

第二章

藏传佛教文本的形成及其  
历史叙事传统的创建



藏传佛教的历史是以佛教文本的翻译和传播为中心的历史。我们甚至可以这样说：佛教文本的第一次大规模翻译和传播成就了藏传佛教历史的“前弘期”(*snga dar*)，文本的第二次大规模翻译和传播则开启了藏传佛教历史的“后弘期”(*phyi dar*)，而介于二者之间被称为“黑暗期”(*snyigs ma'i dus*)者，则是一个没有大规模佛教文本输入和翻译的时期。在本章中，我们将首先以西藏历史上影响较大的佛教文本为中心，向读者展示围绕着它们的翻译和传播而产生的一系列文化现象如何对西藏的政治和社会环境，以及宗教、历史和文化传统产生影响；其次，我们将介绍西方学界新近对敦煌藏传密教文本的解读情况，分析这些研究成果对我们进一步认识藏传佛教的“黑暗期”的价值和意义，并进一步揭示“黑暗期”这一概念和隐喻是如何被创造出来的，以及它在西藏的历史书写和宗教竞争中所扮演的角色。基于以上两点讨论，我们最后提出对如何运用历史语文学的方法(*historical philology*)对西藏的宗教和历史文献进行研究的三点认识和建议。<sup>[1]</sup>

---

[1] 在国内佛教史学界最初用这种思路和方法来研究藏传佛教历史的尝试，可参见沈卫荣主编：《文本中的历史：藏传佛教在西域和中原的传播》，北京：中国藏学出版社，2012年。

## 一、前弘期藏传佛教：以《拔协》《丹噶目录》和《瑜伽坦特罗》为中心

(一) 《拔协》等文献所记“妙法之初传”以及 *sPang kong phyag brgya pa* 文本之争

按照后世藏族史家传统的说法，藏人第一次接触佛教文本发生在公元5世纪时。由于藏文通常被认为是7世纪中期才创立的，所以此前的吐蕃历史属于史前时期，对这个时期之历史的记载自然传说多于真实，通常不会被人当作信史来读。然而，有关吐蕃首次出现佛教文本的传奇却长期被人流传和认可，它在后世藏文史书中是这样被描述的：于吐蕃赞普拉脱脱日年赞（*Lha tho tho ri snyan btsan*）六十岁时，有佛经等法宝自天而降，落于赞普宫廷雍布拉康（*Yum bu lha khang/sga*）之顶。当时无人识此为何宝物，遂将这些以金汁写成的文本称为“年波桑瓦”（*gnyan po gsang ba*），意为“玄秘宝物”，将它们置诸宝匣之内，并定期礼拜。职是之故，步入耄耋之年的赞普奇迹般地返老还童，变成了一位16岁的翩翩少年。这一事件在藏语中被称为“*Dam pa'i chos dbu brnyes pa*”，意为“妙法之初传”。这则传奇见于大部分藏文佛教史著中，例如《拔协》（*sBa' bzhed*）、《娘氏教法源流》（*Nyang ral chos 'byung*）和《第吴教法史》（*lDe'u chos 'byung*）等等，而其最早的原型甚至已见于敦煌古藏文文献中。<sup>[1]</sup>

看起来早期的藏族佛教史家都倾向于相信佛教于吐蕃初传的神奇来历，这与汉族史家相信佛教传入中原起源于东汉明帝“夜梦金

[1] Pasang Wangdu and Hidegard Diemberger, *dBa'-bzhed: The Royal Narrative Concerning the Bringing of the Buddha's Doctrine to Tibet*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000, p. 24, n. 8.

人”实有异曲同工之妙。当然，对这种将佛教于吐蕃之初传归诸“天降”的说法，也曾受到过藏族史家的质疑，例如成书于13世纪末期的《奈巴教法史》(*Nel pa chos 'byung*)就提出“天降说”不过是一个谣言，它或为拜天的苯教徒们的捏造，实际上这些法宝是由一位叫做善施(Legs byin)的印度班智达带到吐蕃的，后者与李特瑟(Li the se)和吐火罗人洛森措(Blo sems 'cho [mtsho/'tsho])两位译师一同来到过吐蕃。<sup>[1]</sup>从我们今天的史学眼光来看，奈巴班智达(Nel pa Paṇḍita Grags pa smon lam blo gros)对这一事件的解释无疑比较符合现代史学的视角，远比“天降说”理性，所以容易为后世史家接受，其中出现的近似于阆或汉人姓名的李特瑟、吐火罗译师洛森措，以及印度班智达善施前往汉地途经吐蕃等，听起来很有历史感，暗示吐蕃第一次与佛教接触极有可能是通过中亚地区，亦可能与印度佛法进入中原有关，这很符合我们今天乐于相信的历史事实。或许正因为如此，后世的藏族史家事实上也多半接受了奈巴班智达的解释，例如著名藏族史家、藏文史学名著《青史》(*Deb ther sngon po*)的作者软奴班(gZhon nu dpal, 1392—1481)虽然也提到了“天降说”，但基本接受了《奈巴教法史》的观点，认同这些佛教文本并非天授，而是人为带入吐蕃的说法，只是他的书中省略了印度僧人善施，而直接将这些佛教文本的传入归功于李特瑟和洛森措二人。<sup>[2]</sup>

宗教往往是和传奇、神通紧密地连接在一起的，它当与理性的、客观的历史主义有相当远的距离。我们知道，自藏传佛教后弘

[1] Helga Uebach, *Nel-pa Paṇḍitas Chronik Me-tog Phreng-ba: Handschrift der Library of Tibetan Works and Archives, Tibetischer Text in Faksimile, Transkription und Übersetzung*, München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1987, p.31.

[2] 'Gos lo tsā ba gZhon nu dpal, *Deb ther sngon po*, Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1984, pp.63-64.

期初期开始，西藏文化、文献经历了一个十分彻底的佛教化过程，所以，除了敦煌古藏文文献中出现的部分世俗历史文献之外，流传至今的藏文历史著作无一例外都是佛教史 (*chos 'byung*)，也就是说，它们都是藏族史家根据佛教的概念、哲学和历史观，即采用佛教的意识形态，建构和改写过的西藏历史。因此，今天的西藏史学家若要重构一部相对客观、真实的西藏历史，就首先要对过去这种对西藏历史的佛教化的篡改保持高度的警觉，只有拨开佛教的外衣，才能寻找出相对客观的历史真实。历代藏族史家对于吐蕃佛教文本“天降说”的看法和争论，无疑是我们了解和认识藏文写史传统的一个极好的例子。围绕这个事件的看法和争论，我们不但可以见证西藏历史是如何被彻底地佛教化了的，即西藏历史上事件是如何被佛教史家按照佛教的观念予以解释，并给它们赋予了佛教的意义的，而且从中我们还可以洞见西藏写史传统中远比传奇与理性、虚构与真实两种选择更为复杂的特性。显而易见，为了凸显佛教于吐蕃初传之古老和神奇的性质，藏传佛教史家当然更乐于维持在吐蕃最初出现之佛教文本的“天降说”，而以五世达赖喇嘛阿旺洛桑嘉措 (*Ngag dbang Blo bzang rgya mtsho*, 1617—1682) 在其名著《西藏王臣记》(*Bod kyi deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyangs*) 中的说辞最为典型。五世达赖喇嘛用十分激烈的言辞批评了《青史》所援引的奈巴班智达的“人为带入说”的主张，坚持维护显然非理性、非历史的“天降说”，声称奈巴班智达的主张无非是章句小儒的一孔之见，佛陀之慈悲和神通如此不可思议，当然不是常人所能理解的。<sup>[1]</sup> 五世达赖喇嘛无疑是一位非常杰出的藏族史家，他的《西藏王臣记》可以说是大量同

---

[1] Sam van Schaik, “Books from the Sky: Reason and Debate in Tibetan Buddhist Histories,” in Robert Barnett and Laura Harrington eds., *New Perspectives on Tibetan Traditionality*, forthcoming.

类藏文通史类作品中的极少数的例外，其中包含了很多世俗历史的内容，特别是其中从世俗史角度记述的西藏中世纪很多地方豪强显贵的历史具有十分独特的价值。但五世达赖喇嘛大概也是西藏史学史上第一位严厉的史学批评家，在他的书中经常直接指名道姓地批评前辈史家之成说，受他严厉批判的不只是他派的史家，而且即使是自家的前辈也难逃他的批评和嘲讽，例如《新红史》(*Deb ther dmar po gsar ma*)的作者、第十五任甘丹赤巴班钦索南扎巴(*bSod nams grags pa*, 1478—1554)就曾多次受到了他的激烈批评。

不可否认，五世达赖喇嘛对奈巴班智达和其他西藏前辈史家的批评多少带点仗势欺人的味道，从今天的史学眼光来看，它们很难以理服人。在这种带传奇色彩的“天降说”和看起来更理性的西天班智达“人为带入说”这二者之间，我们自然更容易选择后者。但是，即便如此，我们对于奈巴班智达这种看起来更具理性的说法也不能一味地盲从，而也应该以现代史家的批判精神来重新审视他的这一说法。不难发现，奈巴班智达自己并没有提出任何支持其立论的更早的历史依据，一是迄今为止我们尚未发现任何足以证明早在公元5世纪佛教就通过中亚传入吐蕃的证据；二是奈巴班智达将佛教文本的“天降说”指称为敬奉天地的苯教徒的捏造透露出了他作为佛教徒的门户之见，这反而使得他的说法变得不完全可信，更像是故意要嫁祸于苯教徒，以此为攻击苯教徒的一个说辞。于此，我们或已见到早期佛苯之争的一个典型例子。这样说来，佛教文本的“天降说”自然是传奇，但看似真实的“人为带入说”实际上也并不见得一定就很理性、很历史，其中一定也有传奇的成分在里面，看来我们通常认可的历史本来就是介乎传说与实际之间的东西。

对这批文本(宝物)究竟是天降的，还是西天班智达带进吐蕃的，大概在虔诚的佛教徒和理性的历史学家之间是永远无法达成一

致的，但他们之间于此至少已经有了一个共同的认识，即对佛教文本的传入于吐蕃佛教史的重要意义的肯定。于是，对于这些文本的具体题目的认定以及后世藏族史家对这些文本内容的认识，即可为我们透露出他们对于佛教于吐蕃初传之历史的看法。同样令人诧异的是，对这批宝物中到底有哪几种佛教文本，历代藏族史家并未达成共识，藏文史书中对此说法不一。依据《拔协》早期的版本《韦协》记载，松赞干布当政时，派大臣吞弥桑布达远赴印度取经学艺，后令其创制了藏文字母系统。随后，吞弥桑布达打开了宝匣，从中取出了《佛说大乘庄严宝王经》(*Kāraṇḍavyūha sūtra, Za ma tog bkod pa*)和 *sPang kong phyag brgya pa*[*Mu tra'i phyag rgya*]，而《韦协》中则以小字注明另外一部经典《顶髻无垢经》(*gTsug tor dri med mdo*)，而后世有关宝匣中文本的争议主要集中在 *sPang kong phyag brgya pa* 上。<sup>[1]</sup> 萨思迦三世祖索南孜摩 (*bSod nams rtse mo*, 1142—1182) 造《佛法入门》(*Chos la 'jug pa'i sgo*)，布思端 (*Bu ston Rin chen grub*, 1290—1364) 造《佛教史大宝藏论》(*Bu ston chos 'byung*) 以及邬金林巴 (*O rgyan gling pa*, 1323—1367) 发现的伏藏文本 (*gter ma*)《莲花遗教》(*Padma bka' thang*) 等都忽略掉 *brgya* 字的前加字 *ba*，变成 *sPang kong*

[1] 有关此叙事，参见 Wangdu and Diemberger 2000, pp. 24-25。此外，《拔协》是首部记载佛教传入西藏的藏文典籍，在 11 世纪至 14 世纪之间经历过多次的传抄和编辑，出现了多种版本，主要有三：巴桑旺堆和 Diemberger 认为最早的版本《韦协》(*dBa' bzhad*) 出自于 11 世纪早期；其次是贡布坚赞 ( ) 于 1980 年根据三个藏文本编辑的《拔协》(*sBa' bzhed*)，三个藏文本中有一个被认定为写成于 12 世纪；最新的版本通常被称之为《拔协增补本》(*sBa bzhed zhabs brtags pa*)。在 2009 年，学者在英藏敦煌藏文文献中发现了两件《拔协》的残片，并将《拔协》成书于 11 世纪的断代时间提前到了 9 世纪到 10 世纪。参见 Sam van Schaik and Kazushi Iwao, "Fragment of the Testament of Ba from Dunhuang," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 128, No. 3, pp. 477-487; 以及巴桑旺堆：《〈韦协〉译注（一）》，《中国藏学》2011 年第 1 期，第 74—75 页。



*phyag rgya pa*, 译言: “spang kong 手印”。娘惹尼玛沃瑟 (Nyang ral nyi ma 'od zer, 1124—1192) 在《娘氏教法源流》中索性去掉了 *spang kong*, 赋予了此文本一个更为印度的名字 *Mu tra'i phyag rgya pa*, 译言“手印之手印”。敦煌藏文残卷 IOL J Tib. 315.1/4 中发现 *Pam kong brgya rtsa brgyad*, 在 PT 184 中亦见到 *Pām kong brgya rtsa* 记载, 又在 PT 98 中找到 *Pang kong* 的写法。有鉴于此, 沙木 (Sam van Schaik) 把它译成《一百零八供养 (祈愿) 经》, 并指出 *pam kong* 或 *spang kong* 当是汉字“拜供”的音译, 而此文本应该是译自汉文或由汉藏学者协同所作。将 *pam kong* 或 *spang kong* 解释为汉字“拜供”显然是生拼硬对, 没有什么道理。“拜供”不过是古代汉语中常用的词汇, 用来表达“额外的供养”这样的意思的。藏文典籍 *sPang-kong phyag brgya pa* 通常被认为是汉文伪经《大通方广经》的藏文翻译, 与 *spang kong* 对应的汉字应该是“方广”。<sup>[1]</sup> 将 *spang kong* 还原为汉文的“方广”, 或者将它重构为 *phyag rgya* 或者 *mudra*, 即“手印”, 这或不仅仅是文本传播过程中出现的误解, 其中或反映出了后世藏族史家对佛教最初传入吐蕃之历史的偏好和理解, 或透露出藏传佛教在印、汉两种传统中的有意的取舍。如果这两种文本果真是早在公元 5 世纪就已经传入了吐蕃, 那么像 *phyag rgya*, 即“手印”这样于后世密教修行中才十分流行的词汇显然还不是那个时代之佛教的“关键词”, 而“方广”无疑是更可能的选择。

## (二) 《十善法》《丹噶目录》与西藏法律制度的建立

从上面的讨论中, 我们可以看出, 藏文史书中对佛教于吐蕃初

[1] 上山大峻:《敦煌出土〈大通方广经〉とそのチベット訳》,《龙谷大学论集》1995年第455期,第53—89页。

传历史之记载与争论远不只是对文本之传入的方式及其内容的争论。这种争论在现实层面上业已成为政治和宗教纷争的工具，在思想层面上，它也成为理解吐蕃历史重构的至关重要的前提。在藏传佛教史的研究中，我们常常看到不同源头或不同时期的文本针对同一历史或宗教事件的记述存在着或此或彼的差别或者说演变，而学者只有以历史语文学（historical philology）的方法对这些不同的文本进行细致地比较、解读和分析，才能捕捉到这些叙事传统背后隐含的珍贵的政治、宗教和历史信息。相反，如果我们不认真地对待这些藏传佛教文献中带有神话和传说色彩的叙事，甚至简单轻率地否定它们的历史价值，那就可能会完全与这些珍贵的文本信息失之交臂。

顾颉刚先生在《古史辨自序》中提出“层垒地造就中国古史”观来研究古史，指出历史研究的方法“不仅要去辨伪，要去研究伪史的背景，而且要去寻出它的渐渐演变的线索，就从演变的线索上去研究”；并受到王国维先生的“二重证据法”之影响，他强调实物和出土材料“反映出书籍中所写的幻象”，透露出古史文化的真相，可以用作疑古辨伪的工具来重构历史真实。同样，当我们在处理藏传佛教的文献时，尤其是面对那些以现代人唯物的、科学的和理性的眼光看来充满着神奇、不可思议甚至荒诞的叙事传统，我们的任务并不在于强辨真伪，或者说不仅仅局限于还原一个所谓的“历史真实”，而更多地在于探索和发现这种历史演变的线索，以及这种演变背后的原因，以此来揭示历史发展变化的轨迹。我们或可以将这种历史演变的轨迹和线索称之为“叙事传统”，指的是不同的叙事者在其所处的时代格局中从各自的利益和立场出发叙述过去，经过彼此竞争而形成的“历史重构”。对于同一事件的“历史重构”，常常因为竞争的主体之间未能达成一致而形成了不同的“叙事传统”，反映在语文学上既是围绕着该事件的传世材料（藏传佛教教法文本、

佛教史或者传记文献)中存在着诸多矛盾和牴牾之处,而即便是那些成为统一的“集体记忆”(collective memory)的“叙事传统”也常常是竞争的各方在资源、权力和利益的制衡的情况下达成的共识,形成的统一的“历史叙述”而并非“历史真实”;一旦我们以早期的出土材料(如敦煌古藏文文书、塔波文书和黑水城文献,藏传佛教的建筑、壁画和唐卡等实物材料)来考证这些传世材料,即会发现两种材料之间常常呈现出南辕北辙,甚至互相矛盾的状况,也就是顾颉刚先生所说的“反映出书籍中所写的幻象”。然而,“幻象”并非毫无意义,反倒是对“矛盾”和“幻象”的追问和讨论,成为了我们理解西藏宗教和历史的关键。下面,我们将以敦煌古藏文文本和早期藏传佛教目录文本来考证围绕着《十善法》的历史叙事,探讨该文本在吐蕃时代传播的历史过程,揭示这一被创造出来的叙事传统产生的背景原因、演变过程及其历史意义。

根据《韦协》记述,松赞干布(569—649)派出吞弥桑布达前往印度寻找佛法和文字。后者协同印度人李秦(Li byin)返藏,并带回名为《宝云经》(*Chos dkon mchog sprin*)、《妙法莲花经》(*Pad ma dkar po*)、《佛说宝生陀罗尼经》(*Rin po che tog*)、《五部陀罗尼经》(*gZugs grwa lnga*)和《十善法》(*dGe bcu dang du blang ba'i mdo?*)等佛经。<sup>[1]</sup>

[1] 《宝云经》编号 'Phang 52, Lhan 89, 译者仁钦措(Rin-chen-'tsho)、却尼楚臣(Chos-nyid tshul-khrims), 敦煌文本 St. 161, St. 162?, St. 164。参见 Lalou 1953, p. 321; 以及 Herrmann-Pfandt, *Die lHan kar ma. Ein früher Katalog der ins Tibetische übersetzten buddhistischen Texte Kritische Neuausgabe mit Einleitung und Materialien*. Wien: ÖAW, 2008, p. 51; 巴桑旺堆与 Diemberger 认为《十善法》或对应 *dGe-bcu dang du blang ba'i mdo*, 编号 Lhan 266, 'Phang 726, 见 Wangdu and Diemberger 2000, p. 27, n. 24, 亦参见 Lalou 1953, p. 315 和 Herrmann-Pfandt 2008, p. 147; 《妙法莲花经》之藏文本见智军译 'Phags pa shes rab kyi pha rol du phyin pa khri brgyad stong pa, Lhan 3, 'Phang 3。参见 Herrmann-Pfandt 2008, p. 3; 《佛说宝生陀罗尼经》或指 *Mahāsannipātaratnakatūdhārāṅīsūtra*。

西藏最早的几部教法源流，如《娘氏教法源流》与《第吴教法史》(lDe'u chos 'byung) 等都认为松赞干布时期吐蕃已经有译经活动，声称在这一时期进入藏地的大乘经典，如《宝云经》《十善法》《妙法莲花经》等已经被译成了藏文，而后来布思端在《佛教史大宝藏论》中附增了《宝王经》等文本。<sup>[1]</sup> 对此，吕澂提出：在松赞干布时期，吞弥桑布达在制定西藏文字之后，“移译《宝云》和《宝篋》等经，此实乃佛学传播之始，但诸译典今无一存，所传如何莫从推晓，当时未立寺院，亦无僧伽，民间信仰依然为神道教，则此佛教输入未见实际影响，从可知也。”<sup>[2]</sup> 松赞干布时期，佛教在吐蕃的影响极为有限，即便到了赤德祖赞 (Khri sde gtsug brtsan, 704—755) 统治早期，佛教活动大多局限于皇室与大臣之中，而当时在藏地活跃的僧人多非藏人。然而，松赞干布时期，吐蕃到底是否有译经活动则值得进一步商榷。

《韦协》中清楚地说明：当时，吐蕃无人可译吞弥桑布达从印度带回来的文本，故松赞干布下令将它们盖上王印，封存在秦瓦寨 ('Phying ba) 的城堡中，并预言五世之后将有人取出宝匣中的经文翻译并传播。这样的记载显然也是事实与传说参半，前述拉脱脱日年赞时天上空降宝物时也有预言“五代”之后将会有人译解这些天书。拉脱脱日年赞后五代便是松赞干布时代，但松赞干布时代得到的佛教文本依然还要等“五代”之后才能被译解，看来这“五代”是藏族史家惯用的一个托辞。但是，《韦协》接下来说：在文字制定四年之后，松赞干布召集了四个学成文字的近臣，依据《十善法》制定了吐蕃的法律条文。既然《十善法》文本被封存，且赞普预言“五代之后方有

[1] Wangdu and Diemberger 2000, p. 27, n. 21, n.24.

[2] 吕澂：《西藏佛学原论》，上海：商务印书馆，1933年，第21页。

译经”，那么围绕着《十善法》等佛教文本翻译的记述似前后牴牾。

巴桑旺堆在《韦协》汉译中，对这个矛盾之处做了相应处理：“后由李秦和桑布达把经卷从天竺文译成了蕃文，有四名近臣（*zha 'bring nang pa*）亦奉命认字学文。”<sup>[1]</sup>然而对照藏文原文可知，这个翻译并不确切，李秦和桑布达并未翻译经卷，而只是将天竺文字转化成藏文字。也就是说二人当时所做的首要工作是将天竺字母表转化成藏文字母表，故四名近臣所学无非书写，这从逻辑上无法支持四人依据《十善法》制定法律的叙述。通过比对北印度和尼泊尔地区保留的碑文材料可知，藏文的创制是在7世纪中期一个相当狭窄的时间跨度内受到来自这两个地区书写系统的直接影响的结果；具体言之，藏文创制者选择性地参考了笈多体（Gupta Brāhmi）和悉昙体（Siddhamātrkā）两种字体，并最终在640—650年间确定了藏文的书写系统；藏文的创制，不仅仅是创造字体，还必须考虑如何将藏语复杂的语音系统表达转化为书写形式以及随之而来的正字法的问题，而在创制之初这种文字即用于翻译大批思想深邃、逻辑严密和措词复杂的印度佛教文献是难以想象的。藏文系统与印伊语字体密切的联系，说明了印度与吐蕃当时深入的文化交流，这就为吞弥桑布达等人入印度的或历史或传说的记载提供了可能的空间。藏文书写系统的创制是佛教在西藏得以传播的前提，有了藏文才能使得佛教文本在西藏被翻译、传播与接受。<sup>[2]</sup>

[1] 巴桑旺堆：《〈韦协〉译注（一）》，第77页。

[2] 目前的藏文字母系统是历史中不断发展变化的结果，与最早被创立时的形式是不同的。参见更多有关藏族历史上对于吞弥桑布达此人以及造字的讨论，参见 Per K. Sorensen, *Tibetan Buddhist Historiography: The Mirror Illuminating the Royal Genealogies, An Annotated Translation of the XIVth Century Tibetan Chronicles: rGyal rabs gsal ba'i me long*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994, pp. 539-540.

依照《拔协详传》记载，吞弥桑布达从印度带回的文本中无《十善法》，而代之以《业分别经》(*Karmavibhaṅga*)。《拔协详传》更将《十善法》传入推后至赤德祖赞和赤松德赞 (Khri srong sde btsan, 742—797) 时期，且为它的传入书写了这样一个故事：赤德祖赞派使者往印度寻法，然而使者因气候和地理原因受阻未能到达印度。此时赤松德赞尚年幼，其近侍提及汉地亦传播《十善法》，使得王子心生欢喜。故赤德祖赞再派拔桑喜 ('Ba' Sang shi)<sup>[1]</sup> 为首的五位使者到汉地去寻找《十善法》之法本。五位使者从驻锡在益州的新罗和尚金无相 (683—762)<sup>[2]</sup> 处取得《十善法》《稻秆经》(*Śālistamba*) 和《金刚经》(*Vajracchedikā*) 三卷经书。<sup>[3]</sup> 虽然故事版本各异，所载文本的传入先后顺序不同，或印、或汉的源头也含糊不清，但各版本《拔协》均宣称：正是在深受这三部经书的启发和影响下，赤松德赞才决定再次迎请寂护 (*Śāntarakṣita*, Zhi ba tsho)，也正是这次邀请使得莲花生 (*Padmasambhava*, Pad ma 'byung gnas) 得以入藏传法。可见，包括《十善法》在内的这三本佛经的传入对于佛教于吐蕃传播的历史是何等的重要。

编订于 812 年的吐蕃官修译经目录《丹噶目录》(*Lhan-kar-ma/IDan dkar ma*)<sup>[4]</sup> 显示：《业分别经》《稻秆经》和《金刚经》皆在赤

[1] 有关桑喜的讨论，参见 Wangdu and Diemberger 2000, pp. 44-45, n. 101.

[2] 学者研究认为金和尚乃高丽禅师无相，于 694—762 年间居住在成都。参见 Wangdu and Diemberger 2000, p. 48, n. 118.

[3] 有关金和尚赠与桑喜经书的不同版本记载，参见拔塞囊著，佟锦华、黄布凡译注：《拔协——桑耶寺详志》，成都：四川民族出版社，1990 年，第 7—10 页；Wangdu and Diemberger 2000, pp. 47-51；有关《拔协》的多种版本及其相互之间的关系，参见巴桑旺堆：《〈韦协〉译注（一）》，《中国藏学》2011 年第 1 期，第 71—93 页。

[4] 《丹噶目录》由著名的《翻译名义大集》(*Mahāvīyūtpatti*) 和《语合二章》(*sGra-sbyor bam-po gnyis-pa*) 的编者噶哇吉祥积 (*sKa-ba dPal-brtsegs*) 和款氏鲁易旺波 (*'Khon Klu'i dbang-po*) 于 812 年编订，是了解吐蕃前弘期与分裂期佛教传播活动的重要

松德赞当政时，由吐蕃译师那囊智军（sNa nam Ye shes sde）与印度译师从梵文译出。<sup>〔1〕</sup> 后面两种文本的藏文残片出现在敦煌出土伯希和和斯坦因收藏藏文文本之中，其中《金刚经》的藏文本及残片种类数量之多，反映了此经在敦煌地区受欢迎的程度。<sup>〔2〕</sup> 可是，对于那部号称吐蕃王朝制定法律之蓝本的《十善法》，我们迄今既无法确切地同定其译者和译本，也无法在敦煌出土的古藏文佛教文本中找到它的任何遗存。倘若这个文本在吐蕃王朝立国史上果真曾经有过如《韦协》等文本中所说的如此重要的影响，那么，难以想象为何今天我们竟然找不到它的任何踪迹。

后弘期的藏文历史文本通常将吐蕃王朝法律制度的建立归功于

---

（续上页）一手材料。参见 Adelheid Herrmann-Pfandt 2008, pp. 133-149；近来《旁塘目录》被重新发现，研究者认为它应该是在《丹噶目录》之后编订，参见 Georgios T. Halkias, “Tibetan Buddhism Registered: A Catalogue from the Imperial Court of ’Phang Thang,” *The Eastern Buddhist*, vol. 36, (2004), pp. 46-105.

〔1〕 那囊智军对大乘显教文本在西藏的翻译和传播起到了极为重要的作用。他被认为是莲花生的 25 位弟子之一，曾先后与 15 位印度班智达合作，翻译了 347 部大乘经典，以显教文本为主，它们是大藏经《甘珠尔》部，同时也是《宁玛十万续》的重要文本来源。智军除了翻译大量的显教文本外，亦专长于宁玛密法，尤其在瑜伽部的金刚概法上获得成就。有关与智军合作的印度译师和他们的译经目录，参见 Sherab Rhaldi, “Ye-shes-sde: Tibetan Scholar and Saint,” *Bulletin of Tibetology*, 2002, pp. 20-36.

〔2〕 在《丹噶目录》和《旁塘目录》中，这三本经典的藏文名和译者等相关信息分别为：《业分别经》对应藏名 *Las rnam par ’byed pa chung ngu*，编号 ’Phang 249, Lhan 280，为智军自梵文译出，且归为小乘部，参见 Lalou 1953, p. 325 和 Herrmann-Pfandt 2008, p. 154；《稻秆经》对应 *’Phags pa sā lu ljang pa*，编号 ’Phang 167, Lhan 180，为智军自梵文译出，归于大乘部，且见于敦煌文书 ST. 182, ST. 186-188。参见 Lalou 1953, p. 323 和 Herrmann-Pfandt 2008, p. 97；《金刚经》对应 *’Phags pa rdo rje gcod pa*，由智军与印度班智达 Śilendrabodhi 合译，编号 ’Phang 146, Lhan 9，见于敦煌藏文文书有十余种，或部分，或残片，如 PT. 10.2, PT.34.3, PT. 577-587, ST. 170-176, ST. 617。参见 Lalou 1953, p. 319 和 Herrmann-Pfandt 2008, p. 6.



松赞干布。《吐蕃赞普传记 (PT1287) 》中记载松赞干布的名臣禄东赞 (mGar stong btsan yul srung, ? —667) 在赞普去世后不久校订和颁布了法律条文。此外, 在敦煌藏文文献中还发现了褒扬藏人遵纪守法的佛教文本。有学者提出, 如将二者联系起来看的话, 促使后世认为松赞干布颁布了吐蕃律法的原因有可能是他们认为吐蕃法律的制定应该受到了佛教伦理道德的启发。然而, 从对敦煌吐蕃律法的藏文的残卷的解读中我们可以看出: 除了涉及宗教的一些法律条文, 吐蕃律法几乎没有受到任何来自佛教的影响, 相反, 它却更多地受到了汉地和印度世俗法律制度的影响。后二者可以说是吐蕃制定法律制度的模板。究其原因, 有学者认为以我们现代的眼光来看, 印汉二地的古代律法传统应该更适合于订立吐蕃奇特甚至怪异的律法。<sup>[1]</sup>

综上所述, 吐蕃王朝法律的制定与佛教教义的影响事实上关系甚微, 与至今尚无法确定原本, 仅从题目上看其内容或为宣讲佛教之基本善行与伦理道德的《十善法》更是毫无干系。然而《拔协》

---

[1] Kurtis R. Schaeffer, Matthew T. Kapstein and Gray Tuttle eds., *Sources of Tibetan Traditions*. New York: Columbia University Press, 2013, p.87; 有关吐蕃政治和法律制度, 参见 Brandon Dotson, *Administration and Law in the Tibetan Empire: The Section on Law and State and its Old Tibetan Antecedents*. Ph.D Thesis of Oxford University, 2006; 另参见 Brandon Dotson, *The Old Tibetan Annals: An Annotated Translation of Tibet's First History*. With an Annotated Cartographical Documentation by Guntram Hazod. Wien: ÖAW, 2009, pp.42-52. 涉及吐蕃法律中的告身等级制度与唐代“金鱼袋”制度的比较和分析; 另外, 敦煌藏文本显示吐蕃的地方巫师使用占卜的色子和手册来帮助地方统治者判案, 而他们采用的手法和那些当时用来诊疗的仪轨与方法接近, 参见 Brandon Dotson, “Divination and Law in the Tibetan Empire: The Role of Dice in the Legislation of Loans, Interest, Marital Law and Troop Conscriptioin,” in Matthew T. Kapstein and Brandon Dotson (eds.), *Contributions to the Cultural History of Early Tibet*. Leiden: Brill, 2007, pp. 3-77.



等佛教史文本通过构建“赞普据《十善法》制定吐蕃律法”这样的说法构建出来的一种历史叙事，将佛教文本直接与吐蕃王权联系在一起，进而将赞普松赞干布塑造成一个支持和笃信佛教的转轮王。以此为基础，后世的佛教史，如《第吴教法史》和《贤者喜筵》(*mKhas pa'i dga' ston*)等，虽各自史料来源不一，但都同样将一系列涉及律法和政治的政体建制的功绩都归于松赞干布名下，从不同的角度塑造和丰富了松赞干布作为一位法王(*dharmarāja*)的合法性。于是，在佛教史家的历史建构和叙事中，藏文字的创立、政治和法律制度的建立都被视为佛教在吐蕃得以传播的前提条件，而围绕着松赞干布的一系列涉及法律和政治的传说的叙述从本质上不过是在描述佛教在吐蕃如何兴起。在这个过程中，松赞干布被塑造成了西藏佛教文明的一个符号，被贴上法律的制定者和政体的创制者等标签。<sup>[1]</sup>

### (三) 文成公主的形象创造与汉藏文明交流

当然，必须指出的是，此之所谓“创造”并非空穴来风、毫无根据的捏造，而是史家在其掌握的基本史实和记载的基础上，出于某种政治或者宗教的需要，对历史叙事进行合理化的虚构、想象和创造，这在西藏历史书写传统中比比皆是。例如，20世纪最伟大的藏学家图齐先生(Giuseppe Tucci)就曾经质疑过赤尊公主是否在历史上真实存在过。<sup>[2]</sup>虽然我们无法认定历史上确有赤尊公主其人，但赤尊公主形象的创造是建立在西藏与尼泊尔之间的文化与艺术交流和联

[1] 有关后弘期早期佛教文本中所见的与松赞干布有关的法律条目，参见 Dotson 2006, pp. 40-46, 以及 Géza Uray, “The Narrative of Legislation and Organization of the *mKhas-pa'i dga'-ston*: The Origins of the Traditions Concerning Srong-btcan sgam-po as First Legislator and Organizer of Tibet,” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXXVI (1972), pp. 11-68.

[2] G. Tucci, “The Wives of Srong btsan sgam po,” *Oriens Extremus* IX (1962), pp. 121-126.

系之上，隐藏在赤尊公主建立大昭寺的叙事传统背后的历史事实是：于630—641年间，泥婆罗梨车毗王朝（Licchavi）的国王那陵提婆（Narendradeva）流亡逻些（拉萨）。此后，他借助松赞干布的军事力量重新回到尼泊尔登上王位。在他居留逻些的这些年间，当时盛行于尼泊尔的观音崇拜也传入了吐蕃。同时考古艺术史家也证实西藏的大昭寺及其他早期寺院在很大程度上受到尼泊尔艺术风格的影响。<sup>[1]</sup>

如果我们把文成公主（Mun chang kung c[j]o, 623—680）——这一真实存在的历史人物——放在同样的镜头下来看，我们也可以看到：汉、藏文文献和传说显然对文成公主的事迹也都根据彼此叙事之需要而做出了相应的改编与重构。例如《新唐书·吐蕃传》曾言及文成公主给藏地带去了文明、进步与改变，如她曾改变藏人以赭色颜料涂面的习俗等等。然而我们通过对于阆的佛教文本的释读可以看出，至少在金城公主（Gyem shing kong jo, 698—740）入藏之时，藏人在于阆僧人的眼中依旧呈现出野蛮好战的“赭面人”形象（以下有详细论述）。另外，亦有学者指出，藏文文献中所宣扬的文成公主在藏地传播佛教的种种作为实际上大多数是金城公主的事迹，对文成公主的神化与对松赞干布在藏传佛教史中的形象创造是紧密地联系在一起的。围绕着“公主”形象带有传说色彩的叙述所透露出来的历史信息是吐蕃在这一时期对于汉唐文明的接受和吸收。《新唐书》说在文成公主的影响下，吐蕃王室渐慕华风，派出贵族青年到长安学习，接受了大量的儒家经典教育，如《诗经》《尚书》《文选》和《左传》等。然而这些散见于史书中的零星记载，远远没有敦煌藏文文书及吐蕃碑文材料中所呈现出的“汉藏交流”来得生动和深刻，例如法藏敦煌文书PT 986中保存的《尚书》（或曰《春秋后

---

[1] Roberto Vitali, *Early Temples of Central Tibet*, London: Serindia Publication, 1990.

语》)之四篇译文极好地展示了藏人对于《尚书》艰深晦涩的汉文文本的深刻的理解和接受,如用 *sku-bla* 对译“神明”,以及吐蕃政治制度中的核心词汇 *gtsug-lag* 等在不同语境下对译相应汉文术语的多种用法。<sup>[1]</sup> 藏人在接受汉文化时并不仅仅局限于翻译,他们还引用与借鉴汉文经典中的措辞和典故,并对它们进行改编甚至再创造,使之符合吐蕃自身的历史与语境,如穷结碑将《尚书》中指代“四夷”(lho bal)的措辞转译成了“四方之王”。<sup>[2]</sup> 再如,在《吐蕃赞普传记》中,作者将《史记》中的“毛遂自荐”的典故十分自如、巧妙地运用到了他对藏人自己的故事的讲述之中,充分反映出作者已经具有了相当高的汉文化修养。<sup>[3]</sup>

对于汉藏文本关系的描述最为生动的莫过于苯教文本。在苯教的教法史中,孔子成为仅次于苯教创始人辛饶弥沃(gShen rab mi bo)的一位神祇,出现在不同的苯教仪轨中,形象变化多样。在辛饶弥沃的传记里,孔子被描述成后者的弟子与追随者,不仅跟随辛

---

[1] 黄布凡:《〈尚书〉四篇古藏文译文的初步研究》,《语言研究》1981创刊号,第203—232页;另见W. South Coblin,“A Study of the *Old Shangshu* Paraphrase, Part I,” *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 111, No.2, 1991, pp. 303-322; W. South Coblin,“A Study of the *Old Shangshu* Paraphrase, Part II,” *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 111, No.3, 1992, pp. 523-539;亦参见Rolf Stein,“On the word *gcug-lag* and the indigenous religion,” translated by Arthur P. Mckeown, in Alex McKay ed., *The History of Tibet*, New York: Routledge Curzon, 2003, pp. 530-583.

[2] Rolf Stein,“Tibetica Antiqua I: The two vocabularies of Indo-Tibetan and Sino-Tibetan Translations in the Dunhuang,” in Arthur P. Mckeown trans. and ed., *Rolf Stein's Tibetica Antiqua: with additional materials*, Leiden: Brill, 2010, pp.1-85.

[3] Tsuguhito Takeuchi,“A passage from the *Shih chi* in the *Old Tibetan Chronicle*,” in Barbara Nimri Aziz and Matthew T. Kapstein (eds.), *Soundings in Tibetan Civilization: Proceedings of the 1982 Seminar of the International Association for Tibetan Studies Held at Columbia University*, 1985, pp. 135-145.

饶学法，还将自己的女儿嫁给后者，这使得二者之间的师徒关系更附上了“舅甥关系”（*dBon zhang*）。这一叙述虽缺乏历史依据，但绝非毫无意义，其主要原因在于：苯教文献吸收了大量来源于汉地的星象、历算和占卜类文本，这些文本在苯教文献中被归诸孔子名下，而孔子在苯教中被给予辛饶弥沃之得意弟子加上老丈人的身份，使得源自汉地的文本成为苯教的合法遗产，名正言顺地成为苯教教法的一部分。<sup>[1]</sup> 该叙事传统本身显然是借用了《唐蕃会盟碑》中用于描述汉藏关系的典故“舅甥关系”。这一关系最初指代唐太宗（626—649 在位）嫁女儿文成公主于松赞干布，而使二人之间形成了所谓的“舅甥关系”，而这一私人或家庭关系又在此后赤德祖赞和金城公主的婚姻中再次得以强调，并在赤祖德赞（*Khri gtsug lde brtsan*, 802—838）与唐穆宗缔结的《会盟碑》（821/22 年）中转喻唐朝和吐蕃两个政体之间的关系，最终形成描述汉藏关系之约定俗成的固定用语。<sup>[2]</sup>

#### （四）西藏文明与其他文明的关系

前述的几个例子表明：藏人对于汉唐文明经典的深刻的理解和

---

[1] Kalsang Norbu Gurung, “The role of Confucius in Bon sources: Kong rtse and his attribution to the ritual of Three-Headed Black Man,” in Brandon Dotson (el. eds.), *Contemporary Versions in Tibetan Studies: Proceedings of the First International Seminar of Young Tibetologists*, London: Serindia Publications, 2009, pp. 257-279.

[2] Hugh Richardson, “Two Chinese Princesses in Tibet Mun-sheng Kong-co and Kim-sheng Kong-co,” in *High Peaks, Pure Earth: Collected Writings on Tibetan History and Culture*, London: Serindia Publications, 1998, pp. 207-215; Brandon Dotson, “The ‘Nephew-Uncle’ Relationship in the International Diplomacy of the Tibetan Empire (7<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> Centuries),” In Brandon Dotson (el. ed.), *Contemporary Versions in Tibetan Studies: Proceedings of the First International Seminar of Young Tibetologists*, London: Serindia Publications, 2009, pp. 223-238.

熟练的运用，也反映出他们对汉文文本创造性地翻译和接受过程中，对于吐蕃自身的政治和社会制度以及宗教文化的认识、理解，甚至重新发现。然而，需要注意的是，西藏文明是一个多源头和多元化的文明，我们不应该单纯夸大汉文明对吐蕃社会和文化的影响。从语言来看，藏语中有许多源自阿拉伯语和波斯语的借词；<sup>[1]</sup>从医学文本来看，除了翻译印度和中原的医学文献外，古希腊、波斯与阿拉伯的医学著作也对吐蕃的医学产生了显著的影响。据 17 世纪的藏医史著《医方明教法源流》（*Gso ba rig pa'i chos 'byung*）记载，一位大食（*stag gzig*）御医之子 *Ga le nos* 曾治好了松赞干布的疾病。Galenos von Pergamon（129—200）是古希腊最著名的医学家和哲学家，其医药理论在欧洲支配性的影响一直要持续到文艺复兴时代。这一记载似也暗示了西藏的医药传统通过阿拉伯地区与古希腊的联系；<sup>[2]</sup>从考古发现来看，在塔波和拉达克地区的墓葬的壁画中，我们还可以看到波斯的丝织品在 7 世纪已作为吐蕃王室贵族女性的衣物；西藏西部地区的考古发掘及壁画表明在 6 世纪中叶波斯的马具已经为藏人所使用，而 7 世纪至 8 世纪间至少有三种波斯酒器形制

---

[1] Bertold Laufer, “Loan Words in Tibetan,” *T'oung Pao*, No. 17, 1916, pp.474-485.

[2] Christopher I. Beckwith, “The Introduction of Greek Medicine into Tibet in the Seventh and Eighth Centuries,” *Journal of the American Oriental Society*, No. 99, 1979, pp. 297-313; Dan Martin, “Greek and Islamic Medicines’ Historical Contact with Tibet: A Reassessment in View of Recently Available but Relatively Early Sources on Tibetan Medical Eclecticism,” in Anna Akasoy ed., *Islam and Tibet Interactions along the Musk Routes*, Farnham: Ashgate, 2010, pp. 117-143; Ronit Yoeli-Tlalim, “On Urine Analysis and Tibetan Medicine’s Connection with the West,” in *Studies of Medical Pluralism in Tibetan History and Society*, Halle, 2011, pp. 195-211; 亦参见 Frances Garrett, “Critical Methodologies in Tibetan Medical Histories,” *Journal of Asian Studies*, No. 66, 2007, pp. 363-387.

已传入吐蕃地区。<sup>[1]</sup> 从宗教上看,这一时期吐蕃与多种不同的宗教在雪域高原上相遇,例如东方亚述教会牧首提摩太一世(Timothy I, 780—823 在位)的书信中提到基督教在吐蕃的事迹,而在敦煌藏文本(PT 351)中提到了“耶稣”的名字。除了基督教之外,吐蕃也曾与摩尼教发生过碰撞,如在《丹珠尔》中一篇据称为赤松德赞著作的题为《正量中所见经集》(*bKa' yang dag pa'i tshad ma las mdo btu pa*)的文本中,在其主要论证“为何将佛教作为国教”并有批判摩尼教教义的章节。此外,见于拉达克地区的富有摩尼教特色的石刻及壁画也表明:在8世纪到10世纪之间,摩尼教和基督教曾被传到过藏地,并与藏传佛教和苯教等地方宗教产生过碰撞和交互影响。<sup>[2]</sup>

在这种多种语言与多元文明的背景下,吐蕃佛教文本的来源同样也是多元化的。藏传佛教后弘期早期出现的一部著名伏藏——《五部遗教》(*bKa' thang sde lnga*)中记载了108位掌握数种语言的译师,而这些语言加起来总共有30种之多,说明吐蕃当时佛教文本来源,不仅包括印度和尼泊尔,也包括汉地以及中亚地区。<sup>[3]</sup> 除了翻译梵文佛典外,《丹噶目录》中保存了31部译自汉文的大乘佛教经典。在《贤者喜筵》中,作者祖拉臣瓦(*gTsug lag phreng ba*, 1504—

[1] Assadullah Souren Melikian-Chirvani, “Iran to Tibet,” in Anna Akasoy el. eds., *Islam and Tibet Interactions along the Musk Routes*, Farnham: Ashgate, 2010, pp. 89-115.

[2] G. Uray, “Tibet’s Connections with Nestorianism and Manicheism in The 8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Centuries,” in Ernst Steinkellner and Helmut Tauscher eds, *Contribution to Tibetan Language, History and Culture*, vol I, Vienna, 1983, pp. 399-429; 以及 R. A. Stein, “Une mention du Manichéisme dans le choix du Bouddhisme comme religion d’état par le roi tibétain Khri srong lde bcan,” in *Indianisme et bouddhisme: Melanges offerts a mgr Etienne Lamotte*. Louvain-la Neuve, 1980, pp. 329-337; H. J. Klimkeit, “Vairocana und das Lichtkreuz: Manichaeische Elemente in der Kunst von Alchi (West Tibet),” *Zentralasiatische Studien* 13 (1979), pp. 357-399.

[3] 熊文彬:《吐蕃时期佛典翻译管窥》,《中国藏学》1992年第2期,第76—86页。

1566) 认为：在接受佛教的初期，吐蕃不仅从印度翻译了大量的梵文文本，还翻译了不少汉文文本，以及于阗 (Li-yul) 地区的佛教文本。<sup>[1]</sup>

#### (五) 佛教文本的翻译和藏人身份认同的建构

通过翻译于阗的佛教文本，藏人透过于阗佛教徒的眼睛重新认识了自己，塑造了新的民族认同。吐蕃曾先后两次占领于阗：第一次在 670 年，吐蕃战胜唐朝，夺取了安西四镇，统治于阗约四年；第二次在 791 年，这次占领一直持续到 9 世纪中叶，此时敦煌亦在吐蕃的统治之下 (约 781—848 年)。<sup>[2]</sup> 今存和田塞语佛教文献包括从早期大乘显教到密教金刚乘的文本 (晚至 10 世纪)。早期于阗佛教受北部印度的影响，其文本基本都是从梵文翻译。在梵文本不存的情况下，也从汉文、藏文或其他语种翻译。在 8 世纪后，吐蕃和于阗佛教都受中原佛教的不同程度的影响，如敦煌出土的于阗文《金光明经》(Pelliot chinois 3513) 经辨析乃译自义净于 703 年翻译的《金光明最胜王经》，明显不同于译自梵文本的早期于阗文《金光明经》，而法成译的藏文本 (Toh. 555) 也是以义净所译的汉文本为底本。当然我们也不排除汉文佛教文本通过于阗进入藏地的可能。<sup>[3]</sup>

[1] 图齐认为：《丹噶目录》保存译自汉文佛经名目不多，主要是在 814 年吐蕃制定“新译语”之后，吐蕃译师对许多早期的译本进行重新编辑和改译的结果。参见 Giuseppe Tucci, *Minor Buddhist Texts II*, Serie Orientale Roma, 1956, p. 47, p. 49. 转引自 Stein 2010 [1983], p. 4, n. 6.

[2] 参见 John E. Hill, “Notes on the Dating of Khotanese History,” *Indo-Iranian Journal*, 1988, no. 31, pp. 179-190.

[3] 藏文大藏经存《金光明经》三种版本：第一种可能为 Mūlaśka 和 Jñānakumāra 译自梵文本 (Toh. 557?)；第二种为 Jinamitra, Śilendrabodhi 与智军译自梵文本 (Toh. 556)，这个译本与第一种无明显不同，可能出自同一种梵文本；第三种，管法成译自义净

吐蕃第二次占领于阆时期，不少流行于敦煌和于阆地区的汉文或于阆文佛教文本被翻译成了藏文，如造于 665 年的伪经《无垢光所问》或名《净光明佛所说经》(*Dri ma med pa'i 'od kyis zhus pa*, Toh. 168) 被译为藏文并收入《西藏文大藏经》。该文本以预言形式表述了于阆佛教徒对野蛮好战的“赭面人”(*gdong dmar can*) 将要摧毁当地寺院与佛法的恐惧。在当时吐蕃和突厥在中亚联合攻打于阆的历史背景下，于阆佛教文本普遍表达出对于外敌侵略的忧惧。然而，7 世纪的于阆文本都并未明确“赭面人”就是指代藏人，而《于阆教法史》(*Li yul chos kyi lo rgyus*) 显示这一时期噶氏家族 (*mGar*) 曾在于阆地区建寺。

公元 8 世纪晚期，吐蕃的佛教取得了新的发展，如桑耶寺 (*bSam yas*) 建立，而此时东、西突厥已经为唐和回鹘所灭。这一时期，于阆僧和吐蕃僧合作翻译了不少佛教典籍，对藏人的认知发生了变化，而这种变化也清晰地体现在 9 世纪的《于阆阿罗汉授记》(*Li yul gyi dgra bcom pas lung bstan pa*) 中。该文本记述“金城公主在中亚地区建立寺院”，预言了“菩萨将降生为赭面人之王，行正法于藏地”。在 10 世纪的文本《禅定目炬》(*bSam gtan mig sgron*) 中，努钦桑杰益希 (*gNub chen Sangs rgyas ye shes*) 为了突显佛教对藏人的调服和文明化效果，以“赭面人”来比喻佛教到来之前藏人的野蛮成

---

(续上页) 翻译的汉文本 (Toh. 555)。后两种译本比第一种晚出 1 世纪，约在 9 世纪上半叶。参见 Claus Oetke, *Die aus dem Chinesischen übersetzten Tibetischen Versionen des Surarnaprabhāsasūtra: Philologische und linguistische Beiträge zur klassifizierenden Charakterisierung übersetzter Texte*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977; 亦参见 R. E. Emmerick, *A Guide to the Literature of Khotan*, Tokyo: The Reiyukai Library, 1979; 以及 R. E. Emmerick, *The Sūtra of Golden Light: Being a Translation of the Suvarnabhāsottamsūtra*, London: The Pali Text Society, 1990.



性。<sup>[1]</sup> 西藏第一部佛教史著作《拔协》也采用了通过前后认知的反差和对比产生“戏剧效果”的叙事技巧：有二位欲见观世音菩萨之于阗僧前来藏地，目睹赞普施行严刑峻法致民不聊生之惨状，触目惊心之余，欲返于阗；正当此时得获赞普召见，终于王宫中亲见赞普化现为观世音，顿时心生正信，热泪盈眶，五体投地；后二僧于宫中酣睡，一梦醒来已身处于阗。《拔协》的另一种版本《韦协》称这段记述出自《于阗国大授记》，然而，这一故事实际上并不见于《于阗国授记》和《于阗阿罗汉授记》，迄今我们仍然无法找到其确切的出处。<sup>[2]</sup> 萨思迦三祖锁南孜摩 (bSod nams rtse mo, 1142—1182) 在《佛法入门》中引用《无垢光所问经》：“佛涅槃两千五百年后，正法将传布于赭面人之国”，而这一引述为后世文本不断地重复引用。<sup>[3]</sup> 锁南孜摩本人受于阗佛教极大影响，如他认同于阗佛教纪年，主张佛灭于公元前 2133 年，而这也影响到他的侄子萨思迦班智达贡噶坚赞 (Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan, 1182—1251)。萨班批评班钦释迦室利跋陀罗 (Śākyaśībhadra, 1127—1225) 将佛涅槃时间定为公元前 544 年为错误，而后者的断代为现代学界公认比较接近佛涅槃的真实时间。这是萨思迦派倚重于阗的文传而忽视印度口传传统的

[1] 朱丽双：《〈于阗阿罗汉授记〉对勘与研究》，载《张广达先生八十华诞祝寿文集》，台北：新文丰出版社，2010年，第605—676页；参见 Sam van Schaik, “Red Faced Barbarians, Benign Despots and Drunken Masters: Khotan as a Mirror to Tibet,” in Max Deeg ed., *Religions on the Silk Road*, Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2013.

[2] 有关于阗僧见松赞干布之故事，参见 Wangdu and Diemberger 2000, pp. 32-33. 这个故事仅见于《韦协》，而为其他版本的《拔协》不录；亦参见朱丽双：《〈于阗国授记〉译注（上）》，《中国藏学》2012年第1期，第223—268页。

[3] 参见 Sam van Schaik 2013。

结果，同时也反映出于阗佛教对藏传佛教的影响。<sup>[1]</sup>

综上所述，我们可以看出：“赭面人”最初反映的是于阗人眼中之广义的外道，是破坏教法和寺院的敌人。后来由于突厥的西迁，“赭面人”的外延逐渐缩小，遂渐渐被用来指代进入于阗的藏人，表达了于阗人对于尚未皈依佛教的藏人的恐惧。这一形象后经佛教文本翻译为藏族学者熟知，并运用到佛教叙事中来突出藏人佛教化前后强烈的反差效果，彰显佛教对藏人的文明化作用。后经藏族学者的引用，在藏文文本之间的不断地转述、编辑和复制，逐渐为藏人接受并被“标准化”，使得这种源自于阗的“他者认同”变成了藏人的“自我认同”，而这背后似乎又暗合藏族起源的传说：藏人将自己视为猕猴与罗刹女结合的产物，而这本身就意味着一种正与反的对比，一种神性与魔性的调和。

#### （六）瑜伽怛特罗文本的传入与西藏的建筑和葬仪传统的形成

文本的翻译不仅“创造”了藏人的“自我认同”，也改变了藏人的生死观念。这里所说的文本指的是三部以大日如来为主尊的密教文本：1. 《佛说大乘观想曼拏罗净诸恶趣经》（*Sarvadurgatipariśodhanatejo rājasya tathāgatasya arhataḥ samyaksambuddhasya kalpanāma, bDe bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas ngan song thams cad yongs su sbyong ba gzi brjid kyi rgyal po'i brtag pa zhes bya ba*, 简称《恶趣经》），西藏前弘期传播的重要瑜伽怛特罗（*yoga tantra*）；2. 《佛说一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》（*Sarvatathāgatattattvasaṃgrahanāma-*

[1] Ronald Davidson, “gSar-ma Apocrypha: The Creation of Orthodoxy, Gray Texts, and the New Revelation,” in Helmut Eimer and David Germano eds., *The Many Canons of Tibetan Buddhism*. Leiden: Brill, 2002, pp. 209-210.

*mahāyānasūtra*, *bDe bzhin gshegs pa thams cad kyi de kho na nyid bsduṣ pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*, 简称《金刚顶经》); 3. 《大毗卢遮那成佛神变加持经》(*Mahāvairocana tantra*, 简称《大日经》)。

公元 779 年, 赤松德赞在桑耶寺的开光典礼上与王室大臣及诸小邦国等结下盟誓 (*bKa' btsigs*), 公开表示世代支持佛教, 其盟誓之要义被记录在桑耶寺碑文 (*bSam yas rdo rings*) 中。<sup>[1]</sup> 根据《拔协》记载: 桑耶寺分为三层, 第三层的主尊是四面普明大日如来 (*Sarvavid Vairocana*), 环绕着八大菩萨和其他诸神, 一共四十二神众, 这一层是整个建筑的核心部分; 第二层供养着莲花生大师, 释迦牟尼和无量光佛铜像; 而底层的中央位置是释迦牟尼——毗卢遮那的化身。<sup>[2]</sup> 桑耶寺建筑的核心部分即普贤大日如来坛城出自印度班智达寂藏 (*Sāntigarbha*) 和吐蕃译师吉祥积 (*dPal brtsegs*) 合作翻译的《悉趣经》, 而据《拔协》载, 寂藏亦出席了桑耶寺的开光典礼。<sup>[3]</sup>

桑耶寺的建立是赤松德赞与他的继任者们于 8 世纪到 9 世纪之间大力支持佛教和推行大日如来崇拜的结果。通过寺院的建立、洞

---

[1] 有关桑耶寺碑文, 参见 Li and Colin: *A Study of Old Tibetan Inscriptions*, Text X, p. 337, 以及王尧:《吐蕃金石录》, 北京: 文物出版社, 1982 年, 第 165—170 页; 有关赤松德赞所颁发的政令, 参见 Hugh Richardson, “The First Tibetan *Chos 'byung*,” in Micheal Aris ed., *High Peaks, Pure Earth: Collected Writings on Tibetan History and Culture*, London: Serinda Publication, 1998 [1980], pp. 89-99.

[2] 有关桑耶寺的建筑形制, 参见宿白:《藏传佛教寺院考古》, 北京: 文物出版社, 1996 年, 第 58—67 页; 以及 Matthew T. Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism, Conversion, Contestation, and Memory*. London: Oxford University Press, 2000, pp. 60-61.

[3] 有关赤松德赞的葬仪, 参见 Wangdu and Diemberger 2010, pp. 92-105; 有关瑜伽怛特罗与吐蕃的建筑和葬礼的关系, 参见 Steven Weinberger, “The Yoga Tantras and the Social Context of Their Transmission to Tibet,” in *Chung-Hwa Buddhist Journal* vol.23. Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies, 2010, pp. 131-161.

窟的修建、文本的传抄和仪轨的实践等等方式，大日如来崇拜不仅仅在西藏中部地区流行，亦出现在东部西藏地区，如敦煌 14 号窟和榆林 25 号窟也有毗卢遮那的图像（约成于吐蕃撤出敦煌地区不久）。究其原因，在大日如来坛城中，毗卢遮那为主尊，即宇宙的中心，以他为中心安置神祇并建立整个坛城，或者说整个宇宙的秩序。从某种象征意义上来说，大日如来可模拟为赞普，而以他为中心建立的坛城即象征着吐蕃帝国的秩序与统治。赤松德赞与他的继任者们试图通过推行以大日如来崇拜为中心的仪轨与坛城，利用这种宗教崇拜曼陀罗（das kultische Mandala）表达的宇宙观和意识形态来建立以赞普为中心的“国家崇拜”（der staatliche Kult），并通过民众的宗教崇拜与观想修行，使其内化成为集体潜意识（das collective Unbewußte）的一部分，其根本目的在于构建以赞普为中心的一元政体来替代在山神的名义下不同宗族领袖以盟誓形成的多元政体。<sup>[1]</sup>

为了推行大日如来崇拜，赤松德赞可谓不遗余力。《拔协》中记载他的葬礼即以佛教的葬礼仪式来取代传统的苯教仪式，这是西藏葬仪的里程碑式的转变，而赤松德赞之葬礼中的最重要程序就是建立《金刚顶经》中的金刚界曼陀罗（Vajradhātu Maṇḍala）。<sup>[2]</sup> 在佛教传入之前，吐蕃葬仪则是以殉葬牲畜为中心，以马殉葬为《吐蕃赞普传记》等所记载，也为都兰墓的考古发掘所证实。从敦煌出现的数篇藏文丧葬文本中，我们也看到殉葬的影子，如 PT 1068 和 ITJ

---

[1] 有关曼陀罗与集体无意识参见 Carl Jung, *Mandala-Bilder aus dem Unbewußten*, Düsseldorf: Walter Verlag, 1993; 有关吐蕃的氏族与盟誓系统，参见 Brandon Dotson, “At the Behest of the Mountain: Gods, Clans and Political Topography in Post-imperial Tibet,” in Cristina Scherrer-Schaub ed., *Old Tibetan Studies Dedicated to the Memory of R. E. Emmerick*, Leiden: Brill, 2003, pp. 159-204.

[2] 参见 Wangdu and Diemberger 2000, p. 101.

731。《吐蕃赞普传记》开篇记载了吐蕃赞普的葬礼仪式。赞普的死亡和葬仪无疑是吐蕃历史上极为重要而神圣的时刻，而他们的墓地至今仍作为重要的遗址被无数朝圣者膜拜。<sup>〔1〕</sup>

以殉葬为中心的葬仪与佛教葬仪截然不同，是建立在佛教进入西藏之前本土的宗教思想和生死观念之上的。敦煌文本中还包含着其他的葬仪文本，如一篇名为《调服三毒》(Dug gsum 'dul ba, ITJ 420, 421, 720 [fragment], PT 37)，即取材于《恶趣经》中的佛教葬仪。此外，还有数篇与《恶趣经》相关的葬仪文本，如 ITJ 318, 384, 439, 440, 507, 579, 712 及 Or. 8210/S.421 等。《恶趣经》的传入与赤松德赞密不可分，他曾以书信迎请当时在冈底斯山中密修的印度僧人佛密(Buddhaguhya)，而佛密未应邀，派人传来书信，并附以《恶趣经》及他所造的一部释论。在无上瑜伽部怛特罗出现之前，作为瑜伽部怛特罗的代表，《恶趣经》无疑代表了当时印度密教发展的最高水平，而这部典籍比《金刚顶经》更为详细地叙述如何超度死亡和往生极乐的仪轨。在后弘期之初，以《恶趣经》为依据的葬仪传统由宁玛巴上师大宿释迦穷乃(Zur po che Śākya 'byung gnas, 1002—1062)所传“宿系传承”承袭，如乌巴隆寺('Ug pa lung)的壁画“百瓣莲花”(Padma rgya ldan)坛城(今已不存)和敏珠林寺(sMin grol

〔1〕 有关吐蕃时期的葬仪，参见 Nathan Hill, “The Tibetan Chronicle: Chapter I,” *Revue d'Etudes Tibétain*, No. 10 (2006), pp. 89-101; 亦参见褚俊杰：《吐蕃本教丧葬仪轨研究——敦煌古藏文写卷 P. T. 1042 解读》及《吐蕃本教丧葬仪轨研究（续）——敦煌古藏文写卷 P. 7. 1042 解读》，《中国藏学》1989年第3期第15—34页和第4期第118—134页；有关藏王墓的参拜，参见 Guntram Hazod, “Imperial Central Tibet: an annotated cartographical survey of its territorial divisions and key political sites,” in Brandon Dotson, *The Old Tibetan Annals: An Annotated Translation of Tibet's First History. With an Annotated Cartographical Documentation by Guntram Hazod*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009, pp. 161-231.

gling) 的壁画“拔除地狱”(Na rak dong sprugs) 坛城即取材自《恶趣经》中有关超度和往生的仪轨和曼陀罗, 而巳知两种安置《恶趣经》坛城的仪轨文本已见于敦煌藏文文书 ITJ 439, 712 及 PT 37, 67, 238, ITJ 440 中。<sup>[1]</sup>

在敦煌藏文葬仪文本中, 有一些附在仪轨文本之前, 被西方学者称之为“替代文”(bsNgo ba, Substitution Text 或者 Transformation Text, 为了与“变文”区别开来, 故用此名), 即在葬礼中转化和代替祭牲程序的文本。有一些“替代文”以传说或神话体裁为主, 其叙述的主体涉及王、王妃、神、鬼和仪轨师等人物。在藏文文献中, 这类文本常被称为 *smrang*, *rabs* 或者 *lo rgyus*, 其原初的作用与仪轨息息相关, 主要用于交代仪轨起源、必要性、用途以及方法, 阐释仪轨的历史背景及渊源, 展示仪轨或仪轨师与一些重要的历史人物或神话人物的传承谱系。在内容上, 它们通常具有相近的主题、相似的情节和类似的动机, 如家庭的结构(葬礼能得以举办的前提条件)、亲人的死亡(危机的出现)和葬礼的举办, 即佛教度亡等仪轨的上演(问题的解决, 通常是文本的高潮部分); 在形式上, 这些文本通常为琅琅上口的诗律格式, 具有很强的说唱和表演性质, 所着眼的受众乃是参与葬礼的人, 死者的亲友或者葬礼的出资者, 而仪轨师采用这类文本的根本目的在于“合法化”后续的仪轨及其作为仪轨执行者的身份。这是佛教在进入西藏之后, 为了适应当地的土壤, 从苯教学习或者借鉴而来, 如在苯教文本 *g.Yung drung bon gyi gra bsgrags pa*

---

[1] Matthew T. Kapstein, “Between Na rak and a Hard Place: Evil rebirth and the Violation of Vows in Early rNying ma pa Sources and Their Dunhuang Antecedents,” in Matthew T. Kapstein and Sam van Schaik eds., *Esoteric Buddhism at Dunhuang: Rites and Teachings for this Life and Beyond*, Leiden: Brill, 2010, pp. 159-200.

*rin po che'i gling grags* 中，苯教师占巴南喀 (Dran pa nam mkha') 批评佛教缺乏完整的宗教系统，不像苯教仪轨前面有前导传说 (*dpe*) 和故事 (*lo rgyus*)，因此无法利益众生和为死者执行葬礼仪式 (... *byung khungs lo rgyus med pas shi ba 'dur thabs med*)。在这种情况下，佛教徒模仿苯教仪轨，为他们自己的仪轨也创造了如 *smrang*, *rabs* 和 *lo rgyus* 等形式的“前导文本”。随着佛教逐渐战胜其他宗教变成藏人宗教生活的首选时，这些佛教仪轨体裁前面原有的叙事部分亦在这一过程中逐渐缩短乃至消失，而原本附在仪轨前面起到引导读者或者受众进入仪轨的文本体裁，则独立发展成后弘期佛教史书写的标准体裁，如 [*rgyal*]/[*gdung*]/[*gdan*]-*rabs* 和 *lo rgyus* 文本形式。<sup>[1]</sup>

今天，当我们面对这些敦煌文书当中的被“创造”的“替代文”，却惊喜地发现它们中保存着“西藏逐步佛教化”或者说“佛教逐步西藏化”的珍贵资料。下面我们将通过对于这些葬仪文本之内容的介绍和对文本之间的关系之简要分析，展示从 8 世纪到 9 世纪一直到 14 世纪，佛教是如何利用文本的接受和传统的创造来转变藏人的生死观念及其殡葬仪轨的思想脉络。

首先，我们需要明确的是，在西藏本土的宇宙时空观念中，时间分为三个阶段：第一为“黄金时代”，人与神共同生活，这一时期为时一万年，终止于一个被囚禁于地底的妖怪重现于地面；第二为“腐败时代”，又具体分为三个不同的阶段，一个比一个更为腐坏，这个时期 *gtsug* 的教义逐渐没落，人背离宗教并放弃修行；第三个时

---

[1] 有关西藏佛教化过程中，佛教和苯教等宗教竞争中葬仪的变化，参见 Brandon Dotson, “The Dead and their Stories: Preliminary Remarks on the Place of Narrative in Tibetan Religion,” in Mayer, R. and Walter, M. (eds.), *Tibet after Empire: Culture, Society and Religion between 850–1000*, Lumbini: LIRI, 2013, pp. 51-84.



代，也是最坏的时代，被称为“多灾多难的时代”。然而紧随着这个时代之后，又将开始一个新的循环，即“神的好时代”，而那些生前信奉和追随 *gtsug* 的死者将再次复活。在这一宗教观念中，人死后的世界有二分：苦难之地 (*nyon mongs sdug pa'i yul*)，或是喜乐之境 (*dga'dang skyid pa'i yul*)。在殡葬仪式中，由祭师 (*gnyen sri*) 使牛 (*g. yag*)、马 (*rta*) 或羊 (*skyibs lug*) 等牲畜仪式性死亡，并对之祷告，以使这些有着足够智慧的牺牲引领死者进入死地 (*gshin yul*)，即“喜乐之境”，而避免堕入“苦难之地”，在那里死者会等待着下一次时间循环，进入“神的好时代”而得以重生。<sup>[1]</sup>

众所周知，佛教主张“不害” (*ahimsā*)。在敦煌藏文文书的残片中，我们也发现了类似的论点，如 ITJ 990 中言“据天之宗教，人不应杀众生” (*lha chos las sems cad no cog gI srog myi gcad do zhes 'byung ste//*) 及 ITJ 562 中亦言“杀戮为不当” (*bsad pa'I yang myI rigs*)。根据对 ITJ 489 (残卷) 和 PT 239 (正面) 两篇文本的解读，有学者指出在这两篇文本中，佛教徒利用相应的叙事技巧和情节设计来转变“以羊祭祀”的仪轨，如 ITJ 489 指出根据苯教的“祭羊传说” (*sKylbs lugs rabs*) 来执行这种导致巨大痛苦的杀生祭祀的葬礼是不当的，可惜此卷残缺不全，文本至此戛然而止；在另一篇敦煌文本 PT 239 (正面) 一开始便将苯教传统的祭祀羊的葬仪称之为“黑色人” (*myI nag po*) 的“黑色葬礼” (*shId nag po'i lugs*)，指责苯教有关此类仪轨起源的叙述 (*smrang*) 和传说 (*rabs*) 只不过是他们的祭师贪求酬金资费，而他们宗教中的妖怪们 (*'dre* 和 *srin*) 觊觎烧施供物罢了，并反驳苯教

[1] Yoshiro Imaeda, “The History of *The Birth and Death*: A Tibetan Narrative from Dunhuang,” in Matthew T. Kapstein and Brandon Dotson eds., *Contribution to the Culture of Early Tibet*, Leiden Brill, 2007, p. 106.



葬仪主张的观点即“羊比人聪明，比人更加强壮”（可以引导死者），指出众生死后皆由各自的业力（*karma*）引导，而羊并没有意愿去引导死者上路，劈开悬崖，也没有能力执行作为向导，甚至制定路线和计划，以肢射箭等行动。紧接着，PT 239 旋即提出要根据“白色的、神圣的宗教文本”（*lha chos dkar po'i gzhung*），以白色人的方式执行白色的葬礼，依靠白色的神圣的宗教（*myI dkar po'i lugs shId dkar po'i ches// lha chos dkar po la rden nas//*）。显然，上面一段论述的受众是参与葬礼的人群，即亡者的亲友。

接下来，该文本将对话转向行将被祭祀的羊，以否定和禁止的语气向我们展现了一幅苯教血淋淋的祭牲场面：“我们不会将冰冷的手和铁插进你的体内！我们不会将你的热血放出！我们不会将你的五脏掏出！我们不会将你的毛皮从四肢上剥落！我们不会捣你的白骨于杵臼！我们不会烹你的生肉于铜锅！依照天上之人的方式，我们不做妖魔 *'dre* 的业，也不做妖魔 *srin* 的业！眼睛，鲜活的眼睛，闪烁；耳朵，鲜活的耳朵，翕动；犄角，鲜活的犄角，盘曲。放逐你于田野和牧场之上食草！”（*lcags lag grang mo ni khong du ma bcug// khong khrag dron po nI phyir ma phyung// don snyIng smad lnga nI spar gyIs ma rdungs// sha dmar po ni bzangs su ma btsos// mtho res myI'I lug kyIs 'dre'I lam ma byad// srIn gI las nI ma byas ste// dmIlg gson myIlg nI rIlg rIlg// rna gson rna nI dab dab// rus gson ru nI kyIl kyIl/ zhIng spang snar po la nI spang rtsI yan du za zhIng bzhaq pa ste//*）。

在此之后，文本进入佛教的超度仪轨，即以香熏净毒，供奉神圣的咒语（*lha sngags*）之力来超度亡者，使其得以再生，脱离刀兵之苦或得永生之体。最后文本带着它的读者，或者说祭师又带着他的受众，回到那只刚刚逃过被宰杀的命运羊身上祈愿道：“满载此祭羊，愿其为嗣后亲友成就美好与吉祥！”（*skyib lug legs par stad pas//*

*gnyen dun slad ma rnams la// rje bzang zhIng bkra shIs par gyur cIg/*) 显而易见, PT 239 (正面) 第一篇是关于“祭羊”的替代文, 其根本的目的在于转变以羊祭祀的仪轨, 敦促人们放弃苯教的仪轨, 使得“杀生祭祀”转化为“放生积德”! 接下来 PT 239 (正面) 的第二篇“替代文”围绕着“以马祭祀”展开, 是转化苯教牺牲祭祀仪轨的延续, 其叙事技巧和手法是套用《宝王经》中“观音菩萨化身飞马巴拉哈 (Balaha) 救度被困食尸鬼岛上的商人”的情节, 将葬仪中原本用以祭祀的马转喻为飞马巴拉哈, 而死者就如同于孤岛之上身处险境等待救援的商人, 如此则将祭马的作用巧妙地转化入佛教语境, 于是在文本的高潮部分以马祭祀就转变成以神马为中心的崇拜仪轨。<sup>[1]</sup>

经过上面的分析, 我们可将“替代文”看作是佛教徒们尝试着教化长期浸淫在前佛教时代之苯教文化中的西藏民众所采取的一种策略, 在苯教祭牲的仪轨框架下倡导佛教葬仪。于此先让我们了解另外一篇敦煌藏文本《生死轮回故事》(*sKye shi lo rgyus*)。这也是一篇葬仪的前导文。《生死故事》在敦煌藏文本中一共有九个不同的、且皆不完整的写本, 分藏于法国国立图书馆和大英博物馆, 编号分别为 PT 218, 219, 220, 366-367, ITJ 99, 151, 345 和 Or. 69。日本学者今枝由郎 (Yoshiro Imaeda) 先生根据九个不完整的写本重构、复原出了一个相对完整的文本, 并对此进行了十分细致的语文学翻译、注释和很有启发意义的研究, 以下的讨论即基于他所做的这一研究。<sup>[2]</sup>

首先, 简要介绍一下《生死轮回故事》的内容和结构。这一文本的主体说的是: 仁钦 (Rin chen) 在其父王光帝 ('Od 'bar rgyal)

[1] 任小波, 《“权现马王”仪轨故事与西藏早期观音信仰——敦煌 PT 239. 2 号藏文写本研究释例》(待刊)。

[2] Imaeda 2007, pp. 105-181.

突然亡故之后，踏上了漫长的求法之路，寻求抵御死亡的方便，以求复活 (*slar mchi*) 亡父的历程。故事分为三章：第一章，众神之王光帝突然亡故，其子仁钦受到大幻都塔拉 ('Phrul chen Dutara) 启发踏上追寻生死法则的道路；第二章，仁钦遍访二十七位导师，虔诚地求问如何抵御生死法则，以使他的父亲复活如前，而每一位导师都表示无能为力，而把他引到下一位导师处；第三章，也是整个文本最重要的部分，即仁钦在摩揭陀 (Magadha) 遇见佛陀释迦牟尼，后者给仁钦解释生死的法则，解释死亡的不可避免，并历数和批评诸种其他葬仪，如祭牲等。在文本的末尾，也是整个故事的高潮部分：佛陀对密教行者宣说抵御死亡的津梁《佛顶尊胜陀罗尼》 (*Uṣṇīṣavijayā, gT sug tor rNam par rGyal ma*)。

其次，诸种证据皆表明《生死轮回故事》是一篇为藏人所造的“伪经”。第一，这篇文本的藏文题目全称为：*sKye shi 'khor ba'i chos kyi yi ge le'u* (PT 220)。今枝由郎指出 *'khor ba* 在 814 年结集的《翻译名义大集》 (*Mahāvīyūtpattī, Bye brag rtog byed*) 中对译梵文 *saṃsāra* (轮回) 一词，而《生死轮回故事》的作者则在 *'khor ba* 前面附加 *skye shi* 即对译“生死”，于是轮回这一概念被强调性地表述为“生死轮回”。这像是作者面对不熟悉佛教名相的西藏民众的一种注释性解说，或也表明该文本的产生时间应在吐蕃厘定译语之前。第二，文本 ITJ 345 中给出了《生死轮回故事》的梵文名字：*rGya gar gyi skad du sang gra dar ma de*，即“在印度语中，[称作] *Sanggradarmade*”。目前对这一梵名有两种重构，一曰：*saṃkramadharmadeśanā*，一曰：*saṃsāradharma*。对此，今枝由郎敏锐地指出：*rgya gar gyi skad* 中的属格助词 *gyi* 非常可疑，因为藏文佛教文本，尤其是标准化的、翻译自梵文的文本，经文的开头一般作：*rgya gar skad du...*，显然属格助词 *gyi* 在此是多余的；另外 *de* 作为梵文合成词词尾也十分生硬，故据此他推论这是一个虚构和伪造

的梵文名字，为的是给读者以该文本译自印度文本的假像。除此之外，他亦列举文本中其他语文学的细节证据来证明《生死轮回故事》是由藏人创作的“伪经”，在此不一一细说。

判定该文本为“伪经”的最有力的证据率先来自修凯普斯坦 (Matthew T. Kapstein) 先生。他指出《生死轮回故事》第一章是仿造《恶趣经》而来，即交代整个文本的动机及故事缘起。在《恶趣经》中，危机的产生和问题的提出是由于无垢宝光 (Vimalamañiprabha, Nor bu dri ma med pa'i 'od) 突然死去，坠入阿鼻地狱 (Avīci)，以因陀罗 (Indra) 为首的诸神纷纷来到世尊面前寻求解救他的方便。这和仁钦求法的动机别无二致，而仁钦的父亲的名字光帝 ('Od bar gyal) 和无垢宝光 (Nor bu dri ma med pa'i 'od) 都包含 'od 字，似暗示了这两个文本之间的联系。<sup>[1]</sup> 在此凯普斯坦的研究之后，今枝由郎亦发文指出《生死轮回故事》的第二章取材于《华严经入法界品》 (mahā-vaipulya-buddhāvataṃsaka-sūtra)，其文本结构设计和情节安排完全是效仿后者。《华严经入法界品》的主要情节是：善财 (Sudhana) 遍访 55 位导师寻求菩萨行之方便。这一求学之旅始于文殊菩萨 (Mañjuśrī)，终止于普贤菩萨 (Samantabhadra)，而中间一位，即第 28 位，是观世音菩萨 (Avalokiteśvara)，但每一位导师都不能完全满足善财的愿望，只能将他引至下一位导师处。然而在此过程中善财在修菩萨行的道路上不断进步。《生死轮回故事》中采取了相同的情节安排，仁钦上路也是为了寻求复活亡父的方便，只不过作者将他求问的导师从 55 位减至 27 位，始于大幻都塔拉，而终止于佛陀，此外还对导师排列的顺序及其包含不同寓意的名字做了巧妙的安排，有一些名字明显改编自《华严经入法界品》，如仁钦访问的第 20 位导

[1] Kapstein 2000, p. 206, n. 20.

师遍至 (Kun tu 'gro ba) 来自善财访问的第 20 位导师游方苦行僧一切至 (Sarvagāmin, Thams cad du 'gro ba), 而《生死轮回故事》的作者将善财访问的第七位的导师海幢 (rGya mtsho'i rgyal mtshan) 调整至仁钦访问的第 26 位的导师, 即释迦牟尼前面的一位, 其原因在于在《华严经入法界品》中善财遍访的 55 位导师中只有这一位是明确地在文本中被标识为住在南赡部洲 (Jambudvīpa), 而作者这么改编文本的目的很可能是在于为后面的情节, 即仁钦在南赡部洲的摩揭陀国遇见佛陀做下铺垫, 从地理学的角度使得仁钦和佛陀的相遇更加合情合理, 或也暗示《生死轮回故事》的作者很可能是一位不熟悉印度佛教地理概念的藏人, 因为实际上《华严经入法界品》中善财访问的所有的导师皆住在南赡部洲。《生死轮回故事》的第三章是取材自《佛顶尊胜陀罗尼》, 然而作者在这一章节中却有不少创造性的发挥, 如假借佛陀之口批评各种西藏本土葬仪, 如杀生祭祀, 强调它们是毫无用处的, 要代之以佛教的仪轨, 最后向仁钦和密教修行者们宣说《佛顶尊胜陀罗尼》(仅节选极为简短的一小节)。《佛顶尊胜陀罗尼》在西藏通常被称为 *Ngan 'gro thams cad yongs su sbyong ba* (*Sarvadurgatipariśodhana*), 译言“净治一切恶趣”, 显然与《恶趣经》有异曲同工之效。<sup>[1]</sup>

从上面的分析, 我们可以看出敦煌文本中的这几例典型的葬仪前导文大多取材于当时已经传入西藏的佛教文本如《宝王经》《华严经入法界品》和《恶趣经》等, 尤其是后者对西藏葬仪影响极大。仁钦这一形象的创造无疑是当时浸淫在前佛教时代的宗教和仪轨中的藏人的一个缩影。另外一点, 需要指出的是, 《生死轮回故事》是采用七字一句的诗律格式, 明显区别于《华严经入法界品》的散文

[1] Imaeda 2007, p. 121.

格式，且出现了藏语说唱中常用的拟音 *pururu*, *sili* 和 *tiriri* 等，表明这一文本至少部分是用以唱诵，具有表演性质的。仁钦的故事不仅是建立在当时在西藏已经流传的佛教文本之上，而且也充分考虑到了藏人的情感因素，如在叙事中出现的家庭结构的隐喻，首先保证了死者的葬礼有被执行的需求；其次一个不惜一切代价希望复活亡父的孝子仁钦的出场，多少让人想起于 8 世纪至 9 世纪流行于敦煌地区的汉文伪经《佛说盂兰盆经》(Taisho Tripiṭaka Vol. 16, No. 685) 中那个一心拯救化作饿鬼的亡母的大目犍连，而后者的故事为藏人所钟爱，不仅被翻译成藏文，而且还堂而皇之地躲过了布思端大师的法眼进入了《西藏文大藏经》中，可见诸如孝子大目犍连和仁钦的形象对于当时的藏人是极具有感召力的。<sup>[1]</sup>

《生死轮回故事》除了巧妙地把准了藏人的情感脉搏之外，还清晰地掌握了藏人普遍的思想和心理要求：仁钦的漫长的寻找抵御死亡手段的旅程，并不是一场风花雪月的故事，而是对每个人都必须面对和无法躲避的死亡命题乃至生命意义的终极追问，这无疑给读者或者受众以极强的代入感。在情节设计中，从最初的大幻都塔拉到最后的佛陀，中间所经历的二十五名代表着属于佛教之外的，对于生死轮回无能为力的宗派，这不过是让读者或者让观众在一次次的希望和失望中，体验到解脱生死之不易和佛法之珍稀难得。同时，更重要的作用是为了给文本或仪式中最后登台的佛陀铺陈“暖场”。这一判断是基于善财和仁钦故事的比较而言，在善财的旅程中，尽管普贤之前的诸位导师都不能完全满足他的要求，但是每一位皆能给他些许修菩萨行之启示，被善财视为善友；而在仁钦的故

[1] Matthew T. Kapstein, “The Tibetan *Yulanpen Jing*,” in Matthew T. Kapstein and Brandon Dotson eds., *Contribution to the Culture of Early Tibet*, Leiden: Brill, 2007, pp. 211-237.

事中，除了都塔拉之外，佛陀之前二十五位导师的出场不过是为了引导仁钦至下一个导师，并最终到达佛陀的处所，而考虑到说唱或者仪轨表演中场地的固定化与场景变换常是象征意义的语言和手势，以及道具的切换，如此繁琐多样的人物设计，无疑是为了拉长观众的时间感，激发他们对于仁钦之旅程漫长的距离感的想象。正如道森（Brandon Dotson）指出：在仪轨中，这种设计是为了突出人和神之间的距离。<sup>[1]</sup> 在文本的高潮部分，仁钦在摩揭陀国菩提树下倾听佛陀布教，理解了生与死的法则，放下了父亲的死亡，并与在场的密教修行者们一同学习《佛顶尊胜陀罗尼》。仁钦“遗忘了”复活亡父的旅程初衷，文本进入《佛顶尊胜陀罗尼》的介绍，而作者的意图也昭然若揭。这极类似于欧美公路片中的那些迷茫的渴望追寻人生意义的主人公，在一番戏剧化的经历和遭遇之后，终于在旅程的终点解开心结、幡然悔悟或者醍醐灌顶，而观众的心灵也在这一刻随之升华，至于主人公当初为何上路已经显得不那么重要了。

无论是试图转变杀生祭祀的“替代文”，还是《生死轮回故事》都可以看作是藏人佛教徒利用当时已经被译成藏文的佛教文本，创造出藏人更乐于和容易接受的文本，以在苯教葬仪的框架下转变藏人的葬礼风俗，宣扬佛教的葬仪，以及业力和转生之基本概念，所做出的努力与尝试。佛教葬仪要借助苯教的仪轨框架来表达，这本身即说明当时苯教信仰在民间的影响难以撼动，所以佛教徒为此必须煞费苦心地模仿苯教仪轨格式来创造“前导文”（*bsngo ba, smrang, rabs, lo rgyus*）。这种原本并不见于原汁原味的印度佛教仪轨的文本体裁，也成为日后苯教徒质疑佛教抄袭他们的仪轨的把柄，尤其将矛头指向了“仁钦的故事”。此外，以上列举的佛教葬仪文本的最终目

---

[1] Dotson 2013, p. 68.



的是为了让死者到达喜乐之地 (*bde zhing skyid pa*), 而并非佛教教义中的“出离轮回”, 反映出了这是佛教徒为了适应西藏本土的生死意识所持的一种善巧的策略。<sup>[1]</sup>

对于这些文本的断代, 今枝由郎和道森持有不同的意见, 前者认为这批以《生死轮回故事》为代表的葬仪文本成于公元 800 年左右, 主要依据来自其文本内部, 如一些藏文名相尚未采用 814 年编定的《翻译名义大集》中的规范译语, 以及其引用的参考文献皆出现在 812 年编订的《丹噶目录》之中; 而道森则根据武内绍人 (Takeuchi Tsuguhito) 和沙木对于藏文书法新的认识 (后面有叙述) 判定这批写本具有归义军时期敦煌藏文书法的特点, 约写于“黑暗期”, 即从公元 9 世纪下半叶到 11 世纪初期这段时间。根据以上两种观点, 我们或许可以做出以下折衷性的归纳: 这批葬仪文本反映出的修辞、叙事和仪轨的传统之原型可能形成于公元 800 年左右, 而在此之后的 200 多年中, 经过不断的编辑和传抄, 一直到敦煌莫高窟藏经洞封闭之前不久还在流传, 如《生死轮回故事》在敦煌写本中有九种之多, 透露出其受欢迎的程度和传播之广。换句话说, 这批葬仪文本主要在藏传佛教的“黑暗期”传播和流行。

### (七) 佛苯二教之“葬仪之争”与《中阴闻解脱》文本的形成

佛教宣扬对阵苯教的“葬仪之争”的胜利来自于西藏的第一部佛教史《拔协》之第三章《供食仪轨》(*Zas gtad kyi lo rgyus*)。其叙事场景延续了《拔协》的“论战”情结, 设计了一场佛苯代表面对面的激辩论战。对此, 我们在著名的被创造的历史叙事传统“吐蕃僧

[1] Imaeda 2007, pp. 118-119.



诤”之中已领教过了。<sup>[1]</sup>对《拔协》的成书年代，中外学者说法不一，但通常认为这是一部在历史中不断被丰富、改写和编辑的文本，如其核心部分，即有关桑耶寺的叙述可以追溯到8世纪后期寺院成立后不久，而最后一部分《供食仪轨》则最早也只可能写成于“黑暗期”的末期，即10世纪末。有关“佛苯之争”的真实与否，单举一证即可：《拔协》记载的这场发生在苯教徒钦赞协列斯（mChimd bstan bzher legs gzigs）和佛教徒毗卢遮那（Vairocana）之间的辩论是由穆尼赞普（Mu ne btsan po）主持，而实际上最新的研究表明穆尼赞普已先于其父赤松赞逝世，他是无论如何也无法主持这场辩论的。<sup>[2]</sup>

从这一场辩论的内容和叙述策略来看，作者无疑是一位熟悉吐蕃史料而精于辩术的佛教史家。简单说，文本的核心是论述吐蕃第一位赞普悉补野（sPu de gung rgyal）的降临以及他如何征服十二小邦。在这一部分，作者主要引述了《吐蕃赞普传记》（PT 1287）和《十二小邦国传》（PT 1286）以及其他的一些吐蕃碑文材料；在表现形式上，作者先让苯教徒钦赞协列斯登场，历数吐蕃传统中执行苯教葬礼仪轨、崇拜藏王墓以及礼拜山神雅拉香波（Yar lha sham po）如何成就悉补野的扩张和统治；紧接着，佛教徒毗卢遮那以彼之矛攻彼之盾，列数十二小国如何因为执行了不恰当的黑色苯教葬仪和杀生祭祀最终导致邦国之灭亡，极尽嘲讽之能事。这一表述也暗示如果赤松赞的葬礼依照苯教的葬仪举办则吐蕃也将因此而遭厄运。文本结尾显示最终取得了辩论的胜利，成功说服吐蕃统治者以佛教的仪

[1] 沈卫荣：《西藏文献中的和尚摩诃衍及其教法：一个创造出来的传统》，《新史学》卷16，第1号，台北，2005年，第1—50页。

[2] Brandon Dotson, “Emperor Mu rug btsan po and the 'Phang thang ma Catalogue,” *Journal of International Association of Tibetan Studies* 3(2007), pp. 1-25.

轨为赤松赞举办葬礼。从这种意义上说,《供食仪轨》也是一篇仪轨的前导文,只不过以辩论的形式呈现且被安置在《拔协》的末尾,而其中涉及的人物也由传说中的角色转变成为历史中的真实或者虚构的人物,已经具有历史书写体裁的雏形。<sup>[1]</sup>

《供食仪轨》在10世纪末宣告了佛教葬仪的胜利,那么佛教的葬仪真的胜利了吗?14世纪之后,在西藏流行最广的殡葬仪式是依照《中阴闻解脱》(*Bar do thos grol*)来执行的,而这一传统迄今依然流行于西藏和喜马拉雅地区。该文本也被翻译成多种语言文字并以《西藏生死书》(*Tibetan Book of the Dead*)的名字流传于世,为人所广知,可能是目前世界上影响力最大的一部西藏著作。《中阴闻解脱》的核心思想是“在死者处于生与死之间的中阴阶段(*Bar ma do'i srid pa, antarbhāva*),只需在其身边念诵该文本即可引导他往生善道”,而这一思想实际上在敦煌文本PT 239反面书写的《天界道路指引》(*lHa yul du lam bstan pa*)或曰《死者道路指引》(*gShin lam bstan pa*)中已见端倪。有学者更将这篇文献与之前介绍过的PT 239正面的两篇转化以羊和马祭祀的替代文以及《生死轮回故事》视为同一套葬仪文本。在苯教的葬仪中,祭师的祈祷对象为牺牲,祈祷其可以带领死者进入“喜乐之地”;而在《天界道路指引》中祭师直接将祈祷说于死者,与死者对话以使其记住观音菩萨的名号,选择正确的道路进入“喜乐之地”。由此可见,尽管西藏佛教徒改变了祭祀牲畜的仪轨,却保留了原初的祭祀中祈祷和对话的形式,只不过将对话的客体由祭牲改变为亡者。由于在印度佛教中并没有出现祭师与死者直接对话的葬仪,可见这是对东亚的巫鬼灵智思想的吸收,是佛教葬仪西藏本

[1] Dotson 2013, pp. 78-79.

土化的体现。<sup>[1]</sup>

在《天界道路指引》的基础上,《中阴闻解脱》保留了祭师与处于中阴阶段的死者对话的形式,尤其突出强调《六字真言》咒语的作用,同时其目的也完全佛教化为引导死者转生于六道中之善道,或者出离轮回而往生净土。《中阴闻解脱》尤其强调“听闻”的作用,而这在《天界道路指引》中并没有体现。我们知道《六字真言》源自《妙法莲华经》和《宝王经》,而《宝王经》很早即已经进入西藏并且流传甚广,也进入了葬仪文本,如PT 239反面的祭祀马的替代文即取材自该经中飞马的传说。《宝王经》中称:“无论男人、女人、孩子,甚至动物,通过触碰授予《六字真言》的观音菩萨的衣服(*vastrasparśanenāpi*),或仅仅是看见他(*darśanamātrena*)就能成为一生补处菩萨(*carambhavikā*),远离生、老、病、死之痛苦。”后来由于观音崇拜的流行,“通过感官接触(*sensory contact*)而得到救度”的思想,逐渐由“触”与“见”发展至听闻、念诵、搜集、书写、持有和解释《六字真言》皆可积聚福德。<sup>[2]</sup>

观音崇拜在“黑暗期”已经十分流行,只不过是当时呈现出了与11世纪之后的崇拜不同的形式而已,如有关观音崇拜的咒语有多种,而《六字真言》的地位和影响并不突出,仅见于一篇名为《净

---

[1] Yoshiro Imaeda, “Note préliminaire sur la formule om̐ mañi padme hūm dans le manuscrits tibétains de Touen-houang,” in *Contributions aux études sur Touen-houang*, Geneva-Paris, 1979, pp. 71-76; 以及 Yoshiro Imaeda, “The Bar do thos grol, or ‘The Tibetan Book of the Dead’: Tibetan Conversion to Buddhism or Tibetanisation of Buddhism?” in Matthew T. Kapstein and Sam van Schaik eds., *Esoteric Buddhism at Dunhuang: Rites and Teachings for this Life and Beyond*, Leiden: Brill, 2010, pp. 145-158.

[2] 有关藏传佛教中的“感官救度”思想,参见 Holly Gayley, “Soteriology of the Senses in Tibetan Buddhism,” in *Numen*, Vol. 54, Fasc. 4, Religion through the Senses, Leiden: Brill, 2007, pp. 459-499.

治三毒》(Dug gsum 'dul ba, PT 37(1), ITJ420, 421) 的文本之中, 其作用为调服贪、嗔、痴之三毒, 并非如其在 11 世纪之后所流行的功能, 即救度六种子字所代表的六道众生。<sup>[1]</sup> 在 11 世纪之后, 随着佛教的复兴, 观音崇拜于藏地日益流行, 在这一传播过程中《六字真言》在藏区的地位和影响日益突出, 而《宝王经》中“感官救度”的思想也影响了西藏葬仪文本, 并淋漓尽致地体现在 14 世纪的文本《中阴闻解脱》中。<sup>[2]</sup> 然而, 对《宝王经》中的“感官救度”思想的吸收反而更加强了西藏葬仪的“本土化”特色, 因为《宝王经》中强调的被救度的对象皆为世间活着的众生 (living beings), 而非非西藏灵智概念中处于中阴之中的死者, 如此则《中阴闻解脱》更加突出强调死者于死后阶段的“听闻”这一感官活动。从这个意义上来说, 《中阴闻解脱》是对《天界道路指引》中藏人处理死亡思想和手段的延续和发展。

通过以上分析, 我们可以看出这部《中阴闻解脱》很难说是一部西藏葬仪的“佛教化”, 还是佛教葬仪的“西藏化”的产物, 所以从这一点来说, 似乎很难简单地判断, 到底是佛教还是苯教的葬仪在西藏最终取得了胜利。然而, 毫无疑问的是, 正是像《中阴闻解脱》这样一批具有类似特点的教义和仪轨文本形成了今天西藏的佛教传统区别于其他佛教传统的特征和标识, 造就了藏传佛教之所

---

[1] 有关藏传佛教 10 世纪到 11 世纪的“观音信仰”, 参见 Sam van Schaik, “The Tibetan Avalokiteśvara Cult in the Tenth Century: Evidence from the Dunhuang Manuscripts,” in Ronald M. Davidson and Christian K. Wedemeyer eds., *Tibetan Buddhist Literature and Praxis: Studies in its Formative Period, 900-1400*, Leiden: Brill, 2006, pp. 55-72.

[2] 有关《宝王经》中的“六字真言”的功用的描述, 参见 Alexander Studholme, *The Origins of OM Mani padma Hum*, Albany: State University of New York Press, 2002, p. 141.

以为藏传佛教之根本所依，而这类文本基本上都产生于西藏历史上的“黑暗期”。

## 二、“黑暗期”的创造：以敦煌藏传密教文本、瑜伽母 但特罗和戒律文本为中心

罗新先生在《遗忘的竞争》一文中指出：近代以来，史学理论家们逐渐把历史和记忆联系起来，认为历史是社会“集体记忆”（collective memory）的产物，是由多重利益和意志主体构成的“前人”在他们所处的时代的利益格局中，根据各自的不同需求讲述过去相互竞争的结果；后来他们又意识到“前人”在努力地记住一些东西，选择性地形成自己的历史叙事的同时，实际上也在努力地忘记一些东西；这些因为客观或者主观的原因被遗忘和排斥在记忆之外的内容，称之为“集体失忆”（collective amnesia）或“集体遗忘”（collective forgetting），而如此形成的集体记忆实际上也是由两个部分构成：记忆和遗忘；我们不知道的过去，或者说失忆，或者说历史记录空白的部分，同样也是历史的一部分，制造记忆和制造遗忘同样重要，是构建集体记忆的重要手段，而集体记忆正是建立集体认同的基础。在这篇文章中，罗新先生特别指出我们所看到的史料不仅是记忆和记忆竞争的结果，还是遗忘和遗忘竞争的结果，突出“遗忘的研究”之于历史研究的意义，同时还对研究者提出了如下的建议：“如果说集体记忆是指某一特定社会所共享的记忆，那么要研究这些共享的记忆，就不能只考察那些被记下来的内容，还要考察那些被排斥在记忆之外的内容，特别要看到某些特定内容是被权力组织精心且系统地排斥出集体记忆之外的，研究者应该深入考察这种

排斥的原因、方法与路径。”<sup>[1]</sup>

### （一）朗达玛与藏传佛教的“黑暗期”

众所周知，在西藏佛教史中存在着一个约一百年左右的“黑暗期”，通常是以发生于9世纪中期“朗达玛灭佛”系列事件为起点，以10世纪古格王智光（Ye shes 'od）于阿里地区支持佛教兴起和重新翻译佛经为结束。西藏的传世文本，包括佛教史、传记和教法文本，对“黑暗期”中的卫藏地区的情况记载甚少，这一时期在西藏历史叙事中几乎是一片空白。历史记录中的空白常常是“集体失忆”和“集体遗忘”的结果，比如上面关于吐蕃葬仪的讨论即向我们揭示了一段尘封的历史：于“黑暗期”，佛教如何借鉴苯教仪轨框架于藏地推广和宣扬自己葬仪和教义，透露出藏人如何接受和吸收佛教的重要信息。这一研究得以推进和发展的前提是：近些年来西方学界对于敦煌古藏文文献，尤其是藏传密教文献断代的重新认识。

在敦煌文本的断代上，荣新江先生率先指出敦煌藏经洞是附近三戒寺的藏经处，而非废弃经书之存放处，其文本反映出敦煌当时佛教的旨趣，其中不乏10世纪左右敦煌地区流行的汉文佛教疑伪经，如《阎罗王授记》和《八怪神咒经》等；<sup>[2]</sup> 武内绍人对敦煌藏文文献的整理支持了荣新江的判断：第一，他同定出57篇藏文

---

[1] “‘失忆’的提法倾向于强调个人和社会在记忆丧失过程中被动的一面，也就是说，由于记忆能力的不足，社会与个人无法维持与过去的联系，因此失忆是一个消极过程。新兴的遗忘研究则赋予遗忘过程以积极意义，强调的是社会和个人出于当下的需要和明确的目的，主动地、有意识地切断与过去之间的联系。”参见罗新：《遗忘的竞争》，《东方早报》，2015年3月8日。

[2] Rong Xinjiang, “The Nature of the Dunhuang Library Cave and the Reasons for its Sealing,” *Cahiers d'Extreme-Asie* 14 (1999-2000), pp. 247-275.

世俗文书，辨认出许多以藏文字母转写的汉语、于阗语、回鹘语的官职名称和印章，并对其书法特点做了细致的考察，指出这些文书大都以“半草书”（semi-cursive）书写，具有古藏文的特征，是流行于“后吐蕃时代”，尤其是“归义军”时期的一种藏文字体，此即可作为断代之依据；第二，他进一步提出当时藏语不仅作为敦煌和河西地区的于阗、汉人和回鹘族群之间沟通的民间“国际通用语”，而且也作为当时官方文书中的通用语言；第三，他考察了斯坦因标记的“Ch”（千佛洞）藏文佛教文书，指出这些文书涉及的内容基本都是密教，其书法特点与世俗文书极为相似，且保留了不少于阗婆罗米字母的藏文转写，在页码编辑方面也受于阗风格影响。基于上述这三点观察，他提出敦煌藏传密教文本是在多种族和多文化的背景下写就的（不一定全是出自藏人之手），在时间上比学界之前共识的断代更晚（此前学者认为这些文本写于吐蕃统治敦煌时期，下限至9世纪中叶），大多写于9世纪晚期到10世纪，甚至有些文本至晚写于11世纪藏经洞封闭之前。<sup>[1]</sup> 基于以上学界对敦煌古藏文文献断代的新的认识，我们可以做出以下归纳：上世纪初发现的这批敦煌藏传密教文献实际上曾流行于西藏佛教史上所谓的“黑暗期”，而因为主观或客观的原因有相当一部分没能进入日后文献流通主流，成

---

[1] Takeuchi Tsuguhito, “A preliminary study of Old Tibetan letters unearthed from Dunhuang and East Tukestan (in Japanese),” in Z. Yamaguchi ed., *Chibetto no Bukkyo to Shakai*, Tokyo: Shunjusha, 1986, pp. 563-602; Takeuchi Tsuguhito, “A group of Old Tibetan letters written under Kuei-i-chun: A preliminary study for the classification of Old Tibetan letters,” *AOH 44* (1/2), 1990, pp. 175-190; Takeuchi Tsuguhito, “Old Tibetan Buddhist Texts from the Post-Tibetan Imperial Period (mid-9 C. to late 10 C.),” in Cristina Scherrer-Schaub ed., *Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS*, 2003, Vol. 14: *Old Tibetan Studies, dedicated to the Memory of R. E. Emmerick*, Leiden: Brill, 2012, pp. 205-214.

为藏传佛教史书写中的空白。然而，正是这些长期以来被藏传佛教排除在“集体记忆”之外的内容却成为我们今天重新认识和理解“黑暗期”的重要材料。我们以下的讨论便是建立在对这批藏传佛教密教文本的研究之上。

谈论“黑暗期”就不得从“朗达玛灭佛”说起。针对这一历史叙事，著名藏族学者噶尔梅（Samten Karmay）先生率先提出了质疑：首先，他指出 *Lang Darma* 一名首次出现是在 11 世纪以后的藏文文献中，而在此前的藏文文本中均作 *Khri Darma* 或 *U'i dum btsan*，并冠以“赞普”（*brtsan po*）和“天子”（*lha sras*）的称号，与其他赞普无异；其次，他分析了敦煌藏文本 PT 134，即一篇献给赞普乌东赞的发愿文（*smon lam*）。该文本赞扬赞普在过去的统治中所取得的丰功伟绩，透露出赞普乌东赞建立新的佛塔和寺院，并且修缮了许多毁坏的圣迹，祈愿赞普健康长寿，支持佛教在未来的政教两个方面获得成就。噶尔梅还援引沃松（'Od srung）执政时期的文本 PT 840，指出该文本显示从赞普达玛到赤沃松在位期间佛教处于繁荣时期，揭示朗达玛灭佛与被刺杀不过是 11 世纪以后佛教文本的创造；此外，他指出学界主张“乌东赞是苯教徒”是晚近形成的误解，源于 1961 年霍夫曼（Helmut Hoffman）于其大作《西藏的宗教》（*The Religions of Tibet*）中的一个假设，但是却没有给出任何文献出处。<sup>[1]</sup>

日本著名吐蕃史研究大家山口瑞凤（Zuihō Yamaguchi）先生在对 PT 134 的翻译中，强调“朗达玛是活跃的佛教徒”，但不得不说他忽

---

[1] 发愿文在吐蕃统治的敦煌地区十分流行，通常是在吐蕃军事统领的命令下，由当地的僧人为重大节日和仪式写作和诵读。敦煌在 838 年到 848 年十年间处在吐蕃的统治下，当时的军事统领可能是相赤松杰（Zhang Khri-sum-rje），参见 Samten Karmay, “King Lang Darma and his rule,” in Alex McKay ed., *Tibet and Her Neighbours: A History*, London: Hansjörg Mayer, 2003, pp. 57-66.



略了发愿文有“委婉地表示敦促或愿望”之意，导致他在文本的翻译上有偏激之嫌。如他指出朗达玛在位时期供养僧伽及念诵《般若》文本，倾向于强调朗达玛为佛教徒，这是由于他将藏文 *zhal nas gsungs* 解读为“赞普本人念诵佛经”，而这是愿文中常用的措辞，恰当的理解应该是：“在赞普面前念诵”，或表示赞普作为写作和念诵佛经的赞助者。他还列举了两个证据：一是在《旁塘目录》中一篇有关《中观》的释论署名为 *bTsan po dPal Dum brtan*，而布思端在《佛教史大宝藏论》中引用此目录时提到了这篇著作，但不知此人是朗达玛；二是，他指出几乎与朗达玛同一时期汉地也发生了灭佛事件“会昌法难”，猜测或许这一事件对“朗达玛灭佛”的叙述产生了某种影响，并引述《唐书》和《通鉴考异》等汉文材料说明朗达玛并非死于刺杀，比较分析了《王统世系明鉴》(*rGyal rabs gsal ba'i me long*) 等文本中有关热巴巾和朗达玛的记载，试图说明后来的文本出于某种目的混淆了两位赞普的死亡。<sup>[1]</sup>

瑞士著名的古藏文和印藏佛教艺术史专家谢萧女士 (Cristina Scherrer-Schaub) 分析了 PT 134《赞普愿文》的文本类型，指出这篇发愿文是按照《普贤菩萨行愿品》(*Samantabhadrā caryā-praṇidhāna*) 的范式写作，篇幅简短、内容紧凑，是为小型仪式所作愿文。在对内容进行细致分析后，她指出发愿文透露出乌东赞对佛教的支持进入了停滞期，发愿者委婉地表达出统治集团内部出现了不利于佛教的势力，劝谏他要遵循传统，重新支持佛教，强调赞普只有根据正法统治才能消除业障、统治八方、长享国祚和身住安乐，而同样也

---

[1] Zuihō Yamaguchi, “The Fiction of King Dar-ma’s Persecution of Buddhism,” in Jean-Pierre Drège (ed.), *Du Dunhuang au Japon: Études chinoises et bouddhiques offertes à Michel Soympié*, 1996, pp. 231-258.

委婉地暗示了如果赞普不支持佛教，就会有相反的结果。这或也为后来的暗杀叙事等提供了创作灵感和可能的空间。<sup>[1]</sup>

通过上述三篇文章的分析，我们或可如此推测：作为个人，赞普乌东赞对佛教抱有好感，生前尤其是在其统治的前半期支持了一些佛教活动；但作为赞普，在一些世俗大臣影响下，他可能不似其兄赤热巴巾（Khri Ral pa can）在位时如此狂热地支持佛教，但其本人也并非苯教徒，所以说他依从苯教对佛教进行宗教迫害的说法是行不通的，而且敦煌文本本身也证实从他死后到其子沃松时期佛教一直流传不衰，故而我们基本上可以否认朗达玛灭佛的真实性。那么，所谓的西藏历史之“黑暗期”的“黑暗”又来自哪里呢？上面已经提及，作为藏地佛教文本重要来源的汉地佛教于此时进入了一个发展相对艰难的时期，而作为藏地佛教的另一个源头活水的印度佛教于此之时的情况又如何呢？

## （二）印度佛教的“黑暗期”与《吉祥遍至口合本续》

公元850年，竭力支持佛教的提拔波罗（Devapāla，810—850年在位）去世，波罗王朝进入了严重的分裂和衰退时期，而第六个君主那拉严那波罗（Narayanapāla，855—908年在位）受到婆罗门教的影响，对于佛教的支持也近于止步。公元995年，玛黑波罗（Mahipāla，995—1043年在位）开启第二波罗王朝，在这一时期的记载中常常出现有待整修的佛教胜迹或被烧毁的佛教寺院。<sup>[2]</sup> 从文本

[1] Cristina Scherrer-Schaub, “Prières pour un apostat: fragments d’histoire Tibétaine,” *Cahiers d’Extrême-Asie* 11(2000), pp. 217-246; 黄维忠:《8—9世纪藏文发愿文研究:以敦煌发愿文为中心》,北京:民族出版社,2007年,第83—95页。

[2] Ronald M. Davidson, *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture*, New York: Columbia University Press, 2005, pp. 121-122.

中，我们也发现了这样的证据：在9世纪至10世纪，与殡葬关系密切的《大乘观想曼拏罗净罪诸恶趣经》在印度非常流行，如《大藏经》中保存有17篇产生在这一时期的《恶趣经》的注释文本，此外布思端还提到了另外还有四篇与之相关的文本。这类葬仪文本的注释之多，说明其影响和需求之大，也从侧面说明当时印度寺院陷入了经济困难，僧侣不得不走出寺院、主持葬礼等满足世俗需求的仪轨，以获得民间供养。<sup>[1]</sup> 由此可推测：从提拨波罗到玛黑波罗登基约150年间（850—995），印度中央集权的瓦解导致了对佛教自上而下的支持的缺失，以及政府对于宗教事务管理的空白。在某种意义上来说，它与西藏佛教之“黑暗期”的情况近似，或更加不堪，暂且让我们称之为印度佛教的“黑暗期”。由上可见，即便我们假定这一时期藏传佛教呈现出“停滞”状态，或者说进入了万古长夜的“黑暗期”，那也不能完全归咎于西藏自身，既像传统历史叙事中创造出来的“朗达玛灭佛”的故事，简单粗暴地把罪责扣在末代赞普头上。它当与周边大环境密不可分，尤其我们看到于同时期藏传佛教两大重要源头汉地和印度佛教亦进入艰难发展阶段。然而，我们在此要提出的是另外一个问题：藏传佛教在这一所谓的“黑暗期”就真的进入了发展的停滞阶段了吗？

在回答这个问题之前，我们来看一部“瑜伽母密续”(*yogīnītantra*):《吉祥遍至口合本续》(*Yang dag par sbyor ba'i rgyud*, Toh. 381)。它产生于公元9世纪中叶到10世纪末之间的印度，是在1027年《时轮本续》(*Kālacakra*)出现之前，“瑜伽母密续”中最重要的一部集大成之作，直接反映了印度佛教“黑暗期”之文本的特点。日本学者野口圭也(Keiya Noguchi)陆续发表了对《口合本续》个别章节的研究，指出其

[1] Weinberger 2010, p. 139.

特点是从其他的文献中大量引用章句，并推测其文本一以贯之的显著特点乃“集合与折衷性”，而斯科如普斯基（Tadeusz Skorupski）也根据现存的三种藏文注释指出《口合本续》是所有怛特罗文本的“概述”或“摘要”（*nidāna*）。<sup>[1]</sup> 以上学者的认识在匈牙利学者杉度（Péter-Dániel Szántó）的研究中得以证实和深入，他对《口合本续》做了细致考察，逐章节列出其所引用的文献来源，指出《口合本续》是选择性地摘录多种瑜伽母怛特罗中的相关章节，如《胜乐本续》（*Cakrasaṃvara Tantra*）、《喜金刚本续》（*Hevajra Tantra*）、《四座本续》（*Catuṣpīṭha Tantra*）与《黑鲁迦言诠续》（*Herukābhīdhāna*）等密续，并加以编辑、拼接和融合而成。他进一步指出《口合本续》是在印度佛教发展进入艰难时期，在没有新的密教思想和修行方法的情况下，基于已有的密续，对瑜伽母怛特罗作一次全面整理、融合和系统化的尝试。<sup>[2]</sup>

我们在上述的讨论中已经看到了“黑暗期”的葬仪文本有与《口合本续》类似的倾向，只不过比后者更为复杂：从文本来源上来讲敦煌藏传佛教的葬仪文本是建立在印度的佛教和西藏的苯教的仪轨文本的基础之上的，其动机在于在苯教仪轨框架下来传播佛教的葬仪，而这种“融合”比《口合本续》复杂之处在于它不仅跨语言（以

[1] Keiya Noguchi, 《Sampuṭodbhavantra の基本的性格》，印度学佛教学研究 32(2), 1984年, 第726—727页; Tadeusz Skorupski, “The Sampuṭa-tantra Sanskrit and Tibetan Versions of Chapter One,” in *The Buddhist Forum: Volume IV*, London: School of Oriental and African Studies, 1996, pp. 191-244.

[2] Péter-Dániel Szántó, “Before a Critical Edition of the Sampuṭa”, in Christoph Cuppers and Robert Mayer (eds.), *Tibet after Empire: Culture, Society and Religion between 850-1000*, Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2013, pp. 343-366. 及 Davidson 2005, pp. 281-282; 有关《时轮本续》，参见 Urban Hammer, *Studies in the Kālacakra Tantra: A History of the Kālacakra in Tibet and a Study of the Concept of Adibuddha, the Fourth Body of the Buddha and the Supreme Unchanging*, Stockholm, 2005.

文本翻译为前提),而且跨宗教,是一种“颠覆性的融合”,其目的在于转变和废除苯教的葬仪。然而,迫于当时西藏民众对于佛教尚无充分的知识背景,故佛教葬仪不得不接受和吸收西藏本土的生死观念和灵智思想,这是一种“融合”,或者更确切地说,是一种“本土化”的策略。但是,这一“本土化”过程却往往在历史传统中被人遗忘或者刻意抹除,例如上面讨论的14世纪出现的宁玛派的教法《中阴闻解脱》——这一与敦煌藏文葬仪文本之“本土化”思想一脉相承的葬仪文本——以伏藏的文本形式摇身一变成了莲花生大师的遗著,化身为一部经典的、传统的、权威的印度佛教文本,成功地掩饰了它“本土化”的特色。事实上,诸多的藏传佛教于前弘期和后弘期之间的发展与演进都在历史进程中被刻意删除或者忽视。这也从某种程度上误导了今日我们对于藏传佛教“黑暗期”的理解和认知。

### (三) 敦煌藏密文本的研究和宁玛派于“黑暗期”的发展

关于古藏文文本的研究,早期的藏学大家们大多将注意力集中在历史和世俗文书的研究上,后来日本学者又注意到敦煌藏文文书中的禅宗文献,此二者均取得了卓越的成果,奠定了我们理解吐蕃时代的历史文化和汉藏佛教交融的基本框架。自上个世纪90年代以来,西方学者开始了对敦煌古藏文中藏传密教文本的整理和研究工作,并取得可喜的成果,然而这些研究并未得到国内学者们的足够重视。<sup>[1]</sup>笔者认为新近学界对敦煌密教文本的研究意义有二:第一,推进了对汉地的“禅”与藏地的“大圆满”之间的关系的认识。该问题是藏学界和佛学界讨论的热点,较之于此前学者们将注意力集

---

[1] 沈卫荣主编:《文本中的历史:藏传佛教在西域和中原的传播》的“前言”,北京:中国藏学出版社,2012年。

中在“禅”的文本上的研究，新近学者对敦煌古藏文中“大瑜伽”和“大圆满”等文本的研究能够让我们获得讨论问题的新视角，即可以从藏传佛教的角度来看待这种汉藏佛教之间的碰撞、互动和交融，以此来获得对汉藏佛教的关系更加全面和深刻的理解；第二，对敦煌古藏文中藏传佛教密教文献的重新断代使得这批文本从前弘期推迟到藏传佛教史中的“黑暗期”，迅速地填补了有关西藏的9世纪下半叶到11世纪的历史和宗教文献资料的空白，成为我们理解藏传佛教的“黑暗期”不可多得的珍贵材料。我们将从上述两个方面对有关敦煌藏传密教文本的研究进行综述和介绍，并力求以此建立起对于“黑暗期”的新的认识。

首先，我们从“禅”说起。敦煌古藏文本 PT 966《八十经源流》记述了吐蕃时期著名的禅宗人物南喀宁波（Nam ka'i snying po）等人的师承谱系，以及他们以河湟之地为中心开展的传教活动。根据 PT 966 记载，南喀宁波于赤松德赞时期在藏地出家为僧，于吐蕃晚期转移到河湟地区，师从在该地区活跃的唐朝禅宗僧人满和尚（Man hwa shang）。藏族学者才让指出从南喀宁波所作的偈颂来看，其对禅宗和密宗都颇为熟悉，在作品中同时使用了具有汉禅和藏密特点的不多名相。据此，才让得出结论南喀宁波的佛学思想具有“禅密结合”的特点。<sup>〔1〕</sup> 汉地的“禅”与藏地密宗的“大圆满”的渊源关系一直是世界藏学界和佛学界讨论的热点，而才让的这篇文章重点在于讨论 PT 966 的第一部分，即南喀宁波的生平和师承，其主要贡献在于利用后弘期的宁玛派的佛教史文书对南喀宁波的生平和吐蕃后期河

---

〔1〕 才让：《PT 966 号第一部分〈禅师南喀宁波善知识传承略说〉之再探讨》，载沈卫荣主编：《文本中的历史：藏传佛教在西域和中原的传播》，北京：中国藏学出版社，2012年，第3—22页。

湟地区的佛教传播情况的考证。值得注意的是，才让指出了后弘期宁玛派的佛教史文书《宁玛派教法源流》(rNying ma chos 'byung)、《娘氏教法源流》和《第吴教法史》等有关南喀宁波的生平和著述的叙述具有伏藏的特色，突出了他去印度求法的经历，与赤松德赞之间的联系，以及后来遭到朗达玛的迫害的遭遇，更将他归为莲花生在藏地的二十五弟子之一，与莲花生一起翻译梵文密典，如《大悲之食子与血肉骨的食子大密续》(Thugs rje chen po'i gtor ma dang sha khrag rus pa'i gtod rgyud chen po)。对此，才让指出该文本不见于吐蕃时期的译经目录《旁塘目录》和《丹噶目录》中，对其真实性提出怀疑。

然而，才让对 PT 966 文本末尾的赞颂部分所体现出的南喀宁波佛学思想特点的简论值得再进行仔细分析。早期学者在探讨禅密问题时存在一种流行的研究方法：学者们会有倾向性地选择一些同时出现在汉地禅宗和藏地密宗文本中的名相进行简单的比较讨论，强调它们的相似性，以此作为汉地的禅宗对藏传佛教影响的有力证据，并将这类研究视为严密的、科学的和权威的语文学方法。<sup>[1]</sup> 随着敦煌藏密文本研究的深入，后来的学者们逐渐意识到这种研究方法是极为粗糙、甚至是不科学的，因为一些被认为是“大瑜伽”或“大圆满”教法的标志性的名相或修辞已经出现在显教文本中，如《楞伽经》(Laṅkāvatāra) 和《妙法莲华经》(Saddharmapuṇḍārika) 等等。“禅”是从这些显教经典中发展而来，而这些显教经典中的名相又为后来的怛特罗等密教文本继承和使用，如宁玛派重要的密续《秘密藏续》(Guhyagarbha)、《幻网经》(Māyājāla) 和《大日如来经》等，而这些

---

[1] 具有代表性的此类研究，Jeffrey Broughton, “Early Ch’an Schools in Tibet,” in Robert Gimello and Peter N. Gregory eds., *Studies in Ch’an and Hua-yen*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1983, 1-68.



但特罗文本正是建立“大瑜伽”等藏密教法的基础。换句话说，汉地的禅宗和藏地的密宗中一些修辞和词汇的相类相似，可能是由于它们共享一个源自于印度早期佛教经典的“词库”，所以简单的名相比较并不能从本质上说明“禅”与“大圆满”之间的关系。<sup>[1]</sup>

在汉地禅宗和藏传密宗的关系的研究领域，新一代的学者中贡献最为突出的当属就职于大英博物馆的沙木博士。他在对 PT 966 第一部分末尾部分南喀宁波对瑜伽道的赞颂分析中指出：这段赞颂中出现的“金刚界曼陀罗”“菩提心”和“手印”及“殊胜成就”等词汇都是出现在密续中的常用术语，尤其是“金刚界曼陀罗”将文本指向了上面已经讨论过的于 8 世纪到 9 世纪在藏地流行的与“大日如来”崇拜相关的瑜伽密续文本，如《大日如来经》等。同时，他对敦煌古藏文文书中五个与禅有关的文本（PT. 322, 626, 634, 699, 808）进行了书法上的比对，指出这些文本出自 10 世纪中晚期，且由同一人之手书写，并通过对内容和思想的分析指出其中三个写本（PT 626, 634, 699）极有可能源自同一作者，尤其是前二者中有大部分重叠，使用不少相同的术语，引用了摩诃衍传法时所用的譬喻和典故，说明其与北宗传承关系密切。根据对这三篇写本的解读，沙木指出 PT 626 和 PT 634 两篇成就法文本主要是教授如何在大瑜伽修习中进行本尊瑜伽金刚萨埵（Vajrasattva）观想，其突出的特点是将敦煌地区流行的禅宗中归在“观心”（*sems lta*）名下的一系列观想方法运用于大瑜伽修行的第一阶段：“真如三摩地”（*de bzhin nyid kyi ting nge 'dzin*）；PT 699 是一篇对《禅定目炬》中曾提到的《小

---

[1] Sam van Schaik and Jacob P. Dalton, “Where Chan and Tantra Meet: Tibetan Syncretism in Dunhuang,” in Susan Whitfield ed., *The Silk Road: Trade, Travel, War and Faith*, London: British Library Press, 2004, pp. 61-67.



教诫》(*Lung chung*) 的注释教授如何将大瑜伽修习中将“五手印”与禅宗“观心”结合的禅定手法,并于文末指出该教法传于迦叶波(Kāśyapa),而达摩多罗(Dharmatāla)也曾依此法修行,说明其为禅宗文献无疑。由此我们可以看出,无论是南喀宁波所作的赞颂,还是在大瑜伽的框架下使用“观心”的手法,都体现出敦煌地区的禅宗具有强烈的密教色彩,其受众极有可能是一些既熟悉禅法又精通大圆满的僧人,说明当时“禅”和“大圆满”于敦煌同时流行。此外,一些敦煌的禅宗文献强调戒坛的使用,而这些戒坛与《大日经》中的“金刚界曼陀罗”极为相似。结合以上两点,我们可以看出在9世纪到10世纪之间,在敦煌地区,禅宗和密宗皆十分流行,且互相融合,而且是密宗更多地影响了禅宗,为后者增加了许多密教色彩。在10世纪,桑杰益希于《禅定目炬》中将此作为批判对象,着重笔墨来区分“禅”与“大圆满”教法,明确修行次第,强调建立在显教经文上的“禅”在修习次第上低于建立在怛特罗文本上“大圆满”。然而,于13世纪,当“吐蕃僧诤”的传统被创造之后,汉地和尚的教法从藏文文献或被淡化或删除,或假以“大瑜伽”文本之名张冠李戴,而受到“大圆满”影响的禅法因未进入汉地禅宗主流而未能被保存下来,使得这种曾经风靡的汉藏教法之间的融合化潮流一度无迹可寻。<sup>[1]</sup>

其次,宁玛派“九乘三部”的教法系统之形成正是“大圆满”(rdzogs chen)等文本在“黑暗期”的西藏发展和系统化的结果。宁玛

---

[1] Sam van Schaik, “Dzogchen, Chan and the Question of Influence,” *RET* 24 (2012), pp. 5-20; 以及 Carmen Meinert, “The Conjunction of Chinese Chan and Tibetan Rdzogs chen thoughts: Reflections on the Tibetan Dunhuang Manuscripts IOL Tib J 689-1 and PT 699,” in Matthew T. Kapstein and Brandon Dotson eds., *Contributions to the Cultural History of Early Tibet*, Leiden: Brill, 2007, pp. 239-301.

派在印度佛教建立的声闻 (*śrāvaka*)、缘觉 (*pratyekabuddha*) 和菩萨乘 (*bodhisattva*) 的基础之上增加“外密三乘”和“内密三乘”，使之成为“九乘三部”，其中处于最高次第的三乘为大瑜伽、无比瑜伽和无上瑜伽，而大圆满即处在无上瑜伽乘的最高。在《秘密藏续》中，“大圆满”指的是“圆满次第的性瑜伽的高潮”以及随之而来的“以明点（精滴）或菩提心献祭”，可见“大圆满”本义指代的是“圆满次第 (*rdzogs*) 的大的高潮 (*chen*)”，即本尊的显现、念诵本尊口诀和通过性爱达到大乐的时刻，也就是圆满次第的究竟位。在 8 世纪的敦煌古藏文成就法 (*sādhana*) 文本中，“大圆满”与本尊瑜伽联系紧密，成为“在冥想中将自我或菩提心奉献给坛城的主尊”的一种模式 (*tshul*)。在这类文本中，“大瑜伽”被视为最高的瑜伽次第，而无比瑜伽和无上瑜伽仅作为修行“大瑜伽”的两种方式，但二者本身并无任何修行的实质内容，甚至在一些文本中无比瑜伽被视为“大瑜伽”同义词，指“交合和度脱” (*sbyor sgrol*)。在 9 世纪，吉祥音 (*gNyan dpal dbyangs*) 等宁玛派上师创作了许多独立于“大瑜伽”仪轨系统之外的成就法和注释文本，后者以简短的教言 (*lung*) 和要门 (*man ngag*) 形式为主，将“无二” (*gnyis med*)、“无念” (*rtog med*) 和“现证” (*sngon grub*) 的概念融入其中，形成了一套围绕着“大圆满”的教法文本。在当时，这也被认为是对怛特罗本身作的注释，这些“大圆满”类注释文本创作的初衷极可能是为了给《幻网经》的生起和圆满次第的实修提供合理的解释系统，或可比作日后遵循行者 (*siddha*) 传统形成的噶举派“大手印”和萨思迦派“道果法”。在这个过程中，大瑜伽 (*Mahāyoga*)、无比瑜伽 (*Anuyoga*) 和无上瑜伽 (*Atiyoga*) 的内容逐渐丰富与发展起来，且因循了莲花生在《口诀见鬘》 (*Man ngag lta ba'i phreng ba*) 中设定的秘密瑜伽的框架，即三种模式：增长 (*bskyed*)、究竟 (*rdzogs*) 和大圆满 (*rdzogs chen*)。至 9

世纪晚期，努钦桑杰益希在《集经释黑暗之铠甲》(mDo'i grel pa mun pa'i go cha lde'u mig gsal byed rnal 'byor nyi ma) 中将三者视为修行形式(lugs)，作为一乘中的三个阶段。他在另一个影响极大的文本《禅定目炬》中，首次提及“无上瑜伽”为“乘”(theg pa)。或正是在这种偶然的基础上，11世纪之后宁玛派将大瑜伽、无比瑜伽和无上瑜伽逐渐发展成“内密三乘”，并在此基础上逐渐建构和完善了流行于日后的“九乘次第”系统。<sup>[1]</sup>

#### (四) 宁玛派对于“黑暗期”历史叙事传统的建构

然而，宁玛派对其教法系统在“黑暗期”的发展无疑是讳莫如深的。我们知道从11世纪到15世纪，宁玛派形成了一个叙述其教法史的历史传统，通常称为“七个传承”(babs bdun)和“四个过程”(tshul bzhi)。<sup>[2]</sup>“七个传承”说的是印度密法如何通过印度上师的传承到达藏地，主要包括前弘期到过西藏或者和西藏有直接联系的七位[组]印度上师，如莲花生和佛密等。每位[组]上师皆专司一种或几种密教文本或修法，如莲花生主要是传承《秘密藏续》和“大瑜伽”中与忿怒尊相关的修法，而佛密则与一些列于“大日如来崇拜”相关的文本，如《大日经》和《恶趣经》等瑜伽怛特罗密切相关。“四个过程”则是将宁玛派的教法分为文本、教诫、注释和要门等不同类型，讲述印度上师和他们的藏人弟子们如何在藏地

[1] Sam van Schaik, “The Early Days of Great Perfection,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 27/1(2004), pp. 165-206; 以及 Sam van Schaik, “A Definition of Mahāyoga: Sources from the Dunhuang Manuscripts,” *Tantric Studies* 1 (2008), pp. 45-88.

[2] David Germano, “The Seven Descents and the Early History of rNying ma Transmissions,” in Helmut Eimer and David Germano eds., *The Many Canons of Tibetan Buddhism*, Leiden: Brill, 2002, pp. 225-264.

传播和继承这些教法，如琼波齐额（Khyung po dbyig 'od）、玉扎（g.Yu gra）、荣宋法贤（Rong zom Chos kyi bzang po, 1042—1136）和库强曲俄（Khu byang chub 'od）等等。这一宁玛派教法传承的叙事传统为荣宋建立，原始文本已经不存，仅见于后来的教法史文本的转述和引用中，如《娘氏教法源流》《第吴教法史》《龙钦教法史》（*Klong chen chos 'byung*）和《宝鬘教法史》（*Nor bu'i phreng ba*）等。

荣宋建立的宁玛派教法史叙事传统在 11 世纪到 15 世纪的文本中持续不断地被编辑和修改：早在 12 世纪的《娘氏教法源流》中就已经对荣宋的叙述传统持有不同意见，形成了另外一种版本，而后来的《第吴教法史》则把“七传承”变成了“十传承”，加入了西藏“黑暗期”的重要上师努钦桑杰益希和另外两位虚构出来的、据说曾访问过西藏的印度班智达。而就在这一教法史叙事传统中，即便是这些或真实或虚构的印度上师名下所归属的那些在西藏真实流传的教法，也是随着历史的发展不断地变化的，呈现出越是有名气和影响力的印度上师，其名下的教法就不断丰富和增多的趋势，如于 9 世纪晚期到 10 世纪中期通过努钦桑杰益希之手而初具雏形的无比瑜伽教法系统被归到活跃于 8 世纪的无垢友（Vimalamitra）和莲花生名下，如此则将原本于“黑暗期”的密法的发展就此提前了近两个世纪，到了 8 世纪的最后三十年。

综上所述，一方面，在 11 世纪到 15 世纪之间，有关宁玛派传承的叙事传统的发展和变化反映的是宁玛派如何重构和理解自己历史的思想脉络，而其目的是要把宁玛派的密法源流建立在吐蕃前弘期对于印度佛教文本的翻译之上，以对抗新译密续派（*gsar ma*）对于其教法权威性的质疑与攻击（关于宁玛和萨玛之争，下面一节有详细分析）；另一方面，在这种叙事传统中，宁玛派为了将其教法塑造成印度佛法正宗不二之真传，有意无意地“含蓄”或无视了自己对于印度

密法的发展与创造，如对努钦于“黑暗期”对于无比瑜伽教法的发展三缄其口，更剪辑和嫁接了有关此教法传承的历史书写，直接将之提前到 8 世纪并归在莲花生和无垢友名下，刻意抹煞了 9 世纪到 11 世纪之初，西藏上师对印度密法的发展所做出的创造性贡献。

对密教在西藏的发展，《龙钦教法史》则不是以教法的类型为组织原则叙事，而是按照时间先后顺序将密法从前弘期到后弘期的发展划分为三个阶段，称为“三大传承” (*babs lugs chen mo gsum*)，即初传至活跃于 8 世纪到 9 世纪的 g.Nyag Jñānakumāra，中间经由生活在 9 世纪下半叶到 10 世纪的努钦桑杰益希，最后传至活跃于 10 世纪末到 12 世纪上半叶素尔家族 (Zur) 的三位成员，素尔波且释迦琼乃 (Zur po che Śākya 'byung gnas, 1002—1062)，其养子素尔穹喜饶扎巴 (Zur chung Shes rab grags pa, 1014—1074) 及后者的儿子素尔卓浦巴释迦僧格 (Zur sgro phug pa Śākya seng ge, 1074—1134)。<sup>[1]</sup> 由这一叙述，我们可以清晰地看出于吐蕃历史上的“黑暗期”佛法的传播逐渐由以寺院为中心而转向以家族世系为依托的转变。

在吐蕃中央集权崩塌之后，经过伍约之战 (*dbu g.yor 'brug pa*) 和属民起义 (*'bangs kyi khreng log*)，西藏于 10 世纪初分裂成以王子沃松 (*'Od srung*) 和云丹 (*Yum brtan*) 的后代以及其他吐蕃贵族为核心统治的小邦。这种分散和不统一的地方政权形式实际可以看作是对大规模崩坏的吐蕃帝国的一种修复，而这些地方统治者保持着对佛教相当的兴趣，以“父子相续”的方式传承密法，如金刚概法在那囊氏 (*sNa nam*) 和秦氏 (*mChim*) 家族内部流传。敦煌密教文本中也保存着许多与“金刚概法”相关的文本，说明了该密法于“黑暗期”在敦煌地区的流行，而其中有相当一部分和日后《宁玛十万

[1] 参见 Germano 上揭书。

续》中的文本基本可以同定，也从一个侧面说明当时金刚橛修法在敦煌地区的流行也在很大程度上反映了该修法在吐蕃中心地区传播的情况。专治敦煌密教文献研究的英国学者凯蒂坎特韦尔和罗伯特梅耶夫妇（Cathy Cantwell and Robert Mayer）指出正是金刚橛法与吐蕃王权在许多象征意义上的近似性使得它的崇拜和修行在地方统治贵族中蔚然成风。在金刚橛法中，金刚上师和赞普的角色多有类似和重合：二者都是人格化的神，拥有世间和出世间的权力，皆给混乱的人间带来世俗和宗教的秩序。对于这些贵族来说普巴金刚（*rdo rje phur pa*）是最理想的本尊神（*yi dam*）。吐蕃王权是建立在统治者和被统治者的盟誓之上，而金刚橛法传承是建立在上师和弟子之间结成的“三昧耶戒”（*samaya*）之上，都可看作一种契约关系。通过修行金刚橛法，这些地方贵族希望能够使用超越生死的独特能力，击败世俗和宗教的敌人，保证疆域的安全和神圣的秩序，如同吐蕃赞普一样。当后弘期到来时，他们迅速成为佛教复兴的支持者，建立起以家族寺院为中心的地区统治，如香（Zhang）一系即是自秦（*mChim*）改姓而来；这些“老贵族”与那些在后弘期早期活跃于印度和西藏之间通过翻译和传播这一时期流行的瑜伽母怛特罗而迅速兴起的“新贵族”，如萨思迦款氏等，一同开启了吐蕃佛教历史上的后弘期。<sup>[1]</sup> 综上所述，在“黑暗期”，由于吐蕃政权分裂和社会崩解导致了寺院这种独立的佛教机构遭到毁坏，进入了一个发展停滞阶段。在这种情况下，佛法转而依托于家族这一媒介形式传播。在这

---

[1] Cathy Cantwell and Robert Mayer, “Why Did the Phur pa Tradition Become So Prominent in Tibet?” in Orna Almqvist (ed.), *Contributions to Tibetan Buddhist Literature. PIATS 2006: Tibetan Studies: Proceedings of the Eleventh Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Königswinter 2006*, Halle: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies, 2006, pp. 277-314; 有关后吐蕃时代的地区家族政权，参见 Dotson 上揭书，及 Davidson 2005, p. 76.

一转化过程中，密法吸收了西藏地方统治者的本土和祖先神灵，而拥有法力的上师则替代了氏族领袖的地位，世系与法脉两种传承逐渐合二为一，于是密法成为了家族的“私有财产”，所以从这个意义上来说，“黑暗期”的寺院停摆并不代表藏传佛教的停滞与衰亡。

#### （五）观音崇拜与“黑暗期”之藏传佛教于民间的发展

我们以上的讨论主要是针对藏传佛教在“黑暗期”中于经院和家族系统内的发展情况，那么在这一时期藏传佛教在民间的传播状况又是如何呢？研究表明：敦煌藏文本中保存了大量形成于10世纪到11世纪初期的、与“观音崇拜”有关的多种类型的文本，如大乘经典、陀罗尼、成就法和赞颂等，其中不少与《甘珠尔》中的文本基本可以同定，如《观音菩萨一百零八圣号》（*sPyan ras gzigs dbang phyug gi mtshan brgya rtsa brgyad pa*, PT 381）在敦煌藏文本中保存有十五个不同的抄本；于一些文本中，观音化现为多种密教形象，如千手千眼观音（Sahasrabhuja-sahasranetra）、不空罽索观音（Amoghapāsa）和如意轮观音（Cintāmanīcakra）等。从写本的装订形式上来说，相当一部分为便携式的经折和小册子；从内容上看，大多为替人治病消灾或主持葬礼等短篇仪轨，以及简短的观音赞颂和成就法的合集，如PT 37，故极有可能是僧人或者瑜伽士随身携带的满足世俗民众需求的仪轨手册，反映出了在敦煌当时民间观音崇拜的盛行。<sup>〔1〕</sup>

在对敦煌涉及“观音崇拜”的文本解读之前，学界将后弘期的“观音崇拜”的流行与12世纪出现的、对西藏历史尤为重要的两部文本

〔1〕 Sam van Schaik 2010, pp. 55-72; 李婵娜：《九至十一世纪的吐蕃观音崇拜——以敦煌古藏文文献研究为中心》，载沈卫荣主编：《文本中的历史：藏传佛教在西域和中原的传播》，第36—76页。



《柱间史》(*bKa' 'chems ka khol ma*) 与《摩尼宝卷》(*Maṇi bka' 'bum*) 联系在一起。在这两部著作中,《六字真言》无疑是处于核心地位的,据此有学者更推论“观音崇拜”最早兴起于 11 世纪。<sup>[1]</sup> 后弘期流行于藏地的观音崇拜是建立在 10 世纪到 11 世纪的“黑暗期”民间普遍接受观音信仰的基础之上,只是早先学者们没有注意到这批文本,而 12 世纪之后藏地流行的观音信仰呈现出与此前不同的形式,譬如于这批有关“观音崇拜”的敦煌藏文文本中出现的观音口诀至少有三种,而《六字真言》仅为其中之一,仅仅见于《净治三毒》一篇文本中,说明当时该口诀的流行和传播并没有后来那么突出,占有压倒性的优势。另外,也说明观音信仰于“黑暗期”在民间主要是以口头的形式传播,留下的文本证据甚少,仅仅见于零星的不经意的历史记载中,如麻吉拉准(*Ma gcig lab sgron*, 1055—1145/53)曾说:在西藏,婴儿一开始会说话即要学习念诵《六字真言》等。<sup>[2]</sup>

首先,长期以来,藏传佛教的标准佛教史文本一直忽略对民间宗教信仰情况的记载。如果没有敦煌藏经洞保留着这些珍贵的密教仪轨资料,我们可能对于观音信仰于西藏“黑暗期”的传播一无所知,甚至产生与历史中的真实情况南辕北辙的误解。这种长期以来不将民间信仰作为佛教史书写之一部分的做法也间接导致了对于“黑暗期”认知的盲点;其次,于 12 世纪到 13 世纪之间,藏传佛教呈现出由口头传承向文本传承转变的趋势,大量的教法以文本的形式

---

[1] Matthew T. Kapstein, “Remarks on the *Maṇi bKa'-'bum* and the Cult of Avalokiteśvara in Tibet,” in Steven D. Goodman and Ronald M. Davidson eds., *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation*, Albany, NY: State University of New York Press, 1992, pp.79-94.

[2] Sam van Schaik 2010.



被书写下来，而到了14世纪西藏进入了大量的校勘和编订《西藏文大藏经》的阶段。在印刷术被引入西藏之前，口传无疑是一种重要甚至更为准确的信息传递方式，因为在手抄文本时代，不同的人听写同一个信息，即可能因为听力或理解的差异而形成不同的转写方案，而从语音转化为文字的表达这一过程本身即充满了不确定性，如拼写错误或者遗漏文句等，而之后每一次传抄都会增加谬误出现的概率，导致后续的文本与原始信息的严重不符。口传的方式首先是有利于佛教于“黑暗期”在大量不熟悉佛教教义和不能读写的西藏民众中传播，像《六字真言》等简短的陀罗尼或者曼恒罗文本实质上是一些音译的神咒，其语义甚微，主要是靠音律和节奏等表达形式来记忆，适于口耳相传，可重复性极高，便于传播和接受。此外，口传也在密法的传承中肩负着不可替代的作用，许多密法即建立在口传的基础上，且仅以口头的形式在师徒之间传递，而有些密法在文本之外仍存有口传系统，一旦当这种口传系统失传，那么文本就变成了死的传统，称之为“不过惟书”(*dpe cha tsam*)。由上述对“黑暗期”的观音崇拜的讨论，我们不难想见，应有相当一部分于10世纪到11世纪之间在西藏流行的、依靠口头传承的密咒和密法，因没有进入后来的文本传承系统而在历史中佚失，以致不为后人所见。

通过上面的分析，我们已经清楚地看到，于“黑暗期”藏传佛教尤其是密教在经院、家族和民间三个层面上的传播都没有停滞，反而出现了诸多创新和发展。从某种意义上来说，这体现的是藏族民众在缺乏中央集权和寺院系统的自上而下的监督和意识形态的控制之下，获得了政治和宗教上的空前自由，而导致自我创造力和主体意识的一次“井喷式”的爆发。根据上面的分析，我们已经初步看出，因为各种原因，“黑暗期”藏传佛教的这种发展为后人有意无

意地删除或者忽视，而创造出另外一种对于“黑暗期”的叙事传统，导致了今天我们对于这段历史的误解乃至遗忘。

#### （六）藏传密教以“交合和度脱”为中心的教法和仪轨文本

然而，佛教史文本中对“黑暗期”的想象也并非空穴来风，但是它更多是政治意义上的：在842年吐蕃帝国灭亡之后，政府法律系统和管理机构的缺失使得吐蕃王国的中心地区（卫藏地区）进入了无序和混乱的状态，发生了诸如统治集团内不同家族之间的内斗，地方起义（*kheng log*）四起，藏王墓遭到盗掘，寺院被大肆破坏，乃至白阔赞（*dPal 'khor btsan*, 905—923）被刺杀身亡等一系列事件。可想而知，当时生活在卫藏地区的人民一定身处水深火热之中，而由此判断是因为我们在一篇约写成于公元10世纪的密教灌顶仪轨ITJ 752的“发愿文”中倾听到了部分佛教徒的心声，其文如下：“愿吐蕃王土之纷乱（*khrug pa*）速息，愿护法之王（*chos skyong pa'i rgyal po*）得具寿长生与坚固盔甲（*dbu rmog brtsan bar*）！复愿汝速速以四种神力调服金刚乘之敌人，（如）压制此地于我等坛城中聚集之具德者之人，所有心怀毒念之人！愿被调服者亦速得转变！”<sup>〔1〕</sup>

上述“发愿文”表达出敦煌地区的密教行者对时局的担忧，对外道破坏佛教的恐惧，以及对能保护教法之王的呼唤，而这种忧惧和不安的心理应该放在吐蕃灭亡之后统治集团内部战争四起的背景下来理解，具体就敦煌来说，此时该地的“拔”（*'Ba'*）和“卓”

〔1〕 ITJ 752(verso): “/bod rgyal khams khrug pa yang myur du zhi nas// chos skyong ba'i rgyal po sku tshe ring dbu rmog brtsan bar gyur cIg// gzhan [yang] rdo rje theg pa'i dgra bgegs su gyur pa dang// bdag cag gI dkyil 'khor 'dir 'dus pa'I dge ba'I bar cad byed pa la bstogs pa// gnon gyI dgra bgegs su gyur ba// gdug pa'i bsam pa can cI mchis pa thams cad// 'phags pa'I sa 'phrin las rnam bzhi gang gIs 'dul ba bzhin du// 'dul skal du bzhes nas zhiNg zhing zlog gyur cig mdzad du gsol”

(’Bro) 两大家族之间的战争激烈。以敦煌地区为管，我们或可窥见于“黑暗期”整个藏地佛教徒之普遍心理和要求。这也在一定程度上揭示了为何以“调服”为中心的密教传说和仪轨在这一时期如此流行于藏传佛教团体内部，如敦煌古藏文中所见的“佛陀调服鲁达罗(Rudra)”的传说和以“仪式性杀戮”(sgrol)为中心的大瑜伽文本。对这两种文本的语文学解读，有助于我们重新认识“黑暗期”，理解为何在后来的佛教化的历史叙事传统中这一时期被描述为佛法没落而藏人遭到外道和妖魔的蛊惑以致暴力横行的时代。

“佛陀调服鲁达罗”传说之最完整的版本产生于9世纪、被宁玛派归于“无比瑜伽乘”之核心文本《诸佛密意总集经》(*dGongs pa ’dus pa’i mdo, Samāja-vidyā Sūtra*)中：佛陀为了调伏危害教法、将整个宇宙拖入痛苦深渊之中的恶魔鲁达罗而化身为忿怒尊金刚手(Vajrapāṇi)并将鲁达罗吞食腹中，令其在自己的肠胃中得以净罪，而最终使后者转世成为佛教护法。在这个转化过程中，该文本作者也以佛陀的口吻阐释了这种极端的密教的教法与方便。针对这一传说，道尔顿(Jacob P. Dalton)指出：首先，鲁达罗在印度被视为印度教中湿婆的化身，这是佛教与其他教派竞争的惯用手段，即将自己的权威建立在战胜妖魔化的外道之上，而这一故事在西藏的语境下也对“外道”有了新的诠释；其次，金刚手和恶魔鲁达罗象征着两种截然不同的暴力，前者是智慧和慈悲的，而后者则是愚昧和残暴的，而鲁达罗也被描述成密教之所以产生的原因：正因为有鲁达罗魔鬼一样无恶不作的残暴行径才催生出金刚手为调伏他而不得使用非常极端的手段。从这个意义上来说，正是因为有了西藏的礼崩乐坏的“黑暗期”才催生了藏传密教，所以“佛陀调服鲁达罗”的传说是我们理解密教的核心之所在。这一传说也见于《秘密藏续》第十五章，同时也出现在敦煌文本(ITJ 419.5)中，不同的演绎版本

也见于其他的密教文本，长期以来作为解释与“诛杀”（*sgrol*）相关的暴力和杀戮仪轨的传说。<sup>[1]</sup>

人们通常将藏传密教中涉及有关“交合和度脱”的修法称之为 *sbyor sgrol*。就目前所见，敦煌藏文本中保存了不少与 *sbyor sgrol* 主题关系密切的文本，而它们通常属于大瑜伽文本系列，如一篇有关大瑜伽法的文本 ITJ 436 指出：*sgrol* 有两类，一类是解放自己，二类为解放他人（*sgrol ba ni bdag bsgrol ba dang gzhan bsgro ba'o*），并且指出这些仪轨应该由密教师执行，而非普通人，同时亦规定了适合于被“解放”或者说被“弑杀”的人必须是犯有“十宗罪”（*bsgral ba'i zhing bcu*）的人，而另外的敦煌文本 PT 42 和 ITJ 419/12 则分别给出了执行 *sgrol* 仪式的五个原因：一、诋毁大乘佛教；二、冒犯世尊；三、在没有结三昧耶（*samaya*）的情况下进入坛城；四、持有谬见；五、导致教法的终止。其中亦阐述了 *sgrol* 的仪式的执行过程：密教行者手持武器、口念口诀，将受死者杀死并将死者被解放的意识（通常是头颅）用力抛掷于曼陀罗中，供奉给曼陀罗中的本尊神及其眷属，此前行者要观察坛城中的头颅的位置来占卜死者的转生，而如果头颅迸裂则是一个吉兆，而通常接下来密教行者要执行 *sbyor* 的仪式。对于该仪轨，有的学者认为是描述的人祭，而有的学者指出该仪轨使用的是模拟的雕像或者画像，又或者认为仪轨发展至后来更多是在密教行者的观想中完成，更有不少学者的观点在两可之间。笔者对此不做讨论，总之，于 9 世纪至 10 世纪之间，大瑜伽文本中的 *sgrol* 等弑杀仪轨已经发展至相当成熟的阶段，以“佛陀调服鲁达罗”的传说为仪轨背景，将大乘佛教中菩萨的概念和救度的思想在那个无法无天的时代

---

[1] Jacob P. Dalton, *The Taming of the Demons: Violence and Liberation in Tibetan Buddhism*, New Haven: Yale University Press, 2011.

中推向了一个极端。这批大瑜伽密法文本极有可能是于 10 世纪敦煌地区的某个密教团体内部流传。

在一篇密教藏文文本《金刚萨埵问答》(*rDo rje sems dpa'i zhus lan*, ITJ 470) 中出现了一个抄手, 其名为 *Phu shi meng hwe'i 'gyog*。从转写我们约略可以看出这位抄手极有可能姓“孟”且担任“副使”一职。根据字迹判断, 这位孟副使同时也抄写了玛都萨度 (*Madhusādhu*) 的两篇有关大瑜伽法的著作 (ITJ 454, ITJ 508)。<sup>[1]</sup> 有趣的是, 在一份名为《归义军衙内破酒历》(简称:《酒帐》) 的敦煌社会经济文书中我们见到了一个疑似这位抄手的名字。该文书现由三段合缀而成: 一叶敦煌研究院藏写卷 (D0038)、一叶董希文旧藏写卷 (D0784) 及伯希和藏品 (Pelliot Chinois 2629)。90 年代初, 由唐耕耦和陆宏基先生将该文书转写并公布。该文书的第二十一行, 有如下字样:“(五月) 十八日, 支伊州使酒壹斗, 支孟怀玉酒贰斗。”<sup>[2]</sup> 学者研究认为该《酒帐》的制作时间在归义军统治时期, 且判断账目所记的支出均在乾德二年 (964) 四月九日到十月十六日, 共保存了 213 款支出, 其中除了支甘州使、伊州使和于阗太子的用酒之外, 还有支给各类民族语言文字专家的用酒, 手工业者如画匠和写匠的用酒, 以及宗教祭祀活动用酒等等。<sup>[3]</sup> 《酒帐》和敦煌密教文本《金刚萨埵问答》基本出自同一时期。藏文的转写 *meng hwe'i 'gyog* 也完全可以对应汉文“孟怀玉”的发音。由此, 不禁让人联

[1] Kammie Morrison Takahashi, “Ritual and Philosophical Speculation in the *rDo rje sems dpa'i zhus lan*,” in Matthew T. Kapstein and Sam van Schaik (eds.) *Esoteric Buddhism at Dunhuang: Rites and Teachings for this Life and Beyond*, London: Brill, 2010, pp. 85-143.

[2] 唐耕耦、陆宏基编:《敦煌社会经济文献释录》第 3 辑, 1990 年, 第 272 页。

[3] 施萍亭:《本所藏〈酒帐〉研究》,《敦煌研究》创刊号(总第 3 期), 1983 年, 第 142—155 页。

想, *Phu shi meng hwe'i 'gyog* 是否就是《酒帐》中的“孟怀玉”呢? 遗憾的是, 由于缺乏其他的材料, 此推理一时也难以完全让人信服。尽管如此, 在敦煌藏文密教写本中, 抄手 *Phu shi meng hwe'i 'gyog* 署名还是说明了一些问题: 第一, 敦煌地区一些汉人已经能以娴熟的藏语言来学习藏传密法, 甚至参与了藏文本的抄写工作; 第二, “副使”在唐五代的职官制中属于地方高级官员。由此, 也说明藏传密法在敦煌地区的传播和发展得到了汉人族群中上层群体的供养和支持, 或也从一个侧面反映了归义军时期敦煌地区统治者的精神生活面貌。

#### (七) 藏传佛教的“大瑜伽”和戒律文本以及“拉隆白吉多杰刺杀朗达玛”的历史叙事传统的建立

伴随着密法的发展是密教的金刚“三昧耶”的增加, 敦煌文本中保存着十一个修习大瑜伽法而结成的“三昧耶”誓约。金刚“三昧耶”对于密教行者极为重要, 是他们修行所秉持的戒律 (*vinaya*), 也因其密教色彩而标识了这一群体的身份, 如7世纪出现的瑜伽怛特罗《金刚顶经》中的“三昧耶”即规定: 密教行者应享用五肉、五甘露, 接受五毒, 应不弃犯罪, 如杀戮、偷盗、说谎和私通。这后四种罪也在大瑜伽续文本《密集》之中被扩展和系统化建立为“四金刚戒”, 而《密集》的第十七章更是鼓励和指导密教行者如何进行仪式化地交合。“仪式化交合”这一主题在后来的《秘密藏续》第十九章的“三昧耶”中则完全消失, 而且较《密集》而言, 《秘密藏续》的“三昧耶”也由纵容和鼓吹犯罪的“违誓”而变得更具有限制和约束性, 并形成了五种根本誓约和十个分支誓约的体系。在9世纪, *Vilāsavajra* 在其对《秘密藏续》的评论《三昧耶释》(*Damtshig gsal bkra*) 中对该“三昧耶”体系做了进一步地发展: 他将五

种根本誓约简化为四个，但将分支誓约发展至二十五个之多。尽管到了9世纪，大瑜伽怛特罗的“三昧耶”系统已经发展完善，但是敦煌文本中保存的大瑜伽“三昧耶”类型却多种多样：四金刚誓、五毒誓、三根本誓，其中也有对宁玛派极为重要的“二十八誓”体系。这一现象必须放在西藏当时的政教形势下来思考，由于缺少中央集权和寺院系统由上而下的管理，藏传佛教缺乏统一的标准化的戒律，于是当密教行者在修习某种密续时，需要通过上师的灌顶授权来结成针对该密续的“三昧耶”，而这一时期产生的密教文本并无统一的标准化的戒律可依，每个密续都有自身的“三昧耶”。随着密续的不断传播，不同的上师对同一文本中的“三昧耶”做出了不同的解释，并将之作为口头传承的一部分，如PT 337中“三昧耶”被解释为：上师的口头教诫，从一个人传授到另一个人（*slob dpon gyi lung gcig du brgyud cing bshad pa yIn*），于是逐渐形成了不同的师承有不同版本的“三昧耶”，而其中的一部分被转写下来。

相比后来的密教文本，早期密教文本中“毫不修饰”对“化用诛杀和交合等禁忌为方便”的主题的热衷，如PT 42和ITJ 419/12疑似人祭的 *sgrol* 的仪轨，此外有关“二十八誓”的“三昧耶”文本（ITJ 718, Or. 8210/ S. 9223, PT 269）不仅要求行者接受五甘露、不斥五毒，还明确要求行者应该执行有关“交合和度脱”的五种仪轨。藏传密教的“三昧耶”实际上具有两面性：一面是鼓励和敦促密教行者进行某些行为，称之为 *sdom pa* (*samvara*)；另一面是禁止或者限制他们的某些行为，称之为 *dam tshig* (*samaya*)，如不许泄教法于外者、礼敬上师等，当然在有些传承中对于 *sdom pa* 和 *dam tshig* 作相反的理解。在密教的语境之下，这些戒律文本将“三昧耶”这两个看似相互矛盾的方面统一融合，其目的和用意在于一方面保护和提倡以救度众生为目的的“犯罪”，另一方面也在限制密教行者的行为，



告诉他们并非可以为所欲为。<sup>[1]</sup> 随着后弘期寺院的建立，藏传佛教亟需一个统一的、标准化的戒律系统来规范僧团活动。12世纪时，针对僧团中部分僧人修习密法和接受灌顶的需要，出现一种将“三昧耶”纳入《波罗提木叉》(Pratimokṣa)中的思潮，这也预示着新的戒律系统的萌芽。13世纪上半叶，萨迦班智达在其著作《三律仪分别》(sDom gsum rab dbye)中融合波罗提木叉、菩提萨埵誓和三昧耶誓(sdom gsum)三者为一体，建立起对西藏后弘期佛教影响深远的标准化的戒律系统，也宣告了密法修行的金刚“三昧耶”最终被规范化并纳入到寺院戒律系统之中。<sup>[2]</sup>

“黑暗期”中以性、暴力和死亡为主题的密法文本和以违誓和救度主题为中心的“三昧耶”文本的传播所形成的语境和思潮，反映在历史书写中即转变成了“密教行者拉隆白吉多杰仪式性刺杀朗达玛”叙事传统。这一故事见诸于文字不早于12世纪，而最详细和经典的版本见于《王统世系明鉴》之中，后来又被五世达赖喇嘛引用在其著作《西藏王臣记》之中。<sup>[3]</sup> 从上面分析中，我们已经看到“朗达玛灭佛”叙事传统中透露出的“历史真实”或许是：赞普乌东赞的夭亡，以及他当政期间削减对佛教的支持等，而噶尔梅指出密教行者拉隆白吉多杰极为可能是一位历史上真实存在的人物，最有力的证据是在扎叶巴地方(Brag Yer pa)出土的、可以溯源到9世纪的碑刻中提到了比丘拉隆白吉多杰(dge slong dPal gyi rdo rje)。在经典的

[1] Sam van Schaik, “The Limits of Transgression: The Samaya Vows of Mahāyoga,” in Matthew T. Kapstein and Sam van Schaik (eds.), *Esoteric Buddhism at Dunhuang: Rites and Teachings for this Life and Beyond*, Leiden: Brill, 2010, pp. 61-84.

[2] 李梦妍：《萨思迦班智达所作〈三律仪分别〉与西藏的“三律仪”文献》，载沈卫荣主编：《文本中的历史：藏传佛教在西域和中原的传播》，第301—316页。

[3] Sørensen 1994, pp. 431-435.



叙事传统中，扎叶巴也正是刺杀行动开始的地方，正在扎叶巴地区闭关修行的拉隆白吉多杰在班丹拉摩天女（dPal ldan lha mo）的保护下前往拉萨刺杀“罪恶之王”（*sdig pa'i rgyal po*）；正当朗达玛在读碑文之时，以黑色伪装自身与坐骑的白吉多杰佯装礼拜赞普，祷告召唤（*dmod btsugs*）本尊（*yi dam*）显圣，射杀朗达玛于前额，并奇迹般地策马奔走。故事中称人们发现白吉多杰似乎同时向四方逃走，踪迹难以捉摸，故其得以摆脱追捕。<sup>[1]</sup>

对于这一叙事，奥地利人类学家哈佐德（Guntram Hazod）先生指出：首先，“箭射额头”这一情节已经在《王统世系明鉴》中叙述乱臣洛干（Lo gam）射杀其君主直贡赞普（Gri gum btsan po）的故事中出现；其次，在这一叙事中白吉多杰逃跑的拉萨河谷的四个方向，在拉萨当地的地理传统中被四个地点标记：北面为朗达玛山（Glang dar ma ri），处于娘赞（Nyang bran）河谷入口处；南面为朗达玛墓（Glang dar ma bang so），处于热马岗（Ra ma sgang）山顶；西面为朗达玛宫殿（Glang dar ma pho brang），处于赞朴（Bran phu）河谷的朗索（Glang so）地区；东面为朗达玛塔（Glang dar ma chos sten），处于巴郎（Ba lam）正东的丹（lDan）河谷中。对此，哈佐德的解读是：上述标识白吉多杰逃跑路线的四个地点正是勾勒出了西藏佛教化的政教地理观念中几曲河（sKyid chu，今称拉萨河）流域所谓“拉萨曼陀罗”（Lha sa maṇḍala）的轮廓。“拉萨曼陀罗”亦被称为“法王曼陀罗”（Chos rgyal maṇḍala）或者“朗达玛曼陀罗”（Glang dar ma maṇḍala），而作为白吉多杰静修处的扎叶巴地区，也是整个刺杀行动开始的地方，一向被视为拉萨的命根（*srog shing*），或者说拉萨的颈项（*gong ba*）。这一精心设计暗示了“拉隆白吉多杰刺杀朗达玛”是

[1] Karmay 上揭书。

在观想中完成的，这也是为何其踪迹难以捉摸的原因。通过把这场杀戮安置在密教仪轨的曼陀罗的背景下来理解，则一场大逆不道的弑君行动就通过弑杀仪轨（*sgrol*）和佛教地理观念的框架和语境设计被“合法化”了。

此外，哈佐德还注意到了其他学者未曾关心过的叙事细节，即赞普朗达玛临死之前所读碑文具体为何？以此为出发点，通过一系列的历史文本考证、当地的传说分析搜集、实地考察与卫星测绘技术等等手段，哈佐德建立起一个有关朗达玛遇刺地点的新的理论：如果朗达玛被拉隆白吉多杰刺杀在历史上确有其事，那么刺杀的地点不可能是在拉萨，而是在拉萨以东的嘉马（*rGya ma*）谷地的东部入口处的塔摩多仁（*Thal [Than] mo rdo ring*）地方。哈佐德给出的理由如下：第一，《娘氏教法源流》《奈巴教法史》和《佛教大宝藏论》并未采用“白吉多杰向拉萨河谷四面逃跑”一说，而是说白吉多杰逃向南面，以三种化现出现在三条道路之上，一条是通向几曲河下游（*sKyid smad*）的新波山（*Srin po ri*），这座山在《娘氏教法源流》中被尊为出土许多伏藏文本的圣山，于“黑暗期”中地位显著，这或许是此条路线被设计的主要原因；一条是通向泽色卓吉普如（*Gribse sgrom gyi phu ru*），此地为拉隆白吉多杰更衣洗马，由黑变白之地；最后一条则是通向塔摩多仁地方，是嘉玛谷地通向桑耶寺朝圣的必经之地，该地在当地传统中被视为松赞干布的出生地，而建筑遗迹考古发现和古地名的考据也证明这一地区曾为吐蕃皇室重要的活动基地，如这一地区存留的嘉玛王宫（*rGya ma khri khang*，加麻瓦万户府治）遗址很可能就是吐蕃时期王室夏季驻扎之地弄扎多才（*sNon sbra stod tshal*），其藏文名意为“上部扎营园林”，即指在不同地点之间定期移动的宫殿（*pho brang*）。第二，哈佐德认为《新旧唐书》中记载的长庆二年（822）的仪式举办地点即在赞普夏季驻扎地

弄扎多才，即“臧河之北川，赞普之夏牙也”。第二年春天立会盟碑的地点应该在弄扎的北部塔摩多仁地区，而就在塔摩多仁东面即有一地被称之为拉隆谷（lHa lung）的地方，当地人称为拉隆白吉多杰的成就之地（*sgrub gnas*）。哈佐德更指出：朗达玛于读碑文时候被刺杀，可能反映的是继位不久的赞普朗达玛正在此碑前举行某种礼赞此碑的仪式，如改碑文中言“世世代代使其称赞”，据此他推测朗达玛实际上遇刺地点应在嘉玛谷地下部的塔摩多仁地方。第三，以大昭寺为吐蕃政治和宗教地理之中心而构建的“拉萨曼陀罗”实际上是12世纪之后才创造的传统，而唐蕃会盟碑无疑在这一传统的形成中扮演了重要的角色。至今塔摩地区仍流传失踪的“塔摩石碑”（Thal mo rdo ring）的故事，哈佐德推测这反映的是在12世纪下半叶拉萨王（lHa sa'i bdag po）蔡巴噶举巴喇嘛香（Tshal pa bka' brgyud pa Bla ma bZhang, 1123—1193）在构建自己在拉萨地区的政治和宗教的霸权的一项措施，即通过蔡巴和嘉玛巴之间的政教联系由嘉玛寺的第二任寺座温顿（dBon ston, 1169—1210）将此碑由塔摩多仁地方运至了拉萨，继而将之安立在大昭寺前，最终形成了喇嘛香的“七静修处”（*sgrub pa'i gnas bdun*）之一。<sup>[1]</sup>

根据文献记载，因建寺的建筑材料难以获得，喇嘛香还拆除了朗达玛塔的一部分用来建造贡塘寺（Gung thang vihāra）。彼时，后弘期初兴，拉萨地区大兴土木建造寺院，各派对建筑材料的争夺异常激烈，尤以蔡巴为甚，其局面可谓剑拔弩张，于是不得不由一世噶

[1] Guntram Hazod, “The Stele in the Centre of the Lhasa Maṇḍala: About the Position of the 9<sup>th</sup> Century Sino-Tibetan Treaty Pillar of Lhasa in its Historical and Narrative Context,” in Kurt Tropper ed., *Epigraphic Evidence in the Pre-modern Buddhist World: Proceedings of the Eponymous Conference Held in Vienna, 14-15 Oct. 2011*, Wien: Universität Wien, 2014.

玛巴杜松虔巴 (Dus gsum mkhyen pa, 1110—1193) 亲自出面找喇嘛香斡旋。对于这种建寺的狂热, 读者不应感到陌生, 例如我们所熟悉的马尔巴 (Mar pa Chos kyi blo gros, 1012—1197) 为考验米拉日巴 (Mila ras pa, 1052—1135) 而三建三拆塔楼的故事, 如果放在这一语境来看, 极可能反映的是马尔巴为了圈地造寺, 而采取的试探邻居、声东击西的手段。<sup>[1]</sup> 随着会盟碑被迁移到大昭寺前, 人们附着在此碑上的有关“朗达玛遇刺”的集体记忆也逐渐转移到拉萨城中, 被巧妙地安置在“拉萨曼陀罗”之中, 在密教仪轨的语境下被正义合法化, 形成了“密教行者拉隆白吉多杰仪式性刺杀朗达玛”的叙事传统。会盟碑的重新安置以及上面所附着的两段光辉记忆也随之参与到喇嘛香的“教法之王” (*bstan pa'i rgyal po*) 的身份构建中, 成为早期蔡巴噶举建构其在拉萨之政教霸权的一个重要部分。

#### (八) 西藏历史书写传统的佛教化

历史的书写无不受到史学家所处的时代的限制, 西藏亦概莫能外。从客观条件来看, 11 世纪后半期之后, 当早期噶当派和萨迦派史家们尝试依靠残存的历史碎片还原和重构西藏历史, 即已面临巨大的困难。于这一时期, 敦煌早已脱离了西藏的辖区, 保存着大量有关“黑暗期”历史资料的藏经洞已经封闭, 进入了长达近一千年的“休眠期”, 而在 842 年赞普乌东赞去世之后, 吐蕃政权式微, 此后连年内乱, 分崩离析, 寺院被毁, 藏王墓被盗掘, 那些记录着吐蕃政权的官方档案和寺院的宗教文书以及碑文等也在这场浩劫中遭到严重破坏, 于是在后弘期早期, 藏族史家被迫依靠着一些充满臆

[1] Turrell Wylie, “Mar-pa’s Tower: Notes on Local Hegemons in Tibet,” *History of Religions*, vol. 3, 1964, pp. 278-291.

测想象，经过多次传抄和改写的文本来重构历史，于如此而形成的历史书写中充满了忧疑和猜测，而这种不确定性无疑也给后来的史家以想象和发挥的空间。<sup>[1]</sup>

历史书写也受语言表达体系和体裁等表现形式的制约。10 世纪末期，随着佛教本生 (*jātaka*)、赞颂 (*stotra*) 和道歌 (*doha*) 等文本的翻译，印度诗学 (*alankāraśāstra*) 逐渐影响了藏人的写作，如噶举派的上师尤擅金刚道歌 (*rgur*) 的创作，而其中的场景也逐渐设置在西藏地方或者将藏人设置在他们想象中的印度。不仅如此，从 12 世纪开始藏人开始创作本生故事，其中亦使用大量的梦境和神迹等具有象征意味的描述。不同于印度的是，这些文本当中的主题不再是佛和他的弟子，而是西藏的上师和成就者的前世和转生的故事。这种变化有其内在的逻辑和合法性，如在直贡噶举的传统中，吉天颂恭 (*'jig rten mgon po Rin chen dpal*, 1143—1217) 为龙树转世，而其上师岗波巴 (*sGam po pa*, 1079—1153) 则为佛陀释迦牟尼转世。印度的道歌和佛传文本的翻译和接受不仅推动了西藏传记文本的发展，形成了后弘期的佛教史书写中占有主流地位的高僧传记等文本体裁 (*rnam thar/ rang gi rnam thar*)，同时也为 13 世纪的“活佛转世系统” (*sprul sku*) 打下了理论基础，其中噶玛噶举派率先采用“活佛转世系统”来传承寺座，这与该派蓬勃的道歌和传记文本创作不无关系。12 世纪以后，随着后弘期各教派的发展，高僧传记和佛教教法史逐渐成为西藏历史书写的主流，而像《吐蕃大事编年》(PT 1288, ITJ 750) 和《吐蕃赞普传记》等史学体裁全然被废弃，其中所载的吐蕃赞普的事迹仅为后来的佛教史家随意改编以作脚注来解释佛教在

[1] Per. Sørensen “Preface” in Wangdu and Diemberger 2000, pp. IV-XV; Leonard van der Kuijp, “Dating the two lde’u chronicles in India and Tibet,” *Asiatische Studien*, 1992, pp. 468-491.

雪域的兴衰。不仅如此，在这种历史书写中，如敦煌古藏文世俗和军事文书中的吐蕃官方语言及其所代表的藏语言表达系统已荡然无存，取而代之的是在印度文本的翻译和传播过程中逐渐形成的标准化的佛教语言。

在朗达玛之后，西藏再也没有建立起来统一的中央集权的君主专制，而逐渐确立了“政教合一”（*chos srid zung 'brel*）的“二元政体”（*lugs gnyis*）。<sup>[1]</sup> 在这种历史背景和文化语境之下，帝师八思巴（Phags pa Blo gros rgyal mtshan, 1235—1280）授予忽必烈汗（Qubilai qayan, 1215—1294）以喜金刚灌顶（*Hevajra abhiṣeka*），而忽必烈则报之以西藏“十三万户”（*dBus gtsang gi khri 'khor bcu gsum*）和“吐蕃三道宣慰司”（*bod kyi chol kha gsum*）的封赐：一场密教仪轨的洗礼使得在萨迦班智达《与蕃人书》当中那些令生灵涂炭、称霸于瞻部洲的蒙古大汗们一化而为八思巴掌心中的绕指柔，而连同他们所代表的那个骁勇善战和嗜杀成性的蒙古军士群体也被调伏为佛教的护法金刚手之化身，于是双方形成具有象征意义的“供施关系”（*yon mchog*），而这也创造了一种西藏于后弘期对政治和宗教二者之间的关系的典型的，或者说理想的佛教化的解释范例和传统。

在上述的史学体裁、语言系统和意识形态的影响之下，藏传佛教史家可以把松赞干布塑造造成观音菩萨的化身，或者如同阿育王（Aśoka）一样的转轮王，以这种视角来书写的他的一生之丰功伟绩、千秋大业，亦不过是为了解释佛教为何在西藏兴起。同样他们也可以把末代赞普乌东赞塑造造成藏传佛教之所以进入莫须有的，或者说他们认知中的“黑暗期”的罪魁祸首。乌东赞的过早夭亡也无疑为

[1] David Seyfort Ruegg, *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet*, Paris, Collège de France, Public. de l'Institut de civilisation indienne, 64, 2005.

此提供了口实，这似乎提醒了我们那篇《赞普愿文》(PT 134)——对赞普应当礼敬佛法方得长治久安的祈愿与祝福反过来变成了对他宿命的预言与诅咒，于是乎反向推导：短命的天子乌东赞即变成了“夏桀商纣”式的君主——一个性情暴虐和嗜杀成性的毁灭佛教的恶魔朗达玛。以“朗达玛形象创造”为中心，后弘期的藏传佛教史文本逐步将后吐蕃时代的西藏政权的“分裂期”(rgyal khrims sil bu'i dus) 重构和描绘成佛教遭毁禁的“黑暗期”(bstan pa'i bsnuhs lugs)，尤其是在旧译密续派(宁玛派, rnying ma) 和新译密续派(萨玛派, gsar ma) 围绕着“文本权威性”的斗争中，以及后来以那塘寺(sNar thang) 和夏鲁寺(Zhwa lu) 为中心的席卷整个雪域高原的佛教文本的标准化运动中，人们对“黑暗期”的想象被进一步放大和凸显，这也是我们下一节讨论的重点。

文本中的“记忆”通过口耳相传的民间传说和藏戏表演走出寺院，深入人心，成为百姓的“集体记忆”。夏喀巴(Shakabpa, Tsepon W. D.) 指出：藏族民间传说认为朗达玛头上长着两只角，口里生着黑色舌头；为了隐藏双角，他把头发梳成两条辫子，而这后来也成为藏族官员的传统发式；藏人见到地位身份较高的人会一边挠头、一边亮出舌头来表示尊敬，是为了展示他们既没有双角也没有黑舌头。<sup>[1]</sup> 尽管我们无法确定这一说法是否接近“吐舌头”的文化现象的本义，然而这无疑是在西藏被普遍接受的一种解读。当然，对此的解读绝非一种，在后殖民时代的“东方主义”热潮中，许多跨文化的解读将“吐舌头”的形象诠释作蒙昧无知与麻木不仁的体现。

---

[1] Tsepon W. D. Shakabpa, *A Political History of Tibet*. New Haven: Yale University Press, 1967, p.53.



### 三、寻找印度：后弘期藏传佛教的新、旧密续派之争

#### （一）西藏历史书写传统中的分期与“黑暗期”概念的形成

历史书写本身需要选择一种特定的形式来组织和安排历史事件，我们可以笼统地将《吐蕃大事纪年》视为“编年体”，而《吐蕃赞普传记》则可以看作是“纪传体”，尤其注重书写赞普的“本纪”。对于这两者，无论是哪种类型，历史事件都是围绕着吐蕃重大的政治事件组织和展开，以赞普的出生、登基和死亡等事件为叙事的时间线索和分段的标记。又譬如，其中出现的纪年方式为阴阳五行结合十二生肖的藏历传统纪年法，同时在《唐蕃会盟碑》中还出现了为了对应“大唐长庆三年”而出现的“大蕃彝泰九年”这样的年号。然而，当后弘期主流历史文本的主题从“王权的更替”变成了“佛法的兴衰”，于是历史书写所本的分期或者说分段的标准自然就变成了导致佛教兴起、衰落和再次兴起等标志性的人物或事件。虽然后弘期的佛教史文本依然保留了传统的藏历纪年，但是佛祖释迦牟尼的诞生、成道和涅槃等也成为另外一套平行的重要的计算时间的标准。

无论是在王朝史，还是在佛教史中，作为历史纪年的时间因为和某些重要的人物和事件挂钩而承载着意义，而这些意义也正是人们划分时代和时期的依据。从这个意义上来说，历史文本中对时代和时期的划分在本质上体现的是人们在时间的维度（线性或循环性）上如何理解和归纳历史，但是这些重要信息，常常淹没在文本内容的背后，不被研究者重视。下面，笔者将讨论藏传佛教的历史分期问题，揭示“黑暗期”这一概念如何产生、发展和演变。

目前所知西藏第一部采用“三段式”分期的佛教史文本是噶当派学者世尊明剑（bCom ldan Rig pa'i ral gri, 1227—1350）于1261年



写作的《佛法庄严之花》(*Thub pa'i bstan pa rgyan gyi me thog*)。<sup>[1]</sup> 在该文本中,他把西藏的历史划分为“三段”:第一段称为前弘期(*bstan pa snga dar*),由拉脱脱日年赞当政时佛教文本降落在雍布拉康的皇宫顶上为起始,历经支持佛教的圣王松赞干布和赤松德赞而到10世纪初。明剑还指出朗达玛到沃松时代没有教法,并引用一位老姬的话说鲁梅楚臣喜饶(Klu mes tshul khrimshes rabs)等卫藏十人返回西藏中心地区之前七十年(841—911?)卫藏地区没有僧人,又指出从赞普白阔赞到天喇嘛智光(lHa bla ma Ye shes 'od, 959—1040)之父扎西贡(bKra shis mgon)之间没有佛法的授受和听闻(*nyan bshad*),称为“像法时代”(*bstan pa'i gzugs brnyan*);第二段称为“中间弘传期”(*bstan pa bar bar*),主要是天喇嘛智光及其子嗣支持仁钦桑波(Rin chen bzang po, 958—1055)等译师的一系列佛教活动,尤其集中在10世纪晚期;第三段称为“后弘期”(*bstan pa phyi dar*),指在没有吐蕃王室或遗嗣的支持下,卓弥释迦益希('Brog mi Śākya ye shes, 992—1074)和桂路拶哇枯巴拉拶('Gos lo tsa ba Khug pa lha btsas)等为代表的新译密续派的独立的活动为中心。显然,明剑对历史的分期显然还有王权影响的影子。然而值得注意的是,他并未将“朗达玛的灭佛”作为历史分期的标准,且认为一直到天喇嘛智光之前的时代皆为前弘期。<sup>[2]</sup>

---

[1] 世尊明剑在另外一篇文本《广法庄严日光》(*bsTan pa rgyas pa rgyan gyi nyi òd*)中也采用了三段式分期,然而两种分期的标准有细微差别。布思端主要是针对《佛教庄严之花》进行批评。有关《广法庄严日光》,参见 Kurtis R. Schaeffer and Leonard W. J. van der Kuijp, *An Early Tibetan Survey of Buddhist Literature: The bsTan pa rgyas pa rgyan gyi nyi òd of bCom ldan ral gri*, Massachusetts London: Harvard University Press, 2009.

[2] Rig pa'i ral gri, *Thub pa'i bstan pa rgyan gyi me thog*, Nepal National Achieves, folios 92-93.

萨迦班智达和布思端所著的教法史均采用“两段式”，即“前弘期”和“后弘期”的分期方式。布思端更是在其《佛教史大宝藏论》中对明剑的观点做出了批评，提出了自己的看法。首先，他指出佛法没落时期有七十年和一百零八年（841—950）两种说法，但他自己显然也不能确定这段时间的准确长度，故尝试做出一些调和处理。实际上，后一种一百零八〔九〕年的说法见于《奈巴教法史》，但是喇嘛丹巴索南坚赞（Bla ma Dam pa bSod nams rgyal mtshan, 1312—1375）在《西藏王统世系明鉴》中予以驳斥，并提出了九十六年之说。显然，一直到14世纪这种分歧依然存在，于此史家们并未达成共识。其次，布思端指出，如果说鲁梅等十人返回之后卫藏地区已有清静的比丘戒，那么就不能说其为“像法时代”，并指出明剑认为当时没有佛法的教授和传承也是错误的，因为“东部戒律派”于当时授受胜友（Jinamitra）的戒律文本以及其他的一些阿毗达磨文本。<sup>〔1〕</sup>

我们看到有关后弘期佛法复兴的叙述中，鲁梅等卫藏十人所代表的“东部戒律传承”对早期后弘期佛教的贡献主要在于寺院的修复和僧团的建立，而在这个过程中起到决定性影响的正是戒律文本——寺院和僧团组织原则和建制框架。《第吴教法史》记载了卫藏十人从阿里和朵康地区返回卫藏地区的时间在978/988年左右，此时也正是敦煌地区藏传佛教活跃的时期。在卫藏十人的受戒的叙事中，我们也见到了和尚的身影，这或也从某种程度上印证了佛法从朵康等周边地区再次回到卫藏地区的说法。于此，我们有必要再次重申，为什么在本文中强调以卫藏周边的资料，尤其是敦煌藏文文献来看吐蕃：9世纪中到11世纪初，有关吐蕃中心的资料极少，我

---

〔1〕 E. Obermiller, *The History of Buddhism in India and Tibet*, Heidelberg: Institut für Buddhismuskunde, 1932, pp. 211-213.

们虽不知道当时藏传佛教发生了什么，但是敦煌藏文文本在很大程度上反映了吐蕃中心地区佛教的发展。如前所述，敦煌文本中透露了“禅法”和“大圆满”互相影响和融合的趋势，而此时千里之外身处桑耶寺的努钦桑杰意希竟也在《禅定目炬》中对这种现象进行了批判。这说明两个地区之间密教发展的同步性；还有，9世纪到11世纪敦煌地区民间流行观音崇拜，而12世纪之后，整个西藏的集体认同就是以观音崇拜为中心而建立起来的。可以想见，悉补野贡迦王朝的领土不可能于一夜之间变成了观音菩萨的化土。这种建构无疑是建立在良好的民间信仰基础之上的，诸如密教葬仪和治病消灾等仪轨的传播。敦煌发现的许多观音崇拜的文本亦见于《西藏文大藏经》中，这也表明了观音崇拜在两个地区之间的关联性，暗示了“黑暗期”吐蕃中心地区的民间也流行着同样的仪轨崇拜；再者，我们通过敦煌大瑜伽“三昧耶”等文本，推知藏传佛教密教团体在敦煌地区不仅以藏文传法，而且保持着自我的独立性和认同感，反倒吸引了不少汉人信众。这也不能不让人联想到或许他们与吐蕃中心地区的某些团体尚有联系。所以无论从经院系统，还是民间系统来看，敦煌密教文本都反映了当时吐蕃核心地区的佛教发展情况。此外，朵康地区是多族群聚居之地，无论是回鹘，还是此后在1038年建“大白高国”（西夏）的党项人都曾在这一地区活跃，而回鹘文和西夏文的藏传佛教文本也大量出土，且在时间上也承接敦煌古藏文文献，并且回鹘和西番上师最早在12世纪上半叶就已经在西夏的王庭中担任着“国师”和“帝师”的职位，这或也从另一个侧面反映出藏传佛教在此期间于吐蕃中心向其周边地区扩展的趋势。

让我们再次回到布思端对明剑的历史分期批判之上。第三，布思端认为“中弘期”和“后弘期”之间没有间断，所以“中弘期”一说并不成立。他指出，“前弘期”和“后弘期”是完全不同的两

个时期，因为之前的教法全部被朗达玛毁灭。他还引用班智达章那巴（Tshan nag pa）的说法，提出后弘期是由“朗达玛灭佛”这一事件而划分的，并强调朗达玛之后卫藏地区全无教法的状况持续了一些年。布思端进而重点叙述了阿里地区在天喇嘛的支持下以仁钦桑波为代表的新译密续派的译师们的活动，强调佛法由下部（东部）西藏开始，由阿里地区而广弘。我们从布思端的分期中看到的是，他主张以“朗达玛灭佛”为“前弘期”之终止，并以仁钦桑波开启的新译密续派的翻译活动为“后弘期”的起始。但是，我们也在其中看到了他的一些“犹豫”，比如对七十年说和一百零八年说不置可否，并未明确如何来界定“黑暗期”。实际上，他是在不同的划分标准中彷徨：一是，以僧团和寺院于吐蕃中心地区的复现为标准，即戒律文本的传承为准；二是，以密续文本的翻译和传播运动为准，即以新译密续派的活动为准。布思端显然更倾向于后者，即将阿里地区的仁钦桑波和吐蕃中心的卓弥译师和桂译师等的翻译活动一视同仁，强调佛教文本首先于阿里地区再次翻译，突出教法的重新传入的意义，将“后弘期”的开始与“新译密续派”的兴起联系在一起。如果我们将布思端的历史分期标准放在他一生所致力于的佛教文本的标准化运动中来看，特别是其日后所建立的佛教文本编辑的标准来看，无疑是有意为之，后面将有详细讨论。

## （二）“东部戒律传承”和“新译密续派”：后弘期起始时间的争论

我们知道，戒律文本共分三次传入西藏：一是在赤松德赞时期由寂护传入，而为喇钦贡巴饶塞（Bla chen dGongs pa rab gsal, 832—915 或 892—975）和卫藏十人等于东部朵康地区复兴，即所谓“东部戒律传承”或“下部戒律传承”（*smad 'dul*）；二是在阿里地区由天喇

嘛智光邀请法护 (Dharmapāla) 传入的“西部戒律传承”或“上部戒律传承” (*stod 'dul*)；三是班钦释迦室利跋陀罗于 13 世纪早期传入的“中部戒律传承” (*bar 'dul*)。“下部戒律传承”主要被宁玛和格鲁派接受，“中部戒律传承”被萨迦和噶举派，以及部分格鲁派所接受，而“上部戒律传承”今已不存，对其所知甚少。其中，遵循释迦室利跋陀罗所传的“中部戒律传承”形成的“一座食” (*stan gcig pa*) 苦行的游方僧团之四支派 (*Jo gdan tshogs pa bde bzhi*) 在此后的数个世纪中穿行于藏地寺院之间为众人授戒，影响了一大批僧人的日常作息和饮食生活，形成了一种素食主义的风尚潮流，令许多大师放弃饮酒与吃肉。<sup>[1]</sup>甚至有记载说：直贡派创始人吉天颂恭罹患严重肺病，但是因为其恪守“一座食”之苦行，不茹荤腥，拒绝服用以牦牛肺熬成的粥，竟致一命归天。由此一斑或可见此种戒律传承于当时曾经是何等地深入人心。<sup>[2]</sup>

释迦室利的戒律传承之所以为“新译密续派”广泛接受，其根本原因是瑜伽母密续于当时已发展成熟，故印度寺院戒律系统包含着“三律仪” (*trisaṃvara*) 思想，兼顾了密教修习。简单说来，即已将金刚“三昧耶”纳入到了寺院的戒律体系之中，已见前述。另有一种说法认为，包含“三律仪”思想的戒律文本已经于 1042 年阿底峡传入

---

[1] Jörg Heimbrel, “The Jo gdan tshogs sde bzhi: An investigation into the history of the four monastic communities in Śākyaśrībhadrā’s vinaya tradition,” in Franz-Karl Ehrhard & Petra Maurer eds., *Nepalica-Tibetica: Festgabe für Christoph Cüppers*. 2 vols. Beiträge zur Zentralasienforschung 28/1. Andiastr: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies GmbH, vol. 1, 2013, pp. 187–242.

[2] Hou Haoran, “Some Remarks on the ascetic discipline of the ‘single mat’ within the ‘Bri gung bKa’ brgyud pa tradition,” in Olaf Czaja and Guntram Hazod (eds). *The Illuminating Mirror: Festschrift für Per K. Sørensen*, on the occasion of his 65th Birthday, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag: Princeton university Press, 2015, pp. 203-216.

西藏，但这应该是一种误解。虽然当时印度可能已经出现了包含密修的戒律文本，但阿底峡本人接受的是《说出世部》(*Lokottaravāda*) 戒律文本，而非当时“东部戒律传承”所秉持的《根本说一切有部》(*Mūlasarvāstivāda*) 之戒律文本，故当时西藏很多僧团拒绝了他的拜访和讲学。阿底峡对西藏僧人受戒以及戒律文本的影响甚小。<sup>[1]</sup>

在西藏的历史书写传统中，卫藏十人显然是寺院建筑和僧团体系复兴的代名词。他们的名字下面通常是一连串弟子传承和所建寺院的名单，这些寺院的名单上有时候甚至还会把同一个寺院以不同的名称列举出来充数，而另外一些在这一时期建立的寺院却不在这个名单之中，其历史真实性有待商榷。从这些弟子的名字来看，许多都是出身于西藏各地方的贵族子弟，他们从卫藏各地云集到鲁梅等人门下受戒后返回各自的故乡以图复兴教法。前弘期佛教主要在吐蕃王室贵族中传播，而在吐蕃帝国崩溃以后，这些王室和贵族成员对西藏分而治之，依旧在其家族内部保持着佛法的传承，如此前我们已经讨论过的《金刚概法》于“黑暗期”在家族系统中的父子传承特色。后弘期早期的西藏寺院基本上皆以家族结构为组织核心，在他们叙述和重构家族起源的文本中也透露出刻意“佛教化”的痕迹。这些都无不说明佛教在西藏中心地区的复兴是得到了地方贵族的支持。悉补野贡迦王朝崩溃以后，何谓西藏？这一定是此时萦绕在藏人心目中的疑惑和迷茫。如同古格的天喇嘛一样，与其说卫藏地区的地方贵族们对于佛教的狂热和虔诚，不如说此时他们清醒地意识到了佛教对于重新建立藏人之“集体认同”的重大意义。他们亟需通过受戒这种仪式，利用佛教以寺院和僧团为中心的组织

---

[1] Hurbert Decler, “Atisha’s Journey to Tibet,” in Donlad S. Lopez Jr. ed., *Religions of Tibet in Practice*, Princeton: Princeton University Press, 1997, pp. 157-177.

形式来使自己的地方统治合法化。<sup>[1]</sup>

我们从前面对敦煌藏文密教文本的分析中已经知道，在吐蕃帝国崩溃和寺院关闭之后的所谓“黑暗期”，没有中央政教权威对密法的控制，密教修行于藏地在家俗人中蔚然成风，并借鉴和融合了苯教的仪轨系统。“东部戒律传承”乃吐蕃遗珠，其所传的文本为流行于前弘期的戒律文本、阿毗达磨以及般若经典文本等，更排斥在家修行者和密教法门，如《第吴教法史》中记载洛敦多杰旺秋（Lo ston rDo rje dbang phyug）和巴楚臣洛追（rBa tshul khriims blo gros）拒绝给三个密教行者（*sngags pa*）还礼而差点遭到刺杀，而前者更被指责为抢夺寺院而在1035年毒死了苯教伏藏师（*gter bton/ston*）协千路噶（*gShen chen klu'i dga'*）。这种叙事的背后反映的是“东部戒律派”与当时的密教在家众和苯教徒之间尖锐的矛盾，而其教派内部对能否修习密法也产生了分歧，例如鲁梅的再传弟子扎巴恩歇（*Grwa pa mngon shes*, 1012—1090）醉心于研习新旧密续，被控引诱“东部戒律派”的一些弟子修习密法，以致被鲁梅的大弟子枯敦尊追雍仲（*Khu ston bTson 'grus g.yung drung*, 1011—1075）、塘波且寺（*Sol nag thang bo che*）寺座，以黑魔法追杀，后不得不还俗并逃至雅砻河谷地区创立了建叶寺（*sPyan g.yas*）。<sup>[2]</sup>

这些矛盾和问题产生的根源实际上是新的戒律文本翻译和传播的滞后所致，“东部戒律派”尚不知道此时的印度已经针对涉及“性和暴力”的瑜伽母密续和行者传统的发展而产生了将密教的“三昧

[1] Roberto Vitali, “The Role of clan power in the establishment of religion (from the kheng log of the 9-10<sup>th</sup> century to the instances of dByil of La stod and gNyos of Kha rag),” in Christoph Cüppers ed., *The Relationship between Religion and State: (chos srid zung 'brel) in Traditional Tibet, Nepal*: Lumbini International Research Institute, 2004, pp. 105-157.

[2] Davidson 2005, pp. 105-107.



耶”吸收在内的、调和在家行者和寺院僧众的“三律仪”戒律文本，于是无法在寺院的体系内兼容密法修习。这种新的戒律系统要在两个世纪之后，随着释迦室利入藏以及“新译密续派”文本的翻译活动而被介绍到西藏，经由萨班之手而成为日后西藏寺院系统的组织架构。如此，我们或可如此理解，“东部戒律派”对于西藏佛教复兴的贡献在于迅速地复苏了佛教的地方组织和机构，但是这一传承重回藏地后和本土的密教发展有些“水土不服”，而当新译密续派由阿里地区进入卫藏时，一些地方贵族和寺院迅速拥抱了更加适合西藏本土和代表着印度最新的密教思想的瑜伽母密续，后又接受了释迦室利的戒律系统，逐渐形成了由依靠世袭传承 (*gdung rabs*) 而转向倚重寺座传承 (*gdan rabs*) 的教派和寺院。

由以上讨论可以看出，不同的历史文本对何谓卫藏地区“处于黑暗中” (*mun pa'i smag rum*) 的界定是不同的，更有甚者以请阿底峡 1042 年入藏为“黑暗期”之结束 (841—1042，长度为 202 年!)。但是，我们可以稳妥地说，在以布思端为代表的“两段式”分期的历史书写传统中，这个夹在“前弘期”和“后弘期”之间的部分通常被称为“黑暗期”。然后，我们或可以俏皮地说，正是因为“前弘期”和“后弘期”在历史书写和传统创造中不断地被美化，而愈发变得光明正大起来。相形之下，“黑暗期”就变得越来越“黑”了。“黑暗期”的这种“黑暗”是在旧译密续派和新译密续派的竞争当中才被不断地“抹黑”的。这背后透露的根本问题其实是，人们应当如何去理解和书写密教。

### (三) 西藏的“黑暗期”和欧洲中世纪的“黑暗时代”

许多西方学者已经将藏传佛教的“黑暗期”与欧洲中世纪的“黑暗时代” (约 476—800 年，或 500—1000 年) 作过比较，在欧洲的



历史书写中“黑暗时代”一词源于拉丁文 *saeculum obscurum*，最早由意大利学者彼特拉克（Francesco Petrarca）在 1330 年代提出，原意是为了大力批评通俗拉丁语文学，形容这些后罗马时代的人们如同被“昏昧的黑暗所包围”，如果拿古希腊和古罗马等古典时代的文学作品（classical antiquity）与通俗拉丁语文学（late antiquity）相比较，就仿佛光明之于黑暗（light-versus-darkness）。<sup>[1]</sup> 由前面的讨论，我们知道“光明与黑暗”，或“黑与白”的正反二分的譬喻法（dichotomy metaphor），也曾在敦煌文本中出现之葬仪的“替代文”，以及“拉隆白吉多杰的仪式性刺杀朗达玛”的叙事中多次出现，象征着一种善良与邪恶、神灵与妖魔的对比。彼特拉克之后的史学家把“黑暗时代”这种原初用来指代拉丁语文本特点的词汇的适用范围扩大到东罗马帝国灭亡和文艺复兴时期之间的数个世纪，不仅指拉丁语文学的式微，而且指当时可靠历史资料的缺乏、经济衰退、人口数量下降、建筑以及物质文化成就都相当少等等。后来的拉丁学者断章取义，而通俗流行文化更以充满想象的笔调来描述中世纪时期的退步，夸大其贬义的一面，于是相对于前后两个时期的“光明”，这一时期变得黯淡起来，既黑暗又腐朽。随着文艺复兴的到来，14、15 世纪的人文学者认为他们已经进入了现代时期，于是他们把夹在古典时期和现代时期的时段称之为“中间时期”，英文“中世纪”（Middle Age）一词即由此而来。然而，20 世纪之后，随着考古新材料的发现和出土，学者们逐渐意识到此前对欧洲“黑暗时代”的传统认识的误区，究其原因：一方面是因为这一时期的文化呈现出另外一种

---

[1] Theodor E. Mommsen, “Petrarch’s Conception of the ‘Dark Ages’,” in *Speculum*, vol. 17, No. 2, 1942, pp. 226-242.

特色，而此前由于资料的缺乏误导了历史学家们的书写；另一方面是由于在 16、17 世纪之间，以马丁路德（Martin Luther）等为首的基督教徒为了推行宗教改革运动（Protestant Reformation），不断地把“中世纪”描绘成天主教堕落腐化的时期。<sup>[1]</sup>

比较西藏的“黑暗期”和欧洲的“黑暗时代”的叙事传统可知：首先，学者们对于西藏历史上的“黑暗期”的误解很大程度上是由于该时期的文献资料的缺乏导致的，对敦煌藏文密教文本断代的重新认识则弥补了这一不足；其次，西藏“黑暗期”是在历史的书写和文本的创造中产生、变化、发展和成熟，甚至于今天依然对藏传佛教产生着影响的一种“活着”的传统，而这种创造动力不同于欧洲“黑暗时代”的是：它不是来自于一种对于腐化堕落的厌弃，或者说一种改革的动力，如噶尔梅等学者的错误读解（下面将讨论），而是源自于藏人心中挥之不去的“印度情结”。“印度情结”这一概念来自凯普斯坦先生对西藏文文献之特点的认识，他曾指出“11 世纪，西藏文献的特点是印度的变形，从一个遥远的异国他乡变成一个遥远但却能让藏人在其中寻找到他们自己的想象中的世界的异域”，而这种寻找可概括为两种：“在印度中找到他们自己”（*found themselves in India*）或者“在他们自己身上找到印度”（*found India in themselves*）。<sup>[2]</sup>

---

[1] Kathleen Verdun, “Medievalism,” in William Chester Jordan (ed.), *Dictionary of the Middle Ages*, Supplement 1, ACLS, 2004, pp. 389-397.

[2] Matthew T. Kapstein, “The Indian Literary Identity in Tibet,” in Sheldon Pollock ed., *Literary Cultures in History: Perspectives from South Asia*, Berkeley: University of California Press, 2003, pp. 747-802.

#### （四）新旧密续派之争及《西藏文大藏经》《宁玛十万续》和“伏藏”文本的形成

于11世纪至14世纪之间，藏传佛教一直沉浸在对印度的寻找之中，无论对于旧译密续派，还是新译密续派，他们所谓之“印度”都不过是各自想象中的“新大陆”罢了。简而言之，在这一寻找中，宁玛派将目光投向了7世纪到9世纪的吐蕃帝国，那是他们眼中古老的印度佛法正统之所在。他们热切地希望在那里找到宁玛教法的源头活水，于是创造出了“伏藏”(*gter ma*)文本系统。籍于此，他们不仅依靠伏藏师这一特殊群体，从遥远的过去，那个吐蕃黄金时代，“发掘”或者说“发明”出适应于后弘期密教思想发展的“大圆满”和“凝滴”(*snying thig*)文本，也发掘出许多描述吐蕃王室和印度班智达如何于前弘期传播佛教的丰功伟绩的传记。于是凭借这样的文本传统，宁玛派不断地丰富他们对于黄金时代的想象和重构，创造了“记忆中的过去”(*remembered past*)。在这种记忆中，佛教是在“三圣王”松赞干布、赤松德赞和赤热巴巾的支持下，由印度高僧寂护(*Śāntarakṣita*, 725—788)、莲花生(*Padmasambhava*)、莲花戒(*Kamalaśīla*, 713—763)和无垢友(*Vimalamitra*)等人为了利益藏人而有目的地建立。上述这些人物正是吐蕃帝国黄金时代记忆的核心，被视为“文化英雄”(Culture Hero)而受到崇拜。可以说，宁玛派在有关吐蕃的黄金时代的记忆中找到了他们的“印度”，而在他们看来后弘期的传法活动，即是佛教徒们在吐蕃黄金时代的文化英雄们开辟的道路上继续执行着后者的光荣使命。<sup>[1]</sup>

[1] Sven Bretfeld, "The Great Debate of bSam yas: Construction and Deconstruction of a Tibetan Buddhist Myth," in *Asiatische Studien* LVIII. 1, Bern: Lang, 2004, pp. 15-56.

新译密咒派则携带重金远赴圣域寻找印度法本，或将印度班智达们迎请至藏地合作，热火朝天地翻译这一时期流行的瑜伽和无上瑜伽密续。据当时入印度必经之地藏南门巴 (*smān pa*) 地区的乡民们回忆，经过门巴地区，远赴北部印度和尼泊尔等地求法的藏人一时间如过江之鲫，乃至当地流传一句谚语：“所有西藏的神灵和鬼怪们都南下去了尼泊尔！” (*mun kun na re bod gyi lha 'dre thams cad lho bal du srong zer ba*)。为了迎请印度上师或者写本，藏人们通常身负重金，以致此地强盗横行，治安极为险恶；加上气候和疾病等原因，不少人死在求法路上。野心勃勃、年轻气盛的桂译师枯巴拉拶于马尔巴和卓弥等上师处寻求密法不得，故而心生怨愤，只身三赴印度学法，并一心想迎请铭得哩巴 (*Maitripa*) 入藏，以打破二者对密续教授的垄断局面。在经过门巴地区时，他亦十分紧张，惴惴不安，把携带的金子熔化后灌入骷髅头中藏匿，或许是因为这种紧张情绪导致了其心理防线的松懈，精明强干的桂译师枯巴拉拶竟没有识破迦耶达啰 (*Gayadhara*) 上师的伪装，将后者奉为铭得哩巴上师而迎请入藏。<sup>[1]</sup>

新译密续派上师们对印度如此沉迷，乃至前赴后继，不惜重金，奋不顾身，死而后已，所为者何也？实际上，他们求法的目的为的都不过是一种密续文本，即于印度北部地区的寺院那兰陀 (*Nālandā*)、超岩寺 (*Vikramaśīla*) 与菩提伽耶 (*Buddhagāya / Vajrāsana*) 兴起的、借鉴了湿婆教 (*Śaivas*) 的文本和仪轨、形成的以证解和瑜伽为中心的、突出女性神 (瑜伽母) 在仪轨和实修中的作用和地位的瑜伽母怛特罗文本，比如《喜金刚本续》 (*Hevajra Tantra*) 的中心部分教授喜金刚与其明妃无我佛母 (*Nairātmyā*) 的仪轨，而《胜乐本续》

[1] Cryus Stearns, *Luminous Lives: The Story of the Early Masters of the Lam 'bras Tradition in Tibet*, Boston: Wisdom Publications, 2001, pp. 93-97.

(*Cakrasaṃvara Tantra*) 的主体则针对胜乐金刚与其明妃金刚亥母 (Vajravārāhī) 的崇拜。在藏人对瑜伽母密续运输、翻译、接受和吸收的过程中, 北部印度地区的佛教中心和大德逐渐成了藏传佛教教法的源头和权威的象征, 而新译密续派形成了一套以印度为中心的判别文本的真实性 (authenticity) 和权威性 (authority) 的标准。<sup>[1]</sup>

佛教中所说的“著作权” (authorship) 的概念, 区别于现代语境下的“著作权”。在佛教语境中, 文本是“集体创作”的结果, 有神化的作者 (divine author)、原始的编辑者 (original redactor)、埋藏师 (concealer) 和掘藏师 (revealer) 等等, 在这个过程中, 每一个角色都可能参与过我们最终看到的文本的“创作”。然而, 新译密续派则将“判别文本的真实性和权威性”的标准建立在“鉴定文本是否是从印度文本翻译而来”, 以此为准绳从根本续文本、注释续文本和口传传承来全面检验宁玛派教法, 使得与法本传入时已相对年代久远而又经历了中间近百年的寺院体系崩溃的宁玛派难以招架, 于是一些占据宁玛派教法中心地位的旧译密续纷纷被判为“伪经”。这实际上是以翻译能力为中心形成的新贵族对于吐蕃旧贵族的挑战, 是一场社会阶层和经济结构的变迁运动。对宁玛派教法的批判与对“黑暗期”的强调无疑是为新译密续派建立自己合法性服务的。在印度情结的驱使下, 新译密续派迅速地将这种标准“升级”, 变成从地理和种族两个层面来判别文本的“权威性”: 若该文本出自印度地区或

---

[1] Harunaga Isaacson, “Tantric Buddhism in India (from c. A.D. 800 to c. A.D. 1200),” *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart. Band II*. Hamburg: Internal Publication of Hamburg University, 1998, pp.23-49; 亦参见沈卫荣:《关于密教的定义、历史建构和象征意义的诠释和争论: 对晚近西方密教研究中几篇重要论文的评述》, 载沈卫荣主编:《何谓密教? 关于密教的定义、修习、符号和历史的诠释与争论》, 北京: 中国藏学出版社, 2013年。

出自印度人之手，则必为真实和权威；相反，若出自他地或写成于藏人、汉人等非印度人之手则多为疑伪，更发展出一种当时最为流行的印度班智达和西藏译师合作的权威译经模式。在对印度狂热的追捧潮流中，新译密续派亦盲目地接受了许多由印度“班智达”为了满足西藏的市场需求而伪造的，或由藏人在尼泊尔和印度地方写作，又带回藏地装模作样地“回译”成藏文的“非印非藏”的“灰色文本”（gray texts）。<sup>[1]</sup>

在所有批判宁玛派教法的声音中，桂枯巴拉拶无疑是最为尖锐和具有代表性的，他一直被学界视为批判宁玛派之“交合和度脱”（*sbyor sgrol*）法门为堕落的密法，代表着新译密续派之“纯净主义”（*puritanism*）的改革主张的典型。学界甚至将之与格鲁派的创始人宗喀巴一起被视为反击宗教腐化堕落的宗教改革家。<sup>[2]</sup> 根据美国印藏佛教学者魏德梅耶（Christian K. Wedemeyer）先生晚近的研究，这其实是新近形成的一个误解。它主要源自于噶尔梅对于天喇嘛智光所颁布的法令（*bka' shog*）和其侄子寂光（*Zhi ba 'od*）的公开信（*'byams yig*）的误读。此二者的确批评“大圆满”法是将密教引入歧路的罪魁祸首，并对《秘密藏续》的权威性提出了质疑，但是它们并没有明确针对“交合和度脱”的仪轨本身。之所以形成这种误解，其原因有以下几点：首先，新译密续派尤其如桂枯巴拉拶对《秘密藏续》

---

[1] Ronald Davidson, “gSar-ma Apocrypha: The Creation of Orthodoxy, Gray Texts, and the New Revelation,” in Helmut Eimer and David Germano eds., *The Many Canons of Tibetan Buddhism*, Leiden: Brill, 2002, pp. 203-206.

[2] Samten Karmay, “The Ordinance of Lha Bla ma Ye shes 'od,” in Michael Aris and Aung San Suu Kyi eds., *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson: Preceedings of the International Seminar on Tibetan Studies, Oxford 1979*, Warminster, UK: Aris and Philips, 1980, pp. 150-162.

的批评主要针对的是该文本可疑的印度来源，批判其并不是译自梵文。然而，由于《秘密藏续》的主题与“交合和度脱”的仪轨密切相关，所以后来的学者尤其是噶尔梅将针对《秘密藏续》是否为伪经的批判，联想和误读成对于“交合和度脱”之仪轨的批评。若检验枯巴拉拶留下的为数不多的作品之一《驳斥错误的曼陀罗》(sNgags log sun 'byin) 即可获知：桂译师于其中列出了一些和《密集》有关又有确证的印度源头的文本，视其为未被污染的教法 (*dri ma med pa'i chos*)，而批判《秘密藏续》并不存在于印度，而是作为莲花生二十五弟子之一的玛宝胜 (rMa rin chen mchog) 在藏地伪造，并且批判大小素尔译师的注释文本，将其称为“错误的、由藏人创作的、被污染的教法” (*bod kyi byas pa'i chos log dri ma*)。由此我们也可以看出在枯巴拉拶的标准里未被污染的教法就是来自印度的教法，被污染的教法就是藏人所创造的教法，其判断仅仅关乎文本是否源自印度，与“交合和度脱”的仪轨无涉。枯巴拉拶列举出一系列污染和纯净的教法名单，其目的在于告诉他的读者们只有 11 世纪之后新译密续派翻译的文本才是纯净无垢的教法，而宁玛派所传的、无法确证印度源头的教法则是被污染的、不可信的。<sup>[1]</sup>

其次，这种对于“黑暗期”的误解还源自前现代学者的一种历史的模拟情结，尤其是 1911 年出版的《大英百科全书》将西藏的“黑暗期”比作欧洲的“黑暗时代”，将马丁路德与宗喀巴做对比。而且，极为类似的是，在藏传佛教中，原本用来指代文本特色的“被

---

[1] Christian K. Wedemeyer, “Sex, Death and ‘Reform’ in Eleventh-century Tibetan Buddhist Esotericism: Khug pa lha btsas, *spyod pa* (*caryā*), and *mngon pa spyod pa* (*abhicāra*),” in Todd Lewis and Bruce McCoy Owens eds., *Sucāruvādadeśika: A Festschrift Honoring Prof. Theodore Recharidi*, 2014, pp. 240-260.



污染的、不净的”一词，与这一时期联系起来，就被理解为描述世风日下、道德沦丧，逐渐脱离其原意。在佛教的语境下，人们往往会把腐化和堕落，污染和不净，与酒肉、交合和度脱自然地联系在一起，而在密教中这些又和宁玛派的大圆满和大瑜伽密法密切相关。于是，作为宗教改革家身份的宗喀巴就自然会对这些他们所谓的腐化堕落的现象，如秋风扫落叶一般地清除殆尽。实际上，无论是枯巴拉拶，还是宗喀巴，在他们有关《密集》的注释中都花了很大的篇幅来叙述以“交合和度脱”为中心的仪轨。另外，人们对此所产生的误解，还在于他们潜意识里就将以“交合和度脱”为中心视为一种原罪，而没有将此放在密教的语境中来理解，忽略了对于 *sbyor sgrol* 的仪轨的批判还有另外一种层次，即批判因为错误的教法和错误的解释而导致的错误的 *sbyor sgrol* 的修行，批评的目的在于杜绝错误，而不在于拒绝仪轨本身。最后，需要指出的是，布思端在他的《佛教史大宝藏论》中明确指出智光和寂光在诏令中明确地批评 *sbyor sgrol* 仪轨。其中的原因值得玩味，这可能涉及以上所述之各种因素。然而，如果我们将此放在布思端一生致力的大藏经的编辑和标准化运动中来看，或则可以得到更好的解释。

于 13 世纪和 14 世纪之间，布思端引领了席卷整个西藏的佛教文本的标准化运动，其编订的夏鲁寺版《西藏文大藏经》也成为日后其他藏文《大藏经》的模板，对整个西藏的文本标准化运动影响至深。在“印度情结”的驱使下，新译密续派形成的文本判别标准是经由布思端编订《大藏经》而最终成为整个西藏奉为圭臬的标准。我们对于《西藏文大藏经》存在一种不加甄别的迷信，笼统地以为藏文翻译是机械和忠实地对译梵文原典的结果。当然，西藏在吐蕃时期就已经编订了《翻译名义大集》，厘定了译经的标准语，在此前提下形成的藏文翻译的确对我们还原梵文佛经原典大有裨益。即便如



此，稍有翻译常识的人都知道，文本翻译除了要正确地理解原文的字词，选择恰当的对译词汇之外，还必须正确地处理语境（context）和句法（syntax）等复杂的问题，而单就梵文文本来说，对于文本中合成词（composition）的结构分析和意思的理解也考验着它的译者们。根据魏德梅耶近期对于不同版本的《西藏文大藏经》，尤其是针对其中存有不同的异译文本而又有梵文底本的文献的对勘研究，以及在诸如宗喀巴等人的作品中引用的异译本（这些异译本因为没有人藏现已不存）同样也存有梵文底本的文献比较研究显示，实际上被收入到夏鲁寺《西藏文大藏经》中的译本未必比其他的译本高明，有些质量甚至不如被排除在外的那些译本。<sup>[1]</sup>

由此可见，《西藏文大藏经》中保存的译本也并非都是质量最好的译本，而常常是在历史中因为主观或者客观的因素保存下来的唯一译本。布思端在编订《西藏文大藏经》将一大批宁玛派的旧译密续视为疑伪经排除在外，这些被排除的文本很大一部分进入了《宁玛十万续》（*rNying ma rgyud 'bum*）之中，构成为宁玛派的教传（*bka' ma*）系统。此外，他在为《西藏文大藏经》编目时还曾暗示宁玛派的伏藏系统不过是为了让“和尚的教法”进入西藏。此处“和尚的教法”当然指的是备受新译密续派诟病的宁玛派的“大圆满”教法。很明显，布思端不过是利用“吐蕃僧诤”这一创造出来的传统将伏藏和汉地以及和尚联系起来，利用他的“印度标准”来否定伏藏文本的真实性和权威性。这和他指明智光和寂光批判 *sbyor sgröl* 的仪轨

---

[1] Christian K. Wedemeyer, “Tantalising Traces of the Labours of the Lotsāwas: Alternative Translations of Sanskrit Sources in the Writings of Rje Tsong kha pa,” in Ronald M. Davidson and Christian K. Wedemeyer eds., *Tibetan Buddhist Literature and Praxis: Studies in its Formative Period, 900-1400*, Leiden: Brill, 2006, pp. 149-182.

有异曲同工之妙。为了贯彻这种标准，布思端甚至不惜将对萨迦派同样极为重要的、并且有确定印度源头的《金刚橛法》排除在《西藏文大藏经》之外，以达到排斥宁玛派密法的目的。他的作法也遭到来自新译密续派内部的批评，例如《青史》的作者软奴班就曾批评布思端在编辑《甘珠尔》时把对宁玛派极为重要的《秘密网续》（*Guhyamūla tantra*）排除在外，却在《丹珠尔》中收入了其注释文本《密集释》（*Guhyasamājatika*），而后者大量引用了《秘密网续》的章节。<sup>[1]</sup> 又如在《文殊真实名经》（*Mañjuśrīnāmasaṃgīti*）的选定上，布思端也表现出他在选择译本时的意趣和偏好。《文殊真实名经》是一部在赤松德赞时期就被翻译成藏文的密续，已出现在《丹噶目录》当中，在敦煌也发现了该文本的残卷，同时也被收入《宁玛十万续》中（vol. 15, pp. 97-118），只是并未给出具体的译者。在后弘期，仁钦桑波很大程度上依靠这篇旧译成就了他自己的“翻译”，尔后洛追丹巴（*Blogros brtan pa*）重新对仁钦桑波的“翻译”进行了字面上的编辑修改，使其看上去更像是从梵文本机械地翻译而来的新译本，而正是洛追丹巴编订后的文本得到布思端的认可，被收入《西藏文大藏经》中。由此可见，布思端在编辑《西藏文大藏经》时，对不同异译本的选择带有强烈的教派色彩。他首先要保证甚至苛求被选择的译本要明确地表现出“翻译自印度”的特色，以达到突出和强调新译密续派的“印度标准”的目的，但对该文本翻译的质量到底如何并不过分深究。<sup>[2]</sup>

[1] E. Gene Smith, *Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau*, Boston: Wisdom Publications, 2001, pp. 16-17.

[2] Ronald Davidson, “The Litany of the name of *Mañjuśrī*: Text and Translation of the *Mañjuśrīnāmasaṃgīti*,” in Micheal Strickmann ed., *Tantric and Taoist Studies: In honor of R. A. Stein*, Bruxelles, 1981, pp. 12-15.

无论是布思端将“黑暗期”的结束定在 10 世纪末，将古格地区和卫藏地区的新译密续运动视为无间断的后弘期，还是他批判宁玛派的“交合和度脱”仪轨和伏藏的传承，亦或在编辑《西藏文大藏经》时将一批旧译密续排除在外，都不过是为了围绕着“印度”这个中心，突出和强调新译密续派的权威性，在这一点上布思端和其他新译密续派别无二致。对于他们来说，11 世纪之前传入西藏的教法则变成了可疑的、藏人杜撰的、不洁的、被污染的教法，只有他们所传的教法才是印度之正统，这无疑加深了后来的人们对“黑暗期”的误解。

对新译密续派的批评和指摘，荣宋是第一位站出来响应这种批评与质疑，并为《秘密藏续》和大圆满法的权威性作辩护的宁玛派学者。从他的响应中我们也可以看出新旧密续派之间的争论完全是针对不同的“印度标准”的阐释，而并不涉及“交合和度脱”之仪轨等。荣宋的回应总结如下：第一，后弘期，相当一部分流传的写本和教法是印度班智达为了谋求巨大的经济利润，利用藏人求法之心切而在藏地伪造出来的，或者是由西藏学者伪造的，他们先在尼泊尔创作出文本，再带它们回藏地，回译成藏文，而更有甚者不过是把旧译稍作改动润色充作新译。第二，在前弘期，所有的印度文本都已被翻译，新译密续派重译的文本主要是瑜伽母怛特罗。这类文本在前弘期时尚存于天界，还没有从空行母处降落于人间。第三，早期怛特罗落入凡间时，以菩提伽耶东北部的撒霍尔（Za hor）为中心，故早期写本艾萨克霍尔字体书写，而且前弘期入藏的班智达也来自这一地区。在后弘期，来自摩揭陀的班智达无法读出这些文字，故无法辨识来自撒霍尔的文本。又因该地遭遇灭法，撒霍尔的班智达在后弘期无法被迎请至吐蕃再译旧密续。除此之外，他还指出吉祥狮子（Śri simha）只是得到一些大圆满的教法并将之传于

毗卢遮那，而大部分大圆满教法的梵文本仍存于菩提伽耶寺下。<sup>〔1〕</sup>

荣宋的声音无疑代表了当时宁玛派对新译密续派批判的基本态度，总结如下：第一，印度佛教文本在前弘期时已全部被翻译成了藏文，未翻译的只是当时还没有出现的瑜伽母续。第二，印度佛教中心发生地域上的转移之后，后弘期的班智达已经不同于前弘期入藏的真正班智达，他们无法辨认书写旧译密续的梵文字体，故对其所本的梵本熟视无睹。此处字体的转化指的是在9世纪到11世纪之间克什米尔地区的悉昙体逐渐为天城体所代替的趋势。第三，以大圆满为代表宁玛派密法其源头是印度，因为灭法或战争导致传播这些法门的印度班智达及其梵文本在印度已难以见到。总之，荣宋的观点实际上是说正法所在的印度已经在前弘期通过班智达入藏和文本的翻译而被“转移”到了西藏，所以宁玛派教法的权威性无须外寻，这也是宁玛派创造吐蕃黄金时代的记忆和伏藏文本系统的出发点与合法性所在。

伏藏产生于10世纪晚期到12世纪，后来日益成为宁玛派针对新译密续派的挑战，不断地“发现”适应时代的新的教法的一种手段。伏藏传统兴盛导致了《宁玛十万续》的没落，许多宁玛派的上师醉心于通过伏藏系统恢复旧有的仪轨和教法，而使得《宁玛十万续》中的根本续文本缺少注释文本而不兴。西藏公认的第一位伏藏师可能是《娘氏教法源流》的作者娘惹尼玛沃瑟。作为伏藏师，他的合法性主要通过“业力的连续性”（karmic inherence）而获得，即他宣称自己是赤松德赞的转世，因在前世埋藏下伏藏，在今世能

---

〔1〕 Dorji Wangchuk, “An Eleventh-Century Defence of the Authenticity of the Guhyagarbha Tantra,” in Helmut Eimer and David Germano eds., *The Many Canons of Tibetan Buddhism*, Leiden: Brill, 2002, pp. 265-292; Davidson 2005: pp. 232-234.

重新发现它们，如根据娘惹尼玛沃瑟发现的伏藏品《善逝集》(*bde gshesgs 'dus pa*)，也是西藏第一个伏藏文本的陈述：这一文本是莲花生为了赞普赤松德赞而埋藏，因赞普是虔诚的佛教徒却为政事所累而不能专心修行，而埋藏此文本正是为了让他在来世空闲时修法。然而，当伏藏系统趋于成熟时这一说法演变成莲花生为了利益未来西藏的众生而设此伏藏。<sup>[1]</sup>

通过学者比对，《善逝集》与敦煌藏文本 ITJ 331.III（10 世纪中期）如出一辙。尼玛沃瑟称《善逝集》出自 8 世纪晚期曾活跃于藏地的印度僧人无垢友之手，而敦煌本的作者为匿名，该文本经过些许改编便构成了宁玛密续《事业圆满续》（*'Phrin las phun sum tshogs pa'i rgyud*）的八章至十一章。敦煌藏文本 ITJ 331.III 比尼玛沃瑟发现的《善逝集》要早将近二百年。<sup>[2]</sup> 根据以上的分析，我们已经知道：吐蕃王朝灭亡后，佛法在地方贵族内薪火相传；他们各自崇拜不同的本尊，保存一些不同的教法或者文本，而经过“黑暗期”的寺院体系的崩坏和图书数据的遗失，当佛教再次复兴时，这些教法和文本就显得珍惜可贵。尼玛沃瑟发现的《善逝集》极有可能是他从家族的收藏和传承中得到的法本，是与敦煌文本 ITJ 331.III 同一版本的不同抄本，而在当时的西藏则是难得的孤本。通过将文本归于无垢友名下并为之作注释的手法，尼玛沃瑟将孤本合法化，使之重新置于大众视野下，回归到文本流通中去。由此可见，早期伏藏文本中

---

[1] Janet Gyatsho, "The Logic of Legitimation in the Tibetan Treasure Tradition," in *History of Religions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1993, pp. 97-134; Daniel A. Hirschberg, "Karmic Foreshadowing on the Path of Fruition: Narrative Devices in the Biographies of Nyang ral Nyi ma 'od zer," *Bulletin of Tibetology* 45.1 (2010), pp. 53-78.

[2] Cathy Cantwell and Robert Mayer, *Early Tibetan Documents on Phur pa from Dunhuang*, Vienna: The Austrian Academy of Sciences Press, 2008, pp.65-135.

相当一部分极有可能是在前弘期曾传播过，但是在后弘期佛教再次复兴时被“遗忘”的文本。

另一方面，伏藏提供给宁玛派一种途径去建立他们源自吐蕃黄金时代的遗产和特权，如《摩尼宝卷》和《柱间史》也常被视为伏藏文本。这些文本“重现”了涉及许多叙述莲花生之神迹、西藏人的起源、法王如何将佛教引入吐蕃的文本，不断地塑造和丰富了对吐蕃帝国之“黄金时代”的想象，同时为了给伏藏提供合法性，一个重要的命题即要回答“为何埋藏伏藏”，而一个常见的理由即是对黑暗期到来的预言。此外，在13世纪以前，伏藏以物理形式（*physis object*）的写本为主，除此之外还有一部分伏藏指的是吐蕃帝国分崩离析之后赞普及王室贵胄的遗产，如佛像、法器、舍利和珠宝，甚至山川地域等等。<sup>[1]</sup> 活跃于13世纪的古如却旺（*Guru Chos dbang*, 1212—1270）是尼玛沃瑟之后宁玛派最重要的伏藏师。他所著的《大伏藏源流》（*gTer 'byung chen mo*）是目前所知西藏第一部研究伏藏理论的专著。古如却旺的这部著作对伏藏的发展和完善产生了深远的影响，如他于其中率先作出对伏藏文本传承的分类和系统化的尝试，对后来的伏藏师产生了深远的影响，如热纳林巴（*Ratna gling pa*, 1403—1479）和蒋贡工珠（*'Jam mgon kong sprul*, 1813—1899）等。更为可贵的是，古如却旺在《大伏藏源流》中对伏藏系统做了批判和检讨，如他批评一些伏藏师不学无术，浅薄无知，自身不能持有纯正教法，不顾众生利益，仅仅关心个人所得和财物，并警告读者说有伪造的伏藏品和假的伏藏师的存在，基于此他进一步强调说：个体的证悟乃是成为伏藏师的必要条件。由此我们也可以看出，伏

---

[1] Davidson 2005, pp. 210-213.

藏师对伏藏文本产生了越来越多的主观上的影响。<sup>[1]</sup>在此基础上，终于在14世纪发展出了一种新的伏藏类型“密意藏”（*dgongs gter*），这类伏藏指的是莲花生大士封藏在他于西藏的二十五位弟子的意念之中，尔后又在后来的伏藏师——通常他们声称自己是此二十五人的转世——的意念里被唤起的精神客体（*mental object*），如此形成的可追溯到莲花生与其二十五弟子的教法和传说不断地丰富了人们对于吐蕃“黄金时期”的想象。<sup>[2]</sup>

综上所述，在宁玛和萨玛文本之权威性的争论中，迫于萨玛派的攻击和“印度标准”的压力，宁玛派在《宁玛十万续》之外利用“伏藏”这一文本传承，发明了许多大圆满和凝滴的教法，“重现”了大量围绕着“三圣王”和莲花生等文化英雄的记述，形成了“七个传承”和“四个过程”的历史叙事模式，不断地丰富了人们对于吐蕃8世纪至9世纪黄金时代的想象。不仅如此，在新译密续派的压力下，宁玛派对一些旧译进行“改造”，为许多缺乏译经信息的早期译本附加上题记，将之归到前弘期的重要印度班智达及其藏人弟子名下。上述这些作法与荣宋在响应枯巴拉拶的攻击时所表达出来的思想一脉相承。通过文本的创造和历史的重构，宁玛派之目的与

---

[1] Janet Gyatsho, “Guru Chos-dbang’s *gTer ’byung chen mo*: An early survey of the treasure tradition and its strategies in discussing Bon treasure,” in *Tibetan Studies: Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Pagnernes 1992*, Oslo, 1994, pp. 275-287; Andreas Doctor, *Tibetan Treasure Literature: Revelation, Tradition, and Accomplishment in Visionary Buddhism*, New York: Snow Lion Publications, 2005, pp. 21-22, p. 200, n. 38.

[2] Jacob P. Dalton, “The Early Development of the Padmasambhava Legend in Tibet: A Study of IOL Tib J 644 and Pelliot tibetain 307,” *Journal of the American Society*, Vol. 124, No. 4, pp. 759-772; Holly Gayley, “Ontology of the Past and its Materialization in Tibetan Treasures,” in James R. Lewis and Olav Hammer eds., *The Invention of Sacred Tradition*, London, Cambridge university Press, 2007, pp. 213-240.



用意并非在于否定和颠覆新译密续派的“印度标准”，而是在新译密续派设定的框架下，将宁玛派的权威性建立在对吐蕃黄金时代的发现、想象与重构之上来形成他们自己的“印度”。瑜伽母怛特罗的集大成之作《时轮》宣告了印度佛法的黄昏，宣说正法中心将北移至一个神秘的净土香巴拉（Shambala）。于13、14世纪，随着印度的佛教为穆斯林所灭，“嗜杀成性”的蒙古军进入西藏，为藏传佛教的上师们调服，藏人意识到“香巴拉”的预言成真，“赭面人之国”终成瞻部洲佛教的中心，而藏人亦肩负起调伏世间众生的重任。印度佛法灭亡意味着将再也不会会有新的佛教文本由印度传入西藏，于是结集《大藏经》成为一种必要。以布思端为首的新译密续派的上师们积极地投入到《大藏经》的编辑和出版活动中，建立起一种后弘期的文献标准化的模式，不仅排斥和打击了宁玛派，也成为将香巴拉内化入西藏内部的一种象征（宁玛派亦对《西藏文大藏经》持接受和认可的态度）。新译密续派最终通过文本的标准化运动建构了他们的权威所依，将他们想象中的印度融入到《西藏文大藏经》中，以此成就了自己的“印度”。

由上面的分析，我们可以看出于11世纪到14世纪之间新旧密续派分别依托于第一次佛教文本传入西藏（8—9世纪）和第二次佛教文本传入西藏（11—14世纪）创造了他们各自的“印度”，而在这两个“印度”中间隔着一个“黑暗期”，或者我们应该改称为“中间时期”。在藏人的集体记忆中，这一时期水深火热、暴虎冯河、无法无天、群魔乱舞，是他们不愿意再回去的昨天，然而在这至暴之年却蕴含着藏民族的创造力集体惊人的大爆发，也正是这个时代成就了藏民族独特的宗教文化，而围绕着“中间时期”所形成的历史叙事传统，参与了藏人集体记忆和集体遗忘的创造，塑造了整个西藏历史。“那是一个最好的时代，也是一个最坏的时代”。

#### 四、总结

本章以西藏历史上的“黑暗期”为中心，致力于研究这一段被遗忘的历史记忆，探索有关“黑暗期”的“集体失忆”和“集体遗忘”是如何在历史中形成、发展和变化的。由此来凸显对“黑暗期”重新认识对于研究整个西藏历史的意义。在文章的结构上，我们按照西藏传统的历史分期，选取其中关键的事件，以语文学的方法从文本形成和叙事传统的构建的角度对事件进行讨论，藉此强调西藏的历史就是文本的历史（history through textual history），是讨论文本运输（transport）、翻译（translation）、传播（transmission）和变形（transformation），以及接受（acceptance）和吸收（assimilation）的历史。

通过上述的讨论，我们至少可以得到以下三点启示：

第一，历史的研究需要科学的、严格的历史语文学（historical philology）的方法为基础。历史书写中的一字之别常显露出史家们差之千里的意趣，反映出他们各自所代表的政教传统或者所处的历史时代的思想特色。在文本的研究上，我们应该重视藏文正字法、书法和版本的研究。这类研究长期被学者们排除在文本研究之外，主要是因为学者们将文本视为“text”，强调它们承载的信息，而忽视了对于其物理特性的探讨，然而实际上它们包含着极为重要、甚至更为可靠的历史信息。

第二，对于藏文文献这类带有神话和传说性质的佛教史料来说，倘若我们仅以唯物史观和理性主义的精神强求史料真伪，则无法发挥它们应有的文本价值（尤其是藏传密教材料），久而久之就容易形成历史认知中的盲点。在上面的讨论中，我们放弃对佛教史中的人物和事件的过于“刻舟求剑”式的考证，强调将历史作为可流动的叙事传统来看，以科学断代为基础，把材料和文本排列在时

间的维度中来看，分析和呈现这些材料和文本内部的发展和变化，尽可能地在宗教（佛教或苯教等）的语境下解释这些演变的原因，尤其是对于西藏具有神话和传奇色彩的文献来说，唯有如此才能发挥它们对于认知历史特有的价值。在这样的视角下，历史呈现给我们的不再是一个个孤立的人物或事件，而是时间的长河中人们在政治、文化和思想等多个层面的“运动”。如此，我们也很容易突破语文学的局限性，不至于被微观的人物或事件的考证桎梏，以“微观”带动“宏观”，呈现出更加丰富、生动和宏大局面的历史研究。

第三，我们应充分重视出土材料（敦煌古藏文文书、塔波文书和黑水城文书）和传世材料（藏传佛教建筑和壁画、教法和仪轨文书、佛教史和高僧传记等）相结合的研究方法，两相比较，于差异处寻找和梳理出这种变化的逻辑和轨迹，审查和挖掘之间的内在联系。这或能为我们打开今后藏学研究的新局面。