

新編世界佛學名著譯叢

佛學與藏學（五）

南開大學宗教與文化研究中心 主編

第八編

西藏藝術史

第四十五章 五世達賴喇嘛的雕像

A. 麥克唐納

波士頓精美藝術博物館收藏有一尊小雕像，已由普拉塔帕迪蒂亞·帕爾（Pratapaditya Pal）先生作了介紹，并在他與曾獻紀合寫的該博物館的一次叫作《喇嘛教藝術》的展覽會的展品目錄中刊登了照片。這尊雕像的照片就是圖 54，在第 52 頁是這樣描述的：“濟儂西貝則的一尊 18 世紀時的西藏青銅像。高 13 厘米，它是阿爾德里奇的禮物。底座的題識把該雕像確定為喇嘛教寧瑪巴的濟儂西貝吉。這尊青銅雕像是由其非常虔誠的弟子阿旺喜饒委托製造的。該喇嘛穿幾件僧袍，左手執一部寫經，右手放在左腿上。這尊雕像是由其弟子在其大師圓寂後不久，委托製造的，這一事實保證了該軀雕像的質量。它具有典型的僧人儀表，頭已受剃度，但其面部則具有明顯的特徵，顯示出它具有嚴厲的個性。藏族人喜歡宣傳他們的僧侶，同時又加以神化，為他們畫了像，結果便在這個地區發展起一種有意義的圖像學傳統。這類畫經常是理想化的，但有時候（像現在這樣的情況）又有一種很明顯的寫實主義傾向”。

帕爾先生所介紹的喇嘛的身份及其弟子的見解，由于



沒有提供原文對照，所以他參考的說明無法核實。而他準確地指出喇嘛面容處理具有鮮明的個性化特點，却使人感到震驚。我們祇要看一下前一頁的照片，就可以深信不疑。帕爾先生強調（第 18 頁）濟依西貝吉雕像與阿底峽、宗喀巴那樣一些著名信徒、五世達賴喇嘛或其繼承者們雕像習慣處理相反的現實主義，是有道理的。

“但在有些情況下，特別是在 17 世紀以後，我們看到了一些畫，它們可以透露出一些著名人物的情況，也許還可能保存有某些外形肖像，寧瑪巴的濟依西貝吉的像即屬此例。這些相貌各不相同，個性（嚴肅的弟子）充分地表達了出來，所以這些畫像可以被看作是相當真實的圖像”。

因此，如果說帕爾先生把所介紹的人物稱為濟依西貝吉的看法是正確的，那麼圖像和與之相符的雕像的加工纔能，就賦予了這尊雕像一種帕爾先生意想不到的價值。人們確實是僅僅通過概念的和不帶個性的外表，來了解西藏的某些著名人物。但濟依西貝吉遠不是 18 世紀一位默默無聞的寧瑪巴的喇嘛，而是達賴喇嘛本人的一個密教名字。帕爾先生很難考證出這一點，因為五世達賴喇嘛和曾談論過他的西藏大師們很少使用這個名字。在那些提供了有關偉大的五世達賴喇嘛各種名字的資料的西方人士中，伯戴克（Petech）先生是第一個了解到濟依西貝吉就是五世達賴喇嘛本人的學者。他在為 T. V. 韋利（Wylie）的《西藏地理》所寫的書評中一條說明（載 1963 年的《通報》），作了這樣的考證。他當時還不知道蘇聯大西藏學家 A. I. 沃斯特利科夫的杰出著作。這部著作撰寫于 1936 年，直到 1962 年纔用俄文出版，1970 年在加爾各答被譯成英文，其書名為《西藏歷史文獻》。在這部令人贊嘆不已的著作

中，沃斯特利科夫列了一張有關五世達賴喇嘛各種名字的基本還算很完整的表（印度版本，第46頁），其中就有濟儂西貝吉這一個名字。我將于下文重談這個問題。至于阿旺喜饒，則是一個非常通用的名字，我們在藏文文獻中發現了數名與五世達賴喇嘛同時代的人以此命名，且不提其他時代的僧人了。然而，在能够釋讀刻在波士頓雕像背部的銘文之前，就這一問題提出任何假設都是冒險的。對阿旺喜饒的考證始終是以賦予他的尊號為基礎的。如果在銘文中提到了他，那僅僅是由于通過他們行使的職務和享有的尊號，我們可以把阿旺喜饒與其他稱呼區別得開，因此，當我收到波士頓博物館于1976年11月寄來的銘文全文的影印件時，覺得十分興奮和驚喜。由于收到的時間較晚，所以本文顯得不成熟，在許多方面是不完善的。但對題識的釋讀解開了所有的疑竇，證實了濟儂西貝吉的圖像確實是五世達賴喇嘛。五世達賴喇嘛是西藏最大的政治家之一，于1642年創建了西藏地方政府，是一位不僅在政治領域中，而且在藝術、文學和宗教思想方面也都能代表他那個時代的人物。所以我覺得現在就通過某些對照比較介紹這一文獻，以便使大家能够進行更為全面的研究，是很有意義的。如同大部分可以澄清其意義的文獻一樣，該文獻是我與兩位藏族老師和朋友達布活佛和允丹嘉錯，共同釋讀的。我不知怎樣感謝他們的合作。那些經連結和刪節的兩個單音節的詞組，已在注釋中進行了分解，那些應歸咎于銘文雕刻者，而不是撰寫者的技術方面的錯誤，也都一一指出來了。

下面是譯文，本人力求翻譯其意而不追求文字的準確和典雅：





“祝願蓮花生^①慈悲^②的陽光，使利益阿旺喜饒的百瓣（荷花）^③綻放。

祝願（這個太陽的）光源永遠在他心中閃耀，永不離開他。

爲了他今生和永世（一直到達到菩提）。薩賀爾僧人撰。

按清冊的登記表，我的首席喇嘛、所有者那^④中的最著名者濟懷西貝吉這尊雕像體內的佛物，包括他本人的頭髮和一顆佛牙等。這尊能滿足願望和需要的雕像（同寶物一樣），被視爲司供祭之官阿旺喜饒的支柱”。

我們看到，這段銘文包括兩部分，分別由兩個人撰寫。第1部分採用詩體，是薩賀爾僧人爲阿旺喜饒寫的。第2部分由阿旺喜饒親自撰寫，并在其名前面加上了他的尊號：

①“蓮花心”是蓮花生許多名字中的一個，但沒有被列入“大師8名”一類中去。請參看A. M. 布隆多：《神鬼遺教》，載紀念瑪塞爾·拉露的《西藏學論文集》第29—126頁，其中提供了有關這一問題討論的參考資料，見第50頁注24。她在《神鬼遺教》的第1頁背面（第49頁）和第4頁正面（第51頁），于自己的摘要文中就是以這一名字提到蓮花生上師的。

②達布活佛認爲，本處的thugs-rje一般均譯作“憐憫”，也具有byin-rlabs（“祝福”）之意。

③我沒有翻譯tshal一詞，其義爲“園”。

④這是佛陀著名的稱號，意爲“勝者”。



司供祭之官。正是他讓人製作了其喇嘛濟儂西貝則的塑像，他把它譽為佛陀，并把主要供物——他的頭髮和一顆佛牙放入雕像內。因此，這尊雕像外部以其模特兒的人格化表現，內部以其使之神化并賦予他生命的要素，成為喇嘛本人的替身及其弟子虔敬的支柱。

甚至在分析和展開由這段銘文提供的線索之前，我們就可以斷定，其表達方式證明了兩件事實。其一是用來確保阿旺喜饒吉祥如意的祈禱詩的署名人薩賀爾僧人，以及由其弟子司供祭之官阿旺喜饒代表的濟儂西貝則喇嘛，僅僅是同一個人，其二是這位大師的雕像是在喇嘛尚在人世時，由其弟子製造的。

實在說，第一種事實更為明顯地容易使人接受，因為我們通過其他部分而獲知，這兩個名字都是西藏無與倫比的重要人物五世達賴喇嘛對自己的名字的指稱。相反，除了達賴喇嘛本人之外，我們可以排除其他任何人用第一個名字稱呼他的可能性。事實上，“薩賀爾僧”一詞，與五世達賴喇嘛家族歷史悠久和傳奇性的起源有關。正如我們將要見到的那樣，這是達賴喇嘛從其傳記開始，通常用來簽署各種著作的自謙字眼。但也正是由于這個原因，祇有他纔可以使用這個名字。他同樣也是唯一一位自稱“薩賀爾家族的老密教徒”，或“薩賀爾密教徒中的老瘋子”，還有西藏大人物經常自封的其他帶貶義的用語，我們不可設想別人會用這些名字來稱呼他。因此，毋庸置疑，銘文中的詩體部分是由五世達賴喇嘛親自寫的。

我于上文已經指出，沃斯特利科夫曾提供了五世達賴喇嘛擁有的各種名字的一覽表，但他始終未能具體解釋它們的用法。所以，當他指出“五世達賴喇嘛的名字更經常



地是被其綽號‘薩賀爾僧’（來自賀爾的信徒）^① 代替”時，並沒有考慮其實質內容，即這是祇能由他“薩賀爾僧”一人使用的綽號。因此，我可以簡單追述一下偉大的五世達賴喇嘛的主要名字，其中包括濟儂西貝吉。

我同樣感到奇怪的是，1617年出生于吐蕃王國搖籃的瓊結王公家庭的這個孩子，在剛滿數月時，就從覺囊巴達若那他大師那裏獲得了第一個名字。達若那他的人格和教理，後來成了五世達賴喇嘛猛烈攻擊的對象，以致于使其寺廟改宗，其財產被沒收，其作品被禁止，其後裔被流放到了蒙古哲布尊丹巴那裏^②，但當時却被請求為小王公選擇一個名字。達若那它在藏文中叫貢噶寧保。五世達賴喇嘛在其自傳中的一段文字，對“道登的化身”不太恭維的文字中（《雲裳》第1卷，第23頁正面）告訴我們，他為這個孩子起了一個名字叫貢噶米珠多結旺吉甲保。這個孩子誕生于這樣一個時代：無論是西藏還是其家庭都很動亂的時代，西藏被以宗教競爭為基礎的政治鬥爭所分裂，這些分裂也反映在其家族中。他首先被考慮成是在他誕生不久前圓寂的噶瑪巴喇嘛和主巴噶舉喇嘛的轉世靈童（《雲裳》第1卷，第25頁背面）。

後來，甚至在格魯巴內部，承認他是哲蚌寺僧侶們的殿宇之一的甘丹頗章的四世活佛轉世的觀點，也並不是被

①有關瓊結王爺家族的神話起源和為薩賀爾確定方位的問題，見杜齊：《西藏畫卷》，羅馬1949年版，第2卷，附錄10，《霍爾後裔家族》第734—737頁。

②參閱E. G. 史密斯：《〈一世班禪喇嘛洛桑索吉嘉倉自傳〉再版導言》，德里1969年版，第1頁，該頁的注4和第12—13頁。

人毫不猶豫地接受的。誕生於 1619 年的同時代人扎巴堅參在他被承認是一位地位相同的喇嘛，哲蚌寺上部僧侶殿宇喇嘛的化身之前，也被其家族說成可能是四世達賴喇嘛允丹嘉錯的化身。1621 年，在當時統治西藏的藏地統治者的政治贊許下，在其精神權威于格魯巴中無可爭議的兩位大師，林美夏仲·衮喬曲佩和札什倫布寺的堪布班禪喇嘛的宗教擔保下，以及四世達賴喇嘛家族蒙古人的贊同下，瓊結的小王公被正式承認是允丹嘉錯的“新化身”。1622 年，在甘丹頗章舉行了座床典禮，薩賀爾家族的這個孩子就成了該寺的第五代化身和主人。他在 5 歲時進入教團，從班禪洛桑索尼嘉倉（1567—1662 年）處獲得了洛桑嘉錯的名字（《雲裳》第 1 卷，第 30 頁正面）。到了 1638 年，在他 21 歲時，他發了比丘（藏文為 *dge-slong*，梵文為 *bhikṣu*）願，林美夏仲在他前一個名字中又增加了“阿旺”的名字（《雲裳》第 1 卷，第 86 頁背面）。這就是五世達賴喇嘛（嘉錯，意為“海洋”，在蒙古文中被譯成“達賴”）正式名字的歷史和意義，一般又以縮寫形式阿旺羅桑嘉錯的名字出現。正如我們已經看到的那樣，這是他受戒僧的名字。在該名字之外還可以補充其他名字，都是當他在以下各領域獲得深奧知識之後被授予的，在學習了作詩（藏文為 *snyan-ngag*，印度又為 *kāvya*）之後被稱為江央噶瓦謝年；在學習了印度文法（*kalāpa*）^① 之後又被稱為東珠



①這兩種資料（而且已為人所熟知）是由隆多喇嘛提供的。*kalāpa* 是對《丹珠爾》中譯成藏文的梵文語法的一種疏注；它被認為是相對容易的，屬於“送給國王”的語法疏注類。這是達布仁保且向我指出的情況。



聶巴朗曹。他于 1656 年寫成的有關印度和中國的占星術著作中的署名是阿旺洛桑嘉錯晉美高恰土丹朗曹岱。他從中還增加了可能是他于 1653 年北京之行時，天朝皇帝封給他的名和號的藏文對音^①。

至于偉大的五世達賴喇嘛在灌頂以使他進入特殊的密教教宗的時獲得的梵文名字，有的是由同時代的大師相贈，有的是由過去的喇嘛在顯聖期間授予的，這類名字很多。蓮花生上師授給他的名字是金剛無著（在一次顯聖或授記中），在這之前于《蓮花遺教》^②的題跋中，他用的名字是才曲多巴者。他還享有梵天子笑金剛的名字，在《吞木浦》第 2 和第 3 卷的多種小部經文中使用^③，他還享有濟儂西貝多吉（笑金剛）的名字，這個名字是由阿旺喜饒取的，刻在波士頓收藏的雕像背部，五世達賴喇嘛在我們下文將

①藏文本刻版本第 55 頁背面。參看杜齊：《西藏畫卷》第 136 頁有關這一文獻的論述。

②蓮花生最著名傳記的德格版本第 205 頁正面，我們一般稱作《蓮花遺教》；G. 圖散曾將此書譯成法文：《蓮花遺教》，巴黎 1933 年版。它在譯意方面不太令人滿意，但譯得文字很好，可以使人有一個全面的了解，這是很珍貴的。

③參閱上引 A. I. 沃斯特里科夫著作第 45 頁注 117 和圖齊的《西藏畫卷》第 135 頁，對這 3 部研究 17 世紀西藏藝術史很重要的著作，所作的精闢分析。第 2 卷已于 1974 年在印度出版，第 3 卷于 1976 年出版。如同其他許多研究西藏文明的最重要的著作的再版一樣，這兩部著作也是在我們的朋友史密斯的努力下出版，并慨然送給我們研究的。我無法表達對他的感激，因為閱讀我的年輕同事和朋友今枝由郎于 10 月間給我帶來的這兩部著作，對於于此介紹的著作是很基本的。



提到的列城版本的《秘傳》^①第368頁中，以及在《吞木浦》第3卷第199頁中都使用過該名字。由于這一名字也用于1820年由藏傳喇嘛所著的《世界（南瞻部洲）廣說》中，所以很明顯，它在大眾場合中也使用，而不僅僅在受度僧們的小圈子中流行。

然而，在小雕像的題識中，沒有任何內容可以使人作出斷代。我們可以將之與由《雲裳華服》第3卷提供的資料進行比較。五世達賴喇嘛在一段文字中提供了一份小部佛典、願文和其他著作的目錄，這是他于1679年6月19日在慶祝委任他的第五位，也就是最後一位攝政官、著名的桑結嘉錯的歡樂氣氛中寫成的：

“我借專為多吉列巴和四臂（怙主）神舉行遮食回施供的機會，寫了一部容易攜帶的儀禮書，應我寺（私人的密教寺）僧侶們的要求，我寫了一篇贊揚阿旺亦列的願文，按這位大活佛的指示寫了要題在唐喀背面的一篇文章……在塔林大師的要求下，我為攝政官和我本人寫了一部長壽儀軌書……向透徹地理解了寧蒂的大圓滿派祖師白瑪赤來以詩的形式寫了一封回信；……奉獻給阿旺赤列大堪布的願文，這種願文既可以用作贊揚，又可以被看作是供茶（按這一種或另一種方向作改變的最後程式）；我為由司供祭之官製作的我的一尊鍍金銅雕像——圖像寫了一篇題識，為拓

^①《五世達賴喇嘛阿旺羅桑嘉錯的神幻經歷》，列城1972年版。有關巴黎國立圖書館收藏的一冊手稿，見本人寫的小考，發表于《大宮喇嘛藝術展覽會目錄》。



製一篇有關佛陀行爲的文獻寫了最後願文，該文獻由比亞的格桑嘉錯撰，由比亞的萬戶杰布扎西刻”^①。

我幾乎完整地翻譯了這個句子，以不致于對插入這一小段文字的背景產生了誤解，而它對於確定波士頓小雕像的時間是很重要的。它證明 1679 年的這一天，五世達賴喇嘛爲由他的司供祭之官給他定製的一尊雕像寫了一篇題識，而當時司供祭之官的頭銜則是由阿旺喜饒享有的。這是否就意味着波士頓所藏小雕像的時間，可以由《雲裳華服》的這條附注斷代呢？不，因爲在波士頓雕像使用的材料（青銅），與 1679 年司供祭之官命令製造的那尊雕像的原料（鍍金銅）之間，存在有矛盾。我們曾要求波士頓博物館作過一次實驗室分析。雖然我們可以確定小雕像的金屬質地，但仍無法知道，對於 17 世紀的藏族人來說，從科學角度講的“鍍金銅”含義是什麼。相反，我們不可避免地要提出有關《雲裳華服》記載的真實性問題，也就是說首先是《雲裳華服》記述 1679 年出現的事件間的關係那部分的真實性。

無論是從其篇幅，還是從其內容來看，這一不朽的作品在西藏自傳本文獻中的都屬最重要者之列。因爲正如蘇聯大西藏學家沃斯特里科夫正確指出的那樣，它含有對西藏兩位較大的政治家的回憶。他提出既有關這部著作編寫

①《雲裳》第 3 卷，第 138 頁背面—139 頁正面。偉大的五世達賴喇嘛的自傳及第悉增加的補續，共同組成的 6 卷，可能不久即將於印度出版。讀者可以順便參閱這一影印重版本的原文，我這裏就不在轉載了。



的歷史，又關係到前3卷出版時間的問題，前3卷大部分係偉大的五世達賴喇嘛所作，但不是全部。對《雲裳》6卷的最佳概述，既包括由達賴喇嘛所作的一半，又包括由第悉所作的一半的簡述，是沃斯特里科夫所作的那一種：

“包括普通西藏版式的6卷。其中有3卷（分別為364、281和241頁）是由五世達賴喇嘛本人寫成，收入6卷中。它是按年代順序闡述的，最後的敘述是蒙曆的辛酉（鐵鷄）年（1681年）1—9月間發生的事情。剩下的3卷（分別為338、360和383頁）是這部未定著作的補編，是由第悉桑結嘉錯寫的，從1692年開始，到1696年完成”^①。在緊接着列舉前3卷的一條注釋之後，沃斯特里科夫斯基又指出：“據第悉桑結嘉錯認為（在其補篇最後一卷，第378頁正面），最後一部是由五世達賴喇嘛的弟子寫成的”。

基于第悉書第1卷（《雲裳》第4卷，第161頁背面）的兩段文字，我們可以作進一步的詳述了。他首先描述了其師3卷自傳的基本結構：“雖然從實質上來說，上師（如達賴喇嘛）的‘漸入解脫’（為了方便，我們把這一述語僅僅譯作‘傳記’）都不會出錯，他們的根的本質與修成的佛陀一樣，藐視文字記載，這位貴人還是親自寫了其外傳^②《雲裳華服》的前兩卷，即第1卷和第2卷，同時還

①參閱上引A. 1. 沃斯特里科夫文，第187—188頁。

②它既與內傳《隨記》（獲得宗教文化）相抵觸，又與秘傳《有秘印者》相抵觸。我在本文的第2部分回頭再來談這3部大文獻：《五世達賴喇嘛的一尊絕妙肖像概述》，即將發表于《亞細亞學報》中。



寫了第3卷的第1部分和該卷第2部分中的主要內容。這樣一來共有3卷”。稍後不遠，即在第162頁正面中，第悉又解釋了五世達賴喇嘛賦予其回憶錄書目的意義，並提供了下列時間表：“外傳叫作《雲裳的漂亮的平紋細布》，因為根據對律和論的疏注，此名指一種高價布，它不能遮蓋皮膚，很透明光亮^①。同樣，與其他人的那些僅僅講述與他們功勞有關的傳記相反，這部珍貴的著作非常清楚地論述了善與惡。第1卷和第2卷一直論述到1675年（包括該年在內）這一木兔（乙卯）年，這是由五世達賴喇嘛上師親自寫成並已印製；在第3卷中，就已完成撰寫和校對的部分來看，包括一直到達1677年這一火蛇（丁巳）年1月15日之前階段。緊接着，作為（達賴喇嘛）傳記畫的基礎的文獻，以對一直到1679年這一土羊（乙未）年6月14日事件的記敘，都已寫好，但未經他修改。對於後文，即從1679年6月15日到1681年這一鐵鷄（辛酉）年的9月7日，他僅留下了某些手稿筆記，以摘要的形式對最重要的事件作了概述，需要與從外面（即由其他人，其書記們）所作的筆記進行對照。運用這些筆記進行編纂、以對最引人注目事件所作的概述為基礎、再用其他人的筆記進

① Z. 阿赫馬：《17世紀的漢藏關係》，載羅馬《東方學報》，1970年，他在第24—25頁注82中出于自己的杜撰對 dukula 一詞及五世達賴喇嘛對它的用法下了定義。這一定義沒有任何依據，這本書中以藏文文獻為基礎的所有部分，都需要重新研究。



行補充的人，就是他最忠實的弟子和密教徒^① 江央扎巴。從 1681 年這一鐵鷄年的 9 月 8 日起，這位喇嘛王爺，這一外表世界和法的世界最漂亮的裝飾物，沒有留下有關任何事件的筆記”。

因此，對五世達賴喇嘛爲其司供祭之官，于 1679 年 6 月 19 日所作的題識的記載，屬於這位大師借用其親信成員的資料，以補充筆記的形式所寫部分。所以，我不能排除一種假設，即在由曲本官製造的五世達賴雕像所使用的材料問題上，在達賴喇嘛可能未寫完全部的虔誠的題獻目錄中，出現了錯誤。

另外，我們知道，攝政官對於 1682 年 2 月 25 五世達賴喇嘛的圓寂，一直保守秘密到 1697 年。我們剛纔已看到，偉大的五世達賴喇嘛在圓寂時未完成的自傳，在 1692 年（第悉補編部分的開始寫作時間）僅印刷了三分之二，第 3 卷尚未刊印。另外，我覺得對阿旺喜饒雕像資料的信任，取決于此人在五世達賴喇嘛晚年生活中所占的重要地位，以及在他圓寂後所起的作用（如果他確實起過作用的話）。至于波士頓所藏小雕像的時間問題，如果說沒有任何資料可以使人斷定其時間，這一看法也不完全正確，其時間是在阿旺喜饒行使司供祭之官職務的時候。那麼這一職務都

^①這是對“羅漢”（藏文爲 gnas-brtan，梵文爲 arhat）和持明（藏文爲 rig-'jin，梵文爲 Vidyādhara）的不太理想的譯文。這一複合詞經常被拼寫作 rings-'jin，其意義相同。然而，我也尊重其不同的拼寫法。

包括些什麼呢？其職權是什麼呢？其次是否可以確定阿旺喜饒開始行使職務的時間呢？



“曲本官（司供祭之官）”這一尊號，由五世達賴喇嘛私府中最為顯赫的成員之一森瓊格享有。“森瓊”的意思是“小住所”，指達賴喇嘛在布達拉宮中的居室。其個人衛隊的士兵被稱為內侍，其家族成員叫作禁衛，其中的'gag之意為“進口，通向……的道路”。因此，屬於他的親信中的人都可以“進入其居室”^①。為了簡單地確定達賴喇嘛這一私舍的作用，我還可以指出，在當代，第十四世達賴喇嘛前地方政府的成員，如覺燈大喇嘛先生在前一代達賴喇嘛時就已任職，熟知1959年之前所存在的政府的組成），確定了西藏地方政府三大類官吏的組成與職能如次，貴族世俗官吏，即仲科爾（drung'khor），由一個內閣（噶廈）主持，處理政務；僧官，由“大秘書”主持，負責宗教事務，達賴私府，即禁衛，由儀軌師，即大禮賓官負責，由為達賴喇嘛私人服務的宗教官吏組成。私府不

①有關這一問題，請參看 T. W. 釋迦布帕：《西藏政治史》，耶魯1967年版，第124—126頁；有關筆者在高等實驗學院第4系報告會上的報告的摘錄，載1971—1972年該系年鑒第653頁，1972—1973年第687頁和1973—1974年第753頁。阿赫瑪先生試圖證明相反的情況，同前引書，第49—51頁，但他使用了所有的西藏傳說而駁斥他人之說，如果在研究藏文史料時，沒有藏族學者的合作，像阿赫瑪先生勇敢地所作的那樣，那就是一次注定要失敗的事業。

同成員的組成和具體職責尚未被全面研究過，尚不爲人所知。我僅僅知道大禮賓官負責官方正式節日的曆法編製工作。

西藏地方政府創設于 1642 年，取名爲甘丹頗章，意爲“達賴喇嘛在哲蚌寺的宮殿”，哲蚌寺是靠近拉薩附近的格魯派的三大寺院之一。五世達賴把西藏統一在蒙古王子固始汗（他獲得了“藏王”的尊號）、哲蚌寺的甘丹頗章的管家索甫群佩（他成了該地方政府的行政官或攝政官）和五世達賴喇嘛的三重權力之下。我現在尚難肯定五世達賴喇嘛是否像伯戴克先生較晚時代所說的那樣，是“自外來的和上部來的”，肯定是他獨自一人握有教權。他的特殊地位需要作進一步的分析，由于五世達賴喇嘛還施加過很大的政治影響，同時也是因爲這個要人主宰了他那個時代的整個歷史。這一特殊地位後來被掩蓋起來了，甚至被否認了。

近代的西藏地方政府官員擁有長期管理西藏事務的經驗，從內部了解這些事務，認爲甘丹頗章自從 1642 年創設以來，特別是在 17 世紀下半葉期間設立了上文提到的三種官吏。我的意圖不在于在此寫一篇西藏地方政府的歷史，因爲這一課題還有許多不清楚的地方，本身尚需要研究。然而，有一件事實却提出了一種很有可能的假設，與對我們本文研究的五世達賴喇嘛的曲本官職能的分析，具有直接關係。對由甘丹頗章的創立者們、五世達賴喇嘛及其第五位第悉桑結嘉錯所寫的史料的分析，證明了存在有兩種而不是三種官僚隊伍。五世達賴喇嘛及其繼承人的地方政府是根據薩迦巴地方政府（我在近期的一篇文章中已指出了這一情況，它不包括宗教分支）的模式建立起來的，它





包括一支由世俗人和出家人組成的官吏隊伍，即僧俗官吏；此外還有達賴喇嘛的私府，由僧侶組成，即禁衛^①。我所看到的當時的所有文獻都傾向于證明，這一私府的作用在17世紀時比僧官隊伍（尤其是孜仲）^②創立的時代要重要得多，行使了一部分過去由禁衛完成的職務。

下面就是有關五世達賴喇嘛私府組成資料的某些片斷，不過還需要深入研究。有一段很重要，但却很難理解的文獻，因為它既涉及到了貴族組織，又涉及到了1672年創立新年的慶祝節日。據這段文獻來看，達賴喇嘛的私府似乎已經由一位大禮賓官主持，私府中共包括35名成員（《雲裳》第2卷，第128頁正面和背面）。一名索本（gsol-dpon），其字面意義為“司起居官員”。這一官職與“王室總管”相當一致。因為負責偉大的五世達賴喇嘛及其客人席宴的人，祇能是一位達官貴人。這一段文字中還提到兩名香火。但是，根據我對《雲裳》的釋讀，真正有影響的官吏成員

①對於1642—1959年甘丹頗章的發展史的研究，尚未被全面地着手進行。我希望有朝一日能從事這項事業，但它是對13世紀之前的吐蕃政治—宗教史的全面研究為前提的。我們感到非常榮幸，設在巴黎南特大街10號（L·A·140）的比較民族學和社會學實驗室，用了兩次討論會來分析我們在研究西藏地方政府歷史時遇到的難題，並向我提出了一些理論假設，從而促進了我們的工作。我向主持了這兩次討論會的德當·皮埃爾先生表示感謝，同時也向參加這些討論會的同事們和朋友們表示感謝。

②噶旺·通杜普寫了一篇很有意義的學術報告，發表於《第29屆東方學者代表大會文獻集》中，標題為《西藏研究》，巴黎1976年版，有關布達拉宮的僧官學校，見《西藏最高學府》第75—86頁。他于文中強調了口頭傳說和僧官個人的經歷。可以參閱上引筆者本人小考，第86頁。