

# 西藏史籍中木雅王占卜传说的汉族故事原型

钟焯

**内容提要** 本文对西藏史籍中的木雅王占卜传说的内容进行了考察，通过与敦煌变文及相关汉文典籍中同类情节的比较，并结合对该故事所隐含的文化观念的分析，可以确认其源于汉族故事。而这一故事在西藏的流传显然得益于唐代以来以敦煌为代表的河西地区各民族之间的文化交融。

**关键词** 占卜传说/变文/文化观念

藏族学者蔡巴·贡嘎多吉作于公元1346年的《红史》是西藏历史上一部重要的史学著作。全书有相当章节概述了汉地、蒙古、吐蕃、木雅等地的王统，这些内容虽然不尽符合史实，但在文化史上却颇有值得玩味之处。笔者对此书第七章记叙的木雅（党项）开国皇帝出生传说的来源尤感兴趣，试图利用河西及中原的汉文典籍的同类记载对其中一个细节的来源略作阐释，希望能揭示它们在文化传承上的联系。书中有关部分记述如下：

最初木雅地方都在汉人皇帝的统治之下，在北面都城和迦(gha)地方之间有一座叫做闷日(smon shri)的山，该山有一尊地方神叫做格呼(gai hu)。有一天，凉州城中有一名妇人那里来了七个骑马的白人，他们的首领与这妇人生了一个儿子。这时，天上出现了一颗前所未有的星星，汉人占卜者说：“在此城中，出生了一位将夺取社稷的人。”皇帝下令寻找这个小孩，妇人将小儿藏在一土坑中，盖上木板，木板上再放一盆水。占卜师说：“在一大海的下面有木头的大地，小儿就在那下面。”因此没有找到这小孩。

文中接着叙述了该小孩躲过追杀，以后被人抱养。他长至七岁时遂联络与其年龄相仿的小孩六人在北面都城附近的山里造反，最后果然带兵杀死了汉地皇帝，从而成为了木雅的首位帝王，应验了先前的预言。他取其父格呼神的格字，名为格祖王（注：蔡巴·贡嘎多吉著，陈庆英、周润年译，东噶·洛桑赤列校注《红史》，西藏人民出版社1988年，23-24页。按：关于引文中出现的藏文专用名称，原译者未加考释。据聂鸿音师意见，应作如下还原：gha=夏，smon-shri=天山（可能是天都山的省称），gai-hu=复皇。）。成书年代稍晚于《红史》的《雅隆尊者教法史》（1376年）也记有类似故事，仅在细节上有所差异。书中称当汉地皇帝下令占卜师寻找该儿时，有一老嫗将其藏于地穴达一年之久。还在穴口处盖以木板，上面置以满水之碗。诸占卜师后，称其在湖底树木之地下（注：释迦仁钦德著，汤池安译《雅隆尊者教法史》，西藏人民出版社1989年，26页。）。而由达仓宗巴·班觉桑布作于1434年的《汉藏史集——贤者喜乐瞻部洲明鉴》则称地方神名叫智呼(si-vu)，其余情节悉同它书（注：达仓宗巴·班觉桑布著，陈庆英译《汉藏史集——贤者喜乐瞻部洲明鉴》，西藏人民出版社1986年，65-66页。）。此外，由班钦·索南查巴作于1538年的《新红史》虽然记叙简短，但却直接称小孩之父为名叫斯呼(se-vu)的龙魔（注：班钦·索南查巴著，黄灏译注《新红史》，西藏人民出版社，1984年，47-48页。）。显然上述藏文史籍所记载的木雅王故事应具有同一来源。而据《红史》所称，它是先由木雅禅师喜饶意希(shis rab ye shes)口述，后又在贡塘地方成文的。禅师是凉州的高僧，可能生活于14世纪（注：R.A.Stein, "Minag et Si-hia, Geographie historique et legends ancestrales", Bulletin de l'Ecole Francaise de Extrême-Orient, 1947-1950, p.265.）。最近研究者注意到12世纪的西夏文史诗《夏圣根赞歌》也记有类似内容，提到其开国君王se ho的名字以及西夏王为龙之后裔等。研究者业已指出，se ho实际上是西夏借用的汉语，意为“细皇”，即指太祖李继迁。但在晚期的藏文文献中，该词又被用来泛指西夏前期的三位君王（注：卢梅、聂鸿音：《藏文史籍中的木雅诸王考》，《民族研究》1996年5期。）。这一研究可以说基本上澄清了藏文史籍中的早期西夏王传说的渊源问题。下面即在此基础上就其中木雅王故事中的占卜情节问题略作补充性的分析。

应该注意到，敦煌藏经洞所出的《伍子胥变文》（伯2794）在记叙伍子胥吴情形时，也有相似占卜情节的描述：

（伍子胥）行得廿余里，遂乃眼润耳热，遂即画地而卜，占见外甥来趁。用水头上攘之，将竹插于腰下，又用木刷（履）倒着，并画地户天门。遂乃卧于芦中，咒而言曰：“捉我者殃，趁我者亡，急急如律令！”子胥有两个外甥：子安、子永——至家有一人食处，知是胥舅，不顾母之孔怀，遂即生恶意奔逐：“我若见楚帝取赏，必得高迁。逆贼今既至门，何因不捉？”行可十里，遂即息于道旁。子永少解阴阳，遂即画地而卜。占见阿舅：“头上有水，定落河傍；腰间有竹，冢墓城荒；木刷倒着，不进傍徨。若着此卦，必定身亡。不复寻觅，废我还乡。”子胥屈节看文，乃见外甥不趁，遂即奔走，星夜不停。（注：王重民等编《敦煌变文集》（上），人民文学出版社1957年，8-9页。）

将此段文字中提到的伍子胥为欺瞒其外甥而采取的诈死方式与《红史》中所记载的妇人为瞒过汉地占卜师而采用的隐藏婴儿的做法相对比，则不难发现它们之间的相似性。《变文》里的伍子胥“用水头上攘之”，因而使其甥占卜后相信其“头上有水，定落河傍”，《红史》里的老妇人则在男孩藏身处上面放一碗水，使占卜师误以为其处在大海之下。又《变文》中伍子胥还将竹插于腰间，诱使其甥相信他已进了坟墓（所谓“冢墓城荒”），《红史》中的妇人则把婴儿埋入土坑，并在上方盖木板，实际上也是为了使占卜师确信他已死去并被埋入棺材中了。总之，二者所采用的假死手段几乎在细节上完全一致，结果也都成功地骗过了占卜者。由于《红史》的成书年代远晚于敦煌变文的时代，故我们可以初步认为，《红史》中出现的这一具体细节当源于汉地的民间故事。下面拟再从该类题材在汉文记载中的流传情况和它所隐含的文化观念这两方面入手加以证明。

值得注意的是，这类故事在汉地出现的时间非常早，以后又长期流传不辍，这使我们能在不少作品中都可发现它的痕迹。周绍良先生曾指出，与伍子胥诈死骗过卜者情节类似的故事更则见于南朝宋人刘义庆所著的《世说新语·文学四》中（注：周绍良《读变文札记》，收入所著《绍良丛稿》，齐鲁书社1984年，99-100页。）。其文如下：

郑玄在马融门下，三年不得相见，高足弟子传授而已。尝算浑天不合，诸弟子莫能解。或言玄能者，融召令算，一转便决。众咸骇服。及玄业成辞归，既而融有“礼乐皆东”之叹。恐玄擅名，而心忌焉。玄亦疑有追，乃坐桥下，在水上据屐。融果转式逐之。告左右曰：“玄在水下土下而据木，此必死矣。”遂罢道，玄竟以得免。（注：《南朝宋》刘义庆《世说新语》卷上（丛书集成初编本），中华书局1991年，45页。）

同一故事又见于《语林》，但情节稍显简约。此节内容现保存在《太平御览》卷六九八中，文字如下：

郑玄在马融门下，业成辞归，融心忌之。郑玄亦疑有追，乃坐桥下，据屐。融果转式逐之，告左右曰：“玄在土下水上而据木，此必死矣。”遂罢追矣。（注：《宋》李昉等《太平御览》，中华书局1960年，3115页。）

《语林》里的“玄在土下水下”显系“玄在土下水下”之讹误。此外成书于14世纪的“讲史”类的话本小说《武王伐纣平话》卷中曾叙述姜尚一日偶遇樵夫武吉，他预言此人有不测之祸。后武吉果因误伤他人致死而被收系下狱偿命。武吉方信姜尚所言不虚，遂以辞别老母为由，求得文王七日宽限。翌日武吉母子二人前去渭水求姜尚搭救。姜尚遂教武吉一法以避此难：

收藏文章



周访问排行	月访问排行	总访问排行
杜甫《望岳》赏析	杜甫《春夜喜雨》赏析	白居易《长恨歌》赏析
阳光下的罪恶 (3)	柳永《雨霖铃·寒蝉凄切》赏析	杜甫《春望》赏析
民国时期自然灾害下的人与社会	杜甫《客至》赏析	宋代家族与文学【第二章】
辛弃疾《青玉案·元夕》赏析		

渔公言：“放公次到家中，买糯米饭一盘，令食不尽有，拈七七四十九个糯米饭在口中，至南屋东山头，头南脚北，头边用水一盘、明镜一面，竹竿一条长一丈二尺，一通其节，令添水满，顿在头边，用蓬蒿覆身；但过当日午时三刻，汝已得活，不妨也。”子母二人拜辞，归到家中，依渔公之言，用其妙法。至当日午时，武吉不去赴法。却说文王怪武吉不来赴法，遂发一课，知此人避法去投水也。口内生蛆，有丈二水在身，痛死也。文王再不言武吉之事。（注：不著撰人《武王伐纣平话》，中国古典文学出版社1955年，55-57页，该段内容的英文译文见Liu Ts'un-Yan（柳存仁），Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels, Wiesbaden 1962, pp52-54.）

显然，《平话》所记的这一诈死情节与前引《伍子胥变文》、《世说新语》的相关故事在具体细节上如出一辙，据此可知该类轶事在民间长期流传而未中断。归纳它们的共同之处，就是诈死者常制造出自己“身（头）在土下水下”的死亡假象，以达到迷惑卜者的目的。而这一办法之所以得以奏效，显然又和古时汉人的死亡观是分不开的。在传统汉族社会中，人死后所去的地下世界即被称为“黄泉之地”，埋葬死者也被叫做使死者“入土为安”。因此我们就不难理解为何在卜者看来，“身在土下水下”预示着人的死亡了。相反，如果在卜者看来，某人是“身在土上”，那么此人就必生无疑。关于这一点，我们检出以下几段文字作为佐证：

唐代释大觉的《四分律行事钞批》卷二六记有：

蜀有智将，姓诸葛，名高（亮），字孔明，为王所重。刘备每言曰：“寡人得孔明，如鱼得水。”后乃刘备伐魏，孔明领兵入魏，魏国与蜀战，诸葛亮于时为大将军，善然谋策。魏家唯惧孔明，不敢前进。孔明因致病垂死，语诸人曰：“主弱将强，为彼所难，若知我死，必建（遣）彼我（伐）。吾死已后，可将一帛土，置我脚下，取镜照我面。”言已气绝。后依此计，乃将孔明置于营内，于幕围之，刘家夜中领兵还退归蜀。彼魏国有善卜者，意转判云：“此人未死。”“何以知之？”“脚踏土照镜，故知未死。”遂不敢交战。刘备退兵还蜀，一月余日，魏人方知，寻往看之，唯见死人，军兵尽散。（注：《续藏经》（第一编）68.30a，新文丰出版公司，1976年。）

又释景霄的《四分律行事钞简正记》卷一六也说：

孔明即诸葛亮之字也，襄阳人也，为蜀主之所重。自三往召之方出……后令孔明领兵伐魏，因得病垂死，语诸军曰：“主弱将强，为彼所难，若知若知（衍二字）吾死，必遭彼伐。可将帛盛土，安吾足下，取镜照吾面。”言讫而终。置相营内，依语为之，至半夜抽军归蜀。经月余日，魏王有将司马仲达，善卜，卜云：“未死。”“何以知之？”“脚踏土照镜，故知在也。”不敢进兵。至后方委卒。时人曰：“死诸葛亮生仲达。”（注：《续藏经》（第一编）68.988b-989a.）

此外，晚唐人陈盖（9世纪后期）曾对胡曾《咏史诗》中的《五丈原》一诗作过注释，其注云：

《志》云：武侯诸葛亮将蜀军日北伐魏，魏明帝遣司马仲达拒之。仲达、蜀军于五丈原下营，即死地也，遂关城不出战，武侯患之。居岁，夜有长星坠落于原，武侯病卒而归。临终为□□仪曰：“吾死之后，可以米七粒，并水于口中，手把笔并兵书，心前安镜，□下以上，明灯其头，坐升而归。”仲达占之云未死；有百姓告云武侯病死，仲达又占之，云未死，竟不取趁。遂全军归蜀也。

以上三段文字都是叙述在民间久已流行的有关诸葛亮的“死诸葛亮生仲达”故事。但除了“足下踏土”这一共同点外，在其余的细节上陈盖的注解与《续藏经》的说法又稍有差别。他在注解里增加了“明灯其头”等内容。正如研究者所指出的那样，这些内容又影响到后来《三国演义》的创作（注：周绍良《读唐代的三国故事》，同周氏前揭书，229-231页。）。据日本学者小川阳一检索，所谓“头上置明灯”的描述常见于明代的小说中，用于术士为人向北斗星祈命作法的“厌命”场合下，而这一点又与人们相信北斗星主宰人的生命有关。例如，前引《武王伐纣平话》中的武吉躲祸情节在后出的《封神演义》即有相当改动：姜尚让武吉睡入土坑中，其头、脚处各置一灯，身上撒米；而姜尚则“披发仗剑，踏罡布斗”以挽救武吉的性命。这正是元、明时期北斗信仰的日常化表现（注：小川阳一《明代小说の北斗星信仰》，《集刊东洋学》54,1985年，174-188页。）。不过小川氏的论文未检及上述陈盖的注文，故没有注意到这一做法早在唐末已露端倪。至于以上文字都提到的“取镜照面”的细节，则可能与古人为取光明破暗之意特地以镜照尸体的观念有关（注：（元）周密《癸辛杂识》，中华书局1988年，202页，“棺盖悬镜”条。）。

综上所述，与《红史》等西藏史籍中的占卜故事类似的情节实际上更早在魏晋时期就已经出现在汉籍中，此后又长期流传不绝。本文的分析表明，这类情节的流行和传统社会中汉人的死亡观念密切相关。而敦煌变文则为我们提供了该类故事在河西这个自唐代以来就是汉、藏、党项等多民族杂居的地区流传的直接例证，由此我们就容易理解为什么藏文史料中也会有与汉地故事这么近似的情节了。与此类似的汉地文学题材影响到西藏民间故事的例子还有一些，如敦煌变文中的《茶酒论》、《孔子项囊相问书》里的基本情节后来也曾出现在藏族民间文学中。这些例证均有助于我们理解河西地区在汉、藏两族文化交流与传播中所起到的“窗口”作用。