“神羊”(ལྷ་ལྷག།),而且协噶尔寺院团体的成员们通过负责煨桑(བསང་།)仪式来参加这些祭祀仪式^⑤。查尔斯·兰博和笔者之一在采访时,无意间发现了一种特别的阿雅上师传统:协噶尔寺的住持洛桑喜绕是一名受过正规训练的格鲁派僧人。当我们问他是否知道有关阿雅上师时,他回答说:“我就是一位阿雅上师!”他接着说明他如何拥有阿雅“骨系”的,这使他可以举行防止冰雹、祈求降雨的特别仪式。他又补充说,对格鲁派僧人而言,这并不是很好的事情。但是,当地社区的人们坚持要他扮演这一角色。因此,他感到自己有义务这么做。然后,他给我们详细解释了与他自己相关的嘉尔地区阿雅上师的传统情况。

查尔斯·兰博的文章,在探讨阿雅这一类上师时,指出他们中的一些人曾佩戴羊毛头巾^⑥,这使我们想起了前面提到的“佩戴羊毛头巾者”的事,也让我们想起了对保护西藏古老王室上师们通常的描述^⑦。这类上师认为自己起源于象雄,并属于苯教^⑧,但他们并不是苯教机构的成员。他们出现在西藏的边远地区,被视作“拉本”上师,与保护古老西藏王室仪式实践者有惊人的相似之处。15 世

① 《协噶尔教法史》对该传说进行了史诗般的叙述,宣称一份被称为《僧宗历史》的较早的史料提到解救司徒的红色骑士为颇拉拉赞岗玛。参见 ངག་དབང་བསྐལ་ལྷན་གྱི་མཆོ། ཤེས་དཀར་ཚོས་འབྲུང། *History of the "White Crystal" .Religion and Politics of Southern Lhasa*, 1996, p. 13a.

② Charles Ramble, "The Aya: Fragments of an Unknown Tibetan Priesthood", 2007, pp. 268—270ff.

③ Caroline Humphrey and James Laidlaw, "Sacrifice and Ritualization," *The Archaeology of Ritual*, edited by Evangelos Kyriakidis, Los Angeles: The Cotsen Institute of Archaeology Press, 2007, pp. 255—276.

④ 这被称为“扎西卫巴”。就有关的神话,参见 Guntram Hazod, "bKra shis 'od 'bar (བཀྲ་ཤིས་འོད་འབར།) . On the History of the Religious Protector of the Bo dong pa." In A. M. Blondeau, ed., *Tibetan Mountain Deities*. Vienna: Verlag der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998, pp. 68—72.

⑤ Charles Ramble, "The Aya: Fragments of an Unknown Tibetan Priesthood," 2007, pp. 703—704.

⑥ Charles Ramble, "The Aya: Fragments of an Unknown Tibetan Priesthood," 2007, pp. 683—720.

⑦ 比如该术语也出现在《西藏王统记》(又译作《王统世系明鉴》(第 57 页)中。参见 Charles Ramble, "The Aya: Fragments of an unknown Tibetan priesthood," in B. Kellner, H. Krasser, H. Lasic, M. T. Much and H. Tauscher (eds), *Pra-manakirtih —Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70th Birthday*, Vienna: Arbeitskreis fuer tibetische und buddhistische Studien, Universitaet Wien, 2007, pp. 687—688. 在 14 世纪编纂《西藏王统记》这部历史著作时,有可能“羊毛头巾”不仅是吐蕃时期的一个文学比喻,而且也是一个使人们想起当时存在的宗教传统的一种提法。

⑧ 比如,在有关昌珠寺的创建神话中,提到了作为主持开光仪式的上师的阿雅苯教上师。参见 Charles Ramble, "The Aya: Fragments of an unknown Tibetan priesthood," 2007, p. 683; Per K. Sørensen and Guntram Hazod, *Thundering Falcon: An Inquiry into the History and Cult of Khra-brug Tibet's First Buddhist Temple*. Vienna: Verlag der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005, pp. 155—156. 在一次访谈中,提到了尼木的阿拉这一地方为他的象雄传统的古老的发源地。参见 Charles Ramble, "The Aya: Fragments of an unknown Tibetan priesthood," 2007, pp. 705—706.

这类上师的仪式不仅引起一些佛教大师的反对，还导致改革这些仪式的举措。贡塘国王赤拉旺坚赞的上师喇嘛曲贝桑布不仅与苯教徒斗争^③，而且撰写了一部遵循宁玛传统的阿雅上师仪式文本，并因此而闻名^④。这使查尔斯·兰博感到困惑不解，这可能是曲贝桑布试图提供一部标准的佛教文本，让阿雅上师们使用。作为贡塘王室的上师，他间接地操纵了贡塘的政治和宗教问题。他通过改革苯教口传的传统仪式，成为阿雅传统的改革者。

每位施主可以同时支持不同宗教传统的环境中，各种宗教并存和亲密互动可能是一个普遍现象。比如《青史》提到了一位施主同时邀请了一位苯教僧人、一位密宗修行者和一位佛教僧人，他们决定共同修建一座庙宇，但最终他们三人间发生了争吵^⑤。在拉堆以南的喜马拉雅河谷，笔者之一也遇到了类似的情况：一位宁玛派的喇嘛与一位拉本上师共同拥有一些祭坛，尽管后者进行杀牲祭祀仪式，他们之间也能互相容忍。这种现象当地人认为完全可以接受，然而到该地区访问的佛教徒却持批判态度。但是，拉本上师绝不会认为他们自己是属于某一个苯教传统的。现实往往比任何佛教 / 非佛教二元对立更模糊，且多层次信仰的存在，可以允许像洛桑喜绕那样，既拥有格鲁派僧人，又拥有阿雅上师双重信仰的存在。

① Charles Ramble, "The Aya: Fragments of an Unknown Tibetan Priesthood," 2007, p. 715.

③ 参见 ལྷ་ཆེན་ཚུལ་དཔལ་བཟང་པོའི་རྒྱལ་མཎུ་ (《喇钦曲贝桑布传》), 第4页背面。该传记为一部共有41页的手抄本, 由曲阔江白益西于1446年在贡塘撰写。该传记的扫描件由波绒夏略的一个家庭珍藏。

⑤ འགོས་ཡོ་མཁོན་ལྷ་དཔལ། དཔལ་མེད་མཁོན་པོ། ལྷོད་ཆ། སྒྲིལ་མི་ཤིས་པ་དཔལ་ལྷན་ཁང་། ༡༩༩༠ ལོ་ལྷོ་ལོ་སྤྱི་ལོ་145—147.

(C)1994-2022 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>

四、一个佛教徒家庭中的苯教徒王子

西藏地区的家庭中，信仰某一个宗教是代代相传的，这是相当普遍的现象。但是，在曲吉准玛的传记中，笔者惊讶地发现在一个佛教统治家族中有一位虔诚的苯教支持者。如何理解这一矛盾现象？

这涉及南部拉堆统治家族里的心理状态以及人际关系。司徒·拉赞加在协噶尔的地位稳固，其父亲司徒·曲吉仁青是地方史诗中备受赞颂的著名佛教统治者^①。司徒·拉赞加娶了一位来自北部拉堆统治家族的妇女，这是其父亲实行的婚姻联盟模式的重复^②。司徒·拉赞加及其妻子都非常关心他们的儿子，但儿子的性格不太好，有时显得精神不稳定。司徒·拉赞加情绪非常稳定，而且十分宽容，以便使其儿子保持平静。当曲吉准玛剪了头发决定出家时，他很不情愿地同意了她的要求，但他请求曲吉准玛在其丈夫面前假装什么都没有发生，以便让其儿子保持平静的情绪。于是，曲吉准玛特意盛装打扮，并戴了一个头套出现在丈夫面前。次旺扎西的精神状态并不一定与其宗教兴趣有关，但在传记中，次旺扎西生活的这两个方面表现得密切相关。传记作者热衷于支撑自己心目中的叙事模板，可能过度强调了次旺扎西个人的缺点，并将其缺点与其宗教情绪联系起来。

次旺扎西支持苯教的原因，可能与其父亲对各种宗教的态度有关。尽管司徒·拉赞加是佛教大师们的积极支持者，但也与祖先崇拜的神职人员和苯教团体建立了联系。传记作者对其支持祖先崇拜一事保持沉默，突出受人尊敬的慈悲统治者的佛教徒特点^③。司徒·拉赞加不仅是一位强有力的政治人物，并且是一位佛教大师们的重要施主。把在协噶尔地区支持反佛教活动的责任归咎于司徒·拉赞加的儿子，是理所当然的。非常引人注目的是，曲吉准玛关键的协商活动都是与其公公进行的，而其丈夫却去接触那些不祥的宗教修习者。他们的女儿生病时，举行苯教仪式及相关治疗，没有父亲许可，次旺扎西不可能进行上述活动。这些情况表明，司徒·拉赞加和次旺扎西都可能是诸多佛教和苯教团体的支持者，同时他们也都是当地诸多祖先崇拜信仰的追随者。传记中曲吉准玛“批评辛绕的胜幢”这一行为，也可能间接证实了上述推测，如果司徒·拉赞加没有让“苯教”在协噶尔存在的话，就不会有这个问题。如果这个推测是正确的话，那么传记作者在描绘次旺扎西的性格时，似乎将几个并不一定相关的因素糅杂到一起了，其中包括其个人的弱点、可能特别偏爱其家族进行的祖先崇拜活动、女儿夭折的过失、发动战争等文学比喻。在这种情况下，传记中苯教徒/辛绕的追随者/异教徒是以文学建构的形式出现的，而这种建构对真正发生的事件可以进行高度的选择，也是将一系列真实的、但可能不同且相互无关联的现象放在一起。

① 特别是，《协噶尔教法史》中描述了司徒的 13 种丰功伟绩，而这些丰功伟绩原本是从目前已失传的名为《僧宗历史》的一部早期的典籍中引用的。参见 ངག་དབང་བསྐལ་ལྷན་གྱི་མཚོ། ཤེལ་དཀར་ཚེས་འབྱུང། *History of the "White Crystal." Religion and Politics of Southern La stod*, 1996, pp. 8b—34b.

② 根据《协噶尔教法史》（第 7 页正面）的记载，司徒·拉赞加娶了北部拉堆“国王”朗杰扎巴（བྱང་བདག་རྣམ་ཐུལ་གྲགས་པ་ 1395—1475）的女儿为妻，生了曲吉准玛的丈夫次旺扎西。司徒·拉赞加的父亲司徒·曲吉仁青娶了北部拉堆“国王”降央（བྱང་བདག་འཇམ་དབྱེས་པ་）的女儿为妻。参见 ངག་དབང་བསྐལ་ལྷན་གྱི་མཚོ། ཤེལ་དཀར་ཚེས་འབྱུང། *History of the "White Crystal." Religion and Politics of Southern La stod*, 1996, pp. 8b—34b.

③ 显然司徒·拉赞加疏于很好地保管保存在协噶尔的一部重要的佛教典籍，这也使得人们怀疑其宗教信仰的实际强度。而曲吉准玛发现这部典籍被杂乱无章地堆放在那里，于是她坚持要很好地看管它。

五、非佛教徒“他者”的建构

藏文典籍《韦协》对吐蕃赞普赤松德赞逝世后,发生的一次佛教徒与苯教徒间辩论的描述,为我们提供了一个佛教徒与其对手间相互斗争的状况。在《韦协》中“苯教徒”一词是指一个由“邪恶的大臣们”(སྒྲོན་པ་ནག་པོ། 字面意思为“黑心的大臣们”)支持的非佛教修行者的组合体。这个词也被用来指举行丧葬仪式的诸多神职人员,在《韦协》中有如下叙述:“来自彭域的诸如‘阿先’(ཨ་གཤེན།)、“吉布”(གྱི་བྱ།)、“次[米]觉[拉]”(ཆོ་[མི་]ལྷ་ག་[ལ།])和‘央额’(ཡང་འལ།)等 127 名苯教徒。”^①“苯教徒”一词指一个非佛教信仰系统和其支持者,该系统将王权与山神崇拜相联系。在辩论中该大臣请求保持对祖先山神雅拉香波的崇拜、王室葬礼以及由王室神职人员们主持仪式等在内的传统习俗。据他所说,所有这一切都会极大地提高该王国的威严(མངའ་ཐང་།),增强很大的政治权威(ཆབ་སྲིད་མཐོ་བོ།),而王国要紧紧依靠神圣的法律(གཞུག་ལག)和保护国王的诸如次米和觉拉的神职人员。他警告说:“如果不保持这些习俗的话,基于国王与大臣间关系的政治权威就会衰落。”^②在上述发言中,这位“苯教”大臣提到与苯教传统(བོན་ལུགས།)相对的佛教时,将它称为“来自印度的宗教传统”(ཁྱེད་ཀྱི་ཆོས་ལུགས།)。其支持苯教的言论被佛教的代表抨击了。在一种对抗的语境下,苯教和苯教徒这些术语似乎是指一种信仰类别,一种特别的政治和宗教立场,而不是指一个具体的宗教传统。上述《韦协》的这一段中“苯教”一词的用法,也与我们发现的诸如 P. T. 972, P. T. 1284 和 P. T. 239/II 等敦煌文献中的用法一致。这些敦煌文献描述佛教徒对藏地原有的宗教的批评,将它与“异教徒之苯[教]”(ལྷོགས་བོན།),即“非佛教徒”等同^③。这些文献反映了在一个诸多宗教信仰的组合体的背景下,佛教徒所做的是意欲让这些宗教信仰改宗的尝试。在许多佛教大师的传记中,最著名的是米拉日巴传记,都有诸多与苯教徒之间竞争的叙述。这种竞争在后吐蕃时代被加强了。在佛教徒叙事的语境中,苯教团体逐渐形成了他们自己独特的“苯教徒”叙事,苯教徒这一术语被定义为一种信仰类别。

非常引人注目的是,当曲吉准玛赶走其丈夫派来迎接她的苯教徒神职人员时,人们评论说她确实享有崇高的地位(དབུ་འཕང་མཐོ།)。实际上,她敢于挑战作为统治者的宗教和政治赋权以及保证王政繁荣昌盛的一个重要源头的苯教,并与之竞争。下述段落进一步强调了这一竞争关系,即当曲吉准玛赞颂佛教,并批评“辛绕的胜幢”时,据说当地得到及时的雨水,而且土地也变得肥沃,确保当地繁荣昌盛。值得注意的是,在苯教徒这一表述后面有“拉索巴”(ལ་སྐྱེས་པ། 即“等等”的意思),表明该术语包括一系列的象征符号和宗教实践。尽管到了 15 世纪,“苯教徒”一词常常指的是与佛教传统相似且与它竞争的一种有组织的传统。在这一语境下,运用“苯教徒”这一术语时,其概念可以很容易地与佛教徒和非佛教徒间二元对立建构中的“异教徒”相重叠,这在噶尔梅·桑丹所探讨的敦煌文献中,以及在曲吉准玛传记中所记述的事例所证实。这些“他者”,即古印度的

① *Dbā' bzhed*. Facsimile and translation of the Tibetan text by Pasang Wangdu and Hildegard Diemberger. Vienna: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2000, p. 26a.

② *Dbā' bzhed*. 2000, pp. 27b—28a.

③ Samten Karmay, *The Arrow and the Spindle*, 2005, pp. 157—168.

“异教徒”这一概念与藏族的非佛教的宗教实践合二为一来定义，最恰当不过了。古印度“异教徒”这一概念本来是用来定义耆那教徒以及诸多印度的非佛教传统的。“他者”这一类别，可能包括诸多现象，即当地诸多的祖先崇拜习俗、从外地来到藏地的诸多非佛教传统，以及在政治上反对佛教的行为，可能还包括一些被佛教徒认为是不能接受的诸多佛教传统所作的让步和调整。因此将“苯教徒”视为一种类别关系的术语，效果可能会更好，即是对非佛教“他者性的”一种语境性的建构，一种可能包括诸多不一定相关的宗教修习的灵活易变的类别，政治上或个人间的信仰对立，还涉及对文学叙事模式。但是，组成这一类别的一些因素很可能是真实的，而且是可以被经验所证实，这种描述某一个具体情形的叙事模式是可信的。

六、结 论

祖先崇拜与苯教和佛教传统并存这一史实，很可能构成了曲吉准玛作为西藏佛教化的一位英雄人物的生平故事的背景，她成为了莲花生大师和米拉日巴事迹的后继者。曲吉准玛传记作者突出地运用“苯教徒”或其他诸如“羊毛头巾”以及“辛绕之胜幢”等类似的术语，在这种情况下反映了一种对抗性和普遍的观点，这与这些词在更具体的以及不那么妄下判断的情境中使用的情况形成了对比。正是上述观点影响了作者如何围绕自己亲眼目睹的或听到的故事展开传记叙事。因此，他将曲吉准玛与其丈夫间的冲突，描绘为佛教徒和非佛教徒间有关世界观的激烈对抗，而且也被描绘为所谓的最高德行与人类彻底的失败间的显著区别。作者这种叙述是以现实生活的模糊性为源泉的，同时也试图超越这种模糊性。正是在这样的背景下，尽管曲吉准玛有其个人特有的诸多习性，她却能成为一个富有挑战精神，且拥有同情心的佛教英雄形象。在这一强烈的文学形象的中心，苯教徒集中体现了所有人类缺点，而为了信徒和施主的利益，曲吉准玛被歌颂为一种终极佛教道德准则的胜利，而这道德准则违背了对其周围世界的混乱而传统的理解。

曲吉准玛传记里提到的苯教徒不仅仅是一个文学创造，“头戴羊毛头巾”的所谓苯教徒很可能是真实的，但是各个不同传统间的界限仍然不是固定不变的。早在吐蕃时期，佛教和原本存在的诸多宗教传统间一直处于一个不断对话的状态，两者间相互地定义对方^①。在后来的数百年间，这种对话状态被加强，而且逐步改变了对立状态。赞颂与苯教徒相对立的佛教徒的叙事，使得他们日渐在公共话语中以一个独具特色的形象出现。因此，在争夺施主的竞争变得越来越激烈的时候，构建并加强一种二元对立状况，可能不仅有助于定义诸多独具特色的佛教传统，也有助于定义苯教传统。

[本文责任编辑 央宗]

[作者简介] 玉珠措姆，四川大学中国藏学研究所教授（成都 610064）；海德噶·丁伯格（Hildegard Diemberger），剑桥大学蒙古与内亚研究所所长、教授。

^① See Mathew K. Kapstein and Bradon Dotson, *Contributions to the Cultural History of Early Tibet*. Leiden: Brill, 2007, pp. 7—12.

About the Title and Preface and Postscript of the *White History*—An Example of Mongolian-Tibetan Cultural Communication and Integration

Oyunbilig, ZHOU He

Abstract: *Čayan teüke*, or known as the *White History*, is one of the most controversial texts among scholars in the field of Mongolian studies, and the title of the book has been interpreted in different ways. “White History” is a word-for-word translation of the Mongolian phrase *čayan teüke*. In addition to “white”, *čayan* also means “noble, righteous” in Mongolian. *Teüke* is transformed from *tegüge* (pronounced as *teḥüḥe* in ancient Mongolian), whose root is *tegü*, meaning “to gather (something) together”. The meaning of *tegüge* in the title of the *White History* is “a collection of texts”. Therefore, its full title *Arban buyantu nom-un čayan teüke*, or “*the White History of Ten Virtuous Dharma*”, needs to be understood as “the Noble Collection of Ten Virtuous Dharma”. The title of this book is related to the Tibetan *terma* literature. The author of the *White History* defined his book as a compendium about the history, theories, tenets, teachings of the two paths—politics and religion—of Ten Virtuous Dharma and the institutional and systematic setup for their implementation. It is for this reason that the author translated the Tibetan word *bKav vbum* into Mongolian and put it in the title of his book. In any case, the so-called “White History” stands for the “noble and virtuous full collection” of the two paths of politics and religion, and has no meaning as “a white book of history”. The preface to the *White History*, which is not in keeping with the traditions of Mongolian annals, gives all the information about its author, its secondary editor, the references, the date of completion, its discoverer (Tib. *gter ston*), the place of its discovery, etc. In fact, the organization of its preface exactly follows the practice of the Tibetan *terma* (*ger-ma*) literature. The wording and font of the postscript of the *White History* likewise reveal the author’s intention to imitate texts of the past and to give credence to the idea that the literature is related to the Mongols of the Yuan dynasty.

Keywords: *White History*; *Terma* literature; Mongolian-Tibetan culture; Cultural communication

Coexistence and Debate: The Conversation between Buddhists and Non-Buddhist Others Recorded in a 15th Century Tibetan Biography

Yudru Tsomu, Hildegard Diemberger

Abstract: Setting out from references to ‘Bonpos’ in a fifteenth century biography, we interrogate this term and what it may have meant in the context of the religious climate of the time and in the context of that particular form of Buddhist narrative. The biography of the Gungthang princess Chos-kyi sgron-ma (1422—1455) describes how during the earlier part of her life she had a series of encounters with Bonpos. Against her will she was married to the prince of southern La-stod defined as a keen supporter of Bonpo practices and had complex interactions with his court priests. Eventually she abandoned him to become a nun and

follow a Buddhist religious life and would eventually become the first bSam-sding rDo-rje Phag-mo. In this biography, compiled shortly after her death, Chos-kyi sgron-ma is thus depicted as a Buddhist hero and her conflict-laden interactions with followers of the ‘religion of Shenrab’, the wearer of the ‘woolen turbans’ (balgyithod), feature repeatedly. Under the influence of the generalizing view of the binary opposition between Buddhism and Bon, the biographer distinctively uses the term “Bonpo” and other equivalents to weave a narrative selectively. Using a variety of heterogeneous phenomena that are in all likelihood real but not necessarily related, he described the conflict between Chos-kyi sgron-ma and her husband as a stark confrontation between a Buddhist and a non-Buddhist view of the world, between alleged highest moral virtue and total human failure. This paper explores the passages in the biography that refer to these ‘Bonpo’ arguing that they were at the same time representatives of local cults and a reflection of Buddhist tropes that constructed the idea of “Bonpo” as “other.” Moreover, terms such as “Bon” and “Bonpo” have also been used as an overarching category to indicate a particular political and religious positioning rather than a specific religious tradition.

Keywords: bSam-sding rDo-rje Phag-mo; Chos-kyi sgron-ma; Buddhist; Bon; Biography; Woolen turbans; Debate

A New Look at the Guan Gong Belief of Tibetan Buddhism

WANG Shuai

Abstract: The belief in Guan Gong of Tibetan Buddhism is a typical example of the integration of Han, Manchu, Mongolian and Tibetan cultures. During the Wanli period of the Ming Dynasty, the Guan Gong belief was introduced into the Manchu and was adopted by its Shamanism, becoming the “God of War” and “God of State Protection” of the Manchus. After the establishment of Qing Dynasty, under the political background of “actively advocating Tibetan Buddhism”, the rulers incorporated Guan Gong belief into Tibetan Buddhism. There were two main ways for Guan Gong belief to enter Tibetan Buddhism: first, with the military actions of the Qing Dynasty in Tibet and its surrounding areas, it played the role of winning victory and protecting people as the God of War and God of State Protection; second, with the Dharma promotion activities of Mongolian monks, it played the role of eradicating evil and safeguarding justice as “Dharma Protector”. The formation and development of Guan Gong belief in Tibetan Buddhism promoted religious exchanges and cultural interactions, and then realized ethnic unity and national stability, which shows that religion plays an irreplaceable role in strengthening the sense of community for the Chinese nation.

Keywords: Guan Gong belief; Tibetan Buddhism; Yonghegong Lama Temple; Qing Dynasty