

第 三 辑

国外藏学研究译文集



， 西藏人民出版社

国外藏学研究译文集

第三辑



西藏人民出版社

责任编辑 冯良
装帧设计 强桑

E-1832
15

国外藏学研究译文集

第三辑

西藏人民出版社出版
西藏新华书店发行
西藏新华印刷厂印刷

开本：787×1092开 印张：12.25 字数：238,400

1987年6月第1版 1987年7月西藏第1次印刷

印数：000,001—3,000

ISBN7—223—00073—2 /Z·2

书号：17170·30 定价：2.10 元

藏学知识
PDG

目 录

敦煌藏文写本综述……………[法]石泰安 著 耿升 译 (1)

《敦煌吐蕃文献选》第二辑序言及注记

……………[法]今枝由郎、麦克唐纳 著 耿升 译 (15)

新发现的吐蕃僧诤会汉文档案写本

……………[法]戴密微 著 施肖更 译 (65)

忽必烈可汗的第一任西藏总督

……………[美]魏里 著 沈卫荣 译 (82)

天喇嘛益西沃的《文告》

……………[美]卡尔迈 著 严申村 译 (106)

十四世纪西藏苯教经典中的蒙古人和契丹人

……………[挪威]博·克瓦尔内 著 史卫民 译 (119)

论五世达赖喇嘛的地位——其册文和封号的浅释

……………[苏]A. S. 马林诺夫 著 范金民 译 (137)

书评……………博·克瓦尔内 著 小 蓉 译 (144)

《西藏的鬼怪和神灵》再版导言

……………博·克瓦尔内 著 王 尧 译 (150)

西藏的鬼怪和神灵——比较宗教学研究

……………〔奥地利〕内贝斯基 著 谢继胜 译 (169)

松赞干布时代的西藏宗教：作为历史的神话

……………〔法〕麦克唐纳夫人 著 汪 萍 译 (258)

活佛转世制度：西藏佛教的一次政治改革

……………〔美〕魏里 著 汪利平 译 (275)

七——八世纪希腊医学传入吐蕃考述

……………克·白桂兹 著 洪武娉 译 (285)

藏医脉学诊断

……据让·普让萨德斯德勒英译本 宁红 译 (306)

西藏的妇女地位

……………米勒 著 吕才 译 (328)

珠穆朗玛峰的名称问题

……………〔德〕舒伯特 讲 胡先晋 译 (345)

古典藏文 RGod-G-Yun 考

……………〔匈〕乌瑞 著 耿升 译 (363)

乌瑞著作编年目录……………乌瑞 著 沈卫荣 译 (371)

编后

10 : 33

敦煌藏文写本综述

〔法〕石泰安 著 耿升 译

我们首先对这次学术讨论会的所有参加者，尤其向敦煌文物研究所的中国同事们表示欢迎。

我们还应对辛格——波利尼亚克基金会在资金和物资上资助这次讨论会表示衷心的感谢，尤其是对该基金会会长——法国科学院院士沃尔夫教授及副会长波利尼亚克亲王殿下对现在正从事研究的敦煌文献表现出的理解和关心表示感谢。

敦煌这一遗址的重要性是人所共知的。这首先是由于那里有大量石窟，它们可以使人实地研究绘画、彩塑、宗教和社会制度；但同时也是由于在这些石窟之一中收藏有大量十一世纪初叶之前的汉文和藏文等写本。

众所周知，敦煌和沙州地区是中国通往中亚和伊朗的重要交通枢纽之一。当时中国中原地区与其它强大邦君都保持着联系，不仅包括吐蕃和突厥回鹘地区，而且也与操印欧语言的和属于印度宗教文化的诸绿洲保持着交往。所以，我们的研究并不仅限于敦煌的石窟和写本，而且还必须扩大到中亚诸绿洲（新疆、中国和俄国突厥斯坦），尤其是于阗、吐鲁番和龟兹的大量发掘物（包括写本）。

本人于此仅准备讲一下敦煌藏文文书。为了避免可能引

000510C

起的各种混乱，必须向我们的中国同事们作一番说明。在中华人民共和国之外，学者们都习惯于讲“西藏”和“西藏学”。“西藏”一名现在仅指西藏自治区，而“西藏学”却包括整个藏族（无论他们居住在哪里，尤其是青海、现今属于四川的西康藏族人）的全部文明知识（历史、语言、宗教和社会等）。所以西藏学包括了有关藏族人（也就是人民中国的一个少数民族）的一切方面。对于敦煌文书中的古代西藏来说，我们指的是同代（唐与宋）汉籍中所说的“吐蕃”。

敦煌藏文写本的发现对于我们了解古代吐蕃（约为公元1000年之前）具有决定性意义。在此之前，我们所掌握的唯一真实和同时代的文献是某些碑文石刻、汉文编年史和其它史料。但这些文献由于其本身的性质首先都是有关政治和军事史的，对西藏文明的所有方面仅提供了一些片断性和贫乏的资料。为了对此有所理解，尤其是对于宗教问题，我们只能相信晚期学者或文人的著作，而他们又都是教徒。因此我们对于它们的可靠性抱有怀疑，对于这些资料之间的歧异和矛盾难以作出定夺。

敦煌写本文献最终可以使我们根据文书而作出判断。它几乎囊括了吐蕃古代文明的所有领域。在历史方面，我们掌握有一份具有史诗特点的吐蕃王统世系牒，内有一些有关先祖的传说，其最终成书时间应断代为公元800年左右。我们还掌握有敦煌吐蕃纪年，这是一种档案，其中把重要事件都根据汉人的模式而逐年于巴巴地记载在案（640—763年）。于此之中还应补充有关吐蕃望族、文字和论著的其它残卷。在社会方面，我们掌握有法律和典章文书、书信、买卖文契、寺籍等。最后，这批写本中有很大大一部分涉及到了宗

教，首先是佛教，但也包括苯教信轨和神话故事。除了印度佛教之外，当时就已有很大一部分关于密教的文书，而且还发现了一批译自汉文的疑伪经。最后，同样也存在着汉文文学和伦理学的文献。我们还应补充以占卜文书、印度史诗《罗摩衍那》和有关语言学的珍贵文献（两种语言的辞书、汉语、突厥语和未知语言等外来语的对音）。

斯坦因（伦敦印度事务部图书馆）和伯希和（巴黎国立图书馆）的两大特藏很早之前就可以让人使用了，因为瓦累·普散（伦敦）和拉露（巴黎）已编出了详细目录。日本东洋文库已对斯坦因敦煌藏文特藏作了一次比较详细的精辟分析，《斯坦因蒐集的藏语文献解题目录》，已出六册，（1977—1982年，第1—600号写本）。

在伯希和特藏中，于所有领域内都最有意义的写本现在都比较容易得到了，因为已由麦克唐纳夫人（斯巴尼安）和今枝由郎影印刊布了一批（《巴黎国立图书馆所藏敦煌藏文文献选》，巴黎1978年第1卷，1979年第2卷）。

西方、中国和日本的许多学者都对敦煌藏文写本作了大量研究，这些著作促进彻底更新和明确了我们的古代吐蕃知识。但尚有许多工作要作，尚存在有大量问题。大部分敦煌藏文写本均未标注时间（唯有敦煌吐蕃纪年除外）。有时文中存在有一种干支纪年，经过与碑刻和汉文文献的比较便可以从其背景来确定一个近似的时间。但西藏学家与汉学家不同，他们尚没有掌握以客观特点（如纸张、缀字法和文字特点）为基础的各种文献的一种即使是相对的年代。

无论它们是多么绝无仅有和特殊，但在古老写本与晚期传说之间并没有鸿沟。藏经洞的封闭（约为公元1035年左

右)与诸如米拉日巴那样的大法师的出现和吐蕃西部频繁的文化和政治活动(阿底峡和仁钦赞布,他们是在佛教徒赞普喇嘛益西俄带和强秋俄带的庇护下行事的)相吻合的。传统从未中断过,尽管对口头与笔头的传播作了不可避免的篡改和歪曲,晚期的作者们仍保留了一定数量的已在敦煌写本中出现的内容。

这些作者中有一些转抄了古碑铭文献,这样一来就可以填补现在碑铭中一些不堪卒谈的阙文。我们还可以发现某些文人,尤其是巴俄祖拉陈瓦(于1545—1565年间写作)逐字逐句地引用了某些敦煌写本的片断,并且还保留了它们在缀字、句法和文笔方面的特点。

这一现象导致了一种重要的发现。由于这样一位作者不可能得到敦煌写本,他可能在吐蕃本土上找到了所引文献。顺便说明一下,这就可以使人希望将来有一天会在敦煌之外的地区,在西藏本地发现古写本。但它尤其可以使人提出一个问题。部分敦煌写本文献明显是在当地写成的,即写于它们所反映其生活和挂念的那些地方。某些写本(岱噶愿文,即Pt.16和I.O.370.5号)被认为“明显是出于当地”和“是边陲拓殖制度的产物”(黎吉生:《自天而降的达磨》,载河林与斯库特主编的《佛教思想和亚洲文明》,1977年版,第223页)。但在许多其它情况下,敦煌写本应被视作是于中藏写成并收藏的文书的抄件或副本。

因此,晚期作者们引证的古文献常常可以通过古文书而得到验证。但在某些情况下,这些古文献中的任何一种都无法核对晚期著作。巴俄祖拉陈瓦的史著《贤者喜宴》中的堪松德赞的敕令即属此例,其中存在有许多异文。此外,由于

该作者表现的非常诚实可靠，许多著名史学家都生搬硬套地将之当作真实文献（尤其是黎吉生，见《西藏的第一部教法史》，载《西藏学报》第5卷，第12期，1980年）。但我们却不时零星地发现了这位十六世纪的作者在词汇或文笔方面的变化（有意的或无意的）。虽然说必须采取谨慎态度，但一般来说，晚期作者们仍是值得信赖的。

在另一部文献（它声称可追溯到九世纪初叶，但肯定在晚期作过修订）《拔协》中，则是古代汉文史料可以验证其真实性（如在由吐蕃赞普派往天朝的一位使节的问题上，他曾在四川受到一名禅宗大师的接待）。

因此，敦煌写本并不是孤立的，传说从未中断过。晚期的传说之一从未被西藏学家们接受过，他们一概将之归咎于佛教徒们极端虔诚的心理。据这一传说认为，佛教早已经由第一位大赞普松赞干布（薨逝于公元649—650年）传入吐蕃。但是，无论这种传说真假与否，它确实是在公元800年左右已由一批碑刻、巴俄祖拉陈瓦所记载的王浩和某些敦煌写本得以证实。在敦煌吐蕃纪年中则对此毫无记载，但这种观察问题的方式在虔诚的佛教徒赞普们时代（约为公元780—840年）则广为流传，甚至在有关这些赞普之前的事件问题上对《吐蕃王统世系牒》的写作施加了影响。

至少有一卷敦煌写本中同样也证实了其它的晚期传说。这就是对于吐蕃赞普第一位先祖起源的各种猜测。晚期作者们之间的分歧应追溯到一卷敦煌写本Pt.1038号，其中已经并列了五种不同的说法。令人遗憾的是我们不知道这卷敦煌写本的具体时间（九或十世纪）。

一般来说，敦煌写本的断代都提出了一个问题。在最早

欢欣若狂的气氛中，大家可能希望会接触到吐蕃初盟的事。但直到目前为止，这种希望终于落空了。除了敦煌吐蕃纪事似乎是转引档案文献之外，我们可以断代的最古老的写本应追溯到八世纪末和九世纪初。麦克唐纳夫人想对Pt.1047号占卜文书写本断代（或至少是第一部分），她认为该写本是松赞干布时代的，因为其中非常生动地描述了该赞普一位大相的丰功伟绩（《敦煌吐蕃历史文书考释》，载《拉露纪念文集》，巴黎1971年版，第291页）。但这一断代仍令人置疑，难以形成定论。

我们于此必须提醒大家注意。汉学家们有时认为敦煌藏文写本完全是属于吐蕃占领该地区时代的（781—848年）。事实绝非如此。甚至在汉人重新收复该地区（除了陷落于回鹘人手心的部分领土之外）之后，吐蕃人和其他非汉族居民继续生活在那里。现已证实，一直到公元1000年左右，那里的藏语一直作为一种通用语言，尤其是作为与于阗国王通信的语言使用（乌瑞先生已发现了十世纪时的十八卷写本，见《吐蕃统治结束之后甘州诸邦和于阗宫廷中使用藏语的情况》，载《亚细亚学报》，1981年，第81—90页以及有关《于阗授记》的情况）。

现在于敦煌藏文写本中又有某些新发现。

一，禅

我们很早就知道了有关汉族禅宗在由墀松德赞赞普于公元八世纪末组织的中印僧侣大辩论期间传入吐蕃的档案。最早的研究成果归于戴密微（《吐蕃僧诤记》，巴黎1952年版）和拉露（《有关汉族禅宗发展的藏文文书》，载1938年

《亚细亚学报》，《菩萨法王经》，载《亚细亚学报》1961年）发表的。但它们的译文都需要重新审核。

特别是日本学者们在分析有关禅的敦煌藏文和汉文写本中澄清了许多问题。我们在戴密微先生的两篇文章中可以发现这方面的书目（其一载《通报》第56卷，1970年，第29—44页；其二载《敦煌学论文集》第1卷，日内瓦——巴黎1979年版，第1—16页；由纪尧姆·玛拉和木村隆德所作的增补，见《敦煌学论文集》第2卷，日内瓦——巴黎1981年版，第321—327页）。我们还应从中增补木村隆德的《摩诃衍之后古代吐蕃的禅宗》，载《亚细亚学报》，1981年，第1—2期，第183—192页；山口瑞风的《敦煌藏文禅宗写本研究》，载《亚细亚学报》，1981年，第1—2期，第287—295页；《敦煌佛典和禅》，徧原久雄和田中良昭本，1980年东京版；田中良昭的《敦煌禅宗文献的研究》，1983年东京版。

我们于此仅讲一下有关吐蕃的某些新发现。吐蕃赞普及其阁僚们无疑大部分都不懂汉语，他们通过藏译文而清楚地获知了这一切。事实上似乎并不是只举行过一次僧诤会，而是持续了一个阶段的争论，禅宗的传播一直持续到九世纪初叶。这一活动引起了吐蕃与密宗的接触，无疑促进了吐蕃古旧派大圆满派的形成。

吐蕃人通过译文不仅获悉了自菩提达摩以来禅宗世传的正统传说（见《楞伽师资记》），而且还得到了许多不大著名的禅宗法师们的“语录”。他们特别是了解以无住（BU—ču，714—774年）及其师无相（684—762年）为代表的四川宗。无相是一名新罗僧，出生于金氏家族，他可以被

考证为《拔协》（晚期著作）中的金和尚，曾于750—760年间接见年轻的吐蕃赞普墀松德赞的一名使节（见山口瑞凤文）。

二、疑伪经

大量疑伪经的藏译文（有时同一经文有多种写本）的存在也证明了典型的汉族佛教在吐蕃所占的重要位置。敦煌写本中同样也存在着这些疑伪经的汉文写本，甚至有时还有粟特文和回鹘文译本。

小留宏允曾列了一张主要是属于禅宗的疑伪经统计表。除了禅宗教理之外，这些伪经为吐蕃人带来了另一种典型的汉族佛教内容，即“忏悔”行为，我们在《大佛顶经》（《大正新修大藏经》第945号，705年左右的伪经）和《大通方广经》（《大正新修大藏经》第2871号，敦煌写本）中都可以见到。

包括有典型汉族观念的其它伪经已由笔者本人作了研究（1980—1981年的《法兰西学院年鉴》和《古代吐蕃资料汇编》〈一〉，载《法兰西远东学院通报》第72卷）。其中有许多是赞扬“孝顺”观念的伪经，尤其是《佛说天地八阳经》，其中抨击了民间宗教或无名宗教的许多方面（有关“阴”和“阳”的诡辩、占卜、使用巫医、婚表仪轨等）。我们在一些地道的藏文文献中也发现了这些内容，如由和尚们传播的道德和智慧格言等。麦克唐纳夫人分析了这些文献中的许多种（上引《敦煌吐蕃历史文书考释》），由于她没有掌握汉文文献，所以认为是发现了吐蕃非常古老的宗教和习俗的特点。我们在今枝由郎的《生死轮回史》（1981年巴

黎版)中又发现了这种观察问题的方式(我认为是错误的)的影响。今枝由郎译注了一篇藏文文献,其中使一些普通的佛教观念与对须大擎本生事(《庄严宝树经》)和《陀罗尼经》的摘要并列存在。

三, 其他汉文文书(儒教)

今枝由郎考证出了一篇汉文史籍《战国策》的藏译文(pt·1291号,载《匈牙利东方学报》第34卷,第1—3期,1980年),他提请大家注意吐蕃人曾于公元730年向唐朝宫廷索求经典著作。我们确实在敦煌写本中发现了《周易》《易经》、《礼记》、《论语》等汉文经典的引文。颇有意义的是这些著作的摘录载一汇编文集中(pt·992号),与一些佛教格言和《孔子项托相问书》(自从苏远鸣自1954年于《亚细亚学报》撰文以来就为人们熟识了)同时存在。

但这一类中最长和最有意义的文书则是《书经》的译文或改写文(pt·986号),已由伯希和和拉露(见其《巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌藏文写本目录》)考证出来了,因为文书的题跋中写有“《尚书》卷6写讫”等文字。今枝由郎宣布将作一个译注本并准备在即将出版的《讲座敦煌》之一卷中讨论其辞汇问题。笔者本人所作的部分分析(石泰安:《古代吐蕃资料汇编》〈一〉)得到了两点重要发现。

《书经》藏译文中的一句话曾被拉萨唐蕃会盟碑(821—822年)的作者们镌刻在石碑的一侧,由于各种原因而没有在汉文碑中出现相对应的句子,因为其中指出“唐朝与蛮貊诸国迥异”。唐朝皇帝与吐蕃赞普一样具有行使政权的智慧和艺术。此外,在这一会盟碑中使用了六十甲子纪年(石象

在当代的其它藏文文书中使用十二地支纪年），而且似乎也是首次使用。但是，这种纪年法也出现在《尚书》的藏译文中，所以它可能晚于821年。

另一篇更为古老和完全是用藏文写成的（八世纪末或九世纪初）的碑文是为墀松德赞赞普记功的，其中也包括许多我们在《书经》藏译文中发现的句子（某些句子同时出现在这两种文献和拉萨会盟碑中）。在完全是用藏文写成的碑刻和汉文经典的藏译文中，藏文方言辞汇完全相同。双方的主要观念都相同，如王权、伦理、习俗、文明和蛮夷地区的对立等观念。这里又提出了一个微妙的问题：双方的观念仅仅是相同或相似还是互相借鉴的呢？

四，两部辞书

我们很早以来就得知，可能是在814年，吐蕃赞普诏令一劳永逸地确定用于翻译佛经的辞汇。其结果是产生了一部梵文——藏文辞典或辞汇集《翻译名义大集》。因此，它是用以翻译印度文献的，赞普的敕令说明过去曾使用过其它术语。

另一部辞书是由日本学者们发现的，他们研究了禅宗汉文佛经的译文（见石泰安《古代吐蕃资料汇编》〈一〉中的书目和分析）。他们称这部辞书为《古辞书》，以与被他们称作《新辞典》的《翻译名义大集》相区别。我更为喜欢分别称之为《汉文辞书》和《印度文辞书》，因为二者可能都曾在814年前后使用过。最新的事实是发现“汉文的”或“古旧的”辞汇并不仅限于禅宗经文。在根据汉文本翻译的所有经文中，一般都要使用它（有时略有讹变），如《八阳经》

那样的伪经和《尚书》那样的经典。最为引人注意的是，除了真正的佛教术语（其中的辞汇是由新词，即新创的表达方式）之外，为了表达非佛教的和其它领域中的概念，这一“汉文辞书”与我们在完全是用藏文写成的著作中发现的藏语方言相似。它们如此相似，以至于在缺乏明显标志（如《尚书》中的汉文专用名词或某种尊号）前，根本无法区别一部完全用藏文写成的文书或一种译文、改写本、模拟文或仅仅是受汉文文献影响的著作。

对《汉文辞书》或《古老辞书》中辞汇的研究又导致了另一种新发现。在该辞汇汇编中，汉文的“圣”字被译作了藏文的 'phrul (-gyi)。在“印度辞书”或“新辞书”的汇编中，又译作了 'phag-pa。

这样一来，我们就可以看到吐蕃佛教徒赞普的尊号 'p-hrul-gyi lha bcan-po 就相当于这些赞普们在汉文写本中所享有的“圣神赞普”之尊号。汉族皇帝也使用“圣神”这一尊号。据笔者认为，吐蕃人借鉴了这一尊号并且还追溯既往地将之运用到该王朝的第一位赞普松赞干布及其神话先祖鹞提勃悉野身上（见石泰安：《圣神赞普名号考》，载1981年的《亚细亚学报》）。

五、授记以及王权和佛教的衰败

今枝由郎研究了《文殊师利根本仪轨》（印度事务部图书馆IO·380·1号敦煌写本）的一残卷，它是关于向忻都公们授记的（载《敦煌学论文集》第2卷，日内瓦1981年版）。其题跋可以使人将之断代为公元800年左右（也可能稍早或稍晚一些时间）。某一位其名由 *ṣa 或 *ca（事实上

肯定应为“pa”开始的国王注定要在雪山之中享有巨大的权力。虽然把该国王置于了印度，但似乎是保留了暗示堀松德赞的内容。

桑木丹·噶尔美也于同时发现了一密教残卷（pt·840号），其中把同一位赞普堀松德赞考证成了一位“ca氏”国王，起源于神和菩萨世系（载《为石泰安先生祝寿的密教和道教研究文集》，1981年布鲁塞尔版）。正如稍晚一些时候的神喇嘛益西俄岱僧侣赞普于十一世纪初所作的那样，其中抨击了密教的弊端，但同时又肯定佛教（密教无疑除外）从儿子达摩王子开始到孙子微松时代一直很繁荣。我们认为应该这样翻译其中的第六行，但噶尔美却理解作：“从神子达磨到微松及其后裔”。这一译文导致作者把该文献断代为九世纪末或十世纪初。本人难以苟同。

作者强调指出，该文献与把抑佛和灭佛归咎于朗达磨的传说是互相矛盾的。他没有注意，在敦煌对乌东丹（即达磨）和微松诸赞普而写的原文，其中提到了为这些赞普们举行密教仪轨（pt·134和230号）。晚期的传说（甚至包括《唐书》在内）都指出，达磨赞普开始时优待佛教，只是后来才灭佛（汉人认为这位末代赞普很残酷、贪酒和恋色）。陈祚龙先生也强调指出，达磨赞普保留了佛教徒大相尚乞心儿的职务，但却出现过动乱（陈祚龙：《悟真的生平著作》，巴黎1966年版，第23页）。这些动乱也由讲密教的一卷敦煌写本（印度事务部图书馆所藏斯坦因敦煌藏文写本第752号）所证实。我在法兰西学院任教时把最后课程用于了研究这些问题，今后仍需要继续进行。已经有人指出，归咎于达磨的抑佛与唐朝的一次著名的公开毁佛几乎发生于同一