

cration inébranlable qui dure
 : heures. A moins d'être sin-
 fait des « mystiques naturels »,
 ficile à contrôler qu'un oiseau
 : dans les arbres du jardin en
 à une source sûre de nourri-
 s préliminaires du Vajrayāna
 ne ferme maîtrise de l'esprit,
 le devient beaucoup plus facile
 es ne donnent pas en toute
 ser les effets mentionnés et on
 t aux pieux « Notre Père » et
 tholique. Sans aucun doute,
 ie de la dévotion, et il faut
 mes profondément religieux.
 iguent cependant de la prière
 ils s'accompagnent de visua-
 censés tirer leur efficacité de
 e de la grâce de l'être divin.
 es préliminaires comprennent
 différents de la prière en ceci
 oncés pour leur signification,
 ir son » qui affecte l'esprit à
 celui de la pensée concep-
 érents préliminaires simulta-
 ement un certain nombre de
 nmanquablement cent mille
 ont un peu plus astreignantes
 res. Pour ces dernières, on se
 mains jointes à la tête,
 ilades de sons et n'ont
 s de sens qu'on puisse
 labes. Ils comprennent
 ont généralement récités
 cent huit.
 ploi des mantras n'est
 out à fait inconnu dans
 « amen » a une signification
 igile de saint Jean nous fournit
 pouvoir créateur du son fut
 encement était le Verbe [...] et
 La plupart des gens sensibles
 ncements de sons produisent
 oportion avec le sens des mots

第十一辑

国外藏学研究译文集

西藏人民出版社

为了证明自己的法力是如何的强大
 天气咒师请人带来一个筛子，一边
 育咒语，一边往筛子里倒水，没有一
 水从筛子网眼中漏下来，只有在咒
 停止念诵咒语之后，水才一下子从
 眼中漏出。居住在乡村的天气咒师
 主要任务是保护农田免受雹灾，在
 旱时带来雨水。作为这项工作的报
 他们会得到一部分收成。但是，假如
 管他们作了努力，庄稼还是毁于雹
 的话，他们也可能受到惩罚，甚至要
 力赔偿损失。人们偶然也要求他们
 老天在某个特定的时期不要下雨，
 便人们在好天气的时候盖新房或者
 行宗教舞蹈仪式。西藏的天气咒师
 用最重要的法器是雷石（陨石）、法
 瓢、人胫骨做成的法号（据说这种法
 的声音可以吓退所有试图阻挠降雨
 妖魔）、鼓。依靠鼓的帮助，有经验
 天气咒师可以判定天气变化：如果
 声低沉或“不祥”，那么坏天气即将
 现；如果鼓声高昂而欢快，那么就预
 着不会有雹雨的威胁。要判定一块
 雨云是否会带来冰雹，咒师要把水
 进一个通常用五种贵重金属做成的
 底容器，然后观察盘内水中反射的
 空云彩。根据一些特定的征象——
 些征象是他经验得出的个人秘密——
 来判断云彩是否带来冰雹，假如有
 冰雹的征象，咒师要立即开始进行
 应的社攘除形式。此外，还有其它很
 显示给有经验天气咒师的有关天气
 化的征兆。不吉的征兆指示：例如，
 彩从北方飘向南方；或者从西方飘
 东方；大块云彩逐渐碎成小块；或者
 果落日将晚霞染成黄色或红色等，
 是不可能盼望即刻降雨的征兆。从
 彩的开头形状和色彩及其移动的
 位，天气咒师可以推判出要想求得
 雨，应该去祈请哪一类神怪。例如，
 果从东方飘来一块呈佛塔状的云彩
 那么就必须崇拜王系魔；如果从南
 发状云，那么就是魔女玛姆阻挡了

国外藏学研究译文集

第十一辑

西藏人民出版社

(藏) 新登字01号

国外藏学研究译文集

(第十一辑)

*

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 1/32 印张: 14 字数: 295千

1994年4月第1版 1994年4月西藏第1次印刷

印数: 01—2,220册

ISBN7-223-00710-9/Z·42

定价: 5.80元

PDF
藏学

目 录

敦煌写本中的吐蕃巫教和苯教

.....[法]石泰安 著 耿昇 译 (1)

概述苯教的历史及教义

.....[英]桑木旦·G·噶尔 著 向红茹 译 (61)

伊朗与西藏——对西藏苯教¹ 考察

.....[俄]斯塔尼米尔·(罗打诺夫) 著

冯 equal 译 指佐夫 校 (131)

西藏的印度教神话.....[法]石泰安 著 岳岩 译 (138)

吐蕃译经史.....[日]原田觉 著 李抱龙 译 (169)

藏文佛典概观.....[日]御牧克己 著 周炜 译 (205)

藏传佛教之活佛研究

.....[日]山口瑞凤 著 周炜 译 (235)

吐蕃僧诤问题的新透视

.....[日]上山大峻 著 耿昇 译 (258)

两卷敦煌藏文写本中的儒教格言

.....[法]石泰安 著 耿昇 译 (268)

关于宗喀巴传记的考察和研究

.....[日]长尾雅人 著 周炜 译 (284)

拉达克政治家杰旺东主——独立时期拉达克最后一

位噶伦.....[英]贝纳尔 著 王永红 译 (323)

9—15世纪的汉藏艺术文献资料

.....[英]噶尔梅 著 杜永彬 译 (341)

西方发现西藏史(下)

.....[法]米歇尔·泰勒 著 岳岩 译 (375)

敦煌写本中的吐蕃巫教和苯教

[法]石泰安 著 耿昇 译

一、理论

1. 古代宗教

众所周知，至少从12世纪起的整个喇嘛教都把苯教徒视为土著宗教的巫师，他们之中的部分人是外来的，在佛教传入之前于那里占统治地位。所有的藏学家都沿用了这种传统，并声称苯教是吐蕃前佛教时代的宗教。虽然这一传说仅仅在晚期才出现，而且任何古文献（7—9世纪）都未曾证实过，但大家在别无更好选择的情况下自然而又不可避免地采纳了这种观点。同样也是晚期的纯属苯教的传说才被人作了部分研究。某些学者都采纳了它。我们将于下文不远处再来论述之。

但自从大家获悉了敦煌写本（尤其是在托玛斯和拉露的著作中），又提出了一个问题。在这些写本中出现了许多明显是非佛教的文献。根据晚期的喇嘛教传说来看，这些作者都把这类文献定性为“苯教”和“前佛教”文献。我们最好还是避免使用这后一个名词，而应只称“非佛教”文献。事

实上，我们无法知道不同敦煌写本的确切时代。它们当然都很古老，大部分都应被断代为9和10世纪，但佛教于此 时已在吐蕃立足。“前佛教”文献这一说法如能成立，则必须承认敦煌非佛教写本至少应被断代为前几个世纪（公元7—8世纪），但没有任何因素能够证实这种观点。大家所能讲的一切只能是一卷写本的内容可能早于写本本身的时间，不过这永远也只能是一种假设。

在大批（但不是全部）这类非佛教文献中，尤其是在苯教仪轨书和占卜文献中，被称为“苯教徒”〔1〕（bon-po，或各派苯教徒）和辛（gŋen，这是晚期传说中的一个非常著名的名词）所扮演的角色是非常重要的和不变的。所以，某些作者（拉露，1953年）〔2〕和石泰安（1970和1971年，第479页）都称这些文献为“苯教”文献。斯奈尔戈洛夫（Sn-ergrove）于其杰出的著作（1987年，第403页注〔47〕）中就非常明确地批评我使用了该词。他强调指出应在敦煌写本中的“苯教徒”、普通的官吏、巫师和以此为名的教派或宗派的忠实信徒苯教徒（正如斯奈尔戈洛夫所说的那样是一个“佛教外道”，见其书451和503页）之间作出区别，正如大家于稍后不久所知道的那样〔3〕。我们稍后将回头来论述在这两种苯教徒之间是否有某种关系的问题。本处只要指出这种区别不会被任何人遗忘的事实就够了。当我在写受到批评的那句话（1971年，第479页）时，我仅仅想到了苯教巫师在该文中的存在、在我分析过的敦煌写本的故事与晚期苯教徒们的《十万龙经》之间的结构和内容的相似性。至于P·239号敦煌写本的文献（石泰安，1970年），我为这种殡葬仪轨使用了“苯教徒”一词，它已被文献本身所明确地

证实。一名佛教徒于此攻击了苯教或苯教徒们的习俗，认为它们很坏、并与佛教（神仙宗教）的教理相对立（第162—163页）。桑木丹·噶尔美（1983，第193页）同样也引证了此文以证实（晚期的）苯教在敦煌写本时代就已经出现了，但我觉得他观察问题的方式是恰当的。原文中写作bon yas 'dod，其中的bon可能并不是指苯教，而是“苯教徒”的简称，意为“苯教徒爱幻网”，因为在此之前同时讲到了与“白色”佛教相对应的“黑色”人和黑色殡葬仪轨。噶尔美的解释将于下文不远处再作讨论。斯奈尔戈洛夫声称，吐蕃古代宗教在任何地方都未被以“苯教”之名称呼过（其书第389页）。这种说法部分正确。它对于敦煌本吐蕃大事纪年、第2道王诰和金石文来说是正确的。但还有一卷我刚才引证过的敦煌写本P·239和斯奈尔戈洛夫未提到过的其它写本^[4]。无论如何，斯奈尔戈洛夫当然知道大批苯教徒和辛在殡葬故事和仪轨书中扮演了一种重要角色，但他认为这仅仅是一些官吏（见其书注^[47]）。大家于下文还将会看到这些情况。在一篇历史文献中出现了一名占卜苯教徒，就是说出现在赞普世系牒（P·1288，巴科书第19页）的705年中，他于文中出现在被杀的反叛者之列。在P·990（郭庞国王的历史，请参阅石泰安，1985年注^[18]）中也出现了一名苯教徒和一名占卜苯教徒。斯奈尔戈洛夫提到过这些苯教徒，却未清楚地指出他们是否属于前佛教的宗教。他还讲到了土著宗教（被他武断地考证为苯教）的巫师。他们负责殡葬仪轨、占卜和对地神的崇拜（第389页）。然而，在敦煌文献中，这些巫师们都被正确地称为“苯教徒”。斯奈尔戈洛夫在另外的地方（第390页）也非常正确地指出，苯首先

是指土著宗教巫师中的一个特殊类别，但苯教（作为一种宗教体系）则以另外一种意义出现在9世纪末至11世纪中叶之间（第390和399页）。

如果“苯教”或“苯教徒”并不适宜指古代吐蕃的土著巫教，那又该怎样称呼它或者至少在敦煌写本中是怎样称呼它的呢？大家知道，麦克唐纳夫人（1971年文）注意到了“祖”（gCug）或“祖拉”（gCug-lag）等词，但我曾试图证明这是一种错误（1985年）。在此之前，哈尔就已经注意到了čhos（大写，请参阅石泰安，1985年，第95—96页）这个词。斯奈尔戈洛夫也同样对待该词。在国王碑铭和大事纪年中，先祖时代的盛世被以一个复合词 čhos（lugs）

bzan（po）（贤明教法）和 gcug（lag）čhien（大祖拉）来称呼（同上引书，注^[34]）。但当哈尔武断地把“教法”作为一种宇宙本原时，斯奈尔戈洛夫则更为谨慎。他颇有理由地指出，某些文献的作者使用 čhos（斯奈尔戈洛夫始终作大写和斜体字）指巫教。因此，这种宗教并不叫作苯教，而是被称为 čhos（其书第389、399、401、410—412页）。他认为，该词最早系指这种宗教，稍后被用于翻译“法”字（第356、389、399、441页）。他为第一种假设而参阅了赞普碑铭（第514页），但以 čhos 指“法”与这些文献是同时代的，而不是晚期的用法。čhos 字系指先祖们的古代宗教，但它出现于其中的金石文却应与把 čhos 用作“法”的碑文断为同一时代。无论如何，čho 一词（往住都是 čhos-lugs 的简称）仅仅意为“宗教”，可以适用于无论哪一种宗教。大家不能把它用作前佛教期宗教的名称。斯奈尔戈洛夫非常正确地看到了这一点（第356页）。

这也归结为一种重言式：这种宗教以“宗教”一词自称或被人如此称呼。该词符合所有信仰和习俗。它有时单独出现，有时又带有形容词“贤明的”（贤明教法），正如在对国王的赞颂文中一样；有时又由一个定语来具体说明，就如同在“佛陀的宗教”中一样。作者们往往更愿意保持含糊。在敦煌本吐蕃大事纪年中（巴科书，第114页），**墀松德赞**的在位期首先被以“*čhos bzah srid čhe*”（贤明教法）的短语作了描述，与碑文中的短语“*čhos bzah gcug čhen*”很相似。大家可以认为这里是指土著巫教。后来，大家声称赞普对外战胜敌人，对内实行教法，这就是指一种贤明而又公正的政权。但大家最后又声称赞普找到了“佛教”。在桑耶寺碑铭中，对同一位赞普使用了同样一句短语（第4行），在噶迥碑中则对松赞干布也使用了同一句短语（第5行；石泰安，1985年，第94页）。在敦煌本大事纪年编写的时代（公元800—840年），大家普遍将佛教的传入归于松赞干布。在大事纪年中（巴科书，第118页），仅仅讲到了该赞普的“贤明教法”，大家可以认为这里是指土著巫教。但这是不大可能的。同一位赞普于其中被作为一种公正法典的颁布者和“蕃地宗教精辟文献”的撰写者而受到了赞扬。应该由读者来猜测这里是指什么宗教。同样，在被称为“天降法”（I·O·370·5）的经文中，称赞了宣扬佛法的赞普，但大家在这个问题上讲到了“*Chos bzah gcug-lag rñi-n*”和“*Bod-kgi čhos-lugs*”（蕃地教法）。虽然这种论述的方式会使人联想到土著巫教，但在本处指的却是佛教（请参阅石泰安，1986年，第175—176页）。相反，在第2道王浩中，“吐蕃古教”确实是指非佛教的土著巫

教〔5〕。当然，“宗教”（čhos或čhos—lugs）可以根据作者和文献而被运用于各种背景中。在一部伦理格言集（P·992，第3篇文献）中，一名佛教徒批评世人的腐败风俗，认为这些风俗与佛教（善俗，gcug-lay bzañ-po）是互不相容的。在其它地方，佛教又被以 čhos-lugs bzañ-po（P·37，第1—3页）或 čhos bzañ-po（P·37，第15行。均指“贤明教法”）等短语相称。在《时代的故事》（I·O·733—735）中，提到了每个地区都有其宗教或风俗，并批评了“新宗教”（托玛斯，1957年，第3篇文献；石泰安，1985年，第93—94页）。我们不知道这里是指哪一种宗教。当大家希望作出某些具体解释时，就会使用一个定语。大家称佛教为“神仙宗教”（如在《岱噶愿文》中，P·16第33行；石泰安，1985年，第91页），称世俗人的伦理为“人类风俗”（佛陀密的信件，同上引文，注〔23〕）。在赞普的碑文中，先祖们的“贤明教法”被一些赞美性的短语来表达，如“神仙的举止”，或者是被赞扬为如同“上天的宗教（本原）一般（墀德松赞的碑文），或者是如同“天地间的宗教（本原）”（墀松德赞的碑文。请参阅石泰安，1985年，第111页）。这里并不是指古老宗教的名称，正如大家得以想象的那样，而是指可能是模仿汉文短语的表达方式（同上引文，第114页）〔6〕。

因此，始终都应该记得，据作者们认为，čhos 可以被用于各种背景和情况中，而不仅仅适用于古老的宗教。据斯奈尔戈洛夫认为，这种被称为 čhos 的非佛教的古教是由什么组成的呢？这就是对神圣王权的崇拜，虽然佛教传播开了，但王权还是被维持下来了（第384页）。这种崇拜与王

权一起于842年消失了（第389和514页）。但这也是所有非佛教的宗教习俗，特别是对神山的信仰（第356页）。还有对祖墓的祭祀，利用盟誓的机会^[7]进行预兆（占卜，第389页）和各种民间信仰，正如大家在全世界都可以发现的那种民间宗教一样（第514页）。这其中没有任何新的好内容。

正如我在其它地方所指出的那样（1985年，第88页），古教当然没有特殊的名称。大家无疑应当放弃称之为苯教（正如晚期的喇嘛教传说所作的那样），但大家也不能更多地称之为“教法”。确实存在着这样一个词，但它在古文献中不一定时时处处都指前佛教。

既然大家不能把敦煌写本中的古代苯教徒与晚期已进入正轨的苯教相混淆，那末在这两个同音字 bon 和 Bon 之间是否就没有任何联系（即使是辞源方面的）了呢^[8]？难道在这两个名词之间没有某种连续性吗？据我看来，这里完全是指同一个词，因而在两种辞义之间应有某种联系。我们应该试着回答这些问题。

2. 苯教徒和苯教

①有关晚期苯教之先例的理论

所有人都知道苯教作为前佛教期宗教的传说。我们仅需要引证其历史“分期”为3个阶段这一事实就足够了。自从达斯（S·Ch·Das）翻译了土观洛桑曲吉尼玛（1737—1802年）的《宗教流派品鉴史》中有关苯教的1章之后，这种断代法便为人所熟悉、并经常重复，因为大家正是从中发现了

这种分期（请参阅霍夫曼，1950年，第416页，译本第329—331页）。大家可能会对这种断言持怀疑态度（这就是克瓦尔内1972年书第29页中的情况），由于作者的时代很晚了。但事实上是我们现在已经知道，土观活佛此书中有本章的一部分是全文引自支贡巴吉登贡保（1143—1207年）的《支贡巴教派史》。因此这部共分3个阶段的苯教史要追溯到12世纪的一名重要学者。我是根据支贡巴的原文于此重新提及这一切的，它部分地有别于土观的论述〔9〕。

第一个阶段是多尔苯（brdol—bon）。它出现在墀德松赞赞普时代，也就是继聂班赞普之后的第6代。中部吐蕃（卫）的一名辛（bCen，应读作gCen）族青年接受了魔鬼的“奥义”，并因此而了解到了神鬼。它们有善恶行为，此青年同时还学习了为了驱逐它们而应该举行的仪轨。支贡遭弑杀的事件出现了，为此则必须举行殡葬仪轨。苯教徒们于是便声称可以把这些仪轨总结为3种：在下界降伏魔鬼，于上界向“老人（先祖？）之神”奉献供品，于中界是净化房中之灶。但他们并不了解降伏刀剑（在杀戮的情况下）的仪轨。这种多尔苯是作为“黑水”和“因缘苯”之名而为人所知的〔10〕。

第二个阶段是恰尔苯（'kyar-bon，陷入歧途者，异常者）。这是外道的一种很坏的哲学。支贡巴于此引用了一篇宇宙起源论的文献。从无中产生了有。接着又出现了一种白露水。最后，世界自一枚卵中诞生。大家还可以断言世界是由恰（phva）神和旺曲（dBan-phyug，自在天）所创。这是湿婆外道们的一种哲学。殡葬仪轨、放血的技术〔11〕和以一支鸟羽斩铁的技术、神谕（请参阅石泰安，1985年，注〔15〕）、

打卦、红色脾骨、宰杀马匹与绵羊，所有这一切都属于一种经久不变的哲学。这就是4种坏哲学（异常的哲学）。

由于辛饶米保不懂用刀杀人（这是为置支贡于死地所必不可缺的手段），于是便召来了迦湿（克什米尔）、勃律（Bru-Ça）和象雄的3名苯教徒。其中之一乘一面鼓攀天、放血和以一支羽毛斩铁等（这样就显示了其本领）。他也从事占卜。第3名苯教徒召唤死者、并懂得不同的殡葬仪轨书。

在这名苯教徒到达之前，苯教尚未形成一种哲学。随着他们的到来，对神的崇拜、降伏妖魔等都形成了一种统一的苯教哲学观点。这一切就是异常苯。

这段文字似乎写得很蹩脚或被讹传了。土观遗漏了证实把异常苯定为印度教外道之文献的引文。一种有组织的哲学学派的出现可以断代为异地苯教徒自西而来的时代。但这些苯教徒的修持术与这样的一个哲学派别没有任何关系。

第3个时期是苯教适应的阶段（究尔苯，bsgyur-bon）。它也分成了3个阶段：开始、中间和末尾阶段。第一个阶段是以一名穿蓝衣的班智达^[12]为标志的，此人受到了因陀罗菩提国王的惩罚^[13]。为了危害佛教徒，他投靠了他们的敌人、并成了国王的住持。他把许多佛教的经书改造成苯教经书、并把它们藏了起来。富有经验的国王发现了这些伏藏。这类伏藏文献包括一些大家“直到现在”仍在使用的方

法。其中间阶段处于墀松德赞赞普时代。当时在佛教徒和苯教徒之间组织了一场论战^[14]。佛教徒们取得了胜利。当时还发生了一场巫术比赛。苯教徒们为1位大相举行殡葬仪轨和召魂仪式，这种仪轨是很有效的。莲花生以一种我不大理

解决方式进行了干预，他被宣布为得胜者。赞普命令嘉瓦强秋向阿闍梨仁钦曲学习佛教。但此人拒绝了，他受到惩罚后便与苯教徒结盟。他们共同把苯教术语改造成了佛教名词。接着是这些编译著作的名表（法变成了苯，法身变成了苯身等）。赞普在获悉这一切后，命令割断那些这样作的人的喉咙。苯教徒们感到害怕而把他们的经文作为“宝藏”伏藏了起来。这就是大家稍后不久称之为苯教“伏藏”的经文。

最后一个时期是继朗达玛灭佛之后在安多复兴佛教的时期。某位辛古尔鲁噶^[15]在藏地经常往来于秋米仁莫寺，并将达域卓拉寺所在地改造成了一个苯教崇拜地。他在那里将佛教的重要经文改写为苯教经文。《十万龙经》就是这样在“五部陀罗尼”的基础上形成的。他把它们都作为“伏藏”而掩藏了起来，后来又亲自掘藏。从这个时代起“直到现在”（17世纪），琼保邦色^[16]和其他苯教徒不停地继续这类“改造”。究尔苯的所有这3个阶段被称为“白水”，属于“果苯”^[17]。

正如克瓦尔内（1972年，第29页）曾指出的那样，这种断代法成了霍夫曼史著（1956年）的基础。我们当然没有任何理由如此采纳苯教传说的观点，如同斯奈尔戈洛夫、克瓦尔内和噶尔美所作的那样，他们都与流亡在印度的苯教徒们维持着特别友好的关系（噶尔美本人就是一名苯教徒）。苯教文献中还有大部分未被探讨过。因此，大家很可能从中会发现一篇为其历史分期的文献。大家在《嘉言宝藏》中就发现了其端倪（见噶尔美，1972年书，第30页以下）。《宝藏之库——苯教史》也提供了一种简单的概述。大家还可以参阅其它著作^[18]。我无法于此直接研究这些苯教文献，仅限

于重复上文所引3名作者的主论点。

苯教的立教人辛饶米保[gGen-rab (-rabs) mi-bo]来自大食(伊朗)或象雄。斯奈尔戈洛夫(1987年,第390页)认为这种传统可以认真地对待。苯教来自象雄,其经文是从象雄文译作藏文的(第388页)。斯奈尔戈洛夫没有提供具体时间。他认为苯教作为有组织的大宗教而代表着佛教的一种外道形式(他早在1967年文第15页就已经提出这样的观点了)。他从来未能既清楚又明确地阐述此问题,只含糊承认这种苯教(如同它稍后于11世纪时所作的那样)在8世纪、甚至之前(7—9世纪,见1987年文、第400和514页)就已经存在于吐蕃了。这里是指苯教九乘中的最高乘(大圆满等)。但低级的乘(仪轨和故事)也同时和平等地与苯教巫师及其诸辛共同存在(第401页)^[19]。经常有人再三警告说古代宗教从未被称为苯教,而且不应与晚期的苯教相混淆。斯奈尔戈洛夫接受了那种认为辛饶赋予了苯教徒这些祈神和降魔的低级乘(1967年,第14页)。晚期的苯教保留了“肯定是属于”前佛教之土著巫教的组成内容(注^[39])。斯奈尔戈洛夫在此问题上引证了《嘉言宝藏》(噶尔美,1972年,第30—31页),它提供了一份12种仪轨书的名表,并将它们断代在天墀七王的时代。该文的作者认为其它的高级乘同样也在这个时代显示出来了。

据噶尔美认为(1975年,第182页),这部历史开始于巫教(神权、圣山),其中出现了一些被称为苯教徒的巫士及其仪轨书。这是在6世纪和7世纪的事。后来到7世纪时便出现了对外来内容的改编。最后,在8世纪时便是具有实力的苯教了。它到此时才与佛教分庭抗礼,互相对峙。

克瓦尔内（1972年，第27和33页）讲到了来自印度—伊朗边境的外来苯教徒，他们可能传来了印度教和佛教的某些内容（经由象雄）。斯奈尔戈洛夫也在苯教得以从象雄和中亚吸收的佛教（可能还有摩尼教）与吐蕃人自印度传入的佛教之间作了区别（第400页）。克瓦尔内（同上引书，第34页）讲到了外来苯教徒，与他们同时存在的还有在晚期文献中同样也被称为苯教徒的土著专家。这二者之间的关系很不明确（第38页）。但在8世纪时，吐蕃有一些苯教徒成就者。其中有一部分是吐蕃人，其他人则来自象雄。他们与印度和吐蕃的密教徒们生活在一起，形成了一种被称为“大圆满”的体系（第38页）。“由于一些依然含糊不清的原因”，这些苯教徒成就大德们便自称为土著巫师。其中一部分被称为“召神”苯教徒（第39页）。在晚期苯教（11世纪）和古代苯教徒巫师之间确实存在着一种连续的关系，苯教保留了许多古老的信仰和作法（克瓦尔内，1985年，第5页）。斯奈尔戈洛夫也持同样的观点（1967年，第4页）。我也认为这是正确的，并将于下文提供有关这种持续性的具体例证。

如同喇嘛教的传说一样，苯教徒们的传说也承认8世纪时佛教徒与苯教徒们互相对立、互相仇视。《拔协》（请参阅本文注^[14]）所叙述的那次公开大辩论可能发生于785年（噶尔美，1975年，第183页；请参阅斯奈尔戈洛夫，1967年，第19页，其中引证了达斯版本的《苯教王统记》第50页）。此后紧接着便是对苯教徒的一次迫害。克瓦尔内就这个问题（1974年，第29页）讲到了受赞普和某些贵族部族邀请的佛教徒与传统（但不一定必然是土著的）宗教徒之间的对立。他无疑是联想到了由吐蕃和原籍为象雄的成就者所代表的苯

教。这仅仅是一种假设，问题仍未完全解决。在《拔协》的记述中，更应该是指一次巫术比赛，而不是哲学讨论。当文献向我们讲到部族的对立时，大家仍不知道这里是指敦煌写本中的苯教徒巫师之僧众，还是指成就者或其他哲学家（如大圆满派的代表人物），他们存在于8世纪这一事实已被人接受。

正如克瓦尔内指出的那样（1975年，第183页），苯教史上一个含糊不清的时代是从785年（大法诤）到1017年（由鲁噶掘藏）之间。他把913年这一时间定为第一次掘藏（第187页），但却又补充说没收苯教经文和参阅大藏经之事应断代为鲁噶时代（请参阅本文注^[15]）据克瓦尔内认为（1974年，第30页），苯教大藏经的形成应为王权时代末（842年）和11世纪，苯教徒们于这后一个时代事实上形成了喇嘛教的一个派别。斯奈尔戈洛夫（1967年，第16页）把苯教形成九乘的时代最晚确定于10世纪。作为一种有组织的宗教，苯教可以追溯到9世纪。据他认为，后来的苯教徒和宁玛巴们自838年起就确立了其教义，他们不受教团的控制，既没有庙宇、又没有寺院（1987年，第404页）。他们特别注重最高的乘，但也不因此而忽略民间的宗教修持。

这都是一些很可能会成立的假设。我们所引证的作者们在此问题上都丝毫未提及敦煌写本，而敦煌写本大部分都断代为9世纪和10世纪，其中包括有关苯教徒们的某些资料。我们很快将涉及所有的这一切。

对于这个若明若暗的时代，我们掌握有10世纪时的一种标记，即著名的拉钦格若才或衮巴若才，他恢复了被灭佛中断的佛律世系。然而，他诞生于衮噶的一个苯教家庭（据喇