

有关格斯的史诗·风物传说·信仰文化——巴林《格斯尔》传统的文化生态研究

斯钦巴图

众所周知,《格萨尔》和《格斯尔》是藏族和蒙古族的英雄史诗。两者是同源异流关系。《格斯尔》传遍世界各地蒙古族民间,是一部全民族史诗。其传播方式分书写和口耳相传两种。书写本《格斯尔》有“诺木齐哈敦本”、“咱雅本”、“乌苏图召本”、“鄂尔多斯本”等多种,其中1716年在北京刊印的“北京木刻本”最有名。这些书写本《格斯尔》在内容、篇章数目方面相差不多,但语言风格、细节描写、繁简程度等方面差异很大。

《格斯尔》在蒙古族民间的口头流传,在基本保持书写《格斯尔》的故事情节的同时,在各地也发展出了各具特色的《格斯尔》口头传统和相关文化生态。其中最为突出的是布里亚特《格斯尔》传统、青海蒙古《格斯尔》传统和巴林《格斯尔》传统。布里亚特《格斯尔》与布里亚特固有的萨满教神话和英雄史诗传统融为一体,青海蒙古口传《格斯尔》传统的形成,则与当地的英雄史诗传统的融合和与吸收藏族《格萨尔》传统有关。而巴林《格斯尔》史诗文化,显然已经远远超出口头传统范畴,形成了其他地方鲜有的极具特色的格斯尔信仰文化体系。因此,巴林《格斯尔》文化研究,不仅涉及到史诗传统研究的史诗、史诗艺人、演唱习俗、史诗风物传说等方面问题,而且还要涉及到宗教学的格斯尔神像、格斯尔庙宇、格斯尔敖包、祭祀仪式、祝愿经文等方面问题。

一、巴林《格斯尔》口头传统

《格斯尔》史诗传统在巴林源远流长。在这里,《格斯尔》史诗始终保持着活的形态,不断涌现出民间《格斯尔》演唱或演述艺人,既出过苏鲁丰嘎、敖干巴雅尔、桑布拉敖日布等获得国家荣誉的格斯尔奇(即演唱或演述《格斯尔》史诗的艺人),也出现过乔吉浩日劳、其木德道尔吉、其木德斯仁等其他有名的格斯尔奇。在他们之前,20世纪之初到40年代,还出现过能够演唱十七、八部《格斯尔》篇章的格斯尔奇珀尔莱¹。当代中国最著名的格斯尔奇还是出自巴林,他就是金巴扎木苏。迄今从巴林民间记录的《格斯尔》有:苏鲁丰嘎记录的《十方圣主格斯尔降服金角蟒古思之部》、《用如意宝石镇压蟒古思之部》、《圣主格斯尔汗铲除毛斯海女妖之部》。²其木德斯仁演唱、布和朝鲁记录的《圣主格斯尔汗镇压十三个头的阿尔扎嘎尔哈日蟒古思之部》。³乔吉浩日劳演唱,谢·尤·涅克留朵夫、照·图穆尔策伦记录的《格斯尔与基尔邦沙日的战斗支部》、《格斯尔与嘎尔丹蟒古思战斗支部》、《茹格姆高娃忧伤之部》、《基尔邦沙日出生之部》、《阿勒坦山之夜之部》等5部。⁴金巴扎木苏演唱、道荣朵记录的《宝格德格斯尔汗传》,共9部。金巴扎木苏演唱,斯钦孟和整理的《圣主格斯尔可汗》,共37部。金巴扎木苏演唱,斯钦孟和整理的《宇宙之主格斯尔可汗》,共16部,另有格斯尔传说55部,巴达玛仁钦演唱的《格斯尔》9部篇章等。

二、随着《格斯尔》的传播,产生了巴林格斯尔传说

随着《格斯尔》在巴林民间的广泛传播,圣主格斯尔的英雄业绩被铭刻在民众心里,一些奇形怪状的山川风物被解释为在格斯尔镇压蟒古思恶魔的过程中形成,由此产生了众多格斯尔传说故事。于是,《格斯尔》史诗终于从口头落到实地,附着于当地的山川河流。巴林右旗和巴林左旗,有许多格斯尔传

说故事在流传。有的已经被记录整理，例如《阿斯罕山的豁口》、《豪赉呼特勒》、《格斯尔可汗的棋盘》、《格斯尔可汗的图拉嘎》、《钦达木尼石的来历》、《格斯尔可汗的拴马桩》、《格特奇与强那奇》、《石房的传说》等等。^v这些神话传说是《格斯尔》史诗在巴林生根的重要标志，是《格斯尔》史诗地方化过程的必然产物，也是在巴林形成格斯尔佛信仰的基础。

三、产生了格斯尔信仰及其两个重要中心

随着《格斯尔》史诗和格斯尔传说在巴林民间的广泛传播，格斯尔信仰观念逐渐在民众心灵深处扎根发芽。在巴林，格斯尔被视为佛的化身。在这种信仰观念支配下，根据当地流传的格斯尔传说，堆起了“格斯尔敖包”^{vi}，兴建了格斯尔庙，兴起了民众自发的祭格斯尔信仰活动，也产生了很多祈祷经文，形成了一整套信仰体系。

格斯尔崇拜之所以产生，有几个方面原因：首先，缘于自古以来的史诗英雄崇拜传统。其次，更缘起于格斯尔与佛陀的特殊关系。再次，与关帝信仰有关。

在蒙古族地区，史诗英雄被认为是祖先神和山神的混合体，演唱史诗，就是歌颂那些神灵的丰功伟绩而取悦于他们，从而达到获取丰厚的猎物、驱邪避灾的目的。传统的蒙古史诗英雄都是萨满教的神灵。按此传统，视格斯尔为神灵并崇拜是自然的。

然而，格斯尔在史诗中是帝释天的太子，而且是遵照释迦佛的旨意下凡人间降伏妖魔，保人间太平。因此，他身兼佛教神灵的功能。格斯尔下凡前的名字üile-bütügegchi 同释迦牟尼佛出家前的名字相同，都是“一切义成”之意；《格斯尔》下凡和下凡后头几个业绩的故事情节来自释迦牟尼佛传；蒙古《格斯尔》基本篇章有12或13部，与《十二因缘经》的章节结构几乎完全吻合等等。^{vii}《格斯尔》史诗本身包含着释迦牟尼佛传的有关内容，这可能对格斯尔佛信仰的形成产生了更直接的影响。除此之外，十七世纪初成书的蒙古文《红史》记载，格斯尔是观世音、金刚手、文殊三位菩萨的化身。据说，魔王想害生灵，就在毗婆尸佛（bibasi burhan）的钵里尿了毒尿，为了生灵免遭妖魔的祸害，这观世音、金刚手、文殊三位菩萨喝了毒尿，愤而转生为梵天王的三个儿子，又转生为三个格斯尔。^{viii}

格斯尔信仰的形成，尤其是格斯尔庙的出现，还与关公信仰和关帝庙有关。关帝庙又称“帝君庙”或“武庙”，是三国蜀汉大将关羽死后，人们为其修建的神祠。关公信仰形成于南北朝至唐代，发展于宋元时期，盛行于明代，至清代，尤其是乾隆年间而达到顶峰。清皇家寺院雍和宫里有关帝唐卡，也专门设有供奉关帝的神殿。雍和宫首任主持、三世章嘉呼图克图诺必多吉（1717-1786）十分崇拜关公，并邀请关羽为雍和宫的护法来供奉，并撰写《供养关圣帝赞颂文》，让僧众每天早课时念诵。每月初一、十五上午，每年农历五月十三举行大法会，祭祀关圣帝。由雍和宫之于蒙古佛教的影响力来推断，可以说清廷的大力推崇和佛教高层的积极跟进，为关帝崇拜在蒙古族地区的传播产生了重要作用。而把格斯尔和关帝合二为一的看法的出现，也与佛教高层有关。因为1716年的北京木刻本，是在翻译整理出版大量佛教经书时出版的，而且木刻本上用汉文写着“三国志”字样。于是，在鄂尔多斯《格斯尔》中进一步有了格斯尔——关羽像。

巴林民众的格斯尔崇拜活动，有两个中心。在巴林右旗，以沙布台的格斯尔庙为中心，在巴林左旗，则以召庙为中心。

在巴林右旗原查干木沦苏木，有许多敖包与格斯尔传说有关。例如哈日扎敖包，建于哈日扎泉水边，由于当地流传圣主格斯尔在此饮过马，从而在泉边堆建敖包，并在每年农历五月十三祭此敖包，以

求风调雨顺。

位于原沙布台苏木的格斯尔庙，是国内现存唯一的格斯尔庙。关于这座庙的兴建，有众多说法。但都与格斯尔传说有关。有的说，巴林右翼旗巴图郡王启程赴任乌利雅苏台将军时路过此地，在吉尔嘎朗图泉水饮马时看见对面小岗上圣主格斯尔现身，于是下令建造了格斯尔庙。¹⁸有的说自从阿斯罕山峰被圣主格斯尔射断飞落到此地以后，这里病害消失，风调雨顺，五畜兴旺，于是民众自发建造了格斯尔庙。还传说，格斯尔在降妖除魔途中曾经在此地休息，喝过午茶，因此人们在格斯尔喝过午茶的原地建造了格斯尔庙等等。¹⁹这说明，格斯尔庙的兴建与格斯尔传说有关。格斯尔庙附近方圆几十里的许多山川风物，都有有关格斯尔的传说在当地流传。例如阿斯罕山的豁口、塔本花、乌孙额黑、吉尔嘎朗图岩石、伊玛图山岩洞、吉布图山等等。

格斯尔庙的大规模祭拜活动每年农历五月十三和农历六月二十四举行。传统祭祀活动一直持续到1957年。此后被中断，格斯尔庙也被毁，后来在1993年恢复重建。因重建的位置不是其原址，而是地质松软的地方，没过几年垮塌了。于是2005年在其原址再次恢复重建。在巴林，与格斯尔佛祭祀活动相适应，产生了众多专门祭格斯尔佛的祭祀、祈祷经文——“格斯尔桑”。这些经文一部分发表在纳·宝音贺希格编《巴林格斯尔文化》中。巴林右旗格斯尔庙无论建筑风格上，还是传统固定祭祀上，都保留关帝庙建筑风格和祭祀日期相吻合。

巴林左旗境内的召庙，蒙古语称 Gilbar juu。由石窟和外殿两部分组成，石窟开凿于辽代，分中、南、北三窟，内有石雕卧佛，史称真寂之寺。外殿建于清代，名为善福寺。自古以来，召庙的香火很旺，尤其是农历四月十三至十七的庙会上，周边各旗蒙古族信徒都来进香、祈愿、辟邪，络绎不绝。

有意思的是，在召庙法会期间，信徒们不仅要进行佛教进香、祈祷活动，而且还要进行与佛教有关的爬阎王道，与格斯尔崇拜有关的转如意石和与原始生殖崇拜有关的钻乌麦洞活动。于是，有了其他佛教寺院中鲜见的各种宗教信仰活动同时登场的独特景观。

真寂之寺位于群山之中。其群山从谷地骤然拔起，悬崖峭壁，十分险峻。其岩石奇形怪状，给格斯尔传说的产生提供了想象的依据。因此，召庙附近，有关格斯尔的风物特别密集。召庙所在的山上有一桃形巨石仅以三点支撑，耸立在峰顶崖端。人们称之为 chindamani 石，即如意石。据说是格斯尔镇压蟒古思的石头。如意石后面有两个石头，一个叫格特奇（千里眼），另一个叫作强那奇（顺风耳），说是格斯尔为防止蟒古思逃脱而设置的。如意石的旁边，有一个狭长的洞，称之为乌麦洞，据说这是格斯尔为超度人们而在这里设置的。离这里不远的地方，有乌龟状石头，称之为金龟，是格斯尔为了使人间风调雨顺而放置在此的。此外还有格斯尔射穿的山、格斯尔的马蹄印等等。

召庙虽然没有专门的格斯尔祭祀活动，但是信徒们的转如意石、钻乌麦洞等活动，都与格斯尔传说和格斯尔信仰有关。

四、巴林地方口头传统和格斯尔崇拜反哺了《格斯尔》史诗

巴林地方口头传统和格斯尔崇拜反哺了《格斯尔》史诗，主要表现在富有地方性内容在巴林《格斯尔》中的大量增加。经过初步分析和比较，我们发现，巴林《格斯尔》中地方性内容的增加，经过了漫长而复杂的过程。

首先，有的巴林《格斯尔》地方性内容与特点的形成，是在《格斯尔》史诗同当地史诗传统和其他相关说唱传统的相互影响下形成的。例如，乔吉浩日劳演唱的《格斯尔》史诗文本，按照陈岗龙博士的分析，“实际上都是北京版蒙古文《十方圣主格斯尔可汗传》、东蒙古蟒古思故事和本子故事三者的混合文本，反映了晚近的一些说书艺人演唱格斯尔史诗和蟒古思故事的混合论特点。”^{xi}

其次，有的巴林《格斯尔》篇章是在巴林格斯尔传说的基础上，根据巴林民众切实的精神需要创编出来的。苏鲁丰嘎演唱的《用如意宝石镇压蟒古思之部》就是在北京木刻本《格斯尔》第四章的故事情节基础上，结合巴林民间流传的几种格斯尔传说创编而成。史诗讲，晁同为夺取格斯尔的美丽妻子，向蟒古思喇嘛请教达到目的的方法，住在山背面向东北的石洞里的蟒古思喇嘛给了他一根毒薰香。晁同点燃毒香，草原上立刻传播各种瘟疫、疾病。当格斯尔和所有人在寻找瘟疫传播的根源时，晁同则连哄带骗地将格斯尔的爱妻娜日拉哈高娃哈敦带到了那个石洞前。喇嘛迎接他们，一见到夫人的美貌，顿时露出蟒古思本来面目，把哈敦抢走了。晁同见此情景，吓得昏死过去。回到格斯尔身边，晁同又以各种谎言掩盖罪行，并恶意指娜日拉哈哈敦，在格斯尔和爱妻之间进行挑拨离间，说她背叛格斯尔，跟英俊的男子私奔了。格斯尔在三神姊的指点下弄清了事情的原委，与阿珠莫尔根夫人一起出征，消灭了蟒古思。但是，蟒古思地方魔雾笼罩，看不清路，找不到妻子。在神灵的指点下，格斯尔从遥远的地方搬来巨大的如意宝石，消除了魔雾。为防止蟒古思复活，还放置了一个格特奇宝石（千里眼）和一个强那奇宝石（顺风耳）。为了当地风调雨顺，又安置了金龟宝。为了人们的超度，还创造了乌麦洞。从此，格斯尔的家乡的瘟疫被消除了，人们过上了幸福的生活。

很显然，晁同作梗传播疾病，诱使格斯尔之妻落入蟒古思之手，格斯尔在三神姊的帮助下消灭古思夺回妻子这个基本情节，来源于北京木刻本《格斯尔》第四章。但是，蟒古思住在山背面建造的面朝东北的石洞里，格斯尔消灭蟒古思以后搬来如意宝石消除魔雾和疾病，又创造金龟使人间风调雨顺，为防止蟒古思复活设置千里眼和顺风耳，为人们超度而创造乌麦洞等等，都是根据流传在巴林民间的格斯尔传说创编的。

那么为什么创编这样地方化的《格斯尔》篇章呢？答案就在格斯尔奇苏鲁丰嘎的回忆里：“1940年的时候，我苏鲁丰嘎师从巴林右旗昭胡杜克牧民、说唱艺人珀尔莱，学习了这部史诗。我的师傅珀尔莱会唱《格斯尔》史诗十七、八部篇章，在巴林右旗以格斯尔奇著称。1940年春天，昭胡杜克、古尔古勒泰附近发生了牛瘟疫，死了许多牛。于是大家请我师傅演唱《格斯尔》。那次，我师傅唱了三天三夜，演唱了第十、第十二、第十五3部篇章。我当时学会了这第十五章，后来在老师的指点下又学会了另外两章…当时人们封建迷信思想严重，因此家长或者其他长者都劝我不要随便演唱《格斯尔》，说是只有在发生瘟疫传播疾病，发生战乱，发生水灾火灾的时候才能演唱。”^{xii}可见，在巴林民间，认为演唱《格斯尔》可以祛病消灾，因此当1940年昭胡杜克附近发生牛瘟疫时请珀尔莱演唱《格斯尔》，珀尔莱为消除巴林地方的灾害，创编了格斯尔消灭祸害巴林地方的蟒古思，消除瘟疫的篇章。为达此目的，他巧妙地利用了召庙附近山水风物传说，使史诗故事发生的地方变成了召庙一带。而召庙是巴林左右两旗、克什克腾旗、阿鲁科尔沁旗和翁牛特旗牧民经常朝拜的当地佛教圣地。且昭胡杜克、古尔古勒代等地，都离召庙很近。尽管艺人创编的初衷是为当地消灾，但一经创编并流传，就意味着他的这一篇章已经完全地方化了。这很生动地反映了艺人根据观众的需求来创编自己的史诗的规律，也生动地反映了一部民族性的史诗如何完成地方化的规律。据宝音德力格尔的研究，其木德斯仁演唱的《圣主格斯尔汗镇压十三个头的阿尔扎嘎尔哈日蟒古思之部》中同样可以看到巴林格斯尔传说的影响。^{xiii}这些现象同时也表明，

缘于《格斯尔》史诗产生的传说故事最终又回归《格斯尔》史诗当中，成为史诗的一个组成部分。

综上所述，《格斯尔》的流传、各种神话传说的产生、格斯尔崇拜的形成等等，相互作用，相互影响，形成了巴林民间丰富多彩的《格斯尔》文化生态。其中，《格斯尔》史诗的传播是这些文化形成的根本，格斯尔风物传说、自古以来崇拜史诗英雄的传统以及史诗中的格斯尔与释迦佛的特殊关系等等，为格斯尔崇拜提供了依据。而佛教上层迎合朝廷的志趣推行格斯尔-关羽一体说，为蒙古族地区关帝庙变成格斯尔庙产生了决定性影响。最后，《格斯尔》在巴林传播过程中衍生出的神话传说以及当地固有的口头传统反哺《格斯尔》史诗，形成了独具特色的巴林《格斯尔》篇章。其中有些篇章，是为满足特定时期特定条件下当地民众的现实需求而创作出来的。这个过程既是一部宏大的史诗在传播过程中与各地地方传统融合，产生各具特色的地方传统的过程的缩影，也是《格斯尔》容纳各地方传统成为反映全民族文化的伟大史诗的整体过程的一个缩影。

ⁱ 具体生卒年不详，据说这位格斯尔奇一直到上世纪 40 年代活跃在民间表演舞台。参见宝音德力格尔：《巴林〈格斯尔〉的三个特征》，纳·宝音贺希格编：《巴林格斯尔文化》，呼伦贝尔：内蒙古文化出版社，2010 年，第 105 页。

ⁱⁱ 这三部《格斯尔》是苏鲁丰嘎自己演唱自己记录的。1984—1986 年期间内蒙古社会科学院、内蒙古《格斯尔》工作领导小组办公室以内部资料编印，分三册，后被索德那木拉布坦汇编的《巴林〈格斯尔〉》所收录并予出版，赤峰：内蒙古科技出版社，2000 年。演唱者系巴林右旗原查干木伦苏木人士，民间艺人，又是知识分子，长期在内蒙古人民出版社做编辑工作。

ⁱⁱⁱ 1985 年内蒙古社会科学院、内蒙古《格斯尔》工作领导小组办公室以内部资料编印，后被索德那木拉布坦汇编的《巴林〈格斯尔〉》所收录并予出版，赤峰：内蒙古科技出版社，2000 年。

^{iv} 初发表于[俄]谢·尤·涅克留朵夫、[蒙古]照·图穆尔策伦编：《蒙古格斯尔传》，莫斯科：科学出版社，1982 年，后被索德那木拉布坦汇编的《巴林〈格斯尔〉》所收录并予出版，赤峰：内蒙古科技出版社，2000 年。

^v 1984 年和 1985 年内蒙古社会科学院、内蒙古《格斯尔》工作领导小组办公室以内部资料编印的《格斯尔丛书》中有两个小册子专门记录了巴林格斯尔传说。《巴林格斯尔传说》（一）中的传说绝大多数都附有相关风物的照片。纳·宝音贺希格著《金色圣山》中发表了作者记录的巴林格斯尔传说 5 则（海拉尔：内蒙古文化出版社，2004 年版），后被其它传说一起收录在纳·宝音贺希格编《巴林格斯尔文化》一书中。有关巴林格斯尔传说的资料还散见于达日玛僧格、宝音德力格尔、纳·宝音贺希格等人的相关论文中。

^{vi} 在巴林右旗原查干木伦苏木，有许多敖包与格斯尔传说有关。例如哈日扎敖包，建于哈日扎泉水边，由于当地流传圣主格斯尔在此饮过马，从而在泉边堆建敖包，并在每年农历五月十三祭此敖包，以求风调雨顺。

^{vii} 乌力吉巴雅尔著：《蒙藏关系史大系·宗教卷》第 65-66 页，西藏人民出版社-外语教学与研究出版社，2001 年。

^{viii} 双福注校：《红史》，第 19 页，内蒙古人民出版社，2004 年。

^{ix} 纳·宝音贺希格编：《巴林格斯尔文化》，第 287-288 页，呼伦贝尔：内蒙古文化出版社，2010 年。

^x 纳·宝音贺希格编：《巴林格斯尔文化》，第 312-313 页，呼伦贝尔：内蒙古文化出版社，2010 年。

^{xi} 陈岗龙著：《蟒古思故事论》第 75 页，北京：北京师范大学出版社，2003 年。

^{xii} 见于内蒙古社会科学院、内蒙古《格斯尔》工作领导小组办公室以内部资料编印的《格斯尔传——巴林格斯尔第 15 章》的《后记》，1984 年。

^{xiii} 宝音德力格尔：《巴林〈格斯尔〉的三个特征》，纳·宝音贺希格编：《巴林格斯尔文化》，呼伦贝尔：内蒙古文化出版社，2010 年，第 114 页。

Epics, Legends and Religious Culture:
A Study of the Cultural Ecology of Baarin*Geser* Tradition

Tssetsenbat

Summary:

The transmission of *Geser* epic, the generation of various myths and legends, the formation and *Geser* worship and so forth have jointly and interconnectively formed the *Geser* cultural ecology in Baarin Banner. Among them, the transmission of *Geser* epic have provided the basis for the formation of this culture, while the *Geser* scenery legends, the tradition of worshipping epic heroes, the special relation of *Geser* and *Sakyamuni* and so forth have provided necessary elements for *Geser* worship. Catering to the will of court, the higher class of Buddhism has tried to blend the images of *Geser* and *Guan Yu*, which inflicted decisive impact to the transformation of Guan Di Temple into Geser Temple. The myths and legends transformed during the transmission of *Geser* in Baarin Banner and the original local oral traditions have in turn formed the unique cantos of Baarin*Geser*. Some cantos are generated to meet the realistic needs of local people under certain condition during certain time. The forming process of Baarin*Geser* reflects the general process of an epic poetry fusing and blending with the local tradition during transmission, resulting in the formation of unique local traditions, as well as the general process of how *Geser* epic becomes a grand epic embodying the whole national culture by receiving from local traditions.