

从古格“哈奢帕巴”崇拜看中古时期 河西与藏西的交流

黄 博

(四川大学,四川成都 610064)

摘 要:古格文献中关于“哈奢帕巴”出场的记录显示的是藏族盟誓的传统形式,这一传统的文本描述可以追溯到吐蕃王朝时代。古格王室是吐蕃王室的直系后裔,对比桑耶寺与托林寺的兴佛证盟誓辞,共同点颇多。从名称上看,古格王室所崇拜的“哈奢帕巴”,意即“河西神”,极有可能是一个起源于今甘肃河西地区的神祇。这一神祇信仰一头连着河西地区,一头连着藏西的古格,在吐蕃统治河湟时期存在着大量的人员交流,8-9世纪期间活跃于河湟地区的象雄贵族为没庐氏(vbro),这一家族后来积极参与到阿里古格王朝的开国事业中,哈奢帕巴有可能是他们带回古格的。

关键词:古格;河西;藏西;哈奢帕巴

中图分类号:C952

文献标识码:A

文章编号:1674-9227(2020)01-0079-07

青海民族大学学报

祈请“哈奢帕巴”为证,……,所有人立誓:今后王子、兄弟、嫔妃、大臣绝不违背复兴佛教的盟誓,绝不离弃这一誓约。后世子孙,也绝不违背这一誓言。^[1]

这段誓辞记录于利用古格早期史料编写而成的两部藏文史著——《拉喇嘛益西沃广传》(lha bla ma ye shes vod kyi rnam thar rgyas pa bzhugs so)和《阿里王统记》(mngav ris rgyal rabs)中。公元996年,西藏佛教史上著名的托林寺在古格王室的主持下开工兴建,1004年托林寺建成完工,当年藏历一月十五日,古格国王拉喇嘛益西沃主持了托林寺的开光仪式,僧俗各界举行了盛大的庆祝活动。之后,王室赐予了以托林寺为首的古格佛教寺院集团大量的庄园、草场、盐池、牧地等各种类型的供养,此后由益西沃带领王室子弟、妃嫔、大臣一起立誓,许诺佛法与日月天地(一样)长驻(世间),于是有了开篇的这段誓词。^[2]

这段誓辞所关涉的西藏政教关系发展史上的重要意义,笔者早前已有过初步的讨论。^[3]但誓辞中提到的奇怪而罕见的立誓见证者——“哈奢帕

巴”(ha se vphags pa)其实也特别醒目。古格文献中出现的“哈奢帕巴”是谁?他与古格王室有什么关系?他在古格历史上扮演着什么样的角色?然而,由于现存的古格历史信息极度匮乏,“哈奢帕巴”几乎没有再在其它藏文文献中现身,要直接回答上述这些问题几乎不可能,因此本文不得不通过对现有的历史资料作最大的发掘,采用间接推进的方式,探寻一下这位名不见经传的古格小神的身世及其背后蕴藏的文化意义。

一、何种神祇:“哈奢帕巴”的河西 起源与古格流变

首先可以确定的是,古格文献中的“哈奢帕巴”并不是一个凡人。因为哈奢帕巴作为见证者出现在古格王室的兴佛誓约中,所以他应该是一个与古格王室有着密切关系的护法神。在藏传佛教的护法神系列中存在着一些被收服的土著神灵成为“立誓愿者”,他们占据了佛教护法神的位置。护法神通常包括两种类型,一类是具有超大神力的、脱离了六道轮回的高级神灵,称为“出世间护法

本文系国家社会科学基金重大项目“西藏阿里后弘期初的佛教遗存与多民族交融研究”(项目编号:19ZDA177)的阶段性研究成果。

收稿日期:2019-10-20

作者简介:黄 博(1982-)男,重庆长寿人,四川大学中国藏学研究所副教授。研究方向:藏族史。

神”，另一类是仍然和众生有情居住在世间的神灵，称为“世间护法神”。^[9]由于前者在藏族文化中大多是声名赫赫，几近家喻户晓，因此哈奢帕巴的名不见经传显示他应该是属于“世间护法神”的类型。古格文献中关于“哈奢帕巴”出场的这一记录显示的是藏族盟誓的传统形式，吐蕃王朝时代是藏族盟誓习俗发展成熟的时期，吐蕃王室更是大量利用盟誓来维系各种社会秩序。吐蕃王朝的盟誓，在社会和政治上发挥了众多的功能，如制订法律、征集军需、任免官员、保证王朝中央与各地小邦的政治隶属关系、调整赞普与大臣的权力关系等方面都有体现，特别是扶持发展佛教上，盟誓的作用更为明显。^[10]如779年桑耶寺落成后，赞普赤松德赞颁布兴佛诏书，并率领王室贵族进行盟誓，藏文古籍《贤者喜宴》记录了两份盟誓诏书，其中第一份诏书在誓辞的最后也有一段关于见证者的内容：

对所举行之盟誓，十方诸佛、一切正法、一切发大乘心之僧侣、我佛及一切声闻者、天地各级诸神、吐蕃地区之神、一切九尊诸神、龙、夜叉及一切非人，敬请彼等作证。^[11]

除了这份诏书之外，如今桑耶寺保存的兴佛证盟碑上也记录了类似的见证者，“祈请一切诸天、神祇、非人，来作盟证”。^[12]对比桑耶寺与托林寺的兴佛证盟誓辞，共同点颇多。事实上，古格王室是吐蕃王室的直系后裔，相传842年，末代赞普朗达玛因掀起灭佛运动而被僧人刺杀，此后吐蕃王室因为权利争斗而分裂，统一的吐蕃王朝随之崩溃。尽管现代学者越来越怀疑这一传统的佛教史观下出现的毁弃佛法导致王朝崩溃的叙事内容的真实性，但吐蕃王朝崩溃于王室分裂则仍然是学界的共识。^[13]843年朗达玛的遗腹子沃松(843-875)据有后藏，875年死于雅隆旁达。其子贝柯赞(863-893)继位，893年因臣下叛乱被杀死于雅隆香波。至此沃松王系在卫藏地区无法立足，其子吉德尼玛衮(879-937)遂于906年离开卫藏，向西部开拓，最终在阿里地区建政立国。吉德尼玛衮征服阿里地区后，将古格、普兰等地分封给次子扎西衮，扎西衮就是以哈奢帕巴为见证者立誓的古格国王益西沃之父。^[14]故而两者在誓辞中使用见证者这一方式，具有明显的继承性。

虽然古格王室与吐蕃王室二者在盟誓兴佛上有共通之处，但古格王室显然在誓约的见证者上有了更精细化的发展。桑耶寺兴佛誓约的见证者

数量庞大，几乎涵盖了藏族神灵文化中所有的神祇，但都是概念意义上的神灵集群，如十方诸佛、天地各级诸神等等，没有出现上述古格王室誓辞中的类似“哈奢帕巴”那样的具体的神祇。藏族誓辞实际上就是一种特殊的契约，这种特殊性体现在人与人之间订立的契约之上有一个特殊的神灵监督者，这个神灵通常是共同认可或各自尊信的神灵，盟誓中的神灵，通常是认为比较重要的神灵。^[15]因此，“哈奢帕巴”应当类似于古格王室的保护神，对他们而言，有着特殊的信仰文化意义；换句话说，吐蕃时代，王室并没有与某一个具体的神灵建立某种特别的关系，而古格王室却与哈奢帕巴有着特殊的信仰关联。

“哈奢帕巴”作为一个神祇名是一个组合词，帕巴(vphags pa)意为“圣者”，通常作为缀字添加在佛菩萨或伟大人物的名称上，以表达尊敬之意。^[16]获得这一尊号最著名的人物，就是担任过忽必烈帝师的洛追坚赞，汉文史书中称他为八思巴，即“vphags pa”的古译。但本文所关注的这位名叫哈奢的“圣者”似乎不像是一个起源于西藏本土的神祇。“哈奢”(ha se)在藏文中没有任何涵义，更像是一个外来名词的音异。从发音上来看，藏文的“ha se”应该是对汉文“河西”的音译，中古时代汉语的“河”字，属匣母、歌韵，开口一等、平声，拟音为[ɣa]，^[17]敦煌藏文写卷中多用藏文“ha”来音译“河”字，而“西”字属心母、齐韵，开口四等、平声，拟音为[sie]，^[18]敦煌藏文写卷中多用藏文“se”来音译“西”字，^[19]如敦煌写卷P.T.1129“库公布致僧录司赉禀贴”中，将设置在沙州(敦煌)的僧官机构“河西道僧录司”音译为“ha se to sing lyog zhi”。^[20]此外，敦煌写卷P.T.1284“河西节度使曹太保致于阗狮子王书”中，也是用“ha se”来音译“河西”。^[21]特别是敦煌古藏文写卷P.T.1263“汉藏词汇对照”中，汉文“河西”的藏文对译正是“ha se”。^[22]河西一词，在汉文语境中，可以追溯到汉代，汉武帝时在黄河上游以西设置武威、酒泉、张掖、敦煌四郡，史称河西四郡，这一地域也就是历史上著名丝绸之路的重要干线——河西走廊。^[23]因此从名称上看，古格王室所崇拜的“哈奢帕巴”，意即“河西神”，极有可能是一个起源于今甘肃河西地区的神祇。

虽然知道了“哈奢帕巴”可能起源于河西，但由于他古格王室护法神的身份，外界可能所知极少，加上年代久远，要弄清他的具体来历或神话传说已不可能。不过可以推测的是，其来源一定具有河西的地方性特色。由于河西地区处于丝绸之路的干线上，其信仰文化呈现出复杂交融的多样性。

特别是唐宋时期,河西重镇敦煌的信仰就极具多元化,当地的神灵信仰系谱庞杂,在宗教上除了佛教的诸佛菩萨之外,还流行道教、袄教、景教、摩尼教的诸神,此外还有大量的自然神崇拜和民间社会形成的地方神崇拜,可以说是一个众神会聚之地。^[17]从“哈奢帕巴”(河西神)在名称上所显示的地方性特质,该神祇的原型应该不会是佛教中的佛菩萨或其它宗教崇拜的神灵,在藏族人名文化中,通常会以一些著名人物的家乡地名作为这些人物的名称或头衔,如宗喀巴·罗桑扎巴,^[18]所以哈奢帕巴这样的名称,只可能同河西地方社会有关,河西神的出现,极有可能是唐蕃互动时代河西地区某个英雄人物的“神化”之后生成的。况且民族间的交互式造神现象在河湟地区的历史上并不鲜见,如清代以来湟中县鲁沙尔镇藏族中流行的地方神——“刘琦山神”即是如此,该地方神的原型“刘琦”,是一个明代永乐年间出身于甘肃河州的进士,曾奉命出使西藏,造福藏民。后来藏族民间流行许多关于他的传说,最后在鲁沙尔镇发展为当地的保护神。^[20]

值得注意的是,尽管具有外来神灵的身份,但“哈奢帕巴”又似乎不是一个仅仅在古格时代昙花一现的护法神,事实上直到今天,他仍然可能是当年古格政权核心区最重要的民间神灵信仰之一。藏族学者古格·次仁杰布在调查阿里扎达县多香地方的地方神扎西德勒时提到,托林寺度母殿南面供奉着一尊名为“哈奢帕嬷”(ha se vphags ma)/“哈奢杰姆”(ha se rgyal mo)的护法神,其身份是扎达县的“乡神”(yul lha),她与该县另外两个乡神——多香乡神扎西德勒(bkar shis bde legs)、芒囊乡神岗曼(gangs sman)并称古格乡神三姐妹,在民间被认为是当地威力最大的三大女神。^[14]“乡神”(yul lha),音译为“域拉”,意即地方保护神或地域守护神,在藏族信仰文化中是一种不具备普遍崇拜基础的、缺乏全域性、共同性信仰的区域型神祇。他通常拥有自己的区域性或教派性的小圈子信众,这种地方神同时也通常会成为某个地方的藏传佛教护法神。^[22]这一类型的神祇在藏区各地广泛存在、名目繁多,且虽然是本地保护神,但并不排斥“他乡”的身世,如在安多藏区好几个县拥有信众和庙宇的乡神“阿尼尤拉”(a myes yul lha),其身份实为汉族地区广泛信仰的道教文昌神与藏传佛教融合的产物。^[23]

显然,从“哈奢帕巴”(ha se vphags pa)到“哈奢帕嬷”(ha se vphags ma)/“哈奢杰姆”(ha se rgyal mo),这位“河西神”的神格属性已发生多重变化。

一方面最显著的变化是从男神变成了女神,另一方面是从王室走向了民间,而他的神职属性也由盟誓见证者的王室护法神转化为地方守护者的乡神。显然,在“哈奢帕巴”(河西神)离开甘肃,到达阿里之后,随着河西这一地域文化背景的抽离,这一神祇符号所蕴藏的神圣意义或神话故事然必然会变得不那么为另一个地方的文化习惯所理解,他在古格的神格形象和神话内容逐渐变型。而变型过程,他乡之神通常会以当地容易理解的形式被改造,最典型的就是拉萨的关帝庙(帕玛日格萨尔拉康),在长期的演变中,汉地最流行的关圣信仰最终以藏地最普遍的格萨尔崇拜的方式被人们理解和接受。^[24]而 17 世纪以后古格王国的灭亡和古格王室的衰落,极有可能是促成他走向民间的契机,而本土化的趋势,可能使他从王室护法神变为地方民众的保护神,而在民间化和地本土化过程的演绎中所创造的新故事,可能进一步使得高高在上的男神“哈奢帕巴”变成更加亲民的女神“哈奢帕嬷”。虽然造成这些转变的具体的历史情景已经无从得知,但哈奢帕巴从男神到女神的转变应绝非偶然,从王室护法神到地方保护神的转变,其形象应该深受藏区流行的度母信仰的影响,度母信仰中主要宣传的是度母在世人遭遇的种种苦难中救度众生,贴进大众生活,与地方保护神的民间性特点相通。^[25]

二、何以可能:哈奢帕巴崇拜与“河西—藏西”的人文交流

处在丝绸之路的主干线上,从汉到唐,河西地区拥有重要的战略意义和经济价值,吐蕃王朝崛起后,长期与唐朝争夺河西地区的控制权,为此 711 年唐朝为加强西线的防御,设置了“河西节度使”,驻守凉州,统辖凉、甘、肃、瓜、沙、伊、西等七州之地。^[26]安史之乱爆发后,吐蕃开始大举东进,逐渐占领原属唐朝的河西、陇右地区,河西节度使也被迫移驻沙州,786 年吐蕃大军攻占河西重镇沙州(敦煌),基本上确立了吐蕃王朝在河西地区的统治。此后数十年间,河西地区长期处于吐蕃王朝统治之下,直到 850 年左右张议潮在沙州起兵,逐渐收复河西瓜、沙诸州,河西地区才摆脱吐蕃的控制。^[27]在唐蕃双方在河西的争夺互动的过程中,一些具有河西地区起源的神灵进入了藏族神灵信仰系统之中,其中最著名的就是后世格鲁派所尊奉的世间护法神中的主神——“白哈尔”,关于白哈尔神的来源可能是多元的,但其中值得注意的

是以《安多政教史》为代表的“北来说”，这一说法描述了桑耶寺建成后，吐蕃派出以恩兰·达扎路恭为统帅的大军，摧毁了“巴达霍尔”的禅院，将白哈尔抢到了桑耶寺。巴达霍尔通常指的是“撒里畏兀儿”，其位置在青海湖东的甘州、肃州，正是河西西地界。这些传说也真切地反映了那个时代吐蕃对河西的经略事业。^[28]

但古格的哈奢帕巴信仰似乎更难琢磨，它一头连着河西地区，一头连着藏西的古格，一个“河西神”何以会成为遥远的古格王室的守护神，这是一个颇为令人费解的问题。河西与藏西交通的遥远而艰难，以古格王城所在的扎达县到河西重镇敦煌为例：今天从敦煌经格尔木到拉萨，再从拉萨到札达，全长约有3200公里。古格位于西藏西部的阿里高原，藏族地理文化中称为上部阿里三围之地，吐蕃王朝统一青藏高原之前，这里是古老的象雄文明(zhang zhung)的主体地域，汉文史料称之为羊同。吐蕃王朝崩溃之后，赞普后裔吉德尼玛衮来到这里重建政权，从此这片地方被称为阿里(mngav ris)，意为领地和属民。^[29]因此，古格王室与河西神之间特殊联系的建立，相当不易。事实上两地之间在历史上发生直接的社会文化或神灵信仰交流的可能性不大，但却不排除在某些历史时期出现间接联系的可能。

在吐蕃统治河西期间，大量吐蕃人从青藏高原腹地东迁，移居或定居于河西地区，这些人中既有吐蕃的地方贵族，也有部落百姓。吐蕃王朝在河西地区的统治崩溃以后，大量的吐蕃人留居河西一带。^[30]在这一与河西地区的人口交流互动过程中，作为吐蕃王朝治下的重要组成部分，西藏西部地区无疑会加入到这一人口流动过程中。西藏西部地区，原属青藏高原上另一个古国象雄的势力范围。7世纪中期吐蕃王朝完成青藏高原统一后，也将象雄故地纳入治下。敦煌藏文写卷P.T.1288“吐蕃大事纪年”中多次记录了吐蕃王朝在象雄征收赋税和征集士兵的记录，如719年，征集象雄与玛尔之青壮兵丁；724年，于巴农之曲工，由论·达古日则布集会征象雄大料集。^[31]随着吐蕃大军的东进，这些征集于藏西的部队势必也会向藏东和河湟地区移驻，如今天生活在四川阿坝的瓦虚色达部落的口述，他们的祖先瓦色甲波原来就生活在阿里地区，7世纪时被藏王派遣到吐蕃东境抵御唐朝军队。吐蕃王朝崩溃后，留牧于巴颜喀拉山。元代以后又从青海移牧到阿坝。^[32]汉文史料更清楚地显示，吐蕃在经略河湟时期，曾将大量包括象雄士兵在内的各地方部队东调进驻河西。《新唐

书》记载，吐蕃王室内战爆发后，落门川讨击使尚恐热与河湟地区的吐蕃将领混战，其中宰相尚思罗麾下就有苏毗、吐浑、羊同兵共八万人之众。^[33]可见西藏西部与河西地区之间，在吐蕃统治河湟时期存在着大量的人员交流。

河西长期屯驻了大量象雄士兵，在吐蕃王朝的贵族体制之下，必然会有一些象雄贵族成为这些部队的统率，目前的史料显示，8-9世纪期间活跃于河湟地区的象雄贵族为没庐氏(vbro)。前揭842年后在河湟地区挑起混战的论恐热最大的竞争对手，就是鄯州节度使尚婢婢。《新唐书》载，“婢婢，姓没庐，名赞心牙，羊同国人。”^[34]羊同，即象雄，其主要的地域范围就是西藏西部的阿里地区。《贤者喜宴》的记载也映证了没庐氏的象雄贵族出身，著名的赞普赤松德赞五位后妃中有一位名叫“没庐氏妃赤杰莫赞”(vbro bzav khri rgyal mo btsan)的妃子，她来自于离拉萨路途遥远的没庐地方(vbro yul)，特别是在桑耶寺兴建前后，“按照佛经中之规则在上部(stod)建立教规”，^[35]在赤松德赞全面发展佛教的时候，由她来主持上部地区的佛教振兴事业，足见其家族在当时的象雄故地根基深厚。晚近的一些考古遗迹也证明了没庐氏在象雄故地的活动以及他们在吐蕃王朝时代佛教发展大潮中的重要表现，20世纪90年代在阿里地区普兰县发现一通吐蕃时代的观音碑，其题记发愿文中，一位名叫没庐·赤赞扎贡波杰(vbro khri btsan skra mgon po rgyal)的人为了替一切众生祈福而制作了这尊观音菩萨的浮雕像。^[36]

结合以上汉藏文史料的描述，完全有理由相信，没庐氏家族出身于阿里地区，而所谓的没庐地方即位于阿里境内，且极有可能就位于普兰一带。由此可以说，没庐氏是吐蕃王朝中最显赫的象雄贵族，在赤松德赞时代，该家族不但有王妃没庐氏妃赤杰莫赞与吐蕃王室联姻，而且赤松德赞时期确立的最具权势的九大威臣贵族——九大尚论(zhang blon che dgu)中，没庐·赤松热霞(vbro khri zungs ra shags)以拥有穿戴白狮皮袍的资格，排名所谓的九大尚论的第二位，而没庐妃则领衔制订了规范男女礼节以及富豪放债等事项的法律，称为没庐氏小法。^[37]这些都显示出没庐氏家族在吐蕃王朝时代贵族政治中的崇高地位。

842年以后，尚婢婢在河湟地区的经营没有持续多久，最终在与包括吐蕃残余军阀集团、新兴的归义军政权在内的河西诸军政势力的角逐中销声匿迹，《资治通鉴》记载，唐宣宗大中四年(850年)秋，“婢婢粮乏，留拓跋怀光守鄯州，帅部落三

千余人就水草于甘州西”，此后史籍上就再无尚婢婢的消息了。而他西逃后，原苏毗王室出身的论恐热率军追至瓜州，其后又“大掠河西鄯、廓等八州，杀其丁壮，剽削其羸老及妇人，以槩贯婴儿为戏，焚其室庐，五千里间，赤地殆尽。”^[38]汉文史料从侧面表明了吐蕃王朝崩溃后，苏毗贵族与象雄贵族的争夺中，象雄贵族似乎不能在河西立足的窘况。另一方面，藏文史料也显示，尚婢婢事实上即使是退到在甘州之西也难以立足，敦煌藏文写卷 ch.75. iii 中记载了一则敦煌僧人为官府抄写经书的纠纷，其中出现“论孔热(blon khong bzher)和其他官员前来掌权”的表述。^[39]这表明论恐热的势力一度扩张到甘州以西的敦煌，则尚婢婢的西迁行动，应绝不可能仅止于甘州或瓜州附近，他必须撤离到敦煌以西或者更远才安全，这样汉文史籍中自然无法再获得有关他们的消息。

另一方面，对尚婢婢集团来说，从敦煌继续西行，正好有一条沿塔里木盆地南缘返回到象雄故地的捷径。《新唐书》记载，从沙州寿昌县西十里至阳关故城，然后西行千里至蒲昌海(罗布泊)南岸，再西行经七屯城，再西行八十里至石城镇^①，从蒲昌海南至石城镇相距三百里。从石城镇继续西行二百里至新城，然后西经特勒井，渡且末河，五百里至播仙镇。从播仙镇往西经悉利支井、袄井、勿遮水，五百里至于阗东境的兰城守捉；再西经移杜堡、彭怀堡、坎城守捉，三百里至于阗镇。^[40]于阗镇为当时西域南道的重镇，新疆发现的吐蕃时代的简牍文献显示，当时阿里北部与于阗镇之间恰有一条比今天线路迂回的新藏公路要直接得多的交通线，即吐蕃—于阗道。此一通道从阿里北部翻越昆仑山中部的克利雅山口进入南疆，经普鲁、渠勒(zhugs ngam)北上，抵达扞弥(gyu mo)(即坎城守捉)，然后再直行北进抵吐蕃在于阗的军事中心——位于今和田市北 185 公里处的麻扎塔格的神山堡(shing shan)。此条道路是吐蕃通过西域的最短路线，但沿线山路崎岖、气候恶劣，异常艰险，并非一般的商路，但因为当年沿线都在吐蕃势力控制之下，行军的安全性颇有保障，因此是当年吐蕃用来经略西域的一条重要的军事资源输送线。^[41]

9 世纪以后，虽然随着回鹘在西域地区的兴起，吐蕃势力在西域逐渐式微，但却一直保持着对塔里木盆地南缘地区的稳定统治，特别是于阗，长期是吐蕃统治西域的重要据点。^[42]而吐蕃王朝崩溃后，吐蕃在西域的统治受到回鹘的进一步打击，据《资治通鉴》记载，唐懿宗咸通七年(866 年)归义军节度使张议潮向朝廷上奏，“北庭回鹘固俊克

西州、北庭、轮台、清镇等城”。^[43]显然，在 866 年之前，吐蕃仍然控制着包括于阗在内的部分西域地区。因此当 850 年尚婢婢集团撤到甘州以西的相当长一段时间内，吐蕃在于阗的统治应尚未瓦解，尚婢婢集团从敦煌西行，经且末至于阗后，应该能够安全地通过“吐蕃—于阗道”返回故乡阿里地区，当然这一行程必定艰险万分。不过，通过“吐蕃—于阗道”，阿里经南疆同河西的交通联系应该是完全可行的。11 世纪初兴起于河湟地区的唃廝囉政权的君主唃廝囉，很有可能就是通过这条线路从西藏进入河湟地区的。汉文史料记载唃廝囉为磨榆国人，后来被在高昌经商的人带到河湟地区，辗转被当地豪酋、出身于阗的李立遵拥立为赞普。^②磨榆国，极有可能指的是西藏西部的玛域(mar yul)或芒域(mang yul)，前者位于上部阿里的拉达克地区，后者位于下部阿里贡塘地区，结合唃廝囉身世中出现的于阗、高昌等地名信息，他东进的路线，走的极有可能是从阿里北上，经南疆，从于阗到高昌，再到河西地区的线路，正与尚婢婢集团西迁的路线相似。

如果尚婢婢集团西迁以及返回阿里的推测不误，那么一部分在河西地区经营多年的没庐氏家族成员就有可能把在河西地区接触到的一些神灵信仰带回到整个家族中。尚婢婢集团在河西经营多年，面对河西处境的困难和西迁过程的艰险，借助某种“河西神”之类的当地的信仰是再自然也不过的了，无论是要在现实的苦难之中坚持下来，还是要在困境中找到希望，都正是“哈奢帕巴”这样的神祇信仰得以强化的最好土壤。前揭哈奢帕巴的变型——与哈奢帕嬷配对的古格乡神三姐妹之一的多香乡神扎西德勒崇拜的兴起，就是古格人在抗击拉达克人入侵的激烈战斗中产生的。^[44]

另一方面，统兵河西地区的没庐氏贵族尚婢婢在汉文史籍上的消失，并不意味着没庐氏在吐蕃政治舞台上的衰落。有意思的是，半个多世纪后，在赞普后裔吉德尼玛衮的建国大业中，没庐氏再次成为西藏西部历史中举足轻重的显贵家族。根据《太阳王统记》的记载，吉德尼玛衮二十八岁的虎年(906 年)，他接到象雄地方势力送来的建议他向西部地区发展的信函，吉德尼玛衮跟亲臣商议后，决定离开后藏的玉荣拉孜宫(pho brang g-yu rung lha rtse)，前去上部地区去创业。追随他一起离开后藏前往象雄地区的五十个亲信大臣中，排名第二的就是出身于没庐氏的掌膳官(phyag tshang ba)没庐·康布(vbro kham bu)。免年(907 年)，吉德尼玛衮进抵上部地区的热拉喀玛

城堡(ra la mkhar dmar),一战击杀象雄纳速王李沁迦(gnyav shur gyi rgyal po lib yin khya),震慑象雄诸部,各部首领纷纷表示臣服。从蛇年(909年)到马年(910年),吉德尼玛衮继续进行征服上部地区的事业,直到了羊年(911年),没庐·桑噶尔(vbro seng dkar)将普兰最著名的城堡——古卡尼松堡(sku mkhar nyi bzungs)献上,吉德尼玛衮才完成了对上部地区的开拓事业,同时吉德尼玛衮则娶了没庐·桑噶尔的女儿没庐·萨科迥(vbro za vkhor skyong)[有时又写作察科迥(vbro tsha vkhor skyong)]为妃,此后这位王妃生下了阿里历史上最著名的上部三衮——贝吉衮、扎西衮和德祖衮。^[45]这一记载表明,吉德尼玛衮抵达上部地区后,与象雄旧势力展开了激烈的竞争,经过六年的奋战,才最终确立了在上部地区的统治,而没庐氏身兼象雄旧贵族与吐蕃王朝新贵的双重身份,在阿里王朝的建国过程中发挥了重要的作用,特别是没庐·桑噶尔献出尼松堡给吉德尼玛衮,吉德尼玛衮迎娶没庐氏女为妃,意味着象雄旧势力与来到上部地区开拓的吐蕃王室势力的大联合。

前文已有证据表明所谓的“没庐地方”就在普兰一带,而尼松堡奉献事件更加显示出没庐氏家族在普兰的雄厚实力。显然,如果没有以没庐氏为代表的一大批象雄贵族的支持,吉德尼玛衮的上部立国事业必将是一个无法实现的梦想。更为重要的是,吉德尼玛衮与没庐氏的联姻,诞生出所谓的上部三衮,则开启了10世纪以后阿里地区所有区域性政权的王统传承。在后弘期形成的大部分藏文史籍中,尽管贝吉衮、扎西衮、德祖衮的行第以及从吉德尼玛衮那里继承下来的领土都颇不一致,但后来西藏西部最主要的几个区域性政权的开创,诸如拉达克王国、古格王国、普兰王国、桑噶尔王国、亚泽王国等阿里王系诸政权的形成都直接或间接地来源于没庐妃三子对父王吉德尼玛衮事业的继承,也即所谓的“三衮占三围”。虽然这一历史叙事传统可能并不都是历史事实,但却一致反映了阿里王系诸政权的同源认同。^[46]

因此,从某种意义上可以说,象雄之后的阿里历史是没庐妃的儿子们在吉德尼玛衮的基础上一起开创出来的,即是象雄贵族与吐蕃赞普后裔共同成就了西藏西部历史的新格局。而本文开篇时提到的以哈奢帕巴立誓的古格国王拉喇嘛益西沃正是没庐妃次子扎西衮之子,古格王室身上也流着没庐氏的血液,因此古格王室的文化传统必然会留着一些带有没庐氏风格的印记。考虑到这一层,则古格王室与河西地区的神祇信仰之间的奇

妙联系就似乎变得可以理解了。没庐氏家族河西奋斗史的集体记忆,沉淀为“哈奢帕巴”的神祇崇拜,并将这一个性鲜明的信仰符号带入到古格王室之中。

至此,通过以上充满曲折的考察,可以确定的是古格文献中的“哈奢帕巴”应是一个起源于河西地区的护法神,并在藏族的神祇信仰文化影响下转化为古格地方保护神“哈奢帕巴”。而较有把握推论的是,哈奢帕巴信仰背后所涉及到的河西与藏西之间的人文联系,应该是通过诸如没庐氏家族奋斗史这样的某些历史机缘而实现的。另一方面,“哈奢帕巴”崇拜毕竟拥有遥远的河西印记,随着时间与空间的双重疏离,这一崇拜本身便具有模糊不清和变动不居的考证困境,因此即便作了一翻精细地梳理,我们仍然无法展示出他的神迹故事或崇拜仪式等方面的内容。但这并不意味着这种既不准确又相当孤立的地方性历史记忆在藏族历史文化研究中没有价值。在哈奢帕巴这个他乡之神成为本地保护神的过程中,河西地区与西藏西部之间的历史地理联系被呈现出来,也使得某些若隐若现的汉藏交流通道在一些特殊的文化情景之中得到印证。更为重要的是,一个河西地区的外来神,变成古格的地方性历史记忆,意味着即便在局部性、地方性的神灵崇拜的生成和转化这样的民族文化深层结构中,西藏和中原之间跨区域、跨族群的文化交融仍然不绝如缕。

注释:

- ①石城镇又名典合城,为汉代楼兰国地,城址在今新疆若羌县城附近。按《沙州图经》,石城镇东去沙州一千五百里。
- ②关于噶斯罗的身世,《宋史·吐蕃传》、宋人曾巩《隆平集》、李杰《续资治通鉴长编》都记为唐榆国人,而张方平《乐全集》则记为武三咩人,详细梳理可参见祝启源著,赵秀英整理,《青唐盛衰:噶斯罗政权研究》[M].西宁:青海人民出版社,2010。

参考文献:

- [1]古格·阿旺扎巴.阿里王统记(藏文版)[M].托林寺建寺1000周年纪念筹备小组,1996:56.
- [2]古格班智达扎巴坚赞.拉喇嘛益西沃广传(藏文版)[M].拉萨:西藏人民出版社,2013:24.
- [3]黄博.拉喇嘛与国王:早期古格王国政教合一制初探[J].中国藏学,2010:(4).
- [4][奥地利]勒内·德·内贝斯基·沃杰科维茨著,谢继胜译.西藏的神灵和鬼怪[M].拉萨:西藏人民出版社,1993:63.
- [5]王维强.吐蕃盟誓的形式演变及其作用[J].中国藏学,1992:(3).
- [6][35][37]巴卧·祖拉陈瓦,著.黄颖,周润年,译注.贤者喜宴——吐蕃史译注[M].北京:中央民族大学出版社,2010:18:156-157:200.

[7]王尧.吐蕃金石录[M].北京:文物出版社,1982:169.
 [8]林冠群.唐代吐蕃史研究[M].台北:联经出版事业股份有限公司,2011:339-258..
 [9][45]古格班智达扎巴尖参.太阳王系和月亮王系(藏文版)[M].拉萨:西藏人民出版社,2014:134-148:144-147.
 [10]牛禄花.藏族盟誓研究[M].北京:中国社会科学出版社,2011:220-221.
 [11]张怡荪.藏汉大辞典[M].北京:民族出版社,1993:1775.
 [12]郭锡良.汉字古音手册(增订本)[M].北京:商务印书馆,2011:27.
 [13]周季文,谢后芳.敦煌吐蕃汉藏对音字汇[M].北京:中央民族大学出版社,2006:22.
 [14]王尧,陈践,译注.敦煌古藏文文献探索集[M].上海:上海古籍出版社,2008:243.
 [15]金雅声,郭恩,主编.法国国家图书馆藏敦煌藏文文献·11[M].上海:上海古籍出版社,2010:326.
 [16]周振鹤.西汉河西四郡设置年代考[J].西北史地,1985(1).
 [17]余欣.神道人心:唐宋之际敦煌民生宗教社会史研究[M].北京:中华书局,2006:53-158.
 [19]嘎·达哇才仁.藏族人名文化[A].藏族宗教文化论文集[C].北京:中国藏学出版社,2007.
 [20]冉庆美,张前程,王克昌.鲁沙尔镇刘琦山神信仰的考察与分析[J].青海民族研究,2010,(4).
 [21][44]古格·次仁杰布.阿里古格多香地方神扎西德勒及其护法神(藏文版)[C].古格·次仁杰布论文集(藏文版).北京:中国藏学出版社,2005:151.
 [22]英加布.城拉莫达与隆雪措哇:藏传山神信仰与地域社会研究[D].兰州:兰州大学,2013.
 [23]关于安多藏区文昌神信仰的详情,可参见看本加的系列论文,看本加.安多藏区的文昌神信仰研究[J].世界宗教研究,2011(1);看本加.安多藏区的文昌神信仰仪式研究[J].西南民族大学学报(人社版),2009(6);看本加.安多藏区文昌神信仰的人类学研

究——以赤嘴尤拉颇章为例[J].西北民族大学学报(哲社版),2008,(3).
 [24]加央平措.关帝信仰与格萨尔崇拜——以拉萨帕玛日格萨拉萨为中心的讨论[J].中国社会科学,2010,(2).
 [25]德吉卓玛.论度母的起源与文化模式[M].西藏研究,2006,(4).
 [26](宋)王溥.唐会要[M].上海:上海古籍出版社,2006.
 [27]陈楠.吐蕃对河西地区的占领与管辖[A].金雅声,束锡红,才让,主编.敦煌古藏文文献论文集(上册)[C].上海:上海古籍出版社,2007.
 [28]马林.白哈尔王考略[J].西藏研究,1994,(4).
 [29]黄博.试论古代西藏阿里地域概念的形成与演变[J].中国边疆史地研究,2011,(1).
 [30]黄兆宏.8-9世纪吐蕃入迁河西及其影响[J].西藏研究,2008(6).
 [31]王尧,陈践,译注.敦煌本吐蕃历史文书(增订本)[M].北京:民族出版社,1992.
 [32]格勒,南希·列维妮,著,翟胜德,译.瓦卢色达:东部藏区的一个游牧部落群体[J].世界民族,1998,(2).
 [33][34][40](宋)欧阳修等.新唐书[M].北京:中华书局,1975.
 [36]次仁曲杰,达瓦次仁.新发现的西藏普兰观音碑文初考(藏文版)[J].雪域文化(藏文版),1994,(1).
 [38][43](宋)司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956.
 [39](英)F.W.托马斯,著.刘忠,杨铭,译注.敦煌西域古藏文社会历史文献[M].北京:民族出版社,2003.
 [41]殷晴.古代于阗和吐蕃的交通及其友邻关系[J].民族研究,1994(5).
 [42]余太山.城通史[M].郑州:中州古籍出版社,2003.
 [46]黄博.三国分立:11世纪前后阿里王朝的政治格局与政权分化[J].中国藏学,2012(3).

(责任编辑 谢英)

青海民族大学学报

Viewing Exchanges Between The West of Yellow River and Western Tibet during the Middle Ancient According to “ha-se vphags-pa”

Huang Bo

Abstract: A deity named “ha-se vphags-pa” who appeared in a ceremony of an oath was mentioned in the literature of Guge Kingdom. The text description of the ceremony could date back to the tubo dynasty (Tibet Empire). In the aspect of name, it was very likely that the deity of the Guge royal family had originated in Gansu province (Hexi Corridor). Vbro clan had been active as generals in Hexi Corridor during the time of Tibet Empire. It seems likely that the deity was brought to Guge by members of the vbro clan who deeply participated in the foundation of the Guge Kingdom.

Key words: Guge; Hexi; Western Tibet; Ha-se vphags-pa