

藏汉佛教

交流史研究

朱丽霞
◎ 著



中国社会科学出版社

藏汉佛教

交流史研究

朱丽霞 著



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

藏汉佛教交流史研究/朱丽霞著. —北京: 中国社会科学出版社, 2018. 4
ISBN 978 - 7 - 5203 - 1334 - 6

I. ①藏… II. ①朱… III. ①喇嘛宗—宗教文化—文化交流—佛教—
研究—中国—古代 IV. ①B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 267343 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 张 瀚
责任校对 石春梅
责任印制 李寡寡

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京明恒达印务有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2018 年 4 月第 1 版
印 次 2018 年 4 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 18.25
字 数 265 千字
定 价 75.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话: 010 - 84083683
版权所有 侵权必究

前言

藏汉佛教交流是一个非常重要的研究课题，这首先是因为藏汉佛教交流在长达 1300 多年的历史长河中，是一个持续存在、影响深远的真实现象。姑且不论连篇累牍的史料记载，就实物资料而言，西有拉萨的小昭寺以及释迦牟尼 12 岁等身像，北有雍和宫与承德“外八庙”，东有五台山众多藏传佛教道场，南有杭州飞来峰大量的藏传佛教塑像，这些都是历史事实最本真的展现。尽管在不同的时代中，藏汉佛教交流发生的核心区域不同，唐代是以拉萨为中心，元、明、清三代以汉地的北京等为中心，民国时则拉萨、北京同为中心，但这也仅仅是舞台的变换，舞台之上的活动从来没有停歇。因此，藏汉佛教交流史是中国古代历史研究中不能规避的重要一环，从学术研究的层面整理清楚藏汉佛教交流的线索、细节、逻辑发展是非常必要的。通过这些研究，藏汉佛教交流的历史与现状、藏汉佛教的共同性与差异性就可以得到全面的揭示，其中，藏汉佛教交流的历史是双方进一步交流的源头，藏汉佛教的差异性是构建双方新的共同性的出发点。

其次，从唐代到民国，藏汉佛教交流活动持续进行，从未间断。也就是说，无论朝代如何更替，统治者如何变换，藏汉佛教文化之间的联动从来没有受到影响。这就意味着藏汉佛教之间的交流实际上成为藏汉关系的筋骨与核心纽带之一，不曾因时而废，因人而废，这既是中华民族文化体系内部具有高度凝聚力的表现，也是进一步增进当代藏汉民族文化认同感、凝聚力的基础。藏汉佛教教同主、法同味、信同体，是藏汉文化交流最重要的媒介。佛教传承的传统是依法不依人，佛教传播的

传统也是依法不依人，继往开来，我们应当持续促进藏汉佛教在“法”的层面、“教”的层面的互相交流与交融，祛除“人”的层面所造成的割裂与干扰，进而实现中华民族内部各个民族文化真正的、彻底的融通。

需要指出的是在藏汉佛教交流史研究中，一些概念需要界定和说明，一些问题需要澄清，这主要包括：

首先，藏汉佛教交流宜作宽泛理解。就“藏汉”而言，只能界定为藏汉两个地区，而不能当作两个民族看。汉族地区在历史上，元、清两个朝代是少数民族建立的政权，我们不能将其排除在研究范围之外。而且，作为少数民族政权，汉族以儒家文化为代表的官僚士大夫阶层就不能用“夷夏之辨”等命题来反对藏传佛教，这反而为藏传佛教在汉地的传播拓宽了空间。此外，藏汉佛教的交流，是指传承于西藏的佛教体系和传承于汉地的佛教体系之间的互通有无，不能局限于传承者的身份，因为传承者身份往往是交叉的，例如，明代的“西天僧”（来自于印度）和“番僧”（西藏僧人）的身份往往是重叠的，他们互为师徒的现象屡有发生。

其次，对藏汉佛教交流的结果应作更理性的判定，也就是要紧扣“交流”二字。“交流”有交互流向、互相沟通之意，但在历史上，由于藏汉佛教交互传播的主导者不同，其终极诉求就不同，这直接导致藏汉佛教的传播的主旨某些时候并不在宗教本身。同时，由于语言的限制以及史料记载的缺失，使得藏汉佛教的交互流向活动较多，但互相沟通的部分则相对较少，这既有事实层面的问题，也有资料记载层面的问题。

为此，在考察这个问题时，一方面一定要重视事实层面的内容，而不能仅仅停留在逻辑层面，即不能仅凭借有多少僧人往来，建造了多少寺院等信息，来推断双方之间的交流。因为这中间缺乏必然的因果联系，例如，清代虽然在北京、承德、五台山修建了许多的藏传佛教寺庙，但这些寺庙的僧人多数还是来自于藏地、蒙古、满族，其寺院内部的传承体系秉承的是西藏的教法体系，加之北京的藏传佛教寺院都有皇家寺院的性质，因而自身的体系还是比较封闭的。另外，历朝历代都有

藏汉佛教经典的互译，但这些经本的存在，并不能说明藏汉佛教交流的盛况。因为这些经本几乎都属于查漏补缺的性质，并不是某一个法门或者派别经典系统的翻译和传扬，所以这些由汉译藏、由藏译汉的经典在对方的佛教体系中所起的作用是十分有限的。更值得注意的是随着一些藏族密法在汉地的传播，一些相应的仪轨也被传译，但懂这些密法、仪轨的高僧一般只活动在帝王、权贵之侧，其影响范围非常有限。所以，从佛法的交流层面上看，真正意义上的、大规模的藏汉佛教交流以唐代和民国两个时期表现最为突出。但是，因为资料缺失的原因，另一方面，对藏汉佛教交流的解读，除了在资料中察微知著外，也需要以严密的逻辑推演因资料之缺失带来的事实缺失。

第三，对藏汉佛教交流的关注点应该明确。藏汉佛教交流最重要的部分就是促进了双方间的互相了解和认同，如藏族所有史书中对汉地佛教的介绍以及藏族僧人的五台山情结等。甚至还可以关注由佛教界之间的交际，所产生的对两个地域、民族间的广义的政治、经济、道德等层面的了解与认同。此外，研究藏汉佛教的交流，还应该将注意力放在双方佛教艺术的交流方面，如寺院的建筑艺术、绘画、佛像等，这些具象化的、较为外在的形式，更容易成为交流的对象，也更容易通过这些艺术形式，查知交流的痕迹。

最后，藏汉佛教间的交流史，也是藏汉两个民族上千年友好往来的历史见证。藏汉佛教的交流相对而言有着此消彼长的历史轨迹可寻。在唐代，主要以汉地佛教在吐蕃传播为主；元、明、清三代则以藏族僧人在内地的弘法为主，藏族文化内向力加强；近代随着日本“东密”回传所带来的文化危机的出现，汉地僧人出于爱国热忱，出自于对藏传佛教高度的认可，舍“东密”而求“藏密”，藏汉佛教交流再次出现高潮。所以，藏汉之间的佛教文化交流既不是汉族佛教文化的强势输灌或一味屈从，也不是藏族佛教文化的强势输灌或一味屈从，而是伴随着双方文化认同的发展轨迹，自然而然地展开的交流、吸收和融会。其交流的内动力是佛教文化本身吐故纳新的需要，是佛教文化本身取长补短的需要，是整个中华文化在涤荡中不断向前发展的需要。

目 录

第一章 唐代藏汉佛教交流	(3)
第一节 唐代汉地佛教向吐蕃传播的方式	(3)
一 通过和亲传播	(4)
二 通过战俘传播	(11)
三 通过会盟传播	(13)
四 通过道经吐蕃求法僧人传播	(16)
五 通过派遣、征召的僧人传播	(18)
第二节 禅宗在吐蕃的传播	(19)
一 摩诃衍在吐蕃传法	(19)
二 “顿渐之争”	(21)
三 净众、保唐禅在吐蕃的传播	(27)
四 吐蕃的其他禅宗僧人	(30)
第三节 唐蕃佛教的互为认知、影响	(33)
一 唐蕃佛教的互为认知	(33)
二 经典互译	(35)
三 吐蕃的禅宗思想及影响	(39)
第二章 宋代藏汉佛教交流	(47)
第一节 藏汉僧人之间的往来	(47)
一 作为贡使的僧人	(49)
二 北宋道经吐蕃求法的汉地僧人	(51)
三 智缘与吐蕃诸部宗教势力	(53)

四 当巴桑结与汉地佛教	(57)
第二节 广仁禅寺与藏汉佛教交流	(60)
第三节 汉地罗汉信仰对西藏罗汉信仰的影响	(61)
第三章 元代藏汉佛教交流	(68)
第一节 帝师与汉地佛教	(68)
一 参与佛道辩论	(71)
二 褒荐汉地佛教界人才	(74)
三 保护、修缮汉地佛教寺院	(77)
第二节 佛经的翻译与对勘	(83)
一 藏文佛经的写译	(83)
二 藏汉佛经勘同	(86)
第三节 汉地藏传佛教的佛事活动	(89)
第四节 汉地的藏传佛教寺院	(103)
第五节 藏传佛教在汉地的传播区域	(110)
一 上都	(111)
二 五台山	(115)
三 江南地区	(119)
第六节 汉地佛教对西藏佛教的影响	(124)
一 合尊赵显	(124)
二 汉地佛典藏译	(126)
三 汉地佛教艺术在西藏的传播	(127)
第四章 明代藏汉佛教交流	(132)
第一节 明朝入藏的使者	(132)
第二节 汉地的藏僧	(145)
一 明代西藏的贡僧	(145)
二 长期留在京师的僧人	(149)
三 西藏上层僧侣在汉地的活动	(157)

第三节 汉地的藏传佛教机构	(164)
一 寺院	(164)
二 番经厂	(171)
第四节 汉地的藏传佛教信众	(177)
第五节 藏汉佛经对译	(187)
一 藏文佛经的汉译	(187)
二 汉文佛经的藏译	(189)
 第五章 清代藏汉佛教交流	(191)
第一节 清代诸帝与藏传佛教	(191)
第二节 北京的藏传佛教	(199)
一 驻京呼图克图	(199)
二 北京的藏传佛教寺院	(206)
第三节 五台山的藏传佛教	(214)
第四节 承德的藏传佛教	(223)
第五节 汉藏佛教典籍的互译	(228)
 第六章 民国时期的藏汉佛教交流	(234)
第一节 藏传佛教在内地的传播	(235)
第二节 入藏求法的汉僧和藏汉佛教交流的加强	(244)
一 入藏求法高僧	(245)
二 汉藏教理院	(254)
三 宗喀巴在汉地的影响	(258)
 参考文献	(264)

从佛教传入吐蕃伊始，藏汉间佛教文化的交流也就同时开启了。藏汉佛教间一千三百多年的交流史，也是藏汉两个民族上千年友好往来的历史见证。藏汉佛教的交流相对而言有着此消彼长的历史轨迹可寻。在唐代，主要以汉地佛教在吐蕃传播为主；元明清三代则以藏族僧人在内地的弘法为主，藏族文化内向力加强；近代随着日本“东密”回传所带来的本土佛教文化危机的出现，汉地僧人出于爱国热忱，出于对藏传佛教的认可，舍“东密”而求“藏密”，藏汉佛教交流再次出现高潮。

第一章 唐代藏汉佛教交流

在唐代，汉地佛教已经进入全盛时期，而在吐蕃，佛教才开始传入。唐蕃之间在政治、军事、经济方面联系十分紧密，加之吐蕃对唐朝文化的仰慕，促使吐蕃将唐朝的佛教作为重要的输入源。因此，在唐代，藏汉间的佛教文化交流以唐朝向吐蕃输入佛教为主。另外，在唐代，佛教发展极为兴盛的敦煌，曾经分别被唐朝和吐蕃统治过，唐蕃佛教的交流从而有了一个得天独厚的媒介。唐代藏汉佛教交流的主流是禅宗在吐蕃的传播，而其核心是摩诃衍入蕃传法和禅宗其他派别在吐蕃的传播。汉地佛教对西藏佛教的影响，以唐代最为兴盛，唐代以后，藏汉佛教的交流则以藏传佛教在汉地的传播为主流。

第一节 唐代汉地佛教向吐蕃传播的方式

在佛教初传吐蕃而唐朝的佛教已经进入全盛时期的这样一个背景下，唐蕃之间虽然时战时和，但汉地佛教以不同的方式向吐蕃传播着。

唐蕃佛教传播的一个前提是：尽管唐蕃之间战火不断，但双方文化传播的通道始终是畅通的，双方文化始终以各种各样的方式源源不断地传入对方境内。据《册府元龟》记载，唐朝的冯定官至太子詹事，其人“有文学。长庆中，源寂使新罗国，见其国人传写讽念定所为黑水碑、画鹤记。韦休符之使西蕃也，见其国人写定商山记以代屏障，其文

名驰于戎夷如此”^①。以辞章见长的冯定的《商山记》竟然出现在吐蕃人的屏风上，足见吐蕃人对汉文化的了解及推崇。此外，唐穆宗即位的元和十五年（820）秋七月，“壬戌，盛饰安国、慈恩、千福、开业、章敬等寺，纵吐蕃使者观之”。^② 这条史料暗含的背景就在于：唐朝对此时吐蕃的习俗非常了解，其中包括《册府元龟》所讲的“敬信释氏”。基于这样的了解之上，唐朝“盛饰”这几座寺院，一则不无夸富的心态在其中，二则也有增加文化认同的努力在其中。刘元鼎在822年去吐蕃盟誓时，吐蕃“于衙帐西南具饌，饌味酒器略与汉同。乐工奏秦王破阵乐、凉州、绿腰、胡渭州、百戏等，皆中国人也”^③。不仅王宫中的乐人是唐人，演奏的曲目也有不少来自汉地。

正是在这个开放性通道存在的前提之下，唐蕃之间的佛教以各种各样的方式传播着，这主要包括以下几种。

一 通过和亲传播

唐蕃和亲促进了两国文化，包括佛教文化的交流与传播。

松赞干布（srong-btsan-sgam-po, 617—650）作为强大的吐蕃王国的真正缔造者，先后迎娶了尼泊尔的赤尊（khri-btsun）公主和唐朝的文成公主。这两个国家当时都盛行佛教，按照吐蕃史料的记载，这两位公主也都笃信佛教。赤尊公主进入吐蕃时，带去了三尊佛像：一尊释迦不动金刚佛像（释迦牟尼8岁等身像）、一尊弥勒佛像、一尊度母像。文成公主入藏时，嫁妆中则有一尊释迦牟尼佛像（释迦牟尼12岁等身像），藏族史书还赋予了这尊佛像神圣的来源，据说其造成于释迦牟尼在世时，然后在兜率天供奉了500年，在乌仗那供奉了500年，又在印度那烂陀寺等地供奉了500年，后被摩羯陀国国王送给汉地。^④ 按照藏

① 《宋本册府元龟》卷841，中华书局1989年影印本，第3174页下栏。

② 《旧唐书》卷16，中华书局1975年标点本，第480页。

③ 《宋本册府元龟》卷981，第3926页上栏。

④ 详见阿底峡发掘《柱间史——松赞干布遗训》，卢亚军译，甘肃人民出版社1997年版，第18—23页。

族史书的记载，文成公主和亲吐蕃，本身就是吐蕃王朝对汉地佛教文化认同的产物。

首先，就请婚的目的而言，藏族史书中更多显现的都是松赞干布基于对先进文化的渴求而进行的。如《汉藏史集》记载：

国王^①又想：“我已答应要利益众生，并立下誓愿，如今当用什么方法教化他们？”为此，又向神像祈请，神像胸前射出两道光芒，犹如箭矢，分别指向东方的汉地和西方的泥婆罗，并有声音说：“应当迎娶忿怒母和度母的化身。”^②

忽略这其中的神话因素，可以看出松赞干布迎娶两位妃子的目的在于取得“教化”吐蕃民众的方法，也就是希望通过联姻的方式，输入汉地和尼泊尔的先进文化，尤其是输入比本教更具理论性且思辨程度更高的佛教。这在《柱间史》中得到了进一步阐述：“赞普预见，若与文成公主联姻，吐蕃不仅可以因此而得到作为陪嫁的释迦牟尼十二岁等身金像，还可凭借这尊佛像的加持神力，一字不漏地获得汉唐所有佛经。”^③事实也证明，文成公主和亲吐蕃，既没有使吐蕃政治经济体制发生根本性的变化，也没有阻止唐蕃间的战争，但确实将汉族先进的工艺等带入了西藏，其中包括被后来藏族人极为看重的佛教。

在文成公主进藏的过程中，藏族史家认为她一路都在传播佛教。例如，他们认为文成公主在经过青海时，“为了等候噶尔，于山崖上雕刻佛之圆满头像、佛之善行（即普贤行愿品——译者）以及八十肘长石佛像，捕鹿耕田、建造水磨”^④。在今天青海玉树地区的唐代摩崖石刻

① 此处指松赞干布。

② 达仓宗巴·班觉桑布：《汉藏史集》，陈庆英译，西藏人民出版社1986年版，第82页。

③ 《柱间史——松赞干布遗训》，第78页。按照《贤者喜宴》的说法，文成公主还带了“三百六十部佛经”。

④ 巴卧·祖拉陈哇：《〈贤者喜宴〉摘译（三）》，黄颢译注，《西藏民族学院学报》1981年第2期。

中，包括一幅《文成公主礼佛图》，据说就是当年文成公主所刻。

为了供奉带来的佛像，在松赞干布的支持下，赤尊公主和文成公主先后修建了大昭寺和小昭寺。吐蕃时代遗存下来的金石资料对此也有确切的记载，《噶迥寺建寺碑》中说：“圣神赞普赤松赞（弃宗弄赞）之世，始行圆觉正法，建逻些（拉萨）大昭寺及诸神殿，立三宝之所依处。”^①

后世的藏文史料对这两座寺庙的规模和形制极尽铺陈，其中，对于文成公主所建的小昭寺，后世的史书记载：“汉妃文成公主在她初到拉萨时驻扎过的地方，沿当时用布帛围圈的轮廓砌起院墙，用五百随从从汉地抬来的四根树干做立柱修建了惹冒切寺，该寺的大殿山门朝东而开。文成公主从汉地带来的释迦牟尼十二岁等身像，安立在神乐与龙喜二位大力士像抬着的宝座之上。”^②但从现有的考古资料来看，这两座寺庙在当时充其量只是两座较为简陋的佛殿，远非经过历代不断扩建所形成的后世的大、小昭寺可比。其中，小昭寺十分窄小，只是一间神殿，里面供奉着一尊佛像。当代考古学家对大昭寺地基的实际勘测表明“神殿内吐蕃时期的佛殿除释迦佛殿较高大外，其余皆低矮狭窄，一般范围多为5×5平方米”^③。图齐在《西藏考古》中也提到“人们认定为松赞干布尼泊尔妻子修造的卡孜庙建在玛卓，其规模很小。嘎如（Keru）和昌珠（Khrabrug）的庙宇也是如此”^④。

另外，这两座寺庙在当时也是一个“佛本”融合甚至各种宗教元素融合的产物。在兴建大昭寺的过程中，“殿的四门绘有坛城，满足僧人的意愿；殿柱上绘有金刚橛，以满足咒师的意愿；四角绘有万字纹（卐），以满足本教徒的意愿，又画上网格纹，满足普通居民的意愿”^⑤。所以，大、小昭寺虽采纳了佛教寺院的形式，但在内容上还是尽最大可

① 王尧编著：《吐蕃金石录》，文物出版社1982年版，第160页。

② 《柱间史——松赞干布遗训》，第162—163页。惹冒切（ra-mo-che）即小昭寺。

③ 《拉萨文物志》，第20页。转引自石硕《松赞干布时代佛教文化传入之实际面貌及地位》，《西南民族学院学报》2000年第3期。

④ [意] G. 杜齐：《西藏考古》，向红笈译，西藏人民出版社1987年版，第30页。

⑤ 索南坚赞：《西藏王统记》，刘立千译注，民族出版社2000年版，第85页。

能地照顾了藏族的传统宗教情结。同时，建寺的精神实质仍然没有脱离本教“镇压鬼怪”、“镇压严厉”^①的范围。因为，在建寺之前，先由文成公主堪輿（风水，相地之术），寻找建寺地基。文成公主指出：“此吐蕃王土，地处仰卧之岩魔女身上，因此，岩魔女之两臂、头、两胯、两肘、两膝盖及四肢，等等，当需逐一建以镇压之神殿，即使不成，亦当施以铁橛。”^②所以，当时兴建的一批小庙都是为了镇住所谓的岩魔女的。但是，小昭寺的规模和性质并不影响它在吐蕃佛教史上重要意义。

除了兴建小昭寺，跟随文成公主入藏的还有汉族僧人。根据藏史记载，随文成公主到吐蕃的汉族医师有和尚摩诃第瓦和达摩郭迦等人，他们不仅翻译《医学大全》等医典，还翻译佛经。到吐蕃的汉僧除了留有姓名的这几个人外，可能还有其他和尚随来，负责为佛像上香点灯，诵经祈祷。《隆庆教法史》中记载：松赞干布时期请来印度学者拘萨罗、婆罗门香伽罗、迦湿尼罗的达努、尼婆罗尸利曼殊、汉地和和尚摩诃提婆措，译出了《宝云经》《入楞伽经》《金光明经》《白莲花经》《宝集陀罗尼》等。《丹噶尔目录》收录了这几部经，其中《入楞伽经》、《金光明经》、《白莲花经》被认为是公元9世纪的法成从汉文译藏的，而部分藏文佛教史籍则说始译于松赞干布，这有可能是初译于松赞干布时期，到9世纪由法成校对或重译了^③。

但无论怎样，文成公主与西藏佛教的关系非常密切，在她和赤尊公主的影响下，松赞干布初步接受了佛教，并把佛教“十善业”中的一些规定作为先进的道德规范进行推广，为此，后世佛教徒把他作为“护教三法王”之一而加以崇奉，赤尊公主和文成公主也因她们在佛教传入雪域方面的特殊贡献而被奉为白度母和绿度母的化身。

① 土观·罗桑却季尼玛：《土观宗派源流》，刘立千译注，西藏人民出版社1984年版，第194页。

② 《〈贤者喜宴〉摘译（三）》，《西藏民族学院学报》1981年第2期。

③ 参见索南才让《唐朝佛教对吐蕃佛教的影响》，《西藏民族学院学报》2008年第9期。

虽然赤尊公主和文成公主都建了寺庙，但当时的吐蕃并没有出家僧人，佛教已然传入，但并没有产生后世藏文书籍所渲染的巨大影响，“从整体上看，松赞干布时期佛教文化之进入吐蕃及其传播还是表层的，并主要限于物质层面即出现了佛像、佛寺和佛物等，但尚未进入精神层面，尚未对吐蕃人的思想观念产生直接的影响和作用”^①。

松赞干布去世后，相继继立的赞普是芒松芒赞（mang-srong-mang-btsan，650—676年在位）和都松芒波结（vdus-srong-mang-po-rje，676—704年在位），在这三四十年间，佛教在吐蕃并无进展。甚至在芒松芒赞时，因为传闻唐军要攻打吐蕃并索要文成公主带去的佛像，以至于吐蕃人将那尊佛像藏匿在大昭寺的佛殿中并泥封起来。当然，这既可以解读为是当时吐蕃对汉地佛像的珍视，也可以解读为在文成公主过世后，吐蕃基于唐蕃之间战争连绵，双方十分对立，汉地佛教也受到排斥。结合当时佛教在吐蕃的实际发展情况，第二种解读大概更为可靠，吐蕃对文成公主带去的佛像看重的现象，应该是出现于佛教在吐蕃得到全面发展之后。另外，当时将释迦牟尼12岁等身像泥封起来，与其说是吐蕃排斥汉地佛教，毋宁说是吐蕃排斥佛教全体。因为当时的佛教在吐蕃并未站稳脚跟，本教势力利用一切机会打击新生的宗教，并轻而易举地获得成功。

都松芒波结的儿子赤德祖赞（khri-lde-gtsug-btsan，704—755年在位）10岁即位，成年后与唐朝联姻，迎娶了金城公主。金城公主本人也信奉佛教，她到达吐蕃后，将文成公主带去的佛像找出，建立“供祀之制”。赤德祖赞受金城公主等影响，开始提倡佛教，《噶迥寺建寺碑》中说：“祖赤德祖赞之世，于札玛建瓜州寺，于琛浦建神殿等，立三宝之所依处。”^②

在金城公主的支持下，吐蕃接收了许多从于阗逃入的僧人。《释迦牟尼如来像法灭尽之记》（《于阗国悬记》）中记载：“后于异时有一菩

① 石硕：《吐蕃政教关系史》，四川人民出版社2000年版，第133页。

② 《吐蕃金石录》，第160页。