大型嘛呢石经堆与观音坛城部落化*

——以18世纪以来北部康区为中心

王　媛

通过对以嘉那嘛呢为主线的北部康区大型嘛呢石经堆超常规模发展历史成因、文化理念以及社会机制的考察，本文确认了18世纪以来该区域出现的大型嘛呢石经堆兴建热潮的文化实质，在于以“再造观音坛城”表征部落首领权力，是源自印度、以佛教作为治国意识形态的不空羂索观音佛王传统在北部康区的本地化。地方首领们虽采纳了五世达赖喇嘛弘传观音信仰和建造布达拉宫等实践形式，但并非接纳了其“僧王”合法性在边地的延伸，反而将观音化身的象征整合于既有的家族式政教双首领的权力结构，衍化出“千(百)户十观音法王”的治理形式，实现了部落家族式首领权力的内部更新。而以观音为表征的卫藏僧权和边地部落首领权力，共同构筑了18世纪以后观音密宗王统藏地化的高潮。

关键词：观音坛城　大型嘛呢石经堆　部落化　北部康区　藏传佛教

作者王媛，女，中国社会科学院民族学与人类学研究所博士后研究人员。地址：北京市中关村南大街27号6号办公楼，邮编100081。

18世纪以来西方传教士和民国勘务官员的纪游中，都显示出对嘛呢石文化的关注，[①]当代也有不少侧重单体嘛呢石篆刻内容(文本及造像)[②]以及嘛呢石经堆民俗功能[③]的考证与分析。而遍布于西藏昌都、青海玉树、四川甘孜石渠、西藏那曲和青海果洛等传统北部康区及毗邻地区的大型嘛呢石经堆，更是引人注目的文化景观。玉树地区历史上就有三大嘛呢石经堆的传

* 本文系2015年国家社会科学基金一般项目“国家视域中宗教权威与藏青川结合部藏区和谐治理的探索研究”(项目编号：15BMZ069)的阶段性研究成果。

① 参见 Ippolito Desideri, *An Account of Tibet: The Travels of Ippolito Desideri of Pistola, S. J., 1717-1727*, Taylor & Francis Routledge, 2005, pp. 204-205; J. H. Edgar, “Sacred Stones and Associated Traits in Eastern Tibet and Contiguous Regions,”《华西边疆研究学会杂志3》，中华书局2014年版，第51－56页；“The White Stone,”《华西边疆研究学会杂志1》，中华书局版2014年版，第23－26页；“White Stone Omamental Design,”《华西边疆研究学会杂志1》，第78－80页；F. Sierksma, “Sacred Cairns in Pastoral Cultures,” *History of Religions*, Winter, 1963；任乃强：《喇嘛教民之转经生活》，《文史杂志》1945年第9－10期。

② 内容分析如索南才让：《藏传佛教“六字真言”》，《西藏民俗》2001年第4期；林锦江：《罗布嘛呢括罗：藏族观音信仰文化研究》，中央民族大学2012年博士学位论文。造像分析参见韩书力：《嘛呢石刻图集》重庆出版社2001年版；杨敬华：《藏传佛教视觉艺术典藏：嘛呢石》，青海人民出版社2012年版；冯少华：《西藏嘛呢石刻》，北京出版社2009年版。

③ 如石泰安在《西藏的文明》一书中对创世和路标型的嘛呢堆的分析，参见[法]石泰安著、耿昇译：《西藏的文明》，中国藏学出版社2005年版，第228－232页。

说。三大嘛尼石经堆，即位于囊谦县娘拉乡的吉日达嘛呢、吉曲乡的嘉玛嘛呢和玉树市新寨村的嘉那嘛呢，当地流传着“如果一年之内能够转完三个嘛呢堆，将会带来好运气”的民谚。实地考察中，这三个嘛呢堆都距离渡口不远。[①] 其中的嘉那嘛呢，民国时几次西北堪务的记述以及西方人的游记中，均有相关片段记载。[②] 进入21世纪以来，也有不少学者对其开展了专门研究。[③] 民主改革前囊谦千户直辖的7个百户中，3个家宅附近都有大型嘛呢石经堆，其余的19个领属百户中至少9个有类似情况，包括3个政教合一的部落（寺院）。[④] 部分石经堆虽在“文革”中经历重创，但在当代又迅速聚落成大，展现了顽强的社会生命力。毗邻的甘孜州石渠县更有松格嘛呢、巴格嘛呢和穆日嘛呢三座石经堆入选了当代全国重点文物保护单位。

在研读历史文献和前人研究成果基础上，结合田野调查中的观察与思考，笔者认为，围绕大型嘛呢石经堆这一主题，至少有以下问题值得深入思考：嘛呢石在藏区的山间、桥口、路边、村落和湖畔都不乏见，但何以在上述传统藏边区域聚落成大？既有摩崖石刻的经典艺术表现形式，为何还要费心劳力将山岩敲碎，篆刻经咒与图像，移至他处再造嘛呢石“山”？发展大型嘛呢石经堆的社会意识始于何时，是否与更广大区域的历史进程相关？为此，本文将以嘉那嘛呢（青海玉树州结古市境内）为主要个案，同时兼顾传统北部康区的囊谦噶嘛呢（今青海省玉树州囊谦县吉曲乡境内）、嘉玛嘛呢（今青海省玉树州囊谦县吉曲乡境内）、龙喜寺嘛呢（今青海省玉树州玉树县下拉秀乡境内）以及松格嘛呢（今四川省石渠县阿日扎乡境内）等，对北部康区大型嘛呢石经堆超常规模发展的历史成因、文化理念以及社会机制进行考察，以期对上述问题的研究与思考有所推进。

一、嘉那嘛呢的“神圣”叙事

嘉那嘛呢石经堆，位于今青海省玉树藏族自治州结古市以东5公里的新寨村。民主改革前，新寨村既是扎武部落的粮仓所在地，也是扎武百户的一个庄园，还是位于结古市中心的百户家寺萨迦派结古寺的固定福田。当时嘉那嘛呢石经堆已规模庞大，东西长450米，南北宽180米，高8米，占地121亩，佛堂2座，佛塔7个，转经桶100多个。[⑤] 根据五世嘉那活佛改写

① 距离昌都噶玛乡较近的吉日达嘛呢的创立据说与西藏工匠汤东杰布有直接关系，而囊谦吉曲乡的嘉玛嘛呢则被追述至文成公主进藏。在民主改革前，囊谦的两座嘛呢石均由当地百户的家寺监管。

② 如周希武：《玉树土司调查记（下卷）》，上海商务印书馆1920年版，第13、14页；《宁海纪行》，甘肃人民出版社2002年版，第46－48页。又如，朱绣：《海藏纪行》，《西藏六十年大事记》，青海人民出版社1996年版，第98页；马鹤天：《甘青藏边区考察记》，甘肃人民出版社2003年版，第270－271页；李式金：《玉树调查简报》，《地学集刊》1943年第1期；庄学本：《庄学本全集》，中华书局2009年版，第382页。民国时期英国驻藏副领事台克满也曾到过此地。参见Eric Teichman, *Travels of a Consular Officer in Eastern Tibet: Together with a History of the Relations between China, Tibet, and India*, Nabu Press, 1922; Eric Teichman, “Journeys through Kam,” *The Geographical Journal*, Vol. 59, No. 1, 1922。

③ 参见桑丁才仁：《嘉那·道丹松曲帕旺及嘉那嘛呢文化概论》，民族出版社2012年版；罗桑开珠：《玉树嘉纳嘛呢石及其文化价值》，《青海民族大学学报》2010年第4期；更求多杰：《玉树嘉那嘛呢石研究》，桑丁才仁主编：《多彩玉树——新寨嘉那嘛呢与勒巴沟文化》，中国藏学出版社2015年版，第86页。

④ 笔者实地确认家宅附近有大型嘛呢石经堆的囊谦千户直属百户有：加查百户、琼保百户、香达百户。其他有嘛呢石经堆的玉树部落至少还有：格吉那仓、格吉巴玛、格日扎赛、格吉麦玛和格吉甘周五个百户，扎武百户以及政教合一的觉拉百户（觉拉寺）、拉秀（龙喜寺）和苏莽百户（苏莽寺）等。部落音译名与《玉树州志》1949年藏族部落情况表保持一致，参玉树藏族自治州地方志编纂委员会：《玉树州志》，三秦出版社2005年版，第847－854页。

⑤ 更求多杰：《玉树嘉那嘛呢石研究》，桑丁才仁主编：《多彩玉树——新寨嘉那嘛呢与勒巴沟文化》，第86页。年治海、白更登等人的记录，与此有一定出入，参年治海、白更登：《青海藏传佛教寺院明鉴》，甘肃民族出版社1993年版，第378页。

的传记，[①]完整的嘉那嘛呢地景被视为一个观音坛城域，包括三个观音坛城。这个坛城域完整地保留在今天新寨村的行政区划内（见图 1）。

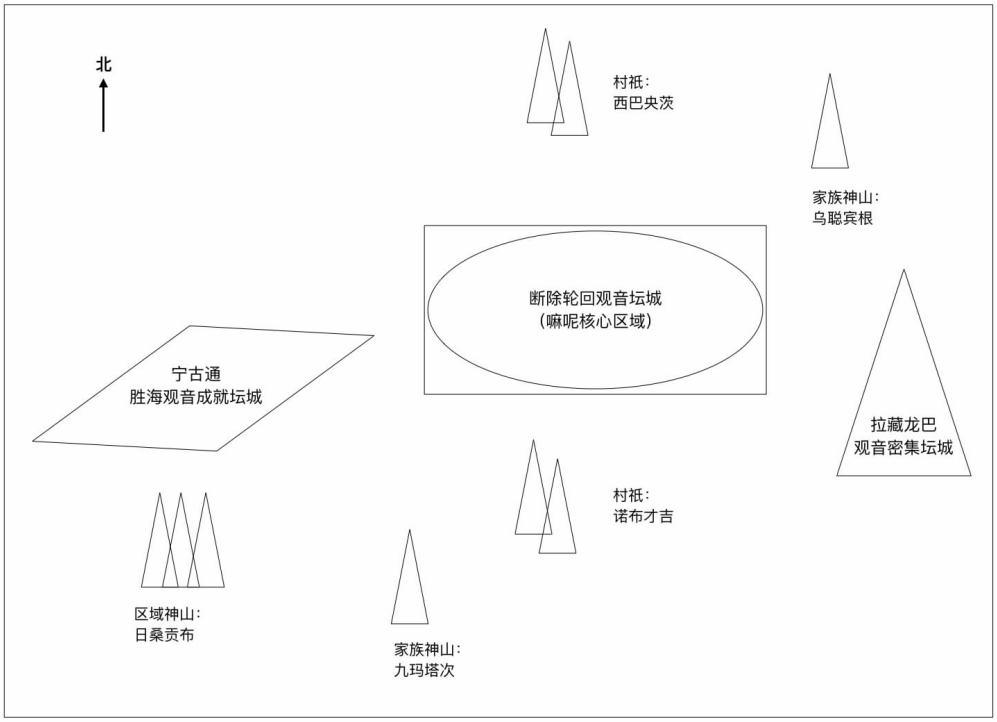

图 1　嘉那嘛呢石经地景及周围神祇区位图

完整的嘉那嘛呢地景由三个坛城构成，自东向西依次是：拉藏龙巴观音密集坛城（lha 'dzom lung pa ste spyan ras gzigs gsang ba 'dus pa'i dkyil 'khor）、达达嘛呢兴萨断除轮回观音坛城（da lta ma ni bzhengs sa ste spyan ras gzigs 'khor ba dong sprugs kyi dkyil 'khor）和宁古通胜海观音成就坛城（gnas mgo thang te spyan ras gzigs rgyal ba rgya mtsho'i dkyil 'khor）。[②] 在物理层面分别对应白色大理石山（拉藏龙巴）、供放嘛呢的河谷空地以及一片丰茂草滩（宁古通）。观音坛城域的文化建构至少有以下两个层面值得注意：

1. 观音净土：放生通道

坛城作为佛的居所，象征着世界秩序的本源，也被视为“净土”。而以慈悲著称的观音的坛城，其“净土”表征，并非是“不含杂质的纯粹”，而是通过对“异己”的放生，成就道德意义的“洁净”。在嘉那嘛呢中，这种净土观既表现为整个坛城区域禁止杀生的俗世规范，突出了与世俗空间的中断与区隔；[③]也渗透局部，在核心区域中出现了“非人道”——修哇（gsho ba）——的空间设计，为非佛精灵（无论善恶）预留了专用通道。当地人不会从修哇通过，也不能在此悬挂印有佛教经文的风幡，害怕因此阻挡了非佛精灵，也为自身的轮回之路平添障碍。

① 本文所据传记，即桑丁才仁译注之《嘉那·道丹松曲帕旺传记三信大海信月》，收于氏著《嘉那·道丹松曲帕旺及嘉那嘛呢文化概论》，第 65－151 页。

② 其中达达嘛呢兴萨，是 da lta ma ni bzhengs sa 的音译，意为现在兴修嘛呢之地。藏文原引自桑丁才仁：《嘉那·道丹松曲帕旺及嘉那嘛呢文化概论》，第 44－45 页，考虑译名完整性以及受访者发音差异，汉译名有所调整。

③ 这也促成了基于信仰差异的族裔空间互补。撒拉族穆斯林聚集在坛城域外的山沟中，从事宰牲业。

2.坛城次第:“三士道次第说”的空间化

传记显示,位于中间的断除轮回坛城应该是最早认定的,但坛城域的叙事更突出了三个坛城间自东向西的文化秩序:

拉藏龙巴(观音密集坛城),意为聚神坡,位于村祇东边。文殊菩萨曾授记道丹(后被追认为一世嘉那活佛),此山“底部皆是白色石头,若以慧眼观之,有很多自现六字真言;若放在嘛呢石刻堆里,未来将会看到自现六字真言,前往那里采石,此有法身精意之自现白色‘阿’”。后来,道丹果然在此掘藏一块写有“阿”字的石头。这是藏密中的一个种子字,“一字可生多字,多字复可收摄于一字”,而且“‘阿’乃所有文字之圣”。① 独特的白色山岩构成,在掘藏叙事中转化为拉藏龙巴神圣等级的跃升。

断除轮回坛城,即经石的供奉地点。在这个区域,刻、供、转、诵嘛呢等各种仪式性实践,都具有断除烦恼、摆脱轮回功德。② 该坛城以“五佛五智”为建构理念,③其直观表现就是昔日的嘛呢石经堆一直都由五个嘛呢小堆构成。僧侣也坚决拒绝村民以观音经咒六字真言的数量为计、补充第六堆的想法。藏密中,五方佛作为金刚乘教法的核心,是制约嘛呢石经堆数量的关键,而且六字观音修法“圆满次第”的终极实践就是“与五姓佛融为一体,合为一位”。④ 这种密宗观音修法传承,因依托复杂严格的宗教仪轨,难为世俗信仰者接触并普及,故村民不能完全了解,⑤不足为怪。

胜海观音成就坛城——宁古通,即日桑贡布山脚的草滩。藏密中,红观音被视作一切观音之主,其修法也被视为实现即身成佛的殊胜捷径和无上瑜伽之最高密法。故此坛城象征了圆满解脱,往生极乐。这里也被视为新寨的“圣地之首”,有民谚道:“在制胜大海的道场上(乃古滩),无需飘动煨桑之云烟,一切众生之愿望自然会实现。”⑥

由此,观音坛城域叙事中蕴涵的“皈依加持——断除轮回——即身成佛”文化秩序,难以随意颠倒。这一叙事同时与格鲁派创始人宗喀巴在《菩提道次第广论》中提出的“三士道次第说”的核心主张,颇为相应。传记中,“三士道次第说”还是一世嘉那活佛至为推崇的传法主张,他指出:“《菩提道次第广论》为八万四千法蕴之精义,所载格言细流汇集如大海,再没有比其更深奥的教法,因此,如果我们把贤士分为三种的话则是这样……”⑦可见,观音坛城域的叙事同时

① 桑丁才仁:《嘉那·道丹松曲帕旺及嘉那嘛呢文化概论》,第106-107页。其中“阿”为桑丁才仁对藏文 ཨ(a)之翻译。

② 道丹指出,“居住在我嘛呢石周围的人们,若是佛教徒,得以成佛,若是屠夫,心生仁慈,增强诸法无常之信念,再没有比其更能引导众生之大业”。“若在石头上雕刻六字真言,或施舍财富,或供养,或热衷善事,或对嘛呢石顶礼、转经,未来皆可解脱成佛。任何时候只要念诵《文殊名经》一遍,其功德如同转一圈嘛呢石,即是大屠夫也有念诵十三亿嘛呢之功德”。“若能完整地书写六字真言,使所有沦落为地狱等三恶趣之众,如同源远流长之河流,永远有缘得到慈悲之怀。”桑丁才仁:《嘉那·道丹松曲帕旺及嘉那嘛呢文化概论》,第100、109页。

③ 传记载:“转经道上之尘土,为五色本性形态之制胜五部佛,若其挂于颈部可消除鬼魅之灾;若食之为甘露可消除五毒烦恼及四百二十四种疾病,且可获得福泽与智慧之圆满,最终达到制胜五部佛之境界。”桑丁才仁:《嘉那·道丹松曲帕旺及嘉那嘛呢文化概论》,第110页。

④ 转引自当增扎西:《藏族观音信仰文化研究》,中央民族大学2010年博士论文,第125页。原文见《玛尼全集·大悲如意珠宝六字观音修法》(Chos rgyal srong btsan sgam po'i ma ni bga' 'bum las ye ge drug pa'i sgrub thabs bzhugs),青海民族出版社1991年版,第292-310页。

⑤ 1986年以后,嘛呢石经堆重建初期,仍然是五个堆,当时年轻、现在已60余岁的年长村民也向寺院提出了“补充第六堆”的想法,寺院又一次拒绝了。但2010年灾后重建中,嘛呢石经堆按照规划由原来的五堆变成了六堆。

⑥ 桑丁才仁:《嘉那·道丹松曲帕旺及嘉那嘛呢文化概论》,第44页。

⑦ 桑丁才仁:《嘉那·道丹松曲帕旺及嘉那嘛呢文化概论》,第103页。

也是格鲁派经典学说“三士道次第说”的空间化表达。该学说也是五世达赖喇嘛时期的重要教化方式。他不仅多次宣讲，而且命人将其绘制于布达拉宫的壁画中。①

三士道次第说、观音净土观以及五方佛坛城等多项佛教文化叙事套用，共同建构了嘉那嘛呢石经堆乃密宗观音道场的神圣表达。换言之，新寨村历史上就是一个由观音驻锡的神圣空间。不过这种神圣中心性，并不能从村落神祇的佛化叙事中得到印证。

村民观念中，当地最大的山神来自邻近的结古地区，名为日桑贡布，寓意佛教三怙主，朝山时悬挂有字经幡。藏历六月四日为固定转山日，结古寺的活佛会骑马领着大家转山，贵族家男童骑牦牛紧随其后。山中曾发现刻有苯教经咒的神石，很可能也曾是苯教的重要圣地。无论如何，日桑贡布在当地山神体系中的至尊地位是公认的。

随后村民才会谈到村祇：两位山神和一位水神。村落北面的山神格尼·西巴央茨（dge bsnyen shug pa gyang phyug），是村落公认的护佑、镇宅之神。格尼（dge bsnyen），意为“居士”，但僧人指点，山中居住的是非人神灵，故“护法”一说更为妥当。西巴央茨（shug pa gyang phyug）兼具了“战神”“护法”与“福泽”的意相，是村民最为看重的村祇。各家户藏历正月必至此挂幡一次，无需组织；长者喻为给山神“穿新衣”，悦神以佑。若家人罹病、远行、求学等，会至此挂幡，祈福禳灾。但所挂为无字风幡，且挂幡须为男性，女性只许上山，不能挂幡，与苯教习俗类似，显露了村祇为佛教转化的底色。民主改革前，这里满山绿柏，有豹子出没，被视为上好的修行地。嘉那活佛监管嘛呢石经堆的闭关经堂——洞那解脱大乐洲——就建在东北山腰处，至今仍有小型纪念堂。南面村祇诺布才吉（nor bu rtse rgyal）居住于村落正对山峰，意为手心之宝，山峰正中有一巨型花苞式突起，酷似藏传佛教八宝中的珍宝图案，故得名“诺布”（nor bu）。至今已无固定的祭祀习俗，其与西巴央茨的关系也比较模糊。村籍僧人指点，此山“花苞”中间褶皱呈Y型，状似女子阴户，与佛教双手合十以及佛塔共享的倒Y型犯相，为避免生殖崇拜，故在嘛呢区域以及村落“后山”相应处均修建了三怙主佛塔以镇邪，或能表明山神身份。这与吐蕃时期拉萨因形似罗刹女而兴建庙宇的佛教镇邪叙事类似。村祇还有勒神（klu phyug chu mgo），意为生灵丰富的水源，村籍僧侣描画这里“30年前水多且清，白蛇和白青蛙自由嬉戏”，寓意丰产。村祇象征中，“战神”和“丰产”是突出意相，“格尼”和“诺布”等语用也反映了父为山神、母为勒神的村落血缘认同②统摄于以三怙主为表征的出世间佛教菩萨。

此外，村落头人洞那家族有自己的保护神：乌聪宾根（‘ug tshang ban rgan）和九玛塔次（lcang ma dar phyug）。前者意为家族老和尚，不仅复现了山祇与祖先的密切联系，③而且以“祖先乃僧侣”的方式突出了佛教对贵族祖先的统摄。九玛塔次意为柳树丰饶，仍是丰产象征。家族神祇，同时投射了村落社会内部的分层。

上述分析表明，无论是村落的血缘认同，还是贵族的祖先崇拜，都统摄于佛教认同；但新寨村在区域佛化叙事中并不构成一个佛教神圣中心——圣迹（sacred site）——本身，而是处于中心的辐射区域。如果说村祇叙事突出的是世间的自然—神圣，那么再造观音坛城的嘛呢实践，则在规范、促成“人向佛的转化”，强调佛教修行对触达神圣之必要；而三士道次第说的空间化

① 五世达赖喇嘛阿旺洛桑嘉措著、陈庆英等译：《五世达赖喇嘛传》（上），中国藏学出版社2006年版，第162、178、180页。

② 才贝：《试探阿尼玛卿山神与格萨尔王的关系——兼论藏族关于神圣性的界定》，陈进国主编：《宗教人类学》第五辑，社会科学文献出版社2014年版，第118页。

③ ［法］石泰安著、耿昇译：《西藏的文明》，第230页。

更突出显现了格鲁派与构建观音坛城的勾连。两相对照，凸显了此处曾经历一个神圣空间再造的历史过程。观音化身、云游瑜伽士道丹（后来被追认为第一世嘉那活佛，全名为嘉那·道丹松曲帕旺）1715年创建嘉那嘛呢时曾发愿，“我的这个嘛呢堆，将来会发展为此处骑马持矛行走时，彼处看不见之规模”，“在未来，我的嘛呢堆将变成圣城拉萨一般，成为无救星者之救星，无怙主者之怙主”，打造“东方布达拉”。[①] 这一事实显示出的，正是其建造缘起与观音坛城或布达拉观念的密切关联。[②]

二、布达拉宫与卫藏观音僧王专属驻锡

“布达拉”，是梵语Potalaka的音译，也作“补特洛迦”等，意为光明山、海岛山等，被认为是观音的居所，大致位于南印度，具体地点无定论。古正美指出，盛唐之前，中国所译的不空羂索观音经典都说，不空羂索观音住在补陀洛山（Podala），[③]不关涉其他观音传统。明朝觉囊派高僧多罗那他也指出，不空羂索观音与观世音分别为金刚乘四续部中事部莲花部主菩萨和主尊，[④]故二者共享道场。围绕不空羂索观音，也形成相应密法，其核心特征就是观音与修行者“神我合一”，也被称作“神变加持”。[⑤] 作为一种密宗实践，这种观修法适用的范围并不受修行者世俗身份约束，观音可化现为平民、喇嘛、国王等任何人。古正美提出，当与大乘转轮佛王传统结合时，帝王以观音菩萨的面目治世，则形成密教观音佛王传统（the avalokitesvara buddharaja tradition）。[⑥] 作为大乘佛教密宗政治化的产物，密宗观音佛王传统是亚洲帝王长期使用的重要治国意识形态之一，而不空羂索观音佛王传统就是其中重要的一支。除了古正美，近期王静芬的研究也再次肯定了不空羂索观音信仰与皇权及丧葬礼仪的相关度。[⑦]且古正美、王静芬以及彭金章都确认，不空羂索观音造像以左肩披（黑）鹿皮为核心特征，[⑧]这些信息都为甄别不空羂索观音王统在藏地的传播与发展，提供了线索。

赞普松赞干布是藏地公认的观音化身，其形象的典型特征就包括头顶阿弥陀佛和上身着鹿皮肩帔。11世纪阿底峡在大昭寺掘藏的《柱间史》中有明确记载，[⑨]且为后来各教派重要史集引用。[⑩] 此外，松赞干布也如古正美考察的其他观音佛王一般，以十善法治世。故此，从藏

① 桑丁才仁：《嘉那·道丹松曲帕旺及嘉那嘛呢文化概论》，第97－100页。

② 据称同一时期建成于同一地区的石渠的巴格嘛呢石经墙、玉树龙喜寺嘛呢、石渠穆日嘛呢以及囊谦噶的大型嘛呢堆等，其建造缘起也与此相似。明确以“五方佛”及观音坛城观念构建、保留“非人道”的大型嘛呢石经堆，还有甘孜石渠的松格嘛呢石经城，同样被追述为18世纪初建造，并呈现“城”的格局。参见罗文华：《四川石渠县松格嘛呢石经城调查简报》，《文物》2006年第2期。

③ 古正美：《从天王传统到佛王传统：中国中古佛教治国意识形态研究》，台北商周出版社2003年版，第339、428页。

④ 多罗那他：《金刚乘密法概论》，阿旺洛追扎巴著、许得存译：《觉囊派教法史》，西藏人民出版社1992年版，第274页。

⑤ 周广荣：《不空羂索密法探源》，《世界宗教文化》2016年第2期。

⑥ 古正美：《从天王传统到佛王传统：中国中古佛教治国意识形态研究》，第11、428－429、450页。

⑦ 王静芬：《不空羂索观音新探》，饶宗颐主编：《敦煌吐鲁番研究》第十五卷，上海古籍出版社2015年版，第18页。

⑧ 古正美：《从天王传统到佛王传统：中国中古佛教治国意识形态研究》，第291、340－341页；王静芬：《不空羂索观音新探》，饶宗颐主编：《敦煌吐鲁番研究》第十五卷，第21页；彭金章：《敦煌石窟不空羂索观音经变研究——敦煌密教经变研究之五》，《敦煌研究》1999年第1期。

⑨ 阿底峡尊者著、卢亚军译：《柱间史：松赞干布遗训》，甘肃人民出版社1997年版，第61、223页。

⑩ 这一特征在后来的藏族史书中都有引用，如索南坚赞著、刘立千译：《西藏王统记》，民族出版社2000年版，第40页；噶举派巴卧·祖拉陈瓦著、黄颢译注：《贤者喜宴：吐蕃史译注》，中央民族大学出版社2009年版，第26页。

族有关松赞干布的文化观念中，不难发现不空羂索观音佛王传统藏地化的痕迹。但松赞干布时代，其王宫（森康噶布，译作白宫）及王宫所在的红山（玛波日），都无布达拉之称。早期白宫，衍生于利用天然洞穴为内室建立的一间 30 平米的修行庙；9 世纪藏王拉隆·贝吉多杰后裔争储，内讧毁宫，仅存观音堂一处遗迹。①

后来，红山成为各教派共享的讲经所，噶当派、噶玛噶举派高僧以及格鲁派祖师宗喀巴都曾在此讲经传法。② 15 世纪时，噶玛噶举派或曾对此地握有一定主动权，至少 1415 年，噶玛噶举派五世噶玛巴得银协巴因染天花，在此圆寂。③ 这位黑帽系噶玛巴就是明成祖敕封的“万行具足十方最胜圆觉妙智慧善普应佑演教如来大宝法王西天大善自在佛”，其中“西天大善自在佛”的措辞同样出现在了二百年后顺治对达赖的敕封中。王尧认为“大善自在佛”就是观世音。换句话说，噶玛巴是先于五世达赖喇嘛从中央王朝获封观音称号的西藏活佛，或由于这一称号前部出现的“如来”，其佛教果位高于“观音”，噶玛噶举派并未对“观音化身”一称有更多经营。但作为明朝初期藏传佛教的最高领袖，得银协巴可以代表明廷颁发藏地部落头人的政教册封文册，囊谦头人“功德自在宣抚国师”头衔的获取就始于得银协巴，而封号的世袭也需朝觐历代噶玛巴，获其准予。这一惯例，一直沿袭至 17 世纪下半叶十世噶玛巴时代，④也即格鲁派五世达赖喇嘛崛起之时。故昔日藏王松赞干布王宫所在红山，出现了以布达拉命名的宫殿，并为格鲁派专有。

这段铺陈至少表明，达赖喇嘛在藏传佛教各教派领袖中既不是唯一的，也不是最早的观音化身。但自五世达赖喇嘛开始，这一转世的确垄断了卫藏观音坛城红山的驻锡权。

不妨先简单回溯一下布达拉宫的创建过程。17 世纪五世达赖喇嘛初期，后藏第悉藏巴、喀尔喀蒙古却图汗以及北部康区的白利土司已形成三足鼎立。在噶玛噶举派红帽系活佛撮合下，三者结成了针对格鲁派的联盟。中期以降，支持格鲁派的和硕特蒙古在首领固始汗的率领下，扭转战局，格鲁派绝处逢生，在卫藏强势崛起。1642 年，为了巩固刚刚建立的甘丹颇章政权，五世达赖喇嘛的上师林麦夏仲仁波切谏言，以红山——观音坛城——为媒，建立“一座红色和白色相间的规模巨大的碉堡，就会把色拉寺和哲蚌寺连接起来，从目前和长远看都是很稳固的。这是大悲观音菩萨的住地，如果建立一座嘛呢修行庙，对于涤除福田施主身上的罪孽大有好处。……对大局一定要分析把握。开始你只希望战乱与己无关，但是最后也许不得不逃往藏北，使教法受到重大损失。如今完成这件工程，就能使宗喀巴大师的宗教不会付之东流，必须咬紧牙关，要有枪不见血不回返的决心”。⑤如是，兴建布宫的初衷，就包含了教派弘法的战略“防御”以及回馈福田施主的双重考虑。

专属驻锡观音坛城（红山），还涉及“五世达赖喇嘛乃观音化身”的合法性。从转世系统的角度看，15 世纪末扎什伦布寺法台、一世达赖喇嘛根敦珠巴（被追认）的弟子意希孜莫撰写《遍知一切之上师根敦珠巴贝桑布传奇异宝串》（后被译作《一世达赖喇嘛传》）时的确提出了“一世达赖乃观音化身”的观点，但其用意是类比噶当派创立者阿底峡及其重要弟子仲敦巴·嘉哇迥

① 《卫藏通志》，西藏研究编辑部：《西藏志卫藏通志合刊》，西藏人民出版社 1982 年版，第 273 页。

② 噶特才让（韩腾）：《雪域梵宫：布达拉宫和大昭寺》，大象出版社 2013 年版，第 17 页。

③ 诺布旺丹：《生命之轮——藏传佛教活佛转世》，青海人民出版社 1996 年版，第 31－32 页。

④ 周生文：《苏毗女国——囊谦王及囊谦王府属寺根蚌寺》，《青海社会科学》1998 年第 3 期。

⑤ 这里的施主指的就是打败喀尔喀和白利、占据青海的和硕特蒙古。参见五世达赖喇嘛阿旺洛桑嘉措著、陈庆英等译：《五世达赖喇嘛传》（上），第 151 页。

乃的化身传承，[①]旨在奠定根敦珠巴在格鲁派（新噶当）中掌门人的地位：阿底峡和仲敦巴分别被公认为无量光佛和观音化身；依次，格鲁派鼻祖宗喀巴及其最重要弟子也是无量光佛和观音化身，但宗喀巴弟子众多，师兄弟间存有法脉竞争，故意希孜莫将自己的上师根敦珠巴推为仲敦巴转世，传承观音化身，[②]不乏自身传承利益的考量。以今天公认的新旧噶当教派创始人的化身传承观念衡量，仍能发现意希孜莫笔下两组教派创世人的化身传承的建构性。[③]

尽管如此，一世达赖喇嘛之观音化身的叙事，并不牵涉松赞干布式的观音佛王治世传统。当时活佛转世制在整个藏传佛教界起步不久，基于师徒传承的僧团对“法灵”转世传承持保留态度，格鲁派也不例外。[④] 直到三世达赖喇嘛时期，一、二世才被追认。此后，三世主要致力于蒙古传教，四世不足三十岁即圆寂，“观音化身”这一象征资本没有得到更多调用。

五世达赖喇嘛对此却不乏缜密经营：他所撰写的三世和四世达赖喇嘛传记中，二人降生过程中均有观音化现的情节，出于莲花、降生即诵六字真言；四世更明确指认不空羂索观音传就是自己的传记，[⑤]类似情节在二世达赖喇嘛传记中却缺位。此外，五世达赖喇嘛还命人在多个寺院的壁画中刻意强化了一世达赖喇嘛乃观音化身的本生故事。[⑥] 石田裕美子的研究表明，五世达赖喇嘛在 1642 至 1653 年间所进行的各种活动，都意图证明他就是观世音菩萨的化身。1652 年进京朝觐途中，他在各地观音传法就多达 76 项。[⑦] 陈庆英等也认为，五世达赖喇嘛对这次朝觐的态度相当积极，就是希望通过清政府的政治支持，巩固格鲁派的优势。[⑧] 归程路上，清政府敕封五世达赖喇嘛为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”，也的确使其“观音化身”的威望大增：1653 年敕封后回程中参与传法的受众，多以千人计，最多至万人；去程则多以百人计，逾千人仅一次。[⑨] 此外，据五世达赖喇嘛自述，在 1653-1656 年的多

① 转引自沈卫荣：《一世达赖喇嘛传》，国顺印刷公司，1995 年，第 58 页。原载于 Rudolf Kaschewsky, *Das Leben des Lamaistischen Hieligen Tsongkhapa Blo-Bzan-Grangs-Pa (1357-1419)*, dargestellt und erläutert anhand seiner Vita Quellort allen Glückes. Wiesbaden 1971, pp. 197-198。

② 五世达赖喇嘛阿旺洛桑嘉措等著，陈庆英、马连龙译：《一世—四世达赖喇嘛传》，中国藏学出版社 2006 年版，第 6 页。

③ 该书关于阿底峡化身传承的说法，不同于 11 世纪成书的《柱间史》所说观音化身，而观音化身传承，也是 11 世纪阿底峡能够掘藏说明“松赞干布乃观音化身”的合法性。参见阿底峡著、卢亚军译：《柱间史：松赞干布遗训》，第 2 页。此外，宗喀巴的化身传承也不同于 17 世纪成书的《格鲁派教法史黄琉璃宝鉴》和 19 世纪成书的《至尊宗喀巴大师传》的相关界定，即文殊化身。参见法王周加巷著、郭和卿译：《至尊宗喀巴大师传》，青海人民出版社 1998 年版，第 87 页；第悉·桑结嘉措著，许德存译、陈庆英校：《格鲁派教法史黄琉璃宝鉴》，西藏人民出版社 2009 年版，第 8、9 页。

④ 具体表现就是根敦嘉措（1475－1542，被追认的二世达赖喇嘛）的主要上师意希孜莫在 1494 年撰写的《一世达赖喇嘛传》中，只字未提根敦嘉措是根敦珠巴转世的事，可见当时仍然有不少扎什伦布寺的掌权者并不承认达赖转世。陈庆英、陈立健：《活佛转世及其历史定制》，中国藏学出版社 2009 年版，第 48－49 页。

⑤ 五世达赖喇嘛阿旺洛桑嘉措等著，陈庆英、马连龙译：《一世—四世达赖喇嘛传》，第 140－141、263－266 页。

⑥ 这些寺院包括西藏工布的章切寺、布达拉宫和四川石渠洛扎的甘丹敦珠林寺。见五世达赖喇嘛阿旺洛桑嘉措著、陈庆英等译：《第五世达赖喇嘛传》（上），第 155、177、192 页。

⑦ Ishihama Yumiko, “On the Dissemination of the Belief in the Dalai Lama,” in Alex McKay, *History of Tibet*, Volume Ⅱ, Rout ledgeCurzon, 2003, pp. 547-550.

⑧ 陈庆英等认为，当时清朝和南明政权的战争尚未结束，战乱造成的天花瘟疫肆虐，很容易让人畏惧长途跋涉。五世达赖喇嘛当时需要通过的甘肃、大同等地，在 1648 年仍有大规模反清战争。当他到达北京时，五台山仍有反清的武装活动，使得他不能像八思巴和五世噶玛巴一样利用到京城的机会去五台山朝佛。他不顾格鲁派内部的反对，毅然进京，需要很大决心。他这样做，显然是争取清朝中央政权的政治支持以巩固格鲁派的优势地位。见陈庆英、陈立健：《活佛转世及其历史定制》，第 103－104 页。

⑨ 统计自石田裕美子的列表。参见 Ishihama Yumiko, “On the Dissemination of the Belief in the Dalai Lama,” in Alex McKay, *History of Tibet*, Volume Ⅱ, pp. 547, 548。

次禅修中，他亲见的不只观音菩萨，还有松赞干布；[①]如果前者的隐喻不乏双关的话，后者则是明确指向了“王我合一”。在撰写修葺松赞干布时代兴建的藏章寺时，他提到，类似松赞干布这样的世俗法王欠缺神通、在寺院选址方面驾驭不足。[②] 在固始汗及其任命的摄政第巴去世后，五世达赖喇嘛对政治事务的浓厚兴趣更进一步显现，开启了亲自任命摄政第巴的新传统。[③]

至此，五世达赖喇嘛对观音化身身份的经营，不只是延续了一世达赖喇嘛身上体现的法灵转生逻辑，而且包含了松赞干布代表的观音佛王治世传统。值得注意的是，在对后者的调用中，他通过先在的神圣空间（红山）强化自身神圣权威（观音化身），反向运用了不空羂索观音佛王传统由化身界定坛城的基本逻辑，并通过与外裔势力的联合，开启了密宗观音转轮王治世之“僧王”传统。“僧王传统”在既有观音王统研究中并不多见，[④]古正美虽看到了达赖转世的政治王统属性，[⑤]但并未注意其内涵的“观音僧王”可能具有类型学的意义。观音僧王的实践，为18世纪以来观音信仰在多康地区的发展，注入了更多可能性。

三、康北部落沉浮与东方布达拉

17世纪30年代，支持格鲁派的和硕特蒙古杀死却图汗，占据青海并向西藏进军。而青海入藏必经之路的类乌齐、昌都、扎雅和囊谦等地已为白利土司攻克并占据。为了夺回失地，重建被焚家寺，[⑥]囊谦部落首领噶玛拉德向和硕特蒙古求援，请求固始汗出兵康区。五世达赖喇嘛以白利兴苯为名，支持固始汗武力干预北部康区纷争，终至白利溃败。囊谦部落首领噶玛拉德因战功受封于固始汗，确认了在玉树的统治地位。1646年，囊谦王裔阿牛继位，进藏拜见五世达赖喇嘛和固始汗，二人承认了阿牛对囊谦部落的政教统治，也开启了历代囊谦王继位后，均至卫藏朝觐换取政教文册的惯例。[⑦]在这次朝觐中，囊谦王室为修缮布达拉宫做出了贡献，[⑧]这也为后来玉树地区出现兴建布达拉的热潮，埋下了伏笔。此后，1653年五世达赖喇嘛和固始汗双双从清廷受封后，也间接确认了囊谦万户与清廷的领属关系。

固始汗去世后，1698年，其仅存幼子（第十子）达什巴图尔率众朝清，获封和硕特亲王。同年，达什巴图尔扩展了与玉树的领属关系，赐封了含囊谦部落在内的多个部落以“台吉”称号。[⑨] 这次赐封十余年后，1715年，北部康区最早的大型嘛呢石经堆嘉那嘛呢正式创立。

在相关传记资料中，嘉那嘛呢的创立者道丹出生年份不详，据其在各地辗转的经历推算，约为17世纪下半叶。道丹出生于北部康区昌都，家境殷实（有仆人）。据说，他生于藏历正月

---

① Ngawang Lobzang Gyamtso (The Fifth Dalai Lama), eds. by Samten Gyaltsen Karmay, *Secret visions of the Fifth Dalai Lama: The Gold Manuscript in the Fournier Collection*, London : Serindia, 1988, pp. 37-39.

② 五世达赖喇嘛阿旺洛桑嘉措著、陈庆英等译：《五世达赖喇嘛传》（上），第156页。

③ 陈庆英、陈立健：《活佛转世及其历史定制》，第105页。

④ 罗尼斯（Jann Nichael Ronis）的研究有所涉及，见 Jann Nichael Ronis, *Celibacy, Revelations, and Reincarnated Lamas: Contestion and Synthesis in the Growth of Monasticism at Katok Monastery from the 17th through 19th Centuries*, PhD. dissertation, the University of Virginia, p. 42。

⑤ 古正美：《从天王传统到佛王传统：中国中古佛教治国意识形态研究》，第342页。

⑥ 明朝时，囊谦部落由大宝法王噶举派黑帽系五世活佛得银协巴获明册封“功德自在宣府国师”，家寺根蚌寺的主持一直由王室成员担任。参见陈庆英主编：《中国藏族部落》，中国藏学出版社1991年版，第6页。

⑦ 玉树藏族自治州地方志编纂委员会：《玉树州志》，第839-841页。

⑧ 江永巴松：《浅谈拔绒噶举派和囊谦王室之间的政教结合》，《青藏高原论坛》2015年第3期。

⑨ 陈庆英主编：《中国藏族部落》，第7页。

十五，即现种种瑞相，能诵六字真言，一岁可跏趺而坐，四五岁即以坐禅、诵经为乐。十三岁在格鲁派强巴林寺的昌都子寺剃度，接触到前述经典《菩提道次第广论》，并在该寺格西授记下，确认了创建嘛呢石经堆的弘法使命。格西旺秀撰写的《不变金刚妙音授记》中对道丹有相关授记："康区三世佛圣地，一切土石皆闪光芒，一切涛声皆是猛咒三十四音，在此山沟之白玛（意为莲花，也是嘛呢石的又一名称）有我的加持，若昆氏萨迦派符合利益众生之征兆，其性向在此地显示无遗，且有手持莲花名为尼夏者，熠熠生辉如瓶中灯，粗分风心皆在百会聚。"丁尼活佛同时指出，道丹对嘎堆吉日（今天的结古）众生有引导之责。[①]此后，道丹开启游僧之旅。他取道囊谦并接触噶举传承，再到拉萨朝圣、定日修证，在五台山和峨眉山念诵六字真言亿遍后，亲见观世音菩萨和文殊菩萨，并至明正和德格二土司辖域因神通获首领长期供养。但在绿度母"观音化身不可做深陷泥淖的狮子"授记之下，他重拾创建嘛呢的使命，启程称多。

在称多，道丹于尕藏寺闭关六年，积累资粮，不仅对寺院进行了多处修缮，而且资助宁玛修行者以石为材雕刻千佛，由此声名远播，得驻扎结古的扎武墨尔根活佛[②]之青睐。在扎武辖区，道丹促成了新寨头人洞那家族长老的临终解脱。为表谢意，洞那家后裔将昔日家族活佛闭关房供养给道丹，后者在此修行25年。嘛呢创建之后，为回馈道丹，当地施主又逐渐将这个闭关房修缮为多层闭关经堂。因供有多座佛像，位于西巴央茨半山腰的该经堂"宛如净土布达拉宫"。[③]至此，闭关经堂的叙事闪现了卫藏红山布达拉的影子。

道丹通过两次观音授记的嘛呢石掘藏，确认了坛城域的位置，创建嘉那嘛呢。拉藏龙巴的选址有几分天意，藏区嘛呢石材主要取自河边卵石或山岩，而大规模白色石材并不易找到，因而倍加殊胜。[④] 这也意味着作为观音坛城，嘉那嘛呢最初的立意可能并不止于取悦长期供养自己的扎武部落。传记显示，嘉那嘛呢初期的供养者还涉及了拉秀、石渠地区的多个百户，并非为扎武部落所独奉，也足见当地诸部落对创建"东方布达拉"之兴致。

以当时的历史条件和工艺水平，在有生之年建造完成"此处持矛行走，彼处看不见"之规模的"东方布达拉"，对年逾半百的道丹而言并不现实。为道丹寻找转世，在当时颇有些众望所归，但也伴随着对"游僧之观音化身"的质疑。观音化身身份，不仅是道丹能够掘藏神迹、创建东方布达拉的神圣合法性，而且也是其游说有实力的世俗贵胄贡献后裔为灵童的重要砝码。为此，道丹先是寄希望在世证明自己乃观音化身，向当地公认的观音化身、噶玛噶举派禅古寺寺主查莱坚贡（khar legs skyabs mgon）[⑤]求取法帽，但未果；后退而求其次，请查莱坚贡作为自己法体的火化喇嘛，验证观音化身。[⑥]

---

① 参见桑丁才仁：《嘉那·道丹松曲帕旺及嘉那嘛呢文化概论》，第72页。

② 扎武墨尔根是扎武部落家寺结古寺的主持活佛，其转世主要自百户家族产生。

③ 桑丁才仁：《嘉那·道丹松曲帕旺及嘉那嘛呢文化概论》，第150页。闭关经堂已在"文革"中损毁，宗教政策落实后，当地民间进行了简单恢复。

④ 走访中以白色石材为主的大型嘛呢石经堆并不多见，除嘉那嘛呢外，还有拉秀部落（龙喜寺）石经堆。

⑤ 查莱坚贡转世可上溯至"康巴三杰"之一的莎东肖贡。其历代转世的认证，也都有噶玛巴的直接参与。但教派传承介绍中并未提及查莱坚贡乃观音化身的特质，从嘉那嘛呢断除轮回观音坛城地景看，其中所保留的、和百户家寺结古寺没有关联的唯一景观，就是以察列命名的大型转经房"察列德廓"。这个德廓是在19世纪中期，由六世查莱坚贡益西尼玛主持修建；内装13亿百字明咒（yig brgya）经文，据说当时由60个僧人装藏，耗时1—2年才完成（这一细节得到了结古寺和禅古寺僧人的确认）。其时约为五世嘉那在世时期，也是嘛呢石经堆获得大发展的主要时期。民主改革前，也有人见到八世查莱坚贡主持了德廓的重装。

⑥ 道丹的说法是因为"昔日观世音头颅分割为十一块"，如果要得到完整头颅，只有查莱坚贡可以，因为"他是圣观世音的转世"，如此可保一方百姓福禄。参见桑丁才仁：《嘉那·道丹松曲帕旺及嘉那嘛呢文化概论》，第130页。

他同时还开始物色合适的转世人选。尽管长期供养道丹的福田属扎武辖区萨迦派结古寺，且道丹是结古寺桑周加措大经堂的主要创建人之一，但其晚年却竭力希望能转世在格鲁派或噶玛噶举派寺院。这固然与道丹早年接受的宗教传承有关，但不能忽略的是，这两个教派不仅是当时藏区势力最大的教派，[①]首领都曾获中原王朝敕封“大善自在佛”的称号，而且与道丹个人经历更为契合的是，这两个教派都从民间，而非权贵起家，[②]也是转世传承制度的积极推动者。为此，道丹生前就认证了驻扎在巴彦喀拉山脚、信奉格鲁派的蒙古尔津部落[③]即将降生的男婴，就是自己的转世。

临终前，道丹自立门户的意图进一步显露。他嘱托长期随侍自己的弟弟嘎吉，以格鲁派活佛的身份护持灵童在洞那禅洲坐床，并将自己的格鲁修证帽赐予了嘎吉。道丹说，“本人在格鲁派门下出家为僧，如今离世时也要从格鲁派法门中走出，我的所有转世最终将往生于北部香巴拉，将格鲁派佛法传播于世界”。“我的这顶黄色修证帽赐予你，在念经时可伴随你”。不久道丹便去世了。[④] 但道丹的临终认证，既隐晦也仓促：脱离格鲁僧院生活很久的道丹，认证血亲随侍为格鲁活佛，这在当时就引起了争议。加之在灵童坐床关键时期嘎吉已中风，他最终饮恨退出灵童教派归属的争夺。这也意味着道丹要在格鲁派谋得一席之地的计划，最终破产。尽管如此，这一计划对达赖转世以及拉萨布达拉象征格鲁僧权的效仿，仍有迹可循。

道丹家族的退出，使灵童坐床的纷争最终在噶玛噶举禅古寺和扎武家庙萨迦结古寺之间展开。尽管道丹生前未能从禅古寺获得一顶法帽，但道丹身后禅古寺却积极介入了对坐床灵童的争夺，其表现就是灵童父亲接到了一封来自噶玛巴的印证信，嘱意道丹之转世若“居住在前世禅房并信奉噶举派，对众生非常有利”。[⑤] 如前所述，这与道丹个人的愿望有契合之处。但道丹转世拟坐床、由洞那家族牵头供养的闭关经堂以及嘉那嘛呢的位置，均在扎武辖区，且为部落家庙结古寺福田，而结古寺山根是禅古寺迎接灵童的必经之地，故无论是噶玛巴的信件，还是道丹个人的愿望，在灵童坐床的实际操作中都难以抵挡扎武百户萨迦派家寺的冲击。来自蒙古尔津部落的灵童最终坐床于结古寺，开启了该寺的第二个活佛转世系统。传记中灵童坐床前的托梦，显露了教派归属的一些征兆：“有一匹高大的白马正在吃饲料，而负责坐床的人却让他骑在马鞍精致却不动弹之一匹矮小花马上。”[⑥]噶举俗称白教，萨迦俗称为花教，故白马和花马分别指代噶举禅古寺和扎武家庙萨迦结古寺，前者的自在活力，与后者的束缚拘谨形成了鲜明对比。这种内心的不甘，并不仅仅来自当事人和记述者，就在当时，禅古寺已将此事状告至德格土司，但土司首席家庙是隶属萨迦派的更庆寺，对申诉未予支持，亦在情理之中。

这一结果俨然成了扎武家庙仗势欺人、将嘉那转世“强行坐床”的口实，撰写者对此也并不避讳。但若回归历史情境，综合考虑家寺利益，便可知这其实是必须之举。因为无论是道丹自立门户，还是在噶玛巴授意下坐床禅古寺，都将分化家庙的既有福田以及变更嘛呢监管权属，而且由于新寨是扎武百户常驻地之一，这一福田的失守很有可能酿成家庙易手的恶果。由此，家庙对自身利益的捍卫，事出必然，但这也导致嘉那转世以及嘛呢石经堆牢固地扎根于扎武部

① 当时卫藏宗教形势可参见王森：《西藏佛教发展史略》，中国藏学出版社 2009 年版，第 113－115 页。

② 王尧：《走近藏传佛教》，中华书局 2013 年版，第 125 页。

③ 陈庆英主编：《中国藏族部落》，第 42－43 页。

④ 参见桑丁才仁：《嘉那·道丹松曲帕旺及嘉那嘛呢文化概论》，第 132 页。

⑤ 桑丁才仁：《嘉那.道丹松曲帕旺及嘉那嘛呢文化概论》，第 138 页。引文中“前世禅房”即洞那闭关经堂。

⑥ 桑丁才仁：《嘉那.道丹松曲帕旺及嘉那嘛呢文化概论》，第 140 页。

落。来自蒙古尔津部落的嘉那二世坐床没几年，即夭折。此后三、四、五世嘉那活佛均转世在新寨村，五世更直接来自扎武家族；其间近二百年，也是嘉那嘛呢获得大发展的时期，从最初的两三亿发展至二十五亿。①

同以观音坛城为媒，卫藏由蒙藏联合政权最终衍化为格鲁派“以教理政”的僧权式政教合一，而在边地结古，瑜伽士道丹虽以观音化身之名在当地掀起了以堆刻嘛呢石创建解脱圣地的热潮。但无论是他的转世，还是他创立的“东方布达拉”，最终都为扎武家庙所裹挟，开启了以嘛呢石经堆为表征的观音坛城部落化。

无独有偶，以大型嘛呢石经堆为表征的观音坛城部落化，在玉树地区归于清朝后，进一步发酵。

1725年，清廷平定达什巴图尔之子罗卜藏丹津叛乱，正式确立了与玉树地区诸部落的领属关系，雍正敕命云南提督郝玉麟在昌都招抚囊谦部落，颁发文册，赐以蓝宝石顶戴；赐拉布、觉拉、苏莽、扎武、拉秀、隆保和格吉七部落以白珊瑚顶戴，其余部族则赐以铜顶戴。② 这三种顶戴在清朝分别对应三、六及八品官员。③ 二十余年后，刚刚成立的噶厦政府首领噶伦也不过官居三品，④足见清政府布局中，玉树地区战略地位的提升。这不仅延续了囊谦部落在玉树地区的统领地位，而且玉树与卫藏的关系也由领属变为平级，进一步刺激了玉树地区各部落主体意识的觉醒。敕封同年，囊谦王迁都囊谦嘎，重新兴建宫殿。⑤ 该宫就以蓝宝石顶戴的颜色命名并外饰，后在“文革”中遭遇重创，复建规模也大大缩水，但宫宅配色则一直沿用至今。雍正时期的这次敕封也衍化出蓝底金字的嘛呢石刻，成为囊谦嘎地区嘛呢石刻的特色之一，投射了这次敕封对囊谦王室政教威望的深远影响。

王宫建成不久，囊谦王请其国师之一的直贡噶举僧人却丁增卓仁波切，为王宫奠基。后者认证了现在大嘛呢石经堆所在处，乃观音“净土布达拉”，并让囊谦王在此处放置了一百块嘛呢石，这就是囊谦噶“现见解脱”嘛呢堆的缘起。19世纪初，囊谦王室长子阿德降生，不久便以观音化身坐床于囊谦噶，其母心疼儿子求学辛苦，即在石经堆西北方向创立了学经堂，这也是囊谦家族第三任家寺竹巴噶举派采久寺的前身。历代阿德仁波切以千户家族世袭转世为主，是囊谦王室的首席国师，拥有召集灌顶、传法的教法权力，统领其他三位国师。这一观音化现的转世，同时促成了竹巴噶举派内部母子寺的转圜——原来的囊谦家寺持修寺后来也被视为采久寺的子寺。在囊谦，嘛呢石实践还进入了当地部落习惯法，当偷盗抢劫赔偿不了时，三分之二可以刻嘛呢石或鞭刑折抵，“转嘛呢堆”也成为部落的惩戒方式之一。⑥

如是，18世纪以后北部康区诸部落掀起的以大型嘛呢石经堆为表征的再造观音坛城实践，虽以五世达赖喇嘛在卫藏兴建布达拉宫为契机，但随着区域局势的复杂化，其实质并非是去家族化的僧权模式在边地的延伸，而是诸部落建构自身主体性的文化表达，强化部落家族式政教合一。区域中的几大部落都对格鲁派有所保留：囊谦部落的家寺及国师甄选一直仅限于

① 这一观点结合了桑丁才仁以及马鹤天的研究。参见桑丁才仁：《玉树结古寺概述》，《中国藏学》2001年第4期；马鹤天：《甘青藏边区考察记》，第303页。

② 陈庆英主编：《中国藏族部落》，第8页。

③ 王佐贤：《清朝“顶戴”、“绣补”是精良工艺品》，《满族研究》1987年第2期。白珊瑚一般也被视为砗磲，故为六品。

④ 《卫藏通志》，西藏研究编辑部：《西藏志卫藏通志合刊》，第337页。

⑤ 采久寺内部资料“关于修建和保护囊谦王宫和采角寺的申请”。

⑥ 青海省编辑组：《青海省藏族蒙古族社会历史调查》，民族出版社2009年版，第131页。

注重实修的竹巴噶举和有“山人”之称的直贡噶举，至迟在15世纪部落首领家族成员分别出任首领和家寺寺主，实现了对部落政教事务的全面控制。在17世纪以降的格鲁时代，囊谦家族虽加入弘传观音的热潮，但借助中原王朝的册封，将观音化现整合于既有的家族式政教双首领形式，形成了“千户＋观音法王”的家族式首领权力结构，捍卫了地方首领的政教主体性。而且截至1958年，囊谦境内寺院80座，僧员万余人，仅有3座格鲁寺院，僧员500余人。[①]不仅如此，盘踞结古的扎武百户也无惧格鲁派强势。其辖区内格鲁派寺院让娘寺常年接受西藏母寺派驻堪布护持，嘉庆年间，派驻堪布在让娘寺村庄抢收布施，把百户激怒，双方分别以对方“抢福田”为名，诉至驻藏大臣和西宁办事大臣，清廷历时五年，多次复核。尽管派驻堪布有呼图克图撑腰，但嘉庆帝最终维护了一直纳税的扎武百户之行政管辖权。[②]这也表明自雍正年间部落勘界以来，玉树部落千百户的主体性得到了清政府的持续认可。而位于囊谦和扎武之间、也曾受封白珊瑚顶戴的拉秀百户，虽自18世纪中叶皈依七世达赖喇嘛，改奉格鲁派，形成政教合一的部落寺院。但截至1935年马鹤天护送九世班禅返藏途经此地时，尽管部落首领家族兄弟三人皆为喇嘛，百户头衔仍由其姊妹及后裔世袭传承，不曾旁落。[③] 可见其对格鲁法脉的吸收，并未改变首领的家族世袭制。而大型嘛呢石经堆，就是这种政教主体性的地景表达。当日雍正赐封白顶戴的玉树部落或寺院，至少还有觉拉、苏莽、拉秀和格吉部落，建有自己的大型嘛呢堆。

四、余　论

如前文分析，以观音坛城布达拉表征神圣中心，是北部康区的大型嘛呢石经堆的文化内涵。但这一文化内涵，一方面独立于该地区涵括村祇的传统区域佛化叙事，有再造神圣的历史过程；另一方面，其形成时间又滞后于印度起源的布达拉文化（不空羂索观音密法）近千年，其发展非一般的文化传播或涵化过程能够清晰说明。从该区域最早建立的嘉那嘛呢的神圣叙事中可以发现，无论是将格鲁派经典学说的空间化，还是以兴建嘛呢石经堆表征观音坛城布达拉的实践，都是17世纪格鲁派崛起后，教派领袖五世达赖喇嘛效仿密宗政治化、构建自身观音僧王王统所进行的政教活动。但嘉那嘛呢以及北部康区其他大型嘛呢堆的建造及后续发展也表明，随着18世纪清政府与玉树诸部落正式确认领属关系，该地区以大型嘛呢石经堆表征布达拉的热潮不曾减退，而且诸部落首领也将布达拉文化进一步政治化，结合部落既有的家族式政教双领袖制，形成了“千百户＋观音法王”的家族式双王治理结构，同时也有效抑制了以观音僧王历代达赖转世为领袖的格鲁派对该区域政教事务的渗透。而以观音为表征的卫藏僧权和边地部落首领权力，同时也成为18世纪以来藏地观音信仰发展的重要推动力。

以上述发现反观藏区传统政教关系的主流学术界定，无论是表述卫藏地区的“政教合一”，还是表述康区的“政教联盟”，都不免执着于现象描述，二者边界模糊，难以作为藏区不同政教类型的分类依据，厘清衍变路径。相较之下，从掌握政教权力的不同主体出发，更有可能发展出区分藏区政教模式的基本类型：基于血缘世袭的家族式首领权力和基于法脉传承的“教权”，

① 年治海、白更登：《青海藏传佛教寺院明鉴》，第136页。

② 桑丁才仁：《清嘉庆时期布赍绷寺喇嘛与玉树札乌喇嘛互争粮户布施一案探析》，《藏学学刊》2014年第2期。

③ 马鹤天：《甘青藏边区考察记》，第332页。

二者互动构成了区域政教实践。考虑到藏传佛教主要教派的发源地基本集中在卫藏，以及教权先后出现了三种可互相协同的传承方式，康区边地的政教互动呈现了更多的可能（如图 2 所示）。

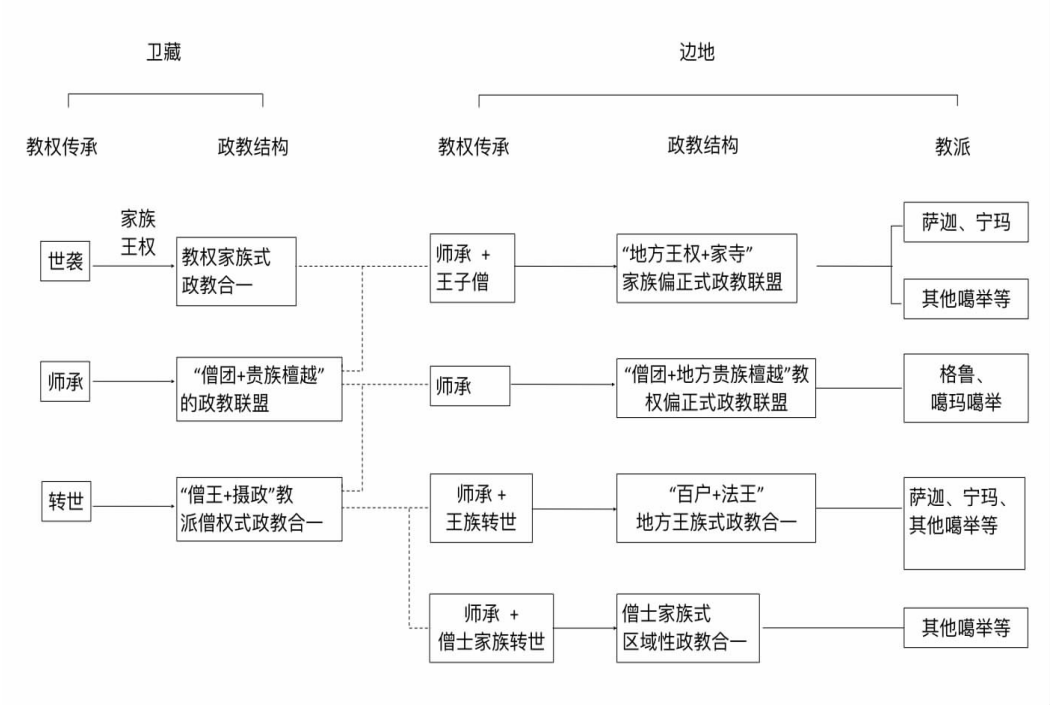

图 2　卫藏教权传承及政教互动在边地的衍变模式

值得注意的是，图 2 涉及的几种政教合一，无论是萨迦派“教权家族式”政教合一，还是格鲁派“僧王＋摄政”僧权式政教合一，或是以囊谦部落首领权力为代表的“政王＋法王”血亲家族式政教合一，三者的形成与崛起都与中原王朝在不同时期的册封与加持密切相关。亦如萨林斯的文化政治学分析，获得中原王朝的封赏，也是将赠予者的主体力量化身其中，受封者成为本地福利的外部代理者，并在自己社区成为外部赋予权力的领袖。①

〔责任编辑　贾　益〕

① ［美］萨林斯著、刘琪译：《陌生人—王，或者说，政治生活的基本形式》，《中国人类学评论》第 9 辑，世界图书出版社 2009 年版，第 123 页。