

藏族研究譯文集

第二集

中央民族学院藏族研究所编

1983年12月 北京

本集编辑： 陈 庆 英
阿沛·晋美
封面设计： 王 宗 周
排版印刷： 北京外国语学院
印 刷 厂

酌收工本费一元二角

前 言

党的十一届三中全会以来，随着党的民族政策和宗教政策的落实，适应新形势的需要，国内对藏族的历史、经济、文化、宗教等方面的研究工作正在有组织、有计划地开展起来，各民族中从事这方面工作的同志感到需要了解国外对藏族进行研究的情况，以便有所借鉴。因此，我们打算陆续编印《藏族研究译文集》，将国外发表的有一定代表性的论著（包括在国外的一些藏族人士用外文写的文章）介绍给大家。这些译文，少部分是所内同志翻译的，大部分是邀请所外同志翻译的，对于他们的辛勤劳动，我们在此表示感谢。

国际上对藏族的研究，开始于上一个世纪的二十年代。到本世纪初，由于敦煌石窟所藏的古藏文写卷的发现，推动这一研究工作向纵深发展。五十年代以来，国际上不少学者对东方文化，包括藏族文化，有浓厚的兴趣，锐意钻研，写出了不少论文和专著。目前，在二十多个国家中设有这方面的研究机构或团体，或在高等学校开设这方面的课程，有不少学者终生从事藏族研究。他们研究的内容包括藏族的语言、文字、历史、文学、宗教、艺术、医药、天文以及社会习俗等，可以说是无所不包、无所不论。他们有的是从学术研究出发，希望深入了解藏族的过去与现在；有的是从本专业出发，希望通过藏族的研究，来扩大自己的研究领域充实自己的研究内容，甚至有的学者认为东方的文明可以挽救西方高度发达的物质文明掩盖下的颓风。当然也有一些人抱着完全不同的目的，他们以学术研究作幌子，发表一些敌视社会主义中国的论著，在国际上混淆视听，进行捣乱，值得我们警惕。

我们在这里编选的译文，仅仅是因为它们有一定的代表性，可以反映国际上藏族研究的一些方法、内容和倾向，并不是赞同和承认他们的观点，特别是对文章中随处可见的宗教内容、离奇的传说和唯心主义史观的内容，需要谨慎对待，要用马列主义的观点去分析和鉴别，这是要特别声明并请读者注意的。我们在编辑时尽可能保持文章的原貌，只对过于繁琐的部份，以及列举的资料书目等进行了一些删节。读者若需引用文章的内容，请核对原文。由于我们水平低，这又是一项崭新的工作，编译中一定有错误和不妥之处，恳切希望读者提出批评和指导意见，以利改进工作。

中央民族学院藏族研究所

1983年12月

目 录

一、圣神赞普考.....	(1)
(法) 石泰安 著	
耿 升 译	
二、吐蕃王朝的祖先——东逻木玛则的意思.....	(19)
(日) 山口瑞凤 著	
高然 译	
王青山 校	
三、《西藏佛教故事》序言.....	(28)
(英) 诺尔斯顿 著	
阿沛·晋美 译	
四、八思巴喇嘛著作的注释第二.....	(55)
——1251——1254年间几件大事的注解	
(匈) 史尔弼 著	
余观型 译	
五、吐蕃与欧亚大陆中世纪初期的的繁荣.....	(66)
——吐蕃经济史初探	
(美) 柏克韦施 著	
汶江 译	
六、西藏医学问答.....	(73)
强巴格桑 著	
洪武嫫 译	
七、西藏医学简史.....	(77)
益西董登 著	
蔡景峰 译	
八、德洛巴、那若巴、玛尔巴、米拉日巴、达波拉结小传.....	(85)
(英) 尼克·道格拉斯 玛悦尔·怀斯 著	
向红笳 译	
九、有关公元751年以前中亚史的藏文史料概述	(93)
(匈) 乌瑞 著	
荣新江 译	
张广达 校	
十、定日民间流传的帕旦巴桑杰的事迹.....	(105)
(美) 巴巴拉·阿吉兹 著	
俞继桢 译	

圣神赞普考

(法) 石泰安

吐蕃国王的尊号具有某些宗教含义。为了根据这种含义而进行解释，必须了解其词源，因此还应该作一番语义学分析。现在对这一尊号已经提出了各种解释。

有两位汉学家已经清楚地看到了其中的重要问题，这就是劳佛尔和戴密微。但他们没有充分发挥自己的观点，他们的意见也没有引起西藏学家们的充分注意。

我刚才所提到的基本问题是出现了一个奇特的尊号 *vphrul gyi lha btsan po*。它多次出现在800——830年左右的碑铭和写本文书中。然而，有一篇文献，即保存在拉萨的821——822年唐蕃会盟碑，有一部分是用两种文字写的，其中上述藏文尊号就相当于汉文中的“圣神赞普”。

各家学者对此所提出的解释，没有考虑其对应的汉译，而是完全受藏文词 *Vphrul* 的各种词义的影响。其概况大致如下：

托玛斯认为此字具有“神现”的意思（同时又提到其“魔力”和“有魔力表现的”等各种词义），所以他就提出假设，认为它可能系指一个在佛教之前表示神的术语。贝利先生利用托玛斯的论点又提出了“显赫的”之义（原指古埃及和叙利亚国王们的尊号——译者），并且联想到了吐蕃国王们的神源性。他把这一尊号与于阗的“菩萨王”尊号进行了比较；尤其是同俱卢文中表示国王尊号的“显赫菩萨”作了比较，或者是同作为较低级一些著名人物的荣誉称号“神现天子”加以比较。梵文 *Pratyakṣa* 的本意为“现实的”、“可见的”、“眼前的”，在《翻译名义大集》第4405——4419条中，将之译作藏文的 *mngon—sum—du*。在由布洛夫所翻译的新疆出土俱卢文书中，用夸张性的词汇谈到了“大师”而不是国王：“由人和神所尊敬的主子，人格神性化者”，祝愿他们“神体”健康或高寿百“神岁”。文书中提到他们“神一般的知识”，并且还称他们为“菩萨人”，成者是“神人”。在一个可能是译自汉文故事的突厥回鹘文本中也有这类术语，甚至在藏译文①中也可以发现之。在伯希和的译文中把父母亲称为“现今化身的菩萨”或“菩萨化身”，这就说明动词“化身”的意思为“表现出”、“可见的”、“出现”等。

西藏学家们也发现了同样的词义。他们认为在 *vphrul* 与 *sprul—pa* 之间具有词源亲缘关系。黎吉生于1964年首先建议将 *vphrul* 看作是西藏的一种特有观念，与晚期文献中所出现的活佛、转世 (*sprul—sku*) 中的 *sprul* 相似（它与“魔力”有所不同），并且

是由于佛教和苯教相结合或相混合的结果。他最后于1978年决定将之译作“表现如神的赞普”。杜齐也译作“出自于神的”。同样，李方桂也译作“神化赞普”。乌瑞首先译作“神化”。山口瑞凤译作“神化赞普”。杜齐在另一部著作中又参阅了sprul—pavi lha，但没有指出其史料来源，因而就将吐蕃国王说成是“由魔力所造的”，并且将之同印度的“化生”作了比较。事实上，据我所知，sprul—pavi lha这一术语从来未曾作为国王的尊号而在古文献中出现过。杜齐可能是想到了史学家巴俄祖拉陈瓦(公元十六世纪人)的说法，他在《贤者喜宴》一书有关王权时代的著名的一卷(第7卷第73叶)中提到了这一问题。那位史学家在其中引用了金城公主(因此为公元730年左右)关于其儿子的一首诗，而且是根据《遗教》和其它古史而引用的：“天神下界的君王……墀松德赞，神降的国王”。众所周知，巴俄祖拉陈瓦是位非常善于使用文书史料的史学家，经常全文引证古文书，我们完全可以考证其真伪性。但千万不要忘记，在他的著作中经常有程度不同的修改。就本身情况而言，这首赞歌的全文似乎是受到了谐拉康碑文(大约为公元806—812年)中职官名称的影响，我们于该碑西侧可以读到：“天神下降的国王，圣神赞普(vphrul—gyi lha btsan—po)墀松德赞”；而在同一块碑的东侧可以读到：“神一般的人间国王”。在噶迥碑文(约为公元800—815年)中也出现过这同一句术语(第18、26和29行)，在同一时代的其它文书中也有所记载，我们将于下文一一提及。

这里仅仅需要指出：杜齐完全是典型的十六世纪以及前几个世纪中西藏人的思想，因为他认为vphrul就等于sprul。在考虑到印度的“化生”之后他又表示同意九世纪初根据国王命令而确定佛教名词的作者们的意见，这尚且是好的。在《翻译名义大集》中，梵文字devavatara译作了藏文“lha—yul nas—babs—pa”，即“由神域下凡”。

把藏文vphrul—gyi lha解释作“神化的”或“在地上表现为神的……”的作法受到了质疑，这是由麦克唐纳在研究王权时代文书的重要文章中所作出的贡献。她正确地考虑到vphrul一词所出现的背景，即与其它术语(如byin)同时出现而歌颂这位赞普特殊的，也可以说是超人的品德和权力。她将与本文有关的尊号vphrul—gyi lha btsan—po译作“具有魔力之神之赞普”。乌瑞最近也沿用了她的译法，译作“具有魔力之神的神化者”。

我们应该把有关vphrul一词在不同背景中的语义价值的讨论放在以后进行，否则就会离题过远或肯定会使全文过于臃肿。我们于此仅作一番最为简单明了的分析。首先必须考虑821—822年会盟碑中的汉文译文，其中vphrul—gyi—lha btsan—po被译作“圣神赞普”。

这里的问题是需要知道，在这一用两种文字所写的碑文中，究竟是把藏文术语vphrul—gyi lha译作了汉文的“圣神赞普”，还是把汉文术语译作了藏文呢？令人奇怪的是所有学者，包括汉学家在内，都认为汉文术语译自藏文。李方桂指出：“对于vphrul—gyi lha这一尊号，应该把vphrul译作汉文的‘圣’，而把lha译作‘神’。这两字也就犹如指唐天子之意”。所以他认为这两个尊号是互不相干地各自独立存在

的，而藏文尊号本为基础。劳佛尔更为谨慎地指出：“这些文献是在拉萨由吐蕃人和汉人当局起草的。并且还补充说，知道究竟是自哪种文字译来并无多大关系。戴密微也如此，他在引证劳佛尔文章的同时，也承认“藏文文献中的措词受到了汉文文献风格的影响”，所以他认为原文是用藏文写成的。然而，戴密微却正确地指出，“圣神赞普”一词仅仅出现在墀松德赞（755—797年执政）、墀德松赞（797—804年执政）、墀祖德赞热巴巾（815—838年执政）时代的碑铭中，而没有出现在弃隶祖赞（大约为705—755年执政）时代布达拉宫的碑中，其中把国王一律简称为赞普（此处似指恩兰·达扎路恭纪功碑，但此碑立于墀松德赞在位时期，而不是弃隶祖赞时代。不知作者何所据而云。——编者）。对于巴俄祖拉陈瓦所引用的诏书，黎吉生也发表了相类似的意见，他指出，“圣神赞普”这一尊号既没有出现在墀松德赞的诏书中，也没有出现在桑耶寺的庙柱文中，即使在敦煌《吐蕃赞普世系牒》中和晚期的大事年表中也仅仅提到器弩悉恭（676—704年执政）的尊号为 *vphrul—gyi rgyal—po*。他便由此而得出结论认为古代吐蕃国王们的一般尊号似乎没有沿用下来。戴密微曾就“圣神”这一汉文尊号指出：“这都是吐蕃国王们的惯用尊称，从某种意义上来说，也是在吐蕃统治地区用汉文所写文书中的礼仪性称呼”。但他认定藏文尊号 *vphrul—gyi lha btsan—po* 是“敦煌汉文文书中对吐蕃国王的称号‘圣神’的基础”。

尽管如此之多的大学者们都取得了一致看法，但我觉得这种看法与从对全部已知事实的研究中看到的情况不相符。当然，我们将会看到，藏文字 *vphrul* 和 *lha* 都具有它们各自的意义、用法和真正是藏文的函义（但并不是仅仅是作为国王尊号而使用）。有些吐蕃人懂得汉文，而有些汉人也懂得藏文，正是他们才起草了821—822年的会盟盟约和其它官方文书，这些翻译者们当然要共同寻求一些在各自语言中已经使用过的字。但就“圣神赞普”这一尊号的具体情况而言，我觉得汉地皇帝的汉文尊号似乎是基础，并且将之译作了藏文。

为了证实这一论点，必须同时进行两项调查，即分别在汉文和藏文领域内进行研究。因此，我们就首先从汉地的形势开始论述。

正如所有的汉学家们所知道的那样，尊号“圣”的意思是指“神圣”的或“圣明”的，无论是作名词还是形容词用，一般均指中国皇帝的品德和活动（甚至还指孔夫子）。

“圣王”就是天子，“圣躬”系指其躯体或本人，“圣训”或“圣旨”指他的命令或法律。这些术语确实也多次出现在敦煌写本中，其中之一卷（王锡上吐蕃赞普书）的时间确实为794年左右，另外还有许多为吐蕃国王祈祷身体康泰的文书，其时间大约为公元800—840年。其中在提到吐蕃国王时也称之谓“圣神赞普”、“圣力”、“圣德”、

“圣伐”“圣威”（王锡的表章）、“圣神曰”、“圣迹”。当于834—839年左右于敦煌建造圣光寺时，也谈到吐蕃国王为“圣主”以及他的“圣德”，并且解释说此寺名字的由来是因为“圣主”控制了三明（太阳、月亮和星辰）。在另一卷没有标明时间的写本中，又把“大唐”的皇帝称为“圣主”，并称它具有“圣（或神）寿”。在另一卷写本（斯坦因敦煌写本第2679.3号）中，利涉和尚向唐朝皇帝禀报时称他为“北辰之圣主”，并且自称“利涉幸得生圣朝，事圣主”。他还祝愿“圣神赞普”的“圣躬”永远

安乐，“圣寿”无疆（北京藏卷第7119号）。在821—822年的唐蕃会盟碑中，吐蕃赞普和唐朝皇帝被统称为“二圣”和“二主”。

我又联想到，就在这篇碑文中，吐蕃国王享有藏文尊称 *ṽphrul—gyi lha btsan—po*，即相当于汉文中的“圣神赞普”。签署会盟条约的唐朝皇帝为穆宗（821—825年执政），在此会盟碑文中被称为“大唐文武孝德皇帝”，这一尊号译作藏文的 *bun bu heyu tig hvang te*。这里没有“圣神”之称，但仅仅是省略而已，而且在其他皇帝的尊号中也曾出现过，因为它暗示《书经》中的一位著名人物，书中认为上古中国的一位神话皇帝活动的特点是“乃圣乃神，乃武乃文”。②

对这一句话的主要和习惯性疏注指出：“圣，无所不通；神，妙无方”。早在这一疏注之前，孟子就曾经指出过：太而化之谓圣，圣而不可知之为神”。本文所引用的经典文献中的这些段落都成了数代唐朝皇帝们所采纳的尊号之根据。821—822年会盟碑中的两种文字的碑文（仅仅在藏文中，汉文已缺）（此处系指会盟碑东侧文字，仅有藏文，而无汉文，作者以为是汉藏对照、汉文已缺，是作者的误会。——编者）中也提到了唐德宗皇帝的尊号，他于780年被称为 *zheng shin byun bu hvang te*，即汉文“圣神文武皇帝”（东侧第39—40行）之对音。因此，吐蕃人显然懂得这一尊号，但就本身情况而言，他们则认为自己国王的尊号 *ṽphrul—gyi lha*（西侧）与汉文尊号没有任何关系。在德宗之前，肃宗皇帝（756—762年当朝）获得了“元坤大圣光天文武孝德皇帝”之尊号，这一尊号（以及两种稍有不同的变化形式）也出现在敦煌汉文写本中，其内容是致“蕃王”的一封信，由沙州唐朝刺史所发出。在肃宗之前，便是赫赫有名的玄宗皇帝，他曾先后于742年和749年两次获得了“圣神文武应道皇帝”的尊号，他的前任便是女篡权者武则天皇后，她被认为是《大云经》中的菩萨化身，因为《大云经》中提到了“神皇受命”的问题。这一经卷是于689年奏呈于她的，她改国号为周（中国上古时代最伟大的王朝），采取了“天授”年号，获得了“圣神皇帝”的尊号。这一切均发生在690年。因为在680或691年发现了一块瑞石，从上面可以读到：“圣母临人，永昌帝业”。人们就称武后为“圣母神皇”。因为《大云经》预示将有一位佛教圣王皇帝降世，所以她又于695年获得了“天册金轮圣神皇帝”的新尊号。在700—701年之间，她变成了道教徒，于是又放弃了自己尊号中的“金轮”二字，这后一种尊号也出现在一卷敦煌写本中。

由此可知，自从700年之后，“圣神”这一皇帝尊号经常在唐朝出现。汉人的盟邦突厥人也采纳过这种尊号。762年的一篇用汉文、突厥文和粟特文所写的碑文中，又认为“圣文神武”的尊号系指西突厥的著名可汗和回鹘毗伽可汗。碑文中也称突厥可汗为“天可汗”（与中原的“皇帝”尊号是相对应的）。突厥人崇拜天，并且将天比作其狼祖。所以毗伽和其他可汗（尤其是在714年）在尊号中被称为“天男”、“威武”、“圣天”。在吐蕃人中，突厥皇后也用汉文名词“公主”相称。

后来的甘州回鹘人又承袭了这一尊号，甘州回鹘与于阗、敦煌（沙州）和吐蕃人一直保持着密切关系。短命的“西汉金山国”王朝（907—911年）的君主就被称为“圣文神武白帝”。在敦煌石窟中，甘州的统治者被称为“圣天可汗”，他们的夫人被

称为“圣天可汗公主”。当时于阗王也自称为“大圣大明天子”。在914—962年间执政的于阗王又叫作“李圣天”，即“圣天”再加上唐室的宗姓“李”。

在对唐朝和回鹘人中的情况作了梗概叙述之后，现在我们再回到吐蕃的问题上来。

吐蕃人当然知道“圣神”这一汉文尊号，并且也知道其文武功德之含义。他们在唐朝的翰林院中培养了一些文人，并且拥有一批教会翻译家。他们长期以来就有与汉人保持外交通讯的习惯。吐蕃人也知道，他们的宿敌和唐朝的盟友（而且是自愿结盟的）突厥回鹘可汗也采纳了这一尊号。我们发现在签署821—822年会盟盟约时，吐蕃人确实是将这一名词译作了藏文。

但是，吐蕃人在使用vphrul—gyi Lha时仅仅是模仿汉字呢，还是真正的翻译呢？为了表示他们和大唐的平等关系，吐蕃人完全有理由使用唐朝皇帝们的尊号。自从他们于763年入侵唐朝之京师以及随之而签署的会盟条约以来吐蕃就已经表现出了它的强大势力。自从他们于781年左右占领敦煌地区以后，表现得更为强大起来了。

我们可以认为（并且已经有人这样作了）吐蕃人当时已经拥有了Vphrul—gyi Lha这一尊号了，而翻译者们仅仅认为它非常相似于汉族皇帝的尊号“圣神”。根据这一假设，这两个术语则应该具有同样的意义。所以把藏文 vphrul—gyi Lha译作“神现”和“表现如神”的作法是错误的，麦克唐纳夫人的解释是正确的。我们仅仅提醒大家注意，“魔力”或“魔力的”等词的用法也并不恰当，因为从比较宗教学的观点来看，它会引起混乱。最好是联想一下诸如著名的海灵（mana）一类的东西：神的力量、神的特点。对于这些词义的讨论，我们将再放到以后进行。

首先还必须提一下，许多学者（只有一两个例外）都已经看到，vphrul—gyi Lha这一尊号仅仅出现在800—830年左右的文书中，如上文所引之碑铭¹，[与821—822年会盟盟约有关的岱噶松石园碑文，还有一些可能为同一时代但没有标注时间的写本。同一时代和稍晚时期（公元850年），在致赞普的汉文书信和文牒中，吐蕃国王一般都被称为“圣神赞普”。对此作一番考察是完全必要的。在重新阅读现今所得到的所有古文书之后，我们可以发现以下几点：

首先从汉籍角度来考证，只有一篇标有时间的同时代的文书。杜佑在《通典》（成书于766和801年之间）中指出，吐蕃国王的尊号叫赞普，其家族或氏族的名称叫悉勃野，这一名称是由于氏族第一位自天而降的先祖叫作鹈提悉勃野。

从藏文史料角度来看，首先是那些按年代记载其事件的枯燥的编年记事性的《年表》，它们分别包括641—762和743—763年诸阶段的事件。这都是一些片断，无法知道它们是否有续文。无论如何，其中一律把国王和王后简称为“赞普”和“赞蒙”，甚至也包括墀松德赞（年轻时代，756—758年）。另外一卷写本（伯希和敦煌写本第1286号）首先论述了一些古王国，按着又谈到了一些神话和朗达玛之前的吐蕃国王。因此，该卷子写于840年前后。我们还可以从中读到，鹈提悉勃野或布带贡甲为神话先祖，但国王们都被称为赞普，小王国的国王们被称为“君主”、“主”或“国王”。在一篇卷末标明时间的写本（伯希和敦煌写本第1038号）中，提出了多种起源理论，其中提到了吐蕃悉勃野部、吐蕃勃部（Spu—Bod）或悉勃野部，国王被简称为赞普。

下文是在未标明时间的写本中摘录的其它情况：

一、木内赞保是“主”、“国王”和“天子”，见伯希和敦煌写本第1552号背面第3篇文书，独立的一行。

二、墀松德赞（755—797年执政）被称为“赞普”（伯希和敦煌藏文写本第1123号）和“吐蕃神赞普”（见伯希和敦煌藏文写本第1088号）；“神赞普”或“天子赞普”（指赞普及其儿子），所以“神”或“天子赞普”是指传说中的国王聂赤王子的，见798—804年左右的工布碑文。

三、墀德松赞（大约为公元804—815年执政）被称为“天子赞普”，但同样也被称为“圣天子”，详见其墓志铭。

四、墀祖德赞（806—841年执政）被称为“吐蕃大王”、“赞普”和“天子”（伯希和敦煌藏文写本第132号）；或者是“吐蕃天赞普和天子”（伯希和敦煌藏文写本第735号）；或者是简称为“天子”（第999号写本）和“赞普”（共七次，见第1123号写本中对这位国王进行的佛教祈祷）。

没有国王的名字，同一时代，他也被称为“吉祥神赞普”。吉祥神赞普，或者是“赞普”和“天子”，也称“天赞普”。

五、最后一位国王乌东登，又叫朗达玛，大约为841—843年执政。他被称为“天子赞普”（伯希和敦煌藏文写本第134号，佛教祝愿文）。

六、其子微松及其母亲，他被称为“天赞普”（斯坦因敦煌写本第40号）、“天子赞普”，“赞蒙”（伯希和敦煌藏文写本第131号）和“天子”（伯希和敦煌藏文写本第230号）。

另外一位没有具体点名的国王被称为“天子赞普”（伯希和敦煌藏文写本第1976号）。

我们可以看到，即使就在碑铭中使用“圣神赞普”的时代，在其它地方也很难遇到（唯有一次例外），在此时代之前根本不会发现。我们已经说过，在拉萨碑铭中（约为764年）没有这一尊号，而只有“赞普”之称，在桑耶寺碑（可能约为790年）也只有“天赞普”的尊号。在一直叙述到墀松德赞时代的《吐蕃赞普世系牒》中也没有出现此名，而只有“赞普”、“赞蒙”、“国王”和“天子”。

相反，在“圣神赞普”这一尊号通用的时代，人们还同时使用“天子”或“天赞普”之类的尊号（岱噶松石园的祈祷文，约为公元823年）。如同同时代的其它文书一样，这一文献也深受佛教之影响。这种影响也是其称号“吉祥”（dpal）的基础。这一称号也与vphrul结合在一起使用。如果人们有时候也提到“神圣”或“圣神赞普陛下”的话（如上引823年左右的祈祷文），那末在其它地方则是讲“与吉祥神变相同”，详见伯希和敦煌藏文写本第1135号和麻扎塔克山文书。还应该就此问题提醒大家注意，签署821—822会盟条约时，吐蕃一方是由著名的钵阐布所主持的，他也是一位“大德”，即具有大论品位的沙门和尚。人们有时也把佛教中的“吉祥”同藏文中的vphrul考证为一体，这两者也均相当于“圣”。因为在汉文中，“圣”与“神”的发音很近似，而且还可以颠倒使用。第三个术语有时也与vphrul同时出现，以指佛教经文（九世纪初

译文)中的圣人及其圣性,即 vphags—pa 相当于梵文中的 ārya,也就是汉文中的“圣”。这种用法同样也出现在 821—822 的会盟碑文中(西侧第62行),其中把 vphags—pavi rnams 译作汉文的“贤圣”。我们于下文将会看到,有时也同时使用 vphags—pa 和 vphrul 以指“圣人”。这一用法也曾出现在 823 年左右和 800 年前后(?)《敦煌吐蕃赞普世系牒》中。

有关 821—822 年会盟碑两种文字的碑文中的尊号(vphrul=圣)的问题,最后还必须于此指出,当时应该是已经知道选用此字来翻译汉文“圣”字的时候了。《楞伽师资记》是于 720 或 727 年写成的禅宗文献,后来被译作藏文(斯坦因敦煌写本第 710 号),肯定是为了存入有关拉萨僧诤会(或桑耶寺僧诤会,可能为 797 年或 792—794 年举行)的档案中。然而,其中把“圣人”译作了 vphrul—gyi mi,而把“凡圣”译作 tha—mal—pa dang vphrul。我们于此仅仅能肯定其原文为汉文,选择了 vphrul 来翻译“圣”。在 800—823 年左右的王室碑铭中也可能出现过类似的现象。

在十世纪时,vphrul 这一尊号再次由一些外族国王们所采用,其原因很可能是模仿了汉文中的尊号“圣”字。相反,dpal (gyi) · Lha 这一具有佛教色彩的尊号又由著名的僧侣国王“吉祥赞普”或“天喇嘛”益西俄岱赞普(约为 1030—1040 年执政)所采纳③。

我们还必须于此指出,在同一时代,上文所列举过的那些称号都变成书信文牒程式中的荣誉性的隐谕,已经不再仅仅用它们来指国王们了,而是适应于各种达官显贵(如同在上文所提到的俱卢文书中一样)。书信开始时的结构完全是一样的:首先要指出收信人的姓名,然后是寄信的姓名,接着又是收信人,最后才是询问和提出祝愿。

一,洪誓和尚被称为“神圣大德”,见伯希和敦煌写本第 1202 号正面第 2 篇文书,1204 号和 1150 号,或者是“神德”(伯希和敦煌写本第 1200 号)。这里系指著名的洪誓僧统(大约活跃在 815—851 年。)

二,某一位钵闍布(可能就是主持 821—822 年唐蕃会盟条约的那位著名僧侣大论)被称为“圣吉祥神”(见伯希和敦煌写本第 2076 号)。

三,用尊号来作比较,其惯用语为“您如同……一般”

①“您如同圣吉祥神一般”(伯希和敦煌写本第 1458 号和 1135 号),这里指一位大相。

②“您如同神一般”(伯希和敦煌写本第 1214 和 11236 号指一位君王,1662、1845 和 1649 号指一位大相)。大相也是“圣神”(伯希和敦煌写本第 1172 号)。另外一位大相“依然表现出了神性”(伯希和敦煌写本第 1184 和 1233 号),或者是“圣吉祥神”(伯希和敦煌写本第 1139 号),而一位大哥却象“神”一样(伯希和敦煌写本第 1141 号)。

③有时是“圣——大德”(伯希和敦煌写本第 1199、1459 和 1457 号),有时又“如同神——大德”(伯希和敦煌写本第 1523 号)。

④“如同天一样”(伯希和敦煌写本第 1132、2 号,指母亲和儿子,而在伯希和敦煌写本第 11321 号中,仅仅说母亲和儿子都是神)。在伯希和敦煌写本第 1564 和 1653 号中,也两次出现了同样的术语,具体指一位和尚。

在我们现今所知道的文书中，除了一个例外，已经证实“圣神赞普”这一尊号仅仅出现在800（或790）—830（或840）年间，但即使在这段期间也不是始终一贯的。在同一期间，在敦煌地区的吐蕃汉族臣民致其赞普的汉文文书中，也称吐蕃国王为“圣神赞普”。最为古老的文书是王锡就禅宗问题上奏吐蕃墀松德赞的表章（约为794年）。然后就是在819（或者798）年的吴僧统碑文（这是一篇相当长的碑铭）中也谈到了佛教各宗。在赞扬了吐蕃国王征服沙州的功德之后，又提到“圣神赞普，万里化均，四邻庆附”。839年的另一篇碑文也赞扬了两朝之“主”，即赞普和圣主（后者可能系指唐朝皇帝，也可能系指吐蕃国王）。在有关于敦煌建立金光寺的文献中，也提到了同样的术语。

其它那些带有“圣神赞普”的文书没有标明时间。其中主要是一些对吐蕃国王的祝愿文，有些文书已由戴密微所发表，另一些则已收编入汉文三藏经中，它们可能均属同一时代。还有一卷写本中提到“伏维圣神赞普，开天辟地”。另外一卷写本（斯坦因敦煌写本第6315.3号）中所使用的术语与琼结（phyong-rgyas）碑文（约为公元800年）完全相同，其外还掺杂以深受儒教影响的官方和佛教术语：“我当今圣神赞普……长为菩萨之王，永应如来之付嘱，使两国还好，重园舅甥”（其中的舅甥也可能系指翁婿关系）。在琼结碑中，墀松德赞及其先祖都被称为“神赞普”、“法王赞普”、“圣神赞普”和“圣神大菩萨”。

所有这一切始终系指同一时代，最后一篇文章意义特别重大，因为其中提到了两种写法，其一较为古老，为吐蕃占领敦煌时代的；其二是经过修改的，可能为张议潮收复这片土地（约为850年）之后时代的。这里实际上是对吴和尚的悼文，这位吴和尚可能与我们上文所提到的碑文中的“吴僧统”本为一人。

在古老的文本（伯希和敦煌藏文写本第4640号第24或25篇文书，没有时间）中，认为“大唐沙州”僧与吐蕃国王“圣神赞普”都崇拜如来佛。那位和尚曾翻译过“汉”书，在晚期的文本（数卷写本，其中之一为869年的伯希和敦煌写本第2931号）中，又把该和尚称为“大唐敦煌”僧，他曾翻译过“唐”书，吐蕃国王又被称为“戎王赞普”④。我们由此可以看出，完全如同吐蕃国王的藏文尊号 $vpnrui-gyi\ Lha\ bcan-po$ 一样，汉文尊号“圣神赞普”似乎也仅仅适用于吐蕃占领沙州期间。

我于前文已经暗示过两个特殊情况。如果要是接受陈寅恪和戴密微先生的观点的话，那也可以排除其中之一。这是一卷敦煌汉文写本〔北京藏卷第7119号，第6篇残卷（月字91号）〕，陈寅恪与戴密微仅仅引证了其中的国王尊号。这一段文字位于阐述佛教八大不赦罪（婆罗夷）之后，并且在同行中又有新的一段相隔。这段文字是这样开始的：

“有勅，颁下诸州⑤令应座禅人，先为当今圣神赞普乞里提足赞圣躬遐远，圣寿延长，国界安宁，普天清谧。”这里的乞里提足赞即弃隶祖赞，在其名字前面有一表示敬意的空白处。紧接着就是有关弥勒佛坐禅力法的简短论述。在此后同一行中又是关于佛教各宗的其它论述，尤其是关于“三乘五姓”⑥的论述。

陈寅恪认为这一卷文书中不可能是弃隶祖赞（ $Khri-Lde\ gcug-bcan$ ，704—754年执政）时代的，因为该赞普的皇后是唐朝金城公主（710—739年生活在吐蕃），可能是由

于抄写者将该名字中间的两个音节颠倒了，所以应复原为Khri-gtsug Lde-btsan，即墀祖德赞，他于815—841年执政。戴密微在未透彻理解全文的情况下就同意了陈氏的观点，如若他能考虑到前后文的话，那就更会支持这一观点。然而，仅仅根据自己的一孔之见和自认为精通的东西就改正原文，这种作法始终是危险的，也是微妙的。但是，吐蕃国王在704—754年间实际上不大可能对各州（即使这一汉语名词相当于吐蕃的一个领土单位也罢）颁布一道译作汉文的敕令。在吐蕃征服沙州地区（可能为781年）和占领长安（可能为763年）之前，他向谁颁布如此之命令呢？这里毋须言修弥勒禅法的僧侣及其前文所阐述的八不赦罪及三乘五性问题。我们于前文的考订就更加加强了这种印象；除了这一例外情况，“圣神赞普”一称在790—800年之前未曾出现过，而把弃隶祖赞改为墀祖德赞的作法又解决了所出现的全部问题。

我们还奇怪地发现，一卷由两部分组成的敦煌藏文写本（伯希和敦煌藏文写本第100号正面）第一部分是以对四（不是八）不赦罪的记载而开始的，并且还涉及到了大乘与小乘的区别。紧接着的第二部分是以对圣神赞普墀祖德赞的赞文开始的；好象是对806—812年碑文（诃拉康碑）和821—822年会盟碑碑文的解释。其中也解释了vphrul-gyi Lha btsan-po这一尊号：vphrul的意思是说他的知识（先见之明）是非凡的，Lha是说他是以神一般方式行事的。同一解释出现在821—822年间的唐蕃会盟碑中（第51—52行）。这一文书更加强了我们的信念，即在汉文写本中，被称为“圣神赞普”的吐蕃国王的名字应由弃隶祖赞改为墀祖德赞。尽管作了如此之剖析，疑云尚未完全驱散。

现在尚有待对第二种可能性作出解释。这一问题出自于被乌瑞称为《吐谷浑纪年》的一卷藏文写本中，他认为这是真正“古老”的三卷文书之一，即于事件发生的之时所写（750年之前）^⑦，这卷写本已破损，残缺严重。它枯燥地逐年罗列了一些事件（完全如同《皇家年表》一样）。因为文中提到了文成公主，所以有些人就认为其中的时间就与她那个时代（635—643年）有关，具体详见托玛斯和山口瑞风等人的论著。但因为其时间与汉籍不相吻合，而且文中提到的某些人物又都是在晚期才出现的，所以其他人又认为这些年表涉及到的是706—714年间（伯戴克、麦克唐纳、乌瑞等人的观点），所以其中唐朝公主的名字系抄写者笔误之结果，应当校正为金城公主。

然而，虽然其前后文已残损，但我们还可以从中读到“圣神赞普”这一尊号。因此，这一尊号在706—714年间（甚至在635—643年），即在弃隶祖赞（在上文所引北京藏卷中就已经称他为“圣神赞普”）执政初期就已经通用了。我们已经发现，唐朝武后也享有“圣神”的尊号（690—700年间）。因此很快就将之转用于吐蕃赞普了。对于这一点，人们是难以相信的。《吐谷浑纪年》的卷子明显曾遭修改，我们仅假设其时间为706—714年，因为唐朝公主的名字已经被篡改（也可能是故意改的）^⑧。我们已经看到，《皇家年表》中列举了641—672和743—762年间的事件，但从未出现过“圣神赞普”这一尊号（仅仅记载有“赞普”二字）。为什么仅仅对吐谷浑人作如此记载呢？无论史学家们意欲提出什么样的解决办法，即使接受那种认为在712年（或者是640年左右）就已经存在“圣神赞普”这一尊号的说法为肯定事实，但仍有可能是翻译或采纳了唐朝皇帝们“圣神”之尊号。

此外还提出了一个问题。为什么学者们会认为vphrul-gyi lha btsan-po这一尊号很早就已经存在了,甚至汉文中的“圣神”也是由它译来的呢?他们可能是对于下列事实很敏感,即在821—822年会盟碑文中(东侧第5行)和复述了这一碑文的伯希和敦煌写本第100.2号的开始部分(后面仅仅提到悉勃野)中,把吐蕃的第一先祖邬提悉勃野也称为“圣神赞普”。但这是一孤立的现象,我认为其原因仅仅是由于把当朝国王的尊号推广到自从天下降的神话先祖身上了。其它文献中确实也讲过这一先祖,但从没有附带这样的尊称。时间最为精确的例证为《通典》(766—801年)。有关王权时代的故事及一系列神话(伯希和敦煌写本第1286号)都明确提到了邬提悉勃野和布带工甲,但都没有尊号。敦煌《吐蕃赞普世系牒》中认为悉勃野的尊号或氏族名称为“悉勃野赞普”或“蕃地悉勃野”。

据我认为,这里把800—830年前后吐蕃国王(上文所提到的令人置疑的例外不计在内)们的尊号称为“圣神赞普”,并且延用到先祖邬提悉勃野,它与将同一尊号运用到噶迺碑中的弃宗弄赞(即松赞干布)的作法同出一辙,而松赞干布就是吐蕃最有威望的历史先祖。另外两位先祖器悉恭(676—704年执政)和弃隶缩赞(704—754年执政)以及当朝国王的父亲墀松德赞(754—796年执政)却没有受到这样的称呼。在821—822年的唐蕃会盟碑(东侧第22—23行)中又重复了对弃宗弄赞的这一尊称。

据我认为,这样使用尊号的作法可能是为了把古代国王吹捧成佛教的传播者,这一点在同一时代的多篇碑文中都有所表示。一卷叫作《天降达磨》的写本(斯坦因敦煌写本第370.5号)的时间肯定为公元800年左右或稍晚一些,文中吹捧赞普们的这一角色,还谈到了“两位最杰出的国王是天子,他们作为人间的保护者自天而降,为保护怙主,即神王松赞和墀松德赞赞普”。这里所指的是普通的称呼“王”,完全没有使用与本文有关的尊号。

然而,“神王”这一尊号也出现在敦煌《吐蕃赞普世系牒》(780—800年或更晚一些时代)中,但仅仅指器悉恭赞普(676—704年执政),文中解释说,他是从其臣民和天下一切国王那里获得这一尊号的,因为他不仅是圣贤,而且还力大无穷(甚至可以战胜野猪和牦牛),比一般人都圣贤得多。为了对Vphrul一词在语义学方面进行分析,这里出现了一重要因素,在以后进行分析时要予以考虑。这里最好还是应停留在已明确的计划上,在这部文学或诗词特点很显著的著作中,我们可以发现翻译者们选择了两个并列的词“神”与“圣”:一个出现在儒教背景中,即“圣人”(Vphrul),另一个出现在佛教背景中(也是Vphrul,但后来却专用Vphags—pa了。)

此处需要牢记的是,它在这些文献中并不是指尊号“圣神赞普”,而是一个比较普通的尊称,其中仅仅称之为“国王”,这同一个尊称“贤王”或“圣王”也指传说中的孔夫子,由于吐蕃人知道他懂得占卜术,而且又认为他是“汉地国王”,所以才那样称呼他(详见苯教和喇嘛教文献)。这一晚期的传说也要追溯到一卷敦煌写本,但令人遗憾的是这卷写本没有标明具体时间,内容是用doṅ—tse(可能是指汉人的铜币)进行占卜的课本。文中声称孔子是“圣贤的青年人”,他综合了许多学识而写了此文,这种占卜术是由“贤王”或“圣王”发明的,此王就是李三郎。然而,这后者不是别人,正是

唐玄宗皇帝（祖姓李），他的乳名叫作三郎。在中国中原地区，孔子与皇帝共享“圣”号。至于藏文中的“圣王”，我们在一卷晚期（可能为十世纪）的写本中也可以发现，而且是出现在佛教文献之中，写于所列举的一系列吐蕃国王之首：“有三只眼的吐蕃圣王、松赞干布和墀松德赞赞普”。

为了结束这一考证，现在应该准备考虑一下在敦煌写本（没有标明时间）中所使用的藏文字Vphrul的真正语义问题了。我们已经讲过，麦克唐纳夫人首先指出了此词在各种文献中的确切意义。正如前文所指出的那样，只有她所选择的“魔力”和“拥有魔力”这两种解释不太恰当，译作“神力”或“非凡的力量”则更为合适一些。这一切均是为了说明国王们神一般威严之特点。但我们还应该提出另一种保留意见，那就是不要在各种情况下都千篇一律地采纳这种译法。我认为指出另一点也是不可缺少的：我们所使用的文书中无疑也含有宗教概念、土著语言和名词，也就是说一些非佛教名词。如有关天神下凡变成人间国王的记载，吐蕃王朝（或王室氏族）第一位先祖同神山的密切关系等。然而，人们一般也把“非佛教的”理解作佛教之前的。再前进一步，就可由此而得出结论认为这些内容都是古老的，甚至是很古老的。这种结论也是非常有可能的，但为了证明，我们没有掌握任何客观地标注有很古老时代之时间的文献。我们可以作出一些假设，但为了慎重起见，还请切勿忘记，我们所拥有的文书（大约为780—830年或稍晚）都是由国王们正式传布佛教（印度、中亚或汉人式的佛教）和大量汉人观念（儒教、文人官吏文化、道教和摩尼教）传入吐蕃的时代。上文业已指出，我们意欲研究的藏文当然是独立于土著含义或先于它的；但为了研究，我们只能由已知到未知，此外还要考虑撰写这些文书的时代背景。

另外，这种考证必然会引起政治史中的一个重要问题。据布隆多夫在一次发言中指出，最为令人注意的一点是，甚至在当朝国王们的敕令和正式条约中也保持了一些古老和土著的观念及术语，尽管他们希望布讲佛教，而且这些术语观念也是在佛教范畴内出现的。这就表现了它们的生命力，我认为这一点值得深思熟虑。实际情况很可能是晚期的历史传说的真实性，即那些坚持土著宗教（即苯教）的氏族与国王们对待佛教的态度之间发生了对抗。根据上述传说，这种对抗最后导致了墀祖德赞（即热巴巾，815—841年执政）、朗达玛的被害。如果我们赞同这一传说的话，那就可以认为佛教国王们被迫经常维护和提及这些观念是为了对付政治反对派。但这仅仅是一种假设。事实可能是正如在汉人和回鹘人中一样，正式采纳外来宗教绝不会导致对土著宗教传统的摒弃，始终存在着并存和相结合的现象。

但我们于本文所关注的并不是这一问题。我们仅限于分析在Vphul-gyi Lha Btsan-po之外Vphrul一词的用法。首先可以对带有这一形容词或修饰词的普通名词进行分类。它们一方面是指一些物品，另一方面又指一些人。

非佛教文书：

在有关罗阿木杀害止贡的神话历史中（敦煌本《吐蕃赞普世系牒》第79页），后者需要特殊的武器，即一枝可以作打击用的长矛，一口可以作劈砍用的大刀等。这都是“宝库中神奇的珍贵物品”，或者是“宝库中宝贵的神物”。这里对“魔力的”一词的译

法是正确的，即“魔力”的广义。但是还应该指出Vphrul = Lha这一等式，这是根据两种句型的对照比较后而得出的结论。天神都具有神力或非凡的力量，所以这两个字在“圣神赞普”这一尊号中结合在一起了。

在传说中还有另一著名的具有“魔力的”物品，这是“魔镜”。这是供金城公主根据汉人的堪輿术研究某一地区使用的，因为她非常留恋《易经》中的占卜术，也就是《拔协》(第3页)中的《周易》。在晚期的文献中，又认为这一占卜镜属于文成公主。实际上，更确切地说应该是指看风水。这里也可能是指汉人看风水时所用的阴阳盘（并不是镜子，而是一个具有三种符号和环状标志的同心圆盘，中间带有一磁针，指出各种预兆）。这种占卜工具属于“圣王”孔夫子的“易术”之范畴。

佛教文书：

在伯希和敦煌藏文写本第220号中，谈到了“生死”和各自具有“神食”（或物品）的神的相貌问题。在伯希和敦煌写本第1053号中，又谈到圣主拥有神宝，即如意宝珠的问题。最后，在对一卷汉文伪经的译文中，Vphrul—gyi sngags即相当于汉文中的“神咒”。这里再次出现了 Vphrul—Lha，即“圣”=“神”的例证。

这一尊号可以同时称呼国王、大相、贤者或圣人、僧侣、奇异动物和佛陀。

称国王：

我们可以把已经统计的例证分为几大类：道德品质和才学、身体素质等。在这后一种情况中，在Vphrul和byin之间出现了混乱、迟疑难决和相结合的现象，这就是“威望”和“威力”这一寓意的另一特征。

首先应该明确指出，这种分类法并不是本人的武断作法，而是因为它符合某种对偶词义，即对一位特殊人物品德的看法，它是由一对既相矛盾而又互相联系的术语所组成的。我们发现这一观念是一种重复出现的固定词句。

在伯希和敦煌写本第1286号第二部分有关神话的段落中又提到：福乐之国吐蕃及其居民们的品德：“那里的人天生的圣贤，勇敢（或者是身强力壮）……地产快马”。我们发现，文中除了提到才智和勇（或力，见下文）的对称之外，又增加了人与马（既对立而又互相联系）。

在《吐蕃赞普世系牒》中，又使用对偶句指古代大论：“从前，在开始阶段，十一位最早的大论都既圣明又勇敢（或强壮），因为他们具有神力”；有时又具体解释说：

“勇敢（或强壮）是指对敌人而言，圣明是指目光犀利”。对于以下的六位大论，仅仅提到他们“圣明”或“智力聪明”，其余人没有品质修饰词。其中一位最著名的大论，即协助国王征服了象雄的邦色苏孜在一首为他记功的颂歌破例获得这类尊称：圣明、勇敢（强壮）、格外忠诚和目光远大。

在有关弃宗弄赞（松赞干布）国王的段落中，又出现了另一个既互相矛盾又有联系的对称语，国王一大相，但对于二者的称呼基本相同，仅仅是在措辞方面稍有所异：“在上面，国王很圣明，在下面，大相们都很贤明”。然后，第一组对偶辞仅指一位（或者是两位）国王：“圣明者受到了赞扬，勇敢者受到了崇拜”。相反，那些不忠实的封建主们却很仇视“正直的圣明者和忠实的勇敢人”。这同一句惯用句有时也指墀松德赞。人们