

第五辑

国外藏学研究译文集



西藏人民出版社



2 030 4840 6

第五辑

国外藏学研究译文集

王尧

主编



西藏人民出版社

责任编辑：冯 良

装帧设计：强 桑

国外藏学研究译文集（五）

王 尧 主编

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 32开 印张：17.625 字数：350千字

1989年12月第1版 1989年12月西藏第1次印刷

ISBN7—223—00267—0/Z·11

印数：01—1,500 定价：3.70元

编者赘言

《国外藏学研究译文集》第五辑包括几篇西方藏学界的名著，值得向国内同行推荐：

“笺注卫藏圣迹志”是意大利罗马大学博士生费拉丽女士（1918—1954）的遗著，也是她的学位论文。女士英年早逝，令人叹惋，遗文经毕达克先生整理，列入罗马大学东方丛书，成为藏学界非常合用的工具书，尤其是714条注释，引证兼详，可以看出作者在历史学、宗教史和历学地理学的工夫，今译出以飨读者。

挪威学者、奥斯陆大学的苯教专家帕·克瓦尔耐教授的名字在我国已不陌生了，他的新作“西藏苯教徒的丧葬仪式”一文，是他在大量的室内工作和田野工作的基础上完成的扛鼎之作。对于藏族的丧葬风俗以及处理生死问题的文化心理有极为细腻的描写；他的另一篇大作“巴黎吉美博物馆的敦巴辛饶生平的唐卡释文”是对苯教先知辛饶生平历史形象性的叙述，对了解苯教史和辛饶大师传记均有参考价值。

已故的奥地利藏学家内贝斯基的名著《西藏的鬼怪和神灵》一书，蜚声国际藏学界，早有定评，可以看作比较宗教学的杰作。我们在前面（三、四两辑）做过一些介绍，这一

辑中选译了“占卜术”和“战神”两篇向读者推荐，从中可见用文化人类学的方法去观察迷信——宗教产生的过程。

英籍藏族学者桑木丹·噶尔美近年来不断发表他研究吐蕃王朝后期、苯教史等新作。这里译出的他对朗达玛后裔诸王世系研究的新成果，供读者探求。

西德的藏文大藏经版本研究专家艾依玛博士的新作：“西藏‘甘珠尔’（佛语部）的历史”一文是他收历年来研究心得作的一次简明扼要的铺叙，阅后读者对这一问题将有明晰、系统的了解。法籍日裔学者今枝由郎的“丽江版藏文《甘珠尔》”正好是艾依玛的文章的赓续和具体化。这两篇文章对于藏文大藏经起源、发展、流布和版本关系的观点值得注意。

美国青年女藏学家珍妮特·嘉措女士，以研究唐东杰布的生平而闻名于藏学界。这里译出的论文“论预言文献——‘绛（布）’”是她在1985年8月国际藏学会（慕尼黑）上宣读的，她用很新的途径来探索“绛布”（ཤར་བྱ་）在西藏文化史上的作用，耐人寻味。

托玛斯、乌瑞是英国和匈牙利的最有成就的老一辈藏学家。托玛斯早已作古，乌瑞尚健在，他们对敦煌文献研究的贡献是众所周知的。这里分别译出他们三篇文章，向读者推荐。

西德的藏医专家伊丽莎白·芬克博士，她年事已高，仍坚持开业应诊，寿世济人，仁者之心，令人钦佩。业余仍在传授藏医学，这里译出的“藏医学基础”是她用英、德两种文字分别出版的专著，向西方医学界介绍藏医，也是西方人士了解藏医学的入门捷径。

王 尧

1988年3月30日于北京中央民族学院

目 录

编者赘言

赞普天神之子达磨及其后裔的王统世系述略

……………〔英〕桑木丹·噶尔美著 米 松 译 (1)

新疆发现的吐蕃文书中记载的吐蕃军队

……………〔英〕托玛斯著 王青山 译 (26)

有关公元751年以前中亚史的藏文史料概述

……………〔匈〕乌瑞著 荣新江 译 (39)

藏人使用汉族甲子纪年法的早期例证

……………〔匈〕乌瑞著 熊文彬 译 (82)

西藏苯教徒的丧葬仪式

……………〔挪威〕帕·克瓦尔耐著 褚俊杰 译 (120)

巴黎吉美博物馆藏叙述敦巴·辛饶生平的唐卡

……………〔挪威〕帕·克瓦尔耐著 王维强 译 (182)

西藏的占卜术……〔奥地利〕内贝斯基著 谢继胜 译 (191)

西藏的战神……〔奥地利〕内贝斯基著 谢继胜 译 (206)

“黑头矮人”出世……〔英〕桑木丹·噶尔美著 耿升 译 (237)

西藏“甘珠尔”(佛语部)历史释

……………〔西德〕艾依玛著 熊文彬 译 (270)

丽江版的藏文《甘珠尔》……〔法〕今枝由郎著 耿升 译 (277)

论预言文献——“绛(布)”……………

……………〔美〕珍妮特·嘉措著 陈楠 译 (292)

藏医学基础

.....〔德〕伊丽莎白·芬克著 洪武婵 译 (309)

笺注《卫藏圣迹志》

.....〔意〕费拉丽著 沈卫荣 汪利平 译 (359)

赞普天神之子达磨及其后裔之 王统世系述略

[英]桑木丹·噶尔美著 米松译

达磨赞普是吐蕃王朝最后一代，即第四十一代君主。有关自他执政起一直到公元十世纪之前这段历史的参考资料十分匮乏，即便有些零星材料，也紊乱不堪。所以，要撰文阐述这段历史详情十分艰难。而且由于我们藏族历史学家们都是佛教徒，因此著者所见尽是佛教之伟大及做佛教施主的王臣们法行之荣耀，而对当时真实的王统历史事实和有关的社会状况一般根本不作记载。一般说来，所谓历史就是对所处时代耳闻目睹的为人民生活的变迁和政治变革原原本本地作直笔记录。如果这样写历史，即便没有进行深入的科学研究，那也能写出真实可信的历史来。另外一类历史和王统史是著作者积累了大量的记载数百年前社会变迁的史料，只有在对其进行长期的研究的基础上，才能辨别出真伪，否则难以使人信服。依此，可以把我们藏族的历史文献划分为两类。第一类是公元十世纪以前历代赞普生前所立的石碑和他们所颁定的大小盟书，以及当时撰写的古代历史文书，如沙州即现在一般称作敦煌的地方出土的古藏文文书，并包括在敦煌附

近发现的书写在木片上的木简。第二类是公元十一世纪，更多的是在这以后撰写的各种王统史和教法史。这后一类也有一些堪称典范之作的王统史。例如，历史学家拔卧·祖拉陈哇（1504——1566年）成书于公元1564年的《洛扎教法史》即《贤者喜宴》，是当今世界上所有藏族历史学家们一致公认的最典范的著作。这部著作之所以受到如此推崇，是因为著者没有过多地重复以前教法史所罗列的传说、历史相杂的材料，而是原封不动地记录下了有关古代史的碑文文献，又到桑耶，把旧书库中所藏的诏令盟书忠实地录了下来。因此，我这次简述这段历史是以古代文书中有关达磨王的零星材料为基础，同时补充了后世各种文献中的有关可信史料。

“朗达磨”这个名字尽管在后来的教法史中经常出现，但目前公元十一世纪以前的文献中还没看到。在古文献中一般称其为赞普乌东且（འཛན་པ་འཛིན་པ་འཛན་），或东且（འཛན་པ་འཛན་）及天神之子达磨（ཁོ་མཛན་པ་མ་）。父圣王赤德松赞，后世称其为赛纳累庆云（公元800——836年在位），同母没卢萨·拉杰生有二子，达磨为长，生于公元803年。《巴协》和其它史籍均载，两兄弟中藏玛出家为僧，其弟圣神赞普赤祖德赞，后世称之为热巴巾，薨于公元836年，遂由天神之子达磨即大蕃王位，是年36岁。娶那囊萨和蔡绷萨彭二人为妃，但二妃是在达磨即位前还是在即位后所娶则不甚清楚。

当时大蕃（这里“大蕃”作英文EMPIRE解）主要的社稷大论由韦·结笃热悉诺聂担任。蕃王赤达磨不仅统治着整个吐蕃本部，而且采取军政并用之策继续统治着吐蕃控制下的沙州和中亚（འཛིན་པ་འཛིན་པ་འཛིན་པ་），丝绸之路上的小邦回鹘及于阗。尽管在其弟赤热巴巾在位期间唐蕃双方订立了和平

盟约，但吐蕃还是在其所有的边界，特别是在吐蕃东北安多宗卡青海东部和东南部边界地区驻扎了庞大的军队。在青海东部设有以宗卡安抚使为官长的大蕃通巧万户机构。在赤达磨王时期，统辖此地军队的兵马大元帅是韦·重协。

尽管没有象以前的赞普那样继续扩张大蕃属地，但吐蕃显然凭借政治威望和军事武力平安地统治着其属下地区。在赤达磨王时期有许多其祖先们修建的佛教寺院，诸如昌珠寺、桑耶寺和大昭寺，以及其弟赤热巴巾时在安多宗卡修建的岱噶玉园寺(རེ་ག་གཡ་ཚལ་བྱི་གཙུག་ལག་ཁང་)等。这些佛寺普遍与后世寺院规模相当。从赞普赤松德赞时期始，所有的寺院都有为数众多的僧人。他们不仅可以从蕃王府库中享用生活所需，而且蕃王还赐以许多称作“寺属民户”的属民供养僧人。从赤热巴巾时始，寺院虽已有寺属民户和养僧属民，但还赐以其大量的农田和牲畜，这样，吐蕃社会上佛教上层僧人控制了大量的供养田庄，并且开始撇开王室和政府，对田庄里的养僧属民直接进行统治，同时制定了养僧属民不向蕃王交纳赋税，不为政府服兵役的特殊法律。于是第一，寺院僧人继续不断地从蕃王府库中支取生活用品；第二，僧人拥有的百姓不向政府交纳赋税，不承担兵役；第三，在吐蕃控制的域外地区及蕃唐交界处还需要维持的各路大军。这三者显然给达磨王朝和吐蕃百姓在经济上带来了沉重的负担。以前历代赞普在位期间，主要致力于发展军事力量，但在赤达磨蕃王期间，由于佛教蓬勃发展，故而佛教的费用几乎同军费开支相等。

当时吐蕃不仅经济上困难重重，而且在人口上也同样面临着困难。各代赞普执政期间，吐蕃在中亚各邦国行列中，

无论经济力量、政治威望或军事武力都盛极一时，众多小邦俯首称臣，在实力、军威方面与大唐亦可匹敌，这是世界上治藏族史者所共认的。勿庸多言，要保持如此强大的兵力需要众多的人口服兵役。如果把当时的人口同二十世纪藏族人口仔细比较一下，那末，当时藏族人口显然要比二十世纪藏族人口多，但《巴协》中的历史记载暗示我们，赤达磨王为吐蕃的人口深感焦虑。当时他已清醒地认识到出家为僧的人如逐渐增多，则吐蕃的人口势必逐渐减少。

在我们藏族的历史上没卢氏和韦氏这两个古老的豪族大姓长期以来在政治上互相竞比。都松莽布支（676——704年在位）和赤德松赞两位赞普相继从没卢氏家族中娶女为妻，所以，后来这个家族的后裔一直享有舅臣之称。这个家族的后裔曾积极促成蕃唐双方为和平进行协商，为实现和平安宁作出过重大努力。他们笃信汉地佛教。同时，赞普赤松德赞的妃子没卢萨·结莫尊（འཇམ་དཔལ་ལྷ་མོ་མཚོ་ལྷ་མོ་）后来成为沙弥尼，人称“觉莫降曲”，是汉地和尚摩诃衍的主要施主，她积极为在吐蕃弘扬汉地佛教顿门派而努力，并把上述和尚从沙州召至吐蕃。

韦氏家族从公元六世纪左右以来便是建立和统一吐蕃王朝的元勋之一，到赞普赤松德赞时期权势更为显赫，他们不仅不那么重视蕃唐之间的和平，而且笃信印度佛教。这个家族为迎请希瓦措大师和修建桑耶寺做出了积极努力。韦·赛囊，后来出家，法名为益希旺波，他是桑耶寺第一任藏族堪布。第二任堪布也出自此家族，名叫韦·白央。他们两位都反对顿门巴派，后来成为击败摩诃衍和尚的主要人物。败北的摩诃衍和尚被驱逐至沙州。

赤达磨王的生母没卢萨·拉杰不仅根本不信汉地佛教，还讥讽说：“释迦牟尼佛像也是文成公主带至吐蕃的汉神。”不仅如此，而且还诋毁道：“文成公主精于地相堪輿，为使吐蕃社稷衰败并使吐蕃归于唐朝治下而改变了吐蕃山隘要害之形势。”^①很显然赤达磨对吐蕃疆土非常热爱，对唐朝及其邻邦的政策疑虑重重。社稷大论韦·结笃热悉诺聂也对以没卢·赤松结达囊等为首的大臣签订蕃唐和平盟约的协议颇为不满。其弟赤热巴巾由于虔信佛教，因而不忍蕃唐双方长期争战，所以同意没卢·赤松结达囊同唐朝磋商蕃唐和平盟约，这样便于公元822年订立了盟约。

但是自赤达磨王之父王赤德松赞时期，朝政大权就由上层僧人勃兰伽·贝吉云丹和娘·定埃增执掌。在一般情况下，历代蕃王朝只设一位称作“参与诏令，一统内外，掌执社稷者”的大论，^②但在赤热巴巾时期，不仅委任了勃兰伽·贝云和没卢·赤松结达囊两人为社稷大论，而且因勃兰伽·贝云为僧僧，故比没卢·赤松结等俗臣更受重视。想必这也是没卢·赤松结不居拉萨而常住青海地区的原由吧。从此以后出现了僧人执掌社稷大权的现象，为此以没卢氏和韦氏为首的贵族大臣，如俗臣没卢·赤松结达囊和韦·结笃热悉诺聂等对“以佛法治理朝政，以僧人执掌重权”^③的做法极为不满。尽管赤热巴巾对俗臣们宣扬虔信佛法是造化功德，但俗臣们已认识到佛教僧众对政治权力的觊觎之心不可忽视，所以指责热巴巾“将朝政大权委托给高僧大德”。^④因此没过多久，即公元836年，以韦·结笃热悉诺聂为首，惨刃赤热巴巾于手下。因此，天神之子达磨即大蕃王位时，发展佛教和吐蕃军事政策之间的矛盾十分尖锐，同时没卢氏

和韦氏两大家族为了夺得吐蕃军务、政务大权而争斗不息。

“朗达磨灭法”之说质疑

王统史、教法史中所记载的赤达磨王“灭法”一说最早可以追溯到《巴协》一书。此说也出自《巴协续本》一书，但《巴协续本》是公元十一世纪末或更晚的著作，书中不仅出现了神喇嘛·益希沃、拉尊强曲沃和译师仁钦桑波三人的名字，而且还出现了所谓“时轮历算”这一词语。所以该书肯定是根据文献和古代传说等材料写成的，而且还是在赤达磨过世约二百五十年左右后写成的。更重要的是，它还是由对韦氏（ཁག་）或巴氏（པ་）家族非常偏爱的人写的。书中所述赤达磨灭法之事可能是讹传，以实事求是的科学眼光来看，书中很多内容极难视作信史。书中所记赤达磨事迹同古文献也很难吻合。《续本》只简述了灭法的经过，而对灭法之原由则语焉不详，同时对整个吐蕃本部当时的政治社会状况亦只字未提；而且书中把赤达磨写成愚庸之辈，说他“中了魔”，把他的朝臣写成一群盗匪。我认为这是后世的佛教史家们重新杜撰出来的历史。^③

由于大蕃军费开支很大，又需要大批属民服兵役，赤达磨和他的社稷大臣韦·结笃热悉诺聂于公元831年左右废除了蕃王府库向上述寺院及寺院僧众支付生活资料的制度，收回了寺院田庄，释放了养僧属民和寺属百姓。由于政府需要青年男子服兵役，因而下令禁止青年男子出家为僧；由于众多百姓出家为僧对吐蕃的人口将会造成严重危害，故下令让部分僧人还俗。看来这只是强烈反对佛教僧人依靠他人有生

的制度。

按佛教说法，有无佛教反映在别解脱戒的戒统上，这看来就是后世史家“灭佛”之说的依据。但在赤达磨王时期密乘十分兴盛。如按照密咒金刚乘乃佛法之精粹之说，那么赤达磨王只是下令废除寺院中佛教僧众寄生他人的制度，并没有下令根除佛法。这一点从下面这段古文献中可以看出。

“域高地洁之蕃域，
雪山高洁万物胫，
水漫平川万物首。
神灵仙境中心地，
有王名作结波扎(ཏཱ་ཤ་ཏ་)，
此乃天神菩提种。
赤松德赞天神子，
印度请来规范师，
茫茫黑夜点明灯，
光芒遍照蕃域境，
众生走上菩提道，
神子恩比天神重。
佛教理义相合时，
内外二道之大师，
业力金刚大贤哲，
三者不共威仪路，
贤洁操行无瑕疵，
蕃域众生乐融融。
上至天子达磨王，
下至其子欧松间，

蕃地万众得安乐，
人丁兴旺万事成。”

上面这份历史文献肯定是公元九世纪后半叶时的作品，是我于公元1976年在敦煌古藏文写卷中发现的。由于以前的学者都没见过它，在此我把它奉献给藏族历史学家们。^①这份历史文献是在当时写的，因而是一千二百年以前的没有掺杂后世史家偏见的可信史料。文中“结波扎”在讲述金刚乘源流时会提到，它恰似在吉祥山顶上向怙主金刚手大势至请求密乘十八本续的君王。这方面在其它书里有详细论述，可资参阅。^⑦如是可见，自达磨王至其子赤欧松间，史料上只说佛法十分兴盛，而没提灭法之事。

达磨赞普一如既往地统治着沙州和居住在中亚丝绸之路上的吐蕃属民。有一份这些地方居住的吐蕃治下各族祝愿大蕃安宁、蕃王长寿、王威日增的愿文写道：

“为赞普天神之子乌东旦之功德发回向愿，
（殿下）乃吾等属民之供奉处，自即位以来，
超度众生，实乃解脱之渡舟，利益众生，恩被
万民！

祝愿（殿下）克服魔障，寿比南山！

（殿下）翻新经堂、佛塔，使日月所被之处正
法永世长存，成为芸芸众生之福泽根基！

八方邦主竞相归附，愿（殿下）今生今世永无
凶咎、魔障及敌国来犯，寿元如雍仲长固！”^⑧

赤达磨王遇弑

赤达磨王在位时期，佛教寺院制度受到很大冲击，使得桑耶寺和其它寺院中僧人的生活出现困难。因此，在大蕃弘法政策与军事政策间的冲突亦日渐激烈。桑耶寺的僧侣们无法接受赤达磨所实行之政策，最后于公元842年，赤达磨王在四十九岁那年在拉萨被拉垅·贝吉多吉刺杀身亡。关于拉垅·贝吉多吉，各教法史之说法各不相同，有的说他是成道者，也有的说他是密宗大师，不管怎么说，他是一个僧人。而且从我们见到的一份古代敦煌写卷文献^②中发现他还是桑耶寺第九任堪布。史料上说，他坚持过出家人生活，逃至下部朵康地区后，因刺杀蕃王而无法给人授比丘戒，这也能说明问题。由于现今能见到的王统史和教法史，根本就没有关于桑耶寺历任堪布的记载，因此上述文献就显得非常重要了。赤达磨王废除了佛教寺院依靠他人为生的制度，桑耶寺堪布要杀死蕃王便不足为奇了。但无论怎么说，赤达磨王被杀后，由于执掌蕃政的悉补野蕃家族后继无人，是以悉补野蕃之王统中断。在历代赞普中，有的由于作了佛教的施主，所以上层佛教僧人常以“法王”、“菩萨”等称颂之。然而佛教上层僧人刺杀赤达磨王，不仅使自己所珍视的蕃王施主世系中断，而且佛教上层僧人的做法还在西藏历史上造成了非常严重的后果。何以言此？因为自赤达磨王被杀后，在西藏不仅再没有出现一统天下的藏王，而就是藏族自己的政府也不能直接统治民众，西藏四分五裂。直到公元1950年这一千一百多年的时间里，根本就没能再建立起象往昔

赞普时代那样一统西藏的政府。

虽然后世的各种王统史和教法史中都说，赤达磨王被杀后，那囊萨生子永丹，蔡绷萨彭生子南德欧松，然而在古文獻中只出现过欧松的名字，根本就没有出现永丹的名字。^⑩因此对藏族历史非常精通的黎吉生先生认为永丹王子是不存在的。藏族历史学者娘热·尼玛沃色（1124——1192年）所著《教法史·花蕊蜂蜜醍醐》（《ཆེན་འབྲུང་མེ་ཏིག་གི་ལྷ་མོ་ཐུང་ཐུང་གི་འབྲུང་》）和萨迦·索南泽莫（1142——1182年）所著《法入门论》（《ཆེན་ལ་འབྲུག་པའི་ཞུ་》）两部著作中都出现了永丹的名字。因此最早也就是到了十二世纪时才有了关于所谓天神之子欧松兄弟永丹的记载。不仅说（欧松）有一名为永丹的兄弟，而且还罗列出了他的子嗣传承，对此还需要进行深入研究。蔡绷萨·赞莫彭在雍布拉康生欧松，而且肯定是在赤达磨王被刺后所生，然而倒底是在赞普被刺后多久所生则不甚清楚。但由于是在赤达磨王被刺之后所生的，因此对他是否真为悉补野家族之王胄亦颇有争议。此王成年时由其生母代理朝政，在敦煌文献中称其母为“觉莫赞莫彭”，古文献里起初称欧松为欧松殿下或天神之子欧松，他执政后便被称为赤欧松。在迄今所能见到的史籍中看不到有关此王业绩的记载。关于此王是否为悉补野王胄之争论成了没卢氏和韦氏家族间争论的由来，最后没卢氏家族及其所属势力认定他为悉补野家族之后裔，承认他为吐蕃之王。韦氏及其所属势力则以天神之子欧松并非真正的悉补野王胄为由，说他无权继承吐蕃王位，最后没卢氏和韦氏两大家族在卫地挑起战争。后来，这一争论经由康区和安多地区影响到大蕃东北及东南边地的军队，他们一方打着没卢氏的旗子，另一方打着韦氏的名