

關於土族藏傳佛教信仰的調查研究

——以青海省互助縣五十鄉霍爾郡村為例

翟存明

西北師大政法學院宗教所講師

提要：本論文針對土族藏傳佛教信仰研究的空白性，運用在青海省互助縣霍爾郡村田野作業時獲得的第一手資料，選取典型事項，運用宗教學、宗教心理學、宗教社會學等學科的研究視角，對土族有關藏傳佛教信仰活動的具體內容、作用和意義等，進行了詳細的描述和分析。結論部分集中分析了藏傳佛教對土族人民生活的影響和作用，認為在土族人民從生到死的生命歷程中，藏傳佛教信仰活動對其生活具有如下幾點作用影響：(一)強化宗教情感；(二)滿足信仰需要；(三)規範道德準則；(四)寄託「豐產」願望。

關鍵詞：土族 藏傳佛教信仰 宗教活動

壹·前言

土族是我國西北地區五個特有少數民族之一，主要生活在甘青地區，其中青海省互助土族自治縣有六萬多人，約占土族總人口的三分之一多，是最大的土族聚居區。

土族先民吐谷渾的最初信仰，是具有北方遊牧民族特徵的薩滿教，約於五世紀中葉，開始接受漢地佛教和道教；七世紀中葉以後，開始接受藏傳佛教和藏地苯教等，其中尤以藏傳佛教影響最大，到明代以後，隨著藏傳佛教的發展，土族也幾乎全民信仰了藏傳佛教，並延續至今。

由於人口集中、交通不便等原因，互助土族較完整的保存了土族文化的原始風貌。筆者在一九九八—二〇〇〇年度三次前往青海省互助土族自治縣霍爾郡村，進行了累積長達半年的田野作業，獲得了大量的第一手資料，在此基礎上完成的這篇論文，旨在全面描述土族藏傳佛教信仰個體，在其從生到死的社會化歷程中，對藏傳佛教活動的傳承過程，並企圖運用宗教人類學、宗教社會學、宗教心理學等學科的某些成果和方法，去接近蘊藏在這些活動中的文化內涵。

由於土族人口較少，分佈地域不廣，加之本民族只有語言而沒有文字，其他文字的史料對土族的記載又零散不全，所以土族問題的研究者相對較少。而且，學術界對土族問題的研究，又更多地注重於歷史和語言方面，對土族藏傳佛教信仰的研究，尤其是對其現狀的研究，成果甚少，基本呈空白狀況。筆者希望這篇論文的研究能夠引起學者和其他有關人員的興趣和關注，從而為有關決策部門制定民族宗教政策時提供參考。

貳·背景資料

如前所述，本論文的完成，是建立在對互助縣霍爾郡村（以下簡稱霍村）田野調查的基礎之上的，所以，有必要對本論文研究對象的生活環境，即霍村的基本情況加以概要說明。

一、地理位置

霍村是一個自然村，在行政建制上隸屬於互助縣五十鄉五十村（行政村）。西北距縣政府所在地威遠堡約二十二公里，南距五十鄉政府所在桑斯闊約一·五公里，北距佑寧寺約五公里。平（安）互（縣）鄉村公路從村落邊經過，湟水支流——紅崖子溝水流經村間，大板山支脈環繞在村莊周圍，使霍村處於河谷相間的地形環境中。

二、人口概況

霍村共有三百二十戶人家，總人口一千五百五十四人，土族約占七一%，漢約占二九%，藏族只有一戶，全村人皆著土族服裝，講土族語。

三、歷史源流

由於缺乏文字記載，對霍村的歷史源流難以做出準確的考證，但互助縣地處的河湟地區，自古就是多民族交互更替的舞臺。據考古證明，早在史前時期，河湟地區就有人生活。秦漢之際，羌族活躍於該地，漢武帝為了「隔絕羌胡」，派漢族兵農來此屯田鎮羌；約於西元四世紀初，遼東吐谷渾人南移至此，與羌人雜居；唐代，吐蕃又占其地，長達百年之久；五代宋遼金夏時期，宋、西夏及吐蕃唃廝囉部混戰河湟，幾易其主；元代時，河湟地區又為蒙古王子奧魯赤的轄地；明清時期，蒙古和碩特部又佔據河湟地區，同時，自明以後，史書上開始出現了有關「西寧州土人」（即現在的土族）的記載。由上可見，霍村所屬的河湟地區，自古就是多民族雜居的地區，吐谷渾、羌、漢、藏、蒙等民族相互融和，終於形成為今天的土族。

參· 土族個體社會化過程中的宗教活動分期表

「社會化」這一名稱，起初是一個純社會學的概念，後來，隨著對這一問題的深入研究，它逐漸為文化人類學、心理學等學科所運用和重視。綜合各門學科對這一概念的解釋，所謂「社會化」，也就是一個人從生到死，在其所生存的社會中學習社會文化，接受社會規範，參與社會活動的過程。對於生活在土族社區的個體而言，這一社會化過程不僅有與其他民族相同的共性，而且更有其深深打上本民族文化烙印的個性，豐富而獨具特色的一系列宗教活動，應該說是體現這種個性的最明顯的指標。

所謂「宗教活動」，是指宗教信仰主體在特定場所按照特定的儀式進行的各種與信仰有關的行為。宗教活動是宗教奧義的物化形式，並以自己的存在詮釋和體現宗教存在的意義和價值。為論述方便，本文中所說的宗教活動，特指現代土族藏傳佛教信仰者進行的各種與藏傳佛教有關的行為，而且主要是目前仍然存在的活動。前文已經提及，在土族個體的社會化過程中，宗教活動成為無法忽略的一個重要內容。事實上，宗教活動以其內容的豐富、次數的頻繁、持續的時間之長等特點，極其深刻地影響著土族社區中個體的社會化過程。以下，我們可以用一張簡單的表格來直觀這一結論（見表一）。

表一：宗教活動分期表

成為成熟的宗教信仰者的過程	宗教活動及其相關設施	相應的社會化時段
預備期	孕俗中的宗教活動	嬰、幼兒期
	誕生禮儀中的宗教活動	
	家庭宗教設施	
發展期	背經轉山	成年期
	擋雹	
	煨大桑	
	婚俗中的宗教活動	
成熟期	念嘛呢、轉古拉	中、老年期
	看觀經	
	壽禮中的宗教活動	
	喪禮中的宗教活動	

通過表一可以發現，對於生活在土族社區中的個體來說，社會化漸趨完成的過程，就宗教信仰方面而言，也就是逐步成為一個成熟的宗教信仰者的過程。在這一過程中，個體從嬰幼兒期開始，學習宗教知識，接受宗教規範，模習宗教行為，積累宗教經驗，並最終成為一個成熟的宗教信仰者。綜觀這一發展過程，可以如表中所示，分為預備期、發展期、成熟期三個時期，與它們相對應的，是社會化過程中的嬰幼兒期、成年期和中老年期。以下筆者將以表中所列的順序，集中論述本論文的重點內容——宗教活動。

肆·土族個體社會化過程中的主要宗教活動

一、預備期的宗教活動

所謂預備期，是指土族個體成長為一個成熟的宗教信仰者的準備階段，與之相對應的社會化時段是嬰、幼兒期，即〇—十四歲左右。這一時期個體主要在宗教家庭中，通過潛移默化的方式，被動地接受宗教熏陶，其參與的宗教活動主要表現在如下三個方面。

(一)孕俗中的宗教活動

對於土族兒童來說，含有宗教色彩的活動，從母腹中就已經開始了。懷孕以後的土族婦女，要遵從許多的禁忌，其中最重要的一點就是幾乎被所有正式的宗教場所所拒絕，她們不再進家中的佛房，也不能進村廟，更不能進寺院的經堂。她們只可以在寺院經堂和村廟外圍的空地上進行磕頭、煨桑、轉古拉、念嘛呢等活動。那些經常或偶爾流產的婦女，要更加虔誠的求神拜佛，其進行的宗教活動，無論是內容還是頻率，都比平常增加了許多。也就是說，正在孕育新生命的母親儘管被正式的宗教活動場所拒之門外，但為求得新生命的健康成長，她們仍在宗教禁地的邊緣更加虔誠的禮敬佛祖，求其佑護。

(二)誕生禮儀中的宗教活動

孩子出生後，正式成為家庭的一員。同其他許多民族一樣，土族嬰兒的誕生禮儀，很大程度上體現了賀生和祈福的意味，而這些活動，又都帶有鮮明的宗教色彩，從誕生禮儀中的命名儀式和名字的含義來看，就體現了這一特點。嬰兒的命名儀式，根據其性別的差異而略有不同。女嬰的命名儀式比較簡單，滿月時由爺爺或者父親隨口一叫，而後在嬰兒的額頭上抹一點酥油，默念數遍嘛呢經文，以求聖佛的佑護，命名儀式即告完成。對男嬰而言，其命名儀式則要鄭重得多。在滿月時，由嬰兒的父親帶上磚茶、哈達等禮品到寺院去請喇嘛命名。由喇嘛經過念經祈禱後為嬰兒命名。儀式儘管不是很複雜，但卻已給新生的個體打上了宗教的烙印。從名字的含義來看，也多與佛教有關。最為常見的名字如卓瑪（度母）、卓瑪吉（度母幸福）、加洋（文殊）、多傑（金剛）、丹巴（佛教）、索南堅贊（福幢）、洋丹（功德）等等，它們或者與佛有關，或者與佛法有關，可謂無一不具濃郁的佛教色彩，就是一些表達吉利之意的名字如達瓦彭措（月亮圓滿）、萬瑪央金（蓮花妙音）、索南加措（幸福之海）等等，亦蘊含著佛教的某些精神。除上述這些活動外，在新生個體成長的過程中，還要向大德高僧求取護身結、護身符等，以求神佛的加持或佑護，使新生個體健康成長。對體弱多病的孩子，還要請喇嘛為孩子紮耳朵眼、戴耳環，據說這樣可以避免病魔的侵害等等。

(三)家庭中的宗教設施

在預備期，由於個體本身生理和心理上的局限性，使他們不可能同更多更遠的宗教環境相接觸，因此，家庭成爲這一時期一個相當重要的宗教活動場所。社會心理學認爲，家庭的重要性主要表現在以下三個方面：一是童年期是人的一生中社會化的關鍵時期，而在這一時期中，兒童主要生活在家庭中；二是兒童在童年期對家庭的生理和心理依賴是一生中最強烈的時期；三是家庭在整個社會結構中佔據著獨特的地位[註 1]，而「宗教家庭實際上成爲一個小的宗教團體、宗教學校和宗教活動場所。家庭傳統是宗教傳播的重要途徑」[註 2]。因此，出生於宗教家庭的個體，從一開始就耳濡目染地接受宗教的熏陶，逐步培養起相應的宗教感情。在全民信仰藏傳佛教的土族村落中，幾乎所有的院落都可以被視爲一個小型的宗教活動場所：在大門門楣上貼有經幡，門內右側牆壁上一般設置有一個小方洞，裡邊擺有一盞酥油燈，每年正月初至十五便點燃燈火以敬神佛；小方洞上罩一塊紅布，上面印滿經文；院子的中心位置，一般都建有與花園融爲一體的桑爐（圖一）和嘛呢旗杆；院落的地基中埋有鎮宅祈福寶瓶。



圖一：土族家庭院落中的桑爐

據介紹，這種寶瓶都是在修建新房時埋進去的，裡面裝有少許碾成粉末狀的金、銀、瑪瑙等珍貴物品，並必須由懂經法的高僧念經禳解，否則埋下去是毫無意義的；有老人的人家一般都在院子的清靜之處建有專用的佛房（圖二），裡面供有佛像等。即便沒有專用的佛房，也必備有供佛用品，如酥油燈（圖三）、清水碗等，置於正屋的尊貴位置，以便早晚進行點燈、誦經、供佛等宗教活動。此外，還有爺爺、奶奶、父母等親人手中的嘛呢念珠、嘛呢古拉以及他們不絕於口的嘛呢經文等等，這些都是構成新生個體成長的外部宗教環境。



圖二：土族家庭佛房內景



圖三：土族老人正在製作酥油燈

綜合以上敘述可以看出，土族兒童一出生即毫無選擇的進入了這種宗教文化的氛圍之中。在這裡，父母等親人成爲孩子們最早的學習宗教知識的啓蒙教師，並依託於家中的各種宗教設施，對他們進行著最初的熏陶和培養。正如瑞士兒童心理學家皮亞傑所說：「對於剛

出生頭二年的嬰、幼兒來講，無所謂宗教意識，如果說有，真正的宗教就是一切事物。」[註 3] 及至他們成長到六、七歲以後，已開始參加一些在家庭中舉行的宗教活動的準備工作，例如擦洗酥油燈、清水碗，準備煨桑用的柏香枝、炒麵等宗教用品。隨著個體年齡的增長和思惟能力的發展，這些宗教活動的內容逐漸深植於他們的思想中，尤其是一些諸如不殺生、不偷盜、不欺騙等佛教戒律，也通過父母長輩在日常生活中的言傳身教，逐步內化為這些新生個體的品格，為他們成長為一個成熟的宗教信仰者，打下了初步的基礎。

二、發展期中的宗教活動

發展期個體的年齡界限，大致在十四歲左右到四十歲左右。對於土族少年來說，這是一個關鍵的時期，它意味著個體親自參與宗教活動的開始，意味著個體的活動由家庭這一基本群體，走向更大的社會環境，與更多的成人交往。就宗教而言，個體開始向更多的成人學習宗教知識，積累宗教經驗，從而培養和鞏固自己的宗教感情。

宗教人類學認為：「在任何社會中，一個人的生命總有從一個年齡到另一個年齡的一系列的階段過渡。」[註 4]上述個體的這種轉變過程，也可以看作是一種「階段過渡」。因為，就少年兒童的宗教觀念而言，是一種獲得性的，或者說是受動性的宗教觀念。所謂「獲得性」或「受動性」的宗教觀念，是指這種宗教觀念是個體通過平日的所見所聞，尤其是對成年人在宗教活動中的動作的模仿，以及成人的情緒感染、教育、訓練等形式而形成的。及至個體成長到一定的年齡階段，這種狀態將由受動性的一面，逐步轉向主動性的一面。這主要表現為個體積極獨立地參與各種宗教活動，從中吸取宗教知識、積累宗教經驗等。

筆者在對霍村的多次調查中發現，該地成年的標誌，以是否成為家庭的主要勞動力、是否能為家庭為社會獨立做事為準則。一般地說，個體成長至十二、三歲以後，就開始承擔起家庭中的簡單勞作。就宗教而言，他們將開始直接參與一些宗教活動，例如為生病的親人到村廟或寺院去求醫問藥，為蓋房或將要出嫁的姊姊到村廟或寺院去擇選吉日等等，而標誌其成年的宗教活動主要是背經轉山、煨大桑、看觀經等。對於看觀經這一問題將在後文中集中論述，以下，筆者對前幾項活動的基本內容和含義分別加以論述。

(一)背經轉山

背經轉山是一種封閉式的以自然村落內全體信仰主體為參加對象的宗教活動。在這一活動中，除個別家庭中因沒有男性勞力而可以請人代替外，一般不吸收外來成員，也不讓女性參加，村落內成員也不去外村參加這一集體性的宗教活動。

背經轉山的時間，各村並不一致，如霍村在農曆五月二十六日前後，離此不遠的項哇村是在農曆五月二十九日前後等。每年這一活動的次數也不固定，一般地說如果當年莊稼收成

好，來年僅做一次補償性的轉山活動，規模不能太大，以免沖減當年修成的功德，有時甚至不進行這一宗教活動；如果當年的莊稼遭到自然災害的嚴重破壞，導致收成欠豐，則在來年要進行規模較大的背經轉山活動，有的村落甚至要進行二、三次，如霍村一九九九年的收成不好，二〇〇〇年已在農曆的五、六月份分別舉行了一次背經轉山的活動。

舉行背經轉山活動的當天清晨，村裡每戶人家出一個男性背經人（有些村落也允許女性參加），每人背負一函佛經。也有的村落因人少而每戶分到三、四函佛經，但按傳統的習俗，每人只能背一函，所以每戶要多出勞力，勞力不夠時，可以請親戚來代替背經。然後，從村廟中請出神箭和「娘娘」，每尊神由四個男子抬著在前面領隊，背經的人自成行列尾隨其後，在屬於本村地界的田地周圍繞轉一圈，活動即告結束。

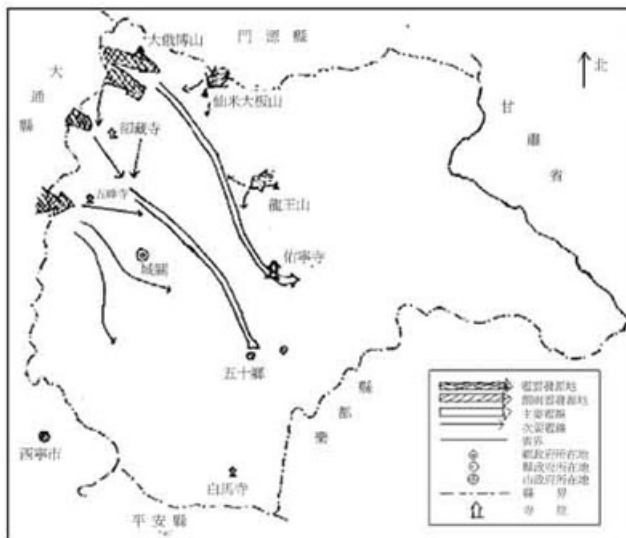
背經轉山這一宗教活動的重要性，在於祈求雨神山神保佑風調雨順，以使莊稼收成豐盈富足。因此，這一活動在以農耕經濟為生的土族人民當中，是每年的一件大事。由於這一活動勞動量大，體力消耗多——對於地少的村落，一般也要用一整天的時間，而地多的村落，所需的時間就更多。所以，一般都由年輕力壯的男子去參加，這就為十四—四十歲左右的人丁提供了直接參與宗教活動的機會，自然也意味著他們進入了成人的行列。開始獨立地生活於社會中。

從上述可見，背經轉山這一宗教活動與農業生產有著直接的關係。它是在土族農業經濟生活的基礎上產生並發展而來的一種文化現象。因此，它也是與農業生產的季節性和周期性相適應的。每年農曆的五、六月份，正是莊稼成長的重要時期，如果有適宜的水分、養料與日照，則意味著莊稼的蓬勃成長乃至豐收，反之，則預示著來年莊稼的歉收。所以，天氣的好壞，對農業收成的豐欠有著極為重要的影響。基於在實踐中對這種關係的認識，信仰藏傳佛教的土族人民，便希望能借助宗教的曙光來照亮自然災害帶來的黑暗，滿足自己豐衣足食的願望。儘管這種活動具有十分不科學的成分，但卻反映了人們祈祝豐收的共同心願。因此，這一時期的宗教活動也較為頻繁，這可以從後文中將要述及的表一中直觀地表現出來。

另外，從背經轉山這一宗教活動的內容、形式和意義來看，都類同於藏族的「望果節」。望果節是藏族人民預祝農業豐收的節日，流行於西藏農業區，沒有固定的日期，一般都在秋季穀物成熟前擇吉日舉行，時間三、五日不等。據《中華民族風俗辭典》的記載來看，望果節與西藏的苯教有關。遠在五、六世紀時，生活在雅隆地區的人們，「為了消除風、雹、霜等自然災害、確保農業豐收，人們向苯教教主請求辦法，教主按苯教教義，教人們繞地頭轉圈，求『天神』保佑豐收。這就是『望果節』起因」。「八世紀末期，苯教消弱，佛教寧瑪派得勢，望果節又帶上了念咒保豐收的特點。到了十四世紀佛教徒宗喀巴在西藏進行宗教整頓，成立格魯派，居統治地位。這時望果節的內容又發生了變化，轉地頭時，要舉佛像，背誦經文，求佛保佑風調雨順，糧食豐收」[註 5]。從這些記載來看，土族的背經轉山活動與藏族的「望果節」有非常相似的地方，至於二者的關係等問題，還有待於進一步探討。

(二)擋雹

土族地區多為雹線通過之地，尤其是互助縣最為明顯（見附圖）[註 6]。該縣山高氣寒，農作物所受的自然災害較多，如旱、澇、雹、霜、蟲等，其中尤以雹災最為嚴重。「每年的降雹日數由南向北逐漸增多，一般以六—八月份為多。年平均雹日為十五天，最多年份（一九八二）為二十二天，最少年份（一九六六）也有四天，輕者減產，重者顆粒無收」[註 7]。因此，防止冰雹襲擊就成為人們在農業生產上的一件大事。面對如此強大的自然災害，在科學上沒有可靠的辦法加以防止的時候，虔誠的藏傳佛教信仰主體只能借助於宗教的力量來消除內心的恐懼，祈求得以豐盈的果實。其具體作法，一是建築永久性的擋雹建築，即「崩康」，一是在特定的時間裡求助於村廟內供養的佛爺，求其念經作法、止雹祈雨。



「崩康」，是一座方形無門無窗的土亭（圖四），內裝十萬佛像（土語稱為「灑灑」），佛像用紅膠泥捏成。土亭中心豎有一根用紅布包裹的白色木樁，是為「崩康」的「心臟」，木樁表面刻有六字真言及寶塔圖。過去一個村子有數個「崩康」，現在已大大減少，甚至幾村一座，建於田地當中，用於擋雹，求取莊稼平安。擋雹這一宗教活動，多在莊稼趨於成熟的時期，一般在農曆六月中旬以前舉行，如霍村即在每年農曆六月初八前舉行。具體做法是，在冰雹即將來臨的時候，村裡的青苗頭和耍神箭的人等提前趕到「崩康」去阻擋。神箭由村莊內選出的四名年輕力壯者抬到地邊後，便「自動」施法，趕到自己要去保護的地方阻擋冰雹。據訪談者介紹，在其父輩的時代，耍神箭的人都很稱職，都會自動自覺的把神箭插在它



圖四：「崩康」。

擇定的地點，曾出現過冰雹在半空中停住不落的奇跡，但這樣做的後果是耍神箭的人必須犧牲自己的生命。所以，現在耍神箭的人為免於自己受到傷害，往往不按指示，將神箭插在其擇定的位置，故一般也擋不住冰雹。從這些奇異的傳說中，我們不難看出人們對自然災害的恐懼和無能為力。但同時也正是這些傳說影響著一代又一代的土族人民，使他們從中感受著佛的慈悲，從而也影響著他們對宗教的依賴之情。

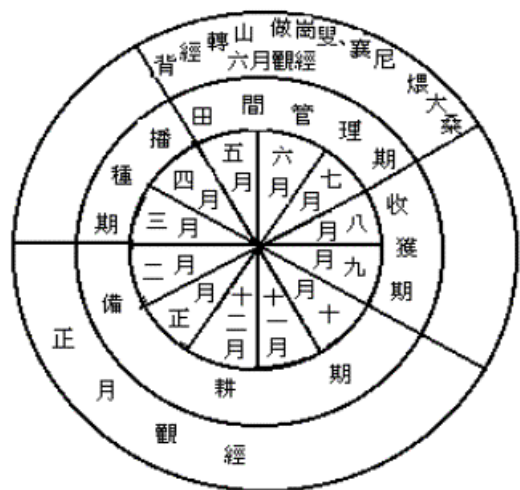
(三)煨大桑

煨桑是用燃松、柏枝和炒麵等物，以煙溝通人——神情感的一種宗教活動。按地點、時間、規模等的不同，可以將煨桑分為兩種形式。一種是在自家的桑爐中煨桑，每日早晚各一次，規模不大；一種是在野外的高山頂上煨桑，當地人稱為「煨大桑」。家中的煨桑活動是一種日常的宗教活動，前文已經提及，每個家庭的院落中都建有一座桑爐，每日起床後的第一件事和晚上睡覺前的最後一件事，都是在桑爐中燃起裊裊香煙，並在這靜謐的氛圍中，口誦六字真言或「先召」經文，祈求神佛的佑護，可以說煨桑是信仰主體早晚的必修課。這一活動，一般由家中老年長者操辦，其他人只準備一些必要的原料，然後在桑煙的清香中向桑爐跪拜磕頭、念經。所以，對年輕人而言，能直接或獨立操辦的則是煨大桑。

煨大桑的時間是每年的正月初一。隨著個體體格的健全，身體發育的定型，最終要參與背經轉山、煨大桑等宗教活動，並被視為是成人的標誌。

初次煨大桑的年輕男子，一般要與本村中的成年人相約，在凌晨二點左右，背上準備好的供品同去。據當地人介紹，煨大桑的地點是越高越好，如果誰能在村落中認為最高的山巔上煨大桑，那是一件了不起的受人稱慕的事。所以，煨大桑不僅僅是一種祈福禳災的宗教活動，也是對人的體力和意志的一種考驗。毫無疑問，爬上比別人更高的山頂，點燃松柏枝，撒上炒麵等供品向神靈示敬，必然要比別人花去更多的體力，同時，看著騰空升起的濃煙，口誦經咒的活動主體也必然有一種無比的自豪感和成就感，從而也增加了他的自信心。

從上述活動內容來看，發展期信仰個體所參與的宗教活動多為集體性的，而且，也多與農業生產有著密切的關係。如附圖所示，宗教活動與農業生產是相適應的。農忙時期，即圖中所列的播種期和收穫期，除個人日常的宗教活動，如念嘛呢、轉古拉（後文將做詳細的論述）等活動外，沒有大型的集體宗教活動，所以，這一時期，人們可以集中精力搞好農業生產活動。而圖中所示的備耕期和田間管理期，相對而言，是農業生產的空閒時期，各種集體性的宗教活動多集中在這一農閒時期，尤其是集中在田間管理這一階段。田間管理的這一階段，即五、六、七這三個月份，正是莊稼成長的重要時期，這對以農為生的人們來說是至關重要的時期。因為，這一時期既是莊稼隨同萬物一起蓬勃生長的關鍵時期，也是莊稼遭受旱、雹、澇、蟲等自然災害的危險時期，所以，宗教活動集中於這一時期就不難理解，即它體現了人們祈平安、求豐產的美好理想，因此也決定了上述宗教活動的重要性。正是這一關係生計的原因，對於成熟期的信仰



生產周期與宗教活動周期對照表

主體而言，他們在參與這些宗教活動的同時，自然由衷地感受它的神聖和莊嚴，從而在客觀上起到了培養參與者的責任感和宗教情感的作用，使個體的成人意識得到進一步的加強。

另外，就對農業生產的作用而言，一些宗教禁忌在客觀上也起到了積極作用。例如在莊稼的成長期間——霍村定為農曆的五月初五至八月十五，禁止在本村的田地周圍放牧牲畜、割草；禁止破舊，但允許立新（如禁止伐樹、拆房等，但允許植樹、蓋房等）；禁止打架鬥毆等等。並且這些禁忌的實施有專門的監督機構，即「青苗組織」。這一組織由二名青苗頭、四名青苗官組成。青苗頭由村落中德高望重的老年男子擔任，起組織領導作用；青苗官由村落中年富力強且有一定威信的男子擔任，他們負責具體事務的執行。青苗組織除負責上述的監督工作外，還負責修繕村廟及村廟內的宗教器物、會同耍神箭者施法防雹、組織背經轉山、處理村中諸如夫妻吵架、虐待老人、鄰里不和等一般的民事糾紛。不僅處理本村村民的這些事情，而且也處理外地來本村暫住者的這些糾紛。如筆者在二〇〇〇年暑假的調查中，就在霍村遇到這樣一件事，有一對外地來此養蜂的夫婦因吵架而被該村的青苗組織處以罰款和批評，罰款都被用於村落中的宗教消費。這些禁忌的作用主要表現在兩個方面，一方面在客觀上起到了維護莊稼及生態環境的作用，另一方面在主觀上滿足了人們期望豐產的心理需要。

(四)婚俗中的宗教活動

土族的婚姻過程大致可分為提親、訂親、送禮、結婚四個階段。即男方看中了別家女子後，就請兩個媒人帶上哈達、酒、饃饃等禮品到女方家說媒，是為提親；當得到女方家的同意後，媒人送哈達等禮品到女方家去訂親，算是正式建立了婚約關係；而後男方依據女方要求再請媒人到女方家去議禮、送禮，一切手續就緒後，便可迎親結婚。這一過程與當地漢族人民的風俗大同小異。所異之處，主要在於土族婚姻的自始至終，都要祈求聖佛的佑護。尤其是正式結婚的時間，要由喇嘛依據男女雙方的生辰八字，為他們擇定良辰吉日，個別生辰八字不合者，要由喇嘛為他們念經禳解，使之相合。結婚的這天，迎親的隊伍到女方家後，新郎要跪拜女方家的佛像，一來感謝其在此前對女方家的佑護，二來祈求此後繼續保佑家景的豐盈富足。新娘被迎至男家後，首先要做的仍然是對男家所供佛像的跪拜頂禮，以求佑護。在出嫁的前一天，女家一般要舉行較為隆重的餞別儀式，即首先請來親戚朋友，在院中的桑爐中煨起桑火，在佛房或供有佛像的屋子中央置一供桌，供上禮品、點燃酥油燈、獻上清水碗等。其次，宴會之後，再在佛像前舉行展禮儀式，即將陪嫁物品一一擺在紅毯上陳列，請出待嫁的女兒，叮囑一番，以表為人父母者的愛女之情。次日，新娘被迎至新郎家後，同樣男方家的庭院中也煨著桑火，設有供桌，獻有祭品，點著酥油燈，在新郎新娘跪拜佛像、灶神等的過程中，男家的婦女們在佛像前不斷地向他們身上撒糧食、銅錢等，以求佛陀佑護自家人丁興旺、五穀豐登。

就婚配觀念而言，土族人民也在一定程度上受著宗教信仰的影響。如一般主張與同族或與藏族蒙古族等信仰同一宗教的民族通婚，與漢族通婚者較少，與回族通婚者則極少，這與不同宗教信仰者的生活方式和禁忌的不同有很大的關係。

三、成熟期的宗教活動

社會學界有一個概念，叫「社會繼替期」。「社會繼替期是人生轉變的完成時期，是一個人獨立進入社會，接受社會職位，加入成年社會，開始創造自己人生的時候」[註 8]。本節所說的成熟期，在宗教意義上來說，也可以認為是這種社會繼替期的一種表現形式。因為這裡所談的成熟期，其標誌是信仰主體不僅懂得了一定的宗教知識，如教義、禮儀、規範等，獨立參加宗教活動，而且也開始組織宗教活動，並成為特定範圍內的宗教「權威」或「典範」人士。以下，筆者重點論述宗教信仰主體在這一時期主要的宗教活動內容及其意義。

(一)念嘛呢、轉古拉

「嘛呢」即六字真言，或稱為「六字大明咒」，指唵、嘛、呢、叭、咪、吽六個字。

據說是佛教秘密蓮花部之「根本真言」。《宗教詞典》認為，「唵」，表示「佛部心」，謂念此字時，自己的身體要應於佛身，口要應於佛口，意要應於佛意，認為身、口、意與佛成一體，才能獲得成就；「嘛呢」，梵文意為「如意寶」，表示「寶心部」，據說此寶出於龍王腦中，若得此寶珠，入海能無寶不聚，上山能無珍不得，故又名「聚寶」；「叭咪」，梵文意為「蓮花」，表示「蓮花部心」，以此比喻法性如蓮花一樣純潔無瑕；「吽」，表示「金剛部心」，祈願成就的意思，意謂必須依賴佛的力量，才能得到「正覺」，成就一切，普度眾生，最後達到成佛的願望。藏傳佛教把這六個字看作經典的根源，主張信徒循環往復持誦思惟，念念不忘，認為這樣能積累功德，「功德完滿」可得解脫。[註 9]正因如此，所以，嘛呢經文也是藏傳佛教信仰者家喻戶曉的真言。筆者在田野作業的過程中發現，念嘛呢和轉古拉是信仰主體最為普遍的一種宗教活動，尤其是對於中老年人和多病的人來說，更是每天早晚的一項必修課。每天清晨起床後，主人必需先淨手，然後一邊口念嘛呢經文，一邊用柏香枝在桑爐中燃起香火，而後再將炒麵撒於火上，裊裊香煙便布滿庭院，於是又對著桑爐磕頭禱告，祈求或感謝一日的平安。接著再清洗淨水碗，在佛房中供獻淨水和頂禮佛像。佛房中所供的佛像多為宗喀巴、達賴、班禪像以及觀音像等。這樣一天的生活就在這滿院的香煙中開始或結束。在勞作之餘，不管是白天還是黑夜，或坐或行之時，總是手捻嘛呢串珠或搖轉嘛呢古拉，口誦嘛呢經言，心觀觀音聖事，將自己的身、口、意專於一境，一心向佛。

除了在家中念嘛呢、煨桑供佛外，對一些生病或因年老而失去勞動能力的信仰個體而言，還有一項重要的宗教活動——轉古拉。

「古拉」意為經輪，是藏傳佛教的一種宗教器物。古拉呈圓柱型，中空有軸可轉，內裝嘛呢經文及其他經文，外鑄藏文或梵文字體的六字真言。據介紹，古拉源於「法輪」。「輪」原是古印度的一種兵器，後為佛教所用，象徵具足一切佛智，對外道邪魔攻無不克，戰無不勝。另一種說法認為，「輪」是一種運載工具，尤如現在所謂之飛碟，可以載人去想去之處，

而且，心之所至，身即所處，象徵佛法無所不在，威力無窮，救眾生於苦厄之中。總之，隨著歷史的演進，「法輪」或「輪」便逐漸演化為現在的「古拉」，並同嘛呢經文一樣，為信仰者所家喻戶曉了。古拉中所裝嘛呢經文的數量，少則百千，多則數億，也有同裝其他經文的。信仰主體認為，經可念亦可轉，轉一圈古拉相當於念一遍內裝的經文，「念」和「轉」的功德是相同的。前文所言背經轉山的宗教活動，可以說也是這一說法的另一種表現形式。

轉古拉是老年人尤其是女性老人平日重要的宗教活動之一。其活動場所，一般在村廟（對於村廟的有關問題，我們在下文中作詳細的介紹），也有到附近的寺院去轉古拉的，轉古拉的時間基本上是全天，但沒有人作硬性的規定。只要幹完必要的家務活或其他事情，甚至於可以拋下這些事情去轉古拉。可以轉一兩圈就回去，也可以一直不斷地去轉，只要體力能支撐得住。



圖五：在村廟中轉古拉的土族老人

轉古拉時，他們手握念珠圍著村廟按順時針方向走轉。轉到村廟大門前，便轉動安裝在門側牆壁上的古拉（圖五）。每轉一圈，便拔動手中的一顆念珠，用以記憶所轉的圈數。他們認為，每轉滿二七〇〇圈即為一個「圓滿」，對於身體較好的信仰主體來說，一天可轉百圈左右，這樣不到一月即可完成一個「圓滿」；對於身體較差的個體來說，每天只能轉六、七十圈，最多也不超過八十圈。如果村廟的面積大一點，所轉的圈數就更少，有時一個月也轉不到一個「圓滿」。在轉古拉的過程中，累了可以坐在村廟門前的空地上休息，眾人聚在一起聊天。休息一會兒後再接再轉，邊轉邊念邊磕頭。如果說轉古拉在時間上有什麼特殊的要求，那就是在下文中將要述及的做「崗叟」這一宗教活動中，要求活動主體必須轉一整天，而且要閉齋，即早起後只吃一頓飯，然後直到第二天早晨不吃不喝。

以上簡單地介紹了念嘛呢、轉古拉的基本內容。而就其教理意義，很難在這裡詳細述及，因此，在此，只就信仰主體的主位元認識這一方面，對其意義略加分析。

六字大明咒屬藏密神咒，信仰者認為，它的每個字都可以「幫助人制服六垢之一，並允許達到般若的一種很高的次第」[註 10]。而且，誦此神咒，可以呼求觀音菩薩的佑護。「在密教中人們認為這些真言（即六字真言）具有召喚並使之出現的能力，幾乎是以自動的方式進行的，只要虔誠地轉讀並伴隨以適當的禪定修持即可實現。對於廣大信徒來說，這主要是一種信仰活動，其中也包括誦讀經文，這種信仰可以使『我』集中或消失」[註 11]，正因為六字真言所具有的這一「神奇」效用，加之便於記憶念誦等特點，它在信仰主體中間流傳最為廣泛，可說是家喻戶曉、婦孺皆知。對於一般的信仰主體而言，他們懂得佛教果報說，即懂得前世之因、現世之果、現世之業、來世之報的道理，通俗地說，就是懂得「善有善報，惡有惡報」的道理；也知道依據個人現世的行為輪轉於六道之中的道理，即六道輪迴說，換言之

就是知道根據現世的善惡之業，在來世轉生於天、阿修羅、人、畜生、餓鬼、地獄這不同的六道之中的道理。但他們又都自認為「屬於那種思想之根的等級不允許超越『世俗真諦』的階級，僅僅希望改進自己的羯摩（即佛教所謂的業—筆者註），即在來世活動之果，所以他們的宗教活動主要在於積累功德」[註 12]。而轉念六字真言，也正是積累功德以改進羯摩的重要途徑之一。所以念嘛呢、轉古拉就成為信仰主體的一種普遍的宗教活動。

就主位元認識來說，念嘛呢、轉古拉這些宗教活動，含有兩個方面的意思，即一是度眾，二是利己。

一方面，信仰主體認為，自己口念嘛呢經文，手轉嘛呢古拉或嘛呢念珠，心思聖佛聖跡，在避免自己身、口、意方面的惡業外，還可以祈求菩薩佑護包括自己在內的世界生靈。同時，他們將嘛呢古拉架設於風、水、煙囪之上，並不時不停地轉動之，將希望寄託於風、水、煙等這些自然流動且生生不息的事物之上，讓它們攜帶佛法，為大千世界的芸芸眾生傳送佛之妙音和真諦，從而達到教化有情眾生的目的。

另一方面，信仰主體繞聖物而轉，默思佛祖大德的神聖功業，用虔誠的心態念誦嘛呢經文，以神聖的極富樂感的法音，喚起他們內心對佛的深沈情感，從而也喚起他們超乎異常的勇氣和力量，忍受苦難，走向佛陀指引的道路。同時，信仰主體認為，自己在一天或一生的勞作過程中，難免會在不知不覺間損害各種生靈的幸福和安寧，甚至於危及它們的生命安全，而念嘛呢、轉古拉則可以消除這些罪孽，從而使自己免受墮入三惡趣之苦。

另外，需要指出的是，信仰主體認為，轉古拉、念嘛呢時，不能含有任何的私利之心，要將自己的身、口、意集中於一境，而不能妄想諸如成佛或來世轉生於人道等事，這也正是佛教密宗修持的要求。對此，他們還用許多生動的傳說故事來進行說教。如有一個傳說講：從前有一位念了大半生嘛呢的老太太和一位打了大半生獵的老翁。有一天老太太要去找如來佛詢問自己來世將能否再轉生為人。途中恰遇老翁，老翁使用匕首挖出自己的心臟交給老太太說，我一生中從未念過嘛呢，請你也替我問問佛祖，我來生將轉為何物？及至老太太見到佛祖後，按照指示，在佛祖的後花園中，看見自己來生是一隻皮開肉綻的小鹿，身上爬滿了蛆蟲蒼蠅之類的毒物；而在草地的另一邊，亭亭的蓮葉上正站著一位手持弓箭、身背獵槍、著豹皮襖的獵人，那正是那位獵人。據訪談人講，這個故事告訴我們，如果心懷私利，就是念一輩子嘛呢，也只能遭受苦難，而不會有什麼幸福可言。如果心懷利他之心，就是終生殺生，那也是為生存計，故不會遭到惡果報應，來世仍可轉生為人。就佛教的觀點來看，念經既是一種學習知識的過程，也是一種去惡修善的途徑。而信仰主體認為他們所做的善業，依據動機的不同，可以分為兩種不同性質的類別，一種是真善，一種是假善。所謂假善，即是以行善為手段而獲取自己的私利，如故事中的那位老太太即是如此，她一生念嘛呢的目的，就是希望自己來世生而為人。所謂真善，即是以行善為目的的廣利眾生的善業。訪談對象認為，像黃繼光、董存瑞、雷鋒等英雄人物，「他們可能不是佛教徒，但（他們）將來同樣可以成佛」，理由就是他們是捨己為人、全心全意為大家服務的。

總而言之，念嘛呢、轉古拉這些宗教活動，既具有佑護眾生、教化有情的利眾功德，也具有禮敬佛祖、積累善行的利己之效，因而頗受信仰主體的喜愛和信奉。

(二)做崗叟、囊尼

「崗叟」是土族的一種個人閉齋活動。參加者多為老年人，其中尤其以女性為主；長年有病的中年人也有做崗叟的。做崗叟者一般都為久病不愈等原因。他們首先要到寺院請一個喇嘛，作當事人的佛爺，也就是指導當事人做崗叟的崗叟喇嘛。此人必須具有身、語、意三種功德，即就是他在行為、經法、思想等方面可以為當事人的楷模。當事人要向他許下皈依三寶（即皈依佛、法、僧三寶）、堅守戒律（對世俗信仰者而言，主要是守五戒，即不殺生、不偷盜、不淫邪、不妄語、不飲酒）、廣利眾生的誓願，此即佛教所言的「發願心」。然後在每月固定的某一天或幾天（一般為每月的初八、十五、二十九三天中的任一天或全部）閉齋。具體做法是：一到每月的這一天，早起時喝一碗清茶，吃一點素食，但不能吃飽，而且也不能吃蒜、蔥、肉等刺激性或葷腥的食物。然後直到第二天早晨開齋。其間既不再吃飯，也不再喝水。老年婦女還要在齋日空腹去村廟轉一天古拉。如果實在口渴難忍，則可以回家喝一碗清茶。但喝茶前要淨手、淨口，並將盛滿茶水的碗舉至額頭處念經，以向神佛致歉謝罪，然後才可以飲茶。

做囊尼是土族的一種集體閉齋活動。由於做囊尼的活動場所在各村的村廟裡，所以，這裡我們有必要以霍村為例，對村廟的一般情況及宗教功能略加介紹。

霍村的村廟位於該村的中心地帶，其主要部分是一座二層木質小樓。上層為經堂，正面供有觀音、達賴、班禪、宗喀巴等佛像以及神箭等，左右兩側供有一〇八部藏文大藏經。平常這一層總是用飾有黑色圖案的白色布幔遮蓋著（圖六）。這些經文是前幾年用布施從西藏求來的。下層基本為空屋，平常存放一些日常用具，做囊尼期間，則專供做囊尼者休息之用。主體部分的左側也為一座二層小樓，較為簡樸。上層為庫房，專門用於存放宗教祭祀用品等物，下層為村廟的管理者——廟官的住所。廟官一般是五十歲左右的男性，主要負責為村廟中供奉的神佛供獻供品、煨桑、點酥油燈、獻清水、接待來村廟的信仰者和觀光者等事務。主體部分的右側為一泥砌的桑爐。院落的中心是一座花園。

據筆者調查，村廟是一個多種文化的綜合體，就其中所供奉的神像而言，既有屬於藏傳佛教的佛像，也有屬於道教的神



圖六：霍村村廟的主建築

像和一些民間信仰的牌位。就其所從事的活動而言，也是如此。因此，筆者認為，村廟在一定程度上反映了土族吸取不同的文化成分的發展歷史，這是一個值得另文研究的問題，這裡不再做贅述。以下筆者言歸正傳，論述村廟組織的一項重要宗教活動——做囊尼。

做一個完整的囊尼共需十六天的時間，每兩天為一個小囊尼。做囊尼的具體日期各村並不一致，如霍村自農曆六月十一開始，離此不遠的巴洪村則在五月間舉行。但無論哪個村做囊尼，周圍的信仰者都可以根據自己的情況自由參加，並無限制。

做囊尼的人，被稱為「囊尼哇」，在囊尼日來臨前一周，就要禁食肉、蒜、蔥、辣椒等葷腥刺激性的食物，稱之為「忌口」。在正式囊尼日來臨的頭天晚上，囊尼哇們要把自己的鋪蓋送到村廟一樓的大屋內。因為在囊尼活動期間，所有囊尼哇要全部在這裡的地鋪上休息，同時，遠地而來的囊尼哇們要在這裡住宿。組織這項活動的人稱為囊尼官，一正一副共有兩人，是在頭一年的囊尼結束時，為便於來年的做囊尼活動，由大家選出的。除此二人之外，還需聘請四、五個能幹並在村中有一定威望的人，組成一個領導組織——我們在這裡稱之為「囊尼委員會」。這樣，這個囊尼委員會就有六、七個人組成，他們在做囊尼期間，主要負責籌劃資金、購買必需用品、迎請喇嘛、燒茶燒飯、接待囊尼哇等事務。霍村囊尼的具體作法是：農曆六月十一日下午，在準備工作基本就緒的基礎上，在村廟二樓的經堂內供起酥油燈、酥油花，獻上清水碗，將神箭（土語稱為「切什羌」）用黃色布幔蓋住。地上鋪上囊尼哇們自帶的聽經坐墊，院內煨起桑煙後，安排遠地而來的囊尼哇們到附近群眾家吃飯。晚飯畢，囊尼哇們集中在村廟內喝一次晚茶，其目的是漱口，然後早早在鋪上睡覺。第二天，在凌晨三點左右，做囊尼的活動正式開始。

大家起床後用清水漱口，集體喝一次由村廟提供的炒麵稠湯（內拌有酥油、白沙糖、曲拉、奶子等食品）後，來到二樓經堂，面向佛像，在各自的坐墊上或跪或坐（年齡太大的老人或病重者允許坐著聽經），一邊聽從佑寧寺請來的喇嘛念經，一邊撚動手中的念珠（土語稱為「昌阿」），隨時和念六字真言，並不斷向佛像磕頭。特別需要指出的是，在聽經的過程中，囊尼哇們除和念六字真言外，不能說其他的話，不能做也不能想其他的事。中午時，大家吃一頓由村廟提供的食物，當然，首先要將所吃的食物一樣樣擺在佛像前獻祭。飯後，要把食物殘渣撿拾到屋頂上擺開，以餵食飛鳥等，然後再集中到經堂內聽經。晚上早早睡覺。次日凌晨起床後喝一次前已提及的稠湯，直到第三天（即六月十四日）中午時，才吃一頓午飯。餘日每天中午吃頓午飯，其他時間不再進食，如此做夠十六天後，一個大囊尼即告圓滿結束（每兩天為一個小囊尼，如果堅持不住，完成一個小囊尼後，允許中途停止做囊尼）。到第十六天的早上，要舉行「搗火壇」的儀式。具體作法是：在村廟院落的中心處，用白土築起一個四方形的土台，稱為壇。將小麥、青稞、茶籽、芝麻、大麥、豌豆等本地生長的農作物置於壇上，由喇嘛們一邊念經，一邊用銅勺將溶化為液體的酥油一勺勺澆在作物上後，點火焚燒，念經祈禱。囊尼哇們則紛紛圍跪在壇的周圍磕頭、念嘛呢。據當地人說，能主持「搗火壇」的喇嘛，需要煉成「鋼水」。煉鋼水時，要獨自一人到荒郊野外的避靜之處，七

天七夜不吃不喝，連續念經。並且在這一修持過程中，要將自己的肉身施捨給聞經前來的眾鬼，施捨後又依靠自己的毅力和耐力再收回來。如此反覆七晝夜，才可煉成「鋼水」，也才可以主持「搗火壇」的儀式。這些富有傳奇色彩的內容，也使囊尼哇們更加敬佩主持「搗火壇」的喇嘛。

以上是對做崗叟和做囊尼活動的具體內容所作的具體描述。縱觀這一過程，它與藏傳佛教密宗的某些修持方式是相類同的。密宗亦稱金剛乘，在嚴格意義上講，金剛乘是無上瑜伽密法的通稱，有時專指時輪金剛乘。它是佛教修習的最高次第。修持密法要具備三信，即信密教經續、信上師和自信。這是成就佛果的根本保證。密宗有一個基本的修持觀點就是觀想法。即通過觀想某種對象，以使自己的心專注於一境。這一觀想的過程，實質上也就是通過某種方便和途徑，達到身、語、意三密的高度統一。這種統一又有兩個次第，即一是修持主體自身身、語、意的統一，二是修持主體自身的身、語、意與佛之身、語、意的統一。如果完全達到後一種境界，也就成就了佛果，達到了信仰的最高理想境界。[註 13]其觀想的對象，隨著修持的深入可以是多種多樣的，如自然界中的萬事萬物，自身所做的事業乃至佛跡、聖事、殿廟等等都可以作為觀想的內容，但其前提條件是利於引導修持主體的修持，以實現其涅槃成佛的終極目的。那麼，對於這些普通的世俗信仰主體而言，其做囊尼、崗叟的最終目的是否也如此呢？對於這一問題，世俗信仰主體的回答是否定的。

筆者在調查中瞭解到，對於涅槃成佛這一佛教的終極理想境界，在家的普通世俗信仰者認為，自己是難以企及的。誠如前文所言，他們懂得眾生依據自己的行為而轉生的道理，也就是他們懂得眾生依據自己今世的善惡行為決定在來世的投生取向；也懂得善惡有報的因果報應說。因此，他們最大的願望或者說他們信仰佛教的終極目的，就是廣積善緣，以求來世脫離三惡趣而往生於三善趣——尤其是人趣之中，即在來世轉生為人。基於這種對佛教教理的認識水平和自己的這種思想基礎，這些世俗的在家信仰者，對做崗叟和囊尼的益處，就有自己獨特的認識，主要表現在如下幾個方面。

第一，解除自身的病痛 如前所述，做崗叟和囊尼者多為老年人或常年有病者，而事實上對於老年人來說，也多有這樣或那樣的病痛。他們認為，病痛是自己前世或前前幾世亦或是今世，在有意無意中做了某些壞事的結果。因此，在喇嘛的正確指引下，通過聽喇嘛念經和自己誦經來消除自身的妄念雜想和所做的各種惡性循環業，以達到減輕病痛甚至消除病痛的目的。這一目的正是在靜坐中通過觀想而實現的。而這種觀想也同樣有兩種方式。一種是觀想自己一生中所做的諸種善事以求得內心的安慰；另一種是觀想聖佛菩薩的宏業偉績，以激發自己努力行善積累功德的信心和勇氣。但不管哪種方式，都要將自己的身、語、意統一於佛教指引的向善的方向。據介紹，這一宗教活動對於治療病痛是很靈驗的。他們認為在做崗叟或囊尼時，不食不語，虔心聽經、念經，就感覺自己的病痛如胃疼、頭疼等都減輕了許多。另外，他們也認為，人生在世本來就苦難無窮，諸如饑餓、無子乃至喪偶等災難，隨時都有可能發生，所以，應該通過修持佛法以鍛煉自己的毅力和意志。

第二，希望轉世為人 藏傳佛教認為，世間眾生始終處於六道輪迴之中。「六道」是眾生生死流轉的六種狀態，即天、阿修羅、人、牲畜、地獄、餓鬼等六種狀態。前三種稱為「三善趣」，後三者稱為「三惡趣」。一個人死後投生於哪種狀態，是由前世的善惡行為所決定的，即如果前世行善積德，來世才有可能往生於「三善趣」；反之，則將投生於「三惡趣」中，遭受更大的苦厄。如前所述，對於一般的世俗信仰主體來說，其修習佛法的終極目的就是在來世再轉生為人，這是他們最大的人生理想。而獲得人身的前因有三個基本的條件，即一是遵守十善，不犯十惡；二是心地善良，與人和睦，濟貧救苦等；三是要有獲得人身的良好願望，即強烈的投生定向願望。[註 14]所以做崗叟和囊尼的信仰主體認為，在聽經或念經的過程中，通過觀想自己的善事和佛為眾生而行的善業，可以堅定自己行善的決心和信心，從而更有希望在來世往生人界。同時，他們也認為，在這些宗教活動期間，不食不語，不浪費糧食，也是轉生為人的一個基本途徑。因為這樣就自然不會變成吃不到飯的餓鬼或不會說話的牲畜，更不會墮入地獄。

第三，祈禱他人獲得幸福生活 在上述兩項宗教活動中，尤其是在做囊尼期間，參與宗教活動的信仰主體，不僅很少用餐，而且要把有限的食物與自然界的眾生如飛鳥等共享。這種節約糧食、愛惜蒼生的行為，在活動主體看來，可以「得到佛爺的歡心」，從而可以保佑家鄉及方圓地區不受雨、雹、乾旱等自然災害的危害，從而保證莊稼收成的豐盈，滿足人們衣食生活的需要。同時念誦經文，默禱神佛佑護眾生，使眾生能得以安全、幸福的生活。

由上述可見，做崗叟是以祛病為主要動機的個人活動；做囊尼則主要是以脫離三惡趣為旨趣的集體活動，當然二者也有互融的一面，只不過各有所重罷了。從信仰主體的主位元認識來看，這兩項宗教活動更具有心理學的意義，它不僅起到了調解人們日常行為的作用，而且也穩定了因各種各樣的苦厄所帶給人們的不安情緒。在上述宗教活動中信仰主體通過聽經、念經、反思等方式，主要是達到了一種心理的平衡。

(三)看觀經

「觀經」活動在民間也被稱為「跳欠」、「跳神」等，佑寧寺僧人稱為「金剛舞」，是一種在寺院中由戴面具的僧人表演以表達宗教奧義的神舞，它也是土族地區藏傳佛教祈願法會的重要內容之一。土族地區各大寺院中大都有一活動，但以佑寧寺的觀經規模最大。

佑寧寺，藏語稱「郭隆彌勒洲」，始建於一六〇四年（明萬曆三十三年），是由嘉賽活佛主持修建的。嗣後，經過一世章嘉活佛、一世土觀活佛及一世嘉木樣活佛等高僧大德的擴建，形成藏傳佛教格魯派顯密兼備的大寺之一。清康熙年間，佑寧寺有大小經堂、僧舍、昂欠等二千多個院落，僧侶七千多人，設有顯宗、密宗、時輪、醫明等四大學院，屬寺眾多，在歷史上被譽為「湟北諸寺之母」，也是格魯派在青海地區的五大寺院之一。[註 15]一七二四年（清雍正二年），因羅卜藏丹津反清事件而毀於兵燹。一七三二年（清雍正十年）雍正帝敕令重建，並賜名為「佑寧寺」，後又多次被毀，亦復重建，現有寺僧三百多人。

佑寧寺是「此地顯教講院的開始，從這寺院中培育出來的弘法大德不少」[註 16]，如二世章嘉·阿旺羅桑卻丹、二世土觀·阿旺卻吉嘉措、四世土觀·羅桑卻季尼瑪等等，都是藏傳佛教界博學多識的高僧大德，限於篇幅，這裡不作細述，以下筆者只就佑寧寺的「觀經」活動加以集中論述。

佑寧寺的觀經在每年的正月十四日和六月初八日分別舉行一次，這兩次觀經活動中，又以正月十四日的「觀經」最為隆重，這裡以正月十四日的觀經為例，對其基本內容作一簡要介紹和分析。

1. 「觀經」的基本內容

佑寧寺的「觀經」，整個表演過程約需五小時，以筆者按舉行各項活動的時間順序，來分項敘述。

(1)迎請「道爾瑪」 這可以被看作是觀經表演的「序幕」。「道爾瑪」是用炒麵捏成的一種供品，外形酷似王冠，由成串的麵捏小人、麵塊等在松柏枝上串掛而成，周圍再繞以羊腸等動物內臟。在觀經正式表演之前，由喇嘛及部分指定的俗人從經堂中迎到表演場地。具體的迎請過程是這樣的：清晨在露天裡能看見自己的掌紋為準，由兩名「崗日哇」以神秘狀將一物藏於小經堂門口後急速離去。爾後，一隊人馬來到小經堂門前的路階上。這隊人馬的組成是：四名「崗日哇」，四名著藏服用白毛巾蒙臉的男青年，二名「阿修羅」，一名著袈裟、披棉披的僧官和一名「花冠」。他們立於小經堂門前的台階上，表情凝重，似乎在期待著什麼。不一會兒，小經堂右側的窗戶突然被推開，隨即從窗戶中伸出一根繫有黑色哈達的棍子，左右晃動。這隊人馬就像等到了號令一般，由兩個崗日哇用肩膀撞開經堂大門（門開時可聽見棍子落地聲，筆者疑為先前崗日哇所藏之物），其他人隨之一湧而入。這時，經堂外看觀經的人群中，有幾個男子跑到經堂門口，從平素交好的僧人手中接過一塊白布，以之蒙面後進入經堂拾迎供物。據圍觀者介紹，這一天能得到這樣的差事，等於念一年的嘛呢，但除特許的少數幾個人外，一般圍觀群眾則不可隨意進入經堂，否則會遭到守門僧人象徵性的棍打。通常，他們在等待道爾瑪出門的這段時間裡，多在經堂外進行念經、磕頭等活動。

迎請道爾瑪的儀式非常隆重（圖七）。留守在經堂內的黑帽人，手持三角架，上供用炒麵製成的紅色尖頂祭品，走在隊伍最前面。隨後由三名崗日哇抬著「T」型彩棒，後跟四名男性青年抬著的道爾瑪，用白布蒙面的幾名俗人，則抬著小法器隨於其後，花冠和僧官走在最後，阿修羅們手持刀、戟走在隊伍兩側以作護衛。當迎請道爾瑪的隊



圖七：迎送道爾瑪的儀式

伍走出小經堂後，與等候在通向表演場大路上的喇嘛樂隊和喇嘛黑旗儀仗隊會合，由樂隊和旗隊開道，在鼓號聲中將道爾瑪迎至表演場——大經堂院內的空地上，然後旗隊喇嘛分作八人兩組，站在道爾瑪的南北兩側，樂隊喇嘛也站在自己相應的位置上。至此，觀經表演正式開始。

(2)「南次仁」舞 這是觀經正式表演的第一節目。十七名表演者由花冠帶領入場。據訪談對象的介紹，「花冠」為該地的保護神，他面色漆黑，頭髮蓬亂，身著豹皮，腰掛長劍和弓箭，手持白色牛尾拂塵或繫有各色哈達的腿骨（形似拂塵，見圖八），在整個觀經表演過程中，其作用類似報幕員，每個節目的表演者都由他帶領入場，然後甩動拂塵，兩腿交叉輕快地跳動幾下後退出，表演者即登台表演，當然他除了擔任這一角色外，還有自己的一段舞蹈，將在下文中述及。十七名南次仁舞扮演者的領隊是背插黃旗的南次仁（我們稱之為黃旗南次仁），隨後是：四名大崗日哇，其中兩大兩小，二名阿修羅，二名戴鳥面具者，二名戴頭盔的武士，二名唐乾巴，二名遊方僧和二名背插紅旗的南次仁（我們稱之為紅旗南次仁）。他們輕步慢移的出場後，來到院中一棚屋內，以黃旗南次仁為中心，按序就坐後，首先由黃旗南次仁表演。他戴紅色面具，三隻眼睛，頭頂有九個小擬人頭骨作裝飾，胸部佩有護心寶鏡，背插兩面小黃旗，腰部的左右兩側，分別挎有弓和箭，手中握有短戟。在僧人樂隊的羊皮鼓、法號伴奏中，左手叉腰，右手握戟高舉，雙腿緩緩交替擺動，動作凝重、莊嚴。



圖八：觀經表演中的花冠



圖九：觀經表演中的崗日哇

(3)「崗日哇」舞 據介紹，崗日哇為天葬場的守護神，故也被稱為「墓葬主」。觀經表演中共有四人，兩大兩小，均著白底紅條紋緊身衣（酷似骷髏），頭戴人頭骷髏面具，胸前護有銅鏡，手持五彩棒，腳繫銅鈴（圖九）。四名崗日哇入場後迅速轉跑，將手中的五彩棒扔在場子中心，然後，四人圍繞彩棒起舞，他們的舞蹈動作時急時緩，較為勇猛剛勁，節奏感強。在觀經表演中，崗日哇不僅是演員，也是會場服務人員。表演完畢後，他們不能休息，而要滿場走動，負責維持秩序，收取現場布施等。

(4)「巴爾加」舞 跳巴爾加舞的演員共有十六人，都戴有動物面具，身著繪以雲飾的寬袖長袍。他們分別是：戴牛頭面具者四人，其中一人所戴面具的牛角較長，當地人稱為「貢布才加」；戴龍頭面具者四人；戴熊頭面具者二人；戴鳥頭面具者二人；戴獅頭面具者二人；

戴豬頭面具者二人（圖十）。他們列隊從經堂內魚貫入場，全隊以「貢布才加」為首，且舞且行，緩緩拉開成圓形，圍繞道爾瑪起舞，動作緩慢且富有造型性。

(5)「夏」舞 「夏」即「鹿」之意，該表演者戴鹿頭面具，肩挎弓箭，右手執牛尾拂塵，動作先緩後急，音樂伴奏也趨於明快。他在搖首、擰身、俯體、揚肢的舞蹈過程中，將藏於寬大袍袖中的糧食等物，撒向天地四方（圖十一）。

(6)敬獻「松誇」的儀式 夏舞完畢後，觀經表演暫告一段落。在此期間舉行信仰者向寺院敬獻松誇的儀式。「松誇」即「饅饅堆」之意。按照慣例，在正月十四這天，佑寧寺附近各鄉各村의 信教者要向寺院敬獻各類饅饅，包括焜鍋、油鐮子、油果子、饅頭、花卷等等。所獻之物在觀經表演場內堆起一座小山似的松誇（圖十二）。有的村莊或個人還敬獻全羊、黑磚茶等供品。然後，信教者紛紛面向松誇，跪拜磕頭、獻哈達、念嘛呢等。

當地人認為，松誇預示著來年莊稼的豐欠，如果松誇堆得很高，以致於饅饅從上面滾落下來，則意味著來年的豐收，而且，向哪個方向滾落的多，就預示著哪個方向的收成更好。

(7)「南次仁」組舞 在舉行完跪拜松誇的儀式後，所有人退出場外，由演員們繼續表演。此時上場的是觀經之始隨黃旗南次仁入場的七對演員（大崗日哇除外），他們成雙成對的圍繞松誇起舞。二名小崗日哇頭戴人頭骷髏面具，著純色白衫和飾有紅雲狀圖案的白褲，繞松誇輕快起舞。反應極度靈敏；二名阿修羅頭戴海螺面具，身著綠褂紅裙，手持短棒，舞蹈動作簡單，多以轉動手腕來顯示手中的短棒，表演時間較短；二名戴鳥面具者的著裝是一紅一藍，動作非常緩慢；兩名武士的服裝和頭盔為一黑一白，一手執劍，一手執盾，舞蹈時，以滯重的動作揮舞手中的器物；二名唐戟巴頭戴尖頂黑帽，身著紅邊黑袍，舞蹈時口中默念有詞；二名遊方僧人，頭戴尖頂白色帽子，身披紅黃相間的大格紋袈裟，手持禪杖，圍繞松誇來回踱著方步，動作單一；二名紅旗南次仁裝束大體同於黃旗南次仁，只是他們背後所插的旗子較小，且為紅色，其動作節奏也類同於黃旗南次仁，較為緩慢、凝重。



圖十：巴爾加舞一角



圖十一：夏舞



圖十二：敬獻「松誇」的儀式

(8)搬運松誇的儀式 紅旗南次仁表演完畢後，圍觀觀經的青壯年男子紛紛湧至松誇前，或背或抱，把各類饅饅運送到大經堂內。老年人則在外圍磕頭、念經、祈禱。由於搬運者眾多，所以不過十分鐘，會場中心就又收拾得空闊如初了。

(9)「唐乾巴」表演 搬運完松誇後，上場的演員是十四名唐乾巴。他們頭戴尖頂黑帽、著黑袍、手持繫有彩布的金剛杵，列隊整齊，魚貫入場(圖十三)，按順時針方向將隊伍拉成一圈。僧官將一把內裝鮮紅碎肉的銅勺遞給為首的唐乾巴。為首的唐乾巴站在會場中心高舉銅勺，緩緩轉動身體，把碎肉均勻地撒在地上。隨及其餘十三名唐乾巴圍繞碎肉開始起舞。他們不時高舉手中的金剛杵左右晃動，動作穩健，體態凝重、肅穆。唐乾巴舞是所有觀經表演中所用時間最長的一個，表演者在舞蹈時默念著一種經文，念畢即算舞畢。



圖十三：唐乾巴舞演員魚貫入場

當地人認為，唐乾巴舞的含義是在祭祀地母和山神，因為這兩種神靈讓人們獲得了充足的食物，所以人們用供品來祭祀祂們，一方面表示感謝，另一方面也在祈禱能繼續獲得祂們的佑護，同時也具有震懾地方鬼神的含義。

(10)焚燒「道爾瑪」 唐乾巴舞是觀經表演的最後一個節目，之後要舉行焚燒道爾瑪的儀式。首先要將道爾瑪送到離經堂較遠的三叉路口處，禮送隊伍和迎請隊伍的組成基本是一致的，不同之處在於四名崗日哇位置，其中的兩個走在隊伍的前面開道，另兩個跟護在隊伍兩側(見圖九)。在三叉路口上，有事先搭好的約一人多高的麥草垛，呈半圓形中空。當道爾瑪被抬到麥草垛前時，走在前面的二名崗日哇迅速跑到麥草垛前，將手中的粉末狀東西拋入草中，然後，抬道爾瑪者將其向前翻轉九十度，底部朝外扔進草架中，迅速點火將之焚燒。當火苗竄起時，送道爾瑪的隊伍立即全體轉身，狂奔回寺，至此，觀經表演宣告結束。

焚燒道爾瑪(一稱「打施食」)的活動，普遍存在於藏傳佛教寺院的宗教神舞中。道爾瑪供中的各種人形麵捏物，藏語稱為「靈格」，有「替身」之意。以主位元認識來看，這些麵捏物有三大功能，一是可以代替死者，使其靈魂得以解脫；二是可以代替病者，使其靈魂和肉體免受病痛的折磨；三是可以代替眾生，使其免受現世的各種災難和厄運。基於這種認識，焚燒道爾瑪的儀式在信仰者的心目中，具有如下作用，一是驅邪救苦：超度那些在死亡之時被無明所染的生命(如各種妖魔鬼怪等)，一方面使之得到解脫，另一方面也減少它們對人類的危害；二是禳災除病；三是消除無明，指導修佛。「道爾瑪」的被焚燒，還意味著辭舊迎新。

2.觀經的作用

佑寧寺的觀經表演，既是一種大型的集體宗教活動，也是一種群眾性的文化娛樂活動，它對僧人和世俗信教者的思想和行為都有著深刻的影響，這種影響主要體現在以下兩個方面。

(1) 宗教意義

佑寧寺「觀經」在宗教方面的意義和作用，主要有如下幾點。

第一、強化信仰意識。觀經是一種啞劇式的神舞。每個表演者在其表演過程中都是口中默念相關的經文，心中觀想所扮角色的行為，而身則盡力摹仿之，這也正是對藏傳佛教身語意三密結合的修證方法的現場示範，更為重要的是，「觀經」表演中的每個角色都象徵著某一位護法神。依據他們所戴的面具看，在文中雖稱為「獅頭面具」、「牛頭面具」等等，但在事實上是似像非像的，例如被稱為「貢布才加」的戴牛頭面具者，其頭頂上雖有一對綠色長角，但其鼻子卻類同於豬鼻，且長有三隻眼睛，闊嘴利牙，手持法器，容貌可怖，這與護法神的特徵是相吻合的。對此，石泰安先生認為，這是一種摹擬的儀軌，其中以觀想修持召來的神同時由一些戴有幻覺的假面具的表演者所代表，其作用一是為教化世俗者，二是因為假面具具有方便神靈出現之特徵[註 17]。因此，這些被稱為「護法神」的表演者，其實質就是對佛教教義的物化表現。他們令人畏懼的形象，正是佛教對邪魔戰無不勝的外在表現形式。所以，他們也使圍觀的世俗信仰者在對其產生敬畏的同時，也產生強烈的依賴之情。從宗教心理學的角度來看，也正是這種強烈的宗教感受和隨之產生的宗教情感，強化了信仰者的信仰意識，堅定了對宗教的虔誠。而且，「通過這種情緒感染逐漸吸引非教徒在信仰和情趣上同信徒相投，最後『歸依』佛祖」[註 18]。

第二、倡導戒惡行善。藏傳佛教屬於大乘佛教，其教義、理論十分龐雜紛繁，但分葉去枝後，我們可以發現貫穿於其中的兩根主線，其一是慈悲心，其二是智慧法門。此二者合起來即是藏傳佛教界平常所言的「悲智雙運」。而其中的慈悲心是成佛的基礎。所謂「慈」是指對有情眾生的博大愛心，所謂「悲」是指對有情眾生的無限憐憫和同情之心。「慈悲心」就是指對有情眾生的愛心和同情心。以慈悲心為基礎的各種行為又稱之為「慈悲行」。而慈悲行的最基本的準則之一就是戒惡行善，這也是佛教規範的基本準則之一。對於信仰主體而言，這是最基本的要求。「有情眾生」是指包括人在內的宇宙間所有有生命的物質。依據佛教三世十二因緣說和六道輪迴說等理論來看，有情眾生彼此之間就有可能是母子關係[註 19]，對於信仰個體而言，所有這些有情眾生都有可能是自己的母親，所以對它們要倍加愛惜和憐憫，不可隨意傷害。這些觀點在佑寧寺的觀經表演中表現突出，尤其是表現在遊方僧人的表演中。例如他的小心翼翼的步履，即是深怕傷及腳下的幼小生靈。可見，通過形象生動的宗教神舞——跳觀經來倡導戒惡行善等教義教規，無疑是現身說法，它可以使信仰主體在豐富的活動中，享受戒律所帶來的和平與安定，從而更加深刻地領會到戒律的意義。

第三、祈求和平安寧。驅魔送祟、禳災祛病從而保佑信仰主體有一個和平安寧幸福的生活，也是藏傳佛教的基本理想之一。這一點在觀經表演中也表現得非常突出。如唐乾巴舞中

所撒的碎肉，即是對天地諸神鬼的祭奠。而其手中持的金剛杵，是藏傳佛教密宗的法器之一，代表堅固、銳利之智，可斷煩惱、除惡魔。所以它既是佛的智慧的象徵，也是佛的力量的象徵。其作用自然不能排除震懾惡魔厲鬼、維護地方安全的一面。對於這一點，表現更為突出的是焚燒道爾瑪這一結局。

道爾瑪是由麵捏小人頭串掛而成的，這些「麵人代表著諸如佛教敵人的身體或器官（耳、眼、鼻、舌、心），象徵性地使它們任憑畏神之狂怒和支配」[註 20]。換言之，此道爾瑪即是所有與佛教為敵者的聚居地，且要受怖畏神的支配。這一點與筆者的調查是相合的。據介紹，「道爾瑪」是由喇嘛們念經禳解而製成的。其禳解的一個重要內容，就是將地方上流散的諸如各種鬼怪病魔等等不祥之物，收集於道爾瑪內加以供養。同時在觀經表演過程中，此前未被收集的惡鬼厲魔，也通過念咒等方式，將之收於道爾瑪內分享供品，最後以火焚之，象徵著驅逐了各種不祥之物，預示著來年的吉祥和幸福。

第四、滿足信仰需求。觀經活動期間，人們在走親訪友的同時，更為重要的就是共賞隆重的宗教盛會，他們懷揣著虔誠的心靈，在感受神佛的威力和慈悲的同時，燒香、磕頭、念誦嘛呢真言，默禱來世的幸福和吉祥。據當地人介紹，堅持看完觀經始終的人，是有福之人，來世必有大吉。因此，虔信的人們，尤其是老年人，不僅堅持始終，而且在觀經表演的整個過程中，不時地跪拜禮佛，念誦真言等，尤其要強調的是，在這一宗教節日裡，世俗信仰主體可以通過喇嘛們的表演和自己的想像與自己虔信的神佛進行現實中的交往——感受他們的威猛與慈愛。如那些動作幅度大但速度緩慢的護法神，既給人一種威懾之感，又給人一種安全之感，而那些動作急促、張牙舞爪、靈活多變的崗日哇的表演形象，則又給人以一種莫名的恐懼之感，加之場中時緩時急、悠長渾厚的鼓號聲，不由你頓覺進入一種震撼心靈的宗教文化的氛圍之中。所以這種宗教活動對於世俗信仰者而言，既可以幫助他們除災滅禍也可以從中獲得宗教知識，同時又能滿足心理的需求。

(2) 世俗意義

佑寧寺觀經的世俗意義主要表現在如下幾個方面。

第一、促進物資交流。觀經表演的前後二、三天，周圍地區的小商小販們，紛湧而至，別具特色地方小吃，琳琅滿目的雜貨雜耍，陳列於佑寧寺門前的小路兩旁長達二百餘米為觀經表演增添了不少風趣。一面是妙法音中的宗教舞蹈，一面是討價還價的物資交流，可謂各得其所。這在客觀上來說，對於區域經濟的發展無疑起著一定的激勵作用。

觀經活動期間，虔誠的信仰主體慷慨解囊，為寺院布施大量的物力和財力，如僅在觀經表演中所布施的松誇一項，各類饅饅、茶、肉、哈達等物就已堆集如山；維護會場秩序的販名崗日哇和阿修羅等所收集的零星布施，也為數不少；同時各地慕名而來的拜佛者和遊客給

寺院的布施，其數量自然也不少（二〇〇〇年夏季觀經期間，一位來自深圳的拜佛者僅給寺僧就每人放了五十元人民幣的布施），這在客觀上自然就增加了寺院的收入。

第二、提供社交機會。佑寧寺的觀經表演期間，尤其是正月十四、十五兩天和六月初八、初九兩天，不僅是一個盛大的宗教節日，而且也是當地和周圍地區人民的社交節。其突出意義表現在為青年男女提供了交往、通婚的機會。無論是正月觀經，還是六月觀經，青年男女們總是穿戴新裝，成群結隊的湧向會場，在享受宗教文化的同時，也在尋覓著自己的意中人。姑娘們儘管打扮得花枝招展，但出於少女的天性，仍然羞怯地不敢與男性獨處。這就使得小夥子們更加的大膽、放肆。他們三五一夥，公然強拉姑娘的胳膊。另一種較為「雅觀」的方式是男男女女圍坐兩團，對唱「花兒」。但不論那種方式，即之相中了自己的意中人後，大膽的小夥子便邀請姑娘或下飯館或登山入林，獨坐交談，開始相識相知的途程。因此，這對於整日處在早出晚歸耕田耘地狀態中的未婚男女來說，無疑是一個美好的節日，他們可以借宗教善緣，喜結世俗婚約，完成一生的一件大事——成家。當然，需要指出的是，這種形式並非是當地少男少女們尋找伴侶的唯一途徑，它只是這種封閉性的農業經濟在歷史上遺留下來的產物，進而演化為今日的民俗風情而已，而且，通過這種形式選定的對象，仍然要按照當地一整套傳統的風俗習慣，通過媒妁來完成最後的結合。

(四)壽禮中的宗教活動

土族地區的老人有賀壽的習俗，而且與藏傳佛教的儀軌具有密切的聯繫。

土族老人賀壽的年齡並無一定，一般是等所有的兒女都已成家後，就算是老人盡到了為人父母的責任，壽事由兒子們主辦，可以是與老人同住或分住的男性子嗣獨立主辦，也可以由所有的子女合力同辦。賀壽的場所有兩種，一是在家中，一是在寺院。依據規模，賀壽也可分兩類，一類稱「百燈壽」，另一類稱「千燈壽」。所謂「百燈壽」是指在賀壽中所點的酥油燈為一百盞，所謂「千燈壽」是指在賀壽中所點的酥油燈為一千盞。在家的和百燈壽花費較少，在寺的和千燈壽花費較大，將兩種場所和兩種方式交叉進行，則花費又有所不同。故是在家賀壽還是在寺院賀壽，是賀百燈壽還是賀千燈壽，乃依據家庭經濟條件而定的。但無論採取何種形式，都要從寺院請來自己可以信賴的懂經法的喇嘛，按一定的宗教儀軌進行，這裡我們以在家中賀百燈壽為例，來談其具體作法。

在家中舉行的百燈壽，首先在家中進行一些必要的準備，如準備飯菜原料、布施的物品、請親戚等等。之後，請來四位懂經法的喇嘛念一天經。在念經前，由其中一個經法最好的喇嘛，用炒麵捏出各種動物和麵球、麵棒若干後，將這些麵捏物放在一個潔淨的紙盒（據介紹，以前是用犀牛糞製成的器皿）中，周圍放上提前和好的泥團、糧食、饅饅、酥油、松枝、茶葉、五色布等物，並將其供在堂屋（上房）的一角，點燃一百盞酥油燈後，喇嘛們便上炕盤腿而坐，開始念經。當經念至一半時，由壽主的男性子嗣手捧紙盒，到離家較遠的僻靜處倒盡麵捏物，以示驅邪除凶、祈吉納壽。念經完畢後，要擺小型的家宴，請喇嘛們吃飯，並要

給他們每人一份布施，布施的多少，也依家庭情況而定，可以是一包磚茶、一雙僧靴，也可以是一整套僧衣或若干現金等等，沒有特殊的規定。布施完畢，送走僧人，賀壽即告結束。

壽禮是一種普遍存在的風俗習慣，是為人子者盡人子之情的一種方式。土族人民也同樣選用了這種表達人類情感的禮儀，只是他們更多的借用了宗教祈禱的形式。他們認為，這樣做一方面可以表達自己對父母養育之恩的感謝之情，另一方面可以「圖個父母的高興（讓父母高興）」。可見子嗣為父母舉辦壽禮，與一個「孝」字有著很深的關係。因為，孝，不僅是為報父母的養育之恩，也不僅是倫理的法則，更為重要的是對相互間心靈的溝通和慰藉。而對於虔信藏傳佛教的土族老人而言，還有一層更為深刻的意義，就在於他們虔信的喇嘛，可以為他們指引前進的道路，並為之掃清路途中的「魔障」，因而使他們的心靈得到極大的安慰。

(五) 喪葬禮儀中的宗教活動

人的生死是人類新陳代謝的一種自然規律，也是不可抗拒的歸宿。我國自古以來就有「生有所養，死有所葬」的風俗，把處理死者視為重大莊嚴的事情。不同民族在久遠的歷史長河中又形成各自對死亡不同的理解和態度，土族人民也如此。我們仍以霍村為例來簡要介紹土族的喪葬禮儀。

喪葬禮儀大致可分為停屍、吊唁、火化三個過程。

1. 停屍 該村的老人落氣後（實際上這一階段可以用「奄奄一息」來形容，藏傳佛教稱之為「中陰階段」），人們將其尚有餘溫的屍體擺成蹲坐狀，兩手置於頭的兩側，形如胎兒，然後用死者的長衣服蓋住屍體，上搭各色哈達數條。之後將屍體停放在老人落氣時的床上（稱之為喪鋪），不再搬動。喪鋪上設有供桌，位於死者頭部的正前方，供桌上供有酥油燈、倒頭飯、千層餅、冰糖等供品。

2. 吊唁 吊唁是對死者的祭奠，也是對死者親屬的安慰。該村的吊唁儀式基本上全村人都要參加，並且一般是送十二個蒸饅為禮。吊唁時間從人落氣後開始直到入葬前，但一般入葬的前一天來吊唁的人最多。這天，死者的靈轎（土語稱為「多康」，意即死人的房子）已請工匠做好，由死者的親屬在靈轎內放兩個蒸饅，轎頂放一函經卷，吊唁者由孝子磕頭迎入院中後，對此靈轎磕頭，但其意是為放在靈轎頂的經卷磕頭，死者不再接受這太多的以致無法償還的禮節；孝子們也要對吊唁者磕頭，以示替死者回禮。對每個吊唁者，主人都有兩角錢的回禮，意為替死者放布施。對死者的女兒、外甥等親屬，要回較重的禮，如布料等。更為重要的是，人已落氣後，親屬要從佑寧寺請來喇嘛念「引路經」，以引導死者的靈魂順利完成轉世投胎的過程。

3.火化 土族地區的葬俗有兩類，一類是土葬，民和縣的土族就多用這一方式，另一類是火葬，如互助縣的土族多用這一方式。霍村的土族就用火葬。其理由是他們認為這種葬法比較乾淨，並稱土葬為「生葬」，認為屍體被埋入土中後，會生蟲、腐爛，很骯髒。火化的時間由喇嘛根據死者的生辰、死亡的時間等因素來確定，所以當地停屍的時間並無一定。火化的那天，人們把死者的雙手從頭部推移到臉部，用大黃水浸泡成黃色的繩子把屍體紮起來，然後裝入一個同樣用大黃水浸泡過的布袋，再放入靈轎中，抬到事先砌好的火葬爐前（火葬爐呈上小下大的梯形狀，冬天在農田裡砌成，夏天在土坎上挖成），把屍體從靈轎中抽取到爐內，然後由一位有威望的老人把屍袋捋下，點火焚燒。同時把靈轎也砸碎後用作焚屍之物，屍袋可以由旁人撿走。屍骨焚燒三天後，孝子們在葬爐中撿取骨灰，從頭到腳，按順序在身體的各部位象徵性地撿取一點骨灰，對成人形，放入骨灰匣中，拿回家中，在院子的後牆上挖一個洞存放，到清明節時，拿到山裡掘墳埋葬。火葬爐被打碎後歸於土地。有些經濟條件好或子女要顯示孝道的人家，往往用酥油來火化死者，一般需要四、五十斤酥油，將其溶化為液體後，由喇嘛邊念經邊澆入火中，當地人認為這樣的火葬法，對生者和死者都有好處。

伍·宗教活動的作用和影響

通觀上文中所列的種種宗教活動，可以發現，儘管各種活動發生在不同的時間和空間內，但它們在土族社區生活中所發生的功能大致如下。

一、強化宗教情感

宗教情感是指「與宗教信仰相聯繫的，人們對超自然力量及其象徵物所產生的不真實的體驗，它是在宗教環境中培植，在宗教禮儀中熏陶出的「一種特殊的心理狀態。」[註 21]它是構成宗教信仰的重要組成部分，也有其產生、發展和鞏固的過程。就土族個體而言，其從生到死的生命歷程中，隨著對藏傳佛教信仰的加深，這種情感也同樣隨之加濃增厚。二者的發展是成正比的。而這一結果與個體參與宗教活動的行為是密不可分的。

前文已經述及，對於預備期的土族個體而言，他主要生活在家庭之中，而家庭作為「社會傳統的倉庫」，其所保留的宗教傳統，同其他傳統一樣，往往以日常的風俗習慣、生活方式等無時不有的形式遺傳給個人。也就是說，其他家庭成員的行為習慣，家庭中的一系列宗教設施等，使預備期的個體在潛移默化之中，被動地接受家庭中保留的這些宗教傳統，從而逐步培養起相應的宗教情感。當然，由於其接受宗教傳統的被動性所致，個體形成的宗教情感也是一種諸如好奇、神秘、畏懼等消極的情感或體驗。到發展期，個體將由家庭走向社會，獨立創造屬於自己的事業，他們可以代表家庭其他成員參與諸如背經轉山、煨大桑、擋雹等集體性的宗教活動，並進一步獲得新的宗教知識和經驗，從而既提高了個體參與社會生活的能力和積極性，使得個體在社會生活中因有所成就而獲得和保持自尊，也使得個體的宗教情

感得到進一步的發展，並逐步由消極情感向積極情感的一面轉化。成熟期與發展期預備期的明顯區別，就是參與各種宗教活動的傾向性有一個巨大的轉變。如果說在發展期和預備期個體參與宗教活動地原因，在更大意義上具有一定的外在強制力的話，那麼，在成熟期，這種外在的強制性已被個體內在的自覺性和主動性所替代。

筆者在調查中發現，就發展期的個體而言，其參與宗教活動的原因，同樣也具有受動性的一面，他們在談及「爲什麼要參與宗教活動」這一問題時，普遍認爲，「老漢們（指年長者）這樣做，我們也就跟著這樣做，因爲這樣做了老漢們高興」。在談及「這樣做（即參與宗教活動）好不好」這一問題時，他們普遍認爲，「既然大家都這樣做，那肯定就是好的」等等，而成熟期的個體對於這些問題的看法，則普遍認爲是出於自己的需要。他們認爲，隨著年齡的增長，自己也在逐漸變老，體力也隨之變弱，有些事「也就拿不下來了（指幹不動或不能幹了），病也多了，需要念嘛呢、轉古拉、點燈、供佛、磕頭」等，以「求個心裡的舒服」。可見成熟期個體參與宗教活動的原因或者說是目的，是出於個人內心的需要，即求得精神上的安慰，其宗教情感也上昇爲一種平靜的積極的宗教的崇敬之情。所以，在個體的生命歷程中，隨著個體宗教情感的昇華，其宗教信仰的程度也逐步加深，在這一過程中，各種廣泛的宗教活動起到了積極的推動作用，即宗教活動是個體宗教情感產生和發展的不可缺少的條件。

二、滿足信仰需要

意識產生於需要。宗教信仰作爲一種特殊的社會意識形態，之所以能夠延續至今乃至將來，同樣依賴於人們各方面的需要。由上述的調查情況可以看出，不同時期的信仰個體從事宗教活動的目的，都是爲了滿足個人的某種需要。對發展期和預備期的個體而言，他們參與宗教活動的目的，主要是爲了獲得成人社會的肯定，而成熟期的信仰個體，其參與宗教活動的目的，更大程度上是爲了獲得內心的安慰。眾所周知，藏傳佛教的終極目的，是使眾生脫離輪迴之苦，達到佛我合一的涅槃境界。而在一般的世俗信仰者看來，現世的世俗生活，是爲來世的幸福作準備的，至於能否得道成佛，則很少去想，他們認爲這是很難做到的，所以他們信仰藏傳佛教的目的，就是通過念嘛呢、轉古拉等宗教活動，廣積善業，以求轉世爲人，而不致於墮入三惡趣遭受更大的苦難。正因如此，成熟期的個體，其參與宗教活動的積極性、主動性，更甚於發展期的個體，他們掌握的宗教知識和經驗也更爲廣泛，對宗教的理解也更爲深刻，並由此成爲家庭乃至村落的「權威」人士。而這種「權威」人士的存在，「也決定了人們的價值取向，傳統的權威通過代代相傳，在人的情感上施加了種種影響，引起積極和興趣，並對權威加以評價而形成信仰」。形成這一信仰的過程，「即是自我改造的過程，是與教義逐步接近，消除差距、趨向於完全一致的過程。由於這種改造是完全自覺的，是靠內心的信念、依靠『自律』進行的，所以這種改造是深入的全面的」[註 22]。這種深入全面的改造，正是通過前述一系列的宗教活動來實現的。換言之，就是個體積極主動的參與宗教活動，

其目的就是接近佛教指引的道路，使自己減少甚至免除世俗的種種苦難。因此，可以說，宗教活動不僅是強化世俗個體信仰宗教活動的重要手段，也是滿足世俗個體宗教需要的泉源。

三、規範道德準則

從社會心理學的角度來看，人從呱呱墜地的那一刻起，就處於與社會的互動關係之中。一方面，毫無自助能力的嬰、幼兒，必須有他人及整個社會的幫助；另一方面，每個新生命的誕生，又同時構成對社會秩序潛在的威脅，他的生物潛能既廣泛而又不確定，因此任何社會都不會對他不加引導而任其自然成長的。所以，無論從個人這方面來說，還是從社會這方面來說，這個有機體都必須被轉變一個能夠「有效地參與社會，能夠為社會所接受的人」[註 23]。換言之，一方面個體必須依賴社會力量的幫助才能健康成長；另一方面，個體的行為必須符合社會規範才能為社會所接受。這一社會規範除去政治、法律等國家強制措施外，另一重要約束力就是倫理道德。誠如英國社會學家麥獨孤所言，宗教和道德，「在其發展過程中總是緊密聯繫在一起的，它們相輔相成，我們也必須承認，它們之間穩固而和諧的關係，在每一時期都是社會穩定的一種主要條件」[註 24]。對於全民信仰藏傳佛教的土族而言，其倫理道德的形成，同樣受藏傳佛教這一傳統文化的深刻影響。

藏傳佛教的倫理道德觀，若以一言概之，就是「諸惡莫作，眾善奉行」。前已提及，佛教的終極目的是成佛，而成佛的目的又是為更有效的利樂眾生，沒有足夠利眾功德的人，永遠也成不了佛，甚至不能輪迴於「三善趣」（即天、人、阿修羅）之中。而此「足夠的利眾功德」作為後世享受幸福的因緣，是由今世乃至前世甚至前前幾世的行善所致，作惡者則將墮入「三惡趣」（畜牲、餓鬼、地獄）之中受苦。這也就是佛教所說的由「菩提心」（即對眾生無限的愛心和同情心）引發的「菩提行」（即「利眾行」，指各種符合佛教標準的有利於眾生的言行），這是佛教倫理的基礎和核心內容，其「善」的標準是思想與行為是否有利於眾生：有利於眾生則為善，反之則為惡。因此，為達到這一目的，佛教也規定了一系列的戒律，以教導信仰者什麼該做，什麼不該做，這些規定中最基本的就是「五戒」和「十善」。[註 25]這是佛教倫理道德的基礎內容，它從身、語、意三個方面，對信仰者的行為做出了具體的要求。而這些內容又貫穿於幾乎所有的宗教活動中，使信仰者通過參與宗教活動進行重複記憶，直至在大腦中刻下一個抹不掉的印象，成為穩定的意識和觀念，以此達到對這些規範的遵行，最終成為調整人與人、人與社會之間關係的行為規範——道德，並通過各種途徑的教育、社會輿論等力量，使個體逐漸形成為一定的信念、習慣，並發生作用，繼而又一代一代的延續下去。同時，在一次次參與宗教活動的過程中，村落人形成了一種樸素的互助關係，也就是說，在向佛的過程中，人與人之間形成了一種不分遠近親疏的合作關係，這一點，同費孝通所說的漢文化的「差序格局」有很大的不同。費氏認為，漢文化中人際關係存在一種「差序格局」，即以「我」為中心，人與人的關係如一石入水所激起的波紋，是以親屬關係

的遠近由內向外發展的，處在最外圈的人與「我」的關係最遠、最淡。這同土族社區人際關係有很大的不同。

四、寄託「豐產」願望

「豐產」意識是存在於大多數農業民族精神生活中的一個普遍現象，土族也不例外，他們的這種精神目的的實現，是由宗教活動來保障和強化的。將土族個體社會化過程中所進行的宗教活動作一粗略的分類，可以得出如下表所示的結論：

在這些宗教活動中，信仰者將自己強烈的對食物和人丁的「豐產」欲望寄託在「佛爺」的身上，希望在佛光普照之下，順利地實現這些目的。對於靠五穀為生又需要大量勞力的農耕民族來說，這是一種生存的本能。在落後的生產力條件和強大的自然環境的雙重壓迫之下，農業民族選擇這種信仰的方式，是十分正常的。

作用	保障食物豐產	保障人丁的「豐產」
宗教活動	背經轉山	婚禮中的宗教活動
	煨大桑	不育婦女的宗教禁忌
	做崗叟、囊尼	孕俗中的宗教活動
	觀經中的松誇	誕生禮儀中的宗教活動

陸·結語

綜上所述，現代的土族文化作為一種農業經濟形態下的文化模式，雖然有農業文明的共性，亦有其因宗教活動而滋生的個性，如果對它的文化形態做簡單定性，那將不是一種科學的態度。因此，「土族文化是藏漢文化的單純整合」的結論，有其值得商榷的地方。土族作為一個獨立的民族，有它自身發展的悠久歷史。關於它的族源問題，學術界仍在爭論之中。互助土族生活的河湟地區，在歷史上就是一個多民族共同生活的地帶，在不同的時期有不同的民族遷入或徙去，這對土族文化的形成和發展有著很重要的影響。人類學家高丙中認為，對土族文化影響最大的是藏文化和漢文化，他稱之為土族文化的「兩個源頭」。這一觀點的正確與否，通過上文中對土族個體社會化過程中宗教活動的描述和分析，可以看出一些端倪，同時，也需要另文作更進一步的研究，此處不再贅述。另外，通過上文中對土族典型宗教活動的描述和分析來看，宗教信仰對土族的影響，更多的側重於精神和心理方面，所以，宗教信仰對農業生產的消極影響自不待言，但其積極的一面也是顯而易見的。總之，無論土族文化的源流、現狀問題，還是土族宗教信仰的全貌、性質問題，都是值得深入研究的空白地帶，希望本篇論文能起一個拋磚引玉的作用。

【註釋】

- [註 1] 周曉虹，《現代社會心理學——多維視野中的社會行為研究》（上海人民出版社，一九九七年）第一三三—一三四頁。
- [註 2] 羅竹風，《宗教學概論》（華東師範大學出版社，一九九一年）第一一一頁。
- [註 3] 世瑾，《宗教心理學》（知識出版社，一九八九年）第九十六頁。
- [註 4] 布林·莫利斯著，周國黎譯，《宗教人類學》（今日中國出版社，一九九二年）第三四四頁。
- [註 5] 唐祈等編，《中華民族風俗辭典》（江西教育出版社，一九八八年）第四十五—四十六頁。
- [註 6] 選自《互助土族自治縣志》。
- [註 7] 互縣誌編委會編著，《互助土族自治縣志》（青海人民出版社，一九九三年）第八十八頁。
- [註 8] 馮覺新、邵伏先、周遠清編著，《家庭社會學》（中國環境科學出版社，一九九三年）第二四二頁。
- [註 9] 任繼愈主編，《宗教詞典》（上海辭書出版社，一九八一年）第二二三頁。
- [註 10] 〔印〕羅伯爾·薩耶著，耿昇譯，《印度——西藏的佛教密宗》（中國藏學出版社，二〇〇〇年）第二〇四頁。
- [註 11] 〔法〕石泰安著，耿昇譯，《西藏的文明》（中國西藏學出版社，一九九九年）第一九七頁。
- [註 12] 同 [註 11]，第一九六頁。
- [註 13] 詳見索南才讓，《西藏密教史》（中國社會科學出版社，一九九八年）第二十一—二十九頁。
- [註 14] 詳見多識，《愛心中爆發的智慧》（甘肅人民出版社，一九九八年）第六十頁。
- [註 15] 詳見蒲文成主編，《甘青藏傳佛教寺院》（青海人民出版社，一九九〇年）第十一、七十五頁。
- [註 16] 土觀·羅桑卻季尼瑪著，劉立千譯，《土觀宗派源流》（西藏人民出版社，一九八四年）第一七〇頁。
- [註 17] 同 [註 11]，第二一八頁。
- [註 18] 同 [註 3]，第五十三頁。
- [註 19] 詳細參見《愛心中爆發的智慧》，第七十一—七十二頁。
- [註 20] 同 [註 10]，第二二二頁。
- [註 21] 同 [註 2]，第一四三頁。
- [註 22] 同 [註 2]，第九十七、一四三頁。
- [註 23] 同 [註 1]，第一二二頁。
- [註 24] 〔英〕威廉·麥獨孤著，俞國良等譯，《社會心理學導論》（浙江教育出版社，一九九七年）第二三八頁。
- [註 25] 「五戒」即不殺生、不偷盜、不淫邪、不妄語、不飲酒；「十善」是指不殺生、不偷盜、不淫邪（此為身三種）、不兩舌、不惡口、不綺語、不妄語（這是語四種）、不貪、不瞋、不癡（此為意三種）。