

北元时期蒙古文学及其研究

文学总是随着时代的脚步而繁荣发展。纵观蒙古文学，尤其是北元时期的文学发展脉络，更能证明这一点。1368 年元顺帝妥欢帖穆尔失国后退回漠北，史称北元。北元伊始，妥欢帖穆尔帝由于悲愤，即兴创作出催人泪下的《妥欢帖穆尔帝懊悔诗》。从那时算起至林丹汗病死为界，历 275 年间的蒙古文学创作，成绩斐然。主要有：长篇训喻诗《明照心志论》、蒙译《甘珠尔·丹珠尔经》及佛经单行本跋诗、仪轨文《毗沙门斡布桑》、叙事诗《摩诃萨陁传》、《乌善达拉传》、佛教诗作《绿度母传》、宫廷歌曲《蒙古筋吹乐章》和《蒙古合奏乐章》、《成吉思汗的两匹骏马》、《具足王子传》、朝克图台吉《石崖诗文》等非常之多。在此，我想择要介绍。 葛

葛

第一章《妥欢帖穆尔帝懊悔诗》研究 葛

元朝末年，政局腐败，战乱不休；天灾人祸，民不聊生。元顺帝妥欢帖穆尔帝(1320-1370)系元朝末代皇帝，为明宗和世辣长子，在位 35 年(1333-1368)，失国之后退居上都。由于明军追击，再退至应昌。翌年病卒，庙号惠宗。他是著名的科学家皇帝。他生于多事之秋，在位期间，由于天灾人祸，社会矛盾尖锐升级；一生经过许多坎坷，因而内心世界较为复杂。《妥欢帖穆尔帝懊悔诗》应为其作，但有不少人认为，

非妥欢帖穆尔帝亲作，乃是后人伪托其名创作的抒发元朝亡国之痛的诗歌。葛

《妥欢帖穆尔帝懊悔诗》，无注明作者，亦无标题，原辑入《罗·黄金史》等多部史书中。为研究方便，学者们普遍默认其现有标题。根据学者们的最新研究，《妥欢帖穆尔帝懊悔诗》共有 78 行，可归纳为三段或者三个层次，主要描写了三个方面的内容。葛

第一段内容：在第 1-34 诗行中，首先回忆了昔日大都和上都城池的美景和欢愉的日子，继而叙述了由于自己贪图享乐，没有采纳忠言，致使丢弃祖宗基业，无家可归，宛如弃于营地的幼驼一般。诗歌流露出无限惋惜和悔恨之情。请看下面的诗句：葛

以百宝建成之大都，葛我庄丽之大都呵；葛
前代诸汗安居之夏宫，葛我上都金莲川呵；葛
我(夏令)凉爽而秀丽之上都开平呵，葛
我(冬令)温暖而美丽之大都呵！(1-6 行)葛葛
乌哈图汗者朕便是，葛大臣拉哈与伊巴古；葛
预知未来陈忠言，葛坐失良机未纳谏；葛
可惜了的大都呵！葛
众臣胸中无智谋，葛不顾国计和民生；葛
我似弃营之幼驼，葛独自哭泣无人怜。(11-18 行)葛

第二段内容：在第 35-58 诗行中，主要叙述了妥欢帖穆尔帝失国于朱氏，不免遭到千古骂名，因而深感耻辱。这里以复沓的形式将同一内容反复申诉了三五遍，以泄胸怀之不平。请看下面的诗句：葛

圣人建造翠竹亭， 葛曾是薛禅皇帝夏令营， 葛上都开平呵； 葛
统被汉人所攫走， 葛亡国之君恶名声， 葛留于乌哈图汗者朕之身。

(35-42 行)

第三段内容：在第 59-78 诗行中，主要吟咏抒发了比较复杂的内心世界，思创业之艰难，知守成之不易。由于天命使然，虽然弃城失国，幸而传国玉玺依旧在握，突围战乱后龙体健在；日后再图国政教柄，宝教胜利，成吉思汗的黄金家族再兴，尚有希望。作者处于极度痛苦和懊悔之中，仍没有失去信心，希冀东山再起，这是该诗义之所归。诗词中提到的不花丞相原文作不花帖木儿丞相，据《元史·宰相年表》，我们认为他可能是至正二十五年至二十六年(1365-1366)任平章政事的那位不花帖木儿。请看下面的诗句： 葛

大汗争来的诺大江山， 葛世祖所建神往的大都； 葛

举国之社稷珍宝巨城， 葛统被汉人所攫走， 葛可惜了的大都呵！

(59-62 行)葛

将上天之子圣主之贵胄， 葛将诸佛化身世祖之殿堂， 葛

菩萨化身孤家乌哈图汗， 葛天命无奈使我丢弃了大都！(63-66 行)葛

皇帝传国玉玺已携带出， 葛敌阵之中杀开一条血路， 葛

不花丞相趁混乱之际； 葛皇帝圣旨于万万世， 葛帝位永固于黄金族。

(67-74)葛

江山社稷大意失， 葛出巡匆忙教法遗， 其时； 葛

明慧菩萨获胜利， 后世； 葛天下复定于圣主之后裔。(75-78 行)葛

《妥欢帖穆尔帝懊悔诗》的诗歌韵律与元代的格律基本上无甚差别，注重联首音和压尾韵，尚保存古风；多用排比式诗句、主谓宾结构的倒装句等增强诗词的铿锵韵律；语言古朴自然，感情真实而强烈，没有文人娇柔造作之嫌，属于即兴创作，直抒胸怀，堪称千古绝唱。当然，作为封建帝王能够自责认错，作为封建文人能够实行人道主义，是蒙古社会及其分子的与众不同的一大特点。妥欢帖穆尔帝在当时不可能深刻地分析社会历史替代的本质并进而对其进行辩证的、科学的思考，这也就是本诗作的时代局限性。 葛

注释和参考书目 葛

①策·贺希格陶克陶著《蒙古古典文学研究新论》，第 123-136 页，内蒙古人民出版社，1998 年； 葛

②策·贺希格陶克陶编著《蒙古古典诗歌选注》，第 282-294 页，内蒙古人民出版社，1985 年； 葛

③荣苏和、赵永铎等主编《蒙古族文学史》(第二卷)，第 626-631 页，内蒙古人民出版社，2000 年。 葛
葛

第二章 长篇训喻诗《明照心志论》研究 葛

在这里，首先我们有必要介绍一下蒙古族文学史上尚未得到充分研究的长篇训喻诗《明照心志论》一文。 葛

《明照心志论》(oyin-i sayitur geyigü-lügci neretü shastir)是一部北元时期蒙古高僧吟咏的、为便于传道而设的诗作，计 114 页，224 首。

作者佚名。该篇曾与其它一些早期经文一同珍藏于章嘉活佛的图书室，后献给孝庄皇后，藏于清朝宫廷。德国学者海希西首次公布后，由印度学者维拉、赞达拉等辑于《百藏丛书》录^①。蒙受历次浩劫后幸存的蒙古文献中，像《明照心志论》如此重要资料的发现实属幸事。然而对如此重要而珍贵的资料学界研究甚少，多年来几乎无人问津，至今未见从文献学角度对该文献进行系统论述的力作，实属憾事。葛

一、关于版本及其外在特点葛

虽说《明照心志论》现存版本唯一，为清初仿元代版本而重新排版，但从理论上讲，应有早期版本或写本。现存该文献设计精美，典雅大方。每页都有文武线框，每页双面，每单面书有九行字，一般可组成为一首诗。字形似为脱胎于元代回鹘式蒙古文书法，苍劲而优美。诗歌与书法交相辉映，神韵别致，给人以美的享受。葛

二、关于版本及其内容

蒙古族人民历经大元和北元两代佛教文化的熏陶，佛教早已渗透于民众的社会生活的各个方面，蒙古地区到处可见“晨钟夕梵，交二音于鹫峰；慧日法流，转双轮于鹿苑”的景象。在这种文化背景下，高僧辈出，文化事业迅猛发展。在整个元代，自十三世纪中叶至十七世纪中叶的四百余年间，名师大德辈出，写下了不少浅显易懂、富有哲理的政教诗歌和不朽的诗篇。《明照心志论》可谓是这种“诗以言志”文化潮流中的集大成之作。若论古诗的才思，鲜有与其比肩者；诗篇运用绝妙的比喻手法，将艰涩的大乘与小乘说教，阐明透彻；激励人们珍惜此生，勿要浪费虚度；以正法为生活准则，若可度世人则度之，不可度则据静处

修行之。提出“如若不能行利他，即使成佛不稀罕；如若能够行利他，不能成佛亦何憾。”韵体诗文，一气呵成。词语之间，古风盎然。综观全篇，不仅有较高的思想性，同时具有较高的艺术性，能够启迪人们的智慧，犹如行云之舒卷，流水之荡漾；有道是：“桂生高岭，零露方得泫其花；莲出绿波，飞尘不能汙其叶。”诗品的神韵，引人入胜。另外，对该文献的审美价值的研究，有助于我们对蒙古高僧个体作品的独特的艺术风格进行较深入的比较研究和系统的探讨，向世人展示蒙古文化丰富多彩的形式和广博精深的内涵。 葛

三、关于学术价值和文献特征

该《明照心志论》文献的学术价值非常之高，而且是多方面的。在此，我们主要以蒙古文学的角度论之。其一，《明照心志论》的流传，使人迫切感到对以往过低评价蒙元时期的佛教，“在蒙古民众中佛教未曾普及”等现行的若干观点或结论进行重新审视的必要。其二，诗作《明照心志论》对研究中世纪蒙文诗歌特点和艺术形式来说，无疑是非常重要的。其三，《明照心志论》中蕴含着相当丰富的蒙古族社会历史、宗教文化的闪光点，使该篇弥足珍贵。 葛

长篇训喻诗《明照心志论》作者在诗作中两次提到文殊师利法王所著《智慧之树》(manjushri chorjewa-yin jokiyaysan :mati vriks-a neretü shastir),除此之外还曾引用哲尊扎巴坚赞所著《宝鬘》(rjebcun gragspa rgyalmchan: erdini-yin erike neretü shastir)、萨迦大班智达法王(saskya yeke pandita chorjewa)的论点。其中，萨迦大班智达法王可能系指萨迦格言《嘉言宝藏》的作者——萨迦四祖萨班·贡嘎坚赞

(1182-1251)或者系指萨迦五祖、大元帝师八思巴；而哲尊扎巴坚赞何许人也？萨迦三祖名为扎巴坚赞(1147-1226)，他是否是《宝鬘》的作者不得而知。另外，元末担任萨迦本钦中也有名为扎巴坚赞的人；而明初永乐年间亦曾有禅化王扎巴坚赞者，他有可能是《宝鬘》的作者。文殊师利法王是何许人也？佚名诗作的作者的许多观点采自于《智慧之树》等著作。而文殊师利法王可能是指绛漾却杰(1379-1449)。绛漾却杰为山南桑耶地方(今西藏扎囊县境内)人。幼年于泽当寺出家，至桑浦、典玛、觉木隆等地学习佛法，后赴甘丹寺拜宗喀巴为师，修习显密经论，并从宗喀巴师徒受比丘戒。永乐十四年(1416)，在内邬宗宗本南喀桑波的资助下，与拉萨西郊创建哲蚌寺，广收徒众，弘扬佛法^②。由此可推论：长篇训喻诗《明照心志论》的作者大约生活在绛漾却杰同一时代，而且是非常崇拜他的心仪徒孙，即生活在十五世纪中叶之稍前一些的年代，相当于绛漾却杰晚年。葛

作者在诗作的结尾处曾非常谦虚地写道：葛

一双丰满羽翼力，鸟王凤凰冲上天，葛学飞小鸟力不支，煽动翅膀低徘徊；(216)葛

空性佛法之虚空，觉悟二谛之飞禽，葛欲学杰出之尊者，跟随其后展翅飞；(217)葛

学者智慧比天高，略集日光之明论，葛只因智窄如小屋，吾做此诗如灯昏。(218)葛

四、《明照心志论》进步的思想性

长篇训喻诗《明照心志论》全篇主旨是：以格言劝诫形式，宣传因果业报思想，讲述佛教教义，劝诫人们信仰佛教，皈依三宝，宣讲人们应当遵循的道德规范。人间娶妻生子，为了生存奔波劳苦，最终一场空；生命无常，因果轮回；因无明之故，作孽多端；六道轮回，报应不爽，最后生于无间地狱，受劫火之煎熬；论及菩萨学处、道果教授以及法身、报身、化身三身；四种智慧，思维八苦，生解脱想；分辨二乘，菩提二行；作法朵玛，课诵经文，表达了大乘佛教的人生观和哲学观。 葛

一、论六道轮回 葛

比如谈天人阿修罗畜牲饿鬼地狱，六道轮回，不厌其烦，一一道来。

葛

1.请看饿鬼道： 葛

因持吝啬铁石心，自己只恋自己身， 葛

丝毫不曾施舍故，生于六道之饿鬼； (074) 葛

冬冷夏热饥与渴，除此之外惧与疲， 葛

五千万年之久时，承受不尽之苦楚。 (075) 葛

饥饿交加实难耐，远见净水欲饮用， 葛

奔至近前再细看，已然成为臭血脓。 (076) 葛

欲吃之而不入口，如若嘴里进些许， 葛

马上变成烈火焰，反而倍受罪与苦。 (077) 葛

即便是天雨滋润，惜人花好果实满， 葛

累累压弯树枝丫，绿色葱茏园林在。 (078) 葛

业障饿鬼之眼里，如烧红之铁一块， 葛

熊熊燃起之烈火，使人窒息气不透；(079)葛

虚空顿时乌云翻，密布雨云聚八方，葛

求天雨而雨不降，反却降下陨石砾；(080)葛

酷暑难耐求凉风，风似火热如蒸笼，葛

冻成冰棍求热火，火变寒气愈僵冻。(081)葛

吝啬果报为饿鬼，善好诸妙相反见，葛

饥累交加奄奄息，苦得只剩皮包骨。(082)葛

仅仅数日不进食，腹中饥饿而难耐，葛

丁点饮食难寻觅，此种孽业谁肯做？(083)葛

2.接着请看畜牲道：葛

知识技艺都无分，只知吃喝以度日，葛

合叠共枕贪享乐，流于痴愚畜牲道。(084)葛

漫漫咸水其味苦，漩涡激流波涛涌，葛

茫茫大海浪花中，降生之时细嫩肉。(085)葛

没有舍墙之遮拦，东躲西藏无休时，葛

相互进攻为俎肉，受尽各色苦与难。(086)葛

二、论世间俗谛

长篇训喻诗《明照心志论》中还发现假托圣祖成吉思汗箴言诗的《金钥匙》所述相同的论世间俗谛片断。这些片断或诗行不仅脍炙人口而且有非常深刻的内涵。葛

1.比如，论修身养性：葛

众人之中生活时，时常固守口中言，葛

独自一人居住时，经常细思内心田。(184) 蕅

宣扬他人之善德，勿要寻其短不足， 蕅

韬晦已光勿张扬，有过知改忏悔咎。(185) 蕅

三、论佛法真谛

《明照心志论》中将佛教艰涩难懂的道理通俗易懂地予以解释。 蕅

1. 比如，谈及三身之化身，比喻为一轮明月：

蕅

离诸一切执著事，随缘众生之心念， 蕅

显现色身能见故，称为三身之化身。(192) 蕅

譬如青天无纤尘，一轮明月挂虚空， 蕅

除却含识众生暗，分别照见器皿中。(193) 蕅

2. 比如，批判明心见性，顿悟成佛的廉价理论：

蕅

只缘明心与见性，如获正觉之果位， 蕅

先前善逝如来佛，何必宣说二资粮。(205) 蕅

譬如渡海须用舟，兹事与彼无二致， 蕅

未渡之前将船弃，甚觉此理太不宜。(206) 蕅

3. 批判顿悟成佛的廉价理论，宣扬大乘佛教的利他主义： 蕅

解脱一己只以空，成佛须要行方便， 蕅

法华经说究竟义，天人导师如来宣。(209) 蕅

明白宣说福资粮，般若略集颂等经， 蕅

无上福资未满足，彼岸真智不能生。(210) 蕅

如若不能行利他，即使成佛不稀罕；

如若能够行利他，不能成佛亦何憾。(211)

应该指出，从此段中可窥见蒙古人在证菩提果、成佛问题上的独到见解和朴素情感之一斑，以及大无畏的英雄主义气概之何等雄壮！

蒙古高僧们以坚忍不拔的毅力，致力于大量的佛教文献的翻译，毕生为蒙古族佛教文化事业的发展而奋斗，功绩卓著。如果说在翻译作品中他们倾注了自己的心血，那么译书活动又激发了他们业余创作热情，因而他们尽管只有少量的“戏论”，然而恰恰在其中蕴藏和渗透着他们的浓厚的民族情感和改造社会历史的强烈的责任感。《明照心志论》便是其又一不可多得的例证。通过比较研究，从《明照心志论》中亦可窥探蒙古、印度、西藏文化的同源异流，以及更准确地把握蒙、印、藏三个不同民族的文化联系具有重要意义。

总之，长篇训喻诗《明照心志论》作者是一位精通佛学的饱学之士。从其诗作看出他具有诗人的天才，母语(蒙古语)水平也相当之高，语言古朴流畅；堪称为承前启后的一代诗宗，诗人说法，说理透彻，具有较强的感染力；因此说《明照心志论》为蒙古训喻诗的划时代的作品，亦不为过。

注释和参考书目

①喇古维拉、罗凯什赞达拉编辑《百藏丛书》卷六。

Acc.no.06.21.P431-490.

②丹珠昂奔等主编《藏族大辞典》，第 363 页，甘肃人民出版社，2003 年。

第三章 蒙译《甘珠尔经》及佛经跋诗研究

蒙文《甘珠尔经》为蒙译两大佛经丛书之一。“甘珠尔”一词，藏语义为佛语部，包括三藏经典中的经、律二部。论部另辑于《丹珠尔经》中。该丛书的翻译曾参考梵文、回鹘文、西夏文、汉文、藏文佛典，历经元、明、清三代才得以告成。全书共 108 函，一般在篇、卷之末附有蒙译者题记或跋诗。收入《甘珠尔经》丛书中的某些佛经篇、卷早在 13 世纪以前就以单行本形式流传于世。当时，西域的粟特贤哲们在回鹘和蒙古地区传教，与操蒙古语诸部人士一道用回鹘式蒙文翻译佛教典籍，形成了一套佛经蒙译规范原则，这为后来大量翻译佛经奠定了基础。在元代，约自 13 世纪中叶至 14 世纪中叶的百余年间，搠思吉斡节儿、安藏扎牙答思、迦鲁纳答思、必刺忒纳识理、希绕僧哥等一代名师大德叠出，致力于佛教显密教典的蒙译工作。并在大都(今北京)白塔寺印经厂雕版印刷所译经文，将全部《甘珠尔》经文的多半译出，同时将《丹珠尔经》中的部分经、卷译出。北元时期，由蒙古土默特部首领俺答汗及其孙俄木布洪台吉等提议，于 16 世纪末(1592-1600 年)由锡埒图固什绰尔济蒙译《大般若经》12 函。继之以锡埒图固什绰尔济和阿尤什固什等为首的右翼三部蒙古译师们于 17 世纪初(1602-1607 年)完成了《甘珠尔经》的蒙译工作，108 部蒙文《甘珠尔经》写本从此诞生。厥后，于十一饶迥土龙年(1628)冬，蒙古林丹汗降旨，召集蒙古十万户 33 位译师，由贡噶斡节尔班智达和达尔罕喇嘛萨木丹僧格二人主持，集前贤之大成，只用半年多时间完成了蒙文《金字甘珠尔经》113 函，列为

镇国之宝。在此期间，还有厄鲁特蒙古高僧乃济托音(1557-1653 年)带领众弟子也曾主持抄写《甘珠尔经》108 部，分赐于各蒙古旗王公贵族僧俗人等，传经布道于蒙古地区。另外还有.札雅班智达南海嘉措(1599-1662 年)师徒以托忒蒙文译写了以《甘珠尔经》、《丹珠尔经》所收作品为主的 100 余篇佛典。葛

清康熙五十六年至五十九年(1717-1720)，奉圣祖皇帝(玄烨)旨意，由多伦诺尔扎萨克首席喇嘛席勒图诺颜绰尔济、达喇嘛甘珠尔巴罗卜桑础力齐木噶布楚等将原来林丹汗时期蒙译《甘珠尔经》写本与藏文《甘珠尔经》校勘，都喇、乾清门侍卫拉锡等负责雕版、校对，直接参与此项工程的社会各界人士共 200 余人，完全以民间募捐集资形式筹款，遂完成北京木刻版蒙文《甘珠尔》(简称红花水版或者朱砂版)。葛

到目前为止，蒙文《甘珠尔经》版本保存完好的有：北京木刻版(红花水版)和墨书抄本《甘珠尔经》(简称墨抄)数种。《金字甘珠尔经》虽已残不足 15 卷，但却非常珍贵。需要指出的是，以上所提及的各种版本所附跋诗详略不同。从整体上说来，蒙文《甘珠尔经》在北元时期即已完成，故《甘珠尔经》跋诗基本上都是北元高僧们的作品。这些作品不仅是蒙古族文化史的珍贵资料.而且是蒙古族古典文学和佛教文学的珍品。葛

《甘珠尔》跋诗计 30 余篇，其中长者达数十首，短则只有一、二首不等^①。本文中选介锡埒图固什、释迦端如布、贡噶斡节尔、萨木丹僧格、固什囊素等人所写的跋诗，同时进行初步探讨。葛

一、 锡埒图固什的跋诗葛

著名大译师锡埒图固什(约公元 1550 一约 1620 年)号称文殊师利·锡埒图·固计·绰尔济·班智达。始初称锡迪图噶布楚.在藏文史料中称之为贡桑赤巴，为呼和浩特席勒图召一世活佛。他于 1592-1601 年蒙译了广、中、略《般若经》，后曾为认定云丹嘉措为三世达赖转世灵童而出使拉萨三大寺(甘丹、哲蚌、色拉)。1602-1607 年，由他和阿尤什阿难陀固什主持蒙译《甘珠尔经》108 部。除此之外，他还蒙译了《佛说贤愚经》、《米拉日巴传》、《米拉日巴道歌》、《嘛呢堪布》(亦称《嘛呢噶本》)、《目连救母经》、《本义必用经》、《般若波罗蜜陀金刚经》等有关经文，并分别附写了跋诗。囍

锡埒图固什的诗，音律工整而以叙事见长。他还有两位高徒，叫萨迦端如布和赤德可本，追随其左右，亦善译善诗。《甘珠尔》总第 26 函《大般若经》(第一卷)卷末有锡埒图固什及其弟子赤德可本各附一篇跋诗。囍

锡埒图固什写的《大般若经》(第一卷)跋诗，计 17 首。第 1—6 首为述说佛教传播蒙古的情形和历代汗王扶持佛教的情形。其中在第 1 首中总叙佛法自印度而西藏转而至蒙古的情形；第 2-3 首歌颂了成吉思汗，说他是帝释天的化身；在第 4 首中提及元代薛禅、曲律等有为君主弘扬佛法，尔后诸汗皆无建树；在第 5 首中歌颂了俺答汗与三世达赖兴黄教之事；在第 6-8 首中交待提请译经人：布延图大元彻辰汗时代察哈尔万户诺门达赖·岱青那木岱宾图洪台吉诺颜和兀兰彻辰皇后二人；在第 9-10 首中交待了译经人即：蒙译《大般若经》一至十二卷的本人和

助译者多尔济扎克、德力格尔班第、莫尔根岱青台吉等人的名字；第11-17首为祈愿内容的韵文；最末，以散文形式交待了译写时间和地点，写道：“于庚丑(应为辛丑)年六月十七日始，安居在以大地之装饰而著称的狮子山之眉、宝藏之源、无比寺城，于同年十一月十七日好生译造完毕。”^①

原文中纪年以“庚”摄“辛”，庚辛皆为金，其色为白。在蒙古历法中，曾一度不分天干之阴阳，但以奇位替偶位而不致乱。卷末另附有第二篇跋诗，为其弟子赤德可本补译乃师译作时所作，译写时间将年代改为庚申年外，其余只字未动。此“庚申”年无疑是1620年。而锡埒图固什交待提请人时明确提到“布延图大元彻辰汗时代”。即指布延彻辰汗时期。布延彻辰汗在位十一年，癸巳至癸卯(1593-1603)之间只遇一次“牛年”，即1601年的辛丑年。^②

在跋诗中锡埒图固什以极大的热情赞颂了蒙古族历史上最伟大的人物成吉思汗为帝释天的化身。如：^③

妙高须弥山之巔，苏达舍那善见城，^④

忉利天主帝释天，转世名为成吉思。〔JY〕(2)^⑤

北方此域宽且广，暴戾群徒非寻常，^⑥

平乱慑服归一统，圣洁教法得弘扬。〔JY〕(3)^⑦

北元末期，黄教初兴，人们大多以轮回转世的观点来看待社会历史。锡埒图固什本人相信因果学说，同时大造舆论，为振兴民族服务。在他所赞颂的汗王等历史人物时亦贯穿着这一思想，这是当时历史的局限性所致。从某种意义上我们也可以将它看作是一种比喻，即将神话传说中的人物与真实的历史人物的同类性抽象化加以联系，作为比喻的基础。在这一跋诗中，将成吉思汗看作是帝释天转世之外，也提到俺答汗为转轮王化身。而在另一篇跋诗《甘珠尔》(总第 45 卷跋诗)中，更明确地说俺答汗是元世祖忽必烈转世，而将三世达赖说成是大元帝师八思巴转世(此说在当时较为普遍)。此外，还将那木岱彻辰汗的哈屯说成是绿度母化身。 葛

该跋诗祈愿内容的写照也很有特色，从各个不同的角度提到译此佛母，功德无量，法苑大昌，贤时永驻。善于利用比喻，将愚顿众生比作黑暗，佛法喻为太阳；以渡海达宝洲获珍宝来比喻通过修炼证得佛果；以江河不息汇归大海来比喻不达佛地，誓不罢休的决心。如： 葛

众生赖此功德力，渡过轮回苦海岸， 葛

速达无上群宝洲，得获三身如意宝。 (11)葛

诚心作此功德力，王臣平民享太平， 葛

佛陀教法之太阳，愿在此方永高升。 谨(12)葛

腹行水流不断行，汇归大海才休停， 葛

以此不尽之功德，达彼光明佛土境。 (13)葛

昌圣教日自天庭，十方照射千光明， 葛

照亮众生痴与暗，法苑昌兴缘者宁。(14) 葛

生生世世降何处，法鼓宏声传遐迩， 葛

芸芸众生皆能闻，我宣法音无滞碍。(15) 葛

诚为益法倡议者，达贵主仆众施主， 葛

不患病疾常欢乐，稳如山岳享清福。(16) 葛

诸佛生自此经母，若能何处诵且书， 葛

天不降灾庄稼熟，贤时永驻大昌富。(17) 葛

锡埒图固什应俺答汗之孙俄木布洪台吉提请蒙译了藏族名著《米拉日巴道歌》，译后所附跋诗计 18 首，通篇压首尾韵，一气呵成。可谓诗笔唤神，独具匠心。 葛

圣米拉日巴(1040-1123 年)，是玛尔巴译师之弟子，为噶举派第二代祖师，是西藏历史上著名的高僧。据说他苦修妙法，即身成佛。在跋诗中锡埒图固什用四种排比，歌颂其无与伦比的超群形象。如： 葛

四洲之中如须弥，群兽之中如狮王， 葛

星宿之中如夜主，贤哲之中如髻冠。(2) 葛

锡埒图固什是于 1618 年应布延图诚太后与却图洪台吉母子二人从遥远的青海，特派遣昆都伦火落赤丞相等三名使者至呼和浩特提请而译《米拉日巴传》的。《米拉日巴传》所附跋诗计 30 首，亦通篇压首尾韵，一气呵成。现介绍几首如下： 葛

向善志诚有缘者，若能耳闻此圣哲， 葛

传记而生大信仰，都说能证得佛果。(26)葛

无量功德难尽述，十方佛陀共佑护，葛

妖魔远遁不欺身，可达宝洲无畏惧。(27)葛

施主伴当共生息，吉祥永驻皆欢喜，葛

轮回苦海渡彼岸，获得无价之三体。(29)葛

《米拉日巴传》是蒙古各地传播非常广泛的传记小说。据载，1640年在科尔沁部曾会诵《米拉日巴传》，而且各地较大规模的法会上，往往讲《米拉日巴传》。可见这是多么令人喜闻乐见的文学作品。正如在上引跋诗中所说，闻听圣米拉日巴的传记亦是功德无量，能证佛果。葛

锡埒图固什蒙译《嘛呢堪布》所附跋诗计 56 首，洋洋洒洒，堪称佛教源流叙事诗。跋诗中提及本经是由博硕克图济农和钟锦台噶勒哈屯提请，译于 1607-1608 年间，由蒙译《莲花生大师广传》而著称的释迦端如布固什助译的。这篇跋诗的第 1-4 首顶礼诗中分别赞颂释迦牟尼、嘛呢巴达理、达赖喇嘛和观世音菩萨；第 5-16 首，叙述观世音菩萨之来历；第 17-26 首为吐蕃种姓源自猕猴的传说；第 27-38 首为特书吐蕃大王松赞干布的丰功伟业；第 39-56 首简述佛教传入蒙古地区及祈愿祝福。葛

这里首先应该提及的是锡埒图固什在顶礼诗中所顶礼赞颂的达赖喇嘛，正是俺答汗之孙松木儿岱青洪台吉之子——四世达赖云丹嘉措(1589-1616 年)。其次还应注意的，他在跋诗中所用历法是北元历法，

即自妥欢贴睦尔失国后的甲子年即 1384 年起计时的。这与“昭宗以后，史称北元”的说法完全吻合。如： 葛

绿色甲子第四轮，四十四序丁未年， 葛

普遍十二月起始，直至戊申岁正月。(55) 葛

按第一甲子 1384 年算起，第四甲子应为 1564 年，加 44 减 1，则恰是 1607 年的丁未年。这一历法，表现了北元主权政治思想。 葛

描述吐蕃法王松赞干布出生时呈现的祥瑞景象时，用史诗的笔调写道： 葛

先自右眼放光明，普照班布王地域， 葛

又从左眼放光明，普照乞丐皇地域。(30) 葛

神王年方一十六，远地乞丐和班布， 葛

请二度母做王妃，大小昭寺神工筑。(35) 葛

这是土蕃著名的传说——圣观世音放光明，松赞干布王出世的演变。 葛

“却说观音菩萨觉知教化雪域有情的时机已到，射出四道光明。一道光明自右眼射出，照遍班布(即尼泊尔)全境，然后光芒收聚，射入德瓦拉王的王妃胎中，生下赤尊公主，日后嫁给松赞干布；一道光明自左眼射出，照遍乞丐(汉地)全境，然后光芒收聚，射入唐太宗的皇后胎中，生下文成公主，日后嫁给松赞干布。一道光明由观音菩萨脸上射出，化为亚尔昌地方的六字真音；一道光明自观音菩萨心脏射出，照遍藏土，

然后光芒收聚，射入朗日伦赞的王妃巴里萨脱噶的胎中，生下松赞干布云云”邬②。 葛

将博硕克图济农说成是松赞干布转世，钟锦台噶勒哈屯说成是救度母化身，加以歌颂。如： 葛

心诚志坚信不渝，敬仰大地之装饰， 葛
如意宝珠供所愿，三宝教法唯真实。(45) 葛
犹如白莲离污秽，菩萨族生具智慧， 葛
松赞干布王化身，转轮法王博硕图。(46) 葛
将以三宝圣教法，举作顶饰而供养， 葛
度母化身信心足，钟锦哈屯台噶勒。(47) 葛

锡埒图固什在诗中抒发了衷心热爱自己所从事的事业和为民族兴旺而鞠躬尽瘁的心志。从他的诗中可以看出锡埒图固什是一位诗才横溢的古风诗人。他的诗承前代之精华并发扬光大，堪称北元时期诗文的典范，在整个蒙古族诗苑中是一束永不凋谢的奇葩。 葛

二、■释迦端如布的跋诗葛

释迦端如布生平不详，根据一些迹象，他和锡埒图固什属同时代的人，而且是在他门下学法，得其真传者之一。1607-1608年，释迦端如布曾和锡埒图固什合译《嘛呢噶本》外，还独立蒙译了《莲花生大师广传》。他是应鄂尔多斯的额尔德尼莽固斯火落赤巴特尔台吉之提请而

译《莲花生大师广传》的。其时正值三世达赖圆寂，四世达赖云丹嘉措出生。三世达赖于明万历十六年(1588)示寂，而四世达赖则于万历十七年(1589)诞生。三岁时。在蒙古地区被认定为达赖喇嘛的转世灵童，于1602年被三大寺主持高僧迎往拉萨，于1616年圆寂。据《蒙古源流》记载：“额尔德尼火落赤”这一封号乃迈达哩·呼图克图于1614年授予莽固斯火落赤的。因此，可以肯定此经蒙译时间为1614~1616年之间。曾有人误认为《嘛呢噶本》第二篇跋诗也是锡埒图固什所作，此说不合情理。《嘛呢噶本》所附第二篇跋诗计19首，应是与锡埒图固什合译者——释迦端如布的作品。释迦端如布善于学习、借鉴古人优秀诗作，他在自己所作跋诗中吸收了元代大译师希绕僧格《圣五主尊大乘经》跋诗，并加以发挥，终于成为出色的大诗人。可以说，他的诗比起乃师锡埒图固什的诗并不逊色。 葛

《嘛呢噶本》第二篇跋诗第1-9首，基本上模仿了元代大译师希绕僧格的《圣五尊大乘经》跋诗。其第1首为顶礼诗，第2首为总序，第3-8首为描述贤劫诸佛出世，普渡众生。如： 葛

此器世界何时定，珍宝大海无止境， 葛

千叶金莲中央开，天王见此奇妙景。(3) 葛

金莲花蕊何故开，天神相觑共道来， 葛

千佛出生此贤劫，拯救众生于苦海。(4) 葛

自从彼时始为计，人寿将至八万岁， 葛

世间出现金轮王，十善途上引人类。(5) 葛

人寿渐损减又减，直达百岁光景前， 葛

拘留孙佛与金仙，迦叶如来前后连。(6) 葛

三佛相继问世后，超度芸芸众生灵， 葛

第四导师释迦佛，人寿百岁时诞生。(7) 葛

应化有情视根器，二乘分作三品示， 葛

普渡众生向菩提，如来金身已圆寂。(8) 葛

在这段诗中描述的是有关如来出世的神话传说。这段诗是仿制品，然而精工细雕、维妙维肖，简直达到以假乱真的程度，可见释迦端如布艺术天赋之一斑。 葛

第 9~12 首为观世音菩萨为度化吐蕃国人，化身为松赞干布弘扬佛法，为了救度有情宣示《嘛呢噶本》经；第 13-15 为总括佛教传入蒙古的历史和现状，即在第 13 首中述说元世祖忽必烈和帝师八思巴弘扬佛法的情形；在第 14 首中承上启下，讲后来诸汗继续传播教法，又渐渐衰落下去；在第 15 首中特书俺答汗和博硕克图济农时期，邀请达赖喇嘛弘扬佛法的情形；第 16-19 首，祝愿教法大昌而跋诗告终。如： 葛

往日我为众生灵，坚修苦行施太平， 葛

愿此功德能圆满，教法永昌勿凋零。(16) 葛

往日我为众病者，布施已食而受饿， 葛

愿此功德能圆满，教法永昌勿泯没。(17) 葛

往日我为证菩提，不惜妻室与钱财， 葛
愿此功德能圆满，教法永昌不衰败。(18)葛
往日我曾敬佛祖，独觉声闻仙师父， 葛
愿此功德能圆满，教法永昌且永驻。(19)葛

从这段质朴的祈愿诗中可以看出这位虔诚的佛教徒，肯为教法之昌兴而舍弃自己的一切乃至生命的高尚情怀。这不能仅仅看作是某个个体的写照，它恰恰反映了当时蒙古社会普遍对宗教的狂热信仰和信心之坚定程度。 葛

《莲花生大师广传》计 27 首，第 1-5 首为顶礼诗；第 6~7 首与《嘛呢噶本》第二篇 1-2 首相似，亦基本模仿了希绕僧哥《圣五主尊大乘经》跋诗的第 1 首和第 16 首的。如： 葛

洁净悲悯心云布，化度众生降法雨， 葛
扑灭轮回酷火者，双手合十我敬礼。〔JY〕(6)葛

其实，这首诗亦应算作顶礼诗。自第 7-21 首中综述佛教自印度传至吐蕃，赤松德赞邀莲花生大师镇罗刹，兴教法；接着讲教法传至蒙古：自忽必烈以降十余朝帝王皆兴佛法，至妥欢贴睦尔失国后佛教衰败，乃至俺答汗时代才敦请达赖喇嘛，恢复了政教并行的传统。以下几首中便交待译经缘由，最末两首为祈愿祝福。如： 葛

尔后出生一皇帝，其名妥欢帖睦尔， 葛

举国尊行二教际，失国可憎囊家斯。(18) 葛

孛儿赤斤贵胄系，巴图孟克汗嫡孙， 葛

福大汗王俺答生，邀请八思巴达赖。(20) 葛

宝教佛法兴为思，和战约盟囊家斯， 葛

恢复昔日政教统，有德达赖作顶饰。(21) 葛

所谓“八思巴达赖”指的就是三世达赖。“八思巴”一词意为“圣者”用以修饰“达赖”的。历史上以“八思巴”而著名的有元帝师八思巴，名为罗追坚赞。歌颂达赖喇嘛为圣者，同时将达赖指为八思巴的化身，两种意思兼而有之。这里描写了昔日元朝百年基业葬送在妥欢贴睦尔之手时的亡国之痛和现在(当时)俺答汗恢复政教传统、祖先基业时的兴邦之欢；采用对比的手法，烘托出俺答汗的丰功伟绩，为其绍续蒙古大汗王统制造舆论。 葛

三、贡噶斡节尔的跋诗 葛

关于贡噶斡节尔生平不详。我们只知道他是在林丹汗在位时，于1628-1629 年与萨木丹僧格二人一起主持《金字甘珠尔》的蒙译工作，在当时被誉为莫尔根文殊师利班智达固什大乘法王。《甘珠尔》木刻版第 53 卷《圣隐光品大乘经》跋文写道：“此经乃吐蕃的贡噶斡节尔莫尔根译师文殊师利蒙译者。”这显然是个笔误。我们带着疑问查核了早期墨抄本《甘珠尔》经的同一篇跋文，跋文写道：“此经乃自吐蕃文由贡噶斡节尔莫尔根译师文殊师利蒙译者。”此足以更正学术界根据笔误而误认为贡噶斡节尔的族属是族藏的错误说法。贡噶斡节尔曾蒙译《甘珠

尔》经第 1 卷、第 21 卷、第 24 卷、第 53 卷、第 92 卷，还蒙译了第 8 卷、第 15 卷、第 98 卷中的若干篇。

第一卷跋诗，计 10 首。第 1-7 首，简述佛法东渐于蒙古之事，但主要歌颂了北元大汗林丹呼图克图和沙尔巴呼图克图二位政教“日月”般的人物弘扬佛法，下旨译经事宜，亦将他们施主和福田比作元世祖忽必烈和帝师八思巴；第 8-9 首交待自己所译何经，最后即第 10 首以祈愿结束。如： 葛

心持慈悯育天下，身怀霸力御不化， 葛

信仰专一弘教法，但凡所愿皆自达。(3) 葛

天主化身具霸气，法度犹如转轮王， 葛

雄韬大智人主出，大元薛禅林丹汗。(4) 葛

传承未昧金刚持，法术未昧大瑜伽， 葛

宗族未昧萨迦巴，相遇如日沙尔巴。(5) 葛

他在另一篇跋诗(第 92 卷跋诗第 8 首)中赞颂林丹汗智如文殊，力大似大露形神： 葛

如文殊师利具大智， 葛如摩诃阿尼具大力， 葛

如麻达地王具大福， 葛号大明薛禅成吉思。(8) 葛

在蒙文文献中曾详载林丹汗封号云：“林丹呼图克图成吉思大明薛禅所向无敌气力转轮王唐太宗天中天天下帝释转金轮诺门汗。”从这一长串封号中，我们可窥见当时林丹汗势力强大之一斑。这里贡噶斡节尔

费尽浓墨重彩描绘林丹汗如何具大智、大力、大福，比喻独到，笔法不俗。

在铺叙之际随带穿插赞颂沙尔巴呼图克图的一笔更是贴切自然，韵律讲究，读起来铿锵有声，非常简洁的两笔竟把一代宗师沙尔巴呼图克图的传承、法术、宗族、德行描绘殆尽，使得沙尔巴呼图克图肉体生辉，非诗坛泰斗何能如此？

第 92 卷跋诗是贡噶斡节尔写于“红眼之岁媚丽女，而今庄严顶月冠”之时，即甲子年(1624)中秋时节。此跋诗计 10 首，其中第 1-3 首为顶礼三宝诗，即对佛法僧的一种变相赞美诗；第 4—10 首为所译何经、译经缘由、译经时间的交待。如：

昔日善志和金胎，化作月冠与百施，

环宇生灵所敬信，怙主佛陀我敬礼。(1)

这里是讲述释迦牟尼在前世行菩提之道，积三阿僧企劫福资，而今生证得佛果，其实是对佛宝的赞颂顶礼。

王种释迦以梵音，以锄烦恼下灵药，

清雅梵语所开示，善教妙法我敬礼。(2)

这里是讲述释迦牟尼今生为净饭王之子，出家证无上菩提而三转法轮，开示真谛，示涅槃相。后经数次结集法旨，视为法宝，因而对其赞颂顶礼。

开示以绽教法莲，辩驳以摧外道势，

阐释以足有情望，日宝高僧我敬礼。(3) 葛

佛陀涅槃后，大迦叶等罗汉集会，对佛法进行大结集，奠定了法宝的基石。但如果没有上师喇嘛讲法，则无法知晓佛法真谛，修真养性也需要有高师指点。因此教法中最敬重于僧宝，将喇嘛列为三宝之一，名之为僧宝，对其进行赞颂顶礼。葛

贡噶斡节尔的这一三宝顶礼诗非常著名。将佛教史知识浓缩进几首顶礼诗中并非易事。难度更大的是，这一顶礼诗自然优雅，毫无造作之嫌，如泉水叮咚、清风吹掠，白云出岫，给人以清新、舒适、畅怀的感觉。葛

四、萨木丹僧格的跋诗葛

目前，关于萨木丹僧格的生平不详。只知他于 1628-1629 年曾与贡噶斡节尔一起主持译造蒙文《金字甘珠尔》工作，当时被誉为如来捌思吉斡节儿达尔罕喇嘛灌顶国师。他曾蒙译《甘珠尔经》第 9 卷、22 卷、101 卷外，还参加了第 15 卷、17 卷、24 卷、61 卷、66 卷、76 卷、77 卷、82 卷、88 卷、98 卷的蒙译工作，同时指导和编审其他译师的译文。其中第 88 卷的《佛出现经》是他主持译造《金字甘珠尔》前应脱克脱彻辰绰呼尔和诺木齐岱青二位台吉之提请，于鸡儿年至猪儿年间(1621-1623 年)蒙译的，他在交待翻译时间时使用了佛历和成吉思汗历。需要指出的是，这一段记载中有谬误之处。他在散文式跋文中写道：葛

“自导师佛陀涅槃三千二百五十三年内，前世历辈积聚福资之力，值岁次壬午，上天授命于铁木真成吉思汗出生，又经四百四十三年之鸡儿年，应圣明君主(指成吉思汗)黄金家族之苗裔中出生的、以上辈吉祥和法宝之诸饰庄严的脱克脱彻辰和诺木齐岱青二位台吉之提请，于岁次壬亥(癸亥)萨木丹僧格自吐蕃语蒙译编造此《佛出现经》者。”^①

这里所用佛历，以早期在蒙古和西藏较有影响的萨迦班智达之说为依据，将佛灭年代以丁亥年为基础(即公元前 2074 年，此说不妥)，将成吉思汗出生日期按《红史》、《青史》之说定在壬寅之岁(1182 年)，这样按佛历 3254 年时成吉思汗诞生。以往学者们都说佛灭 3250 余年。萨木丹僧格改为 3253 年，疑将“余”字误写为“三”，或将佛灭之年的余数和成吉思汗诞生之年的余数折算成一年。成吉思汗生于壬寅之说被否定，代之而兴的是壬午之说。人们并未理会壬寅至壬午之间的整整二十年时差，直接将壬寅年改成壬午年。据萨木丹僧格的简历，我认为以上提及的“鸡儿年”应为辛酉年(1621)，而“壬亥”者实指癸亥年(1623)。这是因为五色纪年，壬癸属水，其色为玄，以壬摄癸之故，并非笔误。^②

在散文式跋文后，附祈愿内容的韵文计 4 首，颇有元代遗风。如压首尾韵，而且分别以不常见的“basu~besü”，“ni”，“bar~ber”压尾韵的。如 (原文音标从略，只录汉译替之)：^③

译文若有诸谬误，思过以谢诸贤哲，^④

译后若有诸功德，祝福以邀诸佛国。(1)^⑤

教法珍宝由此始，长久驻世至终极， 葛
福慧二资趁时积，莫管昼夜普天吉。(2)葛
昔日所发大誓愿，译写此经具功德， 葛
父母为首诸生灵，同证无上菩提果。(3)葛

有生即有死，有兴则有衰，这是千古不易之论，佛教也不例外。佛陀教法住世长短有各种不同说法，其中 2500 年或 5000 年的说法较为可信。如上所述，按萨木丹僧格的算法。当时教法已住世约 3700 年，只剩 1300 年光景了。此时果三期、修三期早过，连教三期也已过多半，作为虔诚的佛教徒、蒙古地区享有“如来”盛誉的高僧——萨木丹僧格怎么能无动于衷呢？他深忧灭法末世近在咫尺，为警醒世人而疾呼：趁此佛法住世之良机，赶紧修积福慧二资粮。据说由福能作增上果，以慧除尽烦恼障，从福慧二资粮中可获佛色身与法身二正果。 邬④葛

萨木丹僧格为人谦和，深谙佛理；他的诗朴实无华，韵律奇特；在古典时期蒙文诗坛上应占一席之地。 葛

五、固什囊素的跋诗 葛

固什囊素，又称额尔德尼大固什囊素。在林丹汗时期曾蒙译《甘珠尔经》中的若干篇，主要负责以金汁书写经文的主工程。《金字甘珠尔经》第一卷后附第二篇跋诗可以认为是他的代表作。但在 1717-1720 年间的北京版《甘珠尔经》中删去了他的跋诗，诚可惜也！这篇跋诗在蒙古文化史上应占重要地位，其中不仅保留鲜为人知的有关译造《金字甘珠尔经》的资料，而且诗句优美，艺术性很高。这篇跋诗计 17 首，

第一首为传统的顶礼诗；第 2-6 首，概述佛教史，而重点歌颂了林丹汗；第 7-15 首，简述《金字甘珠尔经》工程的始末，交待了负责总工程师的人以及十万户书记员领班等；最末两首为祈愿诗。 葛

本跋诗中最有特点的是歌颂了林丹汗的同胞姊妹及其夫君默格莲公主和多乃国王。如： 葛

于金花蕾同休憩，政教国中得人身， 葛
慈悲柔心与生具，绿度母名默格莲。(7)葛
昔时善缘今世报，厚遇国王被赐恩， 葛
具足大力记性好，手持纲纪多乃臣。(8)葛
报恩父母未敢忘，今生来世博名声， 葛
公主国王以合力，主持结集大藏经。(9)葛
世聚福蕴大气力，心思犹如宝如意， 葛
志坚兼具方便智，流自本性兹倡议。(10)葛

《金字甘珠尔经》的问世，花费了难以数计的人力和财力，的确是十万户蒙古大众的智慧 and 心血所筑成的巨大工程。鉴赏自己的劳动果实，如千秋伟业，功德圆满，无限喜悦之情跃然纸上： 葛

白纸空明如原野，马王脚力笔神速， 葛
一览晴空嵌繁星，无论谁见心花怒。(11)葛

《金字甘珠尔经》神速完成，仅用半年时间，可谓笔舞如飞，势如天马腾空；《金字甘珠尔经》的绚丽夺目，恰如繁星闪烁于夜空。诗中以天马喻竹笔，以繁星喻金字，形象生动，突出地表现了游牧民族审美倾向，这首诗的美就在于此。 葛

以下几首诗里报告了《金字甘珠尔经》制作过程始末。称颂并交待了制作总责任者实乃林丹汗同胞姊妹默格莲公主和其夫君多乃国王二人，写经书记总责任者固什囊索、罗理大固什、别希玛浑津三人，总务总责任者额尔德尼沙克沙巴惕、阿忽达、宾图、卓里海、聂么赛、僧格台吉等；另外注明了营造《金字甘珠尔》的地点：胜三有寺。如： 葛

顶遵君旨金藏竣，囊索罗理大固什， 葛

别希玛氏三总理，十万书记何其速。(12) 葛

供如意宝心愿足，诚信施舍诸财物， 葛

功德佛经延此域，深根埋于蒙古语。(13) 葛

结集三藏担当者，宝戒阿忽达宾图， 葛

卓里海与聂么赛，圣僧僧格台吉等。(14) 葛

释迦能仁我佛祖，给孤独苑内安住， 葛

演说三藏事如故，胜三有寺书经处。(15) 葛

史书记载：林丹呼图克图汗，时授自迈达理法王卓尼绰尔济秘乘灌顶而辅教。及遇萨迦班禅沙尔巴呼图克图再授自于他秘乘灌顶，建造了金刚白城大宫殿，其中塑供释迦牟尼身像，在一夏时造毕好多寺庙，还将佛陀法身《甘珠尔经》经宝译为蒙文，功德无量。现述其详情：呼图克图汗为众生之利乐，欲在蒙地传播佛陀法宝，并提议译成蒙古文。诸

贤哲译师结集成 113 函，在如同蓝宝石般的纸面上，绘制了象日月般的金银字，照耀了有情众生之黑暗，真奇妙也！贤哲译师为：呼图克图班智达文殊师利法王贡噶斡节尔、如来法光萨木丹僧格达尔汗喇嘛灌顶国师，以此二人为首的众译师参加了翻译工作。其时为第十一绕迥之第二、龙年十一月二十一日始，至明年仲夏月圆满日终。译处为第二召宝寺锡埒图诺颜绰尔济最胜三有普乐园。其底本法宝乃宾图彻辰温布供养之《甘珠尔经》云。𑖀⑤𑖀

林丹汗作为北元最末一位大汗，亦想励精图治。可惜当时风云变幻，动荡不安；明、清两国，逐鹿中原；蒙藏关系，错综复杂。蒙古各大部首领各自为政，不听大汗法令，却大有取而代之的野心，对藏地宗教势力竭力进行拉拢；在土蕃，教派之争不休，欲利用蒙古的势力消弱打击对手。为了巩固自己的统治，结束纷争扰攘的局势，林丹汗作出了果断的决定，采取了强硬的措施，便更加得罪了蒙古封建诸侯。由于他不久病故，壮志未酬，人散国亡。有些史书中曾谴责林丹汗妖魔附体，同室操戈，自取灭亡云云𑖀⑥，实为偏见，不敢苟同。𑖀

六、阿思玛固什的跋诗

关于阿思玛固什的生平不详，他曾补译《甘珠尔》经总第 20 函。然而从他所写的跋诗内容及交待翻译时间中可以明显看出：即非锡埒图固什主持译经时(1602-1607 年)所译，亦非贡噶斡节尔主持译经时(1628-1629 年)所译，更非康熙年间在北京雕版印经时(1717-1720 年)补译。阿思玛交待蒙译时间时写道：𑖀

“变丽之岁娄宿月，第一欢喜日开始， 葛

忿怒之岁角宿月，第四圆满日结束。”葛

这里“变丽之岁娄宿月第一欢喜日”，当指癸卯年(1663)秋七月十六日；“忿怒之岁角宿月第四圆满日”，当指甲辰年(1664)春正月二十日。

葛

在我们新发现的林丹汗时期译写的《甘珠尔经总目录》的一个抄本中，的确没有阿思玛补译的《金刚忿怒本续》、《方便胸索莲花鬘》等数篇，这也是所谓“变丽”至“忿怒”之岁所指系《金字甘珠尔》成书以后的 1663-1664 年的有力佐证。因此，他是

清初著名的大译师中应该提到的人物。在该跋诗中阿思玛还提到许多人物，这里有本牙莽噶兰(福吉祥)、阿尔陀巴达喇(贤成)、波喇因扎纳(具慧)、达尔磨瓦尔的(法灯)、达赖喇嘛(五世达赖洛桑嘉措)等当时较著名的学者或宗师。如： 葛

古贤所译经文内，短缺若干篇未译， 葛

福吉祥者降法旨，将此补译齐全云。(2)葛

我困难违其法旨，敬礼转声大译师， 葛

信依贤成与具慧，及其嫡传法灯者。(3)葛

译此佛示妙旨时，不知可否心诚恐， 葛

遥向达赖喇嘛闻，整函经文已补译。(4)葛

他还提到自己及助手石头、德力登、格古、委列布特赤乌巴什等人的名字。《甘珠尔经》第 47 卷内《金刚手大乘经》等 10 余篇经文由格

古补译，其中也提到福吉祥和石头的名字。经查，《善逝法旨法宝之目弘教日光明》錄⑦中亦阙如。 葛

《甘珠尔经》第 20 卷跋诗计 13 首。第一首，赞颂了《甘珠尔经》；第 2-6 首为依止贤哲及交待所译经文篇目；第 7-10 首为祈愿内容；第 11-13 首交待了自己译经时的助手们的名字、职责，顺便赞其德能，并说明经文在“似乳宣纸上写讫。”末附译经时间。 葛

阿思玛的诗也非常讲究韵律，古风盎然。如： 葛

释迦牟尼狮广示，阿僧企数经所出， 葛

饶益众生而称著，其名大藏甘珠尔。〔JY〕(1) 葛

这里他将开示《甘珠尔》经的佛陀的神采比作雄狮，赞颂佛语部大藏经能饶益众生，那么自然他本人补译经文亦属三生有幸，功德无量了。 葛

诸佛菩萨常护佑，皇后太子寿无疆， 葛

朝廷臣宰劲辅佐，举国万民福未央。(8) 葛

病疫退祛痛苦除，园田繁茂五谷丰， 葛

顽敌俯首征战休，冤孽消尽地狱空。(9) 葛

译此经文是功德，一切生灵如萱堂， 葛

终达菩提为追求，不离尊旨乃安康。(10) 葛

这三首祈愿诗亦以压首尾韵为其特点，笔法娴熟，构思巧妙。其一，不分贵贱，主张平等；愿佛、菩萨保佑王臣百姓普天同乐；其二，结束

战乱，希望和平；愿无天灾人祸，连地狱中都空无一物；其三，讲人生幸福观；教导人们要知道“众生是母”的道理，要有“普天之下皆兄弟”的大度，这样最终必达幸福之巅。 葛

七、南海嘉措的跋诗

兰占巴札雅班智达南海嘉措(1599-1662 年)的生平，在阿喇德纳巴达拉撰《札雅班智达传月光明》中已详叙，故不赘述。1642-1662 年间南海嘉措师徒用托忒文译写了以《甘珠尔》、《丹珠尔》为主的佛经计 100 余篇，并附写了不少跋诗。他的诗具有独特的风格和较高的艺术性，尤以华丽、流畅而被人称道。 葛

《圣大解脱普闻大乘经》跋诗计 10 首。在跋诗中赞颂了《大解脱普闻经》后又赞誉了两位提议者阿赤图绰尔济和察纳多吉，并交待了自己译经时的助手执笔者础勒顿嘉措和誊写者达赖完布，最后一首是祈愿诗。如： 葛

照亮嗔痴之黑暗的旭日， 葛治愈烦恼之痼疾的灵药， 葛

消除轮回之苦难的甘露， 葛满足信士之愿望的珍宝。(2) 葛

指明解脱之路途的明灯， 葛观察功德之名色的眼睛， 葛

救渡轮回之屏栏的阶梯， 葛塔尔巴虔宝大解脱经者。(3) 葛

这里将释迦牟尼以慈悲为怀，为救渡众生而开示的宝典精髓《大解脱经》比作旭日、灵药、甘露、珍宝、明灯、眼睛、阶梯等等。通过这种比喻，我们不仅可以看出一个布道者的对佛法的何等崇敬之情。同

时更重要的是通过这种比喻，告诉世人，闻法信佛是解除痛苦的唯一途径。葛

南海嘉措善用比喻。工于对仗，这是他的诗的一大特点。他在另一篇跋诗中，以庭院、钥匙等八种比喻赞颂了《圣五主尊大乘经》，接着说明此经的威力。如：葛

掀反妖怪之洪水的庭院，葛治愈烦恼之痼疾的妙药，葛
照亮谬误之黑暗的明灯，葛成就信士之事业的宝石。(2)葛
镇压忌妒之魔女的弯刀，葛我等之观察妙法的睛目，葛
开启知识之宝藏的钥匙，葛产生八自在道果的母体。(3)葛
若求佑护则能守外祟，葛只作供养则能镇内贼，葛
不断修持则能给神通，葛本续圣班杂喇克刹经。(4)葛

除此之外，南海嘉措在《师父传帕吹》跋诗、《弟子传布吹》跋诗、《菩提道次第》跋诗、《如来教法源流》跋诗等许多跋诗中，都采用了雷同的比喻模式。葛

札雅班智达南海嘉措译《嘛呢噶本》跋诗计 32 首。其版本除数种抄本外尚有二种木刻，分别为康熙五十一年壬辰岁秋(1712 年)和康熙五十六年丁酉岁冬(1717 年)至戊戌岁秋(1718 年)，均藏于内蒙古社会科学院图书馆。各种版本所附跋诗大同小异，我们只能择善而从。整个跋

文以叙事为主，然而艺术性较高。跋诗以优美的诗句交待译写时间道：
葛

水羊岁至铁猴冬，金山西侧花果丛，葛
也儿的石吉祥林，三宝加持速编成。(27)葛

这首诗中“铁猴”年应为“木猴”年，因为“铁猴”相当于庚申年(1680)，
“水羊年”相当于癸未年(1643)，其间隔 38 年之遥，此时札雅班智达南海
嘉措早已不在人世了。若改成“木猴”则顺理成章，相当于甲申年(1644)
间隔只一年之期。据阿喇特纳巴达喇撰《札雅班智达传月光明》记载：
“彼猴儿年(1644)夏。驾幸于瓦其尔台吉处渡夏时，达尔汗绰尔济曾邀也
儿的石之寺……驾幸库仑达尔汗绰尔济之寺，在那里渡冬。在那里达尔
汗绰尔等尽力供养之，翻译《嘛呢噶本》等，从事教法之业时……”，
时间、地点都吻合。葛

在跋诗第 1-4 首顶礼诗中，札雅班智达南海嘉措依次向佛祖至达赖
喇嘛等印度和西藏著名的 15 位菩萨或宗师致礼；其次用足够的篇幅记
述了法王松赞干布在雪域弘法的史实；第 18-32 首交待了与蒙译该经有
关的时、地、人及祝福。其中用第 20-24 首的篇幅赞颂了提议者达赖达
尔汗绰尔济。葛

他的诗叙事中有赞颂。赞颂中含叙事。叙事、赞颂融为一体，笔
法奇特，妙语横生。如他在赞颂古代吐蕃著名学者吞米桑布扎新创藏文
时写道：葛

卵石般的荒野中生起玲珑般的文字， 葛
牦牛般的愚昧中生起日光般的智慧， 葛
在残暴之徒中生起中道的菩提心， 葛
在圣地之域中将教幢飘展于十方。(17)葛

南海嘉措对吞米桑布扎这一藏族文圣佩服得五体投地，并效法吞米桑布扎，革除了回鹘式蒙文的弊病，成功地创制了托忒文，其功劳完全可以和吞米桑布扎相媲美。葛

北元末期。佛教发展到鼎盛时期，佛教已渗透到蒙古族人民的日常生活之中，整个蒙古族文化都趋向佛教化，寺庙成为传播知识的摇篮。高僧辈出，佛教文学随之兴起，犹如五彩缤纷的画卷，铺展在塞外草原上。蒙译《甘珠尔经》及佛经跋诗亦为之增添了光彩夺目的一页。葛
注释和参考书目葛

①L.Ligeti: CATALOGUE DU KANJUR
MONGOL.IMPRIME.BUDAPEST.1942-1944.葛

②萨迦·索南坚赞著，陈庆英、仁庆扎西译：《王统世系明鉴》(辽宁民族出版社，1985年)第50-51页，记有此内容。葛

③策·贺希格陶克陶：《〈甘珠尔〉蒙译史略》，《内蒙古社会科学》1991.4期，第83页。葛

④布顿大师、郭和卿译：《佛教史大宝藏论》，民族出版社，1986年，第58页。葛

⑤纳塔著、乔吉校注：《金鬘》，内蒙古人民出版社，1991年，第109-110页。葛

⑥答理嘛著、乔吉校注：《金轮千辐》，内蒙古人民出版社，1987年，第149-150页。葛

⑦内蒙古社会科学院图书馆藏书《甘珠尔经总目录》(抄本)，全名应为：《善逝法旨法宝之目弘教日光明》。葛

⑧双福：《北元时期蒙译〈甘珠尔〉及佛经跋诗浅析》，《蒙古学信息》1995.2期，第22-33页。葛葛

第四章 仪轨文《毗沙门斡布桑》研究

谈到佛教仪轨文，众所周知，在蒙古族传统文化领域里，佛教文学作品不乏气势磅礴，场面宏大，佛学义理深奥，艺术造诣精湛，充满神秘色彩的上乘之作。这些仪轨文的大量涌现和经久流传，表明佛教文化已与蒙古族的传统文化融汇一体，并在此基础上，宣扬、传导佛教主旨意识的媒体——佛教法事活动及记述佛教法事活动的载体——仪轨文也得到了迅速发展，形成了一种自成体系的具有宗教内涵和文学特色的综合性的仪轨文化。但是，无论是从文化观念还是从文学角度，蒙古族佛教仪轨文均未得到应有的重视和必要的研究。也就是说，在蒙古族佛教仪轨文化宝库里还有许多奇文珍品有待研究者去发现，去研究。阿尤喜固什的《毗沙门斡布桑》就是迄今为止学术界尚未发现的一篇极为珍贵的韵文体仪轨文。葛

《毗沙门斡布桑》手抄本现收藏于内蒙古社会科学院图书馆，馆藏号：49·720 / 21：I，竹笔墨书，共计5张(双面)，第一页正中书有：“毗

沙门斡布桑”(bisman-u obsang orosiba)字样。以单面计正文 9 页，每页 34 行。纸张规格：9×50(厘米)，边框规格：7×44(厘米)。

本文就阿尤喜固什的《毗沙门斡布桑》及蒙古族佛教仪轨文的主要方面作一简要介绍和初步探讨，以求抛砖引玉。囑

阿尤喜固什系北元末期高僧。他于丁亥年十二月(公元 1588 年元月)，遵照三世达赖索南嘉措之法旨，由达尔罕诺颜文殊师利额尔德尼班第达、图吉台吉的提议，创制了阿礼噶礼字母，译写了佛经《圣五主尊陀罗尼经》^①〔HT4" F〕。1602~1607 年，阿尤喜固什与锡埒图固什共同主持 108 部《甘珠尔经》的蒙译工作，并翻译了《佛说消除口舌灾难大乘经》等经文。另外，在乃济托音传《如意宝珠》中曾谈及乃济托音之坐骑黑驴朝东大叫，使得傲慢的阿尤喜固什顿生信仰，师事乃济托音之事。又据记载：阿尤喜固什遵照吉祥上师(大概指乃济托音)之法旨，创作了韵文体仪轨文《毗沙门斡布桑》^②。

“斡布桑”一词来源于藏文的“psang”，意为燔柴供施，焚香祭祀。“毗沙门”又名外师喇瓦尼，即主宰北方的多闻天，是诸天四大天王之一。诸天，是佛教中诸位天尊之简称，是管领一方的天神。他们各有生平，都是佛法的护持者，大多出自于南亚次大陆的古老神话传说中，佛教传播后，把他们都纳入了门下^②。在蒙古族佛教法事活动及仪轨文中，对北方多闻天“毗沙门”多有祭祀者。所谓仪轨文，顾名思义，即僧侣及佛教信徒们经常唸经、作法事，而作法事时自然要有一套规范的程序和祭祀的内容，记载这种佛事程序和具体内容的成文便是人们所说的仪轨文。佛教仪轨文既有呆板枯燥的非韵文形式，也有韵律整齐、优美流畅

的韵文形式。即使是非韵文形式的仪轨文也间或穿插一些祝赞词。而且无论那一种形式的仪轨文，对于祭祀场面的记述，对于祭祀对象的招请和描述，以及对于自身愿望、感情的渴求和抒发，时常运用描写、排比、比喻、复沓等典型的文学修辞手法。所以说，蒙古族佛教仪轨文具有宗教、文学二者互为表里的综合性文化特点。葛

佛教法事仪轨井然，场面肃穆庄严。在佛乐伴奏下，由高僧主持作法，喇嘛奇装异服，口诵咒语，并分别不同情况念藏经若干篇，向护法神灵抛洒酒食，间或诵读富有文学特点的诗篇，如祝词、赞词等。蒙古族佛教仪轨文具有雷同的模式和固定的框架。就一般而言，较完善的蒙古族佛教仪轨文由两部分组成。其一是陈述有关神灵的由来。神灵的由来往往都荒诞不稽，构成了佛教神话、传说的类别。但大多数仪轨文皆省略交待有关神灵的由来，只是在赞词中点到为止。其二是陈述具体祭祀的内容和步骤，这无疑是佛教仪轨文的主干部分。比较规范和全面的祭祀过程可分为三项。第一项为祭祀前的准备工作，分为两步：置办供品、布置道场。第二项为具体念诵次第，分为六步：一、邀神降临；二、赞颂神祇；三、祭献供品；四、忏悔罪孽；五、提醒驱使；六、祷告所愿。第三项是处理善后工作，一般分为三步：一、偿还所许之愿，令勿敌对；二、指其归路，送回洞府；三、陈情求佑，祝愿吉祥。葛

阿尤喜固什的《毗沙门斡布桑》即是一篇祭祀北方多闻天“毗沙门”(佛教里北方的保护神，也是掌管世界上一切财富的财神)，希求赐福禄、赐财物的韵文体仪轨文；也可以说是一篇韵律整齐，优美流畅的仪轨诗。《毗沙门斡布桑》由三部分组成。每一部分均以祝福语“唵苏瓦

斯迪西担”(成就吉祥之意)为起始标志，然而第一部分则省略了此标志。第一部分，现存 45 首，从行文可以看出原文第 33 首后缺一首，根据第 17 首补讫。而加一首往后数第 37 首的第 2 行阙，根据第 20 首的第 2 行补讫。第 37 首后面可能遗漏了“依前”字样，依第 20 首之例补之。而在第 44 首后面的“依前”字样之前，可能省略了祭献供品时的、同于第 15-20 首的重复段的 6 首诗。如果是这样，第一部分仪轨诗完整的应为 52 首。这样，我们就可以把原文第 44-45 首，改标为第 51-52 首。 菡

第一部分的 52 首诗.自第 1-20 首、第 21-37 首、第 38-50 首包含了三段式的融汇邀神降临、赞颂神祇、祭献供品等项内容。其中第 15-20 首、第 32-37 首、第 45-50 首作为重复段，分别作为一献、二献、三献时吟咏的。而在第 51-52 首中，则包含提醒驱使、祷告所愿等项内容。如： 菡

群山之首须弥山之北方， 菡建有一宫殿名为阿迪噶完迪； 菡
升座于其无畏狮子宝座上， 菡乃吉祥多闻子著名天王。(1)菡

身饰以庄严的金铠甲， 菡手持以宝幢与吐宝鼠； 菡
赐与我等瑜伽师以悉地， 菡以故向摩诃喇扎大王敬礼。(2)菡

龙王之母大宝珠顶， 菡光芒闪烁具有红色； 菡
持以如意宝珠与宝瓶， 菡以故向龙王之母顶礼。(3)菡

手持以宝饰与吐宝鼠， 菡尔即财主占巴拉； 菡

如今施供慰君誓愿， 葛请赐与我等以各种悉地。(4)葛

手持以宝瓶与吐宝鼠， 葛尔即财主布尔纳巴达拉； 葛

如今施供慰君誓愿， 葛可赐与我等如雨悉地。(5)葛

手持以如意宝珠与吐宝鼠， 葛尔即财主摩尼巴达拉； 葛

如今施供慰君誓愿， 葛可赐与我等以诸种悉地。(6)葛

手持以环刀与吐宝鼠， 葛尔即财主古毗拉； 葛

如今施供慰君誓愿， 葛请常赐与我等以各种悉地。(7)葛

手持金刀与吐宝鼠， 葛尔即财主散巴喇扎； 葛

献此净供慰君誓愿， 葛请赐与我等瑜伽师以各种悉地。(8)葛

手持枪戟与吐宝鼠， 葛尔即财主古哈达纳； 葛

献此净供慰君誓愿， 葛请赐与我等瑜伽师以诸种悉地。(9)葛

手持阁寺与吐宝鼠， 葛尔即财主班济噶； 葛

献此净供慰君誓愿， 葛请常赐与我以各种悉地。(10)葛

手持剃刀与吐宝鼠， 葛尔即财主济毗昆达里； 葛

献此净供慰君誓愿， 葛请赐与我等以善利悉地。(11)葛

在上述第一部分里的 1-11 首，主要是招请毗沙门多闻天王及其属下各方神尊，并向其顶礼和陈述祭祀者的希求和愿望。𑖀

举行毗沙门祭供仪轨，除诵读必要的其它咒语，还要设立庄严的坛城。一般坛城主要有圆形和方形两种，但也有三角形和半圆形的坛城。毗沙门坛城为方形，以内、中、外三层围成坛城，总共设有四个大门和四个入口。内有九座楼阁。中央楼阁中居住毗沙门，分布在周围的其它八座楼阁中分别居住着毗沙门的八位属下神祇：𑖀

东方居者为金黄色占巴拉，其右手持宝贝；

南方居者为黄色布尔纳巴达喇，其右手持宝瓶；

西方居者为白色摩呢巴达喇，其右手持如意珠； 北方居者为黑色古毗喇，其右手持大刀。 东南方居者为黄色散巴扎纳，其右手持金刀；

西南方居者为黑色古夏达纳，其右手持宝戟；

西北方居者为淡黄色班济噶，其右手持楼阁；

东北方居者为白色毗济昆达里，其右手持盾牌。𑖀

毗沙门之下属诸神，其右手所持各异(如上述)，左手皆持吐宝鼠，其坐骑均为马，毛色则与各自的主人颜色相一致。以上诸神皆饰以各种庄严，像貌威武畏怖。毗沙门坛城共分为内、中、外三层圈围，上述为内圈围的阵势；中圈围则围以俱胝(十万)夜叉之群；外圈围则围以天魔八部之群，亦都呈现愤怒之相，右手皆持兵器，左手皆持吐宝鼠。其中居要职者皆顶有白色“唵”字，喉有红色“阿”字，心有蓝色“吽”字。𑖀

以上情况，正是展现了佛教法事仪轨整体、宏观的强大阵势。而这种强大威严的气势、壮观肃穆的场面造成了一种宇宙茫茫，时空浩瀚，神秘莫测，法力无边的气氛，令人产生一种亲临其境，荡涤凡思俗念之感觉。 囍

以下 15-20 首为祭献神祇的诵词。先是陈述祭献诸神的美味佳肴、琼浆玉液等供品，如：米面油茶，以及丁香、檀香、黄金果、天庭树等等应有尽有。继而祈求神祇赐与所求之物，这里既希望能得到家畜、食物、良甲坚铠、财宝等实物，也希望得到神威与精神力量的赐与，如“请赐以英名与威力之悉地”，“请赐以无量寿命与神采之悉地”。每次祭献时均重复以下六首，以示虔诚.以飨神祇，以求愿望的实现。如： 囍

紫丁香和红白檀香木， 囍香叶柏和洁白的稻米， 囍

圣洁的荷花与香甜的乳汁， 囍六种良药与各种美味果实； (15) 囍

常青的雪松带翠叶， 囍淡白的达子香连繁枝， 囍

灰白色的野艾与黄金果， 囍无量竹苇与天庭树； (16) 囍

炒面酥油与烧饼， 囍酒肉茶叶与味美浆， 囍

燔以旺火成焦烟， 囍熏以香味洁净而忏拜； (17) 囍

以如此专祭加持力， 囍请赐与我等瑜伽师部众， 囍

以七种谷米之悉地， 囍并七宝财物之悉地； (18) 囍

请赐与致富四足家畜之悉地， 囍请赐与增勇良甲坚铠之悉地， 囍

请赐与兴旺二足人丁之悉地， 囍请赐与不竭百味食品之悉地；

(19) 囍

请赐与英名与威力之悉地， 菴请赐与无量寿命与神采之悉地， 菴
请赐与南赡部洲一切财宝之悉地， 菴请随时赐与无上与普通之悉
地。(20)菴

第二部分为招福内容，共计 39 行，末署作者姓名，这里介绍第 22-39
行。这些招福祭词，是借助诸神之威力“呼来”福禄，所招之福禄既有帝
王神佛之福禄，也有四方大国、名山大川之福禄；既有父母子嗣人伦之
福禄，也有生计所需财物之福禄。总而言之，囊括了人间天上、世间万
物之一切福禄。如： 菴

招具有四洲之须弥山之福禄， 菴呼来，呼来，呼来! (22 行)菴

招四方大国之主转轮王之福禄， 菴呼来，呼来，呼来! (23 行)菴

招黄金大地上香乳海之福禄， 菴呼来.呼来，呼来! (24 行)菴

招西方一切法藏之福禄， 菴呼来，呼来，呼来! (25 行)菴

招南方达赖大邦皇帝之福禄， 菴呼来，呼来，呼来! (26 行)菴

招直隶万国而降临的七佛之福禄， 菴呼来，呼来，呼来! (27 行)菴

招土蕃之域诸山岳之福禄， 菴呼来，呼来，呼来! (28 行)菴

招乞丐之境五台山之福禄， 菴呼来，呼来，呼来! (29 行)菴

招蒙古之疆诸山岳之福禄， 菴呼来，呼来，呼来! (30 行)菴

招哈屯河之福禄， 菴呼来，呼来，呼来! (31 行)菴

招汗山之福禄， 菴呼来，呼来，呼来! (32 行)菴

招上一辈父母之福禄， 菴呼来，呼来，呼来! (33 行)菴

招下一辈兄弟之福禄， 菴呼来，呼来，呼来! (34 行)菴

招自身之福禄， 囍呼来，呼来，呼来! (35 行)囍

招自身所生子嗣之福禄， 囍呼来，呼来，呼来! (36 行)囍

招胯下所骑马驼之福禄， 囍呼来，呼来，呼来! (37 行)囍

招嘴中所食牛羊之福禄， 囍呼来，呼来，呼来! (38 行)囍

招梯已牲畜和门下使唤奴婢之福禄， 囍呼来，呼来，呼来! (39 行)囍

第三部分为祈愿内容，共计 14 行(非韵文体)，外加两首(韵文)吉祥词。

这最后一部分以赞祝之词悦慰诸神、众佛，祝愿上苍所赐之福禄能够永驻人间，祈求一切灾难尽消，一切美好的愿望都能实现。如： 囍

愿三宝之福禄永驻，永驻!囍

愿执金刚上师之福禄永驻，永驻!囍

愿三世佛陀之福禄永驻，永驻!囍

愿转轮王、阎罗和四续之福禄永驻，永驻!囍

愿护法神、法护之福禄永驻，永驻!囍

愿梵天、帝释之福禄永驻，永驻!囍

愿四大天王之福禄永驻，永驻!囍

愿天女之福禄永驻，永驻!囍

愿计都与九天之福禄永驻，永驻!囍

愿罗睺和六十一巨星之福禄永驻，永驻!囍

最末两首吉祥祝词(第 15 行至 23 行)最能说明仪轨文之旨。如： 囍

斡布桑之锁已开启，愿祭祀之本永固， 囍

愿应供佛菩萨保佑，愿一切疾病悉消除；

愿田禾丰登举国太平。(15-19 行)囍

愿土地龙王欢悦，愿咳嗽风寒消失， 葛

愿痲病与暴雪平息，愿万事如意。(20-23 行) 葛

以上所介绍的阿尤喜固什的《毗沙门斡布桑》是一篇内容丰富、结构完整、形式别致、韵律整齐的、具有一定代表性的韵文体仪轨文；也可以说蒙古族佛教仪轨文的形式、内容、特征、风格，可从对该文的介绍中窥见一斑。 葛

最后要谈及的是，蒙古族佛教仪轨文除受印度婆罗门教、藏族苯教影响外，也受到了波斯火祆教的文化影响，但主要是在传统的蒙古族萨满教文化影响的基础之上形成的。佛教文化融汇和发扬了蒙古族的传统文化，千百年来居于意识形态的核心地位，成为蒙古民族的精神支柱。而作为蒙古族佛教文化具体表现形式之一的蒙古族佛教仪轨文，一方面在发挥着其特定的宗教文化作用，另一方面也形成了一种综合性的独特的文艺风格；也就是说，蒙古族佛教仪轨文在某种程度上不仅吸收和发展了萨满教祭词神歌的宗教功能、文学形式和审美意识，也承袭了蒙古族世俗文学祝赞词的某些特点。因此，从文学和文化学两方面对蒙古族佛教仪轨文进行专题研究是非常必要的。 葛

注释和参考书目

①蒙文《甘珠尔·秘密经》14 卷《大密咒随持经》，第 211-212 页。 葛

②内蒙古社会科学院图书馆馆藏《毗沙门斡布桑》手抄本，竹笔墨书，馆藏序号：49·720 / 21：1。 葛

③李鼎霞编：《佛经造像手印》，北京燕山出版社，1991 年，第 151 页。 葛

④娜琳阿盖、隼鹤尔《新发现的阿尤喜固什的仪轨文〈毗沙门斡布桑〉初探》，《蒙古学信息》1997·4期，第21-25页。葛葛

第五章 佛教叙事诗《摩诃萨陞传》研究

自从佛祖释迦牟尼开创以演讲故事等文学形式布道以来，历代高僧大德不仅效而仿之，而且发扬光大，并以此作为衣钵相传。在《甘珠尔》的《佛说贤愚经》和《丹珠尔》的《纠结圆生树》等佛教经典中佛本生类和因缘杂记类的“阇陀伽”故事约有500多则^①〔HT4"F〕，这些故事大多加工、改编古代印度民间故事，并附会以佛教教义，通过演说正面人物(多为佛祖本身)前世曾作鹿作马，为贾为王时，如何慈悲为怀，舍己救人；同时反面人物前世如何作恶多端，今生还报等等，宣传佛教的因果轮回学说，催人弃暗投明，一心向善。蒙古族高僧在翻译和复述这些佛经故事的过程中，逐渐融入了本民族的文化基因、个人的融汇理解和再创作，产生了很多佛经故事的蒙古文变体。一些蒙古族高僧作家则进一步以佛经故事母体为创作题材，在篇章结构、内容构思、体裁韵律等方面进行了文学加工，丰富和修饰了原故事中的人物形象，在较大程度上改变了原故事中的一些情节、面貌。这样的作品不但已打上了本民族的文化印记，表现出了某些新的思想倾向，并且已具有了新的艺术生命和较高的审美价值，应该说已成为蒙古族高僧作家的再创作。由于历史的原因，历代蒙古族高僧作家的这类作品流传下来的并不多见。仅从后来搜集到的部分资料来看，其题材、体裁已相当丰富，思想艺术性也达到了很高的水平，而且不乏风格独特、内容技巧俱佳的上乘之作。

这里介绍的就是别具一格的佛教叙事诗——乌斯丹巴达尔杰的《摩诃萨陞传》。葛

乌斯丹巴达尔杰究竟是谁？生活在哪一时代、哪一地区？都是个谜。策·达木丁苏荣没能解决这个棘手的问题，而认为可能生活在元末，这种推测不是没有一点道理，然而鄙人不敢苟同。据我们研究，北元时期应该有一位乌斯丹巴达尔杰，而清代也有一个丹巴达尔杰，他们同名而非同一人。《丹珠尔经》契经解第 93 函总第 181 函《纠结圆生树》即调音师恰离耶堙它啰所著《称述菩萨证道纠结圆生树》的蒙译者是苏尼特右旗固什迪延齐丹巴达尔杰比丘。但它不太可能是在这里我们所讨论的乌斯丹巴达尔杰。北元乌斯丹巴达尔杰曾从汉文翻译了叙事诗《目连救母因缘》，并将《圣微妙金光明极胜王大乘经》(二十九章本)缩写改编成《金光明经简本》。乌斯丹巴达尔杰不仅是著名的大译师，而且是个才华横溢的诗人。他的叙事诗情深而不诡，文丽而不淫；虽取材于佛经，然而构思新奇，格调清雅，韵律讲究，在蒙古族佛教文学作品中占举足轻重之地位。葛

《摩诃萨陞传》描写的是摩诃萨陞王子舍身饲虎的故事，是一个很著名的佛本生故事，在《甘珠尔》和《丹珠尔》中都有辑入。乌斯丹巴达尔杰的这篇叙事诗收在他所改编的《金光明经简本》第二十六章。原文由策·达木丁苏荣发表^②，其故事梗概如下：葛

昔时有位国王，名摩诃罗陀梯(大车)，生有三位王子，小王子名叫摩诃萨陞。一日，三位王子出宫游玩，不意走入森林，遇见一只母虎和刚出生不久的数只仔虎，已七日未得猎物填腹，性命垂危。小王子摩诃萨

叙事诗开头几节，看似开门见山，实是悬念暗伏。写景寓情，倒叙诱入，且诗句优美，意味深长。诗文虽然描写的是一个美丽幽静的去处，字里行间却蕴含一种肃穆、庄严、缅怀、追忆的意境和悲壮的气氛。使

人读后不仅会产生一种崇敬、悼念、黯然伤感之情。这一段开场白不仅把人们的思绪带进了一个超凡脱俗的境地，又能激起人们丝丝缕缕的情感涟漪，这一点正是呆板、枯燥的说教所难以起到的文学作用，也是这篇叙事诗所具有的独特的艺术魅力。 葛

接下来，诗文转入对发现宝塔，阿难陀开塔取匣，佛祖捧骨礼拜，众比丘皆惊讶诧异逐一进行了叙写： 葛

佛足轮图有千辐，欠身手触脚下地， 葛
忽觉大地在震荡，现一高塔七宝饰。(5) 葛

世尊启言开宝塔，阿难开塔获金匣， 葛
匣裹七重解尽处，内出白骨似雪莲。(6) 葛

手捧白骨佛鞠躬，比丘齐拜阿难问： 葛
众生礼佛是定例，佛敬此物为何故？(7) 葛

这几节转叙自然，且悬念再现。用阿难陀的疑问，引出如来佛祖一席语重心长的回答，使诗文一下切入本生故事正题。继而用步步深入的记叙把故事情节展开。随着故事跌宕起伏的发展，悬念渐得释解。 葛

佛说古有大车王，力实乘众呈富强。 葛
转轮王有三子名，大音大天大士者。(8) 葛

彼时大车三王子，观赏花苑兴未尽， 葛
一起走入十二林，大音内心生恐惧。(9) 葛

三位王子走进森林，发现七日未食，奄奄一息的母虎和仔虎。面对此情此景，三位王子皆有感触，议论纷纷，各抒己见： 藹

孟兄大音开口道：母虎生仔已七日， 藹
可怜饿极必食仔，或为野兽所吞噬。(15) 藹

仲兄大天见此景，相继启齿如是言： 藹
兽类所欲鲜血肉，谁肯舍命而救生？(16) 藹

大士闻言述己见：我等小器舍身难， 藹
圣人雄夫实易事，为此捐躯最高尚。(17) 藹

这几节运用了对比、烘托的写作手法，诗句简洁质朴，看似平铺直叙，实是匠心独具的构思。用二兄凡夫俗子之浅见，烘托出摩诃萨陁王子超凡脱俗的见地，使其大慈大悲。救众生于倒悬的博大胸怀跃然纸上。
藹

让兄先行大士留，虎前躺倒施身躯， 藹
老虎无力不能动，慈悯之心将落空。(18) 藹

圣雄折断枯树枝。刺己颈项虎前倒， 藹
母虎欠身迅速起，与子同餐饥腹饱。(19) 藹

大地震动六种类，天神从空降花雨， 藹
见此征兆山神赞，速证佛果尔圣雄。(20) 藹

以上三节，叙写萨陞王子舍身饲虎，感天地、泣鬼神的壮举，种下了证佛果之因。活人舍身饲虎，这在常人看来乃是一种不可思议、无法理解的举为。然而从佛学观念来看，这是一种躬行苦行，大慈大悲，救苦救难的至高境界。至此，故事情节达到了高潮，佛教宣传“施度”之主题业已点破。 葛

摩诃萨陞舍身饲虎时，其母后梦见乳房被割，牙齿被拔；还梦见三只小鹑鸽，其中一只最小的被黄鹰叼去。梦醒之际，传来小儿被虎所噬的不幸消息，国王、王后当即昏倒，许久才苏醒过来；捶首陈哀，伤心痛哭。按古人解梦之说，王后所梦乃亲丁遇害之大凶兆，当然这是一种封建迷信的说法。但从当时蒙古民族传统文学艺术表现手法来看，可理解为母子连心，情感相通之写照。 葛

父王母后闻言悲，气绝扑地事不醒， 葛
侍女扶起久方苏，披头揪发捶胸啼。(28) 葛

似上陆之鱼翻而翻，思念儿长赞而赞， 葛
举国恻怆哭而哭，王后奔走号而号。(29) 葛葛

似失犊之牛哞而哞，身披敝衣跃而跃， 葛
忽高忽低腾而腾，大士大士呼而呼。(30) 葛

似失羔之驼吼而吼，辛酸泪涕垂而垂， 葛
口喊儿名叫而叫，国王百般颂而哭。(31) 葛

这几节将国王与王后痛心疾首的伤心哭状，也就是将人的真情实感描绘得淋漓尽致。诗文结构紧凑，语言贴切形象。复沓、比喻、夸张、渲染等修辞手法的运用以及高超的措词技巧，都增强了这段诗文的艺术感染力。让人读来，心灵会感受到一种不可言喻的悲哀、一种强烈的震撼。故事是这样结尾的：葛

王子尸骨国王拾，筑立宝塔镶珍奇。葛

安放因缘佛示毕，会众皆泣生菩提。(32)葛

故事结尾寥寥数语，然而却内含两层意思，言简意赅：一是国王筑建宝塔纪念儿子，与诗文开头发现宝塔，开塔取匣遥相互应；二是如来佛祖示毕前世施度因缘，众比丘皆心生菩提，也就是说众信徒在佛祖前世舍身饲虎之壮举的感召之下，思想精神境界得到了升华。由此，本生故事宣传施度，弘扬“树以前因，报以后果，生死轮回，善恶有报”的佛教主旨昭然若揭。葛

诗文之尾声五节，从表面上看，似乎与本生故事情节联系不大，只是交待了如来即为前世的摩诃萨陁；大音即为弥勒(佛)；大天即为文殊(菩萨)；母虎即为司繁殖的创造主波闍波提；五只仔虎即为最初追随如来的阿若憍陈如等五比丘；父王、母后即如来现世的生身父母。实际上是点破了“业行交替，生死轮回，因果报应”之因缘玄机，旨在促人猛醒、向善、悟出真谛。至此，诗文前面所伏悬念尽释。葛

从文学角度而言，这篇叙事诗是蒙古族文学作品中最典范的一种四行诗。首尾压韵，格律工整，语言优美；加之与其感人的故事情节，独特的艺术构思，恰如其分的修辞手法，高超的写作技巧，珠联璧合，使

这篇叙事诗具有了很强的艺术感染力和较高的审美价值。可以说这篇叙事诗精深的文学造诣，富有民族气息的写作风格，基本上代表了独立创作阶段蒙古族高僧作家的创作风貌。这一阶段的蒙古族佛教文学作品，已基本脱出印藏佛教文学的模式，即将佛教真谛、印藏佛教文学的表现形式同蒙古族自身的宗教、文学传统有机融合，出神入化，在蒙古族佛教文学的新基础上产生的创作，作品具有民族特色和较高的审美价值。

④《HT4"F》。葛

佛教作为古代东方学术思潮，作为一种文化现象，其对宇宙本原的认识，对主客观的阐释，其否定之否定的思辩和缘起说、辩证法等中包涵着极其深刻的哲理和伟大的思想。这些思想一定程度上也反映到佛教文学内容中去。蒙古族佛教文学也不例外。就这首叙事诗的思想性而言，它并未跃出佛教宣传说教的藩篱。虽然这首叙事诗宣扬的是佛教的“树以前因，报以后果，业行交替，生死轮回”的因果报应学说，赞颂的是佛教的“躬行苦行，舍身施度”的思想，然而其“救众生于倒悬”的仁爱胸怀和利他精神具有进步意义，体现了人道的真善美精神。从蒙古族佛教文学中我们应该看到其主张和平的倾向和唤起人民生存的勇气，对美好天国的向往以及追求真理、弃恶扬善的一面。但同时我们也应该看到问题的另一面，不可忽视佛教的忍辱求安，消沉厌世，期待来生的消极作用。在鉴赏、分析、研究、继承佛教文化的同时，应该摒弃其糟粕，弘扬其精华，对佛教思想及其佛教文学作品作出公正、客观、正确的评价。

葛

注释和参考书目葛

- ① [蒙古] 策·达木丁苏荣、达·呈都：《蒙古文学概要》，第 766 页，内蒙古人民出版社，1982 年。葛
- ② [蒙古] 策·达木丁苏荣编《蒙古文学精华百篇》，第 579-583 页，内蒙古人民出版社，1979 年。葛
- ③ 本文引用叙事诗原文为作者张双福所译。葛
- ④ 荣苏赫、赵永铎、贺希格陶克涛编著《蒙古文学史》(一)，第 560 页，辽宁民族出版社，1994 年。葛
- ⑤ 娜琳阿盖、隼鹫尔：《蒙古族佛教叙事诗——〈摩诃萨陁传〉初探》，《蒙古学信息》1996 年第 4 期，第 26-29+39 页。葛

第六章 《乌善达拉传》研究葛

长期以来，蒙古族知识阶层的有志之士善于学习和借鉴、模仿或改编佛经故事，以寻求、探索本民族的佛教文学发展的捷径。关于这一点伊·色里布叶科夫形象地指出：“蒙古人善于对其他民族人民中产生的故事穿上自己的民族服装。”^①《HT4"F》尽管如此，蒙古族佛教故事中也不乏上乘之作。乌斯丹巴达尔杰固什改编的佛经故事《乌善达拉传》就是一个例证。

《乌善达拉传》原名为《维什完达里王本生阁陀伽》，是宣扬佛教“施度”的著名佛经故事，其各种变体分别辑入《甘珠尔经·律师戒行经第三卷》(总第 95 函 No.1127-14b- 8m=25b-15m)以及《丹珠尔经·契经解》第 91 函《三十四本生鬘》(第九章)、第 92 函、第 93 函《纠结圆生树》(第 24 章)，此外尚有多种蒙译和不同变体流传。以《诞化世传》命名的蒙古文《三十四本生鬘》有 A.B.C 三种不同版本。据研究，A 版本为

元译文，B 版本为北元译文，C 版本为清译文；北元译文乃噶尔玛苏瓦纳完成。如上所述，《三十四本生鬘》第九章即是《乌善达拉传》；其中乌斯丹巴达尔杰改编的《乌善达拉传》比较成功，具有较高的艺术性思想性。在他改编的基础上又产生了《乌善达里王传——化暴吝者业冰之日光热能》和《伊希曼达里大王之子乌香达里王的故事》等变体。而后者较之乌斯丹巴达尔杰的《乌善达拉传》的故事情节有很大的差异，完全变成了纯蒙古化的另一个故事。蒙古民间有句俗语道：“欲哭则读乌善达拉，欲笑则读伊拉丹迪。”足见《乌善达拉传》家喻户晓，流传甚广。乌斯丹巴达尔杰的《乌善达拉传》是以散韵结合的文体写就。蒙古国策·达木丁苏荣在其《蒙古文学精华百篇》中对《乌善达拉传》进行了初步研究^②〔HT4" F〕。但是，这个神秘的乌斯丹巴达尔杰(暂定假名)究竟是生活在哪一个朝代的呢？根据一些蛛丝马迹，它应该是生活在北元时期。《丹珠尔经·契经解》第 93 函总第 181 函《纠结圆生树》即调音师恰离耶堙它啰所著《称述菩萨证道纠结圆生树》的蒙译者是苏尼特右旗固什迪延齐丹巴达尔杰比丘。他们两位是否是同一个人呢？不得而知。然而巧合的是，他们二位同名者都与《乌善达拉传》有缘。囑首先让我们介绍《乌善达拉传》的故事梗概。昔时，印度有位大王，名萨曼达拉，属下诸侯两万九千，百姓无以数计，国强民富；膝下有位王子，名乌善达拉，长大后智慧超群，喜爱布施，娶曼陀罗为妃。曼陀罗王妃，秀丽贤慧，生育二子，长子查拉瓦尼，幼女格里桑札。远方的婆罗门闻王子善能布施，前来化缘，乞求象宝。王子先犹豫后应允，将国宝白象作为布施，因之群情激愤，全城骚动。总管乌善迪将此事禀告国

王，王子不得已被流放，去深山修禅密。临行前给全城乞丐、儿童布施以许多衣物，遂带妻孥、行李，驭驷马驱车出行。途中将驷马与车乘亦先后布施与他人，自己背负行装，携妻孥前行。因两个孩子双脚起泡，已走不动，稍事休息，王子暗自惆怅。为寻觅食物王子前往一去处，远望似黑地，近看成火焰。王子穿过火焰，正遇骑枣红马的阎王。阎王开言道：由你主此地方。言讫而去。王子未找到食物，便割下股肉，趋东西，寻火种。时遇骑银合马的帝释。帝释给王子火种后便无踪影。王子在一磐石上将股肉烤熟送来，小孩不知食之，妻子泣而啖之。继续前行，刀河阻路。曼陀罗王妃正忧虑间，帝释来点化。渡河前行时，王子股伤化脓，仆倒于地。王妃不忍亦昏倒，二子悲泣，不知所措。帝释见情，刮一阵风，王子、王妃苏醒，目睹二子，惆怅不已。起身行走，王子股伤愈合。行数日至花果林中，便搭草庵，筑一高塔，于此处修禅多年。一夜，曼陀罗郭娃(即王妃)得一梦，梦中一阵狂风袭来，卷走两个孩儿，正哀痛间，父王抢回孩儿，喜庆盈门。翌日哭诉梦景，王子思忖：福祸之无端，万法之无常，安慰了一阵妻子。自己反而萌生些许惆怅。

一日，曼陀罗郭娃上山摘野果去了。家里来了一个丑陋的婆罗门，说道：“我上有一老母，老态龙钟，无人拾柴烧饭。乞求你将两个孩儿给我老母当奴。”王子先犹豫而后应允，两个孩儿挥泪而别。曼陀罗郭娃回庵，哭成泪人，昏倒在地。经王子哭劝，终于节哀。

两个孩儿沦为婆罗门之奴，过着牛马不如的生活。一日上山打柴，因下大雨迷路而哭泣，正遇乌善迪总管，总管认出二位王孙，用许多金银珍

宝换下王孙，接进宫内。萨曼达拉王又派人接回王子和王妃，骨肉团聚，王子继位；五谷丰登，天下太平。葛

乌斯丹巴达尔杰改编的《乌善达拉传》与阿闍黎巴窝著《佛陀前世三十四本生故事》^③加以比较，其人物、故事情节和表述方式等诸方面都有明显的不同。葛

第一、巴窝著《佛陀前世三十四本生故事》中出现的人物有：葛

(1)国王维斯敏达里；(2)王子维什完达里；(3)异国国王；(4)乞求白象的异国婆罗门；(5)尸毘国众官员；(6)御遣大使(苏勒卡瓦)；(7)王妃麻陀里；(8)众乞丐和穷人；(9)乞求驾车马匹的婆罗门；(10)乞求车乘的婆罗门；(11)维什完达里王子的两个孩子：长男查里(查拉洹)和次女克里什纳(克里散扎)；(12)乞求维什完达里王子的两个孩子的婆罗门；(13)化装成婆罗门乞求王妃以试探王子诚意的天帝释。葛

而在乌斯丹巴达尔杰改编的《乌善达拉传》中国王、王子、王妃及两个孩子的名字稍异外，没有出现异国国王、御遣大使(苏勒卡瓦)和化装成婆罗门乞求王妃以试探王子的天帝释，尸毘国众官员则代之以乌善迪诺颜为首的众大臣，乞求马匹和乘车的婆罗门都略称某人，一带而过。新增的人物则有王后摩诃摩尼、骑枣红马的阎王和骑银合马的帝释等。葛

第二、比较故事情节，在巴窝原著中御前大使(苏勒卡瓦)通知王子：国王决定逐出王子的一节、王子施舍了驾车的四匹马后四个夜叉变作红色角兽自行驾车一节和帝释化装成一位婆罗门，乞求王妃以试探王子是否心诚的一节在乌斯丹巴达尔杰的改编中均不见。而新增了巴窝原著中没有的情节，如王子在前往苦行林的途中遇见阎王和帝释，烧股肉食于

妻儿充饥，及刀河阻路，股伤化脓的情节，曼陀罗郭娃做梦的情节，王子的两个孩子沦为婆罗门的奴隶后上山砍柴、迷路、遭受非人待遇的情节。■

第三，表述方式不同。在巴窝的原著中注意突出王子一心追求修行，而充满矛盾、斗争的社会现实被忽略；王子施舍白象和妻儿时并无难色，也未犹豫。相反，因修持施度圆满而心情愉快；王子去苦行林途中丝毫未受苦难而用重笔描摹秀丽的景色；在国王、王子、王妃和众乞丐的言行中都含有较浓的传教布道倾向；而丑陋的婆罗门的言行反映了古印度陈旧的思想意识，污辱妇女，不讲信义，将施政帝王比作毒蛇等。而在乌斯丹巴达尔杰的改编中，故事头尾照应，重点并没有放在刻意追求苦行。相反，将王子内心忧愁和痛苦、惆怅表现得淋漓尽致；将王妃和两个孩子间的母子深情描写得顺乎情理，自然朴实，并无半点矫揉造作；同情了弱者，抨击了无道。■

乌斯丹巴达尔杰改编的这部故事，人情味较浓，可谓谈怡乐则情抱畅悦，叙哀戚则洒泣含酸。作者基于蒙古族传统伦理道德，将人际关系处理得当，父慈子孝，家庭和协，夫妻恩爱，感情真挚。这表现在以下几点：■

一、乌善达拉王子因布施白象于婆罗门，招致国民和朝臣的非议，大臣奏请国王逐出王子。王子含冤离家时，父王于心不忍，吩咐王子：可居一年半载，而后速回宫中。■

二、贤妻曼陀罗郭娃领着两个孩儿，哭诉有生之年不欲骨肉分离，与王子一同离宫，前往苦行林。■

三、见王子穿入火焰，曼陀罗郭娃扑地啃土。两个孩儿用舌头舔净了母亲口中泥土。 葛

四、王子寻食未得，割己股肉烤熟给妻孥，曼陀罗心明未吃，王子以为妻子矫气挑食而责备于她时，曼陀罗郭娃说道：“请菩萨王子明鉴：妾身曼陀罗我并非嫌恶难咽，我本想在有生之年，不见亲人流血，不啖爱人身肉，因而未吃。”说着便泣而啖之。 葛

五、婆罗门乞求两个孩儿，拿去当奴使，王子心如中箭。说道：“我此两儿，十岁未满，乳嗅未干，不会做奴，故勿求之，莫如使我。”婆罗门拉走两个孩儿，王子口吐鲜血而昏倒。 葛

六、两个孩儿挥泪别父，哀吟《巴巴之歌》，鬼神为之感动。 葛

七、曼陀罗郭娃从山上摘野果回来，不见两个孩儿，心急如焚；得知王子布施与婆罗门，曼陀罗悲泣，哀吟《额贝之歌》。 葛

八、乌善迪诺颜途遇两个迷路哭泣的柴童，经询问得知乃是两位王孙，现沦为奴隶，拥抱王孙而痛哭，并上禀国王。 葛

《巴巴之歌》是查拉瓦尼、格里桑扎两个孩儿哭诉韵文的命名。“巴巴”系娘亲之昵谓。如： 葛

饶益众生你将俺，捉与黑色婆罗门， 葛

菩萨父王心何忍？十月怀胎苦命娘， 葛

摘来果实为谁吃？若见父王独自居， 葛

背负果实满地洒，似身被擒于狱主。巴巴！ 葛

如彼利箭射入岩，稳坐不动是何缘？ 葛

菩萨父王心何狠，将俺捉献婆罗门。巴巴！ 葛

荒山无烟形影孤， 葛宫帟亭台养育俺。巴巴！ 葛
密林无人形影独， 葛养育孩儿累身心。巴巴！ 葛
临别未曾睹一面， 巴巴！ 葛祈求神佛生育俺， 巴巴！ 葛
突然诀别两孩儿， 莫非失犊之牛般， 葛
发出阵阵惨叫声。巴巴！ 葛菩萨父王修苦行，
将俺布施婆罗门， 葛娘亲得知恐轻生。巴巴！ 葛
莫非失羔之驼般， 葛发出阵阵哀号声。巴巴！ 葛
祈祷诸佛生育俺， 巴巴！ 葛爱子一对似雏鸟， 葛
若被黄鹰所叼走， 葛莫不吐血而命殒。巴巴！ 葛
享尽荣华在印度， 巴巴！ 葛抛弃绝域谁人知。巴巴！ 葛
何时兄妹俺二人， 重见慈母之尊颜 ？葛

与《巴巴之歌》相呼应的另一悲剧高峰便是《额贝之歌》。《额贝之歌》
是曼陀罗郭娃哭诉韵文的命名。“额贝”乃孩儿之昵谓。如： 葛

王子初来修苦行， 妻儿三人相跟随， 葛
而今妾身曼陀罗， 独自被抛无人域。 葛
领自故乡两孩儿， 额贝！ 葛离母而去是为何 ？葛
隐居果林两孩儿， 额贝！ 葛为奴梵志是为何 ？葛
指望儿为众民王， 葛如何卧于梵志门？ 额贝！ 葛
未死如何见此苦， 葛塔下土堆或戏藏？ 额贝！ 葛
溺于湖水或命丧？ 额贝！ 葛梵志鞭笞或已亡。 额贝！ 葛
诸佛不佑是为何？ 葛怀抱嫩体入梦乡， 葛
谁知沦为梵志奴？ 葛如心似肝两孩儿。 额贝！ 葛

貌如丹青看不够， 藹 如何拾柴侍梵志。额贝！ 藹

故事通过《巴巴之歌》表达了孩子对母亲的眷恋之情，通过《额贝之歌》表达了母亲对孩子的思念之情，成功地塑造了伟大的母亲形象，歌颂了无私的母爱和人间的真善美。需要指出的是，蒙古民族传统价值观念决不以悲剧作为结局。不幸是暂时的，挫折是难免的。从哲学角度考虑，福祸相倚，苦乐相随。蒙古族人民总是热衷于绘制喜——悲——喜的大团圆作为自然的终结。从社会发展观点看，即使正义暂时受到压制，但最终正义必然会压倒邪恶，人民对此坚信不疑。因而悲剧最终以喜剧结束，完全符合蒙古族人民的愿望，表达了蒙古族人民对生活的热爱，对真善美的追求。《乌善达拉传》为了渲染大团圆的喜庆气氛，让乌善达拉王子给父王和母后请安时，格里桑札兄妹给父母请安时都采用了优美的赞颂诗形式，表达了久别重逢时的喜悦；并以萨曼达拉国王将王位传于乌善达拉王子为点缀，把喜庆气氛推向高潮。 藹

《乌善达拉传》歌颂真善美的同时，鞭笞了假恶丑，揭露了社会的黑暗，同情了人民的苦难，具有一定的进步倾向。如： 藹

“曼陀罗郭娃上山摘果实而去后，两个孩儿爬塔脊上了望母亲是否返回时，见到一人朝这边走来，还以为是自己的母亲。但走近一看，不是娘亲，而是一个婆罗门： 藹

背负口袋如饿鬼，眉毛下垂遮颜面， 藹

喉咙纤细似草棍，怪异状貌煞吓人。 藹

见此婆罗门如见鬼怪，两个孩儿吓得跑回草庵，钻入父亲的怀里。”藹

这个婆罗门不仅面目可憎，连心肠也是黑的。自从婆罗门骗走了两个孩儿，两个孩儿便过上了牛马不如的生活，饱尝了婆罗门的体罚折磨。如：“那个婆罗门将两个孩儿领回家来，便让他们睡在驴粪坑里，穿上驴鞍鞮片衣，当做门奴。两个孩儿不得进屋，整日上山拾柴，若拾得柴不好，则那婆罗门用刺棍抽打，赶出去再三地去拾。”^①

佛教标榜虚无出世、忍辱求安的消极思想来企图缓和不可调合的阶级斗争，在作品中这种思想倾向无疑占主导地位，但也能够明显地感到批判不合理的现实的潜在成分。上述对婆罗门的血泪控诉的那段文字，其实就是人民对腐朽制度的不满和黑暗社会的控诉。这是小说《乌善达拉传》进步倾向和思想意义所在。^②

注释和参考书目^③

①策·达木丁苏荣、达·成德《蒙古文学概要》(下)，内蒙古人民出版社，1982年，第1006-1007页。^④

②策·达木丁苏荣编《蒙古文学精华百篇》第三册，内蒙古人民出版社，1979年，第1278-1296页。^⑤

③参见蒙文《丹珠尔经·契经解》第91卷，固什毕力袞达赉蒙译本及早期译本。^⑥

④双福：《乌善达拉传》的艺术性初探，《内蒙古社会科学》，1995年第5期。^⑦

第七章 佛教诗作《绿度母传》研究^⑧

可以说，蒙古族英雄主义是由远古时代一直延续到北元时期。而史诗的兴衰又是与英雄主义相伴始终的，这是一个普遍规律。北元时期，佛教

再度兴起。尤其是黄教已渗透到整个蒙古民族意识领域和日常生活之中。在蒙古地区，文学创作历来作为有效的传教手段，发挥其重要作用。就蒙古族而言，起初只在史诗和文学作品的表面被涂上一层佛教色彩，如史诗《江格尔》便是其最明显的例证；这一情况不久则发生了实质性的发展和变化，将传统文化和佛教题材有机地结合起来。在佛教文学体裁中注入了具有文化心理沉淀的史诗风格，大胆地进行创作尝试，如在本文中我们讨论的具有史诗风格的作品《绿度母传》便是一个例子。

葛

《绿度母传》作者佚名。根据种种迹象，似可认为作者是蒙古族土默特部人氏。创作时间估计大约在 16 世纪下半叶至 17 世纪上半叶。《绿度母传》中绿度母其人显然是或者可能是影射四世达赖云丹嘉措的生母毕格楚克别吉，当时蒙古人都尊她为“度母”^①。

葛

蒙古文化的重要特色之一，就是对妇女地位的肯定，即便是在封建社会，妇女有较高的政治、经济地位，在蒙古社会中发挥着不可替代的重要作用。表现在文学作品中则是塑造了许多母亲的崇高形象，以及对母爱的热情歌颂。《绿度母传》具有显著的民族特色和浓郁的史诗风格，蒙古族人民特别喜闻乐见，因而在流传过程中产生了多种变体。《绿度母传》具有较高的艺术性，是蒙古佛教文学作品中的上乘之作。它的诞生在蒙古族佛教文学史上具有重要意义。蒙古国策·达木丁苏荣发表了《绿度母传》的重要的一种原文，并进行了初步介绍和研究^②；在此基础上，德·策仁索德南曾进行较深刻的分析^③。首先让我们介绍《绿度母传》的故事梗概吧。

葛

昔时有位六道众生之母，性情温顺、超度迅速而著称的绿度母。她自十岁始至七十七岁，在仰新庙敦津噶尔布寺苦修禅密。修成后飞至贤劫千佛处，绕礼三匝。发愿求子。千佛赐六粒灵丹。绿度母服后，在九十九岁上生下一个漂亮的男婴。取名乌优，视如宝贝，方养三日，婴孩突然不见，绿度母痛不欲生。菡

此时如来佛驾临，将她扶起，开导三度，而后飞去。绿度母化作金翅银尾黄鹰，寻儿飞至千佛处，上诉原由，并说道：“我思若小儿命好，或投胎于千佛处为弟子，因来相寻，不知见否？”千佛回答未见。绿度母到处散发寻儿启示道：“心头上有颗大黑痣，肩膀间有颗珍珠般红痣，便是我儿”。回到南赡部洲，思忖：“是否投胎于地狱？”便去地狱寻儿，地狱众生灵均答未见。绿度母消除地狱众生灵的灾难，返回南赡部洲。思忖：“或投胎于人和畜生也未可知。”问所遇生灵也均答未见。绿度母消除了南赡部洲人和畜生的苦难，寻儿奔走呼号。又思忖：“莫非淹死于外海？”搜遍外海，历三月而未果。继续前行，遇一寒鸦，寒鸦心肠虽坏，但说不知，后又说道：“隐居金山之顶峰，七代炼真性，九十九年修禅密，通九国语的虚空神算白仙，或许他能知道。”

绿度母祝福寒鸦，赐与慧眼。诣金山顶白仙处，绕礼三匝，说明来意。白仙用白、绿、蓝三色石卜卦。其第一色石课曰：“你儿在贤劫千佛处。”其第二色石课曰：“你儿乃是一位菩萨。”其第三色石课曰：“因六道生灵灾难深重，释迦牟尼佛、金刚手佛和虚空万僧将你儿藏金塔内金瓿中。”绿度母分别以乳汁、四肢及身语意作施，以谢白仙三课，并祝福白仙道：“终成正果，来世名为太白老翁者。”

绿度母化作黄鹰，呼号直奔千佛界，在路口遇见一位老妪。绿度母用自己的金银首饰换了老妪的破衣旧袋，装扮成叫花子，给一人家当伙计，渡过三月。时正值二月十五，千佛将拥乌优菩萨上座，闻其讲法。绿度母乍见，未及出声，如来佛已看穿了绿度母的真实面目，叫人立即调了包。绿度母细观，座上非己爱子，当场晕死过去。如来佛救活绿度母，并三度开示无常真谛。葛

绿度母哀号不止，其儿乌优菩萨闻母哭声，一脚踢碎金瓿走出金塔。母子二人拥抱痛哭，泪水成海。云：“饮此海水，盲者目明，聋者耳聪，无病不治。”金刚手佛大显神通，方将母子拆开，旋复拥抱在一起。乌优菩萨拔掉牙齿，化为三岁小孩，吮吸母奶；如此三月，母乳半竭，子腹亦饱，母子才松手。绿度母母子哭声，使如来佛宝座震荡，金刚手佛停会三日。为此绿度母母子祈祷罪过，众菩萨亦还礼，并解释道：“让你母子二人蒙难，实为让尔等目睹灾难深重的生灵。”

绿度母母子二人前往十八层地狱，遇见一老僧倒在路口，奄奄一息。绿度母喂己乳汁救活，母子二人轮流背负前行，背得母子均肩骨外露。未几，老僧已示无常，葬于沿途一大寺旁。及至地狱，在地狱旁筑一镏金檀香塔，母子二人在塔内修禅密。超度地狱众生时，空中飞来一匹金鞍金辔的青叶驹为超度众生乘用。地狱守卒，慌忙告白阎王，阎王下令擒住，将青叶驹投入八热地狱，而八热地狱长出金枝银叶的各种果树，流出叮咚泉水，鸟语花香，地狱中生灵皆往千佛处投胎为弟子；复将青叶驹投入八寒地狱，亦如前。阎王下令，重重锁住青叶驹，关进三层铁室。青叶驹蹄碎铁室，跑到绿度母根前，说道：“原来倒在路口的老僧即是

我。你背负我肩骨外露，今将图报大恩。再让我将噶尔丹天主的独生女精通五明的倮苏克旃檀天女嫁给乌优菩萨为妃，以报哺乳大恩。”说毕飞去。

地狱守卒得知青叶驹不见，仓皇告知阎王，阎王笑而说道：“此青叶驹非马，实乃如来佛祖。”并遣狱使请绿度母母子，延至上座，礼毕启问：“绿度母法力如何？”绿度母答道：“我亦不详，只闻如来佛曾道来：‘诵《绿度母传》者永不堕三恶趣。’”阎王发愿：“如是，今千劫未满足时，我仍判明善恶。后千劫已满足时，我当为你弟子。”

后来，倮苏克旃檀天女按佛旨意，毅然决定离开天界，骑乘青叶驹，降临南赡部洲，嫁给绿度母之子乌优菩萨。乌优菩萨登帝王之位，在布达拉山麓筑金宫，建银塔，永享太平，众生长乐。

无名氏的这篇具有史诗风格的作品《绿度母传》是蒙古族佛教文学中最璀璨的一颗明珠。作者别出心裁，采用蒙古族英雄史诗的传统笔法，以极大的热情刻画了慈母形象——绿度母，歌颂了纯洁的母爱；独树一帜，别具一格。这是全世界佛教文化中从没有过的创举，值得我们作深入的探讨并予以恰当的评价。

《绿度母传》，以反复的描述来加深印象的史诗传统的笔法，处处突出了绿度母母子的形象(而不是突出如来佛的形象)，表现出作者的进步思想和审美倾向。如：

1.美化绿度母刚生下的婴儿时写道：

传承源自金刚手，颜色宛如旭日升；

身高恰似众明主，樱桃一般嘴唇红。

牙齿整洁如玉砌，体态端庄五官清； 葛

形象与佛无分别，乌优菩萨是儿名。 葛

2.虚空神算白仙用第二色石卜卦后，盛赞绿度母之子乌优的相貌，说道：

葛

绿度母啊听我言，你儿乌优真伟大； 葛

法身圣洁十一面，阿弥陀佛冠头顶。 葛

庄严具全有千手，千手掌心都有眼； 葛

悲天悯人面慈善，浑身散发檀香味。 葛

首饰宝石衣绫罗，法旨朗声如观音； 葛

清鸣妙音似鸾凤，六字真言具神通。 葛

智慧心扉观三世，如意宝藏遂心愿； 葛

色如白螺力无穷，千道光芒本菩萨。 葛

3.描述丢失婴儿的绿度母难以言状的痛苦时写道： 葛

那绿度母昔日的、葛丰满的腹膜向上抽缩， 葛

亮堂的胸膛变得黑暗，葛宽厚的心怀摇荡不定， 葛

隆起的乳房奶水干涸，葛月轮般的脸庞失去光彩， 葛

檀香般的双腿弯曲跪下，葛金口啃土摔倒地上， 葛

直哭得苍天震撼，葛直哭得大地摇动， 葛

泪如泉涌枯木开花，葛泪如泉涌洼地成湖。 葛

4.描写绿度母苏醒后又奔走呼号，到处寻找儿子的情景： 葛

六道众生之母，性情温顺、超度迅速而著称的绿度母化作金翅银尾的灰

花黄鹰，前往上界贤劫千佛处，发出笛箫般的呼号声： 葛

在那黑山顶上、菡曾经奔走咆哮的、我的黑花虎哟，菡

你在哪里？如此不停地哀声呼号。菡

在那紫山顶上、菡曾经奔走咆哮的、我的紫花虎哟，菡

你在哪里？如此不停地哀声呼号。菡

当走到一个交叉路口上，遇见一位身披青色斗篷，背负粪篓的妇女。绿度母把自己的全部首饰解下来给了她，自己却换了她的粪篓负在背上，右手提一条花布袋，左手拄一根朽木拐杖，扮作一个叫花子老婆，在人家做佣人三个月。菡

这是《绿度母传》这个具有史诗风格的文学作品中的求子、寒鸦、卜卦、乞丐、团聚、骏马、娶亲等七项主要母题中的重要一环。这里不难看出作者高度赞扬了绿度母崇高的母爱和斗争精神，同时也隐约听见“天国”旁边尚有呻吟在水深火热中的众多贫民百姓。菡

马是蒙古人忠实的伙伴。蒙古史诗中马不仅通人性，而且马常常帮助其主人转危为安，取得胜利。《绿度母传》中也有好几处着意描写了骏马报恩之事，尤其是精通三明的郭娃斯琴天女套马举止和精通五明的倪苏克旗檀天女跃马飞奔的情景，将马背民族的独特的审美意识表现得淋漓尽致。菡

5.描写精通三明的郭娃斯琴天女遵照噶尔丹天主的独生女精通五明的

倪苏克旗檀天女的命令，套捉青叶驹的情景时写道：菡

那青叶驹、菡蹄不沾草尖，影不沾山巅，菡

逆风颠步疾，身具八种德。 菡

那精通三明的、郭娃斯琴天女，菡

将金套马杆伸出， 菡用银套马索擒住了青叶驹。 菡

这是以英雄主义审美观对驰骋草原的马背民族娴熟的劳动技艺和珍视骏马的真实写照。 菡

6.噶尔丹天主的独生女精通五明的傥苏克旃檀天女为天下众生利益着想，毅然抛弃了亲人和天庭的优裕生活，骑上青叶驹下凡： 菡

“那精通五明的、傥苏克旃檀天女， 菡

骑上了身具八德的、青叶驹的背上， 菡

以舒适适的奔步，越过了五由旬远； 菡

以慢悠悠的奔步，越过了十由旬远； 菡

穿过妙高山之谷，绕过香乳海之边， 菡

没来得及叫声快，已来到了人世间； 菡

没来得及叫声疾，已来到了南赡部洲。 菡

《绿度母传》基于佛教宇宙观，展现了宏伟的故事帷幕：佛教对宇宙和世界的认识，其空前的假设或推理具有一定的合理性是不言自明的。佛教认为宇宙是无限的，是由无数的三千大千世界所构成的。其一便是我们所生存的释迦牟尼教化范围内的娑婆世界。这个娑婆世界是以须弥山(妙高山)为中心的。须弥山周围是七香海(香乳海)和七金山。该诗中噶尔丹天主的独生女精通五明的傥苏克旃檀天女骑青叶驹下凡时即“穿过妙高山之谷，绕过香乳海之边”的；而七代炼真性、九十九年修禅密、通九国语的虚空神算白仙即隐居于金山之顶的。七金山外有铁围山所围绕的咸海(外海)。六道众生之母，性情温顺、超度迅速而著称的绿度母在为寻儿搜遍外海三个月的“外海”即是。外海中有四大洲，其一即是南

赡部洲。南赡部洲是以印度摩揭答城为中心的辽阔的欧亚大陆。作者将赡部洲的中心移到布达拉宫，其用心在于向世人炫示：四世达赖云丹嘉措为释迦牟尼再世。须弥山第四节以上依次为欲界、色界、无色界诸天。其中欲界第四天名兜率天，藏语译为“噶尔丹”，噶尔丹天主即等于说兜率天王帝释。另外，大乘佛教所谓因果报应，六道轮回的六道(六趣)包括：天、非天、人、畜生、地狱，饿鬼。绿度母为寻儿曾遍访天、人、畜生、地狱四道众生，并和其儿乌优菩萨一起在地狱旁筑造了镏金檀香塔来超度地狱生灵的。菡

7.《绿度母传》特为绿度母这个主人公来个特写：菡

“绿度母奏道：我寻找乌优菩萨儿之际，曾见众多生灵。享福的生灵不少，受苦的生灵也不少，二者相比，似受苦的生灵为多。我想超度那些受苦的生灵于苦难中，不知我这想法对否？那些佛陀、菩萨共说道：‘老母这想法完全正确，您心眼真好！我等虽为正等觉佛，尚不能悲悯众生，让我等随喜吧！’诸菩萨便把绿度母母子请至上座，坐在十八支足座席上，绕七匝，礼三遍，告谕道：因众生灾难深重之故，让你蒙难受累，意欲你目睹众生倒悬之苦。言讫，回献丝绸哈达，履行了施度波罗密陀。”菡在绿度母面前，连佛陀和菩萨都黯然失色。这位佚名作家在艺术原野上自由驰骋，将母爱抬高到至高无上的位置，《绿度母传》的成功之处正在这里。然而，作者过于大胆的虚构，在当时肯定会招致佛教界权威人士的非议和禁止，这类作品的传世稀少的原因，可能也就在这里。菡一般来讲，蒙古英雄史诗从求子、生儿开始，儿子成长为勇士，从外地娶亲回家结束。求子至娶亲是一个完整的模式。在《绿度母传》中让乌

优娶亲并登上世俗皇位，虽有点儿荒唐，但从蒙古文化心理角度看却并非荒唐之举。实际上蒙古人在统一政教权柄的思想指导下将“乌优菩萨”式的“理想”付诸于实践。这一点完全可以用清末民初哲布尊丹巴呼图克图事迹为之作注脚。其实，这无非是想学佛教史上宣扬的吐蕃王松赞干布的榜样。葛

《绿度母传》将一位普通的、纯朴的世俗妇女奉为度母，并假借如来佛的法旨说：“诵此《绿度母传》者，永不堕三恶趣”，以此标榜这篇佛教文学作品的极其重要，为其广泛流传作宣传。的确奏效，《绿度母传》果真在蒙古地区广泛流传、说唱，产生了一定的影响，是与作者的极力宣传和推荐分不开的。葛

《绿度母传》，篇幅虽短小，然而作者却象牧人在广阔的草原上自由驰骋一样，随着长了翅膀的思维遨游于无极的宇宙空间，没有任何条条框框，在佛教文学作品中第一次也是最后一次大胆地使用了草原文学的最高形式史诗形式、史诗手法、史诗风格、史诗母题，助以洗炼而风趣的套语、荒诞而离奇的构思、风流倜傥的韵调、不可思议的神变熔汇于一炉，成功地塑造了绿度母的形象。本来性情温顺的绿度母在极度悲痛之下，一变往日的温情心态，成了一位百折不回、性格倔犟的老妪；她凄侧的哭声，使如来佛祖宝座震荡，诸多菩萨被悲哀的气氛所笼罩，金刚手佛螺声中断，停会三日；当恶运降临时，绿度母并没有逆来顺受，相反，进行了顽强的斗争；斗争的结果，绿度母终于达到了目的，母子团聚。绿度母最终成了胜利者，悲剧又演变成了大团圆结局。葛

由于时代的局限性,《绿度母传》中并非都是精华,需要我们甄别和批判,但瑕不掩瑜,它在思想性、艺术性方面所取得的成就,在蒙古族文学史上应当占有特殊的位置。葛

注释和参考书目

①云丹嘉措生母毕格楚克别吉,又名巴罕珠拉,这与《绿度母传》的托忒文变体《巴哈摩耶哈屯图记》相吻合,恐怕不是偶然的巧合。参见珠荣嘎译注《阿勒坦汗传》,内蒙古人民出版社,1991年,第161页。

葛

②[蒙古]策·达木丁苏荣编:《蒙古文学精华百篇》第二册,内蒙古人民出版社,1979年,第758页。葛

③德·策仁索德南:《蒙古文学》,民族出版社,1989年,第581-588页。葛

④双福:《佛教诗作〈绿度母传〉浅析》,《内蒙古社会科学》1996年第3期,第85-89页。葛

第八章 宫廷歌曲研究

蒙古族民歌历史悠久,源远流长。蒙古民歌是蒙古族人民生活斗争的反映和智慧的结晶,正如罗卜桑却丹所述,“世人欲察夷族风俗人情,率先细究其歌曲唱词,便可知其人其性。”^①歌词虽微,其意颇远,故有详加探讨之必要。葛

先后登上蒙古高原这一历史舞台的匈奴、鲜卑、柔然、突厥、回纥、契丹等许多游牧部族中都盛行歌舞。蒙古族先辈与这些游牧部族很早以前就有来往、杂居,互为统属,有的与蒙古族共出一源,有的被蒙古族所

融化錄②。因此无疑会影响到蒙古族文化艺术、歌舞等方面。世界民族之林中无论哪一个民族，其历史文化都在上古时期就已基本形成。但是由于社会、历史的诸种原因，有些民族早期文化遗产为人所知甚少。要准确阐述蒙古族早期文化、曲艺全貌，尚缺乏必要的第一手资料。尤其是，当时蒙古族人民演唱的具有地方特色的传统礼乐极为珍贵，难以找到錄③。蒙古歌曲，是由歌词与曲谱组成的统一体。经漫长历史岁月，曲谱的变化比起歌词要小些。某些歌曲较完整地保留歌谱原状的情形下，其歌词失去古貌的现象时而有之。相反，歌词保留古貌的情形下，歌谱原状有所改变则不可能。因此，我们可以以歌词的语法特征作为审定歌曲时间的重要依据。根据这一原理，我们可以得知罗卜桑却丹所述，“现今确实不见太好的礼乐雅音，风靡一时的无非是一些儿女情歌而已。”錄①是较为切合实际的。但我以为其所谓成吉思汗时期的阿术蔑儿干之歌、忽必烈皇帝时期的蒙古军将领孛罗罗之歌錄①等不可轻信。早期蒙古族民歌有所谓《金帐桦皮书》命名之黄莺儿与额勒卜儿母的二人唱词，诃额伦太后歌、元惠帝悔怨歌、所谓《朝克图太吉摩崖石文》命名之朝克图太吉思念歌等。此外，在《蒙古秘史》及其后蒙文史书中载蒙古民歌可也不少。 葛

据我等所知，有关民歌歌词形式与普通诗作区别特征方面目前尚无可循的现成公式。虽难以言传，但亦可意会之。譬如，众妖女似风吹柳枝般翩翩起舞，伴曲唱曰：葛

春天好时至今，万木花尽开；葛

俺与妙相子兮，合乐而前来。葛

脸似一轮月兮，眼似水中莲； 鯨④ 菑

阅读欣赏这一首民歌气息浓郁的天竺佛国之歌词，仿佛听到纯正蒙古族野乐之音。诚然，民歌具有民族性但这并不排斥同时具有自身的本质特征。纵观汉族、藏族、维吾尔族、印度民歌，都能够证明这一点。 菑在多数情况下，好诗不一定是好歌，而好歌也不一定是好诗。对诗与歌的特征方面学者们意见尚未统一。在此我们不揣冒昧，提出尚不成熟的一己之见如下： 菑

歌词须渲染外境以烘托内意。前头诗句取譬引类，广采比兴手法，导引出发自内心的后头诗句(也有相反情形)；尚词句形式到语法结构的重叠，章句并列，内容近似，或重复，或升级；朴实雅致，自然流畅，言简意赅。 菑

相对而言，从文学角度对蒙古族民歌进行研讨还算可观，但从乐理角度对其进行研讨却很不够。在前面提及的蒙古族歌曲，只有歌词，未见歌谱。词与谱双双流传至今的极少。有幸的是。近些年来这方面的资料或有可能复原的资料有所发现，可以说是蒙古族曲艺史上一大快事。蒙古国立图书馆藏《道情歌集》一册，辑录十八至十九世纪的七十余首歌曲并附箏弹乐谱 鯨⑤；内蒙古的陶力沁先生近年介绍了北京故宫博物院馆藏满蒙汉合璧《箏吹乐章》和《番部合奏乐章》 鯨③。据说内蒙古社会科学院文学研究所曾约门都巴雅尔同志将《箏吹乐章》和《番部合奏乐章》的工尺谱改写为简谱和五线谱，并拟出版。 鯨⑥ 菑

满蒙汉合璧《箏吹乐章》和《番部合奏乐章》是曾在清朝宫廷演唱的蒙古歌曲，因而称为满汉合译《蒙古箏吹乐章》和《蒙古合奏乐章》为宜。

《笛吹乐章》和《番部合奏乐章》原以金粉书写，视若珍宝，并于乾隆十一年(1749)辑存于御制《律吕正义后编》卷四十七、卷四十八。据有关文献资料，清太宗皇帝平定察哈尔部，尽获其《笛吹乐章》，列为宴飨乐录⑦，将其中有声无字之乐章亦仰遵圣训，具以字谱写之载入简册录⑧。葛

乾隆七年(1742)所定《笛吹乐章》中有曲牌为 1.牧马歌、2.古歌、3.如意宝、4.佳兆、5.诚感词、6.吉庆篇、7.肖者吟、8.君马黄、9.懿德吟、10.善哉行、11.乐土谣、12.踏摇娘、13.颂祷词 14.慢歌、15.唐公主、16.丹诚曲、17.明光曲、18.吉庆师、19.圣明时、20.微言、21.际嘉平、22.善政歌、23.长命词、24.窈窕娘，25.湛露，26.四贤吟，27.贺圣朝，28.英流行、29.坚固子、30.月圆、31.缓歌、32.至纯辞、33.美封君、34.少年行、35.四天王吟、36.宛转词、37.铁骊、38.木樨珠、39.好合曲、40.童阜、41.天马吟、42.大龙马吟、43.始调理、44.追风赭马、45.回波词、46.长豫、47.平调、48.游子吟、49.平调曲、50.高士吟、51.哉生明、52.高哉行、53.三章、54.圆音、55.栏杆、56.思哉行、57.法座引、58.接引词、59.化导词、60.七宝鞍、61.短歌、62.夕照、63.归国谣、64.僧宝吟、65.婆罗门引、66.三部落、67.五部落等大宴笛吹乐六十七章录⑧。笛吹乐器为：胡笛、胡琴、口琴、六弦箏各一。录⑨葛乾隆七年所定《番部合奏乐章》共三十一章，其中惟 1.大合曲、2.染丝曲、3.公莫、4.雅政词、5.凤凰鸣、6.乘驿使六章有辞，无辞者有宫谱。曲牌为 7.兔置、8.西鰈曲、9.政治词、10.千秋词、11.鸿鹄词、12.庆君侯、13.庆夫人、14.羨江南、15.救度词，16.大番曲、17.小番词、18.

游逸词、19.兴盛词、20.艳冶曲、21.庆圣师、22.白鹿词、23.合欢曲、24.白驼歌、25.流莺曲、26.君侯词、27.夫人词、28.贤士词、29.舞词、30.鼗鼓曲、31.调和曲等録^⑧。番部合奏乐器为：云锣、箫、笛、管、笙、箏、胡琴、琵琶、三弦、二弦、月琴、提琴、轧箏、火不思、拍板各一録^⑨。菑

这些歌曲根据内容可归纳为佛、儒二教的宣传与平民百姓的呼声两类；根据用语可归纳为民间口头文艺传统与文人学士个人创作两类；其中不乏较高艺术成就的歌曲。但必须指出，《笛吹乐章》也罢，《番部合奏乐章》也罢，其中并没有情歌和劳动歌之类。就这一点，我们不能苟同托力沁先生的看法録^③。蒙古族雅歌(礼仪歌)属于庄重型的歌曲，据情理而论，似不应包括情歌与劳动歌，尤其在当时尚处于兴旺时期的满清宫廷中演唱经营畜牧业的蒙古族的劳动歌，那是不可思议的。菑

《笛吹乐章》歌曲，虽曾一度在清宫演唱，但总起来看属于蒙古族民歌是不成问题的。而作为后期民歌的源泉，与流传至今的民歌尚有关联。譬如，内蒙古科尔沁、巴林地区流传的民歌《博格达山》中有一段歌词曰：菑

酪老将无味，父老将不识；菑

酪老将难吃，母老将不识録^⑩。菑

蒙古科布多爱麻克流传的民歌《水源头骊驹》中有一段歌词曰：菑

背坍已成崖，父老已成祖，俺生来高贵之嘎拉丹巴；菑

丘坍已成沙，母老已成姬，俺生来高贵之嘎拉丹巴録有 B11 逸。菑

以上提及的民歌片段是对《笳吹乐章》第六十五章《婆罗门引》歌词的变态传承。《婆罗门引》歌词：葛

酪必成酬，父将成祖；沙必成丘，母将成姬。葛

科尔沁、巴林地区民歌《洛阳小姐》中有一段歌词曰：葛

走上北山之巅眺望啊，葛仿佛望见故乡白城哟；葛

中心想念父母双亲啊，葛制止不住两眼流泪哟。葛

走上高山之颠眺望啊，葛仿佛望见故乡白城哟；葛

中心想念双亲父母啊，葛身不由己双眼落泪哟。⑩。葛

又在科尔沁、巴林地区民歌《兴安岭》中有一段歌词曰：葛

走上高岗之颠哟，葛仿佛望见故乡哟；葛

母亲父亲双亲哟，葛哪怕一人来瞄哟。⑩。葛

以上提及的民歌片段与《笳吹乐章》第四十八章《游子吟》歌词大意相同。《游子吟》歌词：葛

升彼高阜兮，思我故乡；葛有怀二人兮，莫出户堂。葛

陟彼崔嵬兮，思我故乡；葛有怀二人兮，莫出垣墙。葛

据托力沁先生之言，《笳吹乐章》第十四章《慢歌》、第十二章《踏摇娘》二首歌与至今仍在青海、内蒙古西部地区所唱的民歌相同云云。③。

〔HT4" F〕遗憾的是托先生不仅没有提出任何证据，还改动了原章的某些字词。故在此重录如下：葛

日将出兮，明星煌煌。葛寿斯征兮，秀眉其庞。葛

三十维壮，五十迟暮。葛莫亲祖母，莫尊祖父”——《踏摇娘》；葛

十五欢娱八十衰，壮容华茂迟暮悲， 菑祖妣最亲祖尊哉!——《慢歌》。

菑

此外尚有一些无论内容、形式都与《笳吹乐章》第十七与十八、二十九、三十与三十一章颇为相似的民歌，恕不再例举。然而，我想基于蒙古族民间传统韵文，堪称艺术之花的有二十来章歌曲中特介绍几章。欲与大家一同欣赏。这几章，托力沁先生在《蒙古帝王朝歌》一文中都未引用过的。菑

日之升，天为经。菑民之行，君为程。菑

水之流，随坎盈。菑牝之游，驹之情。”——《高士吟》； 菑

瞻彼隄岸，水则不滥。菑有君牧民，当无畔散。菑

飞鸟虽疲，宁甘坠地。菑君子固穷，至死不二。——《七宝鞍》； 菑

千金宝马，菑不如先人之畀遗。菑

尝尽诸果，菑不如母乳之甘兮。——《思哉行》； 菑

时乎时乎，时外无时。菑时其逝矣，奚与乐为。菑

黄离既昃，定少温暾。菑天光既暮，噎噎其阴。——《夕照》； 菑

嗟余生之欢乐兮，似黄离之昃盈。菑

感韵光之荏苒兮，似叶上之青色。菑

及芳华之当齿兮，菑且喜乐以永日。——《短歌》。 菑

留意考究《笛吹乐章》歌词，可以发现一些歌词被修改，一些古词形态被改写的痕迹。比如。第二十一章《际嘉平》与第五十三章《三章》歌词为：菑

诸恶莫作，菩提萨多。菑瞋瞋妄行，用坠三途。——《际嘉平》；菑敬遵佛敕，如滋甘雨。菑莫行邪恶，种兹罪苦。——《三章》。菑此二章原来似具中世蒙古语时期诗歌作品主要形式联首韵(每行首节音韵相同或相近)同时压脚韵的。在此，将第二十一章第一行最末一词蒙古语“脱列”(t 燿 re)这一古形被修改为符合晚期正字法的形式“脱罗”(t 燿 r 燿)。这样一来，原来以刺、列(均读为转舌音 ra、re)压脚韵的形式被破坏了。

不仅如此，将原歌词四行一首割裂为两行一首的二章。而且章与章相隔过远，据今之新颜难以辨出其旧貌来。还有，第三十二章《至纯词》第二行首词应为“兀儿坤”而被修改为“额儿昆”。“兀儿昆”、“额儿昆”两种形式在中世蒙古语中交替使用，从“额儿昆”一词的形式符合晚期正字法来看，基本上可以肯定“兀儿昆”这一形式相对古于“额儿昆”。显然此章以斡、兀(阴性词燿，ü)压首韵的形式也被破坏了。第三十三章词牌为《美封君》，蒙文为“阿阿失答儿罕”。回鹘式蒙文阳性“吉”音节很象“失”音节，因而将“阿阿吉”之“吉”音节，讹为“失”音节。“阿阿吉”一词，今仍在卫拉特方言中广泛实用着，其口语形式为“阿阿黑”。托力沁先生以为维吾尔语的“牙黑失”(词义：好)鐫③，看来错了。菑

1925 年曾题名为《成吉思汗传》在北平出版鐫有 B13 洩《黄金史纲》时辑入《成吉思汗训言》和《蚂蚁传》等不少早期蒙古族诗歌附于书尾。

我们将《成吉思汗传·附录》有关章节与《笳吹乐章》一些章节相比较，发现它们之间不仅有直接关联之处，而且还可以互补不足。譬如，

《成吉思汗传·附录》第 155 页文：“成吉思汗降旨来……兆民之乐，恃君之良；

妻室之乐，恃夫之良。”

这与《笳吹乐章》第一章《牧马歌》歌词相对应。《牧马歌》歌词：人君之乐，恃此纪纲。兆民之乐，恃我君王。

室家孔宜，夫君之力。朋友有成，和辑之德。

《成吉思汗传·附录》第 190-191 页文：“火中无清凉，苦途无安乐……飞鸟不免死……众生终难驻。”

这与《笳吹乐章》第五十八章《接引词》歌词相对应。《接引词》歌词：火宅无清凉，苦途无安乐。

鸟路谁能携，阎浮难驻脚。

《成吉思汗传·附录》第 191 页文：“经本于礼云，罪本于嗔云，众本于母云，成本于和云。”

这与《笳吹乐章》第二十二章《善政歌》歌词相对应。《善政歌》歌词：经何本，本于宗。身何本，媼与翁。

罪何本，嗔虫虫。福何本，和雍雍。

以上对比的两种汉译因直译与义译之差而措词有异，其实蒙文相同或极为相似的(以下同，不再注明)，并且据此可订正《笳吹乐章》第二行与第三行交错窜行之讹。𐰽

《成吉思汗传·附录》与上同页文：“日月华，挂虚空，非永驻；帝后贵，临万民，非永固。”𐰽

这与《笳吹乐章》第十七章《明光曲》、十八章《吉祥师》歌词部分对应。如：𐰽

瞻彼日月，虚空发光。𐰽圣君圣母，焯耀万邦。——《明光曲》𐰽

日月之明兮，容光必照。𐰽圣君之明兮，蒸黎咸造。——《吉祥师》𐰽
从蒙文歌词的行末填补小词可以明显地看出后者将前者稍加变动，后者为迎合宫廷需要删去前者的认为不合时宜的成份而已。𐰽

十三世纪初，西藏学者萨迦班智达写下了著名的《萨迦格言》。《笳吹乐章》中有关训喻内容之歌词与印度、西藏格言诗有密切联系，甚至不少篇章直接引自萨班的《萨迦格言》的。《萨迦格言》的蒙译有好几种版本，其中属于十三世纪末、十四世纪初密咒大师索南迦罗(或似应为硕诺尔居罗?)的蒙译与《笳吹乐章》引自《萨迦格言》部分相符，这便是《笳吹乐章》涉及元代的重要依据。据某些学者研究，《萨迦格言》的形式与四行一首组成的藏族民歌非常相似，因而有了充作蒙古雅歌来演唱的可能，并自然推导出在元代就已开始演唱，是顺理成章的事情。𐰽

《笳吹乐章》第四章《佳兆》歌词曰：𐰽

一人首出，万国尊亲。葛湛恩汪岁，普被生民。葛

百花敷荣，一日悦目。葛灌顶宝光，万众所伏。葛

这与《萨迦格言》第二品论上流人、页二之四、总第 43 首相对应。然而歌词第二行显然改动过。葛

《笛吹乐章》第八章《君马黄》歌词曰：葛

大海之水不可量，天府宝藏奚渠央，葛

良朋和睦益无方，圣有谟训垂无疆。葛

这与《萨迦格言》第一品论学者、页一之十、总第 29 首相对应。葛

《笛吹乐章》第十章《善哉行》和十一章《乐土谣》歌词曰：葛

惟安惟和，心意所欲。葛无二元虞，朋友式穀。——《善哉行》葛

分人以财，惠莫大焉。葛施人以慧，宁不踰旃。——《乐土谣》葛

这与《萨迦格言》第六品论本性、页六之十六，总第 252 首相对应。但

《笛吹乐章》此二章将《萨迦格言》该首第 1、2、3、4 行原顺序打乱，依次按第 3、1、4、2 行排列之。葛

《笛吹乐章》第三十九章《好合曲》歌词曰：葛

维勤斯哲，安不可怀。葛溺兹小乐，至乐难期。葛

这与《萨迦格言》第一品论学者、页一之九、总第 24 首相对应。葛

《笛吹乐章》第五十五章《栏杆》歌词曰：葛

贤者斯贤贤，不贤不贤贤，葛

蜜蜂见花驻，蜻蜓去翩翩。葛

这与《萨迦格言》第四品论察人识物、页四之五、总第 115 首相对应。

葛

《笳吹乐章》第四十一章《天马吟》歌词曰：葛

骐驎不群蹇驴，鸿鹄不偕斥鷃，葛

驺虞不迹狐狸，圣哲不昵愚贱。葛

这《天马吟》歌词内容虽与阿闍黎龙树著《智树论》第 152 首、婆罗门却生(胜欲)著《百伽陀论》第 81 首、诗人邓约恰(不空现)著《遮罗迦世法轮》第八品总第 246 首相同錄有 B15 逸，但未见与之相对应的蒙译。

葛

于十五胜生火兔年(1867)，高僧古尔丹巴著《纸鹦鹉》中写道：葛

“难得人身，难遇佛法。难会善师，难得三律，难学经咒，难生菩提，

难证佛果……难越有界，难渡轮回錄有 B16 逸。葛

这与《笳吹乐章》第四十三章《始調理》和五十九章《化导词》歌词内容近似。如：葛

福慧天亶，诚哉难覩。葛通人达士，岂奚易逅。——《始調理》葛

阎浮提界，如彼高山；葛越之维艰，尽却今时；葛

大海漫漫，欲渡良难。——《化导词》葛

以下对《番部合奏乐章》简单说两句。看来《番部合奏乐章》述及有辞六章，无论在艺术性或民主性方面都不及《笳吹乐章》，整个来说都是为唐僧三宝、帝王将相歌功颂德的赞歌。现举一例，见其一斑。如《凤凰鸣》歌词曰：葛

承乾体元，惟我圣君。𐰽光开草昧，惟我圣君。𐰽
纲纪庶政，惟我圣君。𐰽父母万国，惟我圣君。𐰽
惟我圣君兮，覆帔如天。𐰽惟我圣君兮，自新新民。𐰽
惟我圣君兮，中外大安。𐰽惟我圣君兮，群慝消沦。𐰽
拜首稽首兮，颂溢兆民。𐰽

应当指出，托力沁先生所下“明清统治者将蒙古贵族最重要的在祭祖大典上演唱的《大番曲》、《小番词》这两首蒙古大朝歌曲之词不留痕迹地全部抹掉了”^③〔HT4"F〕这一结论纯属臆测。我们的依据是，在《成吉思汗祭典》^④有 B11 洩〔HT4"F〕和《蒙古萨满教研究资料》^⑤有 B18 洩〔HT4"F〕中都辑录了《大番曲》和《小番词》两首歌词的音标，但记音稍有差异。这两首唱词的音标语义现在尚未有人释读。另外在《成吉思汗祭典》中所记《大歌》与《蒙古萨满教研究资料》中所载《大蒙古之歌》都有歌词。《大歌》或《大蒙古之歌》究竟哪一说法更为确切，尚待继续探讨。

𐰽

注释和参考书目

①罗卜桑却丹著《蒙古风俗鉴》(内蒙古人民出版社，1981 年)蒙文版，第 191-202 页。𐰽

②贺希格陶克陶：《蒙古族古典诗歌选注》(内蒙古少年儿童出版社，1985 年)蒙文版，第 4 页。

③托力沁：《蒙古帝王朝歌》(《金钥匙》1986 年第六期)蒙文版，第 45-51 页。𐰽

④捌思吉斡节尔著、希绕僧格蒙译：《如来十二事业·第二册》第 61 页。

葛

⑤蒙古人民共和国科学院历史研究所著：《蒙古人民共和国历史·二·上册》

(内蒙古人民出版社，1986 年)第 1482 页。葛

⑥那仁格日乐：《源远流长旋律优美的蒙古筝》(《内蒙古社会科学》

1986 年第五期)蒙文版，第 101 页。葛

⑦《御制律吕正义后编》序文。葛

⑧《二十五史·清史稿·上册》(上海古籍出版社，1986 年)第 391-392 页。

葛

⑨万依、黄海涛：《清代宫廷音乐》(故宫博物院紫禁城出版社中华书

局香港分局联合出版，1985 年)第 19 页。葛

⑩乌·那仁巴图、达·仁沁：《蒙古民歌五百首》(内蒙古人民出版社，1984

年)第 995-997、977-978、1000 页。葛

有 11.沙·嘎丹巴、达·策仁苏德那木：《蒙古民间文学精华集》上册(内

蒙古人民出版社，1984 年)第 318-322 页。葛

有 12.本文中音译蒙古语词均采用类似《蒙古秘史》的注音方法。葛

有 13.策·达木丁苏荣：《蒙古古代文学一百篇》第一册(内蒙古人民出

版社，1980 年)第 132 页。

有 14.哈斯础鲁：《论〈萨迦格言〉艺术特征》(《金钥匙》1983 年第

二期)第 68 页；耿予方：《萨迦格言简析》(《西藏研究》1984 年第一

期)第 107 页。葛

有 15.蒙文《丹珠尔经》第 123 函《方技区参》第 229-246、260-267、270-287 页。葛

有 16.内蒙古社会科学院图书馆藏 2832 号手抄本。葛

有 17.赛音吉日嘎拉、沙日勒代：《成吉思汗祭典》(民族出版社，1983 年)第 166-168 页。葛

有 18.李·仁亲：《蒙古萨满教研究资料》。第一集(维斯巴登，1959 年)第 108-109 页。葛

有 19.双福、丽俊：《论有关早期蒙古歌曲问题》(《内蒙古社会科学》1988 年第 4 期)第 87-91 页。葛

第九章 朝克图台吉及其《石崖诗文》

人生好比是装满辛酸苦辣涩五味的坛罐；历史充满偶然性，机遇似马尾，差之毫厘，则擦肩而过，永不再期。朝克图台吉(1581-1637)为不得志的贵族文豪，他的一生，就象他镌刻在石崖上的、含着眼泪吟出的诗句，至今使后人兴叹不已。葛

1581 年(辛巳年)，朝克图台吉(别名：础胡尔朝克图或土门根朝克图洪台吉)出生于蒙古黄金家族，系驻漠北领有外喀尔喀七鄂托克的达延汗第十一子格勒森扎札賚尔的曾孙，其祖父为格勒森扎札賚尔第三子诺诺和卫征，其父为诺诺和卫征第五子巴拉尼和硕齐(一说为巴哈賚和硕齐，另一说为巴尔孙和硕齐)，其母系翁牛特一大家闺秀，以诚信赛音玛迪太嘎勒哈敦著称。朝克图台吉乃其长子。葛

据说，朝克图台吉他颇硕如马勺，脸红似炭火；身材魁伟，力大如牛；善于思辩，工于技艺。朝克图台吉正直、善良，自青少年时就受到了良好的教育，具有相当高的文化修养。北元蒙古佛教兴盛。在佛教文化氛围的熏陶下，朝克图台吉开始慧心启蒙，慈肠至终，信奉佛教，不违初衷，做过不少善举。葛

1601年(辛丑年)朝克图台吉 21 岁。从这一年到 1617 年(丁巳年)十七年时间，朝克图台吉曾在土刺河西岸的哈拉图特珠日亨山南麓修建了不可思议如意寺等六座寺庙。在《查干白升寺题记》中曾记此事，说“自彼成吉思汗以降，汗位阅三十一世，中兴主达延汗的吉米思根哈屯，所生次子为扎赉尔洪台吉，其驻地为杭爱汗山，管辖喀尔喀万户之君主，生七子。其次子卫征台吉，生六子：瓦其尔汗、岱青、伊勒登、础库尔、和硕齐，博迪萨多。其中如日月普照，为世间、出世间政教谋利乐者汗(此处指瓦其尔汗)和础库尔二君，君临之贤时，和硕齐台吉的诚信赛音玛迪太嘎勒哈敦与朝克图台吉母子二人，念无量众生之利益，在土刺水域唐斯克草原之西，哈拉图特珠日亨山南麓，于金牛年(辛丑年)布谷鸟月(即四月)十五日始动土建造不可思议如意寺等六座寺庙，经十七年于火蛇年(丁巳年)孟夏布谷鸟月(即四月)竣工。”葛

1618 年(戊午年)，朝克图台吉 38 岁，与其母布延图诚太后从青海特派遣昆都伦火落齐丞相等三名使者至呼和浩特，提请席勒图召固什绰尔济蒙译了《米拉日巴传》。圣米拉日巴(1040-1123 年)是玛尔巴译师之弟子，为噶举派第二代祖师，是西藏历史上著名的高僧。《米拉日巴传》，是在蒙古各地喜闻乐见的、流传非常广泛的传记体小说。《米拉日巴传》

主要叙述了藏密大师得大自在瑜伽行者米拉日巴喜金刚尊者的传承、身世、事业等。据说，米拉日巴苦修妙法，即身成佛。如果有谁能够听闻《米拉日巴传》，亦是功德无量，能证佛果。此点，有席勒图因什蒙译《米拉日巴传》后所附跋诗为证： 葛

“向善志诚有缘者，若能所闻此圣德， 葛

传记而生大信仰，都说能证得佛果。”葛

1621 年(辛酉年)秋，天高气爽。朝克图台吉是年 41 岁，狩猎于杭爱汗山的策策尔利格北山。他骑上自己心爱的战马，登高远眺，而朝东方，想起远方的姨姐，心中悲切，潜然泪下，即兴吟诗，以述心志。这篇诗就是著名的《朝克图台吉石崖诗文》。在《蒙古族文学史》中虽有《朝克图台吉石崖诗文》的汉译文，但觉得有不确之处，故我不揣自陋，在此重译，以飨读者。 葛

天界上帝之居处，人世贤君之都府， 葛

二者上下虽有别，欢爱之情却仿佛。(1)葛

色究竟天诸菩萨，世间心存菩提法， 葛

二者处地虽有别，悲悯之性却不差。(2)葛

辅佑贤王之良弼，地狱阎罗之职司， 葛

二者相色虽有别，善恶之界却不二。(3)葛

觅财奔波之乏客，行走山野之野兽， 葛

二者形体虽有别，食杀之心却相类。(4)葛

盗窃遐迩之贼人，寻隙羊圈之豺狼， 葛

辄看身形有区分，贪吃心性却一样。(5)葛

斡难河畔姨姐影，土拉江岸吾缠病， 葛

外番往流虽远隔，相思之情却一种。(6) 葛

今生难随已定局，有缘来世再相许， 葛

好似母爱独生子，事无巨细乐相助。(7) 葛

据贺希格陶克陶教授研究，诗文中所谓“人世贤君”即指林丹汗，而以“辅佑贤王之良弼”指朝克图台吉自己；以“贼人”和“豺狼”暗喻蒙奸和满清侵略者。诗歌的风格、比兴、韵味则虽然有可能受到佛教典籍的影响，然而完全表达了朝克图台吉自己的内心世界。尤其第六首诗中谈及的“姨姐”和“吾身”虽然被“斡难河”和“土拉江”、“外番”喀尔喀和“往流”翁牛特两地相隔，却不能阻隔志同道合，心心相印的情愫；而在终结的第七首诗中进一步抒发了作者自己内心的感伤之情，诗人的怀念和相思之情达到高潮。而这些只是诗歌的表层意思，在幕布之背后肯定藏匿着更深层次的含义。一言以蔽之，该诗表面上是抒发了朝克图台吉对“姨姐”的刻骨铭心的相思之情怀，而实际上是，献给林丹汗的向往之诗、怀念之诗、誓言之诗。 葛

朝克图台吉虽说不是职业诗人，但在蒙古族文学史上占有一席之地，被誉为才华横溢的爱国抒情诗人。这一散发出草原芳香的石崖诗文共七首，一气呵成，就象洪水冲破堤坝，一泻而下。昭鉴日月的真情，掷地有声的气节，数百年来感染着蒙古人民善良的情感。当即有相随的侍卫额尔赫记下并书于史册，这是辛酉年(1621)秋七月二十一日之事。两年半后，于甲子年(1624)正月十五日(一说正月十八日)侍卫岱青和勇士固扬将此不朽诗篇镌刻在石崖上。镌刻有《朝克图台吉石崖诗文》的石崖

地址，现今在蒙古国中央省德力格尔汗苏木境内的一个叫作“道图哈喇础鲁”(出声音的黑石崖之义)的地方。葛

有的研究者联系当时的历史背景，探索该诗的意境，指出朝克图台吉眷念的姨姐是象征性地表达了他对处在逆境中的林丹汗的深切惦念。朝克图台吉认为林丹汗的斗争是正义的，帮助和支持林丹汗励精图治，拨乱反正，为维护国家和民族的统一而奋斗，是自己不可推卸的历史责任。关于这一点，诗篇的跋文可为佐证。跋文道：“遵成吉思汗之后裔，瓦其尔汗之侄儿，喀尔喀朝克图台吉之命，侍者岱青、勇士固扬二人在蒙古呼图克图可汗(指林丹汗)在位时，自成吉思汗诞生的水马年(1162年壬午年)以降已阅四百六十四年，年之初木鼠年(1624年甲子年)，月之初火虎月(丙寅月即正月)之初十五大吉日书于玉石般石崖上。”葛

北元末期是个混乱日增的多事之秋，征战不休的动荡年代。1604年(甲辰年)北元末代皇帝林丹汗 13 岁登基。作为北元最后一代大汗，林丹汗亦思励精图治，有所作为。可惜当时风云变幻，动荡不安；明清两国逐鹿中原；蒙藏关系错综复杂。蒙古有势力的各大部酋均各自为政，不听大汗法令；勾心斗角，争权夺利，发生内讧；狼子野心，路人皆知。那些蒙古封建君主野心膨胀，对西藏宗教势力进行拉拢；在土蕃，教派之争不休，也都想利用蒙古施主的势力削弱打击对方。为了巩固自己的统治，结束纷争扰攘的局势，林丹汗作出了果断的决定，采取了强硬的措施。当此关乎国家、民族兴衰的危机关头，朝克图台吉以维护国家统一、民族振兴为己任，挺身而出，支持了林丹汗的正义斗争，向以藏传佛教黄帽派作掩饰的满清侵略者进行了坚决的斗争。这样，朝克图台吉

便得罪了喀尔喀封建诸侯。不少封建史学家的著述中曾谴责林丹汗和朝克图台吉，污蔑他们是非正义的。我们认为那是不外乎御用史学家的不负责任的偏见。他们指责和谩骂朝克图台吉和林丹汗等建立反格鲁派联盟，污蔑他们是妖魔附体，同室操戈，自取灭亡云云。但事实胜于雄辩，那些借助格鲁派关系的蒙古施主却排除异己，欺压善良，使朝克图台吉等正义人士无法立足，使他们迫不得已，远离故土，异地谋生。 葛

1632年(壬申年)，朝克图台吉 52 岁，悲愤之余，他毅然决定率部四万，南下青海，在那里建立了临时政权。到青海之初，朝克图台吉韬光养晦，与唐古特，蒙古等五色人士和睦相处，驻于今乌兰县县城希里沟镇。传说，朝克图台吉来到这里后曾传播过七大技艺。其一学习蒙文；其二习作买卖；其三研制鼻烟；其四建筑城墙；其五预知晴雨；其六开发磁铁；其七制造火炮。据资料显示，朝克图台吉在宗教上支持噶玛嘎举派，与藏巴汗(丹君旺波)和白利土司结成了反格鲁派联盟，并邀请林丹汗谋求向青藏高原发展。这一举措使格鲁派陷于万分危机和恐慌之中。

1633(癸酉年)，流亡异地的朝克图台吉 53 岁，他非常怀念故乡的山山水水，一草一木，心情特别沉重，望洋兴叹，出口成章，吟诵出怀土诗篇，学术界称之为《洪台吉之咏怀之诗》。据说，今传《洪台吉之咏怀之诗》之外，在蒙古国中央省扎嘎玛尔苏木牧民手里曾存有较古老的原稿和骑战马的朝克图台吉全副武装画像。 葛

1634 年(甲戌年)，林丹汗率部开往青海途中，在一个叫作锡拉塔拉的大草滩时暗箭难防，遇害身亡。对此事件，清代有些史书大作文章，

污蔑林丹汗为“妖魔附体，同室操戈，自取灭亡”，实为偏见，不敢苟同。得知林丹汗遇难的消息，朝克图台吉悲痛万分，他受到突如其来的、如此严重的打击和创伤，神志时好时坏，象一头发疯的狮子；他盼月亮，望日出，与林丹汗联手，建立千秋功业的梦想夭折了，夙愿一旦成为泡影，生活失去了任何意义。菑

1635 年(乙亥年)朝克图台吉 55 岁，为收服格鲁派派遣其长子阿尔斯楞率精兵一万开进西藏，在通天河上游遇见固始汗和巴图尔洪台吉一行，听其规劝之辞，在拉萨拜见了格鲁派首领五世达赖喇嘛洛桑嘉措。四世班禅洛桑却吉坚赞与五世达赖商议，设计行贿阿尔斯楞，以解燃眉之急，等待固始汗大军的到来。由于阿尔斯楞的背叛乃父，战场反戈，不打敌兵，反攻盟军，致使朝克图台吉失利，处于被动地位。菑

蒙古和硕特部游牧于新疆乌鲁木齐和天山南北一带，其首领固始汗骁勇善战，聪明过人。他对土地肥沃、水草丰盛的青海地区早有袭居之心。适值黄教首领五世达赖相邀，便乘机率众进入青海。1636 年(丙子年)秋末，固始汗率和硕特部兵马与巴图尔洪台吉准噶尔援军配合，自伊犁出发，穿越塔里木盆地，在深秋初冬之交，趁河水结冰之时，越过黑达等水大沼泽地进入青海，在现今乌兰县卜浪沟休整兵马。菑

1637 年(丁丑年)正月，虽然已是立春时节，但仍然天寒地冻，又新近下了一场大雪，真是原驰腊象，人走泥丸。固始汗与巴图尔洪台吉进兵青海湖西北岸，向朝克图台吉进行突然袭击。朝克图台吉连连败退，在两军激战之处有两座山岗都被鲜血染红，因而此地得名叶赫乌兰霍硕(大红山嘴)和巴嘎乌兰霍硕(小乌兰山嘴)。这就是发生在现今海北藏族自治

州刚察县叶赫乌兰苏木境内的著名的“血山之战”。固始汗之子达延台吉将朝克图台吉的残部追赶至哈尔盖勒、什哈勒干等地。朝克图台吉在一个硅石洞附近被擒，引颈受死，终年 57 岁。 葛

因时不我予无奈何，朝克图台吉壮志未酬身先死。然而朝克图台吉及其部下的后裔代代相传，连绵不绝，至今仍生息在乌兰县境内的若朗苏木、巴颜苏木等地；朝克图台吉其人美妙传说更是脍炙人口。当地遗老仍在诉说往事：“假如把持玉玺的最末一帝林丹汗能够健在来到青海与朝克图台吉会师，那么可以设想在青海高原将会耸立一座统治全蒙古的新王朝的。” 葛

朝克图台吉是个愤世疾俗、嫉恶如仇的正人君子，从不与奸人为伍。他一生坎坷不平，曾为无力回天而苦闷不已。这位草原上的“千里马”，才华未能施展，虽想有所作为，但因时代的局限所致，最终以悲剧形式终结了自己的生命。蒙古俗语云：男儿有志，战死沙场，马革裹尸，此生足矣。朝克图台吉虽然没有做出惊天动地泣鬼神的业绩，但他为人正直，忠君爱民，坚韧不拔的精神应该得到肯定和颂扬的。朝克图台吉的事迹，就象他当年所立的“川吉”一样，历经三个半世纪的风风雨雨，仍屹立在青海大地上；朝克图台吉的形象，就象他所吟石崖诗篇一样，永远是蒙古人民心中的碑铭。 葛

注释和参考书目

1.荣苏赫等主编《蒙古族文学史》(第二卷)，内蒙古人民出版社，2000年。 葛

2.贺希格陶克陶《蒙古族古典诗歌选注》，内蒙古少年儿童出版社，1985年。 葛

3.才布西格、萨仁格尔乐整理《青海蒙古族民间故事集》，民族出版社，1986年。 葛

4.萨仁格尔乐编著《上蒙古风俗志》，内蒙古人民出版社，1990年。 葛

5.王辅仁、陈庆英编著《蒙藏民族关系史略》，中国社会科学出版社，1985年。 葛

6.达·贡古尔著《喀尔喀简史》，包金刚等转写，内蒙古教育出版社，1990年。 葛

7.德·策楞索德纳木《蒙古文学(13-20 世纪初)》，民族出版社 1999 年。 葛葛

全文发表在 2008 年 12 月 15 日《蒙古学研究年鉴》2007 年卷。