

河州脚户及脚户文化浅议

袁建勋

(甘肃民族师范学院,合作 747000)

摘要:河州脚户是明清时期西北地区随着茶马互市的发展而兴起的特殊的商业群体,是通过畜力驮队往来于各地运输货物的商人。河州脚户产生于河州的特殊地理环境,与“茶马互市”和民族贸易的兴起密切相关。脚户一般由民间俗称“掌柜的、揽头和脚户”组成一个驮队,其组成有随机性,规模大小不一。脚户通过长途贩运物资,促进了西北地区和内地的经贸往来,形成了西部物流运输网络,促进了民族交流与融合。“花儿”代表着河州脚户文化,体现着脚户吃苦、冒险、诚信重诺等精神,因而应加强对河州脚户文化的保护。

关键词:河州脚户;茶马互市;“花儿”

中图分类号:G127 **文献标识码:**A **文章编号:**2095-6916(2023)13-0034-04

DOI:10.16721/j.cnki.cn61-1487/c.2023.13.012

A Brief Analysis of Hezhou Jiaohu and Its Culture

Yuan Jianxun

(Gansu Normal College for Nationalities, Hezuo 747000)

Abstract: Jiaohu was a special commercial group that emerged with the development of tea-horse trade in the Ming and Qing Dynasties in the northwest of China. They were merchants who transported goods through animal powered caravans to and from various places. The appearance of them is related to the rise of tea-horse trade and ethnic trade and the special geographic location of Hezhou. Generally, Jiaohu was formed into a pack team with three kinds of people including a boss who was in charge of pricing and any emergency in each group of the team, a man who was driving the first animal in the pack team and people who drove and took care of other animals. The pack team was formed at random and varied in size. By trafficking goods over long distances, Jiaohu promoted economic and trade exchanges and formed logistics network in the northwest of China. Besides, it also promoted ethnic exchanges and integration. The folk music known as Hua'er is the representation of the culture of Jiaohu in Hezhou, which embodies the spirit of suffering, risk-taking, honesty and commitment. Therefore, the preservation of its culture should be strengthened.

Keywords: Hezhou Jiaohu; Tea-Horse Trade; Hua'er

脚户是明清时期西北地区随着茶马互市的蓬勃发展而兴起的一种特殊的商业群体,是通过畜力(骡子、马、驴、牛等)驮队来往于各地运输货物的商人,一直持续到二十世纪末随着交通的发展和运输方式的改变而逐渐消失。然而脚户这个特殊的群体和文化仍停留在老一辈人的念想中,流传在西北“花儿”(流行于甘肃、青海、宁夏一带的地方民歌曲调)中,滋润着这片土地上的父老乡亲。根据文献资料已有一些学者关注和研究脚户文化,比如吕强等的《清至民国河州回族脚户》和《回族“脚户”与清朝至民国河州商

业市场的发展》,从河州脚户兴起的背景、往来路线及历史作用方面展开论述。作者仅仅选择性地论述回族脚户,忽略了其他民族也从事这一职业,给人留下一个河州仅有回族脚户的片面印象。其实作者也注意到了河州也有其他民族从事这一活动,“据统计,当时的河州有回、汉脚户数百家之多,脚骡上千头。”^[1]对河州脚户文化研究最彻底的学者是严梦春,她以河州脚户文化作为博士论文选题,在进行长期田野调查的基础上撰写了博士论文,并以该论文为核心出版了专著《河州回族脚户文化》,开启了研究河州回族脚户

基金项目:本文系甘肃民族师范学院2022年校级教学成果培育重点项目“铸牢中华民族共同体意识视域下的地方民族优秀传统文化课程体系构建”(编号:GNUNJXCGPY2203)的研究成果

文化的先河。不知是作者的研究志趣所好还是民族情感所系,抑或是文献资料的缺失,也是以回族脚户为主要研究对象。河州地区是一个民族大熔炉,从秦汉氏羌民族,魏晋南北朝时期的吐谷浑,唐、宋时期的吐蕃、西夏党项,再到元明清时期形成壮大的回、汉、东乡、保安、撒拉等民族,在这里谱写了和谐共融的发展新篇章,他们也是西北脚户文化的参与者和发展者,应给予一定程度的重视。

一、河州脚户产生的背景

(一) 特殊的地理环境

河州是古丝绸之路上的要冲之地、咽喉要道,是游牧文化与农业文化的碰撞、交流、共生、发展的地带,是内地通往藏区的重要门户,明代为防西北蒙古的入侵,设置了“二十四关”,也是通往藏区的关卡。其域内山峰耸峙、沟壑纵横,地理环境复杂,整个地形东北低,由西南向东北递减,呈倾斜盆地状态,是青藏高原向黄土高原过渡的二级台地。河州气候较为温和,河谷地带可以从事农业生产,因而人口相对集中,是我国西部不同地域的各民族相互交往的天然通道^[2]。贬官到河州的解缙曾言:“国初置陕西行都司于河州,控西夷数万里,跨昆仑,通天竺,西南距川,入于南海。”^[3]特殊的区位优势为河州发展民族贸易提供了得天独厚的自然人文条件,是脚户商贸群体兴起的沃土。

(二) “茶马互市”和民族贸易的兴起

独特的地理位置使河州成为进入藏区的门户,是开展民族贸易的集散地,学界称为“茶马互市”。有学者研究指出:“茶马互市,主要是指我国北部与西部从事畜牧业经济的少数民族,用马匹等牲畜及畜产品与内地换取茶叶、布帛、铁器等生产、生活必需品的比较集中的大规模集市性贸易活动。”^[4]明洪武七年(公元1374年)、洪武十二年(公元1379年),相继设立了河州茶马司、洮州茶马司。到了明洪武十六年(公元1383年)罢洮州茶马司,由河州茶马司统管。由于官方的高度重视,“茶马互市”在明代进入了鼎盛时期。到了清朝,随着政策的改变,民间交往不断增多,“茶马互市”交易的物品种类更加丰富、形式更加灵活。“茶马互市”的兴起加深了内地与藏区之间的交流,也使河州成了汉、回、藏各民族贸易往来的中心。有首河州“花儿”这样唱:“藏里的皮毛云南的茶,茶叶(啦)换了个骏马,河州的商人走天下,孕生意做了个潇

洒。”生动地表现了河州历史上“茶马互市”中商贾云集的情况。据成书于康熙年间的《河州志》载,当时的河州“商品流通迅速,富商大贾常汇集于此”。这种贸易以长途贩运为其特征,在当时交通不便和运输方式落后的条件下,长途运输和物资流通基本依靠畜力驮运,由此河州脚户商帮应运而生。他们跨江渡河、走南闯北,行走在羊肠小道,穿梭于高山密林,一时间河州人以善商贾而闻名远近。

河州脚户群体的兴起是当地特殊的地理环境和民族边贸兴起的历史产物,同时也与河州人吃苦耐劳、善于和其他民族打交道的豪放性格密不可分,他们勤劳朴实、诚实守信,熟悉其他民族的风俗习惯,能熟练地使用藏语、汉语,这种语言优势使他们在藏区畅通无阻。

二、河州脚户与当地商贸的发展

(一) 脚户的组织形式

“脚户”一词在很多情况下指个体,一人一骡(马、驴、牛)或一人数匹牲畜组成,但有时也指一个群体,比如“花儿”中俗称的“脚户哥”可指一个人,也可以指整个驮队中的男性。为叙述方便我们将“脚户”理解为一个群体概念,这个群体组织结构民间俗称由“掌柜的、揽头和脚户”三级组成一个驮队。

“掌柜的”在甘肃临夏话中指承担主要责任和发挥重大作用的人,比如家庭的男主人、公司里的老板等,此处指驮队中每个驮帮的统领,也是驮帮里主要牲畜和货物的投资者。他们集运输与贸易于一身,也被称为行商。一个驮队往往是临时搭帮而成的,其中每个驮帮都有自己的“掌柜的”,他负责货物交易时的定价,还要处理旅途中的各种突发事件^{[5][4]}。

严梦春在《河州回族脚户文化》一书中是这样描述“揽头”的:“‘揽头’是从几帮脚户中推举出来的吆骡能手,通常资历较深、机智勇敢,能够驾驭头骡,并深孚众望。其职责是领导整个驮队,尤其是对头帮骡子的指挥领导。”^{[5][4]}

“脚户”是驮队的基本成员,也是最辛苦的,在驮队中主要负责骡马的喂养、驾驭和照看,还要处理途中的突发情况。脚户要会收拾鞍鞮、编制笼头和鞭子、钉铁掌、搭帐篷、野外生火等,还要具备一定的兽医知识,当骡马生病时能迅速判断病因和病情,给予及时的治疗。为确保路途上的安全,脚户必须具有充沛的体力和很强的应变、协调能力^[6]。

驮队在组织上有很大的随机性,大的驮队一般有十几头骡马,小的驮队则只有四五头骡马。大驮队一般都分成头帮、二帮和三帮。因路途遥远,经常有盗匪出没,揽头和脚户都配有武器,时刻提防盗贼抢劫。上路时,头帮在驮队的最前面带队,二帮、三帮则跟在后面。这种行走方式有助于降低意外情况发生概率。比如在路过土匪出没的地段时,一般要等头帮过去之后,二帮、三帮才跟着过去。小的驮队为应付路途风险,往往三四个驮队合帮同行。每个驮队的掌柜的只负责自己所辖的脚户,每个脚户则要照管一至二头骡子。在每个驮队中,骡子脖子上都挂有响铃,便于驮队在夜间行走时能够循声前进,也警示山涧猛兽。

(二) 脚户对地方经济的贡献

从历史的角度来看,脚户这个群体在当时为活跃地方经济起到了重要的作用。河州地处西北,信息闭塞、资源贫乏,自身发展有许多先天制约因素,只有发展贸易型经济——内地和藏区的商贸往来。脚户扮演中间商的角色,从中获得了丰厚的利润,也为内地和藏区老百姓的生活提供了极大的方便。一方面,给他们提供了生活必需品,提高了当地老百姓的生活水平,为他们提供了更好的生存环境。另一方面,脚户长途运输的这个行业为当地老百姓提供了不少的就业机会,通过“赶脚”这种辛苦的付出获得了较为可观的经济收入,维持生活乃至发家致富。

脚户队伍的壮大在带动本地区商业经济繁荣的同时,直接推动了河州区域性民族市场地位的形成。清初,河州因民族贸易而兴起,每年大量的青、藏、川、滇地区的少数民族特产在河州流通交易,打通商品运输环节的正是河州的脚户,他们赶着驮队长期来往于各地,贩运青盐、粮食、酥油、丝线、清油、卷烟、糖、布匹、麻纸、杂货、茶叶、名贵药材等生活、生产用品。河州脚户的长途运输在历史的积淀下形成流动的、灵活的商业线,衔接起陕西、四川、青海、甘肃、宁夏、西藏、新疆等地的重要城市,形成了西部物流运输网络^[7]。脚户们跋涉千山万水,用自己的双脚,冒着难以预测的风险,把不同的区域、不同的民族、各个不同的行业串了起来,在甘、青、藏地区的每一个角落都留下了脚户们的足迹和汗水。脚户在赶脚的过程中不仅仅促进了西北各地商业的发展,为商品流通做出了巨大的贡献,也促进了各地民族团结、民族融合与交流。

三、河州脚户文化的发掘与保护

文化是一个民族的灵魂。河州脚户们走南闯北,常年在艰苦的环境中历练,形成了以“花儿”为代表、表现他们特有的精神气质的文化,深深影响着一代又一代河州人。

(一) 脚户与“花儿”

在西北河湟洮岷“花儿”中,存在大量反映脚户生活和情感的“花儿”和小曲。脚户作为“出门人”,既是“花儿”的创作者,也是“花儿”的传播者,“花儿”是脚户哥心中情感的真实流露。如今,随着交通的便利和运输方式的改变,脚户这个职业和行当已不复存在,但反映和记录了脚户哥们艰辛生活历程的“花儿”却依旧在传唱。

著名的民俗学家、民间文艺学家柯杨先生在讨论“花儿”的族属问题时,认为“河州传统花儿中大量存在着反映‘出门人’生活和离情别绪的歌,乃是这一地区回族人民在旧社会里经济生活特点的集中反映。这是由于回族人在临夏地区的‘出门人’中所占比例极大,而且在外出谋生方面有着悠久历史传统的缘故”^[8]。在西北,有不少“花儿”是反映脚户哥生活的,比如《脚户哥》:

翻过了一山又一山,哎呦山呀连着山,我们走罢了一川又一川,走到的路上我们把花儿漫,花种子撒到了天边;哎呀翻过高高地达里加山,哎呦脚户哥来到了撒拉儿的家园,从故乡来到了湟水的岸,又听见了尕妹的少年;哎呦桃杏花开红着三月天,哎呦艳阳天,那个春风儿吹绿了湟水的岸呀,山前地柳树把头儿点呀,桃杏花羞红了脸蛋;青苗儿地里着白牡丹,你把尕少年漫,那歌声儿穿透了白云端,传到了我脚户哥哥的心尖尖,迎来了花儿的春天;唱呀一首花儿心里酸,我的心儿里酸,清眼泪能淌到天边,花儿啊唱给了二十年,唱不完心里的苦难;唱一首花儿着宽心哩,哎呦宽心哩,不唱我把它想哩,老汉们听上年轻里,娃娃们听上长哩(根据青海花儿歌手李海峰的唱词整理)。

还有《尕马儿令》《下四川》《出门人》等基本都是表达脚户哥在外吐露个人悲欢的苦歌。“一部民歌发展史,也是人类的社会发展史、文明发展史、心灵发展史。脚户哥漫出的‘花儿’,就是脚户哥心灵的真实写照。‘花儿’记录着脚户们的生活,也更深地寄托着他

们的情感。”^[9]

(二)脚户文化的价值

1. 吃苦精神。受伊斯兰教经商思想的影响,河州少数民族善于经商且有好的传统,那就是勤俭节约、吃苦耐劳、艰苦奋斗。脚户的商旅模式决定了他们必须勤快、能吃苦,不论是烈日炎炎还是大雨滂沱,漫漫长路都要他们一步一步去丈量。出门在外,懒人是根本无法在驮队中待下去的,全凭勤快。野外生火做饭、喂养骡马、警惕盗匪,身心时刻保持运转状态,在艰苦的条件下即使筋疲力尽也不敢睡一个安稳觉。

2. 冒险精神。西北边地虽然物产丰富,但气候恶劣,各民族语言不同,风俗各异,在旧社会沿途还有土匪抢劫,因此深入这些地区经商要冒很大的风险,稍有不慎不但会损失货物,甚至丢掉性命。河州脚户为了生存和获取丰厚的贸易利润,几乎是以自己的生命去冒险。可以说,每一次出门就是一次永别。民国时期著名记者范长江到河州考察时被当地人的冒险精神所折服,他曾在日记中写道:“河州人勇敢好斗,尚武轻文,有古代欧洲斯巴达人的风格。一个人赤手空拳的离家外出,半年或一年之后回来,骑了马,带上许多东西,大家都恭维他为好汉……”^[10]

3. 诚信重诺。河州脚户是一种民间运输商贸团体,为了发展壮大,他们以讲诚信、守信誉赢取口碑,拓展西部民族地区甚至内地广阔的市场,初步具备了现代商业社会和市场经济的基本要素。每次驮队出发,分工明确,责任到人,要保证货物的完好无损,即使遭受意外,哪怕自己受点损失,也要尽力降低客户的损失。

(三)脚户文化的保护

随着时代的发展,脚户这个行业最终淡出了历史舞台,但由脚户哥创作传唱的“花儿”仍在延续,很多专家学者因“花儿”原有生态环境的变化而对“花儿”的传承和传播忧心忡忡。令人欣慰的是,在各级政府的大力支持和倡导下,近年来“花儿”研讨会和赛会形成了一定的规模,起到了很好的引领作用。2009年9月,在阿拉伯联合酋长国首都阿布扎比召开的联合国教科文组织保护非物质文化遗产政府间委员会第四次会议上,西北“花儿”入选了“人类非物质文化遗产

代表作名录”,这是“花儿”界的一份荣耀。近年来随着快手、抖音和微信等自媒体的发展,“花儿”找到了新的网络生存空间,网络直播带货更使“花儿”把式们既传播了“花儿”艺术,又有经济收入,一批年轻“花儿”歌手出现在了直播平台,“花儿”文化也在青少年中产生了一定的影响。我们要正确认识“花儿”的传承价值,增强文化自信。

在保护“花儿”这样的非物质文化之外,还需对和脚户相关的物质文化进行保护,比如在地方博物馆中专门开辟“脚户文化展厅”,展品可以脚户们行路途中的用品用具和驮马的用具为主,还可通过新科技手段模拟再现脚户们行走藏区的场景,使观众对其有更直观的了解。

参考文献:

- [1] 吕强,马鑫. 清至民国河州回族脚户[J]. 北方民族大学学报(哲学社会科学版),2017(5):46-49.
- [2] 张力仁. 论汉藏人文地理分界线:以河洮岷地区为中心的分析[J]. 中国历史地理论丛,2013(2):136-148,155.
- [3] 解缙. 送习贤良赴河州序[M]//明经世文编:卷11. 北京:中华书局,1962:85-86.
- [4] 白振声. 茶马互市及其在民族经济发展史上的地位和作用[J]. 中央民族学院学报,1982(3):28-34.
- [5] 严梦春. 河州回族脚户文化[M]. 银川:宁夏人民出版社,2007.
- [6] 严梦春. 关于河州脚户的调查研究[J]. 民族研究,2004(2):30-35,108.
- [7] 王平. 河州历史上的回族运输商帮[C]//宁夏社会科学院回族伊斯兰教研究所. 首届中国宁夏回商大会文化论坛论文汇编. 2008:291-301.
- [8] 柯杨,孟国芳. 河州花儿:回族人民生活与文化的缩影[J]. 兰州学刊,1989(2):85-92.
- [9] 严梦春. 河州“花儿”中的脚户生活[J]. 民族文学研究,2006(3):113-118.
- [10] 范长江. 中国的西北角[M]. 天津:天津大公报馆,1937:281.

作者简介:袁建勋(1974—),男,藏族,甘肃临潭人,甘肃民族师范学院副教授,研究方向为地方民族文化艺术。

(责任编辑:朱希良)

洮州汉族棺槨彩绘艺术

袁建勋

(甘肃民族师范学院 经济与社会发展系,甘肃合作 747000)

摘要:洮州是个历史地理概念,是对现今甘肃甘南藏族自治州临潭县、卓尼县的旧称,地处汉藏交界处。当地汉族主要是明初军屯的后裔,他们保留了祖先的古老文化习俗,尤其是丧葬文化,其棺槨彩绘色彩艳丽,形式多样。不同形制的棺槨彩绘既是一件艺术品,在过去更是身份和地位的象征,不可随意僭越。画匠们在画法上基本遵循和沿袭了中国古代汉族的传统彩绘元素,同时又因时因地吸收融合了本地区藏文化元素,形成了独具特色、多元并存的风格,是研究边疆地区民族交往交融的又一鲜活实例。

关键词:洮州;棺槨;彩绘艺术

中图分类号:J529

文献标志码:A

文章编号:1008-9020(2023)01-118-07

洮州是汉藏交界之地古行政管辖范围地理名称,其范围因朝代不同而发生变化。本文所指的洮州汉族主要包括今临潭、卓尼两地的汉族。地方文献和家族祖谱记载,今天的洮州汉族大多是明初江淮地区移民的后裔,前辈专家学者也多有论及,此处不再赘述。由于洮州特殊的地理和人文环境,当地汉族较为完整地传承沿袭了祖先的古老习俗和传统文化,长达600多年,不曾间断。著名民俗学家柯杨先生在二十世纪九十年代做田野调查时发现洮州汉族“在他们的俗语、民歌、衣着和信仰等方面,还保留着不少苏、皖古俗,成为研究我国移民史、社会学、文化人类学、民俗学等学科不可多得的生动资料”^[1]。洮州汉族长期沿袭的丧葬习俗,尤其棺槨彩绘极具特色,是我们研究中国古代丧葬棺槨彩绘文化的“活化石”。

一、洮州棺槨的制作与彩绘^①

洮州汉族采用土葬,对葬礼特别重视,从其棺槨的制作和彩绘上可以窥其一斑。当一个人进入老年后会早早授意子女或自己购买材板枋,大多数棺槨的材板枋以当地产的柏木和松木为主,松木不用红松,因红松有异味。当地习俗棺槨板厚三寸、二

寸半、二寸三种,不管大小都要用十二块板子,象征一年有十二个月,是一个全数,也有说代表十二个属相。提前做寿材也是有讲究的,一般要选用有闰月的年份来做,祈盼能给老人添寿增福。

(一)棺槨的制作

洮州汉族棺槨的制作大体分为三种:第一种有棺有槨,是有功名、有身份的人才能享用的。棺的做法有重底,就是在棺的底部加了一层木条和一层枋,称之为“砚窝底”。在棺材内部底子往上留二寸空隙,空隙四周用特制混合土灌焊,中间铺一层草木干灰,使水份不能外泄渗漏。上铺一块木板,在板面按北斗七星位置图钻七个圆孔,称之为“七星床”。它的作用使死者尸体腐烂流出的体液流到下面二寸空隙中的灰土上。一可以保证血水不外流;二使尸体保持干燥。又在棺盖下将棺内密封一块木板,用纸糊了,不让空气流通,称之为“纸盖”。棺材鼓帮鼓盖,前后出头。另外做一个没有底,形似棺,有大小头之分且不出头的大棺材套在正棺上,称之为“槨”,当地俗称套材、套棺。槨一般不画图案,只画出四个头子,中间像一部书,上写槨赞:“南山金灵产异材,精工尺度定准则,天地无心生斯木,孝子有意追三梦。羨美丹青绝妙笔,龙

收稿日期:2022-11-01

基金项目:国家社会科学基金项目“河湟岷地区民间多元信仰与族际互动问题研究”(16XMZ043);甘肃民族师范学院2022年校级教学成果培育重点项目“铸牢中华民族共同体意识视域下的地方民族优秀传统文化课程体系构建”(GNUNJXCGPY2203)。

作者简介:袁建勋(1974—),男,藏族,甘肃临潭人,副教授。研究方向:地方民族文化。

飞凤舞更奇哉。此椁净如仙洞，老太君(母)永安形骸”^[2]等等。在葬有棺有椁的墓堂中，底部用木炭沫铺底，四周用木头或砖筑起，称为“下圹(框)”。“圹”是隔离墓堂土壁与棺椁的接触，其高度要高于棺椁。圹只把木板的榫头连接起来，不需要修饰绘画。棺下葬后，在上面又用木头盖起来，称之为“土盖”或“三套材”。

第二种是有棺无椁，也无重底，棺内不做“七星床”和“纸盖”，墓内“圹”和“土盖”可有可无，丧礼较为简单，灵柩停放不会超过七天。

第三种棺在做法上简单，前后不出头，像个匣子，当地俗称“金匣”，用的木料较薄，可以寸半或一寸，只不过形状有大小头，也不用请画匠彩绘，找个稍懂油漆常识的人简单地漆成棕色或黑色。这种棺的主人主要是年纪轻、非正常死亡的人，由于死亡突然，年轻而不能入祖坟，也就不能享有寿终正寝人的礼遇。

(二) 棺材的彩绘

洮州棺材彩绘色彩非常艳丽，且有很多讲究和要求，一些图案是限定某一阶层或等级的人才能享有，普通人在过去是不允许的。现在随着生活条件的改善和观念的转变，画匠往往按照主人家的意愿来绘图案，不过一般来讲大家基本还是遵守传统做法，以免被大众耻笑。

洮州棺材彩绘形式和种类传统上基本分为五类：

第一类是“独龙杠”，配的棺是上述的第一种，即“砚窝底”。在棺材的大头侧前段雕刻或用沙子、胶泥堆起一个龙头，龙身缠绕在整个寿材上，龙尾在寿材后侧端，与金柱上的缠龙相同，因只有一条龙缠裹，故称“独龙杠”。龙身要高凸起来，全身沥粉镀金，大档^②画成鳞抱牌。这种棺材品位很高，在过去没有七品以上功名者无资格享用。

第二类是“大五彩”，所配也是“砚窝底”的棺材。绘画主体也是以龙为主，有两种画法：一种为“二龙戏珠”，在棺材的两侧各绘画一条龙，龙的前端画一颗用彩带缠着的宝珠。若逝者是男性，龙就在彩云中腾身飞舞；若逝者是女性，龙就在荷花池中游泳，也可绘画左龙右凤，取意“龙凤呈祥”。第二种画法是在棺材两侧各画四个椭圆，共八个，俗称为“八块子”。第一个圆内画盘龙，第二个圆内画五福捧寿，第三个圆内画天房海蜃，第四个圆内无画，内为黑底白字，左书“日落西山犹可见”，右书“水流东海不回头”，也有各圆内都画盘龙的。盘龙也称蟒，此棺材俗称“八蟒抬丧”，

规格等级也很高。盘龙身下画有海水朝阳图案，意味着龙从海中随着朝阳腾空而起，在彩云中翻舞，取意“飞黄腾达”；若逝者是女性，龙就在鲜花中翻舞，取意“花开富贵”。龙身镀金，十分壮观。在棺材两侧的前端和后端，“二龙戏珠”也好，“八块子”也罢，都用“卍”字纹或云子隔少部分空地为耳子，耳子内前边画牡丹，牡丹者富贵之花，称之为“白头偕老”；耳子后端画莲花，取意“莲生贵子”，又因莲花“出淤泥而不染”，象征逝者的高贵品质，也可画其他吉祥图案。在棺材底部的侧面一般画螭虎^③，或任意装饰。在重底侧面有画海水朝阳图案的，有画莲花花瓣图案的，取意佛教的身坐莲台之上。在棺盖的侧面可画暗八仙或明八仙，称之为“八仙庆寿”。棺盖大面底色漆成蓝色，周边可绘画“二十四孝”图案，在“二十四孝”的中心绘制“河图·洛书”。

棺材大档正面的绘画，整体是一个祠堂，以表示逝者魂魄的住所，在祠堂正中供奉亡者灵牌，上书亡人灵位^④，祠堂设计的巧妙由画匠技艺而定。如灵位前有贡品，后有字画书法，两边站有童男童女手捧脸盆、毛巾、饭菜侍立，门前有对联匾额，栏杆花卉，上有宫灯雕刻、仙鹤松柏等。在寿材小头正面可任意取其图画，也有画两个寿童，手执寿棒，站在海中打寿的图案，表示增福延寿。也有画螭虎祥云、海水朝阳、景物花卉的，都以个人爱好为宜。此类棺材也是当前洮州汉族家境富裕人家的首选。

第三类是“中五彩”，在棺材中属中等，其葬礼也是平常之礼，在农村被广泛采用。“中五彩”绘画比大五彩要简单些，在棺材整体上少两个圆圈，两侧面只有六个椭圆。圆圈内所画和“大五彩”相同，也可在圆圈内画螭虎祥云图案^⑤，圆外两头有画牡丹、莲花的云子做装饰或画暗八仙。底盖的小面画云子和彩带。棺盖上不画“河图·洛书”图案，只绘画北斗七星图案，或者连北斗七星图案也不画，只画八卦中乾坤。大档画成祠堂，中间有神主牌位，两边廊柱上有对联，写法和大五彩大档祠堂的一样。

第四类是“小五彩”，在寿材中档次较低。其绘画在棺材侧面的圆圈数量和“中五彩”相同，只是所画内容不同，整个棺材上不出现龙腾图案，可在圆圈内任意布置，有画五福捧寿的，有写福、禄、寿艺术字的，有绘画果木花卉的，各有特色，各讲其意。在棺盖大面前画日，后画月，中心排北

斗七星,其意是日、月、星三星同照。

第五类是“满大红”,在洮州棺槨中别具一格,使用较少。绘画时棺槨左右只画头子,棺身不画椭圆,也不画花草,只用红色涂抹,俗称“满大红”,其丧礼可大可小。大档可画祠堂或画圆寿字;底盖的大小面画的图案相同,由画师自行设计;棺盖上画北斗七星;小档男画“海水朝阳”,女画“莲花托足”。

二、洮州棺槨彩绘纹饰的内涵

我国传统纹样追求“图必有意、意必吉祥”的风尚,洮州棺槨的装饰纹样继承了这一传统,寓意非常丰富。

1. 龙纹饰

龙纹饰是洮州棺槨上最主要的一种纹饰。传说中龙是一种善变化、能兴云致雨、惠利百姓的祥瑞动物。龙在棺槨彩绘中使用最早出现在曾侯乙墓主内棺上,“盖面安排的全是龙,……以盖面最简单,共为四行,每行十七组,每组为首尾相接成直角状弯转的两条龙。龙有首有尾,但画法随便,有的龙绘成四足,有的龙绘成五足。”^[3]洮州棺槨上龙的画法和随意处理与曾侯乙墓主内棺上龙的画法极其相似。

洮州作为偏安西北一隅之地,干旱少雨,基本上靠天吃饭,所以普通百姓对龙的崇拜十分兴盛,有专祀求雨保平安的洮州十八位龙神。“洮州新城端午节赛神会的传统民俗活动,……每年农历五月初五,当地人都要举办端午节龙神赛会,是当地规模最大、参与人数最多、地域最广的庙会。”^[4]洮州汉族人认为龙是最高的祥瑞,在他们心目中占有极高的地位。棺槨上的龙纹饰始终占据着画面的中心,作为主体纹饰出现,其他纹饰都要服从于它、从属于它。洮州棺槨中的“独龙杠”“二龙戏珠”“龙凤呈祥”“螭虎串云”等都是以龙为图案的核心,其动感极强,有翻江倒海之势、遨游于太空云气之中。龙纹饰的作用和功能应与湖南长沙陈家大山战国楚墓的帛画《人物龙凤图》、汉代画像砖中的《龙车行空图》所表达的含义是一致的,用于引导逝者灵魂升天。

2. 凤鸟纹饰

洮州棺槨彩绘有个明显指向是通过绘画凤鸟图案来指代女性,画了凤凰图案的棺槨就是女寿材,在具体使用中严格的区别,不能出错。凤鸟图案过去在洮州妇女服饰中随处可见。顾颉刚先生在其

1938年刊印的《西北考察日记》中写道:“至岷县(妇女)足渐大;至临潭则更修长,其履尖上翘,所谓‘凤头鞋’也。”^[5]新中国成立后,虽然洮州汉族妇女们不再裹脚,也不穿“凤头鞋”了,但喜欢穿手工缝纳的绣花鞋,尤其是鞋帮上绣了凤鸟图案的布鞋备受推崇。这一尚美习俗也影响到周边藏族妇女,她们穿的“连靶腰子鞋(hai)”上也喜欢绣凤鸟图案。《尔雅·释鸟》:“凤,其雌皇。”中国传统思想意识中“龙”代表男性,“凤”代表女性。在清朝皇家的棺槨中,皇帝的棺盖上雕刻的是一条正龙,周围衬以云纹。皇后内棺的棺盖上雕刻的是一只展翅欲飞的云凤,立在山石之上,凤的左右有彩云、牡丹等。鉴别是皇帝的内棺还是皇后的内棺,看棺盖上是龙还是凤便知^[6],这种朴素的认识深刻影响着洮州人的观念。凤鸟纹饰与龙纹饰所隐含的意义基本一致,在洮州棺槨彩绘中也是结合交错使用,祈求逝者在龙凤的保护下进入另一个世界,驾凤飞升,也暗自表达了子女希望逝者被神仙引渡、接引,飞升入仙界的美好愿望。

3. 云气纹

在中国传统装饰纹样中,云气纹出现的较多,它代表虚幻飘渺的仙界,表达了人们对神仙世界的向往。技艺娴熟的画匠在彩绘棺槨时将各种祥瑞形象融入云气纹中,将抽象的神怪形象与灵动、飘逸的云气纹组合、穿插,使整个画面和谐统一,充满浓厚的装饰情趣和深刻的内涵。云气纹和龙凤纹等融为一体,云气仙灵,瑞气盎然,成为仙界的象征性符号。洮州彩绘棺槨上均饰有缭绕的云气纹,与具像纹样相呼应,组成神秘的仙界画面。

4. 几何纹

几何纹样是装饰纹样中出现最早也是使用最多的一种纹样,它包括各式各样的曲线、直线、三角形纹、锯齿纹等,具有强烈的装饰性。洮州棺槨上变异的“卍”字纹和水路纹最为明显,它们往往是作为二方连续纹样或四方连续纹样,装饰在棺底和棺盖侧面,或作装饰带,布置于画面之中。“卍”字纹寓意子孙绵长不断和万福万寿不断头。水路纹是棺底侧面的修饰纹,洮州人将棺槨看成是尸体和灵魂的居住地,因而需要留有象征性的出雨水和废水的水路。

5. 河图·洛书

“河图·洛书”数象属于《易》象数学的范畴,根据文献记载,自五代宋初开始出现,成为儒学与道教共有之物,后来又与坟墓堪舆方术结合在一

起,辗转流变,具有多种不同的意义。在汉画石像、西北地区古墓葬绘制的壁画中以祥瑞之图出现。根据张勋燎对重庆、四川成都和湖北秭归新发现的墓券上的“河图·洛书”的考证,结合道教《上清北极天心正法》“河图藏神九宫斗”,“戴九履一,左三右七,二四为肩,六八为足,五居其中,以为实腹。千邪万鬼,悉皆宾伏。急急如律令”,认为四十五数之洛书确为代表九宫、九宫之神,有镇邪伏鬼的功能^[7]。关于洮州棺材棺盖上的“河图·洛书”民间有两种说法:一种是河图共五十五个圈点,洛书共四十五个圈点,两个图形合起来共计一百个圈点,称之为“百寿图”;另一种说法,河图分东、南、西、北、中五个方位,又含着金、木、水、火、土五行。洛书分八个方位,含有八卦之意。绘画此图案,意在防止土神来侵扰,同时还能征服邪恶,其实是道教堪舆方术在民间的实践。当地藏族也有一种喜好,喜欢腰间佩戴一个铜镜,起护身作用。铜镜上的案图由阴阳、五行、九宫、八卦组成,其实就是“河图·洛书”^[8]。因而“河图·洛书”的驱邪功能十分明显。

6. 北斗七星纹饰

“北斗七星”在洮州棺材中被广泛运用。除了在棺材底部要安放“七星床”和在七个圆孔上放上七枚铜钱之外,在“中五彩”和“小五彩”棺材顶盖上也会绘画“北斗七星”图,有何深意呢?1956—1957年,考古工作者发掘了明代万历皇帝的陵墓,根据北京明十三陵特区办事处王秀玲女士的研究,发现万历皇帝及他的孝端、孝靖两位皇后在棺内的睡姿呈“北斗七星”状;而明朝开国皇帝朱元璋在南京的“明孝陵”,整体建筑布局也呈“北斗七星”状,并大胆推断出明代帝王均为身体侧卧、双腿微曲如睡眠状的“北斗七星”葬式^[9];2008年10月15日,广西上思县思阳镇广元村发现了一座罕见的明代墓葬,古墓中有一大一小两个用“三合土”包裹得严严实实的“巨棺”。女性墓主人身垫一块长1.52米、宽30厘米、厚2厘米的中间刻有七个排布似天文“北斗七星”的圆孔,并阴刻六条线将七个孔相连形似“北斗七星”图的灵板,男性墓主人也身垫长1.72米、宽30厘米、厚2厘米的“北斗七星”图灵板。并且还在这两座“三合土”棺椁的内棺里,发现各放置有唐代七枚“开元通宝”及“乾元重宝”钱币^[10]。从整个棺底出现的糊状的黑色草灰泥看出下葬时死者身体下方铺垫了一层草灰,专家们从墓葬形式与棺椁制式推测,该古

墓应是明代或明末清初的墓葬,这种葬俗与洮州棺材底部筛草灰、放七星板和摆放七枚铜钱的葬俗如出一辙。洮州汉族自言多系明代来自江淮移民后裔,结合明帝王陵墓可以想象这种葬仪在明朝相当普遍,上至帝王下至黎明百姓对“北斗七星”极为推崇。墓葬中使用北斗七星,始自秦汉。《史记》卷六《秦始皇本纪》说始皇墓是“上具天文,下具地理”,夏鼐先生据此推测始皇墓室的顶部绘画或者线刻有日、月、星象图^[11]。顾颖对东汉镇墓陶瓶中的星象图像研究发现,在汉代墓葬中,常会看到北斗星的画像,“北斗”是北天拱极星中最突出的星官,终年常显不隐,观测十分容易,主要功能是授时和指引方向^[12]。据北齐颜之推《颜氏家训·终制》载:“松棺二寸,衣帽以外,一不得自随,床上唯施七星板。”^[13]唐杜佑《通典·礼四五》载大唐元陵丧仪云:“其日大敛……司空引梓宫升自西阶,置于大行皇帝西南首,加七星板于梓宫内,其合施于板下者,并先置之,乃加席褥于上。”^[14]

民间习俗认为,“北斗七星”象征着要为逝者指明灵魂升天的方向。人们把“北斗七星”当成黑夜里的引路星,所以,要在死者的棺内地板的四周各放置一枚硬币,中间排放三枚硬币,共为七枚硬币。这七枚硬币象征着“北斗七星”,其寓意就是要指引逝者沿着“北斗七星”方向升天。另一种寓意,就是愿逝者永远都享受到“七星普照”。

7. 海水江崖纹

也可称“江崖海水纹”,是一种传统纹样,寓意福山寿海。图案下方排列着代表深海的曲线,这里被称为水脚,水脚上装饰有波涛翻卷的海浪,挺立的岩石,这种纹样被称为“海水江崖”。海水象征大江大河,在海水纹的中间,耸立着岩石,江水和山石组合,象征“江山”。海水江崖之上有双龙和祥云,构成真龙天子主宰江山社稷的寓意画面。古代“海水江崖纹”多用于龙袍、官府袖口、下摆,常与龙纹、禽兽纹等相配使用。在洮州棺材上出现的“海水江崖”则象征子孙绵延不断、福山寿海等寓意。

8. 五福捧寿纹

五福捧寿为清代图案,由五只蝙蝠围着寿字构成,寓意多福多寿。蝙蝠之“蝠”与“福”字同音,故以“五蝠”代表“五福”。五蝠常常围一寿字,习俗称“五福捧寿”,是民间广为流传的一种传统吉祥图案。五福之称,源于《书经》中《洪范》:“五福:一曰寿,二曰富,三曰康宁,四曰攸好德,

五曰考终命。”^[16]五福之意包含了人们所能想象到的人生全部的幸福,包括长命百岁、荣华富贵、健康安宁、行善积德、人老善终的含义。五福捧寿纹于清乾隆朝颇为盛行,也被广泛运用于洮州汉族棺材彩绘之中,有放进椭圆中独立成画的,也有在棺盖四角的小蝙蝠图,寄托了洮州人的诸多美好祝愿。

9. 莲花纹

莲花出尘离染,清洁无瑕,故而人们都以莲花“出淤泥而不染,濯清涟而不妖”的高尚品质来标榜。在洮州女寿材装饰中使用莲花,象征逝者品行端正,生生不息,同时以莲花多籽来寓意多子多福。

10. 牡丹纹

在中国传统文化中,牡丹既是富贵的象征,也是世俗文化的代表。在洮州汉族棺材彩绘中,常常在棺材的大档两侧绘一幅粉彩牡丹图,将牡丹花的国色天香、雍容华贵表现得淋漓尽致,寓意“富有、高贵”。在洮岷花儿中,牡丹也是对女性的比喻和象征,如“背篋背上牛赶上,牡丹长到石坎上,谁的手长谁折上”,因而有牡丹彩绘装饰的棺材也暗指逝者是女性。牡丹图案之所以深受老百姓的喜爱,一方面它不仅寄寓了人们对生活的美好憧憬和希望,也是家族繁荣与昌盛的象征;另一方面在于它具有祈求、祝福与吉祥的内涵,同时又具有“象征”的本质特征,用象征手法表达思想感情,比用直截了当的语言更能表达出含蓄、细微以及耐人寻味的意蕴。史前神话传说中的伏羲与女娲婚配、牡丹名考中的雌雄观念,还有商周时期《诗经》中的爱情之花、两汉时期的牡丹药方、魏晋南北朝时期《洛神赋图卷》背后的爱情故事、晋代以后贵族女性的钟爱,都表明了在生活中,牡丹作为生存与繁衍的保障,而产生生殖崇拜,且有女性象征。^[17]牡丹纹饰具有大气富丽、雍容华贵的特征,所以洛阳七里河村出土的石棺的棺盖周围、棺底前后左右均刻大朵连枝牡丹花。^[18]

11. 二十四孝图和八仙图

“二十四孝图”和“八仙图”的使用在民间非常普遍和广泛,它们在寺庙道观的门板、墙壁和平常百姓家的家具上常常出现。“孝道”是中华民族传统文化的精髓,洮州棺材上绘画“二十四孝图”是为了宣传“孝道”,警示或提醒孝男孝女要孝顺老人。“八仙图”是因相传八仙定期赴西王母蟠桃大会祝寿的传说被引申为“八仙祝寿”,暗含逝者高寿和寿终正寝之意,丧事便是喜事。

三、洮州棺槨彩绘的特征

棺槨彩绘作为一种文化事象,深受地区政治、经济、文化、风俗、宗教等的影响,它深刻反映了该地区人们的思想观念,成为一个地区社会文化的体现方式,具有鲜明的社会性。

洮州丧葬习俗在发展中既保持了古代汉族的传统丧葬礼制,又因时因地吸收融合了本地区其他民族的文化元素,形成了独具特色且多元文化并存的局面。比如为满足不同信仰的需求,在实践中实现了儒、释、道三教并流的现象,具体表现为人死之后,先要去道家(道士或阴阳先生)掐煞,卜定避煞^⑥日和出殡吉日吉时,又要去请活佛或喇嘛给亡人收魂诵经,在出殡时随灵祭奠请礼生行儒家之礼。

(一)洮州棺槨彩绘社会等级烙印明显

棺槨源于人们对生前使用的地面建筑的模拟,是古人“事死如事生”丧葬观念的集中体现,从一出现就是社会分层的结果。我国早在商周时期就有“贵贱有仪、上下有等”的葬制,明文规定天子、诸侯、大夫、士的丧葬在殓、殡、葬祭的时间、仪式、棺槨及殉葬品等各方面的等级区别。《庄子·天下》:“天子棺槨七重,诸侯五重,大夫三重,士再重。”《荀子·礼论》:“天子棺槨十(七)重,诸侯五重,大夫三重,士再重。”这些文献记载反映了古代社会葬礼等级差异。袁胜文结合各地考古墓葬认为,棺、槨出现于新石器时代中期晚段,棺槨制度是社会阶层分化的结果,是身份、地位的标识。经过夏、商、西周的发展,在春秋中晚期至战国早期形成了多重棺槨制度,这种制度延续到西汉,发展出外藏槨、黄肠题凑等形式,并出现槨的替代形式——崖洞墓和砖室墓。西汉中晚期多重棺槨制度衰落,棺槨从此不再作为身份的主要标志。汉代之后,棺槨制度彻底走向衰落。北朝隋唐宋辽金时期,对棺槨制度没有明确规定^[19]。“清朝皇家棺槨是一棺一槨制,而且都是木制的。从发掘的明定陵地宫来看,明朝皇家也是一棺一槨制,也是木制的。”^[20]

从棺槨制度的发展看,洮州汉族基本沿袭了明清“一棺一槨制”,并加以改造和创新,通过棺槨彩绘图案来反映社会等级和经济地位。比如:在旧社会“独龙杠”的彩绘棺材是七品以上有功名人的专属,其他人不得涉足,否则会被耻笑;“二龙戏珠”“大五彩”和“满堂红”是上流社会有钱人家才能享用;“中五彩”是平常人家使用;“小五彩”是穷人使用,等级非常明显。和那些民间年长的社会

“名流”攀谈，他们会给你引经据典地将本地丧葬等级文化讲个通宵。

(二) 洮州棺槨彩绘具有较强的装饰性和文化多元性

洮州棺槨彩绘的内容是由传统图案构成，受传统习惯和民间信仰习俗的影响，在表现内容上往往是类型化的，正因如此对画师提出了更高的要求。经验丰富的画师往往在遵守传统的同时在细节上寻求突破。在“独龙杠”或“大五彩”棺上为了突出图案的立体感和层次感，手艺精湛的匠人可以用同一种颜色分五个色层来完成，现如今大多匠人仅能使用两到三个色层。因而洮州彩绘棺槨不仅是一口盛装逝者的棺材，更是一件艺术品，是后辈儿孙向吊唁者炫耀的杰作。

临潭、卓尼靠近县城的藏族汉藏两种文化自由共享，在葬式上也采用土棺葬。他们较重视棺材上的描金比例，彰显富贵霸气，画匠也根据要求融入藏文化符号，获取主人家的认同和好评。比如有些匠人根据要求将“大五彩”或“中五彩”椭圆里的固有图案变异绘画成“宝珠”，边缘更多使用莲花纹点缀。这一崇尚也与画匠的引导和多才多艺密不可分，他们常年穿行于藏区寺院和汉地寺庙，对两种文化可以自由切换，融会贯通，在汉族寺庙廊檐上也能见到藏式风格的狮子画像。他们的大胆创新使两种文化完美结合，引来目睹棺材彩绘真容者的称赞羡慕。

(三) 棺槨彩绘反映了洮州汉族人的价值追求

从对棺槨装饰纹样所体现的文化内涵和丧葬思想来看，逝者的灵魂在祥瑞的引导下，伴随着祥云从充满死亡气息的冥界升入仙界，这种借助巫术的方式实现其目的是有着其深厚的思想文化传统的。过去封闭的交通使这里成为一座文化孤岛，崇巫佑神之风盛行，他们相信人死后可以通过巫术实现生命的循环往复，能飞升入天，这也是他们梦寐以求最高的灵魂归宿。

通过对洮州棺槨彩绘的分析，可以看出棺材所装饰的物象是洮州人建构的一个神奇的灵魂升仙过程。人死后阴阳先生为其驱鬼辟邪，并祈求仙人的庇护，使死者遗体免遭侵害，以免死者的灵魂因失去尸身而四处流浪。灵魂在瑞兽的引导下升入仙界。同时也渴望能庇护后人，荫及子孙。这是他们梦寐以求的最高理想，也是对棺材进行如此装饰的根源所在。这种彩绘装饰是从中国古代丧葬仪式中一脉相承而来，也有创新和变通，与本地人的传统信仰有关。棺槨上繁杂图像

的呈现，反映了当地汉族群众儒释道信仰的知识体系。对洮州汉族丧葬文化的研究可以窥视在这片热土上各民族交往交流交融的历史痕迹，为铸牢中华民族共同体意识提供历史物证。

注释：

- ①此部分内容在拙作《河洮岷文化概论》第八章第一节河洮岷民间工艺美术概述“洮州棺槨彩绘”中已论及(P184~186页)，书中仅是简单介绍。本文主要是对“洮州棺槨彩绘”内容的文化解读，出于内容结构叙述的完整，再次引述。
- ②大档也称头档，棺材前面的挡板，是尸体头部靠近的部位，外面也要装饰，显得庄严肃穆。因棺材有大小头，前面是大头，后面是小头，当地俗称大档和小档。
- ③用云子描绘的无角之龙，民间作小龙、龙子看待。
- ④一般在人去世放入棺材后添加上去。
- ⑤用云子组合成龙形的图案。
- ⑥按照迷信的说法，人死后其魂气将于固定的日子归家，同来的一位解差，叫做煞神，相貌异常可怕，必须设筵供奉，否则它要凌辱鬼魂的。凶恶的煞神出现，会危及家人，所以一定要举家躲避，而鬼魂回家的日期时刻与方向一般由阴阳先生以死日干支推算出来。这一过程就叫做避煞。

参考文献：

- [1]柯扬.苏皖古俗在甘肃洮河流域的遗存[J].江苏社会科学,2000(3):54-57.
- [2]郝耀仁.洮州民间祭祀汇编[G].内部汇编.2011:24-25.
- [3]郭德维.曾侯乙墓墓主内棺花纹图案策略析[J].江汉考古,1989(2):74-81.
- [4]宁文忠.民俗事象中的历史记忆:甘肃洮州端午节娱神文化的非民俗意义[J].民俗研究,2011(2):147-154.
- [5]顾颉刚.甘肃文史资料选辑·甘青闻见记[M].兰州:甘肃人民出版社,1988:57.
- [6][20]徐广源.刍议清朝皇家的棺槨制度[J].紫禁城,2011(5):41-48.
- [7]张勋燎.重庆、四川成都和湖北秭归新发现的河图洛书遗迹[J].长江文明,2008(1):1-15.
- [8]王尧.从“河图、洛书”、“阴阳五行”、“八卦”在西藏看古代哲学思想的交流[J].藏学学刊,2005(2):145-154.
- [9]刘慧.试解万历皇帝古怪葬式之谜[N].北京科技

- 报,2004-03-17(9).
- [10]王善初.“七星巨棺”之谜[N/OL].(2011-08-22).http://www.fcgsnews.com/content/2011-08/22/content_15051.html.
- [11]吴桂兵.北朝墓葬壁画星象图与信仰[J].南京大学学报,2019(6):134-146.
- [12]顾颖.“死生异路,勿复相干”:东汉镇墓陶瓶中的星象图像[J].陶瓷研究,2020,35(2):1-6.
- [13]王利器.颜氏家训集解·卷第七:《终制》第二[M].增补本.北京:中华书局,1993:601-602.
- [14]杜佑撰.通典·卷八十五:礼·凶礼七[M].北京:中华书局,1988:2301.
- [16]田自秉,吴淑生,田青.中国纹样史[M].北京:高等教育出版社,2003.
- [17]李沙颖.中国牡丹纹装饰特征演变研究[D].杭州:浙江农林大学,2016.
- [18]黄明兰.洛阳出土北宋画像石棺[J].考古与文物,1983(5):105.
- [19]袁胜文.棺槨制度的产生和演变述论[J].南开学报(哲学社会科学版),2014(3):94-101.

Taozhou Han Ethnic Group Coffin Painting Art

YUAN Jian-xun

(Department of Economic and Social Development, Gansu Normal College for Nationalities, Hezuo Gansu 74700)

Abstract: Taozhou is a historical and geographical concept. It is the old name of Lintan County and Zhuoni County of Gannan Tibetan Autonomous Prefecture in Gansu. It is located at the junction of Han and Tibet. The local Han ethnic group was mainly military in the early Ming Dynasty. They preserved the ancient Han etiquette culture, especially the funeral culture. The Taozhou coffin system and painted elements follow and inherit the traditional funeral system of the ancient Chinese Han ethnic group, retaining the integrity and rich content, and at the same time absorbing and integrating the Tibetan cultural elements according to specific time and site, forming a unique and diverse coexistence, which is another vivid example of studying the ethnic exchanges and integration in border areas.

Key words: Taozhou; coffin; painting art

责任编辑:赵云

党的红色基因在甘南的传承及意义

张艳玲, 周贤峰

(甘肃民族师范学院 历史文化系, 甘肃 合作 747000)

摘要:党的十八大以来, 习近平总书记多次强调: “要发扬红色资源优势, 把红色基因一代代传下去。”甘南红色文化资源十分丰富, 这些红色资源是我们党团结带领甘南各族人民在近百年的奋斗历程中孕育形成的宝贵文化遗存, 承载着丰富的红色历史和以爱国主义为核心的民族精神, 对于传承和弘扬党的红色基因, 具有十分重要的意义。

关键词: 甘南党史; 红色基因; 传承

中图分类号: G413 **文献标志码:** A **文章编号:** 1672-5409 (2022) 09-0096-06

甘南有着十分丰富的红色文化资源, 据2010年革命历史遗址遗迹普查统计, 全州现有红色文化遗址25处, 其中3处为全国重点文物保护单位, 1处为全国爱国主义教育基地。这些红色文化资源是红色基因的重要载体, 是甘南州进行党史、爱国主义和革命历史传统教育的生动素材。在党的领导下甘南从反抗军阀压迫到全州解放, 到成立自治州, 再到全面脱贫, 实现了跨越式发展, 从中可以清晰地看到党在甘南发展中发挥的重大作用和红色基因在甘南传承中留下的深刻印记。

一、甘南红色文化、红色基因溯源

甘南州地处甘、青、川三省交界地带, 历史上长期处于封闭、半封闭的状态, 经济文化发展严重滞后, 民族之间的矛盾、摩擦常有发生。中国共产党早期优秀共产党员宣侠父带来的“自立、自强”, “团结起来求生存”的先进革命思想, 给甘南人民指出了寻求民族解放的方向, 红军长征两次经过甘南, 为这块土地留下了感人至深的红色故事和享用不尽的红色基因。

(一) 宣侠父协助解决“拉卜楞事件”, 红色文化传入甘南

拉卜楞寺原属西宁府循化厅管辖, 施行政教合一制度, 权力由活佛掌握。1916年活佛圆寂, 寺院内部出现尖锐矛盾, 宁海军镇守使马麒乘机派兵常

驻扎拉卜楞, 横征暴敛, 屠戮百姓。僧俗群众不堪忍受军阀的残暴统治, 多次进行反抗斗争。1925年, 黄正清(五世嘉木样活佛之兄)率领10人组成的“拉卜楞呼吁代表团”赴兰州申冤, 在此期间结识了随国民军来甘肃的宣侠父, 并向其细诉了自1918年以来, 军阀欺压群众的种种罪行, 宣侠父听后坚决支持藏族进行反抗斗争, 决定立即着手帮助解决“拉卜楞事件”。

宣侠父先在兰州成立“藏文化促进会”, 帮助藏族学习汉语, 提高他们的思想政治觉悟, 同时成立了共产党的外围组织“少年同志会”, 吸收部分藏族会员, 通过组织各种活动, 积极引导他们向党组织靠拢, 帮助藏族会员了解革命真理, 传播革命文化。为了解决“拉卜楞事件”, 宣侠父克服困难亲临玛曲欧拉草原, 召集甘、青230余名藏族部落头人举行会议, 成立“甘青藏民大同盟”, 宣传“团结起来, 自求生存”的革命精神。回到兰州以后, 宣侠父亲自起草了《甘边藏民泣诉国人书》, 寄往全国各地, 扩大甘南人民要求马麒撤军强烈呼声的对外影响。1926年年底, 在陕西的宣侠父专门为“拉卜楞事件”拜见了冯玉祥和于右任, 于右任听闻藏族所受的血腥欺压后立即致电刘玉芬, 敦促马麒撤军。1927年, 在社会各界的干预下, 马麒迫于压力撤离拉卜楞, 至此结束了军阀对此地长达十年之久的残暴统治, 藏族群众在共产党的帮助和鼓

收稿日期: 2022-01-04

基金项目: 2021年度甘肃民族师范学院校长科研基金高层次人才启动计划项目(GSMYGCC-2021-17); 2020年甘肃省创新基金项目“民族地区高校实现本土红色文化育人功能的路径探讨”(2020A-133); 2021年度甘肃民族师范学院校长科研基金培育建设计划项目“基于红色基因传承的新时代大学生理想信念教育研究与实践——以甘肃民族师范学院为例”(GSMYPYB-2021-04)

作者简介: 张艳玲, 讲师, 硕士研究生, 从事甘南红色历史文化研究; 周贤峰, 讲师, 硕士研究生, 从事甘南党史研究。

励下取得了反抗军阀斗争的胜利。在此次事件中,宣侠父将红色文化传入甘南地区,为甘南的顺利解放和党在甘南的发展奠定了良好的思想基础。

(二) 红军长征两次过境,红色基因深植甘南

红军长征先后两次经过甘南,行程600余里,途径玛曲、迭部、临潭三地,辗转驻留长达三个月之久,在此期间召开了著名的俄界会议、洮州会议,取得了腊子口战役的伟大胜利,建立了临潭县苏维埃政府,成立了中国抗日救国甘肃第一路军。红军的到来为甘南播下了革命的火种,留下了永载史册的红色文化和传承万代的红色基因。

1. 崇高的理想信念、坚定的共产主义信仰是红色基因的核心与灵魂

1935年9月,红一方面军接到中央紧急撤离巴西的命令,由于行军仓促,只携带了少量青稞麦子作为军粮。面对缺衣断粮、弹药匮乏、敌军围追堵截的重大考验,红军战士们以北抗日为目标,以崇高的理想信念和坚定的共产主义信仰为支撑,在党中央的坚强领导下粉碎了张国焘的阴谋,穿越迭山峻岭,渡过栈道险隘,在鲁大昌军队的重重包围之下,克服了种种困难,奇迹般地取得了腊子口战役的胜利,打通了红军北上之路。毛泽东高度评价腊子口战役“此盘活,全盘皆活”。红军能够在整个长征中突破国民党的层层防线,是因为红军有坚定的马克思主义信仰、有对革命事业无比忠诚的红色基因,这是凝聚党、凝聚红军取得长征胜利的法宝。

2. 实事求是,一切从实际出发既是马克思主义的精髓,也是共产党红色基因的重要内涵之一

俄界会议是在红军面临内外严重危机的情况下召开的,是党中央从实际出发对所处的复杂情况作出的正确决策。会上对张国焘分裂主义错误进行了揭露和批判;进一步确立红军北上的方针;加强了党对军队的领导;实施了红一方面军的整编。党中央在俄界会议上实事求是地对今后的发展作出了正确的判断和重要的决策,这对于党和红军化解危机,最终取得长征胜利和完成战略大转移,产生了极其深远的影响。同时,党中央将马克思主义同甘南实际相结合,因地制宜地对先前缺乏实践经验的民族与宗教政策进行了调整,并利用一切方式进行大力宣传。红军在迭部沿途石壁刻下了“努力争取回各族群众”,在临潭用藏汉两文书写“对回番民族不压迫”“信教自由,保护清真寺和藏族寺院”“红军不破坏番人的信教自由”等标语,并且还提出“番民组织自己的队伍,自己管事”的民族自治政策。红军从实际出发,不断调整政策方针,以实事求是的态度解决长征中遇到的实际问题,同时用行动具体实践了党的民族政策,赢得了甘南各族人

民的支持和拥护。

3. 群众路线是共产党最大的红色基因

红军到达甘南时,当地群众对红军有一定的误解,红军每到一处用实际行动感化群众:在康多村,一位躲避在外的藏族老人回家喂猪,被红军留下,每天细心照顾,宣传党的政策,让她劝群众回村恢复生产;在腊子口拉达村,为了不打扰群众,红军将营扎在村子边的山坡上;在俄界,藏族老人生病,红军发现后背到卫生部治病。在临潭新城时帮助群众收庄稼、砍柴、打水、打扫庭院,给穷苦百姓东西吃;红军和当地群众打成一片,利用节日和聚会演出各种宣传抗战、揭露军阀罪行的文艺节目;在新城街头张贴“‘红军不欺压穷人’‘红军是救中国人民的军队’‘红军不拉夫、不派差、不派教’‘汉回番民族团结起来’”^[1]等标语。红军驻留仅仅一个月的时间,就和当地群众建立起了鱼水深情,许多群众主动给红军出售粮食、交换物品。红军撤离时和群众依依不舍,群众冒险掩护掉队人员撤离,主动为红军当向导、送食物。群众路线是党的生命线,是红军长征取得胜利的重要基础,坚持群众路线,就是坚持红色方向,就是传承红色基因。

4. 艰苦奋斗的精神是长征精神的集中反映,是共产党人的政治本色,也是我党红色基因的重要内容

红军到达甘南后,在粮食奇缺、军备不足的情况下经历了大小十余次战斗,翻越了四千米以上的卡朗和达拉两座雪山;渡过了损毁严重的牙拉沟、尼傲峡、九龙峡云崖栈道;跨过了三十多座渊谷险桥;在藏族群众破旧的住宅中召开了俄界会议;在通往腊子口战役的林中空遇暴雨一度迷路;周恩来在甘南肝病加重,以担架代步。在这种艰难情况下,红军发扬艰苦奋斗的革命作风,取得了腊子口战役的胜利,兵伐岷州城,建立临潭苏维埃政权,在甘南播下了革命的火种,将艰苦奋斗的红色基因深深地根植在甘南。红军长征在甘南结束了最艰苦的一段行程,红军两过甘南,留下的红色文化和红色基因将成为甘南各族人民取之不尽、用之不竭的宝贵精神财富。

5. 纪律严明既是马克思主义政党的基本特性和宝贵品质,也是我们党红色基因的重要组成部分

在艰苦卓绝的长征中,红军严格遵守“三大纪律八项注意”,给所经之地的群众留下了“作风优良、纪律严明”的深刻印象,使革命的火种得到了更加广泛的传播。红军途经甘南时,由于国民党坚壁清野的政策和对共产党、红军的负面宣传,使当地的群众对红军一度产生了误解和敌对心理,不明真相的群众携带粮草躲避他乡或逃于深山之中,由

此给红军的补给造成了极大的困难。在军备物资极缺的情况下红军以铁的纪律管军治军，“不拿百姓的一针一线”，每到一处积极搞好民族团结工作。“红一方面军在俄界村，用过的东西放回原处，损坏的留下赔偿钱，在撤离俄界村时将环境卫生打扫得干干净净。在朱立村，红军在麦场上打了粮食，付了银元。红军战士背水时打破了水罐，赔了一件毛衣。在大拉村，红军宰杀了牛羊，给主人付了钱”^[2]。在临潭期间，红四方面军“炊事员拿盐换菜，挖了群众的菜给苏维埃钞票。旧城八家巷姓杨的，红军进城时跑了，红军离开他家后，米面仍然放在原处，其它东西也没有丢失”^[3]。红军过境时，由于宣传得力、纪律严明、亲民爱民，使甘南各族群众对红军的態度也由敌对转变为积极配合。

党和人民之间鱼水情深关系的建立，需要搭建强有力的精神桥梁，这种精神桥梁的元素就是红色基因。红军将保家卫国、热爱人民、艰苦奋斗的红色精神传递给甘南各族群众，在潜移默化中，群众也开始继承并传承这种基因，在这种良性互动中，党与群众的距离进一步拉近，优秀的文化基因得到进一步播撒。

二、党的红色基因在甘南传承的典型案列

宣侠父和红军长征为甘南带来了红色文化和红色基因。对于一个落后的、民族矛盾频发的地区，红色文化的传播，有利于唤醒民众的爱国热情，激发民众的斗争热潮，有利于在共同的革命道路上去缔造民族团结，维护地方稳定。红军长征根植的红色基因，不仅促使了甘南农民起义爆发，而且在抗日战争、解放战争及新中国建设事业中起到了精神奠基和思想引领的作用。甘南党员身上体现出的“缺氧不缺精神”、艰苦奋斗、矢志不渝为各族人民服务的精神品质和优良作风，正是党的艰苦奋斗的红色基因代代相传的有力印证。

(一) 协助红军过境，保护遗落战士，续写甘南红色历史

红军两次途径甘南，横跨杨土司管辖的广大地域，他在红军过境时未执行鲁大昌夹击红军的命令，在军事上持“守土自保”的策略。同时，在红一方面军粮食极缺的时候，暗中调离守仓藏兵，使红军能够顺利打开崔谷仓，获得了急需的粮食补给。杨土司的这一做法为红军顺利突破腊子口、抵达哈达铺提供了便利条件。1936年8月，红二、四方面军经过迭部县勾吉寺时，喇嘛们将该寺储藏的粮食、酥油全部分发给了红军；过临潭时马明仁迎接红军进入西道堂，打开所有粮仓，选派厨师为红军煮肉、做饭。红军在临潭修整期间，各族群众积极成立粮台，筹集粮草支援红军，召开捐款大会开

展抗日募捐活动。此时有大批青年加入到红军队伍中来，杜义德在《回顾洮岷西战役》中写道：“在洮岷西战役中，我军同时进行了扩大红军的工作，在一个多月的时间里，岷、洮、西地区就有三千多名青年参加红军。”

红军撤离甘南后，鲁大昌进行“清乡”政策，大肆捕杀流落红军。杨土司和甘南一些宗教上层、开明人士，积极收留并动员各族群众保护和收养掉队红军，仅在迭部一地收留红军就有200多名。红军以自身的优良作风，赢得了甘南各族人民的信赖，甘南人民也以积极的态度支持、协助红军的工作。

(二) 各族群众支持抗战、支持解放、支持抗美援朝

由于红军在甘南期间利用多种形式宣传抗日，使各族群众爱国热情高涨，民族宗教上层、各族青年纷纷用不同的形式表达着自己对抗战的支持：在各族青年积极参军的基础上，1936年在临潭成立了“中国抗日救国军甘肃第一路军”；拉卜楞五世嘉木祥活佛在1937年和1942年两次委派黄正基、黄正清带领前后70人的慰问团奔赴各个战区慰劳前线战士，并捐献飞机30余架；1938年，临潭县一次性向在抗战中牺牲的烈士家属发放抚恤金300元，以后每年发放120元，用实际行动激励青年积极投身抗战事业；1940年西道堂教长马明仁为表达西北回族抗日爱国热忱，从临潭出发徒步前往重庆，递交了表达抗日决心的“万言书”；在抗战期间，临潭民众为抗战捐资白洋3万元，战马300匹，并有570名青年奔赴抗日前线^[4]。甘南各族群众在自身经济极其困难的情况下，用不同的方式支援抗战，表达爱国热情。

1949年9月下旬，解放军南下解放了武都、四川，临潭群众义不容辞地承担起了运送军队粮草的任务，掀起了运粮草、做草鞋的高潮。全县先后动员150名民工，征用驮骡150头，编成一个总队，下设四个大队托运物资及枪炮，跟随六十二军各师团进入四川。在整个支前过程中“共动员粮草木车304辆，做军鞋5390双，小麦773.41石，马料66.68石，马草20万斤，烧柴149万余斤”^[5]。临潭人民用微薄的力量支援解放军，支持国家解放事业，用朴素的方式表达着对党的热爱。

1950年11月，甘南响应党中央“抗美援朝，保家卫国”的号召，掀起了捐款热潮：西道堂在原来捐献3000枚银元的基础上增加到1万枚，拉卜楞僧侣捐献4.7万银元。夏河县长黄祥带头捐款1000元，在他的带动下，全县商户捐款2万多元。广大群将自己的卖柴、卖牛奶的钱和金银首饰捐献出来，有的老人还将埋葬费捐给了政府。从1950

年11月到1954年12月,甘南共支援白洋、金银首饰等折合人民币5308万元,夏河捐献飞机2架。抗美援朝征兵工作开始后,甘南各族青年踊跃报名参战,经过体检和选拔,有314名青年赴朝作战。1954年4月到5月间,甘南各族群众和僧侣举行了声势浩大的抗美援朝声援大会,用藏汉两文在“反对美帝国主义武装侵略和拥护缔结世界和平公约宣言书”上签字,仅夏河、临潭两县签字人数就达21963人。抗美援朝给甘南人民上了一堂生动的国际主义和爱国主义教育课,进一步提高了各民族群众的思想觉悟和爱国热诚。

(三) 甘南农民起义,谱写民族团结佳话

甘南农民起义是在红军长征精神的影响下爆发的具有民族、民主双重性的革命。1943年,国民党在统治区横征暴敛,民不聊生,饥荒遍野,甘南各族贫困民众不堪忍受黑暗统治,在党的“民族平等、反对民族压迫”的政策和抗日民族统一战线影响下,为了化解民族之间的矛盾和间隙,在回族马福善和马继祖、汉族王仲甲和藏族肋巴佛的领导下,提出“西北各民族团结起来,一致抗日到底”“西北各民族人民加强团结,不互相残杀”的口号,发动了以“抗日反蒋,反对国民党,接洽共产党”为宗旨的农民武装起义,很快吸引藏、回、汉、撒拉、蒙古和东乡等民族的10万余人加入,波及甘肃20多个县和洮河、渭河、白龙江流域的广大地区。国民党极为震惊和恐慌,在提交给蒋介石的报告中称“西北回、汉、番,此次一反往常,携手合作,实亘古之创见”^[9]。急调数十万部队和当地反动武装民团围剿,致使起义失败。这次起义是甘肃近代史上影响最为深远的农民起义,不但撼动了国民党的反动统治,而且减轻了国民党对陕甘宁边区封锁的压力,支持了延安党中央的反封锁、反围剿斗争。此次农民起义是在民族关系紧张的时刻,由于残暴统治而爆发的一场民族间配合合作的革命斗争,是团结奋斗、反对压迫的红色基因在甘南各民族间传承的典型案列。

(四) 自力更生、艰苦奋斗的“贡巴精神”

贡巴是甘南州碌曲县郎木寺镇的一个村,海拔超过3500米,年平均气温1.2℃。在贡巴解放前,牧民的生活条件极其艰苦,当地民歌唱道“要知道风雪严寒到钟木多滩,要知道奴隶的苦难,到贡巴草原。”1961年,贡巴正式建立生产大队,在大队领导班子和党员才让卓玛的带领下,贡巴人打破因循守旧、靠天发展畜牧业的依赖思想,积极学习大寨精神,发扬“自力更生,艰苦奋斗”的红色基因,立足草原,大胆实践种植饲料和科学养畜,加快农牧业机械化、畜圈养殖和牧民定居点建设,与艰苦环境和自然灾害作顽强斗争,使畜牧业生产得

到了迅速恢复和发展。“贡巴大队从1961年建队到1972年,各类牲畜总增2.8倍,1972年全大队共有牲畜2.4万多头,比1961年净增70%;期间全大队为国家提供了各类牲畜2万多头,平均每人50多头;46多万斤鲜奶,牛羊毛20多万斤,各种皮张1.3万张。还给兄弟社、队支援各类牲畜4000多头。由于公共积累的不断增长,扩大了再生产,社员物质生活和文化生活有了显著提高,1972年全大队总收入增加到19万元,有公共积累10万余元,平均每个社员收入达到572元”^[7]。在党的领导下,刚刚脱离奴隶生活贡巴人突破传统观念,勇于实践、开拓创新,在新中国初建的物质匮乏时期就过上了自给自足的富裕安定生活。

在最艰苦的岁月里,共产党人带领牧民传承党艰苦奋斗,与天斗、与地斗、与困难斗的红色基因,将只有几十户贫困牧民居住的鼠害和冻灾频发的干旱草滩,建设成了水草丰美的优质牧场。1973年,《人民日报》对贡巴畜牧业发展进行了推广报道。1974年,甘肃省在牧区工作会议上,将贡巴大队树立为“牧业学大寨”的一面旗帜,提出了“农业学大寨,牧业赶贡巴”的口号,先后17次将贡巴评为省、州、县级先进集体,全国五省藏区纷纷派代表来贡巴大队取经学习,从此贡巴村成为全国畜牧业建设的时代标杆村。

(五) 将鲜血和肌肤献给牧民的红色医生李贡

1954年,李贡从兰州卫校毕业后怀着服务人民的满腔热情,听从党的安排,来到了海拔3300米以上的玛曲草原。为了给藏族同胞看病,他克服饮食上的差异,群众给什么,他就吃什么。出行不方便就学骑马,语言不通就学习藏语,只要有病人,不论何时,不论多远他都会及时出诊。牧民感激道:“共产党的医生这么好,看病不要牛羊,不要马,连茶也不喝一口,真是共产党派来的好曼巴!”在和藏族群众的接触中,李贡发现牧民将党的形象和他的言行画上等号,所以他积极申请入党,以优秀的共产党员的标准严格要求自己,时时处处为藏族群众着想,将党的温暖传递给每一个牧民。

1954年冬,一位藏族妇女的胳膊被火烧伤,伤口大面积溃烂,无法愈合,李贡将自己大腿上的4块皮肤剪下移植给病人。1955年夏,斑疹伤寒在草原上绵延,十几位病人昏迷不醒,李贡和医务人员也被传染,没有特效药,李贡的病情好转后将自己的血输给病人,挽救了生命垂危的藏族群众。1959年春天,流行性感暴发,重症病人引起合并性肺炎,卫生所没有抗菌素药品,李贡知道自己和医护人员没有感染,血清里有抗菌素,就动员卫生所所有医护人员献血。牧民们康复后激动地说:“没有共产党,没有李曼巴,就没有我们的生命了。”李

贡在甘南短暂的5年里,始终将“全心全意为人民服务”作为行医的宗旨,跑遍了玛曲草原1万多平方公里的土地,他以革命先辈为榜样,用党的长征精神鼓舞自己,在高寒缺氧的玛曲草原用鲜血和肌肤,树立了党的光辉形象,加深了藏族群众对党的感情。1959年12月,李贡在慰问野外工作人员途中不幸身亡,年仅30岁。

(六) “全国脱贫攻坚模范”张小娟

张小娟是全国脱贫一线工作者的缩影,是新时代甘南优秀党员的代表,从中央民大毕业后她回到深度贫困的家乡工作,坚守在舟曲脱贫攻坚的第一线。在工作中,她时刻以优秀共产党员的标准严格要求自己,不畏艰苦、勇于担当。在舟曲泥石流抢险救灾中积极入党并冲锋在前,用实际行动传承着党全心全意为人民服务的红色基因。在乡镇工作时,利用群众喜闻乐见的方式宣传党的政策。到扶贫部门工作后,她走访全县208个村,遍访87个贫困村所有贫困户,了解群众需求,解决群众难题,群众称她为“藏乡好女儿”“群众知心人”。为了提升工作能力,她刻苦钻研脱贫工作的各项方针政策并做到烂熟于心,被同事和群众称为脱贫政策的“移动数据库”“活字典”。她从贫困户的实际出发,为脱贫致富想办法、出主意、搭路子,被贫困户亲切地称为“乖女儿”“好亲戚”。张小娟将全部的经历倾注在脱贫工作中,在艰苦的岗位上舍小家顾大家,履职尽责、甘于奉献,直至2019年10月7日,在完成舟曲乡村脱贫攻坚抽样调查工作返程途中因交通事故不幸殉职,年仅34岁。

2019年12月,人力资源社会保障部、国务院扶贫办追授张小娟为“全国脱贫攻坚模范”、全国妇联追授其为“全国三八红旗手”称号,2020年党中央授予其“全国优秀共产党员”称号。中国共产党人的初心和使命就是为中国人民谋幸福、为中华民族谋复兴,张小娟用实际行动诠释了共产党人不忘初心、牢记使命、永远奋斗的坚定信仰和崇高境界,是甘南新时代红色文化的代表人物,是甘南红色基因传承的最鲜活的案例。

三、红色基因在甘南传承的重要意义

从甘南党史中,我们可以清晰地看出,不论是在中国革命时期还是社会主义建设时期,党总能带领甘南各族群众团结一致,艰苦奋斗,战胜挫折,取得不断发展的伟大成就。中国共产党能够在实践、发展中不断取得胜利,其重要原因之一就在于形成了稳固持久的红色基因,从而练就了金刚不坏之身,这就是中国共产党执政的先进性的有力证明,也从侧面说明了红色基因传承的重要意义。

(一) 甘南州是一个以藏族为主的多民族聚居

地,红色基因的传承对于维护民族地区的社会稳定具有十分重要的现实意义

甘南少数民族人口占绝大多数,宗教成分复杂,历史上遗留下来的民族间隙对团结工作存在一定的影响。同时,甘南是安多地区藏传佛教的中心地带,佛教信徒众多,如何防止西方分裂势力的渗透,如何维护地方稳定团结的大好局面,成为现阶段甘南政治工作的重心。历史上甘南各族人民在党的领导下,密切交往、相互依存、休戚与共,共同推翻了国民党和军阀的反动统治,支持了红军长征、抗战,建立了民族自治州,取得了各民族的进步发展。在这鲜活的案例中,我们可以清晰地看到汉族离不开少数民族、少数民族离不开汉族、各少数民族之间也相互离不开是客观存在的事实。在开展甘南民族团结教育工作时,以甘南传承红色基因的案例进行爱国主义教育和民族团结进步教育,更能使各族群众在思想上产生亲切感,与民族情感产生共鸣点,起到春风化雨、润物细无声的作用,才能不断巩固各民族团结进步的政治成果。

(二) 甘南属于欠发达地区,经济文化发展比较滞后,红色基因的传承能够为巩固脱贫成果凝聚思想共识,提供政治保障

甘南的脱贫工作能够取得全面的胜利,奋斗在脱贫一线的党员干部付出了更为艰辛的努力。在高寒缺氧、资源匮乏、群众文化素质普遍较低且存在着语言障碍的高原进行脱贫工作,需要发扬“一不怕苦、二不怕死”的革命精神,发扬新时代长征精神,要征服脱贫路上的“腊子口”和“娄山关”。甘南脱贫工作的胜利来之不易,在巩固脱贫成果时更需要传承红色基因,学习革命前辈的奉献精神,时刻牢记共产党人的初心是为人民谋幸福,牢固树立服务意识,全面掌握脱贫户的经济动态,根据现实条件开拓思路,勇于创新,急群众之所急,想群众之所想,进一步提高脱贫户的生活质量,让贫困群众真正能够走出贫困,迈向小康,为全面建成小康社会的目标努力奋斗。

(三) 传承红色基因,彰显红色基因的时代价值,有利于筑牢甘南各民族中华民族共同体意识

甘南之所以能够取得目前的团结稳定局面和良好的发展局势,得益于党的坚强领导,得益于民族自治政策带来的福祉,得益于各族人民的共同努力。习近平总书记指出:“一百年来,我们取得的一切成就,是中国共产党人、中国人民、中华民族团结奋斗的结果。”^[8]甘南是红色文化的富集之地,同时也是多民族地区,展开甘南的党史就能看到党的红色基因在甘南传承中起到的至关重要的作用:1925年,宣侠父帮助甘南藏族群众推翻了军阀统治;1935年,红军带来了党的民族平等政策,带

来了革命精神,促使了甘南农民大起义的爆发;1953年,在党的民族自治政策的恩惠下甘南建立了藏族自治州,实现了少数民族人民当家作主的权利;2019年,甘南提前一年实现整体脱贫。结合党史学习的宣传教育活动,深入挖掘和讲好甘南党史,讲好红色基因传承故事,让各族群众切实体会

到没有中国共产党的领导,就没有今天的幸福生活,就没有各民族的团结,就没有发展稳定的大局,要使各族人民群众筑牢中华民族共同体意识,坚定走中国特色社会主义道路、实现中华民族伟大复兴的中国梦。

参考文献:

- [1] 夏家立.雪域丰碑[G].甘南:中共甘南州委党史研究室,2016:55.
- [2] 甘南文史资料第5辑[G].甘南:甘南文史资料研究委员会,1986:170.
- [3] 洮州的红色记忆——红四方面军长征在临潭[G].临潭:临潭党史办,临潭县县志办,2016:34.
- [4] 中共甘南州党史研究会.中国共产党甘南党史[M].兰州:甘肃民族出版社,2003:10-11.
- [5] 甘南文史资料选辑:第3辑[G].甘南:甘南文史资料研究委员会,1986:127.
- [6] 甘南文史资料选辑:第2辑[G].甘南:甘南文史资料研究委员会,1989:213.
- [7] 碌曲县革命委员会.战斗的贡巴草原[M].兰州:兰州出版社,1973:3.
- [8] 习近平.在纪念红军长征胜利80周年大会上的讲话[M].北京:人民出版社,2016.

The Inheritance and Significance of the Party's Red Gene in Gannan

ZHANG Yan-ling, ZHOU Xian-feng

(Department of History and Culture, Gansu Normal University for Nationalities, Hezuo747000, Gansu, China)

Abstract: Since the 18th National Congress of the Communist Party of China, General Secretary Xi Jinping has repeatedly emphasized: " We must carry forward the advantages of red resources and pass on the red genes from generation to generation." The precious cultural relics nurtured and formed by the people in the course of nearly a hundred years of struggle carry a rich red history and a national spirit with patriotism as the core, which is of great significance for inheriting and promoting the party's red genes.

Key words: Gannan party history; red gene; inheritance

[责任编辑:李剑峰]

本土红色文化在 民族地区高校德育中的价值 ——以甘南本土红色文化为例

张艳玲, 周贤峰, 周雄峰

(甘肃民族师范学院 历史文化系, 甘肃 合作 747000)

摘要: 本土红色文化有着突出的地域特色, 是生动鲜活、不可替代的德育教材, 具有立心铸魂的独特作用, 作为中国共产党先进文化的重要组成部分, 所蕴含的精神是党“不忘初心、牢记使命”思想的集中体现。发掘本土红色文化的德育价值, 将其转变为民族地区高校思政教育的优质教学素材, 不仅可以增强理论教育的亲和力和实效性, 而且能进一步坚实民族地区高校思政教育的理论基础。

关键词: 本土红色文化; 德育; 大学生

中图分类号: G641 **文献标志码:** A **文章编号:** 1672-5409 (2021) 05-0091-03

习近平总书记要求高校“要用红色精神去育人化人, 在正处于人生成长‘灌浆期’的大学生心中播撒下‘红色’的种子, 让‘红色基因’融入青年血液, 不断筑牢青年一代的理想信念”^[1]。本土红色文化因其鲜明的地域性和鲜活性, 使其更容易与学生产生共鸣并形成情感认同, 将本土红色文化经典案例应用到民族地区高校思政教育之中, 不但能增强思政课的思想性、理论性和亲和力、针对性, 还能为思政课建设提供深厚的力量。

一、甘南本土红色文化的内容及精神实质

甘南藏族自治州地处甘肃南部, 早在1926年, 我党早期的著名革命家宣侠父就在玛曲、夏河等地开展革命工作, 将红色文化传播到甘南草原。据2010年全州革命历史遗址普查统计, 现有革命遗址25处, 著名遗址有腊子口战役遗址、俄界会议遗址、洮州会议遗址、茨日那毛泽东故居、崔谷仓放粮遗址等, 在这些遗址上发生的革命事件曾深深影响着党的命运及中国革命的发展方向。全州有红色文化纪念场馆5处, 其中, 被列为全国爱国主义教育基地1处、全省爱国主义教育基地1处, 全省党史教育基地1处、全州爱国主义教育基地2处。

红色文化是中国共产党领导各族人民在争取民

族独立、国家富强的过程中逐渐形成的积淀深厚、内涵丰富的革命文化, 是中国共产党艰难成长与蓬勃发展的历史写照, 是党和国家极其宝贵的精神财富。甘南本土红色文化既包含新民主主义革命时期各民族群众在党的领导下与封建军阀及国民党反动派斗争反抗压迫的抗争文化、不畏艰险不怕牺牲长征文化、抗战时期踊跃捐款捐物并奔赴抗日前线的抗战文化, 也蕴含着甘南州解放初期土司放弃世袭治权的开明思想、改革开放以来各民族工作者“缺氧不缺精神”的奋斗精神及脱贫攻坚阶段一线基层干部不计劳苦一心为民的牺牲精神等。这些发生在甘南草原上的革命历史事件和各族人民所体现出的生死相依、患难与共、艰苦风斗的精神是甘南不断发展的精神动力, 是甘南本土红色文化的集中反映, 具有永恒的精神内涵, 其作为我党优秀文化缩影将激励着一代又一代的甘南大学生砥砺奋进、锐意进取。

二、甘南本土红色文化在大学生理想信念教育中的价值

民族地区高校教育要实现立德树人的目的就必须在教育方法上下功夫, 通过充实本土红色文化的鲜活教材案例拉近学生与思政理论的距离, 使他们

收稿日期: 2021-02-25

基金项目: 2020年甘肃省高等学校创新基金项目(2020A-133)

作者简介: 张艳玲(1982—), 女, 甘肃卓尼人, 讲师, 硕士, 从事甘南红色历史文化研究; 周贤峰(1984—), 男, 甘肃临潭人, 讲师, 硕士, 从事甘南地方史研究; 周雄峰(1978—), 男, 甘肃临潭人, 中级教师, 从事思政教育研究。

成为“社会主义核心价值观的坚定信仰者、积极传播者和模范践行者”^[2]。

(一) 有利于大学生树立正确的人生观、价值观和民族观

甘南红色文化集中体现了共产党人的初心和使命,见证了革命先辈为藏族聚居区所作出的贡献,展现了甘南各族人民和共产党之间的深厚情谊,将这些鲜活的案例融入思政教育之中,能引起身处甘南地区的各民族大学生的思想共鸣。例如:1926年,宣侠父克服高原高寒缺氧的恶劣气候环境和动乱的地区局势,先后五次昼行夜宿徒步深入甘南藏区传播进步思想和革命理论,号召各族人民“自立、自强,团结起来求生存”,帮助藏族成立“藏族文化促进会”“甘青藏民大同盟”,为甘南播下了红色的革命火种;1935年9月和1936年8月,红一和红二、四方面军粉碎了张国焘的分裂阴谋,克服万重困难先后两次经过甘南,在口粮奇缺、军备物资困乏、兵力损失巨大的情况下奇迹般地取得了两次腊子口战役的胜利,建立了临潭苏维埃政权并留下了感人至深的长征故事、长征精神和党的先进民族政策。在此期间,卓尼土司杨积庆弃粮让道,暗中帮助红军渡过难关,西道堂教长的马明仁打开西道堂所有粮仓并给红军选派厨师煮牛羊肉、做饭,为红军胜利走出甘南奠定了物质基础,使甘南成为长征路上的“加油站”,也使红军与甘南各族人民结下了深厚的情谊。这些革命先烈的崇高理想、英勇事迹能唤起大学生的奉献意识、民族团结意识,激励大学生不断地提升自己的精神境界,对其价值观、人生观的培养起到引领方向的作用。

同时,甘南红色文化扎根于民族文化的沃土之中,是以马克思主义为指导在中国共产党的领导下各民族共同团结斗争形成的伟大文化,不论是红军长征过甘南、甘南农民大起义还是各民族支援抗日等,这其中都包含着深刻的民族团结精神,是“三个离不开”和“五个维护”思想的鲜明体现。通过感知这些鲜活的本土文化案例,可以加强大学生对本民族文化的认同,同时树立正确的民族观。

(二) 有利于增强大学生社会主义核心价值观的情感认同

大学生作为维护国家意识形态的中坚力量,尤其需要加强社会主义核心价值观的情感认同教育,使其内化于心、外化于行。目前,部分大学生对社会主义核心价值观的认知仍然停留在理论层面,对情感认知还存在不足。高校思政教育应积极捕捉本土红色文化的优势,与社会主义核心价值观找到情感的契合点,激发大学生的情感认同。

甘南本土红色文化所蕴含的精神内核、价值观念是社会主义核心价值观“缩影”,红色文化根植

到甘南草原的过程就是甘南人民践行社会主义核心价值观的过程。20世纪初,青海军阀以稳定政局为由盘踞甘南,使百姓民不聊生,宣侠父主动伸援给深受封建军阀欺压的甘南人民带了解放和自由的曙光。经过各族人民长期艰苦的斗争,在中共甘肃特别支部的竭力帮助下,1927年危害甘南10年之久的军阀终于撤军。这是甘南人民在党的领导下取得“自由、平等、公正”的典型案列。1937年、1942年,拉卜楞五世嘉木样活佛先后两次委派黄正清带领藏族僧民奔赴各个战区和重庆慰劳前线战士,并捐献飞机30余架;1941年,临潭民众为抗战捐资白洋3万元、战马300匹,并有570名青年奔赴抗日前线。这些爱国事件不胜枚举,这是甘南人民“爱国”的生动案列。1950年,杨复兴宣布废除封建土司制度,成立中共卓尼委员会,这是甘南人民追求“民主”典型案列。甘南人民在共产党的领导下奋斗发展的历史就是践行社会主义核心价值观的历史,将这些发生在学生身边的真实案列加入思政教育中,能增强各民族大学生对社会主义核心价值观的情感认同。

(三) 有利于大学生抵御历史虚无主义

随着中国的崛起,西方敌对势力穷尽一切手段恶意抹黑中国,“通过全盘否定中国共产党及其领导的革命、建设和改革的历史,主张以西方价值观念来重新书写历史,妄图从历史依据上否定中国共产党执政的历史必然性、政治正当性和现实合法性,以实现其搞乱人民的思想、动摇人民的信仰和阻挠中华民族复兴的罪恶目的”^[3]。大学生通过各种媒介一旦受历史虚无主义的影响,会对中华优秀传统文化失去自信,会对中国共产党及其领导的革命产生怀疑心理,对大学生的价值观建设起到负面的影响,使部分大学生在接受爱国主义教育和理想信念教育的过程中出现了怀疑和抵触心理。

甘南本土红色文化是鲜活的历史教材,学生通过学习红色文化案例、考察红色历史遗址、采访红军后裔、阅读地方文献资料,就能印证中国共产党执政的历史必然性、政治正当性和现实合法性,通过感悟甘南近代以来发展进步的历史轨迹就会明白共产党执政的伟大。将甘南红色文化融入大学生思政教育中,可以更加深刻地揭露历史虚无主义的虚假面纱,进而坚定大学生的“四个自信”。

三、甘南本土红色文化在民族地区高校思想政治教育中的价值

甘南本土红色资源作为我党红色文化的重要组成部分,既有鲜明的地域特征,也有深厚的历史意义和丰富的现实价值。历史遗址、革命领导人的故居、文艺创作等本土红色文化所蕴含的丰富的育人

价值和文化内涵,对民族地区高校红色文化建设起着重要的文化支撑作用,对它的进一步研究有利于丰富和深化红色文化的内涵,将甘南本土红色文化应用到思政教育中又会成为民族地区思政教育的特色和亮点。

(一) 凸显了民族地区高校思政教育的特色

习近平总书记在全国高校思想政治工作会议上强调,“要传承红色基因,充分发挥‘红色基因’在思想政治工作中的独特优势,将‘红色基因’融入高校思想政治工作的全过程、各环节,用‘红色基因’扬正气、抗干扰、创品牌,使高校思想政治工作特色鲜明凸显”。依托甘南丰富的红色文化资源,当地高校可以利用周末及假期带领大学生开展红色文化实践活动,例如:参观茨日那毛泽东故居、腊子口战役纪念馆、俄界会议遗址等,通过聆听讲解员解说实地参观革命遗址、实物展区及文献资料,全面了解革命先烈们崇高的革命理想、坚定的革命意志和大无畏的革命精神;在思政课堂中融入甘南红色文化资源,讲透长征精神、抗战精神、民族团结精神和高原儿女艰苦奋斗的精神,培养民族地区大学生坚强的意志、高远的理想和无私的奉献精神;在校园活动中强化甘南红色文化教育,如进行与甘南红色文化相关的知识竞赛、导游词大赛、演讲比赛等,可以对大学生进行潜移默化的红色文化教育,营造校园浓厚的爱国主义氛围,各院系可依据专业特长开展形式多样的红色文化研究及创作活动,如排练红色歌舞剧、进行红色文化书画比赛等,多方位地开发甘南红色文化的教育价值。民族地区高校进行甘南红色文化教学及实践活动不但可以使红色文化精神得到传承,而且将本土红色文化融入高校思想政治工作的全过程、各环节中,凸显了民族地区高校思政教育的特色。

(二) 增强了民族院校思政教育的亲和力和实效性

甘南本土红色文化记载了甘南各族人民在近代历史上经历的不幸与苦难、斗争与牺牲,它将历史、现实与未来紧密联系在一起,构成了近百年的甘南红色历史,是生动鲜活、不可替代的德育素材,具有立心铸魂的独特作用。民族地区高校开展思政教育,其优势在于可以利用与各民族大学生生活接近的本土红色人物、历史事件和革命精神的进行思想教育,让大学生领悟本土红色文化的深刻精

神内涵,让他们在令人信服的事实面前亲自体验和感知,从而增强思政教育的亲和力和实效性。甘南本土红色文化因其案例丰富且贴近现实,成为学生能身临其境直接感知的鲜活的历史文化,为民族地区高校思想政治教育提供了丰富的内容和多样化的德育载体。

(三) 进一步夯实了民族地区高校思想政治教育的理论基础。

本土红色文化是我党红色文化的根,只有充分挖掘、继承和发扬本土红色文化的价值,红色文化之树才可葱郁参天。由于大学生知识体系正在构建当中,加之阅历尚浅,对枯燥的思政理论的容易产生不理解或厌倦心理,单纯的课本理论灌输往往很难激发大学生的学习兴趣。甘南本土红色文化有着突出的地域特色和育人功能,有着丰富的精神内涵和深厚的传承价值,既包含革命历史和革命精神,又展示了自强不息、艰苦奋斗的时代精神,因此,深层次地挖掘本土红色文化资源的内涵,系统性地拓展红色文化的外延,深入研究其教育价值和德育功能,有利于将本土红色文化资源素材转变为民族地区高校思政理论教育的优质教学素材,进而为高校育人注入活力,坚实思想政治教育的理论基础。

甘南本土红色文化记载了近代以来党在甘南的辉煌历程,党为谋求甘南各族人民的利益所建立的丰功伟业,反映了党领导各族人民为追求翻身解放和幸福美好生活所走过的艰辛历程,展现了党在开辟甘南藏区工作中与各族群众建立的血肉联系和深厚情谊,弘扬了党带领各族人民前赴后继、英勇奋战的精神和优良的革命传统,反映了党克服重重困难,取得社会主义革命和建设胜利的历史经验,揭示了“只有中国共产党才能救中国”“才能发展中国”的真理^[4]。习近平总书记强调:“共和国是红色的,不能淡化这个颜色。”甘南本土红色文化既是一座丰富的精神宝库,也是我们民族地区高校大学生进行思政教育的重要教材,只有通过充分发挥本土红色文化的德育价值,激发大学生的爱国热情,提高思想境界,增强民族团结意识,才能培养出全面发展的各民族优秀大学生,使他们成为实现中华民族伟大复兴的中国梦的生力军和民族地区发展的骨干力量。

参考文献:

- [1] 习近平. 庆祝中国共产党成立95周年大会发言[N]. 光明日报,2017-05-18(1).
- [2] 习近平. 在北京大学师生座谈会上的讲话[M]. 北京:人民出版社,2018.
- [3] 深化红色文化记忆的当代价值[N]. 光明日报,2018-11-12(1).
- [4] 中共甘南州委党史研究室,编. 中国共产党甘南历史(1921.7-2003.7)[M]. 兰州:甘肃民族出版社,2003.

[责任编辑:任大顺]

汉藏合璧《班丹扎释生死轮回图说略》校释与研究

李志明

(兰州大学历史文化学院 甘肃兰州 730020)

摘要 甘肃永登感恩寺现存的正统九年(1444)《班丹扎释生死轮回图说略》,是迄今所见明代著名藏传佛教高僧班丹扎释唯一传世的汉藏合璧文献,也是汉藏佛教交往交流交融过程的重要历史见证。班丹扎释旁征博引多部经典,论述生死轮回图的渊源、绘画特点,首次指出汉藏经文关于生死轮回图记载的差异,着重介绍“十二缘起支”“中有”和“佛陀涅槃”等独特环节的汉藏经典依据。《班丹扎释生死轮回图说略》表明,甘肃永登感恩寺生死轮回图是汉藏佛教交融的产物,不同于现有的任何生死轮回图,也是最接近律藏描述的一幅生死轮回图。

关键词 汉藏佛教;班丹扎释;生死轮回图;明代

DOI:10.16249/j.cnki.1005-5738.2021.01.014

中图分类号 G256

文献标识码 A

文章编号 1005-5738(2021)01-107-013

引言

生死轮回图(ཐུང་པའི་འཁོར་ལོ།)也称“五趣生死轮”或“六道轮回图”,简称“生死轮”,是佛教图像艺术中最常见的主题之一,用以讲说生死轮回、因果报应、十二因缘等佛教基本教义,曾流传在印度、中国内地和日本,现今则主要见于藏传佛教寺院。生死轮回图的文献依据是《根本说一切有部毗奈耶》(简称《根有部律》)卷三十四“展转食学处”^①,藏译本在《律分辨教》(འདུལ་བ་རྣམ་པར་འབྲེན་པ།)卷五十^②。此外,藏文大藏经《丹珠尔》部收录的《别解脱经集律广注》(སྤོ་ཐར་པའི་མདོ་རྒྱ་ཆེན་འགྲེལ་པ་འདུལ་བ་ལྷན་ལས་བཟུང་པ།)卷二十五也有生死轮画法的相关记载^③。

公元5世纪晚期的印度阿旃陀(Ajanta)石窟第17窟生死轮壁画,是现存最早的生死轮回图。我国境内所见较早的生死轮,有9世纪后半叶的新疆库木吐拉(Kumtura)石窟第75窟生死轮壁画,10世纪初期的甘肃榆林窟第19窟生死轮壁画,11世纪的西藏阿里塔波寺(Tabo)生死轮壁画,12世纪西藏阿里白东布(འཕོ་ལོ་ལྷོ།)石窟寺的生死轮壁画和13世纪重庆大足宝顶山的生死轮雕塑等。学界对生死轮的研究,起初大都是针对上述壁画和雕塑的个案研

究。

收稿日期:2021-02-15

基金项目:2019年度中国博士后科学基金资助项目“国内两种新见藏文《十王经》对勘与研究”(项目号:2019M663856)、兰州大学中央高校基本科研业务费资助项目“汉藏文化交流视野下的藏文《十王经》研究”(项目号:2020jbjyxs032)阶段性成果。

作者简介:李志明,男,藏族,甘肃甘南人,兰州大学历史文化学院在站博士后,主要研究方向为汉藏文化交流史。

① 参见《大正新修大藏经》第23册,第810—816页。

② 参见《中华大藏经<丹珠尔>(对勘本)》,第7册,北京:中国藏学出版社,2006:271—291。

③ 参见《中华大藏经<丹珠尔>(对勘本)》,第85册,北京:中国藏学出版社,2001:1111—1116。

究,侧重对生死轮所刻画的三毒、五/六道、十二因缘等内容在佛经中的依据进行考察^①。美国学者太史文(Stephen F. Teiser)在吸收前人研究成果的基础上,对以上几处重要的生死轮遗存做了比较研究,探讨了经典记载和地方实例之间的差别,对生死轮的时空流变进行了探究,认为生死轮的每一次刻画近乎一种再创造(reinventing)^②。

以往除10世纪的榆林窟生死轮壁画和13世纪的重庆大足宝顶山生死轮雕塑以外,我国内地尚未发现年代较早的生死轮回图。近年来,谢继胜先生等在甘肃永登红城感恩寺发现了一铺15世纪的生死轮回图壁画。研究表明:“此铺生死轮回图是一幅使用藏式题材的汉式绘画,是15世纪末汉藏艺术相互融合的杰出作品,对于研究汉藏之间的文化交流具有十分重要的价值。”^③该图位于感恩寺金刚殿西侧北壁,与榆林窟、库木吐拉、白东布等地生死轮所处位置相同,当是遵循佛陀“于寺门屋下(སྐྱེལ་ཁང་།)画五趣生死轮”的指示。感恩寺生死轮图像损毁严重,于五道中仅存天、人、饿鬼三道,缺畜生道与地狱道。但是每个环节均有汉藏文对照的榜题,现存27处,其中有明代藏传佛教高僧班丹扎释(པོ་པོ་མཚོ་མཚོ་མཚོ་1377—?)于正统九年(1444)用汉藏两种文字写成的略述生死轮渊源的文章。班丹扎释旁征博引多部汉藏佛经,论述了生死轮回图的经典依据与绘画特点,我们将其定名为《班丹扎释生死轮回图说略》(下文简称《说略》)。

《说略》对于研究生死轮的流变史和明代汉藏佛教交流史均有重要意义,但目前仅有魏文先生的录文。魏文在硕士论文中最先著录了《说略》,接着又在《红城感恩寺考察报告》一文中再次著录,此后他参与撰写的《藏传佛教艺术发展史》和《北京藏传佛教艺术》两部著作亦有著录^④。经对比,以上录文均漏录藏文第14行,仅在个别地方略有改动。魏文等人的研究侧重从汉藏佛教艺术交流的角度整体考察感恩寺的艺术风格,对于《说略》本身研究不多,对其内容未做考释,也未将《说略》藏文进行汉译,只是笼统说汉藏文“内容大致相当”^⑤或“互相对应”^⑥。由于感恩寺生死轮回图保存现状并不乐观、《说略》本身存在多处错误等原因,以致现有录文特别是藏文部分错讹较多。有鉴于此,笔者不揣鄙陋,在已有研究的基础上,对这一重要文献进行校勘,将汉文部分进行标点,将藏文部分译成汉文,并对相关内容进行初步考释。

一、录文与翻译

本稿录文依据笔者2020年8月31日、9月26日在感恩寺拍摄的高清图片^⑦,同时参校“前录文”,即现有魏文先生的四次录文。原文书写错误的,径在括号内改正。本稿与“前录文”不同之处,在注释中一一标出。《说略》中引自佛经的部分,分别以《大正新修大藏经》和中华大藏经《甘珠尔(校

① 参见 Waddell, L. Augustine. *The Buddhist Pictorial Wheel of life*, Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal 61, pt. 1, no. 3 (1892): pp. 133-155; Waddell, L. Augustine. *Buddha's Secret from a Sixth-Century Pictorial Commentary and Tibetan Tradition*. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (Apr. 1894): pp. 367-384; 张伯元. 安西榆林窟“六道轮回图”考释[J]. 敦煌研究, 1998(1); 赫尔穆特·F·诺伊曼. 耿江萍, 译, 廖咏, 校. 12世纪西藏西部白东布石窟寺的生死轮图[G]//张长虹, 廖咏, 主编. 越过喜马拉雅: 西藏西部佛教艺术与考古译文集. 成都: 四川大学出版社, 2007: 79-89页; 王彬. “六趣轮回图”略考[J]. 吴越佛教, 第7卷, 2012: 149-152.

② Stephen F. Teiser, *Reinventing the Wheel: Paintings of Rebirth in Medieval Buddhist Temples*. Seattle and London: University of Washington Press, 2008; 太史文. 地方式和经典式: 甘肃和四川生死轮回图[G]//胡素馨, 主编. 佛教物质文化: 寺院财富与世俗供养. 上海: 上海书画出版社, 2003: 220-241.

③ 参见魏文. 甘肃红城感恩寺及其壁画研究[D]. 北京: 首都师范大学, 2009: 16-20, 59-61; 魏文. 甘肃红城感恩寺考察报告[G]//谢继胜, 主编. 汉藏佛教美术研究, 北京: 首都师范大学出版社, 2010: 405-410; 谢继胜, 主编. 藏传佛教艺术发展史(上)[M]. 上海: 上海书画出版社, 2010: 484-488; 谢继胜, 魏文, 贾维维, 主编. 北京藏传佛教艺术(明)[M]. 2010: 362-368.

④ 2020年8月31日、9月26日, 笔者分别与兰州大学刘铁程老师、王志豪博士, 西北师范大学王海峰老师前往感恩寺考察。承蒙感恩寺文物管理所巴余祥、缪定款二先生提供便利, 获取了《说略》一文的清晰图片, 在此谨致谢忱。

勘本》的相应内容进行校勘。

(一)汉文《说略》

1.《根本说一切有部毗奈耶》卷第三十四。唐三藏法师义净奉制译。

2.尔时薄伽梵在王舍城羯阑释迦池竹林园中,时具寿大目干^①连于时时中常往

3.捺落迦^②、傍生、饿鬼、人、天诸趣慈悲观察:于捺落迦中,见诸有情备受刀剑斩斫其

4.身、尿(屎)粪塘煨猛焰炉炭烧煮等苦;于傍生中,见其更互相食噉等苦;于饿鬼处,见

5.为种种饥渴所逼等苦;于诸天处,见将坠堕、受(爱)别离苦;于人趣中,见有种种艰辛

6.求觅资生衣食、杀罚等苦。既见是已,于四众中普皆宣告:“诸人当知,如我所见五

7.趣差别、苦乐之报皆悉不虚,汝等应信,勿致疑惑。受苦报者,恶业所招,谓杀、盗、邪

8.淫,乃至邪见、不敬三宝、欺慢尊亲、无慈愍心、不持禁戒^③,由斯恶行得苦异熟。受乐

9.报者,善业所感,谓不杀盗,乃至不邪见,崇信三宝,敬重尊亲,具慈愍心,奉持禁戒,

10.由斯善行得乐异熟。”诸人闻^④已,叹未曾有,悉皆举手高声唱言:“善哉,圣者能为!我

11.等育(盲)冥之辈,但见现在,不睹未来。亲于五趣观善恶事,还来相告,我等始知报应

12.影响必不唐捐。从今已去,改恶修福,希生善道,不堕恶趣。”是时四众既自闻也(已),皆

13.作是念。我之男女或弟子等常为恶业,不勤修习清净梵行。欲令弃舍诸恶业故,

14.悉皆将至圣者大目干连处,令其听法。既闻法已,冀^⑤修善行,免堕恶趣,证殊胜果。

15.当尔之时,四众云集,来听法要,人众喧嚣。

16.世尊知而故问具寿阿难陀曰:“何故大目干连处四众云集?”时阿难陀白佛言:“世

17.尊,具寿大目干连游行五趣,见诸苦恼,于四众中具说其事,由此诸人为听法故,

18.皆来集会。”

19.尔时世尊告阿难陀:“非一切时处当(常)有大目干连,如是之辈,颇亦难得。是故,我今勅

20.诸苾芻于寺门屋下画此生死轮也。”^⑥

21.此经义繁,不能具引。出大藏尊字函。

22.今此生死轮图者,据大藏《一切有部毗捺[奈]耶律》,名曰“生死轮”者,藏

23.四部律名曰“有轮”,其义则一也。然此画像式,依经所明及考

24.他经印正。此轮脐间名“溉灌轮”,又云“水灌(罐)”,亦云“水车”,其义^⑦亦同

25.也。此言水灌(罐)者,借喻中有也。中有身,六道有情,从命终后至

26.未生诸趣之间,名“中有身”也。其水灌(罐)外露现足者,即诸众生未

27.死之前身形足也;露现头者,诸众生未受生前身之头也。又,中

28.有身各各形象、五色光明,番藏出《轮藏》中及《难陀住胎经》也。其

29.地狱八寒八热、受苦报趣、人天官土、各各相貌、苦乐受用,出大

30.藏《因本经》,番藏出《正地根本经》及《轮藏》中也。其六根各各表像,

31.出《楞严经》,番藏出《轮藏》中也。余于禅余之暇,因弟子西天南印

32.土室哩药吉烁啰持此图来,请余校正,余观是图,既而阅究经

33.律校正。其理则无穷也。呜呼!六道有情,无不是我生身父母。凡

34.六道中,人身难得,既得人身,易至坏灭,死后不无还复受生,[生]^⑧非由

① 原文作“乾”,应是“干”之繁体。“前录文”将此处与第14、16、19行之“干”皆误作“榘”。

② “前录文”将“捺”误作“奈”。捺落迦是梵文“Naraka(地狱)”音译。

③ “前录文”将“戒”误作“以”。

④ “前录文”将“闻”误作“闻”。

⑤ “前录文”将“冀”误作“共”。

⑥ 以上引文参见《大正新修大藏经》第23册,第811页。

⑦ “前录文”将“义”误作“意”。

⑧ 根据上下文及藏文部分,此处似漏一“生”字。

其中1—18行,即笔者汉译文“故应在寺门屋下画生死轮回图”之前的部分,基本与汉文引文相对应;但19—32行,则系根据经文内容改写而成。

《说略》中对经文的引用表明,班丹扎释清楚地知晓汉文《大藏经》中的《根有部律》即藏文《甘珠尔》中的《律分辨教》。而我们知道,元朝政府主导下于至元二十四年(1287)编成的著名佛典目录《至元法宝勘同总录》却以为:“《根本说一切有部毗奈耶》蕃本缺”^[4]。这一点似乎也在某种程度上说明,明代汉藏佛教的交流水平较之元代有所提高。

汉文部分在引文后称“出大藏尊字函”。经查,永乐北藏中《根有部律》分属“竟学优登仕”五函,而永乐南藏中该卷隶“尊”字函,则此处引文当依南藏^[5]。藏文引文未注明出处。但据《西天佛子源流录》,永乐三年(1405),班丹扎释的根本上师班丹嘉措(དབུ་ལྷན་གྱི་མཚོ།)“及奏遣使西域,请取西番大字藏经,刊板印施,散于西土”^[6]。这与明成祖为永乐版《甘珠尔》所作御制赞中“乃遣使往西土取藏经之文,刊梓印施”^[7]的说法可相互印证。又,永乐九年(1411),班丹扎释“仍奉命入乌斯国传宣圣化,赉持大宝法王西番字大藏经。”^[8]据此看来,班丹扎释所依据的藏文经典或是永乐八年(1410)刊刻完成的永乐版《甘珠尔》。

此经的梵文原本已经失传,但在新疆和中亚吉尔吉特(Gilgit)发现了其残卷^①。以往学者对于汉藏译本的态度一般是“贬汉褒藏”,认为汉译不太忠实,翻译较自由,而藏译本则严格得多^[9]。但从《说

略》所引经文看,汉藏译本差别较大,如《根有部律》中游行五趣的是目干连尊者,《律分辨教》中则是目干连与舍利子二人。再从汉藏经文对生死轮画法记载的差别(见后文)看,汉藏经文之间的差异,应该是由于各自翻译时所依据的母本不同,并非汉藏经文翻译质量或风格的差异。

(二)感恩寺生死轮的绘画特点

《说略》第一部分引用经文阐明生死轮的起源,但是引文内容未及生死轮回图的具体画法。在第二部分,班丹扎释交代了自己校正的这幅生死轮回图各主要环节在佛经中的出处,对十二缘起、中有、佛祖涅槃等三个环节作了较为详细的解释。

1. 关于“十二缘起”

藏文《说略》第34—35行称,对于汉藏经文所载十二缘起的不同之处,依经文各自一一图画^②。这说明班丹扎释对《根有部律》和《律分辨教》中生死轮的画法做过详细比较,对两者之间的差别,特别是十二缘起支象征图像的不同有清楚认识。

《根有部律》指出生死轮应画十二缘起,但却列出了十八支及相应的象征图像^③。藏文《律分辨教》和《别解脱经集律广注》没有十二缘起象征图像的记载。^④在我们翻检所及的藏文文献中,较早提及十二缘起象征图像的,是阿底峡尊者(982—1054)与其弟子所著《噶当父子问答录》^⑤。为便于对比,我们将汉、藏文献和感恩寺生死轮的十二缘起支及其象征图像列表如表1^⑥。

如表1所示,感恩寺生死轮的十二缘起支仅存

① 参见季羨林:《记根本说一切有部律梵文原本的发现》,《季羨林文集》第3卷,南昌:江西教育出版社,1998:396—399。

② 《说略》汉文本缺此信息。这也提醒我们,对于此类多语种合璧文献,对其内容需做具体分析,若泛泛认为各种版本大致相同,或许就会忽略其中关键信息。

③ 参见《大正新修大藏经》第23册,第811页。

④ 分别参见中华大藏经《甘珠尔(对勘本)》,第7册,北京:中国藏学出版社,2006:274—275;中华大藏经《丹珠尔(对勘本)》,第85册,北京:中国藏学出版社,2001:1112—1113。

⑤ 《噶当父子问答录》载:“律经有云:无明支盲妇像,行支陶匠像,识支猴子像,名色支乘船像,六处空旷区域像,触支相摩触像,受支眼中箭像,爱支饮酒像,取支摘果实像,有支孕妇像,生支孕诞像,老死支与死人像。”参见仲敦巴等著:《阿底峡传》(藏文),西宁:青海人民出版社,2019:684—685。值得注意的是,《噶当父子问答录》虽然称这种说法出自律经,但是我们翻检各个版本大藏经收录的涉及生死轮回图的文献,均未见到关于十二缘起支具体象征图像的描述。

⑥ 太史文也曾制作过十二缘起及其象征图像的图表,但只称依据律藏,未指出具体依据的经典,也未指出汉藏文献的不同之处。参见Stephen F. Teiser, *Reinventing the Wheel: Paintings of Rebirth in Medieval Buddhist Temples*. Seattle and London: University of Washington Press, 2008. pp.9—11; 太史文. 地方史和经典式:甘肃和四川生死轮回图[M]//胡素馨. 佛教物质文化:寺院财富与世俗供养,上海:上海书店出版社,200:237—238。

表1 汉、藏文献记载与感恩寺生死轮十二缘起支及其象征图像对比表

《根有部律》	《噶当父子问答录》	感恩寺生死轮回图
1. 无明支: 罗刹像	无明: 盲妇像	无明: 罗叉像(ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་) 又经云盲妇像(མ་མེད་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་)
2. 行支: 瓦轮像	行: 制陶者像	行: 作瓦轮像(འདྲ་ལྷོད་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་)
3. 识支: 猕猴像	识: 猴子像	识: 猕猴像(རྒྱལ་པོ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་)
4. 名色支: 乘船人像	名色: 乘船像	名色: 乘船像(མིང་དང་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་)
5. 六处支: 六根像	六处: 空屋像	缺
6. 触支: 男女相摩触像	触: 相摩触像	缺
7. 受支: 男女受苦乐像	受: 眼中箭像	缺
8. 爱支: 女人抱男女像	爱: 饮酒像	缺
9. 取支: 丈夫持瓶取水像	取: 摘水果像	缺
10. 有支: 大梵天像	有: 孕妇像	有: 大梵天像(ཐུ་མོ་མོ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་) 又经云孕妇像(མིང་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་)
11. 生支: 女人诞孕像	生: 诞孕像	[生]: 经云诞孕像(ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་)
12. 老支: 男女衰老像	老死支: 与死人像	老: 男女衰老像(ཐུ་མོ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་) 死: 与死人像(ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་)
13. 病: 男女带病像		
14. 死支: 与死人像		
15. 忧: 男女忧戚像		
16. 悲: 男女啼哭像		
17. 苦: 男女受苦像		
18. 恼: 男女挽难调骆驼像		

七支,按顺时针排列。从其内容及现存每一支在圆周所占比例来看,该图所依经典当与《噶当父子问答录》一致,即未损坏前也只有十二支,而非十八支。现存七支的图像,均有汉藏文榜题。如《说略》所言,此图“对于汉藏经文记载的不同之处,各自一一图画。”例如无明支,《根有部律》载以罗刹像来表示,藏文经典中则称以盲妇像表示,感恩寺生死轮便在一格中两侧分别画罗刹像和盲妇像,并在图像旁加汉藏文榜题说明。有支,《根有部律》载当画大梵天像,藏文经典则指应画孕妇像,感恩寺生死轮便在一格内分别画大梵天像和孕妇像,并加汉藏文说明。老死支,《根有部律》分为老支和死支,即老支由男女衰老像表示,死支以与死人像表示,藏文经典以与死人像表示老死支。感恩寺生死轮则在一格中分别画衰老男女像和与死人像^①。至于识支、行支、名色支、生支等四支的象征图像,因为汉藏经文记载一致,故只画一种图形。

现今常见藏传佛教生死轮的十二缘起支象征图像,多与《噶当父子问答录》一致。但较为古老的生死轮遗存,如阿旃陀石窟、榆林窟和宝顶山生死轮,却以18种图像来表示缘起支。究其原因,阿旃陀生死轮应是依据梵文经文所绘,榆林窟和宝顶山生死轮的经典依据或是《根有部律》。梵、汉、藏经

文关于十二缘起支及其象征图像之间的差异,或可说明梵文中对此内容的记载有不同版本,而汉藏经文依据翻译的版本不同。

2. 关于“中有”

《说略》汉文第24—28行、藏文第35—39行,介绍“中有”环节画法,对应感恩寺生死轮由里向外第二圈。“中有”也称中阴,指前身已弃、后生未得之间,即死后未投生中间,共七七四十九天。这是感恩寺生死轮非常独特的一个环节,与现存所有生死轮画法均不相同,以往的研究都未涉及此点^②。

“中有”是生死轮图像中变异最大的一环。《说略》指出,经文中以“溉灌轮”或“水罐”,也叫“水车”来表示“中有”。实际汉藏经文对此记载仍有差别。《根有部律》载:“于其毂处作圆白色,中画佛像。于佛像前应画三种形:初作鸽形,表多贪染;次作蛇形,表多嗔恚;后作猪形,表多愚痴。于其轳处,应作溉灌轮像,多安水罐,画作有情生死之像。生者于罐中出头,死者于罐中出足。于五趣各像其形。周围复画十二缘生生灭之相。”^[10]《律分辨教》和《别解脱经集律广注》仅称应以水车(ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་)象征中有,并无在水罐中图画有情像的情节。

有研究者根据以上《根有部律》的记载,认为生死轮的原型是印度手推式水车(noria),在中国则演

① 此图中与死人像是众人抬棺木像,体现了汉文化的影响。常见的藏传佛教生死轮图像的老死支,则是一人背裹尸袋像,个别还绘有秃鹫,反映藏族的天葬习俗。

② 原图上此圈内容已较为模糊,魏文等人的研究中认为感恩寺生死轮由三圈组成,似未识别出此圈。

变为筒车形象^①。这一观点无疑很有创见。宝顶山生死轮将水罐安排在第四圈——最外一层，或许也是基于这种理解。因为无论印度水车上的水罐，还是中国筒车上的竹筒，都位于轮盘的最外层^②。但是，结合上下文，《说略》“此轮脐间名溉灌轮”的理解似更为准确，也就是说由最内圈“穀”处的三毒和第二圈“辘”上的水罐，一起构成溉灌轮或水车形象，而非将整个生死轮视为水车。反之，若将此处“辘”理解成整个生死轮的最外层，则与经文中下一句“周围复画十二缘生缘灭之像”不合，因为最外层不可能再有一个“周围”。正因如此，感恩寺生死轮的水罐被安排在第二圈，现存十个水罐，都是前端露出一人头，后端露出双足。这一点又与榆林窟、白东布和宝顶山生死轮上的水罐不同，因为这三处都是各个水罐中露出不同有情的首尾，表示不同生命形态之间的转化^③。不过藏文《说略》特别指出：“一些旧唐卡上也这样描绘。”表明这一画法并非没有先例。

现今常见的藏传佛教生死轮，“中有”环节虽位于第二圈，但并不用水罐，只是将五道或六道众生排成一圈，将圈按上下或左右分为黑、白两半，黑色部分表善趣，白色部分表恶趣。这或许可归结为两个原因：一是藏文经文中并未提到在水罐中画有情生死的情节；另一方面或因水车形象在藏族社会流传不广。

《说略》接着指出，“中有身”形象和五色光明，

依据的是汉文《圆觉略疏》^④、藏文《轮藏》和《难陀住胎经》。需要注意的是，《难陀住胎经》对应的藏文经典应是《为阿难说处胎会》（དགའ་པོ་ལ་མངའ་ལ་གནས་པ་བཟུན་པ།），该经收入《大宝积经》（དཀོན་བཅའ་གཞུགས།）卷十四^⑤，而非《说略》藏文部分提及的《难陀入胎经》（དགའ་པོ་མངའ་འཇུག།），即《大宝积经》卷十三之《佛说胞胎经》（དགའ་པོ་མངའ་འཇུག་པ་བཟུན་པ།）。因为“中有”五道五色光明的内容只出现在《难陀住胎经》，不见于《难陀入胎经》。这一点反映在图中，即水罐一圈共射出五道光，与第三圈的“五趣”图像相连通，并在各趣用汉藏文标出各道光的颜色。现存可辨者三道：“生天道白光”（མིའི་བར་དོ་འདྲ་དགའ་པོ།），“生人道黄光”（མིའི་བར་དོ་འདྲ་མེར་པོ།），“生饿鬼道绿光”（ཡི་དགལ་གྱི་བར་དོ་འདྲ་ལྗང་ལ།）。所缺两道当是“生畜生道蓝光”（དུད་འགྲོའི་བར་དོ་འདྲ་ལྗང་པོ།），“生地狱道黑光”（དུལ་བའི་བར་དོ་འདྲ་ནག་པོ།）。^⑥

除重点解说“中有”环节的经典依据外，班丹扎释还指出感恩寺生死轮所绘寒热地狱、人天宮土、六根表象等多个律藏中未提及的环节，在多部汉藏经文中的依据。这里需特别说明的一点是，感恩寺生死轮上的人趣一格中绘有四大部洲，并各有汉藏文榜题：东胜生洲（གར་ལུ་འཕགས་ཤིང་།），南瞻部洲（མོ་འཛམ་གུང་།），西瞿陀尼（རྣལ་པ་རྒྱལ་ལྗོངས།），北拘庐洲（བྱང་ལྷ་མི་ལྷན།）。在生死轮人道分别画出四大部洲，是经文的描述，《根有部律》称：“于人趣中应作四洲：东毘提诃，南

① 参见朱天舒. 生死轮图像的水车起源及其在大乘佛教里的演变[J]. 法鼓佛学学报, 2018(3).

② 令人费解的是，阿旃陀生死轮上并没有水罐；榆林窟和白东布生死轮上的水罐却被安排在了倒数第二圈，而不是最外一圈。或许是经文本身的模糊性，导致了诸多变体的产生。

③ 宝顶山生死轮上的水罐保存较好，太史文识别出此轮共 18 个水罐，描绘的形象按首、尾排列如下：1. 女人—男人；2. 男人（官员）—女人；3. 虎—男人；4. 公牛—虎；5. ? —公牛；6. 爬虫—?；7. 猪—爬虫；8. 龙—猪；9. 蛇—龙；10. 鱼—蛇；11. 马—鱼；12. 山羊—马；13. 猴子—山羊？；14. ? —猴子；15. 鸭—?；16. 鼠—鸭；17. 狗—鼠；18. 男人—狗。参见《地方式和经典式：甘肃和四川生死轮回图》，第 239 页。

④ 《圆觉略疏》应指唐宗密所著《大方广圆觉修多罗了义经略疏》。此经论及五道时称：“青黄赤白黑，五色各各随方而现。然此一喻亦喻印前亦喻显后。言印前者，五色喻五道。”参见〔唐〕宗密、〔明〕德清·圆觉经注疏[M]. 北京：线装书局，2016:89.

⑤ 《至元法宝总录》第 28-29 页认为此经“蕃本缺”。但是此处班丹扎释却引用了其内容，或可说明当时汉藏佛教交流水平超越了元代。

⑥ 《难陀住胎经》载，地狱中有色如炭（黑），畜生中有色如烟（蓝），饿鬼中有色如水（绿），欲界人天中有色如金（黄），色界中有色白。（参见中华大藏经《甘珠尔（对勘本）》，第 41 册，北京：中国藏学出版社，2006:651.）这种说法与藏传佛教宁玛派《度亡经》略有不同。该经称：“来自天道的昏暗白光，来自阿修罗道的昏暗红光，来自人道的昏暗蓝光，来自畜生道的昏暗绿光，来自饿鬼道的昏暗黄光，来自地狱道的昏暗灰光。”（参见莲花生·藏传佛教宁玛派度亡经[M]. 祁正贤，译. 西宁：青海民族出版社，2012:19.）

瞻部洲,西瞿陀尼,北拘卢洲。”^[11]《律分辨教》亦载:“薄伽梵告曰:应于边上画地狱道、畜生道、饿鬼道,也要画东胜生洲、西牛贺州、北拘卢洲、瞻部洲。”^[12]但是现今所见生死轮回图却鲜有这种画法。印度阿旃陀生死轮,表示五趣轮回的一圈分成了八格,学界对此历来看法不一,太史文先生赞同日本学者 Sadakane Keiji 的观点,认为之所以分八格,是在天道两侧分别单独画四大部洲所致。^[13]以往此说法缺乏旁证。感恩寺生死轮虽然未将四大部洲安排至天道两侧占据四格,但依然在一格中分别绘出,从侧面证明太史文的解释能够站得住脚。

藏文《说略》还对比了汉藏经文关于六入、五蕴等方面的细微差别。这部分内容虽然只有寥寥数语,但却涉及多部汉藏经文的细节,足见班丹扎释对所引用的汉藏佛经了然于胸,尤其对几部在《至元法宝勘同总录》中都未能识别出的汉藏对应经文,他却能准确引用,说明明代汉藏佛教交流的水平或已超越元代。我们推测,班丹扎释如此熟悉汉藏经文对应内容,当与其受明英宗委托,将汉文《大藏经》目录翻译为藏文,熟悉汉藏佛教经典有关^①。

3. 关于“佛祖涅槃像”

严格来说,生死轮由两部分组成:一是表示处于生死轮回中的有情众生;二是脱离轮回,业已涅槃的佛。藏文《说略》第44行专门指出,佛陀涅槃像的画法参阅了汉藏经文。这一信息虽未出现在汉文《说略》中,却反映在图中,即感恩寺生死轮无常大鬼头顶白色椭圆坛中的佛陀涅槃像。虽然《根有部律》和《律分辨教》都指出要在白圆坛中画涅槃像^②,但目前所见所有生死轮图像中均无此环节。现今常见的藏传佛教生死轮,一般是在无常大鬼头部两侧分别画僧人和佛菩萨像,或僧人和法轮像来

表现此环节。

班丹扎释提及此点,或许就是因为生死轮回图中在无常大鬼头顶绘白色圆坛、在圆坛中绘佛陀涅槃像的画法缺乏实例,需要专门指出其经典依据。

(三)《说略》写作缘起

汉文《说略》第31—41行、藏文第45—53行,交代了班丹扎释写作《说略》的缘由,并说因果报应之理。此段内容汉藏文略有差异。综合来看,班丹扎释的西天南印土弟子室哩药吉烁啰等人携生死轮回图至京,准备绘画,但是有人认为此图“非教出”,即认为其不如法。故弟子们请求班丹扎释予以校正,判定其是否符合经律。班丹扎释对此图进行了细致校勘,指出其经典依据,融通汉藏经文的相关记载,命工匠画出了这铺生死轮回图的样本,并写下汉藏合璧的《说略》,以消除人们的疑惑。

携生死轮前来请求校正的室哩药吉烁啰^③,早在宣德年间就已在班丹扎释座前受比丘戒。明代“西天”指迦湿弥罗地区(ཁ་ཇེ),即今克什米尔地区,明代煊赫一时的西天僧团即是由来自克什米尔地区的密教僧人作为主体组成^[14]。我们注意到藏传佛教中生死轮画法的两部经典依据《律分辨教》和《别解脱集律广注》,前者由克什米尔译师兹纳米扎(ཇི་ན་མི་ཏྲ)和吐蕃译师鲁益坚参(ལུ་ཇི་མཚན་མཚན)译出,后者由同样来自克什米尔的译师萨巴杂聂代瓦(ས་པ་ཇི་མཚན་དེ་བློ་བཟང་ལྷ་མོ་)和兹纳米扎、鲁益坚参三人合译。这说明生死轮在克什米尔地区的传播源远流长。

之所以要请班丹扎释来校正此图,应该是考虑到他在汉藏佛学领域的突出成就,以及他在佛教界的领袖地位^④。我们推测,认为生死轮“非教出”的,可能是汉传佛教界僧人。因为《根有部律》虽然收

①《西天佛子源流录》载:“正统辛酉岁(正统六年,1441),上命工金书大藏经一部,俾令佛子番译藏经目录。”参见《西天佛子源流录——文献与初步研究》,第184页。

②《根有部律》载:“次于无常鬼上应作白圆坛,以表涅槃圆净之像。”参见《大正新修大藏经》第23册,第811页。《律分辨教》则称:“将佛陀涅槃像画于白色圆坛中。”参见中华大藏经《甘珠尔(对勘本)》,第7册,北京:中国藏学出版社,2006:274—275。

③《安多政教史》写作“药吉烁啰”(ཇི་ན་མི་ཏྲ),称班丹扎释于木虎年(1434年,宣德九年,甲寅),为汉僧主持觉海、圆让,及南印土班第喇嘛药吉烁啰授比丘戒,用汉语讲传《五十上师颂》和《别解脱戒》。参见《安多政教史》藏文本第682页、汉译本第643页。

④班丹扎释长期驻锡京师,历经永乐、宣德、正统、景泰四朝,于宣德十年正月受封为“弘通妙戒普慧善应慈济辅国阐教灌顶净觉西天佛子大国师”。随着同年受封的另一位西天佛子智光法师于当年六月圆寂,班丹扎释成为京城僧人中封号最高者。详细参见李志明.汉藏交融:明清时期岷州藏传佛教史研究[D].兰州:兰州大学,2018:72—73。

入汉文《大藏经》,但是却未成为任何一个汉传佛教部派所遵循的根本戒律,这可能是汉传佛教寺院不画生死轮、汉传佛教界对生死轮相对陌生的原因,以致有人认其“非教出”。与之相反,藏传佛教各个派别均以《律分辨教》为根本戒律来源,加之阿底峡、宗喀巴等藏传佛教界享有崇高地位的高僧大德曾在论著中屡屡提及生死轮画法,故藏传佛教界对其内容并不陌生。^①

班丹扎释的处理方式无疑充满了智慧。他首先将汉藏佛经中有关生死轮的内容抄录出来,以消除人们对于生死轮是否如法的疑虑,并要求工匠在绘图时将汉藏佛经内容融为一体,使汉藏佛教僧人都能接受此图。班丹扎释的这一举措,在汉藏文化交流史上写下了浓墨重彩的一页,为我们认识汉藏佛教的交往交流交融史提供了一个鲜活的例证。

在汉文《说略》第33—39行、藏文第45—50行中,班丹扎释以简明的语言,阐释了生死轮回图所蕴含的深厚寓意,教导人们行善弃恶、追求解脱。虽然这部分汉藏文内容相同,但在行文上则各有特色:汉文使用散文形式,言简意赅,论说有力;藏文采用韵文,朗朗上口,易于念诵。

汉文《说略》最后,作者祈愿皇图永固、佛教兴隆,表现出作者与朝廷关系非常密切。藏文《说略》除与汉文对应的内容外,还称大明皇帝为“大法王(ཆོས་རྒྱལ་ཆེན་པོ།)”,祝愿皇帝圣寿绵长,并祈愿以众施主为首的一切有情早证佛果,宗教意味更加浓厚。藏文部分,班丹扎释的封号使用了音译形式,未使用意译,这与我们在其颁发的法旨中所见的情形一致,似能说明其封号的音译形式更为常用。

落款部分表明,《说略》于正统九年(1444)正月初一书于北京大隆善寺,目前所见感恩寺生死轮回图上的版本,是弘治九年(1493)年建寺时的抄本。我们推断,《说略》中的诸多错误可能是在抄写过程中所产生。藏文《说略》中的错误明显多于汉文部分的错误,且藏文书法也较汉文书法远为逊色,似能说明抄录者藏文水平不高。《说略》及其描述的图

像,能在时隔50年后,从北京传至数千里外的甘肃永登,足见其在明代影响之大、流传之广。

三、《说略》的价值

汉藏合璧《班丹扎释生死轮回图说略》是我国历史上极为罕见的由藏传佛教高僧署名书写的汉藏合璧文章,是汉藏民族交往交流交融过程的历史见证,对于生死轮回图研究和班丹扎释,乃至明代汉藏文化交流史的研究均有重要的史料价值。

(一)《说略》对于研究生死轮回图的价值

流传至今的生死轮回图不可胜计,但除甘肃永登感恩寺生死轮上的《说略》一文,人们尚未在其他生死轮上发现内容如此丰富的介绍生死轮渊源及特点的文字。或许正因如此,有学者认为,律典不是目前所知任何一铺生死轮回图的直接依据,几乎从未找到寺庙里绘制轮回图所凭据的准确经典,有的只是相关的文本^[15]。但从《说略》可知,感恩寺生死轮回图的绘制,同时参阅了《根有部律》和《律分辨教》这两部汉藏经文中有关生死轮回图画法的文献依据,对于这两部经文中没有提及的相关内容,则参校了其他多种汉藏经文绘制,并参考了相关旧唐卡的画法。综合来看,感恩寺生死轮是现存生死轮中最接近佛经描绘的一铺生死轮图像。

古往今来,生死轮回图在各地的变异很大。如前所述,太史文甚至认为,生死轮的每一次绘制就是一种再创造。但以往人们并不知道这种再创造的过程是如何完成的,因为从未见到某一生死轮绘制过程的文字记载。《说略》明确指出生死轮回图及其画法在有多部汉藏佛经中的渊源,并首次注意到汉、藏经文对生死轮记载的差异,深化了我们对生死轮图像的认识。《说略》提醒我们,生死轮回图所出现的各种变异,除了太史文已经指出过的地方性特点,还应该考虑两方面的因素:一是被认为译自同一部梵文经典的生死轮回图文献依据《根有部律》和《律分辨教》,存在诸多差异,所以如果是分别依据汉、藏经文创作生死轮,则必然会有不同之

^① 宗喀巴在其名著《菩提道次第广论》中,引用《律分辨教》关于生死轮的画法来讲说十二因缘。参见宗喀巴.菩提道次第广论[M].北京:中国藏学出版社,2017:224—225.

[10][11] 大正新修大藏经[M],n.1442(第23册):810,811.

[12] 中华大藏经·甘珠尔(对勘本,第7册)[M].北京:中国藏学出版社,2006:274.

[13] Stephen F. Teiser, *Reinventing the Wheel: Paintings of Rebirth in Medieval Buddhist Temples*. Seattle and London: University of Washington Press, 2008:92-94.

[15] 赫尔穆特·F·诺伊曼.12世纪西藏西部白东布石窟寺的生死轮回图[G]//耿江萍,译.廖旻,校.越过喜马拉雅:西藏西部

佛教艺术与考古译文集.成都:四川大学出版社,2007:83.

[16] 沈卫荣,安海燕.明代汉译藏传佛教密教文献和西域僧团——兼谈汉藏佛教史研究的语文学方法[J].清华大学学报(哲学社会科学版),2011(2).

[17] 沈卫荣.论《大乘要道密集》的成书[J].中国藏学,2016(3).

[18] 安海燕.明代汉译藏传佛教文献研究[M].北京:中国藏学出版社,2019:23.

Translation and Annotation of *the Han and Tibetan Summary of the Wheel of Rebirth* Written by Palden Tashi in the Ming Dynasty

LI Zhi-ming

(School of History and Culture, Lanzhou University, Lanzhou, Gansu 730020)

Abstract: *The Han and Tibetan Summary of the Wheel of Rebirth* written by Palden Tashi (dPal-Idan-bkra-shis) in 1444 is the only literature handed down so far written in both Han and Tibetan languages by a famous high-ranking Tibetan lama. It is a historical testimony of the mutual influence of Han and Tibetan Buddhism. Palden Tashi cited many Han and Tibetan sutras to discuss the origin and painting characteristics of *the wheel of rebirth*. He pointed out the differences in the texts about the wheel of rebirth in Han and Tibetan canons for the first time. It specifically introduces the canonical basis of "twelve dependent origins", "Bardo" and "Buddha Nirvana". In reference to the literature, it can be found that the painting of *the wheel of rebirth* in Gan-en Monastery at Yongdeng County of Gansu province is different from any other existing paintings of it, the painting is a product of the integration of Han and Tibetan Buddhism, and it is also the closest to the description of it in the vinaya.

Key words: the Han and Tibetan Buddhism; dPal-Idan-bkra-shis; *the wheel of rebirth*; the Ming Dynasty

[责任编辑:阿贵]

[上接第106页]

On the Unusual Artist Characteristics Presented by *the Epic Gesar*'s Narrators —Pema Dorji's style: singing out the epic with a piece of graphic paper in his hand

Jamyang Chudrun

(Institute of Ethnic Literature, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100732)

Abstract: The epic of *King Gesar*, as a cultural product of the Tibetans, has been circulating in a live form to now, forming a grand epic performance tradition. It not only provides a rich heritage for the Chinese nation, but also makes outstanding contributions to world civilization. Holding a piece of paper with graphic lines, Pema Dorji, a narrator of the epic, can perform the characters, plots and environment in the epic of *King Gesar*. This article analyzes and discusses the uniqueness of his performance on the development process of the latest discovery.

Key words: Gesar; Actors; Pema Dorji

[责任编辑:阿贵]

在佛教中国化的历史中见证民族交融： 藏文《十王经》初步研究*

李志明 索南旺姆[◎]

内容提要：《十王经》是影响最大的中土疑伪经之一，有回鹘文、藏文、西夏文等多语种译本。本文简要介绍四种藏文写本的基本情况，并将其与汉文、西夏文经本进行初步比较。研究表明，藏文本是在综合多个汉文经本的基础上编译而成。四个藏文本中，梵典官本与西夏本最为接近，应该是西夏本据以翻译的底本系列。中土撰述疑伪经的多语种译本，是佛教中国化和各民族人民以佛教为纽带展开交往交流交融历史的重要见证。

关键词：藏文《十王经》 佛教中国化 文化交流 阎罗王

作者简介：李志明，藏学博士，兰州大学历史文化学院博士后、副研究员；索南旺姆，甘肃民族师范学院经济与社会发展系讲师。

《十王经》是影响最大的中土疑伪经之一，在中国南北各地，以及日本、韩国等东亚佛教文化圈均有流传。近年来，随着新资料的不断发掘，学界对《十王经》的研究从以往只注重汉文经本，开始转向对回鹘文、西夏文、藏文等多语种文本的综合考察，研究成果层出不穷。^① 2012年，捷克藏学家丹尼尔·布鲁斯基（Daniel Berousky）出版《藏文〈十王经〉——兼论汉文化对藏族死后观念的影响》一书^②，刊布了捷克布拉格美术馆所藏一件藏文《十王经》写本。作者在书中言及，布拉格写本是学界已知的唯一一件藏文《十王经》写本。该书征引丰富的汉藏文史料，对藏族的地狱观念、汉文化对于藏族死后观念的影响等问题进行了探讨，并将藏文《十王经》翻译为英文。藏文本的公开出版颇受学界重视，太史文在其《〈十王经〉与中国中世纪佛教冥界的形成》序言中予以介绍。^③ 张总在论及《十王经》分类时，也将藏文本纳入考察范围，并论及西夏文和藏文本之间的关系。^④

丹尼尔·布鲁斯基的研究侧重于地狱观念在藏地的发展演变和汉地冥界观念在藏文化中的影响，其著作对文本本身探讨不多。2016年和2018年，笔者先后在甘肃岷县发现了清道光二十六年（1846）和雍正十二年（1734）的两件藏文《十王经》写本。2022年8月，笔者参与鉴定出上海梵典宫所藏一件藏文《十王经》。这三件写本的发现，为深入研究藏文《十王经》的传播流变，以及确定汉、藏、西夏文《十王经》之间的传译关系提供了宝贵资料。

根据文献的收藏地和抄写年代，我们将现有四种藏文写本分别命名为布拉格本、梵典宫

* 本文系国家社科基金项目“明清以来岷州新发现藏传佛教寺院文书搜集整理与研究”（编号：18CZS056）、中国博士后科学基金面上资助项目“国内两种新见藏文《十王经》对勘与研究”（编号：2019M663856）阶段性成果。

① 最新回鹘文《十王经》研究参见马小鹤、汪娟《回鹘文与汉文〈十王经〉图卷》，《敦煌学》第38期，2022年8月。西夏文本研究参见张九玲《俄藏西夏本〈佛说十王经〉述略》，《首都师范大学学报（社会科学版）》2019年第2期。

② Daniel Berousky, *The Tibetan Version of The Scripture on the Ten Kings, And the Quest for Chinese Influence on the Tibetan Perception of the Afterlife*, Triton, Faculty of Arts, Charles University Prague, 2012.

③ [美]太史文：《〈十王经〉与中国中世纪佛教冥界的形成·序二》，张煜译、张总校，上海古籍出版社2016年。

④ 张总：《西夏本与西藏文〈十王经〉关联新见》，《中国社会科学报》，2022年5月19日。

本、岷州雍正本和岷州道光本。本文简要介绍四种藏文写本的基本情况，对藏、汉、西夏文经本进行初步比较，探讨汉、藏、西夏文经本之间的传译关系。

一、藏文《十王经》写本概况

1. 布拉格本

布拉格本是学者研究的第一个藏文《十王经》写本。丹尼尔·布鲁斯基详细介绍了其发现经过，称最初是受到经文中插图的吸引而注意到捷克布拉格美术馆收藏的此经，并展开研究。该写本梵夹装，尺寸为58.5×16厘米，共43叶86页，内含14幅插图。写本无跋文，抄写年代不明，初步判定为18—19世纪的抄本，系1917年来华的捷克画家奇蒂尔（V. Chytil, 1896—1936）购自北京或蒙古地区，1933年售回捷克。^①经文插图第八殿阎王处有一兵勇身着清朝服饰，可见丹尼尔关于抄写年代的判断大致不误。

2. 岷州道光本

2016年4月23日，笔者在甘肃岷县进行田野调查时，经眼一部民间收藏的清代藏文《十王经》。该写本梵夹装，尺寸为54×23厘米，共16叶32页，内含12幅插图。汉、藏文跋文均记载，经文抄于道光二十六年（1846）。

3. 岷州雍正本

2018年5月27日，笔者在岷县见到民间收藏的另一部藏文《十王经》写本，也是梵夹装，尺寸为50×18厘米，共31叶61页，内含插图11幅，第2—11幅插图上分别用汉字标注“一阎王”“二阎王”至“十阎王”。汉文跋文记载，经文抄于雍正十二年（1734）。

4. 梵典宫本

2022年8月16日，经张总先生介绍，笔者得见梵典宫《十王经》文本。此经书写在靛青纸（mthing shog）上，用金银汁相间书写。经文前十页有校订痕迹，以纯白小字校正错别字及标点符号等内容。经书为梵夹装，尺寸为56×18厘米，共20叶40页，缺第9叶，页码从1—20单独排序。在页码序号前有一“ja”字，说明其属于共同保存或同批书写经文中的第五部。经文首页有两幅彩色画像，内有《十王经》相关插图12幅，绘画方式较为独特，用彩色线条勾勒而成，略似简笔画。经文封面题名“gshin rje mdo' bzhug s·ho”（阎罗王经），无跋文。据梵典宫文献管理处王宣力介绍，此经原藏于蒙古国一藏传佛教寺院，后由日本藏家拍得，上海收藏家顾清辗转从日本藏家手中购得，入藏梵典宫。

上述四种版本《十王经》差别较大，最长的布拉格本达86页；岷州雍正本次之，62页；梵典宫本再次，40页；岷州道光本最短，仅32页。雍正本与梵典宫本篇幅大致相当，布拉格本约为梵典宫本的两倍，道光本约为梵典宫本一半。显而易见，布拉格本内容最为丰富，但改编的痕迹也最明显。丹尼尔·布鲁斯基将其分为“导言与题记、佛陀授记与十王斋做法、十殿阎王、浓缩心经、结束语、弥勒陀罗尼”等六部分。经与其他三种写本对比，导言、浓缩心经和弥勒陀罗尼为布拉格本特有，其他三部分则为各版本共有内容。道光本内容最简，多处有缺失，特别是遗漏了藏文经本最具特色的示教五天使部分。雍正本虽比道光本内容完整，但有三处误抄入《佛说灭十方冥经》，导致《十王经》相应内容缺失。

综上所述，藏文本和其他文字版本的比较研究，不宜选用内容改动过多的布拉格本作为参照。相比之下，梵典宫本书写较为规范，且有其他经本不见、而又出现在汉文和西夏文本

^① *The Tibetan Version of The Scripture on the Ten Kings, And the Quest for Chinese Influence on the Tibetan Perception of the Afterlife*, pp.141-147.

的《佛说阎罗王预修十王经序》。但需注意的是，梵典宫本也非尽善尽美，因为其第9页佚失，且最后两页重复抄写阎罗王示教五天使部分，遗漏了结语部分，经文内容并不完整。好在借助其余三个版本，梵典宫本所缺内容均可补足。有鉴于此，本文主要以梵典宫本为例进行论述，仅在必要时引述布拉格和两个岷州本的内容。

二、藏文《十王经》主要内容

此前对于布拉格本的研究发现，藏文《十王经》相比汉文本发生了较大的变化，最值得注意者便是在第五殿阎王处增入了《阎罗王五天使者经》的内容。本文以新发现的梵典宫本为例，再探藏文本的相关特点。为便于比较，我们将梵典宫本《十王经》分为序言、经题、佛陀授记与十王斋做法、十殿阎王、结语等五部分，对与汉文本差别较大的前四部分进行简要介绍。

1. 《佛说阎罗法王预修十王经序》

藏文：

'bud dhas smras pa gshin rje' chos kyi rgyal po sngar bsgom gshin rje mdo' gzhi [/ /] tho che ba rgyal po'i nub phyogs su mkhar du/ha the ho ma{/ } drang srong hi zhes bya ba gcig pa/ bu gcig btsas pas/ ming ho kye zhes/ shar nub cung zad shan bye brag 'tshams bshes (shes) pa'i tshod tsam na/ dkon mchog gus pa bdud (btud) dus rtag du ma za (za ma)bza' ba'i dus so// dang po 'phags pa rnams za ma bza' ba'i dus so/ /dang po 'phags pa rnams dang / sa bdag kun la ming bton gyi spyang drangs nas/ de nas [za] ma bza' bar nus par snang / than me 'brug lo/ /lo gnyis la (pa) zla ba lnga pa'i tshe cig nyin pa mu ngo'u (glo bur) tshe dus byas/zhang gsum gyi par (bar) du snying ka'i thad ka na drod cig zhug (zhugs) 'dug pas/ 'khor yog(g · yog) mi rnams kyis srag (sreg) ma nus/ 'bod mkhan po'us khyod nas dmyal khams byin nas dmyal dpon trangs (drangs) khyod nub kyi mkhar du/ ha the ho ma{/ } ho kye {lan la} zhes bya ba ma yin nam/ ho kye lan la de lan yin khyed sngar yon tan gyi chos ci byas/ dmyal dpon gyi (gyis) gsad (gsan) par ro/ /so so skye bos chos byis pa yin gyis/ sems chos mkhan la dga' ba dus rtag du nam tho ras (rengs) kha'i dus na/ langs na thugs rje chen po'i mtshan tshe lo brgya' re bton par snang / dmyal dpon rnams kyis/gshin rje phyr btang 'ongs zhes/ dbang pos yang dris pa khyod gshin rje'i mdo' tshar cig bzhengs pa la e mos/ ho kyes byas zhing lan byas gal te phyr btang bar song na/ mdo' tshar stong yang bzhengs par byas pa yin/ ming yang spos nas tshe 'di zhes bya bar btags tshe lo dgu bcu phyin nas/ gshin la pho nya la zhal lta byas lam ma nor bar gyi shig ces/ gshin phyr logs nas/ khyim bdag kun dga' bskyed nas mdo' yang ches dar ba dang / 'phel ba dang grags par byas/ rgyal po'i mdun byung nas mkhar rnams dang g.yul (yul) la khyab par bkram par byas/ mdo' lugs bzhin tu tsar stong bzhengs pas byas/ ma gus pa med pa dang / rna (na) ba rnams la phan zhing shi ba slar gson pa dang rtsod pa dang {/ }bral ba long ba rnams snang ba thob/ mdo' 'di rjob (rdo ba) la brkos nas rngo (rdo) leb chen po bzhengs/ de nas blangs na yongs su bskor ba byas so/ /

汉译文：

《佛说阎罗王预修十王经序》

大唐皇帝之西城安定坊有一名曰马行之仙人，生有一子，名曰弘敬。当其略能分辨东西之

时，崇敬三宝，恒于饭时，先请众贤圣食。首先呼唤众贤圣、诸土地之名，予以召请，然后方食。天命景龙二年五月初一日，突然离世，三日之中，胸口发热，仆从人等未能焚烧。追领使人曰在尔入地狱时，冥官引路，问曰：“尔非西城安定坊马弘敬乎？”弘敬答曰是。“尔昔日做何功德？”“启禀冥官，此人虽为愚痴凡夫，但其心喜贤圣，每日黎明即起，念诵大悲观音名号百遍。”诸冥官曰：“阎王令将其放还。”阎王再问：“汝可否写《阎罗王经》一卷？”弘敬答言：“可也。若能放还，即使千卷吾亦愿写。”之后改名曰“此生”，寿至九十。[阎王]又令使者，勿使亡魂迷路。亡魂返回后，阖家欢喜。《阎罗王经》自此盛行，声名远扬，传至京城、城乡各地。依经本抄写千卷，无人不敬。病者得愈，亡者再生，冤讼得离，盲者复明。将此经刻之于石，立大石碑，俾传布四方。^①

这段仅见于梵典宫本的藏文序言，对查考汉、藏、西夏文《十王经》之来龙去脉至为重要。该序言在汉文《十王经》写本中也较罕见，仅存于国家图书馆所藏善本16022号明代刻本《佛说阎罗王经》和一件重庆民间流传的清代刻抄本《阎王经》，但其内容与此处藏文存在多处不同。^② 近期我们在中贸圣佳拍卖会所见西夏文《十王经》的图版中也发现了这段序言，与藏文本内容颇为相合。^③

通过初步比较，藏文经序主体内容与汉文本基本一致，但二者差别亦较明显。如经序题名，两种汉文本分别作《佛说阎罗王经并序》和《阎王经序》，藏文本为《佛说阎罗王预修十王经序》。序文提到马弘敬离世三日之内胸口发热，仆从人等“未能焚烧”，汉文本作“未敢殡葬”，这应该是译者考虑到汉、藏民族丧葬形式之不同，将汉文化中的土葬改成了藏文化中更为普遍的火葬。另外，经序末尾之“盲人复明”“刻之于石，立碑为记”的说法也不见于汉文本。值得注意的是，以上汉、藏文本之间的差异，恰是藏文和西夏文本的一致之处，这无疑为西夏文《十王经》译自藏文本提供了又一可靠证据。

2. 题名

汉文《十王经》题名纷繁复杂，多达十余种，且首、尾题往往并不相同，这种情况在藏译本也有反映。梵典宫本开头有两个题名，分别是“gshin rje la sangs rgyas su lung bstan pa'i mdo'i 'bud dhas smras pa”（佛说阎罗王成佛授记经）和“bcom ldan 'das kyis gshin rje la lung bstan pa dang / 'khor rnams bzhi bshos ston bya ba dang sangs rgyas kyis zhing khams su skye pa'i lugs la yang sngon 'gro'i chos spyod rnam pa lnga'i spyor ba dang / lha'i pho nya lnga shes par byed pa zhes bya ba'i mdo'”（薄伽梵授记阎罗王、供食四众、往生净土、修五加行法并示教五天使经）。后一题名很好地体现了汉、藏经本的差别。经题第一部分与汉文一致。而“修五加行法”并未出现在汉文本，略显突兀，应该是对汉文本“初以五会启经入赞念阿弥陀佛”一句的变通翻译。“五会启经”体现的是净土五会念佛法门，是唐代法照（751—838）据《无量寿经》中“清风时发出五会音声，微妙宫商自然相和”的记载而创立的一种以带有五种节奏的引声念佛方式。^④ 藏译者应该是考虑到汉藏佛教文化传统的差异，从而将“五会启经”之说改成了更加符合藏传佛教语境的“前修五加行”^⑤，使其内

① 原文参见梵典宫本藏文《十王经》，叶第1a—3a。限于篇幅，下文所引经文仅保留汉译文。

② 张总：《十王地藏经图续说》，载《2009年重庆大足石刻国际学术研讨会论文集》，重庆出版社2013年。

③ 中贸圣佳：《万卷—古籍善本专场》，中贸圣佳2021上海秋季艺术品拍卖会，6239号。另据张总先生见告，俄藏黑水城西夏文《十王经》亦有内容基本相同的草体序言。

④ 张先堂：《敦煌本唐代净土五会赞文与佛教文学》，《敦煌研究》1996年第4期。

⑤ “五加行”指修行者通过完成一定数量的皈依、发心、念修金刚萨埵、供曼荼罗和上师瑜伽等五种实修，获得对于佛教的稳固见解和基础。

容浑然天成。紧随其后的“示教五天使”，点明了汉、藏文《十王经》关键差别。

汉文图赞本首题后常见的“成都府大圣慈寺沙门藏川述”一句，并未出现在梵典宫本。但在其他三个藏文写本中均译出。雍正本作“rgya rje yul gyi drin lan bsab pa zhes bya ba'i gtsug lag khang chen po na/ 'dug pa'i tsho'u tshon pa bshi 'di'i tshig bshad pa rnam s zhu zhing ma mchis lags tshigs bead smras pa ni 'di yin no（汉皇治下名曰报恩寺之大伽蓝驻锡之藏川法师对此有注释但未得见，其赞文如下）”，其中藏川法师音译为“tsho'u tshon pa bshi”，道光本写作“tshoba'u tshon phab shi”，布拉格本作“tsho'u chen po pha shi”。藏文本此处表述与大理国和台州《十王经》写本中“成都府大圣慈寺沙门藏川述赞”的说法比较相似。^①也就是说，在藏译者眼里，藏川与《十王经》的关联主要也是赞词部分。

3. 佛陀授记阎王与十王斋做法

藏文本对阎罗王授记与其居处冥间的原因进行了改编，增加了较多有别于汉文本的细节，描述更为详细，情节显得更加合理、完整：

当知所以成阎王者，乃为破戒故。阎王居于地底五百由旬之白色大宝城中。上午时分，阎王亲见瞻部洲之部分有情虽然因其福德广大，得以从地狱被放出。其中尚有一些行为粗糙、品行不端、违背戒律等恶行，但因其肩披袈裟，故而地狱之火不着彼身。阎王因此对沙门功德生起信仰，发愿出离。二者，所有阎王见彼城一日着火三遭，而火焰不及自身。叹曰：“火焰为何不烧吾身？”甚觉稀奇。尔时阎王忆起，前世乃一沙门，因身披佛陀袈裟之神力，得以火不及身。尔时阎王对袈裟生起信仰，发心恭敬。三者，阎王于每日午后浑身生疮，其中又生蛆虫，然迅疾又得痊愈，远离痛苦。如此一来，阎王对因先世为沙门时破戒之果报生起忏悔，再次发愿出离。如此一天三次，因其所做善业异熟故，吾于此授记阎王于大宝华严世界成佛。^②

这段文字不见于汉文《十王经》，目前我们也未查找到与之对应的佛经来源。不过《起世经》中有一段讲述阎罗王“以恶业不善果故”，备受酷刑，随即发愿：“呜呼！愿我从今捨此身已，更得身时，俱于人间相逢受生，令我尔时于如来法中当得信解，得信解已，我于彼处复当更得信解具足，剃除须发，著袈裟衣，得正信解，从家出家”^③，其中阎罗王受罚与发愿出离、著袈裟衣等说法，与上引藏文《十王经》颇有相似之处。又因《起世经》及其异译本《起世因本经》《大楼炭经》等佛经中，阎罗王受刑与发愿出离的内容恰好与下文将要论及的示教老、病、死等天使连在一起，因此我们推论，藏文本此处的编译很可能是以《起世经》中的上述内容为基础加工而成。甚至可以推论，汉文《十王经》的编撰，定然也是受到了诸如此类地狱经典的启发。

研究表明，数量众多的汉文《十王经》文本，大致可分为强调预修的《阎罗王授记经》和侧重亡人斋的《佛说十王经》，前者大略等于传统分类中的文偈本，后者为图赞本。^④藏文本虽然在形式上更加接近图赞本，但却包含以下几段仅见于文偈本、不见于图赞本的文字：

若有善男子、善女人、比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷等四众中，欲在生之日预修“七七斋”者，当于每月二斋日做斋。云何二斋日？上弦月之十五日，下弦月之月尽日是也。当于此二斋日做满十王斋。若欲为已逝有情做七斋（十王斋）者，当于新亡日起，依次做满七七斋、百日斋、

① 侯冲：《南诏大理国佛教新资料初探》，载赵寅松主编《白族文化研究》，民族出版社2003年，第426—461页。

② 根据梵典宫本《十王经》叶4b—5a翻译。

③（隋）闍那崛多等译：《起世经》，《大正藏》第1册，第52—53页。

④ 张总：《新见〈十王经〉所示之拓展变化》，《佛学研究》2022年第1期。

周年斋、三周年斋等十斋……若复有人因无财而不得做十王斋，或虽有财力，因有事忙，不得空闲做此大〔七斋〕者，彼等当于斋日，将佛像及一比丘迎请至家中，于佛像前香花供养。上午时分，将两份糍粑团放置在盘子中，盖上纸衣。斋日时，将此食物从放置处挪动至亡人处，并念诵亡者姓名，放置在一起。尔时因有此良机，亡者得见为已身做此等功德，眼见之后，极为欢喜，对佛像及比丘诵经声生起信仰。以此因缘，得以解脱地狱苦难及饥渴之苦。

若有人在生时做十王斋，即为“做斋者”。若能照此去做，则七分功德尽皆得之；若是夫妇、子女、兄弟、舅甥或亲朋、好友、学生、仆人等为亡者做斋，则（七分）功德亡人仅得一分，做斋者获得六分。何以故？（譬如）播种青稞，何人耕种，由其收获，岂有不种而收之理？除非耕种之农夫施舍。

尔时地藏菩萨言：若有善男子、善女人，能于此十王处为已身，或为亡人做满十斋，其人当受善神礼敬。缘何凡夫得受善神礼拜？世间诸人有何善根，善神、药叉、命运之主阎罗王等天龙八部均极为欢喜，对其生出崇敬之心，其做大善行者更何须说，自会礼拜崇敬。^①

以上几段文字，向来被视为区分文偈本和图赞本的重要标志。在以图赞本为主体翻译的藏文本中包含以上文字，且没有相应汉文本发现的情况下，我们有理由相信，藏译者在编译过程中广泛参阅了多种汉文本，并根据主题相关的地狱类佛典进行了合理化改编，兼收并蓄，形成了独具特色的综合型藏文经本。

4. 十殿阎王

这部分主要讲亡魂在十斋日各须经过一王，其主体译自汉文图赞本，但在第五王即阎罗王处加入了阎罗王示教五天使的内容。限于篇幅，以下仅举阎罗王示教第一天使予以说明：

第五七日，至阎罗王处。一旦至阎罗王处，押解亡魂之恶鬼奏曰：“启禀阎王，此人在世时，多行不法之事，贪图现世享受，多有不合教法行为，不敬沙门比丘，不入正道，不作福善，贪图今生享受，不惧来世业报，请天神予以审问。”阎罗王闻听此言，问曰：“喂，人子！你在生之日，曾做何善恶业，如实奏来。”尔时亡魂见阎王落座处诸多可怖恶鬼，及诸冥官各各手持刑具，极为惊恐，目光闪烁，口不能言，喉咙堵塞，声音颤抖，未做善行亦曰做，所做恶业不承认，撒下万千谎言。阎王听毕，以三毒威力，想起生老病死诸苦，长叹一声，声音巨大，犹如空谷回响，告诸执事恶鬼：“喂！请将此人带至业镜前，令其观看自身所做之业。”狱卒闻令，立即将此恶业罪人带至业镜前观看。罪人一看，在人间所做一切业之情形明明白白显示其中。见此情景，亡魂口干舌燥，仰头望天，哀嚎不已，双手捶胸，四下观望，苦苦哀求。尔时诸狱卒等又将其拖拽至阎王处。阎王问曰：“喂，人子，尔见自己做何业？”亡魂惊恐不已，心中生出万千忏悔，如实报上所做之业，盖因未能知晓做福德之善因。尔时亡魂心如金刚般坚定。阎王见此，问曰：“喂，人子！你在人间时，是否见五天使来临？尔时彼等为何不做（善行）？”复此，亡魂心中思想五天使，但未能记起，答曰：“大天，我未见天使。”阎王复问：“喂，汝在生之日，有思维与觉受时，果未见生法乎？以此法所生婴儿，出生时脓血混杂，由母亲带去洗涤，不分污垢，在彼污垢不洁之潮湿处翻滚停留，汝曾见乎？”亡人答言：“如此已见。”阎王复曰：“如此尔时因何不思此法吾亦有之，不得相离？而于未至此法时仍不识好歹，不喜做身语意善业，为何思不及此？”亡人答言：“如此已见并知晓，但因放逸故。”阎王曰：“如此，则应受放逸果报。汝之放逸行为，非汝父母、国王、大臣、天与比丘等强令尔为，乃尔自作，故勿得怨恨指责他人，当自受其果报。”^②

① 根据梵典宫本叶 6a—8a 翻译。

② 根据梵典宫本 12a—13b 翻译。

这段文字讲述阎罗王为亡魂示教生、老、病、死、罚等五天使^①，是藏文本与汉文本最明显的不同。阎罗王示教天使的说法，在《长阿含经·世记经》《起世经》《起世因本经》《铁城泥犁经》《中阿含经·天使经》《大楼炭经》《阎罗王五天使者》等七种经文均有提及。前四种为老、病、死等三天使；《中阿含经·天使经》《阎罗王五天使者经》《大楼炭经》为五天使，前两者五天使次序为生、老、病、死、罚，《大楼炭经》为老、病、死、幼、罚。对比发现，藏文《十王经》中示教“五天使”的内容，无论是五天使的顺序还是行文，均最为接近《阎罗王五天使者》。我们认为藏译者之所以选在第五王处加入这段文字，应该是由于十王中惟第五王即阎罗王的佛教渊源最为清晰，且是佛教徒最为熟悉的地狱之主。^② 在一部如此明显的伪经中加入“真经”，无疑能够提升信众对经文的接受程度，有利于经文的传播。值得注意的是，藏文大藏经中并无以上几种地狱经典，也就是说《十王经》为我们额外提供了一个《阎罗王五天使者经》的藏译本。

具体到十王名号的写法，四种藏文本差异较大，甚至同一写本也往往前后写法不一。其中最值得注意的王名译法是第二王“hung wang”（皇王）和第三王“ju hung wang”（朱航王）。后者读音比较接近“初江王”，果若如此，前者则应指“宋帝王”。二七宋帝王、三七初江王的排序方式，恰是文偈本的特征，与常见的图赞本刚好相反。

另外，各藏文本中的第八、第九、第十斋日的时间分别译作“第八七日”（bdun tshigs brgyad pa'i ni ma）、“第九七日”（bdun tshigs dgu ba'i ni ma）和“第十七日”（bdun tshigs bcu pa'i ni ma），而不是写成百日、一年和三年。张九玲在俄藏西夏本《十王经》的研究中曾提出疑问：“西夏本做前七斋的日期与汉本相同但不知为何后三斋的日期却变成了八七、九七、十七，不同于汉本的百日、一年、三年。”^③ 至此可以看出，西夏本后三斋日看似不合常理的表述，实际上也源自藏文本。

三、藏文《十王经》之流布

藏文《十王经》在史籍中早有蛛丝马迹。明万历四十年（1612）成书的《万历武功录》记载，隆庆六年（1573）二月，切尽黄台吉“往马蹄寺，礼佛毕，即使夷使向抚臣索车磔数珠、莲花子数珠及《西番十王经》……已，乃为书谢抚臣，曰：‘如今活身都是谎，死在阴司是实佛。日夜乞而望车磔数珠及《十王经》拜诵，以修再生。惟太师早赐（指王崇古一引者）’”。^④ 此处《西番十王经》，应即藏文《十王经》。也就是说至晚在万历年间，已有藏文《十王经》写本传至蒙古地区。同书卷八之《俺答汗列传》亦提及，明廷所派之番汉僧人前往俺答汗大营中讲经说法，“出地藏十王图像”“因陈说清净贞空明心见性，令戒杀去暴，全天地好生之德，免十阎罗地狱之苦”^⑤，表明俺答汗对地狱十王之说似不陌生，《十王经》在此前应已传入了蒙古地区。无独有偶，现有四个藏文《十王经》写本，布拉格本有可能出自北京或周边的蒙古地区，梵典宫本则确定就是出自一座蒙古藏传佛教寺院，足见此经在蒙古地区

① 布拉格本中五天使的次序为生、老、病、罚、死，看似符合逻辑，但无佛经依据，可能是由传抄者所改。

② 据茨默（Peter Zieme）研究，回鹘文《十王经》也在第五殿阎王处增补了不少内容。参见 Peter Ziemer. Old Turkish Versions of the “Scripture on the Ten Kings”, Proceedings of the 38th Permanent International Altaistic Conference, Ed. By Giovanni Stary, Harrassowitz Verlag · Wiesbaden in Kommission, 1996, pp.401-425.

③ 张九玲：《俄藏西夏本〈佛说十王经〉述略》，《首都师范大学学报（社会科学版）》2019年第2期。

④ 瞿九思：《万历武功录（蒙古女真人物传记选）》，薄音潮编辑点校，内蒙古大学出版社2007年，第371页。

⑤ 瞿九思：《万历武功录（蒙古女真人物传记选）》第98—99页。《十王经》在蒙古地区流传情况的研究，参见李勤璞《民众信仰与国家建构：关于黑秃阿拉的七大庙》，《欧亚学刊》第五辑，第63—104页。

流传之广泛。

四个藏文《十王经》写本，仅两种岷州写本可根据跋文判定为清代抄本，布拉格本被认为是18—19世纪的抄本，梵典宫本虽无跋文，但从文内诸多错讹及经文内容的误抄情况来看，显然也是传抄本。根据现有资料，虽然尚不能确定藏文《十王经》的编译时间，但从俄藏黑水城、定州本，乃至近年拍卖网所见刻本西夏文《十王经》之发现可知，此经昔日在党项族中必颇为流行，很可能早在西夏王国时期（1038—1227）已由藏文译出。若此推论不谬，则其藏译时间还可上推，或许在汉文《十王经》风行之晚唐五代时期便已译出。

藏文《十王经》作为一部以汉文本为基础编译而成的伪经，进而又成为西夏本之底本，并流传至蒙古族地区，可见汉、藏、党项、蒙古等多民族人民经过长期的交往交流交融，已经具备了共同的宗教文化信仰基础，佛教文化为促进各民族的交往交流交融发挥了重要的桥梁纽带作用。

四、结语

通过对藏、汉、西夏文《十王经》的初步比较，可知藏文本是在吸收多种汉文本内容的基础上，增加《阎罗王五天使者经》的相关内容所形成的综合型新文本。藏译者又结合藏族文化传统，对译文进行了某些巧妙地调整，如将“五会启经”改译为“五加行法”，将“自种自得”具体为“（譬如）播种青稞，何人耕种，由其收获”，又在十王中藏地民众最为熟悉的阎罗王处，嵌入《阎罗王五天使者经》，有力提高了这部伪经的可信度。

四种藏文《十王经》写本中，梵典宫本因其特有的序言部分，表现出与多个西夏本的一致性，因此可认定为西夏本的母本系列。与汉文本种类繁多的变体相一致，藏文《十王经》也呈现出复杂的面向。现存四个写本，彼此差异极大。这应该是疑伪经文本的共性，体现了疑伪经内容的相对“开放性”。

如果说印度佛教经典的汉译标志着佛教中国化的开端，那么在佛教思想激荡下中土疑伪经的出现，便意味着佛教在中华大地的生根、发芽。诸如《十王经》之类的中土疑伪经，又被译为藏文、回鹘文、西夏文、蒙古文、满文等多种文字，在边疆民族地区广泛流传，则是佛教在更深层次上的中国化，意味着佛教在中国开枝散叶、结出硕果，而这也为我们考察各族人民以佛教为纽带交往交流交融的历史提供了极佳的剖面，是当下铸牢中华民族共同体意识的宝贵历史文化资源。

（责任编辑 周广荣）